

שנה לז
גליון ד (רכ)
ניסן - אייר תשפ"ב

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 מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

ב"ה
שנה לו
גליון ד (רכ)
ניסן - אייר תשפ"ב

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 מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

טל. 02-5370106, פקס. 053-7978992

E-mail: beisaron1@gmail.com

קובץ בית אהרן וישראל

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

המערכת והמו"ל:

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

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
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

כוללים ללימוד יורה דעה

'פאר ישראל', ירושלים
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
'כתר נחום שלמה', ביתר עילית

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
'תפארת מרדכי', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'תפארת אהרן', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה

ישיבות

'בית אהרן וישראל', רמות, ירושלים
'בית אהרן וישראל', ביתר עילית
'קארלין סטאלין - בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
ישיבת 'בית אהרן וישראל', קייב, אוקראינה
ישיבת 'בית אהרן', קארלין, בלארוס
ישיבת 'אהבת אהרן', בני ברק

ישיבות לצעירים

זכרון אלימלך, ירושלים
'בית אשר', רמות, ירושלים
'תפארת יוחנן', ביתר עילית
'סטאלין קארלין', מודיעין עילית
'סטאלין קרלין', בני ברק
'תפארת יוחנן', בורו פארק, ניו יורק

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
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'משכן שלמה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
'פרי הארץ', ע"י ביה"ח העתיק, טבריה
לימוד ירושלמי, בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ סטאלין קארלין, סטמפורד היל, לונדון
בישיבת 'בית אהרן וישראל', קייב, אוקראינה
בביהכ"נ 'בית אהרן', קארלין, בלארוס

כולל ללימוד אבן העזר

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב

התוכן

גנוזות

ה	רבינו סעדיה גאון זלה"ה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	'פירוש העריות' ובירור עניינו של 'ספר הפרחים' בעריכת הרב יהודה זייבלר
לה	רבי אהרן פיורדא זצ"ל דיין בפירדא (- תק"ג -)	דרוש לחג הפסח

חידושי תורה

מא	הרה"צ רבי חיים מאיר הורביץ שליט"א אדמו"ר מדז'יקוב, אב"ד לממונות, גבעת זאב	בדין המקדש אשה לאחר ל' יום וספק האם חזרה בה האשה בתוך הזמן
מז	החתן הרב משה הורוביץ גבעת זאב	בדינא דקידושין לזמן
ס	הרב חיים יצחק טרבילו קרלין סטאלין, ביתר עילית ר"מ בישיבת 'עמלה של תורה' ירושת"ו	הערות על מנחת חינוך על מצוות קרבת פסח (מצוה ז' ומצוה תפז)
סה	הרב יחיאל וידר מח"ס 'שו"ת כטל אמרתי', 'בצדק ובמשפט' רב ודומ"ץ בבי"ד 'קהילות יעקב' של הגרי"מ שטרן	בדין שליחות לביטול חמץ

בירורי הלכה

עה	הרב צבי יהודה בן יעקב אב"ד בבי"ד הרבני תל אביב מח"ס משפטיך ליעקב	בענין תקנת ר"ת ותקנת שו"ם בזמנינו בירושת אשה שמתה בשנה ראשונה ושניה לנישואיה
פז	הרב עודד נולמן ר"כ ללימוד קדשים, סטאלין קארלין, גבעת זאב	מצות טהרה ברגל למי שאין בידו ליטהר מכל טומאה
קכח	הרב יצחק בריס מר"כ 'תלפיות' - באיאן, ביתר עילית	בדין שתיית מיץ ענבים בליל הסדר בין הכוסות
קלד	הרב אליעזר דוד ב"ר יחזקאל ברנד כולל ללימוד קדשים, סטאלין קארלין, גבעת זאב	בבירור המנהג להתארח בליל הסדר אצל אחרים ובגדרי שליח ציבור והמסתעף

כתבים

קמה

הרב דוד חיים עהרנרייך
קארלין סטאלין, ביתר עילית

לתולדות הישיבות הק' מיסודם של
רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א
פרק א - הישיבה בסארני

קנט

הערות

תיקון טעות במבוא להערות הגר"ח א"ע על קונטרס 'בית מושב' שבספר 'קרית מלך רב' בגליון רי"ח / תגובה למאמר 'הצעת פתרון לנטילת משכנתאות הנמכרות לנכרים' בגליון רי"ט - הרב יצחק ליינר / תגובת הכותב - הרב שלום מרדכי הלוי סגל, סטאלין קרלין, ירושת"ו, אב"ד בביה"ד מיסודו של הגר"נ קרלין זצ"ל, ר"כ 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' קרלין סטאלין, רמות ירושת"ו, ור"כ 'אהל רבינו יונתן', ירושת"ו, ומח"ס 'משכן שלום' / תגובה למאמרים בענין התשלום לתחבורה ציבורית בגליונות רי"ח ורי"ט - הרב אברהם משה הלפרין, ירושת"ו / תגובת הכותב - הרב דוד ברייזל, דיין בבית הוראה 'ורה ומשפט', ר"כ ללימוד חושן משפט, קרלין סטאלין מודיעין עילית, מח"ס 'משפט המזיק' ו'שירת דוד', כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו / האם יש חיוב להפריש ביכורים מכל אילן ומכל שדה, ודיון בדברי בעל 'דרך אמונה' זצ"ל - הרב אפרים פישל הלוי סגל, ר"כ להוראה קרלין סטאלין, ביתר עילית, ור"מ בישיבת 'תפארת יוחנן' סטאלין קרלין ביתר עילית, ומג"ש ארגון 'דרשו' ש"ס ושו"ע או"ח / תיקון מראה מקום במאמר 'בגדר המצוה דרבנן ביחס לקיום המצוה דאורייתא' בגליון רי"ח - הרב מנחם שטראוס / באור דברי הרבינו חננאל שמקרא בכורים כולל דרשות חז"ל שהובאו בגליון קי"ד - הרב דוד פלק, מח"ס 'בתורתו יהגה' ו'ענינו של יום' / בענין מלאכה הנעשית בשבת אך התוצאה תהא רק בחול - הרב חיים ישעיה אקער, כולל ללימוד ירושלמי, סטאלין קארלין גבעת זאב

גנוזות

רבינו סעדיה גאון זלה"ה

"פירוש העריות" ובירור עניינו של ספר הפרחים לרס"ג

בעריכת הרב יהודה וייבלד

רב סעדיה גאון, ראש המדברים בכל מקום, כלל בין עשרות חיבוריו גם כמה חיבורים גדולים למקרא. האחד הוא תפסיר, היינו תרגום ללשון ערבי לכל התורה, שבו רמז לפירושים רבים בלשון קצרה. השני הוא שרר, שהוא ביאור ארוך, בעל היקף גדול, שממה שנחשף והתגלה ממנו עולה שהוא היה גדול בהרבה. מדברי בניו של רס"ג בפהרסת שכתבו אחר פטירתו¹, וכן מדברי רבי יוסף ראש הסדר², עולה שרס"ג כתב את השרר רק לחציו הראשון של חומש בראשית, כל חומש שמות וכל חומש ויקרא. מלבד שני חיבורים מפורסמים אלו, הקדמונים הביאו דברים בשם רס"ג מפירושו למקרא בחלקיו האחרים, ובחלקם מפורש שמקורם בספר הפרחים, בשפת המקור - "כתאב אלאזהאר". מכך עולה שמלבד שני החיבורים הללו על התורה, התפסיר והשרר, כתב רס"ג גם חיבור שלישי, מתחילת התורה ועד סופה. העוסקים בתורת רס"ג נבוכו בעניינו, ולהלן תוצע דרך השופכת אור חדש על החיבור ומהותו.³

כמו כן תבא בזאת מהדורה של פירוש העריות לרס"ג, לרגל קריאתו בתורה בסוף חודש ניסן, ולרגל תחילת לימוד סדר נשים בדף היומי.

א. המקורות בהם מוזכר ספר הפרחים

בפהרסת בניו של רס"ג שחברה אחרי פטירתו וכוללת את חיבוריו⁴, נאמר:

אלתוריה פאל כאמלה נכת⁵ בלא מעאני, ומה קא[ד]⁶ במעאני מן בראשית אלי ויצא ואלה שמ[ות] ואלה המשפטים [ו]יקרא ואחרי מות וכתא[ב] אזהאר אלראי' מן בראשית אלי וזאת הברכה, ש[רח]⁷ ונכת במעאני.

1 נ' אלוני, הספרייה היהודית בימי הביניים: רשימות ספרים מגניזת קהיר, בעריכת מ' פרנקל וח' בן-שמאי, ירושלים תשס"ו (להלן: הספרייה היהודית), עמ' 312.

2 בקולופון המצורף לפירושו להפטרות, כ"י אוקספורד בודלי' 26241, פורסם אצל מאן, היהודים, ב, עמ' 310; ש' אברמסון, 'רב יוסף ראש הסדר', קרית ספר כו (תש"י), עמ' 73.

3 עניינו של ספר הפרחים התלבן משך תקופה ארוכה בדיבוק חברים ומורים, מהם ה"ה: חגי בן-שמאי, אליעזר שלוסברג, דוד סקליר ודן גרינברגר. מסקנותיהם חלוקות מהמסקנות המוצגות להלן, ברכ או במעט, אך חריפות שכלם ורוחב ידיעותיהם תרמו להן תרומה מכרעת, ותבא עליהם ברכת טוב.

4 כ"י קיימברידג' T-S 10G5.7, הספרייה היהודית עמ' 3-312. להלן קריאה מתוקנת ותרגום משלי, וכדלהלן בהערות.

5 כן נראה לקרוא מילה זו, שלא פוענחה עד כה, כיון שהדיו של הכ' ושל הרגל השמאלית של התי"ו נמרחו. קריאה זו מתאשרת גם מתוך ההמשך, ביחס לספר הפרחים: ונכת במעאני; וכן משמו של תפסיר רס"ג ברשימות ספרים אחרות: "ונכת אלתורה לר' סע' מן במדבר אלי נצף שפטים ושטרים, ומעאני פרשת

ובתרגום: התורה בשלמותה - דברים קצרים בלי פירוש, ומה שמלווה בפירוש העניינים - מבראשית עד ויצא, ואלה שמות, ואלה המשפטים, ויקרא, ואחרי מות, וספר פרחי הגנים [-אזהאר אלריאץ], מבראשית עד וזאת הברכה, הרחבת דברים ודברים קצרים עם פירוש העניינים.

מרשימה זו, שעל קיומה הננו למדים גם ממקורות קדומים⁸, ובכל מקרה אין סיבה לפקפק בדיוקה ומהימנותה, הננו למדים על קיומם של שלושה חיבורים שכתב רס"ג לתורה - מלבד פירושו לנביאים המפורטים בהמשך. הראשון הוא התפסיר, הבא בדברים קצרים בלי פירוש, והוא מתרגם את התורה כולה. השני הוא מה שמוכר בשם "שרח", וכאן נקרא על שם עיסוקו העיקרי - פירושי העניינים, מונח שרס"ג חוזר עליו פעמים רבות כשהוא עובר בפירושו הארוך מהתרגום לביאור העניינים. פירוש זה, לפחות במהדורה שעליה ראו בני רס"ג לנכון לדווח, לא הקיף את כל חמשה חומשי תורה, אלא עוצר באמצע חומש בראשית, ועובר לשמות וויקרא שעליהם נכתב הפירוש בשלמותו, ואילו לספר במדבר ודברים שוב לא נכתב הפירוש. החיבור השלישי הוא ספר הפרחים, שאת מהותו וזהותו נבקש לברר. גם הוא, כמו התפסיר, כולל מבראשית עד וזאת הברכה - אולי בדילוגים, ולכן נאמר עליו שהוא על "התורה בשלמותה" כמו התפסיר. על תוכנו הננו למדים שיש בו דברים קצרים עם ביאורי עניינים, ואולי, אם הצעת הפענוח שלנו למילה "שרח" נכונה, הוא כולל גם הרחבת דברים.

ספר הפרחים מוזכר גם במגילת סתרים של רב נסים גאון, המתייחס לדברים שנאמרו בו⁹:

אבל מה שאמר רבינו סעדיה ראש הישיבה זק"ל בספר הפרחים, בפרשת וישב יעקב, ויש אומרים אלה תולדות יעקב יוסף, ייחדו לפי שהיה בעיניו שקול כנגד כל בניו, וכמו שני' שם והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה וכו', ושם נאמר גאלת בורע עמך בני יעקב ויוסף סלה, ודמו אותם בעשרים ושלשה ענינים שאין כאן המקום לבארם.

רס"ג כתב בספר הפרחים שיוסף דומה ליעקב בעשרים ושלשה עניינים. השואלים ביקשו מרב נסים שיפרט להם מהם אותם עשרים ושלשה עניינים, והוא השיב להם.

קדשים" (הספריה היהודית, עמ' 36). הרי שהתפסיר שאינו כולל עניינים כונה "נכת". נכת משמש כאן בהוראת דברים קצרים, נקודתיים ושנונים; ראו מילון בלאו, עמ' 716.

6 מילה זו פוענחה עד כה: הו, אך ניכר שאין מדובר בו' אלא בא', וגם ה' נראית יותר כק', והמילה מופיעה בסוף השורה במקום שבשורות הבאות יש המשך שנמחק, ולכן נראה להציע: קא[ד].

7 האות הראשונה היא שיי", ששרד חציה התחתון, ואין אות נוספת שתחתיתה נכתבת כך על ידי הסופר. המשך המילה מחוק, ויש להציע: ש[רח]. בדוחק יתכן שמדובר באות פ' ויש לקרוא פ[שאט], ואולי יתפרשו כך גם הדברים שכתב מאן דהו בשולי קטע הגניזה אוקספורד 34.22-23, HEB.F. העוסק בענייני כוחות הנפשות, ובשוליו נכתב: "ספר וידבר פשט לגאון פיומי", ואילו הפנה אותי נביה בשיר. "פשט" מכון בדרך כלל לתפסיר, ולכאורה כוונת הכיתוב שמדובר בהקדמה לתפסיר רס"ג לחומש במדבר, אך לא ידוע על הקדמה כזו, ויש רק הקדמה כוללת לתפסיר לחמשה חומשי תורה. אך יתכן שמדובר בהקדמה לכתאב אלאזהאר לספר במדבר, ו"פשט" הוא התחום הראשון מבין התחומים שבהם עוסק החיבור.

8 רבי אברהם בן דאוד, בספר הקבלה, מהדורת גרשון כהן, פילדלפיה תשכ"ז, עמ' 42, כותב: "ויתר דברי רב סעדיה והטובות אשר עשה לישראל, הנם כתובים על ספר הגלוי ועל אגרת ר' דוסא בנו שכתב לר' חסדאי הנשיא ב"ר יצחק מ"כ". ההנחה היא שמדובר באגרת דנן; ראו א' שלוסברג, 'הנהגתו ומנהיגותו של רב סעדיה גאון', עמ' 220, הערה 28. חוקרים וסופרים מאוחרים הפריזו על המידה ותיארו את חיבורו של ר' דוסא כמונוגרפיה על חייו של רס"ג, אך במקור אין כל תימוכין לכך.

9 רב נסים גאון - חמשה ספרים, ר"ש אברמסון (מהדיר), ירושלים תשכ"ה, עמ' 202; ר' יוסף קאפח, כתבים, ירושלים תשמ"ט, א, עמ' 394.

אזכור נוסף הוא בחיבורו של רבי דוד בן רבי יהושע הנגיד על נוסח התפילה של הרמב"ם, ובו יורחב להלן.

בנוסף, מוזכר ספר הפרחים בכמה רשימות ספרים שנמצאו בגניזה.¹⁰

מובאות נוספות ישנן במטה עז של רבי יצחק שוויך גאון. ספר זה הוא ספר הוראות לדרשן. הוא מביא הצעות לדרשות לפי סדר הפרשיות, ובמקומות רבים מציג להמשיך את הדרשה על פי חיבור זה או אחר. בשנים מתוך ארבעת האזכורים של "אלאזהאר" בספר, אין מדובר אלא בהוראות לדרוש מתוך הספר, בלי להביא שום ציטוט בשמו. בדף יג ע"ב הוא מביא ממנו פתיחה לפרשת תרומה, ומציע "ויתאמל מא ד'כרה צאחב כתאב אלאזהאר" - וישראלים [את הדרשה ב]מה שהזכיר בעל ספר הפרחים. בדף קלה ע"ב יש הוראות דרשה לפרשת אמור, כאשר אחרי דרשת הפסוק (ישעיה סא, א-ו) רוח אדני יי עלי יען משח וגו' ואתם כהני יי, "יכרג' אלי אלפרשה עלי מא פי כתאב אלאזהאר" - ויצא [לדרוש] על הפרשה כפי שהוא בספר הפרחים. אך בדף קנא ע"א, בדרשה לפרשת בחוקותי, מציג המחבר לעסוק בפסוקים (ישעיה נה, י-יא) כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים וגו' כן יהיה דברי אשר יצא מפי וגו', ויאמר בהם מה שהזכיר בזה בעל כתאב אלאזהאר, שהסיבה שהזכיר את הגשם היא כיון שהוא למען הדברים והמועיל להם, וכך גם השלג בהרים. ומקום נוסף שבו מובאה מהחיבור: בדף פג ע"א מביא בשמו את פירוש הפסוק (נחמיה ט, ו) "אתה הוא ה' לבדך", שכאשר מבקש להזכיר את הנבראים מזכיר תחילה שה' הוא לבדו.

לדעת נויבאוואר ומלטר כוונתו של רבי יצחק גאון לספר הפרחים של רס"ג, אך לדעת י"צ לנגרמן לא יתכן שהכוונה אליו, כיון שרבי יצחק גאון מביא את רס"ג בשמו ובדרך כבוד, ואילו את הספר הזה הוא מביא בשם "צאחב כתאב אלאזהאר" - בעל ספר הפרחים, ואין התייחסות כזו מתאימה לרס"ג.¹¹ לעת עתה אין בידינו נתונים נוספים המכריעים את הספק.

ב. המבוכה במהותו של ספר הפרחים

משה שטיינשניידר, שהכיר את החיבור מתוך האזכור בפירוש רבי דוד בן רבי יהושע הנגיד ובמטה עז, הניח שהכוונה ל"אזהרות" העוסקות במצוות.¹²

הנרי מלטר סבור ש"הדבר קרוב לוודאי שהפירוש לתורה היה בעל שם מיוחד, כתאב אלזאהאר - ספר הזהר, כמו שפירושו של רס"ג על ספרים אחרים מכתבי הקודש (ישעיה, משלי, איוב) היו בעלי שמות מיוחדים. קשה להאמין, שתואר זה, הנזכר אצל כמה מחברים ובקטעים מן הגניזה, מכון ל"אזהרות" של הגאון, מכיון שקשה לקרוא

10 הספרייה היהודית, עמ' 13: "דפתר כתאב אלאזהאר" - מחברת ספר הפרחים, בין ספרי רס"ג; עמ' 68, ברשימה שהספר האחרון שבה הוא מר"י אבן גיאת: "ג' אספאר מן כתאב אלאזהאר מן ויקרא" - שלשה ספרים מספר הפרחים מויקרא; עמ' 85, ברשימת ספריית עזרא בן מאיר: "ודפתר פיה כתאב אלאזהאר" - ומחברת שבה ספר הפרחים; עמ' 103, "וגזו מגרד ספר ברא[שית מן כת]אב אלאזהאר תאליף רבנן סעדיה גאון" - וחלק שאינו מכורך, ספר בראשית מתוך ספר הפרחים, חיבור רבינו סעדיה גאון; עמ' 110: "גזו כת' אלאזהאר פיומי" - חלק ובו ספר הפרחים לפיומי; עמ' 132: רבנו סעדיה - אלאזהאר; עמ' 254, ממכירת ירושתו של ר' יצחק בן משה: "דפתרין פיהם אלג'וזו אלתאלת ואלראבע ווא.. (נצף) דינאר כאמס מן כתאב אלאזהאר" - שתי מחברות שבהן החלקים השלישי הרביעי והחמישי של ספר הפרחים בחצי דינר; עמ' 280, ברשימת ספרים שהושאלו לנתן בן ישועה: וכתאב אלאזהאר.

11 עיי' י"צ לנגרמן, "ספר 'מטה עז' לר' יצחק גאון, סיני צח (תשמ"ו), עמ' ריח.

12 Catalogus Librorum Hebraeorum in bibliotheca bodleiana, berlin, 1852-1860, 2207-2208

להם "כתאב" (ספר). בפסקה המובאת על ידי שטיינשניידר (שעליה נרמז לעיל), נאמר: "וקאל רבנו סעדיה ז"ל פי כתאב אלאזהאר פי שרח ויקחו לי תרומה", שטיינשניידר מתקן במקום "פי" (שרח) "ופי", כדי להבדיל בין "כתאב אלאזהאר" לפירוש. תיקון זה נראה לי בלתי צודק, והכל מוסב על ספר אחד, הפירוש.¹³

עמדתו של שטיינשניידר נדחית גם מתוך המובאה אצל רב נסים גאון, המתייחסת גם כן לספר הפרחים לפרשת וישב. ומכאן שאין להגיה "בספר הפרחים ובפרשת תרומה", כפי שהציע שטיינשניידר, אלא ספר הפרחים הוא עצמו פירוש לתורה. ושוב היא נדחית מתוך אגרת בני רס"ג שבה פתחנו, המלמדת שמדובר בחיבור על התורה.

בעמדתו של מלטר, שהשרח לתורה עצמו נקרא בשם כתאב אלזאהאר, החזיק גם ר"י קאפח¹⁴, ולהב"ח - זו גם דעתו של חגי בן שמאי. למרות שבינתיים פורסמה רשימת בני רס"ג, ממנה עולה בפירוש שמדובר בחיבורים שונים, וכאמור, נוטים המצדדים בעמדה זו להפחית בערכה של הפהרסת, ולהצביע על כך שלא נמצא גם בה וגם בכל מקום אחר שם אחר לשרח רס"ג לתורה, בשונה משאר חיבוריו למקרא. לדעתנו אין בכך כדי לפקפק בדברים המפורשים ברשימה הנזכרת. הבנים לא קראו ברשימתם את שמות החיבורים בשמות שנתן להם רס"ג, גם בחיבורים האחרים למקרא, ששמותיהם ידועים לנו. יתכן שרס"ג לא נתן שם לחיבורו העיקרי, וקרא לו בסתם, "שרח אלתורה". יתכן גם שרס"ג נתן שם גם לפירושו לתורה. שמות חיבוריו של רס"ג מופיעים ומוכרים בדרך כלל מאזכורו על ידי רס"ג בתחילת ההקדמה, אחרי פתיחת "בשמך רחמנא", ואתרע מזלה של הקדמת רס"ג לפירושו לתורה, שלא הגיעה לידינו התחלתה. צא ולמד משמו של חיבורו למגילת איכה, "כתאב אכילאק" - ספר המידות, שעלה בידינו רק בשנים האחרונות ולא היה מוכר עד אז בשם זה.

אפשרות שלישית בעניינו של ספר הפרחים, הקרובה ביותר לדעתנו, העלה ב"צ דינור¹⁵: כנראה דן הספר בחוקים שבתורה עם פירושם לפי ההלכה. אפשרות רביעית העלה ר"י קאפח במקום אחר: "איני יודע אם חבר רס"ג ספר זה כעין מדרש או שזה בפירושו הארוך על התורה".¹⁶ כפי שיוצע להלן, הפתרון הוא בשילוב שניהם: הספר מהווה כעין מדרש, והוא גם דן בחוקי התורה עם פירושם לפי ההלכה.

ג. המובאה אצל רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד בפירושו לתפילה

קושי עיקרי בזיהוי החיבור, שבד בבד גם מוביל לזיהויו, עולה מתוך בחינה מחודשת של הדברים שכבר עמדו לנגד עיניו של שטיינשניידר ושאר החוקרים, אך טרם נבחנו לאור ממצא אחר שפורסם בינתיים.

הדברים שהביא שטיינשניידר שאובים מפירוש ארוך ונרחב על התפילה שחיבר רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד, דור שישי לרמב"ם, שעסקתי לאחרונה בהתקנתו לדפוס. הפירוש מיוסד על סדר התפילה שסידר זקנו הרמב"ם, וכולל גם פירוש לחלקים שנוספו בתפילה לפי מנהג מקומו של רבי דוד בארם צובא. חיבור זה הוא חלק

13 ה' מאלטר, 'כתבי רס"ג והספרות עליו', קובץ רס"ג, ירושלים תש"ג, עמ' תקעח.

14 ר"י קאפח, פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה, מבוא עמ' ו, ובגוף הספר עמ' נה פרק לו הערה 1; חמש מגילות עם פירושים עתיקים, מבוא, עמ' 1; משלי עם תרגום ופירוש רס"ג, מבוא, עמ' ד, הקדמה, עמ' ח, הערה 1.

15 ב"צ דינור, ישראל בגולה, כרך ראשון, ספר שני, תל אביב תשכ"א, עמ' 389.

16 כתבים, שם, הערה 1; 'גרדומי פנינים מכ"י תימני קדום', תלפיות ח, א-ב (ניו יורק תשכ"א), עמ' 128.

מחיבורו על משנה תורה לרמב"ם, שממנו השתמרו חלקים נוספים. החיבור השתמר בשני כתבי יד, ושניהם עמדו למראה עיני שטיינשניידר, ולפי מה שהתברר - אחד מהם שימש מקור להעתקתו של השני.¹⁷

בפירוש ל"ויברך דוד" מעתיק רבי דוד פסקה ארוכה בשם רס"ג בספר הפרחים, שלה הוא מקדים את הדברים הללו:

רבי דוד בן רבי יהושע הנגיד בפירושו לתפילה,

כ"י אוקספורד הונמ. 486

תרגום

ואמר רבינו סעדיה גאון ז"ל בספר הפרחים בפירוש פרשת ויקחו לי תרומה, שי"י יתעלה ציווה את ישראל להביא שש עשרה דברים לבניין המקדש והם כנגד שש עשרה דברים שהשתוו בהם ג' העולמות, והם העולם הגדול והאמצעי והקטן, הגדול הוא העולם הזה, והאמצעי הוא המשכן, והקטן הוא האדם.

ולמדנו בכך שנדע את טוב המורכב הראשון, כלומר, כדי שנשיג את יכולתו ממעשיו, וכבר ביארתי זאת באר היטב בספר יקר חמדה, ג"כ על ויקחו לי, בעקבותיו [של רס"ג] ע"ה. ואמר ע"ה,

וק' רבינו סעדיה גאון ז"ל פי כתאב אלאזהאר פי שרח פרש' ויקחו לי תרומה אן אלחק תע' אמ' ישראל באחצאר י"ו שי לעמארה' אלמקדש, וד'לך באזא י"ו אמר תסאוא פיהא אלג' עולם, והם אלעאלם אלכביר ואלאוסט ואלצגיר, אלכביר הו אלדניא ואלאסט הו אלמשכן ואלצגיר הו אלנאסאן.

ושרענא בד'לך לנעלם חסן אלמזאוג'ה אלאולי, אי, חתי נדרך קדרתה מן מצנועאיתה. וקד ביינת אנא הרא אחסן ביאן פי ספ' יקר חמדה עלי ויקחו לי איצ'א, נקל ענה ע"ה. וקאל ע"ה:

והנה, מובאה זו כולה נמצאת בכתב יד של פירוש רס"ג לפרשת תרומה שנדפס בינתיים על ידי יהודה רצהבי, מתוך כתב יד שהשתמר באוסף פירקוביץ שבספריית פטרבורג, שיכונה להלן "כתב יד פטרבורג".¹⁸ להלן הקבלת דברי רס"ג שבשתי המקורות. השינויים מודגשים:

תרגום ללה"ק	כתב יד פטרבורג arab. I 129 דפים 19-20, בשילוב תיקונים מכ"י T-S Misc.7.153	רבי דוד בן רבי יהושע הנגיד בפירושו לתפילה, כ"י אוקספורד הונמ. 486 דף 583-584
וכנגד שש עשרה מיני שבחים אלו שיבח בהם דוד בזמן אחר, בבנין בית המקדש, והוה שאמר לך י"י הגדולה וכו' ושאר הפרשה. ומה שאמר הגדולה, היינו הראשון, וזה כמו שאנו אומרים יצחק גדול מיעקב ואברהם גדול מיצחק, ואין העניין פוסק מלהשתלשל בגדולה עד שמגיע אל הנצחי שהוא גדול	ובאזא דלך יו נוע מן אלחסכיה סבח בהא דויד פי וקת אכר [פי בנא] אלקדם והו קו' לך י"י הגדולה והג' וג' וסאיר אלקצה. פאלאקרב אן יכון קו' הגדולה אראד בה אלאול ודלך אנא נק' אן יצחק גדול מיעקב ואברהם גדול מיצחק ולא יול אלאמר יותק פי אלכבר אלי אן יכלג אלי	ובאזא דלך י"ו נוע מן אלחסכיה סבח בהא דוד וקת אכר פי בנא אלקדם, וד'ל' קו' לך י"י הגדולה וכו' וסאיר אלקצה. פקו' הגדולה אראד אלאול וד'ל' אנא נקול יצחק גדול מיעקב ואברהם גדול מיצחק ולם יול אלאמר יותק פי אלכבר אלי אן יכלג אלי אלאולי פהו גדול על כל הגדולים, והגבורה שרחה

17 כתב יד אוקספורד, הונטינגטון 486, הועתק כפה"נ סביב שנת ה'ר, עשרות שנים בודדות אחרי פטירת רבי דוד; וכתב יד אוקספורד, הונטינגטון 447, כולל 68 דפים בכתב מהודר, והיה בספרייתו המפורסמת של רבי מוסי אבן עבד אלמחסן, נגיד חלב, שירש אותו מאחיו ר' סלימאן, שאליו עברו רבים מכתבי היד של רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד. כ"י 447 הועתק מתוך כ"י 486, וכפי שהרחבתי במבוא לפירוש, הנמצא כעת בדפוס.

18 סימנו arab. I 129.

על כל הגדולים. והגבורה, פירושו חזק העונש, כמו שאמר (ישעיה מב, יג) "י' כנבור יצא". והתפארת, גמול הצדיקים, כמו שאמר (ישעיה מו, יג) "ונתתי בציון תשועה [לישראל תפארת]". והנצה, ושלילת ההרשמה והחזרה והחרטה וביטול מה שאמרו והחלפת התורה, כמו שאמר (שמואל א' טו, כט) "וגם נצה ישראל לא ישקר ולא ינחם" וכו'. וההוד, מורה על השמעת הנבואה, כגון עשרת הדברות, כמו שאמר (ישעיה ל, ל) "השמיע י' את הוד קולו". כי כל בשמים, מורה על האותות, כמו שאמר (ירמיה י, ב) "ומאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה". ובארץ, מורה על המופתים, כמו שאמר (מלכים א' יג, ג, ע"ש) "ונתן ביום ההוא מופתים". הממלכה, מורה על היותו יחיד ביחידותו, כמו שאמר (זכריה יד, ט) "והיה י' למלך על כל הארץ". והמתנשא, מורה על היותו נעלה על כל תואר ושבה, כמו שאמר ומרומם על כל ברכה ותהלה. לראש, כוונתו שכל נברא ומחודש הוא ממנו, כמו שאמר (בראשית א, א) "בראשית ברא אלהים" וכו'. והעשר, הממון, כפשוטו. והכבוד, מורה על החכמה, כמו שאמר (משלי ג, לה) "כבוד חכמים ינחלו וכסילים מרים קלון". מושל בכל, משנה מקרי הכל ועצמותם, כמו שאמר (תהלים קג, יט) "י' בשמים הכין כסאו ומלכותו בכל משלה". ובידך כח, התמיכה והחיוזוק, כמו שאמר (ישעיה מ, כט) "נותן ליעף כח ולאין אונים עצמה ירבה". לגדל, עניין הכבוד, "ויגדל י' את שלמה למעלה" (דברי הימים א' כט, כה). ולחזק, עניין הכיבוש, כמו שאמר (שופטים ג, יב) "יחזק י' את ענלון", "והוא נלחם עם מלך בני עמון יחזק עליהם" (דברי הימים ב' כז, ה). וכאשר נוספו לשש עשרה תארים אלו, מודים ומהללים, נמצאו י"ח, כנגד י"ח שהיא התפילה, ותהיה מודים במקומה.

אלאולי פהו גדול על כל הגדולים. הגבורה שדה אלעקאב כ'ק' י' כנבור יצא פהו על אויביו יתג'. והתפארת תואב ללצאלחין כ'ק' ונתתי בציון ישועה לישראל תפארת. והנצה אלצדק ונפי אל[כדב] ואלנסך כ'ק' וגם נצה ישראל לא ישקר. וג' וההוד ישיר אלי אסמאע אלנבוה ומת[ל] עשר הדברות כ'ק' והשמיע י' את הוד קולו. כי כל בש' ובא' ישיר אלי [אלאותות כ'ק'] ומאותות השמים אל תחתו. ובארץ ישיר אלי אלמופתים כ'ק' ונתן ביום ה[הוא מופת]. הממלכה אלנפראד באלוחדאניה כ'ק' והיה י' למלך על כ'ה. והמתנשא [ישיר אלי] אלמדיה כ'ק' ומרומם על כל בר' ותה'. לראש יעני אנה מבתדע ומבתדע מן [ענדה] כ'ק' בראשית ברא אלהים. והעושר אלמאל עלי ט'אהרה. והכבוד אלחכמה כ'ק' כבוד חכמים ינחלו. מושל בכל מנייר אעראץ' אלכל [ועיונה] כ'ק' י' בשמים הכין כסאו [ומ'] ב' ¹⁹משלה. ובידך כח אלחאייד ואלחקיה כ'ק' נותן ליעף כח. לגדל [באב אלחשרף] ב'ק' ויגדל י' את שלמה למעלה. ולחזק באב אלט'פר כ'ק' ויחזק י' את ענלון והוא נלחם עם מלך בני עמון יחזק עליהם פאדא צ'ם אלי הדה אל'יו וצף מו[דים ומהללים] צארת י'ח' באזא י'ח' הי אלצלאה. וברכת מודים פי מכאנהא.

שדה אלעקאב כ'ק' י' כנבור יצא. והתפארת ת'ואב אלצלחין כ'ק' ונתתי בציון תשועה. והנצה ונפי אלמראאה ואלרנוע ואלנדם ואבטאל מא יקולה ואלסר כ'ק' וגם נצה ישראל לא ישקר ולא ינחם וכו'. וההוד ישיר אלי אסמאע אלנבוה ומתל י' אלדברות כ'ק' והשמיע י' את הוד קולו. כי כל בשמים ישיר אלי אלאותות כ'ק' ומאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה. ובארץ ישיר אלי אלמופתים כ'ק' ונתן ביום ההוא מופת. באלוחדאניה כ'ק' והיה י' למלך על כל הארץ. והמתנשא ישיר אלי אלעלו עלי כל וצף ומדיה כ'ק' ומרומם על כל ברכה ותהלה. לראש יעני אן כל מבתדע ומבתדע מן ענדה כ'ק' בראשית ברא אלהים וכו'. והעושר אלמאל עלי ט'אהרה. והכבוד ישיר אלי אלחכמה כ'ק' כבוד חכמים ינחלו וכסילים מרים קלון. מושל בכל מנייר אעראץ' אלכל ועיונה כ'ק' י' בשמים הכין כסאו ומלכותו בכל משלה. ובידך כח אלחאייד ואלחקיה כ'ק' נותן ליעף כח ולאין אונים עצמה ירבה. לגדל באב אלחשרף ויגדל י' את שלמה למעלה. ולחזק באב אלט'פר כ'ק' ויחזק י' את ענלון והוא נלחם עם מלך בני עמון יחזק עליהם. פאדא צ'ם אלי הדה אל'יו וצף מודים ומהללים צארת י'ח' באזא י'ח' הי אלצלאה. ותכון מודים פי מכאנהא.

ד. דחיית האפשרות שספר הפרחים אינו אלא פירוש רס"ג לתורה

לעומת הנראה מההקבלה הנזכרת, בין המובאה של רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד לבין הדברים שבפירושו הארוך של רס"ג לפרשת שמות, ישנן כמה סיבות טובות לדחות את זיהוי ספר הפרחים עם פירושו הארוך של רס"ג לתורה. חלקן נזכרו לעיל וחלקן ייזכרו כעת.

ראשית, כפי שזכור, בפרשת בני רס"ג מבואר שמדובר בשני חיבורים, הפירוש לתורה עוסק רק בחלק מהתורה, וספר הפרחים עוסק בכולה, מבראשית עד וזאת הברכה.

לכך שספר הפרחים עוסק גם במה שאינו כלול בפירוש התורה, מצטרפת גם העדות הנזכרת מדברי רב נסים גאון, העוסקת בקטע מספר הפרחים לפרשת וישב, בחציו השני של ספר בראשית, שאינו כלול בשרח.

עדות נוספת לכך ששרח רס"ג אינו מקיף את כל התורה, עולה מדברי רבי יוסף ראש הסדר, מחבר פורה ורב רעיונות, שהיגר מבבל לפוסטאט שבמצרים בתקופה שבה היגר אליה הרמב"ם.²⁰ בקולופון המצורף לפירושו להפטרות²¹, נאמר: תפסיר אלאפאטיר, ג'מע [-פירוש ההפטרות, קיבצו] מרנו ורבנו ואדנינו יוסף הרב הגדול ראש הסדר ירום הודו ויגדל כבודו, חמוד [-בן] מרנו ורבנו ואדנינו יעקב הרב המובהק ראש בי רבנן זצ"ל, ג'מעה [-קיבצו] בצוען שנת א'תקכב לשטרות, למא וקף עלי תפסיר אלתורה ללגאונים אלתלתה [-לפי שעמד על פירוש התורה של שלושת הגאונים], מן בראשית אלי ויצא ומן ואלה שמות אלי במדבר לרבנו סעדיה, ומן ויצא אלי ואלה שמות ומן במדבר אלי שפטים לרבנו שמואל בן חפני, ומן שפטים אלי אכר אלתורה [-סוף התורה] לרבנו אהרן בן סרג'אדו, ולם יקף להם ולא לגיריהם עלי תפסיר אלאפאטיר [-ולא עמד אחד מהם ולא אחר זולתם על פירוש ההפטרות]....

העובדה שר' יוסף ראש הסדר מפרט את חלקי התורה עליהם הגיע לידי פירוש רס"ג, באופן זהה לפירוט החלקים שברשימת בני רס"ג, ודאי אינה יד המקרה, והיא מלמדת על כך שפירוש רס"ג לתורה אכן לא נכתב אלא על הפרשיות הללו. ומכאן שהוא שונה מ"ספר הפרחים", שכן נכתב על כל התורה, ועל פרשת וישב בכלל.

ה. הקושי באפשרות שכל מה שבכתב יד פטרבורג הוא ספר הפרחים

ניתן היה להציע, שכל מה שמופיע בכתב יד פטרבורג אינו חלק מהפירוש הארוך של רס"ג לתורה, והוא שייך לספר הפרחים, שהוא כאמור - חיבור אחר. אך אפשרות זו קשה מאוד עד בלתי סבירה. הסגנון של הפירוש בכתב יד זה, מפרשת תרומה עד פרשת פקודי, זהה בכל לסגנונו של רס"ג המוכר לנו מחיבוריו האחרים. כמותם, יש בו תפסיר ואחר כך ביאורי עניינים, וביאורי העניינים מקיפים כל נושא ונושא, כמו בכל מקום אחר.

לעומת זאת, מסגנון שתי המובאות הידועות מספר הפרחים - ההקבלות בין יעקב ליוסף וההקבלות בין המשכן לאדם ולעולם - ניתן לשער בזהירות המתבקשת,

20 על ר' יוסף ראש הסדר נכתב רבות. מונוגרפיה מקיפה עליו ועל חיבוריו נכתבה על ידי ליפא גינת ופורסמה אחרי פטירתו: רבי יוסף ראש הסדר, זרקור אל הרב שנשכח ואל חיבוריו הנחשפים בגניזה הקהירית, 2018.

21 כ"י אוקספורד בודלי' נויבאואר 2624.17, heb. d. 44/83, פורסם אצל מאן, היהודים, ב, עמ' 310; ש' אברמסון, 'רב יוסף ראש הסדר', קרית ספר כו (תש"י), עמ' 73.

שסגנונו של ספר זה הוא דרשני, ומתבקש לצמצם את תכולתו לדרשנות, וכפי שהובא לעיל מדברי ר"י קאפח במקום אחד.

בנוסף, בפירושו לספר יצירה (פ"ג ה"ו עמ' קג) מפנה רס"ג לאותם דברים הנמצאים בפירושו לפרשת תרומה (ומובאים גם אצל רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד), והוא מכנה אותו "שרח מעשה המשכן" [-פירוש מעשה המשכן], ולא בשם כתאב אלאזהאר.

בדוחק ניתן היה להניח ששמואל בן יעקב, סופר כ"י פטרבורג, או מישהו לפניו, שילב את ספר הפרחים עם השרח. אך גם אפשרות זו דחוקה מאוד. אנו יודעים רבות על סופר כתב יד פטרבורג, שהעתיק גם את קודקס לנינגרד ואת העותק הקדום ביותר של תפסיר רס"ג, לצד חיבורים חשובים נוספים. הוא חי פחות ממאה שנים אחרי רס"ג, וקשה להניח שבזמן קצר זה כבר עובד פירושו של רס"ג.

במערכת שיקולים זו יש לכלול גם עניינן של הדרשות לתורה, שעל קיומן יש בידינו עדות נוספת. לאחרונה התבררו פרטים ראשוניים על עניינן של דרשות רס"ג, שעד העשור האחרון לא היה ידוע עליהן מאומה. הן נזכרות גם בהמשך רשימת החיבורים של בני רס"ג, הנזכרת למעלה: "ודרשאת עדה ... לם אחציהא לילא אטול" - וכמות של דרשות, לא אמנה אותן כדי שלא להאריך. עד כה אותרו דרשה של רס"ג לפרק י"ח בתהלים²², שהיא דרשה ארוכה המקיפה כמה וכמה עניינים וככל הנראה נדרשה בכמה המשכים, וכן דרשות למועדים.²³

בדרשת המועדים²⁴ אנו מוצאים הפניה לקובץ דרשות, שבו דרשה לפרשת ויקהל, העוסקת בעניין השבת: "אלפעאלה אלעט'מי מנזלה' אלסבת פגמיע אצול אצנאיע ופרועהא מחרם פי אלסבת כמא הו משרוח מפסר מ.. פי מגמוע דראש פרשת ויקהל ופיה איצ'א ... ז' פצ'איל יום אלסבת" [- הפעולות הגדולות - מדרגת השבת, וכל אבות המלאכות ותולדותיהן אסורות בשבת כפי שהוא מבואר מפורש ... בקובץ דרשת פרשת ויקהל, ושם גם כן ... ז' מעלות יום השבת].

והנה, בשרח רס"ג לפרשת ויקהל שבכתב יד פטרבורג, יש אמנם אזכור של ל"ט המלאכות האסורות בשבת, אבל בלי ביאור והרחבה; ויש אזכור של כמה מעלות של יום השבת, כגון מתן השכר עליו, והיותו יום מנוחה, כך שמתאחדים בו תענוג וגמול, ויש בו תפילה וקריאת התורה ופירוש התורה וזכר האל גם באכילה ושתייה, מעלות הדומות למעלות שרס"ג מונה במועדים - אך עדיין אין שם הרחבה ופירוט לשבע מעלות. מאחר ולא סביר שדברי רס"ג קוצרו ושולבו בתוך השרח של פרשת ויקהל, נראה יותר הכיוון ההפוך: דברי רס"ג בשרח ויקהל, כפי שהם בכתב יד פטרבורג, היוו בסיס לחיבור דרשה העוסקת בעניינה של השבת, שנאמרה בפרשת ויקהל. כיוון כזה אנו מוצאים במקומות נוספים בחיבורי רס"ג, כגון פירושו לעשרת הדברות הכלול בשרח פרשת יתרו, שהפך לדרשה על עשרת הדברות.²⁵

22 ראו י' זיבלד, 'קובץ מחיבורי רס"ג בהלכות שבין אדם לחבירו', בית אהרן וישראל ר (כסלו-טבת תשעט), עמ' טו-מד.

23 ראו י' זיבלד, 'דרשת רס"ג לימי המועדים', קובץ בית אהרן וישראל רב (ניסן-אייר תשעט), עמ' ה-כ; הנ"ל, 'דרשת רס"ג לימי המועדים (ב)', קובץ בית אהרן וישראל רג (סיון-תמוז תשעט), עמ' ה-יג.

24 הנ"ל, קובץ רב, עמ' יא.

25 ראו ד' גרינברגר, 'חיבור על עשרת הדברות המיוחס לרב סעדיה גאון', קבץ על יד סד"ח כז (לז) (תשפ"א), עמ' 31-1.

ו. הצעת פתרון - ספר הפרחים - דרשות שגרעין בשרח

הקשיים השונים מובילים לפתרון יחיד המיישב את כולם. נראה להציע שספר הפרחים הוא ספר דרשות על התורה, לפי סדר פרשיות התורה, מבראשית ועד וזאת הברכה. כדרכן של דרשות רס"ג, הוא עוסק בהלכה ובאגדה. בהלכה - בהרחבת הלכות מצויות שיש צורך לעורר את העם על שמירתן, כהלכות שבת הנ"ל, והלכות נוספות שעליהן נלמד להלך; ובאגדה - במבנים שונים המפרטים רעיונות שונים למספרים שונים, ומקבילים מבנים למבנים אחרים, כענייני יעקב ויוסף וענייני הגדולה והגבורה והקבלת העולם למשכן ולנפש, כדרכו המוכרת של רס"ג.

רס"ג השתמש לדרשותיו בחומר שכבר היה כלול בשרח. הוא נטל אותו והרחיבו לצרכי הדרשה, כשהוא מוסיף ומעבה פרטי הלכות, וגם באגדה הוא מוסיף ומשכלל את המבנים הדרשניים, ומוסיף פתיחה וסיום כדרך הדרשות.

לפי זה, הדברים שראה רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד בספר הפרחים, הם יחידה שהיתה לפני כן בשרח תרומה, כמעט כצורתה. היא עברה הרחבה מעטה יחסית, עליה הצבענו למעלה, בנוגע לפירוש מידת ה"נצח", אך מעבר לכך היא נשארה כפי שהיא. בדרשת ויקהל ההרחבה משמעותית יותר: הורחב בכל ל"ט המלאכות, ומעלות השבת חולקו לשבע. וכך נעשה גם בשאר הפרשיות.

כתב יד פטרבורג מייצג אם כן את השרח לחלקו השני של שמות, ולכן יש בו גם תפסיר, גם ביאורי עניינים וגם את היחידה שבספר הפרחים. בדרשות, לעומת זאת, נראה לעת עתה מכל הממצאים שבידינו, שאין הם כוללים תרגום של הפסוקים.

אגב, יוער בזאת, ששמואל בן יעקב, סופר כתב יד פטרבורג, העתיק גם את תפסיר רס"ג לתורה, וכתב היד שלו הוא המוקדם ביותר הידוע כיום.²⁶ בחציו השני של ספר שמות, ורק שם, הוא מביא חילופי נוסח "וקיל". כבר עמדו חוקרים בתופעה מוזרה זו, שהרי רס"ג לא השאיר מקום לדעות שונות. ברם, בדיקה פשוטה מעלה שכל חילופי הנוסח הללו מקורם בתפסיר שבכתב יד פטרבורג הנ"ל. נראה אם כן ששמואל בן יעקב ראה בכתב יד זה מהדורה מקבילה של רס"ג לתפסיר, שחשוב לתעד את שינויי הנוסח שבה.

ז. היש בידינו טופס של ספר הפרחים לאחר ה"פיצול"?

השאלה העולה כעת היא האם ניתן לאתר כתבי יד וקטעי גניזה המשמרים חלקים מספר הפרחים. המלאכה אינה קלה, וקיים קושי תיאורטי מהותי בזיהוי כתבי יד כספר הפרחים, כיון שבכל מקרה של עיבוד ושינוי, בין בהרחבה ובין בקיצור ובין בסידור, ניתן יהיה לומר שמדובר במעשיו של חכם מאוחר, ואין מדובר בעיבוד של רס"ג עצמו לצורך ספר הפרחים.²⁷

26 פטרבורג C II EBP.

27 לדוגמה: כתב יד תימני מהמאה ה"ט, ניו יורק JTS 5048a, הוא מדרש על התורה שהשתמר מפרשת יתרו ועד פרשת האזינו, המלוטט בעיקר מהרמב"ם ומרס"ג. הדברים שבערבית לא מובאים בשם רס"ג, למעט פעם אחת בדף 33, אבל כיון שברובם אנו מוצאים שהם מקבילים לדברי רס"ג העולים מכתבי יד אחרים, סביר להניח שרוב ככל מה שיש שם בערבית הוא מרס"ג, למעט המובאות שמקורן בספרי הרמב"ם שנכתבו בערבית, שהם: פיה"מ (דף 259 נזיר פ"א מ"ב, א61, ב63, א66 משמונה פרקים, 78א מהקדמת פיה"מ, 74ב מכות פ"ג מ"ג, 75א סנהדרין פ"ג מ"ח, 80ב-81א חולין פ"י מ"ב, ועוד), ספר המצוות, ומורה נבוכים (67א ח"ג פמ"ג, 68א ח"ג פמ"ו, 71א-72 ח"ג פ"ג, 78ב ח"ב פמ"ז, 88א ח"ג פכ"ד). כך התייחס רצהבי למובאות הללו שבערבית שמקורן אינו ברמב"ם, כחזקת משל רס"ג, וכלל מהם בספרו, פירוש רס"ג

אולם נראה שטופס של ספר הפרחים לאחר הפיצול, הוא ככל הנראה הטופס שבו קטע הכתוב כתיבה רהוטה מאוד²⁸, הכולל את הדברים בפרשת תרומה הקודמים למצוטט על ידי רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד, ובהם פירוט ההקבלה בין האדם, העולם והמשכן; וקטע נוסף²⁹ שבו סיומה של דרשה העוסקת בענייני השבת ומפרטת עשרה עניינים של שביתה, ומתחילה בדרשה לפרשת תרומה. נראה אם כן שבידינו טופס של ספר הפרחים לאחר פיצולו מהפירוש למקרא. קטעים נוספים מטופס זה עוסקים בפרשת משפטים, שאינה כלולה בכתב יד פטרבורג המתחיל בפרשת תרומה, וקטעים נוספים השייכים לפרשת קדושים ולפירוש רס"ג על העריות, וכדלהלן.³⁰

ח. המקרה המאלף של תפסיר העריות

פירושו של רס"ג לעריות היה ידוע זה מכבר. קטעים שונים העוסקים בענייני עריות, המזוהים לפי עניינם עם רס"ג, הלכו ופורסמו. רס"ג עצמו קורא בשם "תפסיר אלעירות" בהתייחסותו לחיבורו בתוך חיבורו נגד אבן סאקיה, ומזכיר שם שבחיבורו הזה הוא מונה את כ"ח העריות ואת המקורות להם, ואת היתר היבום באשת אח.³¹ בספרות הקראית יש התייחסות נרחבת ל"תפסיר אלעירות", בין בשמו זה ובין בעילום שמו.³² מספר מובאות נוספות מיוחסות בספק לחיבור זה.³³

לשמות. הדברים המובאים שם בערבית, הם גם בספרים במדבר ודברים, שבהם, לפי עדות בני רס"ג, אין שרץ; כגון הדברים על אופן עשיית הגורל על ידי משה בין הבכורים הנפדים בחמש סלעים לנפדים בכך לוי, ובין הזקנים הראויים לנבואה (456-א-566), שלא נמצאו לו לע"ע מקבילות; עניין המתאוננים שהוא כנראה חלק מפירוט כל עשרה נסיונות (61); ודברים על שירת האזינו, הלוקחים מההקדמה השניה של רס"ג לתהלים. כמו כן בספר שמות הם מובאים בעיבוד השונה מהנוסח שבכ"פ. ניתן היה אם כן לשער שדברי רס"ג שבמדרש ההוא, מספר הפרחים הם לקוחים. אך יתכן גם שמדובר בעריכה של בעל המדרש, ואת הקטעים שהביא בספרים במדבר ודברים אפשר לתלות ברב שמואל בר חפני, שבמקום אחד אף מובאים דברים בפירוש בשמו (דף 260). גם מה שהביא בפרשת ויקהל את ל"ט אבות המלאכות, אינו מספר הפרחים האמור להביאם שם וכמש"ב, אלא העתיק בניסוחו על ידי הרמב"ם שבת פ"ז ה"א.

28 קיימברידג' T-S Misc.7.153.

29 קיימברידג' T-S NS 318.26.

30 קיימברידג' T-S Ar.48.175; T-S AS 164.243. T-S NS 285.38.

31 מ' צוקר, 'שני קטעים נגד קראים', PAAJR 18 (1949), חלק עברי, עמ' יג-יד.

32 הוספות משה הכהני לספר הישר של ישועה בן יהודה, פורסם ע"י פינסקר, ליקוטי קדמוניות, וינה תר"ך, נספחים, עמ' 66. דברי הכהני מתייחסים לדברי רס"ג שבאו לידינו ומתפרסמים להלן. דברי משה הכהני פורסמו שוב, עם כל ספרו של ישועה, ע"י י' מרקון, מקורות לקורות דיני נשים ועריות אצל הקראים, פטרבורג 1908, ושם נמצא הקטע בעמ' 151-152. כמו כן פרסם שטיינשניידר, מגד ירחים, למברג 1855, עמ' 174-176, קטע ארוך העוסק בשניות לעריות, המתורגם על ידי המעתיק הקראי, ישועה, לעברית, והוא מתפרסם להלן ממקורו הערבי לפי מקור רבני. גם סהל בן מצליח מתייחס לדברי רס"ג בחיבור זה (ליקוטי קדמוניות, שם, עמ' 40): "כאשר עשה בעריות". לדברי צוקר, הנ"ל הערה 31, הערה 21, דברי רס"ג נגד ענן ובנימין בעניני עריות המובאים בכתאב אלאנואר יא, כט, שאובים אף הם מחיבור זה, אך אין לדבריו ראיה.

33 יתכן שראב"ע מכון לחיבור זה, בדבריו בפירושו לתורה, שמות כ, יג: והגאון ידע איך החלוק. כי על כל העריות כרת בפרשת אחרי מות, והניח מזה החלוק האם והאחות והבת. רבי מבשר הלוי השיג על מניין העריות של רס"ג, ולדעתו אינן אלא כ"ו, ראו י' בלאו וי' יהלום (עורכים), רב סעדיה גאון במוקד של פולמוס, ירושלים תשע"ט, עמ' 375 והלאה, ודברים אלו מתאימים למובאה שהביא צוקר, לפיה תפסיר אלעירות עוסק במניין העריות. כמו כן, יתכן שרס"ג מפנה לחיבור זה בספר הירושות, בתוך: י' ברודי (עורך), חיבורים הלכתיים של רב סעדיה גאון, ירושלים תשע"ה, עמ' 98-99, לענין ספק בן תשעה לראשון ספק בן שבעה לאחרון: אמנם לעניין איסור הקרובות אנו מחמירים עליו ואוסרים עליו את קרובותיו מן הבעל הראשון ומן השני, ונבאר זאת כנדרש במקומו. מדברים אלו אין הוכחה שמדובר בחיבור זה, וגם לא לכך שהחיבור אכן נכתב בסוף.

אך עד כה לא הוכרעה השאלה אם מדובר בחיבור הלכתי מיוחד, בדומה לחיבורים הלכתיים אחרים שכתב רס"ג בעניינים שונים, או שמא אין מדובר אלא בשרח לפרשיות אחרי מות וקדושים, העוסק בדיני העריות הכתובים שם. מאלטר קבע את מקומו בין החיבורים העצמאיים ההלכתיים של רס"ג, אך הודה שאין בידו ראיות לכך, ונטה יותר שמדובר בחלק מהשרח.³⁴ זו גם דעתו של ירחמיאל ברודי.³⁵ לעומת זאת, צוקר סבר שמדובר בחיבור עצמאי.³⁶

קרובה היתה הסוגיה להתברר מתוך שני קטעים מקבילים של רס"ג, העוסקים שניהם בעניין איסור ההעברה למולך, כל אחד בסגנון שונה, אלא שטרם היתה השעה ראויה לכך, ומקום הניחו ראשונים לאחרונים להתגדר בו. יהודה רצהבי פרסם בשנת תש"ס שני קטעים, שאת שניהם זיהה כקטעים של רס"ג לפי תוכנם וסגנונם.³⁷ את הקטע השני הוא גילה בשעת הגהת המאמר לרפוס, והיה נבוכ בפשר העניין. הוא הניח שהקטע הקצר מבין השנים הוא "מעשה סופר מבית מדרשו של רס"ג שהרצה דבריו בקצרה, והרי זו תופעה רבת-עניין בתורת הגאון".

הבא לעיין בכל קטעי הגניזה המצטרפים לשני הקטעים שזיהה רצהבי מדברי רס"ג על ענייני העריות, מוצא כמה וכמה טפסים, השייכים בבירור לשני חיבורים שונים. לאחד מהם שייך הקטע האחד מבין הקטעים שפרסם רצהבי,³⁸ ולשני שייך הקטע השני.³⁹ הקטע שרצהבי ייחס לתלמיד מקצר, שייך בבירור לשרח רס"ג עצמו, כדרך שכל הקטעים והטפסים האחרים שלו הם מן השרח הרגיל, והזיהוי שלהם עולה מכך שמשולב בהם התפסיר של רס"ג - תרגום הפסוקים, ואחריו בא ביאור העניינים, כדרכו של השרח. משכך, דינה של השערת רצהבי להידחות: הקטע הקצר הוא בבירור של רס"ג. הקטע שרצהבי ייחס לרס"ג עצמו, מתוך שהוא מתייחס לתרגומו ועוד ראיות, שייך לפי קטעיו האחרים לחיבור שסגנונו דרשני, ובכל הקטעים הרבים שזוהו ממנו, לא נמצא עד כה אפילו מקום אחד שבו מועתק התפסיר. הוא הולך ומבאר את ענייני הפרשה, אך בלי להעתיק את התפסיר.

34 Henry Malter, Saadia Gaon. His Life and Works, Philadelphia 1921, 344-349; סיכום בעברית: ג' בת-יהודה, 'פרופ' ה. מלטר: כתבי רס"ג והספרות עליו', ספר רב סעדיה גאון, ירושלים תש"ג, עמ' תקצז.

35 י' ברודי, הנ"ל הערה 33, עמ' כג.

36 צוקר, הנ"ל הערה 31, הערה 21.

37 י' רצהבי, 'ארבעה קטעים מפירושי ר' סעדיה למקרא', סיני כג-קכד (תש"ס), עמ' תקי-תקיט.

38 הקטע הראשון שפרסם רצהבי, שהוא - לדרכנו - חלק מספר הפרחים, הוא ENA 2646.8-9. מטופס זה מצויים בידיו קטעים נוספים: T-S Ar.25.51 העוסק בפרשת אחרי מות, ופורסם ע"י רצהבי, תרביץ 58, עמ' 363-376; וכנראה גם T-S Ar.16.3, העוסק גם הוא בפרשת אחרי מות, וכולל דיון על דרכי התשובה ועל "וג'ה אלחכמה" בשליחת השעיר לעזאזל, וההקדמה שבו העוסקת בענייני המשפט, רחבה בהרבה מהקדמת השרח שפרסם הירשפלד (הכוללת את לשונות התחלת החלק השני של ספר ויקרא), JQR n.s. VI, 372-374; 382-383 (1915-1916), pp. וגם מכך ראייה שמדובר בחיבור רחב מהשרח. עוד חזון למועד אי"ה לפרסם קטעים אלו.

39 הקטע השני שפרסם רצהבי, שהוא - לדרכנו - חלק מהשרח, הוא בודפשט 2. קטע זה שייך לטופס אליו משתייכים גם קטע הגניזה קיימברידג' T-S 8Ka10.3 שפרסם הירשפלד, JQR, יז (1905), עמ' 713-720, וכן קטע קיימברידג' T-S Ar.47.90 שדף אחד שלו קודם לדפי הירשפלד והדף השני שלו מאוחר להם, וצמודים משני הצדדים. מטופס זה ישנו גם קונטרס לפרשת כי תשא. חלק ממנו מסומן בתחילת הקונטרס, כגון קטע T-S Ar.26.48 המסומן כה, ו-T-S Ar.26.80 המסומן כב. כל אלו שייכים לשרח שמות ומקבילים לידוע לנו משם. הקטע T-S Ar.44.157 העוסק בהוספת שנות חיים לצדיקים שייך כנראה לאחד משני הטפסים הללו, וכיון שאין לו מקבילה בשמות, הוא שייך כנראה לויקרא. בודפשט 2 הנ"ל מסומן באותה דרך, באות ח. בסוף הדף האחרון בקונטרס יש שומר דף עם מסגרת מעוטרת: אבנאה.

והנה, קטע מאותו טופס זכור לטוב מהפרק הקודם, שבו דרשות רס"ג לפרשת תרומה, זהה בתוכנו לקטע הארוך שפרסם רצהבי!⁴⁰ לאותו טופס מצטרף דף נוסף, הכולל פתיחה דרשנית ארוכה לפרשת קדושים, המפרטת את כל ענייני הקדושה⁴¹, הנמצאת במקביל בטופס נוסף⁴², שחלקים שלו עוסקים בדרשה לפרשת המועדים באמור⁴³, וחלקים אחרים בדרשה לפרשת האזינו.⁴⁴ הפרטים מתחברים ומשלימים זה את זה. הקטע הארוך שפרסם רצהבי הוא חלק מתפסיר אלעריות, שאינו חלק מהשרח.

האם יש בכך רמז לכך שכל החיבורים ההלכתיים הקצרים של רס"ג הם חלק מספר הדרשות שלו, ספר הפרחים? האם העובדה שאותו סופר שהעתיק את "תפסיר אלעריות" העתיק עוד דרשות של רס"ג על התורה, בפרשיות העריות - אחרי מות וקדושים, כמו גם בפרשיות נוספות, יכולה להצביע על כך שמדובר בחיבור אחד?

הוכחה אין כאן, שהרי יתכן שסופר אחד יעתיק באותה צורה חיבורים שונים, ויתכן שאותו מעתיק העתיק גם את דרשות רס"ג לפרשיות תרומה ואחרי-מות, וגם את תפסיר אלעריות. אבל יש להצביע על נקודה נוספת התומכת באפשרות זו שתפסיר אלעריות הוא חלק מספר הדרשות. אחד המביאים את תפסיר אלעריות של רס"ג, מתייחס אליו כדרשה מדרשותיו של רס"ג.⁴⁵

אגב, יוער בזאת, שמשפט המופיע בשני הקטעים שפרסם רצהבי, מצוטט על ידי רבי אברהם בן הרמב"ם בדיונו אודות העריות, באחד מחיבוריו, ספק "המספיק לעובדי ה'", ספק חיבור מיוחד לספר ויקרא⁴⁶, והוא מצטטו בשם "שרח אלתורה" של רבי סעדיה.⁴⁷ ואכן, אין ספק שלפחות אחד משני החיבורים הללו שבהם מופיעה לשון זו באופן זהה, היא שרח התורה.

40 מדובר בקטע מנצ'סטר B 3030.

41 קיימברידג' T-S Ar.22.125.

42 החומר שבקטע זה נמצא גם בקטע שבספריית בודפשט, 393, ועוד חזון למועד אי"ה לפרסמו. קטע נוסף מטופס זה העוסק בפרשת קדושים הוא קיימברידג' T-S Misc. 7.87, ועניינו ככבוד ומורא אב ואם ומסתעף לפירוט כל מי שצריך לכבדו, והמשכו במתנות עניים, לקט שכחה ופאה.

43 קיימברידג' T-S AS 170.277 בעניין ספירת העומר וקרבן העומר; קיימברידג' T-S AS 141.25 - בעניין חג סוכות; קיימברידג' T-S NS 263.3 בעניין ארבעת המינים.

44 קיימברידג' T-S NS 263.3.

45 משה הכהני, הנ"ל הערה 32: "האיש סעדיה, בהעלותו על ראשו במדרשו, אמר פירוש ערות אחיך לא תגלה...".

46 כפי ששיערתי במק"א, ראו י' זייבלד, 'מפירושי רבי אברהם בן הרמב"ם על עבודת יום הכפורים: מתוך חיבורו על ויקרא-במדבר', מוריה תמב-תמד (אלול תש"פ), עמ' מד-מו.

47 קטע הגניזה ניו יורק בהמ"ל ENA 3789.4 עם תצרפו ENA 3630.6 (טרם נדפס): "וגיהה אבן עזרא ז"ל באן יכון אלנהי מתעלק בנס[ן]א אלכאטיה, אד כאן אלגאלב עלי מן יולד מנהא תרגיבה וכטובה לע"ז אלהי הי מעבר ענהא במולך. ועלי הדא אלתאוויל ימשי כלאם רבנו סעדיה בוג'ה מא פי שרחה אלדי עלי אלתורה, אלא אן רבנו סעדיה ז"ל לס יתבין הדא מן כלאמה אלא פי אח[ך]א קולה פי שרחה אלמולך ופי שרחה ולא תחלל את שם אלהיך, הנאך קאל: וגאנא פי אלתפסיר באן אלמומן אלדי יאתי כאפרה פהו מקאם מן קרב מן ולדה ללצנם כמא קאל כי חלל יהודה..." [נצייד אבן עזרא ז"ל שהאזהרה [במולך] קשורה לאשה החוטאת, כיון שכן הדרך שמי שיוולד ממנה יהיו תשוקתו ודיבוריו לעבודה זרה, שכינה אותה כאן "מולך". ועל דרך פירוש זה הולכים דברי רבנו סעדיה באופן אחד ב"שרח" שלו שעל התורה, אלא שרבינו סעדיה ז"ל לא ביאר דברים אלו אלא במאמר אחד, בביאור המולך ובביאור ולא תחלל את שם אלהיך, שם אמר: והגיענו בפירוש, שהמאמין הבא על הכופרת הרי הוא כמקריב בנו לצלם, כמו שאמר "כי חלל יהודה"].

אם יזוהה תפסיר עריות עם ספר הפרחים, ניתן יהיה לזהות עמו גם את החיבורים ההלכתיים הקצרים הנוספים, שנחשבו עד עתה כנספחים לפירוש רס"ג לתורה: פרשת החודש⁴⁸, הלכות שחיטה⁴⁹, הלכות טומאה וטהרה והלכות נדה⁵⁰, הלכות ריבית⁵¹ והלכות אבלות.⁵² סוגיה זו אינה מבוררת לפי שעה.

בידינו עתה ככל הנראה רוב "תפסיר אלעריות", וניתן להתבונן בשמו המיוחד. הוא לא נקרא בשם דומה לשאר חיבורי ההלכה, "חובות האבלות", "מאמר בריבית" וכדומה, אלא "פירוש". יתכן שסיבת הדבר היא כיון שחלקו העיקרי של המאמר, אחרי מניין העריות והשניות, הוא פירוש לפסוקים, ובמבט ראשון הוא נראה כפירוש גרידא. אך בהכרת הנידונים שמתחת לפני השטח, עולה שיש כאן התפלמסות עם מתנגדים, ובפרט עם הקראים, והעניינים שרס"ג בחר להתייחס אליהם ב"פירוש" זה אינם אלא אלו שיש להם משמעות פולמוסית. זהו אם כן חיבור נפרד, בשל משמעותו הפולמוסית; אך הוא נקרא "פירוש", כיון שנכתב בדרך פירוש לפסוקים.

סיכום המהלך, למען ירוץ הקורא בו:

בידינו עדויות על קיום ספר של רס"ג על כל התורה, הנבדל מה"שרח" שבו פירש את חלק מהתורה, ושמו כתאב אלאזהאר - ספר הפרחים. בידינו עדות על דרשה לפרשת ויקהל העוסקת בהלכות שבת. בידינו עדות על קטע מ"ספר הפרחים" הנמצא הן בשרח רס"ג לפרשת תרומה והן בכתב יד של דרשה לפרשת תרומה, ובידינו עדות על קטע מ"ספר הפרחים" שסגנונה מדרש-אגדה. מכך קרוב לוודאי ש"ספר הפרחים" הוא דרשות על התורה, שבתוכן שילב רס"ג קטעים מהשרח והרחיב אותם בהלכה ובאגדה.

אותו כותב שהעתיק את הדרשה לפרשת תרומה העתיק גם את דיני העריות של רס"ג, המקבילות אך נבדלות מפירושי רס"ג לעריות שב"שרח", שזיהויים מוכח מדברי רבי אברהם בן הרמב"ם; בנוסף, מחבר אחד מתייחס לדיני העריות הללו כ"דרשות". מכך עולה ההצעה שחיבור הלכתי זה הוא חלק מהדרשות על סדר הפרשיות של "ספר הפרחים"; והצעה נוספת, העומדת על בסיס הקודמת, היא לזהות גם שאר החיבורים ההלכתיים הקצרים של רס"ג כחלק מחיבור זה. להצעות אלו אין ביסוס מספיק לפי שעה.

ט. פירוש העריות - מהדורה ורשימת כתבי יד

להלן באה מהדורה של קטעי שרח אלעריות שזוהו עד כה. חלק ממנו הוזהרו בעבר באופן חלקי, בשני פרסומים שונים, אך הזיהוי לקה בחסר, וגם ההעתקה לא היתה מן המשופרות, וגם לא כללה את כל מה שבכתבי היד, מה גם שהקטעים לא אוחדו על

48 השתמר בקיימברידג' T-S 8.237 עם פתיחה עצמאית וכחיבור עצמאי, רק הדף הראשון שלו, עם סיפור על העברתו מאורמיה שבמערב אד'רביג'אן למראנה שבמזרח; ראה מפעלו של מנהיג, עמ' 281, הערה 34.

49 השתמרו בנוסח ארוך ובנוסח קצר, ופורסמו על ידי ירחמיאל ברודי, חיבורים הלכתיים של רב סעדיה גאון, ירושלים תשע"ה, עמ' 269-308.

50 הלכות טומאה וטהרה של רס"ג נזכרות פעמים רבות על ידי חכמי צרפת ואשכנז הראשונים, וכפי הנראה תרגום שלהם לעברית עמד לפניהם. חלקים מהחיבור זוהו ופורסמו על ידי ירחמיאל ברודי, שם, עמ' 338-319. קטעים נוספים זוהו וטרם פורסמו.

51 פורסם בחלקו על ידי ירחמיאל ברודי, שם עמ' 350-339, ובמלואו על ידי יהודה זייבלד, "מאמר בעניין הריבית לרס"ג", קובץ בית אהרן וישראל רא (שבט-אדר תשע"ט), עמ' ה-יד.

52 פורסם בחלקו על ידי ירחמיאל ברודי, שם עמ' 356-351, ובמלואו על ידי יהודה זייבלד, "הלכות אבלות לרס"ג", קובץ בית אהרן וישראל קצח (אב-אלול תשע"ח), עמ' ה-יד.

מנת להשלים זה את החסר בזה.⁵³ בנוסף, מוהדרים בזאת לראשונה דברי רס"ג במניין כ"ח העריות, שלדברי עצמו שהובאו לעיל, אף הם חלק מחיבור זה. ההדרתם באה מתוך חיבור העוסק במוסר, שקטעים רבים שלו נמצאו בגניזה, וזהות מחברו עדיין אינה ידועה. הוא מצטט את דברי רס"ג בעניין העריות בשמו, בערבית. החלק הראשון של הציטוט זהה לדברים שترגם ישועה בשמו בתרגום לעברית, ועל פי המקור הננו זוכים להשלים דילוגים בהעתקה ושיבושים בהבנה.⁵⁴

תודתינו לספריות מנצ'סטר, קיימברידג' ובהמ"ל בניו יורק על רשותם האדיבה לפרסום כתבי היד.

אלו סימני כתבי היד:

א - מנצ'סטר, B 3030.

ב - ניו יורק, בהמ"ל, ENA 2646.8-9, פורסם ע"י רצהבי, כאמור בפרק הקודם.

ג - ניו יורק, בהמ"ל, ENA 4100.1, פורסם ע"י רצהבי, סיני קבו עמ' עא-עז.⁵⁵

ד1 - קיימברידג', T-S Ar. 18(1).103.

ד2 - קיימברידג', T-S Ar. 16.13.

מהדורה - מקור

[ד1 א] גמלה אלפרוג אלמחמ'ורה עלי בני אסראיל מן אלקראבה - כ"ח, ויגב אן נעדהא מגמועה, אלמכתוב מע אלמנקול. ונקול, אולהא אלאם. ת'ם אלגדה אלי מא ארתפעת, פתכון פי אלמבקה אלאולי עלי צ'רבין, אם אלאב ואם אלאם, ופי אלמבקה אלתאניה עלי ד' צ'רוב, אם אם אלאב ואם אביה ואם אם אלאם ואם אביהא. וכד'לך תציר פי אלמבקה אלג' עלי ח' צ'רוב ופי אלמבקה אלד' עלי י"ו, ת'ם תרתפע בעד ד'לך מא ארתפעת.

ת'ם זוגה' אלאב וזוגה' אלגד ללאב אלי מא ארתפעת, פהי פי אלמבקה אלאולי זוגה' אבי אלאב, ת'ם תציר פי אלמבקה אלב' עלי צ'רבין, זוגה' אבי אבי אלאב וזוגה' אבי אם אלאב, ת'ם תציר פי אלמבקה אלג' עלי ד' צ'רוב, זוגה' אבי אבי אלאב וזוגה' אבי אם אבי אלאב וזוגה' אבי אבי אם אלאב [ד1 ב] וזוגה' אבי אם אלאב, ת'ם תציר פי אלמבקה אלד' עלי ח', ותרתפע בעד ד'לך אלי מא ארתפעת.

ת'ם זוגה' אלגד ללאם מפרדה.

ת'ם אלאבנה ואבנה אלולד אלי מא נולת, פתכון פי אלמבקה אלאולי עלי צ'רבין, אבנה אלאבן ואבנה אלבנת, ופי אלמבקה אלב' עלי ד' צ'רוב, אבנה אבן אלבן ואבנה בנתה ואבנה בנת אלבנת ואבנה אבנהא. ופי אלמבקה אלג' עלי ח' צ'רוב, בנת אבן אלבן, ובנת בן

53 גם השרח לענייני העריות הוהדר באופן המזמין מהדורה משופרת, אך ההדרתו אינה מעניינתנו כעת, וזמנה יבוא בעז"ה - עם שרח ספר ויקרא כולו - על ידי ר' דוד סקליר, המתעתד להשלים מלאכת קודש זו.

54 כנ"ל הערה 32.

55 קטע זה נכתב על ידי מעתיק שחי בפוסטאט במאה הי"א וחלק מהעתקותיו היו בבעלותו של אברהם ב"ר יצחק ב"ר אברהם ב"ר דניאל ב"ר יצחק נ"ע הידוע באבן אלבקרה, כפי שהביא נ' דנציג, קטלוג של שרידי הלכה ומדרש מגניזת קהיר, באוסף א"צ אדלר שבספריית בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק וירושלים תשנ"ח, עמ' נא.

בנת אלאבן, ובנת בנת אלאבן, ובנת אבן אבן אלבנת, ובנת אבן בנת אלבנת, ובנת בנת בן אלבנת, ובנת בנת בנת אלבנת. ופי אלמבקה אלד' י"ו, ותנול אלי מא נולת.

ת'ס זוג'ה' אלאבן הי אלכנה וכנה אלאבן אלי מא נולת, פהי פי אלמבקה אלאולי זוג'ה' אבן אלאבן, ת'ס תציר פי אלמבקה אלב' עלי צ'רבין, כנה אבן אלאבן וכנה בנת אלאבן, ותציר פי אלמבקה אלג' עלי ד' צ'רוב, כנה אבן אבן אלאבן וכנה בנת [ד 17 זא] אבן אלאבן וכנת בנת בנת אלאבן וכנה בנת בנת אבן אלאבן. ת'ס תציר פי אלמבקה אלד' עלי ח' ותנול בעד ד'לך אלי מא נולת.

וכנה אלאבנה הי זוג'ה' אבן אלבנת מפרדה. פד'לך עשרה.

ת'ס אלאכ'ת אלתי מן אם ואב ואלתי מן אב פקט ואלתי מן אם פקט.

ת'ס אלעמה אלתי הי אבנה אלגד ואלגדה ואלתי הי אבנה אלגד פקט ואלתי הי אבנה אלגדה פקט.

ת'ס אלאכאלה אלתי הי אבנה אלגד ואלגדה ואלתי הי אבנה אלגד פקט ואלתי הי אבנה אלגדה פקט.

ת'ס זוג'ה' אלעם אלתי הי אבן אלגד ואלגדה ואלד' הי אבן אלגד פקט ואלד' הי אבן אלגדה פקט, וזוג'ה' אלאכאל אלד' הי אבן אלגד ואלגדה ואלד' הי אבן אלגד פקט ואלד' הי אבן אלגדה פקט. פד'לך י"ב.

ת'ס אבנה אלזוג'ה' ובננת ולדהא אלי מא נולן ואמהא וגדאתהא אלי מא ארתפען.

ת'ס אלסלמלון? עלי שראיט. [ד 22 זב] אחדהמא אכ'ת אלזוג'ה' בשריטה' חיוה' אלזוג'ה' מא אקאמת, ואלאכרי זוג'ה' אלאך' בשריטה' חיותה או חיוה' ולאד, ולה וקתה בעד מותה. פד'לך ו'.

צאר אלג'מיע כ"ח, מנהא מא הי מכתוב ומנהא מא הי מסמוע מן אלרסול ומנה אלכ'בר אלצאדק תסאוי בין אלג'מיע פי אלזוג'וב, הדא מדהבנא פי אלעריות אלד' נקלה אלינא אבאינא אלצאדקין. ומא סוי ד'לך מן אלקראבה ואלאזואג ואלאצהאר ואלאולאד, פאלכל חלאל, לא נשך פיה ולא נקים בעצ'הא עלי בעץ' ולא נשבה שיא בשי, כל מעתמדנא הד'א אלאצלאלן אלג'ן ואלנקל ומא ג'א פיהמא.⁵⁶

ובעד מא אחצית הדא אלעריות אקול מא אלזוג'ה' פי תחרימהם. וד'אך אן אלזנא מחט'ור פי אלעקל ולא יתם חט'רה אלא בחט'ר כלזה אלרגל מע כל מרה, ולו כאנת גיר מחצנה, לאנה אן כלא מעהא ..מע פי גשיאנהא אד' [ד 2 א] ואלזוג'ה' ..ג צעובה ... באן חלהא כ'לאף סאיר אלעריות, אמא אלגיר מחצנה פימכן ימהרהא ותחל לה. ואמא אשת איש פימכן יטלקהא זוג'הא ותחל לה בויגתהא. ואמא אלגויה פימכן אן תתגייר ותחל לה בויגתהא. ואמא אלגדה פהי אד'א טהרת חלת לה. והאולי אל[כ"ח] כאנו מחרמין עליה מן אל..ח לים פיהם [ח]אלה ולא אמכאן, אלא זוג'ה' [ה] אלאך' אד'א מאת אכ'וה בלא ולד ואכ'ת זוג'תה בעד מותהא.

56 עד כאן תרגם ישועה. אך מהמשך הדברים נראה שאף הם מדברי רס"ג, וראו להלן לעניין הזכרת הכרת בעריות.

לד'לך ד'כר עקובתהם בכרת כקו' "כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות מקרב עמם". [ואלד'י] לם ג'על נוע עקובתהם בכרת אכד' פי [עקובתהם] בלענה פי פרשת כי תבוא. פִּימֵכֵן .. פִּלִּיתִם פִּעֲלָהָּ פִּי אֲלֻכָּפִיָּהּ וְלֹא יַעֲלֶם בְּהָא גִירָה, פִּקָּאל אָנָּה אֲתוּלָא עֲקוּבָתְהֶם.

[ג א] ...באנה יריד שײן אחרדמא חט'ר אלאכ'ת אלתי מן אלאב מן זוגה' אכ'רי ואליהא אשאר בקולה בית, לאן אלאב לו כאן לה 'י נסוה' פכלהן יקאל להן בית, כמא שרחנא "איש וביתו באו" וקולה "אתם [ובין]תכם". ואלאכ'ת אלתי מן אלאם מן בעל אכ'ר אשאר אליהא בקולה "חוץ", לאן אלמראה אלמתזוגה בזוג גריב יסמי תזוג'הא כד'אך, בקולה "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר", "ושלשים בנות הביא לבניו מן החוץ". ואלאכ'ר אן יך' מולדת בית עלי חלאל ומולדת חוץ עלי חראם, אלא אן אלג'מיע מן בת יש' אלד'י תעלם אן תך' זוגה' אלאב, וכמא בין בעד הד'א.

פִּקָּאל עֲרוֹת בַּת אִשָּׁת אַבִּיךָ מוֹלַדַּת אַבִּיךָ אַחֲוֹתְךָ הִיא, יַעֲנִי אֵן תִּלְךְ אֲלֻאכ'ת אֲלִיתִי כִּנַּת חַט'רְתָּהָא עֲלִיךְ פִּקְלַת עֲרוֹת אַחֲוֹתְךָ בַּת אַבִּיךָ, לִיסַת מַחַט'וֹרָה עֲלִי כָל חָאֵל, כָּל אֵן הִי כִּאֲנַת מִמֵּן תִּצְלַח אֵן תַּךְ' זֻוגָה' אַבִּיךָ בַּת יֵשׁ' פִּתְלִךְ הִי אַכ'תְךָ אֲלֻמַּחַט'וֹרָה, וְאִמָּא אֵן כִּאֲנַת מִן שִׁפְחָה אוֹ נִכְרִית פִּלִּים מַחַט'וֹרָה עֲלִיךְ, לֹאֲנָהָא לֹא תִצְלַח אֵן תַּךְ' אִשָּׁת אַבִּיךָ. וְקִד עֲלֻמְנָא אֵן אֲלֻאבֵּן אֲלֻמּוֹלִד מִן שִׁפְחָה לִים יִנְסֵב אֲלִי אַבִּיָּה מִן קוֹלָה "הַאֲשָׁה וּלְדִידָהּ תִּהְיֶה לְאֻדְנִיָּה", וְכִד'לְךְ אֲלֻמּוֹלִד מִן אֲלֻנְכִרִית לְקוֹלָה "וְעַתָּה נִכְרַת בְּרִית לְאֻלְהִינוּ לְהוֹצִיא כָל נָשִׁים וְהַנּוֹלִד מֵהֶם בְּעֵצַת יו"י וְהַחֲרִידִים בְּמִצּוֹת אֱלֹהֵינוּ וְכַתּוּרָה יַעֲשֶׂה". וְאִד'א אַעֲתִבְרַת הַד'א עֲלִי אֲלֻתְמִיּוֹ וְגִדְתָּהּ כִּד'אך, לֹאֵן נִסְבָּה אֲלוֹלִד לְאֻבִּיָּה וְאֲלֻשְׁרִיעָה אֲלִיתִי וְתִקָּה פִּיהָ אֲלֻנְסָא אֲלֻמוֹמְנָת אֲלֻחֲרָאִיר אֵן יך' אִד'א קֵאלוֹ הַד'א וְלִד פִּלָּאֵן קֵבֵל מִן כָּל מִרְאָה עֲלִי בַּעֲלָהָ, וְאִמָּא אֲלֻאֲמָא פִּלֵּם תּוֹקֶקְהָן אֲלֻשְׁרִיעָה, וְכִד'לְךְ אֲלֻכְפָּאֵר.

פִּאֲלַחְאֲצֵל אֲלֻאֵן אֵן אֲלֻאכ'ת אֲלֻמוֹלִידָה עֲלִי חֲרָאֵם אֲנֻמָּא תַךְ' מִן יֵשׁ' תֻּזּוּגָהָא כְּהֵן הַדְּיוּמָּ וְהִי גְרוּשָׁה אוֹ כְּהֵן גְּדוֹל וְהִיא אֲלֻמְנָה אוֹ מִמּוֹזֵר וְהִי כִּשְׂרָה אוֹ מָא אֲשַׁבָּה ד'לְךְ מִמָּא יך' אֲלֻתְזוּיג' חֲרָאֵם, אֲלֹא אֵן אֲלֻאֵם הִי חֲרָה מוֹמְנָה, פִּיקְבֵּל קוֹלָהָא פִּי אֵן הֲרָא וְלִד פִּלָּאֵן, וְאֲלֻאֲמָה וְאֲלֻכְאֻפְרָה פִּלָּא יִקְבֵּל מִנְהָא.

וְלִד'לְךְ תִּגְדִּנִי נִסְקַת אֲלֻעֲרִיּוֹת בַּעֲצָה אַעֲלִי בַּעֲיָן' פִּי אֲלֻתְפִסִּיר בּוּא"ו, וְעֲלִי אֵן אֲלֻמְנָל אֲלֻעֲבֵרָאִנִי לִים פִּיהּ וְא"ו, לֹאֵן אֲלֻעֲרֵב לֹא יִשְׁלָקוֹן נִסְקָא אֲלֹא בּוּאוּ, מָא כָּלֹא עֲרוֹת בַּת אִשָּׁת אַבִּיךָ פִּאֲנִי לֹם אוֹזִיד פִּי תִפְסִירָהָא וְאוּ, אִד' לֹם תַךְ' מִנְסוּקָה עֲלִי מָא קֵבֵלָהָא, כָּל אֲנֻמָּא הוּא תִפְסִיר מָא תִקְדֵּמָהָא מִן קוֹלָה עֲרוֹת אַחֲתְךָ בַּת אַבִּיךָ. וְהַד'א אִלְד'י תַחֲרִיר פִּיהּ כַּת'רִיר מִן אֲלֻמַּחַד'תוֹן כִּמָּא פִּאֲעָף. וְלֹם יִקּוֹל נְטִירִיר הֲרָא עֲרוֹת בַּת בַּעֲלֵ אֲמִךְ מוֹלַדַּת אֲמִךְ אַחֲתְךָ הוּא, לֹאֲנָה לֹם יִשְׁלַק אֲלֻאכ'ת מִן אֲלֻאֵם אֲלֻמוֹלִידָה מִן עֵבֵד אוֹ כֹּאפֵר, כָּל הִי חֲרָאֵם בֹּאֲלַעֲמוּם, אִלְד'י קִיל פִּיהּ אוֹ בַּת אֲמִךְ, וְלֹם יִסְתַּתְנִי בַּעֲד ד'לְךְ, לֹאֵן אֲלֻגְרִיץ' פִּי אֲכֻלָּאֵק אֲלֻאכ'ת אֲלִיתִי מִן אִמָּה אוֹ כֹּאפְרָה מִן אֲלֻאב אֲנֻמָּא הוּא לֹאֲנָא לֹא נִקָּף עֲלִי נִסֵּל אֲלֻאב אֲלֹא בְּקוֹל אֲלֻאֵם, פִּאֵן כִּאֵן אֲלֻאֵם מִמֵּן לֹא יִקְבֵּל קוֹלָהָא סִקְטָת אֲלֻאבּוּה, וְאִמָּא נִסֵּל אֲלֻאֵם פִּאֲנָא נִקָּף עֲלִיהּ מִשְׁאֲהֵדָה פִּלָּא יִגּוֹז אֵן יִנְקִצ'ה אֲלֻנִּץ פִּיג'עֵל אֲלֻאכ'ת לֹא אַכ'ת אוֹ אֲלֻחֲאֻמֵּל לֹא חֲאֻמֵּל אוֹ אֲלוֹאֻלִד גִּיר וְאֻלְדָּה, וְלִד'לְךְ קֵאלוֹ גּוֹי וְעֵבֵד הִבָּא עַל בַּת יִשְׂרָאֵל הוֹלִיד כִּשְׂר. וּיְקוּם מִקָּאֵם אֲלֻגֵּר.

ופסרת דרתך הוא - אלתי היא כעמתך, לסבבין. אחדהמא לאנה לם סמי גיר אלעאמה עמה סימא פי מוצ'ע אלמצות, ואלאכ'ר לאני ראיתה קד קיד אחות אב בקולה שאר אביך הוא, וקיד אחות אם בקולה כי שאר אמך הוא, ולם יקיד אשת אחי האב ההנא בשי, ועלי אנה קד קאל בעד הד'א ערות דרו גלה, פגעלת דרתך היא תקיידא, וקלת אלתי הי כעמתך, אעני אלתי הי זוג'ה' עמך, לא זוג'ה' כל אך' לאביך עלי כל חאל. ואנמא תזויג'. [ו]אסתעמאל אקאמה שי מקאם שי בלא כף פי אחדהמא. פאנה כקולה "זום זהב וחלי כתם מוכיח חכם" - כזום זהב, ואיצ'א "עיר פרוצה אין חומה" - יריד כעיר פרוצה, ומת'ל הדא כת'יר. ואקאמה גנאיתין מכתלפתין, אחדהמא בלאכ'ר, ד'לך כקולה פי מא תקדם "דם יחשב לאיש ההוא דם שפך", יריד - כדם שפך, וכקולה "עשק דל חרף עושהו" יריד כחרף עושהו, כד'לך ההנא אקאם גנאיה גשיאן זוג'ה' אלעם כגשיאן אלעמה.

ואחתאג'ת אלשריעה בעד מא קלת ערות כלתך אלי אן תפסרהא ותקול אשת בנך, לאן לפמ'ה כלה פי לגה אלעבראניין מן אלאסמא אלמתשבהה, מנה כנה, כקולה "כי לא ידע כי כלתו היא", ומנה ערום, כקולה "וככלה תעדה כליה", פלילא יתוהם אן כל ערום הי חראם פתחרם ערום כל רגל עליה אעני זוג'תה, לד'לך פסר פקאל "אשת בנך היא".

וקולה "ערות אשת אחיך לא תגלה" מוצ'ע מסתתנא מנה אליבמה, וד'לך אנה למא קאל "ערות אשת אחיך", לו אמסך עלי הד'א לחרמת זוג'ה' אלאך' עלי כל חאל, כאן ללאך' ולד אם לא, פלמא קאל פי משנה תורה "כי ישבו אחים יחדו" וסאיר אלקצה, ופצח באנהא טלק אדא לם יך' לה ולד, צאר ד'לך אסתתני עלי מא תקדם, ורגענא מעתקדין אן קולה "ערות אשת אחיך" אנמא אומי פיה אלי אלאך' אלד'י לא ולד לה. ווגדנא אלממה מגמעה עלי אן אלחכצין אד'א הו גא בעד אלעמום פקד צאר דלך אלעאם כאצא במא אסתתנא [ג ב] [מ]נה ד'לך, כמא קאל פי אלסבת "לא תעשה כל מלאכה" ת'ם אסתתנא מן ד'לך "וביום השבת שני כבשים", וכמ' קאל "ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ", פלו תרכנא עלי הדא אלגמלה לכאן הדא קולא עאמא, פלמא אסתתני פי "וידבר" "ואם נפש אחת תחטא בשגגה והקריבה", צאר אלאמר מקאם אנה קאל "והביא את אשמו לה' על חטאתו אשר חטא וזולתי את י"י הוא מגדף נקבה מן הצאן כשבה". וכמא קאל אולא "והבאתם שמה עולותיכם וזבחיכם" וג' ת'ם אסתתני פקאל "וכי ירבה ממך הדרך ונתתה בכסף וצרת הכסף בידך", פצאר אלמעשר וחדה מן בין אלזבחים. וגיר ד'לך מסתתני בה, והדא גיר מנכר פי כל לגה אן יכתדי אלקאיל בעאם ת'ם יסתתני בכ'אין, ואן בעד מוצ'ע אלאסתתני מן מוצ'ע אלעמום בעד אן יצ'מהא ג'מיעא קאיל ואחד פי וקת ואחד פלא יבאלא כיף כתבא ולו כאן אלאסתתני אלבעיד לא יג'על אלעאם כ'אצא לכאן אלאסתתני אלקריב לא יג'עלה איצ'א כד'אך חתי יך' קולה "כל המנחה אשר תקריבו לי" לא תעשה חמץ" באקיא עלי חאל עמומה מן אלנהי ען תקריב אלכ'מיר ועלי אנה קד אסתתני בעדה פקאל "קרבן ראשית". ויד' קולה "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" באקיא עלי חאל עמומה מן נהי אלקדש ועלי אנה קד אסתתני בעדה פקאל "ובת כהן כי תהיה". ויד' קולה "וכל שרץ העוף ההולך" באקיא ⁵⁷עלי חאל עמומה מן תחרים אכל אלגראד ועלי אנה קד אסתתני בעדה פקאל "אשר לו כרעים ממעל לרגליו". ולו כאן הדא פי אלפרץ' מנכרא לכאן כד'לך פי אלאנכאר. ואנת תעלם כת'רתה ואתסאעה פיהא. מן ד'לך

קולה "וימח את כל היקום אשר וג'", ואסתתני "וישאר אך נח" וג'. וקולה איצ'א "ויבא בית אביו עפרתה ויהרג את אחיו בני ירובעל שבעים איש על אבן אחת", ת'ם אסתתני "ויותר יותם בן ירובעל הקטן כי נחבא". וקולה "ומשכן י"י אשר עשה משה במדבר", ת'ם אסתתני פקאל "אבל ארון האלהים".

פעלי הדא אלאסתתנאיות אלקריבה ואלבעידה תכון הדא קצה' אליכום, ויציר אלכ'אין אד' ג'א בעד אלעאם מקאם אנה קאל "ערות אשת אחיך אשר לו בן לא תגלה". ולד'לך קלת ההנא אלתי הי סואה' אכ'יך ולם אקל מרסלא הי סואה' אכ'יך פיוכין שאמלא לזוגה' אלאך' אלד'י לה ולד' ואלד'י לים לה, כל פסרת ערות אחיך היא תפסירא יואפק מא פי משנה תורה ואלאת'אר איצ'א, פקלת אלתי הי סואה' אכ'יך, לאן אלסבב אלד'י יג'עלה כד'אך' הו אן יתווג'הא ת'ם יכון לה ולד' פ[צאר]ת ערות אחיך, ואמא אן לם יבק לה ולד' פליסת ערות אחיך. ולהד'ה אלעלה זאד פי קולה "ואיש אשר יקח אשת אחיו", וקאל "נדה היא", געלה שרמא ירד בה אלומאתה מא אלומתה אד'א הו אתא זוגת אכ'יה אלתי הי נדה, יעני אלתי אבעדתהא אלשריעה מנה. ואמא אלתי קרבתהא אלשריעה אליה והי אליכמה פליסת נידה ולא חראם.

וקסתמה אלקול פי ערות אשה ובתה למא קצד תחרים נסל אלזוג'ה פג'על אבנתהא מחרמה בקולה לא תגלה. וג'על אבנת בנתהא ובנת אבנהא מחט'ורתי בקולה לא תקח, אפאדנא פי ד'לך פאידה כבירה' [ב 1] והי אנה כאן קד חט'ר קבל הדא עלי אלרגל בנת בתה ובנת אבנה, ולם יפצח בתחרים אבנתה נפסהא, פלד'לך קאל ההנא ערות אשה ובתה לא תגלה, יגמע פי ד'לך בנתה ובנת זוגתה אלתי ליסת מנה אד' כאנת בנתה באלצ'רורה תכון אמראה קד גשאהא לאנה לו לם יגשאהא לם תכון לה בנת. פלד'לך נול אלחכם פי אשה ובתה לא תגלה ולם יקול ערות בת אשתך, פיוכין אנמא חט'ר עליה בנת אמראה קד כאן תווג' בהא, ואנמא בנתה מן אמראה כאן קד גשאהא לא עלי תווג' פלם תכון תחרם בקולה ערות בת אשתך. פלמא קאל ערות אשה ובתה חט'ר כל בנת לכל אמראה עלי רג'ל כאן גשאהא פאולדהא איאהם. ואמא אמראה קד כאן גשיהא לא עלי ג'הה' אלזוג'ה פבנתהא אלתי מן גירה⁵⁸ חלאל לה והדא מני עבארה ממא גא פי אלאתאר אן קול אללה ערות אשה ובתה לם ירד בה אן אבנת כל אמראה נאלהא אלרג'ל תחרם עליה אלא עלי אחד אמרין. אמא אן תכון הי בנתא נפסה או תכון מן גירהא אלא אנה תווג באמהא תווג'א. ואמא אן זנא בהא פאבנתהא אלתי מן גירה טלק לה. ואמא בנת אבנהא ובנת בנתהא אלתי⁵⁹ מן גירה פאלמכתוב קד שרח אן אלרגל אן הו לם יכון תווג' בהא פהי חלאל לה, לאנה קאל את בת בנה ואת בת בתה לא תקח, ולם יקול לא תגלה, [אעלמנא באן ירד]⁶⁰ לא תתווג, כקולה בעד הד'א אשר יקח את אשה ואת אמה זמה. ולם יקול אשר ישכב ולא אשר יגלה. אעלמנא בהד'א אנה אן אתא אמראה עלי סביל זיגה פלא יחרם עליה תווג' בנתהא ולא אבנה אבנתהא ולא...

[א ב] לים אלגלות ערותה חלאלא והו פאיד אלאכני ... מג'אז ... והו אן יכון חר.. לא ינוב פי.. ... לא תצ[מא]. מעביר בנו ובתו באש וגו' מענאה ולא ... מעונן ומכשף וגו' ולא דורש אל המתים כדלך ... לגלות ערותה. וקו' שארה הנה הו תקדיר...

58 מכאן גם בקטע א א.

59 עד כאן בקטע א א.

60 בקטע ב דילג מ"ולם" עד כאן, והמילים עולות מתוך ד, אלא ששתי מילים מטושטשות שם.

[ב 2א] [וקו] להעביר מענאה קרבן, הדא אצטלאה געלטה אלשריעה בקו' והעברת כל פטר רחם, וקאל אללה וגם את בניהם אשר יילדו לי העבירו, וק' מעביר בנו ובתו באש, ובשאת מתנותיכם] בהעביר. פתבין אן הדה מן אלפאט' אלתקריב, רכבתהא אלשריעה למן ולפאה אלא גיר ד'לך. ואמא קו' פי הדא ולא תחלל את שם אלהיך, פאן דלך ממא יקוי מא פסרנאה אן מזרעך לא תתן להעביר לא תדבך ולא תקרב, לאנה חין פצה פי ספר יחזקאל ב..א אלואלאד ללותן אצ'אף (אללה) [אליה] אלחילול איצ'א, כק' ובשחטם את בניהם לגלוליהם ויבואו אל מקדשי ביום ההוא לחללו וג'. וחין קאל איצ'א בהעביר בניכם באש, קאל בעדה ואת שם קדשי לא תחללו עוד במתנותיכם ובגלוליהם. וג'אנא אלתפסיר באן אלמומן אלד' יאתי כאפרה פהו מקאם (ו)מן קרב ולדה ללצנם, כק' כי חלל יהודה קדש יו"י אשר אהב ובעל בת אל נכר. יריד אנה כתב עליה חילול כמא כתב ההנא, וסמא אלכאפרה בת אל נכר יריד אנהא וליתה כמא כאן אלמומן ולי אללה יסמי בן, אד' יקול בניס אתם ליו"י אלהיכם. ויקום מקאם אלתקריב מן ג'האת לאן נסלה פיהא אדא הו אודעה פכאנה אודעה אלמעבוד אלד' הי עבאדתה וכד'לך אדא כאן מנהול אן מאת הו ענהא צאר ולדהא אלד' הו מנה כאפרא אבאדא ללותן כהי. וקד קאל אללה פי דלך ביו"י בגדו כי בניס זרים ילדו. וכיפ יכנון אלכנין זרים, ד'לך באן יולדון מן אום כאפרה, וקד תג'מע איצ'א כל אלסו שתי, אד' לא יותק בקולהא, פלא יומן אן תכון חאיין' ואן ד'את בעל ואן תמגי' ולד איתיהא כמא יקול כי יסיר את בנך וג', בל תמגי אלמומן נפסה אלד' אתאהא כמא עלמת מן אמר שלמה וקאל גם אתו החטיאו הנשים הנכריות. וסאשבע הדא אלמעני שרחה פי קצה [ב 2ב] אלשטים בעון אללה פי קולה ויצמד ישראל לבעל פער, פאכסרהם ד'לך בתר אלעמר בקו' ויהיו המתים במגפה, באלדין גיהנם לאנהם מאתו עלי גיר ת'ובת, לאן אלמגפה הו מות אלפגאה.

וקו' ואת זכר לא תשכב משכבי אשה ולם יקול משכב אשה, חט'ר בהדא ג'מיע ... מצ'אגעאת אלמראה אלתסתעמל מע אלזכר, פאול ד'לך משכב אשה אלמשהור אלד' הו אלפרג' פאן כאן אלדכר מע דלך מע כ'נתי פחראם אן יגשאה רגל פי פרג'ה. תם אלדכר חראם גשיאנה פיה וכד'לך אלפאכאד וסאיר אנואע אלמצ'אגעאת אלת' ת'ם תעמל מע אלמרא, מא כאן מנהא חלאלא או חראמא, פאן ג'מיעהא חראם יסתעמל מנה שי מע אלד'כר, לקולה משכבי אשה ולם יקול משכב. ואנמא קלת ההנא מא כאן חלאלא או חראמא, לאן משכבי אשה לים ג'מיעהא חלאלא, בל לים מעהא חלאלא אלא אלפרג' פקט, אלכאקי הוא חראם, אלא אנה יסמא משכב לא מכאן אלניאל פיה.

ואפאדנא בקולה איצ'א משכבי אשה פאידה אכ'רי והי אן אלמראה מחט'ור גשיאנהא פי פרג'הא מת'ל אלקראבאת ואלגידה וכד'לך מחט'ור גשיאנהא עלי גמיע אלפגון לקו' משכבי אשה ומן גשאה בשי מן ד'לך חכם עליה כמא יחכם פי אלפרג' ומן ההנא נקול בא ללמד ונמצא למד.

וקד יתקח בעין' אהל זמאנא פיקול אן אלד'כר אנמא חרם מה מא אצלח לה פתחא פי קבלה חתי יציר כאלפרג' לקו' משכבי אשה. והדא קול לא יקולה אלא כאפר מעאנד יכאבר עקלה ועלמה, לאנה יסמע אללה יקול משכבי ולם יקול משכב ויעאנד מע ד'אך פי ג'על אלמחט'ור משכב ואחד.

מהדורה - תרגום

כלל העריות האסורות על בני ישראל מן הקרובות - עשרים ושמונה הן, וצריכים אנחנו למנותם יחד, הכתובים עם הבאים במסורה.⁶¹ ונאמר, הראשונה שבהם היא האם, ואחריה אם האם עד למעלה⁶², והרי הן במדרגה הראשונה בשני אופנים, אם האב ואם האם. ובמדרגה השניה היא בארבעה אופנים, אם אם האב ואם אביו, ואם אם האם ואם אביה. וכמו כן במדרגה השלישית היא בשמונה אופנים⁶³, ובמדרגה הרביעית בששה עשר, ואחר כך הן עולות עד למעלה.

אחריה, אשת האב, ואשת אבי האב עד למעלה. והרי היא במדרגה הראשונה אשת אבי האב. ובמדרגה השניה היא בשני אופנים, אשת אבי אבי האב ואשת אבי אם האב.⁶⁴ ובמדרגה השלישית היא בארבעה אופנים, אשת אבי אבי אבי האב ואשת אבי אם אבי האב ואשת אבי אם האב ואשת אבי אם אם האב. ובמדרגה הרביעית היא בשמונה, ואחר כך הן עולות עד למעלה.

אחריה, אשת אבי האם לבדה.⁶⁵

אחריה, הבת⁶⁶ ובת הבן עד למטה. ובמדרגה הראשונה היא בשני אופנים, בת הבן ובת הבת. ובמדרגה השניה בארבעה אופנים, בת בן הבן ובת בתו, ובת בת הבת ובת בנה. ובמדרגה השלישית בשמונה אופנים, בת בן בן הבן, ובת בן בת הבן, ובת בת הבן, ובת בן הבת, ובת בן בת הבת, ובת בת בת הבת. ובמדרגה הרביעית ששה עשר, ויורדות עד למטה.⁶⁷

61 יתכן שגדר מניינם כאחד אינו רק להקל על שינונם, אלא בעיקר מפני שלא הקילו חכמים בשניות ועשאו כשל תורה, כשיטתו המבוארת להלן הערה 67, וכמו שכתב להלן "והם שווים בין כולם בחיוב".

62 כאן ובכל המקומות להלן: אלי מא ארתפעת, והיינו: ככל שעולה למעלה. העדפנו לתרגם כלשון הרמב"ם אישות פ"א ה"ו.

63 מדברי רס"ג שבמדרגה השלישית נכפלת המדרגה השניה, מבואר שגם אם אבי האב יש לה דורות למעלה, וכשיטת רש"י יבמות כא, א ד"ה ד' נשים, דהא דאמר' התם אם אביו אין לה הפסק לאו דווקא אם אם אביו, אלא אפילו אם אבי אביו גם כן אין לה הפסק. אבל דעת הרמב"ם אישות פ"א ה"ו דהא דאם אין אין לה הפסק היינו אם אם אמו עד למעלה, וכן אם אביו שאין לה הפסק היינו אם אם אביו עד למעלה, אבל אם אבי אמו ואם אבי אביו כתב שהן אסורות בלבד, וכ"כ הסמ"ג ל"ת קי, וטור ושולחן ערוך סי' טו ס"ג וס"ה. ועיי' מש"כ בזה בעצי אלמוגים שניות לעריות סי' א סק"ב.

64 כן כתב גם בתרומת הדשן סי' ריד, מבואר בדברי רס"ג שאף שפסק כזעירי דאשת אבי אמו יש לה הפסק וכדלהלן, היינו רק אשת אבי אם אמו שהיא לו קורבת אם, ושייך בזה טעם הגמרא דלהתם שכיח דאזיל, אבל באשת אבי אם אביו שהיא לו קורבת אב, אין לחלק בין אם היא קרובה לאביו מצד אביו או מצד אמו. ולא כב"ח סי' טו אות ב שהשיג בזה. ועיי' בעצי אלמוגים ס"ק ח שדייק כשיטה זו מדברי התרומת הדשן וביארה, וכעת נמצא לה מקור נאמן בדברי רס"ג.

65 כשיטת זעירי יבמות כא, א, דאשת אבי אמו יש לה הפסק, וכן פסקו הרמב"ם אישות פ"א ה"ו והטור סי' טו, ובהגמ"י אישות שם אות ב הביא שדעת הראב"ה שאין הלכה כזעירי ולדעתו גם לאשת אבי אמו אין הפסק.

66 בתרגום הקדום בטעות: הכלה.

67 דין דורות בבתו הוא איבעיא בגמרא כב, א, ולא איפשטא. והרמב"ם סובר שכיון שהוא ספק בדברי סופרים אזלינן לקולא, ולכן פסק בפ"א מהלכות אישות ה"ו רק את ארבעת הנשים ולא הוסיף להן דורות. ודעת רס"ג להחמיר, וכן הביא במגיד משנה שם בשם הרמב"ם כא, ב, ד"ה ואסיקנא בשם היראים. ונראה שטעמו של רס"ג להחמיר בשניות אף דברי סופרים הם, מבואר לפי מה שכתב כאן הן בפתיחה למניין העריות והן בחיתום, שאין לחלק בין העריות לשניות ויש להשוותם ולמנותם יחד, והם שווים בין כולם בחיוב, ונראה שלדעתו גדר

אחריה, אשת הבן שהיא הכלה, וכלת הבן עד למטה. והיא במדרגה הראשונה אשת בן הבן. אחר כך היא במדרגה השניה בשני אופנים, כלת בן הבן וכלת בת הבן.⁶⁸ ובמדרגה השלישית היא בארבעה אופנים, כלת בן בן הבן וכלת בת בן הבן וכלת בת הבן וכלת בת בת בן הבן.⁶⁹ ובמדרגה הרביעית היא בשמונה, ויורדת אחר כך עד למטה.

וכלת הבת היא אשת בן הבת לבדה.

הרי אלו עשרה.

ואחריה האחות, שמן האב והאם, ושמן האב לבדו, ושמן האם לבדה.

ואחריה הדודה מצד האב, שהיא בת אבי האב ואם האב, ושהיא בת אבי האב לבדו, ושהיא בת אם האב לבדה.⁷⁰

ואחריה הדודה מצד האם, שהיא בת אבי האם ואם האם, ושהיא בת אבי האם לבדו, ושהיא בת אם האם לבדה.

ואחריה אשת אחי האב, שהוא בן אבי האב ואם האב, ושהוא בן אבי האב לבדו ושהוא אם האב לבדו.⁷¹ ואשת אחי האם, שהוא בן אבי האם ואם האם, ושהוא בן אבי האם לבדו ושהוא אם האם לבדה.⁷²

גזירת שניות הוא להיות כשל תורה, ונפ"מ דבספק אזלי לחומרא. וכעין זה כתב באחיעזר ח"ג סי' יח שדברי היראים להחמיר באיבעיא דלא איפשיטא הם רק בשניות דאסמכוה אקרא, ולא בכל דברי סופרים. 68 מבואר בזה שכלת בת בנו אסורה, דלא כמהרש"ל יבמות פ"ב סי' ו' שדעתו שכלת בת בנו מותרת. ועיי' בית שמואל סי' טו ס"ק יז שלדעת תרומת הדשן שאשת אבי אם אביו אסורה לו, גם כלת בת בנו אסורה, וכדבריו מבואר בדברי רס"ג כאן.

