

שנה לח
גליון ג (רכה)
שבט - אדר 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 ג (רכה)
שבט - אדר תשפ"ג

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחז"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. 053-7978992, פקס. 02-5370106
E-mail: beisaron1@gmail.com

קובץ בית אהרן וישראל

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

המערכת והמורל:

מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י והור"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
מתלבא דרבי יוחנן, טבריה

כוללי הלכה - אור"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
'מתלבא 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 אברהם בר דוד זלה"ה בעל 'השגות הראב"ד' 'בעלי הנפש' ועוד (- ד' תתקנ"ט)	קטעים חדשים מכת"י מתוך ספר 'איסור משהו' בעריכת הרב יהודה זייבלד
כט	רבי יוסף פיאמיטה זלה"ה אב"ד ור"מ אנקונא מגדולי המקובלים באיטליה (- תפ"א)	דרוש לפורים
לג	רבי מיכאל בכרך זצ"ל ראב"ד פראג (ת"צ - תקס"א)	חידושים על מס' חולין (ד)

חידושי תורה

לט	הרב עודד נולמן ר"כ ללימוד קדשים, סטאלין קארלין, גבעת זאב	בגדרי מצוות הפורים - וחיוב הנשים בהם במצות מחצית השקל וחלק כל אחד מישראל - בקרבנות הציבור והמסתעף
סז	הרב אליעזר דוד ב"ר יחזקאל ברנר קרלין סטולין ביתר עילית כולל ללימוד קדשים, סטאלין קארלין, גבעת זאב	

בירורי הלכה

צג	הרב יצחק זעקל הלוי פאללאק דומ"ץ קהילת 'מחזיקי הדת' אנטווערפן	שכר שדכן שניהל הצעת שידוך וסיום השידוך היה על ידי שדכן אחר
קא	הרב משה דז'לובסקי עורך חופות וקידושין, קארלין סטולין ירושת"ו	פסקי הלכה מפוסקי דורינו בהלכות כתובה וחופה (ב)
קה	הרב אברהם הירשמן קארלין סטולין, ירושת"ו	בירור דין חיוב נשים בתפילה (ו)
קטז	הרב דוד דוב לעדערייך כולל 'קנין המשפט' סטאלין קארלין מודיעין עילית	פרטי דינים בהשבת אבידה בזמן הזה
קל	הרב ישכר פוברסקי בני ברק	האם יש לחשוש לטומאת כהנים בחלקי הארון של כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א

לשון חבמים

קלה	הרב שמואל ישי אלפנביין	בירור זמן תליית המן וסדר המאורעות שקדמו לה
קמ	הרב יעקב בר"ח פריינד ר"מ בשיבת 'בית אהרן וישראל' רמות ירושת"ו ובישיבה לצעירים 'סטאלין קארלין', מודיעין עילית	בענין כשרות ספרי התורה שנכתבו ע"י משה רבינו בדרך נס
קמו	הרב יהודה לינצ'נר מח"ס 'שרשי לשון הקודש'	משמעות האות נו"ן

כתבים

קנז	הרב דוד חיים עהרנרייך קארלין סטאלין, ביתר עילית	לתולדות הישיבות הק' מיסודם של רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א (ו) פרק ו - הישיבות בעיה"ק ירושלים ת"ו
-----	--	--

הערות

קסט

על המאמר בענין הסתרת מידע בשידוכים ובענין מקח טעות בנישואין בגליון רכ"ד - הרב משה שניאור זלמן דישון, ר"כ אהע"ז ור"כ ש"ס סטולין קרלין, גבעת זאב, מח"ס 'זכרון צבי' 'משנת משה' / תגובת הכותב - הרב דוד ברייזל, 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 עניית אמן אחר ברכת 'ברוך שפטרני' - הרב יצחק יעקב גוטליב - קרלין סטולין ביתר עילית, מח"ס 'עקבות יצחק', כולל 'תפארת אשר' / בענין בעה"ב שהקדים שכתו לפועל - ובדעת הריטב"א בזה - הרב מאיר ברח"י טרבילו, כולל 'קנין המשפט' סטאלין קארלין מודיעין עילית

גנוזות

רבינו אברהם בר דוד - הראב"ד זלה"ה

איסור משהו לראב"ד - עם קטעים חדשים מב"י

בעריכת הרב יהודה ויינלד

מבוא

רבינו אברהם בר דוד, הראב"ד בעל ההשגות, נולד בערך בשנת ד'תת"פ בנרבונה שבפרובנס ונלב"ע בפוסקיירה שבפרובנס בשנת ד'תתקנ"ט. נודע בהשגותיו על הרי"ף, כתוב שם על ספר המאור, ההשגות על משנה תורה לרמב"ם ועל ספרו של רבי יוסף אבן פלאט. חיבר גם פירוש לכמה מסכתות מהם באו לידינו הפירושים למסכתות ב"ק, ע"ז, קנים ותמיד, וכן חיבר חיבורים קצרים העוסקים כל אחד בנושא מסוים בהלכה: בעלי הנפש בהלכות נדה ומקואות, הלכות לולב, והלכות איסור והיתר עליהם יורחב להלן. כן השיב תשובות רבות שכוונסו בספר תמים דעים ובספר תשובות ופסקים, ויוחסו לו פירוש לתו"כ ועוד חיבורים.

בצעירותו חיבר הראב"ד חיבור "איסור משהו", שנכתב כספר השגות לחיבור בשם זה לרבינו משולם מלוניל, שהיה ראש גולת פרובנס, וחכמי פרובנס שבדורות שאחריו הם תלמידיו ותלמידי תלמידיו. רבותינו הראשונים, ובפרט הרשב"א וחכמי פרובנס בדורו¹, מרבים להביא מדברי הראב"ד בחיבור זה, ואת הדברים שהביא הרשב"א חזרו והביאו הראשונים והאחרונים שבאו אחריו, ולעתים נדירות נמצא שיביאו גדולי הדורות שאחרי דור הרשב"א דברים בשם הראב"ד ב"איסור משהו" שלא הובאו בדברי הרשב"א.

מבנה חיבורו של הראב"ד עוקב אחרי חיבורו של רבינו משולם. כיון שחיבורו של רבינו משולם מונח לפנינו בשלמותו, ניתן לכאורה לשער על פיו מהו היקף חיבורו של הראב"ד. אך נראה יותר שהראב"ד לא השיג על כל חלקי חיבורו של רבינו משולם, אלא על החלק הראשון הנקרא "איסור משהו" ועל חלקים נוספים. כמו כן נראה שהראב"ד חזר וערך את חיבורו, כפי שערך וחזר וערך את "בעלי הנפש" בחמש מהדורות לפחות², וזהו פשרן של מובאות רבות מספר "בעלי הנפש" בדברי הרשב"א שאינן נמצאות בכתבי היד שלפנינו, אף שלפנינו המקום שבו הן אמורות להופיע. נראה שבידינו כה"י של מהדורה מוקדמת של החיבור, שנכתבה בצמוד לחיבורו של רבינו משולם, ובידי הרשב"א היתה מהדורה מאוחרת שיתכן שכבר היתה חיבור עצמאי. בעניין זה יורחב להלן בפרק הבא.

1 בהם המאירי, ארחות חיים לרבי אהרן מלוניל (איסור והיתר א, כב, מז) ועוד, וכפי שיוכא להלן בהערות.

2 ראה במבוא למהדורת הרב בוקוולד לבעלי הנפש, בני ברק תשע"א, עמ' 13-5.

בניגוד למרבית חיבוריו האחרים של הראב"ד, "איסור משהו" לא עמד לפני רבותינו במרבית השנים מאז הרשב"א³ ועד שנת תרצ"ה, שבה ראה אור חלק ראשון מחיבור זה על ידי ר"ש אסף ב"ספרן של ראשונים", הכולל כחצי מהפרק ב"איסור משהו".⁴ בהמשך, בשנת תשמ"ט, ראה אור חלק נוסף, ובו השלמת פרק איסור משהו, וחלק מהפרק העוסק באיסור מליחה. לצד חלקים אלו פורסם גם כל "איסור משהו" של רבינו משולם, ע"י ר"א קופפר, ב"קבץ על יד" (כא, ב).⁵ להלן מוהדרים בס"ד מחדש גם קטעים אלו שפורסמו בעבר, כשהם מוגהים ע"פ כ"י אחר, ועי"ז תוקנו קרוב למאתיים תיקונים, המתאימים לרוב ללשונות הראב"ד המצוטטים על ידי הראשונים.

אף שכאמור רוב גדולי הדורות לא ראו את דברי הראב"ד בחיבור זה במקורם, יוצאים מן הכלל הם רבינו אליהו מזרחי המביא ממה שראה בחיבור זה, בתשובתו שנדפסה בשו"ת מים עמוקים (ח"א סי' כד), והחיד"א, שבידו היה כתב היד שלימים התגלגל לירושלים וממנו ההדיר ר"ש אסף את מהדורתו, ועל כן כתב בשם הגדולים (מערכת ספרים אות א קכו): "ספר אסור משהו הזכירוהו הראשונים חיברו הראב"ד וישנו בדינו כ"י וגם הראשונים בתשובה ח"ב סימן כ"ד מייתי ליה".⁶

בעוד שהחלק שפורסם ע"י ר"ש אסף זמין ללומדים במהדורות שונות, החלק הנוסף שפורסם ע"י קופפר אינו זמין אלא ב"קבץ על יד" הנ"ל, ובנוסף - כה"י ממנו הועתק הושחת במהלך השנים ומילים רבות חסרות בו. להלן תבוא בס"ד מהדורה חדשה של התוספת שפרסם קופפר, בהלכות איסור משהו ובהלכות מליחה, ע"פ כ"י נוסף, ועל ידו תושלמנה גם רבות מהמילים החסרות במהדורתו.

כמו כן, יבוא בזה המשך הפרק בעניין מליחה, שאינו נמצא בכה"י ממנו פרסם קופפר. כ"י זה, ממנו הננו מתקנים את שפרסם קופפר וממשיכים את החסר במהדורתו, הוא כ"י הרב משה כהן מירושלים, מס' 60. כה"י הועתק ע"י שמואל אבן יולי, מחכמי מכנאס,⁷ והועתק בשנת תר"א בערך. להערכתנו הועתק כה"י מתוך כה"י שממנו פרסם קופפר, ולכן טשטושים שהתרחבו בזמננו, כבר התחילו להיטשטש בזמנו של ר"ש אבן יולי, שדילג על העתקתם.

3 בזמנו של הרשב"א היה החיבור נפוץ, כפי הנראה מדברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תמ): וכבר ראינו מה שכתב הראב"ד ז"ל באיסור משהו. יתכן שהשואלים הביאו דברי הראב"ד, ומכך ידע הרשב"א שראו דבריו, ואין מכך עדות לפרסום נרחב של החיבור.

4 ר"ש אסף, ספרן של ראשונים, ירושלים תרצ"ה, עמ' 184-198. כה"י ממנו פרסם הוא כיום כ"י הספרייה הלאומית, ירושלים, ישראל 8'90 Ms. Heb. את פרסומו העתיק הרב משה הרשלר והוסיף פירוש "שולי האדרת", בתוך תורת הבית, מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשכ"ג. לחיבור הוסיף פרק על שיעורי מצוות, שסבר שהוא פרק מ"איסור משהו" של הראב"ד, ונדחו דבריו, עיי' בדברי הרב אריה כץ, 'האם לראב"ד הייתה שיטה חדשה בשיעור הרביעית?': על טעויות בהדפסת החיבור "פירוש שיעורי איסורין", המעין 234 (תמוז תש"פ), עמ' 109-113. פירוש "שולי האדרת" הנ"ל מתייחס רק לפרק הראשון, שאינו של הראב"ד. פעם נוספת חזר "איסור משהו" ונדפס, מתוך אותו כתב יד, על ידי הרב יוסף קאפח, בתוך "תשובות ופסקים" לראב"ד במהדורתו, ירושלים תשכ"ח.

5 ר"א קופפר, "ספר איסור משהו" השלם לר' משלם ב"ר יעקב מלוניל", קבץ על יד כא, ב (תשמ"ט), עמ' 63-108. כה"י ממנו פרסם הוא יד בן צבי 4089. חלק קטן מחיבור זה קדם ונדפס ע"י ר"י קאפח, תשובות ופסקים, סי' רו.

6 הכוונה לשו"ת מים עמוקים הנ"ל.

7 על ר' שמואל כתב לי ידידי המופלג שידי רב לו בההדרת גנוזות חכמי מרוקו, הרב נתנאל אביטל: רבי שמואל הלוי אבן יולי ב"ר ברוך, מקנס, נפ' כ"ו אלול תר"ג. תלמיד ר' יעקב בירדוגו בעל שופריה דיעקב.

הפרק שאחר פרק המליחה הוא פרק הוצאת חוטין לבהמה ולעוף. עיקר השגות הראב"ד מפרק זה כבר פורסם, שלא על שם הראב"ד, בתוך תשובות ופסקים לראב"ד סי' רז, מד"ה "ענין הוצאת חוטין לבהמה ולעוף. כתב רבינו ז"ל", כפי שהעיר קופפר.

המשכו של פרק זה בחיבורו של רבינו משולם עוסק בהפסק בין ברכת שחיטה לכיסוי, וממנו השתמרו קטעים נוספים ב"גניזת אירופה", בקטעים מכריכות שנמצאו בגירונה שבספרד.⁸ להלן יוהדר בס"ד גם מה שניתן לקרוא מתוך קטעים אלו.

והנה דברים קצרים לאפיונו של כ"י גירונה. כה"י ממנו נלקחו קטעי הכריכה שבכ"י גירונה כלל שלושה חיבורים (לפחות): מסכת דרך ארץ,⁹ שו"ת מן השמים לרבינו יעקב ממרויש¹⁰, ואיסור משהו של רבינו משולם עם השגות הראב"ד. נראה שהקונטרסים היו מרובי דפים, ועל כן הדפים שבצידם האחד הפרק הראשון של מסכת דרך ארץ, הם אלו שבצידם השני מופיע אמצע החיבור "איסור משהו" של רבינו משולם והראב"ד. כמו כן נראה שבכתב יד זה באו דברי רבינו משולם והראב"ד משולבים זה בזה - שלא כבשאר כתבי היד שבהם מופיעים תחילה כל דברי רבינו משולם ואחריהם כל דברי הראב"ד - כיון שבדף שכנגד דברי רבינו משולם נמצאות ההלכות כז-ל, ובדפים שכנגד דברי הראב"ד מופיעות ההלכות כד-כו. מכאן שהדפים סמוכים זה לזה, ועדיין איננו יודעים מי קודם למי. אך כיון שאין המשך מהדף שבו דברי הראב"ד לדרך שבו דברי רבינו משולם, ואילו מהדף שבו דברי רבינו משולם יתכן שיש המשך לדרך שבו דברי הראב"ד כיון שהוא קטוע בראשו, מכאן שדברי רבינו משולם קודמים לדברי הראב"ד (וספר איסור והיתר קדם בקובץ למסכת דרך ארץ, ודוק). מכל מקום למדנו מכאן שמיד במקום שבו השיג הראב"ד באו דבריו, ולא בסוף הספר.

להלן באה איפוא מהדורה של כל קטעי ספר איסור משהו, אלו שנדפסו ואלו שטרם נדפסו והיו בכתבי יד שנודעו לנו. יתן ה' שיימצאו עוד קטעים מחיבור יקר זה ויבוא לידי שלמות. בהערות הבאנו את לשונות הראב"ד שהועתקו בראשונים כשיש בהם שינוי מהנוסח שלפנינו, וכן הובאו הלשונות המשלימים את פרק המליחה החסר לפנינו. לא באנו בהערות במו"מ בדברי רבינו, ולא ההדרנו בזאת את איסור משהו דרבינו משולם, ועוד חזון למועד בס"ד. בסוגריים עגולות ניתנו הגירסאות מכה"י שהיה בבעלות החד"א, ובסוגריים מרובעות - הגירסאות מכתבי היד המרוקאיים.

תודתנו להרב משה כהן ולמנהלי הארכיון ההיסטורי של גרונה על רשותם האדיבה לפרסום החומרים דלהלן מתוך כתבי היד שברשותם.

ת"ח רשום, חובב ספר ובעל ידיעות מפליגות. רבו כתב עליו 'מנעוריו גדל בבית מדרשו ושתה בצמא את דברינו, ויוצא פרח ויצץ ציץ ועשה פרי למעלה, תנא כרוכלא, שלם הוא ושלימה משנתו, במדרשים וכולתו וכו' ובבקיאות שם ביתו'. ר' שמואל עמאר כתב עליו (שמע שמואל דרוש ה') 'החכם הכלול בכל מיני חכמות לא הניח פנה וכו'. אשרי שזה ילד אשרי שזה גידל, כמעט אינו בנמצא כמוהו בכל ערי המערב הקרובים והרחוקים בדורנו זה זיע"א'. ידיד של ר' שלמה אבן צור (בעל 'זבחי רצון') ונעזר רבות בספרייתו העשירה. הדפיס בשנת ת"ר את הספר ראש משבי"ר. אחותו היתה אשת החכם ר' דניאל טולידאנו.

8 הארכיון ההיסטורי של גרונה, ספרד, Ms. 11.17.

9 בשינויי נוסח רבים מהנדפס.

10 קיומן של תשובות אלו אינו מופיע בקטלוג הסה"ל נכון לשעת כתיבת שורות אלו. התשובות משו"ת מן השמים כולן בראש כתב היד, בשני הדפים הראשונים שלו. התשובות הן נ"א, ה', נ"ד. כיון שכולן על דף אחד, נמצא שהתשובות הופיעו בכ"י זה בסדר שונה מהנדפס.

חלקי ספר איסור משהו

כאמור לעיל, ספר "איסור משהו" של הראב"ד נכתב כהשגות על ספר "איסור משהו" של רבינו משולם, ועל כן אפשר לכאורה לעמוד על סדר חלקי חיבורו של הראב"ד שרבים מהם אבדו מאתנו, מתוך חלקי חיבורו של רבינו משולם שבא לידינו בשלמותו.

זהו סדר הנושאים בחיבורו של רבינו משולם לפי פתיחת החיבור: א. איסור משהו לכתחילה. ב. נטל"פ. ג. מין במינו במשהו. ד. בדיקת סכין. ה. מליחת בשר. ו. הוצאת חוטין לבהמה ולעוף. ז. צונן בצונן. ח. לחתוך בסכין. ט. צלית בשר עם דבר האסור בתנור. י. אכילת פולין ופירות. יא. אם יוכל אדם להניח תבשילו ביד החשוד לדבר.

סדר הנושאים באיסור משהו לרבינו משולם בפועל, קרוב למדי למבואר בפתיחה. ואלו כותרות הפרקים בגוף החיבור: א. איסור משהו. ב. נטל"פ. ג. מין במינו במשהו. ד. (שינוי סדר): מליחת בשר. ה. הוצאת חוטין לבהמה ולעוף. ו. בדיקת סכין. ז. חם בחם וצונן בצונן. ח. ענין הסכין. ט. לצלות עם דבר האסור בתנור. י. אכילת פולין ופירות המתליעין. יא. ביד מי יוכל אדם להניח תבשילו.

לכאורה כלל חיבור "איסור משהו" של הראב"ד את כל י"א החלקים הללו. להלן יפורטו החלקים שמהם באו דברי הראב"ד, בין כשבאו לידינו במקורם בכתבי יד, ובין כשבאה לידינו עדות הקדמונים שראו את דבריו.

א-ג. איסור משהו - בא לידינו בשלושת כתבי היד, כולל נטל"פ, ומין במינו במשהו, עד מליחה.

מפרקים אלו הביא בשו"ת מים עמוקים ח"א סי' כד בשם הראב"ד באיסור משהו שהיה בידו. גם בכתב היד שהיה בידי הרב חיד"א היה פרק זה, כפי שהעיד בברכי יוסף חו"מ סי' לד ס"ק מג: "ואני בעוניי עד כה ברכני ה' והנה נמצא אתי ספר איסור משהו להראב"ד כ"י, ובענייתי בינותי בדבריו ומוצא אני דלשון הראב"ד שם הוא יותר באורך ממ"ש הרא"ם". ועד"ז העיר בשירי ברכה יר"ד סי' קיט סק"ט.

בחלק זה ישנה תוספת שאינה לפנינו בכה"י, והיא הקטע הארוך שהביא הרשב"א חולין צח, ב, בג' מיני איסור נותן טעם, בכדא"פ ושלא בכדא"פ והיתר מצטרף לאיסור, ושכל תערובת שאין בה בנותן טעם היא בטלה ברוב. מקומם של הדברים צריך להיות במקום שנדפס לפנינו "אבל לרבנן מין במינו בשאינו כלול בטל ברוב" וכו'. הדברים שהביא הרשב"א מחליפים דברים אלו ומחלקים בין האופנים שבהם אין לוקין כיון דלא כתוב בהדיא, והאופנים שבהם כן לוקים.

ד. דיני מליחת בשר. באו לידינו בשני כה"י ממרוקו, בכ"י יב"צ חסר הרבה, ובכ"י הרב משה כהן חסר מעט. הדיונים החדשים בכ"י הרב משה כהן הם: שיעור המליחה שאינו נאכל מחמת מלחו; מימרא דרב מרי בר רחל דאימלח בשר שחוטה בהדי נבלה אי מיירי בכלי מנוקב או שאינו מנוקב; קערה שמלח בה בשר אסור לאכול בה בשר רותח אי איירי במנוקבת; דוחקא דסכינא בצונן.

גם בפרק זה הביאו הראשונים תוספות דברים שאינם לפנינו, וכפי שיובא להלן בהערות.

ה. הוצאת חוטין. דברי הראב"ד נדפסו בתשובות ופסקים סי' רז. קטעים נוספים נמצאים בכ"י גירונה ויוהדרו להלן בס"ד.

גם בפרק זה הביאו הראשונים תוספות דברים שאינן לפנינו, אך כאן לא באו לידינו גם דברי הראב"ד במהדו"ק במלואם.

ו. בדיקת סכין - לא בא לידינו דבר בכ"י, ונזכר במפתח כ"י ירושלים שהיה בבעלותו של החיד"א. קטע מובא במשמרת הבית על תורת הבית בית א שער א דף ו עמוד א: וכן כתב הרב ר' אברהם ז"ל באיסור משהו, והעיד כי פעם אחת בדק סכין אחר שחיטה ונמצאת יפה ואחר כך שכשך אותן במים ובדקוהו ונמצאת פגומה ותמה ואמר וכי המים פוגמין וחזר ואמר שהדם פעמים נקרש בתוך הפגימה ועל כן הצריך לרחוץ הסכין קודם בדיקה, ע"כ. וכפי הנראה הם הדברים שהובאו על ידי הרשב"ץ ביבין שמועה (שחיטה פ"ו ס"ט): על כן צריך עיון גדול בבדיקת הסכין וכמו שכתב הראב"ד בספר איסור משהו.

ז. חם בחם וצונן בצונן - לא בא לידינו דבר ולא עדויות בראשונים ואחרונים.

ח. ענין הסכין - לא בא לידינו דבר ולא עדויות בראשונים ואחרונים.

ט. לצלות עם דבר האסור בתנור - לא בא לידינו דבר ולא עדויות בראשונים ואחרונים.

י. אכילת פולין - תשובות ופסקים רז.

יא. ביד מי יכול אדם להניח תבשילו - לא בא לידינו דבר ולא עדויות בראשונים ואחרונים.

מכך שבפרקים ז-יא לא בא לידינו דבר זולת פרק י, נראה לכאורה שהראב"ד לא כתב עליהם דבר. ויש להעיר בזה בדבר פלא, שבאיסור משהו של רבינו משולם נכתב אחרי הלכות מליחה - תם אסור משהו לכתחילה, וברשב"א חולין צג, א ד"ה והא דאמרין מביא מדברי הראב"ד בהלכות מליחה "בסוף איסור משהו שלו". ואם כן יתכן שאיסור משהו של הראב"ד כלל רק השגות לאיסור משהו נטל"פ מין במינו ומליחה, והוצאת חוטין ובדיקת הסכין ואכילת פולין נכתבו בנוסף, כחלק מההשגות שנכתבו בתחילה, אך לא השיג הראב"ד על הכל. מאידך, רבנו אלעזר מטרשקון הביא מדברי הראב"ד בפרק הוצאת החוטין בשם "הראב"ד באיסור והיתר", והכוונה לפי האמור היא ש"איסור והיתר" הוא השם הכולל לכל ההשגות. עוד יתכן שבמהדו"ק של ההשגות נכתבו ההשגות על כל חיבורו של רבינו משולם, אבל במהדורה המאוחרת שערך הראב"ד את חיבורו ביתר הרחבה, השמיט את ההשגות הקצרות על המשך הספר.

מהדורה

איסור משהו

מצאנו איסור משהו על שמונה פנים שהוא אוסר ערובו. (יש) מהן מין במינו ויש (מהן) אף בשאינו מינו. יש מהן איסורי הנאה. [ויש מהן שאינן איסורי הנאה]. ואותן (איסורי הנאה) [איסורין], יש שאוסרין עירובן בהנאה ויש שאינן אוסרין בהנאה. ויש (שאינן איסורי הנאה) יש משהו [ויש מהן] שאין לו שיעור, ויש משהו שיש לו שיעור. יש שאוסרין איסור עולם, ויש שאינן אוסרין איסור עולם. יש שאוסרין לכל אדם ויש שאין אוסרין אלא למערכ או למי שנתערבו בעבורו.

הראשון מין במינו משהו שאין לו שיעור ואוסר עירובו בהנאה איסור עולם לכל אדם, והוא יין נסך גמור יין ביין, שהטיפה ממנו אוסרת כך (ע"ז עג, א; עד, א), ו[כן ל]כל תקרובת ע"ז מין במינו שהוא מתערב דומיא דיין נסך (ע"ז עד, א).

והשני מין במינו במשהו שיש לו שיעור אוסר בהנאה [איסור] (ל)עולם לכל אדם. והם השנויים בפרק השוכר [את הפועל] (שם), ע"ז ועגלה ערופה ושור הנסקל וכל השנויים שם, ואף על פי שהם משהו אחד מאלף או יותר, צריך שיהיו דבר שבמנין לאסור עירובן באכילה ובהנאה ואפי' לר' יהודה (מנחות כב, ב). והערלה וכלאי הכרם וככרות של בעל הבית לעניין חמץ בפסח (ע"ז שם), וחביות סתומות לאסור סתם יינם כיוצא בהן (ערלה פ"ג מ"ו).

והשלישי מין במינו משהו שיש לו שיעור אוסר בהנאה לכל אדם ואין איסורו איסור עולם, והוא הקדש שנתערב בחולין (גדרים נח, א), והטעם מפני שיש לו מתירין על ידי פדיון, וכל שיש לו מתירין עומד באיסורו עד שיתירנו. ויש לו שיעור שוה פרוטה שהוא ראוי לפדיון, אבל פחות משוה פרוטה דאינו תופס פדיונו בטל במאה (עיי' יבמות פא, ב).

והרביעי מין במינו משהו שאין לו שיעור הוא מאיסורי הנאה אבל אינו אוסר עירובו בהנאה, כגון חמץ בפסח וסתם יינם.

והחמישי מין בשאינו מינו משהו שאין לו שיעור, הוא מאיסורי הנאה ואינו אוסר [בהנאה]. והוא חמץ בפסח (פסחים כט, ב), והמתמד בשמרי נסכים (ב"ב צו, א). ואיכא דמפיק ליה להאיך ממניינא, דאע"ג דאמרין בהו של הקדש לעולם אסור, אנותן טעם קאי, דקתני באיך ברייתא שלישי אסור ורביעי מותר ר' מאיר אומר רביעי בנותן טעם. מכלל דתנא קמא (שני) [שרי] ליה אפילו בנותן טעם, מאי טעמא קיוהא בעלמא הוא. וההיא מתוקמא בקדושת דמים, אבל בקדושת הגוף לעולם אסור בנותן טעם.

והששי מין במינו משהו שיש לו שיעור ואינו מאיסורי הנאה, כגון חתיכת נבילה וחתיכת דג טמא וגיד הנשה (חולין ק, א).

והשביעי מין במינו משהו (שאיין) [שיש] לו שיעור ואינו מאיסורי הנאה ואין איסורו איסור עולם. כגון טבל ומעשר שני וחדש, ושביעית לבער מן הבית בזמן שכלה לחיה מן השדה והוא תוך [של ה]שנה שביעית. והטעם לכל אלה מפני שיש להם מתירין (גדרים נח, א).

והשמיני מין במינו ובשאינו מינו משהו שאין לו שיעור אוסר את עירובו באיסורו, ואיסורו איסור עולם למערבו או למי שנתערב בעבורו, ומותר לכל אדם¹¹, והוא המבטל איסור במזיד (עיי' גיטין נד, ב).

הרי אלו שמונה פנים באיסור משהו וכולן מפורשות במקומן יש (מהן ש)מקומן ידוע ויש (מהן) שאין מקומן ידוע רק לנבונים. כל אלה לדעת חכמים, אבל לדעת ר' יהודה (יבמות פב, א ושל"נ) כל מין במינו אוסר במשהו באכילה, ואעפ"י שאין לו שיעור. ולא כל מין במינו ממש בין בכלול בין (שלא בכלול) [בשאינו כלול], אלא דוקא בכלול. אבל [ב]פירות שנתערבו בפירות או פרוסות בפרוסות, שההיתר בפני עצמו הוא, אם אינו דבר שבמנין הרי הוא בטל

11 דברי רבינו כאן הובאו ברשב"א (חולין צח, ב): וכ"כ הראב"ד ז"ל באיסור משהו דאיסורו איסור עולם למערבו או למי שנתערב בעבורו ומותר לכל אדם, ע"כ. וכן הביא הרשב"ץ ביבין שמועה (טריפות פ"ג סי"א).

ברוב, חוץ מן התרומה ו[מן] הקדשים והערלה וכלאי הכרם שיש להם שיעורן מאה ומאתים, ועל זה הושור ר' יהודה וחכמים, ולא נחלקו אלא על הבלול. דר' יהודה סבר מין במינו לא בטיל וחכמים סברי בטיל. והוינן סברין למימר דהאי דאמר ר' יהודה שמין במינו לא בטיל מדרבנן קאמר, דאע"ג דיליף לה במנחות (כב, א) מדרם הפר ומדם השעיר, לגבי חולין [מיהא] מדרבנן היא, דחולין מקדשים ליכא למילף. אלא מדחזינן במנחות (כג, א) דאמר רב חסדא נבלה בטלה בשחוטה שאי אפשר לשחוטה שתעשה נבלה, ושחוטה אינה בטלה בנבלה דלכי מסרחא פרחא לה טומאה, והוייא לה כשחוטה, והוה ליה מין במינו ולא בטיל. וההיא אליבא דר' יהודה קאמר לה, ואם איתא דמדאורייתא מין במינו לר' יהודה בטיל, היכי אתו רבנן ואקילו על דאורייתא למימר דשחוטה (לא) בטלה בנבלה, דההיא ודאי קולא היא, אלא ש"מ דאורייתא היא לר' יהודה.

והשתא דאמרת דלר' יהודה מין במינו מדאורייתא לא בטיל (אצטריכין) [איצטריך] למימר דכי אמר ר' יהודה הכין דוקא בבלול קאמר אבל בעירוב שאינו כלול מודה דחד בתרי בטיל. ממאי מדאקשינן במסכ' גיטין פרק הנזקין (גד, ב) ורמי דר' יהודה אדר' יהודה בדרבנן, דתניא נפלו ואחר כך נתפצעו בין בשוגג בין במזיד לא יעלו דברי ר' מאיר ור' יהודה. ור' יוסי ור' שמעון (אוסרין) [אומרים] במזיד לא יעלו בשוגג יעלו, והא הכא דמדאורייתא חד בתרי בטיל, ורבנן הוא דגזור וקא קנים שוגג אטו מזיד. והכא ודאי מין במינו (הוא), דאי בשאינו מינו כי נפלו אגוזי פרך ורמוני באדן ודלעת יונית לתוך מין אחר אף על פי שנתפצעו האגוזים ונתפרדו הרימונים ונחתכו הדלועים ונתפתחו החביות היכי בטלי (ערלה פ"ג מ"ח), והלא האיסור ניכר הוא ואינו בטל לעולם¹², אלא ש"מ מין במינו הוא, (דאי בשאינו מינו) וקאמר דמדאורייתא חד בתרי בטיל קשייא הך. אלא ש"מ דלא אמר ר' יהודה אלא בבלול, אבל בעירוב [שאינו כלול] לא (אסר) [קאמר], והך דנבלה בשחוטה בבלול קמיירי.¹³ וסמיכנא לה להא מילתא מדאקשינן במס' חולין (ק, א) גבי חתיכת נבילה שנתבשלה עם החתיכות וכו', ואקשינן עלה כגמרא ותבטל ברובה, אלמא ערוב (שאינו) כלול בטיל ברוב, דאי לא תימא הכי סאה [של] תרומה שנפלה למאה (של) חולין לר' יהודה היכי בטיל (שבת קמב, א). וכן סאה של ערלה שנפלה לתוך מאתים היכי בטיל לר' יהודה, והא מין במינו הוא. אלא ש"מ דכל כי האי גוונא מדאורייתא ברובא בטיל, ורבנן הוא דגזור למאה ומאתים, ואסמיכניהו אקראי *בספרי (ס"פ קרח) מדכתיב (במדבר יח, כט) את מקדשו ממנו, שאם נפל לתוכו מקדשו, ובתרומת מעשר קאי שהיא אחד ממאה. וערלה וכלאי הכרם נמי גמרי להו מתרומה, ומתוך שכפל איסורן כפל שיעורן (להיות שיעורן) במאתים (ספרי שם), כדכתיב ביחזקאל (מה, טו) ממשקה ישראל מן המאתים, ואוקימו להאי קרא (ע' פסחים מח, א) בערלה וכלאי הכרם.

והני מילי לר' יהודה, אבל לרבנן מין במינו בשאינו כלול בטל ברוב, ובלול מדאורייתא בטל ברוב ומדרבנן בששים.¹⁴ ושאינו מינו בטעמא מדאורייתא, דטעמו ולא ממשו מדאורייתא,

12 יתכן שלדברי רבינו כאן כוונת התשב"ץ (ח"ב סי' ד), שכלל איסור שאדם יכול להסירו ולעמוד עליו אינו בטל, ובספר איסור משהו כתב כן הראב"ד ז"ל, עכ"ד.

13 דברי רבינו כאן הובאו במאירי (שבת קמא, ב ד"ה ולענין ביאור) בשם גדולי המפרשים.

14 כן הביא הרשב"א (חולין צז, ב) בשם רבינו: וכן סברת הראב"ד ז"ל באסור משהו לרבנן מין במינו בשאינו כלול בטל ברוב ובכלול מדאורייתא בטל ברוב ומדרבנן בששים.

והכי איתא בובחים פרק כל הזבחים שנתערבו (עח, ב). [מיהו] טעמו ולא ממשו אין לוקין עליו, דכיון דלא כתיב בהדיא אלא מנוזר (או) [מגעולי] גוים גמרינן לה בבניין אב, אין מלקין על בנין אב ולא מקל וחומר.¹⁵

ותו מוכחא (הא) מילתא דאמרינן לר' יהודה מההיא דגמין (גד, ב) דאקשינן דר' יהודה אדר' יהודה בדרכנן דחזינן מההיא מתניתא דנפלו ואחר כך נתפצעו וכו', דר' יהודה קנים שוגג אטו מזיד אפי' [ב] דרכנן, ואם איתא (אפי') [דכל] מין במינו לר' יהודה לא בטיל היכי שמעינן מינה דקנים שוגג אטו מזיד, דילמא משום דמין במינו הוא ולא בטיל, אלא (לאו) ש"מ דכל כי האי גונא שאינו כלול חד בתרי בטל מדאורייתא, ובמאתים מדרכנן, והכא דקתני לא

15 דברי רבינו כאן הובאו בספר המכתם (פסחים מב, א).

הרשב"א (חולין צח, ב) הביא בהרחבה דברי רבינו כאן - כפה"נ ממהדו"ב: והראב"ד ז"ל ס"ל כדברי ר"ת ז"ל דטעם כעיקר דאורייתא וכ"כ באיסור משהו תלתא גוני איכא בנותן טעם אתרי לקי אחד לא לקי, ותרי מינייהו לדברי הכל, והא' פלוגתא דר"ע ורבנן, האחד בכדי אכילת פרס ויש בו בנותן טעם בכולו כיון דקא אכיל כזית מן האיסור לוקה עליו ולדברי הכל והשני טעמו ולא ממשו כגון אחד במ' או בחמשים שאין כזית איסור בכא"פ אסור ואין לוקין עליו לדברי הכל, דילפינן ליה מנוזר לרבנן או מגיעולי נכרים לר"ע, ואין מלקין על ההיקשות ולא על ק"ו, והשלישי היתר מצטרף לאיסור כגון שמערב מחצה איסור ומחצה היתר ונתן בו טעם בלא ספק והוא אוכל משניהם כזית והרי הוא אוכל חצי זית היתר וחצי זית איסור, והוא מחלוקת ר"ע ורבנן, לר"ע אית ליה בנזיר ובחטאת לוקין עליהו, דבגופייהו כתיב דקא מפיק משרת וכל משרת להיתר מצטרף לאיסור, ורבנן בנזיר לית להו דקא מפיק משרת וכל משרת לטעם כעיקר או לכזית בכדי א"פ ולמלקות (נזיר לו, ב; פסחים מד, ב). וגלויי מילתא בעלמא הוא לשאר איסורין דנותן טעם ברוב כמאן דאיתיה בעיניה דמטעמא אכיל אסורא כזית, או לטעמו ולא ממשו ולאיסור ולא למלקות דהא לא אכיל אסור כזית, ובנזיר דגלי ביה רחמנא בהדיא לקי אפי' שרה ענבים במים ויש בהן טעם (נזיר ופסחים שם), אבל שאר איסורין גמרינן מיניה איסור איכא מלקות ליכא, אבל בחטאת מיהא אית להו היתר מצטרף לאיסור דנפקא להו מכל אשר יגע בבשרה יקדש (ויקרא ו, כ), וילפינן שאר קדשים מחטאת לאיסור ולא למלקות ולא לכרת, אבל חולין מקדשים לא גמרי, ועל זה השלישי אמר רבא לא צריכא אלא לטעם כעיקר, והיינו היתר מצטרף לאיסור דבקרדשים אסור ובזרוע בשלה מותר. וא"ת היכי משכחת לה מחצה היתר ומחצה אסור והלא אף למאה וס' ילפי' מהתם, משכחת לה סמוך למקום החתך שהוא כולל הרבה מן הזרוע עד שנבלע בו מרובב הזרוע כי מחצה, זהו החדוש שחדשה תורה בזרוע בשלה משאר איסורים שלא חשו בו למקום הסמוך לו הואיל ואין בכולו כדי נ"ט, על זה הדרך יוכל אדם לפרש דברי רבא כי היכי דתקום מילתיה דרבא כהלכתא, והא דאמר אביי בפרק כל הבשר ש"מ טעמו ולא ממשו דאורייתא ורבא דקא דחי מיניה לאו למימרא דרבא ס"ל הכי, אלא ה"ק ליה אי משום הא לא אריא, וכ"כ הרב בעל הלכות ז"ל כדכתבינן דטעמו ולא ממשו דאורייתא ומייתי סיעתא מהך מלתא ומדר' יוחנן דא"ל בהדיא, וה"נ מסתברא דר' יוחנן הכי ס"ל מדאמר אין לוקין עליו דאם איתא דאפי' איסורא נמי לית ליה [אין] (ו)לוקין עליו מיבעיא אלא לאו ש"מ מן התורה הוא ואפ"ה אין לוקין עליו מידי דהוה אחצי שיעור, ותו לא מידי. וקשיא לן בכל דוכתא מדאורייתא חד בתרי בטיל וא"כ היכי משכחת ליה טעמו ולא ממשו דאורייתא ואפי' כזית בכדי א"פ היכי משכחת ליה, ומתרגינן דאי אמרינן חד בתרי בטיל מדאורייתא דוקא דקיימא איסורא באפי נפשה והיתירא באפי נפשיה כגון גיד בין הגידים וביצה בין הבצים שההיתר לא קבל טעם מן האיסור וכיון דאסורא לא מנכרה בטל ברוב, אבל כשקבל ההיתר טעם האיסור נעשה הכל איסור שהרי נכר הוא וידוע בכל ההיתר, וא"ת הא שמעינן ליה לאבוי טעמו ולא ממשו דאורייתא ושמעינן ליה נמי דאמר בזרוע בשלה בטיל והלא נ"ט בהתר הוא ואסורה לא קיימא באפי נפשיה, התם מין במינו הוא ואין טעם האיסור נכר בהיתר כלל והרי הוא כאלו הם עומדין בפני עצמן ומש"ה מדאורייתא בטיל ברובא אבל כל היתר שמקבל טעם מן האיסור וטעם האיסור ניכר בו טעימתו זו היא הכרתו ככתיב (איוב יב, יא; שם לד, ג) וחיך אוכל יטעם לו, אין חשיבות האוכל אלא בטעמו, ואיתא להא טעמא בובחים (עט, א) אמר רבא אמור רבנן בטעמא ואמור רבנן ברובא ואמור רבנן בחזותא מין בשאינו מינו בטעמא מין במינו ברובא, והיכא דאיכא חזותא במראה, והתם אסיקנא דנותן טעם ברוב דאורייתא. העתקתי מלשונו.

מדברים אלו הביא גם ר"י מבניוילש באיסור והיתר שלו (עמ' מ): כתב הראב"ד מין במינו ביבש אמור רבנן ברובא, דחד בתרי בטל אפילו מדרכנן.

יעלו קנסא הוא דקנסוהו רבנן, מפני שביטל האיסור במזיד, ושמעינן מינה [מהא מילתא ד]קנים ר' יהודה שוגג אטו [דהוא] מזיד בדרבנן.

והא דאמרין הכא (גיטין שם) דמאן דמבטל איסור במזיד איסורא דרבנן הוא, [ו]דוקא שכבר נתערבו [הם] מאלוהו, או בשוגג דמדאורייתא, לא שנא דבר שבמניין ולא שנא (דבר) שאינו במניין בטל ברוב, נמצא כשהוא פוצען אחר נפילה כדי לבטל אינו עובר על דבר תורה, ואינו מבטל איסור תורה, אלא איסורא דרבנן, ואפילו הכי קנים ר' יהודה שוגג אטו מזיד. אבל מאן דמערב בתחלה איסור לתוך היתר אפילו משהו כדי להתירו עובר על דברי תורה. ממאי, מדאמר' במס' חולין (צח, ב) גבי זרוע בשלה (כר') [לר'] יהודה, ומאי חזית דגמרת מדרם הפר ומדרם השעיר דמין במינו לא בטיל, ליגמר מהאי דבטיל, ושני ליה חידוש הוא ומחידוש לא גמרין. כלומר, חידוש הוא שלא מצינו בכל התורה שמבטלין איסור לכתחלה והכא מבטלין, אלמא איסור תורה הוא לבטל איסור לכתחילה.¹⁶ מיהו היכא דעבר ובטיל מדאורייתא בטיל ואפילו במזיד, ומדרבנן במזיד לא בטל, בשוגג פליגי ר' יהודה ור' יוסי, וקיי"ל כר' יוסי דאמר בשוגג בטיל.

ובמין במינו בשאר איסורי דפליגי ר' יהודה ורבנן, איכא מאן דפסק כר' יהודה והיינו רב ושמואל, אבל ר' יוחנן ור' שמעון פסקי כרבנן (פסחים כט, ב). ואיפליגו רבוואתא בהאי פיסקא דאיכא מאן (דסבירא ליה בהאי) [דפסק בהא] כרב ושמואל (עיי' רש"י חולין קט, א), ואיכא מאן דסבירא ליה כר' יוחנן [וריש לקיש]. והרב ר' יצחק פאסי [ז"ל] כתב במס' ע"ז ומסתברא כמאן דפסק כרב, משום דפלוגתא דאב"י ורבא בחמירא דחייט וחמירא דשערי כותיה שייכא. ואיכא אחריני נמי דמיייתו ראיה להא מילתא מדפסק רבא (ביצה ד, א) הלכתא כרב בחמין בפסח, ורב כר' יהודה סבירה ליה התם. ואנן לא חזינן להני טעמי כלל ולא מיחזורי גבן, דההוא טעמא קמא ליכא ראיה מיניה כלל, דפלוגתא דאב"י ורבא בחמירי דחייט ושערי משכחת לה בטבל ומעשר שני ובחדש ובשביעית ובחקדש, [ש]כל אלה אוסרין במינן במשהו. ואי משום טעמא בתרא [דפסק] רבא כרב בחמין בפסח, דילמא הלכתא כותיה ולא מטעמיה אלא משום חומרא דחמין הוא[י]. תדע שהרי אפילו בשאינו מינו אוסר במשהו מה שאינן כן בכל איסורין שבתורה, הילכך הדרינן לכללא דכל רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן. ועוד דקיי"ל [הלכה] כסתם משנה, ותנן (חולין צו, ב), ירך שנתבשל בה גיד הנשה אם יש בה בנותן טעם הרי זה אסורה, כיצד משערין אותה בבשר בלפת. מדקתני אם יש בה, וקתני משערין אותה, אלמא אירך קאי, וש"מ אינה נאסרת במשהו, וגיד עם הבשר אין בו ספק שהוא מין במינו. וכן שתי הפסקות השנויות אחריה כולן לדעת חכמים הם שנויות. חתיכה שנתבשלה עם החתיכות וכן גיד שנתבשל עם הגידין, דקתני רישא בזמן שמכירין בנותן טעם, וקתני סיפא אם אין מכירין כלן אסורות והרובט בנותן טעם, מכלל דרישא נותן טעם בחתיכות בעינן, דאי ברובט בלחוד בעינן נותן טעם אבל (ב)חתיכות נאסרות במשהו, הכי איבעי ליה למיתני, בזמן שמכירין אם יש ברובט בנותן טעם כלן אסורות, אלא מדקתני סיפא רובט ורישא קתני סתם, אלמא רישא נותן טעם ברובט ובחתיכה בעינן, ודלא כר' יהודה. והרב ר' יצחק עצמו כתב בפ' גיד הנשה (לא, ב) בענין בשר שחומה שצלהו עם בשר נבלה *שמן [ד]רב אסר ולוי שרי, ופסק הלכתא כלוי, וכתב הכי ועוד דכי דייקת למימריה דרב

16 כן הביאו הרשב"א (חולין צח, ב), תוה"ב בית ד שער ג לא, ב) והר"ן (חולין לה, ב) בשם רבינו, בניסוח אחר: אבל הראב"ד ז"ל כתב בספר איסור משהו שלו דמדקרי ליה תלמודא לזרוע בשלה חידוש ש"מ דמאי דאמרין אין מבטלין איסור לכתחילה דאורייתא הוא, ע"כ.

