שנה מב
גליון ב (רמח)
כסלו - טבת 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 ב (רמח)

כסלו - טבת 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 לחו"ר הישיבות
והכוללים של מוסדות
סטאלין קארלין
בארץ ובתפוצות

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

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', לייקוואוד

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
בביהכנ"ס 'בית אהרן', קארלין, בלארוס

כוללים ללימוד קדשים

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

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

© כל הזכויות שמורות - יו"ל בסיוע משרד התרבות

התוכן

גנוזות

ברכת יעקב ליהודה, לשמעון וללוי מתוך 'פירוש וזאת הברכה' בעריכת הרב יהודה זייבלד — מר רב **אהרן גאון** זלה"ה (- ד' תש"כ) — **ה**

דפים חדשים מ'ביאור המילות הקשות' לסדרי טהרות וזרעים בעריכת הרב ישי רונן — רבינו **רב שרירא גאון** זלה"ה (ד' תרס"ו~ - ד' תשס"ז) — **כז**

פיוט לחנוכה בעריכת הרב ישי רונן — רבינו **רב האיי גאון** (ד' תרצ"ט - ד' תשצ"ח) — **מח**

ספר המצוות לרבי דוד הנגיד תגלית מן הגניזה בעריכת הרב יהודה זייבלד — רבי **דוד ב"ר יהושע הנגיד** זלה"ה מחכמי מצרים (ה' צ"ה - ה' קע"ה~) — **נו**

חידושים על יד החזקה להרמב"ם הלכות תלמוד תורה (פרקים א-ב) בעריכת הרב חיים יצחק טרבילו — רבי **מרדכי הענא** זצ"ל מדייני המבורג (- תקכ"ז) — **עד**

חידושי תורה

ביאור דעת הרמב"ן בבליעות ע"י מליחה — הרב **אלחנן הכהן רבינוביץ** ר"כ 'מעדני השלחן', מח"ס 'מועדי קדשיך' ושא"ס, ירושת"ו — **צא**

בענין נשים האסורות לכהונה — הרב **יוסף דוד אונגארישער** כולל עיון בביהכנ"ס 'בית יעקב' סטאלין קארלין, רמות ירושת"ו — **קז**

בגדרי קנין האיסור בעבד כנעני — הרב **משה נתן נטע בידרמן** כולל עיון בישיבת בית אהרן וישראל ביתר — **קלט**

גדרי מתנת שכיב מרע — הרב **מאיר ברח"י טרבילו** כולל 'קנין המשפט' סטאלין קרלין, מודיעין עילית — **קמג**

בירורי הלכה

מקום הדלקת נר חנוכה בזמן הזה — הרב **יוסף יונה גבריאל ווייסבלום** אבד"ק שעדליץ, לייקוואד נ.י. — **קנא**

בדין פתיחת אריזות ושקיות בשבת — הרב **שמואל דוב גוטליב** כולל 'תפארת אהרן', רב בבית הוראה 'יורה ומשפט' קרלין סטולין, מודיעין עילית — **קנו**

הדלקת נרות שבת ויום טוב לאנשים שאינם בביתם והדין בנרות חנוכה	הרב **אברהם אלימלך אלבוים** מו״צ בביהכנ״ס ׳בית יעקב חיים׳, כולל ללימוד חו״מ, סטאלין קארלין ביתר עילית	**קסז**
בדיני כבוש באיסור והיתר	הרב **ישראל ליפא וואלפין** כולל ללימוד הלכה, סטאלין קארלין, לייקוואד	**קעא**
איסור שבות ומלאכה שאינה צריכה לגופה במקום צער והמסתעף לאיסור רפואה במצטער הרבה	הרב **יהודא ליפשיץ** ירושת״ו, מח״ס ׳וזאת ליהודא׳	**קפד**
הגדרת פועל וקבלן לדיני שכירות פועלים	הרב **אברהם יוסף רוזנברג** רמת ויזניץ - חיפה	**קצב**
חידוש ה׳חיי אדם׳ במצוות צריכות כוונה	הרב **משה קוטקס** מח״ס ׳מדריך לקבר כהלכה׳	**קצה**

לשון חכמים

גילוי מחודש של קבלה מרבי יהודה החסיד לקרוא פרשת שמע קודם יציאתו מביתו	הרב **שלמה יוסף אוביץ** בני ברק	**רה**

הערות

ריא

בגדר ׳קם ליה בדרבה מיניה׳ (בגליון רמז) - הרב **ישראל זישא הלוי הורביץ**, רב אב״ד קהילות החסידים, אלעד, ורב דק״ק איגוד אברכים חסידים, רמות ירושת״ו / בגדר עינוי ׳רחיצה׳ ביום הכיפורים (בגליון רמז) - הרב **אליעזר דוד ב״ר יחזקאל ברנד**, כולל ׳קנין ש״ס׳ סטאלין קארלין ביתר עילית / הוספה על המאמר בגדר הנאת גרונו ומעיו (בגליון רמז) - הרב **קלמן סטפנסקי**, כולל עיון בביהמ״ד ׳בית יעקב׳ סטאלין קרלין רמות ירושת״ו / השלמה למאמר בענין כוונה בקנינים במכירה (בגליון רמה) - הרב **מנחם מנדל פרידמן**, סטאלין קרלין, מודיעין עילית / בענין ריבית בפרסום המלוים ע״י מחבר ספר (בגליון רמז) - הרב **יהושע הלוי לוין**, מח״ס ׳שו״ת מענה רך׳ / בענין הנ״ל ובענין מחיצה שאינה עומדת ברוח (בגליון רמז) - הרב **יחזקאל מועלם**, ירושלים / הערות על המאמר ״ספר ׳ראשית חכמה׳ בחצרות החסידים״ (בגליון רמז) - הרב **שאול גינזבורג**, בני ברק / בענין הנ״ל - הרב ישראל מאיר וינשטיין, תפרח

גנוזות

מר רב אהרן גאון

ברכת יעקב ליהודה, לשמעון וללוי מתוך פירוש וזאת הברכה

בעריכת הרב יהודה זייבלד

מבוא

בגיליון רכח של קובץ זה פרסמנו את הלכות האבלות מתוך פירוש וזאת הברכה למר רב אהרן גאון בן יוסף הכהן סרג׳אדו, גאון ישיבת פומבדיתא משנת ד׳תש״ג עד הסתלקותו בשנת ד׳תש״כ.[1] שם הבאנו בקיצור את עיקר הידוע על המחבר ותולדותיו, את המובאות מפירושיו בספרי הראשונים, את אזכורי החיבור ברשימות הספרים שבגניזה, ואת נסיבות חיבורו וזיקתו לפירושי רס״ג. לא נכפול כאן את הדברים, ונסתפק בהפניה אליהם. מאז הגיעו לידינו קטעים נוספים של החיבור, ובהם חמישה טפסים שלא היו ידועים, ונתברר בס״ד מבנה הטופס העיקרי שלו. לרגל הימים שבהם קוראים בתורה את פרשת ויחי, באה כאן מהדורה ותרגום של פירושו לברכת יעקב ליהודה (בראשית מט, ח-יב) ולשמעון וללוי (שם, ה-ז).

א. ייחוס החיבור למר רב אהרן גאון

במאמר הקודם הוכחנו שהחיבור שלפנינו הוא פירוש וזאת הברכה לרבי אהרן בן סרג׳אדו. הראיות היו אלה: אופיו כחיבור עצמאי לפרשת וזאת הברכה, שבו משולבת ברכת יעקב לבניו; אזכורי חיבור כזה ברשימות הספרים שבגניזה, ורק בשמו של רבי אהרן; והמובאות בשמו אצל הראב״ע, שנמצאו לפנינו מילה במילה.[2] אחת מאלה עוסקת ביחידה המובאת כאן. בפירושו לבראשית מט, ו כתב הראב״ע: ״אמר רב אהרן שפי׳ אל תבוא נפשי, כמו ובא השמש (קהלת א, ה), והטעם שלא ארצה להיות חוץ מעצתם״. ובפירוש שלפנינו מתורגם הכתוב ״ענד אגתמאעהם לא תגיב סכינתי״, כלומר בהתכנסם לא תיעדר שכינתי. הפועל הערבי גאב משמש גם לשקיעת השמש (גאבת אלשמס), ומכאן השוואתו של הראב״ע ל״ובא השמש״. נראה אפוא שהראב״ע עיין בתפסיר עצמו, והבין אותו כלשון יעקב על עצמו, ולא כהבטחת ה׳ על השראת השכינה, כפי שמבאר המחבר בהמשך דבריו.

---

1 י׳ זייבלד, ׳הלכות אבלות מתוך פירוש וזאת הברכה למר רב אהרן גאון׳, בית אהרן וישראל רכח (אב-אלול תשפ״ג), עמ׳ כו-לו (להלן: המאמר הקודם).

2 המאמר הקודם, בפרקים ׳מובאות מפירושיו בספרי הראשונים׳ ו׳הידיעות המוקדמות על הפירוש׳, והערות 3-4 שם.

עתה נוספה ראיה ישירה, שאין אחריה פקפוק. בכתב היד EVR ARAB I 4795 של הספרייה הלאומית הרוסית בפטרבורג נמצאים דפים מילקוט פירושים בערבית לספר דברים.[3] מחברו מביא דעות שונות בשם בעליהן, ובשמונה מקומות הוא מעתיק בשמו של מר רב אהרן, בשלושה כינויים: "ר' אהרן הכהן" או "אלגאון אהרן" (דף 30א, 30ב, 31א, 36ב, 37א); "אלגאון בן סרג'אדו" (דף 35ב, 39א); "ובן סרג'אדו קאל" (דף 38א). המובאות תואמות מילה במילה את הנוסח שלפנינו, למשל:

• בדברים לג, כ-כא (דף 35ב-36ב): פירוש "וטרף זרוע אף קדקד" ("דכר אלדראע הא הנא במעני אול מא ילקי אלאנסאן מן עדוה ידה ודראעה"), ופירוש "וירא ראשית לו" כמחובר ל"ברוך מרחיב גד", כלשון א6.

• בדברים לג, כב (דף 37א): "ואלי דלך דהב רבינו שלמה ז"ל ואלגאון אהרן... קאלו: יחתמל אן יכון מעני מן הבשן אנה במא עבר מן הבשן כאן אתרה פי ארץ ישראל קויא, ויחתמל אן דלך אומי אלי לשם ואנהא פי גהה הבשן", כלשון א6 (T-S Ar.1a.91, תמונה 2, עמוד ימני).

• בדברים לג, כה (דף 38א): "ובן סרג'אדו קאל: כתיר מן אלנאס פסרו מנעלך אגלאקך...", ואחר כך "ואמא מנעליך פהו אסם ללאכפאף", כלשון א3, דף 8ב.

• בדברים לג, כז (דף 39א): "ואלגאון אהרון בן סרג'אדו ז"ל כדלך שרח מעון, קאל: אלדי ועדך באן יטרד מן בין ידיך אלעדו וימכנך מן אסתיצאלה, תם קאל: ופסרת מעונה אלמלגא מתל ה' מעון אתה...". זהו לשון התפסיר והשרח שבא3 דף 13א.[4]

בכך נמצא ייחוס מפורש של לשון החיבור עצמו, מילה במילה, למר רב אהרן גאון, וכן מתבטל ייחוסו של הטופס העיקרי לרב שמואל בן חפני גאון, שנקבע בפרויקט פרידברג, ועליו עמדנו במאמר הקודם.[5]

ב. טפסי החיבור

במאמר הקודם מנינו שלושה טפסים: טופס א, בן שלושה עשר קטעים; טופס ב, שהפסוקים בו מנוקדים (ב1-ב9); וטופס ג (ג1-ג3).[6] כעת, עם הנגשת מודל מידרש[7], התאפשר לזהות קטעי גניזה נוספים של הפירוש. כך נמצאו הקטעים הבאים, שאינם מטופס א:

• לטופס ב נוספו: T-S NS 172.16 (דברים לג, כט-לד, א) ו-T-S NS 164.151 (דברים לג, כא).

---

3 בקטלוג: "תרגום ופירוש ערבי לתורה (דברים)". הילקוט מביא גם מדברי "בן עזרא ז"ל" ו"אבו אלוליד" שהוא ר"י אבן ג'נאח, ונתחבר אפוא לא לפני המאה הי"ב.

4 המילה "כדלך" מלמדת שהילקוט הביא קודם לכן פירוש דומה בשם אחר. אפשר שזה פירושו של רס"ג, שכתב בהקדמתו לאסתר "כמו שביארתי בנאמר מעונה אלהי קדם" (ראו המאמר הקודם, בפרק 'נסיבות חיבור הפירוש וקרבתו לדרכו של רס"ג').

5 שם, בפרק 'הידיעות המוקדמות על הפירוש'. הייחוס לרשב"ח נשאר בקטלוג גם לגבי T-S Misc.6.183, שהוא חלק מטופס א (א13), כמבואר להלן.

6 שם, בפרק 'קטעי הגניזה של החיבור'.

7 על פרויקט זה ועל 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.

• לטופס ג נוסף: T-S Misc.36.130 (דברים לג, כו-כח).

• טופס ד: T-S Ar.33.3 ו-Bodl. MS heb. f.27/50. אלה שני דפים סמוכים של כתב יד אחד, שהטקסט עובר מזה לזה ברצף, והם מכילים את דברים לג, ז ובראשית מט, ח-י. טופס זה מקצר בדרך כלל את ציטוטי הפסוקים, ומשמיט לעתים את המשכם ואת מילות הברכה. אבל דפו השני משמר את פירוש "לא יסור שבט מיהודה", שאינו בטופס א, ומובא כאן מתוכו.

• טופס ה: EVR ARAB II 3420. נראה שזהו נוסח מקוצר של החיבור. כך למשל הוא מדלג על המשנה הארוכה (זבחים יד, ד-ח) שבא5. בו נמצא טקסט שאינו בטופס א: דברים לג, א (איש האלהים); לג, יא; לג, יב (ובין כתפיו שכן, וירושלים שלא נתחלקה לשבטים); ולג, יג-טז (יוסף).

• טופס ו: T-S NS 307.19 (דברים לג, ד-ו). הוא מוכיח שסוף הקטע ENA 2673.1 (א9) ממשיך ישירות אל תחילת T-S Ar.26.57 (א1).

• טופס ז: Paris, Institut, Ms. 3381/23 דפים 5-6, ברכת יוסף, ופירוש "ברכות אביך גברו" (בראשית מט, כו).

• טופס ח: L-G Lit. I 175 (דברים לג, יח-כא), שבו גם פירוש "ושפוני טמוני חול" (לג, יט), שבטופס א דהוי.

המקבילות סייעו גם לתקן את טופס א. כך נקבע סדר העמודים של א2 על פי טופס ד, ותוקנו קריאות אחדות. דוגמה לכך היא "ואין נביא עתיד לחדש", כנוסח ג3, בציטוט "אלה המצות" (שבת קד, א).

ג. המבנה של טופס א

כל אחת מתמונות קטעי קיימברידג' בטופס זה, פרט ל-T-S 10Ka2, מציגה צד אחד של גליון כפול: שני עמודים זה לצד זה. כדי לשחזר את סדר הקריאה צריך לשים לב שהגליונות מקוננים זה בתוך זה. ההכרעה בכל מקום נעשתה על פי רציפות הטקסט, וזה המבנה שעלה:

• א1 (T-S Ar.26.57): שלושה גליונות מקוננים, 12 עמודים רצופים (דברים לג, ד-ו; בראשית מט, ג-ד). שני הקטעים ENA 2673.1 ו-ENA 2673.2 (א9) הם שני חצאיו של הגליון הרביעי, שעטף את א1. הראשון ממשיך אל תחילת א1, כפי שהוכח מטופס ו. והשני ממשיך את סוף א1: "בל גמיע אלשבטים סאלו / אביהם". בידינו אפוא ארבעה גליונות פנימיים של קונטרס, שהם 16 עמודים רצופים.

• א2 (T-S Ar.46.172): שני גליונות מקוננים, 8 עמודים רצופים (דברים לג, ז; בראשית מט, ח-ט). הסדר נקבע על פי טופס ד.

• קונטרס לוי: קונטרס שלם בן חמישה גליונות (20 עמודים). הגליון החיצוני הוא T-S Misc.6.183 (א13), ושני חלקיו התחתונים הם T-S NS 169.1 (א10) ו-T-S NS 309.48 (א12). בתוכו בא T-S NS 308.48 (א4), שפינתו התחתונה היא T-S NS 105.16 (א11). ושלושת הגליונות הפנימיים הם דפים 1-6 של כ"י ירושלים 577.5/8 (א3), שנכרכו כדפים בודדים. הקונטרס פותח בסוף פירוש ברכת יהודה (ענייני היין, בראשית מט, יא-יב). אחריו בא פירוש שמעון ולוי (שם, ה-ז), ואחריו דברים לג, ח-י. כך מתקיימת הודעת המחבר בא2: "אדא פרגת מן אלכלאם עלי קצה יהודה פי אלנבותין גמיעא בדאת בדכר שמעון ולוי ונסקת עליה וללוי אמר".

• א5 (L-G Ar.I.80): גליון אחד, שאינו אמצע קונטרס, ויש חסר בין שני חצאיו (בנימין).

• א8 (T-S 10Ka2): עשרה דפים בודדים (יוסף, זבולון וישכר). הוא דהוי ברובו המכריע וקשה לקריאה. חלק מן הנוסח שאבד בו נשמר בטופס ז (ברכת יוסף) ובטופס ח (זבולון וישכר).

• א6 (T-S Ar.1a.91): ארבעה גליונות מקוננים, 16 עמודים רצופים (ישכר, זבולון, גד ודן).

• א3 דפים 7-16: עשרה דפים רצופים, והם קונטרס שלם בן חמישה גליונות (בראשית מט, כ-כא; דברים לג, כד-לד, ד). בראש דף 7א בא סימן הקונטרס "יד", ובתחתית דף 16ב מילת הקישור "ולא שך", שבה פותח הקונטרס הבא.

• א7 (T-S Ar.46.232): שני גליונות (דברים לד, ח-יא).

שני קונטרסים שלמים שבידינו בנויים אפוא מחמישה גליונות כל אחד, ולא מארבעה. לכן יש להגדיל את מה שהערכנו במאמר הקודם[8]: אם בכל קונטרס עשרה דפים, ואם הקונטרס האחרון ממוספר ט"ז, היה בחיבור כמאה וששים דפים. מתוכם נשתמרו בטופס א כחמישים ושישה דפים, שהם כשליש מהחומר. ומכאן ניכר היקפו הרב של החיבור.

סדר החיבור הוא סדר ברכת משה. על כל שבט מפרש המחבר את דברי משה (דברים לג), ומשלב בהם את ברכת יעקב לאותו שבט (בראשית מט). על פי הסדר הזה אפשר לזהות את החסרים העיקריים בטופס א:

• ההקדמה ותחילת הפירוש (דברים לג, א-ג). חלק מן החסר נשמר בטופס ה, וההקדמה ותחילת הפירוש בב9 (בודפשט).

• סוף פרשת ראובן ותחילת פרשת יהודה.

• בראשית מט, י-יא (חלק מכך נשמר בטופס ד).

• סוף דברי לוי ודברים לג, יא (נשמר בטופס ה).

• חלק מפרשת בנימין (בחלקו נשמר בטופס ה).

• דברים לג, יג-יז, יוסף (חלקו נשמר בטופס ה). ופירוש ברכת יעקב ליוסף (בראשית מט, כב-כו), שבא8 כמעט אינו קריא, נשמר בחלקו בטופס ז.

• סוף פרשת דן, פרשת נפתלי (דברים לג, כג) ותחילת הדיון בשירת דבורה.

• הקונטרס שבין קונטרס י"ד לבין א7 (דברים לד, ד-ח).

ד. היחידה המוהדרת כאן

המהדורה כוללת את כל מה שנשתמר מפירוש ברכת יעקב ליהודה, לשמעון וללוי (בראשית מט, ה-יב), בסדר שבכתב היד. תחילה בא פירוש בראשית מט, ח-ט מתוך א2. אחריו פירוש "לא יסור שבט מיהודה" (שם, י) מתוך טופס ד, ואחר כך חסר. אחר כך בא קונטרס לוי, ובו סוף פירוש ברכת יהודה (ענייני היין, שם, יא-יב), שהוא קטוע, ופירוש שמעון ולוי (שם, ה-ז) עד שהמחבר עובר אל "וללוי אמר".

8 שם, בפרק 'קטעי הגניזה של החיבור': לפחות 128 דפים, על פי שמונה דפים בקונטרס.

כדרכו של רס"ג, המחבר מקדים לכל פסוק תרגום (בלשונו: "עבארה דלך"), ואחריו "שרח" שבו הוא מבאר את התרגום. כמה עניינים ראויים לציון:

• "מטרף בני עלית": "עלית" מתפרש מלשון התרחקות, כמו "העלו מסביב למשכן קרח". לפי זה הכתוב משבח את יהודה שהתרחק מקבוצת החוטאים במכירת יוסף, והתרחק מן החטא במעשה תמר בהודאתו.

• "לא יסור שבט מיהודה... עד כי יבא שילה": רבינו מפרש "עד" במובן "מאז", כמו "ותכן כל מלאכת שלמה עד היום מוסד בית ה'" (דברי הימים ב ח, טז), ו"שילה" במובן "שלו", כתרגום אונקלוס. לדבריו, אי אפשר לפרש את הכתוב כמבטיח שלטון רצוף ליהודה מימי יעקב, שהרי המציאות מכחישה זאת: בימי יהושע, עלי, שמואל ושאול, השופטים, הבית השני וחלק גדול מן הגלות לא משלו בני יהודה. הכתוב מבטיח את תמידות המלכות מאז שיבוא המשיח. כפירוש זה פירש הר"ן בדרשותיו, וכעת נמצא לו מקור קדום בדברי הגאונים.

• ענייני היין (שם, יא-יב): שבח היין במידתו, ושיעור רביעית לכוס של ברכה, לקידוש היום, לקידוש של פסח ולהבדלה. המחבר משער את הרביעית "נחו וקיתין ונצף", כשתי אוקיות וחצי.

• שמעון ולוי: עיקר דבריו הוא שאין בדברי יעקב לבניו לא גידוף ולא קללה, שהרי נאמר "ויברך אותם" (שם, כח). כך הוא מבאר גם את דברי יעקב לראובן.[9] "כלי חמס" הם כלים המשמשים נגד אנשי החמס. "ארור אפם" אינו קללה, אלא תיאור של עוצמת ההשפעה, כמו "המים המאררים". "בסדם אל תבא נפשי" הוא הבטחת ה' להיענות לישראל בהתכנסם. ו"אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל" הוא בשורה לשבט לוי: ערים בכל נחלות השבטים, וששים המחלקות שבמקדש, עשרים וארבע לכהנים, עשרים וארבע למשוררים ושתים עשרה לשירות, שהן לדבריו "ששים גבורים סביב לה" (שיר השירים ג, ז). מבין השיטין עולה שנשזרה בדברים גם נימת פולמוס, כנגד מי שטענו שההנהגה ראויה להימסר לזרעו של יהודה ולא לזרעו של לוי, ורבינו, כהנא מסייע כהני (עירובין קה, א), מחזק את הטענה שההנהגה ראויה להימסר בידי זרעו של לוי. על כן הוא הולך ומפרש "לא יסור שבט מיהודה" רק מזמן ביאת המשיח והלאה, ולא כדרשת הגמרא, שהכתוב נאמר גם על זמן הגלות: "אלו ראשי גליות שבבבל שרודין את ישראל בשבט" (סנהדרין ה, א). והוא מפרש לשבח את כל האמור בשבט לוי, ומדגיש את צורך האומה בעמידתם בראשה, ואת שבע עשרה המעלות שיש לכהנים על בית דוד.[10]

9 א1, 2r, עמוד שמאלי.

10 שאלת ההנהגה בישראל, אם ראויה היא לבני אהרן או לזרע יהודה ובית דוד, לא הייתה בימי הגאונים שאלה עיונית בלבד. כבר בדברי חז"ל ניכר משקלו של ייחוס הכהונה: ר' אלעזר בן עזריה נתמנה לנשיאות משום שהיה "עשירי לעזרא" (ירושלמי ברכות ד, א; בבלי ברכות כז ע"ב), ור' דוסא בן הרכינס העיד עליו "מכירו אני שהוא דור עשירי לעזרא ועינוי דמיין לדידיה" (ירושלמי יבמות א, ו). מסורות אלו שבו ועלו בתקופת הגאונים, במחלוקת על ראשות ישיבת ארץ ישראל. משפחת כהנים מיוחסת, שהתייחסה לר' אלעזר בן עזריה ולעזרא הסופר, תבעה לעצמה את כס הישיבה. ואף רס"ג, בשנותיו הראשונות, מנה באשא משלי את שושלת "ר' מני... העשירי לאבטלס... והוא עשירי לעזרא הסופר" בין חכמי ארץ ישראל. בספר המועדים הוקיע את ר' מאיר גאון ארץ ישראל, ש"דחה את בני אהרן מעמיד אתו על כנם, המה בני אבטליון הזקנים אשר במשפחתם, וישב בחבורה את שני ילדיו במקומותם". כשבא לבבל ייחס את עצמו לשלה בן יהודה (ספר הגלוי), ייחוס העומד כנגד ייחוס בית דוד שבידי ראשי הגולה. רבינו אהרן הכהן גאון בן סרג'אדו היה כהן, ובר פלוגתיה של רס"ג בבבל. יש שהציעו לראותו כבן לאותה משפחת כהנים מיוחסים

ה. שיטת ההדרה

נוסח הבסיס הוא נוסח טופס א, שנבדק מול צילומי כתבי היד. פירוש בראשית מט, י, שאינו בטופס א, מובא מטופס ד. שבירת השורות אינה נשמרת, ותחילת כל עמוד בכתב היד מצוינת בסוגריים מרובעים. סימנים דיאקרטיים ערביים מסומנים בסימן ˙ (ד צ ט כ ת ג). [ ] מציינים השלמת העורך, [...] חסר או מקום שאינו קריא, (?) קריאה מסופקת. מראי המקומות שבסוגריים עגולים הוספו בידי העורך. חילופי הנוסח מטופס ד באים בהערות השוליים, ושם מצוינים גם גבולות הקטעים שלו ("מכאן", "עד כאן"). קיצורי הפסוקים בטופס ד לא נרשמו בכל מקום שבו הם מצטברים לרצף ארוך. אחרי המקור בא תרגום עברי. המילים שבמקור הן בעברית מודגשות בו.

תודתנו לספרייה הלאומית של ישראל, לספריית אוניברסיטת קיימברידג', לספריית הבודליאנה באוקספורד, לספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק, לספרייה הלאומית הרוסית בפטרבורג ולספריית המכון הצרפתי (Institut de France) בפריז, על רשותן לפרסם את החומר.

מקרא עדי הנוסח

להלן פרטי קטעי הגניזה המתפרסמים במאמר זה וסימניהם:

א2 = T-S Ar.46.172 (בראשית מט, ח-ט).

ד = T-S Ar.33.3 + Bodl. MS heb. f.27/50 (בראשית מט, ח-י). מכאן חילופי הנוסח שבהערות, ומכאן גם נוסח הפירוש לבראשית מט, י, שאינו בטופס א.

א13+א10 = T-S Misc.6.183 + T-S NS 169.1, הגליון החיצוני של קונטרס לוי (בראשית מט, יא-יב, ה).

א4 = T-S NS 308.48 (בראשית מט, ה-ו).

א3 = הספרייה הלאומית, Heb. 4°577.5/8, **דפים 1-4 (בראשית מט, ו-ז).**

מהדורה - מקור

[א2 T-S Ar.46.172, תמונה 4, עמוד שמאלי] ואמא[11] קולה פי[12] אלאולי יהודה אתה יודוך אחיך פאן עבארה לך: יא יהודה אנת יקר לך אכותך וידך תכון[13] פי קפא מעאדיך ויסגדון לך בני אביך.

נבהונא[14] אלחכמים זכרם לברכה[15] אלי אלמעני הנא פי קול יעקב בני אביך, ואלי אלמעני פי קול יעקב בני אביך[16] ואלי אלמעני פי קול[17] יצחק ליעקב הנאך [א2 T-S Ar.46.172, תמונה 3, עמוד ימני] וישתחוו לך[18] בני אמך (בר' כז, כט), וקאלו אלנמיע בחכמה מקול,[19] והו אן יצחק למא לם יכן לה אלא אמראה ואחדה, וכאן קד שאך וכל מן נפסה, פכר אנה פי אלאמכאן אן תתזוג רבקה בעדה

(ראו בכל זה: א' ריינר, 'שהוא דור עשירי לעזרא ועינוי דמיין לדידיה', בתוך: נ' אילן ואחרים (עורכים), שמעו כי נגידים אדבר, ספר יובל למנחם בן־ששון, ירושלים תשפ"ד, עמ' 515-490. על רבינו ראו שם, הערה 42; משה גיל, 'רב אהרן הכהן גאון בן יוסף ובניו עלי ואברהם', ספונות, סדרה חדשה, א (תש"ם), עמ' 3-19). בזה מתבאר היבט נוסף בפירושי רבינו לברכות יעקב ליהודה וללוי.

11 מכאן גם T-S Ar.33.3 (ד)
12 פי] ד: + אלנבוה
13 וידך תכון] ד: ותכון ידך
14 נבהונא] ד: ונבהונא
15 זכרם לברכה] ד: חסר
16 ואלי... אביך] כפילות מפני הדומות
17 יעקב... קול] ד: חסר
18 ליעקב... לך] ד: חסר
19 מקול] ד: חסר

ותולד,[20] פקאל פי ברכתה בני אמך ליפצלה עלי גמיע אכותה מא[21] מנהם מן אביה או מן אמה. ויעקב למא כאן הו[22] קד תזוג בארבעה[23] ואולד מנהן וכאנו קד מאתו קאל פי ברכתה בני אביך ליפצלה עלי גמיע אכותה אלדין לה מן גמיע אלאמהאת, וגמיע דלך מקול בחכמה. ואלמעני פי קולה[24] אתה יודוך אחיך הו אן גמיע אכותה ינסבון אליה וירתצון בדלך, כמא אטלק עלי גמאעתהם אסם[25] יהודים: מה היהודים האמללים עשים (נחמ' ג, לד), על כן היהודים הפרוס (אס' ט, יט). וגמיע דלך בעד[26] אן תתבת אלמלכות פי שבט יהודה צאר ותכוון, ותקדם יעקב ובשרה בדלך. ואלמעני פי קולה ידך בערף איביך סרעה טפר מלוך אולאדה באלמלוך חתי ינהזמון מן בין ידיה, כ'ק ואיבי נתתה לי ערף וג'[27] (תה' יח, מא), בכלאף מא קאל יהושע בי אדני מה אומר אחרי אשר הפך ישראל עורף לפני איביו (יהו' ז, ח). ואלמעני פי קולה ישתחוו[28] לך בני אביך[29] חסן אלטאעה, כמא קאל מבשרא פי גמלה אלבשארת באלמסיח אפים ארץ ישתחוו לך (יש' מט, כג), ואלמעני פיה חסן אלטאעה, ופי נחו[30] מא קיל פי נתן הנביא וישתחו [א2 T-S Ar.46.172, תמונה 2, עמוד שמאלי] למלך על אפיו ארצה[31] (מל"א א, כג).

תם קאל גור אריה יהודה: עבארתה גרו[32] אלסבע יהודה, וקיל כפתי אלסבע יהודה מן אלקתל יא אבני אעתזלת, גתא ורבץ כאלסבע וכאללבוה,[33] פמן יקדר לית שערי אן[34] יקימה או אן ינחיה[35] מן מוצעה.

גרצי אלאיצאח ען אלמעני[36] ואן זדת ונקצת. ואלמעני פי תשביהה ליהודה בגור אריה פי אול אלפסוק ובאריה[37] פי אכר אלפסוק מא קאלוה אלחכמים מלמד שניתן[38] לו גבורה שלארי וחצופה שלגור, לאן אלפתי מן אלסבאע תכון פיה גראבה ואקדאם ואן כאנת קותה אנקץ מן אלסבע אלתאם, פדעא לה באלאקדאם מתל גראוה דויד עלי גלית הפלשתי ועלי ישבי בנוב, ובאלחבאת ושדה אלקוה פי אלחרב, כמא שהר אלכתאב לולדה מלמד ידי למלחמה ונחתה קשת נחושה זרועתי[39] (תה' יח, לה).

ופסרת קולה מטרף בני עלית אעתזלת,[40] מתל העלו מסביב למשכן קרח דתן ואבירם[41] (במ' טז, כד), ויעלו מעל משכן קרח (שם, כז) ומא שאכלה. ואלמעני פי דלך אעתאלה מן אלדכול פי גמלה אלאיתימן[42] אלדין קיל פיהם[43] אנהם טרחו יוסף פי בור רק אין בו מים,[44] כ'ק ויקחוהו וישליכו אתו הבורה וג'[45] (בר' לז, כד), בל קאל להם הו קולא תכלצה בה[46] מן אלמות, כמא קאל ויאמר יהודה אל אחיו מה בצע כי נהרג את אחינו וכסינו את [א2 T-S Ar.46.172, תמונה 1, עמוד ימני] דמו[47] לכו ונמכרנו לישמעאלים וידנו אל תהי בו כי אחינו בשרנו הוא[48] (בר' לז, כו-כז). ויתגה איצא דלך אי אעתזאלה מן אלאתם פי תמר באקראה ובלאצה איאהא ממא

---

20 **ותולד] ד:** ותלד
21 **מא] ד:** + [כאן]
22 **כאן הו] ד:** חסר
23 **בארבעה] ד:** באדבע
24 **קולה] ד:** + יהודה
25 **אסם] ד:** חסר
26 **על... בעד] ד:** ובעד
27 **וג'] ד:** חסר
28 **ישתחוו] ד:** וישתחוו
29 **בני אביך] ד:** חסר
30 **ופי נחו] ד:** ונחו
31 **ארצה] ד:** חסר
32 **יהודה עבארתה גרו] ד:** עבארה דלך: כגרו
33 **וכאללבוה] ד:** וללבוה
34 **אן] ד:** + ינחיה או
35 **או אן ינחיה] ד:** חסר
36 **אלמעני] ד:** אלמעאני
37 **ובאריה] ד:** וכאריה
38 **שניתן] ד:** שנתן
39 **ונחתה... זרועתי] ד:** חסר
40 **אעתזלת] ד:** חסר
41 **דתן ואבירם] ד:** חסר
42 מכאן MS heb. f.27/50
43 **קיל פיהם] ד:** קאל ענהם
44 **אין בו מים] ד:** חסר
45 **וג'] ד:** חסר
46 **בה] ד:** חסר
47 **כמא... דמו] ד:** חסר
48 **וידנו... הוא] ד:** חסר

חכם בה עליהא מן הוציאוה ותשרף (בר' לח, כד). וקד פסר איצא מטרף בני עלית, העלית מומא בה אלי כלאצה ליוסף, מתל עלית למרום שבית שבי (תה' סח, יט).

ואמא כרע רבין כאריה פאן רבותינו תכלמו עלי הדא אלקול ועלי קול בלעם כרע שכב כארי (במ' כד, ט), פקאלו אן אלקולין צחיחין,[49] תחתהמא מעאני כבאר, אעני תחת קול הדא רבין וקול הדא שכב. וקאלו כרע רבין בשעה שיש[50] לו שונאין, כרע שכב בשעה שאין לו שונאין, לאנהם פסרו שוכב מתל[51] מטמאן, מתל ישנתי או ינוח לי (איוב ג, יג), ושכבת וערבה שנתך (משל ג, כד) אדא לם יכן פחד. וקאלו כרע רבין בעולם הזה, כרע שכב בימי מלכות המשיח לעולם הבא. וקאלו כרע רבין מדויד ועד[52] צדקיהו, לאן אלחרוב צארת עליהם. כרע שכב מצדקיהו עד מלך המשיח, לאן ליס חרב, בל הם[53] מתל אלעטל, מתל והיית כשוכב בלב ים (משלי כג, לד). פאדא טהר אלמשיח כאן פי אלקולין נמיעא. וכלביא מי יקימנו, כמא יקאל פי אלתעסים ואלתנאהי: מי יקום לי עם מרעים מי יתיצב לי עם פעלי און[54] (תה' צד, טז), [ו]מי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם יי (יר' ל, כא).

וקאל[55] בעדה לא יסור שבט מיהודה: [עבארה דלך:] לא יוזל אלסלטאן מן יהודה ואלכאתב מן חצרתה מנד יאתי מלכה, פאן לה חיניד תנקאד אלשעוב.

פסרת שבט סלטאן, מתל שבט מישור שבט מלכותך (תה' מה, ז). ופסרת עד כי יבא שילו מתל הלא זה דברי עד (יונה ד, ב), ותבון [כל] מלאכת שלמה עד [היום] מוסד בית יי (דה"ב ח, טז). ופסרת יקהת ינקאד, ואן לגה אלערב לא יחסן פיהא עבארה אלצדם לא פי מעני אלטאעה ולא פי מעני אלהזימה. ופסרת שילו שלו, כמא פסרה אלמתרגם, וכמא אוגבה חקיקה אלנטר ואלבחת, לאנה לא יגוז אן יתוהם הדא אלנץ ומא שאכלה מן אלמואעיד פי דוד עלי אל דואם אלא מנד יאתי אלמסיח, אלדי פיה עלאמאת אלמסיח אלמועוד בהא, פאן חיניד יכון דואם מלך ישראל ומלכות בית דוד, ואלא פמתי פסר לא יסור שבט אלמקול פי יהודה, וכדלך ונאמן ביתך וממלכתך עד ישראל לעולם (ראה ש"ב ז, טז; מ"א ט, ה) אלמקול פי דוד, עלי אלדואם, פאן אלשאהד יכרג בתכדיב דלך, וירגע קאיל דלך באלתכדיב חיניד עלי קאיל אלועד, ותעאלא אללה עמא יכפרון. ודלך אנא נשאהד בעד קול יעקב הדא אלקול אלומאן אלמוזל ליס פיה לאחד מן אליהודה מלך ולא תסלט עלי אלגמאעה, מתל וגודנא איאם יהושע ואוז איאם עלי ושמואל ושאול וגדעון ושמשון ואבצן ואילון. וכדלך נגד בעד ונאמן פתרה עליה וגמלה בית שני וכתיר מן אלגלות. ולו כאן לא [...] ..אם מר וקת קיל. וכדלך ונאמן למא גאז אן יוגד פתרה ב.. [...] רגל מן שבט יהודה או מן בית דוד.[56]

[א13 + א10 Misc.6.183 (1r, עמוד שמאלי, חלק עליון) + NS 169.1 (1r, חלק תחתון)] [...]ים. וכדלך ישעיהו כמא קאל משכימי [בבקר שכר ירדופו] מאחרי [בנשף יין ידליקם] (ישעיה ה, יא). ואיצא מא יחתאג אליה ללמעונה עלי גרה אל... ללטעאם ובסט אלנפס ואנשא אלחראדה אלגריזיה, פלא יגוז אן ידם, ואנמא אדא אנצאף אליה אלסרף למא יאול אלסרף מנה אליה, מתל זנות ויין ותירוש יקח לב (הו' ד, יא). וקיל יקח לב עבודה זרה. ואמא גיר דלך פאנה מחמוד פי כתאבנא, מתל החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים (שופ' ט, יג), אללי תפסירה מכאן שאומרים שירה על היין (ברכות לה, א), ומתל ויין ישמח חיים (קה' י, יט), ויין ישמח לבב אנוש (תה' קד, טו). וכמא נגד שלמה קד מתל אלשראב באלחכמה, במעני אן יסירה יזיד פי אלדכא [...] [...] למן [...]ארתה [...] אלראי צעיף(?) [...] כמא קאל קד[...] [...] אלחכמה. פיהא אדא [...] [...] [...] כל צד דלך [...] פי דלך יגבני אן [...]

[...] וכל ה[...] [...] האותה(?) אליה [...] אל]כהנים [...] [יין] ושכר אל תשת וג' (ויק' י, ט), פאן אלמקדאר פי דלך פי אלנקל רביעית יין, אעני נחו וקיתין ונצף, וכל כוס שלברכה שליין פלא יגוז אן יכון פיה מן צרפה אקל מן הדא אלמקדאר, בל הדא ואכתר מנה מהמא בלג. ולדלך כוס שלקידוש היום, אעני יום השבת, כ'ק אללה זכור את יום השבת (שמ' כ, ח), וקאל אלחכמים זכרהו על [א13 + א10 Misc.6.183 (1v, עמוד ימני, חלק עליון) + NS 169.1 (1v, חלק תחתון)] היין (פסחים קו, א), וכדלך לקידוש פסח ולהבדלה, ויציר לה אדא כאן פיה רביעית שרוט כוס של ברכה חיניד.

וקאל יעקב אבינו [למעני] שמעון ואצאף אליה לוי לאנתמאעהמא עלי מעשה שכם:

שמעון ולוי אחים: ועבארה דלך: שמעון ולוי אכוה דינה צחיחי אלאכוה, עאדתהם אסתעמאל אלאתהם פי אלטאלמין.

פסרת אחים אכוה דינה כמא פסר דלך רבותינו, [וג]רת פי דלך איצאחא ען אלמעני פקלת צחיחי אלאכוה, לאן ראובן ויהודה ויששכר [וזבולן] הם אכוה דינה איצא מן אלאב ואלאם, ואנמא ואד ההנא אחים פי שמעון ולוי במעני פיה א.. [...] מכרתהם עלי דינה. ופסרת מכרתיהם עאדתהם ו..הם עלי תקדים [... ... ...] לאני וגדת [... ... ...] ונחוה [... ... ...] אלחרפא [... ... ...] לנאם לבלתי קחת כסף [... ... ...] ..שו [... ... ...] עולם.

---

49 **אלקולין צחיחין] ד:** אלקולאן צחיחאן
50 **שיש] כן תיקן מעתיק כה"י, ובתחילה כתב: שאין**
51 **שוכב מתל] ד:** שכב
52 **מדויד ועד] ד:** מדוד עד
53 **הם] ד:** + עטל
54 **מי... און] ד: חסר**
55 מכאן אינו בטופס א, ומוהדר לפי טופס ד (MS heb. f.27/50).
56 חסר המשך בראשית מט, י-יא. בהמשך מתחיל הקונטרס של לוי (א13, שהוא הגליון החיצוני).

[...] [...] [קד] קדמת אלאיצאח ען מעני גמלה הדא אלקול להדא אלנבי, ואנה לא יגוז אן יכון פיה סב ולא לענה, לאנה קאל עלי גמלתה ויברך אתם (בר' מט, כח), וגב אן יכון תפסיר כלי חמס ליס סב שמעון ולוי, וחאשא ללה אן ינסבון חמס פי אלדי פעלאה בשכם, פאן דלך בעיד פי אלעקול ופי מא נטקת בה כתב אלתנזיל, ואנמא חקיקה [4א T-S NS 308.48, 1v, עמוד שמאלי] תפסיר דלך אן כלי שמעון ולוי מסתעמלה דאימא פי אלחמס, כמא קאל אלכתאב כי מלאה הארץ חמס מפניהם (בר' ו, יג), וכאן תפסיר דלך כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ (שם, יב). ולדלך פסרתה פי אלמאלמין, ואני וגדת לדלך מתאלאת פי אלכתאב, מנהא מפץ אתה לי כלי מלחמה (יר' נא, כ), ואנמא אלמעני פי דלך אן כלי מלחמה אלתי יעמל בהא אלחרוב הי מפץ לה, כדלך כלי חמס הי אלתי יעמל בהא פי אלחמס, ואכבר אן מן עאדה שמעון ולוי אסתעמאלהא פי אלחמס. וכדלך ויצא את כלי יעמו (יר' נ, כה), ואלמעני פיה אלכלים אלמסתעמלה פי זעם ייי, כ'ק' זעום ייי יפל שם (משל כב, יד). ולא בד מן אקול הנא אן אלמתוהם עלי יעקב אבינו זכרו לברכה אנה סב שמעון ולוי הו כאטי כמא כבירא, לאנהם נאראה ללה ולדינה ואוקעו באלדין אקדמו עלי מא לם יחילה ללה להם. בל קד ראינא אלכתאב קד חמדהם ענד תשריפה ליוסף באן יעקב דפע אליה שכם אלתי אכדהא שמעון ולוי סיפא יעקב, כמא קאל אשר לקחתי מיד האמרי בחרבי ובקשתי (בר' מח, כב), ומחאל אן יכון חרב יעקב טאלמה. ולעל סאיל יסאל הנא ען מעני קול יעקב להמא עכרתם אתי להבאישני (בר' לד, ל), פנעלמה אנה אנמא קאל דלך תוהמא מנה באן אלכנעני ואלפרזי יעאוצאן אלשכם עליה עאדתה אן יתלוה אלשי אליסיר ויתהם אחואלה באלכלל, כ'ק' ויירא יעקב מאד ויצר לו (בר' לב, ח), ופסר דלך רבותינו אנה קאל שמא יגרום החמא (ברכות ד, א), כדלך הנא קאל שמא יגרום החמא. [4א T-S NS 308.48 1r, עמוד ימני] ונאספו עלי והכוני (בר' לד, ל) אלי אן נבי בקול ויהי חתת אלהים על הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו וג' (שם לה, ה), ויבא יעקב שלם וג' (שם לג, יח). פלא שך אדן באן אלדי יתוהם אלסב מן יעקב לשמעון ולוי הנא פהו יכלי כטאא כבירא, ואן אלדי יעמל פכרה פי תכריג הדא אלגן מן מעני אלסב אלי אלמחמוד, סימא במנאואת פי אללגה, ואלמעני הו אלאפצל אלדי ירתגא לה אלפוז ענד אללה, כמא שרתנא באכתצאר. הם קאל

בסדם אל תבא נפשי: עבארה דלך: ענד אנתמאעהם לא תגיב סכינתי, וענד תגמעהם לא ינפרד ענהם וקארי וגדתי להם בדלך, לאן בחמיה נצבהם וגירתהם קתלו רגלא מסתחקא, ובאראדתהם הדמו סורא ללעדו.

עברת שור סורא כמא עברוה מן לגה אלתרגום, ושוריא שבלילו (עז' ד, יב), וצאר מפרד שוריא שור, מתל מפרד קח לך חרבות צרים (ירמ' ה, ב) ותקח צפרה צר (שמ' ד, כה), ותארה יקול צור היעוב מצור (יר' יח, יד). וינוז אן יפסר איצא עקרו שור עקרו לשור, רמז ליוסף אלדי קיל פיה בכור שורו (דב' לג, יז). ועברת וברצונם ובאראדתהם, מתל רצון יראיו יעשה (תה' קמה, יט) ומשבית לכל חי רצון (שם, מז), לאנפי מא עסאה אן יתוהם מן מעני וברצונם בעד כי באפם רצא בעד סכ[ון] והדא מחאל פי מעשה שכם, אעני אנה מחאל אן יכון גרי מן שמעון ולוי פי מעשה דינה רצא בתה, ואנמא אלמעני פי דלך קולה [3א Heb. 4°577.5/8, דף 1א] ויבאו על העיר בטח (בר' לד, כה) בתדבירהם ואראדתהם. וכתירא מא אדכר מעאני עבארתי מן אלאכיר אלי אלאול כעאדה אלכתאב פי יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה, לם קאל ויקרא אלהים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים (בר' א, ט-י).

ועברת איש רגלא מסתחקא כעאדה אלכתאב פי קולה בן מות (ש"ב יב, ה) מסתחקא. וכדלך לא איש אל ויכוב (במ' כג, יט), ומענאה לא איש אל ויכוב, לאן איש צדיק לא יכדב פי אלחקיקה, מתל ועולה לא נמצא בשפתיו (מל' ב, ו). וינבני הנא ען נגיבה עלי אלפרק בין סוד וקהל, ובין אל תבא נפשי ובין אל תחד כבודי. ולדלך פסרת בסדם ענד אנתמאעהם, מן בהוסדם יחד עלי (תה' לא, יד), וגעלת אלמעני פי דלך: ועד הקב"ה אן ענד אנתמאעהם עלי אלחאל אלמרציה יסרע אליהם אנאבתה ולא יגיב ענהם, מתל בצרה קראת ואחלצך אענך וג' (תה' פא, ח), ומתל בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך (שמ' כ, כא). ואלמעני פי דלך אנה מתי קרבת קראניך עלי מא וציתך פאן ענד אנתמאעכם עלי דלך ליס תתאכר ענכם ברכתי ופרגי וטהור אלשבינה לקבול אלקראבין, והדא כטאב מע גמלה אלאמה הו. וינוז אן יפסר איצא בסדם אל תבא נפשי: ענד אנתמאע אלאמם עליהם לא אגיב ענהם, מתל יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד (תה' ב, ב), כמא קאל ענד דלך ועקיבה ואני נסכתי מלכי על ציון הר [3א דף 2ב] קדשי (שם, ו), ננתקה את מוסרותימו וג' (שם, ג), ומעני אלגמיע קרב אלאגאבה. ופסרת ובקהלם אל תחד כבדי: ענד תגמעהם לא ינפרד וקארי, מתל גדלו לייי אתי (תה' לד, ד), אלדי פסרוה רבותינו עלי תשריף אלצלאה גמאעה, ואלגן אלדי יתלוה ידל עלי קרב אלאגאבה ואן ללה לא יבעד ענהם פי אלחאל, כ'ק' דרשתי את ייי וענני (שם, ה). כדלך קאל ההנא אן ענד תגמעהם תכון אלאגאבה ואלפרג אקרב ואסרע.

ולקאיל אן יקול לגה הנא הדא אלקול מקול עלי סאיר ישראל, פלם אפרד בה יעקב אבינו אלכלאם עלי סבטי שמעון ולוי. פנקול ובאללה נסתעין, אן אלסבב פי דלך אן הדא אלמוצע הו מוצע כלאמה עלי שבט לוי, וחאנה ישראל אליה ואלי אביהרהם וצלחאיהם ועלמאיהם חאגה שדידה, לאן בהם יתם אלנפראן, וכתיר מן אמור אלאמה לא יתם אלא בכונהם פהאם, בל מקדמין פהאם, כמא הו מעלום פי קצה עבור הירדן, וכמא קאל ענד רבותינו פי פדיון הקדשות ובקרקעות תשעה וכהן (משנה סנהדרין א, ג), ומא אסתדלו בה עלי דלך, וכמא תעלמנא מן י"ז פצילה ללכהנים עלי בית דויד, בל שכן עלי סאיר ישראל. ונשרה דלך פי תפסיר ולוי אמר תמיך ואוריך ענד אלכלאם אלכאץ בשבט לוי וחדה. ולדלך תכלם יעקב במעני תשריף תלוים ישראל ואנתמאעהם עלי אלמאעאת, ולכבר אנפע פי דלך ענד כלאמה עלי לוי בקול ובקהלם אל תחד כבדי, ליעלם אן דלך יכון [3א דף 2א] בכון אלכהנים פי גמלה גמאעתה אלדין אנתמעו עלי אלמאעה פיה, וכמא קאל אלכתאב כהניך ילבשו צדק וג' (תה' קלב, ט). לם קאל הנא:

ארור אפם כי עז: עבארה דלך: אן נצבהמא ליעין שדיד ותוגדהמא ליעין צעב. ואמא אאל לוי פאן נחלתהם תכון מרתבה פי סאיר נחלת אאל יעקב, ותרתיבהם יכון נאמיא פי דאת ישראל, יעני ירושלם.

ולמא לם יגז תוהם אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל מקול עלי שמעון ועלי לוי ועלי כל ואחד מנהמא, אד ונחלה שמעון לם נגדהא מפרקה פי אלארץ בל פי מוצע ואחד מתל סאיר אלשבטים, ולם יגז תוהם דלך ואטפא עלי אלתפריקה בין שמעון ולוי לאתהם, למא קד וגדנאהמא מנתמעין פי קרי ערי הלוים, כמא נץ אלכתאב וקאל ויצא הגורל למשפחות הקהתי ויהי לבני אהרן הכהן מן הלוים

ממטה יהודה וממטה השמעוני וממטה בנימין בגורל ערים שלש עשרה (יהו' כא, ד), וגו'ונדנא בעין קרי שבט שמעון קד נין אלבתאב עלי כונהא ללוים, מתל עין (שם, טז), ובעין אלקרי אלתי צארת לבני שמעון מן נחלת בני יהודה, כ"ק ערים תשע מאת שני השבטים האלה (שם, טז), יעני יהודה ושמעון, פחצל אדן באלצרורה אן הדא אלקול אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל עאטפא עלי לוי וחדה, ודלך ליס במדמום בוגה ולא סבב, בל אנמא יבשרה באן חלקה יכון פי סאיר בקאע ארץ ישראל, חתי יחצל לה מן שרף סאיר אלבקאע. פאן כאן [א3 דף 2ב] שרף בקעה אשר אנה מאשר שמנה לחמו וג' (בר' מט, כ) ושבל בשמן וג' ברזל ונחשת וג' (דב' לג, כד-כה), פקד חצל לשבט לוי מנה ארבע קרי, כמא הו משרוח פי יהושע. ואן כאן שרף זבולון עמים הר יקראו וג' (שם, יט) פקד חצל ללוי מנה ארבע קרי איצא, וכדלך סאיר אלשבטים. וכדלך ואפיצם בישראל אנמא יעני בה תפרקתהם פי אלמשמרות בירושלם, ולדלך סמי סאיר ארץ ישראל בנסבה יעקב, לאנה כאן ועד בהא אברהם יצחק ויעקב מן קבל אן יסמי יעקב באסם ישראל, וסמא ירושלם אלתי פיהא אלמשמרות בנסבה ישראל, פבשרהם באנהם יתלכון אלקדם באלקדמה בשיר ובשירות ובשערים, אעני באלאנאנין ואלקדמה ואלתגבה, אלדין נמלתהם ס' קסמא, ופי דלך קאל אלחכים ששים גבורים סביב לה (שה"ש ג, ז), והם כ"ד קסמא לעבודת בית האלהים, אולהם יהויריב ואבדהם מעזיהו, וכ"ד לשיר, אולהם אסף ואברהם רוממתי עזר, ואתנא עשר ללבדמה, אולהם ישבעם ואבדהם חלדי הנטופתי, עלי מא הו משרוח פי דברי הימים. ובשרהם בתשריפהם איצא בתרתיבהם פי נמיע אלנחלות ותשריף ישראל בהם, ליתעלמון ישראל מנהם וינתפעון בהם פי נמיע נואחי ארץ ישראל פי אלאחכאם ואלפותיי, כמא קאלת אלתורייה יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל (דב' לג, י), וקול יחזקאל ועל ריב המה יעמדו למשפט במשפטי ישפטהו (יח' מד, כד), וליקרב עלי ישראל ועלי הלוים מא יגב להם מן חלה ובכור וזרוע ולחיים ומעשר וסאיר קדשי הגבול. וכדלך וגדת רבותינו [א3 דף 3א] יעתקדון אן אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל עלי שבט לוי פקט, דלך פציח קולהם אחלקם ביעקב זה שבטו שללוי, אני חלקך ונחלתך (במ' יח, כ), ואפיצם בישראל זה חכמתם, שנ' יפוצו מעיונתיך חוצה (מש' ה, טז). ובטלאן תוהם מן תוהם אן אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל סב והם פקד ביניאה בבראהין כתירה, ואוצחנא אנה ליס פי נמיע הדה אלאקאויל שי מן אלסב, סימא פי לוי אלדי הו אם ברכה ישראל ושרפהם. בל תפסירה מחקק הו אחלקם מן ויחלקם דויד (דה"א כג, ו), אלדי הו קסמה אלמראתב, ואימי אלי חלק כחלק יאכלו (דב' יח, ח). ואפיצם יומן מתל יפוצו מעינתיך חוצה, ומתל עוד תפוצינה ערי מטוב (זכ' א, יז). ולא עגב מן אנה תכלם עלי שמעון ולוי מעא תם אפרד כלאמה עלי לוי פקט, פאן מתלה פי כתאבנא כתיר, כמא תרי משה ע"ם קד תכלם עלי סאיר שבט לוי בקולה וללוי אמר, תם אנחאז אלי תכציץ כלאמה עלי בעצהם, אעני עלי אלכהנים, כמא קאל ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחך (דב' לג, י), ודלך לא יגוז עלי סאיר אלשבט בל עלי אלכהנים לבדם.

ואמא ארור אפם כי עז פלא יגוז תוהם דלך סבא, למא קדמנא איצאחה מן אן אלמקצד כאן מן יעקב אבינו לעון שבט לוי אללון בהם מעלק ברכה נמיע ישראל, ומאן פיהם ועד אללה באלאנאבה, כ"ק ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם (במ' ו, כז). ואנמא לגא [א3 דף 3ב] אלי הדא אלוהם מן קצר פהמה ען תכריג ארור אפם ומגאוזתה פי אללגה, חתי אנה לם יסיוי אן קולה ארור ראגע עלי אפם, כמא קאל רבותינו קילל את אפם (בר"ר צט, ו), ולם יערף אן לגה אלעבראניין תסתעמל הדה אללפטה, אעני ארור, עלי אלשי אלסריע אלתאתיר אלעטים אלפעל פי מא קצד בה, כמא נגד כתאבנא קד סמי אלמא אלמנעול לאפצאח אלואניה מן אלמחצנאת באלאיה אלבאהרה באסם המים המאררים (במ' ה, יח), ודלך אלמא לא נתארר ולא בה תאלה ארירה, גיר אנה יותר פי מן ישרבה אדא כאן מריבא בסרעה, בצבתה בטנה ונפלה ירכה, בל פי אלפאעל דלך אלפעל אלחראם, כ"ק לצבות בטן ולנפל ירך (שם, כב). כדלך אנמא אכבר הנא בקוה מא יחדתה נצב לוי אדא אנתמע עלי חאל מע אחד שבטי ישראל, כל שכן מע נמיעהם, וכמא אחדת נצבהמא למא אנתמע מע שמעון פי מעשה שכם. ואקול אן הדא אלקול, ואן כאן מנסובא אלי שמעון, אדא אנצאף אלי לוי, פאן סאיר אלשבטים אדא אנצאפו אלי לוי פקד חדת מנהם עטים אלתאתיר, כמא דכר אולא פי חרב מדין ואבדהם פינחס מעהם, וכאן קאל ונגש הכהן ודבר אל העם (דב' כ, ב). ואנמא דכר הנא שמעון מן נמלתהם למא תקדם מן אנתמאנהמא עלי מעשה שכם. ודלך מעלום מן קול יהושע ואסתעמאלה, מן חאגה אלאמה אלי אשתראך [א3 אאל לוי פי מקדמאת אלחרוב, מתל והחלוץ הלך לפני הכהנים תקעי השופרות וג' (יהו' ו, ט), ושבעה כהנים נשאים שבעה שופרות [א3 דף 4א] היובלים וג' (שם, ד), וקאל והחלוץ הלך לפניהם (שם, ט), ואשבאה דלך ואמתאלה. ומן אלאשיא אלתי תבין כטא מן רד הדה אלאדירה עלי שמעון ולוי, אנא ראינא יעקב יפתכר במא כאן מנהם פי שכם ויקול אשר לקחתי מיד האמרי בחרבי ובקשתי (בר' מח, כב), פהו יקול לקחתי, ויהום מן חצל לה דלך. לקד רפע אללה טבקה יעקב אבינו ע"ם ען הדה אלמנולה.

תרגום

ואשר לאמרו בנבואה הראשונה: "יהודה אתה יודוך אחיך ידך בערף איביך ישתחוו לך בני אביך" (בראשית מט, ח). פירושו: יהודה, אתה, יודו לך אחיך[57], וידך תהיה בעורף אויביך, וישתחוו לך בני אביך.

57 רבינו מתרגם "יקר לך", יודו ויכירו בך. כך היא אחת משתי ההוראות שמביא ר' שמואל בן חפני ("יכירו בך"). אבל רס"ג תרגם "יסידונך", יעשוך לאדון, וכמוהו פירש ר' אברהם בן הרמב"ם, ורשב"ם פירש מלשון "הוד מלכות". בשרח מסביר רבינו שאחיו "ינסבון אליה", יתייחסו אליו בשמם, כלומר ייקראו "יהודים", כמבואר בבראשית רבה (צח, ו) ובתרגום יונתן ובתרגום ירושלמי. הראיות שלו מנחמיה ומאסתר אינן מצויות במקורות האלה.

העירונו החכמים זכרם לברכה על המשמעות שבאמירת יעקב כאן "**בני אביך**", לעומת המשמעות שבאמירת יצחק ליעקב שם "**וישתחוו לך בני אמך**" (שם כז, כט)[58], ואמרו ששניהם נאמרו בחכמה. והוא: יצחק, משום שלא היתה לו אלא אשה אחת, ושכבר הזקין וכשל כוחו[59], חשב שאפשר שרבקה תינשא אחריו ותלד, ולכן אמר בברכתו "**בני אמך**", כדי להעלותו על כל אחיו שיהיו לו, בין מאביו בין מאמו. ויעקב, משום שנשא ארבע נשים והוליד מהן, וכבר מתו, אמר בברכתו "**בני אביך**", כדי להעלותו על כל אחיו שהיו לו מכל האמהות. וכל זה נאמר בחכמה.

והמשמעות באמרו "**אתה יודוך אחיך**" היא שכל אחיו יתייחסו אליו ויתרצו בכך, כפי שהוחל על כולם השם יהודים: "**מה היהודים האמללים עשים**" (נחמיה ג, לד), "**על כן היהודים הפרזים**" (אסתר ט, יט). וכל זה נעשה והתכונן אחרי שנתקיימה המלכות בשבט יהודה, ויעקב הקדים ובישר לו על כך.

והמשמעות באמרו "**ידך בערף איביך**" היא מהירות ניצחונם של מלכי בניו על המלכים, עד שינוסו מפניו, כמו שנאמר "**ואיבי נתתה לי ערף ומשנאי אצמיתם**" (תהלים יח, מא)[60], שלא כמו שאמר יהושע "**כי אדני מה אומר אחרי אשר הפך ישראל עורף לפני איביו**" (יהושע ז, ח).

והמשמעות באמרו "**וישתחוו לך בני אביך**" היא שלמות המשמעת, כמו שאמר בכלל הבשורות על המשיח: "**אפים ארץ ישתחוו לך**" (ישעיה מט, כג)[61], והמשמעות בו היא שלמות המשמעת. וכמו שנאמר על נתן הנביא: "**וישתחו למלך על אפיו ארצה**" (מלכים א א, כג).

ואחר כך אמר: "**גור אריה יהודה מטרף בני עלית כרע רבץ כאריה וכלביא מי יקימנו**" (בראשית מט, ט). פירושו: גור האריה יהודה, ויש אומרים: כפיר האריה יהודה[62], מן ההריגה, בני, התרחקת[63], כרע ורבץ כאריה וכלביא, ומי, הלוואי ואדע, יוכל להקימו או להזיזו ממקומו.

ובבראשית רבה צח: "יהי כל אחיך נקראין על שמך, אין אדם אומר ראובני אנא, שמעוני אנא, אלא יהודי אנא". ובמדרש הגדול מובאת לכך ראיה מ"קימו וקבלו היהודים" (אסתר ט, כז), סמוך לראיה שמביא רבינו מאותו פרק (אסתר ט, יט). ראו תורה שלמה לפסוק, אות קח-קט.

58 מקורו בבראשית רבה (צח, ו), ומובא גם ברש"י ורד"ק. הניסוח של רבינו קרוב מאוד לר' שמואל בן חפני: "שכיוון שהיו ליעקב ארבע נשים... אמר בני אביך, וכיוון שלא היתה ליצחק אשה חוץ מרבקה אמר בני אמך". רבינו מוסיף נימוק משלו, שיצחק חשש שרבקה תינשא אחריו ותלד, ולכן כלל ביעקב אחים שעוד יבואו מן האם. לא מצאתי נימוק זה במקור אחר.

59 במקור: "וכאן קד שאך וכל מן נפסה": מילולית: וכבר הזקין ונלאה מנפשו.

60 פירוש רבינו, שהכתוב מוסב על ניצחונות מלכי בית דוד, שווה לרש"י ולרד"ק (שניהם על פי תהלים יח, מא). רבינו מעמיד מולו את דברי יהושע (ז, ח) "אחרי אשר הפך ישראל עורף". השוואה זו מקורה בבראשית רבה צח: "כמה נתחבט יהושע שינתן לו עורף ולא נתן לו... ולמי נתן, לדוד, ואויבי תתה לי עורף". ר' שמואל בן חפני מצמצם את הברכה למלכים הטובים שבבית דוד.

61 כפירוש רבינו ש"ישתחוו לך" היא שלמות המשמעת, פירשו גם רס"ג ("ויכֹּצֵע לך", ייכנעו), ר' אברהם בן הרמב"ם ("משמעת"), וראב"ע ("כמו: למלך").

62 רבינו מביא שני תרגומים, "גרו אלסבע" ו"כפתי אלסבע" (כפיר). ר' אברהם בן הרמב"ם כותב גם הוא "ג'רו", ורס"ג "שבל אסד". כפל התרגום מקביל לכפל הדרשה. "בתחלה גור כשלטון, ולבסוף אריה כמלך" (מדרש אגדה, וכן אונקלוס ורש"י). ובשכל טוב: "בתחלה יהא יהודה כגור אריות, שאינו תקיף כל כך... ולבסוף יהא יהודה תקיף כאריה".

63 כאן ניכרת זיקתו של רבינו לרס"ג. רס"ג תרגם "לאנך כֹּלצת אבני מן אלקתל" (כי הצלת את בני מן ההריגה). רבינו שומר על לשונו, "מן אלקתל יא אבני", אבל מחליף את הפועל ב"אעתזלת", התרחקת,

כוונתי בתרגום היא לבאר את העניין, אף אם הוספתי או גרעתי. והמשמעות בכך שהמשיל את יהודה לגור אריה בתחילת הפסוק ולאריה בסופו היא מה שאמרו החכמים: "מלמד שניתן לו גבורה של ארי וחצופה של גור".[64] שהרי לצעיר שבחיות הטרף יש העזה ואומץ, אף שכוחו פחות מכוח הארי הבוגר. ובירך אותו באומץ, כמו העזתו של דוד מול גלית הפלשתי ומול ישבי בנוב, ובעמידה איתנה ובעוצם הכוח במלחמה, כפי שפרסם הכתוב על צאצאו [דוד]: "מלמד ידי למלחמה ונחתה קשת נחושה זרועתי" (תהלים יח, לה).

ותרגמתי את אמרו "מטרף בני עלית" "התרחקת", כמו "העלו מסביב למשכן קרח דתן ואבירם" (במדבר טז, כד), "ויעלו מעל משכן קרח" (שם, כז), וכיוצא בהם. והמשמעות בזה היא התרחקותו מן ההשתתפות בקבוצת החוטאים, שנאמר עליהם שהשליכו את יוסף לבור "רק אין בו מים", כמו שנאמר "ויקחוהו וישליכו אתו הברה והבור רק אין בו מים" (בראשית לז, כד).[65] ולא עוד אלא שאמר להם דבר שהציל בו אותו ממוות, כמו שנאמר "ויאמר יהודה אל אחיו מה בצע כי נהרג את אחינו וכסינו את דמו לכו ונמכרנו לישמעאלים וידנו אל תהי בו כי אחינו בשרנו הוא" (שם, כו-כז). ואפשר לכוון זאת גם להתרחקותו מן החטא בעניין תמר, בהודאתו ובהצלתו אותה ממה שגזר עליה ב"הוציאוה ותשרף" (שם לח, כד).[66]

ופירשו גם "מטרף בני עלית": "העלית" רומז להצלתו את יוסף[67], כמו "עלית למרום שבית שבי" (תהלים סח, יט).

ואשר ל"כרע רבץ כאריה", רבותינו דיברו על אמירה זו ועל אמירת בלעם "כרע שכב כארי" (במדבר כד, ט), ואמרו ששתי האמירות נכונות, ויש תחתיהן עניינים גדולים, כלומר תחת אמירתו של זה "רבץ" ואמירתו של זה "שכב". ואמרו: "כרע רבץ בשעה שיש לו שונאין, כרע שכב בשעה שאין לו שונאין", משום שפירשו "שוכב" כבוטח, כמו "וישנתי אז ינוח לי" (איוב ג, יג), "ושכבת וערבה שנתך" (משלי ג, כד), כשאין פחד. ואמרו: "כרע רבץ

מלשון "העלו מסביב למשכן קרח" (במדבר טז, כד), כמו שירחיב בפירוש הארוך. פירוש זה של עלייה בהוראת התרחקות לא מצאתי בשאר קדמונים. ראב"ע השיג על רס"ג שלפי פירושו היה צריך לכתוב "העלית", שהרי "עלית" פועל עומד. ונראה שרבינו כבר הרגיש בקושי זה, שכן את הפירוש שמוסב על הצלת יוסף הוא מביא בלשון "העלית מומא בה אלי כלאצה ליוסף". את שני הנושאים, מכירת יוסף ומעשה תמר, מביאים גם רש"י ובראשית רבה (צט, ח), אבל הם פירשו "עלית" על הסתלקות מן החשד, ולא התרחקות מן החטא. רשב"ם פירש כנגד זה שהכתוב עוסק בעלייה מן הטרף שבאומות, ודחה את פירוש מכירת יוסף בחריפות: "לא ידע בשיטה של פסוק". ר' יונה אבן ג'נאח פירש "גדלת ורבית".

מקור שני הנושאים בבראשית רבה צח: "מטרפו של יוסף עלית ונתעלית, מטרפה של תמר עלית ונתעלית". ובילמדנו: "מטרפה של תמר נתעלית, שכבר היתה טרופה היא ושני בניה, אלא שהודית והוצלת אותה". על השגת רשב"ם, שהפירוש על מכירת יוסף סותר את חלוקת הטעמים, העיר בעל תורה שלמה (הערה 10 לאות קכו) שבשכל טוב היתה נוסחה אחרת בטעמים: "מטרף" בתביר, מופרד מ"בני". לפי זה הפירוש של רס"ג ושל רבינו מתיישב גם עם הטעמים. על תרגום אונקלוס כאן ראו תשובות דונש, סי' רסג.

64 דרשת "גבורה של ארי וחצופה של גור" באה בבראשית רבה (צח, ז), ורבינו מדגים אותה בדוד מול גלית ומול ישבי בנוב. בדומה לזה פירש רשב"ם ש"קל וגיבור יותר מאריה זקן".

65 כן תרגם אונקלוס 'מקטול בני נפשך סלקת', לשון סילוק והתרחקות.

66 כן הוא בבראשית רבתי: מטרף בני עלית, מטרפו של יוסף שאמרת 'טרף טרף יוסף' היית זכאי, ומטרפה של תמר שהצלת ג' נפשות משרפה.

67 ראו לעיל הערה 63.

בעולם הזה, כרע שכב בימי מלכות המשיח לעולם הבא". ואמרו: "**כרע רבץ מדוד ועד צדקיהו**", משום שהמלחמות באו עליהם, "**כרע שכב מצדקיהו עד מלך המשיח**", משום שאין [להם] מלחמה, אלא הם כמו בטלים, כמו "**והיית כשוכב בלב ים**" (משלי כג, לד). וכאשר יתגלה המשיח, יתקיימו שתי האמירות יחד.[68]

ו"**וכלביא מי יקימנו**" נאמר כדרך שאומרים בלשון ההאדרה וההפלגה: "**מי יקום לי עם מרעים מי יתיצב לי עם פעלי און**" (תהלים צד, טז), "**ומי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם ה'**" (ירמיה ל, כא).[69]

ואחר כך אמר: "**לא יסור שבט מיהודה ומחקק מבין רגליו עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים**" (בראשית מט, י). פירושו: לא יסור השלטון מיהודה, והכותב מלפניו[70], מאז יבוא מלכו, כי לו אז יכנעו העמים.

תרגמתי "**שבט**" "השלטון", כמו "**שבט מישור שבט מלכותך**" (תהלים מה, ז).[71] ותרגמתי "**עד כי יבא שילו**" [מאז יבוא], כמו "**הלא זה דברי עד [היותי על אדמתי]**" (יונה ד, ב), "**ותכן כל מלאכת שלמה עד היום מוסד בית ה'**" (דברי הימים ב ח, טז).[72] ותרגמתי

---

68 מקור שלושת החילוקים בבראשית רבה (צח, ז), ור׳ שמואל בן חפני מביא את שלושתם, כרבינו. אבל בחילוק הראשון סדרו של רבינו הפוך מהמבואר בב״ר לפנינו. אצל רבינו ״כרע רבץ״ הוא ״בשעה שיש לו שונאין״ ו״כרע שכב״ ״בשעה שאין לו שונאין״, ואילו שם להפך. רבינו מנמק את סדרו בכך ש״שוכב״ פירושו בוטח (איוב ג, יג; משלי ג, כד). את החילוק לפי התקופות מביא רבינו בנוסח ״מדוד ועד צדקיהו, מצדקיהו עד מלך המשיח״. זה ה״יש אומרים״ שבבראשית רבה, וזה גם הנוסח השני אצל ר׳ שמואל בן חפני. הפסוק שהוא מביא לשכיבה בבטחה, ״והיית כשוכב בלב ים״ (משלי כג, לד), אינו במקבילות.
הנוסח שלפנינו בבראשית רבה (צח, ז) הוא: ״מפרץ עד דוד כרע שכב, מדוד עד צדקיהו כרע רבץ. וי״א מפרץ עד צדקיהו כרע רבץ, מצדקיהו עד מלך המשיח כרע שכב. בעוה״ז כרע שכב, לעתיד לבוא כרע רבץ. בשעה שאין לו שונאים כרע רבץ, עד כלות כל שונאיו כרע שכב״. בעל יפה תואר מבאר שיש כאן שתי שיטות במדרש. לדעת התנא הראשון השכיבה היא מנוחה והשקט גמורים, והרביצה אינה כך. לדעת היש אומרים הדבר להפך. לפי זה דברי רבינו אינם היפוך הסדר של המדרש, אלא הכרעה עקבית כשיטה האחת. לפי שיטה זו ״שכב״ הוא המנוחה השלמה. לכן הוא מעמיד ״רבץ״ על הזמן שיש לו שונאים, על העולם הזה ועל התקופה מדוד ועד צדקיהו, ו״שכב״ על הזמן שאין לו שונאים, על ימי המשיח ועל התקופה מצדקיהו ועד מלך המשיח. ונימוקו, ש״שוכב״ פירושו בוטח (איוב ג, יג; משלי ג, כד), היא הסברה של שיטה זו. במדרש מעורבים הסימנים של שתי השיטות, ואצל רבינו כל החילוקים עשויים לפי סברה אחת. וכן במדרש הגדול: ״כרע רבץ מפרץ ועד דוד, ולהלן כרע שכב מדוד ועד צדקיהו״.

69 רבינו מפרש ״מי יקימנו״ לשון הגזמה, ומביא ראיה מתהלים צד, טז ומירמיהו ל, כא. ראב״ע מפרש על פי דרך הטבע, שהאריה אינו קם מפני שום חיה.

70 רבינו מפרש ״מחוקק״: הכותב, כתרגום אונקלוס (״וספרא״) וכראב״ע (״שכן דרך כל סופר להיות יושב בין רגלי הקצין״). רס״ג תרגם ״ואלראסם מן תחת אמרה״, כלומר תחת רשותו. וכעין דברי רבינו ודעימיה בבראשית רבה צח: ״ומחוקק מבין רגליו, אלו שני סופרי הדיינים שהם עומדים לפניהם אחד מימין ואחד משמאל״. ר׳ שמואל בן חפני מחלק בין ״שבט״ למלוכה לבין ״מחקק״ למחוקק החוקים, ומעמיד את שניהם בזמן המלוכה ובזמן הגלות.

71 רבינו מפרש ״שבט״: שלטון, ומסכים לרס״ג שתרגם ״אלקציב״, ומביא את הראיה מתהלים מה, ז, כפי שהביאו גם ר׳ שמואל בן חפני ונוה שלום. וכן בבראשית רבה צט נדרש הפסוק ״שבט מישור שבט מלכותך״ על ״לא יסור שבט מיהודה״.

72 רבינו מפרש ״עד כי״ לא לשון עתיד אלא על העבר, מאז, וזהו עיקר חידושו, ומביא לו ראיה מדברי יונה ״הלא זה דברי עד היותי על אדמתי״ שכוונתו שמאז שהיה בארץ ישראל אמר כן, וכן מ״עד היום מוסד בית ה׳״ (דברי הימים ב ח, טז) שפירושו מיום היוסדו. קרוב לזה כתב ראב״ע: ״ואין טעם עד כי יבא שילה שיסור השבט ממנו בבוא שילה... כמו כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי״. וכן ר׳ שמואל בן חפני: ״כאשר יבוא יחזק ויבצר את מצבם״. אבל לדרכם ״עד״ נשאר במשמעו, ורבינו מהפך את משמעו לגמרי.

"יקהת" "יכנעו", משום שבלשון הערבים אין נאה בה התרגום "צדם" [הכאה והדיפה], לא בעניין המשמעת ולא בעניין התבוסה.[73]

ותרגמתי "שילו" "שלו", כפי שתרגמו המתרגם[74], וכפי שמחייבת אמיתת העיון והחקירה. שהרי אי אפשר להבין את הכתוב הזה, ואת ההבטחות לדוד הדומות לו, כמתקיימות לעד, אלא מאז יבוא המשיח, אשר בו סימני המשיח המובטחים, שאז יתמידו מלכות ישראל ומלכות בית דוד. שאם לא כן, אם יפרשו על ההתמדה "**לא יסור שבט**", שנאמר על יהודה, וכן "**ונאמן ביתך וממלכתך על ישראל לעולם**" (ראה שמואל ב ז, טז; מלכים א ט, ה), שנאמר על דוד, הרי המציאות הנראית תגלה זאת כשקר, והאומר כך יסב את ההכחשה אל נותן ההבטחה, יתעלה ה' מעל כל מה שהם כופרים.[75] וזאת משום שאנו רואים, שזמן ארוך אחרי שאמר יעקב את הדבר הזה לא היו בו מלוכה ולא שלטון על העדה לאיש מבני יהודה, כגון שמצאנו בימי יהושע, ובתחילת ימי עלי ושמואל ושאול, וגדעון ושמשון ואבצן ואילון. וכן אנו מוצאים אחרי "**ונאמן**" תקופה [בלי מלך מבית דוד], וכל ימי הבית השני וחלק גדול מן הגלות. ואילו היה [הכתוב] לא [...] [מן] הזמן שבו נאמר.[76] וכן "**ונאמן**", לא היה אפשר שתימצא תקופה ב[לא] [...] איש משבט יהודה או מבית דוד.

פירוש זה של "עד" נמצא בדברי חז"ל ובמפרשים, כפי שכתב הר"ן (דרשות הר"ן, סוף דרוש ז): "ולפי הנמצא לרז"ל במדרשים זאת ההבטחה לא תתחיל רק אחרי ביאת הגואל, ויבטיחנו כי אע"פ שתפסק מלכות ממשפחתו בזמן הזה, אחר ביאת המשיח לא תפסק מזרעו לעולם, ויהיה עד כי יבא שילה כמו בזמן שיבא שילה". הר"ן מסתייע בבראשית רבה צט: "אימתי, ומחוקק מבין רגליו, כשיבוא אותו שכתוב בו ברגלים תרמסנה" (ישעיה כח, ג). וכן במדרש אגדה: "לא יסור שבט מיהודה עד, עדי עד, כלומר עד עולם, וכאשר יבא משיח לו יקהת עמים", עכ"ד. ונראה שמפרש "עד כי": בזמן. אך דברי רבינו מבררים עניין זה יותר בדרך הפשט ומביאים לכך ראיות מהכתובים.

73 רבינו דוחה את תרגום "יקהת" מלשון הכאה, הדיפה והשתקה ("צדם" בערבית), המקבילה למובן של קה"ה כפי שדרשו חז"ל, "מי שמקהה שיני כל האומות" (בראשית רבה צט), ולדברי ר' יהודה בן קוריש, "תחליש העמים", מלשון "תקהינה שיניו" (ירמיה לא, כט). רבינו גם אינו מתרגם קיבוץ וצירוף, כפי שתרגם רס"ג "ואליה תגתמע אלשעוב", וכן אמרו בב"ר "מי שאומות העולם מתקהלין עליו". אלא תרגם לשון כניעה, וכן פירשו ר' יונה אבן ג'נאח ("יקהה בלשון ערבי: משמעת וקיבול עבודה"), ראב"ע ורד"ק, וכן נראה מדברי אונקלוס שתרגם "ישתמעון עממיא".

74 רבינו מפרש "שילו": "שלו", כתרגום אונקלוס ("דדיליה היא מלכותא"), וכרס"ג ("אלדי הו לה"), וכן בבראשית רבה צט: "עד כי יבוא שילה, מי שהמלכות שלו". ובאיכה רבה (א, טז): "שילה שמו של משיח". ר' שמואל בן חפני, אבן ג'נאח ורד"ק הכריעו שפירושו "בנו". ראב"ע ואחרים מביאים פירושים על העיר שילה. על פירוש רס"ג "שלה" כמו "שלו" השיג דונש, וראב"ע יישב את פירוש רס"ג בספרו "שפת יתר".

75 רבינו סובר שלא יתכן שהכתוב מבטיח שלטון רצוף ליהודה, שהרי המציאות סותרת זאת, שבימי יהושע, עלי, שמואל ושאול והשופטים לא שלט בישראל איש משבט יהודה, וכך גם אחרי הבטחת "ונאמן ביתך", בכל ימי הבית השני ובגלות. את המילים "ותעאלא אללה עמא יכפרון" יש להבין על רקע הוויכוח עם הנוצרים. ר' אברהם בן הרמב"ם מתאר את הוויכוח עמם, שהנוצרים טענו שמכך שסר השבט מיהודה מוכח שכבר בא שילה. הוא עצמו "שיתק אותם פה אל פה" באותה טענה, "האם לא נפסקה המלוכה מן היהודים בין בית ראשון ובית שני". ורשב"ם כתב שפירושו "תשובה למינין". דברי רבינו הם אפוא, ככל הנראה, העדות המוקדמת ביותר שבידינו לתשובה זו, כמאתיים וחמישים שנה לפני ר' אברהם בן הרמב"ם.
על מקומו של הפסוק בוויכוחים עם הנוצרים עיי' שו"ת הרשב"א (ח"ד סי' קפז) שבה מתועד ויכוח כזה, ובספרו של א' פוזננסקי (A. Posnanski, Schiloh, Leipzig 1904), שאסף את תולדות הפירושים לפסוק. בתורה שלמה (אות קמח) העיר: "פסוק זה לא יסור וגו' שימש מאז ומקדם לנושא בהויכוחים... בו שמו כל מעיינם ותלו כל כלי זיינם". פירוש רבינו מעיד שהוויכוח היה מוכר כבר בתקופת הגאונים.

76 השורה קטועה בכה"י, והכוונה כנראה: אילו פירשנו את ההבטחה על שלטון רצוף, היתה מתבטלת כבר בסמוך לזמן אמירתה.

[...][77] וכן ישעיהו, כמו שאמר "[הוי] **משכימי בבקר שכר ירדופו מאחרי בנשף יין ידליקם**" (ישעיה ה, יא). וגם מה שנזקקים לו לסיוע ב[...][78] ובמזון, להרחבת הנפש ולעורר את החום הטבעי, אי אפשר שיגונה. ורק כאשר מצטרפת אליו ההפרזה [הוא מגונה], בגלל מה שההפרזה מביאה אליו, כמו "**יונות ויין ותירוש יקח לב**" (הושע ד, יא). ויש מפרשים: "יקח **לב**", **עבודה זרה**.[79] ואשר לזולת זה, הרי הוא משובח בספרינו, כמו "**החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים**" (שופטים ט, יג), שפירושו "**מכאן שאומרים שירה על היין**" (ברכות לה, א), וכמו "**ויין ישמח חיים**" (קהלת י, יט), "**ויין ישמח לבב אנוש**" (תהלים קד, טו). וכפי שאנו מוצאים ששלמה המשיל את המשקה לחכמה, במובן שהמעט ממנו מוסיף בפקחות [...] למי [...] העצה חלשה(?) [...] כמו שאמר [...] [...] החכמה. בה, כאשר [...] [...] כל היפוכו של זה [...] בזה ראוי ש[...][80]

[...] וכל [...] [...] הצורך בו [...] [ה]כהנים [...] "**יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך**" (ויקרא י, ט): **שהשיעור בזה, על פי המסורת, הוא רביעית יין, כלומר כשתי אוקיות וחצי.**[81] **ובכל כום של ברכה של יין צריך שיהיה בה מן היין שאינו מזוג לא פחות מהשיעור הזה, אלא זה ויותר ממנו, כמה שיגיע. ולכן כום של קידוש היום, כלומר יום השבת, כמו שאמר ה'**

77 הדיון עוסק ביין, על הכתוב "חכלילי עינים מיין", וראשו קטוע.

78 כה"י קטוע. אולי "עלי גרה אל[טעאם]", על בליעת המזון.

79 כך הוא בכמה גירסאות בפרקי דר"א (פרק מז): "שכל יינם של גוים לעבודה זרה ולזנות, שהן לוקחין ראשית תירושם לעבודה זרה ולזנות, שנאמר זנות ויין ותירוש יקח לב", ע"כ. והיינו שדרך הגויים לנסך דווקא ראשית התירוש הנדרך. וכן הוא בסדר התשובה לבעל הרוקח (מהדו' שובי נפשי עמ' לח-לט): "אותם השכירים שלוקחין במזיד יין נסך ונותנין בחקת כשר וכו' מחטיאים את הרבים ועוברים על החרם שעשה אליהו זכור לטוב בהר סיני, בשלש מאות כהנים ובשלש מאות ספרי תורות ובשלש מאות שופרות, והחרים בשם הנכבד הנכתב על הלוחות - אותם הלוקחים שום מגע גוי, כי אם מרפס רגלי ישראל". וע"ע בתוס' הרא"ש (שבת יז, ב) בשם ריב"א.

80 הדברים קטועים. רשב"ח מונה שלושה פירושים ל"אסרי לגפן": שפע הטובה, משל לאומה, ומשל לחכמה ("לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי", משלי ט, ה). והשלישי קרוב לדברי רבינו כאן, ששלמה כבר המשיל את החכמה לשתיית היין. את הפירוש לחכמה מזכיר גם רד"ק בשם "יש שפירשו".

81 רבינו משער את הרביעית בכשתי אוקיות וחצי. בספרי הראשונים נמצאו שיעורים אחרים, לפי מידת האוקיא שנהגה במקומם.

רבים כתבו שהיא מעט יותר משתי אוקיות: הריטב"א בפירוש ההגדה (ד"ה הרי אמרו) כתב ש"שיעור רביעית של תורה הוא כלי המחזיק כשתי אוקיות", ובהלכות ברכות שלו (פ"א אות ז) כתב שהיא "קרוב לשתי אוקיות". וכן בתיקון חג הפסח לתלמידי רבינו יונה וחכמי קטלוניה: "הוא כלי מחזיק שתי אוקיות". וכן בסידור קטלוניה: "רוב של רביעית שהוא קרוב לשתי אוקיות". וכן בדרשות ר"י אבן שועיב (לשבת הגדול). שיעורו של רבינו נמצא כלשונו בהלכות חמץ לרשב"ץ (אות פב). הרשב"ץ יוצא מדברי הרמב"ם (הל' עירובין א, יב), שהרביעית היא "משקל י"ז דינרי זהב וחצי מהמים בקירוב", וכותב: "והם שתי אוקיות וחצי אוקיא בקירוב... משקל הלוג הוא שבעים דינרי זהב, שהם משקל עשרה אוקיות בקירוב לפי משקל דינרי זהב". כלומר, האוקיא שלו היא שבעה דינרים. ושם (אות קיג) הוסיף: "שני אוקיות יין וחצי בקירוב, קרוב לשלש אוקיות". בתשובתו (ח"ג סי' לו) חישב הרשב"ץ את דברי הרמב"ם מחדש לפי הזוזים שנהגו בימיו: הדינר הוא ארבעה "זוזים חדשים" (של עשרים וארבע שעורות), ולכן הרביעית היא שבעים זוזים חדשים. האוקיא היא שש-עשרה דרכמונים של שלושים ושש שעורות, כלומר עשרים וארבעה זוזים חדשים, או שישה דינרים בלבד. לכן יצאה לו הרביעית "מאוקיות הצורפים ג' אוקיות". המדידה שערך הרשב"ץ בעצמו מתיישבת עם החשבון הזה: ביצת מים במשקל ל"א זוזים ורביע, כפי הנראה בזוזים של שלושים ושש שעורות. המשקל כמעט זהה לשיעור הרמב"ם, ולכן קבע שההבדל שמצא לעומת משקל הקמח המצרי נובע מן הקמח ולא מן המים. נמצא שאין מחלוקת בין שני מקומות דבריו. ההבדל בין שתי אוקיות וחצי לשלוש תלוי בגודל האוקיא, שבעה דינרים או שישה, ובלשונו: "והמשכיל יבין דבר מתוך דבר לפי משקל

"**זכור את יום השבת לקדשו**" (שמות כ, ח), ואמרו החכמים "**זכרהו על היין**" (פסחים קו, א), וכן לקידוש של פסח ולהבדלה, כאשר יש בו **רביעית**, נעשה לו אז דין **כום של ברכה**.[82]

ואמר יעקב אבינו [בעניין] שמעון, וצירף אליו את לוי, משום שהתאחדו במעשה שכם: "**שמעון ולוי אחים כלי חמס מכרתיהם**" (בראשית מט, ה). פירושו: שמעון ולוי, אחי דינה, אחים גמורים[83], מנהגם להשתמש בכליהם בעושקים.

תרגמתי "**אחים**" "אחי דינה", כפי שפירשו זאת רבותינו[84], ומצאתי בכך ביאור לעניין, ואמרתי "אחים גמורים", משום שראובן ויהודה וישששכר [וזבולון] הם אחי דינה גם מן האב ומן האם, והוסיף כאן "**אחים**" רק בשמעון ולוי במובן ש[הם אלו שקינאו] לדינה. ותרגמתי "**מכרתיהם**" "מנהגם"[85], [...] על הקדמת [...] משום שמצאתי [...] וכיוצא בו [אמר "מאת מכריכם" (מלכים ב יב, ח) וכוונתו בו] לבני אדם כמו שאמר "**לבלתי קחת כסף [מאת העם]**" (שם, ט) [...] עולם.[86]

[...] [...] כבר הקדמתי וביארתי את עניין כללות דברי הנביא הזה, ושאי אפשר שיהיה בהם גידוף או קללה, משום שאמר על כולם "**ויברך אותם**" (בראשית מט, כח). [לפיכך] מתחייב שפירוש "**כלי חמס**" אינו גידוף לשמעון ולוי, וחלילה מליחס חמס למה שעשו בשכם, שכן זה רחוק הן מצד השכל והן מצד מה שדיברו בו כתבי הקודש. ואמיתת פירוש הדבר היא, שכלי שמעון ולוי משמשים תמיד **בחמס** [כלומר נגד אנשי החמס][87], כמו שאמר הכתוב "**כי מלאה**

הזוזים שבכל זמן". באבודרהם (סדר ההגדה ד"ה ואם שתה) כתב שרביעית לוג "היינו ביצה ומחצה, והוא משקל שלש אוקיות ושליש". שיעורו של רבינו, "וקיתין ונצף", נמצא א"כ בין שני השיעורים הקיצוניים, והוא זהה ממש לשיעור הרשב"ץ בהלכות חמץ, וכפי הנראה בכל מקום שיערו הראשונים לפי האוקיות שבמקומם, ואין בהכרח מחלוקת ביניהם להלכה.

82 רבינו מבאר שבכוס של ברכה צריך להיות לפחות רביעית יין "מן צרפה", כלומר יין חי שאינו מזוג, "בל הדֹא ואכתֹר מנה". בכך הוא מחמיר מדברי רבא, ש"כוס של ברכה צריך שיהא בו רובע רביעית כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית" (שבת עז, א; פסחים קח, ב). וכך הבינו הרמב"ם ומפרשיו, ש"רובע רביעית יין חי בכל אחד" מספיק (הלכות חמץ ומצה ז, ט). דברי רבינו קרובים לנוסח הברייתא "ארבעה כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי רביעית, אחד חי ואחד מזוג" (פסחים קח, ב), ולדברי רבינו חננאל שם: "וקימא לן דכוס יפה הוא כוס של ברכה והוא רביעית".

83 רבינו מפרש "שמעון ולוי אחים": אחי דינה, כמו שהרחיב בפירוש הארוך, וכבראשית רבה (פ, י), רש"י (לד, כה) ורד"ק. רבינו מוסיף שהם אחים גמורים, ונימוקו, שגם ראובן, יהודה, ישששכר וזבולון אחיה מאב ומאם, ואם כן "אחים" כאן מוסיף משמעות. כעין זה כתב ר' שמואל בן חפני: "הרי לא רצה בו את האחווה של קירבת משפחה, כי זה ידוע". ור' אברהם בן הרמב"ם: "אחוה רעיונית... נוספה על האחוה של הקורבה". וכן הוא באגדת בראשית (פג): "שמעון ולוי אחים, וכי כולם לא היו אחים? אלא שניהם נעשו אחים לעשות דינה של דינה".

84 ראו בהערה הקודמת.

85 רבינו מפרש "מכרתיהם": מנהגם (עאדתהם), קרוב לתרגום רס"ג, "בכלי החמס קביעותם" ("פרצ'תהמא"), ובתנחומא: "מהו עיקר קנינם, חייהם, מחשבתם, תכונתם... כלי חמס". ר' שמואל בן חפני מונה חמישה פירושים: ממכרם, סעודותיהם, מגוריהם, תפקידם כמושלים, ופירוש מלשון "כר". אבן ג'נאח פירש "חיליהם".

86 רוב העמוד קרוע בצירוף א13+א10, ונשמרו ממנו רק שברי שורות.

87 רבינו מפרש "כלי חמס": כלים נגד העושקים, וכעין זה כתב רשב"ח: "ורצה בו, שהם משתמשים בנשקם נגד העושקים, כי שכם עשק והעיק לדינה". אלא שרשב"ח עדיין מגנה אותם "מפני הגזמתם בתגמול... בלי מתינות", ואילו רבינו מטהר אותם לגמרי, שהם קינאו לה' ולדינה. דברי רבינו הם הקצה המנוגד לפירוש הפשט המקובל, שבו שמעון ולוי עשו חמס ושוד באנשי שכם שלא חטאו, כפי שפירשו רד"ק, ראב"ע והרמב"ן. גם המדרש (ב"ר צט, ו; תנחומא ויחי ט) מנקה את שמעון ולוי מן ה"חמס", אך בדרך אחרת: "מהו כלי חמס, אמר להם גזולים הם בידכם, אינן שלכם, של עשו הם, ועל חרבך תחיה".

הארץ חמס מפניהם" (שם ו, יג), ופירוש הדבר היה **"כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ"** (שם, יב). ולכן תרגמתיו "בעושקים". ועוד, משום שמצאתי לכך דוגמאות בכתוב, ומהן **"מפיץ אתה לי כלי מלחמה"** (ירמיה נא, כ). והמשמעות בכך היא שכלי המלחמה שבהם עושים מלחמות הם מפיץ לו, וכך **"כלי חמס"** הם אלה שבהם פועלים בחמס, והודיע שדרכם של שמעון ולוי להשתמש בהם בחמס. וכן **"ויוצא את כלי זעמו"** (שם נ, כה): העניין בו הוא הכלים המשמשים בזעם ה', כמו שנאמר **"זעום ה' יפל שם"** (משלי כב, יד).

ומוכרח אני לומר כאן שהסבור לייחס ליעקב אבינו זכרו לברכה גידוף לשמעון ולוי טועה טעות גדולה. שהרי הם קינאו לה' ולדינה, והכו באלה שהעזו [לעשות] מה שלא התיר להם ה'. ואדרבה, ראינו שהכתוב שיבח אותם כאשר כיבד [יעקב] את יוסף ונתן לו את שכם, שלקחו שמעון ולוי בחרבו של יעקב, כמו שאמר **"אשר לקחתי מיד האמרי בחרבי ובקשתי"** (בראשית מח, כב), ומן הנמנע שתהיה חרבו של יעקב עושקת.

ושמא ישאל שואל כאן על עניין אמירת יעקב להם **"עכרתם אתי להבאישני"** (שם לד, ל). נודיעהו שלא אמר זאת אלא מחמת חששו שהכנעני והפרזי ינקמו בו את [דם] שכם, כמנהגו לחשוש מן הדבר הקל ולחשוד במעשיו שמא יש בהם מכשול, כמו שנאמר **"ויירא יעקב מאד ויצר לו"** (שם לב, ח), ופירשו רבותינו שאמר **"שמא יגרום החטא"** (ברכות ד, א), וכך גם כאן אמר מחשש **"שמא יגרום החטא"** **"ונאספו עלי והכוני"** (בראשית לד, ל), עד שהודיע [הכתוב] באמרו **"ויהי חתת אלהים על הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב"** (שם לה, ה), **"ויבא יעקב שלם"** (שם לג, יח). אין ספק שהמייחס כאן ליעקב גידוף לשמעון ולוי טועה טעות גדולה, ומי שמפעיל את מחשבתו להוציא את הכתוב הזה ממשמעות הגידוף אל [משמעות] השבח, ובפרט בדרך ההשאלות שבלשון, ועניין זה הוא המעולה, הוא שיש לקוות לו שיזכה לפני ה', כפי שביארנו בקיצור.

ואחר כך אמר: **"בסדם אל תבא נפשי בקהלם אל תחד כבדי כי באפם הרגו איש וברצנם עקרו שור"** (בראשית מט, ו). פירושו: בהתכנסם לא תיעדר שכינתי[88],

88 רבינו מפרש "בסדם אל תבא נפשי": בהתכנסם לא תיעדר שכינתי: על הפירוש הזה מעיד ראב"ע בשם רבינו: "אמר רב אהרן: שפירוש אל תבא נפשי כמו: ובא השמש (קהלת א, ה), והטעם שלא ארצה להיות חוץ מעצתם". ראב"ע דוחה אותו: "והנה פירושו הפך הדבר, כי מה טעם לכלי חמס... ואלה פירושים קרים". התרגום שלפנינו, "לא תגיב סכינתי", מבאר את דברי ראב"ע. הפועל הערבי "גאב" פירושו "נעדר", והוא משמש גם לשקיעת השמש. מכאן ההשוואה ל"ובא השמש". ונראה שראב"ע הכיר את התפסיר, אבל לא את השרח. בשרח מתברר שהפירוש אינו "שלא ארצה להיות חוץ מעצתם", כלשון ראב"ע, אלא הבטחה שהשכינה תהיה עם האומה בהתכנסה לעבודה.
רס"ג תרגם "ופי עצבתהמא לם תדכל נפסי" (באגודתם לא תיכנס נפשי), בדרך שלילה. רשב"ח, רש"י ורד"ק פירשו שהכתוב עוסק במעשה זמרי ובעדת קרח (סנהדרין קט, ב; בראשית רבה צח, ה). ראב"ע מוסיף שם: "וכן פירש: וברצנם עקרו שור ארור, אפם כי עז". לפי זה רבינו חיבר את המילה "ארור" לסוף הפסוק הקודם. אבל בשרח שלפנינו (להלן, בפירוש "ארור אפם") רבינו אומר במפורש ש"ארור" מוסב על "אפם", "כמא קאל רבותינו קילל את אפם". ואפשר שראב"ע מוסר כאן מזיכרונו דבר שראה בחלק אחר של החיבור, או בעד נוסח אחר. וראו את הסוגיה ביומא נב, א: "שאת" ו"ארור" הם מחמשת המקראות "שאין להם הכרע". על דברי ראב"ע בשם רב אהרן האריך בתורה שלמה (אות פו), וכתב שלפי שיטה זו "ארור" מוסב על "שור", ו"שור" הוא שכם, כרש"י ותוספות ביומא נב, ב, וכתרגום יונתן וירושלמי, ולדעת הגאון לא ייחס הכתוב קללה לשמעון ולוי כלל. הסבר זה הולם את שיטת רבינו בכללותה, אבל בשרח שלפנינו "ארור" מוסב במפורש על "אפם" וכאמור.

ובהתקבצותם לא ייפרד מהם כבודי ונוכחותי אצלם. [וזאת] משום שבלהט כעסם וקנאתם הרגו איש שהתחייב [מיתה], וברצונם הרסו חומה לאויב.

תרגמתי "שור" "חומה"[89], כפי שתרגמוהו מלשון התרגום, "**ושוריא שכלילו**" (עזרא ד, יב), ונעשה יחיד של "שוריא" "שור", כמו שהיחיד של "**צרים**" שב"קח לך **חרבות צרים**" (יהושע ה, ב) הוא "**צֹר**": "**ותקח צפרה צֹר**" (שמות ד, כה), ופעמים הוא אומר "צוּר": "**היעזב מצור שדי**" (ירמיה יח, יד).[90] ואפשר לפרש גם "**עקרו שור**", "**עקרו לשור**", רמז ליוסף, שנאמר עליו "**בכור שורו**" (דברים לג, יז).[91]

ותרגמתי "**וברצונם**" [**ולא בהתרצותם**], כמו "**רצון יראיו יעשה**" (תהלים קמה, יט), "**ומשביע לכל חי רצון**" (שם, טז), כדי לשלול את מה שעלול לעלות על הדעת, שעניין "**וברצונם**" הוא, אחרי "**כי באפם**", פיום אחרי שוך [הכעס]. וזה נמנע במעשה שכם, ר"ל שנמנע בהחלט שהיו שמעון ולוי מתפייסים במעשה דינה. אלא העניין בזה הוא אמרו "**ויבאו על העיר בטח**" (בראשית לד, כה), בעצתם וברצונם.[92]

ופעמים רבות אני מזכיר את עניני תרגומי מן האחרון אל הראשון, כדרך הכתוב ב"יקוו **המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה**", ואחר כך אמר "**ויקרא אלהים ליבשה ארץ**", ואחר כך "**ולמקוה המים קרא ימים**" (בראשית א, ט-י).

ותרגמתי "**איש**" "איש שהתחייב"[93], כדרך הכתוב באמרו "**בן מות**" (שמואל ב יב, ה): מתחייב. וכן "**לא איש אל ויכזב**" (במדבר כג, יט), ומשמעותו "לא איש [חייב][94] אל ויכזב", משום שאיש צדיק אינו משקר באמת, כמו "**ועולה לא נמצא בשפתיו**" (מלאכי ב, ו).

וראוי כאן שנעיר על ההבדל בין "**סוד**" ל"קהל", ובין "**אל תבא נפשי**" ל"**אל תחד כבדי**". ולכן תרגמתי "**בסדם**" "בהתכנסם", מן "**בהוסדם יחד עלי**" (תהלים לא, יד)[95], ופירשתי את המשמעות בזה, שהקב"ה הבטיח שבהתכנסותם במצב הרצוי ימהר להיענות להם, ולא ייעדר מהם, כמו "**בצרה קראת ואחלצך אענך בסתר רעם**" (שם פא, ח), וכמו "**בכל המקום אשר**

89 רבינו מפרש "שור": חומה, כתרגום אונקלוס ("תרעו שור סנאה"), רס"ג ("קלעו סורא") ורשב"ח ("בלכתנו אחרי המתרגם"). ניסוחו של רבינו, "כמא עברוה מן לגה אלתרגום", כמעט זהה לניסוח של ר' שמואל. הראיה מעזרא ד, יב ("ושוריא שכלילו") והדרך שבה הוא גוזר "שור" כיחיד של "שוריא" הן חידוש של רבינו. וכן בלקח טוב: "וברצנם עקרו שור, זו חומת העיר, שהרי חומה בלשון ארמי שור". ובספר שפת יתר (אות קמז) הביא ראב"ע: "אמר ר' אדונים [=דונש] שפי' הגאון חומה, ולשקול הדעת פי' שור ממש, ולדעתי פי' הגאון נכון שהיתה שכם מוקפת חומה".

90 כלומר, ש"צֹר" ו"צוּר" באים שניהם במובן אבן או סלע, וכך גם שׂור ושׁור באים שניהם במשמעות של חומה.

91 פירוש זה, שהשור הוא יוסף ("בכור שורו", דברים לג, יז), מקורו בבראשית רבה, וכן כתב רש"י.

92 הפירוש שרבינו שולל הוא פירושו של ר' אברהם בן הרמב"ם: "ואחר ההרג שקט רוגזם... הוציא זה בלשון רצון". קרוב לזה גם פירוש הרמב"ן וצרור המור.

93 לא מצאנו פירוש זה בדברי שאר מפרשים. רשב"ח, רש"י, ראב"ע ורד"ק פירשו "איש" לשון רבים או שם המין, כלומר אנשי שכם. ובבראשית רבה צט: "וכי איש אחד הרגו? והרי כתיב ויהרגו כל זכר, אלא שלא היו כולם לפני הקב"ה אלא כאיש אחד".

94 בכה"י המילה חסרה, והעניין אינו מובן, ויש להשלימו בתיבה זו או כיוצא בה, וכדמסיק שהכוונה בכתוב זה לאיש שאינו צדיק.

95 רשב"ח מבאר שסוד וקהל יש מהם משובחים ויש מגונים, וזהו היסוד שעליו בונה רבינו את פירושו לשבח. את הראיה מ"בהוסדם יחד עלי" (תהלים לא, יד) מביאים גם ראב"ע, ונוה שלום בשם רס"ג.

אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך" (שמות כ, כא), שהמשמעות בזה היא, שכאשר תקריב את קרבנותיך כפי שציוויתיך, הרי בהתכנסותכם לכך לא תתעכב מכם ברכתי והרווחתי והתגלות השכינה לקבלת הקרבנות. וזהו דיבור אל כלל האומה.

ואפשר לפרש גם "**בסדם אל תבא נפשי**", שבהתכנסות האומות עליהם לא איעדר מהם, כמו "**יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו**" (תהלים ב, ב), כמו שאמר על כך אחריו "**ואני נסכתי מלכי על ציון הר קדשי**" (שם, ו), "**ננתקה את מוסרותימו**" (שם, ג). ומשמעות כולם היא קרבת ההיענות.

ותרגמתי "**ובקהלם אל תחד כבדי**" - בהתקבצותם לא ייפרד כבודי, כמו "**גדלו לה' אתי**" (תהלים לד, ד), שפירשוהו רבותינו על מעלת התפילה בציבור, והכתוב שאחריו מורה על קרבת ההיענות, ושה' אינו מתרחק מהם באותה שעה, כמו שנאמר "**דרשתי את ה' ועניני**" (שם, ה). כך אמר כאן שבהתקבצותם תהיה ההיענות והרווחה קרובה יותר וממהרת לבא.

ורשאי האומר לומר לנו כאן, אם הדבר הזה נאמר על כל ישראל, מדוע ייחד בו יעקב אבינו את הדיבור על שבטי שמעון ולוי? ובכן נאמר, ובה' אנו נעזרים, שהסיבה לכך היא שהמקום הזה הוא מקום דיבורו על שבט לוי, ועל צורך ישראל בו ובטוביו, חסידיו וחכמיו, שהוא צורך גדול. שהרי על ידם נעשית הכפרה, ודברים רבים מענייני האומה אינם נעשים אלא בהיותם בהם, ואף בראשם, כפי שידוע בסיפור מעבר הירדן, וכפי שאמרו רבותינו בפדיון ההקדשות: "**וחקרקעות תשעה וכהן**" (משנה סנהדרין א, ג), ומה שהביאו כראיה לזה, וכפי שלמדנו משבע עשרה המעלות של הכהנים על בית דוד[96], וכל שכן על שאר ישראל. ונבאר זאת בפירוש "**וללוי אמר תמיך ואוריך**" (דברים לג, ח), בדיבור המיוחד לשבט לוי לבדו.

ולכן דיבר יעקב בעניין מעלת התלוותם[97] של ישראל והתכנסותם לעבודות, והודיע את המועיל שבזה בדיבורו על לוי באמרו "**ובקהלם אל תחד כבדי**", להודיע שדבר זה יהיה בהיות הכהנים בכלל קהלו, המתכנסים בתוכו לעבודה, וכמו שאמר הכתוב "**כהניך ילבשו צדק וחסידיך ירננו**" (תהלים קלב, ט).

ואחר כך אמר כאן "**ארור אפם כי עז ועברתם כי קשתה אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל**" (בראשית מט, ז). פירושו, אכן כעסם ארור, [שהוא] עז, וחרונם ארור, [שהוא] קשה. ואשר לבית לוי, נחלתם תהיה מסודרת בכל נחלת בית יעקב, ומערכם יהיה מתרבה בעצם ישראל, כלומר בירושלים.

ומשום שאי אפשר להבין את "**אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל**" כנאמר על שמעון ועל לוי ועל כל אחד מהם, שכן את נחלת שמעון לא מצאנו מפוזרת בארץ, אלא במקום אחד, כשאר השבטים, וגם אי אפשר להבינו כמכוון לחלוקה בין שמעון ולוי עצמם, שהרי מצאנו אותם מאוחדים בערי הלויים, כפי שהכתוב מפורש ואומר "**ויצא הגורל למשפחת הקהתי ויהי לבני אהרן הכהן מן הלוים ממטה יהודה וממטה השמעני וממטה בניימן בגורל ערים שלש עשרה**" (יהושע כא, ד), ומצאנו כתוב מפורש על מקצת ערי שבט שמעון שהן ללויים,

96 אותם מבאר רבינו בהמשך חיבורו, על הכתוב "וכליל על מזבחך" (דברים לג, י), שאינו מוהדר בזאת.
97 במקור: "תלוום", מלשון "הפעם ילוה אישי" (בראשית כט, לד), רמז לשם לוי.

כמו "עין" (שם, טז), ומקצת הערים שנפלו לבני שמעון מנחלת בני יהודה, כמו שנאמר "ערים תשע מאת שני השבטים האלה" (שם, טז), כלומר יהודה ושמעון, נמצא בהכרח שהדבר הזה, "אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל", מכוון ללוי לבדו.[98] ואין בזה גנאי בשום אופן ולא גידוף, אלא שהוא מבשר לו שחלקו יהיה בכל חבלי ארץ ישראל, עד שיגיע לו מכבוד כל החבלים. שאם בכבוד החבל של אשר נאמר "מאשר שמנה לחמו" (בראשית מט, כ), "וטבל בשמן רגלו ברזל ונחשת מנעליך" (דברים לג, כד-כה), הרי הגיעו לשבט לוי ממנו ארבע ערים, כפי שמבואר ביהושע. ואם בכבוד זבולון הוא אומר "עמים הר יקראו" (שם, יט), הרי הגיעו ללוי ממנו גם כן ארבע ערים, וכן בשאר השבטים.

וכן "ואפיצם בישראל" אין כוונתו אלא לפיזורם במשמרות בירושלים. ולכן נקראה כל ארץ ישראל על שם יעקב, משום שהובטחה לאברהם יצחק ויעקב לפני שנקרא יעקב בשם ישראל, ונקראה ירושלים, שבה המשמרות, על שם ישראל. ובישר להם שיחזיקו בקודש בשירות, בשיר ובשירות ובשערים, כלומר בשירים, בשירות ובשמירת השערים, שמספרם הכולל ששים מחלקות. ועל זה אמר החכם "ששים גבורים סביב לה" (שיר השירים ג, ז).[99] והם עשרים וארבע מחלקות לעבדת בית האלהים, הראשון שבהם יהויריב והאחרון מעזיהו, ועשרים וארבע לשיר, הראשון שבהם אסף והאחרון רוממתי עזר, ושתים עשרה לשירות, הראשון שבהם ישבעם והאחרון חלדי הנטופתי, כפי שמבואר בדברי הימים.

ובישר להם גם על כבודם בהיותם מסודרים בכל הנחלות, ועל כבוד ישראל בהם, כדי שילמדו ישראל מהם ויפיקו מהם תועלת בכל חבלי ארץ ישראל, בדינים ובהוראה, כמו שאמרה התורה "יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל" (דברים לג, י), ואמר יחזקאל "ועל ריב המה יעמדו למשפט במשפטי ישפטהו" (יחזקאל מד, כד), וכדי שתהיה קרובה לישראל וללויים [מסירת] מה שמגיע להם: חלה ובכור וזרוע ולחיים ומעשר ושאר קדשי הגבול.

וכן מצאתי שרבותינו סבורים ש"אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל" [נאמר] על שבט לוי בלבד. וזה מפורש באמרם "אחלקם ביעקב, זה שבטו של לוי, 'אני חלקך ונחלתך' (במדבר יח, כ). ואפיצם בישראל, זה חכמתם, שנאמר 'יפוצו מעינתיך חוצה' (משלי ה, טז)".[100]

---

98 רשב"ח מחלק בין שני חלקי הפסוק, "אחלקם" על שמעון, שנחלתו בתוך נחלת יהודה (יהושע יט, א, ט), ו"ואפיצם" על לוי, ובו ארבעים ושמונה ערים (במדבר לה, ז; יהושע כא, ד). כך פירשו גם ראב"ע, רד"ק ורשב"ם, ורס"ג תרגם את שני הפעלים על שניהם. רבינו דוחה את החלוקה במפורש בדבריו. לדבריו נחלת שמעון "במקום אחד, כמו שאר השבטים", ובערי הלויים שמעון ולוי מאוחדים (יהושע כא, ד, טז). ובלקח טוב: "שהרי שמעון נתנו לו חלק בב' מקומות בא"י, וכן לוי אין לו נחלה אלא ארבעים ושמונה עיר נפוצים בישראל", והוא הפך דברי רבינו, שנחלת שמעון "במקום אחד".

99 רבינו מחשב כ"ד משמרות כהונה (דברי הימים א כד, יהויריב ראשון ומעזיהו אחרון), כ"ד משמרות שיר (שם כה, ובאחרונה רוממתי עזר), וי"ב מחלקות "לשירות" (שם כז, מישבעם ועד חלדי הנטופתי, וצ"ע ששם הם מחלקות הצבא ולא מחלקות הלויים), סך הכל ששים, והם ה"ששים גבורים". וכן הוא בשיר השירים רבה (ג, ב) בשם רבי שמלאי: ששים גבורים סביב לה, אלו כ"ד משמרות כהונה וכ"ד משמרות לויה ושתים עשרה מחלקות.

100 חציה הראשון של הדרשה הוא בבראשית רבה צח: "אחלקם ביעקב זה שבטו של לוי, אני חלקך ונחלתך, ואפיצם בישראל זה שבטו של שמעון, הדא אמרה רובן של עניים משבט שמעון היו". חציה השני הוא במדרש המובא בתורה שלמה (אות צט): "ואפיצם בישראל, בירך ללוי שיעמיד חכמים בבתי מדרשות מורים הוראות בישראל, ואין ואפיצם אלא לשון הוראה, שנאמר יפוצו מעינותיך חוצה". רבינו מצרף את שני החצאים, ומעמיד גם את "ואפיצם" על לוי, בהתאם לשיטתו שכל הפסוק מוסב על לוי לבדו.

ואת בטלות דעתו של מי שחשב ש"**אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל**" הם גידוף וגנאי, כבר ביארנו בראיות רבות, והבהרנו שאין בכל הדברים האלה שום גידוף, ובפרט בלוי, שהוא אֵם ברכת ישראל וכבודם. אלא שפירושו האמיתי הוא: "**אחלקם**" מן "**ויחלקם דויד מחלקות**" (דברי הימים א כג, ו), שהוא חלוקת המדרגות, והוא רומז ל"**חלק כחלק יאכלו**" (דברים יח, ח). ו"**ואפיצם**" רומז כמו "**יפוצו מעינתיך חוצה**", וכמו "**עוד תפוצינה ערי מטוב**" (זכריה א, יז).

ואין לתמוה על כך שדיבר על שמעון ולוי יחד ואחר כך ייחד את דבריו ללוי בלבד, שכן כיוצא בזה הרבה בספרנו, כפי שאתה רואה שמשה עליו השלום דיבר על כל שבט לוי באמרו "**וללוי אמר**", ואחר כך נטה לייחד את דבריו לחלק מהם, כלומר לכהנים, כמו שאמר "**ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחך**" (דברים לג, י), ואי אפשר לומר זאת על כל השבט, אלא על הכהנים לבדם.

ואשר ל"**ארור אפם כי עז**", אי אפשר להבין זאת כגידוף, לפי מה שהקדמנו וביארנו, שכוונת יעקב עליו השלום היתה "**ויברך אותם**" (בראשית מט, כח), ו"**את אשר יקרא אתכם באחרית הימים**" (שם, א). ואני חוסה בה' מפני מי שחושב שיעקב אבינו קילל את שבט לוי, שבהם תלויה ברכת כל ישראל, ומי שבהם הבטיח ה' להיענות, כמו שנאמר "**ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם**" (במדבר ו, כז). ולא נזקק למחשבה הזאת אלא מי שקצרה הבנתו מלפרש את "**ארור אפם**" ואת השאלותיו בלשון, עד שלא הבחין שאמרו "**ארור**" מוסב על "**אפם**", כמו שאמרו רבותינו "**קילל את אפם**" (בראשית רבה צט, ו), ולא ידע שלשון העברים משתמשת במילה הזאת, כלומר "**ארור**", על הדבר שהשפעתו מהירה ופעולתו גדולה במה שנועד לו. כפי שאנו מוצאים שספרנו קרא למים שנועדו לגלות את הנואפת מן הנשואות באות המופלאה בשם "**המים המאררים**" (במדבר ה, יח).[101] והמים האלה אינם מקוללים, ואין בהם מצב של קללה, אלא שהם משפיעים במהירות במי ששותה אותם אם היא חשודה, בצביית בטנה ונפילת ירכה. [הקללה] היא אפוא בעושה המעשה האסור, כמו שנאמר "**לצבות בטן ולנפל ירך**" (שם, כב). כך גם כאן לא הודיע אלא על עוצמת מה שמחולל כעסו של לוי כאשר הוא מתאחד לעניין [אחד] עם אחד משבטי ישראל, וכל שכן עם כולם, וכפי שחולל כעסם כאשר התאחד [לוי] עם שמעון במעשה שכם.

ואני אומר שהדבר הזה, אף שהוא מיוחס לשמעון, הרי [נאמר] כאשר הוא מצטרף ללוי. ששאר השבטים, כאשר הצטרפו ללוי, יצאה מהם השפעה גדולה, כפי שהזכיר תחילה במלחמת מדין ופינחס לקחם עמו, ואמר "**ונגש הכהן ודבר אל העם**" (דברים כ, ב). ולא הזכיר כאן את שמעון מבין כולם אלא בשל התאחדותם שקדמה במעשה שכם. וזה ידוע מדברי יהושע ומשימושו, מצורך האומה בהשתתפות בית לוי בראש המלחמות, כמו

101 רס"ג תרגם "פמדמום גצ'בהמא" (מגונה כעסם), ובנוה שלום פירש "לשון גרעון ופחיתות". גם רשב"ח מפרש "מקולל כעסם... מפני הגזמתם". ראב"ע ורד"ק פירשו שהוא חיסרון, בדרך תפילה, "שיחסר אפם". ר' אברהם בן הרמב"ם פירש "לגנאי, ולא לקללה". רבינו מפרש בדרכם של חז"ל, "קילל את אפם" (בראשית רבה צט, ו), אבל מוציא את המילה ממשמעות של קללה לגמרי. ועל דרך זה בחזקוני, "אין זה קללה אלא ברכה", אך רבינו מחדש בכך דרך אחרת, שהוא לשון "המים המאררים", שפועלים באחרים.

"והחלוץ הלך לפני הכהנים תקעו השופרות" (יהושע ו, ט), "ושבעה כהנים ישאו שבעה שופרות היובלים" (שם, ד), ואמר "והחלוץ הלך לפניהם" (שם, יג), וכיוצא בזה וכדומה לו.

ומן הדברים המראים את טעותו של מי שמסב את הקללה הזאת על שמעון ולוי הוא מה שראינו את יעקב מתפאר במה שעשו בשכם, ואומר "אשר לקחתי מיד האמרי בחרבי ובקשתי" (בראשית מח, כב). הנה הוא אומר "לקחתי", ומגנה את מי שהשיג לו זאת, בתמיה.[102] אכן, ה' רומם את מעלת יעקב אבינו עליו השלום מעל מדרגה זו.

★ ★ ★

102 זו ראיית הסיום של רבינו נגד מי שרואה בדברי יעקב קללה. רש"י ולקח טוב מביאים את הכתוב הזה כמוסב על מעשה שכם, אבל אינם מסיקים ממנו שמעשה שמעון ולוי היה משובח.

רב שרירא גאון זלה"ה

דפים חדשים מ'ביאור המילות הקשות' לסדרי טהרות וזרעים

בעריכת הרב ישי רונן

פתיחה

לצד הספרות ההלכתית והפרשנית הענפה של תקופת הגאונים, התפתחה סוגה ייחודית של חיבורים מילוניים (גלוסרים) למשנה ולתלמוד, המכונים "קונטרסי אלפאט" (שמשמעו העניינית: "ביאור המילות הקשות").[1] חיבורים אלו לא נערכו כפירוש רציף לסוגיות, אלא כקובצי ביאורים למונחים בודדים וקשים, לרוב על סדר המשנה והתלמוד.[2] כפי שציין הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה, מפעלם הפרשני של הגאונים וחכמי זמנם כלל ביאור של דברים קשים שבתלמוד, כאשר חלק מן החיבורים הוקדשו למסכתות או לסדרים שלמים.[3]

הצורך המרכזי בחיבור קונטרסים אלו נבע מן הקושי בפענוח לשון חכמים ומונחיהם, ובייחוד המונחים הריאליים - ובהם שמות צמחים, בעלי חיים, רפואות ומחלות. מונחים אלו, שחלקם היו נהירים בארץ ישראל ובבבל בתקופת המשנה והתלמוד וכן בתקופת הגאונים בבבל, נעשו - בשלהי תקופת הגאונים - סתומים ללומדים בקהילות התפוצות עקב שינויים גיאוגרפיים, לשוניים ותרבותיים.

'ביאור המילות הקשות' לרב שרירא גאון

רב שרירא גאון השיב לאלפי שאלות ששיגרו אליו בני התפוצות במגוון נושאים רחב, וככל הידוע לנו לא נהג לחבר פירושים רציפים ומקיפים. לעתים שלחו אליו השואלים רשימת מילים מסדר מסוים במשנה או מפרק בתלמוד, ורבנו מנה מילים אלו אחת לאחת וביארן בצדן. במתכונת זו חיבר רבנו ביאורים למסכתות שונות, ומהם שרדו בידינו פירושיו למילים קשות ממסכת שבת, ממסכת עבודה זרה ומפרק 'מי שאחזו' במסכת גיטין.

התקנת רובו של חיבור זה נעשתה במסגרת פרויקט "על-התורה" (https://mishna.alhatorah.org/Dual/R.Sherira_Gaon_Peirush_Milim/Berakhot/6.NaN#m7e_he_he_n7), והדברים מתפרסמים כאן ברשותם האדיבה. כל הזכויות על המהדורה (מלבד ההערות) שמורות להם. תודתי לרב דוד יוסף על שטרח להגיה את המאמר ולזקקו.

---

1 תרגום שמו של החיבור לקוח מתרגומו של ר' ישכר אבן סוסאן בהקדמת "אלשרח אלסוסאני" (הוא תרגומו הערבי לתורה. ראה אודות חיבור זה: ישי רונן ודוד יוסף, "פרקי מבוא לתפסיר רס"ג לתורה, וההדרת הקדמותיו וחתימתו לתפסיר", מתיבות, כרך א (אדר ה'תשפ"ו), עמ' 138), הובא בספר 'אהל דוד' (ששון, ח"א עמ' 65), שם קרא שמו: "וביאור המלות הקשות שבתלמוד לרבינו שרירא גאון זצ"ל".

2 בגניזה הקהירית מצויים גם קונטרסי אלפאט' על חיבורים שלאחר חיתום התלמוד, כגון על ספר הלכות גדולות ועוד.

3 כלשונו: "גם חיברו הגאונים שבכל דור ודור חיבורין לבאר התלמוד... ומהם מי שפירש פרקים יחידים שנתקשו בימיו, ומהם מי שפירש מסכתות וסדרים".

בגיליון הקודם (תשרי-חשון, גליון רמ"ז) פורסם פירושו של רב שרירא גאון למילים הקשות בפרק 'מי שאחזו'.[4] כאן מובא חיבור נוסף מסוגה זו: פירוש למשנה לסדרי טהרות וזרעים, שאף הוא חובר על ידי רב שרירא גאון.

גם ענייני של חיבור זה הוא מענה לרשימת שאלות שקיבל הגאון מן השואלים, כפי שהוא מזכיר במפורש בראש פירושו לזרעים, שהוא מבאר את המילים כפי שנשאל עליהן. כמו כן, דן רבנו בגרסת המשנה של השואלים כפי שהעתיקוה בנוסח שאלותיהם (ראה טבול יום ד, ב; עוקצין א, ג).

תולדות פרסומו של חיבור זה החלו עם גילוים של שני דפים מן הגניזה (T-S Ar.18(1).2) על ידי שמחה אסף, שעמד על ייחודו של החיבור ועל ייחוסו לרב שרירא גאון, ופרסמם בספרו.[5] את הזיהוי לרב שרירא גאון הוכיח אסף מתוך מובאות בפירוש רב נתן אב הישיבה וב'ספר השרשים' לר"י אבן ג'נאח, המצוטטות במפורש בשם רב שרירא גאון, ומופיעות בחיבור שלפנינו כצורתן (ראה בהערות לפירוש לברכות ו, ג; דמאי א, א; שם ה, ד; שביעית ה, ד; עוקצין ג, ב; והשווה גם לשביעית ח, ו). ראיה זו מצטרפת למקבילות נוספות הקיימות בין חיבור זה לבין פירושו של רב שרירא לפרק 'מי שאחזו' (ראה כלאים ב, ח; עוקצין ג, ב).

לאחרונה זיהה ד"ר דן גרינברגר שלושה דפים נוספים מחיבור זה (T-S NS 169.9; T-S NS 302.46; T-S Ar.5.21[6]), ששניים מהם מהווים המשך ישיר לקטע שפורסם בעבר (מלפניו ומלאחריו), והאחד מקביל לקטע שפרסם אסף, ובאדיבותו וטובת עינו מסרם לידי לשם פרסומם.[7] לפיכך, במאמר זה מוגשת מהדורה כוללת ומעודכנת של החיבור, המציעה נוסח מחודש ומתוקן לחלק שפורסם בעבר, לצד הדפים החדשים הרואים כאן אור לראשונה.

היקף הפירוש ועריכתו

הקטעים ששרדו מן הפירוש שלפנינו כוללים בסדר טהרות ממסכת פרה עד סוף הסדר, ובסדר זרעים ממסכת ברכות עד מעשר שני. עם זאת, ניכר שבמקורו הקיף הפירוש את סדר טהרות כולו; זאת אנו למדים מדברי רבנו בפירושו למסכת זבים (ג, א), שם ציין לביאור המילה "אכלונס" שכבר פירשה לעיל - וכוונתו כנראה לביאורו במסכת כלים (פ"כ מ"ג), בקטע שלא שרד לידינו[8].

לשם בירור נוסח המשנה של רבנו, נערכה השוואה עם מדור עדי הנוסח המשווים שבמהדורת 'על־התורה'.[9] הערותינו נסמכות על מהדורה זו, ועל כן לא צוינו בפירוט ציוני המדף של עדי הנוסח הנדונים בהערות, אלא צוין באופן כללי שכך הוא הנוסח במספר מסוים של עדים, והמעוניין יוכל לאתרם בנקל במהדורה הנזכרת.

4 י' רונן, 'דפים חדשים מ'ביאור המילות הקשות' לפרק מי שאחזו', בית אהרן וישראל, רמ"ז (תשרי-חשון) עמ' ה-כד. אודות שאר חיבורי רב שרירא גאון הנזכרים כאן ראה מש"כ שם בהערות 8-7.

5 ש' אסף, 'קטע מפירוש מילים של רב שרירא לסדרי טהרות וזרעים', תשובות הגאונים מכתבי יד שבגנזי קמברידג', ירושלים תש"ב, עמ' 179-172.

6 אודות כתב יד T-S Ar.5.21 הודיעני ר' עזרא שבט שהוא בכתיבתו המוכרת של מנשה בן יעקב הכהן, שכתב את הדרג'ת של תשובות גאונים ב- DKG 187 (חותם שם עמ' K). תעודות חתומות בשם זה נמצאו בין השנים 1132-1109.

7 'פירוש מילים ממסכת שבת' לרב שרירא גאון, גנזי קדם ט (תשע"ג) עמ' 97 הערה 18.

8 בסוף הפירוש לסדר זרעים הובאו פירושים במעט אי סדר, וכאן סודרו הפירושים במקומם הנכון לפי סדר המשנה הן במקור הערבי והן בתרגום העברי, כשעל כל שינוי כזה הוער על אתר במקור הערבי.

9 https://mishna.alhatorah.org/

ראוי להעיר במיוחד על המקבילות הרבות שבין חיבור זה לבין הפירושים המובאים ב׳פירוש הגאונים לטהרות׳. ניכר כי חיבורנו עמד לנגד עיניו של מחבר ׳פירוש הגאונים לטהרות׳, והוא עשה בו שימוש נרחב ושיקע רבים מפירושיו בתוך חיבורו.

הבקיאות בלשון הערבית-היהודית הניכרת ב׳פירוש הגאונים לטהרות׳ מתבארת היטב לאור בירור מקום חיבורו של פירוש זה. כפי שהוכיח ר׳ מרדכי מרגליות (בהקדמתו לספר ׳הלכות קצובות׳, עמ׳ 7 ואילך) ׳פירוש הגאונים לטהרות׳ לא נערך בבבל בידי הגאונים, אלא בדרום איטליה או בסיציליה. הוכחה מרכזית לכך היא שליטתו המופלגת של המחבר בלשונות היוונית והערבית כאחת - מציאות לשונית שיכלה להתקיים באותה תקופה אך ורק בסיציליה ובדרום איטליה, בעת שהיו נתונים תחת שלטון האסלאם [בין השנים 827 ל-1072]. גאוני בבל, לעומת זאת, לא היו בקיאים בלשון היוונית, כפי שהעיד רב האיי גאון בתשובותיו: ״פילוסין לשון יווני הוא, ואין אנו מכירין אותו״ (תשובות הגאונים הרכבי, סי׳ רצא), וכן: ״טטפראות, מראין דברים שלשון יווני הוא״ (שם, סי׳ לו). ידיעתו של אותו חכם איטלקי בלשון הערבית היא שאפשרה לו להשתמש בחיבורו של רש״ג שלפנינו ולהטמיעו בפירושו.

בתוך הפירוש מביא רבנו שמועה מהקדמונים (פרה יב, ט - והכוונה לרבותיו בישיבת פומבדיתא), שמועות וגירסאות מארץ ישראל (פאה ב, א; כלאים א, ב; ב, ה; ח, ה ועוד) וכן מובאה מן הירושלמי המכונה בלשונו ״תלמוד ארץ ישראל״ (במקור הערבי: ״פי תלמוד אלשאם״; כלאים ה, ח) - כינוי השגור בפי רבנו לתלמוד הירושלמי, בדומה לשימושם של רב שמואל בן חפני ורב האיי גאון, ובעקבותיהם ר׳ שמואל הנגיד, ר״י אבן בלעם, רבנו חננאל, רב נסים גאון, הרי״ף, ר׳ זכריה אגמאתי בעל ׳ספר הנר׳, ועוד (וראה על כך בהערות לגוף החיבור).

החיבור ״אלפאט׳ זרעים״ נזכר בכמה רשימות ספרים קדומות מן הגניזה (ראה ב׳ספרייה היהודית בימי הביניים׳, ירושלים תשס״ו, לפי המפתח), אולם אין ודאות כי הכוונה שם לחיבורו של רש״ג, שכן בגניזה נמצאו קונטרסים רבים הכוללים ביאורי מילים לסדר זרעים. עם זאת, ראויה לציון מיוחד הכותרת ברשימה 46 (שו׳ 38-39), שבה נרשם: ״אלפאט׳ שבת ועירובין וזרעים וטהרות״, וייתכן כי היא מכוונת לחיבור הנדון כאן. אף שבמקורו סידר רב שרירא את הפירוש לסדר טהרות תחילה ולאחריו לסדר זרעים - כפי שניכר מכך שבמהדורה זו, לאחר שסיים את מילות עוקצין, החל לפרש את סדר זרעים וכתב: ״וזהו ביאור מה ששאלתם ממילות זרעים״ - ייתכן שהכותרת ברשימה 46 משקפת עיבוד מאוחר של החיבור שבו הוקדם סדר זרעים, כמקובל בסדר המשנה הרגיל. ראיה לאפשרות זו מצויה באחד מעדי הנוסח של החיבור (T-S NS 302.46), שבו אכן מובא סדר זרעים בראש החיבור. מכאן ניתן ללמוד שהמעתיק הפריד את הפירוש לסדר זרעים והעתיקו לבדו כחיבור עצמאי, או שמא צירף לאחריו גם את הפירוש לסדר טהרות, ובכך הפך את סדרם המקורי של הדברים.

מעניין לציין בהקשר זה את המובא ברשימה 38 (שורה 51), שם נרשם החיבור: ״פירוש אלפאט׳ אלמשנה[10] לר׳ האיי״. כיוון שטרם נודע לנו על חיבור למשנה מאת רב האיי גאון, ייתכן שנפל כאן חילוף (וכמצוי לא מעט בשמותיהם של רש״ג ורה״ג), והכוונה היא לחיבורו של אביו, רב שרירא גאון, על המשנה.

10 כפי הקריאה הנכונה של מ׳ פרנקל, וכך ניכר בהדיא בכת״י. אלוני קרא: אלתלמוד.

רשימת כתבי היד

א1	קמברידג' T-S Ar.18(1).2	פירוש טהרות וזרעים, פורסם ע"י אסף
א2	קמברידג' T-S NS 169.9	פירוש טהרות וזרעים, המשך ישיר לקטע של אסף, מגיע כמעט עד סוף החיבור
ב	קמברידג' T-S NS 302.46	כתב יד מתחילת החיבור (מתחיל מסדר זרעים), עמוד ראשון ריק
ג	קמברידג' T-S Ar.5.21	פירוש סדר טהרות

מהדורה - מקור ותרגום

סדר טהרות

כלים

פרק ו

סדר טהרות

[פטפוטים. יד אלכאנון אלתי תעמל אתאפי ללקדר. וקד שרחת העושה שלושה פטפוטין בארץ והי אלאתאפי.][11]

(א) [**פטפוטים. יד הכיריים, שנעשית בסים לקדרות. וכבר פירשתי 'העושה שלושה פטפוטין בארץ' שהם הבסים**].[38]

פרה

פרק יב

[ודורסין.] על[12] אלגלה, פיגרי מגרי אלדיאם.

(ד) [**ודורסין.**] **על מקווה המים**[39]**, ועניין זה כעניין הדישה.**[40]

והקרן שלכליבה. חדיד חאבם יוצ'ע פוק נעש גנאזה, יחבם אלמיית מן אלתדחרג, יסמי קרן. ואלנעש כליבה.