69 נראה שבכוונה לא נקט רס"ג כלת בן בת הבן, שבכלת בת הבן לא גזרו על דורותיה אלא עליה עצמה, כמו שלא גזרו דורות בכלת בתו וכלת בן בתו מותרת. ובמקומה הכניס כאן דור נוסף כדי להשלים מניין הארבע, והמתרגם הקדום לא הבין הדברים, ולכן דילג כאן ולא העתיק אלא כלת בן בן הבן וכלת בת בן הבן. בטעם הדבר שלא גזרו דורות בכלת בת הבן, יש לבאר על פי מה שביאר בים של שלמה (סי' ו') הטעם שלא גזרו דורות בכלת הבת, ומאי שנא מאם אביו שאסרו כל הדורות אטו אם אמו שיש בדורותיה ערוה דאורייתא. ותירץ שטעם האיסור באם אם אביו אינו מפני שגזרו בה אטו אם אם אמו, אלא מפני שגם לאם אם אביו קרו אימא רבתי ויבואו להחליף ביניהם, ולכן אסרו באם אביו את כל הדורות עד למעלה. אבל כלת בתו וכלת בנו אינן נקראות כלתו, ואין לחשוש שמא יבואו להחליף ביניהם. וביאר בחוסן ישועות יבמות כא, ב, שטעם איסור כלת בתו הוא גזירה אטו כלת בנו, שחששו שאם יהיו לו ב' כלות, אחת כלת בנו ואחת כלת בתו, יבואו להחליף ביניהם, וזהו שאמר אביי לרבא שם, אסברה לך כגון כלתא דבי בר ציתאי, ששם היו ב' כלות, כלת בנו וכלת בתו וכמו שפירש רש"י, ומחמת כן גזרו על כלת בתו. וכיון שזהו טעם הגזירה בכלת בתו, יש הפסק לכלת בתו, וכלת בן בתו מותרת. ולפי זה מבואר גם כן מה שלא גזרו בכלת בן בת בנו, שכיון שיש בת באמצע אין שמה כלה, ורק כשיש בת בדור האחרון אתו לאחלופי ככלתא דבי בר ציתאי, ודוק. וע"ע בבית שמואל סי' טו ס"ק יז שכיון גם כן מדעתו לדעת רס"ג, שכלת בן בת בנו אינה אסורה לכל הדעות, וע"ש שביאר דין זה באופן אחר. וע"ע מש"כ בזה בשו"ת חתם סופר ח"ד סי' קכט, ובעצי אלמוגים סוף סק"ח.

70 רס"ג לא מנה אחות אבי אביו, והיא דעת אמימר יבמות כא, ב דאכשר באשת אחי אבי אביו ובאחות אבי אביו. והתוס' ד"ה אמימר והרא"ש פ"ב סי' א הביאו דעות חלוקות אם הלכה כאמימר. ובה"ג סי' כט פסק כאמימר. ובדעת הר"ף נקט בהגמ"י דפוס קושטא פ"א דאין הלכה כאמימר, כיון שלא הביא דבריו. ומדברי רס"ג כאן עולה שפוסק כדעת אמימר. ועיי' עצי אלמוגים ס"ק יא מש"כ בזה.

71 לעריות אלו יש הפסק, ולכן לא מנה להן רס"ג דורות, וכדברי רב וזעירי יבמות כא, א. עוד מבואר מדברי רס"ג שלא מנה אשת אחי אבי אביו, וכדעת אמימר וכמו שנתבאר לעיל.

72 בדברי רס"ג מבואר שגם לאשת אחי האם מן האם יש הפסק, לא כבית שמואל ס"ק טז בשם הרא"ש שהיא אסורה, ועיי' עצי אלמוגים ס"ק י שלא מצא כן בטור. עוד מבואר בדברי רס"ג שלא כנוסחאות שבדברי

הרי אלו שנים עשר.

ואחריה בת האשה ובת בנה עד למטה, ואמה ואם אמה עד למעלה.⁷³

ואחריה הגיסות בתנאי. האחת מהן היא אחות האשה, והתנאי הוא חיי האשה, כל זמן שהיא קיימת. והשניה היא אשת האת, והתנאי הוא שהוא חי או שבנו חי. ויש לה זמן אחרי מותו.⁷⁴

הרי אלו כ"ח, מהם הכתובים בתורה, ומהם שנשמעו מפי משה, ומהם מההגדה הצודקת, והם שווים בין כולם בחיוב.⁷⁵ זוהי דרכנו בעריות שנמסרה אלינו מאבותינו הצודקים. וכל שאר הקריבות והנישואין והארוסין⁷⁶ והצאצאים - הכל מותר, לא נסתפק בהם ולא נקיש אותם אלו לאלו ולא נדמה דבר לדבר⁷⁷, אלא סומכים אנחנו על שני העיקרים האלו, התורה שבכתב ושבעל פה, ומה שבא בהם.

ואחרי שמניתי את העריות האלו, אומר מהו האופן שהם אסורים.⁷⁸ וזה, שהזנות נמנעת מן השכל, ואין מניעתה נשלמת אלא במניעת ייחוד איש עם כל אשה, גם אם אינה נשואה,

הסמ"ג ל"ת לה, ג, שאשת אחי האב מן האם ואשת אחי האם בין מן האב בין מן האם אין לה הפסק, ועיי' עצי אלמוגים שם שדן בבירור נוסחאות אלו בסמ"ג.

73 רס"ג פוסק שחמותו אין לה הפסק, ופסק לחומרא באיבעיא הנ"ל הערה 67, וכן דעת הרא"ש, ודלא כרמב"ם שפסק לקולא.

74 במתרגם הקדום: וחייבין לה עת אחר פטירתה. והם פטומי מילי.

75 היינו שלא הקילו חכמים בשניות, אף על פי שהם מדברי סופרים, ועשאו כשל תורה, כשיטתו המבוארת לעיל הערה 67 לענין איבעיא דלא איפשיטא דאזלינן לחומרא, ודלא כהרמב"ם.

76 במקור: ואלאצאהאר, ראו מילון בלאו, עמ' 377, שאינו משמש רק בהוראת גיס או חתן, אלא גם בהוראת ארוס. ונראה שלכך כוונת רס"ג - לקריבות ונישואין ואירוסין, שכולם אסורים בערוה ומותרים בשאר הנשים. והמתרגם הקדום השתבש בזה, ותרגם: מן השאָר והבעלים והחתנים והבנים.

77 יתכן שדברי רס"ג מכוונים נגד דעת בה"ג סי' כט, שמנה עוד כמה נשים לאיסור, והן אם אשת אביו, אם אחות אביו, אם אחותו מאביו, אם אשת אחי אביו. ולדעתו כל העריות אמותיהן אסורות, ולמד כן מדימוי לעריות שבהן מצאנו שאסור גם את אמותיהן, ורס"ג משיג עליו וכתב שאין לדמות את העריות מסברא. וגם הטור ושו"ע לא הזכירו נשים אלו שהוסיף בה"ג. עוד יתכן שדבריו מכוונים נגד אבן סאקיה ושאר הקראים שהוסיפו עריות רבות והרכיבו שאר על שאר, וכדברי רס"ג בתשובתו הנ"ל הערה 31: עוד אמרו, שכיון שהקדים בעריות את הכלל לפרט באמרו "איש איש אל כל שאר בשרו", ואחר כך ערות אביו ושאר העריות, אתה דן בהן על פי הפרט, ואין להוסיף דבר על מה שכתוב בעריות... ולענין שאלתו, אם לא הקישו בעריות, מהיכן אסרו את אם האב ואם האם ואת נשותיהם של אבי האב ואבי האם והכלות של יוצאי חלציו, אשיב: מקורו מהמשנה המקובלת, בלי היקש. ונאמר כך: העריות עשרים ושמונה, עשרים מהן כתובות ושמונה מן הקבלה, אין האחת נלמדת מחברתה, ואין מקישינן מזו על זו, אלא שאלו מפורשות בכתוב ואלו בקבלה. והם אמרו בפירוש בתורת כהנים שאין מקישינן בעריות, כמאמרם: אם למדתה שהוא אסור באשת אחי אביו אף אחי אביו יהא אסור באשתו, אם אמרת כן בהאחת עריות מן הדין, לכך נאמר ערות אביו וערות אמן, ללמדך שאין מזהירין מן הדין, ע"כ. גם להלן בהמשך הדברים מכוונים דברי רס"ג בכמה פרטים נגד הקראים, בדברים מפורשים ובפירושים מכללא.

78 רס"ג מקדים לרדן בהיתר הפנויה והנכרית והנדה, ומכאן שאף בתפסיר העריות דנן הקדים רס"ג ומנה את דרגות הנשים האסורות, כפי שהביא רב"ע כאן בשמו: והגאון אמר, כי הנאוף על שמונה מעלות, והקשה שבכולם הבהמה שהיא ממין אחר, ואחריה הזכר, שכל המין אסור, ואחריה ערות אשת אב וחבירה שהן אסורות בכל עת, ע"כ. ובפירושו לשמות כ, יג הביא הדברים בשלמות: אמר רב סעדיה הגאון, כי הזנות על מעלות רבות, ואשר הוא במעלה הקלה משכב הבתולה והאלמנה, ואשר למעלה ממנה משכב האיש עם אשתו כשהיא נדה, כי לאחר ימים מעטים תהיה מותרת לו. ולמעלה מזאת אשת איש, כי יתכן שימות בעלה ותהיה מותרת לו. ולמעלה ממנה נכרית, שאיננה על תורת ישראל, אם לא נתן לה זרע, כי יתכן שתתגייר

לפי שהיחוד עמה [מביא] לידי ביאה עמה, ואופן ... חמור ... בכך שמצבה שונה משאר העריות. אלא שמי שאינה נשואה, מהר ימהרנה לו לאשה ותהיה מותרת לו. ואשת איש, יתכן שבעלה יגרשנה ותהיה מותרת לו בנישואיה. והגויה, יתכן שתתגייר ותהיה מותרת לו בנישואיה. והנדה, כשהיא נטהרת הרי היא מותרת לו. ואותן הכ"ח הרי הן אסורות [בהחלט], אין בהן מצב היתר ולא אפשרות, אלא אשת האח כאשר מת אחיו בלי בן, ואחות אשתו אחרי מותה.

ולכן הזכיר עונשם בכרת במה שאמר "כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות מקרב עמם". ואלו שלא קבע מין עונשם בכרת, נקט ב[עונשם] בקללות שבפרשת כי תבא. ויתכן שכיון ש[העריות] נשלם מעשם בסתר ואין אחד זולתם יודע מכך, לכן אמר [ה'] שהוא מקבל על עצמו להענישם.⁷⁹

[יה, ט. מולדת בית או מולדת חוץ]. וכוונתו בזה לשני דברים. האחד - איסור האחות מן האב שהיא מאשה אחרת, ואליה רומז באמרו "בית", לפי שהאב גם כשיש לו עשר נשים הרי לכולן קוראים "בית", כפי שביארנו "איש וביתו באו" (שמות א, א) ומה שאמר (במדבר יח, לא) "אתם וביתכם".⁸⁰ והאחות שהיא מן האם מבעל אחר, רמז אליה במה שאמר "חוץ", לפי שהאשה הנישאת לאיש זר נקראים נישואיה כן, כפי שאמר (דברים כה, ה) "לא תהיה אשת

וישאנה לאשה, רק אם נתן לה זרע עובד הוא ע"ז בעצמה. ולמעלה ממנה משכב זכור, שאין לו זמן היתר לעולם. ולמעלה ממנה מה שהוא חוץ מהמין, כמו אם ישכב האדם עם הבהמה. ע"כ.

עד כה ידוע היה שרס"ג מנה את דרגות העריות בב' מקומות, ויש הבדלים בסדר החומרא שלהם. מניין אחד הוא שהובא בראב"ע שמות שם, שלא נתברר מקורו בכתבי רס"ג, והמניין השני הובא בתורה שלמה כך שז' עמ' קה, והתברר שמקורו בדרשת רס"ג לעשרת הדברות, כפי שהראה וההדיר דן גרינברגר, במאמרו הנ"ל הערה 25, עמ' 24-26. במאמרי הנ"ל הערה 19, עמ' מ, הערה 91, שיערתי שדברי רס"ג שהביא ראב"ע מקורם בדרשת "תורת ה' תמימה" של רס"ג, שבה חסר לנו פירוט העריות. אך כעת נראה שמקורם של דברי רס"ג לבין דברי רס"ג בדרשת עשרת הדברות הוא, שבדברים שהביא ראב"ע אמת המידה היחידה לחומר האיסור היא רק אפשרות ההיתר, וככל הנראה אין כוונת רס"ג שאפשרות ההיתר היא סימן לכך שעצם האיסור קל יותר, וגם אין כוונתו למנות את האיסורים לפי חומרתם בעצם, אלא רק לפי פרט זה של אפשרות ההיתר. ולכן מנה את הנכרית במדרגה האמצעית, כיון שבפועל יש לה היתר בגרות. אך בדרשת עשרת הדברות מנה רס"ג את האיסורים לפי חומרתם בעצם, ולכן כלל עוד סימנים לחומרת האיסורים וקולתם, ולכן גם מנה את הנכרית מן החמורות כיון שמה שיש לה היתר אינו מוכיח שאיסורה קל יותר אלא שגר שנתגייר קטן שנולד דמי וכפי שביאר שם. ומכך נראה שמקור דברי רס"ג שהביא ראב"ע - בדרשה דנן, שהרי כאן סידר את העריות רק לפי צד זה של אפשרות היתר איסורין.

79 בכך מבאר רס"ג את הטעם שרוב העריות בכרת, כיון שהם חוטאים בסתר ואין עדים שיביאו עונשם לבית דין. ונראה שלדבריו אלו כוונת ראב"ע בפירושו לשמות, שהיו סתומים עד הנה, שאחר שהביא דברי רס"ג (שהובאו לעיל) שחילק בחומר העריות, והעיר עליהם "והגאון ידע איך החלוק, כי על כל העריות כרת בפרשת אחרי מות, והניח מזה החלוק האם והאחות והבת", ואם דבריו הם השגה על מה שחילק בין העריות לפי אפשרות ההיתר, אין מובן מה הקושיה מכך שעונש כולן בכרת, ואין מובן מה שהביא מאם ואחות ובת, ובפרט שהרי הן אינן בכרת. וכפי הנראה היא השגה אחרת על רס"ג, שכתב בדברי שבהמשך, לפנינו, שכל העריות בכרת, ונתן טעם לדבר כיון שחוטאים בסתר, וקשה שהרי רק ארבע מהעריות בכרת, אחותו ואחות אמו ואחות אשתו ואשת אחיו, וכלתו בסקילה ושאר העריות בשריפה, ואטו רק עריות אלו שבכרת מצויות בסתר ושאר העריות בגלוי, ועל כן העיר ראב"ע שהגאון ידע איך החלוק בין העריות לפי טעמו, ואין אתנו יודע מהו טעם זה.

80 דברי רס"ג בעניין זה לא באו אלינו עד הנה.

המת החוצה לאיש זר", "ושלשים בנות הביא לבניו מן החוץ" (שופטים יב, ט).⁸¹ והדבר השני - ש"מולדת בית" הוא בהיתר ו"מולדת חוץ" באיסור,⁸² אלא שהכלל הוא שתהיה בת ישראל שיודעים שהיא מאשת האב וכמו שיתבאר אחר כך.⁸³

[יא] ואמר ערות בת אשת אביך מולדת אביך אחותך היא, כוונתו שהאחות הזו האסורה לך, שנאמר עליה ערות אחותך בת אביך, אינה אסורה בכל אופן, אלא כשהיא ממי שראויה להיות אשת אביך, שהיא בת ישראל, הרי זו אחותך האסורה, אבל אם היתה מן השפחה או נכרית אינה אסורה עליך, לפי שאינה ראויה להיות אשת אביך.⁸⁴ וכבר ידענו (קידושין סח, ב) שהבן הנולד מן שפחה אינו מתייחס אחר אביו, ממה שנאמר (שמות כא, ד) "האשה וילדיה תהיה לאדניה", וכן הנולד מן הנכרית, לפי שאמר (עזרא פרק י, ג) "ועתה נכרת ברית לאלהינו להוציא כל נשים והנולד מהם בעצת אדני והחרדים במצות אלהינו וכתורה יעשה".⁸⁵ וכשתתבונן בדבר על דרך ההבחנה תמצאנו כן, לפי שיחס הבן לאביו, וסמיכת התורה בזה, הם על האשה בת ישראל בת חורין, כשהיא אומרת זהו בן פלוני,⁸⁶ מתקבלים דברי כל אשה על בעלה. אבל השפחות אין התורה סומכת עליהן, וכן הנכריות.

עלה בידינו שהאחות הנולדת באיסור, אם היא מישראלית, בנישואי כהן הדייט לגרושה או כהן גדול והיא אלמנה או ממזר והיא כשרה או בנישואי איסור אחרים הדומים לאלו, ובלבד שהאם היא בת חורין ובת ישראל, מקבלים את דבריה שאומרת שזהו בן פלוני. והשפחה והנכרית אין מקבלים ממנה.

ולכן תמצאני שאני מסדר⁸⁷ בתפסיר את העריות זה אל זה בוא"ו, אף על פי שבתורה המסורה בלשון הקודש אין בהם וא"ו, לפי שבערבית אין מתקבל הסידור אלא על ידי וא"ו, חוץ מערות בת אשת אביך (פסוק יא) שבה לא הוספתי בתפסיר וא"ו⁸⁸, כיון שאינה

81 כן פירש גם בתרגום יונתן, וכן נראה גם מדברי תרגום אונקלוס וירושלמי השלם. ועיין בשם עולם שהתקשה למה הוצרך הכתוב להשמיע דבר זה באמרו מולדת בית או מולדת חוץ, והרי כבר אמר בת אביך או בת אמך, ואם כן משמע בת אביך גם אם אינה מאמך ובת אמך גם אם אינה מאביך.

82 היינו שאביו נשא אשה האסורה לו והוליד בת, וכוונת הכתוב שגם בת זו אסורה. והיא דעת רבי יוסי בן יהודה יבמות כג, א, ותו"כ ויקרא כ, יז, מולדת בית או מולדת חוץ, בין שאומרים לו לאביך קיים, בין שאומרים לו לאביך הוצא, ואמר רחמנא אחותך היא.

83 כוונת רס"ג לעניין המבואר בהמשך הסוגיא ביבמות, ואימא, בין שאומר לו אביך קיים, בין שאומר לו אביך הוצא, ואמר רחמנא אחותך היא - לרבות אחותו משפחה ונכרית. ודחו, דאמר קרא בת אשת אביך, מי שיש לו אישות לאביך בה, פרט לאחותו משפחה ונכרית. ורבינו מפרש באופן אחר, שבמה שקרא לה "בת" הוציא את אחותו משפחה ונכרית, שאין מבורר שהן בתו, וכמו שיבואר להלן.

84 זו דרשת רבי יוסי בר יהודה ביבמות כב, ב מפסוק זה, מי שיש לו אישות לאביך בה, פרט לאחותו משפחה ונכרית שאין אישות לאביך בה.

85 דרשה זו הובאה בירושלמי יבמות פ"ב ה"ו לכך שבן מן הנכרית אינו מתייחס אחר אביו, ומבואר שם שדין תורה הוא, שהרי נאמר שם "וכתורה יעשה", ועיי' במעשה שהובא שם, וצ"ב למה הביא רס"ג דרשה זו, ולא הדרשה האחרת המובאת שם והדרשות שבבבלי יבמות כג, א, מ"כי יסיר את בנך מאחרי" ומ"כי תהיינה לאיש שתי נשים", ושם דרשה זו מחוורת יותר שהיא לכו"ע.

86 היינו בנו של פלוני, ובכך היא מעידה על אביו.

87 לשון רס"ג במקור: נסק, והוא כלי המשמש לפירוש כתובים על ידי חיבורם זה לזה ופירושם זה על פי זה, כעניין דבר הלמד מעניינו.

88 בתפסיר דירנבורג נשמטה אות הוא"ו בכל העריות, ובספרי תימן, כגון תאג' עם חמישים מפרשים, יש וא"ו גם בערות בת אשת אביך. והיא שגגת המעתיקים שלא הבינו טעם החילוק. אכן בתפסיר הקדום שבהעתקת

מסודרת אחר מה שלפניה, אלא הוא מתפרש לפי מה שאמר לפני פניו באמרו ערות אחתך בת אביך.⁸⁹ ודבר זה הוא ממה שנבוכים בו רבים מהמחדשים⁹⁰ כפי שאתאר.

ולא אמר על דרך זה ערות בת בעל אמך מולדת אמך⁹¹ אחתך הוא, לפי שלא יימצא אחות מן האם הנולדת מן העבד או מן הנכרי, אלא היא אסורה במאמר הסותם שנאמר בה או בת אמך, ולא נאמר תנאי אחר כך. כיון שהכוונה בחילוק דין האחות הבאה מן השפחה או מן הנכרית מן האב, אינה אלא מפני שאי אפשר לנו לעמוד על זרע האב אלא על ידי דברי האם, ועל כן כשהאם אינה בת ישראל אין דבריה מתקבלים ונשמטת האבהות. אבל זרע האם הרי אנו סהדי עליו ולא יתכן שהכתוב ימעטו, ובכך יתן את האחות ללא-אחות או את המעברת לאינה-מעברת או את היולדת לאינה-יולדת, ועל כן אמרו (יבמות כג, א) גוי ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר, ודינו כדין הגר.⁹²

[יד] ופירשתי דדתך היא - אשר היא כאחות אביך, מחמת שני טעמים. האחד, לפי שאינו קורא את מי שאינה אחות-אב אחות-אב, אלא במקום המצות. והשני, לפי שראיתי שכבר התייחס לאחות אב במה שאמר שאר אביך הוא, וכבר התייחס לאחות אם במה שאמר כי שאר אמך הוא, ולא התייחס לאשת אחי האב כאן בשום דבר, ואף על פי שאמר אחר כך ערות דדו גלה, הרי קבעתי שדרתך היא היא ההתייחסות, ואמרת - אשר היא כאחות-אביך, רצוני לומר, שהיא אשת אחי-אביך, לא זוגתו של כל אח של אביך בכל מצב, אלא בנישואין. וכן דרך הלשון להעמיד דבר במקום דבר בלי האות כ"ף באחד מהם, כפי שאמר (משלי כה, יב) "נום זהב וחלי כתם מוכיח חכם" - כנום זהב, וכן "עיר פרוצה אין חומה" (שם, כח), שכוונתו - כעיר פרוצה, וכנהנה רבות. וכן בהעמדת שני פשעים שונים, אחד מהם כשני, וזה כמו שאמר לעיל (יז, ד) "דם יחשב לאיש ההוא דם שפך", שכוונתו - כדם שפך, וכמו שאמר (משלי יד, לא) "עשק דל חרף עושהו" שכוונתו - כחרף עושהו, וכן כאן העמיד פשע ערות אשת אחי האב כערות אחות האב.⁹³

שמואל בן יעקב, הנ"ל הערה 26, ההעתיקה מדויקת, ויש וא"ו בכל הפסוקים חוץ מערות בת אשת אביך; אמנם גם בערות אחות אביך (פסוק יב) אין שם וא"ו, ואולי בזה נמשך אחרי הפסוק הקודם לו.
89 היינו שאין כאן איסור נוסף לבת אשת אביו מאיש אחר, אלא חוזר לכתוב שלפני פניו באיסור בת אביו, וכמו שאמרו בתר"כ להלן כ, יז: אי בת אשת אביך אפילו מאיש אחר, תלמוד לומר מולדת אביך, ע"כ. והוסיף כאן הכתוב שמדובר באשת אביך, הראויה לו, וכמו שביאר רס"ג.
90 בד"כ זהו כינוי לקראים. ודעתם הובאה בראב"ע כאן: והצדוקים אמרו, שאינה בת אם, ויפרשו מולדת אביך - שגדלה אביך, והטעם שלקח האב אשה והיתה לה בת קטנה, וכן יפרשו על תמר, וראייתם, כי לא ימנעני ממך" (ש"ב יג, יג), רק לא היתה מולדת דוד, ע"כ.
91 אולי צ"ל: חוץ.

92 רס"ג פוסק כמ"ד גוי ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר ואינו ממזר, עיי' יבמות מה, ב, וכן פסקו כל הגאונים, עיי' אוצר הגאונים שם. ומלשונו נראה שדינו כגר ואינו צריך להתגייר, ושלא כדעת התוס' קידושין עה, ב, ד"ה ר' ישמעאל. ועיי' פת"ש אהע"ז סי' ד ס"ק א ואוצר הפוסקים שם ס"ק י בשם כמה פוסקים שהוכיחו מכמה סוגיות וראשונים כשיטת רס"ג, שאין צריך גירות.

93 רס"ג מפרש את המקרא כאילו הוא חסר כ"ף, וכוונתו ליתן טעם לאיסור אשת הדוד, שהיא כדודה. ועיי' סנהדרין כח, ב, אמר רב הונא אמר רב, מניין שהאשה כבעלה, דכתיב ערות אחי אביך לא תגלה אל אשתו לא תקרב דודתך היא, והלא אשת דודו היא, מכלל דאשה כבעלה, ע"כ. וזו דרך אחרת, שכיון שהאשה כבעלה מכונה אשת הדוד דודה, אך לא מפני שהמקרא חסר כ"ף ובא ליתן טעם לחומר האיסור. וראב"ע העתיק דברי רס"ג שלא בשמו, וכתב, דודתך היא - חשובה היא כדודתך. יתכן שרס"ג התרחק מלהזכיר דברי התלמוד בזה, כיון שהקראים עשאוהו לאחד היסודות בשיטתם לריבוי העריות, שהזכר והקבה הם

[טו] ומה שהוצרכה התורה לומר ולפרש אשת בנך אחרי שאמרה ערות בלתיך, הוא כיון שתיבת "כלה" בלשון הקודש היא מהמלים הדומות, משמעות אחת ממנה - אשת הבן, כמו באמרו "כי לא ידע כי כלתו היא" (בראשית לח, טז), ומשמעות אחרת ממנה - אשה הנישאת, כמו באמרו (ישעיה סא, י) "וככלה תעדה כליה". וכדי שלא יעלה על הדעת שכל אשה הנישאת אסורה, וייאסר כל איש על האשה הנישאת, כלומר אשתו, לכן פירש הכתוב ואמר "אשת בנך היא".⁹⁴

[טז] ומה שאמר ערות אשת אחיך לא תגלה, הוא מאמר שהוצאה היבמה מכללו.⁹⁵ וזה לפי שאילו היה אומר רק "ערות אשת אחיך" ושותק, היתה אשת האח נאסרת בכל אופן, בין יש לאח בן בין אין לו, אך כאשר אמר במשנה תורה (דברים כה, ה) "כי ישבו אחים יחדו" ושאר הפרשה, וביאר שהיא מותרת כשאין לו בן, נעשה הכתוב כאן מוצא מכללו כמו שנתבאר, ושכנו לדעת שמה שאמר "ערות אשת אחיך" אינו מכין בו אלא לאח שאין לו בן.⁹⁶ ומצאנו שהאומה מסכמת על כך שכאשר בא ייחוד מצמצם אחרי מאמר כולל, נעשה הכלל מיוחד, במה שהוא מכללו פרט לזה. כמו שאמר בשבת (שמות כ, י) "לא תעשה כל מלאכה", ואחר כך הוציא מכלל זה "וביום השבת שני כבשים" (במדבר כה, ט).⁹⁷ וכמו שאמר (ויקרא ד, כז)

במדרגת גוף אחד וכל שארי האשה אסורים כשארי האיש ולהיפך, ומזה הגיעו גם לאיסור בת אשת אב מאיש אחר וכדומה.

94 נראה שרס"ג מפרש כך את דברי אביי סנהדרין נד, א, פתח הכתוב בכלתו וסיים באשת בנו, לומר לך, זו היא כלתו זו היא אשת בנו, ע"כ. ומפרש רס"ג שלא בא הכתוב אלא לפרש מי היא כלתו, שהיא אשת בנו ולא העומדת לינשא. לביאורים אחרים בכפל הכתוב, עיי' תו"כ להלן כ, יב, רש"י סנהדרין שם ד"ה וסיים, ורלב"ג. יתכן שדברי רס"ג מכוונים נגד שיטת הקראים שלמדו מיתור זה לרבות אשת החתן.

95 במקור: אסתגני, והביטוי חוזר פעמים רבות להלן. משמעותו המדויקת של הביטוי היא: חריג, יוצא מן הכלל. אכן הקדמונים נהגו לתרגמו במילת "תנאי" הדומה לה בצלילה, וכפי הנראה כך נהג רב נסים גאון, בדבריו המפורסמים בשבת פ"ט בגדר עשה דוחה ל"ת, שיתכן שמקור דבריו מדברי רס"ג כאן, ונקט בכל דבריו לשון "תנאי", וכונתו ליוצא מן הכלל. כגון מה שאמר "דכתיב לא תלבש שעטנז וכתיב גדילים תעשה לך, ידענו כי זה לא תעשה אינו שוה בכל דבר, אלא מיוחד הוא, וכי הציור שנאמר אחריו הוא תנאי עליו, וכי לא בא להזהיר אלא על לבישת כלאים חוץ ממצות ציצית". ואין הכוונה לתנאי בעל שני צדיים, אלא הכוונה שהציור שנאמר אחריו הוא יוצא-מן-הכלל ממנו, והדיבור הראשון אינו כולל אלא מיוחד.

96 יסוד זה מפורסם בבית המדרש משמו של רב נסים גאון, שכתב בשבת פ"ט וז"ל, ומה שנמצא בתורה ממצות לא תעשה מה שאין בו כרת ולא מיתת בית דין ולא ניתוסף עליו עשה, אותו דבר הוא הנקרא לאו גרידא. ודינו, שכשאירע עם מצות עשה במקום אחד, נקיים מצות עשה ולא נחוש לאזהרת לאו. ועיקר זה מצוי במסכת יבמות בפ"א, וכן אמרו שם, אימור דאמר' דאתי עשה ודחי לא תעשה לא תעשה גרידא, לא תעשה שיש בה כרת מי דחי, ותו לא תעשה גרידא מנלן דדחי, דכתיב "לא תלבש שעטנז" וכתיב "גדילים תעשה לך". ידענו כי זה לא תעשה אינו שוה בכל דבר, אלא מיוחד הוא, וכי הציור שנאמר אחריו הוא תנאי עליו, וכי לא בא להזהיר אלא על לבישת כלאים חוץ ממצות ציצית, אבל מה שהוא מעורב מחוטי פשתן עם הטלית של צמר שהיא מצוה, אינו נכנס בזה האזהרה, אלא מותר הוא. ואמרו חכמים שדבר זה עיקר הוא שנסמך עליו, וכי כל אזהרה שאין עמה כרת שבתורה כך היא דרכה, שבעת שאירע חיוב מצות עשה נדחה האזהרה שהיא לא תעשה, ונקיים הציור שהוא עשה, ותבוא מצות עשה ותדחה לא תעשה, כי האזהרה של לאו על זה התנאי נאמרה. ובוה הפירוש שפירשנו יסיר מלבך ספק גדול שמסתפקין בו בני אדם ושואלין עליו, והוא שאומרים, מאחר שאנו יודעין שאזהרת לאו קשה מציור עשה, היאך יבא עשה וידחה האזהרה של לאו שהיא חמורה ממנו, ומדרך הידוע שהחמור דוחה הקל. ולא עוד אלא שפעמים שעולה על דעתן שיש בענין הזה ענין חזרה בדבר הראשון. והתשובה הוא מה שהקדמנו, שהאזהרה של לאו כך נאמרה מיוחדת, וכי הציור של עשה תנאי הוא בה, עכ"ד. וכעת נראה שמקור דבריו מדברי רס"ג כאן.

97 מקורו בירושלמי (שבועות פ"ג ה"ח), "מחלליה מות יומת" "וביום השבת שני כבשים" בדיבור אחד נאמר. "לא תלבש שעטנז" "גדילים תעשה לך" (דברים כב, יא-יב) שניהן בדיבור אחד נאמרו. "ערות אשת אחיך"

"ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ", ואלו היה משאיר אותנו בכלל זה, היה זה דיבור כולל, אך כאשר הוציא מהכלל בספר "וידבר" (במדבר טו, כז) "ואם נפש אחת תחטא בשגגה והקריבה", נעשה המאמר כאילו היה אומר "והביא את אשמו לה' על חטאתו אשר חטא זולתי את י"י הוא מגדף נקבה מן הצאן כשבה". וכמו שאמר תחילה (דברים יב, ו) "והבאתם שמה עולותיכם וזבחיכם" וגו', ואחר כך הוציא מן הכלל ואמר (שם יד, כד) "וכי ירבה ממך הדרך ונתתה בכסף וצרת הכסף בידך", ונעשה פירוש המעשר - מבין הזבחים לבדו.⁹⁸ ויש עוד יוצאים מן הכלל מלבד אלו, ואין הדבר מוזר בכל לשון, שמתחילים מאמר בדרך כלל ואחר כך מוציאים מכללו בייחוד מצמצם.

וגם כאשר המקום המוציא מן הכלל מרוחק ממקום הכלל, מאחר שנתחברו בדיבור אחד בזמן אחד, אם כן הרי אין לשאול באיזה אופן נכתבו.⁹⁹ ואם נאמר שהיוצא מן הכלל המרוחק אינו עושה את הכלל למיוחד, גם היוצא מן הכלל הקרוב לא יעשה אותו כן. עד שמאמר הכתוב (ויקרא ב, יא) "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ" יישאר במצבו הכולל האוסר להקריב כל חמץ, אף על פי שאחריו הוציא מן הכלל ואמר (שם, יב) "קרבן ראשית". והמאמר (ויקרא כב, יב) "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" יישאר במצבו הכולל האוסר אותה לעולם בקודש, ואף על פי שאחריו הוציא מן הכלל ואמר (שם, יג) "ובת כהן כי תהיה [אלמנה וגרושה וזרע אין לה ושבה אל בית אביה כנעוריה]". ומאמרו (ויקרא יא, כ) "כל שרץ העוף ההולך" יישאר במצבו הכולל האוסר את הארבה בכל אופן, ואף על פי שהוציא אחריו מן הכלל ואמר (שם, כא) "אשר לו כרעים ממעל לרגליו". ואם דבר זה נמנע בציוויים, היה לו להיות מגונה כמו כן [בכל מקום]. והרי אתה יודע כמה רבים ונרחבים שימושים אלו. כגון מה שאמר (בראשית ז, כג) "וימח את כל היקום אשר וג'", והוציא מן הכלל (שם) "וישאר אך נח" וגו'. ואמר עוד (שופטים ט, ה) "ויבא בית אביו עפרתה ויהרג את אחיו בני ירובעל שבעים איש על אבן אחת", אחר כך הוציא מן הכלל (שם) "ויותר יותם בן ירובעל הקטן כי נחבא". ואמר (דברי הימים א' כא, כט) "ומשכן י"י אשר עשה משה במדבר", ואחר כך הוציא מן הכלל ואמר (שם ב' א, ד) "אבל ארון האלהים".

ועל דרך היוצאים מן הכלל הקרובים והרחוקים, היא פרשת היבום הזו, והייחוד המצמצם שבא אחרי הדיבור הכולל הוא כאילו אמר "ערות אשת אחיך אשר לו בן לא תגלה". ולכן אמרתי כאן "אשר היא ערות אחיך", ולא אמרתי בסתם, היא ערות אחיך, שאז היה זה כולל

⁹⁸ "יבמה יבא עליה" בדיבור אחד נאמרו. "לא תסוב נחלה" "וכל בת יורשת נחלה" (במדבר לו ז-ח) שניהן בדיבור אחד נאמרו, מה שא"ל לפה לדבר ולא לאוזן לשמוע. וכן הוא אומר (תהילים סב, יב) "אחת דבר אלהים שתיים זו שמעתי", ואומר (ירמיה כג, כט) "הלא כה דברי כאש נאם ה'".

⁹⁹ כפי הנראה הכוונה, שבפסוק הראשון נזכרים גם המעשרות בסיפא, ומשמע שאת כל המעשרות צריך להביא לירושלים. ובפסוק השני נאמר שמעשר שני אפשר לפדות ואין צריך להביאו בעצמו לירושלים. ועל כן מפרשים שהמעשר הנזכר בפסוק הראשון אינו כולל את כל המעשרות, אלא רק את המעשרות שמן הזבחים לבדם, אבל מעשר דגן תירוש ויצהר אין צריך להביאו בעצמו לירושלים.

⁹⁹ נראה שבכך מפרש רס"ג את דברי הירושלמי שהובאו לעיל, שהם ככל הנראה מקור דבריו, ששני הדיבורים "בדיבור אחד נאמרו", והצורך בכך הוא כדי שגם אם האחד מאוחר לשני הרבה, מכל מקום מפרשים אותם כדבר שיצא מן הכלל.

את כל אשת האה, בין יש לו בנים בין אין לו. אלא פירשתי "ערות אחיך היא" בפירוש המתאים לאמור במשנה תורה וגם במסורת, ואמרתי "אשר היא ערות אחיך", לפי שהסיבה להיותה כך היא מה שנישאת ואחר כך היה לו בן ונעשית ערות אחיך, אבל אם לא נשאר לו בן הרי אינה ערות אחיך. ומטעם זה הוסיף במה שאמר "ואיש אשר יקח את אשת אחיו" (להלן כ, כא) ואמר "נדה היא", ועשה אותו תנאי, וכוונתו בזה שמה שמחייב אותו מה שמחייב אותו כשבא על אשת אחיו שהיא נדה, כלומר - שהתורה ריחקה אותו ממנה, אבל מי שהתורה קירבה אותו אליה, והיא היבמה, הרי אינה נדה ואינה אסורה.

[יו] וחילקתי את המאמר בערות אשה ובתה¹⁰⁰, כיון שכוונתו היא לאיסור זרע האשה, ואסר את בתה באמרו "לא תגלה", ואסר את בת בתה ובת בנה באמרו "לא תקח". והועילנו בזה לידיעת דבר גדול, והוא שכבר אסר למעלה על האיש את בתו ואת בת בנו, ולא גילה איסור בתו עצמה, ועל כן אמר כאן ערות אשה ובתה לא תגלה, וכלל בזה את בתו ואת בת אשתו שאינה ממנו¹⁰¹, שאם היתה בתו בהכרח כבר בא על האשה, שאם לא בא עליה לא היתה לה בת.¹⁰² ולכן בא האיסור בלשון אשה ובתה לא תגלה ולא אמר ערות בת אשתך, שאם היה אומר כן היה אוסר עליו רק את בנות האשה שנישאת לו, אבל בתה מאישה שבא עליה שלא על ידי נישואין לא היתה אסורה במאמר ערות בת אשתך. אך כיון שאמר ערות אשה ובתה, אסר את כל בנות כל אשה על האיש שבא עליה, שהרי ילדיה הם שלהם.¹⁰³ אמנם אשה שבא עליה שלא בדרך נישואין, בנותיה מאיש אחר מותרות לו. ודבר זה הוא מכלל מה שבא במסורת, שהמאמר ערות אשה ובתה אין כוונתו בו שבנות כל אשה שבא עליה איש תהינה אסורות לו, אלא באחד משני אופנים, או שתהיה בתו שלו עצמו, או שתהיה מאיש אחר אלא שנישא את אמה בנישואין. אבל אם זינה עמה, הרי בתה מאיש אחר מותרת לו. אולם בנות בנה ובנות בתה שמאיש אחר, כבר ביאר הכתוב שבאיש שלא נשאה הן מותרות לו, שכן אמר את בת בנה ואת בת בתה לא תקח, ולא אמר לא תגלה, [הודיענו בזאת שכוונתו] לא תתחתן, כמו במה שאמר אחר כך, אשר יקח את אשה ואת אמה זמה, ולא אמר אשר ישכב ולא אשר יגלה, הודיענו בכך שאם בא על אשה בדרך נישואין, אין נאסרים עליו נישואי בת ולא בת בנותיה ולא...

100 בתפסיר תרגם את הפסוק "עֲרוֹת אִשָּׁה וּבִתָּהּ לֹא תִגְלֶה אֶת בִּתְּךָ וְאֶת בִּתְּךָ לֹא תִקַּח לְגִלּוֹת עֲרוֹתָהּ" - סוּאָה' מֵרֵאָה' וּבִבְנֵיהָ פֶּלֶא תִכְשֶׁפֶן וְכִדְּלֶךָ בִּנְת אֲבִנָּהּ וּבִנְת אֲבִנָּהּ לֹא תִתְכַּד' לִתְכַּשֵּׁף סוּאָתָהּ מֵא, הֵינִי: עֲרוֹת אִשָּׁה וּבִתָּהּ לֹא תִגְלֶה, וְכֵן בִּת בְּנָה וּבִת בִּתָּה לֹא תִקַּח לְגִלּוֹת עֲרוֹתָהּ.

101 מקורו במשנה סנהדרין עה, א, יש בכלל אשה ובתה - בתו. והדברים מכוונים גם נגד הקראים שטענו שבמקום זה מוכח שמקשישים בעריות, ותשובת חז"ל ורס"ג על כך היא שאין כאן היקש וקל וחומר, אלא שהבת נכללת בכלל אשה ובתה.

102 מאחר שאיסור אשה ובתה אינו איסור קיחה, שהרי נלמד מ"לא תגלה" וכתחילת דבריו, הרי שהוא איסור על הביאה, ולכן הוצרך רס"ג לבאר שגם בבתו מאשתו ע"כ היתה גם ביאה באם ולא רק קידושין או נישואין.

103 בסנהדרין עז, א מקשינן בתו מאנוסתו מנין, ונאמרו שם שלשה ישובים, אביי אמר קל וחומר, על בת בתו ענוש, על בתו לא כל שכן, ואף דאין עונשין מן הדין, גלויי מילתא בעלמא הוא. רבא אמר, אמר לי רבי יצחק בר אבדימי, אתיא הנה, הנה, אתיא זמה, זמה. תני אבוה דרבי אבין: לפי שלא למדנו לבתו מאנוסתו, הוצרך הכתוב לומר ובת איש כהן, ע"כ. ורס"ג מביא לכך מקור אחר, שלא אמר הכתוב בת אשתך אלא אשה ובתה, לאסור בת אשה שבא עליה גם אם אינה אשתו.

אין גילוי ערותה מותר, והוא רווח הכינוי... "העברה"... והוא שיהיה... אין בא במקומו... לא יתחבר "מעביר בנו ובתו באש" (דברים יח, י-יא) וגו', פירושו ולא [בתו, וכן] "מעונן ומנחש" וגו' ולא דורש אל המתים, כך גם [את בת בנה ואת בת בתה לא תקח] לגלות ערותה.¹⁰⁴

[כא] [ומה שאמר להעביר עניינו קרבן, הסכמה זו קבעה אותה התורה במה שנאמר (שמות יג, ב) "והעברת כל פטר רחם"¹⁰⁵, ואמר ה' (יחזקאל כג, לז) "וגם את בניהן אשר ילדו לי העבירו", ואמר (דברים יח, י) "מעביר בנו ובתו באש", "ובשאת מתנותיכם"¹⁰⁶] בהעביר [בניכם באש]" (יחזקאל כ, לא). ויתבאר שזה מהמילים הקרובות, שהרכיבה אותן התורה למי שכורך אותו¹⁰⁷ אל זולתו.¹⁰⁸

ומה שאמר בזה ולא תחלל את שם אלהיך, הרי זה ממה שמחזק את פירושינו ש"מזרעך לא תתן" הוא לא תקריב, שכן כשביאר בספר יחזקאל ב[העברת] הבן למולך צירף גם כן את החילול, כמו שאמר (שם, לט) "ובשחתם את בניהם לגלוליהם ויבואו אל מקדשי ביום ההוא לחללו" וגו', וכאשר אמר עוד "בהעביר בניהם באש" אמר אחריו¹⁰⁹ (שם כ, לט) "ואת שם קדשי לא תחללו עוד במתנותיכם ובגלוליהם". והגיענו פירושו, שהיהודי הבא על הנכרית הרי הוא כמי שמקריב בנו לצלם, כמו שנאמר (מלאכי ב, יא) "כי חלל יהודה קדש יו" אשר אהב ובעל בת אל נכר"¹¹⁰, וכוונתו במה שכתב בו חילול כמו שכתב כאן. וקרא לנכרית "בת אל נכר", וכוונתו שהיא אהובה לו, כמו שהיהודי האהוב לה' נקרא בן, באמרו (דברים יד, א) "בנים אתם לה' אלהיכם". ומה שנחשב כקרבן הוא מחמת כמה צדדים. לפי שזרעו בה, וכשהוא מוסרו לה' הרי הוא כמוסר לעבודה זרה שהיא עובדת אותו. וכן כאשר יהיה שומה אם הוא¹¹¹ ימות על פניה, יהיה בנו שממנה כופר לעולם לעבודה זרה כמותה. וכבר אמר ה'

104 הדברים באו לפנינו קטועים, וכוונת הגאון מבוארת, שהוקשה מאמר הכתוב "את בת בנה ואת בת בתה לא תקח", שמשמע שאין האיסור אלא כשלוקח את שתייהן, ומבאר שמצאנו כן בכמה מקומות בכתובים שמונה כמה פרטים ואין הכוונה לעשיית כולם אלא לכל אחד ואחד מהם. ומביא דוגמא ממאמר הכתוב (דברים יח, י-יא) "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחבר חבר ושאיל אוב ויודעני וידרש אל המתים", שאין הכוונה שלא ימצא רק אחד שעושה כל הדברים האלו יחד, אלא שלא ימצא כל אחד ואחד מהם. והוא "מגאז", שהוא כלי ההעברה, שבו משתמשים רס"ג והבאים אחריו בפירוש הכתובים להחשיב תיבות הכתובות במקום אחד בפסוק כאילו באו במקום נוסף או אחר, וכנראה כוונתו שהוא כאילו נאמר כאן "את בת בנה לא תקח ואת בת בתה לא תקח".

105 פירוש זה הוא שלא כפירוש רס"ג שם, שתרגם "והעברת" - תבדיל, ופירש בפירוש הארוך, שנקט לשון הכולל בכור אדם ובכור בהמה.

106 הדברים חסרים בראשם, והושלמו מתוך השרת כאן, שנוסח הדברים שם כמעט זהה לכאן בקטע זה. המקור בקטע בודפשט 2.

107 במקור: ולפאה, לשון כריכה ועיטוף, וצ"ב. בשרח: צרפאה, לשון חיבור.

108 דברי רס"ג מכוונים נגד ענן, שפירש "אשר יתן מזרעו למולך" (להלן כ, ב) על הקרבת הבן קרבן לע"ז, אבל את "ומזרעך לא תתן להעביר למולך" כאן פירש לענין הוצאת זרע לבטלה.

109 צ"ע שפסוק זה אינו אחר הפסוק הקודם. ובשרח: ענדהם - עליהם.

110 דברים אלו הובאו על ידי רבי אברהם בן הרמב"ם בשם רס"ג, ונמצאים גם בשרח, וכמו שהובא לעיל במבוא. רבי אברהם בן הרמב"ם נקט שמכאן נראה שלדעת רס"ג זהו גם פירוש הכתוב "ומזרעך לא תתן להעביר למולך", אכן רס"ג אינו מפרש כן את הכתוב, ונאמנה רוחו את דברי חז"ל המשתקים את המפרש "ומזרעך לא תתן להעביר למולך" - ומזרעך לא תיתן לאעברא בארמיותא" (מגילה כה, א), אלא שמוסיף שגם העושה כן חמור כמוסר בנו לע"ז.

111 נראה דצ"ל במקור או, ולא אן, ולפי זה התרגום: או שהוא.

בזה (הושע ה, ז) "בה' בגדו כי בנים זרים ילדו", וכיצד יכוננו הבנים "זרים", הרי זה כשהם נולדים מאם נכרית. וכבר מתקבצות בה כל הרעות למיניהן, שכיון שאי אפשר להאמין לדבריה, הרי שאין להאמינה כשהיא נדה וכשהיא אשת איש, ושתסיר את בנה אחריה כמו שאמר (דברים ז, ד) "כי יסיר את בנך" וגו', ולא זו בלבד אלא שתסיר גם את היהודי בעצמו התועה אחריה, כמו שידעת מעניין שלמה, ואמר (נחמיה יג, כו) "גם אתו החטיאו הנשים הנכריות", ואשלים עניין זה בפרשת השמים בעזרת ה' במאמר הכתוב (במדבר כה, ג) "ויצמד ישראל לבעל פער", ובא שברם גם אחר חייהם כמו שאמר "ויהיו המתים במגפה" (שם, ט), בדיון הגיהנם, לפי שהם מתו בלי תשובה, שהרי המגפה היא מות הבא פתאום.

מפתח על סדר הש"ס

בדברי רס"ג נתבארו כמה סוגיות בש"ס ובפרט במסכת יבמות, הנלמדת כעת בדף היומי. לתועלת הלומדים סודר בזה מפתח לסוגיות שנידונו להדיא ומכללא בדברי רס"ג. הציון מסמן את מספר ההערה שבה הובאו דברי הגמרא.

מגילה		
כה, א ומזרעך לא תתן לאעברא	110	מה, ב גוי ועבד הבא על בת ישראל 92
יבמות		
ג, ב אימר דאמרי' עדל'ת כו'	96	סח, ב האשה וילדיה תהיה לאדוניה 85
כא, א ארבע נשים יש להן הפסק	71,63	עה, ב תוס' ד"ה ר' ישמעאל 92
כא, א זעירי אמר אף אשת אבי אמו	71,65	
כא, ב אמימר אכשר באשת כו'	71,70	סנהדרין
כב, ב מי שיש לו אישות לאביך בה	84	כח, ב מניין שהאשה כבעלה 93
כג, א מולדת חוץ כו' שאומר לו הוצא	82	נד, א פתח הכתוב בכלתו וסיים וכו' 94
כג, א ואימא לרבות אחיך משפחה כו'	83	עה, א יש בכלל אשה ובתה בתו 101
		עו, א בתו מאנוסתו מנין 103

רבי אהרן פיורדא זצ"ל

נולד באמצע שנות הת"ק לאביו הגאון רבי רפאל זצ"ל. כיהן כדיין בבית דינו של הגאון רבי משולם זלמן הכהן זצ"ל, בעל "כגדי כהונה" יחד עם הדיינים הגאונים רבי יוסף הלוי פרנקל - גוסדורף, רבי אשר עלזאס, ורבי יעקב ב"ר זעליג מרצבך זכר כולם לברכה.

בתקופתו פעלה בפיוורדא הישיבה הגדולה והמפורסמת, ומאות רבות של תלמידים נהרו ללמוד בישיבה זו, והיתה זאת תקופת הפריחה הגדולה של פיוורדא שבאשכנז בתורה ויראת שמים.

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א (מס 939) נמצא ספר דרשות בכתב ידו של רבי אהרן זצ"ל, בדף הראשון נמצא חתימת "אהרן פיורדא" וחתימות בעלים רבות, וביניהם הרב יוסף הכהן שווארץ זצ"ל בעל "וילקט יוסף" מגרוסוורדיין שכותב שם: זה הפנקס בחד"ת חיבר הרב מו"ה אהרן בה"ר רפאל ז"ל הדיין מק"ק פיוורדא".

בתחילת החיבור רשם המחבר שיר פתיחה הפותח בראשי תיבות "אהרן פיורדא", ואחריו שבעים דרשות על התורה והמועדים ועל סוגיות הש"ס, לסיום מסכת, למילה ולנשואין, וכן הספד שכתב על הגאון רבי צבי הירש יאנוב זצ"ל הנקרא "רבי צבי חריף", ראש הישיבה ואב"ד פיוורדא שנלב"ע ב"א כסלו תקמ"ו.

להלן אנו מדפיסים מתוך חיבור זה דרוש לחג הפסח.

דרוש לחג הפסח

מה שהצעתי לפני הח"ק דג"ח וכו' ביום א' ב' ניסן תקמ"ט לפ"ק

הרמב"ם פ"א מהל' חמץ [ה"ה] פסק חמץ שנתערב תוך הפסח בין במינו בין שלא במינו הוא אוסר תערובתו במשהו, עבר עליו הפסח ונתערב אח"כ בין במינו ובין שלא במינו ה"ז מותר אף באכילה ע"ש, ופי' כל המפרשים דפסק כרבא דאמר כן במס' פסחים דף למ"ד ע"א, וטעמו פי' הרמב"ם גופיה בפט"ו מהל' מאכלות אסורות משום דחמץ הוי דבר שיש לו מתירין דלאחר הפסח הרי כל תערובתו מותר אפי' באכילה ולחכי אינו בטל אפי' משהו ע"כ, ותמה עליו הרמב"ם שם בפסחים בספר מלחמת ד' דא"כ היאך פסק ר' יוחנן שם חמץ בזמנו בין במינו ובין שלא במינו [בנותן טעם] דהלא מבואר הוא דדבר שיש לו מתירין אפי' באלף לא בטל, ומתירן דהלא בירושלמי איתא דר"ש הוא דאמר הכי משום ר' יהושע, ותמהתי איך לא ראה דאסר ר"ש הכי גם בש"ס דידן במס' נדרים דף נ"ח, ואיהו סבר דרבנן פליגו עליה ופסק כרבנן ע"כ.

ויש להפליא הרבה על תירוצו דאיתא בהדיא בירושלמי דמס' ע"ז ומביאו התוס' שם בפ' (השוכר את) הפועל (ענ): דא"ר יוחנן כל איסורין שבתורה בנ"ט חוץ מטבל וי"ג, וטבל משום דהוי דבר שיש לו מתירין כו' וע"ש בתוס', וא"כ מצינו בפ' דסבר גם ר' יוחנן הא דדבר שיש לו מתירין לא בטיל, והדרא קושית הרמב"ם לזכותיה על הרמב"ם.

ואמרתי לאחר העיון דהרמב"ם אזיל לשיטתיה וגם ר"י אזיל לטעמיה דגם הר"ן שם בפסחים תמה ב' תמיהות על טעם הרמב"ם הנ"ל הא' לפי מאי דקי"ל דבר שיש לו מתירין אינו בטל דוקא במינו אבל שלא במינו הוא בנ"ט כשאר איסורין ואיך פסק הרמב"ם לפי טעמו דגם שלא במינו הוא במשהו, דבשלמא לרב שם בפסחים דס"ל בכל איסורין שבתורה במינו

התנצלות

אני לא אדם ידוע שיש לי אהבה
 והגיון לבי וחלפתי יהי קצוב עצמו ופועל
 למי יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש.
 נדבתי חסד וחנינה יתן ש. יתן ש. יתן ש.

פי. ספר לנפשו ולעצמו. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש.
 יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש.
 ובהבדל תהי נפשו יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש.
 ר. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש.
 דבר יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש.
 אהבה יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש.

א. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש.
 יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש.
 יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש.
 יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש.
 יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש.
 יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש. יתן ש.

במשהו מדאורייתא שפיר גזר שלא במינו אטו מינו בחמץ בפסח, משא"כ לפי הטעם דדבר שיש לו מתירין דהוא רק מדרבנן אין שייך לגזור אין שייך לגזור שלא במינו אטו מינו, ועוד תמה על עיקר סברתו דהיה לנו לומר דחמץ הוי דבר שאין לו מתירין כיון דעיקר האיסור היינו חמץ בעין שעבר עליו הפסח אסור בהנאה אף דהתערובת משהו הוא מותר לאחר הפסח עכ"ל בקצרה, וכתב עליו הכ"מ שם דהרמב"ם בעצמו מתירן הני תמיהות בפ' ט"ו מהל' מ"א הנ"ל דכתב וז"ל הא דאמרנו דדבר שיש לו מתירין לא בטל היינו דוקא במין במינו כו' ואל תתמה על חמץ בפסח שאמרנו דגם שלא במינו הוא במשהו הוא לפי שאמרה תורה כל מחמצת לא תאכלו לפיכך החמירו בה ע"כ, הרי דמצד הדין באמת היה לנו לומר דשלא במינו בנ"ט ורק משום דכתיב לא תאכלו החמירו בו עכ"ל הכ"מ.

ואמינא דצריך פי' לפי' הרמב"ם הזה כיון דע"כ אינו סובר כפי' התוס' בד"ה אמר רבא כו' דמשום חומרא דחמץ פסק רבא הכי דא"כ לא היה צריך לחדש טעם בחמץ במינו משום דבר שיש לו מתירין, וא"כ כתב גבי שלא במינו הטעם דהחמירו והוא משום דכתיב כל מחמצת לא תאכלו ומאי שייכות לחומרא זו דשלא במינו ללאו דכל מחמצת וזה אין לו שחר לכאורה.

ואמרתי לפרש בהקדים דבמאי פליגי רב ושמואל שם בפסחים דף ק"ט ע"ב כיון דתרווייהו סברי בכל איסורים שבתורה במינו במשהו שלא במינו בנ"ט ורב גזר בחמץ בזמנו שלא במינו אטו מינו ומ"ט דשמואל דלא גזר הכי והיינו ע"פ פי' רש"י שם על רב דגזר שלא במינו אטו מינו בחמץ כיון דהוא בכרת ואע"ג דבחלב ודם נמי איכא כרת מ"מ בדילי מיניה וחמץ לא בדילי אינשי מיניה ע"כ ופי' הפ"י דלהכי כתב רש"י גם החומרא דכרת ולא סגי ליה בטעם דלא בדילי מיניה משום שלא בזמנו דגם שם לא בדילי מיניה ואפ"ה לא גזר רב שלא במינו אטו מינו משום דליכא כרת ע"כ וזה הוא קצת דוחק דאכתי גבי בזמנו מי הכריח רש"י לפרש גם החומרא דכרת ובסמוך גבי שלא בזמנו היה לו לפרש ההפרש של חומרא דכרת.

ויישבתי זה ע"פ דברי התוס' בריש המסכת דכתבו הטעם דהחמירו חכמים לבדוק ולבער החמץ משום שלא יבוא לאכלו יותר מכל שאר איסורי הנאה היינו משום שאין איסורו לעולם רק בפסח ולא בדילי מיניה, ואין להקשות מנדר דנמי אינו איסורו לעולם ואפ"ה אין צריך לבערו היינו משום דאיסורו שרי לאחריו א"נ כיון דמצינו דהחמירה התורה לעבור עליו בב"י וב"י משא"כ בשאר איסורים החמירו גם החכמים לבדוק ולבערו עכ"ל התוס' בקצרה, והנה לכאורה קשה קושית תוס' הנ"ל דמ"ש מנדר על רב לפי פי' רש"י דמ[פרש] טעמו דגזר בזמנו שלא במינו אטו מינו משום דחמץ לא בדילי אינשי מיניה ממתני' דמס' נדרים ר"פ הנודר מן המבושל דאיתא שם דהנודר מן הדבר ונתערב באחרים אסור בנ"ט, דלשיטת רב דסבר בכל איסורין שבתורה במינו במשהו ע"כ איירי בשלא במינו ולישנא הכי דייק דככתב הר"ן שם וא"כ מ"ש חמץ מנדר דלא גזרינן שם שלא במינו אטו מינו דגם הנדרים לא בדל מיניה כסברת תוס' הנ"ל, ותי' התוס' אינו ענין רק גבי ביעור דכיון דאיסורו שרי לאחריו א"צ לבער משא"כ לגבי הנודר עצמו אף שלא במינו יהיה במשהו משום גזירה כמו גבי חמץ, וי"ל דלזה כיון רש"י כאן וכתב לטעמיה דרב גם חומרא דכרת לתרץ בזה הא דלא גזר כ"כ בנדרים בנ"ל משום דליכא בכרת כמו חמץ, ומעתה י"ל דפליגי רב ושמואל בטעמא דהצריכו חכמים לבדוק ולבער החמץ, דרב סבר כטעם הראשון של התוס' הנ"ל משום דלא בדילי מיניה ולהכי גזר רב

כאן שלא במינו אטו מינו וכפי' רש"י הנ"ל, ושמואל סבר בטעם ביעור חמץ דגזרינן שמא יבוא לאכלו כמעט א"נ של התוס' הנ"ל דלא ס"ל הסברא דלא בדילי מיניה ורק צשום דהחמירה תורה לעבור על ב"י וב"י כנ"ל, וסברא זו לא שייכא אלא גבי ביעור ולא לענין ביטול התערובת משהו, ולהכי לא גזר שלא במינו אטו מינו.

ובזה יבואר פי' הרמב"ם דהל' מ"א הנ"ל על נכון ע"פ שיטתו, ומקודם אפרש הא דאיתא שם דף כ"ח ע"ב בפלוגתא דר' יהושע ור"ש בחמץ לפני זמנו ולאחר זמנו, דר"י מפיק ליה מג' לאוין דכתיבי גבי חמץ ור"ש כל מחמצת לא תאכלו מיבעיא ליה לכדתניא אין לי אלא שנתחמץ מאיליו נתחמץ מחמת דבר אחר מנין ת"ל [כל] מחמצת לא תאכלו, לא יאכל חמץ מיבעיא ליה לכדתניא ר' יוסי הגלילי כו' ור"י מ' ד"א מנ"ל נפקא ליה מדאפקה רחמנא בלשון מחמצת, דר"י הגלילי מנ"ל כו' ואבע"א סמוכין לא דריש פי' ופליג על ר"י הגלילי ע"כ, ויש לדקדק בזה על ר"ש דליפוק נמי מחמת ד"א מלשון מחמצת כמו ר"י ול"ל לאו יתירא להכי דליכתוב הלשון מחמצת בלאו דתוך זמנו כי אין סברא לומר דפליג עם ר"י בלשון מחמצת אם ניתן לידרוש או לא, אמרתי לפרש הגמ' בפלוגתא דר"י ור"ש ע"פ הא דכתבו התוס' שם ד"ה מחמת ד"א מנין וז"ל פי' ריב"א מחמת ד"א דלאו מינו דאילו מחמת שאור אדרבא מחמץ יותר מנתחמץ מאיליו כדמוכח במנחות, אלא מחמת שמרי יין שמייבשין אותן בתנור כמו שעושין בארץ אשכנז, ול"ד לעיסה שנילושה בין דאין בו כרת אלא לאו עכ"ל, והקשה בספר פני יהושע דהלא שם במנחות ר"פ כל המנחות באות מצה איכא פלוגתא דר"מ סבר בודה להן מתוכן ומחמץ, ור"י סבר אף היא אינה מן המובחר אלא מביא שאור מתוך ביתו ומחמץ ע"כ, ובשלמא לר"מ דאין חילוק אליביה בין נתחמץ מאיליו בין נתחמץ מדבר אחר במינו דהיינו שאור מתוך ביתו, שפיר מוקמינן הלאו דכל מחמצת ל"ת לנתחמץ מחמת ד"א דלאו מינו כפי' הריב"א, אלא לר"י דעיקר החמץ הוא אם נתחמץ משאור מתוך ביתו מנ"ל למידרש הלאו דכל מחמצת למחמת ד"א דלאו מינו כיון דהסברא חיצונה היא לומר דלא קפיד קרא אלא בנתחמץ מ' שאור מתוך ביתו דהוא חמץ יותר דילמא הקרא אתי לרבות אפי' נתחמץ מאיליו, ואיפכא ה"ל לומר אין לי אלא שנתחמץ מ[חמת שאור] פי' מ' ד"א במינו והיינו שאור מתוך ביתו, נתחמץ מאיליו מנין ת"ל כו' ומנ"ל לרבות מ' ד"א מינו כגון שמרי יין עכ"ל והנהיג בקושיא.

ומעתה י"ל דחדא מתורצת בירך חברתה וה"פ הגמ' שי"ל דוודאי גם ר"ש דרש הלשון מחמצת רק דס"ל דהשינוי לשון אתי לרבות נתחמץ מאיליו וכקושיא פ"י הנ"ל דס"ל נמי כר"מ דמנחות הנ"ל דנתחמץ מאיליו גרע טפי, וכן הוא גם פי' הברייתא אין לי אלא נתחמץ מאיליו פי' אי לא הוי כתיב לאו יתירא אלא הוה כתיב הלשון מחמצת בלאו דתוך זמנו לא הוה דרשינן מהלשון מחמצת לרבות אלא נתחמץ מאיליו מ' ד"א מנין וכפי' ריב"א הנ"ל ד"א דלאו מינו ומת[ורץ] דקדוק הנ"ל על ר"ש וגם קושיא הפ"י בדק היטב, וגם על ר"י פריך הגמ' שפיר דהנה לכאורה יש לדקדק על הגמ' דלא מתרץ ליה נמי כדבסמוך על סמוכין דר' יוסי הגלילי ואבע"א נתחמץ מ' ד"א דלאו מינו לא דריש, דבלא"ה דוחק הוא לחלק בין שמרי יין לבין עיסה שנילושה בין כדכתבו התוס', וי"ל גם בזה דחדא מתורצת בירך חברתה וה"פ הגמ' ור"י מ' ד"א מנ"ל דהא מיבעי ליה האי לאו ללפני זמנו, וא"ל דבאמת לא ס"ל האי דרשא וכנ"ל פליג על הק' ברייתא א"כ מנ"ל נתחמץ מאיליו דהא לשיטתו שם במנחות צריך

ריבוי לנתחמץ מאיליו וכקושיית פ"י הנ"ל, וע"ז משני מדאפקא רחמנא בלשון מחמצת פי' דלעולם ל"ל לר"י בהך ברייתא וא"ל מנ"ל נתחמץ מאליו דנפקא ליה מלשון מחמצת וס"ל כר"ש בחדא ופליג עליה בחדא וק"ל.

עפ"ז י"ל דה"פ הרמב"ם דהמ"א הנ"ל ואזיל לש[יטתיה] דלא ס"ל הטעם דבמינו במשהו משום חומרא דחמץ דלא בדילי מיניה כסברת התוס' ופוסקים אלא מטעם דבר שיל"מ כנ"ל וא"כ צ"ל אליביה הטעם גם הטעם דהחמירו חכמים לבדוק ולבער החמץ כא"נ של התוס' הנ"ל משום דהחמירה התורה וכנ"ל, ולהכי פסק גם כאן במינו דהוי במשהו אע"ג דבשאר איסורין בדשיל"מ הוי שלא במינו כנ"ט משום דאמרה תורה כל מחמצת לא תאכלו פי' ואזיל לשיטתיה גם בזה דפסק כר"ש דאינו בלאו אלא [תוך] זמנו וא"כ מיבעי ליה האי לאו יתירא דכל מחמצת לנתחמץ מ' ד"א דלאו מינו כנ"ל, וא"כ מצינו שהחמירה תורה בנתחמץ מ' ד"א דלאו מינו כגון שמרי יין אע"ג דמצד הסברא אין לחלק בינו לעיסה שנילושה ביין אפ"ה אסור כמו בנתחמץ מ' ד"א דבמינו כגון [שאור] מתוך ביתו לפיכך החמירו גם חכמים היינו רבא דפסק בתערוכת חמץ בפסח דשלא במינו הוי במשהו כמו במינו אף דהוא נגד הסברא דבשאר איסורין [בנ"ט וע"י עוד] היטב ודוק.

רק דלפ"ז הקושיא במ"ע על שמואל דלפי מה שהעליתי ס"ל נמי כא"נ של התוס' הנ"ל וס"ל נמי הכא בהדיא כר"ש וא"כ למה לא גזר נמי שלא במינו אטו מינו כפסק הרמב"ם אליביה דרב[א] הנ"ל, ולאחר עיון קצת אמרתי דפליגי שמואל ורבא בדבר אחר, דלקמן דף מ"ג ע"א פריך הגמ' על ר"א דאמר על עירובו בלאו דמפיק ליה לפי הס"ד מלשון מחמצת א"ה כר[ת] נמי לחייב דכתיב ביה נמי [כל אוכל] מחמצת, ומשני האי מבעי ליה לכדתניא אין לי אלא שנתחמץ מאיליו נתחמץ מ' ד"א מנין ת"ל כי כל אוכל מחמצת ונכרתה, ופריך א"ה דלאו נמי להכי ה[נ]א דאתא, ומסיק דר"א דריש כל לרבות עירובו ע"כ.

והנראה מלישנא דהך סוגיא דהיה לה גירסא אחרת בהך ברייתא דנתחמץ מ' ד"א ומפיק ליה מן מחמצת דכתיב גבי כרת מדפריך הגמ' א"ה דלאו נמי להכי הוא דאתי מסברא דנפשיה ולא מביא הך ברייתא דר"ש הנ"ל נראה לעין דהיה לו הגירסא בהך ברייתא ת"ל כל אוכל מחמצת ונכרתה, ולפי גירסא זו קושיית הפני יהושע הנ"ל במ"ע, דלגבי כרת ליכא יתורא ולא דרש ליה אלא מלשון מחמצת כמשמעות לשון הגמ' ופי' רש"י כאן, ולר"י במנחות ליכא למשמע מלשון מחמצת אלא נתחמץ מאיליו כנ"ל ומ' ד"א דלאו מינו מנ"ל, וצ"ל לפי גירסא זו בע"כ דהך ברייתא סברה כר"מ דמנחות דאין חילוק בין נתחמץ מאיליו למ' ד"א דשאור ושפיר מפיק מלשון מחמצת דבר דלאו מינו כדכתב בפ"י הנ"ל, ומעתה שפיר י"ל דפליגי שמואל ורבא בגירסא דהך ברייתא ואזלי בעיקר פלוגתתם לשיטתם דלשמואל היה הגירסא בהך ברייתא כסוגיא דאלו עוברין דס"ל כר"מ כנ"ל, וא"כ לר"י דמנחות אין לנו לימוד לנתחמץ מ' ד"א דלאו מינו ולא כסוגיא דפ' כ"ש הנ"ל דמפיק ליה מלאו דכל מחמצת ל"ת וא"כ אף לר"ש דפסק שמואל כוותיה לא מצינו דהשוה הכתוב אינו מינו למינו בשום דבר ולהכי לא גזר נמי בחמץ בזמנו שאינו מינו אטו מינו משא"כ לרבא ולהרמב"ם דפסק כוותיה היה הגירסא כסוגיא דפ' כ"ש הנ"ל דלר"ש מפיק ליה נתחמץ מ' ד"א מלאו דכל מחמצת וא"כ אף לר"י דמנחות שפיר ילפינן ד"א דלאו מינו כנ"ל ופסקו שפיר גם שלא במינו במשהו כנ"ל וק"ל.

ועפ"ז יתורץ גם קושית הרמב"ן על הרמב"ם שהתחלתי בו היטב ע"פ הא דהקשה הרא"ש בפ' השוכר את הפועל על הק' ברייתא דתניא התם כוותיה דר"י ור"ל דכל איסורין שבתורה בין במינו בין שלא במינו בנ"ט חוץ מטבל וי"ג דבמינן במשהו ושלא במינן בנ"ט, דלפי מאי דמסיק רבא בפסחים ופסקינן כוותיה דחמץ בפסח נמי במשהו אמאי לא קחשיב בברייתא נמי חוץ מחמץ דבמשהו, ומתורץ דלא קחשיב בברייתא אלא דברים דבמינו במשהו ושלא במינו בנ"ט משא"כ חמץ בפסח דאף שלא במינו במשהו ע"כ,

ומעתה י"ל דפליגי בזה גם ר' יוחנן ורבא דלר"י נמי היה הגירסא כמו לשמואל וממילא אין טעם לומר בחמץ שלא במינו דבמשהו, וכפסק שמואל הנ"ל וא"כ הוקשה לו קושית הרא"ש הנ"ל על הק' ברייתא דע"ז כנ"ל וא"ל כתירוצו דהלא לפ"ז בחמץ נמי שלא במינו בנ"ט, אע"כ הוכיח לנפשיה כסברת הר"ן הנ"ל דחמץ בפסח לא מיקרי דשיל"מ, ולהכי פסק דבין במינו ובין שלא במינו בנ"ט, משא"כ רבא לשיטתיה הנ"ל ולפי גירסתו הנ"ל שפיר פסק דבין במינו ובין שלא במינו במשהו וכת' הרא"ש הנ"ל, ומפרש הרמב"ם שפיר דטעמיה דרבא הוי משום דשיל"מ ואפ"ה גם שלא במינו במשהו כר"י דמנחות הנ"ל ועולה גם תי' הרא"ש הנ"ל שפיר וליכא לאוכוחי כסברת הר"ן הנ"ל ומתורץ הכל היטב הדק ודוק.



חידושי תורה

הרה"צ רבי חיים מאיר הורוביץ שליט"א

לכבוד שמחת הנישואין של בני החתן הרב משה נ"י
עב"ג הכלה נכדת כ"ק אדמו"ר מסטאלין קארלין שליט"א
כ"א אדר ב' תשפ"ב.

ברין המקדש אשה לאחר ל' יום וספק האם חזרה בה האשה בתוך הזמן

קיי"ל דאשה פנויה שספק אם נתקדשה מוקמינן לה אחזקת פנויה, ואפי' אם נעשה בה מעשה המוציאה מידי חזקתה אלא דמספקינן אם המעשה חל או לא, וכגון אשה שזרק לה אחד קידושין ולא ידעינן אם זרק קרוב לה או קרוב לו, מ"מ מדאורייתא מוקמינן לה אחזקת פנויה וכדכתבו התוס' בכתובות כ"ג א' בד"ה תרווייהו, וכדפי' הש"ש ז"ל ש"ו פ"ח בדבריהם.

ונסתפקתי ספק גדול ולא מצאתי לו פתרון עד הלום.

חזקתה דהרי הקידושין יחולו מאליהם ביום הל' והקידושין ודאין הן, אלא דמספקינן אם האשה עשתה מעשה להפקיע הקידושין, א"כ ליכא סברא להעמידה אחזקת פנויה, דהחזקה מצד עצמה כבר נפגמה במעשה הקידושין שיחול מאליו, ואדרבא כיון דיש לפנינו ודאי קידושין שיחולו והשתא מספקינן אם נעשה מעשה המבטל לקידושין א"כ נימא אין ספק מוציא מידי ודאי, וכדכ' הרי"ף ז"ל בב"ק קי"ח א' דטעמא דאיני יודע אם פרעתין חייב היינו משום דאין ספק פרעון מוציא מידי ודאי חיוב.

תו נראה בע"ה ליתן טעם נכון בזה דלית לה חזקת פנויה, דהנה ר"ת ז"ל בגיטין ל"ג א' ד"ה ואפקעינהו, הק' היאך מתרינן בנזיר שלא ישתה יין וכדו' הא הוי התראת ספק שמא ישאל על נזירותו, ותי' דמוקמינן ל' אחזקתו שהוא נזיר יעו"ש. והגבורת ארי ז"ל

תנן בקידושין נ"ח ב' "האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שלשים יום ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום מקודשת לשני". ואמרי' עלה לקמן נ"ט א', "לא בא אחר וקידשה בתוך שלשים יום, רב ושמואל דאמרי תרווייהו מקודשת ואע"פ שנתאכלו המעות". ואם חזרה בה מהקידושין, נחלקו התם ר' יוחנן וריש לקיש, וקיי"ל כדעת ר' יוחנן התם דיכולה לחזור בה דאתי דיבור ומבטל דיבור.

ונסתפקתי, היאך יהא הדין בראובן שקידש אשה לאחר ל' יום ומספקינן אם האשה חזרה בה בתוך ל' יום, האם נפסוק דאינה מקודשת דמוקמינן לה אחזקת פנויה או לא. וצדדי הספק, מי נימא דכיון דהספק לפנינו האם אשה זו מקודשת או לא א"כ מכח חזקת פנויה נכריע שחזרה בה בתוך ל' יום ואינה מקודשת. או דילמא כיון דודאי נעשה בה מעשה ברור המוציאה מידי

אחזקתי' שלא יעשה, כ"ש היכא דמספקי' אם כבר עשה מעשה אית לן לאוקמי' אחזקתי' שלא עשה המעשה.

והשתא לפי"ז נמצא דכשאנו דנין האם האשה עשתה מעשה לחזור בה או לא, מוקמי' לה אחזקתי' שלא עשתה מעשה לחזור בה מהקידושין. וכיון דכבר נעשה בה מעשה המוציאה מידי היותה פנויה, א"כ מסברא אית לן למימר דהיא מקודשת בתורת ודאי.

ונלע"ד בעז"ה נפק"מ נפלאה בין ב' הטעמים, באופן שהספק אינו אם נעשה מעשה לבטל הקידושין, אלא הספק הוי אם המקדש מת קודם ל' יום או לא מת, דהנה להטעם הראשון שכתבנו דהיינו משום דאין ספק מוציא מידי ודאי, גם בכה"ג נימא דאין ספק מוציא מידי ודאי, אבל להטעם השני דחזקה שהאשה לא עשתה מעשה, א"כ בכה"ג דהספק לא הוי אם נעשה מעשה אלא אם מת וממילא נתבטלו הקידושין, ה' מן הדין דשפיר נוקמי' לאשה בחזקת היתר. מיהו זה אינו, דגם בספק זה יש להעמיד המקדש בחזקת חי ונכריע דלא מת וחלו הקידושין. [ואין זה ענין להא דחזקת האם לא מהני לבת והכא נמי נימא דחזקת הבעל לא מהני לאשה, הא ליתא, דהכא הבעל הוי חלק מהקידושין ואם מת אין כאן קידושין, וז"פ].

ואין לפשוט הספק מהא דכ' התוס' בכתובות כ"ג א' ד"ה תרוייהו דבורק קידושין לאשה ספק קרוב לה ספק קרוב לו מוקמינן לה מדאורייתא אחזקת פנויה וכדפי' הש"ש ז"ל ש"ו פ"ח, דשאני התם דהספק הוי בגוף הקידושין, משא"כ בנד"ד דמעשה הקידושין אין בו ספק אלא ספק אי נעשה מעשה המבטל, מיהו לדעת מהרי"ט ז"ל בחי' לקידושין שהביא הש"ש ז"ל שם דבספק קרוב לה ספק קרוב לו, מדאורייתא לא מוקמי' לה אחזקת פנויה, הנה לפי"ז כ"ש בנד"ד.

ודע, דספקתינו הנ"ל במקדש לאחר ל' יום, לכאור' יש להסתפק נמי במקדש מעכשיו

בתענית כ"ד א' ד"ה מיהו, פי' דברי ר"ת ז"ל דאין הכונה דמוקמי' לי' אחזקת נזיר דכשם דעד עתה ה' נזיר כך ימשיך להיות נזיר, דזה אינו, דהא כשנשאל הרי עוקר נזירותו למפרע ולא שייך חזקת נזיר, אלא כונת ר"ת ז"ל דמוקמינן לנזיר אחזקתו שלא ילך ויישאל ע"ז, כי היכי דעד עתה לא נשאל יעו"ש, וכן יש להוכיח מדברי האור שמח ז"ל פט"ז מסנהדרין ה"ד יעו"ש.

וכן נראה להוכיח מדברי הקצוה"ח ז"ל בסי' רמ"א סק"ח שכ' דבמכר חפץ בתנאי ומספקינן אם קיים התנאי, אם התנאי הוי בקום ועשה צריך הלוקח להוכיח שקיים התנאי, וכ' הקצוה"ח ז"ל דהיינו טעמא משום דמוקמינן הלוקח אחזקתי' שלא עשה מעשה, ויליף לה מדברי התוס' בגיטין הנ"ל יעו"ש, ואם כונת התוס' דמוקמינן אחזקתי' שהוא נזיר צ"ע מה שייך זה במוכר בתנאי, אלא בע"כ דס"ל דכונת התוס' בגיטין היינו דמוקמי' הנזיר על חזקתו שלא עשה מעשה, ודו"ק.

[וקשיא לי בדברי הגבוא"א ז"ל מהא דאמרי' ביבמות פ"ח א' דעד אחד שמעיד שהמקדיש נשאל על הקדשו מיקרי ע"א נגד חזקה והיינו חזקת הקדש, והש"ש ז"ל בש"א פכ"ב ה' הא אם נשאל הרי נעקר ההקדש למפרע ומה שייך בזה חזקת הקדש, ותי' דכיון דעד שנשאל ה' בחזקת הקדש שפיר מיקרי חזקת הקדש, אמנם לדברי הגבוא"א ז"ל דבכה"ג ליכא חזקת נזיר ה"ה דליכא חזקת הקדש, וא"כ הדרי קו' הש"ש ז"ל לדוכתא, וניבעי למימר דהגבוא"א ז"ל יפרש דהתם ביבמות הוי ע"א נגד חזקה שלא ישאל ולא משום חזקת הקדש. אמנם דברי הש"ש ז"ל צ"ע דזה סותר לדבריו ז"ל בקצוה"ח הנ"ל].

ומדבריהם ז"ל למדנו, דכד מספקינן אם הנזיר יעשה מעשה מוקמי' לי' אחזקתי', דכשם דעד עתה לא עשה המעשה מסתמא לא יעשה גם מכאן ולהבא. ומעתה לפי"ז, כ"ש אם אנו מסופקים אם הנזיר כבר נשאל או לא, ודאי מוקמינן לי' אחזקתי' שלא עשה המעשה ונכריע שלא נשאל. דמה אם מספקי' אם יעשה מכאן ולהבא מוקמי' לי'

שכתבנו דאיכא חזקה שלא נעשה מעשה אין הסברא ברורה כ"כ דסו"ס גם בכבישה המעשה האוסר כבר נעשה והאיסור מכאן ואילך כבר נעשה מעצמו, וא"כ נימא חזקה שלא נעשה מעשה.

והנה אם נקבל חילוק זה, יש לומר לפי"ז, דבמקדש אשה מהיום ולאחר ל', לדעת ר' יוחנן דחלות הקידושין מתחיל היום ונגמר בסוף הל' ויכולה לחזור בה תוך הל' וכדכ' התוס' בקידושין ס"ג א' ד"ה כגון, וא"כ בכה"ג אם נפל ספק אם חזרה בה תוך הל' יום או לא, שפיר איכא למילף מדברי הט"ז ז"ל דמוקמינן לה אחזקת פנויה, דהא הכא דומה ממש לכבישה דזמן הכ"ד שעות הוי חלק מחלות האיסור ולא זמן החלות, וה"נ דכוותה דזמן הל' יום הוי חלק מחלות האיסור, ודו"ק.

מיהו נלע"ד בעז"ה סברא נכונה לדחות ההוכחה מדברי הט"ז ז"ל, די"ל דהט"ז ז"ל לא מיירי כשידעי' הזמן דהכניסו הבשר לחלב ומספקינן האם הוציאו הבשר קודם כ"ד שעות, אלא הט"ז ז"ל מיירי כשבודאי הוציאו הבשר אלא דמספקינן אימתי הכניסו הבשר לחלב, והאם הספיקו להוציא הבשר קודם שעברו כ"ד שעות או לא, דבכה"ג נראה מסברא דשפיר יש להעמיד הבשר בחזקת היתר, דעתה אין הספק בפנינו אם נעשה מעשה להתיר הבשר, אלא שורש הספק הוי האם נאסר הבשר או לא, דאם הספיקו להוציאו קודם הכ"ד שעות אין כאן מעשה האוסרו.

וגם בקידושין בכה"ג נראה דשפיר יש להעמיד האשה בחזקת היתר, וכגון היכא דבודאי חזרה בה מהקידושין אלא דמספקינן אימתי ה' מעשה הקידושין והאם כשחזרה בה כבר שלמו ל' יום או לא שלמו הל' יום, דנראה מסברא דבזה ודאי יש להעמידה אחזקת היתר, דכיון דודאי נעשה מעשה לבטל הקידושין א"כ שורש הספק הוי בגוף חלות הקידושין האם שלמו ל' יום וחלו הקידושין או לא, ובזה נכריע מכח חזקת היתר שלא חלו הקידושין, אבל בספיקתינו

ולאחר ל' יום לדעת שמואל בקידושין נ"ט ב' דהוי תנאי, וכ' רש"י ז"ל שם ד"ה מספקא, דהתנאי הוי אם לא יחזור בו המקדש עד ל' יום תהא מקודשת למפרע מהיום, והשתא נפל ספק אם חזר בו המקדש או לא, דלב' הטעמים הנ"ל נראה דלא מוקמינן לה אחזקת פנויה.

אלא אם נימא דבכה"ג לכו"ע ליכא חזקת פנויה, דדוקא היכא דקידשה לאחר ל' יום דעד יום הל' לא יחולו הקידושין והשתא כשאנו מסופקים אם חזרה בה בתוך הל' י"ל דאית לה חזקת פנויה, דהספק קמן הוי אם בהגיע יום הל' חלו קידושיה או לא, אבל בקידשה מעכשיו ולאחר ל' דבהגיע יום הל' הרי היא מקודשת למפרע וא"כ עצם מעשה הקידושין הריע לחזקת פנויה שלה דאם לא יעשה מעשה המבטל הרי היא מקודשת מעכשיו, ואין הסברא לחלק ברורה בעיני כ"כ.

ונלע"ד בעז"ה להביא ג' מקורות לפשוט הספק.

א[הט"ז ז"ל ביור"ד סי' ק"ה סק"ג כ' דבשר שנכבש בחלב וספק אם נכבש יום שלם הבשר מותר דמוקמי' לבשר אחזקת היתר שה' מותר קודם כבישה יעו"ש. והנה בפשוטו מיירי התם כשהספק הוי אם הוציאו את הבשר קודם ששלמו כ"ד שעות או לא, ומעתה מדחזי' דגם בזה מוקמי' הבשר בחזקת היתר ואע"פ שבודאי נעשה מעשה שבכוחו יאסר הבשר ממילא, והספק הוי אם נעשה מעשה להתירו, א"כ ה"נ בנד"ד נוקמי' לאשה בחזקת היתר.

מיהו יש לדחות, דשאני כבישה מקידושין, דבקידושין זמן הל' יום אינו נצרך לגוף הקידושין אלא הוא זמן שבו יחול הקידושין, משא"כ בכבישה שזמן הכ"ד שעות הוא חלק מגוף חלות האיסור והמעשה שנעשה בתחילה היינו הטלת הבשר לחלב אין בכוחו לאסור אא"כ כל הכ"ד שעות ה' כבוש בחלב. וא"כ שפיר יש להעמיד הבשר בחזקת היתר שעדיין לא חל איסור על הבשר, מיהו להטעם השני

מרשות ההקדש, וא"כ לענין ספקתינו הנ"ל, שפיר י"ל כדכ' דלא מוקמינן לה בחזקת פנויה כי היכא דלא מוקמינן לחפץ בחזקת המקדיש.

והדרנא בי, דהנה אם כנים אנו בטעם הראשון שכתבנו דבספק חזרה בה בתוך הל' אמרי' אין ספק מוציא מידי ודאי, א"כ הי' מן הדין דבשכ"מ שהקדיש וספק נשאל, נהי דלא שייך בזה חזקה דמעיקרא ששייך להקדש הקדש, מ"מ תיפו"ל דהחפץ יהי' של הקדש משום אין ספק מוציא מידי ודאי, דודאי הקדיש ספק נשאל, והרי הא דאין ספק מוציא מידי ודאי אלים טפי מחזקת ממון דהרי באיני יודע אם פרעתין מוציאין ממון מהלוה מכח הך סברא, וא"כ הדרי' להא דמדס"ל להגרעק"א ז"ל דבשכ"מ שהקדיש וספק נשאל אין החפץ שייך להקדש מוכח דליכא הך סברא.

ברם, הטעם השני שכתבנו דבספק חזרה בה האשה מוקמינן לה אחזקתה שלא עשתה מעשה ולא נשאלה, הנה לפי"ז יש לדחות הראי' מדברי הגרעק"א ז"ל, די"ל דהגרעק"א ז"ל לטעמי' אזיל, דהנה הטעם השני שכתבנו תמכנו היסוד בדברי הגבוי"א ז"ל דכונת התוס' בגיטין דבניזיר איכא חזקה שלא ישאל וכו' ביארנו בע"ה דמה"ט כשאנו מסופקים אם האשה חזרה בה מוקמי' לה אחזקה שלא עשתה מעשה ולא נשאלה, והנה בדין זה פליג הגרעק"א ז"ל וס"ל דליכא חזקה שלא נעשה מעשה דהא יליף מדברי הגמ' ביבמות פ"ח א' דכיון דעד עתה הוי הקדש מיקרי חזקת הקדש וכנ"ל מדברי הש"ש ז"ל, ואי הוי ס"ל דאיכא חזקה שלא נעשה מעשה, היאך הוכיח מהתם דהוי בחזקת ההקדש, ודו"ק.

ג] הגרי"א ז"ל בעין יצחק אהע"ז סי' כ"ז ענף י', דן בהא דקיי"ל דנכרי מסיח לפי תומו נאמן להעיד לאשה שמת בעלה, וכ' שם חידוש גדול דהיכא דאיכא ספק אם הנכרי הי' מסל"ת או לא, כיון דכ' רש"י ז"ל בשבת קמ"ה ב' ד"ה לעדות דהא דעד מפי עד נאמן בעדות אשה היינו משום דכל

ידיע' אימתי נתקדשה אלא דמספקי' אם עשתה מעשה לבטל הקידושין, דשורש הספק בזה הוי אם עשתה מעשה לבטל הקידושין, שפיר י"ל דלא שייך להעמידה אחזקת היתר וכנ"ל.

ב] הגרעק"א ז"ל בתשו' קמא סי' קמ"ו בד"ה וכ"ז, דן באחד שהקדיש חפץ להקדש ומספקינן האם נשאל על הקדשו, וז"ל, "ואף דעדיין קשה, דהא היה יכול לשאול על הקדשו וניחוש שמא שאל. ואפשר דכולי האי לא חיישינן, כיון דעכ"פ חלה הקדש בודאי. דאף דבשאלה עוקר ההקדש מעיקרו, מכל מקום מקרי חזקת הקדש כדאמרינן ביבמות (דף פ"ח ע"א) דע"א אינו נאמן להעיד דנשאל המקדיש, דמקרי אתחזק איסורא. אבל בהקדש שכ"מ דחלות ההקדש לאח"מ, ובפרט בפירש לאח"מ דאם חזר מקודם לא חל ההקדש מעולם, י"ל דחיישינן לכך".

נמצינו למדים מדבריו ז"ל, מדהוצרך להא דבבבריא שהקדיש וספק נשאל הוי איתחזק איסורא דעד שנשאל הוי ודאי דהקדש וכן מדכ' דבשכ"מ דאין ההקדש חל ליכא חזקת הקדש. ותיקשי הא ודאי הקדיש וספק אם נשאל על הקדשו, ואמאי לא נוקמי' בחזקת הקדש, אלא מוכח דכיון דהוי ספק אם נעשה מעשה לבטל ההקדש בטל חזקת ההקדש, וא"כ נילף מינה לספקתינו באשה שנתקדשה לאחר ל' יום וספק אם חזרה בה דמוקמינן לה בחזקת פנויה.

מיהו הוכחה גמורה אין כאן, דמדברי הגרעק"א ז"ל לא שמענו אלא דאין מעמידין החפץ בחזקת ההקדש, ואכתי' י"ל דה"ה דלא מוקמי' החפץ בחזקת מרא קמא ולמימרא דהוי ודאי של המקדיש, והיינו טעמא כיון דבודאי הקדיש וספק אם נעשה מעשה המבטל, והא דאין מוציאין החפץ מרשות המקדיש היינו משום דעכ"פ ספק מיהא הוי שמא נשאל ומספק אין מוציאין החפץ מרשות המקדיש. ונפק"מ להיכא דהחפץ כבר נמצא ברשות ההקדש, דשפיר נימא דגם בשכ"מ יהי' הדין דלא נוציאנה

עשתה מעשה, הנה לפי"ז אין להוכיח כלל מדברי הע"ז ז"ל, דשאני התם דאין הספק באשה כלל אלא הספק הוי על הבי"ד אם מפקיעים קידושה או לא, ובזה לא שייך כלל חזקה להעמיד הבי"ד על חזקתם שלא הפקיעו הקידושין, וז"ב.

שו"ר דלב' הטעמים יש לדחות ההוכחה בסברא נכונה, דהנה הא דבעדות גוי במסל"ת הפקיעו חכמים הקידושין, אין הכונה דבשעת עדותו של הגוי נפקע הקידושין למפרע, דזה אינו, דהא אמרי' בגיטין ל"ג א' גבי ביטול הגט דאפקעינהו חז"ל לקידושין ואמרי' התם דבקדיש בכספא הפקירו בי"ד המעות, ובפשוטו לאחר שהממון אינו קיים בעולם לא שייך להפקירו, אלא הכונה דכבר בשעת קידושין התנו חז"ל שאם יוצר מצב שישלח גט ויבטלנו, כבר מעכשיו בי"ד מפקירים המעות והוי המעות מתנה, ועבידנא לה סימוכין מדברי החת"ס ז"ל בכתובות ג' א'.

והשתא לפי"ז ה"ה בעדות הגוי במסל"ת, דהפקעת הקידושין אינו נעשה עתה בעדות הגוי, אלא דכבר בשעת הקידושין קבעו חז"ל שאם יוצר מצב שיבא עד נכרי ויעיד במסל"ת שבעלה מת, כבר מעתה הם מפקיעים הקידושין ומעשה הקידושין לאו כלום הוא, נמצא לפי"ז דבספק מסל"ת, הספק הוי על שעת הקידושין האם כשנתקדשה לפני שנים רבות הוי מעשה קידושין או לא, ובזה שפיר שייך להעמידה אחזקת פנויה, אבל בנד"ד דהאשה ודאי נתקדשה והקידושין יחולו מאליהם לאחר ל' יום אלא דאיכא ספק אם נעשה מעשה המבטל, בזה הדרי' למה שכתבנו דלא שייך לדון חזקת פנויה, והיא סברא גדולה בס"ד.

דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, והביא בשם השיטמ"ק ז"ל בכתובות ג' א' דגם הא דנכרי נאמן במסל"ת בעדות אשה היינו משום דאפקעינהו לקידושין, ונמצא דבספק מסל"ת הוי ספק אי נפקעו הקידושין למפרע, א"כ מוקמינן לה אחזקת פנויה ומותרת לשוק, והאריך בזה שם.

והאחיעזר ז"ל בח"ג ס"ח אות ב' פליג, וס"ל דכיון דעד עתה היתה מוחזקת קמן כאשת איש נתבטלה החזקת פנויה שלה. ובאחיעזר ח"ד סי' צ"ה הובא הערת החזו"א ז"ל להצדיק סברת העין יצחק ז"ל, אלא דפליג שם מטעם אחר יעושה"ה.

ומעתה בספקתינו הנ"ל בנתקדשה לאחר ל' יום וספק אם חזרה בה, פשיטא דמעמידין אותה בחזקת פנויה. ורואה אני הדברים ק"ו, ומה התם במסל"ת דעד עתה היתה אשת איש גמורה ורק לאחר הרבה שנים נולד הספק אם חז"ל הפקיעו הקידושין למפרע, ועכ"ז ס"ל להע"י ז"ל דמוקמי' לה בחזקת פנויה, כ"ש בנד"ד שמעולם לא הוחזקה אשת איש ואם חזרה בה אין כאן קידושין, פשיטא דמוקמי' לה בחזקת פנויה. ולא עוד, אלא דבנד"ד גם האחיעזר ז"ל יודה דמוקמי' לה בחזקת פנויה דשאני התם שהוחזקה אשת איש גמורה, אבל בנד"ד לא הוחזקה מעולם כמקודשת ודאית.

מיהו הוכחה זו נכונה רק לטעם הראשון שכתבנו דטעמא דלית לה חזקת פנויה כיון שהי' מעשה קידושין מוחלט פקע לה חזקתה, ובזה שפיר הוכחנו מדברי הע"י והאחיעזר ז"ל דזה אינו, אבל לטעם השני שכתבנו, דכיון דמספקינן אי עשתה מעשה חזרה אמרי' אדרבא נוקמה אחזקתה שלא

תמצית העולה מהדברים

[א] יש להסתפק בראובן שקידש אשה לאחר ל' יום ועתה נפל ספק האם האשה חזרה בה בתוך הל' יום, האם נכריע מכח חזקת פנויה שחזרה בה ואינה מקודשת או לא.

[ב] ונ"ל דלא שייך בזה חזקת פנויה, משום דהי' מעשה קידושין שיחול מאליו כבר פקע חזקת פנויה וכיון דאיכא ספק אם נעשה מעשה המבטל נימא אין ספק מוציא מידי ודאי.

ג] תו נ"ל למאי דכ' הגבו"א ז"ל דהא דבמתרים בנוזיר שלא ישתה יין לא הוי התרואת ספק היינו משום דמוקמי' לי' אחזקתי' שלא יעשה מעשה וישאל וביאר בזה דברי התוס' בגיטין, וא"כ גם בנד"ד נעמיד האשה אחזקתה שלא עשתה מעשה ולא חזרה בה.

ד] וי"ל נפק"מ נפלאה בין הטעמים, באופן שהספק הוי אם המקדש מת בתוך הל' יום, דהטעם הראשון שייך גם בזה דאין ספק מוציא מידי ודאי, אבל הטעם השני לא שייך דהכא מיתת הבעל הוי מידי דממילא בלא מעשה, מיהו י"ל דאיכא חזקת חי על הבעל.

ה] יש לפשוט הספק מדברי הט"ז ז"ל דבשר שנכבש בחלב ומספקין אם הי' שם כ"ד שעות הבשר מותר משום שמעמידים אותו בחזקת היתר, ובפשוטו מיירי כשהספק הוי אם הוציאו הבשר קודם כ"ד שעות, וא"כ הרי ודאי נעשה מעשה כבישה וספק אם נעשה מעשה המבטל ומוכח דעכ"ז איכא חזקת היתר, א"כ ה"ה בנד"ד נימא חזקת פנויה.

ו] יש לדחות בסברא נכונה דשאני נדון דהט"ז ז"ל דהכ"ד שעות הם חלק מחלות האיסור ובלא כ"ד שעות אין כאן מעשה כבישה, וא"כ הספק קמן הוי אם הבשר נאסר או לא, אבל באשה זמן הל' יום אינו חלק מהאיסור אלא זמן החלות והמעשה נעשה במושלם כבר בתחילה.

ז] תו יש לדחות דהט"ז ז"ל מיירי בשידעין מתי הוציאו הבשר אלא דמספקין מתי נתנו הבשר לחלב, דבכה"ג הספק אינו אם נעשה מעשה המבטל אלא האם נאסר הבשר דשהה כ"ד שעות או לא, ושפיר שייך בזה חזקת היתר.

ח] יש לפשוט הספק מדברי הגרעק"א ז"ל בהקדיש וספק נשאל, דליכא חזקת הקדש כיון דעד עתה הי' הקדש גמור, ומוכח דבל"ז אמרי' דבספק נשאל לא הוי דהקדש, והיינו משום חזקה דמעיקרא ששייך למקדיש, ומוכח דאע"ג דודאי נעשה מעשה הקדש מ"מ שייך בזה חזקה דמעיקרא.

ט] מיהו יש לדחות דהגרעק"א ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דליכא חזקה על נזיר שלא עשה מעשה ונשאל על נזירותו ודלא כסברת הגבו"א ז"ל הנ"ל, ואכתי דברינו קיימין לדעת הגבו"א ז"ל.

י] יש לפשוט הספק מדבריו המחודשים של הגרי"א ז"ל בעין יצחק, דנכרי שמעיד לאשה שמת בעלה ומספקין אי הוי מסל"ת, דכיון דהא דגוי נאמן במסל"ת היינו משום דחכמים הפקיעו הקידושין א"כ נמצא דבספק מסל"ת הוי ספק אם האשה מקודשת או שעקרו הקידושין וממילא מוקמי' לה בחזקת פנויה, וא"כ כ"ש בנד"ד.

י"א] ויש לדחות דהתם אין הכונה דעדות הגוי מפקיע הקידושין אלא שחז"ל קבעו בשעת הקידושין שאם יבא גוי ויעיד אין הקידושין חלים ונמצא דבספק מסל"ת הוי ספק מעיקרא אם נתקדשה כלל או לא, משא"כ בנד"ד דודאי נתקדשה וספק נעשה מעשה המבטל.

החתן הרב משה הורוביץ

ברין קידושין לזמן

הנה מצאנו דלגבי קנינים שייך להקנות דבר לזמן, וכן לגבי הקדש אפשר להקדיש דבר לזמן, ויש לדון האם לגבי קידושין אפשר לקדש או לגרש אשה לזמן, והנפק"מ היוצאים מכך למעשה.

ונקדים בקצרה עיקרי השיטות לגבי קנינים

בגיטין פג: איתא לענין המגרש אשתו: בעא מיניה רבא מרב נחמן, היום אי את אשתי ולמחר את אשתי, מהו. ולמסקנא הסיקו בגמרא דכיון דפסקה פסקה והוי מגורשת לעולם. ובחידושי הר"ן כתב וז"ל: וכתב הרא"ה ז"ל דמהא שמעינן שהננות קרקע לחבירו גוף ופירות יום א' שזכה מקבל בקרקע לעולם דהא אסיקנא כיון דפסקה פסקה.

והנה לכאורה כל זה שייך דווקא במוכר להדיא גם את הגוף, מיהו במוכר או בנותן בסתמא ודאי דאין זה אלא לענין פירות, ולא שייך בזה טענת כיון דפסקה פסקה. וכן נקט בפשיטות בנתיבות המשפט סימן רמ"א דכל מי שמכרין למכור להדיא אף את הגוף [שיכול הקונה לכלות את עצם הגוף] אינו יכול למכור לזמן. וכל דין מכירה לזמן הוי קנין פירות. [ועיין באבנ"מ סכ"ח סקנ"ג ובר"ן נדרים כט א' אמר ליה אביי].

אמנם שיטת הרמב"ם בפרק כ"ג מהלכות מכירה הלכה ו' וז"ל: ומה הפרש יש בין המוכר קרקע לזמן קצוב ובין המקנה אותה לפירותיה, שהקונה לפירות אינו יכול לשנות צורת הקרקע ולא יבנה ולא יהרוס, אבל הקונה לזמן קצוב הוא בונה והורס ועושה בכל זמנו הקצוב כמו שעושה הקונה קנין עולם לעולם, ובראב"ד שם: א"א איני מוצא מוכר לזמן קצוב שיבנה ושיהרוס אלא באומר נכסי לך ואחריך לפלוני עכ"ל.

ונחלקו האחרונים בביאור דברי הרמב"ם, שיטת הקצוה"ח סימן רמא סק"ד ובסימן שמו ס"ק ה' דהוי קנין הגוף ויכול להרוס ולמכור לעולם, וכ"כ המחנה אפרים הלכות

זכיה ומתנה סימן יח ד"ה אבל [ועיין בקצוה"ח שדן שם באריכות לגבי קנין הגוף דבעינן לגבי אתרוג וכן לגבי ביכורים כדי לומר האדמה אשר נתת לי ואכמ"ל]. אמנם החזו"א חו"מ ליקוטים סימן יג ס"ק ט"ו הוכיח ממה שלא כתב הרמב"ם דיכול למכור ולהקדיש דהא לשיטת הקצוה"ח הוי חידוש טפי מלבנות ולהרוס, וע"כ דודאי אינו יכול למכור או להקדיש לעולם אלא כוונת הרמב"ם כשיטת הנתיבות המשפט דכל קנין לזמן הוי קנין פירות, ומה שכתב דיכול להרוס ולבנות כוונתו דהשכיר לו לכל ההנאות שירצה ורשאי לבנות ולהרוס כדרך העולם ולא בדרך כלוי הגוף.

אמנם נראה לומר דשיטת הרמב"ם דבאמת קנין לזמן הוי קנין הגוף, מיהו המקבל או המוכר אינם יכולים לפעול בקרקע דבר שהשפעתו תשפיע גם אחרי ימי בעלותם, וכן נראה שסברו כמה אחרונים [ובעיקר דברי הרמב"ם עיין עוד במנחת ברוך סימן פט ענף ב' ובאבן האזל פ"ב משאלה הי"א].

והנראה לבאר סברת מחלוקתם על פי מה דכתב בקובץ הערות סימן נו ס"ק ה' דאיכא תרי קנינים לזמן, א' דהגוף קנוי לפירות ובאמת אין הקרקע קנויה לו. ב' דבשעת הזמן הכל קנוי לבעלים אלא דלאחר מכן פקע, וביתר ביאור, דכל קנין פועל דיש לבעלים על כל רגע ורגע בעלות וכשאדם קונה חפץ הוא קונה את כל הבעלויות עד עולם וכשמוכר לזמן מוכר אך ורק את הבעלויות לזמן זה ולאחר מכן ממילא פוקע הבעלות, וכן אין המוכר צריך לעשות מעשה

דמכר לו את הבעלויות לזמן מסוים עדין אין לו זכות וכח לעשות פעולה בחפץ שתשפיע על מעבר לימי הבעלות שלו. וא"כ האיך יכול למכור החפץ לעולם הא הוי ליה זכות בחפץ רק לזמן. ועיין במערכת הקנינים סי' ט דדן בדברי הקצוה"ח האם הוי תנאי בקנין הגוף דאם לא יתן לו זכות למכור החפץ לא הוי קה"ג [ונפק"מ לגבי אתרוג וכו']. או להפך דכל שיש לו קנין הגוף ממילא בידו למכור לעולם ומסיק שם דודאי טעם ב' אינו נכון דאיך יכול למכור לעולם הא אין לו זכות ליותר מהזמן שקצב לו הנותן וא"כ אף טעם א' לא מוכח דזה שאינו יכול למכור לא הוי חיסרון בקה"ג דהא יש לו קה"ג רק לזמן.

מיהו נראה לומר וכן מטו משמיה דר' ברוך בער [וכן יש מפרשים כוונת הקובה"ע לעיל], דאדם יכול לחדש כח הפקעה דכל עוד שהאדם בעלים יכול להחיל כח הפקעה וא"כ באמת האדם מוכר עכשיו הכל רק דמחדש דלאחר חודש יחול הפקעה ולכן באותו חודש מותר לאדם למכור ולחפור בורות דזה הוי שלו לגמרי ולעולם, אלא שלאחר זמן יתחדש מצב הפקעה על הקנין, דהקנין שנעשה בשעת ההקנאה אינו יכול לפעול עוד [ודבר זה הוי כמו תנאי דכאילו מתנה שהבעלות תפקע לאחר זמן ואם בתוך הזמן מכר המקבל את החפץ לאחר זמן אין החפץ חוזר לבעלים דכל ההפקעה היה כלפי מעשה הקנין של המקבל] ולפ"ז לא נחלקו הקצוה"ח וסיעתו, והנתיבות המשפט וסיעתו, האם בעלות פירושו בעלות על כל רגע ורגע, או דהוי דבר אחד, אלא דלכו"ע בעלות הכונה דבר אחד ואינו מחולק לרגעים אלא דנחלקו האם שייך ליצור ולהחיל הפקעה על קנין ודו"ק.

והנה נידון זה האם שייך הפקעת קנין, פירוש דבשעת הקנין מחיל כעין תנאי [לא דלמפרע] דלאחר זמן יפקע הקנין, דאף דהקנין פועל רק ברגע הראשון עם כל זה עדין אפשר להחיל דלאחר זמן הקנין לא יפעל, נידון באריכות בדברי האחרונים [עיין

קנין חדש דבעת שקנה מתחילה קנה את כל הבעלויות ועכשיו מכר חלק מהם ואין בזה חיסרון דפסקה.

ובזה נחלקו, דמחד גיסא הרא"ה והנתיבות המשפט והרמב"ם אליבא דהחזו"א סברו דאף בקנינים אין יוכל למכור הכל לזמן דבעלות פירושו דבר אחד ולא שעל כל רגע ורגע איכא בעלות נפרדת ובעת שעושה הקנין פועל דכיון דקנה החפץ ממילא הוי שלו לעולם ולא שבעת הקנין קונה את כל הבעלויות הנפרדות וממילא לא שייך למכור בעלות לזמן וכל מכירה לזמן הוי רק קנין פירות.

אמנם הרמב"ם אליבא דהקצוה"ח והמחנ"א, סובר דכל רגע הוי בעלות נפרדת ובשעת הקנין קונה את כל הבעלויות ולפ"ז שפיר אפשר למכור בעלויות לזמן מסוים.

ומצאתי דכן ביאר בשיעורי ר' דוד [גדרים כט א] את סברת הרא"ה וזה לשונו ונראה לבאר, דהנה הרי הטעם גבי גט דאמרינן כיון דפסקה פסקה, היינו, משום דקנין אישות אין הביאור דמעיקרא מקדשה לכל שעה ושעה עד לעולם שיהא לו קנין של לעולם, אלא רק דהוא מכניסה לרשותו עכשיו, ויש לו בה עכשיו קנין אישות, וממילא קנין זה נמשך לעולם כ"ז שלא יפקיענו, ולכן כשנתן גט אפי' רק ליום אחד, כיון שפקע האישות ליום אחד, שוב ממילא אין לו לעולם. וא"כ סובר דה"נ בקנין שדה נמי כן, דאין לו בעיקר קנינו בעלות על כל רגע ורגע עד לעולם, אלא דיש לו קנין בהשדה להיות שלו, וממילא הוא דנמשך קנינו להיות שלו לעולם כ"ז שלא יצא ממנו. וא"כ כשמכרה ליום אחד, ויצא ממנו, איך תחזור להיות שלו ביום שלאחריו, דהא ע"י שמכר ליום אחד לשני, פקע בעלותו לגמרי, ואין שום סיבה שתחזור להיות שלו, ע"כ

אמנם עדין צ"ע סברת הקצוה"ח וסיעתו מאיזה טעם יוכל לעשות פעולות שישפיעו אף על אחרי ימי בעלותו, דאף אם נאמר

לכתוב מיומא דנן ולעולם הרי אף אם יגרשנה ליום אחד הוי מגורשת לעולם. ועיין לקמן בתירוץ הקושיא.

