

שנה לח
גליון א (רכג)
תשרי - חשון תשפ"ג

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 לח
גליון א (רכג)
תשרי - חשון תשפ"ג

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'ר הישיבות
והכוללים של מוסדות
סטאלין קארלין
בארץ ובתפוצות

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

כוללים ללימוד חושן משפט

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

כוללי הלכה - או"ח יו"ד

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

כוללים ללימוד יורה דעה

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

כוללים ללימוד אורח חיים

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

כולל ללימוד אבן העזר

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב

ישיבות

'בית אהרן וישראל', רמות, ירושלים
'בית אהרן וישראל', ביתר עילית
'קארלין סטאלין - בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
ישיבת 'בית אהרן 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
'מתיבתא דרבי יוחנן', טבריה
'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
'קנין ש"ס', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'משכן שלמה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
כולל ללימוד ש"ס, טבריה
לימוד ירושלמי, בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ סטאלין קארלין, סטמפורד היל, לונדון
בישיבת 'בית אהרן וישראל', קייב, אוקראינה
בביהכ"נ 'בית אהרן', קארלין, בלארוס

כוללים ללימוד קדשים

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

התוכן

גנוזות

ה	רבינו דוד הנגיד זלה"ה ב"ר אברהם בן הרמב"ם זלה"ה (ד'תתקפ"ג - ה'ס')	דרשות חדשות לתקיעת שופר ולשבת שובה (ב) בעריכת הרב יהודה זייבלר
מה	רבי דוד בן רבי יהושע הנגיד זלה"ה מחכמי מצרים וסוריא, מצאצאי הרמב"ם (ה' צ"ה - ה' קע"ה)	בירורים והוספות בספר 'דרך החסידות' לרבי דוד ב"ר יהושע הנגיד
סה	רבי אליהו ב"ר רפאל שלמה הלוי זלה"ה אב"ד אליסנדיאה (- תקנ"ב)	פסק בעניין כתיבת השם בכתובה למי ששינו שמו מחמת חולי
סח	רבי מיכאל בכרך זצ"ל ראב"ד פראג (ת"צ - תקס"א)	חידושים על מס' חולין (ג)

חידושי תורה

עה	הרב משה שניאור זלמן דישון ר"כ אהע"ז ור"כ ש"ס סטולין קרלין, גבעת זאב מח"ס 'זכרון צבי' 'משנת משה'	בגדרי מצוות תקיעת שופר והאם גוף השופר הוא חלק מהמצוה
פב	הרב אברהם בלייך סטאלין קארלין, דיטרויט, רב דקהילת בני ישראל - בית יהודה, מח"ס 'חק וזמן'	בגדר שמיטת כספים ודין מלוה לעשר שנים
פז	הרב שמעון גומבו קרלין סטולין, ירושת"ו	בטעם הפסול דליכא צל סוכה בגבוהה מכ' ובאיזה אופן משערים את צל הסכך

בירורי הלכה

צט	הרב אברהם ישראל לבקוביץ ראש כולל חו"מ תפארת שמואל אשדוד ועדת הפיקוח שע"י ועד הרבנים תשואה כהלכה	דין עריכת פרוזבול לכספי חסכוניות של קטנים [חסכון לכל ילד]
קז	הרב אברהם אלימלך לעדערייך כולל 'קנין המשפט' סטאלין קארלין מודיעין עילית	קטף אתרוגים בשביעית ונתכוון שלא לזכות בהם האם יש לחוש שאחרים זכו בו לפניו
קיח	הרב אברהם אלימלך בר"נ בריזל קרלין סטולין, מודיעין עילית כולל 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' ירושת"ו	דין אתרוג שנקנה ביו"ט ולא פסק עליו דמים

קכג	הרב אברהם מרדכי ברין בני ברק	קניית ד' מינים משליח קטן
קלה	הרב יוחנן שטיינברג כולל חו"מ סטאלין קארלין, ביתר עילית	טעמי וגדר פטור מתה מחמת מלאכה

לשון חכמים

קמז	הרב נחום אברהם גולומב קארלין סטולין, ביתר עילית	על דברי משה אל הנשיאים בירידתו מהר סיני
-----	--	--

כתבים

קנה	הרב דוד חיים עהרנרייך קארלין סטאלין, ביתר עילית	לתולדות הישיבות הק' מיסודם של רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א (ד) פרק ד - ארגון 'תפארת בחורים' - פעילותם של מון אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א הי"ד ובנו רבי נחום שלמה זיע"א הי"ד
-----	--	---

הערות

קסז

אודות ידידות מרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א הי"ד עם הגאון רבי דוד רפפורט זצ"ל, השלמה למובא בגליון רכב - הרה"ח רבי שמואל דישון, מנהל רוחני 'יד ישראל', סטאלין קארלין, בארא פארק נ.י. / בענין יאוש מגוף החפץ ולא מדמיו בגליון רכ"א - הרב יהודה גולדהבר, קארלין סטולין, ביתר עילית / תגובת הכותב - הרב נפתלי חיים שוחט שליט"א, כולל 'קנין המשפט' קארלין סטאלין, מודיעין עילית / הוספות בדיני התשלום בתחבורה הציבורית, ופרטי דינים למעשה עקב הרפורמה החדשה - הרב דוד בריזל, דיין בבית הוראה 'יורה ומשפט', ר"כ 'קנין המשפט', קרלין סטאלין מודיעין עילית, מח"ס 'משפט המזיק' ו'שירת דוד', כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו / בענין פסקו של הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, בדין ספק ממזר בגליון רכ"א - הרב שלום יצחק מזרחי

גנוזות

רבינו דוד הנגיד [ב"ר אברהם בן הרמב"ם] זלה"ה

דרשות חדשות לרבי דוד הנגיד לתקיעת שופר ולשבת שובה (ב)

בעריכת הרב יהודה זייבלד וחרב אליהו חיים לרנר

בחלקו הראשון של המאמר שפורסם בגליון הקודם (רכב, אב-אלול תשפ"ב), הובאו דברי מבוא על רבי דוד ב"ר אברהם הנגיד, על קובץ הדרשות הגדול שנערך על ידו והושלם על ידי נינו רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד ועל חלקיו שפורסמו. תוארו שם גם שתי דרשות שטרם פורסמו - לתקיעת שופר ולשבת שובה. הדרשה לתקיעת שופר פורסמה שם, וכאן מתפרסמת בעז"ה הדרשה לשבת שובה.

דרשת רבי דוד הנגיד לשבת שובה

הדרשה לשבת שובה כוללת חידושי הלכה רבים, הן בהלכות יום הכפורים והענויים הנוהגים בו, ובעיקר בסדר עבודת יום הכפורים בבית המקדש. הדרשה מיוסדת על דברי הרמב"ם ושיטותיו, ולרוב מועתקים דברי הרמב"ם, חלקם במקורם בלח"ק וחלקם בתרגום, ובהם משולבים דברי ביאור והסבר. יש שמובאים דברי הרמב"ם בפירוש המשניות, ובביאורי מושגים מועתקים דברי תלמידיו של הרמב"ם, שחיבורו התחבב מאוד על רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד ועל עותקיו הפרטיים רשם הערות בכתב ידו, "אלמרשד אלכאפי" - המדריך המספיק לרבי תנחום הירושלמי.

הדרשה לשבת שובה המתפרסמת בזאת לראשונה בס"ד, לא זוהתה עד כה, כיון שדפיה התפזרו בשלשה כרכים, וגם בהם הם אינם מופיעים ברצף, ולכך נוספו עניינים אחרים שהקשו על הזיהוי. הדרשה נמצאת בכתב יד מדמשק השייך לטופס ד, המתואר על ידי אלמגור.¹ דפי כתב יד זה נמצאים כיום בארבעה כרכים.² העותק שייך לנוסח הארוך של הדרשות. מעתיק כתב היד ובעליו הוא ר' נתן (מוהוב) בן אברהם בן ישמעאל בן יהודה תיפא, והוא הועתק בדמשק בין השנים ה'קמ"ד-ה'קמ"ז.

לפי שעה לא אותרו כל דפי הדרשה שלפנינו, וחסרים עדיין שנים או שלשה דפים, אחרי הדף הראשון ובסופה של הדרשה. להלן רשימת הדפים שאותרו, מספורם אצלנו לפי סדרם, ומקומם בכתבי היד:³

1 א' אלמגור, כתבי היד של מדרשי ר' דוד הנגיד, ירושלים תשנ"ה, עמודים 87-97.

2 גינצבורג 1637, פירקוביץ' 1521, ושטרסבורג 4033-4045.

3 הזיקה בין הדפים 2-10 ברורה מתוך שומרי הדף ורצף העניינים, וכך גם הזיקה בין הדפים 11-12. הזיקה בין דף 10 לדף 11 משוערת לפי קרבת העניינים, אך כיון שראשו של דף 11 חסר אין הקשר ידוע מתוך שומרי הדף. דף 1 הוא הדף הפותח של הדרשה, וכיון שלדרשה הארוכה הזו אין פתיחה אחרת, ומאידך אין

1. שטרסבורג 4035, דף 96, דף זה זוהה ע"י אלמגור כנמצא שלא במקומו, וככולל דרשה שאין לה מקבילה בכתבי היד האחרים.
[חסרון דף או יותר]

2. פירקוביץ 1521, דף 160, דף חסר בראשו.

3. פירקוביץ 1521, דף 157. המשך רציף של הדף הקודם.

4-9. שטרסבורג 4033, דפים 114-119. המשך רציף של הדף הקודם.

10. פירקוביץ 1521, דף 158. המשך רציף של הדף הקודם.

11. פירקוביץ 1521, דף 163, כנראה המשך רציף של הדף הקודם, מטושטש.

12. פירקוביץ 1521, דף 120.

גם פירקוביץ דף 1521 דף 154, עוסק בתשובה ולא ידוע אם קשור והיכן מקומו - פותח בעזיבת החטא ובביאור הכתובים ידרך ענוים במשפט, חובת וידוי, ומסיים בביאורים בכתוב "שלוש שלום לרחוק ולקרוב", מעיקרא והדר קרוב.

להלן מוהדרים מדרשה זו הדפים 1-10. דף 11 קשה מאוד לקריאה, ובדף 12 ישנה חזרה על ענייני התעוררות לתשובה המופיעים גם בדרשת יום הכפורים שנדפסה זה מכבר.

בגניזת קהיר, אוסף ספריית כל ישראל חברים, Ms. XI 1, השתמרו גם דפים מדרשה העוסקת בנושאים מקבילים לדרשה שלפנינו: סדר עבודת יום הכפורים בהתבסס על דברי הרמב"ם, מדרשי אגדה ודברי התעוררות לתשובה. אולם גם בנושאים המקבילים, ניסוח הדברים שונה, ומכך מוכח שאין מדובר בטופס נוסף של אותה דרשה, אך יתכן שמדובר בנוסח הקצר של דרשה זו. דפים אלו מתוארכים למאה הי"ג-הי"ד, ומתאימים לתקופתו של רבי דוד ב"ר אברהם.

בהערותנו הבאנו את לשונות הרמב"ם שעליהם מיוסדים דברי רבינו, כדי שיוכל המעיין להשוות ביניהם בנקל. כמו כן עמדנו על עניינים בדברי רבינו שיש בהם מן החידוש, ופתחנו בס"ד ציונים להרחבת העיון בהם, בדברים קצרים, שיש בהם כדי להראות מה רבה הטובה הגנוזה בדברי דרוש אלו. יודגש שבמקומות ששיטת רבינו תואמת לשיטת הרמב"ם, לא הרחבנו בביאור שיטתו, גם כשיטת הרמב"ם גופיה מחודשת או נוטה משיטות שאר הראשונים, כיון שלא מאת רבינו יצאו החידושים, והמבקש לעמוד על הרחבת הדברים ימצאם במפרשי הרמב"ם ובציונים שנכתבו עליו, כספר המפתח במהדורת רש"פ.

התודה והברכה לספריות שטרסבורג ופטרבורג על רשותם האדיבה להשתמש בכתבי היד שברשותם.

דרשת שבת שובה

בינ"ו עמ"י עש"ו

[1] ואן אתפקת הרה אלפרשה אן תקרא קבל אלכפור, פתקרי שבת שובה צ'רורה, לאן אלפאל ענדא אן כל סנה' אן יג' מבדארא אלב' או אלנ', פתקסם אתם נצבים, ויקרא נצפרא קבל ראש השנה ונצפרא בעד ראש השנה קבל אלכפור, ותתאכ'ר האוינו לבעד אלכפור, לאן יג' צ'רורה שבת בין אלכפור ובין אלכפורה, פתקרא פי דלך אלשבת ויפטר עליה וידבר דוד, ולם יג' שובה אלף וילך.

לפתיחה זו המשך אחר, בדין הוא לתלות את הדומה בדומה לו, ולהניח שדף 1 הוא הדף הראשון של דרשה זו, ובכך להסביר גם את העדר המקבילות לדרשה שבדפים 2-12 בכל שאר כתבי היד של מדרש דוד, שכן גם לדף 1 אין מקבילות בכתבי היד האחרים.

ואד' לם יתפג אלמבר בד'ר'ך, ולם יכז או' אלסנה אל' או' אל' או' אל', פלם תקסם אתם נצבים, בל תוקרא ג'מיעה קבל ראש השנה, ואלסבת אל' בין ראש השנה וכפזר ת?קרא האויז ותכזן שבת שובה, לאן לם יג' קט שבת בין אלכפור ובין אלסוכה.

פאן כאן אלמבר בד'ר'ך וכאנה שבת שובה פ'כמל תרה אלפרשה מא אבר פרשת וי'ך, מן עזר קולה מן חית וזו אלמנתקם ל'כ'ם ואלמנתז'ר לפר'נ'כ'ם פתובו אליה ואטבלו מנה אלפר'נ' ב'ך' דרשו ה' בהמצאו, אל' אבר אלפרשה, ואן כאן בעד שבת שובה כמא קלנא, פ'כמל באדעא אלמתקדם דברה, ושלוס על ישראל או'ר.

לשבת שובה

כתוב תשב אנש עד דכא ותאמר שובו בני אדם. יתברך שמו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, אאלהא אלתאבת עלי אדוואם, אלמתחזק אלעבארה מן דון אלעצנאם, ממית אלחיא בעדלה, ומחיי אלמותא בפצ'לה, עאלם אלחטראה ואלינא, מטלע עלי אצ'והאר ואלכפאיות, ג'אפר אלדנוב ואליסיות, צאפה אלג'רום ואלכסאיות, קאבל אלתובאת, מתואז עלי אסרתאות, סאמע אלצ'וואת, מג'יב אדעוואת, מק'ל אערתאות, מבעד אדוואיות, קאצ'י אלשהוואת, מנג'ה אלסלכאת, מיסר אלצ'אקאת, פאתח אלמנג'קאת, כאשפ אלמנג'צ'את, ב'ך' הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת, אלמסרה אלמתסריות, מסתחב בעצמתהו אלג'יבאל אלשאמכאת, פאעל בגבורתהא אלאיות ואלמענ'וואת, מדווב בהכמתהו אלצ'כור ואלג'מאדאת, לא תדרכה אלעצתה, מטל'ק אלסאסרא, מג'י אלפקרא, מפקר אלעניא, אלעני'ם אלתאל, אלאול קבל כל או', ואלאכ'ר בלא אצ'מחאל, אלפרד בלא מתאל, לה אלתכבר ואלג'בראות ואלאקתדאר ואלמלכות, פרו אלהי אלדי לא ימות, אלעאדל פי מא קצ'לה, [1] אלמנג'ף פי מא חכם בה ואמצאה, ב'ך' כי אלהים שופט זה ישפיל זה ירים, אלסמיע אלצ'כיר, מנשי כל שי, ומברא כל חי ומעידהו, ומחדת כל זמאן ומג'דרה, פלא תחיה אלג'האת ואלאקמאר, ולא תתליה אדוואמא ואלאדוואר, ולא תדרכהו אלעיון ואלאבצאר, ולא יגירה אללי ואלג'האר, ונחמדהו עלי מא או'ל' מן ג'ול נעאימה, ונשרד כאן לא אלאה אלא הו וחדה לא שר'ך לה, אקראא בא'להייתיה, ואערתאפא בהדאג'ייתיה, אלדי ל'ים ברי בדאיה פ'כזן מחדווא ולא בדי' כ'פיה פ'כזן ממטלא, ולא בדי' אן יכזן מחזורא, אלעאלי עלו שרף לא עלו מכאן, אלאכדי אלסרמדי מן ג'ר תחדדי ומאן, אלוואחד אלאחד אלפרד אלצ'כר, עלה' אלעל, וקרים לם יול, מנפעלאתה כל מא פי אלמאכזן בג'יר ומאן, אלדי ב'ל'ק בקדרתהו אלפאל'ך אדוואיות, ונ'עלהא באמרנהו מסכראת, ושא אן יכזן נעאה ארבעה' אסרקצ'את, ואן יכזן מן חרכאתהם ואמתוואנהם ואלאפאל'ך פיהא אנ'נאם אלחיון ואלמעדן ואלג'נאת, ונ'על פיהא מנאפע אדוואן, וב'ך' במעפרה' ד'ך אלג'נאן, במא שרפה בה מן אלעקל ואלנשק ואליבאן, אד' כאן מתתנא לתעדיל אלמוזאן ל'כזן צחח אלג'נאיה, חסן אלהיאה, תאבתא פי עקלה, סאלאא פי פכרתה, מנשרחא קלבה ללפר' פי מצעוואת כאלקה, ול'כזן אעצ'אה ממאנא פי חאל תעבדאתה מן רכזו ומג'ד, וקאם וקעוד, וציאם וצ'אה, לאנה תע' ב'ל'ק ללג'נאן ג'מיע מא יתאוה, וב'ל'קה כאמל מכמל פי ג'מיע מא יתנאל, ללא יחת ג'נ' וקול לו כנת כרא בנת אפעל כרא, אלא ב'ל'ק כל שי על' חאל כמאל, כמא קאל בצלם אלהים ברא אותו. פמר וכל'ך בד'ך לומה אלצ'אה ואליציאם ואלתעבר ואלתוכה אלכאצ'ה ואלג'נ'ם עלי מא בדר מנה וא'ערתאפא בדגבה בין ידי כאלקה לאנה תע' אלי אלהי אחרנא ועלמנא טרקאת אלכ'ר ווצנא כאן נתוב בין ידיה תובה כ'אלצה, ב'ך' שובו בנים שובכים ארפא משבותיכם הננו אתנו לך כי אתה ה' אלהינו, וארשנא ד'ר'אך תשב אנש עד דכא ותאמר שובו בני אדם.

תשב אנש עד דכא, קאלו ו' אן חזן מלע משה רע"ה יתשפע פי ישראל ען מא פעלו מן עון העגל תלך אלארבעין יום אלתאניה, פי ד'אך אלוקת אוראה אללה תע' ארבעה' אשיא אלמצ'מונין פי אלתפלה, והם קוה' אלתשובה, ב'ך' תשב אנש עד דכא, ומלך ישראל ונצירתהם ועוהם ב'ך' כי אלף שנים בעינד כיום אתמול, וחיות אלג'נאן ועמרה אלכברה אלקצ'ור' ואלמרה ב'ך' ימי שנותינו בהם שבעים שנה, ואליסיון ואלג'לות אלדי ינאל ישראל בעד עוהם ומלכ'ם ב'ך' כי כליו באפ'ך ובחמתך נבהלנו. פאן ראי' ד'אך ג'מיע זאד פי אלתפלה ותצ'ע [כאן חסר]

[2] אדא כאן לה מבג ... ל'ים ידלה ... מה, ואלבארי ית' שמו ל'ים בד'ך, ... לבון, ועלי אן אלג'נאן קד אכמא וכאלפה וענאה וכפזר בה וקד אסתחזק אלהאך אלדי קד אסתחקה פנעל לה טרוק יסלך פיה ויב'ל'ז והי טרוק אלתשובה אלדי יפעלחא אלג'נאן והי תכזן סכב צ'אהא ואקל'תה מן אלעקאב, פנע ד'ך קאל טוב ויש'ר ה' על כן יורה חסאים בדרך, והיא דרך התשובה, [בגליון: .. עבארה ... ישראל ...] פאן אלג'נאן אדא כאן רשע, אללה תע' לם יקצד הלכבה, ב'ך' אמר אלהים חי אני נאם ה' אלהים אם אהפ'ך במות הרשע כי אם בשב רשע מדרבו והיה שובו שובו מדרכ'כם הרעים ולמה תמותו בית ישראל.

וקאל הרופא לכל תחל'כ'י, יעני אלשפי ג'מיע אמרצ'ך, לאן הדא ועד מן אלבארי תע' פי שריעתנא אלמארהה מתל מא קאל כי אני ה' רופאך, לאן בני אדם אדא כאן אנאן מנהם טכ'י פלא יטב גירה אל' באלאג'רה, ואלחק תע' ית' שמו רופא חנם.

וקאל הגואל משחת חייבי המעטריבי חסד ורחמים. וג'רה' אלעארה מן בני אדם אדא טול כ'יר מע קומה ונצרהם עלה אנדאיהם יטל בהם יתג'להו. ואלבארי ל'ים בד'ך והו אן יחצ'ר' אול'יה' ואלעאצי יאמסחה [נוספו מיל'ים בין השיטין] ויתג'לה בתאג' מן ענדה ב'ך' המעטריבי חסד ורחמים, לאן נסתחזק עלי אלכ'אל'ק שי ממא יפעל מענא מן אלכ'יר, ואנמא פעלה מענא פצ'ל ורחמה ב'ך' המעטריבי חסד ורחמים.

ת'ם קאל בעד ד'ך המשביע במוב עדיך תתחדש כנשר נעוריבי. אמא קולה תתחדש כנשר נעוריבי קאלו ר'ו' אן אלסר פי כל עשר סנין יקע רישה. [ב] קולה יעלו אבר כנשרים, וקאלו אצי'א אן אלסר יעלו עלי סאור אלמיו ויעלו חתי יקרב מן אלמסתקס אלג'נארי ת'ם בעד ד'ך ימי רוהא אלי אכבר מן תחרת אלחמו אלדי ילחקה פוקע רישה ויעוד אלי מא כאן פי אלג'נ'ר, ב'ך' תתחדש כנשר נעוריבי, ובד'ך כל עשר סנין יטל' אלי אלג'ו ויקע רישה אלי מאיה סנה לאנה יפעל בד'ך תסע מראר, ופי אלמרה' אלעאשהה כמא אערתה אן יפעל וינסל אלי אלמא פ'מות.

ת'ם קאלו אלכבמים ו'ל בא וראה שלא כמדת הקב"ה מרת בשר ודם. יעני אתמאל פעל אלכאלק תע' לים כפעל אלמלוקין. פעל אלמלוקין פארא אנתרף אלמנסאן כגמרה מע.. וארא כפר סלם. ואלכאלק עו וגל באל'צ'ר, ארא אנתרף ... [זב] כגמרה סלם וארא [כפר] ... כק' מכסה פשעיו לא יצילה ומורה ועוב ירוחם. לאנה תע' אלחנאן כס כאן אלר.. אלשאך מויל אלמה' עלי מכלוקאתה, .. אלכמא'י [כמא ארשה] ע"ה וקאל יודיע דרכיו למשה לבני ישראל עליותיו.

וקאל איצ'א רחום והנון ה' ארך אפים ורחב חסד. ומע הרא פנתן נטל'ב מן בין ידיה אל[...].ות ענא ואמה'אר אזוכיות לנא, כק' כרחוק מורה ממערב הרחיק ממנו את פשעיו, ... אליה תע' אן יקל עתרתנא ויול עואיקנא ויפרג' כרבתנא וינפר' דנוכנא [כמא ועד]ת סידנא וסידר אלכמל'ין משה בן עמרם ע"ה ונצולה ביננא ובין רבנא ... וכות משה איש האלהים יעמוד לנו ולכם ולכל ישראל.

ובאלכאצה [פי הרא] אלנהאר אלשרף יום אן ועדנא אלחק תע' פיה בצפח דנכנא ואנשהירנא מן רנ'סנא כק' כי ביום הוה יכפר עליכם למחר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו.

ארא פעל אלמנסאן פסאר וגרם ועאר ממא כאן פיה לם יוולו אלנאס ידכרו לה מא מצ'א מנה מן דלך אלכמא. ואלכארי תע' לים כדלך אלא ארא פעל אלמנסאן מן אלפסאר מא שא אן יפעל, ותאב ועאר ען מא כאן פיה, לם ידכר לה אללה שיא ממא תקרם אברא, כק' כל חטאתיו אשר עשה לא תוכרנה לו מפשט וצדקה עשה היה יחיה.

בן אדם ארא פעל לה אנסאן ס'את כתירה ועאר ען מא כאן פיה לם יציר ענד אלנאס .. מא כאן קבל אן יג' [1] מנה אלרדי אלא יבקא מוכור ענד אלנאס. ואלכאלק תע' לים כדלך אלא ארא פעל אלמנסאן כמא כתיר ותאב בין ידיה תע' צאר פי חיו אלצאלחין אלדי לם יכמו אברא ופי דרג'תהם ואנצ'ס, קאלו עא'ס מקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים נגמרים יוכלים לעמוד, וכק' בורא נוב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו.

בן אדם יסתקבו אן יסתעמלו אליה מכסורה. ואלחק תע' לים כדלך. אלא אלמכסור אלקלב מן בן אדם לא יכריב צלותה ולא דעאה כק' ובחי אלהים רוח נשברה לב נשבר וגדכה אלהים לא תבוה. וקאל קרוב ה' לעשברי לב ואת דכאי רוח ויושיע.

בן אדם חמיתה ותרנה יקהר חלמה. ואלכאלק תע' לים כדלך. אלא חלמה וקהר נצבה מן אן יהלכנא, כק' ישוב ירחמינו יכבוש ענותינו.

בן אדם פי וקת חרנה יקפא ותולל חנייתה. ואלכאלק תע' ירחם וקת אן יהלך כק' פי שריעתה אלחקה וידי בשחת אלהים את ערי הכהר ויכור אלהים את אברם וישלה את לוט מתוך ההפכה בהפוך את החרים אשר ישב בתן לוט. וקאל איצ'א ברונו רחם תוכור.

אלנאס ארא נאו לה שבעין וסאלו האנה' ... אלואחד ויתכלם אלתאני אד לם ימכן סמאע מן אתנין פי וזאנא ואחרה. [3א] כק' ו'ל אין שני קלות נכנסות לאיון אחת. ואלכאלק תע' לים כדלך אלא ארא דעו ג'מיע אלכ'ק פי דפע'ה ואחרה כשת ואחד באג'ראן מכתלה באן אלחק תע' סמיע עליה מן כל ואחד מנהם חסב ג'רצה'.

אתר' אלאתנא פי אלעאלם מן אלר' הו קריב למן דעאה, כק' כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו, כה' אלחינו בכל קראינו אליו. וקאל איצ'א קרוב ה' לכל קראיו לכל אשר יקראוהו באמת. וקאל איצ'א רצון ראינו יעשה ואת שותים ישמע ויושיעם.

בן אדם ארא חצ'ר מע'ה' כ'צם ג'רצה' יקהרה ויג'לבה. ואלכאלק עו וגל לים כדלך. לאן אלמראד אן יכון אלמנסאן מ'ל'ץ. [נוסף בגליון: אל'ה' אלמנסאן ועלי אנה מכל'ין ... כצם אלדיון] יקהרה ויג'לבה. ואלכאלק עו וגל לים כדלך, לאן אלמראד אן יכון אלמנסאן מכל'ין מיום הדין.

בן אדם ארא כאן ג'צאחבה ענדה חאלה פרו יפתש מת' וג'ד לכצמה פאידה אב'פאהא, ומת' וג'ד לכ'צמה ג'רמה אצ'הרהא. ואלכאלק תע' לים כדלך, אלא מת' כאן אלמנסאן בין ידיה וכות אצ'הרהא, ומת' וג'ד חובה אב'פאהא, כק' על יד נבייה, ישוב ירחמינו יכבוש ענותינו ותשליך במצולות ים כל חטאתם, ואמא אצ'האר אזוכות קאל פיה חוצאי ה' את צדקותינו.

וקאלו אלח'ל' אן שלשה ספרים פתח פי יום ראש השנה, אלואחד לצדיקים נגמרים ואלאבר לרשעים נגמרים ואלאבר לצמטוסין והם אלדי תואבהם ודנבהם מתואנין דה קבאל'ה' דה. ואמא אלרשעים אלנמורים פיכתבו דלעקאב. ואמא אלצדיקים אלנמורים פיכתבו באלענ'ל' צלנעים ד'את אלכברה. ואמא אלצמטוסין אלדי תואבהם ושלאתהם מתואנין פימהל עליהם מן יום ראש השנה אל' יום אלכפור, ויכר' צות מן בין ידיו המקום ברוך הוא, והו יקול קד אמלהל עליהם יא ענאה עשרה' איאם חתי תתובו פיהם, והם עשרת ימי תשובה, כק' ועוד ב' עשריה ושב, פאן ג'א יום כפור ומא תאבו יכתבו דלעקאב, ואן תאבו יכתבו צלנעים ד'את אלכברה. פי דיואן אלחואה, לאנה ת' שמו שוכן שמים דר במרומו פאלואב עלי' כל בר ישראל אן יכאור באלתובה צלמאק עו וגל, ויעלם אן הרא אליוס, יום כפור העונות, יום ג'ליל יום עצים יום שרף יום גפראן דנוב ישראל פיה וצפה ען אלכמא'י למן תאב, כק' תע' פי שריעתה אלמאהרהא, כי ביום הוה יכפר עליהם.

ומן מעותה תע' לישראל ג'על לנא יום כפור, יום מחילה וסליחה לדורות, וקדושתו כשבת, לאן פי או' כלקת אלעוד קאל אלחק תע' לצמלאים אליוס אלסאדס נעשה אדם, כק' אלח'ל' ביום הששי אמר הקדוש ברוך הוא למלאכי השרת נעשה אדם, אמרו לפנינו רבון העולמים אדם קצר ימים ושבע רוגו והוא בא לידי חטא, ואם אין אתה מאריך לו הוא אוכר, מוטב לו שאינו בא לעולם. אמר להם הקדוש ברוך הוא, אני שמי ארך אפים ואני מאריך לו בשעה שיחטא, מיד נלקח עפרו מארבע רוחות העולם, והתחיל ממקום המזרח כמו שאמרו ר"ל אדם ממקום כפרה נברא שנאמר וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן הארמה ויפח באפיו נשמת חיים ויחי האדם לגפס חיה, ואחר כך ורק בן [3ב] נשמה שנאמר ויפח באפיו נשמת חיים, וכשיבא קצו של אדם נפשו שבה למקומה והגוף שב למקומו, שנאמר וישוב הנפח אל הארץ כשהיה ויחיה תשוב אל האלהים אשר נתנה.

ואמרו שנים עשר שעות של יום אחד בל"ק פיהם אדם הראשון, כן' ויאמר אלהים נעשה אדם: אמר ר' יהודה בן פרת ע"ה, בשעה ראשונה עלה במחשבה, בשנייה נמלך במלאכי השרת, בשלישית בנס נפשו, ברביעית ניבלו, בחמישית רקמו, בששית העמידו גולם, בשביעית נפח בו נשמה, בשמינית הכניסו לזן ערו, בתשיעית צוה אותו מה אכל ומה לא תאכל, בעשירית חמא, באחת עשרה נידון, שתיים עשרה נרשו שנאמר ויגרש את האדם, היו מהו ויגרש שנרשו ביסורין. שרר דרך פי אסאמה אלאילו קאל ללמלאכים נעשה אדם. ופי אסאמה אלתאניה ג'מע תראבה, ופי אסאמה אלתאלתה ג'בלה, ופי אסאמה אראבעה שבלה, ופי אסאמה אלכמסה ורק בש נשמה, ופי אסאמה אלארסה אנתתו אקבכה, ופי אסאמה אלכמבעה בל"ק על חוה, ופי אסאמה אלתאמנה הכניסו קנן ער' ופי אסאמה אלתאמנה אנצאם קנן לא יאכלו מן העדנה, ופי אסאמה לעאלשה אנצא' לעלשה הוה ויהו אמנת אדם ותעדאו ער' מא אמרם אללה תע' בה, ופי אלהאי עשר חכם אלהק תע' עליה באלשרד ושרד מן ער, ופי אלתאניה עשר תאב בין ידיה ותרקק בין ידיה תע', וקאל בין ידיה אקבלני יא רב אלמוג'ודאת, לבי אן ועלמו אלנאיאל אלתיה אנך תקבל אלתאיבין, פלמא ג'א נהאר אלשבת נעשה מניגור, יעני ואסמה כיר לאדם הראשון, אפתתה וקאל מומור שיר ליום השבת, פארתג'ת מלאכי השרת בין ידיה תע' וקאלו, יא רבנו של עולם, בששת ימים הללו לא נהרג ברם הריגה בעולם, ובשבת אתה הורג את האדם הוה, הלא אתה ארך אפים ורב חסד, היכן היא קרשיתו של יום השבת והיכן היא ברכתו. השיבן בקדוש ברוך הוא ואמר להם, כדאי הוא יום השבת שיכפר על האדם הוה, כיון שראה אדם הראשון שנתכפר לו בזכות השבת וניצל מדינה של גיהנם, התחיל ואמר מומור שיר ליום השבת, לאן אלשבת מנוולתה עצימה בין ידיה תע' אנצ'ל דרך אמתן בה על' ישראל וקאל ראו כי ח' נתן לכם השבת, אנצ'ר אלי שרחה, אנני אללה תע' אנמא אלשבת ישראל מנוחה לענמל רצ'אה וגוזה, שנאמר ויחן כיום השביעי, וקאל בשיר אללה שיעיה ע"ה אשרי אנשי יעשה זאת ואת כון ארוח בה, וקאל איצ'א אן תשיב משבת הריד, שרתו דרך אלחוי' וקאלו, אפילו עשה אדם עבירות כאנשי ושב מוחל לו, לאן לא פרק בין אלשבת ובין אלכפור אלא מן עמל שנאמה ופי אלשבת ליומה קסילה ופי אלכפור בכרת.

ופיה ואנ'באת כמסה' אשיא אלתי דברתה אלקבלה באלמתקדם דברהא והוא אסור באכילה ובשתיה וברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמישי המטה. ושרה דרך, ירחם עלי כל בר ישראל אלאלא ואלשרב, והו אן לא יאכל ולא ישרב פי יום אלכפור, ומן אכל או שרב ילומה כרת, כק' פי אלשריעה כי כל תנפח אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונברתה מעמיה, ואלשתיה פי מי אכילה, דאן אלשריעה עברת בלפני' אלאלא ען אלשרב, כק' ואכלת לפני ה' אלחיק במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר הנגן תירושך ויצהריך ובבורות בקרך וצאנך למען תלמד ליראה את ה' אלחיק כל הימים. פאדעין ואלבר ואף [84] תירוש הו אלעציר, וקר עבר ען אנ'מיני בלפני' אלברא.

ואֶלְזִמְנָא פִּיהּ בִּארְבַּע מִצּוֹת, תִּתֵּן אִמֶּר, וּתְתִין נְהִי. אַחֲרַמָּא לְשִׁבּוֹת מִמְּלָאכָה, וְאֶלְדִּיל עַלִּי הִדָּה אֶלְמִצוֹת מִן קוֹל אֶלְחָק תַּע' פִּי שְׂרִיעֶתָה שִׁבֹּת שִׁבֹּתוֹן הוּא לָכֵס,

ואלתאני שלא לעשות בו מלאכה, ואדליל עלי דרך קולה תע' ובעשור לחדש השביעי הזה.

ואלתאלת להתענות בו, ואלראבע שלא לאכול ולשתות בו, כק' כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה מעמיה.

פאי מן עמל מלאכה פי יום הכפורים בקחה ילומה ברת, ואן כאן שהוא ילומה קרבן חטאת קבועה.

פכ"ל מלאכה און עמלאה בודון פי אלשבת יזומה עלי עמלאה סקילה, ופי אלכפור יזומה כרת, ואדרי יזומה עליה פי אלשבת חטאת כדלך פי אלכפור. וכל מא יחרם עמלה פי אלשבת וזו אנה מא דו מלאכה חראם אינ'א מנלהא פי אלכפור. ואן תעד' ונעמלה יזומה מכת מדרות, וכד'לך כל מא יחרם עמלה פי אלשבת כד'לך דו חראם פי יום הכפורים. וכל מא יחרם און יפצ'ה איאנאןאן פי אלשבת או יעמלה פי אלשבת כסתחלה, כדלך פי אלס כפורים, דאן לא פרק בין אלכפור ובין אלשבת פי דרה אלאמור, אלא אן חכם מן יעמ' מלאכה פי אלשבת כסתחלה ופי אלכפור כרת, כמא דכרנא.

פאפריצ'ה אלתא'לה אלתי תלמנא פי יום כפור, ודו אן נחן נתעטף פיה מן אלאבל ואלשרב ב'ק' תענו את נפשותיכם, וזרד אלנק' אלצארק עיניו שהוא אנפש זו הצום, פאי מן צאם פיה תבת מצות עשה, ומן אכל פיה בסל עשה ותעדי על לא תעשה וילומה איציא ברת אד לס יצום, ב'ק' תע' כי כל הנפש אשר לא תעונה וגו'. ועלמנא אן נחן מזהרין בו ען אלאבל ואלשרב, ומן אכל אי שרב פיה בסרו ילומה קרבן חטאת קבועה.

ואלכ' מסה' איזא' אדרי' ד'ר'תרהא אלקבלה' הו' מקאם אלכ'ס' עניי'ס אלמנצוזה' פי אל'תורה' ו'הרה' נצוזה'. אל'אור קאל' שבת שבתון' הו'א ל'כ'ס ועינת'ס את נפשו'ת'כ'ס בתשעה' לחדש' ו'ג'. וא'תאני קולה' שבת שבתון' הו'א ל'כ'ס ועינת'ס את נפשו'ת'כ'ס חקת' עולם. וא'תאל'ת' קו' ו'בעשור' לחדש' השביעי' הו'ה מקרא קדש' יו'ה ל'כ'ס ועינת'ס את נפשו'ת'כ'ס כל' מלאכה' לא' תעשו'. וא'לראבע' קולה' אך בעשור' לחדש' השביעי' הו'ה יום' הכפור'ים' הו'ה מקרא קדש' יו'ה ל'כ'ס ועינת'ס את נפשו'ת'כ'ס. וא'לכאמ'ס' הו' קו' ו'היתה' ואת' ל'כ'ס לחקת' עולם' חקת' השביעי' תענו' את נפשו'ת'כ'ס. פה'רה' כ'מ'ס מוא'צ'ע' פי אל'תורה' דכרת' פ'רא' אלעני'ס מקאם' כמ'ס עניי'ס אדרי' חרמ'ת' ע'לינ'א כמא' תשור' שררה'א.

ורחיצה אעני תראם פיה אלא'תמאל מא. וסיבה אעני תראם פיה אלתרהן ברהן. ונעילת הסנדל אעני תראם פיה אנתעאל אינעל. ותשמיש המטה אעני תראם פיה א'תמאע ארגל מע אלאמראה.

וּפְרִי' עֲלֵינָה דָּאֻם אֵן נֶחֱן נִתְעַלְל מִן הִדָּה אֱלֵאמֹר כְּמֹא נִתְעַלְל מִן אֱלֵאבֶּל וְאַשְׁרֵב, בְּכ' ת' שֶׁבֶת שְׁבִתוֹן, שְׁבֶת לַעֲנִין מֵלֵאבֶּל, שְׁבִתוֹן לַהֲדָה אֱלֵמֶאנִי וְנִמְעֵהָ, לֵאבֶן מֵא יֵלֹם כֶּרֶת עֵן מִיֹּד וְקֶרֶבן עֵן שֹׁנֵה אֵלֶּא עֲלֵי אֱלֵאבֶּל וְאַשְׁרֵב פֶּקֶם, בֵּל אֲדֹא אֲנִתְסֵל אוּ תִרְהֵן אוּ אֲתִלְבֵּם וְשֹׂא, יֵלֹמָה מִכֵּת מִרְדּוּת, יַעֲנִי יֹאכֵב וְיִצְרֵב צִרֵב אֵלֶבֶלֶאָף בַּחֲסֵב תַּחַתְמֵלֶאָה וְקוּתָה וְשֹׂא יֵרֵא מִן אִמְרָה.

[4ב] וכמא י'זומנא פעל' הרה אלאמור בא'נהאר כד'ך י'זומנא פע'הא בא'לי'.

ושיעור אכילה ביום הכפורים ככותבת הנסה, והו מת'ל אלתמרה' אלכבירה וגואיתמא ודי דון אלכביצה. וחד אלשתיה כמלא לוגמיו, וקד חדרו אלח'ל ען דלך והו אן יכון אדא מיילה אלמאנאן אלי אלמאניה אלואחדה יצהר שרקה כביר.

פארד אבל או שרב מת'ל הדא אלשיעור ילומה כרת, ובשרט אן יאכל מאכל צאלח דלאכל וישרב מא הו צאלח דלשרב. ולא פרק אן יאכל חלאל או חראם מת'ל פיגול ונותר ונבלה וטרפה מו' ואכל מאכל צאלח דלאכל אלמאנאן חייב.

ואן אבל אקל מן אחר דברנאה ילומה מכת מרדות.

ואמא חכם אלענאר מן אבן תסע סנין ועשר סנין יצוומה סאענא. מתל דלך כאן יאכל פי אלסאנה' אלתאניה יאכל פי אלתאנה', כאן יאכל פי אלתאנה' ישעמיה פי אלראבעה. כאן יאכל פי אלראבעה ישעמיה פי אלכאמסה. עלי קרר בנאיה' אלצ'נר ומזאנה יאכר ענה אלנרא.

ומן כאן עמרה תלאתה' עשר סנה ויום, ובנת אתני עשר סנה ויום, שהביאו שתי שערות, חכמהם חכם אלכבאר לסאיר אלשאא ויצומו מן אלתורה. ואמא מן יכון דון תשע שנים פלא ינו ציאמה.

ואלתאני והו אלרחיצה אעני אלמאנ'סמאל באלמא, לא פרק כאן סכן או בארד, ולא פרק ג'סל ג'סמה כלה או בעצה' ולו כנצרה לא ינו. וכדלך גסל יריה ורגליה לא ינו אלא ענד אלמאנ'סמאל [בגליין גוסף: ואסתיצ'אף] או ג'סל מא יתלות מנה בוסך. והאדא לאום לג'מיע אלמאס נסא ורגלא, מא כלא אלמלך ואלכלה טול אים אלעס והו תלאתין יומא מן וקת ג'ויתרם פאן ינו גסל וגה אלכלה דלא תקבת ענד וגה. ואמא אלמלך פקאל פיה מלך ביפיו תחוינה עינד.

ואלתאלת והו אלסכיב והו אלמארהאן, לא פרק בין ג'סמה ג'מיעה או בעצה פאן דלך חראם.

ואלראבע נעית הסנדל והו אן יתחפא מן כבול אלכפור ואלי כרונה לא ינו לבס וטא ולו פי פרד רגל ואחדה לא ינו ולא מא שאכלה מא כלא ענד ר'כולה מכאן מצ'לם יכשא מן לסע דביב, פנ'או לה דלך, ואיצ'א ענד ר'כולה אלי' בית הכסא, ואלמלמלקה איצ'א פנאיו דלא לבס אלומא כק' אלמאנה ודחיה תנעול את הסנדל, ואלחולה איצ'א ועלי' אן מא תם סכנה פיגול לה לבס אלומא חרסה נלפסה.

ואלכאמס הו תשמיש המטה, יעני אלמאנ'מאע באלזונה פאנה חראם, לאן הדא ג'מיעה אמתתאל אמר וחראסה' נפס. לאן חראסה' אלנפס ואנ'בא שרע' ודחה השבת, קל וחומר יום הכפורים, ואלתפריט פירא לזינ'ב דלא אלתלך.

ואלפראק מן הדא אלג'סר באי וג'ה כאן אדרכול אלי' קדש הקדשים דלא יחצ' לה אנתקאל פיגור וקתה אלמעלום, כק' ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש וגו'. לאן הדא כאן סכב מות אולאד אהרן והם נרב ואביהוא, כק' [א5] וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן וגו'. ועלי אנה דבר מיתתם פי פרשת ביום השמיני, עאדהא הנא ליעלמנא אם מא דלם דב גיר הדא. קל איצ'א לס עאר דבר מיתת בני אהרן, קאלו ז"ל להחזיר את אהרן על בית המקדש לפי שהיה קדוש ובגדיו קדושים ונמשח בשמן המשיחה שהוא קדוש, נאה לו לבוא אל הקדש לשרת לפני קדש. כק' ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש.

אלדי קלת לך ענה, יא משה, הלא אהרן אחיך הלוי ידעתי. ואל יבא בכל עת, ואם בא מיד הוא מת כגון שמתו שני בניו. יא משה, אהרן אחיך בכל יבא, ואין אתה בכל יבא. קאלו אלה'ל אן שרד קולה ואל יבא בכל עת, זה יום הכפורים, וקולה מבית לפרוכת יעני בדלך ען לפני פגנים. וקולה ולא ימות הרי זה עונש. וקולה כי בענן אראה על הכפורת זו אזהרה.

קאל בעד הדא בואת יבא אהרן אל הקדש בפר בן בקר, ליעלמנא אן מא ינו אל יתקדם אלי הדא אלתרבה' והו רתבת כרונה גדולה אלא מן עלם בעלם אלשריעה עאמל בהא, לאנהא נקראת זאת, כק' וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל.

בואת יבא אהרן אל הקדש וגו', וקאלו פי שרד קולה בואת, אנה רמו לא מרת אקאמה' אלבית עאמר, והו ארבע מאיה ועשר סנין, ערד לפצה בואת.

וקאל בעדה כנותן בד קדש ילבש, קיל פי הדא אלפסוק לפצה' בד ארבע מראר, ליעלמנא אן בגדי כרונה גדולה חוטן כפול ארבעה. קאלו איצ'א לס עאר פי הדא אלפסוק לפצה' בד ארבע מראר, יעני למעני ארבעה כלים שנאמר בהם לא יבא, והם אהשן ואלאפוד ואלמעיל ואיצ'ין, לאן אין קטיגור נעשה סניגור, לאנהם חטאו בענל והוא זכב כק' ויתפרקו כל העם את גומי חוהב, ומן אנ'ל הדא כאנת אלעבודות אלמכתצה בהדה אלנהאר אלשריף בבגדי לבן לא בבגדי זהב, חתי תנכסר נפסה בין ידי אללה תע' ולא תוהו נפסה במלבושה.

ופי הדא אלנהאר אלשריף לא יתואל אחד מן אלכנהים עמל מן אעמאל אלקרנות אלא אלמכתין בהדא אלנהאר ולא גירא אלא כהן גדול בנפסה, ואלכנהים יתדרו אותו.

וכאן פי מתל הדא אלנהאר אלשריף יקרב כמסה' עשר קרבן, תמיד על שחר ותמיד של בין הערבים ומוסף היום תשע פר ואיל ושבעת כבשים, כולן עולות, ושעיר חטאת נפסה בפנים והוא נאכל דערב, ואיצ'א יקרב ואיר עלי מוסף פר בן בקר והוא נשרף, ואיל לעולה, והרה אלאתנין יוכרו מן מאל כהן גדול, ואיצ'א ג'אב משל צבור מתרומת הלשכה שני שעירי עזים אחד חטאת והוא נשרף, [ב5] ואלתאני הוא שעיר המשתלח.

ולא פרק כאן כהן גדול משוח או מרובה בגדים ואלכל חכם ואחר. ואן אתתק יום הכפורים יום שבת מא יקרב מוסף אלא כהן גדול. וכדלך בקייה' אלעבודות מת'ל הקטרת הקטורת של כל יום והשבת העריות וכדלך אלגמיע מא יתואל אמרהם אלא כהן גדול. ובשרט אן מן מוג, כק' וכפר בעדו ובעד ביתו, וורד אלנקל אלצאדק ביתו זו אשתו.

ובכאנו יעזרו כהן גדול עין ביתה אלי אלשבה אלדי לה פי אלמקדש מן קבל סכעה' איאם והדה אלשבה תסמי לשבת פלהדרין. מענאהא בית אלמחמבון אלדי יקדמיהם אלמלך עלי אלסואק ויעזרום עלי' אסרע וקת עלי' חסב אבתיארהם. והדה אמר נקלה מן משה רבינו עליו השלום. ויעזרוה ען זונתה טול תלך אלסכעה' איאם איאך תרגו בה אשתו והיא נרה ויטמא שבעת ימים ומא יקרר יעבור.

ויהיו איצא כהן גדול אכר ללוקת מכאנה ויבדא מן אלעבודה אלדי קמע כהא דאך והדא אלסנן מא יחתא' חניק אלא אלעבודה שילו מחנכתו. וארא תעדי יום כפור ירד אלאל אלי מרתבתה ואלתאני יעול והוא מלום בסאיר מא ילתום בה כהן גדול מן אלמזות אלמכתה אלמכצוה בה, מתל אנה אסור באלמנה ולא יטמא לקרובים ולא יזוג אלא בתולה ואן מאת אלאל יתולא אלתאני רתבתה. והדה אלסכעה איאם ירשו עליה מי פרה פי אלתאלת ופי אלסמבע אלדי הוא ערב כפור איאך נטמא במת והוא לא יעלם.

ופי טול אלסכעה' איאם ידרבה באלעבודות וזרק את הדם ומקטיר את הקטורת ומטיב את הנרות ומקטיר אימורי תמיד על המזבח חתי יבקא עליה דרבה באלעבודה יום כפור. ויחטו ענדה אשכאן חכמים מוקני בית דין ויקרו אמאמה ויעלמה אלעבודה ורתבתה ויקולו לה אישי כהן גדול קרא אתה בפיך איאך נסית מא תעלמת. ופי יום תעל אלכפור באבד אלנהאר כאנו יוקפה פי שער המזבח ויעצרו קדמה אלפירים ואלאליים ואלכבשים חתי יבקא דרב בהם פי אלעבודה.

ופי טול אלסכעה' איאם יאכל מהמא אראד, ואמא ערב אלכפור אכר אלנהאר מא כאנו ימכנה אן יאכל כתיר, לאן אלאל אלכתיר יזוג אלטום בסבב ארתקי אלמכברה מן אלמעה אלי אלדמא' תתקלה ומא כאנו ימכנה אן ינאם איאך יחצל לה קרי ולא כאנו ישעמה מאבול אן יזוג כתר' אלדע מתל אלביין ואללבן אלסנן ומא אשבה דלך.

וטול תלך אליה כאן כהן גדול יושב דורש אן כאן הוא חכם. ואן כאן תלמיד דורשין לפניו. ואן כאן דרב באלקראה יקרא ואלא יקרו קדמה בכתבי הקדש חתי לא ינאם. פאן חצל לה נעאם כאנו יצ'רבו באצבע קדמה באצבע צדדה יעני באלאצבע אלטום כאנו יצ'רבו בה מע אלכהאם איקאעא מתאנסבה מטרבה לדירה. וימכן אנהא אסמית צדדה [א6] מן מעני אלכ'שונה ואלנאם' לאן הדה אלאצבעין אנל' מן אלנאצאב ואכברהא ואלכהאם את'כ'נהא ויצ'רב בהא מע אלטום.

ויקולו לה אישי כהן גדול עמוד והצטנן מעט על הרצפה חתי לא ינאם. ואלרצפה רכ'אמה ואלמכאן אלרכ'אם אלמרכ'ים יסמי רצוף כק' תוכו רצוף אהבה. ולא יואלו יואנסוה אלי שחיטת תמיד של שחר.

מתל אלממדים ואלמוספין ותולאהא כהן גדול ורו לאבס בגדי זרב. ואלעבודות אלמפרדה ליום כפור בבגדי לבן והוא מעשה הפר של כהן גדול ושני השעירים אלדי אחדתם שעיר המשתלה והקטרת הקטורת בקדש הקדשים, האלי גמיעהם בבגדי לבן.

וכל מא גייר תיאב אלוה ולבס בגדי לבן יחתא' טבילה כק' ופשט את בגדיו ולבס בגדים אחרים ורחץ את כשרו במים. וכמס טבילות ועשרה קדושין טובל ומקדש פי הדה אלנהאר אלשרף. לאן פי אלאלתאד יקלע תיאב אלחול אלדי עליה וינטבל וישלע ויתנשף וילבס תיאב זרב, ומקדש דיו ורגליו וידבה אלממדי וקטיר קטורת של כל יום ומיטב הנרות וקטיר איברי תמיד של שחר מע אלכבתים ואלנסכים ויקרב אלפר ושבעת כבשים ומוסף דלך אליום, ת'ס בעד דלך יקדש דיו ורגליו ויקלע בבגדי זרב וינטבל וישלע ויתנשף וילבס בגדי לבן ומקדש דיו ורגליו ויכתם אלעבודה אלמכצוה באלנהאר אלדי ללכפור מתל אלדיוויין ואלנהילה ורש דם הפר והשעיר בפנים ותקטיר הקטורת פי קדש הקדשים ויסלם אלשעיר ללמשלה ויכרז אימורי הפר והשעיר. ובאקדום יסלמה למן ישרוף אותם.

ת'ס בעד דלך יקדש דיו ורגליו ויכלע בגדי לבן וינטבל וישלע ויתנשף וילבס תיאב אלדבה ויקדש דיו ורגליו ויקרב שעיר ההטאת של מוסף היום אלדי הוא נאכל לערב ואלי העם והם עולות. ויקרב אימורי הפר ושעיר הנשרפין ויקרב תמיד של בין הערבים. ת'ס בעד דלך יקדש דיו ורגליו ויכלע בגדי זרב וינטבל וישלע ויתנשף וילבס בגדי לבן ויקדש בעד לבסה בגדי לבן דיו ורגליו וידבל אלי קדש הקדשים ויכרז אלכף ואלמחתה. ובעד דלך יקדש דיו ורגליו ויכלע בגדי לבן וינטבל וישלע ויתנשף וילבס בגדי זרב ויקדש דיו ורגליו ויקטיר קטורת של בין הערבים אלדי לכל יום ומטיב נרות של בין הערבים ומקדש דיו ורגליו ויכלע תיאב אלדבה וילבס תיאב אלחול ויוצא.

והדה אלבגדים של לבן אלדי כ'דס פיהא הראם אלנאנאפא בהם ונוגנין אותם שנאמר והניחם שם.

והדה אלחמש טבילות פי אלמקדש מא כלא אלאלו לאנהא כדי להוסף כונתו איאך נטמא והו מא ערף.

וארא כאן אלכחן מתצ'ע או שך מברור אלמוזא יחמא לה קציב מן חרדי מן ערב אלכפור ומן אלנר יחשנה פי אלמא ליפרת אלמא מן ברודתה לאן הדה אסור משום שבות ואין שבות במקדש.

פי כל יום כהן גדול יקדש דיו ורגליו מן אלכיור [ב6] כבקייה אלכחנים ואליום מקותן של זרב לאנה אכתר חרמה לה. וכל יום אלכחנים ישלעו מן ואלאק' אלמוזב והי אלכבש מן ג'ה' אלשרק וינולו מן ג'ה' אלגרב, ויום כפור ישלעו מן וסטהא קדאם כהן גדול כדי להדרו, אעני יחצל לה אנלא אלמכאם קדאם ישראל. וכל יום אי מן זכי באלמחתה יאכד אלנאר מן עלי אלמוזב במחתה פצ'ה ויפרנהא פי מחתה דהב, ופי הדה אלנהאר מא תוכר אלנאר אלא פי מנ'מה דהב, כק' במחתה של זרב ובה נכנס לחיכל, חתי לא יתעב. ואלמחתה אלדי לכל יום תסע ארבעת קבין ואלדי להדה אלנהאר תסע שלש קבין. ואלקב הו שי יסע וון ארבע מאיה וסתה' עשר דרהם באלתקריב. ואלדי לכל יום תקילה' אלון, ואלדי ליום הכפורים כפיפה' אלון. ואלדי לכל יום קלילה' ואלדי ליום הכפורים מוילה לחתק ען כהן גדול ללא יתעב.

ת'ס יאכר' מחתה של דרב ויחט ויחט נאר מן עלי אלמוזב מן ג'ה' אלגרב, כק' ולקח מלא המחתה נחלי אש מעל המזבח, ויחטאה על הרוב שבעורה ויורד, ואלרובד הו דכה או מצטבה מפרושה רכאם. (ויכרגו לה אלכף ואלמחתה) ויכרגו לה אלכף וכלי מלא קטרת דקה מן הדקה, ויחפן מנהא מלו חפתיה, לא מחוקות ולא גדרושות אלא מפותות, הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו, ושרה

מחוקות ממסותה, ושרה גרושות מכרסה, וישרה טפופות יעני מעתלה בין אלנאקין ובין אלואיד, מן קולה הדיך וטפוף תלכנה, יעני אנדם כאנו ימשו באתרתאל ואסתוי תענב ותצנע, ויהט'ה פי אלכף.

ומן אלעמלום אן אלהולכה באלשמאל פוסלת, וכאן אלקראם יעני אן יולך אלמחתה באלשמאל ורג' אלקמורת באלמין, אכן לאנ' אלמחתה וסב'ונתהא מא יקדר יחמלהא באלשמאל, ג'א' לה אן יחמלהא באלמין ורג' אלקמורת באלשמאל, וימשי פי אלהיכל אל' אן יצל (אלדכאן) [אלדכאן] קדרש הקדשים, וארא וצל אל' אלארון יחמלהא בין בדי הארון, ופי בית שני עז' אכן השתייה, וימסך האפה' אדרג' ברום אצאבעה או באמננה ויפג אלקמורת בבהאימה אל' חפניהה כמא כאנת קבל וצ'עהא פי אלכף, וזו היא עבודה קשה שבמקדש, וירד אלקמורת פי אלמחתה עז' אלג'מר מן דאכל מן ג'ה' אלארון אל' כאנ' חתי לא ינבו בחררה' אלנאר, ומכ'ת הנאך אל' אן ימל' אלבית דכאן אלקמורת ויכנ' קהקרה אל' ורא קל' קל' וג'ה' דלקדש וצ'הרה אל' אלהיכל, ויצל' פי אלהיכל צלחה קצירה ללא יכסי ישגל כאמר ישראל ויקולו מת בויכל, וחדה נין אלצלחה, יקול' ה' רצון ורחמים מלפניך ה' אלהינו שאם תהיה שנה זו שחונה תהיה נשומה, ולא יסור שבט מבית יהודה, ולא יהיו עמך צריכין לפרנסה, ואל תכנס לפניך תפלת עובדי רבים. [74] ושרה לצ'עה שחונה, יענה הארה כתיורה' אלסמוס, כק' אלנבי ולא יום, תרג'מהא ולא שחון ליה.

ופי וקת הקמרת הקמורת כאנו סאיר ישראל יכנ' מן אלהיכל, ומקדאר הרה אלקמורת אלדי יקמיר אותה ביום הכפורים מנה, ואלמנה מאיה' דרהה, ודלך אן וון ג'מלה' אלקמורת אלתי פי כל שנה שס"ה מנה, ואלמנה אלשמסיה שס"ה יום, כל יום מנה, יקמיר נצפחה בבקר ואנצנץ אלתאני בין הערבים, תפצ'ל שלש מנים, והרה אלשלש מנים הי אלדי יעידוהא אל' אלמכחשות בערב יום הכפורים לאכדו מן אלג'מלה מלא חפני דקה מן הדקה, כק' תע' פי שריעתה אלחאקה ומלא חפני קמורת סמים דקה, ודלך אן בסאיש אלקמורת אחדי עשר, ארבעה נציה וסבעה נקליה הלכה למשה מסיני, אלארבעה אלנציה נקף והו אלבלסאן, ושחלת והו אלצ'פר, וחלכנה והי אלמיעה, ולבנה והו (אלחצא דבאן) [אלכ'אין אללבאן], מן כל ואחד מן הרה אלארבעה' אשיא כבעני מנה, ואלסבעה אלנקליה והו מור הו אלמסך, וקאל קציעה והי אלקציעה, שבולת נרד והו סנבל אלנאדדין, וכרכום הו אלזעפראן, מן כל ואחד סתה עשר מנה, וון אלמנה הו מאיה' דינאר, קושט והו אלקסט וון אתני עשר מנה, קמנון והו עור אלטיב תשע מנים, וקלופה והו קשר אלסליכ'ה שלש מנים, ג'מלה' אלואוואן שס"ה מנה, יסחק אלג'מיע סחקה גייד ויצאץ אליה רובע הקב מלח סדומית, וכיפת הירדן והו אלענבר, ומעלה עשן כל שחוא והי חשישה, כאנת מעלומה ענד ביתה יקאל דלא בית אבטינס, ומן כאציה' הרה אלחשישה אן תצעד באלכבור עמוד ואחד מסתקים ולם יעלם אחד מן ישראל דרא אלל הם, ולם עלמוהא לאחד כשייה לא תנקל ותעמל לע"ז.

קאלו רבותיו ו"ל אן ארבע ביתאט כאנו פי ישראל, אוילם בית אבטינס אלדי כאנו ידרכו אלעשבה אלתי תצ'ע פי אלקמורת אלדי אסמרה מעלה עשן כמא דכרנא, ואביתיה אלתאניה והם בית גרמו אלדי כאנו ידר[ב] צנאעה' לחם הפנים אלדי כאן לכל רג'ף מנהם עשר קבצ'אט וערצ'ה כמס קבצ'אט וארתפאעה' סבע אצאבע ומע הרה ג'מיעה כאן ימין' ינפוי כטי אלקמאש ודלך לחסן צנאעה'ה, ואלביתיה אלתאלתה והם ביתה הוגרס איש לוי לאנהם כאנו ידר[ב] פי אלשיר ויכנ'ו אחרפה מכנ'ר, עז'יב וכאנו ויצ'עו אבהאמהם פי אפואם ענד אלקראה מע אלמנתהם ולם יעלם אחד כוף אלצנאעה פי תנייר וצ'ע אלסאן פי אלפם וכאן ג'ם מטרב, ואלביתיה אלראבעה והם ביתה בן קמצר כאנו יכתבו באקלאם כתיורה פי אסעה ואחדה.

ואלמבתין מן תלאת מנים בעד אן יוכר מנהא מלא חפני דקה מן הדקה היא (תסמ) [תסמין] מותר הקמורת.

וכאן כל יום עז' אלמוכח שלש מערכות, ויום אלכפור ארבעה כדי להדרו, יעני אנאלל כלהן גדול.

וכהן גדול יהודה פי הרה אלנאר [75] תלאת מראר, אחרהמא ען נפסה, ואלתאני ען באקה' אלכנהים עז' פר החמאת אשר לו, ואלתאלתה ען סאיר ישראל עז' שעיר המשתלה, וידבר אלשם ברוך שמו פי כל דרוי תלאת מראר, וכין מא יקול ענד מא יהודה יקול אנא השם המאני עותי' פשעתי לפניך, אנא ה' כפר נא לחטאים לעונות ולפשעים שחמאני שעיתי' ושפשעתי לפניך ככתוב כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם וגו', ווקת אן יחמ אלגור' בין קרון שעיר (המשתלה) [החמאת] אומר לה' חמאת, אלג'מלה עשר מראר וידבר שם המפורש ככתבו.

וסאיר ישראל וקת סמאעהם דבר אלשם ב"ה יכ'ו סאנ'דין ויקולו ברוך שם כבוד מלכותו, כק' כי שם ה' אקרא חבו גדול לאלהינו.

ואמא אלשני גורלות אחרהמא מכתוב עליה לה' ואלאכ'ר לעואל, וינ'ו עמלמם מן כל שי אמא מן כשב או מן ח'ר או מן סאיר אלמסוככות, לכן לא ינ'ו אן יכון אחרהם אכבר מן אלאכ'ר ולא יכון אלואדא פצ'ה ואלאכ'ר דרב אל' אתניהם מתסאווין פי אלמקדאר ואלכפייה, וכאנו מעמולין פי בית ראשון מן כשב ופי בית שני מן דרב, ויצעו אלגורלות פי וצא ואסע לכי ידכל בשתי דיו ולא יתבוין, והרא אלנא חול והו מן כשב ואסמה קליפי והו אלחק.

ופי אי אלמאמכן מגרי', במזרח העזרה פי שמאלי אלמוכח, ויוקפו שני השעירים פניהם לעמערם ואחריהם למזרח, וינ'ו כהן גדול אל' הנאך והסנן עז' ימינה וראש בית אב ען שמאלה, ושני השעירים מאממה, אלואחד ען ימינו ואלאכ'ר ען שמאלה.

ויצ'ע ידה בקליפי ויטלע בשני הגורלות פי ידיה עז' אסם שני השעירים, ויפתח ידיה, אן כאן של שם פי ימינה הסנן יקול לה, יא סיידו כהן גדול הגבה ימינך, ואן כאן יטלע פי שמאלה ראש בית אב יקול לה יא סיידו כהן גדול הגבה שמאלך, ויצ'ע שני הגורלות של ימין עז' של ימין ושל שמאל עז' של שמאל.

וירבט לעלעה' חריר מן קרמו משקל שני סלעים פי שעיר המשתלה ויוקפה ענד בית שלוחו, ואלדי דלדבה קבאלה' בית שחיתונו, וידבר פר החמאת אשר לו, ואלשעיר שעלה עז'י לשם.

וידבר ברמהם לאלהיכל וינצ' מן דם אלאתנין, ופי הרה אלנאר תלאתה וארבעין הוייה, יזה בתחלה מדם הפר תמאניה הויות בקדש הקדשים בין בדי הארון קריב מן אלכפורת בטפח כק' תע' ולפני הכפורת יזה שבע פעמים וגו', וינצ'ה ואחדה אלפוק וסבעה אל'.

אספֿל, ותעלֿמו איצֿא אנמא קיֿל סבעה כארֿג' ען אלהויה אֿרֿאשונה. ותרֿה כאן צפֿה' מא יעד מונה ארת ואחת, אחת ושתים, אחת ושלֿש, אחת וארבע, אחת וחמש, אחת ושש, אחת ושבע, לֿלא יגלֿט ויעד הויה ראשונה מן ג'מלֿה' אלסבעה. וכדי יעמלֿ בין בדי הארון מרס השעיר ואחרֿה אלֿי פוק וסבעה אלֿי אספֿל. וירגע יגצֿל פי אלהיכלֿ על הפרוכת מרס הפר שמונה הויות, ואחרֿה אלֿי פוק וסבעה אלֿי אספֿל. וכדלֿך יפעל ברם השעיר. ופי תרֿה אלהויות מא יתקעד לא אלֿי ג'הר' פוק ולא אלֿי ג'הר' אספֿל אלא כמצלֿיק, יעני כמן יג'ר באצלות יריר בה אֿלעתרֿאל בין אלכפֿן' ואֿלרפע אי אנה מתוסס פי ד'לֿך.

ת'ס בעד דלֿך יכלֿט דם הפר ודם השעיר ויגצֿל מן כֿלהמא ארבע הויות עלֿי ארבע ארכאן אֿלמוכח אֿלחב, וסבעה' הויות פי וסמה. אלֿגמלֿה תלֿאתה וארבעין הויות. על כל הויה מביֿלת אצבע, לא שיוה שתי הויות מטיבילה אחת. ובאקן אֿלדס יצבה על יסוד מערבי של מוכח הריצון.

ת'ס בעד דלֿך ירסל שעיר המשתלֿח ביד איש עתי אלֿי אֿלמדבר. והכלֿ כשרין לתולֿכה אלא כהנים גדולים עשו קבע שלא יניחו איש ישראלי לֿלֿך עם שעיר המשתלֿח. וכאנו יעמלו מן ירושלֿם סכות סכות אלֿי אֿלמדבר. ופי כל סוכה וסוכה ג'מאעה מן ישראל שיועה מן סוכה אלֿי סוכה.

ובאן מן ירושלֿם אלֿי אֿלמכאן אלֿי ירמא פיה עזאזל ואסמה צוק, שנים עשר מיל. ובאן בין כל סוכה וסוכה מיל וזו אלפין רראע. לאנהם כאנו עשר סוכות תתאכר מילין וזו מן אלסוכה אֿלעאשרה אלֿי אלצוק, ולאנלֿ הרמא מא כאן אלֿי פי אלסוכה אֿלעאשרה מ[א] כאנה יכרנ כארֿג' ען אלתרום אלֿי ללֿשבת אלא יקפ מן בעיד.

ופי כל סוכה וסוכה יקלוֿ לה הרי מוון הרי מים, אן צ'עפ ואחתאג ללאכל. ומעולֿם לא נצרך ארם לֿך. ואהלֿ אלסוכה אֿלמכירה אלתי פי אכר אלתרום יקפו יגצֿלו מן בעיד מא יפעל. ואדא וצל אלֿי ג'כל עזאזל יקסם אֿללעלֿעה' אֿלחירי אלֿי בין קרונה וירבט נצפֿהא בסלֿע ונצפֿהא בין קרונה וירפעה מן וראה וזו יתרחג וזו נאזל. ומא כאן יצל אלֿי נצפֿ אֿלגבל אלֿי אן יתקמע קמע קמע. ומא כאן קט פי וקת אֿלרצא.

תם קאל וכלה מכפר את הקדש ואת אהלֿ מועד ואת המזבח. וקאל קבל דלֿך והשעיר אשר עלֿה עליו הגורל לעזאזל יעמד חי. קאלו אן נאיה' אבקהיה חי לכפר עליו וזו חי. תם קאל ונשא השעיר עליו את כל עונותם אל ארץ גיורה. קאלו ו'ל מקום שמתגור ותרֿך ויורד, מקום עז וקשה, מקום שאין בו ישוב אלא צורים חדים וקשים וחזקים.

ופי רדוד אֿלמשלֿח יקלֿ להם כן יאברו כל אויבֿי ה'.

וקאלו רבותינו ו'ל לֿמא הרמא כאן פי יום אלכפור שני שעירים, קאלו אן אֿלחק תע' כ'לֿך שני מלאכים, אחד טוב ואחד רע, אחד שמו עזא ואחד שמו עזאל, שגורונו לנעמה אחות טובלֿ קין והיא בת לֿמך, והוא שנעשה מלֿאך המות, כֿך ויראו בני האֿלדים את בנות האדם כי טובות הנה וגו', וצארו משחיתים בארץ. ואמא אֿלמלֿאך עזא עשה תשובה ונתקבל עזאל לא חור בתשובה ונעשה ממנה על צבעוני נשים משחיתים בני אדם לעבירות [38] ולהתרחק מלפני הקדוש ברוך הוא, והוא עומד בקלקולו. פעלי דלֿך אמר אֿלחק תע' ישראל אן יחצרו בין ידיה שני שעירים, ובשרם אן יכנו שוים בדמים ובמראה ובקומה, ולקחתן כאחת, גורלֿ השם לכפר על עזא, וגורלֿ עזאל לכפר על עזאל לכפר על מי שהסירו עזאל. קאלו ר'לֿ למה נקרא שמו עזאל שהיה קשה ועז וכבר, לֿפיכך נקרא שמו עזאל, והפילוֿה אֿלרץ גיורה ונגור מארץ החיים. והוא מכפר על כל עונות ישראל הקלות והחמורות בין בשוגג בין במזיד בין הודע לו בין שלא הודע לו, והוא שיעשה האדם תשובה. פנסאל מנה תע' אן יפתח לנו שעיר תשובה.

ת'ס בעד דלֿך יג'י אֿלשליח אלֿי אלסוכה אֿלמכירה ויקים פיהא אלֿי אן ידבֿל אֿללֿי. ודרכויה היו עושין וזו מואצֿע מרתפעה עאליה, יקפו עליהן אשכאן יגצֿלו ענד מא יצל אֿלשעיר ללֿמדבר לעזאזל, וירפעו אֿלעאלם עיוניהם פירוה ען בעד תתי' יעמלֿ אלנאם אן וצל אֿלשעיר ללֿמדבר. פלמא אן כאנו ישראל עלֿי אלמאעה כאנת אֿללעלֿעה אֿלחירי אלתי פי אֿלסלֿע תבינ' פיתבאשו ישראל בג'פראן אֿלדנוב, כֿך אם יהיו המאכים כשנים כשלג ילבינו.

ובאן כהן גדול בעד אן ישלֿח השעיר מע אֿלאיש עתי יג'י אלֿי אֿלפר ואֿלשעיר וישק במנותם ויכרֿג' אמוריהן ויצעם פי אנא ויקטרם עלֿי אֿלמוכח ויקטע להמם קטע כבאר ומא יפצֿלם כל יב'להם מתצלין וירסלם לבית השרפה.

ויכרֿג' אלֿי עזרת הנשים יקרא פי אלתורה. ופי וקת קראתה שורפין הפר והשעיר בבית הדרשן, פמן כאן יסמע קראה' כהן גדול מא יקטע פר ושעיר הנשרפין. ושריפתן כשרה בור לאן אלכלֿ פי ואן ואחד.

וצפֿה' קראתה באן יג'לֿם פי עזרת נשים וסאר ישראל ואקפין וחזון בית הכנסת וספר תורה מעה. ת'ס יאכר חזון בית הכנסת ספר תורה ויעטיה לראש הכנסת. וראש הכנסת יעטיה ללֿמנן, ואלסנן יעטיה לכהן גדול. וכהן גדול יקפ ויאכר ספר תורה יקרא פיה וזו ואקפ, אחרי מות ואך בעשור שבתורת כהנים. ויג'לֿם ספר תורה ויצעה פי חצנה [ויקלֿ] יתר ממה שקראתי לֿפניהם כתיב. ויקרא בעשור שבחומש הפקודים אלֿי אכר אֿלמעני מן צאהר. ולם יקרא מן צאהר, לֿפי שאין גולֿלין ספר תורה בצבור. ולא יקרא פי ספר תאני לאן שכין ואחד לא ינו יקרא פי שני ספרי תורה משום פגם ראשון.

ווקת אן יקרא [יבארך] קבלֿ ובעד מלֿלֿ מא יבארך פי בית הכנסת. ואליום יויד ברכות רצה ומודים וסלֿלֿ לנו, ויכתם בא"י מוחלֿ עונות עמו ישראל ברהמים. וברכה על המקדש מענאחא אן יתבת אלה אֿלמקדש ואֿלשכינה בתוכו ויכתם בא"י שוכן בציון, ויבארך ברכה מענאחא אן יגית אלה ישראל ולא יסר מן מלֿך, וחזותם בא"י הבורר בישראל. [99] וברכה תתצֿמן דעא ללֿכניהם מענאחא אן ירצֿא הקדוש ברוך הוא מעשהיה ועבודתם ויברכם, ויכתם בא"י מקדש הבהנים. ובעד דלֿך יקלֿ תפלֿה ותתנה ורנה ובקשה בחסב מלֿאך לסאנה ויכתם הושע ה' את עמך את שארית ישראל שעמך ישראל צריבין להושע בא"י שומע תפלֿה.

קאלו ר'ו' עשרה נסים נעשו בבית המקדש. לא הפילה אשה מריה בשר הקדש, ולא הסריה בשר הקדש מעולם, ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים, ולא נראה זכוב בבית המטבחים, ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, ולא כבו הנשמים את עצי המערכה, ולא נצחה הרוח את עמוד העשן, עומדים צופין ומשתחווים רוחים, ולא הויק נחש ועקרב בירושלם, ולא אמר אדם להבירו צר לי המקום בירושלם [בגליון: כשעלו לירושלם]. שרה דלך ורו עשר מענ'ואת כ'צאה אלכארי תע' פי אלמקדש. אלאל' לס אבקטת קט אמראה מן ראיח' אללחם אלמקדש. ולא נתן קט לחם אלקרסא. ולא חצל לכהן גדול עארץ' פי אלוים אלכפור אברא. ולא ראי' קט דבאב פי כמאן אלדבאחה. ולם וג' שי אן יחרם אלעומר ושתי הלחם ולחם הפנים. ולא אמפא קט אלמטר וקיד אלנאר מן על' אלמוכה. לאנה כאן פי וסט אלעורה והוא מכשוף ללסמא ומע דלך לס כאנת אלמטר תטפי נארה בקררה' אומר ועושה ברוך הוא. ולם פרק אלדיו עמוד אלדכאן אלמלע מן אלקרנן אברא כל ענר אלתקריב יסכן אלדו ויקפו פי אלעורה ואחד כנגב אלכאב'ר. וענר אלסגור לס יחצל בניחם אצ'טראב, ולא יזאחמו בעצ'הם כבעי' מן כרתת וקאדרם חתי ינפרו ען ירושלם, ג'מיע דלך בקררה' אומר ועושה ב"ה. ולא אוד'א תעבאן ולא עקרב פי ירושלם אברא. פאנצ'ר מא אשרף הרה אלמענאות אלעצ'ימה אלד' כאנת פי ירושלם פי אלמקדש. פנסאל מנה תע' אן ישאהרנא דלך בקרוב כחינו ובימינו.

תם בעד דלך יצורף אל' מנולה וכאן יעמל יום טוב על שיצא בשלום מן המקדש וכפרת ישראל על ידו.

ומע דלך אן אלשעיר המשלח יכפר על הקלות ותחמורות, כל ד'לך בשרט אלתשובה. לאן אלתשובה אמרהא עצ'ים ענר אללה תע' והיא מן גמ'לה' תרי"ג מצות אלדו קילת ג'משה פי הר סיני, ופי שריעתה אצ'א, כן' והתודו את עונם.

באללה על'ך, יא אבי, אסרע באלתובה לאן אלסארע באלתובה לאמרין, אחרמא ליחצל לך תופיק אלמאעה, פאן אלדנוב תורת אלחרמאן ותעקב אללה אן ותנוב אלעקאב ותענ'לה. ואן קיד אלדנוב ימנע מן אלמשי אל' 'טאעה' אללה' ואלמסאעה אל' עבארתה [תע']. ואן תקל אלדנוב ימנע ען אל'..כך אל' טול אלכיראת ואלענאמה פי אלמאעאט ואן לאצ'ראר על' 'אלד'.. ממא יבר'.. אלקלוב תנ'דחה פי צ'מח וקתמה לא כלאן מעהא ולא .. ולא .. וארא לס יפיק אלמאנאן אל' נפסה כאן מצירה .. ואלשקאיה פי דלך בתעכ'ים אלדנוב ותרך .. [9ב] אלא תרי אלסידר אלבשרי אלמלה אלסידר דוד עא'ם פכין קאל אלמומור באלסתנפאר ען מא פרט מנה ורו מכתם לדור שמרני אל כי חסיתי כן. ת'ם קאל לב טהור ברא לי אלהים וג', וקאל השביה לי ששון ישעך וג', יעני אל דלך בדר'ך למה ג'ראמני. פארא ג'פרת לי נקי קלבי מן דלך אלכבר. ורנע אל' דלך אלסורר אלדו כנת אנ'ה פי וקופי בין יריך ללסתכיה.

ולקד צדק מן קאל אד'א לס תקוי על' קיום אלל' וציאם אלנהאר. פאעלם אנך מכבול באלדנוב, לאן אלדעא מא יקבל אלא מע אלנקא. ולא יקבל מע נש אלקלב.

ואלתאני מן אלסמרין אנמא תלומך אלתובה לתקבל מנך עבאדתך. פאן רב אלדן לא יקבל אלהיה'. וד'לך אן אלתובה ען אלמעצאי אמר לאום. כפוך תמלך מנה אן יקבל מנך תברעך, ואלדן חאל' על'ך לא תקצ'ה. וכין תתרך לאנ'לה אלחאל' ואמבאח לך, ואנת מצר על' פעל מא נהאך ענה. וכין תנאג'ה ותדעוה ותתגאו' על' אמרה והו ואלעאיד באללה ג'צבאן על'ך. פהר'א צ'אהר קצ'יה' חאל' אלעאצ'ין ואלמצרין על' אלמעציה ארא מלכו רבהם לאנה תע' אויע וקאל ארא תאב אלעאצ' ורנע ען מא כאן פי ועותי ונלא' אנפר דנובה וכמאיהא לא אדברחמא אברא. כן' כי אסלה לעונם ולחטאתם לא אובר עוד. לאנה תע' ג'אפר רנוב מן עצהא ותאב בין ידיה תע' כן' כי אתה ה' טוב וסלה ורב חסד לכל קוראך. פמא אלעאקת אלא מנא פלו תוכנא בין ידיה קבלת לאנה תע' קאל מן רחמתי באמתי וענאיתיי בכל'יקתי מנאדי בין ידי ינאדי, יא עבאדי מן מלך ענאדי קאבלתה בשדה' עדאבי, ומן מלך רחמתי סכנת על'ה נעמתי, אנא אלתווב על' מן תאב, אנא אלנואר למן נאר, אנא אלמרני' למן רנאני, אנא אלמוגור למן מלכני, אנא אלמקצור למן קצרני, הל מן תאב אתוב אליה, הל מן מלכני באכלאין ניה אקרב אליה, כן' קרוב ה' לכל קוראו וג'. הל מן לה האנה אקצ'יהא, הל מן לה דעוי אנ'יבהא, הל מן לה בלויה אשפיהא, יא עבאדאן כאנת רחמתי על' עבאדי אטאיעין, אנא בעותי אקרב אלעאצ'ין אלתאביין, פמא אקב עבדא ג'פ'ל ען מן לא ג'פ'ל ענה וינסא מולאה והו מא ינסאה, ויג'ב ען מן לא ג'יבה לה, והוא מטלע על'ה, פמא עקרה' אלתאביין אלא אן יצ'מרו פי קלובתם אלתובה ואן אלקלב בית ארבי, לאנה תע' עאר'ל פי מא קצ'אה ויקצ'ה מנפץ פי מא ימצ'ה, פמן עלם מא ישלב (פמן) עליה מא יבדל, כן' מרבינן אלחאקיק אפילו כפרת בו וחזרת בתשובה הקדוש ברוך הוא מקב'ך.

פמן תקלת קיודה ועדם אנקיהא וכמל פסאדה, פירנע אל' רבה. פאן אלדניא סאעה פיוצ'להא אלמאנאן באלמאעה. פינב על' אלמאנאן יתוב קב אן יבמל מבלע וינסד אלמסמע [10א] ויסיל אלמרמע וייבם אלמ'מע וינקמע אלמאמאל ויבמל אלעמאמאל ותקל אלחילה, ויוחמל לראנ'תמאל.

פאעלמו יא נמאעה פואנ'ב על' אלמאנאן יחתפין ארבעה, והם אד'א קל ען אלמכ'ל תלד' לה אלעבאדא, ומן יקל מן אל'כוס) תדר לה אלברכא, ומן יכ'תר מן אלפצ'ול תחל בה אלמאפא, ומן ישלב רצ'א אלנאס לא ירגו רצ'א אלחרמאן. פמן ינע' אלדניא ויזארא עצארת לה אלמכ'רה אסתקרארא, ומן אחסן פי אלדניא סירתה כמלת פי אלמכ'רה מסרתה. ומן סאס פי אלדניא פעלה אנקמע יום תרין אמלה.

פכאללה עיכום יא ישראל. תוכו וארגו'ו אל' אללה רכבם תע', לאנה קאבל אלתאביין כמא נארא דיושע בן בארי עא'ם וקאל שובה ישראל עד ה' אלחך וג'. פסבאן מן אעד לאנ אלשפא ללאסקאם ודי אלתובה כמא קאלו ויל גדולה תשובה שרוא מנעת עד כמא הכבוד שנאמר שובה ישראל עד ה' אלחך.

וקד קאלו אלח'ל אן אול מן אבתדי באלתובה זה ראובן שנאמר וישב ראובן אל הבור והנה אין יוסף בבור וקדע את בגדיו, מלמד שהיה עסוק בשקן ובתעניתו, פלד'ך זכי אן יכון אול מן אבתדי ויתנבא באלתובה ואחד מן נסלה, והו הושע בן בארי, בקול'ה שובה ישראל ערה' אלהיך וגו'.

וקול'ה קרו עמכם דברים ושובו אל ה', קאל' להם אלנבי לים יראד מנכם לא מאל ולא דבאיה סוא אלכלאם פקט כק' קרו עמכם דברים ושובו אל ה', והו אן קול' אלנאמאן בין ידיה תע' אנא השם המאטי עיתי פשעתי.

ת'ם קאל כל תשא עון וקח טוב, פמא כפא אן הקדוש ברוך הוא ינפר דנוכנא ויצפח סאתנא, וינאלנא אלכיר כק' וקח טוב.

ת'ם קאל ונשלמה פרים שפתינו, נעל' אללה תע' כלאמרהם באלודיו פקט מקאם אלפרים אדא דבחווא כק' ונשלמה פרים שפתינו.

ת'ם קאל אשור לא יושיענו ועני אלתובה תקתצי' אלתרך ואלנרמא, ואנהם לא יעאודו יתכלו' עלי' בשר ודם אלא עלי' אלח' תע' כק' על סוס לא נרכב, במעני' אן נחן לא נתכל' עלי' כיוצא.

וק' ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו אשר כך ירוחם יתום, יומי בד'לך אל' ישראל פי ג'יר איאם דולתהם אלדי סמיו כאלאיתאם ואלארמא כק' יתומים היינו ואין אב אמותינו כאלמנות.

אעלם יא איהא אלנאמאן אן אלתשובה אמרה עזים בין ידי אלח' תע', ולהא ארבע שרוט. אלאול אלתרך ואלתאני אלנרמא ואלתאלת אלארקאר ואלארבע אלנמאן אן לא יעור אל' אלמעאצי. יעני אלנרם אלי מא סלף מנה מן אדנוב. [10] ואלתלך ואלאקלאע ענהא, ואלארקאר בהא ואלאסתנפאר ענהא, ואלתל'ל פי מלכ אלנעפו ען מא יסתחקק עליהא, ואיצא אלצום ואלצלאה, ואלנמאן פי נפסה אן לא יעור אל' פעלהא בקלבה וצ'מירה.

אמא אלנרם פלאנה דל'ל עלי' אסתקבאחה לפעלה כק' כי אחרי שובי נחמתי ואחרי הודיעי ספקתי על ירך בושתי וגם נבלמתי כי נשאתי חרפת נעורי, וקאל' איצא מי יודע ישוב ונחם האלהים ושב מחרון אפו ולא נאבד, וקאל' פי מן אצר עלי' מעאציה אן איש נחם על רעתו לאמר מה עשיתי.

ואמא אלתרך עלי' צחה' קינה באלועד ואלועיד, כק' יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו וישוב אל ה' וירחמנו וא' אלהינו כי ירבה לסלוח, וקאל' כי מן אצר עלי' מעציתא בעון בצעו קצפתי ואכרו הסתר ואקצפו ויך שובב בדרכי לבו.

ואמא אלאסתנפאר פדל'ל עלי' כ'צ'ועה ותרללה בין ידי אללה תע' ואקרארה דבנה סבב אלנעפו ענה כק' מכסה פשעיו לא יצליח ומודה ועזוב ירוחם, וקאל' פי צ'ד דלך ידמיה ע"ה ותאמרי כי נקיתי אך שב אפו ממני הנני נשפט אותך על אמרך לא המאטי, פינב עלי' כל מן כאן פי מציבה או מלוות' פאה פאנה יתוב אלי רבה תע' ויכבי ויתצ'רע חת' ישפיה מן וג'עה כק' נחפשה דרכינו ונתקורה ונשובה עד ה', לאן אללה תע' צ'מן ללשורי אדא תאב ישפיה מן אונ'אעה ואמראצה' כק' ויכנעו עמי אשר נקרא שמי עליהם ויתפללו ויבקשו פני וישובו מדרכיהם הרעים ואני אשמע מן השמים ואסלה לחמאתם וארפא את ארצם.

אנצ'ר יא איהא אלנאצ'ר כ'ף וצ'ף פי הרא אלפסוק אלארבעה אשיא אלתי הי שרוט אלתובה אלמתקדם דכרהם פי פסוק ואחד. קול'ה ויכנעו עמי הו באב אלנרעאן ואלכבושע בין ידיה תע', וקול'ה ויתפללוהו באב אלעלות, וקול'ה ויבקשו פני הו באב אלצדקה, לאן בקשת פנים ענר אלנאם הדייה, כק' רבים מבקשים פני מושל, וענר אללה תע' צדקה, וקול'ה וישובו מדרכיהם הרעים הוא באב אלתובה מחץ, ת'ם קאל אדא פעלו הרה אלארבעה' אשיא ואני אשמע מן השמים ואסלה לחמאתם וארפא את ארצם, פאתבאע הרה אלנפעל' באלמנפרה ואקרו אלמנפרה באלנפאיה ואלשפא, כק' על יד אלסיד דוד הע'ל הסולה לכל עוניו הרופא לכל תלואיכו, וקאל' איצא ארפא משוכתם אוהבם נדבה כי שב אפי ממנו, ומת'ל הרה כחיר אן אלתובה תונ'ב אלרפואה ותונ'ב אלרחמה כק' וישוב אל ה' וירחמנו וא' אלהינו כי ירבה לסלוח, וכדלך תונ'ב מול' אלעמר כק' ובשוב רשע מרשעתו אשר עשה ויעש משפט וצדקה הוא את נפשו יחיה, וקאל' בשיר אלמלה ישעיה ע"ה בעון בצעו קצפתי ואכרו וגו', אמא בצעו פרו יחתמל' פיה מעאני שתי, אול'הא באב אלכפר כק' ובוצע ברך נאץ ה', ואיצא ירד...

תרגום

בעזר ה' נעשה ונצליתה. עזרי מעם ה' עושה שמים וארץ

כשמודמנת קריאת פרשה זו לפני יום כפור, היא נקראת שבת שובה בהכרח, לפי שהעיקר בידינו שכל שראש השנה ביום שני או שלישי, פרשת אתם נצבים מתחלקת, וקוראים את חציה לפני ראש השנה וחציה השני לפני יום כפור⁴, וקריאת האזינו מתאחרת לאחר יום

4 דברי רבינו על חלוקת פרשת נצבים, הם כדברי רס"ג בסידורו (עמ' שסה): ומהן פרשה המתחלקת לשתיים ונקראת בשתי שבתות אם יש צורך בכך, והיא אתם נצבים הנחלקת בוילך משה. ומבואר שנצבים וילך היא פרשה אחת אלא שנחלקת לפעמים, ולא כשאר פרשיות הנפרדות המצטרפות לפעמים. ולכן יש ג"ן סדרים דאורייתא, וכמו שהאריכו האחרונים. וכן נראה מדברי הרמב"ם בסוף סדר התפלות שבספר אהבה, שמביא כל הפרשיות לפי הסדר, ומדלג על פרשת וילך, והיינו לפי שאינה פרשה בפני עצמה, אלא שלפעמים

כפור, לפי שבהכרח תבא שבת בין יום כפור לסוכות, ואם כן קוראים אותה בשבת זו, ומפטיר עליה וידבר דוד⁵, ולא יבא בשבת שובה אלא וילך.

וכשאין העניין מזדמן כך, וראש השנה אינו אלא ביום ז' או ה', אין אתם נצבים נחלקת, אלא קוראים את כולה לפני ראש השנה, ובשבת שבין ראש השנה ויום כפור קוראין האזינו והיא שבת שובה, לפי שלא תבוא שום שבת בין יום כפור ובין סוכות.

ועל כן כאשר הדבר כך והאזינו היתה שבת שובה, משלימין בה את הפרשה הזו שבסוף פרשת וילך, מהכתוב שם "וכיון שהוא הנוקם לכם והמצפה לישועתכם, שובו אליו ובקשו ממנו את הישועה, שנאמר דרשו ה' בהמצאו", עד סוף הפרשה. ואם היתה אחרי שבת שובה כמו שאמרנו, משלים בבקשת ה"דעא" הנזכרת.⁶ ושלוש על ישראל אמן וכן יהי רצון.

לשבת שובה

כתוב (תהלים צ, ג) תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם. יתברך שמו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, האל הקיים לנצח, שראוי לעבוד אותו ולא זולת, ממית את החיים ביושר ומחיה את המתים בחסד. יודע המחשבות והכוונות, משקיף על הנגלות והנסתרות, מוחל עוונות ורעות, סולח לאשמות ולחמאות, מקבל התשובות, מטה על השגגות, שומע התפילות, עונה שוועות, מרפא מחצות⁷, מרחיק את האסונות, שופט התאוות, מצליח את הבקשות, מיקל המצוקות, מתיר אסורים, מפענח נעלמים, כמו שנאמר (דברים כט, כח)

מחלקים את פרשת נצבים [ור"י קאפח הביא במהדורתו בסופו סדר "המעמדות שנהגו העם לקרוא בשני ובחמישי, ובמנחה של כל שבת, והן שש מאות חמשים ותשעה פסוקין" מכה"י התימניים של הרמב"ם, ושם נזכרת פרשת וילך כפרשה בפני עצמה, אך דברים אלו לא רבינו הרמב"ם אמרם].

5 ג' שיטות בראשונים מהי הפטרת שבת שבין יום הכפורים לסוכות, עיי' תוס' מגילה לא, ב, וטור ושו"ע א"ח סי' תכח ס"ח, יש מפטירין שובה, ויש מפטירין שוש אשיש, ומנהג ספרד הקדמון להפטיר וידבר דוד כפי שכתב רבינו, כמובא באבודרהם בסדר ההפטרות, והיא דעה ב' בטור שם ודעה א' בשו"ע שם, והרמ"א כתב שכן נוהגים, וכן מנהג קהלות האשכנזים. והרמב"ם (תפילה פי"ג הי"ט) לא הזכיר אלא הפטרה אחת של תשובה, שהיא שובה לשבת שלפני יום הכפורים, ולא הזכיר דרשו, ולא הפטרה מיוחדת לשבת שבין יום הכפורים לסוכות. ובכסף משנה שם כתב שהרמב"ם דיבר לפי רוב השנים שאין אלא שבת אחת בין ר"ה לסוכות, ולדעתו אם יש שתי שבתות, מפטירין בין ר"ה ליו"כ דרשו, ובין יו"כ לסוכות שובה. ומדברי רבינו כאן נראה כמו שנקט הבית יוסף בבדק הבית (סי' תכח) בדעת הרמב"ם, שלעולם קוראים שובה בשבת שבין ר"ה ליו"כ, והפטרת דרשו היא בצום גדליה, ובשבת שבין יו"כ לסוכות מפטירין הפטרת האזינו ואין מפטירין בתשובה [אלא שהרמב"ם בסדר התפלות כתב בסדר ההפטרות שם שהפטרת האזינו היא ביחזקאל (יז-יח) ולקחתני אני מצמרת הארז עד והשיבו אלי וחיו ולא שירת וידבר דוד, ועיי' מש"כ בזה בתקון יששכר דף פג, א].

6 אלו הוראות לקריאת הדרשה לפני קריאת התורה, כשנצבים וילך מחוברים וכשהם נפרדים. וכוונת ההוראה, שאם פרשת האזינו היא שבת שובה, מחברים את דרשת שובה לדרשת שבת האזינו. דרשת שבת האזינו מסתיימת ב"דעא" [בקשה, ראו במבוא לחלקו הראשון של המאמר] העוסקת בנקמה מהגויים, וכדי לקשר בינה לבין דרשת שבת שובה, אומרים את משפט הקישור המחבר בין הנקמה לתשובה - "וכיון שהוא הנוקם לכם והמצפה לישועתכם, שובו אליו ובקשו ממנו את הישועה, שנאמר דרשו ה' בהמצאו". אך כשפרשת האזינו אחרי שבת שובה, מסתיימת ב"דעא" זו בלי להוסיף את משפט החיבור וכלי להמשיך לדרשת שבת שובה. יצויין שגם בכתבי יד אחרים של מדרש דוד מופיעה דרשה לפרשת וילך כשהיא נפרדת, עה"פ נוצר תאנה יאכל פריה (לונדון 70 דף 256א; אוקספורד הונט. 415 דף 125ב), ולפרשת האזינו מופיעה דרשת "יקרא אל השמים מעל".

7 תרגמונו ע"פ לה"כ (ישעיה ל, כו) ומחץ מכתו ירפא, וכמו שכתב הרמב"ם לרשב"ת לתרגם את הביטוי הדומה למופיע כאן במקור, "אקאלה עת'רתהם", עיי' אגרות הרמב"ם (מהדור' שילת עמ' תקמ).

הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת⁸, המיקל את המוקשות, משמח בגדולתו את ההרים הרמים, עושה בגבורתו את האותות והמופתים, הרים ומצוקי ארץ נמסו מפני משפטו, המעיינים לא ישיגוהו, מתיר אסורים, מעשיר עניים ומעני עשירים, גדול המציאות, הראשון לפני כל ראשון, והאחרון בלי שווה, הנפרד בלי דומה לו, לו הגדולה והגבורה והיכולת והמלכות, והוא החי אשר לא ימות, הישר בגזירותיו, הנקי במה ששופט בו ומקיימו, כמו שנאמר (תהלים עה, ח) כי אלהים שופט זה ישפיל וזה ירים, השומע, הרואה, מגדל כל דבר, מקור כל חי ותכליתו, מחדש כל זמן וממציאו, הצדדים והקצוות לא יכילוהו, ולא יבואו אחריו הזמנים והדורות, העיונים וההשקפות לא ישיגוהו, ולא ישגוהו הימים והלילות, ונודה לו על מה שהתחיל ברוב טובו, ונעיד על שאין אלוה אלא הוא לבדו ואין שותף לו, נודה באלהותו, ונכיר ביחודו, שאין מתחיל התחלות מלבדו שיהיה לו לגבול, ולא מתחיל איכות שיהיה כמותו, ולא מתחיל שיהיה כולל אותו, העליון בעליונות מעלה לא עליונות מקום, המתמיד לנצח בלי גבול זמן, היחיד האחד, האחד המיוחד, עילת העילות, הקדמון מעולם, נפעל ממנו כל מה שבמקום בלי זמן, אשר ברא בכוחו את הגלגלים המקיפים, וקבע אותם בגזירתו נעולים, וחפץ שיהיו עמהם ארבעה יסודות⁹, ושהיו מתנועתם והתמזגותם והשפעת הגלגלים בהם מיני בעלי החיים והמחצבים והצמחים, וקבע בהם את תשמישי בעלי החיים, והבדיל בהכרתו את האדם הזה, במה שהגדילו בשכל ובדיבור ובהבנה, כפי שהיה ראוי לו לפי יושר מזגו להיותו השלם בבנינו והטוב שבהכנתו, מקויים בשכלו ושלם בהכנתו, ליבו פתוח להתבונן במעשי בוראו, ואבריו נשמעים במצבי עבודתו, בכריעה והשתחויה ועמידה וישיבה, וצומות ותפילה, לפי שהוא ית' ברא לאדם את כל סיפוקו, וברא אותו שלם בשלמות בכל צרכיו, כדי שלא יתבע ויאמר אילו הייתי כך הייתי עושה כך, אלא ברא כל דבר במצבו השלם, כמו שנאמר (בראשית א, כז) בצלם אלהים ברא אותו¹⁰. וכיון שברא אותו כך, חייבו¹¹ בתפילה וצומות ועבודה ותשובה שלמה וחרטה על החטאים שיצאו ממנו וההכרה בחטאו לפני בוראו, לפי שהוא ית' הבדילנו לכך, ולימד אותנו את דרכי הטוב, וציוונו שנושב לפניו תשובה שלמה, כמו שנאמר (ירמיה ג, כב) שובו בנים שובכים ארפא משובותיכם הננו אתנו לך כי אתה ה' אלהינו, והדריכנו על כך ואמר (תהלים צ, ג) תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם.

תשב אנוש עד דכא, אמרו ז"ל שבשעה שעלה משה רבינו עליו השלום להעתיר על ישראל על מה שעשו בעוון העגל באותם ארבעים יום השניים, באותו זמן הראה לו האל ית'

8 וכדברי הרמב"ן שם: על דעת המפרשים יאמר כי ה' א' לו לעשות משפט בעובד ע"ז בסתר כי כל התעלומות גלויות לפניו.

9 אש רוח מים ועפר.

10 עי' מורה נבוכים ח"ב פ"ל: וממה שצריך שתדעוהו אמרם כל מעשה בראשית לקומתן נבראו לדעתן נבראו לצביונן נבראו, יאמר כי כל מה שנברא אמנם נברא על שלמות כמותו ועל שלמות צורתו ובנאה שבמקורו, והוא אמרו "לצביונם" מן "צבי היא לכל הארצות", ע"כ. וע"ע שם ח"א פ"ב, שאי אפשר לומר שהאדם נברא חסר ורק על ידי חטאו בעץ הדעת הגיעה לו שלמות דעת שלא היתה בו קודם, אלא נברא בשלמות הגדולה ביותר, ועי' "בצלם אלהים ברא אותו" [וע"י חטאו נפל בהשגת המושכלות להשגת המפורסמות, ע"ש]. ועפ"ז מתפרשים דברי רבינו כאן, שכשם שהאדם נברא בשלמות, בצלם אלהים, כך נבראו שאר הנבראים וכל צרכיו בשלמות צורתם.

11 כדי להגיע לשלמות במעשיו. ועיי' בהקדמת רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד לפירוש התפילה שביאר טעם ההכרח בתפילה כדי להשיב את הנפש למצבה המתוקן, ההולך ומתקלקל על ידי עיסוקיה בענייני החומר.

את ארבעת הדברים הכלולים בתפילה, והם כוח התפילה, כמו שנאמר תשב אנוש עד דבא, ומלכות ישראל ונצחם וכבודם, כמו שנאמר כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול, והיי האדם ושנותיו החשוכות וקצרות המידה, כמו שנאמר ימי שנותינו בהם שבעים שנה. והיסורין והגלות שיבואו על ישראל אחרי כבודם ומלכותם, כמו שנאמר כי בלינו באפיך ובחמתך נבחרנו. וכשראה כל זאת הרבה בתפילה והכנעה [כאן חסר]

[אמר הכתוב (תהלים קג, ג) הסולח לכל עוניו], מידת בשר ודם כשיש לו צורך [להעניש את זולתו] אינו מורה לו [את דרך ההצלה]. והבורא ית' שמו אינו כן, וגם כשהאדם חטא ומרה והקשה ערפו וכפר בו, וכבר התחייב באבדו הראוי לו, הרי הוא נותן לו ללכת בה ולהינצל, והיא דרך התשובה שיעשה אותה האדם, והיא תהיה סיבה לתיקונו ולהקל מעונשו.¹² ועל זה אמר (תהלים כה, ח) טוב וישר ה' על בן יורה חטאים בדרך. והיא דרך התשובה. וגם אם היה האדם רשע, האל ית' אינו מבקש לאבדו, כמו שנאמר (יחזקאל לג, יא) אמר אליהם חי אני נאם ה' אלהים אם אחפוץ במות הרשע כי אם בשוב רשע מדרכו וחייה שובו שובו מדרכיכם הרעים ולמה תמותו בית ישראל.

ואמר הרופא לכל תחלייבי, ר"ל המרפא לכל מחלותיך, שזו הבטחה מאת הבורא ית' בתורתנו המהורה, כגון מה שאמר (שמות טו, כו) כי אני ה' רופאיך. לפי שבני אדם כשאחד מהם רופא, אינו מרפא את האחרים אלא בשכר, וה' ית' שמו רופא חנם.

ואמר הגואל משחת חייבי המעטריבי חסד ורחמים, והדרך המקובלת על בני אדם היא שכאשר מאריכה להם הטובה והעמידה, ונצחונם על שונאיהם מאריך ימים, הם מתעטרים בכך. והבורא אינו כן, והוא שהוא מביא לפניו את קרוביו, ולפושעים בו הוא סולח ומעטיר אותם בכתר מאתו, כמו שנאמר המעטריבי חסד ורחמים. שכן אנחנו בעלי-חוב לבורא על הטובות שהוא מטיב עמנו, ואילו מה שהוא עושה עמנו אינו אלא חסד ורחמים, כמו שנאמר המעטריבי חסד ורחמים.