(ט) **והקרן שלכליבה.**[41] **ברזל מעכב המונח על מיטת המת, המונע את המת מלהתגלגל, והוא נקרא 'קרן'. והמיטה (נקראת) 'כליבה'.**[42]

---

11 המוסגר הושלם ע"פ פירוש רבנו למסכת שבת, ראה בהערה לתרגום.

12 ג א

---

38 תחילת הפירוש חסרה בכתב היד, והמוסגר הושלם ע"פ פירוש רבנו למסכת שבת (גנזי קדם ט תשע"ג, עמ' 133). עדות נוספת לכך שהחיבור כלל גם פירוש למסכת כלים מוצאים אנו בדברי רבנו בפירושו למסכת זבים (ג, א), שם ציין לביאור המילה "אכלונס" שכבר פירשה לעיל - וכוונתו כנראה לביאורו במסכת כלים פ"כ מ"ג.

39 בכתב היד נכתב 'אלגלה' (الغلة), ונראה שהכוונה למילה 'אלגלהה' (الجَلْهَة), שמשמעותה בערבית הקלאסית היא מקווה של מים עומדים (ראה מילון ליין שורש جله , ערך جَلْهَةٌ).

40 כלומר, רבנו מבאר שהמילה "דורסין" שבמשנה מתארת את רמיסת שלוליות מי החטאת שברחוב, ומשווה פעולה זו לדריכת התבואה בשעת הדישה. וכן פירש הרמב"ם בפירוש המשנה: ודורסין "ידרסון". אמר כי חלון של רבים שהקרקע נרטבת לפניו מחמת מה שנופל עליה תמיד ממי חטאת והיו בני אדם מחליקין באותן המים ונרטבין בגדיהם, והיו גם דורסין אותו ברגליהן ולא היו נמנעים מלהכנס למקדש ולהתעסק עם כל זה בקדשים, ע"כ.

41 כ"ה בחלק מעדי הנוסח, ויש גורסים: כליכה, וכ"ה בפיה"ג.

42 כ"כ בפיה"ג: הקרן של כליכה. פי' כליכה זה הוא נעש (המטה שנושאין בו המת שמה נעש בלשון ישמעאל) בטיית, כדגרסי' באלו מגלחין (כז, ב) ובסיפה דמסכתא נדה דתוספתה (פ"ט הי"א) בראשונה היו עשירין מוציאין בדרגש ועניים בכליכה והיו עניים מתביישין התקינו שיהו הכל מוציאין בכליכה מפני כבודן של עניים, ויש לאותה כליכה כמו קרן.

קרנים שליוצאי דרכים. סמענא מן אלאולין אנהא קרון אלחיואן מסתקימה, או שביה במא יעמלהא אלמסאפרין יסתכ׳רנ׳ו בהא אלמיאה.

קרנים שליוצאי דרכים. שמענו מהקדמונים שהן קרני חיות ישרות, או כעין מה שעושים הנוסעים שמוציאים בהן מים.[43]

טהרות

טהרות.*

פרק א

האלל. הו מבין פי שחיטת חולין בפרק העור והרוטב, והי אלקשרה אלתי תכון עלי ג׳לד אלחיואן. ר׳ יוחנן אמ׳ מרקטא.

(ד) **האלל.** הוא מבואר בשחיטת חולין בפרק העור והרוטב (קכא, א), והוא הקרום[44] הנמצא על עור החיה. **רבי יוחנן אמר מרקטא.**[45]

פרק ו

הפרון. קיל בית יחיפו בה [אל]מיאה מן תלת ג׳האת מת׳ל אלמנארה אלאסכנדריה, ויקע לנא אנה אסם רומי.

(ט) **הפרון.** יש אומרים שהוא מבנה שהמים מקיפים אותו משלושה צדדים, בדומה למגדלור של אלכסנדריה, ונראה לנו שהוא שם רומי.[46]

מקוות

מקוות.

פרק ו

האביק שלמרחץ. אלאנביק, והו אלאנבוב אלד׳י יכ׳רג׳ מנה אלמא.

(י) **האביק שלמרחץ.** ה"אנביק", והוא הצינור שיוצאים ממנו המים.[47]

פרק ז

טיט הנרוק. אלטין אלד׳י ינצב אנינבאבא? מן רקתה.

(א) **טיט הנרוק.** הטיט שנשפך וניגר מחמת דלילותו.[48]

פרק ט

המלמולין. אלתפריכאת, יעני מא יתפרך מן אלידין אלמלותתין. אצל מלילה תפריך, וקטפת מלילות. ויקולון מולל יפרך.

(ב) **המלמולין.** הפירורים, כלומר מה שמתפרך מהידיים המלוכלכות.[49] שורש 'מלילה' הוא 'תפריך', כמו שנאמר "**וקטפת מלילות**" (**דברים כג, כו**), ואומרים "**מולל ופורך**".[50]

גין יוני פסר פי תלמ׳ מרובה פי נזיקים אלו הן יתידות דרכים אלו שמהלכין עליהן

גין יווני. פורש בתלמוד מרובה בנזיקים (פא, א), "**אלו הן יתידות דרכים, אלו שמהלכין עליהן בימות החמה והן**

---

* כאן הוא מקומה הנכון של כותרת זאת, ובכ״י הובאה לפני ד״ה ״קרנים״.

43 שלוקחים בהם מים צידה לדרכם, וכפי שביאר בפיה״מ שהם כלים של פרקים שלוקחין אותן הולכי דרכים לשתות בהן מים.

44 ״אלקשרה״ מילולית - הקליפה, היא דעת ריש לקיש שפירושו בשר שפלטתו סכין, והכוונה לשיורי בשר הנפלטין בעת הפשטת הבהמה ונשארין בעור, וכפי שביאר בפיה״מ.

45 לפנינו בכל עדי הנוסח שם: ״מרטקא״.

46 כ״פ פיה״ג בפירוש השני: הפרון. פי׳ בית שהוא עומד באמצע דרך רשות הרבים וכן צורתו. ויש מפרשין כמין מגדל ששלש רוחותיה בתוך הים ורוח אחת יבשה כמות עמוד מגדל אלכסנדריא של מצרים, וקורין אותו בלשון יוני פרון.

47 וכן העתיק בפירוש הגאונים לטהרות בערבית, והובא מתורגם לעברית שם (והוא מגליון בכתב היד שהועתק מספר הערוך ערך אביק ע״י הסופר, ראה בפיה״ג בהערה).

48 כ״פ בפיה״מ, וכעי״ז כתב הערוך (ערך טיט) ע״ש.

49 כן ביאר בפיה״ג: והמלמולין. פירוש כדגרסינן (ירושלמי פסחים רפ״ג) מלמולין דלש, כשהיה יד אדם מלוכלכת בטיט עבה או אם לש בצק בידו ומולל ידו אחת על חברתה נעשין על ידיו כמין גרגרין של שעורין. וכ״כ בפיה״מ שהם הגרגרים המתגרגרים על הידים אם לש אדם בצק או טיט ואחר כך שפשף את ידיו זו בזו להסיר בצק או טיט שעליהן.

50 ראה בביצה יב, ב: מוללין מלילות ומפרכין קטניות ביו״ט.

בימות[13] החמה והן מתמעכין על הבגד. תלך אלתלויתאת הי אלמסמאה גין יוני והי מן החוצין באדם.

מתמעכין על הבגד" (תוספתא מקוואות ז, א). **אותם הלכלוכים הם הנקראים 'גין יוני', והם מן החוצצים באדם.**

ומטמא בשלמריקה. קד פסר פי אלתוספה מפני ששפין בו סדקי כלין. אצל מריקה והו אלגלא, ומורק ושוטף במים ובתמרוקי הנשים אראד בה טין אלגלא.

ומטמא בשלמריקה. כבר נתפרש בתוספה[51] (ז, א) **"מפני ששפין בו סדקי כלין". עיקר 'מריקה' הוא הצחצוח, "ומורק ושוטף במים"** (ויקרא ו, כא) **"ובתמרוקי הנשים"** (אסתר ב, יב) **הכוונה בזה לטיט הצחצוח.**

פרק י

תבט שלסנדל. זמאם אלנעל, והו אלתי ישד בהא אלסיר.

(ג) **חבט שלסנדל. קשירת הסנדל, והיא מה שקושרים בה את הרצועה.**[52]

נדה

פרק ב

נדה

אתויים. לים להדה אלכלמה אצל, ולעלה אן תצחף עלי כמא נמצא [ע]ל שלאיותיום, והו אלמנדיל אלתי תמסח בהא אלמרה בעד תשמיש המטה. וקד קאל איותים שאמרו לקינוח ולא לבדיקה.

(ב) **אתויים. אין למילה זו שורש (בעברית), ואולי היא שיבוש, כמו "נמצא על שלאיותיום"**[53]**, והיא המטפחת שבה מקנחת האשה אחר תשמיש המטה. וכבר נאמר "איותים שאמרו לקינוח ולא לבדיקה"** (נדה יד, ב).[54]

דיהי[14] הד'א איצ'א ג'לט אנמא ההונא דחה מכן טהור יעני מא אנדפע ותנאוז הד'א אללון פי אלסואד.

(ז) **דיהי. זהו גם כן טעות**[55]**, אלא** (יש לגרום) **כאן "דחה מכן טהור", כלומר מה שנדחה ויצא מגדר צבע זה בשחרות.**

פרק ג

גְנִינים אגנה אצל אלמכ'לוק פי אלאחשא גנין ובאלערביה גנין מכ'בי ואסם מגן ותפסירה מג'ן מן ד'לך.

(ג) **גנינים.**[56] **עוּבָּרים**, שורש (השם הוא מן) היצור (הנמצא) **במעיים**[57] (הנקרא) "גנין", **ובערבית "גנין" פירושו חבוי. והשם "מָגֵן", ופירושו "מג'ן"** [=הגנה] **- הוא מזה.**[58]

פרק ז

הזוב דובאן אלזב יעני מא יכ'רג' מנה כל' רר בשרו את זובו.

(א) **הזוב. זיבת הזב, כלומר מה שיוצא ממנו, כמו שנאמר** (ויקרא טו, ג) **"רר בשרו את זובו".**

---

13 ג ב

14 אז 1א

51 תוספתא בלשון הקדמונים.

52 כ"פ פיה"ג שהוא כמין אזנים שיש לרצועות הסנדל. וכ"כ פיה"מ.

53 לפנינו בכל עדי הנוסח: "נמצא על שלה אותיום", ולגבי 'אותיום' יש חילופי נוסח שונים, ראה במשנה מהדורת על־התורה.

54 כעי"ז הגירסה בשני עדי נוסח בבלי שם (וטיקן 113; וטיקן 111-110): "ותס (-אותיוס) שאמרו לקינוח ולא לבדיקה". בשאר עדי הנוסח שם: "וסת".

55 רבנו מעיר שגירסת השואלים מוטעית, ומפרש את המשנה ע"פ גירסתו. ולשון "גם כן" מוסבת על הדברים שכתב בקטע הקודם שלא הגיעו לידינו, שגם בהם העיר על גירסתם. ולפנינו בכל עדי הנוסח של המשנה הגירסה: דיהה/ דיהא. וראה תוספת ראשונים חלק ד, עמ' 124.

56 כ"ה הגירסא בפירוש הגאונים לטהרות, וכן בפיה"מ ובכל כתבי היד והדפוסים, מלבד דפוס וילנא הגורס: גנונים.

57 מילולית: במעיים.

58 רבנו מציע גזרון למילה 'גנין', כאילו נגזרה מהיותו מוכסה ומוגן, וקושר זאת למילה העברית 'מגן'. והרמב"ם בפיה"מ פירש שהוא במובן תולעים, ועניינו שהן בשר שנתחתך כצורת התולעים. וכ"ה בפיה"ג ומשם בערוך (ערך גנן ב').

הנועי אלמכ׳אט.

הנועי.[59] ריר האף.

פרק ח

עד שהוא נתון תחת אלפראש.

(ד) **עד שהוא נתון תחת [הכר].** המצע.

פרק ט

חלוקת נפש אלמבלע מן חית הו אמלם כ׳ ועל חלקת צואריו וידרם עוקת נפש והו איצ׳א אלמבלע מן חית ישבה בלאעה אלג׳ובה אלמסמאה עוקה פכאנה קאל בלאעה אלגסם.

(ז) **חלוקת נפש.** בית הבליעה, מהיותו חלק. כמו שנאמר (בראשית כו, טז) "**ועל חלקת צואריו**". ויש גורסים '**עוקת נפש**'[60], והוא גם כן בית הבליעה, מהיותו דומה לבוֹלָעָן של בור הנקרא 'עוּקָה'.[61] וכאילו אמר 'בולען הגוף'.[62]

מכשירין

פרק ג

אם שמח בכי יתן אן סר בוקוע אלמא אליהא לאן אלבלל אנמא תכון בה הכשרה אד׳א כאן צאחב אלשי ראציא בה מרידא לה ולד׳לך נקל פי אלדרם מן וכי יֵתן אלי וכי יתֵן אלי קצד ד׳לך.

(ה) **אם שמח בכי יותן.** אם שמח בנפילת המים עליהם, מפני שה**הכשרה** על ידי רטיבות אינה חלה אלא כאשר בעל הדבר רוצה בכך וחפץ בכך, ולמשמעות זאת העבירו[63] בקריאה מן "**וכי יֵתן**" ל"**וכי יתֵן**".[64]

פרק ה

מסכת מכשירין.[15] החובט על השַלַח אלד׳י יכבט עלי אלפלך יעני ג׳לד אלבהימה אלמסלוך אד׳א גסל יכבט.

קַסיָה שלחמאת[16] כמא קאל פי אלשלחן קערותיו וכפ׳ וקשותָיו.

(ו) **החובט על השלח.** זה החובט על העור הפשוט[65], כלומר עור הבהמה שנפשט, שכאשר רוחצים אותו - חובטים בו.[66]

(ח) **קסיה של שלחנות.** כמו שאמר על השלחן (שמות כה, כט) "**קערותיו וכפותיו וקשותיו**".[67]

---

15 מקומה הנכון של כותרת זאת הוא לפני הפסקה הקודמת.

16 כ״ה בכת״י, וצ״ל של שלחנות, ושמא נדמו למעתיק אותיות נ׳ ו׳ כאות ט׳, ועליה הוסיף א׳.

59 כ״ה בעדי נוסח המשנה המדויקים, בפירוש הגאונים לטהרות (ע״ש בהערה 25) וכן בנוסח המשנה שבפיה״מ. בדפוס וילנא: והניע.

60 גירסה זאת הובאה בפירוש הגאונים לטהרות, ומשם בערוך (ערך חלק ג׳). בכל עדי הנוסח של המשנה שלפנינו: ״חלוקת הנפש״.

61 נזכר במשנה ובתוספתא (ראה עירובין ח, ט ועוד). וכתב רבנו חננאל (ערובין פח ע״ב) שפירוש 'עוקה' מלשון חקיקה והיא כמו חפירה בארץ להתקבץ בו המים, והובא פירוש זה גם בערוך (ערך עקה), וכ״פ רש״י (שם פח ע״א).

62 פירוש זה הובא גם בפיה״ג: ושל עוקת נפש. א״ד וחלוקת [נפש], כלומר כשילעוס אדם הגריסין יפה יפה ולא נשאר כלום אלא הם בעוקת נפש, ופי׳ כשבא בהכנסת בית הבליעה שדומה לעוקה של בית הבד ולעוקת הבית ומערה, מים של אותן גריסין יפה להוציא הכתם. ומשם בערוך (ערך לעס א׳). ובערך חלק הביא הערוך בשם רב האיי גאון (וכוונתו לפיה״ג לטהרות שהוא מייחסו לרה״ג) פירושים לפי שתי הגירסאות, הראשון הוא שהפול נלעס יפה יפה ועומד להיבלע בתוך עוקת הגרון דהיינו נפש, השני הוא שהוא נאכל יפה יפה וכבר נחלק מן השיניים ועומד ליכנס בנפש בגרון.

63 אפשר לתרגם: שינו.

64 כוונתו שדורשים את הכתיב שהוא ״יתן״, וכדאמרו בב״מ (כב ע״ב): רב פפא רמי, כתיב כי יתן, וקרינן כי יותן. הא כיצד, בעינן כי יותן דומיא דכי יתן מה יתן לדעת, אף כי יותן נמי לדעת.

65 ״אלסלך״ והוא המונח המדויק בערבית לעור שנפשט מהבהמה אך טרם עובד. וכ״פ הרמב״ם בפיה״מ.

66 וכ״כ בפירוש הגאונים לטהרות: פי׳ אלו שרוחצין העורות וחובטין עליהן, ששלח הוא עור. ומשם בערוך (ערך שלח ג).

67 כ״ה בפירוש הגאונים לטהרות, ומשם בערוך (ערך קסיא) בשם י״מ: קסיא שלחנות פירוש קערות של שולחנות, ויש מדמין לו קשותיו ומנקיותיו.

חשיפה אלכולאן.

חשיפה.[68] ה"כולאן".[69]

פרק ו

מפני הכנימה אלקמל מן הכנם.

(א) מפני הכְּנִימָה. הכינים, מהמילה "הכִּנָּם" (שמות ח, יד).[70]

חתיכת אלתית קטעה מן סמך יסמי בהדא אלאסם.

(ג) חתיכת אלתית. חתיכה מדג הנקרא בשם זה.[71]

המוהל דרדי אלדהן יחל באלמא אלחאר ויסמי מוהל.

(ה) המוהל.[72] משקע השמן שממיסין אותו במים חמים ונקרא 'מוהל'.[73]

זבים

פרק ג

על הנְּשים כ'שבה תחפט' אגזא אלסריר וכד"י יקאל עז אלכ'שב אלד"י ישד אלכסר גשיסין שעל גבי השבר ויקאל קשיסין.

(א) על הנשים.[74] קורת עץ השומרת על חלקי המטה. וכך נקרא העץ שקושרים על השבר "גשיסין שעל גבי השבר" (שבת נג ע"א), ויש קוראים "קשיסין".[75]

הכלונס והאכלונס ואחד וק[ד] פסרנאה.

הכלונס והאכלונס. הם אחד, וכבר פירשנו זאת.[76]

בזמן שהן מחגירין אדא כאנת מנערגה [פ]אנה[א] מדחרגה פי אלארץ ג'יר מתמכנה ולא ימכן אלאעתמאד עליהא.

בזמן שהן מחגירין. כאשר הם עקומים, הם מתגלגלים על הארץ בלי יציבות, ואי אפשר להישען עליהם.[77]

טבול יום

פרק א

האופה חמיטה כבז תכין כאן יכבז ללתראיד.

(א) האופה חמיטה. לחם עבה שהיו אופים עבור ה"ת'ריד".[78]

קולית אי עצ'ם כאן פיה מך יסמא קולית.

קולית. כל עצם שיש בה מוח נקראת קולית.

מחולחל[ת] מתכ'לכ'[לה].

מחולחל[ת]. בעלת חללים.[79]

68 כן הגירסא בפירוש הגאונים לטהרות (כאן, וכן כלים י, א) וראה שם בהערת רי"נ אפשטיין מקורות נוספים. ובכל עדי נוסח המשנה שלפנינו: השיפה.

69 הוא ממיני גמי, ראה תה"ג הרכבי (סי' תכב), ובהרחבה בפירוש הגאונים לטהרות (כלים י, א) ובהערה 11.

70 כן הביא הערוך (ערך כנמא) בפירוש השני: פירוש תולעים שבפירות ושמה רצינתא כדאמרינן בסלמנטון. פי' אחר כנים כדכתיב ותהי הכנם באדם ובבהמה. ע"כ. וכפירוש הראשון הובא בפירוש הגאונים לטהרות ובפיה"מ.

71 כ"ה בפירוש הגאונים לטהרות, ומשם בערוך (ערך אלתית) בשם יש מפרשים. ובפיה"מ כתב שהוא מין דג המתחתך חתיכות.

72 כ"ה בשני עדי נוסח של המשנה, ובשאר עדי הנוסח: המוחל.

73 כעי"ז פירש בפירוש הגאונים לטהרות, ומשם בערוך (ערך חל א), ע"ש.

74 בכל עדי נוסח המשנה שלפנינו: גשיש.

75 גירסה זאת הזכיר רבנו גם בפירוש מילים למסכת שבת (גנזי קדם ט תשע"ג, עמ' 121), ופירש כמבואר כאן: בכשישין, אנו גורסים 'ובקשישין שעל גבי השבר'. על מנת להשיב את השבר מניחים מעליו חתיכת עץ כהגנה, וקושרים מעליו כדי שלא יזוז.
כדברים אלו הובא בפירוש הגאונים לטהרות, ומשם בערוך (ערך גשש).

76 כנראה פירש כן בכלים פ"כ מ"ג, ולפנינו לא שרד פירוש זה. ומכאן שהפירוש הקיף את כל סדר טהרות.

77 כן פירש הרמב"ם בפיה"מ: מחגירין - צולעין, כלומר שכאשר יושבין עליהן בני אדם נוטין בהם לכאן ולכאן.

78 שם תבשיל המורכב מפתיתי לחם הטבולים במרק בשר. ראה אודותיו בפירוש רב סעדיה גאון לספר ויקרא מהדו' מכון עלה זית (ו, יב-טז הערה 52 בסופה). והרמב"ם בפירוש המשנה פירש שהיא עוגה דקה.

79 ראה מילון בלאו ערך כ'לכ'ל, שתרגמה במובן רפיון, נקבוביות והתרופפות. ובפיה"מ פירש ג"כ שעניינה שיש בתוכה חלל.

התֵאָה[17] אלמחרות.

(ה) **התאה. ה"מחרות".**[80]

האילום אלאנגדאן.

האילום.[81] **ה"אנג'דאן".**[82]

פרק ב

גוש בקערה אלשי אלמבלול אלמעגון יסמי גוש אלאצל פיה וגוש עפר.

(ג) **גוש בקערה. הדבר הרטוב והנלוש נקרא גוש, והמקור לכך "וגוש עפר" (איוב ז, ה).**[83]

פרק ג

טהור שנֶגֶם אנצ'גט או אלתן[18] והו אלאצל פי נוגש.

(ו) **טהור שנגם. נלעם או נלוש**[84]**, וזהו המקור של נוֹגֵשׁ.**

פרק ד

הכפישה כאל קפה.

(ב) **הכפישה. כמו סל.**[85]

וכתבתם ובכחותה ואלדי ערפנאה ובנחותה והו שביה באלקפה אלמקערה.

וכתבתם[86] **- 'ובכחותה', ומה שידוע לנו 'ובנחותה', והוא דומה לסל קעור.**[87]

ידים

פרק ד

ספרי המֵירום הו אסם רומי גמיע אלכתב אלטב ואלפלספה הדא אסמהא.

(ו) **ספרי המֵירום.**[88] **הוא שם רומי. כל ספרי הרפואה והפילוסופיה זהו שמם.**[89]

עוקצין

פרק א

הסַג שלרצפית פי אלתוספה ר' אלעזר או' הסג שלאשכל ושלרצפית מצטרף מפני שמשמר את האכל.

(ב) **הסַג שלרצפית.**[90] **בתוספה (עוקצין פ"א ה"ב) "ר' אלעזר אומר הסג שלאשכל ושלרצפית מצטרף, מפני שמשמר את האכל".**

---

17 א1 1ב

18 בנעט העיר שצ"ל: אלזק.

80 בפירוש הגאונים לטהרות כתב שהאילום הוא ה"מחרות". וראה בהערה 79.

81 כן היא הגירסה בכמה עדי נוסח של המשנה, וכ"ה בפיה"מ. בשאר עדי הנוסח: האלום. בפירוש הגאונים לטהרות הביא כגירסת רבנו והוסיף שיש גורסים "האלום", ומשם הובא בערוך (ערך אלום).

82 כן תרגם בפיה"מ, וביאר שהוא שורשו של אחד ממיני החלתית שאינו מאכל אדם, אבל משתמשין בו מעט באוכל כדרך שמערבין "בורק" או פיגם.

83 ראה איוב ז, ה. וכך פירש הרמב"ם בפירוש המשנה ע"ש.

84 כ"פ הערוך (ערך נגס).

85 וכך מבואר בפירוש הגאונים לטהרות ע"ש.

86 בזה פונה רב שרירא לשואלים, ודן בגירסתם כפי שכתבו במכתב השאלה ששלחו לו.

87 ראה בפירוש הגאונים לטהרות שגרס באנחותא, ופירש שהוא כמין נסר שנפל מהנגרים. וכגירסת רבנו כ"ה ברוב עדי נוסח המשנה שלפנינו (מלבד שניים שגירסתם כגירסת פירוש הגאונים לטהרות), וכגירסת השואלים ליתא.

88 כ"ה בעד נוסח של המשנה (כ"י קמברידג') ובדפוס וילנא, בשאר עדי הנוסח וכן בפיה"מ: "המירם". אך הכוונה היא להומירוס, מחבר המיתולוגיה היוונית, וכגירסת רבנו.

89 בספר הערוך (ערך מרוס) גורס בשמו "המירוס", וכתב לפרש שאלו הם סיפרי הכופרין בבוראן, פ"א מין היה ושמו מירוס, פ"א ספרים החיצונים שלחכמת יוונים שמם בלשונם המירוס, ע"כ. והפירוש האחרון הוא כדברי רבנו.

90 כ"ה ברוב כתבי היד ובפיה"מ, ולפנינו: של רצפות.

יד הפַּרְנָל ליס הו כמא כתבתם בל הפרכור.

(ג) **יד הפַּרְנָל. אין זה כפי שכתבתם, אלא הפרכור.**[91] **ואשר ל'ידות האכלין' - הם כל הקצוות המשמשים להם כידיות אחיזה. ואילו הפרכיל**[92] **הוא האשכול הכרות עם הזמורה כמו בסוכה (י ע"א) "פרכילי ענבים".**[93]

אמא ידות האכלין גמיע[19] אלאטראף אלתי הי להא אלמקאבץ ואמא הפרכיל פהו אלענקוד אלמקטוע מע אלעבראנה כמא פי סוכה פרכילי ענבים.

מלעין שלשבלים ידרם איצ'א מלֵאין שלשובלין והי אטראף אלסנבלה כמא קד בין פי תל' העור.

מלֵעין שלשבלים. וגורסין גם כן 'מלאין שלשובלין'[94] **והם קצוות השיבולת, כפי שכבר התבאר בתלמוד העור (חולין קיט ע"ב).**[95]

פסגה שלאשכל קטעה אנפסכת מן אלענקוד להא כתף ונטף תסמי פסיגה וקד קיל מפֻסָּג ועולה מפסג ויורד.

(ה) **פסגה שלאשכל. חתיכה שנפסקה מן האשכול, שיש לה 'כתף' ו'נטף', נקראת פסינה.**[96] **וכבר נאמר (ב"ק פא ע"א) "מפסג ועולה, מפסג ויורד".**

פרק ב

האֲגוזין שחמרן געלהא אנבאר כק' ויצברו אותם חמרים וג'.

(ה) **האגוזין שחמרן. עשאן ערמה, כמו שנאמר (שמות ח, י) "ויצברו אותם חמרים" וג'.**[97]

הבצלים שעִימְרן שדדהא כק' ושכחת עומר.

הבצלים שעימרן. קשר אותם, כמו שנאמר (דברים כד, יט) "ושכחת עומר".[98]

פרק ג

העכביות אלעכוב והו יסמי כנגר והו יסמי ערעָר תרג' כערער בערָבה כעכוביתא ופי

(ב) **העכביות. ה"עכוב", והוא נקרא "כנגר", והוא נקרא ערער, תרגום "כערער בערבה" (ירמיה יז, ו) כעכוביתא**[99]**.**

19 כצ"ל, ובכת"י בטעות: גמי פי.

91 בכמה עדי נוסח של המשנה וכן בספרא: הפרכיד. בשאר עדי נוסח המשנה וכן בפיה"ג ובפיה"מ: הפרכיל. וראה בתוספות הערוך השלם (ערך פרכל עמ' שם) שהביא מעמנואל לעף שהגירסה ברי"ש היא הנכונה, והיא מילה שמית משרש פכר.

92 כך בכת"י, ובד"ה "הפרגל" והוא מחילופי אותיות המוצא.

93 וכ"פ בפיה"ג: ויד הפרכיל. פי' אשכולות של ענבים כשהן כרותין עם הזמורה שמם פרכילי ענבים כדאמרי' לענין סוכה (י, א).

94 גירסה זאת הובאה גם בפיה"ג. בכל עדי נוסח המשנה שלפנינו וכן בפיה"מ: מלעין.

95 וכ"כ בפיה"ג: ומלעין. פי' בטיית ספה. ומלעין של שבלים, א"ד מלאין, ראש השבולת שהן כמו קשין קטנים ודומין כנסרים שמם מלעין כדגרסי' בהעור והרוטב (קיט, ב). וכעי"ז בפיה"מ.

96 וכ"פ פיה"ג וביאר יותר הדברים: פסיגה. פי' אשכול עד שהוא מלא ענבים שמו אשכול ואם נפסג ממנו מקצת האשכול ונתפצל ממנו ויש לו כתף או נטף שמו פסיגה. וכעי"ז בפיה"מ.

97 לפנינו בכל עדי הנוסח של המשנה: שאמנן, וכ"ג פיה"מ. ובפיה"ג גרס כרבנו ופירש כדבריו: האגוזין שחמרן. פי' ויצברו אותם חמרים (שמות ח, י). וראה בהערה הבאה.

98 לפנינו בכל עדי הנוסח של המשנה: שחמרן, וכ"ג פיה"מ ופירש שהוא מלשון 'ויצברו אותם חמרים'. ובפיה"ג גרס כרבנו ופירש שהוא מלשון עמיר, ועניינו שקבצם כעמיר בגורן. ובפיה"מ ביאר יותר שהכוונה שהוא חבר את עליהן בקליעה עד שנעשו חבל אחד לתלותן כדי לקיים למשך זמן, והוסיף שכן נהוג במערב בבצל שרוצים להחסינו.

99 פירוש זה הובא בספר השרשים לר"י בן ג'נאח (שרש ערער) בשם רבנו: כערער בערבה (ירמיהו יז, ו) בלשון ערבי עכוב וכן תרגמו המתרגם כעכוביתא, ואיננו רחוק להיות הערער והוא מעצי ההרים. ואמר רב שרירא בפרוש העכביות הוא עכוב וקורין לו כנגר, ע"כ. ופירוש זה הובא גם ברד"ק בספר השורשים (שרש ערער) בשם רב האיי ז"ל: עכבית הוא קוץ מבחוץ ומבפנים פרי נאכל ונקרא ערער. ר' תנחום הירושלמי בספרו המדריך המספיק (ערך עכב) הביא גם כן פירוש זה בשם רבנו אך יתכן ולא היה לפניו החיבור המקורי ודבריו מועתקים בספר השרשים לריב"ג שעשה בו שימוש רב, עיין שם שפירט אודות צמח זה.

בראשית וקוץ זה קנדם ודרדר אילו עכביות וג׳ד פי שוק שמהי[20] אנה אלשטרג׳ שי ישבה אלפגל והו יכון באלמוצל כתירא.

ובבראשית (בראשית רבה פרק כ) "וקוץ זה קנדם ודרדר **אלו עכביות**". נמצא ב"[פ]שוק שמהי"[100] שהוא "שטרג", דבר הדומה לצנון, והוא מצוי במוצל לרוב.

הכותש[21] והחמם לים הו כדלך בל הו הקוֹשט והו אלקֻסט והחימום דארציני.

(ה) **הכותש**[101] **והחמם**. אין זה כך, **אלא קושט**, והוא ה"קסט". **והחימום הוא דארציני.**[102]

פריצי אלפאסק מנהא אלאצל פי הדה אלכלמה אלתלמה והוא פרץ פאדא אנפסך אלזיתון וכרג׳ת אלנואה יקאל פרץ ואדא אנפסכת אלענבה וט׳הר חבתהא יקאל פריץ ובאלערביה אלפאסק ויקאל קד פסקת אלתמרה והכדא אלאנפאן אלכארג׳ ען סיאג אלדין יסמי פי לגתנא פריץ ופי לגת אלערב פאסק ופי תל׳ המקבל מאי פריצי זיתים רשעי זיתים זכר לדבר ובני פריצי עמך אלא אנהם פי הדא אלמוצ׳ע דהבו אלי צלב מנהא תשביהא באלרשע אלצלב מן אלנאס אלדי׳ לא ינחל.

(ו) **פריצי**. הפורץ ממנה. השורש במלה זו משמעו השסע והוא **פרץ**. **וכאשר** הזית נבקע ויוצא החרצן אומרים **פרץ**. **וכאשר** הענב נבקע ונגלה חרצנו אומרים **פריץ**. ובערבית "פאסק" [=נבקע]. ואומרים ׳פַּסַקַת אלתַ׳מְרַה׳ [=הפרי נבקע]. וכך האדם היוצא מגדר הדת נקרא בלשוננו ׳פָּרִיץ׳ ובלשון הערבים ׳פַּאסִק׳[103]. ובתלמוד המקבל (ב"מ קה ע"א): "**מאי פריצי זיתים, רשעי זיתים, זכר לדבר** (דניאל יא, יד) **ובני פריצי עמך**". **אלא** שהם במקום הזה פירשו שפירושו ׳הקשים׳ **שבהם**[104], על דרך ההשאלה מהרשע הקשה שבאנשים, **אשר אינו נכנע.**

סדר זרעים

סדר זרעים

והד׳א שרח מא סאלתם מן אלפאט׳ זרעים.

וזהו ביאור מה ששאלתם ממילות זרעים.

ברכות

פרק ו

על הנובלות קיל פיה קולין אחדהמא אנה אלכ׳לאל והו אלפג מן תמר אלנכ׳ל מן

(ג) **על הנובלות** נאמרו בזה שני ביאורים, אחד מהם שהוא הפגים והוא הבלתי מבושל מפרי הדקל. [והפירוש השני שהוא

---

20 צ"ל: פי פישוק. בגליון נוסף: פיסוק שמהי הו כתא[ב] משהור לחנין ופישוק מת׳ל פישור תפסיר אלאסמא.
21 או 1 2א

ועוד כתב כן רבנו לקמן בפירושו לכלאים (ה, ח). וכיוצ"ב כתב רבנו ב׳ביאור המילות הקשות׳ לפרק מי שאחזו (דף ע ע"א) ד"ה דרדרא.

100 בגליון כתב היד נוסף: פישוק (צ"ל: פּוּשָׁק) שְׁמָהֵי הוא ספר מפורסם לחנין (חנין בן אסחאק, מת 873 או 876 לסה"נ) ופישוק כמו פישור: פירוש השמות. ע"כ. השם המלא של החיבור הוא "פושק שמהא יוניא בסורייא" - ביאור מלים יווניות בסוריות. וראה בפירוש הגאונים לטהרות שכתב: "מצאתי בספר רפואות שמפרש כל שם עשבים בלשון יוני ובלשון ארמי עדלא דמי לפוגלא, והוי במוציל ועצרין מיא ושטרין לגרבא, עדלא הוא סיטרג (- שיטרג, שטרג׳), וע"ש בהערה. אגב יש לציין לתשובת רב שרירא בתשובות הגאונים הרכבי (סי׳ שעט): "וזה כתוב בספרי רפואות כי יש בכרוב כח המונע מן השכרות" (תה"ג אסף שם). והשווה עוד לדברי רבנו בפתיחתו ל׳ביאור המילות הקשות׳ לפרק מי שאחזו (לעיל הערה 4).

101 כ"ה בשאר עדי נוסח המשנה ובפיה"ג ופיה"מ. ובעדי נוסח אחרים הגירסה: "כושת".

102 קינמון. וכן פירשו פיה"ג ופיה"מ, והובא גם בערוך (ערך חמס) בשם יש מפרשין.

103 ראה תרגום רס"ג (תהלים א, א): אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים - אלפאסקין.

104 כוונת רבנו לפירוש המובא בתוספתא (עוקצין פ"ג ה"ו): "אלו הן פריצי זיתים וענבים, אלו היוצאין מתחת הקורה ומתחת הגפת ומתחת הזגין. ע"כ. כלומר שהם זיתים קשים שלא נטחנו במטחן, וכ"פ פיה"מ. וכ"ה בפיה"ג: פריצי זיתים. פי׳ בתוספה ואלו הן פריצי זיתים וענבים היוצא מתחת הקורא ומתחת הגפת ומן הזוגים, האי בטהרות (פי"א ה"ג) ובעקצים (פ"ג ה"ד), ובגמ׳ דהמקבל (ב"מ קה, א) גרסי׳ מאי פריצי זיתים וכו׳.

אלתמרה אלנאצ'נה מן קולה והעלה נובל והדא פי תל' נובלות ר' אלעא ור' זורא חד אמ' בושלי כומרא וחד אמ' תמרי זיקא וכדי קיל פי נובלות תמרה הדין אלקולין וסיל מן קאל פי הדא והדא מנהמא אלכלאל לם קיל דפעה[22] נובלות סתם ודפעה נובלות תמרה משרוחא פלם יגב.

הנופל][105] מן הפירות שהתבשלו, על פי הכתוב (ירמיה ח, יג) "**והעלה נבל**", וזה בתלמוד (ברכות מ ע"ב) **נובלות, ר' אלעא ור' זורא, חד אמר בושלי כומרא וחד אמר תמרי זיקא.** וכן נאמרו **בנובלות תמרה** שני הביאורים הללו.[106] ונשאל מי שאמר בזה ובזה שהוא הפגים, מדוע נאמר פעם "**נובלות**" סתם ופעם "**נובלות תמרה**" בפירוש, ולא השיב.[107]

פאה

פרק א

האוג סמאק.

(ג) **האוג.** "סמאק".[108]

[23]עד ש]ימרח יפרג יצפי אלערמה.

(ו) **עד שימרח.** ישטח ויחליק את הערימה.[109]

פרק ב

השלולית פסר מגמע אלמא[24] אלמטר ופסר מקסם אלמא עלי אלצ'יאע כמא קאל אלתלמוד מאי שלולית אמ' רב יהודה אמ' שמואל מקום שמימי גשמים

(א) **השלולית.** יש מפרשים מקוה מי הגשם, ויש מפרשים מחלק המים בין השדות, כמו שנאמר בתלמוד (ב"ק סא ע"א) "**מאי שלולית, אמר רב יהודה אמר שמואל מקום שמימי**

22 ב ב
23 נוסף ב-ב
24 ליתא ב

105 נראה שנפל חסרון במקור במקום זה, והמוסגר הושלם לפי העניין, וראה בהערה הבאה שכן הובא בפירוש רב נתן אב הישיבה בשם רב האיי (וכוונתו ככל הנראה לחיבור זה, והוחלף לו הייחוס).

106 כ"כ רבנו סעדיה גאון בחיבורו מילות המשנה (ברכות כאן): נובלות - פירות הנושרים (במקור: אלפאכהה אלסאקטה) (׳ממלון המשנה לרב סעדיה גאון׳, מחקרי לשון וספרות א, עמוד 140). וכ"ה בפירוש אחד הקדמונים למילים קשות מסדר זרעים (Heb. 577.7.4=4 דף 1ב, מהמאה הי"ב) הנובלות - פירות הנושרים (במקור: אלד׳י יסקט). הפירוש הראשון שהביא רבנו כאן הוא "בושלא כמרא" כמסקנת הגמרא בברכות שם, וכן הובא בר"ח, בפירוש רב נתן אב הישיבה, בערוך (ערך כמר) ובפיה"מ. הפירוש השני הוא כמ"ד חמרא דזיקא, וכן הובא בפירוש רב נתן אב הישיבה בשם רב האיי, וז"ל: פירש רבי האיי ז"ל ׳תמרי זיקי׳ הוא מה שנופל מן התמרים המבושלות מכח הרוח (ובמקור: והו מא סקט מן אלתמאר אלנאצ׳ג מן קווה אלריח). וכ"ה בתפסיר אלפאט׳ אלמשנה למסכת ברכות לאחד הקדמונים (T-S Ar.54.35 דף 2א): ׳תמרי זיקא׳ והו מא סקט מן קוה אלריח מן אלתמר אלנצ׳יג. וכ"כ הערוך (ערך נבל ב): ׳תמרי דזיקא׳ פירוש הנושר מן הרוח ולא ילקטוהו ביד, כדכתיב (ישעיה לד ד) כנבול עלה מגפן וכנבלת מתאנה.

107 שם מא ע"א.

108 כ"פ רבנו סעדיה גאון בחיבורו ׳פירוש מילות המשנה׳ (לעיל הערה 103 עמ׳ 140), וכן המדריך המספיק (ערך אוג), הערוך והרמב"ם בפיה"מ. ׳סמאק׳ הוא הזיהוי הבוטני המדויק והמקובל של צמח האוג המכונה כיום ׳אוג הבורסקאים׳ ומשמש כתבלין. ראה במאמרו של זהר עמר, ׳אוג הבורסקאים בעת העתיקה׳, ישראל - עם וארץ, ז-ח (תש"ן-תשנ"ג), עמ׳ 198-191.

109 כ"פ רס"ג בחיבורו שבעים המילים הבודדות (ערך ז): ודברי ישעיהו בענין רפואת יחזקיהו (ישעיה לח, כא) וימרחו על השחין ויחי, פירושו - וימשחו אותו, כמו שאמרו במשנה (פאה א, ו) לעולם הוא נותן לשם פיאה ופטור מן המעשרות עד שימרח, וכוונתם בזה עד שישפשף את הפרי וינקהו, כשם שעושה בו מי שמביאו למכירה בשוק. וכן תרגם רס"ג בתפסיר ישעיה שם. וכ"כ רס"ג בספר האגרון: מרח ׳וימרחו׳ - דלך. וכן פירש בחיבורו ׳פירוש מילות המשנה׳ (לעיל הערה 103 עמ׳ 140): ימרח - ישפשף ינקה (במקור: ידלך ינטף). וכן פירשו והביאו ראיה זו מלשון חכמים ר׳ יהודה בן בלעם בפירושו לישעיה (שם), ריב"ג בספר השרשים (ערך מרח) והמדריך המספיק (ערך מרח).

שוללין שם[25] רב בֵּיבִי אמ' ר' יוחנן אמת המים המחלקת שלל לחברותיה וק' יסמא באלשאם אלשאלול.

גשמים שוללין שם, רב בֵּיבִי אמר ר' יוחנן אמת המים המחלקת שלל לחברותיה". ואמרו שהוא נקרא בארץ ישראל "**אלשאלול**".

שיער[26] כותש מא נבג' מן אלאצול.

(ג) **שיער כותש**. מה שצומח מן השרשים.[110]

פרק ג

מלבנות הבצלים תזרע אקטאע מרבעה תסמא מלאבן למשאבהאתהא להא.

(ד) **מלבנות הבצלים**. זורעים אותם בערוגות מרובעות הנקראות מלבנים, בשל דמיונן להן.[111]

פרק ה

לכובעות[27] ראם אלסנבל שבהה כובע. ולכומסות אסאפל אלסנבל.[28]

(ה) **לכובעות**. ראשי השיבולים, בדמיון לכובע. **ולכומסות**.[112] תחתיות השבלים[113].

פרק ח

הנמושות קד פסרה פי אלתלמוד[29] אלשיוך אלצ'עפי אלמתאכ'רין והו קולהם סאבי דאולי אתגרא ופסר אללקאט אלתואני אלדין[30] יסתדרכון מא פאת אלאואיל והו קולהם לקוטי דבתר[31] לקוטי.

(א) **הנמושות**. כבר פירשו זאת בתלמוד - הזקנים החלשים המתאחרים, והוא מה שאמרו (תענית ו ע"ב) "**סאבי דאולי אתגרא**". ויש מפרשים המלקטים השניים, האוספים מה שהשאירו הראשונים, והוא אמרם (שם) "**לקוטי דבתר לקוטי**".

דמאי

פרק א

הקולין יעני[32] מא כף חכמה.

(א) **הקולין**. כלומר מה שדינו קל.[114]

---

25 ליתא ב

26 א1 2ב

27 פירוש זה וכן הבא אחריו הובאו בכת"י ב לעיל לאחר ד"ה עד שימרח. ובכת"י א ליתא.

28 אלסלבל א

29 קד פסרה פי אלתלמוד] ליתא א1

30 אלד'י ב

31 בתר ב

32 ליתא א1

110 במשנה שם מבואר שבאילנות רק גדר נחשבת הפסקה לעניין פאה, אלא אם כן יש 'שער כותש' שאז הגדר בטלה וכל העצים נחשבים כשדה אחת למרות הימצאות הגדר ביניהם. ומפרש רבנו ששער כותש היינו ענפים היוצאים משורשי האילן ומכסים את הגדר מן הצד. ונראה שדבריו אלו עמדו ליסוד שיטת הרמב"ם בפירוש המשנה שם ביאר שהכוונה ב'שער כותש' היא שענפי האילנות משני צדדי הגדר מסובכים אחד בשני, וכן שהם נוגעים בגדר עצמה, וכיוצ"ב פסק הרמב"ם בהלכות מתנות עניים (ג, יט) ששני התנאים נצרכים בשביל לבטל את הגדר. וזאת על פי המבואר בירושלמי (פאה שם) שם נאמר: "מה כותש [מה הכוונה במילה 'כותש']? ועולה במכתש [בגרסת הרמב"ם 'כעלי במכתשת'], או כותש על גבי גדר? מן מה 'סער כותש' אין הגדר כותש, הדא אמרה כותש על גבי גדר". ומפרש הרמב"ם שלא רק הצמרות מתחברות אלא גם החלקים הנמוכים יותר היוצאים מהעץ צריכים לגעת (לכתוש) בגדר. ופירוש זה שלא נזכר בהדיא בירושלמי נראה שהגיע לידי הרמב"ם מפירושו של רבנו כאן, וראה עוד על כך בביאור לפירוש המשנה של הרמב"ם מהדו' דרור פיקסלר, מסכת ברכות תשס"ד.

111 ראה בספר המדריך המספיק ערך לבן.

112 כ"ה ברוב עדי נוסח המשנה. בחלק מעדי הנוסח ובדפוס וילנא: לכומסאות.

113 במקור הובא פירוש זה לעיל, וכאן הובא במקומו, ראה מש"כ בהערה למקור שם.

114 כ"ה בפירוש רב נתן אב הישיבה, וכ"פ הרמב"ם בפיה"מ: וענין הקלים - שאלו הדברים שמנה דינם קל ואינם חייבים בשום דבר מחובות הדמאי לא תרומת מעשר ולא מעשר שני.

השתים פי תלמוד ברכות אמ' רבה בר בר חנה[33] מין תאנים.

השתים. בתלמוד ברכות (מ ע"ב) "אמ' רבה בר בר חנה מין תאנים".[115]

הרימין כנאדי יעני[34] אלנבק.

הרימין. "כנאדי", כלומר ה"נבק".[116]

העזרנין טולשי והו אלעזרור.

העזרנין. "טולשי", והוא "אלעזרור".[117]

בנות שוח אמ' רבה בר בר חנה תני חיוארתא והו אלתין אלאביץ'.

בנות שוח. "אמר רבה בר בר חנה תני חיוארתא", והם התאנים הלבנות.

נובלות התמרה קד תקד[ם ש]...

נובלות התמרה. כבר נזכר [לעיל].

גיפנין שילי גופנא והו אלסבסתאן.[35]

גיפנין. "שילי גופנא" והוא "אלסבסתאן".

הנצפה פרחה והו אלכבר.

הנצפה. "פרחה" והוא "אלכבר".[118]

דופרה שג'רה תפרג'[36] דפעתין פי אלסנה.

דופרה. אילן המוציא פעמיים בשנה.[119]

המסוטפות אלמשקקאת אלשק מן אלת'וב אי'צ'א יסמי סטף.

המסוטפות. המבוקעות. הקרע בבגד נקרא גם כן "סטף".[120]

פרק ב

סיטונות פאמיין.

(ד) **סיטונות. סוחרי תבואה.**[121]

פרק ה

פלטר מן יביע אלכ'בז ואלאדם.

(ד) **פלטר. מי שמוכר לחם ולפתן.**[122]

טפום ודפום אלקאלב.

טפום ודפום.[123] **תבנית.**

מנפול אלמסקט.

מנפול. מוכר סחורה פחותת ערך.

---

33 פי תלמוד ברכות אמ' רבה בר בר חנה] ר' יוחנן אמ' א1

34 כנאדו יעני] ליתא א1

35 מ"העזרנין" עד כאן דולג ב-א, ונכתב במקומו רק המילה הראשונה והאחרונה: גזרוין אלסבסתאן.

36 שג'רה תפרג'] תכ'רג' א. כאן נקטע ב

---

115 בכת"י אחד: השתים ר' יוחנן אמר וכו'.

116 כ"פ הרמב"ם בפיה"מ, ומשם בספר המדריך המספיק (ערך רים).

117 כ"פ הרמב"ם בפיה"מ.

118 כ"ה בפיה"מ.

119 וכן פירש בפיה"מ: דפרא, מלה מורכבת דו פירי, ודו בלשונם זוג, כלומר שמוציא פירות פעמים, והוא מין תאנים שמוציא פירות פעמים בכל שנה. ע"כ. וכ"ה המדריך המספיק (ערך דפר): אילני דופרה. עץ הנושא פרי פעמיים בשנה, והיבול השני נקרא דופרה מורכב מדו פירי כלומר הפרי השני, ע"כ. כל פירושי הארמית שבמשנה זאת מקורם בתלמוד בברכות שם.

120 פירוש זה הובא גם בפירוש רב נתן אב הישיבה בשם רב שרירא גאון: "וקאל רב שרירא אלמשקקאת לאן אלשק פי אלת'וב יסמא סטף". וכיוצ"ב פירש בפיה"מ שהוא לשון ביקוע, והכוונה למין ממיני התאנים. והערוך (ערך סטף) פירש: המסוטפות פי' שנתבשלו באילן עד שנתבקעו מאיליהם.

121 כ"פ הרמב"ם בפירוש המשנה.

122 "אלאדם", מאכל הנלפת עם הלחם. וכן הובא בפירוש רב נתן אב הישיבה בשם רבנו: "הפלטר [...] ואמר רב שרירא ז"ל: הקמעונאי ("אלמסקט", מילולית: מוכר סחורה פחותת ערך) המוכר לחם ולפתן. המפול, אמר רב שרירא ז"ל המוכר לחם ולפתן מן שני נחתומין ולא יותר". (במקור: הפלטר [...] וקאל רב שרירא ז"ל אלמסקט אלד"י יביע אלכ'בז ואלאדאם. המפול, קאל רב שרירא ז"ל אלד"י יביע אלכ'בז ואלאדם מן שני נחתומין לא אכת'ר). ואמנם לפנינו מפרש רב שרירא שה"מסקט" הוא המנפול ולא הפלטר.

123 לפנינו בכל עדי הנוסח "טפוס וטפוס", ועל חילוף טפוס-דפוס ראה בספר המדריך המספיק (ערך טפס).

כלאים

פרק א

הזונן אלזיואן.

(א) **הזונין. ה"זיואן".**[124]

שבולת שועל סנבול אלתעלב.

שבולת שועל. "סנבול אלתעלב".[125]

שיפון אלדוסר.

שיפון. ה"דוסר".[126]

ספיר נוע מן אלבאקלי באלשאם.

ספיר. סוג של ירק בארץ ישראל.[127]

הפרקדן אלגלבאן.

הפרקדן. ה"גלבאן".[128]

הטופח הרטֻמאן.[37]

הטופח. ה"קטֻמאן".[129]

המלפפון נוע מן אלבטיך.

(ב) **המלפפון. סוג של אבטיח.**[130]

דלעת המצרית יערף באלשאם קרע אלחבש.

דלעת המצרית. ידועה בארץ ישראל (בשם) דלעת של חבש.[131]

הרמוצה מן אלקרע שי מר לא יטיב חתי ידפן פי אלנאר ואלנאר תסמי רמץ ובאלעראביה אלרמצה.

הרמוצה. סוג מן הדלעת, מר, שטעמו אינו משתפר עד שמטמינים אותו באש, והאש נקראת רמץ ובערבית "אלרמצה".[132]

הנפום אלפגל אלנבטי.

(ג) **הנפום. הצנון הנבטי.**

התרובתור אלקנביט.

התרובתור. "קנביט".[133]

הלעינין אלקטף.

הלעינין. "אלקטף".[134]

השומנית אלתוימה.

השומנית. "אלתוימה".[135]

הבצלצל אלקונאר.

הבצלצל. "אלקונאר".[136]

הפלוסלום אלקרץ.

הפלוסלום. "אלקרץ".[137]

---

37 כ"ה בכת"י, וצ"ל "קטמאן" וכפי שהוא לנכון בפיה"מ.

124 כ"פ בפירוש רב נתן אב הישיבה.

125 תרגום מילולי. וכן תרגם בפיה"מ, וביאר שהיא השעורה המדברית.

126 תרגום מילולי. והיא מין שעורה מדברית.

127 בפיה"מ מזהה אותו עם "אלמאש". וכ"ה בפירוש רב נתן אב הישיבה.

128 כן תרגם בפיה"מ.

129 כן תרגם בפיה"מ.

130 לדעת רבנו המלפפון האמור במשנה הוא האבטיח הצהוב, המכונה כיום "מלון". וכתב בפירוש רב נתן אב הישיבה שהוא מין ממיני האבטיחים שריחו טוב. הרמב"ם בפיה"מ מתרגם מלפפון "אלכ'יאר" והוא הירק הנקרא בימינו מלפפון.

131 וכ"ה בפירוש רב נתן אב הישיבה.

132 וכן פירש הרמב"ם בפירוש המשנה: הרמוצה, תאר לדלעת, ר"ל דלעת הרמוצה, והוא מין דלעת שטעמו מר לא יוכשר לאכילה עד שיוטמן באפר חם. והאפר החם שיש בו שארית אש נקרא רמץ, לפיכך נקראת דלעת זו רמוצה. ומקורם בירושלמי, וראה בפירוש רב נתן אב הישיבה.

133 כרוביט. וכתב בספר הערוך (ערך תרבתר): הכרוב והתרבתר פי' מין של כרוב הוא ונקרא בלשון ישמעאל אלרקנביט ומתגדל ועושה זרעונין והוא קבוץ ואין העלין נפרדין ובתלמוד ירושלמי פי' כרוב דקיק. וכ"ה בפיה"מ בקיצור.

134 כן תרגם בפיה"מ.

135 -השום הקטן, רבנו מפרש שהוא צורת הקטנה למילה "שום".

136 סוג של בצל בר.

137 הוא השם הערבי לפרי עץ השיטה, המשמש לעיבוד עורות (ראה בפירוש הרז"ה הנדפס ב'ספר ההפטריות לכל השנה' עמ' רעו שכתב לזהותו עם עץ הרותם, אך הר"י קאפח בהערותיו לפירוש ראב"ש מלכים א

האנְסין אגאץ ובאלעראק ים' כמת'רי.

(ד) **האגסין.** "אגאץ", ובבבל קורין לו "כמת'רי".[138]

קרסטמילין ים' באלש' אלפטדמי ולים הו באלע'.

קרסטמילין. נקרא בארץ ישראל "אלפטדמי", ואינו מצוי בבבל.[139]

הפרישין אלספרגל.

הפרישין. החבושים.[140]

השיזפין אלענאב.

השיזפין. "אלענאב".[141]

סדן שקמה בדן אלג'מיז.

(ח) **סדן שקמה.** גזע השקמה.

יאחור קצ'ב.

יאחור.[142] ענף דק.

החצַב אלתולה.

החצב. "אלתולה".

החלמית אלכ'טמיה.

החלמית. "אלכ'טמיה".[143]

פרק ב

קרבום כרויא.

(ה) **קרבום.**[144] "כרויא"[145] כן קורין לו בארץ ישראל.

לוף כדי ים' באלשאם לוף.

לוף. כך נקרא בארץ ישראל 'לוף'.

קטם[146] בקם.

קטם.[154] "בקם".[155]

מסר מסר(ה) והי קטעה מן אלארץ'.

(ו) **מסר**[156]. "מסרה" והיא חלקת אדמה.[157]

חריע עצפר[147].

(ח) **חריע.** "עצפר".[158]

---

146 אב2 א. הקריאה של מילה זאת מסופקת בכתב היד.

147 פירוש זה הובא בכתב היד לפני ד"ה "מסר".

עמ' שסז כתב שזיהוי אין לו יסוד, ובא להם לחכמי תימן רק מפני שאש ה"קרץ" מתקיימת זמן ממושך ואשו חמה מאד כפי שספרו חז"ל על גחלי רתמים).

138 והזכיר זאת רבנו גם לקמן (מעשרות א, ג).

139 השווה לפיה"מ: אגסים, "אלאג'אץ", וידוע בפי ההמון אצלינו בשם "אלברקוק". קרוסטמלין "אלכמת'רי", ידוע בפי ההמון אצלינו בשם "אלאנג'אץ".

140 כ"פ בפיה"מ.

141 כן פירש בפיה"מ.

142 בכל עדי נוסח המשנה שלפנינו: יחור.

143 פירוש זה הובא בפירוש המשנה בשם יש אומרים: וחלמית, מין ירק לא ידענו פירושו, וי"א שהוא "אלכ'טמייה".

144 כן הוא בעדי נוסח רבים וקדומים של המשנה, בשאר עדי הנוסח ולפנינו: קנבוס.

145 כן פירש הרמב"ם בפירוש המשנה.

154 הקריאה של מילה זאת מסופקת בכתב היד, ולא ברור על איזה מילה במשנה היא מוסבת.

155 הוא עץ הגופר, ולא ברור על מה מוסב פירוש זה. השווה לריב"ג ספר השרשים ערך גפר: עצי גפר (בראשית ו, יד) פירש בו הגאון בערבי שמשאר, וסובר אני שהוא הנקרא בקס בסמ"ך.

156 לפנינו בכל עדי הנוסח: משר.

157 כלומר ערוגות. כ"פ בפיה"מ: 'משר משר', רצועות רצועות, הוא שיזרע רצועה ארוכה מכל מין.

158 כ"פ רבנו ב'ביאור המילות הקשות' לפרק מי שאחזו (דף סט ע"א): מוריקא - חריע, והוא "עצפר". וכ"כ רבנו ב'ביאור המילות הקשות למסכת עבודה זרה' (תשובות הגאונים הרכבי סי' מז), וכ"פ הרמב"ם בפירוש המשנה (ובעוקצין ג, ה תרגם "אלקרטם" ודבר אחד הוא). פרחיו צהובין אדמדמים נקראין 'עצפר' ומשמשין תבלין למרק. וזרעו גרעינים לבנים נאכלים קלויים ונקראים קרטם ודומין בתבניתם לגרעיני האדאני (שבת לה ע"ב) 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 פלטוי (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. וראה עוד בפירוש הגאונים לטהרות (עוקצין ג, ה).

פרק ג

האפונים הגמלונים אלחמץ אלכבאר. אלאסור.

(ב) **האפונים הגמלונים. האפונים הגדולים.**[159]

השופין צפה ללחמץ איצ'א אלמדלוכה כמא תקול שיפה ובעיטה פי חנטה אלמנחות.

השופין. תואר לאפונים המשוייפים[160]**, כפי שאומרים "שיפה ובעיטה" בחיטי המנחות (מנחות ו, ה).**

פרק ה

האירום אלנמום.

(ח) **האירום. "אלנמום".**

הקיסום אלכ'רוע דלך מבין פי תל' אלשאם.

הקיסום. הקקיון, וזה מבואר בתלמוד ארץ ישראל.[161]

הקנבס אלקנב והו אלשהדאנג.

הקנבס. "אלקנב"[162] **והוא "אלשהדאנג".**[163]

הקנרס אלכנגר והו אל[דרדר] אלדי ק' וקוץ ודרדר והו אלמסמי עכביות.

הקנרס. "אלכנגר" והוא הדרדר שנאמר עליו (בראשית ג, יח) "וקוץ ודרדר", והוא הנקרא עכביות.[164]

פרק ו

אפיפריות תעריישאת מן אלברדי.

(ג) **אפיפריות. סככות מגומא.**[165]

מטוטלת שי מו...אלנ. .ארגה.

(ט) **מטוטלת. דבר**[166] **...**

דלית ואחדה מן דָלִיות.

דלית. צורת היחיד של דָלִיות.[167]

פרק ז

האנם אלקאהר.

(ו) **האנם. "אלקאהר".**[168]

---

159 כן פירש הרמב"ם בפיה"מ וכתב שכן הוא מדרך השפה הארמית לקרוא לדבר גדול - גמלאה. וכן הביא המדריך המספיק (ערך גמל), והוסיף שמזה אמרו (שבועות פ"ג מ"ח) 'נשבע אני שראיתי גמל פורח', שכוונתם לעוף גדול על דרך ההפלגה. ובארמית 'גמלא' הוא שם לכל דבר גדול, יהיה אשר יהיה. וכ"כ עוד בערך אפן, ומקורו בפירוש המשנה כלאים (ג, ב).

160 אפשר: החלקים. וכ"פ הרמב"ם בפיה"מ.

161 לפנינו בירושלמי (פ"ה ה"ז): הקיסוס קסוסא.
במקור "פי תלמוד אלשאם". כינוי זה לתלמוד הירושלמי מצינו בכתאב אלחאוי לרב האיי גאון בערך ז"ש (א' ממן, מילון כתאב אלחאוי לרב האיי גאון, ירושלים תשפ"ו, עמ' 378), וכן בתשובת רב נסים שהובאה במגילת סתרים שלו (חמשה ספרים לרב נסים גאון עמ' 312, וכן בעמוד 314), וכן נקט ר' שמואל הנגיד בספר העשר (ראה ש' אברמסון, 'מתורתו של רב שמואל הנגיד מספרד', סיני כרך המאה, תשמ"ז עמ' לח). וכך נוקט גם ר"י אבן ג'נאח בספר הרקמה שער כב (מהדורת וילנסקי עמ' רנג) שם מכנה הוא ספר מקרא שהגיע מירושלים בשם "מצחף שאמי" (וראה שם בהערה 6), וכן בשער כה (עמ' רפג) מכנה את ירושלים בשם "אלשאם" (וראה שם בהערה 12). וכדרכם של רב שרירא גאון ורב האיי גאון בכתביהם (העבריים בעיקר) לכנות את הירושלמי בשם "תלמוד ארץ ישראל". ואחריהם נקטו שם זה ר"י בן בלעם בפירושו ליונה ד, ח (י' רונן, 'ספר דיוקי המקרא פירוש ספר יונה', בית אהרן וישראל רלה, תשרי-חשון תשפ"ה, עמ' כז), רבנו חננאל, הרי"ף, ספר הנר ועוד.

162 וכ"פ הרמב"ם בפה"מ.

163 רבנו מוסיף גם את שמו הפרסי של הצמח מלבד שמו הערבי. וכ"כ רב האיי גאון בפירוש התלמוד (ברכות דף מ ע"א) שהקנבס הוא אלשהדנג. וכ"כ ההלכות גדולות (הל' ברכות פ"ו עמ' סו), ור' סעיד בן דוד אלעדני בפירושו למשנה תורה (הלכות ברכות פ"ח הלכה א). וכתב הרמב"ם בביאור שמות הרפואות (כתבים רפואיים חלק ד, ערך קנב סעיף 348): קנב הוא אל-שהראנג', ויש אומרים שהדאנג' [-קנבס השדה], והוא זרע השומן. וראה בערוך השלם (סוף ערך כנגר).

164 כ"כ רבנו בפירושו לעיל (עוקצין ג, ב) ע"ש ובהערה.

165 כ"כ בפיה"מ, וראה בספר המדריך המספיק (ערך אפפיירות) שהצדיק פירושו כנגד פירוש הערוך.

166 שלוש מילים מטושטשות במקור. שמא כוונתו לומר שפירושה דבר תלוי ומתנדנד.

167 מנחות ח, ו.

168 תרגום מילולי של אנס.

פרק ח

הפרטיאות אלחגורה.

(ה) **הפרטיאות.**[169] סוסות המוחזקות לרבייה.

אדני השדה יקאל אדמי השדה והו כמא קאל אלשאמיין ען אדם אדן והו חיואן פי בעץ אלבראר שביה באלנאס.

אדני השדה. יש אומרים "**אדמי השדה**", והוא כפי ביטוי בני ארץ ישראל שאומרים **אדם - אדן.**[170] והוא בעל חיים הנמצא בחלק מן המדבריות הדומה לבני אדם.[171]

הקופד אלקונפד.

הקופד. הקיפוד.[172]

חלדת הסנגין כ'לד יכון פי אלשוכה אלמסמאה סנָה.

חלדת הסנגין.[173] חולדה הנמצאת בשיח הקוצני הנקרא **סנָה.**[174]

פרק ט

הברסין אלעֲבי ואלכסיה אלמנקושה.

(ז) **הברסין.** הגלימות העבות והבגדים המעוטרים.

הברדסין צדר מן אלצוף מנסוגה רועה ואחדה נסג אלגואברב מנקושה הדלתקעות.

הברדסין. אפוד מצמר, ארוג בחתיכה אחת, כמו אריגת הגרביים המעוטרים.

הדמלטיק[ין] אלבראוס.

הדמלטיקיון. "**אלבראוס**".[175]

מנעל הפנון לאלכא יוצל בהא גוארב ומאקין מן צוף.

מנעל הפנון. הם המגפיים אשר מחוברים אליהם גרביים ובתי שוקיים מצמר.

מנעל שלזרב גורב מבטון בכרק.

מנעל שלזרב. גרב המרופד בפיסות בד.[176]

פיף שלצמר שראבה צוף להא ד'ואבה.

(ט) **פיף**[177] **שלצמר.** צלצול של צמר, שיש לו גדיל.[178]

שביעית

פרק א

אילן שנגמם שג'רה מגמומה.

(ח) **אילן שנגמם.** עץ שנגזם.[179]

פרק ב

מקרסמין יקרצ'ון.

(ג) **מקרסמין.** מקצצים.[180]

---

169 בכל עדי נוסח המשנה שלפנינו: הפרוטיות.

170 חילוף זה מצוי לרוב בכתיב ארץ ישראל.

171 וכ"כ הרמב"ם בפיה"מ שהוא בעל חי הדומה לאדם. ומקורו בירושלמי כאן (פרק ח הלכה ג): אבני השדה חיה. ייסי ערקיי בר נש דטור הוא, והוא חיי מן טיבורייה. איפסק טיבורייה, לא חיי.

172 וכ"פ הרמב"ם בפיה"מ.

173 בכל עדי הנוסח שלפנינו: הסניין.

174 בפיה"מ כתב שהוא בעל חי הדומה לחולד והוא ממיני השועלים.

175 סוג של טוניקה.

176 על כל סוגי הבגדים הנזכרים במשנה זאת כתב הרמב"ם בפיה"מ כל השמות הללו לא נתבררו לנו, אבל הענין מובן שהם כולם של צמר מלבישים בהם את הרגלים והשוקים כגון הגרבים וה"קלסאת" וכיוצא בהן. ורבנו בדבריו כאן כותב לזהות את כולם. וגבי המילה "זרב" ראה בפיה"מ, וכן בספר המדריך המספיק ערך זרב ובמש"כ בהערה שם (במהדורתי שבהכנה).

177 כן הוא בכל עדי נוסח המשנה שלפנינו, מלבד דפוס וילנא שגורס "פיו".

178 "ד'ואבה" גדיל, ציצית או קצה משתלשל.

179 וכ"פ רב נתן אב הישיבה ופיה"מ.

180 וכך פירש רס"ג בחיבורו מילות המשנה (פאה שם): קירסמוה(א) - קרצ'והא ('ממלון המשנה לרב סעדיה גאון', מחקרי לשון וספרות א' עמוד 140). וכתב רס"ג בספר התהלות שם: "יכרסמנה - ישמידנה, היא מן המילים השמושיות בדברי האומה במסורת, ולא הוכנסה למקרא עד כה'. ומנאה רס"ג בספרו שבעים המילים הבודדות (ערך טז): ודברי דויד על האומה והמשילה בכרסום ואמר (תהלים פ יד) יכרסמנה חזיר

מזהמין יסמרון והו טרח אלסמאד אסאפל אלאשנ׳אר הפרכין אלד׳רה.

(ד) **מזהמין.** "יסמרון"[181], והוא הנחת הזבל תחת העצים.

(ז) **הפרכין.**[182] **ה"ר׳רה".**[183]

שתרמלו ישיר אלי חצול אועיתהא אלתי תסמי כ׳ואין ענדנא לאן (לאן) אלמזוד יסמי תרמל.

(ח) **שתרמלו.** כוונתו עד שיצמח הנרתיק שלהם הנקרא אצלנו "כ׳ואין", מפני ש"אלמזוד"[184] נקרא **תרמל.**[185]

ממרסין בארז ימרם בארז.

(י) **ממרסין בארז.** מנענעים האורז.[186]

לא מכסחין לכנה ולא יכסח.

לא מכסחין. כלומר לא יקצץ אותם.[187]

פרק ג

מחצב מכאן מנחות.

(ה) **מחצב.** מקום חצוב.[188]

פרק ד

...[148] ח[א]ירה מד...ת .ובק.את.

הפנין משיזר[יחו] פג אלתמרה כק׳ התאנה חנטה פגיה מד תטלע משבי [ח]ילו מד יבדא נצאגהא מתל ק׳ [פגה] בוחל וצמ[ל] וק׳ מתלא ..ו [ו]שם בחלה פי.

(ז) **הפנין משיזריחו.** פַּג[189] הפרי. כמו שנאמר "**התאנה חנטה פגיה**" (שה"ש ב, יג). משעה שהיא יוצאת ומתחיל להיות בה מתיקות משעה שתתחיל הבשלתה, כמו שאמרו **פגה בוחל וצמל** (נדה ה, ז), וכמוהו אמר ...

פרק ה

מגריפות שלעץ מגארף או מגארף[149] ... [כ׳]שב ופי שבת מגרפה לגרוף בה את הגרוגרות.

(ד) **מגריפות**[190] **שלעץ.** ׳מגארף׳ או ׳מגראף׳ (-מגריפות או מגריפה) [עשויות מ]עץ. **ובשבת** (יז, ב) "**מגרפה לגרוף בה את הגרוגרות**".

פרק ז

הדנדנָה חשישה תשבה אלכ.בק.

(א) **הדנדנָה.** עשב הדומה ל...

---

148 א2 ב

149 כ"ה בכת"י, ונדצ"ל: מגראף.

מיער, פירושה - יכריתה, על פי מה שאמרו במשנה על שבלים שהכריתום הנמלים (פאה ב ז) שדה שקצרוה גוים קצרוה ליסטים קרסמוה נמלים. ע"כ. וכ"פ ר׳ תנחום הירושלמי בהמדריך המספיק (ערך קרסם) את הכתוב מלשון המשנה הזאת.

181 תרגום מילולי של "מזהמין".

182 לפנינו בכל עדי הנוסח: "הפרגין".

183 וכן הובא פירוש זה בפירוש רב נתן אב הישיבה.

184 שק הצידה, תרמיל הרועים.

185 כדברי אלו כתב הרמב"ם בפיה"מ: משתרמלו, שיתלבשו בנרתיקם, ותורמל בלשונם הוא הכלי העשוי מן העור לוקחים אותו הרועים והולכי דרכים כדי שישימו בו מזונם ותולים אותו בצואר, ודימה בו קליפי האפונין מפני שהיתה צורת אותו הכלי בזמנם כצורת אותן הקליפות. וכ"פ בקיצור רב נתן אב הישיבה.

186 "מרס" עניינו למעוך, לשפשף או להשרות נוזל כדי למצות ממנו טעם, פעולה שמתאימה לעיבוד אורז. וראה בפירוש רב נתן אב הישיבה (שביעית ב, י) שפירש כרבנו שהוא לשון נענוע. וראה שם בפירוש רב נתן שם (פרק קמא) שכתב: ממרסין באורז - מושחין בשמן האורז. וכנראה שהוא מפירוש רב נתן המקורי והפירוש הראשון הוא מדברי ה׳מאסף׳ שהעתיק פירושו של רב נתן והוסיף על דבריו, כנודע.

187 כ"פ רב נתן אב הישיבה ופיה"מ.

188 כ"ה בפירוש רב נתן אב הישיבה בשם יש אומרים, והשווה לפיה"מ. כאן יש קטע קשה לקריאה במקור הערבי.

189 בוסר.

190 בכל עדי נוסח המשנה שלפנינו: במארופות וכ"ג רב נתן אב הישיבה והרמב"ם בפיה"מ. וגירסת רבנו נזכרה בשמו בפירוש רב אב הישיבה: במרופות - מחפורות של עץ שעוקרין בהן הנטיעות. ואמר רב שרירא ז"ל במגריפות.

נין החלב אלבצ'א והו יסמי בקדונם.

נין החלב. הלבן, והוא נקרא "בקדונם".[191]

החלביצין הו שי יכ'רג' מן נין [החל]ב וקיל אלקעבל הרכרה אלרקף לול...

(ב) **החלביצין.** הוא דבר היוצא מנין החלב. ויש אומרים שהוא פטרייה[192]...

זרדין חראחאת ורק אלחבוב.

(ו) **קטב.**[193] הוא הקטף, כלומר האפרסמון.[194]

קטב הו הקטף יעני אלבלאסן.

הלוטם שאהבלוט תרג' ולוט ולטום.

הלוטם. "שאהבלוט"[195], תרגום "ולוט" (בראשית מג, יא) - **ולטום.**

פרק ח

הסיאה[150] והקורנית נועאן מן אלצ'עתר.

(א) **הסיאה והקורנית.** שני סוגים של זעתר.[196]

קטָבָה הוא קטבי מדק אלמעצרה.

(ו) **קטבה.**[197] הוא "קטבי"[198], מכתש של מסחטה.[199]

פרק ט

החלגלוגות אלבקלה אלחמקא.[151] ויק' אלטרפין הטריחין אלחשיש.

(א) **החלגלוגות.** רגלת הגינה[200], והעלים השרועים[201] נקראים עשב.

תרומות

פרק ט

חיסיות והחוסות קד פסר דלך פי אלתוספה אלו הן מיני חוסיות הלוף והשום והבצלים והקפלוטות כאנה יסיר אלי מא להא אמהאת תדפן פי אלארץ.

(ז) **חיסיות והחוסות.** כבר פורש דבר זה בתוספה (תרומות ט, ג) "**אלו הן מיני חוסיות הלוף והשום והבצלים והקפלוטות**". כאילו הוא רומז למה שיש לו 'אמהות' [=פקעות] הטמונות באדמה.

פרק יא

הכלסין נוע מן אל[ב].. אלבדן.

(ד) **הכלסין.** סוג של...

הסתתיות אלשתויאת.

הסתתיות. "אלשתויאת".

הסנריות אלכ'שכ'אש.

הסנריות. "אלכ'שכ'אש".

מאכל פומלטיקין קיל מסאפרין לגנה אני יאכלו צריד מבלולה באלמא נקיע פי תל' מנחות צריד שלמנחות.

מאכל פומלטיקין. יש אומרים 'נוסעים', משום שהם אוכלים פתיתים הבלולים במים שרויים, בתלמוד מנחות (קב, ב): צריד שלמנחות.

---

150 מכאן עד "חיסיות" מובא בכתב היד לאחר ד"ה "הכלסין".

151 בין השיטין הוגה: אלחמקה.

191 -פטרוזיליה. וכן תרגם הרמב"ם כאן, ולקמן פ"ח מ"ג.

192 וראה בפירוש המשנה שכתב שצמח זה לא נתברר זיהויו.

193 כ"ה הנוסח בכת"י קאופמן, ובשאר עדי הנוסח וכן בפירוש רב נתן אב הישיבה ובפירוש המשנה: הקטף, וראה במלאכת שלמה שנראה שגירסת רבנו שמשון היא "הקטב".

194 וכן פירש הרמב"ם: והקטף - עץ האפרסמון, בלי ספק.

195 -ערמון. כך גם מפרש ר"י בן ג'נאח בספר השרשים (ערכים נכת, לוט).

196 והרמב"ם בפירוש המשנה פירש איזוב - זעתר. ולסיאה וקורנית נתן שמות מדויקים.

197 כ"ה הנוסח גם במשנה כתב יד קאופמן, וכ"ה הכתיב בתוספתא (שביעית פ"ו הכ"ז; זבים פ"ד ה"ט).

198 כ"ה הנוסח ברוב עדי נוסח המשנה הקדומים, מלבד כ"י קאופמן.

199 וכן פירש רב נתן אב הישיבה בשם יש אומרים.

200 במקור: "אלבקלה אלחמקא". וכ"פ בפיה"מ: החלגלוגות - מין רגליות שעליו גדולים וקלחו ארוך והוא "אלבקלה אלחמקא".

201 המשתרעים על האדמה.

אספרי כסף ויק' אצברי .[ד]ראהם. **אספרי כסף. ויש אומרים "אצברי"[202] דרהמים".**

מעשרות

פרק א

והאבושים[152] ויק' והעובשין והו אלשאהלוג. **(ב) והאבושים.[203] ויש אומרים והעובשין. והוא "אלשאהלוג".**

העגסין[153] כמתרי. והכליסין מין אגסין. **(ג) העגסין. "כמתרי".[204] והכליסין.[205] מין אגסין.**

והקרוסטמל תפוחים קטנים. **והקרוסטמל. תפוחים קטנים.[206]**

משפקם מד יקלע נאבה אלתי עלי אלקתא פי תל' שב[ת] אמ' ר' אסי משינטל הפקם שלהן. **(ה) משפקם. מאז שיעקר[207] הניצן שעל הקישוא. בתלמוד [השוכר] (ב"מ פח ע"ב) "אמר ר' אסי משינטל הפקם שלהן".**

מעשר שני

פרק ד

היין שקסם חמץ'. **(ב) היין שקסם. החמיץ.**

פרק ה

קוזזות אדמה טין אחמר. **(א) קוזזות אדמה. טיט אדום.[208]**

★ ★ ★

152 בכתב היד פירוש זה מובא להלן אחר ד"ה "והקרוסטמל".
153 מכאן עד "שלהן" הובא בכתב היד אחר ד"ה "קוזזות אדמה".

202 תעתיק ערבי למילה "אספרי".
203 כ"ה בכמה מעדי נוסח המשנה, וי"ג "והבאושים".
204 כן הזכיר רבנו גם לעיל (כלאים א, ד).
205 עוקצין א, ו.
206 והרמב"ם פירש: והאגסים "אלאג'אץ". וקרוסטמלין "אלכמת'רי". ראה מש"כ רבנו לעיל בכלאים א, ד.
207 כ"פ גם הרמב"ם בפיה"מ ובהל' מעשר ג, ח שצריך להוריד את השער שלהם בידו ממש, ולא שיפלו מאליהם. והוא מדברי הירושלמי "מן דו ירים פקסוסיא" (וראה עוד בתוספתא כפשוטה (מעשרות א, ה) שביאר שההסרה היא בידי האדם ואינה מאליה, ע"ש באורך). ודלא כפרש"י (ב"מ שם ד"ה משיפקסו; ביצה י"ג ע"ב ד"ה ושלא פקסו) שלדבריו עצם הפיקוס נעשה מאליו.
208 כן פירש הערוך (ערך קזז).

'אַיֵּה פְּלָאֶיךָ צוּרִי'

פיוט לחנוכה לרבנו רב האיי גאון

הרב ישי רונן

מבוא

רב האיי בן שרירא גאון (ד'תרצ"ט - ד'תשצ"ח), ראש ישיבת פומבדיתא ואחרון הגדולים בשושלת גאוני בבל, נודע בעיקר כממשיך מסורת הגאונים בהלכה, בתשובותיו הרבות ובספרי הפירוש שכתב לתלמוד. מסורת ימי הביניים ייחסה לו שני חיבורים שקולים בלבד, הבקשה 'שמע קולי' וספר 'מוסר השכל', ואף ייחוס זה עורר ספקות בקרב החוקרים במאה התשע עשרה; ר' שניאור זקש אף קבע בהחלטה גמורה כי 'לא חבר רב האיי גאון מעולם פיוטים'[1]. אולם דפי הגניזה הקהירית הפריכו קביעה זו. בשנת תרצ"ז כינס חיים בראדי עשרים ואחד פיוטים ושירים של רב האיי גאון, והפריך את טענות המכחישים אחת לאחת[2]. בעקבותיו פרסמו פיוטים נוספים מנחם זולאי, א"מ הברמן, דב ירדן וחיים שירמן, ועיקר המפעל נעשה בידי עזרא פליישר, שהעמיד את חקר שירת הגאון על בסיסו המדעי[3]. בשנת תשנ"ו כבר אפשר היה לקבוע שמספר פיוטי הגאון הידועים נכפל מאז אסופתו של בראדי,[4] והגילוי שהגאון היה פייטן ומשורר פורה נמנה עם התגליות החשובות ביותר של חקר הגניזה[5].

יצירתו הפייטנית של הגאון מגוונת בסוגֶיהָ ובצורותיה. כיום ידועים למעלה מארבעים פיוטים ושירים שלו שנמצא להם נוסח: סליחות וקינות לתשעה באב, ובהן סדרה של סליחות אלפביתיות וסדרה של חמש סליחות על פרקי מגילת איכה; סליחות, עקדה ובקשות לימים הנוראים; יוצרות מסוג 'ה' מלכנו'; רהטים וקדושתאות לשבתות ולמועדים; ושירי תהילה שקולים לנדיבים ולחכמים בני דורו. קטלוג המפעל לחקר השירה והפיוט מונה תחת שמו של הגאון 357 רשומות של כתבי יד, רובן מן הגניזה. חשיבותה של שירה זו אינה רק בערכה הספרותי, אלא גם בזמנה ובמקומה. שכן רב האיי כתב את שיריו בבגדאד בשלהי ימיה של הפייטנות

---

1 ח' בראדי, 'פיוטים ושירי תהלה מרב האיי גאון', ידיעות המכון לחקר השירה העברית ג, ברלין תרצ"ז, עמ' ה-סג, בעמ' ה-ו (להלן: בראדי, ידיעות); E. Fleischer, 'Unpublished Poems by Rav Hai Gaon', JQR n.s. 65 (1974), pp. 1-17 (להלן: פליישר, JQR). דברי ר"ש זקש במכתב לר' שלמה זלמן חיים הלברשטאם, נדפס בהחוקר ח"ב עמ' 30 (הובא אצל בראדי, שם).

2 בראדי, ידיעות, עמ' ה-יא.

3 ע' פליישר, 'נוספות למורשתו הפייטנית של רב האיי גאון', סיני סז (תש"ל), עמ' קפ-קצח (להלן: פליישר, נוספות); הנ"ל, JQR; הנ"ל, 'עיונים בשירתו של רב האיי גאון', שי להימן (ספר יובל לכבוד א"מ הברמן), ירושלים תשל"ז, עמ' 274-239 (להלן: פליישר, עיונים); הנ"ל, 'עיון נוסף בשירת רב האיי גאון', יד להימן (ספר זכרון לא"מ הברמן), תשד"מ, עמ' 129-109 (להלן: פליישר, עיון נוסף); הנ"ל, 'ציונים לנחלתו הפייטנית של רב האיי גאון', מחקרי ירושלים בספרות עברית י-יא (תשמ"ד-תשמ"ח), עמ' 681-661. ועל פרסומיהם של החוקרים האחרים ראו פליישר, נוספות, עמ' קפ-קפא; הנ"ל, עיונים, עמ' 239, הערה 1.

4 ע' פליישר, 'שירו של רב האיי גאון אל רב יהודה ראש הסדר מקירואן - נסיבותיו וסביבותיו', תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 466, הערה 41.

5 פליישר, JQR, עמ' 1 (בתרגום): "ההוכחה החד-משמעית לפעילותו של רב האיי גאון [...] בשדה שירת החול והפיוט, היא בלי ספק אחת התגליות החשובות ביותר במחקר הגניזה".

המזרחית, בשעה שבספרד כבר החלה לפרוח השירה העברית. משום כך שירתו היא מן העדויות האחרונות לשירה העברית במזרח שקדמה לשירת אנדלוסיה, ועם זאת גם העדות הקדומה ביותר לחדירת השפעות אנדלוסיות אל משוררים שאינם ספרדים[6]. ואכן, לצד פיוטים במתכונת הפייטנות המזרחית המסורתית כתב הגאון גם פיוטים ושירים במשקלים הכמותיים שנתחדשו בספרד.

הפיוט שלהלן, 'אַיֵּה פְּלָאֶיךָ צוּרִי', הוא פיוט קצר לחנוכה, החתום 'אברהם בן יצחק', השם שבו חתם רב האיי גאון רבים מפיוטיו. בקטלוג המפעל לחקר השירה והפיוט בגניזה על שם עזרא פליישר נמנה הפיוט בין פיוטי רב האיי, על פי זיהויו של פליישר עצמו, שהיה כאמור החוקר המובהק של שירת הגאון. כדרכו של קטלוג, הזיהוי רשום שם בלא נימוק. במבוא נעמוד על עדיו, ובעיקר נבקש לבסס את הזיהוי בראיות: נבחן מה ערכו של האקרוסטיכון כראיה, שעליו נשען הייחוס, ונצביע על הסימנים הנוספים התומכים בו; ואחר כך נביא את נוסחו, את חילופי הנוסח ואת ביאורו[7].

הפיוט נשתמר בשלושה קטעי גניזה. בק1 שרד הפיוט בשלמותו, ובראשו הכותרת 'אחר'; בק2 שרדו טורים 7-12 בלבד בק3 שרדו טורים 1-2 ובראשו הכותרת 'אחר'. (מספרי כתבי היד מובאים במלואם לקמן במהדורה),[8] והפיוט מתפרסם כאן לראשונה.

החתימה וייחוס הפיוט לרב האיי

בראשי טורים 1-11 חתום השם 'אברהם בן יצחק', והטור האחרון, הפותח בו', הוא טור הסיום שמחוץ לחתימה. שלושת העדים אינם מייחסים את הפיוט לרב האיי בכותרת מפורשת, והכותרת 'אחר' שבק1 ובק3 אינה מלמדת דבר על מחברו אלא בצירוף הפיוט הקודם לו בכתב היד, ואולם לא ידוע לנו שהפיוט הקודם לו בכתב היד חובר בידי רב האיי. נמצא שמן העדים עצמם אין לזיהוי סמך אלא החתימה. לכן נברר תחילה מה משקלה של חתימה זו כראיה, ואחר כך נציע סימנים נוספים המחזקים את הזיהוי.

רב האיי כמעט אינו חותם בפיוטיו את שמו שלו. רק חמש מסליחותיו לתשעה באב (מסדרת האלפבתיות) חתומות בסופן 'האיי', ושני פיוטים חתומים בתואר 'גאון' בלבד: הסליחה 'אויל עמי' והפזמון 'גאולת עדרי', שחתימתו 'גאון חזק'[9]. רוב פיוטיו חתומים בשמות אחרים, ובראשם השם 'אברהם בן יצחק' (או 'אברהם' סתם, ולעתים בתוספת 'חזן'). עד שנת תשל"ז נמנו שבעה עשר פיוטים כאלה של רב האיי,[10] ולצדם באים השמות 'עזרה בן מכתאר', 'פצל בן שלמה', 'עמרם' ו'יחזקאל הכהן'[11]. הראיה המכרעת לכך שהגאון חתם בפיוטיו את שמו של אחר היא כותרתו של הרהט 'אמה אשר שולחה חוצה': 'אחר לאדונינו האיי גאון ז"ל על שם ר' אברהם בן יצחק בן

6 פליישר, JQR, עמ' 2; הנ"ל, עיונים, עמ' 240-239.

7 פרסום זה הוא חלק מהכנתה של מהדורה שלמה ומבוארת של כל פיוטי רב האיי גאון ששרדו בגניזה ובכתבי יד, שבכוונתי להוציא לאור בעזרת ה'. במבוא למהדורה נדונים בהרחבה תולדות חקר שירת הגאון, דרכי זיהוי פיוטיו ומאפייני שירתו, וממנו לקוחים עיקרי הדברים שבמבוא שלהלן.

8 מספרי המדף של העדים לקוחים מקטלוג המפעל לחקר השירה והפיוט בגניזה על שם עזרא פליישר, ואני מודה למכון על שיתוף המידע באדיבות ובחפץ לב.

9 פליישר, עיונים, עמ' 241-240, הערה 4; הנ"ל, JQR, עמ' 13.

10 פליישר, עיונים, עמ' 246, הערה 27.

11 פליישר, JQR, עמ' 3-2; הנ"ל, עיון נוסף, עמ' 125, הערה 6: "הגאון חתם בפיוטיו גם שמות אחרים [...] ואילו את שם עצמו חתם לעתים רחוקות בלבד".

מלקטה החזן'[12]. הגאון חיבר אפוא את הפיוט 'על שם' החזן, וחתם בו את שמו של החזן. ראויה לציון גם קביעותה של התיבה 'בן' במטבעות החתימה של פיוטי הגאון; תיבה זו נדירה למדי בפייטנות, שבה רווחות הצורות 'בר', 'ברבי' ו'בירבי',[13] והיא באה גם בחתימת פיוטנו.

פשרה של התופעה מתבאר על פי נוהג שהיה מצוי בימים אלו בעניין זה. במאות העשירית והאחת עשרה היו הפייטנים רובם ככולם חזנים, ואילו גאוני בבל לא נהגו לרדת לפני התיבה, וחזנים מקצועיים התפללו לפניהם על פי דרכם[14]. לפיכך קרוב שרוב מה שיצרו רב סעדיה ורב האיי נוצר בשביל החזנים ששימשו לפניהם, בין שחתמו בשירים את שמות החזנים ובין שהניחום בלא חתימה כלל[15]. למנהג זה יש תקדים מפורש: רב סעדיה חתם את האופן 'ראה על עב קל' בשם 'דוד חזן', ויצירות אחרות שלו בשם 'שלמה'[16]. ובדומה לכך, את הפיוטים שחתם בתואר 'גאון' לא חיבר רב האיי כדי לאומרם בעצמו לפני הציבור, אלא כדי שייאמרו מפי חזן מקצועי בנוכחותו, ובאותו מעמד ידעו הכול מיהו 'גאון' סתם[17].

יתר על כן, החתימות עצמן מלמדות שאברהם בן יצחק לא קיבל את הפיוטים כמחווה ספרותית בלבד, אלא היה חזן של ממש, והוא עצמו שהשמיע אותם לפני התיבה לפני הציבור. בכמה מן הפיוטים שחיבר הגאון על שמו נשתלב התואר 'חזן' בגוף האקרוסטיכון: הרהט 'אהליבה הבנויה' חתום 'אברהם בן יצחק ח[זן]', והפיוט 'ארץ בחסדך תחולל' חתום 'אברהם חזן יחי'; ובכותרת הנזכרת לעיל הוא מכונה במפורש 'ר' אברהם בן יצחק בן מלקטה החזן'.

משמעותו של התואר בחתימות הפייטנים ידועה: כפי שהראה פליישר, התיבה 'חזן' במטבעות־החיתום באה לתאר את מלאכתו של האיש הנזכר בחתימה כשליח־ציבור רשמי של קהילתו. היא עולה כנראה כבר בקרובה של יניי, נמצאה פעם אחת ביצירה קילירית, באה פעמים מעטות אצל פינחס, ונעשתה שגורה מאוד בפייטנות המזרחית המאוחרת, ובכל מקום שהיא שם היא צמודה לשם כתואר כבוד. מכיוון שבפיוטי הגאון התואר צמוד לשמו של אברהם בן יצחק, יש ללמוד ממנו שאברהם בן יצחק נשא בפועל במשרת החזנות, ולא היה רק מי שהפיוטים נכתבו לכבודו. לכך מתאימה גם הברכה 'יחי' שבחתימת 'ארץ בחסדך תחולל': פליישר העיר שהברכה

12 בראדי, ידיעות, עמ' מט; פליישר, JQR, עמ' 14, הערה 17; הנ"ל, עיון נוסף, עמ' 112. הכותרת באה בראש הרהט 'אמה אשר שולחה חוצה'; ראו בראדי, ידיעות, עמ' מט, נ-נא.

13 פליישר, נוספות, עמ' קצא, הערה 17.

14 במקום אחר הצעתי להוסיף על הסבר זה ממד נוסף: כתיבת פיוטים בשמו של אחר כמחווה יוקרתית כלפי נדיבים ובעלי השפעה בתפוצות, בדומה ל'ספר התפילה' שחיבר רב ישראל גאון עבור הנגיד ר' אברהם בן נתן מקירואן; ראו י' רונן, '"ספר התפילה" לרב ישראל גאון - הקדמה ורשימת פרקים', מתיבות ב (אלול תשפ"ו), עמ' 105-93, בעמ' 96-94 (להלן: רונן, ספר התפילה). ואולם נראה שהפשר המסתבר יותר הוא הנזכר כאן: ר' אברהם בן יצחק היה חזן, בבית הכנסת של רב האיי או במקום אחר. כך מסתבר גם מן החתימות שבהן הוא נקרא בתואר 'חזן' (ראו להלן בפנים). ומכיוון שבגניזת קהיר נמצאו פיוטים בכתב ידו (ראו להלן), עולה השאלה אם אכן ישב בבבל לפני רב האיי, או שמא ישב במצרים, והגאון שלח אליו את פיוטיו למקום מושבו, כפי שנהג למשל בשירי התהילה ששלח לרב יהודה ראש הסדר בקירואן. אני מודה לר' אברהם לוין על עזרתו בליבון פרטים אלו.

15 פליישר, עיונים, עמ' 247-246.

16 בראדי, ידיעות, עמ' מט; פליישר, JQR, עמ' 2, הערה 8; הנ"ל, עיונים, עמ' 246; וראו מ' זולאי, האסכולה הפייטנית של רב סעדיה גאון, ירושלים תשכ"ד, עמ' קמג (להלן: זולאי, האסכולה).

17 פליישר, עיונים, עמ' 241.

'יזכה' שבחתימות, כמו 'חזק' ו'חזק ואמץ', מכוונת לפייטן עצמו, כלומר לאיש שאת שמו היא חותמת; ובפיוטי הגאון, שבהם השם החתום הוא שמו של החזן ולא של המחבר, הברכה מכוונת אפוא אל החזן, שהפיוט נמסר לידיו כדי שיאמרו בתפילת הציבור[18].

תקדים קדום לתופעה אפשר אולי למצוא אצל ר' אלעזר בירבי קליר, שלפי הסברה שימש אף הוא חזן: בקטע קילירי אחד באה בסוף החתימה הברכה 'יזכו החזנים', ופליישר שיער שאין היא מכוונת לפייטן, אלא לממונים על הקהל ועל סדרי התפילה, או למשוררים שסייעו בידי הפייטן לומר את הקדושתא הארוכה לפני הקהל; ואם נכונה השערה זו, יש בה עדות קדומה לכך שחתימת הפיוט עשויה לפנות גם אל מי שהשמיעו אותו בפועל לפני הציבור, כבפיוטי הגאון החתומים בשם אברהם בן יצחק החזן[19].

ואולם החתימה 'אברהם בן יצחק' כשלעצמה אינה מספיקה לייחוס. כבר בראדי התלבט אם אפשר לייחס לגאון כל פיוט החתום כך, שמא חיבר החזן פיוטים גם בעצמו, או שמא היו פייטנים אחרים שנקראו בשם זה[20]. וחששו נתאמת: בכ"י T-S H 5/11 מועתקים פיוטים מסוגים שונים החתומים 'אברהם' ו'אברהם בן יצחק', ובראש כמה מהם באות המלים 'אלפתה', 'אלפתה אנא' או 'אנא אלפתה', כלומר 'חיברתיהו', 'אני חיברתיהו'. כתב היד הועתק אפוא בידי פייטן החותם 'אברהם בן יצחק' ואינו רב האיי, ורמת פיוטיו קלושה ואין בה מכוחו של הגאון. זהותו עם החזן שהגאון חתם את שמו בפיוטיו קרובה מאוד, שהרי בין הפיוטים שהעתיק נמצא גם קטע מן הסליחה 'כמה נצפה לך לגאולה' של רב האיי; והעתקה זו מעידה על זיקתו לחוג הגאון, ומכאן זיהויו עם החזן ששימש לפניו[21]. משום כך הזהיר פליישר מפני ייחוס פזיז של פיוטים החתומים 'אברהם בן יצחק', והצריך לסמוך את הייחוס על עדויות נוספות: כותרת מפורשת, הקשר ההעתקה, הצורה השקולה האופיינית, וסימני לשונו וסגנונו של הגאון[22].

בפיוטנו חסרות שתיים מן העדויות המסייעות המובהקות. אין בו כותרת מפורשת, וגם אינו שקול: הוא בנוי צלעיות קצרות בנות שלוש תיבות בקירוב, בלא משקל כמותי. אף הקשר ההעתקה אינו מסייע, שהרי כאמור לא ידוע לנו מי חיבר את הפיוט הקודם לו בכתב היד. בראדי אמנם קבע שהפיוטים שכתב רב האיי על שם החזן שקולים, ושיער שהחזן שימש במקום שבו אהב הציבור את הפיוטים

18 ע' פליישר, 'לוח מועדי השנה בפיוט לר' אלעזר בירבי קליר', תרביץ נב (תשמ"ג), עמ' 223-272, בעמ' 233, והערות 35-37 שם.

19 שם, עמ' 231, והערה 32; עמ' 233. בפיוטי הקליר באים לא אחת לצד שמו גם שמות אחרים, ובעיקר 'יהודה' (או 'הודיה'); ויש שהסיקו מכך שחיבר פיוטים גם בעבור אחרים והחתים את שמם בתוכם. ואולם לדעת פליישר אין השם 'יהודה' מערער את חתימת הקליר, אלא להפך, מאשר אותה, והוא מעין סימן־היכר לקומפוזיציות שלו; חקרן של חתימות אלה עדיין לא נעשה, ומסורת קדומה, המיוחסת לראב"ן, ראתה ב'יהודה' את שם אחי הפייטן. הקטע שבו באה הברכה 'יזכו החזנים' חתום לכאורה 'אלעזר בירבי קליר' ו'יהודה'. ועל חתימות שמות נוספים בפיוטי הקליר ראו הנ"ל, 'עניינים קיליריים', תרביץ נ (תשמ"א), עמ' 289 ואילך. ולדעה שהקליר חיבר פיוטים בעבור אחרים ראו מ' מרגליות [עורך], אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים, ערך 'אלעזר הקליר'.

20 בראדי, ידיעות, עמ' מה; פליישר, נוספות, עמ' קצא, והערה 16 שם. בפייטנות האירופית ידועים כמה מחברים בשם זה.

21 מ' זולאי, 'מקור וחיקוי בפיוט', סיני כה (תש"ט), עמ' לב-נב; פליישר, נוספות, עמ' קצא-קצב.

22 פליישר, נוספות, עמ' קצא.

השקולים,[23] ולפי קביעה זו היה בהיעדר המשקל משום ראיה נגד הייחוס. ואולם קביעתו של בראדי אינה עומדת בפני הממצאים שנתגלו מאז: בין הפיוטים החתומים 'אברהם בן יצחק' שנמנו בפיוטי הגאון יש כמה שאינם שקולים, ובהם 'אורי וישעי כי תהא קוני',[24] 'אך בי"י אומר צדקות',[25] 'ארץ בחסדך תחולל',[26] (שחתימתו 'אברהם חזן יחי') ו'אשמעה מה ידבר אלי',[27] ואת 'אך בי"י אומר צדקות' אף ייחס פליישר לגאון בלא היסוס[28]. נמצא שהשקילה אינה תנאי לייחוסו של פיוט החתום בשם זה, והיעדרה בפיוטנו אינו מכריע נגדו. ויש אף סימנים המחזקים את הייחוס. ראשית, מטבע החתימה 'אברהם בן יצחק', בתיבה 'בן', הוא המטבע הקבוע בפיוטי הגאון; סימן זה מבחין בין פיוטנו לבין פיוטיהם של פייטנים אחרים בשם אברהם בן יצחק, הנוקטים 'בר' או 'בירבי', אך אין בו כדי להכריע בין הגאון לבין החזן עצמו, שהרי גם פיוטיו של החזן שבכ"י T-S H 5/11 חתומים 'אברהם בן יצחק'. הכרעה זו תלויה בסימן השני. שנית, מלאכת השיבוץ בפיוט מהודקת ומחושבת: הפייטן מפצל פסוק אחד בין שתי צלעיות הטור (טור 9), כדרך הגאון בסליחה 'כמה נצפה לך לגאולה' - היא הסליחה שקטע ממנה הועתק בכתב ידו של החזן - שבה מחולק ירמיהו ח, כ בין הצלעיות, עד שאף תיבה אחת נחלקת ביניהן ('ואנחנו משע- / בדים בגולה'), ובסליחה 'אנה עזב אל המון מעיו', שבפתיחתה מפוצל ישעיהו מו, ג בין שני הטורים ('עמוסיו מני בטן... נשואיו מני רחם');[29] משבץ בטורים 3-4 את שני הפסוקים התאומים שבתהלים נט (פס' י, יח), ומעין זה בסליחה 'אויל עמי ביי למעול', ששתי מחרוזות ע' שבה נחתמות בשני פסוקים סמוכים מתהלים יג (פס' ב, ג)[30]; ושוזר לאורך הפיוט פסוקים ממזמורים ל ופט, הקשורים לחנוכת הבית ולטהרת המקדש. מלאכה זו רחוקה מאופיים של הפיוטים הקלושים שבכתב ידו של החזן, ומאידך גיסא אופיינית לדרכו של רב האיי גאון בפיוטיו. סיכומו של דבר, הראיות מצטרפות זו לזו: החתימה, במטבעה הקבוע 'אברהם בן יצחק', היא השכיחה ביותר בפיוטי הגאון; היעדר המשקל אינו סותר את הייחוס; ואיכות השיבוץ מרחיקה את האפשרות שהפיוט מפרי עטו של החזן עצמו. ויש ליתן את הדעת לכך שפליישר, שהזהיר מפני ייחוס פזיז של פיוטים החתומים בשם זה, הוא שמנה את פיוטנו בין פיוטי הגאון. הייחוס לרב האיי נראה אפוא מבוסס היטב.

מבנה הפיוט, תוכנו ויעדו

הפיוט מונה שנים עשר טורים, וכל טור בנוי משתי צלעיות בנות שלוש תיבות בקירוב. החרוז -רִי מבריח לאורך הפיוט כולו, בסוף כל צלעית. הצלעית האחרונה היא סיומת מקראית, 'ה' ישעי ואורי' (על פי תהלים כז, א), בהיפוך סדר לשם החרוז.

23 בראדי, ידיעות, עמ' מט; רונן, ספר התפילה, עמ' 96, הערה 9. על השקילה בפיוטים החתומים 'אברהם בן יצחק' ראו גם פליישר, נוספות, עמ' קפח, הערה 34.

24 פליישר, JQR, עמ' 15.

25 פליישר, JQR, עמ' 15-16.

26 פליישר, עיונים, עמ' 273 (נספח, פיוט ז).

27 דוידזון, כתבי האוניברסיטה העברית בירושלים, א, מאמר ז (טורים 1-5); בראדי, ידיעות, עמ' נו (פיוט יח; טורים 1-5); בראדי, ידיעות, הוספה, עמ' ריב-ריג (כולו).

28 פליישר, JQR, עמ' 15.

29 'כמה נצפה לך לגאולה': ד' ירדן, סיני נא (תשכ"ב), עמ' צ-צב; הנ"ל, שפוני שירה, ירושלים תשכ"ז, עמ' 1-3, במחרוזת הפזמון. 'אנה עזב אל המון מעיו': בראדי, ידיעות, עמ' כג-כה (פיוט ו).

30 פליישר, JQR, עמ' 5-13, במחרוזות ע'.

הדובר הוא כנסת ישראל בגוף ראשון. הוא שואל על הנפלאות שאבדו, מבקש נקמה בהגרי כשם שנעשתה במצרי, ומייחל לחנוכת הבית מחדש ולגאולה. הפיוט נועד לחנוכה: בטור 4 נזכר עניין אמירת ההלל שמונת ימים; ובטור 10 - 'חנוכת ביתך כמאז', ואף טור 2, 'בהעמידך עוז להררי / ולא השבת מטהרי', משבץ פסוק מן המזמור הפותח 'שיר חנכת הבית' (תהלים ל, ח) ומזכיר את טהרת המקדש, כלשון 'על הניסים': 'וטהרו את מקדשך'. ייתכן שהתיבה החותמת 'ואורי' מכוונת אל ברכת 'יוצר המאורות', ושהפיוט שימש מאורה לשבת חנוכה, אך העדים אינם מציינים את יעדו. ואם נכונה ההשלמה [נֵרִי] שבטור 3, יש בה סיוע נוסף לזיקה זו (ראו בביאור). הלשון מקראית כולה, והפיוט ארוג כמעט כולו משיבוצים מספר תהלים (מזמורים ז, יח, כב, כז, ל, לה, לח, נו, נט, פ, פג, פט ועוד), שהפייטן מפצלם בין הצלעיות ומתאימם לחרוז.

נוסח היסוד הוא ק1, העד היחיד לטורים 3-6; לטורים 1-2 נוסף עליו ק3, ובטור 2 תוקן הנוסח והושלם על פיו (ראו בחילופים). הכתיב כבכתב היד, והניקוד בידי המהדיר. השלמה לאותיות שאינן קריאות בכתב היד מובאת בתוך סוגריים מרובעים.

הפיוט

אחר (ק1, ק3)

אַיֵּה פְּלָאֶיךָ צוּרִי תָּשׁוֹחַ נַפְשִׁי בְּזָכְרִי
בְּהַעֲמִידְךָ עֹז לְהַרְרִי וְלֹא הִשְׁבַּתָּ מִטָּהֳרִי
רְצוֹנְךָ הִגִּיהַ [נֵרִי] עֲזוֹר לְךָ בְּשָׁמְרִי
הַלֵּל שְׁמוֹנָה בְּגָמְרִי עֲזִי אֵלֶיךָ בְּזַמְּרִי
5 מַטָּע נָטַעְתָּ דּוֹרִי עֲזַבְתַּנִי בְּיַד אַכְזָרִי
בְּיָטָה שׁ[מְ]רֵי בְּשִׁבְרִי כִּי אֵין מְתוֹם בְּבָשָׂרִי
נָקָם כְּהֶרְאָה בְּמִצְרִי כֵּן יַרְאֶה בְּהַגְרִי
יַחַד כְּשָׁאַף שׁוֹרְרִי הִינָּשֵׂא בְּעַבְרוֹת צוֹרְרִי
צִנָּה מָגֵן לְהַסְתִּירִי הַחֵזֵק וְקוּמָה בְּעֶזְרִי
10 חֲנוּכַּת בֵּיתְךָ כְּמֵאָז בְּשׁוּרִי בַּשְּׁבִיעִית יָקוּם אֲשׁוּרִי
קָרָאתַנִי בְּנִי בְכוֹרִי הַצֵּל בְּכוֹרְךָ מֵאֲרִי
וְאָשָׁא קוֹלִי בְּשִׁירִי ה' יִשְׁעִי וְאוֹרִי על פי תהלים כז, א

נוסח היסוד: ק1 (טורים 1-12).

חילופים: ק2 (טורים 7-12); **ק3** (טורים 1-2).

עדים: ק1 = T-S NS 204.29; **ק2** = T-S NS 278.150; **ק3** = Moss. VIII 167.2.

2 להררי] למררי **ק1** **10 חנוכת ביתך כמאז**] חנוכות כמאז ביתך **ק2** **בשביעית**] בשביעי **ק2** **12 ואשא קולי בשירי**] ואנעים שירי וזמרי **ק2**

1 איה פלאיך על פי שופטים ו, יג: 'ואיה כל נפלאתיו אשר ספרו לנו אבותינו לאמר הלא ממצרים העלנו'; ושאלת גדעון מכינה את 'נקם כהראה במצרי' (טור 7). **פלאיך** תהלים עז, יב: 'כי אזכרה מקדם פלאך'; פט, ו: 'ויודו שמים פלאך'. ולמבנה השאלה השוו תהלים פט, נ: 'איה

חסדיך הראשנים אדני', ממזמור שהפייטן שואב ממנו גם בטורים 3-2. **תשוח נפשי בזכרי** איכה ג, כ: 'זכור תזכור ותשוח עלי נפשי'; וראו תהלים מב, ה-ו. 2 **בהעמידך עוז להררי על פי** תהלים ל, ח: 'ה' ברצונך העמדתה להררי עז הסתרת פניך הייתי נבהל'. המזמור פותח ב'שיר חנכת הבית', ו'רצונך' שבפסוק פותח את טור 3. וראו ב'על הניסים': 'ואתה ברחמיך הרבים עמדת להם בעת צרתם'. **ולא השבת מטהרי על פי** תהלים פט, מה: 'השבת מטהרו וכסאו לארץ מגרתה', בהיפוך: ה' לא השבית את טהרת מקדשו. **מטהרי** טהרתי, כלומר המקדש שהוא טהור (פירוש שני לראב"ע לתהלים פט, מה); ב'על הניסים': 'וטהרו את מקדשך'. הצלעית מקבילה לקודמתה, כשני ענייני הנס שב'על הניסים': 'עמדת להם בעת צרתם' ו'טהרו את מקדשך'; וחנוכת המקדש שבימי החשמונאים חוזרת בטור 10: 'חנוכת ביתך כמאז'. 3 **רצונך** תהלים ל, ח; פט, יח: 'וברצונך תרום קרננו'. הגיה האיר; תהלים יח, כט: 'ה' אלהי יגיה חשכי'. ההשלמה 'נֵרי', על פי תחילת הפסוק שם: 'כי אתה תאיר נרי', ובמקבילה שבשמואל ב כב, כט: 'כי אתה נירי ה' וה' יגיה חשכי'. הצלעית מתפרשת אפוא: ברצונך האירות את נרי, ויש בה רמז לנס הנרות (שבת כא ע"ב). ההשלמה עונה על החרוז ועל מניין התיבות, והולמת את דרכו של רבנו לשבץ צירופים מן הפסוק שהוא נשען עליו (השוו 'איכה יעיב באפו עיר מבצר', שבה 'מבצר', מסוף איכה ב, ב, מצורף לראש הפסוק: פליישר, נוספות, עמ' קפג-קפד; ו'אין עמך לעצור', המצרף את שני חלקי דברי הימים ב יד, י: בראדי, ידיעות, עמ' יט-כ). **עזה לך בשמרי** על פי תהלים נט, י: 'עֻזּוֹ אליך אשמרה', כלומר אצפה לך, והה"א שבסוף התיבה היא כינוי הנסתר בכתיב קדום, כבכתיב המקראי 'אהלה' (בראשית ט, כא; יב, ח) ו'עירה' (שם מט, יא). בפס' י נוסח המסורה 'עזו', ואילו בפס' יח 'עזי'; הפייטן נקט בטור 3 את 'עזו' שבמסורה ובטור 4 את 'עזי', וזה חיזוק נאה לשיבוץ הפסוקים התאומים. 4 **הלל שמונה בגמרי** בגומרי את ההלל שמונת ימי החנוכה; ערכין י ע"א: 'שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל... ושמונה ימי חנוכה'. **עזי אליך בזמרי** תהלים נט, יח: 'עזי אליך אזמרה'. הפייטן שיבץ בטורים 4-3 את שני הפסוקים התאומים שבמזמור (פס' י, יח). 5 **מטע נטעת** תהלים פ, ט-טז: 'גפן ממצרים תסיע... וכנה אשר נטעה ימינך'; ירמיהו ב, כא; ישעיהו ס, כא: 'נצר מטעי'. דורי ישעיהו לח, יב: 'דורי נסע ונגלה מני', בתפילת חזקיהו, והוא לשון מדור ובית. **עזבתני** תהלים כב, ב: 'אלי אלי למה עזבתני'. **ביד אכזרי** ירמיהו ו, כג: 'אכזרי הוא ולא ירחמו'; ג, מב. וכן בסליחה נוספת לרבנו 'אופלתי כשמם' (EVR II A 1501 ועוד, הסליחה עתידה לראות אור בקרוב אי"ה), טור 18 'היו רחומים ביד אכזרים'. 6 **ביטה** =הביטה; איכה ה, א: 'הביטה וראה את חרפתנו'. הבקשה ממשיכה את המזמור שבטור 5: 'הבט משמים וראה ופקד גפן זאת, וכנה אשר נטעה ימינך' (תהלים פ, טו-טז). **ש[מ]רי** =שׁוֹמְרִי, פנייה לה'; תהלים קכא, ה: 'ה' שמרך'. **בשברי** ירמיהו י, יט: 'אוי לי על שברי'. **כי אין מתום בכשרי** תהלים לח, ד, ח, ושם: 'מפני זעמך'; ישעיהו א, ו. 7 **נקם כהראה במצרי** כשם שהראה את נקמתו במצרים. 'נקם' הוא מושא מוקדם. וראו תהלים נט, יא: 'אלהים יראני בשוררי', כלומר יראני נקמה באויבי; ומשם 'שוררי' שבטור 8. **בהגרי** בבני הגר, הם הישמעאלים, ובימי רבנו שלטון האסלאם; תהלים פג, ז: 'ישמעאלים מואב והגרים'. ההקבלה מצרי-הגרי מכוונת, שהרי הגר 'שפחה מצרית' (בראשית טז, א). 8 **יחד כשאף שוררי** תהלים נו, ג: 'שאפו שוררי כל היום'; ושם, ב: 'כי שאפני אנוש'. יחד תהלים עא, י: 'נועצו יחדו'. **הינשא בעברות צוררי** תהלים ז, ז, כלשונו: 'קומה ה' באפך הנשא בעברות צוררי'. 9 **צנה מגן... החזק וקומה בעזרי** תהלים לה,

ב: 'החזק מגן וצנה וקומה בעזרתי'. הפסוק מפוצל בין שתי הצלעיות, ו'בעזרתי' קוצר ל'בעזרי' לשם החרוז. ולצירוף 'צנה' עם לשון הסתר השוו תהלים צא, א-ד: 'יושב בסתר עליון... צנה וסחרה אמתו'. **להסתירי** =להסתירני; תהלים כז, ה: 'יסתרני בסתר אהלו'; סד, ג. **10 חנוכת ביתך כמאז** חנוכת המקדש לעתיד, כחנוכתו בימי החשמונאים (שבת כא ע"ב), ועל פי תהלים ל, א: 'שיר חנכת הבית'. **בשורי** בראותי, מן 'שור'; במדבר כד, יז: 'אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב, דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל'. **בשביעית** סנהדרין צז ע"א: 'שבוע שבן דוד בא בו... בשביעית מלחמות, במוצאי שביעית בן דוד בא'. בק2 'בשביעי', ושמא כוונתו לאלף השביעי. ואפשר שיש כאן רמז למדרש 'שבע חנוכות הן' (פסיקתא רבתי, פיסקא ב), שבסופן חנוכת העתיד. לרמז זה מצטרפת יפה גרסת ק2 בטור 10, 'חנוכות כמאז ביתך', בלשון רבים. **יקום אשורי הצלעית** דו־משמעית. 'אשורי' מאותו שורש של 'בשורי', ופירושו מי שאני צופה בו, כ'אשורנו... וקם שבט' (במדבר כד, יז), כלומר הגואל; ומכאן הצימוד בשורי-אשורי. ואפשר לקרוא 'אַשּׁוּרִי', כינוי לאויב באחרית הימים: מיכה ה, ד: 'אשור כי יבוא בארצנו... והקמנו עליו שבעה רעים'. אשור נזכר גם בסמוך להגרים בתהלים פג, ט: 'גם אשור נלוה עמם', ולפי זה הצלעית מתפרשת על פי 'בשביעית מלחמות'. **11 קראתני בני בכורי** שמות ד, כב: 'בני בכרי ישראל'; הושע יא, א: 'וממצרים קראתי לבני'. בהמשך הפסוק (שמות ד, כג): 'הנה אנכי הרג את בנך בכרך', וזו מידה כנגד מידה למצרים (טור 7). **הצל בכורך מארי** עמום ג, יב: 'כאשר יציל הרעה מפי הארי'; תהלים כב, כב: 'הושיעני מפי אריה'. וראו ירמיהו נ, יז: 'שה פזורה ישראל אריות הדיחו, הראשון אכלו מלך אשור'. **12 ואשא** קולי **בשירי ישעיהו** כד, יד: 'המה ישאו קולם ירנו'. בק2: 'ואנעים שירי וזמרי', על פי שמואל ב כג, א: 'ונעים זמרות ישראל', וחוזר אל 'בזמרי' (טור 4). ה' **ישעי ואורי** תהלים כז, א: 'ה' אורי וישעי', בהיפוך סדר לשם החרוז. ובאותו מזמור, פס' ו: 'אשירה ואזמרה לה''. ייתכן ש'אורי' מכוון אל ברכת 'יוצר המאורות' (ראו במבוא).

★ ★ ★

ספר המצוות לרבי דוד ב"ר יהושע הנגיד

תגלית מן הגניזה

הרב יהודה זייבלד

מבוא

א. רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד וחיבוריו

רבי דוד בן רבי יהושע הנגיד, דור שישי לרמב"ם, היה האחרון מצאצאי הרמב"ם שכיהן בנגידות מצרים. הוא נולד בערך בשנת ה'צ"ה, עזב את מצרים בשנת ה'קל"ה, ישב מאז בדמשק ובחלב, ונפטר אחרי שנת ה'קע"ה.[1] בבית מדרשו נפגשו שלושה זרמים: תורתו של הרמב"ם, שהייתה לו יסוד לכל עיון; דרך החסידות של רבי אברהם בן הרמב"ם, שהוא ממשיכה המובהק; ודברי הקבלה, שאותם ביקש לבאר על פי סדר העולמות של הרמב"ם. בסוריה הייתה לו ספרייה גדולה, והוא עודד מחברים בני דורו, ובהם רבי יוסף בן אליעזר טוב עלם, בעל צפנת פענח על פירוש ראב"ע לתורה.

רבי דוד היה מחבר פורה. חיבורו הגדול הוא תג'ריד אלחקאיק אלנט'ריה ותלכ'יץ אלמקאצד אלנפסאניה [-חשיפת האמיתות העיוניות ותמצית הכוונות הנפשיות]. נוסף עליו חיבר פירוש למשנה תורה, פירוש למורה הנבוכים, פירוש לתורה בלשון הקודש בשם כליל היופי, דרשות לתורה בערבית בשם יקר חמדה, פירוש לפרקי אבות, פירוש להפטרות, פירוש לרמזי תהלים, ביאור עיקרי התורה, ואת הספר מורה הפרישות ומדריך הפשיטות (אלמרשד אלי אלתפרד) בדרך החסידות.[2] רבים מחיבוריו שרדו רק בכתבי יד יחידים או בקטעי גניזה, ועוד חלק מהם ידוע רק מהפניותיו אליהם.

ב. פירוש התפילה

בין חיבוריו של רבי דוד נמנה פירוש ארוך על סדר התפילה של הרמב"ם, שהוא חלק מפירושו הכולל למשנה תורה. בשנת תשפ"ד זכיתי בס"ד להו"ל תרגום של הפירוש ללשון הקודש, על פי שני כתבי היד השלמים שבאוקספורד, הונטינגטון 486 (כי"א) והונטינגטון 447 (כי"ב), ועל פי שני קטעי גניזה מטופס שלישי (כי"ג).[3] כעת אני עוסק

1 על תולדותיו ראו P. B. Fenton, "The Literary Legacy of David ben Joshua, Last of the Maimonidean Negidim", Jewish Quarterly Review 75 (1984), pp. 1-56; וכן מבואו של פנטון לספר מורה הפרישות ומדריך הפשיטות, ירושלים תשמ"ז. על שנת עזיבתו את מצרים ראו קולופון פירוש רבי אברהם בן הרמב"ם לתורה, כ"י אוקספורד, הבודליאנה, Hunt. 166, שנכתב בשבילו "במדינת צובה" בשנת א'תרפ"ו לשטרות [= ה'קל"ה]. וראו בהרחבה במבוא לפירוש התפילה (להלן הערה 3); י' זייבלד, 'פירוש התפילה לרבי דוד הנגיד', בית אהרן וישראל ריא (תשרי חשון תשפ"א), עמ' ה; י' זייבלד, 'ביורים והוספות בספר דרך החסידות לרבי דוד בן יהושע הנגיד', קובץ בית אהרן וישראל רכג (תשרי חשון תשפ"ג), עמ' מה.

2 רשימה מפורטת, עם ציון כתבי היד והמקומות שבהם הוא מפנה לחיבוריו, ראו במבוא לפירוש התפילה, בפרק "ואלו דברי דוד האחרים". הרשימה מבוססת בעיקרה על מאמרו של פנטון הנ"ל, ומעודכנת לפי כתבי יד שזוהו מאז.

3 פירוש סדר התפילה לרבינו דוד ב"ר יהושע הנגיד, תרגום ומבוא: י"י זייבלד, ברוקלין: המפעל העולמי להדפסת ספרי הרמב"ם ובית מדרשו, תשפ"ד. שם הוכח שכי"ב הועתק מכי"א, שכן בכי"א נשמט דף שלם בין דף 171 לדף 172, ובכי"ב הדילוג בא באמצע עמוד. הקטעים של כי"ג הם פריס, כל ישראל חברים, II B.232 (זוהה בידי פנטון), ומנצ'סטר B 2038 (זיהוי שלי).

בהתקנת מהדורה חדשה של הפירוש, שתצא לאור בעז״ה במכון בית אהרן וישראל, ובה יבואו גם המקור הערבי ותיקונים רבים.

כדי להתקין את המקור במלוא הדיוק האפשרי, השתמשתי בתעתיקים האוטומטיים של פרויקט MiDRASH, ששוחררו לציבור בינתיים.[4] בחיפוש בתעתיקים נמצאו קטעים נוספים של פירוש התפילה עצמו: T-S NS 307.57, Yevr.-Arab. II 1162.32, ו-Yevr.-Arab. II 1162.31 דף 3.[5] כמו כן נמצאו מקבילות רבות לחיבורים שרבי דוד מצטט בשמם, ובהם פירוש ההפטרות לרבי חננאל ב״ר שמואל הדיין, זקנו, וכתאב אלביאן לרבי תנחום הירושלמי.[6]

אך התגלית המרכזית שעלתה מן החיפושים היא יחידה שלמה בפירוש התפילה, המפרטת כיצד שלושה עשר עיקרי האמונה נרמזים בשתי הברכות הראשונות של תפילת העמידה, שנמצאה לה מקבילה כמעט מילה במילה בחיבור אחר: ספר מצוות בערבית יהודית, הבנוי על יסוד ספר המצוות של הרמב״ם. ספר מצוות זה לא היה ידוע עד כה, ולא נזכר בשום רשימה של חיבורי רבי דוד. במאמר זה אציג את כתב היד ואת קטעי הגניזה שנמצאו ממנו, את תבניתו ומטבעות לשונו, ואת השאלה מיהו מחברו. בסופו תבוא היחידה המשותפת לשני החיבורים, בשני טורים זה לצד זה.

ג. כתב יד פטרבורג Yevr.-Arab. II 1216

כתב היד Yevr.-Arab. II 1216 שבספרייה הלאומית הרוסית בפטרבורג הוא קובץ. חלקו הראשון הוא העתקה של ספר המצוות לרמב״ם, ובדפיו האחרונים (דפים 101-85) נמצאים קטעים מחיבורנו. כך הוא תואר בקטלוג פרויקט הגניזה של פרידברג:

> כתב היד מכיל קטעים מספר מצוות בערבית. הלכות בנושאי עירוב, פסח, סוכות, פורים, חנוכה, נישואין, טומאה, מוסר ועוד. בסוף כל מצווה מפנה המחבר למסכת המתאימה בתלמוד ולהלכות המתאימות במשנה תורה לרמב״ם, שהוא קורא לו ״אלחבור״. המחבר גם מחקה את סגנונו של הרמב״ם. מניין המצוות שונה מאוד מזה של הרמב״ם. הוא גם מונה בנפרד מצוות ״מדבריהם״, כלומר מדרבנן.[7]

הכתב מזרחי, ונראה שהוא מן המאה הי״ד, כלומר מימיו של רבי דוד או סמוך להם. הדפים כרוכים שלא כסדרם. כך, למשל, תחילת מצוות עירובין (עשה ט׳ שמדבריהם)

---

4 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. על בסיס Dicta Genizah Search Pro V9.6.2,

5 פרטי הקטעים ומקומם בפירוש יבואו במבוא למהדורה החדשה. די לציין כאן שהם מצטרפים לכי״ג, או לטופס רביעי, ושהם מאפשרים לתקן כמה שיבושים המשותפים לכי״א ולכי״ב.

6 רבי חננאל ב״ר שמואל, תלמידו של הרמב״ם וחותנו של רבי אברהם בנו, הוא מאבות אבותיו של רבי דוד. רבי דוד מכנה אותו ״זקיננו״, ומביא מדבריו באריכות. על רבי חננאל ופירושיו ראו במבוא לפירוש התפילה, בפרק ״ספרייתו של רבינו״.

7 א׳ חסון, בקטלוג פרויקט הגניזה של פרידברג, ערך Yevr.-Arab. II 1216. לפי תיאור זה נשתמרו מחיבורנו דפים 92-85 ו-101-94. בעמוד 23 שורות. יש בו מילות קישור בתחתית העמודים, ומקף מסולסל, לפעמים מעוטר בנקודה, משמש כמילוי גרפי בסוף שורה. ״כותרות המצוות״ (״ואלמצוה״) כתובות בכתיבה מרובעת גדולה. חלק מהדפים מוכתמים ומטושטשים, והקריאה בהם קשה.

נמצאת אחרי מצוות אבלות וגמילות חסדים (כ"ח וכ"ט), ופירוט הלכות עירובי חצרות ותחומין, שהוא המשכה, נמצא בדפים מאוחרים יותר. הסדר שבו הדפים כרוכים כיום הוא זה:

- לאוין י' (לא תקום, סופה), י"א (שלא לפנות אחר עבודה זרה).
- עשין שמדבריהם ט-כ"ח (עירובין, בדיקת חמץ, ארבע כוסות, הסיבה, חרוסת, טיבול, לולב בגבולין, תענית על צרה, מגילה, סעודת פורים, משלוח מנות, מתנות לאביונים, נר חנוכה, הלל, כתובה, ברכות ליבם, השאת אשה לבנו, טומאת זבים בגויים, טומאת עבודה זרה, אבלות).
- סוף לאו ג' (חילול ה').
- עשין כ"ג (סופה, ברכת המזון), כ"ד (מילה).
- תפילין.
- עשין ט"ז (תפילה, סופה) וי"ז (ברכת כהנים).
- עשין י"ג (כבוד הרב) וי"ד (וידוי).
- לאוין ג'-ח' (חילול ה', ניסיון ה', שנאה, הלבנת פנים, עינוי יתום ואלמנה, רכילות).
- עשין שמדבריהם כ"ח-כ"ט (סוף אבלות, גמילות חסדים).
- המשך עשה ט' שמדבריהם (עירובי חצרות, שיתופי מבואות, עירובי תחומין).

קטע אחד בכתב היד, בעניין האיסור לפנות אחר עבודה זרה (לאו י"א), הוא עיבוד של פירוש רבי חננאל ב"ר שמואל לתורה, שנשתמר בקטע הגניזה T-S NS 307.20.[8] נחזור לכך בדיון על זהות המחבר.

ד. תבנית החיבור ומטבעות לשונו

לפי הקטעים שבידינו, זו תבניתו של החיבור:

סדר חדש. המחבר מסדר את המצוות מחדש, שלא לפי סדר הרמב"ם. בעשין, למשל, כבוד הרב (י"ג), וידוי (י"ד), תפילה (ט"ז), ברכת כהנים (י"ז), ציצית (כ"ב), ברכת המזון (כ"ג) ומילה (כ"ד) באות בסמיכות, בעוד שאצל הרמב"ם הן מפוזרות בין עשה ה' לעשה רט"ו. בלאוין, מצוות שבין אדם לחברו (שנאה, הלבנת פנים, עינוי יתום ואלמנה, רכילות, נקימה) קודמות ללאו של הפנייה אחר עבודה זרה. ואילו לאוין קכ"ז-קל"ג עוסקים כולם במאכלות אסורות (בשר בחלב, חדש, ערלה, כלאי הכרם, טבל), ועשין צ"ב-ק"ז בטבילה ובדיני נזיקין וממונות. מכאן שהסידור נעשה לפי נושאים.[9]

לשון המצווה. לשון כל מצווה מבוססת על לשון ספר המצוות לרמב"ם, בשינויים של הרחבה ושל קיצור. המחבר מוסיף לעתים קרובות הלכות למעשה, לפעמים בהעתקת

8 המחבר אינו מזכיר את רבי חננאל בשמו. העיבוד ניכר בעיקר בפירוט סוגי המעשים האסורים ("אלנט'ר ואלתמרן פי תלך אלהד'יאנאת ואלסכ'ף אלתי יקולון ואצ'עיהא" [-העיון וההתאמנות בהבלים ובשטויות שאומרים ממציאיהם]), ובשרשרת הפסוקים "אל תפנו אל האלילים", "השמרו לכם פן יפתה לבבכם", "ופן תשא עיניך השמימה". לשאלת היחס בין הבאה בשם להבאה בשתיקה ראו להלן, סעיף ח.

9 לפי הסמיכות שבין ניסיון ה' (לאו ד') לבין חילול ה', שבספר המצוות לרמב"ם הם לאוין ס"ג-ס"ד, ולפי ההפניה בסוף הלאו השלישי ל"פרק ה' מהלכות יסודי התורה", נראה שהלאו השלישי בחיבורנו הוא חילול ה'.

לשון הרמב״ם במשנה תורה, ולפעמים הרחבה בענייני מוסר וחסידות (ראו להלן, סעיף ט).

מצוות מדבריהם. אחרי מצוות התורה מונה המחבר בנפרד את ״מצות עשה דדבריהם״, כלומר מצוות מדברי סופרים, ומגיע לפחות לעשרים ותשע מצוות כאלה. בכך הוא חורג הרבה מן המסורת המוכרת של שבע מצוות דרבנן.[10]

סיום קבוע. כל מצווה מסתיימת בשלושה ציונים: מספרה בספר המצוות של הרמב״ם, המקום שבו היא מבוארת בתלמוד, והמקום שבו היא מבוארת במשנה תורה, שהוא מכנה ״אלחבור״ [-החיבור]. את הרמב״ם הוא מכנה תמיד ״רבינו ע״ה״.

מטבעות הלשון הקבועות של החיבור מאפשרות לזהות אותו בקלות:

- ״ואלמצוה אל... ממצות עשה / ממצות לא תעשה, הו אלאמר אלדי אמרנא״ [-והמצווה ה... ממצוות עשה / לא תעשה, היא הציווי אשר נצטווינו], או ״הו אלנהי אלדי נהינא ען״ [-היא האזהרה אשר הוזהרנו]. מטבע זה משותף לחיבורנו ולספר המצוות של הרמב״ם, אך ככל הידוע אינו מצוי בחיבורים אחרים.
- ״ואלמצוה אל... ממצות עשה דדבריהם, הו אלאמר אלדי אמרנא מדברי סופרים״ [-והמצווה ה... ממצוות עשה שמדבריהם, היא הציווי אשר נצטווינו מדברי סופרים].
- ״ועדהא רבינו ע״ה אל... ממצות עשה / ממצות לא תעשה״ [-ומנאה רבינו ע״ה המצווה ה... ממצוות עשה / לא תעשה].
- ״וקד תביינת אחכאמהא פי מסכת...״ [-וכבר התבארו דיניה במסכת...].
- ״וביין רבינו אחכאמהא פי הלכות... מספר...״ [-ובאר רבינו את דיניה בהלכות... מספר...].

ה. דרכי האיתור

החיפוש אחר קטעי החיבור נעשה בשלוש דרכים. האחת, חיפוש בתעתיקי MiDRASH אחר מטבעות הלשון הייחודיות שנמנו לעיל. השנייה, חיפוש בתעתיקים אחר כל נוסח ספר המצוות של הרמב״ם במקורו, משפט אחר משפט, כדי למצוא גם קטעים שמטבעותיהם לא נשתמרו, ובכך גם להבחין בין קטעי ספר המצוות של הרמב״ם לבין קטעים של חיבורנו, המשתמש בלשונו. השלישית, בדיקת הצעות הצירופים האלגוריתמיות שבאתר פרויקט הגניזה של פרידברג לכל אחד מן הקטעים שזוהו.[11]

בדרכים אלה נמצאו קטעי גניזה נוספים של החיבור, רובם מאותו טופס, ואחד מטופס נוסף. אם ננית שהחיבור נתחבר בסוריה, כפי שיעלה להלן (סעיף ח), נמצא שעד מצרים הגיעו לפחות שני טפסים שלו.

10 הרמב״ם בירר בשורש הראשון שבהקדמת ספר המצוות שאין למנות מצוות מדרבנן בכלל תרי״ג. מחברנו אינו חולק עליו, שכן הוא מונה את מצוות דבריהם במניין נפרד. בין מצוות דבריהם הוא מונה גם הלכות שאינן ״מצוה״ במובן של ציווי לעשות דבר מה, אלא גם גדרי הלכות, כגון דיני טומאת זבים בגויים וטומאת עבודה זרה (כ״ו-כ״ז), בדומה לדיני אבות נזיקין במניינו של הרמב״ם.

11 כל הצעה נבדקה לפי מספר השורות בעמוד, צורת הכתב, ונוסחאות הפתיחה והסיום של המצוות. רוב ההצעות האלגוריתמיות לא נמצאו מתאימות. ראוי לציין שהקטע T-S Ar.49.140 מזוהה בקטלוג הפרויקט כ״משה מקוצי, ספר מצוות גדול: מצות לא תעשה קכז - מצות לא תעשה קלג״. זיהוי זה בטעות יסודו, שכן הסמ״ג נכתב בלשון הקודש. מקורו כנראה במספרי הלאוין, שנתפרשו כמספרים של הסמ״ג.

ו. הטפסים וקטעיהם

לפי מספר השורות בעמוד ולפי צורת הכתב אפשר למיין את הקטעים לשני טפסים:

סימן	כתב היד	שורות	תוכן
א1	Yevr.-Arab. II 1216, דפים 85-101	23	ראו את הרשימה בסעיף ג.
א2	מנצ׳סטר, L 88	23	פגום מאוד, וקשה לזהות את תוכנו בוודאות. אותר לפי מטבע הלשון "ועדהא רבינו".
א3	ENA 1179.22-23	23	עשין כ"ב (ציצית), כ"ג (ברכת המזון), ודף מהלכות תפילין.
א4	T-S AS 168.15	23	סוף לאו י׳ (לא תקום).
א5	T-S Ar.49.140	23	לאוין קכ"ז-קל"ג.
ב1	Yevr.-Arab. II 3216	17	עשין צ"ב-ק"ז, ברצף.