ובפסק הסוגיא איכא ד' שיטות בראשונים: א' שיטת כמה ראשונים [רש"י ד"ה פסקה, תוס' ד"ה מסתברא, רשב"א ד"ה תיבעי, ר"ן פד א' ד"ה מסתברא בשם הרא"ה, תוהרא"ש פד א', רא"ש ס' ב'] דלמסקנא פשטו דמגורשת לעולם כיון דפסקה פסקה, והא דאתקין רבא הוא כדי שלא יטעו לומר דמגורשת ליום אחד, אבל באמת אף אם מגרש ליום אחד הוי מגורשת לעולם, וברשב"א וכן הר"ן [לשיטת הרא"ה] פד א' מצדדים לומר דאף לאחר התקנה אם נשאת לא תצא דהוי רק משום גזירה.

ב' שיטת הר"ן מד א' מדפי הרי"ף אליבא דהב"י אהע"ז קלז' והמשנה למלך אישות פ"ז ה"י דהוי מגורשת מספק, והא דאתקין רבא להוציא מהספק, [אמנם בשער המלך גירושין ח' ט' כתב דאין זה שיטת הר"ן אלא סובר דמגורשת ודאי וכמו דכתב להדיא בקידושין דף כג ב' מדפי הרי"ף, ומה דכתב הר"ן דהוי מגורשת מספק, כתב כן רק להקשות השיטת הרמב"ם]. וכן הביא דעה זאת במגיד משנה גירושין ח' ט'. וכן פסק בשו"ע אהע"ז קלז' ה' דהוי ספק מגורשת [ובשיטתו עיין לקמן].

ג' שיטת הרמב"ם גירושין ח' ט' דאינה מגורשת ומשמע מדבריו דפסק כן מתוך הסוגיא דאתקין רבא וכן כתב במגיד משנה שם, [ובמעשה רוקח הקשה שאין יסתור רבא עצמו, אמנם נראה דגירסת הרמב"ם הייתה כמו שכתב המגיד משנה אתקין רב ולא רבא], ובר"ן שם כתב דכן נראה שיטת הרי"ף. [ועיין לקמן מה שנכתב בשיטת הרמב"ם].

ד' שיטת היד רמה גיטין פג ב' [הובא ביד רמ"ה ושיטות קדמונים וכן בריטב"א מכת"י] דמסקנת הסוגיא דכיון דפסקה ליום אחד פסקה ומגורשת ליום אחד וכריתות קרינא ביה, וכתב שכן מוכח מהא

בשו"ת רעק"א תנינא פ"ח מה דהביא מדברי הבית מאיר, וכן בעוד אחרונים] ואכמ"ל בכל זה.

נמצא דאיכא ג' שיטות בדבר לגבי קנין לזמן, א' הרא"ה והנתיבות המשפט וכן דעת הרמב"ם אליבא דהחזו"א דכל מכירה לזמן הוי קנין פירות גרידא, ב' שיטת הרמב"ם לפי סברת האחרונים דשייך למכור ולתת בעליות לזמן, ג' הרמב"ם אליבא דהקצוה"ח והמחנ"א דשייך בעלות לזמן אמנם לגבי קנין הגוף התנאי הוא דיוכל למכור לעולם או משום דהוי תנאי גרידא או משום דהוי שלו לעולם אלא דפוקע לאחר זמן דאפשר לחדש כח הפקעה שיחול לאחר זמן.

גירושין לזמן

בגיטין פג ע"ב איתא, בעא מיניה רבא מרב נחמן, היום אי את אשתי ולמחר את אשתי, מהו תיבעי לר' אליעזר, תיבעי לרבנן; תיבעי לרבי אליעזר, [דסובר דמועיל חוץ בגט] עד כאן לא קאמר רבי אליעזר התם אלא דלמאן דקא שרי קא שרי לעולם, אבל הכא לא, או דלמא לא שנא, תיבעי לרבנן, [דסברי דאין מועיל חוץ בגט] עד כאן לא קאמרי רבנן התם אלא דלא פסקה מיניה לגמרי, אבל הכא כיון דפסקה פסקה, בתר דבעיא הדר פשטה מסתברא, בין לרבי אליעזר בין לרבנן, כיון דפסקה פסקה. והנה בפשוטו צדדי הספק אליבא דר"א האם אין זה גט כלל כי לא שרי לעולם או דאמרינן דהוי גט ליום אחד ומועיל שויר דלא שנא מחוץ. ולרבנן צדדי הספק האם אמרינן כיון דפסקה פסקה ומגורשת לעולם [דזה הפירוש כיון דפסקה, פסקה לגמרי] או דאין מועיל. והסיקו בגמרא דלכו"ע כיון דפסקה פסקה.

והנה לכאורה קשה דהא איתא לקמן פה ב' דרבא תיקן לכתוב הלשון בגט מיומא דנן ולעולם [פירוש שאני מגרש מהיום ולעולם] לאפוקי מדבעא מיניה רבא מרב נחמן, דאמר היום אי את אשתי ולמחר את אשתי. וקשה דהא הסיקו דכיון דפסקה פסקה ומדוע בעינן

דבקדושת דמים יסודה דמקנה הבעלות להקדש וממילא נמשך קדושה עליו, משא"כ בקדושת הגוף דהיסוד שחל קדושה וממילא הבעלות מוקנה להקדש [וחלוקים במקצת הגר"ח והקוב"ע בהגדרת הבעלות בקדושת הגוף דהגר"ח נקט דהוי שם קרבן עם דיניו המיוחדים להגבלת הבעלים של הקרבן, והקוב"ע סימן נב סק"ח נקט דכן נמשך בעלות להקדש ורק נקרא על שמו מצד זכות הכפרה בזה, ולפ"ז מבארים הסוגיא ב"ק ע"ו א']. וכן איתא לכאורה יסוד זה בנתה"מ סימן כ"ח לגבי דין מעילה וע"ש, וכן עיין בקצוה"ח סימן קי"ז סק"ב בביאור יסוד זה, ונפק"מ לגבי אם אפשר להקדיש קדושת הגוף בדבר דהוי שלו ואינו ברשותו וע"ש, ולפ"ז אפשר לפרש דבקדושת דמים כיון שפוקע הבעלות של הקדש פוקעת הקדושה כיון דקדושת דמים תלויה בבעלות הקדש משא"כ קדושת הגוף שלא תלויה בזה ואדרבא הבעלות תלויה בקדושה וכל כמה דהקדושה לא פוקעת אף הבעלות לא [וביותר דלא יכול להקנות בעלות שתפקע כל כמה דמקדיש קדושת הגוף ואכמ"ל וע"ש וכן בחולין קלט' א' בסוגיא דמרדה].

והיוצא לפי הדברים הללו דרק לגבי בעלות שייך לומר דאפשר להקנות בעלות לזמן, משא"כ לגבי הקדש דהקדושה לא פוקעת בכדי, ואף בקידושין הסברא היא דאחר דחל האישות אינה יכולה לפקוע אלא ע"י גט או מיתה, וכמו דהבאנו לעיל לבאר דבכל מכירה קונה את כל הבעלויות מכאן ועד עולם, משא"כ בקידושין ע"י שמחיל קנין אישות ממילא האשה נקנית לעולם, ואף אם נאמר דגם בקניינים הוי דבר אחד ורק אפשר להחיל כח הפקעה על הקנין, בקידושין שאני כיון דקדושה לא פקעה בכדי.

אמנם ברא"ש כתב וזה לשונו בד"ה מי נפקא מיניה בלא גט: דמילתא דפשיטא היא דכיון דנעשית אשתו אינה יוצאה ממנו בלא גט והכי אמר בפ' המגרש (פג ב) לענין גט

דאתקין רב בגיטא וצריך לדון מה הדין לשיטתו לגבי קידושין האם אפשר לקדש לזמן, ויבואר לקמן.

נמצאנו דאיכא ד' שיטות בפסק הסוגיא דגיטין: א' מגורשת לעולם, ב' ספק מגורשת, ג' אינה מגורשת, ד' מגורשת ליום אחד ושייך גירושין לזמן.

קידושין לזמן

תו צריך לדון האין יהיה הדין לגבי קידושין, דאיכא סברא לומר דרק לגבי גירושין א"א לגרש לזמן דכיון דפקע הקנין אישות אינה יכולה לחזור להיות אשתו, אבל לגבי קידושין אפשר להחיל קנין אישות לזמן, או דאיכא סברא לומר דכיון דחל הקנין אישות לא פקע בכדי.

והנה בגמרא נדרים כט א' איתא: א"ל רב המנונא, קדושה שבהן להיכן הלכה, ומה אילו אמר לאשה היום את אשתי ולמחר אי את אשתי, מי נפקא בלא גט, א"ל רבא, מי קא מדמית קדושת דמים לקדושת הגוף, קדושת דמים פקעה בכדי, קדושת הגוף לא פקעה בכדי. א"ל אבין, קדושת הגוף לא פקעה בכדי, והתניא, שור זה עולה כל ל' יום ולאחר ל' יום שלמים כל ל' יום עולה, לאחר ל' יום שלמים, אמאי קדושת הגוף נינהו ופקעה בכדי. הכא במאי עסקינן דאמר לדמי וכו', חזינן דפשיטא לגמרא דא"א לקדש לזמן, דקנין אישות חשיב כקדושת הגוף דלא פקעה בכדי.

אמנם לגבי קנינים אינו כן ואפשר להקנות לזמן, וסברת החילוק הוא דחלוקים הדברים מיסודם דלגבי קנינים אפשר להקנות בעלות לזמן וכדלעיל, משא"כ לגבי קדושה אין הפירוש דיש לאדם בעלות על הקדושה שבכוחו להקדיש ויכול להחילה לזמן, אלא דאדם יכול ליצור חלות קדושה וכיון שחלה הקדושה לא פקעה דזה לא הוי בשליטת האדם ויש לאדם רק כח ליצור הקדושה, ובטעם דבקדושת דמים פקעה בכדי, נודע מהגר"ח ז"ל לחלק והובא בברכ"ש ב"ק סל"ד וכן איתא בקוב"ע יסוד זה,

דכתב דלא תקשה לשיטתו [לעיל] מדברי הר"ן דבאמת אפשר להקנות קנין גוף לזמן, וכוונת הר"ן לחלק דביקדושין בעיני קנין עולמית ע"ש, וכן הביא ברשב"א.

והנה כל זה אתי שפיר לשיטות הסוברות דבגט לזמן הוי מגורשת לזמן דכמו דלגבי גט אמרינן דהמעשה קיים ואינה מקודשת שוב, דכיון דפסקה האישות פסקה לעולם כ"כ לגבי קידושין אחר דחל הקנין אישות אינו פוקע דליכא למימר דלא קידשה לאחר הזמן, דקנין אישות הוי דבר אחד ואינו קידושין על כל רגע.

אמנם יקשה לפי שיטת הרמב"ם וכן לשיטות דפסקו דהוה מגורשת מספק, דהא כאן פשיטא ליה לגמרא דמקודשת לעולם ומאי שנא מגירושין דאמרינן דאינה מגורשת כלל, דאי אמרינן דמסברא דלגבי גירושין האדם מכווין לגרשה ליום אחד וכיון שלא חל ליום אחד לא חל כלל, א"כ אף לגבי קידושין כיון שמכווין שתתקדש ליום אחד כיון שלא חל ליום אחד לא יחול כלל, וכן כתב הר"ן קידושין כג ב' מדפי הרי"ף דלשיטת הרמב"ם אף בקידושין אינה מקודשת כלל, [ואדרבה דמסברא בקידושין לולא הסברא דקדושה לא פקעה בכדי, היה הדין נותן דתהיה מקדושת ליום אחד, ולגבי גירושין מגורשת לעולם דכיון דגירשה ליום אחד לא הוי שוב מקודשת ופשוט, ועיין לקמן].

והנה המאירי גיטין פג ב' פסק כהרמב"ם דאינה מגורשת, וכתב דהמקור לזה הוא דברי הירושלמי קידושין פ"ג ה"א דשם איתא הרי את מקודשת לי שלשים יום הרי זו מקודשת, מה בין הקדש ומה בין אשה, מצינו הקדש יוצא בלא פדיון, ולא מצינו אשה יוצאה בלא גט. הן אשכחנן הקדש יוצא בלא פדיון כר"ש דר"ש אמר נכנסין ולא נותנין, אמר רבי יוסי בי רבי בון תיפתר דברי הכל בשדה מקנה. הרי זו גיטה שלשים יום אין זה גט כריתות. אמר רבי יצחק בר לעזר הדא דאת אמר מקודשת בשקידשה

אם אמר היום אי את אשתי ולמחר את אשתי כיון שפסקה פסקה וה"ה נמי לענין קדושין דמקשי' הויה ליציאה.

ובקובץ הערות סי' נו ס"ק ז' כתב דאף דבגירושין פשיטא לה לגמרא מסברא דא"א לגרש לזמן, בקידושין איכא סברא לומר דיכול להחיל הקנין אישות לזמן, ורק משום דמקשי' הויה ליציאה א"א לקדש לזמן, ולכאורא צ"ע דאי הוי הטעם משום דמקשי' הויה ליציאה מנין לגמרא דאף בהקדש קדושה לא פקעה בכדי ומה הוכיחו מקידושין וי"ל דכוונת הגמרא דמה שאינו יכול להחיל חלות קידושין לזמן זה הוי מצד דילפי' הויה מיציאה אמנם לענין דלא נאמר דהחיל כח הפקעה לזה אמרינן דקדושה לא פקעה בכדי, אמנם זה קצת קשה דהא ברא"ש משמע דלולא דמקשי' הויה ליציאה הוי אמרינן דשייך לקדש לזמן וכן כתב הרשב"א נדרים כט ב', [ועוד צ"ע דלפ"ז בקדושי כסף לצד דלא מקשי' יציאה להויה (עיין קוב"ש קידושין אות א' מה דכתב שם באריכות), יהיה הדין דאפשר לקדש לזמן, ועיין לקמן בדברי הירושלמי].

ובר"ן שם כתב וז"ל: אפשר דאביי דמקשה הכי פליג נמי וסבירא ליה דהאומר לאשה היום את אשתי ולמחר אי את אשתי דלמחר נפקא בלא גט, ואפשר דנתיב דסבירא ליה לאביי דאפילו קדושת הגוף פקעה בכדי בהאומר לאשה מודה דלמחר לא נפקא בלא גט והיינו טעמא משום דכל קנין שאינו עולמית קנין פירות בלחוד מיקרי כדמוכח בסוף פ' השולח (גיטין מח) גבי מוכר שדה לחבירו בזמן שהיובל נוהג הלכך גבי הקדש כיון דודאי חייל עליה הקדש דמים שאינו עולמית בדין הוא נמי דתיחול קדושת הגוף לזמן ידוע בלבד, שאפי' לא תהא אותה קדושה אלא קדושת דמים הרי מצינו קדושת דמים גבי הקדש, אבל באשה כיון דאי לא הויה אשתו לעולם לא קני ביה קנין הגוף וקנין דמים באשה לא אשכחן אי אפשר שתהיה אשתו לזמן ידוע בלבד, שכל כיוצא בזה אינו קנין גוף, ועיין בקצוה"ח רמא ד'

מקודשת וע"כ דלאו לכל מילי מקשי'. עכתו"ד. אמנם סתם ולא פירש מה הסברא לחלק אליבא דהרמב"ם בין קידושין לגירושין, ועוד דלא ביאר מדוע אליבא דהרמב"ם היכא דמקדשה לכל העולם חוץ מפלוני הוי ספק מקודשת ואם לאו לכל מילי ילפי' ויצאה והיתה, היתה צריכה להיות ודאי מקודשת.

ועיין בחידושי הרי"מ גיטין פב' ב' דכתב וז"ל בד"ה או י"ל. ואין להקשות כיון דר' יוחנן פשיטא ליה דלא ילפינן ויצאה והיתה לענין שיור יהיה גם בחוץ ודאי קדושין, לא קשה ד"ל דבלא ההיקש מספקא ליה בחוץ כיון דשייר לעולם הוי כחצי אשה או לא. ועוד תירץ וז"ל או י"ל דהא באמת בכל הדברים מקשינן הויה ליציאה. וי"ל הטעם דהכא הטעם בגט דלא מהני הוא כיון שנשאר הצד אישות א"כ אותו הצד אשת איש אוסרה אף לאותן שהתירה כמ"ש הרשב"א ז"ל ואין כאן כריתות כלל דלא הותרה לשום אדם, ובקדושין הוא להיפך כיון שהצד אשת איש אוסרה גם לאותן ששייר א"כ לא הוי שיור ומהני בודאי ולא שייך למילף לענין זה הויה מיציאה, ואדרבה איכא למילף כמו דשם אוסר הצד אשת איש גם בקדושין כן כנ"ל.

לפ"ז לא קשה מידי, דלשיטת הרמב"ם דלא ילפי' ויצאה והיתה לענין שיור, א"כ רק בגט פסק הרמב"ם דאף אם מגרשה לגמרי ליום אחד הוי חיסרון בכריתות, אך לגבי קידושין לא הוי חיסרון בזה ששייר, וא"כ כיון דקדושה לא פקעה בכדי הוי מקודשת לעולם אף בקידושי שטר.

ואף לתירוץ ב' דהחידושי הרי"מ אתי שפיר דבגט לא מהני כיון דכלפי שאר הימים הוי אשת איש א"כ זה אוסרה אף ליום שהתירה, משא"כ לגבי קידושין האשת איש שיש היום הוא אוסרה לעולם ודו"ק [וסברת הירושלמי עיין לקמן בדברי האבנ"מ]. ואתי כמין חומר דאף בזה פסק השו"ע ס' לח' סל"ט דמקודשת מספק.

בכסף אבל אם קידשה בשטר הואיל ולא למדו כתב קידושין אלא מגירושין, מה בגירושין אינה מגורשת אף בקידושין אינה מקודשת.

וא"כ חזינן דפסקו שם להלכה דאינה מגורשת כלל, אמנם שיטת הירושלמי פליגי הגמרא דידן דבגמרא איתא דאם קידשה לל' יום הוי מקודשת לעולם ופשטות הסוגיא דלא חילקה בין קידושי כסף לקידושי שטר [ובפרט לפי הנכתב לעיל דלפי הרא"ש סברת הגמרא דמקודשת לעולם כיון דמקשי' יציאה להויה ואיכא שיטות דזה דוקא בקידושי שטר], וביותר צריך ביאור דהמאירי שם כתב להדיה דלגבי קידושין הוי מקודשת לעולם ולא כתב מאי שנא מגירושין דלא חל כלל.

וכן בשו"ע אבה"ע קלז ה' נפסק דהוי ספק מגורשת, ובסימן מ סעיף א' כתב בהגה דהוי מקודשת לעולם, ובב"ש ובח"מ כתבו [וכן נראה בביאור הגר"א] דזה דוקא בקידושי כסף, אבל בקידושי שטר כיון דילפי' ויצאה והיתה הוי ספק מקודשת, וצ"ע מהגמרא דידן, [וכן כתב בשעה"מ פ"ח מגירושין ה"ט וכתב שם דלשיטת הרמב"ם כוונת הגמרא להקשות דווקא מקדושי כסף אך זה צ"ע וכדלעיל], מיהו בט"ז נחלק עליהם וז"ל: המקדש אשה לל' יום. ותו לא וגבי גט לא הוי גט דאין זה כריתות אבל בקידושין מקודשת לעולם כיון דעכ"פ עכשיו מקודשת כנ"ל, וצריך עיון כוונתו.

ונראה לתרץ דאף לשיטת הרמב"ם, בקידושין יודה דמקודשת לעולם, וזה ע"פ דברי המשנה למלך פ"ז מאישות ה"י שכתב דקשה למימר דפשיטות הגמרא דמקודשת לעולם הוה מדינא דויציאה והיתה דהא א"כ ייצא דלהרמב"ם אינה מקודשת כלל ובגמרא איתא להיפך, ועוד דלא לכל מילי מקשי' יציאה להויה דהא לגבי קידושין בחוץ מפלוני כתבה הגמרא דאינה מקודשת דילפי' ויצאה והיתה, וברמב"ם כתב דהוי ספק

דבאשה לא שייך קנין פירות ורק קנין הגוף וא"כ מקודשת לעולם, ולכאורה יקשה דא"כ נאמר דאינה מקודשת כלל אלא הביאור הוא דכיון דלא שייך קנין פירות מכיון לקנות הגוף לאותו היום וזה לא מצי פקעי, וכל זה שייך רק לשיטות דלא שייך גירושין ליום אחד דקנין אישות הוי דבר אחד אבל לשיטת היד רמ"ה דשייך גירושין ליום אחד ליכא סברא זו ודו"ק]. אך אם נאמר דסברת היד רמ"ה דשייך הפקעה על הקנין, ומטעם זה בגירושין שייך לגרש לזמן כיון דלאחר זמן פוקע כח הקנין, א"כ אפשר לומר דבקיודשין אינו כן מטעם דקדושה לא פקעה בכדי, אמנם לפי השיטות דסברי דאליבא דהרמב"ם בקידושין שטר הוי ספק מקודשת, ע"כ דסברי דמקשי' יציאה להויה לגבי זה, וא"כ לשיטתם גם לפי היד רמ"ה ע"כ בעינן לומר דאפשר לקדש לזמן וע"כ דפליגי הסוגיות, ודו"ק.

[עיין עוד בשער המלך גירושין ח' ט' מה שהביא בשם הכנה"ג דבקיודשה לל' יום מקודשת לל' יום ולאחר מכן פקעי למפרע ומה שהקשה עליו, עיי"ש].

היוצא לנו מכל האמור לעיל

לענין קידושין וגירושין לזמן

לענין גירושין:

א' שיטת כמה ראשונים דמגורשת לעולם.

ב' שיטת הרמב"ם דאינה מגורשת כלל.

ג' שיטת הר"ן דהוי ספק מגורשת.

ד' שיטת היד רמ"ה דמגורשת ליום אחד, ושייך גירושין לזמן.

לענין קידושין:

א' שיטת כמה ראשונים דמקודשת לעולם, וכן שיטת הט"ז והמשנה למלך והאבנ"מ ועוד בדעת הרמב"ם [ולפי האבנ"מ אף לר"ן מקודשת לעולם ולפי שאר התירושים צ"ע מה שיטת הר"ן].

ב' שיטת הב"ש והח"מ דאליבא דהרמב"ם מקודשת מספק.

ובאבנ"מ ס' מ ס"ק ה' כתב לבאר דמה דכתב הרא"ש דבקיודשין מקודשת לעולם כיון דילפי' ויצאה והיתה, זהו רק להו"א דקדושת הגוף פקעה בכדי, מיהו למסקנא דקדושת הגוף לא פקעה בכדי אפ' אם נאמר דבגט לא חל כלל, בקידושין מקודשת לעולם, דזה לא הוה שיור כיון דתהיה מקודשת לעולם כיון דקדושת הגוף לא פקעה בכדי, והקידושין לא יפקעו, אמנם הירושלמי סברי דקדושת הגוף פקעה בכדי דפסקי דבהקדיש עולה לל' יום לאחר ל' יום אינה עולה, ומה שפסקו דבקיודשין כסף מקודשת לעולם כיון דקידושין אלימא מקדושת הגוף כדברי הר"ן [הובא לעיל], וקידושי שטר כיון דילפי' מגט אינה מקודשת, ולפ"ז יוצא דפליגי הבבלי והירושלמי אף בסברא זו דלבבלי לא הוי שיור כיון דתהיה מקודשת לעולם דקידושין לא פקעו בכדי וליירושלמי כיון דבעיקר הדבר יש שיור ורק מחמת דקידושין לא פקעו בכדי תהיה מקודשת לעולם בזה אמרינן דאיכא חיסרון דשיור כיון דבעיקר מעשה הקידושין איכא שיור ולא אכפת לן דאם יחול תהיה מקודשת לעולם.

[ועיין בפירוש הרידב"ז דכתב דסברת הירושלמי דאה"נ דבקיודשין כסף הקידושין פקעי לאחר ל' יום, אך להתירה על כל העולם צריכה או גט או מיתה וחזינן דנקט דאפשר להחיל קידושין לזמן].

אמנם לפי שיטת היד רמ"ה דשייך גירושין לזמן, ע"כ דהטעם הוא דקנין אישות הוי כמו קנינים דבשעת הקידושין הבעל מקדשה לכל רגע, [עיין בקוב"ש קידושין אות מג' דכתב סברא זו], וא"כ ע"כ דגם בקידושין לזמן יהיה כך דאפשר לקדש עד לזמן מסוים, וצ"ל דפליגי הסוגיות [ואין לתרץ ולומר לפי דברי האבנ"מ דבקיודשין שייך לומר דלא פקעי בכדי, דסברא זה שייכא רק למ"ד דהכל קנין אחד ושייך לומר דמכיון בקידושין דלאותו היום מקדשה לגמרי וא"כ לא פקעה, דזה הרי הביאור בסברת הר"ן דכתב דחלוק אשה מקנינים

והראני כבוד הגאון רא"מ באקאן שליט"א, לדברי החלקת יואב קונטרס הערות יד' שכתב לחדש דכל שנפקעו הקידושין ממילא פקע ג"כ איסור הקורבה, והביא החלקת יואב ראייה מהא דביבמות יז ב' אמרי דלמאן דסבירא ליה יש זיקה, שומרת יבם שמתה אסור באמה דאיכא זיקה, ולגבי חולץ מבואר במשנה מ' א' דרק החולץ אסור בקרובותיה אבל האחין מותרין בקרובותיה, והרי הזיקה היתה גם לאחין וע"כ דכל דפקע ממילא פקע נמי האיסור קורבה [והביא דאף דבירושלמי פ"ב מיבמות ה"א נתקשה בזה ושיטתו שם דלמפרע פקעה זיקה מן האחין שיטת הש"ס דילן אינו כן ועיין עוד בקונטרס זיקה לאו"ש מה דהאריך בזה], וכן כתב להוכיח מהא דכתבו התוס' יח ב' ד"ה שומרת דשומרת יבם "שנשא" אחיו את אחותה אין צריך להמתין דקידושין מפקיעין זיקה ואין איסור קורבה וע"כ דכל דפקע ממילא פקע נמי האיסור קורבה.

והנה במה שהביא להוכיח מהא דלגבי חליצה כיון דפקע ממילא פקע האיסור קורבה, לולא דבריו היה נראה דיש לחלק, דהנה אף דשיטת הבבלי דזיקה לא פקעה למפרע עם כל זאת מצאנו לשונות בדברי הראשונים דכתבו דזיקה פקעה למפרע ודלא כפשטות לשון הגמרא [עיין רש"י כג ב' שכתב דאם ייבם אחד האחים פקעה הזיקה למפרע מהשני, ועיין ברש"י שהגיה שם דלא גרסינן למפרע אך קשה לדחוק כן דהא לשון זה איתא שם גם בחידושי רבי אברהם מן החר וכן בחידושי הריב"ן וכן במאירי שם], וע"כ הנראה לומר לפי שיטתם דאף לבבלי, במקום דאחד ייבם או חלץ אמרי' דפקעה הזיקה למפרע מהאחין ורק אם מת שאני, ולאו מטעמיה דהחלקת יואב דשאני חליצה דפקעה הזיקה ממילא, דהא ביבום ליכא למימר דחשיב שנפקעה הזיקה ממילא דרק בחליצה הזיקה פוקעת משא"כ ביבום הזיקה נשארת כלפי המיבם והוי כמו קידושין וודאי לא פקעי ממילא,

ג' בפשטות שיטת היד רמ"ה, וכן הביאו בר"ן וברשב"א דלאביי שייך קידושין לזמן.

ד' שיטת הירושלמי דבשטר אינה מקודשת כלל ובכסף מקודשת לעולם.

אמנם הא איכא לספוקי לפי שיטת היד רמ"ה [וכן אליבא דהרשב"א והר"ן דאיכא צד לומר דלאביי אפשר לקדש לזמן] דשייך קידושין לזמן, האם גדר הדין דהוי כאילו נתגרשה או נתאלמנה, או דילמא רק היכא דמעיקרא הוי מקודשת לעולם אף לאחר הגירושין או המיתה לא פקעה הזיקה לגמרי, אבל הכא פקע דמעיקרא לא נתקדשה אלא לזמן.

ואיכא בזה נפק"מ טובא:

א' האם אסור ואסורה בקרובות, דלצד דהוי כגירושין איכא קרובות דאסורים בהם, אמנם לצד דדוקא בגירושין אמרי' דלא פקעה הזיקה כאן אין זה שייך דלא היתה מקודשת לעולם כלפי הזמן שלאחר מכן.

ב' האם בעבור הזמן חשיבא אלמנה ואסורה לכהן גדול.

ג' אם מת בתוך הזמן האם זקוקה ליבום.

ד' אם מת בתוך הזמן האם הוי ליה דין דאשת חבר כחבר.

ה' אם מתה בתוך הזמן האם יורשה, ולפ"ז האם חייב בקבורתה.

ו' אם מתה בתוך הזמן האם מיטמא לה.

ואיכא עוד נפק"מ טובא אך אין כאן המקום להאריך.

והנה במשנת ר' אהרן יבמות טו' כתב [וכן כתב בקוב"ש קידושין אות מה] דבקידושין לזמן כל העריות יהיו מותרות לאחר הזמן, דדוקא בקידושין דעלמא שמקדשה לעולם אמרי' דאף לאחר הגט או המיתה עדין נשאר חלק מהאישות ומטעם זה אסורה, משא"כ כאן שכלפי הזמן דלאחר מכן לעולם לא היתה מקודשת בזה אמרי' דאינה אסורה בקרובות.

הנה חמותו לאחר מיתת אשתו עדין אסורה עליו וכן בת אשתו, וצריך לדון מדין מה אסורים האם מכיון שהיתה חמותו בזמן חיי אשתו זה אוסר אותה לעולם וכן לגבי בתו, או דנימא דהשארות לא נפקעת לאחר מיתה ועדין איכא עליה שם אשתו [ובאחות אשתו דמותרת לאחר מיתה הוי גילוי הפסוק מבחייה עיין ברמב"ן ויקרא יח יח' ובספורנו שם].

ובדבר זה איכא ו' שיטות: א' דשם דשארות פקע לאחר מיתה, ב' דשם דשארות לא פקע לאחר מיתה, ג' דתלוי, דהיכא דמת הבעל אמרינן דפקע, והיכא דמתה האשה לא אמרינן דפקע, ד' להיפך דהיכא דמת הבעל אמרי' דלא פקע והיכא דמתה האשה אמרי' דפקע, ה' דשאני גירושין ממיתה דרק בגירושין פקע, ו' דשאני גירושין ממיתה דבגירושין אמרי' דלא פקע ובמיתה פקע.

א. השיטות הסבורות דשם דשארות פוקע לאחר המיתה:

נחלקו התוס' בדבר זה, דהנה ביבמות נה ב' איתא בגמרא, דסד"א [הואיל] לאחר מיתה נמי איקרי שארו, אימא ליחייב עלה באשת איש, קמ"ל. ובתוס' שם ד"ה לאחר מיתה כתבו וז"ל והא דפשיטא לן בפרק יש נוחלין (ב"ב דף קיד:) דאין הבעל יורש את אשתו כשהוא בקבר וקאמר נמי התם כשם שאין האיש יורש את אשתו בקבר להנחיל לקרוביו כך ה"ב לא יירש את אמו בקבר להנחיל לאחיו מן האב הא דפשיטא ליה בבעל טפי מבבן היינו מהך דרשא דהכא דאשמועינן דלאחר מיתה לא מיקרי שארו, חזינן דאליבא דהתוס' למסקנא לאחר מיתה לא איקרי שארו ומטעם זה אינה יורשה להנחיל, וברש"ש שם כתב להקשות דהא להדיה כתיב גבי טומאה וירשה שארו לאחר מיתה, מיהו בתורא"ש הרגיש בקושיית הרש"ש וכתב שם וז"ל והא דכתיב כי אם לשארו גבי טומאה ה"פ למי שהיתה שארו בחייו יטמא לה כמותה, וכן שיטת הריב"ם ב"ב קיד ב' [ועיין עוד בדברי המהרי"ט ח"ב אהע"ז י"ח]

ובראשונים כתבו להדיה כך אף לגבי יבום, אלא ע"כ דבאמת דגדר הדבר הוא דבעת שאחד מייבם או חולץ הרי הוא כאילו נוטל אליו את כל הקשר שהיה לאחיו וכל הזיקה שמשווה חוב להקמת שם, וא"כ פוקעת למפרע מהאחים, דאף דבאמת היה להם זיקה הרי זה כאילו כל הזיקה נתרוקנה לאותו האח, [והטעם דהוא אסור באחות חלוצתו רק מדרבנן, הוי כיון דבאמת חליצה הוי כעין גירושין, ובמקום שגירש או חלץ פקעה הזיקה, ורק בגירושין איכא איסור דאורייתא דבחייה אסור באחותו, משא"כ בחליצה דלא הוי לגמרי בגירושין אמרי' דאסור רק מדרבנן], משא"כ במיתה דהזיקה לא הגיעה ליעודה הרי נשארה אותו הזיקה אלא דא"א ליבם וא"כ רק במתה אמרי' דאסור בקרובות. וכעין סברא זו איתא בקונטרס זיקה לבעל האור שמח אות טז' ד"ה והנראה, וכן במשנת רב' אהרן סימן טו' עיין מה שכתבו שם באריכות, [והנה במה שכתב להוכיח מדברי התוס' יח ב' דבנשא אין צריך להמתין, עיין בדברי האחרונים דמבארים דהחילוק בין יבום וחליצה וקידושין לבין מיתה, הוא אם נעשה מעשה המפקיע או לא וצ"ע הסברא וע"ש היטב בדברי הראשונים, וכן בשיעורי ר' אליהו ברוך מה שכתב שם באריכות].

והנה דברי החלקת יואב הוי חידוש טפי, ופליג על מה שכתב בחידושי ר' אהרן, דהוא כתב דכל שנפקע ממילא נפקע גם האיסורי קורבה דהוא קאי אח"ש וחב"ח שנשתחררה דלמ"ד פקעו קידושי הראשון הוי הסברא כיון דנפקע ממילא ע"ש היטב, וזהו חידוש גדול דאף דהיתה מקודשת לעולם פקעו האיסורי קורבה, משא"כ לפי ר' אהרן כל זמן שהיתה מקודשת לעולם לא פקעו האיסורי קורבה.

והנראה דכל זה תלוי בנידון האם לאחר מיתה פקע השם 'שאר' או לאו, וכיון דאיכא בזה אריכות גדולה נכתוב בקצרה עיקרי הדברים.

לא באתי מיכן ועד שנים עשר חדש ומת בתוך שנים עשר חדש הרי זה גט וצריך עיון דהנה הא פשיטא דאם מתה ואין לה זרע הוי זקוקה ליבום דהא עכשיו עדין לא חל הגט, מיהו הא צ"ע אם יקדשה אחד מן השוק לאחר יב' חודש דאז יחול הגט למפרע האם אמרינן דודאי חל משהו בשעת הקידושין ואז לא תפסי דהא היתה זקוקה ליבום] וכתב שם דמדברי המהרש"א [דלעיל] ועוד מוכח להיפך, ועוד הביא להוכיח דלא שייך לחלק בין מתה היא למת הבעל ע"ש.

[והנה הקשה בקרן אורה יבמות שם להתוס' דודאי במת הבעל פקע השאירות דהא מותרת להינשא ורק במתה אפשר לומר דלא פקע דאין הכרח לומר דפוקע, [ומהא דמותר באחותה ליכא ראייה וכדלעיל] ובמה שכתב דודאי פקע השאירות לאחר מיתת הבעל מהא דמותרת להינשא, נראה דאפשר לחלק דהטעם דא"א לקדש אשת איש הוי מכיון דכבר קנויה [כשיטת הפנ"י גיטין מג' ב' ועיין עוד בקה"י יבמות לז'] וא"כ אפשר דודאי פקע הקנין באשה אך נשאר השאירות, [ולשיטת האבנ"מ מד' ד' דהטעם דא"א לקדש אשת איש הוי מחמת האיסור אפשר לומר דאיכא דרגות בשם דשאירות וכדברי התוס' ב"ב קיד' ב' וצ"ע].

ה. השיטות דסברי דשאני גירושין ממיתה: הנה נודע הא דחקרו האחרונים בגדר איסור קרובות לאחר גירושין האם אסור מחמת שהיתה אשתו מקודם או שנשאר אישות במקצת אף לאחר הגירושין [ועיין בתתון דאורייתא כלל ח' מש"כ שם באריכות וכן בחידושי ר' שמעון שקאפ יבמות סי' יט', ונפק"מ בבת גרושתו שנולדה לאחר הגירושין דלצד דהאשה אסורה מחמת דהיתה אשתו א"כ מותר בבתה דלא היתה בשעת האיסור, ולצד דהוי עדין שם דשאירות א"כ אף בתה אסורה עליו דהוי לו קורבה כלפיה, והביאו את דברי הבה"ג ריש הלכות יבמות שכתב דאף בנולדה לאחר גירושין אסורה, ועיין עוד באחיעזר סי' יא מש"כ שם באריכות].

ב. השיטות דסברי דלא פקע שם דשאירות לאחר מיתה:

מיהו בב"ב קיד' ב' הביאו התוס' את שיטת ריב"ם הנ"ל דלאחר מיתה פקעה השאירות והקשו עליו מהסוגיא דיבמות דשם מוכח דאף לאחר מיתה איקרי שארו, והביאו את תירוץ הר"י דמה דפשיטא ליה לגמרא דאין הבעל יורש את אשתו להנחיל, הטעם הוא דילפי' מדרשא וע"ש ובאמת לאחר מיתה לא פקעה השאירות, וע"ש עוד בדברי הראשונים,

והראני כבוד מרן אאמו"ר שליט"א לדברי הפנ"י קידושין יג' ב' דבבן נח אמרי' דאיכא איסור אשת איש אפ' לאחר מיתה מעשה דודבק באשתו, וע"כ דנקט מסברא דלא פקע השאירות וע"ש, [מדברי הגמרא גופא דהביאה ילפותא ליכא להוכיח דאפשר דלמסקנא הסיקו דשם דשאירות פקע ועיין עוד בתתון דאורייתא כלל ח' מה שכתב בזה].

ג. השיטות דסברי דשאני בין מת הבעל למתה האשה, וכן שיטה ד' מבוארים בדברי הדובב מישרים ח"ד ס' ריז'.

והנה במהרש"א ב"ב שם, כתב דיותר מסתבר לומר דהשאירות נפקעת דווקא ע"י שהבעל מת ולא ע"י מיתת האשה וכ"כ שם ברש"ש, וכן הביא ר' אהרן קוטלר באוסף חידו"ת סימן ז' אות ג' דלפ"ז מתורץ מה דהקשו בתוס' מדוע לגבי ירושה פשיטא ליה לגמרא דאין הבעל יורש בקבר, וביבמות נ"ה כתבה הגמרא דלא פקע שם השאירות וכתב דלפ"ז מיושב דלגבי ירושה כיון דשם קאי היכא דמת הבעל שפיר אמרי' דפקע שם השאירות משא"כ ביבמות דשם אירי היכא דמתה האשה בזה לא אמרי' דפקע, ובדובב מישרים שם הביא מדברי התו"י יומא יג' ב' ד"ה כי חזי סברא הפוכה דכתב דהא דלא מהני תנאי בגט לאחר מיתה משום דאין גט לאחר מיתה דוקא במתה האשה אבל במת הבעל מהני דחל למפרע, [והנה דברי התו"י קאי אהיכא דאמר הרי זה גיטין מעכשיו אם

דמה דפסק הרמב"ם דבחמותו לאחר מיתה איכא רק כרת, הטעם הוא כיון דלאחר מיתה פקע השם שאירות, ולשיטתו צריך לומר דאחר הגירושין לא פקע השם שאירות דהא בחמותו לאחר גירושין איכא שריפה, וזה הוי חידוש גדול מאוד דבגירושין לא יפקע ובמיתה כן יפקע השם שאירות.

והנה עתה נשובה ונתנה ראש האיך יהיה הדין לפי שיטת היד רמ"ה דשייך קידושין לזמן האם אסור לאחר מכן בקרובות או לאו.

והנה דבר זה יהיה תלוי בספק זה דלצד דאמרי' דפקע השאירות ע"כ אנו צריכים לומר דהטעם דאיכא איסורין אחר מיתה או אחר הגירושין הוי מחמת זה שפעם היתה אשתו וא"כ מסברא גם בקידושין לזמן נאמר כן דמה לי כמה שנים ומה לי יום אחד, ולצד דאמרי' דהאיסור הוי מחמת דנשאר שם דשאירות, לפ"ז אפשר לומר דרק היכא דהיתה מקודשת לעולם נשאר השם דשאירות אף לאחר הגירושין או המיתה, אבל היכא דמעולם לא היתה מקודשת כלפי הזמן דלאחר מכן בזה לא אמרי' דאיכא שם דשאירות.

ודבר זה מדויק שפיר, דהא במשנת ר' אהרן יבמות טו' [הובא לעיל] כתב דבקידושין לזמן אמרי' דליכא איסור קרובות לאחר מכן וע"כ דסבירא ליה דבעלמא איסור קרובות הוי כיון אמרי' דלא פקע השם דשאירות, ושפיר כתב לשיטתו באוסף חידו"ת [הובא לעיל] דהיכא דמת הבעל אמרי' דפקע השם דשאירות אבל היכא דמתה האשה אמרי' דלא פקע ומטעם זה אסור בקרובותיה.

ומיהו נראה דאיכא סברא לומר דאף לצד א' דאמרי' דפקע השאירות, בקידושין לזמן שאני, כיון דאף לצד דהטעם דהאיסור קורבה הוי כיון דהיתה אשתו אפשר לומר דאין הטעם כיון דשעה אחת היתה אשתו, אלא הכונה דהיתה אשתו כלפי הזמן דעכשיו ומטעם זה אסורה ולא מטעם דשעה אחת היתה אשתו, [ודלא כדברי

ובאמת איכא אחרונים דפשיטא להו דודאי לאחר גירושין פקעה האישות לגמרי, ובקוב"ש ב"ב אות תכ' הביא דודאי לאחר גירושין פקעה השם שאירות ורק לאחר מיתה איכא סברא לומר דנשאר השאירות, וישב לפ"ז מדוע נסתפקו בתוס' שבועות ל' האם לאחר מיתה איכא דינא דאשת חבר כחבר, ולאחר גירושין פשיטא דלא שייך וכן איתא בדברי התשב"ץ ח"ב סי' קיא' דנשאל מה הדין אם הוציאו חטוטי שכבי את אשתו מהקבר האם חייב להיטפל בתכריכיה פעם שניה, והשואל רצה להוכיח מהא דאם נשבית פעם שניה יכול לגרש וליתן כתובה והיא תפדה את עצמה חזינן דליכא חיוב בפעם השניה, והשיב לו התשב"ץ וז"ל: ועוד אפילו בנשבית אינו אומר כן אלא מפני שיכול לגרש' וכיון שגירשה הרי אינה אשתו ואינו חייב עוד בפרקונה אבל זאת אשתו מתה ואי אפשר לגרשה עוד ולעולם היא קרויה אשתו עד שיחיו המתים הילכך לעולם חייב להטפל בתכריכיה, חזינן רק בגירושין איכא סברא דפקע השאירות, [וייצא חידוש גדול דלשיטות דבמיתה פוקע השאירות לא יהיה צריך להטפל בתכריכיה. ובמה שכתב 'עד שיחיו' צריך לדון מה יהא הדין אחרי שיחיו המתים, עיין תרומת הדשן ח"ב סי' קב' ובשו"ת רב פעלים ח"ב סוד לישירים סי' ב'].]

ו. השיטה דסברי דבגירושין לא פקע ובמיתה פקע:

אמנם נראה להוכיח דאיכא אף סברא הפוכה דבגירושין לא פקע השם שאירות ובמיתה, אפ' שכהאשה מתה פוקע השם שאירות, דהנה בצפנת פענח תשובות פ' כתב דנידון זה תלוי במחלוקת דאביי ורבא לגבי חמותו לאחר מיתה, דסבר רבא דלר"ע הוי איסורה בעלמא [ונחלקו הראשונים האם הוי בה כרת] וזה כיון דפקע השאירות, וע"כ הטעם שאסורה מחמת הנשואים דמקודם והטעם דמיטמא לה וחייב בקבורתה זה נקבע לפי שם השאירות דשעת מיתה וכדברי התורא"ש דלעיל, ובאיסורי ביאה ב' ח' כתב

אמנם לצד דאמרי' דלא פקע השם דשאיירות אין לנו מקור לחדש דתלוי בשאיירות דחיים וא"כ בקידושין לזמן דאמרי' דליכא שם דשאיירות לאחר הזמן יהיה הדין דלא ירש אותה ולא יטמא לה.

ועתה איכא לדון לגבי הספק האם הוי לאשה דין אלמנה ולפ"ז האם חייבת ביבום.

והנה צדדי הספק האם הוי לה דין אלמנה או לא, דאיכא צד לומר דכל דנפקע האישות חשיב כאלמנה, ולאידך גיסא אפשר לומר דדוקא היכא דהיתה מקודשת לעולם וע"י מיתה פקע, בזה אמרי' דאיכא ליה דין אלמנה.

ובקוב"ש קידושין אות מה' כתב וזה לשונו: והא דא"י, אם לא נתגרשה ולא מת המקדש תוך הזמן מותרת לכהן גדול, ולא אמרינן דלא גרעה מאלמנה, דזה אינו, דדוקא היכא דנתקדשה לעולם, והיתר מיתת הבעל הוא היתר מחודש, בזה אסורה לכה"ג, אבל במקודשת לזמן קצוב, דהגעת הזמן אינו דבר המתיר, אלא דפקע כח האיסור מאליו, מותרת גם לכה"ג, עכ"ל, [מיהו אולי אפשר לומר דאזיל לשיטתו אות מג' דבקידשה לזמן מותרת לקרובים, והטעם דבקידושין בעלמא איכא איסור קורבה הוא כיון דלא פקע האישות וכדלעיל, וא"כ גם באיסור אלמנה אפשר לומר דהטעם בעלמא דאסורה כיון דעדין הוי כלפיה אישות דבעלה המת, מיהו אם נאמר דהטעם דבקידושין דעלמא איכא איסור אלמנה וקורבה הוי כיון דהיה הזמן דהיתה אשת בעלה הראשון א"כ סברא זו אפשר לומר גם בקידושין לזמן], וכן כתב רה"י הגר"ד לנדו שליט"א [בספר חידושי רבי דוב על קידושין סוף שיעורים והערות אות עב' וע"ש].

והנה כלפי הספק האם חייבת ביבום, במשנת ר' אהרן יבמות סי' טו כתב דודאי דלאחר הזמן פוקע הויקת יבום, ונראה מדבריו דפשיטא ליה דבתוך הזמן חייבת ביבום.

האחרונים דנקטו בפשיטות דהטעם כיון דשעה אחת היתה אשתו וכו' עיין חידושי הגרש"ש יבמות יט' ד"ה ולענ"ד], וא"כ היכא דקידשה לזמן דכלפי הזמן דלאחר מכן לא היתה אשתו כלל, לא תהיה אסורה.

וראיה לדבר, דהנה בח' הגר"ש שקאפ שם הביא להוכיח דהטעם דאיסור קרובות כיון דלא פקע האישות מגיטין מג דאיתא שם, אמר רב חסדא, חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה לראובן ונשתחררה, וחזרה ונתקדשה לשמעון, ומתו שניהם מתייבמת ללוי, ואין אני קורא בה אשת שני מתים, מה נפשך, אי קדושי דראובן קדושין, קדושי דשמעון לאו קדושין, ואי קדושי דשמעון קדושין, קדושי דראובן לאו קדושין. ולכאורה קשה דהאיך נשא שמעון הא אסורה לו באיסור אשת אח, ומתרץ הגרש"ש דעל כרחך בעינן לומר דהטעם דבעלמא אסורה הוי כיון שנשאר עדין השאיירות, וכאן כיון דפקע תו לא אסירה, [וע"ש דמה דכתב רש"י כקטן שנולד אין הפשט כפשוטו אלא דכל הנפק"מ הוי כלפי האישות] וא"כ ייצא דלשיטות דסברי דפקע השם דשאיירות לאחר מיתה בעינן לתרץ דטעם האיסור קרובות דלאחר מיתה אינו כיון דשעה אחת היתה אשתו, אלא דבעלמא בשעת הקידושין מקדשה לעולם וכיון דכלפי אותו הזמן היתה פעם אשתו מטעם זה אסורה אף לאחר מיתה, וא"כ כאן דהיתה ח"ש וחב"ח, לאחר דנשתחררה הוי אישות אחרת [ע"ש בחידושי הגרש"ש דכתב דהוי אישות אחרת וכן מבואר בעוד אחרונים] ולא היתה מקודשת כלפי אחרי השיחרור ומטעם זה ליכא איסור דאשת אח ודו"ק

ולפ"ז אפשר לפשוט גם האיך יהיה הדין האם יורשה וכן לגבי אם חייב בקבורתה והאם מיטמא לה, דהנה, הא חזינן לדברי התורא"ש וכן הביא בשו"ת צפנת פענח סי' פ' [לעיל] דלפי שיטתם דפקע השם דשאיירות לאחר מיתה הטעם שנטמא לה ויורשה, כיון דזה תלוי בשאיירות דמחיים וכדברי התורא"ש למי שהיתה שארו בחייו,

ובפירוש המשניות יבמות ריש פ"ו ומטעם זה ביארו דמהניא בע"כ ובאונס וכו' [א"כ מסברא נראה דבמקום שיקדשה לשניים עשר חודש ומת לאחר חודש, דעכשיו כלפי האחד עשר חודש צריכה יבום, וכלפי הזמן דלאחר מכן צריכה קידושין וכמו אשה דעלמא, א"כ צריך עיון במקום שייבמה האיך יהיה דינה לאחר הי"א חודש, דאפשר לומר דהיבום שעשה מועיל רק כלפי הי"א חודש ולא כלפי הזמן שאחרי כן, ואם באמת אמרי' דכלפי אחר כן אין מועיל היבום צ"ע מה יהיה דינה אחר הי"א חודש.

והנה לאחר זמן מצאתי דבספר ציונים לתורה להגאון מהר"י ענגיל כלל לט כתב באריכות עצומה על נידון זה והביא בכל הספיקות צדדים לכאן ולכאן, וראיות מכל הש"ס, עיי"ש היטב, אמנם עדין צריך לעיין לפי מה דנקט [וכפי הנראה גם דנקט במשנת ר' אהרן] דודאי אם מת בתוך הזמן אזי הוי לה זיקת יבום, ורק דלאחר הזמן פקעה הזיקה, האיך יהיה במקום שייבמה לאחר זמן הקידושין, דהנה לצד דבכל יבום לא מהניא מטעם קידושין [עיי' אור שמח הלכות יבום וחליצה א' א' מה דהביא מהמהרי"ק



הרב חיים יצחק טרבילו

הערות במנחת חינוך במצוות שנקרבן פסח

מצוה ז' ומצוה תפ"ז

אי איכא עשה על אכילת הפסח

נא ומבושל ביום י"ד

מנח"ח מצוה ז' אות י"א. והנה בלאו זה [שלא לאכול הפסח נא ומבושל], עיין כאן בש"ס [פסחים] מ"א ע"ב, ור"מ [הלכות קרבן פסח פרק ח' ה"ד], דאינו חייב על נא ומבושל אלא בליל ט"ו, שישנו בקום אכול צלי, אבל אכל נא ומבושל מבעוד יום פטור, שנאמר אל תאכלו כו' כי אם צלי אש, בשעה שישנו בקום אכול צלי וכו', ומבואר בגמרא ור"מ, דאכל מבעוד יום פטור, וכבר כתבנו דכל היכא דמבואר פטור, אסור מדרבנן, עכ"פ אין איסורי תורה בנא ומבושל מבעוד יום כלל. וכו'. וחי, אינו מבואר הדין אם אכל מבעוד יום אם עבר בעשה דצלי, ונראה כמו דאינו עובר על נא ומבושל, כך אינו עובר על חי, כפשט לשון הש"ס והר"מ אכל צלי מבעוד יום עובר בעשה, נראה, דחי נא ומבושל אינו עובר כלל. ע"כ.

והיינו, דס"ל להמנח"ח, דאע"ג דאמרינן בגמ' מ"א ע"ב דאיכא עשה דואכלו את הבשר בלילה הזה בלילה אין ביום לא, ולא הבא מכלל עשה עשה, הך עשה לא נאמר אלא אצלי, והיינו כמו שנאמר בקרא ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש, וע"ז אמרינן בלילה איכלו אותו צלי אש אבל ביום לא, אבל כל היכא דאוכל אותו כשאינו צלי אש, ע"ז לא נאמר בלילה אין ביום לא, הלכך מדאורייתא ליכא איסורא לאכול אותו ביום כשאינו צלי אש.

וצ"ע דהא בגמ' שם בסוגיא אמרינן, ואל תתמה [אם נאמר, לולי קרא דכי אם צלי אש, דלאו דנא ומבושל, אינו עובר ע"ז אלא ביום, ולא בלילה בזמן אכילת צלי], שהרי הותר מכללו אצל צלי, ולשון זה דהותר מכללו אצל צלי, משמע דלא הותר אלא אצל

צלי ולא אצל שאר אכילות, והיינו דאצל שאר אכילות נשאר איסורו כמו שהיה, ולא הותר, הרי משמע מהכא דגם אצל שאר אכילות נאסר מקמי ליל ט"ו, ואדרבה לגבי שאר אכילות אפי' בליל ט"ו לא הותר.

וברש"י שם הוא מפורש טפי, דז"ל רש"י שם, ואל תתמה שהרי הותר מכללו אצל צלי, דהא אפילו צלי היה אסור לאכול ביום, כדכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה ולא ביום, וכשחשכה הותר מכלל איסור עשה דצלי, ונימא נמי, נהי דלא הותר לכתחלה אצל נא, מיהו לא לחייב עליה אם אכלו, ע"כ, הרי דהאיסור לאכול ביום, אינו דוקא אצלי, אלא אפילו אצלי, וכ"ש אשאר אכילות שאינן צלי, וכשחשכה הותר אצל צלי ולא הותר אצל נא, והיינו דאצל נא נשאר האיסור דמקודם, הרי מבואר דהאיסור דביום כ"ש דקאי אנה ומבושל דאינן צלי.

והיינו, דהא דאמרינן דאיכא עשה דואכלו את הבשר בלילה הזה בלילה אין ביום לא, לא קאי דוקא אצלי, לומר דדוקא בצלי הוא דאמר קרא בלילה אין ביום לא, אלא קאי אכל אכילות, דכל אכילות שאתה אוכל ממנו לא יהיו ביום, ואף האכילה דלילה לא יהיה אלא צלי, והיינו דאיכא לאו הבא מכלל עשה שלא לאכול ביום אפי' צלי וכ"ש שאר אכילות, ובלילה איכא עשה כשאוכלו כשאינו צלי.

עוד צ"ע, אפי' לולי קושיא הנ"ל, ונאמר כהמנח"ח דקרא דקאמר בלילה אין ביום לא, אצלי דוקא קאמר ולא אשאר אכילות, מ"מ הא מודה המנח"ח דבלילה איכא עשה לענין שאר אכילות, והיינו דהיכא דקאכיל בלילה נא ומבושל, חוץ ממה דקעבר אלאו דמבושל ונא, קעבר נמי אעשה, דכתיב צלי אש ולא שאינו צלי אש, וא"כ אכתי איכא למילף ק"ו, ומה בשעה שישנו בקום אכול צלי ישנו

הבא מכלל עשה דואכלו את הבשר בלילה הזה בלילה אין ביום לא.

וצ"ל דהברייתא דקאמר כזית נא משחשיכה, אפי' משחשיכה קאמר, וכ"ש ביום דאפי' אצלי קעבר בלאו.

וכן מש"כ הרמב"ם בהלכות קרבן פסח פרק ח' הלכה ה' וז"ל, אכל ממנו כזית צלי מבעוד יום, עבר על מצות עשה, שנאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה, בלילה לא ביום, ולא הבא מכלל עשה עשה הוא, ע"כ, לדברינו האי צלי דקאמר הרמב"ם, אפי' צלי קאמר, וכ"ש שאר אכילות דאפי' בלילה קעבר אעשה כשאוכלו כך.

הלאו דלא תוכל לזבוח את הפסח

באחד שעריך הוי בכל שוחט פסח בחוץ

או דוקא בשוחט פסח בבמה של יחיד

מנח"ח מצוה תפ"ז. אות א'. ד"ה והנה השוחט פסח בחוץ, חוץ ממה שחייב על שחיטת חוץ, במזיד כרת, ומלקות בהתרו בו למלקות, ובשוגג קרבן, כמבואר בש"ס כריתות ב' ע"א, ובר"מ פ"ח ממעשה הקרבנות ה"ב, עוד חייב משום לאו זה.

והיינו, דלאו זה דלא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך, עובר עליו כל השוחט פסח בחוץ, ואפי' לא שחטו בבמה, וכן נראה מבין דברי המשנה למלך בהגותו על החינוך.

וצ"ע, דהא החינוך לא קאמר דעובר בלאו, אלא מי שמקריבו בבמה, והיינו בנין שבנה היחיד להקריב קרבנותיו, ומשמע דלאו כל מי ששוחט פסח בחוץ קעבר עלה, אלא דוקא מי ששוחט בבמה, והיינו דדוקא משום דמקריבו בתורת קרבן עובר עליו, והיינו בבמה דוקא, משא"כ כששוחטו בחוץ שחיטה בעלמא.

וכן הוא לשון הרמב"ם שהביא המנח"ח לקמן, והוא בהל' קרבן פסח פ"א ה"ג, וז"ל, ומי שהיה מקריבו בבמת יחיד, לוקה כאלו הקריבו בשוק, שנאמר לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך וכו', מפי השמועה למדו שזו אזהרה לשוחט בבמת יחיד, אפילו

באיסור עשה אצל אכילת אינו צלי, בשעה שאינו בקום אכול צלי אינו דין שישנו באיסור עשה על אכילת אינו צלי.

וכדחזינן דהוה ילפינן האי ק"ו ג"כ לענין הלאו, שיהא לאו בנא ומבושל אפי' באוכלו ביום, כמבואר בסוגיא מ"א ע"ב, ועד כאן לא קאמרין במסקנא, אלא דהלאו דנא ומבושל לא נאמר אלא בשעה שישנו בקום אכול צלי, משום דגלי רחמנא בהא, דאיתר קרא דכי אם צלי אש דהלאו דנא ומבושל אינו אלא בשעה שישנו שקום אכול צלי ולא נעביד ק"ו ע"ז, אבל ע"ז דלא נעביד ק"ו על העשה דצלי אש דאיתיה נמי ביום, אהא לא אייתר קרא, וא"כ אכתי שפיר מצינן למיעבד ק"ו דהאיסור עשה דישנו על שאר אכילות שאינן צלי בלילה כ"ש דאיתיה נמי ביום.

מיהו ע"ז איכא למימר, דעד כאן לא הוה ס"ד לומר שהאיסור נוהג ביום, אלא אלאו דנא ומבושל, והיינו טעמא משום דמכח ק"ו איכא לאוקים קרא גם ביום, אבל איסור דלאו הבא מכלל עשה דצלי אש, כיון דהלאו הבא מכלל עשה אינו אלא יוצא מהעשה, והעשה גופיה, דהיינו חיובא לאכול צלי, אינו נוהג אלא בלילה, הלכך גם הלאו היוצא ממנו לא הוה ס"ד לומר שיהא הוא נוהג ביום מכח ק"ו, מאחר דקרא דעשה דצלי אש לא מיתוקם אלא בלילה, מיהו קושיין קמייתא שפיר תיקשי להמנח"ח, וצ"ע.

אלא שעומד נגדינו הברייתא דמייתנין שם מ"א ע"ב, דאמרין, תנו רבנן אכל צלי מבעוד יום וכזית נא משחשיכה, חייב, ומוקמינן לה כרבי יהודה, דאמר דכיון דכתיב לאמר, איכא לאו אכל לאו הבא מכלל עשה דכתיב בפרשה, ולהכי חייב על אכילת צלי מבעוד יום, ולדברינו דאיכא לאו הבא מכלל עשה על נא ומבושל כשאוכלו ביום, איכא אליבא דרבי יהודה ע"ז לאו גמור ג"כ, מהא דכתיב לאמר, וא"כ אמאי אמרין אכל כזית נא משחשיכה חייב, דמשמע דוקא משחשיכה, הא לדברינו גם כשאוכלו מבעוד יום הוה לן למיחייביה בלאו גמור, כיון דאיכא ע"ז לאו

דהכא בשוחט קרבן פסח בבמת יחיד, דליכא קרא לאיפטורי, שפיר חייבין, ומ"מ נראה לי דפטורים כאן, דשם מדהוצרך קרא לחייבן בהעלאה, נראה דאי לאו קרא פטור, הכא נמי, ע"כ.

נראה דכוונתו, דאע"ג דבשחיטת קדשים בחוץ הוצרך קרא לפוטרו, ומאי חזית דאזלת בתר העלאה זיל בתר שחיטה, ס"ל להמנח"ח, דלא בעי קרא לפטור בשחיטה אלא משום דלא נילף מאיש איש לחייבן, כמבואר שם ק"ח ע"א, אבל קושטא הוא דבלא קרא פטרינן להו.

אבל צ"ע, דבהדיא אמרינן התם דהא דאיצטריך קרא לחייבן בהעלאה, הוא משום דלא תיתי לפוטרו משום דנילף משחיטה, והכי איתא התם, ת"ר איש איש (שנאמר בהעלאה), מה תלמוד לומר, לרבות שנים שאחזו באבר והעלו שחייבין, שיכול והלא דין הוא, ומה השוחט להדיוט שחייב שנים שאחזו בסכין ושחטו פטורין, המעלה להדיוט שפטור אינו דין ששנים שאחזו פטורין, תלמוד לומר איש איש, עכ"ד הגמ' שם, הרי דאדרבה, משום דאיכא קרא בשחיטה לפוטרו איצטריך קרא בהעלאה לחייבן, וא"כ משמע איפכא, דבלא ילפותא דהוה ילפינן לפטור משחיטה, והיינו אילו לא הוה לן שום קרא, הוה מחייבין להו מסברא.

הן אמת, דגוף דינו של המנח"ח, דהיינו ששנים ששחטו פסח בבמת יחיד פטורין ממלקות, איכא למימר דהכי הוא קושטא דמילתא.

עפ"י מה דמצאנו להראשונים בקידושין דף מ"ג, דמייתנין התם דמקרא דההוא דכתיב גבי שחיטת קדשים בחוץ, ילפינן דשנים שאחזו בסכין ושחטו קדשים בחוץ פטורים, והקשה תוס' הרא"ש התם וז"ל, אע"ג דכל חייבי חטאת פטירי כשעשו שנים המעשה, כדאמרינן בפ' המצניע בעשותה אחת מכל מצות השם יחיד שעשה אותה חייב שנים שעשאוה פטורין, איצטריך הכא

בשעת היתר הבמות, ע"כ, הרי משמע דהלאו אינו אלא במי שמקריב את הפסח בבמה, ולא במקריבו בחוץ בעלמא.

מהיבן דריש הרמב"ם

דשנים ששחטו קדשים בחוץ פטורים

מנח"ח שם אות ד'. ועיין בר"מ פי"ח ממעשה הקרבנות הט"ז, גבי שחטי חוץ, דשנים שאחזו בסכין ושחטו פטורין, שנאמר אשר ישחט וגו', אחד ולא שנים, א"כ כאן (בלאו דשוחט את הפסח בבמת יחיד), נמי כתיב לשון יחיד, לא תוכל וגו', אם כן שנים ששחטו פטורין ג"כ מלאו זה, ע"כ.

הנה עיין ברמב"ם שם שכתב בזה"ל, שנים שאחזו בסכין ושחטו בחוץ, פטורין, שנאמר אשר ישחט או אשר ישחט, ע"כ, ומשמע דלאו ממה שנאמר אשר ישחט בלשון יחיד מהא בלחוד דריש לה, אלא מהא דחזר הכתוב וכתב או אשר ישחט, והיינו דמייתורא דקרא דרשינן דדוקא ביחיד ולא בשנים, וא"כ בנידון דידן דליכא ייתורא, שנים ששחטוהו חייבין.

ולפי הנראה שהמנח"ח פי' דברי הרמב"ם, דהא דנקט ג"כ או אשר ישחט, אינו אלא לרווחא דמילתא, להראות דנכפל הלשון יחיד בקרא, ולהכי כ"ש דאית לן למימר הכי דמדכתב קרא בלשון יחיד ש"מ ששנים ששחטו בחוץ פטורין.

אולם באוה"ח פרשת אחרי, אקרא דאשר ישחט, ויקרא י"ז ג', כתב בזה"ל, לזה חיפש [הרמב"ם] אחר דרשת ייתור אשר ישחט שהיא מיותרת, ע"כ, ולפי"ז הדרין למש"כ, דלפי דרשת הרמב"ם שנים ששחטו פסח בבמת יחיד חייבין.

אי מהא דמצרכינן קרא לשנים שהעלו קדשים בחוץ דחייבין איכא לאתויי ראייה דכל היבא דליכא קרא פטרינן שנים שעשו מנח"ח שם. ועיין בזבחים ק"ח ע"ב דנלמד (להא דשנים ששחטו קדשים בחוץ פטורין), מקרא אחרינא, עי"ש, (וא"כ איכא למימר

באיזה אופן יתכן שיעבור אלאו דשוחט את הפסח בבמת יחיד הרבה פעמים

מנח"ח שם, ד"ה גם אם שוחט הרבה פסחים, דהו גופים מחולקים, חייבים על כל אחד ואחד, ע"כ.

לפי מה שכתבנו במנח"ח דלהלן אות ה', יבואר, דלשיטת החינוך אינו חייב בשוחט בבמת יחיד, אלא בשוחט פסחו שלו דוקא, דהיינו הפסח שהוא מחוייב לשוחטו בעזרה, כשהוא בא ושוחטו בבמת יחיד, וא"כ כיון דאמרינן בפסחים (פ"ח ע"ב) דאין אדם נמנה על שני פסחים כאחד, לא יתכן האי דינא לשיטת החינוך, אלא באופן שאחר ששחט פסחו בבמת יחיד, חזר ונמנה על פסח אחר, וחזר ושחטו בבמת יחיד, וכן עשה כה"ג בהרבה פסחים.

לאו דשוחט קרבן פסח בבמת יחיד הוא דוקא בשוחט פסחו שלו או אפי' בשוחט פסח של אחר

מנח"ח שם. אות ה'. ונוהג (לאו דשוחט קרבן פסח בבמת יחיד), בכל אישי ישראל, כי שחיטה כשירה בכולם, ע"כ.

עיי' בחינוך שכתב וז"ל, ונוהג איסור זה וכו' בזכרים ונקבות שאף הן חייבות בקרבן הפסח, ע"כ, הרי דלא סגי בזה שנשים כשירות לשחיטה כדי שיעברו בלאו זה, אלא מה ששייך לנשים לעבור בלאו זה, הוא דוקא מפני שחייבות בקרבן פסח.

ומחלוקתם תלוי בזה, דהמנח"ח ס"ל, דהלאו דשוחט פסח בבמת יחיד דמי ללאו דשוחט פסח על החמץ, דכי היכי דהתם עובר השוחט את הפסח אע"ג דאיהו לאו מבני החבורה, ופסח זה אינו פסחו שלו, אפ"ה אם יש לו חמץ, ושוחט איזה פסח שיהיה, עובר בלאו, ה"נ שוחט את הפסח בבמת יחיד אע"ג דלאו פסחו הוא, דאיהו לאו מבני חבורה של פסח זה הוא, מ"מ עובר בלאו, ולהכי שייך שאשה תעבור בלאו

למעוטי דלא נרבייה מאיש איש, כי היכי דמרבין בפרק השוחט והמעלה בזבחים (ק"ח) שנים שאחזו באבר והעלוהו, ע"כ, וכ"כ הריטב"א שם.

הרי דכתבו הראשונים, דקושטא דמילתא הוא דבלא שום קרא ג"כ הוה פטרינן בשחיטה לשנים ששחטו, אלא משום דלא נילף מאיש איש לחיובא משו"ה איצטריך קרא דההוא לפוטרו, ויוצא מדבריהם, דבעלמא היכא דליכא שום קרא, פטרינן לשנים שעשו.

ובעוד שבתוס' הרא"ש כתב דבכל חייבי חטאת דינא הכי, ומשמע דדינא דשנים שעשו בכל התורה כולה אינו אלא בחייבי חטאת, הרי שאם נאמר דלא כהתוס' הרא"ש, אלא נאמר דלאו דוקא בחייבי חטאת דינא הכי, אלא ה"ה בחייבי מלקיות, הוה אתא שפיר דינא דהמנח"ח, ועיי' באוצר מפרשי התלמוד קידושין מ"ג ע"א הערה 51.

[ולפי הראשונים הנ"ל קשה לכאורה מגמ' הנ"ל, דאמרינן דאיצטריך קרא לשנים שהעלו, משום דבלא"ה הוה ילפינן משחיטה, דכי היכי דשנים ששחטו בחוץ פטורין ה"נ שנים שהעלו בחוץ פטורין, ולהראשונים הנ"ל, תיפוק ליה דהוה פטרינן בשנים שהעלו משום דפטרינן בכל חייבי חטאת שנים שעשו.

וצ"ל, דאה"נ הוה מצי למימר הכי, אלא ניחא ליה לאלומי למילתא, דגם בקדשים בחוץ גופא מצאנו דשנים שעשו פטורין, וגם מק"ו משחיטה הוה לן לאתווי דשנים שהעלו פטורין, ואף משו"ה איצטריך לקרא לחייב שנים שהעלו].

מיהו כל זה אינו אלא לקיים דינו של המנח"ח, אבל אכתי ראיתו לדין זה, דמהא דאמרינן בגמ' דאיצטריך קרא לחייב בהעלאה ש"מ דבלא שום קרא פטרינן, צ"ע, דמהא ליכא ראיא, דהא בהדיא אמרינן בגמ' דבלא קרא איכא טעמא רבה לפטור, והיינו הק"ו משחיטה בחוץ, וצ"ע.

הפסח בבמת יחיד, אבל היכא דלאו מבני חבורה של פסח זה הוא, ואינו מקיים את חיובו דשחיטת פסחו בפסח זה אפי' היה שוחטו בעזרה, בכה"ג היכא דשוחטו בבמת יחיד אינו עובר עליו בלאו זה.

ומ"מ צ"ע על המנח"ח שלא דייק כן מדברי החינוך.

זה אפי' לולא היתה מצווה במצות קרבן פסח.

משא"כ החינוך נראה שסובר, דהלאו דשוחט את הפסח בבמת יחיד אינו אלא בשוחט פסחו שלו דוקא, והיינו דכשבא לקיים חובתו בשחיטת פסחו, ע"ז הקפידה תורה ואמרה לא תקיים חובתך לשחוט



הרב יחיאל וידר

ברין שליחות לביטול חמץ

ובגדר הביטול מצאנו מחלוקת בין הראשונים. דעת רש"י ז"ל (שם ד:), שזהו מה שאמור בתורה (שמות יב, טו) "תשביתו" שאור מבתיכם, דר"ל בלב, שהרי לא נאמר תבערו או תשרפו, וכפי שפירשו בתרגום אונקלוס ויונתן בן עוזיאל (שם) "תבטלון", שיחשב אותו כעפר וישים בליבו שאין ברשותו חמץ כלל. וכך הביא הרמב"ן ז"ל (שם) שמצא בהלכות גדולות שכתב דביטול הוא מדה"כ תשביתו, וכפירושו של רש"י. ובב"ח (סי' תל"ד) כתב שכן ס"ל לרמב"ם ז"ל (חו"מ פ"ב ה"ב), וכבר הקדימו בזה בשו"ת מהרי"ק (שורש קמ"א). אולם הר"ן ז"ל (שם ריש פסחים) ס"ל דתשביתו הוא בתורת "הפקר", שע"י מוציאו מרשותו, ואה"כ (שם יג, ז) ולא יראה "לך", ודרשו חז"ל (שם ה:) שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים, וכשביטל הופקר ואינו שלו. וכך הוא נלמד מדה"כ בספרי (פר' ראה). וכ"כ התוספות (ד: ד"ה מדאורייתא) בשם ר"י, וברמב"ן (שם) הוא ע"ש ר"ת. ואע"פ שאין בביטול לשון הפקר, - וכן לשון הפקר אינו מועיל בלב כ"א בדיבור, - ולר' יוסי דס"ל בנדרים (מג.) דהפקר כמתנה דעד דאתי לרשות זוכה לא נפקא מרשות נותן איך יתכן ביטול והא לא אתי לרשות זוכה, מ"מ נעשה הפקר ומועיל לכך הביטול - מפני שחמץ לאחר שנאסר בהנאה אינו ממונו של האדם אלא שהתורה עשאתו כאילו הוא ברשותו שיעבור עליו, וכשגילה דעתו שאין רצונו שתהיה לו זכות בחמץ ה"ז הפקר. והביא הר"ן (שם) דיש שפירשו אף לדעת הסוברים שהביטול הוא השבתה שאמרה תורה, מ"מ ענינו שנעשה הפקר. ונראה מדברי הר"ן ז"ל שס"ל דנעשה החמץ הפקר "מפעולת המבטל" ע"י שביטל והוציאו במחשבתו מרשותו, וסגי בהכי לחמץ מפני שעשאו

קי"ל בפסחים (ד:) דמדין תורה יכול אדם לבטל את חמצו קודם שהגיע זמן איסורו - ועל ידי זה לא יעבור עליו בפסח האיסור של כל יראה (שמות יג, ז) ובל ימצא (שם יב, יט), כי אינו חייב בביעורו. אלא שחכמים הורו דלא סגי בהכי, וצריך נמי שיבערנו, כדי שלא יעבור על כל יראה ובל ימצא.

ונחלקו הראשונים בטעם הדבר שהורו כך חכמים, הר"ן פירש (שם) בדעת רש"י, דהוא מפני שביטול תלוי במחשבתו של אדם שיוציאו מלבו לגמרי בלב שלם, ומדאין דעת כל בני אדם שזה - חששו שמא לא יבטלנו לגמרי בלבנו ונמצא עובר בב"י ובב"י. ובתוספות (שם ב.), וכן הוא במג"א סי' תל"א ס"ק ב') כתבו, דהוא מטעם שחששו שאם לא יבערנו יבא לאכול ממנו בפסח - כי אינו בדיל ממנו כל ימות השנה, או לפי שהחמירה תורה בחמץ שעובר בב"י ובב"י, החמירו בו מחשש שיאכל - שיבערנו ולא סגי בביטולו.

ומ"מ תיקנו חכמים שיבטל נמי, דאמר רב יהודה אמר רב (שם ו:) הבודק צריך שיבטל וכו' אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עלויה וכו', יעו"ש.

ורש"י והמאירי ז"ל פירשו שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתו עליה - שתהא חשובה בעיניו ויחוס לבערה תיכף עד שתתישב דעתו להכריח טבעו מפני המצוה ובאותו שיהוי יהיה עובר בב"י ובב"י, וכשבטלה לא יעבור בשהייתו, ואין חשש שיתן לכו עליה. והתוספות (שם) פירשו דגלוסקא יפה אינה בטלה מעצמה כפירורים קטנים שבטלים מעצמם, ולכן באופן שידע ממנה מקודם ונשכחה ממנו בשעת הביעור - לכשימצאנה אפילו אם לא יחוס עליה יעבור. והטור (סי' תל"ד לפי פירושו של המג"א שם ס"ק ה') ס"ל, דאפילו אם לא ידע ממנה כלל כשימצאנה יעבור בב"י ובב"י אם לא ביטל.

וכמו שכתבתי (הנ"ל בדברינו משמו) שליח ודאי לא מצי מבטל, שהרי אם יאמר אדם לחבירו הפקר אתה נכסי, אין בכך כלום, עכ"ל הר"ן. (ובמחצית השקל (שם) הסביר ענינו, דבמה שאמר לחבירו שיפקיר בזה לא יצאו נכסים מרשותו, וא"כ אמירת חבירו שאמר נכסי פלוני יהיה הפקר א"א שעי"ז יצאו מרשותו. ועיין לקמן בדברינו מדברי הב"י דפירש שהוא מטעם דהפקר הוי כנדר, ואין שליחות לנדר. וברע"א בחידושו למסכת גיטין (לא: ר"ל דהוא מטעם דהוי מילי ומילי לא מימסרן לשליח, וכ"כ כבר בבית מאיר (אה"ע סי' ק"כ סעיף ד') וגם הביא כן ע"ש מהר"י"ט (ח"א סי' קכ"ז ד"ה ותו, וכבר ציין לדברי מהר"י"ט זה הפמ"ג שם מ"ז ז' וא"א ט') לענין שיקדיש, אלא שהפריך וסתר זה מדין דהפרת נדרים, ורע"א הוסיף דכמ"כ יש לסתור מדין ביטול גט, וכתב הבית מאיר דא"ל טעם זה מפני שלשליח עצמו מהני מילי אך זה א"א שיוכל השליח למנות אחר תחתיו. ורע"א כתב ע"ד דה"נ למ"ד אומר אמרו כשר, אבל למ"ד אומר אמרו פסול א"ל שלא יוכל למנות שליח אחר תחתיו. ושיש לחלק בין אם מצוהו לעשות מעשה לבין אם מצוהו לעשות מילי בעלמא - דאז לא מהני, ויעוי"ש מש"כ עוד לדעת מהר"י מרדוש. ועי' במש"כ מו"ח צוק"ל בשו"ת להורות נתן (ח"י מסי' ק"ט-ק"י"ד) ודבריו נוחחים. ובשו"ת מהר"א (או"ח סי' קכ"א) בשם גדול אחד דר"ל דהאשה לא יכולה לעשות שליח לבטל - מטעם דמילי לא מימסרי לשליח, והוא דחה דבריו, ואכהמל"ב). והב"ח ז"ל הביא דכדעת העיטור פסק נמי בצידה לדרך (מאמר ד' כלל ג' פ"ד).

ובריטב"א (פסחים ו:) לאחר שכתב לעניין איך פועל הביטול לב' הדעות דרש"י (ע"ש יש שפירש) והתוספות [ובדבריו יש לדייק בהבנת דברי התוספות שהוא כפי איך שדייקנו בדברי הר"ן שפעולת ההפקר נעשית ע"י הבעלים] כתב, שהרא"ה ז"ל כתב, אע"ג דבדיקה לא

הכתוב "כאילו" הוא ברשותו, ואינו ממנו ממש. וברמב"ן (שם) כתב, דאפילו כשנאמר דביטול פועל מחמת דלא יראה לך, ולא מתשביתו, אין בזה מדיני הפקר, כי ביטול אינו לשון הפקר, אלא שמה שאמר רבי ישמעאל (בגמ' שלפנינו הגי' רבי "אלעזר") (שם ו:) שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו לעבור עליו, הוא מפני שדעתו [של אדם] עליו ורוצה בקיומו, ברם כשביטל ועשאו כעפר - שלא יהא בו דין ממון, ונתייאש ממנו מפני איסורו, הסכימה דעתו לדעת התורה, הרי הוא "מו?צא" מרשותו ואינו עובר עליו כי אינו בכלל לך. ולפ"ד הרמב"ן ז"ל יצא, דאין הביטול שע"י האדם פועל שיהא חמצו הפקר ולא ממנו, כ"א "מדין תורה הוא מופקע מרשותו" ואינו ממונו.

ועפ"ז נפסק בטוש"ע (סי' תל"ד סעיף ב') דאחר הבדיקה מיד בלילה יבטלנו ויאמר, כל חמירא דאיתא ברשותי דלא חזיתיה ודלא ביערתיה ליבטיל וליהוי כעפרא דארעא, וטוב לחזור ולבטל פעם אחרת ביום י"ד סוף שעה חמישית קודם שתגיע שעה ששית, שמשתגיע שעה ששית נאסר ואין בידו לבטלו. בביטול היום יאמר, דחזיתיה ודלא חזיתיה דביערתיה ודלא ביערתיה, עכ"ל. והטעם שהוצרכו לבטל שו"פ ביום, שיתכן ויקנה פת ביום י"ד למאכל, או אף מפני הפת ששייר בלילה לצורך מאכלו ביום - שהלכך אף אם ביטלו בלילה הרי שו"פ אחשביה, או זכה בו, ולכשישאר מאותו חמץ כזית יעבור עליו, ולכך כשחזור ומבטלו מבטלו בלשון דחזיתיה, שעיקרו משום החמץ שמצוי היה תחת ידו.

ופסקו הטוש"ע (שם סעיף ד') דשלוחו יכול לבטל. ובב"י (קע"ח:) הביא דמקור הדין הוא בעל העיטור (ח"ב הל' ביעור חמץ סו"ד קכ). דמדשלוחו של אדם כמותו מסתבר דשלוחו יכול לבטל. והביאו דבריו המגיד משנה (הל' חו"מ פ"ב ה"ב) והר"ן ז"ל (ריש דף ג:). והר"ן הוסיף, דאחרים חולקין, דכיון דביטול מתורת הפקר נגעי בה

(קכו:) דא"א לעשות ע"י שליח, ושכן הוא דעת הר"ן שהובא בב"י כאן, והב"ח נמי כאן ס"ל דאין שליחות, ושכ"כ נמי במהרי"ט בתשובה (אלא שלא מצאה לע"ע, [ואנו הבאנו בדברינו לעיל מקור התשובה המובא נמי בדברי הבית מאיר והפמ"ג]), ומאידך בגמרא נדרים (לו.) מבואר דמדעת בעלים יכול להפריש פסח וחטאות. והשיב, דבמדי דמילי גרידא בלא מינוי לעשות מעשה לא מימסרי לשליח, עיי"ש. ובשו"ת נודע ביהודה (קמא יו"ד סי' ס"ז) כתב דיש שליחות לשבועה הואיל ואיתא בתנאי. ומבן המחבר דן (תנינא יו"ד סי' קמ"ז) לפני מי שהקשה ע"ד הנוב"י הנזכרים מדברי התוספות בנזיר הנזכר, והוסיף הוא שכן נראה נמי מדברי הרמב"ן בב"ב הנזכר, ואולם במהרי"א בכתבים ופסקים (סי' רל"ד) נראה כדעת הנוב"י, ויעוי"ש ראייה שהביא מגמרא שבועות (לד:), ומש"כ לדון ע"ד תשובת מהר"י מטרנאני (ח"א סי' קכ"ז ד"ה מיהו אין הדברים). ועיין עוד מש"כ בדברי גאונים (כלל ק"ג אות מ"א) לאחר שציין לדברי הנוב"י הנ"ל, ציין לשו"ת שמש צדקה (סי' ל"ג) קונטרס פני הכרובים שהביא ויכוח גדול בזה בין הגאונים, ושבוש"ת שמן רקח (ח"ב סי' כ"ז) השיג ע"ד הנוב"י דלא מהני, וכפי שכתב בב"י הנזכר, אלא שכתב השמן רקח שאולם ברדב"ז (ח"א (כצ"ל) סי' י"ח, הנזכר) וברשב"ש (סי' תקע"ג) כתבו להדיא כהנוב"י, וציין לעיין בקצה"ח הנזכר, ובתומים (סי' ע"ה ס"ק כ"ד) ובשו"ת חת"ס הנזכר, ועוד הרבה מראי מקומות שדנו בענין זה יעוי"ש).

והב"ח הקשה ע"ד הב"י שרצה להתיר מטעם שאינו כ"א כאילו ברשותו דלכן סגי בגילוי דעתא דלא ניחא ליה, שהרי דברים אלו כתבם הר"ן (הנ"ל בדברינו) - שע"כ הקלו בביטול יותר מבהפקר שכן ליהו כעפרא אינו לשון הפקר, ובהפקר לא מהני בלבד, וכל זמן שלא הגיע לרשות הזוכה (לר' יוסי דס"ל (נדרים מג.) דהפקר כמתנה), וי"ל

בעי בעלים, ביטול בעי בעלים שאין שליחות להפקר, והבעל [ה]עיטור כתב ביד שליח לבטל, ולא נראו דבריו להרא"ה ז"ל, עכ"ל.

וכתב הב"י (שם) לאחר שהביא דיש דעות בדבר אם שליח יכול לבטל, ולי נראה דאע"ג דביטול מדין הפקר יכול לבטל, דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, בגלויי דעתא דלא ניחא ליה דלהוי ליה זכותא בגויה כלל סגי. אי נמי, דטעמא דבהפקר לא מהני שליחות, דיש לו דין נדר - וכפי שלכשיאמר לחבירו שיקבל על עצמו נדר בשליחותו שיהא השולח נאסר, אבל ביטול אינו ענין נדר, מהני ביה שליחות.

(ד"א, יש להעיר על מה שמדברי הב"י נראה דפשיטא ליה שלא מהני על קבלת נדר שיעשה בשליחות, דיש לידע שהאמת היא שבדבר הזה אם יתכן ששליח ישבע בשליחות משלחו ותחול השבועה על המשלח מצאנו שנחלקו בו גדולי הפוסקים. דהרדב"ז (ח"א סי' י"ח) ס"ל שאם ראובן שלח לשמעון שידון עבורו עם לוי ועשה שטר הרשאה וכל התנאים, דאם צוהו בפירוש לקיים איסר בשבועה הדבר ברור שחייב לקיים, ומן הסתם יש לדון אע"פ שכתב לו שיהיה פיו כפיו, די"ל שאינו נקשר באיסור שבועה ע"י שליח שכן לא הוציא השבועה בפיו, ומאידך י"ל דכשעשאו שליח הו"ל כאילו פירש לו בהדיא והוציא בפיו, יעוי"ש. ובקצה"ח (סי' קכ"ג סק"ד) כתב שמהתלמוד יש להביא ראייה דאפשר, אלא שמתוספות בנזיר (יא. ד"ה דהוי) משמע דא"א שיעשה שבועות או נדרים ע"י שליח, ושכספר משפטי החרם להרמב"ן בספר הכלבו בשם הראב"ד משמע שיש שליחות לשבועה, וציין נמי לדעת הב"י כאן שמדבריו נראה שאין שליחות, ונשאר בזה בצ"ע, יעוי"ש. ובשו"ת חת"ס (יו"ד סי' ר"כ סוד"ה שנית) ציין נמי דמדברי התוספות בנזיר משמע דפשיטא להו שאין נעשה ע"י שליחות, ור"ל דהוא מפני שמילי לא מימסרי לשליח. וכן (בסי' שכ"א) כשנשאל ע"ד הרמב"ן בב"ב

שמצאנו בתלמוד שהקלו בביטול אע"פ שהוא בתורת הפקר - מוכח שביטול "אינו דין הפקר השגור", אע"פ שהוא נבנה "במהותו כדין הפקר" בזה - שהבעלים מוציאים מרשותם, ולכן אין בהכרח שצ"ל שכל דיני הפקר יהיו חלין אף על המבטל, ואדרבה מוכח מהחילוקים שבין ביטול להפקר דהם רק מפני שהחמץ הוא "כאילו" ברשותו, שע"כ סגי בגילוי דעתא בעלמא להפקירו בדרך לשון ביטול, ויתכן שיהיה בלב, ואע"פ שהוא עדיין ברשותו, וא"כ יש לומר דה"נ שיעשה ע"י שליח, והבן.

כן יש לתרץ מה שהקשה הב"ח ז"ל ע"ד הב"י למש"כ באי נמי - דהפקר מדין נדר שע"כ לא מהני ביה שליחות אבל ביטול אינו ענין לנדר שפיר מהני ביה שליחות, - דלמה לא נאמר דביטול יש לו כל דין הפקר ובדין נדר הוא מבטל, יש לתרץ דבדואי הוא דשאני הוא הביטול, דדין ההפקר דין נדר יש לו, ברם ביטול אינו כנדר, דהנה הב"י ציין מקורו שלהפקר דין נדר, שהוא מדברי הרמב"ם ז"ל הל' נדרים (פ"ב הי"ד), ועיי"ש שכתב בזה"ל, דהפקר אע"פ שאינו נדר "הרי הוא כמו נדר שאסור לו לחזור בו", עכ"ל. וכדבריו ולשונו ממש פסק המחבר בשו"ע הל' הפקר (חו"מ סי' רע"ג סעיף ב'). ועיי"ש בנושאי הכלים, ובקצות החושן (ס"ק א') מש"כ להעתיק מלשון הב"י (אולם בב"י שלפנינו אינו) שהוא כנדר שאסור לחזור בו - פירוש, שיחזור ויאמר אני חוזר מדיבורי כיון שלא עשיתי קנין, אלא הרי הוא כנדר דכתיב ביה (במדבר ל, ג) לא יחל דברו, ואע"פ שהוא עצמו יכול לזכות בו, זהו מדין הפקר, אבל לא מתורת חזרה, עכ"ל.

והנה איך יהיה דין מי שביטל חמצו לאחר שבדק בלילה, שאז מבטל החמץ שלא ראה ולא ביער, ואח"כ מצא גלוסקא יפיפה, האם נאמר שיצטרך לזכות בה אם ירצה לאוכלה או למוכרה וכדומה - כי אילולי כן יעבור על בל יחל דברו. ויותר מכך יש לעיין איך יהיה הדין אם חבירו יודע בו שאיננו

דהיא הנותנת שלא להקל עוד יותר מהמבואר בתלמוד - לומר דמהני בשליח, [ויש להוסיף הסבר על כונת דברי הב"ח, שכן הר"ן גופיה לא ס"ל להקל בביטול לעשותו ע"י שליח, כן דייק הב"ח (שם) מדברי הר"ן ממה שסידר לדברי החולקים על בעל העיטור באחרונה, וכן ממה שלא כתב דיחוי לדבריהם, וכ"ז אע"ג שהזכיר הר"ן לסברא זו קודם לכן, אלמא דדעת הר"ן היא דא"ל כדברי הב"י, ודו"ק]. וכן על מה שחילק הב"י לומר דשאני ביטול מהפקר שאינו ענין לנדר, הקשה הב"ח שלא הבין למה לא נאמר דלביטול יש כל דין הפקר ובדין נדר הוא מבטל אותו כשאר הפקר כשמבטל ומפקיר אותו. וביותר מכן כתב הב"ח דיתכן וגם העיטור לא אמרה למעשה, שע"כ כתב "מסתברא", ואפשר אם היה שומע [דיש חולקים] הוה הדר ביה. וכן י"ל דבעל העיטור שהקל רק מפני שס"ל כדעת הני פוסקים דביטול הוא שיחשוב אותו כעפר, ברם לדעת הפוסקים דס"ל דהו"ל מטעם הפקר אה"נ יודה דלשיטתם א"א ע"י שליח. ועוד דעכצ"ל דהעיטור יצא לו כן מפני שסבר דעיקר הביטול הוא בשפתיו (עיי"ש באריכות ההוכחה לכך), אבל לדעת הפוסקים שסגי במחשב בלבו אא"ל ששלוחו כמותו בדבר התלוי בלב, ולכן נראין לב"ח דברי האוסרין ולמעשה אין להקל ולבטל לדעתו ע"י שליח.

והנה לתרץ מה שהקשה הב"ח ז"ל ע"ד הב"י ז"ל למש"כ בראשונה - דאע"ג דביטול מדין הפקר יכול שליח לבטלו מחמת דאינו ברשותו ורק עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, - דמנין לנו להקל עוד בדין חדש, יש לתרץ דכל קושיית הב"ח בנוי על כך מפני שהבין בדברי הב"י שר"ל שביטול הוי "הפקר ממש" אלא שמצאנו בתלמוד שהקלו בביטול יותר ממה שמצאנו שהקלו בהפקר - וע"כ הקשה דלמה שמצאנו שהקלו ה"נ, אבל מי יאמר שע"כ ניתן להקל ביותר ממה שמצאנו שהקלו בתלמוד להקל עוד. ברם י"ל דהב"י כוונתו לומר שממה

הביעור בודאי שכוונתו היתה לבטלו - היינו להפקירו מ"מ, אם לא שיש לנו אומדנא מוכחת, וא"כ יוכל חבירו לפ"ז ליטלו לעצמו. והסברא אומרת שכ"ז שיש עדיין זמן שהות שיוכלו הבעלים לאכול ולהנות מהחמץ שהיה ברשותם בהיתר, - ממנו הוא והוא ברשותו ושליו הוא, וא"א שיטלם אחר לעצמו בלי רשותו, ולכשימצאנו לא יצטרך לזכות בו כדי שלא יעבור על כל יחל דברו. מה שאינו עולה בקנה אחד כשנאמר שביטול הוא הפקר והוא מדין נדר שחל עליו איסור כל יחל דברו. ודבר זה לא שמענו מעולם, ולא ראיתי למי שידבר מזה, מה שהיה מן הראוי שיתייחסו לכך.

ויש לומר דע"כ יצא לו לב"י בפשיטות דא"ל דביטול הוא ענין לנדר - שחל עליו דין דלא יחל דברו - כבדין ההפקר, דשאני ביטול מהפקר בכך, וכאמור, ולכן אע"ג דבהפקר שהוא כמו נדר קי"ל דמכיון והוא נידון כנדר א"א שיעשה ע"י שליח, כי בנדר לא תיתכן מציאות שחבירו ידור בעבורו בשליחותו, ברם לביטול י"ל דמהני בשליחות שהרי אין בו דין דכל יחל דברו, ודו"ק.

והנה בקצות החושן (שם) דייק מלשון הרמב"ם והשו"ע (שם שהעתיקו) שכתבו שאסור לחזור בו, ופירש הב"י (ע"מש"כ לעיל) שהוא מטעם שיעבור על כל יחל דברו, דמשמע שאין הפקר עושה קנין כלל, והדבר המופקר נמצא ברשות הבעלים עד שיזכה בו אחר, שלכן אמרו שיש איסור על הבעלים לחזור משום כל יחל, ויצא דלכשיעבור על האיסור הדבר שהפקיר ישאר שלו, ויצא לו לפ"ז דאם הפקיר ומת ועדיין לא זכו בו אחרים, יכולים בניו לחזור. ולפ"ד הקצה"ח יצא דאה"ע דין ביטול כשנאמר שהוא מדין הפקר ונדר כאמור, שהוא ממש כהפקר, שכן הן כשהוא מפקיר והן כשהוא מבטל, דינא הוא שהם עדיין תחת רשותו של הבעלים, ויובן לפ"ז נמי על מה שאינו צריך לזכות בו כדי שלא יעבור בכל יחל דברו, דנאמר דהאיסור דכל יחל

מוכר חמצו שתח"י לנכרי - כי סובר הוא שאין ברשותו כ"א עשרה פתיתים שהטמינו עבורו לבדיקה והם עתה שמורים תח"י לקיים בהם מצות תשביתו - בקום עשה למחרת, וכן יש לו תח"י מעט חמץ מה שצריך למאכלו עד לזמן הביעור, ולכן לא עשה מכירה לגוי לחמץ שברשותו, ברם יודע חבירו על חמץ שנמצא ברשות חבירו, האם נאמר שלאחר שביטול זה יוכל חבירו ליקח אותו החמץ לעצמו בלי רשותו - מפני שידוע עתה שהלה ביטלו והוי ליה הפקר. ואין לומר דעל זה הו"ל אומדנא שלא התכוין אף לחמץ זה - שהרי לא ידע ביה, ויתכן שאם היה יודע על קיומו לא היה מבטלו - מפקירו ונודר עליו, וכפי שכתב המחבר בהל' נדרים (יו"ד סימן ר"ח סעיף א') דבנדר הולכין אחר כונת הנודר, שרואין הדברים שבגללם נדר ללמוד מהם למה נתכוין, ע"י"ש. דכתב הרמ"א (שם) ע"ד המחבר הללו בשם שו"ת הריב"ש (סי' קצ"ה), דכל זה דוקא בנודר בינו לבין עצמו, אבל בנודר לחבירו, כל שלשון הנדר כולל הולכין אחריו אם לא באומדנא דמוכח. ופירש בט"ז (שם ס"ק ב'), דאם הלשון מורה על ענין אחר אע"פ שמצד כונת הלב יש להבין שהיה איזה דבר בדעתו שע"י יתבטל משמעות הלשון, הא לא אמרינן, דכיון שהוא לטובת חבירו וזכה חבירו מצד לשונו של הנותן, דבזה לא בעינן פיו ולבו שוים אא"כ הוי אומדנא דמוכח, משא"כ בנודר בינו לבין עצמו אנן מבטלינן הלשון לפי משמעותו ומפרשינן ליה על דבר אחר, וכשאמר לשון שיש לו ב' משמעויות ודאי הברירה ביד הנותן לפרשו בענין שטוב לו, והמוציא מחבירו עליו הראיה, עכ"ל. איברא כאן בביטול כשנאמר שהוא הפקר ודין נדר בו - הביטול נוגע לחבירו שיוכל לזכות בו, וא"כ כדי שנאמר שבודאי כוונתו לא היתה אם ימצא גלוסקא יפיה שלא תהיה ברשותו בעינן אומדנא דמוכח, - דבר שאינו משמע בנוסח הביטול, ויש לומר דמפני שיש לו חמץ כדי צורכו עד לזמן

בעלים ממש - מטעם שאינו בעלים ממש רק "כאילו", והא הבעלות של כאילו אינה כעת אלא יהיה לאחר זמן, ובעת שהוא מבטל בעינין שיפקירו עם כל הכללים הנחוצים לכך, שיהיה "כפיו", "ובלשון הפקר", ועל זמן שהוא כאילו בעלים כבר לא יוכל לבטל כלל, כאמור, הכיצד יתכן לומר על הזמן שהוא עדיין בעלים ממש שיפועל כבר פעולת הפקר בלשון ביטול - לשון שאינו בתוקף להפקיעו מבעלותו כפי ההפקר - רק מפני שלאח"ז האיסור יחלש כח בעלותו יירפה.

ולכאורה היה נראה דצריך לומר דהכי הוה פירוש דעת הר"ן והב"י, דהביטול פועל כהפקר שהוא "מפקיר לאחר זמן", (ולא כהפקר שאמר מעכשיו ולאחר זמן, - דבזה מצאנו פלוגתא בירושלמי (גיטין פ"ז ה"ג) דלרבי הוי הפקר ולחכמים לא הוי הפקר - ונראה שהלכה כדעת חכמים דלא הוי הפקר, וכן שהרי כאן בביטול לא אמרינן בנוסח הביטול מעכשיו, ומלבד זאת לא שייך שיאמר מעכשיו, כי "עכשיו" אינו יכול להפקיר עם לשון ביטול, כי הוא ברשותו ממש, וכדאמרינן), ונפרש דהכונה בנוסח הביטול מה שאמר "וליהוי" כעפרא דארעא, דכוונתו שמפקירו כעת לא שיופקר מעתה - שהרי עתה אינו יכול שיחול הפקר בלשון ביטול, וכדאמרינן, אלא דליהוי לאחר זמן חלות ההפקר ברגע שיצא מרשותו ואמרה תורה לעשותו כאילו הוא ברשותו באותו הרגע ממש יחול הביטול מתורת הפקר - ויהיו באין כאחד, כדין גיטה וידה באין כאחת המבואר בגיטין (עז:), כי רק אז שכח בעלותו הוא רק מד"ת של "כאילו" יוכל לפעול עם לשון ביטול שיצא מרשותו כפי שפועל הוא שיצא מרשותו עם לשון הפקר.

ברם זאת אא"ל, שכן מצאנו בנידון אם יתכן לשון "הפקר" שיחול לאחר זמן, בספר דברי חיים (מהג"ר יצחק איצק אורבך ז"ל - הפקר סי' ג') שכתב, דכשיגיע הזמן והמפקיר לא חזר בו "והחפץ עומד באגם", חל ההפקר ואינו יכול לחזור בו,

דברו הוא רק על אם יאמר שחוזר בו מנדרו, (אולם על מה שאין חבירו יכול ליטלו לעצמו אינו מיושב אף לפ"ד, ופשוט), ודו"ק. אולם כבר נחלקו ע"ד הקצה"ח הללו גדולי הפוסקים ובראשם מוח"ז החתם סופר בחידושו לנדרים (סופ"ד) ובשו"ת שלו (או"ח סי' ס"ב, ויו"ד סי' שט"ז), וכן הערוך השלחן (חו"מ סי' רע"ג סעיף ד'), והשערי יושר (שער ה' פרק כ"ג), ודחו לדבריו כי ההלכה כחכמים דפליגי אר' יוסי (הנ"ל) דסבירא לו דהפקר כמתנה שעד שלא תגיע ליד המקבל יכול לחזור בו) וסבירא להו שהפקר יוצא מיד מרשות הבעלים. ובחת"ס (יו"ד שם) כתב, שהרי זה נדר שכבר נתקיים שעם דיבורו נעשה הפקר. וא"כ לדעתם שאני הפקר שהוא כנדר מביטול שאינו כנדר - וכפי שפירשנו בכונת הב"י, והבן.

עוד יש לנו לדון על הביטול שאינו כהפקר ממש וכדעתו של הב"י, דהנה הזכרנו מש"כ בר"ן בטעם שעל אף השינויים שמצאנו בתלמוד שיש בין הפקר לביטול מהני הביטול מטעם הפקר לחמץ, - דשאני חמץ שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו - ומש"ה בגילוי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגוויה כלל סגי. ומהאי טעמא יצא לב"י נמי להקל אף לענין ששליח יוכל לבטל. ולכאורה הדברים אינם נתפסים ואינם עולים בקנה אחד כשנאמר שביטול הוי הפקר. דהנה כבר העתקנו מלשון המחבר דיש לבטל אחר הבדיקה מיד בלילה, וכן ביום קודם שעה ששית - והוא מפני שמשתגיע ששית נאסר - ואין בידו לבטלו, כי איננו ברשותו אע"ג שנאסר אז בהנאה רק מדבריהם. ולפ"ז מאימתי בעלותו של הבעלים על החמץ נפקע מד"ת ואינו רק "כאילו" הוא ברשותו, מזמן איסורו שאז איננו יכול שוב לבטלו כלל, ולכן בהכרח צריך שיבטל בעוד שהוא בעלים על החמץ מד"ת ומדבריהם, ובאותה העת הוא "בעלים ממש" ולא רק כאילו, וא"כ איך יתכן שיפקיר בלשון ביטול בעת שהוא עדיין

זוכה", קיל, ובגילוי דעת כל שהו סגי. ובספר ב"ח כתב שנראה דברי האוסרים, והעיקר כפסק המחבר, עכ"ל. הנה המעיין בלשונו הקצר של הפר"ח יבחין על ששינה הפר"ח מהלשון שנקט הר"ן שכתב "שאני חמץ", והוא כתב "שאני ביטול". ובהכרח דר"ל דלא כפי דס"ל לב"ח ז"ל שהקשה ע"ד הב"י רק מפני שהבין בדעתו דההבנה היא "שביטול הוי הפקר ממש", אלא שהקלו בו בכמה ענינים מדיני ההפקר, ולכן יצא לו להקשות ע"ד הב"י דמי יאמר שאפשר להקל עוד יותר ממה שנמצא מוסכם בתלמוד להקל אף בשליח. אלא הנכון הוא ששאני "ביטול" - מדין "הפקר", והם שתי דינים נפרדים, וההוכחה לכך שאינם דין אחד והם ב' ענינים וכפי דס"ל לב"י, מזה "דליכא זוכה", כלומר, דכשנפרש בדברי הב"י כפי הבנת הב"ח - "דשאני חמץ" שאינו ברשותו של האדם ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, נצטרך א"כ לפרש שהביטול פועל כדין הפקר שלאחר זמן, כי אם נפרש שהוא כהפקר מיד לא יתכן שיפעול בלשון ביטול כפי בלשון הפקר, שהרי לעת עתה עדיין הוא ברשותו לכל דבר, וכיון שהוא נחשב שלו מובן למה אף לדעת הני דס"ל דהוא הפקר - מ"מ אין היתר לשום אדם אחר לקחת לעצמו מחמצו של חבירו לאחר שחבירו ביטלו, וכן אם ימצאנו בעליו וירצה לאוכלו או ליהנות ממנו או למוכרו - לא יצטרך לזכות בו דאילו כן יעבור על בל יחל דברו, כי עדיין הוא שלו לכל דבר, והביטול פועל רק בעת אחת עם הזמן שהוא יוצא מרשותו מדין תורה - כדין גיטה וידה באין כאחת, והוא כדין הפקר לאחר זמן, אלא שאם היינו דנים בו על דרך זו שהביטול נעשה לאחר זמן - והוא כדין הפקר לאחר זמן ממש, - וכפי הבנת הב"ח בדעת הב"י, א"כ לא היה חל דין הפקר על החמץ והיה נשאר ברשות הבעלים (עכ"פ לעבור עליו), שכן אין לחמץ זוכה כדין אם היה מונח "באגם" - רשות הפקר - שיוכל לקנות ההפקר לאחר

ואין אומרים שכבר כלתה אמירתו כשיגיע הזמן - כדרך שאומרים כן (כתובות פב. ושם בתוס' ד"ה הא דאמר, ובנדרים מח: ובר"ן שם) במשיכה לאחר זמן או בקנין סודר לאחר זמן שאינם חלים מטעם זה שכבר כלתה הקנין, לפי "שהאגם" קונה להפקר כחצר, וכשם שבמשיכה אם בסוף הזמן עומדת בחצרו של הקונה קנה (עיין ראב"ד הל' מכירה פ"ב ה"ט, אולם יש חולקים בדבר), כך בהפקר אם "עומד באגם" כשיגיע הזמן, הוי הפקר, והביא ראיה לדבריו מדברי התוספות בב"ק (סט. ד"ה כל הנלקט וכו'), עכ"ד.

הרי לנו שאף בלשון "הפקר" ממש שיחול לאחר זמן לא יתכן כ"א על דרך שהחפץ שהפקיר יהא עומד בעת הגיע הזמן שרצונו שאז יעשה הפקר במקום רשות הפקר שאז יתכן שהמקום הפקר יקנה החפץ להפקר כחצר, ברם בחמץ שנמצא ברשותו - מקום שאינו הפקר - לא יתכן כה"ג אפילו כשהוא מפקירו בלשון "הפקר" וכש"כ בלשון ביטול - שיחול לאחר זמן ויצא מרשותו, וא"כ איך אנו דנים על לשון ביטול לדעת הר"ן והב"י מדין הפקר, דאא"ל שיחול אף לאחר זמן, ובעת שהוא מבטל ועדיין החמץ ברשותו ממש גרוע הלשון ביטול שיוכל להוציאו מרשות כלשון הפקר, לכשיהיה החמץ כאילו הוא ברשותו - שיתכן אז לשון ביטול, - כבר אז איננו ברשותו שיוכל לבטלו. עכצ"ל דאין בלשון ביטול כלל מדין הפקר שנדמהו ונתחשב בדינו כפי שאנו דנים עם דיני המפקר, וכפי שכתבו מזה הר"ן והב"י, וכן אין לו מדיני הנדר כפי שכתב כבר הב"י, אף שבהפקר יש מדין נדר, וכפי המבואר ברמב"ם ז"ל ובשו"ע הנ"ל, אלא לענין זה הו"ל להביטול דין הפקר בזה "שהוא מוציאו מרשותו ע"ז", ודו"ק.

ובזה יעלו דברי הפרי חדש כאן (ס"ק ד') מש"כ בזה"ל, שלוחו יכול לבטל, אע"ג דביטול "מתורת הפקר" מהני, והפקר ליכא ע"י שליח, שאני "ביטול", דכיון "דליכא

משום דבלא"ה אינו ברשותו, אלא שעשאו הכתוב כאילו הן ברשותו, ולפיכך בגילוי דעתא בעלמא סגי, וא"כ אדרבה דוקא משיגיע זמן איסורו מהני ביטול וכו'. והוא כקושייתנו דלעיל שע"כ חשבנו לומר בתחילה דחלות הביטול הוא בעת תחילת זמן האיסור והוי כגיטה וידה באין כאחת, ולבסוף הוכחנו שא"א לומר כן מטעם שאין זוכה באותה השעה, ומזה הוכחנו שעכצ"ל ששאני ביטול דקיל מהפקר, ואינו כהפקר כ"א לענין זה שהוא מוציאו מרשותו. אולם המהרי"א תירץ דהרמ"א קאי בשיטת רש"י דביטול לא מתורת הפקר אלא מגזה"כ, יעו"ש. ולדידי אצ"ל כדבריו, אלא אף כשנאמר שהוא מטעם הפקר יעלו דברי הרמ"א, "דאינו דין הפקר השגור", אע"פ שהוא נבנה "במהותו כדין הפקר" בזה - שהבעלים מוציאים החמץ מרשותם, וכדאמרן. ועכצ"ל שכדברינו הוא האמת, שכן הא דא"א שיבטל לאחר זמן איסורו הוא מדינא דגמרא (פסחים ו:) ולא מדברי הרמ"א, והכיצד לדעתו יפרשו כל הני פוסקים דס"ל דביטול הוא מדין הפקר, ופשוט.

ולמש"כ בט"ז (ס"ק ו') על מה שיכול שלוחו לבטל לדעת הסוברים שביטול הוי הפקר - דהוא מטעם דאמרין דכיון שרוצה להפקיע א"ע מידי איסור חמץ מסתמא נתן את חמצו במתנה לשליח שיוכל לבטלו, עיי"ש. עיין במחצית השקל (שם) שהתקשה ע"ד וכתב, ועדיין לא ידעתי במה זכה השליח באותו חמץ כיון שלא נעשה שום קנין. וכך הקשה ע"ד נמי בהגהות מהגאון מוהר"ר ברוך פרענקל ז"ל, ועיין בפמ"ג (מ"ז סוס"ק ו').