אחר כך אמר המשביע בטוב עדייך תתחדש כנשר נעוריבי. על מה שאמר תתחדש כנשר נעוריבי אמרו רז"ל שהנשר מפיל את נוצותיו בכל עשר שנים. ו[כ]מה שאמר (ישעיה מ, לא) יעלו אבר כנשרים. ואמרו עוד (רס"ג ישעיה שם, מובא באברכנאל וברד"ק) שהנשר מתרומם על שאר העופות ועולה עד שמגיע קרוב ליסוד האש, ואחר כך מפיל את עצמו אל הים מחמת גודל החום שאוחזו, ונופלים נוצותיו וחוזר להיות כמו שהיה בצעירותו, כמו שנאמר תתחדש כנשר נעוריבי. וכך כל עשר שנים הוא עולה לרקיע ומפיל את נוצותיו עד מאה שנים, שכן הוא עושה כך תשע פעמים, ובפעם העשירית כדרכו הוא עושה ונופל אל המים ומת.¹³

12 יש לפרש, שיועיל לתיקונו, אם יגיע עד סוף דרך התשובה, ויועיל להקל ענשו, אם לפחות ילך בדרך אף אם לא יגיע לסוף הדרך עד תכלית התיקון.

13 רבי אברהם בן שלמה בפירושו לישעיה (מ, לא) הביא כן בשם רס"ג, והדברים מתורגמים ללה"ק, וז"ל: פירש הגאון רבינו סעדיה זצ"ל, "יעלו אבר כנשרים", כי הנשר לעשר שנים יעלה מאד על פני רקיע השמים ויקרב לחום השמש, ויפיל את עצמו בים מרוב חום, ויתמרט ויתחדש ויעלה אבר וישוב לימי עלומיו, וכן יעשה כל עשר שנים, ובשנת המאה יעלה כמנהגו ויפול בים וימות שם. עכ"ל. וכפי הנראה העתיקו מדברי רד"ק שם. רצהבי במהדורתו לפירוש רס"ג לישעיה שם מצא רק קטע גניזה מקוטע (לונדון, הספריה הבריטית OR 5562D.44) שבו מובאים הדברים באופן חלקי. יתכן שלפני רבינו כן עמדו דברי רס"ג במקורם בערבית.

עוד אמרו החכמים ז"ל, בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. כלומר, התבונן שמעשי הבורא ית' אינם כמעשי הנבראים. מעשה הנברא, שכאשר אדם מכיר בחטאו הוא נענש, וכשהוא כופר שלום לו. והבורא יתרומום ויתעלה הוא להיפך, כשמכיר [החוטא] בחטאו שלום לו, וכשהוא כופר הוא [נענש], כמו שנאמר (משלי כח, יג) מכסה פשעיו לא יצליח ומודה ועוזב ירוחם.¹⁴ לפי שהוא ית' החונן לכל, היודע כל ספק, מאריך אף לנבראיו [ואף] לחוטאים, [כמו שהדריך] ע"ה ואמר יודיע דרכיו למשה לבני ישראל עלילותיו.¹⁵

ואמר עוד רחום וחנן ה' ארך אפים ורב חסד, ועל כן אנחנו מבקשים מלפניו שיחוס עלינו ויגלה את זכויותנו, כמו שנאמר ברחוק מורח ממערב הרחיק ממנו את פשעינו, ונבקש ממנו ית' שירפא מחצתנו ויסלק את מצוקתינו ויוציאנו לחפשי מחורבנו ויכפר עוונותינו, כמו שהבטיחנו אדוננו ואדון השלמים משה בן עמרם ע"ה, העומד בינינו ובין אלהינו, זכות משה איש האלהים יעמוד לנו ולכם ולכל ישראל.

ובפרט ביום הגדול הזה, היום שבו הבטיחנו ה' ית' שיסלח לנו בו על חטאתינו ויטהרנו מטומאתינו, כמו שנאמר (ויקרא טז, ל) כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו.

אם עשה אדם קלקול ופשע ושב ממה שעשה, אין הבריות פוסקות מלהזכיר לו מה שהיה בעבר בחטא הזה. והבורא ית' אינו כן, אלא כשאדם עושה קלקול כלשהו, ושב וחזר בו ממה שעשה, אין האל זוכר לו לעולם שום דבר ממה שהיה, כמו שנאמר (יחזקאל לג, טז) כל חטאתיו אשר עשה לא תזכרנה לו משפט וצדקה עשה חיה יחיה.

בן אדם, כשאדם עשה לו רעות רבות וחזר בו ממה שעשה לו, לא יחזור להיות בעיניו כפי שהיה קודם שעשה לו את הרעות, אלא נשאר חייב בעיני בני האדם. והבורא ית' אינו כן, אלא כשחוטא אדם חטאים רבים ושב לפניו ית', נעשה בחברת הצדיקים שלא חטא לעולם ובמדרגתם, ויותר ממדרגתם, כמו שאמרו ע"ה (ברכות לד, ב) מקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד, וכמו שנאמר (ישעיה נז, יט) בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו.¹⁶

בני אדם גנאי הוא להם להשתמש בכלים שבורים. וה' ית' אינו כן, אלא בן אדם שבור לב אינו משיב ריקם את תפילתו ואת בקשתו, כמו שנאמר (תהלים נא, יט) זבחי אלהים רוח

14 עיי' משנת רבי אליעזר (יא, טו): מדת בשר ודם, אדם נטען לפני המלך בדבר, כל זמן שהוא כופר אינו נהרג, וכיון שהוא מודה, אותה השעה הוא נהרג. אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן, אלא כל זמן שאדם כופר ואומר לא חטאתי, הוא מתחייב, וכיון שהוא מודה ואומר חטאתי, אינו מתחייב, שנ' מכסה פשעיו לא יצליח ומודה ועוזב ירוחם. וזה הוא חסדו. כי גדול מעל שמים חסדך.

15 דרכיו ועלילותיו דייקא, המיוחדות לו, שלא כבשר ודם וכמבואר, והם הי"ג מדות וכפסוק הסמוך.

16 עיי' גם משנת רבי אליעזר (שם, יז): מדת בשר ודם, אדם גונב וגזול ימים רבים, וכשהוא מניח את מעשיו וחוזר בתשובה, אותה שעה מגלגלין עליו את הכל. אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן, אלא אדם חוטא לפניו ימים רבים, וכיון שהוא מניח את מעשיו, וחוזר למוטב, אותה שעה אין מזכירין לו שום חטא בעולם, שנ' כל חטאתיו אשר עשה לא תזכרנה לו. וזה הוא חסדו, שנ' בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק [ולקרוב]. רחוקים, אלו בעלי תשובה. קרובים, אלו צדיקים גמורים. מפני מה, שהללו הכירו ושבנו, ואלו לא הכירו ושבנו. וזו חסדו, שנ' חסדך ה' מלאה הארץ.

נשברה לב נשבר ונדרה אלהים לא תבוזה. ונאמר (שם לד, יט) קרוב ה' לנשברי לב ואת דבאי רוח יושיע.

בן אדם חימתו ורוגזו כובשים את סבלנותו. והבורא ית' אינו כן, אלא סבלנותו כובשת את כעסו מלאבדנו, כמו שנאמר (מיכה ז, יט) ישוב ירחמינו יכבוש עונותינו.

בן אדם בזמן רוגזו הוא מפנה עורף ורחמיו מסתלקים. והבורא ית' גם בזמן שהוא מאבד הוא מרחם, כמו שנאמר בתורתנו האמתית (בראשית יט, כט) ויהי בשחת אלהים את ערי הככר ויזכור אלהים את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפכה בהפוך את ההרים אשר ישב בהן לוט. ונאמר עוד (חבקוק ג, ב) ברוגז רחם תזכור.¹⁷

בן אדם כשבאים אליו שנים ומבקשים דין ודברים, [משתקן] את האחד כשהשני מדבר, כיון שאינו יכול לשמוע משניים בזמן אחד, כמו שאמרו ז"ל אין שני קולות נכנסות לאוזן אחת. והבורא ית' אינו כן, אלא כשקוראים כל הברואים בבת אחת וברגע אחד בצרכים שונים זה מזה, ה' ית' שומע ויודע מכל אחד מהם כפי צרכיו.¹⁸

הלא תראה את [הנהגת] אלהינו בעולם, מי הוא הקרוב יותר למי שקורא לו, כמו שנאמר (דברים ד, ז) כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו, כה' אלהינו בכל קראינו אליו. ואמר עוד (תהלים קמה, יח) קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת. ואמר עוד (שם, יט) רצון יראיו יעשה ואת שועתם ישמע ויושיעם.

בן אדם, כשעומד במריבה כוונתו היא להכניעו ולנצחו, והבורא ית' יתרומם וישתבח אינו כן, לפי שרצונו הוא שיהיה האדם ניצול מיום הדין.¹⁹

בן אדם, כשיש לחבירו אצלו שטר עיסקה, הרי הוא בודק, כשנמצא לבעל דינו זכות הוא מסתירה, וכשיש לבעל דינו חובה הוא מגלה אותה. והבורא ית' אינו כן, אלא כשיש לאדם זכות לפניו הוא מגלה אותה, וכשהוא מוצא חובה הוא מכסה אותה, כמו שאמר על ידי נביאו (מיכה ז, יט), ישוב ירחמינו יכבוש עונותינו ותשליך במצולות ים כל חמאתם, ועל גילוי הזכות אמר (ירמיה נא, י) הוציא ה' את צדקותינו.²⁰

ואמרו החכמים ז"ל (ר"ה טז, א) ששלשה ספרים נפתחים ביום ראש השנה, האחד לצדיקים גמורים, והשני לרשעים גמורים, והשלישי לבינוניים, והם אלו שתשובתם וחמאתם שקולים אלו כנגד אלו. הרשעים הגמורים נכתבים לעונש. והצדיקים הגמורים נכתבים לאלתר לנועם העולם הבא. והבינוניים שתשובתם ורעתם שקולים, ממתין עליהם

17 עיי' משנת רבי אליעזר (שם, יט): מדת בשר ודם, בשעת כעסו אינו יכול לרחם. אבל הקדוש ברוך הוא מרחם בשעת כעסו, שני' ויהי בשחת אלהים את ערי הככר ויזכר אלהים. ואומ' ברגז רחם תזכור.

18 עיי' משנת רבי אליעזר (שם, כ): מדת בשר ודם, שנים באין לדין בפני המלך, והן אומרים לאחד, המתן עד שיפסוק חבירך, שאינו יכול לשמע משני בני אדם כאחד. אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן. אפי' כל באי העולם באין ושואלין צרכיהן מלפניו ברגע אחד, מיד הוא שומע תפלתן ועושה בקשתן, שני' פנו אלי והושעו כל אפסי ארץ, ואומ' שומע תפלה עדיך כל בשר יבאר.

19 עיי' משנת רבי אליעזר (שם, כב): מדת בשר ודם, יש לו בעל דין, אין רצונו שינצח. אבל הקדוש ברוך הוא הוא רוצה שינצח, שני' כי לא אחפון במות הרשע.

20 עיי' משנת רבי אליעזר (שם, כג): מדת בשר ודם, אדם בודק שטרותיו, מצא לו חוב מוציאן, אם לא מצא עליו חוב כובשן. אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן. מצא עלינו חוב הוא כובש, שני' יכבוש עונותינו, מצא לנו אצלו זכות, הוא מוציאה, שני' הוציא ה' את צדקותינו.

מיום ראש השנה עד יום הכפור, וקול יוצא מלפני המקום ברוך הוא ואומר, כבר המתנתי עליכם, חוטאים, בעשרת הימים כדי שתשובו, והם עשרת ימי תשובה, כמו שנאמר (ישעיה ו, יג) ועוד בה עשיריה ושבה.²¹ ואם בא יום כפור ולא שבו, הם נכתבים לעונש. ואם שבו, נכתבים לנועם העולם הבא בספר החיים, לפי שהוא ית' שמו שובן שמים דר במרומו.

ועל כן חובה על כל בר ישראל להודרו בתשובה לבוא יתעלה ויתרומם, וידע שיום זה, יום כפור העיונות, הוא יום נכבד, יום גדול, יום מרומם, יום שעונות ישראל מתכפרים בו, יום סליחה לחטאים למי ששב בתשובה, כמו שאמר ית' בתורתו המהורה, כי ביום הזה יכפר עליכם.

ומאהבתו ית' את ישראל נתן לנו את יום כפור, יום מחילה וסליחה לדורות, וקדושתו כשבת, לפי שבראשית בריאת העולם אמר ה' ית' למלאכים ביום שישי נעשה אדם (בראשית א, כו), כמו שאמרו החכמים ז"ל (פדר"א יא) ביום הששי אמר הקדוש ברוך הוא למלאכי השרת²² נעשה אדם, אמרו לפניו רבון העולמים אדם קצר ימים ושבע רוגז (איוב יד, א) והוא בא לידי חטא, ואם אין אתה מאריך לו הוא אוכל, מוטב לו שאינו בא לעולם. אמר להם הקדוש ברוך הוא, אני שמי ארך אפים ואני מאריך לו בשעה שיחטא. מיד נלקח עפרו מארבע רוחות העולם²³, וחתחיל ממקום המזבח כמו שאמרו רז"ל (ב"ר יד, ח) אדם ממקום כפרה נכרא, שנאמר (בראשית ב, ז) וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה, ואחר כך זרק בו נשמה שנאמר ויפח באפיו נשמת חיים, וכשיבא קצו של אדם נפשו שבה למקומה והגוף שב למקומו, שנאמר (קהלת יב, ז) וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה.

ואמרו (ויק"ר כט, א)²⁴ שנים עשר שעות של יום שברא בהם את אדם הראשון, כמו שנאמר ויאמר אלהים נעשה אדם. אמר ר' יהודה בן פדת ע"ה, בשעה ראשונה עלה במחשבה, בשנייה נמלך במלאכי השרת, בשלישית כנס עפרו, ברביעית גיבלו, בחמישית רקמו, בששית העמידו גולם, בשביעית נפח בו נשמה, בשמינית חבניסו לגן עדן, בתשיעית צוה אותו מזה אכול ומוזה לא תאכל, בעשירית חטא, באחת עשרה נידון, שתים עשרה גרשו שנאמר (בראשית ג, כד) ויגרש את האדם, הוי מהו ויגרש, שגרשו ביסורין. וביאורו²⁵, בשעה הראשונה אמר למלאכים נעשה אדם. ובשעה השנייה כנס עפרו. ובשעה השלישית גבלו. ובשעה הרביעית הציב תבניתו. ובשעה החמישית זרק בו נשמה. ובשעה השישית נפתחו נקביו. ובשעה השביעית ברא לו את חוה, ובשעה השמינית

21 עיי' פס"ר מ: אמר ישעיה ועוד בה עשיריה ושבה והייתה לבער, אמר הקדוש ברוך הוא ברה"א אני דן את עולמי ובו ביום הייתי צריך לגמור את הדין, ולמה אני תולה עד עשרה ימים, כדי שיעשו תשובה עוד, ולמה עוד בה עשיריה, כדי שיעשו תשובה. ושבה והייתה לבער, שאם עשיתם תשובה באילו הימים אפילו יש בכס כמה עונות אני מבערם ומזכה אתכם, ואם לא עשיתם בהם תשובה הוו יודעים שדינכם מתפסק ביום הכיפורים.

22 דלא כגרסתנו בפרקי דר"א (שם) אמר הקב"ה לתורה נעשה אדם וכו' השיבה התורה ואמרה וכו'.

23 מכאן ואילך בשינוי מפרקי דר"א.

24 במדרש שם שנוי כסדר הזה, אך המשך המדרש שהביא רבינו לא מוזכר שם, ובמדרש תהלים מזמור צ"ב הובאו כל דבריו אך בשינוי סדר קצת בשעות הראשונות של אדם הראשון, וההמשך בשינוי לשון קצת, ועיי' פרקי דר"א פי"א ופי"ט.

25 סדר השעות בביאור להלן אינו ע"פ המאמר המובא לעיל (הנמצא בויק"ר ועוד מדרשים כיוצא בו), אלא בסדר אחר ומקורי. אכן מאמר המדרש לעיל נמצא בכתב היד כהוספה עה"ג.

הכניסו לגן עדן, ובשעה התשיעית ציוה אותם שלא יאכלו מעץ הדעת, ובשעה העשירית המעה הנחש את חוה וחוה המעתה את האדם ועברו על מה שציווה אותם האל ית'. ובשעה אחת עשרה גזר עליו ה' ית' בגירושין, וגורש מגן עדן. ובשעה השתים עשרה שב לפניו ונכנע לפני ית', ואמר לפני קבלני אדון הנמצאות, למען ידעו הדורות הבאים שאתה מקבל שבים. כיון שהגיע יום השבת נעשה סניגור לאדם הראשון, פתח ואמר מזמור שיר ליום השבת. הפילו מלאכי השרת תחנה לפניו ית' ואמרו, רבוננו של עולם, בששת ימים הללו לא נהרג בהם הריגה בעולם, ובשבת אתה הורג את האדם הזה, הלא אתה ארך אפים ורב חסד, היכן היא קדושתו של יום השבת והיכן היא ברכתו. השיבן הקדוש ברוך הוא ואמר להם, כדאי הוא יום השבת שיכפר על האדם הזה. כיון שראה אדם הראשון שנתכפר לו בזכות השבת וניצל מדינה של גיהנם, התחיל ואמר מזמור שיר ליום השבת. לפי שמדרגת השבת גדולה לפניו יתעלה, לכן העניק אותה לישראל בחסדו ואמר (שמות מז, כט) ראו כי ה' נתן לכם השבת. התבונן בביאורו, שרוצה לומר שהאל ית' נתן את השבת לישראל מנוחה כדי שנעשה את רצונו וננוח, שנאמר (שמות כ, יא) וינח ביום השביעי. ואמר מבשר האומה²⁶ ישעיה ע"ה (נו, ב) אשרי אנוש יעשה זאת ובן אדם יחזיק בה, ואמר עוד (שם נח, יג) אם תשיב משבת גליוך²⁷, ביארו חכמים דבר זה ואמרו (שבת קיח, ב), אפילו עשה אדם עבירות כאנוש ושב מוחל לו. לפי שאין הבדל בין השבת ובין יום הכפורים אלא שהעושה מלאכה בשבת חייב סקילה, וביום הכפורים בכרת.

ויש בו חמש חובות שהזכרנו אותם לעיל, כמה שהזכרנו, והוא אסור באכילה ובשתיה וברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה. וביאור דבר זה, שאסור לכל בר ישראל לאכול ולשתות, והוא שלא יאכל ולא ישתה ביום כפור, ומי שאוכל או שותה מתחייב כרת, כמו שנאמר בתורה (ויקרא כג, כט) כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה מעמיה. והשתיה בכלל אכילה, לפי שהתורה נקטה לשון אכילה על שתיה, כמו שנאמר (דברים יד, כג) ואכלת לפני ה' אלהיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגנך תירושך ויצהריך ובכורות בקרך וצאנך למען תלמד ליראה את ה' אלהיך כל הימים. והרגו הוא ה"בר", והתירוש הוא ה"עציר", והרי נקט על הכל לשון אכילה.²⁸

וחייבנו בו בארבע מצות²⁹, שתיים מצוות עשה ושתיים לא תעשה. אחת לשבות ממלאכה, ומה שמורה על מצוה זו הוא מאמר ה' ית' בתורתו (ויקרא כג, לב) שבת שבתון הוא לכם.

26 כינוי "מבשר האומה" לישעיה מצאנוהו בדברי הרמב"ם באגרת תימן ב' פעמים, ובדברי רבינו בדרשה זו ג' פעמים.

27 פסוק זה לא הובא בשבת קיח, ב, ללמוד ממנו שהשומר שבת מוחלין לו, וגם אינו רמז בו, ויתכן שהביאו רבינו לפי שהוא מהפסוק יום הכפורים, והמשכו "ולקדוש ה' מכובר" נדרש (שבת קיט, א) על יום הכפורים, וכדמסיק דאין הבדל בין יו"כ לשבת, ואף יו"כ נקרא שבת, ובשניהם יש מחילת עוונות. ולפלא שבשערי קדושה למהרח"ו (חלק ב שער ששי) הביא מאמר חז"ל הנזכר, כל השומר שבת אפילו עו"ז כאנוש מוחלים לו שנאמר אשרי אנוש יעשה זאת שומר שבת מחללו, ומסיק: וכתוב אם תשיב משבת וגלך אז תתענג על ה' וכו', עכ"ד. ושם דברי רבינו עמדו לפניו.

28 יומא עו, א, אך יל"ע דהגמ' דוחה ראייה זו ולומדת מפסוק אחר, ואולי למסקנא מתפרש גם פסוק זה כך. 29 עיי' מניין המצוות בריש הלכות שביתת עשור: הלכות שביתת עשור. יש בכללן ארבע מצוות, שתי מצוות עשה, ושתי מצוות לא תעשה. וזה הוא פרטן: (א) לשבות בו ממלאכה. (ב) שלא לעשות בו מלאכה. (ג) להתענות בו. (ד) שלא לאכול ולשתות בו.

והשניה שלא לעשות בו מלאכה, ומה שמורה על מצוה זו הוא מאמר ה' ית' (במדבר כט, ז) ובעשור לחדש השביעי הזה.

והשלישי להתענות בו. והרביעי שלא לאכול ולשתות בו. כמו שנאמר (ויקרא כג, כט) כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה מעמיה.

כל העושה מלאכה ביום הכפורים במזיד חייב כרת, ואם היה בשוגג חייב קרבן חטאת קבועה.³⁰

כל מלאכה שעשאה בודון בשבת חייב על מה שעשה סקילה, וביום כפור חייב כרת. ומה שחייב עליו בשבת חטאת, כן הוא גם ביום כפור. וכל מה שאסור לעשותו בשבת אף על פי שאינו מלאכה, אסור לעשותו ביום הכפורים. ואם עבר ועשאה חייב מכת מדרות. וכמו כן כל מה שאסור (לעשותו) [לטלטלו] בשבת הוא אסור ביום הכפורים, וכל מה שאסור לאדם לאמרו בשבת או לעשותו בשבת לכתחלה, כך הוא גם ביום הכפורים, לפי שאין הבדל בין יום כפור ובין השבת בעניינים אלו, אלא כדינו של מי שעושה מלאכה, שבשבת הוא בסקילה וביום כפור הוא בכרת³¹, וכמו שהזכרנו.

והמצווה השלישית שאנו חייבים ביום כפור, היא שנשבות בו מהאכילה והשתיה, כמו שנאמר (ויקרא טז, כט) תענו את נפשותיכם. ומסרה הקבלה הנאמנת, עיניו שהוא לנפש זו הצום. וכל הצם בו קיים מצות עשה, ומי שאכל בו בטל עשה ועבר על לא תעשה וחייב גם כן כרת על שלא צם, כמו שנאמר (ויקרא כג, כט) כי כל הנפש אשר לא תעונה ונכרתה, ולימדנו שמוזהרין אנו בו על אכילה ושתיה, וכל האוכל או השותה בו בשוגג חייב קרבן חטאת קבועה.³²

והמשת הדברים שזכרנו הם כנגד חמשת הענויים הכתובים בתורה, ואלו הם. הראשון, אמר (ויקרא כג, לב) שבת שבתון הוא לכם ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש וגו'. והשני, שאמר (ויקרא טז, לא) שבת שבתון היא לכם ועניתם את נפשותיכם חקת עולם. והשלישי, שאמר (במדבר כט, ז) ובעשור לחדש השביעי הזה מקרא קדש יהיה לכם ועניתם את נפשותיכם כל מלאכה לא תעשו. והרביעי, שאמר (ויקרא כג, כז) אך בעשור לחדש השביעי הזה יום הכפורים הוא מקרא קדש יהיה לכם ועניתם את נפשותיכם. והחמישי, שאמר (שם טז, לד) והיתה זאת לכם לחקת עולם בחדש השביעי בעשור לחדש תענו את

30 עיי' רמב"ם שביתת עשור פ"א ה"א: ומה הוא חייב על עשיית מלאכה ביום זה, אם עשה ברצונו בודון חייב כרת, ואם עשה בשגגה חייב קרבן חטאת קבועה.

31 עיי' רמב"ם שם ה"ב: כל מלאכה שחייבין על זדונה בשבת סקילה חייבין על זדונה בעשור כרת, וכל שחייבין עליו קרבן חטאת בשבת חייבין עליו קרבן חטאת ביום הכפורים, וכל דבר שאסור לעשותו בשבת אף על פי שאינו מלאכה אסור לעשותו ביום הכפורים, ואם עשה מכין אותו מכת מדרות כדרך שמכין אותו על השבת, וכל שאסור לטלטלו בשבת אסור לטלטלו ביום הכפורים, וכל שאסור לאמרו או לעשותו לכתחלה בשבת כך אסור ביום הכפורים, כללו של דבר אין בין שבת ליום הכפורים בענינים אלו אלא שזדון מלאכה בשבת בסקילה וביום הכפורים בכרת.

32 עיי' רמב"ם שם ה"ד: מצות עשה אחרת יש ביום הכפורים והיא לשבות בו מאכילה ושתיה, שנאמר "תענו את נפשותיכם", מפי השמועה למדו ענוי שהוא לנפש זה הצום, וכל הצם בו קיים מצות עשה, וכל האוכל ושותה בו ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה שנאמר "כי כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה ונכרתה", מאחר שנשנע הכתוב כרת למי שלא נתענה למדנו שמוזהרין אנו בו על אכילה ושתיה, וכל האוכל או השותה בו בשוגג חייב קרבן חטאת קבועה.

נפשותיכם. הרי אלו הם חמשת המקומות בתורה שזכרו בהם העניים והם כנגד חמשת העניים שנאסרו עלינו, כמו שנתבאר.³³

ורחיצה, כלומר אסור לרחוץ בו במים. וסיבה, כלומר אסור לסוך בו בשמן. ונעילת הסנדל, כלומר אסור לנעול בו את הסנדל. ותשמיש המטה אסור בו.

וציוה עלינו שנשבות מכל אלו כמו שנשבות מהאכילה והשתיה, כמו שאמר ית' (ויקרא טז, לא) שבת שבתון, שבת לענין מלאכה, שבתון לכל העניינים הללו. אלא שאין חיוב כרת במזיד וקרבן בשוגג אלא על האכילה והשתיה בלבד, אבל אם רחץ או סך או נעל או בעל חייב מכת מרדות³⁴, כלומר, ייסרוהו וילקוהו מכת המרד כפי שיוכל שאת ולפי כוחו ומה שנראה מעניינו.

וכשם שנתחייבנו בעשיית דברים אלו כיום כך נתחייבנו לעשותם בלילה.³⁵

ושיעור אכילה ביום הכפורים ככותבת הגסה, והוא כמו התמרה הגדולה וגרעינתה, והיא פחותה מביצה. ושיעור השתיה כמלא לוגמיו, וכבר הגדירו החכמים ז"ל בזה, שהוא כאשר מסלקם האדם לצדו האחד ויראה חכו גדול.³⁶

אם אכל או שתה כשיעור זה חייב כרת, ובתנאי שאכל אוכלין הראויין לאכילה ושתה מים הראויין לשתיה. ואין הבדל אם אכל דבר היתר או איסור, כגון פיגול ונותר ונבלה וטריפה, כיון שאכל מאכל הראוי לאכילת אדם חייב.³⁷

ואם אכל פחות משיעור שהזכרנו חייב מכת מרדות.³⁸

ודינו של הקטן, מכן תשע שנים ועשר שנים יצומו לשעות. כיצד, היה אוכל בשעה השניה יאכל בשלישית, היה אוכל בשלישית יאכילוהו ברביעית, היה אוכל ברביעית יאכילוהו בחמישית, לפי שיעור מבנה גופו ומזגו של הקטן, מאחרים לו את ארוחתו.³⁹

33 גמ' יומא ע"א.

34 עיי' רמב"ם שם ה"ה: וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך או לנעול את הסנדל או לבעול, ומצוה לשבות מכל אלו כדרך ששבות מאכילה ושתיה שנאמר שבת שבתון שבת לענין אכילה ושבתון לעניינים אלו, ואין חייבין כרת או קרבן אלא על אכילה ושתיה בלבד, אבל אם רחץ או סך או נעל או בעל מכין אותו מכת מרדות.

35 עיי' רמב"ם שם ה"ו: כשם ששבות מלאכה בו בין ביום בין בלילה כך שבות לעינוי בין ביום בין בלילה. 36 עיי' רמב"ם שם פ"ב ה"א: האוכל ביום הכפורים מאכלין הראויין לאכול לאדם ככותבת הגסה שהיא פחות מכביצה במעט הרי זה חייב, וכל האוכלים מצטרפין לשיעור זה, וכן השותה משקין הראויין לשתיה אדם כמלוא לוגמיו של שותה כל אחד ואחד לפי לוגמיו חייב, וכמה מלוא לוגמיו כדי שישלם לצד אחד ויראה מלא לוגמיו.

37 עיי' רמב"ם שם ה"ב: אחד האוכל אוכלים המותרים או שאכל דברים האסורין כגון פיגול ונותר וטבל ונבלות וטריפות וחלב או דם הואיל ואכל אוכלים הראויין לאדם הרי זה חייב כרת משום אוכל ביום הכפורים.

38 עיי' רמב"ם שם ה"ג: אכל או שתה פחות משיעור זה אינו חייב כרת אף על פי שהוא אסור מן התורה בחצי שיעור אין חייבין כרת אלא על כשיעור, והאוכל או השותה חצי שיעור מכין אותו מכת מרדות.

39 עיי' רמב"ם שם ה"י: קטן בן תשע שנים ובן עשר שנים מחנכין אותו לשעות, כיצד היה רגיל לאכול בשתי שעות ביום מאכילין אותו בשלש, היה רגיל בשלש מאכילין אותו בארבע, לפי כח הבן מוסיפין לענותו בשעות.

ומי ששנותיו שלש עשרה שנה ויום, ובת שהיא בת שנים עשרה שנה ויום, שהביאו שתי שערות, דינם כדין הגדול לכל הדברים, ומתענים מן התורה. אבל מי שהוא פחות מבן תשע שנים אסור להתענות.⁴⁰

והעיניו השני והיא הרחיצה, כלומר הרחיצה במים, אין הבדל בין חמין לצונן, ואין הבדל בין רחץ כל גופו או חלקו ואפילו כאצבע קטנה אסור. וכן רחיצת ידיו ורגליו אסורה אלא בהיטהרות⁴¹ או שרוחץ מה שהיה מטונף במים. והכל חייבים בזה, בני אדם נשים ואנשים, מלבד המלך, והכלה בכל ימי חתונתה והם שלושים יום מזמן נישואיהם, מותרת הכלה לרחוץ את פניה כדי שלא תתגנה על בעלה. והמלך, הרי נאמר בו (ישעיה לג, יז) מלך ביפיו תחזינה עיניך.⁴²

והשלישי והיא הסיכה והיא הסיכה בשמן, אין הבדל בין כל הגוף לחלקו, הכל אסור.⁴³

והרביעי נעילת הסנדל, והוא שיהיה יחף מכניסת יום הכפורים ועד צאתו. אסור ללבוש סנדל, ואפילו באחת מרגליו אסור, ולא מה שדומה לו,⁴⁴ מלבד כשנכנס למקום חשוך שחוששים בו לנשיכת השרצים,⁴⁵ שמותר בסנדל, וכן בכניסתו לבית הכסא. והיולדת מותרת גם כן בנעילת הסנדל, כמו שאמר התנא (יומא פ"ח מ"א) והחיה תנעול את הסנדל. וכן החולה ואף על פי שאין בו סכנה מותר בנעילת הסנדל דרך שמירה על עצמו. לפי שכל אלו קיום הדבר ושמירת הנפש, לפי שאת שמירת הנפש חייבה התורה ודוחה השבת, קל וחומר יום הכפורים, והמזלזל בזה מתחייב בנפשו.⁴⁶

40 עיי' רמב"ם שם הי"א: בת שנים עשרה שנה ויום אחד וכן שלש עשרה שנה ויום אחד שהביאו שתי שערות הרי הן כגדולים לכל המצוות ומשלימין מן התורה, אבל אם לא הביאו שתי שערות עדיין קטנים הן ואינם משלימין אלא מדברי סופרים, קטן שהוא פחות מבן תשע אין מעניין אותו ביום הכפורים כדי שלא יבא לידי סכנה.

41 במשמע אחר עשיית הצרכים או טבילת בעל קרי.

42 עיי' רמב"ם שם פ"ג ה"א-ה"ב: אסור לרחוץ ביום הכפורים בין בחמין בין בצונן, בין כל גופו בין אבר אחד אפילו אצבע קטנה אסור להושיטה במים, והמלך והכלה רוחצין את פניהן, כלה כדי שלא תתגנה על בעלה, והמלך כדי שייראה ביפיו שנאמר מלך ביפיו תחזינה עיניך, ועד כמה נקראת כלה עד שלשים יום. מי שהיה מלוכלך בצואה או טיט רוחץ מקום הטנופת כדרכו ואינו חושש.

43 עיי' רמב"ם שם ה"ט: אסור לסוך מקצת גופו ככל גופו.

44 עיי' רמב"ם שם ה"ז: אסור לנעול סנדל אפילו ברגלו אחת, ומותר לצאת בסנדל של שעם ושל גמי וכיוצא בהן, וכורך אדם בגד על רגליו ויוצא בו שהרי קושי הארץ מגיע לרגליו ומרגיש שהוא יחף, ע"כ. והוכיח בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' כח) מלשון הרמב"ם, שההיתר הוא רק במה שקושי הארץ מגיע לרגליו, אבל כל שאין קושי הארץ מגיע לרגליו הרי זה אסור, ואף אם יהיה עשוי מלבד קשה וצורתו כמנעל ויש לו עקב אסור כיון שקושי הארץ אינו מגיע לרגליו, וכן מנעל של עץ אסור לפי"ז לדעת הרמב"ם ואין דינו תלוי בגדרו לעניין שבת וחליצה. ורבינו לא הזכיר היתר סנדל של שעם ושל גמי ושל בגד הכרוך על הרגל, והרחיב האיסור למה שדומה לסנדל, ויתכן שכוונתו כדרך זו, שכל מה שדומה לסנדל בהיותו מגן מקושי הארץ, הרי הוא בכלל האיסור.

45 לשון שמואל (יומא עח, ב): אם מחמת סכנת עקרב מותר. ורבינו דקדק וכתב שהכוונה למקום שיש לחשוש בו לעקיצה, והיינו שאין חשש גמור של סכנה. וכן מבואר ברש"י שם דכתב מקום שיש לחוש לעקרבים מותר כל אדם לנעול, ע"כ, והיינו דאף בחשש בעלמא של סכנה בלי שיראה עקרבים ושרצים שם גם מותר ללבוש סנדל, דאל"כ פשיטא דמותר במקום סכנה. ועיי' תוס' יו"כ שנקט שהטור (סי' תריד) חולק על הבה"ג בזה, ועיי' שפ"א שם.

46 בכה"י מופיעים דברים אלו, "לפי שכל אלו" וכו', אחרי ענין תשה"מ, ולכא' הועתקו על ידי הסופר שלא במקומם.

והחמישי הוא תשמיש המטה והיא אסורה.

ונצא לדון מעניין זה לעניין כיוצא בו, באיזה אופן היא הכניסה אל קדש הקדשים, כדי שלא יבוא לו איזה שינוי וישנה את זמנה הידוע, כמו שנאמר (ויקרא טז, ב) ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש וגו'. לפי שזו היתה סיבת מיתת בני אהרן והם נדב ואביהוא⁴⁷, כמו שנאמר (שם, א) וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן וגו'. ואף על פי שכבר הזכיר את מיתתם בפרשת ביום השמיני, חזר עליה כאן להודיענו שלא היה להם עון זולת זה. ויש אומרים עוד למה חזר להזכיר מיתת בני אהרן, אמרו ז"ל (לקח טוב ויקרא שם), להזהיר את אהרן על בית המקדש לפי שהיה קדוש ובגדיו קדושים ונמשח בשמן המשחה שהוא קודש, נאה לו לבוא אל הקדש לשרת לפני קדש. שנאמר ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש.

[דבר אל אהרן אחיך], שאמרתי לך עליו, משה, הלא אהרן אחיך הלוי ידעתי (שמות ד, יד). ואל יבא בכל עת, ואם בא מיד הוא מת כגון שמתו שני בניו. משה, אהרן אחיך בכל יבא, ואין אתה בכל יבא. אמרו החכמים ז"ל שביאור מה שאמר ואל יבא בכל עת, זה יום כפורים. ומה שאמר מבית לפרוכת, הכוונה בזה לפני ולפנים. ומה שאמר ולא ימות הרי זה עונש, ומה שאמר כי בענן אראה על הכפורת זו אזהרה.⁴⁸

אמר אחר כך בואת יבא אהרן אל הקדש בפר בן בקר, להודיענו שאין רשאי לגשת למדרגה זו שהיא מדרגת כהונה גדולה, אלא מי שהוא חכם בחכמת התורה ומקיימה, לפי שהיא נקראת זאת, כמו שנאמר (דברים ד, מד) וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל.⁴⁹

בואת יבא אהרן אל הקדש וכו', ואמרו (ויק"ר כא, ט) בביאור מה שאמר בואת, שהוא רמז לנו את מידת עמידת הבית בנוי, והם ארבע מאות ועשר שנים, מנין תיבת "בואת".

ואמר אחריו בתונת בד קודש ילבש, יש אומרים שבפסוק זה נאמרה תיבת "בד" ארבע פעמים, להודיענו שבגדי כהונה גדולה חומן כפול ארבעה.⁵⁰ עוד אמרו, למה חזר בפסוק זה

47 מלשון זה משמע כדעת האבן עזרא (ויקרא טז, א), שבני אהרן הכניסו את הקטורת לפני ולפנים, ולא כדעת הרמב"ם שהכניסוה רק בהיכל, והעבירה היתה בהקרבת אש זרה שם. ולשיטת הרמב"ם החטא היה במעשה ההקרבה, וכדבריו שם "כמו ובקרבם אל המזבח לשרת" [ולשיטתו שכניסה לבד שלא בקידוש ידים ורגלים אסורה רק מדרבנן], והאזהרה לאהרן שלא ישרת אלא במקום אשר יצוה ובעת אשר יצוה [אכן הרמב"ם מודה שמכלל האזהרה הוא גם האיסור שלא ליכנס ביאה ריקנית, דהיינו בזמן שאינו ראוי, ומודה להרמב"ם בסהמ"צ (לאוין סח), והנפ"מ דלדעת הרמב"ם דהאיסור הוא במעשה ההקרבה, אם אינו ראוי לשרת אינו עובר כלל, ושלא כרמב"ם הסובר שהאיסור הוא גם על כניסת בעל מום ופדורע ראש וכו', אף בלי עבודה (עי' ברמב"ם סה"ם שם ול"ת עג ול"ת קסג)].

48 עיי' לקח טוב שם: "דבר אל אהרן אחיך", שאמרתיך עליו "הלא אהרן אחיך הלוי וגו' וראך ושמת בלבו". ואל יבוא בכל עת", ואם בא הוא מת כדרך שמתו שני בניו. "אחיך" בלא יבוא, ואין אתה בלא יבוא. ד"א "אחיך" לרבות את הבנים, וכן הוא אומר "וישמע אברם כי נשבה אחיו" והוא לוט בן אחיו. "ואל יבא בכל עת", זה יום הכפורים. "מבית לפרוכת", זה לפני ולפנים. "ולא ימות", הרי זה עונש. "כי בענן אראה על הכפורת", הרי זו אזהרה.

49 כן הוא בויק"ר כא, ו: ר' יודן פתר קריא בכהן גדול בכניסתו לבית קדשי הקדשים, חבילות חבילות של מצות יש בידו, בזכות התורה "וזאת התורה" וכו'.

50 מדרש זה אינו בידינו. וצ"ע שהרי חוטן של בגדי כהונה היה כפול ששה, וכמו שכתב הרמב"ם כלי המקדש פ"ח ה"ג, ומקורו בברייתא יומא ע"א, ב, דברים שנאמר בהם שש חוטן כפול ששה. ואף שבבגדי לכן לא נאמר לשון שש, הרי מפורש בברייתא (זבחים יח, ב) שבמקום שנאמר "בד" צריך שיהיה חוטן כפול ששה, ועי' במל"מ על הרמב"ם שם שביאר את משמעות הדרשה, ומבואר שם שדבר זה מעכב, וצ"ע ג.

על לשון בד ארבע פעמים, כנגד ארבעה כלים שנאמר בהם לא יבא, והם החשן והאפוד והמעיל והציץ⁵¹, לפי שאין קמינור נעשה סנינור (ר"ה כו, א), לפי שהם חמאו בעגל והוא זהב, כמו שנאמר (שמות לב, ג) ויתפרקו כל העם את נומי הזהב, ועל כן היו העבודות המיוחדות ליום הגדול הזה בבגדי לבן לא בבגדי זהב, כדי שישבר את רוחו לפני האל ית' ולא תזוה דעתו בבגדיו.⁵²

וביום הגדול הזה אין ממנים אחד מן הכהנים לעבוד את עבודת הקרבנות אלא את המיוחד ליום זה ולא זולתו.⁵³ אלא כהן גדול בעצמו, והכהנים יחדו.⁵⁴

וכהיום הגדול הזה מקריב חמש עשרה קרבנות. תמיד של שחר ותמיד של בין הערבים, ומוסף היום תשע, פר ואיל ושבעת כבשים, כולן עולות, ושעיר חטאת שלו.⁵⁵ בפנים והוא נאכל לערב, ועוד מקריבין יתר על המוסף פר בן בקר והוא נשרף, ואיל לעולה, ושני אלו נקנים מנכסי כהן גדול, ועוד מביאים משל צבור מתרומת הלשכה שני שעירי עזים אחד חטאת והוא נשרף, והשני הוא שעיר חטאת.⁵⁶

ואין הבדל בין כהן גדול משוח או מרובה בגדים, הכל משפט אחד.⁵⁷ ואם חל יום הכפורים ביום שבת אין מקריב את המוסף אלא כהן גדול. וכן שאר העבודות כגון הקטרת הקטורת של כל יום והטבת הנרות וכן כל העבודות, אין עושה אותן אלא כהן גדול. ובתנאי שייהיה נשוי,⁵⁸ שנאמר (ויקרא מז, ו) וכפר בעדו ובעד ביתו, ומסרה הקבלה הנאמנת (משנה יומא פ"א מ"א) ביתו זו אשתו.⁵⁹

51 עיי' תו"כ שם: ומה תלמוד לומר בד ארבעה פעמים למעט ארבעה כלים, שנאמר בהם לפני ה'.

52 כדמסקי' בר"ה שם, חוטא כל יתנאה קא אמרינן.

53 כדעת הרמב"ם עבודת יוה"כ פ"א ה"ב שגם שאר העבודות של יום זה, כגון הקטרת הקטורת של כל יום והטבת הנרות, הכל נעשה על ידי כהן גדול [ומש"כ הכס"מ בשם הריטב"ב שפירש בדעת הרמב"ם להיפך, כבר העירו האחרונים דט"ס הוא, וצ"ל הרמב"ן, ועי' מים חיים שם]. ואולי כוונת רבינו שלא זו בלבד שאין עושים פייסות, אלא אף אין ממנים כהן מסוים וחשוב, כגון הסגן או ראש בית אב, לעשות אחת משאר העבודות, וכדמצינו שעמדו לימינו ולשמאלו בשעה שטרף בקלפי, אלא הכל נעשה רק ע"י הכה"ג, וזהו שדקדק לומר "אין ממנים אחד מן הכהנים", על ידי מינוי ולא על ידי גורל.

54 עיי' רמב"ם עיוה"כ פ"ב ה"ה: בכל יום הכהנים וכו' כדי להדרו, ועי' מהריק"ו בסוף ד"ה ובכל יום, שמצוה להדרו ביוה"כ יותר מבכל השנה, ואולי מכאן המקור למשמעות דברי רבינו, שכיון שעבודת היום תלויה דוקא בו לכן מצוה להדרו דוקא ביוה"כ, לעלות ולרדת באמצע הכשב, ויל"ע עוד.

55 ר"ל של המוסף.

56 עיי' רמב"ם עבודת יום הכפורים פ"א ה"א: ביום הצום מקריבין תמיד בשחר ותמיד בין הערבים כסדר כל יום ויום, ומקריבין מוסף היום פר ואיל ושבעה כבשים כלם עולות, ושעיר חטאת נעשה בחוץ והוא נאכל לערב, ועוד מקריבין יתר על מוסף זה, פר בן בקר לחטאת והוא נשרף, ואיל לעולה, ושניהם משל כהן גדול, ואיל הבא משל צבור האמור בפרשת אחרי מות, והוא האיל האמור בחומש הפקודים בכלל המוסף, והוא הנקרא איל העם, ועוד מביאין משל צבור שני שעירי עזים, אחד קרב חטאת והוא נשרף, והשני שעיר המשתלח, נמצאו כל הבהמות הקרבים ביום זה חמש עשרה: שני תמידין, ופר, ושני אילים ושבעה כבשים כולם עולות, ושני שעירים חטאת אחד נעשה בחוץ ונאכל לערב והשני נעשה בפנים ונשרף, ופר כהן גדול לחטאת והוא נשרף.

57 משנה מגילה ט, ב, ורמב"ם כלי המקדש פ"ד הי"ד.

58 לשון הרמב"ם "הכל עשוי ככה"ג נשוי", וכתב האו"ש פ"ז מאיסו"ב שמשמע מלשון זה דמעכב, וכ"כ במנחת חינוך (קפה, ז). אך בשיח יצחק דקדק מסידור לשונו דלא מעכב [אולי כוונתו ממה שכתב הלכה זו בין הלכות הקרבנות שאינן מסדר היום, וסובר דהקרבנות ע"י כה"ג רק לכתחילה, וכיו"ב גם מה דצריך שייהא נשוי בכל הקרבנות הוא רק לכתחילה, ועי' מה שהעיר עליו ביד דוד יומא ב, א בתוס' ד"ה וחכמים באה"ד]. אך לשון רבינו ובתנאי שייהא נשוי משמע דהוי לעיכובא, הן לקרבנות היום והן לקרבנות שאינן מחובות היום.

והיו מפרישים כהן גדול מביתו אל הלשכה שלו במקדש שבעת ימים קודם, ולשכה זאת נקראת לשכת פלחדרין, שפירושו בית המופקדים, אלה שממנים אותם המלכים על השווקים ומעבירין אותן כעבור זמן מועט על פי רצון המלך⁶⁰ (פיה"מ יומא פ"א מ"ג). ודבר זה קבלה ממשנה רבינו עליו השלום. ומפרישין אותו מאשתו כל אותן שבעת הימים, שמא תקרב אליו אשתו כשהיא נדה ויטמא שבעת ימים ואינו יכול לעבוד.⁶¹

ומתקנים גם כהן גדול אחר לזמן [שיארע בזה פסול ויעבור האחר] תחתיו, ומתחיל מן העבודה שפסק בה הלה. וסגן זה אינו צריך חינוך אלא העבודה שלו מחנכתו. וכשעבר יום הכפורים חוזר הראשון למדרגתו והשני מובדל מעבודת כהן גדול, והוא חייב כשאר כל החובות שבהן גדול חייב בהן מהמצוות המיוחדות בו, כגון שהוא אסור באלמנה ולא יטמא לקרובים ולא ישא אלא בתולה, ואם מת הראשון מתמנה השני תחתיו.⁶²

בשבעת ימים אלו מזין עליו מי פרה בשלישי ובשביעי שהוא ערב יום הכפורים, שמא נטמא במת והוא לא ידע.⁶³

ובכל שבעת הימים מרגילים אותו בעבודות, זורק את הדם ומקטיר את הקטורת ומטיב את הנרות ומקטיר אימורי תמיד על המזבח, כדי שיהיה רגיל בעבודה ביום הכפורים. וסובבים אותו אנשים חכמים מזקני בית דין⁶⁴ וקוראים לפניו ומלמדים אותו את העבודה וסידורה, ואומרים לו אישי כהן גדול קרא אתה בפ"ך שמא שכחת מה שלמדת.⁶⁵ ובערב יום הכפורים בתחילת היום היו מעמידים אותו בשער המזרח ומעבירים לפניו את הפרים והאילים והכבשים⁶⁶, כדי שיהיה רגיל בהם בעבודה.⁶⁷

59 עיי' רמב"ם שם ה"ב: עבודת כל חמש עשרה בהמות אלו הקריבין ביום זה אינה אלא ככהן גדול בלבד, אחד כהן המשוח בשמן המשחה או המרובה בכגדים, ואם היתה שבת אף מוסף שבת אין מקריב אותו אלא כהן גדול, וכן שאר העבודות של יום זה כגון הקטרת הקטורת של כל יום והטבת הנרות הכל עשוי ככהן גדול נשוי שנאמר וכפר בעדו ובעד ביתו ביתו זו אשתו.

60 ולשון הרמב"ם בהמשך שם: וכך היו עושים בכהנים גדולים, מי שהיה יותר קרוב למלכות ונקרב אליו בממון היה ממנה כהן גדול.

61 עיי' רמב"ם שם ה"ג: שבעת ימים קודם ליום הכפורים מפרישין כהן גדול מביתו ללשכתו שבמקדש ודבר זה קבלה ממשנה רבינו, ומפרישין אותו מאשתו כל שבעת ימים אלו שמא תמצא אשתו נדה ונמצא טמא שבעת ימים ואינו יכול לעבוד.

62 עיי' רמב"ם שם: ומתקנין לו כהן גדול אחר שאם יארע בזה פיסול יעבור האחר תחתיו, בין שאירע בו פיסול קודם תמיד של שחר בין שאירע בו פיסול אחר שהקריב קרבנו זה שנכנס תחתיו אינו צריך חינוך אלא עבודתו מחנכתו ומתחיל מעבודה שפסק בה הראשון, עבר יום הכפורים הרי הראשון חוזר לעבודתו והשני עובר וכל מצות כהונה גדולה עליו אלא שאינו עובד ככהן גדול ואם עבד עבודתו כשירה, ואם מת הראשון זה השני מתמנה תחתיו.

63 עיי' רמב"ם שם ה"ד: בשבעת ימים אלו מזין עליו מאפר הפרה בשלישי להפרשתו ובשביעי שהוא ערב יום הכפורים שמא נטמא במת ולא ידע.

64 מלשון זה משמע קצת שזקני בית דין היו מסורין לו לכל צרכיו, ועמדו סביבו מוכנים לשרתו, ולא רק לצורך הקריאה בלבד. ויתכן שנקט שהוא מכלל העניינים הנעשים ביוה"כ כדי להדורו, וכנ"ל הערה 54.

65 השמיט "או שמא לא למדת" שבמנתי, ועיי' בגמ' יח, א דרך בבית שני היו שואלים כך, ועיי' להלן הערה 70, ואם כן אינו מעיקר סדר העבודה וגם לא יהיה נוהג לעת"ל.

66 מה"א הידיעה שכתב בכולם משמע קצת דהעבירו אותן בהמות שהכינו [ואולי גם הקדישו] להקריבה, וכדמסיק כדי שיהא רגיל בהם בעבודה ר"ל באותן בהמות [וכ"כ במהרש"א בח"א יח, א ד"ה שיהא מכיר ובתפארת ישראל אות יז, אך עיי' בפ"י רבינו אליקים ד"ה ורגיל, שכתב שהיו מעבירים לפניו את הבהמות

ובכל שבעת הימים אוכל מה שרוצה לאכול, אבל בערב יום הכפורים בסוף היום לא היו מניחים אותו לאכול הרבה, לפי שהמאכל המרובה מביא את השינה, מחמת עליית העשנים מן הקיבה אל המוח ומכבידים עליו.⁶⁸ ולא היו מניחים אותו לישן שמא יודמן לו קרי. ולא היו מאכילים אותו מאכלים המרבים את הזרע, כגון הביצים והחלב החם וכיוצא בהם.⁶⁹

כל אותו הלילה⁷⁰ היה כהן גדול יושב ודורש אם היה חכם. ואם היה תלמיד דורשין לפניו. ואם היה רגיל במקרא קורא, ואם לא קוראים לפניו בכתבי הקדש⁷¹ כדי שלא יישן. נזרמנה לו תנומה, היו מכים באצבע לפניו, באצבע צרדה, כלומר באצבע האמצעית, היו מכים בה עם האגודל קולות זמר שקולים ונעימים.⁷² ויתכן שהיא נקראת צרדה במשמעות גסות ועובי, מפני ששתי האצבעות הללו הן העבות באצבעות והגדולות שבהן, והאגודל העבה שבשתייהן, ובו מכים על האמצעית.⁷³

השונות כדי שידע להבחין ביניהן]. ורבינו השמיט תיבת מכיר דתנן במתני' [וברמב"ם] ואולי לא גרס כן במתני' [וכ"ה בכת"י אוקספורד], ומבואר לפי האמור, דהכרה מתפרשת על הכרת המין וכיו"ב, אבל לשיטתו דהעבירו אותן בהמות שיקריבו ראוי לשון "רגיל" לבד.

67 עיי' רמב"ם שם ה"ה: כל שבעת הימים מרגילין אותו בעבודות, זורק את הדם ומקטיר את הקטרת ומטיב את הנרות ומקטיר איברי תמיד על המזבח כדי שיהיה רגיל בעבודה ביום הכפורים, ומוסרין לו זקנים מזקני בית דין וקוראים לפניו ומלמדין אותו עבודת היום וסידורה ואומרים לו אישי כהן גדול קרא אתה בפ"ך שמא שכחת או שמא לא למדת דבר זה, וערב יום הכפורים בשחרית היו מעמידין אותו בשערי המזרח ומעבירין לפניו פרים ואילים וכבשים כדי שיהיה מכיר ורגיל בעבודה.

68 עיי' פרקי משה לרמב"ם פרק ו ס"ג.

69 עיי' רמב"ם שם ה"ו: כל שבעת הימים לא היו מונעין ממנו מאכל ומשקה, ערב יום הכפורים עם חשיכה לא היו מניחין אותו לאכול הרבה שהמאכל מביא את השינה, ולא היו מניחין אותו לישן שמא יראה קרי, ולא היו מאכילין אותו דברים המרגילין לשכבת זרע כגון ביצים וחלב חם וכיוצא בהן.

70 רבינו השמיט כל הענין שבמשנה שם, שהשביעו את הכה"ג שמא עלתה בלבו מינות, וכדכתבו הרמב"ם בפ"א ה"ז. ואולי דוקא בבית שני עשו כן וכדהאריך הרמב"ם להקדים "בימי בית שני" וכו', ובהמשך דבריו "ולפי שהיו חוששין בבית שני שמא כה"ג זה נוטה לצד מינות היו משביעין אותו" וכו', ורבינו דרש וכתב הלכות אלו לפי העתיד או לפי מה שראוי להיות כשהם שלמים, וכעין זה לעיל הערה 65, עיי"ש.

71 עיי' לח"מ פ"א ה"ח שהקשה למה השמיט הרמב"ם את מה שפירטה המשנה, באלו מכתבי הקודש היו קוראים לפניו, וכן קשה לרבינו, אך כשהוא קורא לבד מבואר מדברי רבינו דקורא מהיכן שרוצה, וכן משמע במתני' וברמב"ם שם.

72 ע"פ פירוש המשניות יומא פ"א מ"ח: מכין באצבע צרדה, הוא שמכים את האגודל עם האצבע בכה, והרבה עושים כך בני אדם בשעת שמחה ומשמיעים בכך נעימות קול הכאה. ובתרגום הקדום של פיה"מ הסיום הוא: ועושה בזה תנועות ערבות. ובביאור הלכה (ס"י שלט ס"ג ד"ה או) כתב שאין להוכיח מדברי הרמב"ם שמותר להשמיע קול דרך שיר, שיש לומר שבאצבע צרידה אינו דרך שיר, ומה שכתב הרמב"ם "ועושה בזה תנועות ערבות" יש לפרש, שהוקשה לרמב"ם שכיון דהיה זה רק כדי שלא יישן א"כ למה לא עשו סתם הקשה על איזה דבר, ולזה אמר שהיו תנועות ערבות וזה דרך כבוד יותר לפני כהן גדול מסתם הקשות. והנה לפי לשון הרמב"ם במקור מבואר שמדובר בנעימות קול ולא רק בתנועה עריבה, אכן היה מקום לקיים דברי הבה"ל באופן אחר, שהרמב"ם לא כתב שהיו עושים לפני הכהן הגדול בנעימות קול, אלא שהרבה בני אדם מכים באצבע צרידה כשעוסקים בהנעמת קול. אולם מדברי רבינו [שמקורם בדברי רבי תנחום הירושלמי כדלהלן, אך הוא כתבם להדיא על ההכאה שלפני הכהן הגדול] מבואר שפירש את דברי הרמב"ם, שהמכים לפני הכהן הגדול היו משמיעים את הקולות בדרך נעימה שקולה [הרמונית] ועריבה. ודברי הרמב"ם בהל' עיוה"כ פ"א ה"ח סתומים. ומדברי רבינו מבואר עוד שלא כגירסת המל"מ ברמב"ם שם, שגם "מכין אותו באצבע צרדה" [וכ"ה גי' דפוס רומי ר"מ ודפוס קושטא רס"ט, אך בשאר כה"י ודפוסים כלפינו, "מכין לפניו באצבע צרדה"], ודו"ק.

73 דברים אלו מועתקים מספר המדריך המספיק לרבי תנחום הירושלמי, ערך צרד.

ואומרים לו אישי כהן גדול עמוד והצטנן מעט על הרצפה כדי שלא ישן. והרצפה היא שיש, והמקום המשוש בשיש נקרא רצוף, כמו שנאמר (שיר השירים ג, י) תוכו רצוף אהבה. ולא היו פוסקים מלהתעסק עמו עד שחיטת⁷⁴ תמיד של שחר.⁷⁵

[כל מעשי היום שאינן מיוחדות ליום זה⁷⁶] כגון התמידין והמוספין עושה אותן כהן גדול כשהוא לבוש בגדי זהב, והעבודות המיוחדות ליום כפור בבגדי לבן, והם מעשה הפר של כהן גדול ושני השעירים שאחד מהן שעיר המשתלח והקטרת הקטורת בקדש הקדשים, כל אלו בבגדי לבן.⁷⁷

בכל פעם שמשנה את בגדי הזהב ולבש בגדי לבן, טעון מבילה, כמו שנאמר (ויקרא טז, כג-כד) ופשט את (בגדיו ולבש בגדים אחרים) [בגדי הבר] ורחץ את בשרו במים. וחמש מבילות ועשרה קדושין טובל ומקדש ביום הגדול הזה. לפי שבתחילה פושט את בגדי חול שעליו וטובל ועולה ומסתפג ולבש בגדי זהב, ומקדש ידיו ורגליו, ושוחט את התמיד ומקטיר קטורת של כל יום ומטיב את הנרות ומקטיר איברי תמיד של שחר עם החביתים והנסכים, ומקריב הפר ושבעת כבשים ומוסף יום זה⁷⁸, ואחר כך מקדש ידיו ורגליו ופושט בגדי זהב וטובל ועולה ומסתפג ולבש בגדי לבן, ומקדש ידיו ורגליו ומסיים את העבודה המיוחדת ליום אשר לכפור, כגון הוידוים וההגרלה וזריקת דם הפר והשעיר בפנים והקטרת הקטורת בקודש הקדשים, ומוסר השעיר למשלחו, ומוציא אימורי הפר והשעיר, ומוסר שאריתן למי שישרוף אותם.⁷⁹

ואחר כך מקדש ידיו ורגליו ופושט בגדי לבן וטובל ועולה ומסתפג, ולבש בגדי הזהב ומקדש ידיו ורגליו, ומקריב שעיר חטאת של מוסף היום שהוא נאכל לערב [ואילן] ואיל(י) העם, והם עולות. ומקטיר אימורי הפר ושעיר הנשרפין, ומקריב תמיד של בין הערבים. אחר כך מקדש ידיו ורגליו ופושט בגדי זהב, וטובל ועולה ומסתפג ולבש בגדי לבן, ומקדש אחר לבישת בגדי לבן את ידיו ורגליו, ונכנס לקדש הקדשים, ומוציא את הכף והמחתה, ואחר כך מקדש ידיו ורגליו ופושט בגדי לבן, וטובל ועולה ומסתפג, ולבש בגדי זהב ומקדש

74 במשנה הרמב"ם איתא עד זמן שחיטת התמיד, ואולי יש להגיה כן בדברי רבינו, או שלכך כוונתו.
75 עיי' רמב"ם שם ה"ח: כל לילי יום הכפורים כהן גדול יושב ודורש אם היה חכם, ואם היה תלמיד דורשים לפניו, אם היה רגיל לקרוא קורא ואם לאו קורין לפניו, כדי שלא יישן, ובמה קורין לפניו, בכתבי הקדש, בקש להתנמנם פרחי לויה מכין לפניו באצבע צרדה, ואומרים לו אישי כהן גדול עמוד והצטנן מעט על הרצפה כדי שלא תישן, ומתעסקין עמו עד שמגיע זמן שחיטה, ולא היו שוחטין עד שמכירין שעלה עמוד השחר בודאי שמה ישחטו בלילה.

76 הוספנו תיבות אלו לשיפור לשון וע"ד דברי הרמב"ם שבהערה הבאה, והלשון במקור קצרה וחסרה.
77 עיי' רמב"ם (שם פ"ב ה"א): כל מעשה התמידין והמוספין של יום זה כהן גדול עושה אותן והוא לבוש בבגדי זהב, ועבודות המיוחדות ליום זה בבגדי לבן, ועבודה המיוחדת ליום זה היא מעשה הפר של כהן גדול, ושני השעירים שאחד מהן שעיר המשתלח, והקטרת הקטורת בקדש הקדשים, כל אלו בבגדי לבן הם נעשים.

78 צ"ע שהרי לא הקריב מהמוסף כאן אלא את הפר והכבשים, ומה הוסיף באמרו ומוסף יום זה, ושמה יש להגיה ממוסף יום זה [וכעין דברי הרמב"ם "של מוסף היום", ואולי יש להציע בנוסח רבינו לפרשו על מוסף של שבת כשחל יוה"כ בשבת, וצ"ע].

79 עיי' רמב"ם שם ה"ב, ולשון רבינו כמעט כלשונו.

ידיו ורגליו, ומקדש קמורת של בין הערבים של כל יום ומטיב את הנרות של⁸⁰ בין הערבים ומקדש ידיו ורגליו, ופושט בגדי הזהב ולובש בגדי החול ויוצא.⁸¹

בגדים של לבן אלו שעבד בהם, אסורים בהנאה, וגנוזין אותם, שנאמר (ויקרא טז, כג) והניחם שם.⁸²

חמשת הטבילות הללו הן במקדש, חוץ מן הראשונה⁸³, לפי שהיא כדי להוסיף כונתו, שמא נממא ואינו יודע.⁸⁴

היה כהן גדול זקן או חולה קר המזוג, מחממים לו עששיות של ברזל באש מערב יום הכפורים, ולמחר מטיילין אותן במים כדי להפיג צינתן, לפי שדבר זה אסור משום שבות ואין שבות במקדש⁸⁵.⁸⁶

בכל יום כהן גדול מקדש ידיו ורגליו מן הכיור כשאר הכהנים, והיום מקיתון של זהב לפי שהוא תוספת כבוד לו. בכל יום הכהנים עולים בשיפוע המזבח והוא הכבש בצד מזרח ויורדים בצד מערב, וביום כפור עולים באמצע לפני כהן גדול כדי להדרו, כלומר - שיבואו לו גדולה וכבוד לפני ישראל. ובכל יום מי שזכה במחתה היה לוקח את האש מעל המזבח במחתה של כסף ומערה אותה במחתה של זהב, וביום הזה לא היה לוקח את האש אלא במחתה של זהב, כמו שאמר⁸⁷ במחתה של זהב ובה נכנס להיכל, כדי שלא ליגעו, והמחתה של כל יום מחזקת ארבעת קבין, ושל היום הזה מחזקת שלשה קבין. והקב הוא דבר המחזיק משקל ארבע מאות ושש עשרה דרהם בקירוב. ושל כל יום היתה כבדת המשקל, ושל יום הכפורים קלת המשקל. ושל כל יום קצרה, ושל יום הכפורים ארוכה, להקל על כהן גדול שלא ייגע.⁸⁸

80 רבינו הוסיף תיבת "של" על דברי הרמב"ם, ואינה ברמב"ם באף אחד מכה"י ודפוסים שלפנינו. וכלי הוספה זו משמעות דברי הרמב"ם היא שמטיבים את הנרות רק בין הערבים, אבל עפ"י הוספה זו מוכח כדברי הכס"מ, שהיתה גם בבוקר הדלקת נרות, וכעת בין הערבים מדשן ומטיב הנרות לקראת הדלקתן, ועי' ברמב"ם תמידין ומוספין פ"ג ה"ב ובכס"מ שם.

81 עיי' רמב"ם שם.

82 עיי' רמב"ם כלי המקדש פ"ח ה"ה ובגדי לבן שעובד בהם ביום הצום אינו עובד בהם פעם שניה לעולם, אלא גנוזין במקום שיפשוט אותם שם, שנאמר והניחם שם, והם אסורין בהנאה.

83 משמע דמחוייב לטבול טבילה ראשונה בחוץ, וכמו שנראה מתוס' יומא ל, א סוד"ה ומה, ודלא כהרמב"ם דכתב חוץ מטבילה ראשונה שהוא רשאי לטבול אותה בחול, ועי' בשיח יצחק בתוס' שם.

84 עיי' רמב"ם עבודת יוה"כ שם ה"ג: כל הטבילות האלו והקידושין כולן במקדש שנאמר ורחץ את בשרו במים במקום קדוש, חוץ מטבילה ראשונה שהוא רשאי לטבול אותה בחול שאינה אלא להוסיף כונתו, שאם יזכור טומאה ישנה שבידו יפרוש ממנה בטבילה זו לשמה.

85 עיי' רמב"ם שם ה"ד: היה כהן גדול זקן או חולה מלכנין עששיות של ברזל באש מבערב ולמחר מטיילין אותן במים כדי להפיג צינתן שאין שבות במקדש, או מערבין מים חמין במי המקוה עד שתפיג צינתן.

86 רבינו השמיט את התקנה הנוספת שכתב הרמב"ם, שמערבין מים חמין במי המקוה וכו', עפ"י תנא דמתני' יומא לא, ב, ועי' במאירי שם דלתנא דמתני' מהנו גם תקנה דר"י דעששיות ולר"י מהניא רק תקנת עששיות, ודלא כהפשוט דלכו"ע מותר לערב חמין ולר"י מותר גם עששיות וקיי"ל כר"י, אלא כהירושלמי דלת"ק מועלת רק תקנת חמין ולר"י מהניא רק עששיות, וסובר שאין להטיל מים חמים גזרה שמא יאמרו ראינו כהן גדול טובל במים שאובין ביום הכפורים. ועי' במים חיים (להפ"ח) על הרמב"ם שם ובשיח יצחק לד, ב ד"ה תנאי [ועי' בפ"י רבינו אליקים לד, ב ד"ה עששית ובפ"י הר"י מלוניל במשנה ד"ה אם].

87 נראה שהכוונה לרמב"ם, אף שלא הביא את הדברים בשמו.

88 עיי' רמב"ם שם ה"ה: בכל יום כהן גדול מקדש ידיו ורגליו מן הכיור כשאר הכהנים והיום מקדש מקיתון של זהב משום כבודו, בכל יום הכהנים עולים במזרחו של כבש ויורדין במערבו והיום עולים באמצע ויורדין באמצע לפני כהן גדול כדי להדרו, בכל יום מי שזכה במחתה חותה במחתה של כסף ומערה האש

אחר כך⁸⁹ נטל מחתה של זהב וחותרה בה אש מעל המזבח מצד מערב, כמו שנאמר (ויקרא טז, יב) ולקח מלא המחתה נחלי אש מעל המזבח [מלפני ה'] [ויורד] ומניחה על הרובד שבעזרה (ויורד), והרובד הוא בימה או ספסל משובצים בשיש.⁹⁰ ומוציאין לו את הכף וכלי מלא קטרת דקה מן הדקה, וחופן ממנה מלא חפניו לא מחוקות ולא גדושות אלא טפופות הגדול לפי גדלו והקטן לפי קוטנו, ופירוש מחוקות "ממסוחה", ופירוש גדושות "מכרסה", ומתפרש "טפופות" כלומר הממוצע בין החסר לבין העודף, נגזר ממה שנאמר (ישעיה ג, טז) הלוך וטפוף תלבנה, כלומר שהיו הולכות במתינות ובשיווי משקל כדי למצוא חן ולהתגדר.⁹¹ ונותן לתוך הכף.⁹²

ומן הידוע שהחולבה בשמאל פוסלת. והיה הדין נותן שיוליך המחתה בשמאל וכף הקטורת בימין, אבל מפני כובד המחתה וחומה אינו יכול לסובלה בשמאל, לפיכך הותר לו⁹³ ליטול אותה בימין וכף הקטורת בשמאלו. ומהלך בהיכל עד שהוא מגיע להיכנס⁹⁴ לקדש הקדשים. כשהגיע לארון נותן המחתה בין בדי הארון, ובבית שני על אבן השתייה. ואוחז שפת הכף בראשי אצבעותיו או בשיניו, ומערה הקטורת בגודלו לתוך חפניו כמו שהיתה לפני הנחתה בכף, וזו היא עבודה קשה שבמקדש, וצובר את הקטרת במחתה על גבי הגחלים מבפנים מצד הארון ולחוץ, כדי שלא יכזה בחום האש, וממתין שם עד שיתמלא הבית בעשן הקטורת וי[נ]צא, והוא מהלך אחרנית מעט מעט ופניו לקדש ואחוריו להיכל. ומתפלל בהיכל תפלה קצרה שלא להבעית את דעת ישראל ויאמרו מת בהיכל, וזה לשון התפילה, אומר, יהי רצון ורחמים⁹⁵ מלפניך ה' אלהינו שאם תהיה שנה זו שחונה⁹⁶ תהיה

למחתה של זהב והיום חותה כהן גדול במחתה של זהב ובה נכנס להיכל, שלא ליגעו בתוספת עבודה, וכן מחתה של כל יום מחזקת ארבעה קבין ושל היום שלשה קבין ובכל יום היתה כבירה והיום קלה, ובכל יום ידה קצרה, והיום ארוכה כדי להקל על כהן גדול שלא ייגע, בכל יום ויום היו על המזבח שלש מערכות של אש והיום היו שם ארבע, מוסיפין מערכה כדי להדר המזבח ולעטר.

89 רבינו ממשיך עם דיני חפינת והקטרת הקטורת אע"פ שעדיין לא התחיל בסדר הגורלות ושחיטת הפר והשעיר והזאת דמם, אך כיון שהתחיל לבאר ההבדלים בכף ומחתה של יוה"כ משאר ימות השנה, ממשיך לבאר כל הלכות אלו [ולפי זה היה נראה שמה שכתב את כל החילוקים בין הכנסת הכף ומחתה של שאר ימות השנה ושל יוה"כ (ע"י מתני' יומא פ"ד מ"ד), לא אמרם לענין הקטורת שמקריבים בהיכל ביוה"כ כמו בשאר ימות השנה, אלא לענין קטורת דלפני ולפנים לבד, אך לפי זה יש להעיר דזה יהא כנגד משמעות דברי הרמב"ם (שהובאו בהערה הקודמת) שמדבריו דייקו התוס' חדשים והלחם שמים בפירושם על המשנה פ"ד מ"ד, דבכלל של יוה"כ גם קטורת שבהיכל, ממה שכתב "והיום חותה וכו' ובה נכנס להיכל" וכו', וע"כ כיו"ב גם בכולם, ויל"ע], אך לפי כל הנ"ל אין מבוארת כוונת לשון רבינו "אחר כך" [במקור "ת"ס"] שבה התחיל פיסקה זו, וצריך לפרש בדוחק שאינו מיד אחר כך, אלא היו מעשים אחרים לפני כן, ואולי שגה המעתיק וצריך לגרוס כל זה במקומו להלן אחרי שחיטת וקבלת דם הפר [ויתיישב גם מה שהערנו בסוגריים שלא יסתרו דבריו לדברי הרמב"ם].

90 דברי רבינו בזה הם ע"פ המדרין המספיק לרבי תנחום הירושלמי ערך רבד.

91 דברי רבינו בזה הם ע"פ המדרין המספיק לרבי תנחום הירושלמי ערך טפף.

92 ע"י רמב"ם שם פ"ד ה"א: וחותרה בה אש מעל המזבח מן הסמוך למערב, שנאמר מעל המזבח מלפני ה', ויורד ומניחה על הרובד שבעזרה, ומוציאין לו את הכף וכלי מלא קטרת דקה מן הדקה, וחופן ממנה מלא חפניו לא מחוקות ולא גדושות אלא טפופות הגדול לפי גדלו והקטן לפי קוטנו ונותן לתוך הכף.

93 משמע שאינו חייב אלא רשות, ועי' בפי' מהר"י קורקוס על הרמב"ם שם.

94 לפי הנוסח שבכ"י, אם אינו שיבוש, צ"ל: עד שמגיע העשן [כמו כן אולי חסר (מחמת דילוג בין תיבות דומות) מה שמבואר ברמב"ם [ובמשנה] "מוצא הפרוכת פרופה נכנס לקודש הקדשים"].

95 תיבת "ורחמים" ל"י ברמב"ם.

96 כן גורס הרמב"ם בפיה"מ סוף משנה ב' בלשון עתיד, ועיי"ש פירושו, וכן הוא ברמב"ם בהל' מעוה"כ פ"ד

נשומה, ולא יסור שבט מבית יהודה, ולא יהיו עמך⁹⁷ צריכין לפרנסה, ואל תכנס לפניך תפלת עובדי דרכים.⁹⁸ וביאור תיבת שחונה, חמה רבת רוחות-חורב.⁹⁹ כמאמר הנביא (מ"א א, א) ולא יחם לו, תרגומו ולא שחין ליה.¹⁰⁰

ובשעת הקטרת הקטורת היו שאר ישראל יוצאים מן ההיכל.¹⁰¹ ושיעור הקטורת הזו שמקטיר אותה ביום הכפורים מנה.¹⁰² והמנה מאה דינר. וזה, לפי ששיעור כל הקטורת שבכל שנה, שם"ה מנה, ושנת השמש שם"ה יום, כל יום מנה, מקטיר מחציתה בבקר והמחצית השניה בין הערבים, נשארו שלש מנים. והשלשה מנים הללו הן אלו שמחזירים אל המכתשות בערב יום הכפורים לקחת מכולן מלא חפניו דקה מן הדקה, כמו שאמר ית' בתורתו האמיתית (ויקרא מז, יב), ומלא חפניו קטורת סמים דקה. וזה לפי שסממני הקטורת הפשוטים¹⁰³ הם אחד עשר, ארבעה מהם מבוארים בכתוב ושבעה נמסרו בחלכה למשה מסיני. הארבעה המבוארים בכתוב, נמף שהוא "אלבלסאן", ושחלת והוא "אלצ'פר", וחלבנה והיא "אלמיעה", ולבונה והיא ["אלכ'אין אללכאן"]. מכל אחד מהארבעה הדברים הללו שבעים מנה. והשבעה שנמסרו במסורת והם מור הוא "אלמסך", ואמר קציעה והיא "אלקציעה", שבולת נרד והוא "סנבל אלנארדין", וברכום הוא "אלועפראן", מכל אחד ששה עשר מנה. ושיעור המנה הוא מאה דינר, קושט והוא "אלקסט" משקל שנים עשר מנה. קנמון

סוף ה"א בדפוס ונציה של"ד, אך במהדור' רש"פ שינו הגירסא עפ"י כמה כת"י שאומר אם היתה בל' עבר, וצ"ב פירושו ובפרט לאור דבריו בפיה"מ, ומדברי רבינו יש להכריע כגירסא הישנה, ולשון הגמ' לפנינו "אם שחונה תהא גשומה", ואינו מכריע לכאן או לכאן.

97 ברמב"ם נוסף: בית ישראל.

98 עיי' רמב"ם שם: כבר ביארנו שהולכה בשמאל פוסלת בדם הקדשים ושאר העבודות, ולפיכך היו מן הדין שיוליך המחטה בשמאלו וכף הקטורת בימינו, אבל מפני כובד המחטה ועוד שהיא חמה, אינו יכול לסובלה בשמאלו עד הארון, לפיכך נוטל המחטה בימינו וכף הקטורת בשמאלו, ומהלך בהיכל עד שהוא מגיע לקדש הקדשים, מצא הפרוכת פרופה נכנס לקדש הקדשים עד שהוא מגיע לארון, הגיע לארון נותן המחטה בין שני הבדים ובבית שני שלא היה ארון היה מניחה על אבן השתייה, ואוחז שפת הכף בראשי אצבעותיו או בשיניו, ומערה הקטורת בגודלו לתוך חפניו עד שמחזירה למלוא חפניו כשהיתה, וזו היא עבודה קשה שבמקדש, וצובר את הקטרת על גבי הגחלים בידו לפנים במחטה, כדי שתהיה הקטורת קרוב לארון ורחוקה מפניו שלא יכוה, וממתין שם עד שיתמלא הבית עשן ויצא, והוא מהלך אחורנית מעט מעט פניו לקדש ואחוריו להיכל עד שיצא מן הפרוכת, ומתפלל שם בהיכל אחר שיצא תפלה קצרה שלא להבעית את העם שמא יאמרו מת בהיכל, וכך היה מתפלל, יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שאם תהיה שנה זו שחונה תהיה גשומה, ולא יסור שבט מבית יהודה, ולא יהיו עמך בית ישראל צריכין לפרנסה, ואל תכנס לפניך תפלת עובדי דרכים.

99 במקור "אלסמום", שענינו סופת חול או אבק חמה, המגיעה מן המדבר. ונכון לתרגמו "חורב" על פי רס"ג (בראשית לא, מ, איוב ל, ל, וע' איוב ג, ה בפירושו הארוך).

100 ביאור תיבת שחונה מועתק מהמדריך המספיק לרבי תנחום הירושלמי, ערך שחן.

101 עיי' רמב"ם שם ה"ב: בשעת הקטרת הקטורת בקדש הקדשים, כל העם פורשים מן ההיכל בלבד ואינם פורשים מבין האולם ולמזבח, שאין פורשים מבין האולם ולמזבח אלא בשעת הקטרה בהיכל בכל יום ובשעת מתן דמים בהיכל כמו שביארנו בהלכות תמידין.

102 אולי צ"ל: שלש מנה.

103 נראה שכוונתו לאפוקי מלח סדומית וכיפת הירדן ומעלה עשן שאינם הסממנים הבסיסיים והפשוטים, אלא אחרי שחיקת כל האחרים ביחד מוסיפים להם את אלו [ואולי טעם צירופם של שלושת הסממנים הללו לקטורת אינו בשביל הריח הטוב, אלא לצורך תיקון הסממנים האחרים, ועי' במל"מ פ"ב מהל' כלי המקדש ה"ג בתחילת דבריו].

והוא "עוד אלטיב" תשע מנים. וקלופה והוא "קשר אלסליכ'ה" שלש מנים.¹⁰⁴ סך כל המשקל שם"ה מנה. ושוחק הכל שחיקה טובה ומוסיף רובע הקב מלח סדומית, וכיפת הירדן הוא "אלענבר", ומעלה עשן כל שהוא והיא עשב¹⁰⁵, היתה ידועה בבית הנקרא בית אבמינס, ומסגולת עשב זה שהוא מעלה את העשן בעמוד אחד ישר, ולא היה אחד מן ישראל יודע אותה אלא הם, ולא הודיעה לאחד מחשש שתימסר ותיעשה לעבודה זרה.¹⁰⁶

אמרו רבותינו ז"ל (יומא פ"ג מ"א¹⁰⁷), שארבעה בתים היו בישראל¹⁰⁸, הראשון שבהם בית אבמינס שהיו יודעים מהו העשב הניתן בקמורת ששמו מעלה עשן וכאמור. והבית השני הם בית גרמו שהיו יודעים את מעשה לחם הפנים שהיה לכל ככר מהם עשרה טפחים, ורוחבו חמש טפחים, ורומו שבע אצבעות¹⁰⁹, ועם כל זה היה מתקפל כמו שמקפלים בד¹¹⁰, וזה מתוך טוב עשייתו. והבית השלישי והם בית הוגדס¹¹¹ איש לוי, לפי שהם היו יודעים בשיר, (והיו מוציאים אותיותיו באופן נפלא)¹¹², והיו נותנים גודליהם בפייהם בשעת הקריאה עם לשונם, ולא היה אחד יודע איך היו עושים בשינוי הנחת הלשון בתוך הפה, והיתה נעימה עריכה. והבית הרביעי והם בית בן קמצר, היו כותבים בקולמוסים רבים בשעה אחת [והיו מוציאים אותיותיו באופן נפלא].

והנשאר משלושת המנים אחרי שניטל מהם מלא חפניו דקה מן הדקה, היא נקראת מותר הקמורת.¹¹³

104 זיהוי סממני הקטורת מקורו ברמב"ם שם ה"ד: וזה הוא שמותן בלשון ערבי, עוד בלסאן, ואצ"פאר טיב, ומיעה, ולבאן, ומסך, וקציעה, וסנבל אלגארדין, וזעפראן, וקסט, ועוד, וקשר סליכ'ה, וענבר. וכ"כ בפייה"מ כריתות פ"א מ"א.

105 במקור: חשישה, שהוא גם שם כללי לעשב, וגם שם פרטי לתערובת העשויה מן העלים והפרחים של צמח הקנבוס ומשמשת לעישון. ובקדמונים לא מצאנו זיהוי לעשב המעלה עשן, ובשלטי הגיבורים (פרק פו) כתב שכיון שלא היה עשב זה ידוע אלא לבית אבמינס, לא יחזר אחרי ידיעת מהותו ותנאיו ומשקלו, כי ה' העלימו מאיתנו. ונראה שכונת רבינו אינה לזהות את מעלה העשן עם הקנבוס, וכונתו כאן לשם כללי של עשב, ודבריו לקוחים מדברי רב חפץ ריש כלה בפירוש סממני הקטורת שלו, וזהו שכתב בהמשך "ומן כאציה" הדה אלחשישה".

106 יומא לח, א.

107 והפרטים כברייטות ביומא שם.

108 וכן להלן כתב בית הוגדס וכו' בית בן קמצר, ודלא כלפינו במשניות ובגמ' דבהם לא גרסינן בית.

109 רמב"ם תמידין ומוספין פ"ה ה"ט, ושם בהמשך וכופל את היוצא מכאן ומכאן וכו'.

110 כמו שכתב הרמב"ם בפ"ה יומא שם: ולחם הפנים עב היה כמו שיתבאר במנחות אבל היו מתקנין אפייתו בדפוסים עד שהיו מקפלים אותו כמו שמקפלין הבגדים והוא היה בתכלית ההוייה ותקון האפייה במלאכה שהיתה ידועה אצלם, ע"כ. ונראה מזה דלא כמבואר ברש"י וברע"ב שכתבו "שלא היו יודעים שאר אומנין לרדותם מן התנור שלא יהא נשבר", ולדעתם המומחיות אינה באפייתן היטב בענין שלא נשברו בקיפולן כמו שפירשו הרמב"ם ורבינו, אלא ברדייה מן התנור בענין שלא ישברו.

111 לפנינו הגירסא הוגרס, ובש"נ במשניות הובאה גי' "הוגדס", וכן גירסת הרמב"ם במשניות שהעתיק בפייה"מ שלו.

112 לכאור' ט"ס ותיבות אלו מקומן להלן אצל כתב של בן קמצר, וגם נראה שיש להוסיף תיבת "יחד" [והיו מוציאים אותיותיו יחד באופן מופלא].

113 ברמב"ם כלי המקדש פ"ב סוף ה"ג: והשלשה מנים הנשארים שוחק אותם וכו' עד שמוציא ממנה מלא חפניו להקטיר ביה"כ והשאר הוא מותר הקטורת שאמרנו בשקלים, ע"כ. והכוונה למש"כ שם שקלים פ"ד ה"ב, וכן היו עושין במותר הקטורת וכו'. ועי' במשנה שקלים פ"ד מ"ה וברע"ב שם וברש"י ותוס' שבועות י, ב.

בכל יום¹¹⁴ היו על המזבח שלש מערכות, וביום הכפורים ארבעה כדי להדרו, כלומר כבוד לכהן גדול.¹¹⁵

וכהן¹¹⁶ גדול מתודה ביום זה שלש פעמים, האחד על עצמו, והשני על שאר הכהנים, על פר החטאת אשר לו, והשלישי על שאר ישראל על שעיר המשתלח, ומזכיר את השם ברוך שמו בכל וידוי שלש פעמים, כיצד הוא אומר, כשמתודה אומר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך, אנא השם כפר נא לחטאים לעוונות ולפשעים שחטאתי שעויתי ושפשעתי לפניך ככתוב כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם וגו'. ובזמן שהוא נותן את הגדול בין קרני שעיר [החטאת] אומר להשם חטאת. נמצא מזכיר את השם המפורש ככתבו עשר פעמים.¹¹⁷

ושאר ישראל כשהם שומעים את הזכרת השם ב"ה, היו כורעים ומשתחווים ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו, שנאמר (דברים לב, ג) כי שם ה' אקרא חבו גודל לאלהינו.¹¹⁸

שני הגדולות אחד כתוב עליו להשם והשני לעזאזל, והם כשרים מכל דבר, בין מן העץ בין מן האבן בין משאר המתכות, אבל לא יהיה אחד מהם גדול מהשני¹¹⁹, ולא יהיה האחד כסף והשני זהב, אלא שניהם שוין בשיעורם ובאיכותם. ובבית ראשון היו עשויים מעץ, ובבית שני מזהב. ומניחין שני הגדולות בכלי רחב¹²⁰ כדי שיכנים בשתי ידי ואלא יתכוין. וכלי זה חול הוא, ושל עץ היה, וקילפי שמו¹²¹, והוא הקופסה.¹²²

114 חוזר כעת לסיים השינויים בין יוה"כ לשאר ימות השנה אחרי שהפסיק באמצע בלימוד דיני קטורת שלפני ולפנים שביוה"כ.

115 עיי' רמב"ם עבודת יוה"כ פ"ב ה"ה: בכל יום ויום היו על המזבח שלש מערכות של אש והיום היו שם ארבע, מוסיפין מערכה כדי להדר המזבח ולעטרו, ע"כ. וצ"ע למה שינה רבינו וכתב שהוא לכבוד הכהן הגדול והידורו, וגם אין מבואר איך תוספת המערכה על המזבח היא הידור לכהן, וכפי הנראה נכנסו הדברים בשגגה כאן, ואינם פירוש ל"כדי להדר המזבח" שבסוף ההלכה ברמב"ם, אלא ל"כדי להדרו" דלעיל מינה, שהיו עולים באמצע ויורדים באמצע לפני כהן גדול כדי להדרו.

116 אחרי שהפסיק רבינו בסדר עבודת היום אחרי הטבילה ולבישת בגדי לבן, חוזר כעת לסדר העבודה שמתחיל עם וידוי על הפר, וכן במשנה יומא לה, ב, בא לו אצל פרו וכו' וסומך שתי ידי עליו ומתודה.

117 עיי' רמב"ם שם ה"ו: זה שנאמר בתורה וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל, מפי השמועה למדו שזה וידוי דברים, נמצאת למד שהוא מתודה ביום זה שלשה וידויים, אחד על ידי עצמו תחילה, וידוי שני על ידי עצמו עם שאר הכהנים, ושניהם על פר החטאת אשר לו, והידוי שלישי על ידי כל ישראל על שעיר המשתלח, ומזכיר את השם בכל וידוי מהן שלש פעמים, כיצד הוא אומר אנא השם חטאתי עויתי ופשעתי לפניך אנא השם כפר נא לחטאים ולעוונות ולפשעים שחטאתי ושעויתי ושפשעתי וכו'. שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו, הרי שלש פעמים הזכיר את השם, וכן בכל וידוי מהן, וכשהוא נותן את הגדול על שעיר החטאת אומר להשם חטאת, נמצא מזכיר את השם ביום זה עשר פעמים, ובכולם הוא מזכיר ככתבו שהוא השם המפורש, בראשונה היה מגביה את קולו בשם, כיון שרבו פרוצין חזרו לאומרו בקול נמוך ומבליעו בנעימות עד שלא יכירו בו אפילו חבריו הכהנים.

118 עיי' רמב"ם שם ה"ז: כל הכהנים והעם העומדים בעזרה כשהם שומעים את השם המפורש יוצא מפי כהן גדול בקדושה ובטהרה, היו כורעים ומשתחווים ונופלים על פניהם ואומרים בשכמל"ו שנאמר כי שם ה' אקרא חבו גודל לאלהינו, ובשלשת הידיים היה מתכוין לגמור את השם כנגד המברכין ואומר להן תטהרו, וכל היום כשר לידוי יום הכפורים ולידוי הפרים הנשרפים.

119 אולי שינה מלשון הרמב"ם והברייתא (יומא לז, א) שלא יעשה אחד גדול ואחד קטן, להשמיע שצריך שיהיו שוים זה לזה ברקדוק.

120 לשון רבא (לט, א) ואינה מחזקת אלא שתי ידיים, ושם בגמ' "כי היכי דלא ליכוין ולישקול", משמע שבא לצמצם שלא יהא רחב יותר משיעור זה אלא שיעור לשתי ידיים בצמצום, וכן הוא במאירי. וכן משמע מרש"י שם, שאם יהיה רחב יוכל להבין במשמושו איזה של שם. אבל מלשון רבינו משמע שהחידוש הוא

ובאיזה מקום מגריל, במזרח העזרה בצפון המזבח. ומעמידן שני השעירים פניהם למערב ואחוריהם למזרח, וכהן גדול בא לשם והסגן מימינו וראש בית אב משמאלו, ושני השעירים לפניו, אחד לימינו והשני לשמאלו.¹²³

ומניח ידיו בקילפי והעלה בשני הגורלות בשתי ידיו לשם שני השעירים, ופותח ידיו, אם היה של שם בימינו הסגן אומר לו, אדוני כהן גדול הגבה ימינך, ואם בשמאל עלה, ראש בית אב אומר לו, אדוני כהן גדול הגבה שמאלך. ונותן שני הגורלות של ימין על של ימין ושל שמאל על של שמאל.¹²⁴

וקושר לשון זהורית מתולעת שני משקל שני סלעים בשעיר המשתלח ומעמידו כנגד בית שלוחו. ולנשחט כנגד בית שחיטתו. ושוחט¹²⁵ את פר החטאת אשר לו¹²⁶, ואת השעיר שעלה עליו [הגורל] לשם.¹²⁷

ומכניס דמן להיכל ומה מדם שניהן.¹²⁸ וביום הזה ארבעים ושלוש הזיות. מזה בתחילה מדם הפר שמונה הזיות בקדש הקדשים בין בדי הארון קרוב לכפורת במספח, כמו שאמר ית' (ויקרא מז, יד) ולפני הכפורת יזה שבע פעמים וגו'. ומזה אחת למעלה ושבע למטה. ולמדו גם כן שזה שנאמר שבע פעמים הוא חוץ מההזייה הראשונה. וכך היה מונה [אחת], אחת ואחת אחת ושנים אחת ושלוש אחת וארבע אחת וחמש אחת ושש אחת ושבע, כרי שלא יטעה וימנה הזייה ראשונה מכלל השבע. וכך הוא עושה בין בדי הארון מדם השעיר

שצריך לעשות רחב, כדי להכניס ב' הידים כאחת, ושלא יהא פחות מזה דהיינו בכדי הכנסת יד אחת בלבד. ומלשון הרמב"ם בזה אין הכרע לכאן או לכאן. ועיי' בלשון רבנו חננאל שם, שכתב "אינה מחזקת פיה אלא שתי ידיים", משמע שהקלפי היתה גדולה אבל פתחה קטן. ויתכן שהיתה גדולה כדי לעשות פומבי לדבר וכדברי הירושלמי. ולפי זה יתכן שיש להגיה ולהוסיף בדברי רבינו "בכלי רחב ופיו צר כדי שיכניס בשתי ידיו ולא יתכוין".

121 עיי' רמב"ם שם פ"ג ה"א: שני הגורלות אחד כתוב עליו להשם ואחד כתוב עליו לעזאזל, והם כשרים מכל דבר בין מן העץ בין מן האבן בין מן המתכת, אבל לא יהיה אחד גדול ואחד קטן, אחד כסף ואחד זהב, אלא שניהם שוין, ושל עץ היו, ובבית שני עשו אותם של זהב, ומניחין שני הגורלות בכלי אחד המחזיק שתי הידים כדי שיכניס שתי ידיו ולא יתכוין, וכלי זה חול הוא, ושל עץ היה וקלפי שמו.

122 פיה"מ יומא פ"ג מ"י.

123 עיי' רמב"ם שם ה"ב: היכן מגריל, במזרח העזרה בצפון המזבח, מניחין שם הקלפי, ומעמידן שני השעירים פניהם למערב ואחוריהם למזרח, וכהן גדול בא לשם והסגן מימינו וראש בית אב משמאלו ושני השעירים לפניו אחד לימינו ואחד לשמאלו.

124 עיי' רמב"ם שם ה"ג: טרף בקלפי והעלה שני הגורלות בשתי ידיו לשם שני השעירים ופותח ידיו, אם של שם עלה בימינו הסגן אומר אישי כהן גדול הגבה ימינך, ואם בשמאל עלה ראש בית אב אומר לו אישי כהן גדול הגבה שמאלך, ונותן שני הגורלות על שניהם, של ימין על ימין ושל שמאל על של שמאל, ואם לא נתן לא עיכב וכו'.

125 אחרי שמתוודה על פרו שנית, וכמו שכתב הרמב"ם בפ"ד ה"א בסדר עבודת היום (ממשנה יומא פ"ד מ"ב).

126 ומקבל את דמו ונתנו למי שהוא ממרס בו (משנה שם פ"ד מ"ג), ואח"כ עשה עבודת הקטורת לפני ולפנים (שם במשנה ושם פ"ה מ"א), וכשיצא המשיך בעבודת הפר (שם פ"ה מ"ג), ומזה את דמו לפני ולפנים, ורק אח"כ שוחט את השעיר וכו' (שם פ"ה מ"ד), וכ"ז ברמב"ם פ"ד (א-ב). ורבינו קיצר בכל זה ולא פירט לפי הסדר אלא גוף עבודת היום בקצרה, ועי' מה שכתב הרמב"ם בפרק ג.

127 עיי' רמב"ם שם ה"ד: וקושר לשון זהורית משקל שתי סלעים בראש שעיר המשתלח ומעמידו כנגד בית שלוחו ולנשחט כנגד בית שחיטתו, ושוחט את פר החטאת אשר לו ואת השעיר שעלה עליו הגורל לשם. גם כאן לא דקדק רבינו לכתוב לפי הסדר, שהרי כשכנסם להזות בקודש הקדשים ובהיכל על הפרוכת, עדיין לא נשחט השעיר.

אחת למעלה ושבע למטה. וחוזר ומוזה בחיבל על הפרוכת מדרם הפר שמונה הזיות, אחת למעלה ושבע למטה. וכן הוא עושה בדרם השעיר. ובאלו הזיות אינו מתכוין לא למעלה ולא למטה אלא במצליף¹²⁹, כלומר כמי שמלקה בשוט, כוונתו למוצק בין מטה למעלה, כלומר הולך בזה בדרך בינונית.¹³⁰

ואחר כך מערב דם הפר ודם השעיר ומוזה משניהם ארבע הזיות על ארבע קרנות מזבח הזהב, ושבע הזיות על אמצעו.¹³¹

סך הכל ארבעים ושלושה הזיות, על כל הזייה טבילת אצבע, לא שיזה שתי הזיות מטבילה אחת. ושירי הדם שופך על יסוד מערבי של מזבח החיצון.¹³²

ואחר כך משלח את השעיר המשתלח ביד איש עתי אל המדבר, והכל בשרים להולכה אלא שעשו כהנים גדולים קבע שלא יניחו איש ישראלי לילך עם שעיר המשתלח. וסוכות היו עושין מירושלם עד המדבר. ובכל סוכה וסוכה היתה חבורה מישראל¹³³ שיהיו מלוין אותו מסוכה לסוכה. והיה מירושלם עד המקום שבו משליכים אותו, עזאזל, ושמו צוק, שנים עשר מיל. והיה בין כל סוכה וסוכה מיל והוא אלפים אמה, וכיון שהיו עשר סוכות, נשאר שני מילים והם מהסוכה העשירית עד הצוק. ולכן מי שהיה בסוכה העשירית לא היה יכול לצאת מתחום שבת, אלא היה עומד מרחוק.¹³⁴ ובכל סוכה וסוכה אומרין לו הרי מזון והרי מים, אם נחלש והוצרך לאכול. ומעולם לא נצרך אדם לכך. ואנשי הסוכה האחרונה שבסוף התחום עומדים ורואין את מעשיו מרחוק. וכשהגיע להר עזאזל היה חולק לשון של זהורית שבין קרניו, חציו קושר בסלע וחציו בין שתי קרניו, ודוחפו מאחוריו, והוא מתגלגל ויורד. ולא היה מגיע לחצי ההר עד שהוא נחתך איברים איברים¹³⁵, ובזמן הרצון לא היה בן מעולם.¹³⁶

129 עיי' רמב"ם שם ה"ה: ומכניס דמן להיכל ומוזה מדרם שניהן ביום הזה ארבעים ושלוש הזיות, ואלו הן: מזה תחילה מדרם הפר שמונה הזיות בקדש הקדשים בין בדי הארון קרוב לכפורת בטפח שנאמר ולפני הכפורת יזה וגו', ומוזה שם אחת למעלה ושבע למטה, מפי השמועה למדו שזה שנאמר שבע פעמים יזה יתר על הזייה ראשונה, וכך היה מונה אחת, אחת ואחת אחת ושתיים אחת ושלוש אחת וארבע אחת וחמש אחת ושש אחת ושבע, ולמה מונה ככה שמא ישכח וימנה הזייה ראשונה מכלל השבע, ואחר כך מזה מדרם השעיר בין בדי הארון שמונה אחת למעלה ושבע למטה ומונה כדרך שמונה בדרם הפר, וחוזר ומוזה בהיכל על הפרוכת מדרם הפר שמונה, אחת למעלה ושבע למטה שכך נאמר בדרם הפר על הכפורת ולפני הכפורת, ומונה כדרך שמונה בפנים, וחוזר ומוזה מדרם השעיר כן על הפרוכת שמונה הזיות אחת למעלה ושבע למטה, שנאמר בדרם השעיר ועשה את דמו כאשר עשה לדרם הפר, ומונה כדרך שמונה בפנים, וכל אלו הזיות אינו מתכוין בהן להזות לא למעלה ולא למטה אלא כמצליף.

130 מקור הרבירים בהמדרין המספיק רבי תנחום הירושלמי ערך צלף.

131 עיי' רמב"ם שם: ואחר כך מערב שני הדמים דם הפר ודם השעיר ומוזה משניהם ארבע הזיות על ארבע קרנות מזבח הזהב שבהיכל ושבע הזיות על אמצעו של מזבח זה.

132 עיי' רמב"ם שם ה"ו: וכל אלו הארבעים ושלוש הזיות טובל אצבעו בדם טבילה על כל הזייה לא שיזה שתי הזיות מטבילה אחת, ושירי הדם שופך על יסוד מערבי של מזבח החיצון.

133 נראה דר"ל דלענין הלוי לא הקפידו שיהיו כהנים דווקא ולא מישראל, כמו שהקפידו בשילוחו. ודבר זה לא כתבו הרמב"ם להדיא, אך הוא בכלל דברי המשנה (פ"ו מ"ד) מיקרי ירושלים היו מלוין אותו וכו'. ויש להעיר על ששינה רבינו לכתוב שבכל סוכה שבתו חבורה מישראל, ולשון הרמב"ם "סוכת איש אחד או אנשים הרבה".

134 ע"פ פיה"מ יומא מ"ד-מ"ה.

135 עיי' רמב"ם שם ה"ז: ואחר כך משלח את השעיר החי ביד איש המוכן להוליכו למדבר, והכל כשרים להוליכו אלא שעשו כהנים גדולים קבע ולא היו מניחים את ישראל להוליכו, וסוכות היו עושין מירושלם

אחר כך אמר (ויקרא טז, כ) ובלה מכפר את הקדש ואת אהל מועד ואת המזבח, ואמר לפני כן (שם, י) והשעיר אשר עלה עליו הגורל לעזאזל יעמד חי. אמרו שתכלית השארתו חי היא לכפר עליו כשהוא חי.¹³⁷

אחר כך אמר (שם, כב) ונשא השעיר עליו את כל עונותם אל ארץ גזירה, אמרו ז"ל (יומא סז, ב) מקום שמתגזר והולך ויורד, מקום עז וקשה, מקום שאין בו ישוב אלא צורים חדים וקשים וחזקים.

ובחזרת המשלח אומר להם כן יאבדו כל אויביך ה'.¹³⁸

ואמרו רבותינו ז"ל¹³⁹ למה היו כיום הכפורים שני שעירים, אמרו שה' ית' ברא שני מלאכים, אחד טוב ואחד רע, אחד שמו עזאזל ואחד שמו עזאל, שנדרונו לנעמה אחות תובל קין והיא בת למך, והוא שנעשה מלאך המות, כמו שנאמר (בראשית ו, ב) ויראו בני האלהים את בנות האדם כי טובות הנה וגו', ונעשו משחיתים בארץ (ע"פ בראשית ו, יא). והמלאך עזאזל עשה תשובה ונתקבל, ועזאל לא חזר בתשובה ונעשה ממונה על צבעוני נשים שמסיתים בני אדם לעבירות ולהתרחק מלפני הקדוש ברוך הוא, והוא עומד בקלקולו. ועל כן אמר ה' ית' לישראל שיביאו לפניו שני שעירים, ובתנאי שיהיו שוים בדמים

עד תחלת המדבר, ושובת איש אחד או אנשים הרבה בכל סוכה וסוכה מהן כדי שיהיו מלוין אותו מסוכה לסוכה, על כל סוכה וסוכה אומרים לו הרי מזון והרי מים, אם כשל כחו וצריך לאכול אוכל, ומעולם לא הוצרך אדם לכך, ואנשי הסוכה האחרונה עומדים בסוף התחום ורואין את מעשיו מרחוק. כיצד היה עושה חולק לשון של זהירות שבקרניו, חציו קושר בסלע וחציו קושר בין שתי קרניו, ודוחפו לאחוריו והוא מתגלגל ויורד, לא היה מגיע לחצי ההר עד שהוא נעשה איברים איברים.

¹³⁶ הסופר השאיר המשך השורה חלק ועבר לשורה חדשה, ויתכן שיש כאן חסרון דברים. ונראה שכוונתו שמה שלא היה מגיע לחצי ההר עד שנעשה איברים איברים, הוא בזמן שהיו ישראל עושים רצונו של מקום, וכמבואר בירושלמי (יומא פ"ו ה"ג), כל ימים שהיה שמעון הצדיק קיים לא היה מגיע לחצי ההר עד שנעשה איברים איברים, משמת היה בורח למדבר והסרקיים היו אוכלים אותו. וע"ע רמב"ן חולין יא, ב, שדרך נס הוא שהיה נעשה איברים איברים.

¹³⁷ נראה דר"ל דאחרי שכלה מכפר על הקדש וגו' (פסוק כ) בהזאות דם הקרבנות, כעת וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר החי והתורה עליו וגו' (פסוק כא) [ובהמשך ונשא השעיר עליו וגו' (פסוק כב) המובא בהמשך]. והנה נחלקו ר"י ור"ש בברייתא (יומא מ, ב) דלר"י יעמד חי עד שעת מתן דמו של חבירו והיודי אינו מעכב, ולר"ש יעמד חי עד שעת וידוי דברים דהיודי מעכב, והרמב"ם השמיט דין זה וכדהעיר הח"ח זצ"ל בלקוטי הלכות (יומא מ, ב עין משפט אות מ) והביא מהמאירי שם דהיודי מעכב, אך מנגד הביא מהרא"ש בסדר יוה"כ שלו דאינו מעכב, וכו"ז דהלכה כוותיה נגד ר"ש. ומדברי רבינו נראה דפסק דהיודי מעכב, ולכן הקדים משמעות פסוק י, ומדגיש תכלית העמדתו חי היא כדי לכפר עליו בוידוי כעת, אחרי גמר עשיית הקרבנות הנקריים, וכפי שעולה היטב לפי ר' שמעון דוקא, דאילו לר"י מתפרש בתורת עיכוב לכפרה שבפנים, שיעמוד כעת חי עד שגומר ההזאות, ואינו עניין לוידי האמור בו.