משכחת לה דשייך בההיא מימרא דיליה דאמר בהדין פירקא (ק, א) אוקים רב אמורא [עליה] ודרש כיון שנתנה מעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבילה כו', ואמרינן מכדי רב כמאן אמרה (לשמעתיה) [למילתיה] כר' יהודה דאמר מין במינו לא בטיל, ורבנן פליגי עליה, וקיי"ל דכל איסורין שבתורה בששים ואפילו נתערב גופו של איסור בדבר [של] היתר, וכל שכן מריחא בעלמא דלא אסרינן להו. והו' נוסח דברי הרב. ומדבריו למדנו שאין הלכה כר' יהודה. ובסוף האי פירקא נמי כתב (לה, ב) דרש (רבא) [רבה בר רב הונא] חתיכת נבלה *וחתיכת דג טמא¹⁷ עד שתתן מעם ברוטב ובקיפה ובחתיכות, ושבקה לדרב דקאי כר' יהודה, אלמא כרבנן סבירא ליה. והרבה סתמות יש במסכת ערלה שהן שנויות כדעת חכמים, דתנן (ערלה פ"ב מ"ו) ולמה אמרו¹⁸ המחמין והמתבל והמדמע להחמיר מין במינו כיצד שאור של חטים שנפל לתוך עיסת חטים ויש בו כדי לחמץ בין יש בו כדי להעלות באחד ומאה וכו'. אלמא בעינן שיעור למין במינו. ועוד [תנן] (שם מט"ז) חתיכה של קדשי קדשים ושל פגול ושל נותר שנתבשלו עם החתיכות אסור לזרים ומותר לכהנים. ובתרה נמי תנן (שם מ"ז) בשר קדשי קדשים ובשר קדשים [קלים] שנתבשלו עם בשר [ה]תאווה אסור לממאים ומותר לטהורים, שמעינן מיניהו דמין במינו בעינן ביה שיעורא, מדאית בהו היתר לכהנים ולזרים דהיתר ואיסור לא מצטרף לאסור. וכל הנך סתמות [ר' יוחנן] (ור' שמעון) [וריש לקיש] היכי דחינן להו בלא ראייה גדולה.

וסוגיא (דשמעתא) [דגמרא] נמי כרבנן היא, מההיא זיתא דתרבא דנפל לדיקולא דבשרא (חולין צח, א), וסבר רב אשי¹⁹ לשעוריה במאי דבלע דיקולא וכו' (ודמר) [ורמי] בר רב אשי [נמי] דכוותה. וחלב עם הבשר מין במינו הוא, דכולהו בשר מקרו, ובתר שמא אזלינן כרבא דפליג אדאביי במסכת ע"ז. וגרסינן נמי (בפ') [בסוף] גיד הנשה (חולין קג, א) אכל חלב מן החי מן המרפה חייב שלש. פי' משום חלב ומשום בשר מן החי ומשום בשר מריפה. אלמא חלב בכלל בשר הוא, דהא כתיב (דברים יב, כג) לא תאכל הנפש עם הבשר. ואם יאמר המפליג כי ברוטב רך היה משער רב אשי, דכל מין ומינו ושאינו מינו (מינו) [מ]רבה עליו ומבטלו (חולין קח, א), פשוטן של דברים אינן נראין כן, כי דיקולא [כעין] סל (נסרים) [נצרים] הוא ומשום דעבדי להו (מסורי דדלקא) [מנצרי דדיקלא] נקראין דיקולי, ובסלי (נסרים) [נצרים] היכי סליק אדעתין דיהבי בהו רוטב רך. אלא כך נראין הדברים שהיו נותנין בו בשר [חי] חם, ובעוד שהבשר חם היה כתוכו נפל בו חלב והבשר [ה]חם אי אפשר שלא עלה עמו רוטב עבה ושומן, והדיקולא בולע אותם, והיה סבור רב אשי לחשוב כל מה שבלע הדיקולא (מן) [ב]היתר, ולהשלימו (לששים) [בששים] כדי לבטל כזית החלב שנפל בו. והקשו על רב אשי לומר כי כמו שבלע הדיקולא מן ההיתר כך בלע מן האיסור. הא למדנו כי אף מין במינו בטל בששים.

ודברי רב אשי (חולין צח, א) הואיל ואתא (לדידן) [לידן] נימא בהו מילתא, כי יש שמתמיהין על אותו מעשה איך היה, אם נפל בו כזית ידוע מתחלה והיה שם ששים (מן ההיתר) [של היתר], ועכשיו ראה שנתמעט (מן) ההיתר מששים והאיסור עמד במקומו, או

17 כ"מ: וחתכה דאטמא. ואין מקום לגי' זו בגמ' ובריי"ף.

18 כ"מ נוסף: חכמים כל. וליתא במשנה.

19 כ"מ: אסי, אך להלן כמה פעמים גם שם: אשי. וכפה"נ נמשך המעתיק אחר נוסח הדפוסים הגורסים רב אסי, אך גירסת הראב"ד היא גירסת כל כה"י, רב אשי.

שלא נתמעט לפי חשבון. אם כן הוא, מאיזה טעם היה מתירו, תיפוק לי דקא אסר ליה השתא דהא לית ביה ששים, ומה יועיל לו נפילתו לתוך ששים אחר שהאיסור בעין והוא בפחות מששים של היתר. ואם תאמר שהאיסור נתמעט כמו כן, ועמד על פחות מששים, אם כן למה אסרוהו [ו]אף על פי שבלע מן ההיתר ומן האיסור, והלא האיסור בטל הוא. ועתה נשיב ונאמר כי בודאי כן היה שנפל שם כזית חלב ידוע, ונפל לתוך ששים של היתר, ועכשיו נתמעט ההיתר מפני שבלע הדיקולא מן הרוטב שהיה שם בשעת נפילה והחלב לא נתמעט לפי חשבון ולא היה שם עכשיו ששים בהיתר, ורב אשי לא היה מתיר לא את הבשר ולא את הרוטב מפני (שהיה החלב) [שהחלב שהיה] שם בעין היה אוסרו, אלא לא היה רב אשי מתיר כי אם הדיקולא בלבד, והיה דעתו לומר כיון שבשעת נפילת החלב היה שם ששים בהיתר, וכל מה שבלע הדיקולא מן הרוטב (יותר) [היתר] היה. ולא היה רב אשי נותן דעתו על [ה]שהיה ששהה שם התבשיל בתוך הדיקולא והחלב בתוכו. ואמרו ליה רבנן (וכן) [וכי] הדיקולא מן (ההיתר) בלע וכו', כלומר, וכי בפעם אחת בלע את הכל שאתה סבור כי מן הששים בלבד בלע, שמא בולע וחוזר וכולע היה, ובתחלה בלע מן ההיתר, וכשנתמעט הרוטב ועדיין לא נתמעט החלב לפי [ה]חשבון ונמצא כל מה שבדיקולא שהוא אסור אחר כן חזר הדיקולא ובלע, ונמצא שבלע גם [כן] מן האיסור, והרי הדיקולא כמו כן אסורה. אי נמי דסבר רב אשי כל מה שנימוח מן החלב עם נפילתו נימוח בפעם אחת בגודל חמימות הרוטב, ונמצא כל מה שבלע הדיקולא היתר היה כי מששים בלע. ואמרו ליה רבנן וכי בפעם אחת נימוח שתאמר כי (הדיקולא) מן ההיתר [בלע הדיקולא] ולא מן האיסור, שמא נימוח וחזר ונימוח ולא היה נימוח כפי חשבון בליעת הדיקולא, ונמצא כי הדיקולא (פלט כמו כן) [בלע] מן האסור (ו)לבסוף כשהוא בולע וחוזר וכולע. ועלתה השמועה כך לאיסור כאשר הקשו על רב אשי, אבל אם לא היה האיסור בעין, והיה הדבר ידוע כי לתוך ששים נפל בתחלה, היה הכל מותר, התבשיל והדיקולא, ולא היינו חוששים שמא לא היה מתמעט לפי חשבון, ויאסר הכל, אלא מעמידין הדבר על חזקתו, וכיון שלתוך ששים נפל ואין האיסור נמצא בעינו הרי הכל מותר. זה הוא פירוש שמועה זו על נכון. ובעל ההלכות כך כתב (הל' חלב סי' סד), אמרו ליה רבנן לרב אשי האי דיקולא דהיתרא בלע דאיסורא לא בלע, כיון [דלאו] דכל יומא קא (שרו) [שגו ביה] כי היכא דבלע מהאי בלע נמי מהאי. זה הוא הנוסחא [א] שלו. ואעפ"י שאין לעמוד על בירור דבריו, נוכל ללמוד ממנו כי על הדיקולא הוא מפרש כאשר פירשנו. ואפשר [כי היה] שם טעות סופר וכך ראוי להיות, כיון דכל שעתא (קשרי) [קא שדי] בגויה כי היכי דבלע וכו', אי נמי כיון דכולי יומא קא (שרי) [שדי] בגויה וכו'. וזה הלשון יבא מכון על דברינו, כי מאחר שלא נסתלק האיסור משם בתחלה, אלא נשתהה שם עד שחסר ההיתר, והאיסור לא נתמעט כפי חשבון, יש לחוש שבלע גם [כן] מן האיסור של עכשיו.²⁰

נחזור לדברינו כי נתברר לנו מכמה מקומות דהלכה כרבנן דאמרי מין במינו נמי בששים. והרב ר' יצחק הכי[ן] נמי סבירא ליה. ומעיקרא איסתפק[א] ליה ולבסוף איפשיטא ליה, אלא שהיה לו למחוק את הספק ולכתוב שמה הכרעת דעתו כאשר כתב במס' חולין. ויש לתמוה (עוד) על דבריו דהכא במסכת חולין (עיי' חולין לב, א) דריחא דנבילה בבשר שחוטה פחות הוא ממשחו [וס'] הואיל וליכא גוף האיסור, ואם כן פת שאפה עם הצלי וביניתא דאטוויא

בהדי בשרא (פסחים עז, א), אמאי אסר להו למיכלניהו בכותח, והא קיימא לן (חולין קיא, ב) דגים שעלו בקערה של בשר מותר לאוכלן בכותח, השתא ומה התם דאיכא משהו רוטב בשר מעורב בדגים שרי למיכלניהו בכותחא, (הכי) [הני] דריחא בעלמא נינהו לא כל שכן. ואי לא דכתב הרב דריחא פחות וקל הוא מאיסור משהו, לא הוה קשייא לי ידידיה אדידיה, דאמינא (דילמא) פטומי ריחא בכוליה פתא ובכוליה ביניתא כנותן מעם חשבינן ליה לענין מיכלניהו בכותחא, הואיל ואפשר למיכלניהו בלא כותחא. והשתא דכתב דריחא פחות [פחות] ממשהו קשיא ליה ידידיה [אדידיה], והוה ליה למיכתב הכי, ופת שאפאה עם הצלי וביניתא דאמריי בהדי בשרא דאסריניהו למיכל בכותחא, ודאי כרב נינהו דסבר דגים שעלו בקערה אסור לאוכלן בכותח, ואף על גב דלא מטי בהו אלא משהו מטעם בשר, מיהו לית הלכתא כוותיהו דהא איפסיקא הלכתא בהדיא דמותר לאוכלן בכותח, ואף על גב דאית בהו משהו רוטב בשר, וכל שכן [הני] דריחא בעלמא הוא דאית בהו. כך היה לו לכתוב לפי דבריו. ואפשר שצוה הרב לתקן בהלכותיו ולא נתקן, כי שמעתי שחזר בו [בדברים הרבה] וצוה לתקן אותם. ואומר (אני) כי אלו היו מהם, ואם לא היו מהם, מקומות הניח לכאים אחריו.

ועכשיו (שבררנו) [שדיברנו] שכל איסורים שבתורה בטלין בשרים לא שנא מין במינו ולא שנא מין בשאינו מינו, חוץ מאותן (שפירשנו) [שאמרנו] בתחלת דברינו. וגם נתברר לנו שהמבטל איסור לכתחלה עובר הוא על דברי תורה, (לא) [אלא שאם] בטלו מבטל, ודוקא שבטלו בשוגג, אבל אם בטלו במזיד קנסוה רבנן דלא ליבטיל, ואפי' ר' יוסי דלא קנים שוגג אטו מזיד, במזיד מיהא מודה.

[ועתה] נחזור לדברי רבינו נר ישראל שכתב על הטבח ש[הוא] מנקר הבשר ונמצא אחריו חלב או גיד הנשה, שיש מן הדין להעבירו שלא לסמוך עליו, ועל הסומך עליו שהוא כמבטל איסור משהו לכתחלה, ואסור לאכול מבשרם ומתבשילם. דעת תלמידו נוטה שאין זה כמבטל איסור משהו [לכתחלה] במזיד, כי המבטל איסור במזיד יודע שהוא אסור והוא מתכוין לבטלו, אבל זה הסומך על אותו המנקר, אינו יודע באיסור. ולא עוד אלא שמוזהיר עליו לנקרו יפה יפה. ואף המנקר עצמו אומר אני שאין עליו תורת חשוד במזיד, אלא תורת פושע והפושע אינו כעושה במזיד, ואף חזרתו קלה מן החשודים כי החשודים על הטריפות ועל השביעית ועל הבכורות חזרתן קשה, כדאיתא בסנהדרין (כה, א) מפני שהן מזידין, אבל החשוד בפשיעה חזרתו קלה. ובקבלת חברות בפני שלשה סגיא ליה, וחזור לחברות, דלא גרע מחבר ונעשה גבאי ופירש, שמקבלין אותו והרי הוא ככל אדם. וכיון שהוא ככל אדם אם בא לקבל [עליו] דברי חברות בפני שלשה (חברים) מקבלין אותו וסומכין עליו. וכן הדין לכל בודקי (המאכילין) [המאכלים ו]הירקות, שנמצא אחריהן תולעת, אין דיניהן כחשודים וחזרתן קלה.²¹ ואומר אני שאין דוחין אותן מבדיקה עד שימצאו אחריהם תולעת שלשה פעמים, כי אז הוחזקו בפושעים, אבל פעם ושתים אינן אלא אונס, ואנן סהדי שהן מתכווין לבדוק יפה

21 הר"ן (חולין לב, ב ד"ה כזית) הביא דברי רבינו כאן בלשונו שלו: כזית אפילו בשנים ושלשה מקומות. מלקין אותו ומעבירין אותו מיהו אף על גב דמעבירין ליה אין דינו כחשוד שהחשודים חזרתן קשה כדאיתא בסנהדרין (דף כה א) מפני שהן מזידין אבל הכא לא חשבינן ליה מזיד אלא פושע הוא וחזרתו קלה ובקבלת חברות שיקבל עליו שיתנהג כחבר לענין זה בפני שלשה סגי ליה כדמוכח בבכורות (ל, ב) גבי חבר ונעשה גבאי וכל הדברים האלו נדונין לפי מה שהם לפי כוונת האנשים ולפי אונסם ופשיעתם ויסוד דברים אלו ביאורם בספר איסור משהו להראב"ד ז"ל.

יפה. וכל הדברים [נידונין] כפי מה שהן, לפי כונת האנשים ולפי אונסם ופשעתם. וזה הטבח שהוא מנקר הבשר ונמצא אחריו חלב או גיד הנשה, בודקין אותו, אם יאמר מה שהנחתי ודאי אסור הוא אלא שהייתי שוגג עליו מעבירין אותו, מפני שהוא בחזקת פושע, כדאמר' (ב"ב כא, ב) טבחא שתלא ואומנא וספר מתא כמותרין ועומדין הן, אבל (אינן) [אינן] בתורת [ה]חשודין במזיד. ואם יאמר מה שהנחתי מותר הוא ובחזקת היתר הנחתי אותו, אם התרו [בן] כבר חכמים ובקאים ממנו (שיהא) [שיקבל] עליו מן הדין לבטל דעתו מפני דעתם ולסמוך עליהם, ולא חשש לדבריהם ונהג בו מנהג היתר, נראה שזה מדרך החשודים וקרוב (הוא) אליהם, ועונשין אותו ומחמירין עליו יותר (ע"פ נדרים פ"ב מ"ה)²², אך לא כחשודין ממש, לפי שגם הוא קבל מרבו ורוצה לעמוד בשמועתו, אלא שהוא מאכיל את האדם דבר האסור לו. ואעפ"י שהוא מותר, לאחרים עובר [הוא] (על) [משום ו] לפני עור לא תתן מכשול (ויקרא יט, יד). ומכל מקום אין מעבירין אותו אלא מן הניקור לבדו, אבל מן הטבחות אין מעבירין אותו, שהרי אף החשודים על המזיד לא קנסו אותם אלא על מה שהן חשודין בלבד, דקיימא לן כר' שמעון דאמר (בכורות כט, ב) [כל] החשוד להיות מוכר תרומה לשם חולין, כל דבר שיש בו זיקת תרומה ומעשרות אין לוקחין ממנו, אבל שאר כל הדברים לוקחין, דאין קונסין אותו אלא בגוף האיסור בלבד, (או) בדבר שהוא מתחלף בו, והכי איתא בבכורות (ל, א). ולא עוד אלא שמותר להתארח עם זה המנקר הפושע ולאכול מבישרו (ומתבשילו) [ומן התבשיל שלן], שאעפ"י שהוא פושע לאחרים, לעצמו אינו פושע, כדאמר' (ע"ז למ, ב) (בסוריא) [בימ"ח מח"ג דסוריא] שאין לוקחין אותו אלא מן המומחה, ואעפ"כ מותר להתארח אצלם, ואם שגרו אצל כל אדם מותר לאכול מהם, דאין משגרין אלא ממה שהם אוכלין. ואפילו הוא פושע בשל עצמו, מותר לאכול מתבשילו ולהשתמש בכליו, לפי [מה] שהפשיעה אינה [כמזיד] [במזיד] (ופעמים ישנה) ופעמים אינה, והפושע בדבר רוב הפעמים לא תאונה (לו) [לידן] הפשיעה (אחרי) [שהרין] כונתו לעשות דבר מתוקן. ובחרש שוטה וקטן אמרו רבותינו (חולין פו, א) רוב מעשיהם מקולקלין, אבל מה שהוא בן דעת ומתכוין לתקן [מעשיו], רוב מעשיו מתוקנין. וכיון שכן יש להחזיק הדבר בהתר. וכל שכן שיש בו עוד ספק אחר, (שאעפ"י) [שאפי'] נשאר שם מן האיסור, שמא נתבטל בששים, ואין כאן שמה אלא ודאי, כי הפשיעה אינה אלא משהו, ואי אפשר לקדרה שלא יהא בה בין המים והבשר והירקות ששים מן ההיתר. הדין הזה לתבשיל[ו] וכלי תשמישו. אבל לבשר עצמו אין בו שתי ספקות הללו, לפי שאין האיסור בטל בששים אלא אם [כן] נימוח בתוך ההתר, אבל אם לא נימוח, ומקומו ידוע, כגון גיד הנשה וקנוקות שלו שמקומם ידוע ואינן נמוחין, אינן בטלין אפילו לתוך אלף. אלא שיש להתירו מכח הרוב, שרוב מעשיו מתוקנין ומיעוט בפשיעה, [ו]כי המנקר הזה בקי הוא בניקור, ומדרך שגגת פשיעה אירע [לידו] [לו] האיסור, הלכך רוב מעשיו בחזקת מתוקנין. אבל אם המנקר הזה מתורת היתר (הוא) מניח (בו כך) [בירך] מה שהוא מניח שכך למדהו רבו, ואינו שומע לקול המורים עתה אותו ואומרים לו [ש]הוא אסור, ודאי כגון זה אין רוב מעשיו בחזקת מתוקנים, (וכן) [אבל] אם המנקר טפש הוא שלא למד הניקור כל צרכו [והוא מנקר], ודאי אין אוכלין [צ"ל סומכין] על נקורו והרי הוא בחזקת חרש שוטה וקטן שרוב מעשיהם מקולקלים. וקרוב אני לאסור מהן הכלים והתבשיל וכל [שכן]

הבשר. אבל אם בא אדם אחד מעלמא ונקר (את) הבשר והלך לו ואין כאן מי שיהיה בקי בנקור להראות לפניו אם הוא מנוקד יפה אם לאו, ואותו המנקר לא נודע אם הוא בקי בדבר אם לאו, על זה אני צריך [לפנים], שכתב (ראינו) [רבינו] כי הירך בחזקת גיד עומדת עד שיודע לך מי הכשירה. וכמדומה אני שיש עליה פירכא מהא דתנן במסכת חולין (צד, א) השולח לחברו ירך שלמה אינו צריך ליטול הימנה גיד הנשה, אבל חתוכה צריך ליטול ממנה גיד הנשה, מה טעם מפני שהשלמה מקומו ניכר (בה) והחתוכה אין מקומו ניכר (בה). ואם איתא דירך בחזקת איסור גיד עומדת עד שיודע לך מי הכשירה, חתוכה אמאי לא, והא לא אכיל ממנה לעולם עד דמחזי לה לבקי, והבקי ודאי יודע בו בין חתוכה בין שלמה בלא שום ספק, אלא ש"מ כל ירך שאין הגיד נכר בה בחזקת (היתר) [נטול] הוא, וכל שכן ירך מנוקרת שאין צריכין לחזור אחר המנקר. ועוד שאין הגיד דומה לראיה, כי בהמה בחייה אין בה [שום] היתר, לפי שאין אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, ומשום הכי קיימא בחזקת איסור עד שיודע [לך] במה נשחטה (חולין ט, א). אבל ירך כולה בחזקת היתר חוץ (ממקום) [מן] הגיד, הלכך אמרינן בה רוב המתעסקין בניקור מומחין הם, דהשתא (ל)גבי שחיטה דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת אמרינן רוב מצויין (וכו') [אצל שחיטה מומחין הן ובקיאין בהלכות שחיטה ובבדיקת סכין ובכל דיני השחיטה], ירך שיש בה היתר ידוע לא כל שכן שיש לנו לומר כן.²³ (ועוד) [ו]ראיה לדבר מן האומר לשלוחו צא ותרום הלך ומצא תרום דאמרינן (חולין יב, א) (לעיל) אין חזקתו תרום, ומפרש טעמא (משום) דאמרינן דילמא איניש אחרינא שמע ואול תרום, והוה ליה תרום שלא מדעת בעלים. טעמא דשוי שליח, הא אם אמר כל הרוצה לתרום יבא ויתרום ובא ומצא תרום, הרי הוא בחזקת מתוקן, שהרי אין כאן לחוש לתרום שלא מדעת בעלים, ואמאי ניחוש דילמא אתא איניש דלא [הוי] בקי בהפרשת תרומה (ואפשר) [ואפריש] ולא קרא שם (וקא שריא טבלא) [ולא שרינן למכליה], אלא ש"מ [אמרינן] (ד)רוב מצויין אצל המצות מומחין הן, דכיון דיהבי דעתייהו לאפרושי מאיסורא מידק דייקי ועבדי. וכן הנקור הזה. כי יודע (אני) שאין (הכל) [הפשעה מצויה בו] אלא מפני עצלות כי נפש המנקר קצה בו מפני הטורח [והאריכות], ואם יחזור על הירך (מעבר אחרת) [פעם שנייה] ויעיין בה [ישלים] הכל בלא [איסור, הלכך] תלינן להתר. כך דעת תלמידך [נוטה].

הנה בררנו כל דיני הירך והתבשיל והכלים לכל המנקרים והסומכים עליהם ופירשנו שיש בהם מי שהבשר והתבשיל והכלים שלו מותרים ואע"פ שנמצא אחריהם אסור ויש בהם שהכל אסור.²⁴

²³ הרשב"א (חולין צד, א, תוה"ב שער ג דף פב, א) העתיק לשון רבינו כאן: כתב הראב"ד ז"ל באיסור משהו שלו דמכאן יש ללמוד שאם בא אדם מעלמא ונקר את הבשר והלך לו ואין כאן מי שהוא בקי בניקור להראות לפניו אם הוא מנוקד יפה אם לא ואותו המנקר לא נודע אם הוא בקי בניקור אם לאו שהוא מותר ותולין בו שיפה נקר ובקי הוא בניקור, דאי לא תימא הכי חתוכה אמאי לא והא לא אכיל מיניה לעולם עד דמחזי לה לבקי והבקי ודאי יודע בו בין חתוכה בין שלמה בלא שום ספק אלא ש"מ כל ירך שאין הגיד ניכר בה בחזקת היתר הוא, וכ"ש ירך מנוקרת שא"צ לחזור אחר המנקר, ואינו דומה למה שאמרו (חולין ט, א) בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה, כי בהמה בחייה אין בה היתר לפי שא"א לכזית בשר בלא שחיטה ומש"ה קיימא בחזקת איסור עד שיודע במה נשחטה, אבל ירך כולה בחזקת היתר חוץ מן הגיד הילכך אמרינן בה רוב המתעסקים בניקור מומחין הן, דהשתא לגבי שחיטה דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת אמרינן דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן ובקיאין בהלכות שחיטה ובבדיקת סכין ובכל דיני שחיטה, ירך שיש בה היתר ידוע לא כ"ש שיש לנו לומר כן ע"כ.

²⁴ עד כאן נדפס ע"י ר"ש אסף.

עתה יש לנו לדבר על כלי שנבלע בו מעט איסור כשהוא בפני עצמו שלא על ידי תערובת, ואם כל כך הוא דבר מועט שאם יבשל בו שום דבר אי אפשר שלא יבטל בתוך ההתר. דעת תלמידך בזה שאינו אוסר את הכלי, לא מיבעיא כלי חרס שאין לו תקנה בהגעלה שאין אותו משהו אוסרו שלא מצינו (אוסרו) [איסור] משהו אוסר תערובתו בשוגג, והרי הכלי הזה כאוכל שנבלע בו איסור משהו בשוגג שהוא מותר, אלא אפלו כלי עץ וכלי מתכות שיש להם תקנה על ידי הגעלה כיון שאי אפשר לבשל בהם שום בישול שלא יבטל אותו האיסור בתוכו, נראה שהוא מותר. אבל אם נפל בו איסור כל כך שאפשר להתבשל בו בישול מועט ויהיה בו כדי נותן טעם כגון זה אינו צריך לפנים שאסור לבשל בו לכתחלה, ואפילו תבשיל מרובה כדי שיבטל בו האיסור, מאי טעמא גזירה דילמא אתי לבשולי ביה תבשיל מועט. ומה שאסרו לבשל בו לא אסרו אותו אלא לכתחלה במזיד, אבל אם עבר ובישל ואפילו במזיד לא נחשוב אותו כמבטל אסור לכתחלה במזיד, התם דיעבד נמי אסור כדברירנא לעיל, ואלו הכא מותר, והטעם לפי שהמבטל איסור לכתחלה במזיד עובר על דבר תורה ומשום הכי קנסוה, אבל הכא אינו אסור אלא משום גזירה ומשום הכי מותר דיעבד ואפילו במזיד. כך הוא הדין לפי דעתי. ועתה נביא זאת הראיה הבאה לירינו על כל דברינו אלה, דגרסינן במסכת עבודה זרה (לג, ב) קנקנים של גוים גוי נותן לתוכן יין וישראל נותן לתוכן שכר לכתחלה, קא חזינן הכא דלא חיישינן לאיסור משהו של יין המתערב בשכר ואי מערב ביה טובא הוה²⁵ אסר ליה בנותן טעם כראשכחן בחלא דחמרא לגו חלא דשיכרא (שם סו, א) דאסר ליה אביי בנותן טעם ולרבא במשהו משום דאזיל רבא בתר שמא ותרוייהו חלא מיקרו, ובחמרא לגו שיכרא מודה רבא דהוא בנותן טעם, והשתא (חזו) [חזינא] דבמשהו שרינן לכתחלה, והשתא ומה הכא דאיכא למגור משהו (דרבא) [דהכא] אטו נותן טעם, ועוד דילמא אתי למישרי ביה חמרא דאיסורו במשהו ואפילו הכי לא חיישינן לא לגזרה ולא לאיסור משהו, כל שכן שאר אסורין שבתורה שנבלעו משהו מהם בכלי דליכא למגור בהו כלל אטו מינו, דמין במינן בין [ב] שלא במינן בנותן טעם, דלא גזרינן בהו משהו אטו נותן טעם על ידי האיסור הזה. גם יש עוד ראיה מכאן כי המשהו הבלוע בתוך הכלי אין דינו כאלו הוא בעין, שאלו היה דינו כמי שהוא בעין לא היינו מתירין אותה לכתחלה בשכר, הלכך אע"פ שנבלע בכלי כדי שיוכל לבא בו לאיסור נותן טעם לתבשיל מועט נהי שהוא אסור לבשל בו לכתחלה אפילו תבשיל מרובה משום גזרה דלמא אתי לבשולי ביה תבשיל מועט, והוי ביה נותן טעם²⁶, אבל לחשוב אותו כמבטל אסור במזיד לא, דהא ליתיה בעין, ואם יאמר האומר כיון דילפינן להא מילתא משכר לתוך קנקנים של גוים מותר ליתן אותו בהן לכתחלה, אלמא לא גזרינן שכר אטו יין, והכא נמי לא נגזר תבשיל מרובה אטו תבשיל מועט. לא דמי, שכר אטו יין תרי מיני נינהו ולא מחלפי, אבל

25 בשני כה"י נכתב וסומן למחיקה: קא חזינן הכא דלא חישנין.

26 דברי רבינו הובאו בתורת הבית (שער ד), ובר"ן (ע"ז יב, ב): וכן כתב הראב"ד ז"ל באיסור משהו שלו דמהא שמעינן דמבטלינן איסור משהו הבלוע לכתחלה ואפילו בשאר האיסורין כגון טיפת חלב או דם שנפלה לתוך הקדרה ודוקא כשהאיסור שנפל שם הוי משהו שאי אפשר לבא לידי נותן טעם או שנפל בכלי שאין מבטלינן בו אלא בשול מרובה שאי אפשר לאותו איסור לתת טעם לתבשיל שרגילין לבשל בו אבל אם נפל בכלי שאפשר ליתן לתוכו תבשיל מועט כדי שיתן טעם האיסור לתוך התבשיל אסור לבטלו לכתחלה גזירה אטו תבשיל מועט שיהא בו נתינת טעם אלו דבריו וזכרוננו לברכה. גם המאירי (ע"ז עו, ב ד"ה כלי שנבלע) העתיק דברי רבינו והוסיף והעתיק גם את ראייתו מקנקנים, אך לא הביא הדברים בשם רבינו.

תבשיל מרובה בתבשיל מועט אתי למטעי. מיהו איכא לאקשווי הא מילתא דשכר אהא מילתא דגרסי' בפסחים (ל, א) אמר רב קדרות בפסח ישברו, ואקשינו עליה ולשהינהו אחר זמנן ולעביד בהו שלא במינן, ותרצינן גזרה דלמא אתי למעבד בהו במינן. וכיון דגזרינן הכא שלא במינן אטו מינן, גבי שכר נמי ליגזר שכר אטו יין, דהוי מין במינו ובמשהו. ולא יכלנא לברורי תירוצא דהא מילתא דלא ידענא אי פלוגתא נינהו ולא סבירא לן כרב לא בעיקרא דהא מילתא ולא בהדא גזירתא אלא כרבינא ורבא דאינון בתראי ולא גזרי שלא במינו אטו מינו, אי נמי דאמינא דילמא לא פליג רב אהדא מלתא דשכר ואסורא דחמץ שאני כיון דחמץ לאחר הפסח התירא הוא לגביה, דילמא אתי לזלולי נמי בהא דאסור, אי נמי דהא מילתא דרב כדנייה דאיכא למיגזר גזרינן אפלו שאינו מינו, וגבי שכר שאני דמשום דחומרא דיין נסך לא גזרינן דלמא אתי למרמא בהו חמרא, כדאמרינן התם בשמעתא הוה עובדא ורמא בהו חמרא ואפילו הכי לא חשו לה להו מילתא. ומכל מקום נקיטנא מינייהו לחומרא. והיכא דאית ביה למגזר תבשיל מרובה אטו מועט גזרי. אבל הא מילתא דשכר באיסור משהו שלא יוכל לבא לידי נותן טעם דמי, כי אפילו ישתמש בו מעט שכר לא יהא בו טעם אלא קיוהא בעלמא.

והא מילתא דקדרות הואיל ואתא לידן נימא בה מלתא. דאיכא דקשייא ליה מאי טעמא אקשינן ולשהינהו אחר זמנן ולעביד בהו שלא במינן ודלמא הוי ביה נותן טעם ואסור, ומאי שנא מכל אסורין שבתורה דאמר' (חולין צו, א) קדרה שבשל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בישל בנותן טעם, והדא קושיא קא מיתרצא שפיר מהאי סוגיא דפרישנא (דקא) [דהא] אמרינן דהיכא דנפל (במיא) [במנא] אסור משהו שאי אפשר שלא יבטל בכל תבשיל שיתבשל בתוכו כי האי גונא מותר דאסור הנבלע בכלי אינו בעין ומותר לבטלו עוד בתוך התבשיל, הלכך איכא לתרוצי' הך קושיא דקדרות דבקדרה שנתבשל בה זה המשהו קא מקשי ליה, היכי אמר רב כל קדרות שנשתמש בהן קודם הפסח ישברו והא איכא הנך דאשתמש בהו משהו לאשהוינהו ולמעבד בהו שלא במינן דכי פליט לה בגויה (מבטלו) [מיבטל] בטיל ושרי למעבד הכי לכתחלה כדאמרן, והדא מימרא נמי סיעתא למאי דאמרינן דאפילו רב נמי לא קא אסר התם אלא משום דאיכא למיגזר שלא במינו אטו דמינו דסבירא ליה לרב כר' יהודה דכל מין במינו במשהו וחמץ שעבר עליו הפסח דאורייתא אסור וגזר משהו אטו משהו. אבל לרבנן דכל איסורין שבתורה בששים וליכא למגזר באיסור משהו שאינו מינו אטו מינו, ושמע מינה דלא גזרינן משהו אטו שאינו (משהו מינו) [מינו משהו], ומינה נמי שמעינן כיון דאפילו רב דאסר בהו שלא במינן ואפילו במשהו משהו גזרה הוא דאסר, אבל משום טעמא דאין מבטלין איסור משהו לא קא אסר, אלמא כיון דבלועה הוא המשהו לית ביה משום ביטול לכתחלה. ואפילו ידחה הדוחה את ראייתנו משכר ויאמר כי מה שהתירו בשכר איסור משהו לכתחלה משום דאותו משהו לית ביה מששא לגבי שכר ופגמו של שכר הוא ולא משום דהוי משהו אלא ההוא קיוהא דקא שתי ביה פגם הוא לו ומשום הכי שרינן ליה לכתחלה, והדחייה הזאת פורחת באויר שהרי אין מבטלין נותן טעם לפגם לכתחלה, מכל מקום ראייתנו זאת מקדרות בריאה וחזקה כאשר פירשנו.

ואם ישאל השואל לדברינו איך ימצא משהו שלא יוכל לבא לידי נותן טעם ואם יבשל בו משהו מן ההיתר אף אם הוא כלי עץ ויתן לתוכו מעט תבשיל שמא יהיה בו נותן טעם מן האסור ואע"פ שהיה משהו, נשיב ונאמר כי הכל לפי (משהו) [מה שהוא] כלי, שאין דרך

להשתמש משהו בכלי גדול, וכיון שאין דרך לא נגזר עליו, לפי שהכל אינה אלא גזרה ובמילתא דלא שכיחא לא גזרינן. ועוד ראייה לדבר שאין כח הבלוע (בכח) [ככת] שאינו בלוע, מנודות הגוים וקנקני[ה]ם ויין ישראל כנוס בהם, דקיימא לן כרבנן דאמרי (ע"ז כט, ב) אין איסורן איסור הנאה, ואלו היכא דאיערב יין נסך משהו ביין ישראל כולו אסור בהנאה (שם עג, א) לרבנן דפליגי אדרבן שמעון בן גמליאל (שם עד, א), וכי הוי בלוע לא אסר ליה בהנאה דקלישא ליה אסורא, (באסור אכילה) [באיסורא דילה] נמי קלישא ליה איסורא דאע"ג דאין מבטלין איסור משהו לכתחלה היכא דבלוע הוא מבטלין. והדרך המתישב עלי שאם נפל איסור משהו כגון טיפה של חלב או של דם לקדרה של חרס שיגרוד אותו המקום גרידה יפה ואחר כך ישתמש בה ולא תאסר הקדירה בשבילו, ולא עוד אלא אפילו לקדרה של מתכת אין זקוק להגעלה אלא שפין אותה יפה בחול ובכל דבר הגורד ושוטפו יפה ודיו, והטעם לכל אלה לפי שאין דרך לבשל בקדרה כל כך מעט תבשיל שתהא טיפה אחת אוסרתו כאשר אמרנו, וכל שכן לקדרת חרס שאין לה תקנה משנאסרה אלא שבירה הלכך הרי היא כאוכל שנבלע בו איסור משהו שהוא מותר, אבל (קערות) [קדרות] של עץ שנפל בהם טיפה של איסור אפשר שיש לחוש בהם שמא יתן לתוכן מעט מן המרק שלא יוכל האיסור להבטל בו הלכך כיון שאפשר להגעיל ולהכשירן יכשיר וישתמש, כך דעת תלמידך מתישבת. ואיני נזקק לכתוב מה שנראה אלי מן הפירכות על הטעמים שכתב רבינו בקדרות, כי הוא חכם כמלאך השם, וכאשר יעיין בדבריו ובדברנו ימצא לו דרך האמת והצדק.

ואחר שבררנו כל אלה הוצרכתי לדרוש ולחקור על מי שביטל איסור במזיד על מנת להאכילו לאחרים, מיהו היכא (דעביד) [דעריב] אדעתא דנפשיה ואתא לקמיה רבנן ואסרוה עילויה ואמר להו הואיל ואסריתו ליה עלואי אזבניה לישראל אחר, לא מבעיא לי מההיא דמבשל בשבת במזיד יאכל לאחרים למוצאי שבת כר' יהודה (חולין טו, א), אלמא אע"ג דאיתעביד ביה איסורא רבתי מותר לאחרים, כל שכן האי דלא קנסינן ליה אלא לגבי ידידה אבל לאחרים לא קנסינן ליה. ומפרש טעמא במסכת חולין (ו, א) דכיון דאמר ליה עשי לי משליכי כמאן דעביד איהו בידים דמי. לא דמי דהתם בתורת היתר עבדא דלא ידענא דאיכא איסורא בעירובא, אבל הכא מתיר הוא, אי נמי בדמאי הקלו דרוב עמי הארץ מעשרין הן (כתובות כד, א) ודילמא לית ביה איסורא כלל, תדע דהא לא גזרו על עירובו ומשום הכי אקילו ביה. דאי לא אמר עשי לי משליכי לא חשבינן ליה כמאן דעריב איהו בידים אבל הכא הא עריב איסורא במזיד. עוד הוצרכתי לדעת רבינו על ההיא דאמור רבנן דאין מבטלין איסור לכתחלה בדאוריתא אבל בדרבנן מבטלין והוא שאין לה מתירין, אלא מעתה שמנו של גיד דהוא דרבנן נבטליה לכתחלה בששים. וכן איסור שנפל לפחות מששים דמדאורייתא בטיל ברוב למאן דאמר טעמו ולא ממשו דרבנן נבטליה לההוא בישולא (בבשולא) [בתבשיל] אחר דהתירא אי נמי נוסף עליה התירא ונבטליה, ומאי שנא מתרומת חוצה לארץ (דמבטליה) [דבטלה] ברוב לכתחלה (בכורות כז, א), ועוד מאי שנא תרומת חוצה לארץ דבטלה ברוב ושמנו של גיד בעינן ליה ששים, ועוד כלאי הכרס דבחוצה לארץ לא אסרי אלא מדרבנן ניבטלינהו ברובא, ונראה לי דהיכא אמרינן בדרבנן מבטלין איסור לכתחלה דוקא היכא דליכא למגזר ביה בדאוריתא כגון תרומת חוצה לארץ דבחוצה לארץ אין תרומה מדאוריתא כלל, אבל שמנו של גיד דאיכא למיגזר אטו מחצה למחצה דהוי איסורא דאורייתא כי האי גונא אין

מבטלין, מיהו כלאים בחוצה לארץ מיבעיא לי מבטלין להו לכתחלה ברוב או לא דהא ליכא כלאים בחוצה לארץ מדבר תורה ודמו לתרומה. ושמא מתוך שהן אסורי הנאה לא מקילינן בהו קולא דתרומה, יבא נא דבר רבנו אלינו ויורנו (ע"פ שופטים יג, ח).

מליחת בשר

כתב רבינו דברי הגאון שפירש בהא דרב דימי מנהרדעא (חולין קיג, א) דהוה מלח לה מילחא גללניתא כעין חיטי ומנפץ לה ממילחא כי היכי דלא נפול מילחא במיא וליהדר דמא וליפוק במיא והדר שתי ליה בישראל לדמא, אלמא מנפץ לה למילחא אבראי והדר נחווריה לבישראל במיא. וכתב עוד רבינו מדברי הגאון זה שחושש אפילו בשעת הדחתו מן המליחה דלא ניפול במיא וליהדר דמא וליפוק במיא והדר שתי ליה בישראל בשעת הדחה, הלכך ידיחנו יפה בכלי מנוקב שלא ישאר בו על הבשר כלום ואחר כך ידיחנו בכל כלי. דברי הגאון מפורשים ודברי רבינו סתומים. כי הגאון לא חלק בכלי ההדחה בין מנוקב בין לשאינו מנוקב אחר ניפוי המלח מן הבשר, ורבינו כתב שצריך כלי מנוקב להדחת הבשר ולא פירש אם הוא אחרי ניפוי המלח או בלא ניפוי, ונראין הדברים כדברי הגאון כי אחר שינפץ המלח גללניתא מעל הבשר שיוכל להדיחו בכל כלי שירצה כי אין על הבשר אלא מיחת דם בלבד שגשאר על פניו ובהעברת מים דרך הדחתו אין שם כדי שיפלט המים וישובו [] [שיבלעו ב]בשר. ואם ידיח בכלי מנוקב אין צריך נפוי המלח, שאע"פ שיפול המלח במים אין שם שיעור שהיה כדי שיחזור הבשר ויבלע מהם, שהרי הכלי מנוקב ואין המים משהין שם כלל וכלל. תדע רבינו שהוא כן, כי המליחה שלמדנו מן רב דימי מנהרדעא ממילחא גללניתא (נפוצה) [וניפוצה], וכי עד ימיו לא יצאה תורת מליחה בהתר לכל ישראל, ואלו היה רב ששת כמותו למה לא הזכירו כל המליחה ממנו כמו שהזכירו בנרמא גרמא (חולין קיג, א). וכמה גדולים היו בדורו של רב דימי שהיו גדולים ממנו, דרב אדא בר אבא רביה ורבא רבה דרביה, כדאיתא בבא בתרא (כב, א), ומהם לא למדו המליחה בהכשר עד שלמדו ממנו (חולין שם), אלא ודאי כך נראין הדברים שכולם היו מולחין בכל מלח ובלא ניפוי, והיו מדיחין בכלי מנוקב, והוא היה מולח בגללניתא ומנפץ לה ומדיח בכל כלי שיודמן לו, והמעשים כולן שוין להכשר הבשר. ואפשר כמו כן שיספיק במעט מלח בגללניתא והוא זה הדבר היה מפני שהיא אותה המדה אינה נמחת ואינה מתנתקת במהרה (במהרה) כמו הדקה, ומן הדקה צריך להרבות עליו מלח הרבה.

עוד יש להקל בגללניתא שהבשר די לו בהדחה מפני שהיא מועטת מה שאין כן בדקה שהיא נדבקת מאד בבשר וצריכה מריקה ושטיפה וכיבוס גדול להעבירה מעל פניו, (ועל) [וכל] אלו התקונין באין בגללניתא ונפוצה (ומכשירין אנו) [ומכל מקום] [] להכשר הבשר שאפשר להכשירו בשאר העניינין כמו שהיו עושין החסידים הראשונים אשר היו לפני רב דימי.

ודברי הגאון הואיל אתו לידן נימא בהו מלחא. דאיכא דמתמיהי טובא על מאי דכתב מרנא בשם הגאון דילמא נפיל מיא במילחא וליהדר דמא וליפוק במיא והדר שתי ליה בישראל לדמא, וקשיא להו דודאי רב דימי (ניפוי לבשרא) [כי הוה ליה מדיח בישראל] בעור שהוא לח הוה מדיח ליה, ומי איכא מידי דמילחא לא אסר ליה לבשרא והשתא דנפיל במיא הדרי מיא ואסרי ליה לבשרא, היאך יפה כח הבן מכח האב. זה הוא התימה שמתמיהין על דברי הגאון, ורוצין לומר שלא בא הניפוי אלא להקל על ההדחה. ואני במיעוט שכלי טרחתי להעמיד דברי הגאון. ואומר כי בודאי המלח כל זמן שהוא על הבשר הלח אינו אוסר לפי שהמלח כובש את

הבשר וממצה את דמו וכשיכלה את דמו ממצה את צירו וכל לחותו עד שמיבש אותו כעץ, וכל זמן שהבשר פולט אינו בולע מהמלח שעליו כי הוא מפליטו ואיך יבלע ממנו, אבל אם ישהא על פניו עד שייבש אז הוא חוזר ובולע ממנו, מפני שהמליח הרי הוא כרותח ובעי קליפה. וכן אם ידיחנו בכלי שאינו מנוקב בלא ניפוך המלח מבחוץ כיון שעבר כח המלח מעל הבשר עוד לא יפלוט הבשר כלום והרי הוא חוזר ובולע מן המים שנבלע בהם הדם שבתוך המלח. ומשום הכי אמר הגאון שצריך נפוך חוץ לכלי [] [ואם] יש עוד מעם. ילמדנו רבנו. ומאי דכתב [רבינו שצריך] להזהר שלא ייבש המלח על פניו עד כדי שלא יוכל להנפץ, אומר אני שאפי' נפץ אותו בעוד שהוא לח צריך להדחיו כמו כן כמו שהוא לח, מפני טיפת הדם שעל פניו שלא ייבש עליו, שהרי רב דימי מנפיץ לה ומדיח לה כדאיתא [במתניתא] מדיח ומולח ומאי דמדריח. ומאי דכתב מרנא שאם נמלח בכלי שאינו מנוקב אפי' מליחה מועטת כגון לצלי שהוא נאכל מחמת מלחו נאסר הבשר והכלי ממעשה דפנכא דרב אסי ואמרת דאע"ג דרותח לא הוי חם מיהא הוי, נפלאו הדברים, כי אותו בר יונה דנפל לכדא דכמכא (חולין קיב, א) היה מליח לצלי, וכן פירש רבינו חננאל ז"ל, והדברים כך נראין דבאותו בר יונה דנפל לכדא דכמכא היה מליח דפליג רבא (שם) בין נאכל (עם) [מחמת] מלחו לשאינו נאכל דומיא דצלי, ומתבל בתיבלי דאיירי בבר יונה. והכותח גם כן ידוע שיש בו מלח הרבה כדאיתא בפסחים (מב, א), ואם לא שמערבין בו חלב ודברים אחרים אין אדם יכול לאכלו מחמת מלחו ועם שאר התערובת הוא נאכל עם מלחו. נמצא עתה לדברך כי הבר יונה חם והכותח חם וחם לתוך חם היכי סגי ליה בהדחה, אלא ש"מ כל זמן שהוא נאכל עם מלחו אינו בולע בצונן ובהדחה סגי ליה בין לכלי בין לבשר.²⁷ ובלבד שלא ישהא שם יותר ממליחת הצלי שאם שהא אפשר²⁸ כי במלח [] יכול אדם למלוח חתיכה [] מולחת בשעה אחת המלח [].