מכל האמור יצא לן, דאף כשנאמר דביטול מטעם הפקר, צ"ל שאינו כדין הפקר ממש, וא"כ א"א שנדון מכאן לענין שליחות להפקר - שיש לדון בזה לענין הפקר פירות שביעית בזמן הביעור אם יתכן שיעשה ע"י שליח, או לענין כתיבת פרוזבול אם יתכן שיעשה ע"י שליח, - שבזה דן

זמן בעת שיגיע הזמן כחצר וכמשיכה לקנות מהפקר שהפקיר לכשיגיע הזמן, וכיון "דליכא זוכה" כ"ז שהחמץ נמצא ברשותו - לא יצא מרשותו להיות אינו ברשותו שלא יעבור עליו, וצ"ל בהכרח, "ששאני ביטול" מהפקר, ואינו דין אחד לדעת הב"י כפי שהבין הב"ח בדבריו, אלא "קיל" הביטול מהפקר, שלכן הוא חל אף "דליכא זוכה", וכ"ז היא מפני שבזמן איסורו אינו ברשותו אלא רק כאילו הוא ברשותו מפני שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו שיעבור עליו, ובגילוי דעתא שהוא מבטלו - שבזה הוא כמו בהפקר - שהוא מוציאו מרשותו, סגי. ולכן יצא לו לפר"ח לפסוק להלכה למעשה כדעת המחבר שיכול לעשות שליח לביטול חמצו, כי בביטול א"צ שיפקירו הבעלים החמץ, אלא שיגלו דעתם שרצונם שלא יהיה החמץ תחת רשותם משעת האיסור, ולזה סגי שיעשה ע"י שליח.

ואין לומר בפירוש דברי הפר"ח מש"כ "דכיון דליכא זוכה קיל", דר"ל אליבא דר' יוסי שס"ל דהפקר כמתנה ועד דלא אתי ליד המקבל לא הוי הפקר וכאן איך מהני ביטול - עכצ"ל דקיל ביטול מהפקר, וכפי שכתב הר"ן. דהר"ן שהוצרך להתייחס בכלל לדעת ר"י היה מפני שרצה לפרש ביטול מהו, ולכן הוצרך לבאר ההבנה שרצה לפרש איך תעלה עם דעת ר"י, ברם כשדן הפר"ח לענין ההלכה למעשה, ולא קי"ל להלכה כר"י כ"א כחכמים דפליגי עליה וס"ל דא"צ שיגיע ליד המקבל כדי שיצא מרשותו, אין הכרח שקיל ממה שס"ל לר"י - שאין הלכה כמותו שצריך שיגיע ליד המקבל, שהרי להלכה קי"ל שא"צ שיגיע ליד המקבל כדי שיהיה הפקר, ומנין לנו להורות שקיל מפני שאין זוכה ובכל זאת הוא פועל כמו במפקר, והא גם בהפקר אין צריך שיהא זוכה כדי שיהא הפקר, אלא כדאמרן, ודו"ק.

שוב ראיתי מובא בדעת תורה כאן ע"ד המחבר בסעיף ב' שבשו"ת מהרי"א (סי' קמ"ו) הקשה השואל ע"ד הרמ"א ממש"כ הר"ן ריש פסחים דכל מאי דמהני ביטול הוא

מו"ח זצוק"ל (שם) בארוכה להקל, עיי"ש. דאא"ל דמהני ע"י שליחות כי אין שליחות ועכ"פ לפי כל הני דס"ל בהבנת הדעה דס"ל להפקר, נראה דכמ"כ א"א שיעשה שליח דביטול הוא מטעם הפקר - דהוי הפקר ממש, ולכן ס"ל לחלוק ע"ד המחבר - להפקיר פירותיו בשביעית לכשיגיע זמן הביעור, והבן.



בירורי הלכה

הרב צבי יהודה בן יעקב

בענין תקנת ר"ת ותקנת שו"ם בזמנינו בירושת אשה שמתה בשנה ראשונה ושניה לנישואיה

נדרשנו באחד שנשא אשה, ולאחר כתשעה חדשי נישואין קנה אבי האשה דירה לבני הזוג, מחציתה מהונו העצמי, ומחציתה ע"י משכנתא, ונרשמה הדירה בחלקים שוים בין הבעל והאשה, ולאחר חצי שנה נפטרה הבת בלי להשאיר אחריה זש"ק. ושתי שאלות שעלו לברור, האם תקנת ר"ת של החזר כל הנדוניא בשנה הראשונה, היא דוקא בשנה הראשונה מהנישואין, או מזמן הוצאת הממון. וכן האם תקנת ר"ת חלה גם על מתנה מעין זו שנתן אבי האשה לחתנו, חצי דירה אותה רשם בטאבו על שמו.

עוד נדרשנו לשאלה, כשעל הדירה רובצת משכנתא, וכעת שמתה האשה, הביטוח חיים משלם לבנק את המשכנתא, ומקבל כעת הבעל דירה נקיה ממשכנתא, האם זכות זו שייכת לבעל או להורי האשה ששילמו עבור הדירה ועבור הפרמיה לביטוח.

א. תקנת ר"ת

נושא אשה ומתה בתוך י"ב חודש בלא ולד של קיימא עד עבור שנת נישואין, שיחזיר כל הנדוניא ותכשיטי האשה ליורשיה או לנותני הנדוניא ... והחרמנו וגזרנו עלינו ועל כל הנלוים עלינו ועל זרעינו כאשר כתוב למעלה, ועל יושבי צרפת פייטוב ואניוב נרמנדיאה ויושבי סמוך ליישובים הללו מהלך יום או יומים, עליהם ועל זרעם לקיים גזירה זו. כי מי יאכל ומי יחוש מה שקפץ האב או המשיאה ונתן לחתן אחרי מות האשה חוץ ממני יאכל הלה וחדה. וראינו שיעור שנה לדבר זה ולא יותר, כי אחרי שנתו נשכח מן הלב מה שנתן, ולא יוסיף עצב עמה. מה שגזרנו כתבנו וחתמנו. אחרי כן נזכרתי מה ששנוי בת"כ, ונתתי הודאה למקום שזכינו לצאת מהיות כראויים לתוכחות ששנינו בפרשת התוכחה; ותם לריק כחכם, ויש אדם שמשיא את בתו ופסק

שנינו בספרא (בחוקותי ב,ה): ותם לריק כחכם ד"א, זה שהוא משיא את בתו ונותן לה ממון הרבה, ולא הספיקו שבעת ימי המשתה לצאת עד שמתה בתו, נמצא קובר את בתו ומאבד את ממונו. ובתוס' בכתובות מז, א-ב (ד"ה כתב לה), כתבו וז"ל: "והורה ר"ת הלכה למעשה, בחתן אחד שמתה אשתו, והיה אבי הכלה מוחזק בנדוניא, ופסק לה דלא זכה הבעל מכח שמעתין דהכא. ועוד תיקן לא מכח ההלכה שאפי' בעל מוחזק, שיחזיר אם מתה בתוך שנה, וחזר בו בסוף ימיו מאותה תקנה". ותקנה זו נמצאת בספר הישר לר"ת (סי' תשפח): "כאשר גזרו גודרי גדר גדולי נרכונאה וסביב הארץ וגזרו בגזירה חמורה בגזירת יהושע בן נון ובספרי תורה בגזירת ב"ד העליון ובגזירת ב"ד התחתון, על כל

והחרים בחרם חמורה כו' עד על כל נושא אשה ומתה תוך שנתה בלא ולד של קיימא להחזיר כל הנדוניא ותכשיטיה ליורשה או לנותני לה כו', ולא הזכיר שחזר בו ר"ת. ומזה סמכו מה שהזכירו את התקנה של ר"ת לשנה הראשונה. ואף שחזר בו לענין השנה השניה, מ"מ מה שנהגו בשנה השניה הוא מכח תקנות שו"ם ולא מתקנת ר"ת. עוד סברא לענין חזרת ר"ת, מצאנו ביש"ש (כתובות ד,ד), דאף שר"ת חזר בו, מ"מ אחר שנתקנה תקנת שו"ם, התפשטה התקנה, כולל תקנת ר"ת, בכל המקומות שנהגו כתקנת שו"ם: "ולענין תקנתא דר"ת להחזיר הנדוניא בתוך שנה, וכן לחלק אחר שנתיים, לא נתפשט בכל ישראל, כאשר כתב הסמ"ג (לאוין פ"א), ואף ר"ת חזר בו בסוף ימיו, ומכל מקום אחר כך באו הקהילות והחזיקו התקנות וקראו תקנת שו"ם, ומאותה זמן והלאה נתפשט התקנות בשאר מקומות הרבה".

ובתש' כנסת יחזקאל (סי' סב), לאחר שדן בשאלה אם הכוונה לשנות עולם, כגון אם מתה בערב ר"ה, שכבר כלתה השנה, או לשנה מעת לעת, ובדין חודש העיבור. וכתב שדין השנה יצא להם מעורכי המלחמה, שאינם יוצאים למלחמה שנה אחת מהזמן שנשא אשה או נטע כרם וכו'; "אחר שנה נשכח מליבו וממנו הוצאת ביתו וקרמו", ומזה למד שהוא דין של שנה שלימה ולא רק יב' חודש, עיי"ש. ובערך שי (אהע"ז נג,ג) הביא ראיה מברכות נחב, מדין הרוואה את חבירו לאחר יב' חודש, מברך ברוך מחיה המתים: אמר רב, אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר שנים עשר חדש, שנאמר; נשכחתי כמת מלב, הייתי ככלי אובד. ועיין עוד בנחלת שבעה (שטרות כא,ד) שבשנה הראשונה עדיין עצב הרבה על איבוד גוף וממון, וכדי שלא יקויים ותם לריק, לכן צריך להחזיר כולו. ובשנה שניה אינו עצב כל כך, לכן די בחזרת חצי הנכסים. ובשנה שלישית כבר נשכחה כמת מלב ואין עצב עמה, לכן הדין חזר לסיני והבעל יורש את

לה ונתן ממון הרבה, לא הספיקו שבעת ימי המשתה לצאת עד שמתה בתו, נמצא קובר את בתו ומאבד את ממונו".

ותקנת ר"ת הובאה גם בתש' מהר"מ מרוטנבורג (דפוס פראג סי' תתקלד), וכן הוא במרדכי (כתובות סי' קנה): "ומצאתי שכתב ר"ת והחרים בחרם חמור על יושבי צרפת ונורמנדיאה והסכימו עמו גדולי נרבוניה, על כל נושא אשה ומתה בתוך השנה בלא ולד של קיימא, שיחזיר כל הנדוניא ותכשיטיה לנותנין לה או ליורשיה מה שנשאר בידו מן הנדוניא מה שלא בלתה, ושלא להערים לכלות הממון, רק מן הוצאות עסק קבורתה לפי כבודה לא לפי רצונו, ועד זמן ב"ד ל' יום". וכן הובא בהג"א (כתובות ד,ט), וכן הביא הרשב"א בתש' (ח"ז סי' תמ) מהרא"ש: "כתב הרא"ש ז"ל, נהגו כל ישראל שאם תמות אשתו של אדם בלא בנים, שמחזיר לאביה או לאחיה הממון שקבל ממנה, אם תמות בשנה ראשונה או בשניה, לפי ראות ב"ד". הרשב"א בשם הרא"ש הכליל שנה ראשונה עם שנה שניה, וכתב שהחזר יהיה לפי ראות ב"ד. [ועיין בתש' הרשב"א ח"ג סי' תלב, לענין תקנת קאשטילא, שהיא למעשה דומה לתקנת טוליטולא, עיי"ש ועיין להלן].

ואף שבתוס' כתבו שחזר בו ר"ת מתקנה זו, הביא הרמ"א תקנה זו ותקנת שו"ם בשו"ע אהע"ז נג,ג, והוסיף דכן נהגו במדינות אלו. ונראה שסמכו על מה שכתב בבנימין זאב בתש' (סי' ס), שמה שחזר בו ר"ת הוא לענין השנה השניה ולא הראשונה, ממה שבמרדכי לא כתב שחזר בו ר"ת מהשנה הראשונה: "שמה שחזר ר"ת היה משנה שניה אבל לא משנה ראשונה. ונראים דברי הגהה ממה שכתב ר"ת בסוף החרם, וז"ל; וראינו שיעור שנה לדבר זה ולא יותר, כי אחרי השנה נשכח מן הלב מה שנתן, ולא יוסיף עצב עמה. ואם היה חזר בו ר"ת משנה ראשונה, למה לא הביאו המרדכי, שכתב גם הוא בזה ומצאתי שכתב ר"ת

וכיוצ"ב, או שידורו יחד או ישתמשו יחד, אבל מתנה שניתנה לחתן, היא דבר לשימוש האישי, ועל זה נחלקו אם היא בכלל התקנה, אבל דירה היא בכלל התקנה של הנדוניה שתיקנו, שהרי הדירה נועדה לשימוש בני הזוג, ובעתיד גם ילדיהם וכו', וודאי היתה בכלל התקנה ואינה בגדר מתנה. כמו כן מתנה הינה מגדבת ליבו, אבל כשהתחייב בזמן השדוך לקנות דירה בסכום כו"כ, הרי זה בכלל הנדוניה. ואין הכוונה בלשון הנדוניה דוקא כנכסי צאן ברזל. ובפרט לטעם התקנה, ודאי שייך בסכום כה גבוה של דירה. ולכן אין זה משנה ההגדרה של הדירה שנתנו הורי האשה, ודאי שעל כגון זה נתקנה התקנה שיחזיר בשנה הראשונה כל מה שקיבל, ובשנה השניה מחצית. דכל דבר שניתן במסגרת התחייבות הנישואין, או שנתן כדי שיהנו שניהם, חלה עליהם התקנות הנ"ל.

ב. תקנת שו"ם

תקנת שו"ם מובאת בראשונים הנ"ל, ונראה שהיא המשך לתקנת ר"ת, שאם בשנה הראשונה לא נשכח מלב, וליבו דואב על מות בתו והפסד ממנו, הרי שבשנה השניה יש קצת שכחה, ולכן יחזיר חצי מהנדן, וכמש"כ בנחלת שבעה כא"ד. מהר"מ מרוטנבורג (ד"פ סי' תתקלד) נשאל בענין תקנה זו, והשיב שלא שמע על תקנה שאם מת האיש, שיחזירו ליורשיו ולא תגבה האשה כתובתה, והפנה את השואלים לחכמי וירצבורג והקהילות. והראה דרך לענין זה שהאשה לא תגבה כתובתה, תמה ולא שמע, אך לא לענין שהבעל יחזיר מחצית מהנדן, וז"ל: "ואנו העתקנו ממכתב יד הרב זוסקינד כהן מערפורט בספר ברוך, יש תקנה קבועה עשו הקהילות, איש ואשה שיעשו נישואין ומת א' מהן בלא זרע בתוך שנתים, שחצי הנדוניה יחזיר ליורשי המת. ורבינו ברוך ורבינו דוד ב"ר קלונימוס עשו מעשה והחזירו ליורשי אשה שמתה כו' ע"כ. ואתה מורינו תמצא תקנה, גם ידענו שאין

אשתו. דכל דיני החזרת הנדוניה מחמת עצבותו על הוצאת הממון.

והנה מכל הראיות, הן מהאסמכתא מהפסוק ותם לריק כחכם, או מהאסמכתא של חזרה מעורכי המלחמה או שכחת מת מהלב, כל אלה מלמדים על שכחת מה שהוציא האב ממון בנדונית הבת. ולפ"ז הזמן הקובע הוא לא הנישואין אלא הזמן שהוציא את הממון, אלא כיון שהרגילות בזמנם ליתן הנדוניה בשעת הנישואין, לכן המשמעות של התקנה הינה יב' חודש מהנישואין, כיון שזמן מתן הנדוניה והנישואין שווים. אולם בנדו"ד שאת הנדוניה נתן בזמן מאוחר יותר לנישואין, הרי כל התקנה של ר"ת וחכמי צרפת מצד עגמת הנפש שקובר את בתו ואיבד ממנו, וא"כ המורד הוא זמן הוצאת הנדוניה והוצאת הממון, וככל שלא עברו יב' חודש או שנה מהוצאת הממון, אף שעברה שנה מהנישואין, לתקנת ר"ת מחזיר מה שקיבל מאבי האשה. שהרי איך אפשר לפרש שישתכח מהלב, ממועד הנישואין. האם הנישואין צריכים להשכח מלב או הוצאת הממון. ומשכך י"ל דיש לילך אחר זמן הוצאת הממון, וממנו יב' חודש. והדבר מדויק מש"כ ר"ת בספר הישר (עיין לעיל): "וראינו שיעור שנה לדבר זה ולא יותר, כי אחרי שנתו נשכח מן הלב מה שנתן, ולא יוסיף עצב עמה". הרי דבעינן שנה מזמן שנתן כדי שישתכח מלב.

ואחד מהת"ח רצה לטעון שמתנה שנתנו בדירה, אינה בכלל התקנה, שהרי הרמ"א אהע"ז קיח, יט כתב: "י"א שהתקנה לא נתקנה רק בנדוניה, אבל לא בירושה שנפלה לאשה בעודה תחתיו, וכן במתנות שנתנו לחתן". ועיי"ש בנו"כ, בב"ש קיח, כג ובבאר היטב שם ס"ק טו, אם התקנה חלה גם על מתנה. והשבתי לו, שהדירה היא נדוניה ולא מתנה שניתנה לחתן. דהחילוק בין נדוניה למתנה שניתנה לחתן, דנדוניה היא לשימוש של שני בני הזוג, ולא חשוב האופן, אם ע"י שיתעסק בהם הבעל ויהיה ריוח ביתא

בתש' (ח"ז סי' תמ), שהביא מהרא"ש דנהגו כל ישראל שאם תמות אשתו של אדם בלא בנים, שמחזיר לאביה או לאחיה הממון שקבל ממנה, אם תמות בשנה ראשונה או בשניה, לפי ראות ביד. ולא חילק בין שנה ראשונה לשניה. ועיין עוד ביש"ש (כתובות ד,יד), דאף שתקנת ר"ת לא נתפשטה בכל ישראל, כמש"כ בסמ"ג (לאוין פא), ואף ר"ת חזר בו בסוף ימיו, אח"כ באו הקהילות, והחזיקו התקנות, וקראו תקנת שו"ם, ומאותה זמן והלאה נתפשטו התקנות בשאר מקומות הרבה. והוסיף היש"ש, דמאחר שאין כאן תקנה קבועה בכל המקומות בשה, לא אזלינן בתרה אלא בעיר שהוחזקה התקנה לנהוג כך אחריה על פי לומדים ותיקין, ואם התקינו בקהילה, אזי ממילא הקהילות והסביבות הנגררים אחריה ינהגו כמותם. ונראה דאחרי פסק הרמ"א בשו"ע אהע"ז נג,ג: "וי"א עוד דאף בשנה שניה יחזרו חצי הנדוניא, וכן המנהג פשוט במדינות אלו שנוהגים בזה כתקנת קהלות שו"ם". הרי שכל היוצאים ביד רמ"א נוהגים כתקנות שו"ם. ועיין בח"מ נג,כב, דאף אם לא נכתב בתנאים מחמת עידור וקטט יעמד כתקנת שו"ם, הרי זה כנכתב, מאחר שכך הוא המנהג פשוט שקבלו עליהם תקנת שו"ם. ודברים אלה מפורשים ברמ"א אהע"ז קיח,יט: "וכל מקום שיש מנהג, הולכין אחר המנהג; ואפילו לא התנו בשעת נשואין, כאילו התנו, דכל הנושא על דעת המנהג הוא נושא". וכן כתב בב"ש שם ס"ק כ, אך הוסיף, דדוקא שהבעל יודע המנהג, דכן מבואר ברשב"א שהוא מקור הדין (ועיין תש' הרשב"א ח"א סי' תתקסב, ולכאורה צ"ע). ועיין בפת"ש שם (ס"ק יג), מה שהביא בענין ידיעת המנהג מתש' תשואת חן (לגאון הרב שמשון זעליג הלוי אב"ד ראדזין, סי' נה). ועיין עוד בתש' מהרש"ם (ח"א סי' קטו), שהביא מתש' תשואת חן (סי' נה) דבתקנת שו"ם כיון שהמנהג מפורסם, אין צריך לידיעת הבעל. ואפשר שהאינדא שכבר התפשט המנהג, כל הנושא,

בדבר זה כ"א תקנה, ולפי מה שנראה נעשה ועשה ותכתוב לנו ושלום. בעל נחמות ינחמכם, דעו בברור כי לא שמעתי מעולם תקנה היכא דנפטר האיש שיש להחזיר ולהפסידה כתובתה, כ"א הרב זוסקינד כהן א"ל שכך מצא בספר ברוך זצ"ל, ותמהתי הרבה על הדבר, ואפשר שלא פשטה אותה תקנה הואיל ולא שמעתי, ואם הלכה רפופה בידכם, שלחו אל רבותינו קהל וירצפורק והם יגידו לכם. אבל פליאה בעיני אם הפקיעו הכתובה לגמרי, א"כ כל הבעילות דומיא לבעילת זנות, ולכל זונות יתנו נדן ואתנן לא נתן לה ותהי להפך. ואפשר אם הפקיעו תוספת, אבל מנה ומאתים ונדוניא לא. סוף דבר אין לנו בזה אלא דברי רבותינו שבוירצפורק והקהילות". ונראה דלענין מי שמתה שיחזיר הבעל מחצית מהנדוניא, לא הקשה, ולכאורה לזה הסכים מהר"מ. ובפרט דשם בסי' תפג, הביא תקנה זו לענין האשה ללא עוררין: "מצאתי חרם קדמונים, הנושא אשה ומתה תוך שנתה בלא ולד של קיימא, מחזיר ליורשיה כל הנדוניא ותכשיטיה ובגדיה בלא ערמה, ואם מתה תוך ב' שנים יחלוקו". הרי שהביא מהר"מ תקנה זו לענין שנה שניה, שיחזיר הבעל מחצית מהנדוניא.

ותש' רבינו ברוך ממגנצא, הובאה במרדכי (כתובות קנה): "ומצאתי בתשובת ר"ב ממגנצא [ובתשובת ר' דוד מגיצבורג], שהקהילות עשו תקנה על כל איש ואשה שעשו נשואין ונפטר לעולמו א' מהם בלא זרע בתוך שנתיים, שיחזרו חצי נדוניא ליורשי המת". וכן הוא בהג"א כתובות (ד,ט), וכן הביא תלמיד מהר"מ מרוטנבורג בתש' מיימוניות (נשים סו"ס כו): "ויש נוהגים להחזיר חצי מה שהכניסה כשנפטרה בשנה שניה, וכ"כ בתקנת הקהילות אשר חתום עליה ה"ר דוד ממינצבורק זצ"ל". ושם בסי' לה: "והנה גדולי הקהילות וראשיהם כולם כאחד העידו שהתקנה פשטה והמנהג פשוט, שתוך שנתיים מחזירין חצי מה שהכניס הזוג המת לאביו או לקרוביו". ולעיל הובאו דברי הרשב"א

לפשר בענין הכתובה. ובערוך השולחן (אהע"ז נג, כא) כתב שכן המנהג במדינתו (כתקנת סלוצק), בלי פקפוק כלל. וערוה"ש היה רבה של נוברדוק, שהיתה בפלך מינסק שבבלרוס.

אמנם מהרש"ם, שהיה בגליציה, כתב שלא נתקבלה במקומו תקנת סלוצק, עיין מש"כ בח"ב סי' קצג: "והנה בד"ז כבר נשאלתי זה כמה שנים, והשבתי כי תקנת סלוצק לא נתקבלה במדינתנו, שהרי התקנה נעשית בשנת תקכ"א, ובאותה שנה נולד הגאון מוהרא"ז מרגלית, כמ"ש בהקדמת ביאורו על הפסיקתא, הרי בתש"ו בית אפרים (חאה"ע סי' סד) הביא מתש"ו טורי אבן (סי' ה) בדין שנה ב' שיחזיר רק חצי הנדן ... ולא הזכיר כלל מתקנת סלוצק. וגם בתש"ו תשואת חן שרמז הפת"ש נג, יג, המעיין בגוף התש"ו ימצא שבשנת תקנ"ד היה רב בכמה קהלות בפולין גדול, ובסי' נה כתב דתקנת שום גם לענין שנה ב' נתקבלה בכל מדינת פולין, ושגם בלא נכתב יש לדון כפי התקנה ע"ש, ומבואר דלא נתפשטה תקנת סלוצק במדינתנו, וכה"ג כתבו החת"ס (חחו"מ סי' נה) לענין תקנת בורח, שלא נתפשטה בארץ הגר... וה"נ בנ"ד המנהג במדינתנו כפי תקנת שו"ם הקודמת ובני ישראל יוצאים ביד רמ"א. ארץ הגר מקובל שהיא הונגריה. היא מוזכרת ברש"י יומא יא, א. ומ"מ לא נתקבלה תקנת סלוצק בגליציה ופולין והונגריה, ורק בליטא וכנראה גם ברוסיה וסביבותיה. גם בתש"ו מהרי"א הלוי (לגאון ר') יצחק אהרן הלוי אטינגר, ששימש כרבה של לבוב אחרי השו"מ, ח"ב סי' לד, בהתיחס לתקנת סלוצק: "ואותה תקנה לא נתפשטה במדינת גאליציע, וגם במדינת אקריינא וואהלינען לא נתפשטה תקנה זאת, וכל בתי דינין שבישראל מורים כתקנת שו"ם וכמו שמבואר בשו"ע". הרי שתקנת סלוצק לא נתפשטה במדינות גליציה, אוקראינה וואהלין. אמנם עיין בתש"ו שער דעה (לגרחי"ל סוסניצר זצ"ל, ח"ב סי' רנט), שנהגו גם במדינות גליציה כתקנת סלוצק.

לפחות לנוהגים כרמ"א, על דעת המנהג הוא נושא, ואפשר שלכן השמיט הח"מ דבעינן ידיעת הבעל.

ולענין אי דנים תקנת שו"ם גם בגרושין, הואיל ואינו ענין מנדו"ד, אביא רק מראי מקומות. כבר הזכיר את הדבר בפת"ש אהע"ז נג, יג, והביא מתש"ו בגדי ישע (הלוי, סי' ז), דכן הדין גם בגרושין. וכן נראה מתש"ו בית אפרים (חאהע"ז סי' סג). אולם בבית שלמה (חאהע"ז סו"ס עט) מבואר דאין מנהג בגרושין. ובתי הדין בישראל נהגו לפסוק כתקנת שו"ם אף בגרושין, עיין פד"ר כרך ה, עמ' 225 ולהלן (מהגרא"י ולדנברג, הגר"ע יוסף והגר"י קאפח), ומזה שגם הגר"ע יוסף זצ"ל הסכים לפסה"ד שם, מבואר שאף לבני ספרד יש לנהוג כתקנת שו"ם באר"י, ואף בגרושין. אמנם נראה דאינו ראה כ"כ, דאפשר דבנידון שם היה הבעל מבני עדת אשכנז, ולא מוכח מפסה"ד אם מדובר בבעל ספרדי או אשכנזי.

ג. תקנת סלוצק, ואם נהגו במדינות

ובקהילות אחרות

בפת"ש אהע"ז נג, יד כתב דעכשיו נהגו לפסוק כפי התקנה שנתקנה בוועד קהילת סלוצק בשנת תקכ"א, והועתק בפנקס קהילת הורדנא, שעד ג' שנים מחזיר הבעל לנותני הנדוניא ויורשיהם - הכל, כולל הבגדים של אשתו. ואחרי ג' שנים עד ה' שנים, מחזיר רק מחצה. וכ"ז בלא היה לה זש"ק, ואם היה לה זש"ק, הבן יורש הכל. עוד נוסף בתקנה שכך הדין גם לענין תוספת כתובה, שאין האשה מקבלת את תוספת הכתובה עד ג' שנים, ומחצית מג' עד ה' שנים וכו', למעט הנדוניא שלה שמקבלת בכל מקרה. ובפת"ש כתב דשמע מדיינים הזקנים, דאין המנהג לפסוק דמג' עד ה' שנים מחזיר מחצה אלא יורש הבעל הכל; "ואולי בעלי התקנה בעצמה חזרו וביטלו זה, או כי יתר הרבנים שלא היו בוועד הנ"ל לא קיבלו עליהם לפסוק כן". ולענין עיקר הכתובה אם דינה כתוספת כתובה, נחלקו הדיינים בזה ונוהגין

לתקנת ר"ת, מ"מ הא מיהא נראה כעין הוכחה למנהג עירינו ממנהג גאבס, אשר מנהגיהם כמנהגי ג'רבא ..., ומ"מ להלכה בג'רבא כתב לפשר. ומבואר שהיו מקומות גם אצל הספרדים שנהגו כמנהג ר"ת ושו"ם.

ובפרט למה שהובא לעיל מפד"ר כרך ה, עמ' 225 ולהלן (מהגרא"י ולדנברג, הגר"ע יוסף והגר"י קאפח), שאף בגרושין מחזיר הבעל מה שנתנו הוריה, אם התגרשו בשנה הראשונה או השניה, בהתאם לתקנת ר"ת ותקנת שו"ם, ומזה שגם הגר"ע יוסף זצ"ל הסכים לפסה"ד שם, מבואר שאף לבני ספרד יש לנהוג כתקנת שו"ם באר"י, ואף בגרושין. וכתבתי לעיל דאינו ראה, דאפשר דבנדון שם היה הבעל אשכנזי. אמנם מוכח מהנ"ל דיש קהילות מעדות המזרח שנהגו כתקנות שו"ם.

אחר הדברים האלה, הראה לי עמיתי הגר"מ בצרי שליט"א, חומר רב, שעדות הספרדים נהגו כתקנת טוליטולה, בגלגוליה השונים. תקנת טוליטולה מובאת באריכות ובפרטים שונים בטור ובשו"ע אהע"ז סי' קיח. מקור הדין בתש' הרא"ש (נה,ו). השואל הביא לפני הרא"ש את התקנה, ולפיה אם תמות האשה בחיי בעלה ויש לה בנים ממנו, יחלקו הבעל ובניו בירושתה, ואם נפטרה בלא זש"ק, יחלקו הבעל ויורשי האשה. ונשאל הרא"ש מה הדין אם הבעל רוצה לפני חלוקת העזבון לפרוע חובות. והשיב הרא"ש, שלא יחלק הבעל עם יורשי האשה אלא ממון שימצא לבעל אחרי שיפרע כל חובותיו שהוא חייב בין בשטר בין בעל פה. מאחר ותקנה זו מפקיעה ירושה דאורייתא, עיי"ש. ומ"מ התקנה אינה מוגבלת בזמן, ובכל ענין מתחלקים הבעל ויורשי האשה, בין יהיו אלה בניה או הוריה או אחיה.

וכן מובאת תקנה זו ברדב"ז (ח"ג סי' תקכ): "צריך שתדע כי הבעל הוא היורש מדינא, ויורשי האשה באין מכח מנהג תקנת דמשק והיא תקנת טוליטולה. ועיקר התקנה היתה שלא יתקיים בו שורך טבוח לענין

ואפשר דהיו מקומות גם בגליציה ובעוד ארצות, שנהגו כתקנת סלוצק, והיכא דנהוג, הלך אחר מנהגם.

ולענין מנהג בני עדות המזרח, אף שבתש' מהריב"ל (ח"ד סי' ל) נשאל בראובן שנשא אשה אשכנזיה - בתו של שמעון; "והאשכנזים יש להם הסכמה ותקנה קודמת, נקראת ביניהם תקנת שו"ם", ומתה האשה בשנה הראשונה, וטוען הבעל ראובן שאינו חייב להחזיר לאביה כי אם מחצית הנדוניא; "כמנהג כל קהלות קושטנטינה ושאלוניקי וכל קהלות המלכות, הן שקהל אשכנזים בשאלוניקו וגם מאנדרינו" אינם נוהגים ומחזיקים בתקנת שו"ם הקדומה כמנהג אבותיהם, אבל בקושטנטינה לא נשמע אפילו בין האשכנזים שנהגו בכך". והצדיק מהריב"ל טענת ראובן ופסק כוותיה.

והגאון רבי כלפון משה הכהן (בתש' שואל ונשאל, ח"ב חאעה"ז סי' ו) הסתפק איך המנהג באי ג'רבה בתקנות אלו. והביא מש"כ הפת"ש (אהע"ז נג,ג) מתש' תשואות חן (סי' נה) דתקנת ר"ת נתפשטה בכל ישראל, כתב דנראה דהיינו בערי אשכנז וצרפת, אולם בבני ספרד והמערב אפשר שלא נתפשטה. ובהמשך הביא מתש' משכנות הרועים דבתונס נוהגים כתקנת ר"ת, וכן נראה ממש"כ בתש' ישיב משה (סי' רפה). ובהמשך דבריו כתב השואל ונשאל לענין מנהג האי ג'רבא: "אך לעומת זה יש כעין ידיעה דמנהג פה אי ג'רבא כתקנת ר"ת, כפי המסופר משיחת נשים שאמרו שכשיהיה זה בתוך שנה א' מחזיר הבעל את הכל לאב, אלא שאין לסמוך על הנשים להחליט שכן המנהג ... ועוד נראה דכיון דבטריפולי יש תקנה זו, ובתונס יש תקנה זו, ובגאבס יש תקנה כעין זו, שכותבין בכתובה להדיא שאם לא הניחה זרע של קיימא ומתה תחת בעלה על הבעל רמי בחיובא להחזיר כל מה דעיילת לו ליורשי בית אביה ... א"כ נראה קצת דגם בג'רבא הכי נהוג. והגם דאין נוהגים לכתוב כן בכתובה, ועוד דמנהג גאבס בזה לא דמי

ירושלם ת"ו, שאין לתלות הגבירה בשפחה, וכן הוא המנהג שכל אשה שתמות בחי בעלה ולא הניחה ולד ש"ק, דהיינו שנתקיים ל' יום, יחלקו יורשי האשה עם הבעל בכל הנמצא להם, ולראיה חתמתי שמי - יאודה מסעוד. גם אני הצעיר הבא על החתום אומר שכן היה מקובל אצלנו לעולם, שמנהג דמשק הוא שאם תפטר האשה בלא זש"ק יחלקו". ומבואר שכל שלא הניחה זש"ק, לא חלקו במספר השנים שנישאו, ויחלקו בירושה הבעל עם יורשי האשה. וזה שונה ממנהג טוליטולא, ודומה למש"כ רבי בצלאל אשכנזי. והאדמת הקודש מסביר מדוע חזרו לכתוב דהירושה כמנהג דמשק, ולא כתבו דהירושה כמנהג ירושלים, ואף שמהרלב"ח תיקן לכתוב והירושה כמנהג ירושלים, הבאים אחריו השמיטו דבר זה, מאחר שאין הענין מוכיח מתוכו איך הוא מנהג ירושלים, אם לא ע"פ שאלת הזקנים, וכיון שאין הענין מוכיח מתוכו, השמיטו תקנת מהרלב"ח, וכתבו את המנהג הידוע והמבורר - מנהג דמשק, שהוא היה מנהג ירושלים, וכעת כולם יודעים מה הוא המנהג, כיון שמנהג דמשק ידוע.

תקנה נוספת - תקנת רבני צפת, שיחזיר הבעל ליורשי האשה שתי חמישיות מנדוניתה, אחרי שינכו הוצאות קבורה וכו'. תקנה זו מופיעה בתש' מהר"מ אלשיך (סי' כז): "על ענין הירושה בשטרי כתובות כפי מנהג א", ראינו גזל ושוד ושבר בשערי עירנו, לכן נתקבצנו והסכמנו שהתקנה ההיא בענין הירושה תהיה בטלה ומבוטלת מהיום והלאה, ואנו גוזרים על הסופרים שמהיום והלאה לא יכתבו בשטרי הכתובות מנהג א", לפי שבטלנו המנהג הנזכר כאמור, והתקנה תהיה מהיום והלאה שמכלל הנדוניא אשר תכניס האשה לבעלה, יוציא תכריכיה ושאר צרכי קבורתה, ומשאר הנדוניא אשר ימצא בעין, אז בעת פטירתה מכל ה' חלקים יטול הבעל ג' חלקים, ויורשי האשה יטלו ב' חלקים. ותקנה זו יכתבו הסופרים בשטרי הכתובות בפירוש מהיום

ולא תאכל ממנו, ולכן תקנו שמה שישאר מכל הנדוניא, יחלקו יורשי האב עם הבעל". ומבואר שתקנת דמשק הינה כתקנת טוליטולא. אמנם תלמידו של הרדב"ז, רבי בצלאל אשכנזי בתש' (סי' יא) מביא את תקנת דמשק באופן שונה. בניגוד לתקנת טוליטולא שאין חילוק בין יש לה זש"ק או לא, בתקנת דמשק, למש"כ הר"ב אשכנזי, הינה דוקא באין לה זש"ק, אבל ביש לה זש"ק, הבעל יורש הכל: "ושמעתי שמנהג דמשק הוא שאם יהיה לה זרע של קיימא, הבעל יורש הכל כדינו, שהרי לא נתקיים בה שורך טבוח לעינך ולא תאכל ממנו, שהרי בן בתו אוכל ממנו, ויקפוץ ויתן לבתו כבנו. ואם תמות בלא זרע של קיימא, חולקין יורשי האשה עם הבעל חלק כחלק". על השוני בין מנהג דמשק לתקנת טוליטולא, עיין גם בתש' רבי בצלאל אשכנזי (סי' י): "דשמעתי מפי רבותי ז"ל דאין בין תקנת טוליטולא ומנהג דמשק אלא קימעא". ועיין עוד בתש' בית יוסף (דיני כתובה סי' ב, והיא תש' המבי"ט) שדן בזה באריכות במנהג שנוהגים כדמשק. ושם בסי' ז כתב הב"י: "כיון שהוא מנהג פשוט במדינה לכתוב בכתובות הירושה כמנהג דמשק, אע"פ שבכתובה אחת לא נכתב שום תנאי, כמי שנכתב בה מנהג דמשק דמי". ועיין עוד במבי"ט (ח"ג סי' ב) על השוני בין תקנת טוליטולא ודמשק. ועיין עוד בתש' מהר"מ גלאנטי (סי' קב), ומהרשד"ם (חאהע"ז סי' קלד).

ובירושלים נהגו לכתוב שהירושה תהיה כמנהג דמשק, שכן נהגו לכתוב בתקופת מהרלב"ח. כן כתב הראשון לציון הגאון רבי חיים משה מזרחי, בתש' אדמת קודש (חאהע"ז סי' לג): "ולכן באתי בכתב אמת להודיע מה שראיתי מ"ש מו' הרב כמהר"ר לוי'ן חביב ז"ל, וז"ל; כאשר באתי פעה"ק ירושלם ת"ו מצאתי שהיו כותבים בכתובה - והירושה כמנהג דמשק, ודרשתי וחקרתי על מנהג ירושלם ת"ו, ונודע אלי שהוא כמנהג דמשק, אז גזרתי שלא יכתבו כי אם כמנהג

כמה שנות נישואין, שיחלקו הבעל ויורשי האשה בחלקים שווים בנדוניא.

ד. במוח חיים

כל מי שלוקח משכנתא על הדירה, מחייב הבנק לעשות ביטוח חיים, ותנאי הביטוח שאם מת אחד ממשלמי המשכנתא, חברת הביטוח משלמת לבנק את החוב, וכעת יש דירה נקיה מחוב משכנתא. אלה תנאי פוליסת הביטוח אותה עושים לוקחי המשכנתאות. הדירה רשומה מחצה ע"ש הבעל ומחצה ע"ש האשה. הבעל יורש את אשתו מדינא, וממילא יורש את חלקה בדירה, ורק צריך להחזיר להוריה מה שנתנו לדירה. ומחזיר להם מה שנתנו, בין אם נרשם ע"ש הבעל ובין ע"ש האשה, דמה שנתנו, ולא משנה ע"ש מי נרשם בטאבו, יש לו דין של נדוניא לענין תקנת שו"ם, וכמש"כ לעיל, וגם במה שנתנו ורשמו כך או אחרת, יש טעמא דתקנה של ותם לריק כחכם, ולכן יש עליו חיוב להחזיר כל מה שנתנו ההורים לדירה. ומאידך, אין כל חיוב ליתן להורים מה שקיבל מהביטוח, דעל זכות במקרקעין שהתקבלה בעקיפין מהביטוח, ע"י ששילמה חברת הביטוח לבנק את המשכנתא, אין כל תקנה, ומהיכי תיתי לחייבו לשתף את ההורים בזה. כמו גם בסכום הקצבה שיקבל עקב אבדן משכורת האשה ע"ה, שזה לעיתים גם חלק מהפוליסה. ואין זה משנה מי שילם את דמי הביטוח, דודאי חיוב התשלום היה על בעלי הדירה, ואף אם ההורים שילמו בעבורם, הזכות של הביטוח לבעלי הדירה. אמנם כל מה ששילמו ההורים למשכנתא בתקופה הקצרה, הרי זה כחלק ממה שנתנו לדירה, ועליו להחזיר. אמנם הוצאות נלוות כמו דמי ביטוח החיים וביטוח הדירה, נראה שאינו בכלל הנדוניא, שאינו חלק מההלוואה שעל הדירה אלא הוצאה משנית, והרי זו כתמיכה שנתנו ההורים לזוג. אך טוב ונכון יעשה אם יחזיר גם תשלומים אלה.

והלאה. וכל זה אם תפטר האשה בחיי בעלה בלי זרע של קיימא. וכל שטר כתובה אשר ימצא כתוב בו מהיום והלאה מנהג א"י סתם, יהיה על פי התקנה הנזכרת, כי היא התקנה האמיתית ואין זולתה, והתקנה הזאת תמשך בשערי בני ישראל מהיום עד מאה שנה, ושום קהל או קהלות לא יבטלו אותה, וכן ידונו בה דייני המדינה מהיום והלאה, והיה זה פה צפת תוב"ב בחול המועד של חג הסוכות, והכל שריר וקים". ועיין עוד בתקנה אחרת מהעיר צפת, כשבעים שנה אח"כ, מובאת בתש' חוט המשולש (לרבי יהודה דיואן, שהיה דיין בבית דינו של הראשל"צ בעל אדמת הקודש, סי' כב).

ועיין לגר"ע הדאיה זצ"ל (ישכיל עבדי ח"ח חאהע"ז סי' יא), שהביא מספר מנהגי ירושלים (המובא בירושלמי למהר"י בדהאב זצ"ל, דיני כתובות, סי' יז), שמנהג הירושה בירושלים, כמנהג טוליטולא ודמשק, והביא מעוד גדולי האחרונים הספרדים, דמנהג הספרדים בכל מקומות מושבותיהם כמנהג טוליטולא ודמשק, ושכן כתב בברכת המים (סי' קיח), ומהריק"ש (סי' צז, וסי' קיח), וכן כתב בנכח השולחן (אהע"ז סי' יא). ע"כ כתב דיש לנהוג כמנהג זה בקרב הקהילות של הספרדים, ומי שלא נהג כן, הוא מחוסר ידיעה שלא היו בקיאים בטיב מנהגי הספרדים.

עוד ראיתי להביא כאן את תקנת הרה"ר לישראל משנת תשט"ו, לענין אם מת הבעל שסברו שאין זה מוצדק שתחלוק האלמנה ויורשי הבעל בחלקים שווים (לפי תקנת צפת), ולכן תיקנו שהאשה תקבל חלק כאחד הילדים, ובלבד שלא יפחת מחמישית מהנכסים. לאמור - תקבל לפחות חמישית, אך כשמתחלקת עם היורשים, תקבל כאחת הבנים, ואם יש שלשה בנים, תקבל רבע מהנכסים.

לאור האמור נראה שנהגו קהילות הספרדים כמנהג דמשק, שהוא גם מנהג עיה"ק ירושלים, שאם מתה האשה בלא זש"ק, בין תוך השנה הראשונה ובין לאחר

ממילא דגם בלאו הכי טעמא דראוי, אין בעל חוב וכתובת אשה גובין מזה, ומשום דכיון דאינו משתלם אלא לאחר מיתה, וכל חלות הכי חיובא הוא לאחר מיתה, א"כ ממילא הכי חיובא נעשה רק תחת יד היורשין ולא לנהרג. ואע"ג דעיקר חיובא דכופר הוא שייך לנהרג, והבנים רק מכח אבוהון הוא דקזכיין ביה מדין ירושה, מ"מ הא ודאי דלא צריכינן לדין ירושתן שיהא דין חלות ממון על החיוב, כי אם דחיל דין ירושה גם על עיקר זכות הכי חיובא, שהם נכנסים במקומו לזכות בחיוב זה, וממילא החיוב שלהם מעיקרא, הואיל שבא לאחר מיתה".

על הדמיון בין בטוח חיים לכופר, עומד הגרי"א הרצוג (פסקים וכתבים חו"מ סי' סו), וז"ל: "נראה שבדבר שאינו משתלם אלא לאחר מיתה, דוגמת כופר, לא שייך דין ירושה. שאין תורת ירושה אלא בדבר הבא מכח מוריש, ואפי' הוא כבר מת, הרי הוא מוריש בקבר דבר הממשמש והולך, הואיל והיה ראוי לקבל נכס זה בחייו. אבל בדבר שכזה אין היורשים זוכים בתורת ירושה מאביהם, הואיל והאב לא יכל לזכות בו בחייו, אלא זוהי זכות הנובעת מהתקשרות והתחייבות לשלם סכום קצוב לאחר מיתתו, והרי זה דומה במידת מה לכופר שאינו משתלם אלא לאחר מיתה...". והדברים הנ"ל התבארו בח"א סי' יח.

כספי פיצויים מחברת ביטוח או כספים של בטוח חיים, כאמור לעיל אינם בכלל העיזבון. הזכאות לתשלום בטוח חיים הם לא מכח היות המקבל יורש אלא מחוזה הביטוח ומתקנות והחוק המחייבים את חברת הביטוח. ירושה היא דבר שהיה של הנפטר, והוריש לאחרים. בנידון הביטוח נעשתה עיסקה, כאשר המבטח משלם סכום מסוים, ובכך הוא או מוטבים אחרים לפי החוזה, זכאים בפיצוי. ועיין במנחת יצחק ח"ז סי' קלז לענין פיצויים שהתקבלו מחברת ביטוח שביטחה חברת תעופה, כשאחד הנוסעים נהרג באסון אירי, ונשאל המנחת יצחק איך יחלקו את כספי הפיצויים

ולענין זה אביא מה שכתבתי בעבר לענין זכות מוטב בביטוח חיים, שאין זכות המוטב מכח דיני הירושה אלא מתנה שניתנה לו לאחר מיתה מכח העיסקה של בעל הפוליסה עם חברת הביטוח. ידועים דברי האור שמח (נזקי ממון ט,יא) שכופר שמקבלים היורשים, אין זו זכות מדיני הירושה: "לכן שמע נא ואחור דעתי, דנראה לי דאימת שייך גדר ירושה כמו בנכסי אבי אבא, או ממלוה ומראוי וכיוצא בזה, דהיה באפשרי שיבוא הממון ליד מורישו אילו מת אבי אביו בחיי אביו, וכן אם הגיע זמן פרעון בחיי אביו וכיוצא בזה, בזה שייך דין ירושה ומשמוש בקבר, ומתורת ירושה קא אתי שיוורש מאביו המנחילו ... אבל בכופר שלו אף אם נעשה טריפה, לא חייבה התורה לשלם, ורק כי מת אמר רחמנא דמשלם ליורשיו, האם שייך לומר על הממון דנוטלים מתורת נחלה, כיון דאינו בגדר האפשרי שיהיו התשלומין לאיש שהמיתו השור, רק מעיקרא כי רמיא רחמנא ליורשי הנהרג, כמו שזכתה רחמנא תשלומי ולדות לבעל ההריון, מי שההריון שלו, שאינו יורש מן הנופלים, רק הוא גדר זכותי. ולמי זכתה התורה - ליורשי הנהרג, והוא לציון וסימן מי הזוכים בתשלומין - היורשים, אבל לא שהממון נוטלים בתורת ירושה, וזה ברור ופשוט". וכן היא דעת המנחת חינוך (מצוה נא): "ולענ"ד דראוי לא הוי אלא אם הממון שייך למת והיורש בא מכוחו, כגון מלוה ששיך לו בחיים ואם מת יורשים אותו היורשים, וכן בנפלו למת נכסים בירושה דשייכים לו ויורשיו יורשים אותו ... אבל כופר דלא משכחת לה אלא לאחר מיתה, וזה גזר הכתוב דצריך לשלם הכופר ליורשים, א"כ אין הממון של המת כלל אפילו לאחר מיתה, כי התורה לא זיכתה לו כלל שיהיו המעות שלו ושיורשיו ירשו אותו, רק התורה גזרה שהמזיק יתן כופר, ולמי תהיה הנתינה - ליורשי ממנו, אבל לא מחמת ירושה...". וכן כתב הגר"ח (חדושי רבי חיים הלוי, הל' נחלות ה,ח): "והנראה לומר בזה, דבכופר, כיון דאינו משתלם אלא לאחר מיתה, א"כ

מהיבמה את הזכויות שהעניקו לה לפי צו הירושה, וזה ג"כ ברור אף שלא היה קנין לפי דיני ההקנאה. אבל כיון שידעו מראש שעם צו זה מפסידים מחצית מהעזבון והאלמנה תקבל המחצית וצו זה הנו החלטי, הרי היתה גמירת דעת ומחילה על כל סכום שהיא תקבל מקרן הביטוח."

ובהמשך דן ביה"ד בדבר הפיצויים שיקבל המנוח ממקום עבודתו, שע"פ החוק תקבלם האשה, בעוד ההורים תובעים שסכום זה יועבר אליהם, ע"פ דיני ירושה. כמו כן אינם יכולים לקבל מחצית מכספי הפיצויים, שאף שיש בידם צו ירושה על מחצית מעזבון המנוח, ע"פ החוק אין הפיצויים בכלל, באשר כך הם תנאי הביטוח.

וכך פסק ביה"ד: "מאחר שההורים כבר הצטיידו בצו ירושה לפי יקבלו מחצית העזבון מכל סוג שהוא, וכפי שניתן להבין מפנייתם אלינו, אינם יכולים לקבל את מחצית הפיצויים לפי צו זה, באשר כל הסכום מיועד אך ורק לאלמנה, היות שתנאי הביטוח הם רק לטובת האלמנה ולזכותה הבלעדית, ועל מנת כן נערך חוזה הביטוח על ידי המנוח, ופיצויים כאלה אינם נכללים בעזבון המנוח. לפי הנחה זו הרי אין ביה"ד יכול לשנות את הנעשה מראש לטובת האלמנה. וכבר נשאלה שאלה זו להגרי"א הרצוג זצ"ל הרב הראשי לישראל, ועיין בחוברת קול תורה שנת תשט"ו סיון - תמוז, שהגיע למסקנה שאין דין ירושה בכספי ביטוח: נראה שבדבר שאינו משתלם אלא לאחר מיתה דוגמת כופר לא שייך דין ירושה... אבל בדבר שכזה אין הירורים זוכים מהאב הואיל והאב לא יכול לזכות בו בחייו... וברור שדעתו ורצונו היה להבטיח את הנפשות התלויות בו שלא ישארו בלי יסוד פרנסה. לאור האמור, אין ביה"ד נזקק לדון ולחייב את היבמה לוותר על מחצית הפיצויים. אמנם מזכותם של התובעים להוכיח את תנאי הביטוח אם היתה הוראה להעניק חלק מפיצויים גם להורים, ואז בודאי יזכו בהתאם להוראות". לאור האמור

בין האלמנה לבנים. ולאחר שדן בענין כופר שאינו מדין ירושה, כתב וז"ל: "ומה דאתאן מזה בנו"ד נמי, דאין התשלומין רק מצד תקנת החברה לשלם להמשפחה של הנהרג כיון שנפטר בדרכו לעבודה, ממילא תלוי הכל בתקנת החברה, ואם למשל הדגישו שנותנים רק להמשפחה שהיו סמוכים על שלחנו, שייך להם, או שבשעה שעשו בקשת התביעה הדגישו במשאלתם שנשארו אלמנה וילדים שעדיין לא הגיעו לפרקם ותלויים בה, בודאי צריכים להתחשב בזה, אבל אם לפי הנהוג היכא שלא הדגישו הנותנים שנותנים רק להאלמנה והילדים הנ"ל, אז מחלקים לכל המשפחה היינו האלמנה והבנים, יש לחלק לפי הנהוג כנלענ"ד".

הרי שדין תשלומי ביטוח אינם לפי דיני הירושה אלא לפי תקנות החברה או לפי החוזה של הביטוח והפרשנות. ואם ע"פ חוקי חברת הביטוח הפיצויים ניתנים ליורשים ע"פ החוק, א"כ זה תנאי מתנאי העיסקה של הביטוח, והכסף שייך כפי שחולק ע"פ החוק. וכן דנו בענין זה בפד"ר כרך ה עמ' 233 ולהלן (הגרש"ב ורנר זצ"ל, הגר"ש טנא זצ"ל, והגר"י אפשטיין זצ"ל). ביה"ד דן בשאלת מענק, שהמנוח כתב בסעיף המוטב, שהדבר ישולם ע"פ צו ירושה, וביהמ"ש הוציא צו ירושה בו הוא מעניק מחצית לאלמנה ומחצית להורים, ובאים ההורים בטענה שהכל מגיע להם ע"פ דין תורה, ויתכן כי כוונת בנם היתה לצו ירושה ע"פ דין תורה. על כך השיב ביה"ד, שפטורים הם מלדון בשאלה מה כוונת המנוח שניתן המענק ע"פ צו ירושה; "כי מאחר שהוצא צו ירושה לפי בקשתם הם, הרי לא יהיה הוגן לזכות בשני שולחנות, ואם כי אין עיננו צרה בכך, נראה לנו כי זה בניגוד להלכה, כי הרי ידעו מראש שצו הירושה יעניק מחצית מהעזבון לאלמנה, ומשום מה לא ביקשו פשרה בבית הדין והזדרזו להוציא צו ירושה, ברור על כן שויתרו מחצית מהעזבון לטובת האלמנה ... לכן אין ביה"ד רואה מקום בהלכה לשלול

חלק מהוצאות הדירה, אולם על דמי הביטוח ששילמו (ביטוח חיים וביטוח דירה), כחלק מתשלומי המשכנתא, נראה שאינו חלק מהנדוניא, הגם שמדובר בסכומים נמוכים, וראוי לפנים משורת הדין שיחזיר להורים, אך אין לחייב מדינא, כיון שאין לראות תשלומים אלה כחלק מהנדוניא שניתנה לתשלום לדירה.

ונשאלתי ע"י ת"ח, שאם ההורים שילמו את דמי הביטוח חיים, מדוע לא יהיו זכאים להנות מדמי הביטוח, לאור מה שכתבתי בח"ה סי' יח, שזכות הביטוח שייכת למשלם, בהתאם למש"כ האחרונים האור שמח (שכירות זא), מהרש"ם (ח"ד סי' ז), קובץ שעורים (כתובות ריז - ריח), ומדוע כאן יזכה הבעל בדמי ביטוח החיים. והבהרתי שיש לחלק בין נדון האחרונים לנדו"ד. בנדון האחרונים מדובר על ביטוח חפץ, והשאלה אם השומר או המזיק חייבים לשלם לבעלים, הגם שהחפץ מבוסס בביתו ששולם ע"י הבעלים. למזיק או לשומר לא היתה כל זכות בדמי הביטוח שישלמו לניזק או לבעלים. על הניזק או השומר יש חיוב תשלומי נזק או תשלומי שמירה. בנדו"ד מלכתחילה העיסקה בביתו החיים קובעת את תשלום המשכנתא, ומתן פרמיה לבעל, כך שמלכתחילה ההורים ששילמו ידעו שאם אחד מבני הזוג ילך לעולמו בטרם שולמה המשכנתא, יתרת חוב המשכנתא תשולם ע"י חברת הביטוח לבנק, וכן פרמיה חדשית תשולם לבעל, ולכן אין לדמות את הנידונים.

סיכום

לאור האמור לעיל, הבעל יורש את אשתו, אמנם חייב להחזיר להורים כל מה שהשקיעו בדירה.

הבעל יורש גם את חלק אשתו, שכיום נקי ממשכנתא, וגם זכה בחלקו הנקי ממשכנתא, והחוב עליו להחזיר להורים כל מה שהשקיעו בקניית הדירה, כולל תשלומי משכנתא ששילמו. ולמבואר לעיל, ההחזר של כל הנדוניא, כולל גם מה שנתנו לבת, וק"ו לחתן.

וזמן השנה או השנתיים לענין תקנת ר"ת ותקנת שו"ם, נמדד משעת הוצאת הממון ולא משעת הנישואין.

בפס"ד, אין לזכות את ההורים במחצית מדמי הביטוח משני טעמים: העובדה שפנו לקבלת צו ירושה בבית משפט ולא פנו לביה"ד, הרי היא מחילה וויתור על הסכום שתקבל האלמנה מהביטוח, בידעם שע"פ החוק היא תקבל מחצית, ומדוע לא פנו לביה"ד. וכן, מאחר וע"פ תנאי הביטוח, הפיצויים משולמים ליורשים ע"פ החוק, הרי זה מתנאי העיסקה עם הביטוח, ואין תשלום הפיצויים חלק מהעזבון וכנ"ל.

כל הנ"ל אינו מענין נדו"ד (בנושא המשכנתא), אך מענין נדו"ד לענין פיצוי חדשי שיקבל הבעל עקב פטירת בן הזוג. במקרה שלפנינו תנאי בטוח החיים שבמקרה של מות של מי מהלויים, ישולם החוב לבנק. כך שכיום יש דירה הרשומה מחציתה ע"ש הבעל ומחציתה ע"ש האשה, כשהיא נקיה משעבוד והלוואה של משכנתא לבנק. בנוסף מה שמקבל הבעל פיצוי חדשי מחברת הביטוח, אינו בכלל ירושה או ממון שהיה שייך לאשה, שהיה מקום לדון עליו אם להחזירו להורים (מלבד שבכל מקרה, גם אם בא מכח ירושת האשה, אינו בכלל תקנת שו"ם, שהרי לא ההורים נתנו כסף זה, ועיין ברמ"א אהע"ז קיח, יט). אולם בהקשר לנדו"ד, הרי שהבעל יורש את אשתו, רק יש עליו חיוב להחזיר מה שנתנו ההורים לדירה. וסכומים אלה כוללים את ההון העצמי שהביאו לדירה, ובנוסף את תשלומי המשכנתא ששילמו, שהוא חלק מהנדוניא שנתנו לדירה. ויש מקום לחייב לשלם גם מה שהוציאו על מתווך, עו"ד וכו', שהם

עוד מבואר לעיל דנהגו בתקנות שו"ם אף במקרים של גרושין.
אכן מנהג קהילות הספרדים כמנהג דמשק, וכך מנהגם בעיה"ק ירושלים, שאם מתה
האשה בלא זש"ק, בין תוך השנה הראשונה ובין לאחריה, ללא הגבלת זמן, יחלקו בירושתה
הבעל ויורשיה בחלקים שווים. אולם היו גם קהילות מהספרדים שנהגו כמנהג שו"ם.



הרב עודד נולמן

מצות טהרה ברגל למי שאין בידו ליטהר מכל טומאה

שעליו, ומאחר וכולנו טמאי מתים לא סליק
טבילתינו לטהרינו.²

א. דעת הפוסקים שיש טהרה לחצאים

במי שנטמא בשתי טומאות

אולם הב"ח (שם בסימן תר"ו ד"ה ומ"ש)
הצדיק הצדיק דמעיקרא וכתב, ומה שהשיג
הרא"ש על זה דר' יצחק היינו לטהר עצמו
מכל טומאה אינה השגה, דאיכא למימר
ודאי כן הוא דלטהר עצמו מכל טומאות
קאמר, אלא שאף על פי כן בכל טהרה
וטהרה שאפשר לו לטהר עצמו חייב לברך
עליה כשמטהר עצמו.³

והיה נראה דמחלוקתם תלויה במחלוקת
תנאים (בברכות כ"א) שנחלקו ת"ק ור'
יהודה בזב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת
זרע, האם צריכין הם טבילה לטומאתן הקלה
ביום טומאתן אף שעדיין לא יוטהרו לגמרי
עד אחר ז' ימי ספירות, דרבנן מחייבי
בטבילה, ור' יהודה פוטר, ובגמרא שם
מבואר דטעמא דר' יהודה הפוסקין מטבילה
הוא משום "דמעיקרא לאו בר טבילה הוא"
ומשמע דטעמא דרבנן הוא דמ"מ בר טבילה
הוא למאי דאפשר, ור' יהודה סבר דלא שייך
טהרה לחצאין, וכן משמע מדברי הראב"ה
(ברכות סימן פ"א) בביאורו להילכתין, וז"ל,
זב שראה וכו', ופר"ח קי"ל כרבנן
שמצריכים טבילה לטומאה קלה, ואף על
גב דהוא נשאר עדיין בטומאה חמורה,
והשתא אינו עולה לטהרה, ואפ"ה מצוה
קעביד שמע מינה אף על גב דאנחנו האידנא
בארץ טמאה ואין לנו טהרה לגמרי, אנו
צריכים טבילה מכל טומאה דמצות עשה
היא דכתיב ורחץ במים.

נחלקו הראשונים האם יש טהרה לחצאין,
והיינו שמי שנטמא בשתי טומאות [טומאה
קלה וחמורה] ואין בידו אלא ליטהר מן
הקלה שבהם, האם שייך ליטהר מאותה
הטומאה, או דמאחר וטומאתו במקומה
עומדה מחמת טומאה החמורה שאין בידו
ליטהר ממנה, הרי שטהרתו מן הקלה אינה
אלא כטבילה בעוד השרץ בידו ולא עלתה
לו טבילתו כלל.

דהנה הרא"ש בסוף מסכת יומא¹ (פרק ח'
הלכה כ"ד) כתב לגבי טבילת ערב יו"כ
שדעת רבינו סעדיה גאון הוא שמברכין על
הטבילה כעין ברכת הטבילה בטבילה
דאורייתא, והרא"ש תמה על דבריו וז"ל,
ואמר רב סעדיה בעלייתו מלטבול מברך על
הטבילה, ואין דבריו נראין בזה, שלא מצינו
בהש"ס רמז לטבילה זו ואין לה יסוד נביאים
ולא מנהג נביאים וכו', ואי משום דא"ר
יצחק (ר"ה דף ט"ז ע"ב) חייב אדם לטהר
עצמו ברגל, היינו לטהר עצמו מכל טומאות
ואפילו מטומאת מת ולהזות עליו שלישי
ושביעי, והאידנא אין לנו טהרות, וכיון שאין
בעלי קריין טובלין כל השנה כולה, גם אין
חובה לטבילה זו, ואין לברך עליה, אלא
שנהגו העולם לטהר עצמן מקרי תפלת יום
הכפורים, וסמכו אמדרש תנחומא בפרשת
ואתחנן ביום הכפורים שהם נקיים כמלאכי
השרת, עכ"ל. והרי דס"ל דאין קיום טהרה
ברגל אם אינו מטהר עצמו מכל טומאות

* התודה והברכה לידידי הרב יוסף אלבוים הי"ו שערך את המאמר והוסיף מדיליה כיד ה' הטובה עליו.

1 ומובא בדברי בנו הטור בסימן תר"ו.

2 ועיין בספר פשט ועיון לראב"ד העדה"ח הגאון ר"מ שטרנבוך שליט"א בברכות דף כ"א ע"ב [אות של"ד]
שהביא דברי האחרונים שדנו האם טבילת בע"ק עולה לנו בזמן הזה שכולנו טמאי מתים ואין לו אפר
חטאת, וציון לדברי הגר"ח הלוי בענין, ולדברי ר"ש שקוף בשערי יושר שער ב' פרק כ"א.

3 אולם להלכה מסיק שם דמאחר ומידי פלוגתא לא יצאנו אין לברך כבשאר ספק ברכות לאזלינן בהו לקולא.

אך ברעיון הדברים שפיר הסכים שיש לטבול וליטהר במאי דאפשר.⁶

וכן השיב הבן איש חי בספרו שו"ת תורה לשמה (סימן תקי"ב) לשואלו על הטהרה לחצאין וז"ל, ומה שכתבת כיון שהאדם עודנו טמא בטומאת מת איך טובל ונטהר מטומאת קרי דהו"ל כטובל ושרץ בידו, הנה מצינו להרא"ש ז"ל בסוף יומא וכו', ואין כונתו לומר כיון דהוא טמא ט"מ לא תועיל לו הטבילה בשביל טומאת קרי, דזה אינו, אלא כונתו לומר הגם שנטהר מטומאת קרי שמסתלקת ממנו ע"י טבילה מאי נ"מ הא עדיין הוא טמא ט"מ וא"כ אינו יוצא י"ח מאמר רבי יצחק הנזכר, והא ודאי דגם הרא"ש מודה דעדיף ליה לטבול שיהיה נטהר מטומאה דקרי, אך לענין הברכה הוצרך לומר כן מאחר דאינה חובה כיון דלא אפשר להטהר לגמרי אין מברכין עליה.

וממשיך שם בסוף התשובה, הנה כי כן ודאי לכ"ע טומאת קרי חייל גם על אדם שהוא ט"מ, ולכ"ע מהניא טבילה לסלק טומאת קרי ממנו אפילו בזה"ז שא"א לטהר עצמו מט"מ, וכן עמא דבר לטהר עצמם בטבילה מטומאת קרי וכן מפורש בדברי רבינו האר"י זצ"ל וכן הוא בפוסקים הראשונים ובשו"ע וכו', והיה זה שלום וקל ש-די ה' צבקות יעזור לי, כ"ד הקטן יחזקאל כחלי נר"ו.⁷

ועיין עוד בדברי היעב"ץ (מגדל עוז בית מידות עליית הטהרה אות כ"ט ד"ה וראוי) שסמך ענין הטהרה לחצאים להא שהוזהרו

אולם מדברי הריטב"א שם מבואר דאך ר' יהודה מודה דשייך טהרה לחצאין ומצוה קעביד בטהרתו, דסלקי להו טהרתן לטהרן מידי קרי וש"ז, ולא נחלקו אלא האם לחייבם בטבילה, דדעת ר' יהודה הוא דמאחר ואינם נטהרין בטבילה זו לגמרי אין לחייבם לטבול לטומאה הקלה, ולרבנן מחייבין אותם לטבול, ומ"מ הסכימה דעתו של ר' יהודה לרבנן שאם טבלו יטהרו מטומאתן הקלה.

וכן משמע מדברי האשכול (הלכות תפילה אות ב'⁴) שכתב על דעת הסוברים שאין טבילה לחצאין וז"ל, ומה שאמרו אלו וכי יש טהרה לחצאין,⁵ וכי מאחר שאין אנו טהורים מטומאה חמורה למה נרחץ מטומאה שאינה חמורה כמוה, לא מחכמה נסתפק להם זה, שהרי משנה שלמה שנינו זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע והמשמשת שראתה נדה צריכין טבילה ורבי יהודה פוטר, ודבר ידוע כי יחיד ורבים הלכה כרבים וכו', וראה האיך החמירו החכמים וכו', ואם כדברי התלמידים הללו היה לו לומר וכי יש טהרה לחצאין, מה הזב מועיל כשירחץ מן הקרי ומה הנדה מועלת כשורחצת מפליטת שכבת זרע, אלא מצוה לרחוץ [מכל טומאה], ע"כ.

וכד נדייק בדברי הב"ח (בסימן תר"ג) נראה שנקט דגם הרא"ש הסכים לדעת רבינו סעדיה שיש לטבול לקרי בערבי יוה"כ, ולא חלק אלא על הברכה וקביעתו לחיוב גמור,

4 ובמהדורת האשכול אלבק - הלכות בעל קרי.

5 עיי"ש דקאי אמאי דאיתא בברכות דרב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן קרית שמע, ויש הסוברים דהוא מטעם שכלנו טמאים ולכן אין ברחיצה זו כלום, ועל דבריהם השיב האשכול דלא אמרו רב חסדא אלא לקריאת שמע דאורייתא, אבל לתפלה בעי אהדורי, ומסיק דבריו, וחס ושלום שהיו עומדין בטומאה ומתפללין.

6 אלא דהעירו האחרונים על דבריו שהטור הביא דעת אביו וסמך לו טעם אחר לטבילה ולא דברי ר' יצחק לטבול מחמת הטהרה ברגל, ומשמע שלא נחלקו על הברכה גרידא אלא על כל עיקר חיוב וטעם הטבילה, עיין בדבריהם.

7 כידוע זהות מחבר הספר לוטה בערפל, בראש הספר כותב הבן איש חי שהעתיק את הספר מכתב יד ישן נושן משנת התמ"ב של חכם קדמון בשם הרב יחזקאל כחלי, וז"ל, אמר המעתיק יצ"ו על ידי נס נודמן לידי החיבור הזה בכ"י ישן, והכתב היה קשה לקרות ונדרתי להעתיקו בידי לעשות חסד עם המחבר.

שמרגיל עצמו תמיד בטבילת מקוה שאז נטהר מכמה טומאות וכו', עכ"ל⁸.

אמנם העומד נגד הפוסקים הנ"ל הוא דברי הזהר הקדוש בפרשת וירא (דף ק"ב ע"א) דאיתא שם "תא חזי כתיב איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה מאי תקנתיה, והיה לפנות ערב ירחץ במים, אערע ביה טומאה אחרא כגון זיבה או סגירת נדה, דהו תרי מסאבו, לא סגיאל ליה בההיא טבילה,

הכהנים שאף אם נטמאו הרי הם באיסור לחזור וליטמא, וז"ל בתו"ד, וראוי לאדם להיות טהור ולהרחיק עצמו מלטמא כל מה דאפשר אף שבעונותינו הרבים אין עתה בית המקדש וכו', מ"מ למה ימשיך הטומאה עליו וכו' יפרוש מכל טומאה אף על פי שעתה כולנו טמאים למה יוסיף וימשיך על עצמו טומאה, תדע שהרי גם כהן מוזהר שלא ליטמא וכו', ומסיים שם, אשרי מי

אמנם רבו הראיות והנסיבות שהספר כלל לא נכתב בשנת תמ"ב אלא בתקופה מאוחרת בהרבה, כך למשל שהביא המחבר דברים שלא הנהגו בעולם אלא בתקופות מאוחרות יותר, וכן העתיק מספרים שנדפסו וממחברים שנולדו אחר שנת תמ"ב.

בסימן קמ"ט דן על תיקון כרת בימי ספירת העומר שהונהג על ידי מקובלי בית אל לאחר שנת ת"ר, בסימן תפ"א מתאר את אופן הפעולה של הזרעה מלאכותית אשר הומצאה בתרכ"ו, בסימן תכ"ח מציין לירושלמי על פי ציון הלכותיו, הגם שציוני ההלכה בירושלמי נוספו רק במהדורות קראטשין בשנת תרכ"ו, ועוד כהנה. וכן בהרבה מקומות כותב המחבר על דברי אחרונים שלאחר תמ"ב "הראשונים" וזאת מפני שרוצה להעלים שמם, כך לדוגמה בסימן ל"א הביא דברי החיד"א, ובסימן ס"ג דברי הבני יששכר בשם הראשונים בלא לנקוב שמם.

כמו כן בסימן י"ח כותב "גליון ירושלמי כתיבת יד", כשהכוונה היא לפירוש קרבן העדה אשר מחברו נולד רק בשנת תס"ז, שלוש שנה אחרי כתיבת החיבור, בסימן קפ"ט מביא בשם חידושי הרמב"ן שנדפס בתקצ"ז וכן בסימן שנ"ד הביא בשם חידושי הריטב"א, שנדפס בתקס"ו, ובסימן קצ"ג מביא את פירושו של הפני משה שנדפס בתקצ"ז.

על סמך ראיות אלו ועוד הרבה דוגמאות, ובצירוף שיש כמה שאלות בתורה לשמה (סימנים ט', מ"ט, שצ"ג, וסימן תצ"א) שנמצאות בשאלות ששלח הבן איש חי לידידו הרב אליהו מני בספר מכתב מאלהיו, דבר המלמד שהשאלות בשני הספרים ממכשב אחד יצאו, הכריעו רוב האחרונים שהבן איש חי אינו "המעתיק" בלבד אלא בעל התורה לשמה עצמו, והעלים שמו בכדי שיהיה תורה לשמה כשם ספרו, ואכן רשם בו שמו ברמיזה [יחזקאל"ל כחל"י בגימטריא יוס"ף חיי"ם].

אולם יש שפקפקו בדבר, ועיין בדברי מחברי זמננו בזה, שו"ת תשובות והנהגות חלק ב' סימן רע"ט, יביע אומר חלק ט' אר"ח צ"ח, שו"ת יחיה דעת ח"ב סימן ל"ב, שבט מיהודה סימן כ"א, ובמאמרו של הרב עזריאל מנצור בקובץ משנת חכמים תשרי תש"ס.

8 והנה לפי דבריהם שיש טהרה לחצאין, וטומאת מת שכולנו טמאים בה אינה מעכבת מליטור משאר הטומאות, לכאורה יוצא לנו חידוש להלכה לענין מצות קדושים תהיו שנצטוו להיות קדושים ופרושים, שכתב הרמב"ן שחלק ממצות קדושים תהיו היא שנהיה פרושים מן הטומאה, ואף אם לא הוזהרנו בפירוש בתורה איסור ליטמא, מ"מ מידי קדושים תהיו לא יצאנו, ואף הנזיר נקרא קדוש מחמת הרחקתו ממקצת הטומאות, ולפי הנ"ל נראה דאף אי קיי"ל שטבילת עזרא בטלה ואין איסור ללמוד תורה בהיות האדם טמא בט"ק, מ"מ מצות קדושים תהיו לא בטלה, ומקיים מצוה דאורייתא בטבילתו ובפרישתו מן הטומאה. ועוד יותר, שהרי מדינא דטבילת עזרא סגי אף במים שאובין, וכן נחלקו הפוסקים בענין חציצות אי מעכבין על הטובל משום טבילת עזרא או לא [עיין בשערי תשובה בסימן פ"ה], אך כל זה הוא בטובל מחמת תקנת טבילת עזרא, אך הטובל מחמת מצות קדושים תהיו כדוראי נכון שיטבול טבילה דאורייתא במקוה כשירה ובבדיקת חציצות.

ושוב מצאנו שכבר עמד על זה הגאון בעל שבט הלוי (בחלק ה' סימן ט"ו) והביא דברי היעב"ץ בסידורו בהנהגת הבוקר דיני ב"ק שכתב "דבר תורה שחייב ליטור מטומאת קרי בכל מקום ובכל זמן ואסור להשהות בטומאתו אפילו שעה קלה כמו שכתוב קדושים תהיו" ובהמשך התשובה כתב דהאידינא שנתרבו המקוואות ובקל ימצא מקום לטבילתו, אף משום טבילת עזרא אית ביה, דלא נתבטלה התקנה אלא מחמת ביטול תורה והיותו גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה, משא"כ בדורינו עתה שנתרבו המקוואות דבדוראי קמה וגם נצבה דברי חז"ל שהטעניו טבילה לבע"ק, [ולכל הפחות אין מורין כן וכדאיתא בע"ז דף ל"ז ע"ב לענין ספק טומאה ברשות הרבים, עיי"ש].

בטבילת הבאים בצל קורת ביתו עד שהוכנו ליטהר לגמרי, והוא משום שטבילה במקוה בעי כוונה ליטהר, ובהיות האדם טמא בטומאה חמורה ויודע שלא יטהר לגמרי בטבילה הראשונה, בקל יבא לטבול בלא דעת ליטהר מטומאתו, וטבילה בלא דעת אף שמעיקר הדין מטהר מ"מ טהרה כתיקונו לא הוי, וכמו שיתבאר.

דהנה ביומא (דף ל' ע"א) מבואר שחמש טבילות טבל כהן גדול ביום הכיפורים, וכולם בקודש [בתוך המקדש] חוץ מטבילה הראשונה בבא הכהן לכפר בקודש שאז טבל בחוץ, שאין טבילה זו מדינא דיום הכיפורים אלא מדין כל הנכנס למקדש הטעון טבילה, שהצריכוהו טבילה בכדי שיזכור טומאה ישנה שהיה עליו ויפרוש, ופירש רש"י דיפרוש מן העבודה עד שיטהר, אמנם הרמב"ם פירש כוונת הגמרא בענין אחר, שטבילת הנכנס למקדש הוא כדי שיזכור טומאה ישנה שהיתה עליו שהיתה שכוח ממנו בעת טבילתו, ולא נטהר ממנה בטבילתו, ולכן הטעינו חז"ל טבילה לכל הנכנס למקדש בכדי שישים לבו לטומאה ישנה ויפרוש מאותן טומאות הנשכחות בטבילתו שנית לשמה¹².

וז"ל הרמב"ם (בפרק ב' מהלכות עבודת יום הכיפורים הלכה ג') כל הטבילות האלו והקידושין כולן במקדש שנאמר ורחץ את בשרו במים במקום קדוש, חוץ מטבילה

בין דאערע ביה קרי קודם דקביל טומאה אחרא, בין דאערע ביה לבתר, ע"כ. והרי מבואר בדברי הזהר הקדוש שבעוד האדם טמא בטומאת ז' לא יועיל לו טבילתו לטומאת ערב, ולא יטהר הזב מטומאת קרי כל עוד עודנו עומד בטומאת ז', דלא סגי טהרה לחצאין⁹.

והיעב"ץ (במטפחת ספרים¹⁰ פרק ד') תמה על דברי הזהר, וכתב שדברי הזהר נראין כתורה חדשה, ובביאור תמיהתו כתב הגאון ר' ראובן הכהן רפפורט מטורנופל¹¹ בספרו עיטור ספרים שהיעב"ץ התקשה על דברי הזהר מגמרא מפורשת בכריתות (דף ח' ע"א) שמבואר שם שמי שנתחייב ה' טבילות מחמת ה' ראיות כיון שטבל טבילה אחת עלה מטומאתו.

ב. דעת הרמב"ם שטבילה בעי כוונה שיכוין המיטהר לשם מה הוא מובל

הנה אף דסתימת דברי הזהר הקדוש מוכיחים כדברי היעב"ץ שמי שנטמא בשתי טומאות לא עלתה לו טבילה הראשונה ליטהר לחצאין כל עוד טומאתו החמורה עדיין רוחפת עליו, מ"מ אפשר דיש לבאר כוונה אחרת בדברי הזהר הקדוש, והוא דהגם שמי שנטמא טומאת ערב וטומאת ז' וטבל טבילה בזמנה לעת ערב ודאי עלתה לו טהרתו וטיהרו מטומאת ערב כשאר טהרה לחצאין, מ"מ החמיר והמתין אברהם אבינו

9 ועיין שם בזהרי חמה שכונת הזהר הוא שאברהם ושרה היו מטבילין בעלי קרי שבאו בצל קורתם, ומי שנטמא בטומאת ז' היו ממתינין בטבילת קריו עד שהוטהר ואז חזרו והטבילו לטומאת קרי.

10 בחלקו על ייחוסו של ספר הזהר להתנא רשב"י.

11 הגאון ר' ראובן הכהן רפפארט היה נצר למשפחת הכהנים המיוחסים לבית רפפארט בנו של הגאון ר' בצלאל ונכדו של הגאון ר' חיים הכהן רפפארט אב"ד לבוב בעל שו"ת ר' חיים כהן וספר זכר החיים, הגאון ר' ראובן רפפארט יגע ועמל בתורת זקינו והדיר והוציא שני הספרים הנ"ל לאור, וכן עזר בהבאת ספר חותנו המנחת חינוך לדפוס הראשון.

במשך חייו נטה הרבה לתורת הח"ן ולספר הזהר, וכחלק ממאבקו לייחוס הזהר להתנא האלוקי הרשב"י כתב ספרו עיטור סופרים להשיב על דברי היעב"ץ בקושיותיו על דברי הזהר בספרו מטפחת ספרים.

12 ועיין בחסד לאברהם (על הרמב"ם שם, לגאון ר') אברהם תאומים אב"ד זאברז, בוטשאטש, וקמניץ פאדלן, בן בתו ותלמידו המובהק של הנתיבות, וביוזמתו ובתוספת הערותיו וביאוריו יצאו שני חלקי נחלת יעקב, ותשובות מהר"י מליסא) שביאר אמאי מ"מ הרמב"ם בביאורו של רש"י והוא לשיטתו בפרק א' מהלכות טומאת מת, ולשיטתו לא עלתה הסוגיא ביומא על פי פירוש רש"י כהוגן ולכן הוצרך לפרש הסוגיא בענין אחר, עיי"ש.

מעלת המקדש, וכן ממה שכתב שיזכור טומאה ישנה ויכוין עליה משמע שאין הטבילה מחמת קדושת מקום המקדש שנכנס אליה, אלא מחמת טומאה ישנה שנטמא בה, ועד שיכוין עליו בטבילתו עדיין טומאתה בשוליה ובצילו של הטומאה הישנה הוא עומד, ולכן הצריכו טבילה זו בכדי שיזכור אותה טומאה וכוין עליה בטבילתו, אלא שתמה על דברי הרמב"ם מהאי מתניתין דכריתות (הנ"ל) דמבואר שמי שיש לו עליו ה' חיובי טבילות כיון שטבל לאחד מהם הרי הוא טהור,¹⁵ ועל כן נראה לבאר כוונת הרמב"ם בענין אחר ועל פי מה שמבואר בדבריו בעוד כמה מקומות וכאשר יתבאר.

הנה הרביעי מתוך י"ח הגזירות שגזרו רז"ל בבקרים בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון היא הגזירה שגזרו טומאה על הבא ראשו ורובו במים שאובין, ובגמרא (שבת שבת י"ד ע"א) ביאר רב אסי סיבת הגזירה, והוא משום שהטובלין במים סרוחים היו רוחצים עצמן במים שאובין אחר טבילתן, ועשאו קבע, ופירש רבא שהיו אומרים לא אלו מטהרין אלא אלו מטהרין, ופירש"י שחששו שיבאו לבטל תורת מקוה ולטבול רק במים נקיים השאובין.¹⁶

אך מלשון הרמב"ם (בפרק ט' משאר אבות הטומאה הלכה א') נראה דרוח אחרת היתה לו בטעמא דהך גזירה, וז"ל, הבא ראשו ורובו במים שאובין או שנפלו על ראשו ועל רובו שלשה לוגין מים שאובין

ראשונה שהוא רשאי לטבול אותה בחול שאינה אלא להוסיף כוונתו, שאם יזכור טומאה ישנה שבידו יפרוש ממנה בטבילה זו לשמה, ובביאור דבריו כתב המעשה רקח¹³ דס"ל להרמב"ם שאין כוונת הגמרא שחששו לשמא נטמא ולא טבל, שהרי ז' ימים קודם יום הכיפורים הפרישוהו מביתו והוטבל והוזה בכל מיני טהרה, ועל כן ס"ל להרמב"ם שאין חשש לטומאה ישנה שלא טבל אליו כלל, אלא שחששו לטומאה ישנה שלא היה זכור ממנה בעת טבילתו, ומאחר ולא כיון אליו בטבילתו לא עלתה לו טבילתו לגמרי, ואף כי נטהר מטומאתו עדיין יש מקום לתוספת בטהרתו, אך לא ביאר המעשה רקח כוונה זו מה טיבה, והאם הוספת הכוונה היא מעלה מדאורייתא או מדרבנן.¹⁴

והנה האור שמח ביאר דברי הרמב"ם על דרך המעלות דרבנן שמנתה המשנה בסוף חגיגה שהטובל והוחזק עצמו בטהרה לאכילת מעשר אסור באכילת תרומה וכן הטובל ומחזיק עצמו לשם אכילת תרומה אסור בקדשים מחמת מעלתו וקדושתו, ועל דרך זה ביאר כוונת הרמב"ם שגם כהן שטבל והחזיק עצמו לטהרת קדשים, מחמת גודל קדושת המקדש הצריכו שיטבול בכוונה לכניסת המקדש, ואכן אין בטבילה זו אלא מעלה מדרבנן ולכן אינו טעון הערב שמש וטובל ודי לו בטבילה בעלמא.

אך הקהילות יעקב (ביומא סימן י') העיר על דבריו, דמלשון הרמב"ם שלא הזכיר

13 לרבי מסעוד חי רקח מאזמיר תלמידו של ר' חיים אבולעפיה בעל מקראי קדש, ומהר"י הכהן בעל בתי כהונה, בגמר שליחותו כשד"ר עלה ונתישב בטריפולי שבלוב, שם הקים ישיבה ותלמידים לרוב, ביאוריו על ספר הרמב"ם ידועים בייחודם שנדפסו על דברי הרמב"ם ללא השגת הראב"ד, בהקדמתו הכין המחבר מענה לשון על השמטת השגותיו של הראב"ד וכתב שם שמאחר ואין כוונתו בביאורו ליישב השגת הראב"ד שכבר הקדימו לו בזה גדולים, אלא לבאר דברי הרמב"ם עצמו, אינו בדין שיזכיר ההשגה ללא הלצה.

14 וז"ל, מה טומאה שייכא בכהן גדול כלל הא כהן הפרישוהו שבעת ימים קודם יוה"כ והוזהו עליו ג' וז', ובודאי דגם טבל כדינו מעתה הרי נטהר מכל מין טומאה בעולם, הן אמת דמכתב יפרוש ממנה בטבילה זו לשמה משמע דאינו נטהר עד שיטבול לשם טהרת אותה טומאה וכו', ע"כ.

15 וכקושיית המטפחת ספרים על דברי הזהר הק'.

16 ואכן כן דעת הקראים שר"י שביארו כוונת הכתוב ורחץ את בשרו במים חיים דהיינו מים נקיים ובריאם שחיו של אדם תלויים בהם.

וכוונה זו אינה אלא מעלה מדרבנן, א"כ למה גזרו גזירה לגזירה וטימאו הטובל ומתרחץ מחשש שיבאו לטבול בלא כוונה תרומה וקדשים שאינה אלא מדרבנן.

ואשר על כן נראה לבאר בדעת הרמב"ם דהאי כוונה אינו ממעלות דרבנן גרידא אלא מעיקרי הטבילה וטהרתו, ואף שלסילוק הטומאה סגי בביאת כל גופו במי מקווה, מ"מ השלמת טהרתו אינו אלא בטבילה במי דעת ובכוונה ליטהר, וכאשר יתבאר.

וראשית דבר נקדים דברי הרמב"ם בפירוש המשנה בביצה (פרק ב' משנה ב') דאיתא התם מטבילין מגב לגב ומחבורה לחבורה, ואף שטבילת כלים טמאים אסורה ביו"ט משום דמחזי כמתקן מנא, מ"מ מגב לגב ומחבורה לחבורה שרי, וביאר הרמב"ם וז"ל, ואמרו מטבילין מגב לגב, רוצה לומר שאם היה לו כלים טהורים שהוא משתמש בהן במסחטת הזיתים והוא חולין ורצה להשתמש בהן במסחטת היין והוא תרומה, מותר לו להטבילין טבילה שניה ביום טוב, שאע"פ שהן טהורין צריך להטבילין טבילה נוספת אם רצה לעשות בטהרה, וכן מחבורה לחבורה והוא שיהיה כלי טהור ואוכל בו בחבורת מעשר שני דרך משל, אם רצה לאכול בו בחבורה אחרת שאוכלין תרומה שאותו הכלי צריך טבילה שניה מותר לו להטבילו אותה הטבילה השניה ביום טוב.

ובטעם ההיתר כתב הרמב"ם, והנני מבאר לך היסוד בטבילה שניה זו, לקמן יתבאר לך בפרק שני דחגיגה שכל מי שטבל לחולין אף על פי שהוא טהור בלי ספק אסור לו לאכול מעשר עד שיטבול שניה לשם מעשר, וכן אם טבל לשם מעשר ורצה לאכל תרומה צריך לטבול שניה, וכן אם היה טהור לתרומה ורצה לאכול קדש יטבול לשם קדש, וטבילות אלו שאדם טובל או שמטביל את הכלי הטהור בין המעשר והתרומה והקודש הן שמותרין ביום טוב, והתרנו טבילות אלו

הרי הוא כשני לטומאה עד שיטבול וכו', מפני שהיו טבולי יום טובלין במערות שמימיהן רעים ואח"כ היו רוחצין במים שאובים יפים דרך נקיות, ופשט המנהג כך עד שהיו רוב העם מדמים שמים שאובים שרוחצין בהן באחרונה הן שמטהרין לא הטבילה שבמי מקוה, והיו טובלין בזלזול בלא כוונה, ולפיכך גזרו שכל שבא ראשו ורובו במים שאובים או שנפלו על ראשו ורובו נטמא ונעשה כשני לטומאה, עכ"ל, הרי שלא חששו שיתבטל הטבילה לגמרי אלא שגזרו רבנן טומאה על הטובלין שטבלו בזלזול ובלא כוונה.

וכן כתב הרמב"ם בפירושו למשנה בזבין (פרק ה' משנה י"ב) וז"ל, והבא ראשו ורובו במים שאובין גזרו גם עליו שיהא טמא ופוסל את התרומה מפני שטבולי יום באותו הזמן היו טובלין במי מערות וכו', ונמשך הדבר ונתרבה עד שהיו ההמון סבורים כי מים שאובין שבהן מתרחצים בסוף הן העיקר והן שמטהרין, ומזלזלין במי מקוה מחמת לכלוכו ואינם מתכוונים בו טבילה לשמה, לפיכך גזרו שכל הבא ראשו ורובו במים שאובין אחר הטבילה שהוא נשאר בטומאתו ופוסל את התרומה כדי שיסמכו על מי מקוה וידעו שהוא המטהר, עכ"ל. והיינו דאף שטבל במי המקווה מ"מ מאחר ולא כיון ליטהר בהם אלא במים השאובין לכן גזרו על השאובין שיטמאו בכדי שיסמכו ליבם לטהרת המקווה ויסמכו עליו ויכוונו ליטהר בו.

ובביאור כוונת הרמב"ם במה שכתב שחז"ל הצריכו כוונת בטבילה, ופסלו הטובל בלא כוונה לתרומה, כתבו הפנ"י והראש יוסף (בשבת שם) שהוא על דרך מה שנתבאר בסוף חגיגה שתרומה וקודש בעו טבילה והחזקה לשמם, והטובל ולא הוחזק להם אף שעצם הטבילה כשירה, מ"מ משום מעלה יתירה הצריכו חז"ל שיחזור ויטבול בכוונה לתרומה וקדשים, אך כבר עמד השפ"א (בחגיגה דף י"ח ע"ב) דמאחר

הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים הוא, שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים, אלא גזירת הכתוב היא והדבר תלוי בכוונת הלב, ולפיכך אמרו חכמים טבל ולא הוחזק כאילו לא טבל, עכ"ל, ואף ש"טבל ולא הוחזק" אינו אלא חומרא מדרבנן, ובביאתו במים נסתלק ממנו טומאתו אף בלא התכווין כלל, וכמו שפסק בהלכות שאר אבות הטומאה (בפרק י"ג ה"ב),²⁰ עכ"ז כתב כאן בסוף הלכות טהרה שגזירת הכתוב הוא שהטבילה תלוי בכוונת הלב, וע"כ ששני ענינים נאמרו בטבילה שהבא במי מקווה אף אי לא כיוון לכלום הרי טומאתו מתסלקת ממנו, אך עדיין חסר בו מידת הטהרה המביאה לידי קדושה, וטהרה זו תלויה בכוונת הלב, אמנם אף שטהרה זו עיקרה מן התורה, מ"מ אין הכוונה והטהרה מעכבין בטבילה מלסלק הטומאה מן הטמא, ומ"מ למעשה תרומה ולקודש ראו חז"ל להחמיר ולהצריכו כוונה בכדי שיתוסף בו מידת הטהרה.

ומעתה יובהרו דברי הרמב"ם במה שכתב שטעם הגזירה במי שבא ראשו ורובו במים שאובין הוא משום חשש שיבאו לטבול בזלזול ובלא כוונה, והבאנו לעיל שהשפ"א תמה על דברי הפנ"י והרא"י דאי מחמת כוונה לתרומה שאינה אלא מעלה דרבנן לא היו לחז"ל לגזור גזירה לגזירה, אך לפי דברינו הנ"ל יעלו דברי

ביום טוב מפני שאינן להסרת טומאה אלא לתוספת טהרה, עכ"ל¹⁷.

והעולה מדבריו הוא דשני ענינים נאמרו בטבילה, והם הסרת הטומאה, ותוספת הטהרה, ואף שכלי טמא שהוטבל באף בלא שום כוונה לתרומה או לקודש בודאי הוסרה ממנו טומאתו, אך מ"מ עדיין יש מקום לתוספת טהרה, ובטבילתו שנית בכוונה להשתמש בהם לתרומה ומעשר יוסיף בטהרתו ויכשירנו לשימוש¹⁸.

והגם שאין תוספת הטהרה הבא בטבילה בכוונה מעכב [אף מדרבנן] אלא במעשר תרומה וקדשים, ולחולין לא חייבוהו, מ"מ דין תוספת טהרה אינו חידושם וגזירתם גרידא, אלא דישנו מן התורה, ואף בחולין יש מעלה בהקפדה על הכוונה בטבילה, ולכתחילה בעי כוונה בטבילתו גם לחולין וכמו שפסק הרמב"ם (בפרק א' מהלכות מקוואות הלכה ח'), וז"ל, כל הטובל צריך להתכוין לטבילה, ואם לא נתכוין עלתה לו טבילה לחולין, ומשמע שמעיקר הדין ולכתחילה ודאי בעי כוונה אף בחולין, והוא מטעם הנזכר לעיל בכדי שיתרבה בו מידת הטהרה¹⁹.

וכן כתב בסוף ספר טהרה (בפרק י"א מהלכות מקוואות הלכה י"ב) כסיום להלכות הטומאה והטהרה, וז"ל, דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירות הכתוב הן, וכן

17 והרי שהרמב"ם במתק לשונו של סברת הראשונים שכתבו שחייב הטבילה מתרומה לקודש הוא מחשש היסח הדעת וטומאה כבגדי ע"ה הטמאים לחברים, אלא אף שברור לו שהכלי טהור עכ"ז הטעינו רז"ל שיטבילו מגב לגב ובכדי לקבל תוספת טהרה, ועיין עוד בידיד נפש ובעלי תמר בירושלמי שהרחיבו בזה. 18 ובמשנה זו [על פי דברי הרמב"ם] נתחדש שאין איסור תיקון מנא בטבילת כלי אלא כשבא להסיר ממנו עיקר טומאתו, אך הטובל כלי להוסיף לו טהרה אין בו משום תיקון מנא ומותר בשבת, ועל פי זה פסק הביאור הלכה בסימן שכ"ז ס"ז ד"ה מותר, שהקונה כלים חדשים מן העכו"ם מותר להטבילן בשבת שהרי אינו בא להסיר טומאתן, אלא להכניסם לקדושת ישראל, ואין בזה תיקון מנא, אולם יש מן הפוסקים החולקים על דבריו וסוברים שטבילת כלים אינו לתוספת טהרה גרידא אלא גם להוציאו מטומאת עכו"ם וכדמבאר בירושלמי, ואכמ"ל.

19 וכן שבחו רז"ל מנהגו של אברהם אבינו במה שהיה אוכל חולין בטהרה, ולא רק שמנע עצמו מן הטומאה אלא שהחמיר על מעלת הטהרה אף בחולין, וכדאיתא בזהר וירא (שם) בהמשך דבריו "מאי טעמא אעסק אברהם לרכאה לבני נשא, בגין דאיהו טהור ואקרי טהור, דכתבי (איוב י"ד) מי יתן טהור מטמא לא אחד, טהור דא אברהם דנפק מתרח", ועיין לקמן בהערה 92.

20 וז"ל, מי שטבל בלא כוונה ה"ז טהור לחולין.

אחת עולה לכמה חיובי טבילה, אלא דמחמת חסרון תוספת הטהרה הבא בטבילה לשמה חייבוהו חז"ל לחזור ולטבול לשמה ולהוסיף כוונתו, דכל טהרה וטהרה שהוא מכויץ עליו הרי הוא מוסיף לעצמו טהרה לטהרתו,²¹ ומ"מ מאחר ואין הטבילה משום פרישה מן הטומאה אלא משום תוספת טהרה סגי ליה אף מדאורייתא בטבילה בעלמא בלא הערב שמש.

ולדברינו הנ"ל אפשר לישב דזה הוא גם כוונת הזהר הקדוש, שאברהם אבינו הטביל הטמאים בב' טומאות שני טבילות, ואף אחר שהוטהרו בז' נקיים מטומאת זיבה חזר והטבילן לטומאת קרי, בכדי שיוטהרו בשתי תוספות טהרה, ואף שלעצם סילוק הטומאה סגי בטבילה אחת וכדמבואר בסוגיא דכריתות הנ"ל, מ"מ הטבילן שתי טבילות בכדי שיכוונו בכל טבילה לשם אותו טומאה שהם נטהרים ממנה.²²

הרמב"ם כמין חומר, דמאחר ומעיקר הדין ומדאורייתא יש בכל טבילה בכוונה שני ענינים, חלק הראשון שהוא הסרת הטומאה שנובע מעצם הטבילה, וחלק השני שהוא תוספת הטהרה שאינו אלא בטבול בכוונה וברצון ליטהר, בזה חששו חז"ל שיבואו לטבול בזלזול ובלא כוונה, ומעלת הטהרה תיבטל מכל וכל, ולכן גזרו על הטובל בלא כוונה שיישאר בטומאתו, ושהכוונה תעכב בטבילת תרומה וקדשים.

ומעתה נחזור למעין הפתיחה, דמה שכתב הרמב"ם דטבילת הנכנס אל המקדש [וטבילה הראשונה של הכהן גדול ביום הכיפורים] אינה אלא להוסיף כוונתו, שאם יזכור טומאה ישנה שבידו יפרוש ממנה בטבילה זו לשמה, אין הכוונה שיזכור טומאה שלא הוטהר ממנה, דבודאי בז' ימי פרישה כאשר טבל לטומאת מת שפיר הוטהר מכל טומאה ישנה שהיה בו, כדמבואר בכריתות שטבילה

21 וכאן מקום איתי לציין דברי הרמב"ם בפירוש המשנה בפרק ג' משנה ב' דפרה, שכתב "ואין הבדל בין האדם שלא נטמא כלל במת או שנטמא כל ימיו וטבל והוזה עליו שלישי ושביעי, ולא עוד אלא שזה שהוזה עליו יש לו מעלה יתרה בטהרה, לפי שהכתוב כבר גזר עליו שהוא טהור", ומשמע מדבריו שגדול מעלת הנטהר ממי שלא נטמא כלל, והוא משום שהכתוב העידה עליו שהוא טהור, ולכאורה דבריו הם מושללי הבנה, שהרי לא העידה עליו התורה אלא שעלה למעלת הטהור שלא נטמא, וא"כ במה יש לו מעלה יתירה, אך לפי דברינו הנ"ל הרי עולין דברי הרמב"ם בקנה אחד עם שאר דבריו הנ"ל, שמי שלא נטמא מעולם אין בו אלא העדר גנות הטומאה, אך לא זכה למעלת הטהרה המביאה לידי קדושה [כדאיתא בסוף סוטה], אך מי שהיה טמא וניתק עצמו ממצבו הראשון והביא עצמו במי הדעת בכוונה נכונה ליטהר, לא די שיוסלק ממנו הטומאה אלא "שהכתוב כבר גזר עליו שהוא טהור".

ועל פי דברי הרמב"ם אלו ביאר הגאון ר' יוסף ענגל בשו"ת בן פורת חלק ב' סימן ב', זה שהיו חכמינו מטמאין ומטהרין הכהן השורף את הפרה (כדמבואר בפרה פרק ג' משנה ו') והוא כנ"ל משום שלמעלת הפרה היו רז"ל "מחזירין אחר הטהורים" ומעלת הנטהר מן הטומאה יתירה על מי שלא נטמא מעולם שאין בו אלא העדר הטומאה, אך מי שנטמא וניתק עצמו מן הטומאה ובא אל המים בכוונה ליטהר, טהור יאמר לו.

ואלי יש להוסיף לזה דברי הזהר הקדוש בויקרא דף מ"ח ע"ב לית טהור אלא כד נפיק מסטרא דמסאבא, עיי"ש.

22 ועיין בזהרי חמה שם שכתב דלא מן הדין היו צריכין שני טבילות אלא ממידת חסידות, וראה עוד בשו"ת תפארת צבי מהרה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין יו"ד סימן ל"א בתשובתו הידועה בעניני טבילת בע"ק בזמן הזה, אות י"ז, שביאר ענין ריבוי הטבילות בזמנים המקודשים על דרך הנ"ל.

אולם בעיקר דברי הזהר הק' יעויין במהרש"ם בכמה מקומות (בשו"ת מהרש"ם חלק ג' סימן ק"כ, ובחלק ד' סימן כ"ט, ובהגהותיו לברכות דף כ"ו ע"א) שלא הבין כדברינו הנ"ל ותמה על דברי הזהר והניחם בצ"ב. ולעיקר ביאורינו בדברי הזהר והרמב"ם דלכו"ע שייך טהרה לחצאין, ואין טבילה השניה אלא בכדי להוסיף כוונה וטהרה וכדמשמע בדברי הרמב"ם, עיין בשיח השדה חלק ב' סימן י"א בקונטרס הליקוטם שנקט שאפשר דלא מהני טהרה לחצאין, ומיישב כל ראיותינו בבקאות נפלא, ובתוך דבריו נחת לבאר טבילת נשים לבעליהם אף שהם עדיין טמאי מתים, עיי"ש באורך.

ג. טהרה ברגל

בשאיין חיוב לעלות וליראות

משום העליה לרגל והבאת הקרבנות, ולולא העליה לרגל לא נתחייבנו ליטהר בימים המקודשים, וסמך דבריו על לשון הרמב"ם (בפרק ט"ז מהלכות טומאת אוכלין הלכה י') שכתב כל ישראל מוזהרין להיות טהורים בכל רגל, מפני שהם נכונים ליכנס במקדש ולאכול קדשים, וזה שנאמר בתורה ובנבלתם לא תגעו, ומעתה כהיום שאין לנו לא מקדש ולא קדשיו מנ"ל שנהיה מחויבים בטבילה כלל,²⁴ וכן תמה על דיוק השני שהזכרנו לעיל דבר"ה וי"כ שלא נצטוינו בהם לעלות להר ה' ולא באכילת שלמי שמחה א"כ אף בזמן שבית המקדש קיים מנ"ל שנצטוינו על הטהרה, וכבר תמה טורנוסרופוס "מה יום מיומיים"²⁵.

עוד מצאנו מעין דברי הרא"ש וקושיית השאגת אריה בדברי האגור והמור וקציעה, דהנה הב"י (סוף סימן קכ"ח) הביא דברי האגור בענין כהני חו"ל שאינם נושאים כפיהם אלא ברגלים,²⁶ וז"ל, כתב האגור (בסימן קע"ו) שנשאל מהר"י מולן (שו"ת מהרי"ל החדשות סימן כ"א) למה אין הכהנים נושאים כפיהם בכל יום מאחר שהוא מצות עשה, והשיב מפני שמנהג הכהנים לטבול קודם כמו שכתוב בהגהות מיימוניות, ובכל יום קשה להם לטבול בחורף, ולכן עלה המנהג דוקא ביום טוב, עכ"ל.

ניתנה ראש ונשובה לדברי הרא"ש שכתב לטבול בערב יו"כ, אלא שאין לברך על הטבילה מאחר ואין אנו מקיימין בו מצות ר' יצחק לטהר ברגל, משום שאין בידינו אפר פרה ואין טהרתינו שלם, והנה כאשר נדייק בדבריו נראה שני חידושים להלכה, א' דמבואר בדבריו שאילולי היה בידינו מי חטאת והיה סיפק בידינו ליטהר מכל טומאות, היינו חייבין בטהרה ברגל והיינו מברכין על הטהרה, ואף שבעונותינו אין לנו לא אישים ולא אשם לא קטורת ולא קרבן, ואין אנו עולים לרגל להר בית ה', מ"מ עצם התקרב יום המקודש היה מחייבנו ליטהר ברגל, ואכן עד ראשית תקופת האמוראים כאשר עדיין היתה מי חטאת מצויה בגליל²³ היו מחויבין ליטהר ברגל ולברך על הטהרה, וב' בדבריו מבואר דעל אף שדברי רבי יצחק נסובים על חיוב הטהרה ברגלים דהיינו פסח שבועות וסוכות, מ"מ עיקר החיוב אינו בג' רגלים דוקא אלא בכל ימים המקודשים, ולכן אף בראש השנה וי"כ מי שיש בידו ליטהר מכל טומאה חייב בטהרת הרגל.

והגאון בעל השאגת אריה [בסימן ס"ו] תמה על דברי הרא"ש, דמשמעות הגמרא משמע דעיקר חיוב טהרה ברגל אינו אלא

23 וכדאיתא בחגיגה כ"ה שאמר עולא חבריא מדכין בגלילא, וכן מבואר בדברי הראשונים שבארץ ישראל בתקופת האמוראים היה עדיין מצוי בידיהם מאפר חטאת שהכינו קודם החורבן, והיו מטהרין ממנו מטומאת מת, (עיין ר"ש חלה פרק ד' משנה ח', רא"ש חולין פרק ח' סימן ד', תוס' רי"ד חגיגה כ"ה ע"א ועוד).

וכן האריז"ל שזכה למי חטאת וכמו שהעיד עליו החיד"א (מדבר קדמות מערכת א' אות כ"ו) שכתב ואני בעניוטי פשיטא לי דרבינו האר"י זצ"ל היה נטהר באפר פרה על ידי אליהו ז"ל, ואז נחה עליו רוח הקודש להפליא, והגם כי לא ראיתי כתוב רמז מזה ולא שמעתי, לבי אומר לי שהרב ז"ל היה מעלים הדבר העלם נמרץ לרוב ענוותנותו, עיי"ש, ולדעת הטור והרא"ש היה האריז"ל מחויב בטהרת הרגל בברכה.

24 וכן דייק הבאר היטב ביו"ד סימן שע"ג מדברי הרמב"ם כהשאגת אריה, והביאו השערי תשובה להלכה בסימן תקכ"ט ס"ק א', עיי"ש.

25 ועל פי דבריו היה מי שצידד שאף בזמן המקדש מי שאין לו קרקע וכן החיגר והסומא ושאר המנויים שאינם חייבין בעליה לרגל אינם מצווין על הטהרה ברגל, אך כמבואר בפנים מדברי הטור והרא"ש משמע שאין עיקר החיוב מחמת העליה לרגל אלא מחמת עצם קדושת הימים ולכן אף בזמנינו, וכן בראש השנה וי"כ נצטוינו על הטהרה.

26 ומבטלין ג' מצות בכל יום כדאיתא במנחות דף מ"ד ע"א דכל כהן שאינו עולה לדוכן מבטל מג' עשיין.

ופשוט שאין לבטל נשיאת כפים מחמת העדר טבילה, עכ"ל²⁹.

ד. חייב אדם לטהר עצמו ברגל

וב"ש בראש השנה ויו"כ

הנה אף כי המו"ק כתב שאין סיבה מוצדקת למנוע ברכת כהנים מחמת הטומאה ולקובעו דוקא ברגלים, מבין דבריו נשמע שלא ערער אחר מנהג הנפוץ והמקובל לטבול בערבי יומים טובים, ואכן הסכים שהוא מנהג ישראל מקובל, אלא שטען שאין בו משום טהרה ברגל אחר שממילא כולנו טמאי נפש, ואף אחר הטבילה עודנו עומדים בטומאתינו, ולכן אין מקום לקביעת ברכת כהנים ברגלים דוקא, אך עצם הטבילה בערבי יומים טובים מקובל עליו כמנהג המקובל, ודבריו מעלים תמיה דאכן נכונו דבריו שכולנו טמאי מת ואין טבילתנו מטהרת אותנו לגמרי, וא"כ איך ולמה נשתרשה המנהג בישראל להקפיד על טבילה בערבי יומים טובים יותר מבשאר ימות השנה.

ובמור וקציעה ביאר דבריו שאינם נושאים כפיהם אלא אחר שטבלו לעבודה, ומאחר וקשה עליהם הטבילה בימי החורף הפסיקו מלקיים מצות נשיאת כפיים לבד מימי הרגלים דבין כך נהגו כל ישראל לטהר עצמן ברגל, אך תמה שם על דברי הר"י מולן, וז"ל, ובאמת דבר זה צל"ע, אף שכבר פשט המנהג כך לטבול גם עכשיו ברגל, מעודי תמהתי על זה, לפי שלא מצינו מקום לטבילה זו ברגל אלא בימי חז"ל שהיה להם מי חטאת והיו יכולים לטהר מטומאתן כדי לאכול חוליהן בטהרה²⁷, שאעפ"י שאינן מוזהרין עליה כל השנה הוזהרו לפרוש מהטומאה ברגל לקיים המקרא דובנבלתם לא תגעו דלא מתוקם אלא ברגל וכו', על כן הוכרחו ודאי לטהר גם מטומאת מת ולטהר כל כליהם שלא יחזורו ויטמאום, משא"כ אנן בעו"ה שאין לנו טהרה כל עיקר, כי מיד אנו חוזרין ומטמאין עצמנו בכל דבר טמא, א"כ פשיטא שאין טבילה זו מטהרתנו כלל וכלל ומה טיבה ברגל וכו',²⁸ איך שיהא

27 ויש לציין שאין דבריו עולים בקנה אחד עם דברי השאגת אריה, דאף שלשניהם אין חיוב הטהרה ברגל אלא בזמן שבית המקדש קיים, מ"מ שינה לשונו מדברי השאגת אריה וכתב שעיקר הטהרה היא בכדי לאכל חולין בטהרה, וכדבריו מצינו במאירי ב"ה שם שכתב "וכן כל אדם לטהר עצמו ברגל לאכל חולין בטהרה", וכן היה אפשר לצדד בדברי הטור שכתב לנהוג באכילת חולין בטהרה בין כסא לעשור משום החיוב לטהר ברגל, ואכן האחרונים הקשו על דבריו שלא נאמרה ההלכה של טהרה ברגל בימים שבין כסא לעשור, אך מ"מ דברי הטור עולים בד בבד עם דברי המו"ק שטהרת הרגל הוא מפאת אכילת חולין בטהרה, וראה לקמן בדברינו בזה.