¹³⁸ ביומא סז, ב, שאלו את רבי אליעזר, דחפו ולא מת, מהו שירד אחריו וימיתנו, אמר להם "כן יאבדו כל אויביך ה'". ע"כ. וביארו הראשונים שלא הוצרך לכך כיון שתמיד היה מת. ומדברי רבינו נראה שמפרש את הסוגיא שבחזרת המשלח אמר להם לבני הסוכות כן יאבדו כל אויביך ה', ושם גירסא אחרת היתה לפניו בתלמוד. ועיי' צ"פ סו"פ נצבים שדעת רבי אליעזר שדחיית השעיר היא מעשה איבוד, ולכן אמר להם פסוק זה, וממנו נלמד שא"צ לירד אחריו ולהמיתו, ולדעת חכמים הוא מעשה תיקון ודחייתו עומדת במקום שחיטה, ולכן אם לא מת יורד אחריו. ולדרכו נמצא שיש מקום לאמירת "כן יאבדו" ע"י המשלח כשחזור. אלא שאין הדברים אמורים אלא לדעת רבי אליעזר, וקיי"ל (רמב"ם עבודת יוה"כ פ"ה הכ"ב) שאם לא מת יורד אחריו וממיתו, וא"כ להלכה אין מקום לאמירת "כן יאבדו".

¹³⁹ עיי' ילקוט רמז מד בשינויים גדולים, ובתו"ש ח"ב עמ' שע-שעב בכמה נוסחאות מכמה מדרשים, וקרוב יותר לנוסח רבינו בפירושו הרוקח על התורה עמ' צט [על יסוד המבואר ביומא סז, ב, תנא דבי רבי ישמעאל, עזאזל שמכפר על מעשה עזאזל ועזאל].

ובמראה ובקומה, ולקחתן באחת, גורל השם לכפר על עזא, וגורל עזאול לכפר על עזאל לכפר על מי שהסיתו עזאל. אמרו רז"ל למה נקרא שמו עזאל שהיה קשה ועז וכבד, לפיכך נקרא שמו עזאול, והפילוהו לארץ גזירה ונגזר מארץ החיים, והוא מכפר על כל עונות ישראל הקלות והחמורות בין בשונג בין במזיד בין הודע לו בין שלא הודע לו, והוא שיעשה האדם תשובה. ועל כן נבקש ממנו ית' שיפתח לנו שערי תשובה.

אחר כך בא השליח אל הסוכה האחרונה ועומד בה עד שיבא הלילה, ודרכיות היו עושין והוא מקום גבוה ונישא, שעליהם היו עומדים אנשים ורואים בהגעת השעיר למדבר לעזאול, ומרימים את הדגלים ורואים אותם מרחוק, ואז מודיעים לאנשים על הגעת השעיר למדבר.¹⁴⁰ וכשהיו ישראל עושים רצונו של מקום היה הלשון של זהירות שבסלע מלבין, ועל ידי כך התבשרו ישראל שנתכפרו העוונות, כמו שנאמר (ישעיה א, יח) אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו (יומא סח, ב).

ואחר שמשלח הכהן הגדול את השעיר עם האיש העתי, בא אצל הפר והשעיר, וקורע בטנם ומוציא את אימוריהן ונותנם בכלי ומקטירן על גבי המזבח, ומחתך בשרן חתיכות גדולות ואינו מפרק אלא מניחן דבוקות, ומשלחן לבית השריפה.¹⁴¹

ויוצא לעזרת הנשים לקרות בתורה, ובזמן קריאתו שורפין הפר והשעיר בבית הדשן, ושריפתן כשירה בזר. לפיכך השומע קריאת כהן גדול אינו רואה פר ושעיר הנשרפין, לפי שכולן בזמן אחד.¹⁴²

כיצד הוא קורא, יושב בעזרת הנשים וכל ישראל עומדין, וחזן בית הכנסת וספר תורה עמו. אחר כך נוטל חזן בית הכנסת ספר תורה ונותנו לראש הכנסת. וראש הכנסת נותנו לסגן. והסגן נותנו לכהן גדול, וכהן גדול עומד ומקבל ספר תורה וקורא בה כשהוא עומד, אחרי מות ואך בעשור שבתורת כהנים. וגולל ספר תורה ומניחה בחיקו, [ואומר] יותר ממה שקראתי לפניכם כתיב. וקורא בעשור שבחומש הפקודים עד סוף הענין על פה, לפי שאין גוללין ספר תורה בציבור. ולא יקרא בספר אחר, לפי שאיש אחד אינו רשאי לקרות בשני ספרי תורה משום פגם ראשון.¹⁴³

140 עיי' רמב"ם שם ה"ז: ודרכיות היו עושין ומניפין בסודרין כדי שידעו שהגיע שעיר למדבר.

141 עיי' רמב"ם שם: ואחר שמשלח את השעיר ביד מוליכו, חוזר אצל הפר והשעיר שהזה דמן לפניו וקורען ומוציא את אימוריהן ונותנם בכלי ומקטירן על גבי המזבח ומחתך שאר בשרן חתיכות גדולות מעורות זו בזו כמין קליעה ואינו מפרק אותן ומשלחן ביד אחרים להוציאן לבית השריפה, ומנחין אותן שם בעורן כמו שביארנו.

142 עיי' רמב"ם שם ה"ח: כיון שהגיע שעיר למדבר יצא כהן גדול לעזרת הנשים לקרות בתורה, ובזמן קריאתו שורפין הפר והשעיר בבית הדשן, לפיכך הרואה כהן גדול כשהוא קורא אינו רואה פר ושעיר הנשרפין, ושריפתן כשירה בזר כמו שביארנו.

143 עיי' רמב"ם שם ה"י: כיצד הוא קורא יושב בעזרת הנשים וכל העם עומדין לפניו, וחזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנו לראש הכנסת וראש הכנסת נותנו לסגן והסגן נותנו לכהן גדול, וכהן גדול עומד ומקבל עומד וקורא אחרי מות ואך בעשור שבפרשת מועדות עד סוף הענין וגולל את התורה ומניחה בחיקו ואומר יותר ממה שקראתי לפניכם כתוב כאן, ובעשור שבחומש הפקודים עד סוף הענין קורא אותו על פה, ולמה קורא על פה שאין גוללין ספר תורה בציבור, ולמה לא יקרא בספר אחר, לפי שאין אחד קורא בשני ספרים משום פגם ראשון.

בעת שקורא [מברך] לפנייה ולאחריה כדרך שמברכין בבית הכנסת, והיום מוסיף ברכות רצה ומודים וסלח לנו, וחותרם בא"י מוחל עונות עמו ישראל ברחמים, וברכה על המקדש שעניינה שיעמיד האל את המקדש והשכינה בתוכו וחותרם בא"י שוכן בציון, ומברך ברכה שעניינה שיושיע האל את ישראל ולא יסור מהן מלך, וחותרם בא"י הבוחר בישראל. וברכה הכוללת תפילה על הכהנים שעניינה שירצה הקדוש ברוך הוא מעשיהם ועבודתם ויברכם, וחותרם בא"י מקדש הכהנים. ואחר כך אומר תפלה ותחנה ורנה ובקשה כפי צחות לשונו וחותרם הושע ה' עמך את שארית ישראל¹⁴⁴ שעמך ישראל צריכין להושע בא"י שומע תפלה.¹⁴⁵

אמרו רז"ל (אבות פ"ה מ"ה) עשרה נסים נעשו בבית המקדש. לא הפילה אשה מריח בשר הקדש, ולא הסריח בשר הקדש מעולם, ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים, ולא נראה זכוב בבית המטבחים, ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, ולא כבו הגשמים את עצי המערכה, ולא נצחה הרוח את עמוד העשן, עומדים צפופין ומשתחווים רוחים, ולא הזיק נחש ועקרב בירושלם, ולא אמר אדם לחבירו צר לי המקום בירושלם [בגליון: כשעולין לירושלם]. וביאורו, עשר נפלאות ייחד הבורא ית' במקדש. הראשון, שלא הפילה שום אשה מריח הבשר הקדוש. ולא הסריח שום בשר קודש. ולא נודמן קרי לכהן גדול ביום כפור מעולם. ולא נראה מעולם זכוב בבית המטבחים. ולא נמצא דבר שיאסור את העומר ושתי הלחם ולחם הפנים. והגשם לא כיבה מעולם את יקוד האש מעל המזבח, אף על פי שהוא באמצע העזרה והוא גלוי לשמים, אף על פי כן לא כיבה אותו הגשם, בגזירת אומר ועושה ברוך הוא. ולא פיזרה הרוח את עמוד העשן העולה מהקרבת לעולם, אלא בעת ההקרבה שקטו הרוחות. ועמדו בעזרה זו לצד זו, ובעת ההשתחוויה לא היתה ביניהם מהומה, ולא דחקו אלו את אלו מרוב מתינותם כשעלו בוריות לירושלם, כל זה מכוח אומר ועושה ב"ה. ולא הזיק נחש ולא עקרב בירושלם לעולם. ראה מה נכבדות הנפלאות הגדולות הללו שהיו בירושלם במקדש. ונבקש ממנו ית' שנוכח לראותם בקרוב בחיינו ובימינו.

אחר כך היה יוצא לביתו, והיה עושה יום טוב על שיצא בשלום מן הקודש וכפרת ישראל על ידו.¹⁴⁶

144 תיבות "את שארית ישראל" אינן ברוב כה"י ודפוסי הרמב"ם, וישנן בקטע הגניזה קיימברידג' T-S F8.56.

145 עיי' רמב"ם שם הי"א: בעת שקורא מברך לפנייה ולאחריה כדרך שמברכין בבית הכנסת, ומוסיף לאחריה שבע ברכות ואלו הן: רצה ה' אלהינו וכו' מודים אנחנו לך וכו' סלח לנו אבינו כי חטאנו וכו' וחותרם בא"י מוחל עונות עמו ישראל ברחמים, הרי שלש ברכות כתקנן, ומברך על המקדש ברכה בפני עצמה יהיה עניינה שיעמוד המקדש ושכינה בתוכו וחותרם בא"י שוכן בציון, ומברך על ישראל ברכה בפני עצמה עניינה שיושיע ה' את ישראל ולא יסור מהן מלך וחותרם בא"י הבוחר בישראל, ומברך על הכהנים ברכה בפני עצמה עניינה שירצה המקום מעשיהם ועבודתם ויברכם וחותרם בא"י מקדש הכהנים, ואחר כך אומר תפלה ותחנה ורנה ובקשה כפי מה שהוא רגיל וחותרם הושע ה' עמך ישראל שעמך ישראל צריכין להושע בא"י שומע תפלה.

146 עיי' רמב"ם עבודת יוה"כ פ"ד ה"ב: ויוצא לביתו וכל העם מלוין אותו עד ביתו, ויום טוב היה עושה על שיצא בשלום מן הקדש.

אף על פי ששעיר המשתלח מכפר על הקלות והחמורות, כל זה בתנאי שעשה תשובה.¹⁴⁷ לפי שהתשובה עניינה גדול אצל האל ית', והיא מכלל תרי"ג מצוות שנאמרו למשה בהר סיני וגם בתורתו, כמו שנאמר (ויקרא כו, מ) והתודו את עונם.¹⁴⁸

משביעני עליך, אחי, מהר לשוב בתשובה, מפני שני דברים, האחד כדי שתזכה להצלחה בעבודת ה', כיון שהחטאים מורשיים גיהנם ומחייבים את העונשים וממהרים אותם. ואם החטא קיים, הוא מונע מללכת בדרך ה' ומלמהר לעבודתו ית'. ואם מתגדל החטא הוא מונע מלהשיג את הטובות הגדולות ואת ההשתדלות בעבודת ה'. ואם לא יתעורר האדם לתקן את נפשו, סופו לירש גיהנם על חטאיו. הלא תראה את דברי האדון, מבשר האומה, האדון דוד ע"ה, איך אמר את המזמור על כפרת החטא שחטא בו, והוא (תהלים מז) מכתם לרוד שמריני אל כי חסיתי בך.¹⁴⁹ אחר כך אמר (שם נא, יב) לב טהור ברא לי אלהים וגו', ואמר (שם, יד) השיבה לי ששון ישעריך וגו'. כלומר, על זאת לבי דווי על ייסורי, וכשתכפר לי יטהר לבי מיגון זה, וישוב אל השמחה הזו שהיתה קודם לכן, בעמדי לפניך להללך.

וכבר צדק מי שאמר: אל תתאמץ לעמוד בתפילה בלילות ולצום בימים, דע לך שאתה מלופף בחטאים, לפי שהתפילה אינה מתקבלת אלא עם הניקוי, ואינה מתקבלת בעוד הלב אטום.

והעניין השני משני העניינים שיחייב אותך לשוב בתשובה, הוא כדי שתתקבל ממך עבודתך. לפי שאלוה המושפט אינו מקבל מנחה, והכרח הוא שהממרים פיו יחזרו בתשובה. הרי איך תבקש ממנו שיקבל נדבתך, ואת החוב המוטל עליך לא פרעת. ואיך תמשוך ירך לכבודו ממה שמותר לך, בעודך קרוב לעבור על מה שהזהירך עליו. ואיך תשפוך שיח ותתפלל לפניו ותפליג בענייניו, והוא ית' כועס עליך. זהו משפטם הגלוי של הממרים ושאינם עוזבים את מריים, כשהם מבקשים את קרבת אלוהיהם. לפי שהוא ית' הבטיח ואמר, שכאשר ישוב הממרה ויחזור בו ממה שעשה, אכפר לו עוונות בכבודי ובגדולתי, ואת חטאיו לא אזכור לעולם, כמו שנאמר (ירמיה לא, לג) כי אסלח לעונם ולחטאתם לא אזכר עוד. לפי שהוא ית' מכפר לחטאי מי שמרה בו ושב לפניו ית', כמו שנאמר (תהלים פו, ה) כי אתה ה' מוב וסלח ורב חסד לבל קוראיך. והרי אין הצרה אלא מאיתנו, וכשנשוב לפניו יקבלנו.

לפי שהוא ית' אומר: מתוך הרחמים שאני מרחם על עמי והשגחתי על ברואי, מי שקורא לפני אני עונה לו. אתם, עבדי, דעו, שמי שמבקש להקשות ערפו אענהו בתוקף עונשי, ומי שיבקש את רחמי אפרום עליו את טובי. אני הוא השב אל מי ששב אלי, אני המטיב למי

147 עיי' רמב"ם תשובה פ"א ה"ב: הכל מתכפר בשעיר המשתלח, והוא שעשה תשובה, אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות וכו'.

148 דברי רבינו כשית הרמב"ם, שהתשובה אינה מכלל תרי"ג המצוות, אלא המצווה היא הוידוי, כמו שמנה הרמב"ם בעשה ע"ג: והמצוה הע"ג היא שצונו להתודות על החטאים והעונות שחטאנו לפני האל יתעלה ולאמר אותם עם התשובה וכו' והוא אמרו ית' וכו' והתודו את חטאתם, וכן מבואר בדבריו תשובה פ"א ה"א, כל המצוות שבתורה וכו' כשעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפי האל ברוך הוא, שנאמר (במדבר ה, יז-יח) וכו', ע"כ. אמנם רבינו הביא פסוק אחר שנאמר בפרשת התוכחה, וכמו שדרשו בתו"כ שם: לצד התשובה הם הדברים, שמיד שהם מתוודים וכו'. ובספר המצוות (עשין עג) הביא הרמב"ם את דברי המדרש (ספרי וזוטא ה, ה ועוד) שלמד מפסוק זה שאף בגלות נזהגת מצוות וידוי.

149 יתכן שהיא טעות מעתיק והכוונה למזמור בבוא אליו נתן הנביא (תהלים נא).

שמטיב דרכיו, אני המקנה למי שמקנה אלי, אני המצוי למי שמבקשני, אני הזמין למי שמוזמין. האם יש מי ששב, למען אשוב אליו? האם יש מי שביקשני בכוונה מזהרה, למען אתקרב אליו, כמו שנאמר (תהלים קמה, יח) קרוב ה' לכל קוראיו וגו'? האם יש מי שיש לו צורך, ואמלאהו? האם יש מי שיש לו בקשה, ואשיבנה? האם יש מי שיש לו צרה, וארפאנה? עבדים! רחמי הם על עובדי ההולכים בדרכי. אני בכבודי מקרב את הפושעים השבים. כמה מרוחק העבד המזניח את מי שאינו מזניחו, ושוכח את אדונו והוא אינו שוכחו, ונעלם ממי שאינו נעלם ממנו, והוא משקיף עליו. ואין עיכוב השבים אלא שיצפינו בלבבם את התשובה ושיהיה לבבם בית לה', לפי שהוא ית' ישר בגזירותיו וגזר ביושר במה שבא לפניו, הרי מי שידע אינו שואל, ומי שיש לו אינו מחליף, כמו שאמרו המשיגים האמיתיים (מדרש משלי ו, כב), אפילו בפרת בו וחזרת בתשובה הקדוש ברוך הוא מקבלך.

לכן מי שהקל את שעבודו וביטל את תשוקתו והשלים את קלקולו, ישוב אל אלוהיו. הרי אם היה העולם הזה שעה אחת, היה על האדם לנצל אותה לעבודת ה'. וחייב האדם לשוב בתשובה לפני שיתבטל כח הכולע וייסתם השומע ויזרום הדומע וייבש הכל ויגדע הרכוש ויתבטל המעשה ויתמעט הכוח, וישאווה לרחיצת המהרה.

דעו, קהל קדוש, שחובה על האדם לזכור ארבעה דברים, והם: כשימעיט באכילה תערב לו העבודה, ומי שממעיט בשתיה ירעפו עליו הברכות, ומי שמרבה בהתערכות [בעניניהם של אחרים] יחולו בו המכות, ומי שמבקש להשביע את רצונם של הבריות לא יקווה להשביע את רצונו של הרחמן. מי שעושה את העולם הזה לפרוודור, יהיה לו העולם הבא למנוחה. ומי שדואג להטיב את הילוכו בעולם הזה, תמה שמחתו בעולם הבא. ומי שמתקן בעולם הזה את מעשיו, יגדע יום הדין את נכסיו.

על כן משיבני עליכם, ישראל, שובו וחזרו אל ה' אלהיכם ית', לפי שהוא מקבל את השבים, כמו שהכריז הושע בן בארי ע"ה ואמר שובה ישראל עד ה' אלהיך וגו'. מהולל הוא מי שהשיב לנו רפואה למחלתנו, והיא התשובה, כמו שאמרו ז"ל (יומא פו, א) גדולה תשובה שהיא מנעת עד כסא הכבוד שנאמר שובה ישראל עד ה' אלהיך.

וכבר אמרו חז"ל (ב"ר וישב פד, יט) שהראשון שפתח בתשובה זה ראובן, שנאמר (בראשית לו, כט) וישב ראובן אל הבור והנה אין יוסף בבור ויקרע את בגדיו, מלמד שהיה עסוק בשקו ובתעניתו. ולכן זכה שיהיה הראשון שיפתח ויתנבא בתשובה אחד מזרעו, והוא הושע בן בארי, כמו שנאמר שובה ישראל עד ה' אלהיך וגו'.

ומה שאמר קחו עמכם דברים ושובו אל ה', אמר להם הנביא, אין מבקשים ממכם לא ממון ולא קרבנות אלא דברים בלבד, כמו שנאמר קחו עמכם דברים ושובו אל ה'. והוא שיאמר האדם לפניו ית', אנא השם חטאתי עויתי פשעתי.

אחר כך אמר כל תשא עון וקח טוב. לא זו בלבד שהקב"ה מכפר עוונותינו וסולח לרעתינו, אלא שהוא מעניק לנו את הטובה, שנאמר וקח טוב.

אחר כך אמר ונשלמה פרים שפתינו, עשה האל ית' את דיבורם בוידוי בלבד במקום הפרים שהיו זוכים, כמו שנאמר ונשלמה פרים שפתינו.

אחר כך אמר אשור לא יושיענו, כלומר שהתשובה דורשת עזיבת החטא וחרטה, ושלא ישובו לסמוך על בשר ודם אלא על ה' ית', כמו שנאמר על סוס לא נרכב, שמשמעותו שאנחנו לא נסמוך על מי שסמכנו עליו.

ומה שאמר ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו אשר כך ירוחם יתום, רומז בזה אל ישראל בזמן שאין ידם שלמה, והם נקראים כיתום ואלמנה, כמו שנאמר (איכה ה, ג) יתומים היינו ואין אב אמותינו כאלמנות.

דע, בן אדם, שהתשובה עניינה גדול לפני ה' ית'. ויש לה ארבע תנאים (רמב"ם תשובה פ"ב ה"ב). הראשון עזיבת החטא. והשני החרטה. והשלישי הוידוי. והרביעי שיגמור בלבו שלא ישוב לבסלה. כלומר, החרטה היא על מה שעבר ממנו בחטא. והעזיבה וההפלה ממנו. והוידוי עליו, ובקשת הכפרה עליו והכניעה בבקשת המחילה על מה שצריך לבקש, וכן הצום והתפילה. והגמירה בלבו שלא ישוב לעשותו, בלבו ובמצפונו.

והחרטה הרי היא סימן שהוא מגנה את מעשיו, כמו שנאמר (ירמיה לא, יח) כי אחרי שובי נחמתי ואחרי הודעי ספקתי על ירך בושתי וגם נכלמתי כי נשאתי חרפת נעורי. ואמר עוד (יונה ג, ט) מי יודע ישוב ונחם האלהים ושב מחרון אפו ולא נאבד. ואמר במי שעומד במרדו (ירמיה ח, ו), אין איש נחם על רעתו לאמר מה עשיתי.

ועזיבת החטא לאמיתתה היא על ידי בטחוננו בהבטחות ובאימים, כמו שנאמר (ישעיה נה, ז) יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו וישוב אל ה' וירחמנו ואל אלהינו כי ירבה לסלוח. ואמר במי שעומד במרדו (שם נז, יז), בעון בצעו קצפתי ואכזהו הסתר ואקצוף וילך שובב בדרכי לבו.

ובקשת הכפרה היא סימן על צייתו וכניעתו לפני האל ית', והודאתו בחטאו היא סיבת המחילה עליו, כמו שנאמר (משלי כה, יג) מכסה פשעיו לא יצליח ומודה ועווב ירוחם. ועל היפוכו אמר ירמיה ע"ה (ב, לה) ותאמרי כי נקיתי אך שב אפו ממני הנני נשפט אותך על אמרך לא חטאתי. וחובה על כל הנתון בצרה או שפיו מזוהם שישב אל אלוהיו ית' ויבכה ויכנה עד שיתרפה מכאבו, כמו שנאמר (איכה ג, מ) נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה'. לפי שהאל ית' הבטיח לאדם שכאשר ישוב ירפאהו מכאבו וחוליו, כמו שנאמר (דעה"ב ז, יד) ויכנעו עמי אשר נקרא שמי עליהם ויתפללו ויבקשו פני וישובו מדרכיהם הרעים ואני אשמע מן השמים ואסלח לחטאתם וארפא את ארצם.

ראה, אתה הרואה, כיצד תיאר בפסוק זה את ארבעת הדברים שהם תנאי התשובה שקדם זכרם¹⁵⁰, בפסוק אחד. מה שאמר ויכנעו עמי הוא עניין התחנונים והענווה לפניו ית'. ומה שאמר ויתפללוהו הוא עניין התפילה. ומה שאמר ויבקשו פני הוא עניין הצדקה. לפי שבקשת פנים אצל בני אדם היא הגשת מנחה, כמו שנאמר (משלי כט, כו) רבים מבקשים פני מושל, ואצל האל ית' היא צדקה. ומה שאמר וישובו מדרכיהם הרעים הוא עניין

150 ברמב"ם תשובה פ"ב ה"ד: מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני השם בבכי ובתחנונים ועושה צדקה כפי כחו ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה וגולה ממקומו, שגלות מכפרת עון מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח.

התשובה הגמורה (בראשית רבה מד, יב). אחר כך אמר, שכאשר עושים את ארבעת הדברים הללו, ואני אשמע מן השמים ואסלח לחטאתם וארפא את ארצם, ובעקבות המעשים האלו אכפר להם, ואאמת את הכפרה בהבראה ורפואה, כמו שאמר על ידי האדון דוד המלך ע"ה (תהלים קג, ג) הסולח לכל עוניכי הרופא לכל תחלואיכי. ואמר עוד (בהפטרה זו) ארפא משובתם אוהבם נדבה כי שב אפי ממנו.

ועוד פסוקים רבים כיוצא בהם מלמדים שהתשובה מביאה לידי רפואה ולידי רחמים, כמו שאנמר (ישעיה נה, ז) וישוב אל ה' וירחמנו ואל אלהינו כי ירבה לסלוח. וכמו כן היא מביאה לידי אריכות ימים, כמו שנאמר (יחזקאל יח, כז) ובשוב רשע מרשעתו אשר עשה ויעש משפט וצדקה הוא את נפשו יחיה. ואמר מבשר האומה ישעיה ע"ה (נז, יז-יח) בעון בצעו קצפתי ואבהו [הסתר ואקצף וילך שובב בדרך לבו, דרכיו ראיתי וארפאהו]. אמנם בצעו מתפרש בשתי משמעויות. הראשונה לעניין הכפירה, כמו שנאמר (תהלים י, ג) ובוצע בדרך ניאץ ה' [ההמשך חסר].



רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד זלה"ה

מצאצאי הרמב"ם זלה"ה

בירורים והוספות בספר "דרך החסידות"

לרבי דוד ב"ר יהושע הנגיד

הרב יהודה זייבלד

רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד, דור שישי לרמב"ם ואחרון צאצאיו שישב על כסא הנגידות במצרים, ובסוף ימיו היה מנהיג בערי סוריא, דמשק וחאלב, היה איש אשכולות. ברשותו החזיק ספרייה גדולה במושגי אותם ימים, שכללה אוסף גדול של כתבי יד. לצד זאת, הוא עצמו חיבר מגוון חיבורים: פירושים עיוניים למקרא¹, דרשות להמון העם, חיבורים בהלכה ותרגומים למשנה תורה לרמב"ם, חיבורים בפילוסופיה וחיבורים בעבודת ה' על דרך החסידות, ועוד.

החיבור **דרך החסידות**, ששמו המלא הוא "המדריך אל ההתבודדות והמסייע להחלצות"², הוא מחיבוריו הקצרים של רבי דוד, ועניינו הוא ספר הדרכה מקוצר להשגת דרך החסידות. הוא מיוסד, בדומה לחיבורו של רבי דניאל אלאמאשטי הקודם לו בזמן, "כתאב תקוים אלדין" [-תיקון הדת]³, ולספר המאוחר לו בזמן - מסילת ישרים של הרמח"ל, על מאמרו של רבי פנחס בן יאיר: **זהירות מביאה לידי זריזות, זריזות מביאה לידי פרישות, פרישות מביאה לידי נקיות, נקיות מביאה לידי טהרה, טהרה מביאה לידי קדושה, קדושה מביאה לידי ענוה, ענוה מביאה לידי יראת חטא**. שמונת מדרגות אלו הן מהות החסידות, ורבי דוד מרחיב ומבאר כל אחת מהן.

החיבור מתאר את דרך החסידות הקדומה, העוסקת בדרכי הזדככות הנפש ועלייתה אל מקורה האלוהי. כְּנוּיָהּ של דרך זו בחיבורו של רבינו רבי'ם הם: דרך החסידות, דרך ה', ומסלול ה'. בחיבור ספרים על דרך זו קדמו לרבי דוד כמה מרבתינו גדולי הדורות. הידועים שבהם הם רבינו בחיי אבן פקודה בספרו **חובות הלבבות**, ורבי אברהם בן הרמב"ם בספרו **המספיק לעובדי ה'**⁴. כמו כן ניתן לכלול בחיבורים אלו

1 ראו י' זייבלד, כליל היופי לפרשת בשלח, קובץ בית אהרן וישראל ריט (שבט-אדר תשפ"ב), עמ' ה.
2 במקור: אלמרשד אלי אלתפרד ואלמרפד אלי אלתג'יד. "מרשד" הוא מדרוך, כתרגום הנפוץ לספרו של רבי נתנחם הירושלמי, אלמרשד אלכאפי - המדריך המספיק, ואילו ה"מורה" שב"מורה נבוכים" למשל, הוא "דלאלה". ואכן ספר זה הוא ספר הדרכה, שנכתב על ידי מדרוך המכיר את דרכי החסידות ומוכיל בהן את המבקשים לצעוד בעקבותיו. "אלתפרד" היא התבודדות ופרישות מחברת בני האדם, ויש להבחין בינה לבין פרישות כוללת, "אלוהד". "מרפד" הוא המסייע. "אלתג'יד" היא היחלצות, ותרגומו של "החלצו מאתכם" (במדבר לא, ג) אצל רס"ג הוא: ג'ידו מנכם, "ועבר לכם כל חלוק" (שם לב, כא): כל מג'יד, וכן "יירק את חניכיו" (בראשית יד, יד) - ג'יד. משמעות הזריזות ומשמעות השליפה, הן שתי המשמעויות בתיבת "חליץ" בלה"ק וכמסקנת הסוגיה ביבמות (קב, ב), ושתי משמעויות אלו כלולות גם במילה הערבית "ג'יד" (וראו מילון בלאו, עמ' 83), ולשתיהן כוונת רבינו, שהנפש נשלפת ממאסר החומר, ומזדוזה לעבודת ה'. מעתה, השם המדויק הוא "המדריך אל ההתבודדות והמסייע להחלצות", ולא "מורה הפרישות ומדריך הפשיטות".
3 עליו ראו: י' זייבלד, גנוזות הרמב"ם ובית מדרשו, מכון בית אהרן וישראל, ירושלים תשפ"ב, מבוא, עמ' א-ב.

4 לסקירה של החיבורים מסוג זה, עיי' ג' אילן, 'הספרות הצופית היהודית: בין השפעה להשראה', טורים, 1 (2007), עמ' א, ובעשרות מאמרים של י' ינון-פנטון.

את פירושיו של רבי תנחום הירושלמי לספר יונה, תהלים ושיר השירים, הגדושים ביסודות ומושגים מעולמה של דרך החסידות.⁵

חיבור זה פורסם לפני שלושים וחמש שנים על ידי יוסף ינון (פנטון), תחת השם "מורה הפרישות ומדריך הפשיטות".⁶ רבות הן זכויותיו של פנטון בכלל, ובבירור עניין חיבוריו של רבי דוד הנגיד בפרט. מחקריו במבוא לספר זה במהדורות ובסדרת מאמרים שפרסם העלו לראשונה את דמותו רבת-האנפין ואת היבול הגדול של חיבוריו בכל חלקי התורה.

במהלך העיסוק בהתקנת מהדורה חדשה לספר זה עלו נקודות רבות בעלות חשיבות לעניינו של החיבור: כתבי היד של החיבור ופרסום ראשון של קטעים חדשים; שתי מהדורותיו של החיבור והבלבול ביניהן; מיקומו והגדרתו של החיבור כמדריך לדרך החסידות, לעומת הגדרתו כתעודה לצופיות יהודית; ומהות החיבור "דרך החסידות" כחיבור רחב יותר או כאותו חיבור עצמו. דברים אלו יבואו בהקדמה לההדרת קטע מחיבורו הגדול של רבי דוד, גילוי האמיתות, שאותו הביא מתוך חיבורו "מאמר דרך החסידות".

כתבי היד של החיבור ופרסום ראשון של קטע חדש

החיבור דנן השתמר בכתב יד אחד, כמעט שלם (אוקספורד בודלי הונט. 382. להלן: כ"א), שעבר מדור לדור בחלב שבסוריה, בה התגורר רבי דוד הנגיד בשנותיו האחרונות, עד שנמכר לרוברט הונטינגטון. לאחר מותו עבר כתב היד, עם שאר כתבי היד שלו, לספריית אוקספורד. בכתב יד זה מתועדות שתי מהדורות של החיבור, האחת בהעתקת גוף כתב היד, והשניה בהגהות המגיה. על כתב יד זה מבוססת מהדורת הדפוס של פנטון עליה יורחב להלן.

השתמרו גם מספר דפים בודדים של החיבור בקהיר. דפים אלו לא באו לשימוש במהדורתו של פנטון, והוא גילה אותם אחרי התקנת עיקרו של הספר לדפוס.⁷ מהמהדורה שבדפוס נראה, שאחד מהם התגלה סמוך למסירת הספר לדפוס, ולכן נעשה בו רק שימוש מועט.⁸ אלו הדפים הנוספים:

1. אוסף פירקוביץ השני בפטרבורג, כ"י Yevr.-Arab. II 1161. שני דפים, דף 19 שייך לסוף פרק ז ותחילת פרק ח, ודף 20 נראה אף הוא שייך לאותו טופס, אלא שהכתוב בו אינו מקביל למה שהגיענו בכ"א, ויורחב בו להלן.

2. אוסף פירקוביץ השני בפטרבורג, NS 964, חמשה דפים, כוללים מסוף פרק ח עד קרוב לסוף פרק ט, ומאמצע פרק כו עד אמצע פרק כח.

5. ראו, למשל, בהקדמתו של רבי תנחום הירושלמי לתהלים (פטרבורג RNL EVR ARAB I 3735, דף 33), על כך שהבא לבאר את ענייני ספר תהלים - ולא רק את פירוש המילים - צריך לחבר לפירושו גם את העניינים הנכבדים והידיעות העדינות והכוונות החכמות וזריחות האור הענייניות וההבלחות הרוחניות (במקור: מעאני שריפה ועלום לטיפה ואגראץ' חכמיה ואשראקאת מענויה ותשויקאת רוחאניה), להראותן ולגלותן ולבארן. סגנון זה זהה לסגנונו של רבי דוד בחיבור דנן.

6. הוצאת מקיצי נדרמים, ירושלים תשמ"ז.

7. כפי שעולה ממאמרו 'פירוש מיסטי לשיר השירים', תרביץ סט (תש"ס), עמ' 588, שם מופיע נספח לירושתו הספרותית של רבי דוד, ומפורטים קטעי הגניזה הללו כשרידים נוספים שהתגלו בשלב מאוחר.

8. כ"י פירקוביץ NS 964 מופיע ברשימת כתבי היד שבמהדורת פנטון, וסימנו ג, אך הוא משמש להשוואות נוסח בעיקר כשנוסח א חלוק על נוסח ב, ובמקומות אלו בדק פנטון מהי המסירה בכ"י ג. לא תועדו אצלו המקומות שכ"י ג נבדל מנוסח א ונוסח ב כאחד.

השוואה של קטעי הגניזה לכתב היד העיקרי מעלה, שהנוסח שבהם הוא כמעט תמיד הנוסח שבמהדורה השנייה, כפי שהיא מיוצגת בנוסח המגיה של כתב היד העיקרי.⁹ עוד עולה, שהמגיה על כתב היד העיקרי לא היה דייקן, ובמקרים רבים הנוסח שבקטעי הגניזה מתוקן ועדיף מנוסח כתב היד העיקרי על שתי מסירותיו. להלן שתי דוגמאות:

1. בפרק ט בפירוש "פרוש נקפי", בנוסח א יש אריכות דברים יתרה, וגם ערבוב ומיקום המתרחק מטומאה יחד עם המתרחק מדחק האנשים. בקטע הגניזה הניסוח בהיר, והמתרחק מטומאה מחובר למבקש שיחשבוהו שממחר לעשיית מצוות.

2. בפרק כו, בביאור עניינו של ה"נדגל", הוא המושל החכם הנוהג ברבנות ומנהיג את בני עמו בדרכי החכמה, נוסח המהדורה הראשונה, פנים נוסח כ"א, הוא: "ואין כוונתי בשלטון זה לשלטון הגלוי, בכיבוש ובכפייה, אלא כוונתי לשלטון האמיתי, הענייני. ואף על פי שבעליה הוא בתכלית השלמות".¹⁰ בקטע הגניזה בא נוסח המהדורה השנייה: "ואין כונתי בשלטון זה לכיבוש, אלא שלפעמים ההתמנות היא גלויה, ולפעמים היא נסתרת, ולעולם לו ראוי השלטון, גם אם הוא בתכלית הצניעות".¹¹ מגיה כ"א ציין סגולת אחר "בשלטון" הראשון והוסיף בגליון חלק מהמילים שבמהדורה השנייה, ודילג על המילים "ולעולם לו ראוי השלטון, גם אם",¹² דילוג המקשה על הבנת התיקון כולו.¹³

יש מקום להנחה שלשינוי זה יש משמעות היסטורית. לפי המהדורה הראשונה אין מדובר כלל במנהיג ציבור, אלא במדריך רוחני של קבוצת מבקשי ה' ודרך החסידות. השלטון אינו שלטון גלוי כלל, אלא רק שלטון ענייני. שלטון כזה הוא המתאים לשלם בתכלית השלמות. אך לפי המהדורה השנייה מדובר במנהיג ציבורי, שאמנם אינו כובש, אך התמנותו לפעמים גלויה ולא תמיד היא נסתרת. לשם הצדקת הנהגתו הגלויה, הוסיף רבי דוד שהשלטון אכן ראוי לו, גם אם הוא צנוע בתכלית. שמא התמנותו של רבי דוד לנגיד יהודי מצרים בין כתיבת המהדורות היא שהביאה לשינוי זה. מכל מקום, לא ניתן לעמוד על טיבו של השינוי בין המהדורות מתוך כ"א, אלא רק מתוך קטע הגניזה.

כ"א אינו שלם, וכרמוזו למעלה. יש בו חסרון בולט בסוף הפרק הרביעי, בו מפורטות מדרגות החכמים והחסידים, ואמור להיות בו דיון על מימרת רבי פנחס בן יאיר,

9 במקרים בודדים נוסח קטע הגניזה הוא כנוסח פנים כה"י ולא כנוסח המגיה. כגון בפרק כו, כה"י ובקטע הגניזה: אמתגאז אלצ'ו באלט'לאס, ורק המגיה מוסר: אמתגאז אלט'למה ואלצ'ו.

10 במקור: ולסת אעני בהד'ה אלריאסה אלט'אהרה אלגלבה ואלקהר בל אעני באלריאסה אלחיקיה אלמענויה. ואן כאן צאחבהא פי גאיה אלכמאל.

11 במקור: ולסת אעני בהד'ה אלריאסה אלתגלב בל קד' יכון מתוליא ט'אהרא וקד יכון כפיא לכן לה אלריאסה ואן כאן פי גאיה אלכמול.

12 הוא העתיק "אלתגלב בל קד' יכון מתוליא ט'אהרא וקד יכון כפיא פי גאיה אלכמול", ודילג על המילים "לכן לה אלריאסה ואן כאן".

13 הדילוג גרם לפנטזן להבין באופן שגוי את כוונת המגיה, וליצור נוסח כלאים מוקשה: "ולסת אעני בהד'ה אלריאסה אלתגלב אלריאסה אלט'אהרה אלגלבה ואלקהר בל אעני באלריאסה אלחיקיה אלמענויה. ואן כאן צאחבהא פי גאיה אלכמאל בל קד' יכון מתוליא ט'אהרא וקד יכון כפיא פי גאיה אלכמול"; שתרגמו אצלו: "ואיני מתכוון בשלטון הזה לשלטון החיצוני של הכרח וכפייה, אלא מתכוון אני לשלטון האמיתי והרוחני. ובעל מדרגה זו בתכלית השלימות, ממלא תפקידו כשליט בפרהסיה, או יתכן שיפעול בסתר בתכלית הצניעות". לא מיותר לציין, שלמרות שפנטזן מביא בעמוד זה נוסחאות מקטע הגניזה המסומן אצלו באות ג, כל התיקון בשורות אלו והשינוי בהן בין גוף כ"א לגליון - לא מוזכרים אצלו כלל.

המפרטת את מדרגות החסידות מזהירות ולמעלה, שעל פיהן מבוסס המשך הספר. חסרון זה צויין במהדורתו של פנטון (עמ' יא), והוא חסרון של דף או יותר בכתב היד, בין דף 6 לדף 7. להלן נעסוק בהשלמת חסרון זה מתוך חיבור אחר של רבינו. אלא שמתברר כעת שחסרון זה אינו החסרון היחיד.

בפרק כג ישנו דיון קצר בפסוקים "קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו", ו"אין קדוש כה' כי אין בלתך". בסיומו כותב רבי דוד: וכבר נתבאר דבר זה במדרגת הקדושה. פנטון מפנה לדף 17, אך אין שם אלא דיון קצר בפסוק הראשון מבין שניהם. למעשה, המתבונן בפרק העשירי מוצא בו תמיהה נוספת. בתחילתו עוסק הפרק במדרגת הנקיות, ובסופו בענייני הקדושה. בקדושה עוסק גם פרק יא הבא אחריו, המסתנים בכך שהקדושה המביאה לידי ענווה. במימרת רבי פנחס בן יאיר, בין הנקיות לקדושה מופיעה מדרגה נוספת, מדרגת הטהרה - ועליה אין שום דיון בספר כפי שהוא לפנינו. היכן נעלמו הדיון בטהרה ותחילת הדיון בקדושה?

והנה, בכ"י 1161 הנזכר ישנו כאמור דף נוסף השייך לחיבור לפי זהות צורתו לדף שלפניו שהוא חלק מהחיבור. הדף מטושטש וקשה מאוד לקריאה, אך ממה שניתן לקרוא בו עולה בבירור שבצדו האחד הוא עוסק בנקיות או בטהרה, ובצדו השני בקדושה. אלו המילים שניתן לקרוא שם:

עמוד א: אלתקרב אלי אללה ען גמ.. [חסרון 6 מילים] צפא מזאולה אלמזמלאת ואכלאין אלאכלאין וצפא אלצפא, מסאולה אלאסואל ואלמקאמאת אלדכול פי אלגזיות וקאל פי אלנהאיות. וקאל אכר צפא אלצפא אבאיה אלאסתאר ען אלמחדתאת במש..ה אלהק באלחק עלי אלאתצאל באלעלם. וקאל אכר אלמוג ללמ.. אלצרף באלצרף אלק יריד בר'לך אן מא דאם

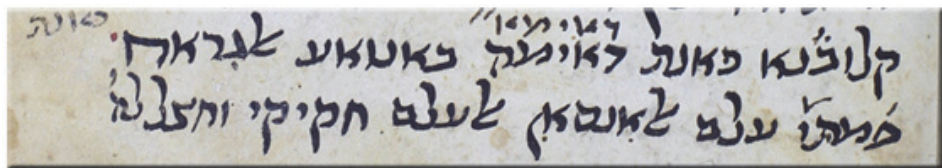
עמוד ב: קדאם אלדי ... מקום קדש אלי מא [6 מילים] פי מראק[ב] אלתופיה ואלתקדים [5 מילים] יעבד חצרה' אלקדום כקול סיד [4 מילים] ק' קדוש כו'.

וזהו התרגום המשוער, שאינו מדויק מחמת קושי הקריאה במקור:

עמוד א: ההתקרבות אל ה' מכ.. [חסרון 6 מילים] הנקיות היא מיעוט הרעים וזיכור המזוככים ונקיון הנקיים, שאלת השאלות והמדרגות הכלולות בחלקי הנפש, ויש אומרים בתכליות. ואמר אחר, נקיון הנקיות אבי המסתור מהעניינים המתחדשים, האמת שבאמיתות לדביקות ביודע. ואמר אחר, הערכוב ל[מעורבים] הזיקוק במזוקקים מתאים שירצה בזה מה שמתמיד...

עמוד ב: קדוש אשר... מקום קדש אל מה [6 מילים] בצפייה לקיום החובות וההקדשה [5 מילים] יעבוד לפני הקדוש, כמאמר האדון [4 מילים] קדוש קדוש כו'.

מכך עולה שמלבד החסרון שבספר שבו סופר כי"א אינו אשם, ישנו חסרון נוסף שבו אשם סופר כי"א. בדף 17, לפני השורה האחרונה בעמוד, מדולגים דף או שניים מכתב היד המקורי, העוסקים בטהרה ובקדושה. ושמה לחסרון זה, שהושלם בדפים מצורפים שאבדו, רומז הציון שעל המילה הראשונה בשורה זו, "פמתי"?



מהדורותיו של החיבור והבלבול ביניהן

כפי שרמזו למעלה, בכי"א יש שתי שכבות, נוסח הפנים ונוסח מגיה. בחינת ההבדלים מעלה שככל הנראה נוסח הפנים הוא מהדורה ראשונה, והמגיה הגיה את החיבור על פי מהדורה בתרא של המחבר, מכתב יד אחר, כמופיע בדף 15 לפני אחת ההוספות, וכפי שהעלה גם פנטון. נראה שהמגיה הוא גם המנקד, כך שבדף 11 שורה שורה 14 במילה מדוכיא, הניקוד הוא רק לפי התיקון.

העובדה שחלקי החיבור שנוספו במהדורות השניה כתובים בגליונות כתב היד, גרמה לבלבולים מסוגים שונים: מיקום ההוספה שלא במקומה המדויק; העתקה חלקית של ההוספה, והשמטת חלקים ממנה; ושילוב שגוי של נוסח המהדורה הראשונה עם נוסח המהדורה השניה, במקומות שבהם כוונת המגיה היתה להחליף את נוסח הפנים בנוסח החדש, ואילו פנטון הבין שהכוונה להוספה ולא להחלפה.

להלן דוגמאות ספורות ומייצגות המלמדות על הכלל.¹⁴

1. בפרק י, נאמר במהדורה הראשונה: "כמו שאמר כנגד זה ואתה אלהים תורידם לבאר שחת. ואמר עוד י"י העלית מן שאול נפשי חייטני מירדי בור".¹⁵ על המילים "כנגד זה" יש סגולתא, כדרכו של המגיה לציין לתיקון בגיליון, וסימון נוסף אחרי המילים "מירדי בור". בגיליון יש שלוש הגהות. באחת נאמר: "י"י העלית מן שאול נפשי ואמר",¹⁶ ובשניה נאמר "ומה שאמר אל תתן חסידך לראות שחת, ואמר בעניין זה ואתה",¹⁷ ובשלישית נאמר "ואמר בעניין זה".¹⁸

פנטון הבין שיש כאן שלושה שינויים, ואלו הם: במקום "כנגד זה" בתחילה - "בעניין זה" - פרשנות שלו להגהה השלישית; לאחר "ואמר עוד" להוסיף "כנגד זה", ללא שום מקור; ותוספת הפסוק בסוף "ואמר אל תתן חסידך לראות שחת" - חציה הראשון של ההגהה השניה. על פי הבנות אלו קבע את הנוסח: "כמו שאמר בעניין זה ואתה אלהים תורידם לבאר שחת. ואמר עוד כנגד זה י"י העלית מן שאול נפשי חייטני מירדי בור, ואמר אל תתן חסידך לראות שחת".¹⁹

אך פירוש זה להגהות בעייתי. הוא מתעלם מההגהה הראשונה, ובנוסף מתעלם מכך שההגהה השניה מסתיימת במילים "ואמר בעניין ואתה", המורה שאחרי הפסוק "אל תתן חסידך לראות שחת" צריך לבוא "ואמר בעניין ועתה".

הפשר הנכון לשלושת ההגהות הוא, שאחת מהן מופיעה פעמיים, פעם אחת במלואה - ההגהה השניה, ופעם אחת לחצאין - ההגהה השלישית, הוזהר לסוף ההגהה השניה. ההגהה הראשונה מעבירה את הפסוק "ה' העלית מן שאול נפשי" מהסוף להתחלה; השניה מוסיפה את הפסוק "לא תתן חסידך לראות שחת", וחציה השני וכן ההגהה השלישית קובעים את הפתיח לפסוק שהפך לשלישי, "ואתה אלהים" -

¹⁴ העתקתו של פנטון לא נבדקה בשיטתיות. יתכן שבדיקה שיטתית היתה מעלה מקרים רבים נוספים.

¹⁵ במקור: כמא קאל פי צד ד'לך ואתה אלהים תורידם לבאר שחת. וקאל איצ'א י"י העלית מן שאול נפשי חייטני מירדי בור.

¹⁶ במקור: י"י העלית מן שאול נפשי וקולה.

¹⁷ במקור: וקולה אל תתן חסידך לראות שחת, וקאל פי אלמעני ואתה.

¹⁸ וקאל פי אלמעני.

¹⁹ במקור: כמא קאל פי אלמעני ואתה אלהים תורידם לבאר שחת. וקאל איצ'א פי צ'ד ד'לך י"י העלית מן שאול נפשי חייטני מירדי בור וקולה אל תתן חסידך לראות שחת.

"ואמר בענין זה". וכך עולה הנוסח הנכון: "כמו שאמר כנגד זה (שם ל, ד) 'ה' העלית מן שאול נפשי חייטני מירדי בור', ואמר (שם טז, י) 'לא תתן חסידך לראות שחת', ואמר בענין זה (שם נה, כד) 'אתה אלהים תורדם לבאר שחת'".²⁰

סיבת השינויים ברורה. רבי דוד כותב שמי שמרומם את חכמתו מן הדמיונות, נכנס לחבורה, נוכח פני הקודש. לעומתו, מי שאינו מרומם את חכמתו, ומאפשר לכוח הכעס והתאוה לגבור עליו, יורד אל השפל שבשפלים ונופל לעולם השדים. במהדורה הראשונה הובאו שני פסוקים, שניהם מתוארים כאמורים "כנגד זה", בעוד שהראשון עוסק בפילתם של הרשעים לבאר שחת, והשני בהצלחתו של דוד המלך מיד שָׁאֹל. כנגד ערבוב זה באה סדרת התיקונים במהדורה השנייה, שלפיה שני הפסוקים הראשונים מתארים את מצבו של החסיד הניצול מבאר שחת, ונאמר עליהם שהם "כנגד זה", היינו כנגד מצבו של הנופל לבאר שחת; לבסוף בא הפסוק השלישי, האמור "בענין זה", ולא כנגדו, והוא המתאר את הרשע היורד שחת. פנטון קבע כאן נוסח משלו, המשמר יפה את הכוונה, והופך רק את הסדר - הוא מקדים את הפסוק העוסק ברשע היורד שחת, ואחריו מביא את שני הפסוקים העוסקים בחסיד שניצול משם. הלומד לא יטעה, אלא שנכון להיצמד לנוסח שבמקור ולא לבדות נוסח ללא מקור.

2. בפרק כ, נאמר במהדורה הראשונה: "ובמה שאמר תערך לפני שולחן, כמו שנזכר והתבאר למעלה. ודע..."²¹. המגיה סימן סגולתא על המילה "והתבאר". ובגיליון נכתב: "ובמה שאמר 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה', והכונה בזה שיהיה לְבו כמראה ממורקת מול העולם הקדוש. ודע..."²². פנטון שגה כאן בתרתי. הוא מיקם את ההערה שלא במקומה, תוך התעלמות הן מסימן הסגולתא והן מהמילה "ודע" המורה את המילה שבה חוזרים לנוסח הפנים, ומיקם אותה לפני "כמו שנזכר והתבאר למעלה". בנוסף, הוא לא העתיק את ההערה במלואה, אלא עצר במילים "ממעני הישועה". ההמשך, העוסק במירוק הנפש עד שהיא נעשית כמראה שמשותפים בה האורות העליונים, נשמט.

3. בהמשך אותו פרק, במהדורה הראשונה נאמר: "ואולם דימוי ה' ותיאורו בשמש".²³ על המילה "ואולם" מופיעה סגולתא, וגם תיקון בין השיטין: "ודע שזה ה'..."²⁴, כאשר האות "ה" עומדת מעל המילה "דימוי", להורות שיש להמשיך את הקריאה בה. מכך עולה הקריאה: "ודע שהדימוי הזה".²⁵ כמו כן מופיעות עוד שתי שורות בגיליון, שבהן נאמר: "ודמוי זה של הנעלה לפחות, הוא כדי לקרב הדבר אל השכל. וכן הוא גם במה שדמה את י"י ותארו בשמש במה שאמר (שם פד, יב) 'כי שמש ומגן י"י', והוא לפי שהשמש..."²⁶.

20 במקור: כמא קאל פי צד ד'לך י"י העלית מן שאול נפשי חייטני מירדי בור, וקולה לא תתן חסידך לראות שחת, וקאל פי אלמעני ואתה אלהים תורדם לבאר שחת.

21 במקור: ופי קולה תערך לפני שולחן וג', כמא תקדם דבר ד'לך ובסטה. ואעלם.

22 במקור: ופי קולה ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה. ומעני ד'לך אן יציר קלבה כאלמרא אלמצקולה אלמחאדיה ללעאלם אלקדסי. ואעלם.

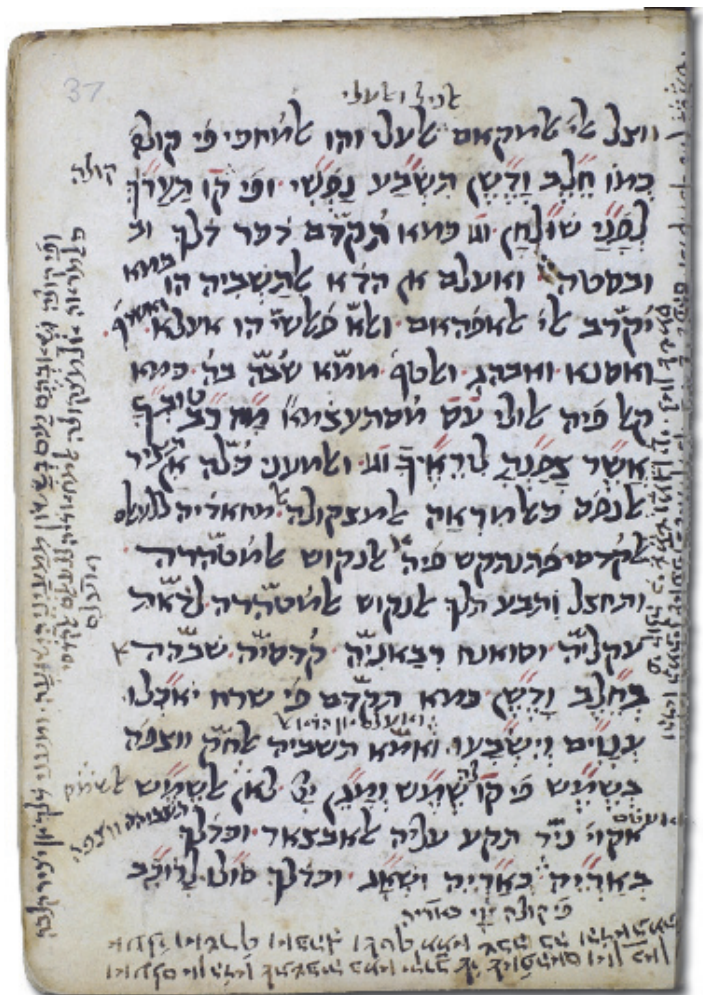
23 במקור: ואמא תשביה אלחק ווצפה בשמש.

24 במקור: ואעלם אן הדא אל.

25 במקור: ואעלם אן הדא אלמשביה.

26 במקור: והדא תמתיל לאלעאל באלאדון תקריבא אלי אלפיהם וכדלך וצף אלחק בשמש פי קולה כי שמש ומגן י"י לאן אלשמש.

פנטון שילב במהדורתו רק את התיקון שבגיליון, והתעלם מהתיקון שבין השיטין. למעשה ברור למדי ששני התיקונים נחוצים, וכן שעניינם חלוק. המעתיק הראשון לא העתיק כאן את נוסח המהדורה הראשונה, כפי שהיה צריך לעשות, שהרי חסרות כאן מילים, ולא ברור המעבר מדימוי ההתגלויות ל"חלב ודשן", לדימוי ה' לשמש, והננו מסיקים שהמעתיק הראשון פשוט דילג על שתי שורות, ואותן שתי שורות נוספו בגיליון. התיקון בין השיטין הוא תיקון אחר, של המהדורה השנייה, בה הוחלפו המילים "ואולם דימוי" במילים "ודע שהדימוי הזה", ומילים אלו קודמות למילים שבגיליון.



4. יש שפנטון התעלם מהתיקון שבגיליון וההדיר את נוסח המהדורה הראשונה, למרות הכרתו במבואו בכך שבדרך כלל המהדורה השנייה עדיפה. על מקרים ספורים שבהם לדעתו נוסח המהדורה הראשונה עדיף, כפי שהעיר במבואו, אין להלין. אך יש מקומות שבהם נוסח המהדורה השנייה עדיף והוא ביכר את הראשונה, וקל לאתר אותן לפי שינויי הנוסח שבשולי הדף במהדורתו, בכל מקום שצויין בהן נוסח ב.

5. יש שכיון שיש שני תיקונים בגיליון, נעלם אחד מהם מעיניו של פנטון ולא נכלל אף לא בשינויי הנוסח, וכך עלה הנוסח כשהוא מוקשה. בפרק יד מוזכרות שלש מדרגות של עבודת ה': העובד לשם ה' עצמו, לשם תואר מתואריו, וכדי להשלים את עצמו. רבי דוד כותב, לפי פנטון, שהמדרגה הראשונה היא החשובה ביותר; השניה נחותה ממנה, כיון "שהמכוון בה הוא תואר מתארייו", והשלישית פחותה אף ממנה, "שעניינה ומבוקשה תואר מתארייו". מה בין השני לשלישי, אם בשניהם המכוון והמבוקש הוא תואר מתארייו? אלא שבמקום זה יש שתי הגהות בגיליון. בצד שמאל יש הגהה ארוכה, והיא הועתקה על ידי פנטון. בצד ימין הוגה במקום "צפה מן צפאתה" - תאר מתארייו - "צפה מן צפאת" - תאר מהתארים. נראה אם כן שכוונתו שבמדרגה השניה המבוקש הוא תואר מתארי ה', אך בשלישית המכוון הוא להשגת תואר מתארי העובד, ולכן מדרגה זו נחותה יותר.

6. גם בפרק י (דף 16) ישנו תיקון בין השיטין, ושם הוא פוענח באופן שגוי. במהדורה הראשונה נאמרו דברים שיש לתרגמם: "ונתעלה מהתכונות המענוגות"²⁷, ונוספה בין השיטין המילה "ען" לפני "אלמלאד". פנטון לא שם לב לאות ע' שבמילה ען, ואת ה' ראה כ-ו', ועל כן קבע את הנוסח שיש בו כפל לשון, שתרגם: "ונתעלה מכל התענוגים".²⁸ אך התרגום הנכון, לפי הקריאה הנכונה "ען אלמלאד", הוא: "המתעלה בתכונותיו מהתענוגים".

7. לפעמים מגיה כ"א מחק מילים מיותרות, ונהג כדרך מגיחי ספרים קדמונים, לציין את המחיקה על ידי סימון נקודה על גבי המילה. דומה שפנטון לא שת לבו לעניינים אלו, וכך, למשל, בפרק יא, מובא מאמר חז"ל (ברכות יז, ב) "יצאה בת קול ואמרה כל העולם אינו נזון אלא בשביל חנינה בני", כאשר במקור נאמר "בשביל חנינה בן דוסה בני", והמגיה סימן נקודות על המילים "בן דוסה", שאכן אינן מופיעות ברוב המסורות בבבלי. פנטון כלל את המילים הללו במהדורתו בשתיקה.

תופעה חשובה נוספת היא הגהות שמטרתן החלפת מילים ולא הוספה. בפרק הקודם עמדנו על קיומם של קטעי גניזה מהחיבור, מהם עולה, שבמקרים רבים כוונת מגיה כתב היד אינה להוסיף מילים על הקיים, אלא להחליף את המילים הקיימות במילים אחרות. לרוב המילה האחרונה שבתיקונו היא המילה בגוף החיבור שממנה והלאה יש לחזור לנוסח הפנים, ובמקרים כאלו כוונתו ברורה, והיא הובנה כהלכה גם על ידי פנטון. אבל יש מקומות שבהם לא סיים המגיה במילה שבה יש לחזור לנוסח הפנים, ובכך פתח פתח לטעות ולהבנה שכוונתו להוסיף מילים ולא להחליף. עניין זה עולה מקטע הגניזה, שבו מופיעות רק המילים שהחליף ולא המילים שבפנים. להלן שתי דוגמאות:

בפרק כו נוסח הפנים בכה": "תנפיהם בהא הד'ה אלאלגאו אלדקיקה ואלאסראר אלעמיקה", ובגיליון נאמר: "אד' ד'לך בחר עמיק וסר דקיק". פנטון קבע את שתי הנוסחאות בפנים, והעיר רק ש"אד... דקיק" אינו בכתב יד א - נוסח הפנים. אלא שבקטע הגניזה מופיע רק "אד' ד'לך בחר עמיק וסר דקיק", ומכאן שכוונת המגיה להחליף במילים אלו את המילים שבפנים, ולא להוסיף.

דוגמה שניה ניתנה בפרק הקודם, הערה 12.

27 במקור: אלמתנזה ען אלמלכאת אלמלאד.

28 במקור: אלמתנזה ען אלמלכאת ואלמלאד.

מאחר וקטעי הגניזה אינם מקיפים את כל החיבור, וכאמור, לא ניתן ללמוד מהן על נוסח המהדורה השניה בכל המקומות, אך מקיומה של תופעה זו למדנו על מקומות נוספים שגם בהם נראה לפי העניין שכוונת המגיה להחלפה ולא להוספה.

מדריך לדרך החסידות או תעודה לצופיות יהודית?

רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד רואה בדרך החסידות שבחיבור זה את דרכם של הנביאים ובני הנביאים. לדעתו, היא נפלה ברבות הימים אצל בני ישמעאל, כונתה אצלם "תצויף" ואנשיה נקראים "צופים", על שם בגדי הצמר שהיו אנשיה לובשים לשם פרישות, שכן צמר, בערבית, הוא "צוף".

מהדורתו של פנטון עוסקת בהרחבה בהשוואה בין החיבור לבין הספרות הצופית. את הספר הוא רואה ומציג כ"עדות מפליאה לחדירתה העמוקה של חכמת ישמעאל אל תוך תורת ישראל" (עמ' 13), ומרחיב במבוא (עמ' 13-19) אודות הצופיות היהודית. בדיונו נכללות גם המובאות דלהלן מדברי רבי אברהם בן הרמב"ם, המעידות על כך שבני חוג זה ראו את דרכם של הצופים המוסלמים כדרך שמקורה בנביאים ובני הנביאים היהודיים מימי קדם. אך אין הן מובאות אלא כעין אנקדוטה. ברור לקורא המהדורה שהצופיות היא מוסלמית, והיא חדרה חדירה עמוקה לתורת ישראל, ומגמתו של המהדיר בהערותיו היא להצביע על המקורות האסלאמיים של קטעים ושורות שהעתיק רבי דוד לחיבורו.

עבודתו של פנטון חשובה מאוד, ככל שהיא מתבצעת במסגרת המחקר הביקורתי. המחקר בוחן את העמדות הנתונות לפניו בפרספקטיבה השוואתית, ממקם אותן על ציר הזמן ובוחן את ההשפעות על העמדות הללו, ובכללן השפעות חיצוניות. עמדתם של בן-בית-המדרש וכן של הפילוסוף שונה, והם רואים בעבודתו של החוקר עיסוק בחיצוניות ובהיסטוריה, ואילו העיקר חסר: אין ירידה לעומק ואין חוויה מתוך חיבור פנימי, והדברים ארוכים וידועים.

בדברים דומים לאלו ביקרו רבי דוד וחוגו את הצופיים המוסלמים בני זמנם. הם טענו נגדם שאת הטפל עשו לעיקר, ואת העיקר שכחו. את הפרישות מענייני העולם הזה לקחו לעיקר שיטתם, אבל לאהבת ה' ולדבקה בו, שהיא התכלית, לא הגיעו. ידועים דברי הרמב"ם (שמונה פרקים, פרק ד) אודות הצופים, כשהוא מתארם בלבישת הצמר שעל שמה נקראו, וטוען שהם דבקו במנהגים חיצוניים כשהם זונחים את העיקר, שהוא תיקון הנפש בדרך האמצע:

ואולם מה שעשו החסידים בקצת הזמנים, וקצת אנשים מהם גם כן, מן הנטיה אל הקצה האחד, כמו הצום, והקימה כלילה, והנחת אכילת הבשר ושתיית היין, והרחקת הנשים, ולבישת הצמר והשכר, והשכניה בהרים, וההתבודדות במדברות, לא עשו דבר מאלה אלא על דרך הרפואה, כמו שזכרנו, ולהפסד אנשי המדינה גם כן. כאשר ראו שהם נפסדים בפגישתם וראיית מעשיהם, וחששו מהפסד מידותיהם בחברתם - הלכו מאתם למדברות, ולמקום שאין שם אדם רע. על דרך מאמר הנביא (ירמיה ט, א) "מי יתני במדבר" וגו'.

וכאשר ראו הסכלים שאותם החסידים עשו אלו המעשים, ולא ידעו כוונתם, חשבו טובות, וכונו אליהם, בחשבם שיהיו כמותם, והתחילו לענות גופותיהם בכל מיני עינוי, וחשבו שהם קנו לעצמם מעלה, ועשו טוב, ושבחו יתקרב האדם לה', כאילו שונא את הגוף, ורוצה להמיתו ולאברו. והם לא ידעו שאלו הפעולות רעות, ושבחן תושג פחיתות מפחיתויות הנפש. ואין משלם אלא משל סכל במלאכת הרפואה, שראה הבקאים מן

הרופאים שהשקו חולים נוטים למות סמים חריפים, והפסיקו מהם המזון, והבריאו מחלים, וניצלו מן המוות הצלה גדולה. ואמר אותו הסכל, אם אותם הדברים מבריאין מן החולי, כל שכן שיעמידו הבריא על בריאותו, או יוסיפו בה, והתחיל לקחת אותם תמיד, ולהתנהג בהנהגת החולים - שהוא יחלה בלא ספק. כן אלו, חולי הנפשות הם בלא ספק, בלקחם הרפואה על הבריאות.

רבי דוד אכן נשמר מטעותם של אותם חולי נפשות, ואינו משבח את הפרישות מענייני העולם הזה כמטרה לעצמה, אלא כאמצעי להגיע לעולם השמחה והחדווה, המשוחרר מכבלי העולם הזה.²⁹ בפרק השמיני של החיבור דנן הוא מתאר את מעלתו של הפרוש שאינו עוסק רק בפרישות, אלא משתלם בנוסף לכך בהרגל החכמות האלהיות. ואילו על מי שמחקה את דרכי הפרושים, הוא כותב דברי ביקורת חריפים, בדומה לרמב"ם:

והמין הרביעי הוא הנטול משני התארים הללו, אלא שכיון ששמע רבות על שלמות הפרישות, ושתכלית האדם היא שיהיה דוחה את עולם השקר ונמשך אל עולם השמחה והחדווה, התעורר חפצו להשיג את התכלית הזאת, ואין עמו שום דבר המביא לכך, לא טבעי ולא עיוני. ולכן בהכרח הוא הולך בדרך זו בחיצוניות ולא בפנימיות, ויראה כמתבודד ההולך בדרך הפרושים, ואין הדבר כן.

הצבעה על פגמים מהותיים אלו בצופיות המוסלמית, אינה מתעלמת מקווי הדמיון בינה לבין דרכי החסידות. על השוואת דרכי העבודה של נביאי האמת לדרכי העבודה של הצופים המוסלמים, כתב רבי אברהם בן הרמב"ם בספר המספיק לעובדי ה' (פרק המאבק) בשם רבי אברהם החסיד.³⁰ הוא מביא בשמו פירוש ממנו עולה שהנשים בזמן הנביאים היו מתימרות להיות כבעלי הנבואה, והיו נוהגות כמנהגם של נביאי האמת, לובשות בלואים ומלבושי עוני כמותם, וכפי שעושים הצופים בזמנו. מסיבה זו הם נהגו גם לצמצם במאכל ולהסתפק בפירורי לחם וכדומה. ועל כך נאמר (יחזקאל פרק יג, יז-כ) "וְאֵתָה בֶן אָדָם, שִׁים פָּנֶיךָ אֶל בְּנוֹת עֲמָךְ הַמִּתְנַבְּאוֹת מִלְבָּקָן וְהִנָּבֵא עֲלֵיהֶן. וְאָמַרְתָּ כֹה אָמַר אֲדֹנָי אֱלֹהִים, הִיוּ לְמִתְפָּרוֹת קִסְתוֹת עַל כָּל אֲצִילֵי יְדֵי וְעִשׂוֹת הַמִּסְפָּחוֹת עַל רֹאשׁ כָּל קוֹמָה, לְצוּד נַפְשׁוֹת הַנִּפְשׁוֹת הַצּוֹדֶדֶת לְעַמִּי וְנַפְשׁוֹת לְכֹנָה תַחֲיִינָה. וְתַחֲלֹלְנָה אֹתִי אֶל עַמִּי בְּשִׁעָלִי שְׁעָרִים וּבַפִּתּוֹתֵי לֶחֶם, לְהִמִּית נַפְשׁוֹת אֲשֶׁר לֹא תִמּוֹתְנָה וּלְחַיּוֹת נַפְשׁוֹת אֲשֶׁר לֹא תַחֲיִינָה, בְּכַזְבְּכֶם לְעַמִּי שְׁמַעִי כְזָב".

התוכחה מזכירה את הפעולות השונות שהיו עושות כדי שיטעו בהן הבריות ויחשבו

29 גם רבי תנחום הירושלמי מגנה את מנהגי ההתבודדות וההסתגפות המקובלים על הצופים, בפירושו לקהלת (ז, טז): כלומר, כדי שלא תהיה פרא ולא תהיה מן היישוב ומחברת האנשים, ועל ידי כך תאבד, שכן לפעמים מביאה יראת אלהים גדולה וחכמה רבה לנטות לפרישות יתרה, להימנעות ממאכל ומשקה מעבר למה שציוו עלינו, או יותר מכפי הראוי לפי השכל, והימנעות מנישואין, ושכינה במדבריות ובהרים ובין בתי הקברות, כשיטת רבים מן הפרושים. העושה כן נוטה לקצה האחד ועובר את הגבול, ואין זו דעת החכמים אלא דעתם של כמה אנשי מעשה בהתאם לכוונה מסוימת.

30 רבי אברהם החסיד, הוא רבי אברהם אבן רביע (שלמה), נזכר הן בספרי רבי אברהם בן הרמב"ם והן בספרי רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד. היה רבו בחסידות של רבי אברהם בן הרמב"ם וחבר בבית דינו של הרמב"ם. נלב"ע ג' אדר ד'תתקפ"ג, ובאותו חודש, בכ"ו באדר, נמכרו ספרי הקודש שלו, ושבעה אחר כך, בד' ניסן, נמכרו ספרי החול שלו. פירוש ספריו, הקונים שרכשו אותם והמחיר שהתקבל עבורם, פורט בדף מהגניזה ופורסם: נ' אלוני, הספרייה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשס"ו, עמ' 256. הרשימה מעלה שהוא החזיק ברשותו ספרי קודש רבים, בהלכה, בפרשנות המקרא ובדקדוק, וספרי החול שלו עסקו אך ורק ברפואה, ואין בהם ספרים צופיים.

שהן נוהגות בדרכי הנביאים שהן הפרישות וההסתפקות. רבי אברהם בן הרמב"ם מוסיף, שאין לחשוב שאין נאה להשוות את התנהגותם של נביאי האמת עם התנהגות הצופים, שהרי הם חיקו את הנביאים ועשו כמעשיהם, ולא להיפך.

במקום נוסף (ח"ב פרק כה, בעניין ההשתחויה) מרחיב רבי אברהם הרבה בענייני עבודת ה' שהיו נהוגים מקדם בעם ישראל, וברבות הימים אינם רווחים אלא בקרב הגויים, ואף על פי כן אין מקום לדברי החוששים בזה לחוקות הגויים. הוא מתייחס למנהגים שונים, ובפרט למנהג ההשתחויה כפי שנוהגים בו המוסלמים.

מכל דברי רבי אברהם עולה שהצופים אינם נוהגים בחסידות מקורית, אלא מחקים את דרכי הנביאים הקדומים. לכן למרות קווי הדמיון בין הצופיות המוסלמית לבין דרכי החסידות היהודית, אין לראות את הצופיות כנעלית וכמשפיעה, אלא להיפך: כמושפעת ומחקה.

על היבדלותו של רבי דוד וחוגו מהצופים המוסלמים וטעמיה של היבדלות זו, מלמדת איגרת שנכתבה אל רבינו ונמצאה בגניזת קהיר, שאף פנטון הפנה אליה במבואו (עמ' 38), אך לא הרחיב במשמעותה. יהודי בשם נציר אלגלאגלי (עושה המצילות) נמשך את התנועה הצופית, והתחבר לחבורה של דרווישים בהדרכתו של השייך המוסלמי אלכ'וראני, שהתכנסה בהר שבמזרחה של קאהיר. אשתו פנתה לרבי דוד בזמן כהונתו כנגיד היהודים בקהיר, ובקשה ממנו להניא את בעלה מלהתחבר אל הצופים המוסלמים. במכתבה אליו כתבה על הצופים הללו, שמקומם הוא "בהבל וריק, מקום אין בו תורה ולא תפלה ולא זכירת השם על האמת, והוא עולה על ההר ומתערב עם הדרווישים, ויש להם הנגלה, ואין להם הנסתר".³¹ דברים אלו הם שיקוף של דעתו של רבי דוד אודות הצופים המוסלמים: אין להם אלא את חיצוניות העבודה, בלי הפנימיות. הם דבקים במעשים האמורים להביא להתעלות הנפש ולדבקות, אך אינם מגיעים אליה.

בפרט חשוב נוסף נבדל רבי דוד מהצופיות, שדגלה ברוממות מצוות הלבבות והשפלת ערכן של מצוות מעשיות. לעומתם, רבי דוד מחדד (פכ"ו) את הכרח עבודת ה' והנהגת החסידות דווקא על פי התורה שנמסרה למשה: "ושמירתך את בריתותיה, ולימודך את אמתותיה, ופנייתך לעסק ההלכה... וכל ענין שאין פסוקי התורה הקדושה מעידים עליו, וכל טענה שאינה נסמכת על עיקר מן העיקרים האלוהיים המיוסדים על הכתובים או על המסורת, הרי היא מסקנה של הבל. כי מי שאינו דבק בחבל התורה, נכשל ונופל. ואמר אחד החכמים: אבדן האנשים הוא באחת משתי הקצוות, בהתעסקות בדבר הרשות והזנחת החובה, ובעשיית פעולות בלא הכנת הלב. לא נמנעה הדבקות אלא מתוך אבדן היסודות, וכיון שבטלום נכשלו". שתי נקודות התחדדו כאן, והן משלימות זו את זו. אין מקום לדרך החסידות כשאינה מיוסדת על פסוקי התורה שבכתב ומסורת התורה שבעל פה, ואין מקום לעבודת ה' בדרך החסידות כשהיא מתמקדת בדברי הרשות ומזניחה את המצוות המעשיות שחובה לעשותן.

רבי דוד מביא בספרו קטעי שיר, סיפורים ורעיונות, בשמם של חסידים ומשוררים. כאמור, פנטון טרח לאתר את מרבית המקורות הללו, ואף להשוות בין חידושו של

31 קטע הגניזה קיימבידג' TS 8 J 26.19, הובא והתפרש ע"י מ"ע פרידמן, הרמב"ם, המשיח בתימן והשמד, ירושלים תשס"ב, עמ' 10.

רבי דוד ורעיונותיו לבין חידושיהם ורעיונותיהם של הקודמים לו מבין הצופים. השוואות אלו מאלפות כשהקשר הוא מחקר ביקורתי. אך הנוטל את הספר לידיו כמדריך בדרך החסידות, לא ימצא תועלת בהפניות הללו, למעט במקומות בודדים שבהם השימוש במקור מוסיף להבהרת דברי רבי דוד. על כיוצא בזה כתב הרמב"ם בהקדמתו לשמונה פרקים, בקבעו יתד ופינה להבחין בין טפל לעיקר:

ודע, כי הדברים אשר אומר אותם באלו הפרקים, ובמה שיבוא מן הפירוש, אינם עניינים שחידשתים אני מעצמי, ולא פירושים שבדיתים, אלא הם עניינים מלוקטים מדברי החכמים, במדרשות ובתלמוד וזולתו מחיבוריהם, ומדברי הפילוסופים גם כן, הקדומים והחדשים, ומחיבורי הרבה בני אדם. ושמע האמת ממי שאמרה.

ואפשר שאביא לפעמים מימרה שלמה שהיא לשון ספר מפורסם, ואין בכל זה רע, ואיני מתפאר במה שאמרו מי שקדם, לפי שאני כבר הודיתי בזה, ואף על פי שלא אזכור "אמר פלוני", "אמר פלוני", שזו אריכות אין תועלת בה. ואפשר לפעמים ששם האיש ההוא יכנים בלב מי שאין תבונה בו, שזה הדבר נפסד, ויש בו תוך רע, שלא ידעהו.

ומפני זה ראיתי שלא לזכור האומר, הואיל וכוונתי שתושג התועלת לקורא, ושנבאר לו העניינים הצפונים בואת המסכתא.

הרמב"ם מבהיר שאין תועלת באריכות הזכרת שמות בעלי השמועה, ולפעמים עלול הדבר להזיק, כשיהיה מי שלא יקבל את הדברים כשידע מבטן מי יצאו. כיון שמצד האמת "קבל את האמת ממי שאמרה", נכון להשאיר הדברים כפי שהם, ולא לעסוק באיתור המקורות.

ויש שהעיסוק המרובה באיתור המקורות והסתמכות עליהם מזיק לכוונת המחבר. בפרק י' (דף 15ב בכה"י) כותב רבי דוד: "ולא יתן צדקה לעניים ותהיה כונתו להעמדת פנים, או להתכבד בעיני המבקשים. מעשים אלו הם חסרון לגבי חכמתו ורצונו".³² פנטון מצא את מקורה של הפיסקה בספר חכמה' אלאשארק של שהאב אלדין אלסהרורדי (1153-1191), שבמבוא (עמ' 47) מצויינת השפעתו הרבה על רבי דוד.³³ על פי קביעה זו, קבע פנטון את נוסח הפנים שלא על פי כתבי היד של החיבור, אלא בהתאם לחכמה' אלאשארק: במקום "להתכבד בעיני המבקשים" קבע את הנוסח "כדי להמלט מטרדותם"³⁴, ובמקום "חכמתו" - "עצמו". בתרגום לעברית, "עצמו" תורגם כפי שהוא אצל רבי דוד - "חכמתו". אך בשינוי השני קבע פנטון גם את התרגום על פי נוסח חכמה' אלאשארק: "ולא יתן צדקה לעניים ... או כדי להמלט מטרדתם". תרגום זה אינו מדויק, ו"אבראמה" אינו לשון טרדה אלא לשון מיאוס. אלסהרורדי נקט כלפי העניים לשון מיאוס, ותיאר אדם הנותן צדקה כיון שהוא מואס בהופעתו החיצונית של העני, ומבקש לסלק אותו מעל פניו מהר ככל שאפשר. סביר למדי שרבי דוד שינה בכוונה ותיקן את הלשון מתוך נקיות דעתו, שלא לנקוט לשון מיאוס על העניים. אין צורך להוכיח שרבי דוד שינה בכוונה; מספיקה האפשרות הזו, כדי שנכבד את נוסח כתב היד ולא נתאים אותו למה שנראה כמקור הדברים.

32 במקור: ולא יתצדק וגרצ'ה אלריא או לידפע אכראמה פי אלסואל ען הדא אלנקץ מן ענד עלמה ואראדתה.
33 יש להוסיף, שכתב יד הספרייה הבריטית בלונדון, 27294, שבו מצא פנטון (הערה 110) שיר באותיות עבריות המיוחס לסהרורדי וגם מובאה בגוף החיבור מספר ה"תלויחאת" ופירושו ההוגה היהודי אבן כמונה עליו, התברר כפירושו של יידו של רבי דוד, עלא אלדין אלמוקת, להלכות יסודי התורה שתורגמו עבורו על ידי רבי דוד, כפי שכותב פנטון עצמו (הערה 65) וכפי שביררו הוא ואחרים מאוחר יותר.
34 במקור: ליקטע אבראמה.

אין באסופת הערות אלו, מגוונת ככל שתהיה, להמעיט חלילה בערך תרומתו של פנטון, שקידם את הידוע על רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד, חיבוריו בכלל וחיבור זה בפרט, עשרת מונים. עניינן הוא להתקדם מהמקום שאליו הביאנו פנטון, שלא נהיה "כאילו השכלים עמדו אצל מאמר האיש הזה", כלשון הרמב"ם בהקדמתו לספר המצוות.

מאמר דרך החסידות ועניינו

החיבור דנן, "המדריך אל ההתבודדות והמסייע להחלצות", הוא ספר חיבור קצר ספק קיצורו של חיבור ארוך, וכפי שנכתב בו כמה פעמים. בהקדמה נכתב: לפי שבקשת ממני לחבר קצור הדרך אמת דרך החסידות. בפרק י נכתב: ואין מקומו של חיבור קצר זה לבאר זאת. בפרק יא נכתב: ואין חיבור קצר זה מקום איכות ענין זה ובאורו. בפרק יב נכתב: ואין המקום בחיבור קצר זה לבאר את ההפכה הזו ואפן השגתה. בפרק יג נכתב: והיראה מתחלקת לכמה חלקים, ואין מקומו של חיבור קצר זה לכלל את כלם. בפרק טו נכתב: ואין המקום כאן לבאר את כל שמועותיהם הנכבדות עניניהם הנעימים וסודותיהם הנאים, ע"ה. בפרק כג נכתב: דע שבאור המוי זה לאמתתו ובאור דרך מרומת זו, מחיבים הקדמת הקדמות רבות ובאור הפעולות ארוכות, שאין מקומן בקצור זה. בפרק כו נכתב: ודע שלשם באור השם הזה והקמו ופרוש הפנוי והבטוי הזה, נדרשת הקדמת הקדמות רבות ודברי מבוא, כי הוא ים עמק וסוד דק, ורק על ידם יבנו החידות הדקות והרזים העמקים, ואין מקומם בספר קצר זה. ובפרק כז נכתב: ולא המקום כאן לבאר עקר זה, הכולל את הענין המחקיק את היסודות הללו.

התבטאויות אלו יכולות להתפרש כהודעת המחבר על אילוצו לקצר ולא להרחיב כרצונו, גם אם לא עסק במקום אחר בהרחבה בעניינים הללו. אך כיון שהן חוזרות על עצמן בתדירות גבוהה כל כך, הן יכולות להתפרש שהחיבור הקצר נכתב אחרי שקדם לו חיבור ארוך, ובמקומות שבהם הושמטו עניינים שלמים מחמת צורך הקיצור, ראה המחבר צורך להתנצל ולהודיע על השמטת הדברים, כשיש בכך רמז והפנייה לחיבור הגדול שבו הורחב בהם.

והנה, בחיבורו הגדול "תגריד אלחקאיק" (כ"י אוקספורד בודלי. הונט. 489, דף 136ב-137א) מזכיר רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד את מאמרו "דרך החסידות" ומביא בקיצור דברים שכתב שם בהרחבה. הדברים אינם נמצאים בחיבור דנן, ועל כן שיער פנטון, שמאמר דרך החסידות הוא החיבור הארוך שממנו קוצר המדריך דנן.

פנטון זיהה גם מספר דפי גניזה שבהם השתמרו דברים העוסקים בפרישות והתבודדות³⁵, ודף המחלק את בני האדם לפי תאוותיהם.³⁶ הדפים כתוב על ידי אותו סופר שהעתיק חלקים מספר "תגריד אלחקאיק", ועל כן שיער פנטון שהם מחיבוריו של רבי דוד, ושהם חלק ממאמר דרך החסידות הנ"ל. אך זיהוי זה רופף למדי, ויתכן באותה מידה להניח שהם חיבוריו של חכם אחר מחוגו של רבינו, וגם אם הם שלו יתכן שהם חלק מהפירוש לפרקי אבות שחיבר רבי דוד, ואולי הוא הקדמה לו, וכמאמר חז"ל (ב"ק ל, א), מאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דאבות, ואכן בחלק מקטעי מאמר זה מביא מאבות פ"א מי"א.

35 קיימברידג' T-S NS 91.96 ו-T-S AS 173.272 ו-T-S AS 174.213.

36 קיימברידג' T-S Ar.18(1).180.

לענ"ד אין טעם להניח ש"מאמר דרך החסידות" הוא אחר מהחיבור דנן. הדברים המובאים שם, הם בדיוק אלו האמורים להופיע במקום שבו החיבור דנן חסר, בפרק הרביעי, שבו היתה אמורה לבוא מימרת רבי פנחס בן יאיר על הזהירות המביאה לידי זריזות וכו', ועל כן העובדה שהמובאה ממאמר דרך החסידות אינה נמצאת לפנינו אינה מלמדת דבר. השם "מאמר" ("מקאלה" במקור) אינו מתאים לחיבור ארוך מדי, אלא למאמר קצר. סביר אם כן ש"מאמר דרך החסידות" אינו אלא "המדריך אל ההתבודדות והמסייע להחלצות", והם שמות שונים לאותו חיבור.

מאחר ושאר הזיהויים שהציע פנטון ל"מאמר דרך החסידות" מסופקים, הננו להזהיר כאן בס"ד רק את הדברים המובאים ב"תגריד אלחקאיק" (חלק ב פרק ט) בפירוש בשם "דרך החסידות". לפנייהם יבואו הדברים הקודמים להם, המקבילים אף הם לאמור בחיבור דנן (סוף פרק יד ועוד), ומבארים אף הם את הברייתא דרבי פנחס בן יאיר, וזהירות מביאה לידי זריזות וכו', והם משלימים את החסר אצלנו בפרק ד.

מהדורה - מקור

[134א] פאלעאראפ אנמא [134ב] יוהר פי אלדניא סוי לעלמה אן אלפנאט אלקלב אלי מלאר אלדניא וזכרפתהא ותרואניתהא ימנע אלנפס מן אלסאטנאראפ פי אדראק עט'מה אלחק תע' ואישנפ במחבתה, פלדך יוהר אלעאראפ פי אלדניא חתי יציר אמתנאעה מן מלאר אלדניא ותעלקארתה מלכה' מתמכנה פי אלנפס.

פיקתדר כדלך עלי אלחתרו מן אלוקופ פי מא ילהי נפסה ען אלחק בחית' יציר קלבה כ'ל'ץ נקי ופכרתה מקדסה מאהרה מנעולה עם אלפכרה פי שי גיר אלחק, ויציר מחתרו מן אלתפרים פי ד'לך ומתכשי מנה ומתכוף מן אלוקופ פיה והדא יסמי יראת חמא.

ופי אליראה דרגה אעט'ם מן הרה אדרנה וחי אן אלעאראפ מא ימתנע מן אללהו סוי כ'ופ מנה תע' אלמטלע עלי סרירתה פי האל נפלתה פהרה אשרף מן אדרנה אלתי קבלהא וירתקי אלעאראפ אלי דרגה אעט'ם מן הרה אלתי'אניה וחי אנה יתהוי ען אללהו פי אלדניא כ'ופ מן אלחק תע' מן חית' עליה וסמיה ואקתרדארה ותפרדה באלכמאל אלמטלעק ואליסארה' אלמחצ'ה ואלנאג אלחמא ואן כל מכלוקארתה לא גור להם ולא דואם אלא מנה. והרה אכ'ר דרגת אליראה אלתי תושי אלנפס ללחצול עלי דרגה' אלאהבה, [135א] וחי אלענה כמה סנבין דך הרה מן כלאתם פי גמ' ע"ז, יראת חמא מביאה לידי ענה.

וכד'לך אלמואציבה עלי עמל אלמצוות ואלעבאדה וגיר ד'לך אנמא יפעלה אלעאבר סוי ריאצ'ה מא לסאיר קואה אלנסמאניה' ותעדול אב'לאקה ואעמד ותהיו לעפסה אלנאטקה חתי יצירוא גמיעהם מנקאין ללמטלוב אלחקיני מן אלנפס וחי אסתנאקארה פי מחבתה תע' ומילאה אלי דלך בבליהרא.

ואעלם אנה מתי צארת סאיר אלקי ואלאב'לאק מסכרין ללנפס ואלנפס מסתערה ללחק פישרק תע' עליה מן גורה וחי אלסמי רוח הקדש, פתציר חניד משכלת ויודעת את יי לשם שמים חקא'. וכדלך תנאל אלכיר אלמטלעק.

וילתאם ללאהב אלמכור מע אלסעארה אלכ'רויה אלסעארה' אלדניא ודלך מן גוה אלאל אנה מא יכ'סר דניאה פאן אלנאיה מן אלדניא אנמא וחי אלחצול עלי מא בה ינאל אלכ'רה ואלתי'אניה אן אלעובד מאהבה יהיון אלחק תע' עליה פי אלדראק וימלאה פי אלדניא מן אלעק' וינוור קלבה פיציר מלא ברבת יוי ים ודרום וען הרה קאל אלסיר שע'ה להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא.

ולנשרה הרה אלפסוק באתצאר ונקול, אנה תע' קאל כל מן יכון עובד אותי מאהבה פאני אנעל נחלתה [135ב] חיה'ה אלכ'רה אלתי הי וג'וד אלכ'רי אדראים, ולדלך סמיה יש, ת'ם קאלו אנמא יתם להם דלך לאני אכלנהם כמאלהם באלפעל פי הרה אלדאר, וען הרה קאל ואוצרותיהם אמלא. ותכון ואוצרותיהם הנא אשורה ען אדראבתהם.

ואעלם אן אלאהבה איצ'ה נתקסם אלי ג' מראתב, אלאלוי הי אלתי יעברונה מחבה פי קרבה ואנתסאבתם אליה כ'אצה, לא ללרג'ה ולא ללכ'ופ. ואנמא מן שרה' מחבתהם איאה פיעברונה ליסמוא עבריו, ככ' כי אני עבדך וכו'. ואלתי'אניה אלתי יעברונה בחסב מא יתצווון מן צפאתה אלמחצ'ה ברה בחסב נסבה' מכלוקארתה אליה פיתובה דל'דך ויעברוה, והרה אעט'ם מן אלאלוי, לאן אדרנה אלאלוי מא הי סוי לאנל חב אלנאטאב אליה, והרה מא הי סוי למא תצורה אלעאבר מן עט'אים צפאתה, ואלתי'אניה הי אלתי יעברונה תע' לראתה מן חית' וגובארתה לראתה מטלעק, לא לאעבתאר שי אכ'ר גירה, והרה אעט'ם מן אלצפתין אלמחקמה מן חית' ומא אלקצד ברה סוי דראתה תע' מן חית' הי וחי והרה נאיה' אלנאיות ונחאיה' אלנאיות אלתי הי אלמקצודה באלחקיקה.

ותגד ישעיה ע"ה רמו הרה אלג' מראתב פי פסוק ואחד, וחי ק' וחי יאמר לוי אני וחי יקרא [136א] בשם יעקב וחי יכתב ידו לוי. פק' לוי אני פרו אשורה אלי אלמרתבה אלאלוי, וק' וחי יקרא בשם יעקב תקדירה בשם אלתי יעקב, והרה אשורה אלי אלכ' אלתי הי בחסב צפאתה מן ג'ה'ה מכלוקארתה, וק' וחי יכתב ידו לוי פרו אשורה אלי אלתי'אניה, ולדלך קל פיה לוי אלתי הי שם בן ד' אותיות כאצה, מן גיר אן יצוף אליה תע' שי אכ'ר אלאל. וערפך אן מן וצ' אלתי הרה אלנאיה ואן כאן הי מא יעבר חתי יסמי עברו, ולכן לוי כאצה, פרו תע' יבנה שמו ישראל ויקל לה כי שרית עם אלהים וכו', וכדלך יקול ויאמר לוי עברי אתה ישראל אשר בך אתפאר.

ופי הדת אלמנעאני נ'מיעה קרנ"פ פי אול גמר חולין ת"ר ונשמרת מכל דבר רע, שלא יתרחק אדם ביום ויבוא לידי מומאה בלידה מיכן א"ר פינחס בן יאיר והוריות מביאה לידי וריות וריות מביאה לידי נקיות נקיות מביאה לידי פרישות פרישות מביאה לידי מטהרה מטהרה מביאה לידי קדושה קדושה מביאה לידי יראת חטא יראת חטא מביאה לידי חסידות חסידות מביאה לידי רוח הקדש רוח הקדש מביאה לידי תחיית המתים תחיית המתים מביאה לידי אליהו ו"ל, פארוהיות הי אול מראתב אלוהד ואכ"ר מראתב אלוהד פרו יראת חטא [136] כמה תבין קבל דלך, ואמא אלחסידות פרו אשאהר אלי אלמואצ'בה עלי אלעבאדאט ואלעמאל אלשרעיה, ואמא רוח הקדש פרו אשאהר אלי אלמערפה פאן אלעארף הו אלמנצרך בפכרה נחו אלקס אלעלי אלמסתרין לשרוק נור אלהק תע' פי סרה וכמא עלמת אן בהרא תחצל לעארף אלהא' אלתאמה ואלסלאמה מן אלמות, וען דלך אשארוא בק' ורוח הקדש מביאה לידי תחית המתים, ודלך לאן מא יוכי לתחית המתים אלא אדירן יכונן כאמלן נחל'ין יש, והם אדירן יכתבון לחיי עולם, כמה ביין דניאל סא"ע.

ואמא ק' ותחית המתים מביאה לידי אליהו ו"ל, פפי דלך רמו גריב דקוק גרא, ודלך לאן אליהו עבארה ען אתצאל אלנפוס באלמבארי אלתי להא כק' תע' על ידי מלאכי הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום יוי הגדול והנורא והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם.

ולי פי דלך תאליז עיו קד אצ'חתה דך פי מקאלה דרך החסידות, ומענאה באכתצאר, אן עבארה ען כמאל אלנפוס באלפעל ואנצראפהא בכליתאה נחו אלהק תע', בחית' תציר קאליה דאימא הנה אלהיו [137] קבל יום אלפראק אדיר הו יום יוי הגדול והנורא, פערפנא אן מתי חצל הכרא פברדך תוכא אלנפוס ותחצל באלמבארי אלעקליה אלתי להא כק' והשיב לב אבות על בנים, ואלבנים אשאהר אלי אלנפוס, ואלאבות אשאהר אלי מעלת אישים אלתי הי אלפעאל.

פהרא נצדה פן חולין, ואמא פי אול גמר ע"ז פאנה דברו ת"ר ונשמרת מכל דבר רע אלי קולחם יראת חטא, פקאלו יראת חטא מביאה לידי ענוה ענוה מביאה לידי חסידות, תם קאלו פאלחסידות גרולה מכולם שנ' או דברת בחון לחסיד וכו', תם קאלו ופלינא דר' יהושע בן לוי דא"ר יהושע בן לוי ענוה גרולה מכולם שנ' רוח יוי אלהים עלי יען משח יוי אותי לבשר ענוים שלחני להבוש לגשברי לב לקרוא לשבויים דרור ולאסורים פקח קוח, לבשר חסידים לא נאמר אלא לבשר ענוים, הא למדת שענוה גרולה מכולם. פקד צח אן אלענוה אעמ"ס, ואלענוה פקד ערפת אנהא עבארה ען גאיה' אלכמאל אלנפאני כמה קל פי אלסיר משה והאיש משה וכו', פתכון אלענוה אשאהר אלי אלערפאן.

וקד אסתופינא אלקל פי הרא אלמקאמאט פי אלמקאלה אלתי תתצמן דרך החסידות. פהרא יא אבי הו גאיה אלכאמלן ובניה אלעארפין כק' סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמר כי זה כל האדם.

מהדרה - תרגום

ה"מכיר"¹ מואם בכל ענייני העולם הזה בשווה, מתוך שהוא יודע שנמיית הלב אל תענוגות העולם הזה וקישוטיו והבליו, מונעת את הנפש מהיחלצותה להשגת גדולת י"י יתעלה והוספתה באהבתו. ולכן ה"מכיר" מואם בעולם הזה, עד שהוא מנוע מתענוגות העולם הזה ומהתקשרותן בקניין איתן בנפש.

כמו כן הוא מתחזק ונוהר מליפול במה שמורד את נפשו מן האמיתות, עד שנעשה לבו נקי ומחשבתו קדושה מטהרה, מובדלת מלחשוב בכל דבר זולת י"י, והוא זהיר מלזלול בזה, וירא ממנו, וחרד מליפול בו, ומדרגה זו נקראת יראת חטא.

ויש ביראה מדרגות נעלות ממדרגה זו. והיא, שהמכיר אינו נמנע מהשעשועים אלא מחמת יראתו שהוא יתעלה משקיף על צפונותיו בעת שהוא מסיס דעתו ממנו, ומדרגה זו גבוהה יותר מהמדרגה הקודמת לה. וממנה עולה המכיר אל המדרגה הנעלית משתי אלו, והיא

1 רבינו נוקט בכל מאמר זה את השם "עארף" ככינוי לבעל המדרגות שבו הוא עוסק. ה"עארף" הוא המכיר ויודע את דרכי עבודת דרך החסידות, והוא יורשם של הנביאים והאיש המקשר בין ה' לבין המון העם, ובכל דור ודור ישנם אנשים כאלו היודעים את הידיעות הנסתרות ומלמדים אותן למשיכייהם. קיימת הבחנה בין ה"ידיעה" לבין ה"הכרה", הידיעה היא ידיעת ה' על ידי הוכחות וראיות, והיא הכרת המלומדים, החכמים ובעלי צחות הדיבור. לעומתה, ההכרה היא הכרת תוארי ייחוד ה', והיא הכרתם של ידידי ה', הצופים בו בליבותיהם והוא מגלה לליבותיהם את מה שאינו מגלה לאיש בכל העולמות. בבחינות רבות מקבילה הגדרת ה"מכיר" במשנתם של החסידים הראשונים, להגדרת ה"צדיק" במשנתם של החסידים האחרונים. כדי להקל על הקורא שיוכל להבחין במקומות שנזכר מושג זה, הוא ניתן כאן ולהלן בתוך מרכאות.

שפורש מהשעשועים שבעולם הזה מתוך יראה מ"י יתעלה מצד רוממותו ומעלתו ויכולתו ופרישותו בשלמות המוחלטת והאדנות הגמורה, והיותו מספיק לעצמו בשלמות, ומצד מה שלכל נבראו אין מציאות ולא קיום אלא ממנו.² מדרגה זו היא האחרונה שבמדרגות היראה, והיא מביאה את הנפש למדרגת האהבה, שהיא הענוה, וכמו שיתבאר לך דבר זה ממה שאמרו בגמרא עבודה זרה (כ, ב), יראת חטא מביאה לידי ענוה.

וכן אין העובד עושה את ההתמסרות לעשיית המצוות והעבודה וזולתם, אלא לשם אימון שאר כוחותיו הגשמיים, והבאת מידותיו לדרך האמצע, והכנת נפשו השכלית, עד שיהיו כולם משועבדים לררישה האמיתית הנדרשת מהנפש, והיא היחלצותה באהבה אותו יתעלה, ונטייתו לכך בשלמותה.

ודע שכאשר שאר הכוחות והמידות משועבדים לנפש, והנפש מכינה את עצמה לַאֲמָתָה, מאיר עליה ה' יתעלה מאורו, וזהו הנקרא רוח הקודש. ואז היא נעשית משכלת ויודעת את ה' לשם שמים באמת. ובכך היא משגת את הטוב המוחלט.

גם ההצלחה בעולם הזה עולה ביד האוהב הנוכח עם ההצלחה בעולם הבא, וזה מחמת כמה טעמים. הראשון, כיון שהעבודה אינה מזיקה את העולם הזה, שהרי תכליתו של העולם הזה אינה אלא להגיע על ידו לעולם הבא. והשני, כיון שהעובד מאהבה מאיר לו י"י יתעלה פניו בהשגה, וממלא אותה בעולם הזה בשכל, ומאיר את ליבו, ונעשה מלא ברכת ה' ים ודרום (דברים לג, כג).³ ועל דבר זה אמר האדון שלמה ע"ה (משלי ח, כא), "להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא".⁴

ונבאר פסוק זה בקצרה ונאמר, שהוא יתעלה אומר, כל מי שיהיה עובד אותי מאהבה, אני אתן לנחלתו את חיי העולם הבא, שהם המציאות הנצחית המתמדת. ולכן קרא לה "יש". אחר כך אמר שיושלם להם דבר זה לפי שאמציא להם את שלמותם בפועל בעולם הזה, ועל כך אמר "ואוצרותיהם אמלא". ואם כן אוצרותיהם רומז כאן למה שהם משיגים.

2 ג' מדרגות היראה הללו נתבארו גם במאמר דרך החסידות (פרק יג): ודע שהראשונה שבמדרגות היראה היא יראת החטא, המביא אל הרעה. והיא הנקראת במדרגות הללו יראת חטא. והאמצעית שבהן היא היראה שה' ישקיף על צפונותיו בעת שהוא מסיח דעתו ממנו, ובכך גורם לפירוד ולהסתרת פנים מן האל יתעלה ויתברך. והעליונה שבהן היא מדרגת היראה ממנו בעצמותו מצד רום מעמדו ורוממות מקומו. והדוגמאות למדרגה הראשונה, הן מה שאמר "לירא מפני שאול", "תראו חתת ותיראו" (איוב ו, כא). ודוגמאות לשניה הן (בראשית ג, י) "ואירא כי ערום אנכי ואחבא", "כי עמך הסליחה למען תורא" (תהלים קל, ד). ודוגמאות לשלישית הן "וייראו מגשת אליו" (שמות לד, ל), "יראו את ה' קדשיו" (תהלים לד, י), "ויבילו שי למורא" (תהלים עז, יב). והראשונה היא יראת הפרושים והעובדים, והשניה והשלישית הן יראת החסידים והקדושים היראים מהפרוד ומהסתרת הפנים, והיודעים מעצמות, המשיגים מתארי, ומכך מתחייבים היראה והפחד והזהירות.

3 והיא נחלה בלי מצרים, עיי' ברכות (נא, ב), ורמז לשני עולמות, העולם הזה והעולם הבא (שם ע"א, ירושלמי ברכות ז, ה). והתוספות (שם ד"ה זוכה לשני עולמות) דנו היכן הרמז בפסוק זה לשני העולמות, אכן הרמב"ן (דברים שם) הביא ממדרש הבחיר, תירש עוה"ב שהוא נמשל לים שנאמר ורחבה מני ים, והעוה"ז שהוא נמשל לדרום, שנאמר כי ארץ הנגב נתתי, ומתרגמין ארעא דרומא וכו'. ולכן כוונת רבינו שמפסק זה יש ראייה לירושת העולם הזה והעולם הבא.

4 כמבואר במשנה (אבות ה, יט), תלמידיו של אברהם אבינו אוכלין בעולם הזה ונוחלין בעולם הבא, שנאמר "להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא". הרי שפסוק זה מלמד על הצלחה בעולם הזה ובעולם הבא.

ודע שהאהבה נחלקת גם כן לשלוש מדרגות. הראשונה היא העובדים אותו מאהבה, מתוך התקרבות והתייחסות אליו לבדו, לא לתקות שבר ולא מיראה. ואמנם מתוקף אהבתם בעצמה, הרי הם עובדים אותו להיקרא עבדיו, כמו שנאמר (תהלים קטז, טז) "כי אני עבדך" וכו'. והמדרגה השניה היא העובדים אותו לפי מה שמצטייר להם מהתארים שה' מתואר בהם לפי יחס נבראיו אליו, והרי הם אוהבים אותו מחמת כך ועובדים אותו. ומדרגה זו גדולה מן הראשונה, לפי שהמדרגה הראשונה אינה אלא מחמת אהבת התייחסות אליו, ומדרגה זו אינה לשום דבר אלא למה שהעובד מצייר מגדולת תארו. והשלישית היא העובדים אותו יתעלה לעצמו, מחמת חיוב מציאות עצמותו בהחלט, לא מתוך התחשבות בשום דבר זולתו. ומדרגה זו גדולה משתי המדרגות הקודמות, מאחר שאין מכוון בה שום דבר אלא עצמותו יתעלה מצד מה שהוא הוא, וזו תכלית התכליות וקץ הקיצים, שהיא המכוונת באמת.