והמענה שאמרת שאין אנו בקיאים בין נאכל מחמת מלחו לשאינו נאכל אפשר שאין אנו בקיאים בסמוך לש[] *יעור אבל] במופלג מן השיעור הכל בקיאים לפי שאין השיעור הזה [] אלא כמדומה אני בשתי שעות לא יכלה זה השיעור [] הבשר מתקלקל מפני המלח כי כשיעביר המלח [] בעלמא אין צריך לומר שלא נתקלקל מעם הבשר [] טעמו. ורז"ל לא הכניסו אכילת המלח בכלל אכילת הבשר. ועוד [] דרך ועודה הוא אסור לאוכלו דאיך ישערו את הדבר בענין שאי אפשר לטעמו. אלא כך שיעורו, אם נמלח הבשר כל

27 בארחות חיים הלכות איסורי מאכלות (וכלבו סי' קו) הביא דברי רבינו כאן בסגנון אחר, ודברים אלו כלשונם נמצאים גם בתשובות ופסקים לראב"ד סי' עה מראשם וכדלהלן, וכיון שבארחות חיים וכלבו לא נאמר שהדברים הם בספר איסור משהו, יתכן שדברי הראב"ד במקום אחר הם, שכתב על דרך דבריו כאן. ואלו הדברים: הא דאמרינן אינו נאכל מחמת מלחו פי' שאותו מליח אי אפשר לאכלו לבדו בלי תערובת מאכל אחר מחמת שמזיק גרונו כמו הכותח שמטבלין בו את הפת ואין אוכלין אותו לבדו וכגון מליח שמלפתין בו את הפת, ולפיכך התירו בגמרא אותו בר יונה דנפל לכמכא פי' עוף מליח שנפל לכד הכותח שיש בו חלב. [מכאן גם בארחות חיים וכלבו] ואם ישאל שואל כיון דכמכא רותח הרי בר יונה דנפל לגויה אף על פי שהוא נאכל מחמת מלחו היכי סגי ליה בהדחה והלא צונן שנפל לתוך חם אסור לגמרי דאפילו בקליפה לא סגי דתתאה גבר (פסחים עו, א). י"ל דלא דמי דהתם לגבי חמימותא חומי קא מחים ליה חם לצונן והווי להו שניהם חמין אבל לענין מליחה כל מה (דהוי) [דלא הוי] מליח הרבה שלא יהא נאכל מחמת מלחו בהדחה סגי ליה אלא א"כ הוא צלי או מתובל או אית ליה פלחי שהכשרן חמור עכ"ל.

כך כי כשידיה אותו כהכשרו לא נתקלקל מעמו מפני מליחתו עדיין אינו כרותה. אבל אם נתקלקל מעט אז הוא כרותה. תדע שכך הוא, שלא אמרו אינו נאכל עם מלחו, אלא מחמת מלחו, שנתקלקל מעם הבשר מפני המלח. ושיעור מליחתו כשיעור צלייתו דקאמר רב אחא, ושיעור צלייתו כדי מיל דקא פריש גאון, לא ידענא מנא להו, דאי מדשמואל דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותה דצלי, הא קא אמרינן דבשאינו נאכל מחמת מלחו קאמר, וזה הענין לא ימצא אפילו בשתי פרסאות. ושמא גמרא גמירי לה דלענין היתר אכילה בהכי סגי ליה.

ומאי דכתב מרנא בהא דרב מרי בר רחל (חולין קיב, ב-קיג, א) דאמליחה ליה בשר שחומה בהדי נבלה [*אתא לקמיה דרבא אמר ליה] הטמאין לאסר צירן ורומבן [*וקיפה שלהן] [] דמרי בר רחל. ואקשינן עליה ותפשוט ליה מדשמואל דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותה. אי מהם הוה אמינא הני מילי דמן אבל צירן ורומבן לא קמ"ל. וקשייא ליה למר במאי עסקינן, אי בכלי שאינו מנוקב אפילו לחודיה נמי ליתסר, ואי בכלי מנוקב משום דם היה מיתסר ואמאי קאמר אי מהתם הוה אמינא הני מילי דמן. וקא דחיק מר נפשיה לתרוצי להא מילתא דלא אמרן אלא בכלי שאינו מנוקב. ולא צריך מרנא להאי דוחקא, דלעולם בכלי מנוקב, וקושייא ותירוץא הכי פירושא, ותפשוט ליה מדשמואל דאמר מליח הרי הוא כרותה, כלומר עד השתא לא ידעינן דנבלות צירן ורומבן אסור, והא מתניתין היא חתיכה של נבלה שנתבשלה עם החתיכות וכו', וכיון דמליח הרי הוא כרותה ממילא ידענא דצירן אסור. ותרין ליה אי מדשמואל הוה אמינא הני מילי דמן, פי' שהדם יוצא ע"י מליחה, אבל צירן ורומבן אימא על ידי מליחה לא נפיק, ואי נפיק לא ניתסר ביה דלא כלום הוא, והכא כיון דכלי מנוקב הוה משום דם ליכא, אימא נשתרי. ת"ש הטמאין לאסר צירן ורומבן, וציר ודאי אינו אלא על ידי מליחה כשהוא חי, וקאמר הטמאים לאסור צירן, ואע"כ דכלי מנוקב הוא לגבי הציר ורומבן מיהא לא מהני ולא מידי בדקא פריש מרנא.

ומאי דכתב מר בקערה שמלח בה בשר אסור לאכול בה רותח (חולין קיא, ב) דבקערה מנוקבת קאמר דאי בשאינה מנוקבת מאי איריאי רותח אפילו צונן נמי דהא בעיאי שבירה מדרב אמי [*דתברה להאיא פינכא, לאו] מטעמיה, דקערה של עץ לא בעיאי שבירה והא [] של חרס הוה. מיהו איכא למידק טובא בהא מילתא [*דקאמר קערה] שמלח בה בשר אסור לאכול בה רותח, מאי טעמא כדשמואל דאמר מליח הרי הוא כרותה. קשייא לי בין מנוקבת בין שאינה מנוקבת, מאי איריאי רותח, אפילו צונן נמי, דהא דתנן (חולין קו, ב) צורר אדם בשר וגבינה במטפחת אחת ובלבד שלא יהיו נוגעין זה בזה, ואמרינן בגמרא (שם) דאם נוגעין זה בזה נהי דקליפה לא בעלי הדחה מיהת בעי, ואע"פ שהם צונן וצונן. וכל שכן הכא דקערה כרותת דמיאי והוייא לה חם וצונן ובעי קליפה. ואפילו תימא דכל חם וצונן בענין מלווה חם הוא דבעי קליפה אבל צונן בהדחה סגי ליה, ולא דמי לחם וצונן ממש שהתם אחומי קא מחים ליה חם לצונן אבל במליח ותפל אין במליח כדי למלווה את התפל עד שלא יהיה התפל נאכל מחמת מלחו אלא עד זמן מרובה ושיהא המלח חזק ולח כי אז יהיה התפל כמו שנמלח במי מלח האסורים. ולענין קערה מליאה אין כל אלה, ולכך נאמר כי הצונן התפל שיתן לתוכה בהדחה סגי ליה, מכל מקום כיון דבעי הדחה הא אמרינן דאסור לחבר אותם יחד אפילו במטפחת אחת, ואם כן צונן נמי ניתסר למיכל בקערה שמלח בה בשר. ותו דקתני (חולין קיא, ב) סכין ששחט בה אסור לאכול בה רותח, צונן אמרי לה בעיא הדחה ואמרי לה

לא בעיא הדחה, רישא דקתני אסור [*לאכול בה רותח, והא] סכין צונן הוא ואי תימא משום דקסבר [*בית השחיטה רותח] הוא (חולין ה, ב), אי נמי דאגב דוחקא דסכינא בלע דם (עיי' חולין שם). [ואע"ג דהאי טעמא לא בריר לן שפיר דלא איתמר [האי] טעמא אלא לענין בליעת בשר דאגב דרכיכא וסכינא דחיק [*לה] בלעא מיניה, אבל לא אשכחן דוחקא דסכינא ד.ג. בסכינא [] היכי דחיק רבינא לאשונא לאבלועיה על כרחיה. אלא סמוך אטעמא דבית השחיטה רותח. אימא סיפא (חולין קיא, ב), צונן אמרי לה בעיא הדחה, והתנן (חולין קז, ב) צורר אדם בשר וגבינה במטפחת אחת ובלבד שלא יהיו נוגעין זה בזה ואי נגעו הא אמרינן דבעי הדחה. והשתא ומה התם דליכא דוחקא דסכינא אמרת בעי הדחה הכא לגבי חתיכת סכין לא כל שכן. ובפסחים נמי אמרינן לגבי בשר בחלב דצונן לתוך צונן מדיח. ומדקתני בסכין אסור לחתוך בו רותח ובקערה אסור לאכול בה רותח אלמא חד טעמא נינהו וחד גוונא הוא דקתניי' להו, וכי היכי דקערה בעי' הכשר גדול, סכין נמי גם היא בעיא הכשר גדול, דלא סגי ליה בהדחה. ומגופה דמילתא הוא דאמרינן נמי הוא דכי היכי משמע דקתני אסור לאכול בה רותח צונן אמרי לה בעיא לה הדחה וכו' כדאמרינן לעיל. ואי לגבי רותח סגי ליה בהדחה למאן דאמר צונן נמי בעיא הדחה אמרי קאמר שמואל אסור לאכול בה רותח אפילו צונן נמי דתרווייהו נמי חד הכשר אית להו.²⁹

ענין הוצאת חומין לבתמה ולעוף

כתב רבינו ז"ל אף על פי שלא הזכירו רבותינו אלא דידא ודלועא משום דמא, הרבה חומין אחרים יש בבהמה ובעוף שהם מלאים דם כגון חומי הצלעות של בהמה וחומי הירך של עוף וכו'. תמה אני חומין שבירך העוף היכן הוזכרו, בשלמא חומי הצלעות איפשר שהן בכלל היד שהרי הכתף נקרא יד כדאמרינן שמוטת יד בבהמה כשרה הילכך דצלעות נמי כיון דהרדי קיימי בכלל היד נינהו³⁰, אבל של ירך העוף היכן הוזכרו, ובבהמה הא ליתנהו לההוא חומי ובגיד הנשה נינהו והוויין חיוורי ובעוף חזרו להיות של דם. ועוד מאי דכתב מרנא דכולהו חומי דבהמה ודעוף נפקי מהנך דידא ומשרשין דידה מתפשטין לכוליה גופא, א"כ כולוהו חומי דגופא דביקי בהרדי בין ע"י חומין בין ע"י שדרה וכולהו חומי דגופא מסתבכי ומתפצלי מן השדרה, והנהו דנפקי למקום חלב אסירי משום חלב, והנהו דנפקי למקום דם אסירי משום דם, וכיון דכולהו אדיקי בהרדי למה ליה למיחשב דידא ודלועא משום דמא, אי בעי למיחשב כולוהו דוכתי דחומי ואף על גב דאדיקי בהרדי ליחשבו נמי כולוהו, וכ"ש דירך העוף דלא הוו בכלל הנך כלל כלל. ואי משום דבעי לאפרושי מיניהו הנך דאסירי משום תרבא לימא הכי הנך תלתא חומי אסירי משום תרבא ושאר חומי דגופא כולוהו אסירי משום דמא. ואי משום דבעי למישרי הנך חומי דזיגי דלא אסירי משום דמא

29 סיום הדבר חסר ולא באה תשובת רבינו באיזו קערה מיירי. ובספר ההשלמה חולין קיא, ב כתב: אמר רב נחמן אמר שמואל קערה שמלח בה בשר אסור לאכול בו רותח, הרב ר' משלם זקני ז"ל והראב"ד בחיבור איסור והיתר שלהן [פירשוה] בקערה מנוקבת, ויש לתמוה על דבריהם, אם כן היאך אנו מולחין שתי פעמים בכלי מנוקב, והא פליט במליחה שניה מה שבלע בראשונה, ובלע הבשר אם ישהה שם יותר משיעור מליחה. ואמנם כי הראב"ד ז"ל כתב שכל זמן שטרוד לפלוט ציר לא בלע דם.

30 דברי רבינו כאן הובאו ברשב"א (חולין צג, א): והוא הדין לחוטין שבגף העוף דגף העוף כיד הבהמה והילכך צריך לחתוך עצם האגפים ולמלחם וכן עצם הלחיים בעוף, וחוטין שבכתף בכלל ידא הם וצריך לחתכם או ליטלם, כ"כ הראב"ד ז"ל באיסור משהו.

הנך דויגי לא הוּ צריכי למישרי, ועוד דהנהו לאו חוטי הוּ אלא גידין נניהו, ועוד אי הוּ כולוּ מיחברי כדקאמר מר א"כ כדחתוך להו בחד דוכתא לישתרו כולוּ דהא חתכינהו.³¹ מיהו בוורידין ודאי מיתחוי דכולוּ חוטי דגופא אדיקי בהו ושפכו לגביהו, ומשום הכי כי חתוך לוורידין בשעת שחיטה אף על פי שצולה את העוף כולו כאחת מותר בלא חתיכת חוטין והוצאתן. ומדקאמר צולוּ משמע דלצלי הוא דסגי ליה בחתיכת הוורידין, אבל לקדרה צריכי לחוטין גופיהו ולממלחינהו ולא סגי ליה בחתיכת הוורידין, לפי שאין כח המלח גדול [*ככתב] האש.³²

31 הרשב"א (חולין צג, א) העתיק לשון רבינו עד כאן בשינויים קטנים, וההמשך שהעתיק (שם מהדור"ב) הוא: ושם מפני שהן סמוכין לוורידין, קמ"ל דאפי' הנך דסמיכין לא מתכשרין בחתיכת הוורידין לקדרה אא"כ חתך להו ומלח להו, וכל שכן שאר חוטי הגוף. אבל לצלי מיהא מתכשרי כולוּ בחתיכת הוורידין ובשחיטת רוב שני הסימנים בשעת שחיטה והוא דממצה ליה שפיר כדכתב מרנא, ע"כ.

32 הר"ן (חולין ו, ב) הביא דברי רבינו כאן במהדור"ב: וכתב הראב"ד ז"ל דמדנקט צולוּ ולא נקט מבשלו משמע דשחיטת ורידין לא סגי אלא בצלי משום דנורא מישב שאיב ליה לדמא ולא בעינן חתיכת שאר חוטין כדאמרינן לקמן בפרק הזרוע (חולין קלג, א) אמר רב הונא חוטין שבלחי אסורין וכל כהן שאינו יודע ליטלן אין נותנין לו מתנות, ולא היא, אי בטוויא מידב דייב, אי בקדרה אידי דחתך להו ומלח להו מידב דייב, הילכך לצלי הוא דסגי בשחיטת ורידין, אבל לקדרה דבעינן חתיכת חוטין. אפילו שחט את הוורידין צריך לחתוך את העוף אבר אבר ולחתוך ג"כ כל החוטין שבגוף ולמלוח במקום חתך. ובבהמה נמי דאמרינן דבניתוח אבר אבר סגי ולא בעי למחתך חוטין גופיהו היינו לצלי, אבל לקדרה לא סגי עד דחתך להו לכלוּ חוטין. והביא ראיה לדבריו מדאמרינן בפרק גיד הנשה (דף צג, א) חמשה חוטי הוּ תלתא משום תרבא ותרי משום דמא וקאמר דהתם ודאי בשנחתכו ורידין היא דאי לא נחתכו כלל מאי שנא הני דנקט, אלא ודאי דההיא לקדרה קאמר דאפילו בשנחתכו ורידין בעוף א"נ בבהמה שנחתך אבר אבר לא סגי אלא בחתיכת החוטין. והא דנקט הני תרי לאו לאפוקי שאר חוטין שבגוף אלא רבותא קמ"ל דאע"ג דהני סמיכי לוורידין אין יוצאין מידי דמן להתירן לקדרה וכ"ש שאר החוטין שהן רחוקין מן הוורידין. זהו דעת הראב"ד ז"ל באיסור משהו שלו.

עוד הביאו הרשב"א (שם) והר"ן (שם לא, א) בשינוי לשון, מהמשך דברי רבינו בפרק זה: דאותן חתיכות שיש בהם חוטי הדם צריך להניח בשעת מליחתן חתוך למטה כדי שיווב הדם דרך החתך ואף על גב דלצלי לא בעי חתיכה כלל כדאמרן לעיל וכדמשמע מבשרא דאסמיק ומביעי ומוזקי כמ"ש למעלה, מיהו לגבי מליחה כיון שצריך לחתכם כדאמרינן חתכינהו ומלחינהו דאלמא אין גדול כח המלח ככח האש להוציא הדם כי אם ע"י חתיכה נראה שג"כ צריך להניח החתך למטה דכל היכא דבעי חתוכא בעי חתוכה לתתא כי היכי דלדוב דמא בין לצלי כגון כבדא בין לקדרה בחוטי יד ובדלועא ודוכתייהו.

וכתב עוד לענין חתיכתן והרוצה לצאת ידי חתיכת החוטין יחתוך כל אבר ואבר לשנים וישבר את העצם לשני חלקים ולא יסמוך על חתיכת הבשר שע"ג העצם כי פעמים שהחוטין אצל העצם ויחתוך הבשר והחוטין עדיין קיימין, גם לא יסמוך בפירוק האיברים זה מזה שמתפשטין לתוך האברים ומתרככין עד לחות הבשר ושם הדם רבה ומשם צריך לחתכם כי הפתח נפתח ורחב ליציאת הדם משם, ובשעת מליחה יתן החתוך למטה בירידה וכן הדם יצא יפה.

עוד הביא הרשב"א (חולין צג, א, תוה"ב בית ג שער ג דף ע, ב) מדברי רבינו בהמשך הפרק שדן אם לצלי צריך מלח: אבל הראב"ד ז"ל כתב בסוף איסור משהו שלו דבגוסת ספרדית מצא וכן לצלי והיא ישרה בעיניו, דלנוסחאי דגרסי וכן לקדרה מאי וכן דהא לא הוה לו מליחת בשר לקדרה שהרי זו א"צ שהיה במלח ולקדרה בעיא שהיה וזו א"צ הדחה ממלחו אלא צריך להעלותו עם מלחו ולקדרה בעי הדחה קודם בשולו, ועוד דלקדרה הא אשמועי' שמואל (חולין קיג, א) דאין הבשר יוצא מידי דמו אא"כ מולחו יפה יפה ומדיחו יפה יפה, אבל לגירסת ספרדית דגרסי וכן לצלי אתאי שפיר דמא דאביי שמעינן חומרא דמליחה אפי' לצלי ומיהו לא בעי שהיה ולא בעי הדחה אלא מולחו וצולוּ מיד עם מלחו שכן היה עושה בשעת הקטרת אימורין, והיינו דאמר רב אשי יכול יתן בו טעם כבינה כלומר שישא במליחת האימורין עד שיקבל הבשר טעם המלח יהא מטעם כבינה שנותנת טעם באדם ת"ל תמלח ומעליהו עם מלחו, ועלה אמר אביי וכן לצלי. לדברים אלו התייחס הראב"ד בתשובה (תשובות ופסקים סי' צז) וכתב וז"ל: שאלה אם צריך מליחה לצלי אם לאו ואם צלה אותו במלחו. תשובה. מצאתי נסחא ספרדית במנחות (כא, א) הא כיצד מביא את האבר ונותן עליו מלח והופכו ונותן עליו מלח ומעלהו, אמר אביי וכן לצלי ובנסחי דידן אמר אביי וכן לקדרה

ומדקאמר³³ ... אפלו ... דמי כיון ששחט ו... דמו ... לברכת הכסוי ואין לו לשוח אחרי שאי... שורש דבר זה אינו ... עד דאי בעי שחט לאחריו ... מכסי עד דשחט לכולהו. ועוד ... בעי למצויי לדמא דעופא כול... ליה ואע"ג דלא מעכב אלא מקצת דם נהי דעכובא ליכא מצוה מיהא איכא. והכי נהויגין כל יומא והכי חזינן לרבנן דקשישי מינן. וכיון דהכי הוא ... אינו יכול לשוח בין שחיטה לכיסוי כל זמן שהדם מתמצה. ושאל ר' נתן ב"ר דוד זצ"ל על אומא.

...וקרוב אני לומר שמצוה לחלקם בברכות ויכול הוא לשוח ביניהם כרצונו מיהו אי בעי למפטרניהו בחדא ברכה מצי פטור כדאמרינן הכא מודה ר' יהודה לענין ברכה שאינו מברר אלא ברכה אחת, מיהו אם שח ביניהם הפסיק וצריך לחזור ולברך.³⁴

אכילת פולין

ויש מי שאומרים כי הפולין והעדשים היבשים הישנים שאינן סמוך לעקירה כיון שדרכן להתליע אף על פי שהן נראות שלמות ואין הנקובות נראות ביניהן חוששים להם הואיל ומכאן הוחזקו (בדיעות) [בריעות]. ואני אומר כי יש אישים הרבה תחת המין ואין איש מחזיק איש אחר, ועוד כי התולעת אף על פי שהוא נראה טבעי באותו המין אינו מן הטבע אלא מקרה הוא ואין המקרה מחזיק, והמקרים ההם מה שהם נראין טבעיים אינן אלא מתולדת המקום, כי יש מקומות שפירותיהן נרקבין מהרה, ויש מקומות שפירותיהם עומדים זמן מרובה, וכיון שכן אין איש יכול להחזיק [אחר] אף על פי ששניהן תחת המין. אלא יראה אותן אם יש בהן רעויות מצויות יחוש על הדרך שפירשנו בתחלה, ואם לאו לא יחוש. והתמרים אינן יוצאים במקומנו ואין אנו בקיאים בחזקתם, וכשהן מגיעים אצלנו ישנים נושנים הם לא נוכל לדון בהם אלא ממה שאמרו (חולין נח, ב) בתמרי (זכרא) [דכרא] דבתר תריסר ירחי שתא שרו משמע שהתולעת מצוי בהם במחובר ואינן מוחזקים להם בכשרות, מ"מ דינן כדין הפולין והעדשים אצלנו שאם נמצאו בהם מותלעים חוששים להם מן המחובר, עד י"ב חדש לא יאכל מהם אלא בבדיקה, והשלמים מהם שאין לקות ניכר בהם כי הלכות ניכר דרך העוקץ, ואם אינו ניכר בהן מותרים בלא שום בדיקה ואף על פי שבדיקתן קלה, ושני אישים יש במין התמרים האחד כחוש והאחד שמן, והכחוש בא מארץ המערב מעבר לים ואין התולעת מצוי בהם כלל, והשני שמן והוא בא מאלכסנדריא, והלכות מצוי בהם והוא ניכר בו דרך עוקצין, והרקב יוציא משם, ואותו האיש אם הכיר בו לקות צריך בדיקה לפי שאין אנו יודעים אם עברו עליהם י"ב חדש אם לאו, ואם עברו עליהם י"ב חדש (בהאי) [בוראי] כולן מותרים. וכן הפולים והעדשים והערמונים וכל המין המתליע, ואין חוששים להם שמא אחר שנתלש נוצר התולעת ויצאה תולעת וחזר או שמא נוצר התולעת במחובר ועדיין הוא בתוכו מת שלם, לפי שחזרת התולעת אינו מצוי ואלו

ולנסחא ספרדית צלי נמי בעי מליחה מיהו לא בעי הדחה ולא שהיה אלא מולחו וצולחו מיד עם מלחו שכך היה עושה להקטרת אמורין. וגם לא מלח הרבה משמעתא דמסכת יום טוב מעור לפני הדורסן. וכבר כתבתי מזה בספר האיסור והיתר שחברתי לפני הרב ר' משלם ז"ל.

33 כ"י גירונה דף 14. בדף נוסף שרק חציו שימש לכריכה ורק הוא השתמר, מובאים דברי הגאונים לענין הפסק, ובין הדברים: וגמרי לה להא מילתא ... תפילין דכי איר... ספרו מלאו לבו ...מבחוץ ולא ... זהו דרך ... הרב ... משולם. לנידון זה קשורה המובאה דלהלן, וגם מה שהביא הרשב"ץ במגן אבות בשם רבינו שהיה דורש בסעודה קודם ברכת המזון ולא חשש להפסק. דברי רבינו מתייחסים לדברי רבינו משולם שעסק בזה בחיבורו כאן.

34 רבנו אלעזר מטרשקן עמ' 118, בשם הראב"ד באיסור והיתר בענין הוצאת חוטין לבהמה ולעוף.

היתה חששא בכך לא התירו תמרי דכדא אחר י"ב חדש. וכן אם היתה חששא לשרץ מת שלם נוצר מן המחובר לא התירו (ותמרי) [תמרי] דכדא בסתם, וכשהזכירו בהם דכדא כך אמרו שאינו צריך לבדיקתן כלל אלא נומל מן הכד ואוכל בלא בדיקה וחששא, והמעם כדרכ הונא דאמר כל שאין בו עצם אינו מתקיים י"ב חדש, ומאי אינו מתקיים אינו מתקיים עם ליחותו י"ב חדש אלא שהוא מתייבש עד שהוא נחשב כעפר ואפילו יהיה שלדו קיימת כיון שכלה ליחות כלה לגמרי הרי הוא כנשרף ושלדו קיימת, זהו דרך האמת והצדק. אבל מ"מ אכילת הפולים והעדשים המותלעים [שנתבשלו] בקדרה אכילתן קשה ואפילו לאחר י"ב חדש, לפי שיש לחוש כי בבקיעת הפולין יצא התולעת ויפרוש מן הפרי לפרי אחר שבצדו, והנה אף על פי שפירש מת ולא יצא לאויר העולם כיון שפירש מפרי לפרי או אפילו לאותו פרי עצמו מפנים לחוץ, וכל זה עלה בגמרא בתיקו ותיקו דאיסורא לחומרא, הילכך אין ראוי לאכלן בקדרה אלא בבדיקה גדולה, ולפיכך אכילתן קשה. ומאן דאכיל תמרי דארבילא היכי [לקו] [לקי] ואפילו הוא יודע בעצמו כי הוא אוכל שרצים (ומאן) [ומאין] ביה התראת ודאי, וזה המשל הוזכר על נביא השקר כי הוא יודע בעצמו כי שקר נבא ואעפ"כ אין ממיתין אותו לפי שאין מי יתרה בו אלא א"כ התרו בו חבריו הנביאים, ומכאן אין ראיה להחזיק תמרים ברעות אלא א"כ נמצא בהם. אבל ממה שתפסו תמרי דכדא ותמרי דארבילא ולא אמרו תאנים וענבים דכדא ולא שאר מינים ש"מ שהרעות מצוי בתמרים יותר משאר מינים, כמו הפולין והעדשים מצויין ברעותא אצלנו, וחשש שלהן דומה לאלו. ומה שכתב רבינו על הבודק שנמצא אחריו תולעת שמעבירים אותו מבדיקה ומלקים אותו ולא נסמוך על בדיקתו כעין טבח שנמצא אחריו חלב, זה הענין אינו נמצא כלל בבודקי הפולים והעדשים והערמונים, כי שמא בתוך הסתומות והשלמות היה טמון ולא יצא עד אחר הבישול שנבקע הפרי ויצא התולעת, ואין כאן לא שגגה ולא זדון אלא אונס, ואין עונשין על האונסין. ואפילו על בדיקת חוץ כגון בדיקת הכרוב והלעינין ושאר ירקות אם נמצא אחריהם תולעת אתה אומר שמלקים אותו ועונשים אותן כל העונש הזה, וכל כך אתה מעניש את הנשים שהן בודקות את הירקות, ואם לא יבדקו הן מי יבדוק, וכבר כתבנו דיני הבודקין והמנקרין בשער הראשון לפי מה שהראונו מן השמים.

אשאל עתה על שרץ שנמצא בקדרה שיש מנהג במקצת מקומות שבודקין את התולעת אם הוא חסר ואם לאו, ואם הוא חסר אוסרין את הקדרה. ואני אומר כי אותו החמט שנקרא לימצא אף על פי שהוא חסר כבר נימוח ובטל, כי מפני השמש נמס כ"ש מפני האור והרתחין. ואם שרץ אחר הוא שחסר רגל או כנף הדין עמהם לאוסרו עד שיבדק המאכל יפה יפה, ואם לא ימצא ידא מותר, שאני אומר כך נפל שם חסר, ואת"ל שלא נפל [חסר] שמא שם נימוח ובטל, אבל בלא בדיקה אסור לאוכלו, ואין סומכים על שתי ספקות הללו, דכיון דאישתכח איסורא התם איתרע ליה ובעי בדיקה הואיל ובידו לבודקו ואבד מן השרץ או אפילו חצי אבר הרי הוא כחצי זית חלב שהוא אסור מן התורה, וכיון שאיפשר לבודקו ואיפשר שימצא שם אסור בלא בדיקה, כך הדעת נוטה. ואני צריך לדעת רבינו שיש לומר כי בדיקת רגל אחת של זבוב במלא הקדרה של ידק קשה היא מאד מאד ולעולם לא ימצא בתוכה, ובדוקה כשאינה בדוקה, וכיון שכן אם נסמוך על תרי ספיקי קודם בדיקה כמו שנסמוך אחר בדיקה. ואם נחשוב את הענין ההוא כדבר שא"א לבודקו אם לא, יבוא נא דבר רבינו ויורנו.

רבי יוסף פיאמיטה זל"ה

רבה של אנקונא ומגדולי המקובלים באיטליה באמצע שנות הת'. כונה גם רבי יוסף להבה, (פיאמיטה באיטלקית משמעה להבה). חתנו היה רבי שמשון מורפורגו שאף מילא מקומו אחריו כרבה של אנקונא וחיבר שו"ת שמש צדקה. כיהן גם כראש ישיבה באנקונא, ומתלמידיו היו, רבי יצחק פאציפיקו רבה של וונציה, רבי חיים וולטירה רב בפינאלי ועוד קהילות, רבי יחיאל ב"ר יעקב הכהן מרבני אנקונא, ורבי יעקב ישראל בן פורת מרבני פיזארו וסיניגאליה.

החיד"א בספריו מביא כמה פעמים מדרושו בכת"י וכן שמועות ממנו ומפליג בתארו, 'הרב המקובל עיר וקדיש', 'רב דפקיע שמיא בדור שלפנינו', 'הרב הכולל חסידא קדישא', 'הרב החסיד המפורסם'. בספר מתת אלקים לר"ש סיניגאליה, בהערות למס' גיטין דף נה "ושמעתי משם הרב הגדול חסידא קדישא מרנא ורבנא מהר"י פיאמיטה ז"ל דהיה מפרש...". בספר אמונת חכמים לרבי אביעד שר שלום באזילה מזכירו לשבח בין מקובלי איטליה.

פסקים תשובות ושמעות ממנו נמצאים בספרי רבים מחכמי איטליה. בקונטרס 'ראשית בכורי קציר' פירארה תע"ה, נדפסה הסכמתו לתשובתו של החכם רבי יעקב אולמו בענין נשיאת כפיים בנעילה. בספרים 'ויחי ויתן' 'ויחי עוד' ו'יחי דגן' לר"ה ויטריבו מחכמי אנקונא מצוטט הרבה מנימוקיו ומדרושו בכ"י, וכן באנציקלופדיה פחד יצחק, שמש צדקה, שם עולם לרבי דניאל טירני פ' תולדות. ובספר יעקב לחק לר"ש סיניגאליה לימוד ב מביא תקנתו לקרוא לצורבא דרבנן כבוד בעלותם לתורה.

בספר עיקרי הד"ט יו"ד סי' ו "אני קריתי ושניתי מעשה מכתב ידו של הרב המפורסם ר"מ ור"מ עיר מולדתי הרר"י פיאמיטא זצ"ל בהסכמת הרבנים המפורסמים הרמ"ז והרב"ן בענין אוזות פטומות... וראיתי ג"כ כ"י של הרב דוד ציטוני שכתב שהיה דעתו להקל והודה בענותנותו לדברי הגאונים הרי"ף ורמ"ז ורב"ך הנז' וסיים בלשון זה אבל מה אומר עוד אם נשרפו דברי בהבל פיהם של קדושים אשר בארץ המה וכו' ע"כ לשון של זהורית זצ"ל".

השאר אחריו הרבה ספרים ותשובות בכת"י. בספר נזיר שמשון לר"ש סיניגאליה בהערות למס' קידושין "....וכן שמעתי מפי מגיד אמת דקרא מקרא בס' התשובות של דרושים כ"י מהרב המפורסם חסידא קדישא מרנא ורבנא מהר"י פיאמיטא זצוק"ל....". בספר תולדות בני ישראל באיטליה לר' יצחק רפאל אשכנזי רבה של אנקונא (קראקא תרס"א) "...והרב המופלג האלקי חסידא קדישא ופייטן מצויין כמוהר"ר יוסף נ' שלמה פיאמיטא, אשר הניח אחריו ברכה ס' תשובות יקרות הערך כ"י וכרך גדול עה"ת עפ"י סדר הפרשיות כ"י פירושים ודרשות מתוקות מדבש ונחמדות להשכיל...". רבי חנניה ניפי בהערותיו לתולדות גדולי ישראל באיטליה כותב כי ראה תשובה ממנו בכת"י בענין פריעת מסי הציבור, ונדפסה בספר שפת אמת לרבי מתתיה ניסים טירני. כן שרד פנקס אגרותיו ומתוכה מתברר עיסוקו בענייני פדיון שבויים ומלחמתו בשרידי השבתאים ובנחמיה חיון.

היה גדול בחכמת הפיוט והשיר. בשנת תס"ט הדפיסו חברת שומרים לבוקר דאנקונא, בוונציה את הספר "אור בקר" תפילות ובקשות עם תשבוה ופזמונים שחברו על ידו. ובראשו נדפס שיר לכבודו מאת רבי יצחק פאציפיקו. תפילות אלו נתקבלו בקרב קהילות איטליה ונדפסו שוב במחזורים ובספרי תפילות רבים, ומהם "סדר תיקון שובבים" ליוורנו ת"ק, "שבר במצרים" לרבי רפאל מילדולה, ליוורנו תק"ב, "שבחי תודה" לרבי מלאכי הכהן בעל יד מלאכי, ליוורנו תק"ד. גם חיבר הקדמה מליצית ושיר לספר כהונת אברהם על תהלים להחכם רבי אברהם בכ"ר

שבתי הכהן מזאנטי, ויניציאה תע"ט. כמו"כ שרדה קינה שחיבר בשנת תנ"ח על פטירת הרמ"ז.

נפטר לב"ע ט' שבט תפ"א ונטמן בכיה"ח באנקונא. חתנו ר"ש מורפורגו חיבר הפילה מיוחדת לאומרה על קברו בער"ה ועיו"כ.

כיום ידועים ג' כרכים מדרושי ששרדו בעצם כתי"ק. אחד מהם נמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 830 ממנו הדפסנו בגליון קפת דרושים על התורה. ובגליון רב דרושים בעניני חג הפסח, ובגליון רי"ט פירוש למגילת אסתר. כעת אנו מדפיסים מתוכו דרוש לפורים.

דרוש לפורים

מדרש רבה מגלת אסתר (אסתר רבה פ"א ב). הוא חמשה לרעה וחמשה לטובה חמשה לרעה (בראשית י ט) הוא היה גבור ציד, (שם לו מג) הוא עשו אבי אדום, (במדבר כו ט) הוא דתן ואבירם, (דה"ב כח כב) הוא המלך אחז, (אסתר א א) הוא אחשורוש, חמשה לטובה (דה"א א כו) אכרם הוא אברהם, (שמות ו כו) הוא משה ואהרן, (שמואל א' יז יד) ודוד הוא הקטן, (דה"ב לב ל) והוא יחזקיהו, (עזרא ז ו) הוא עזרא עלה מבבל, ר' ברכיה בשם רבנן דתמן אית לן חד דטב מכולהון (תהלים קה ז) הוא ה' א-לקינו בכל הארץ משפטיו.

והמאמר הזה קורא ומורה דרשוני וחיו דמאי נ"מ מהללו דכתיב בהם הוא לטובה או לרעה ומאי גלמוד מאי האי אי כתיב להכי, ונוכל לדרשו בלמוד יפה ועמוק והוא בהציע תחלה בקצור הקדמה לקוחה מחז"ל במקומות רבות ומהקדמונים רבים נוליד תולדה א' אמיתית והוא כי תחלת מחשבתו יתברך בבריאת העולם לא לתוהו בראה דהיינו לזמן הזה כי רוב העולם עובדי אלילים אלא לשבת יצרה הוא זמן המשיח ועוה"ב כי יהיה ה' אחד ותתגלה מלכותו על כל העולם ומיום אשר חטא אבינו הראשון (ואחזיק) [והחזיק] בעולם התחתון הקליפה והטומאה היתה כל מגמת פני החצונים שיהיו השמים לה' וארץ לבני אדם אלו המזיקים כמו שכתבו על פסוק (שמואל ב' ז יד) ובנגעי בני אדם, וזה היה כל מגמת פני אנשי דור המבול ודור אנוש ודור הפלגה כמו שכתבו ורמזו ז"ל (יל"ש בראשית רמז כו) במאמר עיקר השכינה בתחתונים היתה חטא אדם הלכה לרקיע ראשון דור אנוש לשני דור המבול לג' וכו' עד כי עלתה ושבבה למקומה הראשון, אח"כ בא אברהם והורידהו לששי יצחק לחמישי וכו'.

ועוד צריך שתדע כי כתבו חכמי האמת שבעת הגאולה האור הגדול הרמז בסוד הברכות בלשון נסתר אשר קדשנו במצותיו וצונו ונקרא הוא, והאור שהיה נגלה במשכן ובמקדש נקרא בלשון אתה, ולעתיד לבוא כשיגאל ה' עמו ותתגלה האור הגנוז כי כן כתיב (ירמיה לא לג) כי כולם ידעו אותי ואז תתבטל הטומאה מן העולם כי כן רמז קרא בפסוק (ישעיה לה ח) לא יעברנו טמא והוא למו כאשר כתבתי על זה בימי חרפי וזכיתי ומצאתיו בדברי הרמ"ע ז"ל.

ועוד צריך לדעת כי הדבר ברור שאם לא תתגלה אור של אתה לא יתראה אור הגדול של הוא, וכל מגמת פניהם של דור הפלגה בעשיית המגדל להעביר ממשלת עליון מן הארץ ולהיות שולטים הם בתחתונים ולכן העמיד ה' למול פניהם אנשים חזקי כח וחזקי לב להשפיל ודונם ורוע לבבם וגם את זה לעומת זה עשה הא-לקים. והנה הקודם וראשון לכל דבר טמא היה נמרוד שהמריד את כל העולם כולו על הקב"ה והיה צד את הבריות מלפניו למען לא

תתגלה עוד מלכותו בתחתונים ובוזה תהיה הארץ לבני אדם כמוהו והא-לקים יהיה דירתו בשמים ולא תתגלה מלכותו בארץ לעולמי עד וזה היה הראשון להוא לרעה ודוק.

והנה קם לעומתו ראשון לאבות קדושים הוא אברהם ע"ה אשר בא לעומתו לתקן מה שהיה הוא רוצה לעוות אבל לא היה נמרוד מתיירא ממנו כי כבר אמרו לו אסטרילוגיו אברהם פרדה עקרה ואינו מוליד וא"כ אף שיוירדנו מרקיע שביעי לששי מה עשה ומה הועיל אם לא יקום זרעו אחריו להורידו ארצה ולכן בא הכתוב השני לעומתו ואמר אברם הוא אברהם לרמוז ולומר אברם אינו מוליד אברהם מוליד וזה יתקן הדרך לתקון ההוא, ואחרי שכן היה הדבר שהוליד אברהם וירדה שכינה לארץ קם אחריו מויק ומשטין השני הוא עשו אבי אדם שעמד לו על הדרך בין תחום מצרים לתחום א"י כדי לערוב הליכת ישראל לארץ למען לא תמצא לה דירת קבע ותשוב למקורה הראשון ולכן היה עמלק רצועת מרדות לישראל כל הימים אשר היה רואה שהיו ישראל נוסעים ללכת אל הארץ תחלה בצאתם ממצרים שהיו סבורים שתכף ילכו, ותו במרגלים עשו כזה וכן במיתת אהרן ולכן צוה ה' שתכף שיכנסו לארץ ימחו זרעו כדי להשיב קללתם על ראשם כי חשבו למנוע יציאתם בכל מיני כשופים וקסמים שבידם.

ולכן נתן ה' מופת לפרעה מלך מצרים בפעם ראשונה בהשלכת המטה שנתהפך אל נחש וחזר ונהפך למטה לומר להם שאף שהם מתקנים עצמם בכל מיני כשופים כדאי הם משה ואהרן לבטל כל קסמיהם וכשופיהם ולכן כתיב תמן (שמות ו כו) הם המדברים אל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל ממצרים הוא משה ואהרן והוא שעמד נגד עמלק ויהי ידיו אמונה עד בוא השמש (ועיין עוד מזה בדרושי פ' בלק), וכיון שראה השטן שלא הצליח בדברים הללו חשב ואמר מיניה וביה אבא ליזיל ביה נרגא, והתחיל להשתמש ע"י דתן ואבירים שזה היה תכלית מעשיהם שירום על שמים א-לקים וזה ע"י המחלוקת אשר עוררו בארץ וכל מקום שיש מחלוקת השכינה [הק'] מסתלקת כדחז"ל, וזהו שאמרו ז"ל (סנהדרין קט:): ורתן שהעביר על דת פי' ע"י המחלוקת ואבירים שאמר אין רם ע"י זה לא יהיה רם שיצא וילך לו, והנה קם לעומתם דוד הוא הקטן בסוד כמוס אמר (תהלים נו ו) רומה על השמים א-לקים על כל הארץ כבודך והדבר ודאי קשה איך יתפלל דוד שירום הקב"ה על השמים בשביל בעלי המחלוקת אדרבה הוה ליה לדוד להתפלל שיכביר וישמיד בעלי המחלוקת אשר היו אז בזמנו ויתמיד דירתו בתחתונים ולא יתפלל שיצליח מעשה שטן ויצא הקב"ה וילך לו, ועוד דפסוק זה לאו סיפיה רישיה שאם ירום לשמים א-לקים איך יהיה על כל הארץ כבודו.

אלא ודאי הכל יבוא על נכון בהקדמה קטנה לחכמי האמת דהיינו שכשהמלכות עולה למעלה ראש להיות אשת חיל עטרת בעלה אז נוטלת כל המפתחות בידה ומלכותו בכל משלה ואז הצדיקים גוברים והרשעים נשפלים, וזה רצה דוד לאמר רבש"ע הללו מבקשים ע"י המחלוקת שתרום ותצא מן הארץ אני מחלה פניך שתרום למעלה אבל תעלה מעל שמים היא אות וי"ו שבשם ותטול רשות ושליטה בכל ותעשה בזה דין ברשעים וצדקה לצדיקים ואז ודאי יהיה על כל הארץ כבודך ויהיה מעשיהם של רשעים לרע להם וכן הוה לדתן ואבירים וחבריו וזהו סוד ודוד הוא הקטן ע"ד שאמרו ז"ל (שמו"ר פמ"ה ה) השפילתי הגבהתי שכשאלו רוצים להורידה מטה מטה אז היא עולה למעלה ראש כדאמרן הן כל אלה פעלו עולה כדי שלא תהיה לו יתברך דירה בתחתונים ע"י השראת שכינתו ובוזה ודאי לא יהיה אפשר שיתגלה

לעולם אור הגנוז הנקראת הוא והווי לרעה של הוא וקמו נגדם מי שבלבלו עצתם והרסו בנינם כדאמרן אחריו קם מטה רשע הוא המלך אחז אחר שראה שקנה לו דירה בתחתונים הוא א"י ובית המקדש בתוכו ששם עיקר דירתו חשב ועלה בדעתו להיות שומט כר מתחתיו ואחר שמלא בית המקדש גלולים וידע בודאי שתחרב ושתגלה שכניה ממנו וידע שאין לו להקב"ה בעולמו אלא ד"א של הלכה שבו תשכון השכינה בגלות כאשר בארנו בדרוש [במקום אחר], הרי זה חשב להרע לשמוט כר מתחתיו ואמר אם אין גדיים אין תיישים אם אין תיישים אין צאן אם אין צאן אין רועה סוף הדברים אין הקב"ה משכין שכניתו בארץ זה היה סוף מגמת פניו, והנה קם מהרה בנו לעומתו הוא יחזקיהו ונעץ חרב בבית המדרש עד שלא נמצא מרן עד באר שבע מי שלא בקי בכל חדרי תורה תקון ממש לקלוקל אביו.

ואחרון הכביד הוא אחשורוש אשר חשב בעומק רעתו להכניס שפחה במקום גבירתה ולקנאה באחרת למען תצא ותלך לה ותשוב השפחה להיות גברת גוברת להיות שפחה הוא אשר רמזנו וכתבנו במאמר חז"ל במדרש רבה (אסתר פ"ז י) משל לצפור שעשה קן על שפת הים אמר איני זו מכאן עד שאעשה מן היבשה ים ומן הים יבשה ובא הים ושטף את קינו וכו', וכבר ידעת שהשכינה נקראת ים והצפור הטמא היה אחשורוש אחיו של ראש ראש לקומת החיצונים וחשב תחלה לטמא את ישראל בהכניס בסעודתו זונות ערומות לעשות כרצון איש ואיש ובוה תהיה לו אחיזה ושלטיה בקדושה ובסוף הרג ושתי ולקח לו לאסתר שהיתה ירקרקת כנודע ליודעי חן, והווי הקן שעשה שפת הים והיה משליח מהים ליבשה ע"י לקיחת אסתר ומהיבשה לים ע"י הזונות שהכניס בסעודה, סוף סוף בא הים ושטף את קינו כי דריוש אחרון טהור מאמו היה והוציא בלעו מפיו והוא גזר על גמר בנין בית שני לעשות לה קן ובית לדרור העליון.

וזהו הרמז שרמז לנו דוד באמרו (תהלים פ"ד ד) גם צפור מצאה בית ודרור קן לה כלומר גם הצפור הטמא אשר רצה להפך קערה על פיה ולעשות מהיבשה ים וכו' הוא עצמה מצאה בית לדרור קן לה ע"י בנו כדאמרן, ולכן קם לעומתו עזרא אשר עלה מבבל לפי שראה כי כל מגמת פניהם לקלל מדורה של שכניה ע"י השליטה שהיה להם בבעילות אסורות שעשו ישראל בבבל היינו בזנות הסעודה בלקיחת נשים נכריות אשר בזה היו סבורים לעשות מהיבשה ים לכך עלה הוא מבבל לארץ והביא עמו כל הפסולים להכניסם בכרית בארץ ישראל שעלה לדכאם ולטהרם שם והניח בבל מפסולת נקיה ויצא כדי שלא יהיה להם אחיזה בשום א' מהם ואלו שהביא לארץ טהר אותם מטומאת עמי הארצות ההם.

הן כל אלה פעלו עולה הראשונים לפי כחם להעביר הטהרה מן העולם ולהניד דגל השכינה מן הארץ למען תעשה דירת קבע לחיצונים ולא יבוא עוד העת והזמן שיתגלה המאור הגדול של הוא א-להינו וקמו לעומתם אבירי לב לבלבל מחשבתם ולקלקל מעשיהם, והן אמת שעם כל זה לא הועילו בכל מכל כל לעשות לה דירת קבע בתחתונים עד אשר יקום בעל הכרם ויכלה את קוציו הוא בעלה עטרת ראשה אשר יקום כגבור להשמיד מבית ה' כל פועלי און ואז יתגלה הכל אורות עליונים ויביאו לו בנקרות הצורים בסעיפי הסלעים מפני פחד ה' ומהדר גאונו בקומו לתת תוקף ועוז לארץ העליונה, והוא רמז לנו רבי ברכיה באמרו ואית לן חד טב מכולהו הוא ה' א-לקינו בעת שיהיה בכל הארץ משפטיו ויתגלה הוא וה' א-לקינו י"ר שיהיה בב"א וא-לקים יצילני משגיאות.

רבי מיכאל בברך זצ"ל

נולד בשנת ת"צ לאביו רבי שמואל זנוויל בן הגאון רבי יאיר חיים בברך 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 אנו מדפיסים את המשך חידושיו לדפים מד - עט ממס' חולין.