28 ובמשנה ברורה שם ס"ק ס"ה כתב דטבילה זו היא סלסול שנהגו בהם הכהנים, עיי"ש.

29 ואכן מצינו בפוסקים שביארו מנהג בני חו"ל באופנים אחרים, הדרכי משה שם כתב שטעם הדבר הוא משום שאז שרויים בשמחת יום טוב, וטוב לב הוא יברך, מה שאין כן בשאר הימים אפילו בשבתות השנה, שטרודים בהרהורים על מחיתם ועל ביטול מלאכתם, וכן כתב הרב בסידורו [ואכן ציון פסוק זה על ברכת כהנים מצינו בדברי הזהר הק' חלק ג' דף קמ"ז עמוד ב' לענין כהן שאינו אוהב בני הקהל או שאין הקהל מרוצים בו שאין לו לישא כפיו משום דטוב עין הוא יברך]. המהרי"ל כתב במהלכו השני שביטלוהו בחו"ל משום ביטול מלאכה בימי חול ומשום ביטול תורה וטורח ציבור בימי שבתות.

בשו"ת בית אפרים סימן ו' כתב שמנהג בני חו"ל נבע מהקושי לזהות את כהני חוץ לארץ ככהנים ודאיים, ולדבריו מכיוון שבימינו הכהנים מוגדרים ככהני חזקה שאין הוכחה לכהונתם מלבד חזקה, מחמירים שלא לתת לכהני חוץ לארץ לעלות לדוכן אלא רק בעת מוסף של יום טוב כדי שלא תשתכח תורת כהונה מהם, אמנם בניגוד לכהני חוץ לארץ כהני ארץ ישראל החזיקו בכהונתם ביותר, ולכן אין חשש של ברכה לבטלה בעלייתם לדוכן, ולכן עולין כהני ארץ ישראל לדוכן בכל יום, ועל דרך זה בשינוי ובחומר קצת כתבו הפרי חדש ורע"א בשם ספר המקצועות על פי דברי התוספתא נדה פרק ג' הלכה ב' שכהן שיש לו נדה בתוך ביתו לא יעלה לדוכן, ועיין עוד שו"ת חת"ס חלק אורח חיים סימן כ"ג.

ובשו"ת משיב דבר סימן ק"ד ובערוך השולחן סימן קכ"ד סעיף ס"ד הביאו שהיו מן האחרונים שניסו לנהוג בבית מדרשם בחו"ל נשיאת כפיים בכל יום, ומן השמים מנעו זאת מידם, עיי"ש.

מחמת זכר לעליה לרגל והבאת קרבנות, לא היינו טובלים אלא בשלוש רגלים זכר לטבילת העולים לרגל, וכמאמרו של ר' יצחק חייב אדם לטהר עצמו ברגל, ובר"ה ויו"כ שאין בהם חיוב עליה לרגל לא היינו טובלים כלל, ומדברי השבלי הלקט משמע דאדרבה הטבילה בערב ר"ה ויו"כ פשוט טפי, ולא הוצרך ר' יצחק להזכיר אלא ג' הרגלים בלבד.

וז"ל, גרסינן בראש השנה פרק קמא אמר ר' יצחק חייב אדם לטהר עצמו ברגל שנאמר וכו', הא למדת שבכל רגל ורגל חייב אדם לטהר עצמו, כל שכן בראש השנה ויום הכיפורים שהן ימי משפט שצריך אדם לטהר ולקדש עצמו ולהוציא כאור צדק ומשפטו

והנה אם על דבריו לבד היינו סומכים להיות מקור נאמן למנהג ישראל לטבול בערבי ימים טובים, היה אפשר לומר שאכן אין הטבילה מעיקר הדין, אלא שהמנהג הונהג כמעין דרישת ציון וזכר למקדש שהיו בני ישראל טובלים בערבי רגלים בכדי לעלות לרגל ולאכול שלמי שמחה, ולכן אף אחר החורבן הנהיגו לטבול בערבי ימים טובים כמקדמת דנא,³⁰ כשאר תקנות חז"ל שהתקינו זכר למקדש.³¹

אך דברי השבלי הלקט (בסימן רפ"ג דין טבילה בראש השנה) מראין באצבע שאין הטבילה בערב יום טוב משום זכר למקדש גרידא, אלא חיוב גמור מחמת קדושת הימים,³² דאילו לא היתה הטבילה אלא

30 וכן נקטו החיי אדם (כלל עט ס"א) והמטה אפרים בסימן תר"ו ועוד אחרונים.

31 חז"ל דרשו (בראש השנה ל' ע"א) מקרא דירמיה ל' י"ז ציון היא דורש אין לה, מכאן דבעיה דרישה, ולכן תיקנו כמה תקנות ומנהגים לדרוש ולזכור מצות שבמקדש לבל ישתכחו, וכן להעמיק בבני ישראל את הכמיהה והכסופה למקדש.

בין התקנות שתקנו מצאנו (סוכה מ"א). שתיקן ריב"ז נטילת לולב במדינה כל שבעה. וכן הונהג להקיף הבימה בד' מינים בכל ימי החג הקפה אחת וביום שביעי של ערבה ז' פעמים זכר למקדש, כדמבואר בילקוט שמעוני תהילים רמז תש"ג ד"ה לא ישבתי, וז"ל, ולקחתם לכם ביום הראשון. ואסובבה את מזבחך ה', כדתינן בכל יום היו מקיפין את המזבח פעם אחת, וכיצד הוא סדר ההקפה כל ישראל גדולים וקטנים נוטלים את לולביהם בידיהם הימנית ואתרגייהם בידיהם השמאלית ומקיפין אחת, ואותו היום היו מקיפין שבע פעמים, אמר ר' חייא זכר ליריחו, הא תינח בזמן שיש מזבח, בזמן הזה חזן הכנסת עומד כמלאך האלקים וס"ת בזרועו, והעם מקיפין אותו דוגמת מזבח, עכ"ל, ומנהג זה הובא להלכה ברמב"ם הלכות סוכה פרק ז' הלכה כ"ג, ובשו"ע.

נטילת ערבה ביום שביעי של ערבה תוקנה גם היא זכר למקדש, עיין סוכה מ"ד א', רמב"ם שם הלכה כ"ב, ר"ן סוכה כ"ב ע"א בדפי הרי"ף ד"ה וגרסינן (ואף שבמקדש היתה נטילת ערבה בכל ז' ימים, מ"מ מאחר ואין עיקרו מן התורה לא תיקנוהו אלא יום אחד בלבד), ואף בצורת המנהג תיקנו שיהיה מעין דוגמת המקדש וכמו שכתב הר"ן (שם והביאו הרמ"א) שהמנהג הוא ששמש בית הכנסת מביא את הערבה למקור, כשם שבזמן המקדש היו מביאים שלוחי בית הדין את הערבה לבית המקדש.

כריכת מצה ומרור נהוג בליל פסח כזכר למקדש, ואף ספירת העומר לכמה ראשונים אינו אלא משום זכר למקדש.

מיקום המנורה בבית הכנסת בימי חנוכה נקבע בדרומו של בית הכנסת כשנותרה עומדות בין מזרח למערב זכר למקדש וכמו שכתבו הטור והב"י בסימן תרע"א.

וחוץ ממצות המקדש שהונהגו ונתקנו זכר למקדש, גם הזכרות רבות בעניני המקדש תוקנו בכלל הדרישה, בפירוש הסידור להרוקח (פירוש ובא לציון בשחרית לחול, ובשחרית לשבת בפירוש קדושה) כתב שסיום התפילה בכל יום נקבע בנבואת ישעיה (פרק נ"ט) ובא לציון גואל משום דרישת ציון, וכן בתפילת שבת תיקנו להזכיר ולבקש מתי תמלוך בציון ב"קדושה החביבה מכל", וקביעת ציון וירושלים בברכת הפטרה ובברכת חתנים, וכן הונהג שכל הדורש שכל הציבור בהלכה ואגדה מסיים בפסוק ובא לציון גואל, וכולם מכלל הדרישה הם, עיי"ש.

32 פשטות דברי השיבולי הלקט מתבארים כמו שכתבנו בפנים שסיבת הטבילה היא לתשובה ולקדושה בכדי שזוכה בדין וכדמבואר יותר בדברי השלה"ק לקמן, אך לא נמנע מלציין שיש עוד מהלך בדברי השבולי הלקט והוא ביאורו של הגאון בעל שו"ת משנה שכיר (חלק אורח חיים סימן קי"ח) שביאר הטבילה משום תוספת קדושה, וביאר שכל המועדות בכלל מקראי קודש הם, ומשם בארה.

כלל, בעצרת שכבר עבר דין אחד של פסח, נכתב בו שמחה אחת, ובחג שכבר עברו שלשה דינים, פסח ועצרת וראש השנה, לכך נכתבו בו שלש שמחות, ע"כ.

וממשיך שם השלה"ק וז"ל, ובימי המועדים מלבד שמזונות האדם תלויים בהם, גם חיי האדם ונשמתו תלוין בדין, כמו שכתב בעל ראשית חכמה בשער הקדושה פרק י"ב, ולפי שהמועדים ימי דינא, אמר רבי יצחק חייב אדם לטהר את עצמו ברגל, כדי שיכנס בטהרה ליום הדין, כמו ראש השנה ויום הכפורים, עכ"ל³⁵.

והנה ימי רחמים והרצון לא שבתו ולא בטלו בחורבן בית מקדשינו, ואף כי איננו עולין ליראות לפניו בביתו של מטה, עדיין עולין אנו ליראות לפניו כבני מרון בבית דינו של מעלה, ולכן אף בגלותינו עדיין חייבין אנו בטבילה והכנה בערבי יומים טובים וימי הדין, ואולי מזה נשתרבו המנהג הנפוץ המוזכר בדברי המור וקציעה שבערבי הרגלים כל ישראל טובילים לטהר עצמן ברגל.

אמנם אף כי דברי קדמונינו דברי נביאים הם וקבלה מידם נקבל, אך עדיין יש שני הערות זעירות שיש לדון בדבריהם, א' דלפי דבריהם מבואר שעיקר הטבילה ברגל היא משום תשובה ובכדי ליטהר מטומאת הנפשות ולא משום טומאת הגופים, ומפשטות לשון ר' יצחק שדרש חיוב הטהרה ברגל מקרא דובנבלתם לא תגעו משמע שעיקר החיוב הוא ליטהר מטומאת הגופים³⁶.

כזהרים, ע"כ. והנה דבריו פתחו צוהר וביאור חדש בחיוב הטבילה, דאי מחמת עליה לרגל ושלמי שמחה לחוד א"כ לא היה מקום לחייב טבילה בר"ה ויו"כ, ומדבריו שכתב כל שכן בר"ה ויו"כ משמע שחיוב הטבילה בר"ה ויו"כ הוא חיוב גמור ופשוט יותר, וטעם הטבילה ברגלים הוא מחמת היותם ימי רצון וימי דין³³, וטבילתו מועיל לתשובה ולהתקדש בכדי להוציא לאור צדקו, ומאחר ואמר ר' יצחק שחייב לטהר בימי דינם של התבואה הפירות והמים, בכדי לזכות בדין, כ"ש שיש לטבול ולהתקדש להוציא לאור צדקו בר"ה ויו"כ ימי הרחמים שעה שכל באי עולם עוברים לפניו בדין³⁴.

ובשבילו של השבלי הלקט דרך גם השל"ה הק' (במסכת סוכה פרק נר מצוה אות ל"ד-ל"ה), וז"ל, ויזכור כי ימי המועדים הם ימי דין, כאומרם ז"ל במשנה בארבעה פרקים העולם נידון, בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, בראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון, ובחג נידונים על המים, הרי שכל המועדות ימי דין, וזה לשון הבחיי בסוף פרשת ראה (דברים טז, יד), במדרש (ילקוט שמעוני ח"א רמז תרנ"ד), מפני מה לא הזכירה תורה שמחה בפסח, והזכיר שמחה בעצרת, ובסוכות שלש שמחות, ושמחת בחגך (דברים טז, יד), והיית אך שמח (שם שם, טו), ושמחתם לפני ה' אלקיכם (ויקרא כג, מ), לפי ששנינו בארבעה פרקים העולם נידון, ומפני שפסח יום הדין וכל הדינים עתידים להעשות, לכך לא נזכר בו שמחה

33 וכן אמרו בראש השנה פרק א' משנה ב' בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, בראש השנה כל באי העולם עוברים לפניו כבני מרון, ובחג נידונים על המים.

34 ועל דרך זה שהטבילה מועלת לימי הדין מצאנו ברמ"א בסימן תרס"ד סעיף א' שנהגו לטבול וללבוש קיטל ביום הושענה רבה משום שבחג נדונים על המים והכל הולך אחר החיתום, עיי"ש ובדברי השלה"ק (מסכת סוכה פרק נר מצוה אות י"ז), הביא ענין הטבילה והלימוד בסדר תיקון ליל הושענה רבה, ומסיים שם "והכל לעורר הלבבות לתשובה, עיי"ש.

35 הרי שקבע שעיקר הטהרה נצרך בראש השנה ויו"כ, ולא בא ר' יצחק אלא לצרף שאר הרגלים למצות הטבילה האמורה בר"ה ויו"כ.

36 אם כי כבר ביארנו באורך שטומאת הגופים גורם לטומאת הנפש ומונע משכון שכינתו יתברך בתוך כל אחד ואחד, מ"מ לא מצאנו רמז בדברי ר' יצחק לדברינו הנ"ל.

ולא לפניו, [וכעין לשונו וכוונתו בהלכה השניה שמובאת שם, דחייב אדם לקבל פני רבו ברגל, שחיובו ברגל עצמו ולא קודם הרגל], אלא שלפי זה תמה הצ"ח (בביצה י"ז ע"ב) על השאגת אריה והבאר היטב ודע"מם, שביארו דעיקר חיוב הטהרה אינה אלא משום מצות עליה לרגל והבאת הקרבנות, וכמו שדייקו מלשון הרמב"ם (בפרק ט"ז מהלכות תומאת אוכלין הלכה י"י) כל ישראל מוזהרין להיות טהורים בכל רגל, מפני שהם נכונים ליכנס במקדש ולאכול קדשים, דמאחר ולפי פשטות לשון הגמרא מצות הטבילה היא ברגל עצמו א"כ אף כשיטבלו ביום הראשון של חג עדיין יהיו טבולי יום ואסורים במקדש וקדשיו עד למחר אחרי שיעריב שמשן,³⁷ וא"כ למה לא אמר ר' יצחק שחייב כל ישראל לטבול קודם הרגל.⁴⁰

ב' ועוד יש להעיר דאף שלדבריהם עיקר החידוש בדברי ר' יצחק הוא רק לרבות שאר ג' הרגלים שגם הם יטענו טבילה ויהיו מחוברין לטהרה האמורה בראש השנה ויו"כ, מ"מ לא מצאנו לו רמז קטן בדברי ר' יצחק לחיוב טבילה ביו"כ, ולא היה לו לסתום במקום שאמרו להאריך ארוכה ומענה לשון במקום שיש לטעות בכוונתו.³⁷

והנה על לשונו של ר' יצחק שאמר חייב אדם לטהר עצמו 'ברגל' ולא אמר 'ביו"ט' או 'במועד' שהיה כולל כל המועדים, כבר עמד רבינו האריז"ל, וביאר כוונתו שלא כיון לשלול שאר הימים טובים, אלא לרמז כוונת הטבילה על פי תורת הח"ן,³⁸ אך מידי פשוטו של מקרא לא יצאנו, ועדיין שומה עלינו לבאר לשונו המורה לכאורה שאין חיוב טבילה בערב ר"ה ויו"כ.

ה. ר"ד ברע"ה הסוברים שחייב הטהרה

ברגל הוא מחמת עליה לרגל

והבאת קרבנות

הנה מפשטות לשון הסוגיא בר"ה משמע שזמן הטבילה והטהרה היא ביו"ט עצמו, וכמו שאמר ר' יצחק חייב אדם לטהר עצמו ברגל, דמשמע שחייב הטבילה היא ברגל

עוד צריך לבאר לשיטתם, דמפשטות לשון הגמרא משמע שהוזהרנו להיות טהורים בכל ימי החג, דקרא דובנבלתם לא תגעו מזהירינו לכל נטמא בימי החג, ואי נימא דעיקר החיוב אינו אלא משום עליה לרגל והבאת הקרבנות, א"כ למה הוזהרנו בכל ימי החג, והרי אחר שכבר עלה לרגל

37 וכדעת האחרונים שכתבו שאין חיוב טבילה אלא ברגלים ובעליה לרגל.

38 וז"ל האריז"ל, (בשער הכוונות דרוש בין שבת ליו"ט דרוש א' סוף פרק א') ואמנם שינו את לשונם באומרם ברגל ולא ביו"ט לרמז כי צריך לטבול פעם אחת להפשיט מעל נפשו בגדי הקלים החול, ויטביל טבילה שניה ויכוין להמשיך עליו קדושת הרגל שהוא סוד שם הוי"ה במילוי יודין העולה בגימטריא ע"ב, ושם אהי"ה במילוי יודין העולה בגימטריא קס"א, ושניהם בגימטריא רג"ל, עכ"ל.

והגה"ק ר' צבי הירש קאייזנובר בספרו קב הישר פרק צ' ד"ה חייב הביא דברי האריז"ל ביתר ביאור וז"ל, וחייב כל אדם לטהר עצמו ברגל, זהו ודאי אין הפירוש שיטהר עצמו ברגל ממש דוקא, אלא צריך לטהר עצמו קודם כניסת הרגל כדי שיקבל הרגל בקדושה וטהרה, וסוד הרגל הוא קדושת שם הוי"ה במילואו עולה לחשבון ע"ב, [יו"ד, ה"י, וי"ו, ה"י] ושם אהי"ה במילואה עולה קס"א, [אל"ף, ה"י, יו"ד, ה"י], וקס"א וע"ב הן בגימטריא רג"ל, וזהו הסוד שיטהר בשני שימות הקדושים שהן קדושת הרגל וכו', עכ"ל.

39 ולא דנו רז"ל בריש חגיגה אלא אי שאר ימי החג הם תשלומין דראשון או שכל יום הוי מצוה בפני עצמו, אך כו"ע מודו שעיקר מצות העליה לרגל והבאת שלמי חגיגה היא ביום הראשון של חג.

40 הגם שראינו שהאחרונים עמדו בזה וביארו שעיקר הכוונה הוא סמוך ולצורך הרגל, וכמו שהבאנו לעיל בהערה 38 מהקב הישר, וכן החק יעקב בסימן תכ"ט ס"ק ג' ביאר דברגל היינו סמוך לרגל, כחייב דרישת הלכות חג בחג שכוונתו הוא קודם לחג בכדי שיהיה מוכן ומלומד בהלכות החג, וכן החת"ס בהגהות לשו"ע סימן תכ"ט ביאר כוונת חז"ל שחייב לטבול לפני הרגל בכדי שיהיה טהור ברגל אחר שכבר העריב שמשו בליל התקדש חג, עיי"ש.

ואכל בשר השלמים, למה הוזהרנו שוב לבל ניגע בדבר טמא בשאר ימות החג⁴¹.

עוד תמה השאגת אריה עצמו בטורי אבן (בר"ה שם) דאי נימא שחיוב הטבילה הוא משום מצות עליה לרגל והבאת קרבנות, א"כ למה לי קרא סברא היא שכל אחד מ ישראל מוזהר על הטהרה ביום טוב מדין עליה לרגל, ומאי שנא משאר כל המצות שחייב כל ישראל להשתדל בהכנתן, בכדי שלא ייאנסו מקיומן, ומאחר ולא יוכל לעלות לרגל בטומאה א"כ פשוט הוא שיש חיוב על הטמא ליטוהר לפני הרגל וקרא למה לי⁴².

ועל עיקר דברי השאגת אריה שתלה טעם התורה בהבאת קרבנות ועליה לרגל, ועל פי זה נימק שיטתו שבזמנינו שאין אנו עולין לרגל אין אנו חייבין בטהרה ברגל, יש

להעיר מדברי הרשב"א בתשובתו בענין טעמי המצוות, (חלק א' סימן צ"ד) שכתב שטעמי המצוות רבתה בהם הנסתר על הגלוי,⁴³ ואף במצות שגילתה בהם התורה טעם וכוונת המצוה במפורשין, הרי שאף שטעמים הנגלים אמתים הם בלי פקפוק, מ"מ עדיין טמון וכמוס איתו יתברך עיקרי הטעמים, ועליהם אמר דוד המלך ע"ה לכל תכלה ראיתי קץ אך רחבה מצותך מאד,⁴⁴ וכ"ש במצות שלא גילתה בהם התורה כוונתה בפירוש, דוודאי אין לנו להסיק טעמים מדין ולשפוט ולהסיט חובתינו לפניו יתברך על פיהם⁴⁵.

ומסיים הרשב"א שאף בדורו דור הראשונים "תמה אני אם יש בדור מי שראוי לדבר ליקר תפארת הענינים, ולמיעוט

41 ואף שיש לדון שגם בשאר ימי החג עדיין מחויב בשמחה של בשר שלמים, מ"מ ביום טוב אחרון של חג אחר אכילת בשר השלמים למה לא יוכל לטמא עצמו, וכ"ש להדיעות שיוצאין שמחת יו"ט בשאר מיני שמחה, כיון ריקוחים ובגדי צבעונים, א"כ למה לא יוכל לטמא עצמו אחר שעלה לרגל.

42 ובתוך דבריו שלל הצד שבא הכתוב ליתן לאו ומלקות על המטמא עצמו בידים, שהרי אין לוקין על הלאו של ובנבלתם לא תגעו, משום שעיקר החיוב וההזהרה אינו אלא משום עליה לרגל, ועליה לרגל עצמו אינו אלא מצות עשה שאין מלקות בבטולו, והשמר דעשה עשה.

ובענין זה עיין עוד ברמב"ן בויקרא י"א על הפסוק ובנבלתם לא תגעו, ובמשנה למלך על הרמב"ם הנ"ל שכתבו עוד טעמים למה אין לוקין על הטומאה ביו"ט.

43 וכאומרם בפסחים ק"ט, למכסה עתיק יומין, זה דברים שכיסה עתיק יומין ומאי ניהו סתרי תורה ואיכא דאמרי טעמי תורה.

ועיין ברבינו בחי' בפרשת נצבים על הפסוק הנסתר לה' אלקינו והנגלות לנו ולבנינו (פרק כ"ט פסוק כ"ח) וז"ל, שמעתי בשם הרמב"ם ז"ל בפירוש פסוק זה, הנסתר לה' אלקינו, יאמר סודות התורה הנסתרים וטעם המצות לשם יתעלה הם, ואם יזכה אדם שיקח אזנו שמץ מנהם בידיעת שרש המצוה ועקרה בנסתר שבה אל יפטר בכך מן הנגלה שלא יעשה המצוה בענין גופני, אין לו להמנע מזה, שהרי הנגלות לנו ולבנינו לעשות, והפירוש הזה בעצמו שהם יקר וספיר.

44 וז"ל הרשב"א, ואף המצות שיראה מפשוטי הטעמים שנתנה בהם התורה שהטעמים ההם הם תכלית הכונה בהם, אינה תכלית, אלא הטעם ההוא אמת, אך הוא כנקודה מתועלותיה ומכוונתיה, והדברים הנעלמים הרמוזים בתוכה לאשר חננם השם יתברך אין להם תכלה, ואם על הפשטים לבד יכילם מעט גליון כאזהרות שחברו הפייטנים, ואם על פירושיהם יכילום קונדריסין כמשנה וכתלמוד, ועל זה אמר רבי עקיבא אילו היו שמים וארץ יריעות וכלל המאמר ההוא, והם הענינים הנכבדים הצפונים בתוך המצות.

45 ולדוגמא נתן הרשב"א מצות שמירת השבת שאמרה בה התורה טעם המצוה לזכור מעשה בראשית וכחו הגדול לבראו יקום ומלווא מבלי מה, וכדכתיב כי ששת ימים עשה ה', על כן צוה ה' לעשות את יום השבת, עם כל זה יש בענין השבת סודות נשגבים מאד.

וממשיך שם הרשב"א וז"ל, כל שכן את אשר לא נתפרש טעמים בתורה, ודע כי לכל אלו יש לבעלי סודות התורה טעמים נכבדים מאד, אף כי בעון הדור נסתתמו מעינות חכמה אחר שגרם החטא ונחרב בית קדשנו ותפארתנו שמשם היה משך הנבואה והחכמה נמשך לחכמים ולנביאים וכו', ואמנם דע כי אי אפשר לגלות טעמה שיש בה לבעלי הקבלה כי אם יחיד שבדור לשתי סבות, אחת מצד המוסר והשנית מצד המקבל, כי היודעים חן ערך המצות מעטו, עכ"ל, ומסיים הרשב"א שעל פנימיות התורה וטעמי המצוות הנסתרים מאתנו ביקש דוד המלך גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך.

ואין אנו מקיימין מצות הטהרה ברגל בטבילתינו ערב יו"כ, [ולכן חלק על הגאונים שאין לברך על הטבילה] שאף אחר הטבילה עדיין טמאים אנו בטומאת מת, ולא שייך קיום מצות טהרה ברגל בטהרה לחצאין, ומאידך בסימן תר"ג הביא הטור דברי הירושלמי שר' חייא הורה לרב לאכל חולין בטהרה בהני ז' ימי תשובה שבין כסא לעשור, ולא הזהירו אלא על ז' הימים שביניהם ולא על כל הי' ימים, שבר"ה בלאו הכי כל ישראל אוכלין בטהרה משום טהרת הרגל, ולא העיר הטור לחלק בין זמן חז"ל לזמנינו אנו⁴⁶.

ובכדי ליישב פסקי הטור, הקדים החכמ"ש לבאר דברי הראשונים בביאורם לחיוב הטהרה ברגל, והנפק"מ העולה מביניהם לגבי אזהרת הטומאה למי שנטמא כבר, דהנה מצאנו בכמה מקומות בתורה שהוזהרו לבל נוסף חטא על פשע אף כשאין בחטאו השני תוספת המגרע והמונע מרצון התורה, ולמשל מחמץ אחר מחמץ במנחות, שמחמץ השני חייב מלקות על אף שאינו מוסיף בחימוץ המנחה, וכן

הידיעה בהם גם המבינים כי יאמרו אליהם מועטים מן המועטים לעמק הענינים ודקותם ועל כן אין לנו להסיק ולנטות מחובתנו על פי טעמי המצוות הידועים לנו⁴⁶.

וא"כ אף אם היתה התורה מפרשת ואומרת טעם המצוה שלא לנגוע בנבלת השרצים ביו"ט משום הקרבנות, אין לנו לפטור עצמינו מן הטהרה ברגלים מחמת העדר המקדש וקדשיו, וכ"ש בנידן דידן שלא ביארה התורה בפירוש סיבת המצוה, ובהדי כבשי דרחמנא למה לנו, ואנו בתומינו נלך כמו שנצטוינו בתורה להיזהר על הטהרה ברגל⁴⁷.

ולהשלמת הדיון בשיטת השאגת אריה והבאר היטב נביא דברי הגאון ר' שלמה קלוגר בסימן תר"ג שדן בחיוב הטהרה ברגל מחמת הבאת הקרבנות, והאיסור למי שנטמא כבר לחזור ולטמא עצמו, בראשית דבריו העיר על סתירת דברי הטור בהלכות יו"כ בין סימן תר"ג לדבריו בסימן תר"ו, דבסימן תר"ו כתב הטור דאנן בגלותינו שבטלה הטהרה מישראל אין אנו מחוייבין

46 ואמנם אבותינו הקדושים אבות האומה זכו לדעת את ה', ועל פי הנ"ל ביאר הרשב"א מה שדרשו רז"ל על הפסוק וישמר משמרת מצותי חקתי ותורתי שקיימו האבות הקדושים כל התורה כולה עד שלא ניתנה, וביאר הרשב"א שאף שלא נצטוו מאיתו יתברך עיקרי המעשים אשר ייעשו, מ"מ זכה אברהם אבינו שכן שלוש שנה הכיר את בוראו ועלה והשיג כוונת הבורא וחכמת תורתו, ועל פי זה קיימו מצוותיו ותורותיו, וז"ל, והוא משום שכבר הוכחת לדעת כי אין בכל פרטי המצוות מצוה שאינה רומזת אל עניני החכמה, ונמצאת החכמה מחייבת את המעשה ואת המניעה, והמעשה והמניעה מודיעות מה שנרמז בהם מן החכמה, והאבות הגיעו ברוב חכמתם אל העיקרים ההם, וכמו שאמרו ז"ל באברהם שתי כליותיו מביעות לו חכמה כשני מלמדים וכו', עכ"ל. ועיין עוד בבית הלוי פרשת שמות בענין טעמי המצוות.

47 ועיין עוד בפרי חדש יו"ד סימן קט"ז ס"ק ב' שדן לעינן איסור משקה מגולה במקום שאין הנחשים שכיחים והביא מדברי התוס' בפסחים דף נ' ע"א, ובע"ז דף ה' ע"א שכתבו שהגם שאיסור מלאכה בערבי פסחים והחיוב לדרוש בעניני הפסח ל' יום קודם החג אינם אלא משום הקרבת הפסח, מ"מ גם בזמנינו שאין לנו מקדש וקדשיו אסורים אנו במלאכה, וחייבין אנו ללמוד הלכות חג בחג משום דתקנה קדומה אף אי טעם התקנה בטלה, עיקר התקנה איננה בטלה, וכן נפסק בשו"ע ביו"ד סימן קט"ו לענין גבינות עכ"ל, וא"כ כ"ש בדבר שנתחייבנו בה מן התורה אף אם בטל הטעם אין אנו רשאים ליפטר ממנה מכל וכל.

48 וז"ל, הנה הטור הביא הירושלמי (שבת פ"א הלכה ג') דרבי חייא מפקיד לרב לאכול על כל פנים שבעה ימים בטהרה, וכתב אבי העזרי, אלו ז' ימים היינו בין ראש השנה ליום הכיפורים, וקורא אותם ז' ימים לפי שבראש השנה לא היה צריך להזהר לאכול בטהרה, שפשיטא שאוכל בטהרה שחייב אדם לטהר עצמו ברגל, ונשאלתי מחכם אחד שדברי הטור סותרים זה את זה, דלקמן בהלכות יום הכיפורים כתב הטור בסימן תר"ו ואי משום דרבי יצחק דאמר חייב אדם לטהר את עצמו ברגל, היינו לטהר עצמו מכל טומאות ואף מטומאת מת ולהוות עליו שליש ושביעי, והאידנא אין לנו טומאה וטהרה וכו', אם כן סבירא ליה להטור דלא שייך בזמן הזה חיוב לטהר עצמו ברגל, ולמה בסימן זה לא השיג הטור על זה.

שלא ייטמא, מ"מ דרשו בו רבנן טעמא דקרא, דכמו שיש איסור ליטמא בכדי שיהיה טהור ברגל, ה"ה שמי שנטמא מכבר מחויב לטהר עצמו בכדי שיהיה טהור ברגל.

וכתב החכמת שלמה דאף אי נניח שמצות הטהרה אינו נוגע בזמנינו שכולנו טמאי מתים ואי אפשר ליטהר מכל וכל, מ"מ מצוה השניה ופשטיה דקרא שלא ליטמא ברגל, בזה יש מקום לדון האם היא נוהגת בזמנינו או לא, דמצד אחד מצאנו בהני איסורים הנ"ל שאסרה בהם התורה לחזור לחמץ המנחה אחר שכבר נפסלה, וכן לסרס הבהמה אחר שכבר בטלה ממנה כח הילודה, וכן הנזיר והכהן לוקה אחר שכבר ניטמא למת וחילל נזר קדשו, וא"כ אף שכולנו טמאי מתים עדיין יהיה אסור להוסיף טומאה על טומאתינו וליטמא ברגל, ומאידך כמו שלרבנן אין איסור הטלת מום בקרבן בעל מום אחר שכבר נפסלה מליקרב לגבי מזבח, א"כ מאחר וכולנו טמאים ואיננו ראוים לעלות לרגל שוב אין איסור לחזור וליטמא ברגל.

וכתב החכמ"ש דלכאורה נידון זה יהיה תלוי במחלוקת הראשונים בטעמא דקרא, דאף שהיה נראה לדמות האיסור ליטמא ברגל לאיסור הטומאה בכהנים, מ"מ יש לחלק ביניהם ומטעמא שכתבנו לעיל,

המנתק את הכרות אף שאינו מוסיף במניעת ההולדה מ"מ אסור רחמנא, וכן המטיל מום בבהמת קדשים שהוממה, אף שאינו מוסיף בפסולו של הקרבן מ"מ עובר [לר' מאיר] על איסור כל מום לא יהיה בו,⁴⁹ וכן כהן ונזיר שהוזהרו על הטומאה, אף היכא שנטמאו כבר ס"ל לרוב הראשונים שאסור להם להוסיף טומאה על טומאתם.⁵⁰

אלא דכל זה הוא באיסורים הכתובים בתורה כגזירת מלך וכמילתא בלא טעמא, אבל מצוות התלוים בטעם ובסברא, יש לדון שאחר שעבר על האיסור פעם אחת וכבר נתבטל טעם המצוה ורצון המצוה בציוויו, שוב לא יעבור ולא יתחייב בעברו פעם שניה,⁵¹ ולענייננו דין החכמ"ש באיסור בנבלתם לא תגעו במי שכבר נטמא ואינו יכול לעלות לרגל מחמת טומאתו, האם עובר בטמאו שנית.⁵²

והנה האי קרא דובנבלתם לא תגעו ארכבוהו רבנן אתרי רכשי, ויש בו שני דיני טהרה ברגל, דין הראשון הוא פשטיה דקרא שהוזהרו ישראל לבל יטמאו עצמן ברגל, וכדכתיב ובנבלתם לא תגעו, ודין השני הוא מה שדרש ר' יצחק דחוץ מן האיסור בשב אל תעשה שלא יטמאו עצמו, הוזהרנו נמי בקום ועשה לטהר עצמינו ברגל, ואף שלשון הפסוק אינו אלא בלאו

49 וכדאיתא במנחות דף נ"ו ע"ב וז"ל הגמרא שם, א"ר חייא בר אבא אמר רבי יוחנן הכל מודים במחמץ אחר מחמץ שהוא חייב דכתיב (ויקרא ב, יא) לא תעשה חמץ (ויקרא ו, י) ולא תאפה חמץ, במסרס אחר מסרס שהוא חייב דכתיב (ויקרא כב, כד) ומעון וכתות ונתוק וכרות, אם על כורת הוא חייב על נותק לא כל שכן אלא להביא נותק אחר כורת שהוא חייב, לא נחלקו אלא במטיל מום בבעל מום, ר' מאיר סבר כל מום לא יהיה בו, ורבנן סברי (ויקרא כב, כא) תמים יהיה לרצון.

50 עיין בסוגיא נזיר דף מ"ב, ובמכות כ"א, שדנו בזה רבה ור' יוסף אליבא דר' הונא, ולהלכה פסק הרמב"ם בפרק ה' מהלכות נזירות הלכה ט"ו - י"ז לחיוב, וכן פסק בפרק ג' מהלכות אבל הלכה ו' דחייב על טומאה השנית ולוקה עליו, וכן נקטו הסמ"ג עשין רל"א ועוד ראשונים, אלא דמדברי הראב"ד (בנזירות שם) מבואר שכהן טמא אינו מוזהר מלחזור וליטמא שנית, [ואף שהרמב"ן במכות כתב שאף להראב"ד איסורו איסור תורה אלא שאינו לוקה על הטומאה, אך הגאון רע"א בתשובותיו תנינא סימן י"ח נקט דלדעת הראב"ד אינו עובר כלל, עיי"ש] ואף הראב"ד סתר משנתו בזה בספר תמים דעים סימן רל"ו, וראה מה שדן בזה בשו"ת חתם סופר י"ד סימן רל"ט - ר"מ.

51 וכדעת רבנן דפטרי מטיל מום בבעל מום, דמאחר וכתיב תמים יהיה לרצון, והאי בעל מום אינו ראוי לרצון שוב אינו עובר עליו.

52 ואף דבזמן המקדש אין בזה נפק"מ דכודאי חייב להשתדל בטהרתו בכדי שיתקן אוולתו ויוכל לעלות לרגל, אך בזמנינו שאין לנו אפר פרה ליטהר יש לדון כנ"ל.

ועיקר האיסור הוא כחוק בלא טעם מפורש וטעמו כמוס איתו בזה שהזהיר לנו לבל ניטמא ברגל, וא"כ יש לדמותו לדיני טומאת הכהן שאף אי כבר נטמא אסור לו לחזור ולטמא עצמו בקום ועשה.

ועל פי זה ביאר חילוקי דיניו של הטור, דלגבי חיוב הטבילה, והברכה בטובל ערב יו"כ העיר הטור דאין לברך עליו משום דבין כך אין אנו יוצאין ידי חובתינו בטהרה ברגל, משום שאין בדינו ליטהר מכל וכל, ולכן אין בטבילתו משום טהרה, אך כאשר בא האדם לטמא עצמו באכילת חולין בטומאה בקום ועשה, בזה הסכים דעתו לדעת הראב"ה דכוונת הירושלמי היא משום טהרה ברגל דאף שכולנו טמאים, מ"מ שומא עלינו לבל נטמא שנית בנבלתם בימי הרגלים.⁵⁴

דטומאת הכהנים הוא ציווי ה' כחוק בלא טעם,⁵³ ולכן אף אי נטמא כבר ואינו ראוי לעבודה מ"מ חייב על טומאה השניה בעברו על ציווי ה', משא"כ טהרת הרגל שהזהירו עליה משום עליה לרגל ואכילת קדשים, א"כ מי שכבר נטמא ואין בידו ליטהר מן הטומאה, שוב אין מקום להזהירו ולחייבו על הטומאה שנית.

אך כל זה הוא בדעת הרמב"ם שביאר טעם התורה שהזהירו בני ישראל על הטומאה מ"פני שהן נכונים ליכנס למקדש ולאכל קדשים", אך לפי דעת הטור בשם הראב"ה והר"ן שכתבו להקפיד על אכילת חולין בטהרה בר"ה מדין חיוב הטהרה ברגל, אף שאין חיוב עליה לרגל ואכילת קדשים בר"ה, ע"כ דלאו היינו טעמא דקרא,

53 הנה בטעם התורה שהזהירה גדולים על הקטנים לבל יטמאו כהנים למתים נאמרו כמה וכמה טעמים וביאורים, במדרש נחומא (אמור סימן א') איתא "משל למה הדבר דומה, לטבח שהיה נכנס ויוצא לפני המלך, אמר המלך גזור אני עליך שלא תראה את המת כל ימך, מפני שאתה נכנס ויוצא ורואה פני שלא תטמא את פלטרין שלי, כך גזר הקדוש ברוך הוא על הכהנים הנכנסים לבית המקדש שלא יטמאו למת", ע"כ. ובספר מי השילוח להרה"ק מאיזביצא ז"ל ביאר כוונת המדרש שהמלך אסר על הטבח לראות מת משום שתפקידו של הטבח הוא לשמח את פני המלך, ועיסוקו עם המתים עלול לפגוע בשמחת הטבח וזה ימנע ממנו מלשמח את המלך כדראוי, כך גם ביחס לכהנים שתפקידם הוא לעבוד את השם בשמחה ובטוב לבב, בכדי להביא נחת רוח לפניו יתברך, וכדי ששמחתם לא תפגע, נאסר עליהם להיפגש עם המוות. בהמשך דבריו ביאר המי שילוח איסור הטומאה למתים על דרך מה שציוותה התורה לבל יעלה ברזל על אבני המזבח, שאינו בדין שיעלה המקצר על המאריך, וכן כהני ה' שממונים על כפרת כלל ישראל, אינו בדין שיעלה המתים החפשיים שאין להם כפרה [כדאיתא בכ"מ שאין כפרה למתים בקרבנות] על הכהן הממונה להביא כפרת כלל ישראל בקרבנותיהם.

עוד ביאר על דרך זה ובנוסף אחר שהכהנים נמשלו לראש העדה ולמחשבת כלל ישראל, שאחריהם נמשכים כל ישראל כמשיכת הגוף אחר הראש, אכן כל זה בחיי האדם שראשו עולה למעלה, אך תנוחת המוות מציינת שויון והידימות הראש לשאר חלקי הגוף אחר שוי אבדה נפש, ולכן אין לטומאת המת לעלות על כהן המשפיע.

בשם משמאל (פרשת אמור, שנת תרע"ג) הביא לבאר בשם אביו האבני נזר, שתפקידם של הכהנים בעבודת המקדש הוא לחבר עליונים ותחתונים, שבמעשה הקרבנות מעלים נחת רוח כלפי מעלה ומורידים שפע והשראת שכינה דרך המקדש למטה, ומנגד ענין המיתה מבטא הנתק בין הרוחניים לבין הגשמיים [הנשמה מהגוף]. ולכן נאסר על הכהנים להיפגש עם המוות, ועוד נאמרו בה כמה טעמים לשבח, אמנם כל זה בדרך הדרוש והרמז, אך עצם האיסור המפורש בתורה נכתבה כחוק בלא טעם, ולכן במופלא מנן לא נדרש לחלק בין כהן טהור לכהן שנטמא כבר.

54 ואף דטומאת אוכלין לטמא אדם האוכלין אינו אלא מדרבנן, מכל מקום גם בזה מוזהר ברגל, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ואף בטומאה דרבנן מוזהר שלא לטמא את עצמו ברגל.

וז"ל בקיצור, חיוב זה לטהר את עצמו ברגל ממה שכבר נטמא זה לא שייך רק אם אפשר לטהר את עצמו לגמרי, אבל אם אי אפשר לטהר את עצמו לגמרי פטורין כלל וכלל, אך לטמא את עצמו מחדש ברגל, פשיטא דאף שכבר הם טמאים יש ליוהר שלא לטמאות מחדש, דדומה זה לכהן שהזהירה התורה אותו שלא לטמא למת וכו', והן אמת דיש לחלק בין כהן דהוי הכתוב בלי טעם, אך ברגל שרצה הקדוש ברוך הוא שיהיו טהורים ברגל לאכילת קדשים, ואם הם טמאים בלאו הכי אין ראויין לקדשים, ולמה לא יטמאו עוד,

דכל חיוב הטהרה ברגל אינו אלא משום מצות עליה לרגל ואכילת קדשים, א"כ למה הוצרכה התורה לחזור ולהזהיר על ההכנה למצוה, ומאי שנא משאר כל המצות שהסתפקה התורה בעצם ציוויה, ולא הוצרכה לחזור ולצוות על ההכנות שנהיה מוכנים לקיים המצוה, וכמו שלא הזהירה התורה שנקנה ד' מינים קודם הרגל בכדי שנוכל לקיים מצות נטילתן, כ"כ לא הוצרכה התורה להזהירנו ליטהר קודם העליה לרגל בכדי שנוכל לקיים מצות יראה יראה.

ועוד יש להעיר, שר' יצחק שדרש חיוב הטהרה ברגל הרי לא היה בתקופת המקדש כלל, אלא בדור שלישי לאמוראים,⁵⁵ ואף שלא היו עולין לרגל ואוכלין בשר שלמים בתקופתו לא מנע עצמו מלדרוש קרא דובנבלתם לא תגעו על חיוב הטהרה ברגל,⁵⁶ [ולא הוסיף לפרש דבריו שחיוב זה היתה נהוגה בזמן הבית גרידא].

ועוד יש לנו להתבונן בדברי הרמב"ם עצמן האם אכן כוונתו כביאור השאג"א, דהרי לדברי השאג"א אריה חיוב הטהרה ברגל היא מדיני עליה לרגל ויו"ט, ולא

העולה לנו מדברי הגאון ר' שלמה קלוגר הוא, שהראשונים נחלקו ביסוד החיוב ליטהר ברגל, דעת הרמב"ם הוא שעיקר הסיבה הוא מחמת מצות עליה לרגל ואכילת קדשים, ולכן מי שאין בידו ליטהר לגמרי, ויהיה אסור בעליה רגל ובקדשים, אין לו איסור לחזור וטמא עצמו ברגל שנית, ומאידך דעת הראב"ה והטור ודעימם הוא שציווי התורה בטהרת הרגל היא כחוק בלא טעם, וכמצות הכהנים שהוזהרו לכל יטמאו למתים, וכמו שהוזהרו הכהנים לכל יוסיפו טומאה על טומאתם, הוא הדין בחיוב הטהרה ברגל אף מי שכבר נטמא ואין בידו ליטהר מטומאתו, עדיין מוטל עליו שלא להוסיף טומאה על טומאתו, ולכן פסק הטור על פיהם שיש ליהזר מאכילת חולין בטומאה בימים המקודשים, אך לא ביאר החכמת שלמה טעם מחלקותן, ומה ראו על ככה שלא לתלות ציווי ה' בטעמו של הרמב"ם.

ו. דברי הרמב"ם שחיוב טהרת הרגל הוא מפני שהם נכונים ליכנס למקדש

א. והנה על עצם דברי האחרונים כבר הבאנו לעיל תמיהת הטורי אבן, דאי נימא

אך תינח להסוברים דהוי טעמו מכח קדשים, אך לדידהו לא הוי ראש השנה ויום הכיפורים בזה כרגלים, ולא שייך בהו הך טעמא, ואם כן הראב"ה ור"ן והטור דמשמע מדבריהם דאף ראש השנה ויום הכיפורים הוו בזה כרגלים, בעל כרחך לא סבירא ליה הטעם של הרמב"ם מכח קדשים, רק דסבירא ליה דהוי גזירת הכתוב, ואם כן דומה ממש לכהן, ואף שהם טמאים מוזהרים שלא לטמאות יותר וכו', הכי נמי במטמא אחר מטמא ברגל על לאו ובנבלתם לא תגעו, ואם כן זה שייך אף בזמן הזה, ולכך כיון דהאוכל אוכלין טמאים נטמא גופו, אם כן אם לא יאכל חולין בטהרה יחזור האוכלין ויטמאו אותו וכו', ולכך בהלכות ראש השנה דמיירי לענין לאכול חולין בטהרה, והיינו שיהיה מוזהר שלא להוסיף טומאה על טומאתו, זה שייך אף בזמן הזה לשיטת הטור, דטעמא לאו משום קדשים רק גזירת הכתוב הוא, ואף ראש השנה ויום הכיפורים בכלל, אבל בהלכות יום הכיפורים דמיירי לטבול מטומאה ישנה שלו, בזה שפיר כתב הטור שכיון שאי אפשר לו לטהר מכל טומאת מת, אינו מחוייב לטהר כלל, עכ"ל.

55 וכדמבאר בפסחים דף ק"ד ע"א דר' יצחק דשמעתא הוא ר' יצחק בן אחא, שהיה מתלמידי ר' יוחנן וכדמפורש בדברי הריב"ק משפירא [מבעלי התוס'] בספרו ערכי תנאים ואמוראים ערך ר' יצחק, עיי"ש. 56 ואף כי ישנם עדויות ומקורות רבות על כך שנהגו לעלות לרגל גם לאחר חורבן בית המקדש, מ"מ מסתבר שלא לזה כיוון ר' יצחק, וכאשר יתבאר.

המקור הראשון והמרכזי לכך שהיו עולין לרגל אף אחר החורבן הם דברי המדרש בשיר השירים רבה (ד' ב') ענין יונים, מה יונה זו תמה, כך ישראל נאים בהילוכן כשהן עולין לפעמי רגלים, מה יונה זו מצוינת, כך ישראל מצוינת בתגלחת במילה וציצית, מה יונה זו אע"פ שאת נוטל גזוליה מתחתיה אין מנחת שובכה לעולם, כך ישראל אע"פ שחרב בית המקדש לא בטלו שלש רגלים בשנה.

וכן אמרו (שם ח' ג') על הפסוק אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז, מה צורה זו אף על פי שהיא מטשטשת מקומה ניכר, כך אף על פי שחרב בית המקדש לא בטלו ישראל פעמי רגלים שלהם ג' פעמים בשנה.

וכך עולה גם בדברי הר"ן בתענית (דף ב' ע"א ד"ה ואיכא למידק) הדין בזה שגם בימינו מתחילים לשאול את הגשמים בז' בחשוון ולא מיד אחר סוכות למרות שאין עולי רגלים לבית המקדש, וז"ל, היינו אפילו לאחר חורבן לפי שהיו מתאספים בכל הסביבות ברגל לירושלים כמו שעושים גם היום, ומפני עולים הללו ראוי שנאחר השאלה שהיא היתה עיקר התקנה, וע"ע שו"ת מהר"ן (סימן ע"ו אות ג') שהמהר"ן חיות מוכיח שבימי התנאים היו עולים לרגל לירושלים אף בתקופה שלאחר החורבן.

התשב"ץ (חלק ג' סימן ר"א) דן במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדין קדושת ארץ ישראל וקדושת ירושלים והר הבית, ונוקט להלכה שאף שקדושת ארץ ישראל בטלה, מ"מ קדושת ירושלים והר הבית לא בטלה, וכראיה לדבריו הביא בסיום תשובתו מנהג ישראל נביאים ובני נביאים שנוהגים גם בזמן הזה לעלות לרגל, שקדושת המקדש עדיין קיימת, ומשמע מדבריו שמצוות עליה לרגל אינה תלויה בבית המקדש עצמה אלא בקדושת מקום המקדש.

וז"ל, ויש סמך וראיה שקדושת המקדש והעיר היא קיימת, שעדיין הם עולים לרגל ממצרים ושאר ארצות, ויש בזה רמז במדרש קינות ובמדרש שיר השירים, במדרש פסוק אני חומה, ובפסוק אלה אזכרה ואשפכה עלי נפשי כי אעבור בסך אדם עד בית אלקים בקול רנה ותודה המון חוגג, ואמרו כי עדיין נשאר מהנסים שהיו בירושלים שלא אמר אדם לחבירו צר לי המקום, כי בבית הכנסת שבירושלים הם צריכים לאנשי המקום כל השנה ומתמלאת פה על פה, ובעת התקבץ שם בחג השבועות החוגגים יותר מג' מאות איש כלם הם נכנסים שם ויושבים רווחים, כי עדיין היא בקדושתה, וזה סימן גאולה שלישית, עכ"ל.

אך בכך זאת נראה שדעה המקובלת והרווחת בין האחרונים היא שהעליה לירושלים ולמקדש בלא הבאת קרבן אף אם יש בו ענין כל דהו מ"מ אינו חיוב גמור המחייב טבילה וטהרה מחמתה, ונציין כמה מ"מ בבענין בקיצור, החת"ס ב"ר"ד סימן רל"ד דן בנוגע לנהוג לעלות לרגל לירושלים, ודן האם מותר לעלות ללא רשות מבני הבית, וכתב בתו"ד, נמצא בזמן שבהמ"ק קיים ראוי ונכון שתכופ לבעלה לשוב לשבת בירושלים, אבל בזה"ז אין חיוב עשה לעלות לרגל, וגם לא להתעכב שם ללמוד ממעשה כהנים בעבודה, ואם הבעל רוצה לעלות לשם אינו עולה בלא רשותה.

וכן כתב הנודע ביהודה (תניא א"ח סימן צ"ד) לגבי עצם החיוב, וז"ל, וא"כ לפי זה בזמן הזה שבעו"ה נתקיים והשימותי את מקדשיכם, שאפילו בשעת שממה קדושתה עליה והשכינה לא זזה מכותל מערבי אין אנחנו הולכים לקבל פני השכינה שמה כלל, כי לא חייבה אותנו התורה כי אם בקרבן חגיגה ועולות רא"י, ע"כ.

ומה שאמרו במדרש שאף אחר החורבן אין היונה נוטשת שובכה, ביארו האחרונים שאין הכוונה לחיוב גמור אלא לקיום עליה לרגל משום זכר למקדש או משום כיסופי קודש לקדושת ירושלים והמקדש שלא בטלו בחורבן הארץ, עיין בזה בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י' סימן א' אות צ"ג) וז"ל, הכיסופים העזים והתשוקה הקדושה והנוראה של המוני בית ישראל וכו' להשקיף על מקום המקדש, ובמיוחד בחג ומועד, הוא לא מפני שבוה"ז יש חיוב של עליה לרגל, דחיוב עשה מה"ת אין בזה"ז לעלות לרגל כדכונת בפשיטות בשו"ת חתם סופר ח"ו סימן רל"ד, והקדימו לבאר כן גם בשו"ת נודע ביהודה מהדו"ת חאו"ח סימן צ"ד ובנמקו מפני שלא חייבה אותנו התורה כי אם בקרבן חגיגה ועולות ראיה, וכ"כ בפשיטות גם בספר ידות נדרים סימן רי"ז ביד יוסף ס"ק מ"ג דבזמן שאין בהמ"ק קיים אינן מצווין לעלות לרגל ע"ש.

אלא הוא זה מפני שהמקום הזה הוא מקום שורש ניקת קודש קדושתו של עם ישראל בכללותו ושל כל אחד ואחד מ ישראל בפרטותו וכו', וכדברי המדרש בשה"ש ח' מה צורה זו אף על פי שהיא ממושטת מקומה ניכר כך אף על פי שחרב בית המקדש לא בטלו ישראל פעמי רגלים שלהם ג' פעמים בשנה, וביותר כהדרש שהובא בשו"ת מהרי"ט ח"א סימן קל"ד כנסת ישראל נמשלה כיונה מה יונה זו אינה שוכחת את קנה כן ישראל אף על פי שגלו אין שוכחין את קניהם.

וכפי שמבאר בכפתור ופרח פרק ו', יש בזה גם משום להפיג עגמת נפשם הנשמטית העמוקה, וכנאמר אלה אזכרה ואשפכה עלי נפשי כי אעבור בסך אדם עד בית אלקים בקול רנה ותודה המון חוגג, ועל הכל מפני שישראל אף על פי שאינם נביאים בני נביאים הם ומרגישים בחזון רוחם קביעות ההלכה שקדושת המקדש וירושלים אינה בטילה, ובין חרב ובין שאינו חרב שכינה שם, כמו שנאמר והיה עיני ולבי שם כל הימים, ע"כ.

ועל דרך זה כתב המהר"ן חיות בתשובה הנ"ל, וז"ל, יש לומר, דבזמן שבית המקדש קיים היתה עליה לרגל לחוב, א"כ גם בני בכל הלכו שם לרגל לירושלים אף על פי דאין עליהם חוב, משא"כ אחר החורבן דגם בארץ עצמה מצוות עליה לרגל אינה חובה כיוון דבית המקדש חרב, ורק הלכה דמותר להקריב אף על פי שאין בית וכו', והנה מכל אלו המקומות עדיין אין הוכחה וכו', וע"כ דהעם קבעו זמן לעצמם ברגל להשים לירושלים פעמיהם להתפלל שם, ועלו זאת ברגל לעשות זכר לשמחת ולעבודת החג שהקריבו בעת שהיה

המיועד שבו הוזהרנו על הטהרה, והסימן לזה הוא הזמן שאנו מוכנים ומוזמנים לראות וליראות את פני האדון.

ובכדי לבאר וליישב דברי הרמב"ם נקדים בדברי הצ"ח בביצה י"ח שהעיר על דרך הנ"ל בביאור הסוגיא שם, דהנה בביצה דף י"ז אמרו שאין טובלין כלים טמאים בשבת מחשש שמא יעבירונו ד' אמות ברשות הרבים, ואף ביו"ט אין מטבילין כלים שננטאו קודם הרגל משום גזירה יו"ט אטו שבת, ובגמרא שם אמרו דהנ"מ כלי שננטאו בערב יו"ט אבל כלי שננטאו ביו"ט מטבילין אותו ביו"ט, ולא גזרינן טומאה ביו"ט אטו טומאת ערב יו"ט, דטומאה ביו"ט מילתא דלא שכיחא היא, ומילתא דלא שכיחא לא גזרינן, ופירש רש"י דטומאה ביו"ט מילתא דלא שכיחא היא "דהכל מטהרין עצמן ברגל" ומשום מימרא דר' יצחק⁵⁷.

מדיני טומאה וטהרה, וא"כ היה לו להרמב"ם לקבוע לו מקום בהלכות שביתת יו"ט או בהלכות חגיגה, ומשום מה לא קבעו הרמב"ם בהלכות אלו אלא בהלכות טומאת אוכלין בדיני טומאה וטהרה,⁵⁷ ומשמע שגם לדעת הרמב"ם אין החיוב מלתא דיו"ט ועליה לרגל, אלא מלתא דהפרישה מן הטומאה וקדושת ישראל.

ועוד יש לעמוד על דיוק לשון הרמב"ם שכתב "כל ישראל מוזהרין להיות טהורים בכל רגל, מפני שהם נכונים ליכנס במקדש ולאכול קדשים" ומשמע שאין הכניסה למקדש ואכילת הקדשים עיקר הטעם וסיבת החיוב ליטהר ברגל, שהרי לא כתב כל ישראל מוזהרין להיות טהורים בכל רגל בכדי שיהיו מוכנים ליכנס במקדש ולאכל קדשים, אלא מפני שהם נכונים ליכנס, ומשמע שאין הכניסה למקדש סיבת חיוב הטהרה, אלא סימן ומראה מקום לזמן

המקדש קיים, ע"כ. ועיין עוד בשו"ת יחוה דעת ח"א סימן כ"ה, ובשו"ת משנה הלכות חלק י"ב סימן תפ"ב.

עוד אפשרות בביאור דברי המדרשים לעלות לרגל אף בלא קרבנות הוא דברי התוס' ר"ד בר"ה דף ו' שכתב לענין נשים שאף שאינם מחוייבות בקרבנות החג, ולכן אינן מחויבות בעליה לרגל בבית המקדש, אך עדיין חייבות לעלות לעיר הקודש ירושלים, וז"ל, וכיון שאינה חייבת בקרבן לא קרינא ובאת שמה והבאתם שמה, דלא מיקרי ובאת שמה אלא בעזרה שכל ישראל מביאין קרבנותיהן שם ולא בירושלים, אבל בירושלים כל הנשים נתחייבו לעלות, אבל אינן חייבות קרבן, וכיון שאין חייבות בקרבן אין חייבות לבא בעזרה שהמתחייב להביא קרבן מיטפל בהבאתו בעזרה, ע"כ.

ומשמע מדברי התוס' ר"ד שעיקר מצוות ראייה היא עליה לעזרה בקרבנות, אך במקרים שאין בהם עניין או אפשרות להביא קרבן אז מתקיים העליה לרגל בעליה לירושלים, וגם בזה כאשר הצורה מטושטש עדיין מקומה ניכר, ויש בה גם כן זיכרון והעדר שכחת הקן כיונה בחגוי הסלע, ולכן אף בזמנינו עולין לירושלים ברגלים, ולכן אין מבקשין ומתפללים על הגשם עד ט"ו יום אחר החג, וכדברי הר"ן הנ"ל.

ויש להוסיף עוד, שאף אם אין בידינו לקיים מצות עליה לרגל בצורתה ובגדרה כמו שנצטוונו עליה בתורה, מ"מ את מטרת המצוה ורצון התורה אפשר לקיים גם בזמנינו, ויש לציין לזה דברי הרמב"ם במורה הנבוכים (חלק ג' פרק מ"ו) בביאורו הטעם למצוות עליה לרגל, וז"ל, תועלתה של העליה לרגל טעמה ידוע, בגלל התחדשות התורה הנובעת מאותה התכנסות כתוצאה מן ההיפעלות והאחוה שבין האנשים, ובמיוחד מצות הקהל, שטעמה ברור למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אליכם ושמו לעשות את כל דברי התורה הזאת, הרי שאף שאין קיום המצוה אלא בקרבנות, מ"מ עצם ההתכנסות והפעלת האחוה בין האנשים לשמוע דבר ה' מעלה תועלת העליה לרגל, ע"כ.

אולם כל האמור לעיל עדיין אינו מחייב עליה למקום המקדש וחיוב טבילה וטהרה ברגל מחמת העליה בזמנינו אנו, ובפרט אם נאמר שקיום העליה אחר החורבן מתקיים בעליה לירושלים ולא להר הבית דאז אין חיוב טהרה אלא למצורעים המשתלחים חוץ למחנה ישראל.

57 והכל מודים שבמשנ"ה תורה דרשינן סמוכין.

58 ויש לציין לדברי המהרש"ל (ים של שלמה ביצה ב' י"ט) בסוגיא שם, לגבי המחלוקת ב"ש וב"ה ביו"ט שחל אחר השבת, דלב"ש מטבילין אדם וכלים קודם שבת, ולב"ה כלים מלפני השבת ואדם בשבת, ופירש"י דב"ה היתר קמ"ל דמותר לאדם לטבול בשבת, אך גם לפני שבת שפיר דמי ועדיף, והמהרש"ל חולק שם,

טובא איכא ולא ברגלים דוקא, או דנימא שזמן המיועד הוא בשבתות שחמירא קדושתן מיום טוב,⁶² ולכן נתן הרמב"ם טעם לשבח בקביעותו של רז"ל שקבעו הרגלים כזמן המיועד לטהרה, והוא מפני שהם נכונים לכנס למקדש ולאכול קדשים, ואחר שידענו שהרגלים הם זמנים שכלל ישראל עומדים מוכנים וראויים ליכנס למקדש, לכן ראוי הוא לחזור בהם אחר הטהרה יותר משאר זמנים, ולכן ראו רז"ל לקבוע כוונת התורה ואזהרת בנבלתם לא תגעו ברגלים דוקא, ומ"מ ר"ה ויו"כ ואף בגבולין ואחר החורבן שאין עולין לרגל מ"מ מידי מקרא מפורש של בנבלתם לא תגעו" לא יצאנו, וגם בהם יש חיוב מן התורה ליטהר ברגל משום חשיבות הימים ומדריגת כלל ישראל, ולכן אמרו בסתם שטומאה ביום טוב מילתא דלא שכיחא היא, לא שנא בזמן העליה לרגל ולא שנא כשאינם עולין בה לרגל, עיי"ש⁶³.

ומורי ורבי הגאון ר' שלמה שרגא פייוול שוסטל שליט"א בספרו רשפי אש⁶⁴ (סימן כ"א) האריך לבאר כוונת הרמב"ם על דרך

ובצל"ח שם תמה דהתינח בג' רגלים שעולין בהם לרגל ולכן הכל מטהרין עצמן ברגל, אך בר"ה שאין בו חיוב עליה לרגל למה לא גזרו טבילת כלים שנטמאו בר"ה אטו טהרת כלים שנטמאו בערב ר"ה,⁵⁹ ואף בג' הרגלים בתקופת המשנה אחר החורבן שלא עלו לרגל כלל, למה לא גזרו טומאת הרגל אטו טומאת ערב הרגל,⁶⁰ ובסוף דבריו הביא דברי ר' יצחק בר"ה ותמה כדברינו הנ"ל שר' יצחק בעל המימרא היה אחר החורבן, ואכ"ז סתם ואמר שחייב אדם לטהר עצמו ברגל, ואי כדברי הרמב"ם [ע"פ ביאורו של השאג"א] איך נפרש דבריו על זמן הבית ובירושלים דוקא.

ולכן כתב הצ"ח, דמה שכתב הרמב"ם "מפני שהם נכונים" לא בא לפרש טעם המצוה וסיבת הטהרה, אלא לבאר ולפרש דברי ר' יצחק, שהרי בקרא דובנבלתם לא תגעו לא סימנה התורה באיזה זמן נצטוינו על הטומאה, ואף שאין לומר שהיא אזהרה כוללת בכל עת וזמן אלא בזמנים מיוחדים,⁶¹ מ"מ לא ביארה התורה אימתי היא זמן המיועד לטהרה, ואימא דזמן זמנם

וביאר דברי ב"ה דאדרבה אדם בשבת דוקא, וז"ל, אני אומר דדוקא קתני, שצריך לטבול בשבת, כדי לטהר עצמו קודם כניסת הרגל, עיי"ש.

59 ואף שאין ר"ה כלול בשם רגל, מ"מ בכלל הימים טובים הוא, ובגמרא סתמו דבכל יו"ט לא גזרו משום טומאה ביו"ט לא שכיחא, והוסיף שאין לומר דלעולם אין חיוב טהרה בר"ה, אלא מידי דלא שכיחא דלא גזירה בג' רגלים שוב לא תקנו וגזרו משום ר"ה גרידא, דהתינח בזמן הבית ובירושלים, אך בזמן המשנה שהיתה אחר החורבן, ואף בזמן הבית בגבולין במקום שלא היו עולין לרגל ולא היו מחייבין ליטהר משום עליה לרגל היתה הטומאה שכיחא, ולמה לא גזרו על טבילת כלים שנטמאו ביו"ט.

60 וזה שאין בו משום גזירה לגזירה, עיין בסוגיא שם ובאחרונים.

61 שאף הכהנים לא הוזהרו אלא על טומאת המת ולא על טומאת נבילה, וכדמבאר בגמרא שם.

62 ועיין לקמן שנביא דברי המבי"ט בבית אלוקים שביאר סיבת העדר חיוב הטהרה בשבתות בטר"ט.

63 וז"ל, לכן נלע"ד דגם הרמב"ם אין כוונתו שחיוב זה הוא דוקא בזמן הבית ובירושלים, אבל הכוונה הרי הכתוב אמר ובנבלתם לא תגעו ולא נזכר שום זמן בכתוב רק ממה שאנחנו לומדים ק"ו מכהנים שמוזהרין על המת אינן מוזהרין על הנבילה ישראל לא כ"ש, ומזה למדו שהן ובנבלתם לא תגעו יש לו זמן מיוחד, ואכתי קשה מדוע נימא שעל רגלים כיון הכתוב, שמא על יום השבת הזהיר שקדושתו חמורה משל רגל, ולכן נתן הרמב"ם טעם מפני שהם נכונים לכנס למקדש ולאכול קדשים, וחזינן שברגל בעינן טהרה מה שלא בעינן בזמן אחר, ולכן גם אזהרה זו ובנבלתם לא תגעו ג"כ על הרגל הכוונה, אבל מ"מ מקרא מלא הוא ובנבלתם לא תגעו בכל מקום ובכל זמן, ודוק מלשונו של רבינו הגדול כל ישראל מוזהרים להיות טהורים ברגל מפני שהם נכונים לכנס למקדש וכו', ואם היה הכוונה שזהו הטעם שצריכין להיות טהורים הל"ל שיהיו מוכנים לכנס למקדש וכו', אבל אמרו מפני שהם מוכנים וכו', פירושו כיון שהם מוכנים לזה או בזמן ההוא לכן אזהרה זו ג"כ בזמן הרגל הוא.

64 בו אסף וקיבץ סימנים על סוגיות הש"ס מכל מכמני תורה ברוב בקיאות ובחריפות כדרכו.

הצל"ח⁶⁵ וז"ל, נראה לפרש דברי הרמב"ם דמה שהעמידו חז"ל מצוה זו ברגל, הוא מפני שבזמן זה עומדים ישראל במדרגה שהם מוכנים ליכנס למקדש ולאכל קדשים, ולכן נתחייבו ליטוהר כדי שלא תתבטל מדרגה זו, ואתי שפיר שלא כתב מפני שחייבים ליכנס למקדש וכו', דאין המצוה ליטוהר בשביל המצוה ליכנס למקדש, כי אם דעל ידי זה נקבע מדרגת כלל ישראל בזמן הרגל, וכו', ולפי זה אתי שפיר מה דמבואר מדברי הרא"ש דמצוה זו שייך ברה"ה ויום כיפור, דגם בימים אלו שייך ענין זה וכדחזינו דגם בהם מקריבים שעירים לכפר על עון טומאת מקדש וקדשיו דתלו לה המבי"ט אהרדי, עכ"ל.

ודברי המבי"ט הם בספרו בבית אלוקים (שער יסודות פרק ס"ג) בביאורו בסדרי

הקרבנות והמוספין, שביאר החילוק בין מוספי שבת למוספי יו"ט, דביו"ט מביאין שעיר לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, ובשבת אין מביאין חטאות אלא כולו עולה כפולה העולים לרצון, וביאר שם שקדושת שבת קביעה וקיימא ולא תוגרע מחמת טומאת ישראל וחטאיהם, משא"כ קדושת החגים שתלויה ועומדת בישראל המקדשים מועדים וזמנים, ולכן באם לא היו נקיים וטהרים מכל שמץ טומאה וחטא, הייתה טומאתן וחטאתן מגרע מקדושת הימים, ולכן אמרה תורה הביאו לפני חטאת בכדי שנטהר עצמינו ברגל לכל יגרע קדושת ישראל ברגלים, משא"כ בשבת שאין קדושתה נגרעת מחמת מעשה התחתונים לא נצטוינו לא ליטוהר בה ולא להביא שעיר לחטאת לכפר על טומאת מקדש וקדשיו⁶⁶.

65 ובודאי כיון אל האמת לדברי הצל"ח, אם כי לא הזכיר דבריו במפורש.

66 וז"ל בקצרה, יש לשאול בענין הקרבנות תמידים ומוספים הכתובים בפרשת פינחס כמה שאלות וכו', [ומנה שם ז' שאלות בענין המוספין] ז' למה בשבת לא יש שעיר חטאת כמו ברה"ה ובכל המועדים. ואשיב כי גם שבקרבנות בכללותם ופרטן ואיכותן יש בהם סוד ע"ד הנסתר ממנו, גם לפי השכל יחוייב לתת איזה טעם, אחר שהספיקות לפי השכל בכמו אלו השאלות, לא יתכן להניח ספיקות גלויים לדברים נסתרים, כי תורתנו הקדושה היא תמימה ע"ד הנסתר וע"ד השכל כמו שכתוב תורת ה' תמימה משיבת נפש, שהיא מישרת את נפש ושכל האדם בדת טעם גם בדרך השכל לספיקות הנופלים בה, וכו'. ולזה אומר כי שעיר חטאת זה מיוחד בטומאת מקדש וקדשיו לא לחטאים אחרים וכו', והטעם לזרזות טהרת הקודש דכולי עלמא בדילי מיניה צריך לייחד לו כפרה וכו', ולכן הוצרכו כל שעירי חטאת של ראש חודש ושל מועדים כמו שנזכר, ולא הוצרך בשבת כי יום שבת עצמו וקביעותו הוא קודש ואין קדושתו נדחת ולא נגרעה בחטא טומאת מקדש וקדשיו וכו', אבל ימי המועדים שרובם הם חלים בימי החול היה בהם איזה גרעון קדושה אם לא היו נטהרים ומתכפרים בהם אותם שאירע להם חטא טומאת קודש, וכמו שאמרו חייב אדם לטהר עצמו ברגל ולא אמרו בשבת, כי בעצם קדושתו ויומו לא יקל ולא יגרע בקדושת שום דבר של טומאה.

ויש להוסיף על דבריו דברי הרשב"א (שו"ת הרשב"א חלק א' סימן צ"ג) שביאר מאמר חז"ל (מדרש משלי פרק ט', ילקוט שמעוני משלי רמז תתקמ"ד, פרקי דר"א פמ"ו) שלעתיד יהיו כל המועדות בטלים חוץ מפורים, ולרבי גם יום הכיפורים, ותמה השואל "ומי הוא זה שיאמר שיבטל מן התורה אפילו אות אחת ואפילו קוצו של יו"ד", והשיבו הרשב"א שאין הכוונה שלעתיד לבא יתבטלו המועדות, אלא שאפשר לחטאי בני ישראל לגרום שיתבטלו המועדות, על דרך הפסוק שכתב ה' בציון מועד וכו', אלא שעל פורים הבטיח הקב"ה שלא תתבטל בחטאם, וכדכתיב וזכרם לא יסוף מזרעם, אך שאר המועדות יבטלו ויפגמו במעשי בני ישראל, ולרבי גם יו"כ גדלה קדושתו ולשיטתו אול דס"ל דיו"כ מכפר לשבים ולשאנים שבי, אך לדידן דס"ל דאין יו"כ מכפר אלא לשבים, הרי גם יו"כ תבטל מעלתו אצל אלו שאינם שבי, וכל זה הוא במועדות שמצאנו במדרש שדרשו שסופם להיות בטלים, אך קדושת שבת קבועה וקיימה ולא תתבטל מחמת חסרון בבני ישראל, עיי"ש.

וכבר הבאנו לעיל דברי הגאון ר' חיים פלאגי בביאור דברי הזהר הקדוש שהחמירה בנתינת סעודה לעניים בחגים יותר מבשבת.

ולפי דברי המבי"ט מבואר שכל יום מקודש שיש בו חטאת על טומאת מקדש וקדשיו, גילתה בזה התורה שיש להקפיד וליזהר מן הטומאה, לכל תיפגע ותיגרע קדושת היום מחמת הטומאה, ולכן אף ברה"ה ויו"כ

ובנבלתם לא תגעו וכו', אף על פי שמותר לאכול אוכלין טמאין ולשתות משקין טמאים [בשאר ימות השנה], חסידים הראשונים היו אוכלין חולין בטהרה ונוזהרין מן הטומאות כולן כל ימיהם, והן הנקראים פרושים, ודבר זה קדושה יתירה היא ודרך חסידות, שיהיה נבדל אדם ופורש משאר העם ולא יגע בהם ולא יאכל וישתה עמיהם, שהפרישות מביאה לידי טהרת הגוף ממעשים הרעים, וטהרת הגוף מביאה לידי קדושת הנפש מן הדעות הרעות, וקדושת הנפש גורמת להדמות בשכינה, שנאמר והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני ה' מקדשכם, ע"כ.

והרי מבואר מדבריו שטהרת הפרושים בשאר ימות השנה היא מה שנצטוו עליה כל ישראל ברגלים, ואף כי אין הפרושים עולין לרגל בכל ימות השנה, מ"מ מקפידים הן על הטהרה בכדי שיהיו מחוברים לטהר ושיהיו מיוחדים ה' בכל דרכיהם, ומשייבין רגילותיהן אל דיעותיו תמיד, והוא הוא אשר נצטוו בו בני ישראל ברגלים, בשעה שכל ישראל חברים בהיותם מקדשים ישראל והזמנים, ואז נצטוו לכל יעשו שבתם חול שלא

ואף שמעלת הטהרה איננה מיוחדת לזמנים המקודשים, ומצות קדושים תהיו שנהיה פרושים מן הטומאה⁶⁷ אינה מצות עשה שהזמן גרמה, מ"מ לא חייב הקב"ה המון בני ישראל להקפיד על כל דיני הטהרה במשך כל השנה, דבימים כתיקונם כאשר ידיהם של אדם שמשניות הם בעניני העולם אי אפשר להיזהר ולהישמר מן הטומאות כדבעי, ולכן לא חייבנו רחמנא להיות פרושים מכל טומאה בשאר ימות השנה, אך הפרושים והחברים המימינים בו קבלו עליהם דברי חברות לזהר מן הטומאה בכל עת,⁶⁸ ובבא הרגל כאשר כל ישראל חברים אז קבעה התורה שיהיו כל ישראל פרושים וזהירים מן הטומאה מחמת גודל השעה, ומ"מ אף ברגלים אין חיוב הטהרה ממצות הרגל אלא מחמת רצונו הפשוט שיהיו בני ישראל טהורים והמחובר לטהור טהור.

וכן מתבאר מדברי הרמב"ם בהביאו חיוב הטהרה ברגל, שכתב (בסוף הלכות טומאת אוכלין) וז"ל, כל ישראל מוזהרין להיות טהורים בכל רגל מפני שהם נכונים ליכנס במקדש ולאכול קדשים, וזה שנאמר בתורה

שיש בהם שעיר לכפר על טומאת מקדש וקדשיו חייב האדם לטהר עצמו בהם, [ובענין טהרת ישראל בראשי חודשים שגם הם ניתנו לכפרה בשעיר לכפר, עיין לקמן שנרחיב בה הדיבור בע"ה]. ואולי מזה נשתרבה המנהג אצל כהני חו"ל שנושאים כפיהם רק ברה"י כ"ג ו'ג' הרגלים, שאז כולם מקפידים לטהר ברגל בכדי שלא לפגום בקדושת המועדות, [אם כי דלפי"ז היה להם לישא כפיים גם בחול המועד], אך בשבת שאין קדושתה נפגמת מטומאות ומנגעי בני אדם, ולא נצטוו בה על הטהרה לא נהגו לישא כפיהם.

67 כדברי הרמב"ן שם שכתב שאף הנזיר נקרא קדוש משום פרישותו מן הטומאה.

68 וראה נא דברי הרמב"ם בביאור מידת הפרישות (במסילת ישרים פרק י"ג) וז"ל, הפרישות היא תחלת החסידות, ותראה שכל מה שביארנו עד עתה הוא מה שמצטרך אל האדם לשיהיה צדיק, ומאכן ולהלאה הוא לשיהיה חסיד, ונמצא הפרישות עם החסידות הוא כמו הזהירות עם הזריזות, שזה בסור מרע וזה בעשה טוב, והנה כלל הפרישות הוא מה שאמרנו ז"ל קדש עצמן במותר לך, וזאת היא הוראתה של המלה עצמה, פרישות, רוצה לומר, להיות פורש ומרחיק עצמו מן הדבר, והיינו שאוסר על עצמו דבר היתר, והכונה בזה לשלל יפגע באיסור עצמו וכו'.

ואם תשאל ותאמר, אם כן איפוא שזה דבר מצטרך ומוכרח, למה לא גזרו עליו החכמים כמו שגזרו על הסייגות ותקנות שגזרו, הנה התשובה מבוארת ופשוטה, כי לא גזרו חכמים גזרה אלא אם כן רוב הציבור יכולים לעמוד בה, ואין רוב הציבור יכולים להיות חסידים, אבל די להם שיהיו צדיקים, אך השרידים אשר בעם החפצים לזכות לקרבתו יתברך, ולזכות בזכותם לכל שאר ההמון הנתלה בהם, להם מגיע לקיים משנת חסידים אשר לא יוכלו לקיים האחרים, הם הם סדרי הפרישות האלה כי בזה בחר ה', שכיין שאי אפשר לאומה שתהיה כולה שוה במעלה אחת, כי יש בעם מדרגות מדרגות איש לפי שכלו, הנה לפחות, יחיד סגולה ימצאו אשר יכינו את עצמם הכנה גמורה.

שאינן עיקר ימי הדין⁷⁰ נתחייבנו ליטהר עצמינו להוציא לאור צדקינו, אז כ"ש בער"ה ויו"כ בין כסא לעשור עת העברת כל באי עולם לפניו כבני מרון, דבודאי חייב כל אחד לטהר בהם בכדי להוציא לאור צדקו ולזכות בדין.

אך לפי דברי המבי"ט והצל"ח, וביאור מורי הנ"ל, מצאנו לבאר דברי השבולי הלקט בפנ שני, והוא משום דרצון הבורא הוא שנהיה דבוקים בחיים ומחוברים לטהר בכל ימינו, אלא שלא נתחייבנו על הטהרה בימי המעשה בעת שאנו עסוקים ומשמשים בעניני העולם הזה,⁷¹ אך בג' הרגלים כאשר אנו זוכים ונכונים ליכנס למקדש ולאכל קדשים משולחנו של מקום, הוזהרנו ליטהר ולהיות כל ישראל חברים ברגל מחמת קדושת הימים, וא"כ בר"ה ויו"כ הימים הקדושים לאדונינו⁷² בודאי וכ"ש שנתחייבנו להתקדש וליטהר שלא לפגם בקדושת החג ובמלכתו יתברך.⁷³

ולפי ביאורינו הנ"ל נחזור וניישב תמיהותינו הרבות כדרך החכמים על ראשון ראשון, דהנה פתח דברינו העירו על ביאורו של השאגת אריה, דאם אין חיוב הטהרה ברגל אלא בכדי שנוכל לעלות לרגל ולהביא קרבנות חובותינו, א"כ למה הוצרכה התורה להזהיר על הטהרה, והרי לא מצאנו בשאר מצות שתזהיר התורה על ההכנות, כלקנות ד' מינים ואפיית מצה וכדומה, וכן תמהנו על ר' יצחק שדרש והזהיר על

ליגרוע עצמן מלהתקדש בטמאם נפשם וגופם בימים שקדושתן תלוי בקדושת ישראל המקדשים הזמנים.

ולפי הנ"ל מיושב היטב מה שהערנו לעיל על זה שקבע הרמב"ם מיקומו של הלכות טהרה ברגל בהלכות טומאת אוכלין ולא בהלכות חג, דאי לדעת השאגת אריה ודעימיה שטהרת הרגל היא מחמת עליה לרגל בבית המקדש, א"כ היה לו להרמב"ם לקבוע בהלכות יו"ט או בהלכות חגיגה, אך לפי דברינו שמצות הטהרה ברגל אינה מדיני הרגל, אלא ממצות קדושים תהיו ולדבקה בו כמנהגם של פרושים שנוהרים מן הטומאה בכל עת, ולכן הראה לו הרמב"ם מקומו בהלכות הטהרה, בסיימו דבריו שהפרישות והזהירות מביאה להידמות לשכינה וכדכתיב והתקדשתם והייתם קדושים.

ולפי דברי המבי"ט והצל"ח, ובביאור מורי ורבי בעל הרשפי אש שליט"א, מצאנו ביאור שני בדברי השבלי הלקט בדין טבילה בראש השנה, שכתב שחיוב הטבילה בער"ה ועיו"כ הם חיוב גמור וכ"ש מדינו של ר' יצחק בטהרה ברגל ואדרבה הטבילה בערב ר"ה ויו"כ פשוט טפי, ולא הוצרך ר' יצחק להזכיר אלא ג' הרגלים בלבד,⁶⁹ וביאורו דבריו לעיל על פי דברי השלה"ק שחיוב הטהרה ברגלים הוא מחמת היותם ימי דין וכדמפורש במשנה בר"ה שבד' פרקים העולם נידון, ועיקר הטבילה הוא משום תשובה בכדי לזכות בדין, ואם בג' הרגלים

69 וז"ל, גרסינן בראש השנה פרק קמא אמר ר' יצחק חייב אדם לטהר עצמו ברגל שנאמר וכו', הא למדת שכל רגל ורגל חייב אדם לטהר עצמו, כל שכן בראש השנה ויום הכיפורים שהן ימי משפט שצריך אדם לטהר ולקדש עצמו ולהוציא כאור צדקו ומשפטו כצהרים.

70 כמבואר במשנה שם שבפסח נידונין על התבואה, בעצרת על פירות האילן, ובחג על המים.
71 ועל דרך שדרש ר' ישמעאל בברכות ל"ה ע"ב "לפי שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפניך, יכול דברים ככתבן, ת"ל ואספת דגנך, הנהג בהם מידת דרך ארץ.

72 כדברי נחמיה ועזרא והלויים המבינים את העם, (בנחמיה פרק ח' פסוקים ט'- י"א) היום קדוש הוא לה' אלוקיכם וכו' כי קדוש היום לאדונינו וכו', והלויים מחשים לכל העם לאמר הסו כי קדוש היום.

73 והרי אף בשבת תמה המבי"ט שנתחייב בטבילה מכל שכן מג' הרגלים, אלא שביאר שאין קדושת השבת תלוי במעשה התחתונים, אך לענין ר"ה ויו"כ קביעתו קיימת שיום שנתקדש במעשה ב"ד טעון טבילה ומחייב בני ישראל להיות טהור ונכון ליראות פני קל חי, ועיין בדברי החמדת הימים המובאין לקמן בענין טבילה בערב שבת.

הימים, וכל יום ויום קדושה בפני עצמה היא, וכן אף מי שכבר נטמא ואינו עולה לרגל עדיין מצווה הוא לבל יוסיף טומאה על טומאתו שלא להרבות לפגום בקדושת הימים, ומאחר ועיקר טהרת הרגל הוא מחמת קדושת ימי החג כ"ש וק"ו שהוזהרנו על הטהרה בימי ר"ה ויו"כ הימים הקדושים לאדונינו.

טומאות קדושות ביו"ט

ב. והנה על פי ביאורינו לעיל, שעיקר כוונת התורה במצות הטהרה ברגל אינה מחמת עליה לרגל דוקא, אלא שכוונת התורה ורצונה היא שיהיו ישראל מקדשין ומטהרין עצמן בזמנים המוקדשים עת היותם נכונים במדרגה שאילו היתה המקדש קיים היו יכולים ומצווים ליכנס וליהנות משולחן גבוה, ולכן אף בזמן הזה נתחייבנו בעליה לרגל, ואף בר"ה ויו"כ שאין בהם חיוב עליה לרגל מ"מ נתחייבנו ליטהר בהם מק"ו וכ"ש מקדושת שאר החגים, בזה אפשר לדון ולבאר פסקו של הרמב"ם התמוה בענין שריפת פרה בחול המועד.

דהנה הרמב"ם (בפרק י"ז מהלכות יו"ט הלכה י"א) פסק 'שורפין את הפרה בחול המועד', ומקורו מדברי הירושלמי במועד קטן (פרק א' הלכה ב') דאיתא במשנה שם, שעושין כל צרכי רבים במועד, ובירושלמי פרטו כמה ענינים שיש בהם משום צרכי רבים שהותרו לעשותם בחול המועד, וביניהם נמנתה שריפת הפרה לצורך טהרת בני ישראל, והאור שמח⁷⁴ תמה שהרי כל ישראל מצווין על הטהרה ביום טוב, וקיי"ל דכל המתעסקין בפרה מטמאין הם ובגדיהם, וא"כ איך הותר להתעסק בפרה חטאת בימי הרגל⁷⁵.

הטהרה על אף היותו אחר תקופת החורבן ולא מצאנו שהגדיר דבריו כהילכתא למשיחא, ואף בזמן הבית לא מצאנו חילוק בין יושבי תחכמוני בני ארץ ישראל המחויבין בעליה לרגל לבין אלו שאין להם נחלה בארץ ופטורים מן העליה.

וכן תמהנו במה שנתחייבנו להיות טהורים במשך כל ימי החג, אף אחר שכבר עלינו לרגל והבאנו קרבנותינו ביום הראשון של חג וכעיקר מצותינו, והעולה על כולנו הם דברי הטור והרא"ש שמדבריהם משמע שחיוב הטהרה ברגל היא אף בר"ה ויו"כ ימים שאין בהם חיוב עליה לרגל, וכן תמהנו על האיסור לאדם טמא שאינו עולה לרגל להוסיף טומאה על טומאתו באכילת חולין בטומאה.

אלא לפי דברינו הנ"ל שמה שכתב הרמב"ם שחיוב הטהרה ברגל הוא "מפני שהם נכונים ליכנס למקדש" אינו נתינת טעם לחיוב הטהרה, אלא כסימן וכאות לזמנים המיועדים עליהם נצטוונו על הטהרה, מיושבים כל תמיהות הנ"ל, שלא אמרה תורה להיות טהור ברגל בכדי להכין עצמינו להיות ראויים ומותרין לעלות לרגל, אלא לצוות על עצם הטהרה שנהיה טהורים ברגל ולידבק בדרך שסללו הפרושים, ולכן אף אחר תקופת החורבן דרש ר' יצחק שיש חיוב ליטהר ברגל, וכן בזמן המקדש נתחייבו כל ישראל, ואף מי שלא היה לו נחלה ומי שלא עלה לרגל היו מחויבין להיות טהורים ברגל מחמת עצם קדושת הימים וקדושת ישראל המקדשים הזמנים.

ולפי זה מובן גם למה נתחייבנו על בטהרת הרגל אף אחר שכבר עלינו לרגל ביום הראשון של חג, דטהרת הרגל אינו מחמת העליה לרגל אלא מחמת קדושת

74 ראה משך חכמה על הפסוק ובנבלתם לא תגעו.

75 והוסיף ראין לדחוק שהותרה טומאה זו משום טהרת כל ישראל שיוטהרו בה, שהרי אין הטמא עולה מטומאתו עד שיזו עליו שלישי ושביעי, וא"כ בפרה זו שנעשית בחול המועד בודאי לא יוטהר שום אחד בישראל טהרה שלימה באותו הרגל, וא"כ היה לנו לדחות עשיית הפרה עד אחר המועד לבל נוסיף טומאה בישראל ברגלים.

(שבועות פרק א' הלכה ד') שאמר שאין חיוב שילוח מן המחנה וחייב טומאת מקדש וקדשיו אלא במי שנטמא בטומאת הגויות ולא בטומאת קדושות, "יצאו השורף את הפרה ופרים והמשלח את השעיר שהן טומאת קדושות", ואין מצווין על שילוח מן המחנה ואין הנכנס מהם לתוך העזרה חייב על טומאתו, הרי שר' נתן חילק בין מי שנטמא במגע גויות הטמאות לבין מי שנטמא דרך עשיית מעשה מצוה, ואף כי אין דעת ר' נתן מוסכמת להלכה לענין שילוח מחנות, מ"מ לענין טומאה ברגלים מוסכם הוא לכו"ע.

וביאור הדבר הוא, שכבר הארכנו לעיל שעיקר מצות הטהרה ברגל אינו משום מצות עליה לרגל ואכילת קדשים גרידא, אלא מפני היותו מוכנים במדרגה ליכנס למקדש ולהיכל המלך, ועל כן הוזהרנו לכל ניטמא עצמינו בטומאה המונעת מאתנו מלהתקרב אל ה' והשראת השכינה,⁷⁶ ולכן אף בר"ה ויו"כ שאין בהם מצות עליה לרגל נצטוינו על הטהרה וביתר שאת, בכדי שלא יגרום הטומאה חסרון ומניעה מקרבת ה', אמנם כל זה הוא בטומאה הנובעת מטומאות המגעיים שמפורש בהם בקרא "ונטמאתם בם" ודרשו בהם רז"ל ונטמאתם בם,⁷⁷ אך טומאה הנובעת מרצון ה' וממצוותיו אף כי יטמא מגזירת המלך [וייאסר מחמתו ליכנס למקדש ולאכל קדשים עד שיוטהר] מ"מ לא תמנע ממנו מעשה זה מלהתקרב אל ה' וממדיגת קדושת ישראל.

ואף שיש לדחוק ולחדש שאכן המשנה לא פרטה איזה צרכי רבים נעשים במועד, ואה"נ בזמן המקדש כשהיו ישראל מצווין לעלות לרגל היה אסור להתעסק בפרת חטאת משום חיוב הטהרה ומצות עליה לרגל, ולא מנה הירושלמי אלא דברים שהותרו בתקופת התלמוד אחר החורבן, אך כבר הארכנו לעיל שדעת הראשונים כולם היא שכל זמן שהיה אפר חטאת מצוי ביניהם היו מצווין על הטהרה והיו מברכין על הטבילה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה.

ולכאורה תגדל התמיהה על שיטת הרא"ש והטור שפסקו שיש מצוה ליטהר גם בר"ה ויו"כ מחמת קדושת הימים, ואף שאין עולין בהם לרגל נצטוינו על הטהרה מחמת קדושת הימים, ואם כ"ז גזרה התורה טומאה על העוסקים בקרבנות היום, שהרי האיש עתי המשלח את השעיר לעזאזל מטמא בגדיו בשילוחו,⁷⁸ וכן הכהנים שהוציאו הפר ושעיר ביוה"כ לשרפם חוץ למחנה מטמאין הם ובגדיהם בשריפת הקרבנות,⁷⁹ ומי גבר יחיה וימלט מלתמוה על ציווי התורה בטומאה זו, שהרי הוזהרנו על הטומאה ביו"ט ואין גזרה התורה טומאה על העוסקים במצוות היום.

וביישוב דברי הירושלמי ופסקו של הרמב"ם כתב האור שמח דיש לחלק בין טומאות הנובעות מנגיעה בדברים הטמאים לטומאות הנובעות ממעשה מצוה, וסמך לדבריו הביא מדעת ר' נתן בתוספתא

76 כדאיתא ביומא דף ס"ז ע"א במשנה ובגמרא שם, תנו רבנן המשלח מטמא בגדים, יכול עד שיגיע לצוק, תלמוד לומר והמשלח, הא כיצד משיצא חוץ לחומת ירושלים דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר עזאזל וכבס עד שהגיע לצוק, רבי שמעון אומר והמשלח את השעיר לעזאזל יכבס בגדיו וזרקו בבת ראש ומטמא בגדים. 77 וכדאיתא ביומא שם ע"ב, ומאימתי מטמאין בגדים משיצאו חוץ לחומת העזרה, רבי שמעון אומר משיצית האור ברוכין.

78 וכדיוקו של הגאון המקובל ר' ששון מרדכי משה שדוך ע"ה (בספרו דבר בעתו חלק א' יום הששי עמוד נ"ד) בלשונו של ר' יצחק, שלא אמר חייב אדם לטבול ברגל, אלא לטהר עצמו ברגל, לרמוז על טהרה פנימית שיש לכל אחד ואחד לטהר עצמו לפום דרגא דיליה, וז"ל, [לגבי טבילה ותשובה בערב שבת] אמר והיה משנה, הכוונה לרמוז לא הכנה אחד בלבד של הגוף, כי אם והיה משנה תעשו הכנות כפולות שתיים, טהרת החוץ שהוא הגוף מבחוץ, וטהרת הפנימיות התשובה החזקה, כמו שדקדקו לאמר חייב אדם לטהר את עצמו ברגל ולא אמרו לטבול, לרמוז לטהרת העצמיות שהיא טהרה פנימית וכו', עכ"ל.

79 וכלשון החינוך במצוה שס"ב שמעניות השכל מטמאים בטומאה, על כן במקום הקדוש והטהור אשר רוח אלקים שם, אין ראוי להיות בו האיש המלוכלך בטומאה.

ומשיבים עליהם שמעשינו דומה למעשה תעתועים הבל הזובחים לשעירים⁸¹.

אמנם אמיתת רצון ה' בהני שני המצות ביאר הרמב"ן שהם כעצם הניתן לכלב וכמתנה מועטת הניתן לעבד משארית הסעודה בשמוח האדון בשמחתו, וכן ציוה ה' שביום הכיפורים ביום אשר שמחים עליונים ותחתונים בכפרת כלל ישראל ובהתרצאם לפני קונם, שיתנו שער אחד לס"מ שר השעירים, בכדי לסתום פיו ולסלק הוא וטומאתו מעל בני ישראל, וכן פרה אדומה דומה למעשה שער המשתלח שענינה לסלק הטומאה מעל בני ישראל, ולכן נעשית מחוץ למחנה.

ומאחר ושתי מצוות אלו עוסקות במעשה חטאת רובץ וטומאתו, אמרה תורה שהעוסקים בהם יטמאו הם ובגדיהם מטומאת ס"א שנדבק בהם בעת עיסוקם בכך,⁸² ומסיים שם הרמב"ן וזוהו תבין טעם

אלא שעצם הדבר שיטמא האדם בעשיית המצוה טעון ביאור ואומר דרשיני, שהרי ישראל קדושים נתקדשו בקדושה של מעלה בעשיית המצות, וכמו שתקנו חז"ל לברך על כל המצוות ברכת אשר קדשנו במצותיו, וא"כ איך יטמאו הנפשות העושות מצוות ה' בקיום רצונו⁸⁰.

ונבאר הענין בהקדם דברי הרמב"ן שעמד על מה שאמרו רז"ל שאומות העולם מונים את ישראל על מעשה שער המשתלח ועל מעשה הפרה, ולא אמרו שאומות העולם מונים את ישראל על מעשה כל הקרבנות אלא על אלו השניים, וביאר הרמב"ן שהקרבנות הקרבנות בבית ה' ולשמו מוכן לעין כל שהוא מעבודת ה' וממצוותיו, אך מעשה הפרה ושער המשתלח שאינם נעשים במקדש, אלא מוצאים אותם מחוץ למחנה למקום חורב ושממה מקום אשר בו ירמשו חיתו יער, היו אומות העולם טועים

80 וכבר האריך הרמב"ן ריש פרשת קדושים לבאר שטומאה וקדושה סתרין אהדרי, עיי"ש.

81 ועיין צדקת הצדיק אות מ' וז"ל, זה סוד השעיר לעזאזל שאילו עשוהו האדם עצמו היה עובד עבודה זרה גמור והוא לא יהיה, שהוא יסוד כל המצוות לא תעשה, וכל העבירות וההסרות מרצון השם יתברך. רק שהשעיר הוא על ידי רצון השם יתברך שהוא מצווה לשלחו לו נעשה עוד מצוה ולא עבירה, וכך פירושו חז"ל (פרקי דרבי אליעזר פרק מ"ו) ועיין ברמב"ן פרשת אחרי שאנו נותנים חלק לעזאזל שהוא הרע מצד מה שהשם יתברך צוה לו ונמצא העבירה מצוה.

82 ועל סמך דברי הרמב"ן שהעוסק בסילוק הטומאה מתדבק בו הטומאה ונטמא ממנו, נשפך הרבה דיו בספרי חסידות וספרי יראה שהדגישו להרבות במעשה הטוב מעל העסק בסור מרע, ראה בספר הקדוש בית אהרן בליקוטים קמ"ו ע"א "אין מיינסטין וואס מי טראכט דערינען בלאנקעט עס זיך" [על פי רוב מה שמוטלין בו וחושבים עליו שם שייכין].

ובליקוטי הרי"ם עמוד תנ"ג הביא בשם הרה"ק רבי בונים מפשיסחא על הפסוק יעזוב רשע דרכו, שיעזוב הרשע מלהתעסק עם דרכו בבחינת סור מרע, אלא שתיכף ומיד יתחבר לעשה טוב וממילא יתבטל ממנו הרע, ומרגלא מפומיה דהחידושי הרי"ם ז"ל שגם מטאטא המנקה מתלכלך בעבודתו.

ושם בעמוד תנ"ג בשיחה לערב יום כיפור אמר החידושי הרי"ם, "אין ער טראכט אין סור מרע פריער, וויא ער שטייט טראכט ער אין די גמיינקייט וואס ער האט גטאהן, אין וויא מי טראכט דארט ליגט מען דאך, ליגט ער אינגאנצן אין די גמיינקייט וכו', לוינט אלץ נישט צי טאהן אין סור מרע, ממה נפשך מוטשע אהין די בלאטע מוטשע אהער די בלאטע איז דאך אלץ בלאטע, יא גיזינדיקט ניט גיזינדיקט וואס האט מען אין הימל דער פון וכו', על כן סור מרע קער אוועק פון דעם רע, קלעהר אין עס ניט ועשה טוב וכו', אין די ווידוי על חטאים דורך זאגן וואס צום געכסטין, נישט ליגן אין זיי, נאר אין ותמלוך אתה ה' לבדך. [כאשר חושב ומתמקד מקודם בסור מרע וחושב על דברים הגרועים שעשה, במה שחושב שם הוא מוטל, ואז הוא מוטל כל כולו בתוך הרע, אז אינו כדאי להשקיע ולעשות עם הרע כל כך, ממה נפשך דחוף הכיעור ימין דחוף הכיעור שמאל הרי כולו כיעור, כן חטא לא חטא מה יהיה להקב"ה מכל המחשבות האלו, על כן סור מרע - תסור מלהתמקד בתיקון הרע, ואל תחשוב בו כלל, אלא ועשה טוב - תתמקד בעשיה ברוכה וטובה מכאן ולהבא, אל תתעמק כל כך באמירת הווידוי של על חטא, אלא תעבור עליהם במהירות הכי אפשרי, ותתמקד כולך בותמולך אתה ה' לבדך].

כבוס בגדי המשלח את השעיר לעזאזל והשורף את הפרה, ומה שהזכירו רבותינו בכבוס הבגדים של פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים⁸³.

ועל פי דבריו שלעולם עצם מעשה המצוה מקדש ומטהר, אלא שההתעסקות בס"א מטמא, מובן כוונת ר' נתן במה שאמר שהנטמאין ב'טומאות קדושות' אינן משולחין חוץ למחנה שכינה, שהרי כל עיסוקם היא בעשיית רצון ה' וקיום מצותיו, ואם כי להלכה לא קיי"ל כוותיה, מ"מ לענין הטומאה ברגלים שעיקר הציור הוא מחמת קדושת הימים, בזה אפשר שאף שלכתחילה אין לשהות בטומאות אלו למשך כל ימי החג, בכדי שנוכל גם לעלות לרגל ולהביא קרבנות החג, מ"מ ביו"כ ובחול המועד [אחר שכבר עלה לרגל ביום הראשון של יו"ט] שפיר מצי לקיים מצות ה' אף כי יטמא בהם דרך עשייתן, דמאחר ועיקר רצונו וכוונתו אינו אלא לעשות רצון ה' ולקיים מצוותיו, אין מעלת וקדושת ישראל נפגמת בהם כלל וכלל.

ועל פי הדברים הנ"ל יש ליישב מה שהעיר הרב פנחס זלצמן שליט"א במאמרו בקובץ בית אהרן וישראל גליון ר"ג בענין חיוב הטהרה ברגל, שתמה דאי נימא שמצות הטהרה ברגל שייכת גם בזמן הזה א"כ היו להפוסקים להביא להלכה חיוב פרישה

ביו"ט לבל נטמא עצמינו ברגל, ואדרבה הפוסקים הביאו שעונת ת"ח נוהגת ביו"ט כבשבת, ומכח הערה זו הסיק שאין חיוב טהרה ברגל בזמן הזה, אלא בזמן שהיה המקדש קיים והיו עולין לרגל.

אך עיקר דבריו צ"ב שהרי גם בזמן המקדש לא הוזהרנו על הפרישה ברגלים, ואדרבה מסוגית הש"ס בערכין דף ג' מבואר דרך הכהנים שעבדו במקדש היו מצווין על הפרישה, ושאר בני ישראל קיימו מצות ישיבת סוכה כעין דירתם, ולפי דברינו הנ"ל שלא נצטוונו ברגלים על טומאות הקדושות הנובעים ממעשה מצוה יתיישבו הדברים כמין חומר, שהרי גם מצוה זו ממצות התורה היא, וכל טומאתה אינה נמשכת ממעשה המצוה עצמה, אלא מצד החיצונים הסובבים את השושנה, וכדמבואר בקדושת לוי ריש פרשת תזריע, ולכן אם כי ביום הראשון של יו"ט היו זהירים מן הטומאה בכדי שיוכלו לעלות לרגל ולהביא קרבנותיהם כמצווה, מ"מ במשך שאר ימות החג לא הוזהרנו עליה.

ועיין בשו"ת מנחת ברוך סימן ע"ז שכתב דדבר זה מרומז ומבואר בגזירת התורה במצות חג הסוכות 'תשבו כעין תדורו' שהותרנו ביו"ט בקיום מצוה זו אף כי יטמא על ידה, וה"ה בשאר הרגלים גם כן לא הקפידה התורה אלא על טומאות הגויות⁸⁴.

וראו לציון דברי המכתב מאליהו חלק ד' עמוד 172 שביאר טומאת המת וטהרתו במי חטאת על דרך הנ"ל, וז"ל, ענין טומאת המת הוא על דרך אומרים אין מתה בלא חטא וכו', והאדם עולה מזה על ידי מי חטאת וכו', אבל לטהור גם זכר ביטול החטא מטמא כידוע, שעל כל פנים זוכר גם את החטא, וכדברי הארז"ל הידועים שכתב להזיהר בוידוים שלא יהרהר בחטא עצמו, ולכן העוסקים בשריפת הפרה מיטמאין, וכן כל העוסקים בשריפת הפרים הנשרפים והמשלח שעיר המשתלח וכו'.

83 ואף כי לא ביאר שם בפירושו הקשר שבין שריפת פרים ושעירים הפנימים לטומאת בגדים כמו שביאר ענין שעיר המשתלח ופרת חטאת, מ"מ מתוך דבריו מבואר שעניינם אחד, ולא רצה להאריך ולפרט ענינם, וכמו שכתב שם שלא רצה להיות הולך רכיל ומגלה סוד, 'אלא שהיינו צריכים לחסום פי המתחכמים בטבע הנמשכים אחרי היוני אשר הכחיש כל דבר זולתי המורגש לו, והגיס דעתו לחשוב הוא ותלמידיו הרשעים, כי כל ענין שלא השיג אליו הוא בסברתו איננו אמת'.

84 ואף כי יש מקום לבע"ד לחלוק ולטעון דלא קיי"ל כר' שמעון ואין משנין דינים מכח טעמא דקרא, ובשלמא מצות בסוכות מפורש ביה קרא להיתר וכדכתיב תשבו כעין תדורו, אך מנ"ל לחדש שלא נאמרה איסור ליטמא בכך בשאר ימים טובים מחמת דרשת טעמא דקרא שסיבת המניעה מן הטומאה ביו"ט הוא רק בטומאה המטמטמת ולא בטומאה הבאה ממצוה.

ובאופן פשוט היה אפשר לפרש דמזה גופא שלא הוזהרנו התורה בכללות לבל ניטמא ביו"ט, אלא שפרשה

ז. סיכום דברי הפוסקים שכתבו לחייב טבילה וטהרה בערבי הרגלים בזמנינו

ואחר שנתבאר שעיקר כוונת התורה בחיוב הטהרה ברגל אינו מחמת הבאת הקרבנות והעליה לרגל, אלא שהקרבנות והעליה לרגל ניתנו לאותות למועדים ולימים משונים, וכסימן ניתנו לזמנים המיועדים לקדושה ולדין,⁸⁵ ולכן אף מי שאינו מחויב בעליה לרגל מחויב ליטהר ברגל, ואף ב"ה ויו"כ נצטוונו על הטהרה, וממילא הסקנו שאין בין זמן המקדש לזמנינו אנו אלא ברכת הטבילה בלבד,⁸⁶ אבל עצם חיוב

הטהרה נוהגת גם בזמנינו, ראינו לנכון לסכם דברי הפוסקים ולהזמין לפונדק אחד כל אלו שמצאנו בדבריהם המנהג והחיוב לטבילה בערב יו"ט, הן אלו שכתבוהו כחוב גמור וכמצוה ממצות הרגל, והן אלו שהביאוהו כמנהג הנפוץ בקרב בני ישראל, והן אלו שכתבו שאינו חיוב מדיני הרגל אלא שנוהג גם בזמנינו כדין דרישת ציון וזכר למקדש.

ראש המדברים הם רבותינו הקדמונים שהביאו הטבילה בערב יו"ט בשם הגאונים, השבלי הלקט בסימן רפ"ג הביאו כחיוב גמור גם בזמנינו, וגם לענין ר"ה ויו"כ, וכדעת רבינו עמרם גאון המובא בטור סימן

התורה לבל ניטמא בנבלת השרצים, אפשר שיצא הפרט ללמד על הכלל כולו שלא נאמרה האיסור ליטמא ביו"ט אלא בטומאת המגעות.

ויש להוסיף עוד דברי האבני נור בתשובתו בענין קברי צדיקים אינם מטמאין (כיו"ד סימן תס"ט), שכתב דהא דאין אנו דורשים טעמא דקרא לשנות דיני הטהרה על פי הטעמים, הוא משום שטעמים הנגלים המפורשים בש"ס אינם עיקר טעמים הפנימי וכוונת רצון המצווה, אלא שחז"ל רמזו טעם הפנימי והאמיתי בטעמים המפורשים בגדר לבושים ולבושי דלבושים לקרב רצון התורה אל המושכלות, ולכן א"א להטות ולהסיט דיני הטהרה על פי הבנתנו מפני אלו הטעמים, אך מי שזכה להבין טעמי התורה בפנימיות הכוונה על פי תורת הנסתר על דרך הזהר הק' ותורת האר"י ודאי יכול לדרוש טעמי התורה ולפסוק על פיהם, ומאחר וביארנו לעיל מדברי האר"י הק' שיש לקיים מצוה זו בכל הרגלים, שפיר ניתנה הרשות לדורש לדרש ולחלק בין טומאת המגעים לבין טומאת הבאה על דרך קיום המצוות ואינם מגרעין מקדושת היום.

וז"ל, אך באמת הטעם בעולמות העליונים וחכמים הלבישו הטעם הנסתר בטעם הנגלה, כאשר כתב בס' הקנה בהא דלא אד"ו ראש משום ירקא ומשום מתיא, ובקנה כתב הטעם עפ"י הסוד ואמר שחכמים רמזוהו בהא דירקא ומתיא והסתירו הסוד, וכיוצא בזה שמעתי מאדמו"ר הרי"ם זצ"ל מגור בענין טעם מילה הנ"ל שרמזו בגבוה מעל גבוה, ואמר שאיש פשוט יחשוב שהוא כפשוטו ויוסף בגשמיות, וע"כ טעם הנסתר בכל ענינים שייך, וזה בטעמים שנאמרה בגמ' שכשם שגופי המצות רמ"ח אברים דמלכא באו לעוה"ז בלבושים בדברים גשמיים, כן הטעמים, ועצם טעם בעולמות עליונים לא גלוהו בגמ', אבל טעמים שבזוה"ק וכתבי האר"י שהם הם פנימיות טעמי המצות מי שיודעים היטב יוכל לדון מתוכם וכו', עכ"ל.