ותמצא שישעיה ע"ה רמו את שלושת המדרגות הללו בפסוק אחד, והוא מה שאמר (ישעיה מד, ג-ג) "זה יאמר לה' אני וזה יקרא בשם יעקב וזה יכתב ידו לה'". מה שאמר "לה' אני" הרי הוא רמו למדרגה הראשונה, ומה שאמר "זה יקרא בשם ה'" שיעורו בשם אלהי יעקב, וזהו רמו למדרגה השניה שהיא לפי תארו מצד נבראיו, ומה שאמר וזה יכתב ידו לה' הרי הוא רמו אל המדרגה השלישית, ולכן אמר בו לה', שהוא שם בן ד' אותיות בלבד, בלי שיתווסף אליו יתעלה תואר אחר כל עיקר. והודיעך שמי שהגיע אל התכלית הזאת, הוא גם אינו עובד כדי שיקרא עבדו, אלא לה' לבדו, והוא יתעלה יכנה שמו ישראל ויאמר לו "כי שרית עם אלהים" וכו' (בראשית לב, כט), וכן יאמר "ויאמר לו עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר" (ישעיה מט, ג).⁵

ועל העניינים הללו כולם אמרו רז"ל בתחילת מסכת חולין⁶, ת"ר, "ונשמרת מכל דבר רע" (דברים כג, י), שלא ירהר אדם ביום ויבוא לידי מומאה כלילה. מיכן א"ר פינחס בן יאיר, וזירות מביאה לידי זריזות, וזירות מביאה לידי נקיות, נקיות מביאה לידי פרישות, פרישות מביאה לידי טהרה, טהרה מביאה לידי קדושה, קדושה מביאה לידי יראת חטא,

5 גם עניין זה נתבאר במאמר דרך החסידות (פרק יד), וז"ל שם: כלל הדברים, דע שג' מיני חסידים הם בעבודת ה'. המין הראשון, הם העובדים אותו לשם עצמו, לא לשם דבר מה זולתו, כמו שאמר הנביא הנכבד השלם והאדון החסיד (תהלים כה, ה), "הדריכני באמתך ולמדני כי אתה אלהי ישעי אותך קיתי כל היום", וכמו שאמר (שם פז, יא) "יחד לבבי ליראה (את) שמך", כלומר, לבדו, לפי שלא יבקש בלתו, וכמו שאמר עוד (ישעיה כו, ט), "נפשי אויתך כלילה".

והמדרגה השניה הם העובדים אותו מחמת תאר מתוארו שמחמתו ראוי לעבדו, כמו שנאמר (תהלים סה, ב) "לך דמיה תהלה", וכן "מי לא יראך מלך הגוים כי לך יאתה" (ירמיה י, ז), ונאמר (תהלים צב, ג) "טוב להדות לה' ולזמר לשמך עליון" וגו'.

והמדרגה השלישית הם אלו אשר עובדים אותו יתעלה ויתפאר כדי להשלים את נפשותיהם על ידי התיחסם אליו, כמו שאמר האומר (תהלים קטז, טז) "אנה ה' כי אני עבדך".

והמדרגה הראשונה היא תכלית הקצים וקץ התכליות, כי המבקש בה הוא עצמותו לבד. והשניה פחותה ונחותה ממנה, שהמכוון בה הוא תאר מהתארים. ופחותה מהן השלישית, שענינה ומבקשה תאר מתארו. ועל שלשה מינים אלו רמו באמרו, יתעלה מלומר, "כי אצק מים על צמא וגולים על יבשה, אצק רוחי על זרעך וברכתי על צאצאך, וצמחו בבין חציר כערבים על יבלי מים, זה יאמר לה' אני, וזה יקרא בשם יעקב, וזה יכתב ידו לה' ובשם ישראל יכנה" (ישעיה מד, ג-ה).

6 לפנינו אינו בחולין, וכפי הנראה יש ספרים שבסוגיית רבי פנחס בן יאיר (חולין ז, ב) הועתק מאמר זה מהירושלמי בשקלים (ג, ג).

יראת חטא מביאה לידי חסידות, חסידות מביאה לידי רוח הקדש, רוח הקדש מביאה לידי תחיית המתים, תחיית המתים מביאה לידי אליהו ז"ל. הוהירות, הרי היא ראשית מדרגות היראה, והמדרגה האחרונה של היראה הרי היא יראת חטא, כמו שנתבאר לעיל. והחסידות רומזת על ההתמסרות לעבודה וקיום מצוות התורה. ורוח הקודש רומזת על ה"הכרה", שהרי ה"מכיר" הוא המפליג במחשבתו לעבר הקדוש העליון, המתמיד לזריחת אור י"י יתעלה במצפוניו, וכבר ידעת שעל ידי כך ה"מכיר" זוכה לחיי עולם והוא בטוח מן המות. ועל זה רמזו במה שאמרו ורוח הקדש מביאה לידי תחיית המתים, וזה לפי שאין זוכים לתחיית המתים אלא השלמים, הנוחלין יש, והם הנכתבים לחיי עולם, כמו שביאר דניאל ע"ה (דניאל יב, ב).⁷

ומה שאמרו ותחיית המתים מביאה לידי אליהו ז"ל, יש בזה רמז מופלא דק מאוד, וזה לפי שאליהו הוא ביטוי לדבקות הנפש במקור מחצבתה, כמו שאמר יתעלה על ידי מלאכי (ג, כד), "הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם".⁸

ויש לי בזה פירוש נפלא שכבר הראיתיו לך במאמר דרך החסידות, ועניינו בקיצור, שהוא ביטוי לשלמות הנפש בפועל והפלגתה⁹ בכללותה לעבר י"י יתעלה, עד שתהיה אומרת תמיד הנה אלהינו (ע"פ ישעיה כה, ט), לפני יום הפרידה אשר הוא יום ה' הגדול והנורא. והודיענו שכאשר הושגה מדרגה זו, הנפש מזדככת על ידי זה ודבקה במקורות מחצבתה השכליים, כמו שאמר והשיב לב אבות על בנים. ובבנים רמז לנפשות, ובאבות רמז למעלת אישים שהיא השכל הפועל.¹⁰

וזהו לשונם בחולין. אבל בתחילת מסכת עבודה זרה (כ, ב) הם הזכירו, ת"ר ונשמרת מכל דבר רע עד דבריהם יראת חטא, ואמרו יראת חטא מביאה לידי ענוה ענוה מביאה לידי חסידות, אחר כך אמרו שהחסידות גדולה מכולם שנאמר (תהלים פט, כ) "אז דברת בחזון לחסידך" וכו'. אחר כך אמרו ופליגא דר' יהושע בן לוי, דא"ר יהושע בן לוי ענוה גדולה מכולם, שנ' (ישעיה סא, א) "רוח ה' אלהים עלי יען משח ה' אותי לבשר ענוים

7 לשון הכתוב שם, "וְרַבִּים מִיִּשְׂרָאֵל אֲדַמָּת עֶפְרוֹ יִקְצִצוּ אֶלֶּה לְחַיֵּי עוֹלָם וְאֵלֶּה לְחַרְפּוֹת לְדָרְאוֹן עוֹלָם". רבינו מביא ממנו רק את תחיית המתים לצדיקים שהיא לחיי עולם, שכן התחייה לרשעים לחרפות ודראון עולם אינה בכלל תחיית המתים לאמיתה.

8 בדברי רבינו יבואר עומק דברי הרמב"ם (מלכים יב, ב) ע"פ המשנה (עדות ז, ז) וז"ל, אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד, יראה מפשוטן של דברי הנביאים, שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישראל ולהכין לבם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליה וגו', ואינו בא לא לטמא הטהור, ולא לטהר הטהמא, ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות, ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין, אלא לשום שלום בעולם, שנאמר "והשיב לב אבות על בנים", ע"כ. ופירוש לעשות שלום בעולם, הוא לדברי רבינו חיבור הנפש בהתחלתה. אכן מדברי הרמב"ם שם נראה שהוא נביא הדומה לאליהו. ועיי' פירוש רבי תנחום הירושלמי (מלאכי שם) שפירש כן בדברי הרמב"ם, שהוא נביא אחר, אמנם בפירוש "והשיב לב אבות על בנים" הביא שיש מפרשים שהאב הוא הקב"ה והבנים הם בני ישראל.

9 לשון ההפלגה כאן הוא במשמעות היציאה למרחקים, והוא ביטוי למסע הנפש אל עבר הקודש.

10 רבינו רומז לדברי הרמב"ם (יסודי התורה ב, ז) העוסק במעלת ה"אישים": ומעלה עשירית היא מעלת הצורה שנקראת "אישים", והם המלאכים המדברים עם הנביאים ונראים להם במראה הנבואה, לפיכך נקראו אישים, שמעלתם קרובה למעלת דעת בני אדם.

שלחני לחבוש לנשברי לב לקרוא לשבויים דרור ולאסורים פקח קוח", לבשר חסידים לא נאמר אלא לבשר ענוים, הא למדת שענוה גדולה מכולם. הרי נתאמת שהענוה גדולה מן הכל, וכבר ידעת שהענוה היא ביטוי לתכלית השלמות האנושית, כמו שאמר באדון משה (במדבר יב, ג), "והאיש משה ענו מאוד מכל האדם" וכו', ואם כן הענוה היא רמז על ה"מכירים".

וכבר השלמנו לדבר על המדרגות הללו במאמר ההוא, המכיל את דרך החסידות. וזה, אחי, הוא תכלית השלמים ותשוקת ה"מכירים", כמו שנאמר (קהלת יב, יג) "סוף דבר הבל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמר כי זה כל האדם".



צילום כת"י וחתימת רבי אליהו ב"ר רפאל שלמה הלוי זלה"ה

רבי אליהו ב"ר רפאל שלמה הלוי זלח"ה

אב"ד אליסנדריאה

רבי אליהו ב"ר רפאל שלמה הלוי [סג"ל] זלח"ה, מגדולי גאוני חכמי איטליה, כיהן אב"ד בקהילת אליסנדריאה שבה משנת תצ"ח ועד שנת תקנ"ב, וחיבר חיבורים רבים ברבים ממקצועות התורה.

בספר זכר צדיקים לברכה (טריעסט תרי"ג) רשם הג"ר חננאל ניפי פרטים אודותיו, על חסידותו וקדושתו, ופירט את חיבוריו, ואלו דבריו: "הגאון החסיד כמוהר"ר אליהו בכמהר"ר רפאל שלמה סג"ל זצ"ל, תלמיד חבר להרב הגדול כמוהר"י לאמפרונטי, למדו שניהם יחד לפני הרב השקדן גדול בתורה מהר"י בריאל ממנטובה. היה ר"מ ור"מ בק"ק אליסנדריאה דילה פאלייה. הוא היה משורר, דרשן, ופסקן גדול, ואור תשובותיו זורח בספר שמש צדקה, ובספר פחד יצחק, ובשו"ת גבעת פנחס וכו'. וחבר חבורים הרבה הנם ביד בניו כולם כתיבת יד. ואלו הן: ספר "בן בגימטריא אליהו", כולל ציצים ופרחים ופשטים מתוקים מדבש ונופת צופים. "סבא אליהו", כולו אומר כבוד מלא וגדוש על כל גדותיו מוסר השכל מדרשים ומאמרים ומילי דחכמתא מחכמי האומות ומחז"ל, ונחלק לג' חלקים הכוללים ק"ה פרקים, ובחלק ב' נכללת צוואתו בכל הדבר הנוגע אל הנפש עם העתק צוואת החסיד מהרב"ך ז"ל. "טייעא דאליהו" על עין יעקב דרך דרש. "קורסיא דאליהו", דרושים על סדר הפרשיות. "אבא אליהו", פירוש מסכת אבות דרך דרש. וכל אלו מלבד חבורים אחרים קטנים שלא נגמרו. ועוד חיבר שו"ת "אליהו בארבע", פסקים עמוקים על סדר ד' טורים. ואני הצעיר מרדכי גירונדי מפאדובה שמעתי מידידי כמוהר"ר אליהו אהרן לאטאש זלח"ה נפלאות מהר"ר אליהו הלוי הנ"ל מחסידותו וקדושתו שהציל את עדתו מכמה צרות בכח ייחודיו ותפלותיו, והדבר איתנהו ברמז בפתח ספר סדר דאליהו להרב ז"ל שנדפס במנטובה שנת תק"ם. ומשם, ומספר שיר אמונים שנדפס בליוורנו, וספר שבח הימים, וספר שיר יידידות, ניכר כי הר"א הלוי היה עמוק גם בחכמת האמת וחכמת השיר. וזכה לבנים ובני בנים חכמים ונבונים, ועוד היום דור רביעי שלו הוא מ"ץ באליסנדריא דילה פאלייה. וגם מורי הרב הגדול מוהר"ר יצחק רפאל פינצי זצ"ל היה תמיד תהלתו בפיו, וחיבר קינה יפה אל השמועה כי באה שעלה אליהו השמימה.

הגאון החיד"א בספרו מעגל טוב (ירושלים תשמ"ג, עמ' 175) מספר ברשימה מט"ז אלול תקל"ח, על ביקורו ב"אלישאנדריא די לה פאליא", שם "היינו באושפיזא בכבוד, ובא תיכף הרב הג[דול] מהראל"י וקצת הגבירים וכו', ואחר אכילה הייתי אצל הרב מהר"א הלוי, והיה מראה לי ספריו שחיבר, אליאו בארבע, קורסיא דאליאו, דרושים, טייעא אליאו על עין יעקב, אליאו כותב, אגרות וחידות ושו"ת, סדר אליאו, סבא אליאו, הוא צואה שעשה, ובכלל חידושים, והיינו משתעשעים וכו'.

בין תלמידיו של רבי אליהו הלוי היה רבי שלמה מיכאל יונה, רבה של טורינו, שאותו הוא מכנה בגדול חיבה "נכדי", ומזכירו גם בצוואתו ח"ב סי' כה: "מעלת נכדי ותלמידי החשוב כבן יקר לי, זה סיני ועוקר הרים, כרכא דכולא ביה, כמוהר"ר ישעיה חזקיה שלמה מיכאל יונה נר"ו, אור תורתו זורח בק"ק טוריין וכל המדינה". בגליון קצ"ד עמ' י"ט הדפסנו תשובתו בהלכה בענין חזקת מוהל.

הננו מפרסמים בזאת פסק דין בכתיבת ידו וחתירתו של רבי אליהו הלוי אב"ד אליסנדריאה, הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א (מס' 993). פסק זה נכתב בתשובה לתלמידו הנ"ל, רבי שלמה מיכאל יונה. בסופו של החלק הראשון המכתב מופיעה כתובת באיטלקית ובה דברי חולין לתלמידו, כמנהג רבני איטליה דאז לכתוב

את ענייני החולין באיטלקית, ושם מופיע תאריך הכתיבה, 21 בספטמבר תקכ"ד, ואף הוא נקוב כמנהגם לכתוב את החודשים לפי הלוח הגרגוריאני ואת השנים למניין השנים של בריאת עולם (עיי' בזה סיני ע"א עמ' קסג). עיקר המכתב הוא תשובה ארוכה בענין הרגשה. אחרי הכתובת באיטלקית נוספו עוד דברים לעניין כתיבת השם בכתובה למי ששינו שמו מחמת חולי, בתשובה לשאלה נוספת שהגיעה בינתיים מהתלמיד לרב. תשובה זו מתפרסמת בזאת.

פסק בעניין כתיבת השם בכתובה למי ששינו שמו מחמת חולי

האותיות לאחר נשארן בבי דואר שעבר, ובין דא הגיע לידי כתבך האחר כתב ע"ג כתב, וסקירה אחת תהא עולה לכאן ולכאן. ואשיב בקצירה על אחרון אחרון.

ששאלת בענין כתיבת הכתובה במי ששינו את שמו מחמת חולי, ואין קורין אותו בשם זה כי אם לפעמים בביתו ואצל קרוביו, אבל כשעולה לס"ת עולה בשם ראשון לבד, וכן חותם שמו בשטרות. ודייקת בדברי מרן בא"ה סי' קכ"ט ס' י"ח דצריך לכתוב גם שם השני בלשון דמתקרי ושני, בכתוב בדברות קדשך.

אמת צדקת בדברך זכית בשפטך במה שדקדקת והבנת בדברי מרן, והכי אסברינהו בעל ספר גט פשוט שם, ומהרח"ש בס' כ"ו. אבל ידיע ליהוי לך כי אחרון אחרון חביב, בעל מכתב מאלהו (אלפאנדר, סי' יז) כתב דהרב"י הוציא דין זה מדברי הקונדריסין שהעתיק, ודבריהם אינם סובלים פירוש זה, כי אם שאותו השם לבד סגי. איברא דלדידיה, היינו דהרב מכתב מאלהו, ס"ל לכתוב שני השמות, ואיהו ס"ל דלעולם מקדימין בשם דקרו ליה רובא. ובמיטב תלתא הוי השם דנר"ד הא' שהוא שם דקרו ליה רובא כדמוכח מלשונך הטהור, שכתבת דאצל קרוביו נקראים לפעמים בשם השני, משמע דמרוכא נקראים בשם הראשון, והוא העיקר לדעת הרמב"ן הרא"ש והריב"ש.

ב' שהוא ג"כ השם שחותם בו, דהוי עיקר לדעת מרן ותה"ד וסיעתייהו. וטעמא רבה איכא לענ"ד שהרי מצינו בשם דוד שכתוב יותר מק' פעמים מלא ביו"ד, וסמכין אמה שדוד עצמו קרא לנפשיה דוד חסר בס' תהלים, כמ"ש מהר"י מינץ (סדר הגט אות כה). וא"כ ה"ה נמי כשהוא עצמו חותם בשם זה דבתריה אוליגן.

וג', שקורין אותו בשם זה לס"ת, דלדעת הקונדריסין הוא העושה והוא לבדו סגי.

נמצא דעל כל פנים למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה זה השם הוא העיקר, וכיון דבגט גופיה בדעבד אם כתב שם העיקר לחודיה לא פסלינן ליה, בכתובה מיהא אפילו לכתחלה עבדינן.

ולא ידעתי איך נעלמו מעיניך דברי הנחלת שבעה שכתב בס' י"ב ס' ט"ו שלא ראה מעולם לעשות בכתובה דמתקרי או המכונה, כי אם שם העיקר גרידא, וגם שאינן כותבין בכתובות שם הנזה, וכמדומה לי שגם בקסאלי אין כותבין. ומ"מ בענין השם דנר"ד פוק חזי מאן גברא רבה דקמסהיד עלה דמלתא, הרב נחלת שבעה הנ"ל. והיינו טעמא לענ"ד כדכתיבנא. ועוד שהכתובה אינה כגט, דיש מקומות שאין כותבין כתובה כלל, כדאיתא

בדינים, הגם דמ"מ בשאר הדקדוקים שמדקדקים בגמ מדקדקים גם בכתובה משום גמ, כמ"ש בעל נ"ש עצמו, וכיון שכן בצדק שפט אותו צדיק מהרריב"ק זצוק"ל, ואין לזוז ממנהג שהנהיג במקום כבודו. וכבודך ושלוי' רב.



רבי מיכאל בכרך זצ"ל

נולד בשנת ת"צ לאביו רבי שמואל זנוויל בן הגאון רבי יאיר חיים בכרך זצ"ל בעל 'חות יאיר', בשנת תק"מ לערך נבחר לדיין בבית הדין בפראג והיה הדיין השני אחר הגאון בעל 'נודע ביהודה' זצ"ל.

בגליון מט, רג, רד, רט, הדפסנו את חידושיו למס' כתובות ובגליון רי-רט"ו את חידושיו למס' קידושין, מתוך חיבורו בכתב ידו, הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א (מס' 160), שם גם הצגנו פרטים נוספים לתולדותיו, עם דוגמת אוטוגרף ממנו. החיבור כולל חידושים עמ"ס כתובות, קדושין, חולין, רמב"ם הלכות שחיטה ועוד מקצת הלכות. בגליון רכ"א החלנו לפרסם את חידושיו למס' חולין, וכאן חלק שלישי מחידושים אלו.

חידושים במסכת חולין (ג)

דף מ"א ע"א גמרא ת"ש ב' אוחזין בסכין כו'. לפמ"ש רש"י לעיל (מ. ד"ה דאמר) דטעמא דמתני' דלשם הר פסולה מדרבנן משום דרמיה לשחיטת ע"א ומיחלפא בה קשה מאי פריך הכא דאפי' נימא דלצעוריה קמכוון אסרו משום מראית העין וצ"ע וק"ל. ואפשר ליישב דלא גזרו משום אתי לאיחלופי רק היכא דאם היה שוחט לשום ע"א ממש כגון גרא דהר דאסור דהשתא אפי' לא שחיט רק להר גזרו משום אתי לאחלופי, אבל השתא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו אפי' היה שוחט לגרא דהר אינו יכול לאסור לא שייך למינור ודוחק.

(הפיסקא הבאה לא מצויין היכן מקומה, אבל נראה שכאן מקומה: שם גמ' כתנאי גוי שניסך יינו של ישראל כו'). יש לדקדק אמאי לא מיייתי הכא תנאי דפרק ז' (משנה ד' ה') דכלאים דלרבי מאיר אדם אוסר דבר שאינו שלו ורבי יוסי ור"ש ס"ל אין אדם אוסר דש"ש, ובפ' הערל דף פ"ג (ע"א) מיייתי לה, ועיין שם בתוס' ריש ע"ב (ד"ה אין), ושם (ע"ב) אמרינן דרב הונא קאמר דאין הלכה כר"י, והיינו דלטעמיה אויל דקאמר הכא נמי (לעיל ע"א) אדם אוסר דש"ש, ושמואל קאמר (ביבמות שם ע"א) הלכה כר"י, ועכ"פ איכא פלוגתא בהא מלתא, ואהני ליכא לשנויי ר'ב נחמן ורב עמרם ורב יצחק אמרי אפי' ר"מ דאמר אדם אוסר דש"ש ה"מ נכרי אבל ישראל לצעורי קמכוון, דא"כ מ"ט דר"מ דאוסר ואי"ל דמיירי בנכרי דא"כ האיך יכול הנכרי לאסור בכוונתו תבואה של ישראל¹, דהא התם גפנו שלו נאסר כמ"ש הרמב"ם פ"ה מהלכות כלאים דין ח' וכ"פ בי"ד סי' צ"ו ס"ד והוא מהירושלמי (כלאים שם), וכיון דשלו נאסר הוי כמו שותפות בגוויה, והיינו לפי' תוס' (ד"ה בישראל) דבשותפות נמי שייך לצעוריה היינו דלא נאסר גם חלקו שלו, אבל הכא דחלקו שלו נאסר אלמא לא אמרינן לצעוריה קמכוון בכה"ג, מיהו בש"ע סי' ד' (סעיף ד') מבואר דאע"ג דחלקו שלו נאסר אפ"ה אמרינן לצעוריה קמכוון על של חברו. וגם אהרמב"ם קשה דכפ"ה מה"כ פסק כר' יוסי ובספ"ב מה' שחיטה (הלכה כ"א) פסק דדוקא בלי[ת] ליה שותפות בגוויה אבל אית ליה שותפות אוסר, א"כ דכריי סותרין זא"ז. גם צריך לעיין בענין זה בס' ראבי"ה? דף כ"ב (סימן אלף ופ"ז). עוד קשה אמאי לא מיייתי בש"ס פרק ר' ישמעאל (ע"ז נד.) הני תרי ברייתות דמיייתי בירושלמי (כלאים שם) דתניא בהדיא של חברו אסור.

הערות קטנות בסוגיא דחולין דף מ' ומ"א

ע"ק לכאורה דמהו כל החרדה של בעלי הש"ס דשקלי וטרו אי אדם אוסר דש"ש או לא, הא חזינן דאדם אוסר דש"ש מה"ת גבי קדשים דקיי"ל סוף פרק ב"ש (זבחים מו): שאין המחשבה הולכת אלא אחר העובד וכ"פ הרמב"ם פי"ד מה' פסולי המוקדשין (ה"א). מיהו וודאי בלא מעשה לא מוכח משם, אבל במעשה וודאי מצינו למילף משם. וגם קשה על ר"נ ור"ע ור"י דאית להו אפי' במעשה אא"א דש"ש. גם אסתמא דש"ס קשה דאמרינן דר' הונא יליף לה מכלים שהזניח אחז ולמה לא יליף משם. וצריך לומר דלא ילפינן משם דחזין מפנים לא ילפינן, אלא דבהא איכא פלוגתא דר"י ור"ל פ' השוחט דף ל"ט (ע"א) ור"י ס"ל דילפינן חזין מפנים לענין מחשבין מעבודה לעבודה והלכה כר"י דתניא כוותיה, וכ"פ הרמב"ם פ"ב מה' שחיטה (הט"ו), ולדידיה ע"כ דאדם אוסר דש"ש במעשה. וליכא למימר דלא ילפינן מהתם דחידוש הוא שהרי הבעלים גופייהו אין פוסלין במחשבה רק העובד כדאמרינן שאין המחשבה כו' וזה וודאי דבר חידוש הוא שלא יהא אדם אוסר דבר שלו, דבאמת זה חידוש הוא אבל הא דהכהנים מפגלין אינו חידוש דשפיר מצינו למימר דבעלמא נמי אדם אוסר דש"ש, ותדע דאי אמרת דלא ילפינן משם משום דחידוש הוא, א"כ האיך יליף ר"י משם דמחשבין מעבודה לעבודה, ועיין בתוס' דף ל"ט (ע"א) ד"ה פנים ובמהרש"א, מיהו יש לתרץ עפ"י דאיתא פ"ד דנדרים דף ל"ו (ע"א) כהנים שלוחי דרחמנא הן וכו"י² בקידושין דף כ"ג (ע"ב), ואף למ"ד שלוחי דידן הן אמרינן שאני התם דכתיב המקריב לא יחשב וא"כ אין ראייה משם דאדם אוסר דש"ש, עיין שם היטב.

כתב הר"ן (ח: מדפי הר"ף ד"ה גרסינן) ס"פ השוחט דאף למ"ד א"א אוסר דש"ש אפ"ה אסורה באכילה דלענין איסור אכילה לא שייך א"א אוסר דש"ש דהכא לאו איהו אסר לה אלא דלא שרי לה והוי בלא נשחטה ומתה מאליה עכ"ל, וכ"כ הרא"ה בבד"ה ב (בית א' סוף שער א') והוסיף דהוי כאלו נחר לה, והרשב"א במשמרת הבית הקשה עליו מהסוגיא עיין שם, עיין במ"ז י"ד ס' ד' סק"ד ובשפ"כ סק"ה, ולדידי קשה עוד מפ' אותו ואת בנו דף פ"א ע"ב השוחט לע"א ר"ש פוסט וחכמים מחייבין, ובגמ' אר"ש בן לקיש ל"ש אלא ששחט ראשון לע"א כו' עיי"ש, ואי אמרת דהשוחט לע"א הוי כאלו מתה מאליה או כאלו נחרה, אמאי שני חייב משום או"כ דהא קתני בסיפא הנותר והמעקר או נתנבלה בידו פטור, וע"כ צ"ל דשפיר הוי שחיטה מעלייתא רק דדבר אחר גרם לה לפסול כמ"ש רש"י שם במתני', וא"כ הכא נמי כיון דא"א אוסר דש"ש שחיטה מעלייתא היא, ע"כ נראה דהר"ן והרא"ה טעמם ונימוקם עמם וסברתם נכונה דוודאי דהשוחט בהמת חברו לע"א שחיטה מעלייתא היא, דהא גרע משוחט בהמה שלו לע"א דאוסרה אפי' בהנאה ואפ"ה הוי שחיטה לענין או"כ כדלעיל, מיהו אפ"ה אסורה באכילה כיון דאיהו לא חזי לשחיטה לא שרי לה באכילה, כמבואר בהרא"ה שם, דהא בשחוטין חזין אף ר"ש מודה דשחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה כדמוכח בפ' כיסוי הדם דף פ"ה (ע"א) רק לענין אכילה כיון דהוא אינו ראוי לשחיטה אסורה באכילה כמו אילו מתה מאליה אבל באמת הוי שחיטה לענין שחוטין חזין ואו"כ. ומ"ש הר"ן והרא"ה דהוי כאלו מתה מאליה או נחרה, לדומיא בעלמא נקמי להו כמו דהתם אסורה באכילה ה"ה הכא, אבל לענין או"כ וודאי הוי שחיטה. ובוה מתורץ קושית הרשב"א במשה"ב שם מהא דפרכינן אר"נ ור"ע ור"י מהשוחט

בשבת חמאת בחוץ לע"א דהקשה לדידיה מי נחא דהא 'אשר ישחט' כתיב (ויקרא י"ז ג') וזה
הוי כנוחר עי"ש, ולדברינו נחא דהא כפ' כיסוי הדם דף פ"ה (ע"א) אמרינן מעמא דר"מ באר"ב
דיליף שחיטה משחטי חוץ דשחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, א"כ דין א' להם ודוק,
[ומה] שהקשה הרשב"א שם כיון דאינו [ע]ושה אלא לצער חברו ואין לכו לע"א [אמא] יאסר
שחיטתו, אני אומר [ע"פ] דברי הר"ן יתיישב קושיא זו ³ ... שכל שיש בו סרך לע"א [מיתסר] א
באכילה יעו"ש, ⁴ ... כוונתו, דמשום חומרא דע"ז כ"ע מודו דאדם אוסר דש"ש לענין איסור
אכילה, דאלת"ה לצורך מאי כתב לשון זה. [וצריך לעיין בסוגיא דפרק אר"ב דף פ' (ע"א וע"ב)
ושם (דף פ"ה) בענין שחיטה שאינה ראויה אולי יש לה שייכות לעניינינו.]

וקשה כיון דקי"ל כת"ק וגם ר"י בן בתירא ור' יהודה בן בבא ס"ל כת"ק ודוקא בנכרי אבל
בישראל לא דלצעוריה קמכוין, א"כ אמאי דחיק לשנויי ההיא דהשוחט בשבת בחוץ לע"א
משום דקניא ליה לכפרה כדידיה דמיא, הא אפי' בלא"ה נמי דהא התם בשוגג מיירי דהא
חייב ג' חמאת קתני, וא"כ כיון דשוגג הוא לא שייך דלצעוריה קמכוין ואוסר דש"ש אפי'
ישראל, ואינהו לא מיירי אלא במזיד דלצעוריה קמכוין. ואפשר דבאמת למסקנא דמסיק
דלצעוריה קמכוין תו לא צריך לשינויא דלעיל. אך קשה אהכ"מ ⁵ פ"ד מה' שגגות שכתב על
הרמב"ם שפסק (בה"א) דחייב ג' חמאת וכגון בחצי קנה פגום או בגמר זביחה הוא עובדה,
כתב אע"ג דרבינו בה' ע"א (פ"ח ה"א) פסק כר' נחמן דא"א אוסר דש"ש, חמאת דבר שלו
הוא כיון דקניא ליה לכפרה עי"ש, וקשה דלמה הוצרך לזה הא בשוגג מודה ר"נ וכנ"ל.

לפי מ"ש הר"ן (ח: מדפי הרי"ף ד"ה גרסינן) דאף למ"ד א"א דש"ש מ"מ באכילה לכ"ע
אסור דאין זה אוסר אלא דממילא אסור באכילה משום דאין זה שחיטה והוי כמתה מאליה,
והקשה הרשב"א במשמרת הבית (בית א' סוף שער א') דא"כ מאי פריך ר"נ לר"ה מחמאת
הא גם לדידיה קשה אע"ג דא"א דש"ש הא כיון דהוי נבלה אינו ראוי לבא לפנים ואמאי חייב
עי"ש, ולי קשה יותר דמאי משני בחמאת עוף וחצי קנה פגום, דאף דכי הדדי אתי מ"מ אמאי
חייב הא הוי כנוחר ו'אשר ישחט' כתיב (ויקרא י"ז ג') ולא הנוחר.

הא דאותבינן לר"נ ור"ע ור"י מהך דחמאת בשבת ופירשו רש"י (ד"ה ואוקימנא) ותוס'
(ד"ה אי) דאי למעוטי שלמים הו"ל למנקט עולה, קשה לי דאכתי לר"ה מי נחא דאף אי
אמרינן דנקט חמאת משום דאיתא בסימן א', אכתי לינקוט עולה, דהא דבעינן בעולה ב'
סימנים היינו משום מצות הבדלה אבל שחיטה או מליקה סגי בסימן א' כדאיתא פ"ק דף כ'
ע"ב, ובוודאי דלא אמרינן דלא מיחייב משום שחומי חוץ עד שיבידיל דמה ענין הבדלה
לשחומי חוץ, ד'אשר ישחט' (ויקרא י"ז ג') כתיב ולא יותר, וראיה ממיעוט סימנים לר' אלעזר
בר"ש דמעכבין בהבדלה (לעיל כא:), ומהיכי תיתי לומר דמעכבין בשחומי חוץ.

לפירש"י ⁶ דר"נ ור"ע ור"י מודו דבמעשה רבה אדם אוסר דש"ש ⁷ קשה דאכתי הוי ר"נ
כתנאי דבפ' מרובה דף ע"א (ע"א) איתא גב ומבח לע"א משלם ד' וה' דברי ר"מ וחכמים

3 אפשר להשלים 'שכתב שם'.

4 נראה להשלים 'נראה'.

5 לא מצאתי שם.

6 לא מצאתי, ואולי כוונתו ל'אית דמפרשי' ברש"י ד"ה אין אדם. ויותר נראה להגיה בדבריו כדלקמן.

7 לפי מ"ש אה"כ נר' לגרוס להיפך: "לפירש"י דלר"נ ור"ע ור"י אפי' במעשה רבה אין אדם אוסר דבר שאינו
שלו", וכלשונו אה"כ.

פוטרים, ומקשינן לר"מ אמאי חייב כיון דשחט פורתא אסרה ואידך לאו דמריה קטבת, אמר רבא באומר כגמר זביחה הוא עובדה ע"כ, וא"כ קשה לר"נ ור"ע דא"א אוסר דבר ש"ש אפי' מעשה רבה קשה מ"ט דרבנן דפטרי משום דהוי שחיטה שאינה ראויה, הא לא אסרה כלל. ואפשר דמיירי במומר או בהתרו בו וקבל התראה.

מיהו קשה דמאי פריך (בב"ק שם) אר"מ דלמא סבר כר' יהודה בן בתירא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו אפי' נכרי. בשלמא לפי' ר"ח⁸ אתי שפיר די"ל דניסוך מעשה זוטא הוא אבל במעשה רבה מודו רריב"ב⁹ דאדם אוסר דש"ש, וסימן א' מעשה רבה הוא ושפיר פריך דאידך לאו דמריה קטבת, והא דנקט שחט ביה פורתא לאו דוקא, אבל לפירש"י (מ: ד"ה אין אדם) קשה.

פ' אלו טרפות

דף מב ע"א נמרא אלא רמז לטרפה שאינה חיה כו'. והרמב"ם פ"ד מהמ"א (הלכה ז-ט) כתב יכול אם בא זאב וגרר הגדי ברגלו או בזנבו יהיה אסור שהרי נטרף, ת"ל (שמות כ"ב ל') ובשר בשדה וגו' לכלב תשליכון אותו עד שיעשה אותה בשר הראוי לכלב כו', וענין הכתוב שהנוטה למות מחמת מכותיה וא"א [לה] לחיות אסורה, מכאן אמרו חכמים זה הכלל כו' עכ"ל, וכ"כ הטור רס"י כ"ט. והקשה הט"ז דהו"ל להביא הך קרא דזאת החיה וגו' (ויקרא י"א ב') או דבש"ס הו"ל להביא קרא דלכלב תשליכון אותו. ונראה לתרץ דאף שענין הכתוב דלכלב תשליכון אותו מורה שאינו חיה מ"מ אי לאו קרא דזאת החיה ה"א דטרפה חיה, דיש מיני טרפות בכלל הל"מ שיכולה לחיות ואפ"ה אסורה מהל"מ, מיהו ליכא ביה לאו רק איסור, והקרא דלכלב תשליכון איירי במיני טרפות שאינה יכולה לחיות כגון ניקב ושט ופסוקת הגרגרת דהן נבלה כדלעיל דף ל"ב (ע"ב), או ניטל הלב כמבואר בתשו' ח"צ סי' ¹⁰... דכה"ג אסרה התורה בלאו, מש"ה איצטריך 'זאת החיה' דדרשינן חיה אכול שאינה חיה לא תיכול אלמא דכל מין טרפה שנאמרה למשה בסיני אינה יכולה לחיות דאי חיה הא אמרינן חיה אכול והאיך אסרה הל"מ, ובתר דמוכח מקרא דטרפה אינה חיה אמרינן דכל י"ח טרפות נכלל בלאו ד'בשר בשדה טרפה לא תאכלו' שיהיה בלאו ודוק, והרמב"ם והטור לא הביאו רק הקרא דמייחב עליה מלקות.

שם תוס' ד"ה ניקב הלב כו' אבל לב שהוא עב ס"ד שאם ניקב בעומק שהוא חשוב נקב כו'. והא דתנן גבי ואלו כשרות (לקמן נד.) ניקב הלב ולא לבית חללו כו', צ"ל דאפ"ה איצטריך למיתני הכא לבית חללו דאי לא תני הכי ה"א דסיפא דאלו כשרות איירי בניקב בעומק ולא קרוב לחללו ובכה"ג הוא דכשר אבל אם ניקב עד סמוך לחללו סופו לינקוב עד החלל והוי כאלו כבר ניקב עד החלל, איצטריך גם הכא למיתני לבית חללו. ¹¹ והב"ח סי' מ' כתב דסיפא איצטריך דה"א שאם ניקב בשר הלב מצד זה לצד אחר מפולש טרפה אע"ג דלא הגיע לחלל מש"ה קתני ולא לבית חללו כשר עיין שם. והתוס' שלא כתבו הכי משום דסבירא להו דפשוט הוא דזה לא מיקרי נקב מפולש אם לא מצד שהוא ניקב בעומק נגד חללו וכבר

8 הובא בראשונים.

9 אולי צ"ל 'מודה ריב"ב'.

10 נמצא בס"י ע"ז.

11 עד כאן הוא תירוץ התוס' בתוספת ביאור מרבינו.

שמעינן מדרגתי הכא לבית חללו דנקב בעומק כשר, וממעם שניקב לצד אחר לית לן בה דזה לא מיקרי מפולש, ולדעת הב"ח קשה מנ"ל שאם ניקב סמוך לחללו דלא נימא דסופו לינקוב עד החלל וטרפה כיון דסיפא איצטריך לאפוקי מצד לצד ודוק.

ע"ב תוס' ד"ה ואמר רב יהודה אמר שמואל כו' וכן בבהמה איכא למ"ד תתאה מגין כו'. ושפיר איכא למימר דר"י אמר שמואל קאי גם אנגולות דהיכא דאיכא חסרון עצם אם ניקב עילאה לבד טרפה דסוף תתאה ליפסוק, ואפ"ה ל"מ למיפרך אתנא דבי ר' ישמעאל, דהוא ניקב קרום של מוח. ומ"ש ואפי' למ"ד עילאה אע"ג דלא אינקב תתאה כו' צ"ל דלדידיה ר"י אמר שמואל לא קאי אנגולות דהא בבהמה אף בלא חסרון עצם טרפה בניקב עילאה לבד. מיהו קשה מ"ש מעיקרא דלמ"ד תתאה מגין (ו) קאי 'וכן לטרפה' גם אנגולות, דהא שמואל שאמר 'וכן לטרפה' קאמר לקמן (מה). להדיא עילאה אע"ג דלא אינקב תתאה, ולא היה להם לפרש רק אליביה לחוד, וצ"ע.

דף מג ע"א גמרא למאי נפקא מינה לספק דרוסה כו'. לעיל דף כ"ח (ע"ב) הקשו בתוס' (ד"ה (בע"א) אתא) לפירש"י דגם לענין נקב ושט אין לו בדיקה דהו"ל למימר נ"מ לספק נקובה, ונראה לפי מאי דמוכח מפירש"י בסמוך (ד"ה ישב) גבי ישב לו קוץ בושט דבמקום ידוע יש בדיקה לושט אפי' מבחוץ להכי נקט ספק דרוסה דגם במקום ידוע אין לו בדיקה. ולפי' שני דלקמן (ד"ה אין¹²) דגם לנקב אין בדיקה אפי' במקום ידוע, י"ל דמשכחת לה בדיקה היכא דלא ניקב עור הפנימי לגמרי מעל"ע דכשר, אבל בדרוסה לא מהני זה.

ע"ב תוס' ד"ה קסבר עולא כו' וא"ת ואמאי נימא נשחטה הותרה כו'. הא דהוצרכו להקדים דלמאי דפסקינן חוששין לספק דרוסה חוששין נמי שמא הבריא, משום דבלא"ה לא ה"מ להקשות די"ל דכל היכא דאיכא לברורי מבררין ולא סמכינן אחזקה ומש"ה חיישינן לספק דרוסה וצריכה בדיקה, אמנם מדמשני קסבר עולא אין חוששין לספק דרוסה ולא משני דשאני הכא דא"א למיבדקה דושט אין לו בדיקה מבחוץ ובפרט לפי' ראשון שכתב רש"י (ד"ה אין) דשמא נתרפא א"א לברוק, ע"כ צ"ל דסמכינן אחזקה אפי' היכא דאיכא לברורי ומש"ה משני קסבר עולא אין חוששין לספק דרוסה ומקשים תוס' שפיר לדין דפסקינן חוששין לספק דרוסה מחיים¹³ הו"ל לאוקמי אחזקה. אך קשה אהא דפשיטא להו לתוס' דאמרינן חזקה אפי' היכא דנולד הספק מחיים וכההיא דיבמות דהא במסקנא דהתם לא קאי האי שינויא ואיכא למימר דבכה"ג לא מוקמינן אחזקה. ובאמת דהש"ך סי' נ' (ס"ק ג') כתב כדברים האלה לתרץ קושית מהר"מ לובלין על רמ"א שם. אף שלא יתיישב עדיין מ"ש הרמ"א וכ"מ בתוס' פרק ד' אחין (ל: ד"ה אשה), כי דבריהם הם בהיפוך ממ"ש רמ"א, דמ"ש (הש"ך) דמעיקרא כתבו החילוק שבין נולד הספק מחיים או לא אף שדחו אח"כ במסקנת דבריהם היינו לרבה עי"ש הוא דוחק. מ"מ קושטא דמלתא דליכא הכרח למימר דלמאן דחייש לספק דרוסה ס"ל כרבה בענין חזקה בנולד ספק מחיים, וא"כ קשה מאי מקשים תוס'.

והפר"ח סי' כ"ט (ס"ק א' ד"ה הנה) דחה דברי הש"ך וכתב דאע"ג דלמסקנא דהתם אידחי ההיא דרבה דאשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת, לא אידחי אלא הכך כלל דאע"ג

12 כן נראה בכוונתו.

13 תיבה זו אינה ברורה דיו בכת"י, ונראה שזה פתרונה.

ראית לה חזקת היתר אסורה מספק, אבל במאי דס"ל דאיכא חזקת היתר אעפ"י שבעלה עדיין חי בהא לא אשכחן דאידחי, והכי משמע מדברי תוס' דא"כ מאי קשה להו מספק דרוסה נימא דהא דחוששין לספק דרוסה הוא כמסקנא דפרק ד' אחין (יבמות לא.) עכ"ל. ותמהני דהא אתוס' גופיה קשה דמנ"ל דלא הדרין מהך כללא דמוקמינן אחזקה אף בגולד הספק מחיים, דבשלמא אי לא הוי קשיא לן עלה מידי שפיר הוי מצינן לפרש דמהא לא אידחי, אבל להחליט הדבר כדי להקשות אספק דרוסה, וודאי דמפי עדיף לומר דנידחית האי סברא למסקנא, אע"ג דקושית הש"ס התם מנפל הבית כו' הוא אהא דקאמר אל תאסרנה מספק, היינו דפריך לסברת רבה דאף אם נניח דזה הוי חזקה אעפ"כ אסרינן לה מספק, אבל וודאי גם בלא"ה אית לן למידחי סברת רבה למסקנא, ובוודאי אילו היו מביאים ראיה ע"ז שפיר היו מקשים, אבל כיון דלית לן ראיה מנ"ל הכי ולאקשווי. מיהו התם ביבמות שפיר מקשים ארבה דמוכח הכא דסבר חוששין לספק דרוסה מההיא ספק דרוסה דאתיא לקמיה דרבה בדיק לה לוושט מאברא כו', אבל הכא שהקשו לדירן דפסקין לקמן חוששין לספק דרוסה מאי קשיא להו. והיה אפשר לומר דהתוס' הוכיחו כן מסוגיא דהכא, דאל"כ מאי פריך אעולא מספק דרוסה דלמא שאני התם דנולד הספק מחיים שעדיין בחזקת איסור הוא והו"ל להש"ס לשנויי הכי, אמנם זה ליתא דהא גם בישב לו קוין בושט אין לתלות הריעותא רק מחיים, אע"ג דלכאורה היה נראה לחלק, דעת הרמ"א בס' נ' דאין לחלק. מיהו גם אהש"ס יש להבין דמנא [להו] לדמות ספק דרוסה לישב לו קוין בושט, דלמא ש"ה [שאני הכא] דבשעה שנולד הספק עדיין בחזקת איסור היא, משא"כ הכא דכשנולד הספק הוא לאחר שחיטה ובחזקת היתר עומדת, וצ"ל דהש"ס הוכיח כן דאי אמרת דהכל תלוי אבשעה שנולד הספק א"כ מאי קמ"ל עולא דאין חוששין שמא הבריא, אלא ודאי דקמ"ל אע"ג דאין לתלות הריעותא בלאחר שחיטה רק מחיים שהיא בחזקת איסור אפ"ה אין חוששין, א"כ דמוקמינן אחזקת היתר א"כ ה"נ בספק דרוסה. ונראה דזהו שכתבו תוס' דלדין דפסקין חוששין לספק דרוסה והיינו מטעמא דליכא חזקת היתר כיון דאתיליד ריעותא מחיים, א"כ בישב לו קוין בושט חוששין נמי לשמא הבריא כיון דא"א לתלות הריעותא שנעשה לאחר שחיטה. וי"ל דלזה נתכוון הרמ"א במ"ש 'וכ"מ בתוס' פ' ד' אחין, ר"ל דמה שהוכרחו שם לחלק דדרוסה שכיח היינו לרבה משום דאמר התם דמוקמינן אחזקה בכה"ג וסבירא ליה נמי דחיישין לספק דרוסה, אבל לדירן לא צריכנא להאי טעמא אלא דמש"ה חוששין לספק דרוסה משום דלא מוקמינן אחזקה בכי האי גוונא וכמסקנא דשם, ומה שהקשו כאן וא"ת אמאי נימא נשחטה הותרה כו' קאי לרבה דבסמוך דאית ליה חוששין לספק דרוסה, אע"ג דלפי פשטא משמע דגם לדירן הקשו הכי, מ"מ האמת נ"ל כמ"ש. והיינו שכתב הרמ"א כמ"ש תוס' פרק ד' אחין ולא כתב כמ"ש תוס' פרק אלו טריפות, משום דמהתם משמע טפי דדוקא ארבה כתב לחלק דדרוסה שכיח משא"כ הכא, אבל באמת הדין עם הרמ"א ודוק.

דף מד ע"א תוס' ד"ה כולה כרב כו' והא דאמרינן לעיל (מג): כו' היינו למאי דס"ד כו'. משמע דס"ל דהא דאמר רמינא עליה כו' לאו רבא אמר אלא סתם גמרא, ודוחק הוא דמשמע דרבא גופיה קאמר לה רמינא עליה חומרי דרב כו'. ונראה לפרש עפ"י מ"ש תוס' בתר הכי דה"מ למימר כולוהו כשמואל עבד עי"ש, והיינו דקאמר רמינא עליה חומרי דרב י"ל דבמשהו הוא אע"ג דלאו מקום שחיטה הוא כדאמר רמי בר יחזקאל, אף אי נימא דהגרים שליש ושחט

ב' שלישים כשרה מ"מ טרפה כרב דבמשהו, ועוד חומרא דשמואל כלומר אף אי ליתא חומרא דרב דבמשהו אלא כשמואל לחוד דלאו מקום שחיטה הוא אפ"ה טרפה משום דהגרים שלישי ושחט ב' שלישים טרפה, והיינו חומרא דרב וחומרא דשמואל. והא דקאמר כולו כרב ולא קאמר נמי דכולו כשמואל עבד, משום דכולו כשמואל לא איצטריך למימר דכבר ידעינן דאיכא מ"ד דהגרים שלישי ושחט ב' שלישים טרפה, רק הא דלרב במשהו אע"ג דלאו מקום שחיטה הוא איצטריך לאשמועינן, משום דס"ד כיון דבמשהו הוא מקום שחיטה הוא. א"נ יש לפרש דרבא טעמיה דנפשיה קאמר, דאע"ג דלאו מקום שחיטה הוא אפ"ה במשהו וכדס"ל לרב במסקנא, רק דגם למאי דס"ד דלרב מקום שחיטה הוא אפ"ה ס"ל לרבא דלאו מקום שחיטה הוא מידי דהוי אנגררת ולא הוי תרי חומרי דסתרי אהדדי, רק למאי דס"ד לא ידעינן הך סברא ומקשינן עליה אבל למאי דמסיק דרב ס"ל הכי מצינו למימר דגם רבא מעיקרא הכי סבירא ליה אע"ג דלא ידע הך דרמי בר יחזקאל ודוק.

דף מד ע"ב גמרא וביון דאורי ביה חכם היכי אכל מינה כו'. אין להקשות דמאי פריך דלמא רבב"ח ס"ל כר' נתן דאמר שלא אכל מבהמה שלא הורמה מתנותיה, דלעיל דף ל"ז ע"ב כתבו תוס' (ד"ה שלא הורמו) דר' יוחנן לא ס"ל כר' נתן מדאמר ר"י לקמן דף קל"ב ע"ב כל האוכל מבהמה שלא הורמו מתנותיה כאלו אוכל טבלים וא"כ מאי רבותיה דיחזקאל, והך מלתא דר"י דלקמן בפ' הזרוע רבב"ח הוא דאמר משמיה דר' יוחנן, וא"כ ע"כ רבב"ח לא ס"ל כר' נתן וק"ל.

שם רש"י ד"ה משום חשדא כו' בנוטל שכר על הוראתו. נ"ל דוודאי ארבב"ח לא שייך לומר דיחשדוהו דשלא כדון שרייה ניהליה כדי שיתנהו לו בזול, דהיה מפורסם לחסיד, דהא פרכינן עליה דלא הו"ל למיכל מבהמה שהורה בה חכם שזה הוא ממדת חסידות כמו גבי יחזקאל, ומה שפירש"י בברייתא (ד"ה הרחק) אבל אמרו חכמים כו' שלא יאמרו בשביל כך זיכהו לזה שיתנהו לו בזול דמשמע החשד הוא שהורה שלא כדון, משום דברייתא בכל אדם קמיידי אף כמי שאינו מוחזק לחסידות וירא שמים, ועוד הא קתני נמי עדים דאיירי בכל אדם. ומהרש"א לא פירש כן.



חידושי תורה

הרב שניאור זלמן דיטון

בגדרי מצות תקיעת שופר והאם גוף השופר חלק מהמצוה

דלתפילה ולהזכיר עקידת יצחק בעיני כפופין, והמ"ד דבעינן פשוט סובר דדרך תפילה פשוט עדיף, דכתיב 'נשא לבבנו אל כפים'.

הרי שהשופר עצמו הוא חלק מהמצוה וחלק מן התפילה, אע"ג שהשומעים אין להם חלק בצורתו של השופר, ועיין בראשונים דנחלקו אם המצ' בגמ' הוא רק לכתחילה או שמעכב אפילו בדיעבד.

ב. איתא במשנה (ר"ה כו.): כל השופרות כשרים חוץ משל פרה, מפני שהוא קרן, אמר רב יוסי כל השופרות נקרא קרן. ובגמ' שם איתא: שפיר קאמר רב יוסי, עולא אמר טעמא משום דאין קטיגור נעשה סניגור, וכמו דכהן אינו נכנס לפני ולפנים בבגדי זהב, ורב יוסי סובר דרק בפנים אסור, אבל בחוץ, כמו שופר אסור. ורבנן, כיון דלזכרון קאתי כלפנים דמי. [ועיין מש"כ רש"י (פסחים עז.) ובגליון הש"ס שם, ובתשו' חבצלת השרון (ח"א סי' מה)]. עוד איתא בגמ' שם אהא דבמשנה מבואר דהחסרון הוא משום שהוא קרן, ודוחה הגמ' דחדא ועוד קאמר, ומבואר דלמסקנא בעינן ג"כ הטעם משום קרן.

הרי דנחלקו אי שופר כיון דלזכרון קאי הוה כלפנים או כלחוץ, ובפשטות הביאור הוא כך, דכמו בכהן כשנכנס לפניו יש לו לדקדק יותר שלא לעורר קטרוג, כן הוא בשופר, דאע"ג שהוא לחוץ מכיון שבא

א. הנה יו"ט ראש השנה הוא יום משפט שהקב"ה דן בו את כל באי העולם, ובו ציוה לנו לתקוע בשופר כדי להעלות זכרוננו לטובה כדי לזכות בדין. וכתב בתניא רבתי (הובא באורחות חיים סי' תקפ"ה) דהנה להלכה נפסק שבתקיעת שופר התוקע צריך לעמוד, ויש מקור לזה מהיקש ל'עומר'. אבל נראה להוסיף טעם בזה, שכמו בדין תורה בעלי הדברים מחויבים לעמוד, וגם אם עושה שליח לטעון בשבילו צריך השליח לעמוד, כמו"כ הבעל תוקע שהוא כאילו השליח לטעון בשבילנו חייב לעמוד בשעת מעשה, שהרי דהשופר הוא הטוען בשבילנו לזכות בדין.

וידוע מה שנחלקו הראשונים אם המצוה בתקיעת שופר היא עצם התקיעה, או שהמצוה היא השמיעה, והתקיעה היא רק אמצעי לשמוע השופר, ולכאורה אף שיש ראיות והוכחות שהמצוה היא לשמוע, מצינו בכמה וכמה סוגיות בש"ס שמשמע מהם דעצם השופר הוא ג"כ חלק מהמצוה וכפי שנרחיב בזה להלן.

וראשית יש להביא ממסכת ראש השנה (כו:) דנחלקו אי השופר של ר"ה הוא פשוט או כפוף, ומבואר בגמ' שם דלמ"ד דבעינן כפוף הוא משום דכמה דכיין איניש דעתיה טפי, והמ"ד החולק סובר דכמה דפשוט טפי עדיף, וברש"י שם כתב לבאר דכיין אינש בתפילתו, שפניו כבושין לארץ, הלכך בר"ה

השופר הוא סניגור, ודחה דהשופר מעלה הזכרון ולא דעצם השופר הוא זכרון.

ועיין מש"כ התוס' להקשות הא גם החושן בא לזכרון, והוא של זהב. ותירצו דהשבטים באו לזכרון ולא החושן. והקשה ע"ז הערוך לנר, הא גם בשופר השופר רק מביא הזכרון ואין השופר עצמו הזכרון, אך משמע מתוס' דעצם השופר הוא זכרון, וכמו הצד בטורי אבן דהוי זכרון משום אילו של יצחק. ויוצא לפי זה דעיקר הכח של השופר הוא עצם השופר ולא הקול, [אך חזינן עוד בתוס' שבכל דבר לזכרון יש ענין כלפנים ולא רק בשופר].

ויותר יש להביא משיטת הר"מ שרק שופר של איל כשר ושאר שופרות פסולים בדיעבד, ופשטות שיטתו דעיקר השופר בא להזכיר עקידת יצחק, ולפיכך בעי דווקא שופר של כבש, ועיין לשון היראים מצוה תי"ט וז"ל: ויראת מאלוקיך ותפחד מדיניו ומיום משפטו, ותקעת בשופר של איל ויזכר לך עקידת יצחק שניתן איל תמורו וכו'. הרי דכל ענין שופר הוא להזכיר עקידת יצחק.

ובסוף הביא דברי הגמ' דיש עוד פירכא, וז"ל: ועוד דלאו דיכרא הוא, וטעמא דאמרינן לעיל כדי שיזכור לנו עקידת יצחק, [ועיין בתועפות ראם דע"כ סובר כהר"מ דשופר של כבש מעכב], הרי דזה גופא הסיבה דשל פרה פסול לפי דאינו דיכרא ואינו עולה לזכרון, ולדבריו הא דפריך בגמ' והא אין קטיגור, הא על צד דפרה כשר אין דין דבעינן זכרון לעקידת יצחק, אלא ע"כ דהגמ' פריך לרווחא למילתא, דאפילו נימא דבפרה יש זכרון פסול משום אין קטיגור, אבל באמת בלי זה פסול משום דאינו זכר ואין כאן זכרון, ויל"ע בזה.

והנה הגמ' הקשתה מהא דדם זורקין בפנים, ותירצה דאשתני, והקשה בפרי צדיק (ר"ה אות כג) דלכאורה בשופר כל המצוה הוא בהקול והוה כאשתני, וכתב לחדש דבר"ה כשתוקעין, הבורא יורד ונמצא באותו מקום ודן, נמצא דהאדם והתוקע

לעורר זכרון בפנים, יש לדקדק שלא לעורר קטרוג.

ואף דיש שדייקו מכאן שבשופר יש ענין כלפנים - עיין בשפת אמת ובכתבי ר"י סלנטר, אך אינו כפי פשטות הסוגיא. [אגב יש להביא דבר נחמד שראיתי בספר עמק יהושע (דרוש ג'), שדן באופן שהבעל תוקע עשה עבירה, איך הוא יכול לתקוע, הא אין קטיגור נעשה סניגור, ותירץ דכיון דיש לו לב נשבר הוה כבריאה חדשה.]

ובענין אם שייך להקפיד על שאר הפסולים בשופר יותר משאר המצוות כיון דלזכרון קאי, עיין בתשו' צ"צ (או"ח סי' ט' וי'), ובשיטת רב יוסי עיין בטורי אבן (שם טז). שדן דמכיון דלר"י אדם נידון בכל יום, אין השופר לזכרון, ועיין בדברי מלכיאל (ח"ה סי' ו') דאולי זהו גופא הפשט למה הוא סובר דשופר כלחוף דמי.

והנה בביאור דברי הגמ' 'לזכרון קאי' נחלקו הראשונים, ועיין בריטב"א שביאר דכיון שבא להכניס את התפילות של ישראל לפני ה', ולפנים כלפנים דמי, ולדבריו אינו ענין לזכרון רק מכיון שמכניס תפילות ישראל לפניו דרך קדשי קדשים - הוי כנכנס שם, והוי ממש כבגדי כהונה. ועיין בטורי אבן שדן בביאור הגמ', וכתב: 'נ"ל דהאי זכרון לאו זכרון דעקידת יצחק קאמר, דהא קאמר בפ"ק (ד' ט"ז) למה תוקעין בשופר של איל לזכור עקידת יצחק מכלל דתקיעת שאר שופרות לאו משום ה"ט הוא, אלא משום שיעלו זכרונכם לטובה ובמה בשופר כדאמר התם, וכל שופרות קיימי לזכרון. אלא לזכרון דקאמר היינו כדכתיב ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות וגו' והיו לכם לזכרון', ובפשטות כוונתו ע"ד הריטב"א דהשופר מעלה הזכרון לפניו.

הרי שהיה לו צד בביאור בגמ' דעצם השופר, כיון שבא לזכרון לעקידה הוי כלפנים, וכמו שמבואר בדף ט"ז דיש ליקח שופר של איל לזכור עקידת יצחק, ועצם

רבי חייה 'ולקחתם לכם' משלכם ולא הגזול. אמר רב לוי זה שהוא נוטל לולב הגזול למה הוא דומה, לאחד שכיבד את השלטון תמחוי ונמצא משלו, אמרו [ועיין במפרשים אם זה טעם חדש] אוי לו לזה שנעשה סניגורו קטיגור, [ומשמע כאן דבכל מצות אמרינן אין קטיגור אי לא דנימא דלולב בא לזכרון, ועיין בריטב"א (סוכה ל.) לענין איזה מצות יש מצוה הבאה בעבירה, ועיין במאסף לכל המחנות (סי' כה ס"ק קיז)]. שופר של עכו"ם ועיר הנידחת נחלקו אי כשר או פסול, והכל מודים בלולב שהוא פסול, מה בין שופר ללולב, אמר רב יוסי בלולב כתיב 'ולקחתם לכם' משלכם ולא של איסורי הנאה. ברם הכא 'יום תרועה יהיה לכם', מ"מ [ובארו המפרשים דאח"כ גם בשופר כתיב 'לכם' ואיסור הנאה לא הוה לכם, אבל יש ריבוי דלא בעי לכם], אמר רב אליעזר תמן בגופו הוא יוצא, ברם הכא בקולו הוא יוצא, ואין איסור בקול.

הרי דר"א מחדש יסוד חדש דכיון דכל המצוה הוא רק בקול, והשופר איננו גוף המצוה, אין חיסרון בשופר של איסורי הנאה [ועדיין שיטתו צ"ב, דאי יש דין צדדי דבעי לכם בשופר, למאי נ"מ דהמצוה רק בקול], ועיין בלשון הט"ז סי' תקפ"ו בביאור לשון 'לכם' בשופר, ועיין באמרי בינה (או"ח סי' יא) ובחלקת יואב (סי' לג).

והנה עד כאן לא דיבר הירושלמי על שופר הגזול, רק על איסורי הנאה, אך עיין בירושלמי שממשיך ואומר: במה פליגין, בשגזלו משופה, אבל אי גזלו ושיפהו - דמים הוא חייב לו, ע"כ. ונחלקו האחרונים בביאור הירושלמי, עיין בקרבן העדה שביאר דהכוונה על שופר, ועיין בפני משה שהכוונה על לולב ביו"ט שני, וכן כתב בעמודי ירושלים דבאו"ז מבואר דהכוונה על שופר.

והנה לפי המהלך דהכוונה היא על שופר, ומבואר דיש מחלוקת אי גזול פסול אך אי עשה שינוי כשר, וע"כ דהמחלוקת באיסור הנאה הוא ג"כ בגזול, וכן מצינו בר"מ (פ"א

הוי כנכנס בפנים עם השופר, ושייך לדון גם על עצם השופר דאין קטיגור ע"ש.

ג. מבואר בגמ' דציפהו זהב במקום הנחת פה פסול, ושלא במקום פה בחוץ כשר ובפנים פסול, והקשה בספר יום תרועה למה לא יהא פסול משום אין קטיגור, ועי"ש מה שתיקן, ועיין בשפ"א (שם כו:), ועיין גם במהרי"ל (הובא בגליוני הש"ס שם כו.) שכתב, דשופר שציפהו זהב פסול משום אין קטיגור, והשופר [לפי הגירסא השניה 'וקול שופר'] נכנס לפני ולפנים ככהן גדול, ולפי הגירסא שלנו הכוונה היא על עצם שופר דנכנס לפנים, ועיין מש"כ בזה להלן.

ד. הנה הר"ן כתב שאפשר ששופר של בהמה טמאה פסול, ע"פ מה שמבואר בגמ' (שבת כח:) דלא הוכשרו למלאכת שמים אלא בהמה טהורה לבד, ושופר מלאכת שמים היא, כיון דלזכרון קאי כלפנים דמי. מיהו לאו ראייה גמורה היא, דהגמ' לא נשארה למסקנא בודאי שלומדים כן דלמלאכת שמים אסור ע"ש, אבל ברמ"א (סי' תקפו) הכריע שפסול. ויש לעיין בר"ן דמשמע דסתם מצוה לא הוה מלאכת שמים, רק משום כלפנים דמי.

ויש לעיין לגבי שאר מצוות, ועיין בבית יצחק (יו"ד ח"א סי' קמה) שדן לענין נרות חנוכה ושאר מצות אליבא דהר"ן, ועיין בתשובות ביכורי שלמה (ח"א הוספות לאו"ח סי' ב') מה שכתב לבאר דאין ראייה מהר"ן דרק שופר אסור משום דלזכרון קאי. ועיין בבית יצחק (ח"ב סי' קמה תשובה חוזרת), ויתבאר לקמן, ועיין עוד בתורת חסד (או"ח סי' ס"ק ג'), ועיין מה שדנו בטעם הרמב"ן שלוקחין אתרוג לתקן חטא עץ הדעת, ואי יש חסרון של אין קטיגור, ועיין בכל"ח מועדים לבעל ביכורי שלמה בזה, ועיין בנו"ב (תנינא או"ח סי' ג') אי יש סברא לומר דכיון דהוה כלפנים בעי יותר מבהמה טהורה.

דברי הירושלמי בשופר הגזול

א. איתא בירושלמי ר"פ לולב הגזול על הא דמבואר במשנה דלולב הגזול פסול: תני

ע"ש בלשון הר"ן, והבית יצחק (יו"ד סי' קמה) דן מה הדין בשאר מצוות דאינם לזכרון קאי, ועיין בתשו' ביכורי שלמה (ח"א השמטות או"ח סי' ב') שכתב דהא דהר"ן בעי הסברא לזכרון קאי הוא רק בשופר, שבעצם המצוה הוא הקול, ואעפ"כ כיון לזכרון קאי יש לפסול שופר מבהמה טמאה, אבל דבר שזהו גוף המצוה יש לפסול אפילו בלי הסברא של לזכרון קאי.

ועיין תשו' חזרת מהבית יצחק (ח"ב סי' קמה) שדחה דבריו, דממה נפשך אי לזכרון קאי אין דיון בכלל על עצם השופר, [ועיי"ש מה שדן לענין שופר של יובל דאינו בא לזכרון], אך יש לדון לפי דברינו דכשאנו דנים מה נכלל במילה שופר, שייך גם לדון על עצם השופר, וכמו דמצינו לענין אין קטיגור, ויל"ע בדברי הביכורי שלמה.

ד. ידוע מה שנחלקו אחרונים לענין אתרוג מורכב אם הוא פסול או לא, ועיין במג"א (סי' תרמח סקכ"ג) מה שדן בזה, והביא טעם לפסול כיון שבא מעבירה, והקשה ע"ז דא"כ יש לפסול גם שופר הבא מכלאים, ועיין בביכורי יעקב (סי' תרמט סקי"ט) ובתורת חסד (או"ח סי' לד סק"י) מש"כ בזה, דהא דבשופר אין חסרון של נעשה בו עבירה משום דמצותו בקול, אך לדברינו דכשדנים על מין שופר יש לדון גם על גוף השופר, יש להבין דברי המג"א. [והערוני לדברי התוס' בכורות יז. בגדר כלאים עיי"ש].

בענין דיחוי במצוות

מבואר בגמ' (שם כח.) דשופר של עולה, אפילו אי מצוות להנות ניתנו, כיון דתקע מעל ויצא לחולין, ויוצאין בו. ודנו אחרונים למה לא אמרינן דפסול משום דיש דיחוי במצות, ועיין מש"כ בזה בנחלת יעקב והובאו דבריו בסוף ישועות יעקב בתשובה של רבי מרדכי זאב, דכיון דהמצוה בקול לא שייך עליו דין דיחוי, אך תמה על עצמו מהא במבואר ברמ"א בסי' תקפ"ו דיש דין דיחוי בשופר, ולפיכך בשופר של ע"ז ושל עכו"ם

מהל' שופר) שהביא שופר הגזול כשר משום דאין גזל בקול, והראב"ד מביא הפסוק ד'יום תרועה' מ"מ, [לפי דבריו נמצא דהירושלמי עוסק בשופר ודלא כדבריו בתמים דעים]. עכ"פ מבואר בירושלמי יסוד חדש, דבשופר המצוה היא רק בקול ולא שייך מצוה הבאה בעבירה בשופר, כיון דאינו חלק מהמצוה.

ב. מבואר בגמ' (ר"ה כח.) לגבי מי שתקע בשופר של עולה, שנחלקו אי אינו יוצא כיון דנהנה מאיסור, או כיון דמצוות לאו להנות ניתנו ויוצאין, ודנו הראשונים בזה [עיי' בריטב"א ובר"ן ובב"י סי' תקפז] שלכאורה מסוגיא זו מוכח דהבבלי חולק על הירושלמי דסובר דכיון דהמצוה היא רק בקול ואין נ"מ אי עושה עבירה בשופר, ואדרבה אי בשופר יש איסור אינו יוצא, והוסיף הריטב"א: ובמה יתרצה אדונינו ביום הדין, ומשמע קצת דהוא כעין סברא של אין קטיגור, [ועיין מאירי במאמר התשובה שיובא לקמן].

עכ"פ הרי לפנינו סתירה, דלפי הירושלמי רואים דכיון דכל המצוה בקול, אין חסרון אי עשה עבירה בשופר, אך אעפ"כ ראינו דשייך בשופר אין קטיגור, וגם הזכרון גופא הוא ע"י עצם השופר. וכדי ליישב יש לדון דלגבי פרה וזהב שמזכיר עבירות העגל וזו עבירה כללית של כל ישראל, ובזה שייך אין קטיגור אפילו בשופר, אבל בעבירה פרטית לא, ולפיכך בשופר גזול אינו פוסל.

אך י"ל עוד, דבפרה מבואר במשנה דפסול, לפי דכתיב 'קרן', ועוד דאין קטיגור, הרי דהנידון הוא מה נכלל בשופר שכשר לתקיעה, וע"ז הביאה הגמ' עוד טעם דכיון דאין קטיגור, סברא הוא דזה לא נכלל בפסוק, אבל בודאי כשיש שופר שכשר רק בציור זה יש פסול שגזול, י"ל דכיון דמצוה בקול כשר, אך עדיין צ"ע בהא דהבאנו דעצם השופר הוא הזכרון.

ג. הנה הבאנו לעיל דברי הר"ן שדן אי שופר מבהמה טמאה פסול או כשר, והרמ"א הכריע להלכה דפסול משום לזכרון קאי,

וסוברים דהמצוה הוא גם התקיעה, וכבר האריכו בזה, [והא דיוצאין בתקיעה של חבירו - עיין ביום תרועה (שם כט.) ובבית יצחק (יו"ד סי' קסז).]

ובזה יש לעיין אם הסברא של הירושלמי בנויה ע"ז דעיקר מצוה השמיעה, או אפילו אי המצוה הוא תקיעה ג"כ שיין סברת הירושלמי, ועיין בלשון הר"מ וז"ל: לפי שמצות שופר אינו אלא שמיעה, והשמיעה בלא נגיעה ובלא הגבהה מן השומע, אע"פ שהתוקע נוגע בה מ"מ אין השומע נוגע בה כלל, אלא שומע קול היוצא ואין בקול דין גזל, ולפיכך גם התוקע יוצא בו.

ומשמע שהוא מתבסס על הסברא דהמצוה הוא השמיעה, ואה"נ אי המצוה הוא התקיעה יש דין בשופר ג"כ, ועיין בבית יצחק ובביכורי שלמה שם, ויוצא דלהראשונים שחולקים על הרמב"ם - על כרחך דהבבלי חולק על הירושלמי, ועיין עוד בצ"פ הל' שופר שכתב להוכיח שהקולות שבמקדש הוי המצוה התקיעה, וא"כ יש חסרון בגזל, [ועיין בביה"ל סי' תקפח מש"כ בשם הריטב"א].

ב. אך באמת מלשון הר"מ משמע קצת ביאור אחר, שכתב דכיון דכדי לצאת המצוה אין צריך להגביהו או ליגע בו, א"כ אין הגזל מביאו לידי עבירה, וכעין מה דמבואר בגמ' (סוכה לא.) דביו"ט שני מתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול, וביאר הריטב"א דאע"ג דיש לא תגזול, כיון דאינו צריך העבירה למצוה לא הוי מצוה הבאה בעבירה, משא"כ כלולב שצריך להגביה אותו, העבירה גורמת את המצוה ויש פסול.

ומצאתי באמרי בינה (הל' יו"ט סי' כ') שדן בזה והביא דעות ראשונים דיכול ליקח לולב של חבירו בע"כ כדי לצאת בו, וא"כ אין הלקיחה גורם המצוה ולמה יש פסול, ועיין במאירי (מאמר התשובה מאמר ב' פרק ה', דף ש"ל בדפי הספר) שהביא דברי הר"מ בנוסח אחר, ועיין במקראי קודש בהא

אי מבטלה קודם יו"ט כשר, ואי לא פסול משום דיחוי במצות, ותיריך דאה"נ הרמ"א הולך בשיטה דגזל פסול בשופר, ולא אמרינן מצותו בקול משא"כ להר"מ, עכ"פ מבואר דאי יש פסול גזל בשופר ה"ה דיש דין דיחוי, ועיין בחזו"א (פרה סי' יד ס"ק יד), ודבריו צ"ב שדן בדיחוי בשופר ולא הביא שום מקור.

עוד איתא בגמ' (ע"ז מז.): המשתחוה לדקל לולבו מהו, ונשארה הגמ' למסקנה דאסור, והגמ' דנה גם מה הדין לגבי המשתחוה לבהמה מהו לחצוצרות, ודנו הראשונים [עיין בריטב"א והר"ן] דגמ' זו חולקת על הגמ' ברה"ה דמצוות לאו להנות ניתנו, והוסיפו דאין לומר דבשופר שאני דיוצא בקול, דהגמ' דנה ג"כ לענין חצוצרות, ובפשטות משמע דיש להבין הגמ' דמצוות לאו ליהנות ניתנו, דשופר שאני כיון דמצותו בקול, ודוחה זה דהגמ' בע"ז דן גם לגבי חצוצרות, אע"ג דשם המצוה בקול ג"כ, ודימה שופר לחצוצרות ועיין לקמן מש"כ בזה, [ועיין בתשו' נחלת בנימין (סי' קכד) מה שהשיג על הנחלת יעקב מגמ' זו, ודבריו צ"ב], אך אם הביאור הוא דבשופר העיקר הוא הקול, למה צריך לסברא של מצוות לאו להנות נתנו.

אם המצוה היא התקיעה או השמיעה

א. ידוע מה שנחלקו הראשונים אם המצוה של תקיעת שופר היא התקיעה או השמיעה, וז"ל הרמב"ם בתשובה (סי' נא): כי המצוה המיוחדת אינה התקיעה אלא בשמיעה סגי, דאם היתה המצוה התקיעה היה צריך כל אחד ואחד לתקוע בעצמו, כמו שחייב כל אדם כלולב וסוכה, א"כ התוקע ולא שמע בודאי לא יצא ידי חובתו, וכמו שהסוכה המצוה הוא הישיבה ולא העשייה, וכלולב הנטילה ולא באוגדן, כך זו שהשמיעה, וכשהוא תוקע אני יוצא במה שאני שומע וכו' ע"כ.

ומבואר דכל ענין התקיעה הוא רק היכי תמצוי לשמיעה, אך יש ראשונים שחולקים

השופר ואינו חלק מהמצוה, ולפיכך יוצאים בגזול, משא"כ במגילה שיש דינים במגילה עצמה, ולכן הרי חלק מהמצוה, ואם היא גזולה הרי היא פסולה ע"ש.

שוב ראיתי בספר משמרת ימים נוראים, שהעיר מתשו' הרי"ף (סי' קלג) דאי גזל ספר ולמד בה - אינו יוצא, דהוי מצוה הבאה בעבירה, ועיין גם בתשו' חסד לאברהם (ח"א סי' יא), ועיין בבית יצחק (יו"ד ח"ב סי' פב סק"ז) שכתב דפשוט דיוצאין בס"ת גזולה.

הברכה על תקיעת שופר

והנה במג"א דן דלכאורה כמו שראינו לענין גזל לולב דאי קנה בשינוי אע"ג דיוצא בו אינו מברך ברכה, כיון דסוף סוף בא ע"י עבירה, כמו כן י"ל בגזל שופר, ועיין בפר"ח שכתב דכאן שאני דיוצא ע"י הקול, [וראיתי בהליכות שלמה (סוכות פ"ז הערה יז) שכתב לגבי סוכה גזולה דאפילו דיוצא בו כיון דקרקע אינה נגזלת, מכיון דחייב להחזירה אינו עושה ברכה. ויש לעיין בדבריו לענין שופר גזול], וכן מבואר בסי' תרצ"א דאין מברכין על קריאה במגילה גזולה.

ועיין במאירי שם שהביא דעה דיוצאין בגזול אפילו לכתחילה, וחולק ע"ז וסובר דאה"נ דיוצאין אבל בודאי מאוס הוא, ושייך בזה אין קטיגור. ועיין מש"כ בזה באמ"ב (יו"ט סי' כ'). ועיין בבית יצחק (יו"ד סי' פב סק"ז) שכתב דאולי בקרה"ת דהוי רק שבח על התורה ואינו מברך על הספר יכול לברך, אך כתב שבחסד לאברהם שם מבואר דאינו מברך, ועיין בשו"ת סת"ם שם ובמאסף מכל המחנות (סי' כה ס"ק קטז).

הידור מצוה

מבואר בגמ' (שבת קלג:) שכמו שבכל המצוות יש דין של הידור מצוה, גם בשופר יש דין הידור מצוה, וצריך שיהיה שופר נאה. ויש לעיין בזה כיון דהמצוה הוא רק בקול אין שייך הידור בשופר, ועיין בהקדמה לרד"ל בתשו' להמשכנות יעקב.

דשיעור שופר הוא כדי שיאחזנו אי מזה ראייה דיש מצוה לאחוז.

ג. עיין מאירי (ריש פרק לולב הגזול) שדן למה סוכה גזולה כשירה ואין חסרון של מצוה הבאה בעבירה, וכתב וז"ל: אלא נראה לי שהסוכה אינה יוצא מגופה, ובקרקע עולם הוא יושב, אלא שהסוכה מקיפתו, וכל שקנאה אין בה משום מצוה הבאה בעבירה אף בראשון, אבל לולב בגופו הוא יוצא, וראו לגלגל עליו מצוה הבאה בעבירה, וכעין שאמרו בתלמוד המערב מה בין לולב לשופר בגופו הוא יוצא, ואין בקול דין גזל, ע"כ. הרי שדימה סוכה לשופר אע"ג שבודאי סוכה הוא חפצא דמצוה, כיון דאינו נוגע בו הוה כשופר שיוצא בקול, ועיין בשעה"צ (סי' תרלט ס"ק צד), ועיין עוד במאירי מאמר התשובה שהביא הר"מ בנוסח אחר.

מגילה גזולה

בשו"ע סי' תרצ"ג נפסק: קרא במגילה גזולה יצא. והמקור הוא מירושלמי דהמצוה הוא בקול, וכן הוא בתשו' הרשב"א (ח"א סי' תמא), דהשואל רצה לומר דאולי כיון דהברכה על הקריאה ובעי ספר לא יצא, והשיב הרשב"א דגם כאן המצוה הוא הקול, וכמו בשופר דאע"ג דבעי שופר, כיון דהמצוה הוא הקול יוצא בגזל, וכ"כ במגילה ע"ש. ועיין בבית יצחק (יו"ד ח"ב סי' קמה) שדן דאי נימא דהדין דבשופר דיוצא בגזול בנוי ע"ז דהמצוה הוא השמיעה, דא"כ גם במגילה יצא בגזול, ודבריו צ"ב דבמגילה המצוה הוא הקריאה ולא השמיעה.

ובאמת עיין במאירי במס' מגילה שהביא יש מחמירים במגילה גזולה דאינו יוצא, וראיתי בספר מאורות נתן (פורים סי' ל') שדן אי שיטה זו סוברת דהבבלי חולק על הירושלמי, או דכאן המצוה היא הקריאה, וגם הביא לשונות הראשונים דאם יוצאין בשופר כ"ש במגילה, וראיתי בשו"ת סת"ם (סי' יז) שכתב דבשופר אין דינים בגוף

בדברים שנכנסים בפנים, ושופר כלפנים
דמי. הרי דדן בגוף השופר.

ולסיום יש להביא מה שהאריכו דמהא
דדימתה הגמ' דיני שופר לדיני תפילה,
דכמה דכייף במצות שופר, דחוץ מהמצוה
שבו יש בו ענין של תפילה, ועיין בספר
'וענפיה ארזי אל' [גורביץ] על ר"ה שהביא
הרבה ראיות מהגרי"ז בזה. וכבר ידוע מה
שמבואר בספר ישמח ישראל (טשורטקוב,
ר"ה) דחסידי סטרעליסק לימדו עצמם
להתפלל בקול מיוחד לתפילה, כדי שלא
יהיו משתמשים בו לדברים אחרים, וע"ז
אמר דאולי בר"ה העיקר הוא תפילה, ולכן
מתפללים בקול מיוחד והוא השופר, ודו"ק.

נאבד השופר

ידוע מה שדנו אחרונים אם נאבד השופר
אחר הברכה ותקע בשופר אחר, האם חייב
לברך שוב, וכמו בתפילין שנקרעו והביאו
לפניו אחרים, שיש לדון אם מברכים, ועיין
בזה באו"ח סי' כ"ה. ויש לעיין בזה דאפילו
אי נימא דבתפילין מברך, הרי הברכה
מתייחסת לתפילין עצמם, אבל בשופר
דהמצוה הוא בקול י"ל דאינו חייב לברך,
ועיין בתשובת בנין עולם (סי' לא) בזה.

ברין דאין מנקין השופר במ"ר

איתא בגמ' (ר"ה לג.) דאין מנקין השופר
במי רגלים, ועיין בשפ"א שדן אם זה רק



הרב אברהם בלייך

בגדר שמיטת כספים ודין מלוה לעשר שנים

משמטת מלוה לי' שנים לל"ק, היינו משום דהתם יש נגישה עכ"פ בסוף, משא"כ בשושבינות, עיי"ש, והכי ס"ל גם לריטב"א ור"ן שם. ולדרכם זו צ"ע מה גורם נגישה דלאח"ז בהשמטת החוב, ובמאי פליגי.

ועכ"פ לפי מה שנראה שיטת ר"ת שם דלל"ק על כרחך גורם ההשמטה הוי עצם החוב ולא תליא בשום נגישה כלל, י"ל דפליגי ב' הלשונות בגמ' אי תחילת הדין הוי בביטול הנגישה או בביטול החוב, דאי הוי בביטול החוב וכלישנא קמא, הרי גם אם ליכא שום נגישה מ"מ הרי הוי חוב ובטל בכל אופן, וא"כ גם אי הוי חוב לעשר שנים מ"מ שביעית משמטתו, אבל אם תחילת הדין הוי בביטול הנגישה ועיי"ז הוי דבטל גם החוב, יתכן דתליא אי כעת שייך לנגישה [וכדפסק ר"ת, וכדפסקינן להלכתא, וכלישנא בתרא], [וע"ע לקמן בסוף דברינו בחלק ההלכה, בדברי הגרש"ז אויערבאך ז"ל לענין קטן שהגדיל בשמיטה].

והנה, לדינא, נטה הגרש"ז אויערבאך ז"ל לומר (שו"ת מנח"ש ח"א סי' מז, ב) דלכאורה במלוה נמצא בחו"ל ולוה בא"י, צריך המלוה לסדר פרוזבול במקומו לפני שקיעת החמה של ער"ה במקום הלוה, דאל"כ כבר נשמט החוב אצל הלוה בשקיעה"ח ידידה. ובדאי אינו מוכח כן, דזה לא יתכן כלל אא"כ נימא דתחילת הדין הוא השמטת החוב ללוה, ולא איסור הנגישה למלוה, והרי בודאי יתכן להבין היפך זה, וכמשנ"ת. אלא דבאמת לזה יל"ע בדברינו לקמן בשם הרא"ש [שכ' דגם איסור נגישה של המלוה כבר התחיל מתחילת שנת השמיטה, וכל מה שנשאר לסוף השמיטה הוא רק סוף הדין של הלוה, עיי"ש, וגם בסוף דברינו בחלק ההלכה, ונמצא הגרש"ז אויערבאך לשיטתו בכ"ז].

מכות ג-ג: לענין מלוה לעשר שנים אי שביעית משמטתו או לא, יש ב' לשונות, דלל"ק משמטתו ולל"ב אין שביעית משמטתו, ולכאורה צ"ע במאי פליגי, דלכאורה בהשקפה ראשונה ובשטחיות, עצם הפלוגתא היא אי בעינן יכולת נגישה בפועל בשביעית כדי שישמיט, או אם בעינן שיהא חוב כל שהוא וכבר נשמט.

והנה לל"ק ילע"ע במה דס"ל דאף אם לא קרינן ביה לא יגוש מ"מ משמטת, אי הוי משום דס"ל דלא בעינן לא יגוש כלל אלא מספיק חוב, או דהנגישה דאח"כ הוא הגורם לשמיטת הכסף, [ואולי דשמיטה משמטת כעת כדי למנוע הנגישה בעתיד, וילע"ע]. ובהשקפה ראשונה היה משמע דלהדיא איתא בטעם הדבר דסוף אתי לידי לא יגוש, ומשמע דסו"ס גם לדידיה הנגישה קובעת, אמנם לדעת רש"י במכות, וכן בב"ב (קמ"ה:), אין זו כונת הגמ' כלל, אלא כונת הגמ' ליישב לשון הפסוק "לא יגוש וכו' כי קרא שמיטה", והיינו דלא בעי דלא יגוש כעת משום דקרא שמיטה כעת, אלא י"ל דלא יגוש כעת משום דכבר קרא שמיטה מקודם, והיינו רק ליישב לשון הקרא, ולא פוקי מההבנה הפשוטה בגמ' דהוה משמע דהנגישה היא הקובעת בשמיטת החוב.

ובתוס' ב"ב (קמ"ה: ד"ה ואין השביעית משמטתה) משמע דפליגי בזה ר"ת ור"י, דלר"ת שושבינות, דלית בה נגישה לעולם, אין שביעית משמטתה, ומזה הוכיח ר"ת דה"ה בנוגש אחר י' שנים, דס"ל דאם היה שמיטה משמט מה שנוגש אחר י' שנים, א"כ היה גם משמט מה שאינו נוגש לעולם, דהיינו הך, ומשמע לדעתו דע"כ לל"ק לא תליא הענין בנגישה כלל, וכמשמעות דברי רש"י הנ"ל בב"ב ובמכות, ור"י ס"ל דאין להוכיח מזה לזה, והיינו דאף אם שמיטה

אני נותן לך אלא במתנה אני נותן לך דמשמע דאין החוב מוטל עליו וכו' הכי אמר, בחובי משמע ע"י נגישה נותן וכו' לומר במתנה שיהא הדבר ניכר ונראה שלא ע"י נגישה נותן לו, עכ"ל. הרי מפורש להדיא ברור כשמשמך דלדעת היראים תליא הכל רק בנגישה, וא"כ קושיית הערול"ג תליא בזה, אבל אי נימא דעצם החוב הוא שנשטמ, תו אין מקום לקושיית הערול"ג. אלא דליראים באמת תמוה מסוגיא דמכות הנ"ל, דהא לדעתו כלפי הלוחה אין שמיטה.

ובשלמא לגי' שבתועפות ראם, סו"ס יש למלוה חיוב בב"ד לשטמ החוב, אבל ללשון שבנדפס הרי החוב בעינו ולמה ישלמו הזוממין דמי כולו ללוה, ולכאורה צ"ל דלאו דוקא כולו, אלא יותר מהמתנה, שיוסיפו דמי מה שלא היה נוגשו, וצ"ע. ועכ"פ קושיית הערול"ג עדיין דחוקה, דסו"ס דעת רוב ראשונים דלא כהיראים.]

הדרן לנ"ד, דהרי לעיל ביארנו בסברת הל"ב דבגלל שאין לנגוש ליכא חוב, ולמעשה נראה ענין זה דחוק, ויותר מזה, הוכיח לי מו"ר הגרי"י אסיא שליט"א דע"כ איכא חוב בלי נגישה, מהא דכתובות (פא): תוד"ה לא יאמר לענין יבם שירש מאחיו חוב שהוא עצמו היה חייב לאחיו המת, וכעת נמצא דהוא חייב לעצמו, ומבואר שם דיכול למחול החוב, אבל מוכח דמחילה עדיין צריך, והיינו דאף אם לא שייך לגבות, מ"מ חוב איכא כל שלא מחל. ויש להוסיף עוד מלשון מתני' דמכות (ג). לענין כתובה "ואם מתה יירשנה בעלה", דהיינו שהבעל יורש את הכתובה שהיה עליו לשלם לה, ועי' ח"י הרי"ם כתובות (צ: ד"ה נשא) שכ' ג"כ לענין כתובה דמצי מחיל לנפשיה, ועצם הענין יש למצוא בשו"ע חו"מ (סי' ס"ו סוף סעיף כ"ג) ושם בקצה"ח ונתיה"מ. ואולי יש לדחות ההשוואה לנ"ד בשמיטה דאין הענין רק להבין איך הוא גובה מעצמו, אלא דיש כאן איסור מן התורה לגבות, ואולי בכל זאת בזה יכול החוב ליבטל, וילע"ע. ועכ"פ למה

[והנה בערול"ג (מכות שם ד"ה וא"א שביעית משמטתו) הק' על קושיית הגמ' דכולהו בעי שלומי דהרי העדים זוממין יכולים לומר ללוה דכיון דאמר' בשביעית (פ"י מ"ט) המחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה הימנו, דלמא היית עושה כן לעשות נח"ר לחכמים והיית מחזיר אפי' לאחר שביעית, ונשאר בצ"ע.

והנה, במשנה דשביעית (פ"י מ"ח-מ"ט) איתא "המחזיר חוב בשביעית יאמר לו משמט אני, א"ל [הלוח] אעפ"כ, יקבל ממנו וכו' המחזיר חוב בשביעית, רוח חכמים נוחה הימנו", ובבב"א בגיטין (לז:): הוסיף ע"ז "כשהוא נותן לו אל יאמר לו בחובי אני נותן לך, אלא יאמר לו שלי הן, ובמתנה אני נותן לך", ופירש"י, "ואין כאן משום לא יגוש, דלא בבי דינא קתבע ליה ולא משום חוב", וכ"כ הרמב"ם (שמיטה פ"ט הכ"ח) ונפסק בשו"ע (חו"מ סי' ס"ז סעיף ל"ו). ולכאורה מוכח להדיא דאין שום שייכות בין החוב לבין תשלומין אלו, וא"כ תמוהה קושיית הערול"ג, דמה לי אם היה משלם למלוה, מ"מ הוי מתנה בעלמא, אבל החוב הרי נפטר ממנו לגמרי.

ולכאורה לא יובנו דברי הערול"ג אלא לדברי היראים (עמוד ד' סי' קס"ד) שכ' וז"ל "וחוב שעבר עליו שביעית אינו רשאי לזה לעכבו אלא עפ"י מלוה שכל זמן שלא השמיטו מלוה חייב לפרוע וכו' וב"ד יחייבו למלוה לומר משמט אני ואם אמר אעפ"כ יקבל ממנו", עכ"ל. והרי נמצא לפי"ז דעצם החוב כלל לא פקע בשביעית אלא הכל דין מסוים על המלוה שישמיט, ולגבי הלוחה ליכא שמיטה כלל, ותו י"ל דאם למעשה שילם הלוחה וקיבל המלוה, חוזר לעצם החוב, ובפרט ללשון היראים שב"נדרפס" (והובא בתועפות ראם) "דשמיטה דקרא אינה מחילה אלא צוה הקב"ה שישמיט, פי' יניח ולא יתבענו עד שיתן לו מעצמו, דכתיב שמוט ולא יגוש וכו' הנחה ולא מחילה וכו' הלכך הלואה לעולם מוטלת על הלוחה וכו' והא דתנן כשהוא נותן לו אל יאמר לו בחובי

שמיטה, הרי דעצם הנגישה קובעת גם בחוב, אלא דבזה פליגי אי בעינן דהנגישה תהיה בשעת השמיטה, אבל בודאי דבעינן חוב שיש בו גביה, דאל"כ לית כאן חוב כלל לענין זה, משא"כ לפיר"ת בל"ק דאין הגביה חלק ממונות החוב, אלא דהוי דין איסור נפרד, ואינו קובע כלל אם ישנו או לא, ואפי' אם לעולם ל"ש ביה גביה.

ובעצם אולי י"ל דמאיזה טעם שיהיה ס"ל לר"י דנגישה אחר שמיטה כבר מקרי נגישה בשעת השמיטה, ולכאורה גם בזה נצטרך לומר דהוא גדר בחוב, וכנ"ל. [ועי' תורת זרעים שביעית (פ"י מ"ב ד"ה עוד משני בירושלמי), דלדבריו בסוף הדיבור שם לכאורה משמע דעת הירושלמי דאין נפק"מ בנגישה לאחר שמיטה, אלא הוי כמו דליכא נגישה כלל, וכדעת ר"ת].

והנה, ברא"ש גיטין (פ"ד ס' כ) כתב על סמך הא דאיתא בתוספתא (שביעית פ"ח, י"א) דאין כותבין פרוזבול בשביעית, [ובפשטות היה אפשר לומר דהיינו משום דלתוספתא שביעית משמטת בתחילתה], דהיינו אע"פ שאינה משמטת אלא בסופה, ומשום דלא יגוש יש כבר מתחילת שמיטה, ורק אם משלם הלוה מעצמו א"צ לומר משמט אני, אבל לכתוב פרוזבול א"א כבר, דכמו שאין ב"ד נזקקין לגבות החוב, כך אין נזקקין לכתוב פרוזבול כשנכנסה שביעית, עכ"ד. וכן פסק הטור (ח"מ ס' ס"ז, ל"ב).

[ויש בזה הרבה מן החידוש, בין השאר משום דגם יל"ע אם כונת הטור דגם לב"ד יש איסור ליגוש להדיא כל עוד דהוי חוב שכבר חל עליו איסור נגישה, ואשר לפי"ז נצטרך לומר דכל ענין היתר פרוזבול הוי רק מצד הפקר ב"ד הפקר, ורק אם וכאשר שמיטת כספים הוי דרבנן, וכ"ז רק כאשר עדיין לא חל עליו איסור נגישה (ולכאורה שייך למצוא מקור לזה בדברי רש"י בפ"ד דגיטין - דפרוזבול הוי יותר הערמה ופחות מדינא), ולגי' הב"י בדברי הרא"ש "אין ב"ד נזקקין לגבות וכו'", יש לפרש דיכולים הם לגבות ואינן נזקקין לגבות, ואכמ"ל].

שנביא כעת לכאר יובן ענין הל"ב טפי וגם תתבאר טפי פלוגתת הלשונות בסוגיין.

דהנה, עי' בס' פרי שמואל (להג"ר זלמן שמואל ב"ר פסח שטיין ז"ל, עמ' כד-כה) שכ' לבאר הפלוגתא בזה, שכל מלוה כולל ב' דברים, גוף החוב עצמו, וזכות גביה שיש למלוה, שגם הוא זכות ממון, ועפ"ז חידש דאיסור לא יגוש אינו רק איסור בעלמא אגברא, אלא נאמר בזה חלות דין שמיטה בזכות התביעה שיש למלוה, הפקעת זכות הגביה ולא רק דין ואיסור, וכ' להוכיח כן מדברי הגר"ח הלוי בספרו הגדול (שמיטה פ"ט ה"ו ד"ה ואשר יראה לומר בישוב דעת הרמב"ם) שכ' לחדש (עכ"פ כהו"א) דשייכא חלות דין שמיטה גם אזכות תביעה, והיינו דדין לא יגוש אינו רק איסור אלא גם דין ממון, והיינו דאיכא שמיטת זכות התביעה [ולדעתי קשה מאד למצוא רמז בדברי רבנו הגר"ח לדבריו, ומ"מ דבריו כשלעצמם טובים הם].

ולפי"ז כתב הל"ב דכל דלא שייכא דין שמיטת זכות תביעה ליכא נמי לדין שמיטת גוף החוב, ובעינן דין שמיטת זכות תביעה דוקא בזמן חלות שמיטת כספים, ואם אז אין חלות שמיטה יכולה לחול על זכות הגביה, לא מציא לחול גם אגוף החוב, אבל לל"ק ס"ל דליכא חלות דין שמיטה על זכות הגביה, אלא רק אגוף החוב, וממילא הוא דפקע זכות הגביה, וא"כ כל דהוי חוב, ממילא נשמט בשביעית אף אם זמן גבייתו אינו כעת.

ולפי"ז יש לנו לחזור לפלוגתת הר"י ור"ת בתוס' ב"ב שם, והתקשינו מה גורם הנגישה דלאח"כ בהשמטת החוב, ובמאי פליגי ב' הלשונות כאן, וכעת יש להבין לדעת הר"י דמה דצריך לל"ק כאן נגישה דאח"כ, הוי ג"כ דין בחוב, דעצם החוב מוגדר ומתפרש ע"י הנגישה, שהיא חלק ממונות החוב ושמיטת החוב, ובלא זה לא מקרי חוב, דאין הנגישה דין בפנ"ע אלא הוי חלק מעצם החוב, וכמשנ"ת מס' פרי שמואל הנ"ל, וזה נלמד מגוף הקרא דלא יגוש שנאמר לגבי

נגישה תליא בעצם בחוב שיש בו הפקעת הממון, רצ"ע.

גרנר הלכה בשולי הענין

הנה, בשו"ת בית דוד (שאלוניקי, סי' י"ז) נשאל במי שהיה לו חוב שזמן פרעונו בשביעית או לפניו, ועשה קנין בפני עדים על דחיית זמן הפרעון עד לאחר השמיטה, ועתה תובע המלוה את חובו, והשיב דיכול לגבות החוב ואין שום איסור בדבר.

וביאר הענין עפ"י המבואר בחו"מ (סי' ע"ג), שם הסתפק הסמ"ע (ס"ק ז) אם דחיית זמן הפרעון צריכה קנין, דאי נימא דצריכה קנין, [ואולי ס"ל כן להשואל בשו"ת הנ"ל שכ' דעשה קנין], אז לכאורה א"א בעל כרחו [ויתכן דהשואל עשה קנין לאלומי מילתא], ועצ"ש בש"ך (ס"ק ה') וקצוה"ח (ס"ק א') שכתבו דדחיית זמן הפרעון מהני מדין מחילה, ומחילה אפשר בע"כ, עי' מחנ"א (הל' זכיה מהפקר סי' י"א). והיינו דהזכות לדחות זמן הפרעון היא של המלוה, ואין הלוח יכול לעכב, כיון שגם אינה פוגעת בזכות הלוח אם ירצה לשלם תוך זמן זה.

ולפי"ז יצא דמי שאין בידו לעשות פרוזבול יאמר בפני שנים אני מוותר על זמן הפרעון של כל החובות שחייבים לי שזמן פרעונם עד סוף שמיטה, ובמקום זה אני קובע זמן הפרעון בג' תשרי של מוצאי שביעית, דכיון דבזמן ששביעית משמטת לא הגיע זמן הפרעון, אין שביעית משמטת.

והאמירה בפני שנים היא לפרסום וגמירת דעת וקביעת הדבר.

והנה בדין קטן, הקשה התומים (סי' ס"ז ס"ק כ"ה) במה דאמר שמואל (בגיטין ל"ז ע"א) דיתומים אי"צ פרוזבול משום דיד יתומים אנן ותיפ"ל דלאו בני מיעבד מצוה הם ואינם מצווים במצוות השמטת כספים. ותירץ דנפ"מ כשהיו קטנים בשעת ההלואה וגדלו לפני השמיטה דבשעת חלות השמיטה הוו כבר ברי חיוב, ומ"מ אי"צ פרוזבול משום דיד יתומים אנן. ונמצא דעתו דקטן אין לו חיוב שמיטת כספים, כיון דאינו

אבל הרמב"ם כתב (שמיטה פ"ט ה"ד) "אין שביעית משמטת כספים אלא בסופה וכו' לפיכך המלוה את חברו בשביעית עצמה גובה חובו כל השנה, וכשתשקע חמה בלילי ר"ה של מוצאי שביעית, אבד החוב", עכ"ל. ומוכח דגם נגישה מותר עד סוף שביעית.

ולכאורה נראה דעת הרמב"ם בזה מבוארת דלדעתו מתחיל ענין השמטת כספים בשביעית מענין הפקעת ממון החוב, ובלא"ה ל"ש ענין איסור נגישה כלל, וממילא כיון דסוף שביעית משמטת, הרי דגם נגישה מותרת עד אז, ולכאורה הרי קשה דהא פסק הרמב"ם (שמיטה פ"ט ה"ט) דבמלוה לעשר שנים אין שביעית משמטת, והיינו לכאורה דס"ל דהעיקר תליא בנגישה, וצ"ל כמש"כ בס' פרי שמואל הנ"ל דתליא הא בהא, ובעינן לתרוייהו כדי שישמיט, ובזה י"ל דהוא משום דהם ב' חלקי הזכות בחוב, כמש"כ בס' הנ"ל. או אולי י"ל כפי מש"כ דנגישה הוי "פירוש והגדרה" בחוב, א"כ הכל תליא בחוב, אלא דאי לאו נגישה חסר בחוב, ולפי"ז ברורה דעת הרמב"ם דאיסור נגישה לבד לא יתכן.

ודעת הרא"ש דס"ל דאף דעדיין ליכא שמיטת ממון החוב מ"מ כבר אסורה נגישת החוב הוא משום דס"ל דאיסור נגישה לא תליא בשמיטת ממון החוב, ואין להם קשר כלל, דאף דנגישה אסורה, מ"מ אין זה גורם הפקעת ממון החוב, והוא ממש כלישנא בתרא דשמיטת החוב כפוף לאיסור נגישה ולא להיפך.

אמנם באמת אף לרא"ש י"ל דכפופים הם להדדי, דגם בנ"ד באיסור נגישה בתחילת שביעית, הרי ל"ש איסור נגישה בלא הפקעת ממון בעצם, אלא דאין ההפקעה חלה עכשיו, וא"כ י"ל דחוב שיש בו הפקעה, אסור בנגישה כבר בתחילת השמיטה מכח מה שיפקע בסופו, ורק מכח הפקעה זו שייך איסור הנגישה מתחילה, אבל במקום שלא יתבטל החוב כלל, כגון במלוה כפרנית (רמב"ם פ"ט ה"ח וראב"ד עפ"י הירושלמי), לא יחול גם איסור לא יגוש, וסו"ס איסור

באיסור הנגישה לכאורה היה אפשר לומר דאזלא בתר שעת איסור הנגישה בסוף השנה, וילע"ע. ועכ"פ לדעתו א"צ לסמוך על שום היכ"ת לעכב שמיטת החוב, ולכאורה נראה להוסיף דלדבריו דאף דעצם שמיטת החוב חל רק בסוף השנה, מ"מ קביעת הענין הוא בתחילת השמיטה, א"כ אם כבר הגיע זמן הפרעון והחלה הנגישה מתחילת השמיטה, צ"ע אם יועיל אח"כ לדחות את זמן הפרעון כיון דיתכן דכבר אינו יכול להחזיר את הנעשה. ובכל מקרה, לכאורה כל גישת הגרש"ז כנראה בנויה על דעת הרא"ש לעיל דיש לחלק איסור הנגישה מחלות עצם שמיטת החוב.

והג"ר אשר ווייס שליט"א כתב דאף אם קטן היה בשעת השמיטה מ"מ כשיגדל מצווה הוא להשמיט חובות שעבר עליהם השמיטה, כיון דאין מצות ההשמטה חלה על הגברא דוקא בשעת סוף שנת השבע אלא מצווה הוא להשמיט לעולם כל חוב שעבר עליו השביעית המשמטתו, ודו"ק בזה.

ועכ"פ להנ"ל גם בלי פרוזבול עדיף לסדר שזמן פרעון הלוואות של קטן יהיה לאחר ר"ה של שמינית. אך לכאורה לא יתכן זה לענין חשבון בנק דאין דחיית זמן הפרעון ע"י הלקוח מן הענין והמנין כלל. ברם, אולי בעצם עפ"י הלכה אי הוה ידיע לבנק היו פטורים מלשלם את ההפקדה למספר ימים אלו, ורק דל"ש להם עפ"י כללי הבנקים לבצע השינוי בפועל, וצ"ע בזה למעשה.

מחוייב במצוות [ונוגע גם לחשבון של הקטן בבנק יהודי].