חידושים במסכת חולין (ד)

דף מד ע"ב תוס' ד"ה היכי עביד בו' ולפירושו בשמעתין בו' לא צריך למאי דמשני בו'. ולולי דבריהם י"ל דגם לפירש"י צריך לשנויי דרב לא מיסר אס(ו)ר, משום דעיקר קושיא דהיכי עביד הכי ארב הוא דפריך, ראילו ארבב"ח לק"מ דהא לא ידע דרב קאמר כבר, וכ"כ מהרש"א (בגמ') דקושית הגמ' ארב הוא, וא"כ לא מהני דרבב"ח אגמריה סמך דהאיך ידע רב מזה ודוק.

דף מה ע"א פירש"י כנפה הגרגרת סביב סביב להקיפה בו'. ולכאורה לפי ס"ד דר' ירמיה דאיירי ביש בהן חיסרון כמ"ש תוס' (ד"ה אישתמיטתיה), אי איירי סביב היקיפה קשה מאי ס"ד דר' דהא שיעור כאיסר הוא יתר משיעור רובא כמ"ש האחרונים בס"ל ד"ד (ראה שם סעיף ב') וכי קילא נקבים שיש בהן מאין בהן חיסרון, וצ"ל דרש"י ז"ל פי' הכי לפי המסקנא דאיירי באין בהן חיסרון, ור"י דס"ד מדנקט כנפה דאיירי ביש בהן חיסרון קסבר דהנקבים עומדים לאורך הקנה ולא סביב היקיפו כנ"ל.

דף מה ע"ב תוס' ד"ה נתמזמו מוחא דדין בו' תימה לריב"ם בו'. ול"נ ליישב, דנראה פשוט הא דקמותיב מרשב"א ולא נחא ליה לאוקמי במוח הראש, היינו משום דסתמא תני בבב"א משמע ליה דאיירי בין במוח הראש בין במוח חוט השדרה, וכ"מ מדלא הקשו תוס' אהך תיובתא, וא"כ כדמשני 'נתמסמם אתמר' משמע דבין של ראש בין של חוט השדרה אינו טרפה אלא בנתמסמם אבל נתמזמו כשר, דאל"כ לא הו"ל למיתני סתמא אלא לפרש דחוט השדרה איירי דדוקא נתמסמם (כיון?), ושל ראש אפי' נתמזמו טרפה, אע"כ דאין חילוק בין של ראש לשל חוט השדרה, ופריך שפיר מנתמזמו מוחיה דדין ודוק.

דף מז ע"א תוס' ד"ה מאי לאו בו' הא דנקט שניה בו'. נראה לפרש דבריהם דאי הוי הראשונה וודאי טרפה הוי שייך למיבעי כל הנך בעיות בו' כלומר הני בעי' דפי פרשה ופרשה עצמה באת"ל פי פרשה טרפה פרשה עצמה מאי, וכמ"ש תוס' בסמוך (לעיל ד"ה ואם), ועיין במהרש"א.

שם בא"ד מאי לאו בו' דאי הויא טרפה הוה שייך למבעי בו'. ולולי דבריהם י"ל דגם על שניה מיבעי ליה אי כשרה או באינו יודע, ומה שדחה מהרש"א דא"כ לא הוי צריך למיבעי הכי באת"ל עד ועד בכלל עיין שם, י"ל דנקט הכי לאורויי דגם בראשונה מספקא ליה אי היא טרפה

וודאי או באינו יודע, דה"א דפשיטא דלאו טרפה היא רק בא"י¹ ליה דקילא מפי פרשה ולא מיבעי ליה רק בשניה² אי בא"י או כשרה. עוד נ"ל דמיבעי ליה אי גם בראשונה פרשה עצמה כשרה היא או דינה כמו פי פרשה, והיינו דבראשונה טרפה דעד ועד בכלל ובשניה א"י דמספקא ליה דלמא בפסיקת פרשה עצמה ליכא שום טרפות, וייתישב עפ"י הא דפשיטא ליה דכשרה, ובעל האיבעיא לא מספקא ליה כלל בכשרה וודאית לפירש"י ותוס', ודוק.

ונ"ל עוד דיש לפרש דהך פשיטותא קאי לפשוט כל האיבעיות, והוא דס"ל הא דמשמע ליה פרשה ראשונה ושניה דכשרה ע"כ דפי פרשה בא"י דאי פי פרשה טרפה וודאית לא נחתנין תרי דרגא להכשיר פרשה לגמרי, וקאמר מאי לאו ראשונה ושניה דכשרה, וא"כ ע"כ דעד ולא עד בכלל וגם פי פרשה בא"י, ולחכי נקט 'שניה' כלומר כמו דבשניה פרשה עצמה מותר משום דפי פרשה בא"י ה"ה בראשונה, ודוק.

דף מז ע"ב גמרא האי ריאה דאיגליד כו'. מכאן קשה אמ"ש הרא"ש לעיל (סימן ב') גבי ב' עורות יש לו לזשט דאי שניהם אדומים או שניהם לבנים טרפה, משום דלא דמי לנקב קטן דחבריה מגין עליה, אבל היכא דכולה לקוי אינו מתקיים ע"י שני, עיין שם, דהא הכא דכולה איגלד וכשרה ע"י השני כמו בנקב, וצ"ע.

דף מז ע"ב בדיוטא טרפה דאמר ר' חנינא (האי) שחור אדום כו'. פירש"י אלא שלקה אלמא לקותא הוא וסופו לינקוב, היינו לשיטתו דפי' לעיל (מו: ד"ה אלא) אלא ל"ש וכשרה. אמנם הלשון אינו מדויק לשיטתו דמאי נ"מ דהוא אדום דאף אי לאו דשחור אדום הוא נמי טרפה, והא דאמר אלא שלקה לא קאי רק אמראה, כהאי דדס נדה. ולפי' ר"ה (שם בתור"ה אלא) אתי שפיר.

דף מז ע"א תוס' ד"ה רב נחמיה כו' אאיכא ריעותא בדופן קאי כדפי' בקונטרס עכ"ל. הא דהוצרכו לפרש הכי, משום דמוכח ממ"ש לעיל (ד"ה מייתנין) 'אבל העלתה צמחים אפי' איכא ריעותא בדופן לא תלינן בדופן' דלא מהני שנופחין הריאה כיון דאיכא ריעותא בריאה, א"כ ה"ה בלא העלתה צמחים וליכא ריעותא בדופן טרפה, וכמ"ש מהרש"א (בתוס' שם), אע"ג דלא קמפקא זיקא וכמו שהוא הגירסא לפנינו, א"כ ע"כ באיכא מכה בדופן צריך בדיקה דאל"כ למה לי סכין דחליש פומיה ועיין ברא"ש (סימן כ"ב), וא"כ גם רבא מצריך בדיקה ומה חידש לן ר' נחמיה, וס"ד דר"נ אסיפא קאי בליכא מכה בדופן ולקולא דמהני בדיקה, לזה הוצרכו לפרש דאפ"ה אאיכא מכה בדופן קאי, ואי משום דגם רבא ס"ל הכי י"ל דחידש לן דבעי פשוטי וכמ"ש הרא"ש (שם). אמנם רש"י אפשר דס"ל כשאר פוסקים דבאיכא מכה בדופן לא צריך בדיקה לרבה³ ובלאיכא מכה מהני בדיקה, א"כ ר"נ פליג ארבא וקאי אאיכא מכה בדופן ואפ"ה מצריך בדיקה.

דף מז ע"ב גמרא מעמא דליתא (קמן) כו' והאמר רב נחמן כו'. כתב מהרש"א ובלאו דיוקא ארבנן דמכשרי לא פריך בפשיטות מהא דאמר ר"נ כו' משום דאיכא לפרש פלוגתייהו בשנמצאת בסמפון דריאה עיין שם, והוא דוחק, ועוד דהא לגירסא 'דכ"ע חיסרון מבפנים לא

1 נראה דצריך להוסיף 'מיבעיא'.

2 אולי צ"ל 'כשניה'.

3 נדצ"ל 'לרבא'.

שמיא חיסרון' איירי אפי' נמצאת בבשר הריאה, ונראה דל"ק מ"די"ל סובר דכ"ע סמפונא נקיט ואתא ורבנן דמטרפי ס"ל דסמפוני דריאה דאינקב טרפה ואינהו ס"ל דאין נקב פוסל בסמפון ור"נ פסק כרבנן טרופאי, וארבנן דמכשרי לא שייך להקשות מר"נ, אבל ארב אמי פריך שפיר דאמר אינהו ידעי כו'⁴ דמשמע הא איתא קמן מודה ר' אמי דכשרה דאל"כ הו"ל לתרין אנן כרבנן טרופאי ס"ל משום דר"נ קאי כוותייהו, וע"כ דס"ל דגם לרבנן טרופאי אינו נמרף בנקיבת הסמפון ופריך שפיר ודוק.

דף נ ע"א נמרא איבא דאמרי דאייתרא כ"ע לא פליגי דשרי כו'. וכתב רש"י ז"ל (ד"ה כי פליגי דאקשתא) דמסתבר כלישנא קמא כדאמרינן במקום שנהגו כי אתא רבב"ה אכל דאייתרא כו', והרמב"ם בפ"ז מה' מאכלות אסורות (ה"ו) פסק דאקשתא אסור ודאייתרא שרי, וכ"כ⁵ הרב המגיד שם (ד"ה ויש) דפוסק כלי"ק וכבני א"י, וכ"כ הכ"מ פ"ו מה' שחיטה (ה"י ד"ה קיבה) וכב"י ס"י ס"ד (ד"ה בקיבה [סעיף י"ד]), אמנם בסי' מ"ח (ד"ה ומ"ש ואם החלב [סעיף א']) כתב דהרמב"ם פסק כלי"ב וכבני בבל, וכלע"ד מדל"א כתב דמקמצין כראיתא בגמ' לבני א"י, וכמו שהקשה בב"י ס"י ס"ד, ומפרש מלתא דר' נחמן בניחותא כמ"ש תוס' (ד"ה דאייתרא), והא דפ' מקום שנהגו דרבב"ה דאכל דאייתרא וכסי מינייהו נ"ל ליישב, דיש להבין ללישנא בתרא דפליגי בני בבל ובני ארץ ישראל אי דאקשתא הוי תותב או לא, לא הוי צריכין לעיל (מט:): לשנויי דאיפוך ברייתא קמייתא, דיש לומר דברייתא קמייתא איירי בדאקשתא דר"ע אוסר משום דהוי תותב ורבי ישמעאל מתיר דלאו תותב הוא, ובני בבל ס"ל כר"ע ובא"י פסקו כר"י, וברייתא שניה איירי בדאייתרא דלאו תותב הוא לכ"ע ור"י אוסר היינו אליבא דנפשיה דלא בעי תותב, והא דשרי בברייתא קמייתא היינו משום אבותיו וליה לא סבירא ליה, והוי א"ש בהא דאמרינן (לעיל מט.) 'מסייע כהנא', דלמאן דמפיק לה גם ר"ע מתיר, ולדברינו יש לומר הא דאמרי' 'כהנים נהגו בו היתר כר"י משום אבותיו' היינו בדאקשתא דליבא מאן דשרי רק ר"י משום אבותיו, וצ"ל דר' יוחנן דאמר 'כך הצעה של משנה ואיפוך' סובר כלישנא קמא דלהאי לישנא ליבא למימר דפליגי בדאקשתא אי תותב הוא או לא הא⁶ להך לישנא פליגי ב"ב ובא"י בפלוגתא דר"י ור"ע אבל דאקשתא תותב הוא בין לב"ב בין לבא"י, אמנם עדיפא לן לפסוק כהאי לישנא דלא נצטרך לשבש הברייתא, דהא עדיפא לן לפסוק כלי"ב מלפסוק כלישנא קמא ולאפוכי הברייתא, ומרבב"ה דהתם גמי אין ראיא דאמרינן שם אמר רבב"ה לבריה אני ראיתי את ר' יוחנן שאכל ראוי לסמוך עליו ע"ש, וא"כ רבב"ה קאזיל אליבא דר"י דקאמר איפוך וע"כ דכלי"ק ס"ל ומש"ה כסי קמייהו, אבל לדידן יש לפסוק כלי"ב וכב"ב ודוק. ועיין עוד מ"ש בחידושי על הרמב"ם.⁷

דף נא ע"א נמרא אמר ר' נחמן בית הרחם אין בו משום ריסוקי אברים כו'. פירש"י וא"צ להשהותו מעל"ע עכ"ל, משמע דבדיקה בעי כמו בעמדה דלקמן (ע"ב). וק"ק לפ"ז מאי קאמר רבא 'תניא דמסייע לך', הלא משם מוכח יותר דאפי' בדיקה לא צריך דאל"כ אכתי לא ליטמא בזיבה, מיהו י"ל דבולד דא"א בבדיקה לא מחזקינן ריעותא כלל, וכצ"ל למאי דדחינן בשמעתין

4 לפנינו הלשון "הן הכשירו שיודעים מאיזה טעם הכשירו וכו' דלמא אי הוה ריאה קמן מינקבה".

5 נדצ"ל 'וכתב'.

6 נדצ"ל 'דהא'.

7 עדיין לא נדפס.

לאוקמי הא דבכור בשהפרים ע"ג קרקע ופירש"י ננער לעמוד ותחב פרסותיו לעמוד דאמרינן לקמן עמד מנפילתה א"צ מעל"ע עכ"ל, דמשמע בדיקה מיהא בעי, ועיין בהרא"ש פ' אין צדין⁸ שכתב דמסוגיא דהכא משמע דבעינן דוקא הפרים ע"ג קרקע, ותמהו עליו האחרונים דהא לא משנינן הכי רק דרך דיחויא דמהתם לא שמעינן הכי, אבל בתר דאמר ר"ג, מוקמינן להו אף בלא הפרים ע"ג קרקע, ויש ליישב דהרא"ש ס"ל דגם ר"ג בעי הפרים על גבי קרקע וקמ"ל דל"צ בדיקה, רק דס"ד דר"ג קמ"ל דא"צ מעל"ע אף בלא הפרים ואזה אמרינן ת"ש מעגל ובכור שנוגד ב"ט ומשני דהתם איירי בהפרים וה"א דבדיקה מיהא צריך קמ"ל ר"ג דל"צ בדיקה, אמנם לפ"ז ע"כ הא דתינוק בן יומו לפי האמת איירי ביוצא דופן, והרמב"ם לא ס"ל הכי דמשמע מדבריו ריש הלכות מטמאי משכב ומושב דגם בלידה ממש מטמא בזיבה, ועוד אפשר דלשיטת הרא"ש קמ"ל ר"ג דבהפרים ע"ג קרקע סגי, אע"ג דלא יכול לעמוד כמ"ש הרא"ש כאן, אע"ג דבשמעתין פסקינן הלכתא דננער לעמוד לא מהני, מ"מ קאמר דבבית הרחם סגי בננער לעמוד, אבל מיהת בעינן הפרים ע"ג קרקע ובוה יתיישבו דברי הרא"ש שלא יהיו סותרים אהדדי ודוק.

דף נב ע"ב גמרא ובי תימא הא קמ"ל כו'. פירש"י אי לאו דרב ה"א כו', הא דלא ניחא ליה לרש"י ז"ל לפרש כפי' תוס' (ד"ה וכי) דהך וכ"ת כו' ארב קאי דהוא פשוט יותר, וגם דיש דוחק לפירש"י הא דאמרינן 'ואב"א לעולם למעוטי חתול' דהא לשינויא קמא נמי ממעט חתול וכמו שהקשה הרא"ש (סימן מ'), ומפני דוחק זה פירשו בתוס' דלא כרש"י ז"ל, י"ל משום דלפי' תוס' קשה הא דקאמר 'ובעופות מן הנץ ולמעלה' דמפרשי' נמי דנץ כלמעלה וזה וודאי ליתא דהא (בין⁹) דרוסת הנץ בעוף הדק ודרוסת הגם בעוף הגם, וע"כ דנץ לאו כלמעלה הה"נ הא דאמר מן הזאב ולמעלה זאב לאו כלמעלה. ועוד יש לפרש עפ"י מ"ש הרא"ש (שם) דהלכה כלישנא בתרא וכמ"ש הרי"ף אע"ג דהורו לקולא, והוי לן לפסוק כלי"ק לחומרא, משום דללי"ק אליבא דרב לא אימעוט חתול מדריסת דקה וכולי סוגיא מוכחת דחתול באימרי רברבא לא דרים אלא באימרי זוטרי וע"ש, והיינו דוקא לפי' תוס' דבלי"ק רב אתא לאשמועינן דזאב בדקה נמי דרים ולא ממעט חתול, אבל לפירש"י גם בלי"ק ממעט רב חתול ושפיר מצינו למפסק לחומרא כלישנא קמא, ורש"י במתני' (מב. ד"ה ודרוסת) פירש כלי"ק דזאב בגסה נמי דרים לרבנן, מש"ה הוכרח לפרש הכי¹⁰ דלא כפי' תוס' ודוק. מיהו דברי הרא"ש צל"ע דאף דלא אימעוט חתול מדרוסת דקה, הא לא מוכח נמי דיש דרוסה לחתול בדקה, א"כ שפיר מצינו למימר דאין לו דרוסה באימרי רברבא כיון דלא מוכח איפכא.

שם רש"י ד"ה עד שתינקב לחלל כו' אפי' לעופות כו'. כתב מהרש"ל זהו לפי הס"ד כו' עי"ש, ומהרש"א כתב ואין זה מוכרח אלא דאף למסקנא ללישנא בתרא ניחא דמוקי ברייתא באין לו מצילין לגבי חתול כו' עי"ש. ולע"ד מדברי¹¹ נראה כמהרש"ל שכתב 'דארס שלה אינו מזיק אפי' לעופות כו', ואי כמהרש"א ולמסקנא דלי"ב באין לו מצילין אין לו ארס כלל, ולמה כתב דאין ארס שלו מזיק, אלא ודאי כלפי לישנא קמא כתב כן ולמאי דס"ד ודוק.

8 לא נמצא שם, ונמצא בפרק ביצה (ביצה פ"א סימן ז').

9 לא נתבררה תיבה זו (ואולי צ"ל 'קתני').

10 נדצ"ל 'הכא'.

11 נראה דצריך להוסיף 'רש"י'.

דף נח ע"א גמרא ולישני ליה בשיחלא קמא. עיין במהרש"א דלפירש"י לא מקשה מידי דהא פלוגתא דר"א ורבי יהושע איירי אליבא דאמימר בנטרפה ולבסוף עיברה והאיך יתכן לפרש ושון בביצה כו' בשיחלא קמא. ולעד"נ דפריך דלמה לי לאוקמי פלוגתייהו בזו"ג לוקמי פלוגתייהו בעובר ירך אמו ושון בביצה משום דגופה היא, ואי משום דא"כ ה"ה שיחלא בתרא נמי וכמ"ש מהרש"א לפרש דברי ר"א, לישני ליה דיש חילוק בין שיחלא קמא לשיחלא בתרא דאע"ג דגופה היא כיון דאי' זו"ג שרי' וק"ל.

דף סח ע"א גמרא לא אעובר כו'. פירש"י ואשמועינן דמשום יד לא הוי כילוד עכ"ל, ולכאורה קשה דאכתי לא צריך למיתני הכי, דאף אי לא הוי תני רק סיפא הוי ידעינן דהוציא ראשו הוי כילוד אבל יד או אבר אחר לא, מיהו י"ל דלפום השתא לכ"ע אין לידה לאברים ואשמועינן דאותו מיעוט הנשאר בפנים נמי מותר, אך לשון רש"י משמע דקמ"ל דעובר לא הוי כילוד קשה.

וכן קשה למ"ד בשמעתין יש לידה לאברים וע"כ מותר באכילה אעובר קאי קשה מאי איריא החזירה אפי' כי לא החזירה נמי, וליכא לשנויי 'לא נצרכה אלא למקום חתך' דהא לדידיה אף המיעוט הנשאר בפנים אסור. וצ"ל דמוקי למתני' בהוציא מיעוט אבר ורובו נשאר בפנים דשרינן מה שבפנים לכ"ע וקמ"ל דאם החזירה דגם מקום חתך מותר.

שם תוס' ד"ה סיפא מאי קמ"ל כו' דמההיא דבכורות לא שמעינן אלא בלא החזירו כו'. וקשה הא ההיא דבכורות ע"כ איירי בהחזירו דהא איירי בתאומים שהוציא ראשון ראשו תחלה והחזירו וע"כ¹² יצא אחיו כמו שפירש"י (ד"ה אע"פ), דאי לא החזירו לא משכחת שיצא השני תחלה. וא"ל דתוס' לא מוקי לה בתאומים רק בילדה בעיבור שני, דא"כ אפי' לא הוי ראשו כילוד נמי לא הוי בכור לנחלה דהא נולד כולו. וצ"ל דסבירא להו דאיירי בהוציא ראשו חי ומיד מת ואח"כ נולד כולו דע"כ דראשו הוי כילוד דאל"כ הבא אחריו הוי בכור לנחלה כיון דכשנולד כולו הוא מת אין לבו דוה עליו והבא אחריו היינו בעיבור שני ודלא כפירש"י ודוק.

ע"ב גמרא מאי לאו חד לאבר וחד למקום חתך. פי' דתרווייהו איצטריך דאי לא כתב רק חד ריבוי הוי מוקמינן ליה אמקום חתך אבל אבר ה"א דאסור וק"ל.

תוס' ד"ה אמר ר' יוחנן כו' וע"כ מוקמינן לה חד למקום חתך וחד לאבר כו'. כתב מהרש"א זו"ל ואין זה מוכרח וא"נ מוקמינן חד למקום חתך וחד לקלוט בן פרה תקשי ליה עיין שם, ודבריו אינם מובנים לי דוודאי אי הוי ס"ל לר"י כר"ש דאיצטריך חד לקלוט בן פרה לא מצי לאקשווי, די"ל כמו דלרבנן דלדידהו לא איצטריך חד לקלוט, מפקי להך ריבויא לשום דרשא אחריתי כמ"ש תוס' בדבור הקודם לזה הה"נ ר"ש דאיצטריך לקלוט, וחד לשום דרשא אחריתי כמו לרבנן, וקושיית תוס' הוא אי ר"י כרבנן ס"ל דהלכתא כוותיהו דלדידהו תרתי ריבויא לא איצטריך דקלוט אפי' נולד מותר, ומקום חתך כיון דאבר גופיה מותר מהא דחטאת תו ליכא מקום חתך, ונהי דאיצטריך להו חד לשום דרשא אחריתי, אכתי חד ריבויא יתירא הוא ודוק.

דף עט ע"ב גמרא ת"ר או"ב נוהג בכלאים ובכבי כו'. מסקינן בשמעתין דרבי אליעזר ורבנן פליגי בשה אפי' מקצת שיה דרבנן אית להו ור"א לית ליה. ויש להבין דהא אמרינן לעיל (עח:)

12 אולי צ"ל 'זאח"כ', ואם נגרס כלפנינו צ"ל דהכוונה ל'ועל כן יצא אחיו', כלומר, דכיון שהחזיר ראשון ראשו, יכול השני לצאת, וכדלהלן.

דבכל מקום שנאמר שה להוציא את הכלאים מדכתיב גבי בהמות המותרין באכילה שה כשבים ושה עזים ש"מ דלא מיקרי שה עד שיהא אביו ואמו כבשים או עזים כפירש"י שם (ד"ה אינו), ונהי דמרבין מ'או' לרבות את הכלאים מ"מ האיך מצינו למימר 'שה אפי' מקצת שה' היפוך ממה דרשינן בכ"מ דבעינן שה כולה שה, ואפי' מקצת כבש ומקצת עז ממעטינן וכ"ש מקצת בהמה ומקצת חיה. וא"ל דרבנן סבירא להו דמאחר ד'או' מרבה כלאים לא שני לן בין כלאי בהמה בין כלאי חיה ובהמה, חדא דלישנא דש"ס דנקט שה אפי' מקצת שה משמע דבמשמעות מלת שה פליגי ולא בריבוי ד'או', ועוד דמנ"ל לרבות מ'או' אפי' כלאים דבהמה וחיה, דדי לנו לרבות כלאים דבהמה לחוד דבעלמא ממעטינן לה ממלת שה די לנו לרבות לה הכא מ'או', אבל כלאים דבהמה וחיה אכתי מנ"ל לרבות. וניחא לפמ"ש תוס' בב"ק דף ע"ז (ע"ב סוד"ה זה) דמלתא דרבא לא אתמר רק היכא דכתיב שה לחודיה אבל לא היכא דכתיב שור בהדי[ה], ונראה דהיינו לפי מאי דמסיק שם דבנין אב דרבא איצטריך לפטר חמור דגביה לא כתיב רק שה לחודיה, ולעיל (שם ע"א) דמקשה מרבא אברייא דנוהג בכלאים, משום דס"ד דרבא בכ"ע איירי אפי' היכא דכתיב שור או שה, מיהו אעפ"כ איצטריך לשנויי או לרבות כלאים משום אידך קושיא ונילף מקדשים. ועפי"ז יש ליישב מה שהקשו תוס' לעיל (שם ע"ב) אפירש"י ד"ה זה בנה אב עי"ש.

שם גמרא ר"א אומר כלאים הבא מן העז כו'. הא דלא אמר בקיצור ר"א אומר אין או"ב נוהג בכוי, דהא בכלאים דבהמה לא פליגי את"ק, י"ל דה"א דר"א ס"ל דכוי הוא בריה בפני עצמו ומש"ה אין או"ב נוהג בו, מש"ה קאמר תחלה כלאים הבא כו' כלומר בהך כלאים דמן העז ורחל מודינא לכו, אבל בכלאים דתיש וצבי דהיינו כוי פליגנא עלייכו דאינו נוהג בו. ואפשר דמהך דיוקא משמע ליה לרב חסדא הא דאמר כוי שנחלקו בו ר"א וחכמים זה הבא מן התיש כו'.

שם גמרא לעולם בתייש הבא על הצביה כו' ושה ואפי' מקצת שה כו'. לפי הך אוקימתא לרבנן בין תייש הבא על הצביה בין צבי הבא על התייש וילדה בת ובת ילדה בן ושחטה היא וברה חייב עלה דאיכא מקצת שה, וקשה דא"כ למה לי או לרבות את הכלאים דהא כיון דשה אפי' מקצת שה במשמע א"כ וודאי דלא גרע כבש הבא על התיישה וילדה בת מצבי הבא על התיישה ואדרבה כ"ש הוא. ולכאורה י"ל דהשתא דאתינן למימר דשה אפי' מקצת שה תו לא איצטריך קרא לרבות כלאים, ו'או' דרשינן מיניה לחלק, ולא קשיא מרבא דאמר זה בנין אב ד'שה' להוציא את הכלאים דהיינו דוקא היכא דכתב שה לחודיה וכמ"ש לעיל בשם תוס', ומקדשים נמי ליכא למילף דליתא בכלאים, דהא דרשינן שה אפי' מקצת שה, ולפ"ז מצינן למימר דחנניה ס"ל כר' יאשיה (לעיל עח:) ונפקא ליה לחלק מ'או'. ובזה יש לתרץ קושית תוס' לעיל ע"א (ד"ה עייל) מה שהקשו מלקמן פ' הזרוע ודוק.

חידושי תורה

הרב עזרד נולמן

בגדרי מצוות הפורים - וחיוב הנשים בהם

חיוב נשים בד' מצוות היום

כתבו שאם קבלה היא נקבל, אך אם לדין יש לערער ד"משלוח מנות איש לרעהו" כתיב, וכן דייקו חז"ל בכמה מקומות (סוטה כג ע"ב. קידושין כט ע"א ועוד): 'אין לי אלא איש, אישה מנין', ואף כי אף הן היו באותו הנס, מ"מ מאחר ולא פירש ריב"ל כן אלא לגבי מקרא מגילה, אך לא למד מכאן שנשים חייבות בשאר מצוות היום, אין לנו לחייבן אלא במה שאמר בפירוש.

והגאון רעק"א בהגהותיו לשו"ע כתב לבאר דעת הרמ"א על פי דברי הטורי אבן (מגילה דף ד' ע"א) שכתב שהסברא של 'אף הן היו באותו הנס' אינה סברא דאורייתא, דא"כ למה לי קרא והיקש לחייב נשים באכילת מצה,² נימא שאף הן היו באותו הנס, וע"כ דלאו סברא דאורייתא היא,

בגמ' ריש מגילה (דף ד' ע"א) 'ואמר רבי יהושע בן לוי: נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס', אולם בשאר מצוות היום, משלוח מנות, מתנות לאביונים ומשתה ושמחה לא פירש ריב"ל האם גם הן חייבות או לא. ואכן דברי ריב"ל הובאו להלכה בשו"ע (או"ח סימן תרפ"ט ס"א) לענין קריאת המגילה בלבד, אך בשאר מצוות היום נחלקו הפוסקים. דעת הרמ"א (בדרכי משה בסימן תרצ"ד ס"ק ז' ובשו"ע סימן תרצ"ה סעיף ד') שגם בשאר המצוות נשים נתחייבו כאנשים, וגם הן נותנות מתנות לאביונים ומשלוח מנות¹. אולם המקור חיים (שם) והפרי חדש חלקו וכתבו שאין דברי הרמ"א מחורזין, ואמנם

* התודה לידידי הרב יוסף אלבוים על עזרתו בעריכת המאמר.

1 ובטעם הדבר כתבו הפוסקים ב' ביאורים, השבות יעקב (ח"א סימן מ"א) כתב דגם זה בכלל דברי ריב"ל שגם הן היו באותו הנס, ובשאלת יעב"ץ (ח"א סימן ק"כ) ביאר דכתיב (אסר ט, כז): "קימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם וגו' להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה", והני נשים ודאי בכלל זרעם הם.

ומרן הח"ח הביא דבריהם בקיצור וכללם יחד בכותבו במ"ב (ס"ק כ"ה) ואשה חייבת במתנות לאביונים ומשלוח מנות, שכולן היו באותו הנס, וצריכה היא לשמוח ולשמח לב אביונים, וכתב קימו וקבלו היהודים וגו' ונשים בכלל.

אולם הברכי יוסף (סימן תרצה ס"ק ח') דחה טעמו של השבות יעקב, ולדעתו קבלת היהודים היתה על קריאת המגילה בלבד, וז"ל 'דקבלו היהודים אעיקר פורים וקריאת המגילה כתיב, ובהא נשי בכלל, אבל במשלוח מנות איש כתיב בשליחות מרדכי, ולא קיבלו טפי ממאי דשדר להו', ועוד כתב דעל עיקר הלימוד יש לחלוק, דא"כ למה הוצרך ריב"ל לחדש שנשים חייבות בקריאת המגילה מסברא ומשום שאף הן היו באותו הנס, תיפוק ליה שהרי קבלו עליהם ועל זרעם, ולא אישתמיט שום פוסק להביא פסוק זה.

2 דהוקשו אכילת מצה ואיסור חמץ אהדדי, ואמרינן בפסחים מ"ג ע"ב אמר רבי אלעזר נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה, שנאמר לא תאכל עליו חמץ וגו', כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו באכילת מצה, והני נשי נמי הואיל וישנן בבל תאכל חמץ ישנן בקום אכול מצה.

אלא היא הוספה שהוסיפו חכמים מדעתם כמצוה מדרבנן מחמת שאף הן היו באותו הנס - במחלוקת הראשונים היא שנויה, ובכדי לבאר דבריהם נקדים בדין קריאת המגילה בלילה, שנחלקו הראשונים בגדר חיובה.

קריאת המגילה בלילה מדברי קבלה או מדרבנן

בגמרא (מגילה ד ע"א) הובאה מימרא שניה מרבי יהושע בן לוי, והכי איתא שם: 'אמר רבי יהושע בן לוי חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר: אלוקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי', ובשם ר' חלבו הוסיפו עוד מקור, מדכתיב: 'למען יזמרך כבוד ולא ידום ה' אלוקי לעולם אודך', ובגמרא (שם ובדף כ' ע"א) שו"ט בחיוב הקריאה ביום, אך מסקנת הדברים הם דחיוב הקריאה ביום ודאי הוי מדברי נביאים, וכדכתיב 'להיות עושים את שני הימים', 'והימים האלו נזכרים ונעשים', וכשם שעשייה ביום כך זכירה ביום, אך בחיוב הקריאה בלילה נחלקו הראשונים והפוסקים, ומצאנו בזה ד' דעות חלוקות.

א. דעה הראשונה היא דעת האוהל מועד⁶ (שער מועד קטן דרך ב' נתיב ו') שקריאת הלילה מנהג בעלמא היא, ואינה מתקנת

והמחויבים במצוה מסוימת מחמת סברא זו, אינם חייבין בה אלא מדרבנן,³ משא"כ אם חיוב הקריאה הוא מכח הפסוק "קיימו וקיבלו היהודים עליהם ועל זרעם" לקיים את הכתוב באגרת אסתר שנאמרה ברוח הקודש, א"כ הוי דינה כמצוה מדברי קבלה שדינה כדאורייתא, ומ"מ לא עדיפי מדברי תורה, ובדברי תורה קיי"ל דכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות,⁴ ולכן אין לחייב נשים בקריאת המגילה וקיום מצוותיה מחמת עיקר חיובא דמגילה, אלא מדרבנן ומסברת ריב"ל שאף הן היו באותו הנס.

ועל פי דבריו כתב הגרע"א ליישב דיוקם של המקור חיים והפ"ח, דאמנם בקרא כתיב "ומשלוח מנות איש לרעהו" ואין הנשים בכלל החיוב, אך כל זה הוא מדברי קבלה, שלא נתחייבו בהם נשים מחמת היותם מצות עשה שהזמן גרמא, ולכן לא נכללו נשים בחיובא דקרא, אך מאחר ואמר ריב"ל דמדרבנן נתחייבו הנשים משום שאף הן היו באותו הנס, שוב אין לחלק בין מצוות היום והיין הן חייבות בכל המצוות שנתקנו לזכר הנס.⁵

אך נראה דקביעתו של הטורי אבן שקריאת המגילה שנתחייבו בה נשים אינה חיוב מעיקר דברי קבלה ומתקנת נביאים,

3 ואף שיש מקום לחלק בין אכילת מצה לקריאת המגילה, שאה"נ בשאר מצוות הרגלים אין לחייב בהם נשים על אף היותן בכלל הנס שהתרחש באותו היום, אך חיוב הלל [וקריאת המגילה שנתקנה במקומה, כמבואר במגילה יד ע"א] שאני, שהרי הגמרא בפסחים קי"ז ע"א קובעת שבזמן יציאת מצרים ייסדו הנביאים שבאותו דור לומר הלל על כל נס ונס, דאיתא שם 'אמר רב יהודה אמר שמואל שיר שבתורה משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, והלל זה מי אמרו, נביאים שביניהן תקנו להן לישראל, שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן'. [ואף שהרמב"ם והרמב"ן נחלקו בספר השרשים לגבי הלל דמועדות, מ"מ בהלל על הנס כו"ע מודו שעיקרו מדברי נביאים], וא"כ אפשר דאה"נ לא היינו מחייבים אותן באכילת מצה מדאורייתא לולא ההיקש לאיסור אכילת חמץ, אך באמירת הלל וקריאת המגילה שקרייתתה זו הלילה (מגילה יד ע"א), אפשר שיש לחייב הנשים מדברי קבלה מחמת היותן באותו הנס.

4 קידושין כ"ט ע"ב.

5 ועוד מצאנו כמה מהלכים בדברי הפוסקים לישב ולבאר שיטת הרמ"א. הפמ"ג (א"א ס"ק י"ד) כתב דאין לדייק 'אשה מנין', אלא מכח סברא המחלקת ביניהם, ולולא זה הרי כל התורה כולה בלשון זכר נאמרה, והיכי נפטור נשים מפרשת נזיקין משום דכתיב 'כי יפתח איש בור'. ובשאלת יעב"ץ שם הוסיף שהרי ברוב מקומות בתורה אין 'איש' ממעט נשים אלא קטנים, ואדרבה והשוו איש ואישה לכל מצות התורה. ובשו"ת משיב דבר (אורח חיים קע"א) כתב דאף אי נימא דכל 'איש' למעוטי אשה קאתי, מ"מ שאני הכא דרעהו' כתיב ולכן כתיב 'איש', וכלשון התורה בחיובי שומרים כי יתן איש אל רעהו וכו', עיי"ש.

6 לרבינו שמואל בר משולם ירונדי שחי בסוף תקופת הראשונים בעיר גירונה שבספרד.

המצוה היא בלילה, וז"ל 'אבל מקרא מגילה עיקר בלילה על מקרא מגילה אעפ"י שחייב לאומרה ביום'¹⁰.

והנה לכל הדעות יש לחזור ולברר למה אין בקריאת המגילה משום איסור כל תוסף שנצטוונו שלא להוסיף על דברי התורה, וכמו שאמרו בריש מגילה 'אלה המצוות' שאין אדם רשאי לחדש דבר מעתה. ובכדי לבאר ענין זה נביא את עיקרי הדעות ומחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בגדר האיסור של לאו דכל תוסף.

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

באיסור כל תוסף

כתב הרמב"ם בספר המצוות: 'והמצוה השי"ג היא שהזהירונו מהוסיף בתורה לא בכתוב ולא במקובל', והיינו שלא נוסיף על מצות ה' בין כמה שמפורש בכתוב ובין כמה שקיבלו רבותינו ממש מסיני.

ובסוף מנין המצות הקצר חילק וביאר למה ב' מצות דרבנן אין משום איסור כל תוסף, וכתב שאילו היו החכמים אומרים שמצוה זו מפי הקב"ה נאמרה בציווי או רמז בהפסוק, אז היו עוברים על איסור כל תוסף, מפני שבכך הם מוסיפין על מצוות ה' שניתנו לנו בסיני, אך כאשר הגדירו חכמים ואמרו שאין המצוה מפי ה', אלא שהם ראו לנכון לתקן ולחדש מצוה מסוימת בדרך תקנה, הוראה או גזירה, אז אין בזה משום איסור כל תוסף, ואדרבה על זה נאמר לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך.

מרדכי ואסתר כלל, והפסוקים שהובאו בגמרא אסמכתא בעלמא הם, וז"ל וביום ג"כ מברך שהחיינו שהקריאה של יום עיקר החיוב, אלא שנהגו בשל לילה רמז לכתוב שאמר אלוקי אקרא וכו'. וכן דייק הראש יוסף (מגילה דף ד' ע"א) בדעת רש"י שכתב (בד"ה ולשנותה ביום) 'זכר לנס שהיו זועקין בימי צרתן יום ולילה, ודייק הראש יוסף שאינו מעצם תקנת מרדכי ואסתר, אלא זכר בעלמא שהונהג בתקופה מאוחרת, ומצאו סמך מקרא וזכר לנס דא"כ איך מברכין על קריאת הלילה אם היא רק סמך בעלמא.

ב. דעה השניה גם היא סוברת שאין הקריאה בלילה חשובה כביום, אלא דלאו במנהגא תליא, אלא דחיוב גמור מדרבנן היא, וכן דעתם של רוב הראשונים ובראשם רבינו תם (תוס' דף ד' ע"א ד"ה חייב)⁷, ואחריו הרא"ש (במגילה פרק א' סימן ו'), המגיד משנה (פרק א' הלכה ג' מהלכות מגילה), האור זרוע (סימן שס"ט) והמאירי (דף ד' ע"א), שקריאת המגילה בלילה אינה מדברי קבלה כביום, אך מצוה וחיוב דרבנן מיהת הוי⁸.

ג. דעת הרמב"ם (פרק א' הלכה ג') שקריאת המגילה בלילה שווה לקריאתה ביום ושתייהן מדברי קבלה,⁹ וכשיטתו נקטו הט"ז (תרפ"ז ס"ק ב') והמג"א (ס"ק ז'), וכן כתב הפרי מגדים (בראש יוסף ברכות י"ג. ד"ה ובעשייה, ובסימן תרצ"ב מ"ז ס"ק ג').

ד. דעה מחודשת היא דעת הרוקח (הלכות ברכות סוף סימן שס"ג) שעיקר

7 ונימוקו עימו דעיקר פרסומי ניסא אינו ביום, ועוד דאיתקיש זכירה לעשיה, וכדכתיב: 'והימים האלה נזכרים ונעשים', ומה עשייה ביום אף זכירה ביום, אלא דרבנן תיקנו שנקרא את המגילה בלילה כביום, ועיין בטורי אבן שם ד"ה כגון.

8 וכן נקט הנוודע ביהודה (קמא או"ח סימן מ"א) להלכה לגבי ציבור שלא קדשו עדיין את הלבנה, ונראתה קודם הקריאה, ופסק שיש להקדים ברכת הלבנה לקריאת המגילה מחמת היותה תדירה יותר, ואף שלא נאמר הכלל שתדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם, אלא היכא דתרווייהו מדאורייתא או מדרבנן, וא"כ היה מקום להקדים קריאת המגילה מדברי קבלה לברכת הלבנה שאינה אלא מדרבנן, ועל זה השיב דשאני קריאת המגילה בלילה שגם היא אינה מתקנת נביאים אלא מדרבנן בעלמא.

9 ולכן כתב שאין לברך שהחיינו ביום אחר שכבר בירכו שהחיינו בקריאת הלילה, ודלא כדעת רבינו תם ודעימיה.

10 ועיין בדעת תורה סימן תרפ"ז סעיף א' ד"ה ולחזור.

שעליהם יש להסתמך, אך הבודה דבר חדש מליבו שאין לו רמז ומקור מן התורה, עובר על איסור בל תוסיף, וכל ז' מצות דרבנן מצאו לו מקור וסמך בתורת משה¹².

וז"ל, 'ולפי דעתי אפילו בדא לעשות מצוה בפני עצמה, כגון שעשה חג בחדש שבדא מלבו, כירבעם (מלכים א' יב, לג), עובר בלאו, וכך אמרו (מגילה יד ע"א) לענין מקרא מגלה: מאה ושמנים נביאים עמדו להם לישראל ולא פחתו ולא הוסיפו על מה שכתוב בתורה אפילו אות אחת, חוץ ממקרא מגילה, מאי דרוש וכו'. ובירושלמי (מגילה פ"א ה"ה): שמונים וחמשה זקנים ומהם כמה נביאים היו מצטערים על הדבר, אמרו כתוב: אלה המצות אשר צוה ה' את משה, אלו המצות שנצטוו מפי משה, כך אמר לנו משה ואין נביא אחר עתיד לחדש דבר לכם, ומרדכי ואסתר רוצים לחדש לנו דבר. לא זו משם נושאין ונותנין בדבר עד שהאיר הקדוש ברוך הוא עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה ובנביאים ובכתובים, הדא היא דכתיב ויאמר ה' אל משה כתוב זאת זכרון בספר, זאת - תורה כמה דתימר וזאת התורה אשר שם משה, זכרון - אלו הנביאים, ויכתב ספר הזכרון לפניו ליראי ה' וגו', בספר - אלו הכתובים, ומאמר אסתר קיים את דברי הפורים האלה ונכתב בספר וכו', הרי שהיתה המצוה הזו אסורה להם, בכלל לא תוסיף עליו¹³.

נמצאנו למדים שלדעת הרמב"ן האיסור להוסיף על דברי התורה, הוא בהוספת מצוה שאין בה רמז מן התורה, ולכן היו נביאי

וז"ל, 'אלו הם תרי"ג מצוות שנאמרו לו למשה בסיני הן וכללותיהן ופרטותיהן ודקדוקיהן וכו', ויש מצוות אחרות שנתחדשו אחר מתן תורה, וקבעו אותן נביאים וחכמים ופשטו בכל ישראל, כגון מקרא מגלה ונר חנוכה וכו', כל אלו המצוות שנתחדשו חייבין אנו לקבלם ולשמרם שנאמר לא תסור מכל הדבר, ואינם תוספת על מצוות התורה. ועל מה הזהירה תורה לא תוסיף ולא תגרע, שלא יהיה נביא רשאי לחדש דבר ולומר שהקב"ה צוהו במצוה זו להוסיפה למצוות התורה וכו', אבל אם הוסיפו בית דין עם נביא שיהיה באותו הזמן מצוה דרך תקנה או דרך הוראה או דרך גזרה אין זו תוספת, שהרי לא אמרו שהקב"ה צוה לעשות ערוב או לקרות המגלה בעונתה, ואילו אמרו כן היו מוסיפין על התורה, אלא כך אנו אומרים, שהנביאים עם בית דין תקנו וצוו לקרות המגלה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקדוש ברוך הוא ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשועינו, כדי לברכו ולהללו וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו, ע"כ¹¹.

אולם הרמב"ן בפירוש התורה על הפסוק 'לא תוסיפו על הדבר' (דברים ד', ב') חלק עליו וס"ל דאדרבה נביא המחדש ובודה מצוה מליבו ואינו מיחסה לתורת משה, הוא העובר על איסור בל תוסיף, ואין לחז"ל לתקן ולהוסיף על המצוות אלא א"כ מצאו להם רמז מן התורה ובמצוה ממנין תרי"ג

11 ומה שדרשו רז"ל שחייב לקרוא את המגילה ביום ובלילה ולמדו כן משני הכתובים הנ"ל, אינו אלא אסמכתא בעלמא. ואף מה שדנו לחייב מקרא מגילה בק"ו מעבודות לחירות (מגילה יד ע"א), גם כן אינו עיקר המקור, אלא שחז"ל תיקנו מצות קריאת המגילה על דעת עצמם, ומטעם הנ"ל שכתב הרמב"ם.

12 והוסיף עוד שלא רק כשיתקנו מצוה יצטרכו למצוא רמז מן הכתוב, אלא שגם באזהרות ותקנות שתיקנו כאזניים לתורה, יש להם לפרש דבריהם באר היטב שאין זה מצוה לא מן התורה ולא מדבריהם, אלא שהם הוסיפו תקנה מדבריהם משום גדר וסייג.

13 ובדבריו בשורש שני ביאר הרמב"ן את כל הרמזים שמצאו רז"ל בכל ז' המצוות. ועיין עוד ברמב"ן ריש פרשת בהעלותך לגבי מצות נר חנוכה. ועיין בעטרת זקנים סימן תרעא סק"א: "מצאתי הג"ה במחזור ספרדי (מעגלי צדק, סוף סדר חנוכה) כל דיני חנוכה נאמרו למשה בסיני בפסוק זאת חנוכת המזבח ביום המשח אותו מאת נשיא ישראל, בראשי תיבות עיין שם.

איסור בל תוסיף, יש להקדים ולבאר את טעם המצוה ומשום איזה סיבה תיקנו רז"ל לקרוא את המגילה.

הנה מדברי הרמב"ן מבואר שטעם וסיבת מצות קריאת המגילה שנתקנה בימי מרדכי ואסתר, היא משום זכירת מעשה עמלק, דהרי לא היו יכולים לתקן לקרוא את המגילה עד שהעיר הקב"ה עיניהם ומצאו רמז לקריאה זו בפרשת מלחמת עמלק, וכלשון הירושלמי שהובא לעיל: "היו מצטערים על הדבר וכו', לא זזו משם נושאים ונותנים בדבר עד שהאיר הקדוש ברוך הוא עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה ובנביאים ובכתובים, הדא היא דכתיב ויאמר ה' אל משה כתוב זאת זכרון בספר וכו', בספר אלו הכתובים ומאמר אסתר קיים את דברי הפורים האלה ונכתב בספר",¹⁴ הרי שמצות קריאת המגילה יסודה בהררי קדם במצות זכירת מעשה עמלק, ונזכרים ונעשים בימים האלו בקריאת מעשה המן זרעו של עמלק מבין הכתובים.