טופס א. חמשת הקטעים כתובים בכתב מזרחי, ונראה שהם מן המאה הי"ד. בכל עמוד 23 שורות. כנראה גם הקטע ENA 3036.23 שייך לטופס זה.[12] כמה מן הקטעים מצטרפים ישירות לכ"י פטרבורג. א4 הוא סוף לאו י׳ (לא תקום), וקטע א1 מתחיל באמצע עניין הנקמה.[13] הדף השני של א3 (ENA 1179.23) מסתיים בתחילת מצוות ברכת המזון (עשה כ"ג), והמשכה בא1. הדף הראשון של א3 (ENA 1179.22) עוסק בהלכות תפילין: הברכה, סדר ההנחה והחליצה, וזמן ההנחה. הוא אינו מצטרף ישירות לדף התפילין שבא1 (דף 95), וכנראה היה ביניהם דף נוסף.

טופס ב. הקטע Yevr.-Arab. II 3216 כתוב 17 שורות בעמוד, ובו רצף של שש עשרה מצוות עשה, צ"ב-ק"ז, מטבילת טמאים ועד דיני עבד כנעני.

ז. המצוות הידועות כעת

להלן רשימת המצוות שנשתמרו מן החיבור לפי שני הטפסים הראשונים, כולן או מקצתן. המספרים הם מספרי המחבר עצמו.

סוג	מספר ותוכן	עדי הנוסח
עשה	י"ג: כבוד הרב	א1
עשה	י"ד: וידוי	א1
עשה	ט"ז: תפילה (סופה, ובה פירוט י"ג העיקרים)	א1
עשה	י"ז: ברכת כהנים	א1
עשה	(מספר לא ידוע): תפילין	א1, א3
עשה	כ"ב: ציצית	א3
עשה	כ"ג: ברכת המזון	א3, א1
עשה	כ"ד: מילה	א1
עשה	צ"ב: טבילת טמאים	ב1

12 ENA 3036.23 עלה בהצעות הצירופים לקטעי ENA 1179. ייחוסו לטופס א עדיין טעון בירור.

13 הקטע א4 מסתיים באיסור נקמה: "אלנהי ען אלמנאקמה... בקדר מא אלם לישתפי מנה". א1 נפתח בדרשה על הנקמה: "לו הא לך, איני כמותך שלא השאלתני".

סוג	מספר ותוכן	עדי הנוסח
עשה	צ״ג: דיני השור	ב1
עשה	צ״ד: דיני המבעה (שן ורגל)	ב1
עשה	צ״ה: דיני הבור	ב1
עשה	צ״ו: דיני האש	ב1
עשה	צ״ז: תשלומי כפל, ארבעה וחמישה	ב1
עשה	צ״ח: מידות ומשקלות	ב1
עשה	צ״ט: השבת הגזל	ב1
עשה	ק׳: השבת אבדה	ב1
עשה	ק״א: דיני חובל בחבירו	ב1
עשה	ק״ב: הצלת הנרדף מיד הרודף	ב1
עשה	ק״ג: עשיית מעקה	ב1
עשה	ק״ד: פריקה (״עזוב תעזוב״)	ב1
עשה	ק״ה: טעינה (״הקם תקים״)	ב1
עשה	ק״ו: שלא להונות במקח וממכר	ב1
עשה	ק״ז: דיני עבד כנעני	ב1
לא תעשה	ג׳: חילול ה׳	א1
לא תעשה	ד׳: ניסיון ה׳	א1
לא תעשה	ה׳: שנאה בלב	א1
לא תעשה	ו׳: הלבנת פני חבירו	א1
לא תעשה	ז׳: עינוי יתום ואלמנה	א1
לא תעשה	ח׳: רכילות	א1
לא תעשה	י׳: לא תקום	א4, א1
לא תעשה	י״א: הפנייה אחר עבודה זרה	א1
לא תעשה	קכ״ז: בשר בחלב	א5
לא תעשה	קכ״ח: לחם מתבואה חדשה	א5
לא תעשה	קכ״ט: קלי מתבואה חדשה	א5
לא תעשה	ק״ל: כרמל מתבואה חדשה	א5
לא תעשה	קל״א: ערלה	א5
לא תעשה	קל״ב: כלאי הכרם	א5
לא תעשה	קל״ג: טבל	א5
עשה מדבריהם	ט׳: עירובין (חצרות, מבואות, תחומין ותבשילין)	א1
עשה מדבריהם	י׳: בדיקת חמץ	א1
עשה מדבריהם	י״א: ארבע כוסות בליל הסדר	א1
עשה מדבריהם	י״ב: הסיבה בליל הסדר	א1

סוג	מספר ותוכן	עדי הנוסח
עשה מדבריהם	י"ג: חרוסת	א1
עשה מדבריהם	י"ד: טיבול ירק מלבד המרור	א1
עשה מדבריהם	ט"ו: נטילת לולב בגבולין כל שבעה	א1
עשה מדבריהם	ט"ז: תענית על כל צרה, וארבעה צומות	א1
עשה מדבריהם	י"ז: קריאת המגילה בי"ד ובט"ו	א1
עשה מדבריהם	י"ח: סעודת פורים	א1
עשה מדבריהם	י"ט: משלוח מנות	א1
עשה מדבריהם	כ': מתנות לאביונים	א1
עשה מדבריהם	כ"א: נר חנוכה	א1
עשה מדבריהם	כ"ב: הלל	א1
עשה מדבריהם	כ"ג: כתובה	א1
עשה מדבריהם	כ"ד: קידושין, נישואין וכתובה ליבם	א1
עשה מדבריהם	כ"ה: להשיא אשה לבנו	א1
עשה מדבריהם	כ"ו: טומאת זבים בגויים	א1
עשה מדבריהם	כ"ז: טומאת עבודה זרה	א1
עשה מדבריהם	כ"ח: אבלות על הקרובים	א1
עשה מדבריהם	כ"ט: גמילות חסדים	א1

נמצא שנשתמרו לפחות שישים מצוות מן החיבור, כולן או מקצתן: עשרים וארבע מצוות עשה מן התורה, חמש עשרה מצוות לא תעשה, ועשרים ואחת מצוות עשה מדבריהם. אם המחבר מנה בסך הכול תרי"ג מצוות מן התורה, נשתמרו מהן שלושים ותשע, כשישה וחצי אחוזים. ממצוות דבריהם נשתמרו עשרים ואחת מתוך עשרים ותשע לפחות.[14]

ח. זהות המחבר

שמו של המחבר לא נשתמר בשום אחד מן הקטעים. את זהותו יש לברר אפוא מן היחידה המשותפת לחיבורנו ולפירוש התפילה של רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד.

בעשה ט"ז, מצוות התפילה, מפרט המחבר את שלושה עשר עיקרי האמונה הנרמזים בברכת אבות ובברכת גבורות. תחילת היחידה לא נשתמרה, שכן הדף הקודם חסר, אבל מה שנשתמר מקביל כמעט מילה במילה לפירוש רבי דוד על ברכת אבות (בפרק "כל העמידה" שבפירוש התפילה).[15] שלוש אפשרויות עומדות על הפרק.

האחת, שרבי דוד העתיק את היחידה מחיבורנו, שהוא חיבור של מחבר אחר, או ששניהם העתיקו מחיבור שלישי. אפשרות זו אינה מתקבלת. רבי דוד מצטט בפירוש

14 החשבון משוער. מצוות תפילין נמנתה כאן כמצווה אחת, אף על פי שהרמב"ם מונה שתיים (עשין י"ב-י"ג), שכן לא ידוע כיצד מנאן מחברנו. מצוות שנשתמרה רק בסופה, כגון לאו ג' ועשה ט"ז, נמנתה כמצוות שנשתמרה. גם מספר מצוות דבריהם, עשרים ותשע, הוא רק גבול תחתון, שהרי מצוות גמילות חסדים אינה בהכרח האחרונה שבהן.

15 פירוש התפילה, בפרק "כל העמידה". סימני העמודים בנוסח שבסוף המאמר הם לפי כי"א (א) וכי"ב (ב).

התפילה ספרים רבים. הוא מביא את רס״ג, את ראב״ע, את רבי אברהם בן הרמב״ם, את רבי חננאל זקנו, את רבי תנחום הירושלמי, את רבי צדוק ואחרים, ומקפיד לנקוב בשם המחבר.[16] קשה להניח שכאן, ביחידה עקרונית זו, העתיק מחיבור של אחר בשתיקה.

השנייה, שהמחבר העתיק את היחידה מפירוש התפילה. גם אפשרות זו אינה מספקת. הנוסח שבספר המצוות אינו העתקה אלא עיבוד, והוא רחב מן הנוסח שבפירוש התפילה. העיקר השלושה עשר מוגדר בו במפורש: ״אעתקאד צחה רגוע אלנפס אלי אלגסד בעד אלמפארקה״ [-האמונה באמתת שיבת הנפש אל הגוף לאחר הפרידה]. נוספה בו פסקה על חובת הזכרת העיקרים שלוש פעמים בכל יום. הדוגמאות לכך ששאר הברכות הן ענפים של הברכה הראשונה נתרבו, ונוספה בהן דוגמה חדשה, ״השיבנו״, המלמדת על השגחתו בפרטים. נוסף בו גם בירור הלכתי מנומק, מדוע התנו חכמים כוונה בברכה הראשונה בלבד ולא בשנייה, אף על פי שבה נשלמים י״ג העיקרים. לרוב, מי שמעבד ומרחיב כך, אינו מעתיק פשוט, אלא בעל הדברים עצמו או מי שקיבלם ממנו, אם כי לא ניתן לקבוע מסמרות בדבר.[17]

השלישית, שהמחבר הוא רבי דוד עצמו, או אדם מחוגו שלקח מדבריו בשתיקה והרחיב. אפשרות זו היא היחידה המתיישבת עם הנתונים. ומאחר שלא ידוע לנו עד כה על אדם מחוגו של רבי דוד ב״ר יהושע הנגיד שחיבר ספרים, סביר יותר להניח שהמחבר הוא רבי דוד עצמו.[18] גם העובדה שהמחבר אינו נוקב כאן בשמות מקורותיו אינה סותרת זאת. ספר המצוות נכתב בסגנון הקודיפיקציה של הרמב״ם, המביא את דברי קודמיו בלא ציון שם, וכך הוא משתמש בשתיקה גם בפירוש רבי חננאל לתורה (לעיל, סעיף ג). רבי חננאל הוא זקנו של רבי דוד, ופירושו מצוטט בפירוש התפילה כמה פעמים, ותמיד בשם. השימוש בו מצטרף אפוא לראיות שהמחבר ישב בבית מדרשם של צאצאי הרמב״ם, שבו נשתמרו כתבי רבי חננאל.

ראיות נוספות מצטרפות לכך. המחבר מכנה את הרמב״ם ״רבינו״ בסתם, כמנהג צאצאיו ובית מדרשו, וכדרכו של רבי דוד בפירוש התפילה.[19] הוא מרבה לעסוק בעיקרי האמונה, ובטופס ב (מצוות פריקה, עשה ק״ד) הוא מביא את דברי הרמב״ם בפירוש המשניות לפרק חלק, שחובה לשנוא את מי שכופר באחד מי״ג העיקרים, ושאין פורקין ואין טוענין עמו. ענייני העיקרים הם מעניינו המיוחד של רבי דוד, שחיבר ״ביאור עיקרי התורה״.[20] וכן ענייני החסידות המשולבים בחיבור, כמבואר להלן.

---

16 ראו במבוא לפירוש התפילה, בפרק ״ספרייתו של רבינו וחיבורים נדירים הנזכרים בחיבור שלפנינו״.

17 בכמה מקומות שומר נוסח ספר המצוות על קריאה טובה מזו שבשני כתבי היד של פירוש התפילה. בפירוש התפילה נאמר ״וקו׳ וזוכר חסדי אבות, פהו אעתקאד אנה תע׳ אלממתלין אואמרה באלגזא אלחסן״, וחסר בו הפועל. בספר המצוות: ״אנה תע׳ יגאזי אלממתלין אואמרה באלגזא אלחסן״ [-שהוא יתעלה גומל את המקיימים מצוותיו בגמול הטוב]. וכן חסרה בפירוש התפילה המילה ״משה״ ב״נבוה אלרסול [משה] בן עמרם״, והיא ישנה בספר המצוות. ובפירוש התפילה ״והדא בטלאן אלנסך״, ויש לתקן לפי ספר המצוות ״והדא [דליל עלי] בטלאן אלנסכ״ [-וזו ראיה לביטול ההחלפה].

18 רבי יוסף בן אליעזר טוב עלם, שחיבר את צפנת פענח בעידודו של רבי דוד, כתב בלשון הקודש ובתחום אחר לגמרי, פרשנות דברי ראב״ע.

19 כגון בפירוש התפילה, סוף פרק ט״ו: ״כמו שכבר נאמר בדברי רבנו ע״ה בתשובת השאלה בפ״ז״. וראו במבוא לפירוש התפילה, בפרק על הפירוש למשנה תורה.

20 במבוא לפירוש התפילה, ברשימת חיבוריו, ט׳. רבי דוד מזכיר חיבור זה בפירוש התפילה, פרק י״ח, ובעוד מקומות בחיבוריו.

מעתה יש לשאול: מדוע אין ספר המצוות נזכר בשום אחד מחיבוריו האחרים של רבי דוד? נראה שהתשובה היא שחיבור זה מאוחר לשאר חיבוריו הידועים. בכך יתבאר גם מדוע הרחיב בו את עניין י"ג העיקרים בברכות שמונה עשרה יותר מאשר בפירוש התפילה. פירוש התפילה הוא עצמו מחיבוריו המאוחרים, כפי שמלמד ריבוי חיבוריו האחרים המוזכרים בו[21], וספר המצוות, שבו הורחבו הדברים, בא אחריו.[22]

ט. ענייני חסידות בספר המצוות

רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד השתייך לחסידות הקדומה של מצרים, שבראשה עמד אבי אבי זקנו רבי אברהם בן הרמב"ם, ובכל חיבוריו, גם ההלכתיים, משולבים ענייני חסידות. כך הוא גם בספר המצוות שלפנינו. ההלכה עצמה מובאת בדרך כלל בקיצור ובלשון הרמב"ם, ולצדה מצרף המחבר טעמים מוסריים וסודות. להלן ארבע דוגמאות.[23]

1. **מתנות לאביונים (עשה כ' מדבריהם,** Yevr.-Arab. II 1216, **דף** 89**ב).** לדברי הרמב"ם, שאין שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים, ושהמשמח לב האומללים דומה לשכינה[24], מוסיף המחבר את היסוד של ההידמות לבורא, שהוא בעיני הרמב"ם מצוות עשה בפני עצמה[25]:

> ואלמצוה אלמופיה עשרין ממצות עשה דדבריהם, הו אלאמר אלדי אמרנא מדברי סופרים לתת מתנות לאביונים בפורים, כך' אלנץ ומתנות לאביונים. וק' רז"ל לא אקל מן שתי מתנות לשני בני אדם. ולא יגוז אן ינטר למא יצרפה אלאנסאן ללעניים פי פורים, פאן הדא, כך' רבינו, אולי ממא יכתר אלאנסאן מן אלארסאל לצאחבה מנות, וממא יכתר לסעודתה מן נפקתה. פאן מא תם שמחה מפתכרה בין ידיה תע' סוי מן ישמח לב האמללים, אד כל מן ירוף בקלוב אלעניים פיכון קד תשבה באלכאלק תע', אלדי הו חונן דלים ונמצא את דכא ושפל רוח, כך' כי כה אמר רם ונשא שוכן עד וקדוש שמו מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח להחיות וכו'. ונחן אמרנא אן נתשבה בכאלקנא, כך' והלכת בדרכיו. וקד תבינת הדה אלמצוה כאלמתקדמה.

והמצווה המשלימה עשרים ממצוות עשה שמדבריהם, היא הציווי אשר נצטווינו **מדברי סופרים לתת מתנות לאביונים בפורים**, כלשון הכתוב: "**ומתנות לאביונים**" (אסתר ט, כב). ואמרו רז"ל: **אין פחות משתי מתנות לשני בני אדם** (מגילה ז, א). ואין לדקדק במה שמוציא האדם לעניים בפורים, שהרי זה, כדברי רבינו, מוטב ממה שירבה אדם במשלוח מנות לחברו, וממה שירבה בהוצאה לסעודתו. שאין שמחה יקרה לפניו יתעלה אלא של מי ש**משמח לב האומללים**. שכל המרחם על לבות העניים, הרי הוא נדמה לבורא יתעלה, אשר הוא **חונן דלים ונמצא את דכא ושפל רוח**, כמאמרו: "**כי כה אמר רם ונשא**

---

21 בפירוש התפילה מפנה רבי דוד לתג'ריד אלחקאיק, לפירושו למורה הנבוכים, ליקר חמדה, לפירוש לפרקי אבות, לפירוש להפטרות, לפירוש לרמזי תהלים ולביאור עיקרי התורה. ראו את הרשימה במבוא לפירוש התפילה.

22 בשיחה עם יוסף פנטון, שהקדיש לחיבורי רבי דוד את מחקרו המקיף, שאלתיו אם ידועות לו עדויות על חיבור כזה מאז שכתב את המבוא לספר מורה הפרישות, והשיב בשלילה, ותודתי נתונה לו.

23 סימני ההדרה: הנקודות הדיאקריטיות מסומנות בסימן ˙ אחרי האות (ג˙=ג̇; ג בלי נקודה=ג, ד˙=ד̇, ט˙=ט̇, צ˙=צ̇, ת˙=ת̇, כ˙=כ̇). כשהסופר כתב צ במקום ט, הנקודה באה על האות שכתב. השלמה לחסר או לקרע באה בסוגריים מרובעים [ ]. מילה חסרה מסומנת [...]. קריאה מסופקת מסומנת (?). התרגום בא אחרי המקור, ובו מילים שנכתבו במקור בלשון הקודש מודגשות.

24 רמב"ם, הלכות מגילה וחנוכה ב, יז. וראו שם ב, טז: "אין מדקדקין במעות פורים".

25 ספר המצוות לרמב"ם, עשה ח': "והלכת בדרכיו". וראו הלכות דעות א, ו.

שוכן עד וקדוש שמו מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח להחיות״ וגו׳ (ישעיה נז, טו). ואנו נצטווינו להידמות לבוראנו, כאמרו: ״**והלכת בדרכיו**״ (דברים כח, ט). וכבר התבארה מצווה זו כקודמתה.[26]

2. **חילול ה׳** (**לאו ג׳, שם, דף** 92). הרמב״ם מונה בהלכות יסודי התורה שני סוגים של חילול השם. הסוג האחד הוא העובר על מצווה להכעיס. הסוג השני מיוחד לאדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות, שעושה דברים שהבריות מרננים אחריו, אף על פי שאינם עבירות.[27] מחברנו מרחיב את הסוג הראשון וכולל בו כל אדם מישראל, גם מי שאינו תלמיד חכם, שאינו מתקן את הליכותיו הגלויות ומזניח את כבודו:

וכדלך מן צמן הדא אלקסם, אן אלאנסאן, אי אנסאן כאן, יהמל נפסה ולא יצלח צואהרה, בל יסתכף באלשרפיה אלתי שרפנא תע׳ נחן ישראל בהא דון גירנא, וגעלנא אשכאצא פצלא פהמא, כק׳ ישראל אשר בך אתפאר, פיהמל הו הדה אלפאר, חתי יסתפין בין אלנאס ענה אכבאר סו רדיה. ועלי אנה לם יעמל עבירה, ולכנה תבקי שמאילה ליסת חסנה, פהדא חלול השם. לאנה כמא ילזם כל אנסאן מנא אן יתחפץ מן אלמעאצי, ולו אנה לם יכן תלמיד חכ׳, פכדלך ילזמה אן יתחפץ פי אפעאלה ושמאילה בין אלנאס מן אלתסייב ואלאנהמאל, כק׳ תע׳ והייתם נקיים מיי׳ ומישראל, ולו אנה לם יכן תלמיד חכ׳. פכל מן יכון הכדא, ענה קאלו ז״ל כגון שחביריו בושין משמועתו. פהדא, כק׳ רבינו, דאכל פי קסם חלול השם אלעאם.

וכן מכלל סוג זה: שהאדם, יהא מי שיהא, מזניח את עצמו ואינו מתקן את מידותיו הגלויות, אלא מזלזל במעלה שבה כיבדנו יתעלה, אותנו ישראל, מבלעדי זולתנו, ועשאנו אישים בעלי מעלה ותבונה, כמאמרו: ״**ישראל אשר בך אתפאר**״ (ישעיה מט, ג). והוא מזניח את ה״**פאר**״ הזה, עד שיוצאות עליו בין הבריות שמועות רעות ופסולות. ואף על פי שלא עשה **עבירה**, הואיל ונשארו הליכותיו בלתי נאות, הרי זה **חילול השם**. שכשם שמוטל על כל אחד מאיתנו להישמר מן העבירות, ואפילו אינו **תלמיד חכם**, כך מוטל עליו להישמר במעשיו ובהליכותיו בין הבריות מן ההפקרות וההזנחה, כמאמרו יתעלה: ״**והייתם נקיים מה׳ ומישראל**״ (במדבר לב, כב), ואפילו אינו **תלמיד חכם**. וכל מי שהוא כך, עליו אמרו ז״ל: **כגון שחביריו בושין משמועתו** (יומא פו, א). וזה, כדברי רבינו, נכלל בסוג **חילול השם** הכללי.

תיקון ההליכות הגלויות, ״צואהר״ בלשון המחבר, ותיקון ה״שמאיל״, המידות הגלויות, הם עניין יסודי בתורת החסידות של רבי אברהם בן הרמב״ם ובני חוגו, שהקפידו על הדרך החיצונית של עובד ה׳ כביטוי וכאמצעי לתיקון הפנימי.[28] הדרשה על ״ישראל אשר בך אתפאר״ מלמדת שמעלת ישראל מטילה על כל יחיד אחריות לכבוד הנראה לעין, לא רק על תלמידי החכמים.

3. **סוד התפילין** (**דף** 95**א ואילך**). כאן משלב המחבר שלושה רבדים: חכמת הנפש של הפילוסופים, דרשת חז״ל, ורמז על פי הגימטריה של השמות.

---

26 כלומר, מקורותיה בתלמוד ובמשנה תורה הם כמקורות המצווה הקודמת, משלוח מנות: מסכת מגילה, והלכות מגילה וחנוכה.

27 הלכות יסודי התורה ה, י-יא. ובספר המצוות, לא תעשה ס״ג.

28 יש לשים לב לניגוד ״פי אלטאהר... פי אלבאטן״ (בגלוי... בנסתר), החוזר גם בדוגמה הרביעית להלן. הוא משקף את התפיסה שעבודת ה׳ מתוקנת בשני מישורים, החיצוני והפנימי. וראו בהרחבה במבוא של פנטון למורה הפרישות.

ופי דלך סר גריב, והו אן אלאנסאן קד כצה תע' בהדה אלנפס אלאנסאניה אלשריפה, ובסבבהא אוגד תע' פי אלאנסאן אלקוה אלמפכרה, אלתי בהא יפכר אלאנסאן פי עטמה אלבארי תע', ובהא יתמכן מן תחציל אלמעקולאת אלנטריה פי נפסה. ומחל הדה אלקוה אלמפכרה פהו פי אול אלבטן אלאוסט מן בטון אלדמאג. פאדא וצענא אלתפלין על קדקוד הראש, פאנה יגי מואזי ומחאדי למחל אלקוה אלמפכרה. [ואדא תא]מלתה [וגדת] אנהא מן כואץ אלנפס, ולדלך [אמר אן] יכונון על נפשינו, כק' ועל נפשכם. ולמא [כאנת אלעי]נין הי אלמוצלה אלי אלקוה אלנפסאניה [...] סאיר אלמראיאת, והי אלתי תחרך אלנפס אלי אלשוק לאמור אלדניא, ובסבב דלך תקע אלנפס פי אלכרוג ען אלשראיע, ותכאלף אלחק תע', ותלתהי בנזירה, ובסבב דלך תחצל אלהרהורים אלרעים ואלמחשבות אשר אינם טובות, פלדלך אמר תע' אן יכון אלתפלין בין העינים, חתי אן אלעינין לא תשוש תשויש עלי אלנפס בסבב אללהו באלמחסוסאת אלגסמאניה, ואנמא תציר אלעינין דלך אלחין מראקבה? אלאסם אלאעטם אלדי פי אלתפלין, ומחתרסה מן אלכרוג ען שי ממא אמר בה. פהדא הו אלסר בוצע אלתפלין. ומן יעמל בחסב הדה אלאסראר פאנה יחיא חיאה? אלאכרה יקינא, כק' חזקיה מלך יהודה יי' עליהם יחיו ולכל בהם חיי רוחי. וקד קאלו[א ז"ל] אן מן יגתהד פי וצע אלתפלין עליה, ויכון מחתרם, ומפתריץ עטמה לאסמה תע', ואהבה וחרמה, פהו תע' יגעל לה חרמה ואהבה פי קלוב כאפה? אלאמם. ודלך אסתכרגוה מן קו' תע' וראו כל עמי הארץ כי שם יי' נקרא עליך ויראו ממך. וקאלוא פי שרח הדא אן קו' שם יי' אראד בה אלתפלין של ראש. ודלך לאן אלפרשיות אלתי פי אלתפלין תתצמן אחד ועשרין שם, ואדא אעתברת הדא תגדה יגי עדד שם אהיה ברוך שמו. יקבל עלי מן יו[קרה ויכ]רם(?) בלבאם אלתפלין [ואסתחצ]אר אלאסם אלמעטם, סבחאנה תעאלי, [ויעטמ]ה, ויפיץ עליה מן פיצה אלכרים, פינמו ויסמו, ותבקי לה אצול תאבתה בין ידיה תע' פי דאר גן עדן מתל אצול [ארז] אללבנאן. ולדלך גמיעה רמזו רמז לטיף מן קו' אלנבי אהיה כטל לישראל יפרח כשושנה ויך שרשיו כלבנון. פקו' אהיה הו רמז ללאחד ועשרין אסם אלדי פי אלתפלין, אלדי קד אעלמנאך אנהם עדד שם אהיה. פכאנה קאל אן מן וצע אלתפלין, אלדי הו כ"א שם קבאלה? אהיה, פאנה תע' יהיה לו סומך באמרתו אלתי הי כטל. תם קאל, וחיניד יציר פי הדה אלדנ[א ב]ין אלנאס מתל אלשושנה בין החוחים. תם ערפך אנה [ואן] כאן כל מן יד̇כר שם השם מתל פי אלבהא וחסן אלמנטר באלשושנה, פאנה פי אלתבאת ואלדואם ממאתל ללארז אלדי פי אללבנאן, אלדי קד אמתדת אצולה ותאצלת ותאססת. ולמא כאן אלאמר הכדא [פלדלך] תגדה תע' כרר אלאמר בלבאם אלתפלין פי אלתורה ארבע מראת, פי אלארבע פרשיות אלמתקדם דכרהא.

ובדבר זה יש סוד מופלא. והוא שהאדם, ייחדו יתעלה בנפש האנושית הנכבדה הזאת, ובסיבתה המציא יתעלה באדם את הכוח המחשב, שבו מהרהר האדם בגדולת הבורא יתעלה, ובו יכול לקנות בנפשו את המושכלות העיוניות. ומקומו של הכוח המחשב הזה בתחילת החלל האמצעי מחללי המוח.[29] וכאשר אנו מניחים את התפילין **על קדקוד הראש**, הרי הן באות כנגד מקום הכוח המחשב ומכוונות אליו. [ואם] תתבונן בו [תמצא] שהוא מסגולות הנפש, ולפיכך [אמר שיהיו]**על נפשנו**, כמאמרו: "**ועל נפשכם**" (דברים יא, יח).

29 זו שיטת הרופאים והפילוסופים הערבים בעקבות גלינוס, הממקמים את החושים הפנימיים בשלושת חללי המוח (בטון אלדמאג): החוש המשותף והדמיון בחלל הקדמי, הכוח המחשב (אלמפכרה) בחלל האמצעי, והזיכרון בחלל האחורי. ראו H. A. Wolfson, "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts", Harvard Theological Review 28 (1935), pp. 69-133. המחבר מתאים זאת למקום הנחת התפילין, מקום שמוחו של תינוק רופס (מנחות לז, א; רמב"ם, הלכות תפילין ד, א). השווה ספר החינוך, מצוה תכב, שהתפילין מונחות על הראש כנגד המוח, משכן השכל; ותלמידי רבינו יונה, ברכות ח, א, שבתפילין שבראש האדם משעבד לבורא יתברך את הנשמה שהיא במוח, ומשם בשו"ע או"ח סי' כה ס"ה, וכן הרחיב רבי דוד הנגיד בפירושו לפרשת "והיה אם שמוע" שבפירוש התפילה. בניגוד לדברי רבינו שהתפילין הם כנגד הכח המחשב שבחלל האמצעי, הרמב"ן (שמות יג, ט) כתב שהן כנגד הכוח הזוכר, וכתב שהוא בראשית המוח.

ומאחר שהעיניים הן המוליכות אל הכוח הנפשי [...] את כל המראות, והן המעוררות את הנפש לתשוקה לענייני העולם הזה, ובסיבה זו נופלת הנפש ביציאה מן התורות, ומ?מרה את פי האל יתעלה, ומשתעשעת בזולתו, ובסיבה זו באים **ההרהורים הרעים והמחשבות אשר אינם טובות**, לפיכך ציווה יתעלה שיהיו התפילין **בין העינים**, כדי שהעיניים לא יבלבלו את הנפש בסיבת ההסחה במוחשים הגשמיים, אלא תהיינה העיניים באותה שעה צופות בשם הגדול אשר בתפילין, ונשמרות מלצאת מדבר ממה שציווה בו. זהו הסוד בהנחת התפילין. ומי שעושה לפי הסודות האלה, יחיה בוודאי חיי העולם הבא, כמאמר חזקיה מלך יהודה: "**ה' עליהם יחיו ולכל [בהן] חיי רוחי**" (ישעיה לח, טז).[30] וכבר אמרו ז"ל, שמי שמשתדל בהנחת התפילין עליו, ונזהר בהן, ורואה חובה לעצמו להגדיל את שמו יתעלה, באהבה וביראה, הרי הוא יתעלה נותן לו כבוד ואהבה בלבות כל האומות. וזאת הוציאו ממאמרו יתעלה: "**וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך**" (דברים כח, י), ואמרו בביאורו, שב"**שם ה**" כיוון ל**תפילין של ראש** (מנחות לה, ב). וזאת מפני שהפרשיות שבתפילין כוללות עשרים ואחד **שם**, וכשתחשב זאת תמצא שהוא עולה כמניין **שם אהיה ברוך שמו**.[31] הוא פונה אל מי שמוקיר [אותו] ומכבדו בלבישת התפילין ובהעלאת השם הנערץ על לבו, ישתבח ויתעלה, [ומגדלו,] ומשפיע עליו משפעו הנדיב, והוא צומח ומתעלה, ונשארים לו שורשים איתנים לפניו יתעלה במעון **גן עדן**, כשורשי [ארז] הלבנון. ולכל זה רמזו רמז דק ממאמר הנביא: "**אהיה כטל לישראל יפרח כשושנה ויך שרשיו כלבנון**" (הושע יד, ו). מאמרו "**אהיה**" הוא רמז לעשרים ואחד השמות שבתפילין, שכבר הודענוך שהם כמניין **שם אהיה**. וכאילו אמר: מי שמניח את התפילין, שהן כ"א שמות כנגד **אהיה**, הרי הוא יתעלה **יהיה לו סומך באמרתו** שהיא **כטל**. ואחר כך אמר, שאז יהיה בעולם הזה בין הבריות **כשושנה בין החוחים** (שיר השירים ב, ב). ואחר כך הודיעך, שאף על פי שכל מי שמזכיר את **שם השם** נמשל בזיו ובנוי המראה לשושנה, הרי הוא ביציבות ובקיום דומה לארז שבלבנון, אשר התפשטו שורשיו והעמיקו ונתבססו. וכיוון שהדבר כן, [לפיכך] תמצא שהוא יתעלה חזר על הציווי בלבישת התפילין בתורה ארבע פעמים, בארבע הפרשיות שנזכרו לעיל.

שלושה רבדים אלה, חכמת הנפש של הפילוסופים, מאמרי חז"ל, ורמזי השמות שבדרך הסוד, הם סימן היכר מובהק של כתיבתו של רבי דוד, וכמותם מצויים בפירוש התפילה לרוב.[32]

30 מקור הדרשה במנחות מד, א: "כל המניח תפילין מאריך ימים, שנאמר ה' עליהם יחיו".

31 עשרים ואחד הוא מניין אהי"ה, הכוונה לעשרים ואחד אזכורי שם הוי"ה בארבע הפרשיות שבתפילין, כמו שכתב הרמב"ם (תפילין ד, יד). המחבר כותב "קד אעלמנאך" [-כבר הודענוך], ויש בכך הפניה למקום קודם בחיבור, שלא נשתמר. סוד זה, שכ"א האזכרות בתפילין הן כנגד שם אהי"ה, ביארו האר"י ז"ל בפרי עץ חיים ריש פרק א' משער התפילין, וז"ל: "בתפילין של ראש יש בהם עשרים ואחד אזכרות כמנין אהיה, וד' בתים נגד ד' אותיות אהיה, וד' פרשיות נגד שם הויה, וג' שמות אלו גימטריא חיים, כי הם סוד חיי המלך" וכו', והאריך בסודן של דברים. במשך חכמה (דברים לד, יב) ובזיו משנה (על הרמב"ם שם) הרגישו בכך שדברי הרמב"ם רומזים לסוד זה, וכעת נתגלה שכך כתב גם נכד נכדו.

32 כגון בפירוש פרשיות קריאת שמע, בענייני תפילין וציצית, ובפירוש ברכת כהנים ושם מ"ב שבפרק "כל העמידה". על דרכו לבאר את דברי המקובלים על פי שיטת הרמב"ם ראו במבוא לפירוש התפילה, בפרק "דרכו של רבינו".

4. מידות ומשקלות (עשה צ"ח, דף 5ב). אחרי ההלכה ודרשת הספרא, "כל המודה במצות מדות מודה ביציאת מצרים"[33], מוסיף המחבר טעם המבוסס על הכפל שבמילה "מדות", שהיא גם כלי מדידה וגם תכונות הנפש:

> ולתעלם אן הדה אלמצוה פיהא ארשאדנא אלי תחריר כלקיאתנא ואעמאלנא נחו מאעה בארינא, אלדי דלך הו אלצדק ואלמשפט, ויסמי מדות. פלדלך כאנת הדה אלמצוה, כמא קאלוא רז"ל, עדילה למצות אמונת יחודו יתע'. ודלך לאן כמאל אלאכלאק, אללתי הי אלמדות, הו תוטיה לכמאל אלנטקיאת, אללתי הי אמונת יחודו של הב"ה. פלדלך צארת הדה אלמצוה גלילה אלמקדאר: פי אלמאהר, אנא נסתעמל אלחק פי תצרפאתנא ומעאמלאתנא ואמאנאתנא; וכדלך פי אלבאטן, כמא תקדם, אן הדה אלמצוה תרשד נחו כמאל אלאכלאק אלמודי אלי כמאל אלנטקיאת.

ודע, שבמצווה זו יש הדרכה לנו לתיקון מידותינו ומעשינו לעבר עבודת בוראנו, שהיא **הצדק והמשפט**, והיא הנקראת **מדות**. ולפיכך הייתה מצווה זו, כמו שאמרו רז"ל, שקולה כנגד **מצות אמונת ייחודו** יתעלה. וזאת מפני ששלמות תכונות הנפש, שהן **המדות**, היא הכשרה לשלמות המעלות השכליות, שהיא **אמונת ייחודו של הקב"ה**.[34] לפיכך נעשתה מצווה זו גדולת ערך: בגלוי, שאנו נוהגים באמת בהליכותינו, במשאנו ומתננו ובפקדונותינו; וכן בנסתר, כמו שקדם, שמצווה זו מדריכה לעבר שלמות המידות, המביאה לשלמות המעלות השכליות.

מצוות מידות ומשקלות, שעניינה המעשי הוא יושר במסחר, נעשית מבוא לשלמות העיונית העליונה, שהיא ידיעת הייחוד. זו הדרך של בית מדרש הרמב"ם ובניו, המסדרת את המצוות המעשיות כמדרגות בסולם העולה מתיקון המידות אל השגת השכל.

י. סיכום

ספר המצוות שנתגלה בכ"י פטרבורג Yevr.-Arab. II 1216 ובקטעי גניזה נוספים הוא חיבור בערבית יהודית, הבנוי על ספר המצוות לרמב"ם ומפנה בסוף כל מצווה למקורותיה בתלמוד ובמשנה תורה. הוא מסדר את המצוות מחדש, מונה בנפרד לפחות עשרים ותשע מצוות מדבריהם, ומשלב בהלכה ענייני מוסר, חסידות וסוד. נשתמרו ממנו לפחות שישים מצוות, בשני טפסים לפחות. המקבילה המילולית לפירוש התפילה של רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד, וההרחבה שבה, מלמדות שהחיבור יצא מתחת ידו של רבי דוד עצמו, או לכל הפחות מבית מדרשו. ונראה שהוא מאוחר לשאר חיבוריו הידועים.

יתן ה' ויתגלו קטעים נוספים של החיבור, ובהם פתיחתו, שאולי תשמר את שמו ושם מחברו.

היחידה המשותפת לפירוש התפילה ולספר המצוות

להלן הנוסח של פירוש התפילה, לפי כי"א, ולצדו הנוסח של ספר המצוות, לפי Yevr.-Arab. II 1216, דף 96א ואילך. היחידה מובאת פעמיים: תחילה המקור הערבי

---

33 ספרא קדושים, לויקרא יט, לו; וראו בבא מציעא סא, ב. המחבר קורא את "יציאת מצרים" כרמז לדיבור "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", שבו נכללת לדעת הרמב"ם מצוות האמונה במציאות ה' (ספר המצוות, עשה א'). לכן הוא מסכם: "עדילה למצות אמונת יחודו" [-שקולה כנגד מצוות אמונת ייחודו].

34 זו לשונו של הרמב"ם במורה הנבוכים ח"א פל"ד, בסיבה הרביעית למניעת הלימוד מן ההמון, שהמעלות המידותיות הן הכנה למעלות השכליות. וראו גם שם ח"ג פנ"ד, בארבעת מיני השלמות, ובשמונה פרקים, פרק ה'.

בשני הטורים, ואחר כך תרגום שני הטורים. מה שלא נשתמר בספר המצוות מסומן "[לא השתמר]", ומה שאין כנגדו בפירוש התפילה מסומן במקף. ההדגשה בתרגום מסמנת מילים שנכתבו במקור בלשון הקודש.[35]

א. המקור

פירוש התפילה (כי"א)	ספר המצוות (Yevr.-Arab. II 1216)
ואעתבר יא מעתבר, תגד הדה אלברכה אלא' תתצמן י"ב קאעדה מן קואעד אלתשריע, ואלב' תתצמן קאעדה. ולדלך לאן קואעד אלתשריע: אעתקאד וגוד אלבארי; ואלב' וחדתה; ואלג' נפי אלגסמאניה ענה; ואלד' אעתקאד קדמה במפרדה וחדות גמלה אלעואלם בגמלתהא; ואלה' אנה אלדי ינבגי אן יעבד לדאתה ויעטם; ואלו' אנה ינבי [302א] בעין אשכאץ מן בני אדם; ואלז' אעתקאד נבוה משה בן עמרם אנהא שארה ען נבוה כל אלנביין; ואלח' תורה מן השמים; ואלט' בטלאן אלנסכ, ולא נקול כמן יקול אן אללה ישרע בשי תם יעוד ענה; ואלי' אטלאעה עלי אלגואיאת; ואלי"א אנה יגאוז אלממתלין אואמרה באלכיר אלגוז; ואלי"ב [115ב] [במגי] אלמשיח ואימה ואכראמה; ואלי"ג תחיית המתים.	[לא השתמר]
פקול אול ברכה יוי אלהינו יתצמן ג' קואעד: אניתה ווחדאניתה ונפי אלגסמאניה ענה. ולדלך לאנהם אתבעוא פי דלך קול אלנץ שמע ישראל וג', אלדי יתצמן ג' קואעד: אניתה, והו קול יוי אלהינו; ווחדתה, והו קול יוי אחד; ואלא כאן אחד פלים הו גסם, אד כל גסם מרכב מן מאדה וצורה, ולדלך כאן נפי אלגסמאניה ענה ותבות אלוחדאניה מצוה אחת. ומן קול [303א] יוי אלהינו פי אול אלברכה תפהם אנהם אתבעוא טריק אלפסוק.	[לא השתמר]
וקול ואלהי אבותינו, פהו אעתקאד אלנבוה, לאן אברהם יצחק ויעקב אנביא. וקול האל הגדול הגבור והנ' אל עלי', פהו אעתקאד אנה אלדי ינבגי אן יעבד ויעטם ויכאף מן אסמה ב"ה. וקול קונה הכל, פהו אעתקאד אנה תע' מטלע עלי אלגואיאת ואלכליאת, ומכאפי בחסב סאיר אפעאל אלעבאד; וכמא אנה גומל חסדים כדלך הו נוקם לשונאיו, לאן מכלל לאו אתה שומע הן.	[לא השתמר]
וקול וזוכר חסדי אבות, פהו אעתקאד אנה תע' [יגאוי] אלממתלין אואמרה באלגוז אלחסן, כמא פעל ללאבות.	[...] מהאל מתלוא בה, אנה תע' יגאוי אלממתלין אואמרה באלגוז אלחסן, כמא פעל ללאבות.
וקול ומביא גואל לבני בניהם, פהו יתצמן ג' קואעד: אלא' נבוה אלרסול [משה] בן עמרם, אלדי הו אלגואל שבא לבני בניהם של אבות; ואלב' תורה מן השמים, [304א] לאן משה הו אלדי שרענא בהא ענה תע', כל' תורה צוה לנו, וקאל לנא אנהא לא תנסכ ולא תבטל, כל' לא בשמים היא, וקאל לנא אנהא לא תנסכ ולא תבטל, כל' לאמר וכו', והדא דליל עלי בטלאן אלנסכ, ואן מא בקי תם תורה מן השמים ולא מעבר לים לעולם, פלא תגי תורה גדידה גיר הדה ותנסכהא אצלא, בל הדה הי אלתשריע כאצה.	וקול ומביא גואל לבני בניהם, פהו יתצמן ג' קואעד: אלא' נבוה אלרסול [משה] בן עמרם, אלדי הו אלגואל שבא לבני בניהם של אבות; ואלב' תורה מן השמים, [304א] לאן משה הו אלדי שרענא בהא ענה תע', כל' תורה צוה לנו, וקאל לנא אנהא לא תנסכ ולא תבטל, כל' לא בשמים היא, וקאל לנא אנהא לא תנסכ ולא תבטל, כל' לאמר וכו', והדא דליל עלי בטלאן אלנסכ, ואן מא בקי תם תורה מן השמים ולא מעבר לים לעולם, פלא תגי תורה גדידה גיר הדה ותנסכהא אצלא, בל הדה הי אלתשריע כאצה.
וקול מלך רחמן מושיע ומגן, פהו אשארה אלי רחמתנא ואנאתתנא מן אלגלות, כל' תע' פי דלך הבן יקיר לי אפרים, וקאל ישראל נושע ביוי וג', והדא אנמא הו פי איאם אלמשיח.	וקול מלך רחמן מושיע ומגן, פהו אשארה אלי רחמתנא [כך] נחן ואנאתתנא מן אלגלות, כל' תע' פי דלך הבן יקיר לי אפרים וכו', וקאל ישראל נושע ביי', והדא אנמא הו פי איאם אלמשיח סיידנא המלך המשיח, יבוא במהרה בחיינו ובימינו.

35 תרגום פירוש התפילה שלהלן מבוסס על התרגום שבמהדורת תשפ"ד, עם תיקונים, כדי שיתאים לנוסח הערבי מילה במילה ויעמוד מול תרגום ספר המצוות.

פגמלה מא תצמנתה הדה אלברכה י"ב קאעדה, ואלברכה אלב' תתצמן תתמת אלי"ג, והו תחיית המתים.	פגמלה מא תצמנתה הדה אלברכה אתנא עשר קאעדה, ואלברכה אלתאניה תתצמן כמאל אלתלאת עשר קאעדה, והי תחיית המתים, אלתי הי אעתקאד צחה רגוע אלנפס אלי אלגסד בעד אלמפארקה.
--	פהדה הי קואעד אלשריעה ואסאסהא אלתי אנבנת עליהא, וקד כברוהא פי כל יום תלאת כראת, ונגדד אלעלם בהא לנפוז בתכלידהא פי אחקאבנא ונסעד בה.
והדה אלברכה אלאולי פהי באלאצל, ובאקי אלברכות באלפרע אלנאבת מן אלאצל, אד באקי אלברכות שארחין למעאנהא;	ואעלם אן אלברכה אלאולי פהו באלאצל, ובאקי אלברכות פהם באלפרע אלנאבת מן אלאצל, אד באקי אלברכות שארחין למעאנהא.
מתל דלך קו' אתה חונן לאדם דעת, ובאלדעת תחצל אלנבוה. וכדלך קו' אתה, אי אנת אלמתפרד באלכמאל ואלעטמה ואלוחדאניה ואלעזה. וכדלך קו' חונן לאדם דעת, לאן באלדעת תחצל אלבינה ואלנבואה, ובאלנבואה קבל[נא] אלתורה. וכדלך קו' השיבנו ה' דלייל עלי אנה ממלע עלי אלגואיאת, ואנה יחב מן יתוב וימתתל אלשריעה. והכדא באקי אלברכות תגדהם עלי הדא אלתאויל מתצמנין מא הו מעין פי ברכה ראשונה.	מתל דלך קולנא אתה חונן, פאן הו(?) אתה מעניה אנך אנת הו אלמתפרד באלכמאל ואלעטמה ואלוחדאניה ואלעזה. וכדלך קו' חונן לאדם דעת, לאן באלדעת תחצל אלבינה ואלנבואה, ובאלנבואה קבל[נא] אלתורה. וכדלך קו' השיבנו ה' דלייל עלי אנה ממלע עלי אלגואיאת, ואנה יחב מן יתוב וימתתל אלשריעה. והכדא באקי אלברכות תגדהם עלי הדא אלתאויל מתצמנין מא הו מעין פי ברכה ראשונה.
פהו אלעיקר, ולדלך אדא כוין אדם לבו בברכה אחת יצא, ואפ' שלא כוין לבו בשאר הב'.	פלדלך באנת הדה אלברכה היא אלעיקר, ובאן מן כוין לבו בה יצא ידי חובתו ואע"פ שלא נתכוין בשאר, פאן הדה אלמעאני אלתי תצמנתהא הדה אלברכה היא אלעיקר שהכל תלוי בו.
--	ולדלך אשרטוא אלכוונה פיהא. ועלי אן אלברכה אלתאניה פיהא תתמה אלי"ג קאעדה, פמא אשרטוא כוונה, לאנה מן חית יתכוין פי אלאולי באלצרורה קטעא, פאנה יתכוין פי מעני אלברכה אלתאניה. ותחקיק הדא, לאנה מן חית אן אלאנסאן יחצר ניתה לללקואעד אלשרעיה ויפכר פיהא ואחדה ואחדה, פמא ימכן אלא אנה יפכר איצא פי אלקואעד אלאכירה, אלתי הי תחיית המתים, צרורה.

ב. התרגום

פירוש התפילה	ספר המצוות
התבונן, אתה המתבונן, ותמצא שברכה זו הראשונה כוללת י"ב יסודות מיסודות התורה, והשנייה כוללת יסוד אחד. וזאת, שיסודות התורה הם: האמונה במציאות הבורא; והב' אחדותו; והג' שלילת הגשמות ממנו; והד' האמונה בקדמותו לבדו ובחידוש העולמות כולם; והה' שהוא אשר ראוי לעבוד לעצמו ולהגדילו; והו' שהוא מנבא אנשים מבני אדם; והז' האמונה בנבואת משה בן עמרם, שהיא גבדלת מנבואת כל הנביאים; והח' תורה מן	[לא השתמר]

השמים; והט' ביטול ההחלפה, ולא נאמר כדברי האומר שהאל מחוקק דבר ואחר כך חוזר בו; והי' ידיעתו את הפרטים; והי"א שהוא גומל את המקיימים מצוותיו בטוב הרב; והי"ב בביאת המשיח, וימיו וכבודו; והי"ג תחיית המתים.	
ומאמר [חכמים] בתחילת הברכה "ה' אלהינו" כולל ג' יסודות: מציאותו, ואחדותו, ושלילת הגשמות ממנו. וזאת מפני שהלכו בזה אחר לשון הכתוב "שמע ישראל" וגו' (דברים ו, ד), הכולל ג' יסודות: מציאותו, והוא מאמרו "ה' אלהינו"; ואחדותו, והוא מאמרו "ה' אחד"; ומאחר שהוא אחד אינו גוף, שכל גוף מורכב מחומר וצורה, ולפיכך שלילת הגשמות ממנו וקיום האחדות הם מצוה אחת. וממאמרם "ה' אלהינו" בתחילת הברכה תבין שהלכו בדרך הפסוק.	[לא השתמר]
ומאמרם "ואלהי אבותינו" הוא האמונה בנבואה, שהרי אברהם יצחק ויעקב נביאים. ומאמרם "האל הגדול הגבור והנורא אל עליון" הוא האמונה שהוא אשר ראוי לעבדו ולהגדילו ולירא משמו ברוך הוא. ומאמרם "קונה הכל" הוא האמונה שהוא יתעלה יודע את הפרטים ואת הכללים, וגומל לפי כל מעשי הבריות; וכשם שהוא גומל חסדים, כך הוא נוקם לשונאיו, שהרי מכלל לאו אתה שומע הן.[36]	[לא השתמר]
ומאמרם "וזוכר חסדי אבות" הוא האמונה שהוא יתעלה [גומל] את המקיימים מצוותיו בגמול הטוב, כמו שעשה לאבות.	[...] משל שהמשילו בו, שהוא יתעלה גומל את המקיימים מצוותיו בגמול הטוב, כמו שעשה לאבות.
ומאמרם "ומביא גואל לבני בניהם" כולל ג' יסודות: הא', נבואת השליח [משה] בן עמרם, שהוא הגואל שבא לבני בניהם של אבות; והב', תורה מן השמים, שהרי משה	ומאמרם "ומביא גואל לבני בניהם" כולל שלושה יסודות: הראשון, אמתת נבואת השליח משה בן עמרם ע"ה, והוא הגואל אשר הביאו השם לישראל במצרים.

36 לכאו' צ"ל: שהרי מכלל הן אתה שומע לאו, שמכלל גמילות החסדים נשמע על הנקמה.

הוא אשר חקק לנו אותה מאתו יתעלה, כמאמרו "**תורה צוה לנו**" (דברים לג, ד), ואמר לנו שאינה מוחלפת ואינה בטלה, כמאמרו "**לא בשמים היא**" (דברים ל, יב), ואמר "**ולא מעבר**" (שם, יג); וזו [ראיה ל]ביטול ההחלפה, ושלא נותרה עוד תורה מן השמים, ולא מעבר הים תבוא [תורה] חדשה זולת זו ותחליף אותה, אלא זו לבדה היא התורה.	והשני, שהתורה מן השמים, שהרי משה הוא אשר חקק לנו אותה מאתו יתעלה, כמאמרו "**תורה צוה לנו משה**". ואמר לנו שאינה מוחלפת ואינה בטלה, כמאמרו "**לא בשמים היא לאמר**" וגו', וזו ראיה לביטול ההחלפה, ושלא נותרה עוד תורה מן השמים **ולא מעבר לים לעולם**, ולא תבוא תורה חדשה זולת זו ותחליף אותה כלל, אלא זו לבדה היא התורה.
ומאמרם "**מלך רחמן מושיע ומגן**" הוא רמז לרחמיו עלינו ולהצלתנו מן הגלות, כמאמרו יתעלה בזה: "**הבן יקיר לי אפרים**" (ירמיה לא, יט), ואמר: "**ישראל נושע בה'**" וגו' (ישעיה מה, יז); וזה אינו אלא בימי המשיח.	ומאמרם "**מלך רחמן מושיע ומגן**" הוא רמז לרחמיו עלינו ולהצלתנו מן הגלות הזאת, כמאמרו יתעלה בזה: "**הבן יקיר לי אפרים**" וגו', ואמר: "**ישראל נושע בה'**"; וזה אינו אלא בימי אדוננו המלך המשיח, **יבוא במהרה בחיינו ובימינו**.
נמצא שכלל מה שכוללת ברכה זו הוא י"ב יסודות, והברכה השניה כוללת את השלמת הי"ג, והוא תחיית המתים.	נמצא שכלל מה שכוללת ברכה זו הוא שנים עשר יסודות, והברכה השניה כוללת את השלמת שלושה עשר היסודות, והיא תחיית המתים, שהיא האמונה באמתת שיבת הנפש אל הגוף לאחר הפרידה.
--	אלה הם יסודות התורה ובסיסה שעליהם נבנתה, וכבר קבעו [חכמים] להזכירם בכל יום שלוש פעמים[37], כדי שנחדש את ידיעתם ונזכה להנחילם לדורותינו, ונתאשר בכך.
וברכה ראשונה זו היא כשורש, ושאר הברכות כענף הצומח מן השורש, שהרי שאר הברכות מפרשות את עניינה.	ודע, שהברכה הראשונה היא כשורש, ושאר הברכות הן כענף הצומח מן השורש, שהרי שאר הברכות מפרשות את עניינה.

37 על מנהגי אמירת י"ג עיקרי האמונה בכל יום, ראו שבעה פרקים: הקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות פרק חלק, ניו יורק, חש"ד, עמ' מג-מו. על תקנת אמירתם בכלל, על ידי הרמב"ם, ראו בקטע הגניזה בהמ"ל ENA 3774.21: "אלתאכיד פי מערפה אלקואעד כמא קידהא אלגאון אלמעצם כג"ק מו' משה זצ"ל ואלדי ילקנהא ללגמהור יעלמהם כלמאת יסירה לא גנא ענהא" - "החיזוק בידיעת העיקרים, כפי שחיזקם הגאון המרומם, כבוד גדולת קדושת מורינו משה זצ"ל, אשר היה מכתיב אותם להמון העם, ומלמדם מילים פשוטות שאי אפשר בלעדיהן". בקטע נוסף, בכתיבה ספרדית, בו הועתקו דברי הרמב"ם בפירוש המשניות בי"ג העיקרים (פטרבורג, הספריה הלאומית, אוסף פירקוביץ השני, YEVR.-ARAB. II 1203), נוספה פתיחה שבה נאמר "אמר רבנו ומרנו משה ז"ל ב"ר מימון הדיין, רצון ה' עליו [ברכת הנפטרים], חובה על כל בר ישראל להאמין י"ג העיקרים הללו בכל בוקר וערב, שהם יסודות תורתנו". המחבר נוקט שאנשי כנסת הגדולה הם שתיקנו לומר את י"ג עיקרי האמונה ג' פעמים בכל יום, בברכות אבות ותחיית המתים, שחרית מנחה וערבית.

דוגמה לכך: מאמרם "**אתה חונן לאדם דעת**", ובדעת מושגת הנבואה. וכן מאמרם "**אתה**", כלומר: אתה היחיד בשלמות ובגדולה. וכן השאר על דרך פירוש זה.	דוגמה לכך מאמרנו "**אתה חונן**": "**אתה**" עניינו שאתה הוא היחיד בשלמות ובגדולה ובאחדות ובעוז. וכן מאמרו "**חונן לאדם דעת**", שהרי בדעת מושגות הבינה והנבואה, ובנבואה קיבלנו את התורה. וכן מאמרו "**השיבנו**" הוא ראיה לכך שהוא יודע את הפרטים, ושהוא אוהב את השב והמקיים את התורה. וכך שאר הברכות, תמצאן לפי פירוש זה כוללות את מה שנתפרש בברכה ראשונה.
אם כן היא העיקר, ולפיכך **אם כוון אדם לבו בברכה אחת יצא, ואף על פי שלא כוון לבו בשאר הברכות.**	לפיכך הייתה ברכה זו **היא העיקר**, ונקבע שמי שכוון לבו בה **יצא** ידי חובתו **ואף על פי שלא נתכוון בשאר**; שהרי העניינים האלה שכללה ברכה זו הם העיקר שהכל תלוי בו.
--	ולפיכך התנו את הכוונה בה. ואף על פי שבברכה השנייה נשלמים י"ג היסודות, לא התנו בה כוונה, מפני שמאחר שהוא מתכוון בראשונה, בהכרח ובוודאות הרי הוא מתכוון גם בעניין הברכה השנייה. ואימות הדבר: מאחר שהאדם מעורר את כוונתו ליסודות התורה ומהרהר בהם אחד אחד, אי אפשר אלא שיהרהר בהכרח גם ביסודות האחרונים, שהם[38] **תחיית המתים.**[39]

★ ★ ★

38 הריבוי במקור, ולכאו' צ"ל בלשון יחיד.

39 יסוד הדברים בברכות לד, ב: "המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן, ואם אינו יכול לכוין בכולן יכוין את לבו באחת... באבות"; וברמב"ם, הלכות תפילה י, א: "מצא דעתו מכוונת בברכה ראשונה אינו צריך לחזור". המחבר מבאר מדוע נקבעה החובה בברכת אבות דווקא: היא השורש, ובה נכללים י"ב העיקרים, והכוונה בה גוררת בהכרח את הכוונה בעיקר השלושה עשר שבברכה השנייה. בפירוש התפילה אין נימוק זה.

רבי מרדכי הענא זצ"ל

נולד לאביו הגאון רבי יוסף יוזפא הענא זצ"ל חותר מגזע הגאון בעל חוות יאיר זצ"ל והגאון רבי יצחק ברילין זצ"ל אב"ד מנהיים.

חותנו בזיוו"ר היה רבי שמשון בלאך זצ"ל מחכמי אלטונא בעל 'נזירות שמשון', ומוזכר בספרו 'ברוך מרדכי ושושנת המלך' בהלכות תעניות פ"א הל' י"ד וכמו"כ מוזכר הוא בהסכמות על ספרו 'אגדת מרדכי'. בזיוו"ש היה חותנו מוה"ר ליב ווילנא, והוא מזכירו בהקדמה לספרו 'דרישת מרדכי'.

בשנת תפ"ד נתקבל לדיין בק"ק המבורג, שם הקים ישיבה ומסר שיעורים לתלמידים. כן היה מגיד נפלא ודרש בבית המדרש הגדול בהמבורג. כן מתוך עיון בספריו נראה שהיה לו יד ושם בתורת הנסתר.

בשנת תק"ז חיבר את ספרו 'ברוך מרדכי ושושנת המלך' על הרמב"ם, והגאון בעל 'כנסת יחזקאל' זצ"ל הסכים על ספרו, גם הגאון רבי יצחק זעליג קרא זצ"ל אב"ד ק"ק הנובר מפארו מאד ומשבח את חיבורו 'ברוך מרדכי', אשר בו יצא להציל את הרמב"ם מהשגות הראשונים אשר השיגו עליו.

בשנת תקכ"ד נדפס באמשטרדם ספר 'אגדת מרדכי' על הגדה של פסח, עם הסכמותיהם של גאוני הדור, רבי שאול מאמשטרדם זצ"ל, רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל, רבי צבי הירש הלוי מקאפנהאגן, ורבי אריה ליב מהנובר בן הגאון בעל 'פני יהושע' זצ"ל, ועוד.

בשנת תקכ"ו נדפס ספרו 'דרישת מרדכי' עמ"ס אבות, ובו הסכמת רבי יצחק הלוי הורוויץ זצ"ל מהמבורג, ובהסכמתו מזכיר גם את ספריו 'ברוך מרדכי', 'שירת מרדכי' ו'אגדת מרדכי'.

נלב"ע בשבת קודש ח"י אייר תקכ"ז ונטמן ביום א' י"ט אייר באטענזען. השאיר אחריו ספרים רבים בכת"י, בספרו 'אגדת מרדכי' מביא את הסכמות הגאונים "על עשרה ספרים אשר חנני ה' לחבר ולסדר, וכניתי שם בהקדמה כוללת... בחיבור ברוך מרדכי על הרמב"ם": 'שושנת המלך וברוך מרדכי' חידושים נפלאים על הרמב"ם, 'מאמר מרדכי' לדעת ולהבין מאמרי חז"ל, 'פרשת מרדכי' לפרש מדרשים תמוהים, 'גדולת מרדכי' שו"ת וחידושי הלכה, 'שם מרדכי' חידושי ש"ס, 'ידיעת מרדכי' להבין כל שבתא סדר הפטרה, 'מעשה מרדכי' על אגדות הירושלמי, 'דברי מרדכי' לסדר ולחבר ספרי שו"ת ודינים מחודשים, 'אגדת מרדכי' חידושי אגדות של פסח, 'דרישת מרדכי' על פרקי אבות. על מצבתו מנו את עשרת ספריו "עשרה מנורות טהורות, שהניח ללמוד לכל הדורות, ואלה שמותם להורות..."', ושם מופיע בין העשרה ספר 'מגילת מרדכי' [מופיע גם בהקדמת המדפיס לספרו 'אגדת מרדכי' על הגדה של פסח, וכן בהסכמת הג"ר יצחק הורוויץ מהמבורג על ספרו 'דרישת מרדכי'] ואילו 'מאמר מרדכי' מופיע בסוף כי השלים עוד שני ספרים למנין ז"ה זה ספר תולדות אדם, וחיבר 'מאמר מרדכי - שירת מרדכי' על פרק שירה, ו'אורות מרדכי'. ויש לציין כי נזכר כמה פעמים בספרו ספר שחיבר בשם 'מגדים חדשים'. וכן ספרו 'ביני עמודי'.

יצויין כי ברשימת שנים עשר הספרים אשר על מצבתו: אגדות מרדכי, ברוך מרדכי, דרישות מרדכי, דברי מרדכי, מגילת מרדכי, ידיעות מרדכי, מעשה מרדכי, פרשות מרדכי, שם מרדכי, ושם התוספת שני הספרים להשלים מנין ז"ה ספר תולדת אדם, מאמר מרדכי - שירת מרדכי, וספר אורות מרדכי.

כתב ידו מספריו 'גדולת מרדכי' ו'מאמר מרדכי' נמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 18, וחלקו הגדול דהוי וקשה לקריאה.

באוצר כ״ק מרן אדמו״ר שליט״א מס׳ 187 נמצא ספרו ׳שושנת מרדכי וברוך מרדכי׳ על חלקי מדע, אהבה, זמנים, נשים וקדושה, בכתי״ק, הנמצא בשלבי עריכה.

חלק נוסף של ספר זה בכתי״ק מופיע ברשימת כתבי היד שהיו בספרייתו של ה׳אמרי אמת׳ זצ״ל שם היו חידושיו על ח״ב, וחלק נוסף על ׳הפלאה, זרעים ועבודה׳ נמצא בבריטיש מוזיאום.

יצויין עוד כי בספריית ׳גנזי יוסף׳ של הרב ר׳ יוסף בוקסבוים זי״ל ראש ׳מכון ירושלים׳ קיים עותק נוסף של ספר זה, בכתיבה נאה ומסודרת של מעתיק, וממנו פורסמו בגליונות ׳מוריה׳ במשך השנים, ומשם גם הסתייענו להרחבת תולדותיו, והתודה לבניו שיחי׳ על עזרתם ומסירת צילומי כתב היד, להשוואה ומילוי חסרים.

בגליונות מב, סב, קכב, קלט, רמא, פרסמנו מתוך כרך זה, ובזה אנו מדפיסים להלן מחידושיו על הרמב״ם הלכות תלמוד תורה בעריכת הרב חיים יצחק טרבילו הי״ו, מתוך ספרו הנמצא בס״ד בשלבי עריכה מתקדמים.

הלכות תלמוד תורה פרקים א-ב

פרק ראשון

הלכה ב׳. כשם שחייב אדם ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן בנו כו׳.

הקשה הלחם משנה על רבינו הרמב״ם, לפי תירוץ גמרא דקדושין דף (כ״ט ע״ב)[1] [ל׳ ע״א] [ד]עד היכן חייב אדם ללמד רצה לומר עד כמה דורות חייב, ואמרו עד אבי אביו, והשתא קשה והרי רבינו כתב אפילו לתלמידים חייב ללמד, ולא נאמר בנו אלא להקדים, ועוד קשה אמאי לא תירצו בגמרא דהא דאמרינן למדו מקרא אינו מלמדו משנה, הוא בשכר, והא דאמרינן מלמדו משנה הלכות וכו׳, הוא בחינם.

ולי נראה לתרץ כל אלה בדרך נכון, ותחילה נראה לי ליישב מה דקשה לי בגמרא, דמקשה על מאי דמשני כגון זבולון בן דן שלמדו אבי אביו מקרא משנה הלכות, מיתיבי למדו מקרא אין מלמדו משנה, ואמר רבא מקרא זו תורה, וקשה למה ליה לגמרא להביא האי דרבא, הלא מן סתם ברייתא קשה בלא רבא נמי, אלא נראה לי, דבלא רבא יש לתרץ בקושית הלחם משנה, דכאן מיירי בשכר, [ולכך] אינו מלמדו משנה, ובחינם חייב ללמדו משנה, אבל מהא דרבא מוכח על כרחך דמיירי אפילו בחינם (כדלהלן, ואעפ״כ) אינו מלמדו משנה.

ותחילה נראה לי לדקדק, לפי פרש״י דרבא מפרש מקרא זו תורה ולא נביאים וכתובים, א״כ קשה [ד]הוה ליה למימר (ללמוד) מלמדו מקרא ואינו מלמדו נביאים וכתובים, [ו]מכל שכן משנה דהוא כל שכן נגד נביאים וכתובים, וזה הוא קושיא מה שלא הרגישו ראשונים, ומשום זה ובצירוף מה שכתב הב״ח ביו״ד סי׳ רמ״ו (סעיף ה׳), נראה לי דהרמב״ם מפרש להא דרבא מקרא זו תורה, [ד]אדרבה לפרש [אתא ד]נמי נביאים וכתובים.

וז״ל הב״ח, לפי דברי הרמב״ם דדברי קבלה בכלל תורה שבכתב, יש לומר א״כ בא רבא לפרש, דלא תימא האי מקרא, פירושו כמו ויבינו במקרא זה פיסוק טעמים, כדאמרינן בפ״ק דמגילה (ג׳.) ובנדרים (ל״ז:), אלא מקרא זו תורה שבכתב, אבל ודאי חייב ללמדו תורה שבכתב כולה, ואפילו נביאים וכתובים, ודלא כפרש״י, וכן נראה דעת הר״ם והרי״ף והרא״ש, ע״ש.

1 כ״ה בלח״מ.

וא"כ מבואר קושית הלחם משנה וקושיא הנ"ל, דהוצרך דוקא להביא הא דרבא, דבלא רבא הו"א, [ד]האי דלמדו מקרא, הוא פיסוק טעמים, וזה מפורש בפ' אין בין המודר (נדרים ל"ז.) דמותר ליטול שכר על פיסוק טעמים, וא"כ לא קשה מידי על הא ד[מ]למדו משנה, [דזה] פירושו בחינם, והא דאינו מלמדו אלא מקרא דהיינו פיסוק טעמים מיירי בשכר, ובשכר אינו מחוייב ללמדו לבנו יותר ממקרא, אבל לא משנה.

אבל הואיל דרבא מפרש מקרא זו תורה, דהיינו תנ"ך, ולא פיסוק טעמים, וא"כ [הא] אין היתר ללמוד בשכר בלא פיסוק טעמים, וא"כ ע"כ גם ברייתא זו מיירי בחינם ולא בשכר, משום דהלא כתב מהרי"ק (בבית יוסף סי' רמ"ה סעיף ו' והובא בלחם משנה כאן) דמה דמותר ללמוד בשכר חייב ללמדו לבנו בשכר, וא"כ כיון דמיירי נמי בחינם, מקשי שפיר על הא דמתרץ (המתרץ על השאלה עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה), דמלמדו משנה, וק"ל.

שם [ולא[2] בנו ובן בנו בלבד, אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים, אע"פ שאינן בניו, וכו'], א"כ למה נצטוה על בנו ובן בנו, להקדים בנו לבן בנו ובן בנו לבן חבירו.

כתב הכסף משנה, ובן בן בנו, נראה לי פשוט דקודם לבן חבירו, דנקט בן בנו וה"ה לבן בן בנו, ולא הוה מצי למכתב והודעתם לזרעך, דהוה אמינא בנות בכלל, אבל הא מספקא לי אי בן בתו קודם לבן חבירו, עכ"ל.

והקשה הפרי חדש, דאי הוה כתב והודעתם לזרעך, לא הוי ידעינן להקדים בנו לבן בנו, ותו קשה דאיך הוה אמינא בנות בכלל, והכתיב בניכם ולא בנותיכם, והאריך לדחוק עצמו.

ובבירור יראה ששגג בזה בהבנת דברי הכסף משנה, וכך פירושו, דלא הוי מצי למכתב והודעתם לזרעך, פי', במקום דכתב לבני בניך הוי ליה לכתוב לזרעך, וכך הוה ליה למימר והודעתם לבניך ולזרעך, וא"כ מתורץ ממילא קושיא ראשונה, דלהקדים נלמד מדכתב ולזרעך אחר בניך.

ומתרץ [הכסף משנה] דהוה אמינא בנות בכלל, פי' לענין קדימה, דהיינו בן בתו יהיה נמי קודם לבן חבירו, והתורה באה לפרש לן בנו ובן בנו דוקא ולא בן בתו, ושפיר מסיים אחר זה אבל הא מספקא לן אי בן בתו קודם לבן חבירו, מכח הסברא, או כיון דכתיב בן בנו, דוקא הוא, ומסולק קושיתו אחרונה, ואין כאן פקפוק למעיין בדברי אלה.

ולפי תירוץ הגמרא דאילו התם משנה וגמרא נמי והכא מקרא לחוד חייב ללמדו, א"כ האי שאלה עד היכן קאי בשכר נמי והאי דרבא מיירי אי לומד בעצמו עם בנו, וכן כל הסוגיא ובריייתא דמביא בניכם ולא בנותיכם מיירי הכל בלומד לעצמו, אבל הקרא לא מיירי ממשכיר מלמד לבנו.

ובזה מתורצין קושיות הלחם משנה מה שמדקדק מהרמב"ם דשאלת עד היכן קאי בשכר א"כ גם לבן בנו חייב בשכר והו"ל לכתוב, ולפי זה נראה לי דעד היכן קאי אם לימד בעצמו לבנו,[3] וגם שאר קושיות מתורצין למעיין בדבריו ובדברי ובוחר בטוב.

2 להלן בהלכה ז' נראה שכך מתחיל האי פיסקא, יעו"ש.

3 דבריו אלו הזכיר רבינו להלן בהל' ז', ועיין בהערתינו על דברי הרמב"ם שהביא רבינו ריש פיסקא זו.

ולי נשאר לדקדק עוד בדברי הרמב"ם אלה, דכתב א"כ למה נצטוה על בנו ובן בנו אלא להקדים וכו', וקשה, לפי זה בברייתא דמייתי בניכם ולא בנותיכם, ובן בנו נלמד מקרא דוהודעתם לבניך ולבני בניך, מנא לן זה, דילמא בניכם ואפילו בנותיכם, והא דכתיב והודעתם, להקדים בנו לבן בנו ובן בנו לבן חבירו, ואי היה כתוב ולמדתם לחוד הוה אמינא כיון דמצינו שאר תלמידים נקראים בנים, א"כ אין כאן קדימה, ולכך הוצרך קרא [ד]והודעתם, וגם קשה למה לא מביא הרמב"ם האי דרבי יהושע בן לוי דכל המלמד לבנו ולבן בנו מעלה עליו הכתוב כאלו קבלו מהר סיני.

וראיתי מה שכתב הבית חדש בהל' תלמוד תורה סי' (רמ"ו) [רמ"ה סעיף א'] מזה, שהרמב"ם היה גורס בגמרא כל המלמד לבנו מעלה כו', וא"כ כיון דגורם בנו, משמע אבל בן בנו אינו חייב ללמוד, וזה דלא כהלכתא, לכך לא מייתי, ועל הטור (שג"כ גורס כל המלמד את בנו תורה וכו', ואינו גורס ובן בנו), מקשה באמת [אמאי מייתי לה].

והנראה לי בזה, דצריך לדעת נמי מנא ליה לרמב"ם האי סברא להקדים, אלא נראה לי דהרמב"ם למד האי דגמרא, דרבי יהושע בן לוי בא לתרץ קושיא הנ"ל, מנא לן דנלמד בניכם ולא בנותיכם, וקרא והודעתם קאי ללמוד על בן בנו, דילמא אפילו בנותיכם, וקרא והודעתם [אתא] ללמוד [דצריך] להקדים, וגם קשה לי לא לכתוב בניכם ללמוד על ולא בנותיכם וממילא ידעינן, דא"כ לכתוב והודעתם לבניך ולזרעך, וגם הבנות בכלל, כמו שהקשה ומתרץ הכסף משנה.

אלא מדכתב בני בניך מוכח גם דלא בנותיכם, וא"כ למה לי קרא ולמדתם, לכך [נראה] דכל אלה מתרץ רבי יהושע בן לוי, ואדרבה רמב"ם גרס בן בנו, וקאמר, [ד]קאמר לכך והודעתם לבניך ולבני בניך, ללמוד כל המלמד בן בנו כאלו קבלו מהר סיני, וזה דוקא בבנו ובן בנו, אבל בתלמידים אחרים לא, וא"כ ממילא נשמע דמצוה להקדים כסדר הגמרא, ומתורץ כל הקושיות, ודוק היטב.

הלכה ג'. מי שלא למדו אביו, חייב ללמד את עצמו כשיכיר, שנאמר ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה, מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד.

כתב הכסף משנה, תיבת וכן אינה נוחה לי, ומה שתירץ [הכסף משנה] הואיל דמצינו בכל מקום שתלמוד מביא לידי מעשה, (ו)מאחר שהוא חייב לעשות חייב הוא ללמוד, (ו)קשה לי, לפי זה לא הוה ליה לר"ם להביא הקרא ולמדתם, רק מקרא דעשיה.

לכן נראה לי לתרץ ולפרש כוונת הרמב"ם, דקשה מנא לן דקרא ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם [אתא] ללמוד שהוא בעצמו חייב ללמוד, דילמא קאי נמי על לימוד אביו לבנו, ובא התורה במקרא זה לגלות לן דתחלה ילמוד עם בנו ואח"כ יעשה בנו המצות, ולא יהפך הסדר להדר למעבד מצות בלי לימוד, לזה בא הרמב"ם לומר, לזה אינו צריך קרא, משום דהלא בכל מקום קיימא לן דתלמוד מביא לידי מעשה ואין מעשה מביא לידי תלמוד, וא"כ מהיכי תיתי שיקדם המעשה קודם הלימוד דאיצטריך קרא לכך, אע"כ המקרא בא לומר דחייב בעצמו ללמוד היכא דלא למדו אביו, ודוק.

הלכה ה'. לעולם ילמד אדם תורה ואח"כ ישא אשה, שאם נשא אשה תחלה אין דעתו פנויה ללמוד, ואם היה יצרו מתגבר עליו עד שנמצא שאין לבו פנוי, ישא אשה ואחר כך ילמד תורה.

הקשה הב"ח ביו"ד סי' רמ"ו [סעיף ב'], לפי [מה] דמחלק בגמרא בין אפשר ולא אפשר, [דבלא אפשר] נושא אשה תחלה, א"כ מאי לעולם, ורצה לתרץ, בין לומדים במקומם ובין לומדים חוץ למקומם.

והלשון דחוק, דהוה ליה למימר בכל מקום שלומד, (במקומו)[4] לומד תחלה, וביותר קשה לי, להרמב"ם דכתב בהלכה ד' קודם לזה היה הוא רוצה ללמוד תורה ויש לו בן ללמוד תורה הוא קודם לבנו, קשה [ד]זה סותר דין דלעולם ילמד וכו', משום שהאב כבר נשא אשה, והבן עדיין לא נשא, והדין [הוא] שלומד תחלה, [ו]הוה לנו להקדים לבן ללמוד, כדי שלא יעבור גם על דברי חז"ל וישא תחלה.

על כן נראה לי, דיש חילוק בין (אם) מלמדו [ה]אב לבן, (דאז) האב קודם, ו[בין] אם בנו לומד מאחרים בלא האב, (דאז) אל ישא תחלה, וא"כ כוונת הרמב"ם בין אם למד מעצמו בין אם למדו (האב) [אחר], ילמוד תחלה ואח"כ ישא אשה, ועל זה קאי לשון לעולם, והטור שכתב האי לישנא, אינו רק העתק לשון הרמב"ם, [ו]אע"פ שלא כתב בסימן זה דין לימוד אב לבנו כתב כמו שכתב הרמב"ם בלשונו.

ומה שרצה הב"ח להוכיח מדלא מחלק הר"ם בין לן ולהו, נעלם ממנו לשון הר"ם בפט"ו (ה"ב) מהל' אישות, דשם כתב שאם אינו טרוד, וזה הוא פי' של הא לן והא להו לפירוש תום', שלא יטריח אחר פרנסתו, וכן כתב בלחם משנה שסמך על מה שכתב שם, וכבר רמז יש כאן באומרו אם אין דעתו פנויה ללמוד, מאיזה טעם שהוא, וכן כתב הלחם משנה בהדיא.

ועל דרך הפשט יש לפרש תירוץ הגמרא הא לן והא להו, [ד]זה הוא פירוש של אפשר, שאין יצרו מתגבר, עפ"י גמרא (ב"ב קנ"ח:) אוירא דארץ ישראל מחכים, וא"כ בארץ ישראל מחוכמים יותר, ואמרינן בסוכה (נ"ב.) כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו, וא"כ בארץ ישראל מן הסתם נושא תחלה, משום שיצרו מתגבר, ובבבל ילמוד תחלה, וא"כ כולה בחדא מחתא פרשינן, דזה הוא הפירוש של אפשר ולא אפשר, ולכך לא כתב הר"ם רק חילוק של אפשר ולא אפשר.

אבל האמת אינו כן, משום דר' יוחנן אמר ריחיים בצוארו, משמע משום מזונות, והאמת כמו שכתבתי בשם לחם משנה, ומתורץ דקדוק הב"ח דלעולם, והטבע מוכיח דבר זה (דבן) ארץ ישראל חכם יותר משאר מדינות.

הלכה ו'. מאימתי מתחיל אביו ללמדו תורה, משיתחיל לדבר מלמדו תורה צוה לנו משה מורשה וגו' ופסוק ראשון מפרשת שמע, ואחר כך מלמדו מעט מעט פסוקים פסוקים, עד שיהיה בן שש או בן שבע, לפי בוריו, מוליכו אצל מלמד תינוקות.

מקשים המפרשים, בית יוסף וב"ח (ביו"ד סי' רמ"ה סעיף ח') ולחם משנה (כאן), מהאי דמס' אבות (פ"ה מכ"א) דבן חמש למקרא, [ועיין שם] בתירוצם, ואינן מיישבין דעת הר"ם שלא כתב שום רמז[5].

4 הקפנוהו בסוגריים, דהא לפי הב"ח קאמר הרמב"ם דבין בלומד במקומו בין בלומד שלא במקומו, לומד תחילה ואח"כ נושא אשה,

5 ר"ל דתירוץ הב"י כבר הקשה עליו הב"ח, ועל תירוץ הב"ח והלח"מ מקשה רבינו דלא רמז לזה הרמב"ם כלל.

[ו]נראה לי ברור, לפי [מה] שראיתי בתוספות יום טוב במשנה דאבות [ד]בן חמש למקרא, ז"ל, כתב במדרש שמואל בשם הר"י ב"ר שלמה ז"ל שאין אלו דברי ר' יהודה בן תימא, וגם אינו מסדר מסכת זו, אלא שחכמים הסמיכום והוסיפום כאן, [ש]כן הוא דעת הר"ם, והראיה שבפירוש המשניות שלו לא פירש שום דבר על משנה [זו], וא"כ תפסו הרמב"ם לדברי אגדה, ואין למדין ממנו הלכה, בפרט מה שסותר לגמרא דידן, ולכך לא כתב חילוק של תוספות בין כחוש לבריא, וק"ל.

הלכה ז׳. היה מנהג המדינה ליקח מלמד תינוקות שכר, נותן לו שכרו, וחייב ללמדו בשכר עד שיקרא תורה שבכתב כולה.

הקשה בלחם משנה, לדעת הרמ"ה שמובא בטור הלכות תלמוד תורה סי' רמ"ה, [ד]אם אפשר [לו], דלא דחיקא ליה שעתא, חייב ללמד לבנו אפילו בשכר, ותימה לי על רבינו (הרמ"ה), דא"כ מה הקשו ב[גמרא] דקדושין (ל'.) לשמואל דאמר כגון זבולון בן דן, מברייתא דלמדו מקרא אין מלמדו משנה, כיון דלדידיה ע"כ מתוקמא ברייתא דדחיקא ליה שעתא, א"כ נימא מאי דאמר שמואל [הוא] לגברא דלא דחיקא ליה שעתא, והניח בצ"ע.

ולדעתי אין כאן ריח קושיא, לפי מה שפי' רש"י בגמרא ד"ה כזבולון בן דן שלמדו אבי אביו, ועד היכן נמי דקאמרינן הכי קאמרינן, עד היכן חייב ללמוד תורה בדורותיו, אמר רב יהודה לבנו ולבן בנו, עכ"ל.

משמע מזה [ש]לפי דעת המקשן, (שהבין) עד היכן חייב אביו ללמד את בנו תורה, קאי על ערך התורה עד היכן, אם מקרא לחוד, או גם משנה, או גם גמרא הלכות אגדות, וא"כ כיון שרצה לאשמועינן חיוב של בני אדם, משמע דמיירי מכל אדם, הן עשיר הן עני, ואיך אפשר לפרש במאן דלא דחיקא ליה דוקא, א"כ עדיין לא ידעינן החיוב של גברא דדחיקא עד היכן מחוייב, אלא מדנקט לשון עד היכן חייב אדם ללמוד, משמע מכל אדם מיירי, אף דדחיקא ליה טובא, ואם האב הוא חכם צריך לצמצם עת לבקש פרנסה שלו עד שיגיע הבן לכלל משנה וגמרא, ומקשה שפיר.

וביותר צריכין להבין, אם האי דשמואל מיירי מגברא דלא דחיקא ליה שעתא, (ו)א"כ מה השיב על שאלת עד היכן, כזבולון בן דן, מה ראיה היא זו, דזה היה סיפק בידו, והיה עושר גדול, ולכך למדו בעצמו או שכר לו מלמדים, אבל עדיין קשה עד היכן מי שאינו כמו זה, וע"כ צריך לומר שאין זה כוונת השואל והמשיב.

אך זה אשר הוקשה לי, לפי פי' רש"י [ד]צריך לומר לפי תירוץ הגמרא [ד]קאי שאלת עד היכן על הדורות, (ו)א"כ איך קאמר [השואל עד היכן] חייב אדם ללמוד בנו תורה, הא שאל אפילו לדור אחר בנו נמי, וצריך לומר [ד]לפי התירוץ באמת לא גרים [בשאלת השואל] עד היכן, בנו.

וגם לפי מה שפירשתי לעיל בפיסקא המתחיל ולא בנו ובן בנו,[6] מוכח דשאלת עד היכן קאי אם לומד מעצמו, אבל במשכיר מלמד לא איירי הגמ', וא"כ אין הוכחה כלל שיהיה מחוייב ללמד לבן בנו בשכר, ולפי קושית הלחם משנה זה הוא דין חדש א"כ לא נזכר בדברי

6 לכאורה נתכוין למה שכתב בהלכה ב' ע"ש.

הפוסקים ראשונים רק אחרונים כתבו [בדרך] אפשר, ולא בדרך ודאי, שאבי אביו חייב ללמוד בשכר, ע"כ לא מוקימנא כתירוצו, ודוק.

שם. אבל תורה שבעל פה אסור ללמדה בשכר, שנאמר ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים כאשר צוני ה' אלה-י וגו', מה אני בחנם למדתי, אף אתם בחנם למדתם ממני, וכן כשתלמדו לדורות למדו בחנם כמו שלמדתם ממני.

דקדק הלחם משנה, אמאי לא מפרש רבינו דהכי קאמר, מה אני מלמד אתכם בחנם אף אתם תלמדו בחנם, דהא אתי שפיר טפי, דהא העיקר הוא שבא לומר שאתם תעשו כמוני וכו', וי"ל, דהוא אינו רוצה לפרש כפירוש הרא"ש והר"ן כאשר צוני ה' שאלמד אתכם בחנם כו', עכ"ל.

והאי מילתא טעמא בעי אמאי לא רצה רבינו לפרש כן, ונראה לי לפי הלשון דגמרא בנדרים ל"ז ע"א דמייתי מקרא דאסור ללמוד בשכר, דכתיב ואותי צוה ה' ללמד אתכם וכתיב ראה למדתי אתכם כו' כאשר צוני ה' מה אני בחנם אף אתם בחנם, ולא הוה לגמרא לאתויי אלא קרא דראה למדתי, אלא שהוא מפרש כפי' התום' שם, דאי אפשר לומר שציווי ה' היה ללמוד בחנם, משום דע"ז אינו צריך ציווי, דמסתמא לא היה משה נוטל שכר, דעשיר היה, וא"כ לא צריך ציווי ה' לזה, אלא כאשר צוני ה' קאי על המקרא הראשון, ואותי צוה ה' ללמד אתכם ולמדתי עמכם כאשר צוני ה', פי' כמו שצוה ה' [שי]היה בלימודי על מנת ללמוד לאחרים, דהיינו לכם, כן אתם מצווים ללמוד לאחרים, ואני למדתי אתכם בחנם כן אתם בחנם, וא"כ מבואר לשון הרמב"ם בפי' הגמרא, וק"ל.

הלכה ח. חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה כו'.

הקשה הלחם משנה, לפי גמרא מנחות דף צ"ט ע"ב דקאמר, מדבריו של ר' יוסי דאפילו סילק את הישנה שחרית כו', נלמוד אפי' לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים לא ימוש, א"כ פסק רבינו כרבי יוסי, והא בפ"ה ה"ד מהל' תמידין ומוספין פסק כרבנן, וא"כ איך כתב כאן שקיים מצות לא ימוש בשני פרקים ביום, וגם הקשה על רב אמי, דקאמר מדבריו נלמוד, הלא הלכתא ליתא כר' יוסי ואיך נלמוד מדבריו.

ולי נראה דלא קשה מידי, בישוב נמי מה שהקשה הלח"מ בפ"ג דמגילה,[7] וגם התוספות יום טוב במשנה דמנחות (פי"א מ"ז), דהרמב"ם פסק כרבנן דר' יוסי, ובפ"ב דמגילה (כ:) קאמר [מתניתין] זה הכלל כל שמצותו ביום כשר כל היום ודבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה, וקאמר [עלה בגמ'], לאתויי אליבא דר' יוסי אפילו סילק את הישנה שחרית כו', והוי סתם ואח"כ מחלוקת,[8] והוה ליה להרמב"ם לפסוק כסתם דמגילה כר' יוסי.

והנראה לי דלמעיין לשון הרמב"ם בפ"ד ה"ו מהל' מעשה הקרבנות, [יראה] דכתב, ודבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה, ואעפ"כ זריזין מקדימין למצות, עכ"ל, וכוונתו ליישב כל הקושיות בזה, משום דבודאי ר' יוסי סבר נמי זריזין מקדימין, וא"כ גם בסידור הלחם ובזיכין

7 המראה מקום אינו מדויק, ועיין לח"מ מגילה פ"א ה"ג, וצ"ע.

8 ומ"מ אין לזה הלכה השנויה בסתם ואח"כ מחלוקת דלא אזלינן בתר סתם, דזה אינו אלא במסכת אחת, אבל בתרי מסכתות אמרינן אין סדר למשנה, ולא נתכוין רבינו לומר אלא דאיכא סתם במקום אחד ומחלוקת במקום אחר.

מודה ר' יוסי דמצוה מן המובחר הוא להיות טפחו של זה בצד טפחו של זה, ובא לגלות לן שלא תטעה בדברי חכמים שיש עיכוב בדיעבד, לזה אמר אפילו אלו נוטלין ואלו מניחין אף היא היתה תמיד, פי' דיעבד נמי יוצא בזה לקיים תמיד דקרא.

וא"כ כל הקושיות מבוארים לדעת רבינו הרמב"ם, דלכך קאמר רב אמי מדבריו נלמוד, ד]בדיעבד קיים בזה לא ימוש, אבל בודאי מודה ר' יוסי דמצוה מן המובחר להגות יום ולילה, וכן מבואר מלשונו לשון שלילה[9] אף היא היתה תמיד, ו]אי אתי לחלוק לגמרי הלא אין צריך טפחו של זה כנגד טפחו של זה, וק"ל.

ויש לי ראיה מסתם משנה דריש פאה, דקאמר אלו דברים שאין להם שיעור, וסיים ותלמוד תורה כנגד כולם,[10] ו]פי' הרע"ב לקיים והגית, והלכה כסתם לכתחלה[11].

גם ראיתי ללחם משנה שדקדק על הרמב"ם, למה לא פסק כר' יוחנן דאמר (מנחות צ"ט:) אפילו לא קרא אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש, ולכאורה נראה דהלכתא כוותיה, משום ד]בנדרים דף ח' ע"א קאמר, דאי בעי פטר נפשיה בקריאת שמע שחרית וערבית, ותירץ בדוחק.

ולי נראה דלא קשה מידי, אדרבה מהאי דנדרים הוכיח הרמב"ם דלית הלכתא כר' יוחנן בהא, ותחילה נדקדק לפי הגמרא דנדרים, דאמר רב גידל אמר רב מנין שנשבעין לקיים את המצוה, שנאמר נשבעתי ואקיימה וכו', אלא הא קמ"ל דשרי ליה לאינש לזרוזי נפשיה, ואמר רב גידל אמר רב האומר אשכים ואשנה פרק זה כו' נדר גדול נדר לא-להי ישראל, והלא מושבע ועומד הוא וכו', מאי קמ"ל דאפי' זרוזי בעלמא, היינו דרב גידל קמייתא, הא קמ"ל כיון דאי בעי פטר נפשיה בקריאת שמע שחרית וערבית, עכ"ל, והרי [הרמב"ם] בפי"א ה"ג מהל' שבועות לא מייתי [אלא] לרב גידל קמייתא, דשרי לזרוזי, אבל האי דאשנה פרק זה לא מייתי, וקשה לפי פירוש המפרשים רש"י והרא"ש והר"ן ד]זה [הוי] דין חדש, דלכך חייל שבועה באשנה פרק [זה] מטעם דכבר פטר נפשיה, למה לא מייתי להא, הא לית לן חולק בדבר.

אלא נראה לי דקשה עוד לפי פירוש המפרשים הנ"ל, הא תרי [מימרות] דרב גידל סתרי, ד]באשנה פרק זה הטעם דחייל שבועה, משום דפטר נפשיה בק"ש שחרית וערבית, אבל מטעם דמצוה לזרוזי, לא חיילא שבועה, כיון דאיצטריך האי טעמא, ובקמייתא אומר ד]מטעם לזרוזי חייל שבועה.

אלא נראה לי דהפשט בגמרא, [הוא] לא כהבנת מפרשי ש"ס הנ"ל, דהלא לפי מה שכתבתי לעיל (ד)לית הלכתא כר' יוחנן בהאי דפטר נפשיה בקריאת שמע, וכן לא פסקו

9 אולי כוונתו, דמבואר בלשונו של רבי יוסי לשון ששולל סברא זו, דהיינו לומר דאין צריך טפחו של זה כנגד טפחו של זה אף לכתחלה, דהא קאמר אף היא היתה תמיד, דמשמע מזה דגם זה כשר אבל אינו כשר לכתחלה, וצ"ע.

10 שיטפא דלישנא נקט רבינו ואזיל, דהאי ותלמוד תורה כנגד כולם, לאו על אלו דברים שאין להם שיעור דקתני ברישא דמתניתין שם קאי, אלא על סיפא דמתניתין, אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא ע"ז קאמר התנא, דעל תלמוד תורה אוכל הוא פירותיו בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא כנגד כולם, וגם פירוש הרע"ב שהביא רבינו ליתא שם בסיפא, אולם כוונת רבינו היא על מה דקתני בסיומא דרישא דמתניתין שם, אלו דברים שאין להם שיעור וכו' ותלמוד תורה, וע"ז אכן פירש הרע"ב מה שהביא רבינו בשמו.

11 קורא רבינו לזה לכתחילה, ור"ל כשאין סיבה לאפוקי מסתם מתניתין אז הלכה כסתם.

הרמב"ם והטור וב"י, רק הסמ"ג יחיד בדבר שכתב דבשעת הדחק יוצא בזה, וא"כ גם הלכתא אהלכתא תיקשי לפשט הנ"ל.

אלא נראה לי ברור דהפירוש בגמרא הוא, דמתרץ על הקושיא למה לי תרתי דרב גידל, [הלא] לא צריך לאשמועינן [אלא] רק דאשנה פרק זה, וממילא ידעינן דהטעם דחייל שבועה, הוא משום דנשבעים לזרוזי נפשיה, ומתרץ, איצטריך דאי לא אשמעינן רק הא דאשנה פרק זה, הו"א [ד]הטעם [הוא] משום דאי בעי פטר נפשיה בקריאת שמע, ולא ידעינן דמצוה לזרוזי נפשיה וחייל שבועה מטעם [זה], ואיצטריך דרב גידל קמייתא לגלות לן, [ד]הטעם דאשנה פרק זה נמי [הוי] מטעם [ד]לזרוזי נפשיה חייל שבועה, ולא משום דפטר נפשיה בקריאת שמע, משום דרב פליג בזה אר' יוחנן, וסבר דבעינן והגית בו יומם ולילה ממש כפסק הלכה, כך למד הרמב"ם הפירוש בגמרא זו, וא"כ לפי האמת לא חייל שבועה באשנה פרק זה, רק מטעם זירוז, לכך לא כתב בפי"א מהל' שבועות רק דמצוה לזרוזי נפשיה, ולא דין דאשנה פרק זה, דחד טעמא הוא.

ואי יקשה למעיין, למה [לא] הוה ליה לרב גידל לומר, רק בהאי דמצוה לזרוזי, ולא בהאי דהאומר אשנה פרק זה, יש לומר חדא אפשר דבאמת בתחלה אמר להאי דאשנה פרק זה ואחר זה קאמר טעמא דידיה משום לזרוזי, דלא תטעה משום דפטר נפשיה, ומסדר [הגמרא] סידר תחלה האי דלזרוזי משום קושית הגמרא, ועוד יש לומר דבהאי דינא דאשנה פרק זה, הודיע לן רב גידל דלא סבר כהאי מ"ד דפטר נפשיה בקריאת שמע, משום [דהא תיקשי] קושית הגמרא למה לי תרתי, וצריך לתרץ דלא תטעה (ו)לומר דלא כהלכתא דפטר נפשיה, ולכך איצטריך תרתי, וזה ברור יותר.

וא"כ ממילא נשמע מגמרא זו דלית הלכתא כרבי יוחנן דפטר נפשיה בקריאת שמע שחרית וערבית, ולכך לא מייתי הרמב"ם להאי דר' יוחנן, ונכון הוא, ומתורצים כל הקושיות דלעיל, ודוק.

וראיתי לאחד מן האחרונים, הוא בספר בית הילל ביו"ד סי' רמ"ו, שכתב על הר"ן (בנדרים שם) דכתב על האי דפטר נפשיה בקריאת שמע, מסתברא לי דלאו דווקא דבהכי מיפטר, שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כו', וכתב שם בבית הילל ומהתימה על הר"ן שנעלם ממנו גמרא דמס' מנחות הנזכרת.

ואני אומר דבזה אין הלכה כבית הלל, אדרבה ממנו נעלם, [ד]האי דמנחות דיכול לפטור עצמו בקריאת שמע הוא דלא כהלכתא, לכך כתב (הר"ן) דרק מסתברא לי דלאו דווקא, ולא נעלם מהר"ן גמרא זו.

גם כתב שם [בבית הילל] דיש פלוגתא דאביי ורבא (עיין ש"ך סי' רמ"ו סק"א), דרבא סבר דמצוה לאומרו בפני עם הארץ, ואביי לייט עלה דאסור לאומרו בפני עם הארץ, ורמ"א בהג"ה לא הזכיר מזה כלום.

ולא ידענו למה לא הזכיר, הלא פסק הר"ב כרבא, כמו שמביא בש"ך סי' זה (רמ"ו סק"א), ואי כוונתו הואיל שכתב (הרמ"א) בשעת הדחק, זה הוא לשון סמ"ג, כמו שהובא בהגהות מיימוניות, אך בסמ"ג צריך קצת עיון, לפי דברי הש"ך דפסק הרמ"א בזה כרבא, והסמ"ג פסק נמי [כן][12] וכתב דאסור לאומרו בפני עם הארץ בעשין י"ב ע"ש, ונראה ליישב דעת הסמ"ג,

12 לפי הענין נראה דאולי ר"ל דהסמ"ג פסק נמי דרק בשעת הדחק יוצאין בזה.

לפי פי' רש"י דהטעם דמצוה לאומרו, משום שילמוד עם הארץ כל שכן, אם בקריאת שמע יש שכר גדול, מכל שכן הלומד כל היום, ואפשר כוונתו, דאסור לאומרו בפני עם הארץ דאין יוצאין בזה אלא בשעת הדחק, אלא למ"ד מצוה לאומרו, [הוא] דיוצאין לכתחלה, כדי שילמוד כל שכן, כן נראה לי ליישב קצת דעת הסמ"ג.

ואזכיר פה פליאה נפלאה, ששני תלמודים סותרים, חדא הא דברכות (ל"ה ע"ב), ואידך [הא דמנחות צ"ט ע"ב, והך דברכות הואיל ואתא לידן נימא ביה][13] חידוש נפלא, מה דאיתא בתהלים (קי"ט צ"ז), והוא מתמניא אפי, מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי, וקשה, מה קאמר דוד המלך ע"ה [ש]מאהבת התורה דיבר בה כל היום, הלא מקרא מלא לא ימוש ספר התורה מפיך.

ונראה לפרש על פי מה שאמרו בברכות דף ל"ה [ע"ב], ר' חנינא בר פפא רמי, כתיב ולקחתי דגני, וכתיב ואספת דגנך, ומתרץ כאן בזמן שעושין רצונו של מקום מקרי דגנך, ובזמן שאין עושין רצונו מיקרי דגני, [ו]בתוספות (ד)הקשה דסותר למה שאמר רבי שמעון בן יוחאי אפשר שאדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה כו' תורה מה תהא עליה, אלא בזמן שעושין רצונו של מקום מלאכתך נעשית ע"י אחרים, ובזמן שאין עושין רצונו מלאכתן נעשית ע"י עצמן שנאמר ואספת דגנך, א"כ נשמע מזה דקרא זה מיירי באין עושין רצונו של מקום, ומתרץ [תוס', דקרא דואספת דגנך מיירי] בעושין רצונו קצת, דאין צדיקים גמורים כל כך, ע"ש, ותירוץ אחר תירץ [תוס'], דר' חנינא בר פפא פליג אהא דרבי שמעון בן יוחאי, וצריך לומר דסבר כרבנן דרשב"י.

ואומר אני דיש חילוק בין עושין רצונו של מקום מאהבה, ובין עושין רצונו של מקום מיראה, וא"כ בוודאי מוקמינן להא דמלאכתן נעשה ע"י אחרים בעושין רצונו מאהבה, אבל מיראה מקרי קצת אין עושין רצונו, וא"כ [כש]השדה נתנה יבולה [יהיה] ואספת דגנך בעצמך ולא ע"י אחרים, וא"כ אי אפשר ללמוד כל היום, זה שאמר מה אהבתי תורתך דייק[א], שאני עושה מאהבה, וא"כ מלאכתו נעשה ע"י אחרים, לכך כל היום היא שיחתי, וק"ל.

ועתה אודיע שקשה לי לפי גמרא דברכות, [ד]סבר ר' ישמעאל [לפי שנאמר] לא ימוש יכול דברים ככתבן, פי' רש"י שלא יעסוק בדרך ארץ, תלמוד לומר ואספת דגנך, ור' שמעון בן יוחאי סבר דקרא לא ימוש כפשטא דצריך ללמוד יום ולילה, ואספת דגנך נאמר על אין עושין רצונו, ובמנחות דף צ"ט [ע"ב] אמר ר' יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי אפי' לא שנה אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים לא ימוש, וא"כ סותר רשב"י להאי דברכות.

ועוד אמרו במנחות [שם] שאל בן דמא בן אחותו של רבי ישמעאל [את רבי ישמעאל], כגון אני שלמדתי כל התורה מה שאלמוד חכמות יוונית, קרא עליו המקרא לא ימוש כו' והגית בו יומם ולילה, צא ובדוק איזה שעה שאינו מן היום ולילה, א"כ ר' ישמעאל סובר דלא ימוש כפשטא, ובברכות אומר דלא דווקא, והשיב לבן אחותו דלא כשמעתיה דברכות.

וצריך נגר ובר נגר ליפרקינהו המשא הזאת בסתירת גמרא מפורשת, וכן ראיתי שם המהרש"א שכתב מפורש [ד]שלש מחלוקות [בדבר], רשב"י סבר [דקרא דלא ימוש על] מצות קריאת שמע שחרית וערבית, ולר' ישמעאל מצוה כל היום וכל הלילה, ולר' שמואל בר נחמני אינו אלא לברכה, ע"ש, ולא הרגיש בסתירה חמורה זו, לא מצאתי פליאה כמו[ה] עוד.

13 לפי הנראה, המכוון בדברי רבינו הוא כפי שהוספנו לבארם.

ושלא יהיו דברי גמרא סותרים נראה לומר, לפי מה דאמר אביי שם בברכות הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידם, והרבה עשו כרבי שמעון בן יוחאי ולא עלתה בידם, [ו]פירש המהרש"א, משום דרבי שמעון בן יוחאי אומר בסוכה (מ"ה ע"ב) ראיתי בני עליה והם מועטים, ורוב עולם אינו צדיקים גמורים, [לכך] אמר ולא עלתה בידם, וכיון דרבי שמעון בן יוחאי גופא אמר כן [בסוכה], ואמר אם אני וברי(') עוסקים בתורה די, משמע שחזר מדעתו [שבמס' ברכות], ולכך במנחות אמר מצוה דלא ימוש [אפשר] לקיים בקריאת שמע שחרית וערבית.

אבל על ר' ישמעאל לא ידעתי לומר שחזר מדעתו, כיון שהרבה עשו כרבי שמעון בן יוחאי ולא עלתה בידם, וע"כ צריך לומר דר' ישמעאל עומד בסברא דלא ימוש נאמר חובה יום ולילה בשעה שאין עוסק בצרכיו, אבל מקרא דואספת דגנך נלמד, דתורה התירה לנהוג בדרך ארץ, וחובה לא נאמר אלא בשעה שאין עוסק במלאכה הצריכה לחיי אדם, לזה מסמיך בגמרא דברכות אהאי [דרבי ישמעאל, הא] דאביי הרבה עשו כו', וגם מילתא דרבא אמר לא תיתי קמאי ביומא דניסן ותשרי, [משום דשמעינן מינה] אבל בשאר ימי שנה קיים[14] לא ימוש, וכן דעת ר' ישמעאל.

וגם אביי ורבא אמרו על האי דרבי שמעון בן יוחאי דבמנחות דקיים לא ימוש בקריאת שמע שחרית וערבית, דאביי לייט לאומרו בפני עם הארץ, ורבא אמר מצוה לאומרו, משום שלא יאמרו עליו שלא קיים מצוה דלא ימוש ביומא דניסן ותשרי, לכך אמר מצוה, וזה הנלענ"ד בסתירה הנ"ל.

ועם זה מבואר נמי קושית תוס' על רומיא דקרא דרב חנינא בר פפא, דמתרץ ואספת דגנך מיירי מעושין רצונו, ורבי שמעון בן יוחאי מוקי באין עושין רצונו, [ד]האי תירוצא [דר' חנינא בר פפא] איתמר לאחר (שתיר') [שחזר] רבי שמעון בן יוחאי, וסבר כמו שאמר במנחות, דקיים לא ימוש בקריאת שמע שחרית וערבית, וא"כ לא מוקמינן ואספת דגנך [אלא] כפשטא דקרא, אם שמוע תשמע[ו] כו' לאהבה את ה' אלהיכם, וזה קבלת שכר, ומיירי מעושי רצונו ועובדים מאהבה, [ו]משום [ד]ר' חנינא בר פפא הוא אמורא ו[רק] רב אשי [הוא ש]סידר דבריו לכאן אבל בוודאי ידע מחזרת רבי שמעון בן יוחאי, ומתורץ כל מה שמקשה מהרש"א בשיטה זו (בחידושי אגדות ד"ה שנאמר) למעיין, וזה ברור.

ומהרש"א רצה לומר ולפרש מה שפירשו תוס' דפרשת והיה אם שמוע מיירי מעושין רצונו קצת, [הוא] משום דכתיב בכל לבבכם ובכל נפשכם ולא כתיב בכל מאודכם, [ו]נראה לי שאין זה דקדוק, משום [דב]פרשת והיה אם שמוע, השכר ונתנה הארץ יבולה, ועונש ולא יהיה מטר, א"כ השכר הוא שיהיה לו ממון, ועונש שלא יהיה לו, לכך [גם] בא הציווי וקשרתם אותם על ידכם, [ו]זה קאי על ד' פרשיות שבתפילין, והראשונה [היא] שמע ששם נאמר בכל מאודך, [וקאמר קרא דפרשת שמע], כיון שזכה ע"י מצות ה' למא[ו]דו [כמו שנתפרש בפרשת והיה אם שמוע], צריך להיות האהבה בכל מה שחביב עליו, וזה הנכון.

וזה סיים במנחות דף צ"ט ופליגא דר' שמואל בר נחמני דאמר הואיל שראה משה שתורה חביבה על יהושע ברכו בלא ימוש התורה מפיך, לומר [ש]בעוסק מאהבה שחביבה אז מקיים לא ימוש ככתבו.

14 ר"ל קיים רבא לא ימוש, אבל בניסן ותשרי, מסתמא כמו שאמר רבא לתלמידיו היה הוא עצמו עושה ג"כ.

וקושיא הנזכר לעיל הקשתי ללומדים בבית המדרש, ורוצים ליישב, [ד]רבי שמעון בן יוחאי סבר באמת לא ימוש מקיים בקריאת שמע שחרית וערבית, והא דברכות, הוא [משום ד]מצד ידיעת התורה צריך ללמוד, לכך מדייק תורה מה תהא עליה,[15] ואין זה משמעות (ב)[ה]גמרא, דמתחיל בברייתא, (ד)תנו רבנן לא ימוש יכול דברים ככתבן, תלמוד לומר ואספת דברי רבי ישמעאל, [ו]רבי שמעון בן יוחאי חולק עליו, [ו]משמע דסבר דברים ככתבן, וגם מדברי מהרש"א שכתב בהדיא דפליגי בקיים לא ימוש,[16] ואין לתרץ [אלא] אך כמו שכתבתי, ודוק היטב.

ובזה מתורץ קושיתו של הלחם משנה על רבינו, דפסק בהאי דלא ימוש כר' ישמעאל במנחות, ולא כרבי יוחנן, ודוק.

אגב יש להודיע לקורא, מה משמגיע לחלק הדרוש הדרן עלך בסוף ברכות לתחילתו, דסיים תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא שנאמר ילכו מחיל אל חיל, הדרן עלך מס' ברכות, שמתחיל מאימתי קורין את שמע בערבית, משום [דקאמר בסיום, ד]שכר תורה אינו בעוה"ז מטעם דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, ואם למדו בעוה"ב נמי תורה, אין סוף לשכר, ומוכח מזה דע"כ צריך לקיים לא ימוש ממש, ואינו יוצא בקריאת שמע, כי קריאת שמע לחוד [היא], שיש [לה] זמן קבוע, ואי אמרת דקריאת שמע במקום תורה קאי, לא יהא זמן קבוע לדבר, כתורה דיום ולילה זמנו, אך כיון דסיים לעתיד ילכו מחיל אל חיל, מוכח דתורה אין לה זמן קבוע, מתחיל מאימתי קורין קריאת שמע, ודוק.

הלכה י"ג. אשה שלמדה תורה יש לה שכר וכו', צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונות להתלמד והן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן, אמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאלו לימדה תפלות, עכ"ל.

והקשה בלחם משנה, לפירושו כאן ובפי' המשנה שתפלות הוא דברי הבאי, איך פירש הלימוד בגמרא [דסוטה פרק] היה נוטל דף כ"א ע"ב מקרא (משלי ח' י"ב) אני חכמה שכנתי ערמה כיון שנכנסה חכמה באדם נכנסה עמו ערמומית, ותירץ בדוחק מה שאין לשון הגמרא סובל, [שכוונת הגמרא] לדייק דוקא כשהיא נכנסת באדם נכנם בו ערמומית, אבל כשהיא נכנסת באשה היא מוציאה לדברי הבל, ונכנסה עמה שטות, כך מפרש הלחם משנה פי' להרמב"ם.

ותמוה, דלא מצינו בכל הש"ס דאשה אינה בכלל האדם, וגם לא כתב האדם בקרא, ויותר נראה לי לפרש, לפי מאי דפריך שם ורבנן דהיינו בן עזאי [האי אני חכמה מאי עבדי ליה, ומשני] מיבעי ליה לכדאמר רבי יוסי בר חנינא אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שמעמיד עצמו ערום עליהן, פרש"י שפירש מכל עסקים ונעשה עליה עני וחסר כל, כן יש לפרש לרבי אליעזר (דאמר כאילו למדה תיפלות), כיון שנכנם חכמה באדם נכנם בו ערמומית פי' לשון ערום מדעת, (בשאר עסקיו) ומוציאה לדברי הבל בשביל חסרון שכל והבנה, כן נראה לי לפרש פי' הערמה לדעת הרמב"ם.

15 ולא קאמר רשב"י היאך יקיים לא ימוש וכו'.

16 משמע שר"ל, שמהרש"א כתב דרבי ישמעאל ורשב"י דפליגי בברכות בקרא דואספת דגנך, פליגי נמי בקרא דלא ימוש, וצ"ב היכן ראה רבינו במהרש"א כן.

ולכאורה דעת הרמב"ם נגד גמרא דנדה דף מ"ה ע"ב, דילף רבי מן ויבן א-להים את הצלע מלמד שנתן הקב"ה בינה יתירה באשה יותר מבאיש, ואפשר דזה דעת בן עזאי דלא חייש לדרש רבי אליעזר, וסבר בינה יתירה ניתנה באשה, ורבי אליעזר סבר ויבן לדרשה אחרינא דמייתי [שם בגמ'], והר"ם פסק כרבי אליעזר, משום דגם ר' יהושע מודה דהוי מלמדה תפלות, כדפירש רש"י בהאי דרבי יהושע רוצה אשה בקב וכו', (סוטה כ"א ע"ב ד"ה רוצה).

ומה שמחלק הרמב"ם וכתב במה דברים אמורים בתורה שבעל פה אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחלה ואם למדה אינו כמלמדה תפלות, נראה דלמד מהאי דירושלמי דמייתי תוס' בחגיגה (ג'.) ד"ה נשים לשמוע, אמר בירושלמי דלא כבן עזאי דאמר חייב אדם ללמד לבתו תורה, עכ"ל.

ויש לדייק הלא בפרשת הקהל הוא תורה שבכתב, ופלוגתא דבן עזאי ורבי אליעזר במתני' דסוטה מטעם אני חכמה שכנתי ערמה (לכאורה) זה הוא בתורה שבעל פה, וא"כ מנא ליה להוכיח דלא כבן עזאי, דילמא אתיא כבן עזאי, וסבר תורה שבכתב ישמעו ותורה שבעל פה ילמדו.

אלא עכצ"ל, באמת לפי הטעם דבן עזאי שזכות תולה לה לכך ילמוד כדי שתדע, זה הוא בין בתורה שבכתב ובין בתורה שבעל פה יש לה זכות, וא"כ רבי אליעזר דפליג על בן עזאי וסבר דלא ילמוד, י"ל דפליג שלא ילמוד כלל אפילו בתורה שבכתב, מטעם דלא יהיה לה זכות לתלות לה, ובן עזאי י"ל דסבר נמי תורה שבעל פה לא ילמוד משום אני חכמה שכנתי ערמה, אע"פ דקאמר בגמרא לרבנן לימוד אחר על פסוק אני חכמה, י"ל משום דאין משמעות בקרא דמיירי דוקא מתורה שבעל פה.

ובפרשת הקהל כתיב נשים, ודרשינן לשמוע, על כרחך רק לקיים המצוה, ולא משום שזכות הוא לה, כמו שפי' תוס' בסוטה (כ"א: ד"ה בן עזאי) בהדיא (ולכך צריכין לומר) [דלכך צריכין לשמוע, וכיון] דהקהל מיירי מתורה שבכתב, (ו)א"כ הוכיח הירושלמי שפיר (דמה דאמרו דנשים רק לשמוע אתיא דלא כבן עזאי), דלבן עזאי [מצ]וה ללמוד תורה שבכתב כדי שתדע שזכות תולה, אבל על תורה שבעל פה י"ל [ד]גם בן עזאי מודה דאין ללמדה, וא"כ פסק בזה אליבא דכ"ע, ואין במשמע כן בשאר פוסקים, עיין בב"ח (הל' תלמוד תורה סי' רמ"ו סעיף ו') ש[הרמב"ם] פסק ותני כרבי אליעזר וק"ל.

פרק שני

הלכה ג'. מלמד התינוקות שהוא מניח את התינוקות ויוצא וכו' הרי הוא בכלל ארור עושה מלאכת ה' רמיה, לפיכך אין ראוי להושיב מלמד אלא בעל יראה מהיר לקרות ולדקדק, עכ"ל.

והקשה הרב בית יוסף בטור סי' רמ"ה וכל נושאי כליו של הר"ם, לא ידענו למה השמיט הרמב"ם לפסוק הדין בפלוגתא דגמרא ב"ב דף כ"א ע"א, רבא ורב דימי, אי מלמד אחד גרים ולא דייק ואחד דייק ולא גרים הי מיניה מותבינן, כמו שפסק הטור דמותבינן האי דדייק [ולא גרים] משום דשבשתא כיון דעל על.

ופשוט הוא שהרמב"ם פסק גם כן דהאי דדייק מותבינן, וזהו שסיים בלשונו שאין מושיבין אלא בעל יראה מהיר לקרות ולדקדק, וממילא נשמע הטעם משום שבשתא כיון דעל על.

רק מה ראו על ככה, נראה לי לכוון דעתו עם מה שקשה לי שם בגמרא, דאמר רבא הני תרי מקרי דרדקי כו' חד גרים ולא דייק וכו', רב דימי מנהרדעא אמר מותבינן דדייק ולא גרים, שבשתא כיון דעל על, דכתיב כי ששת חדשים ישב שם יואב וכל ישראל עד הכרית כל זכר באדום, כי אתא לקמיה דדוד אמר ליה מאי טעמא עבדת הכי, אמר ליה דכתיב זכר (הזיין בקמ"ץ) עמלק, אמר ליה והא אנן זכר (הזיין בציר"י) קרינן, אמר ליה אנא זכר (הזיין בקמ"ץ) אקריון, אזל שיליה לרביה אמר ליה האיך אקריתן, אמר ליה זכר (הזיין בקמ"ץ), שקל ספסירא למיקטליה וכו' משום ארור עושה מלאכת ה' רמיה, עכ"ל הגמ'.

ויש להקשות, מה ראיה היא מן [ההיא עובדא] על שבשתא כיון דעל על ועדיף מלמד דדייק ולא גרם, דילמא לא היה להם מלמד דיותר מובחר מזה בעת שלמד יואב, ובדליכא אחר מאי הוי להו למיעבד, אבל לדינא אי איכא תרי עדיין אין ראיה איזה עדיף.

אלא נראה לי דהר"ם סבר, דהמלמד של יואב נמי לא גמר הוי, וסבר דקרינן זכר בקמ"ץ, ומה שהקשו בר"ן ובתוס' א"כ לאו רמיה הוא, [ד]אי לא גמיר מאי הוי [ליה] למיעבד, כבר יישב המהרש"א, דבזה פשע דלא הוה ליה לקבל על עצמו להיות מקרי דרדקי, ומקרי מלאכת ה' רמיה שהרי הוא בעצמו ידע דלא הוי גמיר שפיר, וכן משמע בלשון היאך אקריתן משמע דבכוונתו היה מקרהו כך, וכיון שכן מוכח ע"כ שהיה להם מלמדים אחרים באותו עת, דאם לא כן קשה למה נקרא מלאכת ה' רמיה, הלא מוטב ללמוד ממאן דלא גמר מלישב בטל כלל, אלא שהיה להם אחר דדייק ולא גרם ולקחו לזה דגרם ולא דייק.

ומסיק דהוי ראיה, וא"כ הוכיח רב דימי לעצמו שפיר דהיכא דאיכא תרי מותבינן דדייק, וזה מוכח ממעשה דיואב, דקשה לפי לשון הגמרא דמשמע שלמד[17] [ו]לא ידע, למה קרוי רמיה, וצ"ל דלא הוה ליה לקבל על עצמו בשביל שהיה להם אחר, ומוכח שפיר דדייק עדיף.

ובזה יש לומר [ד]כיון ששמע רבא האי ראיה מוכרחת מן קרא, הודה נמי לרב דימי בזה, לכך מייתי סמוך לזה ואמר רבא מקרי ינוקא הוי פסידא דלא הדר, ורש"י פי' בבבא מציעא פרק המקבל (ק"ט.) [דמקרי דרדקי הוי פסידא דלא הדר] משום שבשתא כיון דעל על, והוקשה לתוס' דהלא רבא סבר שבשתא ממילא נפקא, ולמה שכתבתי דכיון דשמע רבא ראיות רב דימי הודה לו, א"כ קאמר רבא, לפי מה שהוכיח רב דימי שבשתא כיון דעל על גם אני סובר דהוי פסידא דלא הדר, וכיון דלמסקנא אין כאן מחלוקת, רק [לכו"ע] מותבינן האי דדייק, (ו)זה שפסק הרמב"ם באמת, ולא קשה קושיות הנ"ל כלל, ודוק.

[ו]עיין בערבי פסחים דף קי"ב ע"א דמשמע דרבא סבר בעצמו שבשתא כיון דעל על, ותוס' הקשו שם, ועם מה שכתבתי מתורץ היטב.

ומה שכתב הרמב"ם אחר זה בהלכה ו' מוליכין את הקטן ממלמד למלמד אחר שהוא מהיר ממנו בין במקרא בין בדקדוק, כבר פי' הכסף משנה [ד]אין משנין התינוק אלא למאן דגרים ודייק.

והנני מוסיף על דבריו, דהיינו אי לומד תחלה אצל מלמד דדייק לחוד, ובא אחר דגרים ודייק, שמוליכין, אבל אי לומד תחלה אצל מלמד דגרים ולא דייק משום דליכא מאן דדייק, [אז] כיון שבא מאן דדייק [לחוד, מוליכין ו]משנין נמי, משום דכל שכן הוא, דכתב דלכתחלה

17 נראה דר"ל שלמד הרבה עם התלמידים, והיינו גריס דאמרינן בגמ'.

אין מושיבין אלא דמהיר לקרות ולדקדק, וזה פירוש מאן דדייק, כמו שכתבתי לעיל, דאין כוונתו דמהיר במקרא [ג"כ], דהו"ל לכתוב חד לישנא,[18] דמהיר בין במקרא ובין בדקדוק, וכיון שהעיקר הוא הדייק, טפי פשיטא שמעבירין ממאן דגרים ולא דייק ומוליכין למאן דדייק לחוד נמי.

והא דכתב כאן דמוליכין למלמד אחר שהוא גרים ודייק, זה נמשך למעלה, דכיון שלומד כבר אצל מאן דדייק, [מוליכין] למאן דגרים ודייק, ואין כן הבנת הכסף משנה בזה, והנראה לע"ד כתבתי ליישב הגמרא והר"ם על חד כנו.

ועם מה שכתבתי מסולק למעיין כל קושיות הלחם משנה בזה, מה שהקשה על הרב המגיד בפירושו בהל' שכירות (פ"י ה"ז) שפירש שהמלמד עצמו טועה בדבר ואינו יודע, וקשה להלחם משנה מעשה דיואב, [ד]משמע דרבו כדין למד עמו, משום שאין נקרא רמיה כמו שפי' ר"ח בתום' (ד"ה סך).

ולמה שכתבתי מבואר הרמיה בקורא שלא כדין, ומסולק בלאו הכי קושית התום' מרבא אדרבא היטב כמו שכתבתי, ואין צריך לחילוקים בפירוש דייק, דכ"ע[19] מודו דגרים ולא דייק הוא שלומד בשיבוש, וכן דעת הרב המגיד בפירושו, וק"ל.

הלכה ד'. ומי שאין לו אשה לא ילמד תינוקות.

בסוף הל' איסורי ביאה (פכ"ב הי"ג) הוסיף הרמב"ם בלשונו, ואין המלמד צריך שתהיה אשתו שרויה עמו בבית הספר, אלא היא בביתה והוא מלמד במקומו, והדברים הם למותר, כמו שכתב שם הרב המגיד בפירושו, ע"ש.

וראיתי בפרי חדש (כאן) בזה שפירש לפירושו של הרב המגיד, שכוונתו לומר שפסק כתנא קמא, וכיון דכן ע"כ אף אם יש לו אשה בעיר אחרת יכול להיות מלמד, דהא בכה"ג לא מקרי רווק לכו"ע, שהרי נשוי אשה כו', והוקשה להרב המגיד לדעת רבינו, זה, שא"כ למה כתב ואין המלמד צריך שתהיה אשתו שרויה עמו בבית הספר, הלא אף בעיר אין צריך שתהיה עמו, ותירץ לזה שהרב נמשך אחר הש"ס (קדושין פ"ב.), שסברת רבי אלעזר היא זו להיות שרויה עמו בבית הספר, ולפיכך כתב שאין צריך שתהיה כך, אלא אפילו בעיר אחרת סגי, וזה ברור, עכ"ל הפרי חדש.

ולא כן עמדי, דיש להקשות, מהיכי תיתי שיפרש הר"ם נגד הירושלמי שמביא הרב המגיד בהדיא שפירש [ד]שרויה אצלו הנאמר בגמרא פירוש[ו] הוא באותו מקום, ובגמרא דידן לא מצינו חולק בזה, [ו]מהיכי תיתי שיפסוק נגד תלמודא דבני מערבא.

ולתירוץ הראשון של הרב המגיד שפירש שהרב פסק כרבי אלעזר קשה לי, מהיכי תיתי שיפסוק כרבי אלעזר נגד תנא קמא, ואין לומר משום דשקלו וטרו אליביה, דיש לומר משום [ד]בדברי ת"ק ליכא מידי לאיסתפוקי, דקאמר רווק וכבר פי' הרב (ר"ל הרמב"ם) בפי' המשנה,

18 ר"ל, דהרמב"ם הו"ל לכתוב בחד לישנא בשני ההלכות, דהיינו בהלכה ג' כבהלכה ו', וגם בהלכה ג' הו"ל לכתוב מהיר בין במקרא בין בדקדוק, ולא לכתוב מהיר לקרות ולדקדק.

19 נראה דאין כוונתו לכו"ע ממש, דהא מדברי תוס', וכ"כ בשם ר"ח, והובאו דבריהם לעיל, לא נראה הכי, אלא כוונתו דמדברי הלח"מ משמע דחידוש הוא לפרש כך, וע"ז קאמר רבינו דלאו חידוש הוא, אלא סתמא וכו"ע מפרשי הכי.

רווק, מי שלא נשא אשה מעולם, ובתרגום ורווקים, וכן תום' שם (ד"ה לא ילמד), רווק, הוא אדם פנוי שלא נשא אשה מעולם, ותרגום של ובחורים כשול יכשלו הוא רווקים, וליכא לפרש פירוש אחר, רק שלא נשא מעולם, וא"כ [גם] בהאי, ואין לחלק [כמו] שכתב הרב המגיד דקסבר או דילמא (שבהבעיא בגמ') דת"ק סבר כל שאין לו עכשיו רווק קרי ליה כו', זה אינו, משום דליכא לאיסתפוקי בזה, שתרגום של תורה ונ"ך הוא הלכה למשה מסיני[20].

על כן בררתי דרך לעצמי, שדעת הרמב"ם לפסוק כתנא קמא דמתניתין, (מי שאין לו אשה לא ילמד סופרים הפירוש רווק שאין לו כלל) וסבר נמי פירוש הירושלמי [ד]שאינה שרויה אצלו הנאמר בגמרא אליבא דרבי אלעזר, [הוא] באותו מקום, [אך] מזה נשמע לת"ק נמי, [ש]אם אינו אצל אשתו באותו מקום דומה לרווק,[21] [ד]מאחר שאין לו פת בסלו באותו מקום, מקרי רווק לענין זה, וכן הדעת מחייבת, מה לי בכך אם יהיה לו אשה רחוק כמה וכמה ימים, למה ליכא למיחש לגירוי בנשים, אפשר יותר מרווק שלא טעם טעם ביאה, וא"כ האי דכתב ואין המלמד צריך שתהיה אשתו שרויה עמו בבית הספר, הוא בא לגלות לן כת"ק, משום דלרבי אלעזר צריך שתהיה בבית הספר, אבל באין לו באותו מקום, לת"ק נמי רווק קרינן ליה, דהיינו שדומה האידנא לרווק דמתניתין, וסבר דלכך תני רווק, לגלות לן שאין לו אשה, וא"כ הוא סובר כהירושלמי ופסק כת"ק דמתניתין, כנלע"ד.

וכאשר שירושלמי אין בידי לעיין, אפשר לומר שירושלמי בא לתרץ הברייתא (קידושין פ"ב ע"א) דמי (שאין) [שיש] לו אשה ואינה שרויה אצלו [לא ילמד סופרים], שלא תקשי, באשר סתמא נשנית, ו]לא אליבא דרבי אלעזר דווקא, א"כ איך פירש התנא קמא הברייתא, אלא [זה] רצונו [של הירושלמי] לפרש, [ד]בזה מחולקים, דת"ק סבר פירוש של שרוי אצלו, הוא באותו עיר, אבל אם היא אצלו באותו מקום[22] מותר להיות מלמד, ולרבי אלעזר בעינן דווקא שרוי אצלו בבית הספר, והא דקתני רווק במתניתין, משום [ד]אם אין אשתו באותו מקום דומה עת הזאת לרווק שלא היה [לו] כלל אשה, וא"כ מתורצים כל מה שיש לדקדק בזה, ודוק.

ואחר שחנני ה' עם תלמוד ירושלמי, מצאתי בסוף קידושין (פרק ד' הלכה י"א), א"ר אליעזר אף מי שיש לו אשה ובנים ואינן עמו באותו מקום לא ילמד סופרים, עכ"ל, וברוך ה' שכוונתי האמת גם טרם ראות לשון הירושלמי,[23] וק"ל.

---

20 צ"ב, הא יש לומר דלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, כמו שכתבו תוס' קידושין ל"ז ע"ב ד"ה ממחרת.

21 נראה דרבינו ס"ל, דבאותו מקום האמור בירושלמי, אין צריך לפרשו דר"ל באותו עיר, כמו שנראה בהרב המגיד שפירש כך, אלא אפשר לפרשו בבית הספר, (וזה כאמור דלא כהרב המגיד, ואע"ג דהרב המגיד בסוף דבריו כתב דהרמב"ם ס"ל דשרויה אצלו דקאמר רבי אלעזר הוי בבית הספר, לא נתכוין לומר דהרמב"ם ס"ל דזהו פירוש הירושלמי, אלא דהרמב"ם לא ס"ל כהירושלמי), ולכך לפי מה שפירש רבינו דרבי אלעזר ס"ל דבעינן שתהא שרויה אצלו בבית הספר, קאמר, דהשתא מצינן למימר דמדרבי אלעזר נשמע לרבנן, דעד כאן לא פליגי רבנן אלא דלא בעינן שתהא שרויה אצלו בבית הספר, אבל שתהא שרויה אצלו באותה עיר מיהא בעי, משא"כ אילו הוה מפרשינן דאותו מקום דקאמר הירושלמי פירושו באותו עיר, ע"כ רבנן דפליגי לא אסרי אלא כשאין לו אשה כלל, ואע"ג דלא נתפרשו הדברים כל צרכן בדברי רבינו, מ"מ נראה דזה כוונתו.

22 הך באותו מקום ר"ל באותו עיר.

23 סתם רבינו ולא פירש מה ראה בירושלמי אחרי ראותו את הירושלמי סיעתא למה שכתב הוא, ואולי יש לומר דבירושלמי הביא הלשון "עמו" באותו מקום, ועמו ס"ל לרבינו דמשמע עמו ממש, דהיינו עמו בבית הספר, ומכאן הוכיח רבינו, דרבי אלעזר אע"ג דקאמר באותו מקום, לא נתכוין רק לאותו עיר, אלא נתכוין דבעינן טפי, דהיינו בבית הספר.

הלכה ה׳. כ"ה תינוקות למדים אצל מלמד אחד, היו יתר על כ"ה וכו' מושיבין עמו אחר לסייעו בלימודן.

ראיתי לבית יוסף ביו"ד סי' רמ"ה שכתב, דהרמב"ם סבר פי' הגמרא (ב"ב כ"א.) סך מקרי דרדקי כ"ה, לא כפירוש תום' שאם יש כ"ה כופין את בני העיר לשכור מלמד ובפחות אין כופין, והרמב"ם סבר דלא לענין כפיה אמרו סך כ"ה, רק [לענין] דסגי להם במלמד אחד.

ונראה לי דראיה יש לפירוש הרמב"ם, דאיתא בגמרא שבת דף קי"ט ע"ב, דמייתי שם כל עיר שאין בו תינוקות של בית רבן מחריבין אותה, רבינא אמר מחרימין אותה, ולא חילקו אם הם כ"ה או פחות, [וזיל] בתר טעמא (שאמרו שם לעיל מינה) שאין העולם מתקיים אלא בהבל פיהם של תינוקות של בית רבן, וא"כ מה לי מעוטין או מרובין, ולכן אי אפשר לומר דאין כופין בפחות מכ"ה, אלא כופין אפילו בפחות, וכן הנהוג, וסך מקרי דרדקי נאמר דסגי במלמד אחד.

והא דפירש הר"ם להאי דגמרא שבת דלא כפרש"י שפי' מחריבין איכא שיור ומחרימין ליכא שיור, והרמב"ם (כאן בה"א) פי' [דב]תחילה מחרימין אותו בחרם הכפיה שישכרו להם מלמד, ואי לא משגיחין מחריבין ומגרשים לבני העיר, (היינו משום ד)כמו שהיה העונש בחורבן בית המקדש שע"י שבטלו תינוקות של בית רבן חרבה, כדמייתי שם, והלכו בגולה, כן עבדין בעיר שאין להם תינוקות של בית רבן, וא"כ זה החורבן הוא עונש שלהם, שהוצרכו לילך בגולה, דומיא דגלות אחר חורבן ירושלים, ואין עונשין אלא א"כ מזהירין, לכך סבר הר"ם דשדיא גודא חרמי עליהם, פן ישמעו ויקבלו לקיים תינוקות של בית רבן, ואין צריך להחריב העיר בכדי, כנלע"ד.

וכמו שכתבתי פי' הגמרא לדעת הרמב"ם, מצאתי גם להפרי חדש שכתב כן, דהרב פסק כלישנא בתרא,[24] ומפרש דאמרי קודם מחרימין ואחר זה מחריבין, אבל לפי' רש"י אי אפשר לפרש [כן] האי דמחרימין, דפי' בלא שיור, והטעם דפסק הרב כלישנא בתרא, משום דבגירסא שלפנינו הוא רבינא, ולא אמרי להו, ורבינא בתרא הוא, וק"ל.

★ ★ ★

24 הפרי חדש גרס בגמ׳ שבת במקום הגירסא שלפנינו רבינא אמר מחרימין אותה, גרס הוא ואמרי לה מחרימין אותה.

חידושי תורה

הרב אלחנן הכהן רבינוביץ

ביאור דעת הרמב"ן בבליעות ע"י מליחה

בפאר השלחן (סימן צ"א ס"ק רפ"ח) הביא אאמו"ר הגה"צ רבי לוי הכהן רבינוביץ זללה"ה, שיש ג' שיטות בדעת הרמב"ן, מה אוסרת מליחה, כדי קליפה, או ששים, או שנאסר כולו, ובקצרה הביא כל השיטות.

ועכשיו בהדפסת "מעדני השלחן המנוקד" עברתי בס"ד שוב על כל הספר (ועל הגהותיו והוספות, שכתב בכת"י, אחר הדפסת הספרים), וראיתי שמקום הניח לי אאמו"ר להתגדר בו, להראות שהקושיות שכתבו האחרונים, מונח תירוצים, בין השיטין בפאר השלחן דנן.

א. שיטה ראשונה בדעת הרמב"ן, הוא דבריו בחידושי הרמב"ן (חולין פרק גיד הנשה דף צ"ז ע"א, ד"ה ההוא) שבמליחה נאסר רק כדי קליפה. דז"ל: ושמנוניתיה דגיד, לא מפעפע אפילו בשל שמן. וכך שמעתי בכולהו קרמי. דמשום תרבא, שאם נמלחו עם הבשר, או נצלו, שקולף ואוכל, עד שמגיע להם, והדבר נראה כן, וכן מצאתיו בחיבור הרמב"ם ז"ל (מאכלות אסורות פרק ט"ו הלכה ל"ב). ויש לומר דאפילו בחֵלב דשמן, לא אמרינן במליחה מפעפע (עכ"ל הרמב"ן).

ודברי הרמב"ן הובאו בר"ן (חולין פרק ז' דף ל"ד ע"ב, ד"ה הנהו) וז"ל: והרמב"ן תירץ דבמליחה, אפילו חֵלב שמן אינו מפעפע. ואע"ג דאמרינן דמליח הרי הוא כרותח דצלי, היינו לאפוקי מרותח דמבושל, אבל להא מילתא גריע מצלי, דאע"ג דחֵלב בצלי מפעפע, (אבל) במליחה אינו מפעפע (עכ"ל הר"ן), והובא בבית יוסף (סימן ק"ה סעיף ט', דף קס"ו ע"א, ד"ה ומ"ש ולא - וכתב הר"ן).

גם הרא"ה (בדק הבית בית ד' שער א', דף ב' ע"ב, ד"ה כתב) הביא דברי הרמב"ן, וז"ל: כתב שם (הרשב"א בתורת הבית הארוך) בענין דג טהור וטמא, שמלחן זה עם זה, שאם היה הטמא שמן, מפעפע ונאסר כולו (ע"כ).

ודעת מורי רבינו משה ז"ל, כדברי האומר שאין אומרין מפעפע, אלא על ידי האור, ולא על ידי מליחה, וכן עיקר (עכ"ל הרא"ה בבדק הבית).

ב. והרשב"א (משמרת הבית שם ד"ה אמר) הביא דברי הרמב"ן (הנ"ל), וז"ל: ובאמת כי בפרק גיד הנשה (חולין דף צ"ז ע"א, ד"ה ההוא) גבי הא דאמרינן (בגמרא שם) "ההוא כחוש הוה", כתב הרב (הרמב"ן) ז"ל, דאפילו בחלב שמן, לא אמרינן מפעפע מליחה.