והאחרונים (מנ"ח מצוה תע"ז, מהרשד"ם חו"מ סי' ס"א) הסכימו לדעת התומים, אך בכת"ס (גיטין לז.) כתב "בתומים סימן ס"ז (ס"ק כה) התעורר, יתומים קטנים דלאו בני מצוה נינהו לא שייך בהו כלל מצות שמיטה, עיין בו. ולפע"ד גם שהם אינם בני מצוה ואם הלוח בא לפרוע אינם מחויבים לומר משמיט אני ואין עליהם איסור דלא תגוש, מכל מקום הלוח אין מחויב לפרוע, דאפקעתא דמלכא הוא דחוב של בר ישראל מופקע בשנת השמיטה כל שהוא חוב דשייך ביה נגישה וגדול התובע עובר על לא יגוש, ואם הלוח בא לפרוע צריך שיאמר משמט אני, וכל זה אינו בקטן, אבל החוב מופקע מעצמו, כמו שלוח עבדים ביובל וחזרת שדה ביובל בוודאי לא סלקא אדעתא דעבד קטן או שדותיו לא יחזרו ביובל, כן הדבר הזה, עכ"ל. והיינו דהתורה הפקיעה הלוואת כ"א מישראל כאפקעתא דמלכא, ושביעית משמטת גם חובות הקטן. ולפ"ז צריך אבי הקטן לעשות פרוזבול בתור אפוטרופוס.

ובשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' מז, ב) כתב דאף אם הגדיל הקטן בשביעית אין שביעית משמטת, דכל שאינו בכלל חיוב שמיטה בתחילת שנת השמיטה, תו לא משמט גם בסופו.

ואולי י"ל דמובנת דעתו בזה טפי אי נימא דהשמיטה היא בעצם החוב, אך אם הוי רק



הרב שמעון נומבו

בגדר מעם הפסול דליכא צל סוכה בגבוהה מעשרים ובאיזה אופן משערים את צל הסכך

בסוכה בשום תנאי, שהרי בודאי אפשר למצוא זמן ומקום שהשמש בגובה השמים בדיוק, ובציור זה כמה שתהיה הסוכה גבוהה יהיה בה צל סכך הנופל תחתיו. ועל כרחך שדברי רבי זירא אמורים בתנאים מסוימים כל שהם, שבהם אמר רבי זירא שאין צל בסוכה, ומעתה צריך לדעת, חדא, באלו תנאים מכל הנ"ל דבר רבי זירא, ועוד, מדוע הדין נקבע דווקא לפי תנאים אלו ואין הדין משתנה במקום שלא יתקיימו בו תנאיו של רבי זירא.

ב. והנה לגבי תנאי אחד מצאנו שאכן תולה בו הגמרא את דין הפסול, שכן מבואר בגמרא (בע"ב) בדברי רב הונא אמר רב, שלטעמו של רבי זירא נחלקו רק בסוכה עד ד' אמות, וביותר מד' אמות לכולי עלמא כשרה. אלא שהא גופא צריך ביאור, הרי כמו שמשנתה הצל בין יותר מד' לפחות מד', כך משנתה הצל בתוך ד' אמות בין ז' טפחים ליותר מכך, וכמו כן משנתה בין ד' אמות ליותר ממנו, ושוב קשה איך שייך לקבוע שיעור אחד לכל סוכה פחות מד' ושיעור נוסף לכל סוכה יותר מד'.

ואמנם שיטת התוספות (שם ד"ה יש בה) בתירוץ קמא, שלמעלה מד' אמות הדין תלוי בחשבון הגובה והרוחב, שלכל ד' אמות אפשר להגביה הסכך עד עשרים, ולה' אמות אפשר להגביה עד כ"ה, וכן הלאה [ביחס של 1:5], וכן כתבו הריטב"א (ד"ה כמאן, השני) והמאירי (ד"ה והדרך השני). אמנם בפשטות אף לדבריהם, בפחות מד' אמות לעולם פסול, ואין אומרים שלג' אמות יהיה פסול רק עד ט"ו [אמנם דעת המהרש"א שם והתשב"ץ (ח"א סי' קכו) שאף למטה השיעור נמדד לפי חשבון, ולא דברה המשנה אלא בשיעור סוכה של ד' אמות

א. במשנה בסוכה (ב, א) תנינא: סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה. ואיתא שם בגמרא דעת רבי זירא (שם) בטעם הפסול: מהכא, וסכה תהיה לצל יומם מחרב (ישעיה ד, ו), עד עשרים אמה אדם יושב בצל סוכה, למעלה מעשרים אמה אין אדם יושב בצל סוכה אלא בצל דפנות. ובפשטות הצל האמור בדברי רב זירא, הוא הצל הנראה לעיניים מחמת העצם המסתיר את אור השמש, וכעניין צלטה מרובה מחמתה המבואר בגמרא, וכן פירש רש"י (ד"ה אלא בצל דפנות), שצל הכתלים מגיע זה לזה מחמת גובהן של דפנות, וכן מבואר בר"ח שכתב שבסוכה גבוהה "תמצא צל הסכך במקום אחר רחוק מזה המקום שהוא תחת הסכך". וכן כתב בספר המכתם.

והנה מצב הצל בסוכה מושפע מה' תנאים: (א) מרחק הסכך מהקרקע. (ב) גודל הסוכה. (ג) השעה ביום. (ד) היום בשנה. (ה) מקום הסוכה בכדור הארץ. (ו) תנאים הראשונים הם בצורת הסוכה, וג' אחרונים הם תנאים שלפיהם משתנה מצב השמש ברקיע. וכל אלו התנאים אין להם גבול אחד, אלא כל מעט שינוי בגובה ובגודל ובשעה וכו' יוצר שינוי במצב הצל בסוכה, ותלויים התנאים אלו באלו, שאם למשל בגובה מסוים לא יהיה צל סכך בסוכה, כאשר נגדיל את הסוכה יהיה בה צל סכך, וכמו כן אם בתאריך מסוים לא ימצא הצל בסוכה, הרי בתאריך אחר או במקום אחר יהיה בה צל, ואם כן צריך להבין איך נותנת המשנה גבול ושיעור אחד לפסול כל סוכה מחמת שאין בה צל סכך, הרי אם הדין תלוי בצל היה צריך להיות הדין משתנה מסוכה לסוכה לפי כל ה' התנאים הנ"ל.

ואין לומר שהפסול בסוכה עד כ', הוא מחמת שבאופן זה לעולם לא ימצא צל סכך

דהיינו תקופת תשרי. ופשוט בביאור דברי הריטב"א, שאף שטעם רבי זירא הוא מחמת שבשום שעה ביום אין צל סכך, ומובן מזה שאם היה שעה ביום שהיה צל סכך הייתה הסוכה כשירה, בכל אופן לגבי תנאי הזמן בשנה, אין אנו אומרים כן שתהיה הסוכה כשירה משום שבתמוז היא ראויה לצל, אלא אנו דנים לפי תקופת תשרי, משום שהוא הזמן של מצות סוכה.

אמנם אף לפי דבריו עדיין לא נתבאר לפי איזה מקום אנו דנים, שכן אף בתקופת תשרי אין השמש נוטה אלא במקומות הרחוקים מקו המשווה, ועוד, שבמקומות הרחוקים הרבה היא נוטה יותר עד שאף בפחות מכ' אמה לא יהיה צל סכך בסוכה בשום שעה משעות היום, וא"כ עדיין צריך ביאור איך נקבע שיעור אחד לפסול גובה הסכך, ויבואר להלן בע"ה.

ד. ובתירוץ שני כתב הריטב"א, שאפילו כאשר החמה בגובה השמים, אם הסכך ביותר מכ' אמה, לולא הדפנות אין צילו מגיע לארץ. ודבריו צריכים ביאור לפי הנראה לעיניים, שכן אפילו עוף גדול המעופף בשמים מטיל צל על הארץ, וכל שכן צל סכך הרחב כמה אמות. ולכאורה כוונת הריטב"א על מיעוט הצל הנעשה מחמת גובה הסכך, שכידוע ככל שהדבר המצל מעל הארץ גבוה יותר, כך נעשה צלו קלוש יותר בצדדים, וגם קלישות הצל מתרחבת והולכת, והוא כעין המבואר בגמרא (כב, ב) לגבי צל הסכך, כוונתו מלעיל כאסתרא מלתחת [לפי פירוש רש"י והרא"ש שם]. ועיין בספר עמודי הוד שתמה, שהרי קלישות הצל בקצוות היא מחמת רוחב השמש, שקרני האור נכנסים גם מן הצדדים, וכיון שרוחב השמש לעינינו הוא בשיעור חצי מעלה [כן עולה מחישוב מהירות הליכת השמש על פני השמים וזמן עליית וסקיעת גוף השמש עצמו^א], אם כן

לא פחות ולא יותר, ועי' גם ערוך לגר ושפת אמת על התוס' שם, ועיין מאירי]. וצריך ביאור טעם הדבר, מדוע לא יהיה תלוי הפסול לפי חשבון.

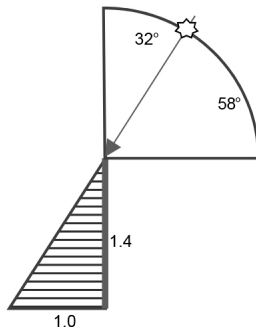
ובתירוץ שני כתבו התוספות דאין זה תלוי ביחס האורך והגובה, ולעולם יותר מד' אמות כשירה, וכתבו: דקים להו לרבנן דאפילו בגובה אלף, אי אפשר שלא יהא כאן צל סכך פורתא אם היתה רחבה יותר מד' אמות. ע"כ. והדברים קשים להבנה, הרי הדבר תלוי בחשבון הנראה לעיניים וכמו שנקטו בקושייתם בפשיטות, ומה שייך קים להו לחז"ל בכהאי גוונא נגד המוחש שבגובה אלף אין הסכך עושה צל אלא רחוק מאוד מן הסוכה.

ג. ולגבי שינוי הצל לפי תנאי הזמן והמקום, הנה הריטב"א והר"ן עמדו על מדוכה זו. דהריטב"א (ע"א ד"ה א"ל אביי) הקשה, כיון שיש שעות ביום שאין צל סכך בשום סוכה, כגון בשחרית ובערבית, בהכרח שמה שהצריך רבי זירא צל סכך היינו בחצות היום כשהשמש מהלכת בגובה השמים, וקשה הרי בשעות אלו יש צל סכך אפילו בסוכה גבוהה מאוד, כיון שהצל נופל תחתיו. כלומר, ממה נפשך, אם כוונת רבי זירא שבסוכה כזו יש שעה ביום שאין בה צל סכך, הרי זה שייך גם בסוכות נמוכות מכ', ואם כוונתו שבסוכה כזו אין שעה ביום שיש בה צל סכך, הרי זה אינו מתקיים גם בסוכה גבוהה מכ'.

ומתוך הריטב"א בתירוץ קמא, דהכא נמי בתקופת תמוז שהחמה בגובה השמים כן הוא שאף בסוכה של כ' יהיה צל סכך, אבל בתקופת תשרי שהחמה נוטה דרומה, אף בחצות לא יהיה צל סכך בסוכה. דהיינו, שלפי דבריו אכן כוונת רבי זירא שבסוכה הגבוהה עשרים אמה אין שום שעה ביום שיש בה צל סכך. והנידון הוא על זמן ומקום שבו נוטה השמש למטה מגובה השמים,

א קצב הליכת השמש על פני השמים הוא 180 מעלות ב-720 דק' (60X12), שהוא 4 דקות למעלה. וזמן עליית וסקיעת גוף השמש הינו 2 דק', דהיינו חצי מעלה.

[שכן הטיות אלו שוות זו לזו רק לכיוון הנגדי]. ונטיה זו לפי המוחש, יוצרת משולש שצלעו האנכי הוא גדול יותר כ- 1.4 מצלעו



האופקי (ראה תרשים), ולפי זה בסוכה של 4 אמות, כבר בסכך הגבוה 5.6 אמות, לא יהיה הצל בתוך הסוכה. ובדברי הגמרא שהובאה לעיל, ובעיקר לפי

פירוש התוס' והריטב"א שם, מבואר שיחס נטיית הצל של 1:5 וכמו שהתבאר, והוא כמשולש שצלעו האנכי כפול פי 5 מצלעו האופקי, ובעל זווית של כ- 11.31° .² דהיינו, שצל ברוחב כזה נוצר כאשר נטיית השמש היא בזווית של 11.31° מגובה השמים.

ומצאנו בזה מספר ביאורים.³ א) רבי ברוך משקלאו בהקדמתו לספר עמודי שמים [על קידוש החודש], כתב לבאר שהדין נקבע לפי קו המשוה [עיי"ש טעמו], שאז ביום כ"א תשרי שהוא יום אחרון של סוכות [בשנה ראשונה של מחזור קטן] נוטה השמש בכ- 10.26° , והצל רחב בחמישית מגובהו, נמצא שעל כן שיעורו דווקא לפי יחס זה, שאם הוא יותר מארבע הסוכה כשירה. ודבריו עולים בקנה אחד עם הריטב"א הנ"ל, אלא שאין דנים לפי ארץ ישראל כמו שפירשנו לעיל אלא לפי קו המשוה. וכבר העירו עליו⁴ שחישובו אינו מדויק ורוחב הצל יהיה פחות מד"א, וכמו שהתבאר לעיל שיחס של 1:5 מתקבל מזווית של 11.31° [וראה להלן חישובו המדויק יותר של העמודי הוד לפי קו המשוה].

הרי זווית כניסת השמש מהצדדים אינה אלא זווית של חצי מעלה, ובגובה של כ' אמה אין עולה זה ליותר מחצי טפח ומשהו מכל צד, וצ"ב.

ה. וגם הר"ן (על הרי"ף שם ד"ה וסוכה) עמד על מציאות הנטיית הצל, והביא דברי רש"י שכתב שדברי רבי זירא שאין צל סכך הוא משום שצל הכתלים נופל זה על זה, והקשה הרי הדבר מוחש שבסוכה ז' על ז' טפחים, אפילו בסכך שאינו גבוה מכ' אמה, כבר אין שעה ביום שיש בה צל סכך. ותירץ שכוונת רבי זירא אינה לצל סכך ממש, אלא להגנת הסכך מחוס הסוכה, וקים להו לרבנן שעד כ' אמה, אע"פ שאין צל של ממש בסוכה, בכל אופן מועיל הסכך להפיג חום החמה ליושב תחתיו, מה שאין כן ביותר מכ' אמה.

ודברי הר"ן צריכים ביאור, שהרי הגמרא אומרת שדל דפנות מהכא איכא צל סוכה, והרי גם זה מוחש לעיניים שללא דפנות כלל אין מועיל כלום צל הסכך כאשר אין יושבים תחת צילו, ואפילו העומד ליד כותל בצד שאינו מפיל את צילו אין מועיל לו הכותל כלום, וכמו כן צל גג אשר צילו נופל בהיטל רחוק של אמה או שניים אינו מועיל כלום לעומד מול השמש ממש, ואיך מועיל צל הסכך בסוכה ז' על ז' כאשר הצל נופל בריחוק של כמה אמות [ועיין תשב"ץ שם שכתב שאין תירוץ הר"ן נכון], וצ"ע.

ו. והנה במה שהתבאר בדעת הריטב"א, שרבי זירא דיבר בתקופת תשרי ובמקום שהשמש נוטה, ובפשוטו כוונת דבריו לתלות הדין בארץ ישראל וכמו שהתבאר, התקשו בזה האחרונים, שכן במציאות נטיית השמש במעלות בארץ ישראל בתקופת תשרי, היא בערך 32° מעלות מגובה השמים, וכמו כן היא נטיית הצל על הארץ

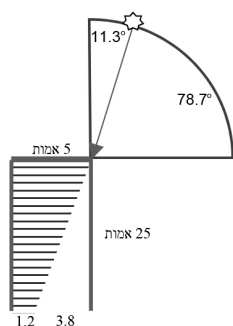
ב ובנוסחה טריגונומטרית: $11.31 = \tan^{-1} 0.2 = 4.20$.

ג את השניים הראשונים מצאתי בקובץ המעיין (גליון כ, א עמ' 71) במאמרו של ר"ש בולאג, שהוא מאמר תגובה לר"ש אדלר, שם גליון ה', תשרי תשכ"ו עמ' 61.

ד הר"ש בולאג בהמעין שם.

מספיק ליישב את פירוש הריטב"א שמודדים בתקופת תשרי, ועוד שבריתב"א כתב שבסוכה גבוהה אין שעה ביום שאין בה צל סוכה. וגם אינו עולה יפה בדעת רש"י וספר המכתם שכתבו שצל הכתלים נופלים זה על זה, וגם בר"ן משמע כן.

ועוד קשה טובא לדרך זו, דאם כן בסוכה יותר מד"א, שכתבו הראשונים שהוא כשר לפי חשבון אותו היחס של 1:5, ולפי דבריהם הרי ככל שאנו מגדילים את שיעור רוחב הסוכה, כשם שגדל המקום בו יש צל מהדפנות, כך גדל גם המקום שיש בו צל סוכה (ראה תרשים), ובשביל צל סוכה די



בו' טפחים ואין צריך יותר, וא"כ גם בפחות מחשבון זה יש להכשיר, והיה לרב לפרש שלטעם שצריך צל סוכה, יהיה תמיד יחס החשבון 1:6.6 ועוד אמה, וכן

לגבי סוכה קטנה מד"א, ככל שנשאר היחס של הרוחב לגובה, מתמעט שיעור הצל הנשאר מ' טפחים, והיה צריך לתת שיעור לפי חשבון כנ"ל, וממה שלא ביאר רב דבריו, פשוט שאין הדין תלוי אלא לפי יחס של ד' לכ' אמות.

ד) דרך נוספת כתב בעמודי הוד שם למדוד לפי תקופת תמוז, אבל לא לפי ירושלים אלא לפי גבולה הצפוני של ארץ ישראל, שהוא בערך בקו רוחב 35°^ט, ולפי החשבון בקו רוחב 34.8 נטיית השמש היא

ב) רבי ישראל מזאמוטש, בקונטרס אחרון לספרו נצח ישראל כתב, שהדין נקבע לפי נטיית הצל שהייתה בו' סיון במקום קבלת התורה בקו רוחב של ארץ מצרים. ולפי חישובו שם הייתה נטיית הצל כ-11.14°, ועולה לו לפי זה שלגובה 20 אמה יהיה מעט פחות מארבע אמות צל [בערך טפח, עיין שם חישובו^י]. ועיקר יסודו קשה בסברא, שהדין יקבע לפי מקום וזמן נתינת התורה.

והנה בספר עמודי הוד [עמ"ס סוכה (סי' ו)] להרב ישראל עמיהוד קליין שליט"א האריך באופן נפלא בחישובים אלו. והעלה שם עוד מספר אופנים שבהם יש למצוא חשבון זה, ונביאם בקצרה:

ג) דרך ראשונה, וכבר הקדימו בחישוב זה הר"ש אדלר^י, שאמנם מודדים לפי קו רוחב ירושלים (כ-32° מקו המשוה), אבל לפי תקופת תמוז, שאז נוטה השמש מקו המשוה 23.5°, ועל כן נטיית השמש מגובה השמים בירושלים היא כ-9° (דהיינו 81° מעל האופק) [שכן יש לחסר מ-32° של נטיית ירושלים, את מספר המעלות שגם השמש נוטה מהקו], ואז עולה יחס הגובה לרוחב הצל כ-6.3 (דהיינו שאם צלע רוחב המשולש יהיה 1, הצלע הניצב לו יהיה מעט פחות מ-6 ושליש^י), ולפי זה בסכך בגובה 20 אמה, יהיה הצל רחוק כ-3.17 אמות, ונשאר מעט פחות מאמה עם צל סכך.

ולפי זה כתבו לחדש שהשיעור הפוסל בחסרון של צל סוכה, הוא כשלא נשאר בסוכה שיעור מקומו של אדם [ולא שיעור סוכה] עם צל סכך^י, ולכן במעט יותר מ-20 אמה שכבר יש צל סכך רוחב 6 טפחים בתוך הסוכה, הסוכה כשירה. ואמנם זה אינו

ה עוד העיר הר"ש בולגא שם שגם בחישוב זה חלה טעות בחישוב קו הרוחב של הר סיני, עיי"ש. ומה שכתב שלפי פירוש זה, בסוכה יותר מד"א, אין עולה החשבון לפי יחס של 1:5 אלא לפי 0.197:1 - לא הבנתי דבריו.

ו המעיין שם.

ז $20 \tan 9 = 3.168 \times 6.3 = 20$

ח ולפי זה יש לדייק היטב לשון הגמרא, עד כ' אמה אדם יושב בצל סוכה, ועיין עוד להלן.

ט עיי' רמב"ם קידוש החודש פ"א ה"ז.

אין שעה ביום שיש בה צל סכך, וגם בדבריו נראה שצל הדפנות נוגע זה בזה.

ז) עוד פירש על הדרך הנ"ל, אבל מודדים לפי כ"א יום אחר התקופה, שהוא סוף סוכות, שכל שבסוף סוכות יהיה שיעור צל די בכך, ולפי חשבון נטיית הצל באותו הזמן יהיה לכ' אמה שיעור של ג' אמות פחות כמעט טפח, ונשאר צל סכך מעט פחות משיעור סוכה ועל כן הסוכה פסולה, אבל אם יהיה יותר מכ' וישאר צל סכך כשיעור סוכה, הסוכה כשירה²¹. ודרך זה דומה לדרך ראשונה בכך שצריך שיישאר שיעור חשוב של צל סכך בסוכה, אלא שלעיל מדד לפי תקופת תמוז וירושלים, וכעת מודד לפי קו המשווה וחג הסוכות. ועוד חילוק, שלעיל מחשב שצריך שיישאר בסוכה שיעור אמה שהוא מושב אדם, וכעת מחשב שצריך שיישאר ז"ט צל בשיעור סוכה. וגם על פירוש זה יש להקשות מה שהקשינו לעיל [אות ג'], שלפי זה אין השיעור ביותר ובפחות מד' אמות עולה ממש לפי חשבון.

העולה בדרכים בהן אפשר לבאר את היחס של ריחוק הצל לגובה הסוכה, אם מודדים לפי תקופת תשרי, אי אפשר ליישב השיעור לפי ארץ ישראל אלא רק לפי קו המשווה, וגם זה רק להדרך שאין הדין תלוי שיהיה משהו צל סכך, אלא או רוב סוכה לפי ט"ו תשרי, או שיעור סוכה לפי יום אחרון של סוכות. ואם מודדים לפי תקופת תמוז, יכולים אנו לדון לפי ארץ ישראל, אלא שאם נדון לפי גבול הצפוני, צריך שיהיה צל סכך משהו בסוכה, ואם לפי ירושלים, צריך שיהיה צל סכך כשיעור אמה, ואם לפי גבול הדרומי, תלוי הדין ברוב צל סכך (ואולי קבעו חז"ל כשיעור ממוצע של כל ארץ ישראל, בין משהו למחצה, וכמו שמשמע קצת מלשון המאירי).

11.3° [כשנחסר מ-34.8° של נטיית הגבול מקו המשווה, את 23.5° שהשמש עצמה נוטה מהקו] והיינו היחס הנצרך כנ"ל. ואם היו מודדים לפי ירושלים, היה כשר אף ביחס של פחות מ-1:5, אלא שכדי להכשיר הסכך צריך שסכך כמוהו ייתן לכל הפחות בתקופת תמוז מעט צל בכל מקום בארץ ישראל. וחשוב זה אינו לדעת הריטב"א, אך אינו נסתר מדברי רש"י הנ"ל.

ה) עוד כתב שם עפ"י מדידה לפי תקופת תמוז, שיש לומר ששיעור צל סכך הנצרך בתוך הסוכה, הוא רק רוב או מחצה משיעור הסוכה, ולפי זה נמצא שייחס רוחב הצל לגובה הוא 1:10 והוא יוצר זווית של 5.71°, ובתקופת תמוז בקו רוחב 29.21° נוטה השמש בזווית כזו. ולפי זה יש לומר שדנים לפי גבולה הדרומי של ארץ ישראל, שהרמב"ם כתב²² שהיא בקו רוחב 29° [ואפשר שלא דק הרמב"ם במעט]. והוא כהדרך הקודמת, שלהכשיר הסכך צריך שבתקופת תמוז יעשה בכל מקום בא"י צל כשיעור בסוכה, אלא שבשיעור הצל צריך מחצה או רוב. וגם זה אינו לדעת הריטב"א ורש"י הנ"ל. אמנם עי' במאירי (שם) שכתב, "אין צלו (של הסכך) מתפשט לכל הקרקע שתחתיו או לרובו".

ו) עוד כתב למדוד לפי קו המשווה, ובנטיה של השמש ט"ו ימים אחר תקופת תשרי, שהוא תחילת סוכות, ואז נטיית הצל לכ' אמה היא מעט יותר מב' אמות, ורוב הסוכה אין בה צל, וכהסברה שהובאה לעיל [אות ה'], למדוד לפי תקופת תמוז וגבול צפון] וגם פירוש זה אינו עולה לדעת רש"י הנ"ל, ונראה שאף לא לדעת הריטב"א, שכן אע"פ שאף חשבון זה הוא לפי תקופת תשרי, בריטב"א משמע שלדברי רבי זירא

²¹ $2:20 = 0.1 \tan^{-1} = 5.71^\circ$

יא שם.

יב ועיין שם עוד חישוב על פי קו המשווה בתקופת תמוז שהשמש בגובה ללא הטייה, ולפי שיעור הזמן שצריך שיהיה צל סכך בסוכה, וכעין זה כתב בשפת אמת בתוס' שם ד"ה יש בה, עיי"ש.

	תקופה	מקום	שיעור צל סכך הנצרך בסוכה	
ר"ש אדלר ועמודי הוד	תמוז	ירושלים	אמה - מקום אדם	ביותר ופחות מד"א אינו לפי חשבון
עמודי הוד	תמוז	גבול צפוני	משהו	
עמודי הוד	תמוז	גבול דרומי	רוב או מחצה	
עמודי שמים	ט"ו תשרי	קו המשווה	משהו	אין החשבון מדויק
עמודי הוד	ט"ו תשרי	קו המשווה	רוב סוכה	
עמודי הוד	כ"א תשרי	קו המשווה	שיעור סוכה	ביותר ופחות מד"א אינו לפי חשבון
נצח ישראל	ו' סיון	הר סיני	משהו	צ"ע התקופה והמקום

וכן אפשר לבאר בזה מה שמועיל בסוכה יותר מד' אמות כשיש משהו צל בסוכה, ולכאורה צריך להבין, מדוע כשר כל הסכך בשביל זה, הרי רובו אינו מגין ואינו מצל במקום שהוא, ואם הייתה הסוכה קטנה לא היה שם צל עליו, ולמה בשביל מעט סכך שעושה צל נחשב כל הסכך לעושה צל. ולהנ"ל ניחא, שאין הכא נמי אם היה צריך צל סוכה ממש, אין סברא שמשום מעט צל שיהיה בסוכה תהיה כשירה כל הסוכה כולה [והיה צריך לפחות צל בשיעור סוכה], אבל כיון שאין אנו צריכים אלא שיהיה לסיכוך שם סכך העשוי לצל, על כן אם יש מקום בסוכה הצריך צל, ניתן להניח בשבילו את הסכך בגובה זה, וכל הסכך סיכוך אחד הוא, ועל כן יש שם סכך עליו כיון שנתן כיסוי והגנה זו למעלה בשביל הצל, ודו"ק.

וגם אפשר לבאר בזה מדוע לדון לפי תקופת תמוז [וכמבואר בריטב"א לתירוצו השני], שיש לומר שכדי שיחשב סכך מועיל מה שלכל הפחות בתקופה אחרת בשנה הוא עשוי לצל, שכן צורה כזו של סכך עשויה לצל, וכמו שהסכך נחשב סכך גם בלילה וגם בשעות שהצל בא מהדפנות, כך אם יש תקופה בשנה בו עושה הסכך צל, חשוב גם בשאר התקופות לסכך.

ועוד יש לבאר בזה גם דעת הסוברים שבפחות מד"א אין הסוכה פסולה בגובה לפי חשבון, אלא רק בכ' אמה, וקשה הרי

ז. והנה בראש דברנו עמדנו על אלו תנאים דבר בהם רבי זירא שאין בהם צל סוכה. ולפי כל הנ"ל התבארו תנאיו: א) גובה סכך כ' אמה [או לפי חשבון], ב) גודל סוכה [מד' טפחים עד] ד' אמות, ג) שעת חצות היום, ד) יום תקופת תמוז או ימי הסוכות, ה) ארץ ישראל או קו המשווה.

אמנם נראה שבעיקר היסוד לשער לפי מקום מסוים, צריך עיון. דהנה עצם הסברא לומר שפסול והכשר הסוכה יקבע על פי זמן ומקום מסוימים אף לזמנים או למקומות אחרים, לכאורה טעמו משום שיסוד הדין שצריך צל סכך, אינו להצריך שיהיה בפועל צל סכך בסוכה, שהרי על כרחך ברוב שעות היום אין צל סכך, וכן בעשתרות קרניים ליכא צל סכך, ואמרו בגמרא הטעם שמועיל משום דל עשתרות קרניים מהכא, ופירשו הראשונים שהסכך צריך להיות ראוי לעשות צל, ומבואר שאין צריך צל סכך בפועל. וביאור הדבר הוא ששם סכך אינו נופל אלא על דבר העשוי בצורתו לשם צל, ועל כן סכך גבוה מעשרים אמה אינו חשוב סכך, כי הסכך העשוי לצל אין מניחים אותו בגובה כזה. אמנם כל שהוא מצל באופן זה במקום אחר, שפיר יש כאן צורת סוכה עם סכך, שכן הוא מבנה וצורת הסכך במקום שצריכים לצל שלו, ועל כן גם בעשתרות קרניים שם סכך עליו, וכן כשצריך את הסכך רק בשביל שעות צהרי היום, שפיר נחשב הוא סכך העשוי לצל, וכשר במשך כל היום.

המצוה [וסוכת גנב] כשירה משום שעשויה לצל, ואם סוכה בארץ רחוקה נחשב סכך שלה עשוי לצל משום שבארץ ישראל הוא עשוי לצל, כמו כן יש להחשיב הסכך עשוי לצל משום שבארץ מואב הוא ראוי לעשות צל.

ויש לחדד הקושיא בדרך אחרת, דלגבי רוב התנאים אנו מוצאים, שסגי במה שעל אופן אחד הוא עושה צל כדי לתת לסיכון שם סכך, כמו שמצאנו לעניין שעות היום שדי בשעה אחת בשביל כך, וכן בסוכה גדולה די שעושה צל במקום אחד בסוכה, ואף בעשתרות קרניים שאין צל, מהני מה שבמקום אחר הוא ראוי לעשות צל, וכן אם דנים לפי תקופת תמוז כן הוא, שסגי במה שיש תקופה בה הסכך עושה צל. ומאידך לגבי חילוק המקומות אנו מוצאים איפכא, שאנו קובעים מקום מסוים ואומרים שרק סכך הראוי לתת במקום הזה צל נחשב סכך העשוי לצל, ואין אומרים שכיון שכל סכך באיזה גובה שלא יהיה ראוי לעשות צל במקום מסוים על פני הארץ, מועיל לקבוע שם סכך הראוי לצל. וצריך ביאור.

ח. וקודם שנציע דרך אחרת בביאור טעמא דרבי זירא, נעמוד על הדברים שנשארו סתומים בענין זה עד כאן, ועוד נוסיף עליהם קושיות אחרות:

(א) תמהנו (לעיל אות ב') בכוונת התוס' בתירוץ השני, שאמרו שכל שיש יותר מד' אמות, קים להו לחכמים שאין צל פורתא בסוכה, והם דברים תמוהים לכאורה, שהרי נראה לעיניים שהדבר תלוי לפי חשבון.

(ב) תמהנו (לעיל אות ה') בדעת הר"ן שכתב שהסכך הגבוה מגן מפני החמה, וקשה הרי בגמ' אמרו שעד כ' יש צל סכך ללא צל דפנות, והדבר נראה לעיניים שהעומד תחת החמה אין מועיל לו צל הנמצא בריחוק מקום.

(ג) דברי הריטב"א שכתב שמדדו לפי תקופת תשרי, צ"ע, שהרי יחס רוחב הצל לגובה הסכך אינו מתאים בתקופה זו ליחס

בפועל בסוכה קטנה כזו כבר אין צל בגובה ו' אמות. ולהנ"ל יש לומר, שכיון שסכך כזה שם סכך עליו במקום הראוי לדירת קבע שהוא ד' אמות, על כן יכול להיחשב סכך גם בסוכה קטנה, וכאילו אנו אומרים דל סוכה קטנה מהכא, ראוי סכך זה לעשות צל אם היה בדירה ראויה. ואף על פי שביותר מד"א אין אנו מכשירים אלא לפי חשבון, ואין אנו אומרים שראוי סכך זה לתת צל בסוכה גדולה מאוד, היינו משום שאין סיבה לדון את הסכך לפי סוכה גדולה מהסוכה שהוא בו עכשיו, מה שאין כן בסוכה קטנה שאין זה מקום דיורין, ועיין מאירי שכתב שסתם סוכה היא בשיעור הראוי לבית שהוא ד"א על ד"א, על כן אין נידון הסכך לפי סוכה קטנה, אלא צורת סכך ושמו נקבע לפי אם הוא מועיל בדירה ראויה [וכאילו אנו אומרים לגבי זה שהסוכה עומדת להרחבה והסכך עומד לשמש בסוכה ראויה, ואין קטנות הסוכה אלא מקרה שאירע בסוכה זו ולא קביעה בעצם צורת הסכך].

אמנם לעניין חילוק המקומות הדבר תמוה, דאף על פי שיש מקום לומר בסברא, שגם אם אין מועיל סכך זה אלא בארץ אחרת, שוב שם סכך העשוי לצל עליו, וכשם שסכך בעשתרות קרניים כשר משום שראוי לעשות צל במקום אחר, כך יש לומר שגם במקום שצל הכתלים ארוך הוא, יהיה כשר לפי שבמקום אחר הוא ראוי לעשות צל, עדיין אין הדבר מובן, דממה נפשך, או שאנו דנים לפי מקום וארץ סוכה זו [וכמו בסוכה גדולה שאנו דנים לפי חשבון], או שאנו אומרים שכיון שיש מקום שהוא ראוי להצל גם כאן חשיב סכך, והרי לעולם יש מקום בארץ שנמצא בקו ישר תחת החמה בתקופת תשרי ושם הסכך יועיל לעשות צל. וגם אם יש סברא לקבוע הדין לפי תקופת תשרי שהיא הזמן בה עושים הסוכה, אין שום סברא לקבוע הדין לפי קו המשוה, ומה מעלתו של קו המשוה יותר משאר מקומות. וגם לקבוע הדין לפי ארץ ישראל הוא דוחק, שלכאורה שם צל אינו תלוי במקום קיום

מועיל לו צללי הדפנות הנופלים על הקרקע שתחתיו כשבראשו קופחת החמה. ואין לומר דבעינן שכולו ישב בצל סוכה, דאם כן גם כשאין צל הכתלים נוגעים זה בזה צריך להיות חסרון צל כל שאין רווח של ז' טפחים ללא צל [ואף שלפירוש אחד לעיל התבאר שאכן צריך שיעור זה, כבר הבאנו שלפי פשטות הראשונים נראה שסגי במשהו צל].

ועל כן נראה דבאמת כן הוא, שלא אמרו שאין צל סוכה בקרקע, אלא שאין צל סוכה בחלל הסוכה. ואף שגם בסוכה גבוהה ככל שתהיה יש למעלה בחלל הסוכה מעט צל מהסכך, אין צל זה חשוב מספיק, וחכמים שיערו לפי החלל של כל הסוכה כולה, ואמרו שבשיעור של מיעוט צל כזה אין כאן שיעור צל להחשיב הסכך ראוי לעשות צל.

ונראה שזו היא נמי כוונת רש"י שכתב "שהצללין מגיעין זה לזה מתוך גובהן של דפנות ואין צריך סכך, ולקמן מוקי פלוגתיהו לר' זירא בשאין בה אלא ארבע על ארבע, דקים להו לרבנן דבהאי שיעורא ליכא צל סכך אלא צל של דפנות", ואין כוונת רש"י שהצללים מגיעין זה לזה בדיוק צל ראש דופן אחת על רגל דופן השניה, שהרי המציאות מוכחת שבכהאי גוונא עדיין צריך סכך וכמו שהקשינו לעיל, אלא כוונתו על כל אורך הדופן, שהצללים מגיעים כל כך זה לזה עד שכבר אין צריך סכך. והיינו שכתב רש"י דקים להו לרבנן דבהאי שיעורא ליכא צל סכך, וכבר הערנו מה שייך לומר שרבנן קים להו בכמה אין צל, הרי הדבר נמדד לעיניים, אלא כוונת רש"י שליכא מספיק צל סכך, ואף שיש מעט מן המעט צל סכך בחלל הסוכה, אין שיעור צל זה חשוב, וזהו שצריך לזה שיעורא ואומדנא דרבנן, שהם קים להו השיעור כמה צל סכך צריך בסוכה שבביל להחשיב הסכך כראוי לעשות צל.

ומיושב נמי דברי הריטב"א שכתב שאומדים לפי תקופת תשרי, ותמהו עליו שבתקופה זו כבר בגובה ו' אמות אין צל

של כ' לר', ואי אפשר לומר לדעתו שקבעו לפי קו המשוה, שכן אז יהיה צל סכך בסוכה [ובדבריו מבואר שצריך מעט צל סכך ולא כשיעור סוכה או רוב].

ד) ובכלל צ"ב איזה טעם יש לקבוע לפי מקום אחד, וממה נפשך, או שנדון כל מקום לפי מקומו, או שיועיל סכך בכל גובה, כיון שבמציאות יש מקום בעולם בו הוא ראוי לעשות צל.

עוד יש להקשות:

ה) עיין רש"י (ד"ה אלא בצל) שכתב: "ולקמן מוקי פלוגתיהו לר' זירא בשאין בה אלא ארבע על ארבע, דקים להו לרבנן דבהאי שיעורא ליכא צל סכך אלא צל של דפנות". וצריך ביאור, לשיטתו שהוא סובר שהפסול משום צל הכתלים שהולך מזה על זה, מה שייך לומר "קים להו לרבנן וכו'", אטו בקבלה ובקביעות הדעת תליא מילתא, הרי במציאות תליא.

ו) עוד יש להתפלא שלא עמדו הראשונים על נידון זה כלל, ולא פירשו לנו על פי איזה מקום שיערו רבי זירא ורב את דבריהם שאין צל בסוכה.

ט. ונראה לבאר, ובהקדם יש להעיר הערה עצומה בכל עניין זה, דהנה במושכל ראשון דנים את הסוכה אם יש בה צל סוכה אם לאו, לפי הצל על הקרקע, וכן אפשר דמשמע מלשונות הראשונים שהבאנו שכתבו שצל הכתלים נופלים זה על זה, דהיינו שעל כן אין צל בקרקע, ומפורש כן במאירי שכתב "אין סכך שלמעלה מעשרים אמה נותן צל בקרקע שתחתיו".

אך באמת הוא צ"ע טובא, דמהיכי תיתי שתועלת הצל היא להיות צל על קרקע הסוכה, הרי הצורך של הצל אינו על הקרקע אלא בחלל הסוכה, במקום ישיבת האדם, והאדם משתמש לכל הפחות בכל הד"א הראשונות של גובה הסוכה, ואם כן אף אם נניח שבקרקע אין צל סוכה, אמאי לא נאמר שהסכך עשוי לצל משום שהוא עושה צל בגובה הסוכה, והאדם היושב בסוכה אין

אינו במציאות וכמו שכתבנו לעיל, אלא כוונתו בסוכה עם דפנות, שעד כ' אמה עדיין יש צורך בסכך למעט חום הסוכה, אבל בגבוהה כ', מתוך גובהן של דפנות כבר אין תועלת בסכך.

ומה שאמרו בגמ' 'הכא דל דפנות איכא צל סוכה', אין הכוונה להגנת הסכך ליושב תחתיה אף בלי דפנות, אלא הכוונה שאף אם דל דפנות, עדיין מצל הסכך תחתיו כל שהוא, ואף שעל הקרקע יפול הסכך בריחוק מקום, עדיין תחת הסכך ממש יש צל. ועל כן כל שהוא רק כ' אמה ויש דפנות, יש תועלת במעט צל זה ומהני להכשר הסכך. ומזה נראה שאף להר"ן אין כוונתו לומר שפירוש התיבות "צל סוכה" הוא מיעוט חום החמה. אלא הכוונה שמה שקראו חכמים לאדם היושב על הקרקע שהוא יושב בצל סוכה, הוא משום שהוא נהנה ממעט הצל שעושה הסכך בסוכה, אבל 'צל הסוכה' שאמרו שיש כאשר דל דפנות, אינו אלא הצל שיש במקום הסוכה תחת הסכך ממש. ומזה מוכח כדברינו, שגם הצל שנמצא בגובה הסוכה נקרא בדברי רבי זירא 'צל סוכה'.

ונראה להביא ראיה שאין הדין נקבע בפועל לפי צל הסכך בקרקע, דהרי בסוכה יותר מד' על ד' אמרו שהיא רחבה ועל כן יש בה צל סוכה אפילו ביותר מכ'. וצריך עיון, אם נאמר שרוחב הסוכה צריך בשביל נפילת הצל על הקרקע, אמאי צריכים דווקא סוכה יותר מד"א על ד"א, הרי גם בסוכה של ז"ט על יותר מד"א, אם יעמוד צדו הארוך של הסוכה מדרום לצפון, יבוא צל הכתלים עד ד"א ולא יותר ויהיה צל סכך בסוכה. ודחוק לומר שרבנן לא רצו לתת דבריהם לשיעורים, וחששו שמא יניח הסוכה ממזרח למערב ואז לא יהיה צל סכך, ועל כן פסול מדבריהם עד שיהיה יותר מד' על ד'. ועוד דאדרבה, כיון שראוי להניח הסוכה מדרום לצפון, יהיה כשר, כמו העושה סוכתו בעשתרות קרנים שהסכך ראוי לעשות צל במקום אחר. אמנם לפי דברינו לא קשה כלל, שחכמים שיערו שיעור כמות הצל

סכך בסוכה. ולדברינו לא קשה כלל, דהכא נמי בקרקע הסוכה אין צל אבל בחללה יש ויש, וכדי שיחשב שאין הסכך עושה צל צריך שיהיה הצל בסוכה מעט כל כך עד שלא יחשב כלל ביחס לצל הדפנות.

וזה נמי כוונת התוספות בתירוצם השני שכתבו, "דקים להו לרבנן דאפילו בגובה אלף, אי אפשר שלא יהא כאן צל סכך פורתא אם היתה רחבה יותר מד' אמות", והם דברים תמוהים, ולהנ"ל אין כוונת תוס' שיש צל בקרקע הסוכה, אלא שהמעט צל שיש בחלל הסוכה כיון שהוא רחב יותר מד' חשוב שיעור צל, והיינו שהביאו התוס' דוגמא לדבר משיעור של יתובי דעתא, שבככותבת כבר יש בו שיעור חשוב, ועוד נשוב לזה להלן.

והנה יסוד הדברים כבר מבואר בר"ן שהובא לעיל, שכתב שמחמת הדוחק הוא מפרש "דקים להו לרבנן דעד כ' אמה מגין הסכך וממעט חום החמה למי שהוא יושב תחתיה שאינו מתחמם בה כל כך כאילו היה מגולה". והיינו דהר"ן לא ניחא ליה לדון שיש משמעות לצל הנמצא בגובה חלל הסוכה, ועל כן כתב שצריך לדחוק שהכוונה במה שאמרו "צל סוכה" היינו חום החמה, שכן ידוע שקרני החמה שנכנסים אל החלל מחממים את כולו אף במקום שיש צל, והיינו צל סכך, שהגנת הסכך שלא יכנס קרני החמה לסוכה גורמת להגן מפני חום החמה. ולפי דברינו גם הראשונים כוונתם לאותה הגנה שנותן הסכך מפני החמה, אלא שהר"ן סובר שכיון שאין כאן צל על הקרקע אין זה נחשב אלא חום החמה, אבל הראשונים סוברים דהיינו ממש צל סכך, שכן למעלה בגובה הסוכה יש צל סכך ממש. והלשון מוכיח שגם הר"ן וגם הראשונים כתבו "דקים להו לרבנן" דבר זה, דהיינו שהוא אותו שיעור ואומדנא של חכמים לחשב לפי מעט החמה שנכנסת בראש הסוכה הגבוהה. ומה שכתב הר"ן שהסכך ממעט חום החמה, אין כוונתו שאף לולי הדפנות עדיין מועיל סכך גבוה כ' למי שתחתיו, שזה ודאי

אלא בצל דפנות, וצל הסכך מיותר הוא בעיניו. ואפשר שזהו נמי כוונת הר"ן.

והנה אינו דומה החילוק שבין השעות וגודל הסוכה ומיקומה ליד ההרים וכדומה, לחילוק בין המקומות על פני הארץ, שכן חילוק בין השעות וגודל הסוכה וכדומה, הוא מקרה משתנה בכל סוכה וסוכה, ועל כן אפשר לומר שגם אם במקרה מסוים זה אין סכך זה נותן צל, יש לו שם סכך משום מקרה ואופן אחר בו הוא ראוי לעשות צל. אבל חילוק בין המקומות הוא חילוק גדול, שאם במקום זה הסכך אינו נותן צל, אי אפשר לתת לו שם סכך רק בגלל שבמקום אחר הוא נותן צל, שכל מקום בפני כדור הארץ עומד הוא לעצמו.

ולפי זה לכאורה היה צריך לדון כל סכך לפי מקומו. אלא שזה היה נכון אם היה מקום שבו לא היה כלל צל בסוכה, אבל כבר נתבאר שלעולם יש מעט צל בחלל הסוכה, ושיעור חכמים הוא רק לקבוע כמה הוא שיעור מספיק כדי לתת בשביל כך שם סכך. ובזה יש לומר ששיעור חכמים לפי ממוצע של כל המקומות כולם, או לפי רוב המקומות, וקבעו חכמים לפי אומדנא איזה צורת סככה נחשבת עשויה לצל, ואיזה צורת סככה אינה נחשבת כך, משום שהדפנות לבדם כבר עשויות באופן זה שאין חשיבות לתקרה כלל. ואין כאן שיעור לפי חישוב נפח החלל בו יש צל סוכה, אלא הוא שיעור בעניין יחס האדם לסכך וצילו, האם האדם בסוכה כזו מחשיב את הסכך והצל שהוא נותן או שהדפנות גבוהות כל כך עד שהוא רואה עצמו יושב בצל דפנות ולא אכפת ליה מצל סוכה. ושיעור כזה יתכן להיותו אחד גם במקומות שונים זה מזה בהליכת הצל במשך היממה, והוא ממש כעין הדוגמה שהביאו התוספות, של שיעור ככותבת ליתובי דעתא בסתם אדם ובעוג מלך הבשן.

העולה בס"ד שאין צריך כלל לחזור אחר יום בשנה ומקום על פני הארץ בהם יש יחס מסוים לגובה הסכך ואורך צל הסוכה, אלא

בחלל הסוכה, ובסוכה שהיא יותר מד"א בשני צדיה יש יותר צל סכך מאשר סוכה שהיא יותר מד' רק ברוח אחת, ורק בשיעור של יותר מד' בשני הרוחות אמרו שיש צל סכך בסוכה בשיעור חשוב שיהיה בו שם סכך.

י. ועדיין צריכים להבין מדוע אין חילוק קביעת שם צל לפי חילוק המקומות. ונראה בהקדם לפרש יסוד דברי רבי זירא במה שאמר "עד עשרים אמה אדם יושב בצל סוכה, למעלה מעשרים אמה אין אדם יושב בצל סוכה אלא בצל דפנות", ולכאורה היה לרבי זירא לומר, עד עשרים אמה איכא צל סוכה, יותר מעשרים אמה ליכא צל סוכה אלא צל דפנות", ולמה לו להזכיר ישיבת האדם בסוכה. ועוד צריך להבין מדוע אמר "אלא בצל דפנות", הרי עיקר החיסרון הוא שאין צל סכך ואין לזה שייכות לצל דפנות כלל, והרי בפירוש הטעם אמרו בגמרא שאף אי דל דפנות מהכא ליכא צל סוכה. גם צריך להבין מה שתמה הר"ן, הרי במציאות אין אדם יושב בצל סוכה, ואף שפירשנו שהוא יושב תחת צל הסוכה שיש קרוב לסכך, עדיין אינו יושב בצל סוכה ממש, ועל כן הוצרך הר"ן לדחוק שיושב בצל סוכה היינו שיש לו תועלת מצל הסוכה, אבל להראשונים שמפרשים שהדין הוא מחמת הצל שלמעלה ולא מחמת ההגנה מפני החום שלמטה, צריך ביאור לשון 'אדם יושב בצל סוכה'.

ואפשר לפרש שאין כוונת רבי זירא למציאות נפילת הצל על האדם, אלא כוונתו הוא למעשה האדם הבא לשבת בצל, ולשון "אדם יושב בצל סוכה" הוא כעין לשונו של רבא "אדם יודע שהוא יושב בצל סוכה" דקאי על האדם, וכן לשון "אדם עושה דירתו דירת ארעי", דהיינו שעד עשרים אמה אדם הולך לשבת בצל הסכך, כלומר שהוא רוצה בסכך ומחשיב את התועלת שיש לו ממנו, אבל ביותר מעשרים אין אדם יושב בצל סוכה אלא בצל דפנות, כלומר שכשיש לאדם דפנות גבוהות כל כך אין הוא הולך לשבת בצל סכך

חכמים אמרו דבריהם על דרך כלל, ככל שיעוריהם של חכמים. וגם לדעת הראשונים שמד' אמות ולמעלה הדין תלוי לפי חשבון, גם זה שיעור של חכמים הוא, שנתנו שיעור של יחס קבוע לגובה הסוכה לפי רוחבה, אבל אין תימה אם בפחות מכ' לא נתנו שיעור זה, שאפשר שסוכה קטנה אינה קובעת שיעור לעצמה לשם סכך שלה, שחשיבות הסכך ויחס האדם לצל נקבע לפי שיעור דירה חשובה.



הערת המערכת: ראה עוד בנושא זה מאמרו של הרב יוסף פפיש, בגליון קכז.

בירורי הלכה

הרב אברהם ישראל לבקוביץ

דין עריכת פרוזבול לבספי חסכוניות של קמנים [חסכון לכל ילד]

בגליון הקודם (רכ"ב) התפרסם מאמרו של הרב יעקב ישראל שמרלר שליט"א לענין השאלה שהתעוררה בשנת השמיטה הנוכחית [תשפ"ב] אודות תוכנית חיסכון לכל ילד של הביטוח הלאומי שמפריש עבור כל ילד וילדה עד גיל 18, 50 ש"ח לחודש, [חשוב להדגיש לתועלת הדיון שאת החיסכון ניתן לפדות רק החל מגיל 18]. ומסקנת דבריו לחייב כל ילד וילדה, נער ונערה¹ או את הוריהם בשליחותם² לערוך שטר פרוזבול על מנת שבבוא העת יוכלו לתבוע כספים אלו ולא לעבור על איסור נגישה. ולגבי אלו שכבר הגיעו למצוות כתב שהדבר לעיכובא, ואם לא ערכו פרוזבול יאסר עליהם בדיעבד למשוך את הכספים בבא העת. וכעין פסקים אלו התפרסמו בשם של עוד רבנים שליט"א.

ומכיון ולחלק מהרבנים שעסקו בנידון לא היתה ברורה המציאות דיה וזה גרם להם לנטות להחמיר, באנו במאמר שלפנינו לברר היטב מציאות הדברים ועפ"י להציג את ההלכה למעשה דיבור דבור על אופניו.

חסכוניות בנכים

כהלואה גמורה לבנק שמצדו משתמש כל הפקדת כסף בבנק [אף בעו"ש] בכספים למטרות שונות, וממילא כל ובודאי שפיקדונות נושאי ריבית הם פיקדון או יתרה שניתן לגבות קודם שנת

- 1 אמנם לענין קטנים שלא הגיעו למצוות כתב שיש מקום להקל, עיי"ש במאמרו. ויש לציין לדיון האם קטן יכול לעשות פרוזבול בעצמו, ובשבות יצחק [פ"ו עמ' עו] הביא בשם הגר"ש אלישיב שיכול לעשות מדין תקנת הפעוטות, וכ"כ בספר אשיחה בשם הגר"ח קניבסקי שמועיל פרוזבול ע"י קטן, ועיין בספר מצותיך שעשועי מרבינו בעל הפני מנחם מגור עמ' קנ שהאריך לדון בדין פרוזבול ע"י קטן. שהאב הוא אפוטרופוס של בניו הקטנים ועדיף מבי"ד אביהן של יתומים כמבואר בתש' הרא"ש כלל פ"ז סימן א'.
- 2 עיין בספר שמיטת כספים כהלכתה בשו"ת שביבי אש סימן לב שהאריך לדון בזה, וכתב דיש להקל, אך עיין בשבות יצחק שביעית פרק טו סעיף ט בשם הגר"ש אלישיב וצ"ל דמכיון שיש אפשרות לגבות את החוב אין זה כמלוה לעשר שנים שנחשב שכעת אין כל חוב.
- 3 יש להעיר שמכיון ובמרבית הנוסחאות של שטרות ההיתר עיסקא מופיע הניסוח הבא [או דומה לו] 'עוד הוסכם, שאם יעסוק בעסקים שאין בתנאי היתר זה כדי לבטל מהם איסור ריבית, אזי תנאי ההתעסקות בעסקים אלה יהיה בתורת כולו פקדון ביד המקבל', א"כ הרי שבאותם המקרים שע"פ כללי איסור ריבית יש להחיל בהם תנאי של כולו פקדון אין כאן כל הלואה וממילא אין צורך בפרוזבול [ואף שע"י העיסקא נחשב כשותף בבנק ובנכסיו וא"כ יש לחוש שנעשה כמלוה ללקוחות הבנק, אך מכיון בכל נוסחאות היתר עיסקא יש תנאי שחלק הנותן יהיה רק בדברי המותרים וממילא י"ל שחלקו רק בהלואות שלא שייך בהם אף איסור שמיטת כספים], אך אין לראות בסעיף זה כפתרון כללי להפקדות בבנקים ביחס לשמיטת כספים מכיון והסעיף שמגדיר את כל ההלואה כפקדון אינו מתיחס אלא לאיסור ריבית בלבד.

ברור דמסתבר למאוד דיוורש הלוח, בו לא שייך שמיט" עכ"ל וכתב ע"כ בעטרת משה [סימן סז ס"ק י] "ממילא יוצא בני"ד ליותר פשוט שלא יהי' דין שמיטת כספים בהלוואות עם באנק שהם ע"ד הנ"ל שאין בהם שיעבוד הגוף" עכ"ל.

וכ"כ בספר שמיטת כספים כהלכתה [שביבי אש סימן יא] בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל [וידוע שכן היתה דעתו לענין ריבית בהלוואות לבנקים כמש"כ בקובץ תשובות ח"ג], אמנם עיין במשנת הגר"ש [שמיטת כספים הערה י] שכתב שלמעשה לא סמך על סברא זו והצריך לערוך פרוזבול על חובות הבנקים. ועוד שבעיקר דברי התומים כבר כתבו רבים לדחות דבריו, וכן יש שכתבו לדחות את הראיה מדברי התומים לכל דין חברה בע"מ וממילא יש להחמיר בכספים המופקדים בבנקים.⁷

תוכנית חיסכון לכל ילד בבנק

בשנת תשע"ח יצא המוסד לביטוח לאומי בתוכנית חיסכון לכל ילד בה מופרשים מיד חודש 50 ש"ח עבור כל ילד וילדה עד גיל 18, ההורה יכול לבחור לנהל את הכספים בבנקים או בקופת גמל. אותם שבחורו לחסוך באחד הבנקים בישראל בתוכניות שונות נושאי ריבית בכפוף להיתר עיסקא לכאורה ע"פ האמור לעיל הרי זה כהלואה לבנקים שנדרש לערוך עבורה פרוזבול, אך למעשה אין כל צורך מכיון שע"פ כללי הביטוח לאומי לא ניתן לשנות ולהעביר את כספי החיסכון מהבנק שנבחר לבנק אחר במשך כל תקופת החיסכון, ממילא אף שכספים

השמיטה [ואף אם כרוך בתשלום קנס פרעון מוקדם, ויש שנסתפקו בזה³] הרי שביעית משמטתו ויש לערוך עליו פרוזבול [ואף בהלוואות בדרך היתר עיסקא הוכרע להלכה בשו"ע חו"מ סימן ס"ז סעיף ג שחלק המלוה נשמט⁴].

אמנם יש שכתבו להקל בחובות לבנקים מכיון שדרך הבנקים לנעול את שעריהם בערב ראש השנה עד למחרת ראש השנה ומשביטים את כל הפעילות הבנקאית א"כ הרי זה כאילו שקבעו את זמן הפירעון לאחר השמיטה שאין שביעית משמטתו כמבואר בשו"ע [סימן ס"ז סעיף י ובנו"כ שם] בדין מלוה לעשר שנים שהלכה היא בדינו שאין שביעית משמטתו, אך רבים מהפוסקים לא קיבלו סברא זו וממילא יש להצריך פרוזבול.⁵

מסיבה נוספת יש שכתבו להקל ביחס לחובות של חברה בע"מ שמכיון ואין על בעליה שיעבוד הגוף אלא שיעבוד נכסים בעלמא⁶, לא שייך בהם דין שמיטת כספים וע"פ שיטת התומים [סימן סז ס"ק כה] שכתב לדון בענין לזה שמת שאין שביעית משמטת חובו וז"ל "דאם מת הלוח והניח נכסים אין בהם שמיטה, דעיקר מה שהקפידה התורה הוא ללא יגוש אותו, דהוא משועבד גופו, ונכסיו אינן ערביין, ובשביעית פטרה התורה לבל יכול לנגוש אותו והפקיעה שעבוד הגוף. וזהו בלוח חי, אבל במת בלא"ה על יורש אין שום שעבוד הגוף, דהוא לא נשתעבד כלל, רק נכסיו אביו הם ערבים בשביל אביו, ובמה יחול שמיטה, אביו מת, ונכסיו ערבים מיום הלואה, ועליו הוא לא נשתעבד כלל, וא"כ

5 עיין בשכות יצחק [שם] שכתב וז"ל "ועל דרך זה שמעתי מהגר"ש אלישיב (שליט"א) דסגירת הבנקים בערב ראש השנה אינה כמו ביטול החוב עתה אלא החוב קיים ואין אפשרות טכנית לגבותו" עכ"ל. וכן סבר הגר"נ קרליץ זצ"ל.

6 ומטעם זה התירו אף להלוות ברבית לחברה בע"מ, עיין בשו"ת מהרש"ג יו"ד סימן ג"ה ושו"ת אג"מ יו"ד ח"ב סימן סג. ומלבד שיטות אלו ישנם שסברו שחברה בע"מ נחשבת כגוף ללא בעלים כלל וכהגדרת החוקית "שות משפטית נפרדת" וולכן אף מותר ללוות ממנה ברבית עיין בצפנת פענח סימן קפד, ובקובץ אור השבת ח"ז מהגר"ח פ"ש שיינברג זצ"ל, וכן היה דעתו להדיא בענין שמיטת כספים כפי שהובא מתלמידו הגר"א פרץ בקו' שמיטת כספים ופרוזבול עמ' מב).

7 עיין בשביבי אש שם סימן יא, שהאריך בכירור ענין זה וע"כ בכ"ז במאמרו של הגאון ר' יעקב אברהם הכהן בקובץ הלכתא מבי דינא שביעית עמ' שכו ואילך.

נחשבים כלוים ביחס לכספי המפקדים [להלן העמיתים] וכפי שהיה בעבר הרחוק אלא הם מנהלים עבודתנו ובשליחותנו את הכספים שלנו באפיקי השקעה שונים ומגוונים, והם כמקבלי פקדונות בשכר [כדין ש"ש, ולכאורה אין אנו נדרשים להסתמך על היתר עיסקא שלהם⁹] וממילא בבואנו לדון בדיני שמיטת כספים בחסכוניות אלו יש לנו לבדוק את כל אחד מאפיקי ההשקעה השונים שבהם הכספים שלנו מושקעים האם יש בהם משום הלואה שהשביעית משמטת.¹⁰

יש להדגיש שע"פ מדיניות הכשרות של חלק מהקרנות הכשרות לא ניתן להשקיע אלא במספר מצומצם מאוד של אפיקי השקעה וממילא בקרנות אלו השאלה מתיחסת אך ורק לחלק קטן מהמוצרים, המאמר שלפנינו עוסק בקרנות המפוקחות ע"י ועד הרבנים 'תשואה כהלכה' שבהם נעשו מאמצים רבים להכשיר ולמצוא פתרונות עבור כל אפיקי ההשקעה השונים והמגוונים וממילא יש לדון בכ"א מהמוצרים הבאים וכדלהלן.

אלו הם בהלואה לבנק הרי זה כמלוה לעשר שנים שאין שביעית משמטתו, ולכן אין לדרוש ולעורר את הנערים לערוך פרוזבול [ולא כאותן שסברו שניתן להעביר, ועפ"ז דנו האם די בכך להתחייב בשמיטת כספים למרות שלא ניתן ליטול את כספי ההלואה לשימוש האישי של הילד - המלוה].

אך אותם הנערים שהגיעו לגיל 18 ויכולים למשוך את הכספים בכל רגע נתון אע"פ שבחרו להמשיך את החיסכון, לכאורה חייבים בעריכת פרוזבול, אך נראה שיש מקום להקל אף בכה"ג מכיון שהליך משיכת כספי החיסכון הינו תהליך מורכב שלוקח לכה"פ מספר ימים יש לדון ולדמותו לדין חוב שנקבע שתאריך הפרעון שלו הוא מספר ימים לאחר התביעה שנחלקו בה גדולי פוסקי דורינו האם שביעית משמטת חוב זה ועכ"פ להכרעת רבים כל שלא תבע קודם ר"ה אין שביעית משמטתו.⁸

קופות גמל וקרנות הפנסיה

חברות הגמל והפנסיה בהגדרתם החוקית והמשפטית [וממילא ההלכתית] אינם

8 עיין בשו"ת מנחת שלמה [תנינא (ב - ג) סימן קכג] שכתב ששביעית משמטתו, וכן היא דעת הגר"ש אלישיב זצ"ל [הובא במשנת הגר"ש שמיטת כספים הערה יד] וכ"כ בספר שמיטת כספים ופרוזבול בשם הגר"ז קרליץ זצ"ל, אמנם בספר שמיטת כספים כהלכתה [פרק ו הערה יא] הביא בשמו להפך ע"ש וצ"ע. אך דעת הגר"ח קניבסקי זצ"ל [הובא בשביבי אש סימן כ סעיף ג] שמכיון דבערב שביעית לא קרינן ביה לא יגוש איך ישמט, "שכל שלא תבעו חשיב כנקבע זמנו לאחר השביעית". וכ"כ בשו"ת יורו משפטיך ליעקב [אבוהצירא סימן נו] בשם הפוסקים.

ובשו"ת שבט הלוי [חלק ט סימן רצא] חילק בין אם תבע כבר או שעדיין לא תבע כלל וז"ל "ובנ"ד משה שתבעו ויכול לתבעו ברשות נהי דהלוה א"צ לשלם רק כעבור שבועיים מהתביעה מכ"מ פשיטא ופשיטא שאם הביא הלוה הכסף מיד אחרי התביעה שצריך המלוה לקבלם גם במדבר וכיון שהמלוה צריך לקבל, דמה דהתנו אחריו שבועיים מהתביעה זה רק לטובת הלוה כדי שיהי' לו זמן והזדמנות להמציא הכסף וגם מהני תפיסה, וכיון שכן בנ"ד גוש ועומד הוא עוד לפני סוף שנת השביעית ופשיטא דשביעית משמטת" עכ"ל.

9 אלא לענין הלואה עמיתים שנעשים ונחתמים ע"י החברה שיש שכתבו שמחמת ההיתר עיסקא שחברה חתומה עליו הרי שאף הלוואות אלו כפופים להיתר עיסקא זה, וכבר הארכנו בזה במאמר הלוואות עמיתים הלכה ומעשה.

10 והעיר ידידי הרה"ג ר' דוד שלמה שור שליט"א למאמרו בקובץ אוצר המשפט ח"ב עמ' תשמח ואילך העוסק בגדר הנאמן בהלכה, ושם האריך לברר את שיטת הגר"ש אלישיב זצ"ל שיש לראות בנאמן כבעלים על נכסי הקרן וממילא כל הכספים המופקדים בקרנות השונות הרי הם כהלואה לנאמן וע"פ כללי היתר עיסקא ולכן יש בהם משום שמיטת כספים וחובה על כל העמיתים לערוך פרוזבול, וכמבואר לעיל ביחס לכספים המופקדים בבנקים, ולא יועיל שטר הפרוזבול שעורך הנאמן מכיון ואינו אלא לוזה. אך עדיין יש מקום להקל ע"פ כמה מן הסברות שיתבארו לקמן.

1. אגרות חוב [מדינה, קונצרניות, כולל אג"ח הנסחרות במערכת נש"ר, מק"מ וכו'], הלוואות לחברות ולמיזמים שונים. בדרך כלל הלוואות אלו יש להם תאריכים קבועים מראש לפרעון והרי הם כמלווה לעשר שנים שאין בהם חשש שמיטת כספים, ומבירור שערכתי לא מצוי כלל חריגות במועדי הפרעון וכל חוב שהיה אמור להיות משולם טרם שנת השמיטה משולם בזמנו [למעט מקרים חריגים ביותר של חברות שהגיעו לחדלות פרעון שהם אירועים כמעט לא קיימים ומדווחים בהרחבה בתקשורת].

2. מניות של חברות העוסקות בהלוואות. במניות של הבנקים וחברות האשראי והמימון בישראל שאלת שמיטת כספים קיימת במלוא עוזה והדרה, אך למעשה כל הבנקים וחברות האשראי בישראל עורכים שטר פרוזבול¹¹ וממילא אין כל נידון שמיטת כספים.¹²

3. מניות של חברות העוסקות במסחר ושירותים. חברות אלו במהותם אין בהם הלוואות לצד ג', אך באופנים מסוימים יש לחוש אף בחברות אלו להלוואות דלהלן, א' הלוואות למנהלי החברה ועובדיה [ישנם חברות שיש בהם קרן הלוואות לעובדי החברה] אלא שביחס לחובות אלו מכיון

שיש רק ספק שמא לא שולמו בזמנם יש להקל בשמיטת כספים דרבנן בזה"ז. ב' גביית חובות של צרכנים שלא שילמו במועד או חובות שנוצרו ממתן אשראי לספקים וצרכנים [שוטף] שאף שלכאורה הרי זה כדין הקפת החנות שאין שביעית משמטת אך פעמים רבות שיש לדון שהם בכלל זקף עליו במלוה ש"א שהוא דוקא כשקבע לו זמן לפרעון [רא"ש גיטין פרק ד' סימן יז] אך י"א שכל שכתב בפנקסו את כל החשבון או ערך עמו חשבון סופי לתשלום נחשב כזקף עליו במלוה [מרדכי שבועות ח ע"א] ולפי"ז מכיון והחברות מוציאות דרישת תשלום שבה מסוכם כל החוב הרי זה כזקף עליו במלוה אף אם עדיין לא קבעו זמן לפרעון.¹³ ג' פקדונות וכספים בעו"ש בחשבונות הבנקים של החברה.

אך יש להדגיש שכידוע נחלקו רבים מגדולי הפוסקים ביחס לבעלי מניות שאין להם יכולת השפעה על ניהול החברה האם יש לראותם כבעלים, וידוע שדעת רבים מגדולי הפוסקים שאין לראות בהם כבעלים עכ"פ ביחס לאיסורי התורה¹⁴ ולדעתם פשיטא שאף לענין שמיטת כספים אין לראות בהם כבעלים לענין איסור לא יגוש, אך אף לחולקים י"ל דלענין שמיטת כספים

11 בשמיטה בשנת תש"מ התעוררו לכך לראשונה ומאז כל שמיטה כלל המערכת הבנקאית בישראל מסדירה פרוזבול עיין בקובץ הליכות שדה ח"י עמ' 16.

12 לענין חברות האשראי החוץ בנקאי וכל החברות העוסקים בהלוואות חברתיות לא ידוע לי אם הם חותמים על שטר פרוזבול [ואם למאן דהוא יש מידע על עריכת פרוזבול ע"י אשמה לקבל], ואם לא אכן יש כאן נידון של איסור לא יגוש, אך עיין לקמן במה שכתבנו לקמן בכללות אודות מניות.

13 והרמ"א סימן ס"ז סעיף יד הביא את ב' הדעות ועיין בקצש"ע סימן קפ סעיף י' שהביא רק את שיטת המרדכי.

14 נידון זה נתברר בארוכה בספרי השו"ת ופוסקים בעיקר ביחס לשאלות ריבית ושבת, וכבר הארכנו בזה בכמה תשובות שהתפרסמו בקבצים שונים, ולהלן נציין בקצרה לדעות אלו, מהר"א הלוי (איטינגא, שו"ת חלק ב סי' קכד, וכן כתב גם בסי' נד), "כי אין להם שום מגע ומשא בגוף העסק, רק שנותנים להם ברייח וגם בהפסד". הגר"ש קלוגר (שו"ת האלף לך שלמה או"ח סי' רל"ח) "שדרך האנשים שיש להם אקציען בהקדריטאנטאלט, וכן בכל עניין הבאנקען [בנקים], יש להם חלק לרווח או להפסד, ואין להם שום זכות להגיד ולחנות דעתם בעניין תהלוכת מסחר במכירה וקניה היוצאים הדרושים להמסחר, או להפאכריק". וכ"כ בשו"ת חשב האפור (שו"ת ח"א סי' סב) בשם הגאון מטשעבין שהסכים לדברי מהר"א הלוי. וכ"כ בשו"ת אגרות משה (אה"ע ח"א סימן ז) וזה לשונו: "והטעם פשוט, שאין להחשיב את הקונים שערס שהוא רק משהו מהמסחר, שאין להם שום דעה בהמסחר אף לענין חלקם לבעלים, של"ד לשותפות במקצת שיש לו דעה כבעלים". וכ"כ הגרש"ז אויירבך זצ"ל בספרו מנחת שלמה (תניינא סימן ק) וזה לשונו משום דבעל

הפרוזבול, וממילא אין כל תקנה בעריכת פרוזבול ביחס למחזיקי מניות, אך י"ל שאע"פ שכעת אינם יכולים לגבות את החובות מ"מ במידה והחברה תפשוט את הרגל וכד' הרי שלכל בעל מניות זכות בחובות החברה ויוכל לגבותם בעצמו רק שלע"ע הסכימו שכל פעילות החברה תתבצע ע"י מנהליה וחברי הדירקטוריון ואין זה גורע מהגדרתו כמלוה על ההלוואה ועדיין יש לעיין בזה.

יצוין שאף שכמעט כל החברות הללו מוגדרים כלווים הן מהבנקים והן ע"י הנפקת אגרות חוב, אין כל איסור ללוה שנתבע ע"י מלוה שלא ערך פרוזבול לשלם את חובותיו [עיין רבינו בחיי דברים פרק טו פסוק ב].

4. קרנות סל. קרן סל היא מכשיר פיננסי שנועד לעקוב באופן פסיבי אחר מדדים של מניות, אג"ח וסחורות. הקרן משקיעה את הכספים על פי הצמדה למדד פיננסי כלשהו, קבוע מראש, ללא שיקול דעת של הנהלת הקרן, קרנות הסל כפופות לחוק השקעות בנאמנות בהתאם לתיקון 28 בחוק, מה שבעצם אומר שבעלי היחידות בקרן הם הבעלים על הנכסים של הקרן זאת בניגוד לתעודת סל שהיו בעבר [עד לשנת 2018] אלא בדומה לקרנות נאמנות. מכיון שכך הם תלויים לחלוטין בנידונים הקודמים לענין אג"ח ומניות שנתבארו לעיל שהרי הקרנות

שעיקר איסור התורה הוא הנגישה והתביעה יתכן שבחברות ציבוריות שהנגישה מתבצעת בכל אופן ע"י מנהלי החברה ופקידיה [שרובם אינם שותומ"צ וחלקם אף גויים] ולא ע"י בעלי המניות, אלא שמחזיקי המניות נהנים מהכספים שנתבעו באיסור מכיון דלדעת רבים מהפ' אין על גבית חובות שמוטים משום איסור לא תגזול¹⁵ א"כ אין חשש איסור שהרי את עצם התביעה והנגישה עושים בע"כ וללא הסכמתו ואילו להנות מהממון אין כל איסור, ואין זה כאיסור ריבית שאסור אף משום לא תגזול או לענין רוחים מחילול שבת שהממון נאסר מדין הנאה ממעשה שבת [אא"כ הוא בהבלעה ואכמ"ל] ועדיין יש לעיין.

כמו"כ יש לדון האם במידה ויחתמו מחזיקי המניות פרוזבול אך בעלי החברה ומנהליה שלהם הזכות היחידה לגבות את החוב משום שעל שמם רשום החוב לא ערכו פרוזבול האם החוב נשמט, [בחוב של כמה שותפים שהלוו יחד הדין שאם הוא הלוואה בשטר אחד שיש סמכות לכ"א מהם לגבות החוב הרי שדי בפרוזבול של אחד מהם אך אם הם בשטרות נפרדים יש לכ"א לערוך פרוזבול בפני עצמו עיין שו"ע סימן ס"ז סעיף כו ובנו"כ] ש"ל בפשטות שרק המנהלים שהוסמכו ע"י מועצת הבנק או דירקטוריון החברה יכולים לערוך את

המניה חשיב רק בעלים לענין הרכוש, כלומר לענין ריוח והפסד, אבל כיון דעל הגבינות עצמן אין לו שום בעלות, ולאו כל כמניה כלל לומר מה לעשות בהם, הרי זה חשיב שפיר גבינות נכרים". וכן היתה דעתו של הגר"ש אלישיב זצ"ל עיין קובץ תשובות (ח"ג סימן קכד) וזה לשונו: "במקרה ויש לבעלי המניות זכות הצבעה בעניני הבנק, אבל הוא זכות מוגבל, הזכות הזו הוא רק לבחור בחבר ההנהלה של הבנק לאיזה זמן מסוים, וזוהי זה אין דיעה בהנהלת הבנק, האם חשיב בעלי המניות כבעלים של העסק". והשיב: "מילתא דפשיטא היא דהבעלים הם אלה שאצלם רוב המניות. והלום ראיתי שכבר הורה זקן באגרות משה וכו' (וכן כתב עוד (שם סי' קכג). אכן לאסור משום זה לחוד, מכיון שיש לו חלק בעסק, והעסק עובד בשבת. נראה דמכיון דחלקו לא מקנה בעלות כזה שיהא בידו למחות או לשנות את הדבר, אין לאסור בשביל זה". ועיין עוד בארוכה בספר נתיבות שלום מהגאון ר' שלום גלבר סימן קצח שהביא כן שמו שאין לראות במחזיקי מניות ללא יכולת השפעה כבעלות ביחס לאיסורים. וע"ע בשו"ת איש מצליח (חלק א סימן ל) וזה לשונו: "נראה שאין הבעלים לענין זה אותם הקונים האכסיון (מניות). שהרי אין להם דבר ולא חצי דבר לעשות קטנה או גדולה בפנים החברה, רק ליקח חלק ברווח לתקופת השנה".

15 אך עיין מנחת חינוך [מצוה תעז] שכתב שפשוט הוא שהתובע חוב אחר שמיטה עובר על לאו דלא תגזול וצריך להחזיר המעות, וכ"כ בספר חוט שני מהגר"נ קרליץ זצ"ל עמ' קיד הערה טו).

הללו עוקבות אחרי מדדי מניות או מדדי
אג"ח.¹⁶

קרן סל כשרה. ע"מ לתת פתרון להשקעה עבור הקרנות הכשרות¹⁷ יזמה הרשות לני"ע הקמת קרנות סל כשרות, קרנות אלו פועלות בצורת 'עסקת החלף כשרה' אשר בה מעבירה הקרן הכשרה [בהלוואה] כספים אשר קיבלה מרוכשי היחידות שבה לקרן אחרת שאיננה כשרה, הנקראת 'קרן מקבילה', ואשר עוקבת אחרי אותו מדד שאחריו עוקבת הקרן הכשרה. הקרן המקבילה מתחייבת להחזיר לקרן הכשרה את הכספים הללו בכל עת - בהצמדה לשווי נכסי הקרן¹⁸, פעולה זו שהינה הלוואה לכל דבר וענין חייבת להיות כפופה להיתר עיסקא, וממילא לענין חלק הפקדון אין לחוש לשמיטת כספים שאף שמושקע במניות ואגרות חוב מכיון שהוא כפוף לתנאי המופיע בכל היתר עיסקא שחלק

הפקדון יהיה מושקע אך ורק ב'דברים המותרים' וממילא כולל רק בחובות והשקעות שאין בהם חשש שמיטת כספים, אך לענין חלק ההלוואה [פלגא מלוה] ודאי שיש לחוש לשמיטת כספים ולכן תלוי בנידונים דלקמן והפתרונות שיתבארו שם.¹⁹

5. **הלוואות לעמיתים.** במרבית קרנות הפנסיה וההשתלמות²⁰ העמיתים החברים בקרן יכולים לקבל הלוואה בתנאים מיוחדים שנקבעים ע"י קרן הפנסיה הלוואה זו ניתנת מכספי יתר העמיתים בקרן זו ולכאורה במידה ויש עיכוב בהחזיר ההלוואה²¹ ע"י הלווה וחברות הגמל והפנסיה יגבו את החוב לאחר שנת השמיטה יש כאן חשש של לא יגוש, אלא שלכאורה ההלוואה נחשבת כחוב שיש עליו משכון שאין שביעית משמטת מכיון שכספי העמיתים המופקדים בקרנות הפנסיה והגמל משועבדים לחוב זה²² ויש לעיין בזה בצדדים שונים שאכמ"ל²³.

16 יצוין שרבים מהקרנות הכשרות מחזיקות בקרנות סל סינטטיות העוקבות אחרי מדדים דרך חוזים ואופציות ואין בהם כל חשש איסור, ואף חשש לא יגוש מכיון שאין זה אלא כרכישת ביטוח בלבד.

17 שבעקבות תיקון 28 אינן יכולות להשקיע יותר בתעודת סל אלא בקרנות סל מה שהופך את העמיתים לבעלים על כלל המניות שבמדד שביניהם מניות של חברות המלוות ולוות בריבית או מחללות שבת, הוצרכו למוצר חילופי ולשם כך הוקמו קרנות סל כשרות. [יצוין שבקרנות הכשרות של תשואה כהלכה לא נזקקים להשתמש במוצר זה].

18 בקצרה הקרן הכשרה מלווה לקרן שאינה כשרה שמשמט כ"גוי של שבת' ע"מ שהיא תשקיע בכלל נכסי המדד ותחזיר לה את ההלוואה בצמוד למדד הינו לרווחים וההפסדים של הקרן שאינה כשרה. [אין כאן המקום לדון בשאלות הנוספות שיש בהשקעה זו].

19 אך העיר הגרש"י לוי, דיש לעיין אם יועיל הפרוזבול של חברות הגמל, מכיון שחברות הגמל קונות קרן סל מהחברה המנפיקה את הקרן ואותה החברה רשומה כנאמן על הקרן הכשרה והיא מלווה את הכספים לקרן אחרת שלה, ולענין היתר עיסקא הורו גדולי הרבנים שהנאמן של חברת קרן הסל חייב לחתום עליו וא"כ לכאורה ה"ה לענין פרוזבול מכיון שהכספים יצאו מתחת יד נאמן חברת הגמל לנאמן של החברות המנפיקות את קרן הסל יש לנאמן לחברת קרן הסל לערוך את הפרוזבול משום שהוא רשום כבעלים על ההלוואה והנכסים.

20 למעט בקרנות שבתוכנית חיסכון לכל ילד שבהם לא קיימת כלל אפשרות זו.

21 יצוין שאין זה אלא ספק שמא יש עיכוב בהחזר ההלוואה וכבר נתבאר דכיון ששמיטת כספים בזה"ז דרבנן יש להקל בספק.

22 ואע"פ שאין החוב תפוס בידי המלוים אלא בידי החברה המנהלת מ"מ עיין לקמן שכתבנו שמכיון ומנהלי ונאמן הקרן הם כשליחים ואפוטרופוס של כ"א מהעמיתים הרי שתפיסתם במשכון מועילה.

ואף שנחלקו הראשונים אם חוב שיש עליו משכון משמט אף מה ששוה יותר מהמשכון [עיין סימן סז סעיף יב] מ"מ החברות מקפידים שלא להלוות אלא ביחס לכספים שנצברו בקרן תוך חישוב אפשרות של ירידות חדות בבורסה ולכן בקרנות מנייתיות אינם מאשרים בדרך כלל הלוואות מעבר ל 60% מהצבירה בקרן.

23 שאף אם לא נדון בזה כמשכון גמור מ"מ יש לראותו כתפס המלווה מטלטלין לגבות חובו שדינו כמחזיק משכון [עיין רמב"ם מלוה ולוה פ"ג ה"ה וכן דעת עוד מהראשונים והפוסקים אך יש בזה עוד דעות שונות בפ' ואכמ"ל].

פרוזבול שנעשה בשליחות²⁶ כיון שהוא כאפוטרופוס ומורשה שלהם.²⁷

ב' כמה מגדולי הרבנים העלו פתרון פשוט להסדיר מול מנהלי חברות הפנסיה והגמל שבערב ר"ה יאמרו בפני ב' עדים כשרים [מעובדי החברה השומרים תורה ומצוות] שהינם מאריכים את זמן הפרעון של כל החובות שהגיע זמן הפרעון שלהם כעת שיגבו אותם רק לאחר שנת השמיטה, ולדעת רבים מהפוסקים²⁸ כל שהאריך זמן הפרעון אף שלא מדעת הלזה יש לו תוקף ואין שביעת משמטתו.²⁹

חיסכון לכל ילד

המנוהל בחברות הגמל

חיסכון לכל ילד המנוהל בחברות הגמל תלוי ועומד בנידון דלעיל ומכיון שכבר ביארנו שאין לחוש להלוואות שישמטו בשביעית, מאחר שחברות הגמל עורכות בעצמם עבור הילדים פרוזבול א"כ אין לדרוש מהילדים או מהוריהם לערוך שטר פרוזבול עבור כספים אלו, ובפרט בילדים

6. כספים בפיקדונות בבנקים ובעו"ש. כידוע לכל חברות הגמל והפנסיה יש חלק קטן מהכספים שנמצא במזומן בבנקים בעו"ש או בפיקדונות קצרי מועד²⁴, [וכן לענין בעלי מניות קיימת שאלה זו כאשר מסתמא לכל חברה יש כספים בעו"ש בבנק] וכפי שכבר כתבנו הכרעת רבים מהפ' לראות בכל כסף המופקד בבנק כהלואה לבנק שהרי הם כמעט מותרים שהם כהלואה [וכנ"ל], וממילא יש כאן חשש של לא יגוש ע"י העמית, אלא שמכמה טעמים נראה שאין לחוש לכך.

א' חברות הפנסיה והגמל חתומים על שטר פרוזבול [ומסדר בדרך כלל ע"י גופי הכשרות]²⁵ ומכיון שחברות הגמל נתמנו בשליחות העמיתים לאפוטרופוס [וע"פ ההגדרה המשפטית נקראים נאמנים] לנהל עבורם את הכספים ע"פ שיקול דעתם הבלעדי ככל שרואים לנכון ובודאי שטובת העמיתים שהחברה תחתום עבורם פרוזבול ולכן יש לראות בפרוזבול שהחברה חותמת כנעשה עבור כ"א מהעמיתים, ועדיף מדין

24 ובקרנות הכשרות הסומכות על היתר עיסקא הם בפיקדונות נושאי ריבית וממילא תלוי בדין מלוה בהיתר עיסקא וכנ"ל.

25 ואף בשנה זו הבעל"ט מביור שערנו בין כל העוסקים בתחום כשרות קרנות הפנסיה כל חברות הגמל יחתמו על שטר פרוזבול.

26 שיש מהפוסקים שכתבו שאינו מועיל [עיין הגהות ערך לחם לשו"ע חו"מ סימן סז סעיף יט והג' חשק שלמה הגה"ט אות כא ועוד].

27 אלא שיש לדון מי המוסמך לערוך את הפרוזבול האם מנהלי החברה או מי שהוסמך ע"י הבעלים או הדירקטוריון, או שמא נאמן הקרן שעל שמו רשומים הנכסים והוא כאפוטרופוס על הנכסים, ולמעשה נקטנו להחמיר ולדרוש משניהם לערוך את הפרוזבול.

יש להדגיש מכיון שהנאמן הוא כאפוטרופוס עבור עמיתי הקרן אין זה שייך לנידון האם מועיל לכתוב פרוזבול מדין זכין לאדם שלא בפניו וידוע שי"א שבאדם שאינו שומר תורה אינו מועיל, שהרי הנאמן הוא כעושה בשליחותם.

28 עיין בפוסקים דלהלן שסבר שמועיל להאריך את זמן הפרעון, שו"ת בית דוד [חו"מ ס' יז] מקצוע בתורה [סימן סז סעיף ח] חידושי הרי"ם [סימן סז ס"ק ז]. וכן הוא דעת הגר"ש אלישיב זצ"ל והגר"ח קניבסקי [הובא בדרך אמונה פרק ט הלכה טז וע"ע בציון הלכה שם ס"ק צז ע"ש] אך יש חולקים.

29 וזאת בנוסף לשיטות שסברו שכל שלא ניתן לגבות את החובות אף מסיבה טכנית אין החוב נשמט ומכיון וחברות הפנסיה סוגרות את שעריהן בער"ה וכל המערכת הפיננסית מושבתת הרי יש להגדיר את הדברים כקבע לו או האריך לו זמן הפרעון אחר שנת השמיטה אף בלא אמרו כן במפורש שהרי הן המלוה והן הלזה אינם עוסקים בגביית חובות.

ובעיקר הסברה של הארכת זמן הפרעון י"ל שאף לאותם שסברו שלא ניתן להאריך בע"כ של הלזה הנידון דידן מכיון שאף הלוים ה"ה הבנקים וכל המערכת הפיננסית סוגרים את שעריהם א"כ אף הלזה דעתו להתרצות להארכת זמן הפרעון שהרי לא ניתן לגבות ממנו כלל את החוב.

וממילא די בעריכת פרוזבול ע"י [ונידון זה
כבר נתברר עם הקמת התוכנית ע"י הביטו
הלאומי, ונפק"מ לענינים רבים ובעיקרם
הבעלות על הממון האם ההורה יכול לתבוע
מהנער את הכסף, ונחלקו בו חכמי דורינו],
ולכן אין לטרוח ולהטריח בחתימה על שטר
פרוזבול אא"כ להידור ומהיות טוב.

שעדיין לא הגיעו לגיל מצוות שנחלקו
האחרונים אם הם בכלל מצוות שמיטת
כספים [עיין מהרשד"ם, סימן סא והביאו
הש"ך סימן סז ס"ק ז, ובתומים ס"ק כה, אך
עיין מג"ח סימן תעז אות ב ועוד ואכמ"ל]
ועוד שיש לדון מי הבעלים על כספים אלו
ויתכן שמא הם כספים השייכים להורים

מסקנת הדברים

העולה מכל האמור שהיות וגופי הכשרות מסדירות פרוזבול שמתבצע ע"י מנהלי הקרנות
השונים עבור כלל העמיתים על הצד היותר טוב, אין צורך בפרוזבול עבור השקעות אלו
[ומלבד מה שנתבאר באריכות שכמעט אין לחוש להלואה ששביעית משמטת בהשקעה
בקרנות] אך מהיות טוב כל והדבר אינו כרוך בטרחה יתרה יש לערוך שטר פרוזבול.



הרב אברהם אלימלך לעדערייך

קמף אתרוגים בשביעית והתכוון שלא לזכות בהם אם יש לחשוש שאחרים זכו בהם במרם זכייתו

מעשה בא לידינו, בקבוצת אברכים שנסעו בחודש אלול בשלהי שנת השמיטה (תשפ"ב) ללקוט אתרוגים למצות ד' מינים, אחד מבני הקבוצה רצה שיהיה לו הרבה אתרוגים כדי שיוכל לבחור מהם המובחר עבירו, וכיון שיש איסור ללקוט אתרוגים רבים לעצמו, לפיכך סיכם עם כמה מידידיו ומכריו שהוא שליח שלהם ללקוט עבורם אתרוג, והיה בדעתו לבחור לעצמו האתרוג המהודר ביותר, אך סבר שכיון שהוא שליח של מכריו וידידיו לפיכך אסור לו לזכות באתרוגים אלו, שיש בזה חשש סחורה בפירות שביעית, ועל כן החליט בדעתו שאינו מתכוון לזכות באתרוגים אלו עד שיחליט איזה אתרוג ליטול לעצמו, ולאחר מכן יתן למכריו וידידיו האתרוגים שלהם שיזכו בהם מההפקר.

והנה לאחר שחזר לביתו עם האתרוגים נמלך בדעתו ובא לשאול שיתכן שכבר זכו אחרים באתרוגים אלו, כי בהיותם בפרדס רצה להראות חלק מהאתרוגים לידידיו שהיו עמו כדי שיבדקו את טיבם, והם החזיקו בידם אתרוגים אלו לזמן מועט, ויתכן שכבר זכו באתרוגים אלו בקנין יד, שקונה גם בלא כוונת זכיה. וכן יש לדון שאחד מקבוצה זו שהסיע אותם ברכבו, זכה באתרוגים אלו כאשר הם הונחו בתא המטען של הרכב, וחצרו קונה לו שלא מדעתו. וגם יש לדון שכיון שעבר עם האתרוגים בחדר המדרגות של ביתו, שהוא שייך לכל השכנים, אולי השכנים זכו באתרוגים אלו כדין קנין חצר. והנני לברר שאלה זו בעז"ה.¹

מחלוקת הפוסקים אם ידו של אדם

קונה לו שלא מדעתו

א. תחלה יש לדון במה שנתן לידידיו בפרדס את האתרוג לבדקם, אם הם זכו באתרוגים אלו בקנין יד, שהרי לא התכוונו לזכות בהם, אך יש לברר האם ידו של אדם קונה לו שלא מדעתו או לא.

והנה בשו"ע חו"מ (סימן ער"ה סעיף י"א) מבואר: המחזיק בשטר מנכסי הגר כדי לקנות הקרקע הכתובה באותו שטר, לא קנה אלא שטר בלבד לצור על פי צלוחיתו, ומקורו מהרמב"ם (פ"א זכיה ה"ט).

והנה בגמרא ב"ק (דף מט:): מבואר שהסתפקו בזה האם המחזיק בשטרות התכוון לזכות בגוף השטר או לא, וקשה

על הרמב"ם והשו"ע שנקטו בפשיטות שזכה בגוף השטר. וכתב הש"ך (שם סק"ב) ליישב בזה"ל: אבל יותר נ"ל להרמב"ם קשיא ליה מאי קמבעיא ליה לרב ייבא ורב נחמן אי דעתיה אשטרא או לא הא אפי' לא הוי דעתיה אשטרא קני דלא גרע מחצרו של אדם דקי"ל כר' יוסי בר חנינה דקונה לו ש"מ ועוד קשיא ליה למה השמיטה הרי"ף האיבעיא זו, וניחא ליה דרב ייבא ור"נ לא ס"ל כר' יוסי ב"ח [דחצירו קונה לו שלא מדעתו] אבל אנן קי"ל כר"י ב"ח א"כ לא שייך כלל בעיא זו, דאפי' לא הוה דעתיה אשטרא ידו של אדם קונה לו ש"מ אף על פי דלא הוי דעתיה עלויה עכ"ל. ומבואר מדברי הש"ך שידו של אדם קונה לו שלא מדעתו, כמו אצל קנין חצר.

1 השאלה נשאלה בפני בני החבורה בכולל 'קנין משפט' ע"י ראש הכולל הרה"ג ר' דוד בריזל שליט"א אשר השואל פנה אליו לשאול הלכה למעשה, וביורור זה נתלבן בצוותא עם כל בני החבורה בעסקינות כעת בהלכות מקח וממכר, ותשו"ח להם.

והיוצא בזה, שבש"ך מבואר שידו של אדם קונה לו שלא מדעתו, והעירו הנתח"מ ושער המשפט שבתוס' מבואר שא"א לקנות באופן כזה שלא מדעתו אם יודע שנמצא בידו ואינו מתכוון לקנותו.

ג. והנה המהרי"ט בתשובה (ח"א סימן ק"נ) כתב כדבר פשוט שידו של אדם קונה לו שלא מדעתו, וכלשונו שם: ומיהו יש לומר דידו עדיף מעודר דאשכחן דחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו כדאמרי' בסוף פרק השואל אהא דתנן הזבל של בעל הבית ואוקימנא לה בתורי דאתו מעלמא דאמרינן בפרק קמא דמציעא דחצר משום ידה אתרבאי ותניא התם אין לי אלא ידו גגו חצרו וקרפיפו מנין וכו' וכיון דחצרו קונה לו שלא מדעתו כל שכן ידו והכי משמע בסוף פרק הנזקין גבי אם לקח ונתן ביד הרי זה גזל גמור שכתבו התוספות דאצטריך לאשמועינן ואף על פי שלא נתעכב בידו ולא אחז בהם אלא להפילין הוי גזל אלמא ידו זכתה לו בלא כוונת זכיה עכ"ל.

והקצה"ח (סימן רס"ח סק"ב) הביא דברי המהרי"ט וכתב שהדבר תלוי במחלוקת רש"י ותוס', דרש"י כתב בכתובות (דף לא. ד"ה דאי בעי) דהגבהה אפילו בידו בעינן שלשה טפחים. ובתוס' שם (ד"ה דאי בעי) הקשו על רש"י וכתבו דכל שבידו אין צריך הגבהה שלשה דהא תנן (גיטין עז, א) זרק לתוך קלתה מגורשת ע"ש, וא"כ כיון דכל שבידו לא גרע מחצירו א"כ ה"ה לענין שיקנה שלא מדעתו נמי. אמנם לשיטת רש"י דידו אינו קונה אלא בהגבהה שלשה טפחים, נמצא שידו אינו קונה לו בתורת חצר אלא בתורת קנין הגבהה, ולפי"ז אינו קונה לו שלא מדעתו שהרי בהגבהה צריך כוונת קנין.

והנתח"מ שם חולק על הקצה"ח דודאי ידו לא גרע מחצירו, רק שכדי שיזכה בקנין יד צריך שיהיה כל החפץ מונח בחלל ידו ואז הוי כחצירו, אבל אם תופס רק מקצתו בידו והשאר מונח חוץ לחלל ידו, שבחצירו אם מונח מקצת החפץ מחוץ לחצירו לא

ב. אך כבר העירו האחרונים [נתח"מ ושער המשפט שם] על הש"ך דאשתמיטיה דברי התוס' בב"ב פרק חזקת הבתים (דף נד. ד"ה אדעתא דציבי) שכבר הקשו קושיא זו ותיירצו באופן אחר וז"ל: ואין להקשות דאע"ג דאין דעתיה אשטרא אמאי אין ידו קונה לו שלא מדעתו כמו חצרו דחצר מתורת יד איתרבאי דהא דחצר קונה לו שלא מדעתו היינו שאינו יודע אם הוא בחצרו ואם היה יודע היה רוצה לקנות אבל אם יודע ואין מתכוין לקנות לא קני עכ"ל. ומבואר בדברי התוס' שבנדון זה לא שייך לומר שידו קונה לו שלא מדעתו, כיון שהוא מחזיק את השטר בידו ולא התכוון לזכות בו אינו זוכה שלא מדעתו. ודלא כהש"ך בדעת הרמב"ם והשו"ע.

ויש לדון בביאור תירוצ' התוס', שלכאו"י יש לבאר סברתם שהוא דין בקנין יד, ע"פ דברי פסקי הרי"ד (בבא מציעא פ"א ד"ה ואי קשיא) שביאר דחצר המשתמרת הואיל ומשתמרת היא כל מה דאית בגוה קני ליה ולא בעיא גלוי דעתא, דדעתיה ודאי אכל מאי דאית בה עי"ש. ולפי"ז יש לבאר שבקנין יד לא שייך שידו תקנה לו שלא מדעתו. וכסברא זו כתב באמרי בינה (קניינים סי' ו') וז"ל: אמנם למה שכ' בפסקי תוספות רי"ד פ"א דב"מ הטעם דחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו משום כל אדם שיש לו חצר דעתו בשעה שזכה בהחצר כל מה שיבא לחצרו יזכה לו חצרו, י"ל דהבא לידו אינו קונה שלא מדעתו דהוי כעודר בנכסי הגר כיון דלגבי יד לא שייך כוונה דמעיקרא כמובן עכ"ל.

אמנם יש לבאר בדברי התוס' שהתכוונו גם לדין קנין חצר, שכל שידוע לבעל החצר שהחפץ נמצא בחצירו ואינו יודע שצריך לקנותו אין זה בכלל חצרו של אדם קונה, ומדברי כמה פוסקים מבואר שהבינו שדברי התוס' נאמרו בכל קנין חצר, עיין מחנה אפרים (משיכה סימן ה') שו"ת אגודת אזור (או"ח סימן ה' ד"ה יב) שו"ת מהרש"ם (ח"ב סימן קצ"ה) שו"ת קול אליהו (חלק א', אורח חיים סימן כג).

דלא כיון לזכות בה עכ"ל. ומבואר מדבריו שמחלק שבדברי התוס' בכ"ב איירי באופן שיודע שהשטר הוא הפקר ומ"מ אינו מתכוון לזכות ולפיכך אינו זוכה שלא מדעתו, אבל באופן שלא נודע לו שזה הפקר ואילו היה יודע שזה הפקר היה זוכה בו, שפיר קונה שלא מדעתו. ולפי"ז יש לבאר דהנתייה"מ נחלק על הש"ך רק בכה"ג שידע שהשטר הוא הפקר. ולפי"ז יש לדון בנ"ד כיון שלא ידעו המחזיקים באתרוג שהוא הפקר, שהם סברו שהקוטף זכה באתרוגים אלו, אולי גם להתוס' יזכו שלא מדעתם, כיון שלא נודע להם שזה הפקר, והרי זה דומה לדברי המחנ"א.

עוד יש לציין שבמחנה אפרים (שם) מדקדק מדברי הרמב"ם שחולק על דברי התוס', [ולפי זה יש ליישב דברי הש"ך דקאי על הרמב"ם ושו"ע], ועי' עוד בקונטרס להמגיה בסוף הריב"ש שמביא לירושלמי והרבה ראשונים דידו של אדם קונה לו שלא מדעתו, דלא כתוס', וע"ע מל"מ (פי"ז מהלכות גניבה ואבידה ה"ח) שכתב עפ"י דברי התוס' הנ"ל שאין קונה לו שלא מדעתו והשיג על המהרי"ט שם שסובר שקונה שלא מדעתו עי"ש. [וראה גם קובץ בית אהרן וישראל גליון פ', (תשנ"ט, עמודים מ - מד) מאת הרה"ג ר' יהושע השיל שטרנליכט שליט"א, ובגליון פג', (עמודים קנא - קנג) מאת הרה"ג ר' אפרים פישל סגל שליט"א מה שכתבו בזה].

ספק אם זכה מן ההפקר

ובא אחר וזכה בו

ד. והנה היוצא בזה, שנדון דידן תלוי בפלוגתא דרבנותא אם ידו של אדם קונה לו שלא מדעתו, וא"כ יש ספק האם האנשים שאחזו האתרוג בפרדס זכו בו, או שהקוטף

קנה, ולפיכך גם לא קנה מטעם ידו רק מטעם הגבהה, ובעינין הגבהה שלשה דוקא עי"ש.

ומבואר שלדברי הקצה"ח ידו של אדם תלוי במחלוקת רש"י ותוס', שלדעת רש"י לא אמרינן ידו של אדם קונה ולתוס' אמרינן ידו של אדם קונה. ויש לציין שרוב הראשונים שם ס"ל כתוס', [עיין שטמ"ק כתובות (שם) מכמה ראשונים], ולדברי נתנה"מ לכו"ע אמרינן ידו של אדם קונה שלא מדעתו.

והנה יש להעיר על הנתנה"מ שבסימן רע"ה חולק על הש"ך והקשה עליו מדברי התוס', ומשמע קצת דס"ל שידו של אדם אינו קונה לו שלא מדעתו, ואילו בסימן רס"ח כתב הנתנה"מ בפשיטות שלכו"ע אמרינן ידו של אדם קונה לו שלא מדעתו, וכן בסימן ר' סקט"ו כתב כדבר פשוט שידו של אדם קונה לו שלא מדעתו.

ואולי י"ל שודאי שייך בידו גם שלא מדעתו כגון אם הוא יושב², ובזה ס"ל לנתנה"מ שלכו"ע ידו של אדם קונה לו שלא מדעתו, ותוס' לא שללו רק באופן שהוא יודע שהחפץ נמצא בידו ולא ידוע שצריך לזכות בו, ובזה חולק הנתנה"מ על הש"ך.

ועוד יש לבאר בדעת הנתנה"מ, עפ"י מה שכתב המחנ"א (משיכה סי' ה') וז"ל: דבנ"ד אף על פי שידע שהוא בחצרו, כיון דלא ידע שמת הגר חשיב כאילו לא ידע שהוא בחצרו, שאם היה יודע שמת הגר היה מכויץ לקנות, ותדע דהכי הוא דבפ' הפרה דף מ"ט ע"ב פריך לר"י בר חנינא מההיא דמשכנו של גר ביד ישראל ומת הגר ובא ישראל אחר והחזיק בו קנה את השאר, ואמאי תיקניה ליה חצרו למלוה, ומשני דליתיה בחצרו, ואם איתא לוקמא דאיירי אפילו באיתיה בחצרו ומיירי כשלא ידע המלוה במיתת הגר

2 באופן שלא יהיה חשש של חצר שאינו משתמרת, כגון בדעת אחרת מקנה אותו לשיטת הפוסקים שקונה אפילו באינו משתמרת, [עיין חו"מ סימן ר' סעיף א'], א"נ הכא מהני משום שהוא עומד בצידו, ולדעת הרא"ש מהני עומד בצידו אפילו אם אינו משתמרת, [ויש לדון לדעת הרי"ף שחצר משום יד אמרינן רק בחצר דאיתתא, אם שייך יד עצמו אפילו באינו משתמרת].

בידם, שהרי הם היו הראשונים שיש ספק על הקנין שלהם שזכו מההפקר, וקוטף האתרוגים התכוון לזכות באתרוגים אלו רק לאחר זמן כשהיו בביתו.

אם בעל הרכב קנה

מדין כליו של אדם שלא מדעתו

ה. עוד יש לדון על הצד שלא זכו האנשים שהרימו האתרוג בידם, אם בעל הרכב קנה, ויש לדון בזה כמה נידונים וכדלהלן.

הנה קי"ל שכליו של אדם קונים לו המונח בתוכם אם הם מונחים בסימטא, ואילו ברשות הרבים אין קנין כלים, כמבואר בב"ב (דף פה פו) ונפסק בשו"ע חו"מ סימן ר' סעיף ג'.

והנה לכאורה רכב החונה במקום המיועד לחניה, יש עליו דין כליו של לוקח בסימטא, שעיקר החילוק בין כלי המונח בסימטא, לכלי המונח ברה"ר הוא, שברה"ר אין לו רשות להניח שם כליו, ואילו בסימטא יש לו רשות, וכלשון השו"ע 'כליו של אדם, כל מקום שיש לו רשות להניחו, קנה לו, וכו' לפיכך אין כליו של אדם קונים לו ברשות הרבים' ע"כ, וא"כ הכא שיש לו רשות לחנות שם, ודאי הו"ל כסימטא, [ובאופן שחונה במקום שעל פי חוק אסור לחנות, יש לדון בזה, ועיקר הנידון מהו גדר בעלות רה"ר, עיין בספר ערך המשפט סימן י"ט, אריכות בזה].

אלא שעדיין יש לדון אם כליו של אדם קונים לו שלא מדעתו, והנה בנמ"י ב"ב (שם) מבואר שקנין כלים הוא קנין משיכה, אך ברוב ראשונים מבואר שהוא קנין חצר, וכן נפסק להלכה בנתה"מ סימן ר' ביאורים סק"ו וחידושים ט', ולדבריהם ודאי שכליו של אדם קונים לו שלא מדעתו.