וכן ע' רס"ג ספר המצוות מצוה נ"ט קריאת מגילה "כתוב זאת" וע' בהגרי"פ שם דמביא לשונו באזהרותיו אשר על הסדר עשרת הדברות [בדיבור זכור] וז"ל "...זאת זכרון בספר ונוסף חוק עלי תכנית" וע' שם כוונתו להגמ' מגילה ז: כתבוני לדורות שלישים ולא רביעים.¹⁵

ישראל מצטערים על מאמר אסתר, עד שמצאו רמז בתורה שקיים את דברי הפורים כמצוה דאורייתא, דכתיב: 'כתוב זאת זכרון בספר' שמרמז למחיית עמלק בימי מור והדס.¹⁴

ומאחר ונתבאר שלדעת הרמב"ן איסור בל תוסיף הוא כאשר תתוקן מצוה חדשה שאין לה רמז בתורה, ויבואו המתקנים להוסיפה על תרי"ג מצוות כדבר חדש, יש להעיר דלהני דעות שקריאת המגילה בלילה היא מצוה מדרבנן ואינה כלולה בכלל המצוות מדברי קבלה וקרא דכתוב זאת זכרון, א"כ הרי עברו על איסור בל תוסיף בתקנה זו. ובשלמא לדעת הרמב"ם הסובר שכאשר מתקנים מצוה מפי עצמם ואינם באים להוסיפה וליחסה לדבר ה' שפיר דמי. אך להרמב"ן שסובר שמצוה חדשה שאין לה מקור בתורה היא האסורה לנו בכל תוסיף, א"כ איך תיקנו קריאת המגילה בלילה, והרי אף על קריאת היום היו מיצרים ומצטערים שלא לתקנה עד שמצאו לה רמז בקרא, ומאחר וקריאת הלילה אינה כלולה ברמז ותקנה זו, אלא תקנה מאוחרת היא, עלינו לבאר למה לא עברו בזה על איסור בל תוסיף.¹⁵

יסוד מצות קריאת המגילה ומעמדה

ובכדי ליישב את קושייתנו הנ"ל בהיתר תקנת קריאת המגילה, ולמה אין בה משום

14 אך עדיין אין לו מצות אלו דין מצוה דאורייתא, וספיקן לקולא וכמו שכתב הרמב"ן בסוגיא דספק מוקפין, אם כי יש לציין לדעת התוס' רי"ד (בדף י"ט ע"ב) שכתב שקריאת המגילה חמירא משאר מצות דרבנן, שהרי מדברי קבלה היא ומרומזת היא בתורה בקרא דכתוב זאת זכרון, עיי"ש.

15 אך מאידך, להגיד שגם קריאת המגילה בלילה היתה מתקנה הראשונה שתקנו נביאים, גם כן צ"ע דא"כ למה הוצרך ריב"ל לחדשו, ולמה אינו מפורש במשנה ברשימת מצוות הלילה השנויות במשנה במגילה דף כ' ע"ב.

16 וכעין זה משמע בדרשת הבבלי בדף ז', אם כי הרמב"ן בעצמו לא הביא דברי הבבלי, ואולי כי הוא למד בכוונת המימרא כדרך שפירשו הר"ן בתחילת מסכת מגילה א: מדפי הרי"ף שכתב על דברי הרמב"ן שם בחידושים דהא דמוקפים קבלו עליהם אח"כ את ימי הפורים, היינו לאחר שהאיר השי"ת את עיניהם שראוי לקבוע הנס לדורות. ותמה עליו הר"ן ז"ל ריש מסכת מגילה [א: בדפי הריף] דהא זה נאמר רק לענין כתיבת המגילה, אבל לא לענין יום טוב. וע' בתשב"ץ חלק ג' סי' רצ"ז, וכן במהרש"א דאין כוונת הגמרא למצות קריאת המגילה, אלא על כתיבתה וקביעתה בין הכתובים. אך מ"מ למדים אנו שמהות המגילה היא זכירת מעשה עמלק.

17 והרי היא כמצות קריאת פרשת זכור הכתובה בתורה.

שבקורא מגילה הכתובה בין שאר הכתובים לא מינכר מילתא שקורא מגילה לפרסם הנס, ואילו משום מחיית עמלק תסגי לן גם בקריאה מבין הכתובים וכקריאת פרשת זכור מתוך ספר תורה כתוב.

ועוד דהני קראי שהובאו בגמרא (שם ד' ע"א) לרמוז לחיוב קריאת המגילה בלילה ולשנותה ביום, אינם שייכים לענין מחיית עמלק כלל, אלא לצעקת בני ישראל בימי צרתן שצעקו לילות כימים, ולזכר ישועתן והנס שנעשה להם, וכמו שכתב רש"י "ולשנותה ביום - זכר לנס שהיו צועקים ביום ובלילה".

אולם מנגד הרי הביאה הגמרא בבבלי (דף ז' ע"א) את הברייתא ששלחה אסתר לחכמים כתבונת לדורות, ולא רצו לתקן קריאת המגילה עד שמצאו לו רמז בתורה מקרא ד'כתוב זאת זכרון בספר' המרמז על מחיית עמלק בדברי הכתובים,¹⁸ [וראה ברמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות, שורש א') בשם הירושלמי (מגילה פ"א ה"ז)], וע"כ תירויהו איתנהו, ושני דינים נאמרו בקריאת המגילה מחיית עמלק ופירסום הנס וכמו שיתבאר.¹⁹

מצות קריאה ופרסום הנס

והנראה לבאר בזה על פי מה שדייקנו מלשון הגמרא (בדף י"ח ע"א) 'מצות קריאה ופרסומי ניסא' ומשמע ששני דינים הם, מצות קריאה מטעם אחד, ומצוה שניה משום פרסומי ניסא,²⁰ ואפשר דהם שני הדינים שהוזכרו לעיל, דמצות קריאת המגילה לבד מעצם פרסום הנס ושבח והלל להקב"ה על

אלא דמאיך מצאנו בכמה מקורות בש"ס שטעם וסיבת הקריאה אינה מחמת זכירת מעשה עמלק, אלא לזכר וזיכרון להצלתן של ישראל ולזכר הנס שנעשה בימי אסתר, דבמשנה (דף י"ח ע"א) איתא 'לועז ששמעה אשורית יצא', ובגמרא הקשו 'והא לא ידע מאי קאמרי', ומשני 'מידי דהוה אנשים ועמי הארץ. מתקיף לה רבינא: אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן, אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא', ומבואר שעיקר הקריאה הוא משום פרסום הנס שנעשה בימים ההם בזמן הזה. ועיין שם בפרש"י "אע"פ שאין יודעין מה ששומעין שואלין את השומעין ואומרין מה היא הקרייה הזו ואיך היה הנס ומודיעין להן". ומשמע דאת עיקר פרסום הנס יכול לקיים אפילו שלא בשעת הקריאה.

עוד מצאנו בגמרא (דף י"ד ע"א): "ת"ר מ"ח נביאים וז' נביאות נתנבאו להם לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש, אמר ר' חייא בר אבין אמר ר' יהושע בן קרח: ומה מעבדות לחירות אמרין שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן". הרי שהנביאים תקנו את קריאת המגילה מחמת חיוב הלל על נסים ומק"ו, דאם מיציאה שיעבוד לחירות מהללים, ממות לחיים לא כ"ש.

וכן משמע מדינו של שמואל (שם יט ע"א): 'הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים לא יצא ידי חובתו', ובטעם הדבר פירש"י (ד"ה לא יצא) 'דבעינן אגרת לעצמה דמיפרסם ניסא טפי דכי קוראה בין הכתובים נראה כקורא במקרא'. והיינו

18 ואכן המהרש"א שם כתב שלא הוצרכו למצוא רמז לתיקון המגילה ומצוותיה ממש, שאין בה משום כל תוסף שהרי מק"ו קאתי, אלא שבקשה אסתר שיקבעו את דבריה בין הכתובים, ועל זה הוצרכו מקור מרומז בפסוקים. ולדבריו אין לנו שני מקורות לעצם חיוב קריאת המגילה.

אך מדברי הרמב"ן בספר המצוות בשורש השני כאשר יצא להגן על הבה"ג שמנה את קריאת המגילה במנין תרי"ג, מבואר ששתי הברייתות ושני הלימודים הוצרכו לעצם הקריאה, ובין הק"ו דיציאת מצרים, ובין הפסוק ד'כתב זאת' הוצרכו למקורות נאמנים לעצם הקריאה ולא לקביעתה בין הכתובים, עיי"ש.

19 וכבר עמדו הטורי אבן והמהרי"ץ חיות למה הוצרכו ב' מקורות, עיין בדבריהם.

20 ושוב ראינו שכן דייק המרחשת (ח"א סימן כ"ב) ותודה לאל חוקר ליכות שהנחני יחד עם כוכבי בוקר. ועיין לקמן בהערה 33 לשון המרחשת.

תיקנו רו"ל את הקריאה גם מחמת שבח והילול, כדרך שתיקנו נביאים הראשונים לזמר מזמורי הלל על ישועת ה' בכל פרק ופרק ובהיושעם מכל צרה וצרה,²³ וקריאת המגילה זו היא הילולא (כמבואר בגמרא ערכין י ע"ב).

ובזה נבא אל המלך בביאור הני ג' מקורות שהביאה הגמרא לחיוב קריאת המגילה, א' מקרא ד'כתב זאת זיכרון בספר' המרמז שבימים האלה נזכרים ונעשים מלחמת עמלק וניצוח מלחמתנו עם עמלק. ב' מק"ו מהלל דיציאת מצרים. ג' מהני קראי דתהילים (כ"ב, ג) 'אלוקי אקרא יומם ולא תענה ולילה וגו', ומקרא 'למען יזמך כבוד' (שם ל', י"ג). ונבאר, דאמנם תרתי אית ביה, דבימים האלה נזכרים מעשה עמלק ומתקיימת מחייתן בקריאת המגילה ומצוות היום,²⁴ אך כל זה הוא בקריאה דיממה שאז קוראין את המגילה ומקיימין מצוות היום כשאר דיני ומצוות יו"ט, כגון לולב ושופר, שקיי"ל בכולם שאם עשאן בלילה לא יצא (עיין טורי אבן מגילה כ' ע"ב).²⁵

הצלתנו יש בה גם מצות קריאה כשאר קריאת מצוה, והיא משום שמצאו רו"ל רמז לזכור מעשה עמלק מן הכתוב בתורה, בנביאים ובכתובים, ובקריאת המגילה והזכרת מעשה המן ומחשבתו הרעה תקבע בלבנו מלחמת ישראל באגג מדור דור,²¹ שעליה חוגגים את נצחונם של ישראל הכתוב על דברי הימים למלכי פרס ומדי.²²

וזה שביארנו שמקרא מגילה וחגיגת הנצחון של פורים מישך שייכא במלחמת עמלק וזכירתו מבואר בסוגיא דד' פרשיות, דאיתמר (בדף ל' ע"א) 'פורים שחל להיות בערב שבת, רב אמר מקדימין פרשת זכור כי היכי דלא תיקדום עשיה לזכירה', והיינו משום שהפסוק 'והימים האלה נזכרים ונעשים' קאי על מחיית עמלק בזכירה ובעשייה, ולכן מקדימין זכירת מעשה עמלק לקיום מחייתן והנצחת מפתן במעשה דפורים וקיום ד' מצוות היום.

אולם בד בבד עם זכירת מעשה עמלק ועשייתו בימים שבו הם נזכרים ונעשים

21 וכמו שכתב החינוך במצוה תר"ג שנצטוינו להתמיד בזכירת מעשה עמלק בפה "כדי שלא ישכח הדבר, פן תחלש איבתו ותחסר מהלבבות באורך הזמנים".

22 וכמפורש בתרגום שני שהני חמשה ושבעים אלף שהרגו ישראל באויביהם היו כולם מזרעו של עמלק, ומלחמתן של ישראל בשונאיהם היתה מעין מלחמת ישראל בעמלק במדבר.

וראה בדברי רבינו בחיי בפרשת בשלח (שמות יז, טז) במלחמת עמלק שביאר הטעם שלא שלחו בני ישראל ידם בבזיה במלחמת עמלק ובנס של פורים, וז"ל: 'מלחמה לה' בעמלק, באר כי המלחמה והשלל הכל יהיה אסור בהנאה ויהיה הכל לה' לא לבני אדם וכו', ומפני זה נזהר מרדכי בדבר שלא ליהנות משלל המן שהיה מזרע עמלק כענין שכתוב בפורענות המן: ובזוה לא שלחו את ידם'.

וכן כתב הרמב"ן (דברים כ"ה, י"ז) 'בספרי זכור את אשר לך עמלק - בפה, לא תשכח - בלב, ולא ידעתי מה היא הזכירה הזו בפה, אם לומר שנקרא פרשת עמלק בצבור, ונמצינו למדין מן התורה בשניה זכור (עיין מגילה כ"ט ע"א), ויהיה סמך למקרא מגלה מן התורה' ע"כ. משמע מדבריו חידוש גדול דאפשר לקיים מצות "זכור" בקריאת המגילה.

ואכן בדברי הירושלמי שהביא הרמב"ן לעיל סיים בעל השמועה 'רב ור' חנינא ור' נתן בר קפרא וריב"ל הוו יתבין ואמרין המגילה הזאת נאמרה למשה בסיני אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה'.
ועיין לקמן שנביא את דברי הראב"ד והר"ש משאנן בפירושם לתורת כהנים.

23 כדאיתא בפסחים קי"ז ע"א.

24 דגם שאר מצוות היום נמשכין ושייכין במצות קריאת המגילה וכמו שכתב הרא"ם בפירושו להסמ"ג ריש הלכות מגילה, וז"ל 'והא דאחשבינהו לכולהו מצוות דמקרא מגילה ומשתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים למצוה אחת, משום דכולהו וכו', ותלה הכל במגילה מפני שהוא עיקר'. וכן מבואר ממה שכלל הרמב"ם כל ד' מצוות היום במצות קריאת המגילה, וכאשר יתבאר לקמן.

25 ומצוות היום של פורים גם כן נוהג דוקא ביום, כשאר מצות הרגלים, וכדתנא אמימר משמיה דרבא (מגילה ז ע"ב) 'סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, וכו' תנא מיניה ארבעין זימנין ודמי ליה כמאן דמנח בכיסיה'.

מחמת מחיית עמלק קוראין את המגילה גם בכדי לפרסם הנס כדרך שהיו צועקים בלילה וביום,²⁷ ודין השני הנדרש מהני קראי הוא חיוב הקילוס שמקלסין להקב"ה ומוסיפין דברי שבח אחרי קריאת הגילה, וכמו שכתב רש"י 'שמפרסמין הנס והכל מקלסין להקדוש ברוך הוא'. ועיין בשאלות (פרשת וישלח שאלתא כ"ו) 'דמחייבין דבית ישראל לאודווי ולשבוחי קמי שמיא בעידנא דמתרחיש להו ניסא.... וכד מטי יומא דאיתרחיש להו ניסא לישראל, כגון חנוכה ופורים מיחייב לברוכי'²⁸. [אולם הני שתי הלכות אינן מדברי קבלה ממש, אלא מדרבנן

אולם הטעם השני בקריאת המגילה הוא משום חובת הלל ומק"ו דהלל ביציאת מצרים, וחיוב זה כולל את הקריאה ביום וגם בלילה, שהרי שירה על הנס נאמרה בין ביום ובין בלילה, וכדכתיב (ישעיהו ל', כ"ט): 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג', והשתא מעבדות לחירות מהללים, ממות לחיים לא כ"ש²⁶.

ומה שדרשו רז"ל הני קראי דתהילים, אינם מקור שלישי לעצם חיוב קריאת המגילה, אלא דמוסיפין בה שני דברים, א' שהקריאה מחמת הילול ושבח אינה בלילה בלבד, אלא דגם ביום בנוסף לחיוב הקריאה

26 ועיין בטורי אבן (מגילה יד ע"א) שהקשה דאין נילף חיוב קריאת המגילה מהלל דפסח, שהרי הלל הנאמר בימי חג הפסח אינו ממצות היום ומחובת יו"ט אלא משום הלל ושבח על הנס. וכתב דאולי מהלל דלילא ילפינן. ולכאורה כל קושיותיו היא רק לשיטתו שלמד שקריאת הלל דלילה לאו מעיקר תקנת נביאים ומדברי קבלה היא, ולכן העיר שאין ללמוד קריאת היום מהלל דיממא, ודחק שאולי ילפינן קריאה דיממא מהלל דלילא, אך לדידן שפיר מיושב שגם קריאת הלילה מעיקר התקנה היא, דילפינן מק"ו שמשבחין ומהללין על כל נס ונס.

ועיין בשו"ת חת"ס (או"ח סימן קצ"ה) שהקשה על שיטת הטו"א הסובר שקריאת הלילה אינה אלא מדרבנן, מהאי ק"ו דמבואר בו שיש להלל ולשבח על הנסים בלילה כביום.

27 דס"ד דקריאת המגילה מחמת הילול ושבח איננה אלא בלילה, ומצות הקריאה ביום נתקנה כולה משום מחיית עמלק, וקמ"ל שעושים זכר לנס בלילה וביום כדרך שהיו צועקין בלילה וביום. ואולי בזה נוכל לבאר מאי דס"ד דבני הישיבה בדברי ריב"ל שמצוה לקרא המגילה בלילה, ולמיתנא מתניתין דידה ביממא (מגילה ד' ע"א), דהכי איתא בפירוש הראב"ד והר"ש משאנן בתורת כהנים בחוקותי (פרשתא א', ה"ג) 'זכור את אשר עשה לך עמלק, שתהא שונה בפין הלכות מגילה', ובס"ד סבור שקריאת היום אינה אלא מחמת מחיית עמלק, וקמ"ל הני תרי קראי דתהילים שגם ביום יש בו משום זכר לנס ופירסומו, ואף שלגבי חיוב מחיית עמלק דיינו בשינון הלכות המגילה, אלא שלא הוזכר הנס במשנה ולכן בעינן לקרוא את המגילה מתוך המגילה בכדי לפרסם הנס.

והנה הגאון רש"ק בסימן תר"צ עמד על ההו"א שלא נקרא מגילה ביום, ונסתפק בלימוד משניותיה, ותמה שהרי בגמרא דרשו קריאת המגילה מקרא ד'והימים האלה נזכרים ונעשים', וכן שנינו (מגילה ג' ע"א) שמבטלין כהנים מעבודתן לשמוע המגילה, ואין ס"ד שלא נקרא את המגילה בעידן העבודה, והניח בצ"ע, אך לדברי הראב"ד והר"ש משאנן מיושב היטב, דמאחר וקריאת היום היא משום מחיית עמלק, שפיר מצאנו לצאת ידי חובה בשינון המשניות וההלכות, אלא דמ"מ מסקינן בגמרא שגם ביום יש לקרוא מתוך האגרת וכדכתיב 'כתוב זאת זכרון בספר'.

ושבו מצאנו דברים מפורשים בירושלמי סוף פרק ב' הלכה ד' 'שמעון בר בא בשם ר' יוחנן: וזכרם לא יסוף מזרעם, מיכן שקבעו לה חכמים מסכת', והיא העולה על רוחנו שזכירת מעשה המן מזרעו של עמלק הוא בשינון דיניה והלכותיה של המגילה שחוברו יחד בעומק המסכת.

28 וכן כתב הרמב"ם בסוף ג' מנין המצות הקצר 'כדי לברכו ולהללו', והוא ברכת 'הרב את רבנו' וכדמבואר במגן אברהם סימן תר"צ ס"ק י"ט, ובמחצית השקל הוסיף וביאר 'דהברכה לא קאי על המגילה, כי אם נתקנה בפני עצמה לתת הודיה לה' על הנס, ומהאי טעמא כתב הר"ן פרק הוקרא את המגילה (מגילה יב, א ד"ה ברוך) דברכה שאחרי המגילה פותחת בברוך, אף דקיימא לן (רמב"ם ברכות יא, א) ברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך, והיא סמוכה לברכה שלפני המגילה, דאין המגילה חשיב הפסק, אלא משום דברכה שלאחריה אין לה שייכות למגילה, אלא נתקנה בפני עצמה להודות לה' על הנס והפורקן, וסמכוהו לאמרה אחרי המגילה 'וכו' ע"כ. וכן מצינו במצות הדלקת נר חנוכה שגם היא נתקנה משום פרסומו ניסא במסכת סופרים 'כדי להודות ולהלל לשמך הגדול על ניסוך',

לילה זמן מלחמה³² אין חיוב זכירת מעשה עמלק בלילה, ולכן אין בקריאת הלילה משום מעשה עמלק, אלא משום פרסומא ניסא בלבד.³³

ואסמכוה אקרא, שהרי לא נאמרו הני קראי בלשון ציווי אלא דרך סיפור דברים בעלמא²⁹].

חיוב נשים בזכירת מעשה עמלק ובשמיעת המגילה

ועתה נחזור לדון בחיוב נשים בקריאת המגילה ובביאור חיובם. הנה שיטת הבה"ג ותוס' (בדף ד' ע"א) היא דאף שאמר ריב"ל נשים חייבות בקריאת המגילה שאף הן היו באותו הנס, מ"מ אין חיובן דומה לחיובם של אנשים, ואין האשה מוציאה את האנשים ידי חובת קריאת המגילה, משום שאנשים חייבין בקריאת המגילה,³⁴ ואילו הנשים, אף שהיו באותו הנס לא נתחייבו בקריאה אלא בשמיעה בלבד.

והגאון הק' בעל האבני נזר (באו"ח סימן תקי"א אות ד') עמד לבאר שיטתם בחילוק שבין שני החיובים, וביאר דחיוב הקריאה הוא מעין דווגמת חיוב קריאת פרשת זכור, שהיא מצות קריאה בפה, אך מטעם זכירת הנס דיינו בפרסום הנס ברבים, ולכן כתב שאנשים שחייבים בפרשת זכור חייבים גם בקריאת פרשת זכור שבכתובים, והיא קריאת המגילה, אך נשים שאינן בנות

העולה לנו שקריאת המגילה בלילה אינה אלא משום פרסומי ניסא ומצות הלל, וקריאת היום יש בה שני מחייבים, הלל על הנס, וזכירת מעשה עמלק, וכדילפינן מקרא ד'כתוב זאת זכרון בספר' שיהיו מעשה עמלק ומלחמתן נזכרים ונעשים בימים האלה,³⁰ והטעם שאין קריאת המגילה בלילה כולל בה דין השני [זכירת מעשה עמלק], נבאר על פי דברי החינוך במצות תר"ג, שכתב הטעם שאין הנשים חייבות בפרשת זכור ובזכירת מעשה עמלק, [ואף שאינה מצוה שהזמן גרמא] והוא משום שמצוות הזכירה קשורה ותלויה במצוות מחייתם, ומאחר ואין דרכן של נשים לעשות מלחמה, שוב אינן חייבות בזכירת עמלק ובקריאת הפרשה,³¹ ולפ"ז אפשר לומר דהוא הדין בלילה, מאחר ואין

29 וכדמבואר ברמב"ן בשורש שני (עמוד פ"ד במהדורת פרנקל). וראה דברי הגאון מהרש"ק בחכמת שלמה (או"ח תרצ"ה ס"ג) שכתב 'מצאתי בפירוש רש"י תענית (דף ט"ו ע"א) ובתוספות יו"ט (שם פ"ב מ"א), דפירשו דלא נקרא דברי קבלה רק מה שנאמר לצוות לישראל, אבל מה שנאמר דרך סיפור לא הוי דברי קבלה'.

30 ואכן מצאנו שכתב הפרי מגדים (בסימן תרצ"ב א"א ב') שקריאת המגילה ביום וקריאתה בלילה ב' תקנות הם ובשני זמנים נתקנו, שבתחילה תקנו מרדכי ואסתר קריאת המגילה ביום בלבד, וכדכתיב 'והימים האלה נזכרים ונעשים', ו'להיות עושים את יום ארבעה עשר' וכו', ואחר זמן האיר הקב"ה עיניהם ודנו ק"ו בהלל דפסח ותקנו את הקריאה שבלילה. [ואף שהפרי מגדים עצמו אינו מבאר את טעם חילוק התקנות, אך כאשר נראה בעיני כחבתי].

31 אם כי המנחת חינוך הביא שם שיש סוברים שנשים חייבות בפרשת זכור, וטעמם ונימוקם עימם משום שגם נשים שייכות למצוות המלחמה, שהן צריכות לסייע ללוחמים, ולכן גם עליהן מוטלת המצווה לזכור את מעשה עמלק.

32 וכטענת המלאך שר צבא ה' 'עתה באתי' שהוכיחם על שאינם עוסקים בדברי תורה בלילה מאחר ואין לילה זמן מלחמה, ואכן מיד לן שם יהושע בעומקו של הלכה, ועיין רש"י בסנהדרין ורד"ק על הפסוק ביהושע. 33 שוב מצאתי סברא וחילוק זה ב'מרחשת' ח"א סי' כ"ב " משום דקריאת המגילה מלבד פרסום הנס יש בה גם כן משום זכירת עמלק וכמו שזכר הרמב"ן מזה על התורה סוף פרשת כי תצא, ועל כרחך הוא לומד מקרא ד'כתוב זאת זכרון בספר' דמייירי במחיית עמלק ושקריאת המגילה יש בה משום זכירת מחיית עמלק וכו', והרי אנו למדין מזה שקריאת המגילה יש בה שתי מצוות, חדא משום פרסום הנס ועוד משום מצות זכירה שתקנו אנשי כנסת הגדולה וכו'. וזהו ביאור דברי הגמ" שם ("ח ע"א) אטו אנן האחשתרנים וכו' מי ידעינן אלא מצות קריאה ופרסומא ניסא, הרי שיש במגילה שתי מצוות היינו קריאה ופרסומא ניסא".

34 אלא שיוצאים האנשים ידי חובת הקריאה בשמיעה, מדין שומע כעונה.

רמז בתורה להוסיף עוד זכירה למעשה עמלק מן התורה. אמנם כל זה נכון בזמן מלחמה ולגברי בני מלחמה, אך מה שנתחייבו הנשים, וכן מה שנתחייבו בקריאה בלילה שאינו זמן מלחמה ע"כ מטעם אחר הוא, ומשום פירסום הנס בלבד,³⁵ ובה שונה חיוב הקריאה של נשים מחיובם של אנשים, ולכן אין הנשים מוציאות את האנשים בקריאת המגילה³⁶.

ועל פי הדברים האלו אפשר ליישב את קושייתנו הראשונה, שהערנו מאחר ונשים נתמעטו ממצות היום מקרא ד'איש לרעהו', ואינם בנות מיעבד מלחמה, א"כ לדעת הרמב"ן שאין הנביא רשאי לחדש דין חדש מעצמו אלא א"כ יש לו רמז מן התורה, איך חייבו אנשי כנסת הגדולה את הנשים במצות היום מאחר ואינן חייבות מעיקר דין התורה.

אך לפי דברינו שכל מצות היום יש בה שני דינים ושני מקורות, וחלק ההלל וההודאה נלמד מק"ו שהוא מ"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, לכן שפיר היו יכולים לחייב גם את הנשים בקריאת המגילה ובקיום מצוותיה, ואכן לא מלתא דמחיית עמלק, אך מלתא דהלל והודאה ופירסום הנס שפיר נתחייבו.

כמה נפק"מ להלכה בין קריאת היום וחובת קריאת הלילה

אחר שביארנו ששתי הקריאות חלוקות ביסודן ובחיובן, שקריאת המגילה בלילה היא תקנה בעלמא משום פרסום הנס

חיובא בפרשת זכור, אינן חייבות בקריאת המגילה גם כן, אך מאחר ואף הם היו באותו הנס, חייבות גם הן להלל ולשבח ולפרסם הנס, שמתקיים בשמיעת הסיפור מפי המפרסמו.

וז"ל בקצרה, 'אך באמת יש בקריאת מגילה משום זכירת עמלק, לזכור שהשנאה טמונה בלבם לדורותם, ועל כן ימח זכרם כדמוכח בירושלמי פרק קמא דמגילה וכו', וכן משמע בש"ס דידן פרק בני העיר (ל' ע"א), במה דאמרינן כי היכי דלא לקדים עשיה דפורים לזכירה דעמלק, והיינו מדכתיב נזכרים ונעשים, שמע מינה דהני זכירות דעמלק ודהמן חדא נינהו, ולא משום פרסום נס לבד קורין המגילה. על כן משום הזכירה חייב בקריאה, אלא ששומע כעונה. אבל נשים, לא מבעיא לדעת החינוך (מצוה תר"ג) שאינם בחיוב זכירה דעמלק, אך חוץ מזה הלא זכירה דהמן דוגמת זכירה דעמלק שאינו זכירת הנס, רק מה שהיה רוצה לעשות לישראל, על כן אין לחייב הנשים משום שהיו באותו הנס, ואין חיובם רק משום פרסום נס, על כן אין חייבין בקריאה רק בשמיעה, עכ"ל.

וביאורו בדעת הבה"ג עולה יפה עם מה שביאר הרמב"ן לעיל בטעם שמנה הבה"ג מצות קריאת המגילה במנין תרי"ג, שהרי לחדש מצוה מעתה אינם רשאים והיו עוברין על כל תוספי בהוספת המצוה, וע"כ שמצות הקריאה כבר נמסרה למשה מסיני, וכדברי הירושלמי, ולכן היו מצירים ודואגים למצוא

35 וכן מבואר מהא דאמר שמואל (מגילה ז ע"א): 'אסתר אינה מטמא את הידים וכו' דניתנה לקרות ולא ליכתוב, ובתוס' שם (ד"ה נאמרה) ביארו דלא פליג אמתניתין שקראה בעל פה לא יצא, אלא דס"ל דכתיבתה וקריאתה מתוך הכתב היא מדרבנן, דמעיקר דין פרסום הנס די בקריאה בעל פה, אך לדין דקיי"ל דניתנה ליכתב מקרא ד'כתוב זאת וזכרון', יהיה הקריאה מתוך הכתב מעיקר מצוה ומדברי נביאים.

36 ולכן חזו"ן ומברכין ברכת שהחיינו ביום, משום שבקריאה דלילה עדיין לא יצאנו ידי חובת מצות זכירת מעשה עמלק מן הכתובים.. ולפי זה יוצא לנו חידוש להלכה, שבקריאה דלילה יוכלו הנשים להוציא את האנשים ידי חובתן, במקום שאין בו חשש משום כבוד הציבור. ואחר כך באמת מצאנו כן במרחשת סימן כ"ב אות ד', וזה לשונו: 'ולפי"ד בטעם הבה"ג...מ"מ יש בזה הבדל בין חיוב היום ובין חיוב הלילה, דביום מצוותה גם כן משום זכירת מחיית עמלק, אבל בלילה אין מצות קריאתה אלא משום פרסום הנס אבל לא משום מצוות זכירה, ולפי זה בלילה חיוב קריאת האנשים והנשים שוה, דבשניהם אין מצוה אלא משום פרסום הנס. מעתה בלילה גם לדעת בה"ג נשים מוציאות אנשים, שבהו חיובן שוה'.

קוראין כלל,³⁹ והטעם הוא משום שעיקר חיוב המגילה הנדרש מקרא הוא קריאת היום שיש בה משום מחיית עמלק אשר עליה סמכו הנביאים להוסיף על מצוות התורה, משא"כ קריאת המגילה דלילה שאינה מדברי קבלה אלא תקנה מאוחרת שתיקנו חז"ל מק"ו דיציאת מצרים, אזי כשם שהקילו על בני הכפרים להקדים ליום הכניסה, כן הקילו עליהם להיצמד לעיקר הקריאה המחויבת מדברי קבלה ולא לחייבם בקריאת הלילה.⁴⁰

והנה בגמרא ריש מגילה דנו דמנלן דמקדימים לימי הכניסה, ובגמרא אמרו ואימא י"ג, ומשני י"ג יום קהילה לכל הוא ולא צריך לרבוויי, ופירש רש"י "הכל נקהלו להנכם מאויביהם בין בשושן בין בשאר מקומות, כמו שכתוב בספר, הלכך לא צריך קרא לרבוויי שיהא ראוי לקרייה, דעיקר הנס בו היה", והקשה הרא"ש שם (פרק א' סימן א') 'ולא נהירא וכו'. ועוד דלא זמן המלחמה גורמת הקריאה אלא זמן המנוחה, כדכתיב כימים אשר נחו בהם'.

ולכאורה היה אפשר לבאר המחלוקת בהני תרי צדדים, דדעת הרא"ש כדעת הרמב"ם דקריאת המגילה היא רק משום פרסומי ניסא, ועד הזמן שנחו עדיין לא היה זמן לפרסם הנס, והמלחמה עצמה ודאי לא היתה הגורם של חיוב הקריאה עד הנצחון, ובשעת הנחם מאויביהם, כמו חנוכה דעד סוף הנצחון שהם 'חנו בכ"ה' לא תקנו לפרסם הנס. אבל דעת רש"י כדעת הבה"ג דעיקר הקריאה מדברי קבלה היא, משום זכר מחיית עמלק, ואם כן בוודאי עיקר גורם

וזכרוננו, ומק"ו מיציאת מצרים, וחובת קריאת המגילה ביום היא משום מצות זכירת מחיית עמלק, נראה דלא רק שהם חלוקים ביסוד המחייבן אלא שיש ביניהם כמה חילוקי דינים, וכאשר יתבאר.

כבר ביארנו לעיל חילוק הראשון, שנשים אינן חייבות במחיית עמלק אלא בפרסום הנס, ולכן אינן חייבות בקריאת המגילה אלא בשמיעתה, ומינה, דהא דאין הנשים מוציאות את האנשים יד"ח, אינו אלא בקריאה דיממה, אבל בקריאה דלילה שפיר יוכלו להוציאם.

עוד יש ביניהם לגבי קביעת מקום וזמן חיוב הקריאה, דהרי קיי"ל (מגילה יט ע"א) דפרוז בן יומו מיקרי פרוז,³⁷ ולכן ההולך ממקום למקום, אם דעתו לחזור למקומו באותו היום, קורא עם אנשי מקומו, ואם לאו קורא עם אנשי המקום שנמצא עימם, ובסוגיא שם וברש"י מבואר דעיקר הקביעות תלוי במקום שהותו בתחילת זמן קריאת היום, ואף שחייב אדם לקרוא את המגילה ביום ובלילה, מ"מ קביעת חיובו תלוי במקומו של יום, וכן נפסק בשו"ע (בסימן תרפ"ח סעיף ה').

ובטעם הדבר ביאר הפרי מגדים (משב"ז שם ס"ק ו'), משום שעיקר תקנת הנביאים בקריאת המגילה היא קריאת היום שעליה מצאו רמז מן התורה.

ולסמך לדבריו הביא הפמ"ג את שיטת הר"ן בריש מגילה (ב' ע"ב ד"ה חייב)³⁸ שכתב שזה שתיקנו חז"ל שבני הכפרים יקדימו לימי הכניסה, לא היה אלא לגבי חיוב קריאה דיממה, אבל בלילה לא היו

37 וכדילפינן מדכתיב ע"כ היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות, דקמ"ל דפרוז בן יומו קרוי פרוז.

38 וכן דעת הרא"ש בסימן ז' ועוד ראשונים.

39 או שהיו קוראין ביחיד ולא בציבור.

40 ובפרט אי נימא שתקנת קריאת הלילה היתה תקנה מאוחרת. ובסוגיא דבני הכפרים מבואר שתקנת הקדימה נתקנה על ידי מרדכי ובית דינו, וא"כ פשוט הוא שאין בקריאתם אלא חיוב קריאת היום. ועיין בריטב"א דף י"ט ע"א שביאר את דברי הירושלמי שכן כפר שהקדים ליום הכניסה ושוב נכנס ביום י"ד לעיר, חייב לקרוא עימם פעם שניה, שהרי ביום הכניסה לא קרא אלא ביום, שעיקר הלימוד להקדמת ימי הכניסה היא מקרא דימים כימים וכו' וניחא קושית תוס' שם ד"ה בן כפר דבן כפר שהלך לעיר בין כך ובין כך קורא עמהם פירש רש"י ואע"פ שקרא כבר ליום הכניסה. וקשיא למה יחזור ויקרא שני פעמים.

שמחה ומשתה שייך רק בזמן שנחו ועשו כימים שבזמן מרדכי ואסתר עשו את השמחה ומשתה רק יום אחר הנס אשר נחו בהם.

וזהו מה שכתוב ברש"י: 'לא צריך קרא לרבוויי שיהא ראוי לקרייה דעיקר הנס בו היה', והיינו דגם חיוב דפרסומי ניסא שייך לזמן קהילה לכל.

והא דהקשינו לעיל מחנוכה דקבעו את זמן הפרסומי ניסא רק אחר המלחמה שחנו בכ"ה, לא קשיא מידי, דגם שם קבעו את הימים טובים בזמן שנחו, אבל מצות פרסומי ניסא עשו ביום הנס עצמו כמו שכתוב (שבת כא ע"ב): מאי חנוכה, וביאר רש"י על איזה נס קבעוה וקאמר שם על נס של הפך שמן שדלק שמונה ימים. והנה הם הם הדברים שאמרנו דעושי פרסומי ניסא באותו היום של הנס עצמו ולא יום אחרי הנס, ודו"ק.

שיטת הרמב"ם במצות קריאת הלילה

אמנם עד כאן ביארנו את החילוק שבין קריאת המגילה שבבילה לקריאתה ביום, על פי דעת הרמב"ן שסובר שמצות קריאת המגילה בנוי ומיוסד על הרמז שמצאו לו מן התורה בפרשת מחיית עמלק, ואילו לא הרמז היו עוברים על איסור בל תוסיף בהוספת מצוות למנין תרי"ג, ולכן הוצרכו למצוא לו רמז מן התורה, ומאחר ומפאת מחיית עמלק אתינן עלה, לכן חילקנו בין קריאת היום שהיא זמן מלחמה לקריאת הלילה שאינה זמן מלחמה ומחיית עמלק, וע"כ כתבו הרא"ש ורבינו תם ודעימם שאין קריאתה מעיקר המצוה ומחובתה, אלא תקנת רז"ל ומשום פירסום הנס.

אך כל זה כאמור הוא לפי דעת הרמב"ן, אולם לדעת הרמב"ם הרי אילו היו מחייבין את הקריאה מחמת רמז שבתורה והיו אומרים שמפי הגבורה ניתנה מצוה זו, היו עוברים על לאו דבל תוסיף, ואדרבה מצות קריאת המגילה לא נתקנה מחמת סיוע והוספה על דברי תורה כלל, אלא כל כולה היא תקנת נביאים שתיקנו לקרוא את

חיוב הקריאה הוא המלחמה, וניחא קושיית הרא"ש.

אבל עדיין אינו מבואר כל צרכו, דהזכרנו לעיל דאיכא עוד מחייב לקריאה, חוץ מזכירת מחיית עמלק, והוא מצות פרסומי ניסא, ואיך יוצאים בני כפרים במצות פרסומי ניסא קודם זמנו.

והיה אפשר לומר דאע"פ שהמלחמה גורמת לקריאת המגילה, עדיין כתיב 'כימים אשר נחו בהם' כמו שהקשה הרא"ש סברא זו קאי רק על מצוה אחת של הד' מצוות דהיינו קריאה ובלשון הקרא נזכרים כדאיתא במגילה (ב ע"ב) 'אשכחן עשייה זכירה מנלן' וע' רש"י: 'זכירה' - קריאת המגילה. מנלן - שנקבע להם זמן לפרושים בארבעה עשר הא בהאי קרא דעל כן היהודים הפרושים היושבים בערי הפרוות עושים את יום ארבעה עשר וגו' עשייה הוא דכתיבא'.

וא"כ מקרא ד'נזכרים ונעשים' למדנו שיש שני סוג חיובים: א. זכירה, היינו קריאה. ב. עשייה, דהיינו שאר מצוות היום, משתה ושמחה ומשלוח מנות ומתנות לאביונים. ומקרא מפורש הוא במגילת אסתר פרק ט' פסוק י"ט "על כן היהודים...עשים...שמחה ומשתה ויום טוב ומשלוח מנות איש לרעהו" ועל חיוב זה של עשייה כתיב 'כימים אשר נחו בהם' כדכתיב (שם פסוק כ"ב): 'לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים', ומשום הכי רק במצות קריאת המגילה יש סברא של "זמן קהילה לכל היא", אבל בשאר מצוות של עשייה עושין כימים אשר נחו בהם.

ואם כנים אנחנו, יש לומר שגם על חיוב קריאת המגילה משום פרסומי ניסא דילפינן מהקל וחומר מחיים למיתה - גם בזה יכול לחלק לשני ימים, דעל פרסום הנס של הקריאה יש לומר כל שכן, דאם יום של אחר הנס אשר נחו בהם יש מצוה של פרסומי ניסא, כל שכן ביום של הנס עצמו יש מצוה של פרסומי ניסא. אבל בשאר מצוות של

ולפי דבריו שמצות קריאת הלילה והיום שווין, ע"כ שיש להוסיף ולבאר שגם בני הכפרים המקדימין היו קוראים בין ביום ובין בלילה. ואכן מצאנו שדנו בזה הראשונים, וכן כתב המאירי 'שהיו שולחים להם בקי מבערב וקורא להם במקומם לילה ויום',⁴³ וכן כתב רבי אברהם מן ההר⁴⁴ שקריאת בני הכפרים היתה בכפר ולא בעיר אחר כניסתם, ומאחר וקריאתם היתה בכפר שוב אין מקום לקושיית הראשונים שתמהו שלא היו נכנסין לעיר אלא ביום, [ומזה הוכיחו שלא היו קוראים בלילה].⁴⁵

וכן לענין הנשים, אף שביארנו דדעת הבה"ג והתוס' הוא שאין הנשים מוציאות את האנשים יד"ח, משום שחובת האנשים היא גם מחמת חיוב מחיית עמלק, ואילו חיוב הנשים הוא רק מחמת פירסום הנס, מ"מ בדעת הרמב"ם דייקו המגיד משנה ועוד דס"ל כפשטה דסוגיא בריש ערכין שאחד האנשים ואחד הנשים מחוייבין באותו חיוב ומוציאין אלו את אלו ידי חובתן, וכתב האור שמח דטעמא דמילתא הוא שסברת הבה"ג ותוס' היא כמו שביארנו לעיל על פי דברי האבני נזר. אכן כל זה הוא לדעת הרמב"ן ודעימיה הסוברים שקריאת המגילה שייכת למצות מחיית עמלק, אך לדעת הרמב"ם שקריאת המגילה נתקנה זכר לנס, אף הנשים שהיו באותו הנס חייבות בה בכל דיניה ומוציאות את שאר המחויבין יד"ח.

ודאיתנא עלה נחזור לריש דברינו שדנו הפוסקים האם נשים חייבות בשאר מצוות היום, ולכאורה תהיה מחלוקתם תלויה בטעם וסיבת חיוב קריאת המגילה, דהנה מפשטות לשון הפסוק במגילה משמע

המגילה ביום הנס, וכמו שכתב הרמב"ם בסוף מגין המצוות הקצר 'אלא כך אנו אומרים, שהנביאים עם בית דין תקנו וצוו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקדוש ברוך הוא ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשועינו, כדי לברכו ולהללו', ולפי דבריו אין לחלק בין קריאת המגילה שביום לקריאת המגילה בלילה, ששניהם על שם הנס נתקנו, דוגמת ההלל שאומרים בפסח בימי החג ובליל התקדשו.

[ומה שאמרו שמצאו לו רמז מן התורה, אינו על עצם הקריאה ומצות המגילה, אלא על ההיתר שתהיה ניתנת להיכתב בין הכתובים, אבל עצם הקריאה ושאר המצוות התלויות בה אינן מחמת מחיית עמלק וכתובת זכרוננו, אלא מחמת פירסום הנס ומק"ו מאמירת הלל ביציאת מצרים⁴¹].

והנה ביארנו לעיל שהראשונים כתבו שאף שקוראים המגילה בלילה ומברכים עליה שהחיינו, חוזרים ומברכים שהחיינו ביום, וטעם הדבר הוא משום שמצות קריאת המגילה משום מחיית עמלק עדיין לא נתקיימה בקריאת הלילה, ולכן מברכים שהחיינו בקריאה דיום. אולם לדעת הרמב"ם שדין שתי הקריאות שוה, ששתייהן להודות ולהלל נתקנו, לכן פסק שאין לחזור ולברך שהחיינו בקריאת היום.

וז"ל, (בפרק א' מהלכות מגילה הלכה א') 'קריאת המגילה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים, והדברים ידועים שהיא תקנת נביאים', ובהלכה ג' הוסיף וביאר 'ומצוה לקרותה בלילה וביום', ומשמע שקריאת הלילה והיום שווין הם בטעמם ובחויבן, ולכן הסיק (שם הלכה ג') 'וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו'.⁴²

41 וכדמבואר במהרש"א שם.

42 ובמגיד משנה שם ביאר דבריו שהרי זו כשאר מצוות, שכיון שקיים ובירך שהחיינו בפעם הראשונה, אינו חוזר ומברך עליה בפעם השניה, עיי"ש.

43 ובהמשך דבריו דן למה לא יהיו שולחים להם מי שיקרא בזמנם.

44 מובא במגילת האורים סימן א' ענף ד' אות ב'.

45 וכן כתבו התוספות ביבמות דף י"ד ע"א שלא היה בקריאת בני הכפרים משום לא תתגודדו, משום שלא היו קוראים בעיר אלא בכפר.

ומרהיטת לשונו משמע שכל הד' מצוות של פורים כחדא חשובין ומצוה אחת הן, וכן משמע מלשון הסמ"ג ריש הלכות מגילה.

וצריך לומר שטעם הדבר אליבא דהרמב"ם שונה מדברי השל"ה הקדוש דהני ד' מצוות אינן ד' מצוות נפרדות, אלא שכולן כלולות במצות קיום האגרת ותקנת רז"ל במצות קריאת המגילה, אלא טעם אחר יש בה וכמו שכתב הרא"ם בפירושו לסמ"ג ריש הלכות מגילה, 'והא דאחשבינהו לכולהו מצוות דמקרא מגילה ומשתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים למצוה אחת, משום דכולהו משום פירסומא ניסא ניהו, ותלה הכל במגילה מפני שהוא עיקר'.

ומיניה וביה, מאחר שביארנו שיש שתי דעות ביסוד מצות קריאת המגילה, משום פרסום הנס ומשום מחיית עמלק, כמו כן בשאר מצוות האגרת נמי יש לדון בהן האם מחמת פרסום הנס נתקנו, או משום זכר למחיית עמלק, שעל ידי שבימים האלה נזכרים ונעשים המצוות המוטלות עלינו לזכר מעשה המן זרע עמלק, יקבע בליבנו שנאתו ונזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, ואת המצוה המוטלת עלינו לבער ולהכרית זרע עמלק.

והנה אי נימא שמצות קריאת המגילה אינה שייכת למחיית עמלק, אלא לפרסום הנס, וכן שאר מצוות היום מחמת הנס נתקנו, אז יש לחייב גם את הנשים בשאר מצוות היום, וכדעת הרמ"א, ומה שאמר ריב"ל שנשים חייבות במקרא מגילה מטעם שאף הן היו באותו הנס, היא הסיבה והטעם לחיובם בכל ד' המצוות האמורות בה. אך אי נימא דיסוד החיוב של קריאת המגילה והמצוות שנאמרו בה אינן מצוה חדשה שנתקנה במאמר הנביא, אלא שכלולים הם במצות זכירת ומחיית עמלק,⁴⁶ א"כ נשים שאינן בנות מיעבד מלחמה אינן חייבות

שנצטוונו בד' מצוות, וכדכתיב 'ויכתב מרדכי וישלח ספרים אל כל היהודים הקרובים והרחוקים לקיים עליהם להיות עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר ואת יום חמשה עשר בו בכל שנה ושנה, לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ומשלוח מנות איש לרעהו, ומתנות לאביונים וכו', לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית', והרי שהימים נתקנו להיות עושים ומקיימין ד' מצוות האמורות באגרת.