אבל כאן בדג טהור, וטמא, שכתב המחבר (הרשב"א) מה שכתב (שמפעפע ונאסר), חזר הרב (הרמב"ן) ז"ל, וגילה שאין דעתו כן, אלא הטיפות החמות גוברות ומבליעות בכל, ואוסרות את הכל (עכ"ל הרשב"א במשמרת הבית), הובא בתפארת שמואל (על טור יורה דעה סימן ק"ה, ד"ה שם ב"י תירץ).

ופירוש דברי הרשב"א הוא כך, הגם שבפרק גיד הנשה (דף צ"ז ע"א, ד"ה ההוא) כתב הרמב"ן דלא מפעפע במליחה, ולפי זה נאסר רק כדי קליפה. אמנם בפרק כל הבשר (דף קי"ב ע"ב, ד"ה והוי יודע שכדין הדגים) בדין דג טהור וטמא שנמלחו, כתב הרמב"ן, (שם, ד"ה והוי יודע שכדין הדגים) שאוסרות הכל (וראה לקמן ס"ק י"ב דברי הרמב"ן בשלמותן).

היוצא מדברי הרשב"א (משמרת הבית הנ"ל) שסובר שהרמב"ן חזר בו, ממה שכתב בפרק גיד הנשה (דף צ"ז ע"א) שמליחה לא מפעפע, וסובר כמו שכתב הרמב"ן בפרק כל הבשר (דף קי"ב ע"ב) שנאסר הכל.

ג. והנה הרמ"א (סימן ק"ה סעיף ט') כתב ויש אומרים, דכל מליחה אינה אוסרת רק כדי קליפה. והש"ך (במראה מקום, בתוך דברי הרמ"א הנ"ל) כתב כמה מקורות לדברי הרמ"א, וביניהם ר"ן (חולין פרק ז' דף ל"ד ע"ב, ד"ה הנהו), רשב"א (משמרת הבית בית ד' שער א', דף ב' ע"ב, ד"ה כתב), הרא"ה (בדק הבית שם, ד"ה כתוב) בשם רמב"ן (חולין פרק ז' דף צ"ז ע"א, ד"ה ההוא).

היינו שהר"ן, והרשב"א, והרא"ה, כולם מביאים דברי הרמב"ן, מפרק גיד הנשה (דף צ"ז ע"א), שמליחה אוסר רק קליפה (כמבואר לעיל ס"ק א'-ב').

וסיים הש"ך וצריך עיון, אמה שכתב הבית יוסף (סימן צ"א סעיף ה', דף קמ"ד ע"א, ד"ה ולא), ותורת חטאת (ריש כלל ל"ח, דין א') על שם הרמב"ן להיפך (עכ"ל הש"ך).

ופירוש דבריו הוא, שהש"ך מקשה, שהמקורות לדברי הרמ"א, שמליחה נאסר רק כדי קליפה, הוא ר"ן, רשב"א, והרא"ה, שכולם מביאים דברי הרמב"ן מפרק גיד הנשה (דף צ"ז ע"א), שמליחה נאסר רק כדי קליפה.

וקשה דהבית יוסף (סימן צ"א סעיף ה') והתורת חטאת (כלל ל"ח דין א') כתבו דעת הרמב"ן בפרק כל הבשר (דף קי"ב ע"ב) שנאסר הכל.

ואפשר לומר ג"כ, שהש"ך לא מקשה על הרמ"א, דזה אפשר לתרץ, שהרי הש"ך הביא עוד ראשונים שכתבו, שמליחה בקליפה, ולכן יתכן לומר, שכוונת הרמ"א על הראשונים האחרים, ולא על הר"ן, רשב"א, והרא"ה.

ולפי זה הקושיא כאן, הוא לא על הרמ"א, רק דרך אגב, היות שהביא הש"ך, דברי ר"ן, רשב"א, והרא"ה בשם רמב"ן, שמליחה נאסר רק קליפה. ציין הש"ך שצריך עיון שהבית יוסף, והרמ"א (בתורת חטאת) כתבו בשם רמב"ן להיפך, שמליחה נאסר הכל.

ד. והמנחת יעקב (כלל ל"ח ס"ק ב') מקשה על הש"ך, וז"ל: ובש"ך (סימן ק"ה סעיף ט') על מה שכתב הרב (הרמ"א) בהג"ה (שם) ויש אומרים, דכל מליחה אינה אוסרת רק כדי קליפה (עכ"ל הרמ"א), כתב שם (הש"ך) על הגליון (בתוך דברי הרמ"א), וצריך עיון, אמה שכתב הבית יוסף סימן צ"א (סעיף ה'), ותורת חטאת (ריש כלל ל"ח דין א') על שם הרמב"ן להיפך (עכ"ל הש"ך).

וסיים המנחת יעקב, ותמיהא גדולה הוא עליו (על הש"ך), כיון שהביא דברי הרשב"א במשמרת הבית (הנ"ל), ואיך לא ראה סוף דבריו, שכתב להדיא, שהרמב"ן חזר בו (הובא לעיל ס"ק ב', לשון הרשב"א במשמרת הבית), ונסתלק התלונה מן הבית יוסף, והרב (הרמ"א), (עכ"ל מנחת יעקב).

היינו שהמנחת יעקב מתרץ קושיית הש"ך, היות שהרשב"א (במשמרת הבית) כתב שהרמב"ן חזר בו, ממה שכתב בפרק גיד הנשה (דף צ"ז ע"א), שמליחה לא מפעפע, ונאסר רק כדי קליפה, מזה חזר בו.

וסובר שבמליחה נאסר הכל, נמצא שאין שום קושיא על הבית יוסף, והרמ"א (בתורת חטאת), שהביאו דברי הרמב"ן מפרק כל הבשר (דף קי"ב ע"ב) שנאסר הכל. כיון

שהרמב"ן חזר ממה שכתב בפרק גיד הנשה (דף צ"ז ע"א), שנאסר רק כדי קליפה.

והמנחת יעקב נשאר בתמיהא גדולה על הש"ך, למה לא ראה סוף דברי הרשב"א (במשמרת הבית הנ"ל), שהרמב"ן חזר מזה, ולכן לא היה צריך לכתוב מקור על היש אומרים שהביא הרמ"א, דכל מליחה אינה אוסרת רק כדי קליפה, שזה דעת הרמב"ן, כיון שהרשב"א כתב שהרמב"ן חזר בו, ורק שאר המקורות שהביא הש"ך הם המקור.

ה. ולי קשה על המנחת יעקב, למה לא מקשה גם על הבית יוסף (סימן ק"ה סעיף ט', דף קס"ו ע"א, ד"ה ומ"ש ולא - וכתב הר"ן), שהביא מקודם דברי הרמב"ן מפרק כל הבשר (דף קי"ב ע"ב) שמליחה אוסר הכל. ואח"כ בהמשך, הביא הבית יוסף, דברי הרמב"ן, מפרק גיד הנשה (דף צ"ז ע"א) שמליחה נאסר כדי קליפה.

וקשה למה הביא הבית יוסף, דברי הרמב"ן שנאסר כדי קליפה, הרי הרשב"א כתב שחזר בו.

נמצא שקושיית המנחת יעקב על הש"ך, למה הביא דעת הרמב"ן שהוא קליפה, בו בזמן שהרשב"א כתב שהרמב"ן חזר בו. קושיא זו הוא גם על הבית יוסף, שהרי גם הבית יוסף, הביא דבריו בסימן ק"ה (סעיף ט').

והתירוץ הוא, שהבית יוסף לא קיבל דברי הרשב"א (במשמרת הבית) שחזר בו הרמב"ן. ראשית דלא כתב הרמב"ן שחזר בו.

ועוד דהר"ן, והרא"ה שהיה תלמיד הרמב"ן, דהרי כתב "ודעת מורי רבי משה ז"ל, כדברי האומר שאין אומרים - מפעפע על ידי מליחה" (הובא לשונו לעיל ס"ק א'), שניהם מביאים דברי הרמב"ן, ולא כתבו שחזר בו. ולכן לא קיבל הבית יוסף, דברי הרשב"א בזה.

וגם הש"ך, זה ברור שראה זאת במשמרת הבית, דהרי ציין הש"ך שהרשב"א במשמרת הבית, הביא דברי הרמב"ן (כמו שכתב להדיא המנחת יעקב שם), רק לא קיבל דבריו, דראה שגם הבית יוסף, לא קיבל דברי הרשב"א, ולכן הביא הש"ך דברי הרמב"ן מפרק גיד הנשה (דף צ"ז ע"א), נמצא שקושיית הש"ך בעיניה עומדת.

ו. והנה גם להבאר שבע (חולין פרק ח' דף קי"ג ע"א, ד"ה דג) היה קשה לו קושיא זו שהקשה הש"ך, על הסתירה בדברי הרמב"ן.

ומתרצו בטוב טעם. וז"ל: "דג טהור, שמלחו עם דג טמא", כתב הר"ן (חולין פרק ח', דף מ"ב ע"א) וז"ל: "ומיהו משמע דבקליפה סגי, דבכל איסור שעל ידי מליחה, סגי ליה בקליפה, וכן דעת הרא"ה ז"ל (בדק הבית בית ד' שער א', דף ב' ע"ב, ד"ה כתוב).

אבל דעת הרמב"ן ז"ל (חולין דף קי"ב ע"ב, ד"ה והוי יודע שכדין הדגים) שמחמיר ואומר, דהכא כולה חיים, מרוב טיפות מלוחות, שהם חמות בעצמן (הובא לקמן ס"ק י"ב). -

וסיים הבאר שבע, נראה לי לדקדק מדקאמר "דהכא כולה חיים", משמע דדוקא הכא, הרמב"ן ז"ל מחמיר, דלא סגי ליה בקליפה, אלא אסור לגמרי, אבל בשאר כל איסור שעל ידי מליחה, מודה הרמב"ן לדעת הר"ן (חולין פרק ח' דף מ"ב ע"א) דבקליפה סגי. -

ועוד דהא גבי "הנהו אטמהתא, דאימלחי בבי ריש גלותא, בגידא דנשיא" (חולין פרק ז', דף צ"ז ע"ב), כתב הר"ן (שם פרק ז' דף ל"ד ע"ב), בשם הרמב"ן (חולין דף צ"ז ע"א ד"ה ההוא) דבמליחה אפילו חֵלב שמן אינו מפעפע, וגריע יותר מצלי.

וכן כתב הר"ן (חולין פרק ז', דף ל"ה ע"א) בשמו (של הרמב"ן), גבי ההוא כזיתא דתרבא, דנפיל לדיקולא דבשרא (חולין דף צ"ח ע"א), סל שמלחו בו בשר, ונפל בו כזיתא דתרבא (חֵלב), (ר"ן שם).

וסיים הבאר שבע (הנ"ל) משמע דסבירא ליה (להרמב"ן), דחֵלב ובשר שנמלחו יחד, סגי ליה בקליפה, אף על פי דליכא ששים,

כדעת הראבי"ה (הלכות איסור והיתר, סימן תתקמ"א. וחולין דף ק"ט ע"א הלכות הלב, סימן אלף קי"ב, ד"ה ועוד) שכתבו הפוסקים משמו, דאפילו חֵלב הרבה במליחה, הרי הוא כחֵלב מעט בצלייה, דאינו מפעפע כולי האי, כמו צליה. הלכך אין צריך ששים, רק בקליפה סגי ליה.

וכן כתבו הפוסקים בהדיא, שסברת הרמב"ן בזה, הוא כסברת ראבי"ה. ואם כן כל שכן בשאר כל איסור, שעל ידי מליחה דסבר הרמב"ן, דסגי ליה בקליפה, דאם לא כן הוי "יציבא בארעא, וגיורא בשמי שמיא" (עירובין דף ט' ע"א), שהרי הר"ן גופיה (חולין פרק כל הבשר, דף מ"ד ע"ב) וכן שאר פוסקים המפורסמים (רשב"א חולין פרק ז' דף צ"ז ע"א, ד"ה הא דאמרינן. תורת הבית בית ד' שער א', דף ה' ע"א. הובא בבית יוסף סימן ק"ה סעיף ט', דף קס"ו ע"א, ד"ה ומ"ש ולא - וכתב הר"ן. והובא לקמן ס"ק י"ח), אף על גב דסבירא להו, בכל איסור שעל ידי מליחה, דסגי ליה בקליפה, אפילו הכי מודו בחֵלב ובשר שנמלחו יחד, דלא סגי בקליפה, אלא איסור לגמרי, עד דאיכא ששים.

אלא מחוורתא כדכתיבנא, דדוקא הכא (בדג טהור שמלחו, עם דג טמא) מחמיר הרמב"ן (חולין פרק ח' דף קי"ב ע"ב, ד"ה והוי יודע שכדין הדגים) דלא סגי ליה בקליפה, אלא אסור לגמרי. אבל בשאר כל איסור, שעל ידי מליחה, מודה הרמב"ן (חולין פרק ז', דף צ"ז ע"א, ד"ה ההוא), לדעת הר"ן (חולין פרק ז', דף ל"ז ע"ב) דבקליפה סגי (באר שבע לעיל).

וסיים הבאר שבע, ולאפוקי מבית יוסף, דמשמע בהדיא מדבריו, בסימן צ"א (סעיף ה', דף קמ"ד ע"א, ד"ה ולא), ובסימן ק"ה (סעיף ט', דף קס"ו ע"א, ד"ה ומ"ש ולא) דלאו דוקא הכא גבי דג טהור, שמלחו עם דג טמא, מחמיר הרמב"ן, דלא סגי ליה בקליפה, אלא הוא הדין בשאר איסור שעל ידי מליחה (ראה דברי הבית יוסף במלואו לקמן ס"ק י"ג), דוק ותשכח, (עכ"ד באר שבע).

ולפלא שלא כתב הבאר שבע גם דברי הבית יוסף בסימן ע' (סעיף ג', דף קט"ו ע"ב ד"ה בשר שחוטה - וכתב הרשב"א), שהן בסימן צ"א (סעיף ה'), והן בסימן ק"ה (סעיף ט'), כתב הבית יוסף, שכבר כתב בסימן ע' (סעיף ג').

ז. היוצא מדברי באר שבע, שמתרץ הסתירה בדברי הרמב"ן, שבפרק גיד הנשה (דף צ"ז ע"א, ד"ה ההוא) כתב שמליחה נאסר כדי קליפה, ובפרק כל הבשר (דף קי"ב ע"ב, ד"ה והוי יודע שכדין הדגים) כתב הרמב"ן שנאסר כולו.

דלא קשה מידי, דמה שכתב בפרק כל הבשר (הנ"ל), שנאסר כולו מיירי, מדג טהור, שנמלח עם דג טמא, "דהכא כולו חם, מרוב טיפות מלוחות, שהם חמות בעצמן" ויותר נאסר הכל.

ובפרק גיד הנשה (הנ"ל), מיירי משאר כל איסור מליחה, אז נאסר רק כדי קליפה.

וסיים הבאר שבע, שתירוץ זה אינו עולה יפה, עם דברי הבית יוסף (סימן צ"א סעיף ה', דף קמ"ד ע"א ד"ה ולא, וסימן ק"ה סעיף ט' דף קס"ו ע"א, ד"ה ומ"ש ולא) דמשמע בדבריו שבכל סוג מליחה, סובר הרמב"ן שנאסר כולו (עכ"ד באר שבע).

וראה לקמן (ס"ק י"ג) שגם הב"ח (סימן ק"ה סעיף ט', דף קס"ח ע"א, ד"ה כתב הרמב"ם. ובשו"ת הב"ח סימן נ"ד ד"ה תשובה) תירץ בזה דברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פרק ט"ו הלכה ל"ד), שכתב בשר נבילה מליח, שנבלל עמו בשר שחוטה, הרי זה נאסר, מפני שתמצית הנבילה, נבלעת בגוף בשר השחוטה, ואי אפשר לעמוד כאן, לא על הטעם ולא על השיעור (עכ"ל הרמב"ם), כתב הב"ח (הנ"ל), דדין זה רק בבשר נבילה, אבל בשאר איסורין, אינו נאסר במליחה.

וראה לקמן (ס"ק כ"א) שגם הבית יוסף מסתפק בזה בדברי הרמב"ם, האם סובר

הרמב"ם, שכל מליחה נאסר הכל, אפילו יותר משששים, כדעת הרמב"ן (בפרק כל הבשר, וכמבואר בס"ק י"ב), או רק בבשר נבילה סובר כך, אבל בשאר מליחה, שנאסר משום דם, אינו נאסר רק כדי קליפה.

ח. והמנחת יעקב הנ"ל (כלל ל"ח דין א' ס"ק ב'), אחרי שהביא קושיית הש"ך (סימן ק"ה סעיף ט', במראה מקום, בתוך דברי הרמ"א שם), שיש סתירה בדברי הרמב"ן, דבפרק גיד הנשה (דף צ"ז ע"א ד"ה ההוא) כתב שמליחה נאסר בקליפה, ובפרק כל הבשר (דף קי"ב ע"ב, ד"ה והוי יודע שכדין הדגים) כתב שמליחה אוסר הכל.

תירץ המנחת יעקב, דהרשב"א (במשמרת הבית בית ד' שער א', דף ב' ע"ב, ד"ה כתב) כתב שהרמב"ן חזר בו, ממה שכתב בפרק גיד הנשה (דף צ"ז ע"א), וסובר שאוסר הכל.

סיים המנחת יעקב, וז"ל: גם הבאר שבע (חולין דף קי"ג ע"א, ד"ה דג, הובא לעיל ס"ק ו') מקשה דברי הר"ן בשם הרמב"ן אהדדי, והאריך לתרץ, ולחלק בין דג טמא וטהור, לשאר כל המליחות.

וכתב שם ולאפוקי מבית יוסף דמשמע בהדיא מדבריו בסימן צ"א (סעיף ה', דף קמ"ד ע"א, ד"ה ולא), ובסימן ק"ה (סעיף ט', דף קס"ו ע"א, ד"ה ומ"ש ולא) דהוא הדין בשאר מליחות, מחמיר הרמב"ן (עכ"ל באר שבע).

וסיים המנחת יעקב, ובוודאי נתעלם ממנו דברי הרשב"א שכתבתי (הובא לעיל ס"ק ד') דהרשב"א במשמרת הבית (בית ד' שער א', דף ב' ע"ב, ד"ה אמר) כתב שהרמב"ן חזר ממה שכתב בפרק גיד הנשה (דף צ"ז ע"א), דנאסר כדי קליפה וסובר דנאסר כולו), כי הרשב"א תלמיד הרמב"ן, הוא ידע טפי מינן, לפרש דברי רבו, ואחר דבריו (של הרשב"א) נמשך הבית יוסף (סימן ע' סעיף ג', דף קט"ו ע"ב, ד"ה בשר שחוטה - וכתב הרשב"א. וסימן צ"א סעיף ה', דף קמ"ד ע"א, ד"ה ולא. וסימן ק"ה סעיף ט', דף קס"ו ע"א, ד"ה ומ"ש ולא) והרב (הרמ"א) כאן, בתורת חטאת (כלל ל"ח דין א'), והוא נכון וברור (עכ"ד מנחת יעקב).

ט. היוצא מדברי באר שבע, ומנחת יעקב, שהסתירה בדברי הרמב"ן, שבפרק גיד הנשה (הנ"ל), כתב שנאסר רק כדי קליפה, ובפרק כל הבשר (הנ"ל), כתב שנאסר הכל.

הבאר שבע מתרץ, דמה שכתב הרמב"ן בפרק כל הבשר (הנ"ל), דנאסר כולו, מיירי בדג טהור, שנמלח עם דג טמא, דכולו חם מרוב טיפות מלוחות, שהם חמות מעצמן, ולכן נאסר כולו.

אבל בשאר כל איסור שעל ידי מליחה, סובר הרמב"ן, שנאסר רק כדי קליפה.

והמנחת יעקב (כלל ל"ח ס"ק ב') מתרץ היות שהרשב"א (משמרת הבית בית ד' שער א', ד"ה כתב) כתב שהרמב"ן חזר בו ממה שכתב בפרק גיד הנשה, דנאסר כדי קליפה, וסובר כמו שכתב אח"כ בפרק כל הבשר שנאסר כולו, אין שום קושיא על הרמב"ן.

והמנחת יעקב, לא ניחא ליה בתירוצו של הבאר שבע. וכתב המנחת יעקב, ובודאי נתעלם ממנו (מהבאר שבע), דברי הרשב"א (במשמרת הבית הנ"ל, שכתב שהרמב"ן חזר בו, ממה שכתב בפרק גיד הנשה), כי הרשב"א תלמיד הרמב"ן, הוא ידע טפי מינן, לפרש דברי רבו (הרמב"ן).

ואחר דבריו (של הרשב"א, במשמרת הבית שהרמב"ן חזר בו), נמשך הבית יוסף (סימן צ"א סעיף ה', דף קמ"ד ע"א, ד"ה ולא. וסימן ק"ה סעיף ט', דף קס"ו ע"א, ד"ה ומ"ש ולא), והרב (הרמ"א) כאן (בתורת חטאת), וסיים המנחת יעקב, והוא נכון וברור.

גם על הש"ך (סימן ק"ה סעיף ט', במראה מקום על דברי הרמ"א שם) שהקשה הסתירה בדברי הרמב"ן, כתב המנחת יעקב שם וז"ל: ותמיהא גדולה היא עליו (על הש"ך) כיון שהביא (הש"ך שם) דברי הרשב"א במשמרת הבית, ואיך לא ראה סוף דבריו, שכתב להדיא, שהרמב"ן חזר בו,

ונסתלק התלונה מן הבית יוסף, והרב (הרמ"א) בתורת חטאת (עכ"ל מנחת יעקב).

י. ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים של המנחת יעקב, ומי אנכי נבער מדעת, ולא, בינת אדם לי (ראה שו"ת רע"ק קמא, סימן צ"ט), ואיך ישרוק הזבוב, קצוץ כנפיים, על הנשר הגדול בעל הכנפיים (ראה שו"ת מהרשד"ם (אבן העזר סימן קס"ה, ד"ה ואני עני), אמנם תורה היא, וללמוד אני צריך (מגילה דף כ"ח ע"א).

ואבאר דבריי בס"ד, הש"ך (סימן ק"ה סעיף ט', במראה מקום, בתוך דברי הרמ"א), שהקשה שיש סתירה בדברי הרמב"ן, דבפרק גיד הנשה (הנ"ל), כתב שנאסר כדי קליפה, ובפרק כל הבשר (הנ"ל), כתב שנאסר כולו.

כתב על זה המנחת יעקב (הנ"ל ס"ק ט') ותמיהא גדולה היא עליו, כיון שהביא (הש"ך שם) דברי הרשב"א במשמרת הבית (שהביא דברי הרמב"ן, בפרק גיד הנשה, שנאסר כדי קליפה), ואיך לא ראה סוף דבריו, שכתב (הרשב"א) להדיא, שהרמב"ן חזר בו, ונסתלק התלונה מן הבית יוסף, והרב (הרמ"א בתורת חטאת, שהביאו דברי הרמב"ן, בפרק כל הבשר שנאסר כולו), עכ"ד המנחת יעקב.

ואני שואל, מי יכול להרהר הרהור כל דהוא, על מאור עינינו הש"ך, שלמד רק כמה שורות במשמרת הבית, ולא למד כל דבריו.

וגם על הבאר שבע, שמתרץ הסתירה, שיש ב' סוגי מליחה, באחד נאסר כולו, ובאחד נאסר רק קליפה (כנ"ל ס"ק ח'), כתב המנחת יעקב, וז"ל: ובוודאי נתעלם ממנו (מבאר שבע) דברי הרשב"א שכתבתי (שהרמב"ן חזר בו, ממה שכתב בפרק גיד הנשה, שנאסר כדי קליפה, ונשאר ממה שכתב אח"כ בפרק כל הבשר שנאסר כולו, הובא לעיל ס"ק ח').

ולמה לא כתב המנחת יעקב, גם על הבית יוסף, שלא ראה דברי הרשב"א במשמרת הבית (הנ"ל), שהרמב"ן חזר בו ממה שכתב בפרק גיד הנשה (דף צ"ז ע"א, הובא לעיל ס"ק א'), שאוסר קליפה, וסובר הרמב"ן שנאסר כולו.

דהרי הבית יוסף בסימן ק"ה (סעיף ט' דף קס"ו ע"א, ד"ה ומ"ש ולא) הביא דברי הרמב"ן (מפרק כל הבשר, דף קי"ב ע"ב, ד"ה והוי יודע שכדין הדגים) שנאסר כולו, ואח"כ (שם ד"ה ומ"ש - וכתב הר"ן) הביא דברי הר"ן (פרק גיד הנשה דף ל"ד ע"ב) שהביא דברי הרמב"ן, מפרק גיד הנשה (דף צ"ז ע"א, ד"ה ההוא כחוש) שבמליחה נאסר רק כדי קליפה, ובזה מתורץ קושיית הר"ן. (ע"כ).

ולפי דברי המנחת יעקב, היה גם צריך לכתוב, שגם הבית יוסף לא ראה דברי המשמרת הבית (הנ"ל).

ועוד קשה, למה לא מקשה המנחת יעקב, גם על הרא"ה, שגם הוא תלמיד הרמב"ן כלשונו "ודעת מורי רבי משה ז"ל, כדברי האומר, שאין אומרים מפעפע על ידי מליחה", (הובא לשונו לעיל ס"ק א').

ועל הר"ן, שגם הוא הביא דברי הרמב"ן מפרק גיד הנשה, שנאסר במליחה רק קליפה (הובא לשונו לעיל ס"ק א').

ובפשטות הן הבית יוסף, והן הש"ך, והן הבאר שבע, כולם ראו דברי הרשב"א במשמרת הבית, שכתב שהרמב"ן חזר בו, ממה שכתב בפרק גיד הנשה, שנאסר רק כדי קליפה.

אמנם כיון שהרמב"ן, לא כתב שחזר בו. והרא"ה שהיה גם תלמיד הרמב"ן (כנ"ל ס"ק א'), והר"ן (חולין פרק ז' דף ל"ד ע"ב, ד"ה הנהו, הובא לעיל ס"ק א'), מביאים דבריו שנאסר כדי קליפה, הבינו האחרונים, שהראשונים, ה"ה: הר"ן והרא"ה, לא קיבלו דברי הרשב"א בזה, ולכן גם הבית יוסף הביא דבריו, ולא כתב שחזר בו.

ובזה מובן דברי הש"ך, שהקשה הסתירה בדברי הרמב"ן, כיון שלא קיבל שחזר בו. וגם תירץ הבאר שבע מובן, שמיירי בשני סוגי מליחה, כיון שגם הוא לא קיבל דברי

הרשב״א בזה. כן נלע״ד, ואם שגיתי אתי תלין משוגתי (איוב י״ט, ד׳).

יא. ולסיכום הדברים, יש לנו שני תירוצים, לתרץ הסתירה בדברי הרמב״ן, תירוץ המנחת יעקב, היות שהרשב״א כתב שהרמב״ן חזר בו, ממה שכתב בפרק גיד הנשה, אין שום קושיא כזה (הובא לעיל ס״ק ד׳).

תירוץ שני, הוא דברי באר שבע, שמה שכתב הרמב״ן, בפרק כל הבשר, שנאסר כולו מיירי בדג טהור, שנמלח עם דג טמא, והטעם הוא כיון שכולה חם, מרוב טיפות מלוחות שהם חמות (הדגים) בעצמן, (רמב״ן פרק כל הבשר, דף קי״ב ע״ב, ד״ה והוי יודע שכדין הדגים), אבל בשאר כל איסור שעל ידי מליחה, נאסר רק כדי קליפה (באר שבע הנ״ל, הובא לעיל ס״ק ו׳ - ז׳).

יב. שיטה שניה בדעת הרמב״ן, הוא דבריו בחידושי הרמב״ן (חולין פרק כל הבשר, דף קי״ב ע״ב ד״ה והוי יודע שכדין הדגים) שנאסר כולו, דז״ל: והוי יודע שכדין הדגים, כך דין הבשר, שבשניהם מלוחין אסור, וכן טמא מלוח, וטהור תפל. -

ויש לומר, מתוך שהוא פולט לתוכו כל שעה ושעה, טיפות מלוחות, שהן כחמות, אוסרין אותו לגמרי, שלא אמרו (פסחים דף ע״ו ע״א) קולף, אלא כגון חתיכה רותחת, לתוך חלב צונן, שהוא מתגבר עליו, ומצננו, אבל הכא כוליה חאים, מרוב טיפות מלוחות, שהן חמות בעצמן, כך נראה לי, וכן עיקר (עכ״ל הרמב״ן).

והר״ן (חולין פרק ח׳, דף מ״ב ע״ב, ד״ה ומיהו) כתב וז״ל: ומיהו משמע דטמא מליח, או שניהם מלוחים, דבקליפה סגי, דבכל איסור שעל ידי מליחה, סגי ליה בקליפה, וכן דעת הרא״ה (בדק הבית בית ד׳ שער א׳, דף ב׳ ע״ב, ד״ה כתוב), אבל דעת הרמב״ן ז״ל (הנ״ל) שמחמיר, ואומר דהכא כוליה חיים, מרוב טיפות מלוחות שהם חמות בעצמן, וסיים הר״ן ויותר נראה לי דברי הרא״ה ז״ל (בדק הבית שם) מצריך נטילת מקום, - ואיני מודה לו בזה (עכ״ל הר״ן).

רואים מדברי הרמב״ן, שאוסרין אותן לגמרי, אבל לא ביאר לנו הרמב״ן מה כוונתו, האם שנאסר עד ששים, או שגם לא נתבטל בששים.

יג. והנה הבית יוסף הבין דברי הרמב״ן, שנאסר לגמרי, ולא מהני ששים, דהבית יוסף בסימן ע׳ (סעיף ג׳, דף קט״ו ע״ב, ד״ה בשר שחוטה - וכתב הרשב״א) אחרי שמביא דברי הר״ן (חולין פרק ח׳ דף מ״ב ע״א, ד״ה ומיהו) שהביא דברי הרמב״ן (מפרק כל הבשר, הנ״ל ס״ק י״ב), וסיים בדברי הר״ן ״ויותר נראין לי דברי הרא״ה ז״ל, ומיהו הוא ז״ל מצריך נטילת מקום, - ואיני מודה לו בזה״ (עכ״ד הר״ן).

סיים הבית יוסף וז״ל: אבל הרמב״ם (מאכלות אסורות פרק ט״ו הלכה ל״ד) כתב בשר נבילה מליח, שנבלל עמו בשר שחוטה, הרי זה נאסר, מפני שתמצית הנבילה, נבלעת בגוף בשר השחוטה, ואי אפשר לעמוד כאן, לא על הטעם, ולא על השיעור. וכן בשר דג טמא מליח, שנבלל עמו דג תפל טהור, נאסר מפני צירו (עכ״ל הרמב״ם).

וסיים הבית יוסף, נראה מדבריו, שהוא (הרמב״ם) סובר, שהכל נאסר כדברי הרמב״ן, ואינו נותר לא בקליפה, ולא בנטילת מקום, ואינו מתבטל בששים (עכ״ל), (וראה לקמן (ס״ק כ״א) שהבית יוסף מסתפק בזה, אם כך סובר הרמב״ם).

והבית יוסף כתבו שנית, בסימן צ״א (סעיף ה׳, דף קמ״ד ע״א, ד״ה ולא) וז״ל: וכבר כתבתי בסימן ע׳ (סעיף ג׳, דף קט״ו ע״ב, ד״ה בשר שחוטה - וכתב הרשב״א), שכן דעת הרשב״א (תורת הבית הקצר והארוך בית ד׳ שער א׳, דף ב׳ ע״ב), והר״ן (חולין פרק ח׳, דף מ״ב ע״א, ד״ה דג) - שאין צריך להחמיר ברותח דמליחה, ודי בקליפה, שלא כדעת הרמב״ן (חולין פרק כל הבשר, דף קי״ב ע״ב, ד״ה והוי יודע שכדין

הדגים), וכנראה מדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פרק ט"ו הלכה ל"ד) שאוסר הכל, וגם לא כדעת הרא"ה (בדק הבית, בית ד' שער א', דף כ"א ע"א, ד"ה ודין) דמצריך נטילת מקום.

ומיהו היינו בשאין הבשר שמן, שאם הוא שמן, כל חתיכת הגבינה אסורה, וכן כל חתיכת הבשר, שעל ידי השומן הוא מפעפע בכולה, (עכ"ל).

וכתבו פעם שלישית, בסימן ק"ה (סעיף ט', דף קס"ו ע"א, ד"ה ומ"ש ולא), וז"ל: ולא לאסור הכל, אלא כדי קליפה (טור שם), כבר כתבתי בסימן ע' (סעיף ג', דף קט"ו ע"ב, ד"ה בשר שחוטה - וכתב הרשב"א) שזהו דעת הרא"ש (חולין פרק ז' סימן כ"ד), והרשב"א (תורת הבית הקצר, בית ד' שער א', דף ב' ע"ב), והר"ן (חולין פרק ח', דף מ"ב ע"א, ד"ה דג) דאין להחמיר ברותח דצלי, יותר מכדי קליפה, ושלא כדעת הרמב"ן (פרק כל הבשר, דף קי"ב ע"ב, ד"ה והוי יודע שכדין הדגים), וכדמשמע מדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פרק ט"ו הלכה ל"ד) שאוסרים הכל. וגם לא כדעת הרא"ה (בדק הבית, בית ד' שער א', דף כ"א ע"א, ד"ה ודין) דמצריך נטילת מקום (עכ"ל).

וכתבו פעם רביעית, בכסף משנה (מאכלות אסורות פרק ט"ו הלכה ל"ד) על דברי הרמב"ם "בשר נבילה מליח שנבלל עמו בשר שחוטה, הרי זה נאסר, מפני שתמצית הנבילה, נבלעת בגוף בשר השחוטה, ואי אפשר לעמוד כאן, לא על הטעם, ולא על השיעור. ועל זה הביא בכסף משנה (שם) דברי הר"ן (חולין פרק כל הבשר, דף מ"ב ע"ב) וז"ל: אבל הרמב"ן (חולין פרק כל הבשר, דף קי"ב ע"ב, ד"ה והוי יודע שכדין הדגים) מחמיר, ואומר דהכא כולי חיי, מרוב טיפות מלוחות, שהן חמות בעצמן (עכ"ל הר"ן בשם הרמב"ן).

וסיים הכסף משנה, ומדברי רבינו (הרמב"ם) נראה שהוא סובר שהכל נאסר, כדברי הרמב"ן, ואינו נותר לא בקליפה, ולא בנטילת מקום, ואינו מתבטל בששים (עכ"ל כסף משנה).

הרי שלך לפניך, דהבית יוסף הבין מדברי הרמב"ן שכתב, "מתוך שהוא פולט לתוכו כל שעה ושעה, טיפות מלוחות, שהן כחמות, אוסרין אותו לגמרי, - דכוליה חאים מרוב טיפות מלוחות, שהן חמות בעצמן (עכ"ל הרמב"ן הנ"ל, ס"ק י"ב).

מזה הבין הבית יוסף, שאוסרין אותו לגמרי, היינו שהכל נאסר, ואינו נותר לא בקליפה, ולא בנטילת מקום, ואינו מתבטל בששים (עכ"ל הבית יוסף, סימן ע' סעיף ג', כנ"ל ס"ק י"ג).

והבית יוסף (בכל ארבע מקומות הנ"ל) כתב שנראה מדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פרק ט"ו הלכה ל"ד) שהכל נאסר כדברי הרמב"ן.

וכן כתב מעשה רוקח (על הרמב"ם חלק ג', סוף הלכות קדושה, ביין הרקח, יורה דעה ס"ק י"ב), שמדייק מדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פרק ט' הלכה י"ח) דמשמע דאסור לגמרי קאמר.

וגם כתוב (שם ס"ק י"ב, י"ג) שדעת הרמב"ן שנאסר הכל.

ודע דגם הב"ח סובר כן, שהרמב"ם אוסר הכל, דז"ל הב"ח (סימן ק"ה סעיף ט', דף קס"ח ע"א, ד"ה כתב הרמב"ם) כתב הרמב"ם (מאכלות אסורות פרק ז' הלכה י"ז) אין מולחין החלבים עם הבשר, - וכל הדברים האלו, אסור לעשותן, ואם נעשו לא נאסר הבשר (שם הלכה י"ט), ומדלא חילק (בין כחוש לשמן), אלמא דאפילו שמן, אין האיסור עצמו מפעפע במליחה.

וקשה מהא דכתב הרמב"ם (מאכלות אסורות פרק ט"ו הלכה ל"ד) דבשר נבילה מליח שנבלל עמו בשר שחוטה, הרי זה נאסר (עכ"ל), דאלמא שהכל נאסר במליחה, דמפעפע אפילו ביותר מששים. ונראה שפסקיו קא סתרי אהדדי.

ולפע״ד נראה ליישב, דשאני בשר נבילה, דגלי לן קרא (ויקרא י״א, ל״א) ד״הטמאים״ דרבויא הוא, ומרבינן לצירן היוצא במליחה דאסור, (ז״ל הגמרא (חולין דף קי״ב ע״ב) רב מרי בר רחל, אימלח ליה בשר שחוטה, בהדי בשר טריפה, אתא לקמיה דרבא, אמר ליה (רבא) הטמאים (ה׳א יתירה, דגבי ה״טמאים לכם, בכל השרץ״, רש״י) לאסור צירן, ורוטבן, וקיפה שלהם, וכן הוא בגמרא בכורות דף ו׳ ע״ב). ולא אמרינן דזיעא בעלמא הוא, - והוא נמי דעת הרמב״ם.

ולפיכך (הרמב״ם) אוסר הבשר כולו, שנמלח עם בשר נבילה, מפני שאי אפשר לעמוד כאן לא על הטעם, ולא על השיעור, דאפשר דהרבה מן הציר נבלע בבשר במקום אחד, והילכך אפילו איכא ששים לא בטל בציר, שהוא נוח ליבלע אף במליחה, ואיסוריה בנבילה, מגזירת הכתוב ד״הטמאים״.

אבל בשאר איסורין, כיון דהאיסור עצמו אינו מפעפע במליחה, והציר נמי אע״פ דנוח ליבלע, אפילו במליחה אינו אוסר, דציר זיעה בעלמא הוא (ע״כ), כדאמר בגמרא (חולין דף צ״ט ע״ב) שאני ציר דזיעה בעלמא הוא, אם כן אינו אוסר כלל במליחה (עכ״ל הב״ח). והב״ח כתב כל זה, גם בשו״ת הב״ח (סימן נ״ד ד״ה תשובה).

רואים מדברי הב״ח, שגם הוא הבין דברי הרמב״ם, שדעתו שנאסר הכל, כדעת הרמב״ן (הנ״ל), אמנם חברא בצידו, שמסביר, שרק בבשר נבילה הדין כן, ולא במליחה משום דם.

גם בשו״ת מכתם לדוד (יו״ד סימן ח׳ ד״ה ברם דא) סובר כהב״ח, שהרמב״ם (מאכלות אסורות פרק ט״ו הלכה ל״ד) שכתב ״נאסר״ סתם, ולא הזכיר שום ביטול, כמו שסיים שם ״דאי אפשר לעמוד, לא על הטעם, ולא על השיעור״, זה דוקא בבשר נבילה שנמלח עם שחיטה (עכ״ד מכתם לדוד), הרי שלך לפניך, שהמכתם לדוד סובר להדיא כהב״ח, שכוונת הרמב״ם, שנאסר הכל, ולא מועיל ששים, אמנם דוקא בבשר נבילה הדין כן.

וראה לקמן (ס״ק כ״א) שגם הבית יוסף מסתפק בזה, האם דעת הרמב״ם לאיסור בכל מליחה לגמרי, שלא מועיל אפילו ששים, או רק בבשר נבילה סובר כך, אבל בכל מליחה משום דם, נאסר כדי קליפה.

יד. רק יש מקום לדון, מה דינו, האם ניתר במאה ואחד, כתרומה, ותרומת מעשר של דמאי, חלה, וביכורים (משנה ערלה פרק ב׳ משנה א׳). או באחד ומאתים, כערלה וכלאי הכרם (שם). או שלא נתבטל אפילו באלף, כגון דבר האסור מעצמו, ומעמיד (שו״ע יו״ד סימן פ״ז סעיף י״א). או כנותן טעם באותו קדירה, והוא איסור מצד עצמו, (רמ״א שם סימן צ״ח סעיף ח׳), או בריה, (שו״ע שם סימן ק׳ סעיף א׳), או חתיכה הראויה להתכבד (שו״ע שם סימן ק״א סעיף א׳), או דבר שיש לו מתירין (שו״ע שם סימן ק״ב סעיף א׳), ושבעה דברים שהם חשובים, שמבואר בשו״ע (שם סימן ק״י סעיף א׳), דכל אלו, לא בטלים אפילו באלף (וראה בפמ״ג שער התערובות חלק ג׳ פרק ב׳, שהאריך בפרטות בכל איסורים אלו). או שאיסורו במשהו, כחמץ בפסח (שו״ע או״ח סימן תמ״ז סעיף א׳. רמ״א יו״ד סימן צ״ח סעיף ח׳), או כיין נסך (שו״ע יו״ד סימן קל״ד סעיף א׳. ורמ״א שם סימן צ״ח סעיף ח׳).

וראיתי ביד יהודה (סימן ע׳ פירוש הארוך ס״ק י״א, ד״ה בשר) שכתב, דהרמב״ם לשיטתו, דסבירא ליה (מאכלות אסורות פרק ד׳ הלכה ד׳. וכמבואר בבית יוסף סימן ק״ט סעיף א׳, דף ק״ע ע״א, ד״ה חתיכה) דגם ביבש צריכים ששים, א״כ צריכים כאן ששים פעמים ששים, נגד האיסור, וזה דבר קשה למצוא, לכך סתם בזה, וכתב סתם, דאי אפשר לעמוד על השיעור (עכ״ל).

טו. שיטה שלישית בדעת הרמב״ן, שמליחה נאסר בששים. כן כתב הרמ״א בתורת חטאת (כלל ל״ח דין א׳) וז״ל: אם נמלחו איסור

והיתר יחד, נחלקו בו הראשונים והאחרונים, ורבו הסברות, אך המנהג הפשוט, לשער במליחה בששים, וכן כתב הר"ן (דף תשכ"א ע"א) בשם הרמב"ן (עכ"ל הנצרך לענייננו).

והנה בדפוסי הרי"ף והר"ן שלנו, שבכל מסכת, נדפס הרי"ף והר"ן. וכל מסכת מתחיל בדף א', אין אנו יודעים לאיזה ר"ן התכוון הרמ"א.

וראיתי דפוס וינציה (שנת שי"ב), שזה נדפס בחיים חיותו של הרמ"א (שנלב"ע בשנת של"ב) בדף תש"כ ע"ב, ושם נדפס הר"ן בשם הרמב"ן, שנדפס אצלינו בדף מ"ב ע"ב (הובא לעיל ס"ק י"ב), ששם כתב הר"ן דדעת הרמב"ן ז"ל, שמחמיר, ואומר דהכא כוליה חיים, מרוב טיפות מלוחות שהם חמות בעצמן (עכ"ל).

וכפי שמבואר לעיל (ס"ק י"ג) שהבית יוסף (סימן ע' סעיף ג', דף קט"ו ע"ב, ד"ה בשר שחוטה - וכתב הרשב"א) כתב שדעת הרמב"ן שהכל נאסר, ואינו נותר לא בקליפה, ולא בנטילת מקום, ואינו מתבטל בששים (עכ"ל בבית יוסף).

נמצא שיש לנו מחלוקת בדעת הרמב"ן (הנ"ל) מה כוונת הרמב"ן, שכתב (חולין פרק כל הבשר דף קי"ב ע"ב, ד"ה והוי יודע שכדין הדגים) "אוסרין אותו לגמרי", האם הכוונה שנאסר לגמרי, ולא מפני ששים, או שנאסר כולו, ובטיל בששים.

הבית יוסף למד מדברי הרמב"ן, שנאסר הכל, ולא נתבטל בששים. אמנם הרמ"א למד מדברי הרמב"ן, שכתב "מתוך שהוא פולט לתוכו כל שעה ושעה, טיפות מלוחות שהן כחמות, אוסרין אותו לגמרי" (עכ"ל הרמב"ן חולין פרק כל הבשר דף קי"ב ע"ב, ד"ה והוי יודע שכדין הדגים), הבין הרמ"א, שהכוונה שאסור עד שיהיה ששים.

טז. וכן הבין המנחת יעקב (כלל ל"ח ס"ק ב') דברי התורת החטאת (שם), דז"ל: וכ"כ הר"ן (דף תשכ"א ע"א) בשם הרמב"ן (לשון התורת חטאת, הובא לעיל ס"ק ט"ו), נמשך בזה הרב (הרמ"א), אחר הבית יוסף סימן ע' (סעיף ג', דף קט"ו ע"ב, ד"ה בשר שחוטה - וכתב הרשב"א), וסימן צ"א (סעיף ה', דף קמ"ד ע"א, ד"ה ולא), וסימן ק"ה (סעיף ט', דף קס"ו ע"א, ד"ה ומ"ש ולא) שכתב גם כן בשם הרמב"ן, גבי דגים טמאים, שנמלחו עם טהורים (חולין פרק כל הבשר, דף קי"ב ע"ב, ד"ה והוי יודע שכדין הדגים) דכולה חם, מרוב טיפות מלוחות, שהם חמות בעצמן (אוסרין אותו לגמרי), עכ"ל הרמב"ן.

והרי הן הן הרמב"ן, שהבית יוסף למד ממנו, שלא נתבטל בששים. והמנחת יעקב כתב שמדברי הרמב"ן אלו, נמשך הרמ"א, שצריכים ששים.

יז. וכן רואים מדברי הש"ך, שלמד מדברי הרמב"ן (מפרק כל הבשר, דף קי"ב ע"ב) שכתב "אוסרין אותו לגמרי", היינו שמותר בששים.

דהש"ך (סימן ק"ה סעיף ט') על דברי הרמ"א (שם) "ויש אומרים, דכל מליחה אינה אוסרת רק כדי קליפה", במראה מקום, בתוך דברי הרמ"א, שהם דברי הש"ך (כן כתוב בעמוד השער של הש"ך (על יורה דעה, דפוס ראשון, שנדפס בשנת ת"ו) וז"ל: גם מרוב בקיאותו (של הש"ך) הוסיף מראה מקום חדש, מלבד מה שנמצא בבית יוסף, ובדרכי משה (עכ"ל עמוד השער, הנצרך לענייננו). וראה במבוא לשו"ע יו"ד חלק א', שנדפס ע"י מכון ירושלים, דף 40 בארוכה), הביא הש"ך, מקורות של ראשונים, שסוברים כך, והביא שם גם כן, ר"ן (חולין פרק גיד הנשה דף ל"ד ע"ב), רשב"א במשמרת הבית (בית ד' שער א', דף ב' ע"ב, ד"ה אמר), והרא"ה בבדק הבית (שם ד"ה כתוב), (שלושה ראשונים אלו, כתבו) בשם הרמב"ן (שמליחה אינה אוסרת רק כדי קליפה).

וסיים הש"ך (שם) וצריך עיון, אמה שכתב בית יוסף סימן צ"א (סעיף ה', דף קמ"ד ע"א, ד"ה ולא), ותורת חטאת ריש כלל ל"ח (דין א') על שם רמב"ן להיפך

(עכ"ל הש"ך, במראה מקום על דברי הרמ"א שם).

והרי הבית יוסף בסימן צ"א (סעיף ה', דף קמ"ד ע"א, ד"ה ולא), הביא הרמב"ן מפרק כל הבשר (דף קי"ב ע"ב, ד"ה והוי יודע שכדין הדגים). והתורת חטאת (כלל ל"ח דין א') כתב זאת בשם ר"ן (דף תשכ"א ע"א) בשם רמב"ן, וכפי שמבואר לעיל (ס"ק י"ג, וס"ק ט"ו) ששניהם מיירי מדברי הרמב"ן בפרק כל הבשר (דף קי"ב ע"ב, ד"ה והוי יודע שכדין הדגים) שלשון הרמב"ן הוא "אוסרין אותו לגמרי".

הרי שלך לפניך, שגם הש"ך, למד מדברי הרמב"ן "אוסרין אותו לגמרי", הכוונה שנתבטל בששים.

וכן רואים להדיא מדברי באר שבע (חולין פרק ח' דף קי"ג ע"א, ד"ה דג) ש"אסור לגמרי", הכוונה עד ששים, דז"ל: הר"ן גופיה (חולין פרק ח' דף מ"ב ע"א), וכן שאר פוסקים המפורסמים, אף על גב דסבירא להו, בכל איסור שעל ידי מליחה, דסגי ליה בקליפה, אפילו הכי מודו בחֵלב ובשר שנמלחו יחד, דלא סגי בקליפה, אלא אסור לגמרי, עד דאיכא ששים (הובא לעיל ס"ק ו').

יח. וכן רואים להדיא מדברי הרשב"א (תורת הבית הארוך, בית ד' שער א', דף ב' ע"א טור ב') וז"ל: אפילו היה טמא מליח, וטהור תפל - אסור. ומשמע דבכל ענין אסור, אפילו טהור למטה, וטמא מליח למעלה, ומדקא אמר נמי אסור סתם, משמע דכולו אסור, ולא סגי בקליפה.

והסביר הרשב"א (שם דף ב' ע"ב) דהכא (מיירי) בדג שמן, שהוא מפעפע ואסור,

וכתב עוד (בתורת הבית הארוך שם, דף ה' ע"א) ונראה לי הדברים ברורים, שכל איסור מפעפע, אחד צלי, ואחד מליח שוין בו, ואם האיסור מפעפע, כחֵלב של בהמה שמינה, בין נתבשל עם החתיכה, בין נצלה בה, ואפילו נמלח עמה, משערין בששים כנגד האיסור מותר, ואם לאו (שליכא ששים) אסור.

ובמשמרת הבית (שם דף ב' ע"ב, ד"ה אמר) הוסיף, ועוד שמעינן ליה, מעובדא דמרי בר רחל, דאימלחא ליה בשר שחוטה, בהדי בשר נבילה, ואתא לקמיה דרבא, ואסר ליה (חולין דף קי"ב ע"ב), ומדקאמר "ואסר ליה" הכל אסור, ולא כדי קליפה, ונטילת מקום, דלעולם "אסור סתם", אסור לגמרי, משמע דאיסור קליפה בלשון מותר מפקי. -

וסיים אלא ודאי כל היכא דאמור אסור, כהנהו אטמאתא (חולין דף צ"ז ע"ב), וכעובדא דמרי בר רחל (שם דף קי"ב ע"ב), ודגים ועופות שמלחן זה עם זה (שם דף קי"ב ע"ב), ודג טמא שמלחו עם דג טהור (שם דף קי"ג ע"א), לגמרי קאמר (עכ"ל הרשב"א במשמרת הבית).

והגם שבכל המקומות, כתב הרשב"א "אסור לגמרי" אמנם בתורת הבית הקצר (שם דף ב' ע"א, ד"ה המלח) הסביר, שאסור אם אין ששים, דז"ל: המלח מחמם ומפליט ומבליע, שהמליח הרי הוא כרותח.

לפיכך בשר שחוטה, שנמלחה עם בשר נבילה, אסורה. וכן דג טהור, שמלחו עם דג טמא. במה דברים אמורים, כשהיו שניהם מלוחים, וכן כשהיה הטמא מליח, והטהור תפל. -

דברים אלו שאמרנו, יראה לי, דוקא כשהיה טמא המליח למטה, והטהור התפל למעלה, שהתחתון גובר, ומחמם את העליון, ומבליעו. -

במה דברים אמורים, כשהיה הטמא שמן, לפי שהשומן מפעפע, ואפילו על ידי צלייה, ואפילו על ידי מליחה, ונבלע בכל ההיתר, ואוסר את כולו, אלא אם כן יש בו ששים של היתר, כנגד כל האיסור (עכ"ל).

רואים להדיא שכתב, "ואוסר את כולו, אלא אם כן יש בו ששים של היתר, כנגד כל האיסור" אז לא נאסר.

וכן כתב להדיא הבית יוסף (סימן ק"ה סעיף ט', דף קס"ו ע"א, ד"ה ומ"ש ולא - ודעת רבינו) בהבנת דעת הטור (שם סעיף ז', דף קס"ז ע"ב) שכתב הטור וז"ל: אם החתיכה שמינה, ונמלחה בחֵלב, או איסור מליח, וההיתר תפל, והוא שמן, מפעפע בכולה, ואוסר כולו.

וכתב על זה הבית יוסף (שם סעיף ט', הנ"ל) ואע"פ שסתם (רבינו הטור) וכתב ש"אוסר כולו", לאו למימרא דלעולם אוסר בכולו, אלא דוקא היכא דליכא ששים כנגד האיסור, אבל אם יש ששים כנגד האיסור, מישרא שרי, כי היכי דשרי בצלי.

ולא חשש להאריך ולפרש, לפי שסמך על מה שכתב (הטור) בסמוך, שדין המליח שווה לדין הצלי (עכ"ל הבית יוסף).

והגם שהבית יוסף, מדייק מלשון הרמב"ן (חולין פרק כל הבשר, דף קי"ב ע"ב, ד"ה והוי יודע שכדין הדגים) שכתב "אסור לגמרי, - מתוך שהוא פולט לתוכו כל שעה ושעה, טיפות מלוחות, שהן כחמות אוסרין אותו לגמרי" (עכ"ל הרמב"ן, הובא לעיל ס"ק י"ב).

והבית יוסף (סימן ע' סעיף ג', וסימן צ"א סעיף ה', וסימן ק"ה סעיף ט', ובכסף משנה מאכלות אסורות פרק ט"ו הלכה ל"ד) מדייק מלשון הרמב"ן ש"אסור לגמרי, ואינו ניתר לא בקליפה, ולא בנטילת מקום, ולא בששים" (הובא לעיל ס"ק י"ג). אבל מלשון הטור מדייק הבית יוסף, שאוסר הכל, כשאין שם ששים.

יט. ועכשיו נתנה ראש, ונשובה לדברי אאמו"ר ז"ל, מה שכתב בפאר השלחן (סימן צ"א ס"ק רפ"ח) בקיצור דבריו, ומונח שם ברמיזה, יותר ממה שכתב.

הרמ"א (שם סעיף ה') כתב "ויש אומרים, דבכל מליחה אנו משערים בששים", והסביר במעדני השלחן (שם ס"ק ס"ה) היינו אפילו בכחוש. והטעם לזה, כתב בשם ביאור הגר"א (שם ס"ק י"ד) משום שאין אנו בקיאין בין כחוש לשמן (פאר השלחן שם ס"ק רפ"ח).

והוסיף בפאר השלחן (שם) ומשמע דבכחוש אין שום פוסק, דסבירא ליה שהוא בששים.

אבל הרמ"א בתורת חטאת (כלל ל"ח דין א') כתב דדעת הרמב"ן (חולין פרק ח', דף קי"ב ע"ב, ד"ה והוי יודע שכדין הדגים) שמליחה בששים, הובא בר"ן (חולין פרק ח' דף מ"ב ע"א, ד"ה ומיהו), ועוד הרבה ראשונים ואחרונים פוסקים שמליחה בששים (עכ"ד דברי התורת חטאת).

הסבר דברי אאמו"ר ז"ל, הוא שהרמ"א הבין מדברי הרמב"ן (חולין פרק ח' דף קי"ב) שכתב "מתוך שהוא פולט לתוכו כל שעה ושעה, טיפות מלוחות, שהן כחמות, אוסרין אותו לגמרי (עכ"ל הרמב"ן), היינו אם אין ששים, אז "אוסרין אותו לגמרי".

ודברי הרמב"ן, הובא בר"ן (חולין פרק ח', דף מ"ב ע"ב), ועוד ראשונים (כמבואר לעיל ס"ק ט"ו - י"ח).

כ. ובפאר השלחן (הנ"ל) המשיך אאמו"ר ז"ל וז"ל: וכן משמע דעת הסמ"ג (לאוין קל"ז, דיני מליחה, ד"ה טמא מליח), והרמב"ם (מאכלות אסורות פרק ט' הלכה י"ח, ופרק ט"ו הלכה ל"ד).

היינו שגם הרמב"ם סובר שמליחה בששים.

והנה בפאר השלחן (שם) הביא רמב"ם משני מקומות, הראשון הוא מאכלות אסורות פרק ט' (הלכה י"ח), וז"ל: מליח שאינו נאכל מחמת מלחו, הרי הוא כרותח (עכ"ל). מלשון הרמב"ם "הרי הוא כרותח", משמע שלא מועיל כאן, קליפה או נטילה.

והשני הוא מאכלות אסורות פרק ט"ו (הלכה ל"ד), וז"ל: בשר נבילה מליח, שנבלל עמו בשר שחוטה, הרי זה נאסר, מפני שתמצית הנבילה נבלעת בגוף בשר השחוטה, ואי אפשר לעמוד כאן, לא על הטעם, ולא על השיעור (עכ"ל).

ולכאורה קשה, איך מביא בפאר השלחן שהרמב"ם סובר מליחה בששים, מדבריו מפרק ט"ו (הלכה ל"ד), הרי הרמב"ם כתב (שם) "ואי אפשר לעמוד כאן, לא על הטעם, ולא על השיעור".

והבית יוסף בסימן ע' (סעיף ג', דף קט"ו ע"ב, ד"ה בשר שחוטה - וכתב הרשב"א), ובסימן צ"א (סעיף ה', דף קמ"ד ע"א, ד"ה ולא), ובסימן ק"ה (סעיף ט', דף קס"ו ע"א, ד"ה ומ"ש ולא), ובכסף משנה (מאכלות אסורות פרק ט"ו הלכה ל"ד) כתב שהרמב"ם סובר, שנאסר הכל, ולא מהני לא קליפה, ולא נטילת מקום, ואינו מתבטל בששים (הובא לעיל ס"ק י"ג).

וגם הב"ח (סימן ק"ה סעיף ט', דף קס"ח ע"א, ד"ה כתב הרמב"ם) כתב, דלהרמב"ם נאסר הכל במליחה, אפילו יותר מששים (הובא לעיל ס"ק י"ג).

כא. אמנם כשמדייקים בדברי הבית יוסף, רואים שלא ברור לו, שהרמב"ם סובר כך, דבסימן ע' (סעיף ג') כתב הבית יוסף "נראה מדבריו שהוא (הרמב"ם) סובר שהכל נאסר, כדברי הרמב"ן (חולין פרק כל הבשר דף קי"ב ע"ב, ד"ה והוי יודע שכדין הדגים).

ובסימן צ"א (סעיף ה') כתב הבית יוסף, וכנראה מדברי הרמב"ם, שאוסר הכל.

ובסימן ק"ה (סעיף ט') כתב הבית יוסף, וכדמשמע מדברי הרמב"ם, שאוסרים הכל (ראה לשון הבית יוסף במילואו, לעיל ס"ק י"ג).

ובכסף משנה (מאכלות אסורות פרק ט"ו הלכה ל"ד) כתב הבית יוסף, ומדברי רבינו (הרמב"ם) נראה, שהוא סובר שהכל נאסר, כדברי הרמב"ן (חולין פרק כל הבשר, דף קי"ב ע"ב, ד"ה והוי יודע שכדין הדגים).

רואים שהבית יוסף כתב "נראה מדבריו" (סימן ע' סעיף ג'), "וכנראה מדברי הרמב"ם" (סימן צ"א סעיף ה'), "וכדמשמע מדברי הרמב"ם" (סימן ק"ה סעיף ט') "ומדברי רבינו נראה" (כסף משנה). אבל לא כתב הבית יוסף, שכן דעת הרמב"ם.

ובר מן דין, הבית יוסף בסימן ע' (סעיף ג') כתב זאת באריכות, ובסימן צ"א (סעיף ה'), ובסימן ק"ה (סעיף ט') כתב בקיצור, ומתחיל וכבר כתבתי בסימן ע' (סעיף ג').

ובסימן ע' (שם) סיים: ומיהו יש לדחות, שלא אמר כן הרמב"ם, אלא בנבילה, ודג טמא, ודכותייהו, אבל בדם לא, משום דדם מישרק שריק, ואינו מפעפע, ולפיכך אינו אוסר אלא כדי קליפה (עכ"ל הבית יוסף).

גם בכסף משנה (פרק ט"ו הלכה ל"ד) האריך הבית יוסף בזה, וסיים: ומיהו יש לדחות, שלא אמר רבינו (הרמב"ם) כן, אלא בנבילה, ודג טמא, ודכוותיהו, אבל בדם לא, משום דמישרק שריק, ואינו מפעפע, ואינו אוסר אלא כדי קליפה (עכ"ל בכסף משנה).

רואים מדברי הבית יוסף, שלא ברור לו מה דעת הרמב"ם בזה, שבתחילה כתב בסימן ע' (סעיף ג') "נראה מדבריו", ובכסף משנה (מאכלות אסורות פרק ט"ו הלכה ל"ד), בתחילה כתב "ומדברי רבינו (הרמב"ם) נראה שהוא סובר שהכל נאסר, כדברי הרמב"ן (חולין פרק כל הבשר, דף קי"ב ע"ב) שבמליחה נאסר הכל, ואינו מתבטל בששים.

ולבסוף סיים הבית יוסף (בסימן ע' סעיף ג', ובכסף משנה הנ"ל) שיש לדחות ולומר דמה שהרמב"ם אוסר הכל, אפילו בששים, הוא רק בציור שכתב "בשר נבילה מליח, שנבלל עמו בשר שחוטה, הרי זה נאסר מפני שתמצית הנבילה, נבלעת בגוף בשר השחוטה, ואי אפשר לעמוד כאן, לא על הטעם, ולא על השיעור" (לשון הרמב"ם פרק ט"ו הלכה ל"ד), כיון שהוא איסור נבילה.

אבל בשר כשר שנמלח, עם בשר תפל, שאיסורו רק משום דם, על זה סובר הרמב"ם, מישרק שריק, ואינו מפעפע, ולפיכך אינו אוסר אלא כדי קליפה (עכ"ד

הבית יוסף, בסימן ע' סעיף ג', ובכסף משנה הנ"ל).

רואים מדברי הבית יוסף, שבבית יוסף מסתפק בזה, מה דעת הרמב"ם, האם נאסר כולו, הן מליחה של בשר נבילה, והן מליחה, משום דם, כדעת הרמב"ן (חולין פרק כל הבשר דף קי"ב), ולא מועיל, לא קליפה, ולא נטילה, ולא ששים.

או שדעת הרמב"ם, שמהני קליפה במליחה משום דם.

וכיון שהבית יוסף מסתפק בזה, בין נאסר כולו, לקליפה, נקט אאמו"ר ז"ל, בפאר השלחן, דרך האמצעי "ששים".

כב. ולכן מובן דברי אאמו"ר ז"ל, בפאר השלחן (סימן צ"א ס"ק רפ"ח) שציין שהרמב"ם סובר שבמליחה בששים, ומקורו מאכלות אסורות פרק ט' (הלכה י"ח), ששם כתב הרמב"ם "מליח שאינו נאכל מחמת מלחו, הרי הוא כרותח" היינו שלא מהני בזה לא קליפה, ולא נטילה.

וציין גם רמב"ם (שם) פרק ט"ו (הלכה ל"ד), ששם כתב "בשר נבילה מליח, שנבלל עמו בשר שחוטה, הרי זה נאסר, מפני שתמצית הנבילה, נבלעת בגוף בשר השחוטה, ואי אפשר לעמוד כאן לא על הטעם, ולא על השיעור (עכ"ל הרמב"ם).

והנה מה שכתב הרמב"ם, שאי אפשר לעמוד על טעמו" מובן, כיון שהוא מין במינו (יד יהודה סימן ע' פירוש הארוך ס"ק י"א, בביאור דברי הרמב"ם הנ"ל), וכמבואר בשו"ע (יו"ד סימן צ"ח סעיף א') וז"ל: וכן אם הוא מין במינו, כיון דליכא למיקם אטעמא, משערים בששים (עכ"ל). ומזה למד אאמו"ר ז"ל, שהרמב"ם סובר מליחה בששים.

כג. אמנם המשך דברי הרמב"ם (הנ"ל) "ולא על השיעור" היינו שאי אפשר לעמוד גם על השיעור, משמע דאינו מתבטל כלל בששים (יד יהודה סימן ע' פירוש הארוך ס"ק י"א, הובא לעיל ס"ק כ"ב), וכדברי הבית יוסף בארבע מקומות (כנ"ל ס"ק י"ג, וס"ק כ'), והדרא קושיא לדוכתא, למה ציין בפאר השלחן, הרמב"ם מפרק ט"ו (הלכה ל"ד).

ומצאתי, דאתא לידי משמע, דברי שו"ת מהרלב"ח (סימן פ"ח ד"ה וכן ירך. והובא ברמב"ם פרנקל, ספר הליקוטים על רמב"ם מאכלות אסורות פרק ט"ו הלכה ל"ד, דף תנ"ט ד"ה בשר) וז"ל: ומה שאמר הרב (הרמב"ם) "ואי אפשר לעמוד כאן, לא על הטעם" לפי שהוא מין במינו (כנ"ל ס"ק כ"ב), "ולא על השיעור" רוצה לומר, לפי שלא ידענו כמה היא התמצית שיצא מהנבילה, - בשחוטה, כדי לשער בששים.

וסיים בשו"ת מהרלב"ח, ונראה דאם יש ששים בשחוטה, כנגד כל בשר הנבילה, שמותר (עכ"ל).

הרי שלך לפניך, שמבואר בשו"ת מהרלב"ח, שמסביר דברי הרמב"ם "ואי אפשר לעמוד כאן, ולא על השיעור, לפי שלא ידענו, כמה היא התמצית, שיצא מהנבילה בשחוטה, כדי לשער בששים"

וסיים: "דאם יש ששים בשחוטה, כנגד כל בשר הנבילה, שמותר".

ולכן מובן מה שציין אאמו"ר ז"ל הרמב"ם מפרק ט' (הלכה י"ח), ומפרק ט"ו (הלכה ל"ד), שהרמב"ם סובר מליחה בששים.

כד. ונתמלא ליבי אורה ושמחה, שראיתי בספר אורה ושמחה, על הרמב"ם (מאכלות אסורות פרק ט"ו הלכה ל"ד, דף תקכ"ה ס"ק קי"ט, ד"ה ומש"כ) לידידי וחביבי, הרה"ג רבי יוסף קדיש בראנדסדארפער שליט"א, מה שהרחיב היריעה בזה.

וז"ל: ומה שכתב (הרמב"ם) "שאי אפשר לעמוד על השיעור" לכאורה היה נראה, דרוצה לומר דלא ידעינן כמה דנפיק מיניה, ולפיכך נאסר כולו, מפני שאין ששים בחתיכה של שחוטה, נגד הנבילה.

והא דלא אמר (הרמב"ם) להדיא, דאם היה בחתיכת השחוטה ששים, נגד הנבילה בטיל, משום דסתם מולח חתיכות, אינו

מולח חתיכות גדולות ביותר, וסתמא כמשמעו, שאין בחתיכה ששים.

ומאריך בדברי היד יהודה (הנ"ל), שנוטה לפרש דלא מהני בזה ששים, והטעם שמא אין האיסור מתפשט בשוה, ואז נעשה מקום התפשטות האיסור כאיסור, ואינו מצטרף להיתר, אע"פ דאין חתיכה עצמה נעשה נבילה.

אך מ"מ, להרמב"ם דסבירא ליה (מאכלות אסורות פרק ט"ו הלכה ד', וכמבואר בבית יוסף סימן ק"ט סעיף א', דף ק"ע ע"א, ד"ה חתיכה - וכתב הרשב"א) דיבש ביבש נמי בעי ששים, מהני כאן, אם היה בחתיכה של שחוטה, ששים פעמים ששים, כנגד החתיכה (עכ"ד היד יהודה).

וסיים האורה ושמחה, אמנם זה חידוש גדול ברמב"ם, ומאריך להסביר זאת, וסיים: ולענ"ד יותר נראה, דלהרמב"ם מהני ששים, דאפילו לו יהא, שאין מתפשט הציר בשוה, ויתכן שנתפשט רק בחמישים חלקים, מ"מ הואיל וסוף סוף, כל הבשר נכנס בספק, א"כ שפיר שייך להתירו, על פי דבריו (של הרמב"ם), דכתב (הרמב"ם) לעיל (מאכלות אסורות פרק ט"ו הלכה ה') דשורש ביטול בששים, הוא מטעם שיתבטל האיסור בעוצם מיעוטו. ואם כן כיון שסוף סוף, האיסור הוא מועט נגד כל הבשר, יש להתירו (עכ"ל אורה ושמחה).

כה. ובפאר השלחן (סימן צ"א ס"ק רפ"ח, הנ"ל ס"ק כ') המשיך אאמו"ר ז"ל, וז"ל: ומ"מ צריך עיון דהבית יוסף (סימן ק"ה סעיף ט', דף קס"ו ע"א, ד"ה ומה שכתב - וכתב הר"ן) כתב בשם הרמב"ן (חולין פרק ז' דף צ"ז ע"ב, ד"ה ההוא) להיפך, דכל מליחה אינו אוסר רק כדי קליפה, הובא בר"ן (חולין פרק ז' דף ל"ד ע"ב, ד"ה הנהו), וברשב"א (משמרת הבית בית ד' שער א', דף ב' ע"ב, ד"ה אמר), והרא"ה (בדק הבית שם ד"ה כתוב).

וכבר העיר בזה הש"ך, במראה מקום בתוך דברי הרמ"א (סימן ק"ה סעיף ט').

והנה דברי הרמב"ן (מפרק גיד הנשה דף צ"ז ע"ב) שמליחה אוסר רק כדי קליפה, ודברי הר"ן (שם), והרא"ה (בדק הבית הנ"ל) הובא לעיל ס"ק א'). ודברי הרשב"א (במשמרת הבית, הנ"ל), הובא לעיל (ס"ק ב') בהרחבה.

ומה שכתב אאמו"ר ז"ל, שדברי הרמב"ן (הנ"ל), כתב הבית יוסף (סימן ק"ה סעיף ט') בשם הר"ן, בשם הרמב"ן. היות שהרשב"א במשמרת הבית (שם) כתב שהרמב"ן חזר בו, ממה שכתב (בפרק גיד הנשה) שנאסר כדי קליפה, וסובר כמו שכתב (בפרק כל הבשר) שנאסר כולו (הובא לעיל ס"ק ב').

ולכן הביא אאמו"ר, דייקא שהבית יוסף (סימן ק"ה סעיף ט') הביא דברי הרמב"ן (מפרק גיד הנשה), להראות שהבית יוסף לא קיבל דברי הרשב"א, שהרמב"ן חזר בו, כיון שגם הרא"ה הוא תלמיד הרמב"ן, והביא דבריו שאסור כדי קליפה, ולא כתב שחזר בו, וגם הר"ן הביא דברי הרמב"ן (מפרק גיד הנשה), ולא כתב שחזר בו, וכנראה דמזה הסיק הבית יוסף, שלא קיבל דברי הרשב"א בזה (כמבואר לעיל ס"ק ה' וס"ק י').

כו. גם מה שהביא אאמו"ר ז"ל בפאר השלחן (סימן צ"א ס"ק רפ"ח, הנ"ל ס"ק כ"ה) וכבר העיר בזה הש"ך, במראה מקום, בתוך דברי הרמ"א (סימן ק"ה סעיף ט'). כתבו ג"כ להוכיח, שהש"ך הלך בדרך הבית יוסף, ששניהם לא קיבלו דברי הרשב"א במשמרת הבית (הנ"ל), שהרמב"ן חזר בו ממה שכתב (בפרק גיד הנשה), שמליחה נאסר כדי קליפה, רק כמו שכתב הרמב"ן (בפרק כל הבשר) שהרמב"ן אוסר הכל (כן סובר הרשב"א).

אמנם הבית יוסף והש"ך, סוברים הגם שהרשב"א הוא תלמיד הרמב"ן, אמנם גם הרא"ה תלמיד הרמב"ן, וכשכתב הרא"ה (בבדק הבית הנ"ל, ס"ק א') דברי הרמב"ן (חולין פרק גיד הנשה) שצריך קליפה, כתב "ודעת מורי רבינו משה ז"ל, כדברי האומר

שאין אומרין מפעפע על ידי האור, ולא על ידי מליחה וכן עיקר (עכ"ל הרא"ה), וגם הר"ן (פרק גיד הנשה) הביא דברי הרמב"ן (מפרק גיד הנשה) שנאסר קליפה. ומזה הבינו הבית יוסף והש"ך, שלא קיבלו דברי הרשב"א בזה (כמבואר לעיל ס"ק ג' - י"א).

כז. ובפאר השלחן (סימן צ"א ס"ק רפ"ח, הנ"ל ס"ק י"ט, כ', כ"ה) המשיך אאמו"ר ז"ל, וז"ל: ועוד, דהבית יוסף (סימן ע' סעיף ג', דף קט"ו ע"ב, ד"ה בשר שחוטה - וכתב הרשב"א) - כתב - אבל הרמב"ן (חולין פרק ח', דף קי"ב ע"ב, ד"ה והוי יודע שכדין הדגים) מחמיר, ואומר דהכא כוליה חיים (חם) מרוב טיפות מלוחות שהן חמות בעצמם. ואח"כ מביא הבית יוסף דברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פרק ט"ו הלכה ל"ד) שכתב דאי אפשר לעמוד כאן, לא על הטעם, ולא על השיעור (עכ"ל הרמב"ם). וסיים הבית יוסף דנראה מדבריו שהוא (הרמב"ם) סובר שהכל נאסר, כדברי הרמב"ן, ואינו נותר לא בקליפה, ולא בנטילת מקום, ואינו מתבטל בששים, והבית יוסף כתב זאת גם בספרו כסף משנה (מאכלות אסורות פרק ט"ו הלכה ל"ד).

כל זה מבואר בהרחבה לעיל (ס"ק י"ב - י"ד).

כח. ורואים איך שאאמו"ר ז"ל, בפאר השלחן (הנ"ל), רמז דבריו בקיצור אמרים. שבתחילה כתב: אבל הרמ"א בתורת חטאת (כלל ל"ח דין א') כתב דדעת הרמב"ן (חולין פרק ח', דף קי"ב ע"ב, ד"ה והוי יודע שכדין הדגים) שמליחה בששים, הובא בר"ן (חולין פרק ח', דף מ"ב ע"א, ד"ה ומיהו). דייק בלשונו, שהתורת חטאת כתב, דדעת הרמב"ן דמליחה בששים.

ואח"כ מביא בפאר השלחן (שם) דהבית יוסף (סימן ע' סעיף ג', דף קט"ו ע"ב, ד"ה בשר שחוטה - וכתב הרשב"א) כתב דדעת הרמב"ן (חולין פרק ח') - דבמליחה לא מהני לא קליפה, ולא נטילה, וגם אינו מתבטל בששים.

ולפום ריהטא קשה, דהן הרמ"א, והן הבית יוסף, שניהם מביאים דברי הרמב"ן (חולין פרק ח'), והרמ"א כתב בשם הרמב"ן (הנ"ל), ש"מליחה בששים", והבית יוסף כתב בשם הרמב"ן (הנ"ל), ד"במליחה לא מהני לא קליפה, ולא נטילה, וגם אינו מתבטל בששים".

ואאמו"ר תירץ זאת ברמיזה, שלא כתב בפאר השלחן, שהרמב"ן כתב כך, רק כתב ש"התורת חטאת כתב דדעת הרמב"ן שמליחה בששים. והבית יוסף כתב דדעת הרמב"ן ד"במליחה לא מהני לא קליפה, ולא נטילה, וגם אינו מתבטל בששים".

היינו שהרמ"א, והבית יוסף, שניהם נחלקו, מה דעת הרמב"ן בזה.

כט. והנה כל זה נכתב לבאר דברי הראשונים במליחה. ולהלכה קיימא לן כדברי השו"ע, שאם הוא כחוש, המחבר (סימן צ"א סעיף ה', וסימן ק"ה סעיף ט') סובר שצריך קליפה. ואם הוא שמן, צריך ששים (שו"ע סימן צ"א סעיף ו', וסימן ק"ה סעיף ט').

ולהרמ"א (סימן צ"א סעיף ה', וסימן ק"ה סעיף ט') גם בכחוש צריך ששים, לפי שאין אנו בקיאין בין כחוש לשמן (רמ"א סימן ק"ה סעיף ט'). וכתב הכף החיים (סימן צ"א ס"ק מ"ד, וסימן ק"ה ס"ק קי"א) בשם זבחי צדק (סימן ק"ה ס"ק ס"ט) דגם אחינו הספרדים, לא בקיאין עתה בין כחוש לשמן, דאחסור דרא, ועל כן יש לנהוג בכל מליחה בששים, אפילו בכחוש, כדעת הרמ"א. וכן נפסק במעדני השלחן (סימן צ"א ס"ק ס"ה, וסימן ק"ה ס"ק ק"ה).

ואסיים את דבריי, מתוך שבח והודאה להבורא כל עולמים, שהאיר את עיני, להבין סוגיא זו, ולהעלותה על הכתב, בזכות אבות, לזכות את ישראל.

★ ★ ★

הרב יוסף דוד אונגארישער

בענין נשים האסורות לכהונה

חלק א - זונה וחללה

מחלוקת ראשונים
אלו נשים אסורות משום זונה

א) נאמר בתורה בענין הכהנים: "אשה זונה וחללה לא יקחו", אולם לא פירש הכתוב להדיא איזו אשה היא זונה ואיזו היא חללה.

והנה הגמ' ביבמות בכמה מקומות דנה לגבי נשים האסורות לכהונה, ויש לדייק העולה לנו לגבי שאלה זו מסוגיות הגמ', וע"פ מה שביארו הראשונים והאחרונים ז"ל בכל סוגיא וסוגיא, וכדלהלן.

הנה שיטת חכמים הובא במתני' דף סא. הוא, דאין זונה אלא גיורת ומשוחררת ושנבעלה בעילת זנות, וזה פשוט דאשה שנבעלה לחייבי כריתות הוי בכלל 'נבעלה בעילת זנות', וכדאי' להדיא בדף מד: לענין נבעלה לחייבי כריתות דכיון שבעלה עשאה זונה, אולם נחלקו רש"י ותוס' אם נבעלה לחייבי לאוין נמי הוי בכלל הא דתנן ושנבעלה בעילת זנות. דרש"י כתב במתני' בדף סא. בד"ה ושנבעלה בעילת זנות וז"ל כגון ישראלית הנבעלת לפסול לה עכ"ל. והיינו דרש"י מפרש דזונה היינו כל שנבעלה ביאת איסור אפי' מחייבי לאוין, וכן פסק הרמב"ם ז"ל ריש פרק י"ח מהל' איסו"ב. אולם תוס' סבר דאין זונה אלא כשנבעלה למי שאין לו בה תפיסת קידושין, וכמש"כ שם בד"ה שנבעלה בא"ד וז"ל דמחייבי לאוין דתפסי בה קידושין לא הוי זונה, אלא מחייבי כריתות כדפרי' בהחולץ (מד:) עכ"ל. והיינו שהתוס' בדף מד: בד"ה הכא נמי, בתו"ד ביארו, למה אין זונה אלא מנבעלה למי שאין לו בה תפיסת קידושין, וז"ל ומכל הנהו דלא תפסו בהו קדושין הויא זונה, כדאמר בפרק כל האסורין מה עריות דלא תפסי בהו קדושין והויא זונה כו', דלשון זונה משמע שא"א להיות בה אלא ביאת זנות, לא לאו דמלקות. עכ"ל.[1]

הרי דנחלקו הראשונים ז"ל אם נבעלה לחיי"ל אסורה לכהונה משום זונה או לא. אולם גם התוס' מודה דאשה שנבעלה לחייבי לאוין אסורה לכהונה והוא מקרא דובת כהן כי תהיה לאיש זר.

דהנה שנינו בגמ' (יבמות סח.) גופא בן ט' שנים ויום אחד גר עמוני ומואבי מצרי ואדומי כותי נתין חלל וממזר שבא על כהנת לויה וישראלית פסלן. מנה"מ אמר ר"י אמר רב א"ק ובת כהן כי תהיה לאיש זר כיון שנבעלה פסלה וכו' אשכחן לתרומה לכהונה מנלן וכו' אלא לכהונה ק"ו מגרושה וכו' וכי מזהירין מן הדין, גילוי מילתא בעלמא הוא.

ושם בדף סט. איתא ואימא נבעלה לפסול לה אף מחזיר גרושתו, וברש"י בד"ה ואימא נבעלה לפסול לה אף מחזיר גרושתו וז"ל משנישאת לאחר, דהא זר הוא אצלה ותפסי לו בה קידושין, אלמה תניא בהחולץ (מד:) היא כשרה וולדה כשר, ואוקימנא כשרה לכהונה וכ"ש לתרומה עכ"ל.[2] ותי' הגמ'

---

1 והנה משמעות התוס' בדף סא. הוא שאין זונה אלא מחייבי כריתות עיי"ש, אולם נראה דלשון התוס' שם לאו דוקא, ונקט חייבי כריתות משום שבדרך כלל הדוגמא לאי תפיסת קידושין הוא חייבי כריתות, ולעולם תלוי באי תפיסת קידושין, ובתוס' בדף מד: איתא להדיא דגם מעכו"ם ועבד הויא זונה, וכן איתא להדיא ברא"ש פ"ו סי' ו'.

2 ונראה דכוונת רש"י במה שמציין להגמ' בהחולץ, ולא פי' דהוכחת הגמ' הוא מהא דבבריי' לא קתני לה הוא, משום דעל זה י"ל דאהכ"נ גם מחזיר גרושתו פסלוה, ותנא ושייר, ועיי' ברשב"א ריש פרק הערל שמצדד לומר דתנא ושייר פצוע דכה וכרות שפכה, לזה מביא רש"י ז"ל מהגמ' בהחולץ דאיתא שם להדיא דמחזיר גרושתו אינה מתחללת.

לאיש זר אמר רחמנא מי שזר אצלה מעיקרא לאפוקי האי דלא זר אצלה מעיקרא הוא ע"כ.

הרי דמפורש בהסוגיא שם דאשה שנבעלה לחייבי לאוין השוין בכל וזר אצלה מעיקרא, שהיא אסורה לתרומה ולכהונה, וכתב ה"ה דמהכא מצא הרמב"ם ז"ל דינו דנשים אלו אסורות משום זונה. אולם להתוס' דסברו דאין זונה אלא מנבעלה למי שאין לו בה תפיסת קידושין, צ"ב מאיזה שם אסרוה רחמנא להני נשים. ועיין בב"י סי' ו' בד"ה איזו היא זונה וז"ל ואיני יודע היאך אפשר להראב"ד ולתוספות ולהרא"ש לדחות בריתא זו דגר עמוני וכו' דקתני בהדיא דחייבי לאוין וחייבי עשה פסלי מן הכהונה והיינו ודאי מטעם שעשאוה זונה וכו' עכ"ל.

שיטת התום'
בדין אשה שנבעלה לחייבי לאוין

ב) המהרש"א ז"ל בגיטין (בדף פט. ד"ה תוד"ה בעולה כו') כתב וז"ל: זו היא גם כן דעת התוספות פרק הבע"י דאין זונה ולא נפסלה מכהונה אלא בנבעלה לחייבי כריתות, אבל נבעלה לחייבי לאוין כיון דתפסי בהו קידושין לא נפסלה לכהונה, וכן הוא דעת הרא"ש (פ"ו סי' ו') וכו' עכ"ל. והיינו דהמהרש"א כתב דלתוס' נבעלה לחייבי לאוין לא נפסלה לכהונה, ולכאו' הוא תמוה, דהוא נגד סוגיא מפורשת ביבמות דף סח. וגם מפורש בתוס' בדף טו: דהני נשים נפסלו לכהונה, (עיין בהמשך דברינו אריכות בדברי התוס'), ונהי דיש מח' ראשונים אם לוקין משום ובת כהן כי תהיה לאיש זר וכדאי' להלן בדברינו (אות ח'), מיהו לכו"ע הן אסורות לכהונה. ודברי המהרש"א ז"ל אלו צ"ע. ועיי' בקרבן נתנאל על הרא"ש שם, וביש"ש יבמות פ"ו סי' כ"ו.

והנה בתוס' בדף טו: מבואר לכאו' דאיסורייהו הוא משום חללה, דכתבו שם התוס' וז"ל ואע"ג דלקמן יליף דמתחללת בביאת גר עמוני וכו' אע"ג דלא הויא איסור כהונה, התם מקרא דריש לה, אבל מק"ו ליכא למילף, דלהכי אייתר ליה חללה לומר דלא ילפינן בק"ו, ולענין בנה ודאי הוה בעי למילף מק"ו, אבל פסול האשה דהיינו פסול חללות שהיתה כשרה ונתחללה לא ילפינן עכ"ל. והיינו דהתוס' כתבו שני חידושים, א' דהא דאמרינן בקידושין דאין חללות אלא מאיסורי כהונה, היינו שאין אשה כשרה מתחללת אלא ע"י ביאת איסורי כהונה, אבל ולדות הנולדים מאיסורי ביאה יכולין ללמוד מק"ו שהן פסולין לכהונה גם היכא דנולדו מאיסורי ביאה שאינן מיוחדין בכהונה, ב' גם באשה כשרה, אין הכלל אמור אלא שא"א למילף ע"י לימודים שהיא נפסלה לכהונה בביאת איסור שאינו מיוחד בכהונה, אבל יש נשים כשרות שנתחללות לכהונה ע"י איסורי ביאה שאינן מיוחדין בכהונה היכא דגלי קרא בהדיא. ומבואר לכאו' דהתוס' סברו דהני נשים אסורות משום חללה, ומשום דגלי קרא להדיא שהן נעשות חללה.

ובמהדורה בתרא כ' על דברי התוס' וז"ל, הוא מגומגם, דמשמע מדבריהם דמקרא דכי תהיה לאיש זר דרוש בגר עמוני דמתחללת משום איסור חללה, וא"כ תקשי בבא על אחותו דזונה משוי לה ולא משוי לה חללה, הא מהאי קרא דכי תהיה לאיש זר גו' נדרוש גם בבא על אחותו דמשוי לה חללה, דהא אחותו נמי בכלל זר אצלה מעיקרא הוא. ועי' במ"ש בחדושינו פ' י' יוחסין לדעת רוב הפוסקים דבשום דוכתא ליכא איסור חללה אלא מאיסור כהונה, והא דמרבינן נמי גר עמוני כו' מכי תהיה לאיש, היינו משום איסור זונה ולא חללה עכ"ל.

ויש לומר בכוונת התוס', דמקרא זה ילפינן דהן נתחללות לכהונה, פי' שהן נעשות אסורות לכהונה, אבל אינן נאסרות להיות בכלל חללה לא יקחו דקרא[3], אלא משום איסור חדש שילפינן לה מובת כהן כי

3 וכעין זה מצאנו דהנה הטור בסי' ז' כ' וז"ל גוי ועבד הבא על בת ישראל וכו' והיא נתחללה בביאתו עכ"ל וכ' הב"י בבדק הבית וז"ל ומ"ש רבינו נתחללה בביאתו אינו מדוקדק, דאין חלל אלא מאיסורי כהונה, אלא

תהיה לאיש זר.[4] ובאמת שכן הוא מפורש בהרשב״א ז״ל, דמקרא זה אינן אסורות לא משום זונה ולא משום חללה אלא באיסור חדש מקרא דלאיש זר.

דהנה תנן במתני׳ ריש פרק הערל, פצוע דכא וכרות שפכה הן ועבדיהן יאכלו ונשיהן לא יאכלו, ופי׳ רש״י בד״ה נשיהם: של פצוע דכא וכרות שפכה לא יאכלו, דשוויוה חללה בביאתן שהרי נבעלה לפסול לה. ע״כ. והקשה שם הרשב״א, דהא קיי״ל בקידושין דאין חללה אלא מאיסורי כהונה, ומביא הרשב״א מהרמב״ם ז״ל דאסורה משום זונה, והקשה עליו דהא בסוגיא בדף סט. מבואר דבעינן זר אצלה מעיקרא, והכא לאו זר אצלה מעיקרא נינהו, ומסיק הרשב״א ז״ל, דלעולם היא אסורה מקרא דובת כהן כי תהיה לאיש זר, ופ״ד וכ״ש לא בעינן זר אצלה מעיקרא, דבפסולי קהל לא בעינן זר אצלה מעיקרא. והא דהברייי׳ בדף סח. לא מנה פ״ד וכ״ש, או משום דהברייי׳ סבר דבפסולי קהל נמי בעינן זר אצלה מעיקרא, ודלא כתנא דמתני׳ ריש פרק הערל, או דתנא ושייר פ״צ וכ״ש. ומסיק שם הרשב״א וז״ל ומ״מ להדין פירושא, מתניתין לאו משום חללה ולאו משום זונה, אלא משום דנבעלה לפסול לה, ולכולהו תנאי פסולה משום דכתיב ובת כהן כדאיתא בפרק אלמנה לכהן גדול עכ״ל.[5] ומבואר להדיא בהרשב״א ז״ל דהאיסור לכהונה מקרא דלאיש זר הוא איסור חדש לא משום זונה ולא משום חללה, וכמש״כ לעיל בשי׳ התוס׳ וכנ״ל.

מהלך הקובץ הערות בשיטת התום׳

ג) והנה ר׳ אלחנן ז״ל בקובץ הערות למד בשי׳ התוס׳ דכוונתו לחללות ממש. אולם לא כל ביאה אסורה משוי לה חללה, דהנה יש שני סוגי ביאות אסורות, א׳ איש שיש בו פסול, דהקפידא רחמנא שלא תבעל אשה כשרה לאיש פסול, כגון עמוני ומואבי וכדו׳ שכל אשה כשרה מוזהרת שלא תבעל לו, ב׳ האיש אינו פסול כלל, רק הביאה בין איש זה לאשה זו הוא דאסר רחמנא, כגון איש אל אחותו וכדו׳. ומקרא דלאיש זר ילפינן דכל שנבעלה לאיש פסול עשאה חללה, אבל דוקא לאיש זר דהיינו מי שהוא פסול מצד עצמו, ומחמת פסולו אסרה רחמנא שלא תבעל לו, אולם באיסורי ביאה שאינו משום שהוא איש פסול, בזה לא קאמר רחמנא שהיא נעשית חללה בביאה זו, ומתורץ לפי״ז קו׳ המהרש״א במהדורא בתרא. ונביא עכשיו לשונו.

דהנה שם בסימן מד אות י׳ מביא ר׳ אלחנן ז״ל קו׳ המהרש״א במהדורא בתרא וכ׳ וז״ל וי״ל לדעת תוס׳ כאן (יבמות טו:), דהא דבעינן זר מעיקרא, הכונה דבעינן שהבועל יהא פסול, לאפוקי מחזיר גרושתו, אף דאסורה לו, מ״מ לא נקרא פסול, וכן בכהן הבא על אחותו, אף שאסורה לו מעיקרא, מ״מ כיון שהוא כשר אינו פוסל, כלשון רש״י בישראל הבא על הממזרת, דביאת כשר מאי מגרע לה, וזה ילפינן מקרא דכי תהיה לאיש זר, דאינו נקרא זר אלא אם הוא פסול, אבל כשר אינו פוסל אף אם

הכוונה לומר שנפסלה לכהונה בביאתו לפי שעשאה זונה עכ״ל. וה״נ י״ל דמה שנקטו התוס׳ דמתחללת דאין כוונתו לדין חלל אלא לאיסור דובת כהן כי תהיה לאיש זר.

4 וכוונת התוס׳ במה שהביא מהגמ׳ בקידושין דאין חללות אלא מאיסורי כהונה הוא, משום דסבר התוס׳, דהכלל האמור שם, אינו רק שאין איסור חללות דקרא אלא מאיסורי כהונה, אלא הכלל הוא שאין אשה כשרה נעשית אסורה לכהונה בלבד אלא היכא שנבעלה בביאת איסורי כהונה, אם לא שנעשה זונה או אלמנה או גרושה, אבל אם אינה נעשית זונה או אלמנה או גרושה, אין אשה כשרה נעשית פסולה לכהונה אלא ע״י ביאת איסור כהונה, וא״כ תיקשי למה נשים אלו אסורות לכהונה מקרא דובת כהן הא אינן אסורות משום זונה דאין זונה אלא מאי תפיסת קידושין, וא״כ הדרא הכלל דאין אשה כשרה נאסרת לכהונה אלא ע״י ביאת איסורי כהונה, ותירץ התוס׳, דשאני הכא דגלי קרא להדיא שהן נאסרות ונתחללות לכהונה, אולם לאו מאיסור חללה דקרא אלא מאיסור חדש הנלמד מובת כהן כי תהיה לאיש זר.

5 והנה לכאו׳ י״ל בשי׳ הרמב״ם כמו שתי׳ הרשב״א, דלעולם היא אסורה משום זונה, דכל הני שהן בכלל כי תהיה לאיש זר אסורות משום זונה, והכא ה״ט שהן בכלל לאיש זר, משום שהן פסולי קהל.

הביאה אסורה. והא דמתחללת מאיסורי כהונה אף שהוא כשר, התם אינה נפסלת מקרא דלאיש זר, אלא מקרא דולא יחלל הכתוב באלמנה לכ"ג.

ובר"פ הערל (ע.) גבי פצוע דכא נשיהם לא יאכלו, פירש"י [ד"ה נשיהם] דשויא חללה. והקשה הרשב"א, דאין חללה אלא מאיסורי כהונה. אבל דעת רש"י כדברי תוס' כאן, דמקרא דלאיש זר ילפינן דמתחללת, והא דאין חללה אלא מאיסורי כהונה, תירצו כאן בתוס' עיין שם עכ"ל.

אולם צ"ע, דלפי המתבאר נמצא, דבנבעלה להמנויים שם בהבריי' נעשית חללה, דזה הוי בכלל לאיש זר, ובנבעלה לחיי"כ כגון לאחיו וכדו' דאינו איש פסול, לא נעשית חללה, דאינו בכלל לאיש זר. (ויישב בזה קו' המהרש"א במהדורא בתרא וכנ"ל). וצ"ע דהתוס' בדף סח: כ' להדיא וז"ל, ונראה לר"י דפשיטא ליה להש"ס דעיקר קרא דלאיש זר איירי בחייבי כריתות וכו' עכ"ל.[6] וא"כ האיך כ' ר' אלחנן וז"ל וזה ילפינן מקרא דכי תהיה לאיש זר, דאינו נקרא זר אלא אם הוא פסול, אבל כשר אינו פוסל אף אם הביאה אסורה עכ"ל, הא מפורש בתוס' דחייבי כריתות דהוא ביאת איסור ולא ביאת פסול, הוי בכלל לאיש זר.

וי"ל דהקובץ הערות נשמר מזה ולכן כ' וז"ל וי"ל לדעת תוס' כאן, דהא דבעינן זר מעיקרא, הכונה דבעינן שהבועל יהא פסול עכ"ל. והיינו דר' אלחנן ז"ל הדגיש דמה שהוא כותב בשי' התוס' הוא רק לשי' התוס' כאן, דזה ברור דלשי' התוס' בדף סח: א"א לומר דנבעלה להמנויים בבריי' עשאה חללה, דא"כ תיקשי קו' המהרש"א במהדורא בתרא, ואין לת' כמש"כ כאן הקובץ הערות, דהרי להדיא איתא שם בתוס' דחייבי כריתות הוי בכלל לאיש זר אע"ג דאינו ביאת פסול, ורק לשי' התוס' כאן י"ל דכוונתו לחללות ממש, וסבר התוס' כאן כרש"י שם בדף סח: דרק המנויים בבריי' הוי בכלל לאיש זר, וחייבי כריתות הוי בכלל ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה עיי"ש.

מהלך בעל העצי ארזים בשי' התום'

ד) הנה עד כאן למדנו ב' מהלכים בשי' התוס', א' דנבעלה לחיי"ל אסורה באיסור חדש מקרא דלאיש זר, ב' דנבעלה לאיש פסול עשאה חללה.

אולם בספר עצי ארזים (סי' ו' סקי"ד) למד בשי' התוס' דבר חדש והוא, דלעולם התוס' מודה דכל המנויים בהבריי' בדף סח. אסורות לכהונה משום זונה, והמח' רש"י ותוס' הוא רק בנבעלה לחיי"ל שאינם מפסולי קהל. וז"ל, ואין חולקי' על רש"י אלא מ"ש בסתם שנבעלה לפסול לה, דמשמע דבכל ביאה פסולה נפסלה מטעם זונה, וע"ז כתבו דזה אינו, דבהנך דלאו פסולי קהל נינהו לא מיקרי ביאת חייבי לאוין ביאה פסולה, רק ביאת חייבי כריתות[7] וכו', אבל לתוס' והרא"ש ס"ל, דרק פסולי קהל הוא דמרבינן מקרא דאיש זר אפי' אינן אלא ח"ע, אבל באותן שאינן מפסולי קהל לא מיקרי זונה אפי' מח"ל, אלא מחייבי כריתות עכ"ל[8].

6 ואפי' לשי' התוס' בדף לה. דחייבי כריתות דע"י קידושין לא הוי בכלל זר אצלה מעיקרא, מ"מ הבא על אחותו דהוי זר אצלה מעיקרא, ודאי הוי בכלל לאיש זר.

7 פי' רק ביאת חייבי כריתות מיקרי ביאה פסולה, ואע"ג דאינו מפסולי קהל.

8 אל המעיין, הבאנו מהלך של ר' אלחנן ז"ל והמהלך של בעל העצי ארזים, דלתוס' נבעלה לחיי"ל המנויים בהבריי' בדף סח. אסורות או משום חללה או משום זונה, אולם בהמשך דברינו אנו נוקטים בשי' התוס' כמש"כ במהלך הראשון דלתוס' נבעלה לחיי"ל אסורה רק מאיסור חדש מקרא דלאיש זר, וכן נקטו בפשיטות רבים מגדולי האחרונים ז"ל, והשו"ע בסי' ו' סעיף ח' הביא שי' התוס' דנבעלה לחיי"ל ועשה לא עשאה זונה, ובסי' ז' סעיף יב הביא דין איזה אשה הוי חללה ולא הזכיר נבעלה לחיי"ל כלל, אלמא דנקט בשי' התוס' דנבעלה לחיי"ל אינה אסורה לא משום זונה ולא משום חללה. ועיי' בביאור הגר"א בסי' ו' סעיף ח' שכתב דזה ברור דלתוס' נבעלה לחיי"ל ועשה אסורה לכהונה. והיינו ע"כ מאיסור חדש מקרא דלאיש זר.

מחלוקת הב"ש והמנ"ח בשיטת התום'

ה) והנה לשי' הרמב"ם ז"ל דאשה שנבעלה לחייבי לאוין ועשה השוין בכל, שהיא אסורה לכהונה משום זונה, א"כ כהן שבא עליה אח"כ, נדון אותה ככהן שבא על הזונה, שהיא נתחללה ובניה חללים, אולם לפי מה שביארנו בשי' התוס' וכמש"כ כן הרשב"א להדיא, שהיא אסורה לכהונה באיסור חדש מקרא דלאיש זר, יש לעיין מה הדין בכהן שבא עליה אח"כ. ויעויין בב"ש סי' ו' סקט"ז שכ' לשי' התוס' שכהן שבא עליה אח"כ בניה חללים, וז"ל, אבל תו' פ' החולץ דף מ"ד והרא"ש והסמ"ג והראב"ד פסקו, דלא נעשית זונה אלא מחייבי מיתות או חייבי כריתות או מעכו"ם ועבד דאין קידושין תופסי' בהם, מיהו מקרא כי תהיה לאיש זר ילפינן דביאת נתין וממזר וגר עמון ומואב פוסלין ונאסרת לכהן, ובניה ג"כ חללים כשנשאת, כמ"ש בסמ"ג להדיא שם עכ"ל.[9] הרי שסבר הבית שמואל דגם אליבא דהתוס' בניה מכהן הוי חללים,[10] והטעם לכאו' הוא, דהואיל וע"י הביאת איסור הראשון, נאסרה לכהונה בלבד, שוב הוי איסורה בגדר איסורי כהונה, וכהן הבא עליה אח"כ משווי אותה ובניה חללים.

אולם במנחת חינוך פרשת אמור מצוה רסז אות א כ' וז"ל, ולולא דמסתפינ' מחבראי וכ"ש מרבותי אמינא מלתא, כיון דחזינן שם ביבמות דראב"י סובר ולא יחלל אכולהו קאי וחכ"א דאלה הפסיק הענין, עכ"פ לד"ה לא קאי ולא יחלל רק אהנך דכתובים בפרשה דהיינו זונה וגרושה וחללה ובעולה, אבל אם נבעלה לח"ל כגון לנתין או לשאר פסולים שהבאנו לעיל שיטת הראשונים דלא נקראת זונה, רק דאסורה לכהונה מקרא דאיש זר, וילפינן מתרומה, וכו', א"כ אינה מכלל הכתובים בפרשה, והלאו דלא יחלל לא קאי כלל ע"ז, א"כ אינה נעשית חללה וגם הבנים אינם חללים כלל[11], חוץ לשיטת הר"מ שכתבנו לעיל דהם בכלל זונה. וכו', כנ"ל בעזה"י. אך לא הבאתיו בכור הבחינה עכ"ל. ונמצא מחלוקת הבית שמואל והמנחת חינוך מה הדין לשי' התוס' בכהן שבא על אשה שנבעלה להני דילפינן בדף סח. שהן נאסרות לכהונה על ידן, אם האשה ובניה נעשים חללים או לא.

ושוב מצאנו בביאור הגר"א סי' ו' סקכ"ג בסו"ד שני המהלכים הנ"ל בשי' התוס', דהמחבר שם בסעיף ח' פסק כהרמב"ם ז"ל דיש זונה מחיי"ל, ובסוף דבריו מביא י"א שהבא על חייבי עשה או על חיי"ל לא עשאה זונה ע"כ. וכ' שם בביאור הגר"א, דגם להי"א מ"מ היא אסורה לכהונה וכמבואר ביבמות דף סח. וא"כ למה הביאו המחבר כשני דיעות ומאי נפק"מ לדידן, ותי' וז"ל ואם נאמר דמ"ש בקדושין שם ואין חללה אלא מאיסורי כהונה היינו הכתובים בצדה גרושה זונה וחללה דוקא, נ"מ במחלוקת הסברא אחרונה דאין זונה מחייבי לאוין, דאין בניה חללים, (והיינו כמש"כ המנ"ח), וכו' אבל פשטא דגמרא לא משמע כן, דקאמר אלא מאיסור כהונה, משמע כל איסורי כהונה וכו' עכ"ל. (והיינו כהבית שמואל).

שיטת הרמב"ם
אלו נשים אסורות משום זונה

ו) הרמב"ם פסק בריש פי"ח מהל' איסו"ב, דמפי השמועה למדנו שהזונה האמורה

9 הסמ"ג הוא בלאוין קכב, ולא מצאתי מפורש בדבריו שבניה בכהאי גונא חללים, ועכשיו נראה דאין כוונת הב"ש להביא מהסמ"ג שבניה חללים כשנשאת לכהן, אלא שמביא מהסמ"ג שכתב להדיא בשיטת התוס' דאע"ג דנבעלה לחיי"ל לא עשאה זונה מ"מ אסורה לכהונה מקרא דלאיש זר, והב"ש הוסיף מדיליה שבניה חללים כשנשאת, שהב"ש נקט זה לדבר פשוט.

10 מש"כ הב"ש ובניה ג"כ חללים כשנשאת, נראה דלאו דוקא נקט בניה, וה"ה אותה נמי משוי חללה להיות חייב עליה משום לא יחלל להני ראשונים שסוברים שחייבין על לאו זה גם בשאר איסורי כהונה.

11 פי', אם נבעלה לכהן, אחר שנבעלה לא' שאוסרת אותה לכהונה מקרא דלאיש זר, אין ביאת הכהן משוי אותה או בניה חללים.

בתורה היא, כל שאינה בת ישראל, או בת ישראל שנבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא לו איסור השוה בכל, או שנבעלה לחלל אע"פ שהיא מותרת להנשא לו. וכו' מכאן אמרו גוי או עבד או נתין או ממזר או גר עמוני ומואבי או מצרי ואדומי ראשון או פצוע דכא וכרות שפכה או חלל שבאו על היהודית עשו אותה זונה, ונפסלה לכהונה, ואם היתה כהנת נפסלה מן התרומה. וכן יבמה שבא עליה זר עשאה זונה ע"כ.

וכתב המגיד משנה, שהרמב"ם הוציא את דינו מהברייתא בדף סח. ולכאו' הביאור בזה הוא, דהא מפורש בקידושין דף עז: דאין חללות אלא מאיסורי כהונה בלבד, וע"כ הא דאסרינהו רחמנא לכהונה, הוא משום זונה.

והנה הרשב"א ז"ל שם בדף סח. הקשה למה לי קרא דכי תהיה לאיש זר לפוסלה, הא מפורש בקרא איסור זונה, ולפי מש"כ ה"ה בדעת הרמב"ם ז"ל לא תיקשי מידי, דמקרא דכי תהיה לאיש זר גופא, הוא דילפינן איזה נשים אסורות משום זונה, וכן איתא בקרן אורה שם דף סח. שהקשה נמי כמו שהקת הרשב"א, דלמה לי קרא דלאיש זר לאיסור כהונה, הא בין כך אסורות משום זונה, וכ' בא"ד וז"ל וצריך לומר, דמחייבי לאוין הויא זונה, מהאי קרא דכי תהיה שמעינן, כיון דפסולה מהאי קרא, ממילא היא בכלל זונה גם כן עכ"ל.

ולפי"ז כתב שם ה"ה בסוף הל"א וז"ל ודע שרבינו כשהזכיר נבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא לו, לא הוצרך להוציא המחזיר גרושתו משנשאת דהא ודאי לא פסל לה משום דלאו זר אצלה מעיקרא הוא, לפי שלא אמרו כן אלא לתרומה, אבל לכהונה כבר נפסלה מחמת שנתגרשה, ומ"מ עדיין היה לו לבאר עכ"ל.[12] אכן לפי"ז צ"ע למה פסק הרמב"ם דיבמה לשוק הוי זונה, והרי גם יבמה לשוק אינו זר אצלה מעיקרא, (וכמבואר בדף טו: דבמחזיר גרושתו וביבמה לשוק אין היא עצמה מתחללת, והביאור הוא משום דלאו זר אצלה מעיקרא הוא עיי"ש ברש"י ובתוס'). ועוד קשה, דהוא גמ' מפורשת בדף טו: דיבמה לשוק אין היא עצמה מתחללת. ואכן יעויין במ"מ שם שכ' עלה דהאי דינא וז"ל, גם זה בכלל נבעלה בעילת זנות, וכ"ש הוא משאר חייבי לאוין, דהא מספקא לן אם קידושין תופסין ביבמה כנזכר פ"ד מהלכות אישות עכ"ל.

אולם עדיין צ"ע, דמפירושו ז"ל יוצא, דהיינו טעמא דנעשה זונה, משום שנבעלה למי שאין לו בה תפיסת קידושין, וצ"ע שהרי ה"ה ז"ל כתב בעצמו שמספקא לן אי קידושין תופסין ביבמה, וא"כ מידי ספק זונה לא יצאת, ואיך סתם הרמב"ם שעשאה זונה, ומבואר שלוקה כהן הבא עליה משום זונה.[13] ועוד דמ"מ פסקו של הרמב"ם ז"ל נראה שהוא נגד גמ' מפורשת בדף טו: דאיתא שם לענין יבמה לשוק ומחזיר גרושתו דאין היא עצמה מתחללת.

והנה מה שהקשינו שהרמב"ם פסק נגד גמ' מפורשת בדף טו: באמת י"ל דר' יוחנן בן נורי בדף יד: סבר שיבמה לשוק מתחללת, דבסוגיא שם מבואר דסבר ריב"נ דולד יבמה לשוק הוי פגום לכהונה, ופי' רש"י מק"ו

12 וכ' המנ"ח, דהיינו דהו"ל לבאר דאע"ג דפסק הרמב"ם דאיסור זונה חל על איסור גרושה, מ"מ כהן שבא על אשה שנבעלה באיסור מחזיר גרושתו אינו לוקה אלא משום גרושה ולא משום זונה.

13 וכן הקשה האבני מילואים בסי' ו' סק"ד וז"ל וא"כ דברי הרמב"ם פי"ט מא"ב שכתב לפיכך כהן שבא על זקוקה ליבם כו' ונעשית זונה, קשה כיון דמחזיר גרושתו לא נעשית זונה ומשום דלא הוי זר מעיקרא וכמ"ש הרב המגיד א"כ יבמה לשוק נמי לא הוי זר מעיקרא וכו', ומוהרש"ל וב"ח כתבו בדברי הטור וב"י (היינו דהטור פסק כהרמב"ם דיבמה לשוק נעשה זונה, וכ' הב"י משום דאין לו בה תפיסת קידושין) דאע"ג דקי"ל דיבמה לשוק צריכה גט, היינו לחומרא בעלמא אבל מדינא אין צריכה גט ע"ש. אמנם מדברי הרמב"ם נראה מבואר דסבר גמור הוא ע"ש פ"ד מאישות [הי"ד] ז"ל חוץ מיבמה שנתקדשה לזר היא מקודשת מספק נסתפק לחכמים אם הקידושין תופסין ביבמה כשאר חייבי לאוין או אין קידושין תופסין בה כערוה עכ"ל. ומזה נראה דמדינא לא נפקא מספיקא עכ"ל.

דאלמנה, והוסיף שם בתוס׳ דלית ליה פירכא דמה לאלמנה שכן היא עצמה מתחללת תאמר ביבמה לשוק שאין היא עצמה מתחללת, וי״ל דהרמב״ם סבר דלא פליג ריב״נ אהאי פירכא, אלא סבר דגם יבמה לשוק היא עצמה מתחללת. אכן הא גופא צ״ב דלמה סבר ריב״נ דיבמה לשוק היא עצמה מתחללת, הא לאו זר אצלה מעיקרא הוא.

ד׳ מהלכים בביאור שיטת הרמב״ם

א. והנה בביאור שי׳ הרמב״ם מצאנו כמה מהלכים, ותחילה נביא המהלך השני המתבאר מתו״ד האבני מילואים בסי׳ ו׳ סק״ד והוא, דלעולם מקורו של הרמב״ם ז״ל איזה נשים אסורות משום זונה הוא מהברייי׳ בדף סח. וכמש״כ המגיד משנה, ומשו״ה מחזיר גרושתו מותרת לכהונה ולתרומה, משום דלאו זר אצלה מעיקרא הוא, אולם ביבמה לשוק קרינן ביה שהיא נבעלה למי שזר אצלה מעיקרא, ולכן נעשית זונה ואסורה לתרומה, והביאור בזה הוא ע״פ מש״כ בספר יראים בגדר מי הוי בכלל זר אצלה מעיקרא, וז״ל (של האבני מילואים), ובסׄ יראים לר״א ממיץ סי׳ (רי״א) [מ״ה] ראיתי שכתב ז״ל וכו׳ (היראים איירי שם באשת איש שזינתה, וסבר דקרינן ביה שנבעלה למי שזר אצלה מעיקרא, ואע״ג דקודם שנשאת היתה מותרת למי שנבעלה לו עתה, כ׳ היראים וז״ל) מכל מקום כיון שיכול להיות זר אצלה מעיקרא כגון שקדשה אבי׳ מעיקרא כשהיא קטנה, זר אצלה קרינן בי׳, משא״כ מחזיר גרושתו שאינו יכול להיות זר אצלה מעיקרא. ותדע דזר אצלה מעיקרא פירושו כאשר (אמרת) [אמרתי], שהרי מצינו בפ״ד פוסל, דתנן בהערל ואם לא ידעה משנעשה פ״ד וכ״ש יאכלו, הא ידעה לא יאכלו עכ״ל (היראים, וממשיך האבני מילואים וז״ל).

ויתיישב בזה מאי דקשיא לן בדברי המגיד שכתב לשיטת הרמב״ם מחזיר גרושתו לא מפסלא ומשום דלאו זר מעיקרו, א״כ יבמה לשוק אמאי פוסל הרמב״ם. ולפי מ״ש ניחא דיבמה לשוק נמי יכולה להיות זר אצלה מעיקרו בקידשה אבי׳ כשהיא קטנה והיתה יבמה לשוק בעודה קטנה פחותה מבת שלש דאז ה״ל זר מעיקרו, משא״כ מחזיר גרושתו דלדידי׳ עצמו מותרת היתה לו קודם שנשאת לאחר.[14]

אולם משיטת הש״ס יבמות (דף ט״ו) בבני צרות לב״ש שם מבואר דיבמה לשוק לא נתחללה ומשום דלא זר אצלה מעיקרו. ואפשר דכיון דהאי תנא דברייתא דלא חשיב פ״ד בהדי פסולים ס״ל דפ״ד נמי לא הוי זר מעיקרו וא״כ סוגי׳ דיבמות (דף ט״ו) נמי ס״ל הכין ומש״ה יבמה לשוק לא חשיב זר אצלה, אבל אנן קי״ל כהאי ברייתׄא דפ״ד נמי פוסל וכדתנן בהערל אם לא ידעה משנעשה פ״ד ומשמע הא ידעה משנעשה פ״ד לא יאכלו וא״כ מוכח דכל שהי׳ יכול להיות זר אצלה מעיקרא פוסל וא״כ יבמה לשוק נמי יכול להיות זר מעיקרו כשקידשה פחותה מבת שלש ונעשית יבמה לשוק פחותה מבת שלש ומש״ה ס״ל להרמב״ם דיבמה לשוק נמי פוסל עכ״ל.

והיוצא לנו הוא, דנחלקו הסוגיות ביבמות איזה איסורי ביאה הוי בכלל לאיש זר, דהברייי׳ בדף סח. סבר, דרק אלו שהם בעצם זר אצלה מעיקרא הוי בכלל לאיש זר, ולכן לא מנה פ״ד וכ״ש, ויבמה לשוק, דכל הני לאו זר אצלה מעיקרא נינהו, וכשיטתיה אזיל הסוגיא בדף טו: שסבר דיבמה לשוק אין היא עצמה מתחללת, אולם תנא דמתני׳ ריש פרק הערל סבר דפ״ד וכ״ש נמי מיקרי זר אצלה מעיקרא הואיל ושייך שיהא זר אצלה מעיקרא, וה״ה יבמה לשוק נמי שייך שיהא

14 ככל המתבאר הכא מדברי האבני מילואים ליישב שי׳ הרמב״ם, איתא נמי בספר מרכבת המשנה בפי״ט הל״ה, דהוא ז״ל נמי נקט בשי׳ הרמב״ם דרק מחזיר גרושתו לא מיקרי זר אצלה מעיקרא, אולם בטעמא דמילתא כתב אחרת והוא, דזר אצלה מעיקרא פירושו הוא דלא ע״י מעשיו אסורה עליו, משא״כ מחזיר גרושתו דרק ע״י מעשיו שנשאה וגירשה עי״כ נאסרה עליו, עי״ש מה שביאר בזה.

זר אצלה מעיקרא, ויש להוסיף, דריב"נ נמי סבר כשיטת התנא דריש פרק הערל, ומשו"ה סבר דיבמה לשוק היא עצמה מתחללת, ולכן סבר דולד יבמה לשוק פגום לכהונה מק"ו מאלמנה. והרמב"ם שמונה נבעלה לפ"ד וכ"ש בהדי הני נשים שאסורות לכהונה משום זונה, ע"כ סבר כתנא דריש פרק הערל וכריב"נ, ומשו"ה פסק דיבמה לשוק נעשה זונה. ורק מחזיר גרושתו שלעולם אינה זר אצלה מעיקרא אינה נעשית זונה, וכמש"כ המגיד משנה.

ב. הנה המהלך הראשון שלמדנו היה ע"פ דרכו של המגיד משנה, דמקורו של הרמב"ם ז"ל דהני נשים אסורות משום זונה, הוא משום שהן בכלל הקרא דלאיש זר, אולם כמה גדולי אחרונים נקטו בשיטת הרמב"ם ז"ל דלא כה"ה ז"ל, דהני נשים שמונה הרמב"ם שהן אסורות משום זונה, אינו משום שהן בכלל הקרא דלאיש זר, אלא משום דמשמעות של זונה הוא, כל שנבעלה ביאת איסור השוה בכל, ואפי' חיי"ל ועשה. ועל דרך זה מצאנו ג' מהלכים בביאור שי' הרמב"ם, וכדלהלן.

דהנה האבני מילואים בסי' ו' סק"ד כתב בשי' הרמב"ם, (וכן כתב המנחת חינוך במצוה רסו אות ב' במהלך הראשון, ובישרש יעקב ביבמות דף סח. שלמד כן בשי' הרשב"א ז"ל), דכל שנבעלה לפסול לה אפי' לאו זר אצלה מעיקרא, נעשה זונה, אולם משום זונה אסורה רק לכהונה, וכדכתיב זונה לא יקחו, אבל האיסור זונה לתרומה ילפינן מקרא דלאיש זר, (וכדאי' בתוס' דף מד: בתי' הראשון), ולזה בעינן זר אצלה מעיקרא. ונמצא דכל שנבעלה לחייבי לאוין או עשה השוין בכל נעשה זונה אפי' אינו זר אצלה מעיקרא, אולם לתרומה אסורה רק בנבעלה למי שזר אצלה מעיקרא. ומיושב לפי"ז מה שלא הוציא הרמב"ם מחזיר גרושתו מן הכלל, דבאמת עשאה זונה.

ולפי"ז הסוגיא בדף סח. דמקשה מנה"מ, שפיר קאי אפי' אם נימא דהני נשים הן בכלל זונה דקרא, דשאלת הגמ' הוא, דמנה"מ דאסורה לתרומה. (אולם בהמשך הגמ' דמקשה אשכחן לתרומה לכהונה מנלן, צ"ל כמש"כ שם הרשב"א ז"ל, דשאלת הגמ' הוא באופן דלא נעשית זונה בביאה זו, עיי"ש ב' מהלכים).

והסוגיא בדף טו: ובדף מד: דאיתא שם דיבמה לשוק ומחזיר גרושתו אין היא עצמה מתחללת, צריך לומר דאינה מתחללת פירושו הוא, שאינה נאסרת לתרומה בביאה זו, והפירכא הוא, דמה לאלמנה שכן נתחללה גם לתרומה, תאמר בהני דאינן מתחללות רק לכהונה ולא לתרומה. ועיין במאירי בדף מד: שכתב שם להדיא כהנ"ל, דלדעת הסוברים דנבעלה לחייבי לאוין עשאה זונה, גם מחזיר גרושתו עשאה זונה, וביאור דברי הגמ' שאין היא עצמה מתחללת הוא, שאינה מתחללת לתרומה, שאינה בכלל לאיש זר, וגם מה דאי' שם בגמ' לפרש דברי חכמים דר"ע שאמרו, דמחזיר גרושתו היא כשרה ולדה כשר, ופירשו בגמ' שהיא כשרה לכהונה, כ' המאירי דלהרמב"ם צ"ל דלכהונה היינו לתרומה עיי"ש.[15]

והנה לפי מהלך הנ"ל עדיין צ"ע למה נבעלה לפ"ד וכ"ש פסולה לתרומה וכדאי' בריש פרק הערל ופסקו הרמב"ם בפ"ז הלכות תרומות הי"ג, והרי אלו לאו זר אצלה מעיקרא הן, וא"כ אינן בכלל הקרא דלאיש זר, וכתב שם האבני מילואים שצ"ל כמש"כ הרשב"א שם ריש פרק הערל דהני כיון דמפסולי קהל הן, אינן צריכין להיות זר אצלה מעיקרא. אולם עדיין נשאר לנו קו' האחרונים, דלמה לא ביאר הרמב"ם בהל'

15 וברש"י סט. בד"ה ואימא כ' בא"ד וז"ל אלמה תניא בהחולץ (מד:) היא כשרה וולדה כשר ואוקימנא כשרה לכהונה וכ"ש לתרומה עכ"ל. והיינו דלא כמו שפי' הכא המאירי לפי הרמב"ם ז"ל, וצ"ע דרש"י סבר נמי כהרמב"ם ז"ל, ולכאו' מבואר מדברי רש"י אלו דרק מחייבי לאוין שזר אצלה מעיקרא הוי זונה. ועיין בהערה 18 (ובמיוחד בד"ה ובקיצור) מה שכתבנו בשי' רש"י ז"ל בזה.

תרומות, דמחזיר גרושתו ויבמה לשוק לא מיפסלא לתרומה.

ועיין במנ"ח מצוה רפג אות א' שתי' וז"ל, והנה הר"מ כתב כאן דכל אשה הנבעלת ביאת איסור הרי היא בכלל לאו הזה (של אכילת תרומה), וכתב כמו שביארנו בהא"ב, ושם פח"י מבואר דגם יבמה לשוק נעשית זונה לענין שתנשא לכהן, ובאמת יבמה למה לא תאכל בתרומה, ואי מאיש זר, הא בגמרא מבואר דזר מעיקרו בעינן ויבמה לשוק לאו זר מעיקרו היא כמבואר ביבמות דף ט"ו דיבמה לשוק לא נתחללה כיון דלאו זר מעיקרו היא ע"ש והבאנו לעיל באריכות, ונהי דלכהן הוי זונה כמו שתירצנו לעיל דברי הר"מ, מ"מ אף דאסורה לכהן הי' לה לאכול בתרומה כמו גרושה, ע"כ צריך לאו מיוחד וכאן אינה בכלל זר כמבואר שם וכו', ונ"ל כיון דסמך כאן אמ"ש בהא"ב, ושם נר' לדקדק בדבריו דבאמת יבמה לשוק אינו פוסל אותה כלל לתרומ', וז"ל שם בה"ג, עכו"ם כו' שבאו כו' עשו אותה זונה, ואם הית' כהנת נפסלה מה"ת (מן התרומה), וכן יבמה שבא עליה זר נעשית זונה עכ"ל. ומדחילק ד"ז לשנים, ובכל אלו המנויים בברייתא סיים דנעשית זונה וכהנת נפסלה מן התרומה, וביבמה לשוק לא כתב אלא דנעשית זונה ולא סיים נפסלה מה"ת, נראה באמת דסובר דלא נפסלה, נהי דנעשית זונה כמו שהארכנו לעיל, אבל לתרומה לא נפסלה כי לאו זר מעיקרו היא כמבואר ביבמות דף ט"ו עכ"ל.

ג. המנחת חינוך במצוה רסו אות ב'[16] כתב עוד מהלך בביאור שי' הרמב"ם ז"ל, (וכן איתא נמי בשער המלך פי"ח הל"ג) והוא, דלעולם הרמב"ם ז"ל סבר כאידך תי' של הר"י בדף מד: דזונה פסולה לתרומה מדכלליה קרא בהדי חללה, ולפי"ז כל דשם זונה עלה, פסולה לתרומה גם אם נבעלה למי שאינו זר אצלה מעיקרא, דלאו מקרא דלאיש זר אתינן עלה לפוסלה לתרומה, אלא השם זונה מצד עצמה פוסלה לתרומה, מדכלליה קרא בהדי חללה, ולפי"ז מחזיר גרושתו ויבמה לשוק נפסלו גם לתרומה משום זונה, ומשו"ה לא כ' הרמב"ם בהל' תרומות דמחזיר גרושתו ויבמה לשוק כשרה לתרומה, דבאמת פסולות גם לתרומה משום זונה.

וכתבו האחרונים הנ"ל דיש מח' הסוגיות אם נבעלה לחיי"ל אסורה משום זונה וא"כ פסולה גם לתרומה משום זונה, או דאין חיי"ל אסורה משום זונה, ורק אסורה מקרא דלאיש זר, וא"כ אינה פסולה לתרומה רק בזר אצלה מעיקרא. דהסוגיא בדף סח. סבר דאין זונה מחייבי לאוין, ומשו"ה מקשה מנא ה"מ וכו' אשכחן לתרומה לכהונה מנלן, דהואיל ואין זונה מחיי"ל, א"כ מנא לן דאסורה לכהונה ולתרומה, והסוגיות בדף מד: ובדף טו: דאמרינן התם דמחזיר גרושתו ויבמה לשוק אין היא עצמה מתחללת, גם כן סברו דאין זונה מחייבי לאוין, ובהני הואיל ולאו זר אצלן מעיקרא הוא, ממילא אינן נפסלות לא לכהונה ולא לתרומה, דאינן בכלל הקרא דלאיש זר, אולם הרמב"ם פסק כמתני' בריש הערל דפ"ד וכ"ש פסולה לתרומה, ואע"ג דלאו זר אצלה מעיקרא הוא, והיינו משום דהתנא דמתני' סבר דיש זונה מחיי"ל, ומשו"ה פסולות גם לתרומה אע"ג דלאו זר אצלה מעיקרא הוא, דשם זונה עצמה פוסל לתרומה מדכלליה קרא בהדי חללה.

ד. הערוך לנר ביבמות דף סח. מביא מהשער המלך המהלך הנ"ל בשי' הרמב"ם ז"ל, ומקשה עליו דהרי מפורש בהרמב"ם דסבר דזונה פסולה לתרומה מקרא דלאיש זר, וכתי' הראשון בתוס' דף מד: דהנה הרמב"ם ז"ל בפ"ו מהלכות תרומות הל"ז כ' וז"ל ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל, שני ענינים נכללו בלאו

16 מתחילה הוא למד שם בשי' הרמב"ם כהמהלך של האבני מילואים, דמקרא דלאיש זר ילפינן רק איסור לתרומה, וכמהלך הראשון בתוס' דף מד: ואח"כ כתב עוד מהלך וכדלהלן.

זה, שאם תבעל לאסור לה ותעשה זונה או חללה כמו שבארנו בהלכות איסורי ביאה הרי היא אסורה לאכול בתרומות לעולם כדין כל חלל שהחלל כזר לכל דבר וכו' עכ"ל. וממילא כ' שם הערוך לנר מהלך חדש בשי' הרמב"ם ז"ל, ובדינא הוא כהמהלך של השער המלך אבל לא מטעמיה והוא, דאהכ"נ הפסול זונה לתרומה ילפינן מקרא דלאיש זר, אולם אעפ"כ סבר הרמב"ם ז"ל דיבמה לשוק ומחזיר גרושתו נפסלו לתרומה. ומבאר הערוך לנר, דנחלקו הסוגיות האם למילף שתיפסל לתרומה מקרא דלאיש זר, בעינן דוקא זר אצלה מעיקרא או לא, דהרמב"ן בדף מד: מצדד לומר דריב"נ סבר דלא בעינן זר אצלה מעיקרא וז"ל ולית ליה הא דאתמר בפ' אלמנה לכ"ג (ס"ט.) לאיש זר מי שזר אצלה מעיקרא לאפוקי מחזיר גרושתו וכן יבמה לשוק, אלא כל שזר אצלה אפי' בסוף מחללה עכ"ל. ותנא דמתני' ריש פרק הערל נמי סבר כן, ומשו"ה נבעלה לפ"ד וכ"ש נפסלה לתרומה. אולם הסוגיות בדף סח. טו: מד: סברו דבעינן דוקא זר אצלה מעיקרא, ומשו"ה מחזיר גרושתו ויבמה לשוק לא נפסלו לתרומה, והרמב"ם דפסק דנבעלה לפ"ד וכ"ש נפסלה לתרומה ע"כ סבר כהני תנאים דבכלל הקרא דלאיש זר אפי' בנבעלה למי שאינו זר אצלה מעיקרא.[17]

סיכום המהלכים בשיטת הרמב"ם

א. המגיד משנה כתב (ריש פי"ח מהל' איסו"ב), שמקור הרמב"ם איזה נשים אסורות משום זונה הוא מקרא דלאיש זר. ולפי"ז כ' ה"ה ז"ל דמחזיר גרושתו כשרה לכהונה (וה"ה לתרומה) דלאו זר אצלה מעיקרא נינהו. ויבמה לשוק דעשאה זונה ביארנו בשני מהלכים, א' המגיד משנה כ' משום דנבעלה למי שאין לו בה תפיסת קידושין, והוי כמו נבעלה לשאר חיי"כ. ב' מהלך היראים הובא באבני מילואים (סימן ו' סק"ד), דרק מחזיר גרושתו אינו בכלל לאיש זר כיון דלעולם לאו זר אצלה מעיקרא הוא, משא"כ יבמה לשוק (וה"ה לשאר איסו"ב) הואיל ושייך ביה שיהא זר אצלה מעיקרא וכגון שקידשה אביה פחות מבת שלש שנים, לכן הוי בכלל לאיש זר. וכ' האבני מילואים דמבואר דיש מח' הסוגיות אם בעינן זר אצלה ממש, או בעינן שיהא שייך להיות זר אצלה מעיקרא, והרמב"ם פסק שכל חיי"ל ששייך להיות זר אצלה מעיקרא בכלל לאיש זר. ונבעלה לפ"ד וכ"ש שעשאה זונה, ע"פ היראים ניחא וכנ"ל, או י"ל כמ"ש הרשב"א ז"ל (ריש פרק הערל) דבפסולי קהל לא בעינן זר אצלה מעיקרא.

ב. מהלך של האבני מילואים (סי' ו' סק"ד), וכן נקט נמי המנחת חינוך במהלך הראשון (מצוה רסו אות ב'), והישרש יעקב בשי' הרשב"א ז"ל (דף סח.), דמחיי"ל נעשה זונה בלא הקרא דלאיש זר, אולם משום שם זונה אסורה רק לכהונה, ומקרא דלאיש זר ילפינן דזונה אסורה לתרומה (וכמהלך הראשון בתוס' דף מד:). ולפי"ז מחזיר גרושתו ויבמה לשוק אסורות משום זונה, אבל לא נפסלו לתרומה הואיל ולאו זר אצלה מעיקרא הוא. ופ"ד וכ"ש דעשאה זונה, אע"ג דלאו זר אצלה מעיקרא הוא, כ' האבני מילואים דצ"ל כמש"כ הרשב"א ז"ל ריש פרק הערל דבפסולי קהל לא בעינן זר אצלה מעיקרא[18].

---

17 ומסיק שם הערוך לנר דמ"מ בביאור הסוגיא בדף סח. צריך לומר כא' מתי' הרשב"א ז"ל, ומשו"ה פריך הגמ' אשכחן לתרומה לכהונה מנלן.

18 **יישוב דברי רש"י בדף מד: ע"פ המהלך של האבני מילואים**
והנה לפי המהלך של האבני מילואים, דנבעלה לחיי"ל נעשה זונה בלא קרא דלאיש זר, ורק פסול זונה לתרומה הוא דילפינן מקרא דלאיש זר, יש ליישב דברי רש"י ז"ל בדף מד: דאיתא שם בגמ', דולד מחזיר גרושתו פגום לכהונה מק"ו מאלמנה לכ"ג, ודחה הגמ', דמה לאלמנה לכ"ג שכן היא עצמה מתחללת תאמר במחזיר גרושתו שאין היא עצמה מתחללת. וברש"י ד"ה שכן היא עצמה מתחללת וז"ל שאם מת כהן גדול אסורה אפילו לכהן הדיוט, שפסלה זה בביאתו ועשאה חללה וכו' או אם בת כהן היא פסלה מן התרומה כדאמר במכילתין לקמן, תאמר במחזיר גרושתו שאין היא עצמה מתחללת, דאי למפסלה לכהן לא מפסלה

בהאי חזרה דהא פסולה וקיימא משעת גירושין, ואי לתרומה לא מתסרה בהכי כדאמר בפרק אלמנה לכהן גדול (לקמן סט.) עכ"ל. והיינו דרש"י מבאר פירכת הגמ', דמה לאלמנה לכ"ג שהוא פסלה בין לכהונה ובין לתרומה, משא"כ מחזיר גרושתו, לענין איסור לכהונה היא בין כך אסורה משעת גירושין, ולתרומה באמת לא פסלה כדאי' בפרק אלמנה לכ"ג דבעינן זר אצלה מעיקרא. וצ"ע טובא, דאם מחזיר גרושתו אינו בכלל לאיש זר ומשו"ה לא פסלה לתרומה, א"כ מהאי טעמא גופא גם לכהונה לא פסלה בהאי ביאה, ולמה כ' רש"י דלענין כהונה בין כך היא פסולה משעת גירושין, ומשמע דאכן ביאה זו פסלה לכהונה, ומ"מ אינו דומה לאלמנה לכ"ג, משום דמחזיר גרושתו בין כך אסורה לכהונה משעת גירושין, ויותר הו"ל לרש"י למימר דבהאי ביאה לא פסלה כלל לכהונה כמו שפי' לענין תרומה.

ולהמהלך הנ"ל בדעת הרמב"ם ז"ל דברי רש"י ז"ל מאירים, דרש"י באמת סבר כהרמב"ם ז"ל דמחייבי לאוין נעשה זונה, (וכדאי' ברש"י במתני' דף סא.) ולמדנו דזונה הוי גם מאלו שאינם זר אצלה מעיקרא, וא"כ גם מחזיר גרושתו עשאה זונה, ומה דפריך הגמ' מה לאלמנה לכ"ג שכן היא עצמה מתחללת, היינו שהיא מתחללת גם לתרומה, תאמר במחזיר גרושתו שאינה מתחללת לתרומה, דלפוסלה לתרומה בעינן זר אצלה מעיקרא, וא"כ מש"כ רש"י דמחזיר גרושתו אסורה וקיימא, ולא כ' דלא אסרה אותה, הוא משום דבאמת אסרה אותה משום זונה, ורק לתרומה כ' רש"י דהוא לא פסלה בהך ביאה, כיון דפסול תרומה ילפינן מלאיש זר, והא, הואיל ולאו זר אצלה מעיקרא הוא, לא פסלה לתרומה.

ומ"מ יש להעיר למה הוצרך רש"י ז"ל לפרש דלענין כהונה פסולה וקיימא, הרי בלאו הכי נמי פריך שפיר, דמה לאלמנה שכן היא עצמה מתחללת גם לתרומה, משא"כ מחזיר גרושתו דלא פסלה לתרומה, (ובאמת כן איתא במאירי הובא לעיל במהלך של האבני מילואים, בביאור פירכת הגמ' אליבא דהרמב"ם), וי"ל דרש"י רצה לפרש דברי הגמ' שאין היא עצמה מתחללת, דמשמע כלל לא, אפי' לכהונה, והיה קשה לרש"י שהרי באמת היא מתחללת לכהונה, וזה מה שתי' רש"י ז"ל דכוונת הגמ' הוא, דאפי' לכהונה שאכן פסלה בהך ביאה, מ"מ לא נתחדש בה דין איסור לכהונה שבין כך היתה פסולה וקיימא לכהונה.