ונציין עוד כמה מ"מ בענין מצוה זו ביו"ט, מג"א סימן ר"מ ס"ק ג', ובבאר היטב שם ס"ק ג' על פי דברי הארז"ל בשער המצוות בראשית ג' ע"א, ועיין בשער הציון שם ס"ק ג', ברכי יוסף ס"ק י"ג, ובדברי הבני יששכר מאמרי חודש ניסן מאמר י"א אות ב', ובדרך פקודין מצות עשה א' חלק הדיבור אות ט', ועיין עוד בן איש חי פרשת וירא שנה שניה אות כ"ג, סידור יעב"ץ שער החדש פשפש ב' אות ה', ושער העין שער תחתון אות כ"ו.

ובדו"ד בסוגית הגמרא בערכין, ראה דברי רש"י ותוס' בסוגיא שם, ודברי הרמ"א בסימן תרל"ט, ברכי יוסף תרמ"ט ס"ק ט', ובחידושי הבית מאיר והיד דוד והגהות מהרש"א בסוגיא שם. ועיין עוד בחשק שלמה שם ובמה שנחלק על הצ"ח בביצה דף י"ז בעיקר חובת טהרה ברגל האם היו רק ביום הראשון או במשך כל ימות החג, וכן דברי המזרחי בדברים י"ד ח', ובהעמק שאלה שאלתא ל' אות י', ובשו"ת מנחת ברוך סימן ע"ז.

ובענין מצות הטהרה במצוה זו והטומאה הנובעת ממנה, עיין בקדושת לוי ויקרא ט"ו י"ח, ש"ך על התורה שם, ראשית חכמה שער הקדושה פרק ט"ז אות י"ט, פרי צדיק קדושת שבת מאמר ו', בראשית אות ח', נפש החיים שער א' פרק ו' בהגה השני, ודבריהם מבוססים על דברי הרמב"ן באגרת הקודש, ורבינו בחי בראשית כ"ט כ"א, וע"ע בשלה"ק פרשת ויצא תורה אור.

⁸⁵ על פי שני הביאורים הנ"ל בדברי השבלי הלקט.

⁸⁶ משום שאין לנו אפר פרה להשלים טהרתנו בטהרה שלמה.

שכתב הטור שבטלוה לטבילות ומעיקר הדין מי שנשטמא אינו צריך לא טבילה ולא ט' קבים, מ"מ כתב הפרישה דהנ"מ בשאר ימות השנה אך ברגל חייב לטהר עצמו מעיקר הדין⁹¹.

הב"ח בסימן תר"ג כתב להליץ בעד הגאונים שחייבו טבילה בערב יו"כ אף בזמנינו שאין לנו אפר פרה, דמידי מקצת טהרה ברגל לא יצאנו, ולכן פסק שאף שאין עליך הטהרה לגמור, מ"מ אין אתה בן חורין ליבטל ממנה.

דברי המבי"ט בבית אלוקים פרק ס"ג הבאנו בארוכה שביאר עיקר הטהרה ברגל כענין חיוב חטאת שעיר המוספין שבא לרצות על טומאת ישראל בכדי שיתקדשו המועדים בזמנם ושלא יוגרע קדושת המועד מחמת טומאת ישראל, ולכן אף בזמנינו יש חיוב לטהר עצמינו ברגל לכל נמנע קדושת הימים.

גם הבית הילל ביו"ד סימן שע"ג ס"ק א' והבית שמואל באבן העזר סימן נ"ה ס"ק י' כתבו שעל פי דברי רש"י ביבמות כ"ט יש חיוב לטהר ברגל, ואף נשים שאינן חייבות בעליה לרגל מזההין על הטהרה, והרי שאין חיוב הטהרה מחמת עליה לרגל אלא מחמת עצם קדושת החג, ולכן אף בזמנינו שאין אנו עולין לרגל עדיין חייבין אנו בטהרה הרגל, אלא שתמה שם הבית הילל על השמטת

תר"ו שפסק שיש לטבול ולברך על הטבילה אף בזמנינו, ומנהג זה והדיון על ברכת הטבילה הובא גם באבודרהם בשם הגאונים כמנהג הנפוץ⁸⁷.

ואחריהם נמשכו גדולי הפוסקים המהרי"ל בתשובותיו (סימן כ"א) והאגור (בסימן קע"ו) הובאו בבית יוסף סוף סימן קכ"ח, שנקטו להלכה שגם בזמנינו יש חוב לטהר ברגל, ולכן אף שבזמנינו אין כהני חו"ל נושאים כפיהם בשאר ימות החול מחמת הטומאה, מ"מ ברגלים נושאים כפיהם משום שכולם טובלין ומטהרין עצמן משום מצות הרגל⁸⁸. וכן הביא המג"א בפתיחתו לדיני בדיקת חמץ (בסימן תל"ב) בשם המהרי"ל בסדר ההגדה לזיהר על טהרת הרגל אף בזמנינו⁸⁹.

וכן דעת גדולי הדור דעה מקובלי צפת ת"ו המובאין בדברי השל"ה הקדוש, (במסכת סוכה הנ"ל) שכתבו בשם הראשית חכמה והאריז"ל שג' הרגלים הם ימי דין ולכן חייב אדם לעשות בהם תשובה ומטעם זה אמר ר' יצחק שחייב אדם ליטהר עצמו ברגל⁹⁰ ומפורשים דברי האריז"ל בשער הכוונות (טבילת ערב יו"ט עמוד ע"ח) שחיוב הטהרה ברגל נוהג בערבי יו"ט כבערבי שבתות, עיי"ש.

הפרישה גם הוא בהלכות קריאת שמע ותפילת ערבית (בסימן רמ"א ס"ק ד') כתב שיש חיוב לטהר ברגל בזמנינו, ולכן אף

87 ובדבריו משמע שגם בערב שבת היה מקובל ונהוג לטבול, עיי"ש.

88 ומדבריהם מבואר שהמצוה לטהר ברגל אינו בכניסת הרגל בלבד, אלא שחיוב הטהרה היא למשך כל ימי החג, שהרי אף ביום טוב אחרון נושאים כהנים כפיהם, ומשמע שחיוב הטהרה אינו מחמת חגיגת הרגל ביום ראשון דוקא, אלא בכל ימי החג מחמת קדושת הימים, וכן משמע מדברי הפרי מגדים בסימן קכ"ח אשל אברהם סעיף קטן ע', ובמשנה ברורה שם ס"ק קס"ה שחייב אדם לטהר עצמו ברגל גם בזמנינו ואף למשך כל ימי החג, עיי"ש, ועיין עוד בדברי הפרי מגדים בביאורו לדברי המג"א הנ"ל בפתיחה להלכות בדיקת חמץ.

89 ודבריו הובאו שם לא רק על טבילה אלא אף לענין נטילת סתם ידיים לברכה קודם ברכת על ביעור חמץ וקודם אמירת ההגדה ליל התקדש חג ומשום טהרת הרגל.

90 ועיין בבאר היטב יו"ד סימן שע"ג ס"ק ד' שכתב שמה שהביאו הפוסקים שגם בזמננו חייב אדם לטהר עצמו ברגל מרמזת על טהרת הנפש, כי ע"י טהרת הגוף מעורר ומזכך טהרת הנפש, עיי"ש.

91 אלא שמציין שם שיוצא ידי חיובו בהטלת ט' קבים, והעיד שכן נהג רבו [המהרש"ל או הרמ"א] שהיה רוחץ כל גופו בט' קבים כשנשטמא בקרי ביו"ט.

בא חיובה בערב שבת לאסחאה גרמייהו משמושא דחול כמו שאמרו בזוהר ויקהל דף ר"ד, כך בא חיובה בערב הרגל כדי לצאת מן ההוא רוחא דחול להכנס אל הקדש פנימה, האור המופלא המתגלה ברגל, כענין שפירשו בזוהר אמור בסוד מקראי קדש, ויתבאר לפנינו בס"ד שיצטרך טהרה יתירה לכשתשרה עליו זיו הדרתה וכו',⁹⁶ ואורח לצדיק להיות אץ גם בטהרה הפנימית בערב הרגל לטהר עצמו ברגל מכל עון ואשמה שהוא עיקר הטהרה כדבר האמור ומחטאתי טהרני, וכמוהו רבים, והכי מרגלא בפומיה דר' מאיר, גמור בכל לבבך ובכל נפשך לדעת את דרכי וכו' וטהר עצמך מכל אשמה ועון ואני אהיה עמך בכל מקום ע"כ.

דברי הצ"ח בביצה י"ח הובאו לעיל בארוכה שהוכיח מכמה נימוקים שגם דעת הרמב"ם הוא שאין חיוב הטהרה ברגל משום הבאת הקרבנות, ולכן הכריע נגד דעת השאגת אריה והנמשכים אחריו, ופסק שיש חיוב לטהר ברגל גם בזמנינו.

החיד"א הביא חיוב הטהרה ברגל כמה פעמים (בין שמונים ספריו) ונציין אחד

הפוסקים בהלכות יו"ט שלא הביאוהו במפורש⁹².

מדברי הקב הישר בסימן צ' מבואר שיש חיוב לטהר בכל הרגלים, אלא שהחמיר ביותר בערב פסח מבשאר ערבי הרגלים, על פי דברי הזהר הקדוש,⁹³ וראה עוד בדבריו בהלכות חנוכה שכתב ליטול ידיים קודם הדלקת נר חנוכה על דרך מה שכתב המהרי"ל לגבי נטילת ידיים קודם ביעור חמץ ואמירת ההגדה משום טהרת הרגלים.

הבאר היטב (באורח חיים סימו תע"א ס"ק ט', ובסימן תצ"ד ס"ק ז') כתב לטבול ולטהר בערב פסח ובערב שבועות אחר חצות, ואף כי אין לנו אפר חטאת מ"מ יש עוד סיבות וטעמים לטהר בערבי הרגלים.⁹⁴

החמדת הימים⁹⁵ (בחלק ב' דיני יו"ט פרק א' אות כ"ט - ל"ג) כתב דברים כדרכונות בענין חיוב הטהרה ברגל, וז"ל, השלישית, יותר בה ביתר שאת הוא לטהר עצמו ברגל במקוה טהרה, וכו', הטיבו אשר דברו באמרים חייב אדם לטהר עצמו ברגל כי היא היתה לראש פנה לטהרת הקדש, וכאשר

92 אמנם כבר הבאנו מקורות מרובים בדברי הפוסקים, ובפרט דברי הטור והב"י בהלכות יו"ט.

93 ועיין בזה עוד בדברי הגאון ר' חיים פלאגי במועד לכל חי סימן ד' אות ד'.

94 יש לציין שאין לטעות ולהחליפו בבעל הבאר היטב ביו"ד הנ"ל, שכידוע הבאר היטב הנדפס בשולי השו"ע בחלקים אורח חיים ואבן העזר נכתבו בידי הגאון ר' יהודה אשכנזי רבה של טיקטין כשני דורות אחרי שכתב הגאון ר' זכריה מנדל אב"ד בעלז חיבורו באר היטב הנדפס על הגליון בשו"ע חלקים יו"ד וחור"מ, ואכן נחלקו הני תרי רבירבי בחיוב הטהרה בערב יו"ט בזמנינו, שדעת הבאר היטב באורח חיים הגאון ר"י אשכנזי הוא שיש חיוב לטהר בערב יו"ט גם בזמנינו מעיקר הדין, ואילו הבאר היטב על יו"ד ר' זכריה מנדל מבעלו חלק עליו וכמו שהבאנו דבריו לעיל בהערה שכתב שמה שכתבו הראשית חכמה והשל"ה לטהר ברגל אינו אלא מטומאת קרי מחמת תשובה ולא משאר הטומאות, ועיקר הטהרה בזמנינו אינו אלא טהרת הנפש מתחלואיה.

95 אשר רוב ככולו מלוקט מתוך כתבים קבליים של תלמידי האר"י תוך השמטת השמות המקוריים. 96 ובהמשך דבריו שפך קיתון על פני אלו המשקיעים כל הכנתם ליו"ט בהכנות גשמיים, ואינן נותנין על ליבם להכין עצמן בהכנה רוחנית, וז"ל, ורע עלי המעשה אשר פנו אליה עורף ולא פנים רבים מרבת בני עמינו בלי סיבה, וזה דרכם כסל למו לאסוף ולכנוס מעדנים עם משמנים, הנה ששון ושמחה הרוג בקר ושחוט צאן, להכין קופרא טבא לפומא וכסא טבא לפומא בחגים ובמועדים ונפש"ם לא תשבע מן הטובה, ואין איש שם על לב להיות תוכו כבדו מתת חלק גם אל הנפש האחת האהובה לטהרה מזוהמת ליסטרון אשר הוטמאה, ועיילי בלא ב"ר עוד טומאתם במ מקדש ה', ולא יחתו לאמר קדושת הרגל על מי תשרה על העצים או על האבנים, ולא מצאה היונה מנוח לכך רגלם המאכל אשר תהיה למאכלת, והמשתה אשר תהיה למשטה, יהיה מעיר לעזור להתעורר מזיו הדרת קדש.

כי על כל אלה אנשי לבב שמעו ותחי נפשיכם שישו עלזו בכבוד מועדי רגל להכין אותם ולסעדם ברוב עידונים לנפש עם הברש דהא בלא הא לא סגיא, ואף אם המה טהורים ומלובנים יוסיפו טהרה על טהרתם לקבל תוספת קדושת הרגל, וסימניך בנהר יעברו ברג"ל.

גם הגאון הקדוש ר' צדוק הכהן מלובלין בתשובתו הידועה בענין טבילה,¹⁰¹ כתב שיש חיוב לטהר עצמו ברגל בזמנינו, ודן האם כופין בני העיר זה את זה לבנות מקוה, או שאפשר להשתמט מחיוב התשלום משום שאפשר לטבול בנהרות, ומסיק שבמקום שאי אפשר לטבול בנהרות מחמת הקור בודאי כופין זה את זה להשתתף בהוצאות המקוה כמו שאר עניני העיר המפורשין בריש בבא בתרא שכופין בני העיר זה את זה, עיי"ש.

ועיין עוד בדברי הגרי"פ פרלא ז"ל בביאורו להרס"ג עשה ב' (עמוד ס"ח) שהביא דברי השאגת אריה, וחלק על דבריו מכח רשימה ארוכה של ראשונים,¹⁰² ומכח כמה הערות [שחלקם הבאנו לעיל בדו"ד בדברי השאגת אריה¹⁰³] ומסיק שעיקר החיוב אינו מחמת הבאת הקרבנות ועליה לרגל אלא מחמת קדושת הימים, ואף כי

מהם, בספר מורה באצבע (סימן ז' אות ר"ד) כתב, ערב פסח יזהר לטבול במקוה טהרה כי חייב אדם לטהר עצמו ברגל, ויכוין לקבל קדושה משמות הקודש ע"ב קס"א גימטריא רג"ל וכו',⁹⁷ וישים מעייניו לטהר לבו ורעיוניו וכל אורחותיו כי עיקר טהרת כלים הוא כלי הנפש שהם אברי הגוף שבהם שאור היצה"ר, ע"כ⁹⁸.

המטה אפרים בסימן תרכ"ה ס"ק י"ד כתב שיש חיוב לטבול בערב יו"ט ואף אבל ר"ל בתוך ימי אבילותו מותר לטבול לכבוד הרגל,⁹⁹ וז"ל, מצוה לטבול במקוה כדי לטהר עצמו ברגל, ויכוין בשעת טבילה שהוא טובל לכבוד הרגל ולהמשיך עליו קדושת היום בשמחה וטוב לב, ואף מי שאינו טובל בכל ע"ש חייב לטבול עצמו בכל ערב הרגל, ואפילו מת לו מת אחר יוה"כ שאסור לרחוץ כל גופו בחמין מ"מ רשאי לטבול גופו בצונן, ע"כ¹⁰⁰.

97 וכוונת דבריו הם למה שהבאנו לעיל מספר קב הישר סימן צ' בשם האריז"ל, וז"ל שם וחייב כל אדם לטהר עצמו ברגל, זהו ודאי אין הפירוש שיטהר עצמו ברגל ממש דוקא, אלא צריך לטהר עצמו קודם כניסת הרגל כדי שיקבל הרגל בקדושה וטהרה, וסוד הרגל הוא קדושת שם הוי"ה במילואו עולה לחשבון ע"ב, [יו"ד, ה"י, וי"ה, ה"י] ושם אהי"ה במילואה עולה קס"א, [אל"ף, ה"י, יו"ד, ה"י], וקס"א וע"ב הן בגימטריא רג"ל, וזהו הסוד שיטהר בשני שימות הקדושים שהן קדושת הרגל וכו', עכ"ל.

98 ועיין עוד בדבש לפי, ובלב דוד פרק ל'.

99 ומבואר שחיוב הטבילה בערב יו"ט הוא מעיקר הדין ולא רק ממעלת ועניני קדושת היום.

100 אך באלף למטה ס"ק כ"ה כתב דאף אי נימא כדעת השאגת אריה שאין חיוב גמור לטבול ערב יו"ט בזמן הזה, מ"מ טבילת ערב יו"כ עדיין נחשב לטבילת מצוה ויש לו מקור וסמך מדברי המדרש שבני ישראל מטהרין עצמן כמלאכים לקראת יום בדין, וכן טבילת ערבי רגלים נחשבין לטבילת מצוה ומשום זכר למקדש, עיי"ש.

101 שו"ת תפארת צבי חלק ב' סימן כ"ז בדפוס ראשון [בילגוריא תרס"ט], ובמהדורת "הוצאת ספרי רבינו צדוק הכהן מלובלין ירושלים תש"ס" הוסיפו סימנים ותשובה דידן נדפס שם בסימן ל"א.

102 בראש וראשון הביא דברי הרס"ג, ואליו תמכו מזה ומזה כמה ראשונים ואחרונים, הראב"ה המובא בטור סימן תר"ג ובסימן תר"ו, ולפמ"ש"כ הבי"ח בסימן תר"ב גם לדעת הרא"ש והטור חייב בטבילה ולא חלקו אלא לענין הברכה, וכן דעת הראב"ן הירחי (רבינו אברהם בן נתן הירחי מחכמי פרוכנס) בספר המנהיג בהלכות ר"ה (סנין א') שכתב דגם ברה"י ויה"כ יש חובת טהרה, ואחריהם הביא דברי השיבלי הלקט הנ"ל, הראב"ן (רבינו אליעזר בר נתן ממיינץ, מראשוני בעלי התוספות במגנצה) בריש הלכות ראש השנה, ואף שאין דרכו להביא בהלכותיו אלא מה שנוהג בזה"ז הביאו, וכן דעת רבינו שמחה מאישפירא הובא בתניא (סימן ע"ח), והעיסור שהביא (בהלכות יוה"כ) מימרא דרבי יצחק, אלא שכתב שבזמנינו שאין לנו אפר חטאת אינו חיוב אלא מנהג.

103 וז"ל בקיצור, גם ודאי מעיקר מימרא דרבי יצחק נראה כן, דהא ר' יצחק בזה"ז הוה זמן רב אחר חורבן הבית וכו', ואם כן אפילו נימא דזמנו של רבי יצחק אכתי הוה להו אפר פרה, מכל מקום הרי כבר בטלו כל חובות הרגלים משחרב הבית, והיכי סתים וקפסיק וקאמר חייב אדם לטהר עצמו ברגל, דמשמע דגם לדריה וזמנו קאמר הכי וכו'.

והאלף למטה בסימן תרכ"ה ס"ק כ"ה, והגאון בעל השואל ומשיב (מהדורא תיתאי חלק א' סימן קכ"ו), השדי חמד (מערכת ח' כלל מ"ז), והגאון ר' מאיר אריק (בטל תורה ברכות כ"ב ע"ב) כתבו שחיוב הטבילה בערב יו"ט אף שאינו מעיקר דיני הרגל ומדינו של ר' יצחק, שהרי אין לנו אפר חטאת להשלים טהרתנו, מ"מ יש בו חיוב משום דרישת ציון ועשיית זכר למקדש.

נחרבה מקדשינו מ"מ קדושת החגים לא בטלה מאיתנו ועדיין חייבים אנו בטהרתה.

ואף מבין אלו הפוסקים שנקטו שמעיקר דינו של ר' יצחק אין חיוב לטהר בזמנינו, מ"מ מצאנו שכן היה המנהג הנפוץ בקרב ישראל, וכמו שהעיד עליו המור וקציעה בסימן קכ"ח, ובטעם המנהג מצאנו כמה נוסחאות, החיי אדם בסימן תק"ח ס"ק י"א,

ולמה לי קרא דובנבלתם לא תגעו ברגל, תיפוק ליה בלאו הכי כיון דבידו לטהר עצמו והוא אינו עושה כן ועי"ז הוא נמנע מלקיים עשה דראיה וחגיגה ושמחה נמצא עובר בידים בעשין אלו המפורשות בתורה בהדיא וכו'.

ועוד יש להקשות דכיון דרגל לא רמיזא בקרא, אלא משום דברגל מוטלות עליו עשין דראיה וחגיגה ושמחה דא"א לעשותן אלא בטהרה, אם כן מאי שנא רגל דנקט הרי שפיר מיתוקים קרא נמי בשאר ימות השנה כשמביא שלמי נדר ונדבה ותודה ומעשר בהמה דרמיא חובה עליה לאכלן דהו"ל בכלל עשה דאכילת קדשים וכו', או כהנים במשמרותם שמוטלת עליהם עבודת המקדש ואכילת שירי מנחות ובשר קדשי קדשים וחזה ושוק, דאשמעינן קרא דאע"ג דלא ישראלים ולא כהנים מוזהרים כלל על מגע נבלות, מכל מקום חייבין לטהר עצמן כדי שלא לבטל עשה דעבודת מקדש ואכילת קדשים המוטלת עליהם חובה. ולכן נראה דרמיא משום חובות הרגל וכן נמי לחובות של שאר ימות השנה לא איצטריך קרא דובנבלתם לא תגעו, דתיפוק ליה דרמיא חיובא עליה להטהר משום הנך חובות המוטלות עליו שא"א לקיימן אלא בטהרה, ואם לא יטהר הרי הוא כמבטל העשין המפורשים בהן בקרא בידים, אלא כי איצטריך קרא היינו רק לאשמעינן דמשום קדושת ימי הרגל מחמת עצמן חייב לטהר עצמו בהן, ואפילו קיים כבר כל חובות הרגל, או דמחמת איזה סיבה המעכבתו אינו עתיד לקיימן הטיל הכתוב חובה עליו לטהר עצמו ברגל מצד קדושת הימים עצמן, והיינו טעמא שנשתנו ימים אלו דרגל משאר הימים משום וכו', והיינו דפסיק וקאמר חייב לטהר את עצמו ברגל, דמשמע דחובת טהרה נוהגת בכל הרגל כולו ואפילו כבר קיים כל המוטל עליו מחובות הרגל, והיינו משום דרגל עצמו מצד עצמו הוא שגורם חובת הטהרה משום קדושת היום, וכ"כ בפשיטות הרב המבי"ט ז"ל בספרו בית אלקים עיין שם בדבריו.

ולפי זה ממילא מבואר ג"כ דחובת טהרה שברגל נוהגת ג"כ ברה"ב וביוה"כ, דכיון דחובת הרגל מצד עצמו הוא, הרי הוקשו כל המועדים זה לזה לכל מאי דאפשר להשוותן כמבואר בפ"ק דרה"ב וכו', משום קדושת היום מחמת עצמו שהוא הגורם לקרבנותיו ולחובותיו ולתשלומן, והילכך גם האידנא נהי דחובות הרגל בטלו קדושת היום לא בטלה, ולזה אין לחלק בין בזה"ב לזה"ז, וממילא נמי אין לחלק בין עצרת ושאר רגלים לרה"ב ויוה"כ ושמיני של חג, והיינו משום דכיון דקדושת היום מצד עצמה היא שגורמת שוב ילפינן בהקישא דרבי יונה שהוקשו כל המועדים זה לזה לעשות גם רה"ב ויוה"כ ושמיני של חג כעצרת וכו'.

ויתבאר בזה ג"כ לשון הרמב"ם כל ישראל מוזהרין להיות טהורין בכל רגל מפני שהם נכונים ליכנס למקדש ולאכול בקדשים וכו', מבואר דס"ל דבכל משך זמן ימי הרגל כולו נוהגת אזהרה זו, ולא הוציא מכללה אלא שאר ימות השנה בלבד, והשתא כיון שאין הטעם אלא משום שצריך ליכנס למקדש ולאכול קדשים אם כן אחר שכבר נכנס למקדש ואכל קדשיו הו"ל לומר שמוותר לטמא עצמו אפילו ברגל, וכן בכל יום מימי הרגל אחר שכבר אכל שלמי חגיגה ושמחה הו"ל לומר דרשאי להטמאות במגע נבלות ושרצים וכיו"ב, ויטהר אח"כ בטבילה והערב שמש לצורך יום המחרת, ונמצא דגם ברגל גופיה אינו מוזהר אלא בשעת אכילת קדשים וכניסה למקדש כבשאר ימות השנה.

אבל הוא הדבר אשר ביארנו דבכל רגל כיון שהיום גורם להראות במקדש ולאכול קדשים של חובת היום הזהיר הכתוב להיות טהורים מצד קדושת היום עצמו, אפילו כשאינו נכנס למקדש ואינו אוכל קדשים, וזהו שדקדק הרמב"ם ז"ל בלשונו וכתב מפני שהם נכונים ליכנס למקדש ולאכול קדשים וכו' ולא כתב מפני שהם חייבין ליכנס וכו', וגם ברה"ב ויוה"כ אפשר דס"ל להרמב"ם ז"ל הכי, אלא דנקט רגל כלישנא דגמרא, וכדרכו ז"ל בכל מקום.

ועל כל פנים דעת רוב הראשונים ובראשם רבינו ס"ג ז"ל מבוארת על נכון כמו שביארנו וכו', ואשמעינן קרא דובנבלתם לא תגעו דקדושת היום עצמו גורמת חובת טהרה וכמו שביארנו, עכ"ל.

איכא, ומחמת מצוה זו כתב שאף מי שאינו נוהר לרחוץ כל גופו בחמין בערב שבת, מ"מ בערב יו"ט יש לו להדר אחר הרחיצה קודם טבילתו בכדי שיהיה כל גופו נקי מן החציצות בכדי שיעלה טבילתו כהוגן¹⁰⁴

ובטעם המצוה וההידור אחר הטהרה בימי החגים כתב המקובל הקדוש ר' אליעזר פאפו בספרו הק' פלא יועץ (אות ט' סוף מערכת טהרה) וז"ל, ואם לעולם הטהרה במקוה היא טובה, על אחת כמה וכמה בערבי שבתות וערבי ימים טובים וערב ראש חודש שצריך לעשות הכנה ולהיות כלי מוכן לקבל הארה ותוספת קדושה הירדת למטה בימים אלו,¹⁰⁵ ומזיו שפעתם יומשך קדושה על נפשו ורוחו ונשמתו וישאר הארתם לכל הימים ואזהרה שמענו מגוריות הארצות¹⁰⁶ וכו', ואמרו שהאיש אשר לא היה טהור ולא יטבול לא יחול עליו תוספת נר"ן,¹⁰⁶ ומי

אך מצאנו באחרונים אחרים שכתבו שהטהרה ברגל בערב יו"ט אף אם אינו חיוב גמור, מ"מ אינו מעשה זכר למקדש גרידא, אלא מצוה ממצות הרגל ומשום כבוד הרגל, ועיקר קבלת קדושת היום תלוי במעשה בני אדם ובהכנתם וטהרתם לקראת ימים המקודשים, בסדר היום (סדר ערב פסח - אמירת קרבן פסח) כתב, וז"ל, אחר כך יטהר עצמו לכבוד הרגל וכו' וראוי לו לטבול לקריי אף על גב שאינו נוהג לטבול בשאר ימות השנה, משום כבוד הרגל צריך שיטבול, ע"כ.

ובליקוטי מהרי"ח דיני ערב פסח, הביא דברי הפרי מגדים הנ"ל שמבואר בדבריו שגם בזמננו יש חיוב לטהר מרגל, והוסיף על דבריו מה שכתב המטה אפרים בסימן תרכ"ה, דאף להסוכרים שעצם החיוב אינו נוהג אלא בזמן הבית, מ"מ מצוה על כל פנים

104 וכתב עוד שלצורך טבילה זו מותר ליטול צפורני ידיו ורגליו ביום אחד אם לא נטלם מאתמול, וכל זה בכדי שיעלה טבילתו כהוגן בלא חציצה.

105 ועיין בקדושת לוי חנוכה קדושה שניה, שהאריך בענין זה שהארת כל רגל ורגל יורד לנו בזמנו הידוע והקבוע, שחג הפסח היא מקור החסד והחירות, ובה נמשכת הארת חסד וחירות למי שמוכן לקבל הארת הימים, וכאומרם ז"ל בימים ההם בזמן הזה, וכן בשבועות מתעורר מעמד קבלת התורה ומשפיע הארת קבלת התורה להמימינים בה, וכן בסוכות זמן שמחתנו, עיי"ש.

וז"ל האור החיים הקדוש (בויקרא פרק כ"ג פסוק ט"ו) הגם כי זה היה בפסח מצרים, כמשפט הזה יעשה באותו פרק עצמו מדי שנה בשנה, כי כמו כן יעשה בסוד ה' כידוע ליודעי חן, ועל פי דבריו ביאר המאור עינים בפרשת יתרו מה שאמרו בשבת דבנס חנוכה לשנה אחרת קבעום וכו', ולמה לא קבעוהו יום טוב באותה שנה, וז"ל, אך רצו לראות אם זורחים אותם האורות גם לדורות, וכן באסתר ששלחה לחכמים קבעוני לדורות, היינו שימשיכו זריחת האורות לכל דור ודור, וזה פירוש הכתוב נתת ליראך נס להתנוסס, שיתעורר הנס בכל שנה ושנה.

ועיין בחמת אנוך להגאון החיד"א על הפסוק זכר עשה לנפלאותיו (תהילים פרק קי"א פסוק ד') וז"ל, אפשר במ"ש רבינו האר"י ז"ל דכל הנסים הנעשים לישראל הם על ידי אורים גדולים המאירים, ויש יחודים גדולים ובזה מתבטלים המקטרגים ונעשו נסים לישראל ותשועתם מאויביהם, ולא זו בלבד בזמן שנעשה הנס, אלא שנקבע לדורות עולם שיאירו אורות אלו בכל שנה ביום ההוא ובו בפרק ריוח והצלחה יעמוד ליהודים והם ימי נסים, והוא שאמר זכר עשה לנפלאותיו שבכל שנה ביום שנעשה הנס מאירים האורות ביום הנס, והוא בעצם זכר עשה זכרון עולה תמיד בכל שנה לנפלאותיו, חנון ורחום ה' חנון כשנעשה הנס ורחום בכל שנה שהוא זמן רחמים על ישראל, עכ"ל.

106 ודבריהם מבוססין על דברי הזהר הקדוש בפרשת ויקהל לענין נשמה יתירה הניתנת לישראל בשבת, המובאין ביסוד וישרוש העבודה (בשער העליון פרק ח') וז"ל, אחר נטילת הצפורנים ילך להטהר במקוה לכבוד שבת קודש, ובודאי אדם שבלתי טהור וכו', אלא אף מי שעומד בחזקת טהרה מצוה גדולה לטבול בערב שבת, כי הטבילה בערב שבת קודש מועיל לקבל נשמה יתירה בשבת, ובלתי טהרת המקוה בודאי לא ישיגנה, וז"ל הזהר הקדוש בפרשת ויקהל, [דף ר"ד ע"א] כד עאל שבתא אצטריכו אינון עמא קדישא לאסחאה גרמיהו משמושא דחול, מאי טעמא, בגין דבחול רוחא אחרא אזלא ושטיא ושרא על עמא, וכד בעי בר נש לנפקא מן ההוא רוחא ולאעלא ברוחא אחרא קדישא עלאה בעי לאסחאה גרמיה למשרי עליה ההוא רוחא עלאה קדישא, ע"כ לשונו הקדוש.

ובערבי שבתות שקדושתה קבועה וקימיה, ואין קדושתה נפגמת במעשה בני ישראל לא נתחייבו ישראל בטבילה ובטהרה, מ"מ לבל נטעה בכוונתו לומר שאין צורך ומעלה בטבילה בערבי שבתות נשנן ונחדד בקצרה מה שכתבנו במקום אחר בענין הטהרה והטבילה בערבי שבתות, ואם כי קדושת השבת איננה נפגמת מחמת טומאת בני ישראל, מ"מ מצדינו עם ה' הבאים להתקדש בקדושת השבת בודאי חייבים אנו לטהר עצמינו בערבי שבתות בכדי שלא לגרוע מאיתנו מלהתקדש בצילותה.

העולת שבת (בסימן ש' ד"ה וכתב עוד) הביא בשם השל"ה הק' ובשם כתבי האריז"ל שאף מי שטבל בערבי שבתות ראוי הוא להיות זהיר וזריז בטבילת שבת שחרית, משום שבבוקרו של שבת יוצא האדם מקדושה לקדושה, דומי' דטבילת כהן גדול ביום הכיפורים שטבל בין בגד לבגד, ובין עבודה לעבודה,¹⁰⁹ ודבריו הובאו בתוספת שבת סימן ר"ס (ס"ק א') ובביאור הלכה סימן שכ"ו, ואם המשנה מקדושה לקדושה טעון טבילה, הרי הדברים ק"ו שבערב שבת בבא כל ישראל לזכור את

שמע כזאת ולא יאזר חיל לטבול, ולא יעבור למען לא יאבד טובה הרבה וכו', עכ"ל.

ובעקבות דבריהם רבו ספרי החסידות וספרי היראה להזהיר על הטהרה בערבי רגלים בכדי שנהיה כולנו אבני חפץ וכלים מוכשרים לקבל הארת היום, ונציין אחד מני רבות, וז"ל הבני יששכר (מאמרי חודש תשרי מאמר ט' - שמות החג) וז"ל, אמרו רז"ל חייב אדם לטהר את עצמו ברגל וכו', ונ"ל דהטעם דבעינן טהרה וטבילה ברגל הוא דכביכול השכינה הקדושה מתגלית על ישראל, על כן נתחייבו ישראל להתראות פנים בעזרה, יראה כל זכורך את פני האדון, ואמרו בזהר (ח"א דף ב' ע"א), דאזדיינת במאני דכורא להשפיע לישראל רב טוב,¹⁰⁷ על כן מחוייבים ישראל להיותם כלי מוכשר לקבל טהרה וכו', עכ"ל.

ח. הבהרת דברים

בענין טבילה בערב שבת

א. חיוב הטבילה בערב שבת קודש

הנה אף שמדברי המבי"ט הנ"ל¹⁰⁸ מבואר שאין חיוב ליטהר אלא בערבי רגלים,

¹⁰⁷ ודבר זה שכתב שמצות ראית פנים ביום טוב הוא בכדי שנוכה להארת פנים ולקבלת שפע מזיו כבודו יתברך בכל יו"ט ויו"ט מעין ברכותיו, מרומז בדברי הזהר הקדוש ויקרא דף צ"ג ע"ב, וז"ל, את פניך ה' אבקש, אלין זמניא ותגייא דכלהו זמין להון לאתר דאקרי קדש, בגין לעטרא לון כל חד וחד ביומיה, כל חד וחד בזמניה, וישאבון כלהו מההוא עמיקא דעמיקא דנחלין ומבועין נפקין מניה, בגין כך כתיבי מקראי קדש, זמנין אינון לההוא אתר דאקרי קדש לאתעטרא ביה ולאשתאבא ביה בגין דיתקדשון כלהון כחדא וישתכח בהו חדותא, עכ"ל הזהר הק'.

¹⁰⁸ בספרו בבית אלוקים (שער יסודות פרק ס"ג) בביאורו בסדרי הקרבנות והמוספין, שביאר החילוק בין מוספי שבת למוספי יו"ט, דביו"ט מביאין שעיר לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, ובשבת אין מביאין חטאות אלא כולו עולה כפולה העולה לרצון, וביאר שם שקדושת שבת קביעה וקימיה ולא תוגרע מחמת טומאת ישראל וחטאתיהם, משא"כ קדושת החגים שתלויה ועומדת בישראל המקדשים מעידים וזמנים, ואם לא היו נקיים וטהורים מכל שמץ טומאה וחטא, הייתה טומאתן וחטאתן מגרע קדושת הימים, ולכן אמרה תורה הביאו לפני חטאת בכדי שנטהר עצמינו ברגל לבל יגרע קדושת ישראל ברגלים, משא"כ שבת שאין קדושתה נגרעת מחמת מעשה התחתונים לא נצטוינו לא ליטהר בה ולא להביא שעיר לחטאת לכפר על טומאת מקדש וקדשיו.

¹⁰⁹ ואף דביו"כ מצאנו שהטענה הכתוב טבילה גם כאשר משנה מקדושה חמורה לקדושה קלה, שהרי גם מבגדי לבן לבגדי זהב טובל ומקדש, מ"מ עיקר הטבילה אינו מחמת השינוי אלא מחמת עלותו דרגות רמות, וכמו שכתב החתם סופר [תורת משה ויקרא ט"ז כ"ג] וז"ל ופשט את בגדי הבד ורחץ, יש להתיישב בטעם הטבילה מקדושה חמורה לקדושה קלה, הלא מבגדי לבן לבגדי זהב הוה כמחמור לקל ממנו, וז"ל דלאחר שנתקדש אדם בקדושה יתירה אז אח"כ ע"י מצותיו ותורתו אפילו מצות הפשוטים מתעלים ומתקדשים ביתר שאת, ע"כ אחר שנתקדש בבגדי לבן ועבודת פנים, אז עבודתו בבגדי זהב אעפ"י שעובד

אפשר להתקדש בקדושת השבת בבגדים מגואלים ובלתי טהורים, ואם ביו"ט נתחייבנו לטבול בכדי שלא לגרוע מן היום טוב להתקדש ברום המעלה, כ"ש שבשבת יום קדשו ראוי לכל ישראל לבקש למצא דברי חפץ ולהכין עצמו בטבילה וטהרה בכדי שיתקדש בהארת השבת.¹¹²

וכן הביא הסידורו של שבת [חלק א' שורש א' ענף ג' עלה ד'] דברי השערי גן עדן¹¹³ שכתב על דרך דברי המבי"ט הנ"ל, ששבת נקרא קודש שהוא קדוש מעצמו בלי שום סיוע ממעשה התחתונים, ואין קדושתו תלוי במעשה ב"ד אלא "ויקדש אלוקים את

השבת ולקדשיהו בכניסתו מן החול אל הקודש בודאי טעון טבילה בכדי ליכנס לשבת בטהרה.

ואכן כן כתב הרח"ו (בשער הכוונות דרושי שבת סוף דרוש י"ב ד"ה ענין הטבילה דשחרית) בשם רבו האריז"ל דאדרבה עיקר הטבילה היא בערב שבת,¹¹⁰ ועוד יותר דלא די לו בטבילה אחת אלא בב' טבילות, הראשון בכדי להפשיט מעליו מלבושי חול, וטבילה שניה בכדי להלביש עליו בגדי שבת,¹¹¹ ואף כי השבת קודש מעצמה ואינה צריכה לקדושת ישראל, מ"מ מצד ישראל מקבלי קדושה משבת קדשו אי

בחוץ וקרבתו פשוטים הרגילים ושכיחים, מ"מ הם מתעלים ביתר שאת שנעשים עתה ע"י קדוש עליון כזה, ע"כ צריך טבילה לעילוי קדושה.

והביאו המגן אברהם בסימן רפ"ה ס"ק א', שבערב שבת אחר קריאת הפרשה שמו"ת יזהר ליטבול, עיי"ש. 110
וז"ל, אף אם לא הוצרך לטבול לסבה הנזכר צריך לטבול בבוקר ביום שבת, והוא כי כדמיון מה שביארנו 111
לעיל שצריך לטבול בכל ערב שבת להפריש מן החול לשבת, כן צריך עתה טבילה אחרת כי הפרש גדול יש בין קדושת ליל שבת לקדושת יום שבת שהוא קדושה יתירה, אבל החילוק הוא כי בערב שבת הוצרך לב' טבילות הראשון להפשיט בגדי החול מעל נפשו והשני להתדבק ולהמשיך בו קדושת שבת, אבל עתה בבוקר יום שבת די לו בטבילה אחת להמשיך עליו קדושה עליונה של יום השבת, ואיננו מפשיט מעליו ח"ו קדושת יום [ליל] שבת.

וז"ל החמדת הימים חלק א' פרק ג' אות פ"ג, והעידו על רבינו הקדוש האר"י זלה"ה שהיה מקפיד על 112
עצמו מאד [על הטבילה] אף שהיה לו חולי השברון שקשה הקרירות לזה החולי מאד, ויברח בהחבא מפני אמו, וממנו יראה כל איש ויאחז דרכו ולא יתירשל בה, וזה בכל הימים וכל שכן בערב שבת על דרך שאמרו חייב אדם לטהר עצמו ברגל וקל וחומר לקדוש ה' מכובד מכל ימים שבת לה' קדש קדשים ושורש לכל הקדושות, עכ"ל.

הרה"ק ר' יעקב קופל ליפשיץ ממעזריטש זצ"ל, תלמידו של הגאון ר' אברהם ברוידא, הרי"ק חיבר את 113
סידור הארי - קול יעקב, וספר שערי גן עדן, קול הרמו, ופירוש על ספרא דצניעותא, מן אור שבעת הימים שיבח ספריו מאד, ואשר על כן זכו ספריו להערכה והערצה גדולה בין גדולי החסידות, עד כי התבטא עליו הרה"ק בעל הקדושת לוי מברדיטשוב בהסכמתו לספר שערי גן עדן בזה"ל, "ספר שערי גן עדן אשר הניח אחריו ברכה יעקב איש תם תמים במעשיו הרי הוא הרב החסיד המפורסם בוצינא קדישא איש אלוקים מורינו יעקב קאפיל צצוק"ל ממעזריטש גדול, וכבר נודע ביהודה ובישראל גדול שמו, שהיה מקובל נאמן, ושכל דבריו נאמרו ברוח הקודש וכו'".

בשער הספר כתב המביאו לידי הדפוס (בדפוס ראשון קוריץ שנת תקס"ג) "כפי אשר נשמע מפי דובר צדק ואמת, שבהיות כבוד הרב הקדוש המאיר לארץ ולדורים בדברי רוח"ק הבעש"ט ז"ל בק"ק הנ"ל, הובא לפניו מערכת המנורה הטהורה דברי נופת צופים עליהו לתרופה מהחיבור הלו, הן מספר שער גן אשר נטע בעדן מקדם השתלשלו העולמות, הן מסידור התפילה אשר חיבר, וקרא בהם פה הקדוש הנ"ל שתים ושלוש דלתות, וחיבקם ונישקם ולקח דברי קדש הנ"ל וישם מראשותיו שמאלו תחת לראשו וימינו תחבקנו, ונענע בראשו אשרי העם שלו ככה".

וכן העידו הלומדים המופלגים יושבי יעב"ץ דק"ק מעזריטש בהסכמתם לשערי גן עדן, וז"ל, חמדה הגנוזה אשר היה ספון וטמון בבית המדרש גדול במחנינו קודש הנ"ל... וכבר נודע ביהודה ובישראל גדול שמו הוא הבעש"ט זלה"ה כי כולם יודעים שהכתבים של המחבר הנ"ל היה למראה עיניו של הבעש"ט זלה"ה, ועצר כח לחבק בזרועותיו הכתבים של המחבר הנ"ל.

בהסכמת הרה"ק ר' אשר צבי מאוסטרהא (בעל המעין החכמה) לסידור קול יעקב כתב "מפי השמועה שמעתי שהסידור הזה ראה הנשר הגדול קדוש עליון מ"ו הבעש"ט נבג"מ וישר בעיניו.

בכדי שיזכור טומאה ישנה ויטהר ממנה, כבר ביארנו בארוכה שיטת הרמב"ם שעיקר הטבילה אינה מחמת טהרה מן הטומאות, שהרי כבר עברו עליו ז' ימי פרישה בטבילה והזאה, וכבר נטהר מכל טומאה, אלא שעיקר ציווי התורה בטבילות אלו הוא בכדי להוסיף הכוונה למעשה הקוף, ובכדי שיוסיף לטבילות הכוונה והרצון להתקדש ולהיטהר מכל שמץ טומאה המפרדת בין ישראל לאביהם שבשמים, ואף לדעתו שפיר מצאנו טעם לשבח בטבילת ערב שבת בכוונה ליטהר ולהיות מן היושבים על שולחן המלך לנחול נחלת יעקב אבינו בקדושת השבת.

ב. כי אין לבא אל שער המלך בלבוש שק

וכהמשך והשלמה לדברינו הנ"ל נצטט לשונו של החינוך בביאורו למצות הטהרה והפרישה מן הטומאות, במצוה שס"ב מצות שילוח טמאים ממחנה ישראל, וז"ל, משרשי המצוה, לפי שענין הטומאה ידוע לחכמים שיחליש כח הנפש השכלית ויעררב אותה ויפריד בינה ובין השכל עליוני השלם ותהי

יום השביעי" שהוא קדוש מפי הקדוש ברוך הוא כי קדוש היום לאדונינו, ומסיים שם הספ"ש דאף כי גודל קדושת השבת אף שגדלה מעלתו שהוא קדוש מעצמו בלי אתערותא דידן, מ"מ צריך הכנה והזמנה שיהא בו מקום ראוי לחול עליו קדושת השבת, על דרך ואנכי פניתי את הבית, שפירשו חז"ל [ילקוט חיי שרה] מטנופת ע"ז, והכל הולך לפי ערך ההכנה והזמנה שהכין עצמו בערב שבת וכו', ולפי ערך ההכנה שורה בו קדושת השבת, ורק מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, עיי"ש.

וכמו שקדושת המקום התחייב הכהן גדול לטבול ולחזור ולטבול בכדי להוסיף טהרה על טהרתו, בכדי לזכות לבא אל שער המלך, כן בכניסת האדם אל זמנים המקודשים ובכניסת השבת צריך האדם לטבול ולהוסיף טהרה על טהרתו בכדי שיתקבל לרצון בעת הביאני המלך חדריו¹¹⁴.

ואף לדעת ר' יהודה ביומא דף ל' שסובר שחמש טבילות שטבל כהן גדול ביום"כ אינם משום תוספת טהרה מקדושה לקדושה, אלא

ונציין כאן לשון מכתבו של הרה"ק הדברי חיים משינאווא צוק"ל אודות ספרי הרי"ק, [האגרת נכתבה אל הרב ישראל בערגער, והוא העתיקה אל המהדו"ת של זכות ישראל במערכת הרה"ק מזידטשוב] ב"ה יום ב' וארא תרל"ז לפ"ק

לכבוד אהו' מחו' האברך החר"ף החסיד המפורסם כש"ת מו"ה ישראל נ"י. הגיעני מכתבו והנני להשיבו וכו', אם אמנם לעולם ילמוד אדם מה שלבו חפץ, אבל לא לומר שאין ללמוד בספר של חכם וצדיק, הלא ידוע ומפורסם חכמתו וצדקתו של הרה"ק בעל המחבר ס' שערי גן עדן, והבעשטה"ק ז"ל אשר כל הצדיקים של דורינו היו תלמידי תלמידיו עד עתה, שנזכה גם אנחנו להיות מתלמידי תלמידיהם, היה מהלל ומחבק ומנשק דבריו הקדושים, ועתה בעוה"ר ע"י שיחות כאלו שמעתי אומרים שבגלילתכם ה' חצוף אחד משליך לארץ ספר הקדוש שערי ג'ע, אהה לגודל הפירצה, השם יכפר בעד הגורמים לזה וכו'.

והש"י יאיר עינינו בדברי חז"ל להבין לאמיתתה של תורה, וחפץ ה' בירינו יצליח. כנפש ידידו דוש"ת ומצפה להרמת קרן ישראל במהרה.

הק' יחזקאל שרגא האלברשטאם.

שנת לידתו אינה ברורה, אך שנת עלותו לגנוי מרומים היתה עוד בחייו של הבעל שם טוב הק' בשנת ת"ק לאלף הששי.

114 וכן כתב העולת שבת (שם) לענין קציצת הציפורנים בערב שבת, וז"ל, כתב בספר תולעת יעקב טעם לנטילת צפרנים וזה לשונו, דע כי המלבוש שנתלבש בו האדם הראשון היה מסוד המרכבות הנקראות אחוריים, ודעת רז"ל [זהר ח"ב דף ר"ח ע"ב] שהם מלבושי ציפורן, וכשהיה בגן עדן כל המרכבות ההם היו סובבים אותו, ולא היה יכול דבר רע לקרב אליו, כיון שחטא נסתלקו המאורות ההם מעליו, ונתפשט מהלבוש היקר ההוא, ולא נשאר בו ממנו זולת מה שבראשי האצבעות, והזוהמא סובבת בהם, ולפי שאין להביא טומאה במקדש צריך ליטלם בערב שבת מפני שלא יחול הקדוש על הטמא וכו', ע"כ. והרי שדימה כניסת ישראל לקדושת השבת לכניסה למקדש הטעון פרישה מן הטומאות, וד"ל.

מאוסה והטהרה אהובה, ונפשו של אדם מתעלה ומזדככת בטהרה", ע"כ.

וכבר הארכנו בריש המאמר שפירוש הסוגיא ביומא שהביא החינוך בשני המקורות הנ"ל ללמדינו שמעייני השכל מיטמטמים מן הטומאה, כוונתם שם היא בין לטומאת הגופים ובין לטומאת הנפשות, שדרשו שם ששני דרשות, א' שטומאת השרצים מטמטמת, וכן דאשו שם שעבירה מטמטמת, והכוונה בשניהם אחד, שבין המטמא גופו ובין המטמא נפשו יתרחק מלבא על בית המלך, ויפרד משכל העליוני השלם עד שיטהר מטומאתו.

ואולי לזה כיון הרמב"ם בסוף הלכות מקוואות, כאשר חיבר וליפף טהרת הגוף וטהרת הנפש יחד, בכתבו שם, (בפרק י"א הלכה י"ב) דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירות הכתוב הן, ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעתו, וכן הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים הוא, שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים, אלא גזירת הכתוב היא, והדבר תלוי בכוונת הלב, ולפיכך אמרו חכמים טבל ולא הוחזק כאילו לא טבל, ואעפ"כ רמז יש בדבר כשם שהמכוין לבו לטהר, כיון שטבל טהור, ואף על פי שלא נתחדש בגופו דבר, כך המכוין לבו לטהר נפשו מטומאות הנפשות שהן מחשבות האון ודעות הרעות, כיון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת טהור, הרי הוא אומר וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם¹¹⁷.

וכמו שאמרו בקדושת המקום התקן עצמך בפורזדור בטהרת הגוף והנפש בכדי ליכנס לטרקלין, ובלעדה אין לבא אל המלך

נפרדת עד אשר תטהר, וכמו שכתוב בענין הטומאה ולא תטמאו בהם ונטמתם בהם, ודרשו זכרונם לברכה (ביומא ל"ט ע"א) ונטמתם בהם, כלומר שמעיונות השכל מטמטמים בטומאה, על כן במקום הקדוש והטהור אשר רוח אלקים שם, אין ראוי להיות בו האיש המלוכלך בטומאה, והענין הזה יש לדמותו על דרך משל לפלטרין של מלך שמרחיקין ממנו כל איש צרוע ונמאס בגופו או אפילו במלבושיו, וכעין מה שכתוב כי אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק, ע"כ¹¹⁵.

וכן כתב החינוך לבנו בביאור כוונת התורה בעניני הטומאה והטהרה במצוה קנ"ט, וז"ל, ואל תתמה בני על עניני הטומאה אם הוא נעלם הרבה על כל בריה, כי אפשר שהטומאה תזיק אל הנפש ותחליאה קצת, וכן שמעתי הדבר מפי חכמים, וכעין מה שאמרו זכרונם לברכה ונטמתם בהם ונטמתם כתיב, כלומר שמעיונות השכל שהוא הנפש הקיימת מתקלקלים קצת בענין הטומאה, ואל תתמה בהתקלקל השכל בענינים הגשמיים אף על פי שאינו מינו, כי מפני שיתופה של נפש עם הגוף יארע לה כן על כל פנים וכו', והבן זה ודעהו כי בו נמצא קצת תשובה על כל שרשי מצוות הטומאה והטהרה.

ועוד כתב במצוה קע"ה [מצות טבילה לטמאים] שאף שמצות טבילה אינה מצוה חיובית המחייבת כל הטמאים ליטהר, אלא מצוה קיומית, שמי שרוצה ליטהר מטומאתו יבא במים על סדר המפורש בתורה,¹¹⁶ "מכל מקום אין זה ממידת החסידים ואנשי מעשה להיותם מטומאים בטומאתם, כי הטומאה

115 ומשמעות דבריו הוא שאין הטומאה טעם העיקרי וסיבת האיסור לבל יכנס הטמא להיכל המלך, אלא שצריך איסורו הוא מחמת היפרדו משכל עליון והיותו מלוכלך בבגדי הסחבות, וד"ל

116 ודימה אותו למצות ד' כנפות שאינה חיוב המוטל על קרקפתא דגברי, אלא מצוה קיומית למי שבא ללבוש בגד בת ד' כנפות.

117 וגם בפסוק זה ניבא הנביא יחזקאל בשם ה' שטהרתינו המקווה והמיוחל בעת קיבוץ גלויתנו תהיה בטהרתינו מן הטומאות ומן הגילולים יחד.

וכן הביא המשנה ברורה (בסימן ר"נ ס"ק ג') משנת החסידים להרהר בתשובה בערב שבת משום שאין ליכנס אל שער המלך בלבוש שק, וז"ל, כתבו הספרים יהרהר בתשובה ויפשפש במעשיו בכל ע"ש כי שבת מקרי כלה מלכתא וכאלו מקבל פני המלך ית"ש ואין נאה לקבלו כשהוא לבוש בבלויי הסחבות של חלאת העונות, ע"כ.

ושבו אינה ה' לידינו ומצאנו דברי היעב"ץ בסידור (מוסף שבת אות א') שחיבר ושילב טהרת הלב ורחיצתו עם טהרת הגוף ולבישת בגדי שבת, וז"ל, זה לשון האריז"ל, אמרו רבותינו כל מי שרוצה ליכנס לפני המלך, קודם שנכנס צריך לתקן עצמו להיראות לפני המלך בלבוש נאה, כי אין לבא אל המלך בלבוש שק, ויקשט עצמו יום אחד או יותר כמו שאמרו רבותינו התקן עצמך בפרוזדור כדי שתיכנס לטרקלין, כן צריך לעורר בערב שבת להכין עצמו לקבל פני המלך כראוי בכבוד ובשמחה.

וכעין דברי האריז"ל שיש להיראות בפני המלך בלבוש נאה בכדי לקבל פני המלך בשמחה, הובא בדברי יידו מרן הב"י בשו"ע בהלכות קבלת שבת (בסימן קס"ב סעיף ג') שכתב המחבר ילבש בגדיו הנאים וישמח בביאת שבת כיוצא לקראת המלך, ומקורו הביא מדברי הגמרא בשבת (דף קי"ט) דרבי חנינא מעטף וקאי בפניא דמעלי שבתא ואמר בואו ונצא לקראת שבת מלכתא, ור' ינאי היה עומד במקומו ואומר בואי כלה בואי כלה, ע"כ.¹¹⁸

בלבוש שק, כן הענין בקדושת הזמן אמרו רז"ל מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת,¹¹⁸ ומי שלא דאג ליטהר מטומאת הגוף והנפש, אף שבית המלך לא ימלט, ופאר המלכות במקומה תעמוד, מ"מ מצידו לא יורשה ליכנס אל הטרקלין לחלות פני המלך.

ועל הכנה דרבה זו הזהיר התנא האלוקי רשב"י בתיקוני זהר תיקון ו' (דף כ"ב עמוד ב') שבהתקרב יום השבת מוטל על כל אחד ואחד להכין עצמו גופו ונשמתו בכדי שתמצא השכינה מקום מנוח בית בנוי ומושב איתן בליבותם של בני ישראל,¹¹⁹ וז"ל הזהר, בזמנא דשכינתא איהי בגלותא אתמר בה ולא מצאה היונה מנוח, אלא בשבת ויומין טבין, ובההוא זמנא אתייחדת עם בעלה, וכמה נפשות יתירין קא נחתין עמה לדיירא בישראל, הדא הוא דכתיב ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדרתם, זכאה איהו מאן דמתקן לה דירה נאה בלביה, וכלים נאים באיברים דיליה, ואשה נאה דאיהי נשמתי, דבגינה שרייא שכינתא עלאה, דאיהי נשמת כל חי.

ובספר הקדוש ראשית חכמה (שער הקדושה פרק ז' אות ק"ב - ק"ד) ביאר דברי הזה"ק, דעיקר ההכנה שעל ידה תמצא היונה מנוח ביום השבת, הוא בהכנת גופו ונשמתו, וטהרתם טהרת הגוף וטהרת הנפש והמחשבה, מכל נגעי ופגעי ימות החול, בטבילה ובהרהורי תשובה בכדי שתשרה עליו רוח הקדושה ויתקדש בקדושת השבת, עיי"ש.

118 וכמו שהבאנו לעיל מדברי השערי גן עדן, ועיין בבן פורת ריש פרשת מקץ בפן השלישי.

119 וכלשון החינוך בסוף הקדמתו בהערת המחבר "אעשה להן בלבבי בית נאמן מושב איתן".

120 ואף שאין חיוב שמחה בשבת כביו"ט, מ"מ בזמן כניסת השבת כשיוצאים לקבל פני המלך צריך לצאת בכבוד ובשמחה וכדברי האריז"ל, ואולי בזה יש לישב נוסח התפילה שתיקן ר' שלמה אלקביץ בפיוט לכה דודי, באי בשלום בשמחה ובצהלה, [אמנם יש נוסחאות שונות בזה, ויש שאומרים בשבת "ברינה", ובשבת שחל ביו"ט "בשמחה"], ואף שאין חיוב שמחה בשבת מ"מ קבלת פני המלך בעי שמחה. [וכדחזינן גבי קידוש לבנה שתנא דבי ר' ישמעאל שברכת הלבנה הינה כקבלת פני השכינה, ולכן כתב היסוד ושורש עבודה (חלק ג' שער ט' פרק א') ובעת הליכתו לקדש הלבנה ישמח בלבו שמחה עצומה כאילו הולך לקבל פני השכינה.]

ואולי בזה נוכל ליישב סתירת המקורות בענין חיוב שמחה בשבת, דהנה בספרי בהעלותך י"ט דרשו על הפסוק וביום שמחתכם ובמועדיכם, שיום שמחתכם אילו השבתות, ועל פי דברי הספרי ביאר המחזור

כמו שהוא יוצא לקראת המלך, וחכמים הראשונים היו מקבצין תלמידיהן בערב שבת ומתעטפים ואומרים בואו ונצא לקראת שבת המלך, עכ"ל¹²¹.

ומשמע מדבריו שקבלת פני המלך אינו בשמחה אלא בכבוד ראש ובהכנעה, אך אין דבריו סותרין למה שכתב המחבר שקבלת

אמנם יש לציין שהרמב"ם (בפרק ל' מהלכות שבת הלכה ב') הביא אותו מקור לקבלת שבת בכבוד ראש ובהכנעה, וז"ל, איזהו כבוד זה שאמרו חכמים, שמצוה על אדם לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין בערב שבת מפני כבוד השבת, ומתעטף בציצית ויושב בכבוד ראש מיחל להקבלת פני השבת

ויטרי נוסח התפילה בחתימת קדושת היום בלשון שמחה "וישמחו בך ישראל" וז"ל, שבת נקרא יום שמחה דאמרינן בספרי וביום שמחתכם זו שבת, משום הכי חותמים בשבת וישמחו בך ישראל, שנקרא השבת יום שמחה, וכן דייקו האחרונים מדברי הב"י (או"ח סימן רפ"א) בשם רבינו אביגדור כהן צדק בנוסח תפילת ישמחו במלכותך שומרי שבת, שסמכוה על דרשת הספרי, וכן כתב האבודרהם בפירוש מעריב של שבת שאין נופלין על פניהם במנחה דערב שבת, וכן אומרים ישמחו במלכותך בתפילת שבת על שם וביום שמחתכם ובמועדיכם וכדאיתא בספרי, וכן מצאנו עוד כמה לשונות בנוסח פיוטי שבת המורים על היותו יום שמחה, כגון ביום השבת שישו ושמחו, לנוח בו ולשמוח, מנוחה ושמחה, על כן יתן האדם לנפשו עונג וגם שמחה, וכהנה רבות.

ומאידך בתורה לא מצאנו חיוב מפורש לשמחה בשבת, שהרי לא כתיב ושמחת בחגיך אלא ביום טוב, ואין חיוב הקרבת שלמי שמחה בשבתות, וכן פסק הרמב"ם בפרק כ' הלכה א' מהלכות שבת, שמצות שבת היא בכבוד ועונג ולא בשמחה.

עוד מצאנו מקור בראשונים שאין חיוב שמחה בשבת מדברי התוס' במו"ק דף כ"ג, שבארו טעם הדבר ששבת עולה למנין שבעה ר"ל ואין יו"ט עולה לו, וביארו דשאני יו"ט שיש בו חיוב שמחה, משא"כ שבת, וכן מבואר מדברי הרמ"א בהלכות ערב ט' באב שחל בשבת שכתב שאין ללמוד תורה מחצות ואילך, ותמה הט"ז דמאי שנא מאכילת בשר המותרת, וכתב הבכור שור דשאני תורה משמח ולא מצאנו חיוב שמחה בשבת ולכן מצינו למנוע ממנו, משא"כ אכילה ושתיה שיש בהם משום עונג, לא אסרוהו בשבת, ועיין עוד במהרי"ל סוף הלכות יו"ט לענין תענית חלום שמותר בשבת ואסור ביו"ט, ובשו"ת רע"א סימן א' במילואים ובשו"ת חת"ס או"ח סימן קס"ח וסימן ר"ח שמדברי כולם עולה שאין חיוב שמחה בשבת. אמנם יתכן שיש לישב סתירת הדברים על פי מה שראינו שחילק בשו"ת לב חיים (להגאון המקובל ר' חיים פלאגי) סימן כ"ז, שביאר דאמנם אין כוונת הספרי לחיוב שמחה בבשר ויין כביו"ט, אלא דבעת הקרבת הקרבנות עולת שבת הכפולה מתעוררת שמחה ורצון למעלה, ועל זה דרשה הספרי שבעת הקרבנות של שבת שהיא זמן שמחה אז תוקעים בחצוצרות על עולותיהם, אך עצם היום אינו יום שנצטוונו עליו בחיוב שמחה.

ולפי חילוק דבריהם אפשר לפרש דברי הספרי על פי מה שהבאנו מדברי היעב"ץ, דאמנם אין שבת יום שנצטוונו עליו בחיוב שמחה, ולכן מותר להתענות בו תענית חלום, וגם עצם היום עולה למנין ז' באבל ר"ל, אך מ"מ קבלת פני השכינה בעי שמחה וצהלה, וכמו שדרשו רז"ל שאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה של מצוה, ולכן בקבלת פני השכינה בכניסת השבת יוצאים לקראת המלך בשמחה ובצהלה, וכן בהקרבת קרבנות לפני תוקעים בחצוצרות בהיותו עת שמחה, ואפשר דאף השמחה הנובעת מהקרבת הקרבנות והתקיעות שייכין לקבלת פני השכינה וכדכתיב בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה', וכדין שירותא דצלזתא דמברכין לה בחדוה, ואף כי אין חובת שמחה בשבת, מכל מקום ישמחו במלכותו שומרי שבת וקוראי עונג.

121 ובענין הכבוד וכו' ראש בקבלת שבת כעין קבלת פני המלך עיין בחידושי הגר"ז על התורה בפרשת יתרו (סימן ס"א במהדורות הישנים, וסימן ק"ב במהדורה המורחבת - חידושי הגר"ז הלוי החדשות על תנ"ך ואגדה מפי השמועה, ירושלים תשמ"ו) שביאר למה לא נצטוו ישראל בהכנה דרבה למעמד קבלת התורה עד שבקשו ואמרו רצונינו לראות מלכינו, וכאשר אמר ה' למשה בתחילת הפרשה הנני בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך לא הוצרכו להכנה זו.

וזה תוכן דבריו, כאשר נדייק בכתובים נראה שאחר שבקשו ישראל לשמוע מפי הגבורה נצטוו ישראל בד' הכנות מה שלא נצטוו בו מקודם, וד' ההכנות הם, א' הכנה, והיינו להיות מוכן ופנוי מכל דבר לקראת מעמד קבלת התורה, וכדכתיב והיו נכונים לבוקר, ב' כבוס בגדים וכדכתיב וכבסו שמלותם, והיינו החלפת בגדים לנקיות בעלמא (וכדמבואר בסוגיא דיבמות שאין כוונת התורה לטבילת הבגדים אלא

פני השכינה הוא בשמחה, שהרי כבר דרשו ברעדה, שבמקום גילה שם תהא רעדה,¹²² וקבלת פני השכינה היא בדחילו וברחימו.



לבגדים נקיים), ג' פרישה מביתם וכדכתיב אל תגשו, ד' יציאה לקראת ה', וכדכתיב ויוצא משה את העם לקראת ה'.

וביאר הגרי"ז שהחיוב להיות פרושים מביתם היתה משום דבעל קרי אסור בדברי תורה כדיבור ומותר בהירהור, אך גם השומע מן המשמיע בכלל דיבור הוא משום שומע כעונה, וכדמבואר בתוס' ברכות דף כ' ע"ב ד"ה בהרהור, ואם לא היה הדיבור מתיחד עמם אלא היו שומעין דבר ה' שנאמר למשה, אז לא היו בגדר שומע כעונה אלא בגדר מהרהר בעלמא, ולכן לא נצטוו על הפרישה עד שביקשו שתתיחד עמם הדיבור דאז נעשו שומעים כעונים.

ושאר הג' הכנות, שהם הכנה להיות מוכן ופנוי, החלפת בגדים לבגדים נקיים, ויציאה לקראת ה' גם כן לא נצטוו עליו עד שבישר להם שיתיחד עמם הדיבור, דג' הכנות אלו הם מדיני קבלת פני השכינה, וסמך דבריו על דברי הרמב"ם בהלכות קבלת שבת הנ"ל, וז"ל, והג' דברים האחרים יבואר עפ"י מש"כ הר"מ בפ"ל משבת ה"א, ד' דברים נאמרו בשבת וכו', איזהו כבוד זה שאמרו חכמים שמצוה על אדם לרחוץ את פניו ורגליו בחמין בערב שבת מפני כבוד שבת, ונתעטף בציצית ויושב בכבוד ראש מיחל להקבלת השבת כמו שהוא יוצא לקראת המלך, וחכמים הראשונים היו מקבצין תלמידים בערב שבת ומתעטפין ואומרים בואו ונצא לקראת שבת המלכה, ומכבוד השבת שילבש כסות נקיה וכו', ובפ"ו ה"ט מחובל ומזיק שנים וכו' ואם היה ערב שבת בין השמשות פטור מפני שברשות הוא רץ, כדי שלא תכנס השבת והוא אינו פנוי, והיינו דבכבוד שבת נאמר דצריך לישב בכבוד ראש בערב שבת וליחל להקבלת פני השבת, וזהו ג"כ כאילו יוצאים לקראת המלך, ועוד דבר כסות נקיה, וזהו המבואר כאן דכיון דאמרו רצוננו לראות את מלכנו וה' ידבר אליהם, לפ"ז מדין הכבוד הוא ג' דברים, א' הכנה דהיינו ליחל ולצפות לקראת זה, ב' כבוס בגדים, דהיינו כסות נקיה, ג' ליציאה לקראת אלקים דכל זה דיני כבוד וכמש"כ, אבל אם היה רק דהקב"ה דיבר עם משה, והם היו שומעים לא היה שייך כל זה, עכ"ל הגרי"ז, ודפח"ח.

122 וכמו שדרשו רז"ל באבות דר' נתן פרק ל' וביומא דף ד' ע"ב לענין קבלת התורה, וכן דרשוהו בברכות דף ל' ע"ב לענין העומד בפני המלך בתפילה, עיי"ש.

הרב יצחק ברים

בדין שתיית מיין ענבים בליל הסדר בין הכוסות

תוכן המאמר:

עפ"י המבואר לקמן הא דאסור לשתות בין כוס שלישי לרביעי, לחד דעה הוא משום שנראה כמוסיף על הכוסות ואף כשלא נצרך לברכה על הכוס, ובין הראשונות מותר לשתות מטעם שיין גריר, א"כ מיין ענבים שאינו גריר יאסר לשתות בין הכוסות לעולם - ואף מי ששכח ושתה הכוס בלא הסיבה ייאסר לחזור ולשתות מיין ענבים בהסיבה, וכדלהלן.

א

וביאור הדברים, לפום ריהטא היה אפשר לפרש, דהיות שדרכו לשתות משום דמגרר גריר א"כ אינו נראה כמוסיף על הכוסות, אבל יותר נראה דהפירוש הוא דאמנם לעולם נראה כמוסיף, אלא היות והיין גורר תאוות אכילה ויש תועלת בזה, לא אסרו משום מוסיף היות ויש כאן ריוח ומעלה דגריר.

וראיה לפירוש זה, הנה בגמ' הביאו ראיה דגריר דאי אמרת סעיד הא קא אכיל למצה אכילה גסה, ולכאורה מדוע הוצרכו לכך, הרי בפשטות יש ראייה מיניה וביה דאם כל האיסור הוא מטעם מוסיף ונפרש שע"י שהוא גריר זה משוה שלא יהיה מוסיף הרי ראייה דגריר דאל"ה לא היינו מתירים לשתות בין כוסות הראשונות משום דנראה כמוסיף, אלא ע"כ שלפירוש ראשון של רשב"ם נצטרך לבאר לשון הגמ' כך, דהרי זה נראה כמוסיף וכל מה שהתרת זה משום דיש לך ריוח של גריר, ואי אמרת דסעיד הרי אדרבא אתה מזיק למצה ולא מרויח וא"כ למה התרת, ואיה"נ שהקושיא יכולה להיות גם בלי הפרט דמביא לאכילה גסה אלא גם אילו היה לא גריר ולא סעיד ג"כ קשה, אלא דכנראה ביין המציאות הוא או גריר או סעיד, ממילא נוקטת הגמ' האמת דאילו לא היה גריר היה סעיד והיה אדרבא מזיק ומה הרוחת, וא"כ שוב צריך לחזור ולאסור משום מוסיף על הכוסות, ונמצא לפירוש זה שאין הקושיא בגמ' מצד דיש איסור לא לגרום למצה אכילה גסה אלא שאילו נאמר כן אין ריוח ורק קלקול.

בגמ' פסחים קז: רבא הוי שתי חמרא כולי מעלי יומא דפיסחא כי היכי דניגרריה לליביה דניכול מצה טפי לאורתא, אמר רבא מנא אמינא לה דחמרא מיגרר גריר, דתנן בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה בין שלישי לרביעי לא ישתה, ואי אמרת מסעד סעיד אמאי ישתה הא קא אכיל למצה אכילה גסה, אלא שמע מינה מגרר גריר ע"כ.

פשטות לשון הגמ' משמע שהראייה היא, דבמשנה איתא דיש איסור שמטעם זה אסור בין שלישי לרביעי ובין הכוסות הראשונות אין איסור זה, אלא שהגמ' מקשה שיש איסור צדדי אילו נאמר מסעד סעיד והיינו שנמצא שיאכל המצה אכילה גסה ואמאי לא אסרו משום זה לשתות [ואיסור זה שיין דוקא בראשונות דבשלישי כבר נמצא אחר אכילת המצה והאפיקומן] אלא על כרחך מזה שמותר מוכח דחמרא מגרר גריר ואין לאוסרו כי לא יזיק למצה.

וזה הוא לפי הפירוש השני שפירש רשב"ם, דהטעם שבין ג' לד' לא ישתה, הוא עפ"י הירושלמי שלא ישתכר וימנע מקריאת ההלל, אך יין שבתוך הסעודה או לפני הסעודה אינו משכר ולכן אין חשש.

אבל פירושו הראשון של הרשב"ם הוא דהטעם שבין ג' לד' לא ישתה, משום שנראה כמוסיף על הכוסות, ומה שאחרי כוס ראשון וכוס שני שותה הוא משום דמגרר גריר.

נראה היה צ"ל איפכא דהיות ולא גריר, נראה כמוסיף, ולא שרינן ליה.].

נמצא לסיכום דיש שני פירושים בדיון דבין שלישי לרביעי לא ישתה, פירוש ראשון ברשב"ם משום דנראה כמוסיף, ובראשון ושני היות וגריר לא אסרו. פירוש שני דמשכר ויין שבתוך המזון או לפני המזון אינו משכר לכן אחר כוס ראשון ושני מותר.

ויש עוד פירוש בכלבו, דמפרש טעם דשכרות, אלא דס"ל דגם בין ראשון לשני משכר ובין הכוסות ישתה הכונה רק בין שני לשלישי שהוא בתוך הסעודה.

ובשו"ע תע"ג ס"ג פסק וז"ל אם ירצה לשתות כמה כוסות הרשות בידו, ומ"מ ראוי ליזהר שלא לשתות בין ראשון לשני אם לא לצורך גדול כדי שלא ישתכר וימנע מלעשות הסדר וקריאת ההגדה עכ"ל.

והנה לכאורה נפק"מ בין הטעמים דלטעם שכרות אסור רק משקה המשכר אבל משקה שאין משכר מותר, ואף חמר מדינה או מיץ ענבים שאינם משכרים, [יעוין סי' קכ"ח דמשמע דמיץ ענבים - יין מגתו - אינו משכר, ורק דעת מ"א לאסור שם לישא כפיו משום דמיקרי יין כמו נזיר אבל האחרונים חולקים ומתירים שם]. אבל לטעם דמוסיף על הכוסות גם חמר מדינה וכ"ש מיץ ענבים אסור, יעוי' במ"ב תע"ט שהביא נפק"מ זו [לגבי חמר מדינה], והביא מהבגדי ישע ושו"ע הרב דחמר מדינה הוי ג"כ מוסיף. [ואפי' אם שתה יין לד' כוסות אם ישתה עוד כוס חמר מדינה הוי מוסיף, יעוין שו"ע הרב תע"ג סעיף י"ג במוסגר].

ויתכן לומר דחמר מדינה ומיץ ענבים יהיה עוד יותר חמור לטעם דמוסיף על הכוסות, דהרי לטעם זה הא דמותר בין הראשונות הוא משום שגריר, אבל חמר מדינה משמע בשו"ע הרב סי' קע"ד דאינו גריר, וכן מיץ ענבים דמסתבר לומר דאינו גריר, אם נאמר באמת שאינו גריר, יהיה אסור דמוסיף על הכוסות איכא והיתר דגריר ליתא, ויציא דבר נפלא שחמר מדינה ומיץ

ויעוין בחזו"א סי' קכ"ד בחידושים על סדר הגמ' ריש ע"פ צט: על תוד"ה סמוך למנחה, שתוס' שם הק' על מה שכ' במשנה סמוך למנחה לא יאכל כדי שיאכל המצה לתיאבון, הרי בפ' כל שעה אמרי' בציקות של נכרים ממלא אדם כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה והכא אסר לאכול אפי' מבע"י, ותיצו בתוס' דבאותה הסעודה אדם נזהר ואינו אוכל כל שובעו כדי שיאכל מצה לתיאבון אבל מבעו"י אין אדם נזהר וכו', ואח"כ מקשים תוס' וז"ל: והא דדייק רבא לקמן דחמרא גריר דאי אמרת מיסעד סעיד בין הכוסות הללו אמאי ישתה, אע"ג דבאותה סעודה נזהר מלאכול שובעו, יעוין"ש מה שתירצו ב' תירוצים, וכ' שם החזו"א וז"ל [גם המוסגר]: צ"ל דהתוס' אזיל לשיטתו [לקמן קי"ז ב' ד"ה רביעי] דטעם לא ישתה בין שלישי לרביעי הוא כדמפרש בירו' [ומייתי לי' הרשב"ם ק"ח א'] שלא ישתכר אבל יין שלפני הסעודה אינו משכר, ולפ"ז ראית הגמרא היא דודאי חמרא מיגרר גריר דא"א מסעד סעיד אתי למיכל מצה אכילה גסה, אבל לפירשב"ם דטעמא הוא משום דנראה כמוסיף על ד' כוסות ראית הגמ' כך היא, בשלמא א"א חמרא מיגרר גריר לכן התירו למשתי בין א' לב' אע"ג דנראה כמוסיף אבל אי מסעד סעיד [לאו דוקא אלא לאפוקי ממגרר נקט לשון סעיד] צריך היה לאסור כדי שלא יהא נראה כמוסיף, אבל לעולם לא חיישינן לדלמא אתו למיכיל אכילה גסה עכ"ל.

הרי הדברים ברורים שלפירוש ראשון של רשב"ם של נראה כמוסיף, הרי שבכוסות הראשונות התרנו משום דגריר אע"ג דנראה כמוסיף. וזהו ראיית הגמ' ואין הכונה דוקא לאיסור של קא אכיל אכילה גסה.

[וכן פשטיות לשון הרשב"ם דבדיבור המתחיל בין שלישי לרביעי כתב וז"ל: דכיון דלא חיישינן עוד לגריר ליבא לא שרינן ליה דנראה כמוסיף על ארבעה כוסות. עכ"ל, ואילו היתה המציאות של גריר משוה שאינו

לא, ותמיד בין ג' לד' הוי מוסיף ובראשונות אין איסור מוסיף משום דגריר וכנ"ל.

ויוצא להראבי"ה כך, דמשקה המשכר אסור גם בלי ברכה בין ג' לד', אבל בין ראשונות דאינו משכר, מותר, ובברכה אסור גם בין הראשונות. ומשקה שאינו משכר אבל כשר לד' כוסות כגון חמר מדינה או מיץ ענבים, בכל הכוסות בלא ברכה מותר ועם ברכה אסור.

ב

והבה נעיין איך נקטינן להלכה.

בסי' תע"ב ס"ז פסק המחבר: כל מי שצריך הסיבה, אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא, וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה. וכתב רמ"א: וי"א דבזה"ז דאין דרך להסב כדאי הוא ראבי"ה לסמוך עליו שבדיעבד יצא בלא הסיבה, ונראה לי אם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסיבה אין לחזור ולשתות בהסיבה דיש בה חשש שנראה כמוסיף על הכוסות, אבל בשני כוסות ראשונות יחזור וישתה בלא ברכה. עכ"ל.

והמעין היטב במ"ב ס"ק כ' ובשעה"צ ס"ק כ"ח, יראה דמפרש הכרעת רמ"א כך, דהיות ואם לא יצא בלא הסיבה ודאי שחזור ושותה, אלא שלדעת ראבי"ה דבזה"ז אין דרך להסב הרי יצא, ולכן אם מותר לו לשתות שתיית רשות אומרים לו להחמיר לשתות שוב בהסיבה דלו יהי אלא רשות לא עשה איסור, אבל אם אסור לשתות שתיית רשות אז יסמוך על הראבי"ה שיצא בלא הסיבה. ובטעם הדבר שאסור לשתות שתיית רשות, מסביר הרמ"א דנראה כמוסיף על הכוסות, וההבדל בין הראשונות לאחרונות ביאר בשעה"צ "משום דאז חמרא מגריר גריר תאות אכילה". הרי שנקט המ"ב בדעת הרמ"א כפירוש ראשון דרשב"ם דהטעם הוא משום מוסיף ובראשונות היות וגריר יש היתר. ומש"כ הרמ"א שיחזור וישתה "בלא ברכה", אין זה המרכיב והטעם לחלק בין הכוסות ואין זה טעם ההיתר, אלא דזהו

ענבים יאסר כל הסדר לשתות חוץ מהד' כוסות והוא יותר חמור מיין. ולא מצאנו דבר זה בפוסקים.

[ויש עוד פי' במשנה בתוס' קיז: דבין שלישי לרביעי לא ישתה משום אין מפטירין אחר פסח אפיקומן וכמו שאסור לאכול ג"כ אסור לשתות דמעביר טעמו חוץ ממים].

והנה בטור סי' תע"ג אחר שהביא הדין בכוס ראשון שאם ירצה לשתות הרשות בידו כתב בשם הראבי"ה וז"ל: וכתב אבי העזרי רק שיכוין לבו שלא יצטרך לברך פעם שנית, שלא יהא כמוסיף על הכוסות עכ"ל, ויש לעיין מה דעת הראבי"ה בפי' המשנה בחילוק דבין שלישי לרביעי לכוסות הראשונים.

והמעין בשעה"צ סס"ק ל"ב יראה שכותב דלראבי"ה צ"ל דהא דאסור בין שלישי לרביעי הוא משום שכרות ואף בלא ברכה. וביאור דבריו דהראבי"ה לומד כפי' דהירושלמי ומתני' מיירי משום שכרות ולכן בין שלישי לרביעי לא ישתה, ובין הראשונות ישתה שאינו משכר אז, רק הראבי"ה מחדש מדיליה דין חדש שכל המשנה מיירי בלא שיצטרך ברכה, אבל אם מברך יש איסור של מוסיף על הכוסות דזה אסור תמיד גם בין הראשונות.

ומצאתי שדבר זה מפורש בראבי"ה, שבתחילה כותב אחרי כוס ראשון וז"ל: ואם חפצו שותה פעמים ושלש עד שישתה כל הכוס ואפילו כוס אח[ר] רק שיתכוין לבו ולא יצטרך לברך שנית.... ואחר ברכת המזון לא ישתה כדאמרינן בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה ובין שלישי לרביעי לא ישתה פן ירדם אחר שימלא כריסו עכ"ל, הרי מפורש שמפרש הדין משום שכרות, [יעיין] שלא כתב בפירוש הטעם שאם יברך הוי מוסיף, אבל כן ביארו הטור כאן].

והנה כל זה להראבי"ה, אבל לפירוש ראשון של רשב"ם שהזכרנו למעלה, לכאורה לא מצאנו חילוק בין אם מברך או

אפי' שותה יין תוך הסעודה כוס השני פוטרו
אא"כ לא היתה דעתו לשתות תוך הסעודה,
ונ"ל דבתחילת הסיבה יהי' דעתו לחזור
ולשתות בין הראשונות ואז אם טעה ושתה
בלא הסיבה יחזור וישתה בלא ברכה עכ"ל.

וביאור דבריו שיש איסור לשתות בין
שלישי לרביעי ובמילא יש היסח הדעת
וממילא צריך ברכה וממילא הוי כמוסיף,
אבל בראשונות שאין איסור ובמילא אין
היסח הדעת ואי"צ ברכה ואין נראה כמוסיף,
ויש להבין מהו האיסור שאסור לשתות, ועל
כרחך כונתו דלומד כפי' ב' דרשב"ם משום
שכרות, ואח"כ מסיים, דהאידנא שאין דרך
לשתות בין הראשונות "א"כ הו"ל נמלך ואם
שותה צריך לברך והו"ל כמוסיף לכן לא
יחזור וישתה וכו', ולא כתב "אין כדאי"
אלא דכמו דהרמ"א כותב בכוס שלישי לא
לחזור משום הברכה ה"ה בכוס ראשון
דבמציאות לדידן יש היסח הדעת וצריך
ברכה והוי כמוסיף. והמ"ב הוציא מהמ"א
את כל מהלך הדברים וסגן זאת לשיטתו
אבל באמת יש כאן מחלוקת המ"ב והמ"א
כפי' דברי הרמ"א, דלהמ"א דברי הרמ"א
הוא מטעם הראב"ה, ולמ"ב דברי הרמ"א
הוא משום פי' ראשון דרשב"ם, אלא
דלמעשה, המ"ב ג"כ חושש לראב"ה ולכן
עם ברכה מחמיר.

ויעוין בשעה"צ ס"ק כ"ט שציין על
פירוש זה "מאמר מדרכי ונהר שלום וחמד
משה וכפשטות דברי הרמ"א".

ויעוין היטב בדבריהם, ולפי המאמר
מדרכי הכונה ממש כמו שפירשנו לעיל
דזהו דין המשנה דבין שלישי לרביעי משום
מוסיף, ושם במאמ"ר לא נזכר שההיתר בין
הראשונות משום גריר אבל זה פשוט למעיין
במקור הדברים בסוגיא דף ק"ח שהובא
לעיל.

והנה דברי המ"א צריכים עיון, דאם יש
איסור שתיה משום שכרות א"כ למה צריך
להגיע משום איסור דמוסיף הרי יש איסור
בשתיה עצמה משום שכרות ולכן לא יחזור

האמת, והרמ"א מורה דין ברכות שתדע
דחזור ושותה בלא ברכה, (ולא תאמר היות
ולדידן כל כוס וכוס מחוייבת בברכה גם כאן
יברך שוב).

וא"כ צריך ביאור מש"כ המשנ"ב בס"ק
כ"א [בשם המ"א], דלדידן שמקפידים לא
לשתות בין ראשון לשני כדלקמן תע"ג ס"ג
ואנן הרי מברכים על כל כוס ברכה בפני
עצמה, נמצא ש[בשילוב שתי הדברים] הסיח
דעתו משתייה, וא"כ כשחזור ושותה צריך
לברך, וא"כ לא יחזור וישתה זה שלא שתה
בהסיבה, דהיות ומברך נראה כמוסיף, ולכן
יסמוך על הראב"ה. והוא סותר למש"כ
בס"ק הקודם דנראה כמוסיף שייך לעולם
ואף באינו מברך, אלא שגריר מתיר מוסיף.

אלא שישוּב הדברים הוא, דכאן כתב
המ"ב "אין כדאי", ולא כהוראת הרמ"א דלא
יחזור וישתה, כי באמת יש כאן שתי דעות,
דעת הרמ"א דלא תלוי כלל בברכה ותמיד
הוי מוסיף אלא שבראשונות מותר משום
גריר, וא"כ אף אם ייצא מדין ברכות שצריך
לברך אכתי מותר, אלא שאנן מחמירים
כדעת הראב"ה דלדידיה הסוגיא מיירי בלי
ברכה דוקא ומטעם שכרות, אבל כשמברך
יש איסור מוסיף גם בין הראשונות ולכן
"אין כדאי" ודו"ק.

והנה המ"ב בס"ק כ"א נראה מלשונו שזה
תורף דברי המ"א, אבל באמת כשנעניין
במ"א נראה שיש שינוי בדבריו, והיינו
שהמ"א מפרש דברי הרמ"א דכל החילוק
בין הכוסות הראשונות והאחרונות הוא
משום הברכה, וכך הם דבריו בס"ק ז' על
דברי הרמ"א שנראה כמוסיף וז"ל: פירוש
כיון שאסור לשתות ביניהם א"כ מתחילה לא
היה דעתו לשתות וצריך לברך והוי מוסיף,
אבל בראשונות כיון שמותר לשתות ביניהם
א"כ היה דעתו עליו וא"צ לברך, ונ"ל
דהאידנא שאין דרך לשתות בין הראשונות
א"כ הו"ל נמלך ואם שותה צריך לברך
והו"ל כמוסיף לכן לא יחזור וישתה ויסמוך
על ראב"ה, וכ"מ בטור סי' תע"ג, וכ"כ
הב"ח, אבל בכוס שני יחזור וישתה דהא

א. דאם להלכה למעשה נחשוש לחומרא גם לדעת הרמ"א, הרי שחמר מדינה ומיץ ענבים יהיה אסור לשתות בין הכוסות הראשונות ובמשך כל הסעודה אף בלי ברכה, ואף אם שתה בלא הסיכה לא יחזור וישתה היות ונראה כמוסיף ואין היתר גריר, ולא משתמט שום פוסק לומר כן דחמר מדינה יהיה יותר חמור מיין ואסור אף בין הראשונות וצ"ע.

ב. על דרך הנ"ל, אם אחד שתה לד' כוסות מיץ ענבים, יהיה אסור לו לשתות יין בין הכוסות לצורך רשות או אם שתה בלא הסיכה, דהרי במרדכי ובשו"ע הרב מבואר דמה שאמרינן כאן בסוגיא גריר ובברכות אמרינן פורתא סעיד טובא גריר, היינו משום דשתה ב' כוסות וביחד עם זה הוי טובא, אם כן מי ששתה מיץ ענבים הרי עכשיו הכוס הזה של יין לא יהיה גריר אלא סעיד ואסור, [ואולי נומר לו (בשתה בלא הסיכה) דישתה עכשיו עוד ג' כוסות או כוס גדול כג', כדי שיהיה ביחד גריר, ובאחד מהם ייצא חובת כוס].

ג. עוד יש להעיר לפי הנ"ל, אם נחמיר כרמ"א הנ"ל, אם אחד יכולין בין שלישי לרביעי לשתות חמר מדינה או מיץ ענבים, שאינו משכר, יהיה עדיין אסור לשתות שתיית רשות מהם, [עיין להלן לגבי שתה בלא הסיכה] דאף שאינו משכר ואף שאין מברך, הרי לרמ"א גם כשאינו מברך נראה כמוסיף.

ויעוין בסי' תע"ט בדין דבין דבין שלישי לרביעי לא ישתה כתב המ"ב ס"ק ה' טעם ראשון שמא ישתכר וטעם שני דמוסיף ומשום זה אסור אף בחמר מדינה, וכתב בשעה"צ ס"ק ד' במוסגר וז"ל: אך מוכח ממ"א בסי' תע"ב סק"ז דאם היה דעתו בשעת ברכת היין לפטור שאר מיני משקים א"כ אי"צ לברך עליהן בזה לא אמרינן דמחזי כמוסיף על הכוסות עכ"ל. וצ"ע דאיה"נ שזהו דעת מ"א דלא חשש כלל לנראה כמוסיף רק בשותה בברכה, אבל להלכה לפי המ"ב עצמו שחולק על מ"א

וישתה דאסור שתיית רשות ויסמוך על הראב"ה.

ואיך שיהיה מבואר במ"א שעכ"פ באופן ששתה בלא הסיכה שיש צד שלא יצא ואם לא יצא ודאי שנפסק שחזור ושותה, [אף שבמרדכי מסתפק בכלל בזה ואכמ"ל], לא נאסור משום שכרות, ורק משום חשש נראה כמוסיף על הכוסות אמרי' שלא יחזור וישתה ויסמוך על הראב"ה.

[וז"ל הח"מ "אבל משום טעמא דשמא ישתכר אין איסור כ"כ בפרט אם יודע בעצמו שלא ישתכר ואין חששא זו כדאי לכנוס בספק שמא לא יצא י"ח ד' כוסות ולכן נקט כאן זה הטעם שמא יוסיף וזה ודאי חמור דכמו שמצוה שלא יפחות כן מצוה שלא יוסיף" ע"כ ועיי"ש עוד וצ"ע. ונעתיק חלק מלשון הנה"ש [אמנם לא קאי על המ"א ויעוי"ש היטב] וז"ל: "דכיון דלשם מצוה שתי ליה לצאת ידי רוב הפוסקים דס"ל דלא יצא בלא הסיכה נמצא דאינו שותה אלא לשם מצוה ולא אסרו אלא רשות שהיא המביאה לידי שכרות. אבל משום דמחזי כמוסיף שפיר ראוי לאסור" ע"כ.

[ושמעתי ליישב המ"א, דבאמת אם ישתה יין, במילא אסור משום שכרות, אלא הטעם דמוסיף בא לאסור דאף אם עכשיו ירצה לשתות חמר מדינה או מיץ ענבים שאינו משכר, עדיין יהיה אסור להיות דאחרי שנאסר יין, הרי הסיח דעתו, וא"כ צריך לברך וא"כ הוי כמוסיף.

ויש לעיין בזה דאם מיירי באופן שיש לו חמר מדינה או מיץ ענבים אמאי באמת יסיח דעתו מזה הרי כל ההיסח דעת הוא מכיון שאסור לשתות אבל משקה שאינו משכר שמוותר לשתות למה יסיח דעתו וא"כ לא יצטרך ע"ז ברכה ושוב לא נראה כמוסיף].

ג

ואם כנים כל דברינו הנ"ל בדעת המ"ב והאחרונים, יש לעיין כדלהלן.

כן הייתי מורה שיחזור וישתה, ורק משום מוסיף, וא"כ כן יהני עצה זו.

וצ"ל שפרט זה כלל לא הביא המ"ב אלא דמחמיר מכל הצדדים דזה ודאי דכשיש טעם דשכרות אסור אף לחזור ולשתות משום הסיבה וזה קאמר המ"ב שאפי' לדעת הראב"ה שברכה משוי כמוסיף, ואנחנו חוששים לזה ולא חוזרים ושותים משום זה, אבל גם חוששים שבאופן שיש שכרות ג"כ לא נחזור ונשתה והבן ופשוט.

ובזה נבין עוד פרט, דהשעה"צ כותב "דהתם אסור לכמה פוסקים משום שכרות", ולכאורה הוא מוקשה מאוד דלפי מש"נ הרי ממ"נ אם לומדים מוסיף הרי אסור אף בלי ברכה ואם לומדים שכרות הרי אסור משום שכרות ואיזה פוסק מתיר ומה קאמר דאסור לכמה פוסקים.

אלא שכוונתו שלשיטת המ"א לא איכפת לי שכרות ורק מוסיף בברכה ובין ג' לד' כשיעשה תנאי ולא יצטרך לברך, באמת יהיה מותר אף יין, והיינו דקאמר לכמה פוסקים דאפילו לטעם דשכרות לא ס"ל כהמ"א אלא דשני הסיבות הם סיבות לא לחזור ולשתות גם כשיש טעם דשכרות וגם כשיש טעם דמוסיף, בברכה.

אלא שעדיין צ"ע סוף דברי השעה"צ שמסיים "וכן צריך לומר לפי שיטת אבי העזרי המובא בטור סימן תע"ג עכ"ל, דאיה"נ דלפי הראב"ה דאוסר בין הראשונות בברכה צ"ל דהפשט במשנה משום שכרות, אבל הפרט הזה דלא כמ"א לגבי אם שתה בלא הסיבה, אין מוזכר שום רמז על זה בדברי הראב"ה וצ"ע.

בפירוש דעת הרמ"א ורק למעשה לחומרא חושש גם לדעת הראב"ה כשיברך בין ראשון לשני, אבל כשייצא שהרמ"א הוא לחומרא, צריך ודאי לחוש לדעת רמ"א כנ"ל דתמיד הוי מוסיף, וצ"ע.

ושאלתי זאת את הגאון ר' שלמה איצקוביץ שליט"א דיין דבי"ד עירנו ביתר יצ"ו, והשיבני שבאמת השעה"צ הביא בזה דעת מ"א אך זה לא להלכה ולהלכה יש להחמיר. [ואכתי צע"ק דשם בתע"ט מיירי בשותה סתם שתיית רשות ומסבירים עיקר הדין דהמשנה דיש שני טעמים. והמ"א לומד כהטעם הראשון דשכרות, אבל לפי מה שמביא שם המ"ב בתע"ט הטעם השני אין על זה כלל דברי המ"א ודו"ק היטב], וצ"ע.

ד. השעה"צ כאן סי' תע"ב ס"ק ל"ב [אחרי שכתב במ"ב העצה לכוין לפני כוס ראשון דאם ירצה ישתה וכו'] כותב וז"ל ולא מהני עצה זו גם בין כוס שלישי לרביעי שלא יצטרך לברך ולא יהיה נראה כמוסיף דהתם אסור לכמה פוסקים משום שכרות ואין לחלק בין שיצטרך לברך או לא עכ"ל.

ולפי מש"נ דצריך להחמיר כרמ"א דגם בלי ברכה מיקרי מוסיף ובין ג' לד' אסור, למה צריך להגיע מטעם משכר הרי אף בחמר מדינה אסור משום מוסיף וכנ"ל.

ואולי צ"ל דאיה"נ להלכה למעשה ודאי דלא מהני עצה זו אלא היות וקאי עכשיו לשיטה [ראב"ה] שסובר שרק בברכה נראה כמוסיף, קאמר דאפילו לשיטתו בין ג' לד' לא מהני שלא יברך כי אז עדיין ייאסר משום שכרות.

אלא שא"כ קשה, הרי נתבאר לעיל במ"א דכששתה בלא הסיבה, לפי הטעם דשכרות

הרב אליעזר ב"ר יחזקאל ברנד

בבירור המנהג להתארח בליל הסדר אצל אחרים ובגדרי שליח ציבור והמסתעף

הנה מנהג ישראל לערוך ליל הסדר כמה משפחות יחד אבות ובנים, ע"ד הכתוב ולקח הוא ושכנו וגו' (עי' פסחים מט. תוד"ה לשבות), וכן בכמה חצרות החסידים נהגו לשהות בצל רבותיהם, וכבר מוזכר כזאת בגמ' (פסחים קטז:): אמר מרימר שאילתינהו לרבנן דבי ר' יוסף מאן דאמר אגדתא ביה רב יוסף, אמרו רב יוסף, מ"ד אגדתא בי רב ששת אמרו רב ששת וכו'.

ויש לדון במנהג זה, שהרי יש חיוב לספר ביציאת מצרים הן לעצמו והן לבניו¹, ובגמ' הנ"ל משמע שרב יוסף ורב ששת הם לבדם אמרו ההגדה בפני כל המסובים, וכ"כ בתוס' (קיד. ד"ה הביאו לפניו) ז"ל: לפני מי שאומר הגדה ועושה הסדר, וכ"ה ל' רשב"ם (קטו: ד"ה ואין עוקר) ז"ל: וה"מ לדידהו דהוי להווא שולחן קטן לפני מי שאומר הגדה לבדו. משמע שרק אחד אמר, ויש לדון איך יצאו שאר המסובים מצות סיפור יצי"מ.

וכבר דנו בזה הפוסקים, ונביא דבריהם ונדון בהם בעו"ה.

התוס' דלכתחילה אין לעשות כן, דעניה בפיו חשיבא טפי הידור מצוה, וכ"כ המאירי סוכה שם והרא"ש בברכות, והתוס' בסוכה כ' בנו"א דמ"מ עונה עדיף ומצוה מן המובחר. ומאידך דעת הרשב"א (ח"א קכ"ו) דשומע כעונה אף לכתחילה, ומשו"ה כתב (ח"ה י"ג, הו"ד בב"י סי' כ"ה) דל"מ שומע כעונה באמצע שמו"ע דאל"כ מ"ט לא יתחיל וישתוק [ובתוס' ברכות שם משמע שאפשר לסבור כך אפי' אם שומע כעונה דווקא דייעבד].

ובשאג"א (סי' ו') נקט ג"כ דשומע כעונה מהני לכתחילה, וליישוב סוגיית דברכות אפ"ל כתי' הריטב"א שם, או כמ"ש מגן גיבורים סי' קד עיי"ש.

ומעתה אמנם לרשב"א ושאג"א א"ש שנהגו כן, אבל לדעת התוס' דל"מ לכתחילה, וכן פסק במשנ"ב (נ"ד י"ב),

א. בשו"ת חת"ס (או"ח סי' ט"ו) כ' ששאר המסובין יצאו יד"ח מדין שומע כעונה. וכ"כ בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' ס"ז) דכשרבים יחד כגון עשרה גדולים זרים מסובין זע"ז, כשאחד שואל ואחד משיב כולם יצאו בזה יד"ח מצות ספור יצ"מ, ואף שהשמונה לא שאלו ולא השיבו מ"מ שומע כעונה, וה"ה אב ובניו גדולים דינם כשני אנשים זרים זה לזה ושומע כעונה.²

ב. והנה בדין שומע כעונה נחלקו הראשונים אי שפיר למיעבד הכי לכתחילה, דהנה בברכות כא: אמר ר"ה הנכנס לביהכנ"ס ומצא ציבור שמתפללים אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"ץ לקדושה ומודים יתפלל ואם לאו אל יתפלל. והקשו הראשונים מ"ט לא יתחיל וכשיגיע ש"ץ לקדושה ומודים ישתוק למאי דקיי"ל שומע כעונה, וכמ"ש רש"י (סוכה לח:). ותי'

1 לשבלי הלקט סי' רי"ח בשם רבנו בנימין (הו"ד במטה משה סי' תרל"ז) חיוב והגדת לבנך היינו רק לבנים קטנים אבל לבנים גדולים החיוב הוא שהוא עצמו מ"זכור את היום הזה", ולרמב"ם פ"ז מחו"מ ה"ב אף בנים גדולים יש בהם דין והגדת לבנך, ועי' בשו"ת בצה"ח ח"ו סימן ס"ז אות י"ח ואילך.

2 ויל"ע בחי' הגרי"ז עה"ת אות ס"א שם ע"ד התוס' ברכות כ: דאילו דיבר השי"ת רק למשה לא היה נחשב לכלל ישראל דיבור השי"ת כעניה ודווקא לפי שדיבר השי"ת לכל ישראל יש שומע כעונה, דלפי"ז צריך לדקדק לספור בלשון רבים לכולם יחד.

המצוות כשכולם מקיימים המצוה יחד כגו' שמיעת קול שופר או מגילה מצוה שא' מברך לכולם בין התוקע או הקורא בין א' מן השומעים וכן אם יושבים בסוכה אחת, אבל אם רוצים לקיים כ"א המצו' בפנ"ע ולברך לעצמן הרשות בידם כגו' שיקרא כ"א המגילה לעצמו אם אין שם עשרה או שיתקע לעצמו, ומ"מ טוב שיקרא אחד לכולם לקיים ברב עם הדרת מלך אע"פ שאין חיוב בדבר שאין לחייב בדבר שאין לחייב אדם שיקיים המצו' המוטלת עליו ע"י שליח כשיכול לקיימה בעצמו, וכן בקידוש והבדלה וכל כיוצ"ב. עכ"ל.

הרי דס"ל להדיא דעדיף ברוב עם מאשר מצ"ב וא"כ לדין עדיף נמי לקיים מצות סיפור יצי"מ והגדה ברוב עם, והיינו דכל ענין דמצ"ב הוא משום הידור מצוה כמ"ש רש"י רפ"ב דקידושין דכי טריח גופי' במצות מקבל שכר טפי, וכ"ה ל' הטור תקפ"ה נוטל כל אחד ואחד חלקו כדי להרבות שכר ע"כ [וזהו ראי' שהמצוה יותר חשובה בגופה ועדיף משכר פסיעות וע"י קובץ באו"י גי' ק"א עמ' קמ"ח וע"ע בית ישראל קידושין שם ובאילת השחר ב"ב ה.], וכשיש הידור אחר נגדו אין כבר שום חיסרון בזה שאין טורח בהמצוה דסו"ס יש לו יותר שכר דהמצוה באופן זה חשובה טפי, וכמ"ש בתבואות שור כ"ח י"ד לגבי שחיטה מעולה.

ואע"פ שהחיי"א ס"ח ס"ז נסתפק לענין ס"ת היכא שכתב סופר יותר מהודר מכתב שלו אי שייך מצ"ב, אמנם בנ"ד שיש גם שומע כעונה לכאו' וודאי עדיף ברוב עם כמ"ש התוס' שבת והשו"ע הרב.

אם כי צ"ב לדעת הבית אפרים שכ' חו"מ סי' ס"ז דמצ"ב יותר מבשלוחו לפי שע"י שליח אין למשלח כל שכר ודלא כדמשמע ברש"י הנ"ל (ועי' שבט הלוי ח"ד יו"ד קס"ט שמבאר עפ"י החקירה הידועה בגדרי שליחות עי' לקח טוב כלל א'), ולפי"ז יש לדון גם בידינו שומע כעונה. ויעוי' בכס"מ פ"א ברכות הי"א שכ' ע"ד הרמב"ם בהא דהוסיף על דינא דשומע כעונה וכל העונה

יל"ד מ"ט נהגו לכתחילה להסב אצל אחרים ולבטל מצוה הנוהגת אחת בשנה.

ועוד יל"ד דהא קי"ל מצוה בו יותר מבשלוחו ואמנם לדעת ר"ח או"ז קכ"ח ויד המלך פ"ל מהל' שבת ה"ו הוא רק בשבת וקידושין אמנם רוב הפוס' כ' דה"ה בכל מצוה וכשי' רש"י רפ"ב דקידושין (עיי"ש הגירסא) וכ"מ בטור סי' תקפ"ה גבי תקיעת שופר עיי"ש.

ג. והנה בתוספת שבת (רע"ג י') הביא בשם העולת שבת (שם ה') שכ"א יעשה קידוש בעצמו משום מצ"ב, והתו"ש חולק דעדיף לן ברוב עם הדרת מלך אחר דסו"ס שומע כעונה ומקרי 'בו' ממש. וכ' שם בהערות דאפי' לתוס' דס"ל דעונה מצוה מן המובחר ה"מ בקדושה ותפילה דהתם כל ענין ברוב עם הוא רק שיהיה בציבור גדול, אבל לא שאחד יוציא את כולם דאפי' לרשב"א דמהני שומע כעונה לכתחילה הא כ' שם בהדיא דלא אמרו כן בתפילה כדי שיהא כל אחד מבקש על עצמו (שיפה תפילת החולה מתפילת אחרים עליו והיא קודמת להתקבל, רש"י בראשית כ"א י"ז), אבל בשאר דברים יש גם מעלת ברוב עם שאחד יאמר וכולם ישמעו, וכ"כ בט"ז או"ח סי' קפ"ג סק"ו ומשנ"ב שם סקכ"ז (ועיי"ש בט"ז מש"כ בשם הרא"ש וע"ע בבצה"ח שהוכיח מעוד פוסקים כן), וכ"כ בשו"ע הרב רי"ג ו' וז"ל כל מקום שא' פוטר את חבריו בברכת הנהנין מפני קביעותם יחד או מפני שנהנים ביחד מצוה שא' יברך לכולם ולא כ"א לעצמו שנא' ברב עם הדרת מלך אבל בברכת המצות אם כ"א עושה מצוה בפנ"ע אף שכולם מצוה אחת כגו' שא' מתעטף בציצית או לובש תפילין הרשות בידם אם רצו א' מברך לכולם כדי לקיים ברב עם הדרת מלך, ואם רצו כ"א מברך לעצמו וכו', הרי שאין חיוב משום מצוה בו במקום הידור אחר דברוב עם. ואם תאמר שיש כאן ד' התוס' דלכתחילה עונה עדיף א"כ הול"ל שעדיף כ"א יברך לעצמו וביותר ק' מהמשך דבריו שכ' וז"ל: וה"ה בברכות

הראי' דברכת המאור אינה ממש כברכת הנהנין כד' המג"א (וכ"כ החזו"א או"ח ל"ה ז') אלא שבח וכו' וברכת השבח והמצוות י"ל דאי"צ קביעות ול"ש קביעות בהם, ומוכח לד' הפמ"ג דאף בברכות כאלו יש ברוב עם הדרת מלך. וכ"מ בפמ"ג ח' א"א ח' דאף במצוות עדיף שא' מברך לכולם עיי"ש שהביא ד' המג"א ולא נחלק עליו. וז"ב שכל מה שכ' בס"י ר"צ הוא רק לענין מאה ברכות שעיקר התקנה היתה שכ"א יברך בעצמו ולא יסמוך על שומע כעונה כמ"ש בב"ח והג' חכמת שלמה סי' מ"ו עיי"ש וע"כ צ"ל כן בדעת המג"א גופא ולק"מ, ודבריהם צ"ע.

ד. ונמצא דהא דעבדינן הכא לכתחילה לצאת ע"י דין שומע כעונה הוא או כד' הרשב"א או משום ברוב עם וכד' התו"ש והשו"ע הרב או משום הידור יתירה וכמ"ש בדבר"י, ויש להוסיף עוד מש"כ בשו"ת בצל החכמה ח"ו ס"ז דהכא עדיף כדי להרבות השמחה וכמ"ש בשבלי הלקט שם (וע"ע עיונים בהלכה ח"ב סי' מ"ו ט"ו שדן בזה בכל שמחת יו"ט) ומטעם זה יספרו ויתלמדו יותר סיפור יצי"מ ועדיף שישתתף בדרך עניית אמן וכיוצ"ב כנ"ל. ומה שהתוס' פסחים מט. כ' דל"ה מצוה אלא רשות עיי"ש במהר"ם דכוונתם כלפי מצות שחיטת הפסח ועע"ש במאירי.

ה. ואביא קצת בדיני ברוב עם.

הנה בביה"ל תכ"ו ד"ה אלא כ' וז"ל: ודע דמדינא מותר לקדש (הלבנה) אפי' ביחיד כמ"ש הפר"ח, וכ"ש דלא בעי עשרה, אלא דלכתחילה מצוה לעשותה ברוב עם כי ברוב עם הדרת מלך, ולהכי אם יודע שיזדמן לו לברך בעשרה לאחר איזה ימים עד ליל עשירי צריך להמתין ויותר לא, וכמ"ש בהג"ה לענין מוצ"ש, כ"כ בס' אשל אברהם. ולפי' מה שהוכיח החי"א בכלל ס"ח דבשלשה נמי נקרא ברוב עם אי"צ בשביל זה להמתין עד ליל י' ובפרט בחורף בימי העננים ע"כ.

אמן אחר המברך הרי זה כמברך וכו' דסתם שומע כעונה ל"ה כמברך ממש אבל כי ענה אמן הוי כמברך ממש, ובפשטות כוונתו לענין שכר [ודעת המאירי ברכות כ: וראב"ן קצ"ד דאז מהני אף במחויב דאורייתא ע"י קטן ואכ"מ] וא"כ בקידוש יודה הבית אפרים היכא דעונה אמן, וה"ה בני"ד יודה היכא דהבנים ישתתפו ויאמרו על הן הן ועל לאו לאו וכיוצ"ב כמ"ש בזכרון שמואל י"ח ט' דכל ענין אמן הוא קבלת דברים ואימות הדבר וכ"ה באמירת הן ולא דהוי ענין הסכמה ואימות ע"כ [וזכר לדבר יש בברכות ז. ונענע לי בראשו עיי"ש ברש"י].