[וכן ע' רס"ג הגר"פ מצוה נט' דמביא לשון הרס"ג באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדיבור זכור) וז"ל "...זאת זכרון בספר ונוסף חוק עלי תכנית לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית"]. וכן משמע בדברי השל"ה הקדוש במסכת מגילה (פרק נר מצוה אות ו', והו"ד במגן אברהם סימן תרצ"ב סק"א ובמשנה ברורה שם סק"א) וזה לשונו: 'כשמברכין על קריאת מגילה ושהחיינו, יכוין שיצא בברכות אלו גם על סעודת פורים שיאכל ומצות משלוח מנות כו', כי סעודת פורים ומשלוח מנות הם גם כן מצוות מדברי קבלה, וראוי היה לברך עליהם וכו' שהברכות של המגילה קאי על קריאת המגילה ועל קיום מה שכתוב במגילה, דהיינו הסעודה ומשלוח מנות [ומתנות לאביונים], כמו שהחיינו בקידוש יום טוב סוכות קאי גם על הסוכה (כמבואר בסוכה מז"ע"א) על כן צריך השומע הברכות לכוון גם על זה'.

[אע"פ שהמגן אברהם הנ"ל מביא לכוון גם לשאר ג' מצוות בברכת שהחיינו, בשל"ה עצמו כתוב גם לכוון בברכת מקרא מגילה גם לשאר ג' מצוות והביאור הוא דמצוה אחת היא לקיים את כל דברי האגרת הזאת]. אך שהרמב"ם גם מונה המצוות כולם במצוה אחת, וכמו שכתב בפתיחתו להלכות פורים, 'הלכות מגילה וחנוכה יש בכללן שתי מצוות עשה מדברי סופרים וביאור שתי מצוות אלו בפרקים אלו',

46 שאף שאר המצוות יש בהם משום זכירת ומחיית עמלק, וכמו שכתב הגאון ר' אברהם סבע [בעל הצרור המור זקנו של מרן הב"י] בהקדמתו לספר אשכול הכופר, וז"ל: 'וכנגד אלו הדברים השנים של זכור ולא

מעצמו אלא א"כ יש לו רמז מן התורה, וכדברי השל"ה הקדוש דיש לקיים האגרת שכתוב שם כל ד' מצוות, א"כ איך חייבו אנשי כנסת הגדולה את הנשים במצוות היום מאחר ואינן חייבות מעיקר דין התורה.

אך לפי דברינו שכל מצוות היום יש בהם שני דינים ושני מקורות, וחלק ההלל

בהם כלל, על אף היותן מחויבות בעיקר הקריאה משום פרסום הנס שכלולות היו בה.

ועל פי הדברים האלו אפשר ליישב קושייתנו הראשונה, שהערנו מאחר ונשים נתמעטו ממצוות החג מקרא ד'איש לרעהו', ואינן בנות מיעבד מלחמה, א"כ לדעת הרמב"ן שאין הנביא רשאי לחדש דין חדש

תשכח כתוב במגילה והימים האלו נזכרים ונעשים, נזכרים כנגד זכור ונעשים כנגד לא תשכח. והענין הזה שצוה לנו זכירה בפה לזכור עניין עמלק בפרשת זכור ובקריאת המגילה, ועשיה בפועל להיות עושים את שני הימים האלה בזמניהם, ליריביו סעודות ושמחה בענין שבו לא תשכח מפי זרענו וכו'.

והוא על פי מה שכתב רש"י בדף ב' ע"ב 'נזכרים בקריאת מגילה, ונעשים משתה ושמחה ויום טוב לתת מנות ומתנות', ומבואר שגם שאר מצוות היום כלולים בהאי זכירה ועשיה של מעשה עמלק.

ובטעם הדבר שמשתה ושמחה שייכים למחית עמלק כתב שם בהמשך דבריו שענין בסומי ביין הפורים הוא משום מצות זכירת עמלק, ועל דרך שאמרו רז"ל (פסחים ק"ו ע"א): זכרהו על היין, וז"ל: 'ולפי שאין שמחה בלא יין כאומרו ויין ישמח לבב אנוש, וכתב המשמח אלוקים ואנשים, לפי שאו [לעתיד לבא] ישמח ה' במעשיו, לכן אמרו זכור את יום השבת לקדשו זכרהו על היין בכניסתו, לפי שהזכירה היא ביין, דכתיב זכרו כיין לבנון, ולכן אמרו נכנס יין יצא סוד וכו', ולפי שזאת המגילה היא מעין עולם הבא, לפי שהיא מדברת בכריתת זרעו של עמלק, לפיכך אמרו שמצות זה היום היא ביין, כאומרם חייב איניש לבסומי בפוריא, והטעם לפי שכמו שבשבת נאמר זכור את יום השבת והזכירה היא ביין, כן נאמר בכאן זכור את אשר עשה לך עמלק, ובמה תהיה זכירתו על היין, ולכן אמרו ימי משתה ושמחה לפי שאין שמחה אלא על היין, ולכן כל הנסים שנעשו בזה הזמן לא נעשו אלא במשתה היין וכו'.

ובספרו צרור המור ריש פרשת כי תבא כפל הדברים והרחיב בביאור הקשר שבין זכירת שבת לזכירת עמלק, וז"ל: 'לפי שאמר למעלה זכור את אשר עשה לך עמלק וחתם הפרשה לא תשכח, להורות שזה דבר גדול, ולכן הזהיר עליו בעשה זכור את אשר עשה לך עמלק ובלא תעשה לא תשכח. וכן אמר זכור בעמלק כמו שאמר בשבת זכור את יום השבת, ואמרו בשבת זכרהו על היין בכניסתו, שצריך לקדש עליו ולברך בפה. כן צוה בעמלק זכור שנזכר דבר עמלק בפניו, כאומרו במגילה והימים האלה נזכרים ונעשים. נזכרים בפה ונעשים במשתה ושמחה על היין, כמו שנצטוונו בשבת זכרהו על היין, ובמלת זכור הזהיר שנזכרהו ביין בסעודת פורים.

והטעם שהשוה עמלק לשבת במילת זכור שנזכר, לרמז כי כמו שהשבת הוא דבר גדול מורה על חידוש העולם, כן דבר עמלק הוא דבר גדול, שבא כנגד ישראל וכו', לפי שידע שאמרו תביאמו ותטעמו מקדש ה' כוננו ידיך, ואמרו זה אלי ואנוהו, להורות שתכלית ביאתם היתה לבנות מקדש לכפרת העונות, ולכן בא עמלק כאומרו כי יד על כס ה', שרצה לשים ידו על כסאי שהיא ירושלם, ולעקור לישראל שלא יעלו שם, באופן שרצה לחזור העולם תהיה ובוהו באבידת ישראל שהם חידוש העולם כאומרו החדש הזה לכם.

ולכן אמר זכור את אשר עשה לך עמלק כמו שאמר בשבת זכור את יום השבת, וכמו שהשבת הוא יום מנוחה רמז לעולם הבא שהוא מנוחה, וכן הוא רמז לימות המשיח שהם מנוחה גמורה בלי צער ודאגה כמו השבת וכו'. כן דבר עמלק הוא רמז לימות המשיח, כי אז יתקיים האויב תמו חרבות לנצח, וה' לעולם ישב במנוחה והשקט, כי כל זמן שזרעו של עמלק קיים כביכול הקדוש ברוך הוא יש לו צער ומלחמה, כאומרו מלחמה לה' בעמלק מדור דור, ואמרו מדורו של משה עד דורו של שמואל, ומדורו של שמואל עד דורו של מרדכי, ומדורו של מרדכי עד דורו של משיח, ואז אין שטן ואין פגע רע ספו תמו בלהות, ואז יתקיים השקט ובטח עד עולם, שהוא עוה"ב עולמו של משיח, שהוא מנוחה כמו השבת שהוא שביעי ומנוחה.

ולכן ענין עמלק הוא דבר גדול בתורתנו ודומה לשבת, ולכן מועד פורים הוא גדול מכל המועדים כמו ששבת גדול מכל המועדים, עד שאמרו בירושלמי כל המועדים בטלים לימות המשיח חוץ מפורים, כתיב הכא וזכרם לא יסוף מזרעם וכתב התם קול גדול ולא יסף, וזה לטעם שהזכרתי למעלה, ולכן נאמר בו זכור בפה לא תשכח בלב לעד לעולם וזכרם לא יסוף מזרעם, וכבר הארכתי בזה במגילת אחשוורוש, ע"כ.

וראה לשוננו החרוץ של הרה"ק ר' צדוק הכהן בספרו מחשבת חרוץ אות ו' וז"ל: 'ארבע מצוות יש בפורים מקרא מגילה ומשלוח מנות ומתנות לאביונים ומשתה ושמחה, ונראה לי שהם נגד ארבע אותיות שם הוי"ה ב"ה דמלחמה לשם זה בעמלק מדור דור, והניצוח הוא על ידי ארבע מצוות מעשיות אלו וכו'.

ובביאור האי מילתא דאגדתא עמד הגאון בעל הגידולי תרומה (ר' עזריה פיג'ו) בספרו בינה לעתים (דרוש י"ט - דרוש שני לחנוכה) וז"ל, 'וראוי לדעת ככוונתם איך יתייחס לאחשורוש היותו בעל התל ולהמן בעל החריץ. כי הלוא שניהם הושוו בשנאתם לישראל, ונמצא שגם להמן היו ישראל כתל גבוה ותלול לשיכים בעיניו, ואיך אם כן יצדק המשל. שנראה שמה שמעיק לזה אינו מעיק לזה, להיותם דברים הפכיים, ואין הדבר כן כי שניהם על דבר אחד עצמו נצטערו.

וייראה לי כי הם אזלי בה לשיטתייהו, שפירשו ישנו עם אחד, שאמר לו המן לאחשורוש תא ואיגרי בהו, אמר לו מתיירא אני שכל המתגרים בהם, אלקיהם עושה עמו דין, אמר לו ישנו להם מן המצוות וכו'. ותמצית הענין כי הן אמת בין המן בין אחשורוש כולם שוים לרעה בשנאת העם הנבחר, אבל נתחלפו באופן חשיבות ישראל בעיניהם מן הקצה אל הקצה, כי אחשורוש היה מחשיבם לגדולי הערך ויקרים בעיני ה', ולכן אף על פי שהיה מתאוה וחפץ לאבדם, מכל מקום יראת מעלת גדולתם היתה עומדת לפניו.

והפך זה היו נבזים ושפלים בעיני המן ובלתי חשובים לכלום,⁴⁷ עד שבעבור זה אמר: ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו כי הגידו לו את עם מרדכי, שהגידו לו מאיזה עם הוא הנתונים ללעג וקלס,⁴⁸ לכן היה לבזו בעיניו לשלוח יד בהם, והשנאה מקלקלת השורה והכריחתו למלאות תאוותו ולבקש מאת המלך לאבדם, והוא המשל שהניח רבי אבא, כי לגבי אחשורוש היו ישראל כתל גבוה, מפני היותם חשובים לפניו במעלה יתירה, ואצל המן היו בהפך

וההודאה נלמד מק"ו, שהוא מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, לכן שפיר היו יכולים לחייב גם את הנשים בקריאת המגילה ובקיום מצוותיה, ואכן לא מלתא דמחיית עמלק, אך מלתא דהלל והודאה ופירסום הנס שפיר נתחייבו וכדברי הרא"ם משום דכולהו [ד' מצוות] משום פרסומי ניסא הוו.

בעל התל ובעל החריץ

ואחר שביארנו שיש שתי הבנות ונוסחאות ביסוד מצות קריאת המגילה, האם יסודה במצות מחיית עמלק או שהיא מצוה חדשה שנתקנה בידי נביאים לזכר הנס שנעשה בימי אחשורוש, היה נראה שיש לבאר את הענין בהבנה עמוקה יותר על ידי ביאור וליבון צרת אבותינו והסתרת הפנים שהיתה בימי מרדכי ואסתר וגודל הישועה שזכינו לה באותן הימים.

דהנה במעשה המגילה מבואר ששני משטינים עמדו נגד אבותינו, המלך אחשורוש שכנגדו עמדה אסתר,⁴⁷ והמן מזרע עמלק שכנגדו עמד מרדכי ולא קם ולא זע ממנו עד שהביא ישועת ה' ודרש טוב לעמו ושלום לכל זרעו, ובגמרא (מגילה י"ד ע"א) דימה רבי אבא מלך ושרים לבעל התל שקץ בתילו ובעל החריץ שקיוה וציפה לתל האבנים למלא חסרונו, וכן אמרו שם: 'ויאמר המלך להמן הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב בעיניך, אמר רבי אבא משל דאחשורוש והמן למה הדבר דומה, לשני בני אדם לאחד היה לו תל בתוך שדהו, ולאחד היה לו חריץ בתוך שדהו, בעל חריץ אמר מי יתן לי תל זה בדמים, בעל התל אמר מי יתן לי חריץ זה בדמים. לימים נזדווגו זה אצל זה, אמר לו בעל חריץ לבעל התל מכור לי תילך, אמר לו טול אותה בחנם והלואי', ע"כ.

47 אשר עליו הצביעה אסתר בידה באמרה 'איש צר ואויב', כמבואר בגמרא (מגילה טז ע"א) אמר רבי אלעזר: מלמד שהיתה מחווה כלפי אחשורוש, ובא מלאך וסטר ידה כלפי המן.

48 וכאבי אביו, עמלק, שקפץ יורד לתוך אמבטי רותחת והקר אותה בפני אחרים.

49 ושנאתו ובזיונו לעם הנבחר הושרש אצלו כבר מאבי אביו שלק אחר הנחשלים פליטי הענן וגזר ערלות וזרקן כלפי מעלה כמבואר בדברי רז"ל (עין רש"י פרשת כי תצא כ"ה, י"ח).

וחסדיו העמיד להם שני פרנסים טובים שיעמדו ויגנו זה לעומת זה, מרדכי היהודי שכפר בעבודה זרה, ואסתר המלכה שהלעיטה לרשע מסעודתה⁵³.

ודברים אלו מפה קדוש ישראל נאמרו, ועיין בספר השל"ה הק' פרשת תצוה (תורה אור אות כ' ד"ה ועל ענין זה) שביאר הענין בארוכה ונצטט מבין דבריו, וז"ל, 'ועל ענין זה אמרו רבותינו ז"ל במסכת חולין בפרק שלוח הקן (קלט ע"ב) משה מן התורה מנין, שנאמר (בראשית ו, ג): בשגם הוא בשר. המן מן התורה מנין שנאמר (שם ג, יא): המן העץ, אסתר מן התורה מנין שנאמר (דברים לא, יח): ואנכי הסתר אסתיר, מרדכי מן התורה מנין שנאמר (שמות ל, כג): ואתה קח לך בשמים ראש מר דרור, ומתרגמין מירא דכיא.

ידוע כי ראה ראינו תיקון אלו החטאים⁵⁴ במשה רבינו ע"ה, תיקן עון עבודה זרה במעשה עגל, שעמד נגד ששים רבוא מישראל ודן אותם. וכן ענין האכילה, ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל, פירש את עצמו אפילו מן המותר וכו'. ברמז המן שמרמז בתורה, נרמז חטא האכילה שהביא הגזירה לעולם על ידי אכילה בימי אדם הראשון כשאכל מן העץ, וכן אירע

חריץ עמוק ושפל לאפס ותוהו נחשבו לו, וכל אחד היה מתאוה לכלותם, אבל קפץ בראש המן הרע הזה ועשה השתדלות עם המלך, ומצא מין את מינו וניעור, והיה בעיניו כמוצא שלל רב למצוא מי שירצה להתגרות בהם, ע"כ דבריו⁵⁰.

ושני משטינים אלו עמדו נגד ישראל וביקשו להכחידם כל אחד כפי דרכו, אחשוורוש מחמת גודל הערכתו למעלת ישראל חשש מלהתגר במלחמה, ולכן ביקש וחיפש להכשילים ולפגמם בפגם תאוות האכילה בסעודתו המלאה כל טוב. ומנגד המן תפס אומנות אבותיו בידי וביקש להחדיר בהם מחשבת עבודה זרה וספיקות באמונת קל חי, עד שיאמרו 'היש ה' בקרבינו', וממדה למדה עד שיכרעו וישתחוו לצלם התלוי על צוארו, ובכך יוכל לאבדם ביום אחד, מעין מלחמת עמלק שבא לאבד בני ישראל ביום אחד⁵¹.

וטעם שעמדו שני משטינים אלו כנגד ישראל, הוא מחמת שני חטאים שחטאו אנשי הגולה, חטאו בנפשם כשהשתחוו לצלם, וחטאו בגופם שנהנו מסעודתו של אותו רשע, וכנגד זה עמדו עליהם מלך ושרים להכשילים ולהאבידם בתאוות אכילה ובחטא דעבודה זרה⁵² והקב"ה ברוב רחמי

50 ובענין זה מצאנו בדברי החת"ס בפירושו למגילה (תורת משה סוף פרשת תצוה) על הפסוק 'והעם לעשות בו כטוב בעיניך', וז"ל: 'המשילו חז"ל משל דהמן ואחשוורוש לאחד שהיה לו תל בחצרו ואחד היה לו חריץ, הענין מעולם נועצו שונאי ישראל להרוס אומה זו, מהם באו בשאט נפש להשמידם, ואחרים נתייראו מזה וטמנו להם פח יוקש להגביהם ולהושיבם בין נגידים ועי"ז יעזבו דתם, וזה היה כוונת אחשוורוש במה שהזמין ישראל לסעודה אחר שביטל בנין בהמ"ק, אבל להמן ארכה זה הדרך ובא לאמור למלך להשמידם כאחד ביום אחד, וא"ל המלך והעם לעשות בו כטוב בעיניך אם אתה סובר כי דרך זה יתכן, כמוני כמוך, ומשלו רז"ל הגדולה שחלק אחשוורוש לישראל לחל כלומר כוונתו היה להגביהם למען השפילם עד שיעזבו את אמונתם, והמן אמר אני אעשה חריץ להשליכם בה, ונענע לו אחשוורוש וא"ל הכסף נתון לך'.

51 וכמו שדרשו רז"ל על הפסוק ויחלוש יהושע, שעמלק בחר אנשים שראה באיצטגנינות שאינן בני מיתה באותו היום, ואכן היתה כוונתו לסיים מלחמתו ולהשמידם בעוד אותו היום גדול.

52 ואף שמפשטות לשון הגמרא משמע שחלק רשב"י עם תלמידיו על איזה חטא באה הגזירה, אך הר"ש אלקבץ בספרו מנות הלוי ביאר דבוראי שתייהם היו בהם, אלא שדנו על איזה מהם נחתמה הגזירה, עיי"ש על הפסוק 'ומרדכי ידע את כל'.

53 וענין שתי הישועות רמזה אסתר בקרא דהצילה מחרב נפשי מיד כלב יחידתי, הושיעני מפי אריה ומקרני רמים עניתני, כמו שביאר המהרש"א (ט"ו ע"ב ד"ה ואמרה שמא) שמתחלה תלתה הצרה בהמן שהוא דמיון הכלב, ורמזה אליו ה'צילה מ'חרב נ'פשי מיד כלב, ר"ת המן, ובסוף חזרה והתפללה על האריה מלך החיות לבטל מחשבתו הרעה, עיי"ש.

54 חטא עבודה זרה ופגם האכילה.

ונגד אלו שני חטאים היה תיקון מרדכי ואסתר. מרדכי תיקן עבודה זרה במה שהיה מתקן עצמו שלא השתחוה לצלם המן. וחטא אכילה נתקן על ידי אסתר, וחרדה את ישראל בסעודה שהזמינה להמן, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (מגילה טו ע"ב) טעם אחד מה ראתה אסתר שזימנה, וכדי שיהיה החרדה מהסעודה כפרה להנאה מהסעודה שחטאו, לכן צייתה (אסתר ד, טז): וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו, שהוא תיקון לאותו החטא.⁵⁷

וזה ענין מצות הסעודה שנצטוו עליה, לא הוללת וסכלות והשגועון, אלא סוד הסעודה היא סוד הדבקות גוף ונפש,⁵⁸ שחטאו בשתים אלו, [בגופם באכילה והנאה מסעודתו של אותו רשע, ובנפשם שהשתחוו לצלם ונכשלו בעבודה זרה] ונתרצו בשתים אלו כשעשינו תשובה עליהם כדפירשתי,⁵⁹ ואם תרצה להבין סוד דבקות הגוף ונפש מהסעודה, אזי תעיין מה שכתבתי באותיות שלי באות ק' קדושה

בימי המן, בשביל חטא אכילה שנהנו מסעודתו של אחשוורוש, אף על פי כן היה הסוף שנתלה על העץ וזהו המן - המן העץ.⁵⁵

בפסוק 'ואנכי הסתר אסתיר' (דברים לא, יח) שכתוב אצל עון עבודה זרה, נרמז שבעון עבודה זרה יסתיר פניו מהם, כמו שאירע כאן מפני חטא שהשתחוו לצלם, ואף על פי כן באתה התשועה על ידי אסתר,⁵⁶ מרדכי מן התורה מנין רומז גם כן על ענין זה, כי פרשת ואתה קח לך בשמים ראש מר דורו כתוב לאחר פרשת שקלים, ובמסכת מגילה (יג ע"ב) אמר רבי שמעון בן פזי גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שעתיד המן לשקול שקלים. ואפשר לפרש סוד השקלים על מערכת המזלות, ששם הכל קצוב ושקול ומדוד ומנוי, והמן הוא הפיל פור, והכופר נפש מציל מזה וכו', לפיכך הקדים הקדוש ברוך הוא שקליהם לשקליו, והיינו דתנן באחד באדר משמיעין על השקלים.

55 ואף כי חטא עץ הדעת ופגם האכילה שייכים לאחשוורוש, רמזה התורה בהמן שבזמנו פרע להם הקפותיו, ואולי כי פגם אכילה זו של אדם הראשון שאכל מעץ הדעת, לא היה פגם באכילה בלבד, אלא דפתיח ביה גם חטאו של הרהורי עבודה זרה, שאחר שעבר אדם הראשון על ציור ה' נזרקה בו מינות עד שהתחבא בתוך הגן ואמר היש ה' בקרבינו, וכמו שדרש רב יהודה אמר רב בסנהדרין דף ל"ח 'אדם הראשון מין היה, שנאמר ויקרא ה' אלקים אל האדם ויאמר לו איכה. אן נטה לבך', והיא היא החדרת עמלק שהחזיר לישראל ספיקות באמיתת דבר ה'.

56 וכאן ציין שכמדומה לו שקרוב לכוונה זו כתב ה'גאליקו' על מגילת אסתר. כוונתו בזה הוא להמקובל רבי אלישע גאליקו שהיה ראש ישיבה ומקובל ידוע, נולד באיטליה, ולאחר שעלה ארצה בצעירותו השכין כבודו בצפת המעטירה, ונמנה עם תלמידיו המובהקים של מרן הבית יוסף אשר הסמיכו לרבנות, ואחר כך שימש כחבר בבית דינו.

רבי אלישע גאליקו זלה"ה חיבר פירוש על מגילת אסתר, קהלת, ושיר השירים, ונדפסו לראשונה אחרי פטירתו בידי רבי גדליה קורדובירו בנו של הרמ"ק.

57 ובהמשך דבריו כתב שגם מה שאמרה אסתר טז, טז: 'לך כנוס את כל היהודים', הוא גם מעין תיקון זה וכאומרם ז"ל (סנהדרין דף קג ע"ב): גדולה לגימה שמקרבת.

58 וכדברי האריז"ל המובאים במגן אברהם ומחצית השקל בסיון ז' שהקב"ה מפליא לעשות בהתחבר גוף האדם ונשמתו יחד, ולא על הלחם לבדו יחיה האדם אלא על כל מוצא פי ה' יחיה האדם.

59 וראה לשונו החרוץ של הרה"ק ר' צדוק הכהן בספרו מחשבת חרוץ אות ו' ז"ל: 'ארבע מצוות יש בפורים מקרא מגילה ומשלוח מנות ומתנות לאביונים ומשחה ושמחה, ונראה לי שהם נגד ארבע אותיות שם הוי"ה ב"ה דמלחמה לשם זה בעמלק מדור דור, והניצוח הוא על ידי ארבע מצוות מעשיות אלו, דכל מצוות שעושים לזכר הנס הוא מה שיש בהם כח וחיות שנתגלה בשעת מעשה שהיה הישועה בפועל, ועל ידי אותם מצוות מתגלת אותה ישועה בפועל בכל דור, ועיקר הישועה הוא כשנושעים באותו דבר שהיה להם חסרון שמחמתו באה הצרה, דזהו כל ישועת ישראל ישועת הנפש ולא ישועת הגופות בלבד, וכל הצרה בא על ידי זה שזמה יצמח הישועה, וכמו שנאמר (ירמיה ל', י"ז) וממכותיך ארפאך רצה לומר מהמכות עצמם ועל ידם הוא הרפואה, וכן משם יקבצך ומשם יקחך (דברים ל', ד') היינו משם דייקא יצמח הקיבוץ ושיקחך, וכמו

באותו הזמן, שלא לחינם עלתה ישועת ישראל בידי מרדכי ואסתר איש ואשתו,⁶² והוא על פי מה דאיתא בירושלמי (שבת פרק ב' הלכה ו' הביאו המג"א בסימן רס"ג ס"ק ז') הטעם שהנשים מזהירות על הדלקת הנר יותר מהאנשים, ואיתא שם שהיא כבתה נרו של עולם, וביאר המחצית השקל 'שהחטיאה

בענין קדושת האכילה'.⁶⁰ ועל דרך זה ביאר גם מה שתקנו חז"ל במצות משלוח מנות ומתנות לאבינונים, עיי"ש⁶¹.

תיקון זוהמתן של ישראל

ואולי יש להוסיף נדבך חשוב בעומק הבנת התיקון שנעשה בידי מרדכי ואסתר

שאמרו (מגילה י"ד א) גדולה הסרת טבעת וכו' שהחזירתן למוטב, ולקחו למשל זה בפרק חלק (סנהדרין צ"ב) מעמיד להם מלך קשה כהמן דבימי המן שבו בתשובה שלימה וקיבלו על עצמם ועל זרעם כל התורה מאהבה, וזהו עיקר הישועה שהיה על ידי גזירה זו שזכו לקבל דברי תורה מאהבה ושבו בתשובה שלימה וממילא נתבטלה הגזירה וכו', עכ"ל.

60 וזה לשונו 'התורה הזכירה במאכלות אסורות ומותרות, והתקדשתם והייתם קדשים ולא תשקצו את נפשתיכם, ופירשו בוהר (ח"ג דף מ"א ע"ב) בענין הזה, כי המאכלים הטמאים שהזהירה לנו התורה מהם, שורה עליהם רוח חצוני וטמא, ולכן בר ישראל האוכל מאותן הדברים, מטמא את נפשו, ומראה על עצמו שאין לו חלק בקדושה ולא באלקי ישראל, כי הדבר הטמא נעשה חלק אבר בעצם האדם, והנפש מתלבשת שם, נמצא שהוא מטמא נפשו ומטמא הנפש המלבשת בגוף, ורוח הטומאה שורה עליו בר מינין, וכתב בראשית חכמה (שער הקדושה פט"ו) כן האוכל מדברים המותרים, ואכילתו לשם שמים, שורה רוח צד הקדושה והטהרה, והנפש נהנית מהאכילה ההיא מצד הקדושה שבה, והיינו צדיק אכל לשבע נפשו, כי לפי פשוטו קשה, מאי לשבע נפשו, שהרי הנפש היא רוחנית, אלא הענין, שבאכילה עצמה יש בה צד קדושה, ומצד הקדושה ההיא הנפש שביעה, עכ"ל ראשית חכמה.

ודבר זה מצאתי יותר מבואר (לקוטי תורה פ' עקב) בשם האלקי האר"י זכרוננו לברכה, שפירש הפסוק (דברים ח, ג): 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם, כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם', כבר חקרו הפילוסופים, לידע סיבת חיבור הנפש בגוף על ידי אכילה, וכי הנשמה בת אכילה היא, ולא עלתה בידם לידע הסיבה, אבל הרב ז"ל הנזכר לעיל אמר, אין לך דבר שאין בו צד קדושה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל אין לך עשב מלמטה שאין לו מזל מלמעלה המכה בו ואומר לו גדל, הכוונה כח ההשפעה הבאה מלמעלה, נמצא כל מאכל בעולם הוא מעורב בגוף ונפש, המאכל הנגלה הוא גוף, וקדושת ההשפעה מלמעלה שמכה בו לאמר גדל, זהו הנפש שלו, וכשהאוכל אוכלו אז על ידי האכילה נשאר גוף ונפש שלו מחוברים, כי הנפש נהנה מהנפש של המאכל, והגוף מהגוף. וזהו שכתוב כי לא על הלחם לבדו, רצה לומר לא על הלחם לבדו הנגלה לנו יחיה האדם, דהיינו רצה לומר שיש למוצא הלחם פי ה', דהיינו ההשפעה שמכה בו ואומר לו שיצא לחוצה ויגדל, על זה יחיה האדם, וזה הפירוש הוא פירוש מופלא.

61 וכעין דבריו כתב הגאון ר' דוד טעביל רובין ממניסק (בעל הנחלת דוד) בספרו בית דוד חלק הדרושים (דרוש י"א ד"ה ועכ"פ הנה עיינינו רואות) וז"ל: 'כי ענין ההצטרפות אשר היה אז בעת ההיא לשני גואלים הם מרדכי ואסתר, הוא יען כי כבר קדמו אמרינו כי חטאם היה בעת ההיא בשתי אלה, מפאת חומרם ומפאת צורתם, ולזאת התגבר עליהם המן ג"כ בשתי אלה, ברצונו להשמיד גופם מתחת, ופרי נשמתם ממעל, ולזאת הוצרכו לשני גואלים, כי מרדכי היהודי במה שמסר נפשו על קידוש השם לבלתי השתחות להמן תיקן חטא ע"ז והכניע בזה יצרא דע"ז הנמשך מפאת צורתם, וכאמרם ז"ל קרא לי' ימיני וקרא לי' יהודי וכו', ואסתר המלכה תקנה חטאת הנמשך מפאת חומריהם והכניעה כח יצרא דעבירה מה שנחנו מסעודתו של אותו רשע וכו', ולזה ציוותה על דברי הצומות וזעקתם באמרם וצומו עלי וכו', וגם במשתאות שעשתה למלך ולהמן, כוונה להפחיד ליבות בני"ו ולהבהילם באמרם כי גם אסתר ידה עמהם למען יצטערו במשתה שלה תמור העונג שהתענגו במשתה אחשוורוש וכו', הנה כי תקנו שניהם את חטא בני ישראל ופשעיהם בעת ההיא ע"ד תשובת המשקל באופן נכון ונעלה, עכ"ל.

ובזה יש לבאר למה התענית מתיחסת לאסתר ולא למרדכי, וכבר עמד בזה החפץ חיים במשנה ברורה בסימן תרפ"ו ס"ק ב', כדי לזכור שהש"י רואה ושומע כל איש בעת צרתו כאשר יתענה וישוב אל ד' בכל לבבו כמו שעשה בימים ההם עיי"ש, אך לפי דברי השלח"ק יעלו לרצון ככוונת אומרם תענית אסתר, שהיא היא אשר תיקנה פגם האכילה בקביעת התענית ובהחזרתה לתשובה.

62 וכדרשת ר' מאיר (מגילה יג ע"א) ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת, תנא משום רבי מאיר: אל תקרי לבת אלא לבית.

הס"א, ושני פגעים אלו הן הנה היו את היסוד והשורש לכל שאר עבירות, דמצוות מעשיות ואיסוריהם כלולים כולם בחטא אכילת עץ הדעת ובזוהמת הגופים, ומצות וחובת הלבבות ויסודי האמונה כלולים כולם בפגם יצרא דעבודה זרה.

ולשני פגמים אלו כיוונו חז"ל במה שאמרו שהיא אבדה חלתו של עולם וכבתה נרו של עולם, אבדה חלתו של עולם מרמז על פגם גופו שנפגם במה שהאכילתו דברים אסורים ומשכה עליו תאוות הגופניות, וכבתה נרו של עולם מרמז על פגם נפשו במה שהטילה בו זוהמת הס"מ וקליפת יצרא דעבודה זרה עד שסר לבו מאמונת קל חי.

אמנם כבר אמרו רז"ל (שבת קמו ע"א) שבשעה שעמדו ישראל על הר סיני והקדימו נעשה ונשמע חזרו עטרות חתנים למקומן, וכאשר שמעו קול קורא במדבר המכריז ואומר אנוכי ה' אלוך פסקה זוהמתן והושרשה האמונה בלבם כאדם הראשון קודם החטא, ובזה תיקנו פגם נפשם שנפגם באכילת עץ הדעת, והודלקה נרם והילה אורם ועדים כבראשונה, אך כאשר חטאו בני ישראל במעשה העגל שוב פגמו בנשמתן כבראשונה, ונצלו עדים הרוחני בכשלם בעון עבודה זרה, ובזה לא היתה יד הנשים במעל,⁶⁵ אלא

את אדם הראשון והחשיכה נשמתו הקרויה נר, כמו שנאמר (משלי כ, כז): נר ה' נשמת אדם, ונשמתו היתה נרו של עולם, כי כל הנשמות היו תלויות באיפתו של אדם הראשון'. וכעין זה כתב המגן אברהם גם לענין מצות הפרשת חלה (בסימן רמ"ב ס"ק ד') דהטעם שהאשה מוזהרת על הפרשת חלה הוא משום שהיא איבדה חלתו של עולם כשהאכילה אותו מפרי עץ הדעת, ולכן מוטל עליה לתקן מעשיה במצות הפרשת חלה.⁶³

ואף שטעם שני העניינים שווין, מצאנו חילוק ביניהם, דגבי הדלקת הנרות כתב המג"א בשם הכתבים שהאיש יתקן ויכין הנרות שאשתו תדליק, ולגבי מצות הפרשת חלה לא מצאנו שיהיה האיש עוסק בעיסתו ומכינה בכדי שאשתו תפריש חלה ממנה, והדבר צריך תלמוד, דאי נימא שטעמו של תיקון הנרות ביד האיש הוא בכדי שגם הוא יצטרף למעשה המצוה,⁶⁴ א"כ למה לא יהיה לו חלק ונחלה גם במצות הפרשת חלה.

והנראה לאמר בזה, דבחטא עץ הדעת נפגם אדם הראשון בשני פגמים, פגם גופו מחמת עצם המאכל שאכל מדבר פגום ומשך על עצמו קליפת תאוות תענוגי הגוף, ופגם השני הוא במה שהמרה דעת עליון ועבר על רצון בוראו עד שדרשו רז"ל שמינות נזרקה בו, ובזה פגם נפשו פגם רוחני בזוהמת

63 הדברים הובאו כמה פעמים בספרי חז"ל, וז"ל בתנחומא נח סימן א' ילמדנו רבינו על כמה עבירות נשים מתות בשעת לדתן, כך שנו רבותינו על שלשה וכו' ושלשתן מן התורה, נדה דכתיב ואשה כי יזוב, חלה ראשית עריסותיכם, הדלקת הנר דכתיב וקראת לשבת עונג זו הדלקת הנר בשבת וכו', ומה ראו נשים להצטוות על שלש מצות האלו, אמר הקדוש ברוך הוא אדה"ר תחלת ברייתו היה ונצטווה על עץ הדעת וכתיב בחוה ותרא האשה וגו' ותתן גם לאישה עמה ויאכל וגרמה לו מיתה ושפכה את דמו, וכתיב בתורה שופך דם האדם באדם דמו ישפך תשפוך דמה ותשמור נדתה כדי שיתכפר לה על דם האדם ששפכה, מצות חלה מנין היא טמאה חלתו של עולם דא"ר יוסי בן דוסמקא כשם שהאשה מקשקשת עיסתה במים ואח"כ היא מגבהת חלתה כך עשה הקדוש ברוך הוא לאדם הראשון דכתיב ואד יעלה מן הארץ והשקה ואח"כ ייציר ה' אלקים את האדם עפר, הדלקת הנר מנין היא כבתה נרו של אדם דכתיב נר אלקים נשמת אדם לפיכך תשמור הדלקת הנר, ע"כ.

והובא גם בתנחומא מצורע סימן ט"ז, ילקוט שמעוני בראשית רמז ל"ב, ומצורע רמז תקע"א, עיי"ש.

64 עיין בזה בסידורו של שבת שורש ב' ענף ב' עלה ב', וקיצור שו"ע סימן סימן ע"ה סעיף ה'.
65 וכדאיתא במדרש במדבר רבה סימן י', שכן את מוצא שאמר להן אהרן (שמות לב) פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם ולא רצו הנשים ומיחו בבעליהן שנאמר ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב וגו' והנשים לא נשתתפו עמהן במעשה העגל.

תנאים בעיקר חיוב המגילה, והכי איתא שם 'מהיכן קורא אדם את המגילה, רבי מאיר אומר כולה, רבי יהודה אומר מאיש יהודי, רבי יוסי אומר מאחר הדברים האלה'. ובגרמא, 'תניא רבי שמעון בר יוחאי אומר מבלילה ההוא, אמר רבי יוחנן וכולן מקרא אחד דרשו ותכתב אסתר המלכה ומרדכי היהודי את כל תקף, מאן דאמר כולה תוקפו של אחשוורוש, ומאן דאמר מאיש יהודי תוקפו של מרדכי, ומאן דאמר מאחר הדברים האלה תוקפו של המן, ומאן דאמר מבלילה ההוא תוקפו של נס'.

ואולי נחלקו הני תנאים במחלוקת הנ"ל ביסודה וטעמה של מצות קריאת המגילה, לדעת ר' יוסי עיקר מצות קריאת המגילה נתקנה נגד תוקפו של המן שחרט על דגלו את מורשת אביו להכשיל את בני ישראל בחטא דעבודה זרה, והיא היא אשר גרמה לגזירה. ורבי יהודה סבר שעיקר המגילה היא תוקפו של מרדכי היהודי שכפר בעבודה זרה ושבזכותו זכו ישראל לישועתם בעת צר, ותחת הנעצוץ עלה ברוש.

אולם דעת ר' מאיר היא שהחטא כלל גם תוקפו של אחשוורוש שבא להכשילים בסעודתו כטוב לבו ביין, ולכן סבר שקורא את כולה, ורשב"י סובר שעיקר הקריאה אינה אלא מתוקפו של נס בלילה שנודעה שנתם של עליונים ותחתונים מחמת שהזמינה אסתר את המן לסעודתה, שמשם צמחה הישועה. אולם מסיימת הגמרא ואמר רבי חלבו בשם רב דאפילו למאן דאמר מאיש יהודי צריכה שתהא כתובה כולה, דבהא כו"ע מודי דכולהו איתנו בהו⁶⁶.

פגמו האנשים בעצמם בפריקת נזמיהם לעבודה זרה.⁶⁶

ונמצא דלעת עתה אף שפגם גופינו וכל התאוות הגופניות שבנו - עדיין בראש האשה הם תלויים, מ"מ פגם הנפש מורכבת בה אנוש לראשה, שחטאו של אדם הראשון חזר וניעור במצא מין את מינו בחטא העגל, ולכן מצות הפרשת חלה שנתקנה כתיקון לפגם הגופים, תלויה היא כולה בראש האשה, ולכן אינה מוטלת על האיש כלל, אך מצות הדלקת הנר שמכוון לתיקון הנפשות מיצרא דעבודה זרה שייכת גם לאנשים דפתין ביה חטאו במעשה העגל.

ובזה יובן הענין במה שתיקון החטא וישועת ישראל הגיע על ידי מרדכי ואסתר דוקא, שהרי הגזירה נגזרה משום שני חטאים, שנהנו ממאכלות אסורות בסעודתו של אחשוורוש, שיסודו באכילת עץ הדעת, ועל כן היה תיקון החטא תלוי בראש הדס,⁶⁷ אך חטאם השני שהשתחוו לצלם ונכשלו בעבודה זרה, יסודו מימי קדם בחטא העגל הפוקד על ראש בני ישראל ביום פקדם, ולכן הגיעה ישועתן דוקא על ידי האיש היהודי שמסר נפשו וכפר בעבודה זרה, לא יכרע ולא ישתחוה.

ותכתב אסתר המלכה ומרדכי היהודי את כל תקף

ואולי על פי הדברים הנ"ל ששני משטינים עמדו לישראל מחמת שני החטאים, וכנגדם העמיד הקב"ה תרתי רעיא דמהימני להצילן מידם, נוכל לבאר גם מה שנחלקו התנאים בחיוב קריאת המגילה, דבמשנה (דף י"ט ע"א) נחלקו

66 וכן הביא הטור בשם הירושלמי שלכן ניתן ראש חודש יו"ט לנשים, משום שלא חטאו במעשה העגל.
67 וכן הביא הבני יששכר (במאמרי חודש אדר מאמר ז') בשם האריז"ל שאסתר היתה גלגול נשמת חוה, וז"ל: 'עוד שם [בספר דבש לפי] בשם מהרח"ו, אסתר היתה גלגול חוה וכו', והמן היה מבחינת נחש שפיתה את חוה לאכול אכילה אסורה והביא מיתה לעולם, כמו כן זאת היתה עצתו במשתה אחשוורוש להאכיל את ישראל מאכלות אסורות ועל ידי זה נתגבר להביא מיתה ח"ו, ולתקן כל אלה צותה אסתר [היא חוה] וצומו עלי, כי אני הוא שגרמתי כל אלה בשמעי לעצת הנחש באכילה, ואמרה ובכן אבא אל המלך אשר לא כדת, וכאשר אבדתי שהנחש הטיל זוהמא בחוה ואבדה מעלתה הראשונה, אבדתי גם כעת, ע"כ.

68 ואולי לכן קבעו שם המגילה על שמה של אסתר ולא על שם מרדכי, שאין כל המגילה נסובה על תוקפו של המן ומרדכי, אלא על תוקפו של אחשוורוש שכנגדה הועמדה אסתר להציל את ישראל ממנו. וראה טעם

חייב איניש לבסומי בפוריא

צויתך, ואכלת בשעריך בכל אות נפשך, ע"כ. ומי פתי ישגה לחשוב שציוותה וגזרה חכמתו יתברך לתור אחר תאות ומשאלת הלב ולאכול בשר כאות הנפש, שהרי רבו האזהרות לבל נהיה מזוללי בשר למו⁷⁰.

ואף הצדיק האוכל לשובע נפשו בדברים ההכרחיים לקיומו, כתב המחבר (אורח חיים סימן רל"א) שיהיו כל מעשיו לשם שמים, ולא יאכל בכוונה להנאת גופו, אלא בכדי לחזק כוחותיו לעבודת הבורא ברוך הוא,⁷¹ וגדולה מזו אמרו שאף העושה דבר מצוה וההולך בדבר ה' לא יחשוב לו און בעשותו בכוונה להנאתו, אלא יכוין בכוונתו לעשות רצון ה',⁷² וא"כ איך יעלה על הדעת שיצוה ה' להאספסוף אשר בקרבינו להתאות תאות אכילת בשר וללכת אחרי תאוותינו בדרך עקלתון, והקורא הני פסוקים כפשטן בלא נעימה ובלא זמרה קורא אני עליו המקרא 'וגם אני נתתי להם חקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם'.

למדנו בדברי השל"ה הק' הנ"ל (פרשת תצוה תורה אור ד"ה ועל ענין זה) שענין סעודת פורים עליה נצטוינו היא סוד דבקות הגוף והנפש,⁶⁹ וחז"ל תיקנוהו בימי הפורים מחמת שבנ"י חטאו בשתייהם, [בגופם באכילה והנאה מסעודתו של אותו רשע, ובנפשם שהשתחוו לצלם ונכשלו בעבודה זרה] ובשובם מדרכם נתרצו בשתייהם, ולכן תיקנו להרבות בו בסעודה המשמחת אלוקים ואדם, ועל פי זה אפשר לבאר דבר נוסף בענין האכילה.

דהנה בפרשת אכילת בשר תאוה אמרה תורה (דברים י"ב, כ'-כ"א) 'כי ירחיב ה' אלקיך את גבלך כאשר דבר לך, ואמרת אכלה בשר כי תאוה נפשך לאכל בשר, בכל אות נפשך תאכל בשר. כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלקיך לשום שמו שם, וזבחת מבקרך ומצאנך אשר נתן ה' לך כאשר

נוסף בערות דבש ח"א דרוש ג' בשם מדרש, ולפנינו ליתא מדרש כזה. ועי' חת"ס מגילה ז ע"א ד"ה שלחה.

69 וכדברי האריז"ל המובאים במגן אברהם ומחצית השקל בסימן ז' (הו"ד לעיל הערה 59) שהקב"ה מפליא לעשות בהתחבר גוף האדם ונשמתו יחד, ולא על הלחם לבדו יחיה האדם אלא על כל מוצא פי ה' יחיה האדם.

70 ע"פ משלי (כ"ג, כ'). וראה נא לשון הרמב"ן בריש פרשת קדושים (י"ט, ב'), שכתב בביאור מצות קדושים תהיו, וז"ל: 'והענין כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלים האסורים, והתירה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין, א"כ ימצא בעל התאוה מקום להיות שטוף בזמת אשתו או נשיו הרבות, ולהיות בסובאי יין בזוללי בשר למו וכו', שלא הזכיר איסור זה בתורה, והנה יהיה נבל ברשות התורה. לפיכך בא הכתוב, אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, וצוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות וכו', ויקדש עצמו מן היין במיעוטו וכו', וגם ישמור פיו ולשונו מהתגאל ברבוי האכילה הגסה ומן הדבור הנמאס וכו', באלו ובכיוצא בהן באה המצוה הזאת הכללית וכו' שנהיה נקיים וטהורים ופרושים מהמון בני אדם שהם למלכים עצמם במותרות ובכיעורים וכו'. וטעם הכתוב שאמר כי קדוש אני ה' אלקיכם לומר שאנחנו נזכה לדבקה בו בהיותנו קדושים, עכ"ל.

71 וז"ל: 'ואף בזה המעט [בשינת הצהריים] לא תהא כוונתו להנאת גופו, אלא להחזיק גופו לעבודת השי"ת, וכן בכל מה שיהנה בעולם הזה, לא יכוין להנאתו, אלא לעבודת הבורא יתברך, כדכתיב: בכל דרכיך דעהו, ואמרו חכמים כל מעשיך יהיו לשם שמים, שאפילו דברים של רשות, כגון האכילה והשתיה וההליכה והישיבה והקימה וכו', וכל צרכי גופך יהיו כולם לעבודת בוראך, או לדבר הגורם עבודתו, שאפילו היה צמא ורעב, אם אכל ושתה להנאתו אינו משובח, אלא יתכוין שיאכל וישתה כפי חיותו, לעבוד את בוראו וכו', ומי שנוהג כן, עובד את בוראו תמיד'. עכ"ל.

72 וכן כתב שם עוד, 'אפילו לישב בסוד ישרים, ולעמוד במקום צדיקים, ולילך בעצת תמימים, אם עשה להנאת עצמו והשלים חפצו ותאוותו, אינו משובח אלא א"כ עשה לשם שמים וכו'. וכן בשיחה, אפילו לספר בדברי חכמה צריך שתהיה כונתו לעבודת הבורא או לדבר המביא לעבודתו. כללו של דבר חייב אדם לשום ענינו ולבו על דרכיו ולשקול כל מעשיו במאזני שכלו, וכשרואה דבר שיביא לידי עבודת הבורא יתברך יעשהו, ואם לאו לא יעשהו, עכ"ל.