ונמצא לכאורה שאם ננקוט שאלו שהחזיקו האתרוג בפרדס לא קנו, לכאורה קנה בעל הרכב, כיון שהאתרוג הונח בכליו וכליו של אדם קונים לו שלא מדעתו.

זוכה באתרוגים אלו עתה, והוא ספק בין על החזקת מרא קמא של אלו שהרימו בפרדס, ובין על המוחזקות של קוטף האתרוגים שהם נמצאים בידו עכשיו, ודבר זה תלוי במחלוקת הראשונים וכדלהלן.

בגמ' ב"מ דף יב. איבעיא ליה לרבא אור שאין סופו לנוח, אם קונה בחצר או לא, וכתב שם הרא"ש (סימן ל"ב): ולא איפשיטא. הלכך במתנה יכול לחזור בו דאוקי בחזקת מריה קמא. אבל בהפקר הואיל ונסתלקו הבעלים אם החזיק בה אחר מוציאין מידו דבעל הבית מוחזק מספק תחילה עי"ש.

אמנם הרשב"א שם כתב ובעיין לא איפשיטא והוי קולא לתובע וחומרא לנתבע, והילכך לענין מתנה מוציאין ממקבל לנותן, דמקבל חשבינן ליה לעולם תובע דממונא בחזקת מריה וכ"ש דאין מוציאין מנותן למקבל, אבל בהפקר כל הקודם וזוכה בו אין מוציאין מידו, וכן הוא ברמב"ן שם.

ומבואר שנחלקו הראשונים באחד שיש ספק אם זכה מן ההפקר ובא אחר וזכה בו, שלדעת הרא"ש הרי הוא של הראשון שהחזיק בו מספק, ולדעת הרשב"א והרמב"ן השני שמוחזק בו בפועל הוא המוחזק ואין מוציאין מידו.

ובשו"ע בסי' רמ"ג (סעיף כ"ד) נפסק להלכה כדעת הרא"ש שבהפקר מוציאין מיד המוחזק ונותנים לראשון שזכה בו מספק, ויעוי' שם בט"ז שהקשה מסי' רע"ה שנפסק להיפך, ובהגהת החכ"צ שם כתב לחלק שבמטלטלין זוכה הראשון שהגביהו, אבל בקרקע זוכה השני, וכן כתב להלכה במחנה אפרים בהלכות קנין חצר סי' י"ג עי"ש. ויעוי' בש"ך בסי' רמ"ג (סקי"ד) שהקשה מדוע לא מהני בזה תפיסה כשאר הספיקות בספק דלא איפשטא בגמ' לשיטת הרמב"ם והשו"ע, ויעוי' שם בקצוה"ח ובנתיה"מ.

והיוצא בזה, שלהלכה בנ"ד זכו באתרוגים אלו האנשים שאחזו האתרוג

מעוניין לזכות בו לאחר זמן, יכול לעכב על המשכיר שלא יזכה בו, ויש לדון בזה.

ויש לדון שאפילו אם לא שלמו לבעל הרכב שהסיע אותם, מ"מ יש להם זכות שאלה על המקום שהניחו כל אחד האתרוגים, ויהיה תלוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד. אך דין זה תלוי האם השואל קונה הזכות שאלה במטלטלין ע"י התחלת השימוש בלבד בלא משיכה, שנחלקו בזה הפוסקים, ע"י נתייה"מ בסי' ש"מ (סק"ח) שכתב לחדש ששואל שהשתמש בגוף החפץ אע"פ שלא עשה קניין משיכה והגבחה התחייב באונסים ע"י התחלת השימוש עי"ש, אמנם בערך ש"י (סי' ש"מ שם) חולק עליו ומסיק שאין קונה השאלה ע"י שימוש עי"ש. ולפי"ז נדון זה תלוי במחלוקת זו.

אמנם יש לדון מטעם אחר, שלכאור' הנוסע עם הרכב של חבירו, לא מיבעי' באופן שאינו משלם לו תשלום, ודאי שלא השאיל לו את הרכב, אלא רק נתן לו רשות לנסוע עמו אבל לא הקנה לו זכות שאלה בגוף הרכב, שהרי בעל הרכב משתמש בו לעצמו, והרי זה דומה לאחד שהכניס אורח לבית חבירו שלא השאילו לו את הבית שיהיה ברשותו, אלא רק נתן לו רשות לשהות אצלו. ואפי' באופן שמשלם לו על הנסיעה, מ"מ מסתבר שאין זו שכירות רגילה שהשכיר לו את הרכב, אלא משלם לו עבור השירות שמסיע אותו אבל אין כאן קנין שכירות רגילה, וכן העלה הגר"ש סגל שליט"א בקובץ בית אהרן וישראל בגליון אב אלול תשפ"ב עי"ש. ולפי"ז בנ"ד שפיר יש לדון שבעל הרכב זכה באתרוגים אלו מדין קנין חצר.

בדין כליו של מוכר או כלים

של אדם אחר ברשות לוקח

ז. ויש לדון מטעם אחר שלא קנה בעל הרכב את האתרוגים, שלפי דברי השואל

ונראה שאין לדון בזה מדין חצר מהלכת, שהרי האתרוגים הונחו ברכב עוד בטרם התחיל לנוע, ובאותה שעה יכול לזכות בהם שאין זו חצר מהלכת וכבהמה כפותה דמי³.

ברכב שכור אם יש קנין חצר

ו. עוד יש לברר, שכיון שקוטף האתרוגים שכר הזכות לנסוע ברכב זה מבעל הרכב, נמצא שהמקום שמונחים האתרוגים מושכר לקוטף האתרוגים, ואין המשכיר יכול לזכות באתרוגים אלו, והנה נחלקו הרמב"ם והראב"ד בחצר שכורה מה דין מציאה שנפלה שם, לדעת הרמב"ם (פ"ו משכירות ה"ה) המשכיר זוכה במציאה זו, וכן נפסק בשו"ע חו"מ סימן ש"ג סעיף ג', עיי"ש בנושאי כלים. אמנם דעת הראב"ד (שם) שמציאה שנמצאת שם זוכה בה השוכר, ובשו"ע סימן ר"ס סעיף ד' נפסק שהשוכר זוכה בה, [וסותר את עצמו לסימן ש"ג, ועיין סמ"ע ש"ג, וש"ך ר"ס], ועיין ש"ך סימן ר"ס סעיף ד' שנקט להלכה שהוא של שוכר, וע"ע שו"ת רעק"א סימן קל"ג בשם הבית מאיר, שדעת רוב הפוסקים דחצר המושכר קונה לשוכר, וכדעת הראב"ד, ויש בזה אריכות דברים, ואכ"מ.

ולפי"ז באופן שבני הקבוצה שילמו לבעל הרכב להסיע אותם, קנו חלק בהרכב, ויהיה תלוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד הנ"ל, ואין לומר שכיון שבעל הרכב יש לו רשות להשתמש בחצר, הרי זה חצר של שותפין, אך זה אינו, שכיון שמקומו של האתרוג ודאי יש רשות גמורה לשוכר, ואף שהוא של הפקר, ודאי נתן לו רשות גמורה להניח מה שרוצה להניח בלי שיקנהו. ויש לדון עוד כמה נידונים, א' לדעת הדברי ריבות (סימן שכ"ו) שבבית לכו"ע אמרינן שהוא של שוכר, ורק בחצר נחלקו. ב' כמו שכתב נתייה"מ בפתיחה לסימן ר' שאם השוכר רוצה לקנות אין המשכיר קונה, א"כ יתכן שגם אם השוכר מעוניין שלא יקנה המשכיר, מפני שהוא

ומצינו להמחנה אפרים (הלכות קנין חצר סי' ה') שדן כעין שאלה דידן, בדבר הפקר שנמצא בתוך כלי של אדם אחר ובעל החצר שהכלי נמצא ברשותו רוצה לזכות בדבר ההפקר, ודן אם כליו של האחר מעכבים שלא יוכל בעל החצר לזכות מההפקר, וכתב לדון זו"ל: וגבי כליו של מוכר ברשות לוקח דלא קנה הלוקח ה"ט משום דהלוקח בעי לאפוקי מרשות מוכר הלכך צריך שיוציאם מרשותו לגמרי ועודנו בכליו של מוכר עדיין לא יצאו מרשותו לגמרי, ומשום הכי בדבר של הפקר זכה לו רשותו ואפילו אם הוא בתוך כלי של אחרים כיון דאינו בא להוציא מרשות אחרים עכ"ל. אמנם בהמשך שם כתב לדון שחילוק זה הוא רק לפי שיטת הרי"ף והרמב"ם, אבל לפי שיטת הרא"ש ודעמיה הוי ספק אם בעל הכלי זוכה או בעל החצר, אך בנדון ידיה איירי שבעל הכלי רוצה לזכות בו, ולכן כתב שבעל הכלי זוכה בו מספק, אך בני"ד שבעל הכלי מתכוון שלא לזכות, נמצא שתלוי בספק זה אם זוכה או לא.

ונראה להוכיח שנחלקו בזה הראשונים, דהנה הבעל המאור (דף מ"א מדפי הרי"ף) והרמ"ה (ב"ב שם דף פ"ז במשנה אות י"ג) כתבו לחדש שכליו של סרסור ברשות לוקח קנה מיד, ואם היה כליו של מוכר ברשות לוקח לא מהני עי"ש. ומבואר שכלי של אדם אחר ברשות לוקח קנה הלוקח, אף שכלי של מוכר ברשות לוקח לא קנה, וא"כ לכאורה ה"ה להיפך כליו של לוקח ברשות סרסור קנה. [וע"ע בחי' הגרנ"ט (סי' קפ"ט) מה שכתב לבאר בדעת הרמ"ה עי"ש].

ויעוי' ברמב"ם (פרק ד' הלכות מכירה ה"ח) שכתב: וכן המוכר יין או שמן לחבירו בסימטא או בחצר של שניהם או ברשות לוקח, והיתה המדה של סרסור, עד שלא נתמלאת המדה הרי הן של מוכר עכ"ל.

הוא הניח את האתרוגים בתוך שקית השייכת לו, ומעתה באנו לנדון בדין כליו של מוכר ברשות לוקח אם הלוקח זוכה בקנין חצרו או נימא שכליו של המוכר מפקיעים שלא יוכל לקנות הלוקח בקנין חצרו, וכדלהלן.

בגמרא (בבא בתרא פה:) נסתפקו אם כליו של לוקח ברשות מוכר, וכן בכליו של מוכר ברשות לוקח, אם קונה או לא, ונחלקו הראשונים בזה, לדעת הרא"ש (ב"ב פרק ה' סימן ט"ו) עיקר האיבעיא הוא בשני האופנים שתלויים זה בזה, ושורש הספק הוא האם הכלי בטל לגבי הרשות או לא, ולגירסת הרא"ש הוא איבעיא דלא איפשטא ולכן פסק ששניהם לא קנה מספק.

אמנם להרי"ף והרמב"ם גירסת הגמרא הוא דאיפשטא האיבעיא דכליו של לוקח ברשות מוכר לא קנה, ומ"מ כתבו שגם בכליו של מוכר ברשות לוקח לא קנה, ולשיטתם צריך שיהיה גם כליו של קונה וגם רשותו של קונה, ואם יש כלים או רשות של המוכר הרי זה מעכב את זכיית הקונה.

ולפי"ז בני"ד כיון שהאתרוגים מונחים בתוך השקית של קוטף האתרוגים, אין בעל הרכב יכול לזכות בהם, שהרי הם מונחים בכלי שאינם שלו, והרי זה כמונחים בכליו של מוכר שאין קונה להלכה.

ח. אלא שבנדו"ד יש לחלק שאינו דומה לנדון הגמ' ששם מדובר שהכלים הם של המוכר, אבל כאן אין השקית של המוכר, שהרי האתרוגים הם הפקר, והשקית היא של הקוטף שנתכוין שלא לזכות באתרוגים שבתוכה, ויש לדון בחפץ המונח בכליו של אדם אחר המונחים ברשות הלוקח, אם קונה הלוקח את החפץ או לא. וכן יש לדון בכליו של לוקח ברשות אדם אחר שאינו המוכר, אם מהני או לא.⁴

4 והנה בכלי של הקונה ברשותו של אחר, אם האחר אינו נותן רשות ודאי שלא קנה, דלא עדיף מכליו של לוקח ברשות הרבים, וכן מפורש בגמרא ב"ב (דף פה:) 'מאי חצר שאינה של שניהם נמי דלא דהאי כולה ולא דהאי כולה אלא דתרווייהו', ומוכח שללא רשותו לא מהני, אבל באופן שנתן לו רשות אבל לא אמר לו זיל קני יש לדון אם קני או לא, ותלוי במה שנתבאר להלן.

לא מהני בכליו של מוכר, מ"מ בכליו של סרסור מהני, ומוכח דעיקר המעכב הוא כליו של מוכר ולא כליו של אדם אחר. [אך יש לחלק שדוקא לגבי משיכה בכליו של משיכה ס"ל לחלק בין כליו של מוכר לכליו של אדם אחר, אבל לגבי קנין חצר לא ס"ל לחלק].⁵

אמנם יש להוכיח מדברי ראשונים אחרים שנחלקו בזה להדיא, דהנה בגמרא (ב"מ דף קב.) מבואר שהעומד בחצר שאינו שלו ורוצה לזכות בדבר של הפקר, ע"י שמושיט כלי ותופסו, קנה ע"י כליו ע"ש. והקשו הרשב"א (גיטין דף עח) ומיוחס להריטב"א (ב"מ שם) דהא כליו של לוקח ברשות מוכר הוי איבעיא בגמרא (בב"ב) ולא איפשטא, [ויעוי' שם ברשב"א שכתב לחדש מכח קושיא זו שבאופן שמחזיק הכלי בידו מהני גם ברשות מוכר, והביא דבריו המחנה אפרים (שם) ע"ש]. והנה בנדון הגמ' בב"מ הרי מדובר בדבר של הפקר שלא נמצא ברשות המוכר, אלא ברשות של אדם אחר שאינו המוכר, ומ"מ דנו הראשונים שלא יהני כיון שאין הכלים נמצאים ברשותו של המוכר. ומוכח דס"ל שגם ברשות של אחר תלוי ספק זה, ולפי"ז לכאור' הוא הדין בכליו של אדם אחר ברשות לוקח תלוי בדין כליו של מוכר ברשות לוקח.

אמנם גם אם ננקוט שמוגדר ככליו של מוכר ברשות לוקח, כבר נתבאר שנחלקו הרי"ף רמב"ם והרא"ש בדין כליו של לוקח ברשות מוכר ודין כליו של מוכר ברשות מוכר, שלדעת הרי"ף והרמב"ם לא קנה בודאי, ולדעת הרא"ש לא קנה מספק, והנה בשו"ע (חו"מ סימן ר' סעיף ה') מבואר

ובראב"ד שם 'אמר אברהם ברשות לוקח לא דייק' ובמרכבת המשנה שם כתב וז"ל: 'שהראב"ד סובר דמדה של סרסור המונחת ברשות לוקח אף על פי שלא נתמלאת קמא קמא קנה, דלא אמרו אלא דאין כליו של מוכר קונין ברשות לוקח משא"כ כלי הסרסור אינו חוצץ ברשות לוקח וקנה לו רשותו של לוקח ודוקא כלי סרסור המונחת בסימטא בעינן נתמלאת', ומבואר שמפרש בדעת הראב"ד דס"ל כדברי הבעל המאור והרמ"ה הנ"ל, ומפרש בסברתם שדוקא כליו של מוכר מעכבים את הלוקח לקנות אבל כליו של אדם אחר אינם מעכבים את הלוקח לקנות. אמנם יש מגיהים בראב"ד שהשגה זו קאי על הלכה ז' שם. ובשו"ע (חו"מ סימן ר' סעיף ט') נפסק להלכה כהרמב"ם.

אכן יש לדחות ולבאר, שגם החולקים על הרמ"ה והבעל המאור והראב"ד לא נחלקו על עיקר חילוק זה, אלא דס"ל שהסרסור משאיל את כליו למוכר עד שלא תתמלא המידה, ולפיכך הוי ככליו של מוכר ממש ולא ככליו של אדם אחר. וכן יש ללמוד מדברי המלחמות שם שהשיג על בעל המאור וז"ל: וכן מה שאמר בעל המאור ז"ל דברשות לוקח קנה בשנתות ראשון ראשון ואפי' במדת סרסור, אינו כן דמדת סרסור לעולם היא בשל מוכר משתתמלא, ומשנתמלאת היא של לוקח שעל מנת כן השאילן, ואין זה חילוק ברשויות וכו' עכ"ל. ומבואר שחולק משום שהסרסור השאילם למוכר והוי כליו של מוכר, ולא משום דהוי כליו של הסרסור.

ולכאור' יש ללמוד כן גם מדברי הרמב"ן בחידושו לדרך פ"ו שכתב שגם אם משיכה

5 וע"ע רמב"ן במלחמות (ב"ב שם) 'ואפשר שהוא (הרי"ף) משוה כח קנייתו של כלי לקנייתו של רשות וכל א' משניהם מעכב ולא קנה עד שיהיו כלי ורשות שוין ללוקח כלומר שלא יהו של מוכר', ויש לעיין לאיזה צורך הוסיף הרמב"ן 'כלומר שלא יהו של מוכר', ויש מחברי החבורה שרצו לדקדק כוונת הרמב"ן שבא לאפוקי אם היה של אדם שלישי, שאם היה של אדם שלישי אינו מעכב, אך נראה שא"א להוכיח כן מדברי הרמב"ן, שעיקר כוונתו הוא לבאר אמאי להרי"ף שניהם לא קנו, וכתב הרמב"ן שלהרי"ף צריך הוא לצאת מרשות מוכר, וכיון שחפץ שהוא תוך כלי, נחשב כאילו הוא תוך הכלי וגם תוך החצר, וכל שאחד מהם הוא של מוכר לא קנה, וזהו כוונתו שעיקר החיסרון שיש בכליו של לוקח ברשות מוכר הוא שלא יצא מרשות מוכר לגמרי וזהו כוונתו שצריך להיות 'שלא יהו של מוכר'.

יכול לסלק הכלי, ולכן חשיב הפסק הכלי להפסק, אמנם בסוגיא של כליו של לוקח ברשות מוכר מיירי דאין הלוקח משאיל המקום להמוכר, ואפילו אם הלוקח משאיל המקום, מ"מ הא לא שאלו לזמן ידוע ויכול לסלק תמיד הכלי מהמקום, ולכן לא נחשב הפסק הכלי להפסק.

ולפי דברי הנתיח"מ יש לדון שלא יוכל בעל הרכב לזכות מטעם שזה כאויר שאין סופו לנוח, שהרי לדברי הנתיח"מ גם כאשר הכלי מונח בארץ אמרינן אויר שאין סופו לנוח לאו כמונח, שכיון שהסיע אותו והבטיח להחזירו עם האתרוגים, הו"ל כשואל לזמן שאין המשאיל יכול לסלקו לפני הזמן, ולפי דברי הנתיבות אם בעל החצר אינו יכול לסלקו הו"ל כאויר שאין סופו לנוח ולא קנה בעל החצר. וכיון שאין בעל הרכב יכול לסלקו, לא קנה בעל הרכב.

אמנם עיקר דברי הנתיח"מ שם מחודשים המה, וכבר חילק האמרי ברוך בהגהותיו להנתיח"מ שם שעיקר נדון הגמ' בדין אויר שאין סופו לנוח, היינו כשהכלי לא מונח כלל על הארץ, אבל כל שהכלי של המוכר מונח על הארץ, יכול הלוקח לקנות בחצר שלו ואין זה מוגדר כאויר שאין סופו לנוח כיון שגם הכלי של המוכר מונח על הארץ שלו, ולפי"ז בנ"ד לפי האמרי ברוך קנה [ומדברי הרשב"א בגיטין דף ע"ח משמע לכאור' כהאמרי ברוך עי"ש היטב].

ועוד יש לדון, שבאופן שלא שילמו לבעל הרכב שכר על הנסיעה, דינו תלוי במחלוקת הנתיח"מ והערך ש"י שהובא לעיל אם השואל קנה בתשמיש בלבד, ולפי הערך ש"י יכול בעל הרכב לסלק את האתרוגים כיון שאין לו קנין שאלה, וצ"ע.

[ובאופן שקוטף האתרוגים החזיק השקית בידו כל הזמן, נראה שבזה לכו"ע לא קנה בעל הרכב, לדברי הרשב"א כיון שהוא באויר, וכל שהוא באויר ומפסיק כלי אמרינן אויר שאין סופו לנוח לאו כמונח דמי, וגם לדברי הנתיח"מ נראה שהדבר דומה לסוגיא

להלכה כהרי"ף והרמב"ם, והרמ"א אינו חולק, אך עיין בקצה"ח (שם סק"ו) וז"ל 'אנן הא קי"ל כדעת הרא"ש והטור דהוא משום ספיקא, והוא נמי דעת הרמ"ה (יד רמ"ה שם אות ק') והרי"ן מג"ש (שם פה, ב ד"ה אמר ליה רבינא) דמשום ספיקא הוא. וכן כתב הבית שמואל (באהע"ז סי' קל"ט סק"ד) בדעת השו"ע שם שפסק להלכה דהוי ספק ואינו סובר כהרמב"ם דהוי ודאי לא קנה עי"ש.

ולכאורה לדברי הרי"ף והרמב"ם לא קנה בעל הרכב, ומי שזכה בו אח"כ קנה בודאי, אבל לדברי הרא"ש והכרעת הב"ש והקצה"ח הו"ל ספק, ולדבריהם חזרנו לדינא שנכתבאר לעיל בדין ספק זכה מן ההפקר ובא אחר וזכה בו, שנחלקו הראשונים אם זוכה בו הראשון או האחרון עי"ש.

אם יכול בעל הרכב לקנות

מדין אויר שאין סופו לנוח

ט. והנה בגמרא (ב"מ קב.) מבואר שהעומד בחצר שאינו שלו ורוצה לזכות בדבר של הפקר, ע"י שמושיט כלי ותופסו, קנה, ובגמרא שם שבעל החצר לא קנה כיון שהוא אויר שאין סופו לנוח, ובאופן דמפסיק כלי לכו"ע אויר שאין סופו לנוח לאו כמונח, ולא קנה. ונתבאר לעיל שהקשו הראשונים למה זכה בו שהרי בסוגיא דב"ב מבואר שלא קנה בכליו של לוקח ברשות מוכר, וכתבו הרשב"א (גיטין דף עח. ד"ה ש"מ) שהתם מיירי כשקולט באויר ואינו מונח על הארץ, והאיבעיא של כליו של לוקח ברשות מוכר מיירי דוקא אם מונח על הארץ.

ובנתיח"מ (סימן ר' ס"ק ח') הקשה להיפך מהו הספק בכליו של מוכר ברשות לוקח אם קונה, שהרי כיון שהוא מונח בכליו של מוכר הו"ל אויר שאין סופו לנוח, ומבואר בב"מ שם שאם מפסיק כלי לכו"ע אמרינן שאויר שאין סופו לנוח לאו כמונח. ותירץ הנתיח"מ ששם בב"מ מיירי שאין המשכיר שם ואינו

לחלק יש לומר שרשות הכלי קלוש, וא"כ ודאי שאין לוקח שהוא רשות החיצון, יקנה כאשר אם היה החצר שלו לא היה קונה.

חדר המדרגות - חצר שאינה משתמרת

יא. ובנוגע לשאלה אם השכנים זכו באתרוגים בשעה שקוטף האתרוגים הגיע לחדר המדרגות, הרי אף שהאתרוגים מוחזקים בידו של הקוטף, כיון שהרי מחזיק בהם בכוונה שלא לזכות בהם והרי הם הפקר, א"כ לכאורה יש לבעל החצר לזכות בהם. אמנם באמת נראה שאין שום צד שקנו, כיון שהיא חצר שאינו משתמרת, והנה בסימן ר' סעיף א' נחלקו השו"ע והרמ"א בדעת אחרת מקנה אם קנה בחצר שאינו משתמרת, לדעת המחבר לא קנה, ולדעת הרמ"א קנה, אך במציאה שאין דעת אחרת מקנה לכו"ע חצר שאינו משתמרת לא קנה, וא"כ לכאורה ה"ה הכא שהוא הפקר, ליכא דעת אחרת ולכו"ע לא קנה כשאינה משתמרת. [אמנם שוב שמעתי מהגאון ר' אהרן שטיינברג שליט"א שלדעתו חדר המדרגות הוא משתמרת, כיון שכולם יודעים שהוא של הני שכנים ואנשי הבנין מניחים חפציהם שם].

אלא שדעת רש"י (ב"מ יב. ד"ה זרק) שגם בהפקר אמרינן דהוי דעת אחרת מקנה אותו, אמנם הרמ"א שפסק כדעת הרא"ש שבדעת אחרת לא בעינן חצר המשתמרת, לא פסק כן אלא במכר ומתנה ולא בהפקר, ורוב הראשונים חולקים על רש"י, ועוד שהרשב"א כתב שרק בהפקר שהמפקר הפקירו לצורך שיזכו בו הו"ל דעת אחרת מקנה, אבל הכא בשמיטה שהפקירו משום מצות התורה יתכן שאינו דעת אחרת לכו"ע, ובפרט אם הוא אפקתיה דמלכא, שאין הוא המפקר, ודאי שאינו נחשב דעת אחרת מקנה.

אלא שיש לדון אם הדלת של אחד מהשכנים היתה פתוחה, וע"פ דברי התוס' (ב"מ דף יא: ד"ה וכי) שהקשו איך קונה משכיר בהפקר שיש בחצר של שוכר הא הו"ל חצר שאינו משתמרת, ותיצו 'שגם

בב"מ, שהרי אין יכול לסלקו, והו"ל כאויר שאין סופו לנוח ולא קנה בעל החצר].

בדין כלי של לוקח בתוך כליו של מוכר בסימטא וברשות המוכר

י. ויש לדון בנ"ד, שהשקית נמצאת בתוך כליו של מוכר אבל אינם נמצאים בתוך רשותו של מוכר, האם הוי סיבה שלא יוכל לקנות, והנה הבית שמואל (אהע"ז סימן קל"ט סק"ג) כתב וז"ל: ונשמע מכאן כלי של לוקח בתוך כלי של מוכר ועומד על גבי קרקע של לוקח אינו קונה, ועיין בקצה"ח (סימן ר' סק"ו) שלא מבעי לדעת הרא"ש [הובא לעיל אות ז'] שדין כליו של מוכר ברשות לוקח תלוי בדין כליו של לוקח ברשות מוכר, ואם אחד לא קנה השני קנה, א"כ ודאי הכא קנה ממנ"פ, אלא אפילו לדעת הרמב"ם יש לדון בזה, וז"ל 'ונראה דאפילו לדעת הרמב"ם דלאו משום ספיקא הוא דלא קני כליו של לוקח ברשות מוכר נמי יש לומר דכל כה"ג דכליו של לוקח תוך כליו של מוכר וברשות לוקח כיון דאיכא תרתי כליו של לוקח וגם רשותו אף על גב דמפסקי כליו של מוכר קני לה שפיר'.

ומסיק הקצה"ח (שם) 'ואפילו נימא לדעת הרמב"ם כל כה"ג נמי לא קני, אבל אנן הא קי"ל כדעת הרא"ש והטור דהוא משום ספיקא, והוא נמי דעת הרמ"ה (יד רמ"ה שם אות ק') והרי"ן מג"ש (שם פה, ב ד"ה אמר ליה רבינא) דמשום ספיקא הוא, וכיון דאפילו בתרי זביני מהני מכל שכן בחד ודו"ק', וכעין זה כתבו בהגהות הרעק"א (על הבית שמואל שם) ובתורת גיטין (אהע"ז שם סק"א).

אך בקצה"ח שם וברעק"א שם מבואר דהיכא דעומד בסימטא לא קנה, [כן מבואר ממה שדחו הוכחת הב"ש מדברי הר"ן, וכתבו שהר"ן מיירי בסימטא, מבואר שכהאי גוונא בסימטא לא קנה]. ויש עוד סיבה למה נידונינו גרע, משום שהוא בכליו של מוכר, ונראה שלכו"ע כליו של מוכר בתוך כליו של לוקח לא קנה לוקח, ודבר זה ודאי לא עדיף מחצר, דאדרבה אם נוכל

שאחזו האתרוגים ובעל הרכב יזכו באתרוגים אלו. שבאמת יש לברר באופן שהאנשים שאחזו האתרוגים או בעל הרכב ידעו מכך שקוטף האתרוגים לא התכוון לזכות באתרוגים אלו, האם מותר להם לזכות לכתחילה באתרוגים אלו שאחד טרח בהם על דעת לזכות בהם לעצמו.

והנה מבואר בקידושין (דף נט.). עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה נקרא רשע, והנה נחלקו הראשונים גבי מציאה או הפקר אם בא אחר ונטלו אם הוא בכלל עני המהפך בחררה, ברש"י קידושין (שם) מבואר שגם בזה אסור לו לזכות בהם. וכן הוא בר"ח ופסקי הרי"ד (שם). אמנם התוס' (שם) כתבו והוכיחו מכמה מקומות שלא אמרינן בזה עני המהפך בהפקר, וכן הוא ברא"ש (קידושין פרק ג' סימן ב'), ובבא בתרא פרק ג' סימן ס"ה), וע"ע ראשונים ב"ב (דף נד:).

ובשו"ע (חו"מ סימן רל"ז) הובאו ב' הדיעות, ולא הכריע המחבר, אך הרמ"א שם הכריע כדעת כהראשונים שלא אמרינן בזה האיסור של עני המהפך בחררה, וע"ע ברמ"א שם שאפילו לדעה האוסרת במציאה והפקר היינו רק בעני, אבל אם עשיר מהפך ליכא איסור לכו"ע.

ונראה שבנידון דידן לכו"ע איכא איסור מצד עני המהפך, שעיקר טעם הראשונים שמתירים לזכות בהפקר היינו משום שהפקר ומציאה אינו יכול למצוא במקום אחר, ודוקא במקח שיכול לקנות אצל אחרים אסור לו להפך בחררה של חברו. ולפי"ז בנדון דידן שבני הקבוצה ובעל הרכב היו בתוך הפרדס ודאי מצוי הרבה אתרוגים ללקוט מההפקר, ולכו"ע הרי הוא בכלל עני המהפך בחררה ואסור לו לזכות.

וכיון שיש איסור לזכות בהם, יש ללמוד מדברי הגמ' בב"מ דף ק"ב לגבי זכיית בעל החצר בביצים, שמבואר שם דכל היכא דאיהו מצי זכי ליה חצרו זכיא ליה וכל היכא דאיהו לא מצי זכי ליה חצרו נמי לא זכיא

משכיר ביתו פתוח לאותו חצר ומקרי עומד בצד שדהו' עי"ש. וכעין זה כתבו בגיטין (דף עט: ד"ה פנימית) ועיין ש"ך (חו"מ סימן ש"ג סק"א).

אלא שיש לדון ע"פ דברי התוס' (ב"מ דף יא: ד"ה וכי) שהקשו איך קונה משכיר בהפקר שיש בחצר של שוכר הא הו"ל חצר שאינו משתמרת, ותירצו 'שגם משכיר ביתו פתוח לאותו חצר ומקרי עומד בצד שדהו' עי"ש. וכעין זה כתבו בגיטין (דף עט: ד"ה פנימית), וכן הביא הש"ך (שי"ג סק"א) מהאגודה ולכאורה פתוח לאו דוקא, אלא שיש בית שנפתח לשם, וכן מבואר מתוס' גיטין שם.

אלא שדבר זה תלוי במחלוקת אם עומד בצד שדהו' בעינן שתהיה חצר המשתמרת, ברא"ש מבואר שבעינן אך בנתה"מ (סימן ר' סק"ג) משמע דבעינן משתמרת, והמחנ"א חולק עליו, ויהיה תלוי במחלוקת זו, ועוד יש להעיר שהאחרונים הוכיחו מתוס' שלא בעינן עומד בתוך שדהו' ממש [עיין ספר המפתח שם], וא"כ להרמ"א (סימן ר' סעיף א') שבעינן עומד בתוכו יהיה מוכח שלא כתוס', ויש לדחות שכוונת התוס' הוא שהוא חצר אחת, וגם שהאחרונים חולקים על הרמ"א, עוד יש להעיר שבאילת השחר מצדד בתוס' שכך נעשה חצר משתמרת, וא"כ הכא שלא נעשה חצר המשתמרת לא קנה, ועוד שבקצה"ח סימן ר"ס מבואר ששותפים אין קונים אפילו מעלמא, אלא שבשו"ע שם מוכח שלא כדבריו וגם איהו בסימן ר' כתב שקונים וא"כ א"א לצרף דבריו, ועוד יש להעיר שבנתה"מ סימן ר"ס מבואר שאם אחד מהשותפים הגביה רק הוא קנה, וא"כ בנידונינו הוא קנה, וצ"ע בזה.

באופן שאסור לזכות באתרוגים

מדין עני המהפך

אין חצרו וידו קונה לו שלא מדעתו

יב. אך למעשה יש להעלות סברא גדולה שעל פיה אין בזה כל חשש שהאנשים

לבעל האתרוג לזכות בהם. אך הדעת נוטה בזה, שודאי אין כוונתו לזכות בזה גם כשהגיעו לעירם, שהרי כיון שבאו יחד ללקוט אתרוגים, ובעל הרכב הוא אחד מבני הקבוצה, ודאי אין כוונתו להרע לחבירו שטרח הרבה ונסע לכמה שעות להיות בפרדס וללקוט אתרוגים, ובבת אחת יפסיד כל עמלו, בזמן שבעל הרכב יש לו מספיק אתרוגים שקטף לעצמו, ובכה"ג ודאי לא ניחא ליה לזכות, וביותר יש לדון, שבאופן ששילמו לו תשלום על הנסיעה, יתכן שיצטרך בעל הרכב להחזיר את דמי הנסיעה שהרי הוא גרם לכך שלא יהיו לו אתרוגים ועל דעת כן לא הסכים לשלם לו באם יזכה אח"כ באתרוגים שלו, גם לגבי שכני הבניין מסתבר שאינם רוצים לקנות, כאשר יצא הפסד לאחרים, בפרט שאינה זכות כ"כ להיות שותף באתרוגים [שאסור לסחור בהם] עם כל דיירי הבנין, ובצירוף הסברות שנתבאר לעיל, ועל כן הדעת נוטה שיש בזה אומדנא ברורה שלא התכוונו האחרים לקנות.

מסקנת הדברים

נתבאר שיש כמה צדדים שהשכנים לא קנו אתרוגים בשעה שעבר בחדר המדרגות, וגם נראה שאינם מעוניינים לזכות בהם. וכן נתברר שיש בזה כמה וכמה ספיקות אם האנשים שהחזיקו באתרוגים בשדה זכו בקנין יד שלא מדעתם, ואם בעל הרכב קונה ברכבו שלא מדעתו. אך כיון שיש איסור לזכות באתרוגים מדין עני המהפך בחררה כיון שיכולים לקטוף שם אתרוגים אחרים, באופן כזה אין ידם קונה להם שלא מדעתם. וגם לגבי בעל הרכב הדעת נוטה שגם בשעה שהגיע לעירו שאין מצוי שם אתרוגים לקטוף, מ"מ כיון שודאי לא ניחא ליה להרע לחבירו שיצא עמו לקטוף אתרוגים שכל עמלו יהיה לריק, ועל כן לא נאמר בזה הדין שקונה לו שלא מדעתו, ובפרט כיון שיש בזה כמה וכמה צירופים וספיקות שבעל הרכב לא קנה, וקוטף האתרוגים הוא המוחזק עתה באתרוגים אלו, ולפיכך זכה הקוטף באתרוגים שבחר לו, וכן שאר ידידיו ומכריו זכו באתרוגים שבחרו לעצמם.

ליה עי"ש. ויעו"ש בריטב"א שביאר במהלך אחד שכיון שזה איסור אמרי' שאין כוונתו לזכות בו ולפיכך אין זוכה חצירו שלא מדעתו.

והלום מצאתי לבעל הברוך טעם שהעלה כן שבאופן שיש איסור של עני המהפך בחררה אין ידו קונה לו שלא מדעתו, והוא בספר עמק ההלכה (מכת"י, קידושין דף נ"ט) שכתב וז"ל: כל עיקר הטעם דידו של אדם קונה אף שהלה אינו מכין משום דזכין לאדם, ובדבר שלא ניחא לו בזה שקונה אותו דהא ע"י מיקרי רשע, וכיון שחוב הוא לו אמאי יהיה שלו מטעם דידו של אדם קונה שלא מדעתו הא חוב הוא לא והיאך יוכלו ידידיו לקנות לו ואמאי תהיה שלו עכ"ל.

ולפי"ז אלו שהחזיקו באתרוגים בתוך הפרדס ודאי לא קנו, וגם לגבי בעל הרכב ודאי בשעה שהיה קרוב לפרדס הרי האתרוגים מצויים, והרי הוא בכלל עני המהפך לכו"ע, אלא שיש לדון שבשעה שהתרחק משם וכבר הגיעו לעירם, ניחא ליה

הרב אברהם אלימלך בר"נ בריזל

דין אתרוג שנקנה ביו"ט ולא פסק עליו דמים

ראיתי להעיר על דבר המצוי, למי שנפסל לו האתרוג (או אחד משאר ארבע מינים) ביום טוב ראשון קודם נטילת לולב, ומבקש מחבירו שהוא סוחר של אתרוגים שימכור לו אתרוג אחר, ונזהר שלא לסכם עמו ביו"ט את המחיר שישלם לו על האתרוג, ורק מתרצים ביניהם להתפשר למחרת, ובחול המועד מתפשרין על המחיר. וכדי שיהיה 'לכם' עושים ביו"ט כל הקנינים, קנין משיכה וקנין כסף [בכלי וכדו' שאינו מוקצה] או שאר קנינים כדי שיועיל קניינו גם מדרבנן וגם מדאורייתא, ולחשוש לשיטת הסוברים שקנין דרבנן לא מהני מדאורייתא.

ויש לדון בזה, א' אם מותר לעשות מכירה זו ביום טוב, ב' אם יצא ידי חובתו באתרוג זה שלא פסק עליו דמים. ומצאנו כמה שיטות באחרונים בענין זה. ונבארם לפנינו בס"ד. [ויש לציין, כי כל הנדון הוא באתרוג שקנוי למוכר, כגון של שאר שנים ולא של שנה זו שהיא שנת שביעית, או באתרוג של חו"ל אפילו בשנה זו].

תוכן הענינים: ההיתר להזכיר סכום מקח לצורך מצוה. / הדין שאין חפץ נקנה בלא פסיקת דמים. / כשאומר ע"פ מה שישומו שלשה או אחד. / כשיודעים שניהם שהמקח יתקיים בכל מחיר. / דין מכירה על מנת להחזיר. / בענין פיסוק הדמים בקנין סיטומתא.

ויתפשו בחול המועד על הדמים. וגם באופן שאי אפשר לו, כגון שהמוכר אינו מסכים רק אם מתחייב לו כך וכך, ואינו סומך להתפשר עמו לאחר יו"ט, מ"מ לפי מאי דנקט הרמ"א אסור לעשות כן לצרכי מצוה אפילו כשאי אפשר לו. אמנם כשאינו מזכיר סכום מקח, משמע לכאורה דמותר למכור לו ביו"ט אתרוג, כיון שהוא לצרכי מצוה.

וזהו הטעם לכאורה במה דנהוג עלמא, שאם הוצרך לקנות אתרוג ביום טוב, אין מזכירין סכום מקח משום דברי הרמ"א, אלא שניהם מתרצים להתפשר על המחיר למחר, ומאמינים זה לזה שהמחיר יהיה הוגן לשניהם. ולכאורה גם לשיטה ראשונה, אסור, אם המוכר מסכים להתפשר למחר, שלא התירו רק כשלא אפשר, וכשהמוכר לא אכפת לו להתרצות למחר, הרי יכול לקנות בלא פסיקת דמים. אמנם כשאינו פוסק דמים משמע בפשיטות דמותר כיון שהוא לצורך מצוה.

ב. אלא שמצאנו במגן אברהם (סי' ש"ו ס"ק ט"ו) שכתב שאסור למכור אתרוג ביום

ההיתר להזכיר סכום מקח לצורך מצוה

א. כתב המחבר בהלכות שבת (סי' ש"ו ס"ג): מחשיכין על התחום לעשות צרכי כלה, או צרכי מת להביא לו ארון ותכריכין. ויכול לומר לחבירו שיחשיך כדי שיביא לו. ויכול לומר לו, לך למקום פלוני למחר ואם לא מצאת במקום פלוני לך למקום פלוני, לא מצאת במנה קח במאתים, ובלבד שלא יזכיר לו סכום מקח, כלומר שלא יאמר לו סך ידוע שלא להוסיף עליו. וכן אם לקח ממנו בשמונה, לא יאמר תן לי עוד בשנים ואהיה חייב לך עשרה. ומבואר דאסור לסכם על סכום מקח גם כשעושה כן לצרכי מצוה.

והרמ"א הוסיף שאם אי אפשר לו אא"כ יזכיר לו סכום מקח, מותר בכל ענין, שהוא צרכי מצוה. ויש אוסרים בכל ענין, וכן עיקר. והיינו דהרמ"א נוקט לדינא שאסור להזכיר סכום מקח אפילו לצרכי מצוה, ואפילו כשאי אפשר לו בענין אחר.

ולכאורה עלה לנו מזה, כי מי שרוצה לקנות אתרוג ביום טוב, שהוא צרכי מצוה, אסור לו להזכיר סכום מקח. ראשית כל דלכאורה יכול לקנות גם בלא פסיקת דמים,

ומקור דין זה הוא מסוגית הגמרא בבבא בתרא דף פ"ו, עיין בית יוסף שם. והוא דין תורה לכאורה, שהוא סברא, כמבואר ברשב"ם שם דלא סמכא דעתיה לגמור המקח כל זמן שלא פסקו שניהם הדמים, ומוסכם הוא בכל הפוסקים באין חולק. ואפילו אם נתרצו למחר שניהם במחיר שוה, מ"מ הקנין שעשו לפני כן אינו כלום, וכשנתרצו צריך לעשות קנין אחר, ולא חל הקנין שעשו אתמול למפרע, כן מפורש בכל הפוסקים, ומשום שקנין בלא פיסוק דמים אין גמירות דעת של קנין, והוי כהסכמה בעלמא, ולא יועיל גם אם יתנו בפירוש שרוצים לקנות בלא פיסוק דמים, והוא דומה למי שיאמר שרוצה לקנות באמירה, דאין זה כלום. וא"כ כשלא סיכם עם המוכר על המחיר, לא קנה האתרוג כלל בכל קנין שיעשה, ואין כאן 'לכם'. ואם יברך על אתרוג זה, לכאורה צריך לחזור וליטול באתרוג אחר שעשה בו קנין גמור, ולברך ברכה מחדש.

ולפי זה נראה, דלדעה א' ברמ"א, שכשאי אפשר לו יכול להזכיר סכום מקח, א"כ באתרוג שצריך שיהיה לכם וזה לא שייך בלא פיסוק דמים, יהא מותר לפסוק הדמים, כיון שאי אפשר לו לצאת ידי חובתו אם לא יפסוק. אבל לפי מאי דנקט הרמ"א כדיעה ב', שלא יזכיר סכום מקח גם כשאי אפשר לו, א"כ לא מצאנו ידינו ורגלינו לקנות אתרוג ביו"ט למי שנפסל לו האתרוג.

ובאמת שכן כתב בערך שי סוף סי' תרנ"ח (ס"ט), שמתעם זה אין עצה איך לקנות אתרוג מהמוכרים ביו"ט ראשון. וזה לשונו שם: כדי לקיים המצוה כתקנה, יש אנשים הנוטלים ד' מינים מהמוכרים ביו"ט ראשון. דממה נפשך, אם פוסקים דמיהם אסור משום מקח וממכר וכו', ואם אינו פוסק דמיהן אינו קונה במשיכה, כדאיתא בבב"ב דף פ"ו ובחור"מ סימן רי"ש ס"ז, וזה ידוע דהמוכר אינו נותן במתנה. עכ"ל.

ועיין גם בתשובות והנהגות (ח"ג סי' קפ"ט) האריך הרבה בענין אלו שקונים

טוב לצורך המצוה, ומשמע מדבריו שאסור אפילו כשאינו פוסק דמים, וזה לשונו שם [בסוגריים באמצע דבריו]: ובזמן מצותן אינו קונה האתרוג עצמו רק לצאת בו אפילו ביום ראשון שהרי צריך להחזירו, אבל לקנות אתרוג או שופר ביו"ט נראה לי דאסור, עכ"ל. ע"ש שמדמהו לדין שופר שאין עוברים על שבות אע"פ שמבטל מצוה דאורייתא. ומשמע מסתימת דבריו דאין היתר ביו"ט רק לקבל מתנה ע"מ להחזיר, אבל לקנות אסור בכל אופן. וצ"ע דהא קי"ל דכשאינו פוסק דמים מותר.

ולכאורה צ"ל דכוונת מגן אברהם כשאפשר לו לצאת באתרוג של אחר, שהלה מסכים ליתן לו אתרוג שלו במתנה ע"מ להחזיר, ואין לו הכרח לעשות מכירה, ולא הותר לצורך מצוה רק כשלא אפשר לו. וכן נראה מדבריו ערך שי (בסימן תרנ"ח ס"ג) דכוונת מגן אברהם כיון שאפשר ליתן ע"מ להחזיר אסור במתנה חלוטה, ע"ש. ולפי זה אם אין לו מי שיתן לו אתרוג על מנת להחזיר, מותר לו לקנות מן הסוחר [אם אינו מזכיר סכום מקח] וכמו שנתבאר.

ואיך שיהיה יצא לנו שאין שום היתר להזכיר סכום הדמים, אפילו אם אין יכול לצאת ידי חובתו באתרוג אחר. וכשאין מזכיר הדמים נראה מהרמ"א דמותר, וכן נראה מהערך שי בביאור דעת מגן אברהם.

הדין שאין חפץ נקנה בלא פסיקת דמים

ג. אמנם לכאורה יש להעיר, דבאופן שלא פסק דמים, גם אם יעשו כל הקנינים לא יצא הקונה ידי חובתו כלל, לא מדרבנן ולא מדאורייתא, דמבואר בשו"ע בהלכות מקח וממכר (ח"מ סי' ר' סעיף ז') שאין שום קנין חל בלא פיסוק הדמים. וזה לשון המחבר: אין הרשות קונה, ולא הכלי, ולא משיכה, ולא הגבהה, אא"כ פסק תחלה המדה בכך וכך, אבל כל זמן שלא פסק, אין לו שום צד שיקנה בו, דכל זמן שלא פסק לא סמכה דעת שניהם, שמה לא יסכימו על הסכום. ע"כ.

אומר כפי מה שישומו, לפי שתלוי ביופי ונקיות ואין דעת בני אדם שוין בזה, ואולי זה גם טעמו של הערך שי. וצ"ע.

כשיודעים שניהם

שהמקח יתקיים בכל מחיר

ה. ומחכם אחד שמעתי שיתכן לומר, דכל מה שאמרו דלא סמכה דעתם כשלא פסקו הדמים, היינו משום דאם לא יבואו לעמק השווה יתבטל המקח, אבל אם ברור לשניהם שאין שום מקום שיחזיר לו האתרוג, שהרי שניהם רוצים שיצא הקונה ידי חובתו, וגם יתכן שלא יהיה למוכר מה לעשות עם האתרוג אם לא יהיה המקח, ומשום כך בודאי יגיעו להסכמה, אין בזה חסרון סמיכות דעת אע"פ שעדיין לא הסכימו על המחיר.

אמנם עדיין חידוש הוא לומר כך, ראשית דבפוסקים לא חילקו, וסתימת הדברים משמע שמאחר שלא הסכימו עדיין לסכום שישתלם על המקח, עדיין לא נגמר קנינם, שהראשונים דקדקו שהקנין אינו כלום, ומשמע שקנין בלא הסכמה ברורה על התשלום, אינו כלום. ואפילו כשגמרו בדעתם שלא לחזור מן המקח, כיון שאין הסכמה אחרונה על פרטי המקח, והוא חלק ממעשה הקנין.

וגם לפעמים יש חשש גם באתרוג שיחזור אחד מן המקח, כגון אם המחיר שמעמיד המוכר הוא יקר מאד, ואין חיוב להוציא דמים כל כך עבור אתרוג, או שהלוקח יעמיד מחיר זול מאד, והמוכר לא יסכים לזה, ויש לו אחר שרוצה לקנותו. והגם שמאמינים זה לזה שלא יעמידו מחיר מוגזם, מ"מ אין זה אלא אמון שיש ביניהם אבל אין כאן הסכמה סופית שיש בכל גמר קנין. ולא מסתבר לומר דכבר סמכה דעתם לגמרי על המקח. ודו"ק היטב. וגם מה שטענו שאין למוכר מה לעשות עם האתרוג, אינו נכון, דהרבה פעמים ימצא מי שיקנה את האתרוג בחול המועד.

מערב יו"ט, אלא שהמוכר טרוד ולא סיכם עמו מחיר על האתרוג, ונתרצו להתפשר באמצע החג על הדמים, דלפי הנ"ל לא יצא ידי חובתו. והביא שם גם מספר "דרך עץ החיים" מכתב הגאון מבריסק זצ"ל להגאון ר' איסר זלמן מלצר זצ"ל, וז"ל "והנה שנה זו היא שנת השביעית ושיטת ר"ת דמשומר אסור, ועל כן ארהיב בנפשי לבקש את הדר"ג, אולי אפשר להמציא לי אתרוג שלא מן המושמר, ואם צריך להוסיף על המחיר בשביל זה יודיעוני ואשלח, ולעת עתה יקנו לי את האתרוג מתנה שלא יהא בכלל משך ולא פסק. ע"כ. והיינו שהיה נזהר להתנות שיתן לו האתרוג במתנה, כיון שעדיין לא פסקו הדמים, ואין כאן מכירה.

כשאומר ע"פ מה שישומו שלשה או אחד

ד. אמנם לכאורה נראה שיש עצה נוספת לקנות אתרוג ביו"ט בלא פסיקת דמים, והוא ע"פ מה שכתב המחבר בחו"מ שם, שבדבר שדמיו קצובים, או אם אמר לו הריני מוכר לך כפי מה שישמוהו שלשה, קנה, אפילו אין דמיו קצובים. ע"ש. ובסמ"ע שם ר"ל שה"ה אם אמר כפי מה שישום פלוני, וא"צ שלשה, ע"ש. והנה באתרוג וודאי לא שייך לומר שדמיו קצובים, [וגם אם קנה אתרוג סגור בקופסה, עם מחיר שכתוב עליהם לפי הידורו של האתרוג, או שאר מינים ארוזים עם מחיר הרשום עליהם, נראה פשוט דלא נקרא דמיו קצובים, דבדרך כלל גם קופסאות אלו המחיר שלהם משתנה בסמוך לחג וק"ו באמצע החג]. אך יכולים להסכים ביניהם, שהמחיר יהיה לפי מה שישומו שלשה בחול המועד, ואז קנה. ולפי הסמ"ע יכול לומר גם כפי מה שישום אחד.

ולפי"ז דברי הערך שי צ"ע קצת, שכתב שאין לנו שום עצה לקנות אתרוג ביו"ט מהמוכרים, ולכאורה יש לנו עצה הנ"ל. וצ"ל דכוונתו באופן שהמוכרים עומדים על שלהם, ואין רוצים למכור רק כפי המחיר שקבעו בעצמם. ועיין בתשובות והנהגות הנ"ל שרצה לומר דבאתרוג לא יועיל אם

לקנות בעשיית רושם על המקח, קנה מחמת המנהג. והוא מבואר בארוכה בשו"ע ובפוסקים בסימן ר"א. אלא שהרמב"ם מוסיף לזה דאיירי שפסקו הדמים. וכתב בית יוסף (בסי' ר"א ד"ה וכתב הרמב"ם) דטעמו, משום שאין שום קנין קונה בלא פיסוק דמים כמבואר בגמרא. וכמו שכתב הטור בסימן ר' (ובשו"ע שם ס"ז, כמו שנתבאר לעיל).

אך לכאורה יש להעיר, דאה"נ כל קנין לא מועיל בלא פיסוק דמים מפני שחסר בסמיכות דעת, כמבואר ברשב"ם (בב"ב פה: ד"ה עד שלא פסק), דאפילו משיכה קודם פיסוק לא מהניא וכו', דלא סמכא דעתיה לא דמוכר ולא דלוקח, המוכר שמא יפסוק דמיהן יקרים יותר, או הלוקח ישלם בזול יותר. ע"כ. אבל בסיטומתא, הרי כל הקנין הוא משום דסמכה דעתו מחמת המנהג, וא"כ, אם המנהג להקנות גם בלא פיסוק, יועיל גם בלא פיסוק, שהרי סמכה דעתו, ואם נהגו שלא לקנות רק עם פיסוק הדמים, ע"ז אין צריך הרמב"ם לחדש דלא קנה, שהרי המנהג הוא כן, ואין קונים רק לפי המנהג.

וצריך לפרש דברי הרמב"ם באופן שאין מנהג מפורש אם קונים רק בפיסוק או גם בלא פיסוק, לכן נקטינן דבלא פיסוק לא סמכא דעתיה. אבל עדיין צ"ע דלפי"ז אם יהא מנהג להקנות גם בלא פיסוק, יועיל, והרמב"ם לא חילק. ואולי צ"ל, דהסברא נותנת שאין שום אדם גומר דעתו להקנות בלא פיסוק דמים, ואם יש מנהג כזה הוא מנהג גרוע, ואין סומכין על מנהג כזה לומר שיש כאן סמיכות דעת להקנות וצ"ע. [ובזה גם נדחה קצת סברא הנ"ל לענין אתרוג, שאין מועיל הסכמה שביניהם, והוא חסרון בעצם הקנין, שהרי כשיש מנהג לעשות כן, וודאי יש כאן הסכמה ביניהם ולא מהני. ודו"ק בזה]. ואולי יש להרמב"ם מקור שבסיטומתא צריך פיסוק דמים, כי בדרך כלל הרמב"ם אינו כותב חידושי דינים שאין להם מקור בגמרא או בדברי חז"ל.

ולפיכך נראה, דמאחר שמדובר כאן בספק אם יצא מן התורה, וגם יש חשש של ברכה לבטלה, ובדברי הערך שי מבואר דלא מהני, איך לא יחששו להתנות שהמחיר יהיה כפי מה שישומו שלשה או אחד הבקי בשומא, ובפרט אלו שמדקדקין לעשות כל הקנינים כדי שיועיל לכל השיטות. או שיתנה עם המוכר שיתנה לו במתנה גמורה ע"מ להחזיר כדי שיצא בו ביו"ט. והמכירה תחול לאחר יו"ט אם יגיעו אז להסכמה על המחיר, ואם לא יגיעו לא יהיה כאן רק המתנה שנתן ע"מ להחזיר ביו"ט.

[ולכאורה זהו כוונת המגן אברהם שהבאנו בראש המאמר במה שכתב שקונוהו רק ליו"ט ואח"כ מחזירו. אמנם נראה יותר מזה דכוונת מגן אברהם, שאם הקונה עושה רק קנין ע"מ להחזיר, מותר גם במכירה, והיינו משום דסתימת דבריו איירי במכירה ולא במתנה. וצ"ל שלא אסרו חכמים מכירה ע"מ להחזיר. ואולי י"ל שגם פסיקת דמים לא צריך בכה"ג, כיון שמוכרהו רק לזמן מועט כמה שישלם לו זהו מחירו, ודו"ק בזה. והעירני כל זה ידידי הר"ר שלמה ב"ר דוד אריה בריזל. וצ"ע עוד].

וביותר יש ליזהר, אם ראה שהאתרוג או אחד משאר מינים אינו מהודר כל כך, אבל מעיקר הדין הוא כשר, אלא שהוא רוצה 'להחמיר' ולקנות אתרוג אחר שהוא מהודר יותר, ועושה בו קנין ביו"ט בלא פסיקת דמים, כדי שיצא ידי חובתו ביו"ט מן המהודר, ואינו יודע שבאמת יש כאן ספק שמא אינו יוצא מן התורה, וגם שאלה של ברכה לבטלה. ועל כגון דא אמרו 'את אשר החמרת הקלתי ואשר הקלת החמרת'.

בענין פיסוק הדמים בקנין סיטומתא

ו. ואגב עמדינו בדין פיסוק דמים, ראיתי להעיר עוד בענין זה, דהנה הרמב"ם בפ"ז מהלכות מכירה (הלכה ו'-ז'), מביא הדין המבואר בב"מ פרק איזהו נשך (עד.) דסיטומתא קניא, והיינו שאם יש מנהג

שפרע. וגם ממה שכתב הרמב"ם בהלכה שאחריה שפשוט שקונה רק כשאמר לו לך חזק וקני, ע"ש, ודין פיסוק דמים לא הביא שם, רק בתחילת הדברים, משמע קצת דלא קאי אסיפא, ע"ש ודו"ק. [ואם נאמר כן אולי מצאנו עצה נוספת לענין אתרוג אם יעשה קנין סיטומתא, ויש לדון מה נקרא סיטומתא בזמנינו. וגם שהפוסקים נחלקו אם קנין סיטומתא מהני לדאורייתא, אם כן עדיין לא יצאנו בזה לפי שיטתם].

ואיך שיהיה, מדברי הבית יוסף מבואר דהבין לשון הרמב"ם דמש"כ ופסקו הדמים קאי גם על סוף דבריו לענין מקום שנוהגין לקנות לגמרי, שכתב בזה הלשון: וכתב עוד הרמב"ם דהא דסיטומתא קניא דוקא כשפסקו הדמים קודם, ופשוט הוא דאין שום קנין קונה קודם פיסוק דמים וכמו שנתבאר בסימן ר'. ע"כ. ומשמע שכל הקנין אינו מועיל רק בפיסוק הדמים, גם באופן שנהגו שקונה קנין גמור. [אמנם בשו"ע כתב הבית יוסף כלשון הרמב"ם. ודו"ק]. ויל"ע עוד בכל זה. והקב"ה יאיר עינינו בתורתו.

ז. ולולא דברי הפוסקים היה מקום לומר, כי דברי הר"מ שצריך פיסוק הדמים הוא רק לענין מה שכתב בתחילת דבריו שם, דגם במקום שאין מנהג לקנות בעשיית רושם, יש מי שפרע אם חוזר בו, והוא מדברי הגמרא בסוגיא דסיטומתא (ב"מ עד.), ובזה יש לומר דאין גמירות דעת למי שפרע בלא פיסוק דמים, ואין להקשות דנלך לפי המנהג, דהרי מי שפרע יש גם במקום שאין מנהג. אבל במה שסיים שאם המנהג לקנות בכך קונה לגמרי, לא צריך פיסוק דמים.

וכן מורה קצת לשון הרמב"ם, שהביא דין זה בתחילה כשהביא דין מי שפרע, וז"ל הרמב"ם שם: מכר לו בדברים בלבד ופסקו הדמים, ורשם הלוקח רושם על המקח כדי שיהיה לו סימן ידוע שהוא שלו, אף על פי שלא נתן מהדמים כלום כל החוזר בו אחר שרשם מקבל מי שפרע, ואם מנהג המדינה הוא שיקנה הרושם קנין גמור נקנה המקח, ואין אחד מהן יכול לחזור בו, ויהיה זה חייב ליתן דמים. ע"כ. וממה שכתב שפסק הדמים בראש דבריו, משמע דקאי רק לענין מי



הרב אברהם מרדכי ברין

קניית ד' מינים מקטן המוכר סחורתו של אביו

מצוי מאוד בימים שקודם סוכות, שעומדים ילדים ומוכרים ערבות לעוברים ושבים. וכבר דן בזה בשו"ת כת"ס (או"ח סי' קכ"ח ועי' בזה גם במנחת יצחק ח"ה סי' ס"ה) האם אפשר לצאת בערבה כזו ביומא קמא דסוכות. ונידונו שם בקטן שסוחר בד' מינים, דהיינו שקונה אותם בעצמו ואח"כ מוכר אותם, ובזה הרחיב שם דאם נימא דקנייתם קניין מה"ת [מדין זכין, או דעת אחרת מקנה], ומכירתם אינה אלא מדרבנן א"כ אי דאוריתא לא מהני לדרבנן א"א לצאת יד"ח ביום ראשון.

במאמר שלפנינו נדון בדבר הקטנים שמוכרים את סחורת אביהם, ודבר זה מצוי מאוד הן במכירת ד' מינים שבהם ילדים עומדים לבדם ומוכרים את המינים השייכים לאביהם, והן במקום שהאב מביא את ילדיו שיעזרו לו במכירה, ובזמן שהאב עסוק עם אחרים, הילד בינתיים גובה את התשלום מהלקוחות. ומתעוררת שאלה האם יכולים הקונים לקנות קנין גמור כשאין דעת המוכר למעשה קניין, ואף שוודאי מסכים לזה.

וצדדי הספק דכמו שהקונה, לבד מהמעשה קניין שעושה, צריך שיהיה לו גם דעת לקנות, דהא העודר בנכסי הגר וכסבור שהוא שלו לא קנה, א"כ י"ל דגם המוכר צריך שיהיה דעתו להקנות לקונה בשעה שעושה את המעשה קניין.

ואף דהמוכר יכול לומר לקונה 'לך משוך וקני', ואז מהני המשיכה גם כשהיא לא בפני המוכר וכמבואר בב"ב (נ"ב). ובחו"מ (סי' קצ"ב ס"ב), מ"מ אפשר דשאני התם שנתן המוכר את דעתו קודם לקניין שיעשה הקונה, משא"כ במקום שאין נותן דעת מפורשת למעשה קניין אלא שיש לו הסכמה כללית לכך לא מהני.

ומאידך גיסא י"ל דרק הקונה צריך לכוון דעתו, דבלא זה אין כאן מעשה קניין, משא"כ מצד המוכר אין צריך דעתו למעשה קניין עצמו אלא די בהסכמה. אמנם גם לצד זה יל"ע דסו"ס צריך שיאמר לך וקני כשהלוקח עושה קניין שלא בפניו, או דנימא דבכה"ג דשלח שליח אין חשש שיחזור בו, ולא בעינן אמירה.

דברי המחנ"א והנתיבות

ודברי הריב"ש

אמנם הביאור הלכה (או"ח סי' תמ"ח ס"ג) הביא תשובת הריב"ש (סו"ס ת"א) דלא משמע כן, דכתב דישאל ששלחו הגוי לקנות לו חמץ בפסח ונתן לו מעות לקנות, והלך הישראל וקנה, עובר הישראל בבל יראה כיון שהגוי לא קנה את החמץ, והוי החמץ ברשות הישראל. וסתם הריב"ש דבריו ומשמע דקאי גם אליבא דהדעות דגוי קונה בקניין כסף, וע"כ דטעמו דבעינן שליחות על נתינת המעות, וכיון דאין שליחות לגוי, א"כ לא קנה את החמץ, ועובר הישראל.

ועי' במשפט שלום (סי' קפ"ח ס"א) דהביא מהמהריט"א בתוד"ר (סקי"ט) דתלה זאת במחלוקת ראשונים. עוד הביא

והנה בנתי' סי' קפ"ב (סק"ב) כתב דאפשר לקנות בקניין כסף גם כששולח הקונה למוכר את הכסף ע"י מי שאינו בר שליחות, וטעמו משום דשליחות נתינת הכסף אינה אלא מעשה קוף בעלמא ואי"צ בה מעשה שליחות. ולכאורה הרי צריך הקונה להקנות למוכר את הכסף ואיך יכול מי שאינו בר שליחות לעשות זאת, וע"כ דס"ל לנתי' שהקנאת הדמים נעשית ע"י מעשה המוכר והסכמת הקונה, ואי"צ דעת מפורשת בשעת הקנאת הדמים. וכדברי הנתי' כתב המחנ"א הלכות שלוחין (סי' ט"ו).

קושיית הגמ' היא רק מדוע 'מעל' והרי לא עשה בעצמו המעילה וגם השליח ששלח אינו בר שליחות דנימא שלוחו של אדם כמותו. אבל וודאי דפשיטא לגמ' שנעשה כאן מעשה מעילה, ואי נימא דבעינן דעת מקנה המעות א"כ לא קנה המוכר את המעות כלל ואין כאן מעשה מעילה.

אמנם יש לדחות, דלגבי שיקנה החנווני את המעות וודאי דדי במעשה קוף בעלמא, ולכן הוי מעילה, ורק לגבי שיקנה ע"י המעות האלו את תמורתם בזה י"ל דבעינן בר שליחות.

אך יל"ע בזה כיון שנותן הדמים רק ע"ד שיקנה, ואם הוא לא קונה א"כ גם לא מקנה הדמים למוכר, אלא א"כ נימא דהמשלח יודע שהשליח אינו בר שליחות ואינו קונה ע"י, ומ"מ מקדים המעות למוכר, וא"כ הוי ככל הקדמת מעות שקונה המוכר את הדמים, אף שהקונה עדיין אינו קונה את המקח, וכמ"ש תוס' בב"מ מ"ג. (ד"ה מאי איריא).

אין הכרח במחלוקת הנ"ל לנידונינו

אך נראה דיש לדחות ולומר שאין להוכיח לא מהריב"ש, ולא מהמחנ"א והנתי' לנידונינו. דבשיטת הריב"ש י"ל דס"ל כשיטת הישועות ישראל (סי' ס"א סק"ב) דחולק על המחנ"א וטעמו דאף דבכל קניין שיש בו מוכר (למעוטי הפקר) יקנה הקונה גם כשלא מתכוון לקנות, הואיל ודעת אחרת מקנה, וכמבואר ברשב"א גיטין (כ:), מ"מ היינו רק בקניין בגוף הדבר כמשיכה וכדומה, דבזה מהני דעת אחרת מקנה, משא"כ בקניין כסף לא קונה בלי כוונה.

ומש"ה בשולח מעות ע"י מי שאינו בר שליחות אף אם יזכה המוכר במעות מ"מ לא יקנה הקונה כיון שאין לו כוונה בשעת המעשה קנין, ולפי"ז אין הכרח מדברי הריב"ש דבעינן דעת מקנה לקניין.

וגם מדברי המחנ"א והנתי' אין להוכיח דס"ל דלא בעינן דעת מקנה לקניין, דלעולם י"ל דס"ל דבעינן דעת מקנה לקניין, וקניין כסף שאני דאי"צ להקנות את המעות כדי

מהמהר"ם אלשיך (סי' י') ומהרדב"ז (ח"א סי' י"ג) ומהפמ"ג (או"ח סי' ש"ז במשב"ז סק"ד) דכתבו דלא כהנתי'.

ולכאורה נחלקו בחקירה הנ"ל, האם בעינן דעת מקנה המעות בשעת קניין, דעת המחנ"א והנתי' דלא בעינן דעת מקנה לקניין, ודעת הריב"ש דבעינן, וממילא לא זכה המוכר במעות וממילא לא נקנה החמץ לגוי.

ראיות מסוגיות הגמרא

ולכאורה יש להביא ראיה דלא כהנתי' מסוגיית הגמרא בעירובין (מ"ט.) דנחלקו שמואל ורבה אם עירוב משום קניין או משום דירה, ואמרו בגמ' דאיכא בינייהו קטן, ופרש"י דלמ"ד עירוב משום קניין אין יכולים לעשות את הקטן שליח לערב כיון דלאו בר אקנויי הוא, ומבואר שאין יכול לשלוח דמים עם הקטן לקנות לו קרקע, ודלא כהנתי'.

וראיה זו הביא המשפט שלום (סי' קפ"ח ס"א). ועי' בערך ש"י (סי' קפ"ב ס"א) מה שתירץ בזה. ובמנח"פ (בסוה"ס מנח"פ על יור"ד סי' י"ב) כתב דכשלא שלחו לאדם מסוים מודה הנתי', ובהכי איירי בעירובין, ויובאו דבריו להלן.

ובאמרי בינה (קונטרס הקנינים סי' כ') כתב דכשעשה שליח גרע דרוצה שיועיל רק משום שליחות וכמבואר בתוס' קידושין (כ"ג.) [וראה עוד להלן בסברא זו]. ודבריו אינם מובנים כ"צ דמאי שנא בעירוב דאמרין דרוצה שיועיל דווקא מדין שליחות ומאי שנא בשאר קניין קרקע דלא אמרין הכי.

ומאידך גיסא יש להוכיח כהנתי' מהא דמעילה כ"א. "שלח (מעות) ביד חש"ו, אם עשו שליחותן, בעה"ב מעל". ומשמע שם דלא בעינן בר שליחות במעות.

ואף דהגמ' שם הקשתה מ"ט מעל הא לאו בר שליחות ניהו, ותירצו דדי בניחותא בשביל למעול עי"ש. מ"מ נלענ"ד דכל

ועי"ש במנח"פ דחילק בין אם שלחו ליתן המעות לאדם מסוים, דבזה אי"צ שיאמר ע"י לך משוך וקני, דעצם מינוי השליחות נחשב לאמירת לך משוך וקני. לבין שלחו לקנות לו סתם, ולא פירש לו ממי, וגם לא פירש לו סכום הדמים, דבזה בעינן שיהיה השליח בר שליחות.¹ [ועי"ש דכתב דהנתי' בסי' קפ"ב סותר עצמו, שכתב שם דכשמוכר ע"י קטן בעינן אמירת לך משוך וקני. ובסי' רמ"ד (סק"א) נראה דאי"צ אמירה כלל. וכל מה שישב המנח"פ את סוף דברי הנתי', זהו רק כשיטתו בסי' קפ"ב].

מחלוקת הקצוה"ח והנתיבות

ובקצוה"ח סי' קכ"ו (סקט"ו) כתב דאם מוכר חפציו ע"י שליח, צריך שיהיה השליח בר שליחות. וכ"כ גם בסי' רמ"ד (סק"ב) דשליח ליתן מתנה צריך שיהיה בר שליחות. והנתי' בסי' רמ"ד (סק"א) פליג על הקצות וס"ל דאי"צ שליחות במתנה, והשליח מעשה קוף בעלמא עביד. וכדברי הנתי' כתב בביאור הלכה סי' תמ"ח (ס"ג ד"ה ובלבד) בשם המטה יהודה.

ובאבן האזל (הלכות שכנים פ"ב ה"י) ביאר את מחלוקתם, דדעת הקצות דבעינן דעת מקנה למעשה קניין, ומש"ה כשעושה שליח דעתו שהקניין יעשה ע"י השליח, וא"כ סומך על כוונת השליח על המעשה קניין, וכמבואר בריש השולח דהעושה שליח לבטל את הגט, אין הגט בטל ע"י הבעלים אלא ע"י השליח, ומש"ה לא מהני כשמוכר ע"י קטן.

והנתי' ס"ל דדי בהסכמת המוכר למעשה קניין, ועל זה לא שייך ולא צריך שליחות, וא"כ השליח מעשה קוף בעלמא עביד ומש"ה מהני ע"י קטן. [רק אפשר דצריך שיאמר לך משוך וקני, ובזה דברי הנתי' סתורים מסי' קפ"ב לסי' רמ"ד, וכנ"ל].

דחיית ההוכחה מהקצות

לקנות על ידם, אלא המעשה קניין חל ע"י זה שבאו המעות ליד המוכר לשם קניין אף שלא נקנו לו המעות.

ומצאתי דבר זה במקראי קודש (לגרצ"פ פראנק) הלכות פסח (סי' ע') דכתב לתרץ קושית הבאר יצחק (או"ח סי' א') בדבר מה שעושים מכירת חמץ ע"י הרב, והגוי נותן דמים לרב, הא דעת התוס' בב"מ (ע"א:) דבעינן שלוחו של בעל הממון וא"א לזכות לישראל מגוי, וא"כ איך יכול הרב לזכות בדמים, הא קיבלו מהגוי. ותירץ, שבנתינת הדמים אי"צ שיזכו הישראל, וכשאין צריך הקנאה אי"צ שלוחו של בעל הממון.

שוב מצאתי דגם הגרנט (ריש קידושין) כתב כן, ותי' עפ"ז את קושיית הראשונים (קידושין י"ט. תוד"ה אמר, וברשב"א) איך מהני מה שאומר אדם לבתו צאי וקבלי קדושיך, הרי אין יד לקטנה. וכתב הגרנט דאם נימא דאי"צ קנין בכסף את"ש, עי"ש.

[אך א"כ לכאורה מהראשונים שלא תירצו כך מבואר דלא ס"ל הכי, ואולי יש לחלק בין קנין כסף בקידושין לקניין כסף במקח, והיינו לפי מה שכתב באפיקי ים (סי' ט"ז) בשם האחיעזר דרק במקח בעינן חיוב החוזר, ולא בכסף קידושין (ודלא כשיעורי ר' שמואל ריש קידושין). וא"כ י"ל דחיוב החוזר נעשה גם בלי קנין בדמים, משא"כ כסף קידושין דכדי שיחול הקניין צריך לזכות בו, ועדיין יל"ע].

ולפי"ז את"ש מה שהקשה המנח"פ בתשובה (שבסוה"ס מנח"פ על יור"ד סי' י"ב) על הנתי' דאיך מהני הקנאת המעות שלא בפני המשלח, הא משיכה שלא בפניו צריכה אמירה של לך משוך וקני, והנתי' עצמו כתב שם דבמוכר חפץ ע"י קטן צריך שיאמר על ידם לך משוך וקני. ולפי דברי המקראי קודש את"ש, דאי"צ כאן הקנאת המעות.

1 ולחילוק זה של המנח"פ, י"ל דהריב"ש לא פליג על הנתי', דהריב"ש איירי כשלא שלחו לקנות מאדם מסוים, דבזה בעינן שיהיה השליח בר שליחות. ובזה גם הנתי' יודה.

לתרץ את הקושיא על הנתי' מעירובין (מ"ט.), רק שהוא כתב זאת רק לגבי עירוב. ואדרבה נראה דיש להוכיח מהקצות דלא בעינן דעת מקנה לקניין, דהש"ך בסי' שנ"ח (סק"א) כתב דאם יודע אחד שאין הבעלים מקפידים עליו שיאכל מפירותיהם, מותר לו לאכול. [ודלא כתוס' ב"מ (כ"א.) דס"ל דהוי ישל"מ]. ומבואר בקצות סי' ר"ט (סק"ה) ובסי' רס"ב (סק"א) דלדעת הש"ך לא רק שמותר לו לאכול מהפירות אלא גם זוכה בהם. [ודלא כהנו"ב (אבהע"ז מהדו"ת סי' ע"ז) והעונג יו"ט (סי' קי"א)]. ואי נימא דבעינן דעת מקנה לקניין א"כ איך יכול לזכות בפירות, וע"כ דטעם הקצות בקכ"ו וברמ"ד זה משום דכיון שמינה שליח רוצה שיחול רק מכח השליח, וזו קושיא על האבהא"ז.

אמירת לך משוך וקני

והנה בעושה קניין שלא בפני המוכר, אם המוכר אומר ללוקח לך חזק וקני או לך משוך וקני מהני, וכמבואר בב"ב (ג.א.). וביאר באבהא"ז דמה דמהני האמירה הוא משום דנותן דעתו על המעשה קניין, ולכו"ע אי"צ דעת בשעת המעשה קניין, אלא בעינן שיהיה דעת המוכר על המעשה קניין אפילו שנותן דעתו קודם לקניין.

אמנם ברשב"ם ב"ב שם (ד"ה מתנה) כתב דהטעם דבעינן אמירה הוא משום דאם אינו אומר דחיישינן שמא חזר בו מלמכור, ומשמע דלולי חשש זה לא בעינן לאמירת המוכר, הרי דלא בעינן דעת המוכר למעשה קניין.

ועי"ש באבהא"ז שתלה בזה את המחלוקת תוס' והרא"ש בב"ב (ג.א.) האם בעינן אמירת לך חזק וקני בחלוקת שותפות, וביאר דנחלקו בטעם הדבר דבעינן אמירה שלא בפניו, האם הוא משום דחיישינן לחזרה, או משום דבעינן דעתו על המעשה קניין. עי"ש.

וע"ע בקצוה"ח סי' רע"ח (סקט"ו) דכתב דבכל מקום שאסור למוכר לחזור בו יכול

ולכאורה נראה דיש לדחות מה שלמד האבהא"ז מדברי הקצות, ולעולם נימא דגם הקצות מודה דלא בעינן דעת מקנה למעשה קניין, וטעמו של הקצות דבעינן שליחות למתנה, זה כשיטתו בסי' רמ"א (סק"א) דכמו שבקידושין בעינן עדים לקיום הדבר כן לגבי מכירה, והטעם דמהני מכירה בלי עדים, זה משום דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי, ובשעת המכירה הרי מודה למכירה. [משא"כ בקידושין דלא מהני הודאה כיון דחב לאחריו וכמבואר בקידושין (ס"ה:)]. וא"כ במקום שמוכר ע"י שליח עכצ"ל דעושה אותו שליח להודאה, ומש"ה לא מהני ע"י מי שאינו בר שליחות.

אמנם דברי הקצוה"ח בסי' רמ"א תמוהים, דמה יענה בהפקר, וכן איך מהני משיכה שלא בפני הבעלים ע"י אמירת לך משוך וקני, וכבר תמהו עליו החלקת יואב (אבהע"ז סי' ו') והשערי יושר (שער ז' פרק א').

עוד יש לומר בדעת הקצות דלעולם נימא דלא בעינן שליחות למתנה, רק כיון דמינה שליח צריך שיועיל מדין שליחות דיש כאן קפידא שיחול מדין שליחות, ומצאנו כזאת בתוס' בגיטין (ס"ו:) לגבי כתיבת הגט דאף דלא בעינן בה שליחות ומש"ה מצאו באשפה כשר, מ"מ אם עשה שליח צריך שיועיל מצד דיני שליחות. וכן מבואר בתוס' קידושין (כ"ג:) לגבי שחרור עבד בשטר עי"ש.

כבר כתבו סברא זו הבא"י (או"ח סי' א') והאחיזר (ח"א סי' כ"ח) והערך ש"י (אבהע"ז סי' ל"ה ס"ד) והאמרי בינה (הלואה סי' י"ג), כשבאו לתרץ דברי הרא"ש דס"ל דגילוי דעת מחשיב הדבר לזכות ואי"צ יותר דעתו, והקשו משליחות במילי ודבשבלב"ע דלא מהני, ומ"ט לא יהני מצד גילו"ד. וכתבו ע"פ התוס' דכיון דמינה שליח צריך שיועיל מדין שליחות. וכעיי"ז מצאתי בפני יהושע בגיטין (כ"ט:). וכן הבאנו לעיל סברא זו בשם האמרי בינה

תכלית האמירה זה בשביל שיתן דעתו על המעש"ק מה מעליותא כששולח שליח.

ראיה מהנמ' בכתובות

והנה בכתובות (צ"ח.) אמרו 'אלמנה ששמה לעצמה לא עשתה ולא כלום, דאמרי לה מאן שם לך', ולמדו מכך הראשונים דשליח אין יכול לקנות לעצמו. ונחלקו בטעם הדבר, דהגאונים כתבו דאינה יכולה האלמנה וכן השליח לשום לעצמם משום חשד שישומו החפץ בפחות משווי, ומש"ה בדבר שקצבו לו הבעלים מחיר יכול השליח לקנות לעצמו. והרשב"א והר"ן כתבו דאין כאן הוצאה מרשות לרשות. וכוונתם דבעינן דעת מקנה למעשה קניין, ומש"ה אין השליח יכול למכור לעצמו, דכדי שתחול המכירה צריך לסלק עצמו מלהיות שליח, דבלא"ה אין כאן הוצאה מרשות לרשות, ואחר שיסלק עצמו אין כאן דעת מוכר למעשה קניין ומש"ה לא מהני גם בדבר שקצבו לו הבעלים מחיר.

ובשו"ע חו"מ סי' קפ"ה (ס"ב) פסק כדעת הרשב"א דגם דבר שקצבו לו מחיר, אין יכול השליח לקנות לעצמו.

דעת המחנ"א

ובמחנ"א שלוחין (סי' כ') פליג על הרשב"א, והביא מהר"ן (ב"ב פ"א.) שכתב בשם המפרשים דחפץ שדמיו קצובים ובא אחר ולקחו שלא מדעתו של חנווני ע"מ ליתן דמיו, זכה בו. דדעתו של חנווני שכל מי שיתן דמים יזכה בו. ומבואר דאי"צ דעת מקנה למעשה קניין ודי בהסכמתם, וא"כ ה"ה השליח יכול לקנות לעצמו בחפץ שדמיו קצובים.

וכן ציין במחנ"א למה שכתב בהלכות גזילה (סי' ה') בשם הר"ן במו"ק (ט.) מדפי הרי"ף) שהביא מהראב"ד דבדבר העומד למכירה יכול לקחת שלא מדעת הבעלים

הלוקח לעשות משיכה ולקנות לעצמו ללא נטילת רשות. ונראה מדבריו דמהני גם שלא בפני המוכר. וכ"כ בדעתו הפרי יצחק (ח"ב סי' מ"ח).

וא"כ ע"כ דס"ל דאמירת לך וקני היא משום דחיישינן לחזרה, או כמ"ש הפרי יצחק בדעתו דבלי אמירה אפשר שאינו רוצה להקנות לו עדיין, ומבואר דלא ס"ל לקצות כמ"ש האבהא"ז בדעתו, אלא ס"ל דלא בעינן דעת מקנה לקניין.

דחיית ההוכחה מהנתיבות

ונראה דלפי"ז גם מה שכתב האבהא"ז בדעת הנתי' יש לדחות, ונימא דלעולם ס"ל לנתי' דבעינן דעת מקנה למעשה קניין, אלא דכמו דמהני אמירה של לך משוך וקני, ומטעם שביאר האבהא"ז דנותן דעתו על המעש"ק, א"כ גם בשולח שליח הרי כתב הנתי' בסי' קפ"ב (סק"ב) דבעינן שיאמר או יכתוב ללוקח ע"י הקטן לך משוך וקני, וא"כ אדרבה מבואר בנתי' דבעינן דעת מקנה למעשה קניין², אלא דס"ל לנתי' דאף שמינה שליח אין כוונתו שהשליח יעשה את המעש"ק, כיון שאינו בר שליחות.

אמנם בנתי' רמ"ד (סק"א) נראה דאי"צ אמירת לך משוך וקני כששולח שליח, וכבר עמד על סתירת הדברים במנח"פ בתשובה (שבסוה"ס מנח"פ על יור"ד סי' י"ב). וא"כ מדברי הנתי' ברמ"ד יש ללמוד דס"ל דלא בעינן דעת מקנה לקניין, וכמו שכתב האבהא"ז.

ואין לומר בדעת הנתי' דלעולם בעינן דעת מקנה לקניין, וכששולח ע"י שליח הוי כאילו אמר, ומצאנו סברא זו במחנ"א הלכות שלוחין (סי' כ' במסוגר). דזה אינו, דאם נימא דע"י שליח אי"צ אמירה, ע"כ זה רק משום דכל תכלית האמירה היא משום שחיישינן לחזרה, ולכן כששלח שליח וכבר אינו בידו י"ל דלא חיישינן יותר, אמנם אם

2 אך אין זה מוכרח, ד"ל דבעינן אמירה שמה חזר בו, וס"ל לנתי' דגם כששלח שליח חיישינן לזה.

שיבואו לקחת ללא רשות אין דעתו על המעשה קניין. וצ"ב.

דעת התיבות

עכ"פ מוכרח מדברי הרשב"א, דבעינן דעת מקנה למעשה קניין, וכך פסק השו"ע בחו"מ (סי' קפ"ה ס"ב), וא"כ יקשה מכאן על הנתי' ברמ"ד (סק"א) דס"ל דאי"צ דעת מקנה למעש"ק. ובאמת הנתי' בסי' קפ"ה (סק"א) כתב טעם אחר בדברי השו"ע מ"ט אין השליח יכול לקנות לעצמו, והוא משום דשם שליח אינו אלא לאחר, ונחשב כלא נתן לו רשות לקנות לעצמו ורק למכור לאחרים, ולפי"ז עלו דברי הנתי' כהוגן, אמנם מדברי הרשב"א מבואר דלא כטעמו של הנתי' אלא משום דאם קונה לעצמו אין כאן הוצאה מרשות לרשות.

ואין להקשות דלפי מה שביארנו דמועיל אמירת לך משוך וקני, ומשום דנותן המוכר דעתו למעשה קניין, א"כ גם השליח יאמר לעצמו לך משוך וקני ואח"כ יסתלק, דזה אינו, דסו"ס בעינן שדעת המוכר תיחיה קיימת בשעה שיעשה הלוקח את הקניין, והשליח כשיסתלק לא תהיה כאן את דעת המקנה.

דעת האמרי ברוך

ומהאמרי ברוך סי' קפ"ה (ס"ב) מבואר, דלעולם בעינן את דעת המקנה ואיכא חיסרון של הוצאה מרשות לרשות, ומה שמבואר בכמה מקומות דיכול לקנות לעצמו שלא מדעת הבעלים, וכגון בסי' שנ"ט (ס"ב) דהובא מה שכתב הרא"ש דאפשר לקחת שעורים תחת עדשים דזכין לאדם. [וזה כעין אותה קושיא שהקשה המחנ"א מדברי הר"ן בב"ב (פ"א.) ומו"ק (ט. מדפי הרי"ף)]. התם באמת אינו זוכה במה שקונה כיון דאין כאן דעת המקנה, אלא אמרינן שיכול לקחת לעצמו ולאכול ובאמת יכול המוכר לחזור בו.

ולפי דברי האמרי ברוך אי"צ לחלק בין דבר שקצבתו ידועה לדבר שאין קצבתו ידועה, וכמו שחילק הגרש"ש, אלא לעולם בעינן דעת מקנה, רק שיכול לקחת לעצמו

ע"מ לשלם. א"כ מבואר דלא בעינן את דעת המוכר לקניין.

אמנם מבואר במחנ"א דגם הוא סובר דאין די בהסכמת הבעלים, אלא צריך את הקנאות, אך בדבר שדמיו קצובים דעת הבעלים להקנות לכל מי שיתן דמיו, משא"כ כשאין דמיו קצובים והשליח הוא קוצב את הדמים, בזה אמרינן דהשליח הוא המקנה ואינו יכול לקנות לעצמו לא רק מחמת חשד, אלא מפני שאין כאן מי שיקנה לו.

ונראה כוונתו דאי"צ דעת מפורשת למעשה קניין, ומ"מ בעינן דבשעת הקניין יהיה דעת המוכר קיימת ובלא"ה איכא חיסרון במעש"ק, וכשהשליח הוא המקנה ומסרו לו הבעלים את כוחם א"כ בעינן את דעת השליח קיימת ולא את דעת הבעלים, ומש"ה אין יכול לקנות לעצמו, דבשביל זה צריך להסתלק מהשליחות, ואז יהיה חיסרון בדעת המקנה. ועדיין צריך ביאור בזה.

דעת השערי יושר

אמנם בחי' הגרש"ש בקונטרס השליחות (סי' ב') פליג על המחנ"א, ולדעתו יש לחלק בין דבר שקצבתו ידועה לכל ועומד למכירה, דבזה אי"צ דעת הבעלים בהקנאה, לבין דבר שהבעלים נתנו לו קצבה ואינה ידועה לכל, דבזה בעינן את דעת המקנה, ובכהאי גוונא דווקא כתב הרשב"א שאין השליח יכול לקנות לעצמו, ואת"ש דברי הר"ן בב"ב (פ"א.) ובמו"ק (ט. מדפי הרי"ף) דשם הוי דבר שקצבתו ידועה לכל.

אמנם יש להבין דבריו דאם בעינן דעת המוכר למעשה קניין, א"כ מה הפרש יש בין דבר שקצבתו ידועה לכל לדבר שאין קצבתו ידועה. ונראה מדבריו שהבין דכיון דאין צריך כאן שום דעת מצד המוכר כיון דהכל כבר גמור בדעתו וידועה לכולם, א"כ בקל יוצא מרשותו ואי"צ דעתו למעשה קניין.

או נימא דלעולם דעת המוכר קיימת גם למעשה קניין שיעשו אלו שיבאו לזכות, משא"כ בדבר שאינו ידוע וממילא אין רוצה

וחזר הנו"ב על דבריו באבהע"ז (מהדו"ב סי' ע"ז) דא"א לזכות בחפץ בלי דעת הבעלים, ושם כתב דכוונת הרמב"ם דלא זכה בחפץ ומ"מ יכול לקדש בו ומועיל מצד קניין שינוי רשות. [ולא הזכיר שם מהפקר].

ומבואר מדבריו דס"ל דגם בדבר שאין מקפיד לכל לא מהני בלא דעת מקנה, וס"ל לנו"ב דאין די בהסכמת המוכר אלא צריך שיהיה דעתו גם על המעשה קניין.

וכן ס"ל לאמרי משה (סי' ל"ז בהגה"ה), והביא את דברי הנו"ב, וכתב דלדבריו מה שמבואר בסי' שנ"ט דיכול לקנות שעורים תחת עדשים, הה"נ דאין נעשה שלו אלא שמותר לו לקחת, וכמ"ש האמרי ברוך בסי' קפ"ה שהובא לעיל.

ומכח זה כתב האמר"מ במוכר בהמה מבכרת לגוי תמורת מלווה, שלא קנה הגוי, ואף שאח"כ משך הגוי הבהמה לביתו, לא מהני כיון שבקניין משיכה לא היה דעת בעלים למעשה קניין.

ובאבני מילואים (סי' כ"ח סקמ"ט) פליג על הנו"ב וכתב דוודאי שאין דין דבר שאין מקפיד מטעם הפקר, כיון דבהפקר א"א לבעלים לחזור בהם בלא מעשה קניין, אלא ע"כ דזה מדין מתנה. והוכיח דבריו מסוכה (מ"ב:) דמלמדים את כל הבא למקדש שיאמר כל מי שיבוא לולבי לידו הרי הוא לו במתנה, ושם הרי אין נותן רשות לעכו"ם ולא הוי הפקר לכל ושוב אינו חל, וע"כ דאין זה משום הפקר אלא משום מתנה.

ואת הוכחת הנו"ב מב"מ (ל:) דחה האבנ"מ דריב"י רצה להפקיר כיון שחשש שיהא מי שיזיק העצים ויכשל בגזל, משא"כ כשיפקיר ינצלו מגזל. [ועי' באמרי בינה (נדרים סי' כ"ב) דהקשה דגם בלא יפקיר לא יכשלו כיון שאינו מקפיד, ויש לישב. וכן מה שמשמע בדבריו דבהפקר אין גזל, עי' במחנ"א (הל' זכיה מהפקר סי' ח') ובחזו"א (אבהע"ז סי' רל"ו), ואכ"מ].

ולכאורה מבואר באבנ"מ דלא בעינן דעת מקנה למעשה קניין ודלא כמ"ש האבהא"ז

אך לא יזכה בו, והה"נ גם השליח יכול ליקח לעצמו החפץ אמנם אינו זוכה בו.

ובזה ישב האמרי ברוך מה שמצאנו בדאבידה יכול השומר לקנות לעצמו, וכדאיתא בפסחים (י"ג.) ביוחנן חקוקאה, וכ"כ הטור והרמ"א בסי' רס"ז (סכ"ד) ולכאורה קשה הרי אין שליח קונה לעצמו, ונדחקו בזה המחנ"א (שם) והמהרי"ט (ח"א סי' צ"ג) והאורים גדולים (סי' קצ"ד), ולאמרי ברוך את"ש דבאמת גם שליח יכול לקחת לעצמו, רק שלא יזכה בחפץ.

דבר שאינו מקפיד - ודעת הנו"ב

וברמב"ם (פ"ה מהלכות אישות ה"ח) כתב דאם קידש בדבר של חברו, ואין חברו מקפיד עליו מקודשת מספק. והובא דבריו בשו"ע אבהע"ז (סי' כ"ח סי"ז). [והטעם דהקידושין רק מספק נחלקו האחרונים, דהפרישה שם כתב דאיירי בדבר שאינו שו"פ, וחיישנן שמא שו"פ במדי, ובב"ש ובט"ז שם כתבו דחיישנן שמא מקפידים הבעלים].

ולכאורה מבואר דאי"צ בזה דעת מקנה, וכך הוכיח האבהא"ז שם כשיטת הקצות דאי"צ דעת מקנה למעש"ק, ולדעת הגרש"ש אין מכאן הוכחה, כיון דיש לחלק בין דבר שקצבתו ידועה לכל וכן דבר שאין מקפיד לכל, לבין דבר שאינו ידוע, וא"כ את"ש לכו"ע.

אמנם מצאנו בנו"ב אבהע"ז (מהדו"ק סי' נ"ט) דהקשה על הרמב"ם מאין יצא לו דין זה, ואין אפשר להוציא ע"י כך ממר"ק, וכתב דכוונת הרמב"ם דמועיל מדין הפקר, והוכיח הנו"ב דבריו מב"מ (ל:) בעובדא דריב"י דאמר לכו"ע אפקרינהו לך לא אפקרינהו, ופריך וכה"ג מי הוי הפקר, ואי תימא דדבר שאינו מקפיד אינו הפקר, א"כ למ"ל לריב"י להפקיר, שנייה החפץ ולא יקפיד לשום אדם חוץ מאותו אדם, וע"כ דגם דבר שאין מקפיד הוא משום הפקר, ובעינן שיהא הפקר לכל דהיינו שלא יקפיד על שום אדם שיקחנו.

שלחו לכך ואינו מקפיד, יש להחמיר שלא לקנות ממנו, דאף דדעת הנתי ברמ"ד (סק"א) דאיי"צ שליחות גדול למכירה, מ"מ בסי' קפ"ב (סק"ב) כתב דבעינן שיאמר או יכתוב ע"י לך משוך וקני.³ ודלדעת המנח"פ (שם) עכ"פ במקום שלא שלח אותו ללוקח מסוים בעינן אמירת לך משוך וקני.

וכן לדעת הקצות בסי' קכ"ו (סקט"ו) ובסי' רמ"ד (סק"ב) בעינן בר שליחות, או מטעם האבהא"ז דבעינן דעת מקנה לקניין, או מצד דבעינן הודאת בע"ד וכשיטתו בסי' רמ"א (סק"א), או מטעם דקפיד שיועיל מדין שליחות כמ"ש לעיל.

וכן לדעת הרשב"א והר"ן בכתובות (צ"ח.) נראה דבעינן דעת מקנה לקניין, אמנם הבאנו דעת הגרש"ש דאם קצבתו ידועה אי"צ דעת מקנה, א"כ בערבות י"ל דקצבתם ידועה, דפחות או יותר כולם מוכרים באותו מחיר. ואפילו במכירת שאר ד' מינים אם נרשם מחירם בדוכן אפשר דנחשב כקצבתו ידועה, ורק אם הקטן אומר בעצמו את המחיר ולא ידוע בלעדי אמירתו, בזה לא יהני.

אך שיטת הנו"ב והאמרי משה דבכל גווני בעינן דעת מקנה למעשה קניין, וכן נראה מהאמרי ברוך, וא"כ נראה דיש מקום להחמיר שלא לקנות מקטן, לא מבעיא במקום שאין אמירת לך משוך וקני שאז מהני רק לנתי ברמ"ד, וגם לדבריו לדעת המנח"פ איירי דווקא כששלחו לאדם מסוים, אלא אפי' כשיש אמירה מ"מ יש להחמיר לדעת הנו"ב והקצות והאמ"ב והאמר"מ [וכן למנח"פ במקום שלא שלחו לאדם מסוים].

ושמעתי מחכ"א לטעון דבקניית ד' מינים תועיל מכירת הקטן, משום דוודאי דעת המוכר גם על המעש"ק, דאל"ה למאי יהבה נהליה, וכדאיתא בב"ב (קל"ז:): לגבי אחריו לפלוני, וכן כתב הרא"ש (קידושין פ"ק סי'

בשמו, אך י"ל דס"ל כשיטת הגרש"ש בדבר שאין מקפיד לכל שאני. אך מ"מ כבר הבאתי לעיל מהקצות בסי' ר"ט ורס"ב ורע"ח דנראה מדבריו דאיי"צ דעת מקנה למעשה קניין, וכל דבריו ברמ"ד זה משום דהקפיד שיועיל מדין שליחות.

ולכאורה היה מקום לומר דכיון דאמירת לך משוך וקני מהני לכו"ע, וכנ"ל, א"כ באומר ע"י קטן לך משוך וקני יועיל לכו"ע וכמ"ש הנתי בקפ"ב.

אמנם למה שביארתי בטעם הקצות ברמ"ד לא יועיל גם זה כיון דרוצה שיועיל מצד שליחות. ובלא"ה נראה לומר דאין הקטן נאמן בזה, והנתי שכתב שנאמן ביאר בסי' רמ"ד ע"פ דברי הש"ך בסי' שנ"ח (סק"א) דדי באומדנא שפלוני מרשה לו, וקטן עושה אומדנא, וא"כ זה ניחא אם נלמוד בש"ך דזה מהני לקניין וכמו שהבין הקצות בסי' ר"ט (סק"ה) ורס"ב (סק"א), אמנם לנו"ב (אבהע"ז מהדו"ת סי' ע"ז) והעונג יו"ט (סי' קי"א) דכתבו דאין עושה קניין, א"כ לא נוכל לסמוך על הקטן.

וא"כ לפי"ז גם אם אי"צ דעת מקנה לקניין לא נוכל לסמוך על הקטן שמינה אותו אביו שליח, דזה מהני רק לאכילה ולא לקניין (לדעת הנו"ב והעונג יו"ט). ואף שהנתי בסי' כ"ח (סק"ז) וברמ"ד (סק"ד) כתבו דעדות לדבר שאינה בגמר הדבר - והיינו שמעיד שפלוני מסכים לתת לו - אי"צ בזה כל כללי עדות, מ"מ הרי הדגיש בסי' כ"ח דמ"מ שני עדים בעינן, וא"כ ע"כ גם בעינן עדים כשרים, ומהא גופא שהוצרך הנתי ברמ"ד (סק"א) להאמין לקטן מטעם הש"ך בשנ"ח, מוכח דבעינן עדים כשרים גם אם אין זה גמר הדבר.

לנידון דידן

ועתה נבוא לנידונו במקום שהקטן מוכר ד' מינים של אביו שלא בפניו, אף שאביו

3 ואף דאם יקנה ע"י קניין הגבהה לדעת המחנ"א (שלוחין סי' כ') לא בעינן אמירת לך וקני. מ"מ זה חידוש ולא נזכר בשום פוסק, ואדרבה בסי' קצ"ז ס"ד מבואר דגם בהגבהה בענין לך וקני, וכן הוכיח במנח"פ שם.

לקנות ע"י הדמים דאל"ה יצטרך ללכת לקרקע לעשות מעש"ק, משא"כ במטלטלין שהשליח יביאם אליו אפשר שאינו רוצה לקנות עד שיבוא לידו, אמנם בד' מינים וודאי שרוצה לקנות בדמים כדי לצאת דעת המחמירים בזה וכן"ל.

אמנם נראה דאין זה לעיכובא כיון דלדעת הנתי' קונה בדמים אלו, וגם דברי המחנ"א עצמם אמורים רק לדעה דדאורייתא לא מהני לדרבנן, והרבה חולקים על זה מכמה טעמים, ע"י בנתי' סי' רל"ה (סקי"ג) דלאחר שבא לידו מהני דרבנן לדאורייתא, ובאבנ"ז או"ח (סי' תצ"ד) דכתב דמהני מדין יאוש, וכן באמ"ב (הל' יו"ט סי' כ"א הערה ח') כתב ע"פ הנו"ב (מהדו"ת סי' כ"ד סקל"ג) דאם הקניין דרבנן קדם לזמן שבא לידי נפק"מ מדאורייתא כו"ע מודו דמהני. עוד כתב האמ"ב דלאחר שתיקנו קניין דרבנן סמ"ד הקונה וקונה מדאורייתא. וע"ע בשו"ת אור לי (לבעל השד"ח סי' ל"א) אריכות גדולה בזה, ומ"מ לכתחילה יש מקום לחוש.

דעת המשנ"ב והכת"ס

והנה במשנ"ב (שם) כתב דכשיבוא האתרוג לחצירו זוכה בו מדאורייתא גם למחנ"א, עיי"ש. ואי נימא דבעינן דעת מקנה למעשה קניין, א"כ לא מהני מה שיביא אח"כ לביתו, כיון דאז אין דעת המוכר למעשה קניין, וע"כ דס"ל למשנ"ב דלא בעינן דעת מקנה למעשה קניין.

ואף דבלא"ה יש להקשות דבקניין שלא בפני המוכר בעינן אמירה של לך וקני [ואף דבבבצר דעת הכסף הקדשים (סי' ר' ס"א) דלא בעינן אמירה, מ"מ האחרונים פליגי עליו בזה וכמבואר בנתי' סי' ר"ב (סק"א), ובשו"ת חת"ס (סי' קי"ז), וכן בקול שמחה (חי' על חו"מ אות י')], זה לא קשה, דהא כל הטעם דבעינן אמירה שלא בפניו זה משום דחיישינן

כ"י לגבי הנותן טבעת שאולה לחברו שיקדש בו אשה דאמרינן דנותן לו ע"מ שיועיל לקדש בו דאל"ה למאי יהבה נהליה, וא"כ ה"ה הכא נימא דוודאי כוונתו גם לקניין.

ולענ"ד זה אינו, דרק כשאנו דנים כמה נתן לו אם רק פירות או גם גוף, וכן שאנו דנים אם נתן לו בשאלה או בקניין בזה אמרינן שנותן לו על דעת דיועיל לו למה שירצה, אבל כשיש חיסרון בעצם הכוונה לקנין לא יועיל שום דבר, דסו"ס לא כיון ליבו להקנות ללוקח, שהרי לעולם מדובר כשרוצה הלוקח לקנות ומ"מ אמרינן שיש כאן חיסרון כוונה מצד המוכר, ומה עדיפא בזה שרוצה לצאת בו יד"ח למצות ד' מינים, ומש"ה נלע"ד דאין סברא זו מועילה כאן.

אכן לפעמים מצוי שמושך את האתרוג בפני הבעלים, ורק נותן הדמים לבנו הקטן של המוכר, אמנם לכאורה אם נרצה לצאת גם ידי המחנ"א (קניין משיכה סי' ב') דאי קניין דאורייתא לא מהני לדרבנן יש להקפיד לשלם על האתרוג קודם החג, דלולא זאת קונה רק במשיכה דרבנן (והובאו דבריו בשע"ת (סי' תרנ"ח סק"ה) ובמשנ"ב (שם סק"י)), א"כ אף דלדעת הנתי' בקפ"ב (סק"ב) יועיל הקניין כסף דהקטן מעשה קוף בעלמא עביד, מ"מ לדעת הקצות בקכ"ו (סקט"ו) לא יועיל ובעינן בר שליחות מהטעמים שיתבארו לעיל. וכן לדעת הישועו"י (סי' ס"א סק"ב) דבקניין כסף לא אמרינן דעת אחרת מקנה, וא"כ בשעה שבאו הדמים ליד אביו לא היה כוונת קניין מצד הקונה.

ואף דגם לנתי' בסי' ר' (סקי"ד) לא מהני דעת אחרת במכר ורק במתנה, מ"מ כל טעמו שם דמי אומר שהלוקח רוצה לקנות עתה ולהתחייב בדמים, משא"כ הכא ששלח דמים ע"מ לקנות וודאי דרוצה בקניין. אך לכאורה י"ל לפי"ז דדווקא בנידון הנתי' בקפ"ב ששלחו לקנות קרקע דאז וודאי דרוצה

4 ואף דאם יחזור בו המוכר י"ל דלא יצא הקונה יד"ח מדאורייתא, מ"מ לא חיישינן שיחזור בו כיון דסו"ס לא יועיל חזרתו לקבל האתרוג, ואף דאם הקונה לא יצא יד"ח לא יהיה לו מה לעשות עם האתרוג וע"כ יחזור, זה אינו דסו"ס ראוי לשאר ימים, ועוד דלא חיישינן עד כדי כך.

שמ"ג), והישועות ישראל (סי' מ"ט סק"א).