ואפי' לד' העו"ש דמצ"ב עדיף מברוב עם יש לציין למש"כ בדברי יציב חו"מ סי' צ"ז ח' מעשה רבה מהרה"ק מנאסויד זיע"א כשהיה משובתי שבת אצל הרה"ק ר' ישעיה מטשחויב זיע"א שיצא יד"ח קידוש בשמיעה ממנו ואמר הרי הקידוש של הרבי יותר מהודר מהקידוש שלי ומדוע אצא בקידוש שלי ע"כ. הרי שאע"פ מצד ברוב עם לא אמר כן מ"מ כשיש שומע כעונה מאדם גדול ודאי עדיף וכלפי סוג' דר"ש ורב יוסף יודה [ויצוין דהמג"א כ' טעם אחר לקידוש שכ"א יעשה בפנ"ע לפי שברכה ארוכה היא ושמא לא יכווין וכע"ז כ' המשנ"ב ח' י"ג וקפ"ג כ"ז עיי"ש ואפשר דבסיפור יצי"מ ל"ש כ"כ ה"ט משו"ה סמכי לכתחילה אשומע כעונה].

ויש לציין שביביע אומר ח"ה סוסי' ו' הוכיח נגד התו"ש מד' הפמ"ג מ"ז סוסי' ר"צ דס"ל [בשם המג"א עיי"ש] דטוב יותר לברך בעצמו משישמע אם יש לו, הרי דס"ל דמצ"ב עדיף מברוב עם כד' העו"ש, וכבר הוכיח כן המהרש"ם בדע"ת רע"ג, ודבריהם צ"ע דא"כ הפמ"ג סותר עצמו דקיי"ל בשו"ע רח"צ י"ד היו יושבים בביהמ"ד והביאו להם אור אחד מברך לכולם וכ' הפוס' עפ"י ד הגמ' ברכות נ"ג משום ברוב עם הדרת מלך, והנה המג"א ר"ס רי"ג הוכיח מהכא דבברכות הנהנין אי"צ ישיבת קביעות עיי"ש, וכ' הפמ"ג שם בא"א לדחות

וכ"מ ברבנו יונה ברכות ח. ע"כ. ומעתה פסק המג"א תכ"ו ו' וי"ג דמצוה לקדש בציבור דברוב עם הדרת מלך, ויעויין בריטב"א בהל' סדר ההגדה שכ' וז"ל: מעתה מה שנראה שהוא דרך ישרה ונוחה היא שגומר את הלל בברכותיו הן ביחיד הן בעשרה ומצוה בעשרה משום ברוב עם הדרת מלך, הדבר פשוט שנתכוונו למעלת השכינה שעמה. עכ"ל. ומש"כ כן הריטב"א על הלל ולא על כל ספור יצי"מ אפשר משום שהלל אפשר בניקל לאמרה בביהכ"ס כמ"ש בטור תע"ג.

ומש"כ הא"א לענין קידוש לבנה להמתין רק לעשרה ולא לכל רבים אפשר דנגד רוב עם הרי יש גם הידור דזריזין מקדימין למצות ומשו"ה עדיף לו לברך עכשיו משא"כ למעלת ציבור דשכינה עמהם סבור להמתין [וביותר בקידוש לבנה שעניינה להקביל פני אביהם שבשמים פעם א' בחודש] וכמו שצייד שם אח"כ שאם יש לו כבר עשרה אי"צ להמתין ליותר מטעם זריזין מקדימין למצות (והוא חידוש טפי רק להמתין לג').

ועצם ענין ברוב עם שייך בכל מצוה כמ"ש הרמב"ם בכורים פ"ד הט"ז וכמ"ש בחיי"א שם, ואפי' שכ"א עושה המצוה בעצמו [ומשו"ה צ"ב מש"כ באג"מ או"ח א' קמ"ד שאין שום מעלה בשנים שמברכים יחד הלבנה ומשמע דס"ל דבשנים ליכא ברוב עם דלא כ"ש לעיל]. ע"כ.

ובנ"ד אפ"ל דכלפי סיפור יצי"מ יש לכו"ע ברוב עם בצירוף הבנים קטנים כמ"ש באשל אברהם סי' צ' גבי מצוות הקהל שאחז"ל קטנים למה באו ליתן שכר למביאיהם, וז"ל: שגם שיש תועלת בשמיעת קטנים כמו שאחז"ל גבי ר' יהושע בן חנניא ז"ל אשרי יולדתו ושייך ג"כ ברב עם כו' מ"מ אי"ז מספיק להביא הקטנים רק מצד שכר פסיעותיהם השייך לאביהם שעל פיהם הולכים ואולי היו יכולים להשמיע בביתם קטנים ומצידם אולי ל"ש כ"כ רב עם כי אינם באגודה להצטרף בגדולים וכו' עכ"ל. ומשמע

ומדבריו מתבאר שיש מח' הפוס' באיזה שיעור אמרי' ברוב עם, ולפי מה שמצאתי דבריו צ"ע, דז"ב דלכו"ע אף בפחות מי' איכא ברוב עם וכ"כ ברמ"א או"ח קצ"ג ב' ובראשונים לקמן ואין חולק בדבר, וכן כ' בד' השו"ע הרב שכתבתי לעיל וכ"ה במג"א תרפ"ט סק"י, ובשנים בו נח' הרא' דהנה בשו"ע נפסק קס"ז י"א ורי"ג ב' דבברכות הנהנין אם ישבו שנים או שלשה עדיף שא' יברך לכולם ועי"ש במשנ"ב שום ברוב עם הדרת מלך. וכ"מ במשנ"ב ח' י"ד דאף בשנים איכא ברוב עם [ובטעם שבציצית כ' המחבר ח' ה' אם רצו א' מברך לכולם כבר עמדו בזה בפמ"ג ורעק"א עי' משנ"ב], ודווקא בברהמ"ז בשנים אין א' מוציא חבירו כמ"ש הראשונים עי' ט"ז ר"ס קצ"ג, ואיה"נ הטעם שפסקו דמצוה לחזור אחר שלשה כ' הרא"ש ברכות פ"ז ג' לקיים מצות זימון דברוב עם הדרת מלך.

ומאידך ברמ"ך ברכות פ"א י"א כתב בטעמא דשנים שאכלו מצוה ליחלק לפי דל"ש רוב עם כפשוטה הרי דס"ל דבשנים ליכא רוב עם. וכן לכאו' צ"ל בדעת רש"י ברכות מה: שכ' דה"ה בשאר ברכות מצ' ליחלק ולפי"ז מיושבים קר' הרא' עליו עיי"ש אמנם לא קיי"ל כדבריהם כנ"ל. ובחיי"א הנזכר כ' דבמנחות סב. משמע דבשלושה איכא ברוב עם ומשמע דס"ל כרש"י והרמ"ך, אמנם לכאו' אין מוכח שם כלל דבשנים ליכא רוב עם אלא דשלושה עדיפא משנים ובזה ליכא מאן דפליג.

ויש מעלה נוספת דציבור היינו עשרה דאז שכינה שרויה ביניהם (כ"מ בל' הא"א שם) וכמו שנפסק נמי דמצוה לחזור אחר עשרה גבי זימון בכדי שיוכלו להזכיר שם ה' [שהוא מטעם דשכינה שורה ביניהם כמ"ש באבודרהם הל' ברכת הלחם], ועדיף עשרה שמקיימים המצוה עי' מג"א סוס"י תר"צ.

ויותר מזה יש, שאפי' למעלה מי' עדיף מה יותר כ"כ בדרכי משה ורמ"א קצ"ג [ועי"ש בט"ז דס"ל דאם רצו יכולים אז ליחלק לב' חבורות] וכ"כ מג"א צ' ט"ו

בחזו"א דנח' בגדר שומע כעונה אם הכוונה שכל דיבור המשמיע כדיבור השומע או שנפטר מהמצוה כא' המשמיעה בפיו ואכ"מ. והנה בהגדה ש"פ כ' הפוס' דבעי' ג"כ בקול רם עי' ריטב"א על ההגדה וז"ל: וחייב אדם לומר ההגדה בנעימה ובקול רם בכל כוחו. ובתשו' רש"ל סי' פ"ח כתב כן על הא לחמא עניא, וכ' החת"ס פסחים קט"ו: דנפק"ל מלחם שעונין עליו דברים הרבה וענייה בקול רם הוא כמ"ש גבי ביכורים 'וענית ואמרת' בקול רם, וא"כ לדברי הביה"ל א"א לצאת מצוה ההגדה ע"י שומע כעונה.

אמנם אפ"ל דכיון דבדיעבד יצא אף אם אמר בלחש [בפמ"ג מ"ז סוס"י תע"ד כ' דלמ"ד הרהור כדיבור ה"ה בסיפור יצי"מ וכל הפוס' חלקו ע"ז עי' שו"ת האלף לך שלמה השמטות או"ח מ' וחת"ס או"ח ט"ו וקרן אורה ברכות רפ"ג ומנ"ח כ"א ומקורם ל' החינוך מ' ש"ל], לכך כשיש מעלות האחרות אמרי' שומע כעונה אף שיפסיד דין קול רם.

ובשו"ת בצל החכמה שם הביא מהגדת בית לוי שהגר"ז כ' דכוונת הביה"ל הוא דדין קול רם הוא כדי שכולם ישמעוהו וחלק זה לא שמעו הקהל, והיינו דזה ברור כמ"ש שאר אחרונים דמדין שומע כעונה חשיב כלפי שמיא כאילו בירך גם העונה בקול רם, רק כלפי מציאות בנ"א לחבירו נשאר המציאות שהקהל לא שמעו את קולו של העונה. ויסוד זה כ' גם בהר צבי או"ח א' נ"ז בהא דאלם א"י לחלוץ ול"א שיחלוץ ואחר יקרא הפרשה מדין ערבות דסו"ס ב"ד לא שמעו את קולו, וכע"ז כ' שם הקה"י, ואף שהחזו"א וסייעתו התירו שומע כעונה בברכת כהנים כ' בבצה"ח דאפ"ל דווקא התם דס"ל כיון דכלפי שמיא חשיב כאילו בירך בקול רם אין חיסרון שהקהל לא שמעו אותו, דהא דברכת כהנים מהני לברך אף עם שבשדות (והגע עצמך וכי באלכסנדריא של מצרים היו כל הקהל שומעין קול הכהנים), כיון שהוא עשה את שלו השי"ת עושה את שלו ולכך אין עיכובא מצד זה, ועי' במשנת יוסף להרה"ג ר' יוסף ליברמן שליט"א או"ח

מלשוננו דודאי שייך איזה ענין ברב עם רק 'אולי ל"ש כ"כ' לחייב האב משום זה ועל כן צ"ל שם הטעם משום שכר, ואע"ג דבשאר מצוות לא מצאנו שיצטרפו קטנים לרוב עם, וכגון בקידוש לבנה, החילוק פשוט דהתם הוי מ"ע דל"ש בהם כלל ואינם מחוייבים במצוה משא"כ הקהל שמבינים מקרא המלך ועל ידם מתגדלת מצוות הקהל, ואפי' למה שצייד דאולי ל"ש רב עם בקטנים ה"מ התם דסו"ס עיקר המצוה בגדולים אבל גבי סיפור יצי"מ שהענין מלכתחילה הוא לשתף הבנים במצווה שעל ידם דייקא יקיים המצוה ופשוט.

[ועי' במג"א סוס"י תר"צ שההג"א נסתפק אי במגילה שלא בזמנה אפשר לצרף קטנים או לא, ואינו ענין לכאן דהתם אין העשרה משום ברוב עם דהא אפי' בזמנה קיי"ל דלכתחילה קורא ביחיד דלא הטריחו חכמים לחזר אחר עשרה משום ברוב עם כמ"ש הר"ן מגילה ה. והספק שלא בזמנה הוא אם כבר הותר לו לקרות או לא עי' חכמ"ש תרפ"ט ורק אח"כ מתחיל ענין הידור דרוב עם].

ו. ומעתה יל"ד בחלק השני איך יצא יד"ח מצוות והגדת לבנך, דאע"פ דמהני שומע כעונה אבל סו"ס בנו לא שמע מפיו, וכה"ק בקה"י ברכות סוס"י י"ג, ונקדים תחילה, ידוע ומפורסם מח' הבית הלוי (בראשית סוף חנוכה) והחזו"א או"ח כ"ט גבי ברכת כהנים אי כהן אחד יכול לברך ולפטור שאר כהנים דשומע כעונה אם יהיה כוונת שומע ומשמיע, וז"ל הביה"ל: אמנם עיקר הדבר לא נהירא כלל דשומע כעונה שייך רק בדבר דאי"צ בו אלא אמירה לחודא, אבל ברכות כהנים דצריך קול רם כאדם האומר לחברו כמו דנפק"ל בסוטה ל"ח מקרא דאמור להם ובזה ל"ש שומע כעונה דהרי ענייתו של הכהן השומע הרי אינו נשמע להעם השומעים ולא עדיף הך כהן השומע מאם היה אומר מפורש בפה רק בלחש דלא יצא וכו' עכ"ל.

והחזו"א ועוד הרבה אח' חולקין עליו וס"ל דיצא, ועי' שע"ת סי' ו' סק"ו, ומבואר

במחשבת הלב וכו' עכ"ל, ומשמע להדיא דתפילת הש"ץ היא מדין שליחות [אי לא מהני בהרהור].

וכ"כ בפמ"ג בפתי' ח"ב ט"ז כל היכא דשניהם חייבים י"ל מטעם שליחות וכו', וכן בח"ג כ"ח ז"ל: והנה קיי"ל בקי' שלוחו ש"א כמותו וכו', ואף במעשה ודיבור שלוחו כמותו הרי עם שבשדות דאניסי ש"ץ מוציא אותם אף בלא שמיצה וכו' מטעם שליחות וכו', והנה במצוות אחד מוציא חברו כדאי' בר"ה סו"פ שלישי ורביעי הוא מטעם שליחות כנראה ממרוצת ד' הב"ח או"ח תל"ד גבי שלוחו יכול לבטל, והנה אם יליף מפסח י"ל מעשה דווקא והרא"ש כ' בקי' במה הצד יליף יע"ש, ומ"מ משמע שאין לחלק ואף מחשבה מהני שליחות וכו' (וכן הזכיר בפתי' או"ח מ"ו), וכל היכא דשליח לאו בר חיובא הוא ל"ש ביה תורת שליחות כמו אשה במ"ע שהז"ג וכן כרך בי"ד וכדומה ואין עבד נעשה שלי' לקבל קי' וגיטין לפי שלא שייך ביה ה"ה כאן, וכל המצוות אע"פ שיצא מוציא הוא דהוה כמחוייב בדבר מטעם ערבות, ומ"מ עיקר שאחד מוציא חבירו מטעם שליחות הוא וכאמור, וא"כ קשיא קטן דלא בר שליחות הוא אמאי באכיל שיעורא דרבנן מוציא בן לאביו כמ"ש המחבר סי' קפ"ו, וגם ערבות ל"ש בקטן, כ"ש דעיקר מטעם שליחות, וי"ל דשומע כעונה ומשמע קצת מה"ת שומע כעונה עי' תוס' ברכות כ' וכו' עכ"ל.

ומשמע להדיא דמטעם שליחות הוא ומה שכ' ביצא שמוציא ג"כ מדין ערבות הוא דלולי זאת אין השליח יכול להוציא דסו"ס פעולת השליח אינה בגדר 'ברכה' וכיוצא"ב אלא מילי בעלמא וברור, ועיקר דין 'שומע כעונה' הוא דין שליחות רק דס"ל דכל שעומד אצלו מהני אף בלי דיני שליחות רק שיהא אותו בר חיובא דז"ב דל"מ שומע כעונה מאינו ב"ח, ואפשר דמשו"ה כ' רש"י ר"ה כט. ותוס' ברכות מח: שהוא מטעם כל ישראל ערבין ולא שליחות דברכה שאני משא"ד ועי' שו"ת יהודה יעלה או"ח י"ט.

ח"א סי' ו' שהאריך בגדרי ברכת כהנים בענין זה.

אמנם בהגדה לבנו ציוותה תורה שישמע הבן הסיפור מאביו וסו"ס אביו לא קיים זאת (עי' שו"ת חזו"ע סי' כ"א דאיכא דס"ל דאף הסב חי' בהגדה לנכדיו), ובבצה"ח כ' דעדיף שאף האב יספר קצת לבניו ויצא יד"ח בזה, בפרט לש"י רבנו ירוחם וסייעתו כמ"ש החו"ד והפר"ח תע"ג ו' ומטה משה תרל"ג ומנ"ח שם דסגי בהזכרה לחודא.

ז. ועפ"י עצה זו יתיישב נמי מהא דמצוה בו, וכמ"ש בשו"ע הרב תל"ב דבעשה חלק מהמצוה סגי, אמנם מלשונו שם 'אם אינו יכול' משמע דווקא דיעבד אבל מל' המג"א שם משמע אפי' לכתחילה, וכ"כ בחזו"ע סוסי' כ"א בשם הרב אלישיב זצ"ל, אמנם פשטות הגמ' והרא' שכתבנו והקדמנו תחילה ל"מ כן, ובחזו"ע רצה להוכיח מהא גופא נגד האח' דלעיל דדין שומע כעונה הוי כעונה ממש פיו כפיו מדין 'שומע כעונה', אמנם בבצה"ח האריך לבאר דשייך כאן ג"כ סוג' דשליחות ולפי"ש א"ש דאי"צ לומר כן, כדלקמיה.

ח. בברכות לד: שנינו: המתפלל וטעה סימן רע לו ואם שליח ציבור הוא סימן רע לשולחיו מפני ששלוחו של אדם כמותו ע"כ. ומצאנו ברא' ובפוס' שנח' בד"ז, דלפ"ר משמע כהווייתו דש"ץ הוא דין שליחות, וכ"ה לכאו' בתוס' רבנו יונה ובריטב"א שכ' דנלמד מושחטו אותו כל קהל עדת ישראל וכי כל הקהל שוחטין מכאן דשלוחו ש"א כמותו (קידושין מ"ב:), וכן ל' הב"ח סוסי' תל"ד גבי ביטול חמץ ע"י שליח וז"ל: דכמה מצוות יש התלויות בדיבור כגו' תפילה וברכות דיכול לעשות ע"י שליח וממילא צריך שיבטל השליח בשביל בעה"ב בפניו כדי שישמע מן השליח, א"נ היכא דאניס לא גרע מעם שבשדות שמוציאן השליח ציבור אע"פ שאינם שומעים מן הש"ץ, אבל לפי דעת רוב גאונים דאי"צ להוציא כלל הביטול בשפתיו אלא במחשב בליבו לחוד סגי א"כ היאך אפ"ל שלוחו ש"א כמותו בדבר התלוי

ועי' נמי בכלי חמדה ר"פ שלח שהביא משם האבנ"ז דש"ץ משום שליחות ושנכנס כח המשלח בשליח ומשו"ה כשטעה הוי סימן רע לשולחיו (ע"ע שפתי חכמים ברכות שם). הרי דמשום שליחות נגעו בה.

וע"ע פמ"ג נ"ג א"א י"ט שדן דלכאוי צ"ל שדיין גר בערבות מהא דאף גר כשר לחזרת הש"ץ עי"ש, ולד' הב"ח דשיין שליחות א"ש אף אי אינו בערבות כנשים.

יא. ומאידך הרבה אח' נקטו דוודאי אי"ז דין שליחות, בפנים יפות סו"פ אמור כ' דוודאי אי"ז שליחות אלא דין ערבות, וכ"כ החת"ס פעמים טובא או"ח ט"ו נ"ה פ"ד ר"א יו"ד שכ"א ועוד, דאי"ז שליחות אלא דין ערבות ושומע כעונה, ושומע כעונה אינו מדין שליחות אלא כד' התוס' ברכות כ: דנלמד מהר סיני שהיו צריכין לטבול אע"פ שהיו שותקין דשומע כעונה [ועי"ש ברש"י ורבנו יונה שכ' מהלך אחר].

וכצ"ל בדעת היש"ש (ב"ק פ"ז ל"ז) שכ' לחדש דמדאורייתא מהני שומע כעונה אף מקטן ורק מדרבנן אין יוצא אע"ג דקטן לאו בר שליחות (עי' מג"א קצ"ט ז' שהעיר עליו ובראש יוסף ברכות שם), וכ"כ בשו"ת שרידי אש או"ח נ"ה דוודאי אי"ז מדין שליחות אלא מדין ציבור ותפילה בציבור ובברכות מדין ערבות כמ"ש רש"י ר"ה כ"ט.

וכ"כ בחזו"א או"ח י"ט כ"ד בר"ג דאף עם שבשדות יוצאים בתפילת הש"ץ וז"ל: דלא רמו רבנן חיוב תפילה על כל יחיד רק כל עדה מחוייבים לברור מביניהם עשרה וירד ש"ץ ויתפלל בעשרה ויפטור את כולם ע"כ וכע"ז כ' ג"כ אח"כ סק"ט עי"ש [וכע"ז אפשר לבאר סוג' יבמות י: איהו שליחותא דאחים קעביד איהי שליחותא דצרה קעבדא אע"ג דל"מ שליחות בחליצה אלא שכך קבעה תורה שא' צריך לפטור כל הבית. אמנם יעוי' דורש לציון דרוש י"ג וקצוה"ח שפ"ב ואבנ"ז אה"ע רכ"ג וקה"י יבמו' י"ד], אלא שמלבד מצוה הזאת חייבו עוד חכמים לכל יחיד להתפלל לכל חד וחד

ט. וכ"מ בשו"ע הרב שם גבי ברכת המצוות שכ' תחילה שאם רצו כ"א מברך לעצמו וז"ל: כדי להרבות בברכות כי לעולם ירבה אדם בברכות הצריכות ואף שהשומע כעונה מ"מ המברך הוא העיקר שהוא נעשה שליח לכולם להוציאם יד"ח וכולם מקיימים מצוות הברכה על ידו וכאילו כולם מברכים ברכה אחת היוצא מפי המברך שפיו כפיהם (כנוסח מינוי שליחות גט) וראוי יותר שיקיים כ"א ואחד בעצמו מצות הברכה משקיימנה ע"י שליח, עכ"ל, הרי להדיא שדין שומע כעונה הוא מדין שליחות, וכ"כ בקרן אורה ברכות פ"ג וז"ל: והרהור לחוד ושמיעה לחוד מדאינו יוצא אלא במי שמחוייב בדבר וע"כ שמיעה הוא מטעם שליחות. אמנם בחת"ס או"ח ט"ו דחה ראיתו דכל שומע כעונה אם אינו מבר חיובא הוי כמעשה קוף ואפי' בלא הל' שליחות וכ"כ חזו"א ר"ס כ"ט [אם כי דס"ל דל"מ שומע כעונה אלא דווקא בתפילה ודלא כהרבה פוסקים].

י. וכ"מ ל' המג"א או"ח נ"ג כ' בהא דקיי"ל דיחיד יכול לעכב ולומר איני רוצה שפלוגי יהא חזן, שכ' דה"ט דאין נעשה שלוחו בע"כ, ואי ש"ץ אינו דין שליחות אלא ערבות ושומע כעונה א"כ הול"ל בנו"א שאין ראוי שיוציאו אחד שאין חפץ בעשייתו כל' הב"י עי"ש ודו"ק. וע"ע בלקט יושר עמ' 20 שכ' בש"ץ שמכוון להוציא כולם חוץ מא' אזי לא יצאו כולם הו"ד ברמ"א תקפ"א וכ' הטעם דשליחות שבטלה מקצתה בטלה כולה ועיין.

וכן יש להעיר בהא דקיי"ל דשליח בשכר עדיף מבנדבה וכ' המג"א הטעם משם הרשב"א ח"א ת"נ שאז אין אחר שאינו הגון רשאי להתפלל וגם הש"ץ נזהר בתפילתו דשכיר הוא, וא"ת שיש רק דין ערבות א"כ הול"ל טפי בכדי שיהא שלוחו ממש לד' המחנ"א שלוחין י"א דשליח בשכר מהני בכ"מ ולהנ"ל דכל ש"ץ משום שליחות א"ש ועיין.

רי"ד קי' מ"ג) דל"מ שליחות במצוה דגופא כהנחת תפילין ונטילת לולב ועל כן ודאי אי"ז מתורת שליחות.

וראיתי באבנ"ז חו"מ ס"ה שנתקשה על סוג' דשליחות במצוה דחזי' הכא דמהני ועמד בקושיא. ומצאתי בכתבי מהרי"א הענקין זצוק"ל (חלק לב איברא עמ' רכ"ז ע"ב נדפס גם בהפרדס אדר תשי"ב) שכ' וז"ל: ועיקר דין שומע כעונה הוא רק בצירוף שליחות של הש"ץ וודאי בקריאת התורה אין שייך להוציא מי שלא שמע כי גוף ראובן אינו גוף שמעון ואין שייך שליחות זה כי אם ע"ד המוסר כעין יששכר וזבולון ושמעון ועזריה אחיו אבל בתפילה כיון שהמתפלל מבקש בעד הציבור חננו מאיתך השיבנו אבינו סלח לנו וכן כולם ע"ז שייך שליחות אפי' שלא בפניו ורק בדלא אניס ליה אינו נעשה שלוחו כעין עובדא דההוא סמיא ושמואל בביצה י"ז, וע"ז אמרתי שאם החזן אומר ברכות השחר להוציא הציבור או היחיד שא"י לברך או מטעם ספק במציאות או בדין צריך לומר בלשון רבים וד"ל עכ"ל.

חזי' מהכא פתח פתוח דדברים הנאמרים מתחילה בל' רבים מהני שליחות אף במצ' שבגופו ומעתה אף בענייננו יצא הבן יד"ח מדין שליחות להני רא' ופוס' שאף ספור יצי"מ כולל כל כלל ישראל ואי"צ הבן לומר לבנו בגוף דשלוחו ש"א כמותו ואין גם דין מצ"ב כנ"ל וברוב עם עדיף, [אמנם לבית אפרים לכאור' ישאר דין מצ"ב כנ"ל אם לא ישתתף ויענה קצת עם אביו], ובוודאי אם אומרים לפני כן הלשם יחוד ומתכוונים למצווה שאז נעשה כהבנת שליחות וככל ש"ץ.

ומצאתי עוד בשיח השדה (שער ברכת ה') סי' ג' שתי' עפ"י היסוד המבו' בקידושין מב. דכל היכא דאית ליה שותפות בגויה היינו שהוא עצמו ג"כ מחוייב בדבר ועושה בשביל עצמו מהני אף לאחרים אפי' בלא דיני שליחות, ועי' רש"י ב"מ ח. דאמר' מיגו דזכי לנפשי' אף לדבר עבירה עי"ש ומשו"ה יכול

כדאית ליה ואותם דלא אניסי מחוייבים לבוא לביהכ"נ ולשמוע לענות אמן לפי שתקחז"ל כעין קרבן תמיד שאנשי מעמד צריכים לעמוד על קרבנותיהן [והעומדים פוטרם כל ישראל שכל חיוב מעמדות אינה מ"ע בפירוש אלא נביאים הרא' תיקנום והם קבעו כן, שרידי אש ח"א קס"ט וע"ע קול סופר תענית אות תקכ"ב. אמנם ל' הרמב"ם פ"ו מכלי המקדש משמע דהוא מדין שליחות והיינו שליחות על מעשה שמירה, ואע"ג דהוי מצוה שבגופו מטעם הסברא שכ' בתוס' פסחים נ. ועוד דשותפות אית להו בגוי' כמ"ש לקמן], וכ"כ בשרידי אש שם בשם הריא"ז והא דתקחז"ל שהבקי צריך להתפלל בעצמו להני רא' דס"ל דל"מ שומע כעונה בבקי כ' מהרי"א הענקין לקמן דהויא כעין מעשה דסמיא ושמואל בביצה י"ז:.

וכ"ה דעת הקרן אורה שם שדווקא תפילה שכל מצוותה בציבור וכל נוסח התפילה הוא מדרבנן והם אמרו שש"ץ מוציא את הרבים וכו' [רק שהעמידו דין זה בדיני שליחות כנ"ל בשיטתו], ואע"ג דל' המשנה לעיל משמע שהוא דין שליחות אי"ז אלא לתפארת הלשון וכיוצ"ב אשכחן בדיני הדיוטות דשליחותיהו קעבדינן (גיטין פט:), ועי' בנתי"מ ר"ס א' ובחת"ס או"ח פ"ד הוכיח דבירור דאינו דין שליחות וכן ביבמות לעיל.

[ועי' בארץ צבי ח"ב ו' שכ' לתרץ עפ"י דהאבנ"ז או"ח מ' גבי תקיעת שופר שעיקר שיוצא יד"ח הוא השמיעה והשליחות הוא רק שיהא לו חלק במעשה המצוה בפעולה וה"נ הכא עיי"ש. ודבריו אינם בדעת האבנ"ז שכ' להדיא לעיל ולהלן שהוא דין שליחות ואף לעם שבשדות. ועי"ש באבנ"ז שחילק בין תקיעת שופר לברכות שבברכות ע"כ אינו משום שליחות אלא משום ערבות דהא ל"מ שליחות במצוה שבגופו, וצ"ב הא בתפילה כן מועיל משום שליחות ומ"ט בשאר ברכות לא יועיל ועיין].

יב. ובסברת מחלוקתם, הנה בחת"ס שם ועוד הק' דאיך אפ"ל דהוי מדין שליחות הא קי"ל (קצוה"ח קפ"ב והביא שם מתוס'

ובארץ צבי (שם) כ' לתרץ דשאני ש"ץ שהוא דין תנאי ב"ד [ומשו"ה אי"צ מינוי של כל אחד] ובב"ד מימסרי אף מילי כמ"ש גיטין סו: ובר"ן שם ודבריו צ"ב דהא קיי"ל התם כר"י דלא מחלק בין יחיד ובי"ד. ועיי"ש ברעק"א שדייק ל' רש"י גיטין כ"ט דדווקא לשליח אין כח להעביר מילי אבל בעצם שייך בזה שליחות וכ"נ לדייק ל' רש"י משלי ד' ב' עה"פ כי לקח טוב נתתי לכם עי"ש ותמצא אור. ועי"ע בלקח טוב כלל א' ובסיפרי זוטא ר"פ שלח.

יד. והנה לעיל נתבאר שהאב מוציא בניו ע"י שליחות, ויש שהעירו דהא לא היה מינוי בפועל וא"כ רחוק לומר שיצא, ובבב"ה שם הביא ד' המל"מ טומאת צרעת פ"י דייק מרש"י שבת קל"ב. דכל היכא דמשלח עומד ליד השליח מהני מחשבת המשלח להצטרף לעשיית השליח אף למלקות, ובפמ"ג יו"ד כ"ח שפ"ד י"ד הק' מה לי עומד בצידו ומה לי אין עומד בצידו (ועי"ע בית אפרים שם ובית יצחק או"ח שבת מ' וברו"ט בענין עדל"ת פ"א שתירצו בזה), וכ' בשו"ת שערי דעה ח"א קל"ח וח"ב רנ"ד (ובמהדר' החדשות סי' ש"א ותנ"י) דכל שהמשלח עומד בשעת עשיית השליח עדיף טפי משלוחו כמותו והו"ל כעין ידו עכ"ל, ומעתה זה הבן יכול אביו להוציאו מדין שליחות בצירוף דין ערבות כהפמ"ג וביותר לשיטות אלו מדין ידו כידו ועע"ש שהביא סימוכין לזה.

ועי"ע בנחל איתן פ"ה ו' י"ב שהכריח כן מהא דאי"צ בעגלה ערופה מדידה של כל הדיינים, וכן בחליצה אי"צ קריאת הפרשה של כל דייין, והי"ט לפי שכולם במעמד א' והוי טפי משליחות ומהני אף במצוה שבגופו ואף במילי, ואף דל"מ בסמיכת קדשים אלא כ"א צריך לסמוך בפנ"ע כמ"ש ברמב"ם, כיון שאין שום נפ"מ אם אחד מודד וקורא משו"ה כשהוא במעמד כולם הוי כאי' עשו בגופם, משא"כ סמיכה שהיא מצוה על הסומך ואין הכוונה שהקרבן יהא סמוך רק שהמקריב יסמוך, ול"ד להתם

להוציא אף חובת אחרים משום שליחות, [וביסוד זה תי' בכלי חמדה פנחס ד' ג' מ"ד כהני שלוחי דידן ויסוד זה כ' גם בתזריע ד' ובהקדמתו לס' אמבואה דסיפרי עי"ש ובפנים יפות הנ"ל כ' כוונת הגמ' דמשום ערבות נגעו בה ודבריו צ"ב הא אמרי' הא בקרא דושחטו אותו כל קהל עדת ישראל ובמצרים עדיין לא היו בני ערבות וצ"ב א"ו שליחות לחוד הוא]. והא דל"מ בשאר מצות שבגוף האי תירוצא צ"ל כמ"ש בנחל איתן שיובא לקמן. ועיי"ש בביאור אע"פ שיצא מוציא דסו"ס הואיל והיה מחוייב בדבר. ושם בסי' ד' רצה לתרץ עפ"י המחנ"א דשאני שליח בשכר הואיל וח' כפועל וידו כידו וא"כ אפ"ל דמדין ערבות הא מחוייב לעשות כל טעדיקי עבור חבירו וח' כשכר הואיל ורחמנא שעבדי' כפרוטה דרב יוסף (אמנם לפי"ז כל השליחות הוא בנוסף דין ערבות). ובספרו ארץ צבי שם מוסיף לתרץ גבי חזרת הש"ץ דשייך זכי לנפשי' אף שכבר התפלל בלחש הואיל וכך יוכל לומר קדושה, ועוי"ל דעיקר תפילה בציבור ח' בשעה שהש"ץ מתפלל בקול רם לא בשעה שמתפללין בלחש ומשו"ה מוסיף גם לנפשי' עי"ש שדן בזה וכ"כ בסי' כ"א [ועי' מג"א שהובא לעיל אות י"ב מש"כ גבי זמן הזה ודבריו א"ש לד' הכה"ח נ"ג סקפ"ו]. ולתי' זה לק"מ קו' דילי לקמן.

יג. ולכאו' יל"ד בהאי פלוגתא, הא קיי"ל מילי לא ממסרין לשליח וא"כ איך שייך דין שליחות, ועי' ברעק"א גיטין לב. שדן בזה והעלה שהוא מח' ראשונים אי מהני בגט אומר אמרו, וסברת מחלקותם הוא אי מילי אינם נמסרים הכוונה שלא חל כלל שליחות או שאין בכח השליח להעביר דיבורים לאחר שאז נמצא שהוא לא הועיל כלום בפועל עי"ש, ולכאו' צ"ל דהנך דס"ל דמהני שליחות ס"ל דשייך שליחות בזה ורק לשליח ל"מ, וכ"כ בחי' מראה כהן ב"מ ק"י, וכתב שם דבהא גופא היה מחלוקת הפוס' אם הוא דין שליחות, וכ"כ בשו"ת יהודה יעלה שם.

המאירי דאפשר דווקא במצות דאורייתא וא"כ תליא אי תפילה דאורייתא או לא. [ועיי"ש דהמכוון כראוי בתפילה אינו מרגיש בערב אלא למועיל היינו לדלידה שרי כיון שאין הנאתו מעצם קול החזן אלא שמועיל ליהנות מהתפילה עצמה].

ועי' בילקוט יוסף פסוד"ז נ"ג ל"א שפסק לאסור. ועי' במנ"ח כ"א שכ' בפשיטות שמצד שמיעת קולו שרי דמצות לאו להנות ניתנו, והוסיף עוד דאפשר כיון דבהזכרה קצת סגי ושאר הסיפור הוי כדרבנן א"כ לד' הבעה"מ דמצות דרבנן להנות ניתנו אסור עיי"ש מיהו לא קיי"ל כהבעה"מ עי' או"ח תרפ"ט ד' גבי קריאת המגילה. ויש להוסיף דאפי' אי מצות לאו להנות ניתנו מ"מ לשלחו בפירוש הוי' מח' רא' עי' טיור"ד שכ"א וריטב"א נדרים לג. ובהערות שם.

טז. ובחת"ס או"ח נ"ה ובארצות החיים ח' ה' כ' לבאר מח' ההג"א רפ"ק דחולין והרמב"ם אם אדם יכול לצאת יד"ח ברכה בשומע מאחר או לא, דדעת ההג"א שאסור הוא דס"ל דשומע כעונה מדין שליחות ולכך א"י דכל דאיהו גופי' לא מצי עביד שליח היכי מצי משוי', והרמב"ם וכ"פ בטש"ע דס"ל דיוצא דודאי אין שומע כעונה מדין שליחות דהא הוי מצי שבגופי' כתפילה כנ"ל א"ו דין ערבות ושומע כעונה הוא ומשו"ה אף אלם יוצא, ובארצות"ח רצה לדון מצד זכ' לאו מטעם שליחות עיי"ש ואכ"מ, ועי' בשאג"א סי' ו' באריכות מצד כל הראוי לביילה.

וכן צ"ל במח' הראשונים בב"י או"ח קמ"א ב' גבי סומא אם יכול לעלות לתורה, ועיי"ש בט"ז ובשאלת יעב"ץ סי' ע"ה ובהר צבי או"ח נ"ז ומה שדנו שם כולם מדין קורא מתוך הכתב ולא מדין יסוד שומע כעונה ע"כ דמועיל אף בלי דיני שליחות ודלא כהג"א.

אמנם כל ד' החת"ס דשייך הכא כל דאיהו לא מצי עביד אינו מוסכם, עי' מחנ"א גירושין ג' ונובי"ת אה"ע ס"ט, וא"כ א"ש אף לד' הב"ח וסייעתו דשומע כעונה מדין שליחות, ומשו"ה נפסק ג"כ כד' הרמב"ם

שעיקר התכלית שהחולץ ישמע הדברים וכיוצ"ב בהא ל"מ שליחות כה"ג.

וא"כ בנ"ד אפשר שכיון שמצות הסיפור תכליתה שהוא ובניו ישכילו הענין, א"כ יוצא יד"ח כשהוא במעמד אביו מצד החשיבות בו כנ"ל ובפרט לשיטות שאף הסב ח' במצות הסיפור לנכדיו. ועיי"ש שבזה יישב ד' רש"י סו"פ אמור שכ' במצות רגימת המגדף במעמד כל העדה מכאן ששלוחו של אדם כמותו, שהכוונה מצוות כאלו ומשו"ה לא הביאوه רפ"ב דקידושין (וע"ע בגלהש"ס שם שעמד בזה וכן בשו"מ קמא ב' ק"י ובפנים יפות כאן כ' שיטתו כנ"ל דשאני הכא שהוא בצירוף כל ישראל ערבין זה בזה וגם כאן ד' צ"ב הא קודם מ"ת לא היו בערבות), ומה שהראשונים לעיל לא הוכיחו מהאי קרא לש"ץ לפי שרצו להוכיח אף לעם שבשדות. [ומד' הש"ך חו"מ שפ"ב דל"מ שליחות במילה אף שהאב עומד לצידו אע"ג שהתכלית שהבן יהא נימול ל"ק דהא כ' האח' בשיטתו דס"ל דאיכא נמי מצוה שאביו ימולו ומשום מצוה זו אסור].

טז. ואוסיף עוד בנפ"מ אם ש"ץ הוא מדין שליחות או מדין שומע כעונה בלי שליחות, דהנה במאירי יומא יח. כ' וז"ל: המודר הנאה מכהן מותר להקריב לו קרבנותיו אפי' קרבנות נדבה שאינה מצוה מוטלת עליו, שלא מצד שליחותו הוא מקריב אלא משליחות המקום, וכן המודר הנאה משליח ציבור שלא וכו', הא אם היו שלוחים שלנו היה הדבר צריך לשליחות וכל שהדבר צריך לשליחות אינו נעשה ע"י מודר הנאה אע"פ שמצוות לאו ליהנות ניתנו וכו'. עכ"ל. ומדבריו נראה שהדבר תלוי בשיטות הנ"ל ולשיטות שהוא מדין שליחות א"י לצאת אם הש"ץ מודר הנאה. אמנם אפי' לד' המאירי היכא דיש לו קול ערב ונהנה ממנו כ' המאירי ר"ה כח. דאסור אע"ג דמצות לאו ליהנות ניתנו מ"מ כשגם הגוף נהנה אסור ואפי' לראשונים דס"ל דשרי (עי' שעה"מ לולב רפ"ח וחזו"ע סי' ח' ובטעמם עי' תקנת עזרא מעילה יג:) כ'

דל"ש שליחות כנ"ל, ולהנך דבעומד לצידו מהני אף מדין שומע כעונה תי' לעיל דכלפי שמיעת אחרים ל"מ, ולהגר"ע יוסף דמהני אף לאחרים אפ"ל ע"ד שכ' בחזו"א וכ"כ בהערות הרב אלישיב סוכה שם דיסוד שומע כעונה הוא בצירוף ערכות ונאמר שקטן במילי דרבנן אית בי ערכות כמ"ש כמה אח' ודלא כפמ"ג הנ"ל שהערכות עושה את המשמיע כאילו הוא מחוייב בדבר ואע"פ שיצא כבר כאי' לא יצא ועדיין חייב במצוות עצמו עוד ולכך יש לשומע שמיעת ברכה ולא סתם שמיעת תיבות, ולכך בקריאת אדם פרשת חליצה אף ע"י ערכות נשאר המציאות שהוא לא מחוייב כלל בענין זה ל"מ שומע כעונה ועיין.

יח. אמנם בזה הנוסע לרוב ומשאיר בניו בביתו עם אשתו או משגן לבית חמיו לכאורה שייך רק דין שליחות למ"ד דמהני, ודווקא בחמיו, אבל באשתו לכא' תליא במח' הפוס' אי חייבת נמי במצוות והגדת לבנך ועיין.

סיכום הדברים:

מנהג העולם להדר להסב כליל הסדר ברוב עם. ואפי' כשרק אחד אומר ההגדה יוצאים כולם מדין שומע כעונה (אות ב') דמהני לכתחילה במקום שיש הידור של רוב עם (אות ד'), וליכא דין מצוה בו יותר מבשלוcho במקום הידור אחר (שם), או כשמשתתף ומאמת הדברים (שם), ואפי' להחולקים אפשר דבמקום הידור יתירה כשמיעה מאדם גדול או להרבות השמחה מודו (אות ה'), או כשישתתף ויספר קצת (אות ח'). ואפשר גם ע"י השמיעה לקיים מצות 'והגדת לבנך' שנחשב שבנו שמע ממנו מדין שומע כעונה (שם), או ע"י שאביו גם יספר קצת (אות ז'). עוד אפשר שהמספר כשלוcho ומהני מדין שליחות (אות ח'). ומהני אפי' בלי מינוי (אות ט').

ודין רוב עם משמע ברוב הפוסקים דמתקיים אף בפחות מי', אלא שיש בזה כמה גדרים ומעלות (אות ד' ו').

בגדר שליח ציבור ושומע כעונה נחלקו הפוסקים אם הוא דין שליחות (ב"ח, שו"ע הרב, קר"א, פמ"ג בצד א', וכ"מ מל' כמה ראשונים ועוד. אות ט' - י"ב) או מדין ערכות ושומע כעונה (תוס' ברכות כ', פנים יפות, יש"ש, חת"ס, מסקנת הארצות"ח ועוד אות י"ב). ויל"ע מדין שליחות במצוה שבגופו (אות י"ג) ומדין מילי (אות י"ד) וכמה נפק"מ (אות ט"ז - י"ח). וזה המשאיר בניו בביתו ומיסב כליל הסדר על שולחן רבו, יל"ע אם מהני בלא שליחות (אות י"ט).

לעיל גבי אילם. אמנם בדעת האבנ"ז א"א לתרץ כן, דהא פסק אור"ח י"ג כהתו"י עירובין י"ג. דהיו ידיו קטועות ח' לאו מצי עביד אף דהוי בר חיובא וכד' ההג"א וא"כ ק' מ"ט איפסקא דיוצא בברכת חבריו, וצ"ל דס"ל כד' הפמ"ג דבעומד לצידו מהני אף בלא הל' שליחות.

ולשאר אח' הנ"ל צ"ע מראיית הפמ"ג דקטן מברך לאביו באכל שיעור דרבנן אע"ג דאין שליחות וערכות לקטן וכה"ק בארצות החיים סי' ח' אות ה' על שיטות אלו, ועי' בשיח השדה שם שתי' לפי"ד התוס' גיטין סד: דבמידי דאיתי' בנפשי' קטן נעשה שליח לאחרים וה"ה הכא. והפמ"ג שלא תירץ זאת נראה לשיטתו אזיל (אור"ח סוס"י תל"ז) דל"מ שליחות בקטן אף במילי דרבנן ואף דאיתי' בגופיה, עי"ש שהשיג ע"ד העולת שבת ועע"ש באשל אברהם. וע"ע מש"כ בשער"י ש"ז פ"ז בענין זה.

יז. ולד' ההג"א פשוט הטעם דל"ש בחליצת אלם שאחר יקרא הפרשה כיון

כתבים

הרב דוד חיים עהרנרייך

הישיבות הקדושות

מיסודם של רבותינו הקוה"ט מסטאלין קארלין זיע"א (א)

מאז ראשית תקופת התפשטות והפצת אור החסידות על ידי מרנא ורבנא אור שבעת הימים הבעל שם טוב הק' זיע"א, כמעט ולא נוסדו ישיבות על ידי חצרות הצדיקים הקדושים זכותם יגן עלינו. כך גם אצל רבותינו הקוה"ט זיע"א למן יום היווסד 'החדר הקארלינאי', למשך למעלה ממאה וחמישים שנה, לא נוסדה בה ישיבה שיועדה לבחורים.

הישיבה החסידית הקדומה במעלה ובזמן, היתה ישיבתו של הרה"ק רבי שמעלקא מניקלשבורג זיע"א. ישיבה זו התפרסמה מאד בשעתה והיא ידועה לדורות כישיבה מעידית דעידית. כל תלמיד שחפץ להתקבל אליה היה צריך לעמוד במבחן על כל הש"ס, עם שאלות על קוצו של יוד.¹ התקבל לישיבה רק מי שהיה מסוגל ללמוד י"ד שעות רצופות, ולגרסא אחרת - י"ח שעות.²

הלימוד בישיבה היה בקדושה ובטהרה. הרה"ק רבי שמעלקא נהג להחזיק בשמים על שולחנו, ואמר על כך תלמידו הרה"ק ה"חווה" מלובלין שעשה זאת כדי להסתיר את ריח הגן עדן שהיה שם בשעת לימודו. בישיבה זו נתגדלו ענקי הרוח אבות החסידות: הרה"ק רבי משה לייב מסאסוב זיע"א, הרה"ק רבי לוי יצחק מבארדיטשוב זיע"א, הרה"ק רבי יעקב יצחק החווה מלובלין זיע"א, הרה"ק רבי מנחם מנדל מרימינוב זיע"א, ועוד. עם זאת, כאמור, במשך הדורות לא היתה אצל חסידים הקמת 'ישיבה' כמסגרת. החסידים היו יושבים ב'שטיבל' [שבאיזור סטולין שבפוליסיה נקרא 'שולכען'] ושם היה מקום מושבם מאז ומעולם. כל זמן מיותר נוצל להסתופף בצל קורת בית החסידים. זקנים עם נערים, פרחי החסידים לצד אנשי מעשה, ישבו והגו בתורה בכל עת מצוא.

* תוכן המאמר נאסף באגודה אחת עם חברים לוקטים, כל אחד בשמו הטוב יבורך

1 מסופר על תלמיד בשם אליעזר שנשאל במבחנו כמה פעמים מוזכר השם רבי אליעזר בש"ס. התווכח עמו הרה"ק רבי שמעלקא זיע"א על המספר הנכון, עד שנוכחו לראות שבמקום אחד יש מחלוקת על הגרסא: רבי אליעזר או רבי אלעזר.

2 מרן אדמו"ר הזקן זיע"א סיפר על הרה"ק רבי שמעלקא מניקלשבורג זיע"א: דער רבי ר' שמעלקא האט געלערנט אכצן שעה אין מעת לעת, איז געבליבן זעקס שעה. והגביה ידו ואמר: איז פון דעם אראפ געגיינגען דער הייליגער דאווינען און מענטשלאכקייט און עפעס טועם זיין, קען מען שוין פארשטיין וויפיל ס'איז איהם געבליבן צו שלאפן... (כתבי הרה"ח ר' מאיר ברנשטיין הי"ד)

מבין כתלי ה'שטיבל' צמחו תלמידי חכמים, חלקם נודעו והאירו את עולם התורה בגדלותם, וחלקם הגדול נשאר אורם הגנוז בתוך ה'שטיבל' הצנוע. ה'שטיבל' לא ידע זמנים וסדרים, אלא פעל בכל שעות היממה, זה משכים קום וזה מעריב ערבים.

אלו שהיו טרודים על המחיה ועל הכלכלה, היו מזדרזים לסיים את חוק המלאכה הקצובה להם, ומיד פונים לבית המדרש להגות בתורה, כל אחד לפי יכולתו והשגתו. ואלו שלא הוטרו בפרנסתם - אשריהם ואשרי חלקם, הם ישבו בשעות שהתאימו לעצמם, והתענגו מצוף נועם התורה הק', בלי לצפות לשום גמול או כבוד.

רבוה"ק היו שולחים את הבחורים השואלים בעצת קדשם ללמוד בישיבות אחרות אשר שם טוב יצא להם כנוטעי תורה ונוטרי יראה.³ אף היו כותבים כתבי המלצה לישיבות קדושות אשר אמרו לפעלא טבא יישר כחם.⁴

3 ברשימה מבנו של החסיד ר' עזרא קוסטרומצקי הוא מספר על אחד מבני החסידים מקאזאן-הארדאק שבא לשאול בעצת הקודש לאיזו ישיבה לנסוע, והציע לו מרן אור ישראל זיע"א שתי ברירות אלו המובאים למעלה להלן, אבל שלל את הישיבה בלידא של הרב ריינס.

4 שרד מכתב המלצה ממרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א לישיבת חיי עולם שבירושלים: ב"ה נודע מכבר ועכשיו ביותר גודל חין ערך התלמוד תורה והישיבה הגדולה חיי עולם שנתייחדה בעיה"ק ירושלים תובכ"א, ובע"ה אתן בל"ג סך עשרה ר"כ בכל שנה ושנה, וממני יראו וכן יעשו כל ישרי לב לתמוך כ"א כפי ערכו והשגת ידו על הדבר הגדול הזה. ולאות אמת באעה"ח יום ה' כ"ב תמוז תר"ס פה ק"ק סטאלין. חתי"ק. כך גם בידינו מכתב המלצתו לישיבה שהתקיימה במושב זקנים שבמירון: ב"ה, סטאלין, הנה מה טוב ומה נעים אשר יסדו חברים יראי ה' אגודת אחים לקבוע עתים לתורה ולעבודה במקום קוה"ק על ציון התה"א הרשב"י ור"א בנו זיע"א, וידוע מאמר א"ז הה"צ האלקי צוקללה"ה, על מאמר הכתוב משרי אחזה אלוה, וגם מאמרו הקדוש אשר רשב"י הוא לכל אפי' לפחותים (ובפרט במקום מנוחת כבודו) שכל מי שיש לו אמונה בו יש לו אחיזה בו, בודאי יתעוררו ויאירו הלבבות ההוגים שם בתורה. ואמרת לפעלא טבא יישר כחם ונתתי דמי קדימה, ואי"ה אהי' בתומכים בסך עשרים ר"כ מדי שנה בשנה, וממני יראו וכן יעשו כל אנ"ש איש איש כמתנת ידו וזכותם יגן עלינו ועכ"י. כעתירת הדו"ש ברכ טו"ב לב". חתי"ק. לימים בעת ביקורו של בנו מרן אדמו"ר רא"א מקארלין זיע"א במירון רשם אף הוא דברי המלצה בספר הישיבה. בספר האורחים של ישיבת ירדב"ז בצפת בו רשמו רבנים שונים שביקרו במקום את דבריהם ורישומיהם נמצאו דברים שרשם מרן אדמו"ר רא"א מקארלין זיע"א בעת ביקורו הראשון בארה"ק בשנת תרפ"ה (הגיע לצפת בכ"ב אב ושהה בה עד יום ב' כ"ז אב). ב"ה. גם אנכי מצרף א"ע לבקשת הרה"ג שליט"א החתומים מעלה להחזקת הישיבה ה' רדב"ז ות"ת. באתי עה"ח. חתי"ק.

בביקורו האחרון של רבינו הרא"א מקארלין זיע"א בארץ הקודש נכנס לבקר את תלמידי תלמוד תורה וישיבת 'עץ חיים' [בביהכ"ס חורבה]. כשנכנס לכיתתו של הרה"ח ר' יהודה לייב גלויברמן ז"ל שהזמינו לבחון את התלמידים פרק אלו מציאות, הוא בחן את התלמידים שאלות קשות, והתלמידים ידעו היטב כדת מה להשיב. בסופו שאל שאלה שנונה: האיך יתכן המוצא מציאה ברשות היחיד עם סימנים מצוינים, ועם כל זה הדין יהיה אלו שלו. התלמיד נפתלי בורנשטיין שיחי' ענה מיד: אם אירע זוטו של ים וגרר את החפץ עד רשות היחיד. (מפי ר' משה שלמה גלויברמן שיחי').

מרן אדמו"ר רבי אהרן מסטאלין וורשא זיע"א הי"ד כתב בחורף תרצ"ט מכתב נלהב לטובת ישיבת סוד ישרים בעיר ראדזין שהוקמה בשנת תרצ"ו בידי רעו וידידו אדמו"ר רבי שמואל שלמה ליינער צוק"ל מראדזין: שלום לכל אנ"ש ידידי ומכירי הנכבדים שיחיו ויתברכו בכ"ט. הנה הישיבה הרוממה המפורסמת סוד ישרים הנמצא תחת השגחת הרה"צ מראדזין שליט"א, והישיבה עומדת במדרגה גבוה למאד הן ברוחניות שיש שם בחורים גדולי ומופלגי תורה, והן בגשמיות שהישיבה הזאת מצטיינת על כל הישיבות, שתלמידי הישיבה מחזיקים שם ממש כבנים ומתפרנסים באכילה מובחרת, וכן בהלינה יש לכל אור"א מטה מיוחדת נקי' בחדר מרווח, לכן החוב על כל אחד ואחד להשתדל ולתת על הישיבה המצויינת הזאת בעין יפה ובטוח כל אחד שנדבתו יקלע להמטרה והמצוה רבה למאור. חתי"ק.

כמו"כ בא אדמו"ר רבי אהרן זיע"א מוורשא על החתום על קריאת קודש מרבני ואדמו"רי פולין לטובת ישיבת 'תפארת יעקב וישראל' בנאוואמינסק.

ראה עוד בפרק תולדות הישיבה בלונניץ בהערה על עוד ישיבות שמרן אדמו"ר רא"א מקארלין עודדם.

סיפר אחד החסידים כי בבחרותו נכנס אל מרן אור ישראל זיע"א, לשאול בעצת קדשו לאיזו ישיבה ליכנס וענה: אם רצונך בישיבה חסידית - הרי ליובאוויטש⁵, ואם לאו - הרי ראדין. כך ידוע על רבים מהחסידים שבחיו של מרן זיע"א שלחו את בניהם לישיבות שונות בוואהלין⁶ ובליטא על דעת קדשו.⁷

5 עם זאת הוסיף מרן זיע"א דברים והסתייג מריבוי הלימוד בספרי חסידות. ישיבת "תומכי תמימים" הוקמה ע"י הרה"ק רש"ב מלובאוויטש בשנת תרנ"ז ונוהלה ע"י בנו הרה"ק ריי"צ זצוק"ל.

6 מפורסמת הישיבה 'אור תורה' בעיר זוויהל שפעלה בזמנו של מרן אור ישראל זיע"א, בראשה עמד רבי יואל שורין זצ"ל שנודע בכינוי 'העילוי מפולטבה' וכיהן קודם לכן כראש ישיבה בעיר ברעזניץ, היה מצאצאי הצה"ק רבי לייב שרה"ס זיע"א. בעת הפרעות והפוגרומים שלאחר המלחמה העולמית הראשונה עברה הישיבה לעיר קאריץ. בישיבה זו למדו גם שו"ע יו"ד וחור"מ על הסדר, והיו נותנים סמיכות 'יורה דעה' ו'דין ידין'. ידוע על כמה מאנ"ש ורבנים ממשפחות אנ"ש שלמדו בישיבת זוויהל ביניהם יש לציין את רבי שלמה שליטא ז"ל הי"ד רבה של וולאדימירץ. כך גם ידוע על תלמיד בשם רבי ניסן באשקין שהגיע מסטולין ונודע כבחיר התלמידים, (אין ידוע לנו האם היה חסיד מאנ"ש) ונלקח כחתן לרבי משה מרדכי לידסקי רבה של קוריק, ובשנת תרצ"ב עם פטירת חותנו נתמנה על מקומו כרב העיר. בשנות הזעם נלקח מעם הגמרא ע"י הרוצחים ונהרג עקה"ש י"ב תשרי תש"ג. הי"ד.

היו מאנ"ש שאף הרחיקו נדוד באותם ימים עד לישיבה שבעיר קשינב (עד מלחמת העולם הראשונה היתה קשינב תחת שלטון רוסיה ותלמידי הישיבה היו מרחבי אוקריינא וואהלין) שבבסרביה שבדרום (אשר על אף המרחק הגיאוגרפי הרב מסטאלין היה שם קיבוץ מאנ"ש וביה"כ"נ למסתופים בצל רבוה"ק). בראש ישיבה זו כיהן כארבעים שנה הגה"ח רבי אברהם בער (שם משפחתו אין ידוע לנו, וכך גם שמות משפחות הרמ"ם המנויים בהמשך) שהיה מאנ"ש ועוד זכה להסתופף בצל מרן אדמו"ר הזקן זי"ע, ונודע כגאון מופלג. בספר הזכרון לישיבת קשינב מסופר כי רבי אברהם בער התבודד וחזר שבע פעמים על כל הש"ס לפני שקיבל עליו להתמנות כראש הישיבה. עוד נרשם שם כי היה אומר כל יום בישיבה שיעור עמוק בגפ"ת עם כל המפרשים והיה מחדש חידושים בבקאות ובחריפות.

בכתביו של רבי מנחם ברייאר זצ"ל (חבר"נ כ"ק אדמו"ר הרה"צ רבי מרדכי שלמה מבאיאן זצוק"ל ואביו של כ"ק אדמו"ר מבאיאן שליט"א) שלמד בישיבת קשינב בשנים שלפני מלחמת העולם השנייה, הוא מספר על הישיבה ועל הקמתה בשנות התר"כ: "ראש הישיבה הראשון היה הרב ר' שבתי משה, חסיד חבר"י שניהן רק זמן קצר. אחריו בא הרב ר' אברהם בער, ת"ח מופלג וחסיד קרליני, מפורסם בבקאותיו ובחריפותו התלמודית. ראש ישיבה זה שכיהן במשרתו כארבעים שנה נודע במסירותו לביצור וחיוזוק התורה. אף הוא הכניס אהבת למוד התורה והחסידות בלב מאות תלמידיו, ועוד בימי חרפי כשלמדתי בהישיבה היו מפארים שמו".

אף כמה מהרמ"ם ומרביצי התורה בישיבת קשינב היו מאנ"ש, מהם מזוכרים בספר הזכרון לישיבה, רבי מיכל מקשינב ('מומחה' למהר"ם שיף) שעלה אח"כ לארץ ישראל, רבי לייב (מבענדער?), רבי יוחנן, ורבי וואלף קארלינער מדובנא - שזכה בצעירותו לקבל סטירת לחי ממרן אדמו"ר הזקן זיע"א, והיה מחווה כל ימיו באצבעו על לחיו ומתפאר ואומר "שענערע פון מיר האבן דערצו גיט זוכה געווען" [גדולים וטובים ממני לא זכו לזה]. ר' וואלף נפטר בישיבה טובה קרוב לגיל שמונים ומנוחתו כבוד בקשינב.

בישיבה זו למדו גם ד' חלקי שו"ע ובפרט יורה דעה עם הפרי מגדים והתלמידים נבחנו ונסמכו להוראה. לדוגמא כך ידוע על החסיד ר' יצחק פאפיש ז"ל הי"ד, בנו של החסיד ר' מרדכי ז"ל מדאוויד-הארזאדאק, שבבחרותו נסע בהסכמת מרן אור ישראל זיע"א ללמוד בישיבת ראדין שבראשות ה"חפץ חיים" זצ"ל. לימים נכנס אל מרן זיע"א החסיד ר' יעקב יוסף גיינער ז"ל הי"ד, שהיה מהבעלי בתים הנכבדים וגבאי בביה"כ"נ של מרן זיע"א בסטולין, בדבר שידוך לבתו שהגיעה לפרקה, הורה לו מרן זיע"א לנסוע לראדין ולבחור לו את אחד מתלמידי הישיבה. בראדין בחר לו ר' יעקב יוסף לחתן את ר' יצחק, וכך זכה לחתן חסיד ובן תורה. לאחר נישואיו השתקע ר' יצחק בסטולין ולאחר פטירת מרן זיע"א הסתופף בצילו של בנו מרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א ואף היה לימים מעסקני הישיבה 'בית ישראל' שבסטולין. כך גם ידוע על החסיד ר' משה ב"ר יחזקאל פישמאן, אף הוא מעסקני הישיבה הק' בסטאלין שהיה מבוגרי הישיבה בראדין.

הגה"ח ר' אשר סנדומירסקי ז"ל (בנו של החסיד המופלג ר' יעקב דוד ז"ל מפעטריקוב שברוסיה) שלמד בעצמו בישיבות ליטא כמיר וסלבודקה, סיפר שכשנתמנה בשנת תרע"ד ע"י הגר"ו מלצר לשמש כמשגיח

רק בערוב ימיו ושנותיו הק' קרא ואמר אותו צדיק: "מיר האבן פארזעהן ישיבות"⁸, ואז החל לפעול למען ייסוד ישיבה.⁹

מאז עד היום, זה מאה שנה לא פסקה ישיבה מבית סטאלין קארלין. כך גם כתב מרן אור ישראל זיע"א בצוואתו הקדושה לבניו הקדושים מיום ג', ב' בטבת תרפ"א: "הנני מייעץ את בני שלא יתערבו בענייני הקהילות, בענייני גשמות בכלל, ובפרט בדיני ממונות והרשות, כי נער הייתי וגם זקנתי ולא ראיתי מי שיוצא בשלום בלי בזיונות, חוץ מענייני תלמוד-תורה¹⁰ ומקוה¹¹".

ומנהל רוחני בישיבת סלוצק, בא אל מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א, למען יורוהו את הדרך אשר ילך בה, ומרן זיע"א ייחד עמו את הדיבור אודות תפקידו כחסיד המכהן כמשגיח בישיבה ליטאית ואמר לו, על חסיד לדעת כי כאשר הוא רואה עוולה בזולתו סימן הוא כי העוול הוא בו עצמו.

8 כך סיפר מפיו בנו הק' מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד. יש אומרים כי מרן אור ישראל זיע"א הוסיף ואמר כי בניו הק' כבר יתקנו ענין זה. כעין זה מסופר שמרן אדמו"ר מקארלין זצוק"ל הי"ד אמר פעם: מיר האבין פארזעהן די ישיבות אין תל אביב. (הרה"ח ר' משה שלמה גלייברמן שיחי) ראוי לציין כי גם הרה"ק מפיאסצנא (בנו של הרה"ק רבי אלימלך מגראדזיסק וגיסו של מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א, וחתן הרה"ק ר"מ מקאזניץ אחיו מאם של מרן אור ישראל זיע"א) אמר על תקופה זו בערך, שכיום כבר אי אפשר בלי ישיבות. ואלו הם דברי קדשו: עד המלחמה [העולמית הראשונה] היינו מורגלים בחינוך קל, הבתי מדרשות והשטיבלעך היו מלאים לומדי תורה, וכל נער שיצא מהחיידר לא היה אביו צריך כ"כ לדאוג עליו, כי מעצמו נכנס אל הבהמ"ד והשטיבל ובין שאר לומדי התורה למד, ובין עובדי ה' התרגל, ואחר איזה שנים, ראה האב לפניו בחור מופלג בתורה ויראת שמים. לא כן עתה כו'. לכן ישועת ישראל הן ברוחניות והן בגופניות - תלוי בישיבה. הישיבה תקבל את בניכם ולאחר כמה שנים תשיב אותם לכם מלאים בתורה ויראת שמים. [מתוך דרשתו באסיפה הגדולה של ועד העזרה להצלת הישיבות בפולין ובליטא. נדפס בספר דרך המלך].

10 יציין כי מרן אור ישראל זיע"א כיהן כנשיא התלמוד תורה העירונית שבקארלין וכשהיה בא לבקר בעיר ולהעתיך בצינוי רבוה"ק הטמונים בה, היה מבקר בתלמוד תורה ובוחר את התלמידים. אחריו נתמנה בנו מרן אדמו"ר רא"א מקארלין זיע"א לכהן כנשיא התלמוד תורה, ובימיו נתאחד עם התלמוד תורה שבעיר פינסק תחת הנהלה אחת. על הנהלת הת"ת ובין התלמידים נמנו כמה מאנ"ש, ביניהם ר' פנחס דוב ברעגמאן מפלאטניצער (ר' פיני' פלאטניצער), ר' משה ברעגמאן מקארלין ור' שמואל רבינוביץ מפנינסק ז"ל הי"ד. במכתב מהנהלת הת"ת בקארלין ובפינסק לארה"ב למרן אדמו"ר רבי יעקב חיים זיע"א מח' סיון תרפ"ד הם מודים לו על עזרתו הנדיבה ומבקשים עוד: למהר ולהחיש לכל עזרה, ולהשתדל לטובת הת"ת שלנו אשר כ"ק אביו הצדיק זי"ע השתדל ועשה הרבה למענם. ובמכתב נוסף מי"ט שבט תרפ"ו הם מבקשים ממנו: לארגן ועד לתמיכה תמידית עבור בתי הת"ת שבעירנו, ושיהי' הועד תחת השגחת כקש"ת שזה היה רצונו של כקש"ת אביו הצדיק זצ"ל זי"ע. ובמכתב שכתב מרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין באלול תרפ"ה בעת שהותו בפינסק לאחיו אדמו"ר רבי יעקב חיים בארה"ב הוא כותב: נשתוממתי מאד בשמעתי בפה אשר שתי בתי התלמוד תורות האחת בפינסק והשני בקארלין ולומדים שם כערך 360 ילדים מכל המדרגות מן א' ב' עד גמרא עם תוספות, רובן בני עניים דלים ויתומים, עומדות חלילה וחלילה להסגר מפאת שההוצאה גדולה... את העגמ"ג שיש לי אין לשער, עיר מולדת אבותינו הקדושים והטהורים וגם השוכנים פה יהא בטל ח"ו מאין ת"ת, ולא יהא ח"ו מקום ומנוס לתינוקות של בית רבן אשר העולם מתקיים עליהם. וגם אבינו נ"ע זי"ע בכל פעם שהי' פה ביקר את בתי הת"ת... וכה אמר: אשר כל צרה שלא תבוא ח"ו אך את הת"ת ושמרו שלא תפל ח"ו כי זה קיום כל העולם. אזי חוב קדוש עליך אחי יקירי ועל כל האנשים מאנשי ברייתך הסרים למשמעתך אשר יעשו אסיפה רבתא מכל אנשי עיר פינסק וקארלין והסביבה שלנו, כי גם בני הסביבה והעירות הקטנות לומדים בת"ת בפינסק וקארלין, ויעשו קאמיטעט... וזכות החזקת התורה יגן על כל אחד ואחד שיהי' לו שנה טובה ומתוקה וימלא ה' את כל משאלות ליבנו לטוב.

בשילחי קיץ שנת תרפ"ג כתב מרן אדמו"ר רא"א מקארלין מכתב כללי לאנ"ש בהדרכה לדעת את דרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשו ובו כתב "...לקיים מילי דאבות דברי כ"ק אבי מורי זצ"ל, שאמר שכל איש מישראל צריך למסור נפשו על שני דברים אלו 'תלמוד תורה' ו'מקוה', והחסידים שלנו גם על החסידות, לזאת אהובים חגרו נא בכל עוז כחכם ליסד ת"ת שבה יתחנך הדור הבא בדרך התורה והיהדות המסורה, כי זהו העיקר לראות שיהי' בנים נאמנים לר' ולתורתו כי אם אין גדיים אין וכו', וידוע שבהבל פיהם של תשב"ר אנחנו מתקיימים בגלות המר הזה, גם להשגיח ולראות שתהי' בכל מקום מקוה כשרה כדת וכדין כי עיקר היהדות תלוי בזה".

רבותינו הקוה"ט אחריו, בני מרן אור ישראל זיע"א, שישבו בסטאלין, בקארלין, בלוצק, בחיפה, ולאחר מכן בארצות הברית, השקיעו כוחות רבים בהקמת ובהאדרת הישיבות הק', אותן ייסדו למען הרבות תורה, יראת שמים וחסידות בקרב צעירי הצאן, בחורי החמד.¹²

בסדרת מאמרים זו, ובפרקים הכלולים בה, נאספו קורות דברי ימי הישיבות הק' שיסדו רבותינו הקוה"ט ובאי כוחם למען הרבות תורה והרמת קרן החסידות, בעיירות מגורם ומחוצה להן.

הדברים נאספו מכלי ראשון ומכלי שני, רושמי רשומות וכתבי חסידים לצד תעודות, מסמכים ומכתבי צדיקים וחסידים ששרדו. הקורא יראה לעיניו את הפעלים הנמרצים, ואת עולם הישיבות והתורה שהעמידו רבותינו הקוה"ט זיע"א לשם ולתפארה, משנת התר"פ עד עצם היום הזה.¹³

הישיבה בסארני

ייסוד הישיבה | מתיבתא דמתא סארני | אור ישראל | קמח ותורה | לחגור כל הכוחות | לוחות שניות

מקום של כבוד התבצר לה לישיבה הק' שהקים מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א בערוב ימיו הק'. הישיבה - שלאחר הסתלקות מרן זיע"א נקראה על שמו הק' 'אור ישראל',

ברשימה מכספי הצדקה שחילק מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א לרגל נשואי בתו בי"ט כסלו תרח"ץ בקארלין נרשם כי לשני הת"תים בפניסק ובקרלין נתן לכל מוסד בנפרד תרומה מכובדת בסך 22 זלוטי. 11 במכתבו של מרן אור ישראל זיע"א למנהלי ארגון 'עזרת תורה' בארה"ב (המובא להלן בפרק לתולדות הישיבה בסארני) הוא מבקש מהם עזרה בהקמת המקוואות בערי הסביבה שנחרבו בשנות המלחמה העולמית הראשונה; והנני מבקש מכבודם אם באפשרם להמציא סכומי כסף מאנשים חרדים דוקא, על תיקון בתי המקוואות אשר נהרסו ונחרבו במקומותינו, ואשר בהרבה מקומות נסגרו על מסגר. בביקורו הראשון של מרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א הי"ד בארץ הקודש בחורף תרצ"ד התקיימה חנוכת הבית לבית מדרשנו בתל אביב ברח' בר כוכבא. באותם ימים היתה בכל העיר מקווה כשרה אחת בלבד (!). בהזמנים את מרן זיע"א, התנה את בואו לפתוח את שערי בית הכנסת רק בתנאי שיחד עם חנוכת הבית יניחו אבן פינה לבניית מקווה טהרה על יד בית הכנסת, חיש מהר אספו החסידים סכום נכבד, וכך הונח היסוד למקווה ע"י מרן זיע"א יחד עם חנוכת הבית. לקראת חג השבועות תרצ"ה לאחר סיום הבנייה שלח להם מרן זיע"א מכתב קודש ובו כתב בין השאר: "אין בכח עטנו הדלה לתאר לכם את גודל שמחתנו בשמענו כי כבר נגמרה ונפתחה המקווה. עתה חוב קדוש עליכם להשתדל שישתמשו בה וידעו זאת כולם, ולא יהיו עיכובים בזה, ויהי שכרכם רב שאין להעריך".

מקווה זו שופצה ונבנתה מחדש בשנת תשי"ג ע"י אנ"ש החסידים בתל אביב. מרן אדמו"ר מסטאלין קארלין זיע"א לאחר שחזר מנסיעתו לארה"ק לארה"ב בחודש חשון תשט"ו בשיחת קדשו שיבח את מסירות נפשם בבניית המקווה שלם ולתפארת. כן ידוע כי החזון איש זצ"ל הפליא במאד את המקווה שנבנה בכל ההידורים לחומרא, ואף היה מעורב מאוד בשלבי בנייתה. גם כ"ק אדמו"ר רבי מרדכי שלמה מבאיאן זצוק"ל בשהותו בארה"ק בשנת תשי"ג בביקורו אצל החזון"א לאחר שראה את המקווה, הביע את התפעלותו ואמר לחזון איש כי המקווה אינה נופלת ברמת היופי והפאר מהמקוואות באמריקה, ונהנה החזון איש מאוד מדבריו.

12 וכה אמר אדמו"ר זצוק"ל בשיחת קדשו לאנ"ש בארה"ב בשב"ק במדבר, כ"ו אייר תשי"ד: "עת לעשות לה' הפרו תורתך", דורך "הפרו תורתך" קען זיין "עת לעשות לה'", מ'דארף טאן פאר התחזקות התורה (כתבי קודש). וראה עוד כהנה וכהנה רבות בהמשך.

13 יצויין גם ישיבה שלא היתה מיועדת אך לתלמידים מאנ"ש והיא ישיבת 'תורת כהנים' שנתייסדה בשנת תר"פ ע"י החסיד מאנ"ש ר' אהרן אויערבאך ז"ל בעיר העתיקה ירושלים תובב"א ברחוב המיידיאן בחצר השייך לישיבת 'חיי עולם' מול מקום המקדש, והיתה בנושאות הגרא"י קוק זצ"ל, ותקופה אחת אף ישבה בבית מדרשנו העתיק 'בית אהרן' בעיר העתיקה, אז היה המנהל החסיד ר' יהושע וויינגארטן ז"ל. אף

ומשם זכרו לדור דור - ידעה עליות ומורדות, כאשר רבוה"ק מרבים להשתדל למענה ולהגדיל קרנה לשם ולתהילה.

ייסוד הישיבה

מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א החל לפעול בסוף ימיו להקים ישיבה עבור בחורים מבני החסידים, מרן זיע"א אמר שמטעמים שונים אין באפשרי להקים הישיבה בסטאלין, ואשר על כן רצונו שהישיבה תקום בסארני, עיר של חסידים ואנשי מעשה מאנ"ש, שם כבר היתה קיימת בשנים שלפני מלחמת העולם הראשונה ישיבה מקומית שבימי המלחמה חדלה מלפעול.

קשיים רבים וטרחות מרובות נערכו לפני מרן זיע"א בבואו לאחוז באמת הבנין¹⁴, ועל פי צו הקודש התגייסו החסידים ר' מאיר לעווין ז"ל ור' חנינא דראק ז"ל בני העיר סארני להוציא לפועל את המפעל הגדול, וחפץ ה' בידם הצליח, ובחורף שנת תרפ"פ פתחה הישיבה את שעריה, ובכך הפכה לישיבה הראשונה המיועדת לצורבים ולומדים המקושרים לעץ החיים - סטאלין קארלין.

עם הקמת הישיבה התמסר ר' מאיר למלא כל מחסורם של בחורי הישיבה, למען יוכלו להתעלות באין מפריע. במשך הזמן כשנקבצו ובאו בחורים מכל הסביבה, גם מערים אחרות, ונצרכו למקום לינה דאג גם לשם כך במסירות מיוחדת.¹⁵

מתיבתא דמתא סארני

מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א נשא את הישיבה הק' בסארני על לוח לבו הטהור. מסור היה בעצת קדשו לבניין הישיבה ברוח ובגשם, ואף לא חסך מלבוא בכתובים כדי לעורר את החסידים הסרים למשמעתו שירימו תרומתם בעין נדיבה לקיום הישיבה הק'.

הישיבה בעיר סארני (ראה אודותיה להלן) פעלה באופן מסוים קודם המלחמה העולמית הראשונה, כפי העולה מתוך מכתב מרן אור ישראל זיע"א, וכנראה כי אז היתה ישיבה מקומית לנערי העיר. וראה עוד בחלק 'על העבודה' על חסידים מאנ"ש שהרבו תורה ביהדות, מרביצי תורה ברכים בישיבות. 14 במכתב משנת תרפ"ז ששלח חסיד (החתימה חסרה ולכן לא נודע לנו זהותו) שהיה אחיינו של ר' אליעזר ברגמן מברנוביץ לר' יוסף שוב מוויילנא בבקשת עזרה כספית עבור הישיבה הוא כותב לו: ואפילו כ"ק אדמו"ר זללה"ה אשר דבריו היו נשמעים ביותר בכל הפלך ההוא כידוע בטח לך, אין לשער הקושי והטורח שהיו בידו עד שישד מקום תורה הזה שם. גם במכתב מרב העיר רבי אהרן קונדא להרה"ח ר' אליעזר ברגמן מיום א' פרשת יתרו תרפ"ז הוא מציין: הישיבה הקדושה דפה אשר גודל ערכה אין לתאר כי יותר מחמישים נערים לומדים גפ"ת בשקידה רבה על טהרת הקודש עפ"י דרכי החסידות. ובפרט כי ידוע לנו אשר הישיבה הקדושה הזאת נתייסדה ממרן הקדוש זצ"ל זי"ע ועכ"א.

15 בשעה שתר ר' מאיר אחר מקום ראוי, עלה ברעיונו שביתו החדש שהיה בן שתי קומות יכול לשמש כפנימייה. בהחלטה זו פנה ר' מאיר אל רעייתו והציע, כי היות שהקומה השנייה כמעט ואינה בשימוש, אולי ישכירו את החדרים לבחורי הישיבה. היא תדאג לצרכי השינה, וכך תהיה להם גם "מתן שכרה בצידה"; הכנסה נוספת לצורך מחייתם. היא הסכימה בחפץ לב להביא הכנסה נוספת, ובד בבד לזכות בזכות החזקת בחורי הישיבה. וכך התנהל הסדר למופת כמה חדשים, כשהיא מתמסרת ל"פנימייה", והבחורים נהנים ממקום מנוחה ראוי. ובכל ראש חודש, מיד בזמן שנקבע, הביאו בחורי הישיבה את התשלום במלואו. כעבור כמה חדשים נמלכה האשה והחלה לתמוה, מנין להם ל"ישיבה בחורים" אלו, עניים מרודים, לשלם השכירות מידי חודש בחדשו תמיד בזמן. וכששאלה בחור תמים, גילה את אונה שבעלה ר' מאיר הוא זה שנותן להם כל חודש דמי השכירות, וצויה עליהם בתוקף לכל יגלו זאת, כדי שתשוב שהיא מרוויחה בזה, ולא תאבד את חשקה להכין להם כל צרכיהם. היא שהיתה לו אשת חבר בדומה לו, אמרה לבחור שלא יגלה שהיא יודעת מן ה"תרומות" וכך ירגישו כולם שהם עדיין משלמים לה, וכך התנהל הסדר לאורך ימים.

שרד מכתב קצר שהפנה מרן זיע"א עם הקמת הישיבה אל הנגיד החסיד ר' אהרן ברעגמאן ז"ל מוורשה¹⁶:

ב"ה תשא יעת"ר לפ"ק. ידידי מר אהרן ברעגמאן.

יואל ב' לשלוח ע"י מוקדם ממעות הדיוע לך סך שלשה מאות רז"כ גין הרב חיים מענדיל ר"מ דמתא סארני.

ישראל בהרב מהר"ר אשר זצ"ל

גם לארגון הנודע 'עזרת תורה' בניו יורק, שהחל חמש שנים קודם לכן, בשנת תער"ה, את פעילותו לטובת הישיבות ולומדיהן, שיגר מרן זיע"א מכתב בקשה, בו הוא מבהיר את רצונו לסייע בידו 'ולמהר לשלוח לי סכום נכון, שבאפשר יהיה לקיומה של הישיבה', וכה הם דבריו במכתב קדשו:

ב"ה, יום ה' כ"א אדר פר"ת סטאלין.

אל כבוד ידידי הרב הג' היקר חבר להמוסד הגדול והקדוש עזרת תורה, אשר בניוא-יארק יצ"ו.

...ועתה הנני פונה אליכם בענין נחוץ... להמציא סכומי כסף... ליסד חדרים לגמרא למעת תורתנו הקדושה בלב הנערים...

אמצא לנכון לעוררם על דבר הישיבה קטנה שהיתה בעיר סארני, ולמדו שמה כשלשים תלמידים גמרא ופוסקים, ועתה בגין המלחמה נסגרה, וחפץ אנכי מאד לפתוח אותה, ואבקשם להרשות לי להוציא ע"ז סכום כסף. כמו כן לתמוך את המוסד הזה הנחוץ מאד, ולמהר לשלוח לי סכום נכון, שבאפשר יהי' לקיומה של הישיבה.

ישראל בהרב מהר"ר אשר ז"ל פערלאו

16 נמצא בגנזי כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א. מכתב זה נכתב מספר ימים לפני שכתב מרן זיע"א לארגון עזרת תורה המובא להלן.

17 בזכרונותיו כותב אחד התלמידים שלמד בשנת תרס"ח בישיבה בלודמיר: ראש הישיבה ר' חיים מנדל קוסטרומצקי היה מתגורר עם משפחתו בבנין הישיבה. הוא היה למדן מופלג, חריף ובקי בתורה ובדעת, חסיד נלהב לשושלת ר' אהרן מקרלין ז"ל. עיניו התכולות הפיקו אהבה ושלוחה נפשית, ויחד עם זה הטיל על התלמידים אימה ופחד. את פניו עטר זקן צהבהב-כהה ששיבה זרקה בו. לבוש היה מעיל ארוך אפור-כהה, ונעול היה מגפיים מבריקים בחורף ובקיץ כאחד. התלמידים שלמדו אצלו רכשו להם דרך לימוד מסוימת בים התלמוד וידיעה מספקת, והיה ביכלתם אחרי כן להמשיך לבדם ללמוד, בלי עזרה של מישוה. להתקבל לישיבה לא היה מן הדברים הקלים והקטנים. קודם כל הצטרכו לעבור בחינה בגמרא אצל ראש הישיבה, שרוצה היה לעמוד על מידת ידיעותיו של הנבחן ותפסתו. וזכרני שבשעת הבחינה שלי, כשהגענו לשאלה בגמרא: אם כן מאי לפיכך? אז שאלני ראש הישיבה בלשונו הליטאית: וואס ארט דושיר, אז דער לפיכך איז דא? [מה איכפת לך כי הלפיכך ישנו?].

בספר 'תרי"ץ עמודי אור' (תל אביב תשכ"ח) חלק ז-ח לרבי דוב בער טקאץ' מילידי לודמיר כותב כי למד בצעירותו אצל רבי חיים מענדל שנשלח בידי הגר"ח מבריסק לייסד הישיבה בלודמיר, בסוף שנות התר"ס, וכותב שם כי היה מראשוני תלמידיו, ולמד אצלו מסכת חולין עם הרא"ש ואלפס וש"ע יורה דעה הלכות שחיטה וטריפות.

ר' פנחס רייס ז"ל שהיה אחד מתלמידי הישיבה בלודמיר סיפר כי כשנתוודע לתלמידים כי רבי חיים מענדל עומד להגיע להתמנות לראש הישיבה הכינו התלמידים עצמם ולמדו היטב את הסוגיא עליה היה אמור רבי חיים מענדל להרצות את השיעור הראשון בכדי להקשות קושיות ופירוכות מכל צד, ולהראות את עוצם כוחם בלימודים. כשפתח רבי חיים מענדל בשיעורו הקיף את כל הסוגיא בטוב טעם ובסברה נכונה מכל צדדיה, ונתחוויר הדברים כשמלה עד שלא יכלו התלמידים לתפסו בשום קושיא.

אור ישראל

לראש הישיבה ומנהלה הרוחני מינה מרן אור ישראל זיע"א את הגה"ח רבי חיים מענדל קוסטרומצקי ז"ל, תלמיד חכם משכמו ומעלה מכל העם, שכהן לפני כן כראש ישיבה בעיר לודמיר.¹⁷ כידוע אף שימש בסטאלין אצל מרן זיע"א משך תקופה כמלמד לבניו הקדושים, ומרן זיע"א כינהו 'א קליינע ספר תורה'.

דרך לימודו של רבי חיים מענדל היה ביגיעה ובהתעמקות בכל סוגיא בדברי המהרש"א והמהר"ם שיף, וסלד מדרכי הפלפול.

בכהנו כראש הישיבה, שימש רבי חיים מענדל זצ"ל לתקופה גם כ"ממלא מקום" לרב העיר. היה זה בתקופה שבין גברא לגברא, לאחר פטירתו של רב העיר רבי מתתיהו קבטשניק ז"ל, ולפני התמנותו של הגה"ח רבי אהרן קונדא ז"ל, (מנכבדי אנ"ש החסידים) אף שבכל שנותיו התנגד בתוקף לקבל את משרת הרבנות.¹⁸

לאחר הסתלקות מרן אור ישראל זיע"א לשמי רום המשיכה הישיבה לישב בסארני תחת חסותו ונשיאותו של מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד, ובמשך הזמן נקראה בשם "אור ישראל" על שם אביו הק' מרן זיע"א.

שרד מכתב שכתב מרן אדמו"ר מקארלין מיום ג' כסלו תרפ"ה בו הוא מתאר את מצב הישיבה הק' בסארני:

"...אוכל להודיעם אשר למרות המינות השוררת בגליל וואהלין וכי מצב הרחניות שמה ברע מאד, בכל זאת עלה בידי לתקן שמה הרבה, ובהשתדלותי¹⁹ נוסדה בעיר סארנע ישיבה תחת השגחת ריש מתיבתא, איש מצוין מאד ת"ח ובעל מידות ישרות, וגם נוסד שמה בית ביטול שמאכילים שמה את הנערים והילדים ומספיקים להם כל צרכם, וכבר עלה בידינו להציל נערים אחדים מבית הספר ולומדים שמה בשקידה ובהתמדה, ואם אך יעזור השי"ת למצא תחבולות להשיג די ההצטרבות וההסתפקות לזה, אז עתידות טובות נשקפות להישיבה הזאת, וכי יתקבצו לשמה נערים מכל הסביבה, ואחריתה ישנה מאד, אף כי הבע"ב המקומיים תורמים תרומות לטובתה יותר מכחם, וגם אנכי משתדל בכל מה שבכחי לטובתה, אך אין הקומץ משיב... לכן אפנה אליכם בבקשתי לתמוך את הישיבה הזאת בתמיכה הגונה כדי

במכתב שכתב רבי חיים מענדל לימים בעת כהונתו בישיבה בסארנע הוא מספר כי עמד בראש הישיבה בלודמיר י"ג שנים.

רבי אהרן קונדא רבה של סארני מפרט במכתב את מעלותיו של רבי חיים מענדל: הראש ישיבה דפה הרה"ג ר' חיים מענדל קאסטראמעצקי הוא מצוין במעלות ובמדות תרומיות, צנוע כמעשו, חסיד ועניו, חריף ובקי, יורד לעומקה של הלכה, משנתו זך ונקי, ולומד עם תלמידיו בשקידה רבה, לו יהא ראש ישיבה בליטא היו נותנים לו ערך ששים דאלר לכל חודש בודאי...

¹⁸ מתלמידי הישיבה יש לציין את רבי פנחס קהתי (הכטמן) ז"ל מיישוב קטן על יד רובנה שלמד בישיבה שנתיים (בשנים תרפ"ה-ו), וזכה לעלות לארה"ק ולימים חיבר את פירושו המפורסם על ששה סדרי משנה. גם הגה"ח רבי יצחק פומרנץ ז"ל, יליד העיר סטאלין, נמנה בין טובי הלומדים בישיבה בסארני, וראה עצמו כל ימיו כתלמידו המובהק של הגה"ח רבי חיים מענדל ז"ל. על פי הוראת מרן הרא"א מקארלין זיע"א עבר לאחר זמן לישיבת נובהרדוק, ושם נחשב מן העילויים. לימים היה אומר כי המעבר לישיבת נובהרדוק הציל את חייו, כי משם עלה יחד עם קבוצת בחורים שהתארגנה לעלות לארץ הקודש, וכך הציל נפשו מיד הצר הצורר במלחמת העולם השנייה. בארץ הקודש נתקבל בברכה בעיר תל אביב, וכיהן שם כרב בבית מדרשו "בית ישראל".

¹⁹ על אף שכאמור לעיל נתייסדה הישיבה על ידי אביו הק', היתה הישיבה נתונה כל ימיה במצב של סכנה לקיומה, ובתחילת כל זמן היו צריכים לעמול לגייס מחדש תלמידים ולייסד מחדש את בית התבשיל ושאר הצרכים הגשמיים.

שנוכל לגמור בכי טוב את אשר החלו. אכפול ואשליש בקשתי לשים אוון קשבת למבטא שפתי, כי בעמל רב וביגיעות רבות עלה ליסד את כל אלה, ואם ח"ו ישהו עם תמיכתם מתירא אנכי שלא [יהא] ח"ו לריק כל עמלי, כי כבר באו ילדים הרבה לבקש לספחם להישיבה הזאת ולדאבון לב לא יכלו למלאות בקשתם...".

לאחר כמה שנים עם התרחבות גבולות הישיבה בתלמידים, נתמנה לצידו של ראש הישיבה ר"מ נוסף, רבי אלטר פרץ הכהן גולובשקה, ששימש שנים רבות כמלמד גמרא לבני העיר.²⁰

החזקתה הגשמית של הישיבה בשנותיה הראשונות היתה על ידי תרומות החסידים ושאר תושבי העיר ועיירות הסביבה שנשארו בעול קיומה. מנהל הישיבה היה החסיד ר' פנחס זאנדווייס ז"ל, שבנוסף לעמלו הרב להחזקת הישיבה על כל צרכיה היה מארח בעין יפה את התלמידים והיו סועדים את סעודות השבת בביתו על חשבוננו הפרטי.

בין העסקנים עבור הישיבה, היו החסידים תושבי העיר מאנ"ש, ר' מאיר לוין כנ"ל, ר' חנינא דראך, ר' הערשל טורקעניץ (דער פלאטניצער), ר' אשר אהרן גמפל, ר' יעקב רוזנברג, ר' אהרן מיאסניק (הגבאי בבית מדרשו בסארני), ר' שמחה חאווער, ר' פסח אליה כץ השו"ב, בנו ר' יוחנן וחתניו ר' נח ור' נטע גלויברמן, ר' אהרן זוליא, ר' פסח בורקו ור' אהרן קניז'ניק ז"ל הי"ד.

קמח ותורה

בחודש ניסן תרפ"ד התקיימה אסיפת רבנים גדולה בוויילנא בראשות הגאונים בעל חפץ חיים ורבי חיים עוזר זצ"ל ובה הוחלט לייסד את "ועד הישיבות" ארגון שירכו וינהל מוילנא את איסוף תרומות מכל רחבי העולם לטובת קיום הישיבות בליטא הפולנית²¹ כשהכספים הנכנסים יחולקו לישיבות לפי שיקול דעתם של בי"ד מיוחד שיוקם.²²

שנה לאחר מכן בחודש סיון תרפ"ה התקיימה אסיפת רבנים גדולה נוספת ברובנה אשר בוואהלין, ובה הוחלט להכניס גם את הישיבות אשר בחבל וואהלין תחת דגל ועד הישיבות. בין התקנות שנתקנו באסיפות: כל אחד מישראל מחויב לשלם תרומה חצי שנתית להחזקת הישיבות. סכום התרומה לכל יחיד, לא פחות מדולר אחד לחצי שנה.²³ מי שהיכולת בידו עליו לתת יותר, כפי אשר ברכו ד'. קופסאות ועד הישיבות צריכות להיות קבועות בכל בתי ישראל. להריק הקופסאות מדי חדש ולהמציא תיכף את כל הנאסף למרכז בוויילנא. אין להריק את הקופסאות ואין ליטול מכספי ועד הישיבות לצרכי המוסדות המקומיים, ואף לת"ת וישיבות בכלל, בלי רשות מהמרכז. חוב על כל עיר ויישוב לייסד ועד מקומי בנשיאות

20 ר' אלטר פרץ היה מתושבי העיר, אבל לא נמנה על עדת החסידים. רבי אהרן קונדא במכתבו הנ"ל בהערה: ומלמד השני המופלג ומפורסם, חריף ובקי הוא ניהו ה"ר אלטר פרץ הכהן ג"ו, לומד ג"כ עם תלמידיו גפ"ת ורואים ברכה בלימודו, כי הוא מלמד מובהק, בעל מסביר, דייק וגמיר וסביר...

21 במכתבו משבט תרפ"ה הנדפס בעץ חיים' כותב הגאון רבי חיים עוזר: התקנה הנכבדה הזאת נתקבלה בתפוצות ישראל, בליטא הפולנית, וגלילות הקרעסין, ורובם ככלם התעוררו לדבר הגדול הזה.

22 בקונטרס 'עץ חיים' עמ' 33: כל עניני הועד המרכזי של ועד הישיבות מתנהגים רק ע"י ראשי הישיבות מהישיבות הגדולות, ובראשם הגה"צ החפץ חיים שליט"א והגאון ר' חיים עוזר שליט"א, שהם בוררים מתוכם בי"ד מחלק הכספים.

23 במטבעות פולין היה זה בין שמונה וחצי לתשעה זלוטי. בפירוט התקנות נכתב: מהראוי שיטיל כל אחד להקופסה שבביתו לא פחות מחמשה גרוש ליום, וביום ועש"ק 10 גרוש, שעל ידי זה יתאסף בהקופסה כל חודש זהוב אחד וחצי (1.50 ז).

הרב דמתא כדי לעזור את תושבי העיר וכן כדי לגבות את התרומות המקומיות, ולקיים ולהוציא לפועל את התקנות.

תמצית משאות החפץ חיים בחשיבות החזקת הישיבות שנאמרו בעת אסיפות הרבנים, והתקנות שנתקנו אז נדפסו בקונטרס 'עץ חיים' הוצאת ועד הישיבות, ווילנא תרפ"ו, ואחריהם באו "שני קו"ק בחתימות יותר משלש מאות רבנים ואדמו"רים שליט"א מחבל וואלין וליטא הפולנית". רבותינו הקדושים מרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין²⁴, מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין²⁵ ומרן אדמו"ר רבי יוחנן זי"ע"א שישב בלוצק²⁶ באו גם הם על החתום בתקנות. בין החתומים גם רבים מרבני אנ"ש.²⁷

לאחר תקופה קצרה של התבססות פעילות ועד הישיבות בוואהלין ובפוליסיה, התברר כי הפעילות לא הביאה למצב הרצוי והמצופה מלכתחילה - שהמרכז יחד עם גיוס כספי התרומות המקומיות יקח על עצמו את כל עול ניהול הישיבות, אלא המרכז היה שולח עזרה חלקית מאוד, ובאיחור רב, ועיקר עול הישיבה בסארנע נשאר על העסקנים המקומיים, דבר שגרם לקושי ומורכבות רבה להחזקת הישיבה²⁸, שכן בני העיר והסביבה שכפי התקנה שלחו סכומים גדולים לוויילנא התקשו גם לתמוך ולשאת בעול הכבוד של החזקת הישיבה בעירם, ואילו המרכז בוויילנא שעליו היה לשאת בעול החזקת כלל הישיבות, היו לו סדרי עדיפויות שונים, וגם עמד בגרעון גדול ולא הצליח לעמוד בהתחייבויותיו והקומץ לא השביע.

את מצב הדברים מנקודת ראות מנהלי הישיבה ותושבי סארנע העלה על גבי הכתב רב העיר רבי אהרן קונדא במכתב, מיום ד' לסדר משפטים תרפ"ו:

'כבוד הועד המרכזי לישיבות בוויילנא, ברוכים יהיו מאת ה' הטוב... התקנה הטובה שנתייסדה לקבץ המעות ולשלוח להמרכז דוויילנא, וכ' המרכז התחייב א"ע ליתן החזקה לכל ישיבה וישיבה דערי ליטא וואלין כפי הדרוש... אנו לעצמנו חשבנו אשר בודאי יהי' טובה גדולה מאד להישיבה הקדושה דפה עירנו סארנא יצ"ו.

והשתדלנו כ"ה בכל ההשתדלות בעיירות דסביבתנו לחזק את התקנה שכאו"א מאחב"י יתן את שקלו, ואני בעצמי נסעתי שלושה פעמים לראקוטנע, והרה"ג רח"מ העכטמאן יחי"י²⁹ נסע שני פעמים לדובראוויץ, והר"מ הרה"ג רח"מ קאסטרמעצקי יחי"י נסע לעוד שלושה עיירות דסביבותינו, וגם שלחנו בע"ב לכל עיר ועיר לילך לקבץ מעות, והכל עשינו למען החזקת התורה בכלל, ובפרט עבור ישיבתנו הק' דפה.

ועכשיו אנו רואים אשר מתיקון הזה נתהוה קלקול גדול והירוס לישיבתנו הקדושה, כי מקודם שנתייסדה התקנה, היו נותנים אנשי עירנו יחי' על הישיבה דפה, וגם כל הסביבה היו נותנים תמיכה הגונה, וכהיום אשר נתפרסם בכל המקומות אשר המרכז דוויילנא התחייב א"ע לכלכל את כל הישיבות, אינם רוצים ליתן מאומה על ישיבתנו, לא אנשי עירנו ולא עיירות

24 ראה בהערה בראש הפרק לתולדות ישיבת 'בית ישראל' בסטולין על פעליו של מרן אדמו"ר ר"מ מסטאלין זי"ע"א עבור ועד הישיבות.

25 בעיתון דאס ווארט שיצא בוויילנא גליון 76 ד' ניסן תרפ"ו מופיעה ידיעה אודות תורמי ומתרימי סכומים גדולים לוועד הישיבות בפניסק, ובשימה: אדמו"ר מקארלין, שבעה ומחצה זל.

26 ראה להלן בפרק על הישיבה של מרן אדמו"ר זי"ע"א בלוצק בהערה אודות יחסו של מרן זי"ע"א ופעליו עבור ועד הישיבות.

27 חיים מענדל קאסטרמעצקי - סארנא, אהרן קונדא - סארנא, אלטר יהודא זולאר - לונינעץ, אשר פיאלקאו - סטאלין, יעקב זלצמן - דובראוויץ, יצחק מלמד - טריאנובקה, ועוד.

28 בנוסף לכל התקנות המנויות, הגבילה הנהלת ועד הישיבות בפרטים שונים נסיעת שד"רים בעיירות לטובת ישיבות פרטיות.

29 שימש כרב בסארני.

הסמוכות, וחפשנו בכל אמצעים להחזיק את הישיבה הק' שלנו, אולם אין לנו שום עצה, ומנהל הישיבה נשאר בע"ח גדול, וכבר אבד את בטוחות שלו, והחנוונים אינם רוצים להקיף לו, ואין להתלמידים מה לאכול, ואם אין קמח ח"ו...!

ובמכתב נוסף לאחר תקופה כותב רבי אהרן:

'הנה הישיבה דפה בקיץ הזה עומדת במצב קשה מאד מאד. עד הנה היו אנשי עירנו נותנים לחם ובשר ומוזון עבור בני הישיבה דפה, ובקיץ הזה מפני המשבר הנורא השוררת עתה בעולם, וביותר בפה בגלילותינו, חדלו אנשי עירנו ליתן לחם ובשר עבור בני הישיבה, והראש ישיבה דפה הוא ניהו הרה"ג חו"ב יא"מ מאד נעלה ר' חיים מענדל שליט"א אשר נמא שכמו לסבול עולה של תורה, מוכרח הוא ללוות מעות, ולפרנס לבני הישיבה, וגם קבל מלמד לבני הישיבה שבמדרגה השני' להגיד לפניו שיעור גמרא, ומשלם לו משכורתו חמשה דלאר לכל חודש וחודש.

וכל הבריות אומרים ומשיחים זע"ז על מה תיקנו ועד הישיבות, הלא כל התקנה היתה להשפיע לכל הישיבות הקטנות לתומכם ולהחזיקם, ועכשיו שאינם שולחים מאומה על הישיבה דפה, על מה תיקנו קופסאות בעיירותינו לקבץ מעות ולשלוח לוויילנא, הלא טוב יותר לקבץ המעות עבור הישיבה דפה אשר אנו רואים בעינינו איך שבחורי חמד יושבים ולומדים תורה בשקידה רבה, והולכים בדרכי היהדות עצהו"ט, וגם אין לנו מצוה רבה יותר מוז להחזיק ולתמוך את הראש ישיבה הנ"ל ה"ה הרה"ג ירא שמים באמת הרב ר' חיים מענדל שליט"א אשר כל ימיו לא מש מתוך אהלה של תורה ותורתו אומנותו, ואיך נוכל לראות בעינינו אשר תלמיד חכם כזה עם כל ב"ב יחיו יסבלו דחקות ועניות ואין להם על הוצאה הכרחיות.

חלילה לנו מלהחריש בזה, נשמיע קול בכל העיירות דגלילותינו שיחדלו מלשלוח מעות לוויילנא, ונקבץ המעות וניתן על הישיבה דפה. כן שמעתי מאנשי עירנו שמשוחים זע"ז, גלל כן אמרתי אגלה את אוזן כמעת"ה מזה, שיאבו נא למעה"ש לשלוח תומ"י בהקדם האפשרי סכום הגון עבור כל הקיץ בשביל הישיבה דפה...!

לאחר משא ומתן עם המרכז ולאחר שבשליחות מרן אדמו"ר מקארלין זיע"א נסע הרה"ח רבי מנחם זלמן בריסקמאן במיוחד לענין זה לוויילנא³⁰, חזר עם הסכם בכתב שנתקבל על דעת שני הצדדים.

בהסכם נאמר: "ע"פ בקשת מנהלי הישיבה בסארני ובהסכמת הרבנים מעיירות: סארני, וויסאצק, וולאדימירעץ, ראקיטנא, דאמבראוויצא, סעכאו וברעזניצא, באנו לידי החלטה", שתוכנה, כי מחצית מהכנסות הקופה בסארני ושליש מההכנסה בעיירות הסביבה הנ"ל יופרש לטובת הישיבה בסארנע, והשאר ישלח לוויילנא.

30 "ובחנונו לשלוח את המוכ"ז הנוכחי ה"ה המופלג והמפורסם חו"ב יקר ערך מוקיר רבנו ואוהב תורה מוהר"ר מנחם זלמן בריסקמאן נ"י כי מילתא אלבישיהו יקרא, יען כי הוא בעצמו למד כמה שנים בישיבות דליטא ויש לו יד ושם בלימוד התורה, והוא יציע לפני כ' הדר"ג את כל הענין בפורטרוט על נכון ועל האמת...". ר' מנחם זלמן שהיה יליד דובראוויץ, חסיד נלהב ת"ח ואיש נכבד. למד בצעירותו בישיבות סלבודקה ומיר. היה חתנו של החסיד המופלג רבי דוד זונדער מסעכאו. בניו וחתניו של רמ"ז היו אף הם תלמידי חכמים מופלגים. בנו הבחור פנחס היה מתלמידי הישיבה בסארנע, ומשם עבר לישיבות ברנוביץ ומיר. חתניו היו רבי מרדכי שמואל איגולניק ראש ישיבת 'בית יוסף' בהורוכוב ואב"ד וויזשע הסמוכה לקאוול, ורבי ישעיה שמענונוביץ שלימים כיהן כראש ישיבת בית אהרן וישראל בארה"ב. ר' מנחם זלמן היה גם עסקן נכבד לטובת ועד הישיבות בעירו טומושגראד-סעכוב ובסביבה, ונלכ"ע במיטב שנותיו בו' אייר תרצ"ו בסארנע.

נראה היה שהישיבה צועדת בדרך המלך, אלא שתוך תקופה קצרה חזרה בה ההנהלה מווילנא מההסכם³¹, וחזר המצב הראשוני בו כל המעות מהקופות נשלחו לוויילנא ומשם שלחו תמיכה לישיבה. מעות אלו הגיעו, כאמור, בצמצום ובאחרור רב, דבר שגרם כל ימי קיום הישיבה להתמודדות תמידית של הצוות והתלמידים עם רעב ומחסור.³²

לחנור כל הכוחות

בשל הסיבות המנויות ובשל סיבות נוספות התמודדה הישיבה עם קשיים שונים ומרובים שגרמו במשך השנים לעלויות ומורדות ובחלק מהזמן להתמעטות התלמידים.³³

31 "אעירה שחר לידע מאין נהווה החדשות אשר השיבו הכתב אשר נכתב ונחתם מוועידתם אל הרבנים דסארנע וסביבותיה... ומה זאת חזרו בהם לכתוב להרבנים אשר לא יתנו, ומה ראו על ככה...". "וכמה הוצאות עלה לנו שנסענו להעיירות וגם שלחנו את ר' מנחם זלמן בריסקמאן לוויילנא והביא החלטת מכ' הדר"ג שמשבעת עיירות הסמוכות לסארנא יתנו לנו שליש מעות, אולם זה היה רק בכתב... ובין כך ובין כך אין לנו מעות... ואם יתרשלו ח"ו מלסייע את הישיבה אז ח"ו תתבטל הישיבה... אהרן בהרב ר' זלמן קונדא הרב דפה סארנא".

32 קושי מובנה זה בגיוס כספים שבין הישיבה לועד הישיבות המשיך גם לימים עם מעבר הישיבה ללוננינץ, וכן הישיבה בסטאלין מיסודו של מרן אדמו"ר רבי משה זיע"א, אף היא התמודדה בזה.

33 במכתב שכתב הגה"ח רבי חיים מענדל ז"ל לאחד מבני משפחתו בתחילת זמן הקיץ דשנת תרפ"ו הוא מספר על התמעטות התלמידים: "ושתי סיבות בזה, אשר בקושי לאסוף נערים לפה. אחת כי הבחורים אשר נושאים דגל ישיבת נאווארדאק עליהם, עתה התפשטו הבחורים האלה בכל אפסי תבל, והם לבדם נוהגים את כל הענין הלז, והם נוסעים בכל עיר ועיר להמשיך נערים אליהם, ויסדו למו בהרבה עירות, ישיבות, ומחם כהנים ומחם מלכים. הראשי ישיבות שלהם, המה מהם, ואין נותנים לשום איש להתערב עמם, ולהם יש כח להמשיך נערים, כי יש להם פקידים ממונים על זה, אשר נוסעים בכל עיר ודורשים דרשות וכדומה, אשר מי ידמה להם לעשות כמעשיהם. וכמובן הדבר אשר להשביח מעשים אלה בנקל הוא מאד, אבל מי ירהיב לעשות מעשה כזה, אחרי שגם הם עושים לע"ע מעשה טוב, כי נצמח בסיבובם הנ"ל, אשר נערים לומדים תורת ד', זאת היא הסיבה האחת. והשנית היא כי בכל הסביבה דפה נשחת כלה חנוך הבנים, ובידלי זרים יספיקו למו, וראש עטרת ישראל הוא אדמו"ר זצ"ל [מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א] נסע למנוחות ואותנו עזב לאנחות, וחדל המורא והפחד וכל איש הישר בעיניו עושה. בהיות אדמו"ר זצ"ל בזה העולם, התחיל גם אז ירידת קרן התורה פלאים, אשר נוכל לומר נכון אשר מפני זה הלך לעולמו לעולם האמת, באשר לא היה יכול לסבול התנהגות העולם, אמנם עכ"ז מפני פחדו והדרתו אשר צווה תמיד ככרוכיא על זה, היה נמצא יחידים אשר לתורת ד' שמו מגמתם, אבל כעת אין מי שיעורר בדבר הזה, ועלינו לקוות להשי"ת כי ישוב ירחמנו ויחדש ימינו כקדם".

במכתב נוסף שכתב באותם ימים ראש הישיבה הגה"ח ר' חיים מענדל לאחיו ר' עזרא בארה"ב הוא מספר: "גם אותך הזכרתי לפני מרן שליט"א בהיותי על ימים אחרונים של חג - [הפסח]. נסיעתי על ימים האחרונים, היתה הפעם הראשון לי לפני אדמו"ר שליט"א ההוה עתה [מרן אדמו"ר מקארלין הרא"א זיע"א הי"ד], והייתי מוכרח לזה, מפני אשר רציתי להחליט דבר בענין הישיבה אשר הרבה היה לי לדבר מזה, כי המנהל הראשון אשר היה [שמו לא פורש במכתב, ואולי הכוונה לר' חנינא דראך] שבק חיים לפני פורים. הוא היה ידיד ואוהב נאמן, ממש פנה מכל עסקיו ועסק בענין הישיבה, טוב מזגו וישרת דרכו אין לתאר כלל... ומפני האסון הנורא הנ"ל נתרשלו ידי, ולא ידעתי מה לעשות על העתיד, ולכן נסעתי למרן שליט"א להשיח לפניו כל לבי. ואדמו"ר שליט"א צוה במפגיע לנהל את הישיבה על העתיד, ומשרת הנהלת הגשמי של הישיבה הושים על אחד מאנ"ש דפה, [כנראה שכוונתו לר' פנחס זאנדוויס] בפקודת אדמו"ר שליט"א, ובהבדל בחל"ח גם הוא קיבל עליו לעשות בחריצות ובפועל כפיו בכל ענינים הדרושים. לע"ע אין אני יודע עוד כמה תלמידים יתאספו, כי באלה הימים עושים התלמידים הכנות לעקור מביתם ולבוא הנה...".