בלי קידושא ואבדלתא דאסור, גם כי תשאלהו נפשו ליין. ובכל דבר שהאדם משתוקק בשבת ותשאלהו נפשו אזי חיוב הוא לעשות. ובאם לאו, חטא גדול הוא בידו ופגם לנפש הנוספת אשר תאוה ותשאל העונג וכו'. וזהו שיאמר הכתוב 'וכפר עליו מאשר חטא על הנפש', והכוונה על הנפש הידוע הנוספת דשבת וכו', ולזה דקדק לומר 'על הנפש' וכו'.

ובזה יבואר הכתוב, דהנה במדבר כל אכילתם היתה אכילה דמצוה, בשר שלמים,⁷⁵ והן עתה בהרחבת הגבול א"א לעשות כן, ואזי יחשבו לאכול חולין סתם בלא מצוה אחר שא"א בשלמים וכו', לזה לימד הכתוב דעת את העם שיהיה כל אכילתם אכילה דמצוה. לא מבעיא דשבת אינה צריכה לפנים דאכילת מצוה היא ושרי כשלמים, אך בחול נמי בעל דעת ובינה בתחבולות יעשה דגם אכילה דחול תהיה דמצוה וכו'.⁷⁶

וזהו מאמר הכתוב: 'כי ירחיב ואמרת אוכלה בשר', ר"ל אחר דא"א בשלמים אוכלה בשר בלא מצוה, ויעץ הכתוב בתבונה לעשות מרשות - מצוה, ואמר 'כי תאוה נפשך' ר"ל כאשר תאוה נפשך דשבת לבשר, אז וודאי חובה לאכל בשר דהוי מצוה כשלמים ויותר,⁷⁷ ולזה 'בכל אוות

וכבר עמד על זה הגה"צ בעל הנועם מגדים (פרשת ראה),⁷³ ונצטט לשונו: 'כי ירחיב וכו'. המקרא קודש הלז צווה ואומר בית יעקב וישראל דרשוני וחייו. ונבאר קצת הערות שבו, אמרו 'כי תאוה', ל"ל זה, דוודאי לא יאכל כי אם נפשו איוותה. וגם שוב שנית 'בכל אוות', והיה סגי לומר 'תאכל בשר' וכו'. והנראה כי הדברים בתכלית הדקדוק ויש בזה תעלומות חכמה. בהקדם מה שאמרנו לפרש מאמר הכתוב בנזיר (במדבר ו, יא): 'וכפר עליו מאשר חטא על הנפש', ואמרו חז"ל (תענית יא ע"א) דהחטא הוא שציער עצמו מן היין. ומה חטא הוא זה, ולא מצינו בתורה שיהיה חובת שתיית היין.

אך הכוונה ע"פ אמרם (ביצה טז ע"א): 'נשמה יתירה ניתנת לו לאדם בערב שבת וכו' שבת וינפש' וכו'. הרי שבמקרא נקראת תוספת קדושה דשבת - נפש, וכו'. וידוע כי כל מאכלי ומשקה ותענוגי שבת הם עונג לנפש הנוספת,⁷⁴ [ומציין שם את דברי רש"י בביצה (ט"ז ע"א ד"ה נשמה) רוחב לב למנוחה ושמחה ולהיות פתוח לרווחה ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו, עיי"ש]. והנה סתם נזירות ל' יום ושבתות קדושים בתוך ימי הנזירות, ואמרו חז"ל (נזיר ג' ע"ב): 'מין ושכר יזיר' לאסור יין מצוה כיון הרשות וכו', ומכ"ש בשתיית יין לעונג שבת

73 הרה"ק רבי אליעזר הלוי הורוביץ רבה של טארניגראד בנו של הגאון ר' יעקב הלוי איש הורוביץ רבה של שינובה, מצעירותו נטה לחסידות והיה תלמידו של רבי אלימלך מליז'נסק, ולאחר פטירתו קיבל מרות משני תלמידיו ה"ה החוזה מלובלין והמגיד מקוזניץ. היה ידוע כדרשן גדול ודרשותיו הובאו לדפוס אחר פטירתו בכמה ספרים שהוכתרו בכתרה של תורה בהסכמתם של צדיקי הדור וביניהם החוזה מלובלין, האוהב ישראל מאפסא, המגיד מקוזניץ והאריה דבי עילאי, וכן קיבל הסכמת גדולי הדור וביניהם השואל ומשיב ורבי אפרים זלמן מרגליות מברודי.

74 ואולי לזה כיון האריז"ל בפומון לסעודת עתיקא קדישא: 'נהורה ישרי בה בקידושא רבא ובחמרא טבא דבה תחדי נפשא'.

75 אולם יש לציין שאין זה דעת כל הראשונים, שהרי דעת הרמב"ם בספר המצוות (מצוה פ"ט) שאין קיום מצוה באכילת בעלים בשר שלמים, אלא באכילת כהנים בקדשי קדשים ובמזבח מקדשים קלים, ואכמ"ל.

76 ומציין שם לדברי רז"ל ששמאי הזקן שהיה אוכל כל אכילותיו במשך ימי החול לכבוד שבת, עיי"ש.

77 מה שכתב הנועם מגדים שאכילת שבת חשובה מצוה כאכילת קדשים ועוד יותר, מצאנו לו סימוכין בהרבה מקורות, ונציין מקצתם. בלקט יושר (חלק א, או"ח עמוד ס"ו ענין א') הביא בשם התרומת הדשן שאמר בשם רבו מהר"ר אהרן זצוק"ל שגם את הבשר בסעודת השבת יש לאכול בדרך של 'גדולה' כאכילת הכהנים משיירי קרבן. וז"ל 'אם אחד רוצה לשנות צלי של שבת שקוראים שרטיבל לאכול שלוק במקום צלי הרשות בידו אם נהנה יותר, או טוב לו יותר מצלי, אבל אדם שטוב לו צלי כשלוק או מבשל, יאכל צלי שהוא דרך

נפשך' כדי שיהיה לך בכל אוות נפשך, היינו נאה ומובחר אני מתיר לך תאכל בשר וכו', עכ"ל⁷⁸.

ועיין בגמרא פסחים (דף מ"ט ע"ב): הגאון ר' יוסף ענגיל בגליוני הש"ס בשם 'תניא רבי אומר עם הארץ אסור לאכול בשר, שנאמר זאת תורת הבהמה והעוף, כל העוסק בתורה מותר לאכול בשר בהמה ועוף, וכל שאינו עוסק בתורה אסור לאכול בשר בהמה ועוף'. ובטעם הדבר⁷⁹ כתב הגאון ר' יוסף ענגיל בגליוני הש"ס בשם הבית שמואל (אחרון, בפירושו על התורה

גדולה, והביא ראייה לדבריו מתוס' פרק הזרוע (חולין קלב ע"ב, ד"ה אין נאכלין אלא צלי), עכ"ל. בספר אוצר יד החיים (סימן תרמ"ה) הביא מרבו המהרי"ו שהקפיד שבסעודות שבת ויו"ט יהא על שולחנו חריין, ואמר שזה כמו בשר קדשים שאכלום הכהנים למשחה ולגדולה טבולה בחרדל. בספר הקדוש בני יששכר (מאמרי שבת מאמר ג' - ברכת שבת) ביאר כוונת המדרש (ב"ר י"א ב'), ר' נתן אומר ברכו במן וקדשו בברכה, וז"ל: ובזולת דברי הרמ"ע ז"ל יש לומר דבאמת לא היו מברכין על המן בימות החול שום ברכה מטעם הנ"ל [משום שלחם אבירים אכלו ולא הוצרכה לברכה ולתיקון], אבל בשבת עם היות שלא היו מברכין ברכת הנהנין, עכ"ז להיות שבת הוא קדש והאכילה בו כעין אכילת קדשים היו מברכין ברכת המצוה אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול סעודת שבת. בפרי צדיק פרשת מקץ אות ו' כתב במעלת סעודת שבת וז"ל: 'וסעודת שבת הוא תיקון לפגם האכילה, וסעודת שבת נקרא סעודת דמלכא שהוא כאכילת קרבנות שהוא בקדושה', ובהמשך דבריו הוסיף 'והיינו דהנשמה יתירה שנקרא שבת כמו שמוכא בזוה"ק (ח"ג כ"ט א') הוה ליה אצל כל אחד מישראל כמארח תלמיד חכם בתוך ביתו ודומה סעודת שבת כמקריב תמידין וכמנסך על גבי המזבח, והוא כאכילת קרבנות. ושנה על דבריו בעוד כמה מקומות, פרשת יתרו 'וכמו כן סעודת שבת שהוא בקדושה ומעולה כקרבנות, ולכן אנחנו מבקשים בשעת הסעודות על התגלות קדושתו יתברך וכמו שמצינו באברהם אבינו ע"ה שאמר הקדוש ברוך הוא הריני נגלה עליו ומברכו'. ובמאמרי פסח 'מכל מקום אין זה אכילת מצוה כמו אכילת שבת שהוא כקרבנות סעודת דמלכא'. וכן בפרשת מצורע 'ולכן כל סעודת שבת כמו אכילת תודה שנאכל לכל ישראל, ומשולחן גבוה קא זכו כמו כהנים, ונקרא סעודת דמלכא'. בפרשת בהר 'והיינו על ידי אכילה שהיא בקדושה כקרבנות שנקראו לחמי לאשי. ולא רק כשיירי מנחות שנאכלין לכהנים רק כאכילת מנחות עצמן וכו' אכילת שבת נקרא סעודת דמלכא כאכילת מזבח כקרבנות עצמן'.

וראה עוד מה שכתב השם משמואל פרשת מקץ תרע"ז וז"ל 'דהנה בלי ספק שהזבח לסעודת הצדיקים הללו ולסעודת שבת היה במדרגת הקרבן, ואולי עוד יותר'. וכן כתב בפרשת ויגש 'ולפי האמור ש' לומר שבגלות אף שישראל מפורזין הן בגשמיות הן ברוחניות מ"מ שבת באשר הוא רזא דאחד, יכולה להיות אכילתן סעודות שבת עבודה תמה כאכילת קדשים, וע"כ אכילת שבת אינה מגשמת', עכ"ל.

78 ועיין ראשית חכמה (שער הקדושה פרק ט"ו אות ו' ואות ז') על מאמר החכם במשלי י"ג 'צדיק אוכל לשבע נפשו' שכתב הרי נראה מזה מעלת הצדיקים שהם מסתפקים במועט וכו' ודאי שראוי להתרחק האכילה המרובה אלא בשבתות וימים טובים בפרט, כי המתענג בששת ימי החול באכילה ושתייה יותר מן הראוי לקיום נפשו וגופו הוא נענש'.

ובהמשך דבריו הביא מאמר הזהר הק' בתרומה דף קמ"א ע"א, וז"ל: 'גופיהון דצדיקייא דלא אתמשכו בהאי עלמא בתר הנאין דההיא קליפה תקיפא, לא שלטא עלייהו רוח מסאבו כלל, דהא לא אשתתפו אבתריה כלום בהאי עלמא, כמה דגופא דרשיעייא (נ"א גופיהו דצדיקייא דלא אתמשכו בתר הנאין וכסופין דהאי עלמא, ההיא קליפה תקיפא לא שלטא עלייהו, דהא לא אתמשכו אבתריה בהאי עלמא, דהא כמה דגופא דרשיעייא) אתמשך בהאי עלמא בתר ההיא קליפה תקיפא, והנאין וענוגין דיליה ומתקין דיליה, הכי אסתאב בתר דנפקת נשמתיה מניה'.

גופיהון דצדיקייא דלא מתענגי בהאי עלמא אלא מתענגי דמצוה, וסעודתי שבתין וחגיגין וזמנין, ההוא רוח מסאבא לא יכיל לשלטה עלייהו, דהא לא אתענגו מדיליה כלום, והואיל ולא נטלו מדיליה, לית ליה רשו עליהון כלל, זכאה איהו מאן דלא אתהני מדיליה כלום, ע"כ.

ובאכילה כזו שאוכל הצדיק לשובע נפשו דייקא יודה גם הרמב"ם שאף אי אין מצוה באכילת קדשים קלים, מ"מ בודאי מסיטרא דקדושה היא ובכלל תענגי מצוה הם, ועליהם נאמר 'כי תאוו נפשך ואכלת בשר'.

79 לולא פירוש הריטב"א ועוד ראשונים דחיישין שאינם בקיאין בהלכות שחיטה וניקור הגיד והחלב, [ודלא כרש"י גיטין ב' ע"ב: שהרי האמינה תורה כל אחד ואחד מישראל על הפרשת תרומה ועל השחיטה ועל ניקור הגיד והחלב], ואולי עלייהו קסמיכין לאכול בשר שנשחט ונבדק בידי יודעי דת ודין.

‘התקדשו למחר ואכלתם בשר, כי האוכל נפש בהמה, צריך שיהא דבוק במושכלות, ויהיה שכלו דבוק לשכל הנאצל מהשכל האלקי, כי אז שאר רוח לו ומותר לו מן הבהמה, ונפש הבהמה נתעלה בהתחלפו למעלת משכיל יודע ה’. אבל ברדפיכם אחרי תאוות, וכמו שאמר ‘ויתאו תאוה’ וכו’, מה מותר להם מהבהמה לאכול את בשרו. וכן אמר רבי עם הארץ אסור לאכול בשר, ולזה רמז אם תרצו לאכול - התקדשו⁸⁰. עכ”ל.

ועל פי נחזור לבאר מצות משתה ושמחה בימי הפורים וחיוב הביסוס ביין וריקוחים

פרשת צו) דמעיך הדין היה ראוי שלא לאכול בשר משום פרישות ומשום מצות דקדושים תהיו,⁸⁰ אלא אמר רבה אנא כל כמה דלא אכילנא בישרא דתורה לא צילא דעתאי (עיין בבא קמא עב ע”א), וע”כ ת”ח צריך לאכול בשר כדי שתהיה דעתו צלולה לעיון התורה, משא”כ ע”ה שאינו בר הכי ואינו צריך דעת צלולה ללימוד התורה, אסור הוא באכילת בשר⁸¹.

ועל דרך זה ביאר המשך חכמה רמז הפסוק (בהעלותך י”א, י”ח): ‘ואל העם תאמר התקדשו למחר ואכלתם בשר’, וז”ל:

80 וכן כתב ר’ חיים ויטאל בהקדמת עץ חיים שהעוסק בחכמת הקבלה צריך לפרוש עצמו מבשר ויין כל ימות השבוע חוץ משבתות וימים טובים יע”ש. ובהקדמת מגיד משרים באזהרות כתב: ‘מנע עצמך מאכילת בשר הרבה שהיא מפסדת הנשמה ופוגמת, ושתיית יין הרבה אין אתה יודע להיכן הוא מגיע הפגם וההפסד הגדול שעושה, לכן מנע רגלך מנתיבתם ואל תביא נפשך במעמדם והזהר בזה הרבה במאד מאד’ עכ”ל. 81 והוסיף שם דאע”ג דליכא מידי דמותר לב”ג ואסור לישראל א”כ איך הותר אכילת בשר לאלו שמשפטי ה’ בל ידעום [ועיין בזה במהרש”א שם], וע”ז כתב דשאני בני נח שאינם מצווין על עשה דקדושים תהיו ולכן הותרו באכילת בשר, עיי”ש.

ולימוד התורה ואכילת בשר אזלי בד בדר וכהדדי נינהו שאכילת בשר נצרך לצלילת הדעת בלימוד התורה, ומאיך לימוד התורה מגנא ומצאל מכח התאוה המתעורר באכילת מין החי, וכמו שכתב המשך חכמה (במדבר י”א, ד’) וז”ל: ‘יתכן עוד כי המן היה הולך בזכות משה, והוא לחם אבירים שמלאכי השרת אוכלים אותו, מזון רוחני כמעט בלתי ממש. והנה בכל הצמחים יש כח החיוני והצומח, אבל כוח המתאוה אין בהם, לבד בהחי, ולכן עם הארץ אסור לאכול בשר, כיון שיגביר כוח המתאוה, ואין בו תורה להתאפק על תאוות, וכמו שאמרו (קדושין ל’ ע”ב): בראתי יצר הרע בראתי תורה תבלין, ולכן ‘התאו תאוה’ - שיהא להם תאוה, וחשבו שבשכיל שאין להם בשר ואוכלים דוממים שאין בהם כוח המתאוה וכו’, ולכן רצו לאכול בשר חי, שיש בו כח התאוה להגביר תאוותם וכו’, עיי”ש.

82 ועיין בפירושו אברבנאל בראשית א’ כ”ח ד”ה ויברך, וז”ל: ‘כבר אמרו חז”ל שעם הארץ אסור לאכול בשר, ואין זה אלא לפי שאין לו יתרון על הב”ח, ואין ראוי שירדה עליהם מי שהוא כמותם’. וכן כתב רבינו בחיי בשולחן של ארבע שער ב’ ד”ה ועוד מכלל וז”ל: ‘וצריך שתתבונן כי ראוי היה האדם שיהיה מאכלו צמח האדמה, כגון התבואה והפירות בלבד לא בעלי חיים, לפי שבעלי חיים יש להם נפש התנועה דומה בקצת פצולותיה לנפש השכליים וזה קרוב המועיל להרחקת המזיק, שכן אין ראוי שתהיה נפש התנועה מאכל לנפש האדם, וע”כ נצטוו אדם שיהיה מאכלו ומזונו התבואה והפירות כענין שכתוב: הנה נתתי לכם את כל עשב זרע וכו’, אך בזמן שהשחית כל בשר את דרכו ונתחייבו כל בעלי חיים כליה ולא נצולו אלא בזכותו של נח, הותרו בבעלי חיים כירק עשב, ואז הותרה נפש התנועה להיותה משמשת לנפש השכלית המשמשת לקונה, וא”כ אין זה גרעון לנפש התנועה אלא כבוד ומעלה וזכות, וע”כ אמרו חז”ל (פסחים מט) ‘עם הארץ אסור לאכול בשר’ שנאמר ‘זאת תורת הבהמה והעוף’, כל העוסק בתורה מותר לאכול בשר בהמה ועוף, וכל מי שאינו עוסק בתורה אסור לאכול בהמה ועוף, וביאור זה אצל כל משכילים כאשר אנחנו דוחים נפש מפני נפש אין זה אלא נפש התנועה שאנו מכילים אותה מפני נפש השכלית, אבל כיון שהוא עם הארץ ואין לו נפש השכלית הרי בודאי אסור לאכול בשר לפי שאין לנו לדחות ולכלות נפש התנועה מפני מי שאין לו נפש השכלית והבן זה, ע”כ.

וראה עוד לשון הראב”ד בפירושו לספר יצירה [בהקדמה]: ‘מה שאזכ”ל עם הארץ אסור לאכול בשר שנאמר זאת תורת הבהמה אדם שיש בו תורה מותר לאכול בשר ושאין בו תורה אסור לאכול בשר, ואם יאכלנו הנה המאכל אשר נאכל לו יתעה ויתגלגל ממעלה למעלה עד שישוב עוד למעלה הראוי לה’, עכ”ל. וביתר ביאור כתב הרה”ק המהר”ש (תורת שמואל תרל”ב ח”ב ת”כ) ‘כי הבשר הוא מבחינת הגבורה שלכן הוא אדום, ולכן גם אחר הביור וההעלאה שהאדם מבררו, הוא נכלל בגבורות דקדושה, ונמשך ממנו

והשגחת הבורא עלינו זורח תמיד בבהירות בשבת קודש עלינו בני ישראל, לכן בכל ערב שבת קודש שנקבל הבהירות הזה יסדו לנו הקדמונים שישוב כל אדם בתשובה בערב שבת כמו שכתבו ספרי יראים, ולרחוץ ולטבול וללבוש לבנים לכבוד שבת, כי בו יתגלה אור החכמה ואנחנו עולים למעלה לקדושה עד בחינה הנקראת קודש ישראל לה'.

והנה בימי מרדכי על ידי תשובתם קיימו וקבלו את התורה ברצון טוב נתגלה עליהם האור הזה הגם שלא היה בשבת רק בימי החול, וזה דכתיב 'כאשר נחו בהם היהודים' רצה לומר כיום המנוח הוא השבת. והחילוק היה שבשבת עולים לשם למעלה מה שאין כן על ידי מרדכי הצדיק נמשך הארה למטה ונתגלה החסדים, וזהו דאיתא בשולחן ערוך (או"ח סימן תרצ"ה סעיף ב') ללבוש בגדי שבת בפורים מורה על הנ"ל, ע"כ.

ומעתה שנתברר גודל מעלת קדושת היום והחיוב להכין עצמנו לקבל אור קדושת הימים המתנוצץ ומאיר בימים האלו, יבואר ענין חיוב הסעודה וזכירתו על היין, דמאחר ובימים אלו נוחים בני ישראל בקדושת תוספת נשמה יתירה אמרה תורה 'אל העם תאמר התקדשו למחר ואכלתם בשר' לבל נחטא על הנפש למנוע ממנו אות נפשו בכניסת יין וציאת סוד המעדן ומענג נפש צדיק האוכל לשובע נפשו.

וחמרא טבא דבהו תחדי נפשא, דהנה אף שימי הפורים אינם בכלל ימי שבתות וימים טובים מקראי קודש הנקובים בשם בפרשת המועדות, מ"מ גם בהם הנחילו רז"ל קדושת המועדות ותוספת נפש יתירה כבשבת ויום טוב, וכדמבואר בדברי הרח"ו המובאים בקב הישר פרק צ"ט.

וז"ל, 'ומאד מאד צריכים לעורר בקריאת המגילה בשעה שמברך בצבור על מקרא מגילה וכו', כי הוא עולם איום גדול ונורא, ומאור העולם ההוא יבוא שפע וניצוץ קדושה וטהרה להאיר על ישראל, ויכוין כל אחד מישראל שהוא כלי מוכן לקבל הקדושה והטהרה מזה העולם וכו', ולכן מרבין אנו בנרות בפורים שיהיה אור בתי כנסיות מלא בנרות והכל הוא רמז על אותו אור גדול מש"ע נהורין, ועל זה כתיב 'ליהודים היתה אורה' וכו'. על כן חיוב גדול עלינו לטהר את עצמנו במקוה קודם שילך לבית הכנסת, כדי שיהיה טהור לקבל אור טהור ושפע הטהור וכו', והאור הוא דמיון קבלת נשמה יתירה למי שיודע לכוין לעשות עצמו כלי מוכן לקבל קדושה העליונה, ובמדינות פולין ראיתי מנהג הגון שהם מלבישין כתונת לבן ונקי וכו', והולכין לבית הכנסת בבגדי שבת ויו"ט, ע"כ.

ועיין בלשונו הקדוש של העבודת ישראל פרשת זכור וז"ל: 'והנה אור החכמה

התלהבות ורשפי אש בעבודת ה', אך עם הארץ אינו יכול להעלות את הבשר, כי מהגבורות יש יותר יניקת החיצונים, וכיון שאינו יכול להעלותו הבשר - מורידו ומשפילו, אך התלמיד חכם שקשור לבחינת החכמה ו'בחכמה אתביריו' הוא יכול לברר את הבשר ואז הבשר מוסיף בו התלהבות בעבודת ה', עכ"ל. ועיין בדברי הרח"ו בשער המצות פרשת עקב, וז"ל: 'ולכן אמרו חז"ל עם הארץ אסור לאכל בשר, אמנם הת"ח יש בהם כח לתקן ולהעלות מדרגא א' העליונה והיא מן ב"ח לאדם הבזכות תורתם, והת"ח היודעין בחכמת הזהר בדרך הסוד יש בהם כח להעלות שתי מדרגות, והוא מן הצומח לאדם וכ"ש מב"ח לאדם, והת"ח המופלאים בתורת האמת בשורשה יכולים אפילו להעלות מדומם לאדם ומכ"ש מצומח ומבעל חי. ובזה תבין מ"ש בתלמוד (שבת קמ ע"ב): אמר רב חסדא אנא לא בעניוית אכלית ירקא ולא בעתירותי אכלית ירקא, דאמינא אדמלאי כריסי ירקא איכול בשרא ואשבע. ובלא ספק שהוראה מאמר זה ישתומם איך חז"ל סידרו בתלמוד דברים בטלים כאלו, ובפרט שנראה ח"ו כמייצג את האדם הפך מאמר שלמה המלך ע"ה 'אל תהי כסובאי יין וזוללי בשר למו', כאלה מאמרים אחרים מבהילים את האדם השומע, וכל דבריהם כנחלי אש סתרי תורה העלימו מעיני הפתאים הבלתי ראויים לדעת סודם, ולכן דיברו דרך משל ומליצה בדברי חכמים וחיידותם, ואפילו שיחתם הקלה צריכה תלמוד, וזה ביאורו של דבר וכו', עכ"ל.

שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו
הוא אומר זה הריח"⁸⁵.

ושב אנה ה' לידי ומצאתי תאות נפשי
בדברי הרה"ק ר' צדוק מלובלין (פרי צדיק
שמות - פורים אות ג') וז"ל: 'במדרש
(אסתר רבה ז', י"ב) על פסוק 'ישנו עם
אחד', אמר לו שניהון רברבין שאוכלין
ושותין ואומרים עונג שבת עונג יום טוב
וכו'. אמר לו הקדוש ברוך הוא רשע אתה
מפיל עין רעה במועדיהם, הרי אני מפילך
לפניהם ומוסיפים להם מועד אחד על
מפלתך זה ימי הפורים"⁸⁶.

הענין הוא שהמן היתה עינו רעה בזה,
ולא האמין שנמצא איזה קדושה בעניני
הנאת הגוף כמו אכילה ושתייה, שזה נצמח
משורש הנחש שפיתה לאדם בזה. ויש בזה
רמז בגמרא (חולין קל"ט ב): 'המן מן
התורה מנין, המן העץ', והיינו דשם כתוב
'אשר צויתך לבלתי אכול ממנו אכלת', שזה

ועיקר קביעת הסעודה קבעו חז"ל
לבסומי ביין וכמו שהבאנו לעיל דברי
האשכול הכופר בהקדמתו לפירוש
המגילה, שכתב שימי הפורים נזכרים
ונעשין ואין זכירה אלא ביין כעין זכירת
יום השבת שתיקנוהו על היין,⁸³ ומאחר
והיוב השמחה והשתיה היא בכדי לענג את
הנפש, לכן לא בא הנס אלא בידי מור והדס
דוקא, המרמזים על מניי בשמים שהם דבר
שהנפש נהנית ממנו"⁸⁴.

ולכן דייקו חז"ל בלשונם (מגילה ז ע"ב)
וקבעו שחייב איניש לבסומי בפוריא, [ולא
אמרו לשתות או להשתכר, אלא לבסומי
דוקא], שפירושו להתבסס ביין ריקוחים
ומבושמים והיא מעין מצות עונג שבת
המתקיים בשתיית יינות מבושמים [כמו
שכתוב בזמירות שבת בפיוט 'מה ידידות',
'שתות יינות מבושמים'] שהם דבר שהנשמה
נהנית בהם כדאיתא בברכות (מג ע"ב):
'מנין שמברכין על הריח וכו', איזהו דבר

83 וז"ל: 'ולפי שאין שמחה בלא יין כאומרו ויין ישמח לבב אנוש, וכתוב המשמח אלוקים ואנשים, לפי שאז
[לעתיד לבא] ישמח ה' במעשיו, לכן אמרו 'זכור את יום השבת לקדשו זכריהו על היין בכניסתו', לפי
שהזכירה היא ביין, דכתיב 'זכרו כיון לבנון', ולכן אמרו (עירובין סה ע"א): 'נכנס יין יצא סוד' וכו', ולפי
שזאת המגילה היא מעין עולם הבא, לפי שהיא מדברת בכריתת זרעו של עמלק, לפיכך אמרו שמצות זה
היום היא ביין, כאומרים 'חייב איניש לבסומי בפוריא', והטעם לפי שכמו שבשבת נאמר 'זכור את יום
השבת' והזכירה היא ביין, כן נאמר בכאן 'זכור את אשר עשה לך עמלק', ובמה תהיה זכירתו, על היין, ולכן
אמרו 'ימי משתה ושמחה' לפי שאין שמחה אלא על היין, ולכן כל הנסים שנעשו בזה הזמן לא נעשו אלא
במשתה היין וכו'.

ובספרו צרור המור ריש פרשת כי תבא כפל הדברים והרחיב בביאור הקשר שבין זכירת שבת לזכירת עמלק,
וז"ל: 'לפי שאמר למעלה זכור את אשר עשה לך עמלק וחתם הפרשה 'לא תשכח', להורות שזה דבר גדול,
ולכן הזהיר עליו בעשה - 'זכור את אשר עשה לך עמלק', ובלא תעשה - 'לא תשכח', וכן אמר זכור בעמלק
כמו שאמר בשבת 'זכור את יום השבת', ואמרו בשבת 'זכרוהו על היין בכניסתו', שצריך לקדש עליו ולברך
בפה, כן צוה בעמלק זכור שנוכח דבר עמלק בפניו, כאומרו במגלה והימים האלה נזכרים ונעשים נזכרים
בפה ונעשים במשתה ושמחה על היין, כמו שנצטוינו בשבת זכרוהו על היין, ובמלת 'זכור' הזהיר שנוכחה
ביין בסעודת פורים'.

84 ואפשר שיש להוסיף שמאחר ועיקר פגם החטא שעליו נגזרה הגזירה נבע מאכילת עץ הדעת, ובאכילה
מפריו נפגמו ד' חושי האדם חוץ מחוש הריח שלא טעם טעם חטא, לכן סיבב המסבב שיבא התיקון על ידי
מור והדס שהם המפיקים ריח טוב ליהנות בהם נפשו של אדם.

85 וכעין מה שהביא הטור בסיומן תכ"ו ממסכת סופרים שאין מברכין על הריח אלא במוצאי שבת כשהוא
מבושם ובגדיו נאים. ואין הכוונה לשיכור אלא למי שנפשו שמחה ומעונגת מתענוג רוחני של יום השבת.
ועיין באור החמה בפירושו לדברי הזהר הקדוש בויקהל (שמות דף ר"ד ע"ב) בענין תענוגי שבת ונשמה
יתירה, דאיתא שם בזהר 'ועל דא בעי לענגא ליה במיכלא ובמשתאי בלבושי יקר ובחדוה דכלא', וכתב האור
החמה משם הרח"ו 'נראה לעניות דעתי שצריך לאכל דברים רוחניים בעלי ריח טוב, כי הנשמה היתירה
ניזונת מהם כידוע, והמלבושים נמי יהיו מבושמים', עכ"ל.

86 ועיין בזה ביסוד ושורש העבודה שער י"ב פרק א'.

ניכר בכוסו' וכו', והיינו שעל ידי השכרות דייקא כשניטל ממנו הדעת, אז ניכר ונתברר ההבדל של קדושת ישראל לעמים, שבישראל גם בעניני הנאות עולם הזה יש בפנימיות קדושה, וכמו שאמרו (מגילה י"ב ע"ב) יום השביעי שבת היה שישראל אוכלין ושותין מתחילין בדברי תורה ובדברי תשבחות אבל וכו', והיינו שבישראל נתברר על ידי האכילה ושתייה דייקא הפנימיות של מכוון שלהם שהוא רק לקדושה שנמצא באכילה ושתייה ועל ידי כן מתחילין בדברי תורה, ע"כ.

שורש קליפת המן להיות שטוף בתאות אכילה לשם הנאת הגוף כפיתויו של הנחש וכו'. ועל זה אמר לו הקדוש ברוך הוא שיעשו עוד מועד חדש ממפלתו.

והוא כמו שאמרו מיחייב אינש לבסומי בפוריא עד וכו', שדייקא על ידי השכרות ביין שלא מדעת נתברר פנימיות קדושת ישראל, שגם ענין הנאת אכילה ושתייה שלו הוא בקדושה, על דרך שאמרו (סנהדרין ל"ח ע"א): 'אגברו חמרא אדרדקי כי היכי דלימרו מילתא נכנס יין יצא סוד', ואמרו (עירובין ס"ה ע"ב): 'בשלושה דברים אדם



הרב אליעזר דוד ב"ר יחזקאל ברנר

במצות מחצית השקל וחלק כל אחד מישראל - בקרבנות הציבור והמסתעף

פרק א'. שורש המצוה וחובה:

דעת הרמב"ם

א. כתב הרמב"ם במנין המצות (מצות עשה קע"א) 'מצוה קע"א הוא שציונו לתת מחצית השקל בכל שנה והוא אמרו יתברך 'ונתנו איש כופר נפשו לה' ואמרו זה יתנו כל העובר על הפקודים מבין עשרים וגו' וכו'. וכ"כ החינוך (במצוה ק"ה) 'שיתן כל אחד מישראל מבין עשרים שנה ומעלה בין עני בין עשיר מחצית השקל, שהוא משקל עשרה גרה כסף, בכל שנה ליד הכהנים, שנאמר זה יתנו כל העובר על הפקודים'¹.

ובביאור הפרשה כתב העמק שאלה (בשאלתא ס"ד) כי תשא את ראש בני' לפקודיהם ונתנו איש כופר נפשו וגו', ולא יהיה בהם נגף בפקוד אותם, היינו שבשעת מנין יתנו כופר נפש שלא ישלוט הנגף, ומבאר הפסוק איזה כופר נפש, ומביא זה יתנו וגו' מחצית השקל תרומה לה', ועוד כל העובר וגו' יתן תרומת ה', דאחד מהן קאי על מחצית השקל לקרבנות, ואחד מהן על מחצית השקל לתרומת האדנים, ואחד מאלו יהיו בשעת מנין. [אלא שלדורות אין חיוב כלל למנות דווקא בכסף, עי' אוה"ח הק.].

מקור חיובה בכל שנה

ב. ובאחרונים דנו מנא הא מילי שמצותה בכל שנה ושנה ליתן מחצית השקל דילמא

היתה רק מצוה בשעתה, ומיבדרן בי מדרשא לבאר עפ"ד הגמרא במגילה כ"ט: תנן התם בא' באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים וכו' אלא על השקלים מנלן, אמר רבי טבי אמר רבי יאשיה דאמר קרא זאת עלת חדש בחדשו, אמרה תורה חדש והבא קרבן מתרומה חדשה, וכיון דבניסן בעי אקרובי מתרומה חדשה קדמינן וקרינן באחד באדר כי היכי דליתו שקלים למקדש.

ומכיון דקרבנות הציבור צריך שיבואו מכל ישראל כדאיתא במגילת תענית פרק א' (והובאה בגמרא תענית י"ז): 'מריש ירחא דניסן עד תמניא ביה איתוקם תמידא דלא למיספד בהון', ופירש"י שהיו הצדוקים אומרים יחיד מתנדב ומביא תמיד, דכתיב את הכבש אחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערביים, ואהדרו להו את קרבני לחמי לאשי תשמרו להקריב, לשון רבים הוא שיהו כולן באין מתרומת הלשכה, עי"ש, וכן בשאר המוספין ג"כ כתבה התורה לשון רבים, ועל כן בעינן שכ"א יתן מחצית השקל לצורך הקרבנות, דאל"כ לא יהיה לו חלק בקרבנות, וכ"ז מרומז בריש פרשת כי תשא ע"פ גילוי התורה במקום אחר, ועיקר חיוב לתרום מחצית השקל בכל שנה ושנה הוא מכח הענין שיבאו הקרבנות מתרומה החדשה. וכ"כ בחקרי לב או"ח סימן קל"א שדין בכל שנה ושנה נלמד מהאי קרא וכ"כ בס' חשבונות של מצוה (לבעל

1 [וברמב"ם ריש הלכות שקלים כתב 'מצות עשה מן התורה ליתן כל איש מישראל מחצית השקל בכל שנה ושנה, אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב, ושואל מאחרים או מוכר כסות שעל כתיפו ונותן מחצית השקל כסף, שנאמר העשיר לא ירבה והדל לא ימעט, ע"כ. וכתב המהר"ם שיק (במצוה ק"ו) בדעת הרמב"ם שעיקר המצוה שיתן בכל שנה ושנה נלמד מפסוק זה ודלא כהחינוך, דאילו הפסוק זה יתנו כל העובר על הפקודים איירי בשעת מנין, וסבר דקרא דהעשיר לא ירבה ע"כ למצות עשה חדש ולא לאזהרה בא, עי"ש בדבריו. ודבריו צ"ע שהרי הרמב"ם במנין המצות כתב להדיא כדברי החינוך, דמצות מחצית השקל נלמד מזה יתנו, וע"כ כוונת הרמב"ם הוא לענין חיוב העני בלבד שאף צריך ליתן].

כסף כפורים הוא חיוב על ישראל בכל שנה, בין שיספרם מלכם, או לא ישא מספרם, וראיתו משאת משה במדבר, ואמר כי ממנו יקריבו קרבנות הצבור וכו', י"א כי המגפה שהיתה בימי דוד (ש"ב כ"ד) בעבור שלא נתנו כפר נפשם, ואם זה אמת היא תשובה על הגאון, עכ"ל.

ובביאור קושיתו על הרס"ג נראה שהוקשה לו דאם מצות מחצית השקל היא אף בלא מנין א"כ הרי כבר נתנו כופר נפשם בשנה זו וא"כ אין חסרון במנין אחר כך, [או שהיה יכול לספור השקלים שנגבו, אמנם ביאור זה לא יתכן כמו שהק' האוה"ח הק' דהרי נשים וקטנים ששקלו מקבלים מידם, והשוקל על ידי בנו שוב אינו פוסק², וא"כ אי אפשר לידע המנין במכוון, אלא ודאי כמ"ש לעיל] ומזה רוצה האבן עזרא להוכיח שאין מצות מחצית השקל אלא בשעת מנין, ומטרת הכסף לידע מנין בני ישראל, ומחצית השקל לקרבנות או שהוא מצוה אחרת או שהוא השתמשות בכספי המנין, [ולפ"ז יש מצוה למנות את בני ישראל בכל שנה ושנה, וגם יצטרכו לזוהר בכספי הנשים והקטנים שלא לתת בקופה אחת, דאל"כ יקשה כנ"ל] ואם לא יספרם מלכם אין החיוב מהאי קרא.

וכ"כ בתורה תמימה ר"פ כי תשא תוך דבריו, (לישב קושית המג"א (או"ח סימן תרצ"ד) במחצית השקל בזמן הזה הו"ד לקמן) וכן העתיק לשונו בפרדס יוסף שמטרת השקל בזמן הבית היא לדעת מנין בני³, ולפי"ד הרמב"ן ופשוט שאר

(האדר"ת) סוף מצוה ק"ה, ועיי"ש בחקרי לב שדן כיון דבדיעבד מהני אף מתרומה ישנה, א"כ התורם בפעם אחת לכמה שנים אפשר שיצא ידי חובתו בדיעבד והכוונה תרומה חדשה אינו תרומת גזבר אלא תרומת האנשים שתורמו מחדש. ועיי"ש באריכות לענין המקדיש שקל בזמן הזה.

ג. וברמב"ן ר"פ כי תשא משמע קצת שעמד בזה, שכתב וז"ל, 'ורבותינו (מגילה כ"ט:) דרשו מכאן שלש תרומות מרובי המקראות, וכן נראה ממה שאמר הכתוב (דהיי"ב כ"ד ו') מדוע לא דרשת על הלויים להביא מיהודה ומירושלים את משאת משה עבד ה' והקהל לישראל לאהל העדות, [וכ"כ לעיל מיניה צאו לערי יהודה וקבצו מכל ישראל כסף לחזק את בית אלוהיכם מדי שנה בשנה] יראה מזה כי משאת משה מצוה לדורות להביאו לבדק הבית אף על פי שלא ימנם, וכן בקרבנות כדברי חכמים, וכן כתוב (נחמיה י' ל"ג ל"ד) והעמדנו עלינו מצות לתת עלינו שלישית השקל בשנה לעבודת בית אלקינו, ללחם המערכת ומנחת התמיד, ולעולת התמיד השבתות החדשים למועדים ולקדשים ולחטאות, לכפר על ישראל וכל מלאכת בית אלקינו, מכאן מפורש שהיו מביאים שקלים בכל שנה לקרבנות ולבדק הבית, עכ"ל. הרי שהוצרך להסתייע מפסוקים לדרשת חז"ל.

דעת האבן עזרא

ד. אמנם אפשר לומר שכונתו להוכיח דאין המצוה רק בשעת מנין לאפוקי מדעת האבן עזרא שם שכתב וז"ל, 'והגאון אמר כי

2 אפי' אחר מיתת אביו עי' ברע"ב שקלים פ"א מ"ג. ובטעם הדבר ששוב אינו פוסק כ' המג"א סי' תקע"ב משום נדר (ועי' באחרונים בביאור שיטתו) וי"א שהוא רק תקנת חז"ל, וברוקח סי' רל"ג כתב משום חינוך, ולפי דבריו אפשר ליישב תמימה התוי"ט ע"ד הרע"ב מ"ט ישאר חיוב לאחר מיתת האב, והיינו מכיון שנתחנך בחיי אביו במצוה זו, עתה אם ימנע ממצוה זו הוי חיסרון בחינוכו וכיסוד זה איתא בתוס' ישנים יומא פ"ב. שדנו אם ב"ד מצווין בחינוך או רק אביו וכתבו בתי' אחד בביאור סוכה ב: 'שמא היה להם אביו וחונכם בכך' ומשו"ה היה להם חיוב שימשיך בכך (שהרי מיירי ביתומים כמ"ש ביעב"ן ועי' בתרומת הדשן סי' צ"ד שלא הבין כן ומשו"ה הק' ע"ז). וכל זה דלא כאליה רבה סי' תר"מ ופמ"ג בפתיחה כוללת ח"ב ט' דביתומים יש תמיד מצוה דבית דין אביהם של יתומים.

3 ובשו"ת שם משמעון יו"ד סי' כ"ח הק' על מהלך כזה א"כ האיך ממשכנן על מצוה זה ואף כופין עליו ככל מ"ע (כמ"ש המנחת חינוך במצות ק"ה), הא אין עושין כן במצות עשה שמתן שכרה בצידה ולא יהיה נגף,

וכתב ג"כ דלמדנו מזה דכ"ש בזמן הזה בעי כפרה והוא צדקה כנ"ל, עיי"ש. הרי לשיטתו עיקר החיוב הוא לכפרה ומדין כופר נפש (ומ"מ זה שהחיוב רק אחת בשנה לכאור' נלמד כנ"ל), ומשו"ה בזמן הזה יש להשלימו בצדקה.

קיומה בזמן הזה

ו. וכזאת מצאנו בכמה אחרונים, (עי' מנחת אלעזר ח"א סי' ל' שהביא מספר אוצר החיים פרשת כי תשא, וחסד לאברהם למהר"א אזולאי) שחייב אדם ליתן בזמן הבית מחצית השקל לקרבנות ציבור, ובזמן הזה ליתן לעניים שתורתם אומנתם לפי שצריך כפרה, אמנם לדינא מסיק המנחת אלעזר דאינו כן, וכן משמע ברדב"ז ריש חלק ח', וכ"מ בתוס' ב"ב ט'. שחלקו על הנ"ל, דאיתא בגמרא שם אמר רב אסי לעולם אל ימנע אדם עצמו [מלתת] שלישית השקל בשנה, שנאמר והעמדנו עלינו מצות לתת וכו', ובתוס' שם ד"ה שנאמר ביארו דאף על גב דהאי קרא גבי בית אלקינו כתיב והיינו בדק הבית, מ"מ ילפינן מיניה צדקה בכל שכן, [ועיין בזה בשו"ע יו"ד רמ"ט טז], ואילו לדברי השאילתות היו יכולים לבאר בפשיטות כיון דזהו חיוב כופר נפש, ונוהגת בזמן הזה בצדקה במקום מחצית השקל לקרבנות, וכמו שכתב הריטב"א וז"ל, 'לעולם אל ימנע אדם עצמו משלישית השקל בכל שנה, והוא כנגד חצי השקל שהיו חייבין לתרומת הלשכה אלא שהוסיפו על המדות', ע"כ. ומסתימת לשונו משמע שהוא במקום המחצית השקל. [יש לדחות שכוונתו רק לטעם שיעור זה, וידייק לשונו 'כנגד' ולא כתב במקום, וכעיי"ז לקמן אות מ"ב].

אמנם אינו מוכרח שהוא תלוי בד' תוס' והריטב"א, דאפשר כוונת התוס' להוסיף דאפילו בזמן הבית כבר היה שייך חיוב זה

הראשונים, שמחצית השקל הוא לקרבנות אין לו שום ענין למנין בני ישראל. ועי' בדעת זקנים שכתב טעם העשיר לא ירבה שהוא כדי לכוין החשבון, דבר אחר שלא יוכל העשיר לומר חלקי גדול במקדש יותר ממך, ולכאור' כמו שטעם הב' הוא על מחצית השקל דבית המקדש ולא על סתם מנין משמע שגם טעם הראשון, וא"כ ס"ל כדברי האבן עזרא. זולת אם נפרש שכתבו טעם אחד לסתם מנין וטעם אחר לזה של בית המקדש.

דעת השאילתות

ה. בשאילתות דר"א (ס"ד) כתב 'שאילתא דמחייבין דבית ישראל למעבד מצות שקלים, שנאמר כי תשא את ראש בני ישראל לפקדיהם ונתנו איש כופר נפשו לה' בפקוד אותם ולא יהיה בהם נגף בפקוד אותם, ואמר רבי אלעזר בזמן שהיה בית המקדש קיים היו ישראל מביאין שקלים ולוקחין בהן תמידין של כל השנה כלה ומתכפרין להם, עכשיו אם עושין צדקה מוטב וכו', ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב לעשות צדקה שליש שקל בשנה, דכתיב והעמדנו עלינו מצות לתת שלישית שקל בשנה לעבודת בית אלקינו', ע"כ.

ובביאור דברי השאילתות כתב העמק שאלה על פי הנ"ל, דסבר השאילתות דאגב שמענו דכל ישראל צריך ליתן כופר נפש, וע"כ כתב קרא דונתנו איש כופר נפשו שיותר מבואר דגם בזמן הזה יש זה החיוב, דאילו מהפסוק זה יתנו אינו מפורש אלא בזמן הקרבנות, אבל מדכתיב כופר נפשו למדנו שיש לכל אחד ליתן כופר נפש לה', ומובן דעכשיו בעי כפרה יותר מבזמן בית הקדש קיים, וכולה האי ואולי, ולכך הביא השאילתות דבזמן הזה איכא חיוב צדקה. ובפירושו על התורה העמק דבר ריש כי תשא הביא בפשיטות לבאר כן הפסוקים,

עיי"ש. ואולי אפשר לחלק היכא דאיכא רווח שכר או מניעת היזק, שאז כופין עליה שלא יבא ההיזק ובפרט שגם אחרים ינזקו בשבילו. וע"ע שם מ"ט אין מברכין (לרוב שיטות) על מצוה זו וע"ע בקובץ באורי גי' ק"ה בזה.

הבית, ונחלקו הראשונים אי קדשי כר' שמעון או לא, ובדרכי משה או"ח תרצ"ד כתב מחדושי אגדה [והוא ממס' סופרים פרק כ"א] דאף בזמן הזה לא יתנו לשם כפרה אלא לשם נדבה, ולהנ"ל דס"ל דבזמן הזה המצוות כפרה בצדקה י"ל בזה. ועי' לקמן אות כ"א טעם שאין מחצית השקל נוהג בזמן הזה.