והטענה שיהיה כאן יאוש מצד דלא יודע מי הקונה וממילא מתייבא, יש לדון בזה לפי מה שכתב השערי יושר (שער ה' פרק י"ב) לחלוק על ההבנה הפשוטה בהג"א בב"מ (ס"ו): דמחילה בטעות מהני מדין יאוש, וכתב השער"י דאין שייך יאוש בכה"ג, וטעמו דלא שייך יאוש רק באבידה, ועוד דלא שייך יאוש כשמוכר (ושם איירי במוכר דבשב"ל) כיון דיאוש הכוונה סילוק מהחפץ, וכשמוכרו לא מתייבא ממנו אלא משתמש בו (ועי"ש עוד טעם). [וכעין זה ממש כתב גם החי' הרי"ם (ח"מ סי' כ"ה סק"ד)]. וא"כ לדבריו הכ"נ בנדו"ד לא שייך יאוש. [ואף דאפשר לומר דנחשב כאבידה כיון שלא יודע היכן זה מ"מ לפי הטעם השני וודאי דאין שייך הכא יאוש].

וא"כ אף שלמעשה אפשר לצרף ולומר דיש דעות דלא בעינן דעת מקנה, וגם לדעות שלא מהני מ"מ יש כאן יאוש לכמה דעות [דהא האבנ"ז (או"ח סי' תצ"ד) לא ס"ל כהשער"י, שהרי בסברא זו דאיכא יאוש דחה דברי המחנ"א (קניין משיכה סי' ב'), דאפשר לקנות אתרוג בכסף ללא משיכה], מ"מ נראה דלכתחילה וודאי יש לחוש, ובפרט במקום שלא אמר לך משוך וקני, דאז לרוב דעות לא מהני.

צד להקל מכח תפיסה

ולכאורה היה מקום להקל מטעם אחר, כיון שנחלקו הפוסקים אי מהני קנין כזה, וכפי שהארכו בכל המאמר, א"כ יכול הלוקח לומר קי"ל כהפוסקים שחל הקנין ואז ייצא בזה כבשלו. אמנם נחלקו בזה הרבה אחרונים אם חפץ שהוא שלו רק מכח תפיסה נחשב "לכם", עיי' חמד"ש (ח"מ סי' י' סק"ו) ואמרי בינה (דיני יו"ט סי' כ"א (ב) הערה ד'-ו). וע"ע באו"ש (ביכורים פ"ב הי"ג) ובזכר יצחק (ח"א סי' נ"ד) ובשו"ת חי' הרי"ם (סי' ה') ובאבנ"ז (או"ח סי'

שמא חזר בו, ולאחר שעשה קניין דרבנן שוב לא חיישינן לזה שהרי אין יכול לחזור בו.⁴

וגם מדברי הכת"ס (או"ח סי' קכ"ח) יש להוכיח דלא ס"ל דבעינן דעת מקנה למעשה קניין, דכתב דקטן שקנה לולבים ומכרם, אם קונה רק מדרבנן אפשר לצאת בהם יד"ח כיון דאתי דרבנן ומפיק דרבנן, ולכאורה לדבריו צ"ל דהקטן מוכר את הקניין דרבנן שלו, והמוכר שלו מוכר את הקניין דאורייתא, והא המוכר אין דעתו למעשה קניין, וע"כ דס"ל דלא בעינן דעת מקנה למעשה קניין, וכשיטת הנתיב.

ומ"מ כבר כתבנו דיש להחמיר כשיטת הנו"ב והאמר"מ, וכן בדבר שאין קצבתו ידועה להחמיר כדברי הגרש"ש בדעת הרשב"א, וכל מה שכתבנו היינו דווקא לצאת ביומא קמא דבעינן בו "לכם", אבל בשאר ימים שיוצאים בשאלו אין לחוש כלל.

צד להקל מדין יאוש

וראיתי מי שרוצה להקל מכח יאוש ולומר שהבעלים מתייבאים מתרי טעמי, גם מצד ספד"ד דיכול הקונה לומר קי"ל דלא בעינן דעת מקנה, וגם מצד שלא יודעים הבעלים מי הקונה שיחפשו אחריו.

והנה לגבי יאוש מצד ספד"ד מצאנו לתה"ד (סי' ש"י) דכתב דהטעם דאמרינן קם דינא (יבמות ל"ז): זה משום דמתייבא, והרי מבואר דבמקום ספק אמרינן דמתייבא. אמנם הש"ך בתקפו כהן (כללי קים לי) תמה עליו, וז"ל "למה נאמר כיון שכבר נפסק הדין אסח דעתיה ונתיבא הימנו, הלא לא זכה בו אלא משום שהיה מוחזק בו ולא היו יכולים להוציא מידו מכח ספק, ולא אשכחן סברא זו בשום מקום בש"ס או פוסקים" עכ"ל. וכוונתו דמוחזקות מכח ספק אינה גורמת ליאוש, ואפשר לומר משום דמהני תפיסה לא מתייבא. ועכ"ל כן דא"כ לא יהני תפיסה לעולם כיון שכבר נתיבא ממנו. [ולדעות דלא מהני תפיסה בספיקא אפשר דיהני יאוש, וכ"כ הנתיב (המובא בשו"ת חמד"ש סי' ב'), והאבנ"ז (או"ח סי'

וכמבואר בחולין (פ"ג.) ובחומ"מ (סי' קצ"ט), אמנם בשו"ת בית יצחק (או"ח סי' ק"ז) כתב דדווקא הקונה בערב החג קונה במעות, אבל הקונה כמה ימים קודם אינו קונה במעות [ועי' בשד"ח (מערכת הל' כלל קמ"א סקכ"ד) שהביא דבריו]. וא"כ הקונים אתרוג לפני ערב החג צריכים להקפיד על הגבחה.

ואף דלאחר שמשך לרשותו י"ל דכבר יקנה במעות כיון דאין חשש של נשרפו חיטיך, כבר כתב השער משפט (סי' קצ"ח סק"א, הובא בפת"ש שם סק"ב) דברמב"ם מבואר דלא פלוג בזה, וכ"כ האמרי בינה (קונטרס הקנינים סי' ה') ובבית יצחק (שם). [ועי' בנתי' (סי' קפ"ג סק"ד) דלא כתב כן, ויש להאריך במחלוקתם, ואכ"מ].⁵

ואף דיגביה אח"כ בביתו [ואז גם קונה מדין קנין חצר] לא מהני, כיון דשלא בפניו בעינן אמירה, ואף דדעת המחנ"א (שלוחין סי' כ') דבהגבהה אי"צ אמירה, מ"מ מסתימת הפוסקים אין נראה כך, וכן נסתר משו"ע חו"מ סי' קצ"ד (ס"ד), וכמ"ש המנח"פ, וגם שזה רחוק מן הסברא ומ"ט סומכים ע"ז במקום דאורייתא.

אך לכאורה י"ל דבמקום שנתן דמים ואסור למוכר לחזור בו אזי לא חיישינן לחזרה, ומהני שלא בפניו. וכן מצאנו לקצוה"ח סי' רע"ח (סקט"ו), וכמ"ש בדבריו הפרי יצחק (ח"ב סי' מ"ח). אמנם כבר האריך הפרי יצחק לחלוק על הקצות והוכיח מהגמרא שגם לאחר שנתן דמים לא מהני משיכה שלא בפניו. [ועי"ש דביאר מ"ט חיישינן לחזרה, אף שאסור לו לחזור]. וא"כ לא מהני הגבחה בביתו.

ומ"מ נראה דבמקום שעשה כבר קניין מדרבנן, כו"ע יודו דאין יותר חשש לחזרה, ובשביל שיחול קניין דאורייתא מהני קניין גם שלא בפני הבעלים.

שמ"ג) ובשער"י (ש"ה פ"ח), ובעוד הרבה אחרונים. ואכ"מ.

ונמצא דמידי ספיקא לא נפקא, ובפרט שביארנו דדעת הנתי' ברמ"ד היא יחידאה, וגם נסותרת מראשונים, וגם הוא עצמו סותר דבריו בקפ"ב דבעינן אמירה, ועכ"פ כשאנו שולח לאדם מסוים וכמ"ש המנח"פ. ואף שהבאנו דעת הגר"ש בדבר קצוב הוי מכירה מ"מ נפק"מ באתרוגים, וגם דבריו אינם מוכרחים כמו שביארנו, וא"כ ודאי יש לחוש בזה לכתחילה בדאורייתא.

וראיתי בפסקי תשובות (סי' תרנ"ח הערה י"א) שהתיר לקנות משליח קטן, והביא כן מספר חנוך לנער (פכ"ה סק"ח). וכן הביא להתיר בזה בשם קובץ מבית לוי (ח"ד עמ' ס"ג), ועי"ש בקובץ הנזכר תשובת הגר"מ וואזנר זצ"ל שהוכיח כן מחו"מ סי' קפ"ח דמבואר שם בשולח דינר ביד קטן לא שלח אלא להודיעו, ומשמע דאם שלחו לקנות מהני.

ולענ"ד אין מכאן ראייה דמהני הקנין, ולא איירי שם אלא אם חייב המוכר באחריות הדמים והשמן, ולעולם לא היה שם קניין.

ועי"ש שהסכים עמו אביו הגדול בעל השבט הלוי להקל בזה, וציין לביה"ל בסי' תמ"ח (ס"ג) שהבאתי לעיל. אמנם כבר הארכתי שאין זה מוסכם בכל הפוסקים, והנלענ"ד כתבתי.

הגבחה בד' מינים בפני המוכר

ולסיום ראיתי לדון בדבר קניין הגבחה באתרוג שלא ראיתי מי שמקפיד או מעורר על זה, דלכאורה אתרוג הוי דבר שדרכו בהגבהה, וא"כ אינו נקנה במשיכה וכמבואר בחו"מ (סי' קצ"ח ס"א), וא"כ צריך להקפיד להגביה את האתרוג ג' טפחים.

והנה בקונה אתרוג בדמים י"ל דקונה אותו בקניין כסף וכמו כל דבר של מצווה,

5 וע"ע בזה בר"י מיגאש (שבועות מ"ח), ובמאירי (ב"מ מ"ד), ועי' גם בנתי' (קפ"ג סק"ה) ובדברי חיים (מכירה סי' ט'), ובאבנ"ז (חו"מ סי' ל"ה), ובכתב וחותם (כרם שלמה סי' י"ג), ובחי' רמ"ש (קידושין כ"ו). ועי' ביד המלך (פ"ה מאישות ה"ז). ונתתי רק מראה מקום למעיין.

אמנם זה רק בפני המוכר דאז מגביה כדי לקחתו לעצמו, משא"כ כשמגביה בביתו בלא כוונה לקנין כלל אלא כדי להראותו לאחרים או לנוטלו למצוה אז ודאי אין בדעתו למעש"ק.

ואף בדעת אחרת מקנה אפשר דלא בעינן כוונת קניין, כאן לא מהני דעת אחרת, וכמ"ש הנתי' בסי' ר' (סקי"ג) דבמקום שאין דעת המוכר להקנות במעש"ק, לא מהני דעת אחרת מקנה. סוף דינא צ"ע מ"ט אין חוששים לזה לעשות מעשה קניין של הגבהה בפני המוכר.

אך עדיין יש להעיר לפי מה שכתבנו בדעת האחרונים דבעינן דעת מקנה למעשה קניין, א"כ לא יועיל מה שאסור לו לחזור בו, וכן מה שעשה קניין דרבנן, כיון דסו"ס אין דעת המוכר למעשה קניין, ומדאורייתא עדיין לא קנה.

ובר מן דין, הרי בד"כ אין הקונים נותנים את דעתם לקנות בהגבהה אף שמגביהם, ואף שבכל קניית הד' מינים בדרך כלל אין הקונה שנותן דעתו למעש"ק, מ"מ כשלוקח לעצמו אמרינן דזה כוונת הקניין, וא"כ י"ל דאם יצא לו להגביה בפני המוכר מהני,



הרב יוחנן שטיינברג

טעמי וגדר מתה מחמת מלאכה

מעשה בראובן תושב העיר ביתר עילית, ששאל רכב מחברו שמעון לצורך נסיעה לירושלים הלך וחזר. כשיצא מהעיר לעבר כביש עוקף חוסאן, נרגם במטח אבנים שנזרקו ע"י מחבלים ימ"ש. בחסדי ה' ששמר עליו והצילו מכף אויב ואורב, לא אירע שום נזק לנפש. אך הרכב ניזוק - השמשה הקדמית נופצה, ושאר נזקים ושריטות, והמשאיל מאמין לו שכך היה ושהשתמש בו כדרך.

ועתה בא שמעון, בעל הרכב, לתבוע מראובן שישלם לו על הנזקים, וטענתו עמו, שהרי שואל חייב אף באונסין, ולכן אף שהרכב ניזוק באונס, מ"מ חייב לשלם.

אך ראובן טוען לעומתו דכיון ששאל את הרכב לצורך נסיעה לירושלים, והנסיעה לירושלים היא בדרך כלל דרך כביש 'עוקף חוסאן', א"כ יש לדון את דינו כמתה מחמת מלאכה ויש לפטרו.

ויש לדון מי מהם צודק בטענתו.

עוד יש לדון, מה יהיה הדין באופן שלא ניזוק מרגימת אבנים, אלא שראובן עבר בנסיעתו על האבנים ושברי זכוכית הפזורים על הכביש, וצמיגי הרכב ניזוקו מהם, האם דינו כמתה מחמת מלאכה או לא.

על דרך זה יש לדון, באופן שהנזק אירע מחמת שנסע בשעת לילה מאוחרת, ועמדו גנבים על הכביש וגנבו ממנו את הרכב, האם גם אז יהיה פטור מדין גניבה מחמת מלאכה, או שמא הפטור של מחמת מלאכה הוא רק באונס ולא בגניבה.

גדר חיובי אונסין בשואל

באונסין ובאחריות החפץ, ובגמ' כתבו שם בהו"א דהטעם הוא דהגזלן קונהו מיד בגזילתו, ודוחה הגמ' דלא, וז"ל הגמ', ולא היא כי אוקמינא רחמנא ברשותיה לענין אונסין אבל לענין מקנא ברשותיה דמרייהו קיימי "מידי דהוה אשואל".

וברש"י שם [ד"ה אבל] אבל לענין מיקנא לא קני אם קימין הן אצלו והוא היה בא לעכבו וכו', והאי דכי נאנסו מחזיר דמים ולא מצי אמר ליה נאנסו ומיפטר משום דלא גרע גזלן משואל משום "דכל הנאה שלו הוה כקנוי לו לימי שאלתה והוה כשלו ולכן חייב באונסיה", [וע"ע לשון רש"י ע"ז ט"ו ע"א ד"ה שאלה קניא].

והיינו דהשואל, בזמן שהחפץ שואל לו הרי הוא כקנוי לו, וכשנאנס שלו נאנס ולכן חייב לשלם, [ולא דהוא שלו לגמרי שיהיה פטור מלהחזיר כמו לוקח לזמן, דהרי יש לו חיוב השבה, ואכ"מ].

א. בשמות פרשת משפטים כ"ד י"ג כתוב: וכי ישאל איש מעם רעהו ונשבר או מת בעליו אין עמו שלם ישלם.

וכן בפרק השואל ב"מ צ"ד ע"ב מפורש ששואל חייב באונסין, וכן אמרו שם במשנה צ"ג ע"א והשואל משלם את הכל.

ומבואר בדבר פשוט הוא דהשואל חפץ מחבירו נתחייב על אחריות החפץ ככל מה שיקרה לו אפי' על אונסין, וחייב אפי' על דבר שהיה ודאי קורה גם אצל הבעלים כגון מתה כדרכה, שגם אצל הבעלים היתה מתה, וכלשון הגמ' [ב"מ ל"ו ע"ב] מלאך המות מה לי הכא ומה לי התם, ואפילו הכי נתחייב השואל.

ובטעם וגדר חיוב זה דהאיך יתחייב אדם על חפץ חבירו בדבר שאינו תלוי בו ובשמירתו, עי' ברש"י סנהדרין [דף ע"ב ע"א] דדנין שם בגמרא בגזלן שחייב

שע"י כל שימוש בו יורד קצת משוויו, והיינו בלאי טבעי, פשוט וברור שא"צ לשלם לו על זה, שהרי ע"ז שאל ממנו להשתמש בו, וידע המשאל שיפחת הכלי שווי זה, והוה כנותן לו במתנה להדיא שווי זה, וכן נראה מתו"ד השיטמ"ק על איבעיא זו בגמ' דהכחש הטבעי שדרכו להפחית בשימוש ברור שא"צ לשלם, עיי"ש.

ויותר מזה מבואר בנתיבות סי' שמ"א סק"א דהשואל חפץ מחבירו לזמן ונאנס תחת ידו, וחייב מצד הדין לשלם מה שנאנס כדין שואל שחייב באונסין, אעפ"כ כשמשלם לו, מנכה השואל מהתשלומין דמי השווי מה שהיה נפחת אצלו מחמת השימוש עד סוף הזמן ששאל החפץ אם היה נשאר החפץ קיים.

וז"ל ויש ללמוד מכאן דה"ה אם שאל חפץ מחבירו וכו', וכן אם נאנס תחת יד השואל, כשמשלם לו השואל מנכה לו דמי מה שהיו פוחתין מחמת שימוש של החפץ אילו היה קיים מחמת הזמן שהיה השואל משתמש בו, וכן אם הזיקו אחר משלם להשואל דמי שיווי ההשתמשות על זמן השאלה והמותר לבעלים, וכן מוכח בהנ"י עיי"ש, עכ"ל.

ומקור דבריו הוא מהנימוקי יוסף בסוגיא דשואל אדם בטובו לעולם, שהדין הוא דאין צריך להחזיר החפץ עד שיצא מכלל שימוש וישארו רק השברים, ואז צריך להחזיר לו שבריו, ונסתפק הנ"י האם המשאל יכול להוציא החפץ מהשואל בשעה שאין השואל משתמש בו, או שהשואל יכול לעכבו מליקחנו שירא שמא יאבד אצלו, וכתב שם נפק"מ באם יאנס תחת ידו שלא יצטרך לשלם לו כלום רק השברים, דכל שיווי החפץ הרי נתן לו כבר במתנה בזכות השימוש ולכן אי"צ לשלם לו זה רק שיווי השברים, ואם נאמר דיש למשאל זכות לקחת ממנו החפץ כשאין משתמש בו, א"כ הרי צריך לשלם לו גם שווי זכות זה.

וכן מפורשים הדברים בתוס' ב"ק דף י"א ע"ב ד"ה אין שמין, בסוה"ד, וז"ל וה"ט דמ"ד אף לשואל כיון דחייב באונסין נמצא שקנאו משעה שהוציא מיד הבעלים והדמים הוא דנתחייב כמו גנב וגזלן, ע"כ. [ויש לדקדק בלשון התוס' ואכ"מ].

גם הרשב"א ב"מ דף ל"ו ע"ב בסוגיא דשומר שמסר לשומר, הסביר כן הדברים וז"ל [ד"ה מ"ט] "ושואל דחייב במתה כדרכה, משום דכיון דכל הנאה שלו אוקמא רחמנא ברשותו לגמרי כאילו היה שלו חוץ ממתה מחמת מלאכה דאיכא למימר לאו לאוקמא בכילתא שאילתה".

וכן מבוארים הדברים בחי' רעק"א [ב"מ ל"ו ע"ב במערכה אות י"א], וכן בחי' חמדת שלמה [ב"מ צ"ו ע"ב ד"ה עי' שו"ת], דגדר חיוב אונסין בשואל אינו תלוי בחיוב שמירתו אלא דהוי כקנוי לו להתחייב באונסין. וע"ש שדנו בזה האיק שייך גרועי גרועה בשואל שמסר לשו"ש, [ועי' נתיבות בסי' רצ"א סק"ל ובהערות נתיב בינה להג"ר בנימין מרק שליט"א], וע"ע מחנה אפרים הל' שאלה סי' ב', ובנתיבות סי' שד"מ סק"א.

ומ"מ במתה מחמת מלאכה פטור השואל, ומקור הדברים בגמ' ב"מ דף צ"ו ע"ב, איבעיא להו כחש בשר מחמת מלאכה מאי א"ל ההוא מרבנן ורב חלקיה בריה דרב אויא שמיה, מכלל דכי מתה מחמת מלאכה מחייב נימא ליה לאו לאוקמא בכילתא שאילתה, אלא אמר רבא, לא מיבעיא כחש בשר מחמת מלאכה דפטור אלא אפי' מתה מחמת מלאכה נמי פטור דא"ל לאו לאוקמא בכילתא שאילתה, ע"כ.

בלאי טבעי דרך שימוש החפץ

ב. וקודם שנדון בטעם וגדר הפטור של מתה מחמת מלאכה, צריכים להדגיש דזה פשוט שהכחש שמכחיש השואל את החפץ ע"י עצם המלאכה כשמשתמש עם החפץ בשימוש רגיל, דהיינו מה שנפחת ע"י כל פעולה שעושה עם החפץ כגון רכב וכדו'

והוא כהזיקו בידים מדוע פטור. וז"ל הרמב"ן, הא דאמר' בממ"מ לאו לאוקמא בכילתה שאילתה קשיא לי וכי מיגרע גרע כיון דכי מתה מחמת עצמה חייב אע"ג דמלאך המות הוא דקטלה ומה לי הכא ומה לי התם, כי ממ"מ דשואל דמכל מקום איהו גרם ליה היכי מיפטר, בשלמא למיפטר בה שאר שומרי' בהך טענה דלאו לאוקמא בכילתה שאילתה טענה מעלייתא היא לומר דלאו פשיעה דידהו היא, אלא שואל מי יכלת למימר בה טפי מאונס, וי"ל דשואל ודאי חייב באונסין אבל לא בפשיעה דמשאיל, וכאן משאיל פשע בה שהשאילה למלאכה והיא אינה יכולה לסבול אותה מלאכה וכגון שמתה מחמת אובצנא דמלאכה, עכ"ל.

מבואר בדברי הרמב"ן דעיקר הפטור בממ"מ הוא רק משום שהמשאיל פשע בה שהשאילה למלאכה שאינה יכולה לעמוד בה, ולפי"ז כל שאירע לה דבר מחמת המלאכה באופן שאין כאן פשיעת המשאיל, שברור שלא היה קלוקל בחפץ חייב, ועי' להלן עוד.

והנה הרשב"א נראה דהיה קשה לו ג"כ קושיית הרמב"ן, אך תי' קצת בלשון אחר וז"ל, נראה לי דהיינו עיקר טעמיה דרבא דודאי מאן דמשאיל פרה לחבירו למלאכה מידע ידע דעבידא לאכחושי בבשרא דלאו לאוקמא בכילתא שאלה ואפ"ה לא שם ליה מעיקרא בכחשא, [לכאורה כוונתו שלא ביקש ממנו לשלם לו ע"ז, כמו שוכר שמשלם על הכחש עי' מה שצוין לעיל לנתיבות סי' ש"ט] וכיון דלאו בכחש קפיד אף במתה מחמת מלאכה נמי לא קפיד דמה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא, עכ"ל.

והנה מרהיטות לישנא דהרשב"א נראה דחולק על הרמב"ן וס"ל דלאו דווקא משום שהמשאיל פשע שהשאיל לו דבר מקולקל, אלא עצם הדבר שיודע שעלול לקרות אונס כזה וכיו"ב מחמת המלאכה ולא התנה עמו שישלם לו, על דעת זה השאילו לו, והוה כמוחל לו מתחילה כחש זה, ולכן פטור.

וז"ל הנ"י [ס' ע"א מדפי הרי"ף] וכתב הרנב"ר ז"ל נסתפק הראב"ד ז"ל אם יכול המשאיל להשתמש בה בעוד שאין השואל משתמש בה וכו', ונפקא מינה עוד לענין תשלומי אונסין דודאי אע"פ שהוא שואל לו לעולם אם נאנס או נגנב חייב לשלם שאינו מקבל מתנה דשואל הוא, ואם כן כשתמצא לומר שאין המשאיל יכול להשתמש בו כלל אפילו בשעה שאין השואל צריך לו, אם נאנס אינו חייב לשלם אלא דמי שברים לבד שהרי אין למשאיל זכות בו בעודו שלם, ואם המשאיל יכול להשתמש בו ונגנב או נאנס משלם לו לפי זכותו, עכ"ל.

ומזה הבין הנתיבות דכל מי ששואל חפץ לזמן, דעל אותו זמן כל מה שנפחת משוויו הרי הוא שלו וא"צ להחזיר לו. ושנה דבריו לעיל בסי' ש"ז סק"ג, ועי' בהערות נתיב בינה דיש חולקים על הנתיבות, ובעיקר על חידושו השני לגבי מזיק שצריך לשלם לשואל, עיי"ש.

[ועי' גם בנתיבות סי' ש"מ סק"ג בתחילתו, ועוד בסי' ש"ט סק"א גבי שוכר על מה הוא משלם שכירות, עיי"ש.]

עכ"פ עיקר האיבעיא בגמ' הוא בהוכחה יותר מהרגיל שנכחש בד"כ, או מתה, וכגון שנתייגעה כ"כ במלאכתה עד שהוכחשה או מתה. וע"ז איבעיא בגמ' אם צריך לשלם או לא, ואמר רבא דודאי פטור, דא"ל לאו לאוקמא בכילתה שאילתה. ובביאור סברא זו נתבאר כמה הסברים בראשונים ובאחרונים, וכדלהלן.

טעם פטור ממ"מ

פשיעת או מחילת המשאיל

ג. הנה הרמב"ן שם בד"ה הא דאמרין הקשה מה הטעם דפטור שואל במתה מחמת מלאכה, ומ"ש מאונס גמור דחייב השואל אף באופן שודאי היה אונס זה נאדע ג"כ אצל המשאיל, כגון מתה כדרכה, ואפ"ה חייב השואל דהוא חייב באחריות החפץ, כש"כ כשאירע מחמתו ע"י שנשתמש בה

דשונרא [כך מפרש הב"ח] דעיקר המטרה של השונרא הוא רק להרוג העכברים ולא לאוכלם, אלא שטבעו שתוך כדי עבודתו גם אוכל מהם, ולבסוף אכל יתר מן המדה וחביל ומת.

והיינו, דבגמ' שם איכא תרי לישנא בעובדא דשונרא. א] דעכברים הרגוה, ב] דאכלה עכברים טובא וחביל ומת, ופטורוהו משום ממ"מ, והרמ"ה הבין דעיקר מטרת השונרא הוא להרוג העכברים, ולא פליגי ב' הלשונות במטרת השונרא, ואפ"ה סבירא להו ללישנא ב' דיש לו דין מתה מחמת מלאכה, אף שלפי"ז לא מתה מחמת המלאכה עצמה, דהמלאכה היה להרוג והוא מת מתוך אכילתו, ואפ"ה פטור, ומזה הוכיח הרמ"ה דאף באופן שלא מתה מחמת המלאכה ממש פטור מדין ממ"מ, כל שמתה כתוצאה מהמלאכה.

ודעת הרא"ש שחולק, הנה בלשון המובא בטור אין דבריו ברורין כ"כ, דהתחיל בסברא אחת דאין הנדון דומה לשונרא כלל בדמעה דשונרא היתה המיתה מחמת המלאכה ממש שמתה במלאכה עצמה דהיינו באמצע פעולת הריגת העכברים עצמה, ובגרמת הריגת העכברים, משא"כ כאן באנסוה ממנו בדרך אין האונס במלאכה כלל אלא שנאנסה ע"י ליסטים ודרך אגב היתה באמצע המלאכה, וס"ל דזה לא נקרא מחמת מלאכה, ומשמע מלשון זה דאף אם יהיה ברור שאונס זה לא היה נארע בעיר לא נקרא מחמת מלאכה. וסיים בלשונו דכאן אינה מחמת מלאכה כלל אפשר שתיאנס ממנו אף בלא מלאכה, ומשמע לפי"ז דאם יהיה ברור שאונס זה לא היה נארע בעיר גם הרא"ש מודה להרמ"ה, ועי' בב"י בבדק הבית שאכן תי' כן על הרמ"ה דליסטים וחיות רעות אינם מצוים בעיר כמו בשדה, ולכן הוה מחמת מלאכה, והיינו שעיקר סברת הרא"ש לפטור הוא סוף דבריו, [ועי' בב"ח שנטה בדרך אחר ופי' רק סוף דבריו], וכן נראה בלשון הרמ"א בסעיף ג' שהמחבר הביא דעת הרמ"ה דמיקרי מחמת מלאכה,

ובשיטמ"ק נראה ג"כ קצת דהבין דהרשב"א חולק על הרמב"ן דאחר שהביא את דברי הרמב"ן כתב "אבל" הרשב"א כתב, [ועי' לקמן מהמחנה אפרים בלשון הנמוק"י].

והנה המחנ"א ה' שאלה סי' ד' דין במי ששאל ספר ללמוד בו ונתקלקל הספר מחמת מה שלמד בו, האם חייב לשלם או פטור משום ממ"מ, ותלה אותו במחלוקת הרמב"ן והרשב"א הנ"ל, דלהרמב"ן דממ"מ פטור רק משום דהיה פשיעה דמשאיל בטיב החפץ, כאן בספר שנתקלקל מחמת לימודו ליכא פשיעה דמשאיל דודאי הספר היה טוב ושלם כשהשאילו, ונתקלקל רק מחמת לימודו וחייב לשלם, אבל להרשב"א כל שהמשאיל יודע שקלקול זה עלול להיות הרי הוא פטור.

ומבואר דהבין ג"כ כפשטות משמעות הרמב"ן דפטור ממ"מ הוא רק באופן שהמשאיל פשע בו שמסר לו חפץ מקולקל. וע"ע להלן.

אונס שלא בא מחמת המלאכה עצמה

ד. כתב הטור בסי' ש"מ סעיף ו' וז"ל, כתב הרמ"ה מי ששואל בהמה לילך דרך ידוע ובאו עליו ליסטים באותו הדרך או חיות רעות ואנסוה ממנו, חשיב שפיר מתה מחמת מלאכה כיון שמחמת הדרך ששאלה לילך בה הוליכה ונאנסה, כי היכי [שם צ"ז ע"א] דפטרינן להווא דשאל שונרא מחבריה ואכלה עכברים טובא ומתה אעפ"י שלא הרגתה המלאכה גופה, כיון שבמלאכה ששאלה לצרכה מתה בגרמתה, ואדוני אבי הרא"ש ז"ל אומר דאין נראה דלא דמי לשונרא ששאלה להרוג עכברים דבאותה מלאכה עצמה נאנסה, והוי כשואל בהמה למהלך יום אחד ומחמת ההילוך מתה, אבל אם נאנסה ממנו בדרך, אונס אחר הוא ואינו מחמת מלאכה, שאף בלא מלאכה אפשר שתאנס ממנו הלכך חייב, עכ"ל.

מבואר מדברי הרמ"ה דכל אונס שנגרם לחפץ מחמת ההשתמשות הרי הוא פטור, כדן מתה מחמת מלאכה אף שאין הכרח שהמלאכה תגרום המיתה, והבין במעשה

הנ"ל, מביא להוכיח מהרמ"ה דס"ל דלא כהרמב"ן, דהרי במעשה דהרמ"ה לא פשע המשאיל בטיב החפץ, אלא היה כאן אונס צדדי, ואף שהרמ"ה הוכיח דגם אונס כזה נקרא מחמת מלאכה מ"מ עדיין אין כאן פשיעת המשאיל, וכיון שהמחבר פסק כהרמ"ה מוכח דלא ס"ל כדברי הרמב"ן.

וגם הרא"ש שחולק עליו, אינו חולק עליו בעיקר סברתו, אלא דס"ל דאונס כזה שיכול לקרות גם בעיר שלא מחמת מלאכה, לא מקרי מ"מ, ומשמע דאם היה מוכח להדיא דלא היה נארע בעיר שלא מחמת מלאכה אכן יהיה פטור אף להרא"ש, ומזה מוכיח המחנ"א לפסוק דלא כהרמב"ן, [וכמו שנתבאר לעיל דהמחנ"א הבין ברמב"ן כפשוטו דרך כשיש פשיעת המשאיל נקרא מחמת מלאכה ופטור, ועי' להלן מזה].

ועוד הביא המחנ"א להוכיח דלא כהרמב"ן מלשון הנמוק"י דנראה דהיה קשה לו קושיית הרמב"ן ותי' וכלהלן, ודבריו נוטים לדברי הרשב"א ומוכח דלא כהרמב"ן. וזה לשון הנמוק"י, ואע"ג דמתה שלא מחמת מלאכה חייב לא אמרינן הכי כשמתה מחמת מלאכה, אלא כיון שהשאילה למלאכה ידע המשאיל דאפשר דמתכחשא במלאכה ואפ"ה השאילה לו א"כ מתירה למיתה הלכך המשאיל הוא דפשע בנפשיה, ע"כ. [ונראה מהמחנ"א דאף שהנמוק"י סיים קצת כלשון הרמב"ן, מ"מ לא ס"ל כהרמב"ן, אלא כהרשב"א, ודו"ק].

גם בשו"ת פרח מטה אהרן ח"ב סי' קט"ו דן בשאלה שם לגבי חפץ השאול שנגנב מחמת מלאכה, [עי' להלן] ודן ג"כ בשיטת הרמב"ן והרשב"א והוכיח מהרמ"ה דלא ס"ל כהרמב"ן ונקרא מחמת מלאכה אף בלא פשיעת המשאיל, אלא דמתו"ד שם נראה קצת דהרא"ש דחולק על הרמ"ה הוא כדעת הרמב"ן דבלא פשיעת המשאיל לא נקרא מחמת מלאכה, עיי"ש שהאריך בזה, וכתב דבריו שם עוד לאפוקי משו"ת מהרשד"ם חו"מ סי' תל"ה דס"ל דאף שהרא"ש סתר

וכתב עליו הרמ"א וז"ל, ויש חולקין בזה וסבירא להו דלא מיקרי מחמת מלאכה דהרי אף בלא הליכת הדרך איפשר שיבא לה אונס כזה. ומשמע כנ"ל דאם יהיה ברור דאונס זה לא היה נארע בעיר הוה מ"מ, וכן פי' המחנ"א [הנ"ל] וכדלהלן, דהרא"ש לא נחלק על הרמ"ה רק משום דאונס כזה היה נארע גם בלא הליכתו.

והיוצא לפי"ז כשאחד שאל רכב מחברו ונרגם באבנים, והוא ממש כמעשה דהרמ"ה, דלא בא האונס מחמת המלאכה עצמה אלא כתוצאה מהמלאכה ששאלה בשבילה, דהיינו ששאלה לנסוע לירושלים, וכיון שכולם נוסעים דרך כביש זה, הוה כפי' לו בהדיא שיסע דרך שם, ופטור לדעת הרמ"ה, ולפי מה שנתבאר, לכאורה גם הרא"ש מודה כאן להרמ"ה דפטור, כיון דבעיר אין דרך שיזרקו אבנים והוה מחמת מלאכה ממש.

וכשעבר עם הרכב על השברים הפזורים, וניזוקו צמיגי הרכב, בגוונא שנחשוב אותו כאונס גמור, כגון באופן שלא היה לו להעלות על דעתו כלל שיש אבנים פזורים על הכביש, כגון בלילה וא"א לראות, אונס כזה לכאורה יהיה נחשב מחמת המלאכה ממש, אלא שזה יהיה תלוי במחלוקת הרמב"ן והרשב"א, דלהרמב"ן דרך באופן שהיה כאן פשיעת המשאיל פטור, כאן א"א לומר שהמשאיל פשע בטיב החפץ, דלא אירע בגלל קלקול ברכב, אלא שאירע אונס ברכב מחמת המלאכה, ולכן לפי דעת הרמב"ן יהיה חייב, אבל לדעת הרשב"א כיון שאונס כזה עלול לקרות, הוה כנתנה לו מתחילה על דעת כן וכמחלה לו, אכן יהיה פטור.

ועי' להלן מחלוקת האחרונים בביאור דעת הרמב"ן והנפק"מ היוצא לפי"ז בכל מתה מחמת מלאכה.

איזה טעם נקמו

הראשונים והאחרונים לעיקר

ה. והנה המחנ"א אחרי שהביא את דברי הרמב"ן והרשב"א ותלה שאלתו במחלוקת

לעיל במטרת השונרא, אבל כוונתו ללמוד מזה אחד הוא דא"צ שיהיה מחמת המלאכה עצמה], הכא נמי כשלקחו ממנו הכלי זיין אף שלא מתה מחמת המלאכה ממש שלא נתקלקל הכלי זיין באמצע המלאכה, אלא שמתוך מלאכתו נאנסה בידי השונאים ואפ"ה הוה ממ"מ.

ומדברי התה"ד נראה ג"כ דלא כשיטת הרמב"ן דהרי אין כאן פשיעת המשאיל בטיב החפץ.

והסמ"ע העתיק את התה"ד להלכה, אך הש"ך בסק"ו חולק עליו, וטעמו כנ"ל עפ"י מה דפסק כהרמב"ן, וכתב דלכן לא העתיקו הרמ"א להלכה.

ועי' להלן להלכה איך פוסקים.

כשהמשאיל לא הכיר את החפץ

שהשאיל, לשיטת הרמב"ן

ו. ובעיקר סברת הרמב"ן יש לדון מהו הגדרתו, דהנה לשון הרמב"ן הוא, דשואל ודאי חייב באונסין אבל לא בפשיעה דמשאיל, וכאן המשאיל פשע בה שהשאילה למלאכה והיא אינה יכולה לסבול אותה מלאכה, עכ"ל.

ופשטות לשונו משמע דהמשאיל יודע ומכיר בהמתו, וידע שהיא אינה ראויה, ולכן פשיעת המשאיל הוא במה שהשאילה. ויש לדון לפי"ז בחפץ חדש שגם המשאיל לא ידע שהוא מקולקל, וכל כיו"ב כשידוע לנו בבירור שהמשאיל לא ידע, האם להרמב"ן יהיה חייב. וכן נראה שהבינו השואל ומשיב מהדו"ת ח"ב סי' נ"א והאור שמח ה"ל מלוה ולוה פי"ג ה"ג - בהשטות, שאכן יהיה חייב לדעת הרמב"ן, עיי"ש שדנו לפי"ז בשוכר חפץ מחברו והשאילה לאחר, אם יהיה פטור בממ"מ וכמו שנראה מתוך הסוגיא ב"מ ל"ה ע"ב-ל"ו ע"א, דהרי בד"כ אין השוכר יודע בטיב החפץ, אם הוא ראוי לאותה מלאכה או לא.

אמנם בשו"ת הר הכרמל סי' ט' הק' על הרמב"ן דבשונרא דקטלוה עכברים דמבואר

ראיית הרמ"ה אינו חולק עליו בדין, אלא דס"ל דהרא"ש חולק עליו.

[וגם מתו"ד השער המלך פ"ו מהל' חובל ומזיק, נראה דהרא"ש לא נחלק על הרמ"ה על עיקר סברתו, ועי' להלן].

והנה הש"ך בסק"ה פסק כהרמ"א, והיינו כהרא"ש דבאנסוה ליסטין אינו נקרא מחמת מלאכה, וטעמו לפסוק כן הוא עפ"י דעת הרמב"ן דדווקא בפשיעת המשאיל פטור מחמת מלאכה, [ויש לדון בדבריו אם למד כן בפ"י הרא"ש, או שפוסק כן בלא שזה יהיה סברת הרא"ש ודו"ק].

והוכיח הש"ך מהרשב"א דס"ל ג"כ כהרמב"ן [לפי מה שנתבאר לעיל בדברי הרשב"א צ"ע הרשב"א, ואולי צ"ל הריטב"א דלשונו ג"כ כהרמב"ן, וכדהלן].

ועוד הביא הש"ך דבתשובת הריב"ש סי' שכ"ג כשמבאר את דברי הרמב"ם כתב בתו"ד להדיא דשואל בהמה ונטרפה בדרך ע"י גרודי חיות וליסטם חייב דאין כאן פשיעת המשאיל. והוא ממש כהרמב"ן.

והנה הש"ך ציין גם לדברי המהרשד"ם הנ"ל, ולכאורה כוונתו דמתו"ד המהרשד"ם נראה דלא ס"ל כוותיה, דכתב לפטור עפ"י דעת הרמ"ה, וכתב דאף הרא"ש י"ל דלא נחלק עליו לדינא, ופסק שם להלכה כן, עיי"ש עוד כמה טעמים, ועי' נתיבות לעיל סי' קע"ו ס"ק ס' שפסק לדינא שלא להוציא ממון נגד הרמ"ה, עיי"ש.

והנה הב"י בסעיף א' מחודש א' הביא דברי התרומת הדשן סי' שכ"ח וז"ל, ראובן שאל משמעון כלי זיין להלחם עם השונאים ונפלו בני העיר ביד השונאים ולקחו הכלי זיין מראובן הוי כמתה מחמת מלאכה ופטור, והביא ראיה לדבר, עכ"ל הב"י, וראייתו הוא דהוכיח משונרא דאכלה עכברים דהיינו לישנא א', וס"ל דעיקר המטרה הוא לאכול עכברים וכמעשה דלישנא ב', וכשעכברים הרגוהו הוה ממ"מ אף שלא מתה ממש מחמת עיקר הדבר ששאלה, [וזה היפך הרמ"ה שנתבאר

ועי' בשואל ומשיב הנ"ל שג"כ רוצה לפרש מדעת עצמו על דרך זה, דבמ"מ צריך תנאי בהדיא להתחייב, עיי"ש בד"ה עוד נראה לי דבר חדש, עיי"ש סברתו. וע"ע באולם המשפט שג"כ ביאר בכוונת הרמב"ן דלאו דווקא פשיעת המשאיל, עיי"ש.

ובספר בית יעקב [סי' ש"מ סק"ב] אחר שהביא את לשון הרמב"ן והרשב"א, כתב וז"ל, ובאמת שני הטעמים אינם מספיקים לכל המקומות, דבשונרא המובא בש"ס לא שייך טעם הרשב"א משום כחשא ואפ"ה קרי ליה ממ"מ, וכן טעם הרמב"ן אינו מספיק לאם עבד בה המשאיל מתחלה כמה ולא ממ"מ, ועוד וכי המשאיל מחויב לבדוק הבהמה קודם השאלה, וע"כ צ"ל כמו שכתב החינוך [מצוה ס'] דשמירה בבעלים דפטור משום דעל הבעלים היה לשומרו, ואפ"ה בכמה מקומות לא שייך טעם זה [ואעפ"כ יש פטור דשמירה בבעלים], וע"כ דרך על עיקר הפטור נתן טעם, ואף דבפרטים לא שייך טעם זה, והכא נמי, עכ"ל.

מבואר מדבריו שהבין כוונת הרמב"ן כפשוטו, אלא דזהו רק עיקר הטעם שפטורו, ומ"מ אף באם באיזה אופן לא יהא שייך טעם זה מ"מ יהיה פטור אף להרמב"ן, ולפי"ז מה שתלו האחרונים מחלוקת הרמ"ה והרא"ש ברמב"ן ורשב"א, וכן מה שדן המחנ"א בשואל ספר, כ"ז אינו נפק"מ לפי דבריו, דודאי לכו"ע פטור, ועכ"פ אינו תלוי בסברא זו.

טעם פטור ממ"מ

דהוה כשאלה במעות

ז. ועי' במחנ"א שבא לחדש טעם חדש בפטור ממ"מ, דהוה כשאלה בטעות דכיון דהבהמה מתה או הוכחשה מחמת המלאכה הוברר הדבר דלא היתה ראויה למלאכה ששאלה בשבילה, והוה כשאלה בטעות ולא נתחייב מעולם, וכתב דלפי"ז בנידון דידיה בשאל ספר שנתקלקל מחמת הלימוד לא שייך טעם זה, וחייב.

בש"ך סק"ו דג"כ נקרא פשע המשאיל, מה פשיעת המשאיל שייך כאן הרי לא ידע כמה יגיע כובד המלחמה עם העכברים, וגם לא שכיח דבר זה, ולכן ביאר עפ"י מה שהב"ח [שם איתא ב"י וט"ס הוא וצ"ל ב"ח], העתיק לשון הרמב"ן בשינוי לשון קצת, וז"ל, ולא הו"ל להשאיל כל שאינו יודע בה שתוכל לסבול אותה מלאכה, עכ"ל הב"ח, דהיינו דלאו דווקא משום שידע שאינה יכולה לסבול, אלא דעליו לבדוק לפני שמשאיל מהו כח המלאכה שתוכל לסבול, וכל שלא בדק הוה פשיעתו וא"י לחייב השואל ע"ז, ובאמת דזהו לשון הריטב"א ממש שג"כ הק' קושית הרמב"ן ות"י בשינוי לשון, והשיטמ"ק הביאו אחר שהביא את הרמב"ן, וז"ל, ות"י רבינו הגדול הרמב"ן דשואל קביל עליו אחריות כל אונסין דלא אתו מחמת פשיעה דמשאיל אבל לא מה דאתי מחמת פשיעה דמשאיל, והכא משאיל פשע בה דמידע ידע דלמלאכה בעי לה ולא לאוקמא בכילתה, "והוה ליה לעיוני אם היא בת מלאכה אם לאו, וכיון דלא עיין ואושלה" איהו דאפסיד אנפשיה, עכ"ל, הרי דמפורש בדבריו כסברא זו שכתב בשו"ת הר הכרמל דעל המשאיל לבדוק אם ראויה למלאכה זו.

טעם פטור ממ"מ

דהו"ל כאומר קרע כסותי והפטר

ובשו"ת הרי"ם חו"מ סי' ו' מבאר שיטת הרמב"ן באופן אחר, דלא שהמשאיל פשע בזה שנתן לשואל בהמה כחושה, אלא עיקר הפטור הוא דכל שנתן לו הבהמה והוא דבר שעלול למות ולהכחש מחמת המלאכה הוה ליה כאומר קרע כסותי והפטר, וכל שלא התנה בפ"י שיהא חייב, הרי פטור הוא, וזה כוונת הרמב"ן שהמשאיל פשע בה, דהיינו שפשע שלא התנה עמו שהוא חייב, ובא לאפוקי דלא על השואל להתנות אלא על המשאיל להתנות, עיי"ש טעמו. [אך דבריו צ"ע לפו"ר, דהרי בלשון הרמב"ן מפורש דלא כדבריו, וצ"ע].

בדרך, אבל כשהוא ישן יכול ליגנב גם בעיר, והרמ"ה מודה להרא"ש.

ומזה שכתב לחייב בנגנבה רק משום שלא היה בפניו ואונס כזה יכול לקרות גם בעיר, ולא כתב דחייב משום דנגנבה ולא נאנסה, משמע דאם אכן יארע גניבה באופן שאין דרכו לקרות בעיר כגון שגנבוהו ממנו בפניו, ובאופן שאין לו פטור אונס רק כדין גניבה, כגון שלא היה ליסטים מזוין, או שהיה יכול לקדם ברועים ומקלות, פטור. ומשמע דלא כהפרח מטה אהרן.

עוד הביא בבית יעקב הנ"ל מספר שער המלך ה' חובל ומזיק פ"ז ה"ג שדן באשה ששאלה משכנתה קדחת בשר של חרס ובעודה מבשלת בשר תחבה כף חולבת, ולא היה במאכל שישים, באופן שנאסרה הקדירה, אם היא חייבת לשלם, ולבסוף מסיק דפטורה דהוה כמתה מחמת מלאכה, כיון דבשעה שהיתה עסוקה במלאכת הבישול ומסיבת מלאכת הבישול נאסרה הקדירה, דבאמצע הבישול תחבה הכף הוה ממ"מ. ועפ"י סברת הרמ"ה דפטור אף באירע דבר חיצוני שנגרם מחמת המלאכה, וכאן אף הרא"ש יודה בזה דהרי בלא הבישול לא היה בא הנזק, [וכנ"ל דהשער המלך ס"ל כמו שכתבו האחרונים בדעת הרא"ש דמודה לסברת הרמ"ה כשברור שלא היה נארע בלא המלאכה]. והוכיח מזה הבית יעקב דלא כהפרח מטה אהרן, דהרי אין כאן אונס ואפ"ה פטור מדין ממ"מ.

אך בשו"ת יד חינוך סי' מ"ב חולק על השער המלך, דהוה שינוי במלאכה דהרי לא השאיל לה להשתמש בכף חולבת, ובשינוי מבואר בשו"ע סי' ש"מ סעיף א' דחייב בין בשוגג ובין במזיד ככל מזיק בידים, ואין לו פטור מתה מחמת מלאכה.

ואח"כ הביא שם בבית יעקב משו"ת אבן שתיה סי' ז' שדן בנידון אחד ששאל טלית יפה ומהודר כי טליתו לא היה מהודר, ונגנב והביא חי' הפרח מטה אהרן וחזיק דבריו, עיי"ש.

ועי' באחרונים שהק' על דבריו, עי' בהערות ברכת משה על המחנ"א שם, וכן בהערות הגר"ד לנדו, דא"כ לפי"ז לא יצטרך לישבע שבועת השומרים דנתברר שאינו שואל עליו, וזה לא שמענו, ועוד קושיות עיי"ש.

וע"ע בשו"ת שואל ומשיב הנ"ל עוד סברא אחרת בפטור ממ"מ [ד"ה והנה בענין].

נתקלקל החפץ מחמת המלאכה שלא באונס

ח. ומה שיש לדון עוד, מה יהיה הדין בנגנבה מחמת מלאכה באופן שלא היה כאן אונס בדבר זה, כגון שהיה יכול להבריא את הגנב ברועים ומקלות, שהדין בשומר שכר שהיה יכול לקדם ברועים ומקלות ולא קידם שחייב, א"כ כאן כשנגנבה מחמת מלאכה, יש לדון אם יש לו הפטור של ממ"מ, והנה בשו"ת פרח מטה אהרן [הנ"ל] דן בזה וכתב דלכאורה י"ל דחייב די"ל דכל מה שנפטר מחמת מלאכה הוא רק באופן שהיה אונס, ששומר אחר היה פטור בזה, בזה י"ל דאף דשואל חייב באונסין אף שא"י לשמור מזה, בזה פטרוהו כשמתה מחמת מלאכה משום דלאו לאוקמא ככילתא שאלה, אבל אם חסר בשמירתו שלא שמר כהוגן, י"ל דחייב אף כשאירע מחמת מלאכה, וסיים איברא דלא אשכחנא להאי חילוק סייעתא מהגמ' או מהפוסקים.

והנה מתו"ד הנתיבות בסק"ה, נראה דס"ל דפטור, דעל דברי הרמ"ה שהביא המחבר שנאנסה הבהמה בדרך, כתב הנתיבות דמזה דנקט נאנסו משמע דווקא נאנסו, אבל בנגנבה דהיינו כגון שנם בעידנא דניימי אינשי ואז נגנב ממנו, גם הרמ"ה מודה דחייב, וכתב הטעם דאונס כזה ודאי יכול להיות גם בעיר, שהרי גנבוהו ממנו כשהיה ישן, ורק כשאנסוהו בפניו ס"ל להרמ"ה דבעיר לא היה נארע כן, דבעיר היו לו מושיעים ואין דרך שיבא אונס כזה רק

כאן דאינו דומה להא דמבואר בגמ' (ב"ק צ"ח ע"א) דפטור באדייה אדוי, דיכול לומר לו הרי שלך לפניך, דזה אין שייך לומר כאן לכאורה דהרי מחויב בהשבה משעה שמשכו. ועוד דבשו"ע (סי' שפ"ו סעי' א') פסק כדעת הרמב"ם דחייב מדינא דגרמא. יש לדון בזה דלכאורה תלוי במחלוקת הרמב"ן והרשב"א דהרי גם כאן אין פשיעת המשאיל, ורק שהוא דבר שעלול לקרות מחמת המשחק, אלא דסיים שם דאפשר דאף לפי דעת הרשב"א יהיה חייב, כיון דהוא דבר שאינו בשליטתו אפשר דלכתחילה בשעה שלוקחו, לוקחו עם אחריות שיזהר שלא יעוף במקום שלא יוכל להגיע לשם, והרשב"א יודה להרמב"ן בזה.

סיכום העולה לדינא

א. השואל חפץ מחבירו הרי הוא מתחייב באונסין ואפי' באונסין שבוודאי א"א לשמור ולהזהר מהן כגון מתה כדרכה, והסבר הדבר דהתורה עשאתו כשלו לימי השאלה, ואם נאנס, נאנס לו.

ב. ואם הוכחשה מחמת המלאכה, כך הוא הדין, דהבלאי הטבעי דהיינו מה שברור שעומד לפחות ע"י המלאכה, כגון כלי מלאכה חשמליים או כנידון דין ברכב, שנפחת שויים ע"י השימוש בהם, וכן במעשה הנ"ל בשאל חולצה וטעונה כיבוס מחמת השימוש, וכל כיו"ב, לכו"ע פטור, ואין זה כלל מדין מתה מחמת מלאכה אלא משום שהרי למטרה זו השאילה לו והוא כנתן לו במתנה חלק זה, וכנ"ל.

ג. ואם מחמת המלאכה הוכחשה יותר מהרגיל, או מתה, ג"כ פטור, ויש בזה כמה טעמים ונפק"מ ביניהם להלכה, לשון הרמב"ן בפשטות, שידע המשאיל שהחפץ הוא כחוש ואינו ראוי למלאכה והוי פשיעת המשאיל, אבל אם אין ברור שידע שהחפץ הוא כחוש חייב, ובלשון הריטב"א בשם הרמב"ן והעתיקו הב"ח משמע שאי"צ שיהיה ברור, אלא כל שהמשאיל היה לו לבדוק בחפץ ולא בדק הרי"ז פשיעתו ופטור

ולפי"ז בשאלה שכתבנו בתחילה בעמדו גנבים בשעה מאוחרת בלילה, אם הם היו מזוינים הרי אונס גמור הוא, והוה ממ"מ וכנ"ל לדעת הרמ"ה עכ"פ, אבל אם הם לא היו מזוינים באופן שלא היה כאן אונס, ובשומר שכו הדין הוא שיהא חייב בדין גניבה, ומשום דהיה לו לקדם ברועים ומקלות, א"כ הרי חסר בשמירתו, ונמצא דאף דנגנב מחמת מלאכה, אבל לא היה כאן אונס, הפרח מטה אהרן נסתפק בזה וצידד לחייב, ודעת שאר האחרונים דפטור.

שאל חולצה

והתכלכה מחמת השימוש

י. וראיתי בספר משפט כהלכה שהביא מעשה באחד ששאל חולצה יקרה ומהודרת עבור אירוע יוקרתי, ובאמצע הסעודה התזמורת החלה לנגן והוא נסחף עם כולם למעגלים ורקד ופיזז עמהם, והזיע הרבה, והמשאיל טען לו שיקבס לו החולצה, והוא טען לו שעל דעת כן שאלה, ודן שם בשאלה זו ותלה אותו במחלוקת הרמב"ן והרשב"א, דהרי אין כאן פשיעת המשאיל בטיב החפץ.

אך לענ"ד דבריו צ"ע, דלכאורה דינו כבלאי טבעי דהרי על דעת כן שאלה ממנו, אם לא דמיירי שלא היה אמור לרקוד שם, אלא שאח"כ נסחף עם הריקודים, אבל כל ששאל ממנו לילך לחתונה וכדו' ודאי לכו"ע פטור ואינו כלל בדין ממ"מ אלא קודם לזה. ועוד דן שם, אם נתלכלך מרוטב וכדו' דדין זה יהיה תלוי ג"כ במחלוקת הרמב"ן והרשב"א, ובזה נראין דבריו, ודו"ק. [וכהיום תלוי במנהג האנשים על מי לכבס אם על השואל או על המשאיל, וכל אחד לפי מנהגו על דעת כן שואלו].

שיחק בכדור ועף על עץ גבוה

יא. ועוד הביא שם במי ששאל כדור לשחק בו והכדור עף על גבי עץ גבוה מאוד, והוה כאבוד ממנו [וחוץ ממה שיש לדון אם יכול לומר לו הרי שלך לפניך, דהרי יכול לשכור אדם שיעלה לשם, דזה אינו שייך

עליה, ודעת הרשב"א דכל אונס שעלול לקרות פטור עליה דמתחלה על דעת כן נתנה לו, והוה כמחלה לו.

הרמב"ן עצמו לא נתכוון לחייב אף כשהמשאל עצמו לא פשע, [והבית יעקב כתב בדברי הרמב"ן דלא פלוג].

ולהלכה, דעת הש"ך לפסוק כהרמב"ן דדווקא כשפשע המשאל פטור, וגם בשו"ת פרח מטה אהרן נראה דעתו נוטה כהרמב"ן [דהרי גם הוא מבאר דעת הרא"ש כאן עפ"י הרמב"ן], אלא דכתב דיכול לומר קים לי כהרמ"ה וכהתרומת הדשן, דמשניהם נראה דלא ס"ל כהרמב"ן, ודברי המחנה אפרים נראין נוטין לפסוק דלא כהרמב"ן, וכן כתב השער המלך דמידי ספיקא לא נפקא, ועי' בספר משפטי החושן [סי' ש"מ הערות י"א], שכתב שם דאף שהחוות יאיר בשו"ת סי' קס"ה כתב שבכל מקום שיש מחלוקת הולכים אחר הכרעת הש"ך לדינא, ואף שהוא נגד השו"ע, מ"מ מצאנו כמה גדולי האחרונים שאחרי הש"ך שכתבו לפטור עפ"י סברת הרמ"ה והמחבר, [ה"ה חת"ס חו"מ סי' נ"ב, והנתייה"מ בס"י קע"ו, וכן המחנ"א הנ"ל], א"כ צ"ע למעשה אם אפשר להוציא ממון נגד דעת השו"ע. ובפרט דכבר נתבאר כמה פ"י אחרים ברמב"ן, דלפי"ז גם

ד. ואם אירע אונס צדדי מחמת המלאכה, לא בגוף המלאכה עצמו, מחלוקת הרמ"ה והרא"ש, דלהרמ"ה פטור, וכן פסק המחבר, ולהרא"ש חייב והרמ"א הביאו, אלא דמשמעות דברי האחרונים הוא דגם הרא"ש מודה להרמ"ה בסברא זו, אלא דנחלק עליו הרא"ש רק באופן שאין ברור אם הוא קורה רק מחמת המלאכה, או שדבר זה עלול לקרות גם שלא מחמת המלאכה, וכנ"ל. וכל זה הוא נגד שיטת הרמב"ן דרק בפשיעת המשאל חייב וכאן ודאי דליכא פשיעת המשאל, ומזה הוכיחו האחרונים לעיל לפסוק דלא כהרמב"ן.

ה. ואם לא אירע אונס מחמת המלאכה, אלא שנגנבה מחמת המלאכה והוא לא בגדר אונס, הפרח מטה אהרן מסתבר ליה לחייב את השואל, אבל לא הכריע למעשה כן, דלא ראה סברא זו בשום מקום, ומשמעות הנתיבות ועוד כמה אחרונים דפטור.

להלכה

א. שאל רכב כדי לנסוע מביתר לירושלים, כיון שבדרך כלל רגילים לנסוע דרך כביש עוקף חוסאן, הוה כפירש לו בהדיא שיסע דרך שם, ולכן במקרה שמחבלים זרקו אבנים ונפצו השמשות הרי זה ממש דומה למעשה דהרמ"ה, ולפי הרמ"ה וודאי דפטור, וגם לפי הרא"ש נראה דפטור כיון דברור שאין משליכים אבנים בתוך העיר, והוה ודאי מחמת המלאכה, וכבר נתבאר לעיל דרוב אחרונים ס"ל לפטור כהרמ"ה והרא"ש, ודלא כהש"ך שפסק דלא כהרמ"ה. וגם לפי מה שיש שדייקו מלשון הרמ"ה המובא בטור דמיירי דווקא כשאמר לו להדיא שנוסע בדרך זו, אבל אם לא אמר לו להדיא שנוסע דרך זו, גם להרמ"ה הרי הוא חייב, כאן יהיה פטור כיון שהדרך לנסוע דרך כביש זה הוה כפירש לו השואל בהדיא שיסע דרך שם.

ב. ואם עלה עם הרכב על אבנים, וניזוקו הצמיגים, אם הוא באופן שהיה יכול ליהזר מהם פשוט דחייב, אבל באופן שלא היה יכול ליהזר מהם, ונחשיב זאת כאונס גמור כגון שלא היה צריך להעלות בדעתו שיש שברים על הכביש, נראה דזה תלוי במחלוקת הרמב"ן והרשב"א, דהרי אין כאן פשיעת המשאל בטיב החפץ, אלא שהוא אונס שעלול לקרות מחמת המלאכה, ומתחלה על דעת כן נתנה לו, והוה כמחלה לו, [ואפשר דאף לפי דעת הרשב"א יהיה חייב דאולי אין זה אונס כלל, ודו"ק], ולפי מה שנתבאר לעיל אפשר דאף להרמב"ן יהיה פטור, ובכל אופן יכול לומר קים לי כהרשב"א, ואין להוציא ממון.

ג. ואם עמדו גנבים באמצע הכביש וגנבו ממנו הרכב, וכל כיו"ב שלא יהיה בגדר אונס, משמעות האחרונים נראה דפטור, אלא דהפרח מטה אהרן נסתפק בזה וצידד לחייב.

ד. ובשאל ספר ונתקלקל מחמת המלאכה נתבאר לעיל מהמחנ"א דתלה זה במחלוקת הרמב"ן והרשב"א, והוכיח מהרמ"ה דלא כהרמב"ן. אלא דכתב סברא אחרת בטעם ממ"מ, ועפי"ז צידד לחייב, עי' לעיל. [ובגוף שאלה זו של המחנ"א הק' האחרונים עליו דמוכח מכמה מקומות דיש לו פטור ממ"מ, ואכ"מ].



לשון חכמים

הרב נחום אברהם גולומב

ביאור דברי ה'אור החיים' הק' בדברי משה לנשיאים בירידתו מההר'

דברי רש"י והאור"ח בפרשת מטות

על הפסוק וידבר משה אל ראשי המטות (במדבר ל ב) כותב רש"י וז"ל: ראשי המטות [כלומר, למה פרט הכתוב ראשי המטות], חלק כבוד לנשיאים ללמדם תחלה, ואחר כך לכל ישראל, ומנין שאף שאר הדברות כן, תלמוד לומר (שמות לד לא-לב) וישבו אליו אהרן וכל הנשיאים בעדה וידבר משה אליהם, ואחרי כן נגשו כל בני ישראל. ומה ראה לאומרה כאן, למד שהפרת נדרים ביחיד מומחה וכו' ע"כ.

הנה תחילת דברי רש"י, ש'ראשי המטות' בא ללמד שחלק כבוד לנשיאים ללמדם תחלה, הם דברי ת"ק שבספרי (כאן), והמשך דבריו שאינו צריך לכך [רק ללמד שהפרת נדרים ביחיד מומחה], מאחר שכבר נלמד זאת לכל התורה מהפסוק וישבו אליו אהרן וכו', הם דברי ר' יונתן בספרי, החולק על ת"ק, וכדלהלן.

גם האור החיים הקדוש מביא בריש דבריו את דברי הספרי וז"ל: ורבותינו בספרי אמרו לפי שבמאמר החצוצרות (במדבר י ג-ד) הקדים קריאת העדה לנשיאים, [שקודם כתוב (פסוק ב) ותקעו בהן ונועדו אליך כל העדה, ואחר כך כתוב (פסוק ג) ואם באחת יתקעו ונועדו אליך הנשיאים], חש לומר שהעדה קודמת לנשיאים, תלמוד לומר אל ראשי וגו', שהם הקודמים וכו' ע"כ, הנה מביא שיטת ת"ק, ש'ראשי המטות' מלמד שהנשיאים קודמים, ובפשטות דבריו הם כריש דברי רש"י, שהם שיטת ת"ק.

אך לאחר העיון נראה שאינם דומים, שרש"י מפרש שהקדמתם הוא לענין 'ללמדם' תחלה, אבל האור החיים אינו כותב אלא שהם הקודמים, ולא פירש במה הם קודמים.

דברי הספרי

והנה איתא לדברי הספרי ב' פעמים, א', בפרשת בהעלותך במאמר החצוצרות, והב', בפרשת מטות בדיני נדרים, אלא שבפרשת מטות הוא בא חסר, שחסר ריש דברי ר' יונתן החולק, ולכן נעתיק כאן הספרי שבפר' בהעלותך, [ומה שהוא בא שלם בספרי הנדפס עם המלבי"ם בפרשת מטות, הוא השלמה ממגיה, שהשלימו ע"פ הספרי שבפר' בהעלותך וכדלהלן, אלא שכל ההשלמות בשאר מקומות ציין במוסגר, וכאן בהשלמה זאת לא הסגירו, כנראה מפני שהיה נראה לו שהיא הגהה פשוטה ומוכרחת, אך יעויין להלן אם אכן ברורה היא הגהה זו].

וז"ל (פסקא ע"ג): ותקעו בהן וכו', יכול כל הקודם במקרא קודם במעשה, [שכמו שבמאמר החצוצרות, העדה כתובה קודם לנשיאים בפסוק, כך גם במעשה, שהם נקראו קודם לנשיאים], תלמוד לומר וידבר משה אל ראשי המטות, הואיל ונאמרו דברות בתורה סתם, ופרט באחת מהן שהנשיאים קודמים, אף פורטני בכל דברות שבתורה שיהיו הנשיאים קודמים. ר' יונתן אומר אין צריך, שהרי כבר נאמר, ויקרא אליהם משה וישבו אליו אהרן וכל הנשיאים בעדה, ואחרי כן נגשו כל בני ישראל, הואיל ונאמרו דברות בתורה סתם, ופרט באחת מהן שהנשיאים קודמים, אף פורטני בכל דברות שבתורה שיהיו הנשיאים קודמים, אלא מה תלמוד לומר אל ראשי המטות, ללמדך שאין התרת נדרים אלא מפי מומחים, ע"כ.

ובלשון הספרי 'יכול כל הקודם במקרא קודם במעשה' 'הנשיאים קודמים', אינו מתפרש במה הם קודמים, אם בקריאה או בלימוד או שאר דברים. נמצא שהאור החיים שכותב 'שהם הקודמים', ולא מפרש במה הם קודמים, הרי לשונו מדויק כהספרי, שלא מבאר במה הם קודמים, כך שנראה לכאורה שבדוקא לא מוסיף מה שמוסיף רש"י, שהם קודמים ללמדם תחלה.

[ומה שכתב במאורי אור (אות ב') על דברי האור החיים 'לפי שבחצוצרות הקדים קריאת העדה לנשיאים, חש לומר שהעדה קודמת', דהיינו שהעדה קודמת לשמוע דבר ה' מפי משה, ורק אח"כ ישמעו הנשיאים, ע"כ. לפי הנתבאר אינו כן, שאין ההקדמה ללמדם תחלה. ונראה שכאן אף לרש"י אינו כן, שהרי בחצוצרות לא עלה על הדעת להקדים לכל העם בלימוד, שהרי הפסוק מפורש הוא רק בקריאה, ודברי רש"י הוא שמאחר שהקדימו לנשיאים ללמדם תחלה, ממילא לא מקדימים לעם אף בקריאה, אבל להקדימם בלימוד, זה לא עלה כלל על הדעת].

אלא שיש לדקדק עוד בדברי הספרי, שהפסוק שמביא ר' יונתן, ללמד לכל התורה להקדמת הנשיאים, הוא כך (שמות לד, לא) ויקרא משה אליהם וישבו אליו אהרן וכל הנשיאים בעדה וידבר משה אליהם, (לב) ואחרי כן נגשו כל בני ישראל ויצום את כל אשר דבר ה' אתו בהר סיני, ע"כ, ומביאו רש"י. והנה המעיין בלשון הספרי ימצא שחסר בספרי התיבות 'וידבר משה אליהם', אף שהביא לשון הכתוב קודם לכן והכתוב אחרי כן, ויש לברר טעם הדבר.

אלא שנראה שהוא בדוקא, וכמו שנתבאר, שאין הספרי מפרש שהקדמתם הוא ללמדם תחלה, ולכן בדוקא לא הביא תיבות אלו, שהרי תיבות אלו מורים על הדיבור, והיינו אומרים שהקדמתם הוא בדיבור ללמדם תחלה, ובאמת אינו, שהקדמתם אינו אלא בקריאה, וזה ידעינן ממה שתחלה שבו אליו רק אהרן והנשיאים, ואח"כ נגשו שאר בני ישראל, לכן מדויק שלא נכתבו תיבות אלו, [ובספר כתר כהונה, שמעתיק מהספרי, נראה שהרגיש שחסר התיבות 'וידבר משה אליהם', לכן מוסיף 'וגו'', והיינו שיש להוסיף תיבות אלו, ולפי הנתבאר שבדוקא לא כתבו הספרי, א"כ אין להוסיף אף תיבת 'וגומר'].

ונראה עוד בספרי, שלכאורה היה לו להוסיף גם סיום הפסוק 'ויצום את כל אשר דבר ה' אתו בהר סיני', שמזה גם היינו רואים שהקדים לאהרן והנשיאים 'שדיבר משה אליהם', ואיחר לכל העם 'ויצום את כל אשר דבר ה' אתו בהר סיני', וממה שלא נכתב גם המשך הפסוק, הרי זה גם כן מורה באצבע שאין חידוש ההקדמה בלימוד אלא בקריאה, ולכן בדוקא לא נכתב.

אבל רש"י דס"ל שהקדמתם הוא שלימדם תחלה, אכן כותב כאן גם תיבות 'וידבר משה אליהם', ונראה שהוסיפו מעצמו ככוונה, לדעתו שהקדמתם הוא מה שלימדם תחלה, לכן

הוסיפו, שבתִּיבוֹת אלו מבואר הקדמתם בלימוד, אלא שיש עדיין להעיר ברש"י, שהיה להוסיף גם התיבוֹת ויצום את כל וגו', שזה המורה איחור הלימוד לשאר העם.

ולפי זה צריך לומר שהאור החיים שדקדק לכתוב סתם 'שהם הקודמים', ולא כתב שהם קודמים בלימוד, הוא, שיהיו דבריו מדויקים כהספרי. שלא כתב במה הקדימם, וגם שלא כתב התיבוֹת 'וידבר משה אליהם', ולא ההמשך ויצום את כל וגו'.

וכבר כתבנו לעיל שהספרי בפרשת מטות חסר, דהיינו שחסר ריש דברי ר' יונתן, וכתבנו שהוגה והושלם מן אחד מהמפרשים, ונראה שהוגה והושלם מתוך דברי הספרי שבפר' בהעלותך, אך יצויין שכתב גם התיבוֹת 'וידבר משה אליהם', אם מפני שלא מצא טעם להחסירם, לכן העתיק הפסוק בשלימות, או מפני שכך הוא ברש"י.

אבל לפי הנראה שבדוקא לא נכתב בספרי, מפני שלא ס"ל שהקדמתם הוא ללמדם תחלה, ושכך גם הבין האור החיים, א"כ אין להשלים תיבוֹת אלו בספרי שבפר' מטות. וממילא, מה שהדפיסו במלבי"ם בפרשת מטות בתוספת ההגהה הנ"ל, בלא לציין שהוא הגהה, הוא טעות כפולה, שהרי יחשוב הלומד שכך הוא ממש לשון הספרי, ואינו כן, שהרי הוא הגהה.

[וגם יש להוסיף, שבפרשת בהעלותך שהוא נדפס שם בלא תיבוֹת הנ"ל, שם לא הגיה כלום, ואם ס"ל שיש להוסיפו, היה לו להוסיף גם שם, אך האמת שאין להוסיפו בשני המקומות. וכמו כן המעיין בהגהותיו יראה עוד שבפרשת בהעלותך הוסיף בריש דברי הספרי, 'אל פתח אוהל מועד', כדי להבין ההמשך שהעדה נקראו אל פתח אוהל מועד, וא"כ היה לו להגיה כן גם בריש הספרי בפרשת מטות, ודו"ק.]

פרק ג - דברי רש"י והרמב"ן בפר' כי תשא

והנה אלו הם הפסוקים בפר' כי תשא (לד, כט) ויהי ברדת משה מהר סיני וגו', ומשה לא ידע כי קרן עור פניו וגו', (ל) וירא אהרן וכל בני ישראל את משה, והנה קרן עור פניו, ויראו מגשת אליו, (לא) ויקרא אליהם משה, וישבו אליו אהרן וכל הנשיאים בעדה, וידבר משה אליהם, (לב) ואחרי כן נגשו כל בני ישראל, ויצום את כל אשר דבר ה' אתו בהר סיני, ע"כ.

וכתב רש"י, וידבר משה אליהם, שליחותו של מקום, ולשון הווה הוא כל הענין, ע"כ, ומבאר הרא"ם, שמכיון שאין כאן דיבור מיוחד, על כרחך לומר, שהדיבור הזה אינו אלא מה שנדבר עמו ה' בהר סיני, שהוא שליחותו של מקום לישראל, שילמד להם התורה כולה, ואם כן על כרחך לומר, ש'לשון הווה הוא כל הענין הזה', שהוא כאילו אמר, שהיה קורא משה אליהם בכל יום, והיה מדבר אליהם ומלמדם התורה והמצוות, תחלה לנשיאים, ואחר כך היו ניגשים כל בני ישראל, והיה מצווה ומלמדם את כל אשר דבר ה' אתו בהר סיני, וכו', כל זה הענין הוא מיום הכפורים ואילך, [ולהרא"ם איירי כאן גם מה שדיבר אליו אח"כ באהל, ולהמהר"ל (גור אריה) קאי על מה שדבר עמו בהר סיני, שלא היה יכול לומר להם זאת בפעם אחת, אלא כל יום היה מלמדם מעט מהדברים, על כל פנים, לא איירי כאן רק בדיבור שדיבר עמם מיד בירידתו מההר, אלא גם על מה שדיבר אליהם שאר פעמים], ע"כ.

והנה רש"י כאן כשהפסוק מיירי בנשיאים, מפרש וידבר משה אליהם הוא שליחותו של מקום, ואח"כ בבני ישראל, כשכתוב ויצום את כל אשר דבר ה' אתו בהר סיני, מפרש רש"י שאחר שלימד לזקנים, חזר ולימד לישראל, ע"כ, ויש לברר דלמה שינה הכתוב בבני ישראל וכתב 'ויצום' ולא כמו בנשיאים שכתוב 'וידבר' אליהם, וכן למה בבני ישראל פירש הכתוב יותר שהוא כל אשר דבר ה' אתו בסיני, ובנשיאים לא פירש כן.

וגם עצם הדברים מחודשים, שפשטות הפסוק מורה, שבא לומר לנו הא דקרנו פניו ויראו מגשת אליו, ולכן הוצרך לקרוא להם, ובתחילה שבו אליו אהרן והנשיאים ושאר העם עדיין

יראו מפניו, ורק אחר כך נגשו כולם, ולא משמע שבא לומר איך שלימדם כל המצוות. אך להלן יבואר, מה שלפי רש"י אתי שפיר טפי דברי הספרי.

ועוד צריך לברר, שהנה רש"י ממשיך ומביא דברי הברייטא של סדר הלימוד, שקודם לימד לאהרן, ואח"כ לבניו, ואחר כך לזקנים, ואח"כ לשאר העם, ע"כ, שהוא פירש הכתוב לדרכו שמיירי כאן בסדר לימוד המצוות, והוא המשך לדבריו הקודמים, ובא לפרש הכתוב, למה תחלה לימד לאהרן ולנשיאים, ואח"כ לכל ישראל, שהוא מפני שכן היה דרך הלימוד בכל הזמנים, וצריך לברר, שהנה בפסוק משמע שהם מחולקים לשנים, אהרן והנשיאים לבדם כמו שכתוב 'אהרן וכל הנשיאים בעדה', ואח"כ כל ישראל לבדם, ואילו לרש"י היו צריכים להיות מחולקים לארבע, והיה צריך לכתוב בפסוק גם בניו בנפרד.

והנה הרמב"ן חולק על רש"י וז"ל, ואינו כן, אבל יאמר הכתוב כי בצאת כל ישראל לקראתו ראו קרני ההוד פחדו מגשת אליו, וחזרו אחורנית וכו', וקרא להם משה, ושבו אליו אהרן וכל הנשיאים ההולכים לפניו, ודבר משה אליהם דברי שלום, ובשרם בסליחת עונם, ובלוחות שהוריד, ואחרי כן ראו כל בני ישראל כי הוא מדבר עם הנשיאים ונגשו לפניו כולם, ואז צוה להם כל אשר דבר ה' אתו בהר סיני וכו', ע"כ.

הנה חוץ ממה שמבואר לדרך הרמב"ן, דהא שלא נגשו כולם יחד הוא מפני שיראו מפניו, מבואר עוד גם חילוק הלשון, ש'ידבר' משה אליהם, הוא דברי שלום וסליחתם והלוחות, אבל ויצום כל אשר דבר ה', הוא התורה שלימדו ה' במ' ימים אחרונים, וכיון שהם שני ענינים שונים, שייך בהם שינוי הלשון.

רק צריך בירור לדבריו, שמנלן שהדיבור עמם היה, על סליחת עונם והלוחות שהוריד ודברי שלום, שאין מוזכר מזה כלל בפסוק, [ואולי דברי שלום היינו להניח להם ממה שיראו מקירון פניו, והוא מוזכר בפסוק, אך כפרתם והלוחות מנלן], ואולי נקט כל דבר שנתחדש בזמן ההוא, שזה היה שהוריד הלוחות שניות ושסלח להם ה' עונם.

ועוד יש לברר מדוע לכל העם אין צריך לומר להם הדברי שלום וסיפור סליחתם והלוחות, אם לא שנאמר שבאמת לא היה צריך לומר להם כל זה, אלא שכיון שניגשו הם תחלה, ולא רצה לדבר להם התורה אשר ציווהו ה', משום שרצה שישמעו כל ישראל ממנו, לכן דיבר להם מקודם דברים אחרים, וזה ישמעו אח"כ כל העם מהנשיאים, שלא שייך לחשוש בזה שלא ישמעו אותם היטב, משא"כ התורה רצה משה שישמעו היטב כל פרט ופרט, לכן דיבר זאת רק כשהיו כולם יחד.

[והנה הגור אריה מאריך בחילוק בין רש"י להרמב"ן, דהיינו באיזה לימוד איירי כאן הפסוק, שלרש"י כאן מפרש הפסוק אופן שלימדם תמיד התורה, וכתב עוד, שאולי לדעת רש"י מיירי רק על מה שדבר ה' אתו בהר סיני, ולהרמב"ן הכתוב איירי רק בדברים שנצטווה בארבעים יום אחרונים, עכת"ד. ויש להוסיף, שחילוק זה הוא רק מה לימדם אז, אבל יש עוד חילוקים כנ"ל, שלרש"י הלימוד הזה הוא הן 'ידבר משה אליהם' הנאמר לאהרן ולנשיאים, והן 'ויצום כל אשר דבר ה' אתו בהר סיני' הנאמר לבני ישראל, אבל להרמב"ן הוא רק 'ויצום כל אשר דבר ה' אתו' הנאמר לבני ישראל, אבל 'ידבר משה אליהם' הנאמר לאהרן ולנשיאים, לא מיירי בדברי תורה שלימדם, אלא היינו דברי שלום והלוחות שהוריד וסליחת עונם, ועוד חילוק שלרש"י הוא לשון הוה, היינו שאיירי מאופן שלימדם תמיד, אבל להרמב"ן הוא רק הנאמר מיד בירידתו מהר.

ועוד יש להוסיף שגם הרמב"ן מסיים שזהו הענין ההוה, שנהג כן כל הימים. וזהו כמ"ש רש"י, אך שכותב כן רק על ההמשך, 'ובבוא משה לפני ה' יסיר המסוה', וע"ז כתב, שזה נהג כן כל הימים].

פרק ד - בשיטת האור החיים הק'

והנה על הכתוב (פסוק כט-ל), 'ויהי' ברדת משה מהר סיני וכו', וירא אהרן וגו', והנה קרן עור פניו וגו' ע"כ, כתב האור החיים, וז"ל ויהי ברדת וגו', אמר 'ויהי' לשון צער, לרמוז, מה שנכוו כל הצדיקים שבמחנה ישראל ממעלת משה, אשר ענתה בפניו, דכתיב, וירא אהרן וכל בני ישראל את משה, והנה קרן וגו' ע"כ. [ולשון 'נכוו', נ"ל שהוא כעין האמור בחז"ל (ב"ב עה). מלמד שכל אחד ואחד 'נכוה' מחופתו של חבירו].

ויש לברר איך ראה זאת בדברי הפסוק, שאין רמז בפסוק שהיה להם צער, אלא שיראו מפניו, [ואיה"נ שאוה"ח כתב שהוא רק רמז, מ"מ עדיין צריך רמז לרמוז, או הכרח לזה], ומה גם שאין כל 'ויהי' לשון צער, שיש שהוא צער ויש שהוא שמחה (מגילה י:), ואולי כאן 'ויהי' הוא השמחה בחזרת רבם אליהם, והלוחות וסליחת עוונם.

ונראה לומר שבדוקא כתב האוה"ח ביאור זה, שהרי מקודם הבאנו פירוש רש"י, והוקשה לנו מה החילוק בין דיבור לציווי, וגם לא נתבאר בפסוק חילוק הקבוצות כמו שפירש רש"י, וכן מה שביאר הרמב"ן שהיה כאן שני סוגי דיבורים לנשיאים ולעדה, והוקשה לנו מנין לו זה, ולכן בא כאן האוה"ח בדרך חדש, והיינו שנכוו כל הצדיקים ממעלת משה, ואפשר שזהו מה שדיבר להם משה, והיינו שניחמם מצערם, ולפי זה הרי הדיבור שייך לכאן, וגם שייך רק לצדיקים ולא לכל העם, וזה שדיבר משה דבריו אלו, שהוא ניחום מצערם, רק לאהרן והנשיאים שהם הצדיקים שבדור, ולא לכל העם, ורק אח"כ כשניגשו כל העם, ציווה לכולם התורה, ומובן החילוק בין הדיבור הקודם להציווי כאן.

[ונאמר עוד דרך דרש, שלכאורה יש לברר, שמאחר שפשטות הכתוב מורה, שכל ישראל ראו שקרן פני משה ויראו מגשת אליו, ומשה קרא לכולם, א"כ אמאי לא שבו אליו רק אהרן והנשיאים, דרך אחר שדיבר אל אהרן והנשיאים, נגשו כל בני ישראל, שלפי הנ"ל אולי לכן כל ישראל לא ניגשו עם הנשיאים, מפני שלא רצו לצער הצדיקים, לראותם בבושם שנכוו, ולראות איך שמשם מנחם מצערם.

ואולי יש עוד לפרש לפי זה הכתוב, וישוּבו אליו אהרן וכל 'הנשיאים בעדה' וכו', שכותב רש"י על לשון 'הנשיאים בעדה', שהוא כמו שכתוב וכל 'נשיאי העדה', ויש להבין אמאי שינה הכתוב וכתב הנשיאים בעדה, שהוא ב'ה' הידיעה, דהיינו המוכחרים שבנשיאים, שהנה הנשיאים הם לאו דוקא השנים עשר נשיאים, נשיא אחד לכל שבט, אלא כל החשובים והמנהיגים שבעדה, [ולכן גם יכול רש"י להשוות לכאן, דברי הברייתא שנכנסו 'הזקנים', שמפרש שהנשיאים הכוונה להחשובים, וממילא יכול להתפרש גם להזקנים], וכאן שכתוב הנשיאים ב'ה' הידיעה, צריך לומר שהם החשובים והמפורסמים שבנשיאים, 'בעדה' אלו הנשיאים הניכרים והידועים בחשיבותם בעדה, שהם נכוו יותר משאר הצדיקים, שעל אף חשיבותם, לא הגיעו למעלת משה, ולהם היה צורך למשה לנחמם, ולכן גם לא ניגשו שאר ישראל, שלא לראות בצערם ובבושתם של גדוליהם].

אלא שהאור החיים כתב שזה רמז, והיינו שאינו פשטות הכתוב, כך שעדיין צריך ביאור בפסוק על פי פשטות, ועוד יש להעיר שבין לפי פ' האור החיים ובין לפי פ' הרמב"ן, שוידבר משה אליהם, הם דברים המסעדים הלב, למה כתוב 'וידבר' לשון קשה, ולא לשון אמירה רכה.

פרק ה' - לשיטתם

וראיתנא עד הכא, נאמר עוד שכל חד אזיל לשיטתו, דהיינו שרש"י שמפרש שוידבר משה אליהם, הוא התורה שקיבל מסיני, ונמצא שלימד תחלה לאהרן ולנשיאים, ואחר כך לכל ישראל, לכן גם בפרשת מטות כותב, שהקדמת הנשיאים, הוא ללמדם תחלה.

ולפי האור החיים כפי מה שנתבאר ש'וידבר משה אליהם' אינו לימוד התורה, אלא דברים המסעדים את הלב, לכן לא כתב שהקדמת הנשיאים הוא ללמדם תחלה, אלא סתם 'שהם הקודמים', שאפשר שהקדמתם הוא שנקראו תחלה, אבל הלימוד אפשר שלימדם יחד.

וסעד לדברי רבינו הוא מה שדייקנו בספרי, שאינו כותב שהקדמתם הוא בלימוד, אלא סתם 'הנשיאים קודמים', וגם דיוק שמביא הכתוב בפר' כי תשא, ואפילו הכי אינו מביא התיבות 'וידבר משה אליהם', אף שמביא התיבות שקודם לכן ושאתר כן, הרי מוכיח שסבירא ליה להספרי, ש'וידבר משה אליהם' אינו דברי התורה ולכן לא הביאו, וגם ממה שלא מביא ההמשך ויצום את כל אשר דבר ה' אתו בהר סיני, הרי שלא איירי מהקדמת הלימוד כלל, וכל זה ראייה מוכחת לפי הרמב"ן והאור החיים.

פרק ו' - לרש"י אתי שפיר

והנה יש לעיין בשיטת ר' יונתן בספרי, דמוכיח מכאן הקדמת הנשיאים לשאר העם, שהנה זה סדר הפסוקים (פסוק ל) וירא אהרן וכל ישראל את משה והנה קרן עור פניו, וייראו מגשת אליו, [משמע שכולם ראו ויראו, הפשוטים והצדיקים, וכנכתב לעיל מהאור החיים 'שנכוו כל הצדיקים', ומוכיח כן מלשון זה, ודו"ק], ופסוק שלאחריו (לא) ויקרא משה אליהם, [משמע שקרא לכולם, לכל אלו שיראו מגשת אליו], וישובו אליו אהרן וכל הנשיאים וכו', [הרי שאף שקרא לכולם, אפ"ה לא ניגשו אלא אהרן והנשיאים, ששאר העם עדיין יראו מגשת אליו], ואחרי כן נגשו כל בני ישראל, [לשון הרמב"ן - שאחרי שראו כל בני ישראל כי הוא מדבר עם הנשיאים, נגשו לפניו כולם, ע"כ], הרי שפשטות הפסוק מורה, שמה שלא ניגשו כולם יחד, הוא לא מפני שלא קרא לכולם, אלא מיראתם מקירון פני משה, א"כ איך מוכיח ר' יונתן מזה שיש לכבד לנשיאים לפני העם.

והנה לרש"י הוא מוכן, שהפסוקים ויקרא אליהם משה וכו' ואחרי כן נגשו כל בני ישראל וכו', הוא שדיבר אליהם שליחותו של מקום, והוא לשון הווה כל הענין הזה, וכמו שמבאר הרא"ם, שהיה קורא משה אליהם בכל יום, והיה מדבר אליהם, ומלמדם התורה והמצוות וכו', כל זה העניין הוא מיום הכיפורים ואילך, ע"כ, שכיון שהוא מה שלימדם תמיד והקדים קודם לנשיאים ואח"כ כל העם, א"כ שפיר יש ללמוד מכאן הקדמת הנשיאים להעם.

אבל להרמב"ן והאור החיים וממה שהוכח שכך הוא פשטות דברי הספרי, דבר זה צריך בירור, איך מוכיח מכאן הקדמת הנשיאים, וצ"ב.

פרק ז' - עוד הוכחה מהספרי בדברי האור החיים

אלא שמצד אחר צריך בירור דברי רש"י, שכך לשונו בפרשת מטות, ראשי המטות חלק כבוד לנשיאים ללמדם תחלה וכו', ומנין שאף שאר הדברות כן, תלמוד לומר וישובו אליו אהרן וכו' ע"כ, שמשמעות דבריו, שסבר תחלה ללמוד מראשי המטות שלימדם תחלה, אלא מכיון שלומדים כן מושובו ששם איירי מכל הדברות, א"כ אין צריך יותר ללמוד כן מראשי המטות, וכך גם כותב שם הרא"ם וז"ל אך מפני שכבר הוא אמור בקרא דושובו אליו אהרן וכו', דהתם בלימוד כל המצוות קא מיירי, ופרשת נדרים נמי בכלל, ע"כ.

והנה זה לשון הספרי שהוא מקור הדברים, (בהעלותך פסקא ע"ג), יכול כל הקודם במקרא קודם במעשה, תלמוד לומר וידבר משה אל ראשי המטות, הואיל ונאמרו דברות בתורה סתם, ופרט באחת מהן שהנשיאים קודמים, אף פורטני בכל דברות שבתורה, שיהיו הנשיאים קודמים, ר' יונתן אומר אין צריך, שהרי כבר נאמר, ויקרא אליהם משה וישובו אליו אהרן וכל הנשיאים בעדה, ואחרי כן נגשו כל בני ישראל, הואיל ונאמרו דברות בתורה סתם, ופרט

באחת מהן שהנשיאים קודמים, אף פורטני בכל דברות שבתורה שיהיו הנשיאים קודמים, ע"כ.

הנה שבשיטת ר' יונתן שמוכיח מוישובו אליו אהרן וכו', איתא ממש אותו לשון של ת"ק, 'ופרט באחת מהן' שהן קודמים, אף פורטני [פורט אני] בכל דברות שבתורה שהן קודמים, הרי שלא ס"ל שכאן הוא האופן שלימד כל המצוות, אלא שהוא פרט אחד, רק שלמדינן מכאן לכל המצוות, והוא ממש כמו לת"ק, שראשי המטות הוא פרט אחד, וממנו למדינן לכל התורה, א"כ הא דמשמע ברש"י שכאן איירי בלימוד כל התורה, צריך בירור.

והיה אפשר לתרץ שדברי הספרי שכותב בר' יונתן שהוא פרט אחד, הוא רק אגב גררא דת"ק, ובאמת אינו כן אלא שכאן איירי בלימוד כל התורה, ומה גם שאין נפקא מינה אם הוא פרט אחד ומכאן למדינן לכל התורה, או שכאן איירי מלימוד כל התורה, אלא שכל זה דוחק.

וצריך לומר שמה שהביאו לרש"י לדחוק כן הוא כנ"ל, שלומד ש'וידבר משה אליהם' הוא שליחותו של מקום ולשון הווה, דהיינו שהוא לימוד לכל התורה, וכמו שמבאר הרא"ם דבריו, שכיון שאין שם דיבור מיוחד, על כרחך לומר שהדיבור הזה אינו אלא מה שנדבר עמו ה' בהר סיני, שהוא שליחותו של מקום שילמד להם כל התורה כולה, שהיה משה קורא להם בכל יום ומלמדם התורה והמצוות [וכעין זה בגור אריה], וממילא על כרחך לומר שאין 'וידבר משה אליהם' פרט אחד, אלא הוא לימוד כל התורה, והספרי שכותב שהוא פרט אחד, צריך לדחוק כנ"ל, שנגרר אחר לשון ת"ק.

והאור החיים נראה שהלך בדרך הרמב"ן, ש'וידבר משה אליהם' אינו שליחותו של מקום, א"כ הוא אכן פרט אחד, כמו שהוא בספרי, ולכן לא כתב שהקדמת הנשיאים הוא ללמדם תחלה, ששם אינו לימוד שלמדם, אלא הוא לשאר הקדמות, ויפה דייק בתיבות אלו הקצרות, שלא העתיק כרש"י שהוא ללמדם תחלה.

פרק ח' - סיכום - הכרח האור החיים לדרכו

לסיכום: מה שהכריח להאור החיים שלא לפרש שהקדמת הנשיאים הוא ללמדם תחלה, הוא מכמה ראיות:

- א. מהספרי שכתב סתם שהם קודמים, ולא פירש שהוא ללמדם תחלה.

וכן מדויק ממה שלא הביא הספרי לתיבות 'וידבר משה אליהם', אף שהביא לתיבות שקודם לכן ושלאחר מכן.

וגם ממה שלא הביא שם הסיום 'ויצום את כל אשר דבר ה' אתו בהר סיני', הרי שלא בא לומר שאיחרם לכל ישראל בלימוד התורה מהנשיאים.

וגם ממה שכותב שם שהקדמת הנשיאים הוא פרט אחד, הרי שלא איירי מלימוד כל התורה, [שא"כ הוא לא פרט].
- ב. גם הכריחו מה שהכריח להרמב"ן, ש'וידבר משה אליהם' אינו מלימוד כל התורה, [כמו לרש"י], שאין זכר שזה מה שדיבר אליהם, [ולכן פירש הרמב"ן שהדיבור הוא, סליחת העוון ודברי שלום והורדת הלחות].

ועוד יש הכרח לזה משינוי הלשון, שלאהרן והנשיאים קאמר 'וידבר', ולעם קאמר 'ויצום', גם מהסיום 'את כל אשר דבר ה' אתו בהר סיני', שזה לא כתוב באהרן והנשיאים.

וגם פשטות הפסוקים מורה, שמה שתחלה ניגשו אהרן והנשיאים ולא כל העם, הוא רק מפחד קירון פניו, ולא מפני שקרא תחלה רק לנשיאים.

ועוד שלרש"י כאן שכתב שמייירי בסדר הלימוד, היה לו לחלקו בפסוק לד', אהרן לבד ובניו לבד והנשיאים לבד ושאר העם לבד.

ג. ואולי לדרכו, שמפרש 'ויהי' בדרת משה, שהוא לשון צער, שנכוו ממנו, אפשר לומר שבדיבור זה ניחמם מעיצבונם. [ואין צורך לפרש, שקאמר להם סליחת עונם והלוחות ודברי שלום, שאין ראייה לזה, משא"כ צערם נרמז בתיבת 'ויהי', וגם שזהו המדובר כאן מקירון פניו].

וגם מובן למה דיבר רק לאהרן ולנשיאים, שהם הצדיקים, שהם הם שנכוו ממעלת משה.

[וגם נתבאר לפי זה למה לא ניגשו גם שאר העם, מאחר שקרא לכולם, שלא לבייש הצדיקים.

וגם מובן למה כתוב הנשיאים בעדה בה' הידיעה, ולא נשיאי העדה (רש"י), לכוון למיוחדים שבנשיאים, שהם שנכוו ביותר].



כתבים

הרב דוד חיים עהרנרייך

השיבות הקדושות מיסודם של רבותינו הקוה"ט מסטאלין קארלין זיע"א (ד)

ארגון 'תפארת בחורים' במזרח פולין

נספח לפרק לתולדות ישיבת 'בית ישראל' של מרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א הי"ד
ממרת 'תפארת בחורים' | בראש הפעילות | ארגון ארצי | מן המיצר למרחב | 'תפארת בחורים'
בסטאלין | בנו ממשיך דרכו

בין פעולותיו הקדושות של מרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א הי"ד להפצת תורה
נתייחד מקום של כבוד להקמת וביסוס תנועת 'תפארת בחורים' במזרח פולין שמטרתה היתה
לקיים שיעורי תורה קבועים לצעירים עמלי כפיים שלא השתלבו בשיבות.

ממרת 'תפארת בחורים'

חברות בשם 'תפארת בחורים', היו קיימות בערים ועיירות שונות ברוסיה ליטא ופולין
כבר קודם מלחמת העולם הראשונה, אלא שבשנות המלחמה וכימי הפוגרומים והאימה
שלאחריה (תרע"ד - תר"פ) נתבטלו כל סדרי החיים והקהילות ובפרט במקומות ואיזורי
מגורי אנ"ש ההולכים בדרכי רבותינו הקדושים בחבלי וואהלין ופוליסיה.

עם שוך המלחמה נוסדו שוב סניפים בעיירות (בעיקר בליטא) ביוזמות מקומיות ובעידוד
הגאון בעל 'חפץ חיים' מראדין זצ"ל, אלא שבמשך השנים שלאחר כך ניכרה יותר ויותר
נחיצות מפעל זה בכל עיר וישוב, וזאת בשל כך שקיומו של ה'חידוד' שבו למדו תשב"ר
בשנים קדמוניות פחת אט אט, וברוב העיירות גם אם התקיימה בהן 'תלמוד תורה' הרי
שמרובים היו לימודי החול, וזאת לפי דרישת השלטונות (ובמקרים רבים גם של ההורים,
לדאבון לב). עובדה זו גרמה לכך שלהרבה מהתלמידים לא היה בסיס גדול בלימוד התורה,
ולאחר מכן הרי שחלק גדול מהצעירים לא המשיכו לשיבות שהיו מסגרת רוחנית מקיפה
אלא יצאו לחיי המעשה.

רוח הזמן באותם ימים, בהם פרחו תנועות הנוער והפועלים השונות, הביאה רבים וטובים
מבין הצעירים שלא זכו לשום מסגרת, להיסחף ולעזוב את עץ החיים, ועיני החרדים לדבר
ד' רואות וכלות. המצב היה חמור במיוחד באיזורי מזרח פולין, ה'קרעסן', שכללו את חבלי
פוליסיה וואהלין וחלק מליטא [בהמשך כשנתמסדה פעילות תפארת בחורים חולקו הסניפים

לפי מחזות אלו: ווילנא, נאווארדאק, פאלעסיע, וואהלין וביאליסטאק, שכן באיזורים אלו כמעט ולא חדרה תנועת 'אגודת ישראל' על מוסדותיה וארגוניה החברתיים.

בראש הפעילות

לנוכח המצב התקיימה בסוף שנות התר"פ התעוררות גדולה בענין זה ע"י רבנים ועסקנים שונים והוחל בהקמת סניפים בכל העיירות בגלילות אלו¹. מיד עם תחילת הפעילות שינס מרן אדמו"ר רבי משה מסטולין זיע"א את כל כוחותיו לטובת הענין ונעמד בראש פעילות קודש זו למען הרבצת תורה לרבים².

לצדו של מרן זיע"א עבד גם הגאון רבי מאיר קרליץ מווילנא ולעכוויטש³ (-אחיו של החזון איש), ושניהם יחד נשאו בעול מפעל זה. הפעילות קיבלה תנופה מיוחדת כשבתחילת חודש

1 הדים לכך נמצאים בעיתונות החרדית בפולין של אותם שנים. ראה לדוגמא 'דאס ווארט' א' צוואמענפאר פון די חברות תפארת בחורים אין ווילנע, גליון 182 כ' ניסן תרפ"ח.

חברות תפארת בחורים נתייסדו באותן שנים גם ברוסיה תחת שלטון הקומוניסטים, שם עסקו בכך במסירות גדולה הרה"ק רי"צ מלובאוויטש וצוק"ל ושלוחיו. כן התקיימו חברות כאלה גם בהונגריה ובמדינות נוספות (גם בעיה"ק ירושלים הוקם בשנת תרפ"ד בימ"ד עבור תפארת בחורים בראשו עמד רבי אברהם אלישיב זצ"ל שעלה מהומל).

2 כך אנו מוצאים במקורות שונים, חלקם עוד מלפני הוועידה הגדולה שהתקיימה בהמשך בברנוביץ (וכדלהלן) מהם עולה כי גם אז כבר עמד והוכר מרן אדמו"ר רבי משה מסטולין זיע"א כעומד בראש תנועת תפארת בחורים, לדוגמא בעתון 'פינסקער ווארט' מתאריך כ"ו חשון תרצ"ב המספר על תוצאות ועידת החינוך התורתית שהתקיימה בווילנא בתחילת החודש: אין דער קאנפערענץ האט זיך אויך באטייליקט דער סטאלינער רבי, וועלכער האט מיטגעהאלפן די ת"ב צו ארגאניזירן זייער צענטראלע און האט צוגעזאגט דער ארגאניזאציע זיין אקטיוון אנטייל אין איר ווייטערדיקער ארבעט. [בועידה השתתף גם האדמו"ר מסטולין שעמד לעזר לתפארת בחורים לארגן את המרכז שלהם, והבטיח לארגון את עזרתו האקטיבית בהמשך בפעילותה].

ושם בכתבה מתאריך כ"ו אד"א תרצ"ב המספרת על אסיפת תפארת בחורים שהתקיימה בסניף שבבית הכנסת של החייטים בפינסק נכתב: פאריקן שבת-צו-נאכטס, איז אין דעם שייך דעקאריטן לאקאל פון 'תפארת בחורים' אין דער 'שניידער שול', פארגעקומען א פייערלעכער קבלת פנים פון דעם סטאלינער רבי, הרב משה פערלאוו, פירער פון דער 'תפארת בחורים' באוועגונג אין פוילן... עפנט די פייערונג דער גענ'סעקרעטאר ה' משה בערנשטיין, וועלכער רעדט ארום די באדייטונג פון שאפן די צענטראלע פון 'תפארת בחורים' באוועגונג אין פוילן און באדאנקט אויך דעם רבי, אלס שעפער פון דער צענטראלע. [בליל שב"ק העבר התקיימה בסניף המקומי של תפארת בחורים בבית כנסת החייטים קבלת פנים חגיגית לאדמו"ר מסטולין הרב משה פערלאוו מנהיג ארגון תפארת בחורים בפולין... פתח את החגיגה המזכיר הראשי ה' משה ברנשטיין שנאם על משמעות ייסוד המרכז של תנועת תפארת בחורים בפולין והודה לרבי על ייסודו את המרכז].

ובעתון זה בכתבה נוספת מתאריך ה' סיון תרצ"ב העוסקת בארגון תפארת בחורים והתפתחותו: אין דער שפיץ פון דער באוועגונג שטייען די באוועסטע תורה אויטאריטעטן, הגאון ר' חיים עוזר גראדזענסקי שליט"א און דער סטאלינער רבי הרה"ג משה פערלאוו שליט"א. [בראשות התנועה עומדים גדולי התורה הידועים, הגאון ר' חיים עוזר גראדזענסקי והאדמו"ר מסטולין הרה"ג משה פערלאוו שליט"א].

גם בגליון 'קרעסן טריבונע' הוצאת קרן הישוב שע"י אגודת ישראל בקרעסן מחודש תמוז תרצ"ד, בסקירה על פעילות תפ"ב: א גרויס געווינס האט געהאט די ת"ב-באוועגונג מיט דעם, וואס אין דער שפיץ האט זיך גלייך געשטעלט אזא תורה-אויטאריטעט ווי מוהר"ר משה פערלאוו, אדמו"ר מסטאלין שליט"א, וואס האט פיל געלייטעט פאר דער אנטשטייג און אנטוויקלונג פון דעם ת"ב. [תרומה מכרעת וחשובה לתנועת תפארת בחורים היתה בכך שמיד עם יסודה נעמד בראשה אוטוריטה תורנית כמוהר"ר משה פערלאוו, אדמו"ר מסטאלין שליט"א, שפעל רבות לעיצוב והתפתחות תפארת בחורים].

3 יש לציין כי בחודש אייר שנת תר"צ נתמנה רבי מאיר קרליץ ע"י נכבדי ופרנסי העיר קארלין ובראשם מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך זיע"א (שחתימת יד קדשו היא בראש כתב הרבנות) לרב ואב"ד קארלין, רבי מאיר הגיע לעיר לביקור, אלא שלבסוף לא קיבל על עצמו את הרבנות ובשנת תרצ"א קיבל את רבנות לעכוויטש.

סיון שנת תר"צ התקיימה אסיפת רבנים גדולה בוויילנא שם נשא דברים זקן גדולי הדור ה'חפץ חיים' זצ"ל ופנה בקריאה לרבנים ועסקנים לפתוח ולהרחיב סניפי 'תפארת בחורים' בכל העיירות.⁴

לאחר תקופת פעילות נוכחו העוסקים במלאכה כי אין מספיק בהקמת חברות מקומיות שהיו רק שיעור משותף למשתתפים בשעות הערב, ללא יצירת מסגרת חברתית מיוחדת, אלא יש למסד את הארגון ולהקים מרכז ארצי לאיגוד חברות 'תפארת בחורים', שיהא להם כח ציבורי וארגוני גדול, ושיתנו לצעירים השתייכות על ידי מסגרת כוללת בעלת היקף ארצי שבסיסה בקביעת עתים לתורה.