אולם יש לציין, דמדברי רש"י בסוף העמוד מפורש דמחזיר גרושתו לא מפסלה לכהונה, דהגמ' מסיק שם דהכל מודים דולד חייבי כריתות פגום לכהונה, וכי תימא מה לאלמנה שכן היא עצמה מתחללת, הכא נמי כיון שבעלה עשאה זונה. וברש"י ד"ה עשאה זונה: ופסלה לכהונה, אבל לעיל גבי מחזיר גרושתו ליכא לשנויי הכי דאמר בפרק אלמנה לכ"ג לקמן (דף סט.) ואימא נבעלה לפסול לה מחזיר גרושתו, ומשני זר אצלה מעיקרא בעינן. והנה רש"י ז"ל הדגיש בתחילת דבריו, דבנבעלה לחייבי כריתות דעשאה זונה, פירושו הוא ופסלה לכהונה, ועל זה ממשיך רש"י, דלעיל גבי מחזיר גרושתו ליכא למימר הכי, דזר אצלה מעיקרא בעינן, הרי מפורש דמחזיר גרושתו לא עשאה זונה.

ואולי יש ליישב סתירת דבריו ז"ל, דהנה תוס' סוף מד. הקשה, דלמה נקט הגמ' דולד מחזיר גרושתו פגום לכהונה, ולא נקט הגמ' כל שאר חייבי לאוין, ותי' דלרבותא נקט עיי"ש. ויש להעיר, דבפשוטו יש ליישב קו' התוס', דהנה הגמ' פריך דמה לאלמנה שכן היא עצמה מתחללת תאמר במחזיר גרושתו שאין היא עצמה מתחללת, ואילו בשאר חיי"ל א"א למיפרך הכי, שהרי נבעלה לחיי"ל השוין בכל וזר אצלה מעיקרא, היא עצמה נמי מתחללת מקרא דלאיש זר, ומשו"ה נקט הגמ' רק מחזיר גרושתו שאינו בכלל לאיש זר הואיל ולאו זר אצלה מעיקרא הוא, וראיתי מתרצים דקו' התוס' הוא לפי ההו"א של הגמ' דאכתי לא ידע הא דפריך הגמ' בתר הכי, ואולם יש לומר דסברי התוס' דגם בנבעלה לשאר חיי"ל יכול למיפרך מה לאלמנה שכן היא עצמה מתחללת, פי' שבביאה זו עשאה זונה ומשו"ה בניה חללים, תאמר בשאר חיי"ל שלא עשאה זונה, אלא אסורה מקרא דלאיש זר, ולכן אין בניה פגומים, (והביאור בזה יבואר בהמשך דברינו להלן), ושפיר הקשו התוס' דלמה לא נקט גם שאר חיי"ל.

ולפי"ז לשיטת רש"י והרמב"ם ז"ל דסברו, דמחיי"ל נעשה זונה, מובן היטב למה נקט הגמ' רק מחזיר גרושתו, דבשאר חיי"ל א"א למיפרך מה לאלמנה שכן היא עצמה מתחללת, דנבעלה לחיי"ל נמי מתחללת משום זונה, ושפיר ילפינן מק"ו מאלמנה, לשאר חיי"ל השוין בכל, שבניה פגומים. ושוב ראינו דמה שכתבנו הכא הוא מפורש בביאור הגר"א, דהנה המחבר (בסי' ו' סעיף ח') פסק כהרמב"ם ז"ל דיש זונה מחיי"ל, ובסוף דבריו מביא י"א שהבא על חייבי עשה או על חיי"ל אפי' חייבי לאוין דשאר לא עשאה זונה ע"כ. וכתב שם בביאור הגר"א סקכ"ג בא"ד וז"ל והכלל דבכל איסור של תורה נאסר לכהונה, בין איסור של כהונה בין השוה בכל, רק שזה זונה וזה חללה, וכו' וכ"ה לס' י"א, רק שאינה נקראת זונה לסברתם, אבל לדינא מודים. מיהו נ"מ לדברי התוס' וס' אחרונה בכ"ז (פי', אם סוף סוף לכו"ע כל אלו הנשים אסורות לכהונה, א"כ מאי בינייהו לדינא, דהמחבר הביאם בשם י"א), לולד דאינו פגום, דמח"כ כיון שנעשית זונה הולד פגום, אפי' לר' יהושע, כמ"ש מ"ד ב' אלא אי אתמר כו' ה"נ כיון שבעלה עשאה זונה, וא"כ ה"ה לח"ל לדידן אם היתה זונה וכו' עכ"ל. ומבואר להדיא מדבריו ז"ל כמש"כ לעיל, דלשיטת התוס' דאין זונה

מחיי"ל, שייך למיפרך מה לאלמנה שכן היא עצמה מתחללת משום זונה, הילכך הולד חלל, תאמר בחיי"ל שאין היא עצמה מתחללת משום זונה (אלא משום לאיש זר), הילכך אין בניה פגומים.
ובאמת טעמא בעי, שהרי גם לשי' התוס', אשה שנבעלה לחיי"ל מתחללת לכהונה מקרא דלאיש זר, ומה לי אם היא מתחללת משום זונה או משום קרא דלאיש זר, מ"מ א"א למיפרך מה לאלמנה שכן היא עצמה מתחללת. והביאור בזה הוא, ע"פ המבואר לעיל (באות ה') בדעת התוס' לפי המנ"ח, דאשה שאסורה לכהונה מקרא דלאיש זר, הואיל ואין איסורה מפורש בקרא דלא יחלל, לכן כהן הבא עליה אינו עובר אלאו דלא יחלל, ולא איתוסף לה שם חללה וגם בניה לא נתחללו בביאה זו, ולפי"ז י"ל דהחילול שהאשה מתחללת מקרא דלאיש זר הוא פחות מהחילול של אלמנה לכ"ג, דאלמנה לכ"ג שהיא מתחללת משום חללה דקרא, אם תנשא שוב לכהן הוי בניה חללים, משא"כ אשה שנתחללה מקרא דלאיש זר, אם תנשא אח"כ לכהן אין בניה חללים, הואיל ואינה בכלל חללה דקרא ולא קאי לא יחלל עלה, ומשו"ה אכתי איכא למיפרך דמה לאלמנה שכן היא עצמה מתחללת לכהונה בחילול דקרא שהוא חילול חמור, ומשו"ה בניה נמי חללים, תאמר בשאר חיי"ל שאין היא עצמה מתחללת לכהונה כמו אלמנה, שאם תנשא אח"כ לכהן אין בניה חללים הואיל ואינה בכלל חללה דקרא, ולכן גם מביאת חיי"ל אין בניה פגומים לכהונה.
ולפי מה שביארנו הכא נמצא, דמבואר בביאור הגר"א שנקט כהמנ"ח, דלהתוס' אשה שנאסרה לכהונה מקרא דלאיש זר, ואח"כ נבעלה לכהן, אין בניה חללים, ומשו"ה נקט בפשיטות דלשיטת התוס' נבעלה לחיי"ל הואיל ולא עשאה זונה ליכא למילף מאלמנה שבניה פגומים, ובאמת שם בסו"ד מפורש שהוא מסתפק בהך שאלה גופא, וז"ל ואם נאמר דמ"ש בקדושין שם ואין חללה אלא מאיסורי כהונה היינו הכתובים בצדה גרושה זונה וחללה דוקא, נ"מ במחלוקת הסברא אחרונה דאין זונה מחייבי לאוין, דאין בניה חללים, (והיינו כמש"כ המנ"ח), וכו' אבל פשטא דגמרא לא משמע כן, דקאמר אלא מאיסור כהונה, משמע כל איסורי כהונה (והיינו כמש"כ הבית שמואל) ולפ"ז אין נ"מ האידנא בין שני הסברות אלו וצ"ע עכ"ל. וצ"ל דבתחילת דבריו ז"ל נקט בפשיטות כהצד הראשון שכתב בסוף דבריו, ומשו"ה נקט בפשיטות דלשיטת התוס' נבעלה לחיי"ל אין בניה פגומים וכנ"ל.
ונראה להביא סמך לדברינו, דהנפק"מ שכ' הגר"א ז"ל בריש דבריו הוא, רק לפי הצד הראשון של הנפק"מ שהביא בסוף דבריו, דהנה החזו"א ז"ל בסי' ט"ו סקט"ז בתו"ד הק' על הגר"א ז"ל וז"ל בהגר"א סי' ו' ס"ק כ"ג בסה"ד, ולפ"ז אין נ"מ האידנא בין שני הסברות אלו, ל"י למה לא חש רבנו השתא למש"כ בריש דבריו ז"ל דנ"מ לענין ולד הנולד בהאי עבירה דח"ל עכ"ל. אולם לפי מש"כ מבואר היטב, דהרי הגר"א ז"ל מסיק דפשטא דגמ' משמע דמכל איסורי כהונה הולד חלל, והיינו דגם אשה שאסורה לכהונה מקרא דלאיש זר נמי כהן הבא עליה בניה חללים, ולפי"ז שוב ליכא נמי להנ"מ שכ' בריש דבריו, דהשתא גם לשי' התוס' יש חלל מחיי"ל מק"ו מאלמנה, ולכן מסיק הגר"א ז"ל ולפ"ז אין נ"מ האידנא בין שני הסברות אלו.
ונחזור עכשיו ליישב סתירת דברי רש"י ז"ל, שבתחילת העמוד מבואר דמחזיר גרושתו אסורה לכהונה משום זונה, ובסוף העמוד מפורש בדבריו שאינה זונה ואינה אסורה לכהונה. וי"ל דהרי מתחילה נקט הגמ' רק מחזיר גרושתו ולא שאר חיי"ל, וסבר רש"י דע"כ הטעם הוא משום דסבר הגמ' דמחיי"ל באמת נעשה זונה, ולכן ליכא למיפרך מה לאלמנה שכן היא עצמה מתחללת, דמחיי"ל נמי נעשה זונה, וא"כ דסבר הגמ' עכשיו דיש זונה מחיי"ל, ה"ה דמחזיר גרושתו עשאה זונה, דלענין ליעשות זונה לא בעינן שיהא זר אצלה מעיקרא, ולכן פי' רש"י, דמה דפריך הגמ' דמה למחזיר גרושתו שאין היא עצמה מתחללת, שאין הכוונה שלא פסלה אותה עכשיו בהאי ביאה לכהונה, שהרי באמת עשאה זונה, אלא עיקר הפירכא הוא שלא נפסלה לתרומה הואיל ואינה בכלל לאיש זר, וכמו שביארנו לעיל דברי רש"י ז"ל. אולם בסוף העמוד נקט הגמ' רק נבעלה לחייבי כריתות שבניה פגומים לכהונה משום שעשאה זונה, ולא נקט הגמ' גם שאר חיי"ל השוין בכל וזר אצלה מעיקרא, ומבואר דסבר הגמרא דרק חייבי כריתות עשאה זונה ולא שאר חיי"ל, וע"כ דעכשיו סבר הגמ' דשאר חיי"ל אסורים לכהונה ולתרומה רק מקרא דלאיש זר, ומשו"ה פי' שם רש"י דמחזיר גרושתו הואיל ולאו זר אצלה מעיקרא, אפי' לכהונה לא נאסרה, דאינה בכלל הקרא דלאיש זר.
ובקיצור, מדיוקא דגמ' נקט רש"י דנחלקו אם מחיי"ל עשאה זונה או לא, ועיקר הדבר למימר דיש מח' הסוגיות אם מחיי"ל עשאה זונה, כתבנו לעיל (במהלך השלישי בשי' הרמב"ם), שהמנ"ח נמי כ' כהאי גונא ליישב שי' הרמב"ם, אולם הכא קשה למימר דבאותו סוגיא גופא נחלקו תחילתו וסופו בדבר זה. ויישוב סתירת דברי רש"י ז"ל כתבנו בדרך אפשר, ובדרך פלפול. ועוד יש להעיר דרש"י בדף סט. בד"ה ואימא כ' בא"ד וז"ל אלמה תניא בהחולץ (מד:) היא כשרה וולדה כשר ואוקימנא כשרה לכהונה וכ"ש לתרומה עכ"ל. והיינו דרש"י מציין שם לדברי הגמ' בדף מד: שהוא המשך מתחילת הסוגיא שם, ומ"מ פי' רש"י להדיא דכשרה לכהונה דאמרו חכמים במחזיר גרושתו, פירושו הוא, כשרה אפי' לכהונה, וזה כמו שפי' רש"י בסוף דף מד: וצ"ע.

ג. המנחת חינוך שם במהלך השני, והשער המלך (איסו"ב פי"ח הל"ג) כתבו, דמחיי"ל נעשה זונה בלי הקרא דלאיש זר, וגם לתרומה פסולה משום שם זונה וכתי' השני בתוס' דף מד: ולפי"ז יבמה לשוק ומחזיר גרושתו אסורות לכהונה ולתרומה משום זונה. וכתבו האחרונים הנ"ל דנחלקו הסוגיות אם יש זונה מחיי"ל, דסוגיית הגמ' בדף סח. סבר דאין זונה מחיי"ל, ומשו"ה שואל הגמ' מנה"מ דאסורה לתרומה ולכהונה. וכן הגמ' בדף טו: ובדף מד: נמי סברו כן, וכדאי' שם דיבמה לשוק ומחזיר גרושתו אין היא עצמה מתחללת. אולם הרמב"ם פסק כמתני' ריש הערל דמבואר דמחיי"ל אפי' לאו זר אצלה מעיקרא נפסלה אפי' לתרומה, והיינו משום דסבר התנא דמתני' שם דמחיי"ל עשאה זונה.

ד. מהלך של הערוך לנר (יבמות דף סח.), וביסודו הוא כמהלך השני שכתבנו, דלכהונה אסורה משום זונה, ופסול זונה לתרומה ילפינן מקרא דלאיש זר. אולם הערוך לנר מבאר דנחלקו הסוגיות אם בעינן שיהא זר אצלה מעיקרא להיות בכלל לאיש זר, דהסוגיות בדף סח. ובדף טו: ובדף מד: סברו דבעינן זר אצלה מעיקרא. והרמב"ם פסק כתנא דמתני' ריש פרק הערל שסבר דפ"ד וכ"ש פסולה לתרומה, והיינו דסבר האי תנא דגם באינו זר אצלה מעיקרא נמי הוי בכלל לאיש זר. וכן נמי סבר ריב"נ בדף יד: וכמש"כ הרמב"ן בדף מד: ומשו"ה סבר דולד יבמה לשוק פגום לכהונה מק"ו מאלמנה.

יישוב קושיית המל"מ על הרמב"ם ומו"מ בדבריו

ז) הרמב"ם בפי"ט הל"ה כ' וז"ל כהן הבא על ערוה מן העריות חוץ מנדה, או על אחת מחייבי לאוין השוין בכל, עשה אותה זונה כמו שביארנו. חזר ובא עליה ביאה שנייה בין הוא בין כהן אחר נעשית חללה וזרעו ממנה חללים. לפיכך כהן שבא על זקוקה ליבם ונתעברה מביאה ראשונה הולד כשר לפי שאינה מאיסורי כהונה ונעשית זונה. חזר ובא עליה ביאה שנייה ונתעברה וילדה היא חללה וולדה חלל לפי שהיא מאיסורי כהונה. עכ"ל.

וכ' המגיד משנה וז"ל פ' י' יוחסין אמרו אין חללה אלא מאיסור כהונה, אמר רב אסי הילכך כהן שבא על אחותו, זונה משוי לה חללה לא משוי לה, חזר ובא עליה עשאה חללה ע"כ שם, וה"ה לכל השאר, ורצה רבינו ללמוד הכשר מדין זה ולא מצא אלא על מי שזקוקה ליבם, שאילו בחייבי כריתות הולד ממזר, ובלאוי כהונה הולד חלל, ואם בא על הממזרת הרי הולד פסול, לפיכך כתב דין זה בזקוקה ליבם שיש בה לאו דלא תהיה אשת המת, והולד ממנה כשר לכהונה, ונעשית זונה בביאתו כמו משאר חייבי לאוין ונפסלה לכהונה, ואם חזר ובא עליה היא חללה והולד חלל כמ"ש רבינו עכ"ל.

והקשה שם במשנה למלך דהרי משכחת לה נמי במי שכנס את יבמתו, ועכשיו קאי הוא ואחיו על הצרה באיסור עשה, (וכמו שפסק הרמב"ם בפרק א' מהל' יבו"ח הי"ב), וא"כ אם בא הכונס או אחד מהאחין על הצרה עשאה זונה, (וכמו שפסק הרמב"ם בפי"ז הל"ב דיש זונה מחייבי עשה) והולד כשר, ואם חזר ובא עליה הרי חיללה והולד חלל. וא"כ קשה איך כתב ה"ה שלא מצא אלא על מי שזקוקה ליבם הא משכחת לה בבא על צרת כנוסתו. ותי' המשל"מ דלא קשה מידי, דהרמב"ם מודה דבא על צרת כנוסתו לא עשאה זונה הואיל ולאו זר אצלה מעיקרא, וכמ"ש המגיד משנה ריש פי"ח, דמודה הרמב"ם דמחזיר גרושתו לא עשאה זונה הואיל ולאו זר אצלה מעיקרא הוא.[19]

ומסיק שם המשל"מ וז"ל אלא שאם הדבר כן יש לתמוה על מ"ש רבינו לעיל פרק י"ח מה' אלו דין ד' הבא על אחת מהשניות וכו' או על חלוצתו לא עשה אותה זונה שהרי אינה אסורה לו מן התורה ע"כ.

19 והא דיבמה לשוק עשאה זונה צ"ל כמ"ש המגיד משנה דהוא משום שאין לו בה תפיסת קידושין (הובא לעיל אות ו' ד"ה ולפי"ז).

משמע שאם היתה אסורה מן התורה היה עושה אותה זונה. ואמאי והא לא היה זר אצלה מעיקרא שהרי קודם החליצה ראויה היתה לו עכ"ל.[20]

והנה כל דברי המשל"מ הוא ע"פ הבנת המגיד משנה בשי' הרמב"ם שהבאנו במהלך הראשון, אולם לפי שאר המהלכים, לעולם סבר הרמב"ם דיבמה לשוק נעשה זונה משום דביאת חיי"ל ועשה משוי זונה, ולא משום אי תפיסת קידושין, וא"כ ה"ה חלוצתו אם היה איסורה מנה"ת היה משוי לה זונה בביאתו, ומיושב למה נקט הרמב"ם דהבא על חלוצתו לא עשה אותה זונה דוקא משום שאינה אסורה לו מן התורה. אולם לפי"ז הדרא קו' המשל"מ למה לא נקט הרמב"ם הבא על צרת כנוסתו, דבביאה ראשונה עשאה זונה ולדה כשר, ובביאה שניה היא חללה ובניה חללים.

איברא נראה די"ל באופן פשוט, דלעולם לא הקשה המשל"מ על הרמב"ם למה נקט הא ולא הא, די"ל דהרמב"ם נקט דוגמא אחד ואידך זיל גמור, אלא קו' המשל"מ היה על המגיד משנה שכ' דלא מצא הרמב"ם אלא על מי שזקוקה ליבם, על זה הקשה דהא איכא טובא, וכן מדוייק בלשונו שהק' וז"ל וא"כ קשה איך כתב ה"ה שלא מצא אלא על מי שזקוקה ליבם וכו' עכ"ל.[21] וא"כ לשי' ה"ה ז"ל שפיר תי' המשל"מ דצרת כנוסתו אינו זר אצלה מעיקרא, ושפיר כ' ה"ה דלא מצא אלא על מי שזקוקה לייבם (ומשום אי תפיסת קידושין).

האם ולמה לוקה כהן על אשה שנבעלה לחייבי לאוין לתום' ולהרמב"ם ז"ל

ח) שי' התוס' הוא, דאשה שנבעלה לחיי"ל לא נעשה זונה, ומ"מ אסורה לכהונה מקרא דלאיש זר. ונחלקו האחרונים בשי' התוס' אם לוקה כהן הבא עליה. דהב"ח (בסי' ו') והבית שמואל (שם סקט"ו) סברו בשי' התוס', דהואיל ואינה אסורה עליו משום זונה א"כ אינו לוקה כהן הבא עליה, וכן איתא בהרמב"ן ז"ל עה"ת (ויקרא יט כט) וז"ל אבל מחייבי לאוין ממזר וגר ועמוני ומואבי אינה זונה ואינו לוקה עליה, אלא שנפסלה מן התרומה ומן הכהונה דכתיב כי תהיה לאיש זר וכו' עכ"ל.

אולם בגמ' בדף סח: מבואר דלוקה כהן הבא עליה, דאיתא שם בגמ' אשכחן לתרומה לכהונה מנלן וכו' אלא לכהונה ק"ו מגרושה וכו' וכי מזהירין מן הדין, גילוי מילתא בעלמא הוא ע"כ. ומבואר דליכא הכא משום אין מזהירין מן הדין, הואיל והוא גילוי מילתא בעלמא. ונחלקו שם הב"ח והב"ש איך ליישב דברי הגמ', דהב"ח כ' ביאור חדש בדברי הגמ' והוא, דאדרבא הא גופא תי' הגמ' דגילוי מילתא בעלמא הוא, פי' דאינו לאו גמור ללקות עליו אלא גילוי מילתא לאוסרה לכהונה.

והנה באמת, הב"ח מיישב בזה גם שי' הרא"ש, דהרא"ש בדף סא. סבר כהתוס' דאין זונה מחיי"ל, ובדף ס"ח מביא הרא"ש כל השקלא וטריא של הגמ' דגילוי מילתא בעלמא הוא, ואלמא דסבר דלוקין עליה, והב"י אחר שהביא דברי הרא"ש דאין זונה מחיי"ל הקשה עליו וז"ל ועוד שהרי הרא"ש כתב ברייתא זו ומאי דאיתמר עלה בגמ' פרק אלמנה לכהן גדול וצ"ע עכ"ל. ומיישב הב"ח דאדרבה מסק' הגמ' מבואר דאין לוקין לכהונה משום האי קרא עיי"ש. אולם הקשה בספר עצי ארזים דמפורש בהרא"ש דסבר דלוקין לכהונה משום הך גילוי מילתא, דהרא"ש בפרק הבע"י סי' ו' כ'

20 במרכבת המשנה הכא כ' על קו' המשל"מ וז"ל אך מה שסיים דא"כ יש לתמוה על מ"ש רבנו פי"ח ה"ד דהבא על חלוצתו אינה זונה מפני שאסורה עליו מדברי סופרים תיפוק ליה משום דאינו זר אצלה מעיקרא, דבריו תמוהים דרבנו נקיט טעם הכולל כל השניות עכ"ל.

21 ויותר מפורש בתחילת דבריו שלא הבאנו בפנים שכ' וז"ל ואיכא לעיוני טובא בדברי ה"ה הללו, דהא משכחת לה וכו' עכ"ל.

דאשת ישראל שנאנסה אסורה לכהונה באיסור עשה של ונטמאה, ואח״כ כ׳ וז״ל ומה שפירשתי שאין בה אלא איסור עשה מונטמאה, היינו אי לא שייך בת כהן כי תהיה לזר באשת איש ובחייבי כריתות האסורות ע״י קידושין משום דלא הוי זר אצלה מעיקרא, אבל אי שייך בהו כמו שכתבתי בפרק החולץ (סימן ל) אז ניחא דפסולה לכהונה מהאי קרא מובת כהן כי תהיה לאיש זר, וכהן הבא עליה לוקה מק״ו מגרושה דגלוי מלתא בעלמא הוא וכו׳ עכ״ל. (והמהלך של העצי ארזים הבאנו לעיל (אות ד׳) בביאור שי׳ התוס׳, ולהלן בדבריו נביא עוד פעם דבריו ז״ל בקצרה עיי״ש).

נחזור לענייננו, דהנה הב״ש שם מציין לדברי הב״ח, וכתב דדבריו דחוקים מאד, ולישב הסוגיא כ׳ הב״ש, דבאמת הוא פלוגתא דאביי ורבא אם לוקין על גילוי מילתא, וקיי״ל כרבא דאין לוקין, וע״כ הסוגיא ביבמות קאי אליבא דאביי דסבר דלוקין. (ומסיק הב״ש, דא״כ דהסוגיא דמבואר דלוקין קאי אליבא דאביי, לכאורה תימה על הרמב״ם דס״ל דלוקין אותו. ובהמשך דברינו אנו חוזרין לתמיהת הב״ש על הרמב״ם ז״ל, ועתה נמשיך בשי׳ התוס׳).

הנה עד כאן למדנו דברי הב״ח והב״ש, דלשי׳ התוס׳ אין לוקה כהן הבא על אשה שנבעלה לחיי״ל, דמשום זונה ליכא, ומשום קרא דלאיש זר נמי אין לוקין עליה וכנ״ל. אולם האבני מילואים (סי׳ ו׳ סק״ג) מחדש דגם לשי׳ התוס׳ לוקין עליה מקרא דלאיש זר, והא דקשיא לן דהא מבואר בגמ׳ דהאיסור לכהונה ילפינן ליה מגילוי מילתא, וקיי״ל כרבא דסבר דאין לוקין משום גילוי מילתא, מבאר בזה האבני מילואים וז״ל לכן נראה דהאי גילוי מלתא דבפ׳ אלמנה (דף ס״ח) עדיף משאר גילוי מלתא בעלמא, וז״ל רש״י שם, גילוי מלתא בעלמא: ולאו מילף מיניה ילפינן לאו לכהונה דתרומה היינו קדושת כהונה עכ״ל. הרי דלאו מילף הוא כלל, אלא דתרומה היינו קדושת כהונה, וכל שנפסלה מתרומה ממילא נפסלה נמי לכהונה. והתם בפ״ד מיתות דפליגי אביי ורבא אם לוקין על גילוי מילתא היינו מיליף, אבל הכא לאו מיליף הוא כלל אלא דממילא כיון דאיפסלה לתרומה איפסלה לכהונה, דתרומה היינו קדושת כהונה וכמו שכתב רש״י שם ע״ש וכו׳, אבל הכא אינו אלא קדושת כהונה וכל שנפסלה מתרומה ממילא נפסלה נמי לכהונה דתרומה היינו קדושת כהונה וא״כ לאו מיליף מלתא ממלתא אלא היא היא עכ״ל.

והנה לעיל (באות ג׳ וד׳) הבאנו דברי הקובץ הערות ודברי הבעל עצי ארזים בביאור שי׳ התוס׳, דהקובץ הערות למד בשי׳ התוס׳ בדף טו: דסבר, דנבעלה לפסולי קהל נעשה חללה, ובעל העצי ארזים למד בשי׳ התוס׳ דנעשה זונה, עיי״ש שהבאנו באריכות דבריהם ז״ל. ולפי״ז כהן הבא עליה אח״כ, לוקה עליה או משום חללה לא יקחו לר׳ אלחנן ז״ל, או משום זונה לא יקחו לבעל העצי ארזים ז״ל.

והיוצא לנו מהנ״ל, דהב״ש והב״ח נקטו בפשיטות דלשי׳ התוס׳ אינו לוקה כהן הבא על אשה שאסורה לו מקרא דלאיש זר, דהואיל ולא עשאה זונה א״כ אינה אסורה עליו בלאו. והאבני מילואים למד דאהכ״נ לא עשאה זונה ואינה אסורה רק מקרא דלאיש זר, אבל מ״מ לוקין עליה משום גילוי מילתא, דשאני האי גילוי מילתא וכנתבאר לעיל. ובספר עצי ארזים הביא מדברי הרא״ש שכ׳ כן להדיא. ולר׳ אלחנן ז״ל כהן הבא על אשה שנבעלה לפסולי קהל, לוקה עליה משום חללה לא יקחו. ולבעל העצי ארזים כהן הבא על אשה שנבעלה לפסולי קהל לוקה עליה משום זונה.

ונחזור עכשיו לסיום דברי הב״ש שכ׳ וז״ל ולכאורה תימה על הרמב״ם דס״ל דלוקין אותו. ולכאו׳ קו׳ הב״ש הוא, דהרי מפורש בסוגיית הגמ׳ שם, דהני נשים לוקין עליהן משום גילוי מילתא, ואנן דקיי״ל כרבא דאין לוקין על גילוי מילתא ע״כ צ״ל דהגמ׳ התם הוא לא אליבא דהלכתא, וא״כ

תימה על הרמב"ם דפסק דלוקין עליהן. והנה לפי מש"כ האבני מילואים מיושב בפשיטות, דבאמת לוקין על האי גילוי מילתא. אולם גם לפי שי' הב"ש י"ל, דהנה לעיל הבאנו כמה מהלכים בביאור שי' הרמב"ם ז"ל, והעולה לנו הוא דיש שני מהלכים למה סבר הרמב"ם ז"ל דנבעלה לחיי"ל אסורה משום זונה, או י"ל דאחר שגילה לנו רחמנא מקרא דלאיש זר דהני נשים אסורות לכהונה, שוב י"ל דהן בכלל זונה. או י"ל דגם לולא הקרא דלאיש זר נקטינן מסברא דנבעלה לחיי"ל הן בכלל זונה. וכתב המנחת חינוך (במצוה רסו אות ב' בתחילת דבריו), דאי נימא דהא דנבעלה לחיי"ל נעשה זונה הוא מסברא ולא מקרא דלאיש זר, א"כ ל"ק קו' הב"ש, דשפיר סבר הרמב"ם ז"ל דלוקה כהן הבא עליה משום זונה.

אולם באמת יש לי עיון בקו' הב"ש אפי' לפי מהלך הראשון הנ"ל. דסו"ס הרמב"ם ז"ל פסק דהני נשים אסורות משום זונה, והיינו דסבר הרמב"ם ז"ל דגם נבעלה לחיי"ל הן בכלל הלאו דזונה לא יקחו, ואהכ"נ בלי הגילוי מקרא דלאיש זר לא היינו יודעים שגם נבעלה לחיי"ל הוי בכלל זונה, אבל סו"ס אחר שגילה לנו רחמנא שהן אסורות מקרא דלאיש זר, סבר הרמב"ם ז"ל דשוב הן בכלל זונה, ולאו דידה מפורש בקרא דזונה לא יקחו ולמה לא ילקה כהן הבא עליה. ואולי הב"ש למד דזונה דנקט הרמב"ם בהני, אינו זונה מקרא דזונה לא יקחו, אלא זונה שנלמד מקרא דלאיש זר וצ"ע.

ושוב מצאתי בביאור הגר"א סי' ו' סקכ"ט בא"ד שמביא קו' הב"ש על הרמב"ם וז"ל גם הקשה על הרמב"ם מההי אדרבא, ול"ק דהא להרמב"ם אינה לוקה משום ובת כהן אלא משום זונה, דס"ל דהן בכלל זונה, ואנן ילפינן ק"ו מתרומה להבין פירוש של זונה האמורה בתורה וכו' עכ"ל.[22]

בדין איסור תרומה לזונה

ט) אשה שנבעלה לחיי"ל ועשה השוין בכל או לחיי"כ נפסלה לתרומה, ויש לבאר מנלן, ואם לוקין על זה.

והנה ילפינן ביבמות (דף סח.) דאשה שנבעלה לחיי"ל ועשה נפסלה לתרומה מקרא דובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל, והוא אזהרת לאו שלא תאכל תרומה. ובהמשך הגמ' יליף מקרא אחריני דגם עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל פסלה, דא"ר יוחנן משום רבי ישמעאל מנין לעובד כוכבים ועבד שבא על בת ישראל ועל כהנת ולויה, שפסלוה, שנאמר ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וגו' מי שיש לו אלמנות וגירושין בה יצאו עכו"ם ועבד שאין לו אלמנות וגירושין. ואין בקרא זה אזהרת לאו, אלא איסור עשה, וכמבואר להדיא בתוס' דף מד: ד"ה הכא נמי עיי"ש.

והנה רש"י שם במהלך הראשון, ובסוף פרק ארבעה אחין סבר, דחייבי כריתות נמי ילפינן ליה מקרא דר' יוחנן משום ר' ישמעאל, ונקט עכו"ם ועבד וה"ה לשאר חייבי כריתות, אבל התוס' שם סברו דחיי"כ ילפינן ליה מקרא דלאיש זר, ואדרבה עיקר קרא דלאיש זר בחייבי כריתות משתעי, וגם חייבי לאוין ילפינן מיניה. הרי לפנינו, דאשה שנבעלה לחיי"ל ועשה ולחיי"כ, נפסלה לתרומה מהני קראי.

והנה בתוס' בדף מד: איתא ב' מהלכים מנלן דזונה נפסלה לתרומה, דזונה לא יקחו כתיב, והוא איסור לכהונה, ומנלן דנפסלה

22 וכן כ' נמי בספר עצי ארזים בסי' ו' סקי"ד בא"ד שהביא קו' הב"ש וכ' וז"ל ול"נ דלק"מ, דההו' גילוי מילת' דקאמר ה"פ, דאחרי שאסר הכתוב נבעל' בעילת איסור ופסלה מלאכול בתרומה, ילפי' מק"ו שתהי' בכלל זונה לפוסלה מכהונה, והרי הוא עובר על לאו דזונה לא יקחו דכתיב בהדי', ולא הויא אזהר' מן הדין וכו' עכ"ל.

לתרומה, ובתי׳ הראשון תי׳ ר״י, דילפינן ליה מקרא דובת כהן כי תהיה לאיש זר כדאי׳ בדף סח. ועוד תי׳ ר״י, דזונה נפסלה לתרומה מדכלליה קרא בהדי חללה. והנה אם נימא כתי׳ הראשון של הר״י נמצא דלשי׳ התוס׳ נבעלה לחיי״ל ועשה ולחיי״כ אסורה לתרומה בלאו דובת כהן כי תהיה לאיש זר, ונבעלה לעכו״ם ועבד אינה אסורה לתרומה אלא באיסור עשה. אולם לשי׳ רש״י ז״ל דנבעלה לחיי״כ ילפינן ליה מקרא דובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה, נמצא חומר בחיי״ל ועשה מבחיי״כ, דנבעלה לחיי״ל ועשה מפסלה לתרומה בלאו דובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל, ולוקין משום לאו זה. ונבעלה לחיי״כ ולכל מי שאין לו בה תפיסת קידושין, נפסלה לתרומה באיסור עשה שאין בו מלקות, מקרא דובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה.

ושוב מצאנו שכ״כ האבני מילואים בסי׳ ו׳ סוף סק״ג וז״ל והנה לפי מ״ש בשטת רש״י א״כ חייבי לאוין חמירא מחייבי כריתות, דאם בא עלי׳ מחייבי כריתות ומיתות ב״ד ליכא לאו לתרומה, דחייבי כריתות לא נפקא מלאיש זר אלא מאלמנה וגרושה ובזה ליכא מלקות, ואלו ביאת חייבי לאוין נפקא לן מבת כהן כי תהיה לאיש זר דאיכא לאו אם תאכל בתרומה, ולכהונה ודאי לקי על חייבי כריתות ומיתות ב״ד משום זונה לא יקחו, מיהו לתרומה חמירה חייבי לאוין מחייבי כריתות וכמ״ש עכ״ל.

אמנם זה רק אם רש״י ז״ל סבר כתי׳ הראשון של התוס׳ בדף מד: דהא דזונה פסולה לתרומה הוא מקרא דלאיש זר, אולם לתי׳ השני שם דזונה מפסלה לתרומה מדכלליה קרא בהדי חללה, א״כ גם נבעלה לחיי״כ מפסלה לתרומה בלאו כמו חללה.

חלק ב - נבעלה לחלל

מחלוקת הרמב״ם והראב״ד ז״ל בדין אשה שנבעלה לחלל

י) הרמב״ם (פי״ח הל״א) מנה נבעלה לחלל בכלל זונה, וז״ל מפי השמועה למדנו שהזונה האמורה בתורה היא כל שאינה בת ישראל, או בת ישראל שנבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא לו איסור השוה בכל, או שנבעלה לחלל אע״פ שהיא מותרת להנשא לו עכ״ל. וכ׳ הראב״ד וז״ל א״א ליתנהו להני כללי, שאין זונה אלא מחייבי כריתות או מגוי ועבד שאין בהן קידושין, מיהו כל הפסולים לבא בקהל אם באו עליה פסלוה מן הכהונה ומן התרומה, ואפילו חלל משום דכתיב ולא יחלל זרעו מקיש זרעו לו, מה הוא מחלל אף זרעו מחלל, אבל ללקות עליה משום זונה לא עכ״ל.

והיינו דהרמב״ם ז״ל סבר דנבעלה לחלל עשאה זונה, והראב״ד ז״ל סבר דלא עשאה זונה. ובפשטות הראב״ד סבר דהוא עשאה חללה מהקישא דקרא, דמה הוא מחלל אשתו בביאתו, אף זרעו חלל מחלל אשתו בביאתו. אולם המגיד משנה מביא דברי הראב״ד וכ׳ וז״ל וסובר הראב״ד ז״ל שאין היקש זה אלא לתרומה, דכשם שכ״ג פוסל את האלמנה בביאתו מן התרומה דשוייה חללה וזרה, כך זרעו החלל פוסל את האשה בביאתו מן התרומה, אבל לאיסור כהונה לא מצי לאקושי ולומר דכשם שכ״ג פוסל את האלמנה בביאתו לכהונה שהרי עושה אותה חללה כמו שיתבאר פי״ט, כך זרעו פוסל אותה לכהונה, דהא זרעו מותר הוא אפילו בכהנת, זה הנראה לדעתו ז״ל. וכו׳, ואפשר שהר״א ז״ל סובר שהנבעלת לחלל אסורה לכהונה, ולא משום זונה דהא לאו בעילת איסור היא, אלא משום חללה, ומפני ההיקש הזה שכשם שהוא מחלל אותה כמו שיתבאר פי״ט שאינה ראויה שוב לינשא אף לכהן הדיוט, כך זרעו מחלל כל

אשה בביאתו והרי היא חללה, אבל זונה לא מקריא כיון שבהיתר נשאת לו עכ"ל.

והיינו דה"ה ז"ל מתחילה רוצה ללמוד בשי' הראב"ד ז"ל, דחלל שבא על הכשרה פסלוה מן התרומה אבל לא מן הכהונה. ועיין במשל"מ שם בא"ד וז"ל ומ"מ נפלאתי הפלא ופלא על ה"ה ז"ל מאין הרגלים לסבור כן בדעת הראב"ד שזה החלל לא פסל מן הכהונה עכ"ל. ועיין שם בסוף דבריו שמבאר מאין מצא לו ה"ה ז"ל לדקדק כן בדברי הראב"ד. והב"ח בסי' ו' סעיף ז' בא"ד כ' וז"ל ושרי ליה מאריה להרב המגיד שהשיא את דברי הראב"ד לדעת אחרת, ולבי אומר לי שהיתה לפניו נוסחא אחרת בדברי הראב"ד, אבל לפי נוסחתינו הדברים פשוטים שלא השיג עליו אלא שאין עליה שם זונה ללקות עליה משום זונה, אבל ודאי דפסולה לכהונה וכו' עכ"ל.

שיטת העצי ארזים
בביאור שיטת הראב"ד

יא) הנה הטור בסי' ו' מבאר איזה אשה הוי זונה ובסי' ז' איזה הוי חללה, ובשניהם לא הזכיר מה הדין בנבעלה לחלל, וכבר העיר בזה בספר בית מאיר (סי' ו' סעיף ח') וז"ל ואף יש לתמו' שאינו מזכיר אלמנות חלל כלל לא בפסול זונה ולא בפסול חללה וכו' עכ"ל.

אמנם בספר עצי ארזים (סי' ו' סקט"ו) כתב, דהטור סבר כמש"כ ה"ה ז"ל בשי' הראב"ד, דנבעלה לחלל לא נפסלה לכהונה רק לתרומה, ולהכי השמיט הטור דין נבעלה לחלל מדין איסור כהונה.

וממשיך שם לבאר דהרמב"ם והראב"ד אזלי בזה לשיטתייהו, דהרמב"ם בתחילת פי"ז סבר דרק כ"ג באלמנה לוקה משום לאו דלא יחלל, משא"כ כל שאר איסורי כהונה בין בכ"ג בין בכה"ד, אע"ג דהאשה מתחללת בביאתו, מ"מ אינו לוקה עליה כהן משום לא יחלל. והראב"ד שם סבר דבכל איסורי כהונה לוקה משום לאו דלא יחלל בין כ"ג ובין כה"ד. והנה חלל מותר בכל הנשים, ואפי' כשרות לא הוזהרו לינשא לפסולין, ולכן סבר הראב"ד ז"ל דע"כ אינה נעשית חללה בביאת חלל, דאי נימא דהחלל עשאה חללה בביאתו, א"כ לוקה חלל הבא עליה משום לא יחלל[23], וזה ודאי אינו, דהרי חלל מותר בכל הנשים, וע"כ דהיא אינה מתחללת בביאתו, ועדיין היא כשרה לכהונה, וע"כ ההיקש דמה הוא מחלל אף זרעו מחלל, אינו אמור אלא לענין איסור לתרומה בלבד.[24] והרמב"ם לשיטתו שסבר

23 הנה הראב"ד ז"ל חולק על הרמב"ם וסבר דעובר משום לא יחלל בכל איסורי כהונה בין לכ"ג ובין לכה"ד, והנה בלאו דלא יחלל דרש בגמ' אזהרה שלא לחלל האשה וגם שלא לחלל זרעו, והמנ"ח (בתחילת מצוה רסו) והחזו"א (סימן יד א) ועוד אחרונים למדו, שבזה מודה הראב"ד להרמב"ם דאזהרת חילול דידה אינו אלא באלמנה לכ"ג, והמחלוקת הרמב"ם והראב"ד הוא, דהרמב"ם סבר דאין לוקין משום חילול זרעו כלל, והראב"ד סבר דכ"ג וכה"ד בכל איסורי כהונה לוקין בגמר ביאה משום חילול זרעו. אולם הבעל עצי ארזים ז"ל נקט דהראב"ד חולק על הרמב"ם לענין חילול דידה וסבר דכ"ג וכה"ד בכל איסורי כהונה לוקין משום חילול דידה. ועיין בהערה הבא דהבאנו דאדרבה הבעל עצי ארזים ז"ל נקט דלענין חילול זרעו מודה הראב"ד להרמב"ם דאין לוקין משום חילול זרעו כלל. ונמצא מחלוקות אחרונים מן הקצה אל הקצה במה נחלקו הראב"ד והרמב"ם ז"ל, ונפ"מ לדינא דאי משום חילול דידה חייב משהערה בה, ואי משום חילול זרעו אינו חייב אלא בגמר ביאה (ורק בהוצ"ז, וכמבואר במנ"ח ריש מצוה רסו עיי"ש).

24 והוסיף בספר הנ"ל לבאר, דהנה בן חלל הרי הוא חלל, וא"כ עדיין תיקשי, דאיך מותר חלל בכשרה, הרי הוא עובר על לאו דלא יחלל זרעו, ואהכ"נ הוא אינו מחלל האשה בביאתו ואינו עובר משום לא יחלל מחמתה, אולם מחמת חילול הבנים אכתי תיקשי וכנ"ל. ותי' דמבואר בתחילת פי"ז דסבר הרמב"ם דאין לוקין משום חילול הזרע, ומשמע דגם הראב"ד מודה מדלא השיג על הרמב"ם בזה. ע"כ. אולם אכתי יש לעיין, דהנה בשלמא בחילול דידה, כתב שפיר בספר הנ"ל (בשיטת הרמב"ם) דאם אינו לוקה משום חילול דידה, היינו משום דאינו מוזהר על חילול דידה, אבל לענין חילול זרע אהכ"נ אין לוקין משום לאו זה, אבל מ"מ איסורא מיהא איכא, דהנה המגיד משנה שם כ' שני טעמים למה אין לוקין משום חילול זרעו, א' דאין

דבין כך אינו לוקה משום לא יחלל אלא אלמנה לכ״ג, א״כ שפיר איכא למימר דחלל פוסל בביאתו, ואפ״ה מותר בכשרה, דלא יחלל לא נאמר אלא באלמנה לכ״ג.[25]

ואמנם בשי׳ הראב״ד ז״ל אכתי צ״ע, דלמה אינו עובר אלאו דלא יחלל במה שהוא פוסלה לתרומה בביאתו, ומי יימר דהלאו דלא יחלל הוא רק אם הוא גם פוסלה לכהונה.

והנה למדנו מבעל העצי ארזים ז״ל דנקט, דאם החלל משוי לה חללה בביאתו, א״כ הוא מוזהר עליה בלאו דלא יחלל, אולם לפי הראשונים החולקים על הרמב״ם וסברו דגם כה״ד בכל איסורי כהונה מוזהרים בלאו דלא יחלל, וסברו דנבעלה לחלל עשאה חללה (וכמו שמסיק כן ה״ה ז״ל בשי׳ הראב״ד ז״ל), צ״ל דהם נקטו בפשיטות דהחלל אינו מוזהר בלאו דלא יחלל, והיינו דהלאו דלא יחלל נאמר רק לכהנים ולא לחללים שהם מופקעים מקדושת כהונה, אולם צ״ב למה, דבפשטות הלאו דלא יחלל הוא שלא לחלל האשה, והיות שאין חללות אלא מאיסורי כהונה ממילא לא משכחת לן עבירת הלאו רק בכהנים, אבל אם יתכן למי שהוא מופקע מקדושת כהונה לחלל אשה, למה לא יהא גם הוא מוזהר על זה בלאו דלא יחלל. ואולי צ״ל דמ״מ הלאו דלא יחלל הוא בפרשת אמור אל הכהנים, ולכן אינו נוהג אלא בכהנים כשרים ולא בחללים, וצ״ע.

קושיות האחרונים על שיטת הרמב״ם

יב) המנ״ח (במצוה רס״ו אות ב׳ בסוף דבריו) מקשה על שי׳ הרמב״ם דנבעלה לחלל עשאה זונה, וז״ל ולכאורה באמת צ״ע כיון דהיא בעילת היתר כמבואר שם דלא הזהרו כשירות להנשא כו׳ ולא הוי זר מעיקרא אצלה, רק אסור (היינו נבעלה לחלל נאסרה לכהונה) מגזה״כ מה כה״ג מחלל אלמנה אף בנו החלל מחלל אשה, א״כ ילקה (כהן שבא עליה אח״כ) משום בועל חללה, כי החלל חללה, כמו אביו הכה״ג שבא על אלמנ׳ לא נעשית זונה, רק כה״ד הבא עליה לוקין עליו משום חללה. וזה דעת הראב״ד פח״י בהשגות כמו שביאר ההי״מ והמ״ל שם, ודעת הר״מ שם בזה צ״ע דלמה תקרא זונה כיון דהיא בעילת היתר לגמרי רק חללה מגזה״כ עכ״ל.

ובשער המלך פי״ח הלכ״ד הקשה וז״ל ואתמהא שהרי בריש פרק יש מותרות אמרינן, משום דבעי למתני חלל שנשא כשירה, טעמא דנשא דשוייה חללה. הרי להדיא דמשום חללה הוא דאסורה, וממילא יש לתמוה על רבינו ז״ל שכתב דאיסורו משום זונה וצ״ע וכו׳ עכ״ל.

לוקין שני מלקיות מלאו אחד, ועוד משום דחילול זרעו אינו אלא לכשיולד הזרע, וא״כ לכאו׳ מידי אזהרת הלאו לא נפקא, והוא מוזהר על זה בלאו ורק דאין לוקין עליו, וא״כ עדיין תיקשי איך חלל מותר בכשרה, הרי הוא עובר באזהרת לא יחלל זרעו.

25 יש לעיין במש״כ דהרמב״ם הוא לשיטתו, דבשלמא אי הוי סבר הרמב״ם דנבעלה לחלל עשאה חללה, שפיר אמרינן דהוא לשיטתו, דאע״ג דהחלל פוסל משום חללה מ״מ הוא מותר בכשרה משום דרק כ״ג מוזהר בלאו דלא יחלל, אבל הרמב״ם הלא סבר דנבעלה לחלל עשאה זונה ולא חללה, א״כ אפי׳ אי הוי סבר הרמב״ם דהלאו דלא יחלל קאי גם אשאר איסורי כהונה, עדיין חלל מותר בכשרה, דהפוסל אשה משום זונה לא עבר אלאו דלא יחלל. והיה אפשר ליישב דמ״מ גם להרמב״ם ז״ל, החלל שבא על אשה כשרה, בביאה שניה משוי לה חללה, דבביאה ראשונה עשאה זונה, ואח״כ בביאה שניה הוא משוי לה חללה, ולכן הרמב״ם לשיטתו, דהרי חלל מותר בכשרה גם בביאה שניה אע״ג דלהרמב״ם ז״ל הוא משוי לה חללה בביאה שניה, והיינו משום דהרמב״ם סבר דרק כ״ג באלמנה מוזהר אלאו דלא יחלל. אבל נראה דזה אינו, דלכאו׳ חלל שבא על זונה לא משוי לה חללה, דרק כהן כשר שהוא מוזהר על לקיחת פסולי כהונה, הוא דהזהירו רחמנא שלא ליקח אשה הפסולה לו, ושע״י ליקוחין אלו הוא משוי לה חללה ע״י הביאת איסור, משא״כ חלל שהוא מותר בזונה, פשיטא דאינו מחלל הזונה בביאתו, דהוא ביאת היתר (והיינו לשי׳ הרמב״ם ז״ל דחלל אינו משוי חללה בביאתו, אלא זונה).

חלק ג - בעולה לכהן גדול

בעולת עצמו

יג) יבמות נט: ת"ר אנוסת עצמו ומפותת עצמו לא ישא ואם נשא נשוי אנוסת חבירו ומפותת חבירו לא ישא ואם נשא ראב"י אומר הולד חלל וחכמים אומרים הולד כשר. ואמר רב הונא אמר רב דבאנוסת עצמו אם נשא נשוי, היינו דאהנו הני נישואין דאינו משלם קנס במפותה, אבל לעולם צריך להוציאה בגט.

ובתוס' ד"ה שאינו כתב שני מהלכים בדברי רב, א' לפי רב ליכא נפק"מ בין בעולת עצמו לבעולת חבירו ובשניהם מוציאה בגט ולראב"י הולד חלל, והא דנקטו פלוגתייהו בבעולת חבירו להודיעך כחו דרבנן, ב' מוציאה בגט דקאמר רב היינו מדרבנן, והיינו דמדאו' לעולם יכול לקיימה, וניחא דנקטו פלוגתייהו בבעולת חבירו דבבעולת עצמו לכו"ע אין הולד חלל.

המשל"מ (בפי"ז איסו"ב הלט"ו) סבר דלהרמב"ם ז"ל גם בבעולת עצמו מוציאה בגט מדאו' והולד ממנה חלל. והמרכבה"מ פליג עליו, וסבר דלהרמב"ם ז"ל בבעולת עצמו אין הולד חלל ומוציאה בגט הוא רק מדרבנן.

אולם מהרשב"א ז"ל בכתובות דף ל. משמע שיטה אחרת והוא, דבעולת עצמו מוציאה בגט דבר תורה, ומ"מ אין הולד ממנה חלל. דהנה הרשב"א שם עלה ההיא דאמרינן בגמ' דאיכא בינייהו בעולה לכ"ג, (היינו דלר' שמעון התמני ליכא קנס אלא במאנס אשה שיש לו בה הויה והא נמי אית בה הויה אפי' לר"ע, ולר"ש בן מנסיא בעינן שתהא ראויה לקיימה וזו אינה ראויה לקיימה) מביא פי' הר"ח דבעולה לכ"ג מיירי בכ"ג שאנס בתולה, ועכשיו אינה ראויה לקיימה משום בעולת עצמו, ובתו"ד כתב וז"ל[26] כלומר אפי' בא על הבתולה, מכי בא עליה בזנות הויא לה בעולה, וקיימא עלה בעשה ואינה ראויה לו, והא דתניא התם אנוסת עצמו וכו' ואם נשא נשוי, (פי', אלמא דראויה לו, תריץ), הא אמרינן התם ומוציאה בגט וכו', והא דלא פליגי ר' אליעזר ורבנן במפותת עצמו אם הולד חלל או כשר [כדאיפליגו באנוסת חברו ומפותת חברו, דר"א סבר הולד חלל, ומפרש טעמא התם דקסבר יש חלל מחייבי עשה, ורבנן סברי הולד כשר] דאין חלל מחייבי עשה דאלה הפסיק הענין, [לאו] למימרא דאנוסת עצמו ומפותת עצמו לא קיימא עליה בעשה, אלא משום דכיון דסופה להיות בעולה תחתיו אין הולד חלל והיא עצמה אינה מתחללת, ואילו (צ"ל ואפילו) אם תימצי לומר דאנוסת עצמו ומפותת עצמו נמי אינו חלל (צ"ל הוי חלל), מ"מ יש בה הויה ולא קיימא באיסור חללה עד שיבא עליה פעם שניה שהיא נבעלת ביאת איסור כהונה עכ"ל.

והנה תמצית דבריו ז"ל הוא, דמתחילה כ' דבעולת עצמו קיימא עלה באיסור עשה, ומקשה דא"כ למה לא פליג ראב"י גם בבעולת עצמו, וע"כ ליכא עשה בבעולת עצמו, ועל זה תי' הרשב"א בתרי אנפי, או דמודה ראב"י בבעולת עצמו דליכא חללות, דמהני הא דסופה להיות בעולה תחתיו, שלא יהא הולד ממנה חלל, או י"ל דלעולם גם שם פליג ראב"י וסבר דהולד חלל. (והא דלא פליגי שם גם בבעולת עצמו צ"ל כמש"כ התוס' ביבמות, להודיעך כחו דרבנן).[27]

והנה מבואר מדברי הרשב"א שנקט דמוציאה בגט הוא מדאו', דהנה הרשב"א הקשה דע"כ בעולת עצמו ראויה לקיימה,

26 באיזה דפוסים שם לא מביאים כל דבריו ז"ל, ואנו מעתיקים הכא ע"פ דברי הרשב"א הובא בשיטה מקובצת של מוסד הרב קוק מהדורת ריעדער.

27 דברי הרשב"א הן קצת סתומים, ומ"מ נראה שכמו שביארנו בפנים הוא הנכון בביאור דבריו ז"ל.

דהרי אם נשא נשוי, ולא עלה על דעתו לתרץ דלעולם היא אסורה עליו באיסור עשה, ומ״מ אם נשא נשוי, וע״כ שסבר הרשב״א ז״ל שאי אפשר לחלק האיסור עשה והחיוב לגרשה, ואם איכא איסור עשה ע״כ מוציא בגט הוא נמי מדאו׳, (ועוד ראיה שבתי׳ הראשון סבר דמוציא בגט הוא מדאו׳, דהנה בתירוצו השני סבר דבאמת הולד ממנה חלל, וזה פשוט דלפי״ז מוציא בגט הוא מדאו׳, ולא רמז הרשב״א ז״ל כלל שבתי׳ השני הוא מחדש דהחיוב לגרשה הוא מדאו׳), ועכ״ז סבר בתי׳ הראשון שאין הולד חלל בבעולת עצמו.

שוב ראיתי במשל״מ (בפי״ז איסו״ב הלט״ו) בשם כמה ראשונים (רמב״ן רא״ה רשב״א, הובא בשיטה מקובצת ביבמות דף נ״ט), שסברו דבעולת עצמו מוציאה בגט, ומ״מ אין הולד חלל.

והנה בהרשב״א ביבמות נמי מבואר שאי אפשר לחלק בדאו׳ בין האיסור נישואין והחיוב לגרשה, אולם שם מבואר להיפוך, דלעולם בבעולת עצמו ליכא איסור עשה כלל, ואפי׳ האיסור נישואין הוא נמי רק מדרבנן, דאיתא שם בגמ׳ מתיב רבא ולו תהיה לאשה באשה הראויה לו פרט לאלמנה לכהן גדול וכו׳ היכי דמי (הך ביאת אונס שבא עליה כהן גדול זה, רש״י.) אילימא בכדרכה מאי איריא משום אלמנה תיפוק ליה משום דהויא לה בעולה ע״כ. ומקשה שם הרשב״א ז״ל, דלמה נקט הגמ׳ בפשיטות דבעולת עצמו אסורה לו, הא אפי׳ רב דאמר לקמן דבעולת עצמו מוציאה בגט היינו רק מדרבנן אבל מדאו׳ מותר לקיימה ע״כ. והנה אי נימא דסבר הרשב״א ז״ל דאע״ג דמוציא בגט הוא מדרבנן מ״מ האיסור נישואין הוי מדאו׳, א״כ לא קא מקשה מידי, דבהברייר׳ תנא דאין הכ״ג יכול לישא בעולת עצמו, ולא דיבר כלל מענין אם חייב לגרשה, וע״כ נקט הרשב״א בפשיטות דאם מוציאה בגט היינו מדרבנן, ע״כ האיסור נישואין נמי הוא רק מדרבנן.

והנה הרשב״א שם הוא ההיפוך הגמור מהרשב״א בכתובות, דבכתובות נקט הרשב״א בפשיטות דבעולת עצמו הוא באיסור עשה ומוציאה בגט מדאו׳, וביבמות שם נקט דודאי גם האיסור נישואין הוא רק מדרבנן.

והנה יש לעיין לפי מהלך השני של התוס׳ (ביבמות דף ס.) דמדאו׳ יכול לקיימה, האם לא ישא דקתני הוא נמי רק מדרבנן, וכשי׳ הרשב״א ביבמות הנ״ל, או דמדאו׳ לא ישאנה ומהני הא דסופה להיות בעולה תחתיו דמדאו׳ יכול לקיימה. ולכאו׳ ביאור צדדי השאלה הוא, האם האיסור עשה של והוא אשה בבתוליה יקח, הוא אזהרה שלא יקח אשה שבתוליה נשרו ע״י אחר, וא״כ בעולת עצמו מותר מנה״ת. או יש לומר, דבעולת עצמו נמי אסורה לו מנה״ת, ומ״מ אם נשא נשוי, ולא דמי לבעולת חבירו דמוציאה בגט, והביאור בזה י״ל, דהנה בבעולת חבירו קפד רחמנא שלא ישא כ״ג אשה שנבעלה מאחר, והקפידא הוא על כל ימי חיי הנישואין שלא יהיה אשת כ״ג בעולה מאיש אחר, משא״כ בבעולת עצמו י״ל שלא קפד רחמנא שלא ידור עם אשה שהיא בעולת עצמו, שהרי כל אשת כ״ג הרי היא בעולת עצמו, אלא קפד רחמנא על הנישואין, שכ״ג ישא בתולה, ולכן היכא דעבר על זה ונשא בעולת עצמו, מכאן ואילך ליכא איסור עשה, דמאי דהוה הוה.

ויעויין בתוס׳ כתובות דף ל. בד״ה איכא בינייהו בעולה לכ״ג, שנקט שם שמדאו׳ יכול לקיימה (וכמהלך השני של התוס׳ ביבמות), וכתב שמ״מ האי לא ישא הוי מן התורה אע״ג דאם נשא נשוי. ומסיק שם דר״ת לא פירש כן. ולכאו׳ כוונתו הוא דר״ת סבר דליכא איסור מן התורה לישא בעולת עצמו, וכן נקט המשל״מ בפי״ח הל״ב בכוונת התוס׳ בשי׳ ר״ת.

הערוך לנר (ביבמות נט.) מביא דברי הרשב״א ביבמות שסבר דבעולת עצמו מותרת לו מנה״ת, ובתו״ד שם משמע שלמד שגם לפי המהלך השני של התוס׳

בדף ס. נמי אין האיסור בבעולת עצמו רק מדרבנן, וכייל שם המהלך השני של התוס׳ עם שיטת ר״ת, עיי״ש.

הנה ביבמות דף נט. איתא ולו תהיה לאשה באשה הראויה לו פרט לאלמנה לכ״ג וכו׳ היכי דמי (הך ביאת אונס שבא עליה כהן גדול זה, רש״י.) אילימא בכדרכה תיפוק ליה משום דהויא לה בעולה ע״כ. ובתוס׳ שם כתב וז״ל משמע דאסירא ליה אע״פ שהיא בעולת עצמו, והא דקאמר בריש אלו נערות איכא בינייהו בעולה לכהן גדול מאותה בעילה עצמה שנאנסה בה, וכן פירש ר״ח, ולא כמו שדוחק שם בקונטרס לפרש שנבעלה לאחר שלא כדרכה וכו׳ עכ״ל. ומשמע מתוס׳ שהבין בשיטת רש״י, דלהכי פי׳ בכתובות דאיירי בנבעלה מאחר, דאי בבעולת עצמו באמת ראויה לקיימה, וכן מדייק המשל״מ (בפי״ז איסו״ב הלט״ו).

העולה לנו מכל הנ״ל: דהרשב״א בכתובות סבר דבעולת עצמו אסורה לו מנה״ת, וחייב לגרשה מנה״ת, ומסתפק אם הולד חלל. והתוס׳ ביבמות במהלך הראשון נקט בפשיטות, דאסורה לו מנה״ת וחייב לגרשה מנה״ת והולד חלל. הרשב״א ביבמות סבר דהאיסור נישואין והחיוב לגרשה הוא מדרבנן, והתוס׳ ביבמות במהלך השני סבר דהחיוב לגרשה הוא מדרבנן, ובכתובות מפורש בתוס׳ דמ״מ האיסור נישואין הוא מנה״ת, ומבואר שם דלר״ת האיסור נישואין הוא נמי מדרבנן.

והמשל״מ (בפי״ז איסו״ב הלט״ו) סבר דלהרמב״ם ז״ל גם בבעולת עצמו מוציאה בגט מדאו׳ והולד ממנה חלל. והמרכבה״מ פליג עליו, וסבר דלהרמב״ם ז״ל בבעולת עצמו אין הולד חלל ומוציאה בגט הוא רק מדרבנן.

שיטת הרמב״ם בדעת ראב״י

יד) הרמב״ם (פי״ט איסו״ב הל״ג) פסק כראב״י דיש חלל מחייבי עשה, ובהלכה ד׳ כתב וז״ל כהן גדול שנשא בוגרת או מוכת עץ לא חיללה. וכן אם בעל בעולה בלא נישואין לא חיללה עכ״ל. והיינו דהרמב״ם סבר דהבעולה נתחללה רק בביאה שאחר קידושין, אבל בביאה לחוד בלא קידושין לא נתחללה, ואינו דומה לשאר איסורי כהונה דבביאה לחוד נתחללו.

והמגיד משנה כ׳ בדעת הרמב״ם ז״ל, דהנה אין חללות אלא מאיסורי כהונה, ובביאה לחוד אין הכ״ג מוזהר בה יותר משאר בני אדם, דהאיסור של בעולה לא יקחו הוא דוקא דרך ליקוחין, ונמצא שהאיסור כהונה הוא דרך ליקוחין וממילא רק דרך ליקוחין נעשה חללה ע״כ. אולם צ״ע דבשאר איסורי כהונה נמי האיסור הוא רק דרך ליקוחין, ומ״מ כהן שבא על שאר איסורי כהונה נעשה חללה בביאה לחוד בלא קידושין, ומ״ש בעולה לכ״ג.

ובאמת מצאנו בראשונים שנחלקו על הרמב״ם ז״ל, דהנה הרשב״א ז״ל (בכתובות דף ל.) עלה ההיא דאמרינן דאיכא בינייהו בעולה לכ״ג, מביא פי׳ הר״ח ז״ל דמיירי בכ״ג שאנס את הבתולה, ועכשיו אינה ראויה לקיימה, והקשה הרשב״א וז״ל וא״ת בביאה ראשונה נמי מכי הערה בה איתסרא עליו עשאה בעולה, ובגמר ביאה מתחללת ואין לו בה הויה לר״ע וכו׳ עכ״ל. ובדעת רש״י ז״ל שפי׳ דמיירי בכ״ג שאנס את הבעולה שנבעלה מאחר שלא כדרכה, הקשה השיטה ישנה וז״ל ואי קשיא, לפרש״י ז״ל דאמר בעולה כבר, הרי בביאה זו שבא עליה כ״ג נעשית חללה, ותו אין לו בה הויה וכו׳ עכ״ל. הרי להדיא שסברו הני ראשונים ז״ל, דבעולה לכ״ג מתחללת בביאה לחוד בלא קידושין, כמו שאר איסורי כהונה שנתחללו בביאה לחוד.

המקורות לשיטת הרמב״ם

א. המגיד משנה מביא ראיה מלשון הברייׅ׳ ביבמות דף נט: דתניא אנוסת חבירו ומפותת חבירו לא ישא ואם נשא ראב״י אומר הולד חלל. ומשמע דוקא בנישואין. אולם הישׁ״ש (ביבמות פ״ו אות כ״ג) דוחה הדיוק משני טעמים, א׳ מדקתני בתחילת הברייׅ׳ דאנוסת

עצמו אם נשא נשוי, נקט בסיפא נמי לשון נישואין, ב׳ לאשמועינן דלרבנן אין הולד חלל אפי׳ היכא דנשאה. ועיי״ש ביש״ש שכתב שני מהלכים מאין הוציא הרמב״ם דין זה.

ב. המשל״מ (בפי״ח איסו״ב הל״ב) מביא מקור לשיטת הרמב״ם, דהנה בכתובות דף ל. עלה ההיא דאמרינן איכא בינייהו בעולה לכ״ג[28], פירש״י דמיירי בכ״ג שאנס בעולה, ומביא המשל״מ מהשיטה מקובצת בשם השיטה ישנה, וז״ל ואי קשיא, לפירש״י דבעולה כבר, הרי זו בביאה זו שבא עליה כה״ג נעשית חללה, ותו אין לו בה הויה עכ״ל. וכתב המשל״מ (בד״ה שוב ראיתי בא״ד) וז״ל ואולי דרבינו מפרש להך דבעולה לכ״ג כפרש״י שהיתה בעולה כבר, והוקשה לו דתיפוק ליה דאיכא לאו דחללה והרי אין לו בה הויה, ומכאן הכריח דכל שלא בא עליה דרך נישואין לא חיללה. עכ״ל.

ג. המשל״מ (בפי״ז שם הלט״ו בד״ה שוב האיר ה׳ את עיני), מביא הגמ׳ ביבמות דף סא: דתניא ר״א אומר כהן לא ישא את הקטנה וכו׳ א״ר אדא בר אהבה הכא בכ״ג עסקינן, לאימת קני לה לכי גדלה, בעולה היא. וכ׳ המשל״מ וז״ל ודע דמלישנא דרב אדא דקאמר, לאימת קני לה לכי גדלה בעולה היא, משמע דליכא קפידא אלא ממה שמקיים אותה משגדלה, דהיינו שקונה אותה מדין תורה ונמצא כונס את הבעולה, אבל ממה שמקיים אותה בעודה קטנה ליכא קפידא, וכו׳ וס״ל דלא הוזהר כהן על בעילת הבעולה שלא ע״י נישואין יותר משאר אדם וכסברת רבינו. דלסברת החולקים דס״ל דאסור לכ״ג לבעול בעולה אפילו שלא ע״י נישואין, מאי איריא לכי גדלה, תיפוק לי דבקטנותה נמי איכא איסורא, דלא אהני תקנתא דרבנן להפקיע איסור תורה, כי היכי דלא אהני לגדלותה. וזו היא ראיה נכונה לסברת רבינו, ואף שכבר חיזקנו סברת רבינו הלזו, (א״ה כמו שתראה לקמן פי״ח דין ב׳ יע״ש) הנה ראיה זו היא נכונה עד מאד והיא תוספת מרובה על העיקר עכ״ל.

והנה הראיה הנ״ל הוא באמת קושיא על החולקים על הרמב״ם, דלמה נקט רב אדא בר אהבה ׳לכי גדלה׳, הא גם בקטנותה הרי היא חללה. ועיין בהאבני מלואים (סי׳ ז׳ סק״ט בד״ה ולפ״ז), שמיישב הראיה של המשל״מ.

דברי הגר״ש איגר במקור שיטת הרמב״ם

טו) הגר״ש איגר ז״ל (הובא בשו״ת רעק״א סי׳ רכ״א אות ד׳) מביא מקור לשי׳ הרמב״ם, וביחד עם דין זה, הוא גם מבאר מאין למד הרמב״ם דרק כ״ג באלמנה לוקה משום לאו דלא יחלל.[29] ולפי דבריו מחדש שם הגרש״א, דהרמב״ם סבר דדוקא בביאה שאחר נישואין הבעולה מתחללת, ולא די בביאה שאחר קידושין.[30]

דהנה אם נניח הדין דגם מפסולות לכה״ד לוקה כ״ג משום לא יחלל, וגם נימא דבעולה לכ״ג מתחללת גם בלא קידושין, נחזי אנן מה יהא הדין בכ״ג שקידש בעולה בביאה, דהרי קיי״ל דהמקדש בביאה סתם דעתו לקנות בגמר ביאה, א״כ נדון בזה כך, דבתחילת ביאה היא נתחללה, ובסוף ביאה הוא קונה אותה, וא״כ על הגמר ביאה לקי עלה תרתי, חד משום לא יחלל דהרי גמר ביאתו בחללה, וחד משום חללה לא יקחו, דבגמר ביאה היתה כבר מחוללת מחמת

28 היינו דלר׳ שמעון התמני ליכא קנס אלא במאנס אשה שיש לו בה הויה והא נמי אית בה הויה אפי׳ לר״ע, ולר״ש בן מנסיא בעינן שתהא ראויה לקיימה וזו אינה ראויה לקיימה

29 דהרמב״ם בתחילת פי״ז סבר דרק כ״ג באלמנה לוקה משום לאו דלא יחלל, משא״כ כל שאר איסורי כהונה בין בכ״ג בין בכה״ד, אע״ג דהאשה מתחללת בביאתו, מ״מ אינו לוקה כהן הבא עליה משום לא יחלל. והרמב״ן ועוד ראשונים סברו דבכל איסורי כהונה לוקה משום לאו דלא יחלל בין כ״ג ובין כה״ד.

30 ונסתפק בזה המשל״מ (ריש הלכות מכירה ה״ד) בכוונת הרמב״ם, אם כוונתו נשואין דוקא אבל אם ארסה ובא עליה לא נתחללה, או דה״ה ארסה.

תחילת ביאתו, ונמצא דבגמר ביאתו הוא לקח חללה. אולם אם יפרש לקנות בתחילת ביאה, אינו לוקה אלא אחת, משום לא יחלל בגמר ביאתו, דמשום חללה לא יקחו ליכא, דבתחילת ביאתו כשלקחה היה רק איסור עשה דבעולה, (אע"ג דע"י תחילת ביאתו היא מתחללת, מ"מ אינו עובר על חללה לא יקחו רק אם לפני ביאתו היתה חללה כבר) אולם בתחילת ביאתו נתחללה, ובגמר ביאתו עבר על לא יחלל (הגרש"א ז"ל נקט בפשיטות דגם בחללה עובר הכהן משום לא יחלל, ועיין מה שכתבנו בציון 32).

וכתב הגרש"א ז"ל וז"ל ולפ"ז היה כאן תמיה גדולה בפ"ק דקדושין (דף י.) באיבעיא דתחילת ביאה קונה או סוף ביאה קונה, קאמר בגמרא נ"מ לכה"ג דקני בתולה בביאה, ויקשה למה תפס תיבת בתולה, הא בבעולה נמי איכא נ"מ דאי תחילה קונה לקי אחת, ואי סוף קונה לקי שתים, והול"ל סתם, נ"מ לכה"ג דקני אשה בביאה, ויהיה כולל בין בתולה בין בעולה [אף דכמה פעמים מצינו דהיה יכול לומר עוד נ"מ ולא אמרו מ"מ כאן שהוסיף תיבה ועל ידה תתמעט הנ"מ זהו ודאי תימא] עכ"ל.

וממשיך שם לבאר דמזה הוציא הרמב"ם ז"ל שני הדינים שהבאנו לעיל, דאלולי כן אכתי יהיה נפק"מ וכדלהלן, דאם נימא כהרמב"ם ז"ל דרק כ"ג באלמנה לוקה משום לא יחלל, אולם בעולה לכ"ג מתחללת גם בלא קידושין, א"כ יהיה נפק"מ אם בגמר ביאה הוא עובר משום חללה לא יקחו, דאם תחילת ביאה קונה הרי לא לקח חללה אלא בעולה, (ואע"ג דע"י תחילת ביאתו היא מתחללת, מ"מ אינו עובר על חללה לא יקחו רק אם לפני ביאתו היתה חללה כבר), ואם הוא קונה אותה בגמר ביאה, הוא עובר על חללה לא יקחו. וגם לאידך גיסא, אם נימא כהרמב"ם ז"ל דבעולה לכ"ג אינה מתחללת רק ע"י קידושין, אולם כ"ג לוקה משום לא יחלל גם על האסורות לכה"ד, א"כ יהיה נפק"מ אם בגמר ביאה הוא לוקה משום לא יחלל, דאם תחילת ביאה קונה א"כ ע"י תחילת ביאתו קנה אותה ומשוי לה חללה, ובגמר ביאה הוא עובר על לא יחלל, ואם הוא קונה אותה בגמר ביאה, א"כ אינה מתחללת רק בגמר ביאתו, ואינו עובר לא משום חללה לא יקחו דלקח רק בעולה, וגם אינו עובר על לא יחלל דלפני גמר ביאתו לא היתה חללה.[31]

ומזה למד הרמב"ם דדוקא כ"ג באלמנה לחוד הוא דלקי, וגם דבעולה אינה מתחללת רק ע"י ביאה שאחר קידושין, ולפי"ז ליכא נפק"מ בבעולה לכ"ג, אי תחילת ביאה קונה או אי גמר ביאה קונה, דלעולם משום לא יחלל ליכא, דעבירת הלאו הוא רק בכ"ג באלמנה, ומשום חללה לא יקחו נמי ליכא, דאי תחילת ביאה קונה הרי לא לקח אלא בעולה, ואי גמר ביאה קונה נמי לקח רק בעולה, דבתחילת ביאתו לא נתחללה שהיה הביאה לפני קידושין.

ובהמשך דבריו מחדש שם הגרש"א ז"ל, דהלאו דחללה לא יקחו אינו רק בביאה ראשונה שאחרי הקידושין (או בביאה שע"י קידושין היכא דהוא מקדש חללה בביאה), אלא דבכל פעם שהכהן בא על אשתו האסורה לו, הוא עובר בזה אלאו דלא יקחו[32], ולפי"ז הדרא הקושיא דאיכא נפק"מ

31 בכל דברי הגרש"א ז"ל חזינן דנקט דהא דבעולה לכ"ג מתחללת ע"י ביאת כ"ג, אינו עובר בזה הכ"ג משום לא יחלל, ובאמת זהו קו' התוס' ביבמות דף ס. (הובא להלן אות יח), ועכ"פ מבואר בכל מקום דבעולה לכ"ג אינו אלא איסור עשה, ועיין לקמן אות כ' (בד"ה והנה החזו"א שם) מה שהבאנו מהביאור הגר"א ז"ל.

32 הנה יש לדון לגבי הלאו דלא יחלל דידה, והיינו הלאו דלא לחלל האשה, אם עבירת הלאו הוא רק בביאה שהוא משוי לה חללה או דבכל ביאה שהוא בא על חללה הוא עובר בלאו דלא יחלל, והנה להראשונים שסוברים דלאו דלא יחלל הוא גם בשאר איסורי כהונה, מסתפק החזו"א בסי' יד ריש אות ב' ובאות ג' בד"ה והדינים העולים, אם כהן מוזהר בלאו דלא יחלל בבא על חללה או רק בבא על גרושה וזונה, וז"ל (באות ב') ומבואר עוד בל' רש"י דאפילו בחללה לוקה משום לא יחלל, ואפשר דטעמא כיון דהיא ביאה הראוי' לחלל את הכשרה, ואפשר דרש"י לאו דוקא נקט, וחללה דוקא בגמר ביאה עכ"ל. (וכוונתו במ"ש וחללה

בבעולה לכ״ג, (דהא ניחא דלעולם ליכא משום לא יחלל דאינו אלא באלמנה לכ״ג), דיהיה נפק״מ בלאו דחללה לא יקחו, דאם גמר ביאה קונה, אינו עובר בחללה לא יקחו דהרי לקח רק בעולה, ואם תחילת ביאה קונה א״כ בגמר ביאתו הוא עובר בלאו דחללה לא יקחו.

וכי תימא דהא דהכהן עובר בכל ביאה אלאו דלא יקח, הוא רק היכא דבתחילת לקיחתו הוא עבר על לאו דלא יקח, משא״כ הכא דבתחילת ביאתו לא עבר אלא בעשה דבעולה, א״כ שוב אינו עובר בכל ביאה אלאו דלא יקח, על זה הביא הגרש״א ז״ל ראיה דזה אינו, וז״ל ויראה לי ראיה לזה מיבמות (דף נו:) דאמר רבה אשת כהן שנאנסה בעלה לוקה עליה משום טומאה, ופסקה הרמב״ם, (פי״ח מהל׳ איסו״ב הל״ז), וכתב הה״מ משום טומאה לאו דוקא אלא משום זונה, וקשה לי להר״ם אמאי ילקה, אי משום לא יחלל הא בל״ז היא מחוללת להדיוט, ואי משום לא יקח, הא כשנשאה היתה כשירה, וע״כ אף דמעולם לא עבר בשעת קדושין, מ״מ כשבא ביאה דאישות לוקה [וטעם לא יקח, היינו שלא תבא ביאה אחר לקוחין] עכ״ל.

ומכח קו׳ זה הכריח הגרש״א ז״ל דהרמב״ם סבר דאין הבעולה מתחללת אלא בביאה שאחר הנישואין ולא בביאה שאחר הקידושין, ואיבעית הגמ׳ שם אזלא על הצד דביאה אירוסין עושה, וא״כ בביאה זו שהוא רוצה לקדשה, אינה מתחללת, ולכן אינו עובר כלל משום חללה לא יקחו.

תמיהת החזו״א על דברי הגרש״א

טז) החזו״א (בסי׳ יד אות ט׳) כתב, דאין שום ספק כלל דלהרמב״ם קידשה ובא עליה או קדשה בביאה דהיא מתחללת, ולא בעיא דוקא ביאה מן הנישואין. וגם מתמיה על הגרש״א ז״ל דאיך יתכן לומר דמדיוק הגמ׳ בקידושין הכריח הרמב״ם ז״ל דרק כ״ג באלמנה לוקה משום לא יחלל, וז״ל היתכן לדחות סוגיא דקדושין ע״ח א׳ דמבואר דאיכא לא יחלל בגרושה, מחמת דקדוק זה, וכי על זה סמכו רבותנו מעתיקי לנו תורה שבע״פ שנבין לדחות סוגיא שלמה שלא הוזכר בה כלל סברא אחרת, מכח דקדוק זה עכ״ל.

ובהמשך דבריו שם מקשה, דהנה הגרש״א ז״ל נקט דשייך לחייב כהן בגמר ביאה משום לא יחלל, באותה ביאה שנתחללה בה בהעראתה, ומתמיה החזו״א דברשב״א ז״ל מבואר אחרת, ושגם הגרש״א ז״ל עצמו הוכיח דהרמב״ם מודה להרשב״א בזה. דהנה בכתובות דף ל. עלה ההיא דאמרינן דאיכא בינייהו בעולה לכ״ג, פי׳ הר״ח ז״ל דמיירי בכ״ג שאנס בתולה ועכשיו קאי עלה באיסור עשה דבעולה, והקשה הרשב״א וז״ל וא״ת בביאה ראשונה נמי מכי הערה בה איתסרא

דוקא בגמר ביאה, היינו דאינו חייב אלא משום חילול זרעו שהוא בגמר ביאה ולא משום חילול דידה בתחילת ביאה). ובאות ט׳ מציין החזו״א דהגרש״א ז״ל נקט בפשיטות דאיכא משום לא יחלל גם בבא על חללה, והוא ממה שכתב דאם האשה נתחללה בתחילת ביאה הוא עובר בלא יחלל בגמר ביאה. ובאמת מפורש במנ״ח ריש מצוה רס״ו דלהרמב״ן לוקה כהן הבא על חללה משום לא יחלל דידה, שכ׳ שם וז״ל דלדעת הרמב״ן חייבים על שלשה נשים (דהיינו גרושה זונה וחללה) אף בלא גמר ביאתו משום חילול דידה עכ״ל. וליכא למימר כמו שדחה החזו״א משמעות רש״י דכוונתו דבחללה עובר משום חילול זרע בגמר ביאה, דהמנ״ח כ׳ להדיא בדעת הרמב״ן דבשלשה אלה חייב אף בלא גמר ביאתו. ולכאו׳ אם נאמר דכהן אינו לוקה משום לא יחלל בבא על חללה ה״ה כשבא על גרושה וזונה ושויוה חללה, שוב לא יהא חייב משום לא יחלל בביאה שניה, ולהמנ״ח לכאו׳ יהא חייב על כל ביאה משום לא יחלל, דהוא ממש הדין של בא על חללה (וכסברת החזו״א הואיל והוא ביאה הראוי׳ לחללה). ובשי׳ הרמב״ם דרק אלמנה לכ״ג עובר משום לא יחלל, ולא בשאר איסורי כהונה משום שמחוללות ועומדות, צ״ע מה הדין אלמנה לכ״ג בביאה שניה אם עובר משום לא יחלל, דבהשקפה ראשונה נראה דאינו עובר דה״נ מחוללת ועומדת לפני ביאה שניה, או י״ל דמחוללת ועומדת רק גילוי מי הוא בכלל לאו דלא יחלל, אבל הא מיהא דמי שהוא מוזהר על זה הוא מוזהר גם בכל ביאה וביאה (הואיל והוא ביאה הראוי׳ לחללה).

עליו עשאה בעולה, ובגמר ביאה מתחללת ואין לו בה הויה לר"ע, יש מתרצים דחדא ביאה לא פלגינן בה שתאסר בה שני אסורין, ולפי תירוץ זה נ"ל דהא דאמרינן בפרק עשרה יוחסין כהן הבא על אחותו זונה משוי לה חללה לא משוי לה חזר ובא עליה עשאה חללה, דוקא חזר ובא, אבל בגמר ביאה לא וכו' עכ"ל. והגרש"א ז"ל (שם בתחילת דבריו) הוכיח דהרמב"ם נמי סבר הכי, דהנה הרמב"ם סבר דיבמה לשוק נעשה זונה, ובפי"ט מהל' איסו"ב ה"ה כ' וז"ל לפיכך כהן שבא על זקוקה ליבם ונתעברה מביאה ראשונה הולד כשר חזר ובא עליה ונתעברה היא חללה וולדה חלל עכ"ל. והנה אם מביאה ראשונה נתעברה ע"כ דגמר ביאתו, ואפ"ה הולד כשר, [33]ולא אמרינן דנעשית זונה בהעראה, ובגמר בא על הזונה, ויהיה הולד חלל, הרי דהרמב"ם נמי סבר דביאה אחת לא פלגינן. והקשה החזו"א דאלמא שלא אמרה תורה ב' דברים על ביאה אחת, ענין אחד בתחילתה וענין היוצא מפעולה הראשונה בסופה, וה"נ בכ"ג שבא על הבעולה, אע"ג דנתחללה בהעראה, אין כאן משום חללה על הגמר, דכיון שכבר קראנו עלי' דין ביאה בתחלתה, להתחלל, לא חלקנו את הביאה לשתים לחייב משום בא על החללה בגמר הביאה.[34] (עיין באות יז ליתר ביאור בקו' החזו"א על הגרש"א ז"ל).

אולם, לכאו' לא יתכן לומר דדברי הגרש"א ז"ל סותרים ליסוד הרשב"א ז"ל, דהרי הגרש"א (שם בתחילת דבריו) מביא מהמל"מ שכתב, דהרמב"ם הכריח דבעל בעולה בלא נשואין לא חללה, משום שהרמב"ם חולק על הרשב"א וסובר דיכולין לחלק ביאה אחת לשנים עיי"ש[35], ועל זה כתב הגרש"א דלא יתכן לומר כן, דע"כ הרמב"ם סבר כהרשב"א בזה, ומיד הוא ממשיך לבאר ע"פ דרכו מה היה מקורו של הרמב"ם ז"ל וכנ"ל.

יישוב קושיית החזו"א

יז) ונראה דיש לומר, דהנה החזו"א ז"ל למד דחידושו של הרשב"א ז"ל הוא, דלא אמרינן דבגמר ביאה הוא בא על האיסור שחל עליה מתחילת אותו ביאה, אלא אנו דנין הגמר ביאה כאי' הוא בא על אשה, במה שהיתה דינה לפני תחילת ביאתו, ולכן סבר הרשב"א דאע"ג דבתחילת ביאה עשאה בעולה, לא אמרינן דבגמר הוא בא על בעולה ונתחללה, וזהו שהקשה החזו"א על הגרש"א וז"ל כיון שכבר קראנו עלי' דין ביאה בתחלתה, להתחלל, לא חלקנו את הביאה לשתים לחייב משום בא על החללה בגמר הביאה עכ"ל. אולם החזו"א הקשה על עצמו דלמה באמת לא יהא חייב בגמר משום בא על חללה, דהרי ביאה הוי כל כח וכח, ואם היה

33 אנו מביאים קטעים מלשונו של החזו"א, ואינו על הסדר אלא קטע מכאן וקטע מכאן.

34 יש לעיין דהרי מפורש בגמ' קידושין י'. דאם גמר ביאה קונה, אסור לכ"ג לקדש בתולה בביאה, ולא אמרינן דכיון שכבר קראנו עלי' דין ביאה בתחלתה, לעשותה בעולה, לא חלקנו את הביאה לשתים לחייב משום קיחת בעולה בגמר הביאה, ונראה דהביאור הוא (והעירוני לזה מה שראיתי בהגהות לחידושי ר' שלמה כתבים חלק ב' סימן ג') דהדין דלא חילקנו ביאה אחת לשתים הוא רק בנוגע לאיסורי ביאה, דהיינו דלא קראנו בגמר ביאתו איסור מאיסורי ביאה, מחמת איסור ביאה שנתהוה מתחילת ביאתו, אולם איסור קיחת בעולה אינו תלוי כלל בביאה, דאפשר לקדש בכסף ובשטר, ואגב הוא קונה אותה בביאה, ולכן אם בפועל היא כבר בעולה מתחילת ביאתו, א"כ כמו שעכשיו אסור לקדשה בכסף, ה"ה שאסור לקדשה בהמשך גמר ביאתו.

35 ונביא לשון הגרש"א וז"ל דהנה גוף הדין דהרמב"ם לא נודע מהיכן הוציאו, והמ"ל כתב דהוציאו מסוגיא דכתובות (דף ל.) א"ב בעולה לכה"ג, ופירש שם הרשב"א דר"ל בתולה לכה"ג, דהא בעולה בלא"ה אין לה קנס, וע"ז הקשה הרשב"א, הא מ"מ כשהערה נעשית בעולה וכשגמר ביאתו נתחללה וליכא נ"מ, ותירץ דביאה אחת לא מחלקינן, והרמב"ם לא ניחא ליה בתירוצו של הרשב"א והוליד מכח קושיא זו דבלא נשואין לא חיללה, אלו דבריו עכ"ל. ונראה לציין דבשו"ת רעק"א דפוס מכון המאור, ציינו לדברי המל"מ בפי"ז מהא"ב הט"ו ד"ה וא"ת, וזה אינו נכון, דשם לא כתב המל"מ דמכח קו' זו הוליד הרמב"ם דינו, ורק כתב שם דלפי שי' הרמב"ם לא קשה קו' הרשב"א, ודברי המל"מ שהביא הגרש"א נמצאים בפי"ח ה"ב ד"ה שוב ראיתי הדבר, באמצע דבריו עיי"ש.

לו ידיעה בינתיים חייב על כל כח וכח כדפרש״י יבמות לד. ד״ה על, ותי׳ וז״ל מ״מ אינו חייב אלא על דבר האסור קודם המעשה [או בתוך המעשה ע״י סיבה אחרת, כמו פשטה ידה וקבלה קדושין או פרסה נדה], ולא על הנאסר באותה מעשה, וזהו מסברת חז״ל או מקבלתם עכ״ל.

ולכאו׳ הגרש״א ז״ל למד, דחידושו של הרשב״א אינו כלל בגדר ודין ביאתו, אלא הדין הוא רק במה שנוגע לדין האשה, והיינו דאין אשה נאסרת שני איסורים בביאה אחת, אבל אין זה משום דאמרינן דבגמר ביאה לא בא על בעולה, דודאי בגמר ביאה הוא בא על בעולה, אלא דאין האשה נעשית חללה בגמר, היכא דתחילת אותו ביאה הוא מה שעשאה בעולה, וכלשון הרשב״א וז״ל דחדא ביאה לא פלגינן בה שתאסר בה שני אסורין עכ״ל, (וביאור הדבר אנו מבארין בהמשך דברינו), ולפי״ז חידושו של הרשב״א, אינו כלל סתירה עם הא דחייבינן על כל כח וכח, דהדין דביאה אחת לא מחלקינן הוא רק בדין האשה, דאין אוסרין אותה בשני איסורין משום ביאה אחת, אבל כד דיינינן ליה על ביאתו, ודאי אנו דנין אותו שבגמר ביאתו הוא בא על הזונה אם בתחילת ביאתו הוא משוי לה זונה, אלא דלא אמרינן שעשאה חללה בגמר ביאתו, הואיל והוא ביאה אחת, ולא אוסרין אותה בשני שמות משום ביאה אחת.

וי״ל דביאור הדבר הוא, דביאה אחת לא מחלקינן היינו, דדין התורה הוא דכל הביאה משוי לה לזונה, והיינו דבין התחילה ובין הגמר משוי לה לזונה, וכשגמר ביאתו יש לה שני סיבות שמשוות אותה לזונה, ומ״מ מצד הבועל, בגמר ביאתו הוא גם בא על זונה וגם עשה עוד סיבה להשוותה לזונה.[36]

ונלמוד עכשיו המהלך של האחיעזר בביאור הדין דביאה אחת לא פלגינן והוא, דהנה המקנה בקדושין דף ס״ו נסתפק בגרושה שנפלה ליבום לכהן, אי תתחלל היא וזרעה, כיון שהיבום הי׳ בהיתר, וכתב דלשיטת התוס׳ דרק הראה מותרת, ואין אשה מתעברת מהראה, א״כ בגמר ביאה הוי עבירה והולד חלל, והביאו האחיעזר (בסי׳ ד׳ אות ה׳ ד״ה שוב ראיתי) וכתב וז״ל ובאמת למה שכתב הרשב״א מובא בשי״מ כתובות ל׳ ובמל״מ פי״ז איסו״ב ה׳ י״ג, לא מחלקינן חדא ביאה, ה״נ י״ל דגם לשיטת התוס׳ לא נתחללה בגמר ביאה עכ״ל.

והנה לפי שני המהלכים שלמדנו לעיל נמצא, דבזה גם הרשב״א מודה דנתחללה בגמר, דשאני הכא דגם לפני תחילת ביאתו היתה גרושה, ורק דבתחילת ביאתו לא נתחללה דהיה ביאת היתר משום עדל״ת, אבל בגמר למה לא תתחלל, דלהחזו״א שפיר נדון גמר ביאתו שהוא בא על הגרושה ועשאה זונה, הואיל והשם גרושה לא נתהוה מחמת תחילת ביאתו, דלפני תחילת ביאתו כבר היתה אסורה עליו משום גרושה, ולהגרש״א נמי שפיר יש לאוסרה משום זונה בגמר ביאתו, דלאו תחילת ביאתו הוא מה שעשאה גרושה, דנימא עכשיו שאין לאוסרה משום שני שמות, ובביאה זו אנו אוסרין אותה רק משום זונה.

אולם האחיעזר למד בדברי הרשב״א הבנה חדשה, ודבריו מבוארים יותר בח״ג סי׳ מ״ה, דהשואל שם הקשה על מש״כ האחיעזר (בסי׳ ד׳ אות ה׳) כמו שחילקנו לעיל, דשאני הכא שהיא היתה גרושה לפני תחילת ביאתו, והשיב לו האחיעזר וז״ל הסברא נכונה, אבל אינה מוכרחת, די״ל הכונה, דאין בכח תוספת ביאה לגרום פסול, ואף על גב דבהעראה נעשית זונה, מ״מ אין הגמ״ב מוסיף חללות,

36 ואולי יש להוסיף בביאור הדבר, דמה שהיא נעשית זונה הוא משום המעשה זנות, ונבעלה ביאה אחת הוא מעשה זנות אחת, אולם הכהן הבא עליה אין איסורו משום שהוא משוי לה לזונה, אלא משום שהוא בא על אשה שאסורה לו, ובזה יש לחייבו על כל כח וכח, דכל כח וכח הוא עוד מעשה ביאה, אבל בהמעשה זנות, כל הביאה הוא מעשה זנות אחת.

וה"נ ביבמה גרושה כיון דהעראה נדחית לא תוכל תוספת הגמ"ב להיות גורם לפסול משום חללות. שוב ראיתי כדברי בס' עמודי אור סי' ע"ט אות ג' וכו' עכ"ל.[37]

קושיית התוס' דלראב"י בעולה לכ"ג הוי בלאו דלא יחלל

יח) הנה לראב"י יש חלל מחייבי עשה, וכ"ג שבא על הבעולה היא נתחללה והולד ממנה חלל, והקשו התוס' ביבמות דף ס. ד"ה חלל מחייבי עשה, וז"ל תימה כיון דלא יחלל קאי נמי אבעולה לראב"י, (ולהכי סבר דיש חלל מחייבי עשה), א"כ אין זה חייבי עשה גרידא, דלא יחלל לאו הוא, כדאמר בפרק [בתרא] דקידושין בעל לוקה משום לא יחלל עכ"ל. והיינו דקשיא ליה להתוס', דנחזי אנן, למה סבר ראב"י דיש חלל מחייבי עשה, משום שסבר דלא יחלל קאי גם אבעולה לכ"ג, וא"כ באמת בעולה לכ"ג קאי עליו בלאו דלא יחלל, וא"כ למה נקט הגמ' דסבר ראב"י דיש חלל מחייבי עשה, דלמא גם לראב"י אין חללות אלא מחייבי לאוין, אלא דסבר דבבעולה לכ"ג איכא לאו דלא יחלל[38].

והנה התוס' הרא"ש תי' באופן פשוט, דאהכ"נ לראב"י יש חללות בבעולה לכ"ג מחמת הלאו דלא יחלל, ובביאור דברי הגמ' כ' וז"ל, וי"ל דה"ק יש חלל מחייבי עשה, כלומר במה שנכתב איסור קיחה דידיה בלשון עשה, לא יחלל נמי קאי עלה עכ"ל. (המהר"ם תמה על התוס' דדבר פשוט הוא שזהו הביאור בדברי הגמ', ועיי"ש מש"כ בביאור קו' התוס').

אולם בערוך לנר ביאר קו' התוס' באופן אחר והוא, דהנה ראב"י סבר דבעולה לכ"ג הולד חלל, ובפשטות כהן הבא עליה אח"כ קעבר אלאו דחללה לא יקחו, אולם הריב"ם בתוס' דף עז: כתב וז"ל דשמא חללה הבאה מחייבי עשה ליכא לאו אלא עשה לכהן הבא עליה עכ"ל.[39] וכתב הערוך לנר דעל זה הקשו התוס' הכא, דאיך אפשר דכהן הבא עליה אח"כ אינו אלא עשה, הא אין זה חללה הבאה מחייבי עשה, דהא איכא נמי לאו דלא יחלל. (ועיין לקמן אות כ' בד"ה ועכשיו נחזור ליישב, מה שכתבנו ליישב קו' התוס').

---

37 וז"ל העמודי אור, שוב ראיתי שדין זה מתבאר מדברי הרמב"ם והש"ע אה"ע סי' ז' ס' י"ד, דתוספת ביאה שתתעבר האשה על ידו, לא תחשב לביאה בפ"ע לדבר מהדברים, שמבואר שם, כהן שבא על שומרת יבם ונתעברה מביאה ראשונה אין הולד חלל, אבל עשאה זונה, ואם חזר ובא עלי' הוא או כהן אחר, הולד חלל, והרי דבר פשוט הוא שנעשית זונה מהעראה, ואמאי לא נאמר דבגמ' ביאה שעשאה אחר ההעראה [שנתעברה ע"י זה] הוה כבא עלי' אחר שכבר נעשית זונה, שאז הולד חלל, אע"כ דכולה חד ביאה נחשבת אף על פי שמהעראה נפסלה, מ"מ אין לחלק הביאה, לחשב הגמר ביאה לביאה בפ"ע, ומינה נמי לנ"ד, אפי' לדעת התוס' דלא שרי גמ"ב ביבמ', מ"מ לא תתחלק הגמ"ב בפ"ע לפוסלה ע"י זה, ואין לחלק בין הנושאים לענ"ד עכ"ל.

38 התוס' ישנים ביבמות דף עז: הקשה נמי דבבעולה לכ"ג יהא לאו דלא יחלל, וז"ל אכן תימה אמאי אין לאו בחללה בבעולה לכ"ג, דהא כתיב כי אם בתולה מעמיו דמשמע ולא בעולה, וסמיך ולא יחלל, וצ"ל דקאי אחייבי לאוין דכתיבי בקרא אלמנה וגרושה וגו' עכ"ל. והנה אין אנו מבינים מה שתי' התוס' ישנים, דהא התם קאי אליבא דראב"י, ולדידיה איתא בהדיא בגמ' דף ס. דלא יחלל קאי גם אחייבי עשה, ולכן סבר דיש חלל מחייבי עשה, ואיך שייך לומר אליבא דראב"י דלא יחלל קאי רק אאלמנה וגרושה וגו'. (יעויין להלן סוף אות כ' מה שהבאנו מהגר"א ז"ל, ואולי לפי דבריו ז"ל יש ליישב דברי השיטה ישנה).

39 הנה לפי מש"כ הריב"ם נמצא, דיש לנו עוד אופנים של איסורי כהונה שהם חייבי עשה, ולא רק בעולה לכ"ג, אלא גם חללים שנולדו מאיסור בעולה לכ"ג, שהם אסורים לכל הכהנים, איסורן הוי רק באיסור עשה, והמשל"מ (בפי"ט איסו"ב הל"ג) מסתפק ע"פ דברי הריב"ם, דאולי אשה שנעשה זונה מאיסור עשה כגון בת ישראל למצרי ואדומי, שפסק הרמב"ם שהן אסורות משום זונה, נמי נימא דאין איסורן אלא באיסור עשה, הואיל ואיסורן באה מאיסור עשה. ולפי"ז כ' הערוך לנר (שם בד"ה בגמרא יש חלל מחייבי עשה), דהנה יש לדייק למה דנקט הגמ' דלראב"י יש חלל מחייבי עשה, לשון רבים, הרי ליכא אלא בעולה לכ"ג, אולם להנ"ל איכא נמי איסור עשה בחללה הבאה מאיסור בעולה לכ"ג, ובזונה הבאה מאיסור בת ישראל למצרי ואדומי.

הערות בכתובות דף ל.
איכא בינייהו בעולה לכ"ג

יט) והנה ע"פ קו' התוס' הנ"ל, יש להקשות על שיטת רש"י ז"ל בכתובות דף ל. דהנה עלה ההיא דאמרינן דאיכא בינייהו בעולה לכ"ג[40], פירש"י דמיירי בכ"ג שאנס בעולת חבירו, וכתב שם השיטה ישנה וז"ל ואי קשיא, לפרש"י ז"ל דאמר בעולה כבר, הרי בביאה זו שבא עליה כ"ג נעשית חללה, ותו אין לו בה הויה, י"ל כיון דבשעה שבא עליה הוה ליה בגוה הויה, אע"ג דלאחר גמר ביאה אין בה הויה, חייב בקנס עכ"ל. והיינו דהשיטה ישנה תי', דהחיוב קנס תלוי באיזה סוג אשה הוא אנס, ואינו תלוי אם עכשיו יש לו בה הויה, וכיון דבשעה שבא עליה עדיין לא היתה אסורה עליו בלאו דחללה לא יקחו, ממילא מצד אשה שיש בה הויה חייב קנס.

והנה לכאו' תי' השיטה ישנה אינו מעלה ארוכה ליישב שי' רש"י ז"ל, דמ"מ תיקשי, דכ"ג שאנס בעולה, הרי קודם הביאת אונס היא אסורה עליו בלאו דלא יחלל, שהרי בביאה זו הוא מחללה, (וכקו' התוס' הנ"ל), ושוב הוי לה אשה שאין לו בה הויה. וכן יש להקשות לפי' הר"ח ז"ל שפי' שם דמיירי בכ"ג שאנס בתולה, ואחר הביאת אונס, עכשיו היא אסורה עליו באיסור עשה דבעולה לכ"ג, ולכאו' הר"ח ז"ל מיאן בתי' של השיטה ישנה, וסבר דאם בעת החיוב של ולו תהיה לאשה היא אסורה עליו באיסור לאו, א"כ גם לר' שמעון בן מנסיא היא נתמעט מקנס משום אשה שאין בה הויה, ולכך פי' שהכ"ג אנס בתולה, ועכשיו היא אסורה עליו רק בעשה דבעולה לכ"ג, אולם מ"מ תיקשי דהיא נמי אסורה עליו בלאו דלא יחלל.

והנה בשי' רש"י ז"ל י"ל דסבר כהרמב"ם ז"ל, דכ"ג שבא על בעולה בלא קידושין אינה נעשית חללה, ולכן אין אשה זו קיימי עליו בלאו דלא יחלל, ולפי"ז מיושב נמי קו' השיטה ישנה שהקשה דלרש"י ז"ל הרי היא אסורה עליו בלאו דחללה לא יקחו, דלהרמב"ם ז"ל, אפי' אם תמצא לומר דאזלינן בתר שעת מצות ולו תהיה לאשה, מ"מ כ"ג שבא על הבעולה לא נתחללה, ועכשיו נמי קאי עליו רק באיסור עשה של בעולה לא יקחו. ומ"מ אנו צריכים לתי' של השיטה ישנה דאזלינן בתר שעת ביאת אונס, דאל"כ תיקשי מחמת הלאו דלא יחלל, דכשהוא בא לקיים עכשיו ולו תהיה לאשה, ע"י הליקוחין והביאה תתחלל, וא"כ היא אסורה עליו בלאו דלא יחלל. ובאמת לפי פי' הר"ח ז"ל קושיא זו עדיין במקומה עומדת.

מודה ר"ע דקידושין תופסין בלאו דלא יחלל

כ) ואולי י"ל דבר חדש ליישב מה שהקשינו מהגמ' בכתובות, וגם ליישב קו' התוס' הנ"ל ביבמות והוא, דהנה שאני הלאו דלא יחלל משאר חייבי לאוין של איסורי ביאה, דכל החייבי לאוין של איסורי ביאה, יסוד האיסור הוא דקפיד רחמנא שלא יהא ביאה ביניהם, והוא הנקרא איסורי ביאה, אולם הלאו דלא יחלל, אינו מחמת שרחמנא קפיד על הביאה עם אשה זו, (דמשום הא, יש לו כבר אזהרת לא יקח), אלא דיסוד הלאו הוא, שאין התורה רוצה שהיא תתחלל לכהונה, והדרך שהיא מתחללת הוא ע"י ביאת איסור עם הכהן, ונמצא שהלאו דלא יחלל אינו לאו של איסורי ביאה, אלא הוא לאו בעלמא לא לחלל אשה זו, ואגב אופן עבירת הלאו הוא ע"י הביאת איסור.

ולפי"ז י"ל, דהנה במקום שאין קידושין תופסין, יש לבאר דהסיבה הוא, דמשום שלא רצה התורה שיהיה ביאת איסור ביניהם, לפיכך מחמת חומר האיסור אמר

40 היינו דלר' שמעון התמני ליכא קנס אלא במאנס אשה שיש לו בה הויה, והא נמי אית בה הויה אפי' לר"ע, ולר"ש בן מנסיא בעינן שתהא ראויה לקיימה, וזו אינה ראויה לקיימה.

רחמנא שלא יהא ביניהם כלל תפיסת קידושין, והמחלוקת של החכמים ור"ע הוא, שהחכמים סברו שרק איסורי כריתות חמירא איסורייהו כל כך, ולכן אין לו בהן תפיסת קידושין, ור"ע סבר שחייבי לאוין נמי חמירא איסורייהו כל כך, שלא יהא לו בהן תפיסת קידושין, ובשיטת ר"ע מר סבר שגם חייבי לאוין שאינן שוין בכל, ומר סבר שגם חייבי עשה, הכל כנ"ל. (ונראה שזהו הביאור ביסודו של הגרש"ש ז"ל, שאי תפיסת קידושין אינו מחמת החייבי כריתות, אלא הסיבה שמחמתה היא אסורה עליו באיסור כרת, הוא הוא הסיבה שאין לו בה תפיסת קידושין וכנ"ל).

ולפי המתבאר נמצא, דהלאו דלא יחלל אינו סיבה כלל לאי תפיסת קידושין, שהלאו הזה אינו כלל מחמת חומר האיסור ביאה עם האשה, וא"כ מודה בו ר"ע שמחמת לאו זה באמת יש לו בה תפיסת קידושין. והנה בדרך כלל אין זה נוגע למעשה, דלעולם היכא דאיכא לאו דלא יחלל, איכא נמי בהדיה לאו דלא יקחו של איסורי כהונה, ומחמת הלאו דלא יקחו שהוא לאו של איסורי ביאה, סבר ר"ע, דאין לו בה תפיסת קידושין, והנפק"מ הוא רק בכ"ג שבא על הבעולה, שמחמת האיסור עשה מודה ר"ע שיש בה הויה, דהוי עשה שאינו שוה בכל[41], וגם הלאו דלא יחלל אינו סיבה לאי תפיסת קידושין וכנ"ל.

ונחזור עכשיו למה שהקשינו מהגמ' בכתובות, דלמה בעולה לכ"ג הוי אשה שיש לו בה הויה, הא היא אסורה עליו בלאו דלא יחלל, (או לפני הביאת אונס לפי' רש"י, או כשבא לקיים ולו תהיה לאשה לפי' הר"ח), והתי' הוא, דבלאו זה מודה ר"ע שיש לו בה הויה וכנ"ל.

ושוב ראינו בחזו"א (אבהע"ז סי' י"ד אות ח') שכתב להדיא דהלאו דלא יחלל אינו איסור ערוה, אלא הוא איסור אחר שלא לחלל את הכשרות, ובתו"ד כ' וז"ל ובהא דכתובות נמי י"ל, דאיסור לא יחלל אינו בגדר איסור הערוה, ואין לאו זה מעכב בתפישת קדושין, ואע"ג דמרבינן מולא יגלה יבמות מט א' חייבי לאוין וחייבי עשה, היינו דאיסור ביאה ולא איסור חילול וכו' עכ"ל. ובריך רחמנא שכיוונו לדבריו ז"ל.

ועכשיו נחזור ליישב קו' התוס' ביבמות דף ס. שהקשה, דלמה אמרו שם דסבר ראב"י דיש חלל מחייבי עשה, הא אליבא דראב"י קאי לא יחלל גם אחייבי עשה, וא"כ שוב הוי בעולה לכ"ג גם חייבי לאו, שכשבא עליה הוא עובר על הלאו דלא יחלל, ולפי המבואר לעיל י"ל, דהא דיש חללות מאיסורי ביאה, הוא מחמת האיסור ביאה שהוא עבר עם האשה, והאיסור ביאה הוא הגורם לחללות. וא"כ בבא על הבעולה, אהכ"נ הוא עובר בין על עשה ובין על הלאו, מ"מ האיסור ביאה עם הבעולה הוא רק באיסור עשה, דהלאו אינו כלל לאו של איסור ביאה, אלא הוא לאו בעלמא על הכהן שלא לחלל אשה לכהונה, וא"כ מחמת לאו זה, ודאי ליכא סיבה שיהא הולד חלל, ואם סבר ראב"י שיש חלל מבעולה לכ"ג, ע"כ הוא משום שסבר שיש חלל מחייבי עשה, והיינו שיש חלל מאיסור ביאה שהוא בדרגת איסור עשה, ולכן נקט הגמ' שסבר ראב"י שיש חלל מחייבי עשה.

ולפי הנ"ל מיושב קו' התוס' גם אליבא דהערוך לנר (הובא לעיל אות יח עיי"ש), דשפיר כתב הריב"ם 'דשמא חללה הבאה מחייבי עשה ליכא לאו אלא עשה לכהן הבא עליה', דאע"ג דכ"ג בבעולה קעבר נמי אלאו דלא יחלל, מ"מ החלל אינו בא אלא מחמת העשה, ושפיר מיקרי חלל הבאה מחייבי עשה.

והנה החזו"א שם בהמשך דבריו כתב וז"ל ודעת הגר"א אה"ע סי' ז' ס"ק מ"ג, דאפי' בנבעלה אחר נשואין אין בבעולה אלא עשה, ולא מרבינן בה לאו דלא יחלל

41 ולפי המתבאר לעיל הביאור הוא, דאיסור ביאה שהוא רק באיסור עשה שאינו שוה בכל, אינו חמור כל כך, לגרום לאי תפיסת קידושין.

אלא דין חילול, וכו', ומישב בזה קו' תוס' ס' א', וכו' עכ"ל. והיינו דלדעת הגר"א ז"ל, הא דסבר ראב"י דלא יחלל קאי גם אבעולה לכ"ג, הוא רק למילף מיניה דין חילול, אבל לית בה לאו דלא יחלל, ועיי"ש בטעמא דמילתא, ובזה מיושב קו' התוס' ביבמות, דבאמת בעולה לכ"ג הוא רק איסור עשה, וגם מיושב הגמ' בכתובות, דלר"ע תופס קידושין בבעולה לכ"ג כיון דלית בה לאו דלא יחלל. והנה בהערה 38 הבאנו דברי השיטה ישנה ביבמות דף עז: שכתב, דלא יחלל קאי אאלמנה וגרושה ולא אבעולה, והקשינו דהא הוא קאי אליבא דראב"י, ואיך אפשר לומר דלא קאי לא יחלל אבעולה לכ"ג, ואולי י"ל שכוונתו דהלאו לא קאי אבעולה לכ"ג, אע"ג דדין חילול דלא יחלל ודאי קאי גם עלה, וכמ"ש הגר"א ז"ל.

מחלוקת המשל"מ והגרעק"א בביאור הא דבעולה לכ"ג הוי אינו שוה בכל

כא) בכתובות דף ל. איתא, דאפי' למאן דסבר בשיטת ר"ע דאין קידושין תופסין בחייבי עשה, מ"מ מודה ר"ע בבעולה לכ"ג דאית בה הויה, משום דהוה לה עשה שאינו שוה בכל.

והנה לשי' הריב"ם הובא בתוס' דף עז: דבחללה הבאה מחייבי עשה ליכא לאו אלא עשה, א"כ ולד בעולה לכ"ג, דהיא אסורה לכל הכהנים באיסור חללה, אינה אלא באיסור עשה, וא"כ גם בחללה כי האי גונא, מודה ר"ע דקידושין תופסין בה, וא"כ למה נקט הגמ' רק בעולה לכ"ג, הא גם בחללה מחייבי עשה יש בה הויה לכל הכהנים. והיה אפשר ליישב, דאהכ"נ, וכל זה אכניס במה דקאמר הגמ' דבעולה לכ"ג אית בה הויה, דה"ה האיסורי עשה הבאין מבעולה לכ"ג.

ושוב ראיתי שהמשל"מ (בפי"ט איסו"ב הל"ג) כבר עמד בזה, והוא מקשה שם גם מהגמ' בקידושין דף סח. דילפינן התם מקרא דכי תהיין לאיש שתי נשים, דע"כ גם לר"ע יש איזה אשה שהיא באיסור ביאה ומ"מ אית בה הויה, ומוקים ליה הגמ' בבעולה לכ"ג משום דהו"ל עשה שאינו שוה בכל, ותיקשי דאמאי לא אוקמיה לקרא בחללה דחייבי עשה שג"כ אינו שוה בכל, שאינו נוהג כי אם בכהנים. (והנה המשל"מ מסתפק שם לשי' הריב"ם, האם בזונה הבאה מחייבי עשה, נמי נימא דהאיסור זונה אינו אלא באיסור עשה, (כגון בת ישראל למצרי ואדומי, דלהרמב"ם נעשה זונה), ועל זה אין ליישב כמו שכתבנו, דהרי זונה הבאה מאיסור עשה ודאי אינו בכלל בעולה לכ"ג, ולמה לא נקטיה הגמ' גם לזה).

ותי' המשל"מ וז"ל ומיהו י"ל דכיון דלר"ע כל שאין לו ביאה בישראל לא תפסי קידושין, אלא דקרא דכי תהיין, דיש איזה דבר שאין לו ביאה בישראל ויש לו בה הויה, מסתברא לאוקומי קרא במה שהוא קל יותר, דהיינו בעולה לכ"ג שאינו נוהג בכל הכהנים כי אם בכ"ג, לאפוקי חללה הבאה מאיסורי עשה, דאף שאינו נוהג בישראל נוהג בכל הכהנים, ומש"ה קיל בעולה לכ"ג מחללה הבאה מאיסורי עשה עכ"ל.

והנה מתבאר מדבריו ז"ל, דהפי' של אינו שוה בכל הוא, שאין איסור זה נוהג כי אם בכ"ג, ולא בשאר כהנים. אולם הגרעק"א ז"ל למד אחרת וכדלהלן.

דהנה, הגרעק"א מקשה, דחייבי לאוין וחייבי עשה מחד קרא יליף ליה לר"ע דלית בהן הויה, (מדאסמיך לא יבא ממזר ללא יגלה כנף אביו דהיינו אנוסת אביו, כמבואר ביבמות מט.), וז"ל וא"כ כמו דאמרינן בעשה דבעולה לכה"ג, כיון דקיל דאינו שוה בכל, לא ילפינן, ה"נ נימא דלאוין דאלמנה לכה"ג וגרושה להדיוט לא נילף מאנוסת אביו כיון דקיל דאינו שוה בכל, ומנ"ל לחלק בין לאו שאינו שוה בכל לעשה שאינו שוה בכל עכ"ל.[42]

42 והנה קשה להבין קו' הגרעק"א ז"ל, דזה פשוט דחייבי עשה קל יותר מחייבי לאוין, ומשו"ה רק חייבי עשה שאינו שוה בכל אית ביה הויה, ונראה לבאר קושייתו באופן פשוט, דהנה למ"ד דסבר ר"ע דאין קידושין

ומחמת קו' זו כתב הגרעק"א דבר חדש בביאור אינו שוה בכל, וז"ל ולולי דמסתפינא הייתי אומר דבר חדש, דעשה בבעולה לכה"ג הוא רק עליו ולא עליה, עי' יבמות (דף פד ע"ב) דהוזהרו כשרות להנשא לפסולים דכתיב לא יקחו לשון רבים, וא"כ לגבי העשה דבתולה מעמיו יקח אשה ולא בעולה דכתיב בלשון יקח, י"ל דהעשה רק עליו ולא עליה, ויעויין בתוס' יבמות (דף ה ע"א ד"ה ואכתי אצטריך) היכא דמוזהרים כהנים ולא ישראל, לא מקרי כ"כ אינו שוה בכל, ורק מה דבכהני' עצמן מצווים רק האנשים ולא הנשים, כגון טומאת כהנים, זהו מקרי אינו שוה בכל, וכו', וא"כ י"ל דרק בעולה לכה"ג אין למדים משארי עשה, דקיל הרבה דא"נ (דאינו נוהג) בנשים דהיא אינה מוזהרת עליו, אבל אלמנה לכה"ג דהלאו גם עליה זה ילפינן מאנוסת אביו עכ"ל.

והנה לפי"ז, ליכא התחלה למה שהקשינו דלפי הריב"ם בחללה הבאה מחייבי עשה נמי מודה ר"ע דאית בה הויה, דלפי מש"כ הגרעק"א ז"ל, הא דמודה ר"ע בבעולה לכ"ג, אינו כלל משום שהעשה הוי אינו שוה בכל, אלא משום שהאיסור הוא רק עליו ולא עליה, וזה הוי רק בבעולה לכ"ג, ולא בשום שאר איסורי ביאה.

★ ★ ★

תופסין גם בחייבי עשה, הרי דסבר דלענין אי תפיסת קידושין, חייבי לאוין וחייבי עשה הוי שניהן בדרגת איסור ביאה שלא יהא קידושין תופסין בהן, וא"כ בבעולה לכ"ג דהוי איסור עשה למה מודה ר"ע דאית בה הויה, ועל כרחך משום דאיסור שאינו שוה בכל אינו דומה לאנוסת אביו, דהוי שוה בכל, ולכן אין למדין ממנה, וא"כ ה"ה חייבי לאוין שאינו שוה בכל נמי נימא דאית בהן הויה.

הרב משה נתן נטע בירדמן

בגדרי קנין האיסור בעבד כנעני

ביבמות מו. מתבאר שישראל הקונה עבד כנעני קונהו לגופו, וכן כתבו הרמב"ן הרשב"א והריטב"א בגיטין ל"ח: שני קנינין יש בעבד, אחד קנין ממון שהוא קנין גופו למעשה ידיו, ואחד קנין הגוף שידו כיד רבו (מציאתו ומתנתו שלו), ויש לו בו קנין איסור דומיא דקנין אישות דנאסר מחמתו בבת חורין.

והנה יש לעיין באותו קנין איסור שמצינו בו דברים הטעונים ביאור.

א. בגיטין מ. אמר אמימר המפקיר עבדו ומת, אותו העבד אין לו תקנה, מאי טעמא, גופיה לא קני ליה, איסורא הוא דאיכא גביה ואיסורא לבריה לא מורית. ורב דימי שם חולק עליו דבניו יורשים האיסור ויכולים לשחררו, וכן נפסק להלכה. ולפי זה נראה שהאיסור שייך לו בקנין ככל ממונו, וא"כ יש לעיין למה א"א למוכרו [כן הוא פשטות כל הסוגיא דא"א למכור האיסור בלא קנין הממון], והיה נראה לומר דקנין איסור כיון דהוה כאישות אינו בעין ואין נתפס בקנין, אבל א"א לומר כן דהא כשמוכר כל העבד בודאי נקנה גם האיסור לקונה הרי דיכול למוכרו, והדרא קושיא לדוכתא ממה נפשך אם יכול למכור את האיסור - גם בלי הממון ימכרנו, ואם א"א למוכרו מה מועיל מכירת הממון שיוכל למכור גם את האיסור.

ב. כמו כן יש להקשות לגבי הא דאמר רבי (לט:) אף הוא נותן דמי עצמו ויוצא, ופי' בגמ' שיטתו דכשעבד קנוי לגמרי לאדון מועיל פדיון הכסף לשחרר אף את הקנין איסור, ומ"מ כשאין לאדון קנין ממון בעבד לא יועיל כסף לאיסור לחוד, ולכאורה אינו מובן דממה נפשך אם כסף מועיל לשחרר איסור מ"ש כשאין עמו ממון דאינו מועיל, וכן הקשה הגרש"ש ביבמות סי' מ"א.

ג. וכן יש להקשות מהא דאמר שמואל (לח.) המפקיר עבדו יצא לחירות וא"צ גט שחרור, וורב ור' יוחנן חלקו עליו דצריך ג"ש, וביאר הריטב"א (קידושין ט"ז.) דסבר שמואל דמפקיר גם את הקנין איסור ולכן קנה עצמו בן חורין, וכתב האמרי משה דלפי"ז צ"ל דרב ור"י החולקים על שמואל סברו דא"א להפקיר את האיסור, ולכאורה צ"ב מה הטעם בזה דאם הוא שלו למה אין יכול להפקירו.

ד. עוד יש להקשות בהא דתניא (לט.) גר שמת והיו לו עבדים וכו' אבא שאול אומר גדולים קנו עצמן בני חורין קטנים כל המחזיק בהן זכה בהן, וכתב הרמ"ה דלשיטתו אם לא זכה בקטן שום אדם עד שיגדל, אין לו תקנה, שבמיתת הגר לא פקע איסוריה מיניה, וכי גדל בתר הכי אע"ג דקנה ממונו קנין איסורו לא קנה כיון דאין בעלים על איסורו שיוכל להקנותו לו [עיין בב"י ס' רס"ה שחלק עליו]. ותמוה, דאדרבה, אם אין בעלים עליו ממילא צריך העבד לקנות את עצמו דהרי לא שייך לאיש ומי מונע בעדו.

ה. נחלקו הראשונים בדין מפקיר עבדו, שקנין ממונו יצא לחירות ועדיין צריך ג"ש לאיסורו, האם מותר בשפחה, רוב ראשונים כתבו דמותר בשפחה, אמנם רש"י כתב (לט: ד"ה נתייאשתי) דאסור בשפחה וכתב הטעם "שהרי משוחרר הוא קצת ואינו גמור". וצ"ע דלכאורה הסיבה שעבד מותר בשפחה הוא משום קנין האיסור שבו[1], וא"כ מה אכפת לן

1 דמה דישראל אסור בשפחה כתבו רש"י והר"ן בקידושין סט. דהוא משום דאין קידושין תופסין בשפחה ואיכא לאו דלא יהיה קדש, וכן איתא בת"א (דברים כ"ג י"ח) "לא יהיה קדש מבני ישראל לא יסב גברא מבני ישראל אתתא אמא", ולכאורה הטעם דעבד מותר בה משום דלא שייך בו ענין קידושין, וכל זמן שאיסורו קנוי עדיין אין קידושין תופסין בו, וא"כ צריך להיות מותר בשפחה.

שמשוחרר קצת, הרי עדיין איסורו קנוי ולמה נאסר בשפחה.

ו. עוד יש להקשות בסוגית הגמ' (לז:), עבד שנשבה ופדאוהו, אם לשום עבד ישתעבד אם לשום ב"ח לא ישתעבד, ובגמ' אוקים רבא דאיירי לאחר יאוש ולשום עבד ישתעבד לרבו שני וכו', רבו שני ממאן קני ליה, משבאי, שבאי גופיה מי קני ליה, אין קני ליה למעשה ידיו, וכתב רש"י וישראל קני ליה מידו למעשה ידיו בכספא ולגופיה בטבילה לשם עבדות. ובמאירי תמה למה צריך טבילה, ולכן חלק עליו דקונה גופו אף בלא טבילה, וצ"ע שיטתו האיך יקנה גופו בלי טבילה מעשה קנין, ועיין בחידושי הגרי"ז שהוסיף להקשות [אפי' לשיטת רש"י] האיך קנה את הגוף, הא לגוי היה רק קנין למעש"י ואיך הישראל הקונה ממנו זוכה יותר אף בקנין הגוף.

ז. נתבאר בדברי המאירי הנ"ל דהאיסור נגרר אחר הממון, [ולכן כשקנה הממון נקנה לו ממילא גם האיסור], וא"כ צ"ע מ"ש מפקיר עבדו שרק מעש"י יצאו לחירות אבל לקנין איסור צריך ג"ש, ולמה אין האיסור נגרר אחר הממון ולא יצטרך ג"ש. וכן צ"ע בדברי הרמ"ה (הובא לעיל ג.) דפסק גבי גר שמת והניח עבד קטן והגדיל דקונה עצמו למעש"י ואין תקנה לאיסורו, מ"ש התם דלא אמרינן דהאיסור נגרר אחר הממון.

ישוב הדברים

ונראה ליישב בהקדם ב' יסודות בגדר קנין איסור, א. קנין איסור חלוק במהותו משאר קניני ממון, דממון שייך לבעליו ושלו הוא, אבל איסור אינו שייך כלל לאדון, ומשום דאין לו שום השתמשות בו ומה שייך לומר שהוא שלו על דבר שאין יכול להשתמש בו, אלא הוא דין שנתנה התורה לבעל העבד שיהא בידו לעכב העבד מלהתחייב במצוות או לשחררו.

וראיה ברורה לזה מהא דכתב רבינו ירוחם (הביאו הב"י יו"ד סי' רס"ז סעי' י"א) וז"ל: מי שיש לו שפחה ועדיין לא טבלה לשם עבדות, אסור לאחר להטבילה בלא רשות האדון, דחוב הוא לו, דקודם שטבלה יכול למוכרה אפי' לגוי ועתה אינה ראויה לימכר אלא לישראל ונפחתו דמיה, ועוד דקודם שטבלה היתה יכולה להדליק נר בשבת ועכשיו אינה יכולה, וכך כתבו המפרשים, ונראה לי שמשלם לו הפחת, שהזיקו בידים עכ"ל. ואם איסור שייך לאדון ככל קנינים היאך מועילה הטבילה להקנות האיסור לאדון בלא דעתו והא אין חבין לאדם אלא בפניו, וע"כ דהאיסור אינו שייך לאדון אלא הוא דין בשבילו שיכול לעכב העבד מלהיות ישראל גמור.

וכן משמע מהראשונים בגיטין לח: (הובא לעיל) דמדמו קנין איסור לקנין אישות, ונראה מדבריהם שהאיסור אינו שייך לאדון, וכמו באישות אין הבעל זוכה באשתו כממון אלא יש חיובים וזכויות בין האיש לאשה, כן בקנין איסור אינו קנין אלא דינים של האדון בעבד.

ויסוד השני נ"ל דקנין איסור בא בתוצאה מקנין הממון, ולכן מי שהוא בעל העבד לענין הממון יש לו סיבה לזכות בקנין האיסור. ונבאר, דהנה לכאורה יש לעיין מה המקור דאיסור הוא קנין ושייך לאדון, הרי בתורה מצאנו רק דגוי הנמכר לישראל חייב במצוות כאשה, ובפשטות נראה דחיובו במצוות אינו קנין, אלא דאם הוא עבד דממונו קנוי לאדון חייב במצוות כאשה ואסור בב"ח, ואם האדון משחררו מתחייב בכל המצוות ומותר בב"ח, ובגמ' מצאנו דבר חדש דחיובו במצוות ואיסורו בב"ח הוא קנין השייך לאדון ואינו כרוך עם הממון ויכול לשחרר או למכור הממון ולהשאיר האיסור אצלו, ולכאורה תימה מהיכי תיתי דהאיסור הוא קנין ותלוי ביד האדון[2]

2 ואין לומר דזו כוונת הגמ' ביבמות מו. דילפי מקרא דכתיב "מהם תקנו" דעבד כנעני נקנה לגופו, ונאמר דקנין איסור הוא בכלל גופו, דאפ"ל דגופו הוא רק לענין מציאה ומתנה ומהיכי תיתי לחדש שאיסור הוא קנין.

והנראה לבאר בזה, דהמקור הוא מהא דהנה מה דעבד חייב במצוות כאשה, מבואר ביבמות מו. דהוא מדין גירות וצריך טבילה לכך, וא״כ מה מונעו להיות ישראל גמור בטבילתו, מבואר שם דזה גופא חידשה התורה דהיכא דגופו קנוי לישראל לא יועיל בטבילתו להיות גר גמור אלא בדרגת עבד כנעני. וצריך לומר דמאחר שבעלות הישראל על העבד מעכבתו להיות גר גמור, אמרו חז״ל דמשמעות הדברים שתלתה התורה חיוב העבד במצוות ביד האדון שיכול לעכבו מלהתחייב בכל המצוות או לשחררו ולעשותו ישראל גמור, וזה הנקרא קנין איסור. נמצא דמה שהעבד קנוי לאדון לגופו וממונו הוא הגורם שיקנה האדון גם האיסור.

ולפי״ז יתיישבו כל הקושיות על נכון:

א. מה שא״א למכור האיסור הוא משום שאינו קנין, אלא דין לבעל העבד ולכן פשוט שא״א להעביר דין זה לאיש אחר שאינו בעל העבד, אכן אם מוכר חלק הממון יכול למכור עמו גם קנין האיסור דאז העבד שייך ללוקח ויש לו הסיבה לקבל האיסור. ולענין ירושה מוריש את האיסור [ואפי׳ בלי הממון] דהיורש נכנס במקומו להיות בעל העבד.

ב. וכן מיושבת שיטת רבי בשחרור כסף, דסבר רבי דא״א לפדות את האיסור בכסף, משום דאיסור אינו קנין השייך לאדון שיוכל להקנותו בקנין כסף, אכן כשיש עמו ממון מועיל הכסף לשחרר אף את האיסור, דכיון דבקנין זה זוכה העבד בממון עצמו שהוא הסיבה לקנין איסור, מועיל אותו הקנין להקנות לו אף את הקנין איסור.

ג. ומובן היטב שיטת רב ושמואל דסברי דא״א להפקיר את הקנין איסור, דכיון דאיסור אינו קנין לא שייך שיכנס ברשות הפקר ככל ממון, דקשר איסור הוא לאדון, ולכן א״א שיצא מאחד משני דרכים או יהא קנוי לאדון או ישתחרר [ושמואל שחלק עליהם סבר דגזירת הכתוב הוא הנלמד מ׳עבד איש׳ שיוצא לחירות בהפקר].

ד. וכן מובן מה שכתב הרמ״ה דאפי׳ אין בעלים על הקנין איסור אין העבד זוכה בעצמו מן ההפקר, דכיון דאיסור אינו קנין אלא דין לאדון שהעבד לא יתחייב בכל המצוות ויאסר בב״ח עד שישחררו, לכן אין מועיל מה שאין האדון חי שיזכה העבד באיסור, וצריך לזה שחרור בפועל.

ה. מה שכתב רש״י דהיכא דיצא קנין ממונו לחירות נאסר העבד בשפחה, ואפי׳ דהאיסור עדיין קנוי לאדון, הוא משום דסבר רש״י דהיכא דהעבד קנה ממונו נגרע הקנין איסור, דהא כל המציאות של הקנין איסור הוא תוצאה מקנין הממון וכנ״ל, ונמצא דכשיש ממון הוא סיבה לאיסור ולכן כשיצא הממון לחירות נגרע השורש המביא לאיסור, ולכן נאסר בשפחה.

ו. ובזה יבוא על נכון מה שכתבו הראשונים שישראל הקונה עבד משבאי זוכה גם בגוף העבד ואפי׳ דלשבאי המוכר לא היה קנין בגופו, ולשיטת המאירי אף א״צ מעשה קנין לזה, ולפי המבואר דקנין הממון הוא הסיבה הגורם לקנין איסור מובן היטב, דמן הדין יש לשבאי לקנות בקנין העבד אף בגופו מאחר דאדונו הראשון התיאש ממנו, ומה דאינו קונה משום דלא שייך ביה קנין בגוף דמעטיה קרא כמבואר בגיטין לח., אבל הישראל הקונה ממנו דשייך ביה קנין בגוף העבד מועלת זכייתו ומעשה קנינו בממון שיזכה אף בקנין הגוף מן ההפקר.

ונראה שזה ממש דברי המאירי שם שכתב וז״ל: ״משבאי קנאו ואע״פ שהשבאי לא קנאו אלא למעשה ידיו ... שמן הדין שבאי היה קונהו אף לגופו אלא שאין כח בגוי לקנות קניה חזקה כל כך וכשנכנס מרשותו לרשות הישראל חזר לענינו ונתרוקנה רשות בעלים הראשונים לבעלים שניים״ ע״כ. מבואר מדבריו דקניית העבד לממונו היא

סיבה לזכיה בגוף, ורק דהשבאי אין בו כח לקנות גוף משא"כ הישראל.

ז. ועתה מובן כפשוטו דמה דאיסור נגרר אחר הממון הוא רק באדם שקונה הממון הגורם לאיסור זוכה אף באיסור עצמו, אבל בהפקר שלא שייך לאיסור להיות ברשות הפקר כמבואר, האיסור נשאר ברשות אדון. וכן בקטן שהגדיל לדעת הרמ"ה כיון שקנין ממונו בא לו ע"י שהגדיל וקיבל יד לזכות בעצמו ולא ע"י פעולת שחרור וקנין, לכן אין קנין הממון גורם שיזכה באיסור ואין האיסור נגרר אחר הממון.

★ ★ ★

הרב מאיר ברח"י טרבילו

גדרי מתנת שכיב מרע

בבא בתרא (קנ"ו.) מתניתין, המחלק נכסיו על פיו, רבי אלעזר אומר אחד בריא ואחד מסוכן נכסים שיש להן אחריות נקנין בכסף ובשטר ובחזקה, ושאין להן אחריות אין נקנין אלא במשיכה, אמרו לו מעשה באמן של בני רוכל שהיתה חולה ואמרה תנו כבינתי לבתי והיא בשנים עשר מנה, ומתה וקיימו את דבריה, אמר להן בני רוכל תקברם אמן.

והלכה כחכמים שמתנת שכיב מרע בכולה אינו צריך קנין ודברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים דמו (שם קנ"א.). ובגמרא מסקינן ׳ורבא אמר רב נחמן מתנת שכיב מרע מדרבנן בעלמא היא שמא תטרף דעתו עליו׳ (שם קמ"ז.), וכן פסק הרמב"ם (זכיה ומתנה פ"ח ה"ב) ובטור ושו"ע (סימן ר"נ ס"א).

ובפשטות נראה שמתנת שכיב מרע בעצמותה הרי היא כמתנת בריא, כלומר, שאופן החלות בשניהן הוא ע"י שהנותן גמר בדעתו להקנותו והמקבל גמר בדעתו לקנותו, ולא נשתנה מתנת השכ"מ כי אם בפרטי עשייתה שהבריא צריך מעשה קנין והשכיב מרע די לו בדיבור, אבל מהות המתנה שוה בשניהן ע"י הקנאה של נותן מקבל.[1]

ובאופן אחר יש לומר, שמתנת שכ"מ הוא גדר חדש ושונה במהותו ממתנת בריא ואינו מענין קנין, אלא תקון חכמים שיתקיים צוואתו ורצונו של שכ"מ מנכסיו, ואין כאן הקנאה אלא קיום צוואתו (ראה בהערה[2]). ולפי זה יתכן שיש עניינים שבקנין בריא הם מעכבים להקנין ובמתנת שכ"מ אינם מעכבים, ויבואר להלן.

א

קושית הבית יוסף בדין מתנת שכיב מרע בהלואת גוי

בבא בתרא (קמ"ח.) אמר רבא אמר רב נחמן שכיב מרע שאמר הלואתי לפלוני הלואתו לפלוני, ופסקו הטור (בסימן רנ"ג סל"ה) ובבית יוסף הביא דברי ההגהות מימוניות (זכיה ומתנה פ"י ה"א) בשם הר"א ממיץ שכתב דדוקא הלואת ישראל נקנית במתנת שכיב מרע אבל הלואת עכו"ם אינה נקנית במתנת שכיב מרע, כיון דפיהם דיבר

1 סגנון דברינו הם על פי מה שרגילין לומר בשם אביו של החזו"א (הובא בחזו"א חו"מ סי׳ כ"ב) שענין הקניינים עיקרו הוא שבליבו גמר ומקני שרצונו וידיעתו של הבעלים שחפץ זה נעשית של פלוני הוא הקנין בעצמו, ומעשה הקנין אינו אלא לבטא את גמירות דעתו ולתת תוקף לדעתו שלא יחזור בו, וכך גם מצד הקונה הדעת הוא העיקר. והדברים עתיקין ראה בית האוצר (ח"ב מערכת ב׳ כלל ט׳ אות י"א) וציונים לתורה (כלל ל"ט) שהדברים מפורשים בחידושי מהרי"ט עמ"ס קידושין (י"ד:), ועיין בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדורא ג׳ ח"ב סימן ק"ע), מאידך עיין היטב במשובב נתיבות (סימן מ׳) ואכ"מ.