במכתבים נוספים מתאר ר' חיים מענדל קשיים שונים ונוספים ובפרט את המצוקה הכספית. כך במכתב מ"ב אד"ב תרפ"ז הוא כותב: "...לע"ע המחסור בקופת הישיבה גדול מאד, אני לא לקחתי דמי שכירותי זה כשני חרשים, ותוצאות הדבר אין אתנו יודע לנבא עתידות...". ובמכתב מקיץ תרפ"ח שמועץ לכ"ק מרן אדמו"ר מקארלין זיע"א שהיה אז בביקורו השני בארצה"ק הוא כותב ביום ו' לסדר ואתם הדבקים ערש"ק נחמו': "...בדבר הישיבה אודיע בקצרה אשר עד עת הזאת הגיע לי מאמריקא מדי חדש בחדשו, כן גם מווילנא הגיע לי מעות חדשי סך 115 זלאטעס, ובעתיד מי יכול לדעת איך יהי'...".

הדברים משתקפים במכתבים שכתב מרן מקארלין זיע"א אל הנהלת ועד הישיבות בוויילנא, וכפי שהדברים מובאים במכתב קדשו בחודש אדר תרפ"ו, בו הוא מזהיר כי "באם ח"ו לא יחזיקו אותה בעת קשה כזאת, ח"ו תתבטל הישיבה ותשתכח התורה", וכה הם דבריו הק' באגרתו:

"...אם קטנה הישיבה בעיני כ', ידעו נכון כי גדולה היא בערך המקום, אשר מכמה שנים לא הי' שם ישיבה, רק מלמדים בכל עיר... נתעוררו החרדים, ואנחנו אתם בעזר השי"ת להעמיד ישיבה, והרבה יגיעה ועמל הי' לנו בזה... בין כך וכך הישיבה סובלת לחץ גדול, ובאם ח"ו לא יחזיקו אותה בעת קשה כזאת, ח"ו תתבטל הישיבה ותשתכח התורה. ע"כ בקשתי חוקה, לא לדקדק עם הישיבה בכמה מאות זהובים... ודבר גדול הוא להחזיק התורה במקום אשר צריכה חיווק...".

הדברים נשנים ובאים לאחר שנתיים, בשנת תרפ"ח, אל העסקן ר' יוסף שוב ממנהלי 'ועד הישיבות' ובו מעיד מרן זיע"א על עצמו כי 'הרבה כחות הנחתי בה עד כה להחזיקה':

"...ומאשר כל משאת לבבי הישיבה דפה, והרבה כחות הנחתי בה עד כה להחזיקה... ומה גם אשר רוב התקטנות הישיבה היא מפני חיסרון הכסף... ואדרבא עלינו לחגור כל הכחות להחזיקה בכל מה דאפשר, וחביבות הישיבה דפה תמריציני... וידע כת"ר כי לא אוכל לראות הצער הרב אשר הר"מ [רבי חיים מענדל] לא קיבל עדיין השכירות כלל וכלל בקיץ זה, וממש הוא חי חיי צער ולחץ אין לתאר...".

מגודל הלחץ זו הדחק עבר רבי חיים מענדל לזמן החורף של שנת תרפ"ח לכהן כראש הישיבה המקומית בראוונע, ועל מקומו נתמנה לר"מ רבי חיים שמואל ליפמן מבאראנאוויטש. מעת כהונתו של רח"ש שרד מכתב עם תיאור מצב הישיבה: "...הגם שהתלמידים המה מעט הכמות במספרם, אולם הם הרבה באיכות, ב"ה כלם זרע ברוך ד' המה בחורי חמד מקשיבים לקח טוב בגפ"ת ולומדים בשקידה רבה".

לאחר מחצית השנה חזר רבי חיים מענדל לישיבה ומספר התלמידים התרבה³⁴, אלא שהקשיים המשיכו והישיבה היתה תלויה על בלימה³⁵. עד אשר לאחר פסח דשנת תר"צ לקראת זמן הקיץ, העתיקה מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין וצוק"ל הי"ד מסארני אל העיירה לונינעץ הקרובה לקארלין, מקום משכנו, אז באה עדנה ותקופה חדשה לישיבה הק'.

יצויין כי במכתב משנת תרפ"ח כותב רבי חיים מענדל לאחיו החסיד ר' אשר שהתגורר בארה"ב: "גם אבקש להודיעני אודות אשר כתבת לי כי שמעת מפי הרב ר' יעקב שליט"א (מרן אדמו"ר רי"ח מדיטרויט זיע"א) כי מסכים הוא לאסוף מעות בעיה"כ לצורך הישיבה דפה".

34 בארכיון ועד הישיבות נמצאת רשימת שלושים ושמונה התלמידים שלמדו בישיבה בקיץ תרפ"ח: במחלקה הגדולה, ישעיה טשערניצער מראוונע, פנחס קאמיען מוולאדימרעץ, נח סימנער מביאליסטאק, זלמן ליצנסוק וטובי' ליכטיק מאסאוו, יעקב וויניקור מאנטיניוקע, אברהם ניסמאן מסארני, יוסף שמש מלינקע, אשר וואלדמאן משימסק, אריה קאהאן מבערעזניץ, אברהם טריבון מלוניניעץ, דוד אליעזר מאלצוואן משימסק, ישראל טאנצמאן ומרדכי בארטניק מפינסק, פנחס בריסקמאן מסעכאו, דוד כץ מדימדייווקע. מחלקה הב', עבד שמואל מיאסניק מלוניניעץ, חיים וואסער מראדאווע, משה לאמבאצנא, אלעזר סטעפאק, יוסף עגבער, ישראל גורנישטיין ונחמן מערליוק מקאלק, שמואל שערפ מליוכטש, שמואל קיסעל מציפצעוויטש, ברוך זלאטניק ויוסף חאמיש מקוויין, פנחס בריסקמאן מסארנע. מחלקה הא', מרדכי מאניסעוויטש, שמעון מאניסעוויטש, הערץ מאזוריק, ופרידל מאזוריק מקוויין, משה אהרן ליטוואק, יצחק סווערדליק ממאצעוו, נתן קארלינער, יוסף חיזיש, ומרדכי קאנטראוויטש מסארנע, אריה לייפער מוולאדימרעץ.

35 החסיד ר' אשר מיאסניק ז"ל שלמד בצעירותו בישיבה בסארני מסר כי בתקופה שלפני מעברה ללונינעץ למדו בישיבה בין שלושים לארבעים תלמידים.

לוחות שניות

עם סגירת דלתות הישיבה בסארנע ומעברה ללוינעץ פנה הודה וזיווה של העיר. אך לאחר עבור שבעה שנים זכתה העיר להיות שוב משכן ללומדי התורה מצורבי אנ"ש. היה זה כאשר לאחר ירח האיתנים של שנת תרצ"ז שלח מרן אדמו"ר מקארלין זיע"א קבוצת תלמידים מהישיבה הק' בלוינעץ כדי לחדש ולפתוח שוב את הישיבה בסארנע במתכונת של ישיבה קטנה וכמכינה וכסניף של הישיבה בלוינעץ בתכנית שבוגריה יעברו וישתלבו שם. על פתיחת הישיבה במספר בחורים מתי מעט אנו קוראים במכתב שכתב רבי חיים משה העכטמאן באותה שנה³⁶ בו הוא מבשר לראשי ועד הישיבות: "חסיד קארלין... הביאו שנים עשר נערים משיבת לוינעץ, הישיבה הק' של האדמו"ר מקארלין לפה סארנא, ויסדו ישיבה קטנה".

על הצלחתה של הישיבה מתחילתה אפשר לעמוד מתוך מכתבו של מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד מסוף החורף אל מנהלי ארגון הסנטרל רליף בארה"ב:

"...בע"ה עשינו סניף לישיבותינו, ישיבה קטנה בעיר סארני, וב"ה בחורף הזה עלו התלמידים בשם במעלה ואי"ה תתגדל בקרוב כי השיגה שם טוב מהתחלתה...".

פרטים על התפתחות הישיבה ותולדותיה אפשר ללמוד ממכתבים נוספים ששרדו. כך במכתב מרבי אהרן קונדא בקיץ תרצ"ז: "ב"ה הישיבה דפה הסתדר באופן היותר טוב, כי לומדים יותר מעשרים נערים מעיירות אחרות דסביבותינו, וביניהם נמצאים בחורי חמד שלומדים ב"ה גפ"ת בחריפות ובעמקות בהתמדה גדולה... לומדים בחריפות גמרא עם כל הראשונים בפלפול עם קצוה"ח, וב"ה לומדים על טהרת הקודש ע"פ דרכי אבותינו הקדושים, כי ראש הישיבה הרה"ג ר' ישראל האמערמאן נ"י הוא ניהו חריף ומקשה ויא"מ ומשיג על התלמידים בעינים פקוחות הן בעניני לימודם, והן בדרכי עבודת השי"ת... השיעור הראשון לומדים עמהם שני פעמים בשבוע חומש עם פירש"י בדיוק...".

בקיץ תרצ"ז הוא מוסיף וכותב: "וזאת הנני להודיעם אשר בקיץ זה ב"ה נתעדפה לימוד הישיבה דפה בכמות ובאיכות כי ב"ה לומדים בהישיבה ערך שלשים תלמידים ע"פ דרכי התורה והיראה בהתמדה גדולה". גם בחורף תרצ"ט הוא מספר כי נוספו עוד נערים בישיבה. חותם הישיבה חקוק על מכתבים ששרדו: "הישיבה הקדושה "אור ישראל" פה סרנה".

ראש הישיבה, כאמור במכתבו של הר"א קונדא, היה הגה"ח רבי ישראל האמערמאן שכוונה רבי ישראל פינסקער, תלמידו המובהק של רבי חיים מענדל ז"ל בישיבה הק' בלוינעץ וחסיד דבוק בלב ונפש למרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א.³⁷

מנהלה הרוחני של הישיבה היה הגה"ח רבי נח סימנער, בוגר הישיבה הראשונה בסארנע, וכיהן גם כר"מ וכמנהל בישיבה בלוינעץ, ואילו נטל הניהול הגשמי הוטל בשנית על כתפיו של החסיד ר' פנחס זאנדווייס ז"ל הי"ד.

הישיבה הקדושה, שהיתה כאמור סניף לישיבה בלוינעץ, התקיימה עד עלות הלהב בחורבן בית ישראל באירופה.



36 מיום ה' פ' בשלח - ט' בשבט תרצ"ז.

37 שרד מרבי ישראל מכתב שכתב בענין הכנה לראש השנה והתקשרות לצדיק ובו מתגלים חסידותו והתקשרותו למרן זיע"א.

הערות

תיקון במבוא להערות על קונטרס 'בית מושב' שבספר 'קרית מלך רב' בגליון רי"ח

בגליון כסליו טבת תשפ"ב (ריח) עמ' כט-ל כתבנו כי את הספר העניק המחבר רבי יהודה נבון זלה"ה להגר"חיד"א, והן אמת שהספר נדפס לאחר פטירת המחבר ע"י בנו רבי אפרים נבון זלה"ה, והוענק על ידו להגר"חיד"א, וכנראה רשם 'מנחת יאודה' על שם אביו המחבר זלה"ה.

המערכת

תגובה למאמר 'הצעת פתרון לנמילת משכנתאות הנמכרות לנכרים' בגליון רי"ט

פרטי המקרה והצעת הפתרון

א. במאמרו הבהיר של הדיין הגאון רש"מ סגל שליט"א בגליון רי"ט עמ' פה, הרחיב בענין המצוי בארה"ב שיהודים נוטלים משכנתאות מבנקים בבעלות יהודית בהיתר עיסקא, אלא שנקבע שהבנק יוכל למכור את המשכנתא לאח"י למדינה. ובמכירת המשכנתא למדינה פקעה העיסקא, שהרי כלפי המדינה אין כאן חצי מלווה וחצי פקדון, אלא הכל קאי בקרן וריבית.

ומאחר שאין שייך לדון שתחילת תביעת הריבית, היא ע"י הקונה הנכרי. שהרי מלווה שהלווה לה' שנים בחינם ולא בריבית ולא אח"כ מכר את החוב במכירה גמורה, בוודאי שאין הקונה יכול לתבוע הימנו ריבית עד סוף ה' שנים. א"כ במה שהבנק היהודי מוכר את החוב למדינה, וחל מעתה על הלווה דין פרעון קרן וריבית, הרי דא דהויא זה גזל וכמוסר ממון ישראל לידי עכו"ם, או דאדרבה מתחילה כך נקבע שיש בידי המלווה למכור החוב ולהפקיע את העיסקא ושוב הוא כהלוואה דעלמא שנקצצה בריבית מזמן מסוים, ויש לאסור זה כריבית ד"ת. והביא שם שכך הכריע הגריש"א.

והגאון שליט"א הציע פתרון בזה, שיתנה המלווה קמא מתחילה שהוא מלווה את ממונו בחינם [ובנידוד, המלווה מעמיד את הממון בעיסקא] ומזכה ללווה זמן הלוואה שלא בתביעת תשלום, עד הזמן שימכור את ההלוואה, ואילו מזמן שימכור את ההלוואה מפקיע הוא את נתינת זכות זמן הלוואה בחינם מידי הלווה, ומאילו יהיה הדין דאין בידי הלווה להחזיק בזמן עיכוב הפרעון אלא ע"י חיוב אגר כשכירות מטלטלין. ומאחר דלקיחת זמן ההלוואה בפועל היא משעה שההלוואה כבר נקנית לנכרי, הרי דחיוב הריבית מתחילה הוא לנכרי, ומותר, דאין הקציצה דהישראל קמא קיימא על עצם חיוב הריבית, אלא רק קיימא כהפקעת זכות החזקת זמן ההלוואה בחינם, וממילא חייב הוא ריבית מכאן ולהבא ואף בלא קציצה.

ודימה זה לבעלים על חפץ שהשאל חפצו לי' שנים, והתנה עם השואל שמשעה שימכור את החפץ יהיה החפץ קאי תחת ידו בשכירות ולא בשאילה, דשפיר חל תנאי זה, ואין נחשב זה כקציצה עבור הלוקח דזה אין בידי הבעלים לעשות. וה"נ הכא בידי המלווה לקבוע שעד זמן המכירה יהיה הממון קאי בהלוואה בחינם, ומשעת המכירה שוב לא יהיה הממון קאי בהלוואה בחינם, וממילא מתחייב הוא מכאן ולהבא שכן ואף שבשעה זו כבר קאי הלוקח כהמלווה, עכתי"ד.

חילוק בין בעלים המגביל זמן השאילה עד שימכור למלווה המגביל זמן ההלוואה עד שימכור

ב. והנה השוואת הענינים בין מלווה המגביל את זמן ההלוואה בחינם, שיהיה זה עד שימכור את החוב ללוקח אחר ולאחמ"כ ממילא יחויב ריבית, לבין בעלים המשאיל את חפצו עד זמן שימכור את חפצו, ולאחמ"כ יהיה החפץ קאי בשכירות, נ"ל שאיננה מכוונת. שהרי בשאלה ולאחמ"כ שכירות, חלות השכירות עם מכירת החפץ היא זה מכח בעלותו של הבעלים קמא על חפצו, וחל זה בעוד החפץ שלו. דממ"נ, אם תוכן התנאי הוא שבבא הזמן תפקע החזקת וקניין השאילה ולאחמ"כ תחול זכות שכירות, אזי בוודאי דנעשה זה רק מכח הבעלים קמא. דהא כל שקניין השאילה פקע, יש להחפץ לחזור לבעלותו, ומאחר דאין כאן לקיחת גזילה מצד השואל הרי דל"ס אלא בהקנתא זכות חדשה ע"י הבעלים. וא"כ הכל נעשה מכוחו ורק דקבע שחלות זו תחול עם מכירת החפץ ללוקח, אולם כח הדין הוא מכח בעלותו וחל זה עוד בשעה שהיה בעלים.

ולאידך גיסא אי נימא דתוכן התנאי אינו מפקיע את עצם קניין והחזקת השאילה, אלא רק בא להוסיף עליו חיוב שכר, מ"מ אף זה א"א לו להעשות אלא מכח בעלותו, ודאף חלות דין השכירות קיימא ברשותו עוד קודם שנמכר החפץ, דקביעת תביעת תשלומי שכירות על קניין שאילה שכבר קאי למחזיק בחפץ, אין לה מקום אלא ע"י שיש לדרון שנקבע על גוף הקניין שם קניין שכירות תחת קניין השאילה, וענין זה אפשר לו להעשות רק ע"י הבעלים, אשר הוא סיבת קנינו של השואל, ודבקביעתו דין שכירות על קנינו של השואל, זכאי הוא להעמדת תביעת תשלומין וקיום ממונו ע"י תביעת שכר בתורת תמורה.

ואלא דמ"מ עדיין י"ל דהלוואה בחינם או באגר, שאני משאילה ושכירות, דגבי שאילה ושכירות עיקר הזכות קיימא על שלא יחזור החפץ לבעליו וישהה תחת ידי המשתמש, ובזה כל שינוי משאילה לשכירות מחייב דיון חדש על עצם זכות קנינו של המחזיק, וחלות הדין בזה קיימא מכח הבעלים קמא. ומשא"כ הלוואה שלהוצאה ניתנה, ודאין הדיון קאי על זכות הלווה להחזיק במטבע קמא הנלקח בהלוואה, דהא הוא אינו עוד של בעלים ואינו שלו, אלא תורת הנטר קיימא על עיכוב הפרעון, להעמיד את זכותו של הלווה לעכב את התקיימות הפרעון באי העמדת חפץ להשלמתו. דהיינו דאין דין הנטר חל על עצם החזקת הלווה בהלוואתו, אלא דין הנטר קאי על כוחו של הלווה לעכב את התקיימות הפרעון באי העמדת חפץ להשלמתו.

ובזה יש מקום לדברי הגאון שליט"א, שיעמיד המלווה תנאי שעד שעת המכירה יהיה משך עיכוב הפרעון קאי בחינם ושלא בתביעת אגר, כלומר דהויה זה כעזיבת החוב וכעין מחילת הפרעון בתוך הזמן, ואילו משעה שימכור את הלוואתו שוב אינו מוחל על תביעתו התקימות פרעון, וממילא חייב הלווה אגר על השימוש שכירות באי הפרעון. ואלא דחלות זו לשלם אגר על השימוש בנטר, מאחר דאיננה תלויה במעשי הבעלים ובקציצה, אלא מאיליה כך הוא דיש לו לשלם על שימוש באי פרעון החוב דמלווה, לכן חלוצתה קיימא עם עיכוב הפרעון בפועל בשעה שההלוואה כבר קיימא ברשות המלווה בתרא.

בדברי החו"ד בדין ריבית בעיכוב פרעון הלוואת נכרי לישראל

ג. ואלא דעיקר הענין המתבאר בדבריו וביסודו כל לווה חייב אגר על עיכוב נטר הפרעון, דע"י שהפרעון נתבע להיות נשלם ממילא עיכובו הוא כשימוש שכירות, ורק כשהלווה לו המלווה בחינם וקבע לו זמן הלוואה, דבזה הוא כעין מוחל על החוב בתוך הזמן, ודממילא אין הלווה כמשתמש בשל בעלים, שהרי אין הפרעון נתבע להיות נשלם בזמן זה. נראה להוכיח דלא כן הוא, ודכל שבידי הלווה להחזיק בזמן ההלוואה ולעכב הפרעון, אף כשלא ניתן זה לו בחינם, מ"מ אינו חייב אגר ריבית אלא בקציצה.

דהנה יעוין בחו"ד (קס"ט י"ד) שישראל המעכב דמי פרעון בהלוואת נכרי, דין הוא דחייב ריבית מאיליו וכדינא דתוקף ספינה אדעתא דאגרא (ב"ק צז), ומשלם כשווי זמן הלוואה המבואר בגמ' מכות (ג). גבי עדים זוממין שהעידו להאריך או לקצר זמן הלוואה והוזמו, דשמין כמה אדם רוצה בין אם יהיו המעות בידו מכאן ועד עשר שנים ובין אם יהיו בידו מכאן ועד ה' שנים.

ולכאן צ"ע בדבריו דיעו"ש שכתב גבי מעכב חוב מחמת שכירות, דאף לר"א מטוך דנקט דריבית בשכירות מותרת, מ"מ אין החיוב כשווי הזמן דגמ' מכות ג. הנ"ל, אלא החיוב הוא ליתן את הריוח שהרויח במעותיו כנגד מעות עיכוב הפרעון. ומבואר בדבריו דבאם לא הרויח אינו נותן כלום, ואינו משלם כשווי הזמן עצמו.

והביאור בזה, הדמעככ פרעון שלא כדין לעולם אינו חייב ממון על עצם זמן נטר הפרעון, דזה אינו ממון להתחייב עליו, מאחר דחפץ הבעלות קמא דבעלים אול לו עם עצם העמדת ההלוואה מתחילה כדין, ואילו עיכוב העמדת חפץ חדש לקיום פרעון אי"ז כלקחה ושימוש בחפץ של בעלים.

אלא החיוב השייך בזה הוא, על דאדרבה ע"י עצם התביעה לקיים פרעון, ע"י העמדת חפץ מרשות הלווה לידי המלווה אשר בו יתפס קיום ממנו של המלווה דמעיקרא, דבהחזקה בחפץ זה שוב לא תהיה לקחת ההלוואה קיימא כלקחה מקוימת וכלקחת חסרון, אלא תעמוד כלקחה מקוימת ונפרעת. תביעה זו בעצמה, אף מקודם שנשלמה בפרעון בפועל, יש בה כח להעמיד את החפץ הנתבע פרעון כבעין זקיפה במלווה לעצמה וככהלוואה חדשה, לענין דבנכרי דריבית מותרת בהלוואתו, קיימא הלוואה זו מעיקרא כלקחת חפץ חדש ע"י הלווה שלא כדין, ובזה משום דינא דתוקף ספינה אדעתא דאגרא, באנו בזה לכעין קציצת ריבית. דכל שהספינה קיימא לאגרא והגברא עביד למיגר ואין ידו גזילה בהכרח, אזי מזכויות בעלותו של הנגזל להציל את ממנו הוא דיהיה החפץ קאי כמושכר תחת ידי הנהנה, ובזה שפיר נכלל נמי תורת קציצה לחיוב ריבית.

ומעתה, עפמשנ"ת דחיוב ריבית על עיכוב הפרעון הוא על שיש להחשיב שתביעת הפרעון הויא כזקיפת חפץ הפרעון במלווה חדשה בידי הלווה, לענין דמעשה קאי בזה קציצת ריבית כי היכי שלא יחשב הלווה כגזול. א"כ בעיכוב פרעון חוב מחמת שכירות, אף לר"א מטוך דהתיר ריבית בשכירות מ"מ לא יחייבו לשלם כשיעור שווי הזמן דמכות ג. מאחר דבזה בעינן תורת זקיפה במלווה והלוואה חדשה, וא"כ שוב אי"ז כחוב מחמת שכירות אלא כחוב מחמת הלוואה, דהחפץ העומד לשמש לפרעון שב ונלקח בהלוואה, ובזה לא התיר ר"א מטוך.

ולכן אף לר"א מטוך רק ישלם מגוף הריח, וכדינא דשולח יד במעות פקדון (חו"מ רצ"ב ז' בהג"ה) והוציאם להתעסק בהם לדין הוא דע"י תביעת המפקיד להחזיק בריח העסק זוכה הוא להחזיק בו. דבזה שורש הדין הוא מפרשת נהנה ואכל חסרונו, דממון הפקדון מתהפך דינו להיות כמסור לידי המתעסק להעמיד עיסקא ולריוח עבור הבעלים. וה"נ הכא משום דנחית הלה אדעתא להריוח לשכיר בעל חובו, אזי במה דתחילת הזקיפה במלווה הויא עם ההוצאה לריוח ואז כבר חייב ליתן הריח מעיקר הדין, דהריח מיוחס לבעל המעות משום דנתעסק הלה עבורו, הרי דאין בזה תורת אגר נטר דהלוואה אלא אגר נטר דחוב מחמת שכירות, ולר"א מטוך מותר¹.

המורם מהאמור בביאור תוכן חיוב אגר נטר

ובהא דבלא קציצה ליכא תביעת אגר נטר

ד. עכ"פ מבואר מהאמור דחיוב אגר נטר אינו על עצם עיכוב הפרעון, אלא לעולם בעינן שיהיה האגר נטר קאי מכח קציצה, דאף במעכב פרעון הלוואת נכרי, חיוב הריבית דקאי אמאילוי, הויא זה מחמת

1 והנה באמת דהרבה יש להרחיב ביסוד זה, בפלוגתת הסמ"ע והש"ך (חו"מ פ"א ל"ב) בדין לווה המעכב פרעון חוב בהלוואת ישראל האם ישלם כדין שולח יד בפקדון שהריוח, או דלמא דמשום דריבית אסורה לכן לא באנו בזה לדינא דשולח יד בפקדון, כיון דאין כאן חפץ בעין הראוי להיות מקיים בפרעון השלמת חסרון גוף הבעלות, דמאחר דריבית אסורה הרי דאין לתבוע השלמת חסרון גוף הבעלות אלא רק השלמת הממון.

עוד יש לדון בזה בדברי רע"א (גליון שו"ע י"ד ק"ס ט) בדין חזרת ריבית בהלוויני ואלוון, דמשום דריבית אסורה נחשבת ההלוואה בתרא כגזול וממילא בדין חזרת ריבית ישלם כשווי הזמן המבואר במכות ג. ואלא דאת שווי זה יתן רק מהריוח שהריוח בהמתנת הפרעון. כלומר דאינו נותן את עצם הריח שהריוח, ואף אינו משלם כשווי הזמן מכיסו, אלא רק דמריוח ההמתנה ישלם כשווי הזמן, ודו"ק דמבואר בכ"ז דאין חיוב אגר נטר קאי על עיכוב קיום הממון קמא הנלקח בהלוואה מלהיות מסולק מהחזקת הלוואה, וכשכירות מטלטלין, אלא אדרבה החיוב הוא על עיכוב העמדת חפץ בתרא לקיום פרעון המסוים ללקחת חפץ הבעלות דבעלים מלבד לקחת ממנו, ובזה באנו לדינא דמבטל כיס שהריוח דהרמ"א (חו"מ רצ"ב ז') עי"ש, אך לא באנו לידי שכירות מטלטלין.

ועוד יש להאריך בזה בדברי החו"ד י"ד בביאור הוכחת ר"א מטוך מגמ' מכות ג. ובהדימוי לדינא דמבטל כיס המריוח הנ"ל, ובהשגת הרע"א שם על גליון החו"ד, שבכ"ז מצאתי מקורות לדעתי הנ"ל, ובספרי הון רב הארכתי בכ"ז קחנו משם.

דהלווה בעיכוב הפרעון כשב ולווה את החפץ העלול לשמש לפרעון, ובזה קיימא קציצת ריבית על ההלוואה בתרא.

ועפ"ז עולה דתוכן קציצת חיוב ריבית הוא עסק מקח לעצמו, על שלקחת החפץ דבעלים להעמידו בהלוואה, מלבד שנתבע בזה פרעון על ממונו של בעלים, אף נתבע בזה פרעון מיוחד על העדר החזקתו בחפץ בעלותו בעוד שההלוואה קיימת. דהיינו דתביעת הפרעון שענינה עזיבת ההלוואה, נתבעת היא הן כלפי השלמת ממונו של מלווה, והן כלפי השלמת בעלותו של מלווה, והיינו תביעת ריבית דהפרעון יתר על הקרן, דהלוואת ק' זו לא יהיה פרעונה נשלם אלא ע"י ק"כ זו².

ומעתה כשנשוב להצעת הגאון שליט"א, שהמלווה יתנה שעם בא זמן מכירת עצם החוב תפקע זכות ההמתנה בחינם, וממילא יחול מעתה דין חיוב אגר נטר כשכירות מטלטלין על התמשכות עיכוב הפרעון בעתיד. הרי דלמשנ"ת אין הדברים מכוונים. דמאחר דנתבאר דבלא קציצה אין מקום לחייב אגר נטר, א"כ כל שאין בידי המלווה הישראל להפקיע את עצם משך הזמן בהלוואה זו, דנימא בזה דעם מכירת החוב לידי נכרי יחויב לשלם כשווי הזמן דמכות (ג). כדין מעכב פרעון חוב דנכרי, אזי אין שייך לחייב ריבית כבר מצד עצם הא דההלוואה לא ניתנה בחינם, דבזה לא סגי להחשיב דהלווה כשוכר את עיכוב הפרעון. וא"כ בנידו"ד הלא אין שייך להפקיע את עצם זכות זמן ההלוואה המסור בידי הלווה, דאין שייך להתנות דעם מכירת המשכנתא מהבנק למדינה יפקע נמי זכות הזמן, דלזה בוודאי לא יסכים הלווה, דהא כל ענינה של לקיחת המשכנתא עומד על אריכות הזמן.

ועוד, דאף אילו היה מקום לחייב ריבית כבר על עצם השימוש בנטר הפרעון שלא בחינם, מ"מ לא יחויב אלא כשווי ריבית בשוק, ולא יהי לחייבו בתנאי הריבית המסוימים לעסק הלוואת משכנתא זו הנמכרת מהבנק למדינה.

בדברי הריב"ש בדין היתר מכירת הלוואה בריבית המתרבה ממלווה נכרי לידי ישראל

ה. והנה עדיין שומה עלינו לדון בדין המבואר בריב"ש ונפסק ברמ"א (קס"ט כ') דבנכרי שקצץ עם ישראל ריבית קבועה ומכר החוב לישראל אחר מותר לו לגבות הריבית, ואילו בריבית מתרבה אסור לישראל בתרא לגבות הריבית דמכאן ולהבא, ומינה איפכא דבישראל שקצץ עם ישראל [באיסור] ריבית מתרבה ומכר החוב לישראל בתרא, דדין הוא דמותר לו לגבות הריבית דמכאן ולהבא.

ולכא' מבואר דריבית מתרבה עיקרה כחיוב אגר על עצם נטילת הנטר ולא מצד הקציצה, כלומר דהקציצה אינה אלא להבחין האם ההלוואה ניתנה בחינם או שלא בחינם, ואילו חיוב הריבית מאיליו הוא על השימוש בנטר. דאילו אי נימא דהקציצה לעולם היא סיבת החיוב, וכתביעת פרעון על לקיחת הנטר בהלוואה עם עצם חלות ההלוואה וכמשנ"ת, אזי היה בדין לייחס אף ריבית מתרבה אל המלווה קמא, וא"כ אדרבה כשהישראל הוא המלווה קמא לעולם אסור ואילו כשהנכרי הוא המלווה קמא לעולם מותר, ולא כן איתא בדברי הריב"ש.

אמנם האמת נראה מכח ההוכחה מדברי החו"ד הנ"ל בדין מעכב פרעון בהלוואת נכרי, דלא זו כוונת דברי הריב"ש. אלא לעולם אף בריבית מתרבה הכל הוא דין פרעון ריבית, דנטילת חפץ הבעלות של המלווה והוצאתו מתחת ידו לידי מציאות הלוואה, הוא בזה לקיחה מסוימת לענין הנטר אשר ראוייה לתביעת פרעון לעצמה, דאף לקיחה זו תהיה מסולקת מהלווה ונפרעת כמקוימת למלווה. וחלות תביעה זהו יסודה בקציצה מעיקרא, על שעם עיכוב נטר הפרעון בפועל באי העמדת חפץ לפרעון, יהיה הממון קמא נתבע קיום פרעון אף על העדר מציאות חפץ בעלות תחת ידי המלווה בעוד שההלוואה קיימת.

ומ"מ הסיק הריב"ש דמאחר דעצם מציאות הלוואה זו על לקיחת החפץ קמא והעמדתו במצב הממתין לנטר הפרעון, הוא זה ע"י עצם עיכוב הפרעון, וכל שלא יעוכב הפרעון בפועל אף לא יחשב העדר החפץ קמא תחת ידי המלווה כמצב חסרון. לכן כשמכר המלווה קמא את חובו למלווה בתרא, אף

2 דהנה בברכת שמואל (קידושין ד' ועוד בב"מ סי' מ"א ד') הביא דברי הגר"ח שלקציצת ריבית א"צ לפרשת שכירות, אלא סגי בעצם קציצת המקח והחיוב. והנה לדברינו עולה דאדרבה באמת דלא סגי בלאו דין קציצה והעמדת מקח וכנ"ל, ורק דכוונת הגר"ח דנהי דע"ז באנו נמי לכעין פרשת שכירות לענין דישנה לשכירות וכו', דהא ע"ז קאי השלמת פרעון ריבית, אך מ"מ א"צ לפרשת ותוקף דין שכירות בזה, אלא רק גדרי החיוב בפועל הריהם כפרשת שכירות.

שהקציצה היא מכחו, דהוא העמיד את חסרון הנטר כמחויב פרעון, אך בפועל אין לזייל עוד בטר סיבת החיוב, מאחר והיא תלויה בהמתנת הפרעון בפועל בזמן שכבר לא יהיה לו יד וזיקה עם עצם החוב. אלא יש לזייל רק בטר עצם דין החיוב לשלם בפועל ריבית, והוא למלווה בטר, ופקע שם ריבית מינה.

דהיינו דדינו דהריב"ש כל עיקרו הוא רק כהיתר בפרשת ריבית המתרבה, דריבית זו לא נאסרה בהלוואת ישראל שכבר יצאה מתחת ידו, ואולם אין עיקרו להפקיע את עצם זיקת המלווה קמא עם חיוב הריבית המתרבה.

ומעתה בנידו"ד שהבנק היהודי המלווה קמא, התנה עם הלווה שעם מכירת החוב שוב לא יהיה הנטר קאי בחינם תחת ידו, עדיין לא סגי בזה לחייב ריבית המתרבה, ורק ע"י קציצה שייך שיחול חיוב זה, ואלא דבזה יעבור על לאו דלא תשימון, ואף שבאמת לא יעבור על לאו דכל תקח.

יצחק ליינר

תגובת הכותב

כבוד מערכת הקובץ 'בית אהרן' וישראל' הע"י.

ראיתי דבריו הנעימים של ידידי הגר"י ליינר שליט"א הנכתבים במיטב הגיון בטוטו"ד כיד ה' הטובה עליו, והנני להעיר בקצירת האומר מה שיש לי להוסיף בזה.

עיקר הדברים שהעליתי במאמרי בנויים על הנחה, שמדברי ריב"ש בדין נכרי שמכר חובו לישראל, שאסור לישראל הקונה לגבות הריבית המתרבה על הלווה הישראל אחר מכירת החוב, יש ללמוד דישראל שמכר חובו לנכרי מותר לישראל הלווה לשלם הריבית המתרבה לנכרי אחר מכירתו, והבאתי לזה סמוכין מדברי האב"נ ומהרש"ם שפירשו הא דאסר החו"ד אופן זה, דאירי דוקא בריבית קצובה, ומשמע דבריבית המתרבה ליכא איסורא.

ועפ"י העליתי, דמסתברא דאין שום חילוק בין היכי דנקצבה ריבית על כל זמן ההלוואה, בין היכי דנקצבה ריבית רק על הזמן שאחר מכירתו, וכפי שהארכתי בע"ה לבאר דבר זה במאמרי, [וכדי לחדד הדברים דימיתיו לשכירות בית], דהא גם כשנקצבה ריבית על כל זמן ההלוואה, הרי הריבית המתרבה אחר מכירה הוא מכח קציצה הראשונה שנעשתה ע"י הישראל, ואעפ"כ לא נחשב ריבית דישראל, כיון שעיקר חיובה הוא מכח נטר של נכרי, וא"כ למה יאסר כאשר נקבע מתחילה שעל הזמן שיהיה בידי ישראל לא יתרבה הריבית.

והנה הרב הנ"ל נראה שהסכים לעצם ההיתר הנלמד מדברי הריב"ש לשלם הריבית המתרבה לנכרי הקונה, ואף טרח להעמיד סברת הדברים בסגנונו המיוחד המושך את הלב, אלא דמדבריו נראה דסברא זו לא שייכי היכי שהתנו שהריבית לא תתרבה כל עת שיהיה החוב ברשות הישראל, ולא מצאתי בדבריו הסבר לחילוק זה, ולפי הנראה באמת אין מקום לחלק בזה, וכל מה שנאמר ונסביר בטעם ההיתר ליקח הריבית שנתרבה אחר מכירה לנכרי, כשהותנה על ריבוי הריבית בכל זמן ההלוואה, שייכי גם כשהותנה שהריבית לא תתרבה רק אחר מכירה לנכרי.

ואחר ששלחתי דברים הנ"ל אל הרב הנ"ל השיב לי כדלהלן:

בדברי הריב"ש רק מצינו שבריבית מתרבה מאחר שחיובה תלוי במה שהלווה אכן יחליט לעכב את הפרעון בפועל, לכן אין לדון דפרעון הריבית הוא כהשלמת וקיום דין הקציצה, וכממון שלא נמכר לנכרי אלא נשאר בידי הישראל המלווה קמא [אלא רק בפועל דין קיום הפרעון יש לו להעשות ברשות נכרי מדין ערב ומחמת מה מכר כו']. דמשום שחיוב הריבית מסור בפועל לידי הלווה האם יחויב בו, לכן אין להחשיב את הריבית כמקיימת פרעון השלמת חסרון הנטר בידי הישראל, וממילא רק קאי ענינה רק כהשלמת חסרון הנטר בידי הנכרי, ומותר.

אך אין כוונת הריב"ש דבריבית המתרבה תחילת וסיבת חיוב הריבית הוא מכח עצם ההמתנה ולא מכח הקציצה, דלעולם סיבת חיוב הריבית הוא מחמת נטילת חפץ הבעלות מידי המלווה עם חלות ההלוואה והעמדתו בדין ממון עקרוני שאין לו קיום ותפיסת חפץ בפועל עד הפרעון, וע"י יתבע פרעון לעצמו ולכן לעולם הדיון ביסודו ראוי להעמד כפרעון ריבית מול המלווה קמא ולא מול המלווה בטר.

וא"כ בנידו"ד אף להריב"ש לא יהני שהישראל קמא יסלק את זכות הנטר בחינם, ודממילא יתחייב הלה בריבית. אלא רק שייך לקצוץ ריבית מזמן פלוני, וזה יאסר משום לא תשימון אף דלא יאסר בלאו דלא תקח ממנו נשך ותרבית.

וזה אשר השבתי לו:

כעת הבנתי מדברי מע"כ שדעתו לחדש, דאף שמדברי הריב"ש יש ללמוד דלענין לאו דלא תקח וכו' אזלינן בתר מי שהוא בעל הממון בשעת התרבות הריבית, ולכן אם הוא ישראל יש בזה איסור מה"ת [אף שנקצץ ע"י הנכרי המוכר], ואם הוא נכרי אין בזה איסור, מ"מ מצד איסור לא תשימון שהוא בעת קציצת הריבית, בזה כל שההלואה נעשתה ע"י ישראל, יש איסור בקציצת הריבית אף שכל הקציצה היא רק על ריבית שתתרבה על ממון נכרי שאין איסור בנתינתה, ואף דלאחר שנקצצה אין איסור על הלוה להחזיק בחוב ולתת הריבית המתרבה, ואינו חייב לסלק החוב מיד, מ"מ עצם הקציצה יש בה איסור.

ולענ"ד זה דבר מחודש, וצריך למצוא מקור לחידוש כזה, דשייך איסור קציצה גם על ריבית שאין בו איסור בנתינתה.

ולקושטא דמילתא יש ראייה להיפך מדברי החי' המיוחסים להריטב"א, שהרי התיר לישראל לקצוץ עם הלוה לתת קרן וריבית המתרבה לנכרי, הרי שכל שאין איסור בנתינת הריבית אין שום איסור על ישראל לקוצצו, ואף דלא נקטינן כוותיה היינו משום דנקטינן דיש איסור בנתינת ריבית כזו מדין ערב, אבל לולא זה לא מצאנו שיהיה איסור בעצם הקציצה.

וכן יש ללמוד מדברי התוס' גבי הקדש, דלפי"מ דס"ד דלא שייך דין ערב בכה"ג שגם הקרן להקדש, אין איסור גם בעצם הקציצה.

שוב חזר והשיב הרב הנ"ל:

אכן לא לכך נתכוונתי, דבוודאי הצדק עמכם בענין זה דאין איסור לקצוץ ריבית אשר לא נאסרה גבייתה, ודברי רק באו לומר שאף למה שכתבתי לא יעבור המלוה קמא אלא באיסור לא תשימון, אך לא באיסור כל תקח, דכך אכן מבואר בריב"ש שבריבית מתרבה אין לייחס את גביית הריבית אל המלוה קמא, אלא אל המלוה בתרא.

אולם עצם הענין שיעבור על כל תשימון (בנידו"ד דבנק שמכר חובו למדינה), הוא זה משום שביסודו אף גביית הריבית יש לה להיות מיוחסת אל המלוה קמא. דמכיון שחייב ריבית אין ענינו כשכירות מטלטלין, דהוא תשלום על עצם השימוש בחפץ של בעלים, אלא לעולם חייב ריבית הוא תביעת פרעון המסוימת על עיכוב העמדת חפץ בתרא לקיום פרעון, ולא כחייב שכירות על השימוש בחפץ קמא דבעלים המלוה, לכן מאחר דהוא כתביעת פרעון ריבית, א"כ עצם הקציצה כבר מעמידה תביעת פרעון זו למלוה קמא דתביעת פרעון על הנטר היא סניף מתביעת פרעון עיקר החוב.

ובזה אף שבפועל לא יעבור המלוה קמא באיסור כל תקח כל שמכר את עצם ההלוואה, ודאין פרעון זה דריבית עומד עוד לעצמו למלוה קמא, אלא נמסר הוא להיות כתביעת פרעון עבור מי שתביעת פרעון עיקר הממון מסור לו, וזהו המלוה בתרא, אך לענין לא תשימון שפיר ראוי שיעבור בו במושלם.

והאמת אגיד כי לא זכיתי לעמוד על עומקם של דברים וחילוקם, והרי הדברים מונחים בפני המעיינים, והבוחר יבחר.

ואחתום שלום למרכים שלום בעולם

שלום מרדכי הלוי סגל

בענין התשלום לתחבורה ציבורית

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י.

הנני בזה להעיר על מאמריו הנפלאים של הגר"ד בריזל שליט"א שהתפרסמו בגליונות האחרונים, וכדלהלן.

הנה מה שכתב במאמר הראשון בסעיף י"א דאף למי שיש תביעת פיצויים על חברת התחבורה כגון איחורים וחסרונות של אוטובוסים, אסור לנסוע בלי לשלם, מכיון שהזכות לפיצויים אינה מן הדין רק

מחמת ההסכמים עם חברת התחבורה, וע"כ דווקא אם בית המשפט חייבם לשלם חייבים, אבל אסור לתפוס פיצוי כל זמן שבית המשפט לא חייב עכ"ד.

אמנם יש להעיר שיש אופנים שבהם חייב החברה הוא חייב גמור של פועל שקיבל תשלום ולא סיפק את המלאכה, שבדין הוא חייב להחזיר נסיעה, וכן כל ההתחייבויות של דבר האבד הוא מצד הדין ולא מחמת ההסכמים עם חברת התחבורה [וזה בדומה למש"כ במאמר א' ס"י], לכן ראיתי צורך לבאר האופנים שבהם לפענ"ד מעיקר הדין מותר לנסוע בתח"צ בלי לשלם, במקום שאין חילול ה'.

א] נראה שרכישת מנוי חודשי/שנתי מוגדרת כשכירות פועלים, שבעל המנוי הוא בע"ב השוכר את החברה³ לנסיעות למשך החודש/שנה. והחברה הינה הפועל המתחייב להעמיד לו נסיעות כפי לוח הזמנים המפורסם שלהם [וכן נקטתם במאמר א'⁴].

ולכן באופן שהמתין ולא היה אוטובוס, מכיון שבעל המנוי שילם מראש על נסיעה זו והם לא העמידו לו אותה א"כ יש לו זכות לנסיעה, ויכול לקחת נסיעה אחרת⁵ או ליתן לבנו או לאחר זכות זו לנסוע בלי לשלם.

ובאופן שזה היה בפשיעת החברה זה פשוט שהרי פועל שפשע ולא עבד ודאי הוי פסידא שלו. אבל אם היה באונס באופן שהפועל הוא מוחזק בדמים יל"ד אולי הוי פסידא דבע"ב ועי' הערה⁶. אמנם במקרה של שכירות בתחבורה ציבורית נראה שאפילו באונס [מלבד כח עליון] הוי פסידא דפועל/חברה,

3 אמנם גם בזה יל"ד, שי"ל שאין משרד התחבורה שוכר את החברות לספק נסיעות באוטובוסים שלהם, אלא שוכר גם את האוטובוסים וגם את החברה להפעיל את הקו, והכל מושכר למשרד התחבורה, והחברה שוכרת גם לגבות התשלום עבור משרד התחבורה וכדי לתמרץ אותם על כך נקבע שיקבלו אחוז מסויים ממה שגובים, שפשוט ככה"ג שאין נידון של גזל כלפי החברה במה שמונע את האחוזי ריוח עבור הגביה, וכל הנידון רק מצד שגוול את משרד התחבורה שהאוטובוסים שכורים לו. כן שמעתי מדיין חשוב.

4 ודנתי אולי לדון זה כשכירות מקום, ונראה דאף אם נגדיר זה כשכירות מקום, אם לא העמידו לו שכירותו ודאי חייבים לו מה ששילם ואפילו היה באונס [משא"כ אם מוגדר שכירות פועלים יל"ד באונס כשהקדים הדמים], אבל ל"ש הדינים של דבר האבד. וכן אם נדון את זה כפסיקה עם החברה ולא כשכירות כלל באופן שלא היה אוטובוס חייבים לו נסיעה אחרת אפילו באונס, ול"ש דיני דבר האבד בזה [אבל לצד זה יל"ד מצד איסור ריבית].

5 ואפילו אם נאמר שיש לו זכות ממון, הרי יכול לגבות ע"י שיסע בלי לשלם, וכפי שנקטתם במאמר א' אות י' ובהערה 15 דמוכח כן מסוגיא דרבה בר שרשום.

6 באופן שהיה באונס יל"ד - שהרי קיי"ל דבאונס הוי פסידא דפועל כמבואר בס"ד. והטעם מבואר בטור וברא"ש משום הממע"ה. ויש שפירשו שזה מדין ספק ולכן הממע"ה, ולפי"ז אם הפועל יתפוס מהני [עי' פ"ת סי' ש"י סק"א בשם שבות יעקב]. אמנם ד' החו"י ועוד אחרונים דזה מדין ודאי, דכיון דעל הפועל להתנות ולא התנה הפסיד, ואפילו תפיסה לא יועיל. וי"ל דדוקא באופן שהפועל הוא המוציא אז עליה רמיא להתנות אבל כשהקדים לו הדמים אז רמיא על בע"ב להתנות ואם לא התנה הוי פסידא דבע"ב. וכ"מ בתרוה"ד שכ' וז"ל [והיה נראה דאפילו בנ"ד שקבל שכרו אח"כ היה לומר דפסידא דפועלים וצריך להחזיר, כדפרישנא לעיל הטעם משום דהוה ליה לאתנויי הואיל והוא צריך להוציא. וא"כ כיון דלא אתני בתחילה השכירות איהו דאפסיד אנפשיה מעיקרא ומחל על האונס" עכ"ל. ומשמע שאם היה מקבל המעות בתחילה בשעת השכירות אז היה על בע"ב להתנות.

וכן נראה מתשו' הרא"ש כלל צ"ב המובאת בשו"ע ש"י ס"ג וכמו שכ' הסמ"ע שם סק"י"ב וז"ל - "כלל דהאי דינא וכו' הוא פסידא דהמשכיר דהוא בא להוציא שכירות מיד השוכר ועליו מוטל להתנות דהמע"ה וידו על התחתונה וכו' בכל ענינים דפועלים ובעל הבית, דיד פועל שבא להוציא היא על התחתונה וכמ"ש הטור והמחבר לקמן בסמ"ע של"ד" עכ"ל. ומשמע שהכל תלוי במי הוא המוציא, ובהקדים השכר שהבע"ב הוא המוציא עליו להתנות.

והנה ברמ"א כתב גבי שכירות בית שאירע בו אונס דאף דפסידא דמשכיר אם הקדים השכר הוי פסידא דשוכר. ולטעם הנ"ל דמהני תפיסה הדין פשוט שהרי המשכיר תפוס. אבל לסוברים דל"מ תפיסה צ"ל שבכה"ג שבע"ב מוחזק במעות על השוכר היה להתנות. ולפי"ז בנידון הנ"ל כיון שברכישת מנוי משלמים מראש א"כ החברה היא מוחזקת ובאונס הוי פסידא דבע"ב ולא של החברה [ומ"מ לסוברים שזה מדין ספק יוכל לתפוס]. ואף דהשי"ן כתב בטעם שהקדים מהני משום דנתרצה שיהא שלו אפילו יהיה אונס, וטעם זה שייך דווקא בהקדים מרצונו אבל אם היה מוכרח לכך [כמו ברכישת מנוי] ל"ש טעם זה, וכ"כ במהר"ח או"ז סי' ס"ו. ונראה לומר שהשי"ן איירי באופן שהקדים השכר אחרי ששכרו, שמצד הטעם דה"ל לאתנויי היה מוטל על

שכן התנו שגם באונס האחריות היא על החברה.⁷ וחייבים נסיעה לבעלי המנוי, ויכולים לגבות ע"י שיסעו פעם אחרת בלי לשלם.⁸

ב] ועוד יל"ד במקרה שפשעו ולא הוציאו אוטובוס [או שהיה עמוס ולא עצר בתחנה] והוי דבר האבד כפי שמצוי בער"ש או בשעות הלילה - שיכול לשכור עליהן עד כדי שכרן דהיינו עד פי שנים ממחיר הנסיעה כד' הרא"ש והטור וכן הכרעת הסמ"ע סק"ה והש"ך סק"ב. ואם עשה כן שהוצרך לקחת מונית רשאי שלא לשלם עבור שתי נסיעות. ואף שבזה י"א שאי"צ הפועלים לשלם מכיסם רק שיכול לשכור על שכרן המגיע להם וכאן שהקדים כבר התשלום א"י לתבעם עוד נסיעה [כ"ה ד' רש"י] רק מחיר הנסיעה שבוטלה. אבל מכיון שלד' הרא"ש והטור צריכים לשלם אפילו מכיסם וכן הכרעת הסמ"ע והש"ך ודאי יכול לתפוס שתי נסיעות.

ג] ועוד יל"ד דהנה בבאה חבילה לידו הדין הוא שיכול לשכור עליהם עד ארבעים וחמישים ואי"ז דווקא בכלי אומנותם, ואפילו לא נתנו לו בתורת משכון ולא הקנו לו הממון בקנין, אלא כל שבא ממנו לידו יכול לשכור בזה עד ארבעים וחמישים כמבואר בש"ך סק"ג. וי"ל דכיון שהחברה מעמידה אוטובוסים לנסיעה ובידו לנסוע בהם [בלי לשלם], זה נחשב כבא לידו כלי אומנותם ויכול לשכור מונית וכד' להשלים נסיעתם שהוא דבר האבד אצלו, ויגבה את זה מכלי תשמישם ע"י שיסע באוטובוס אח"כ בלי לשלם או בנו או אחר במקומו.

ד] ועוד נראה שבאופן שע"י שאיחרו או ביטלו את הנסיעה נגרם לו הפסד ממון שזה חשיב דבר האבד של ממון⁹ בלא"ה חייבים לשלם כל היזיקו, דברמ"א של"ג ו' הביא ב' דעות בזה, והש"ך סק"ט

הפועל להתנות כיון שלא היה מוחזק בשעת השכירות, רק מכיון שאח"כ הקדים לו שכרו [מרצונו] ולא המתין לסוף השכירות אמר' דנרצח שיהיה שלו אפי' אם יהיה אונס, וכ"ה להדיא בנידון התשובה של תרומת הדשן, שהביא טעם זה שהקדים מרצונו על אופן שבשעה ששכרו הפועל היה מוציא ועליו היה להתנות וכיון שלא התנה היה צריך להיות ההפסד על הפועל, וע"ז קאמר שכיון שהקדים לו אח"כ נתרצה וכו' ואין ההפסד על הפועל. אבל באופן שהקדים בשעת השכירות אי"צ לטעם זה דבלא"ה על הבע"ב להתנות ומדלא התנה הוי פסידא דפועל (וכ"כ במשפטי החושן של"ג הערות סק"ח). ולפי"ז גם בד' הגר"א של"ד סק"ה שהרמ"א איירי דווקא בבית אבל בפועל אפילו הקדים לו שכרו הוי פסידא דפועל (וכ"כ בערוך השלחן שם) י"ל דאיירי באופן שבשעת השכירות הבע"ב היה מוחזק והקדים לו אח"כ, אבל אם הקדים בתחילה שיהיה הפועל מוחזק בזמן שנשכר בכה"ג פסידא דבע"ב שעליו להתנות.

אמנם סתימות דברי הש"ך והגר"א ועוד פוסקים שלא חילקו מתי הקדים משמע לא כן, אלא דבכל גוונא הוי פסידא דפועל אפילו הקדים לו מתחילה, ומש"כ תרוה"ד והסמ"ע י"ל דכוונתם היכא דהבע"ב מוחזק אז ודאי על הפועל להתנות ואם לא התנה הפסיד ואי"ז מדין ספק, אבל היכא שהפועל מוחזק אולי ספק על מי להתנות ולא איירו מזה, וצ"ע.

7 בחוזה של אגד עם משרד התחבורה (שמייצג את ציבור הנוסעים) מיום 2018/11/07 סעיף 7.2 "המפעיל יפעיל את שירותי התחבורה בקווי השירות באופן רצוף, ולמעט הפסקות שירות בשל כח עליון. לענין סעיף זה - כח עליון - אירוע אשר מונע את מתן השירות ואשר המפעיל לא היה יכול לצפות את התרחשותו לרבות מלחמה או מבצע צבאי ארצי. האירועים הבאים [אך לא רק הם] לא ייחשבו כאירוע כח עליון: מחסור בנהגים או בעובדים במפעיל, עומסי תנועה, שביתות, למעט שביתות כלליות במשק, סכסוכי עבודה, השבתות, חרם או אירועים דומים, מזג אוויר קשה, אי השגה או אי חידוש של אישור הדרוש לביצוע התחייבויות המפעיל, בהתאם להסכם זה". מכיון שהותנה שאף באונס האחריות היא על החברה ודאי באופן שבוטלה הנסיעה הוי פסידא דפועל/חברה, מלבד באונס של כח עליון עפ"י הגדרתם [ויל"ד אם הפגנה נחשבת ככח עליון].

8 ובלא"ה נראה שרכישת מנוי לא נחשבת כהקדים השכר, כיון שהתשלום למשרד התחבורה, והא משלם לחברה לפי נסיעות.

9 לדוגמא - באופן שהוצרך לנסוע לחתונה וכד' הוי דבר האבד שאינו של ממון כמו להביא חלילין לכלה, אבל אם ע"י העיכוב נגרם לו הפסד ממון כגון שהשאיר בייביסיטר בביתו זה נחשב לדבר האבד של ממון. ובמניעת ריוח כגון שנגרם ע"י איחור לעבודה וכד' משמעות כמה אחרונים דאי"ז דבר האבד של ממון (ע"י קצות של"ג סק"ג) ובחזו"א סי' כ"ג ס"ק כ"ב נסתפק בזה ותלה במח' ראשונים בסוגיא דב"מ ע"ג ב'. אמנם נראה שבמקום שמוכרח לשכור הסעה אחרת כדי לא להישאר ללון ברחוב או בער"ש נחשב ג"כ דבר האבד של ממון, כיון שמחמת חזרת הפועל הוכרח להוציא ממון שהרי אין לו אפשרות להישאר ברחוב, משא"כ בחלילין וכד' לא מוכרח להוציא ממון אחר רק הפסיד שאין לו חלילין.

כ' דל"פ ולכו"ע חייבים. ובכה"ג אפילו לא בא כלי אומנתו / חבילה לידו חייבים לשלם הכל. ויוכל לגבות זה ע"י שיסע בלי לשלם. אמנם שבנתיבות סק"ד כתב שזה ב' דעות ברמ"א, אבל נראה שיוכל לתפוס ובפרט שלהש"ך זה מוסכם לכו"ע, וכן בביאור הגר"א סק"מ כתב דהכרעת הרמ"א דחייבים. אמנם צ"ע לפי שבחזו"א סי' כ"ג סק"ה כתב דרוב ראשונים חולקים ואפילו תפס בע"ב קרוב הדבר שלא יוכל לומר קים לי.

אמנם מסתבר שכל הנ"ל הוא דווקא במי שרכש מנוי, אבל מי שלא רכש מנוי אלא משלם כל נסיעה בנפרד אין אצלו דין שכירות פועלים, ואין לו זכות לנסוע בלי לשלם אפילו בביטלו נסיעה [בפשיעה], [מלבד במקרה שכבר עלה לאוטובוס ושילם, והחברה שינתה את המסלול בפשיעה ואולי גם באונס כמבואר לעיל אות א', וכשלא ידע מראש].

אבל שמעתי לדון שאף בזה יש דין שכירות פועלים - כיון שמשרד התחבורה מייצג את כלל הציבור ובשליחותו הוא שוכר את החברות, והם שכורים לכלל הציבור להעמיד להם הנסיעות, ועל כן אם המתין לאוטובוס והחברה פשעה ולא הוציאה אוטובוס או שהיה עמוס ולא עצר וכד' יש לכל אחד זכות לשכור עליהם בדבר האבוד [עד כפול ממחיר הנסיעה, ויגבה ע"י שיסע פעמים אחרות בלי לשלם]. אמנם שלא בדבר האבוד אפילו פשעו כיון שלא שילם עדיין הרי פועל יכול לחזור בו, ואין לו עליו אלא תרעומת.

בברכת התורה

אברהם משה הלפרין

כולל חו"מ שירת דוד - ירושלים

תגובת הכותב

רכש חופשי חודשי / שנתי והחברה לא העמידה אוטובוס מסוים

א. ראיתי דבריו של הרה"ג אברהם משה הלפרין שליט"א, והנני לכתוב הנלענ"ד בענין זה. ובכדי לענות דבר דבור על אופניו, עלינו להקדים היסודות והכללים של דיני שכירות פועלים שנתבאר בהלכות שכירות פועלים.

פועל שהתחיל במלאכה שבכך חל עליו שם פועל, או שקיבל כסף ובכך נשתעבד להיות כפועל, דינו שאסור לו לחזור בו באופן שהוא דבר האבד למעביד (סי' של"ג סעיף ה'). ואם הפועל חזר בו בפשיעה ואינו עושה המלאכה, יש זכות למעביד לשכור עליו פועל אחר עד כדי שכרו של הפועל שסיכם עמו על מלאכתו, וליקח משכר זה עבור הפועל השני. ואם באה החבילה של הפועל לידי המעביד, זכותו לשכור עד כדי כל החבילה (שו"ע שם סעיף ה'). ואם הפועל גרם נזק למעביד בכך שלא עשה המלאכה, נחלקו הפוסקים אם חייב לשלם ההפסדים מדין גרמי או לא (רמ"א שם ס"ו וש"ך שם).

אמנם כל זה באופן שהפועל חזר בו מחמת פשיעה, אמנם אם חזר בו מחמת אונס, אין הפועל חייב כלל לשלם על ההפסדים ואין יכול לשכור עליו עד כדי שכרו או עד כדי דמי החבילה, אלא יקבל שכרו על חלק הפעולה שעבד ועל חלק הפעולה שלא עבד לא יקבל שכרו, וכמבואר בשו"ע בסי' של"ג (סעיף ה').

ובאופן שהפועל חזר בו מחמת אונס שלו, גם אם הקדים לו המעביד את שכרו, חייב להחזיר לו כנגד חלק הפעולה שלא עשה. וכל הנדון בחזון מחמת אונס שאם הקדים לו שכרו אין חייב להחזיר שכרו, נאמר דוקא באופן שהיה האונס מצד המזמין שלא היה צריך למלאכה זו באונס, שבזה יש חילוק אם הקדים שכרו או לא, אבל באופן שהאונס הוא מצד הפועל שלא יכול להופיע למלאכה בזמן שהמעביד צריך למלאכה זו, אין הפועל מקבל שכרו על מה שלא עשה, אלא מקבל שכרו רק על חלק הפעולה שעשה בלבד [וכמבואר חילוק זה בנתיב"מ בסי' של"ה (סק"ג) ובסי' של"ג (סק"ט) ע"ש ומקור החילוק בגמ' ב"מ דף ע"ט].

ומעתה נפנה לנדון דידן, והנה קשה לקבוע אם היה פשיעה או אונס, שהרי פעמים רבות מדובר באונס מפני שהיו פקקים בדרך וכיו"ב, או שהיו אנשים רבים שעלו על האוטובוס והתמלא ולכן אינו מעלה אנשים נוספים. ועוד, שגם אם איחר בפשיעה גמורה, הרי שאם הנוסע נסע באוטובוס שהגיע לאחר מכן,

ודאי שאין לו כל זכות תביעה על מה שהאוטובוס הראשון איחר, שהרי בסופו של דבר עשו לו מלאכה זו שהתחייבו לו, והוא השתמש עם זכותו לנסוע באוטובוס שהגיע לאחר מכן.

וביותר יש לדון בזה, ולזה העירני מו"ר הג"ר שלום סגל שליט"א, שהרי כאן השכירות היא מול 'בעלי החברה' שהם העמידו מנהל לחברה והוא ממנה תחתיו מנהלי סניפים וסדרנים שתפקידם להעמיד את מערך התחבורה עבור ציבור הנוסעים, ובנוגע לבעלי החברה הם ודאי בגדר אונס, שאף אם יתברר שהיה פשיעה מצד המנהל או הסדרן, עדיין נחשב כאונס כלפי בעלי החברה, שבעלי החברה דאגו להעמיד מנהל וסדרן וכו', והמנהל והסדרן התרשלו במלאכתם. [וגם לא יתכן לגבות מהחברה מצד שעבודא דר"נ כנגד השכר שחייבים למנהל הסניף או הנהג, כי פשוט שאין כל זיקת חוב בין הנהג לנוסע, ואף אם יתעקש המתעקש להמציא כי החברה היא שליח של הנוסע לשכור את הנהג, הרי פשוט שא"א לגבות מהחברה או על חשבון שכרו של הנהג, גם אם לפי כללי שעדר"נ יש לו זכות לכך, ללא הודעה לחברה שתדע לנכותו משכרו].

ומעתה אין שום מקום לדון מצד דבר האבד, שדיניו המיוחדים לא נאמרו באופן של אונס אף באונס מצד הפועל, ושוב אין אנו צריכים להידרש לכל פרטי הדינים ומהות חיובי פועל החוזר בדבר האבד. ועל כן גם לפי השיטה שפועל שחזר בפשיעה חייב לשלם ההפסדים, מ"מ אין יכול לתבוע חוב זה מבעלי החברה שהם לא פשעו בזה, [וכבר הוזכרה סברה זו במאמר הראשון בסעיף י"א שם שמטעם זה אין זכות לנסוע מבלי לשלם גם אם נגרם לו הפסד ע"י הנהג או הסדרן. ויעוי' עוד בס' רצ"א סכ"א ובש"ך סקל"ב].

[ובנוסף לכך, יש להעיר שבשכירות זו קיים מרכיב של שכירות פועל וגם מרכיב של העמדת האוטובוס, ובפשטות הדין ששוכר עליהן או מטען הוא רק על חלק השכירות פועל, אבל על החלק המשולם על העמדת האוטובוס, לא מצאנו בו דיני דבר האבד. אמנם יעוי' בנתיח"מ (סי' שי"ב סק"ה) שכתב להדיא שגם בשכירות בית נאמר הדין דשוכר עליהן או מטען. וכן כתב בשו"ת הר הכרמל (חור"מ סי' י'). ובשבילי דוד (סי' של"ב) הסתפק בזה עיי"ש. וע"ע בחקרי לב (מהדו"ב חור"מ סי' ל"ט) ובדברי גאונים (כלל ק"ד אות י"ט)].

וגם יש לדחות מה שכתב להפליג ולחדש שכל נכסי החברה המונגשים לציבור מוגדרים כבאת חבילה לידו שיוכל לנסוע פעמים אחרות מבלי לשלם, [מלבד שזה לא שייך בענינינו כיון דהוא בגדר אונס, וכנ"ל], שהרי עיקר הטעם שבבאת חבילה לידו היינו מפני שהפועל השתעבד נגד חבילה זו ונגד הממון שמסר לידי המעביד, שאם יחזור בו יוכל לגבות מהם, וכאן לא מסרו כל ממון שהוא לידי הנוסעים, והדבר פשוט שאם הפועל חזר בו, אסור למעביד להיכנס לביתו ולגבות מממון.

ומה שהביא לצטט מההסכם של חברת אגד מול משרד התחבורה שלא ייפטר מלהעמיד אוטובוסים גם באונס מלבד באונס של כח עליון. יש להשיב, שבהתחייבות זו לא התחייבו שבאם לא יעמידו אוטובוס מסוים שהנוסעים יוכלו לנסוע פעמים אחרות מבלי לשלם, אלא ההתחייבות מוגבלת לפי הנהלים שנקבעו על ידם שיש להגיש תלונה מסודרת כדי לקבל החזר. ועוד, שהרי ההתחייבות של החברה היא מול משרד התחבורה בלבד, אבל מול הלקוחות לא היתה התחייבות זו, ולכן עלינו לחזור לכללי דיני שכירות פועלים כפי שנתבאר לעיל.

אכן אע"פ שמצד בעלי החברה לא היתה החזרה בפשיעה, מ"מ פשוט שלא שייך כאן הדין שאם הקדים המעות אין חייב להחזיר לו, שכבר נתבאר לעיל שבאונס אישי מצד הפועל אין מועיל הקדמת מעות לפוטרו על חלק המלאכה שלא נעשתה, [וכל מה שהביא הרב המעיר מדברי הפוסקים, הוא באונס מצד בעה"ב, ולא באונס מצד הפועל], ונמצא שצריך לנכות או להחזיר משכרו שווי חלק מלאכה זו שלא עשה.

ובנדון דידן בתשלום מגוי חודשי או שנתי, מסתבר שהניכוי הוא לפי חשבון כמה היה שווה לשלם על המגוי אילו היו מתנים שנסיעה מסוימת זו לא תתבצע, כך שבאמת אין מה לנכות, כי בכל אופן המגוי שווה אותו סכום גם ללא נסיעה מסוימת זו. ויתכן לדון באופן אחר כיצד לשער הניכוי של נסיעה זו, שאם לדוגמא אדם זה נסע בחודש זה תשעים ותשע נסיעות, ויתכן לנסוע נסיעה זו שבכך היה מסתכם סכום הנסיעות שלו במאה נסיעות, וכיון שהאוטובוס לא הגיע נשאר בביתו ולא נסע כלל גם באוטובוס שלאחר מכן, מתברר שלא קיבל אחוז אחד מסך התמורה שהיה אמור לקבל עבור התשלום ששילם על חודש זה. ובכל אופן מסתבר שלא שייך לחייב החברה להעמיד נסיעה אחרת במקום זו שלא בוצעה, ובדאי לא לשלם תמורתה, וכ"ש שלא למסור זכותה לאדם אחר, שאין זה בכלל חיובם.

ועוד יש להסתפק בעיקר ההנחה שהקונה כרטיס חופשי חודשי או שנתי הגדרתו היא שהחברה נשכרה עבורו כפועל שלו להעמיד עבורו כל האוטובוסים שהיא מפעילה, שהחברה מחויבת להפעיל עבורו הנסיעות ויהיה בזה דין שוכר עליהן או מטען, ויש לדון בזה להגדיר הדברים באופן אחר, שכיון שהחברה בלאו הכי מפעילה בקביעות עבור לקוחות התחבורה הציבורית שנוסעים עם התחבורה, ולאחר שהחברה התחייבה מול משרד התחבורה לקבל את הרשיון להפעיל את כל הקוים בתדירות כפי שסוכם מול משרד התחבורה, לכן בנוגע להתנהלות מול הלקוחות קובעת החברה שני אפשרויות לתשלום, אפשרות אחת לשלם בשעת הנסיעה בתשלום על כל נסיעה ונסיעה, ואפשרות שניה היא לשלם סכום קבוע מראש על כל הנסיעות שהנוסע יבחר לנסוע במשך תקופה זו, [וההזולה היא כדי לדרבן את הנוסעים שיסעו באופן קבוע ויהיו לקוחות קבועים]. אמנם אין הדבר מוגדר כאילו החברה השתעבדה להעמיד אוטובוסים לנוסע ששילם בתחילת השנה על כל השנה, אלא ההסכם הוא שככל שהחברה תעמיד את הנסיעות לכלל הלקוחות שלה, יוכל מנוי זה לנסוע על סמך התשלום מראש, אך אין זו התחייבות להעמיד לו כל נסיעה ונסיעה. והרי זה פשוט הוא, שאם אחד רכש כרטיס חופשי בתחילת השנה, ובאמצע השנה החליטה החברה להפחית אוטובוס שיוצא בשעה מסוימת, ונוסע זה יפסיד שלא יוכל להשתמש עם קו זה, שודאי אין לו כל תביעה על החברה שהתחייבה להעמיד לו כל האוטובוסים למשך כל השנה, אלא ההסכם הוא שהחברה תפעל לפי שיקול דעתה ולפי ההתחייבות שלה מול משרד התחבורה, והוא שילם מראש על הזכות להשתמש עם האוטובוסים שהחברה תעמיד לרשותו.

ואמנם זה פשוט שאם החברה לא העמידה כלל אוטובוסים, וכפי שהיה בתקופת הקורונה, יש לנוסע זכות לדרוש החזר על התשלום לתקופה זו שלא העמידו כלל אוטובוסים ולא קיבל כל תמורה לכספו, אבל אם החברה הפעילה את כל מערך האוטובוסים והחסירה קו מסוים שלא יצא בזמנו, יתכן כנ"ל שהיא לא התחייבה להעמיד לו כל האוטובוסים מראש וכמו בכל שכירות פועל, אלא ההגדרה היא שהוא רכש זכות נסיעה באוטובוסים שהחברה תוציא בפועל, ולא היתה התחייבות להעמיד לו אוטובוס מסוים זה, וצ"ע בזה. [ולפי"ז יוצא שגם אם אוטובוס מסוים לא הגיע, כיון שבסופו של דבר קיבל המנוי תמורה על כל התשלום ששילם, שהשתמש במשך כל התקופה עם התחבורה, לא יוכל לקזז כלל עבור נסיעה זו, גם לא באופן יחסי, שהרי התשלום ששילם מראש שווה את כל הנסיעות שנסע במשך כל התקופה, וצ"ע].

וכעין שאלה זו יש לדון במי שמשלם מנוי תקופתי לשירותים שונים, שישנם שני אפשרויות תשלום, שחלק מהאנשים משלמים על כל שימוש ושימוש בנפרד, וחלק מהאנשים משלמים מנוי מראש במחיר מוזל על כל התקופה, [כמו מקוה, בריכה, גן החיות, אתרי אינטרנט מסוימים, שירות תיקונים, וכיו"ב]. והמפעיל החליט להפסיק את הפעילות באמצע התקופה, האם ההגדרה היא שכל אלו ששילמו מראש 'שכרו' את הזכות לכל התקופה, והמפעיל 'התחייב' להם להפעיל את השירות למשך כל התקופה, ונמצא שיכולים לחייב את המפעיל להמשיך להפעיל את השירות באופן שהוא דבר האבד, ויהיה בזה דין שוכר עליהן או מטען. או י"ל שהמפעיל לא התחייב להפעיל את השירות, שהרי חלק מהתפעול הוא עבור לקוחות מזדמנים שיבואו במשך התקופה, ולקוחות אלו עדיין לא הגיעו, ולפעמים מתברר לו שלא שווה לו להפעיל המקום עבור הלקוחות המזדמנים כלל, ולא התכוון להתחייב עבור הלקוחות ששילמו מראש להפעיל את השירות למשך כל התקופה, אלא ההגדרה היא שההסכם הוא שככל שהוא יפעיל את השירות עבור כלל הלקוחות שלו, יהיה ללקוחות ששילמו מראש זכות לקבל את השירות במחיר מוזל ששילמו מראש, ואם יחליט באמצע השנה להפסיק את הפעלת השירות, יחזיר את התשלום ששילם למשלמים מראש באופן יחסי לפי תקופת השימוש שהוא לא מפעיל את השירות, וצ"ע טובא בכל זה.

לסיכום: נתברר שגם אם האוטובוס איחר אין זכות למי ששילם מנוי חופשי חודשי/שנתי לנסוע בפעם אחרת ללא תשלום או להעביר את זכות הנסיעה לאחרים.

חברות המפעילות קוים שיש להזמין מקום מראש - אם מותר לנסוע כשלא הזמינו

ב. והנני להוסיף בזה שאלה שנשאלה, שלאחרונה ישנן חברות תחבורה המפעילות נסיעות בסופי שבוע וכיו"ב, ואין לחברות אפשרות לדעת כמה אנשים מעוניינים לנסוע בקו זה, ולכן החברות דורשות מהנוסעים להירשם מבעוד מועד לכל המעוניין לנסוע בנסיעה זו, ויש לברר באופן שאנשים לא הזמינו מקום מראש, והחברה שלחה אוטובוסים רק לפי כמות הנוסעים שהזמינו מקום מראש, האם מותר לאנשים שלא הזמינו לנסוע בנסיעה זו.

והנה באופן שידוע שיש מספיק מקומות לאנשים שהזמינו מראש, ודאי שאין החברה מקפידה על האנשים שלא הזמינו מראש שלא יוכלו לנסוע. אמנם באופן שלא יהיה מספיק מקום לאנשים שהזמינו מקום מראש, הרי שאין זכות לאנשים שלא הזמינו מראש לנסוע באוטובוס זה ובכך לגרום שאנשים שהזמינו מקום מראש לא יוכלו לנסוע בקו זה, ועל האנשים שלא הזמינו מראש לרדת מהאוטובוס כדי לאפשר לנסועים שהזמינו מקומות מראש לנסוע באוטובוס זה.

ובאופן שאחד הזמין מקום מראש ובסוף הוא לא נוסע, מסתבר שיכול לתת את הזכות שלו לחבירו שלא הזמין מקום מראש, כי מאחר והוא לא נוסע באוטובוס זה, ועיקר המטרה בהרשמה היא כדי שהחברה תוכל לדעת כמה אוטובוסים לשלוח, מסתבר שיש לו האפשרות לנסוע על סמך מה שחבירו הזמין עבור עצמו והוא יסע במקומו.

בברכת התורה

דוד בריזל

האם יש חיוב להפריש ביכורים מכל אילן ומכל שדה

אחת ממצוות התלויות בארץ הנוהגות בשבעת המינים היא ביכורים, ויש לדון במי שיש לו כמה שדות של תבואה מחמשת מיני דגן, האם צריך להפריש ביכורים מכל שדה ושדה או שמא די בהפרשה משדה אחת לחוד. וכמו כן יש לדון באילנות של שבעת המינים, האם יש חיוב להפריש מכל אילן ואילן את הפרי שביכר, או לכל הפחות מכל שדה אילן פרי אחד, או שמא די בהפרשה מאילן אחד בכל שנה ושנה.

והנה בטור או"ח (סי' קס"ז) כתב שבשעה שמברך ברכת המוציא: 'ויתן שתי ידיו על הפת, שיש בהן י' אצבעות כנגד י' מצוות התלויות בפת, לא תחרוש בשור ובחמור, כלאים, לקט, שכחה, פאה, ביכורים, תרומה, מעשר ראשון, מעשר שני, חלה'. אמנם הב"י הביא מכמה מקורות שגרסו במקום 'ביכורים' מצות 'לא תחסום שור בדישו'. וכתב הפרישה (אות ה') להסביר שינוי זה, 'אפשר שהטעם, שאין אדם מביא ביכורים מכל שדה ושדה שלו, רק מכל שדותיו ביכורים פעם אחת, ומשום הכי אינו מונה ביכורים'.

הרי מפורש שדי בהפרשה משדה אחת לחוד, אמנם עדיין יש לדון, שיש לפרש דבר זה בשתי דרכים: א. חיוב ביכורים הוא אגברא' בלחוד ולא על ארעא', ולכן די בכך שיקיים הגברא מצוה זו פעם אחת מכל מין, כיון שאין זה דין וחיוב על השדה.

ב. באמת החיוב הוא על כל השדות והאילנות שיש לו מז' מינים, אלא שהפרשה משדה אחת או מאילן אחד פוטרת כל השדות והאילנות.

ונפק"מ טובא איכא בין ב' הדרכים, מה יהא הדין בהפריש ביכורים, ואח"כ קנה שדה נוספת מאותו מין שכבר הפריש ממנו ביכורים, שלדרך הא' פשוט שא"צ לשוב ולהפריש מהשדה החדשה, שהרי כבר קיים חיובו מיבול שנה זו. אבל לדרך הב' דבעינן לפטור כל שדותיו, פשוט דבכה"ג דבעת ההפרשה לא היתה שדה זו ברשותו ולא נפטרה מחיובה, צריך לשוב ולהפריש ממנה.

והנה אמנם בתוס' (ב"ב פא. ד"ה ההוא) הובאו דברי הרשב"א שחיוב ביכורים אינן על הפירות אלא על הגברא (וכן מבואר בדברי רש"י גיטין מז: ד"ה מדאורייתא), שהרי אין הפירות טבולים ואסורים באכילה קודם הפרשת הביכורים, אך הרי פירשו שם התוס' שהכוונה שהחיוב על הגברא שיש לו שדה, וכעין מצות ציצית, שכל שיש לו בגד של ד' כנפות חייב להטיל בהם ציצית, וה"נ יש לפרש שאמנם גדר החיוב הוא על הגברא דהוי חובת הגוף, אך החיוב הוא על כל שדה ושדה של הגברא [וכשם שחיובו על כל בגד ובגד בציצית], וממילא עדיין יש לחקור, האם החיוב הוא על הגברא בלחוד ולכן די בהפרשה אחת מכל מין בכל שנה, או שמא החיוב על הגברא הוא על כל שדה ושדה שיש לו ואין די בהפרשה אחת.

אך לכאורה מדברי הפרישה יש ללמוד כדרך הא', דהחיוב הוא אגברא לחוד ולא על ארעא, דבזה מובן שאין שייך למנות מצוה זו בין המצוות שנעשו בלחם קודם אכילתו, שהרי אין המצוה על התבואה אלא על הבעלים, ויתכן לקיים מצוה זו בתבואה אחרת ולחם זה שאוכל ממנו לא נתקיימה בה מצוה זו כלל, דאי נימא שבאמת המצוה היא על כל השדות, אלא שהפרשה אחת פוטרת כולן, הרי נמצא שלמעשה מתקיימת מצוה זו בכל הלחם, אלא שמפרישים מאחת על הכל, וכשם שמנו שאר המצוות שם כמתנות עניים והפרשת תרומ"מ שמפרישים קצת על הכל.

ואמנם באמת היה מקום לפרש טעם שינוי הגירסא במנין מצוות הלחם באופן אחר, שבאמת חיוב הביכורים אינן אלא על התבואה שביכרה לחוד, ולכן לא שייך לומר שבכל התבואה נתקיימה מצוה זו, אך כמובן שבדברי הפרישה א"א להכניס כל זה, שהרי הדגיש וכתב שהטעם הוא מפני 'שאין אדם מביא ביכורים מכל שדה ושדה שלו...' ומשמע שאילו היה החיוב על כל שדה, אף שהחיוב הוא על התבואה שביכרה, בכל זאת שייך לומר שבכל השדה נתקיימה מצוה זו.

אמנם לגוף החקירה בגדר חיוב הביכורים, נראה שהדברים מפורשים במשנה, ששינוי במסכת ביכורים (פ"ב מ"ה): 'תרומת מעשר שוה לביכורים בשתי דרכים ולתרומה בשתי דרכים, נטלת מן הטהור על הטמא ושלל מן המוקף בביכורים' וכו'. ופירש הרמב"ם בפיה"מ: 'מבואר כי מאחר שהוא מפרש הבכורים ממקצת אילנות מספיק לו על שאר האילנות, וזהו הענין שלא המוקף' וכו'. והיינו דין ביכורים [וכן תרומת מעשר] שונה מתרומה, שבתרומה אין מפרשים אלא על פירות הסמוכים זה לזה, וכאן אפשר להפריש מאילן אחד גם על אילנות הרחוקים ממנו. וכמו כן, בתרומה אין מפרשים מפירות טהורים על טמאים, משא"כ בביכורים יכול להפריש מפירות טמאים על כל היבול שלו ואף על הטהור.

הרי לפנינו דברים ברורים, שבאמת חיוב הביכורים חל על כל אילנותיו ועל כל שדותיו, ולא אגברא לחוד, אלא שדי בכך שמפריש פרי אחד על כל פירותיו ואף הרחוקים ממנו, כיון שאין דין 'מוקף' בביכורים, שאילו לדרך הא' הנ"ל שחיוב ביכורים אינו על השדות אלא על הגברא לחוד, ולכן די שיפריש מאילן או משדה אחת, מה שייך לרמות תרומת מעשר לביכורים לענין זה, והלא בתרומת מעשר פשוט שכל הפירות חייבים בזה אלא שמפריש מאחת על הכל. וגם לשון הרמב"ם 'מספיק לו על שאר האילנות' משמעו שבאמת יש חיוב על כל האילנות, אלא שנפטרים ע"י ההפרשה מאילן אחד.

ובאמת הרמב"ם לא הביא הלכה זו שהביכורים ניטלים שלא מן המוקף, אך הביא (פ"ב הי"ט) הדין שניטל מהטהור על הטמא, עיי"ש. וכנראה משום שגם מלשון המשנה מתבאר שלא שנו זאת אלא כדי לרמות תרומת מעשר [שבשתי דרכים אחרים דומה לתרומה] לביכורים לענין זה [ושם הביא זאת הרמב"ם], אך לענין ביכורים גופא פשיטא הוא, שכל שלא נתפרש דבעינן מן המוקף ממילא אפשר גם בהכי, ולכן הסתפק הרמב"ם במה שכתב (בכורים פ"ב הי"ז): 'הבכורים אין להם שיעור מן התורה...', והיינו שדי בהפרשה אחת על הכל. [ומה שהוצרך להביא הדין דמן הטהור על הטמא, הוא כדי לפרש שבדוקא יפריש מהטהור ולא מהטמא, כמבואר בדבריו שם עיי"ש].

אך לדרכינו זכינו ללמוד ממשנה זו את עיקר דין הביכורים, שהוא חיוב על כל אילנותיו ושדותיו, ומעתה נפלאו דברי הפרישה שביאר שאין המצוה מתקיימת בכל לחם ולחם כיון שדי בהפרשה משדה אחת, והלא כשם שמובן שנחשב שכל יכול שדה זו קוימה בה המצוה [כך מתבאר מדברי הפרישה, שכל הטענה היא רק משום שאין הפרשה מכל שדה ושדה, ומשמע שאילו היתה מכל שדה היינו משייכים המצוה לכל יכול השדה], כך גם קוימה בשאר השדות הנפטרות ע"י הפרשה זו, וצ"ע.

וראיתי לגאון הגדול רבי חיים קנייבסקי צוק"ל בספרו 'דרך אמונה' שכתב על דברי הרמב"ם הנ"ל שמן התורה אין שיעור לביכורים, וז"ל (ס"ק קכ"ג): 'ואפילו פרי אחד פוטר אפילו מאה שדות שיש לו במאה מקומות ובלבד שיהיו מאותו המין'. ובציון ההלכה (ס"ק ק"פ) כתב וז"ל: 'ולא כמו בפאה שיש שם פסוק לחייב על כל שדה ושדה. וחכם אחד הביא ראיה ממנחות פ"ד ב' אין מביאין מתמרים שבהרים, אמר ר"ל אם הביא קדש נעשה ככחוש בקדשים, והא דכחוש בקדשים לא יביא לכתחלה הוא ביש לו אחר כמ"ש וארור נוכל ויש בעדרו זכר ונודר וזובח משחת לה', אבל אם אין לו אחר מביא כחוש, א"כ כה"ג בביכורים מיירי ביש לו תמרים בבקעה, והר ובקעה בודאי ב' שדות הם מסתמא ואפ"ה יכול להפריש מזה על זה אי לאו דהם פירות גרועים, ואע"ג שיש לדון על ראיה זו (ע"י ר"ש פאה פ"ב מ"ב) מ"מ נראה דהדין אמת.

ונפלאי מאוד מדוע הוצרך להביא ממרחק לחמו ולהביא כעין דמות ראייה [שציינן להפריכה מדברי הר"ש בפאה, שם מתבאר ששייך שתהא שדה אחת שחלקה בהר וחלקה בבקעה], והלא כפי שהבאנו הדברים מפורשים במשנה שביכורים ניטלים שלא מן המוקף, וא"כ פשוט שמפריש משדה אחת על הכל וא"צ להפריש מכל שדה ושדה, וכשם שבתרומת מעשר פסק הרמב"ם (תרומות פ"ג ה"כ) עפ"י המשנה הנ"ל: 'אפילו מעשר אחד במדינה זו, ומעשר אחד במדינה אחרת, מפריש תרומה מאחד על הכל', ה"נ בביכורים אפילו שדה אחת במדינה זו ושדה אחרת במדינה אחרת מפריש מאחת על הכל, ומה עוד ראייה צריך לדין פשוט זה.

אמנם באמת נראה שכוונת הדרך אמונה [וכפי שמתבאר מהמשך דבריו וכדלהלן] לחדש כדרך הא' הנ"ל, שהחוב על הגברא ולא על שדהו, ולפי"ז א"צ שיפריש על דעת לפטור כל שדותיו, וא"צ שיהיו כבר כל השדות ברשותו, ולכן לא הביא מהא דמפרישים שלא מן המוקף.

אך על זה יש להשיב בתרתי: א. הרי באמת הוכחנו מהמשנה הנ"ל להיפך, שהחוב הוא על כל השדות, שאילו החוב רק על הגברא לחוד מה שייך לומר שניטלת שלא מן המוקף, וכן שניטלת מהטהור על הטמא, והלא א"צ כלל הפרשה על הכל דניבעי לדינים אלו. ב. הלא גם מראיתו מהא דמנחות אין להוכיח אלא שדי בהפרשה משדה זו על שדה אחרת, אך אין ראיה שדי בהפרשה אחת לחוד בלא לפטור שאר השדות ע"י הפרשה זו, ומאי אולמא האי מהאי.

אך שבת ומהבוננתי שכנראה מה שהוצרך לראיה הוא דלא נימא שהחוב הוא על כל שדה ושדה, דאי נימא באמת הכי, הרי אמנם שנינו שתורמים שלא מן המוקף, אך היינו רק שא"צ להפריש מכל אילן ואילן שבשדה זו ואף במרוחקים האילנות טובא כל זמן שהיא בגדר שדה אחת כמפורש בהל' פאה, אך עדיין יש חיוב על כל שדה [וכן יש לדקדק קצת בלשון פיה"מ הנ"ל 'ממקצת אילנות מספיק לו על שאר האילנות' ולא נקט 'משדה אחת מספיק לו על שאר שדות'], וכשם שבפאה אף שודאי אין דין של 'מן המוקף' בכל זאת ילפינן מקרא שהחוב בכל שדה ושדה, ולכן הביא ראיה שאפשר אף להפריש משדה על חברתה.

אמנם הנה בציון ההלכה שם ממשיך ומקשה על דבריו מתוספתא בביכורים (פ"א ה"ו), וז"ל התוספתא 'הרי שהפריש את בכוריו וקרא עליהן, וחזר וקנה שדה אחרת ונתבכרו לו מחמשת המינין אע"פ שנתן לתוכן מאותו מין [שכבר הפריש משדותיו הקודמות] מביא ולא קורא, שאין אדם קורא פעמים בשנה'. הרי שהחוב הוא על כל שדה ושדה, ולא נפטר ע"י הפרשתו הראשונה. וכתב הדרך אמונה שיש ליישב שאין כוונת התוספתא ש'חייב להביא' שוב משדה זו, שבאמת כבר נפטר מחיובו בשנה זו, אלא כוונת התוספתא היא שיכול לחזור ולהביא, אלא שלא יחזור ויקרא (ועי"ש עוד שינויי נוסחאות בתוספתא שלפי"ז לא קשה מיד).

ולענ"ד דוחק גדול לפרש כן בכוונת התוספתא, שבפשטות בכל מקום ששנינו 'מביא ואינו קורא' חיוב הוא, ומדוע נפרש כאן אחרת, וגם מצאתי מפורש במנחת ביכורים שם שנקט בפירוש התוספתא שיש חיוב להביא בלא קריאה, ואף מאותו מין שכבר הפריש עליו.

ויתרה על כך, הרי הנה בהלכה הקודמת בתוספתא שם שנינו: 'הפריש את בכוריו ומכר את שדהו מביא ואינו קורא, והשני [דהיינו הלוקח את השדה עם שאר הפירות] מהו להביא, מאותו המין אינו מביא, ממין אחר מביא וקורא', והלכה זו נפסקה ברמב"ם (בכורים פ"ד ה"ה), וז"ל: 'הפריש בכוריו ומכר שדהו מביא ואינו קורא, שאינו יכול לומר אשר נתת לי ה' שהרי אין לו [אדמה], והלוקח אינו חייב להפריש בכורים אחרים מאותו המין שכבר הפריש ממנו המוכר ואם הפריש מביא ואינו קורא', הרי מפורש ברמב"ם דפירש להא דאמרו בתוספתא שהלוקח 'אינו מביא' היינו שאינו חייב להביא, אך אם רצה להביא שפיר מביא (ועיי' ברדב"ז שביאר טעמו, שהרי גם המוכר יכול לעשות כל שדהו ביכורים אם ירצה) אלא שאינו קורא, וא"כ איך נבא ונאמר שמה ששנינו בהלכה הבאה בתוספתא שהלוקח שדה חדשה 'מביא ואינו קורא' היינו שבאמת פטור מלהביא ורק אם רצה מביא ואינו קורא, והלא כשרצתה התוספתא לומר פסק כזה בהלכה הקודמת כתבה 'אינו מביא'. ועוד, הלא פשוט שמה שאמרו לגבי המוכר שכבר הפריש את הביכורים 'מביא ואינו קורא' ודאי שפירושו שחייב להביא הביכורים שכבר קדשו ורק לקרוא אינו יכול כיון שכבר אין הקרקע שלו, וא"כ גם מה ששנינו בהלכה הבאה באותו נוסח - 'מביא ואינו קורא' ודאי מתפרש באותו אופן.

והעולה על כולנה, שכל הדוחק הזה הוא רק מחמת שכפי שנתבאר לעיל נראה שהבין הדרך אמונה שחוב הביכורים הוא על הגברא בלחוד, ולכן פשיטא ליה שכל שכבר הפריש בשנה זו מאחת משדותיו כבר נפטר מחיובו, ולכן הוקשה לו מדוע אמרו בתוספתא שאם חזר וקנה שדה אחרת יחזור ויביא, והוצרך לדחוק שהכוונה לרשות בעלמא ולא לחיוב. אך באמת לפי מה שכתבנו להוכיח מהמשנה הרי אדרבה, הדברים משלימים זה את זה, שבמשנה מתבאר שבאמת החוב הוא על שדותיו של האדם ולא על הגברא בלחוד, ולכן בעינין להפרשה על הכל שלא מן המוקף, וממילא משלימה התוספתא הדברים שפשוט לפי"ז שלא נכללו בהפרשתו אלא שדותיו שלו, אך שדותיו שעדיין אינן שלו אינן בכלל, וממילא כשחזר וקנה שדה לאחר שכבר הפריש, אף שהיא זרועה באותו מין שכבר הפריש, פשוט שחייב לחזור ולהפריש ממנה, שהרי עליה עדיין לא הפריש, אלא שאינו יכול לקרות משום שאין אדם קורא פעמיים בשנה.

לדאבון לב לא זכינא לפרש כל זאת לפני בעל דרך אמונה זצוק"ל ולקבל תשובתו [וכדרכו בקודש כל הימים שהיה מחבב כל הערה שהעירו ופלפלו בדבריו הנדפסים בספריו, ובמדת ענותנותו היה משיב לכל אחד ואחד על דבריו בהכרת טובה, וזכינא לכך כמה פעמים וכבר נדפסו בשעתו גם בכמה מכובדת זו], ולמגינת לב כל ישראל נטרפה השעה ועלה בסערה השמימה בשושן פורים דהאי שתא, יהיו דברים אלו לזכר נשמתו הטהורה, ויהי"ר שבמהרה נזכה לעלות בית ה' ולהביא ביכורים ולקראו עליהם כהלכתם.

אפרים פישל הלוי סגל

תיקון מ"מ במאמר 'בגדר המצוה דרבנן' ביחס לקיום המצוה דאורייתא' בגליון רי"ח

ראיתי במדור "הערות" גליון כסלו טבת תשפ"ב דבריו הנפלאים של הגאון רבי זלמן דישון שליט"א, ובתוך דבריו (עמ' קסה) הביא מהגר"א גניחובסקי שהביא בשם 'מגן גבורים' שדן באכל כדי שביעה ושמע ברכת המזון מקטן אם יצא לכל הפחות מדרבנן, שהרי מיד שאכל כזית נתחייב מדרבנן ולא פקע חיובו אחר שהוסיף לאכול כדי שביעה, וכתב הגאון הרב דישון שליט"א שלא מצא היכן דברי המגן גבורים.

וכנראה נפלה טעות בדברי הגר"א גניחובסקי, וכונתו לספר 'אפיקי מגינים' שכתב כן בסימן קפ"ו (ביאורים אות ג') עיי"ש.

בברכה מרובה

מנחם שטראוס

באור הרבינו חננאל שמקרא בכורים כולל דרשות חז"ל

בקובץ בית אהרן וישראל גליון קי"ד (תשס"ד) עמוד קמ"ב, הובאו דברי הגהות מיימוני סוף הלכות חמץ ומצה, בשם רבינו חננאל, שהמביא בכורים צריך לומר פרשת ארמי אובד אבי על כל דרשותיה כולל עשר המכות, ולכך ר"י היה ניתן בהם סימנים דצ"ך עד"ש באח"ב, להורות שהסדר המובא בתורה הוא העיקר ולא כסדר המובא בתהלים ע"ח וק"ה.

והביא שם הגר"ר יעקב מאיר טיגרמן בשם אביו ז"ל, דמוכח מהגה"מ שמביאי הבכורים צריכים לומר פרשת בכורים עם הדרשות חז"ל, והקשה מהמנ"ח תר"ו שבמקרא בכורים אין להוסיף ולחסר אפילו תיבה אחת, ומאחר ובמשנה בכורים ג' ו' איתא שקורא ארמי אובד אבי עד שגומר כל הפרשה, מה המקור לחדש שהמביא בכורים צריך לומר את הפרשה עם כל דרשותיה כמו כליל הסדר, והביא ששאלה זו נשאלה כבר קודם לכן כמה עשרות שנים ואולי נתגלגל זכות קוראי הקובץ למצוא פתרון לשאלה זו, לישב דברי אביו ז"ל.

והנה אחר ח"י שנים מאז, נתגלגל על ידי שוב בס"ד לדון בשאלה זו.

ראשית, ראה דבש לפי (לחיד"א) מערכת ד' ז', שכתב דאפשר דכוונת הגה"מ כשהיו אומרים מביאי הבכורים ביד חזקה ובזרוע נטויה, היו מכוונים בלבם סדר המכות כסדר דצ"ך עד"ש באח"ב (ועי' דרך אמונה בכורים פ"ג ציון הלכה אות פ"ו שציין לדבריו), אולם מלשון הגה"מ, שכסדר הזה היו קורין מביאי הבכורים, משמע שהיו קורים ממש.

ובאמת גם בלי זה אפשר לישב דברי הגה"מ כפשוטו, שמביאי הבכורים היו קורים את הפרשה על כל דרשותיה כפי שהבין אביו ז"ל, ואע"ג שלשון המשנה בבכורים לא משמע כן, מכל מקום בספרי ריש כי תבא משמע הכי, וכמו שהובא בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"ז סי' כ"ד אות ג', וז"ל נראה לבאר כוונת הרבינו חננאל דעיינתי בספרי בפרשת כי תבא פיסקא ש"א, וראיתי שמוכח משם שמביאי בכורים לא היו אומרים רק מה שכתוב בפרשה, כי מואמרת לפני ה' אלוך ארמי אובד אבי עד ואת עמלינו, מעתיק הספרי את הדרשות במקביל ככתוב בהגדה, ואחר כך מסיים בלשון וכו' אגדה, ר"י היה נותן בהם סימנים דצ"ך עד"ש באח"ב עכ"ל, ולא מובן מה כוונת הספרי במה שכתב "אגדה", וגם מהו זה שמסיים בדברי ר' יהודה שהיה נותן בהם סימנים, אם לא שכוונת הספרי להשמיענו בזה, שמביאי הבכורים צריך לומר

ולסיים כל הנדרש בזה באגדה, וזהו מה שאמר וכו' אגדה, והיינו כל מה שממשיך לדרוש בזה בעל האגדה עד ר"י היה נותן בהם סימנים ועד בכלל וכו'.

ואם כן לפי זה מובנים עד מאד דברי הר"ח ז"ל שבהגהות מיימוניות, והיינו דפירש דמה שר"י טרח לתת בה' מכות סימנים, שמתקשים בזה מפרשי האגדה דמה רצונו בזה, דהוא זה שעשה זאת בפני מביאי הבכורים שגם כן היו קורין בסדר הזה שבהגדה של פסח, כי ביניהם היו בודאי גם הרבה פשוטי עם שיכולים לבא לידי טעות בקריאתם את הנדרש בזה, לכן בכדי להקל עליהם שלא יטעו לקרות העשר מכות לפי הסדרים שכתוב בתהלים בפרקים ע"ח ק"ה, לכן בא ר"י וסימן להם סימנים של דצ"ך עד"ש באח"ב, שידעו לפי זה שצריכים לקרות לפי הסדר הכתוב בתורה ושהוא העיקר, והר"ח פירש שזהו באמת כוונת הספרי במה שמסיים, ר"י היה נותן בהם סימנים וגו', והיינו שנתן בהם סימנים לפני המביא בכורים שידע איך לקרות את עשרת המכות שהביא הקב"ה על המצרים כפי הסדר שכתוב בתורה, כי סבור היה שהקריאה כפי הסדר מעכבת במקרא בכורים עכ"ל.

ודברי רבינו חננאל יתבארו יותר על פי מה שכתב האור שמח (חמץ ומצה ז' ד') להביא מקור מהתורה להא דאמרין בפסחים קט"ז ע"א, שבליל הסדר דורש מארמי אובר אבי עד שיגמור כל הפרשה, דאמרין בפסחים ל"ו ע"א, על הפסוק (ראה ט"ז ג') שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, לחם שעונים עליו דברים הרבה, דלמאי אצטרך, הנה הלל הוי מדברי סופרים, ויציאת מצרים כתוב והגדת לבנך וכו', ולמאי צריך עוני, הוא משום דצריך לדרוש פרשה דבכורים דכתיב ביה לשון עניה, וענית ואמרת לפני ה' וכו', וזה שעונין עליו דברים הרבה, שירבה בדרוש פרשה זו עכ"ד, והוסיף בספר גבול יעב"ץ (לגר"ד קאהן שליט"א) עמוד קע"ח, לדברי האו"ש הנ"ל מקרא בכורים בא ללמד ונמצא למד, שוענית ואמרת פירושו כמו לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה, שכולל פרשת ארמי אובר אבי על כל דרשותיה, כך סדר הגדת פרשת ארמי אובר אבי בין בליל הסדר ובין בהבאת בכורים.

ואפשר להוסיף באור בזה, שגם ליל הסדר ענינו כעין הבאת בכורים לתת את הראשית לה', דעי' בעל הטורים על הפסוק ולקחת מראשית כל פרי האדמה (תבא כ"ו ב'), כל ראשית לשם, ראשית דגנך וכו', ראשית יריחו חרם לה', קטן המתחיל לדבר אביו מלמדו תורה צוה, ועי' עוד בספר חסידים סי' קנ"ה, לענין ברכת יוצר אור והמעריב ערבים בראשית היום והלילה, וז"ל מכל ראשית תן לו ראשית וכו', תן לו ראשית היום והלילה לברכו במה שמהנה ביום ובלילה, וכה"א כי אראה שמין מעשה אצבעותיך ירח וכוכבים אשר כוננת שהוא מעריב ערבים ויוצר אור עכ"ל, (עי' עטרותיהם ח"ב עמוד שע"ז, וח"א עמוד ה').

ועל דרך זה יש לומר גם לענין ליל הסדר, שהוא באביב ראשית תקופת השנה, ובחודש ניסן שהוא ראש חדשים לחדשי השנה, וכמו שכתב בספר מעשי ה' (ח"ב פירוש ההגדה ד"ה תם מה הוא אומר), וז"ל מה שאמר משה לישראל היום אתם יוצאים בחודש האביב ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה, מה היתה ההקפדה הזאת שיהיה לעולם החג באביב, מאחר שאין הכוונה רק לזכור יציאת מצרים אחת בשנה, אם כן מה ההקפדה שיהיה באביב וכו', אבל יראה היות הדברים כאשר בארנו בפרקים הקודמים, כי קדושת כל הראשיות, דהיינו בכור אדם ובכור בהמה וראשית עריסות ובכורים, כולם באו לעורר הלבבות על האמונה האמתית שהשי"ת חידש העולם מאין, "והוא ראשון לכל", ועל כן ראוי לעבדו בכל הראשיות, כי המצרים בהיות אמונתם הקדמות, בחרו להם לע"ז הטלה שהוא בכור למזלות וכו', ועל זה צוה הקב"ה לשוחטו, והכה בכוריהם אל הכוונה הזאת, לאמור שהבכורים אשר לפי דעתם היו מושפעים ממזל טלה שהוא בכור יעשה בהם דין וכו', ולכן כאשר אמר לו הקב"ה למשה שיקדש הבכורות רצה לומר לישראל הענין מילתא בטעמיה, ואמר להם שיזכירו שיצאו בחדש האביב שהוא טלה שהוא בכור למזלות, ואחר כך אמר להם מצות קדושת הבכור עכ"ל, ולפי זה כשם שכתב הס"ח שתפלת שחרית וערבית הם ביכורים לתחלת היום והלילה, הוא הדין ליל הסדר הוא בכורים לתחלת תקופת השנה, ואומרים בו פרשת ארמי אובר אבי כמו במביא הבכורים.

והעירני הרה"ג יוסף חיים עמר שליט"א, דמציינו כבר בכתובים שהשוו בין ליל הסדר להבאת בכורים, דעי' ישעיה ל' כ"ט, על השמחה שתהיה להם כשיושעו מידי סנחריב, השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב כהולך בחליל לבא בהר ה', וברש"י ליל התקדש חג, ליל אכילת פסחים, והולך בחליל הם מביאי הבכורים שהחליל מכה לפנייהם.

דוד פלק

מח"ס בתורתו יהגה וענינו של יום

בענין מלאכה הנעשית בשבת אך התוצאה תהא רק בחול

ידועה מחלוקת גדולי אחרונים (מנחת חינוך רש"ש ועוד) בעושה מעשה מלאכה בשבת כאשר התוצאה נעשית בחול האם חייב עליה, וכגון המכניס פת לתנור כמה דקות לפני צאת השבת, והפת נאפית במוצ"ש.

והמחייבים מביאים ראיה מתלמוד ירושלמי (שבת פ"א דף ט"ו ע"א) שמבואר שם אהא דשנינו שב"ה מתירין ליתן אונין של פשתן בע"ש אע"פ שהמלאכה נעשית מעצמה בשבת, וביארו בירושלמי שטעמם הוא משום שלמדים מלאכת היתר ממלאכת איסור 'אילו עשה כן בשבת שמא אינו אסור [והלא בוודאי אסור], ודכוותה עשה כן מבעוד יום מותר', ובפשטות כוונת הירושלמי היא להוכיח שהקובע הוא פעולת האדם ולא תוצאת המלאכה, ולכן כשם שהנותן אונין של פשתן בשבת אף שהם מתבשלים לאחר צאת השבת חייב, כך גם להיפך שמותר ליתנם בע"ש אף שמתבשלים בשבת.

ונראה לענ"ד לדחות הוכחה זו, ש"ל דהירושלמי לשיטתו בפרק י"ב (דף פ"ג ע"א) על המשנה ששנינו 'זה הכלל, כל חייבי שגגות אינן חייבין עד שתהא תחילתן וסופן בשגגה', וכגון המכניס פת לתנור בשבת בשוגג, וקודם שנאפתה הפת נזכר שאסור, אינו חייב חטאת. ומבואר שם בירושלמי דמה שפטר מחטאת באופן שלא היה סופו בשגגה היינו דווקא בנזכר "והזיד", אבל אם נזכר שאסור לעשות כן והתחרט על מעשיו בוודאי שחייב חטאת ואינו חסרון בתחילתן וסופן בשגגה (והביאו ראיה מאדם שזרק חץ להרוג אדם אחר שהתרו בו עדים, ואחר שיצא החץ מידו התחרט על פעולתו, שבוודאי שחייב מיתה), הרי מוכח מירושלמי זה בפירוש שהקובע הוא רק מעשה הפעולה ולכן כל שבעת המעשה היה שוגג חייב חטאת ואף שבשעת תוצאת המלאכה כבר התחרט ממעשיו.

[והא דאם נזכר והזיד אינו חייב חטאת, אף שהקובע הוא מעשה הפעולה ואז היה שוגג, הוא מטעם המבואר במסכת הוריות שאין מביא חטאת אלא אם שב מידיעתו, פירוש שאחר שנזכר שעבר עבירה שב ומתחרט על מה שעשה, משא"כ אם לא נזכר או שנזכר ולא מתחרט, וק"ו כשאחר עשייתו הפעולה הרי הוא מזיד בדווקא לעבור על דברי תורה].

אמנם הבבלי במסכת שבת בשני מקומות חולק בפירוש על שיטת הירושלמי:

א. בדף ד' ע"א בעי בגמ' באדם שהדביק פת בתנור בשבת ונזכר קודם שנאפתה, האם התירו לו לרדותו קודם שתאפה ויתחייב. ומבואר שם בגמ' שאם לא ירדה יעבור רק באיסור, אבל לא יתחייב בחטאת, שהרי סוף כל סוף לא היה בשגגה מתחילה ועד סוף.

ב. בסוף פרק הזורק סובר הבבלי שהמשנה הנ"ל [שדברי הירושלמי מוסבים עליה] מתפרשת כפשוטה, ואם נזכר לאחר עשיית פעולת המלאכה קודם התוצאה שהיום שבת והתחרט על העבירה שעשה - אינו חייב חטאת, כי צריך שתהיה שגגה מתחילה ועד סוף, והתוצאה היא חלק מהמעשה, ולכן אם נזכר לאחר עשיית הפעולה כבר אינו נחשב לתחילתו וסופו בשגגה.

היוצא לנו, שהירושלמי בפרק א' שמחייב רק על המעשה אפילו כשהתוצאה היא במוצאי ש"ק הוא כשיטתו בפרק י"ב, אמנם הבבלי בפרק א' ובפרק י"ב חולק על דין זה וא"כ אין שום קושיא על הסוברים שבאופן שהתוצאה במוצ"ש אין חיוב.

אמנם יש להוסיף שמצד שני אין לומר שקשה על שיטת המחייבים מדברי הבבלי, והוא מפני שיש לפרש לדעתם שיש לחלק בדעת הבבלי בין ידיעה - שנזכר שהיום שבת דמהני לפטור מחטאת אפילו אחר שכבר נגמר מעשה שלו, לבין זמן - שהתוצאה נעשית בזמן המותר, והיינו משום שאנו מצרפים כל המעשה מתחילת הפעולה עד אחר שנעשית התוצאה, ומחשבים כאילו נעשה הכל ברגע הראשון שעשה את הפעולה מצידו, ולכן אמנם אם נזכר קודם התוצאה ששבת היום הרי גם כשנצרך את כל הפעולה ונחשב שברגע הראשון כשזרק החפץ ברה"ר כבר נעשית כל המלאכה מ"מ גם נחשב שבאותו רגע שזרק גם נזכר שהיום שבת, וממילא יש לפטרו מחטאת, משא"כ לענין זמן החיוב, הרי כיון שמחשיבים כאילו כל המלאכה נעשית בעת שעשה הפעולה מצידו, א"כ כיון שפעולתו היתה בזמן החיוב ונחשב כאילו בזמן החיוב נעשית כל המלאכה שפיר חייב חטאת.

חיים ישעיה ב"ר מאיר אקער

כולל ללימוד ירושלמי - גבעת זאב

הופיע ויצא לאור

לשמחת שוחרי תורת ראשונים כמלאכים

ב"ה

ספר

דרשות תלמיד הרא"ש

על התורה

לחד מן חבריא בבי מתיבתא
דרבינו אשר בן רבי יחיאל זללה"ה

רואה אור עולם לראשונה מתוך כתב יד

עם מבוא, הערות וביאורים

על ידי

הר"ר יעקב שמואל שפיגל

מ

מכון בית אהרן וישראל

פעיה"ק ירושלים תוכב"א

שנת תשפ"ב לפ"ק

להשיג במשרדי המכון ובחנויות הספרים המובחרות

הפצה ראשית: דויטש ספרים