ארגון ארצי

בל"ג בעומר שנת תר"צ, באסיפה שנערכה בעיר פינסק, נוסד הארגון הארצי לאיחוד כל הסניפים. האסיפה נערכה בהשתתפות עשרות נציגים מסניפי 'תפארת בחורים' בערים הגדולות, ביניהן: ווילנא, (שהסניף בה היה ותיק ונוסד בתחילת שנות התר"ס, ובראשה עמד הרב יחיאל סראעלאוו) ביאלסטוק, בריסק, לוצק וגרודנא. כך גם השתתפו נציגים מסטאלין ודאויד-הארדאק וערים קטנות נוספות.

בועידת היסוד הוקראו טלגרמות ברכה מהגאון רבי חיים עוזר גרודזנסקי זצ"ל מוויילנא וממרן אדמו"ר רבי משה מסטולין זיע"א.⁵ האורח שהגיע במיוחד העסקן ואיש החינוך רבי יהודה לייב אורליאן נשא נאום נלהב. כן נמסרו דיווחים מהפעילות והנעשה בסניפים השונים והוחלט על הקמת מרכז קבוע שירכז את כל הפעילות.⁶

לאחר תקופת התארגנות והקמת סניפים חדשים רבים, התקיימה אסיפת רבנים גדולה בעניני חינוך בוויילנא בתחילת חשון תרצ"ב בה השתתפו רבים מגדולי הדור ובראשם הג"ר חיים עוזר, ולמעלה מארבע מאות רבנים וצירים מסניפי תפארת בחורים ועסקנים ואישי חינוך.⁷ חלק נכבד מועידת הרבנים הוקדש לדיונים סביב העמדת ארגון תפארת בחורים על מכונן, והוחלט כי על כל רב להשתדל לפתוח סניף תפארת בחורים בעירו.

בועידה זו השתתף ונשא דברים גם מרן אדמו"ר רבי משה מסטולין זיע"א, שעסק רבות בעניני החינוך החרדי. בימי הועידה התקיימה אסיפת היסוד לארגון המרכז לתפארת בחורים באכסנייתו של מרן זיע"א בוויילנא⁸ ובה נתמסדה הפעילות באופן מסודר. המרכז הארצי

4 עם סיום אסיפת הרבנים באו החפץ חיים ורבי חיים עוזר על החתום בראש חודש סיון על מכתב ובו החלטות וקריאות האסיפה שבסופו נכתב: ועוד מצוה רבה כל מי שהיכולת בידו לעשות חברה 'תפארת בחורים'.

5 דאס ווארט גליון 295 ג' סיון תר"צ. דאס יודישע טאגבלאט - וורשה ח' סיון תר"צ.

6 באותה עת במקביל (סיון תר"צ) התקיים כינוס כללי בקובנה שהיתה אז בירת מדינת ליטא לאיחוד כל סניפי תפארת בחורים שבליטא העצמאית. [בליטא היו למעלה ממאה סניפים, והנהלת 'תפארת בחורים' בקובנה הוציאה לאור ירחון עצמאי לדור הצעיר בשם 'צום יוגנט'].

7 ביניהם רבי יהודה לייב אורליאן וד"ר שמואל (ליאו) דויטשנדר, ועוד רבים מטובי עסקני היהדות החרדית באותו דור. באסיפה השתתפו גם ר' יוסף פייבלזון ור' יעקב פאטאשניק ונציגים נוספים ממרכז 'תפארת בחורים' בקובנה שהיתה אז בירת ליטא העצמאית.

8 ירחון 'אונזער גייסט' בכתבה לתולדות תנועת תפארת בחורים, גליון תשי"ב, בעתון דאס יודישע טאגבלאט י"א חשון תרצ"ב בכתבה, 'נאך דער גרויסער חינוך קאנפערענץ אין ווילנא', לאחר הרשמים מהועידה נכתב: צום סוף מוז דערמאנהט ווערען די גרויסע לעבהאפטע פעראינטערעסירונג פון סטאלינער רבי'ן מיט דער ת.ב.-בעוועגונג, אין וועלכע ער זעהט דעם איינציגען רעטונגס מיטעל פאר דער זינקענדער יודישער יוגענד אויף די קרעסען. די טעג וואס

נקבע (באופן זמני) בעיר ווילנא, ולמזכיר הכללי נתמנה העסקן הנמרץ ר' משה ברנשטיין ז"ל שניהל ברוב כשרון את הסניף בפנינסק⁹. באסיפה נבחרו גם חברי המרכז וביניהם היה הרה"צ רבי נחום שלמה פערלאו בנו של מרן זיע"א¹⁰.

באסיפה זו הוחלט והועלה על גבי הכתב תקנון מפורט ונרחב לפעילות תפארת בחורים, שחלק ממנו אנו מביאים כאן¹¹:

מהות.

תפארת בחורים הינו ארגון נוער חרדי-פוליטי¹² השואף לחנך ולגדל את חבריו כשומרי תורה ומצוות בעלי הכרה, אשר השקפתם בכל ענין ובחיי המעשה נגזרות אך מהשקפת התורה.

דער רבי האט געוויילט אין ווילנא איז זיין הויז געווארען דער צענטער פון דער גאנצער אקטיווער רעליגיעזער יוגענד, וועלכע האט אין איהם געפונען א אויפריכטיגען גוטען פריינד, ערמוטיגער און וועקער צו ווייטערע עקשנות'דיגע ארבייט פאר'ן רעיון התורה. און אין דער צייט ווען פון אלע זייטען מערקט זיך א קאלטע אפאטישע בעציהונג צום יוגענד פראבלעם, און די וועניגע רעליגיעזע יונגעלייט זענען פערציניגט און מיטלאז, איז דער סטאלינער רבי געווען דער, וואס האט זיי אויפגעמונטערט און בעגייסטערט, און געשאפן פאר זיי די מעגליכקייט אויסצונוצען זייערע כוחות פאר דער אויפלעבונג פון דער רעליגיעזער יוגענד. [לסיים, חובה להעלות את התעניינותו הנלהבת של הרבי מסטולין בתנועת תפארת בחורים, אשר הוא רואה בה את אמצעי ההצלה היחיד להחייאת היהדות השוקעת אצל הנוער במחוזות הקרעסן. בימים בהם הרבי שהה בוויילנא הפך ביתו לאבן שואבת ומרכז לכל צעירי הפעילים החרדים. הפעילים מצאו ברבי ידיד אמת, המעודד ומעורר לפעילות חסרת פשרות לרעיון התורה. בו בעת כשמכל עבר נושבת רוח אדישות לבעיית הנוער, והצעירים החרדיים נותרים בודדים וחסרי אונים, היה הרבי מסטולין זה שהכניס בהם רוח חיים, ויצר עבורם את האפשרות לנצל את כוחותיהם להחייאת דור העתיד התורני].

ראה גם בסקירה על ארגון תפארת בחורים בירחון ההד שיצא לאור בירושלים בגיליון מחודש תמוז תרצ"ג חוברת י': בעזרת האדמו"ר מסטאלין שליט"א נוסדה הלשכה המרכזית בפנינסק, ובראשה הוצג הנואם המפורסם ר' משה ברנשטיין בתור מזכיר ראשי.

יצוין כי מרן זיע"א נשאר לאחר ימי הוועידה לשבות בוויילנא בשב"ק פרשת נח ו' מרחשון תרצ"ב, וניהל את שולחנו הטהור ברוב עם בכיכ"נ החסידי בוויילנא.

9 לאחר תקופה קצרה עבר מרכז הכובד של הפעילות לסניף בפנינסק.

ר' משה ברנשטיין נולד בשנת תרס"א לאביו החסיד מאנ"ש ר' יצחק צבי הי"ד מפאהאטס-זגורדסקי שלידי פינסק (עיירה קטנה שרוב תושביה מאנ"ש והסתופפו בצל מרן אדמו"ר רבי משה מסטולין זיע"א. על החסידים שישבו בה ראה בפרק לתולדות ישיבת בית ישראל בסטאלין בהערה) בנו של החסיד רבי מיכל יהושע ברנשטיין ז"ל מכפר ויהנושוף שלידי טעלעכאן שהיה מקושר אל מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א. כשמלאו לר' משה י"ח שנה והגיע זמנו להתייצב לעבודת המלוכה, נסע זקנו ר' יהושע מיכל לסטאלין למרן זיע"א להזכירו, התבטא מרן זיע"א בלשון קדשו: אז יהושע מיכל בעט מזון מיר דאך טאן. הלך מרן זיע"א בעצמו לראש העיר בסטאלין (נכרי ששמו היה גייכוך) וביקשו לרשום את ר' משה כעובד בעיריה ובכך יפטר מעבודת המלוכה, וראש העיר נעתר מיד לבקשתו. ר' משה למד בבחרותו בישיבת בית יוסף בנובהרדוק והוסמך לרבנות. היה כל ימיו עסקן רב פעלים בכל התחומים. כיהן כמנהל ישיבת בית יוסף בפנינסק, ומנהל ארגון תפארת בחורים הארצי בפולין. בזכרונותיו כותב ר' משה כי בסוף שנות התר"פ שלח החפץ חיים זצ"ל לקרוא לו שיבוא אליו לראדין, וכשהגיע הטיל עליו החפץ חיים את המשימה לנסוע מעיר לעיר ולארגן חבורות תפארת בחורים בכל מקום, ובייכר שיעצילם בכך. ר' משה שרד את המלחמה העולמית הנוראה ולאחריה עלה לארץ וניהל כמזכיר ישיבת 'היכל התלמוד' בתל אביב. גם יסד אגודה בשם אהבת חסד בתל אביב. הדפיס קונטרס בדברי אגדה בשם 'ויקהל משה' (ת"א תשמ"א). נפטר בשם טוב ל' שבט תשמ"ט.

10 'דאס ווארט' גליון 370 ג' כסלו תרצ"ב. ראה להלן בהערה פרטים לתולדותיו.

11 נדפס ב'דאס ווארט' גליון כד כסלו תרצ"ב, במדור 'תפארת בחורים וועלט'.

12 אי השתייכותה וחוסר ההזדהות של תפארת בחורים לארגון ומסגרת פוליטית היה בה קושי והקרה מיוחדת לחברים והיא אשר אף גרמה במשך הזמן ליירידת קרנה ושקיעתה של תפארת בחורים, כי באותם ימים היו מרבית הצעירים והפועלים ובעלי המלאכה מאוגדים בתנועות פוליטיות ממוסדות ובארגוני עובדים ופועלים שונים, והסחף אליהם היה עצום.

גם בספר הזכרון סטולין בזכרונותיו של החסיד המשב"ק ר' צבי פצ'ניק ז"ל שניהל את סניף תפ"ב בסטולין מסופר כי בהמשך נכנסה כל פעילות 'תפארת בחורים' תחת חסות מפלגת אגודת ישראל.

פעילות חינוכית.

ליסד שיעורי ערב¹³ בהם ילמדו למודי קודש, כגון תנ"ך, משניות, גמרא, עין יעקב, דינים, מדרש, מוסר ותולדות עם ישראל. רצוי ליסד לחברים מניין מיוחד. לארגן אסיפות ומפגשים בהם יעסקו בענינים חברתיים ושעל סדר היום ולגבש את ההשקפה הנכונה של החברים ע"י מורים ורמז"ם שיהיו יראים ושלמים. לארגן מסיבות ואירועים מתוך הקשר תורני, כגון, שלוש סעודות, מלוה מלכה, לילות חנוכה, לילות פורים, שמחת בית השואבה וכדומה, ובהם יבטאו את עניני העת לפי ההלכה ומנהגי ישראל.

פעילות ספרותית.

להוציא לאור חוברות, ירחונים, ספרי לימוד וכדומה. על כל סניף להתאמץ להוציא עתון קיר שיביע את עניני הסניף המקומי. לעמוד בקשר עם המולי"ם החרדים ולהפיץ ספרים מתאימים לחברים. על כל סניף להתאמץ ולהקים ספריה בה ימצאו ספרי קודש, וגם ספרות חרדית, כולל ירחונים וכתבי עת, אבל רק כאלה שתוכנם הוא ברוח התורה.

פעילות כלכלית.

לדאוג למעמדם הכלכלי של החברים, על ידי ארגון קרנות עזר וגמ"ח, דאגה במציאת עבודה, ועזרה בלימודי מקצוע.

פעילות כללית.

להשתתף ולעמוד לעזר לשאר ארגוני ומוסדות התורה, כגון, ועד הישיבות, תלמודי תורה, חורב, סמינרים למורים, שומרי שבת, וכדומה.

השתייכות.

כחבר יכול להימנות צעיר שומר תורה ומצוות מגיל חמש עשרה עד ארבעים. בכל סניף יש למנות הנהלה רוחנית עליה יתמנו רב העיר, ראש הישיבה המקומית, מגידי השיעורים בסניף המקומי, ובני ישיבה מקומיים.

לאחר ימי האסיפה הגדולה בוויילנה החל העיתון 'דאס ווארט' שהיה שופרו של ועד הישיבות ושל העומד בראשה – הגרש"ע גרודזינסקי, לפרסם בקביעות בגליונותיו מדור בשם "תפארת בחורים וועלט", לסיקור פעילות תנועת תפארת בחורים בערים ובעיירות השונות והתפתחות הסניפים¹⁴.

13 בגליון 'אונזער גייסט' שיצא לאור בלובלין בחודש חשון תרצ"ד מובא כי תקנון תפארת בחורים מחייב כל סניף בקיום סדר מינימום של לימודים של שעה ומחצה מדי ערב.

14 כותרת המשנה של המדור היתה "אפטיילונג פאר די ענינים פון תפארת בחורים". המדור הופיע בקביעות כשנתיים וחצי עד אמצע קיץ תרצ"ד.

מזן המיצר למרחב

התמסדות 'תפארת בחורים' גרמה להרמת קרן התורה והדת, ולהקמת סניפים לקביעת עתים לתורה בכל עיר ועיירה, ישוב וכפר. ההנהלה הארצית דאגה לכל הסניפים, לקיום שיעורים קבועים בשעות הערב ובערבי ובמוצאי שבתות, להבאת דרשנים ונואמים לחיזוק התורה, להוצאת עלונים וחברות¹⁵ (הוקמה הוצאה לאור בשם 'בכורים'), להקמת קרנות גמ"ח ועזר, לארגון שיעורי תורה ופעילות חברתית לנערים צעירים בשם 'תפארת הנער', ולפעילות עניפה עבור 'קרן הישוב' לטובת ישוב ארץ ישראל על טהרת הקודש¹⁶.

בהמשך אף הוקמו למעלה מעשרה סניפי וכפרי הכשרה לעליה לארץ הקודש¹⁷, כש'תפארת בחורים' כארגון צעירים ארצי של שומרי תורה ומצוות קיבל מאגודת ישראל כמות של סטרפיקטים לעלייה שהוגרלו בין החברים. פעולות אלו גרמו לצעירים לתחושת שייכות לארגון וזקפו את קומתם של הצעירים החרדים לדבר ד' בימים ההם.

במשך הזמן עבר המרכז הארצי לעיר פינסק כשבראש הפעילות שם עמד כאמור ר' משה ברנשטיין. תחת ניהולו התפתח הארגון במהרה בצעדי ענק, כך נמסרה ידיעה בתמוז תרצ"ב ע"י ה'מרכז' כי בנפות הספר של פולין – "די קרעסן" כבר פועלים כמאה סניפי תפארת בחורים ואלפי חברים¹⁸. בקריאה ציבורית מתשרי תרצ"ג שפירסם רבי נחום שלמה פערלאוו זצ"ל לעסקנים בוואהלין לפתוח שם עוד סניפי 'תפארת בחורים', הוא מציין בסיפוק כי בליטא ובפוליסיה אין כמעט עיר או עיירה בהם לא קיים סניף של 'תפארת בחורים'¹⁹.

כיון שבאסיפה בוויילנא עסקו בעניני חינוך רבים שעמדו על הפרק באותם ימים, הוחלט לקיים בהמשך ועידה ארצית נוספת בה יעסקו אך ורק בעניני תפארת בחורים. לאחר הכנות רבות התקיימה הוועידה הגדולה למען הארגון בימים ב'–ד' חשון שנת תרצ"ג בעיר ברנוביץ.

בועידה השתתפו כמאה וחמישים צירים מסניפי תפארת בחורים בערים ועיירות שונות, ואדמו"רים ורבנים רבים, ביניהם מרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א, האדמו"רים מלעכוויטש, קוידנוב, והאדמו"ר בעל בית אברהם מסלונים זצ"ל²⁰. המשיג רבי ירוחם לייבאוויץ ממיר (שנאם, שלא כהרגלו, במשך למעלה משעה ומחצה)²¹, רבי אלחנן ווסרמאן, רבי שבתי יגל מסלונים, רבי זלמן סורוצקין מלוצק, רבי דוד ווייצל רבה של ברנוביץ, רבי ישראל יעקב לובטשאנסקי משיבת 'אהל תורה', רבי אברהם שמואל הירשוביץ, רבי יוסף שוב מוויילנא, ורבי הלל ביסקא מירבורג שבליטא ממייסדי חברות 'תפארת בחורים'.

15 ידועים לנו כתבי העת, 'תפארת בחורים' שטראל' שיצא לאור ברובנה, 'אונזער גייסט' שהופיע בזאמאשטש, ו'קרעסן טריבונע' שהופיע בפינסק ע"י 'קרן הישוב' של אגודת ישראל, שהקדישו מאמרים נרחבים לטובת תפארת בחורים.

16 כאמור בהערה בתחילת הפרק לתולדות הישיבה הק' 'בית ישראל' בסטולין, מן אדמו"ר רבי משה זיע"א היה חבר נשיאות 'קרן הישוב' שע"י אגודת ישראל.

17 'דאס ווארט' גליון 454 כ"ט סיון תרצ"ג.

18 'אונזער גייסט' תמוז תרצ"ב זאמאשטש חוברת תשיעית עמ' כד.

19 'דאס ווארט' גליון 417, תחת הכותרת 'די ארבעט פאר תפ"ב אויף וואלין'.

20 שכמחצית השנה אח"כ נלב"ע ביום א' אייר.

21 לפני שרבי ירוחם נשא את דבריו הורה מרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין לנוכחים לקום על רגליהם ולשמע את דבריו בעמידה. בין דבריו תבע רבי ירוחם להמשיך לשמור על העיקרון כי תפארת בחורים לא תהא מזוהה עם שום מפלגה ותנועה פוליטית. חבר תפארת בחורים צריך להיות לשעה היומית של הלימוד בן ישיבה ואפילו לרבע שעה כל יום. כן הדגיש כי החשיבות הראשונה במעלה יש לתת לפעילות לצעירים – 'תפארת הנער'.

שם, שהגיע לועידה במיוחד מלונדון. בלטו גם העסקנים ר' יהושע ביינינסון, ר' שלמה כהן, ר' אברהם שער ור' ראובן כהן עורך ה'דאס ווארט'.

מכתבי ברכה נשלחו על ידי גדולי הדור, הרה"ק ריי"צ מלובאוויטש²² והגאונים רבי חיים עוזר מוילנא ורבי ישראל מאיר הכהן מראדין בעל "חפץ חיים" (שנלב"ע פחות משנה לאחר מכן)²³ ועל ידי רבנים רבים²⁴. עם פתיחת הועידה נשא מרן אדמו"ר רבי משה מסטולין זיע"א את דבריו הקדושים לפני המשתתפים²⁵.

בועידה זו הוחלט ע"י נציגי כל הסניפים הארציים על הקמת המוסדות העליונים לארגון וקיימו בחירות על כך. כנשיאי הכבוד נתמנו הגר"ע גרודזינסקי זצ"ל וה"חפץ חיים" זצ"ל. לנשיא התנועה נתמנה רבי מאיר קרליץ רבה של לעכוויץ.

לראש ההנהלה הכללית נתמנה מרן אדמו"ר רבי משה מסטולין זיע"א, וכחברי הנהלה נתמנו, בנו הרה"צ רבי נחום שלמה זצ"ל, רבי שמואל וויינטרויב ראש ישיבת 'בית יוסף' בפניסק, רבי אהרן וואלקין רבה של פינסק, רבי שמריהו מיכל וויינגארטן²⁶ בנו של האדמו"ר רבי יצחק אהרן מליבשיי, רבי יוסף גליק מקאזן רבה של טעלעכאן והעסקן החסיד מאנ"ש ר' יעקב קולא²⁷ (שעלה אח"כ לארה"ק), ועימם המנהל שניצח על כל הפעילות ר' משה ברנשטיין מפינסק.

22 דאס יודישע טאגבלאט 'דער פייערליכער שלוש פון תפארת בחורים קאנפערענץ' ט"ו חשון תרצ"ג. בכריז האגרות קודש של הריי"צ הנדפסות לא מצאנו אגרת זו.

23 מכתביהם של החפץ חיים ורבי חיים עוזר הוקראו ע"י רבי מאיר קרליץ. במכתבו כתב החפץ חיים בין השאר: ויהי חלקי עם כל מי שיש לו יד בהחזקת הענין הקדוש הזה. יש לציין גם כי בירחון 'צום יוגנט' שיצא בסלבודקה-קובנה גליון ניסן-אייר תרצ"ד מסופר כי החפץ חיים היה אומר כי הוא רואה בהקמת הארגון תפארת בחורים "יד השם". מכתבו של החפץ חיים נדפס בין השאר בספר 'בית קרליץ סטולין' עמ' שפה. מכתבו של רבי חיים עוזר נדפס ב'אגרות רבי חיים עוזר' כרך א' עמוד עה.

בקבצי אגרות החפץ חיים ורבי חיים עוזר מופיעים כמה מכתבים נוספים בהם הם קוראים לעידוד ופתיחת סניפי 'תפארת בחורים'.

במאמר שפירסם רבי נחום שלמה פערלאו בחתימתו פ' חשן' לאחר פטירת החפץ חיים זצ"ל (דאס ווארט גליון 470), הוא קורא לכל סניפי 'תפארת בחורים' לשמור על התקנה שנתקבלה בועידה בברנוביץ לקבוע שיעור בספרי החפץ חיים, וכן למנות בכל סניף חברים שידאגו לכך שבסניף יקפידו על הלכות שמירת הלשון.

24 ביניהם, רבי יצחק קוסובסקי מוואלקאוויסק, רבי יהודה לייב פיין מסלאנים, רבי משה שאצקס מלומזה, רבי פסח פרוסקין מקוברין, רבי חזקיה יוסף מישקאווסקי מקריניק, רבי דוב בער אביגיל מדוקשט, הרב ד"ר גדליה רוזמן מביאלסטוק ורבי יעקב שכטער מבלפסט שבאנגליה. כן התקבלו מכתבי ברכה מארגונים חרדיים רבים.

25 בדבריו גלל בארוכה את מצבם הקשה של בני ישראל בפולין בגשמיית וברוחניות, ואמר כי אעפ"כ אין להתייאש כי דרכו של עם ישראל אינה לא בחיל ולא בכח כי אם ברוח. מצב בני הנעורים ברוחניות הולך ומתדרדר, על כל אחד לכאוב לראות כשהזולת אינו הולך בדרך הישר, העת מוכיחה כי יש לפעול במסירות נפש עבור הרמת התורה, עבודת תפארת בחורים היא לתקן את ה'ואהבת לרעך כמוך' בין בעניינים שבין אדם לחברו ובין בעניינים שבין אדם למקום. עם חתימת הועידה נשא מרן זיע"א פעם נוספת דברי נעילה.

26 רבי שמרי' היה עסקן מוכשר ופעיל במיוחד. נפטר בדמי ימיו בחודש טבת תרצ"ד.

27 נולד בשנת תרע"ג. בנו של החסיד השו"ב דקאברין ודאויד-הורדוק רבי ישראל יהודה הי"ד שהיה מחשובי המגנים אצל מרן אדמו"ר אורי ישראל מסטאלין זיע"א ונכד החסיד המרומם רבי זלמן יוסף קולא ז"ל מוורשה. תלמיד ישיבת בית ישראל בסטאלין. עוד בצעירותו בעת לימודיו בישיבת התיידד ר' יעקב עם רבי נחום שלמה פרלוב זצ"ל והיה לאחד ממקורביו ובאי ביתו של אביו מרן אדמו"ר רבי משה זיע"א. פירסם מאמרים ספרותיים בעיתונות החרדית בפולין, והשתלב בפעילות אגודת ישראל ותפארת בחורים. בהגיעו לפרקו נשא את בת החסיד ר' משה טריגון השו"ב דלונניצק. לאירוסיו של ר' יעקב פירסם רבי נחום שלמה זצ"ל מודעת ברכה, "להעסקן המפורסם והסופר המהולל חבר להאכססוטיבה של תפארת בחורים, מ' יעקב קולא נ"י מקוברין, ברכת מו"ט חמה לאירוסיו. יזכה לבנות ביתו ברוח התורה על ידי יהודה וירושלים". לאחר נישואיו עלה לארץ ישראל בחודש אייר תרצ"ד. לרגלי עלייתו צירף לו מרן אדמו"ר רבי משה זיע"א מכתב המלצה בכתב

כן הוחלט על הקמת ועד הרוחני הארצי לארגון אליו נתמנו מרן אדמו"ר רבי משה מסטולין זיע"א, והגאונים רבי שמעון שקופ, רבי ברוך דוב לייבוויץ, רבי אלחנן ווסרמאן, רבי ירוחם לייבוויץ, רבי שבתי יגל, רבי אהרן קוטלר, רבי מאיר קרליץ והעסקן רבי יוסף שוב זכר צדיקים לברכה²⁸. בנוסף לנ"ל הוחלט על הקמת קיבוצי הכשרה עבור בני ישיבות החפצים לעלות לארץ, וכי פעולות עבור 'קרן הישוב' יבוצעו ע"י סניפי תפארת בחורים.

גם בשנים הבאות המשיך מרן אדמו"ר רבי משה מסטולין זיע"א הי"ד והתמסר כל כולו להצלחת ולהתפתחות 'תפארת בחורים', וכפי עדותו של מנהלה הר"ר משה ברנשטיין ז"ל, החזיק מרן זיע"א במשך שנים עשרה שנה את כל הוצאות הארגון על צוואריו²⁹.

'תפארת בחורים' בסטאלין

מלבד פעילותו הכללית עבור הארגון התמסר מרן רבי משה מסטולין זיע"א במיוחד עבור הסניף המקומי של 'תפארת בחורים' בעיר סטאלין שהוקם על ידו בתחילת חורף שנת תר"צ.

יד קדשו לרבי שלמה אהרנסון רבה של תל אביב, "אבקשו בעד המוכ"ז ה"ה ידידי הנכבד והנעלה כש"ת מו"ה יעקב קולא נ"י, להשתדל שיוכל להסתדר בא"י באופן היותר טוב, כי מצוין הוא בכל המעלות ומדות טובות ויר"ש, ואסיר תודה אהי' לכת"ר בעד זה כל הימים". ר' יעקב התיישב בתל אביב והיה מהמתפללים הקבועים בבית מדרשו 'בית ישראל'. גם בארץ המשיך בפעילותו עבור צעירי אגודת ישראל ופועלי אגודת ישראל. בשנת תשי"ג שהה בארץ כחצי שנה, באסרו חג של פסח קודם חזרתו ארצה שלחו מרן אדמו"ר זיע"א לגשת לפני התיבה, וגם העניק לו את הסידור הק' 'בית אהרן וישראל' שיצא לאור שנה לפני כן. חיבר ספר בית קרליץ סטולין, ת"א תשמ"ב. נלב"ע, ב' סיון תשנ"ה.

28 כך זה מופיע בעתון 'דאס ווארט' ווילנא גליון י"ב מרחשון תרצ"ג המסכם את תוצאות האסיפה בבראנוביטש: אויף דער שלוש-זיצונג, וואס איז פארגעקומען דאנערשטאג אוונט, זיינען אויסגעקליבן געווארן די לייטנרע ארגאנען פון דער 'תפארת בחורים' באוועגונג אויף די קרעסן. די אנפירנדע ארגאנען באשטייען פון א גייסטיקן ראט, א צענטראל קאמיטעט און ועד-הפועל. אין גייסטיקן ראט זיינען אויסגעקליבן געווארן, ר' שמעון שקאפ, ר' ברוך דוב לייבאוויטש, ר' אלחנן, ר' ירוחם, אדמו"ר מסטאלין, ר' שבתי יגל, ר' מאיר קארעליץ, ר' אהרן קאטלער און ר' יוסף שוב. (כאן באה גם רשימת שמות חברי הצענטראל קאמיטעט) אין ועד הפועל, ר' שמואל וויינשטרויב, הרב גליק, מ. בערנשטיין, נ.ש. פערלאוו, י. זינגמאן, י. קולא און בייניסאן. אין נשיאות הכבוד פון דער ארג. ווערן געוויילט דער 'חפץ חיים' און הגר"ע שליט"א. אלס פרעזעס פון צ.ק. ווערט געוויילט דער סטאלינער רבי שליט"א. אלס נשיא פון דער ארגאניזאציע הרב ר' מאיר קארעליץ שליט"א, און אלס צענטראל-סעקרעטאר מ. בערנשטיין. [במושב הנעילה שהתקיים בינם חמישי בערב נבחרו העומדים בראש תנועת תפארת בחורים בקרעסן. בהנהגת הארגון נמצאים ועד רוחני, הנהלה כללית ועד הפועל. לוועד הרוחני נבחרו, ר' שמעון שקופ, ר' ברוך דוב לייבוויץ, ר' אלחנן, ר' ירוחם, אדמו"ר מסטאלין, ר' שבתי יגל, ר' מאיר קרליץ, ר' אהרן קוטלר ור' יוסף שוב. (כאן באה רשימת שמות הנהלה הכללית וחברי ועד הפועל) לנשיאות הכבוד נבחרו ח' חפץ חיים' והגר"ע שליט"א. לראש הנהלה הכללית נבחר הרבי מסטולין שליט"א, לנשיא התנועה הרב ר' מאיר קרליץ שליט"א וכמזכ"ל מ. ברנשטיין].

בכתבה זו מופיעים גם פרטים נוספים אודות תפקידי ופעילותו של הרה"צ רבי נחום שלמה בנו של מרן זיע"א. בין השאר מסופר כי במושב שהתקיים ביום רביעי ג' חשוון לאחר דברי ברכתם של הגאונים רבי אלחנן ווסרמאן ורבי שבתי יגל נשא ר' נחום שלמה דברים: ארומריינדיק די גרויסקייט פון דער מצוה פון ישוב א"י און די גרויסע מסירת נפש וואס אונדזערע עלטערן האבן בכל דור ודור ארויסגעוויזן פאר דעם - קומט דער רעדנער צום אויספיר, אז דער תפארת בחורים דארף נעמען אן אנטייל אין דער ישוב ארבעט, און טראגט דערביי אריין אייניקע פארשלאגן. [תוך כדי דבריו על גודל מצוות ישוב ארץ ישראל וגודל המסירות נפש שאבותינו הוכיחו עליה בכל דור ודור מגיע הנואם לתכלית כי על ארגון תפארת בחורים ליטול חלק בפעילות ישוב הארץ, ומציע תיכף הצעות שונות בזאת] בכתבה מסופר כי רבי אלחנן ווסרמאן הגיב לדברים בהצעה: 'הגר"א וואסערמאן שליט"א לייגט פאר אנצונעמען א פראסטעט קעגן פרייען חינוך אין א"י - וואס ווערט אויך אנגענומען [רבי אלחנן ווסרמאן מציע להכריז על מחאה נגד החינוך החילוני בארץ ישראל - הצעה שגם היא מתקבלת]. בין ההצעות שהעלה רבי נחום שלמה היתה תכנית להקים ישוב של בני תורה בארץ הקודש בו יעסקו גם בעבודת אדמה ושיקרא בשם 'תפארת בחורים'.

29 על פי סיפורי זכרונותיו לימים לאנ"ש בארץ ישראל. לפי דברים אלו עולה כי מרן זיע"א נשא בעול פעילות תפארת בחורים משנת תרפ"ח.

הקבוצה בסטאלין מנתה בפתיחתה כחמישים חברים, ורבי משה קופילוביץ ראש הישיבה באותם ימים היה מוסר להם בשעות הערב שיעורי תורה. השיעורים התקיימו בחדרים מיוחדים שהקדיש מרן הרה"ק רבי משה לרשות הארגון בדירתו הישנה, אלו שימשו לתורה ולתפילה.

בהמשך נתמנו כהנהלה הרוחנית של הסניף, מרן אדמו"ר רבי משה, בנו רבי נחום שלמה, גיסו רבי אברהם יעקב שפירא ורבי שלמה סלאווין ראש הישיבה³⁰. בין הלימודים שהונהגו בסניף ע"י ההנהלה הרוחנית היה ספר חובות הלבבות שער הבחינה. ובכל שבת בבוקר לפני התפילה נלמדו הלכות שבת. התקיים גם סדר מיוחד בהלכות תפילה ובלימוד פירוש המילות של התפילות³¹.

'תפארת בחורים' בסטאלין הוציא עתון קיר עצמאי בשם 'צום ציל' וגם הקימה ספריה להשאלת ספרי קריאה מתאימים. בניהול הסניף עזר גם החסיד ר' צבי פצ'ניק ז"ל שהיה בצעירותו משמש בקודש אצל מרן אור ישראל זיע"א.

בהשפעת מרן אדמו"ר ר"מ זיע"א ובנו רבי נחום שלמה, התקיימה בסניף בסטאלין פעילות נרחבת לטובת 'קרן הישוב' לבנין ארץ ישראל בדרך התורה והמסורה, וכן הקים הסניף המקומי קיבוץ הכשרה שנוהל בידי החסיד מאנ"ש ר' פסח גמפל ז"ל מלוניץ, ועל ידה עלו לארץ הקודש בשנים הבאות כמה מתלמידי הסניף³².

בנו ממשיך דרכו

הרה"צ רבי נחום שלמה, בנו של מרן הר"מ מסטאלין היה כאמור אף הוא מראשי עסקני ארגון תפארת בחורים הארצי, וממארגני הוועידה בבראנאוויטש³³.

30 ההנהלה הוקמה בשבט תרצ"ב זמן קצר לאחר הגעת רבי שלמה לכהן כראש הישיבה בסטאלין. 'דאס ווארט' גליון 379 שבט תרצ"ב.

31 כנ"ל הערה קודמת, גליונות 407 4321.

32 גם בארץ ישראל המשיכו במסגרת כעין זו, ראה בפרק על ישיבת בית ישראל בסטולין כי מרן אדמו"ר רבי משה זי"ע יסד בבית מדרשו בתל אביב שיעורי תורה בשעות הערב לצעירים שעבדו ביום.

33 הרה"צ רבי נחום שלמה, בנו בכורו של מרן זי"ע, היה גדול מנעוריו בתורה ובחסידות ומחונן בדעה והשכל. היה בעל כשרון גדול, הטיב לנגן בכינור, סופר מהיר, עסקן נמרץ רב פעלים ובעל כח ארגוני יוצא מן הכלל. הוא השקיע עמל רב להפצת תורה בישראל ולהרמת קרן הדת. על אף שהיה עוד צעיר לימים (במכתב מסוף חורף תרפ"ז מסופר כי הוא בן ט"ו שנים, ולפי זה נולד בקיץ שנת תער"ב או חורף תרע"ג) דרך כוכבו כשביט בשמי יהדות פולין, ונכונו לו גדולות ונצורות אילולי נגדע פתיל חייו בקיצור ימים. (ראה גם בפרק על ישיבת בית ישראל בסטולין על תפקידו בישיבה). עוד מצעירותו השתלב בפעילות תפארת בחורים ואגודת ישראל, ועם יסוד מרכז אגודת ישראל בוויילנא באלול תרצ"ד (שנקראה 'הועד הראשי של אגודת ישראל לגלילות המזרח') נתמנה לאחד מחברי ההנהלה. לאחר מחצית השנה בוועידה של צעירי אגודת ישראל בפולין שהתקיימה בחודש סיון תרצ"ה בוורשה נבחר כחבר ועד הפועל הארצי. כאמור ניחן בעט סופר ופירסם מאמרים בעניינים העומדים על הפרק בעתונות היהודית בפולין, ובמיוחד בענייני ארגון תפארת בחורים בעתון 'דאס ווארט'.

בשנת תרצ"ג בא בברית האירושין עב"ג הרבנית פעריל יהודית ע"ה בת הרה"צ רבי אשר אלימלך בן הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ זצוק"ל. שמחת הנישואין התקיימה ברוב עם ביום ח' טבת תרצ"ז בוורשה ב'פארזער זאל' שברח' מוראנווסקה, והשתתפו בה צדיקים רבים שבאו לשמוח בשמחת אביו אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א, ביניהם, דוד החתן והכלה הרה"ק רבי ישראל מגראדזיסק, חתנו של מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א, שנתכבד בסידור קידושין, דוד החתן הרה"ק רבי אהרן מסטאלין - וורשה, והאדמו"רים מפאסצ'נה, זלאטיפול, בוקאווסק, פשעמישל, סטאניסלאוו, יאווזשנה, וורקה, וכן רבנים רבים, והמון רב מאנ"ש בוורשה וכן חסידי קאזניץ גראדזיסק ופאסצ'נה. בעת ובעונה אחת עם שמחת הנישואין הוכתר רבי נחום שלמה לאדמו"ר מקאזניץ על מקום חותנו הק' שנשתלק לבית

לפנינו מכתב ששלח רבי נחום שלמה כאדמו"ר מקאזניץ, אל תלמידיו לשעבר שהתגוררו בארץ הקודש בתל אביב, ובו מעודדם בהקמת סניף 'תפארת בחורים' בבית החסידים דקאזניץ בתל אביב וקורא להם להמשיך ולהקים ישיבה³⁴:

בעז"ה ד' ניסן צ"ט פה קאזניץ יצ"ו

כבוד ידידנו הנאמן והנעלה כש"ת מוה"ר רבי נפתלי קירשנבוים ה"י ולתלמידנו הנאמן מ' שמשון איילבוים ה"י.

מאוד שמחנו לשמוע מענין תפארת בחורים שמיסד ואמינא יישר כוחו וחיל' לאורייתא ויראו נא להתאזר יחד ולהתאמץ להוציא הדבר לפועל ומדרגא לדרגא – לישיבה.

ישיבתנו בווארשא עלתה ת"ל הרבה הרבה הן בתורה ויראה והן בהנהגה, ועתה נחויץ לייסד גם בארץ הקודש. וכדאי לעבוד בשביל זה ולהקדיש כוחות. איך השיעור בבית החסידים?, בכלל צריכים לעיין בחוה"מ על כל עניני בית החסידים ולחזקם.

ידידכם הדו"ש באהבה רבה והמצפה לרחמי שמים ולהיד הגדולה של ישועת ה', נחום שלמה פערלאוו.

עולמו ארבעה חדשים לפני כן, בב' באלול תרצ"ו. [יצויין כי ביום כ"ב כסלו תרצ"ז כשבועיים קודם שמחת החתונה כתב אביו מרן אדמו"ר מסטאלין זיע"א מכתב למנהלי 'ועד הישיבות' בבקשת עזרה עבור הישיבה הק' 'בית ישראל' בסטאלין: אחדשה"ט. כאשר אני טרוד מאד עתה, ומצב הישיבה קשה מאד, אבקשם לשלוח תומ"י לכה"פ 150 זהובים, כי אין לתאר גודל הדחק והלחץ, והנני טרוד מאד עם החתונה של בני היקר כש"ת מוה"ר נחום שלמה שליט"א שתה"י אי"ה ביום ג' פ' ויחי בעיר וארשא ברחוב נאוולפייע 5/4. (כתובת זו הינה של אכסניית מרן זיע"א בוורשה בבית המחנות) והנני בזה ידידכם הדו"ש כה"י, משה בהה"צ זצ"ל].

מיד עם מעברו של רבי נחום שלמה אחר נישואיו לפולין הקונגרסאית והתיישבותו בוורשה הרחיב את פעילותו פי כמה. לאחר פסח שנת תרצ"ז ייסד בוורשה ישיבת 'כתר אלימלך' שנקראה ע"ש חותנו זצ"ל. מיום פתיחת שערי הישיבה התדפקו עליה טובי התלמידים עד שתוך זמן קצר הוכרחו להעבירה למקום מרווח יותר ברחוב לעשנא. למדו בה בשיטת הלימוד של ישיבות ליטא, ושמה הטוב נודע למרחוק, וכל צורב ראה לעצמו זכות להיכנס לישיבה קדושה זו. רבי נחום שלמה הביא מסטאלין ראש ישיבה צעיר ונמרץ גדול בתורה ה"ה הגה"ח רבי זלמן אליעזר קאבריק זצ"ל (בנו של החסיד רבי אהרן שו"ב ומו"צ מטעלעכאן, למד בישיבת קאברין והצטיין כעילוי ומשם הגיע לישיבה הק' 'בית ישראל' בסטאלין שם התקרב לרנ"ש והיה בשעתו גם מעסקני סניף 'תפארת בחורים' בסטאלין), ובהמשך מינה כר"מ נוסף את הגה"ח ר' צדוק שיינגרטן (מחסידי קאזניץ, שרד את שנות הזעם והתגורר בארה"ב והיה בא להתפלל בבית מדרשו בכורו פארק).

התלמידים עלו ונגדלו לשם ולתפארת, ומעת לעת היו מוציאים לאור קונטרסים של חידושי תורה שכונו בשם 'תורה בלאט', בהם פורסם פרי עמלם המבורך. בראש ועד הישיבה עמד החסיד הישיש רבי יצחק גרינשטיין. במכתב לארה"ב לדודו מרן אדמו"ר רי"ח מסטאלין זיע"א שמנו"כ בדיטרויט מיום ו' ערש"ק ויחי תרצ"ז הוא מספר: "בווארשא יסדתי ישיבה גדולה ומפוארה יש לה שם טוב כאחת הישיבות הגדולות". בהמשך נפתחו סניפים לישיבה בערים לובלין (ברח' לואברטאווסקא 22), קוונין וריקא. ב'טאגבלאט' מוורשה מיום ו' ניסן תרצ"ט מופיעה ידיעה על פעילות צא"י ורבי נחום שלמה בעיר קאזניץ ובפרט עבור הבית יעקב לבנות, ושם מסופר כי בימים האחרונים ביקר בעיר אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"ו והביע גודל שביעות רצון מהישיבה המקומית. במכתב מיום ה' בהעלותך תרצ"ט כותב רבי נחום שלמה לאנשי בתל אביב: "חג השבועות ה' ת"ל אצלנו בשמחה רבה בעם רב מווארשא, לובלין ריקי ועוד, חבורה של חסידים ואנשי מעשה, ובפרט תלמידי ישיבותנו ווארשא-לובלין, בני תורה נחמדים. גם בריקי נוספה לנו עתה ישיבה 'כתר אלימלך' ביותר משלשים תלמידים".

רבי נחום שלמה כיהן גם באופן רשמי כרב העיר קוונין על מקום חותנו, ונבחר לכך בבחירות שהתקיימו בעיר ב"א תמוז תרצ"ז.

במסגרת תנועת אגודת ישראל השקיע כל כוחותיו על שדה הרבצת תורה לצעירים, ובשנת תרצ"ז נתמנה לעמוד בראש

פעילות המרכז הארצי של תנועת 'תפארת בחורים' המשיכה והאירה את שמי היהדות ברחבי פולסיה וואהלין וליטא בשנים שקודם המלחמה והצילה מרדת שחת רבים שהתאגדו על ידה בקביעת עתים לתורה, אם כי בפועל לאחר כמה שנים הסתכמה פעילות 'תפארת בחורים' בערים ובעיירות כחברות מקומיות המיועדות לקיום שיעורי תורה בשעות הערב בלבד, ואילו התקוות הגדולות שתלו בו מייסדיו להתקיים כארגון ארצי וכמסגרת כללית מקיפה עבור הנוער ובעלי המלאכה לא התממשו.

הסיבה לכך היתה כי חסרה לו המעטפת המפלגתית הרחבה שהיתה קיימת כבר ב'אגודת ישראל'. דבר זה גרם לכך שלאחר כמה שנות פעילות עברו מרבית הפעילים הראשיים וביניהם הרה"צ רבי נחום שלמה פערלאוו זצ"ל והעתיקו את פעילותם האירגונית למסגרותיה השונות של האגודה (לבד ממרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א שצוואת אביו מרן אור ישראל זיע"א לבניו הק' לא השתתף בשום פעילות ומסגרת מפלגתית).

עם פרוץ מלחמת העולם השנייה ועלות הכורת על יהדות אירופה אבד גם ארגון קדוש זה על כמאתיים וחמישים סניפיו ואלפים רבים של תלמידיו, הי"ד³⁴, אך זכרו של 'תפארת בחורים' אינו מש מספר דברי הימים של הצלת נפש הנוער.



מוניטין עולמיים יצאו לו לארגון 'תפארת בחורים', ואף במחננו נוסדה לאחר שנים פעילות דומה של תורה לנוער.

בעלות מרן אדמו"ר זיע"א לארץ הקודש בשנת תש"ו, היו בחורים מבני אנ"ש בטבריה שבצוק העתים יצאו לעבוד להביא טרף למשפחותיהם.

ולנשיא איגוד הישיבות קטנות שע"י צעירי אגודת ישראל בפולין שנקראו בשם 'נצח ישראל', במסגרת זו הוקמו עשרות רבות של ישיבות קטנות וישיבות ערב בכל רחבי פולין (בשנת תרצ"ז כבר נמנה מספרם לשבעים ישיבות). השתתף בכנסיה הגדולה השלישית של אגודת ישראל באלול תרצ"ז במארינבאד. בועידה הארצית של תנועת צעירי אגודת ישראל בפולין שהתקיימה בלובלין בשלהי חודש סיון תרצ"ז נבחר רבי נחום שלמה כמספר שתיים כנשיאות הארגון. לאחר פרוץ המלחמה העולמית התגורר תקופה קצרה בלובלין ולאחר מכן הבריח את הגבול מתחת שלטון הגרמנים לסטולין שהיתה באותה עת תחת הכיבוש הסובייטי יחד עם זוגתו ובתו שרה גיטל. לאחר הפלישה הגרמנית לרוסיה והקמת הגיטו בסטולין שבה את כוס התרעלה וסבל בסבלותם. נעקד על קידוש השם יחד עם כל בני העיר בכ"ט אלול תש"ב. הי"ד.

34 נמצא בגניז כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א. ברשימות מר' נפתלי קירשנבוים הוא כותב: בעת שנפרדתי מאדמו"ר הרה"צ זצ"ל (רבי אשר אלימלך) בשנת תרצ"ד כשעליתי אז לישראל, פנה אלי במיוחד ליסד בישראל ולהקים בית חסידים דקונוניץ ע"ש המגיד הק' מקונוניץ, כדי לאחד את כל חסידיו לתורה ולתפילה. ואחר פטירתו בפולניה פנה אלי חתנו שכינה אחריו במקומו בקונוניץ האדמו"ר הרה"צ ר' נחום שלמה זצ"ל בנו של אדמו"ר הרה"צ ר' משה מסטאלין, ייסד בזמנו ישיבה גדולה בוורשה בשם כתר אלימלך, וביקש במכתבו אלי לקיים צוואת חתנו, וגם ביקש לכתוב ספר תורה ע"ש האדמו"רים הצ' הק' זצ"ל מקונוניץ. בשנת תרצ"ז ייסדתי את בית החסידים 'עבודת ישראל' קונוניץ, וגם כתבנו ס"ת ע"ש האדמו"ר הצדיק מקונוניץ זצ"ל. (בקובץ תורני 'כתר נחום שלמה' (אייר תשע"ו, ביתר עילית) של כולל אברכים קרלין סטולין שהוקם על שמו הק', נדפס מצילום כת"י מכתב בדברי ברכה וחסידות ששלח רבי נחום שלמה לר' נפתלי קירשנבוים לאחר הקמת בית הכנסת דחסידי קאזניץ בתל אביב).

35 יצוין כי בתחילת שנות הת"ש ניסה רבי חיים חייקל גרינברג (אחיו של רבי יעקב סנדר גרינברג זצ"ל הי"ד שכינה תקופה קצרה כראש ישיבת בית ישראל בסטאלין), רבה של קענע שבליטא ומאנשי ביתו לשעבר של הגר"ע גרודזינסקי זצ"ל שניצל מאימי המלחמה להקים ולחדש בארץ ישראל את פעילות 'תפארת בחורים', במתכונת שהיתה בליטא ובפולין. ליוזמה זו קיבל מכתבי המלצה מכמה מגדולי הדור (ביניהם מרבי מאיר קרלין שכינה כנשיא התנועה בפולין), אלא שבהמשך רפו ידי והיוזמה לא יצאה לפועל.

באותה שעה קרא מרן זיע"א למספר בחורים מאנ"ש ואמר להם: היינו רוצים לפתוח ישיבה בטבריה אך אינו בר מעשה בגלל ההוצאות הגדולות, נייסד ארגון "תפארת בחורים", שבו יתכנסו הבחורים שעובדים במשך היום, ויקיימו שיעורי תורה בשעות הערב.

למשגיח ומנהל בחר כ"ק מרן זי"ע בהרה"ח ר' חיים לובין ז"ל. עם הבחורים ישב אז גם החסיד המופלג רבי משה פרידפרטיג ז"ל שהיה ת"ח ומתמיד. שיעורים אלו שהתקיימו מידי ערב משך שעתיים בביהכ"נ העתיק 'בית אהרן' המשיכו עד פרוץ המאורעות בטבריה בחורף תש"ח, אז נתרקנה העיר העתיקה מתושביה³⁶.

במאמר הבא אי"ה:

הישיבה הק' שהוקמה ע"י מרן אדמו"ר זיע"א בלוצק



36 בפרק לתולדות ישיבת קארלין סטאלין - בית אהרן וישראל בארה"ב יובא אי"ה כי גם שם הקים מרן אדמו"ר זי"ע מסגרת של לימוד עם ר"מ שמסר שיעורים בשעות הערב לבחורים שעבדו בשעות היום.

הערות

אודות ידידות מרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א הי"ד עם הגאון רבי דוד רפפורט זצ"ל - השלמה על המובא בגליון רכב

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל בנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א
מאד נהניתי מהמאמרים הנפלאים לתולדות הישיבות מיסודם של רבותינו קדושי עליון מסטאלין
קארלין זכותם יגן עלינו.

בגליון האחרון [רכב] במאמר אודות הישיבה של מרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א הי"ד,
בהערה 9 הובא אודות גדולתו בתורה של מרן אדמו"ר רבי משה זצ"ל ושהיתה ידידות מיוחדת בינו לבין
הגאון רבי דוד רפפורט זצ"ל בעל מקדש דוד, וכשהיה מגיע לבראנאוויטש היו מסתגרים בחדר
ומתפללים משך שעות רבות ובפרט בעיני סדר קדשים.

ברצוני להוסיף את מה ששמעתי בצעירותי בעת לימודי בישיבת אור ישראל בפתח תקוה אצל הגאון
רבי יוסף רוזובסקי זצ"ל, שם כיהן כמשגיח רבי אברהם שווארץ זצ"ל שהוא היה תלמיד ישיבת
בראנאוויטש אצל רבי אלחנן וואסרמאן ורבי דוד רפפורט זצ"ל. היה זה בחודש אלול שנת תשי"ד
ובאותם ימים שהה כ"ק אדמו"ר רבי יוחנן זיע"א מסטולין קרלין בביקורו האחרון בארץ הקודש, ואני ובן
דודי רבי בנימין ציילינגולד שיחי' דיברנו עם המשגיח, וכששמע כי אנו חסידי סטאלין קארלין ומתכוננים
לנסוע לשמחת תורה לחיפה לשהות בצל הקודש, סיפר לנו רבי אברהם, שפעם אחת בעת יושבו בשיעור
אצל רבי דוד רפפורט בביתו בבראנאוויטש [את השיעורים היה מוסר בביתו], ורבי דוד ישב עם גבו
לחלון, ובאמצע שמעו רעש מבחוץ. רבי דוד הסתובב אל החלון לראות, וקפץ ממקומו ונטל כסא ורץ
לעבר הדלת, שם עצרה קארעטע יפה וממנה יצא אורח נכבד בעל הדרת פנים עם זקן קטן. רבי דוד יצא
מגדרו לכבדו וקיבלו בהתרגשות ונכנסו שלובי זרוע לביתו, ודיברו והתנצחו בלימוד בחביבות מיוחדת.
לאחר מכן ליהוה החוצה לכרכרתו. כשחזר פנה רבי דוד אל התלמידים ושאלם, יודעים הינכם מיהו?!,
ואמר להם זהו רבי משה אדמו"ר מסטאלין שהוא אחד מיחידי הדור בבקיאותו בסדר קדשים!

בברכת שתזכו להמשיך ולהגדיל תורה ולהאדירה ולהפיץ מעיינות החסידות.

שמואל דישון

בענין יאוש מגוף החפץ ולא מדמיו

ראיתי להעיר על מאמרו של הרב נפתלי חיים שוחט שליט"א (גליון רכ"א) הדין במי שנתיימש מחפץ
ולא נתיימש מדמיו, והכותב לא כתב לחלק בין נתיימש מחפץ שאינו בחזקת אדם אחר כגון באבידה -
ואז הייאוש הוא אופן מסוים של הפקר, לבין נתיימש מחפץ שהוא ביד גנב או גזלן - שאז הוא גוונא
דהקנאה.

ונהנה באופן השני מבואר להדיא בגמ' בבא בתרא (דף מ"ד) שחל יאוש בכה"ג על החפץ, וז"ל הגמ'
שם: נהי דמייאש מגופיה מדמיה מי מייאש. ע"כ. ויעוי'ש דכוונת הש"ס הוא דמסתמא לא מייאש. (והגם
שתמצוי לומר שכוונת הש"ס היא דלא מהני יאוש בחוב, וכמו שדנו בזה בקו"ש שם ועוד, מ"מ לגבי נידון
דידן אין נפק"מ דאדרבה אם לא מהני יאוש בכל גוונא שהחפץ ביד גנב או גזלן הרי עדיין מוכח שא"צ
להתיימש מדמי החפץ).

אמנם באופן הראשון שמתייחס מאבדיה בוודאי כנים הדברים, וכן המקור הנפלא ממשנת סוכה איירי בגוונא דאבידה. אמנם העומד לנגד חילוק זה הוא שדברי הרמב"ן במלחמות שהביא הרב הכותב עוסקים בגזילה, וע"ז כתב הרמב"ן שאין מועיל היאוש מגוף החפץ כיון שהוא חייב בדמי החפץ, וצ"ע מדברי הגמ' בב"ב דמפורש להדיא שמועיל יאוש מגוף החפץ ואין מועיל היאוש מדמי החפץ, וצ"ע.

בברכת התורה
יהודה גולדהבר

תגובת הכותב

ראיתי דברי ידידי הרב יהודה גולדהבר שליט"א, ותשובה"ח על הערתו המחכימה. וכדי לבאר הדברים נרחיב תחילה הקושיא שהקשה על הרמב"ן, דהיאך קאמר דהמתייחס מגוף החפץ ולא מדמיו לא חשיב יאוש אפילו על החפץ, והא מבואר בגמרא ב"ב (מד.) גבי ראובן שגזל חפץ משמעון ומכר ללוי, ובא יהודה לערער על טענת בעלותו של שמעון הנגזל, דמצי שמעון להעיד שיהודה אינו הבעלים משום שאינו נוגע בדבר, שהרי התייחס כבר מחפצו ושוב לא יחזור אליו. והקשו בגמ': אמאי, נהי דנתייחס מגופיה מדמיה מי מייאש ע"כ. וכוונת הגמ' שכיון שעדיין חייב בחיוב הדמים נמצא שהוא נוגע בעדותו, שכשמעיד שיהודה אינו הבעלים נשאר החפץ ביד לוי ואז יבוא שמעון להוציא מראובן הדמים שנתחייב לשלם על הגזילה. עכ"פ נמצינו למדים מכאן, דשייך שפיר יאוש מגוף החפץ ולא מהשווי, וקשה על הרמב"ן שכתב שכל זמן שלא התייחס מהשווי לא חל היאוש על הגוף.

ויש לבאר בדעת הרמב"ן, שבכל גזלן שחייב חיוב דמים, הרי חיוב הדמים הוא חיוב נפרד שאינו קשור ותלוי בגוף החפץ, שהרי גם אם נאנס החפץ או נגנב, חייב הגזלן לשלם חיוב דמים כשעת הגזילה ולא כשעת האונס, לפי שבשעת הגזילה אז חל כבר החיוב דמים אם לא יחזיר גוף הגזילה. ובכה"ג יודה הרמב"ן ששייך שפיר שיתייחס מגוף הגזילה הגם שיקבל שווי מהגזלן (שעדיין מחויב להחזיר לו דמים), שאף שיש עליו חיוב דמים, מ"מ חיוב דמים כבר נתחייב בשעת הגניבה, ואין חיוב הדמים חל עליו מפני היאוש שחל כעת על החפץ, אלא כבר מתחילה היה עליו חיוב דמים כל כמה שלא יחזיר גוף הגזילה. ולכו"ע אמרינן דיאוש מגוף החפץ ולא מערכו מיחשיב יאוש. אמנם בנידון הרמב"ן שם במלחמות (דף מ"א מדפי הרי"ף) מיירי בגזלן שגזל מריש וקבעו בכירה, שכתב הרמב"ן שהבעלים אינו מתייחס משום שיכול לתבוע את הגזלן שיחזיר לו גוף החפץ, וע"ז הוסיף הרמב"ן שאע"פ שבבית דין יקבעו שיש לו תקנת השבים ואינו צריך להשיב את המריש בעין, מ"מ כיון שחייב לשלם דמי החפץ אין חל היאוש על גוף החפץ. וביאור הדברים, שבתקנת מריש עיקר התקנה שיוכל לזכות במריש היינו רק אם ישלם דמי החפץ, ואם לא ישלם דמי החפץ יתחייב להחזיר גוף החפץ ולא יזכה בו מכח תקנת מריש, וכמו שכתב הטור באו"ח סי' תרלז בשם בעל העיטור שאם אינו מחזיר הדמים אין לו זכות להחזיק המריש והוי סוכה גזולה עי"ש, ובזה חידש הרמב"ן שכיון שיש לו זכות בגוף החפץ לענין דמיו, לא חל היאוש גם על גוף החפץ, ולא דמי לכל גזלן שחייב הדמים הוא חיוב נפרד ממה שיש לו חיוב להחזיר גוף הגזילה, ולכן אע"פ שלא התייחס מחיוב דמים דמיא לחוב דעלמא שלא נתייחס ממנו אבל מגוף החפץ מ"מ התייחס. [אמנם יש חולקים שם על בעל העיטור, ויעוי' במאירי בסוכה דף ל"א שהביא ב' השיטות ואכמ"ל, ועכ"פ בדעת הרמב"ן יש לפרש כדברי הבעל העיטור].

בברכת התורה
נפתלי חיים שוחט
כולל 'קנין המשפט'

הוספות בענין התשלום בתחבורה ציבורית

כהמשך לסדרת המאמרים בגליונות האחרונים בידי התשלום בתחבורה הציבורית, הנני בזה להוסיף עוד דברים.

א. בעקבות הרפורמה החדשה 'דרך שוה', שאלו רבים על שיבושים שונים שישנם במכונות התיקוף, כגון מי שנסע בנסיעה שמזכה בנסיעת מעבר למשך 90 דקות בלבד, אך המכונה מאשרת לו נסיעת המשך

גם לאחר שעברו כמה שעות מהנסיעה הראשונה. וכן בכרטיסי חופשי פנימי שנרכשו במחיר מוזל, וכרטיסים אלו מתקפים בכל הארץ כאילו הם חופשי ארצי, וכן בעוד שיבושים כיו"ב. והנה באופן שהמכשיר לא נותן לתקף התיקוף הרגיל שהנוסע חייב לשלם על נסיעה זו, פשוט שאין חובה לשלם יותר, שהרי ככל שהחברה לא העמידה לו אפשרות לשלם בשעת הנסיעה, אינו חייב לשלם תשלום זה בפעם אחרת, וכיון שבשעת הנסיעה אין לו אפשרות לשלם התעריף הרגיל, הרי שאין חובה להשלים זאת בפעם אחרת.

אך השאלה היא באופן שלאחר שהמכונה תיקפה ואישרה שבוצע תיקוף ורשאי לנסוע, ויש לנוסע אפשרות לשלם תיקוף נוסף במחיר רגיל, או לבקש זאת מהנהג, ויש לברר האם כיון שהמכשיר נועד כדי לקבוע לנוסע כיצד לשלם, והמכשיר נותן לו אישור שהוא זכאי לנסוע, הרי שאע"פ שהנוסע יודע שזה תקלה של המערכת, אין לו חובה להתחכם יותר מהמערכת ולשלם מעבר למה שהוא צריך. והורה בזה הגר"י סילמן שליט"א שהנוסע אינו צריך להתחשב בשיבושים של המערכת, וככל שהמערכת מאשרת לו שזה תיקוף תקין, יכול לנסוע בתיקוף זה על אף שעפ"י הכללים אין זה תיקוף תקין.

[ובאופן שהמכשיר משובש וגובה ממנו מעבר למחיר הרגיל, או שהנהג דורש ממנו לשלם תשלום בתעריף גבוה על נסיעה שמחייבת בתעריף נמוך, כבר נתבאר במאמרינו בגליון רי"ח שמדין עבד איניש דינא לנפשיה יכול לקזז חוב זה לעצמו ואין צריך לפנות לחברה].

ב. בגליון האחרון כתבנו בנוגע לרפורמה החדשה שהתשלום נקבע לפי מרחק הנסיעה, שנסיעה שהיא פחות מ-15 ק"מ התעריף הוא 5.5 ש"ח, והיא מזכה בנסיעת המשך 15 ק"מ נוספים בתוך 90 דקות, אך נסיעה שהיא למעלה מ-15 ק"מ התעריף הוא 12 ש"ח. וכתבנו שבאופן שנוסע נסיעה שהיא מעבר ל-15 ק"מ, אך באמצע המסלול ישנה תחנת הורדה והעלאה, וכגון בנסיעה ממודיעין עילית לירושלים, שיש תחנת הורדה והעלאה בבית חורון, שאם הוא יורד שם הוא משלם רק 5.5 ש"ח, וכאזי לנסיעת המשך עם אוטובוס אחר. והשאלה היא האם הוא חייב לרדת או שיכול להישאר על האוטובוס ולהגיד לנהג בתחילת הנסיעה שנוסע עד לבית חורון, ובבית חורון הוא יבקש לתקף מחדש נסיעת המשך.

וכתבנו שם בפשיטות, וכן הורה עתה הגר"י סילמן שליט"א, שכיון שמדובר בנסיעה אחת, והוא לא מפצל את הנסיעה לשני נסיעות נפרדות, אין בזה כל היתר, שהרי למעשה הוא נוסע נסיעה שאורכה היא למעלה מ-15 ק"מ, [ולא שייך לומר שיש לו מיגו שהיה יכול לרדת ולנסוע עם אוטובוס אחר, והיה משלם תשלום מופחת, א"כ גם עתה הוא זכאי לתשלום מופחת, שכיון שכך נקבעו הכללים שכל נסיעה שאורכה היא מעבר ל-15 ק"מ הרי זה חייב לשלם תשלום מלא], ורק אם מפצל את הנסיעה לשתיים, שיוורד מהאוטובוס וממתין לאוטובוס אחר, אזי אכן נחשב כנוסע נסיעת המשך.

וכתבנו שם שגם אם יירד מהאוטובוס ומיד יעלה בחזרה עליו וימשיך בנסיעה, לא ייחשב כאילו זה נסיעת המשך, אלא יתחייב לשלם התעריף הגבוה. והנני לבאר הדברים, שהרי לפני הרפורמה, אם נסע נסיעה כזו, כגון שנסע ממודיעין עילית לירושלים, ובבית חורון ירד לרגע, ונמלך ועלה בחזרה והמשיך בנסיעה עד לירושלים, לא היה מתחייב לשלם תשלום נוסף כמו נסיעה חדשה, שהרי למעשה הוא נוסע באוטובוס זה ממודיעין עילית לירושלים, ומה לי שהוא ירד לרגע ועלה בחזרה, [וכבר התייחסנו לשאלה זו (במאמרינו בגליון רי"ט באות ג') וכתבנו שכיון שהחברה לא מבקשת לדעת מראש עד איזה תחנה הוא מעוניין לנסוע, והברירה בידו להמשיך כל העת עד התחנה האחרונה, הרי שהירידה שירד למשך זמן קצר ועלה מיד על האוטובוס, אינה מחייבת אותו לשלם מחדש], ולפי"ז גם עתה כשנקבע שנסיעה שהיא למעלה מ-15 ק"מ מחייבת בתשלום תעריף גבוה, יש לנו לקבוע לפי זה, שאם עד עתה נסיעת המשך זו היתה מחייבת תשלום נוסף, שהרי עד עתה אם נסע באוטובוס אחד ויורד באמצע, ונוסע באוטובוס אחר, הרי זה מחייב אותו בתשלום חדש, ולפיכך גם עתה מוגדרת נסיעה זו כנסיעת המשך, אך בכל נסיעה שהיא אותה נסיעה ממש, אין הגדרתה כנסיעת המשך ולפיכך יש חובה לשלם התעריף הגבוה.

ג. בקונטרס 'סיכום הכללים וההלכות בתשלום בתחבורה ציבורית' לידידי הרה"ג פנחס גרינברג שליט"א, כתב (בפרק ח' אות ד') לצטט את הוראות משרד התחבורה שאין להשתמש בכרטיס חופשי חודשי/יומי של אדם אחר, והכרטיס הינו אישי בלבד. אך כתב לפקפק בהוראה זו, שכיון שאין 'חוק מפורש' שאוסר להשתמש ברב קו של אדם אחר, לפיכך אולי מותר להשתמש עם כרטיס חופשי חודשי או יומי של אדם אחר. וכן כתב בהמשך לדון שיהיה מותר להשתמש בנסיעת מעבר בתוך 90 דקות מנסיעתו של חברו בתיקוף כרטיס חברו.

ולענ"ד הדבר פשוט שאין כל היתר בדבר, שהרי כל המושג של 'מנוי חופשי' בכל ענפי המסחר, הוא מנוי אישי, שזהו המהות של מנוי שהוא משלם מראש על זכות קבועה שתהיה לו למשך תקופת זמן, [וככל שמתכוונים למנוי מסוג אחר קובעים מנוי משפחתי שמזכה להעביר גם לבני משפחה], ועל כן כשנקבעו בתקנות [שיש להם תוקף חוקי] שיש סוג של מנוי חודשי, הרי זה ככתוב במפורש בתקנות שהזכות לנסיעה היא אישית ואין זה מקנה לו אפשרות להעביר את הכרטיס לאחרים. וכן לגבי נסיעת מעבר, כיון שזהו הפירוש המילולי של 'נסיעת מעבר' שנוסע אחד נסע נסיעה אחת והוא זקוק לנסיעת המשך של נסיעה זו, הרי זה מפורש שהזכות לנסיעת המשך הינה נסיעה אישית למי ששילם בפעם הראשונה והוא זכאי לנסיעת מעבר, ולמי שלא נסע הנסיעה הראשונה היא לא נסיעת מעבר, אלא נסיעה חדשה, ועל כן פשוט שזה מפורש בתקנות שהכרטיס הינו אישי ואין אפשרות להעביר זאת.

וגם מה שכתב לדון שבכרטיס אנונימי יש להחזיר יותר, שהחוק לא יכול לקבוע שאסור להעבירו כיון שאינו בר אכיפה, לענ"ד כיון שבאופן כללי החוק הוא בר אכיפה, וכל המושג של מנוי חופשי הוא אישי וכן נסיעת מעבר היא זכות אישית כנ"ל, קשה לקבוע שבאופן שלא ניתן לאכוף זאת, הם מתירים זאת, שאין כל הגיון בדבר שבכרטיס שניתן לאכיפה יהיה אסור ובכרטיס שלא ניתן לאכיפה יהיה מותר, שכיון שזו הוראה ותקנה כללית הרי זה התניה גורפת שזה אישי ולא ניתן להעברה. ומה שכתב שאינם מחוקקים חוק שלא ניתן לאכפו, יש לחלק שכאן שזו הוראה כללית אין כל סיבה לקבוע שבאופן שלא ניתן לאכוף זאת אינו כלול בחוק ובתקנה העיקרית שהזכות לנסיעה היא אישית בלבד. [וגם עצם הנחה זו שאין אפשרות לקבוע חוק שאינו ניתן לאכיפה, הדבר אינו מוחלט כלל, ואכ"מ].

ד. בשורש השאלה מה היא ההגדרה של ההסדר בין חברות התחבורה מול משרד התחבורה, שנתבאר באורך בגליונות הקודמים [ובפרט בגליון רכ"א] שאין ההגדרה שהמדינה 'שוכרת' את החברות עבור עצמה כדי להעמיד שירות לנוסעים, אלא ההגדרה היא שהמדינה נותנת רשיון לחברות התחבורה להפעיל את שירותי התחבורה לציבור, ויחד עם זאת המדינה גם 'מסבסדת' את התשלום עבור הציבור, ולפיכך היא קובעת תנאים בגין סבסוד זה שהמדינה תקבע את הסדרי התשלומים.

הנני להוסיף בזה ששאלה זו כיצד להגדיר את ההסכם שבין חברות התחבורה לבין משרד התחבורה, עלתה להבדיל אלף אלפים בערכותיהם, ומסקנתם שהמדינה אינה שוכרת עבור עצמה, אלא המדינה רק מסבסדת עבור הציבור. והנני להדגיש כי חלילה לנו לסמוך על דבריהם, אשר פיהם דיבר שוא וימינם ימין שקר, ומשפטים בל ידעום, ובושה היא לנו להזדקק להם ולפרשנותם 'אשר עזבו מקור מים חיים זכים - התורה הקדושה משיבת נפש - לחצוב להם בארות נשברים אשר לא יכילו מים' (ירמיהו ב' י"ג), אך כיון שיש שטענו שכיון שההסכם נקבע לפי ערכותיהם הרי שהם קובעים בזה, ושטענו שלפי השפה המשפטית המדינה היא זו ששוכרת את החברות עבור עצמה - והמדינה מעמידה את השירותים לאזרחים, לפיכך הנני מוכרח להביא את דברי ערכותיהם כדי להוציא מלב הטועים להקל מחמת טענה זו.

הנדון בערכותיהם היה שיש 'חוק חובת המכרזים' שכל רכישה ושירות שהמדינה רוכשת לעצמה, היא חייבת לפעול לפי חוק זה ולהוציא מכרזים לפי חוק זה, ובחוק זה ישנה חובה על המדינה להעדיף לרכוש מתוצרת הארץ ולא מחו"ל, ועלתה השאלה במכרזים שמשרד התחבורה מבצע מול חברות התחבורה, והחברות מתחייבות לרכוש אוטובוסים, האם המדינה חייבת לדרוש מהחברות לרכוש אוטובוסים מתוצרת הארץ כפי שנדרש בכל מכרז, שהרי יש כאן עסקת רכישה שהמדינה רוכשת את שירותי ההסעות והמדינה אף משלמת על כך בהון עתק. או שאין כאן רכישת שירות עבור המדינה אלא המדינה נותנת רשיון וגם מסבסדת עבור הציבור, ולפיכך לא חלים בזה כללי חוק המכרזים. ובערכותיהם פסקו בזה [תביעת צ"ייה מוטורס בע"מ נ' משרד התחבורה והבטיחות בדרכים, בית משפט העליון מתאריך 7/7/20], שבהסכמים אלו אין בהם חוק המכרזים, ובנימוקים (סעיף 35 - 36) כתבו כדלהלן: מתן סובסידיות על ידי הממשלה הוא אמצעי אחד למימוש המדיניות הציבורית המונהגת על ידה, הנגזר מסדר העדיפויות הנקבע על ידה לשימוש בתקציב הלאומי. כמו כל הטבה אחרת, מסורה הסובסידיה לשיקול הדעת הכללי של המינהל ובחלוקתה מחויבת הרשות הציבורית בעקרון השוויון וביתר כללי המשפט המינהלי. המדינה רשאית לשנות את מדיניותה, לבטל את הסובסידיה, להגדילה או לצמצמה, בהתאם להשקפתה בדבר חלוקת עוגת המשאבים הציבוריים ולצרכים המשתנים. בהינתן מאפיינים אלה של הסובסידיה, המסקנה כי במקרה דנן היא מגלמת תשלום עבור שירות או עבודה במסגרת חוזה שנכרת בין הרשות לבין המפעילות - היא מוקשית. הענקת הסובסידיה למפעילות התחבורה הציבורית היא פועל יוצא של מדיניות הממשלה

בתחום התחבורה הציבורית, שכוללת בין היתר פיקוח על מחירי הנסיעה והגבלתם לתעריף מרבי מסוים ונמוך יחסית, במטרה לעודד את השימוש בה. נוכח החשיבות הכלכלית והחברתית המיוחדת להפעלת תחבורה ציבורית, משתתפת המדינה במימון השירות באמצעות מתן סובסידיה למפעילות, כדי להפוך את הפעלתו על ידן לרווחית, לצד שמירה על המחירים המפוקחים לצרכני השירות, הנקבעים על ידה. כך, היקף הסובסידיה עומד, כעולה מהנתונים שלפנינו, על סך של 6.5 מיליארד ש"ח (בממוצע 65% מכלל העלויות הכרוכות בשירותי התחבורה הציבורית). תמיכה זו שמעניקה המדינה למפעילות התחבורה הציבורית באמצעות הסובסידיות אינה "תמורה" המשולמת על ידי המדינה עבור רכישת שירות או ביצוע עבודה במסגרת התקשרות מסחרית בחוזה. הסובסידיות הניתנות (ושניתנו) למפעילות התחבורה הציבורית מבטאות מדיניות ממשלתית ארוכת שנים לתמוך בעלויות ההפעלה של חברות אלו, כדי לאפשר קיומם של שירותים אלה לציבור באיכות וברמת מחירים מסוימות. כפי שהצביעה המדינה בערעורה, לו הייתה היתכנות מעשית לכך, השתתפות המדינה במימון שירותי התחבורה הציבורית הייתה יכולה להיעשות בדרך של החזר כספי ישיר לצרכנים. הפניית התמיכה התקציבית בשירותי התחבורה הציבורית על ידי המדינה למפעילות דווקא בהקשר זה, משיקולי יעילות ונוחות, לא יכולה להביא למסקנה כי תמיכה זו היא חלק מהתחייבות של המדינה בחוזה עסקי מסחרי עם המפעילות בעסקה לרכישת שירותים, ע"כ. [יצוין, כי פסיקה זו הוסכמה גם בפסיקה אחרת שניתנה זה עתה בתאריך ט"ו אלול תשפ"ב בתביעות חברות התחבורה נגד משרד מבקר המדינה].

לאור דברים אלו, מתברר שגם בערכותיהם נקבע שהמדינה היא רק נותנת רשיון להפעלת התחבורה הציבורית, ובין השאר היא גם מסבסדת את הנסיעה עבור הציבור, אבל אין בזה שכירות רגילה של המדינה לעצמה, ולפיכך ברור שאין בזה כל מקום לדון שהנוסע מבלי לשלם גונב מהמדינה, אלא הוא גונב מחברות התחבורה שהם חברות פרטיות שיש להם הסכם סבסוד חיצוני מהמדינה, וכמו שהעלינו במאמרים הקודמים.

ויה"ר שנוכה כולנו לשנה טובה ומתוקה להכתב בספרן של צדיקים ולהוושע בגאולת עולמים אמן ואמן

בברכת התורה

דוד בריזל

בענין פסקו של הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בדין ספק ממזר בגליון רכ"א

בגליון בית אהרן וישראל רכב - סיון תמוז תשפ"ב במאמרו של הגר"ר שמואל יהושע ליב לאנדעסמאן ועמו הגר"ר צבי חשין, הובא מו"מ סביב פסקו של רבינו זקן ההוראה בעל האגרות משה זיע"א. בדבר נערה שנולדה מנישואין שניים אחר שאמה התגרשה אצל רבאיי שתקופה אח"כ אגלי בהתתיה שלא היה מסדר גט כלל והיה מסתפק במתן אישור רשמי שהם גרושים, ה"י. ומתחילה הורה הרב ז"ל שהנערה הנז' בחזקת ממזרת, ושוב אח"ז הוברר שבאותה העת היתה משתמש אותו רבאיי בסופר ת"ח ירא"ש [וגם העדים הובאו ע"י הסופר], אלא שלא נודע אם גם באותו נדון המדובר, הביאם לסידור הגט. וע"ז אמר הרב זלה"ה דהאם בחזקת מגורשת, וביאר כוונתו דהרבאיי קאי בחזקת כשרות עד שעה שנתגלו תועבותיו, ולפי שדין זה לא פלט מפלוגתא דדעת הב"ח יו"ד קיט שחוששים לפסלו למפרע. ע"ז הוסיף שספק ממזר כי האי לא גזר רבנן, ומתחילה היה סבור הרב השואל שכוונת הרב שלא אסרו חז"ל ספק ממזר אלא רק שתוקי ואסופי ולא שאר ספקות, ושוב הרגישו שדבר זה נסתר ממקומות לעשרות בדברות רז"ל והראשונים. וחזרו לשאול את פי הרב ופירש כוונתו שלא אסרו ספק ממזר שאין ריעותא לפנינו, וכביאור הרה"ג צבי חשין שלא אסרו חז"ל אלא ספק שקול ושיש ספק לפנינו, אבל כל שאין ריעותא ברורה לפנינו לא אסרו חז"ל, אך לא הוסיפו להצריך שהיה ודאי הגמור, עכ"ד לפ"מ שהבנתי ככוונתם.

ובראותי דבריהם אמרתי אף כי אני כדאי, שהדבר ברור אצלי ככוונת הרב זלה"ה שלא התירה אלא מחמת ההיתר הראשון כלומר שהמסדר קידושין עדיין בחזקתו, וכמ"ש הש"ך וכו', ומה שהוסיף שאין זה בכלל ספק ממזר שאסרוהו חז"ל, לא דן כן אלא להפלגת ההיתר ולפלפול בעלמא, כדרך המשיבים שאחר שנסכם אצלם להתיר מסיבה שתהא טורחים להרבות בסניפים וסיוע אפי' אין בו ממש, (ע' ש

למורה"ר בעל ההפלאה בשו"ת גבעת פנחס סי' יא). והוצרך להיכתב שלא יטעו לומר שהרב ז"ל סמך על סברא זו ויבאו להתיר עוד כהנה וכהנה, ודי לנו במה שבעוה"ר שטח זה מופקר בלאו הכי.

ובעיקר סברא זו שכל שאין ריעותא לפנינו לא גזרו חז"ל לאסור ספק ממזר, יש מן הקושי לבוא במו"מ, אחר שהדבר תלוי באובנתא דליבא מה נחשב ריעותא לפנינו ומה לא, וכמעט מן הנמנע להביא ראיות זהות ממש לנדון המדובר, ולעולם יאמר האומר שהנדון ידידיה לא נחשב ריעותא ממש כמו הנדון בפוסקים, ועל כרחינו להשאיר הדבר לישרות לבב המעיינים אם לחלק או לדמות, ואעתיק את אשר מצאתי לפו"ר בדברי הראשונים וגדולי האחרונים, מה שלקו"ד די להראות שלא חילקו בזה.

א. ותחילה יש להעיר שלא הוברר למה החשיבה כספק ממזר, דאם משום מחלוקת הב"ח והש"ך, אזי הו"ל הו"ל ספיקא דדינא, והסכמת רוב האחרונים שלא נאמר בזה דין ספק ממזר מותר, אלא הרי הוא ככל שאר ספקות, וכמ"ש בתשב"ץ ח"ג סי' שכז, ע"ש. וכן משמע בהשלמה יבמות מט: [שכתב שאף שמואל שמתיר ספקן בודאן מ"מ אוסר וולד שומר יבם - שהוא ספק ממזר - לינשא לממזרת, ע"ש], ובגמ' בכורות נז. ותוס' שם ס. מבואר אזלינן לחומרא בספק עשירי כשהוא ספקא דדינא. ומה שהקשו על כך מהגמ' שם נח: שנראה לכאורה שאף בספקא דדינא נאמר דין עשירי ספק, כבר ישבו זאת האחרונים בכמה אופנים, ע' לדוגמא בדברי מלכיאל והאבני נזר אה"ע כ' ועוד, וע"ע בשו"ת בית אבי חאה"ע סימן קמד, ואכמ"ל.

וכ"פ רוב האחרונים, כאשר תראה להגאון רע"א בתשובתו בסוף דו"ח ח"א, והפמ"ג בשושנת העמקים כלל ד, והגאון חקרי לב אה"ע סימן ה, אבני האפד פיפאנו סי' ד אות יב והאור שמח פ"ג מעבדים הי"א, והמאיר לעולם ח"א סי' כ', ושערי יושר ש"א פ"א ד"ה ובוה, וערך שי אה"ע ד' [טו, יז], ומנחת משה אה"ע א [ט]. דברי יציב אה"ע סימן טז, וע"ע לגאון אבני נזר בח"א סי' כ'. וכיו"ב כתבו השער המלך פ"ג מגירושין והמהרי"ט אלגזי הלכות בכורות פ"ח אות סח [ס"ק ב] והרב שם אריה בקונטרס רוב וספק בממון אות כב. ועוד ראיתי מציינים שכ"כ מהר"ם פארוו בספרו אפי זוטרי סי' ד סקל"ח, והבית אפרים אה"ע ס"ס ב, ודברי מלכיאל ח"ג סי' פט, וחלקת יעקב אה"ע סי' כה, ונודע בשערים אה"ע ס"ס כז. כך שאם ככונת הרב שהיא ספק ממזר מפני המחלוקת אינו מועיל זה שלא גזרו חז"ל על ספק כעין זה, דכאן הוא איסור דאורייתא.

ואם היתה כוונתו שלדעת הב"ח הוא ספק ממזר, גם זה אינו אינו ברור אחר שלפי הב"ח לא אזלינן בתר חזקת כשרותו מכל וכל, וע"כ הכא איכא תרתי לריעותא הרי רשע לפנינו והאשה בחזקת א"א קיימא, וממילא הו"ל ודאי ממזר, וכמ"ש התוס' כתובות כו: ד"ה אנן אחתינן, שכתבו שבמקום חזקה [אפי' שאיתרע] ה"ז בכלל ממזר ודאי, [וז"ל התוס' שאנץ כיון דתרי ותרי ספיקא דרבנן היא ומדאורייתא מוקמינן לה אחזקה, ודאי ממזר הוא], וכ"כ הרמב"ן והרשב"א קידושין סו., וכן מתבאר בב"י אה"ע ריש סימן קצו ובדבריו בסימן קמא עיף נה. וכ"פ המהר"י בי רב (ס"ס נ"ו, עמ' קס"ה) והרדב"ז (ח"ד סימן אלף רנ"ט, הב"ד אף בכנה"ג). וכן דעת היד אליהו (סי' מד) ויד אהרן (ס"ד הגה"ט סק"י) והכהונת עולם (בסימן ס דף סו). והגאון פמ"ג בשושנת העמקים (כלל יא) והאבני אפוד (ח"ב סי' כח), ועוד. כך שעיקר נדון הרב ז"ל צ"ע אצלי.

ובנוגע לעצם טענתו, כל דבריו יוצאים מן ההנחה שספק ממזר קיל יותר מאשר שאר ספקות שהתירם התורה - לדעת הרמב"ם - וע"כ מסתבר שאף חכמים שהחמירו בזה לא החמירו רק בספק חמור, ובאמת כך דנו לומר אחרונים רבים, אמנם לדינא קשה להתבסס על זה באשר המעיין בדבריהם יראה שבאו למידה זו מחמת שהוקשה להם לדעת הרמב"ם שכל הספקות כולן הותרו ולא זה של ממזר לבדו, אם כן למה הוצרכה הלכה מיוחדת להתיר ספק ממזר, ומכאן זה יצאו לחדש שיש קולא בספק ממזר יותר משאר ספקות, והארכינו בזה איש לדרכו, כנודע.

אמנם הנחה זו אינה נכונה להלכה. באשר לא מבעיא לפ"מ דקו"ל כהרשב"א וכלל הראשונים, שכל ספק דאורייתא הוא לחומרא מהתורה, וכהכרעת האחרונים. וכל החידוש בספק ממזר הוא רק שאין חייבים להחמיר בספק שקול, כמו בכל ספק דאורייתא, אבל לא נאמר שניתן להקל בזה באופן מיוחד, וכן מפורש כבר בדברי הרשב"א בתוה"ב ב"ד ש"א שכתב להוכיח מכך שהתירה התורה ספק ממזר, שכל סד"א לחומרא מהתורה, שאל"כ למאי איצטריך הלכתא להתיר ספק ממזר, [והלא בל"ה כל ספק רחמנא שרי], וע"כ שבכל ספק הו"ל למיזל לחומרא מהתורה, עכ"ד.

ומוכח מזה שאין חידוש מיוחד בהיתר של ספק ממזר, יותר משאר ספקות בעולם, [לדעת הרמב"ם], שאל"כ מה ראייה מספק ממזר לשאר ספקות, דלעולם אימא לך שכל ספק מותר מהתורה, ומה שצריך את ההיתר המיוחד של ספק ממזר, היינו להצריך שיהיה ודאי המוחלט. וכיו"ב כתב הגאון חקרי לב יו"ד סימן קיז.

וכ"מ בדברי הר"ן ונמוק"י ספ"ק דקידושין והמאירי חגיגה ד., שדנו לדעת הרמב"ם שסד"א לקולא, מפני מה הוצרכה גז"כ מיוחדת להיתר ספק ממזר - ואיננו בכלל הדין הרגיל שסד"א לקולא, ואם נאמר שבס"מ יש קולא יתרה משאר ספקות מה הוקשה להם בדעת הרמב"ם.

ואף לדעת הרמב"ם נמי מוכח כנ"ל, שהנה הראשונים והאחרונים הקשו על הרמב"ם, דלפ"ד שכל ספק רחמנא שריה, למאי איצטריך הלכה מיוחדת להיתר ספק ממזר. וחלקם תירצו כנ"ל, שאיצטריך קרא להיכא שיש חזקה או רוב לאסור או לתרתי דסתרי וכד', שאעפ"כ מותר, וזהו החידוש המיוחד שנאמר בספק ממזר יותר משאר הספקות, ע' בש"ש ש"א פ"א בשם המהרי"ט הפר"ח והפנ"י ועוד.

והנה כל זה רק בהנח' סוברת שהרמב"ם לא למד את דינו מילפוטא מספק ממזר, וכל מה שהביא מקידושין עג. הוא רק בתורת ראייה מדברי הגמ' שבכל ספק אזלינן לקולא, [ועיקר הא דאזלינן לקולא בכל ספק דאורייתא הוא מסברא, או ממקור אחר]. וע"ז כתבו שדין ספק ממזר איצטריך להיכא שיש חזקה או רוב לאסור (וע' למהרי"ט יו"ד סימן ב ולהגר"י גוסטמאן בקונטרסי שיעורים קידושין סי' כג, שביארו מה נתכוון הרמב"ם להוכיח מקידושין עג, לפי פירוש זה).

אכן, אם נאמר שכל דינו של הרמב"ם נלמד מספק ממזר. תו לא שייך למימר שיש בספק ממזר חידוש מיוחד, אלא הוא שווה לכל סד"א רגיל, ובמקום רוב הוא אסור מהתורה.

ומעתה, בהגלות הנגלות כמו הצד השני, דהיינו שמשפך ממזר ילפינן לכל התורה כולה, ואיננו רק ראייה בלבד, אלא ממש ילפוטא משם, ע"כ בודאי יש להשוותו לשאר ספקות של תורה.

וכן מתבאר במאירי חגיגה ד., שכתב וז"ל דגלי בממזר וגמרינן מיניה לשאר איסורין עכ"ל, ומפורש שזו ילפוטא מספק ממזר, ולא רק ראייה שאפשר להקל בספק.

ואף מדברי הרמב"ם עצמו בתשובתו [בלאו, סי' שח] נראה שיליף ממזר לכל ספקי איסורים שבתורה, וז"ל - דספיקא דאורייתא לחומרא הוא אסור מדבריהם לא מן התורה, ובביאור אמרו ממזר ודאי אסור תורה, והוא ההיקש באיסורי לאוין כולן שאם הוא ספק איסורא דאורייתא הוא אסור מדבריהם, עכ"ל.

וכיו"ב כתב מרן הבית יוסף בחידושי עמ"ס קידושין, דגלי הכא קרא מיתורא דספק ממזר מותר דבר תורה, ומהכא ילפינן לכל התורה שזה בנה אב לכל התורה עכ"ל. וכיו"ב כתב שם אח"כ לגבי ספיקא דאיכא לברורי שמודה הרמב"ם שמהתורה לחומרא, מטעם שאינו דומיא דספק ממזר שמשם ילפינן לכל מקום, דהתם א"א לברורי ע"ש.

וכבר עמד בזה גאון ירושלים מהר"ם בן חביב בספרו כפות תמרים סוף יומא, שהב"ד הפר"ח - שכתב דקרא אתי להיתר אפי' במקום חזקת איסור. וכתב עליו, תירוץ זה ליתא, דא"כ [היכי] יליף הרמב"ם מספק ממזר דהיתר הכתוב ספיקו, לשאר ספיקי דעלמא דמותרין מן התורה ואסורין מדרבנן, הלא לא אמר הרמב"ם בכל ספק איסורין דמותרין מן התורה אלא בספק דלא אתחזק איסורא, אבל ספק דאתחזק איסורא מודה הרמב"ם דאיסור ספיקו מן התורה הוא עכ"ל. וכן החזיק החזיק אחריו הגאון שער המלך בהלכות טומאת מת פרק ט.

וכ"כ בשו"ת חת"ס (ח"ו סי' קא) אחר שהביא דברי האומרים שספק ממזר קיל טפי, הוסיף בזה"ל ויוצדק זה לפ"מ שכתבתי איש עני במקום אחר דהא דס"ל לרמב"ם בעלמא ספיקא דאורייתא לקולא, לא מספק ממזר מפיק ליה, אלא מאל תחלל בתך להזנותה, א"ש, אבל למאי דס"ל לרמב"ם מספק ממזר יליף ליה, עיין ר"ן ספ"ק דקידושין [ל"ט ע"א], ע"כ ליתא להנ"ל.

וכ"כ הגאון הפלאה בשו"ת גבעת פנחס (סי' יח) ובנתל"ש (סי' ד' סקי"ט-כ') וחזר ושנאה בספרו המקנה (קידושין עב: ד"ה אריב"ל), וכן מתבאר בעצי ארוזים (סי' ד' ס"ק סג) ובשו"ת יהודה יעלה (אסאד א"ה סימן פג) ובבנין עולם (חבר אה"ע סימן ה דף ל - לא בהערה), וע"ע בחמד"ש (כתובות יג:) ובשו"ת רבי יוסף מסלוצק (סימן לו דף קלב: ע"ש).

ב. ולעצם הנדון הרב הכותב שליט"א עלה צד שלא הצריכו חכמים שיהיה ודאי הגמור ולא אסרו רק ספק שקול, וצ"ע שהלא לא סמכין על חד רובא עד שיהיה תרי רובי, עד שדנו האחרונים איך סומכים על רוב בעילות אחר הבעל להכשיר הוולד, ע' להרב מהר"ש קלעי במשפטי שמואל סימן קט ולהג' חקרי לב ביו"ד סימן קיז ובשו"ת בנין עולם אה"ע סימן ה אות י. וכן י"א של"מ ס"ס בזה, וכ"ד בעלי השו"ע כנודע. והרי לנו בהדיא שבספק ממזר החמירו יותר ולא להפך.

וגם באופן שאין ריעותא לפנינו מצאנו ראינו שאסרו אף בזה, וזה יצא ראשונה האור זרוע סימן תרנז בדבר אחד שהביא בכתבו שאמו היתה מנקת בבית יהודי אחד ונתעברה הימנו וילדה, והוא הביא עדים שקודם שנתעברה אמו זמן גדול היתה בחזקת גרושה מבעלה, וגם בחזקת שמת, אך אין העדים מעדים שראו לא הגרושין ולא המיתה, אלא קול הברה בעלמא שהיתה בחזקת פנויה ובחזקת מותרת וגם מכח אותה חזקה נישאת לבעל השני אחר המעשה, (וגם יש עדים שבעלה שלח לה גט ואינם יודעים אם לבסוף בא לידה, או לא). והרי לנו מקרה כעין הנ"ד שאין לנו שום ידיעה על אם המדובר ורק אנו לאח"ז מחדשים ספק שמא לא קבלה גט כראוי, ופסק ר"י הלבן לאוסרו בקהל מחשש ממזרות, וגם ר"ח כהן שהתיר שם הוא מטעמים אחרים.

ועוד מצינו בשו"ת התשב"ץ ח"ג (סימן רפה ושכו) בדבר יבמה שהפילה אחר מיתת בעלה ספק נפל, ונתיבמה ע"פ הוראת חכם שסבר שהוא ודאי נפל, ונתעברה מאחי בעלה. ודן התשב"ץ בזה ופסק שהוא ספק ממזר, עש"ב. ואף בזה כיום אין לפנינו שום מספק ברור על הכן, ואעפ"כ כתב הרב שהוא בכלל ספק ממזר.

וכן ממאי דאיתא בריא"ז בפסקי לקידושין פרק ד הלכה ב אות ו הכותים שבאו להדבק בישראל וללכת בדרכי ישראל פסולין לבא בקהל, ואפי' כותי לא ישא כותית שהרי הן ספיקות כשתוקים שהן אסורים זה בזה. ונראה בעיניי שאף הצדוקים אסורים לבא בקהל, שאין להם דברי חכמים ואין מדקדקין בהלכות גירושין וקידושין, ופעמים שמתירין אשת איש והולד ממזר, עכ"ד. הרי לנו דעת רב קדמון לאסור מקהל את הכותים והקראים, בגלל שלפי הענין יש לחוש לבעיות סביב קידושיהן וגטיהם, ומכח זה כולם בכלל ספק ממזרים, והרי לנו שהגם שאין ריעותא לפנינו - וזהו טעמם של כל המתירים את הקראים, שאחזוקי ריעותא לא מחזקין, וכמ"ש הרדב"ז סי' תשצו - מ"מ אסרו חז"ל ספק ממזר גם כה"ג. והגם שאולי כותים נאסרו מגזרה חדשה, מ"מ נלמד הימנה כי דילף מינה הרב לקראים. (ומאי דפשט"ל שאינן ודאי ממזרים, על אף שפסול ממזרות הוא פסול המתרבה, מ"מ כל האחרונים שדנו בענין קראים כולם כאחד נקטו שאינן יותר מאשר ספק ממזרים, ע' להם).

וכן יש להבין למה בפרוצה ביותר, חוששים לבניה, וי"א שאפי' זנתה פעם אחת בניה אסורים - כמ"ש בכנה"ג אה"ע סימן ד'. וכן מאשה שספק אם מת בנה לפני בעלה או אחריו, ונישאת או נתיבמה שבינה ספק ממזרים. ובכולם אין ריעותא לפנינו. ובגמ' ב"ב קלה. נמ' אמרינן ואשנוי ניקום ולסמוך - בתמיה - דשמא דין זה במחלוקת שנוי ואינו מוסכם לכו"ע, ומבואר בבית שמואל ריש סימן קנב שהוולד ספק ממזר, [ואסור בקהל וכו'], ואין סומכים כדי להכשיר את הוולד על צד ההיתר, אף שהוא היתר עיקרי, כיעו"ש¹.

ולפי שדומה היה בעיני שכבר דיבר בזה הרב ז"ל בספריו, בחפשו'ן יצאתי לברר מקחו של צדיק וראיתי לו באגרות משה ח"ג מאה"ע ס"ס ו שכתב ובפרט דמדין תורה ספק ממזר כשר, ואף שרבנן אסורוהו שתוקי ואסופי וגם סתם ספק ממזר, כדמשמע לשון הרמב"ם, הוא רק איסור דרבנן, שודאי אין להחמיר עליו כשהרוב הוא להיתר עכ"ל. הרי לנו שלא התיר ספק ממזר בשום אופן, אלא רק כשיש רוב. וע"ע לו בחז"ל ס"ס זה מש"ב.

1 ויש להוסיף ג"כ, שכן העיד ר"ח בר אבא משמיה דר"י, ורק ר' יצחק בר יוסף אולי פליג עליה. וידוע הדבר שיש לסמוך יותר על רחב"א מאשר על ריב"י [ע' ברכות לח: ויבמות סד:]; ואי"כ תגדל התימה למה חששו לספקו של ר"י בר יוסף, מעל פני ודאו של ר"ח בר אבא. ושור' שנוגש בזה כבר היד מלאכי מע' הת' אות תרגס (למה לא סמכו על עדות רחב"א להתיר לכתחילה), ודחק לפרש, ולפום פשטיה י"ל שאעפ"כ חשו להחמיר בשל תורה. (ובעיקר מה שלא סמכו חז"ל כ"כ על ר"י בר יוסף, אף שהיה רגיל בחזרה [כתובות ג.], לולי דמסתפינא הו"א דהוא משום ההיא דקידושין לב: [בעובדא דהלולא דבריה דר"פ], ושם בדף לג: אמרינן על כיו"ב דתלמודו משתכח, וע"ע ב"ב קע. וקעא:).

ג. לכן העיקר אצלי שסמיכת הרב אינה אלא על דברי הש"ך, בשגם הרב ב"ח לא פליג על יסוד דבריו כיצ"ש. וג"כ בגליון מהרש"א שם בשם הצ"צ סי' עג כתב הטעם שם שמעיקרא אין כ"כ חזקת כשרות, שנאמר השתא הוא דאיתרע, דשמא מעולם היה מזולל בכך ע"ש, וע"כ אין חזקתו גמורה ואמרינן תר"ל, וכן מתבאר בשו"ת הב"ח ס"א וכו' בתבואות שור. וכבר כתב בדעת תורה שם שברור שהאוסרים למפרע לא חששו אלא רק מדרבנן, עש"ב ובתורת יקותיאל. וכל סברות הללו מקומם יפה לחוש לכתחילה שמכר דברים אסורים שחז"ל החמירו בנאמנותו, אבל לא לענין פסול מקהל.

ועל כן הכא נמי שבאו עדים שראו אותו עובר עברה בזמן מסוים, ואין ידוע ממתי התחיל בדרכו זאת, אין לפוסלו רק מכאן ולהבא [וכ"כ בפשיטות הגאון ר' מאיר שמחה בתשובותיו הנדפסות בסוף ח' רמ"ש ח"ב בסי' טז ע"ש, ופשוט].

והמעייין ימצא שכן מבואר אף בתוספתא פ"ג דבכורות וז"ל חשוד על עבודת כוכבים חשוד על כל מצות שבתורה, ולא למפרע אלא מכאן ולהבא, שנא' (במדבר טו) מן היום אשר צוה ה' והלאה לדורותיכם. והובאה בבדה"ב יו"ד ס"ס קיט.

וע"ע בספרי ראה פסקא לב דדרשינן לא תשמע אל דברי הנביא שהוא או אל חולם החלום שהוא וכו' או אל חולם החלום שהוא ולא חשוד למפרע ע"כ [וביאר הגר"א באדרת אליהו שהכוונה שכל נבואות שהתנבא קודם שהוכח שיקרו הינם בחזקת אמת]. וכיו"ב מבואר בגמ' בב"ק עב. ע"ש ובסוגיה [ומכ"ש לפ"מ שכתבו התוס' שאף שי"א שעד זומם חידוש הוא מ"מ הנ"מ לענין חיוב הזוממים, אך לענין פסילתם לעדות בודאי לאו חידוש הוא].²

וכ"פ האחרונים, כמו שתראה להגאון בית מאיר ביו"ד סי' א תורת יקותיאל סי' ב' המהרי"ל דיסקין בשו"ת סי' לט אות כד והקהילת יעקב [הנדפס מקרוב ממש ביו"ד סי' לו] והחמד"ש חיו"ד סי' ה ובחידושי הרי"ם והאבני משפט ישועת ישראל דמשק אליעזר והאולם המשפט [והגר"א בבאורו, והמשד"ר] כולם חו"מ סימן לד, ור"י מסלוצק סי' מח ודברי חיים יו"ט סי' נח אמרי בינה עדות סי' לו תורת מרדכי סי' קעא דברי משפט דף קפו וחזו"א יו"ד סי' א סק"א ובאר יצחק יו"ד יח או"ש שחיטה פ"ב הט"ז אחיעזר ח"ג כב זקן אהרן ח"א סי' פא ועוד.

וע"ע בכל הקדמונים שדנו בענין עדים שעברו על חרם הקהל שלא לקדש רק בעשרה, [ונפסלו ע"כ לעדות], שכתבו הפוסקים שהיכא שהחרם חל רק אחר מעשה הקידושין פשיטא שאינם נפסלים למפרע.

שלום יצחק מזרחי

2 והן אמת שהיה אפשר לנסות להעמיד את התוספתא והספרי באוקימתא, שמ"ש שנחשד אין הכוונה שנתפס בעברה אחת, אלא שראוהו משנה טעמו ופורק עול ביום אחד, ושמא רק בכה"ג אין פוסלים אותו למפרע, והדברים מוכיחים שחטא רק עכשיו ולא לפני, [שהלא לפני"כ התנהג כאחד מכשירי בני ישראל, עכ"פ משפה ולחוץ, ורק כעת הוא מרשיע בגלוי פנים], אך בגוונא שראוהו חוטא ואין ידוע ממתי החל בדרכו זו, שמא כן יש לומר תרתי לריעותא [וטעמו של דבר שרק בידוע מתי המיר אמרינן שאין לבדות מלבינו שמא היה מומר בסתר לפני"כ, דלהפך הדברים מוכחים שחטא ונשתנה רק עכשיו, ואילו כשיש ספק מתי פרק עול בתחילה, בזה אמרינן שהוא כמו ספק מתי חטא, [אע"ג שכאן הנדון הוא על עוד חטאים] שלדעת הקצה"ח אמרינן תר"ל].

אמנם ז"א, חדא, שהוא אינו מתיישב כלל במשמעות התוספתא. וגם בספרי יליפין זה מהפסוק המדבר בנביא כגון חנניא בן עוזר [שהיה נביא אמת והרשיע], כמבואר שם לפני"כ ע"ש, ועל כגון דא אמרינן שאינו נפסל למפרע, ובוזה הלא לא ראו שנוי מיוחד מלבד זה שנתפס בשקר, ומבואר שאף בכה"ג שאין טעם לומר שרק עכשיו הרשיע, ג"כ לא נפסל למפרע. וכיו"ב כתב בתשובת האו"ש סי' טז הנ"ל.

וכן יש להוכיח שאפי' שלא ראינו אותו משתנה בשעה אחת ג"כ אין פוסלים למפרע, השווה זאת הש"ש לדברי הראשונים שכתבו שהשושט בשבת שחיטתו כשרה [ואינה כשיטת מומר לחלל שבת], כיוון שאינו נפסל רק משעה שחילל שבת פ"א, ומבואר, שאין מסתפקים לומר שמא אף לפני"כ חילל שבת, וחז"י שאף שהדבר מצוי טובא שכבר חילל שבת לפני השחיטה הו' [שברר כיבס או הבעיר אש בשבת, שהם דברים המצויים בכל יום ובכל שעה], עכ"ז הוא בחזקת צדיק עד שיפסל, והוא ממש כעין הנ"ד שראוהו מחלל שבת וכד' ואין ידוע אם כבר חילל לפני"כ או לא, [וכיו"ב דימה לתוס' שכתבו שאשה שראתה דם אין חוששים לדם אחר שהיה כבר לפני"כ], וע"כ ברור שאין לדמות מי שפקר ואין ידוע ממתי, למי שחטא ואין ידוע באיזה זמן, אלא יש לדמות זה למי שנתפס בחטא, שאין לחוש שמא חטא עוד פעם לפני"כ.

הופיע ויצא לאור עולם

ב"ה

ספר

מקל יעקב

לרב האי גאון

רבינו יעקב בן זקן זלה"ה

מורה ודאין בכי דינא רבא תונים

רואה אור עולם לראשונה מתוך כתב יד
עם מבוא, הערות וביאורים



מכון בית אהרן וישראל

פעיה"ק ירושלים תוכב"א

שנת תשפ"ב לפ"ק

ניתן להשיג במשרדי המכון ובחנויות הספרים המובחרות