2 כלומר, שיש דינים שאין האדם פועל בעצמו התוצאה אלא עושה מעשה כל שהוא ומעשה זה מביא ממילא להתוצאה. ולהבנת הדברים יש להביא דוגמא לגדר כעי"ז, דהנה ידועין דברי הרמב"ם (נדרים פ"ב הי"ד) שכתב ז"ל, ׳ההפקר אף על פי שאינו נדר הרי הוא כמו נדר שאסור לו לחזור בו, ומה הוא ההפקר הוא שיאמר אדם נכסים אלו הפקר לכל בין במטלטלין בין בקרקעות, וכיצד דין ההפקר כל הקודם וזכה בו קנהו לעצמו ונעשה שלו׳, עכ"ל, ודנו האחרונים בדבריו ראה בב"ח (חו"מ סימן רע"ג) ובקצוה"ח (שם סק"א), ובשערי יושר (שער ה׳ פרק כ"ג) ביאר דעת הרמב"ם כך, שהנדר מחיל ׳דין הפקר׳ על החפץ ונתפס בו שם הפקר מחמת נדרו, וכיון שהחפץ יש בו דין הפקר על יד כך יוצא החפץ מרשותו מאליו ונעשית אינו שלו אף מקמי דאתי ליד זוכה, ועי"ש. וכעין זה ביאר בתורת זרעים (פאה פ"ה מ"א). והיינו שאין האדם פועל להדיא להוצאת הממון מרשותו אלא ע"י שעושה דבר מה אזי ממילא נעשה שינוי ממוני, אבל אין זה מעשייתו של זה כי עשייתו הוא נדר ואין עשייתו הוצאת ממון.
עוד יש לדמות לכעי"ז מה שכתב בחידושי הגר"ח (יבו"ח פ"ד הט"ז) בתו"ד ז"ל, ׳דחלוק דין גירושין וקידושין מדין חליצה ולשמה, דבגירושין וקידושין צריך דעת בעלים על עצם הגירושין והקידושין ומשום

שוא לא סמכה דעתיה. ותמה עליו הב"י ז"ל, 'ואיני יודע מה איכפת לן אי סמכה דעתיה דמקבל אי לא מכל מקום דברי שכ"מ ככתובין וכמסורין דמו'. וגם בשו"ת מהרי"ט (חו"מ סימן נ"ב) הקשה כן וז"ל, 'אף על זה פקחתי עיני שם דמילתא דתיוהא טובא היא ומאי לא סמכא דעתיה דקאמר אי דמקבל מאי איכפת לן בהכי, [ותירץ] אלא שהנותן עצמו לא סמכא דעתיה שיפרענו'.[3]

קושית המשנה למלך ותירוץ הקובץ שיעורים

ובמשנה למלך (טונ"ט פט"ו הי"א ד"ה מעתה) הקשה על הבית יוסף וז"ל, 'ואע"פ שמוהריק"א תמה עליו וז"ל ואיני יודע מאי איכפת לן אי סמכה דעתיה דמקבל מתנה או לא מכל מקום דברי שכ"מ ככתובים וכמסורים דמו, עד כאן דברי הרב, איני יכול להולמם שכבר הוכחתי חילוף הדברים דכל שאין דעת המקבל לקנות אף שדעת הנותן להקנות לא קנה', ע"כ עיין שם. ובקובץ שיעורים (ב"ב תקכ"ד) תירץ קושיית המשל"מ דכיון שיש כאן דעת אחרת מקנה לא צריך סמיכות דעת הקונה, שבמתנה מהני דעת אחרת מקנה לבד ולזה כיוון הבית יוסף.[4] ומצאתי שגם השואל ומשיב תירץ כן הובאו דבריו בספר עולת שלמה (ח"ב עמוד ר"ח[5]).

גדר מתנת שכ"מ להנך אחרונים

נמצינו למדים דעת המל"מ השו"מ והקו"ש, דאין בין קנין בריא למתנת שכ"מ אלא מעשה קנין בלבד דהבריא מקנה במעשה והשכ"מ מקנה בדיבור, אבל העברת הבעלות עניינם אחד בשניהם על ידי 'הקנאה' של הנותן, שתקנת חכמים היתה רק שאי"צ 'מעשה קנין' ועל ידי דברי השכ"מ נעשה הקנין אבל שאר דיני הקנין שיש בבריא שצריך דעת מקנה וקונה בעינן גם בשכ"מ והגמירות דעת פועל הקנין כמו בבריא, ולכן נתקשה המל"מ מה תמה הבית יוסף על פסק ההגהות מיימונית, דודאי איכפ"ל בסמיכות דעת המקבל כיון שחלות המתנה חל כשאר קנייני ממון אם כן בעינן סמיכות דעת המקבל [ולהמל"מ דעת המקבל עיקר] ותירוץ השו"מ והקו"ש אינו חולק על הבנת המל"מ בגדר מתנת שכ"מ אלא שסובר שבדעת אחרת מקנה במתנה אי"צ דעת קונה, והוא הדין בבריא כה"ג יהיה הדין כן.

מקושיית הבית יוסף נראה גדר חדש במתנת שכ"מ

אמנם מלשון הבית יוסף מדויק שאין כוונתו למה שכתב הקו"ש והשו"מ, שאם כן

דעיקר הקידושין וגירושין נעשה ע"י הבעלים, והם האוסרים והם המתירים ועל כן צריך דעתם ולא מהניא מה שאחרים מלמדין אותן כיון דהם בעצמן לאו בני דעה נינהו, משא"כ בחליצה ולשמה אין בהם דין דעת בעלים ורק כוונה הוא דבעינן על עצם מעשה החליצה והפטור ממילא בא מדין תורה'.

וה"נ מתנת שכ"מ אין עשייתו הקנאה אלא ציווי מה יהיה בנכסיו לאחר מותו ובצוואתו הוא מגלה שרצונו שיהיו של פלוני, ובבריא כה"ג שרוצה שנכסיו יהיו של פלוני אין זה כלום שאין כאן הקנאה ולא לשון מתנה (עיין כנה"ג סי' רנ"ג בהגה"ט אות כ"ח) אלא שבשכ"מ תק"ח שיקויים רצונו כמו שציווה וממילא נעשה הממון של מקבל. ויתברר עוד מתוך הראיות שהבאתי בפנים להלן.

3 ובדרכי משה תירץ גם כן שכוונת הר"א ממיץ שלא סמכה דעתו של נותן, ובמהרי"ט (חו"מ סימן צ"ה) הביא תירוץ זה משמו.

4 לשון הקובץ שיעורים: והנה כוונת הב"י היא דבדעת אחרת מקנה לא בעינן כוונת הקונה, אבל זהו רק במתנה ולא במכירה, כמו שכתב הרא"ש פ"ב דכתובות (סימן י"ד) בשם הרמ"ה גבי נכסי דבר שטיא. ומדברי הגהת מימוני מוכח דס"ל דגם בדעת אחרת מקנה בעינן כוונת קונה.

5 לשון השואל ומשיב: ודרך אגב אומר מה שחלק המשנה למלך שם וכו', וע"ז הקשה מדברי הב"י (בסימן רנ"ג) בשכ"מ שאמר הלואתי לפלוני ע"ש. ולפענ"ד לא קשה ע"פ מה שחילק הקצה"ח סימן ער"ה (סק"ד) בין מכירה למתנה, דבמתנה לא בעי דעת הלוקח וכל שהמוכר הקנה קנה, (ובמתנה) [ובמכירה] בעי דעת המקבל ע"ש, וה"ה בזה דבמכירה כל שלא גמר הלוקח להחזיר לו שוב לא קנה המוכר משא"כ במתנה דסגי בדעת המקנה בלבד ודו"ק כי קצרתי.

הכי הוי ליה להקשות 'מאי איכפ"ל בסמיכות דעתו דמקבל מ"מ דעת אחרת מקנה לו', שלשון זה משמע שהוא דין כללי בכל מתנה, וממה שכתב 'מ"מ דברי שכ"מ ככתובים וכמסורים דמו', משמע שקושייתו היא במתנת שכ"מ דוקא כיון שדבריו ככתובים וכמסורים לכן לא איכפת לן בסמיכות דעתו של מקבל וחלוק ממתנת בריא שצריך סמיכות דעתו של מקבל, ואין קושייתו מזה שחלוק מתנה משאר קניינים.

ונראה שהבית יוסף [והדרכ"מ[6]] והמהרי"ט סברו כאופן השני שכתבנו לעיל שמתנת שכ"מ שונה במהותו ממתנת בריא, שנשתנה מתנת שכ"מ בעצם מתנתו ולא רק באופן עשייתה שזה במעשה וזה בדיבור אלא שלא הצריכו חכמים גדרי הקניינים כלל במתנת שכ"מ, ולא על ידי דעת הנותן להקנותו ודעת המקבל לקנות חל המתנה אלא בדבר פיו נעשה הכל כמו שציווה, ואי"צ לסמיכות דעתו של מקבל לעצם חלות המתנה[7], ואף הנותן אינו מוגדר כ'מקנה' נכסיו אלא שמצווה שיהיו נכסיו לפלוני וצוואתו מתקיימת מתקנת חכמים בנכסיו.[8]

ב

מתנת שכ"מ בדשלב"ל להקדש ועניים

כתב הרמב"ם (מכירה פכ"ב הט"ו-י"ז) וז"ל, דין ההקדש ודין העניים ודין הנדרים אינו כדין ההדיוט בקנייתו, שאילו אמר אדם כל מה שתלד בהמתי יהיה הקדש לבדק הבית או יהיה אסור עלי או אתננו לצדקה, אע"פ שאינו מתקדש לפי שאינו בעולם הרי זה חייב לקיים דברו שנאמר ככל היוצא מפיו יעשה: והואיל והדבר כן אם צוה אדם כשהוא שכיב מרע ואמר כל מה שיוציא אילן זה לעניים או כל שכר בית זה לעניים, זכו בהן העניים: יש גאונים שחולקין על דבר זה ואומרים שאין העניים זוכין אלא בדברים שהדיוט קונה בהן ולפיכך לא יזכו בדבר שלא בא לעולם. ואין דעתי נוטה לדברים אלו שאין אדם מצווה להקנות והוא מצווה לקיים דבריו בצדקה או בהקדש כמו שהוא מצווה לקיים הנדר כמו שביארנו בערכין. עכ"ל.

והראב"ד השיג עליו, 'א"א רואה אני כי הוא מוסיף אפילו על דברי הרב ז"ל [הרי"ף] כי הרב כתב (ב"ק י"ח. מדפה"ר) במעשה דההוא גברא דתקע ליה חבריה (ב"ק ל"ו:), משום דלא היה סלע ברשותו לא מצי מקני ליה אלא במעמד שלשתן, וזה החכם אומר שאפילו לא בא לעולם קנו עניים. ואני אומר שאם חייב עצמו בכך שאמר אתן לעניים כך וכך, כלומר מן הפירות שיצאו בכרם שלי וכן כל כיוצא בזה, הרי זה חייב עצמו ויתן, אבל אם אמר ינתן לעניים כך וכך מפירות שלא באו לעולם לא קנו עניים לדברי הרב'. עכ"ל, ובטור (סימן רי"ב) כתב שדעת הרא"ש נוטה לדברי היש גאונים. ובביאור מחלוקתם עיין מגיד משנה וכס"מ, ובב"י (שם) ואחרונים.

אמנם גוף דברי הרמב"ם צריכין ביאור מה שכתב (בהלכה ט"ז) 'והואיל והדבר כן

---

6 הובא לעיל בהערה 2 שמיישב קושיית הב"י שכוונת ההגה"מ שהלואת עכו"ם אינה נקנית במתנת שכ"מ הוא משום שלא סמכה דעתו של נותן, הרי שהסכים לקושיית הב"י שבמתנת שכ"מ לא אכפ"ל בסמיכות דעת המקבל.

7 זה פשוט שאינו זוכה בע"כ אבל כל שאינו בע"כ של מקבל אין הוא פועל הקנין כלל אלא זוכה בהן ממילא, שמשפט הנכסים הללו הוא להיותם של המקבל הזה על פי צוואת הנותן.

8 וכן נראה מדברי המהר"ם אלשיך בשו"ת (סימן ק"א) הובא בפת"ש (סי' רל"ה ס"ק ב') שחידש שקטן שנתן מתנת שכ"מ מהני אף שיש לו אפוטרופוס, שכתב וז"ל: 'ועוד מטעמא אחרינא משום דבמתנת בריא בהקנאתו של נותן תליא מילתא ואין הקנאתו (של קטן במקום שיש אפוטרופוס) כלום, אבל במתנת שכיב מרע דלא תליא בהקנאה דאדרבה אם קנו מידו לא הויא מתנה אי לאו דקאמר מוסף על מתנתו או לייפות את כוחו, לא מעלה ולא מוריד האפוטרופוס, והכי דייק לישנא דהרמב"ם שכתב אבל אם היה לו אפוטרופוס אין מעשיו כלום, ולא קאמר אין ממכרו ומתנתו כלום דמשמע דבמאי דתלי במעשה קא מיירי דהיינו הקנאה דמכר או מתנה'. ע"כ. משמע דמתנת שכיב מרע אין זה ע"י הקנאה ומעשיו.

אם צוה אדם כשהוא שכיב מרע ואמר כל מה שיוציא אילן זה לעניים או כל שכר בית זה לעניים זכו בהן עניים', ע"כ. וקשה מה חילוק יש בין בריא לבין שכיב מרע בזה, וכיון שבבריא אינו זוכה ההקדש או העניים בפירות אלא צריך עדיין להקדישם כמו שכתב הרמב"ם לפנ"ז (בהל' ט"ו) אם כן איך ולמה נשתנה מתנת השכ"מ בזה שהפירות נהיים מאליהם של עניים שאמירתו שהיא במקום הקנין היתה כשעדיין לא היו הפירות בעולם. והמגיד משנה (שם) כתב בזה משום שמצוה לקיים דברי המת, ועיין קצה"ח (סי' רי"ב סק"ג, סי' רנ"ב סק"ב) ביאורו. והב"י כתב דאיירי שציוה להיורשים ושתקו והרי זה כאילו שהם נדרו, וחייבין היורשין בנדר עצמן.

דברי המהרי"ט בביאור הרמב"ם

ובמהרי"ט (ח"א סימן ל"ט) האריך ופירש דברי הרמב"ם באופן אחר וז"ל, ויש מקום עיון בדברי הרמב"ם ז"ל שמראים דבריו שם שאפילו לא אמר בלשון נדר זכו בו עניים וחייבים היורשים ליתן וכו', שנראה בעיני להעמיד דברי הרב ז"ל דטעמא דאמרינן דשכ"מ שאמר יאכל פלוני פירות דקל ידור פלוני בבית זה לא אמר כלום מפרשינן פרק מי שמת (ב"ב קמ"ז:) משום דמילתא דאיתיה בבריא איתיה בשכ"מ מילתא דליתיה בבריא ליתיה בשכ"מ ופרכינן והרי הלואתו לפלוני דליתיה בבריא ואיתיה בשכיב מרע ומשני הא איתיה בבריא במעמד שלשתן אי נמי הואיל ויורש יורשה, מוכח שכל שאפשר לו לאדם שיזכה בדבר זה בכל ענין שיהיה גם במתנת שכ"מ זוכה בו, אבל פירות שהוא דבר שלא בא לעולם אי אפשר לו לאדם שיזכה בו בשום ענין, ובירושה נמי לא שייך כמו שכתבו התוספות (ב"ב קמ"ח.) שאין אדם יורש פירות דקל בלא הגוף וזה לא נתן לו גופו של דקל אלא פירותיו. **הילכך לגבי עניים כשאמר במתנת שכ"מ כל מה שיוציא דקל זה לעניים, זכו בו עניים דהא איתיה בבריא ע"י נדר שאילו אמר כל מה שיוציא אילן זה אתננו לעניים חייב ליתן ולקיים דברו כדכתיב ככל היוצא מפיו יעשה**, ושמא תאמר לא אמרו איתיה בבריא אלא בשאפשר לו להיות לו קנין בגוף הדבר כגון קנין דמעמד שלשתן שנקנה לו החוב ונסתלק הלוה ממנה וכן ע"י ירושה, אבל זה שנודר אין לעניים קנין בגוף אלא שהוא חייב לקיים מטעם חיוב ולא משום קנין לא מקרי איתיה בבריא. וי"ל דמ"מ מקיימא מילתא במתנת שכ"מ שהרי שכ"מ שאמר יטול פלוני מאתים זוז מנכסי שזה אין לו קנין בגוף הנכסים אלא הרי הם בחזקת היורשים לכל דבר, כדאמרינן בפרק נערה (כתובות נ"ד:) ההוא דאמר ארבע מאה זוזי מן חמרא לברתא אייקר חמרא אמר רב יוסף רווחא ליתמי, וכן ההוא וכו', והא אין קנין בבריא כעין זה שאם הוא קונה קונה מעכשיו גם לענין יוקרא וזולא ואחריות, אלא שיש לך לומר דאיתיה בבריא ע"י חיוב שיכול האדם להתחייב עצמו בקנין בסך מעות, הילכך איתיה נמי בשכ"מ בכי האי גוונא. וכי תימא א"כ אף להדיוט תועיל מתנת שכ"מ בדבר שלא בא לעולם הואיל ואיתיה לצדקה ע"י נדר, כי היכי דאמרינן להההוא לישנא דהואיל ויורש יורשה מועיל אף למי שאינו יורש, הא ליתא דלגבי מתנה דאינש בעלמא דהוי מתנה אלימתא וזוכה בה מעכשיו לא מיקרי איתיה בבריא, כגון נדר לעניים שאע"פ שהוא מחויב לקיים נדרו מ"מ עניים ברורים לא זכו בה, וכהא דאמרינן (ערכין ו:) האומר סלע זו לצדקה עד שלא באת ליד גבאי מותר לשנותה, והוה ליה ממון שאין לו תובעים אבל זה שמצוה ליתן לעניים הא מילתא גופא איתיה בבריא. עכ"ל הצריך לנו.[9]

ביאור דברי המהרי"ט לפי הנ"ל

ולכאורה דבריו מחוסרי הבנה הלזה יקרא איתא בבריא, הרי הבריא שנדר לעניים אזי מה שיתקיים הצדקה לבסוף הוא רק אם שוב

9 וכפל דבריו בקיצור בח"ב (חו"מ סימן נ').

יקדישנו כשיבואו לעולם, שאף שחייב להקדישו כדי לקיים דברו מחמת נדרו מכל מקום לא חל חיוב ממוני על הפירות, וא״כ איך בשכ״מ שנדר לעניים חל דין ממוני שזכו העניים בפירות מאליהם כשיבואו לעולם דדבר זה לא הוי דומיא דבריא.

אבל לפי האופן השני שכתבנו שמתנת שכיב מרע אינה הקנאה אלא שדברי השכיב מרע מתקיימין בנכסיו אם כן כבר אפשר שגם ה׳איתא בבריא׳ לא צריך שיהיה איתא בבריא ב׳קנין׳ דכוותיה, אלא כל שבבריא אם היה רוצה ליתן דבר מה לחבירו היה יכול להטיל עצמו למצב מסוים ללא יכולת לחזור בו, ומצב זה בהכרח יביא לקיום המתנה לבסוף, א״כ אף שעדיין לא נתקיימה המתנה בפועל אלא שעתידה להתקיים בודאי, ולא אכפ״ל מאיזה טעם יוכרח לקיים הנתינה[10], זהו ׳איתא בבריא׳ המספקת ליעשות מתנת שכ״מ דכוותה ככתובה וכמסורה שגם מתנת שכ״מ אינה מגדר קנין כאמור, וא״כ שכיב מרע שהכניס עצמו לאותו מצב יהיו דבריו ככתובין וכמסורין ויקויים צוואתו בפועל ממש שכשיבוא בעולם יחול עליו דין ממוני שהוא להקדש דבכך אנו מקיימין רצונו וצוואתו, ורצון זה איתא בבריא. וכעין זה כתבו האבן האזל (מכירה פכ״ב הט״ז) ואגרות משה (יו״ד ח״א סי׳ קמ״ז ענף א׳) לבאר דברי הרמב״ם עי״ש.

ג

מחלוקת הראשונים במזכה לעובר בנו

איתא בב״ב (קמ״א:) מחלוקת אמוראים אי המזכה לעובר קנה או לא קנה, ומסקינן (שם קמ״ב:) ׳והלכתא ככל הני לישני דאמר מר בריה דרב יוסף משמיה דרבא אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן המזכה לעובר לא קנה, ואם תאמר משנתינו, הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו׳, ע״כ. ונחלקו הראשונים בדין מזכה לבנו עובר קנה אם דוקא בשכיב מרע נאמר או אף בבריא.

הריטב״א (שם ד״ה המזכה) כתב ז״ל, ׳וסברא דקצת רבוותא דאפילו לגבי בנו נמי דוקא בשכ״מ הוא דתקון רבנן הכי כדי שלא תטרף דעתו עליו וכן דעת מורי הרא״ה, וכן נראה ודאי דהא תלמוד טעמא דאין עובר קונה משום גריעותא דידיה הוא דלא הוי בר זכיה ולאו משום גריעותא דמקנה, ואם כן כי נמי דעתו שלו קרובה אצל בנו מאי הוי לעשות את שאינו זוכה כזוכה, אלא ודאי הכי קאמר כי מפני שדעתו של אדם קרובה אצל בנו חששו לטירוף דעתו אף בזה׳ עכ״ל. וכן דעת הרמב״ן בחידושיו עמ״ס יבמות (ס״ז. ד״ה מאי קמ״ל[11]).

והרא״ש (יבמות פ״ז סימן ד׳) הביא שיטת הרמב״ן וחלק עליו וז״ל, ׳ומה שכתב הרמב״ן ז״ל דמתניתין דהאומר אם ילדה אשתי זכר יטול מנה איירי בשכיב מרע ומשום שלא תטרף דעתו עליו אבל בבריא לא, הא ליתא דחכמים לא ייפו כח שכ״מ בדיבור אלא בזה שאמרו דברי שכ״מ ככתובין וכמסורין דמו וכל דבר הנקנה בבריא בקנין נקנה בשכיב מרע בדיבור, אבל דבר שאין בו קנין לבריא גם בשכיב מרע אינו קונה, כדאמרינן בפרק מי שמת (דף קמ״ז:) אמר רבא אמר רב נחמן שכ״מ שאמר ידור פלוני בבית זה יאכל פלוני פירות דקל זה לא אמר כלום עד שיאמר תנו בית זה לפלוני וידור בו תנו דקל זה לפלוני ויאכל פירותיו, משום דמלתא דליתיה בבריא ליתיה בשכיב מרע׳, עכ״ל.

10 וכגון בריא שנדר להקדש אפילו דבשלב״ל, ובאו הפירות לעולם כשהוא עדיין בחיים שחייב להקדישן [להרמב״ם], זה מיקרי איתא בבריא, שיש לו אופן להתחייב חיוב כזה שבודאי יביא לקיום המתנה להקדש.

11 לשון הרמב״ן: והראב״ד ז״ל אמר כיון דקיימא לן המזכה לעובר שלו קנה משום שדעתו של אדם קרובה אצל בנו כדאמר רבי יוחנן בפרק מי שמת, כל שכן בירושה הבאה מאליה. וזו אינה תשובה, שאין אותו הדין אלא תקנה ודוקא בשכיב מרע, ולא שזוכה מעכשיו אלא לכשנולד זוכה כעין ירושה כדי שלא תטרף דעתו ואין דינו כן בבריא, וכן כתבו מקצת המחברים, הלכך אין ממנו ראיה לדין תורה בירושה.

מחלוקת הראשונים הנ"ל בגדרי שכ"מ

והנה אם נאמר שמתנת שכ"מ שוה למתנת בריא ושניהם הקנאה נינהו אלא שהבריא מקנה במעשה קנין והשכ"מ מקנה בדיבור וכאופן הפשוט שכתבנו למעלה, אם כן דברי הריטב"א תמוהים וקושייתו במקומה עומדת, דאף אי איירי במתנת שכ"מ מה יתן ומה יוסיף שדעתו של נותן קרובה אצל בנו למלאות החיסרון שהעובר אינו בר זכיה, והרי גם במתנת שכ"מ הדעת עושה הקנין כמו בבריא ומזכה לעובר אין החיסרון משום דעת קנין אלא שהמקבל אינו בר זכיה כלל, וזה לא מתוקן כשהנותן הוא שכ"מ, כי מעלת השכ"מ על הבריא אינה אלא באופן עשיית המתנה גרידא ואיך מתוקן בזה גריעותא דהמקבל שאינו בר זכיה. אבל אי נימא כאופן השני הנ"ל אתי שפיר, שתקנת חכמים היתה לקיים צוואתו בנכסיו ועל ידי כן חל דין בהנכסים שצריכין להגיע להמקבל, ולכן אפשר שגם כשהמקבל אינו בר זכיה בתורת קנין מכל מקום כיון שדין הנכסים להיות שלו שפיר י"ל כן אף שהוא עובר, ודו"ק.

[ואין לדחוק ולומר שלעולם אף הריטב"א סובר שגדר מתנת שכ"מ הוא כגדר מתנת בריא ורק מעשה קנין אין צריך וכאופן הפשוט הנ"ל, וכוונת הריטב"א לתרץ שכאן הוסיפו חכמים תוספת תקנה שיועיל דברי השכ"מ אף שאינו תואם לגדרי הקניינים. דמהיכי תיתי לומר דדין דברי שכ"מ ככתובין וכמסורין דמי יש בה שתי תקנות, א' שאין צריך מעשה קנין, ב' שאין צריך שהמקבל יהא בר זכיה. ועוד, שלשון הריטב"א משמע שאותה סיבה וגדר התקנה של כל מתנת שכ"מ בעלמא שייך גם במתנת שכ"מ לבנו עובר, ואין כאן תוספת בהגדרת מתנה זו טפי משאר מתנות שכ"מ].

אבל הרא"ש סבר דגדר מתנת שכ"מ הוא כאופן הפשוט הנ"ל, שהרי כתב דברים מפורשים בזה"ל, **'דחכמים לא ייפו כח שכ"מ בדיבור אלא בזה שאמרו דברי שכ"מ ככתובין וכמסורין דמו וכל דבר הנקנה בבריא בקנין נקנה בשכיב מרע בדיבור, אבל דבר שאין בו קנין לבריא גם בשכיב מרע אינו קונה'**, ע"כ. ולעין כל נראה סברתו שגדר מתנת שכ"מ הוא ממש כמתנת בריא. ומינה, שהרמב"ן החולק עליו סבר שמתנת שכ"מ שונה במהותה ממתנת בריא ואינה מגדרי הקניינים, כאמור.[12]

ד

עוד בגדר מתנת שכ"מ לדעת הרא"ש

עוד יש לנו בזה מדברי הרא"ש בשו"ת (כלל ט"ו סימן ב') וז"ל, 'ושאלתם שאמרה הגיורת בשעת צואתה נכסי לשמעון ולאשתו ועוד אמרה כך וכך יתן שמעון ליתומה פלונית, עתה טען שמעון אם זו החזקה קיימת שהחזיק ראובן כבר זכיתי אני בנכסים אחרים החזקתי בהם ואיני רוצה לקיים צואת הגיורת שאמרה שינתן ליתומה. יראה לי שאין הדין עם שמעון מאחר שהיה אפוטרופוס של היתומה לשמור ממונה והיתה כונתו לזכות לה כמו שצותה הגיורת ליתן לה, הרי כבר זכה לה אלא שעתה נתחדש אצלו דבר ונודע לו שאין בצואתה כלום וכל מי שמוחזק בנכסים זוכה מן ההפקר, הוא רוצה לחזור במה שכבר זכה להם ואינו יכול דקיי"ל (ב"מ ח'.) המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, ואין יכול לומר אני כונתי לזכות לה במתנה שנתנה לה והיא אינה כלום, ומן ההפקר לא כוונתי לזכות לה בהם נמצא שלא זכתה היתומה מעולם, הא לאו מילתא היא שהרי מכל מקום כיון לזכות בהם והשאיל להם כחו ורשותו שיזכה להם אם לא יכול לזכות מכח מתנה זכו מן

12 ראיתי בחידושי הגר"ד לנדו שליט"א (ב"ב סי' ל"ד) שדייק מלשון תשובת הרמב"ן הובא בספר התרומות (שער ס"ד ח"א) וז"ל: 'אפילו בתנאי בית דין אמרינן מילתא דליתיה בבריא ליתיה בשכיב מרע', ע"כ. הרי שקרא למתנת שכ"מ תנאי ב"ד, והמכוון שם הוא שתנאי ב"ד אינה כשאר קניינים הנעשים ע"י האדם עי"ש, ולפי"ז הרמב"ן לשיטתו כאמור בפנים בביאור דבריו ביבמות.

ההפקר, כיוצא בזה אמרינן ביבמות (נ״ב:) העודר בנכסי הגר וכסבור של גר אחר הוא קנה אע״פ שלא נתכוין לזכות בנכסי גר זה שיהיה בעל הנכסים מ״מ כיון שהיתה כוונתו לזכות זוכה אפילו אם הנכסים של אחר, וכן בנדון זה כיון לזכות להם באלו הנכסים, אם לא יזכו מכח מתנה יזכו מכח ההפקר׳, עכ״ל. ופסקו הטור (סימן רנ״ו ס״י) והשו״ע (שם ס״ב).

ביאור דברי הרא״ש לשיטתו

ובקצוה״ח (סק״ב) בתו״ד הקשה וז״ל, וגם בעיקר דברי הרא״ש שמדמה לה לעודר בנכסי הגר וכסבור של גר אחר לא הבנתי, דהתם חזקתו לשום קנין ומה לי בגר זה או בגר זה סוף סוף נתכוין להחזיק בנכסי הגר לשום קנין, אבל בזה שצוה ליתן ליתומה ודברי שכ״מ ככתובין ומסורין א״כ כבר זכתה היתומה בחלקה בכל מקום שהוא, וא״כ שמעון שהחזיק לטובת היתומה לאו לשום קנין הוא כיון דסבור שלה הוא ע״י צוואת שכ״מ דכמסורין לידה ולא היה בדעתו אלא לשמור ממון שלה, וכיון שנתחדש לו שאינו ממון שלה למה לא יוכל להחזיק כמו אדם אחר כיון שחזקתו הראשונה ליתומה לא היה לשום קנין דצוואת שכ״מ אינו צריך קנין וכסבור שלה הוא וצ״ע, עכ״ל[13].

ולפי מה שנתבאר לעיל יש ליישב קושיית הקצוה״ח שדברי הרא״ש בתשובה הם ע״פ סברתו ביבמות, דמתנת שכ״מ גדרה כמו בבריא דהיינו על ידי הקנאה של מקנה וקונה אלא שנקנית בדיבור ולא במעשה, וא״כ שכ״מ שציווה למחזיק בנכסיו ליתן מנה ליתומה אז נעשה המחזיק כמקבל המנה במקום היתומה והיא זוכה מהמחזיק כדין כל זכיה ע״י אחר שזכין לאדם שלא בפניו, [ובודאי באופן שהמנה בעין ומונחת אצלו שייך לומר כן] דהא בבריא כה״ג אמרינן (ב״ב פ״ה.) ׳ברשות הלה המופקדין אצלו וקיבל עליו נפקד קנה לוקח׳, שהנפקד זוכה ללוקח ע״י חצירו דמהני מדין זכין (ראה שו״ע חו״מ סי׳ ר׳ ס״ב), ה״נ שכ״מ שציווה למחזיק בנכסיו שיתן מנה לפלוני אז המחזיק בנכסיו נעשה כמקבל המתנת שכ״מ לרשותו בשביל פלוני, ועכשיו מובן שהשווה הרא״ש נדון זה להאי דעודר בנכסי גר זה וכסבור של גר אחר הוא דקנה, שכיון שמתנת שכ״מ חלה כמתנת בריא ממש שזה מקנהו ומוציאו מרשותו וזה קונהו ומכניסו לרשותו א״כ הכא נמי כוונת המחזיק היתה לזכות במתנת השכ״מ ולהכניסו לרשותו למען היתומה, ומדמה הרא״ש גם למגביה מציאה לחבירו משום שפעולה זו של הכנסה לרשותו למען היתומה היה עושה גם בזוכה לה מן ההפקר, ולכן זכה למען היתומה מההפקר שאף שסבר שהוא מהשכ״מ טעותו לא שינתה את תוכן פעולת קנייתו, כי בשניהם [-מתנה והפקר] כוונת הקונה הוא לקנות בשביל היתומה.[14]

ואם תאמר סוף סוף כיון דדברי שכ״מ ככתובין וכמסורין דמי מה זיכוי ע״י אחר שייך ביה, כי אף אם נאמר שמתנת שכ״מ הוא בגדר הקנאה כמו בבריא מכל מקום המקבל עצמו זוכה במתנה בכל מקום שהוא בלא אמצעי אחר והשכ״מ מקנה בדיבורו אף שלא בפני המקבל, ורק כשצריך מעשה קנין שאז אי אפשר למעשה קנין בלא אדם אחר באמצע שאין אדם זוכה בשלו לאחרים אז צריך זיכוי ע״י אחר שיהא הוצאת מקנה בפועל והכנסת קונה בפועל, אבל שכ״מ שמקנה בלא מעשה ודיבורו במקום מעשה קנין הרי שאי״צ שיהיה בשעת ההקנאה מעשה הוצאה או הכנסה, וזוכה המקבל

13 ועיין ט״ז, ונתיה״מ (סק״ד), וראה בדרו״ח לרעק״א מכת״י (געשטעטנער) הגהות לחו״מ סי׳ רנ״ו ס״ב (נדפסו בחידושי רעק״א החדשים למסכת יבמות נ״ב:).

14 ולפי״ז צ״ע קצת שבשו״ע (סימן רנ״ו ס״ב) פסק לתשובת הרא״ש ולפמש״כ הרי הרא״ש לשיטתו בפסקיו יבמות (פ״ז ס״ד) שמתנת שכ״מ הוא בגדר קנין, ולעיל אות ב׳ הוכחנו שהבית יוסף (סימן רנ״ג) סובר שמתנת שכ״מ אינה בגדר קנין.

במתנה בכל מקום שהוא, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה שמעולם לא כיון לזכות ליתומה, ואינו דומה למגביה מציאה לחבירו.

ונראה, דאע"פ שמתנת שכ"מ מהני גם שלא בפניו ובלא זכיה ע"י אחר, מכל מקום אם נאמר שמתנת שכ"מ היא בגדר הקנאה כמו בבריא אזי גם בשכ"מ יש אפשרות לתת המתנה באופן של זכיה ע"י אחר, והיינו שיאמר השכ"מ לאחר זכה כך וכך לפלוני מנכסי והאחר קיבל עליו לקיים דבריו ובידו לקיימו שזכה בנכסים עבור פלוני מדין זכין לאדם שלא בפניו, ואף שלא עשה דבר רק שמע וקיבל דברי השכ"מ, דה"נ במקבל עצמו לא עשה שום מעשה ועכ"ז הוא שותף לחלות הקנין כמו בקונה מבריא.[15] ולהדיא מצינו זיכוי על ידי אחר במתנת שכ"מ בשו"ע (סימן רמ"ה סעיף י"א) ובסמ"ע (שם ס"ק כ"ג), ועיין עוד בשו"ע (סימן ר"נ סעיף י"ג), ובלחם משנה (זכיה ומתנה פ"ד ה"ג), ואף שמדובר שם בשכ"מ שזיכה ממש והוציא הדבר בפועל מתחת ידו ונתנו להאחר, הכי נמי ההיא דתשובת הרא"ש מדובר שהיה המנה ביד הזוכה ולא בידי השכ"מ.

★ ★ ★

15 וכעי"ז תירץ בספר טבעות זהב לקושיית הקצה"ח.

בירורי הלכה

הרב יוסף יונה גבריאל ווייסבלום

המנהג במקום הדלקת נר חנוכה בזמן הזה

בגמ׳ (שבת כא:) ת״ר נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ אם הי׳ דר בעלי׳ מניחה בחלון הסמוך לרה״ר ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו, ע״כ הגמ׳.

מנהג אבוה״ק ורבוה״ק והרבה חסידים ואנשי מעשה שבזמן הזה מדליקין אצל איזה פתח מבפנים הדירה, ולא בפתח או חלון הנוטה לרחוב, וכן אין נוהגין להדליק בפתח ביתו מבחוץ.

וראיתי שיש שכתבו לתמוה על מה סמכו לבטל דינא דגמרא, והתינח במקומות שיש רח״ל חשש מצד העכו״ם שמפריעים לנו לקיים המצוה אתי שפיר שאין מדליקין בחוץ בפרהסיא, אבל כהיום ברוב המקומות חופש לאדם לקיים דתם כרצונם גם בפרהסיא וכו׳ וא״כ למה מבטלין עיקר מצות נר חנוכה שיסודה בחוץ על פתח הבית, ע״כ תוכן קושייתם*.

אמרתי אטייל בדברי הגמרא - הראשונים כמלאכים אשר לפנינו, ומהם נקח לקח לדעת איך נהגו לדינא, ומהם נלמד מנהג השתלשלות הדורות.

אמרו בגמ׳ (שבת כא:): נר חנוכה מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, מאי לאו דאי כבתה זקוק לה, לא, דאי לא אדליק מדליק, וא״נ לשיעורה, ע״כ.

ואסדר את דברי עפ״י סדר הדורות של מדינת אשכנז, ואח״כ של מדינת ספרד.

מדינת אשכנז

רבנו יצחק מווינא, חי בשנות ד״א תתק״מ, כותב בספרו **אור זרוע** וז״ל:

והאידנא דלא פקדינן אשיעורא דנר, שמא סמכינן אלישנא קמא דשנינן דאי לא אדליק מדליק, ולא בעינן שיעורא, **הואיל ואנו מדליקין בתוך הבית של פתח הבית מבפנים, ואין הנר נראה להולכים בשוק וברחובות,** לא הורגלו להחמיר כל כך... ע״כ. שמעינן מדבריו תרתי, א׳ שלא דקדקו לתת שיעור שמן שידליק חצי שעה.[1] ב׳ שנהגו להדליק מבפנים ולא הי׳ נראה לחוץ כלל וכלל.

והנה רבנו האור זרוע חי׳ בסוף אלף הרביעי ובאותה תקופה היו צרות גדולות ליהודים בצרפת.

בשנת ד״א תתקל״ט עשה פיליפי ימ״ש מלך צרפת שפטים גדולים בישראל, וכן בשנת תתק״מ נעשה הריגה גדולה בעיר בידרט באשכנז.

---

* אכן בספר מועדים וזמנים (ח״ו סי׳ פ״ה) הביא ממחבר אחד שרצה להוכיח שהאר״י הק׳ הדליק מבפנים, ואין לזוז ממנהג האר״י. ובצדק דחה שם דברי המחבר ההוא שאין שום הוכחה וממש בדבריו.

1 במחה״ש (סי׳ תרעט ס״ק ב׳) כתב דבע״ש צריך ליתן שיעור שמן שידליק חצי שעה עד לאחר צאת הכוכבים, ע״כ. וכתב בבאר יעקב (על השו״ע שם) שצ״ע שהרי אין העולם נזהרים בזה, ע״כ. והנה כל המנורות של אבותינו ורבותינו מאירופה של קודם המלחמה, הנרות היו כוסות קטנות (לא כמו שעושים היום) ואין מספיק לזה, ומוכח שלא הקפידו על שיעור הנ״ל, וצריך ביאור.

וכנראה שלא הגיעו הצרות לווינא, שהרי האור זרוע כתב: **והאידנא דליכא סכנה לא ידענא מאי טעמא אין אנו מדלקין בחצרות,** ע"כ.

★

באותה תקופה בערך של רבנו האור זרוע, חי רבנו יצחק בן אבא (מארי) מרסולייא בצרפת, ה"ה רבנו **בעל העיטור** וכותב בספרו (ח"ב עשרת הדברות, הל' חנוכה) וז"ל: **ובשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו** - ומסיים שם - **ואחר שנהגו על הסכנה, נהגו,** ע"כ.

משמע מדבריו שלא הי' סכנה בזמנו, ובכל זאת כיון שנהגו כן בשעת הסכנה נשאר המנהג על מקומו.[2]

בזמן מאוחר יותר, בסוף אלף החמישי ותחילת אלף השישי, כותב רבנו ברוך בן יצחק (ד"א תתקצ"א) מגרמיזא אשר באשכנז, בספרו **ספר התרומה,** והביאו **רבנו יעקב בעל הטורים** (שחי באשכנז בתחלת האלף השישי, ובערך בשנת ה"א ס' גלה עם אביו לספרד, כדלהלן) בסי' תרע"א, **דלדידן מדליקין מבפנים** והטור הניף ידו שנית בסי' תרע"ב וז"ל: **אע"פ שמדליקין בפנים, כיון שמדליקין בפתח הבית והוא פתוח, יש היכרא לעוברים ושבים,** ע"כ.

משמע מדבריו שלא היתה שעת סכנה, כי לא חשו להסתירו מהעוברים ושבים. ואעפ"כ הדליקו מבפנים, וכתב שם **הב"ח** (שהי' בבריסק, ובקראקא, ונפטר ה"א שצ"ח ולא ידוע לנו על מלחמות וגזירות באותו תקופה), דדברי רבנו (הטור, שיש היכר לעוברים ושבים) הם לפי זמנו שהיו מדליקין בפתח הבית הסמוכה לחצר, אלא שהיו מדליקין בפנים ולא בחוץ וכו',, **אבל למנהגנו שמדליקין בבית החורף, אין היכרא כלל, לא לבני רשות הרבים ולא לבני החצר, וליכא חשדא,** ע"כ.

וכן רבינו מנחם ב"ר שלמה שנולד ה"א ט' בארץ אשכנז בצרפת בעיר פורפיניאן (שאצל גבול ארץ ספרד) יע"א, כותב בספרו **המאירי**: נר חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוכה לפתח ולהדליקה שם, הן מבחוץ לזמן הקדום, **והן מבפנים לזמן של עכשיו,** ומצד שמאל כדי שתהא מזוזה בימין הנכנס וכו' ותהא נר חנוכה משמאל הנכנס, ע"כ.

הרי שרבינו המאירי נהג להדליק מבפנים, ולא ידוע לנו אם כתב זאת בעת שהי' שעת שלום או לא. כי במדינת צרפת הי' שלום עד שבשנת ה"א ס"ו (1306 למספרם) גורשו כל

עוד דייק בספר באר יעקב הנ"ל, שהרי בשו"ע בסי' תרע"ט בדיני הדלקת נר חנוכה בע"ש, לא כתב המחבר דין זה, שיוסיפו בשמן שידליק עד חצי שעה לאחר צאה"כ, וכל כי האי שנוגע כל שבת חנוכה הו"ל לפרושי.

ותירץ שם, כיון דשיעור חצי שעה הוא עד שתכלה רגלי דתרמודאי (הסוחרים), ואיתא בפסחים (קי"ב:) לא יצא אדם יחידי וכו' ולא בלילי שבתות, הרי דבלילי שבתות אין בני אדם מצויים בשוק, וא"כ בליל שבת לא שייך רגלי דתרמודאי, ולא שייך שיעור דחצי שעה תוך הלילה, ע"כ.

ולדברי האור זרוע י"ל, דהואיל דמדליקין האידנא בפנים, לכן לא הורגלו להחמיר בשיעור, ולכן הקילו בערב שבת שלא להוסיף יותר מכל יום.

אבל אין זה תירוץ למה השמיט המחבר דבר זה, שהרי המחבר כותב (תרע"א סעי' ה') שבזמה"ז נר חנוכה מניחו על פתח הסמוך לרה"ר מבחוץ, והיינו שיש היכר לבני רה"ר.

ואפשר ליישב, עפ"י שו"ת חת"ס (או"ח סי' פ') דהדליקו הנר בע"ש חצי שעה אחר השקיעה ג"כ, וא"כ די להם שמן לשעה ורבע, דהיינו ע"ה מינוט. (ועי' בספר דרך כוכב מיעקב, לידידי הרה"ג ר' חיים מאיר מיללער שליט"א שביאר בטו"ט שיטת החת"ס).

2 ויש להביא לזה סמוכין ממשנה (ר"ה פ"ד מ"ז) העובר לפני התיבה ביו"ט של ר"ה השני מתקיע, ופי' הרע"ב המתפלל תפילת המוספין מתקיע, ולא המתפלל תפלה של שחרית, ובשעת השמד תקנו כך. שגזרו שלא יתקעו, והיו אורבים להם כל שש שעות של זמן תפלת השחר, לכך העבירו התקיעות מתפילת השחר לתפילת המוספין, ע"כ. ואף שעכשיו אין אורבים, כיון שנהגו נהגו.

היהודים (יותר ממליון!) ממדינת צרפת, והי׳ בצרפת עת צרה גדולה ליעקב.

רבנו אהרן הכהן מלוניל ב״ר יעקב, שגר בצרפת, ונפטר בשנת ה״א צ״ד, וראה בעיניו גירוש צרפת, ובסוף ימיו עבר לגור במיורקא, בארץ ספרד, כותב בספרו **אורחות חיים** (הל׳ חנוכה אות טו) שחושש שמא יכבוהו העכו״ם הדרים בינינו, וכ״כ **בכל בו**. הרי שלא הי׳ סכנה, אלא חשש כיבוי. ואיני יודע אם כתב זאת כשגר בצרפת, או אח״כ כשעבר לגור בארץ ספרד.

באותה תקופה - זמן גירוש היהודים מצרפת, תחלת האלף השישי, כותב **רבנו ירוחם** בן רבי משולם [תלמיד הרא״ש] מפורבינציא, בצרפת, וז״ל: **נוהגין להדליק מבפנים משום דשכיחי גוים וגנבים, ועוד שאין רגילין לקבוע מזוזה בפתח לרה״ר משום גוים שיטלו המזוזה**, ע״כ.

הרי דבימיו סבלו מן העכו״ם, ואינני יודע אם כתב זה קודם הגירוש בצרפת, או לאחריו בספרד, שעבר לגור בטאלידו בספרד.

גם משמע מדבריו, שהחשיבות של מזוזה בימין ונ״ח בשמאל, עדיף מפרסומי ניסא להדליק בפתח הפתוח לרה״ר, כשאין שם מזוזה בימין.

★

עכשיו נקומה ונלכה לארץ ספרד

מדינת ספרד

רבינו שלמה בן אדרת שחי בסוף האלף החמישי בברצלונה שבארץ ספרד, כותב **בחידושי הרשב״א** (שבת כא:) וז״ל: ופרשו בתוס׳ דלא אמרו עד שתכלה רגל מן השוק אלא בדורות הללו שמדליקין בחוץ, **אבל עכשיו שמדליקין בבית בפנים כל שעה ושעה זמני׳ הוא, דהא איכא פרסומי ניסא לאותם העומדים בבית**, ומיהו לכתחלה מצוה להדליק משתשקע החמה מיד דזריזין מקדימין למצוות, ע״כ.

והנה הרשב״א חי בשנת ד״א תתקצ״ה (הי׳ תלמיד רבינו יונה והרמב״ן, וחי בזמן הרא״ה והרא״ש) והי׳ מקורב מאוד למלכות, והגויים התחשבו עמו, והי׳ לו כח השלטון להעמיד הדת על תילה, ולבער עוברי עבירה (החרים ללמוד חכמות חיצוניות ופילוסופיא) - הרי שלא הי׳ שעת הסכנה, ואעפ״כ הדליק מבפנים.

כמה שנים לפני הרשב״א, בשנת ד״א תתקכ״א נהרג הראב״ד בטלטולא עקד״ה - ונהרג גם הראב״ד הראשון, כנראה שצרות הראשונות כבר נשכחו, או שצרה זו לא הגיע לברצלונא.

רבינו אשר ב״ר יחיאל, שנולד בשנת ה״א א׳[3] - הי׳ חשוב מאד בעיני המלכות, והוא כותב בספרו **הרא״ש, דעכשיו מדליקין מבפנים, ואין היכרא אלא לבני בית**, אין להקפיד על זה [על שיעור שמן של חצי שעה].

ורבינו יום טוב אל אש-בילי בספרו **הריטב״א** כתב וז״ל: דאי לא אדליק מדליק וכו׳ וכתב הרב **בעל התרומות** ז״ל דהני מילי לדידהו שהיו מדליקין חוץ לפתח ואין היכר לבני רשות הרבים יותר (אם ידליק אחר שיעור שכלה רגל מן השוק), **אבל אנו דמדליקין מבפנים ואין היכר אלא לבני הבית, יכול להדליק כל הלילה עד עמוד השחר**.

ולפי פירוש זה יש לפרק דהכי קאמר, דאי לא אדליק מדליק בחוץ עד ההוא שעתא, אבל בתר הכין אינו מדליק אלא בפנים, דלדידהו וודאי משום דלא מצי למיעבד

3 בשנת ס״ה לחייו נפטר רבנו מהר״ם מראטנבערג בתפיסה, והמושל העליל שרבנו הרא״ש אשם בדבר, כי לא גבה סכום הנדרש, ובכן עזב את אשכנז וברח לספרד יחד עם בנו רבנו יעקב בעל הטורים - זאת היתה שנה אחת קודם הגירוש מצרפת - והגיע לברצלונא, והתאכסן בבית רבנו הרשב״א, לשבוע אחד. אח״כ נתקבל לרב בטלטולא.

היכרא לרה"ר, לא נפטר מלעשות היכרא לו ולבני ביתו, דהא לקמן אמרינן דבשעת הסכנה מדליקה על שולחנו ודיו, ע"כ.

הנה הריטב"א חי בתקופה הנ"ל ה"א י', תלמיד הרא"ה והרשב"א, גר בעיר ברצלונה בספרד. וכתב בסדר הדורות שהי' מכובד בעיני המלך, וניתן לו להנהיג כל משפטי התורה, הרי דבימיו לא היתה שעת הסכנה, ואעפ"כ נהג להדליק מבפנים ולא הי' שם היכר לבני רה"ר.

וכן כתב **רבנו ניסים** (שבת כב:): **דעכשיו שמדליקין בבית מבפנים בכל שעתא ושעתא זמני' הוא, דהא איכא פרסומי ניסא לאותן העומדים בבית.**

והנה הר"ן חי בגירונדי ובברצלונא (נולד בשנת ה"א ס"ה) ובשנת ק"ל, דהיינו שנת ס"ה לחיי הר"ן, היו מלחמות וגזירות והריגות בספרד ונתבטלו הישיבות.

ותלמידו **הריב"ש** (שנולד ה"א פ"ו, גר בספרד ובברצולנא ובמיורקא) ובשנת קנ"א, דהיינו שנת ס"ה לחייו היו פרעות, וברח לאלג'יר ונתמנה שם לדיין [ועי' בתשובותיו סי' ס' שרוב ספריו הגמרות והפירושין והחידושין והתוספות היו במליאנ"ה, כי יראתי להשיבם מאימת המוכס הרגיל לשאול מעשר מהם שלא כדין]

ובתשובה שע"ו כתב וז"ל: כי זה קרוב לה' חדשים קמו אנשים בני בליעל מקרבנו, והעלילו הרב הגדול רבינו ניסים (הר"ן) נ"י ואני ואחי י"א ומסרו אותנו למלכות, ועדיין אנחנו נתונים בערבון על לא חמס, ישב להם גמול ה' כמעשי ידיהם ומן אז לא מצאתי ידי בבית המדרש.

ובתשובה קי"א כתב **הריב"ש** הטעם שהנהיגו לברך על הדלקת נ"ח בביהכ"נ, ואף שלא נזכר בחז"ל, מנהג ותיקין הוא, ובקשתי וחפשתי טענה להציל החזן מברכה זו והיא קרובה ממנו... וכיון שיד האומות תקפה עלינו אין אנו יכולים לקיים המצוה כתקנה, **ומדליק כל אחד בפתח ביתו מבפנים, ואין כאן פרסומי ניסא כי אם לבני ביתו לבד**, לזה הנהיגו להדליק בביהכ"נ לקיים פרסומי ניסא...[4] וכמו שנהגו לברך על ההלל של ר"ח, ואע"פ שאינו אלא מנהג, ע"כ.

על כן יאמרו המורים בואו חשבון.

חכמי אשכנז

האור זרוע, בעל העיטור, ספר התרומה, בעל הטורים, האורחות חיים, המאירי, רבינו ירוחם, ואחריהם הב"ח והרמ"א כולם הדליקו מבפנים (מבלי היכר לבני רה"ר, זולת הטור). אע"פ שלרובם לא הי' שום סכנה. האו"ז כתב לא ידענא טעמא מדוע מדליקין בפנים, ספר העיטור כתב אחר שנהגו, נהגו. האורחות חיים כתב שמא יכבוהו.

ורבנו ירוחם כתב הטעם דשכיחי גויים וגנבים (לא סכנה)[5], וגם הוסיף טעם, כי הפתח לרה"ר אין לו מזוזה (כי בגמ' לא מצאנו שיהא המזוזה מעכב). ומשמע מדבריו דמזוזה מימין עדיף מפרסומי ניסא, מלהדליק בפתח הרה"ר מצד ימין.[6]

4 ולפי דברי הריב"ש יש לעיין, כהיום בא"י שהרבה נוהגין להדליק נ"ח מבחוץ, האם לא יברכו שוב על נ"ח בביהכ"נ, או דלמא כיון שנהגו, נהגו.

5 כעין דברי האורחות חיים ורבנו ירוחם ראיתי במגילת תענית (סוף פרק ט') וז"ל: ואם מתירא מן הלצים מניחה על פתח ביתו מבפנים, ע"כ.

6 ודכירנא בשנת תשס"ז זכיתי להיות נוכח פני מנורה הטהורה כ"ק אאזמו"ר השבט הלוי זצוקל"ה בליל ב' דחנוכה כשהדליק הנר, ומחמת ריבוי העם והדוחק, נטל אחד מבני המשפחה את המנורה שהי' מתחילה אצל אחד הפתחים שמבפנים, ושמו אצל החלון הנראה לרחוב, שהרי עמדו שם כאלף איש לראות עבודת הצדיק מדליק את המנורה. כשהרגיש זאת אאזמו"ר רבינו הק', פנה אלי והלחיש באזני, ואמר: עס איז מיר אשאד, איך בין מפסיד דעם מזוזה מימין! (חבל! הנני מפסיד מעלת מזוזה מימין!)- ומשום כבוד ריבוי העם, הדליק מני אז אצל החלון.

חכמי ספרד

הרשב״א, הרא״ש, הריטב״א, בעל התרומות, הר״ן, הריב״ש, כולם הדליקו מבפנים, אע״פ שלא הי׳ להם שעת סכנה, זולת הר״ן והריב״ש היו בשעת מלחמה ופרעות.

הנה כל הראשונים הנ״ל שלא הי׳ בשעתם שעת סכנה, לא מצינו שחשו להחמיר ולהדליק מבחוץ, או בחלון משום פרסומי ניסא לבני רה״ר. וכנראה שסמכו על הסברא שכתב בעל העיטור ״ואחר שנהגו על הסכנה, נהגו״. ועל סמך זה כתבו טעמים אחרים שאינם של סכנה.

וכן הריטב״א האריך לכתוב חידוש במשאחז״ל בשעת הסכנה, וז״ל:

ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו. פי׳ לא סוף דבר סכנת נפשות, דא״כ פשיטא דעל מצות עשה לא יהרג וכו׳ אלא אפי׳ סכנת צער או איבה כמו בצרפת וכו׳, ולפיכך הי׳ אומר מורי הרב ז״ל שכשנושב הרוח ואי אפשר להדליקה בחוץ מדליקה בפנים בביתו״.

והדברים צ״ב, שהרי החשמונאים תקנו מצות הדלקת נ״ח בארץ ישראל, ובימי חנוכה נושב שם הרוח, ואעפ״כ תקנו להדליק, וא״כ קולא זו מנין.

סוף דבר הכל נשמע דלדעת כל הראשונים הנ״ל, בצדק כתב אדוננו **הרמ״א** (תרע״א סעי׳ ז׳) **בזמן הזה שכולנו מדליקין בפנים ואין היכר לבני רה״ר.** ולא באתי בזה אלא לחזק ולהצדיק כל אלו שנוהגים על דרך שנהגו אבותינו ורבותינו מדור דור להדליק נר חנוכה אצל אחד הפתחים מבפנים משמאל הפתח, לעומת המזוזה.

★

ומ״ש **המחבר** (תרע״א סעי׳ ה׳) נר חנוכה מניחו על פתח הסמוך לרה״ר מבחוץ וכו׳, ואם יש חצר לפני הבית מניחו על פתח החצר וכו׳. ויש לדקדק שהרי כל הראשונים בכל הדורות כבר לא הדליקו מבחוץ, ואיך לא זכר המחבר מנהג הראשונים כמלאכים.

ודכירנא לפני בערך מ׳ שנה למדתי בכולל עם אבלח״ט הרב דאהאן ז״ל ממרוקו, ואמר לי שזוכר כשגר במרוקו, ימי חנוכה המה ימים יפים ונאים, לא רוח ולא גשם, לא קור, ומדליקין נ״ח ברחוב בפתח החצר, ואין צריך שום זכוכית להגן על הנרות, ודולקים יפה כל הזמן, ולא הי׳ שום מורא שיבא מי שיכבה או שיטלנו.

וי״ל כשגלה מרן הב״י מספרד דרך פורטוגאל וכו׳ ובאותן המקומות הדליקו מבחוץ ולא נשב הרוח, ובאופן זה נתגדל, והי׳ פשוט אצלו להדליק מבחוץ, וכן קבע ההלכה בשו״ע.

אמנם אח״כ הרי הגיע לצפת, ושם בימי חנוכה יש רוח, וצריכין זכוכית להגן, ולפלא שלא זכר כל זה בשו״ע שלו.

אכן סי׳ תר״פ הוא סימן שלם שדן בו המחבר בהדלקה בפנים הבית, שבערב שבת צריך לעשות מחיצה נגד הרוח שלא יכנס לבית כשפותחין הדלת ויכבה הנרות, ועיי״ש במ״ב.

★ ★ ★

הרב שמואל דוב גוטליב

בדין פתיחת אריזות ושקיות בשבת

הנה בדין פתיחת שקיות ואריזות של אוכלין וכדו' בשבת, שרבים נהגו להקל בזה עפ"י גדולי הפוסקים, ולא חששו בזה למלאכת קורע, דנו בזה הרבה בספרי זמנינו, וראיתי להרחיב בזה כפי מה שהשיגה ידי בס"ד, ודי יאיר עיני בתורתו.

א) איתא בשולחן ערוך סימן שיד סעיף ח וז"ל: חותלות (פי' מיני כלים) של תמרים וגרוגרות, אם הכיסוי קשור בחבל, מתיר וסותר שרשרות החבל וחותך אפילו בסכין, ואפי' גופן של חותלות, שכל זה כמו ששובר אגוזים או שקדים כדי ליטול האוכל שבהם עכ"ל. והוא מדברי הכל בו שהביא בית יוסף.

וביארו הפוסקים דחותלות הוא כלי העשוי מכפות תמרים כעין סל, ולכן לא הוי בזה סתירת כלי כיון שאין זה כלי גמור, כיון שאינו עשוי אלא שיתבשלו התמרים בתוכו.

ולכאורה קשה למה לא ליתסר משום מלאכת קורע, דהרי דוקא בסתירה אמרינן (שם סעיף א) שאין סתירה בכלי רעוע (מוסתקי)[1], אבל קורע הרי לכאורה שייך בכל גוונא.[2]

דרך הביאור הלכה

ב) והנה בביאור הלכה (שם ד"ה חותלות) כתב וז"ל: ואין שייך לאסור מחמת קורע גופא, דהוא אסור מדרבנן אפילו בשלא ע"מ לתפור, דאין שייך שם זה אלא בקריעת הבגד, דשייך בו קורע ע"מ לתפור, ולהכי גזרו רבנן אפילו בשלא ע"מ לתפור, משא"כ בזה. עכ"ל.

והנה יש להסתפק באריזות של זמנינו האם שייך בזה ההיתר שכתב הביה"ל, דאפשר דכוונת הביה"ל דלא שייך בחותלות קורע ע"מ לתפור, משום דכיון דאיירי בכלי של כפות תמרים לא שייכי ביה מציאות של תפירה, דמחמת גריעותן ודקותן איו הדבק נאחז ונדבק בהן, ולפי"ז באריזות של זמנינו שהדבק נאחז בהן ה"ז אסור, או דנימא דכוונת הביה"ל דכיון דלא שכיח כלל שידבקו אותן כיון שהוא כלי רעוע ואין משתמשים בו שימוש חוזר, לא גזרו, ולפי"ז ההיתר שייך גם באריזות של זמנינו, דאין הדרך להדביקן ולהשתמש בהם שוב, ולכן לא שייך בזה קורע ע"מ לתפור ומותר.[3]

ביאור האגרות משה

ג) ומצינו להאגרות משה (או"ח ח"א סימן קכ"ב) שכתב וז"ל: לכן הנכון לע"ד שחותלות הם כלים שעשוין רק לתמרים וגרוגרות אלו שאחרי שאוכלין אותם זורקין הכלים לאשפה ואין משמרין אותם להניח בהם תמרים וגרוגרות אחרים או להשתמש בהם לדברים אחרים, ולכן אינם בשם כלים כיון דעשוין שישתמשו רק לתמרים וגרוגרות אלו אלא נבטלו להתמרים וגרוגרות שבהם ונחשבו כמו קליפת אגוזים דהוי רק כמו שעשו קליפה להם כיון דשייכין רק להם ויותר לא ישתמשו בהם "ומה לי קליפה

---

1 וידוע שנחלקו החזו"א והגרש"ז אוירבך זצ"ל אם בפתיחת גוף אטום כגון קופסת שימורים יש בזה איסור בונה, דלהחזו"א יש בזה איסור בנין בכלים, ולהגרש"ז ז"ל אין בזה איסור בונה אלא רק סותר, ולכן מותר בזה דהוי כמוסתקי, אמנם כבר כתב הגרש"ז ז"ל (שש"כ פ"ט הערה י"ג) דנייר ואריזה שמודבק בשוליו ליכא איסור בונה אף להחזו"א, דמסתבר שמקום הדיבוק העומד להיפתח לא גרע ממגופה הסתומה בטיט, המבואר בסימן שי"ד סעיף ו' שמותר לפותחה בשבת.

2 ופשוט דצריך ליזהר שלא לקרוע במקום אותיות וציורים משום חשש מלאכת מוחק, כמבואר בפוסקים בסימן ש"מ.

3 ועיין כעי"ז אבני נזר או"ח סימן קפ"ו, והובא בשש"כ פ"ט הערה י"ב.

שבידי שמים או שנעשה בידי אדם", ואין נוגע לנו מאיזה טעם עושין זה כיון דעכ"פ נעשה הכלי רק לפירות אלו הוא רק כקליפה ואינו בשם כלי. איברא דבתמרים עושין זה להתבשל שם אבל לא בשביל זה הוא כקליפה, ואין כוונת רש"י בזה שכתב שמתבשלים שם שזהו ההיתר שדוקא מחמת זה נחשב כקליפה דהא א"כ יקשה גרוגרות שלא כתב ע"ז רש"י כלום, וגם לא משמע לשון רש"י שהוא לטעם על ההיתר, וגם הא לרש"י מותר אף בכלי שלם העשויה לקבל ובודאי לא היה צריך לטעם זה, אלא הוא פירוש בעלמא שנקט האמת על מה עושין חותלות בתמרים אבל אינו לטעם, דטעם ההיתר לרש"י הוא כטעם היתר שבירת חבית וכל כלים שמותר לדידיה, ולהש"ע שאוסר בכל כלים הוי ההיתר בחותלות מטעם שהוא כקליפה אבל לא מחמת שמתבשלין בו הוא כקליפה, דאם היו משתמשין בו אח"כ לבשל בו תמרים אחרים או לדברים אחרים היה זה בשם כלי אף שמתבשלים שם, אלא שהוא מחמת דדרך העולם שזורקין אותו לאבוד וא"כ נעשה רק לתמרים אלו שלכן הוא כקליפה, ולכן אף חותלות של גרוגרות שאין מתבשלין שם נמי הוא כקליפה כיון דדרך העולם שזורקין אותו לאבוד אחר שאוכלין הגרוגרות ונמצא שנעשה רק לגרוגרות אלו. וזהו פירוש טעם הש"ע שנתן טעם על מה שמותר לקרוע החותלות אף שהוא כלי שלם שאסור לדידיה משום שבחותלות הוו כקליפת אגוזים מחמת שנעשו רק לפירות אלו כמו קליפה דבידי שמים. וזהו פירוש אמת ונכון לע"ד בדברי הש"ע. עכ"ל האגרות משה.

ומדברי האגרות משה יוצא דהא דאין בזה סתירת כלי הוא משום דהוי כמו קליפת אוכלין, כיון שהוא עשוי לזורקו אחר השימוש, כמו שכתב דמה לי קליפה בידי אדם ומה לי קליפה בידי שמים, ולפי דבריו מיושב היטב למה ליכא איסור קורע, דהרי בקליפת אוכלין ליכא בזה איסור קורע, כיון דהוא נקרא חלק מהמאכל, ובמאכל ליכא איסור קורע.

אמנם לפי"ז יוצא דאריזות לדברים שאינן אוכלין, כגון אריזות של כלים חד פעמיים או של טישו וכדו' דלא שייך בזה שם מאכל, ליכא היתרא הנ"ל, דהרי אינן אוכלין דאיכא למימר עלייהו דאין בהם קורע, ולכן קליפתן הוי כמו הן עצמן, ולכן לא שייך בזה היתרא דאגרות משה הנ"ל.[4]

ביאור השביתת השבת

ד) ובספר שביתת השבת (מעשה חושב פרק ג) כתב וז"ל: ולישב דברי התוספתא דקורע את העור שע"פ חבית נראה דאע"ג דקורע בגד או עור גם שלא ע"מ לתפור איכא איסורא מ"מ אם קשרו ע"פ אוכלים ומשקין בטולי בטלי מתורת בגד (וכמו בצק שבסדקי עריבה וכופת שאור שיחדה לישיבה [עי' פסחים דף מ"ה] ורבות כיו"ב דבטילי מצורתן הראשונה) "ונעשו בטלים להאוכלים כמו קליפי אגוזים, ונעשו כשאר תלוש דאין בהם איסור קריעה", ולכאורה היה נראה לישב בזה הא דחותלות של תמרים מתיר ומפקיע, פי' הטוש"ע סי' שי"ד ס"ח סותר שרשרות החבל, והקשה הגרע"א ממ"ש הרמב"ם [פ"י ה"ח] דהפותל חבלים חייב משום קושר והסותר חייב משום מתיר ואף דהוא סותר שלא ע"מ לבנות יהיה על כל פנים אסור מדרבנן דהוא סותר קשר של קימא. ותירץ המשנה ברורה בבה"ל שם דהרמב"ם יפרש מפקיע היינו מנתק וקורע אבל לסתור גדילת החבל אימא לך דאסור עכ"ל, וחידוש שלא העיר מתוספתא דקריעת עור הנ"ל דעור דמי לבגד כמ"ש בבה"ל ס"ס ש"מ, ואסור אפי' שלא ע"מ לתפור, ולפי הנ"ל היה ניחא לכאורה. אך זה נסתר ממ"ש [שבת קי"א ב] ונודות יין ושמן פשיטא ל"צ דאית לי' תרתי אוני מהו דתימא חדא מינייהו בטולי מבטיל לה קמ"ל, משמע דאי

4 ועיין שם באג"מ קודם לזה שרוצה להתיר פתיחת איגרת מטעם אחר.

הוה מבטל לה אסור, ודוחק לחלק בין היתר קשר להיתר פתיל, ועכצ"ל דגבי קשר אסור בכל גונא מאחר שיש טורח ואומנות בהתרתו, אבל בגד ועור אם בטלו מתורת בגד ה"ז כשאר תלוש שאין שם איסור קריעה. עכ"ל.

והמבואר מדברי השביתת שבת דכיון דנעשו בטלים לאוכלים הוה כמו תלוש שאין בו איסור קריעה, ולכאורה כוונתו דכיון דהוא בטל להאוכל אין בו שום חשיבות, והוה כמו תלוש והיינו אפי' שאינו נקרא אוכל, כמו בפסיקת חוט דאיתא בראשונים דנקרא פסיקת תלוש שאין בזה שום חשיבות, (עיין מ"א ס"ק י"ד, מ"ב ס"ק מ"א) ולכן ליכא בזה איסור קורע, ה"נ בזה כיון שהוא בטל לאוכל לית בזה משום חשיבות וליכא בזה איסור קורע, ולפי דבריו אף באריזות שאינן של אוכלין מותר לקורען כיון שהם בטלין להדברים המונחים בפנים, וליכא בזה איסור קורע.

וכן דעת החזו"א שיובא להלן, דההיתר של קריעה בחותלות הוא לאו דוקא באוכלין אלא אפי' במעטפה של אגרת, אך איהו ס"ל דכל ההיתר של חותלות הוא דוקא דרך השחתה וכפי שיבואר להלן בס"ד.

והגרש"ז אויערבאך זצ"ל כשהיו שואלים אותו מה ההיתר לקרוע בשבת אריזות ושקיות למיניהם, היה רגיל על לשונו דברי השביתת השבת הנ"ל דכיון דבטל להדברים הנמצאים בתוכן אינו חשוב כלל, וליכא בזה מלאכת קורע.[5]

וכ"כ בשמירת שבת כהלכתה (פ"ט הערה י"ב) בשם הגרש"ז זצ"ל אחר שהביא כמה סברות להקל בקריעת אריזות והביא ג"כ סברת השביתת השבת הנ"ל, כתב וז"ל: ולכן בכל האריזות שאין עליהן שם כלי והן נזרקות מיד לאחר שנתרוקן מהן התוכן (בין בקופסת קרטון, שקית או נייר, בין שיש בהן דברי מאכל ובין שיש בהן דברים אחרים, כגון תרופות, בגדים וצעצועים), וכל קריעתן היא רק בכדי להגיע אל התוכן שנמצא בתוכן, בטלות הן לחפץ שבתוכן ושרי, וזהו הדין של קורע עור שע"פ החבית. ורק במקום שהוא כלי טוב כגון חבית או קופסת קרטון טובה, וכהא דסי' שיד סע' א ובביה"ל שם ד"ה אסור ומשו"ה גם חותכים נקניק בשבת ואין חוששין לקריעת העטיפה, אף שמקפידים לא לקלקל את כל העטיפה. עכ"ל.

יסוד השו"ע הרב
אין קריעה בגוף אחד

ה) וידועים דברי השו"ע הרב (סימן שמ סעיף יז) בביאור דברי השו"ע (שם סעיף יג) דקורע את הנייר שאסור משום מתקן מנא, כתב וז"ל: אבל משום קורע אין איסור אלא כשקורע ומפריד גופים רבים שנתחברו, כגון קורע בגד הארוג מחוטים הרבה, אבל הנייר שהוא גוף אחד אין בפסיקתו וחיתוכו משום קורע, ומטעם זה מותר לקרוע עור שעל פי חבית של יין כמ"ש בסי' שי"ד מפני שהעור הוא גוף אחד ולא שייך בו איסור קריעה אלא איסור החיתוך אם מקפיד לחתכו במדה כמ"ש שם. עכ"ל.

ובבאור הלכה (שם ד"ה אין שוברין) השיג עליו, וכתב וז"ל: ומה שרצה אחד מן האחרונים להוציא מזה דלא שייך קריעה כ"א בדבר הנתפר ונארג שנתדבק מגופים רבים וכעין שהיה ביריעות אבל לא בדבר שהוא מגוף אחד כמו עור ונייר, זה אינו, דמבואר בירושלמי בהדיא דבעור שייך ג"כ קריעה, וכבר רצה לומר כן הנשמת אדם ודחה זה מכח הירושלמי הזה. עכ"ל.

אמנם בקצות השולחן (סי' קמ"ה בדה"ש סק"ד) דחה דברי הביה"ל הנ"ל, וכתב שאין שום ראיה מהירושלמי נגד השו"ע הרב הנ"ל, עיי"ש באריכות.

ולפי"ז בשקיות ואריזות של אוכלין כיון שעשויים מגוף אחד אין בהן משום קורע

5 מפי הגר"ח כהן שליט"א בעל הספר בנין שבת שהיה ש"ב ומקורבו של הגרש"ז זצ"ל.

לדעת השועה״ר, וגם אין בזה משום מתקן מנא כמו שכתב השועה״ר דמה״ט מותר לקרוע את העור שעפ״י החבית, והיינו מפני שדעתו להגיע לאוכלין, ולא דמי קורע את הנייר שעושה כן כדי להשתמש בו שמבואר שם בסימן ש״מ דאסור משום תיקון מנא.

וכן צירף הגרש״ז אוירבאך זצ״ל (שם בהערה הנ״ל) דמשום דברי השועה״ר הנ״ל ליכא בזה איסור קורע, והוסיף שם הגרש״ז זצ״ל וז״ל: אף שרבו החולקים על השועה״ר, ע״ש סע׳ יג בביה״ל ד״ה אין, מ״מ ע״ש בביה״ל, בדעת השו״ע, דקריעה שהיא עצמה תיקון, לא חשיב קורע דאורייתא, וגם הרבה ראשונים ס״ל דאפי׳ אם הקריעה היא לתיקון, אפ״ה לא אסור מה״ת אלא בע״מ לתפור, ואף להחולקים כתב האב״נ או״ח סי׳ קפו, דלא חייב אלא בדבר שרגילין עכ״פ לחזור ולתופרו עכ״ל.

לקרוע השקית במקום הדיבוק

ו) והנה לפתוח את השקית במקום הדיבוק, לפי מה שכתבנו לעיל מהשביתת השבת מותר גם בזה, שהרי כיון שהוה טפל הוה כמו תלוש ולא שייך בזה מלאכת קורע, ואין נפ״מ אם קורעו במקום הדיבוק או שלא במקום הדיבוק.

ועוד יש לצרף בזה שיטות הפוסקים דנקטו בסימן (שי״ז סעיף ג) דתפירה שאינה של קיימא מותר לקרוע[6], והובא שתי הדעות הרמ״א שם, דיש אוסרים בתפירה שאינה של קיימא ויש מתירים, והנה נחלקו שם הט״ז והלבוש לדעה זו דתפירה לזמן מותר, והובא במ״ב שם (ס״ק כ״ג) דלדעת הלבוש דעד שיבוא הלוקח ויקחנו לביתו נקרא ג״כ תפירה לזמן, ודעת הט״ז שם דמותר לדעה זו דוקא אם תפרו כדי לפתחו לפחות משבוע או רק ליום אחד זה נקרא תפירה לזמן.

ועיין בארחות שבת (פרק י״א הערה מו) דמסתימת הרמ״א והמ״ב משמע שיש להקל כהלבוש, דאף ביותר משבוע כיון שתפרו אותו רק עד שיבוא הלוקח ויקחנו לביתו מותר, ודעת השועה״ר והתהל״ד דנקטינן כהדעה ברמ״א דתפירה לזמן מותר לקורעו, ודעת התהל״ד דלתפור לזמן יש להחמיר ורק מותר לקרוע דבר שנתפר לזמן[7], ודעת הגרש״ז אוירבאך להקל אף בתפירה לזמן[8], ולפי״ז יש לצרף את הדעה הנ״ל דקריעה לזמן מותר וכדעת הלבוש, ולכן יש לצרף להתיר לקרוע בשקית במקום הדיבוק.

ובשמירת שבת כהלכתה הוסיף עוד סברא להתיר לקרוע במקום הדיבוק, וז״ל שם: ויש שקיות מחומר פלאסטי כאלה שנפתחות בקלות במקום דיבוקן, ושמעתי מהגרש״ז אויערבך זצ״ל, דאפשר שמותר לפתוח במקום הדיבוק, גם מבלי לקלקלן תחילה, וכדמוכח מן הפוסקים שהתירו לחתוך את החוט שזוג נעלים תפור בו יחד, ובני״ד קיל טפי, די״ל דהא דאמרינן המדביק ניירות דהוה תולדה דתופר, סי׳ שמ סע׳ יד, אינו אלא כשמדביקם לעשותם גוף אחד ממש, ואז כשמפרידם הוה קורע, ע״ש, משא״כ כשמדביק רק את שפתי השקית על דעת לפותחן אח״כ דרך אותו המקום, הר״ז חשיב כניירות שנדבקו מאליהן דלא מיקרי קורע מפני שעומדים להפרד, שם במ״ב ס״ק מה, וה״נ כאן אף שההדבקה היא בכוונה וברצון כדי לשמור על התוכן, מכל מקום גם נעשית כדי שיהא קל להפריד ולפתוח. ואף אם נאמר שבתופר ממש חייב בכהאי גוונא, מכל מקום אם רק מדביק, י״ל דאין זה חשיב כתופר. ולא דמי לפתיחת אגרת שדנו בה האחרונים לגבי איסור קורע, סי׳ שמ סע׳ יד, דשאני התם שאין הדרך להפריד את הדבוק ממש, אלא רק לקרוע את המעטפה, ואילו המקום

6 ודעת הלבוש והשועה״ר אף להאוסרים תפירה לזמן הוא רק מדרבנן, ולפי״ז זה קיל טפי מתפירה גמורה גם לדידהו, אך דעת הריטב״א (שבת ע״ד ע״ב) דזה אסור הוא מה״ת.

7 דהתהלה לדוד רוצה ליישב בזה הא דסתם המחבר בסימן ש״מ דתפירה לזמן אסור, ושם לא הביא הרמ״א ב׳ דעות הנ״ל, ולכן מחלק דתפירה אסורה לזמן, ומ״מ אם תפרה לזמן מותר לקרעה.

8 עיין ארחות שבת פרק י״א הערה מ״ג.

הדבוק נשאר דבוק, ולכן אם הוא פותח במקום הדבוק - אית ביה משום קורע. ועיין גם בתו"ש סי' שמ ס"ק כג, שמסתפק בקורע מתוך המלל או מתוך הסולמות (תפירה לא טובה ועומדת שוב להתפרק), דאפשר דלא חשיב קורע, וכ"ש בני"ד שכל החיבור נעשה על דעת להפריד לאחר זמן. עכ"ל.

ועיי"ש בשש"כ שהאריך עוד בענין שקיות שאפשר לפותחן בקלות משני הצדדים, דזה חמיר טפי כיון שאין בדעת לפותחו מב' הצדדים הוה חד חשש של תפירה של קיימא, עיי"ש מה שצידד בזה, אך נראה דכל מה שכתב שם הוא בלאו התירא שכתב לעיל מזה מדברי השביתת השבת, דהרי לדברי השביתת שבת בכל אופן שפותחו אף במקום הדיבוק, ואף שיש להם מקום לפותחן משני הצדדים מ"מ אין לנייר חשיבות, מכיון שבטל לגביה התוכן שנמצא בתוכו, ובכל אופן שפותחו איכא היתרא הנ"ל, וכמו שיתבאר להלן.

אם בדעתו להשתמש בשקית עד שיגמר האוכל ממנו

ז) והנה לפי דברי השביתת השבת ושאר פוסקים הנ"ל לכאורה אין צריך לקרוע את השקית דרך השחתה, ואף שדעתו להשתמש בו עד שיגמר המאכל מ"מ אין זה נקרא כלי ומותר, כיון שהוא בטל להשתמש באוכל, וכן לא מצינו בדינא דחותלות שהתנה השו"ע שדוקא כשאינו משתמש בו להחזיק האוכל, ומשמע דכיון דהוי בתורת קליפה ליכא בזה קריעה אף שמשתמש בו עד שיגמר המאכל, כיון דכל זה הוא מתורת ביטולו לאוכל.

וכן העתקנו לעיל בשם הששי"כ שכתב בשם הגרש"ז ז"ל ולכן בכל האריזות שאין עליהן שם כלי והן נזרקות "מיד לאחר שנתרוקן מהן התוכן", וכן כתב להלן "ומשו"ה גם חותכים נקניק בשבת ואין חוששין לקריעת העטיפה, אף שמקפידים לא לקלקל את כל העטיפה", ומבואר לקרוע אף להשתמש בו עד שיגמר הדברים שבתוכו, וכל זה נכנס בהיתרא דחותלות דבטל לגבי האוכל שבתוכו.

וכן כתב בספר ארחות שבת (פרק י"ב הערה ו) דלא מיירי ההיתר של חותלות דוקא באופן שמריק את כל התמרים בעת פתיחתו, אלא גם אם מוציא את התמרים קימעא קימעא, אך אם מתכוון לעשות פתח יפה אסור מדין עשיית כלי, אבל בדין קורע בפשטות ליכא חילוק בזה ומותר אף במתכוון שיהא ראוי לשימוש.

אם בדעתו להשתמש שימוש חוזר באריזה

ח) אמנם אם בדעתו להשתמש בשקית שימוש חוזר אחר שתגמר תכולתה, נראה דבהא ליכא היתרא דחותלות, דכל הסברא בהתירא דחותלות הוא משום שזה בטל לגבי האוכל שבתוכו, משא"כ אם בדעתו להשתמש בו שוב אחר שיתרוקן התוכן מתוכו, נמצא שמחשיב את הנייר לגבי דברים אחרים, ופשוט אינו בטל לגבי התוכן שיגיע אחריו, וזה דומה למי שקורע נייר של חבילה של סוכר כדי לכתוב עליו, דבאופן זה לא גרע משאר נייר שקורע כשרוצה לכתוב עליו ואף שזה נייר גרוע, וה"נ דכוותה כשרוצה להשתמש לתוכן אחר, לא בטילי לגבי הדברים האחרים שעתיד להכניס בתוכן אח"כ.

וכ"כ בששי"כ בהערה הנ"ל דכל קריעתן היא רק בכדי להגיע אל התוכן שנמצא בתוכן, בטלות הן לחפץ שבתוכן ושרי, וזהו הדין של קורע עור שע"פ החבית. ורק במקום שהוא כלי טוב כגון חבית או קופסת קרטון טובה, וכהא דסי' שיד סע' א ובביה"ל שם ד"ה אסור עכ"ל.[9]

9 וצ"ע מאי מייתי ראיה מסי' שי"ד סעיף א' דהתם לא מיירי לענין קריעה, אלא לענין חבית של מוסתקי שמותר בסתירה, ואולי כוונתו דכמו דהתם רואים שאם מתכוון לפתח יפה שוב לא הוה סותר אלא מתקן כלי, ה"נ באופן דדעתו להשתמש בו שוב בטל ממנו שם חותלות, ואסור לקורעו.

אמנם יש להוסיף דאף דאין בזה ההיתר של חותלות, מ״מ אם קורע שלא במקום הדיבוק יש כאן ההיתר של השועה״ר דבגוף אחד ליכא קורע, וכן אם קורע במקום יש הצד של ההיתר של קריעה בתפירה לזמן, וכן ההיתר של הגרש״ז זצ״ל דדיבוק קל הוה כנדבק מאליו.

דין פתיחת איגרת

ט) כתב במשנה ברורה (סימן שמ ס״ק מא) ולקרוע אגרת המחותם אפילו אם יזהר שלא ישבור אותיות החתימה, רק יקרע הנייר שסביבה ג״כ אסור לכו״ע, ואפילו לומר לא״י יש ליזהר אם לא לצורך גדול, ובאגודה כתוב שיאמר לא״י איני יכול לקרותו כ״ז שאין פתוח ואם יבין הא״י מעצמו ויפתחנו לית לן בה.

ובבאור הלכה שם (ד״ה הנייר) כתב וז״ל: עיין במ״ב מה שכתבנו בענין פתיחת אגרת ואבאר קצת. הפר״ח ביו״ד קי״ח כתב דישראל הפותחו יש בזה חיוב חטאת לכו״ע דקריעת הנייר הוא מקלקל ע״מ לתקן ותיקונו הוא מה שצריך לפתוח אותו, וכן דעת ספר הזכרונות דהוא מקלקל ע״מ לתקן, ובתשובת ח״צ סימן ל״ט פליג ע״ז והתיר ע״י עו״ג, ולא ביאר טעמו, ונראה דהוא סובר דהוא מלאכה שאצ״ל דהא אין מתקן בגוף הנייר מידי, והתוס׳ בדף צ״ד כתבו דלהכי קורע בחמתו למירמי אימתא אאינשי ביתיה פטור לר״ש משום דלית תיקון לגוף הדבר הנקרע, אך לפ״ז להרמב״ם שפוסק דמלאכה שאצ״ל חייב יש בזה איסור דאורייתא ואסור ע״י עו״ג, ובנשמת אדם כלל כ״ט ראיתי שכתב דלכו״ע פטור ותוכן כונתו דשאני ההיא דקורע על מתו ובחמתו דהקריעה גופא היא התיקון [דבהקריעה משכך חמתו או מרמי אימתא אאינשי ביתיה] משא״כ בזה דלהנייר הוא מקלקל גמור והתיקון הוא מצד אחר ובאמת לא ברירא סברתו וסברת הח״צ בזה דידוע דעיקר תיקון אגרת שעומד לקרותו ותיקונו הוא שיוכל לקראנו וא״כ כשקורעו כדי לקרותו הוי מלאכה הצ״ל, ״אכן היכא דסגורה האגרת בתוך נייר אחר כנהוג בודאי הקורע הנייר העליון הוא בכלל מקלקל ופטור אפילו לר״י״ וכדאמרינן שבת ע״ג ע״ב דמקלקל פטור אפילו לר״י דס״ל דמשאצ״ל חייב וע״כ מותר ע״י עו״ג במקום צורך דהוי שבות דשבות, אולם לפי מה שהבאנו לעיל דלשיטת רש״י היכא דהוא סותר ע״מ לבנות שלא במקומו דהוא מקלקל במקום זה ומתקן במקום אחר חייב לר״י א״כ ה״נ בזה בכל גווני הוא מלאכה דאורייתא לר״י דהוא בכלל קורע ע״מ לתקן ואפילו ע״י עו״ג יש ליזהר, וכן המ״א בסימן ש״ז סק״כ מצדד לאיסור כדעת ספר הזכרונות ומ״מ נראה דלצורך גדול יש להקל לפתחו ע״י עו״ג, ״ובפרט אם האגרת מונחת בתוך נייר אחר״ ולכתחלה טוב יותר לעשות כמו שכתבתי במ״ב בשם האגודה. עכ״ל.

ומשמע מדברי המ״ב והביה״ל דאף שהאגרת מונחת בתוך נייר אחר לא פשיטא ליה לקרוע, ואסור עכ״פ מדרבנן לכו״ע ואפשר שהוא מדאורייתא, ולכאורה למה זה לא דמי לחותלות שמותר לקרוע. וכן הקשה הגרש״ז אוירבך זצ״ל (שמירת שבת כהלכתה פרק כח הערה יח).

אמנם לפי מה שהבאנו לעיל דהביה״ל כתב בסימן שי״ד דהא דחותלות אין בזה קריעה הוא משום שלא שייך ביה קריעה ע״מ לתפור, מיושב שפיר דאיגרת הוא נייר רגיל ושייך ביה ע״מ לתפור, וגם מסתמא היו משתמשים באיגרת כמה פעמים והיו מדביקין אותו שוב ומשתמשין בו פעם שניה, ולא שייך ביה התירא דביה״ל הנ״ל.

והנה הגרש״ז זצ״ל במקום אחר (בשש״כ פרק ט הערה יב) כתב בזה וז״ל: שם וגם לפר״ח סי׳ שמ סע׳ יג בביה״ל ד״ה הנייר שכתב דהקורע מעטפה כדי להוציא הנייר מתוכה חייב חטאת, אף על גב שמקלקל את המעטפה, מסתבר שסובר דטעמא דשרי לקרוע העור שע״פ החבית, סי׳ שיד במ״ב ס״ק כה, הוא משום דמכיון שיש בתוך

החבית אוכל, הו"ל כשובר אגוז עכ"ל, נראה שהבין כדעת האגרות משה שהבאנו לעיל דהיתרא דחותלות שייך דוקא באוכלין, ולכן באיגרת אסר.

אמנם כבר הבאנו לעיל שדעת הגרש"ז זצ"ל להתיר אף באריזות של שאר דברים, ולאו דוקא באוכלין, ולא נקט כמו שכתב כאן בדעת הפר"ח הנ"ל.

דעת החזון איש

י) והנה בחזון איש (סימן נא ס"ק י"ג) כתב וז"ל: והנה לדעת הרשב"א דאפי' בשלמה אע"ג דיש בנין בעושה כלי וכמ"ש תו' ק"ב ב', מ"מ אין סתירה בכלים בזמן דלא עסיק בסתירת כלי אלא בהוצאת הגרוגרות דחשיב "שימוש" ולא מלאכה, ואילו שובר שבירה כזו בחמתו חייב משום סותר למ"ד משאצל"ג חייב עליה, מ"מ השתא דאין דעתו על פעולת הכלי רק עסיק ליטול את הגרוגרות לא חייל עליה שם סותר, ואפשר דלפי"ז דכי היכא דשם סותר לא חייל עליה, אלא גם שם מתיר לא חייל עליה כיון דלא עסיק בהתרת הקשר אלא עושה "דרך כליון" ופקיע כדי לכלות את החבל המעכבו מליטול את התמרים.

וראיה לזה מהא דכתב ב"י בשם התוספתא דביצה פ"ג קורע אדם את העור שעל פי החבית של יין כו', והביאו המ"ב ס"ק כ"ה להלכה, וקשה הא עור יש בו משום קריעה וכמבואר בירו' פ' כלל גדול והביאו המ"ב סי' ש"מ סי"ג בביה"ל, ואע"ג דהוא מקלקל הא לא הותר מקלקל וכמש"ל, אלא ע"כ דכי עסיק להוציא היין "ועושה דרך השחתה" לא חייל עליה שם קורע וכו' עיי"ש עוד.

ובהמשך דבריו כתב וז"ל: וא"ת א"כ חותמות שבקרקע למה אין מפקיעין כיון דגם קורע ומתיר מתבטלין, ולא יהא סותר במחובר עדיף מקורע בתלוש, י"ל דאה"נ דסותר אינו ראוי להתבטל, דזה עושה דרך השחתה אינו מפקיע שם סותר, ונהי דבכלים זה "שעוסק להוציא מה שבתוכה משוי ליה כשובר קליפי אגוזים" שאין סתירה בכלים, אבל במחובר שם סותר עלה, וכל זה שאמרנו שבטל שם קורע ושם מתיר אפשר דאין זה אלא איסור דרבנן, כיון שהוא מקלקל ואין כאן אלא איסור דרבנן, הקילו בעסיק להוציא מה שבתוכה "ועושה דרך קלקול".[10]

ובחזו"א (סימן ס"א סק"ב) כתב וז"ל ובקריעת המעטפה "אם אינו חושש למעטפה שתשחת" הו"ל כקורע עור שעל פי החבית ואין כאן קורע, [ומיהו התם איירי דבחול מתיר ובשבת קורע הו"ל מקלקל, אבל הכא דגם בחול קורע אפשר דלא חשיב קלקול, ובקריעה דאורייתא אפשר דלא סמכינן אהא דעושה דרך קלקול וכוונתו להוציא מה שבתוכה וכמ"ש לעיל, ומיהו היכא "דהקרעים אינם ראוים לכלום" ודאי מקלקל הוא, והלכך בעור שעל פי החבית אף אם היה דעתו לקרוע מותר "אבל היכא דנשארה המעטפה ראויה ליתן בתוכה אף שאין דעתיה עליה" אפשר דחשיבה קריעה של תיקון], וגם אין כאן משום סותר וכמ"ש בסי' נ"א סקי"א בקופסא, ואמנם יש לאסור דזמנין דניחא ליה לשמש במעטפה וכמ"ש שם ס"ק י"א, ואם באמת דעתיה לקיימה אפשר שהוא דאורייתא. עכ"ל.

והמבואר מדברי החזו"א בסימן נ"א שהעתקתי בתחילה, דהבין דכל ההיתר של

10 ומשמע מדברי החזו"א שאין ההיתר של חותלות משום שהוא בטל לאוכל וכמו שכתבנו בשם השביתת השבת, אלא משום שמכוון להוציא ועסיק דרך קלקול, נקרא שימוש ולא מלאכה, ולפי"ז יש לדון לדבריו דמותר לקרוע בגד שמונח על האוכלין, ואין יכול להגיע לאוכלין בלי לקרוע את הבגד, דמותר לקרעו אף שהבגד לא נעשה לאוכל ולא בטיל לגבה, ומה שכתב החזו"א דדמי לקליפי אגוזים היינו דכמו קליפי אגוזים אין בהם איסור קורע כיון שהוה כאוכל, ה"נ בזה שכל עיסוקו להגיע לאוכל לית בזה ג"כ מלאכת קורע דהוי כשימוש כיון שהוא עוסק להגיע לאוכל, ולפי"ז מה שהביא ראיה מקליפי אגוזים זה דוגמא רחוקה וצ"ע.

קורע עור שעל פי החבית וההיתר של חותלות, הוא רק כשעושה דרך השחתה, ומשמע דאם דעתו להשתמש בו עד סוף גמר שימושו שוב חייל עליה שם קורע, דהרי אם פותח את השקית ועדיין מתכוון להשתמש בו עד שיגמר מה שבתוכו, הרי אינו נקרא דרך השחתה, וכמו שהדגיש בסוף לשונו דכיון דהא מקלקל הקילו בעסיק להוציא מה שבתוכה.

וכן הדגיש בסימן ס״א לגבי איגרת, דמותר רק היכא דהקרעים אינם ראוים לכלום, והדגיש שם דאם נשארה המעטפה ראויה ליתן בתוכה אסור אף שאין דעתו עליה, והנה בשקיות שלנו שגם בימות החול הדרך לקורען ולא דמי לעור של חבית שבימות החול היו מתירים אותו, וזה דומה לאיגרת שבזה כתב החזו״א שצריך לקרעו שלא יהיו ראוים לכלום וכמו באיגרת.

אמנם מדברי השביתת השבת והגרש״ז זצ״ל שהעתקנו לעיל מתבאר, שאין זה דוקא משום שעושה דרך השחתה, אלא אפי׳ אם קורע באופן שיוכל להשתמש בו עד שיגמר מה שבתוכה, מ״מ אין זה נקרא קורע, דהרי הוא בטיל לאוכל שבה, א״כ אף שמשתמש להחזיק האוכל שבה מ״מ עדיין נקרא בטיל לגבה ולית בזה איסור קורע.

פתיחת אריזות ושקיות למיניהם

יא) והנה לאור האמור לעיל כל שקיות ועטיפות למיניהם שרגילים לזורקן לאחר גמר השימוש, יש להתיר לקורען ואף במקום הדיבוק מהטעמים שכתבנו לעיל, אך לדעת החזו״א צריך לקורען דרך השחתה דוקא.

והנה ראיתי בספר אורחות שבת (פרק י״ב בהקדמה) שכתב וז״ל: בגמ׳ שבת מובא דחותלות של תמרים ושל גרוגרות מתיר ומפקיע וחותך, וכתב הב״י בסימן שי״ד בשם הכלבו דמותר אף לחתוך את גופן של חותלות, לפי שהוא כמו ששובר אגוזים או שקדים בשביל האוכל שלהם, והכוונה בזה שהחותל הוא כלי גרוע שאין לו שום חשיבות הרי הוא טפל לגמרי לאוכל שבתוכו, ולכן הבא להוציא את האוכל מהחותל ולצורך זה צריך לחתוך את החותל אין הפעולה שעושה בחותל נחשבת מלאכה כלל, וכעי״ז כתב החזו״א סימן נ״א ס״ק י״ג דכאשר אין דעתו על קריעת החותלות אלא כל עיסוקו הוא רק להוציא את האוכל לא חייל ע״ז שם קורע, ונראה דשורש סברתו הוא כסברת הכלבו הנ״ל, ובהמשך הדברים מזכיר החזו״א במפורש את הסברא של קליפי אגוזים, ומעתה אין לחוש לאיסור בקריעת נייר או ניילון ע״מ להוציא את תכולתן הואיל ואנו דנים את השקיות האלו כקליפי אגוזים והיינו דוקא כאשר אין דעתו נתונה על צורת הקרע ואינו מייחס לאריזה עצמה חשיבות, אך אם מקפיד לעשות את הקרע בצורה נאה אז בטל ההיתר של טפילות אל האוכל שהרי האדם מדקדק לעשות בשקית עצמה פתח נאה. עכ״ל.

ולהלן הערה ו׳ כתב וז״ל: ובפשטות לא מיירי דוקא באופן שהיו מרוקנים את כל התמרים מהחותל בעת פתיחתו, אלא גם באופן שהיו מוציאים את התמרים קימעא קימעא, ואעפ״כ שרינן בגמ׳ שבת לקרוע את החותלות בשבת, דאת״ל שבמקרה שלא הריק את החותלות יש להן תורת כלי, א״כ היו צריכים להדגיש בברייתא שההיתר לקרוע חותלות הוא בתנאי שמרוקנם מיד עיי״ש עוד.

והנה לפי מה שהבאתי לעיל דברי החזו״א דכל ההיתר של קריעת חותלות היינו דוקא אם עושה דרך ״השחתה וכליון״, ״ודרך קלקול״ וכמו שהדגיש בלשונו, א״כ לפי״ז אם עדיין מתכוון להשתמש בשקית עד שיגמר האוכל שבו ה״ז אסור, ולאו דוקא אם מתכוון לעשות פתח יפה.

וכן כתב החזו״א במפורש לגבי פתיחת אגרת דבזה איכא ג״כ היתרא דחותלות כמו שכתב החזו״א שם ומ״מ הדגיש דמותר רק באופן שאין בקרעים לכלום, ועוד כתב שם דאם נשארה המעטפה ראויה לתת בתוכה אסור אף שאין מתכוון לזה.

ולפי"ז צ"ע על הספר הנ"ל שכתב דדוקא אם עושה פתח יפה אסור להחזו"א, אבל אם עושה קרע שאינו יפה מותר להחזו"א. ולכן שם בסעיף ו' מתיר לדעת כמה פוסקים לפתוח שקית חלב ע"י שיעשה קרע בשיניו, או שיעשה בסכין קרע יותר גדול יותר מה שרגילים לעשות בימות החול[11], דהרי לפי מה שהבאנו לעיל הרי אף באופן שאין עושה פתח יפה, אלא כיון שעדיין ראוי לשימוש יש בזה איסור קורע להחזו"א, וצריך לקרוע רק דרך השחתה, ועיין לעיל שהעתקנו דהחזו"א כתב לגבי פתיחת איגרת דכיון דגם בחול הדרך לקורעו, הרי מותר לקרעו דוקא באופן שאין הקרעים ראוים לכלום, ולפי"ז ליכא היתרא להחזו"א בקריעת שקית חלב, אע"כ הקרעים אינם ראוים לכלום.

פתיחת חבילת סוכר

יב) עוד כתב שם בספר הנ"ל (פרק י"ב סעיף י"ד) וז"ל: סוכר הארוז בשקית מודבקת בראשה באופן קל ורגילים לפתוח את השקית ע"י הפרדת ההדבקה, אין לפותחה בשבת באופן זה אלא יעשה קרע בשקית ויוציא ממנו את הסוכר הנצרך לו. עכ"ל.

ובהערה כ"ד שם כתב: נראה שבפתיחת שקית זו אין חשש עשיית פתח או עשיית כלי כיון שההדבקה קלה ולא בטל ממנה שם פתח ושם כלי אף בהיותה מודבקת, אמנם יש להמנע מהפרדת ההדבקה משום חשש תולדה דקורע, וכיון שהדבקת שקית הסוכר לא נעשתה לזמן קצר לא קיימים בזה הצירופים שכתבנו לעיל הערה ט"ו גבי קרטון חלב, [א"ה שם כתב להתיר מטעם שזה תפירה לזמן קצר דנעשית ליום אחד או לפחות משבוע], ואין כאן ההיתר של קריעת חותלות כיון שהיתר זה נאמר רק כאשר אין דעתו נתונה על צורת הקריעה אלא קורע ע"מ לפלס דרך אל האוכל, אך כאן מקפיד להפריד את ההדבקה שלא בדרך השחתה כיון שרוצה לחזור את השקית ע"י קיפול הנייר ולכן יש בזה איסור. עכ"ל.

והנה לפי מה שכתבנו לעיל דלדעת השביתת השבת יש להתיר אף במקום ההדבקה משום דכיון דהשקית בטלה לגבי הסוכר, לא איכפת לן אף אם כוונתו כדי שיוכל לקפלו ולהשתמש בו עוד, דהרי סוף סוף כל הקריעה היא לצורך האוכל, וכשם שמותר לקרוע את כל עטיפה כדי להשתמש בו עד שיגמר האוכל, ולא אמרינן דבזה שדעתו בקריעה להשתמש בו עד שיגמר האוכל הוה קורע, ה"נ דכוותה בחבילת סוכר אף שרגילים שמקמטים הפתח אחרי פתיחתו כדי לשמור על האוכל איכא בזה הסברא דהוא קורע בשביל האוכל, דהרי סו"ס כוונתו לשמור האוכל.

ועוד דיש כאן הסברות שכתבתי לעיל דכיון שהיא תפירה לזמן יש כאן ההיתר של הלבוש דמתיר עד שיקחנו בעה"ב לביתו, ויש כאן ג"כ סברת הגרש"ז זצ"ל דכיון שהוא דיבוק קל ליכא בזה איסור קורע, וכאן הדיבוק הוא רק מצד אחד, דבזה פשיטא ליה להגרש"ז זצ"ל שמותר כמו שהעתקתי לעיל.

ועוד צ"ע על הספר הנ"ל, שכתב דמותר לעשות קרע בשקית ויוציא הסוכר הנצרך לו, דאי נקט כהחזו"א, הרי לשיטתיה כיון דאין עושה דרך השחתה וכליון רק עושה נקב בצד, והסוכר נשאר בשקית, אסור לעשות כן, וכנ"ל דהרי הוא רוצה להשתמש בחבילה עד שיגמר הסוכר, ומותר לדעתו רק אם

11 ועיי"ש בהערה דדעת האוסר כשאינו עושה פתח יפה, הוא דעת החזו"א דס"ל דפתיחת גוף אטום הוי עשיית כלי, ודעת המתיר הוא הגרש"ז זצ"ל דס"ל דהוי סותר, ולא ס"ל דפתיחת גוף אטום הוי בונה, ולפי"ז כתב שם דאף לדעת הגרש"ז דמתיר בזה, מ"מ מצד מלאכת קורע ליכא חשש כשאינו עושה פתח יפה, וכמו שביאר לעיל דאם אינו מתכוון לעשות פתח יפה ליכא בזה מלאכת קורע, כיון שכוונתו הוא רק לפלס להגיע לאוכל, וזה צ"ע דהא לדעת החזו"א הא דליכא איסור קורע בפתיחת חותלות הוא דוקא בעושה דרך השחתה, ולא כשמשאיר את החלב להשתמש בו לאחר זמן.

קורע כל החבילה ומוציא את כל הסוכר מתוכו לכלי אחר.

עוד כתב בספר הנ"ל (פרק י"ב סעיף כ"ד) וז"ל: שקיות נייר או ניילון העשויות באופן שצד אחד של השקית מודבק באופן קל ע"מ שיוכלו לפותחו בקלות מותר לעשות בהן קרע שלא במקום ההדבקה ולהוציא דרכו את האוכל הנצרך לו, ולענין פתיחת השקית במקום ההדבקה יש להבחין בין מקרה שבו מעונין האדם שהשקית תשאר בשלמותה שבזה דינו כפתיחת סוכר דאין לעשות כן, ובין מקרה שבו אין לאדם קפידה כלל אם תשאר השקית בשלמותה, ומוציא את האוכל ממנה וזורקה, והוא פותח במקום ההדבקה רק מפני שהפתיחה במקום זה נוחה לו יותר, שבאופן זה נראה שמן הדין מותר, אך מ"מ מן הראוי שלא לפתוח במקום ההדבקה אלא לעשות קרע בשקית, כיון שלפעמים אין פתיחה זה נעשית בדרך קלקול, ולכן מותר להסיר את הנייר מעל גבי השלגון המכונה קרטיב בכל אופן, בין אם פותח את מקום ההדבקה ובין אם קורע את הנייר. עכ"ל.

ובהערה מ"ב: דהא דמותר לפתוח במקום ההדבקה כשזורק את האוכל, כיון שאין לו קפידה היכן יפתח השקית הוי כפותח דרך השחתה ואין לקריעה שם תיקון כלל והוי כמקלקל ואין נ"מ אם פותח במקום ההדבקה או במקום אחר. עכ"ל.

והנה מה שכתב דאם מקפיד שהחבילה תשאר בשלמותה זה אסור, כבר כתבתי שמדברי הפוסקים הנ"ל משמע שאין לחלק בזה, דהרי כיון דכל כוונתו הוא לשמור האוכל שבתוכו, הרי הוא בטל אליו, ואין צריך להוריק את האוכל מתוכו, וכן יש גם בזה הצירופים דלעיל שזה תפירה לזמן, והוא הדבקה קלה.

ומה שכתב בתחילת דבריו דאם קורע שלא במקום ההדבקה מותר להוציא האוכל הנצרך לו, ומשמע מדבריו שמותר אף באופן שמשאיר את הנשאר כדי להשתמש בהם לאחר זמן, צ"ע דבריו שהרי לדעת החזו"א מותר רק דרך השחתה, ולא בכה"ג שמשתמש בהשקית לשמור את המאכל, ובזה אסור אף שלא עושה פתח יפה.

פתיחת סרטי הדבקה מעל קופסאות קרטון

יג) עוד כתב בספר הנ"ל (סעיף י): מותר להסיר סרטי הדבקה הנתונים ע"ג קופסת הקרטון (כגון באריזת קרטון שבתוכה עוגיות). ובהערה י"ח: דדמיא לקריעת עור שעל פי החבית דהוי קריעה דרך השחתה.

והוסיף שם: אבל קופסת קרטון אשר חלקי המכסה שלה מדובקים זה לזה ע"י דבק אין להפריד את ההדבקה בשבת. ובהערה י"ט כתב הטעם משום שהאדם מעונין שחלקי המכסה ישארו שלמים ויוכל להמשיך להשתמש בהם, והוא רק קורע את החיבור שלהם זה לזה ולא דרך השחתה אלא כקורע סוכר.

ולפי מה שכתבנו לעיל הרי אף אם פותח קרטון אשר חלקי המכסה המדובקים בדבק יש להתיר דומיא דחותלות, אף שמשאיר שם החותלות עד שיגמר, מ"מ מותר לקורעו כיון שהאוכל נעשה טפל, ולכן מותר לקורען דנעשה בטל אף שדעתו להשאירו שם, וכן יש כאן הצירוף שהוי תפירה לזמן.

ומה שכתב בתחילת דבריו דבאופן שיש סרט הדבקה מותר, כיון דהוי כקורע עור שעל פי החבית, לכאורה צ"ע דכל מה שביאר החזו"א דקורע עור שעל פי החבית הוי דרך השחתה היינו שקורע את העור לבד, דהרי בחבית לא שייך קריעה, משא"כ כשקורע דבק מעל הקרטון, הרי יש כאן קריעה מצד הקרטון, וכיון שדעתו שישאר בשלמותו, הרי ליכא בזה ההיתר של קורע עור שעפ"י החבית לדעת החזו"א, אא"כ משחית לגמרי את הקופסא ומוציא את העוגיות מתוכה.

העולה מכל הנ"ל

רבים וטובים נהגו להקל לפתוח אריזות ושקיות של מזון ושאר דברים כגון כלים חד פעמי טישו וכדו', ועיקרי ההיתר מבוסס בזה כדלהלן.

א. מבואר בשו"ע (סימן שי"ד סעיף ח) דמותר לקרוע חותלות של תמרים ואין בזה איסור קורע, וביאר בזה השביתת השבת דכיון דנעשה לשמור האוכל, הוא בטל לגבי האוכל, ואין בזה חשיבות של מלאכת קורע, ואף שדעתו להשאיר שם האוכל עד שיגמר, ואין חילוק אם קורע במקום ההדבקה או שלא במקום ההדבקה, וכן נקט הגרש"ז אוירבך זצ"ל, אמנם לדעת החזו"א צריך לקרוע רק דרך השחתה.

ב. אם קורע שלא במקום ההדבקה, מתיר השו"ע הרב כיון שלא שייך קורע בגוף אחד.

ג. אם קורע במקום ההדבקה יש פוסקים שמתירים בתפירה לזמן, כיון שדרך ההדבקה היא שלא ע"מ שישאר לעולם, ואף שההדבקה נעשה ליותר משבוע מתיר הלבוש אם ההדבקה היא עד שיקחנו הלוקח לביתו וישתמש בו.

ד. אם ההדבקה היא קלה, דעת הגרש"ז אוירבך זצ"ל דיש להתיר דהוי כנייר שנדבק מאליו דאין בזה איסור קורע.

★ ★ ★

הרב אברהם אלימלך אלבוים

בדיני הדלקת נרות שבת ויום טוב

והדין בנרות חנוכה לאנשים שאינם בביתם

לאחרונה נפוץ שכמה אברכים נוסעים יחד מביתם לשבת או יו״ט, ושוכרים דירה לשהות שם בסעודות השבת וללינה, ויש לדון לגבי חיובם במצות הדלקת נרות, והאם יש חילוק בזה בין שבת ליו״ט, וזה החלי בעזהשי״ת.

א. הנה ידוע מה שמבואר באחרונים (עיין משנ״ב ובה״ל סי׳ רסג סעיף ו׳ וז׳), שבמצות הדלקת נרות שבת יש שני חלקים, א- חובת הבית שכל חלקי הבית שמשתמשים שם בשבת יהיו מוארים (ועכ״פ שיכנס להם אור מבחוץ או מחדר אחר) בכדי שיוכל להשתמש בהם ולא יכשל בעץ ובאבן.[1] ב- חובת הגוף שכל אחד מישראל חייב בהדלקת נרות שבת ויו״ט, ולכן כתב הרמ״א בסעיף ד׳ שאם היה הנר דלוק מבעוד היום גדול (שלא לצורך שבת - רעק״א) יכבנו ויחזור וידליקנו לצורך שבת אף שהבית מואר, והיינו כדי לצאת חובת הגוף, אבל די שאחד מבני הבית ידליק בשביל כולם, וזה פוטר את כל בני הבית אפילו אם נמצאים במקום אחר, ונהגו שבעלת הבית היא זו שמדלקת בשביל כולם, וכמו שכתב המחבר (סעיף ג׳) שהנשים מוזהרות בו יותר מפני שמצויות בבית ועוסקות בצרכי הבית, (טעם זה הוא מהרמב״ם, ובמג״א (סק״ז) הביא עוד טעם מהמדרש מפני שהאשה כבתה נרו של עולם שגרמה מיתה לאדם הראשון, וטעם זה לכאורה לא שייך אלא בער״ש ולא בערב יו״ט שחל בחול, וכנראה לא חילקו חז״ל בין החיובים).

ונחלקו אחרוני זמננו באופן שהאשה מדלקת שלא בביתם, האם הדלקתה פוטרת את בני ביתה מחובת הגוף, בספר מבית לוי (מועדי השנה פרק ל׳ הערה ד׳) הביא מבעל שבט הלוי זצ״ל שפוטרת, ומאידך בספר ארחות שבת (בהקדמה לסעיף קכח) הביא מכמה פוסקים שאין הדלקת האשה פוטרת את בני ביתה אלא כשמדלקת בביתם[2], וכן משמע בשו״ע הרב (סעיף ט׳ בסוגריים ויל״ע שבסעיף יא משמע להיפך וצ״ע).

(ולהיפך אם אחד מבני הבית מדליק בבית ודאי שזה פוטר את האשה מלהדליק, וכגון כשנמצאת במקום שאינה יכולה להדליק שם כבית חולים וכדו׳).

עלה בידינו שאם נשותיהם מדליקות בביתם נפטרו מחובת הגוף להדליק, ויזהרו שהמקומות שמשתמשים שם בשבת יהיו מוארים משום חובת הבית, ואם יש ביניהם כאלו שנשותיהם מדליקות שלא בביתם נחלקו הפוסקים אם נפטרו מחובת הגוף, ולכן ידליק אחד מהם בלי ברכה, ועדיף שיכוון שלא לצאת בהדלקת אשתו כדי שיוכל להדליק בברכה.

ויש להעיר שלא ידליקו זמן רב לפני זמן הדלקת נרות בעיר זו, וכמבואר בסעיף ד׳ שאין להדליק הנרות מוקדם שאז אין ניכר שההדלקה היא לכבוד שבת, והזמן שמותר להדליק תלוי בזה, שאם אחד מהיוצאים ידי חובתם בהדלקה זו מקבל שבת, אפשר

---

1 יש מצדדים (עיין בספר ארחות שבת פרק לג הערה קנז) שביו״ט אין חיוב להאיר את כל החדרים, כיון שביו״ט מותר לטלטל נר דלוק ממקום למקום, ולכן א״צ להדליק בכל החדרים אלא די בנר אחד ויטלטלנו לכל מקום שרוצה להשתמש, (והיינו כשיש לו עכ״פ נר אחד שדולק, אבל אם אינו מדליק בביתו אלא בבית אחר במקום הסעודה א״א להסתמך על סברא זו שהרי אין לו נר לטלטל בביתו ויבא להיכשל בעץ ובאבן).

2 וע״ע במילואים שם סי׳ יא שהאריך בכמה אופנים בזה.

להקדים ההדלקה מזמן פלג המנחה, ואם אין שום אחד מהיוצאים ידי חובתם בהדלקה זו מקבל שבת אין להדליק בזמן פלג המנחה שזה מוקדם מדאי, אלא ידליקו סמוך לערב, והרי נהגו שגברים אין מקבלים שבת בהדלקה ודלא כהנשים, ועוד שהרי רוצים להתפלל מנחה של חול, ולכן לא ידליקו אלא סמוך לזמן הדלקת נרות בעיר זו שזה הזמן שרוב הציבור מדליקים, (ויל"ע בערב יו"ט מתי ידליקו, שהרי רוב הציבור מדליק בלילה לפני הסעודה ואין זמן מוגדר להדלקה, ועכ"פ סמוך לזמן תפילת מנחה ודאי יכולים להדליק, ועיין בסוף המאמר שיש לצדד שלא ידליקו בלילה לפני הסעודה אלא דוקא מבעו"י).

גם יש להעיר שביו"ט לא יברכו שהחיינו בשעת הדלקת הנרות, כיון שרק הנשים נהגו לברך ברכת שהחיינו בשעת הדלקת הנרות, אבל איש שמדליק נרות יו"ט אינו מברך שהחיינו בהדלקה אלא בקידוש, (ואף אשה שבדרך כלל מברכת שהחיינו בהדלקת נרות, באופן שמקדשת בעצמה י"א שיש לה לברך שהחיינו בקידוש). וגם יש לדון שבברכת שהחיינו שאומר 'לזמן הזה' הרי זה קבלת יו"ט ואינו יכול להתפלל מנחה של חול.

ואם אין אפשרות להדליק בדירה (כגון שהדירה קטנה ויש חשש סכנה, ובפרט שכולם יוצאים לתפילה ואין מי שישגיח על הנרות), עכ"פ ידליקו את אור החשמל סמוך לערב בלי ברכה ויצאו בזה מצות הדלקת נרות לכמה פוסקים שסוברים שאפשר לקיים מצות הדלקת הנר באור החשמל אף שאינו נר, ובכל זה אין נפק"מ בין שבת ליו"ט.

ב. ויש לדון באופן שאין להם חובה להדליק נרות האם יש עניין לכתחילה שידליקו נרות, ויש לדון בזה משלשה עניינים, א - לכמה ראשונים יש לקדש במקום הנרות (שו"ע סי' רעג סעיף ז'), ב - יש להסתכל בנרות כשאומר ויכולו (רמ"א סי' רעא סעיף י'), ג - כבוד הסעודה שדולקים נרות. ונבארם אחד אחד.

א - בשו"ע (רעג סעיף ז') מבואר שלכתחילה יש לקדש במקום הנרות, ונחלקו הראשונים אם במקום צער מותר לקדש במקום אחר, ופסק המחבר שמסתבר כהמקילים, וא"כ לכאורה י"ל שיש להדליק נרות כדי לקדש במקום הנרות.

אבל אחר העיון בב"י נראה שאין זה נכון, דהנה הב"י הביא דעת רש"י ותוס' והמרדכי שצריך לאכול סעודת שבת דוקא במקום הנרות (וממילא צריך לקדש במקום הנרות משום קידוש במקום סעודה) והביא שרבינו שמחה והתשב"ץ לא הקפידו על זה אלא הדליקו הנרות בבית ואכלו הסעודה בחצר, והביא מהכל בו לבאר שתלוי מתי אוכלים סעודת ליל שבת, וז"ל: דוקא לבני ארץ אשכנז שאוכלים מבעו"י (והיה להם אור היום), אבל כבר פירשו גדולי צרפת שאין אוכלים מבעוד יום כל כך, **ולפי זה** אין לאכול אלא במקום הנר, ועוד סמך מדאורייתא משום שלום הבית עכ"ל, והיינו שהנידון אם אפשר לאכול הסעודה שלא במקום הנרות תלוי מתי אוכלים הסעודה, שאם אוכלים הסעודה מבעו"י שהחצר מוארת היטב לכו"ע א"צ לאכול הסעודה דוקא במקום הנרות, וגדולי צרפת שלא נהגו לאכול הסעודה כשעוד היום גדול החמירו בזה כיון שהיום כבר מתחיל להחשיך, ובזה פליגי אם מותר לאכול בחשך במקום צער.

וכן מבואר לכאורה בראשונים המחמירים, שז"ל רש"י (שבת כה: ד"ה חובה): כבוד שבת הוא שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין יממא. וכן משמע מתוס' (שם ד"ה הדלקת) דחובה היא שיסעוד במקום הנר **משום עונג**, וע"כ נראה פשוט שאם יש אור חשמל חזק כעין יממא אין שום ענין לקדש ולאכול הסעודה במקום נרות דוקא.

ב - ענין הסתכלות בנרות - נאמרו כמה טעמים בעניין זה, הדרכי משה הביא מהמהרי"ל שב' פעמים נר בגימטריה חמש מאות והיא רפואה לפסיעה גסה שנוטלת

אחת מחמש מאות ממאור עיניו של אדם (וכמבואר בברכות מג: שמהדר ליה בקידושא דבי שמשא), ועי״ש עוד טעם. ובהגהות חכמת שלמה על השו״ע כתב שכיון שבאכילת עץ הדעת נכבה נרו של עולם ובשעת קידוש על היין מתקנים בזה חטא עץ הדעת למ״ד גפן היה, לכן תיקנו להסתכל בנרות שיכיר המקדש הרמז שמכוון להעלות נרו של עולם שכבה ע״י חטא אדה״ר בגפן, ולכן בודאי שיש עניין להדליק נרות שבת (בלי ברכה) כדי שיוכלו להסתכל בהם בשעת קידוש, אבל יש להסתפק אם כל עניינים אלו שייכים גם בנרות שמדליק כשאין לו חיוב, כיון שאינם נרות שבת ממש.

ויש להעיר שלא מצינו ענין זה להסתכל בנרות **בליל** יו״ט, וכל הטעמים שנאמרו בזה לא שייכים ביו״ט שחל בחול, (ובספר פסקי תשובות סי׳ רעא הערה 304 הביא מספר תשובות וביאורים שמנהג חב״ד להסתכל גם ביו״ט, והוא חידוש).

ג - יש לצדד שיש ענין להדליק נרות משום כבוד הסעודה כנהוג בכל סעודה מכובדת שמדליקים נרות, אף שלא מצינו לזה מקור קדום בחז״ל, (וכעין מה שכתב השע״ת סי׳ תרצה סק״א לגבי סעודת פורים וז״ל: ואני ראיתי חסידים ואנשי מעשה כשהיו יושבים בסעודה **לאחר מנחה** היו מדליקין נרות לשמוח בהם), אבל נראה שזה רק באופן שהנרות באמת מכבדים את הסעודה, ולא בהדלקת שתי נריות בצד החדר שאינם מוסיפים כלום לכבוד הסעודה.

ויש לדון האם עניין זה חשוב מספיק להדליק בשבילו ביו״ט עצמו, ולכן נראה שאם רוצה להדליק רק משום עניין זה ידליק דוקא בערב יו״ט מבעו״י ובלי ברכה.

ויש לדון עוד שגם כשמדליק מחמת חובה דהיינו כשאשתו מדלקת שלא בביתם וחושש להשיטות שאינו יוצא חובת הגוף כשמדלקת שלא בביתם, שאולי עדיף שידליק בערב יו״ט, כל שאין החיוב ברור לכו״ע, ובפרט בזמננו שיש אור החשמל שאם הדליקוהו (אפילו בחדר אחד) אחר פלג המנחה הרי יוצא בזה מצות הדלקת נרות לכמה פוסקים.

העולה להלכה

א. אם האשה מדלקת נרות בביתה הרי היא פוטרת כל בני משפחתה מחובת הגוף, ויזהרו שכל המקומות שמשתמשים שם יהיו מוארים.

ב. אם האשה מדלקת שלא בביתם, י״א שאין בני משפחתה יוצאים בהדלקתה ולכן ידליק לבד סמוך לערב בלי ברכה, ויש להסתפק אם יכול להדליק בליל יו״ט או ידליק דוקא מבעו״י, ועדיף שיכוון שלא לצאת בהדלקתה וידליק בברכה.

ג. אף כשיוצאים חובת הגוף מנשותיהם יתכן שיש עניין להדליק מבעו״י בלי ברכה, בשבת - כדי שיהיה להם נרות להסתכל בשעת קידוש, וגם משום כבוד הסעודה באופן שמכבד את הסעודה. וביו״ט - מהטעם השני.

ד. כל הנ״ל הוא כשאוכלים סעודת ליל שבת ויו״ט בדירה, אבל אם רק לנים בדירה, ואוכלים סעודת ליל שבת ויו״ט אצל אחרים, הרי הם יוצאים מצות הדלקת נרות מבעלת הבית שמדלקת שם מדין אכסנאי וכמבואר בסי׳ רס״ג משנ״ב סקל״ג.

נרות חנוכה

לגבי הדלקת נרות חנוכה לאברכים ששוכרים דירה ביחד, יש להקדים בקצרה עצם חיובם, ואח״כ נבאר האם כולם יכולים לצאת בהדלקה אחת בהשתתפות בפרוטה או שכל אחד צריך להדליק לעצמו.

הנה חיוב נרות חנוכה שונה מנרות שבת שלכו"ע אין הבעל יוצא מהדלקת אשתו אא"כ מדלקת בביתם, אבל אם הדליקה או השתתפה בפרוטה במקום אחר שהיא מתאכסנת שם אין בעלה יוצא מהדלקתה וחייב להדליק או להשתתף בפרוטה במקום שהוא נמצא, [ומ"מ אף כשמדלקת בביתם ויוצא עצם חיובו ממנה, י"א שצריך לראות נרות ולברך ברכת הרואה (עיין שו"ע תרעו סעיף ב ובמשנ"ב שם סק"ו ובתרעז סעיף ב ובמשנ"ב שם סקי"ד), ולכן יראה לכוין לצאת ברכת שעשה נסים (וכשחל יום א' בשבת גם ברכת שהחיינו) ממי שמדליק, ויכול לצאת מהגבאי שמדליק בבית הכנסת. וכתב הרמ"א (תרעז סעיף ג) שיכול להפקיע את עצמו מהדלקתה ולהדליק לעצמו (מדין מהדרין וכמבואר בתרומת הדשן סימן קא), ובמשנ"ב שם (סקט"ז) הביא מהפר"ח שחושש לדעת הב"י והמהרש"ל שאינו יכול לכוין שלא לצאת מהדלקתה ולכן יזהר להדליק לפני שהיא מדלקת.]

ובנידון דידן כשנשותיהם אין מדליקות בביתם וחייבים בהדלקת נרות או אפילו כשמדליקות בביתם והאברכים רוצים להדליק בעצמם, כתב הפמ"ג (תרעז א"א סק"ג) וז"ל: וב' בעלי בתים בחדר אחד ואין סומכין כי אם כל אחד אוכל משלו צ"ע אם די בשיתוף וצריך כל אחד מדינא להדליק בשלו ואורח אפשר שהקילו, וכן הביא בסק"ח בשם הפר"ח (תרעא סק"ה בשם המגיד משנה), והביאו הבה"ל ד"ה עמו, והביא משבלי הלקט שמשמע שמהני פרוטה, ולכן באופן שאין אוכלים סעודת שבת ביחד מאוכל משותף, יש לחלק בין האופנים, שאם אחד מהם ממונה על השכירות שהוא שוכר מבעה"ב ומשכיר לחביריו הרי הוא כבעה"ב והוא ידליק וכולם יכולים להשתתף עמו בפרוטה, אבל אם אין אחד שממונה על השכירות אלא כל אחד משלם חלקו לבעה"ב הרי זה תלוי במחלוקת הנ"ל, ולכן לכתחילה ידליקו כולם (עכ"פ כשנשותיהם אין מדליקות בביתם שחייבים בהדלקה מעיקר הדין).

★ ★ ★

הרב ישראל ליפא וואלפין

בדיני כבוש באיסור והיתר

כל דבר שאסור לאכול, מלבד מה שאסור לאכלו כשהוא בפני עצמו, אסור לאכלו גם כשהוא מעורב בדבר היתר באופן שלא נתבטל. עוד מצינו דאפי׳ אין האיסור בעין, רק שנבלע מטעמו בחתיכת היתר ג״כ נאסרה חתיכת ההיתר. האופן הפשוט להעביר הבליעות, הוא ע״י שמבשל שניהם ביחד. עוד נתבאר דכבוש ה״ה כמבושל, כלומר דיש עוד אופן להעביר בליעות, והיינו כשחתיכת איסור והיתר שהו במשקים ושרו כך למשך זמן מה, במאמר שלפנינו יתבארו פרטי הדינים בזה.

באיזה משקים אמרינן כבוש כמבושל

א) ״אמר שמואל כבוש הרי הוא כמבושל״ (חולין דף צז:), פירש רש״י (בד״ה כבוש) שנכבש בחומץ ותבלין. אבל המרדכי בביצה (סימן תרע״ד) חולק על רש״י וכתב דאף בשאר משקים שייך כבישה, ומביא ראיה מהא (שביעית פ״ז מ״ז) דוורד שנכבש בשמן של שביעית חייב בביעור, הרי דאף בלי חומץ ותבלין שייך כבישה. ומבואר במרדכי שהבין בדעת רש״י דרק במשקים חריפים כחומץ ותבלין שייך כבישה אבל שאר משקים א״א שיפעלו כבישה בשום אופן (דאילו היה שייך אפי׳ רק ע״י זמן מרובה היה יכול לאוקמיה ההיא דשביעית באותו זמן). וכן מפורש ברשב״א (ח״א סימן תקע״ד) דברוב משקאות אפי׳ שהה בהם לזמן מרובה אין בו דין כבישה, ורק משקים שיש להם קיוהא שייך בהם כבישה וכ״כ הג״מ בשם הרא״ש (פט״ו מהל׳ מאכ״א הל״א) דכבישה הוא רק במשקה חריף כחומץ וציר.

הנה הב״י הק׳ על הג״מ דהרא״ש כתב בפירוש במס׳ ע״ז (פ״ה ס׳ י״ג) דשייך כבישה בשכר וחלב (ודבש) ואיך שייך לומר דס״ל כרש״י דכבישה הוא רק בחומץ וציר. ותירץ הדרישה (סק״א) ע״פ דברי הרא״ש בחולין (פ׳ כ״ה סו״ס מ״ט), דכתב דאם נמלח בשר בכלי שאינו מנוקב ושהה כך תוך הציר שמעורב בו דם נאסר הבשר, ומסיק הרא״ש דהשיעור שצריך שישהה שם ליאסר, הוא כדי שיתן על האור וירתיח [1] ובעצם הוא מדיני כבישה, ונאסר כולו, רק שחלוק מסתם כבישה, דכבישה בשאר משקאות צריך מעל״ע, משא״כ בציר ע״י כח רתיחת המלח פועל הכבישה בפחות מזה[2] (כן ביאר במע״מ אות צ׳) , ועפ״ז יישב הדרישה קושיית הב״י, דהא דכתב ההג״מ דהרא״ש ס״ל כרש״י דכבישה הוא בחומץ וציר, היינו כלפי דבזה נעשה יותר מהיר, אבל לעולם מודה הרא״ש דשייך כבישה בשאר משקים במעל״ע. ועל דרך זה יישב הב״ח קושיית המרדכי על רש״י, דוודאי מודה רש״י דשייך כבישה בשאר משקים וכהא דוורד בשמן, אבל כבישה בחומץ ותבלין חלוק דנעשה יותר מהיר.

אבל עכ״פ נשאר לנו שיטת הרשב״א, דבדבריו מפורש דאין כבישה בשאר משקה אפי׳ שהה בו לעולם. ולכאו׳ ק׳ עליו מהמשנה בשביעית, דוורד שכבשו בשמן של שביעית חייב בביעור. ולזה י״ל דהנה תוס׳ בע״ז (דף לה) (עיין פסקי תוס׳ אות ע״ג) כתב דשמן זית הוי עז (והפ״ת (סק״ב) דן דלפי״ז שיעור כבישה בשמן זית הוא בכדי שירתיח כחומץ), ועפ״ז אפ״ל דכמו כן להרשב״א, הגם דס״ל דכבישה צריך ליהות

1 רע״א (סי׳ ס״ט סעיף י״ח) פקפק בל׳ המחבר דכתב דהשיעור הוא בכדי שיתן מים על האור, ובהרא״ש לא הזכיר מים ומשמע דהוא בכדי שיתן הציר על האש וירתיח. אבל היד אברהם (קה׳ ס״א עה״ג) כתב דהעיקר הוא כהמחבר דאילו רתיחת ציר נעשה מהיר ביותר

2 הב״י הוסיף דה״ה בחומץ אבל הש״ך (סק״ב) חולק ע״ז עיי״ש

בחריף, מ"מ י"ל דגם שמן זית הוה בכלל (וכ"כ בזר זהב שער ל' סק"ב) . והא דאיתא בפסחים (דף מד:) דבב"ח חידוש הוא דאי תרי כולי יומא בחלבא שרי, ומשמע דבשאר איסורים נאסר בזה, ובפשטות היינו מדין כבוש, כלו' דבשאר איסורים אם כבש היתר באיסור לכולי יומא, ההיתר נאסר לאכלו מחמת הבליעות (וכ"כ הרא"ש בע"ז פ"ה סימן י"א) ולפי הרשב"א ק' דחלב אינו חריף, וצ"ל לדידיה דהפשט בהגמ' אינו מטעם כבוש רק דכיון דחלב הוא צלול , א"כ אם נשרה בתוכו בשר נמשך מהחלב בעין ממש לתוך הבשר ואעפ"כ בב"ח מותר.[3] עוד ק' על הרשב"א מסוגיא דעכבר שנפל לשיכרה (ע"ז סח:) ודן הגמ' שם אי נאסר השכר (ורוב ראשונים ס"ל דהאיסור שם הוא מדין כבוש), וצ"ל לדעת הרשב"א דלאו מטעם כבוש נגעו בה רק שהשכר היה חם (וכ"כ הג"מ פט"ו הל"א) ונאסר מדין בישול.

שיעור זמן כבישה

ב) יש מח' ראשונים כמה זמן צריך לשהות האיסור תוך המשקים לאשוויה לכבוש הרא"ש (ע"ז פ"ה סי' י"א) הביא מהריצב"א דצריך כ"ד שעות, וראייתו מהא דפסחים (דף מד:) דבב"ח חידש דאי תרי כולי יומא בחלבא שרי משמע דשאר איסורים נאסר בזה (וכולי יומא היינו מעל"ע), ועד"ז כתב הרא"ש (בע"ז) פ"ב סי' כ', ושם הביא סמוכין לזה מהא דאיתה (ע"ז דף לג.) דכדי לטהר קנקנים של גוים צריך לשרות בתוכו מים ג' מעל"ע, ואחר כל מעל"ע צריך להחליף המים, משמע דאחר ששהה שם המים מעל"ע כבר פלט המים מדופני הכלי כל מה שיש בכחו לפלוט.[4] ועי' במרדכי (ביצה תרע"ד) שמביא ראייה מגמ' זו דצריך ג' מעל"ע לאשוויה לכבוש, ולכאו' הוא פלא דהגמ' מבואר דצריך לשפוך המים כל מעל"ע, א"כ אדרבא מוכח שם דאין השיעור כבישה בג' מעל"ע. ועי' בתוס' (בע"ז דף סח:) דכתב דכבישה הוא ביום או יומים, ובפשטות היינו מעל"ע (עפ"י רש"י שמות פרק כא' פסוק כא'), אבל החת"ס (בע"ז שם) מבאר דתוס' מסופק אם הוא מעל"ע או ג' ימים.[5]

והנה למעשה המחבר פסק דכבישה הוא במעל"ע, ועי' בפמ"ג (מ"ז סק"א ד"ה כמה) דהביא בשם הכנה"ג דאפשר לצרף דעת המרדכי הנ"ל לעשות ס"ס, והפמ"ג חולק עליו ומביא ראייה מהאו"ה והרמ"א שדנו בספק כבוש, ולפי הכנה"ג ממ"נ מותר דהוא ס"ס[6].

שיעור זמן כבישה במשקים חריפים כחומץ וציר

ג) הגם דקיי"ל דשיעור כבוש הוא במעל"ע, אבל כבר הזכרנו דזה רק ברוב משקים, אבל בציר (היינו מוהל היוצא מהבשר כשמולחין אותו) כתב הרא"ש (חולין פ"ח סו"ס מ"ט) דבשיעור של כדי שיתן על האור וירתיח יש להציר כח של כבישה. וההבנה הפשוטה בזה (וכן נוטה ל' הרא"ש וכן מפורש בהש"ך סק"ב) דשאר משקים צריך שרייה של כ"ד שעות לאשוויה כרותח, כלו' ליתן לו כח להפליט ולהבליע, משא"כ בציר דרתיחת המלח (דמליח הרי הוא כרותח) נותן כח להמשקה ליחשב כרותח גם בלי תהליך של סתם כבישה, ואפי

3 וכן הסביר החת"ס (ע"ז דף סח:) את דברי תוס' בחולין (דף קח. ד"ה דחידש)

4 יל"ע לפ"ז אם בלוע בדופני הכלי עד"מ כזית של איסור ואח"כ כבש בו כ' זיתים של מים אולי לא נאסר המים, דכבישת מים אינו פולט רק שליש מהבליעות, או"ד דאין הימים שווים ורוב הבליעות נפלט ביום ראשון וצ"ע. איך שיהיה זה ברור דכ"ז הוא רק במים, אבל ע"י יין מפורש בהרא"ש דאחר כ"ד שעות כבר נפלט כל הבליעות מדופני הכלי.

5 ובזה מיושב ל' הרא"ש שם דכתב דתוס' לא פירש כמה יעמוד דנחשביה לכבוש, והיינו דבתוס' אינו ברור.

6 ואף שהש"ך (סוף סק"ג) צירף שיטת המרדכי (בכבישת כלים), התם היה לו עוד צירופים ואינו ראייה דלא כהפמ"ג.

שרו בו רק לזמן של הרתחה כבר יש לו כח להפליט ולהבליע בכולו, [7] והוא מדיני מליחה, ורק שסתם מליחה אוסר רק כדי קליפה, אבל הכא ע"י שהוא שרוי בתוך הציר מבליע בכולו, ועפ"ז כתב הש"ך דפשוט דחומץ לא מהני לזה . אבל בהב"י והדרישה והב"ח מפורש דגם בחומץ מהני שיעור שירתיח , ולפ"ז צ"ל דהגדרת כבישה זו[8] הוא כעין כבישה הרגיל ורק דבשאר משקים צריך מעל"ע משא"כ ציר וחומץ שיש להם קיוהא א"כ החריפות ממהר תהליך של הכבישה ובשיעור שירתיח כבר יש להמים כח להבליע.[9]

הנה הש"ך (סק"ב) האריך להקשות על שיטת הב"י, ובא"ד הק' דבסוגיא דעכבר שנפל לשכר (ע"ז דף סח: וביו"ד ס' ק"ד) כמעט מפורש בהרא"ש דגם בחומץ צריך מעל"ע, ואיך שייך לומר דכשהחמיר הרא"ש בציר הוא כולל חומץ. והנה יש שני עיקר תירוצים על קושיית הש"ך מעכבר 1) הובא בצבי לצדיק (עה"ג) דבסימן ק"ד אפי' נתן העכבר טעם בהחומץ אינו פשוט דנאסר, דבגמ' מסתפק אולי נותן טעם לפגם הוא, א"כ על אף דאנן נקטינן דנאסר מ"מ לא מחמרינן כ"כ שחומץ יאסר[10] בכדי שירתיח 2) דיש לחלק בין חומץ חזק דדינו כציר לסתם חומץ דצריך כ"ד שעות (וכ"כ המג"א סי' תמ"ז ס"ק כ"ח).

ולמעשה המ"ב בנוגע אתרוג (תרמ"ח ס"ק נ"ד) ועירוב תבשילין (סי' תקכ"ז ס"ק ט"ו) הביא שיטת המג"א דחומץ פועל כבישה במהירות, ולפלא שבסימן תמ"ז (ס"ק ע"א עי"ש בשע"צ) כששהה חומץ בכלי חמץ פחות מעל"ע, היקל בכל חומץ דלא כהמג"א, וצ"ל דלא היקל רק בסימן תמ"ז דשם מיירי בכבישה להפליט מכלי, שאנו פשוט ששייך כבישה בכלים כלל להפליט ממנו במהירות, ולכן הקיל בכל חומץ כהש"ך[11].

כבישת ציר להפליט מכלים

ד) כתבו הט"ז (סי' ס"ט ס"ק מ"א) והש"ך (שם ס"ק ס"ח) דאף דקיי"ל דשייך כבישה בציר בכדי שירתיח, מ"מ היינו רק להפליט מאוכל, משא"כ להפליט מכלי צריך מעל"ע אפי' בציר, מאידך גיסא המג"א (סי' תמ"ז ס"ק ט"ו) חולק, וס"ל דאף להפליט מכלי מהני כבישה בציר בכדי שירתיח, ומח' זו עולה יפה עפ"י מה שביארנו (אות ג) במח' בין ש"ך להב"י (והמג"א) בביאור הדין של כבישת ציר, דהש"ך ס"ל דהוא מטעם רתיחת המלח והוא ע"י כח של מליחה, א"כ כיון דבמליחה קיי"ל דלא מהני להפלוט מכלי, דאין המלח משווי לכלי ליחשב מלוח ואנן טמא מליח בעינן, א"כ מובן למה לא מהני בכבישת ציר להפליט מכלי, דמדין מליחה הוא, אבל שאר פוסקים (וביניהם המג"א) דס"ל דאף חומץ בכלל כבישת ציר, א"כ בהכרח הטעם הוא כמש"כ דכל משקה דיש בו קיוהא נעשה תהליך של כבישה במהירות, אבל ביסודו הוא מדיני כבישה, וכיון דכבישה שייך גם בכלים, א"כ פשוט דגם כבישת ציר מועיל להפליט מכלים.

ולכאורה עפ"י הבנה זו נמצא, דשיטת הש"ך הוא דווקא שלא מועיל ציר להפליט מכלי, אבל להבליע תוך כלי מהני, דאף דאין

---

7 כעין שיטת הרמב"ן מובא בהר"ן (מב. ד"ה דג טמא) דכל מליחה מבליע בכולו דע"י המליחה כולו חיים עי"ש, ועד"ז הוא גם לדידן אם שרוי בתוך הציר.

8 ולשיטה זו אינו מדין מליחה כלל, דמליחה אינו אלא כצלי להבליע בקליפה, ואין מעלה ומוריד מה שהוא שרוי בהציר.

9 ודומה לשיטת הרשב"א דס"ל דכל כבישה הוא רק בדברים חריפים, ושאר משקים אינן פועלים כבישה כלל. ועד"ז להב"י הוא שיטת הרא"ש דמשקה חריף נעשה לכבוש ביותר מהירות

10 יש לעיין אי משום דחומץ אינו חזק כ"כ כמו ציר, או משום דכל מושג של כבישה פחות מעל"ע הוא חידוש ולא החמיר הרא"ש בספק נטל"פ ונפ"מ בעכבר בציר

11 וכבר קדמה בסברה זו בדג"מ (או"ח סימן תמ"ז על המג"א ס"ק כ"ח) עמש"כ בביאור דבריו בהערה 14

כח בהציר לעשות הכלי למליח, מ"מ במליחה אי"צ שהמקבל ייחשב למליח, דגם טהור תפל נאסר, וכ"כ הפמ"ג (מ"ז סק"א ד"ה וכבוש) בשיטת [12]הש"ך. אבל סיים הפמ"ג דהטו"ז שם משמע דגם להבליע בכלי ל"מ ציר, וא"כ מוכרחים אנו לומר ביאור אחר בחסרון של כבישת ציר בכלים. וצ"ל דכיון דכלי הוא עב וקשה אינו נתרכך במהירות ולא מהני ביה התהליך המהיר של כבישת ציר.[13] [14]

כבישה בציר בפחות מכדי שירתיח

ה) הרא"ש (חולין פכ"ה סו"ס מ"ט) סיים דאף פחות משיעור זה (היינו פחות משיעור שירתיח בכבישת ציר) נאסר הבשר כדי קליפה, והנה בציר שהוא מי מלח דין זה הוא פשוט דלא גרע ממליחה דאוסר כדי קליפה. אבל המחבר דס"ל דכדי שירתיח מהני גם בחומץ א"כ סיום דבריו (ושל הרא"ש) קאי בפשטות גם על חומץ, וצ"ע דאיך נאסר קליפה בכבישה בחומץ בפחות מכדי שירתיח, ואיה"נ הגר"א (אות י') ועוד אחרונים כתבו דסיום דבריו הוא רק בציר ולא בחומץ, אבל בב"י מפורש דגם בחומץ נאסר כדי קליפה,[15] והוא תמוה דהו"ל להיות ככל צונן בצונן דמהני הדחה כמו שמבואר בריש סימן צ"א.

והנה הש"ך (סי' צ"א סק"י) הביא מהאו"ה דאף דכל צונן בצונן סגי בהדחה, היינו דווקא בשני גושיים משא"כ כשגוש מונח בצלול (האסור) נאסר כדי קליפה. והק' עליו הש"ך דלא נזכר כן בשום פוסק. ובהשקפה ראשונה היה אפ"ל דכעין זה הוא שיטת הרא"ש (לפי הב"י) ומש"ה בחומץ אוסר קליפה, אבל לכאו' אינו מספיק, חדא דדין של האו"ה הוא בכל צלול והרא"ש קאי רק בחומץ[16], ועוד דהש"ך כתב דלא נזכר כן בשום פוסק ואם כנים הדברים הו"ל להביא הב"י הנ"ל.

ויש עוד נידון בכעין זה, והוא כשנפל גוש היתר לצלול של איסור ובישלו בלי הדחה, שהמנח"י (הובא בפמ"ג מ"ז ס"ק א') ס"ל דצריך שישים כנגד כולו, דהצלול האסור נבלע בכולו אולם הפמ"ג חולק על המנח"י, והק' דלפי דבריו איך מועיל הדחה קודם

12 ובכה"ג מבליע בכל עובי דופני הכלי, ואוסר כולו, אף שכתב הרמ"א בסי' ס"ט (סעיף ט"ז) דאם מלח בשר בכלי שאינו מנוקב דנאסר הכלי, ומבואר שם דלא נאסר רק כדי קליפה, וכתב הש"ך שם (ס"ק ס"ד בסוגריים) דהטעם דלא נאסר רק קליפה הוא, משום דמליחה אוסר רק קליפה, וצ"ל דמיירי שם דלא שהה הבשר בהכלי לכדי שירתיח, ולכן לא נאסר כולו. ולפלא ראיתי בכרתי שם (בפלתי ס"ק ט"ז) דכתב דהא דלא נאסר כולו מדין כבוש, הוא משום דכבישה צריך שהצלול מקיפו מכל צד, ובכלי אין לחות רק בצד אחד, ולכאו' תמוה דא"כ איך יפרנס כל הסוגיא דסי' ק"ה ס"א דמבואר דלכו"ע שייך כבישה בכלים וצ"ע.

13 וכעין זה צריכים לומר להבין המשך הפמ"ג דהביא סתירה בהאו"ה דבכלל ל"ז כתב דכבישה אינו מבליע בכלי רק כדי קליפה , ובכלל כ"ד כתב דמבליע בכולו, ותירץ הפמ"ג דבכלל ל"ז מיירי בכבישת ציר לכן אינו מבליע בכלי יותר מקליפה, וגם זה בהכרח הוא מטעם שחומר של כלי הוא עב, ול"ש להבליע בו בניקל.(אבל עדיין יש חילוק בינו להט"ז, דלפי הט"ז לא נבלע בכלי כלל, ולהאו"ה מבליע בו קליפה עמש"כ בהערה 25)

14 ובביאור זו יש לתרץ קושיא אחרת, דהנה המג"א (סי' בתמ"ז ס"ק כ"ח) החמיר בחומץ שנתן בכלי חמץ ושהה שם בכדי שירתיח שאסור לשתותו בפסח, והשיג ע"ז הדג"מ (עה"ג שם)דאף דס"ל להמג"א דמהני כבישה בכדי שירתיח בחומץ מ"מ לענין להפליט מכלי אין להחמיר, כ"כ דאף בציר אינו פשוט דמהני בפחות מעל"ע, ואף שהמג"א מחמיר, אבל בחומץ שבלא"ה אינו כמו ציר יש להקל עכת"ד. ובהשקפה ראשונה דברים אלו אינם מובנים, דאם ביסוד ס"ל להדג"מ דמהני חומץ להפליט (לכה"פ באוכל) בכדי שירתיח א"כ מוכרח דהוא מדיני כבישה, ולא מדין מליחה, א"כ אין בזה חיסרון כלפי לפלוט מכלי, אבל לפמש"כ עכשיו ניחא, דגריעותא דכבישת ציר בכלים הוא מטעם אחר .

15 וכן מבואר בתשובת ב"י (שהביא הש"ך בסק"ב בסוגריים) דכתב דהא דהשווה ציר לחומץ הוא כלפי איסור קליפה בפחות מכשיעור

16 אמנם עי' בפמ"ג (קה' ש"ד סק"ב בא"ד וי"ל) שביאר דהב"י מחמיר כהאו"ה, אבל רק בצירף שהוא חריף וצ"ע.

שבישלו הא אין הגעלה באוכלין. ולכן מסיק הפמ"ג דאי"צ ששים רק כנגד מה שטח ע"פ החתיכה . והיה אפשר לומר דזה הוא כוונת הב"י והמחבר (כשיטת הפמ"ג), ומש"כ דצריך קליפה היינו כשבישלו קודם שהודח, אבל לכאו' אין זה מספיק ליישב דברי המחבר חדא דהא לא הוזכר שבישלו (ובפרט בהרא"ש א"א לומר כן), ועוד דדין זה הוא גם בשאר משקים והמחבר מירי רק בחריף וצ"ע ליישב דעת הב"י.

למעשה עכ"פ בשאר משקים יש להקל בהדחה בלי קליפה (כהש"ך בצ"א). וכשבישלו קודם הדחה כתב רע"א בהשמטות בסימן צ"א ס"ג דדברי הפמ"ג עיקר וסגי בששים כנגד מה שהוטח ע"פ החתיכה (דלא כדמשמע ברע"א עה"ג (שם) דהעיקר כהמנח"י).

עוד בענין כבישה בציר בפחות מכדי שירתיח

ו) הש"ך (סק"ג) נתחבט בסוף דברי המחבר דכתב דציר אוסר קליפה אפי' בפחות משיעור שירתיח, והק' ע"ז הש"ך דהא בהל' מליחה נקטינן, דדבר שמן מפעפע ואוסר בכולו ואנן קיי"ל דא"א בקיאים (רמ"א סעיף ז') בין כחוש לשמן, ונמצא דאין נפ"מ בדין זה דאף פחות מכדי שירתיח נאסר כולו מדין מליחה ותירץ הש"ך, דאף לדידן יש נפ"מ כשחתיכת איסור דרבנן וחתיכת היתר מונחים בציר ושניהם כחושים, דבזה אף לדידן אינו אוסר רק קליפה.

והנה לפום ריהטא הציור של הש"ך הוא מוקשה, דאי מטעם מליח אסרינן א"כ צריך שהאיסור יהיה מלוח (דטמא מליח בעינן) והו"ל להש"ך לאוקמיה בגוונה דהציר גופה הוא האיסור וכן תמה ביד יהודה . ובדוחק אפ"ל דלאמיתו של דבר אין נפ"מ כ"כ דכיון דהציר הוא מלוח א"כ הבשר נעשה למליח ממליחת הציר (דאנן קיי"ל דא"א בקיאים בהשיעור שצריך הבשר לשהות בהמלח ליחשב מלוח) וצ"ע.

כבישת כלים - וקושית האחרונים בענין נותן טעם לפגם

ז) הרא"ש בע"ז (פ"ב סי' כ') כתב דאם שהה יין בכלים של גוים מעל"ע, נפלט היי"נ מדופני הכלי ונאסר היין מדין כבוש כמבושל, וכתב האו"ה (הובא בט"ז סק"א) דלפי"ז אם שהה איסור בכלי היתר נאסר הכלי וכן אם שהה היתר בכלי איסור נאסר המאכל. והק' ע"ז הט"ז (סק"א) והש"ך (סק"ב) דכיון ששהה הכלי מעל"ע כדי ליחשב כבוש, א"כ בזמן זה כבר נהפך הבליעות לפגומות ואיך יאוסר מה שבכלי, [17] וכתב הט"ז דאף שהרא"ש בע"ז מבואר דנאסר היין מהבליעות שבדופני הכלי, מ"מ זה הוא דווקא ביין, דיין אינו נפגם בדופני הכלי[18]. ואדרבה מסוגיית הגמ' בע"ז מבואר דלא כהאו"ה דפסקינן דמותר ליתן בו שכר בו ומטעם דהבליעות הם פגומים כלפי שכר ושאר משקים.

וליישב דעת האו"ה כתבו האחרונים כמה מהלכים, המג"א (סי' תמ"ז סקט"ו) תירץ, דשייך כבישה בכלים אם מיד אחר שבישל בו איסור, באותו רגע נתן בו היתר לכבוש, א"כ ההיתר נאסר בסוף מעל"ע מהבליעות שלא נפגם עדיין, ומיד באותו רגע נעשה פגום, והקשו עליו הפוסקים (כרתי כאן סק"א וביה"ל בתמ"ז ס"ח) דא"כ הו"ל להאו"ה לפרש דרק בציור זה שייך ליאסר ע"י כבישת כלים, ועוד דא"א לצמצם דהרי

17 אגב יש לציין דאף להחולקים על האו"ה ודאי נוגע דין כבישה בכלים אף שנעשה פגום, דנטל"פ אסור לכתחילה, ולכן אסור לכתחילה לשרות היתר בכלי שיש לו טעם פגום, וכל קושייתם הוא דמדברי האו"ה משמע דנאסר המאכל, וז"א דפגום הוא. (ובאמת הכו"פ ס"ק א' הק' על הט"ז דאולי כל דברי האו"ה הוא רק לכתחילה וממילא ל"ק קו' הט"ז עיי"ש)

18 היינו כפי שביאר בפר"ח (סק"א) דטבעו של יין דמשביח כשנתיישן בדופני הכלי.

בהכרח שוהה איזה רגעים להסיר האיסור ולהניח בהכלי ההיתר לכבוש.

עוד תירוץ הובא באחרונים מהחוו"י (סימן ק"ד) דע"י כבישה הכלי פולט לאט לאט כל משך הכ"ד שעות וביארו הכרתי (בפלתי אות א', ובמטה יהונתן עה"ג) דבעצם יש כח בכבישה להפליט מיד ואי"צ לזה כ"ד שעות רק שבתחילה אין בבליעות אלו טעם גמור וחזק כדי לאסור, ורק אחר מעל"ע של פליטות, נתחזק טעמו של הבליעה ליחשב טעם גמור ומורגש, א"כ אף שבסוף הכבישה כבר נפגם טעמו של בליעות שבכלי, מ"מ רוב הבליעות האסורות שהועבר ע"י הכבישה כבר קיבל בעודו ב"י, ואף שלא נאסר מזה עד שנתוסף עליו הבליעות של סוף כ"ד שעות (ובאותו זמן כבר אינם ב"י) מ"מ כיון דרוב הבליעות אינם פגומים הולכין אחריו לאסר בדיעבד[19].

החוו"ד הק' על החוו"י דא"כ בחמץ בפסח שאיסורו במשהו יאסר בכבישה מיד ומשום קושיא זו החוו"ד חולק על החוו"י, וס"ל דתוך כ"ד שעות של כבישה לא נפלט כלום מהאיסור ורק אחר כ"ד שעות של כבישה מיד באותו רגע יש כח להמשקה להפליט ולהבליע בכולו.[20]

איך שיהיה ע"פ הבנת החוו"י נתיישב קושיית האחרונים על האו"ה [ויש להעיר דלפי חשבון של הכרתי נמצא דכשכלי נאסר ע"י כבישה ואח"כ כבש בו היתר מודה האו"ה דלא נאסר דאיה"נ דרוב הבליעות בא להיתר תוך מעל"ע של התחלת כבישה שניה אבל בליעות אלו כבר היו בדופני הכלי מתחילת כבישה ראשונה נמצא דאלו הבליעות כבר פגומים הם,[21] אולם כשתעיין בדברי האו"ה (שהובא בט"ז תחילת סק"א) משמע דגם בזה נאסר, דכתב דאם שרה איסור בכלי נאסר הכלי אבל מותר לשרות בו היתר אח"כ פחות מעל"ע ולאכול הבשר משמע דאם שהה מעל"ע אסור אף שבאופן זה נאסר הכלי מתחילה ע"י כבישה וצ"ע].

הנה יש תירוץ אחר על קושיית האחרונים, דהנה המחבר פסק (סי' תמ"ז סעיף ח') דזיתים שנכבשו בכלי חמץ שאינם בני יומן מותר לאכלן בפסח והביאו הפוסקים קושיית הט"ז והש"ך דאף בבני

19 החוו"ד (סק"א) הק' על הכרתי דאם כל מה שמשווה לטעם גמור הוא הסוף א"כ הרי אותן בליעות פגומים, ואיך נגמר הטעם לאיסור עי"ז (וע' במטה יהונתן שסיים ל"א נטל"פ מותר רק אם כל הטעם הוא פגום וכנר' שנזהר מקושיית החוו"ד ועיין בכתב סופר סימן עד' ביסוד המח' בזה). ולכן כתב החו"ד טעם אחר בכוונת החוו"י דהבליעות הולך גם להפך דהיינו מחתיכה דהיתרא לתוך הכלי א"כ כיון דהבליעות הולך לאט לאט, נמצא דכל משך הכ"ד שעות נתמלא הכלי מבליעות דהיתר ונעשה נבילה שם מהבליעות דאיסורא דעדיין לא נפגם (אף דא"א חנ"ן בדופני הכלי מ"מ ס"ל להחוו"י דהיינו דווקא ע"י בישול משא"כ ע"י כבישה גם בליעות תוך דופני כלי נחשב למפורדים ואמרינן בהוא חנ"ן) נמצא דאחר כ"ד שעות כשפולטת הכלי הבליעות הפגומים בהדי זה נפלט ג"כ הפליטות שנאסרו ונעשו נבילה ונאסר עי"ז.

20 .בפשטות יסוד המח' הוא דלפי החוו"י כבישה הוא תהליך של בליעות ופליטות, ולפי החוו"ד הוא תהליך של ריכוך ואחר כ"ד שעות של ריכוך יש לו כח להפליט ולהבליע (ע' הערה 21) בכולו. ולתרץ קו' החוו"ד מחמץ צ"ל דאין הפשט בהחוו"י דפולט לאט בכמות רק שכבישה תוך כד' שעות פולט טעם קלוש באיכות ואינו נרגש טעמו עד כ"ד שעות של טעם , ואף בפסח צריך משהו של טעם גמור, א"כ אין זה אוסר כיון שחסר בהאיכות של הטעם.

21 ודוחק לומר דגם להחוו"י דתוך כד' שעות הולך לאט אבל גם הוא מודה דאחר כד' שעות ניתוסף כוחו של הכבישה ועכשיו יש לו כח להפליט ולהבליע בכולו מיד (וא"כ היה מיושב ההערה דכיון דאחר כ"ד שעות יש לו כח להפליט ולהבליע בכולו א"כ הטעם שבלע הכלי מכבישה ראשונה נקבע לגבי פגם כפי רגע האחרון כמו בבישל) אבל זה דוחק דמהכ"ת שיש שני פעולות בכבישה וביותר שמצינו מפורש בשו"ע הרב (תסז' ס"ק מ"א הובא במ"ב ס"ק מ"ט) שכתב דאם כבש חטה ובאמצע הכ"ד שעות נתחמץ, דמונים הכ"ד שעות משעת חימוץ, ומוכח דס"ל דאין שום השתנות בכחו של הכבישה בין תוך כ"ד שעות לאחר כ"ד שעות, א"כ כיון דראינן דלפי החוו"ד הוא רק תהליך של ריכוך ולפי השוה"ר הוא רק תהליך של בליעות ופליטות, א"כ מהכ"ת נשווי שיטה חדשה בדעת החוו"י דהוא מורכב משניהם וצ"ע.

יומן מ״מ הם כבר פגומים בסוף הכבישה [22] והבה״ל הביא תירוץ של המג״א והק׳ עליו כמש״כ, ולכן הביא תירוץ אחר מהמאמ״ר (בשם הלחם הפנים בשם המג״א בשם רבו ר׳ יעקב מלובלין) דאין בליעות בהכלי נפגם רק כשהוא עומד ריקן אבל כשעומד עם רוטב לא נפגם לעולם.[23]

למעשה (כ״ז שלא עמד הכלי ריקן לכד׳ שעות) אינו פשוט להקל כהט״ז והש״ך והחוו״ד (והמג״א כשאינו מצמצם ליתנו מיד) דהא מצינו להכרתי והבי״ה ומאמ״ר והבה״ל דאסרו וגם כתבנו (הע׳ 21) דהשו״ע הרב ס״ל ג״כ כהכרתי. אבל היינו רק כשכבש בו תוך י״ב שעות משעה שנאסר אבל אח״כ דלפי תירוץ של הכרתי ג״כ מותר (דעכשיו רוב הבליעות הם פגומים כמש״כ הכתב סופר סי׳ ע״ד) לכאו׳ יותר קל להקל.

לסיום הענין יש לציין דהפמ״ג (מ״ז סק״א ד״ה והנה) מבאר דהט״ז בסופו מרמז לנו איך הוא הבין שיטת האו״ה. דאחר שהק׳ על האו״ה כתב ״דנראה דאין לאסור מה שנשרה או נתבשל בכלי ששהה בו איסור מעל״ע״ והמילים או נתבשל צריכים ביאור דלמה באמת לא נאסר אם נתבשל היתר בכלי מיד אחר ששרה בו איסור. וביאר הפמ״ג דהט״ז מירי כשבישל בו אחר ששהה מעל״ע מגמר הכבישה, ובא לאפוקי דלא תימא דכבוש מבליע יותר מבישול, וכלי שנאסר ע״י כבוש לא נפגם, ואוסר אפי׳ נתבשל בה אחר מעל״ע.[24]

והנה עיקר ביסוסו של הפמ״ג הוא מהמילים או נתבשל, וס״ל להפמ״ג דהיינו אחר מעל״ע של גמר הכבישה. אבל בהג׳ הט״ז (וכן הביא הפמ״ג בעצמו מהאורח מישור בשם הט״ז)כתב, דאו נתבשל היינו אפי׳ מיד אחר גמר הכבישה, והט״ז היתר בזה דס״ל דהכבישה אינו אוסר הכלי רק כדי קליפה, א״כ הבישול של אח״כ אינו מוציא איסור רק מקליפת הכלי, וא״כ אפי׳ אין ס׳

22 החק יעקב תירץ (ס״ק מג׳) דבעצם זיתים הם חריפים ויש להם כח ליאסר אף בכלי שאינו ב״י, רק שמיירי כאן שנתן בו מים לבטל חריפותו א״כ י״ל דאף דכבר אין כח להזיתים להשוות חמוץ פגום לשבח מ״מ הא מיהת כ״ז שלא נפגם הזיתים יש להם כח לעכב הבליעות מליפגם וא״כ בציור דזיתים ל״ק קו׳ האחרונים.

23 עיי״ש במאמ״ר דכ׳ וכן נוטין דברי הבית הלל (ס׳ ס״ט סק״ג) אבל הבדה״ש העיר (סי׳ ק״ה ציונים סקי״ט) דהבי״ה משמע כעין סברת הכרתי והחוו״ י . אבל לכאו׳ אינו פשוט דעיין באר היטב (סק״א) דהביא התירוץ מר׳ יעקב מלובלין דרק עומד ריקן נפגם, וסיים דכן כתב בבי״ה הרי שהעיד דתירוץ של ר׳ יעקב והבי״ה שווין, וכן יש לדקדק מדברי הבי״ה גופא (עי׳ בסי׳ ס״ט סק״ג בא״ד ״אלא מתחיל להרתיח קצת והולך וגובר עד כ״ד שעות ואז נגמר בישולו כולו ואוסר והוא נותן טעם לשבח״ משמע דעכשיו אחר כ״ד שעות עדיין יש לו טעם לשבח וכן משמע בדבריו כאן (ק״ה סק״א) דבכבוש לא נפגם הבליעת (של קודם) אחר כ״ד שעות) ומכל הנ״ל מוכח דהבי״ה לא ס״ל כתירוץ של הכרתי, ומיושב מש״כ המאמ״ר דכדברי ר׳ יעקב נוטין דברי הבי״ה . ואף דכתב הבי״ה דע״י כבישה פולט כל משך מע״ל, ולפי ביאורו של המאמ״ר אי״צ לזה (דהרי כל שאנו עומד ריקם לא נפגם) ,וצ״ל בביאור דברי הבי״ה דהסיבה דבליעות בכלי שעומד מלא לא נפגם הוא מטעם דהכבישה פועל בהכלי ומפליט ומבליע ממנו כל כ״ד שעות א״כ במצב כזה אין הבליעות נפגם, וכעי״ז ביאר בצבי לצדיק(עה״ג) דכששורה בכלי לח אזי ע״י שהלח מתערב תוך דופני הכלי (ע״י כח של כבישה), אינו מניח להבליעות של קודם ליפגם (ועיין בכתב סופר סימן ע״ד שג״כ ביאר שיטת הבי״ה בכעי״ז). ונפק״מ בין מהלך הכרתי להבי״ה הוא אם כבש בכלי איסור, כשכבר שהה יותר מי״ב שעות משנאסר, דלפי ר׳ יעקב כיון דעדיין לא נפגם יכול לאסור, דכ״ז דעומד מלא זה גופא מעכבו מליפגם משא״כ לפי הכרתי מותר, דסו״ס רוב הבליעות שיצאו במשך הכד׳ שעות של כבישה הם פגומים (וכ״כ בכתב סופר סי׳ ע״ד)

24 ואם זה הוא כל החידוש של האו״ה, א״כ אם בישל בכלי איסור ואח״כ כבש בו מותר דהבליעות נפגם. אבל מפורש בהאו״ה דגם בכה״ג הכלי אוסר, וא״כ צ״ע ההו״א של הט״ז בדעת האו״ה דבהכרח יש לו מהלך אחרת ליישב ציור זה, וא״כ מהכ״ת לחדש בדעתו חידוש זה בכוחו של כבישה . ואפשר לדחוק דכבר כתבנו (אות ז׳ ד״ה איך) דלפי הכרתי האו״ה מובן רק אם כבש בכלי שנאסר ע״י בישול, משא״כ כשנאסר ע״י כבישה, אזי אף להכרתי רוב בליעות הוא פגום, והקשינו דמבואר בהאו״ה דאוסר גם בציור כזה, א״כ אפשר דמזה הכריח הט״ז גם חידוש זה בדעת דהאו״ה, דמה שנאסר ע״י כבישה אינו נפגם לעולם ודו״ק.

נגד הקליפה יש להקל כיון דכאן כל הקליפה הוא רק חומרה עיי"ש איך שיהיה לפי"ז נסתר ההכרח להבנת הפמ"ג בהאו"ה.

כמה מהכלי נאסר בכבישת כלים

ח) כבר כתבנו דהט"ז (סק"א) ס"ל דכבישה אינו מבליע בכלי רק כדי קליפה, וראייתו מהא דכתב הרשב"א דלהכשיר כלי של גוים (מאיסור של סתם יינם) סגי בגרירת הכלי. אבל האו"ה (הובא בט"ז) ס"ל דנאסר כולו, וכ"כ הש"ך בסי' צ"ח (סקי"ג) ובסי' קל"ה (ס"ק ל"ג), ונתבאר מדבריו דס"ל דאין ראייה מהרשב"א, דמיירי בסתם יינם, ובזה הקילו, משא"כ בוודאי איסור אף הרשב"א ס"ל דנאסר כולו.

והנה אף האו"ה דמחמיר לכאורה סותר את עצמו, דבכלל ל"ז (דין א'), כתב דע"י כבישה נאסר רק קליפת הכלי. והת"ח (כלל פ"ה דין א) הניח דבריו בצ"ע. אבל כבר כתבנו (בהערה 13) מש"כ הפמ"ג (מ"ז סק"א ד"ה וכבוש) לתרץ, דבכלל ל"ז מיירי בשיעור כבישה של כדי שירתיח (בכבישה בציר), ובזה ס"ל להאו"ה דבכלי נאסר רק קליפה.[25]

מאידך גיסא אף להט"ז דמיקל ,ומש"ה כתב בהג' הט"ז דבדיעבד כלי שנאסר ע"י כבישה אינו אוסר אם בישל בו היתר אח"כ, דכל חיוב קליפה שהוא רק לחומרא, מותר בדיעבד עיי"ש, אבל העיר הפמ"ג (מ"ז סק"א ד"ה הנה) דהט"ז בעצמו כתב בסימן צ"ג (סק"ב) דכלי שכבשו בו חלב ואח"כ בישל בו בשר אוסר הבשר ומבואר דלא כהג' הט"ז כאן.

למעשה נקטינן כהאו"ה והש"ך דכבישה בכלי נאסר כולו. ובציר בכדי שירתיח להבליע בכלי יש מקום להקל שלא להצטרך יותר מקליפה, דהא לפי הפמ"ג האו"ה מודה בזה. ונפ"מ בכ"ז כשנשפך חלב על השיש שבמטבח ושהה כך מעל"ע, דבכה"ג ק' להגיעלו באופן שיפליט הבליעות מכולו, ויל"ע אי יכול לסמוך על המתירין דלא נאסר רק קליפה.

כמה נאסר מהכלי בכלי מתכת וזכוכית

ט) האו"ה כתב (הובא בט"ז סק"א) דבכלי מתכת אין צריך ס' נגדו כשנאסר ע"י כבישה (דכיון דקשה הוא לא בלע), והק' הט"ז דמה חילוק יש בין מתכת לשאר כלים, והפמ"ג (מ"ז סק"א ד"ה ואם יש) יישב דעת האו"ה, דכבר מצינו דעת ר' ירוחם דכלי מתכת אינו נאסר ע"י ערוי, א"כ י"ל דה"ה ע"י כבישה. והק' רע"א (הג' על הפמ"ג) דברי"ו לא הוזכר מתכת רק נחושת.

איברא עיין בכו"פ דג"כ יישב דעת האו"ה עפ"י רי"ו, וכתב דכיון דס"ל דלא נאסר כלי נחושת אא"כ אור הולך תחתיו, ומבואר דגם ע"י כבישה לא נאסר (עכ"פ בנחושת), וא"כ ל"ק קושיית הט"ז על האו"ה, דכבר מצינו כעין חילוק זה בנחושת (אפי' כלפי ערוי א"כ לכה"פ בכבישה אולי גם שאר מתכת בכלל).

אבל לכאו' מצינו חולקים על ביאור זה בפסק של האו"ה, דהמנ"י כתב (כלל ל"ג אות ו') כלפי דינו של ר' ירוחם בערוי על נחושת, דבה"מ יש להקל, אבל בכבישה

25 הנה מה שסיים הפמ"ג דזה הוא כשיטת הט"ז והש"ך, לא ברירא כ"כ דהא אין הט"ז והש"ך בחדא מחתא, עיין מש"כ אות ד'. ונחזי אנן דלכאו' להט"ז דס"ל דכבוש המהיר אינו פועל כלל על כלי, א"כ לכאו' גם להבליע אין לו כח כלל רק שעכ"פ כשכבוש בציר היה שייך להבליע מטעם מליחה והיינו קליפה (אבל זה לא היה מהני רק לציר ולא לחומץ, וגם לזה לא היה צריך שיעור שירתיח, דמליחה אוסר מיד), משא"כ להש"ך דהטעם דל"מ כבישת ציר להפליט מכלים הוא משום דאין מליחה לכלים, א"כ להבליע שפיר דמי, וכמו דבאוכל מהני כבישת ציר להבליע בכולו א"כ ה"ה בכלי דכוותה, וכ"כ הפמ"ג בעצמו כמה שורות קודם דלהש"ך ציר מבליע בכלי בכולו. וצ"ל דכוונת הפמ"ג הוא דהאו"ה הולך בשיטת הט"ז והש"ך דכבישת ציר אין לו כ"כ שליטה על כלי כמו על אוכל, אבל אין כוונתו דהט"ז והש"ך בעצמם ס"ל דכבישת בכדי שירתיח מהני להבליע בכלי בכדי קליפה, רק שהאו"ה ס"ל הכי כעין (כלו' על דרך) שיטת הט"ז והש"ך.

כתב המנ״י(כלל ג׳ אות ה׳) דהא דהיתר האו״ה במתכת, נלמד מכלי של גוים (סי׳ קל״ה סעיף ח׳), שנחלקו שם הראשונים אם מתכת בולע ע״י כבישה, ולכן סיים המנח״י דלפי מה דקיי״ל שם דגם באבן ומתכת נאסר, א״כ ה״ה בשאר איסורים, ומשמע דאף בה״מ אסור. איך שיהיה נתבאר מדבריו דההיתר של האו״ה אינו בנוי על דינו של ר׳ ירוחם [26] אלא ההיתר הוא דמצינו שיטות בכלי יי״נ דלא נאסר במתכת, ולזה כתב המנח״י דלדידן דלא קיי״ל הכי א״כ לא קיי״ל גם כהאו״ה.

נמצינו למדין להמנ״י, דאף דמחמיר במתכת (אפי׳ בה״מ), אבל זה רק משום דכך פסקינן בקל״ה כלפי כלי גוים, א״כ לפי מה דפסק המחבר שם דבזכוכית יש להקל בכלי גוים, א״כ ה״ה בכבוש בזכוכית דמותר (וכ״כ המנח״י בעצמו כלל פ״ה אות י״ב) . אבל הפמ״ג כתב רק דהמיקל בה״מ לא הפסיד.

כמה נאסר מהכלי בכלי חרס

י) בסימן צ״ג נתבאר מדברי הט״ז (סק״ב) דכלי חרס חלוק משאר כלים, וכ״ז דלא שבע מלבלוע יכול ליבלע ע״י כבישה אפי׳ בפחות מעל״ע, והפמ״ג (מ״ז סק״א ד״ה ואם יש) כתב דבכה״ג נאסר מיד (מהפוסקים שם מבואר דאי״ז פשוט דנאסר מיד). והנקודות שם חולק דאינו בולע בפחות מעל״ע, ולא קי״ל כהראשונים שמביא הט״ז.

למעשה כתב הפמ״ג דקשה להקל אף בה״מ.

האם הכבישה צריכה להיות ברצף

יא) רע״א (עה״ג) מביא מנקה״כ (סי׳ קל״ה ס״ק ט״ז) דמעל״ע של כבישה צריך ליהות רצופין, ולכן אם שפך המים תוך מעל״ע, אפי נתן שוב מים אחרים מותר. ויותר מזה מביא ממעיל צדקה, דאפי המשיך הכבישה באותן המים, רק שנטל הגוש מהמים לזמן מועט והחזירו אח״כ, לא מקרי כבוש עד שישהה שוב לכ״ד שעות חדשות, וכ״כ החת״ס (הובא בפ״ת ס׳ פז׳ ס״ק יט׳) דכל זמן דלא איתרמי כ״ד שעות רצופין אפי׳ כבש כך לכמה שבועות שרי .

ולכאו׳ יש לדון בזה, דבשלמא להחוו״ד דכבוש הוא תהליך של ריכוך א״כ י״ל דכשנטלו מהמים נתקשה, וצריך שוב כ״ד שעות לרככו [27]. אבל לפי הכרתי ק׳ דאף אם סילקו מהמים לזמן מה מ״מ להיכן הלך הבליעות שכבר פלט ובלע מכבישה ראשונה, וכשהתחיל הכבישה מחדש, א״כ מיד יש לו כח להמשיך הבליעות ופליטות ממקום שעמד. [28]

והיה אפשר לפרש דאף להכרתי אין השעות שוות ובתחילת הילוכו הוא פולט מעט (באיכות) לפי חשבון, ובהתמדת התהליך של פליטות, יש בהאוכל כח להפליט יותר ויותר, עד שבסוף כ״ד שעות כבר פלט ובלע טעם גמור, וא״כ אם הפסיק יצטרך להתחיל עוד הפעם דאף אם לבסוף ישהה האוכל בהמים לכ״ד שעות בצירוף שניהם מ״מ אולי עדיין לא פלט טעם גמור ודוחק [29] וצ״ע.

---

26 אולי משום דר׳ ירוחם הוא רק בערוי או רק בנחושת.

27 אף בזה צע״ק דאולי לא נתקשה ממש כפי שהיה קודם כבישה ראשונה ותצטרך לשער כמה נתקשה באותו זמן כדי לידע כמה זמן צריך לכבישה שניה (ע״ע ביד יהודה סק״א בד״ה עוד חקר).

28 ואיה״נ הבדה״ש (סק״ד בסגריים) כתב דלהכרתי אי״צ רצופין וצ״ע.

29 דהא הכתב סופר (סימן ע״ד) כתב דלהכרתי אם התחיל לכבוש עד י״ב שעות משעה שנאסר הכלי אמרינן דרוב הבליעות אינו פגום ולפמש״כ, אי״ז פשוט דהא בסוף הכד׳ שעות פולט ביותר אומץ, וא״כ אפ׳ אם התחיל לכבוש פחות מי״ב שעה משנאסר עדיין אפשר דרוב איכות הבליעות הם פגומים, ועוד דכבר זכרנו דהשו״ע הרב כתב דאם כבש חיטה ונתחמץ אח״כ צריך כ״ד שעות משעת החימוץ, ולכאו׳ מהשו״ע הרב נסתר מהלך זו בשיטת הכרתי (עמש״כ הערה 21), דהא בכה״ג בשעה שנתחמץ כבר היה בהכבישה לאיזה זמן, וא״כ כבר נתוסף כח הפליטה ולא יצטרך שוב כד׳ שעות חדשות ומבואר דלא כמו שכתבנו.

ואין לומר דלפי שיטות אלו (דכבישה פועל בליעות ופליטות לאט לאט כל משך הכ"ד שעות) איה"נ אין חסרון במה שאין הכבישה ברציפות, דהרי השו"ע הרב הוא מהסוברים כהכרתי כמש"כ אות ז' (בד"ה למעשה), ואעפ"כ כתב (באו"ח סי' תע"ג סעיף כ"ט) דאם רוצה להפיג טעמו של מרור אפשר לשרותו במים כל זמן שאינו מניחו לכ"ד שעות ברציפות, ומבואר דס"ל דיש בכבישה תנאי של רציפות וצ"ע.

למעשה הפמ"ג כתב דיש להקל בה"מ, אבל ברע"א משמע דיש להקל בכ"א.

יבש ביבש

יא) כבר נתבאר דעיקר כבישה הוא שריית גוש בצלול, ומבואר בסימן צ"א דיבש שנגע ביבש סגי בהדחה, ובפשטות אפי' שהה כך לכד' שעות ג"כ סגי בהדחה, וכתב הפמ"ג דאף שהם לחים קצת דינא הכי (ובאמת כן מורה הלשון של כבוש).

אמנם למעשה צ"ע השיעור והגדר בזה, דלכאו' אם ניתז כמה טיפות חלב על חתיכת בשר, ושהה כך מעל"ע אף שאין החלב מקיף כל הבשר מ"מ מה שתחת הטיפות יאסר, ואיך זה חלוק מכבישה תוך קערה שהמשקה מפליט ממה שתחתיו.[30] וגם נפ"מ למעשה כשרוצין לבטל רציפות הכבישה ומסיר הגוש מהכבישה לזמן מה (כמש"כ הפ"ת סי' פ"ז ס"ק י"ט) וצ"ע אם צריך לנגב הגוש כדי להפסיק פעולת הכבישה.

מה מקרי צלול

יב) דנו הפוסקים מה מקרי לח ליחשב מה שבתוכו לכבוש, הפמ"ג (מ"ז סק"א ד"ה ואשיב בקצרה) מביא הרא"ש (כלל כ' סימן א') דצריך שיתנענע היבש בתוכו, ולכן כתב דאין כבישה בשומן. מאידך גיסא מביא הפמ"ג מהבית לחם יהודה דבמים קרושים מקרי כבוש, וסיים הפמ"ג דבה"מ יש להקל וכתב האג"מ (יו"ד ח"א סימן כ"ז) דאף הפמ"ג לא החמיר רק במים קרושים שיש להם לחלוחית קצת (וכן מדוייק בלשונו בסימן סט' ש"ד סק"ס ד"ה כתב) אבל מה שקשה לגמרי כקרח אף להפמ"ג יש להקל בכ"א.

למעשה בקרח וכל שקשה לגמרי מקילין בכ"א, ואף במים קרושים דעת החוו"ד (חי' סק"א) והעה"ש (ס' ח') והיד יהודה (סק"א בארוך ד"ה ומעתה) להקל בכ"א. אבל יש לבאר דלכאו' גדר של מתנענע הוא, אפי' יש לו עיכוב צדדי מלנענע, מקרי אפשר להתנענע, וכל שיש לו יכולת להתנענע מקרי כבוש, ולמשל אם הניח כף בשרי תוך חריין, כיון דבלי החתיכות של החריין היה יכול לנענע תוך הרוטב, אף שבפועל החתיכות מעכבין, לכאו' אי"ז ממעט מהרוטב הכח לכבוש, וצ"ע למעשה.

לח בלח

יג) עוד דנו הפוסקים אי שייך כבישה לח בלח והפמ"ג (מ"ז סק"א ריש דבריו) כתב דאין נפ"מ דממ"נ נאסר מיד כשנתערב. אבל לכאו' אינו פשוט כ"כ, דיש נפ"מ בשמן שאינו מתערב א"כ אחר שליקט השמן ממשקה אחר יש לדון מדין כבוש. עוד נפ"מ אי המשקה ההיתר קיבל טעם של האיסור ליצטרך ס' כנגדו מדין חנ"נ (להסוברים דל"א חנ"נ לח בלח, רק בבליעות)

למעשה בעה"ש בסוף הל' דם מבואר דיש כבישה בשניהם לחים (וע"ע בשו"ת מנח"ש ח"א סימן נ"ד)

איסור דבוק מחוץ לכלי

יד) רע"א (עה"ג) מביא מהפמ"ג בהל' פסח, דכבישת כלים מפליט גם ממה שדבוק חוץ לכלי. מאידך גיסא היד יהודה (סק"א ד"ה איסור) כתב דאף אם יש שומן קרוש מסביב לכוס של חלב לא נאסר, ובפשטות

30 וכעי"ז צ"ע דפסקינן דחציה של חתיכה שחוץ לכבישה אינו נאסר, א"כ כל עביו של דופן כלי יחשב חוץ לכבישה (וע' כרתי סוסק"א).

זה הוא דלא כרע״א, דלדידיה כבישת החלב יפליט מהשומן שנוגע מחוץ להדפנות, וכתב הדרכ״ת (סק״ד) דכל דינו של הפמ״ג הוא רק חומרא בחמץ, אבל רע״א חולק ע״ז דהביא דברי הפמ״ג כאן בשאר איסורים.

בעצם בעיקר שיטת הפמ״ג ורע״א, היה אפ״ל דלא החמירו רק אם האיסור הוא דבוק לדופני הכלי דאז נחשב כחלק מעביו דופן של הכלי, אבל כשרק מונח שם דבר, אולי כיון דאינו דבוק אינו נכלל בדופני הכלי, ואין כח להצלול שבתוכו להפליט ממנו וא״כ גם רע״א ס״ל לדינו של היד יהודה.

לפי״ז נמצא דבדבוק אף בשאר איסורים קשה להקל, ובאינו דבוק (רק מונח) אף בחמץ יש להקל, ונפ״מ בבקבוק יין שמונח לכד׳ שעות תוך חמץ, דלפי מש״כ, אף רע״א לא אסר בזה, וצ״ע למעשה.

כ״ז כשאחד הוא גוש, אבל כששניהם צלולין לכאו׳ פשוט שבולעת דרך הכלי.

חתיכה שחציה חוץ לרוטב

טו) הד״מ מביא מח׳ כשחציה של חתיכה בולט מחוץ לרוטב אם נאסר ע״י הכבישה או לא. והביא מח׳ זו ברמ״א. וכתב הט״ז דפסקינן לקולא. והביאור בסברת המקילים הוא, דאף דבבישול (נקטינן) דיש לו שליטה גם לחציה שחוץ לרוטב, אבל היינו רק ע״י כח החמימות של הבישול, משא״כ בכבוש אין לו שליטה רק על החלק שנכבש בתוך הצלול.

והנה הש״ך (סק״ב) האריך וכתב דלדידן צ״ע איך מקילים כשיטה זו, דהא אם כבש בציר של איסור, אזי אם הציר הוא כחוש (אפי׳ אם הבשר הוא שמן) אין האיסור מפעפע למה שלמעלה מהכבישה אבל אם הציר הוא שמֵן אזי מפעפע האיסור גם למה שלמעלה מן הציר ואוסר כולו . ועפ״ז הק׳ הש״ך דכיון דקיי״ל דהיום אין נפ״מ בין שמן לכחוש (דאין אנו בקיאים בין שמן לכחוש) א״כ יאסר אפי׳ מה שלמעלה מהרוטב דאולי הציר הוא שמן. ותירץ הש״ך דבבליעה אנו בקיאין, כלו׳ דהגם דקיי״ל דחתיכת היתר שיש לו בליעות מאיסור שמן אוסר אפי׳ בלי רוטב, מ״מ אף היום מקילין כשהבליעה הוא כחוש, (לקמן ס״ז) (אף דמחמירין בשאר דיני כחוש דא״א בקיאים) א״כ הכ״נ כיון דרוצים שהציר יאסור חלק העליון של החתיכה דרך חלק התחתון והתם הוא רק בליעה א״כ לא אמרינן בזה אין אנו בקיאים.[31]

ודברי הש״ך הם מקושי הבנה דכל הנחתו הוא רק בציר דאוסר גם מטעם מליחה, ובמליחה כשהאיסור הוא שמן א״כ מפעפע בכולו, והביאור הוא דבעצם יש כח במליחה לאסור כולו, ורק כשהאיסור הוא כחוש אין לו גלגלים לפעפע לשם, ובסיוע של השמנונית מפעפע לשם (ואף למה שחוץ לציר דהרי בכל טמא מליח הדין כן אפי בלי ציר), משא״כ כבישה דאין לו שום שליטה וכח למה שלמעלה מן הכבישה ואינו חסרון בהכח של הכבישה, דהא מה שבתוך הכבישה נאסר כולו, ולכן מה שחוץ לכבישה לא נאסר בכלל ול״ש לפעפע, וכן הקשו כמה אחרונים מנח״י(כלל כ׳ב סקט״ז) רע״א (עה״ג) ועוד.

ועו״ק דאפי׳ תימא דהרמ״א מיירי בכבישה בציר (מליח), וע״ז הק׳ הש״ך דיאסר גם חלק שלמעלה מהכבישה מדין מליחה, עדיין ק׳ עליו דא״כ אי״צ שיהיה כבישה גם בחלק התחתון, דכיון דמליח כרותח א״כ בציר יאסר כולו (דא״א בקיאים) אפי׳ בלי שום כבישה.

למעשה כשכבש באיסור שמן (אפי׳ אינו מלוח), פסק הפמ״ג דאין להתיר מה שחוץ לציר אם לא בה״מ.

31 והק׳ הפמ״ג דהתם מבואר הטעם דסמכינן אמהר״ם דאף בליעות שמן אינו הולך מחתיכה לחתיכה משא״כ סו״ס חתיכה אחת היא

ספק כבוש - בשאר איסורים

טז) הנה באופן שיש ספק אי נכבש לכ"ד שעות, כתב הד"מ דאם הוא דאו' (כבישה בשאר איסורים), אזי נאסר מדין סד"א לחומרה, ואם הוא דרבנן כבב"ח (דרק דרך בישול אסרה תורה) מותר דסד"ר לקולא. והט"ז (סק"ב) הסביר הא דאסר הרמ"א בדאו' דהוא משום דדמי לנשפך הקדירה וא"א לשער אם יש ס' דאזלינן לחומרה בדאו', אבל הט"ז הק' ע"ז דלא דמי, דהתם יש וודאי איסור והשאלה הוא אם הותר ע"י ששים משא"כ הכא לא ידעינן אם יש בההיתר בליעות מהאיסור בכלל.

[לכאו' לפי הכרתי אינו קשה כ"כ, דאפי' בפחות מכ"ד שעות מ"מ יש כאן העברת טעם, רק שאינו כ"כ כדי ליאסר, ל"מ להבנת החוו"ד בהכרתי דאפ' קודם כ"ד שעות יש פליטות גמורה לאסור רק שהוא מעט בכמות דמי ממש לספק ששים[32] דנשפך, אלא אפי' למש"כ (הערה 20) דאפי' להכרתי עד כ"ד שעות אין בבליעות אלו כדי לאסור דהם קלושות באיכות, אעפ"כ אפ"ל דל"ק קושיית הט"ז דסו"ס יש וודאי איסור בחתיכת היתר וצ"ע]

ולכן דימה הט"ז דין זה למקוה שנמצא חסר, דלא חיישינן למפרע ומעמידין אותו על חזקת מלא (אף כלפי לטהר בו מדאו') אבל הנקודות חולק עליו דל"ד דהתם יש להמקוה חזקת שלם, אבל הכא איתרע החזקת היתר ע"י שחתיכה זו שהה ביחד (תוך משקה) עם איסור, ואכ"מ.

הנה כ"ז הוא על ההנחה דכבוש הוא מה"ת,[33] וכמש"כ הפמ"ג (מ"ז סק"א ד"ה וכבישה) מהא דאיתא דבב"ח חידוש הוא דהא לא נאסר כשתרו בשר בחלבא לכולי יומא, ונשמע מיניה דכשכבש שאר איסורים, אסרו התורה. או כמש"כ החכ"א (כלל נח' ס"ד) דהוא מדין שיערים שהם הלל"מ. אבל איה"נ באופן שהוא דרבנן, יש להקל. ועפ"ז כתב הפמ"ג (שם) בשם הבית ישראל, דכבישת ציר בכדי שירתיח הוא דרבנן, וא"כ יש להקל בספק דידיה, אבל סיים הפמ"ג דהיות שסתמו בזה שאר פוסקים, אין להקל בזה.

ספק כבוש בבשר בחלב

יז) הנה כבר כתבנו דבאיסור בישול בב"ח כבוש אינו כבישול, ומותר לכבוש בשר ביחד עם חלב, והאיסור לאכלו אח"כ הוא מדרבנן, אבל מ"מ אם נכבש בשר בחלב, עדיין אסור לבשל הבשר אח"כ מדאו', משום שמבשל בשר בהדי הבליעות של חלב שיש בו. ולכן כתב רע"א (עה"ג) דאפי' אם מקילין בספק כבוש בב"ח, מ"מ אסור לבשל אותו בשר דהוא סד"א.

אבל הפ"ת מביא מהמנחת עני (סק"ד) להקל בזה, דהוא נוטה כקושיית הט"ז דאין להחמיר בספק כבוש אף בדאו' אבל בעיקר דבריו הוא מודה לרע"א.

אם יש חילוק בין מיני המאכלים ששייך בהם כבישה

יח) הנה בדברי הראשונים והפוסקים אינו נראה שיהיה חילוק באיזה מאכל שייך לכבוש (ובעצם כן משמע הל' של שמואל "כבוש ה"ה כמבושל" בלא שום תנאים), אבל הקשו האחרונים (נו"ב (מדו"ק סי' כ"ו) תוי"ט (תרומות פ"י מ"י)) דיש כמה משניות בזרעים דמשמע דלאו כל דבר נעשה לכבוש וצ"ע ליישב הסוגייות דחולין לפי"ז.

32 אף דבספק שישים הספק הוא בההיתר אם יש בו כ"כ היתר כדי לבטל האיסור, משא"כ בכבישה הספק הוא בהאיסור אם פלט כ"כ כדי לאסור, מ"מ היינו הך.

33 היינו דהבליעות והפליטות הוא דאו' אבל אעפ"כ (בפשטות) אינו נחשב לבישל מדאו', למשל כלפי שבת. וכ"כ בפמ"ג (מ"ז סק"א ד"ה וכבישה) דלא גרע מבישל בחמה דמותר בשבת . ויש לציין דמה שדימה הפמ"ג לבישל בחמה, אינו פשוט, דהתם למעשה הוא שלא כדרך בישל, משא"כ הכא זה הוא כדרכה כשרוצה להעביר טעם בלי חמימות, וכבר נחלקו בכעין זה הבי"מ (סוף סימן ס"ח) והנו"ב (יו"ד תנינא סימן מ"ג) בנוגע מליחה בשבת.

ויש בזה שני עיקרי מהלכים, הנו״ב ס״ל דאיה״נ אין חילוק בהסוגיות, רק חילוק במיני מאכלים, שרק במיני ירקות שמנו חכמים נכללו בדין של שמואל דכבוש הרי הוא כמבושל, ולכן בנוגע שאר דברים יש ספק אם הם ממין הנכבש (הפ״ת הביאו למעשה בנוגע אדם שנכבש בבור). ועל פי זה הוא חולק על הרמ״א דאינו מיקל בספק כבוש רק בב״ח, דלפי הנו״ב אף בשאר איסורים יש להקל דיש ס״ס (ספק אם נשרה לכ״ד שעות וספק אם מין זה הוא מהמינים הנכבשין), וכתב הנו״ב דכיון דאף הט״ז מיקל בספק כבוש וחולק על הרמ״א (דאין כאן איסור ברור), לכן יש להקל.

מהלך השני הוא מהחוו״ד (סק״ב), דיש חילוק גדול בין סוגיא דחולין, להמשניות בזרעים, דהתם הוא ממ״נ רק דרבנן דמיירי באיסורים שמדאורייתא אין חסרון כשיש רק טעם של איסור, נמצא דאף בכבוש אינו אסור רק מדרבנן, א״כ הם אמרו והם אמרו דאף אם נחמיר בכבוש מ״מ אינו בכל מאכלים, משא״כ בסוגיות דחולין דטעם כעיקר הוא דאו׳, א״כ כל מאכלים נכלל בדין כבוש. עוד תירץ החוו״ד ע״פ מה שצידד הד״מ (או״ח סי׳ תמ״ז ס״ק י״ב) דבהתירא בלע לא נאמר הדין של כבוש, א״כ י״ל דבתרומה נחשב היתירא בלע כיון דאינו אסור בעצם, לכן אין בו דין כבישה מדאו׳, ורק מדרבנן אסרו בקצת ירקות, משא״כ בשאר איסורים דאיסורא בלע וודאי כבוש הוא דאו׳ בכל מאכלים, עיי״ש ואכ״מ. איך שיהיה שיטת החוו״ד הוא דבשאר איסורי תורה שייך כבוש בכל מאכלים, וכן קיי״ל.

היתירא בלע

יט) הנה בהא דכתבנו מהחוו״ד (סק״ב) דל״א כבוש כמבושל בהיתרא בלע, מקורו הוא מד״מ בסימן תמ״ז (ס״ק יב׳) הובא במג״א שם (ס״ק טז׳). ועיי״ש בשערי תשובה (ס״ק ט״ז) שהקשה ע״ז מהא דאיתא בפסחים, דבב״ח חידש דלא נאסר בלי בישול. וק׳ דלפי הד״מ אפי׳ היה שייך לאסור ע״י כבישה בב״ח, אעפ״כ היה מותר, דהא התירה בלע, וכל אחד מהם (הבשר והחלב) היה מותר קודם הכבישה.

ומה שנראה בזה הוא, בהקדם מה שכתבו האחרונים (מהרש״ם ח״ד סי׳ ל״ד ואג״מ יו״ד ח״ה סימן ל״ה) בביאור הקולא של היתירא בלע הוא, דבליעות של כבישה דמיה לבליעות של נ״ט בר נ״ט, דקלוש הוא, ואין בו כח לאסור במצב כזה[34]. א״כ אפ״ל דדווקא כשכבר נעשה לבליעה, נחשב לקלוש ומותר בהתירה בלע (עד״מ אם כבש חמץ קודם פסח) משא״כ הכא, דבשעה שהכבישה מעביר הבליעה מהגבינה להבשר אזי מיד כשנגע בהבשר נאסר (אילו היה אוסר התורה בב״ח ע״י כבישה) ולכן אין בזה חסרון של היתירה בלע.[35]

איך שיהיה רוב פוסקים חולקים על קולה זו, וכן בשערי תשובה שם (ס״ק ט״ז) הרבה להקשות על הד״מ. וכתב הפמ״ג בא״א (סי׳ תמ״ז [36]ס״ק טז׳ בא״ד ומש״כ בשם הד״מ) דאף הד״מ לא ס״ל הכי למסקנא, והיה לו טעם אחר להקל, ולדינה יש בהיתירא בלע כל דיני כבוש.

★ ★ ★

34 וע״פ הבנה זו מובן חידושו של האו״ש (פ״ו מהל׳ מאכ״א הל׳ כ״א) דקולא זו הוא רק אם כבש להפליט מכלי, אבל אין אומרים קולת היתירא בלע בנוגע כבישה להפליט בליעה המותרת מאוכל, (עד״מ אם כבש חמץ והיתר קודם פסח) דהא גם בנ״ט בר נ״ט צריכין (לרוב פוסקים) קלישות של דופני כלי להקליש טעמו וא״כ הכ״נ דכוותה

35 ואלי זה הוא כוונת השע״ת בדיחוי שלו עיי״ש

36 וקצת צ״ע דרע״א בהגה׳ פמ״ג (סימן פ״ד מ״ז סק״א ד״ה הקדירה ב׳) תמה על הפמ״ג (שם) שהשמיט דעת הד״מ, וכתב בפשיטות דגם בהיתירה בלע שייך כבישה . ובאמת הפמ״ג בעצמו באו״ח דחה שיטת הד״מ דאינו להלכה ולכן השמיטה ביו״ד.

הרב יהודא ליפשיץ

איסור שבות ומלאכה שאינה צריכה לגופה במקום צער והמסתעף לאיסור רפואה במצטער הרבה

עובדא הוה בליל שב"ק בילד שהסתבכו תלתלי ראשו במשחק, והיה לו צער גדול ובפרט לישן, ונשאלה השאלה האם מותר לגזוז שערו שהסתבך ולהסיר מראשו המשחק.

ושמעתי שהגאון מוה"ר ר' יוסף פדווא שליט"א (דיין וחבר בית"ץ דהתאקה"ח בלונדון יצ"ו) התיר לגזוז השער ע"י ישראל (שלא היה אפשר למצוא גוי) על פי המובא בשו"ע (סי' שכ"ח סכ"ח) דמותר להפיס מורסא אם מכוין רק להוציא הליחה ולא להרחיב הפה, והטעם מבואר במג"א (סקל"ג) דהוה מלאכה שאינה צריכה לגופה, ובמקום צערא לא גזרו, וה"נ בניד"ד גזיזת השער הוי משאצל"ג, ואף להרמב"ם דפוסק כר"י דמשאצל"ג חייב, הכא הוה מקלקל שגזזו רק מקצת השער והילד נראה מכוער.

והיות שהיתר משאצל"ג במקום צער מפוזר בהרבה מקומות בש"ס ובפוסקים, ויש בזה הרבה חילוקי דינים, לכן אמרתי לקבצם לפונדק אחד, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

לא התירו מלאכה שאינה צריכה לגופה בחשש היזק דיחיד

א] בגמ' שבת (ק"ז ע"א) איתא, 'אמר שמואל כל פטורי דשבת פטור אבל אסור לבר מהני תלת דפטור ומותר וכו', ואידך המפיס מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב אם להוציא ממנה לחה פטור, וממאי דפטור ומותר דתנן מחט של יד ליטול בה את הקוץ'. וכן פסק השו"ע (סי' שכ"ח סכ"ח) דאם הפיסה כדי להוציא ממנה הלחה שבה הרי"ז מותר, וביאר המג"א (סקל"ג) דמלאכה שאצל"ג הוי דרבנן, ובמקום צער לא גזרו.

ומצינו בגדולי האחרונים שנתקשו בשמעתתא זו קושיא רבתי, דמצינו להדיא בגמ' שבת (ל' ע"א) דאסור לכבות את הנר בשביל שיישן החולה שאב"ס, ורק לחולה שיב"ס התירו, והכי קיי"ל בשו"ע (סי' רע"ח), ובביה"ל שם (ד"ה מותר) ביאר בשם הפמ"ג, דאף דהוא איסור דרבנן, וקיי"ל בשו"ע (סי' שכ"ח סי"ז) דמותר לישראל לחלל שבת באיסור דרבנן אף לצורך חולה שאב"ס[1], מ"מ משאצל"ג ככיבוי חמיר טפי מפני שהיא קרובה מאד לאיסור תורה ולכן לא רצו להקל בזה, ומעתה צ"ע מדוע במפיס מורסא התירו להוציא ממנה ליחה, והרי לא התירו שבות של משאצל"ג במקום צער גרידא.

ואין להקשות מהא דמצינו בשו"ע (סי' ש"ח סי"ח) שהתירו לטלטל קוץ ברה"ר פחות פחות מארבע אמות כדי שלא יזוקו בו רבים, ואף שהוא שבות חמור, וכמו כן מצינו בשו"ע (סי' של"ד סכ"ז) שהתירו לכבות גחלת של מתכת או של עץ המונחת במקום שרבים נזוקים זה, ואף שהוא משאצל"ג מ"מ משום היזקא התירו, דשאני התם דהוי היזקא דרבים ומשו"ה הקילו בהם יותר והתירו אפי' שבות חמור, אבל בהיזקא דיחיד לא מצינו שהתירו שבות חמור, וכן מפורש בפמ"ג (סי' ש"ח א"א סקל"ז, ובסי' רע"ח א"א סק"א) והעתיקו הביה"ל (סי' רע"ח ד"ה החולה) לדינא.

ואל תשיבנו מהא דאיתא ברמ"א (סי' ש"ח ס"ו) שמותר לטלטל שברי זכוכית

1 יל"ע בכוונתו, דהא בשו"ע שם קיי"ל כדיעה שלישית דמותר ע"י ישראל רק ע"י שינוי, (ובפמ"ג שם ליתא לתיבת 'קיי"ל', ולפי"ז כוונתו להקשות על המתירים שם לחולה שאב"ס איסור שבות כדרכו) ואפשר דכוונת הביה"ל להקשות דמצינו שם שהתירו לישראל ע"י שינוי, ואילו הכא לא הוזכר היתר לכבות בשינוי, והיינו משום דמשאצל"ג חמור, ולפי"ז יהא מוכח דלא התירו משאצל"ג במקום צער אפי' בשינוי.

שנשברו על שלחנו או במקום שהולכין כדי לפנותן שלא יזוקו בהם, ומבואר דאף ליחיד בבית התירו, דבאמת בשוע"ה שם (סכ"ח) השווה דין טלטול שברי כלי זכוכית לדין קוץ ברה"ר, ומשמע דבכל ענין לא התירו אלא במקום חשש היזק דרבים, וס"ל דסתם בתים מצויים ג' אנשים ולכן חשיבי כרבים, איברא בפמ"ג שם (א"א סקל"ז) כבר חילק, דשאני טלטול מוקצה דלא הוי שבות חמור ומשו"ה התירו אף ליחיד בבית, משא"כ לטלטל קוץ פחות פחות מד"א ברה"ר וכן כיבוי גחלת דהוי משאצל"ג דזה הוי שבותים חמורין לא התירו רק בשביל היזקא דרבים.

וכ"ז אומר דרשני, אמאי לגבי הפסת מורסא התירו כדי להוציא ממנה הליחה והרי הוא משאצל"ג של עשיית פתח, ולא מצינו שהקילו שבות חמור בשביל היזקא דיחיד.

מבאר דחלוק היזקא דיחיד כשהצער כבר קיים - מחשש היזקא

ב] ומצינו שעמד בזה הפמ"ג (סי' ש"ח שם), ומיישב וז"ל, 'ומפיס מורסא דלא גזרו במקום צערא שאני, דהוי כחולה שאין סכנה' עכ"ל, ומבואר דאין להוכיח מהדין דמפיס מורסא דגם בהיזקא דיחיד התירו, דשם ההיתר הוא משום דהצער כבר הוא שם, ובזה הקילו ביותר, דהוי כחולה שאי"ב סכנה שהתירו לו איסור דרבנן, משא"כ מחשש שמא יזוקו בה, י"ל דזה לא התירו בשבות חמור אלא במקום היזקא דרבים.

וכ"כ הפמ"ג (סי' של"ד מ"ז סקכ"א) וז"ל, 'ומשאצל"ג וכו' ולר' שמעון פטור ואסור, ובהיזקא דרבים לא גזרו, הא היזקא דיחיד גזרו שאין ברור כ"כ, אבל צערא אף דיחיד לא גזרו וכו', **דמפיס מורסא** בסי' שכ"ח במג"א אות ל"ג לא גזרו' עכ"ל, וביותר מפורש בפמ"ג שם (א"א סקל"ה) וז"ל, 'דמתכות אינו נשרף וליכא כיבוי ד"ת וכו', ומשאצל"ג התירו במקום **חששא היזקא דרבים, לא חששא היזקא דיחיד**' עכ"ל, ומבואר דמה שחילקו בין שבות חמור לשבות קל הוא רק לענין חששא דהיזקא דיחיד, אבל היכא שההיזק כבר שם כההיא דמפיס מורסא הקילו אפי' בהיזקא דיחיד.

מבאר עד"ז עוד כמה מקומות שהתירו משאצל"ג במקום צער

ג] ועד"ז יתבאר הא דהתיר המחבר (סי' ש"ח סי"א) להוציא קוץ התחוב בבשרו, ובביה"ל שם (ד"ה הקוץ ובמשנ"ב סי' שכ"ח סקפ"ח ובשעה"צ סקס"ג) כתב בשם החמד משה, דאפי' באופן שודאי מוציא דם מותר, ואף שהוא משאצל"ג מ"מ התירו במקום צערא, ולכאו' הרי בשבות חמור לא הקילו בהזיקא דיחיד, אמנם עפ"י דברי הפמ"ג אתי שפיר, דכיון שהצער כבר הוא שם הקילו ביותר.

וכן יתבאר הא דאיתא במשנ"ב (סי' שכ"ח סקפ"ט) לענין אותן שיש להן נקב בזרוע שקורין אפטור"א, שמותר לקנחה ולהוציא ליחה שבתוכה, ואם יודע שמוציא דם כשמקנחה לא יקנחה בשבת דפס"ר הוא, ובשעה"צ (סקס"ח) כתב ע"ז, 'ואין להקשות אמאי לא נימא דהוי משאצל"ג ובמקום צערא לא גזרו, אפשר דהכא אין כ"כ צער אם לא יקנח, או דיכול לעשות הקינוח בלא הוצאת דם' עכ"ל, ומשמע דאם יש צער וא"א באופן אחר שרי.

וכן מצינו במג"א (סי' שכ"ח סקמ"א) עמש"כ הרמ"א (סל"ה) שאסור לאשה להתיז מחלבה על מי שנשף בו רוח רעה כיון דלית בה סכנה, וכתב המג"א דצערה יתירה נמי ליכא שם, הא לאו הכי שרי, דמלאכה שאינה צריכה לגופה הוא, עכ"ד, ומבואר דהתירו שבות חמור אפי' ליחיד, והיינו משום דהצער כבר הוא שם.

וכן מצינו בגמ' שבת (קל"ה ע"א) 'בן שמונה הרי הוא כאבן ואסור לטלטלו אבל אמו שוחה ומניקתו מפני הסכנה', ובתוס' שם (ד"ה מפני הסכנה) כתב בשם הרשב"א, דלא ידע אמאי איריא מפני הסכנה דאפי' לא יהא אלא צערא בעלמא מותר אפי' לחלוב בעצמה

ולהוציא חלב שבדדין אע"פ שהיא מלאכה שאצל"ג דחמיר איסורא טפי מאיסור טלטול נראה דשרי, מידי דהוה אמפיס מורסא דשרינן משום צערא, עכ"ד, וכן פסק המג"א (סי' ש"ל סקי"ז) והביאו המשנ"ב (סקל"ב).

מבאר ע"ד הנ"ל הא דליכא בצידת פרעוש משום איסור צידה ומשום איסור טלטול מוקצה

ד] בשו"ע (סי' שט"ז ס"ט) איתא, שמותר לצוד פרעוש כשהוא על בשרו ועוקצו, ומקור ההיתר הוא בתוס' שבת (ק"ז ע"ב ד"ה הצד) בשם הרב פורת שכתב, דאף שצידת פרעוש הוא איסור דרבנן [כיון שאין במינו ניצוד] מ"מ משום צערא דעקיצה לא גזרו בו רבנן, ובפמ"ג (מ"ז סק"ח) ביאר, דלהך טעמא אין היתר אלא א"כ היא על בשרו ועוקצו, אבל אם היא על בשרו ואינו עוקצו אסור לצודו, שהרי ליכא צער, ודבריו הם לשיטתו שכתב לעיל דבהיזקא דיחיד לא התירו שבות חמור אלא כשהצער כבר שם וכמו במפיס מורסא, ומשו"ה לא התירו לצודו אלא א"כ היא על בשרו ועוקצו דהצער כבר הוא שם, וכן מצינו בביאור הגר"א (סקי"ח) שאכן השווה דין צידת פרעוש להוא דמפיס מורסא.

ובזה יתיישב קושית המג"א (סי' שט"ז סקי"ח) שהק' להפוסקים הסוברים שלא התירו צידת פרעוש אלא א"כ היא על בשרו ועוקצו, אבל אם היא על בשרו ואינו עוקצו אסור לצודו, דמאי שנא מקוץ ברה"ר דמותר לטלטלו פחות פחות מד"א אפי' רק בחשש היזק, אולם לדברי הפמ"ג אתי שפיר, דבקוץ שפיר הקילו אף בחששא דהיזקא משום דהוא חששא דהיזקא דרבים, משא"כ בפרעוש דהוא באדם יחיד אין היתר כי אם כשהצער כבר שם כמו במפיס מורסא, והיינו כשהפרעוש כבר עוקצו, אבל בלא"ה אסור, וכנראה דלזה כוון הפמ"ג שם שמציין לעיין במש"כ בסי' ש"ח סקל"ז, וכוונתו דבזה יתיישב קושי' המג"א.[2]

והנה ברא"ש (ריש פי"ד) הוסיף לבאר הא דליכא נמי משום איסור מוקצה בטלטול הפרעוש כמבואר בשו"ע (סי' ש"ח סל"ט), וז"ל 'ואין בו משום איסור טלטול, מידי דהוה אקוץ ברה"ר דשרינן בפרק כירה לטלטלו ולהוליכו פחות פחות מד' אמות' עכ"ל.

ובתהל"ד (סי' שכ"ח סקמ"ט וסי' של"ד סק"נ) הק' במה שדימה הרא"ש איסור טלטול פרעוש לקוץ ברה"ר, והלא בקוץ לא התירו אלא משום היזקא דרבים, ונשאר בצ"ע. אמנם לדברינו יש ליישב בפשיטות דלענין איסור מוקצה שהוא שבות קל הקילו אף בחששא דהיזקא דיחיד[3], וכש"כ בניד"ד שהצער כבר שם דהקילו אפי' בשבות חמור, ומה שדימה הרא"ש טלטול פרעוש לקוץ ברה"ר כוונתו דכמו דחזינן שהתירו שבות חמור בהיזקא דרבים כמו"כ יש ללמוד דיש להתיר שבות קל כמו טלטול מוקצה אף בהיזקא דיחיד.

מבאר מאי שנא כיבוי נר לחולה דאסור אפי' כשהצער כבר קיים

ה] אלא דעדיין יל"ע מאי שנא גבי מפיס מורסא שהתירו שבות חמור אפי' בהיזקא דיחיד, כיון דהצער כבר הוא שם, ואילו גבי כיבוי נר לצורך חולה, לא התירו ליחיד הגם דהצער כבר הוא שם.

---

2 והא דמצינו בשו"ע (סי' שט"ז ס"ז) דהצד נחש בשביל שלא ישכנו מותר, ובמג"א (סקי"ב) כתב הטעם משום דהוי משאצל"ג ובמקום היזקא לא גזרו, אפשר דמיירי בהיזקא דרבים ומשו"ה התירו אפי' בחשש היזק, וכ"מ במ"מ (פ"י מהל' שבת הי"ז), ובביה"ל שם (ס"ח ד"ה או סתם) כתב, דשאני נחש שנשיכתן קשה מאד לכן התירו אפי' אינו רץ אחריו, אבל פרעוש שנשיכתן קלה לכן לא התירו אלא כשעומד על בשרו ועוקצו.

3 ומה"ט כתב הפמ"ג שם להתיר לטלטל כינה כשהיא על בשרו אפי' באופן שאינו עוקצו, דכיון דבכינה ליכא איסור צידה, ואי"כ אלא משום איסור טלטול, ולכן כל שירא שישוך יש להתיר איסור טלטול, שהרי בשבות קל התירו אפי' חששא דהיזקא דיחיד.

ואשר נראה בזה, דחז״ל לא התירו לעשות איסור שבות אלא כשמסירה את החולי בידים, וכגון בהפסת מורסא שמסיר את החולי בידים, אבל בכיבוי נר לצורך חולה, אין הכיבוי מסיר את החולה, אלא הכיבוי מועיל לו לישון, והשינה היא זה שמטיבה את מצבו של החולה, ונמצא דהכיבוי אינו אלא גורם להטבת החולה, וכה״ג לא התירו שבות חמור בשביל היזקא דיחיד, [ואפשר דאפי׳ בשינוי אסור וכדהוכחנו לעיל בהע׳ מדברי הביה״ל].

ושו״ר שכבר קדמו במאירי בשבת (סוף כ״ט ע״ב) שהקשה מאי שנא דאין מתירים לכבות נר לצורך חולה ואילו הפסת מורסא התירו לכתחילה, ותי׳ ע״ד הנ״ל, וז״ל ׳אבל מכבה את הנר מפני גוים או לסטים וחולה **אין בזה צורך גוף כלל שאין התקון בגוף הקלקול שאין כיבוי הנר מסיר החולי או הנזק בידים אלא שגורם כן לפעמים**, ומתוך כך פטור אלא שאסור, ואעפ״י שבהפסת מורסא התירו לכתחילה, ואף בזו היה לנו לומר כן שהרי להסרת נזק החולה הוא מכוין, כבר כתבנו שאי״ז הסרת נזק בידים, ועוד שאין הנזק מבורר כל כך שיבא מצד הנר, ועוד שאפשר לו בצדדים אחרים כגון מחיצה והדומים לה׳ עכ״ל, ומבואר ג׳ חילוקים בין כיבוי נר להפסת מורסא, א) שהכיבוי אינו אלא גורם להטבת החולה ואינו מסיר את החולי בידים, ב) שאינו ברור כלל שבגלל הנר אינו יכול לישון, ג) שאפשר לו בצדדים אחרים כגון מחיצה והדומים לה.

ומבואר מדבריו דהיכא שמסיר הנזק בידים או שהיזקו ברור או שאין אפשרות אחרת לטפל בו כהלכה, מותר לעשות אפי׳ שבות חמור כדרכו, ובדומה למפיס מורסא, ודבריו מובנים עפ״י סברת הפמ״ג, דהיכא שהצער כבר הוא שם התירו שבות חמור אפי׳ ליחיד.

ג׳ חילוקים בדין איסור שבות במקום חשש הזיקא

ו] העולה מדברינו ג׳ חילוקים לדינא, א) **בחששא דהזיקא דרבים** התירו אף שבות חמור, כגון כיבוי גחלת של מתכת שמונחת במקום שרבים ניזוקים בה, או טלטול קוץ פחות פחות מד׳ אמות ברה״ר דהוי שבותין חמורין, ב) **בחששא דהיזקא דיחיד** לא התירו שבות חמור, וכגון כיבוי גחלת המונחת במקום יחיד, ונחלקו הפוסקים בשבות קל כגון טלטול מוקצה, לדעת הפמ״ג והמשנ״ב מותר, ולדעת השוע״ה לא התירו אפי׳ שבות קל אלא בדאיכא חשש היזקא דרבים, ג) בהיזקא דיחיד באופן שהצער כבר שם כמו מפיס מורסא או נטילת קוץ התחוב בבשרו (אף שמוציא דם) או צידת פרעוש העוקצו, התירו אפי׳ שבות חמור, ומ״מ לא התירו לכבות הנר לצורך חולה, שאינו מסיר החולה בידים אלא גורם הוא להטבת החולה, וגם אין היזקו ברור, וגם שאפשר לו בדרכים אחרים.

מקשה מאי שנא משאר חולה שאין בו סכנה שלא התירו אלא ע״י שינוי

ז] אלא דמ״מ עדיין תקשי מש״כ הפמ״ג דהתירו במפיס מורסא איסור שבות בידים כיון דהצער כבר הוא שם ודינו כחולה שאב״ס, ולכאו׳ לפי המבואר בשו״ע (סי׳ שכ״ח סי״ז) ואנן קיי״ל כשיטה שלישית שם דלא התירו איסור שבות לחולה כל הגוף אלא ע״י שינוי ורק בסכנת אבר התירו שבות בידים, ולכאו׳ הרי צערו גדול יותר ממפיס מורסא וממוציא קוץ, והאיך התירו כאן שבות בידים, וכבר עמד בזה הבית מאיר שם (סל״ז בסוגריים) וז״ל, ׳ואולי נאמר דשבות זה דמלאכה שאצל״ג קילה זולת גבי כבוי משום דיש כבוי דאורייתא׳ עכ״ל, וכבר תמה עליו בספר תורת רפאל (להגאון ר׳ רפאל מוואלוזין זצ״ל חתנו של הנצי״ב, סי׳ ל״ה) שתי׳ זה אינו נראה כלל, דהא גם הפסת מורסא לפעמים יש חיוב מה״ת, דהא אם לעשות לה פה חייב ואפ״ה אם להוציא ממנה ליחה מותר משום צערא, וכן תמה בשו״ת שבט הלוי (ח״ג סי׳ ל״ו סכ״ח) דלא מצינו שהתירו משאצל״ג שהוא

שבות חמור כמבואר בר"ן בשבת (קמ"ה ע"א ד"ה ובמקום פסידא) עיי"ש.

בפמ"ג מפורש שלא התירו להפיס מורסא אלא ע"י שינוי

ח] ומצינו בפמ"ג (מ"ז סקכ"א) שכתב לדון בהדין דמפיס מורסא אם מותר אף בכלי, ובתחילה כתב דלכאו' משמע דמותר אף בכלי, שהרי אם כשכוונתו לעשות פה חייב היינו בכלי דביד הוי שלא כדרכו, א"כ מינה נמי דלהוציא ליחה מותר אף בכלי, אלא דבתר הכי הוכיח הפמ"ג מדברי המג"א (סי' ש"ז סק"ז) וכן מסעי' ל"א בציפורן שפירשה רובה, דאף ביד לא התירו רק כשפירשה רובה, ואף דכשפירשה רובה אף בכלי ל"ה רק דרבנן משמע מזה דלא התירו שבות כדרכו במקום צער, וא"כ גם בניד"ד צ"ל דבכלי אסור להוציא ליחה ורק ביד מותר, והעתיקו לדינא הביה"ל (סכ"ח ד"ה כדי להרחיב).

ולכאו' לפי"ד הפמ"ג יתיישב שפיר הדין דמפיס מורסא, דאה"נ שלא התירו איסור שבות דלהוציא ליחה אלא ע"י שינוי דהיינו ביד.

ושוב ראיתי שהפמ"ג (א"א סקמ"א) גופיה הרגיש בזה, וז"ל 'וצריך ליישב מאי שנא סעי' י"ז בחולה שאין סכנה ממפיס מורסא וכדומה, ועי' סי' ש"ז אות ז', ולהרמב"ם אף משאצל"ג לא הוי' עכ"ל, ומבואר שהק' במה שהתירו להפיס המורסא בידים ואילו בסי"ז לא התירו לחושאב"ס לעשות שבות בידים, ומציין למש"כ המג"א בסי' ש"ז אות ז', וכוונתו דאה"נ שלא התירו להפיס המורסא כדי להוציא ממנה הליחה אלא ע"י שינוי כמבואר שם דלא התירו איסור שבות כדרכו אפי' במקום צערא.

ובזה מיושב נמי הא דליכא בהפסת מורסא כדי להוציא ליחה משום גזירת שחיקת סממנים, שהרי לא התירו להפיס המורסא אלא ע"י שינוי, ובדומה לחולה שאב"ס שלא התירו לישראל איסור שבות אלא ע"י שינוי.

מוכיח מכמה מקומות שהתירו במצטער איסור שבות כדרכו

ט] והנה מלבד שתי' זה דחוק מאד וכמו שכבר נתחבט בזה הפמ"ג עצמו, דסתימת לשון השו"ע משמע דאיירי בכלי דומיא דרישא, עוד קשה שהרי מקור להיתר הפסת מורסא הוא מנטילת קוץ ע"י מחט כמבואר בגמ' שבת (ק"ז ע"א) הרי שהתירו איסור שבות כדרכו במקום צערא, ולא משמע בדברי הפוסקים שיהא אסור לנקבו במחט, וכן מפורש במשנ"ב (סי' ש"ח סקמ"ו) שמותר לנקבו במחט, וביותר קשה דהמשנ"ב שם כתב להדיא דה"ה המורסא מותר לנקוב ע"י מחט כדי להוציא ממנה הליחה, וזה סותר למש"כ הביה"ל כאן דלא התירו אלא בשינוי.

וכן מצינו בכמה מקומות שהתירו במצטער איסור שבות אף כדרכו, וכדמצינו בצידת פרעוש העוקצו שמותר לצודו כדרכו, וכן מצינו במי שנשף בו רוח רעה דמותר לאשה להתיז מחלבה עליו, דהוי משאצל"ג של מפרק ושרי במקום צער, וכן מצינו בתינוק שנולד לשמונה דאמו שוחה עליו ומניקתו מפני צער החלב שמצערה, ובמג"א שם מדמהו למפיס מורסא, הרי דהתירו איסור שבות במקום צער כדרכו.

מחלק בין צערא יתירה לסתם צער

י] וראיתי בספר דיני רפואה בשבת (להגר"י גארעליק שליט"א, עמ' ל"ו) שכתב ליישב, דהנה הרמ"א (סי' שכ"ח סל"ה) כתב, 'אבל אסור להתיז מחלבה על מי שנשף בו רוח רעה דלית בו סכנה', ובמג"א (סקמ"א) כתב, 'וז"ל **וצערא יתירה** נמי ליכא שם, הלא"ה שרי דמשאצל"ג הוא' עכ"ל, ומבואר דבצערא יתירה מותר שבות דמשאצל"ג כדרכו, ולפי"ז י"ל דמה"ט מותר נטילת קוץ ע"י מחט וכן צידת פרעוש העוקצו, וכן אשה שוחה ומניקתו כדרכו,

לפי שהוא לסלק צערא יתירה, אבל הפסת מורסא וכן ציפורן שפירשה רובה לא התירו אלא ע״י שינוי כיון דאין בהם צערא יתירה.

ומבואר מכל דברי הפמ״ג, דנוקט לדינא שמצטער דינו כחולה שאין בו סכנה, ובשניהם לא התירו השבותים או אינה צריכה לגופה אלא בשינוי, ורק בצערא יתירא התירו איסור שבות כדרכו.

במגן אבות מבואר דמצטער עדיף מחולי שאין בו סכנה

יא] הנה בספר מגן אבות (להגר״מ בנעט, שבת דף ל׳ ע״א) ג״כ נתקשה מאי שנא דאסרינן כיבוי נר לחולה משום דהוי שבות חמור, והרי במקום צערא שרינן משאצל״ג כדמצינו במפיס מורסא או במחט של יד ליטול את הקוץ, ומכ״ש דשרינן שאר שבות, דהא אינה צריכה לגופה חמירא משאר שבות כמש״כ הר״ן, ותי׳ בשני אופנים, וכדלהלן.

א) ׳וי״ל דלגבי חולה שאין בו סכנה לא שרינן רק אמירה לעכו״ם, אבל שבות ע״י ישראל אסור, א״כ ע״כ צ״ל דאין לחולה דין צערא׳, ומצאתי בספר משמרת שלום (עמ׳ קי״ג) שביאר כוונתו, דחולה שאין בו סכנה אין לו כאב וצער, אלא רק חולשה, וכמו שקורה למי שיש לו חום גבוה, דאין לו צער או כאב רק מרגיש חולשה בגופו, ולכן אין להתיר עבורו איסור שבות כדרכו, משא״כ הפסת מורסא הו״ל צער המתרבה כל הזמן ע״י הצטברות הליחה בפנים, וכן בההיא דהוצאת חלב מן האשה הוי ג״כ צער כזו, ולכן התירו אפי׳ שבות כדרכו.

ב) ׳גם י״ל דבחולה, כיון דיש בו סכנה שרי הכל, אם נתיר לחולה שאין בו סכנה השבותים או אינה צריכה לגופה, נתיר לו גם הצריכה לגופה, על כן לא התירו רק אמירה לעכו״ם, כן נראה לי׳ עכ״ל, והיינו דחז״ל לא רצו להתיר שבות כדרכו במקום חולי לפי שחששו שיסברו שחולה שאב״ס הו״ל כחולה שיש בו סכנה ושרי אף לחלל עליו שבת באיסורי תורה, ולכן אסרו לעשות שבות כדרכו כדי שלא יבואו לטעות, אבל במצטער גרידא כגון מפיס מורסא כיון דאין עליו שם חולה לא חששו חז״ל לזה ולכן התירו שבות כדרכו.

ונפק״מ בין שני התירוצים, בחולה שאין בו סכנה ויש לו גם צער, דלתי׳ א׳ יש להתיר עבורו כל השבותים כדרכו, משא״כ לתי׳ ב׳ אין להתיר עבורו אלא שבות ע״י שינוי, כיון דיש לו שם חולה חמיר טפי.

והנה מדברי המגן אבות עולה חידוש גדול לדינא, והוא דבמצטער התירו חז״ל טפי מבמקום חולי, ומיושב בזה כל הנך מקומות דמצינו שהתירו שבות כדרכו, נטילת קוץ ע״י מחט וכן צידת פרעוש העוקצו, וכן אשה שוחה ומניקתו כדרכו, דכ״ז מירי במצטער, ומיושב בזה נמי קושית הבית מאיר אמאי התירו במפיס מורסא שבות כדרכו, ואנן קיי״ל בסעי׳ י״ז דלא התירו איסור שבות לחולה שאב״ס אלא ע״י שינוי, והיינו משום דמצטער התירו חז״ל טפי.

אלא דמ״מ תקשי מהמבואר בסל״א בציפורן וציצין דאף בפירשו רובן דליכא חיוב גוזז מה״ת, מ״מ לא התירו אלא ביד דהוי שינוי, ומוכח דלא התירו שבות כדרכו במקום צער, וכדהוכיח הפמ״ג הנ״ל, ולכאו׳ בציפורן וציצין שמצערות אמאי לא התירו אפי׳ שבות כדרכו ובדומה למפיס מורסא והוצאת קוץ שהתירו אפי׳ בכלי.

מבאר באופן אחר - דיש לחלק בין סילוק הדבר המצער לבין רפואה

יב] בספר מגילת ספר (ריש סי׳ כ״ז) כתב ג״כ ע״ד הנ״ל דבמצטער התירו חז״ל טפי מבחולה שאיב״ס, ובביאור החילוק כתב בשם הגר״ש אויערבאך זצ״ל, דחז״ל התירו לעשות פעולה בידים לסלק הדבר המצער אותו או שעלול לצער אותו וכגון במפיס מורסא או בהוצאת קוץ אף שאותה פעולה כרוכה בשבות חמור, דכיון שהפעולה להסרת הצער נעשית באותו מקום, לכן

קיל טפי וליכא למיחש שיכשל בחילול שבת בשעה שמטפל להסיר הנזק או הצער, וכן מה שהתירו להתיז חלב למי שיש לו רוח רעה מיירי באופן שמסתלק ממנו הרו"ר מיד, אבל כשהוא כבר חולה ואין באפשרותו לעשות פעולה לסילוק מיידי של החולה אלא שבא לעשות פעולה שתועיל לו במשך הזמן לרפאותו זה לא הותר אלא ע"י שינוי, ולפי"ז מיושב קושית הפמ"ג והבית מאיר מהא דקיי"ל (סי' שכ"ח סי"ז) שלא התירו לחולה שאיב"ס איסור שבות אלא ע"י שינוי, דהתם מיירי באופנים שאינו מסלק לגמרי את הדבר המצער, משא"כ ההוא דמפיס מורסא התירו אפי' שבות כדרכו כיון שמסלק ממנו 'מיד' דבר המצער אותו.

ולדרך זו מיושב נמי הא דהתירו לכבות גחלת של מתכת המונחת ברה"ר או טלטול קוץ פחות פחות מד' אמות ברה"ר אף דהוי שבותין חמורין, מ"מ כיון שמסלק את הנזק לגמרי ע"י פעולה זו לא גזרו בו חכמים, ומה"ט התירו נמי לצוד פרעוש הנמצא על בשרו ועוקצו, כיון שמסלק את הנזק לגמרי ע"י פעולה זו, ואפי' בידים מותר, וכש"כ שהתירו לטלטל מוקצה כגון שברי זכוכית שהוא שבות קל כשמסלק את הנזק לגמרי.

ולדרך זו אתי שפיר הא דלא התירו לכבות נר לצורך חולה שאיב"ס, דדוקא באופן שמסלק את הדבר המצער אותו הותר ולא בחולה שאיב"ס דגם אחר סילוק הנר ישאר הוא במחלתו אלא שיוקל לו מעט, דכה"ג לא התירו במקום צערא.

ועד"ז מיושב נמי הא דליכא במפיס מורסא כדי להוציא הליחה משום איסור רפואה שאסרו חז"ל משום שחיקת סממנים, שהרי בהפסת מורסא בפעם אחד יסולק הצער מיד וכה"ג לא החמירו בה חז"ל, ולא גזרו משום רפואה אלא היכא שאינו מסלק מיד את החולי, וזהו גם טעם היתר להוציא קוץ התחוב בבשרו, וגם להיתר להסיר ציצין שפירשה רובה ואין חוששין לאיסור רפואה, דבכ"ז הרי הוא מסלק את הנזק לגמרי ע"י פעולה שעושה.

ובדומה לזה כתב בשש"כ (מהדורה חדשה, פל"ד הע' ז') בשם הגרשז"א זצ"ל שהקשה, אמאי ליכא משום איסור רפואה בהפסת מורסא כדי להוציא ממנה הליחה וכן בנטילת קוץ, ותי' דשאני מורסא שאינו מרפא רק מוציא את המוגלה או את הקוץ.

אלא דמ"מ תקשי מהמבואר בסל"א בציפורן וציצין, דאף בפירשו רובן דליכא חיוב גוזז מה"ת, מ"מ לא התירו אלא ביד דהוי שינוי, ומוכח דלא התירו שבות כדרכו במקום צער, וכדהוכיח הפמ"ג הנ"ל, ולכאו' בהסרת הציפורן הרי הוא מסלק את הנזק לגמרי, ואמאי לא התירו אפי' שבות כדרכו ובדומה למפיס מורסא והוצאת קוץ שהתירו אפי' בכלי, וצ"ע.

האם יש להתיר לקחת תרופות למי שיש לו צער גדול

יג] הנה מדברי המגן אבות עולה חידוש גדול לדינא, והוא דבמצטער התירו חז"ל טפי מבמקום חולי מכח ב' סברות הנ"ל, וא"כ לפי דבריו בדין הוא שנתיר במי שמצטער ואין לו שם חולי ליקח תרופות כדי לסלק הצער, דכיון דבמקום חולי התירו שבות דרפואה באופנים שונים, כ"ש דיש להתיר במקום צער, וכן מצינו בספר שערים מצויינים בהלכה (על קיצור שלחן ערוך סי' צ"א אות ג') שכתב עפ"י סברת המגן אבות, דמי שחש בראשו ויש לו **צער גדול** מותר ליקח סמי רפואה לבלוע, ומסיק שכן שמע ממגידי אמת ות"ח, שהגה"ק המנחת אלעזר הקיל לבלוע אספירין בשבת למי שחש לו ראשו ביותר, וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' ל"ה) דמי שמרגיש צער גדול בראשו אפשר להקל ליקח אספירין.

אמנם יש לדון לסברת המגילת ספר הסובר ג"כ דבמצטער התירו חז"ל טפי מבחולה שאיב"ס, מ"מ דוקא בצער שהפעולה להסרת הצער נעשית באופן מיידי, וכה"ג לא חששו שיכשל בחילול שבת, אבל פעולה שתועיל לו במשך הזמן

לרפואתו זה לא הותר, ולפי״ז אפשר שאין היתר לקחת אספירין למי שמרגיש צער גדול דהו״ל טיפול ממושך, אמנם נראה דבודאי לא גרע מסתם חולה שאין בו סכנה שהתירו לו לקחת רפואה, וכן הוא באמת שי׳ הפמ״ג דלדינא אין חילוק בין מצטער לחולה שאב״ס, ובשניהם לא התירו איסור שבות אלא ע״י שינוי, ומסתמא ה״ה לענין לקיחת רפואה אין חילוק ביניהם.

ברם יש להקשות על דבריהם, דהאיך אפשר שהתירו במצטער גדול טפי מבחולה שאב״ס, והרי ברמ״א (סי״ז) מפורש שהגדרת חולה שאב״ס הוא באדם ׳שיש לו מיחוש **שמצטער** וחלה ממנו כל גופו׳, והיינו אפי׳ היכא שהצער הוי באבר אחד לבד, כגון כאב ראש או המעיים, מ״מ בעי׳ שהצער תהא גדול כ״כ עד שמשפיע על כל הגוף, וקשה להתעלם ממנה ולתפקד כראוי, דאז נחשב כחולה גמור, וכן מפורש בשוע״ה (סי״ט) שכתב וז״ל, ׳או שיש לו מיחוש שמצטער כ״כ עד **שנחלש** ממנו כל גופו׳ עכ״ל, ומבואר דאם אינו מצטער כ״כ עד שנחלש כל גופו, אע״פ שיש לו צער גדול לא נחשב כחולה לענין לקיחת רפואה, וכן מפורש בשוע״ה (ס״כ) שכתב וז״ל ׳ואם לא נפל למשכב וגם אינו מצטער כ״כ עד שנחלש כל גופו (אבל עכ״פ יש לו צער גדול) מותר לעשות לו ע״י ישראל כל שבות הנעשה בשינוי אפי׳ הוא מלאכה, **אבל אסור לו לאכול מאכלים הניכרים שהם לרפואה**׳ עכ״ל, הרי מפורש דמצטער גרידא אין לו היתר לקיחת רפואה אא״כ חלה כל גופו.

אלא דאם כנים דברינו שוב תקשי אמאי התירו להפיס מורסא כדרכו במקום צערא, ומאי שנא מסי״ז שלא התירו לחולה שאב״ס איסור שבות אלא ע״י שינוי, וצ״ע.

סיכום השיטות בדין איסורי שבותין במקום צער או נזק

יד] העולה מדברינו ב׳ מהלכים בדברי הפוסקים בדין איסורי שבותין במקום צער או נזק, וכדיבואר.

א) **שיטת הפמ״ג והמשנ״ב** - דלענין חששא דהיזקא מצינו חילוק בין שבות קל לשבות חמור, דהיכא שהוא שבות קל התירו אפי׳ חשש היזק דיחיד, ואילו שבות חמור לא התירו אלא בחשש היזק דרבים, אמנם היכא שהצער כבר שם [ומסיר הנזק בידים] התירו אפי׳ בהיזקא דיחיד דדינו כחולה שאב״ס, ולפי״ז אין להתיר אלא ע״י שינוי, מלבד בצערא יתירא דהתירו איסור שבות אפי׳ כדרכו.

ב) **שיטת שאר הפוסקים** - דליכא חילוק בין שבות קל לשבות חמור, אלא עיקרו תלוי אם מסלק את הנזק לגמרי דאז לא גזרו בו חכמים והתירו אפי׳ שבות כדרכו, אבל כשאינו מסלק לגמרי את הדבר המצער וכגון בחולה שאיב״ס, לא התירו אלא ע״י שינוי.

נפק״מ לדינא האם מותר לגזוז שערות הראש במקום צער

טו] והשתא נחתינן וסלקינן בעובדא הנ״ל, האם מותר לגזוז שער הילד שהסתבך במשחק, ונראה דהאי שאילתא תליא בשיטות הפוסקים הנ״ל, דלשי׳ הפמ״ג והמשנ״ב יש להקל לגזוז שער התינוק, ואע״פ שהוא משאצל״ג מ״מ כיון שהצער כבר הוא שם, וע״י הגזיזה הוא מסיר את הנזק בידים, וגם ברור לן דע״י גזיזת השערות יסיר הנזק, וגם אין אפשרות אחרת לטפל בו כהלכה אלא באופן זה, לכן יהיה מותר לגזוז ולעבור על איסור משאצל״ג, אלא דמ״מ אם אין בו צערא יתירא דינו כמו חולה שאין בו סכנה ואין להתיר אלא ע״י שינוי ובדומה למפיס מורסא ולציפורן שפירשה רובה שלא התירו אלא ביד, (וכמדומה דקטן שנסתבכו תלתלי ראשו בחפץ חשיב כצער גדול), אמנם לשאר הפוסקים יש להקל בכל ענין ע״י ישראל אפי׳ כדרכו, דהא בגזיזת השער מסלק את הנזק לגמרי, וכה״ג לא גזרו בו חכמים.

★ ★ ★

הרב אברהם יוסף רוזנברג

הגדרת פועל וקבלן לדיני שכירות פועלים

בהלכות שכירות פועלים יש חילוק לגבי דינים רבים, בין פועל - שכיר יום, לבין קבלן. ובפרט לענין חזרה באמצע המלאכה דפועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום, משא"כ קבלן, וטעם החילוק מבואר בדברי רש"י (עז, א ד"ה שאני ליה) "דגבי שכירות איתא להאי טעמא דעבדי הם ולא עבדים לעבדים, אבל בקבלנות אין זה עבד אלא לעצמו".

וישנם חילוקים נוספים בהלכה בין פועל לקבלן, ונציין בקצרה, א. לענין חזרה, דפועל יכול חזור בו בחצי היום ונוטל שכרו לפי חשבון, משא"כ אומן. ב. לענין אונאה, דלרוה"פ שכיר יום הוי כעבד ואין בו אונאה. ג. דין יד פועל כיד בעה"ב, י"א דוקא בשכירי יום. ד. איסור להשכיר עצמו ליותר מג"ש דוקא בשכיר יום. ה. אומן קונה בשבח כלי דוקא בקבלן. ו. היכא דאתא מטרא ומן השמים נסתייעו, י"א דדוקא בקבלן נוטל שכרו. ו. חלה מחצה.

והנה בפוסקים הובא מחלוקת לגבי אופן הגדרת החילוק שבין פועל וקבלן, שלכאורה ישנם שני אופנים כיצד לקבוע על כל שכירות אם נחשב שכירות פועלים או קבלנות.

דעת הראשונים דתלוי אי יכול להתבטל כשירצה ולהשלים אח"כ

א. כתב הרמ"א (חו"מ סימן שלג ס"ה) שכר עצמו לזמן, יש לו דין פועל. אבל אם שכר עצמו ללמוד ספר או חצי ספר, יש לו דין קבלן.

ומקורו מתשובת ר"י הזקן (והיא לו נדפסה בשו"ת מהר"ם ד"פ סי תעז, ובאו"ז ב"מ סי' רמב, הגמ"י פ"ט מהל' שכירות אות ה), "**מלמד** דין פועל יש לו כיון **ששכרוהו לזמן קצוב ואין רשאי להתבטל כשירצה**, דומיא דשכיר יום או שכיר חדש. אבל אם שכרוהו ללמוד כל הספר או חציו ולא קבעו לו זמן ללמוד בו **ויכול להתבטל כשירצה** אז ודאי חשוב כקבלן".

דעת התרוה"ד דתלוי אי קוצב לו שכר לפי זמן או מלאכה

ב. בש"ך (שם סק"כ) כתב בשם תרומת הדשן שבאופן שקוצב שכר לפועל לפי הימים או שבועות או חדשים, הוי פועל ולא קבלן.

והנה בתרוה"ד (ח"א סי' שכט), בתוך דבריו כ' וז"ל, "ונראה דנ"ד קבלנות היא, ואף על גב דימי הבציר קצבתו ידוע ואינו משועבד רק זמן הזה, מ"מ **הואיל ואינו קוצב לו שכר לפי הימים** או השבועות או החדשים דאיקלעי המלאכה [אלא לפי חביות] **חשוב קבלנות**, כמו קמה לקצור דימי הקציר נמי ידועים הם". עכ"ל.

יבואר דלא פליגי כלל

ג. והבינו כמה מן הפוסקים, דפליגי אהדדי, דלדעת ר"י מתלא תליא אם יכול הפועל להתבטל כשירצה ולהשלים אח"כ ולדעת התרוה"ד אינו כן, אלא אפילו אם יכול להתבטל כשירצה אם שכרו לפי שעות או ימים הוי פועל, ואם שכרו לפי חביות הוי קבלן אפילו אם מחויב לעבוד דוקא בשעה זו, ואינו יכול להתבטל רגע אחד.

ולענ"ד נראה דאין כאן מחלוקת, דגם התרוה"ד אינו חולק על יסוד ההגמ"י דבכל אופן שאינו יכול להבטל מן המלאכה ולהשלים אח"כ, יש לו דין פועל. שבודאי בכל אופן שמחויב לעשות את המלאכה דוקא ברגע זה, נחשב פועל ולא קבלן. אלא שבתרוה"ד מדובר על שלב ביניים, שהוא ממוצע בין יכול להתבטל לאינו יכול להתבטל, שמצד אחד אינו חייב לעבוד בכל יום, ומצד שני מחוייב לימי הקציר ולכן מוכרח במשך כמה שבועות לסיים את מלאכתו, ובמצב ביניים כזה, תלוי הדבר

בצורת קציצת השכר, אם הוא לפי זמן (ימים או שעות) או לפי מלאכה, ולכן הכריע התרוה"ד שאם שכרו למלאות כו"כ חביות, ומקבל שכרו לפי חביות, נחשב קבלן אע"פ שאינו יכול להתבטל למשך כל ימי הבציר, ומחויב במשך ימי הבציר לעבוד, שהרי יכול להתבטל היום ולעבוד מחר ואינו מחויב לעבוד בדעה זו דוקא א"כ לא דמי לעבד.

דהיינו דין הא דפועל יכול לחזור בו היינו כיון דמשועבד לבעה"ב והוי כעבד ושייך עבדי הם ולא עבדים לעבדים. משא"כ כששכרו לעשות עמו בבציר כיון דיכול לעשותו במהירות אינו נחשב דומה לעבד אא"כ שכרו לפי שעות.

ויש עוד סברא בזה, דכל שנותן שכרו לפי זמן הוי דומה לעבד והקפידה תורה, משא"כ ששכרו למלאכה אחת, אינו דומה לעבד ולא הקפידה תורה על זה.

ויש לחדד, דהנה כדי שיהיה דין פועל שיכול לחזור בו מדין עבדי הם, צריך שיהיה דומה לעבד, שמחוייב לעשות מלאכה בשעה זו ואינו יכול להשתמט מכך ולהשלים בשעה אחרת. ואם יכול להשתמט אלא שמחויב עכ"פ בתקופה זו לסיים את עבודתו, שדומה מעט לעבד, אם יש לו דמיון לעבד גם מצד השכר, נחשב פועל ויכול לחזור בו. משא"כ אם נוטל שכר לפי מלאכה, דאז אם גם קציבת הזמן אינו קציבה גמורה הוי קבלן.

ויש להוכיח כדברינו בס"ד, דאם לא נימא הכי, תקשי לנו סתירה בדברי הש"ך בסי' שלג, שבס"ק כ, מביא את דברי התרוה"ד, ומשמע שמסכים עמו. ובסקכ"ו מביא את דברי תשובת ר"י להלכה. ולדברינו ניחא בס"ד הפלא ופלא, דלא פליגי.

וכן בדברי הגר"א שבס"ק יז משמע דתלוי בצורת התשלום, ובס"ק לג כתב דתלוי אי יכול להתבטל כשירצה.

ולהנ"ל מיושב הכל שפיר. שאין בכך סתירה אלא שעיקר החילוק הוא האם יכול להתבטל כשירצה. אלא שבאופן שיכול להתבטל רק עד פרק זמן מסויים אז תלוי אם מקבל שכרו לפי שעות או מלאכה.

אמנם עי' שו"ת מהריא"ז ענזיל (תלמיד הקצה"ח, סי' טו ד"ה אמנם), וז"ל "כיון שאין שכרו תלוי בזמן אלא במלאכה נקרא קבלן, שזהו החילוק שבין פועל לקבלן, ששכר הפועל תלוי בזמן, ושכר הקבלן תלוי בהשלמת המלאכה, כמו קצירת הקמה ואריגת הבגד שהתנו ביניהם. וכן הדין במלמד אף שכתבו התוס' והרא"ש וכל הראשונים, שיש לו דין פועל, היינו ששכרו לזמן, ר"ל שנקצץ שכרו כו"כ לחדש או לשנה, אבל אם שכרו ללמוד כו"כ ספרים ה"ז קבלן".

והנה בענין פועל הנוטל שכרו לפי שעות ובידו להתבטל כשירצה, בחפשי בספרים מצאתי שיש להוכיח כן מהג' חכמת שלמה סי' שלג סעי' ג "ועוד נראה לי כיון דקבלן אינו יכול לחזור בו, וא"כ ה"ה אם שכרו להיות לומד ב' שעות ביום אבל אם לא פירש לו איזה ב' שעות ביום, כיון דביד המלמד לבחור לו איזה ב' שעות שירצה הוי נמי קבלן, ודוקא בסתם מלמד כיון שמחויב ללמוד כל היום כדרך כל המלמדים בזה נקרא פועל, אבל באם שכרו רק להיות לומד ב' שעות והבריה ביד המלמד לבחור לו איזה ב' שעות שירצה הוי לו דין קבלן וא"י לחזור בו".

הרי לנו דאע"ג דקצב שכרו לפי שעות, מ"מ כיון שיכול להתבטל כשירצה ולהשלים בשעות אחרות לא הוי פועל אלא קבלן.

והדברים מבוארים להדיא באור זרוע (ב"מ סי' רמב) וזו תשובת רבני צרפת אשר שבני אדם מחזיקים מלמדי תנוקות כקבלן להיות ידו על התחתונה אם יחזור בו, א"כ לא ידעו פשט הלכה במה מחלקים מקבלן, דבר פשוט הוא זה כי בפועל שאינו רשאי להתבטל כגון שכיר יום או שכיר חדש, באותן אמר רב שיכול לחזור בו אפילו בחצי יום מטעם עבדי הם ולא עבדים לעבדים, אבל קבלן שקבל קמה לקצור, בגד לארוג,

והוא רשאי להתבטל רק שלאחר זמן יגמור, באותו אין שייך לומר עבדים לעבדים, כיון שהוא רשאי להתבטל כשהוא רוצה, דכוותה גבי מלמד אם שכרוהו ללמוד כל הספר או חציו ולא קבעו לו זמן ללמוד ויכול להתבטל כשהוא רוצה אז היה חשוב קבלן.

וכן בשו"ת אבני נזר (חו"מ סי' נב, מחו' ב אות ז), דהחילוק שבין פועל לקבלן הוא בעצם החיוב. דעצם חיוב הפועל הוא העבודה שיעבוד אצלו אין חילוק מה פעל בעבודתו. משא"כ הקבלן עצם החיוב הוא תיקון הדבר שנתחייב לתקן ואילו יצוייר שיתקן החפץ ברגע אחד בלי עבודה כלל אינו מחוייב יותר ע"כ אינו חיוב עבדים. ומ"מ מאחר שאי אפשר לו לתקן החפץ בלתי עבודתו הרי זה עבדות נקרא ששיעבד גופו להשלים החיוב שנתחייב לתקן החפץ. וע"כ אינו יכול לכופו למלאכתו. כי דבר זה עבדות הוא מה שעובד בגופו להשלים החיוב. ומ"מ ידו על התחתונה.

והנה בסי' רכז (סעי' לג לו), הובאה דעת הרמב"ם (פי"ג ממכירה הל' טו יח), דקבלן יש בו אונאה, ופועל אין אונאה. וביאר הסמ"ע (ס"ק נט), דקבלן דגומר המלאכה אימת שירצה אין לו דין עבד. וכן כ' שם (בס"ק סו), הקבלן יש לו אונאה, דאין שם עבד עליו, ובדידיה קטרח אימת שירצה. הרי דאינו תלוי בתורת התשלום אלא במודד האם יכול להתבטל ולהמשיך כשירצה או מחויב לעבוד בשעות מסויימות.

והנה מבואר בתוס' (ב"מ קה, א ד"ה הני), וברא"ש (ב"מ פ"ט סי' ט), דבחו"מ סי' קעו סעיף כג, דהמקבל עסק מחברו לזמן קצוב המקבל יכול לחזור כדין פועל שחוזר בו אפילו בחצי היום. וביאר הסמ"ע (סקנ"ז) "כל שעליו העיסקא לזמן הוא משועבד לחבירו בכל אותו הזמן למכור זה ולקנות אחר ולהחליפו ולעסוק בו, משו"ה יש לו דין פועל שנשכר ג"כ לזמן, משא"כ מקבל". הרי דאע"ג דנוטל שכר לפי מלאכה ולא לפי זמן, מ"מ כיון שמשועבד לזמן שהרי צריך להתעסק במעות, ואין לו רשות להתבטל מקרי פועל שכיר יום ולא קבלן. ואף אם נאמר דהתם הוי קבלן משום שאינו משועבד כ"כ לזמן מסוים.

וכן מוכח בחי' חת"ס (ב"מ עז, ב), בהא דפועל חוזר בחצי היום, ואם קבלן הוא נותן לו קבלנתו. דהקשה צ"ע מה שייך בקבלן שמת לו מת בחצי היום והרי לא השכיר עצמו ליום כ"א קיבל לגמור מלאכתו ואם לא תגמר היום יגמר למחר וליומא אחרא. ותירץ, צריך לומר דמ"מ שייך קביעות זמן כגון שידוע שצריך מלבוש זה על יום טוב וכדומה. ומ"מ קבלן הוא שאינו משלם לפי הזמן כ"א לפי המלאכה. הרי דדוקא בכה"ג ששכרו לזמן שאינו מוגדר אלא תקופה עד יו"ט, בזה יש חילוק בין משלם לפי זמן או משלם לפי מלאכה. משא"כ כשתלוי בזמן מסויים דוקא לא מהני שנוטל שכרו לפי מלאכה. וכן כשבידו לעסוק כשירצה לא מיקרי פועל אפילו נוטל שכרו לפי שעות.

וכן מבואר בנתה"מ ובחכמת שלמה (סי' רסד סעי' ז), בענין הבורח מבית האסורים ואמר לבעל המעבורת טול דינר והעבירני. דליכא אונאה משום דהוי פועל, דאע"ג דשכרו לפי מלאכה ולא לפי זמן, מ"מ הרי צריך לעשות פעולתו מיד ואינו יכול להתבטל.

וכן מוכח בתרוה"ד עצמו בתשו' אחרת בסי' שכג, ראובן שכר את שמעון עבור עשרה זהובים שילך לו למדינה פלונית אל לוי ומסר לו כתבים אליו לשדך לו אשה משם, ויצא לדרכו לאחר ג' ימים ויחזור לתוך ג' שבועות, ולא יהא משועבד יותר לשליחות זאת", ופסק, ונ"ד שכירות דימים הוא שהרי קצבו ימים לגמור השליחות בהם, הרי מפורש בדבריו דכיון שאינו יכול להתבטל אף שנוטל שכרו לפי מלאכה ולא לפי זמן הו"ל פועל שכיר יום ולא קבלן.

★ ★ ★

הרב משה קוטקם

בחידוש ה"חיי אדם" במצוות צריכות כוונה

ידוע חידושו של החיי"א שאם קורא ק"ש בסדר התפלה, וכן כשאכל מצה או תקע ונטל לולב, אע"פ שלא כיון לצאת יצא, שהרי משום זה עושה כדי לצאת אע"פ שאינו מכוין, אמנם פחות ידוע מה מקורו, מה טעמו, ומזה נבוא לדון האם ישנם מקרים שזה לא שייך, האם זה לכתחילה או שלכתחילה יש לכוין להדיא, כמו"כ איך מיישבים את הסתירות לכאו' בפוסקים ובמ"ב בענין זה, ובתוך הדברים יתברר האם הכוונה לכתחילה היא בזמן קיום המצוה או לפניה.[1]

[א] בשו"ע או"ח (סי' ס' סע' ד) הובאה מחלוקת ראשונים האם מצוות צריכות כוונה או לא, והשו"ע מכריע שמצוות צריכות כוונה, וכן פסק המ"ב (סק"י).

כתב החיי אדם (כלל ס"ח סי' ט') וז"ל: **ונ"ל דזה דוקא בקורא ק"ש בדרך לימודו עי' זבחים ב: וע"ש בתוד"ה סתם אשה, וכן שכפאוהו לאכול מצה והוא היה סבור שהוא יום חול, או שהיה תוקע לשיר וכיוצא, אבל אם קורא ק"ש כדרך שאנו קורין בסדר התפלה, וכן כשאכל מצה או תקע ונטל לולב, אע"פ שלא כיון לצאת יצא, שהרי משום זה עושה כדי לצאת אע"פ שאינו מכוין.** עכ"ל. והועתק במ"ב שם. והוסיף המ"ב וז"ל: **ור"ל היכא שמוכח לפי הענין שעשייתו הוא כדי לצאת אע"פ שלא כיון בפי' יצא, אבל בסתמא בודאי לא יצא כדאיתא בתוס' סוכה [דף ל"ט ע"א ד"ה עובר עי"ש].** עכ"ל.

ולכאו' נראית כוונתו שאף אם לא כיון כלל ולא חשב כלל שעושה המצוה כדי לצאת יד"ח אפ"ה יצא, וכמש"כ בלשונו: "אע"פ שאינו מכוין". [והא דכתב "משום שזה עושה כדי לצאת" יבואר לקמן בעז"ה].

וכן מבואר מהדוגמא שהביא מהגמ' בזבחים ובתוס' שם, דבגמ' זבחים מבואר שסתם זבחים סתמן לשמן, ובתוס' שם מבואר שמילה סתמא לשמה קיימא כמו זבחים אף שמילה צריכה לשמה, ומבואר בדבריהם דלכן מהני אפי' בגוי. והרי גוי ודאי שלא מכוין כלל, מבואר שסתמא לשמן פי' שמהני למרות שלא יכוין כלל אלא שהיות שעומד בסתם לזה מהני. [וכן הוכיח וביאר בשיעורי הגרב"ד פוברסקי אלא שהתקשה לפי"ז מדמיון הגמ' בהו"א לגט, ע"ש מה שביאר בזה].

ומזה שמדמה החיי"א דין כונה לדין לשמה גבי"ז, מבואר דס"ל דבלא כוונה כלל מהני באופן זה. וכן נראה שהבינו המשנ"ב בביה"ל (שם ד"ה וכן הלכה) "ודע" וכו', וכדלקמי'. [והא דכתב המ"ב ור"ל היכא דמוכח לפי הענין שעשייתו לצאת וכדלעיל, יבואר לקמן בעז"ה].

[ב] והנה איתא במשנה (ר"ה כז:): "וכן מי שהיה עובר אחורי ביהכנ"ס או שהיה ביתו סמוך לביהכנ"ס ושמע קול שופר או קול מגלה, אם כוון לבו יצא, ואם לאו לא יצא, אע"פ שזה שמע וזה שמע זה כוון לבו וזה לא כוון לבו". ע"כ. ונפסקה להלכה בשו"ע (סס"י תקפ"ט סעי' ט').

ואיתא בירושלמי עלה: **"הדא דתימא בשעובר אבל בעמד חזקה כיון".** ע"כ. והובא בר"ן [ז. מדפי הרי"ף] ובב"י (סס"י הנ"ל). ומצינו כעי"ז בירושלמי במקו"א (פסחים פ"י ה"ג) על מצה: "והכא מכיון שהיסב חזקה כיון". והובא בביה"ל דלקמי'.

ומצינו בראשונים ואחרונים מחלוקת בהבנת הירושלמי, ואף שמצינו כמה

1 להערות והארות ניתן לפנות לכתובת אימייל: mk345345@gmail.com

לשונות בזה לכאו' יש בזה ב' שיטות עיקריות:

א) שיטה א' - המאירי בהקדמתו לבית הבחירה (מהדורת סופר עמ' יז-יח, לראשונה נדפס יחד עם מס' נדרים בשנת ה'תקנ"ה) הביא ג' שיטות במצוות אי צריכות כוונה, הא' שמצוות צריכות כוונה והג' שמצוות אין צריכות כוונה, והב' שבמידי דאכילה אי"צ ובשאר מילי צריך, ובתוך ביאורו בשיטה הב' ביאר וז"ל: **שמתוך הנאתו ממנה א"א שלא ימשך בה ואחר שימשך בענין בכוונת עשיית המצוה עם דעתו על אותו זמן שהוא זמן המצוה קרוב לנמנע שלא יתעורר מעט ע"ז בכוונתו.** והוסיף והביא כדוגמא לזה דברי הירושלמי וביארו וז"ל: **ובדמיון זה אמרו בתלמוד המערב וכו' אמרו שם ע"ז שלא כיון כונה מוחלטת לשם המצוה להדיא עד שאינו מרגיש אם כיון אם לא אנו דנין מן הסתם שא"א אתם שנמשך להתעכב שם עם דעתו זמן המצוה ושהוא צריך לצאת ממנה שלא יתעורר ע"ז מעט.** עכ"ל. ולכאו' כוונתו דאפי' למ"ד דמצוות צריכות כונה מ"מ בכה"ג מידי דאי"צ כונה להדיא וסגי בזה.

וכן נראה משו"ת ארץ צבי (פרומר, ח"א סי' מ"ה) מדהעתיקו להלכה, והרי הלכה לרוה"פ שמצוות צריכות כוונה. וע"כ לא הבנתי מש"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' ט"ו) שהבין שלשי' המאירי דעת הירושלמי דמצוות אין צריכות כוונה ושלכן ביאר מה שביאר, והעיר ע"ז שלפ"ז דברי המאירי חולקים ע"ד הרא"ש פ"ג דר"ה סי' י"א על המשנה דר"ה הנ"ל שהביא שהירושלמי מפרש המשנה כמ"ד מצוות צריכות כוונה [וכוונתו דמבואר שם בק"נ שלפנינו בירושלמי ליתא, אמנם י"ל דהרא"ש כיון לירושלמי הנ"ל שהביא הר"ן והוא לפנינו והבין דברי הירושלמי דמצוות צריכות כוונה ורק בזה סגי]. ולהנ"ל צ"ב דלכאו' גם המאירי כיון למ"ד מצוות צריכות כוונה וכשי' א' ורק הביאה לדמיון שי' ב' שגם ס"ל דמצוות צריכות כוונה וכך מחלקת שבמידי דאכילה אי"צ כונה ע"ש ודו"ק.

ולמדנו מדברי המאירי דביאור דברי הירושלמי דאי"צ כלל שיחשב לצאת יד"ח, ומה שיד"ח משום דאמדי' דעתו דמה שהתעכב שם על כרחך שדעתו הפנימית היא לצאת יד"ח [ואולי כוונתו לתת הכרה]. ואעתיק בזה באור דברי המאירי מש"כ בשו"ת ארץ צבי הנ"ל וז"ל: **ויבואר הדבר יותר לפמש"כ בס' המקובלים דיש רצון מחשבה והרהור, ורצון תחילת התגלות רצונו בהעלם, ומחשבה הוא התפשטות הרצון אבל הוא עדיין בהעלם והרהור התפשטות יותר מן ההעלם או הגלוי ומחשבה לבד וע"כ איננו מרגיש בעצמו שנתכוין לזה.** עכ"ל. ועוד המשיל זה במשל, ע"ש עוד.

וכן מבואר בפר"ח (סס"י תקפ"ט) בהעתיקו דברי הירושלמי וז"ל: אמרי' בירושלמי דדוקא עובר אחורי בהכנ"ס בעי כונה לצאת אבל בעומד בביהכנ"ס אי"צ שיכונו לצאת דסתמא דמילתא להכי הוי, וחזקה כיוון עכ"ל. וכעי"ז כתב במקום נוסף (סי' תר"ץ סקי"ד) וז"ל: ומיהו איכא חילוק בין העומדים בבית הכנסת לעוברים אחורי בהכנ"ס לענין זה למ"ד מצוות צריכות כוונה, שהעומדים בביהכנ"ס סתמם כפירושם שמכוונים, אבל העובר אחורי ביהכנ"ס בעי' שיכוין בפי' לצאת יד"ח והכי איתא בירושלמי וכו'. עכ"ל. מבואר בדבריו להדיא שלמ"ד מצוות צריכות כוונה דאי"צ לכוון כלל, וכן הבינו בס' מטה יהודה (עייאש, סס"י תקפ"ט) ואגב מבואר בדבריו שפי' דברי הירושלמי שעומד בתוך ביהכנ"ס, ועי' ע"ז בסמוך בעז"ה.

וכן מבואר בישועות יעקב (או"ח סי' ס' סק"ג, דף לח טור ג) שהביא דברי הירושלמי וכתב שהמפרש נדחק לומר דאמרו כן כשהוא מסופק אם כיון ואי"ז כונת הירושלמי אלא "**וכוונתו פשיטא דדוקא אם עובר אחורי ביהכנ"ס דסתמא לאו לכונת המצוה קאי אבל אם עומד בתוך בהכנ"ס עומד לשם כונה**". עכ"ל. והביאו הביה"ל סי' ס' הנ"ל. ומש"כ הישוע"י בשם המפרש, פלא שלא הרגיש שכ"כ המג"א ויובא לקמן

בעז״ה, וגם מדבריו של הישוע״י מבואר שפי׳ דברי הירושלמי בעומד - בתוך ביהכנ״ס. ועי׳ בסמוך. אמנם הישוע״י הביא דברי הירושלמי במקו״א (פ״י דפסחים ה״ג) על מצה: ״והכא מכיון שהסיב חזקה כיון״. וגם בו פירש כדבריו דסגי בפעולה זו למרות שלא כיון כלל. ויתכן שמכח דברי ירושלמי אלו שיותר משמע שבגלל שעשה איזה הכנה או פעולה המראה על רצון קיום מצוה פי׳ גם דברי הירושלמי בר״ה שהוא עד״ז ואף שלא כיון.

וכן מבואר בספר ערך השלחן (לרבי יצחק טייב, נדפס ה׳תקנ״א, סי׳ תקפ״ט) שפי׳ דברי הירושלמי בר״ה כהבנה זו שאי״צ כונה והוכיח כן מירושלמי דפסחים הנ״ל. ובזה דחה הבנה השני׳ בירושלמי וכבסמוך בשם המג״א. [אמנם בסוף דבריו צידד לפרש הירושלמי גם המג״א ואין דבריו ברורים כ״כ ע״ש].

שיטה ב׳ - אמנם הבנה אחרת מצינו בירושלמי וממנה משמע דל״מ כשלא כיון כלל, כן מבואר במג״א בס״י תקפ״ט סק״ה שהעתיק דברי הירושלמי וכתב עלה וז״ל: ״וצ״ע **הלא הוא יודע אם כיון אם לאו, ואפשר דמיירי אם שכח אם כיון אם לא**״. עכ״ל. וכ״פ בקרבן העדה על הירושלמי, [וזהו המפרש שהזכיר הישו״ע הנ״ל]. ומבואר במג״א דבעי׳ כונה וע״כ העמיד שהוא ספק אם כיון. וכן הבינוהו מהאחרונים הנ״ל - הישוע״י וכ״כ המטה יהודה והערך השלחן הנ״ל כאן שטענו על פי׳ זה - דגם בלא כיון מהני ופירשו הירושלמי כפי׳ הראשון.

אמנם הי׳ מקום לדחות שהמג״א מודה לדינא לנזכר בשיטה א׳ דאי״צ כונה ורק לא הי׳ משמע ליה בלשון הירושלמי ״חזקה כיון״ דמיירי כן אלא משמע שיש כאן איזה ספק שע״ז מהני החזקה וע״כ העמיד הירושלמי כפשוטו כשהאדם בחוץ ובזה מחלק בין עומד לעובר, ואף שהמג״א לא כתב להדיא שמיירי שהאדם בחוץ, הלא זוהי הפשיטות שהרי הירושלמי קאי על המשנה בר״ה הנ״ל ושם איתא שהי׳ עובר אחורי הבהכנ״ס וכו׳.

לעומ״ז האחרונים הנ״ל בשיטה א׳ שפי׳ דברי הירושלמי דמחדש דאי״צ כונה והוי כאילו כיון ביארו לירושלמי דעומד פי׳ בתוך הבהכנ״ס. [כן מבואר בלשון הפר״ח וכנ״ל הביאו המטה יהודה, וכן מבואר בישוע״י הביאו הביה״ל]. אבל עי׳ לקמי׳ שנראה במג״א במקו״א שצריך כונה ולא סגי למימר שכאילו כיון ולפי״ז דבריו כאן יתפרשו כהבנת האחרונים הנ״ל.

והמ״ב (סקי״ח) הביא את דברי המג״א כך: ״מי שהיה מהלך בדרך וכו׳ אם נתכוון לצאת וכו׳ - איתא בירושלמי לא שנו אלא בעובר אבל בעומד חזקה כיון ועיין בא״ר שכתב דכונת הירושלמי בעובר ועומד לשמוע קול תקיעות דאז אמרינן אף דאינו זוכר אם כיון אז לצאת מ״מ חזקה שכיון אבל בשהיה עומד בביתו לא אמרינן חזקה כיון. סומא חייב בתקיעות ואם היה מוחזק לתקוע בכל שנה וסלקוהו אם לא ימצאו בקי כמוהו יחזירוהו למנויו. ולכתחלה אין לסלקו מפני שהוא סומא אף על פי שנמצא בקי כמוהו [מ״א בשם הרדב״ז]״. עכ״ל.

[ג] והנה כעת כשנדון על דברי החיי״א שפתחנו עמם, הרי שלשיטה א׳ מפורש בירושלמי כיסוד החיי״א, וזה אשר הביא הביה״ל הנ״ל ראי׳ ליסוד החיי״א מהירושלמי הנ״ל, ובזה וביחוד בדברי המאירי והביאורים בו נתבארה שיטת החיי״א שאף שהאדם לא כיון כלל ולא חשב כלל לצאת יד״ח מ״מ כיון שאמר קר״ש כסדר התפילה, והביה״ל שם מוסיף שבשאר מצוות ע״י הברכות או ע״י ההכנה למצוה והיינו עפ״י המבואר בירושלמי כמו״כ ע״י שמיסב או שנמצא בביהכנ״ס לשמוע קול שופר - ע״י כל זה אמרי׳ שודאי שרצונו הפנימי לצאת יד״ח וסגי בזה.

אמנם בשיטה ב׳ בביאור הירושלמי לכאו׳ מבואר דלא כחיי״א וכנ״ל.

ומן הפלא שהמשנ"ב גופיה מצד אחד בסי' ס' הנ"ל העתיק לדברי החיי"א וביותר שבביה"ל סייע לדבריו מהירושלמי כפי' שיטה א', ומצד שני בסי' תקפט הנ"ל הביא את הירושלמי כהבנת המג"א שהוא שיטה ב' שמשמע ההיפוך.

וכדי שלא יסתרו הדברים, לכאו' צ"ל בשי' המשנ"ב דלא כהבנת האחרונים הנ"ל שהמג"א בא לחלוק לדינא על שי' א' אלא כמו שדחיתי לעיל והמג"א בא רק לומר דין אחר כשהוא מחוץ לביהכנ"ס שאז ל"ש דברי החיי"א בזה הירושלמי מחלק בין עומד לעובר, ואף שיש כאן מחלוקת בהבנת הירושלמי למד המשנ"ב שתרוייהו אמת וי"ע. ועי' לקמן חילוק נוסף ליישב שי' המ"ב.

[ד] עוד יש לעורר על שיטת החיי"א ועמיה מדברי הפוסקים, דהנה כתב המג"א סי' תקפ"ט סוסק"ד [על סעי' ו', אמנם לכאו' אין לו שייכות שם אלא לסעי' ח' או ט', וכן הפוסקים שאחריו העתיקו ד"ז שם] וז"ל: "מי שבא לבהכנ"ס לצאת יד"ח עם הציבור אע"פ שבשעה ששמע לא כיוון לבו אלא סתמא יצא. אבל הבא לבהכנ"ס בסתמא לא יצא. (רדב"ז ח"א ק"ס)". עכ"ל. [ובספר פסקי תשובות סוף ח"א במאמר על מצוות צריכות כוונה, העיר שבדברים אלו מבואר כחיי"א הנ"ל, ולענ"ד יש לדון בזה טובא וכדלהלן בעז"ה, ואולי הבין את דברי החיי"א באופ"א מהנ"ל, והנלענ"ד אכתוב בס"ד].

והנה בפשטות מבואר במג"א שצריך שיבא לבהכנ"ס ע"ד לצאת יד"ח ואז אי"צ שגם בשעת מעשה המצוה יכוין לצאת אלא גם בסתמא יצא אבל כשבא מעיקרא לבהכנ"ס בסתמא לא יצא כלל. וביותר הדברים מפורשים בגר"ז (סעי' ט') וז"ל: מי שבא לבהכנ"ס כדי לשמוע התקיעות מש"ץ ולצאת יד"ח עם הצבור אע"פ שבשעה ששמע לא הי' לו שום כונה אלא שמע סתם יצא לפי שהוא נגרר אחר מחשבה הראשונה שבא לבהכנ"ס כדי לצאת יד"ח אבל מי שבא לבהכנ"ס בסתמא שלא נתכוין בביאתן כדי לצאת יד"ח בשמיעת התקיעות מהש"ץ ואח"כ שמע בסתם בלא שום כונה לא יצא דמצוות צריכות כונה כדי לצאת בהן יד"ח. עכ"ל. מפורש שצריך עכ"פ כונה בתחילת ביאתו לבהכנ"ס. וביותר מזאת החמיר הכה"ח (סקמ"ה) וכתב שגם אם בא לבהכנ"ס כדי להתפלל ולצאת יד"ח תפילה לא סגי וצריך שיבא גם כדי לשמוע תקיעת שופר ואז ל"צ בשעת התקיעה עצמה שיכוין להדיא. עכ"ל. וכן הבינו המהרש"ם בדעת תורה (סי' ס') שהביא ראי' למג"א זה מגמ' (שבת צ"א.), וכוונתו כמו שציין המהדיר נכדו הגר"ש שבדרון זצ"ל, למבואר שם, דכל העושה על דעת ראשונה הוא עושה.

מכל הני מבואר שאמנם ל"צ בשעת מעשה ממש לכוין ואמרי' שעל דעת הראשונה הוא עושה מ"מ מבואר ג"כ דלא כחיי"א דלחיי"א סגי לבא לבהכנ"ס ואי"צ כלל כונה וגם סתמא מהני וביחוד לבאור המאירי הנ"ל בירושלמי שמבואר שכונתו הפנימית בכה"ג כן, ואילו כאן מבואר דבעי' עכ"פ כונה בתחילתו. ומבואר א"כ במג"א דלא כחיי"א. ולהאמור שהאחרונים הבינו במג"א שיטה חדשה בירושלמי וכמו שהארכתי לעיל הרי המג"א לשיטתי' כיון שפליג על החיי"א ע"כ לא יכל לפרש כשיטה א' בירושלמי ולזה פי' כשיטה הב' ושצריך כונה עכ"פ.

אמנם המשנ"ב (סקט"ז), העתיק למג"א זה כצורתו, וז"ל: "ולא נתכוון השומע לצאת - זה מיירי כשבא לביהכ"נ בסתמא אבל אם בא לביהכ"נ לצאת ידי חובה עם הצבור אף על פי שבשעה ששמע לא כיון לבו אלא בסתמא יצא". ומקורו ציין בשעה"צ (אות יב): מג"א בשם רדב"ז. ובשיטתו של המ"ב א"א לומר כפי' זה, אחר שפסק כחיי"א וכנ"ל, ולכאו' סותר את דבריו וצ"ע, ועי' בסמוך שאולי יש ליישב דבריו.

[ה] אמנם לא אמנע מלהעיר דלכאו' אפשר לפרש הדברים באופ"א. דהנה מקור

דברי מג״א אלו ברדב״ז, ולאחה״ע בדבריו בפנים לכאו׳ יל״פ כונה אחרת מהאמור. והנה הרדב״ז (המג״א ציינו לח״א סי׳ ק״ס, ולפנינו בח״ב סי׳ תת״ט), אחר שנשאל באור המשנה בר״ה שהבאנו בריש הדברים [ע״ש לשון השאלה], השיב וז״ל: ״היה עובר אחורי בהכנ״ס וכו׳ אם כיון לבו יצא הא סתמא לא יצא בד״א במי שהי׳ עובר אחורי בהכנ״ס אבל מי שהיה בבהכנ״ס סתמא יצא ומשו״ה נקט מי שהי׳ עובר אחורי בהכנ״ס והיינו דקתני ואם לאו כלומר שלא כיוון לבו אלא סתמא לא יצא ועלה קתני אע״פ שזה שהי׳ בב״ה שמע וזה שהי׳ אחורי בהכנ״ס שמע זה סתמא כאילו כוון לבו ויצא דלהכי אתא לבי כנישתא וזה סתמא כאלו לא כוון לבו ולא יצא כיון דלא אתא לבי כנישתא לא נפיק ידי חובתי׳ עד דמכוין דקאי בבהכנ״ס בסתמא נפיק ידי חובתי׳ למה נהגו להבדיל בבית אע״פ ששמעו כל בני הבית הבדלה בבהכנ״ס - כבר תירצה רשב״ם ז״ל לפי שמתכוונים שלא לצאת שם ואפי׳ למ״ד מצאה״כ יום כונו שלא לצאת לא יצאו, ואפי׳ למ״ד מצוות צריכות כוונה כיון שזה בא לבהכנ״ס לצאת ידי חובתו בכלל הצבור אע״פ שבשעה ששמע לא כוון לבו אלא סתמא יצא יד״ח״. עכ״ל.

ולאחר העיון בלשונו לכאו׳ מבואר, שאם בא לבהכנ״ס בסתמא יד״ח דכאילו כוון לבו, וכלשונו: ״דלהכי אתא לבי כנישתא״ וכך אם עומד בחוץ לא יצא יד״ח, ורק בסוף דבריו כתב דאם יש לו כוונה הפכית ומכוון שלא לצאת יד״ח וכמ״ש על הבדלה, ויתכן דבזה אי״צ לחשוב להדיא שמכוון שלא לצאת אלא עצם זה שתמיד מבדיל בביתו אח״כ מוכח בזה שאינו רוצה לצאת יד״ח בבהכנ״ס. אמנם עכ״פ מבואר שבבא בסתמא לבהכנ״ס יד״ח. ולפ״ז יש ראי׳ לחיי״א, ורק מהעתקת המג״א כנ״ל מבואר להיפוך ודלא כחיי״א, ודוחק לדחוק במג״א הבאור הנ״ל ברדב״ז וגם הנ״ל דבגר״ז כה״ח ודע״ת (וקרית חנה שלקמי׳) מפורש לא כן. וע״ע בסמוך.

[עוד אוסיף בזה משה״ק בהגהות קרית חנה[2] על המג״א דידן בשם הרדב״ז: ״וצ״ע הא איתא בירושלמי הביאו בב״י ובמג״א ס״ק שאח״ז דאם הולך בדרך ושמע קול שופר ועמד חזקתו כיון, וא״כ כ״ש כיון בעמד או ישב בבהכנ״ס עצמו וי״ל ודו״ק״. עכ״ל. ומבואר שהבין במג״א דידן שביושב בהכנ״ס בסתמא וגם בא בסתמא לא יצא יד״ח וכהבנת הגר״ז והקשה מהירושלמי, אמנם למבואר לעיל אדרבה המג״א - להבנת האחרונים - פי׳ בירושלמי פי׳ אחר ודבעי כונה להדיא ודלא כחיי״א וכשיטתי׳ ודו״ק].

ויתכן שכל האחרונים כולל המג״א לא זכו לראות דברי הרדב״ז במקורם, דהמג״א לא ראהו בדפוס[3], והכת״י כנראה לא הגיע לידו, והעתיקו כאשר העתיק הכנה״ג, ובעוד מקומות ראיתי במג״א שכפה״נ העתיק לספרים כפי שהובאו בכנה״ג, [ושו״ר במג״א גופי׳ במקו״א (סי׳ רצ״ד סק״א) שהביא תשו׳ רדב״ז בח״ב (ולפנינו הוא בח״א) ונשאר על דבריו בצ״ע, וסיים בסוף דבריו: ואין בידי גוף התשו׳ לעיין בה. וכמו שכתבתי].

וכן הא״ר ציין לרדב״ז שהובא בכנה״ג שהובא במג״א, ושאר אחרונים שאחר הדפוס הנ״ל אולי גם לא ראו הספר וגם לא כל התשו׳ נדפסו אז. וכך מהעתקת הכנה״ג - המג״א הבינו שצריך כונה בתחילה. שוב מצאתי אחד מן האחרונים שזכה לראות דברי הרדב״ז במקורם ואף ציין למיקום התשו׳ כאשר היא לפנינו בסי׳

2 להגרג״י קובלנץ, נפטר ה׳תק״ב, נדפס מכת״י בסוף שו״ע מכון י-ם, בקובץ מפרשים מכת״י, ססי׳ תקפ״ט.

3 עיקר שו״ת רדב״ז החל לעלות על מכבש הדפוס בווינציאה שנת תק״ט, אחר פטירת המג״א (בשנת תמ״ג), ומה שנדפס כבר בשנת תי״ב בליוורנו, בחיי המג״א, הם רק קצת תשובות (ס׳ תשובות) ואי״ז מה שמציין כאן המג״א ח״א סי׳ ק״ס, ורק בשנת תק״ט הנ״ל נדפסו ב׳ חלקים עם מאות תשובות. ובהמשך השנים נדפסו שאר החלקים.

תת"ט ובאמת הבין ברדב"ז כהבנתנו שאי"צ כונה להדיא, וה"ה בספר ערך השלחן לרבי יצחק טייב (נדפס התקנ"א, סס"י תקפ"ט) וצוין בכה"ח שם. וגם ציין להלק"ט שציינתי לקמן והיינו כונתו שגם בדבריו מבואר כן. ות"ל. [אמנם קצ"ע בדבריו שהביא לירושלמי שהוזכר לעיל והביא פי' המג"א שהבאנו לעיל, והשיג ע"ז - והבאתיו לעיל - שפי' הי"א אפי' בלא כיון וכראיה לזה הביא מהרדב"ז, וקצ"ע שלא הרגיש שהמג"א גופי' לפנ"כ הביא גם לרדב"ז רק בקיצור - ויתכן בהבנה אחרת וכמש"נ]. אמנם עדיין צ"ב ע"ד הכנה"ג שהעתיקו שלא בדקדוק לכאו'.

אמנם אחה"ע בכנה"ג נדמה שאפשר להבין את מהלך הדברים, דז"ל הכנה"ג (בהגה"ט): "מי שבא לבהכנ"ס לצאת יד"ח עם הצבור אע"פ שבשעה ששמע לא כוון לבו אלא סתמא יד"ח אפי' למ"ד מצוות צריכות כוונה. הרדב"ז ח"א סי' ק"ס. בא לבהכנ"ס בסתמא לא יצא הרדב"ז ח"א סי' ק"ס". עכ"ל. וכל הרואה יתמה מדוע כפל הדברים ולא כתבם בחדא מחתא כאשר באו הדברים במג"א - שצריך לבא לבהכנ"ס בכונה לצאת יד"ח ואז אפי' אם בשעת קיום המצוה לא יכוין ודעתו תהא בסתמא יצא יד"ח.

אמנם ברור שכונת הכנה"ג להבנה המבוארת ברדב"ז בפנים וכמשנ"ת, וכונתו כך, דבתחילה העתיקו דאי"צ כלל כונה ואם בא בסתמא לבהכנ"ס ומתחילה עד סוף הי' בסתמא יד"ח והטעם כמ"ש הרדב"ז דלמאי אתא לבי כנישתא וודאי שדעתו הפנימית לצאת יד"ח. ואח"כ העתיק דין נוסף שאם בא לבהכנ"ס בסתמא - וכונתו צריך לידחק או שחסר איזה תיבות - שמן הסתם אינו מכוין לצאת וכגון שדרכו לעשות המצוה שוב אחרי התפילה או המצוה בזה לא יד"ח.

אמנם המג"א שלא ראהו לרדב"ז בפנים הבין בכנה"ג לא כן או אפי' אם המג"א הבין כראוי ורק קיצר בהעתקה, מ"מ האחרונים ביארו כונתו אחרת. אמנם אכתי דעת המשנ"ב צ"ע וכנ"ל, דבסי' ס' פסק כחיי"א וכאן העתיק דברי המג"א כצורתו, ודוחק שכוונתו ב"סתמא" כמו שביארנו ברדב"ז וכמו שנדחקנו בכנה"ג. ואף שלא פי' דברי המג"א להדיא כרדב"ז ושאר אחרונים מ"מ הו"ל לפרש "סתימת" דברי המג"א (תרתי משמע).

אמנם שו"ר שיש אחרונים שהבינו בכנה"ג בשם הרדב"ז, כפירושנו ברדב"ז שאי"צ כונה כלל, והוא בשו"ת הלכות קטנות (למה"ר יעקב חאגיז, ח"ב סי' רע"ו) בהגהת בנו מה"ר משה חאגיז (מח"ס לקט הקמח ועוד, ורשם שמו בר"ת המני"ח) שהביא בשם זקינו פי' המשנה בר"ה שהבאנו בריש דברינו ע"פ הרדב"ז שהובא בכנה"ג [ומזה מוכח שלא ראה לרדב"ז בפנים, שהלא הרדב"ז נשאל על האי משנה גופא] והאריך לפרש כונת הרדב"ז ובתו"ד כתב: "משא"כ באדם הבא לבהכנ"ס לצאת יד"ח שאע"פ שבשעה ששמע לא כוון אלא סתמא אמרי' כיון שעשה מעשה ובא לבהכנ"ס סתמא כפירוש שכוון ממש קרינא ביה וכו' ". עכ"ל. מפורש בדבריו שסתמא הכונה שביאתו ג"כ בסתמא ואי"צ שיכוין בתחילה כלל [ועי' גם לעיל בשם ערך השלחן]. ובסוף דבריו סיים: "וכן הביא מרן בב"י סי' תקפ"ט בסופו משם הירושלמי ע"ש". עכ"ל. וכוונתו לפרש הי"א שהבאנו גם עד"ז וכהבנה ראשונה שנתבארה לעיל. ולפי"ז אולי כן אפשר לידחק במג"א כן במש"כ שצריך לבא ע"מ לצאת יד"ח שאין הכונה ממש אלא דזה מונח בביאתו אא"כ יש לו כוונה להדיא אחרת. ואולי כן הבין המשנ"ב שע"כ לא העתיק פי' הגר"ז ושארי אחרונים במג"א, וצ"ע.

[ו] לאחר המחשבה, אולי אפשר לבאר את כל הענין באופן חדש - ובזה תבואר יותר שיטת החיי"א.

דהנה כד נדייק בחיי"א והיאך שהבינו הביה"ל סי' ס' שהזכרנו לעיל מבואר שאין כונת החיי"א שאם אדם מישראל מקיים

מצוה ודאי שכונתו לקיים מצות בוראו דזה אין ראי׳ שכונתו כעת למצוה וזה גופא ס״ל למ״ד מצוות צריכות כוונה דבעי כונה להדיא, אמנם חידש החיי״א דאם קודם פעולת המצוה או בשעת הקיום יש משהו המורה שאדם זה בא לקיים המצוה סגי בזה וזה ע״י כמה אפשרויות, בקר״ש ע״י סדר התפילה והיינו כי זה שמתפלל קודם הקר״ש זה מורה שגם הקר״ש הוא בתורת קיום מצוות ה׳, ובשאר מצוות שהזכיר החיי״א מצה או לולב או שופר והי׳ אפשר להבין כונתו שבזה לחוד סגי אמנם זה קשה מאד דכאמור דעי״ז גופא נחלקו השיטות אי מצוות צריכות כוונה א״ל, ע״ז הוסיף המ״ב - ורוצה לומר היכא שלפי הענין מוכח שכונתו לצאת יד״ח, וכונתו ביאר בביה״ל שהוא ע״י הברכות שמברך לפי המצוה, או במצה ע״י שהסיב כמו שהביא מהירושלמי, והמבואר בזה ב׳ חידושים - חדא דע״י פעולה שעושה קודם המצוה סגי להוכיח על המצוה עצמה אף שאי״ז סמוך למצוה ממש וחידוש זה כבר מבואר במג״א סי׳ תקפ״ט סק״ד הנ״ל וכביאור האחרונים הנ״ל שעל דעת ראשונה הוא עושה. והחידוש הנוסף, שגם המחשבה הראשונה אי״צ שתהא מחשבה להדיא שמתכוין לצאת אלא שמוכח שכונתו כן וזה ע״י הברכה או ע״י סדר התפילה וכדברי וכמשנ״ת.

אמנם בזה יש לדון בכל דבר לגופו האם נחשב שמוכח לפי הענין א״ל, ואפרש כונתי, דהנה בתוקע לעצמו ומברך קודם לכן אמרי׳ כנ״ל דודאי בא לקיים מצוה, אמנם בשומע קול שופר ובזה יד״ח וגם הברכה לא בירך וג״ז שומע מדין שומע כעונה, אם לא כוון להדיא לצאת יד״ח, אין כאן שום מעשה שיוכיח כן.

אמנם גם בזה אפשר למצוא מעשה שיוכיח כן מעצם זה שבא לבהכנ״ס, אך מאידך, אי״ז מוכרח דאולי בא לבהכנ״ס לדבר עם מישהו, או שבא לבהכנ״ס למטרת תפילה ולא לקיום מצוה, ובזה יש לדון גם בשיטת החיי״א, ויש לצדד שזה גופא נידון האחרונים.

המג״א בשם הרדב״ז למד שצריך כונה לבא לבהכנ״ס לצאת יד״ח ולא סגי שעומד בבהכנ״ס, וכן הבינו שאר אחרונים שהלכו בדרך המג״א.

והכה״ח הלך בדרך זו והוסיף להחמיר שלא סגי בבא להתפלל דזה עושה כל יום וכל שויו״ט והיכן הכונה לצאת יד״ח לשופר וע״כ צריך שיכוין לצאת יד״ח גם לשופר או שיבא לשעת תקיעת שופר. ולפי מהלך זה כתב בס׳ הלכות חג בחג (להגרמ״מ קארפ, הל׳ ר״ה, פ״ח סט״ו ובהערה) דכיום שיש הפסקה ובאים לתקיעות שפיר דמי, וגם במקום שאין הפסקה כל שבא לתפילה ויודע שיש תקיעות הרי שבא גם לזה, ולענ״ד לדברי המג״א לא סגי בזה וצריך כונה להדיא בריש התפילה וכמ״ש הכה״ח, וכך להבנה השני׳ בזה וכבסמוך סגי בידיעה בעלמא.

אמנם יש מקום לומר שזה גופא שבא לבהכנ״ס ונמצא בשעת תקיעת שופר סגי בזה, וכן מבואר ברדב״ז בפנים, וכן באחרונים שפי׳ כונת הירושלמי כן ה״ה הנ״ל הפר״ח, הישוע״י, והמטה יהודה (עייאש).

וכן עוד יש לדון בהאי ענינא כשהלך בחוץ וכששמע קול שופר נעצר ונעמד האם זה ראי׳ שכונתו לצאת יד״ח ויועיל ע״ד דברי החיי״א א״ל. וכעי״ז דנו האחרונים שהמג״א כתב שזה לא מועיל רק בספק אם כוון אבל ג״ז חדוש שבאינו זוכר אמרי׳ שהעמידה מורה שחזקה שכיון, וגם זה הגביל הא״ר והובא במ״ב שכ״ז בעובר בחוץ או בבהכנ״ס אך לא בביתו.

ולפ״ז אין דברי המ״ב סי׳ תקפ״ט סתירה לחיי״א, אמנם אכתי צ״ע מהביה״ל שהעתיק לפי׳ הישוע״י בירושלמי ומבואר דסגי עמידה בבהכנ״ס לסי׳ תקפ״ט שמבואר לא כן, וצ״ע.

שו״ר בשו״ת שבט הלוי (ח״ו סי׳ קסט) שתירץ כן בקיצור, וז״ל: ״...הרי דהמג״א אינו מפרש כפי׳ הבה״ל בשם ישועות יעקב

הנ"ל ומזה רוצה כב' להוכיח דלא כחיי אדם ומ"ב. ולדידי אין משם ראי' כלל דהתם הלא מירי מיוצא דרך שומע כעונה הן על הברכה והן על עצם התקיעה, א"כ כיון דזה האיש עומד סתם בבית הכנסת ואין לנו הוכחה חוץ מזה שכיון לשם מצוה וגם בתוך בית הכנסת שייכים כמה אופנים שאין הוכחה למצוה עיין פמ"ג סו"ס תקפ"ט שם, משא"כ כשמברך בפיו אשר קדשנו במצוותיו וצונו מסתברים דברי החיי אדם ומ"ב". עכ"ל. אמנם כאמור עדיין דברי הבה"ל צ"ע.

[ז] עוד הגבלה מצינו גם לפי מהלך החיי"א, דכתב המ"ב (סי' רלט סק"א): "ואם התפלל ערבית מבעוד יום צריך לקרות כל הפרשיות ויכוין לצאת בהן המ"ע של ק"ש וגם המצוה של זכירת יציאת מצרים". וביאר בשעה"צ (אות ב): "דהמגן אברהם שכתב שם שתי פרשיות אזיל לטעמיה שפסק כתלמידי רבנו יונה דביציאת מצרים יוצא במה שקרא ויאמר מבעוד יום, אבל לפי מה שהאריך בשאגת אריה ומסיק דאינו יוצא בזה שקרא מבעוד יום, על כרחו צריך לקרותה עכשיו מדינא, וממילא צריך לכוין גם כן המצות עשה של זכירת יציאת מצרים, דאפילו לפי מה שכתב החיי אדם דאם לא כוון בקריאת שמע של שחרית וערבית לקיים המצות עשה גם כן יוצא בדיעבד, התם משום דכשהולך להתפלל מסתמא מכוין לקיים כמו שתקנו חכמים, מה שאין כן בזה". עכ"ל.

[ח] נחזור לדברי החיי"א שהובאו במ"ב, שעליהם הוסיף המשנ"ב בזה"ל: **וכ"ז לענין דיעבד, אבל לכתחילה ודאי צריך ליזהר לכוין קודם כל מצוה לצאת ידי חובת המצוה, וכן העתיקו כל האחרונים בספריהם, עי' בח"א כלל כ"א ובדה"ח הל' קר"ש ובמעשה רב.** עכ"ל.

והנה מש"כ שהוא רק בדיעבד, לפי המבואר לעיל בהבנת דברי החיי"א הדבר מובן דכיון דנתבאר דמירי שאין האדם כלל מתכוין ורק אמרי' שכן דעתו הפנימית, ודאי שלכתחילה א"ז המכוון וצריך לכוין להדיא לצאת יד"ח. ויש להוכיח זה לכאו' ממש"כ הראשונים הובא במ"ב לפנ"כ (שם סק"ז), שגם למ"ד מצוות אין צריכות כוונה למצוה מן המובחר צריך כוונה והביא מנדרים ראבצ"א עשה דברים לשם פועלם, ונא' ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה. עכ"ל. לפי"ז כ"ש למ"ד מצוות צריכות כוונה שצריך לחשוב להדיא שמקיים מצות בוראו. וראי' לזה גם שהחיי"א גופי' שהוא בעל שיטה זו כתב כן להדיא וכמו שציין המ"ב לעיל. והוסיף ע"ז המשנ"ב שכן העתיקו כל האחרונים בספריהם וכונתו שכל האחרונים פסקו כן בפשיטות שצריך לכוין להדיא וציין לכמה אחרונים שכתבו כן בפי' והם החיי"א הדה"ח והמעשה רב.

[ט] אמנם מה שכתב המשנ"ב שהכוונה היא קודם המצוה, העיר בספר החשוב פסקי תשובות (סוף ח"א, במאמר על מצוות צריכות כוונה) שלא נמצא כן בכל הפו' ראשונים ואחרונים כ"א בחיי"א ובמעשה רב שמקורם אחד כידוע ולא בדה"ח. עכת"ד. הנה ראשית במקום שהחיי"א מביא דברים בשם אבי מחותנו הגר"א מציין כן להדיא, וכאן שלא הזכירו לכאו' כוון לדבריו. אמנם בעצם כונת המ"ב במש"כ כל האחרונים וציין לחיי"א נראה כוונתו כאמור על עצם זה שצריך כונה ולא יסתפק בזה שמוכח כונתו לצאת יד"ח. ומה שכתב בפשיטות שצורת הכונה היא קודם המצוה הנה ד"ז כבר כתב בפשיטות קודם לכן בסק"ז כשדן על המחלוקת אי מצוות צריכות כוונה או לא כתב בתו"ד - "רק שמחולקים בענין אם חישב לכוין קודם שמתחיל המצוה לצאת בעשיית אותה מצוה". עכ"ל. ושם לא ציין כל מקור לזה הרי שפשט"ל כן בלא לציין האחרונים הנ"ל. וכ"כ המ"ב (סי' תר"ץ סקמ"ח) דמש"כ בשו"ע לכוין בקריאת המגילה השומע והמשמיע -**וזה הכיון הוא קודם שמתחיל לקרא יכוין על כל הקריאה, זה לצאת וזה להוציא וכו'.** עכ"ל.

ומקור לדבריו זה, הם באמת לשונות החיי"א כלל כ"א והמעשה רב במצות

קר״ש, וכמו״כ יש קצת ראי׳ מתשו׳ נוב״י (קמא יו״ד סי׳ צ״ג) בתשובתו המפורסמת נגד אמירת לשם יחוד, שכתב שהנהגתו היא במצוות שאין ברכה לומר בפה: **״הנני עושה ד״ז לקיים מצות בוראי״**, וודאי שכתב כן כהנהגה טובה ובפרט לומר בפיו, אמנם מדוע לא אמר כן בשעת עשית המצוה משמע שלכתחילה יכוין קודם המצוה.

ומה שהק׳ הספר הנ״ל שבכל הפוסקים איכא בשעת קיום המצוה, הנה י״ל דגם לדברי המ״ב עיקר הכונה היא בשעת קיום המצוה אמנם לכתחילה צריך שתהא הכוונה במשך כל זמן המצוה או בתחילתו ועל דעת הראשונה ממשיך את מעשהו, וכמ״ש המשנ״ב (סי׳ תר״ץ סקמ״ז). אך לכתחילה צריך שגם ממש תחילת מעשה המצוה יהא ע״י כוונה ולזה לכתחילה יכוין קודם המצוה, אמנם לענין דיעבד ודאי שמהני בשעת קיום המצוה ואפי׳ בסופו ויש שדנו שיועיל אפי׳ תוכ״ד מסיום המצוה וכמו שהביא כ״ז בפסקי תשובות בפנים בסי׳ ס׳ ע״ש. והפוסקים לא הזכירו כן בפי׳ אחר שאינו מורכב וגם לא חשו לבאר ההנהגה למעשה בזה ורק שהדין הוא שצריך כונה בשעת מעשה ורק המעשה רב שהורה למעשה לכוין קודם קר״ש הדגיש שיכווין קודם לכן וכן בחיי״א.

שו״ר מקור נאמן לדברי המשנ״ב, מדברי הראשונים בטעם הברכות בנוגע לברכת המצוות, בדברי הר״י מלוני״ל והמאירי (מגילה כ״א:), וז״ל המאירי: ... **בברכת המצוות פשוט יותר בשלפניה כדי שיהא ניכר שכונתו למצוה והוא שאמרו כל המצוות כולן מברך עליהם עובר לעשייתן ר״ל תיכף לעשייתן וכו׳**. עכ״ל. מבואר שטעם הדבר כדי שיהא ניכרת הכונה לשם מצוה. ונראה מדבריו שע״כ יש לסמוך הברכה למצוה וכן נראה כוונתו לאפוקי שלא להרחיק הברכה הרבה לפניה. אמנם לכאו׳ ילה״ק אם הטעם משום כונה והכונה היא בשעת המצוה מדוע שלא יברך בשעת עשית המצוה, ומדוע תקנו חז״ל דוקא לפני המצוה. ולכאו׳ מזה מקור לדברי המשנ״ב שהכונה - עכ״פ לכתחילה - היא קודם עשיית המצוה.

ועי׳ גם בלשון הריטב״א פסחים ז: בא׳ מטעמיו לדין שהברכה תהיה עובר לעשייתן: **כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצוות השי״ת**. עכ״ל. ואחר דברי הראשונים הנ״ל אפשר לכוין דבריהם בכלל סוף דברי הריטב״א, אבל לא כתב מפורש כלשון המאירי שהזכיר ״כונה״. וגם שבריטב״א הי׳ אפש״ל שהוא יותר ״ענין״ ולא עיה״ד, ובמאירי ל״מ כן כ״כ דהריטב״א הזכיר גם ענין הקדו׳ וכו׳.

[י] בהאי ענינא, המ״ב אחר העתיקו דברי החיי״א הוסיף - אבל בסתמא ודאי לא יצא כדאיתא בתוס׳ סוכה ל״ט ע״א ד״ה עובר ע״ש. והעיר בספר פסקי תשובות הנ״ל שבחיי״א עצמו כתב כן בשם תוס׳ סוכה, אמנם החיי״א כתב שזה דוקא כשמכוין להדיא שלא לצאת, וכן מבואר בתוס׳ סוכה, וא״כ דברי המ״ב שהעתיק ד״ז על סתמא צ״ע. עכת״ד. אמנם יש להעיר שאמנם כן איתא בחיי״א, אמנם הוא כתב כן כיון דאיהו מיירי - כמפורש בדבריו - למ״ד מצות אין צריכות כוונה, אבל המ״ב מיירי להלכה דהלכה כמ״ד מצוות צריכות כוונה ולדידי׳ גם בסתמא לא יצא יד״ח, ואם נשים לב הרי שמשפט זה כתב המ״ב מדילי׳ ולא בשם החיי״א. אמנם מה שציין לתוס׳ סוכה אכתי צ״ב, ואולי דמתוך דבריו נשמע כן, דאם למ״ד אין צריכות כוונה לא יד״ח בכונה להדיא לא לצאת - מיני׳ דלמ״ד מצוות צריכות כוונה אינו יוצא אף בסתמא, ועי׳.

[יא] עוד בענין חידוש החיי״א ובמה שהביא סמך מגמ׳ זבחים ב: וכנ״ל, יש להוסיף דמצינו עוד כעי״ז באחרונים נוספים.

בטורי אבן (ר״ה כט.) בתו״ד חידש שמצוות צריכות כוונה דוקא בדבר שאפשר לקיימו בכל דבר ובכל המין כמו שופר, לולב וכו׳ אבל דבר שרק בזה אפשר לקיים

המצוה לא, והביא ראי' לזה מגמ' זבחים ב: ובתוס' שם דזבחים סתמן לשמה ואשה לאו לגרושין קיימא ולכן צריך גט לשמה, ובזה ביאר החילוק דגט אפשר לכתבו על כ"ד משא"כ בהמה אחר שהוקדשה, וכן ביאר במילה מה שהזכירו תוס' שם ע"ש. והו"ד בשד"ח (מערכת מ' כלל ס"א, מהדורת בית הספר, ח"ד עמ' 297 ד"ה ואני).

וביותר מזה כתב בספר חתן סופר (דף קו טור ב) בשם הכת"ס דבד' מינים כיון שהם מיוחדים למצוה דא"ז בהזדמן שיקח אדם אלו המינים יחד אם לא למצוה, ע"כ גם למ"ד מצוות צריכות כוונה יד"ח, ולא דמי לתקיעה ואכילת מצה שאינו מבורר כ"כ למצוה. והו"ד בשד"ח שם ד"ה והגאון.

[וכן יעוין בשו"ת נוב"י (קמא יו"ד סי' צג) שהשואל ר"ל שצריך לומר בשעת המצוה שיוצ"ח בפיו, והוכיח מגרושין שסתמא לא לשמה כמבואר בזבחים שם ודחאו הנו"ב דאדרבה מבואר שם דאשה לאו לגרושין קיימא משא"כ קדשים ולפ"ז סיים בזה "וא"כ מצוות שלנו קדשים נינהו קדשי גבוה וסתמן לשמן עומדין" עכ"ל].

[יב] עוד אבוא להעיר בהאי ענינא ולפי המהלך הנ"ל בחיי"א, הערה נוספת בקשר למש"כ הפסקי תשובות בסוף ח"א במאמר על מצוות צריכות כוונה.

דכתב בתו"ד שדברי החיי"א נתפרשו בדברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' שד"מ). לאחר העיון שם לענ"ד - ולפי מה שהבנתי דברי החיי"א וכמבואר במאירי לעיל - אין משם ראי', ומש"כ הרשב"א בתו"ד (ד"ה ומדעתו) וז"ל: **ואפי' למ"ד מצוות צריכות כוונה יצא בין כיוון לבו ולא הרהר בדברים אחרים בתוך תפלתו בין הרהר בד"א וכאותה שאמרו בירושלמי וכו' דמ"מ הרי נתכוין להתפלל ולצאת ידי חובה.** עכ"ל. כוונתו ברורה שודאי צריך שבשעה שמתפלל וקורא ק"ש לכוין שיוצא ידי"ח קר"ש ורק כונתו שאי"צ בכל מילה בקר"ש לחשוב כן, וסגי בתחילת קיום המצוה, ואח"כ אף שבשעה שאומר המילים חושב על ד"א ואינו מכוין פי' המילות יצא, ובא לאפוקי שבפסוק ראשון של ק"ש וברכה ראשונה של שמו"ע ג"ז מעכב. [ודבריו נשנו בחידושיו (ברכות יג:) והובאו ביתה יוסף (סי' ס"ג סעי' ד), ויש שהבינו כוונתו שהצריך גם שלא תהא מחשבה בדבר אחר בין מילה למילה עי' בביה"ל רסי' קא, ובאג"מ כרך ח' או"ח ח"ה סי' ה' (א). ואכ"מ].

★ ★ ★

לשון חכמים

הרב שלמה יוסף אוביץ

גילוי מחודש של הקבלה מרבי יהודה החסיד

הקבלה מרבי יהודה החסיד ששובשה ונשכחה * הפוסקים שלא ראו את הקבלה בספר מטה משה ולא את מקורה בתשב"ץ-קטן * התרת הסבך שנוצר בין רבי יהודה הנשיא לרבי יהודה החסיד, שהעמידה את הקבלה העתיקה והידועה על כוונתה האמיתית *

הקבלה שלא נהגו בה

קבלה מר"י חסיד, היוצא מביתו לבית הכנסת, קודם שיתפלל, יאמר פ' שמע ישראל (מטה משה). כך מביא המג"א (או"ח ו ה).

והנה, תמוה מאד, שלמרות יותרת הכבוד שנהגו בכל תפוצות ישראל בקיום כל המנהגים שיצאו מבית מדרשו של רבי יהודה החסיד, המלווים את סדר היום היהודי מראשית השנה ועד אחריתה והמפוזרים בספרי הפוסקים והמנהגים[1], לא שמענו ולא ראינו מי שנהג ביציאה מביתו לתפילת שחרית בקבלה זו, **שאינה מצוואתו** שיש אומרים שכתבה רק לזרעו (עי' נוב"י מהדו"ת אה"ע עט), אלא **קבלה** לרבים, המובאת במפורש במג"א (או"ח ו ה) ומועתקת להלכה גם במ"ב (ו ז).

---

1 עי' א. מג"א סי' תכו י וא"ר שם ד: **קבלה מר"י חסיד** לומר בקידוש לבנה 'קול דודי הנה זה בא' וגו' דומה דודי וגו' עד מן החרכים.. ב. ט"ז או"ח סי' תנה ו: דלא חששו לשאוב מים למצות מצוה כשהתקופה היתה בשעת השאיבה וכתב בזה **ר"י חסיד** דשפיר עבדי, ד'שומר מצוה לא ידע דבר רע'. ג. א"ר או"ח ו ב: כתב בגליון מרדכי **בשם ר' יהודה חסיד**: משיב מפני הכבוד דוקא שלום ולא יותר, וכל מה שאומר שואל משיב היינו בפנים חדשות, אם לא ישאל יבוא לידי שנאה, **ובבית הכנסת שאין אנו שואלים, חלילה להשיב או לשאול**, ואפילו מדברי תורה, לא בין הפרקים ולא בברכות ולא בפסוקי דזמרה, ע"כ. ד. א"ר סי' מו טו: כל מי שמכוין בעת התחלת 'אדון עולם' כתב **ר"י חסיד** ורב האי ורב שרירא גאון ערב אני בדבר שתפילתו נשמעת ואין שטן מקטרג על תפילתו ואין לו שטן ופגע רע בראש השנה ויום כיפור בתפילתו ואויביו נופלין לפניו, ויש אומרים אף יצר הרע משלים אתו. ה. א"ר או"ח קכג ג: אף המתפלל ביחידות יאמר אחר "עושה שלום" "ואמרו אמן", בלשון רבים, **שהרי אומר כן למלאכים השומרים עליו**. כך כתב 'מטה משה' ששמע בשם **רבי יהודה חסיד** ו. מ"ב סי' רס ז: אין מגלחין ואין נוטלין צפורנים בר"ח אפילו חל ביום עש"ק כי כן צוה **ר"י חסיד**. ז. הוספת הפס' "אנכי ה' אלקיך המעלך מארץ מצרים" ב"הודו" - מחזור זולצבך ישן. ח. לנדור בעת צרה לומר "נשמת" - חסל"א (אזולאי) אות ד. ט. "יחדשהו" בשבת מברכין - לקוטי אמרכל הל' חנוכה. י. שיר הכבוד "אנעים זמירות"- יעב"ץ, עמודי שמים קצד א. יא. בשם **ר"י חסיד** כתב ש"ץ [הקורא בתורה] צ"ל אהוב לקהל, שאל"כ כשקורא התוכחה סכנה היא למי שאינו אוהבו (מג"א נג ב). יב. כתב **ר"י חסיד** מי שאינו מלובש היטב, יתפלל בביתו בחורף - מ"ב נא כ. יג. ב'אור זרוע' ראיתי מורי **רבי יהודה חסיד** ואת מהר"ר אברהם שהיו קורין שנים מקרא וא' תרגום בשעת קריאת התורה משום דבאותו ענין עסוק - מרדכי ברכות אות יט.

כדי לעמוד על מדוכה זו, נקדים ונבאר.

בטור (או"ח סי' מו) מובא נוסח התפילה שאומרים ב"לפיכך", וז"ל: אשרינו שאנו משכימין ומעריבין ערב ובוקר בכל יום פעמיים, ואומרים 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'. **רבינו יהודה החסיד** היה רגיל לומר אחריו 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', והיה מכוין לצאת בו י"ח ק"ש, משום שפעמים כשעושין קרובץ, מתעכבים מק"ש עד אחר זמנה. ואמר שהיה יוצא בזה, כדאיתא בברכות (יג:) 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' - זו היא קריאת שמע של רבי יהודה **הנשיא**. ע"כ.

כוונת הטור היא לגמ' (ברכות שם) שבה מסופר, **שרבי יהודה הנשיא** היה שונה לתלמידיו לפני זמן קריאת שמע, ובשעה שהיה מעביר ידיו על עיניו היה מקבל על עצמו עול מלכות שמים.

מדברי הטור רואים בבירור, שהמקור לאמירת **הפסוק** "שמע ישראל" לאחר "לפיכך" הוא מהנהגת **רבי יהודה הנשיא** לפני תלמידיו, ו**שרבי יהודה החסיד** דידן הוא זה שהוסיף עליו את אמירת "ברוך שם".

גם הרמ"א (או"ח מו ט) מעתיק מדברי הטור, וכותב: וטוב לומר בשחרית אחר "שמע ישראל" וגו' בשכמל"ו, כי לפעמים שוהין עם קריאת שמע לקרותה שלא בזמנה ויוצא בזה. ובמ"ב (שם ס"ק לא) הוסיף לבאר: לכן יאמרו בכל פעם בשכמל"ו, דבלא בשכמל"ו נראה הק"ש רק כסיפור דברים.

פרשת 'שמע ישראל' או רק פסוק שמע ישראל

עתה נשוב להתבונן בדברי המג"א (או"ח ו ה) הנ"ל, וז"ל: **קבלה... יאמר פ' שמע ישראל**. ע"כ.

והנה, הפוסקים על אתר נחלקו במשמעות האות פ' שהביא המג"א. ה"באר היטב" (שם) סובר שהפ' היא **פ'רשה** ראשונה של ק"ש. השע"ת מנסה להסביר, שהסיבה לגירסת הבה"ט היא, מפני שבסי' מו (יד) מביא הבאה"ט את דברי המהרש"ל (תשובה סד) הכותב לומר בק"ש של "לפיכך" את **הפרשה** הראשונה, ושזו הסיבה שהבאה"ט גורס כאן **פרשת**, כי המט"מ הוא הרי תלמיד המהרש"ל - וקיבל את גרסתו.[2]

לעומתו, חולק וסובר השע"ת (שם ו ד) שכוונת המג"א בשם המט"מ היא ל**פסוק** "שמע ישראל" בלבד, כי אחרת תהיה סתירה מדברי הטור המביא את דברי **ר"י החסיד** שהוסיף לומר בשכמל"ו לאחר הק"ש הקטנה של "לפיכך". ואם נגרוס כגירסת הבאה"ט - **פרשת** "שמע ישראל", מה הוסיף **רבי יהודה החסיד**, הרי אמירת "ברוך שם" כבר כלולה בפרשה הראשונה.

מההשערה ששניהם משערים מהי הגירסה הנכונה משמע, **ששניהם לא ראו** את הספר מט"מ שהוא המקור לקבלת **רבי יהודה החסיד**. כי הם לא היו חולקים במילתא דעבידא לגלויי.

השע"ת ממשיך וכורך את הדברים, שהסיבה לאמירת הפסוק "שמע ישראל" של רבי יהודה **הנשיא** ב"לפיכך" ושל רבי יהודה **החסיד** כאן לפני התפילה **אחת היא**, כי לפעמים היה ר"י **החסיד** מתיירא שיעבור זמן ק"ש והיה קורא אותה ביציאתו מביתו, לפני שהלך לביהכ"נ, ולפעמים היה ממתין על הק"ש שלאחר "לפיכך".[3]

---

2 הסבר זה ממש אינו מובן. **א.** הרי המט"מ אינו כותב את דעת עצמו בשם רבו המהרש"ל, אלא מעתיק **קבלה** קדומה מר"י **החסיד**. **ב.** מהי ההוכחה מהק"ש שלאחר "לפיכך" לק"ש הנאמרת ביציאה מפתח הבית.

3 ודבריו קשים להבנה, כי אם זוהי כוונת **הקבלה מרבי יהודה החסיד**, למה הוא מסתפק כאן באמירת **הפסוק** 'שמע ישראל' בלבד, הרי בסי' מו **רבי יהודה החסיד** עצמו מוסיף גם את אמירת בשכמל"ו.

המ״ב (שם ו ז), המעתיק כאמור את דברי המג״א בשם המט״מ, גם הוא סבור כשע״ת, שהאות פ׳ שכתב המג״א היא **פסוק** ״שמע ישראל״, אך מיד אח״כ, הוא מביא את דברי הפמ״ג, המוסיף על דברי המג״א וכותב: אבל יכוין שלא לצאת באמירת הפסוק את המ״ע דק״ש, אא״כ ירא שיעבור זמן ק״ש.

בסיום דבריו, מנסה השע״ת ללמוד בדרך שונה, הוא מחזיק את הפתרון הנכון בידו, אך שומט אותו כמסתפק, וכה דבריו:

ממשמעות דבריהם [של המג״א בשם המט״מ], שכתבו **קבלה** מר׳ יהודה **החסיד** כו׳ משתמע, שהאמירה אינה מצד הדין, רק מצד **הקבלה, לתועלת או שמירה**, וא״כ יש לומר, שלא באה קבלה זו רק [אלא] על פסוק ראשון לבד, **ואם קבלה היא נקבל**. ע״כ.

כלומר, גם השע״ת מסכים: שכאשר **הפסוק** ״שמע ישראל״ נאמר **בקבלה** לתועלת או שמירה, אין לאמירה זו שום קשר ליציאה יד״ח של ק״ש, ולכן אין לצרף אליה את אמירת ״ברוך שם״ כדי להוציאה מסיפור דברים, ולא את אמירת **הפרשה הראשונה** מחשש שמא יעבור זמן ק״ש. אך כאמור, השע״ת עצמו, מסתפק באמיתות הנחתו, וכמו שהוא עצמו מסיים ואומר - ״**ואם קבלה היא נקבל**״.

וכל הדברים קשים:

א. הרי השע״ת עצמו מתלבט בשאלה המתבקשת מאליה, הלשון ״**קבלה** מר״י **החסיד**״ וכו׳ שהביא המג״א, איך היא הולמת את הסיבה להקדמת אמירת הפסוק ״שמע ישראל״ ביציאה מן הבית מפני החשש ההלכתי שמא יעבור זמן ק״ש.

ב. גם לפי הבנת הפמ״ג שהביא המ״ב (סי׳ ו ז), הכורך בין הקבלה מר״י **החסיד** לחשש שמא יעבור זמן ק״ש, וגם לפי דברי השע״ת הכורך את הסיבה לאמירת ״שמע ישראל״ של רבי יהודה **הנשיא** ושל רבי יהודה **החסיד** לפני התפילה כאחת, והיא - החשש שמא יעבור זמן ק״ש, תמוהים דברי הטור (סי׳ מו) שכתב: **ורבינו יהודה החסיד היה רגיל לומר אחרי הפסוק ״שמע ישראל״ ״ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד״**. הרי לדבריהם, לא רק הוספת ״ברוך שם״ היא ממנהגו של ר״י החסיד, אלא עצם אמירת **הפסוק** ״שמע ישראל״ היא **מקבלתו**.

שמירה לפני היציאה מהבית

לענ״ד, כדי ליישב את כל מה שקשה ותמוה, י״ל, שהמילים ״**ואם קבלה היא נקבל**״ שכותב השע״ת כמסתפק, יש לאומרם בניחותא, כי הם הסיבה שהסיטה את דברי המג״א בשם המט״מ ממשמעם הפשוט, והם גם הפתח הפותח את ישוב כל התמיהות ואת הבנת כל הענין לאשורו.

ונקדים בשתי הנחות:

א. המעיין במקורו של המג״א, בדפוסים הקדומים של ה׳מטה משה׳ עצמו (אות כז), שכפי שמוכח לעיל לא היה לעיני הבאה״ט והשע״ת, יחזה בעיניו בפירוש וללא ספק: **קבלה מר׳ יהודא החסיד** ז״ל, אדם היוצא מביתו, קודם שיתפלל, יש לו לומר **פסוק** זה ״שמע ישראל ה׳ אלקינו ה׳ אחד״.

ב. השערתו של השע״ת, שהקבלה לאמירת הפסוק ״שמע ישראל״ של ר״י **החסיד** ביציאת האדם מביתו להתפלל, ליד מזוזת ביתו, אינה אלא לתועלת או שמירה, ושהקבלה אינה אלא על **פסוק** ראשון בלבד, ולא ליציאת יד״ח ק״ש - היא האמת הנכונה והמוצקה. ולא כפי שמסיים השע״ת בהסתייגות - ״**ואם קבלה היא נקבל**״.

נשאלת השאלה, היכן מצינו עוד תנא דמסייע לדבר כזה, שאמירת ״שמע ישראל״ אינה נאמרת כדי לצאת יד״ח של ק״ש, אלא **כקבלה לתועלת או שמירה**.

לאחר החיפוש, אינה ה' לידי תנא דמסייע מהספה"ק 'קב הישר', שבדומה לרבי יהודה החסיד, גם הוא ידוע כמשנת חסידים. הוא כותב כך, וגם מגלה לנו למה מועילה סגולה ושמירה זו.

ועל אף שה'קב הישר' עצמו כותב לומר את כל הפרשה הראשונה, מ"מ, דבריו מסייעים להבנת חשיבות הענין לומר ק"ש כסגולה ושמירה ביציאה מן הבית - ו"יגיד עליו רעו".

וז"ל ה'קב הישר' (בסוף פ"א):

ואח"כ [שאמר 'מודה אני'] ינקה את גופו, ויטול ידיו, ואח"כ ילך בזריזות לבהכ"נ להתפלל. ובהיות ידוע כי אוירא דעלמא מלא מס"א, וביותר המקטריגים הנעשים מחטאים ופשעים של בני אדם משוטטים בעולם באוירא, כנזכר כמה פעמים בזוהר, ויש לחוש, פן בהליכתו לבית הכנסת יתדבקו החיצונים בזה האדם, שממהר ללכת לבית הכנסת וכו'. והמזוזה הרומזת על שכינתא קדישא קבוע מימין, וסימנא, 'לב חכם לימינו' וכו'. ועל כן, בפתח הפנימי שבבית, יכוין בהנחת יד על המזוזה וכו', או יקרא ק"ש פרשה ראשונה וכו', ואז ימלט באותו יום מכל עון ואשמה.

שני קריאת שמע איכא

לאחר מציאת דברים נפלאים אלו, יש לסדר את המבוכה שנבוכו בה רבים וטובים, שערבבו בין ק"ש של רבי יהודה **הנשיא** לק"ש של רבי יהודה **החסיד**, ולהגדירם כדלהלן:

ק"ש של **רבי יהודה החסיד**, היא אכן אמירת **פסוק ראשון** בלבד, והיא נאמרת **כקבלה, לתועלת או שמירה, להמלט באותו יום מכל עון ואשמה** ביציאה מפתח ביתו לבהכ"נ, **קודם שיתפלל שחרית**, כשיד ימינו על המזוזה.

לכך התכוון המט"מ שהובא במג"א בשם ר"י **החסיד**. כי כאמור, אין באמירה זו כל כוונה לצאת יד"ח של ק"ש, לא כדברי השע"ת ולא כהבנת הפמ"ג בדברי המג"א.

יתירה מכך, גם המקום בשו"ע שעליו הוסיף המג"א (ס"ק ה) את **קבלת** ר"י החסיד, מוכיח כדברנו, ההוספה היא על דברי המחבר בשו"ע (או"ח ו ב), **שבאופן חריג** מביא את מנהג אשכנז וכותב: יש נוהגין **להמתין לברך על נט"י** עד בואם לבית הכנסת [ולסדר את כל ברכות השחר בביהכ"נ, **כולל ברכות התורה**].

הזכרת **הפסוק** "שמע ישראל" לפני אמירת ברכות התורה, מוכיחה ומורה שהיא **קבלה לתועלת או שמירה**, ואין בה משום האיסור להקדים פסוקים לפני ברכה"ת שהטור (סי' מו) מחמיר בהם. זוהי א"כ ק"ש של **רבי יהודה החסיד**.

הק"ש של **רבי יהודה הנשיא**, היא אמירת **הפסוק הראשון** של ק"ש שאנו אומרים לאחר "לפיכך". ושוב בא אותו **רבי יהודה החסיד** שכבר תיקן את **אמירת הפסוק הראשון** לשם שמירה ביציאה מביתו, ולאחר שכבר אמרו את ברכות התורה בביהכ"נ, הוא הוסיף לומר "ברוך שם" באותו מעמד, כדי לכוון לצאת בו י"ח ק"ש, משום שפעמים כשעושין קרובץ, ומתעכבים מק"ש עד אחר זמנה. וכהוספת המ"ב (שם לא) שללא אמירת בשכמל"ו נראה הק"ש כסיפור דברים בעלמא.

טעם הק"ש שאחר 'לפיכך'

מה הסיבה לאמירת כל הפרשה הראשונה בק"ש שלאחר "לפיכך"?

בדרך הפשט ניתן לומר, שהיא כהמשך לדברי המ"ב (מו לא) שכתב: ובמקום שירא שהצבור יעברו זמן ק"ש, יכוין לבו כדין ק"ש ויכוין לצאת בזה המצות עשה דק"ש, דבמצוה

דאורייתא קי״ל בסימן סג דמצות צריכות כונה. וי״א **שיקרא כל הפרשה ראשונה**, וכדעת המהרש״ל (תשובה סד) שהובאה לעיל.

על פי האריז״ל, נאמרת **הפרשה** הראשונה גם אם מתפללים עם נץ החמה ואין חשש של איחור זמן ק״ש. והטעם לאמירתה **אינו מטעם החשש שמא יעבור זמן ק״ש**, אלא משני טעמים מחודשים שחידש האריז״ל (פע״ח שער ק״ש פר׳ טז).

שני הטעמים הם:

א. כי קריאת הפרשה הראשונה של ק״ש ב״לפיכך״ שבסדר הקרבנות תוקנה כדי לסייע לתיקון שנעשה בק״ש של יוצר אור. שהרי היעב״ץ (בסוף ביאורו על ״שירת הים״) כותב: שבכל אחד מד׳ חלקי תפילת שחרית שהם כנגד ד׳ העולמות - הוצרכו לתקוני קריאת שמע וח״י ברכאן,

ב. כדי שהברכה ״ברוך המקדש שמו ברבים״, תחול על קבלת עול מלכותו, שקבלנו על עצמנו בכל לבבנו, בכל נפשנו ובכל מאודנו בפרשה הראשונה. כן איתא ב׳אור צדיקים׳ (תיקון תפילה י).

חידוש גדול בבית המדרש

השתא אתי הכל שפיר, ללא מבוכה ועירוב פרשיות. ומעתה, גליא לנהורא, ואור חדש האיר בביהמ״ד, **קבלה ישנה** שהייתה מכוסה עד היום ולא זכינו לאורה:

קבלה מר״י החסיד, כל היוצא מביתו לתפילת שחרית, יש לו לומר בפתח ביתו, כשיד ימינו על המזוזה, את הפסוק ״שמע ישראל״ לתועלת או שמירה באותו יום מכל עון ואשמה.

חידוש זה, הגלוי וידוע לכל מדברי המג״א (ו ה), לא היה נהוג עד היום, כי הוא פשוט הוסתר והוסט ממקומו על ידי הזיקה והקשר שקשרו הפוסקים - שכאמור **לא ראו** את דברי המט״מ במקורם -**ערבבו בין נשיא לחסיד**, וקשרו בין אמירת הפסוק ״שמע ישראל״ בפתח הבית לאמירת ק״ש של ״לפיכך״.

והנה לשמחתי, מצאתי בס״ד לדברי עזר וסייעתא רבה מדברי הרב בשו״ע שלו (סי׳ מו), כי בסעיף ט הוא מביא את דברי הטור (סי׳ מו), לומר לאחר הפסוק ״שמע ישראל״ ו״ברוך שם״, כי לפעמים הציבור משתהה וכו׳, וכשירא שהציבור יעברו זמן ק״ש יש לו לקרות כל פרשה ראשונה. כשכוונתו היא לק״ש של ״לפיכך״.

רק בסוף הסימן, בסעיף יא, הוא כותב את מה שהביא המג״א בשם המט״מ (ו ה): ויש מי, **שקבלה** בידו לומר **פסוק** שמע ישראל **כשיוצא מביתו** לבית הכנסת. ללא כל תוספת של חששו של הפמ״ג, שיכוין שלא לצאת בזה את המ״ע דק״ש, אא״כ ירא שיעבור זמן ק״ש. כי גם הוא הבין, שר״י החסיד אמר את **הפסוק** ״שמע ישראל״ **כקבלה לתועלת או שמירה בלבד**, ולא כדי לצאת יד״ח ק״ש. וב״ה שכיוונתי לדעתו הגדולה.

וכך משמע בבירור גם מדברי ה״עטרת זקנים״ להג״ר מנחם מענדל אוירבך, תלמיד הב״ח וה״מגיני שלמה״ מקראקא, שבהגהותיו על גליון השו״ע או״ח, סי׳ א אות ה, גם הוא כותב: **וקודם צאתו מפתח ביתו בבוקר**, יאמר **פסוק** שמע ישראל (**קבלה** בשם ר״י חסיד). ע״כ.

אנו כבר יודעים, שהמט״מ הוא תלמיד המהרש״ל ושניהם מן האחרונים, ר״י החסיד היה כידוע מן הראשונים. המונח **קבלה** שהמט״מ כותב לא מתאים לשמועה ממקור רחוק כל כך. לכן חיפשתי גם מקור קדום יותר, מן הראשונים, לאותה קבלה, מקור שיאשר את ההבנה הנכונה בקבלה זו.

בס"ד מיוחדת, מצאתי את המקור הראשון בדברי התשב"ץ (קטן), לרבי שמשון בר צדוק, תלמיד מהר"ם מרוטנבורג (סי' רמח), וז"ל:

קבלה היא מרבינו יהודה חסיד זצ"ל, אדם היוצא מן ביתו **שחרית, קודם שיתפלל**, יש לו לומר **פסוק זה**: שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד. ע"כ. ומעתה, ברור הוא לכל מבין, שהמט"מ העתיק את הקבלה מר"י החסיד מהתשב"ץ וממנו העתיק המג"א.

וכלם כותבים בס"ד כדברנו, וכפי שהבין בעל שו"ע הרב זצ"ל, שאמירת **הפסוק** "שמע ישראל" שתיקן **רבי יהודה החסיד** אינה אלא קבלה לשם שמירה בלבד. לא כפי שהסתפק השע"ת במה שהעתיק המג"א בשם המט"מ, וגם לא כפמ"ג שדבריו הובאו במ"ב. כי כפי הנראה **בבירור**, הם לא ראו את המט"מ במקורם, וגם לא את המקור הראשון לדברי ר"י החסיד - בדברי התשב"ץ.

ובריך רחמנא דסייען לגלות ולהאיר מרגניתא טבא מבית מדרשו של רבי יהודה החסיד שהוסתרה במשך הדורות ולהשיבה, כראוי לה, למקומה הראוי והנכון.

מלבד הקבלה לשמירה באמירת **הפסוק** 'שמע ישראל' בפתח הבית, נביא עוד ידיעה חשובה למודעי:

שחסידים ואנשי מעשה, הנוהגים במנהג הב"י בשו"ע ומברכים ברכות השחר וברכות התורה בביתם ולא בביהכ"נ, נוהגים לקרוא בכל יום, מיד לאחר אמירת ברכות השחר, את **שלשת הפרשיות**, שיש בהן רמ"ח תיבות, כדי לסלק מעצמם את רוח הטומאה וכדי ליישב את רמ"ח האיברים ואת שס"ה הגידים על מקומם.

כך סוברים חבל נביאים: ה'מקדש מלך' להגה"ק ר' שלום בוזגלו, הרה"ק רצ"ה מזידיטשוב, מהר"ש מבעלזא, הרה"ק ה'דברי חיים' מצאנז שדאג לפרסם זאת ב'קול קורא' בשם 'עלה לתרופה' שיצא מטעמו בפרעמיסלא תרל"ב.

כמה וכמה פוסקים גם הביאו מנהג זה להלכה, ובהם ה'בית יצחק' (או"ח יז), 'ארץ צבי' (תרצט סי' א), 'מאסף לכל המחנות' (תרצז, סי' כה), ה'ליקוטי מהרי"ח' (תרס, ח"א עמ' י), 'תורת יקותיאל' (סי' יא), 'אות חיים ושלום' (תרפא ס' כה ס"ק ו) ועוד. מנהג זה אינו סותר כמובן את הקבלה מרבי יהודה החסיד, לומר את הפסוק "שמע ישראל" כשמירה ותועלת, ביציאת שחרית מן הבית.

ובריך רחמנא דארווח לן ודסייען.

★ ★ ★

הערות

בגדר קם ליה בדרבה מיניה

לכבוד חברי המערכת המכובדים, למאסף הנפלא לתורה והלכה, הנודע לתהילה, 'ויקרא שמו בישראל' "קובץ בית אהרן וישראל" שע"י מרכז מוסדות קרלין סטולין הי"ו, שלום וברכה!

א. קיבלתי קובץ שנת מ"ב גיליון א' על תשרי-חשון תשפ"ז. ובעמוד פ"ה, דנו בסוגיית "קם ליה בדרבה מיניה" מס' כתובות דף ל' לשיטת אביי, זר שאכל תרומה פטור מתשלומין גם אם העונש הוא רק בידי שמים, עקב העונש של מיתה בידי שמים. והרב החשוב דן בהסברים של הסוגיא איך שייך ששתי העבירות גזל ואכילת תרומה באים ביחד. מאמר מיוחד הבנוי כאריח ע"ג לבינה לתפארת.

והנה רבי עקיבא אייגר בדו"ח מקשה, שיש לנו היכי תימצי שיחסית יותר מובנת מדברי הגמרא על אופן שיפטר מתשלום מטעם קלבד"מ, כגון שאוכל התרומה ידע שמדובר בתרומה, מיהו, הוא לא ידע שהתרומה שייכת לאדם אחר. דהיינו מדובר באחד שאבי אמו היה כהן, והסבא הזה (שהיה כהן) היו לו דברים רבים בירושה וביניהם היתה תרומה. הנכד הזה, הישראל, הוא היורש. הנכד לתומו חשב שאין כאן גזילה בחשבו שזה של סבו. ולאחר שאכל, התברר לו שתרומה זו איננה של סבו, אלא פיקדון שאחרים הפקידו אצל סבו. וממילא עד ההנאה שלאחר מצב הבליעה אין לחייבו משום גזלן כי הוא אנוס, כי למה לו לחשוב שזה של מישהו אחר שהפקיד אצל סבו. וא"כ כל החיוב הווה כשהתברר לו שנהנה משל חברו. הפועל יוצא שהחיוב מיתה היא לפני חיוב הגזילה, כי הרי הוא ידע שזה תרומה ואזי חיוב מיתה זו יפטור מתשלומים מטעם קלבד"מ.

ב. בעל ה"תורת חסד" מתרץ על פי יסוד שנוגע לכל התורה כולה. יסוד כללי ועקרוני. אין במצב כזה פטור של אנוס. ולמה? מאין למדים פטור של אנוס? מהנערה שכתוב בתורה "צעקה ואין מושיע לה על כן הנערה לא תעשה דבר" כלומר, היא התנהגה בדרך התורה, היא צעקה, אך אין מושיע לה, אבל, אחד שגילה בתוך הפרט מהסיפור הזה שגם כאשר הוא יודע שהוא עובר על התורה מבחינת איסור אחר הוא לא נרתע מלעשותו כמו בציור שלנו, הוא הרי ידע שהוא עובר עבירה באכילת תרומה, רק לא ידע שזה של מישהו זר. אחד כזה לא יכול לומר 'אם הייתי יודע שזה פיקדון, לא הייתי עושה את זה' כי הרי בתוך פרט הכלול בסיפור הזה גילית שאינך נרתע ממכשול בתורה. ועל כן הוא אינו אנוס ואין לו פטור של אנוס גם אם הוא לא ידע שהוא גזל.

ג. זכיתי ללמוד ולשמוע את חידושי הגאון ר' אברהם גנחובסקי זצ"ל בישיבת טשעבין המעטירה, הוא סיפר סיפור בהקשר הדומה לזה. הוא אמר ששמע זאת מאיש שנאמן עליו כנפשו, נינו של "בית הלוי", שמקובל אצלם סיפור זה איש מפי איש, ומעשה שהיה כך היה: ה"בית הלוי" נקלע לעיר אחת על אם הדרך בלילה גשום מסיבה כלשהי. עננים וגשמים וקור הביאו לצמרמורות. ובלית ברירה דפקו באיזו דלת לא מוכרת שהיו שם אורות דלוקים, עם מזוזה מבחוץ. בעל האכסניה פתח להם את הדלת אחרי הרבה זמן וכמעט שזרקם החוצה. רק לאחר הפצרות רבות ומרובות הסכים ליתנם להיכנס ולהיות באיזו פינה בבית. ה"בית הלוי", מיד בהרגישו שבא אל המנוחה והנחלה, הדליק נר, פתח ספר והתחיל ללמוד. כששמע בעל האכסניה את הלימוד התרגז וצעק עליו 'הייתכן? אדם זר בא לבית של מישהו אחר ומפריע לבעלי הבית לישון?!' וביקשו לכבות את הנר. ה"בית הלוי" המשיך ללמוד בע"פ. באותו הלילה דפק על דלתות האכסניה אדם גדול ומפורסם שבעל האכסניה הכירו בגדלותו, שגם הוא נתקע בדרך בעקבות הגשמים ורוח הסערה, בראות בעל הבית את זהותו של האדם הרוצה להיכנס, הזדרז לפתוח את דלתו לרווחה והאיר לפניו את הבית. אותו גדול ומפורסם כן הכיר את ה"בית הלוי". מיד פנה לבעל האכסניה ושאלו "אתה יודע שפה בפינה יושב הבריסקע'ר רב?" בעל האכסניה לא הכירו לפני כן, אך הבין שהוא לא התנהג בדרך כבוד אליו וביקשו בתחנונים שימחל לו על הביזוי שגרם לו. ה"בית הלוי" סרב למחול לו והסביר לו את סיבת הסירוב. מעין הטענה דלעיל בראיה מן הגמרא. כתוב בבבא מציעא - אדם המפקיד חפץ ולא אמר לנפקד שהחפץ שהוא מפקיד בידיו הינו חשוב מאד המצריך שמירה מעולה, והנפקד שאצלו הופקד החפץ לא ידע באמת במה דברים אמורים ולבסוף נגנב החפץ. קובעת ההלכה שאם

הנפקד, לפי מה שחשב שמדובר באיזה חפץ הוא כן שמר טוב על החפץ הזה, אזי הוא פטור מלשלם את שווי החפץ היקר, כי הוא אנוס ומאין לו לדעת. בטענה שאם היה מכיר בערכו של החפץ היה משגיח ושומר כמו שצריך לשמור על חפץ מעין זה. אבל אם השמירה שהוא שמר עליה גם לא היתה שמירה טובה לפי מה שהוא חשב את ערכו של החפץ, אזי חייב לשלם על כל השווי של הכסף, כולל הערך היקר. אומר הבריסקער רב לבעל האכסניה: נכון, אתה אנוס, כי לא ידעת שאני הבריסקער רב, אבל שאני יהודי, כן ידעת, שאני יהודי שומר תורה ומצוות ראית עלי, ובלילה קר וסגרירי כזה כשיהודי בקש ומתחנן להיכנס תחת קורת גג צריך זמן רב כל כך לעבור עד שיכניסוהו כשבינתיים הוא ממשיך להירטב עד לשד עצמותיו? הרי לכל יהודי באשר הוא כאשר דופק בדלת יש לפתוח עבורו מיד. על כן תשלם גם על הבריסקער רב, אתה לא אנוס. כי גילית שהמידע על זהות המתדפק בדלתך לא באמת משנה לך. המשיך בעל האכסניה להפצירו לסלוח לו על התנהגותו, השיב לו ה"בית הלוי" שתקנתו תהיה רק אם יבוא לעירו בבריסק ויהיה שם כמה שבועות. הוא אכן היה שלושה שבועות בקרבתו, הבריסקער רב לימד אותו הליכות חיים והלכות ד"א ושב לעירו. ומספרים משפחתו שמאז הוא נעשה למכניס האורחים הגדול ביותר.

אומר ר' אברהם גנחובסקי, נלמד מכאן שאם האדם עושה עוולה, גם אם ידע שהוא עושה רק חלק קטן של עוולה אינו אנוס. וזה מתאים לדברי ה"תורת חסד" בתירוצו על קושיית רבי עקיבא אייגר הנ"ל.

ד. פעם בפגישתי נבדלט"א עם הגאון הגדול ר' חיים קרייזוירט זצוק"ל רב אב"ד אנטוורפן, אמרתי לו את אשר שמעתי מהגר"א גנחובסקי זצוק"ל, השיב לי בגאונותו ובחריפותו "סי איז דא הונדערטער גמרות פארקערט" - יש מאות גמרות הפוכות ממה שאומר!

ובתמצית דבריו, וכי היות והוא פושע כלפי חיוב אכילת תרומה, הוא נחשב פושע גם על גזילה, כשהוא כלל לא ידע שהוא נחשב לגזלן? בחשבו שזה של סבו?! ואכמ"ל.

ה. קטונתי מלהביע ביטוי כמו הגאון הגדול הנ"ל, שכל רז לא אניס ליה, ולומר שיש מאות גמרות אחרת מדברי ה"תורת חסד". אולם ראיה אחת לא אמנע מלהביא: משלהי מסכת יבמות שמם מדובר בכהן שנשא אישה שהייתה נשואה לפני כן לשני בעלים. מהראשון התגרשה ועל השני העידו עדים כשרים שהוא מת ל"ע ול"ע. בעת נישואיה לשלישי ידעו שניהם שהם עוברים על איסור נישואי גרושה לכהן, ואעפי"כ הם נישאו זה לזה, ויהי לאחר זמן בא המת על רגליו, ואז נהפכה לאשת איש, ומדברי הגמרא משמע, שהאישה יכולה לטעון: אנוסה הייתי בקשר לאיסור אשת איש, כי היו עדים שמת הבעל, וכאן הרי בפרט מסוים בסיפור הם הוכיחו שהם יודעים שהם עוברים על איסור נישואי גרושה לכהן, ואעפי"כ מקבלים את טענתה לגבי איסור אשת איש: "אנוסה הייתי". כלומר: אילו ידעתי שהוא חי לא הייתי עושה זאת, ולא אומרים לה: הרי גילית שאת לא נרתעת לעבור איסורים בעניין נישואיך.

הוי אומר, שלא למדים מאיסור על איסור, ונחשבת כפטורה מדין אנוסה. אם כן הוא הדין בנידון דידן: שבנוגע לגזל הוא היה אנוס, נחשב לאנוס, אעפ"י שבדיני איסור תרומה הוא ידע שהוא עובר על איסור. הא לנו ראיה אחת לפחות, שלא כדברי ה"תורת חסד".

חילכם לאורייתא על הקובץ הנפלא שהנכם מזכים את לומדי התורה והחסידות.

בתודה ובברכה

ישראל זישא הלוי הורביץ

רב אב"ד קהילות החסידים -אלעד

רב דק"ק איגוד אברכים חסידים - רמות ירושלים

בגדר עינוי 'רחיצה' ביום הכיפורים (בגליון רמ"ז)

בגיליון הקודם (רמ"ז עמוד רט"ו) דן הרה"ג ר' אפרים סגל שליט"א בגדר עינוי רחיצה ביוה"כ, והקשה מ"ט אסור להצטנן בכלים מלאים מים שמא ישפכו, הרי אינו פס"ר שישפכו, וא"כ מ"מ לא יעבור איסור רחיצה שהרי אינו מכוון לרחיצה, רק לצינון גופו בכלי שזה דבר המותר. ותירץ שכיון שמכוון לתוצאה זו [בדרך המותרת] שפיר יש לגזור שיבוא לאותה התוצאה בדרך האסורה וזה יתחשב כאילו התכוון לה, והביא סמך לדבר מדברי הריב"ש, עיי"ש.

ובאתי להעיר ולהוסיף בכמה דברים.

א. נראה שלפירוש זה נתכוון בחידושי ר' אלעזר משה הורוויץ על אתר (ונשמט קטע זה בילקוט מפרשים בש"ס מהדורת עוז והדר), וז"ל: 'וכיון דמכוון לתענוג צינון, אסור בכהאי גוונא'.

ב. נידון הנ״ל נמצא גם לענין רחיצה בשבת, שאמרו בגמ׳ (שבת מ:) ונפסק בשו״ע (סי׳ שכ״ו ו׳): לא יביא קומקומוס של מים חמין ויניחנו על בני מעים בשבת, ודבר זה אפי׳ בחול אסור מפני הסכנה. וטעם האיסור כתבו רש״י והר״ן וז״ל: שמא ישפכו עליו ונמצא רוחץ בשבת בחמין עכ״ל.

והקשה הריטב״א הרי כל איסור מרחצאות היא גזירה דרבנן, א״כ לית לן למגזר כולי האי.

ויש לציין שקושיה זו שייכת גם ביוה״כ לדעת הראשונים שעינויים זולת אכילה ושתיה - אסורים רק מדרבנן.

ובשפת אמת הק׳ קושיא הנ״ל, מה בכך שישפכו הרי אין כוונתו לרחיצה ומותר. [ועיי״ש שכתב שלולי פירוש רש״י יש לפרש האיסור מטעם איסור זיעה לרפואה].

ובספר אשי ישראל (עמ״ס שבת, שם) תירץ דחז״ל גזרו מחשש דבשעה שישפכו יכוון ליהנות מהם עיי״ש. ותירוץ זה מתאים גם ליוה״כ.

ג. ובגוף חידוש הריב״ש, כעי״ז ביארו המהר״ם שי״ק פסחים (פה.) והחלקת יואב (סי׳ ז׳) שיטת רש״י בפסחים (פד: פה.) בהא דאסור לשרוף העצם שיש בו מח, ואמר אביי שמא יפקע במקום אחר ונמצא שאין זו שריפה אלא שבירה. והק׳ רעק״א (תנינא קל״ב) הרי דבר שאין מתכוון הוא. ותירצו דלא מיקרי דשא״מ דעכ״פ מתכוון לעשות נקב אלא באופן היתר ויפקע במקו״א ולא דמי לגורר מטה וספסל. ועי׳ בארוכה בקרואי מועד עמוד מ״ו מאמר ר׳ אברהם גנחובסקי זצ״ל בביאור מחלוקתם (צוין במנחת אריאל שבת צב:). אבל שניהם הוסיפו שלכאורה זו מח׳ אביי ורבא שבת עב: בגדרי דבר שאין מתכוון וגדרי מתעסק.

בברכת התורה
אליעזר דוד ברנד

הוספה על המאמר בגדר הנאת גרונו ומעיו (בגליון רמז)

לכבוד הקובץ המיוחד ׳בית אהרן וישראל׳, המרבץ תורה בארץ ובתפוצות.

רציתי להוסיף כמה הוספות על מאמרי ׳הנאת גרונו ומעיו׳ שנתפרסם בגליון הקודם (רמז).

א. תירוץ ה׳זרע אמת׳

בסימן א (אות ג) הבאתי סתירה מהגמ׳ בכתובות (ל:) להגמ׳ בחולין (קג:), דבכתובות מבואר לגבי זר שאכל תרומה דחל עליו החיוב מיתה דוקא ׳בבית הבליעה׳, ובגמ׳ בחולין מבואר דלדעת ר׳ יוחנן דסובר דהחיוב על אכילת איסורים הוא על ׳הנאת גרונו׳, חל עליו החיוב ׳במקום החיך׳ שהוא קודם ׳בית הבליעה׳, שאז כבר יש ׳הרגשת טעם האוכל׳. ונתבאר שם בס״ד ה׳ תירוצים ליישב הסתירה.

ושוב מצאתי, שכן הקשה בספר ׳יד דוד׳ (כתובות שם) וז״ל: כגון שתחב לו לתוך בית הבליעה. בסוף פרק גיד הנשה (חולין שם) איכא פלוגתא דר׳ יוחנן ורשב״ל בכל האיסורים אימתי מתחיל האיסור, לר״י משעה שמגיע לחיך, ולרשב״ל עד שמגיע לבית הבליעה.[1] ולפ״ז כל הסוגיא כאן דמוכח דוקא בתוך בית הבליעה במקום דלא יוכל לאהדורי מתחיל האיסור הוא דלא כרבי יוחנן. וקשה, הא בכל מקום הלכה כרבי יוחנן, וכן הרמב״ם פסק כרבי יוחנן. וכו׳. ושוב נדפס זרע אמת (להגאון ר׳ ישמעאל הכהן מודונא. תקמ״ו) חי״ד, ובסימן ע׳ האריך בזה. (מהדו׳ אהבת שלום. ח״ב יו״ד סי׳ מ). עכ״ל.

דהיינו דהוקשה לו ג״כ הסתירה הנ״ל, ולכן הבין דהסוגיא בכתובות אתיא רק כדעת ר״ל, וכמו שהובא במאמר (סימן א תירוץ א), אלא דהקשה על זה, דלא מיסתבר דאתיא הסוגיא בכתובות דלא כהלכתא, שהרי פוסקים להלכה כר׳ יוחנן. וכ״כ בספר ׳זרע אמת׳ הנ״ל.

והנה יש להקשות על מה שכתבו דהסוגיא בכתובות אתיא רק כדעת ר״ל, כמו שהובא במאמר (שם) להקשות על תירוץ א, דלא יתכן לומר דאתיא הסוגיא דוקא כדעת ר״ל, שהרי מלשונות רש״י ותוס׳ שם מבואר דאתיא ג״כ כדעת ר׳ יוחנן, דהביאו בדבריהם ג״כ ׳הנאת גרונו׳, וצ״ע.

ויעו״ש ב׳זרע אמת׳ בהמשך דבריו, שתירץ כתירוצו של המנחת שלמה (בשו״ת ח״א סי׳ צא אות יז. הובא במאמר בסימן א תירוץ ד), דלדעת ר׳ יוחנן דחייב משום ׳הנאת גרונו׳, חל ׳החיוב׳ דוקא אם נכנס המאכל

1 מה שכתב דלר״ל חייב ב׳בית הבליעה׳ בשלב של ׳לא מצי לאהדורה׳, מבואר מדבריו, דבמקום זה איכא ׳הנאת מעיו׳. ועי׳ משנ״ת בזה בס״ד במאמר בהערה 4, וע״ע בסמוך באות ג.

'בבית הבליעה', דצריך שיהנה 'בכל מה שהגרון יכול ליהנות'. וז"ל הזרע אמת: דר' יוחנן נמי דאזיל בתר טעימה, לא מחייב אטעימת החיך שהוא קודם בית הבליעה, דלא חשיב 'אכילה' אלא אהנאת גרונו דוקא שהוא לפנים מבית הבליעה, משום דס"ל דאכילה היא **'כשיהיה נהנה עד סוף המקום שמרגיש טעם האכילה'**, דהיינו תוך גרונו ממש. ומה שכתב רש"י (חולין שם) דבין השינים אינו נהנה לא גרונו ולא מעיו, דאין אדם טועם עד שיהא סמוך לבית הבליעה, כדכתיב 'וחיך יטעם לאכול', ע"כ. לא תידוק מיניה הא 'בטעימת החיך' הסמוך לבית הבליעה חייב לר' יוחנן, כמו שנראה לכאורה, וכמו שהבננו עד כה, אלא קושטא קאמר דבבין השינים ליכא אפי' אתחלתא דטעימה כלל, דהטעימה מתחלת 'מן החיך', אבל אין הכי נמי דאף בדאיכא 'טעימת החיך' לא מחייב ר' יוחנן עד שהרגיש 'הרגשת סוף הטעימה', דהיינו 'בבית הבליעה' וכנ"ל, ע"כ.

[אמנם יעו"ש בזרע אמת בהמשך דבריו שכותב, לגבי הא דאיתא בחולין (שם) דלדעת ר' יוחנן אפשר לצרף את האוכל שנשאר 'בין החניכיים' לשיעור 'כזית' לענין 'אכילת איסורים', דצריך לומר ד'בין החניכיים' אין הכוונה על 'מקום החיך' שהוא לפני בית הבליעה, שהרי ביאר דהחיוב הוא דוקא לאחר שהרגיש 'סוף הטעימה', דהיינו בשלב של 'לא מצי לאהדורה', אלא 'בין החניכיים' הכוונה על 'תוך גרונו', דהיינו בשלב של 'לא מצי לאהדורה'. והגם דרש"י פי' (שם ד"ה בין החניכיים) בזה"ל: המדבק בחיכו, ע"כ. ומבואר דמיירי במקום 'החיך'. וכן פי' הערוך ד'בין החניכיים' רצה לומר 'החיך' ממש. וביאר בזה"ל: וצריך לומר דזהו ('החיך') שם כולל לכל מקום הרגשת המאכל, ואין הכי נמי דנכלל בשם זה גם 'הגרון', דהכל נקרא 'חיך', ולעולם אימא לך ד'בין החניכיים' דקאמר הש"ס, היינו 'אחר בית הבליעה', שהוא 'סוף החיך', ע"כ.

ויש לציין דבמנחת שלמה (שם) חולק, ד'בין החניכיים' הכוונה על 'מקום החיך' שהוא לפני בית הבליעה, והגם שביאר דהחיוב הוא דוקא לאחר שהרגיש 'סוף הטעימה', מ"מ כיון שאכילתו היתה כדרך האוכלין שנכנס האוכל עד השלב של 'לא מצי לאהדורה', שפיר אפשר לצרף גם את המעט שנשאר 'במקום החיך' לשיעור 'כזית', וז"ל: וכן מה שסובר ר' יוחנן שגם הנשאר בין החניכים מצטרף לכזית, היינו נמי מפני שאכל כדרך האוכלין, אלא שכך הוא הדרך שגם נשאר תמיד מעט בין החניכיים, ולכן אף גם זה שפיר מצטרף, ע"כ. וכ"כ הערוך השולחן (יו"ד פה, יא) שסובר ג"כ כמהלך זה דלר' יוחנן חייב רק כשנכנס האוכל לשלב של 'לא מצי לאהדורה', (והובא במאמר בסימן א תירוץ ד), ומ"מ סובר דאפשר לצרף את המעט שנשאר 'במקום החיך', וז"ל: וצ"ל דכיון דהעיקר ירד לתוך מעיו ויש על זה שם אכילה לפיכך אף אם מעט ממנו לא ירד כיון שההנאה היתה בכל הכזית חייב, ע"כ].

ב. עוד תירוץ דאינו חייב על מקום החיך משום אונם

שמעתי מידידי הרה"ג ר' משה חיים אוירבך שליט"א עוד יישוב על הסתירה הנ"ל מהגמ' בכתובות על הגמ' בחולין, דהא דאיתא בכתובות דחל עליו החיוב מיתה דוקא 'בבית הבליעה', הוא משום דמיירי התם 'בתחב לו חבירו לתוך פיו', וכיון שהוא 'אנוס' אינו מחוייב מיתה על 'הנאת הגרון' של 'מקום החיך', ולכן חל עליו החיוב מיתה דוקא כשממשיך לבלוע ומכניסו עמוק יותר.

ולפ"ז מיושב שפיר הא דהקשו שם בגמ' 'אי דמצי לאהדורה ניהדר', דהיינו, שאם תחב לו חבירו 'בבית הבליעה', בשלב של 'מצי לאהדורה', חייב 'ממון' משום 'גזילה', ולא אמרינן בזה 'קם ליה בדרבה מיניה', משום דעדיין לא חל עליו 'חיוב מיתה', וכמשנ"ת, דעל אף שכבר היתה לו 'הנאת גרון' במקום החיך, מ"מ לא נתחייב בזה מיתה, כיון שהיה 'אנוס', ולכן חייב רק 'בממון' משום 'גזילה', כיון דאינו פולטה מתוך פיו.

אמנם יש לעיין בזה, דהגם דהוא 'אנוס' על 'הנאת הגרון' שהיתה לו 'במקום החיך', מ"מ אינו 'אנוס' על 'הנאת הגרון' שיש לו 'בבית הבליעה' בשלב של 'מצי לאהדורה', כשהשאיר את המאכל בפיו ואינו פולטה, (וכמשנ"ת בס"ד במאמר בהערה 13, דמשמע בשו"ע הרב דיש 'הנאת גרון' גם 'בבית הבליעה', ולא רק 'במקום החיך'), וא"כ מ"ט לא חל עליו חיוב מיתה באותה שעה, ויפטר מהחיוב ממון כדין 'קם ליה בדרבה מיניה'.

ושמא יש ליישב, ד'הרגשת הטעם' (שזהו 'הנאת גרונו', כמבואר ברש"י בחולין קג: ד"ה בשל בין השיניים) יש רק 'ברגע הראשון' שהמאכל נוגע בפיו, אבל כשהוא ממשיך לשהות באותו מקום (בלא לעיסה) אין מוסיף בזה עוד 'הרגשת טעם', ורק כשממשיך לבלוע ונוגע בעוד מקומות בפיו יש 'הרגשת טעם' חדשה, ולכן כשהשאיר את המאכל בפיו ולא פלטה לא חל עליו חיוב מיתה, וחייב רק 'בממון' משום 'גזילה'. (וזהו כוונת התוס' [כתובות שם ד"ה אי] שכתב בזה"ל: דמיתה לא פטרה ליה, דלא אתיא עד **דבלע לגמרי**, ע"כ. דהיינו, דדוקא כשממשיך לבלוע יחול עליו חיוב מיתה, שאז יש לו 'הרגשת טעם' חדשה).

(וכמו"כ הא דאיתא שם למסקנת הגמ' דמיירי שתחבה לו חבירו במקום 'דמצי לאהדורה ע"י הדחק', ומבואר שם ברש"י [ד"ה ע"י הדחק] ובתוס' [ד"ה לא צריכא] דחל עליו החיוב מיתה דוקא בשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל', [וכמשנ"ת בס"ד במאמר בסימן א אות ב], הביאור בזה הוא כמשנ"ת, דאי אפשר לחייבו על

'הרגשת הטעם' שהרגיש בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק', דעל זה הוא 'אנוס', ולכן חייב רק כשממשיך לבלוע למקום 'דלא מצי לאהדורה כלל').

אולם, יישוב זה הוא דוקא לפי שיטת רש"י (כתובות שם ד"ה ואי דלא) והתוס' (שם ד"ה ואי) בשם הריצב"א, דמיירי התם שתחבה לו 'באונס', אבל לדעת התוס' (שם) בשם הר"י מיירי התם אפי' באופן שתחבה לו 'ברצון', ולפ"ז שפיר אפשר לחייבו על 'הנאת הגרון' שהיתה לו 'במקום החיך'.

וכמו"כ יישוב זה אינו לפי התוס' ישנים (שם ד"ה ור"ת פירש) שסובר, דאפי' דמיירי שתחבה לו 'באונס' חייב מיתה על 'הנאת הגרון' שהיתה לו מיד בשעת התחיבה. [שהרי ביאר בתירוץ הגמ' דמוקמינן שתחבה לו חבירו בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק', דחל עליו החיוב מיתה מיד, אפי' קודם שנכנס המאכל לשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל', (וכמו שנתבאר במאמר בסימן א אות א). ומפורש שם בדברי התוס' ישנים דמיירי שתחבה לו 'באונס'. ומוכח דאפי' באופן של 'אונס' חייב מיתה על 'הנאת הגרון' שהיתה לו מיד בשעת התחיבה]. ולפ"ז שפיר אפשר לחייבו על 'הנאת הגרון' שהיתה לו 'במקום החיך' אפי' שהיה 'אנוס'.

וכן יישוב זה הוא דוקא לפי מה שביאר בשיטמ"ק (שם ד"ה אי דמצי לאהדורה) בדעת רש"י, דהא דאיתא בגמ' (שם) 'אי דמצי לאהדורה ניהדר', דחייב ממון משום גזילה מיד בשלב של 'מצי לאהדורה', כיון שאינו פולטה מפיו, וחייב אפי' קודם שממשיך לבלוע עמוק יותר, ולפ"ז מיושב שפיר כנ"ל, דעל אותו שלב עדיין אינו מחוייב מיתה, כיון שהנאת הגרון שהיתה לו היא 'באונס', ולכן חייב בממון, כיון שאין בזה 'קלב"מ'.

אמנם לפי מה שביאר בשיטמ"ק (שם) בדעת התוס', שחולק על רש"י, וסובר דחייב ממון רק כשממשיך לבלוע עמוק יותר, לפ"ז אי אפשר ליישב כנ"ל, שהרי כשממשיך לבלוע עמוק יותר שפיר אפשר לחייבו מיתה על 'הנאת הגרון', דאז כבר אינו 'אנוס', כיון שבולעו מרצונו, וא"כ צריך להיות בזה 'קלב"מ' ויפטר מהחיוב ממון.

ואכן יעוי' שם בשיטמ"ק שהוקשה לו כן על התוס', מ"ט חייב ממון, כיון שבאותה שעה חייב ג"כ מיתה משום 'הנאת גרונו'. ותירץ בזה"ל: דאיברא דלא נתחייב בתשלומין עד שיכניסנה בדוכתא דלא מצי לאהדורה, מ"מ לא פטרה ליה 'מיתה', דחיוב מיתה לא אתיא עד דבלע לגמרי, דאהנאת מעיו חייביה רחמנא, ע"כ.

ולכאו' נראה מדבריו, דכוונתו ליישב כדעת ר"ל דחייב מיתה רק במקום 'הנאת מעיו', ולכן אין בזה 'קלב"מ'. (דהיינו, דלפי דעת רש"י הנ"ל, שסובר דחייב ממון בשלב של 'מצי לאהדורה', שפיר י"ל דאתיא הסוגיא אף כדעת ר' יוחנן דחייב מיתה במקום 'הנאת גרונו', דהיינו בשלב של 'לא מצי לאהדורה', ולכן אין בזה 'קלב"מ'. משא"כ לדעת התוס' שסובר דחייב ממון רק בשלב של 'לא מצי לאהדורה', לשיטתו בהכרח לומר דאתיא הסוגיא רק כדעת ר"ל דחייב מיתה רק במקום 'הנאת מעיו', ומשו"ה אין בזה 'קלב"מ'. וכן מדוייק בלשון השיטמ"ק, דבדעת רש"י כתב בזה"ל: נהנה **גרונו**, ע"כ. ומוכח דאתיא כדעת ר' יוחנן דחייב על 'הנאת גרונו', ודוקא בדעת התוס' נקט 'הנאת **מעיו**' כדעת ר"ל).

אמנם צ"ע, כמו שהוקשה לעיל, דאי אפשר לומר דהסוגיא בכתובות אתיא רק כדעת ר"ל, שהרי התוס' (שם ד"ה ואי) נקט בלשונו ג"כ 'הנאת גרונו'.

והנה שוב עיינתי, דבדעת התוס' שפיר אפשר ליישב דסובר דהסוגיא בכתובות אתיא רק כדעת ר"ל, והא דנקט בלשונו 'הנאת גרונו', נקט כן רק בדעת רש"י, דהתוס' (שם) הביא את דעת רש"י, והקשה קושיא על רש"י, ובתוך קושייתו נקט 'הנאת גרונו', וי"ל דנקט כן רק אליבא דרש"י, דלשיטת רש"י שפיר מיושב הסוגיא אף כדעת ר' יוחנן, וכמשנ"ת. (אמנם עדיין קשה לדעת התוס' מה שהקשו ביד דוד וזרע אמת הנ"ל, דלא מיסתבר דאתיא הסוגיא כדעת ר"ל שאין הלכה כמותו).

(ויש להוסיף בזה, דיש לדייק מלשון התוס' דאתיא הסוגיא רק כדעת ר"ל, שכתב (ד"ה אי) בזה"ל: דמיתה לא פטרה ליה, דלא אתיא עד **דבלע לגמרי**, ע"כ. ומהלשון 'לגמרי' משמע לכאו' דכוונתו על 'הנאת מעיו', ולא על 'הנאת גרונו'. וכן ממה שכתב (ד"ה לא צריכא) בזה"ל: אלא ע"י **הנאת מעיו**, ע"כ. ונקט רק 'הנאת מעיו', ולא 'הנאת גרונו'.

אמנם יש להעיר, דגם בלשון רש"י יש לדייק דאתיא הסוגיא רק כדעת ר"ל, שכתב (ד"ה שתחב) בזה"ל: דמי הניית מעיו, ע"כ. ונקט רק 'הנאת מעיו', ולא 'הנאת גרונו'. אמנם בהמשך כתב (ד"ה ע"י הדחק) בזה"ל: אהנאת גרונו ומעיו, ע"כ. וצ"ע).

ג. ביאור נוסף בדברי השיטמ"ק ע"פ הערוך השולחן

ראיתי ב'הערות' על השיטמ"ק (מהדו' מוסד הרב קוק. הערה 96) שהביא בשם 'כמה מהאחרונים' עוד ביאור בכוונת השיטמ"ק שכתב בדעת התוס' 'דאהנאת מעיו חייביה רחמנא', דאין כוונתו דאתיא הסוגיא כדעת

ר"ל, דבודאי אתיא הסוגיא כדעת ר' יוחנן דהלכתא כוותיה, ומה שכתב 'הנאת מעיו' כוונתו על 'סוף גרונו', דהיינו השלב של 'לא מצי לאהדורה'.

ולפי ביאור זה צריך לומר, דכוונת השיטמ"ק לבאר, דלדעת רש"י חל עליו החיוב מיתה בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק', (כדעת התוס' ישנים הנ"ל), ומ"מ אין בזה 'קלב"מ', כיון דלדעת רש"י חל עליו החיוב ממון בשלב של 'מצי לאהדורה'. אבל לדעת התוס' דחל עליו החיוב ממון בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק', בהכרח לומר דהחיוב מיתה חל עליו רק בשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל', ולכן אין בזה 'קלב"מ'.

(ונמצינו למדים בזה מהלך חדש בדעת רש"י, דלא כמשנ"ת במאמר [סימן א אות ב] בשם 'הגהות הרד"ל' [כתובות שם] בדעת רש"י דחל עליו החיוב מיתה בשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל').

אמנם צ"ב, איך אפשר לומר דמה שכתב השיטמ"ק 'הנאת מעיו' כוונתו על 'סוף גרונו'.

ושוב עיינתי דאפשר לבאר כן ע"פ הערוך השולחן (יו"ד פה, יא) הנ"ל שסובר דלר' יוחנן חייב רק כשנכנס האוכל לשלב של 'לא מצי לאהדורה', (והובא במאמר בסימן א תירוץ ד), וביאר בזה הטעם, דדוקא בכה"ג יש על זה 'שם אכילה'. ומדוייק בדבריו (שם סעיף יג-יד) דבשלב של 'לא מצי לאהדורה' הוא המקום של 'הנאת מעיו', ולכן יש על זה 'שם אכילה', (והובא במאמר בהערה 25. וע"ע בהערה לעיל שכן מוכח ג"כ ב'יד דוד').

ולפ"ז מבואר שפיר דברי השיטמ"ק, דבאמת אתיא לדעת ר' יוחנן דחייב על 'הנאת גרונו', אלא דמ"מ אינו חייב על 'הנאת גרונו', אא"כ יש על זה 'שם אכילה', דהיינו שנכנס המאכל למקום של 'הנאת מעיו', ומשו"ה סובר התוס' דחל עליו החיוב מיתה דוקא בשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל', דשם הוא המקום של 'הנאת מעיו'. וזהו כוונת השיטמ"ק שכתב בזה"ל: דאהנאת מעיו חייביה רחמנא, ע"כ. דהיינו, דדוקא כשנכנס המאכל למקום של 'הנאת מעיו' יש על זה 'שם אכילה'.[2]

(ובדעת רש"י שסובר דחל עליו החיוב מיתה בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק', יש לבאר בב' מהלכים, א) י"ל דרש"י חולק, דלר' יוחנן חייב על 'הנאת גרונו', אפי' כשלא נכנס המאכל למקום של 'הנאת מעיו'. ב) י"ל דרש"י מודה להתוס', דצריך שיכנס המאכל למקום של 'הנאת מעיו', אלא דרש"י סובר דהמקום של 'הנאת מעיו' הוא בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק'. וכמשנ"ת במאמר בהערה 25 בדעת התוס' ישנים).

ויש להקשות על מהלך זה בדברי השיטמ"ק, דלדעת רש"י חל עליו החיוב מיתה בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק', שהרי מוכח בדברי רש"י (כתובות שם ד"ה ע"י הדחק) דחל עליו החיוב מיתה רק בשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל', שרש"י ביאר את מסקנת הגמ' דמיירי באופן שתחבה לו חבירו במקום 'דמצי לאהדורה ע"י הדחק', ובכה"ג אמרינן 'קלב"מ', שחלו עליו החיוב ממון והחיוב מיתה כאחד. וכתב שם רש"י בזה"ל: דאי נמי אהדרה ממאסה ולא חזיא לבעלים הלכך מגזל לא גזלה, אמאי קא מחייבת ליה בתשלומין אהנאת גרונו ומעיו, ההיא שעתא חיוב מיתה איכא, ע"כ. דהיינו, דכיון דהמאכל כבר מאוס אינו חייב משום 'גזילה', אלא חייב רק משום 'נהנה', ובאותה שעה שנתחייב ממון משום 'נהנה', נתחייב ג"כ מיתה, ולכן אמרינן 'קלב"מ'. ומבואר מדברי רש"י, דאם היה חייב משום 'גזילה' לא היה בזה דין 'קלב"מ', ודוקא משום דחייב רק משום 'נהנה' לכך יש בזה דין 'קלב"מ', דהיינו, דאם היה חייב משום 'גזילה' היה חל עליו החיוב מיד בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק', ולכן לא היה בזה דין 'קלב"מ', כיון שהחיוב מיתה חל עליו רק אח"כ בשלב של 'לא מצי לאהדורה

---

2 ויש להוסיף בזה, דבודאי אין כוונת הערוך השולחן דלר' יוחנן חייב רק כשהיה לו ג"כ 'הנאת מעיו', שהרי ר' יוחנן סובר דסגי ב'הנאת גרונו' לחייב, אלא דר' יוחנן סובר דאין על זה 'שם אכילה' אא"כ נכנס המאכל למקום של 'הנאת מעיו'. והנפק"מ הוא, כדאיתא בחולין (קג:) דלדעת ר' יוחנן באופן שאכל 'חצי זית' ובלעו 'למקום דלא מצי לאהדורה', דיש על זה 'שם אכילה', ואח"כ 'הקיאו', ואח"כ חזר ואכל 'חצי זית' (אפי' אותו 'חצי זית' שהקיא) ובלעו חייב. והגם דאין לו 'הנאת מעיו' של 'זית שלם' (שהרי 'הנאת מעיו' היינו 'מילוי הכרס', ואין לו 'מילוי הכרס' של 'כזית' שלם), מ"מ חייב על 'הנאת גרון' לחוד, כשיש על זה 'שם אכילה' דהיינו 'שבלעו' למקום 'דלא מצי לאהדורה'. אבל לדעת ר"ל אינו חייב, דסובר דהתורה חייבה רק על 'הנאת מעיו', והכא אין לו 'הנאת מעיו' של 'כזית' שלם, משום דלא נתמלא כריסו בכזית שלם. וכמו"כ יש נפק"מ אם אפשר לצרף את מה שנשאר 'בין החניכיים' לשיעור 'כזית', דלדעת ר' יוחנן כיון שנכנס 'עיקר המאכל' למקום של 'הנאת מעיו', יש על זה 'שם אכילה', ואפשר לצרף את המיעוט שנשאר במקום של 'הנאת גרונו' לשיעור 'כזית', אבל לדעת ר"ל דחייב רק על 'הנאת מעיו' אי אפשר לצרף את 'בין החניכיים' לשיעור 'כזית'.
(ובאופן שהיה לו רק 'הנאת מעיו', סובר הערוך השולחן [או"ח תעה, יד] דבין לר' יוחנן ובין לר"ל חייב, והובא במאמר בסימן ב תירוץ ב).

כלל', ולכן דוקא משום שאינו חייב משום 'גזילה', אלא משום 'נהנה', משו"ה יש בזה דין 'קלב"מ', משום שהחיוב 'נהנה' חל עליו רק בשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל'.

ומוכח מדברי רש"י דהחיוב מיתה חל עליו רק בשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל', דאם היה סובר רש"י דחל עליו החיוב מיתה בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק', הרי אפי' אם היה חייב משום 'גזילה' היה בזה דין 'קלב"מ', ומלשון רש"י מוכח דדוקא משום דחייב משום 'נהנה' יש בזה דין 'קלב"מ', אבל אם היה חייב משום 'גזילה' לא היה בזה דין 'קלב"מ'.

והנה, לפי ביאור ידידי הנ"ל מיושב שפיר, דבאמת סובר רש"י דחל עליו החיוב מיתה בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק', אלא דזה דוקא באופן שאינו 'אנוס' בשלב זה, כגון בהו"א דגמ' דמיירי שתחבה לו חבירו בשלב של 'מצי לאהדורה', (דהתם מיירי השיטמ"ק), ובכה"ג כשממשיך לבלוע מרצונו לשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק' נתחייב מיתה, משא"כ למסקנא דמיירי שתחבה לו חבירו בשלב של 'מצי לאהדורה ע"י הדחק', הרי הוא 'אנוס' בשלב זה, ולכן יתחייב מיתה דוקא כשממשיך לבלוע לשלב של 'לא מצי לאהדורה כלל'. (אבל אם היה חייב משום 'גזילה', כגון שלא היה המאכל מאוס, לא היה נפטר משום 'אונס', שהרי מחייבים אותו על זה שאינו פולטה מפיו, ובזה אינו 'אנוס', ודוקא לענין 'נהנה' אי אפשר לחייבו בשלב זה, וכמשנ"ת לעיל דההנאה היא דוקא ברגע הראשון שנגע המאכל בפיו).

קלמן סטפנסקי

השלמה למאמר על כוונה בקניינים במכירה (גליון רמה)

באתי להוסיף כמה נקודות על מאמרי שהתפרסם בגליון רמ"ה.

א. בענין האם בקניין 'אגב' צריך כוונה לקניין, ראיתי בקצוה"ח (סוף סימן ער"ה) שכתב שאין צריך. ולעומת זאת במחצית השקל או"ח (סימן תמ"ח) כתב שצריך.

ב. בעניין כוונת קניין בקנין 'כסף' הבאתי מהגר"ש שקאפ ביבמות (דף מ"ב) שאין צריך כוונה לקנות, ויש לציין שבאמרי בינה (ס"ק כ') כתב בעניין שולח שליח גוי לקנות בכסף שצריך כוונת קניין.

אמנם כתב שם לחדש שמספיק שתהא כוונה בזמן נתינת המעות לידי שליח אף מקודם המעשה קניין, ואף שאין נתינת המעות בתורת שליחות, לפי שאין שליחות לגוי, מכל מקום מועיל כוונה בזמן נתינת המעות לגוי.

ויש לעיין האם יהיה מוכח מדבריו שכל מעשה קניין אין צריך כוונה בשעת המעשה קניין, או שמא קניין כסף שונה במהותו, וכעין סברת שיעבוד המעות קיים שמצינו בקידושין ריש פרק האומר (דף נ"ט ע"א) לעניין התקדשי לי במעות לאחר ל' ונתאכלו המעות שההלכה היא שמקודשת אף על פי שנתאכלו המעות, לפי ששיעבוד המעות קיים, ולכן מספיק שמייחד המעות לצורך ולמטרת קניה, ואין צריך את הכוונה בזמן המעשה קניין שאין עניינו במעשה אלא במה שהכסף נמצא אצל השני, אבל בקניינים אחרים מלבד קניין כסף אפשר שאין מועיל כוונה שלא בשעת הקניין.

ג. הבאתי מחלוקת רבינו יונה וגיליון מהרש"א האם צריך כוונה בגוי הקונה, ויש לציין שבדברי נתיה"מ (סימן ר' ס"ק ט"ו) ומהר"ם שיק (סימן ק"א) ובאמרי בינה (ס"ק כ') מבואר שאף לשיטות שצריך כוונה לקניין בגוי, מכל מקום כשקונה גוי מישראל לא יועיל כוונת המקנה הישראל, לסוברים (הובא במאמר מחלוקת רשב"א וראב"ד) שמועיל כוונת מקנה לחוד ללא כוונת קונה מדין דעת אחרת מקנה, ומפני שמה שמועיל כוונת המקנה הוא מחמת זיכוי, שזכין לאדם על ידי אחר ושלא בפניו, וזכיה מטעם שליחות, ובגוי לפי שאין שליחות לגוי לא מועיל זיכוי על ידי אחר, ויש לציין שגם הקנאת ישראל עבור גוי לא תועיל, לפי מה שנתבאר שאין שליחות לגוי לא מגוי לישראל, ולא מישראל לגוי.

ד. בעניין זיכוי של דעת אחרת מקנה, יש לציין מה שכתב באמרי בינה (קניינים סימן כ"ד) שאפילו באופן שהקונה חרש שוטה וקטן מועיל דעת אחרת מקנה, לפי שקטן עתיד לגדול, כן מבואר בירושלמי (ריש מסכת תרומות) ולכך כתב שמועיל אפילו בקטן בן יומו, וחרש כתב שם שיכול לצאת מחרשותו ולשמוע, וכן שוטה יכול להתפקח, ולכן מועיל דעת אחרת מקנה, אמנם גוי ממועט שם מאיש שאינו יכול לבוא לכלל איש, ולכשיתגייר מילתא אחריתי הוא והרי הוא כקטן שנולד מחדש.

ובקצוה"ח (סימן רל"ה ס"ק ד') כתב כן לעניין שוטה שמכיוון שיכול להתפקח אפשר לזכות עבורו, אמנם ציין שם דעת התוספות (גיטין דף ס"ד) שדעת אחרת מקנה אינו מטעם זכיה, (ועיי"ש שמחלק בסוף דבריו בין קרקע למטלטלים לעניין זיכוי לקטן).

אמנם בקצוה"ח (סוף סימן ער"ה) מחלק בין חרש שיש לו קצת דעת ומועיל בו דעת אחרת מקנה, לשוטה שאין לו כלל דעת ואין מועיל בו דעת אחרת מקנה שלא שייך לזכות עבורו.

ה. בעניין קנה מראובן ונתכוון לקנות משמעון, יש לציין שבשלחן ערוך (סימן ער"ה סעי' כ"ו) "העודר בנכסי הגר וכסבור שהם של גר אחר הואיל ונתכוון לזכות מהפקר הרי זה קנה", ביאור הדברים מכיוון שלמעשה הנכסים הפקר מאי איכפת לן מה חושב על זהות הבעלים הקודמים.

נראה מדברי שלחן ערוך שדווקא אם הנכסים הם של הפקר קנה, אבל אם הנכסים של ראובן וכיוון לקנותו משמעון לא קנה, שצריך לכוון ממי רוצה לקנות.

ו. בעניין הנידון בכוונה הנצרכת בקניה מחברו אם בתורת מכירה או בתורת הפקר, לכאורה יש להוכיח משלחן ערוך שמעכב הכוונה מהיכן קונה אם מהפקר או מכר ומתנה, שכתב (בריש סימן קצ"ד סעי' א') וזה לשונו "הקונה מגוי ונתן מעות נסתלק הגוי וישראל לא קנה עד שיכתוב שטר, והרי הנכסים הפקר, ויכול ישראל אחר לזכות בו", וכתב הסמ"ע (ס"ק ח') וזה לשונו "פירוש אפילו החזיק בה אחר שנתן המעות לגוי אפילו הכי לא סמכה דעתו לקנות מגוי עד שיכתוב שטר, משא"כ האחר שלא נתן מעות מתכוון לקנות בחזקה שעושה, מכיוון שאינו מתכוון לקנותו אלא מהפקר בלא נתינת מעות (לפי שיודע ההלכה שהנכסים הפקר ואינו נותן מעות על הקניה) וכו' מה איכפת לו שיסמוך דעתו לקנות", עכ"ל.

ובמגיד משנה כתב וזה לשונו "שאם פיקח הוא הראשון יחזיק בו אחר נתינת המעות בתורת הפקר קודם שיקדמנו אחר".

העולה מדבריו שצריך כוונה מהו סוג הקניין אם בתורת מכירה או בתורת הפקר, ולא מועיל כוונת הראשון כשמתכוון לקנות מהגוי, ואינו מכוון לקנות מהפקר, אמנם יש לדחות שבאופן שיש סיכון והיינו בקונה מגוי גרוע יותר שאין סומך בדעתו על הקניין לפי שסבור שהגוי יערים עליו ומעותיו ישארו אצל הגוי והרי הוא ככוונה הפכית, מחמת חוסר סמיכות דעת בקניין מגוי, והרי הוא כמכוון בפירוש שלא לקנותו, ומהפקר לא עלה בדעתו לקנותו, (ועיין שם עוד בנתיה"מ (ס"ק ד') מה שכתב על דברי הסמ"ע).

ז. בעניין האם צריך כוונה לקנות באופן שלמקנה דעת אחרת מקנה, יש לציין שבטור (סימן קצ"ב) הביא מרב האי גאון (ספר המקח שער י"ג) שדווקא בנכסי הגר שאין דעת אחרת מקנה צריך כוונה לקניין, (או בשאר אופנים שאין מועיל דעת אחרת מקנה כגון בגוי וכדו'). אבל בסתמא אין צריך אפילו כוונה להועיל לקרקע, אלא אם הועיל לקרקע ממילא קונה, מכיוון שדעת אחרת מקנה, ולעולם יש הוכחה שעושה על דעת לקנות דאי בפניו כל זמן שעסוקים באותו עניין ודאי אדעתא לקנות עושה, ואם הוא שלא בפניו ואמר לו לך חזק וקני מסתמא שליחותיה דמקנה קעביד ואדעתא לקנות עושה, ואף אם אינו עושה על דעת הקרקע מכיוון שבוודאי מועיל לקרקע קונה.

העולה מדברי רב האי גאון שאין צריך כוונת קניין ואף כוונה להועיל ולהשביח אין צריך, ובנוסף מבואר מדבריו שאין צריך כוונה בשעת מעשה אלא מועיל אף כוונת מקנה מקודם הקניין לפי ששליחותיה קעביד.

אמנם עי' נתי"מ (סימן ר' ס"ק י"ד) נראה מדבריו שאין מועיל דעת אחרת מקנה שלא בשעת המעשה קניין, ואף אם במתנה מועיל, לכל הפחות במכר לא יועיל לפי שרוצה להשאיר לעצמו זכות חזרה שצריך להיות משתלם בין למוכר ובין ללוקח.

אמנם מדברי שאר פוסקים נראה שאין חילוק בין מכר למתנה, ובשו"ע (סימן רס"ח סעי' ח') נחלקו מחבר ורמ"א באופן שמודד לוקח על החמורים האם קנה או לא קנה,

ובט"ז הקשה שחזקה לא מועילה באופן שלא נתכוון לקנות, וצריך לומר שמדידה זו נתכוון מקודם לקנותה, (ועי"ש פתחי תשובה ז' וקצוה"ח ז' ונתיה"מ ס"ק ט"ו) הרי שמועיל כוונה מקודם הקניין, ואפשר שבהא נחלקו המחבר והרמ"א האם צריך הכוונה בשעת מעשה. (ואפשר שלכו"ע אין צריך כוונה בשעת המעשה קניין, אבל מעשה מדידה גרע טפי או מחמת שמדידה הוא פעולת מדידה ולא פעולת קניין, ובאמרי בינה (הנ"ל) כתב טעם חדש שמדידה הוא מעשה המועיל לשניהם- בין למוכר ובין ללוקח ומעשה קניין צריך להיות מצד הקונה לחוד והיינו מעשה השבחה עבור הקונה לחוד).

ובטור הביא שביד רמ"ה (סימן קצ"ב) חולק ולדעתו אין חילוק בין נכסי חברו לנכסי הגר ובכל אופן צריך כוונה להשביח ולהועיל, אמנם בב"ח שם הגביל דברי רב האי גאון שאינו אלא בנתן צרור והועיל ונטל צרור והועיל, אבל בנעל גדר ופרץ לא קאי, ובזה מודה רב האי גאון ליד רמ"ה שצריך כוונה להועיל ולהשביח ולא מספיק דעת אחרת מקנה.

ח. בעניין כוונת קניין בסיטומתא, הנה אחד מדרכי הסיטומתא הוא תקיעת כף, ויש להעיר שבתקיעת כף לעניין שבועה בשו"ע יו"ד (סימן רל"ט סעי' ב') כתב רמ"א: והני מילי כשהיא דרך שבועה אבל כשהיא דרך

הסוחרים אין כאן דין שבועה כלל, וכל שלא יאמר בפירוש אני נותן לך תקיעת כף לא הוי לשון שבועה. ובפתחי תשובה (ס״ק ל״ו) (דבור המתחיל פטור מן השבועה) כתב ״מכל מקום במקום שנוהגים בכך הוא קניין גמור, אבל בק״ק מיץ לא נהגו כן, ובנידון דידן כיוון שאמר שלא היה בדעתו לשם שבועה ולא הזכיר כלל לשון תקיעת כף, אין כאן שבועה כלל, דליכא למימר שישביע על זה, אלא יזהירוהו על שבועתו, אכן אם יש ויכוח האם היה כוונה בתקיעת כף לשם שבועה ישבע שלא היתה כוונתו לשבועה״.

ויש לעיין האם הכוונה הוא הלכה בגמירות דעת של תקיעת כף, או שמא הוא הלכה בתקיעת כף לעניין שבועה לחוד שצריך כוונה לשם שבועה אבל לעניין קניין יועיל אף ללא כוונת קניין.

ט. במחצית השקל (סימן תמ״ח) הקשה בכל מכירה לגוי להציל מאיסור, כאיסור חמץ בפסח ובהמת בכורה לפטור מפדיון בכורה אינו מתכוון לקנות, ומביא שיטת הנימוק״י ושיטה מקובצת שקניין שהוא מן התורה אין צריך כוונת קניין, והוא חידוש גדול לדינא, והרשב״א חולק.

י. בעניין כוונה בקניין אודייתא נחלקו הפוסקים האם צריך כוונת קניין, בקצוה״ח (סימן מ׳ ס״ק א׳) נקט בפשיטות שמלבד שצריך עדים בכדי שלא יהיה טענת השטאה, צריך לומר אתם עדי, ונתיבות המשפט שם (ס״ק א׳) חולק וסובר דלא איברו סהדי אלא לשיקרא, ואין צריך לומר אתם עדי. ודעת ישועות ישראל כהקצוה״ח (שם סימן מ׳), וכתב שלפי זה ודאי צריך כוונת קניין. ובקניין שטר והודאה לא מועיל דעת אחרת מקנה וצריך כוונת קונה אף בכהאי גוונא שדעת אחרת מקנה.

בחזו״א בבא קמא (ס״ק י״ח) כתב ששורש קניין אודיתא ככל הודאת בעל דין וכוח הדין לדון על פי הודאתו כל שאינו חב לאחריני, והתוצאות נקבעות על פי הודאתו, והחידוש באודיתא שאף העברת הבעלות היא ללא מעשה קניין אלא נעשית ממילא על פי הודאתו, (נפקא מינה בקטן, ובדבר שלא בא לעולם ובדבר שאינו ברשותו שלא שייך מעשה קניין ולדעת קצוה״ח לא חל קניין, ומכל מקום אודייתא לכאורה יועיל לדברי החזו״א), ולפי זה בפשטות יועיל אודייתא אף ללא כוונה לקנות באופן שהודה בפני עדים שאין יכול לטעון משטה אני בך.

ביקרא דאורייתא לכבוד התורה ולומדיה

מנחם מנדל פרידמן

בענין ריבית בפרסום המלוים ע״י מחבר ספר (בגליון רמ״ז)

לכבוד הקובץ החשוב בית אהרן וישראל,

כאחד המעיין תדיר בקובצכם (זה בערך מב שנים) וגם שלחתי איזה פעמים הערות והוספות ללבן ולדייק מהחידושים המתפרסמים בו, אני רואה זכות גדולה לשלוח גם הערה שהיא הארה על מאמרו הנכבד של ידידי הדיין רבי דוד בריזל שליט״א בענין ריבית של הודאת מחברי ספרים למלווים להדפסת הספר (מגליון תשרי תשפ״ז).

ואין זה הערה כללית רק נקודתית על אחד מגדולי הפוסקים הנזכרים במאמר, הלא הוא מרנא החפץ חיים זיע״א בספרו משנה ברורה. כי כל מעשיו ודבריו ודאי עולים בקנה ההלכה דלכתחילה, וכאן התעוררה שאלה גדולה, והישוב שנכתב עדיין אינו ממש ה״לכתחילה״.

וזה החלי בע״ה (מתוך חיבורי שו״ת מענה רך סימן עא, בתוספת דברים):

נשאלה מפי חבורה בלימודם הלכות ריבית, איך כתב רבינו החפץ חיים בהקדמת המשנה ברורה שהדפיס בחייו (לא התבאר באיזה חלק, ובאיזו מהדורה, וגם בחייו נדפסו מהדורות רבות עם שינויים בהקדמות ובשער במילים אחדות, בעיקר בהקדשות לעוזרים שהיו שייכים למהדורה מסויימת) את הלשון ברכה או תודה לנדיב פלוני שהלווה לו את הסכום להדפסת המשנ״ב. והרי לכאורה זה באיסור ריבית דברים המבואר בסימן קס סי״ב.

וטען אחד שלכן השמיטו הדפוסים הבאים את הברכה, כי לא ידעו ללמד זכות על איסור זה. וטען אחר שהיות וההלוואה היתה לצורך מצוה דהיינו להדפיס ספרים ללימוד ולקיום התורה היה מותר ללוות בריבית, ולכן בכלל ההיתר הוא גם ריבית דברים.

ולענ״ד אין היתר לצורך מצוה ללוות בריבית מאדם פרטי, ואינו דומה לאחרונים שהתירו לגזברים להלוות בריבית כספי יתומים כדי שיהיה צדקה ליתומים למחייתם מהריביות (עי״ש סעיף יח ובנו״כ, ויעוי׳ בתשובת מהר״ם בן חביב בעל גט פשוט שהביא קיצור מדבריו הרב החיד״א בברכ״י בשולי גליון השו״ע בסימן קעד

סעיף ב), וכן מעות ארץ ישראל והקדשות בתי המדרש. והח"ח היה לווה פרטי לא מוסד ישיבה וצדקה ולא לווה לצורך "קופה של ספרים", שהרי התפרנס ממכירת הספרים. וגם המלווה היה פרטי.

ואת"ל מדין ריבית לצורך מצוה כגון סעודת שבת שהתירו הפוסקים על פי הירושלמי, ונביא הדברים בפרוטרוט כדי לעמוד על שורש ההיתר והדעות השונות שבו. הנה במג"א סי' רמ"ב סק"ב כתב: "לוין ברבית לצורך סעודת שבת או סעודת מצוה". והמשנ"ב שם סק"ד מבארו: "והיינו מאינו יהודי או מישראל בדרך היתר" ובשעה"צ סקט"ו כתב כמקור: "תוספות שבת ופרי מגדים ונתיב חיים ולבושי שרד, וכן כתב במאמר מרדכי, עיין שם, ודלא כמה שראיתי לאחד (א"ה: עי' בשועה"ר כאן) שהתיר ברבית דרבנן. ועיין בביאור הלכה". עכ"ל. אולם בביאור הלכה שלפנינו אין שום דבר בענין זה, (וכנראה שהיה כאן באה"ל בכ"י שהושמט מן הספר וכשם שכתב בנו של הח"ח שהיו כך וכך ביאורי הלכה שהושמטו כי לא בא לפלפל ולחדש, רק לכתוב מה שנ"מ להלכה. ומה שנכתוב כאן אולי הוא נסיון "שיחזור" למה שהושמט מכ"י הח"ח זיע"א).

הובאו עד כאן ב' דעות, אם לצורך מצוה (כסעודת שבת) הותרה ריבית "דרבנן" או שאף דרבנן לא הותרה (והחידוש של ההלכה במג"א ללוות בריבית מגוי, שזה היתר גמור, צ"ל שיש חיוב ללוות בריבית לצורך סעודת שבת, ולא ימנע מכך בטענה שבריבית אינו חייב והוי אנוס ופטור מן המצוה). וכדעה שהתירו ריבית דרבנן כתבו השיבולי הלקט על פי ירושלמי במו"ק (פרק ב' סוף הל' ג) ובסנהדרין (פרק ח' הל' ב). "אמר ר' יוחנן לוין ברבית לחבורת מצוה ולקידוש החודש", ופירשו קרבן העדה (במו"ק) ומראה הפנים (בסנהדרין) דהיינו ברבית דרבנן. (והשיבולי הלקט הוא מקור המגן אברהם, וצ"ע איך אפשר לבאר שהמג"א התכוין להחמיר ולפסוק שרק בהיתר גמור מותר). וכדעה שאסור אף מדרבנן והפירוש לווים הוא מגוי בהיתר גמור, כתבו גם היעב"ץ במור וקציעה (סי' רמב), והכנף רננה (חאו"ח ס"ס פד), והתוספת שבת בסי' רמב.

והנה באמת יש דעה שלישית דלצורך מצוה מותר אפילו ריבית דאורייתא, והביאם גם המהרש"ם בדעת תורה שם רמב. ואלו הם הנוקטים דמותר ריבית: החיד"א במחזיק ברכה א"ח (סי' רמב סק"ו) שהשיג על הקה"ע ומראה הפנים הנ"ל, ממ"ש בתשו' מיימוני (ס' משפטים סי' יד), דהא דלוין ברבית לצורך מצוה היינו ברבית דאורייתא (דאי ברבית דרבנן הול"ל לוין לחבורת מצוה בקרוב לשכר ורחוק מהפסד דהיינו רבית דרבנן. ועוד מדנקט רבית סתמא משמע רבית קצוצה). וכ"כ המרדכי (פ' המפקיד) בשם הר"ש מבונבורק. וכ"כ האגודה (פ' הזהב סי' עג) בשם הר"ש ב"ר ברוך. וכן בתשו' האור זרוע אליו שם (סי' תעח) מבואר דאפי' מישראל מותר ללות ברבית קצוצה לצורך מצוה. וכ"כ בתשו' מהרי"ל סי' לז (שהובא בב"י יו"ד סי' קס). וכ"כ מהר"א בן טאווה בסו"ס התשב"ץ (סי' לד) דברבית קצוצה מיירי. וכן הביא המהרש"ם שם את ההגהות יד שאול יו"ד (סי' קס), שמדברי מהרי"ל הנ"ל מוכח דשרי ללות ברבית קצוצה מישראל למצוה. ובהמשך התשובה שם רואים שהוא סומך על שיטות המתירים להלכה, לגבי ללוות ברבית לצורך כתיבת ספרי תורה וכד', ואפי' ברבית קצוצה.

ובשו"ת שבט הלוי חלק ב סימן סד, סיכם את השיטות בירושלמי וז"ל: "הנה בתחלה אעבור בקצור ע"ד האוסרין והמתירין ר"ק במעות צדקה וכיו"ב. הנה ראש המתירין הר"ש במרדכי פ"ג דב"מ סימן רפ"ז וראיתו מירושלמי פ"ח דסנהדרין ופ"ב דמו"ק לוין ברבית לחבורת מצוה ולקדוש החודש, ורבית סתמא משמע רבית קצוצה מדלא קאמר לוין קרוב לשכר וכו', ובירושלמי הזה ראיתי ג' דרכים דר"ש הנ"ל מתיר אפילו רבית קצוצה לצורך סעודת מצוה, והחולקים ס"ל דרבית קצוצה אסור אבל עכ"פ רבית דרבנן מותר, וכ"כ בביאור הגר"א יו"ד סימן ק"ס ס"ק מ"ג, ובשו"ע דרב או"ח בקו"א סי' רמ"ג והמג"א ריש סימן רמ"ג העתיק הירושלמי וכ' המפרשים שם וכן במ"ב דאפילו רבית דרבנן אסור רק רבית דרך היתר ותמה על מי שרצה להתיר אפילו רבית דרבנן, ובאמת המתירין גם רבית דרבנן גדולים וטובים הם, ה"ה הגר"ז והגר"א כנ"ל ועוד הרבה מן הפוסקים ועיין ג"כ פ"ת יו"ד סי' ק"ס ס"ק כ"ב כ' ג"כ דאפי' רבית דרבנן שרי יע"ש."

אשר לנידוננו האם שייך לומר שהח"ח לווה בריבית לספריו כי התיר לצורך מצוה, הרי הח"ח עצמו במשנ"ב שם בסימן רמב נוקט כדעת האוסרים אלא רק בריבית מגוי. א"כ א"א לתלות סברא זו בסיבת ההיתר שלו עצמו.

אשר על כן נראה לדעתי שהתשובה פשוטה בדברי בנו רבי לייב שכתב תולדותיו, שמתאר את הסבבים שהסתובב אביו רבינו הח"ח להחתים קונים לספרים שהתכונן להדפיס ולא לקח מהם כסף מראש, וסמך על חתימתם רק בשביל ללוות, היות ולא רצה ללוות אם אין לו תכנית איך להשיב ההלוואה. ולמעשה לא השיג הלוואות אלא עם רווחים ולפעמים רווחים גדולים, עכת"ד. כלומר שלווה בעיסקא ע"מ שמריווח מכירת הספרים (למתחייבים ולשאר אלו הנוספים שיקנו שלא התחייבו מראש) היה לו גם כדי מאכל בני ביתו בדחק וגם להשיב ההשקעה למלווים עם הריווח שדרשו. וכאמור לפעמים היתה דרישה של רווחים "גדולים". אם כן, הרי שהיו איתו שותפים בספרים שנדפסו מההלוואה בעיסקה איתם. ולפי"ז אין זו הלוואה שאסור להודות

ולברך אלא שותפות בעיסקא וכמו שמותר לתת למשקיע כסף בעין מהריווח ואינו בכלל ריבית, כך מותר גם להודות לו.

לכן מובן פשוט היינו טעמא שהושמט במהדורות הבאות ההודאה ושם המלוה, כי כבר הסתיימה ההשקעה שלו שהיתה על מהדורה המסויימת, ולמהדורה אחרת לא נצרך להשקעתו (אפשר שלקח הלוואה בהשקעה או תרומה מאחר, ואפשר שמההכנסות של מהדורה הראשונה מחלקו של מרן בעל הח"ח עצמו, השקיע בהדפסת המהדורות הבאות, ולא היה בזה שותף עם אותו נדיב. ולא שמחמת השגה שהשיגו עליו בהיתר הפרסום חלקו עליו ומחקו מה שכתב).

ביקרא דאורייתא

יהושע הלוי לוין

בענין הנ"ל ובענין מחיצה שאינה עומדת ברוח (בגליון רמז)

בדין מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה

א. בגליון א שנה זו (עמ' עה) כתב הרב יעקב קארפ שליט"א ליישב דעת רבנו החזו"א זללה"ה בכמה סוגיות הלכתיות, מהן מן הנוגעות לדיני מחיצות הסוכה ובעיקר גבי מחיצה העומדת ברוח. יעו"ש בכל דבריו.

הנה דבר ראשון צריך לידע, שמלשון החזו"א עצמו מבואר שזהו חידוש שלו ודוק, שהרי כתב **ונראה** דהיינו דוקא וכו' וגם נזקק בסוף דבריו לדחות מה שמבואר בגדול האחרונים הלא הוא המג"א (שסג סק"ד) נגדו, ונצרך להעמיד דבריו באוקימתות מסויימות ודוק היטב, כי באמת המוחש לא יוכחש שפשטות הראשונים והאחרונים אינה כן, וכמ"ש בחזו"ע וגם הגרשז"א שקדמו והגריש"א בהערות למס' סוכה (עמ' קטז).

ומעתה, מה שדייק מהגהות אשרי שכתב דלחי או מחיצה דאי נשיב ביה זיקא "לא מצי קאי" ל"ח לחי, ודייק מיניה שדוקא משום שהמחיצה מתבטלת, לפלא הוא, שהרי לשון זה הוא עצם דברי הגמרא רק בתרגומה לארמית, דהרי כבר בגמרא נאמר מחיצה שאינה "עומדת" ברוח אינה מחיצה, ומקורו של ההגה"א הוא מגמ' הנ"ל כמ"ש בב"י שם סי' שסג, ומעתה הגע בעצמך, הלא לא ראינו מי שהביא ראיה מלשון הגמרא הנ"ל לדברי החזו"א ומאי טעמא, אלא משום שיש לפרשו כפשוטו שאינו עומד אלא זז ולא לפרש שאינה עומדת אלא נופלת ומתבטלת, ומינה נמי להגה"א ופשוט.

גם מה שדייק מלשון הרשב"א שכתב שיהא קבוע שלא יהדפנו הרוח, אין שום הכרח שדוקא כשנופל לגמרי, ואדרבא נוכל להוכיח להיפך דדי שמזיזתו הרוח והודפתו אף במקצת אינו לחי שהרי לא הצריך שיפול ארצה. גם הדיוק מהר"י מלוניל (שכתב שלא יכפוף אותה) ומהמצוות זמניות (שכתב ויעתק ממקומה) אינן הכרח גמור. ולכאו' היחידים שכתבו כן בהדיא וקדמו להחזו"א הם רק הפמ"ג והקרית ספר.

אמירת תזכה למצוות למלוה

ב. עוד אכתוב דבר אחד, בענין מה שהאריך בטוטו"ד הרב דוד בריזל שליט"א לברר מנהג המדפיסים לכתוב בספריהם תודה להמלוים אותם, ובסוף הדברים דן בענין אמירת תזכה למצוות אי שרי, יש לציין לדברים מפורשים בספר פלא יועץ ערך דיבור (מהדו"ח עמ' רכו) שכתב: אסור ליתן רבית דברים וכו' כגון ליתן לו דברי חנות בשעה שפורעו, גם בזה יש ליזהר רק יאמר לו תזכה למצוות שגם חברו יחזור לברכו כמנהג. ע"כ וכוונתו שיאמר לו תזכה לעשות וכו', ובזה שמחזיר לו כבר ליכא רבית. אלא שזה יהני רק לדיבור ולא לכתיבה ופשוט. והנה הגר"י בלוי בס' ברית יהודה (פי"א הערה סד) הביא שיש מפקפקין על מנהג העולם שאומרים תזכה למצוות וכתב ליישב באופ"א שאומר רק את המציאות וכו'. וראה בס' בירור הלכה (תליתאה עמ' שיח) שכתב ע"ז: והנה פלא יועץ הוא ספר מוסר, אך מחברו הוא הפוסק הגדול בעל חסד לאלפים לאו"ח ויור"ד ותשובות פלא יועץ, ושמענו פסק להיתר "תזכה למצוות" ושגם ע"פ המוסר אין להמנע מזה. עכ"ד. וצויין בהערות דמשק אליעזר שם.

יחזקאל מועלם

כולל בנין אב ירושלים

הערות על המאמר
"ספר 'ראשית חכמה' בחצרות החסידים" (גליון רמז)

בגליון א (רמז), תשרי-חשוון תשפ"ז, נתפרסם מאמר תחת הכותרת "ספר 'ראשית חכמה' בחצרות החסידים", ובכותרת המשנה: "פולמוס 'תורה לשמה' - שיטת החסידות לעומת שיטת הגר"ח מוולוז'ין". קראתי את המאמר בעיון, ואבקש להעיר עליו כמה הערות: בעניין עובדתי אחד שנראה לי כי צריך תיקון, ובעיקר הנושא שבו עוסק המאמר.

א. האם נמנעו גדולי המתנגדים מללמוד בספר 'ראשית חכמה'?

במאמר נכתב: "בחרו גדולי המתנגדים, בעקבות שיטת המתנגדים שבאה לידי ביטוי מאוחר יותר בספרו של הגר"ח מוואלז'ין, שלא ללמוד בו -[בראשית חכמה] כלל, ואף שלא להסכים על הדפסתו".

לענ"ד אין הדברים כן. בבית המדרש שבו גדלתי, ואצל רבותינו שזכיתי להסתופף בצילם, ספר זה נלמד ומוזכר תדיר, ורבים מגדולי הדורות, מזמן הגר"א ותלמידיו ועד ימינו, הביאו מדבריו והדריכו את תלמידיהם ללמוד בו. ובזמננו, שהמאגרים התורניים מצויים, ניתן לעמוד על כך בנקל.

ואציין כמה דוגמאות: הנודע ביהודה פותח את דרוש כג (מדרושי הצל"ח) בציטוט מדברי הראשית חכמה; בספר מעלות התורה לר' אברהם אחי הגר"א מובא ציטוט מספר זה; בספר אבן שלמה (ליקוט ענייני מוסר מתוך ספרי הגר"א) מובאים דבריו; בספר שערי אור להגר"י בלאזר, תלמידו של ר' ישראל סלנטר, נמנים הספרים 'ראשית חכמה' ו'נפש החיים' ברשימת הספרים ש"אדם חייב ללמוד ולהגות בהם", כי "מהם נלמוד חכמה ומוסר ליראה את ה' וללכת בדרכיו". ושם (אות ה) הביא גם את דברי ספר אור צדיקים: "ותקרא בכל יום קריאה אחת מס' חובת הלבבות, והמגיד אמר שטוב ללמוד בו, ונ"ל דבזמנו לא היה הספר ראשית חכמה, והאידנא לא תזוז מיניה". ציטוט זה הובא במאמר כמשקף את דרך החסידות, והנה גם מגדולי המתנגדים הביאוהו; הסבא מקעלם בספרו חכמה ומוסר (ח"א מאמר רנו) מביא דברים שראה בספר זה.

ואלו רק מעט מן הדוגמאות. משום כך נראה לי שאין לתאר את הספר כספר שנתקבל דווקא בחוגי החסידות, אלא כספר מוסר יסודי שהיה לנחלת כלל ישראל.

ב. בעניין 'תורה לשמה'

המאמר מציג את דברי הראשית חכמה ואת דברי הנפש החיים כשתי שיטות החלוקות זו על זו. לענ"ד אין בדברי רבנו בעל נפש החיים סטייה מדברי הראשית חכמה, ואין צורך לראות בדבריו מחלוקת על הקודמים לו. וכן נראה לי שדברי ספר חסידים שהובאו במאמר אינם בהכרח נגד דברי הנפש החיים. ההבדלים שבין הספרים, ככל שישנם, הם לענ"ד הבדלים של הדגשה ושל דרך הצגה, ולא מחלוקת עקרונית בהגדרת 'תורה לשמה'.

את הדברים אני כותב מתוך הערכה לגליון ולמפעלו, ומתוך כבוד לכותב, אף שאני חולק על מסקנותיו.

בברכת התורה ובהוקרה,

שאול גינזבורג, בני ברק

מבוגרי ישיבת פוניבז'

בענין הנ"ל

בקובץ 'בית אהרן וישראל' תשרי- חשוון תשפ"ז, נדפס מאמר בשם 'פולמוס תורה לשמה- שיטת החסידות לעומת שיטת הגר"ח מוולוז'ין', ובעניותנו הדברים שנאמרו במאמר זה, הם תמוהים. ונבאר אי"ה בקצרה.

א. מה שהביאו בתחילת המאמר בשם הראשית חכמה, שענין תורה לשמה הוא על מנת לעשות, זה הוא יסוד פשוט, המפורש בכל הראשונים, ולא נחלק עליו אדם מעולם, ראה לשונות רש"י ותוס' ברכות יז. ובלשונות תוס' בשאר מקומות שדברו בזה, ובראי"ש פ"ד דפסחים סי' ב', ועוד הרבה, וכן הוא פשוט בפי כל רבותינו האחרונים, ומה שמייחס כותב המאמר כאילו הגר"ח מוולוז'ין חולק על זה, לא ראה דבריו בספרו 'רוח חיים' על אבות פ"ג מ"ט, שגם הוא כתב כך להדיא. ומה שלא הזכיר זאת בנפש החיים, הסיבה לזה פשוטה, וכפי שיבואר.

ב. במאמר כתוב בשם הנפש החיים, שלדעתו תורה לשמה היא גם כשאין כוונתו לשם שמים, אלא לשם ידיעת התורה. תמוה מאוד, היכן ראו בנפש החיים שתורה לשמה היא גם כשאין כוונתו לשם שמים, פשיטא שתורה לשמה הוא רק כשכוונתו לשם שמים, ובזה ודאי אין מי שיחלוק, אלא דבריו הם לדחות את דברי הסוברים שבשעת הלימוד עצמו צריך שתהיה מחשבתו דבוקה בה׳, וע״ז כל אריכות דבריו, להסביר שבשעת הלימוד עצמו תהיה כל מחשבתו תפוסה רק בסוגיא שהוא עסוק בה, וזה נקרא ׳תורה לשמה׳, מפני שכוונתו לשם ידיעת התורה, אבל לפני הלימוד, ודאי צריך לחשוב להתדבק בה׳, ראה דבריו בפ״ו שכתב כך להדיא, והרי דבריו בדיוק כפי שהובא במאמר בשם הקדוש ר׳ שלמה מקארלין זצ״ל. דוק ותשכח. ועוד מוסיף שם בפ״ז ופ״ט, שיש רשות להפסיק לצורך זה גם באמצע הלימוד, וזה לא נזכר בדברי הרש״ק.

ג. כמדומני שנשמטה מעין הכותב נקודה חשובה ומרכזית. שדעת חלק מגדולי החסידות, שבשעת הלימוד עצמו צריך שתהיה מחשבתו דבוקה בה׳ בלי הפסק, וזה הוא פירוש ׳תורה לשמה׳, וכך מפורש בדברי ספר ׳יושר דברי אמת׳, [אך אין זה מוסכם על כל גדולי החסידות, בעל התניא ברור שאינו סובר כך, ואכמ״ל] ורק נגד זה מלחמתו של הנפש החיים, ספר זה היה בידי בעל נפש החיים, ראה בדבריו שער ד׳ פכ״ח שראה בספר אחד שחקר, מפני מה קוראים לחכמת הקבלה ׳נסתר׳, יעו״ש שדוחה את השאלה, הספר הזה הוא ספר ׳יושר דברי אמת׳ סי׳ כ״ב, ולכן מובן מאוד שאריכות דברי הנפש החיים בענין תורה לשמה, היא נגד חידושו של היושר דברי אמת.

ד. פשיטא ופשיטא שתורה לשמה הוא כשאין לו שום פניה, לא כבוד ולא ממון ולא שום ענין אחר, וכך מפורש בספרו ׳רוח חיים׳ בהרבה מקומות, [בעיקר בדבריו פ״ו מ״א] אלא שמהלשון ׳תורה לשמה׳, משמע שיש גם כוונה חיובית, ולא רק על דרך השלילה, ובזה נחלקו מה היא הכוונה החיובית שבשעת הלימוד עצמו, דעת היושר דברי אמת שהוא ׳דביקות׳, ודעת הנפש החיים שהוא ׳לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופלפול׳. [ומביא שם שכן כתב הרא״ש נדרים סב.]

ה. לא שמענו מעולם שבבית מדרשו של הגר״א ותלמידיו התנגדו לספר ׳ראשית חכמה׳, ספר זה התקבל בעולם הרבה לפני קום תנועת החסידות, והיה חביב על הכל ונעשה נחלת הכלל, כך מוכח מהמהדורות הרבות שבהן נדפס, ומאזכוריו הרבים בספרי האחרונים, **ואף אחד לא התנגד לו!** שאם היה אמת בדברים אלו, היה זה נזכר באיזה מקור בכתבי תלמידי הגר״א, ואם המקור היחיד לזה הוא מהספר ׳בית רבי׳, זה עצמו ראיה ברורה להכחיש זאת, כי כמובן, לא שם המקור ללמוד על דעת הגר״א ותלמידיו [וידוע שיש בספר זה דברים שאינם נכונים או אינם מדוייקים, ואע״פ שבהקדמת הספר מדבר גבוהה על השתדלותו שכל הדברים יהיו מדוייקים, אך בפועל זה לא תמיד כך, ויש להתייחס בזהירות לסיפורים שמקורם היחיד הוא מספר זה].

ו. גם לפי דברי ספר ׳בית רבי׳, שהיתה התנגדות לספר ראשית חכמה, אין לזה שייכות לדברי הראשית חכמה בענין ׳תורה לשמה׳, מפני שכאמור, יסודו של הראשית חכמה בזה, אין עליו חולק.

אני הקטן הדפסתי מאמר מקיף בענין ׳תורה לשמה׳ בקובץ ׳מנורה בדרום׳ סיון תשפ״ה, ות״ח אחד העיר על הדברים, והשבתי לו שם בקובץ תמוז תשפ״ה, וכאן באתי בקצרה, לפי הנחוץ לענייננו.

ישראל מאיר וינשטיין

תפרח

מכון בית אהרן וישראל
מפעלי מחקר תורניים
שע"י מרכז מוסדות קרלין סטולין

Machon Beis Aaron VeYisroel
Torah Research Enterprises
Worldwide Institutions of Karlin Stolin

בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

גנזך 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

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, מיקוד 91053, טל: 02-5370106, פקס: 053-7978992
Contributions: Machon Beis Aaron VeYisroel, P.O.B. 50197, Jerusalem 91501 Israel
דוא"ל: E-mail: beisaron@zahav.net.il