קריאת פרשת שקלים בזמן הזה

ח. בשו"ע או"ח סי' תרפ"ה דנו הפוסקים איזה מהד' פרשיות דאורייתא ואיזה מדרבנן, ומדברי רוב הראשונים דייקו האחרונים דפרשת שקלים ודאי מדרבנן, ובחינוך סוף מצוה ק"ה כתבו שתיקנוהו זכר לשקלים,⁴ אלא שבדעת תורה שם ובליקוטי מהרי"ח סדר חודש אדר ציינו לדברי החיד"א במחזיק ברכה סימן קמ"ו וא"ר תרפ"ה כ"א שרצו לדייק שדעת הרשב"א והתו"י הוא דאף פרשת שקלים הוי דאורייתא, וכן הזכיר סברא זו בדרושי הדברי חיים על פרשת שקלים. [ונפק"מ אם בזמן המקדש היה ג"כ מצות קריאת פרשת שקלים, וכן אי בעי בר חיובא בקריאתה, ועיין בשו"ת בנין שלמה ח"א סימן מ"ד בארוכה ובספר החדש ויזרח אור (להרה"ג ר' משה וויליגר שליט"א) פורים סי' א'.] וכ"מ קצת לשון הגמ' הנ"ל 'אלא על

מכ"ש, ואפשר לומר גם להיפך שאפי' אם נניח בד' הריטב"א שהוא במקום מחצית השקל אין מוכח כנ"ל שיש חיוב דאורייתא של מחצית השקל בזמן הזה, דאפשר שהוא מענין אחר כעין שלא יהא חוטא נשכר, וכמ"ש הרמ"א או"ח סי' של"ד ובמשנה ברורה שם ס"ק פ' גבי נתחייב חטאת בזמה"ז עיי"ש.

אך בלשון השו"ע יו"ד סי' רמ"ט ב' שכתב 'ואם נתן פחות מזה לא קיים מצות צדקה' משמע שאינו ממצות מחצית השקל או כנגדו, אלא מצות צדקה גרידא, וכוונת הגמרא לדמות שיעור מצות צדקה לשיעור מצות מחצית השקל וכפירוש התוס', או לראיה לשיעור כופר נפש, ועיין בקרית ספר הל' מתנות עניים פ"ז שדן אם לא יצא מדאורייתא או מדרבנן, ובלבוש ביו"ד שם כתב שדימוהו לפי שהוא פחות שבשיעורים, ויצוין שבסמ"ג עשה קס"ב הביא גמרא הנ"ל ולא סיים שכל הנותן פחות מזה לא קיים מצוה, [ואף הרמב"ם בפרק ז' ממתנות עניים כתב 'לא קיים מצוה' ולא כתב איזה מצוה, ומדלא פירש משמע כמ"ש הטור והשו"ע] ואפשר דתלוי בהנ"ל אם כוונת הגמרא על מצות צדקה או מצות מחצית השקל.⁴

ז. אמנם לכו"ע לא יקדישו לשם מחצית השקל לקרבנות, כמ"ש שילהי שקלים 'השקלים והביכורים אין נוהגין אלא בפני

4 ונפק"מ להלכה בנשים וכל הפטורים ממחצית השקל שחייבין בצדקה, [כמו שכתב המאירי בקידושין כט. ואו"ז ברכת המוציא סימן ק"מ דהוי מ"ע שאין הזמן גרמא, וידועין דברי הארז"ל לא ליתן צדקה בלילה עפי"ד הירושלמי, ואכמ"ל] אם מחוייבין ג"כ בשלישית השקל לשנה או לא, כיון שזה רק במקום מצות מחצית השקל, ועיין בספר מועדים וזמנים ח"ב סימן קנ"ז שהסתפק בזה ודייק מהש"ך שרק אנשים מחוייבים בזה שכתב שלכך גובים הגבאי צדקה בשני וחמישי, משמע שנשים פטורות ואולי דעת אדם בצדקה שנותן על אשתו ובניו הסמוכין על שולחנו ועל כן אינהו פטורים לגמרי ליתן אפי' האי שיעורא עיי"ש, ועוד נפק"מ אם חיוב השנה היא מניסן כמחצית השקל או מתשרי, עיי"ש. ולענין ספיקו הראשון אפשר דודאי יש דין שלישית השקל מצד הכפרה, ותלוי במחלוקת האחרונים אי נשים הוי להם כפרה בקרבנות וכאשר יבואר לקמן, ולמה שכ' שכל הנותן ע"ד אשתו ובניו נותן, א"כ בזמן הזה פטורים נמי. 5 ובלבוש כתב שהוא על דרך ונשלמה פרים שפתינו, וכ"כ הבני יששכר בשם הרה"ק מלובלין, וכ"כ המהרש"ם בדרושי שקלים אות י"ג דבזמן הזה הוי כאילו נתנו השקלים קודם אדר בשעת הקריאה, וכ"ה בפיוט לשבת שקלים, עיי"ש, ועיין בפרי צדיק שקלים אות י"ג שהעיר דלכאורה לא שייך ונשלמה פרים שפתינו כיון שמטרת המצוה היא הקרבת הקרבנות, ומעשה זה ליכא בקריאת פרשת הנתינה, ותירץ דודאי בשעת נתינה כבר היה איזה כפרה וכדכתיב 'כסף הכיפורים' ועי"ז שייך שילום פרים, ועיין לקמן שהוא מחלוקת האחרונים.

ונשים פטורים [ועיין בכל זה באריכות לקמן], ובהגהות מנהגים כתב דנשים וילדים חייבים, ולא ידעתי מנ"ל האי ואיתא במשנה כל קטן שהתחיל אביו לשקול על ידו שוב אינו פוסק וכו', ומדבריו משמע שהמנהג של מחצית השקל הוא זכר למחצית השקל במקדש ולכן תמה שיהיה דינו כדינו.

ובתורה תמימה פרשת כי תשא תירץ, וכ"ה בשינוי לשון בפרדס יוסף שם וז"ל 'וי"ל דבשל תורה עיקר הכוונה לידע ע"י מספר השקלים מספר הנפשות, ונשים וילדים לא התפקדו, אבל מה שנותנין בפורים זכר לנס (מגילה י"ג). וגם הם היו בנס', ע"כ. הגם שמש"כ טעם הנתינה בזמן הבית אינו מדויק לכו"ע כנ"ל, מ"מ אפ"ל דאחר נס פורים נעשה חיוב חדש, והוא זכר לנס, אלא שבלשון הפוסקים משמע כנ"ל שהוא זכר למחצית השקל שכתוב בפרשת כי תשא, וחידוש יש בדברי הא"ר בסימן תרפ"ו ד', ליישב המנהג מקושת המג"א ד"ל דהכי קאמר דחיובא ליכא אבל מנהגא איכא, ומסתימת לשונו משמע שהרמ"א 'מחייב' האנשים ליתן משום זכר מחצית השקל כמו חיוב פרשת שקלים, ואינו סתם מנהג. ומ"מ סו"ס משמע שאינו אלא משום זכר ולא כהשאלות שלדבריו לכאור' יש חיוב וכדמסיק המנח"א.

לסיכום: טעם המצוה, הוא משום חלק בקרבנות (רמב"ם וסייעתא אות א') או לצורך מנין (אבן עזרא ודעת זקנים אות ד') או משום כפרה (שאלות ועוד אות ה' ו'). ובזמן הזה אין חיוב מחצית השקל (רמ"א אות ט') ולדעת השאלות לכאור' יש חיוב (אות ה') ומדין צדקה לכו"ע יש חיוב במשך השנה ויש לדעת אם הוא שיעור בצדקה או במקום מחצית השקל (אות ו' ובהערה 4) וקודם פורים פסקינן שהוא רק מנהג (אות ט') ואפשר שהוא גם זכר לנס (שם). וקריאת פרשת שקלים בזמ"ז הוא מדרבנן משום זכר או שילום פרים וי"א שהוא דאורייתא (אות ח').

השקלים מנלן' לפי מש"כ רש"י ר"ה ז: דכל היכא דאמרי מנלן' הוי דאורייתא (ועיי"ש במהר"ץ חיות ובשד"ח ח"ד מערכת מ' אות מ' בארוכה).

ולשיטות אלו דאף בזמן הזה שקלים דאורייתא, לכאורה נראה דס"ל כד' השאלות שהוא מצד כפרה שהרי כל החיוב דאורייתא מתחילה הוא לעורר העם להביא שקלים, ומקיימין בזמן הזה מצות נתינה ע"י צדקה, [ובגוף שיטתם צ"ל דכל קריאת התורה מדאורייתא היא, [ועיין בזה רש"י והריטב"א במגילה י"ז: ב"ח סימן תרפ"ה, וברכ"י או"ח מ"ז, גינת ורדים כלל א' סימן ל"ו] והיינו שנתנה התורה רשות לחז"ל לקבוע מה ומתי לקרא ואחר תקנתם נעשה הקריאה מצוה דאורייתא, כ"כ בס' יד נתן (אורטנו) סימן כ"ח] ולשיטתנו שהקריאה אינה אלא מדרבנן א"א להוכיח להיפך דאפשר מעולם לא היה דאורייתא משום חיוב שקלים. ועיין.

מחצית השקל בערב פורים

ט. כפי הנתבאר לעיל ליכא לדינא חיוב בזמן הזה ליתן מחצית השקל, וכ"כ הרמ"א או"ח תרצ"ד י"א שיש ליתן קודם פורים מחצית מן המטבע הקבוע באותו מקום ובאותו זמן זכר למחצית השקל שהיו נותנין באדר, ומאחר ששלשה פעמים כתוב תרומה בפרשה יש ליתן ג' וכו', ויש ליתן ג' חצאים גדולים במדינות אלו, כי אין מטבע ששם מחצית עליה מלבד זו וכו', ואין חייב ליתנו רק מי שהוא מכן עשרים ולמעלה וכו', ע"כ. [ובטעם ג' מטביעות צ"ב כמו שהק' הכף החיים ס"ק כ"ג שהרי פרש"י בחומש שהם על ג' תרומות נפרדות, ובטעם דבעינן מטבע של מחצית הוא לכאורה למה שמדויק ברמב"ם דבעינן מטבע כזו, ועיין בחינוך דלא משמע כן ועיין מנחת אלעזר שם].

ובמגן אברהם ס"ק ג' העיר שזהו דעת הר"ע ברטנורה, אבל התו"ט כתב שהפוסקים חולקים וס"ל דבן י"ג חייב

פרק ב'. גדר המצוה:

דעת הרמב"ן

י. ועתה נבאר בע"ה גדר המצוה, הרמב"ן ר"פ כי תשא בפסוק העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט כתב, וז"ל 'שיביאו השקלים בהשויה הנזכרת, והנראה מן הכתוב הזה שאם הביא הדל בשקלו פחות ממחצית השקל, שהוא עובר בלאו הזה וכו', ואם כן שתייה מניעות, אם שקל העשיר היחידי יותר ושקל הדל פחות עבר בלאו, ושמא מה שהיו תורמין בקופות על האבוד ועל העתיד לגבות (כדלקמן) יתקן להם זה, כי הדל הממעיט במותר עתיד לגבות הוא, ומן העשיר המרבה לא יתרמו הגבאין ביתרון, ולא יהו מזכין במותרות, וראיתי לבעל הלכות ולכל המונים המצות שלא הזכירו הלאו הזה, ע"כ. וכתבו האחרונים אע"ג שכתב ושמא מ"מ מזה שלא מנאם למעשה ללאוין ע"כ הסכים בתירוץו.

ומתירוץו משמע, שכל מצות מחצית השקל הוא עבור התוצאה 'שיהא לכל אחד חלק שווה בקרבנות' ומכיון שהגזבר מחשב בתרומתו שיהא לכל ישראל דלא גרע מזה שעדיין לא תרם כלל שתורמין על העתיד לגבות, א"כ נחשב לו כאילו נתן כל שיעורו משלם. אבל אם נומר שיש גם איזשהו 'מצוות נתינה' לכאורה לא שייך לתקן הלאו, שהרי במציאות כבר עבר עליו, אלא כל המצוה היא התוצאה ונמצא גזבר מצילו שלא ימצא עול⁶.

דעת הרמב"ם

יא. והאחרונים דייקו זה שהרמב"ם כתב הלכות שקלים בספר זמנים הרי שסובר שיש

מצוה בפני עצמה מלבד מה דהוי צורך הקרבנות,⁷ ומשום הכי כתב הרמב"ם דלא מהני נתינה לחצאין, כיון שהכסף עצמו הוי כסף כיפורים, ולא מהני כפרה לחצאין, וברמב"ן שכתב שהדל יצא ידי חובתו משמע דמהני וכ"כ הגר"ח ק"ק זי"ע בשקל הקודש פ"א הל"ט ז, עיי"ש. ומשמע שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן אי כולו משום צורך גבוה הוא או שיש בו נמי כפרה בעצם המטבע, לרמב"ם יש מצוה בעצם הפרשת השקל ויש ב' חלקים בהמצוה או שהם ב' מצות נפרדות הפרשה ונתינה ולרמב"ן המצוה בהקרבת הקרבן. וברש"י בחומש כתב לכפר על נפשותיכם היינו שהקרבנות יכפרו, ומשמע נמי שכולה משום צורך הקרבנות היא וכשיטתו לקמן, הגם שברמב"ן משמע נמי שהכסף לבד כבר מכפר, כתבו האחרונים שאי"ז סתירה הואיל ובהפרשה כבר נתכפר וכדלקמן.

סוג' דתורמין על האבוד, דעת רש"י

יב. ועתה נבא לבאר בע"ה סוגיא דתורמין על האבוד והנלמד מזה לעניננו, איתא בכתובות ק"ח. תנן התם המודר הנאה מחבירו שוקל לו את שקלו ופורע את חובו, בשלמא שוקל לו את שקלו מצוה קעביד דתנן תורמין על האבוד ועל הגבוי ועל העתיד לגבות וכו', ופירש"י מצוה קא עביד, כלומר מצוה בעלמא קא עביד ואינו מהנהו לזה שאם לא שקל עליו לא הפסיד כלום שיש לו חלק בקרבנות. דתנן תורמין, את הלשכה בשלש קופות. על האבוד, אף על מי ששלח שקלו ואבד. [ובב"מ נח. ויומא סה. הוסיף רש"י ולא נודע לבעלים קודם שנתרמה התרומה] ועל הגבוי, שעדיין לא

6 בספר חמדה גנוזה ה' דקצת תמוה הלשון 'עתיד לגבות' מאחר שתורמין אפילו על זה שברור ושלם בדעתו שנתן כראוי ולא ישלים עוד, ובשלמא לרש"י בכתובות המובא לקמן א"ש דכוונת הגמרא להוציא פושע ומורד כמ"ש המאירי שם ובשקלים פ"ד עיי"ש.

7 וכן אפשר לדייק לפי שמנאה למצות עשה, ובספר המצות שורש י' כתב שהכשר מצוה נמנה עם המצוה ולא למצוה בפני עצמה, והאחרונים כתבו דמטעם זה לא מנאה היראים במנין המצות שלו הואיל והוא רק הכשר והקדמה למצוה. אמנם הרמב"ן גם כן סובר כן ואפ"ה משמע דס"ל דמחצית השקל מצוה היא, ולפי מה שיתבאר לקמן שכבר יוצא ידי חובתו מיד בהפרשה אתי שפיר שזה מוכיח שאין המצוה חלה ברוקא כשקונים מדמיהם קרבנות, ולפי"ז שוב אין לדייק כן בדברי הרמב"ם.

העיר ובני העיר שוקלים ומביאים אחרים תחתיהם, אבל משנתרמה אחריות אהקדש, ואם כפירוש הקונטרס דאפי' לא נגבו לבסוף תורמין עליהם אמאי בני העיר שוקלים ומביאין אחרים תחתיהם, אי משום מצוה אפי' משנתרמה, וקושיהם מבוארת. ובשיטמ"ק כתב ליישב פירוש"י משאר קושיות התוס' וז"ל ויש לתרץ דאיברא דאפי' שלא נגבה לבסוף תורמים על צד הדחק כדי שיזכו כל ישראל, ומיהו אבוד וגבוי נפיש זכותיה ומשום הכי נמי בני העיר ששקלו שקליהם ונגנבו שוקלין ומביאין אחרים תחתיהם כדי לזכות במצוה גמורה, ע"כ.

והיינו דאה"נ יש לכל ישראל חלק בקרבנות, אלא דהשוקל שקלו זוכה במצוה גמורה, ואפילו כשרצה לזכות במצוה גמורה ונאנס או לא הספיק נפיש זכותיה, ומוכח מתירוצו יסוד חדש דאע"פ שיש לו חלק בקרבנות יש מצוה נוספת (כן ביאר בגור אריה יהודה קונט' המועדים סי' כ' אות ז'

הגיע כאן. ועל העתיד לגבות, ואפילו לא נגבה לאחר מכאן יש לו חלק בתרומה ובקרבנות אלא שחיסר מצוה נמצא שכן המצוה על הנותן, ע"כ.⁸

יג. אמנם בב"מ לא פירש רש"י עתיד לגבות כמ"ש כאן שאפי' לא נגבה לאחר מכן, ואפשר דלא נחית לזה, או דס"ל כמו שכתב רש"י במהדורא קמא בכתובות וכהמפרש בנדרים לג: שפירשו תוס' לקמן אות י"ח וע"ע לקמן אות כ"ד.⁹ וכן הוא דעת הרמב"ן לעיל דתורמין אף על מי שלא ישקול עוד, וכן הוא דעת המאירי בכתובות שם ובנדרים לג, וכן כתב הכס"מ בדעת הרמב"ם בפרק ב' הלכה ט'¹⁰.

ביאור דעת רש"י

יד. והנה התוס' בכתובות הק' על פירוש רש"י כמה קושיות, ובקושי' השלישית כתבו וז"ל 'תנן בני העיר ששקלו שקליהם ונגנבו מהשלוחין או שאבדו השלוחין אם עד שלא נתרמה התרומה נשבעים השלוחים לבני

8 ברש"י משמע שאף הנאת שכר ליכא דשכר על הנותן אבל אם היה מרוויחו שכר היה אסור במודר הנאה, ובשיטמ"ק לא משמע כן, וכתב טעם ההיתר דמצות לאו ליהנות ניתנו, ומשמע כוונתו אף על פי שמרויחו השכר, ועיין אמרי בינה הל' פדיון הבן סימן ג'.

9 ועיין במהרש"א קידושין מד. ובערוך לנר ראש השנה כג: דא"א להקשות סתירה בדברי רש"י (כללי הפוסקים למהרש"ם).

10 וכ"מ מסתימת הרמב"ם בפרק ו' מהלכות נדרים הלכה ד' דמודר הנאה שוקל לו שקלו, ולא כתב דווקא באבוד וגבוי, ומוכח דס"ל לדעת חנן דפורע חובו הוי מבריה ארי שרי, [כ"כ העונג יו"ט יו"ד סימן פ"ז והחזו"א יו"ד קפה, אג"מ או"ח ח"א סימן קצ"א] א"כ ה"נ בלא תרם כלל יכול לשקול עבורו, וע"כ כיון שיש לו חלק בקרבנות ואין מהנהו אלא פריעת חוב, דאל"כ נמצא שסו"ס הקנה לו חלק בקרבנות שאסור [מהרי"ט כתובות קח]. ומשמע בכל הראשונים דעל זה לא שייך מצוות לאו ליהנות ניתנו. וכ"כ הר"ן בנדרים לג. דלחנן שרי בכ"מ ודווקא לרבנן דאסרי לפרוע חובו ע"כ צ"ל שוקל שקלו באבוד וגבוי, וכן משמע בתוס' בכתובות שם סוף ד"ה הא מני (והוא מירושלמי), שהוכיחו בדעת חנן אפי' בבע"ח דוחק הוי מבריה ארי משוקל לו שקלו, שברי אם לא ישקול ימשכנוהו ואפ"ה שרי במודר הנאה ע"ש וע"כ מיירי בלא תרם כלל ולא באבוד וגבוי.

אלא דאפשר לדחות ראייה זו דהא ע"כ דעת התוס' הוא שאין תורמין אלא על העתיד לגבות בפועל, וא"כ לכאורה ע"כ מהנייהו שיתכפר בקרבנות ויהא לו חלק בהן, וצ"ל על פי ביאור האחרונים לקמן דו"ב דבשעת תרומה מכוונים על כל ישראל בתנאי דבהמשך הזמן לא יבא הקדש לידי הפסד, ומעתה כל המחצית השקל בעיקרו הוא כעין חוב, [רק לא כרש"י שהוא רק למצוה רק 'חוב' שיגרום קיום המצוה, וחיידוש הוא] ועל חוב שייך דעת חנן דהוי מבריה ארי הואיל ולא עשה הנאה בפועל אלא גרמו לו, [כריש דברי התוס' וכ"כ המפרש בנדרים ודלא כר"ת בכתובות ודלא כהצד בירושלמי שדעת חנן הוי גם מצד הוה מפייסנא ליה דלא שייך בהקדש] ומשום הכי לחנן הוי מבריה ארי ולרבנן אסור משום פורע חוב ממש, וא"כ א"י ראייה לרבני רש"י דלשיטתו אף לרבנן קיל מכל חוב, הואיל ומ"מ יש לו כבר חלק, שהרי הרמב"ם פסק כחנן וא"כ אין מוכח מה יסבור בדעת הרבנן, ומשום הכי דעת הר"ן והמפרש בנדרים שכתב לרבנן דווקא באבוד וגבוי דס"ל כתוס' בביאור עתיד לגבות ומשום הכי דווקא לחנן שרי בכ"מ וכהירושלמי. ומ"מ צ"ב.

ודוחק). וכצ"ל בדעת הרמב"ם שכתב הכס"מ לעיל דס"ל כרש"י בפירוש עתיד לגבות ובדין אבדו ונגנבו כתב בפרק ג' ה"ח במסרו לשומר חנם חייבין אף באירע הגניבה או האבידה אחר תרומה, משום שפשעו שמסרו לשומר חנם וגרמו הפסד להקדש, ובמסרו לשומר שכר היכא דאירע אחר התרומה שלח חייב ובני העיר פטורים, ובאירע קודם תרומה בני העיר חייבין משום שלא היו צריכין למסור ביד שליח. [כ"כ הכלי חמדה, ועי' מה שהערת לעיל לגור ארי' יהודה].

ובטעם שנגנבו או אבדו אחר התרומה לא שייך המצוה דלכפר על נפשותיכם כתב הדברות משה שהחוב הוא רק עד התרומה דא' ניסן ששם נאמר חדש והביא מתרומה חדשה, ואם עבר זמנו אינו מתחייב שוב. ולפ"ז קטן שהגדיל וגר שנתגייר אחר א' ניסן פטור לפי שלא היה בשעת החיוב (וע"ע לקמן אות ל"ה ובהערה 25), ותקלין עתיקין שאני לפי שכבר נשתעבד ממנו קודם א' ניסן, כמ"ש המפרשים.¹¹

טז. והגם שרש"י ריש פרשת כי תשא כתב דמנין חומש הפיקודים שהיה בא' לחודש השני בשנה השני היה לקנות קרבנות ציבור של כל השנה א"כ יש חיוב אחר א' ניסן, [ואכן הרמב"ן ועוד נדו מפירוש זה עיי"ש, ובמושב זקנים לבעלי התוס' הק' רבנו אהרן מירושלמי ריש שקלים דבא' ניסן כבר

עפי"ד החמד"ש, ובני העיר חייבין מצד מצות קרבן ציבור ולא מצד חיוב נתינה) או מצוה יתירה שסו"ס יבוא שקלו ללשכה, ובדברות משה ב"מ סי' נ"ב כתב שהוא נלמד מקרא דלכפר על נפשותיכם, שיש מטרה גם שסו"ס יבוא קרבן ממצותיו, [ועיין לקמן אי שייך במציאות חלק זה] ומשום הכי אף כשאבד קודם שנתרמה תרומה, וכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא, ויחול עליו חלות שיירי לשכה מ"מ איכא מצוה שסו"ס יבוא משקליו ללשכה.

טז. והא דמשמע מרש"י דאם נודע לבעלים קודם תרומה הרי הם חייבין באחריות אף אחר התרומה שאין תורמין עליהם, [עכ"פ לר' יוחנן בירושלמי (שקלים ב' א')] [עי' כלי חמדה ר"פ כי תשא דצריך לומר שהוא משום תקנה שלא יזלזלו בהקדשות, [כדאמרינן התם אליבא דר"ל], עיי"ש. ובחידושי מהרי"ט בכתובות כתב שהוא משום דנזקף עליו בחוב, ומשמע שאחר שהפריש שקלו נעשה חוב עליו, עיי"ש. וביאור התקנה כ' בקרבן העדה וז"ל, 'שלא יזלזלו בהקדשות וישלחו אותן על ידי שליח, אלא כ"א יביא שקלו בעצמו לשם דמצוה בה יותר מבשלוחו', עכ"ל.¹¹ ונמצא שגרע מאינו תורם כלל, (או שנדחוק שכל דברי רש"י שיש חילוק נודע לו שאבד ולא נודע לו, אול לפי מה שכתב במהדורא קמא דאין תורמין על מי שאינו שוקל בפועל,

11 ועי' בגור אריה יהודה שם אות ג' שמדייק מחידושי הר"ח במגילה כט: דאיכא חיוב לכל אחד שיביאו בעצמן, ומסתמת הרמב"ם פרק א' הלכה ט' מדייק שאינו צריך, ולפ"ז צריך לפרש בענין אחר, ולדברי הר"ח א"ש טפי טעם התקנה כיון שהוא דין שחייב לטפל בה עד שיבוא למקדש ככל קרבן, ואין זה סתם משום מצ"ב. [ולמהלך היראים הנ"ל (הערה 7) מוכח דאף בהכשר מצוה אמרין מצוה בו יותר מבשלוחו, ועי' במקנה ריש פרק ב' דקידושין ובאחרונים].

12 ואולי אפשר לפרש בפשיטות יותר טעם הפטור, כיון דבשעת התרומה שעשו בא' עשאוהו כאילו כבר תרם כמ"ש הרמב"ן מעתה אין טעם לחייבו כלל דהוי כתרם אחר עליו, אלא שלענין תקלין עתיקין לא דמי דסו"ס כאן נשאר שיעבוד ממוני משא"כ כשתרם אחר עליו שנעשה המטרה במציאות כמ"ש בחמד"ש לקמן. ובפנ"י בכתובות כתב טעם הפטור בנגב לאחר תרומה, לפי שכבר יצא ידי נדרו וכל היכא דאיתא ברשותי' דרחמנא איתא, ומשמע קצת דאחר הפרשת השקל נעשה כנדר שיבוא לקרבנות, ומשום"ה בני העיר הוצרכו לתרום בשניה כשאבד, משא"כ בנאבד אחר התרומה או נודע אחר תרומה כבר יצא ידי נדרו ע"י התרומה כמו שכתבתי, אלא שאם הוא מדין נדר אפשר לפ"ז באבוד וגבוי אסור לאחר לשלם עליו שלא מדעתו, וכ"ש במודר הנאה, עי' עונג יו"ט יו"ד סימן פ"ז, וימצא שרש"י ותוס' חולקין בהיפך, דלרש"י דווקא בעתיד לגבות שעדיין לא נדר, ולתוס' דווקא באבוד וגבוי, ודו"ק.

וטו"א מגילה כ"ט: וע"ע קובץ באו"י ג' קי"א בזה¹³.

יז. ונחזור לעניינינו, דעת רש"י שלכו"ע יש חלק בקרבנות אף בלא תרם כלל רק יש מצוה לתרום שיהא לו יותר זכויות בקרבנות ובנאבד יש רק מצוה גמורה שיחזור וישקול, ונראה דהא דמשמע מלשון השיטמ"ק כדי לזכות המצוה גמורה שהוא כהידור מצוה, אינו כפשוטו, ויש איזשהו חובה כנ"ל, דאל"כ כבר הק' הדברי חיים (חלק א' סימן ל"ז) מסוגי' דב"ק ע"ח: דהגונב שור עולה יכול להחזיר שה ולומר לו פטור עצמך בשה, ומ"ט חייבין השלוחים לשלם ולישבע בפשעו או שנגנבו מהם, א"ו שאינו יכול לומר לו פטור עצמך ואל תתרום, לפי שיש חובת הגוף אקרקפתא דגברי עוד, ועדיין לא יצא ידי חובתו ומחויב בתשלומין, או משום תקנה כמ"ש לעיל בד' רש"י. [והעירוני שלכאו' יש מקום גדול לחלק שהרי שם מקיים אותה מצות עולה משא"כ הכא הרי אם ישקול יהא לו יותר חלקים בהקרבתו, וכמו שיוכח לקמן שיש אף בק"צ בעל הקרבן וע"ע].

ועד כאן נתבאר בדעת רש"י והרמב"ם (כמ"ש הכס"מ) והרמב"ן (שכ' שהדל מקבל חלקו משלם) שמצוות נתינת השקל היא שיהא לו יותר זכויות בהקרבתו ויצא ידי חובתו בשעת הפרשה כיון שכל היכא דאיתא וכו', רק רמיא עליה חובת הגוף להביא השקל ללשכה וכבני העיר, וזה דוקא כשיש עוד מטרה שיבוא קודם התרומה, (ועי' במועדים וזמנים ח"ב סימן קנ"ח שביאר בע"א), ועי' כע"ז בגור אריה יהודה שם אות ז' ובתשובת הנתיבות בחמדת שלמה סימן ל"ב שדייק כן מדברי רש"י בכתובות שאף שיש לו חלק בקרבנות חיסר

נתרמה התרומה, עיי"ש] כתב המלבי"ם שלכך קראו לה משאת משה, וז"ל 'ולקחת את הכסף הכפורים מאת בני ישראל הוא מצוה תמידית לדורות שיקח בכל שנה מידם כסף הכפורים שהם תמורת השקלים, ונתת אותו על עבודת אהל מועד, ר"ל לקנות מהם כל הדברים המובאים ברמב"ם השייכים לעבודת אהל מועד וכו', אמנם בשנה השנית באחד לחדש השני, שכבר עבר זמן תרומת שקלים ולא הפרישו עדיין, וגם שאז רצה להפריש מהם את הלויים, ורצה ה' להראות שנסתלק מהם הנגף, כי נתרבה מניינם מאד על המנין הראשון וכו', צוה למנותם שנית לגלגלות ובשקלים, והיו השקלים לתרומה חדשה, ולא הצריך להזכיר זה כי כבר ידעו ממצוה זו, שהיה מצוה לדורות, וע"כ נקראו השקלים בשם משאת משה כנ"ל, כי נתחייבו לזה ממשאת משה ומספרו אותם, עכ"ל.

ומשמע קצת מדבריו שכיון שעבר זמן החיוב הוצרכו למנין בכדי להתחייב בשקלים, ואילולא זה היו פטורים, ובשלמא להאבן עזרא דלעיל א"ש שכל המצוה משום מנין, אך לא מסתבר כן, ומשמע טפי דלא היה חיוב קודם לכן כלל, ומש"ה לא תרמו קודם א' ניסן, רק שלא מצאנו שיתחיל חיוב אחר א' בניסן ולכך הוצרכו לחיוב מנין, [הגם שמלשוננו משמע שכן היה חיוב רק שמאיזה סיבה לא תרמו, וזה צ"ע דמ"ט לא יתנו אז וכן הק' במושב זקנים שם (ועי' בחשבונות של מצוה מצוה ק"ה שנסתפק אם יש איסור בל תאחר)].

אמנם שורש זה עוד טעון ביאור מ"ט באמת לא היה חיוב לפני כן, והאיך הקריבו קרבנות ציבור ותמידים מר"ח ניסן ועד ר"ח אייר, וכה"ק במושב זקנים שם וברש"ש

13 ועי' ברא"ם שכתב דאין כוונת רש"י על מחצית השקל ממש, שהרי לא נהגו במדבר הואיל והלוויים לבד הקריבו ק"צ [וכדאיתא בחגיגה ו:1], וכ"כ בהעמק דבר שם, וכוונת רש"י שהיה למנין, רק אחר כך השתמשו בזה לקרבנות, ולפי"ז לק"מ דאה"נ לא היה אז כלל מצוות מחצית השקל, אלא שהרמב"ן והראשונים כן למדו רש"י כפשוטו, ועי' מצפ"א בחגיגה שם שתירץ ע"פ דברי הטו"א שהוא מחלוקת ר"ע ור' ישמעאל והראשונים אזלי בדעת ר' ישמעאל, ולפי"ז הדק"ל כנ"ל.

ועי' בעונג יו"ט או"ח סימן ט' בהג"ה שהק' על הראשונים מזכירים ד. דאמרינן התם שינוי בעלים ל"ש בקרבן ציבור, ופירש"י שהרי הכל בעליו, והרי להראשונים הנ"ל שייך שינוי בעלים במחשב על חבירו שברור לו שלא תרם ללשכה, וכן הקשה בצמח דוד סימן ט', ומזה הכריחו כפירש"י דאף מי שלא שקל יש לו חלק בקרבנות ציבור, ובצמח דוד רצה לדחוק שאף לתוס' כל ישראל מתכפרים רק שמתכפרים מקופיא ולא שיחשבו בעלים על הקרבן, ומיאן בזה.

דעת הריב"א

יט. ועיין בתוס' ישנים יומא ס"ה שהביא פירוש הריב"א על האבוד היינו כגון שנאבדו קודם שנתרמה התרומה, כבני העיר ששוקלים אחרים ותורמין עליו אע"פ שעדיין לא בא ללשכה, ועל הגבוי שלא יגבה עוד כגון שנאבד אחר התרומה, ובשעת התרומה היה אצל השליח, ועל העתיד לגבות שלא נגבה מעולם, והק' התו"י ע"ז דאבוד ועתיד לגבות הכל אחד, וכ"ז לשיטתם כנ"ל, ואפ"ל בד' הריב"א כחילוק האחרונים שיש ב' חלקים, א' עצם מצות הפרשת מחצית השקל, וב' מצוה שיבוא הכסף ללשכה, ומשום הכי לא קשה מידי, דבאבוד הרי יצא מצוה הראשונה, וכן גבוי, משא"כ עתיד לגבות, וא"כ הוי כלא זוז אף זו ואולי לזה נתכוונו בהמשך דבריהם שכתבו וז"ל 'ונ"ל דוחק דאבוד ועתיד לגבות הכל אחד אם לא דאיכא תרי עתיד לגבות' עי"ש.

דעת הרוקח

כ. ועיין ברוקח סימן רל"ג שכתב וז"ל 'בעזרא כתיב והעמדנו עלינו מצות לתת

מצוה, עי"ש. והיכא שתרם אחר עליו יצא ידי חובתו לגמרי דסו"ס בא על חשבוננו שותפות בק"צ¹⁴. רק שנח' הרמב"ם והרמב"ן בגדר מטרת הנתינה אם הוא רק לענין הקרבנות ממש (רמב"ן וכן לכאור' רש"י בחומש לכפר על נפשותיכם) או גם כפרה מהנתינה (רמב"ם).

תורמין על האבוד, דעת הראשונים

יח. דעת התוס' והריטב"א והרא"ש והר"ן הוא דאין תורמין אלא על המביא שקלו דוקא, ופירשו תורמין על האבוד היינו כשכא ללשכה, [וי"מ דסגי בגזבר או אף שליח ב"ד] ונאבד אח"כ, ועל הגבוי היינו שנתן לשליח ועודנו בדרך, [ואז מהני אף אם נאבד אחר התרומה] ועל העתיד לגבות היינו מי שעדיין לא שלח שקלו אבל עתיד לשלחו, [וביאר רש"י בב"מ מי שיביא לפני עצרת או סוכות או אח"כ, והריטב"א כתב שמי שיביא אחר החג כבר לא יהיה לו חלק בקרבנות, עוד כתב לפרש גבוי שהיינו גזבר, לפי"ז עתיד לגבות היינו כשהוא בשליח].

וטעם הדבר כתב הריטב"א דמה סברא היא שיהיה לו חלק בקרבנות בחינם, ומלשון הראשונים משמע דבעינן נמי שכבר יהא מופרש קודם תרומה ולא מהני זה שדעתו להפריש אח"כ, ועי' לקמן ביאור שיטת התוס', ואפשר שתלוי בהטעמים. אבל כשנגב או נאבד קודם תרומה חייבין להביא מחדש ואפילו לאחר זמן ואז יכללו בעתיד לגבות, [וטעם דחייבין לר' יוחנן הוא משום אחריות, ולר"ל משום תקנה שלא יזלזלו באחריות, עי' כלי חמדה כי תשא שם].

14 ועי"ש שזה החילוק שבין מחצית השקל ופדיון הבן שאין מועיל נתינת האחר, דהכא נשלם התוצאה ונתקיימה המצוה משא"כ התם שהאב לא פדה, אע"פ ששניהם חובת הגוף, ועי' חזו"א יו"ד סימן קפ"ה שהקשה על הפתחי תשובה שהביא דברי החמד"ש בפדיון הבן דמ"ש משקלים ולא ראה שהחמד"ש בעצמו מתרץ זה בהמשך דבריו, וע"ע אמרי בינה שם שהכריחו שדין עבד כנעני מועיל אף על חובת הגוף, ואולי החזו"א למד ברמב"ם שיש ב' מצוות ממש, הן חובת הפרשה והן חובת התוצאה, ומשו"ה סבר שאין מספיק תירוץ החמד"ש לפי שחובת הגוף של ההפרשה עדיין לא קיים ואפ"ה מועיל נתינת האחר מדין עבד כנעני וכדו' וא"כ ה"ה בפדיון הבן, וע"ע בהערה הבאה מש"כ בפרט זה.

חדשה אתי שפיר, אבל למ"ש הרמב"ם שיש גם מצות נתינה [משום מנין או כופר נפש או הרווחת הקדש וכיוצא בזה], א"כ מ"ט אין נוהגין בזמן הזה, ואכן השאלות כתב שנוהג בזמן הזה ומשום צדקה, אבל לא מצאנו להכריח כן בדעת הרמב"ם. ועי' במלאכת שלמה שהביא מהסמ"ג שכתב טעם אחר, 'דכתיב ולקחת את כסף הכיפורים ונתת אותו על עבודת אוהל מועד, בזמן שעבודת אוהל מועד וכיוצא' נהגת', ע"כ. הרי שבפירוש מיעטה התורה שקלים בזמן הזה, וכן כתב בקרית ספר על הרמב"ם בפרק ג' מהלכות שקלים, ואדרבה מזה שהוצרך לקרא מוכח לכאורה דאיכא נמי מצות נתינה דאל"כ פשיט טפי כטעם הרע"ב¹⁵.

כב. ובמצות תקלין עתיקין דמי שלא שקל בשנה זו ישקול לשנה הבאה, הנה להרמב"ם והרוקח דאיכא מצות נתינה א"כ עדיין יכול לקיים מצותו, ולתוס' וסייעתם שעי' ימצא לפרע שהיה לו חלק בקרבנות של כל השנה, ולשאר הראשונים צ"ל דאע"ג דיש לו חלק בקרבנות והשקל לא יוסיף לו כלום, מ"מ נשאר עליו חיוב ממוני מצד מלוה הכתובה בתורה שמשעבד נכסיו לחיובו, אמנם אפשר שאינו חיוב כ"כ ואינו משעבד נכסיו ועי' בזה בחשבונות של מצוה במצוה ק"ה שנטה דאפשר דהוי רק מדרבנן ודלא כהרוקח.

פרק ג'. פעולת תרומת הלשכה:

ביאור השימ"ק

כג. ובגדר פעולת התרומה על כל ישראל, הנה יש ב' חלקים לדון בה, א' איך מועיל על אלו שהגיע שקליהם למקדש דסו"ס לא

שלישית השקל לשנה, מיכן שאדם חייב באחריות שקליו ג' פעמים בשנה, שאם לא נתן בפרוס הפסח יתנו בפרוס העצרת, ואם לא נתנו בפרוס העצרת יתנו בפרוס החג, ושוב אין הנתינה מצוה מן המובחר, ע"כ. ומשמע שגם אחר החג מצוה מיהא איכא ולא סתם חוב, אף שאין בו צורך קרבנות והוא ג"כ ממצות מחצית השקל, ולכאורה משמע שיש מצות נתינה ג"כ וכדעת הרמב"ם, או כדעת התוס' שבנתינתו בסוף ימצא למפרע שיש לו חלק בקרבנות ציבור ויכלל בעתיד לגבות, ודלא כשיטת הרמב"ן בהבנת האחרונים שכל עיקר המצוה היא עבור הקרבנות לחוד וא"כ אחר החג לכאור' אינו אלא חוב ממוני כתקלין עתיקין.

לסיכום: הרי לנו שלהרמב"ם יש ב' חלקים בהמצוה, ולהרמב"ן ורש"י רק החלק של צורך הקרבנות אלא שבזה לבד יש מצות הפרשה ומצוה שיבוא ללשכה כסוג' דבני העיר, ולתוס' וסייעתם מצות נתינה ללשכה שישתתף בהבאת הקרבנות [ואפשר שיסברו גם שיש מצוה נוספת כהרמב"ם].

מעם שאין השקלים נוהגים בזמן הזה

כא. והנה לעיל כתבנו שבזמן הזה ליכא חיוב שקלים למקדש, והטעם כתבו הרע"ב והריב"ן שהרי השקלים לצורך קרבנות הם, וכיום שאין קרבן אין שקלים, [וכן מפורש בירושלמי שילחי שקלים ובתוספתא פ"ג] ולכאורה להני ראשונים שכל מצות שקלים היא משום צורך הקרבנות, וכן לרש"י שכתב שלכפר על נפשותיכם היינו שיביאו מהם קרבנות המכפרים, וכן לפי הדרש של עולת חודש בחדשו חדש והביא קרבן מתרומה

15 א"כ צל"ע אם יש מצות נתינה מ"ט שנינו במשנה שיכול אדם לשקול על חבירו וחבירו נפטר בזה, וכ"פ הרמב"ם כמו שהוכיחו האחרונים הנזכרים לעיל במודר הנאה עי"ש הא סו"ס נשאר על השני חיוב כפרה ונתינה בהשקל, וכן בהא דמשמע ברמב"ם פ"ג הל"ה הנותן שקל לחבירו לשקול על ידו ושקל ע"י עצמו יצא ידי חובתו בשקל זה, שהרי יש לו חלק בקרבנות, [כ"כ בשם וישפה שבסו"ס תהלה לדוד, וע"ע אמרי בינה נדרים י"ז] ועי' רמב"ם מעילה פרק ו' הלכה י"ב שכתב רק טעם זה, אע"ג דכסף כיפורים ודאי אין לו, שלא נתן מממונו כלום רק סו"ס קנו בכסף זה קרבנות, ועי"כ צ"ל דאף דאיכא ב' חלקים בהמצוה, עיקר המצוה היא לעבודת בית אלוהינו, וכשנפק ענין זה ע"י שיש לו חלק בקרבנות, שוב אין מצוה נוספת של כסף כפרה, וכמו שכתב החמד"ש לעיל, רק בתקלין עתיקין שלא בא עדיין כלל ממון וכן בזמן הזה בעי' לטעמים אחרים, (וע"ע מה שתירץ בשו"ת מלמד להועיל יו"ד צ"ח).

שהוא מהלכות ברירה כהבנת התוס' שם אבל ביאר שהוא דרך העתקת הקדושה ממקום למקום], ה"נ הכא בכל מחצית השקל יש חלק השייך לקרבנות ומחללים הכל על כסף זה. וכלשון הזה כתב הדברי חיים (שם) וז"ל, 'כיון שתורמין על העתיד לגבות היינו ששקלי הקדש יהיו מחוללים על העתידים לגבות וכו', דכן פירשו רש"י [ב"מ נ"ח ע"א ד"ה על העתיד] והתוס' [שם ד"ה נשבעין] דוקא על העתיד לבא לידי גיבוי וכו', ויעוין בר"ש דמאי [פ"ז מ"ד] דזה מקרי חילול וכו', ע"כ. וביאור הענין ראיתי בקונטרס שקל אשא (עמוד י"ז) שמבאר דהרי לפירוש רש"י הנ"ל בתרומת פירות הענין הוא שחידשה התורה שבמקום שיקח מקצת מכל פרי ופרי יקח כמה פירות שיצמצמו כל הפירות אליהם, ה"נ הכא כיון שכל ישראל תרומו להיות בעלים ושותפים בקרבנות הציבור, והיה בדין שיקחו בכל יום מקצת כבש מכל אחד ואחד עבור הקרבנות, וענין התרומה הוא שלוקח ג' קופות ומצמצם בהמעות כל הצריך מכל אחד לקרבנות אותו התקופה, ומצמצם לתוכו אף האבוד, דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא, ואי"צ שום זיכוי, או כל המקדיש וכו', לפי שהוא על פי הדין מאחר שמחשב כן הגזבר. וחידוש טפי איכא בשקלים שיוול לעשות כן (עפ"י תנאי ב"ד) אף על שקלים שעתידין לשקול. ועפ"י ע"כ מוכח שחולק רש"י על מה שכ' בכתובות בביאור העתיד לגבות כמ"ש לעיל שהרי ל"ש טעם זה אם תורמין אף ע"ז שלא יתרום כלל. וכסברא זו שהיא כדנין תרומה ממש נזכר באו"ש שקלים פ"ב, אך מסיק שהוא ענין אחר וכדלקמן. (ולמהלך זה נמצא שלשון 'תרומת הלשכה' הוא כלשון 'תרומת פירות' שמקדש חלק זה

קנו הקרבנות משקלם, וכל קרבן ציבור לא נקנה אלא מדמי כמה אנשים בלבד, ב' ועוד יותר איך יועיל אף לאלו שלא הגיע שקליהם עדיין ללשכה, ובשיטמ"ק בכתובות שם כתב וז"ל, 'וב"ד היו תורמין אותן על כל ישראל בין על מי שהגיע שקלו ללשכה בין על מי שלא הגיע כדי שיהיה לכל ישראל חלק בקרבנות ואין לתמוה למה היו עושין זה דכל המקדיש אדעתא דבי דינא מקדיש ותנאי ב"ד הוא שיהיו השקלים עולין על כל ישראל כדי שיתכפרו כולם, עכ"ל. ולנוסח זה דהוי תנאי ב"ד אפשר להבין אף דעת רש"י בכתובות שם שאף שלבסוף לא נגבה אפ"ה כל זה מתנאי ב"ד כדלקמן.

ביאור רש"י בב"מ

כד. ויעוין בלשון רש"י בב"מ נ"ח. וז"ל, 'תורמין על האבוד, כשהיו ממלאים שלש קופות מכסף הלשכה והיא תרומה ליקח מכסף הקופות כל קרבנות צבור, ותורמין אותן על מנת שיהיו שלש קופות ראש ותרומה לשיריים, שיהיו אותן שהביאו שקלים הנשארים בלשכה זוכים בתרומת הקופה להיות הקרבנות גם עליהם, ותורמין אותן אף על מי ששלח שקלו ואבד לו ואין ידוע לו. ועל הגבוי, ועודנו בדרך. ועל העתיד לגבות, מי שנאנס ולא שלח שקלו באדר היה משלחו כל השנה כולה וכו', ע"כ. ומשמע שפעולת התרומה פועלת כתרומת פירות, שכמו שבתרומת פירות התרומה מכשרת שאר הפירות ה"נ הכא הג' קופות תורמין אותן ע"מ שיכללו את כולם, ובפרט לשיטת רש"י ביבמות פו. ד"ה מה שפירש שבכל טבל הוי איסור והיתר מעורבין זה בזה¹⁶, וההפרשה הוי כחילול השאר, [ובאבנ"ז יו"ד סי' רצ"א י"ג, כן למד

16 ומשו"ה איכא חיוב מיתה בטבל, והתוס' חלקו וס"ל שהחיוב מיתה הוא מטעם אחר. ובפשטות משמע דס"ל דאיסור תרומה מתחלת רק בשעת הפרשה ע"י אבנ"ז הנ"ל. ובגדרי תרומה לשאר ראשונים ע"י שערי יושר שער ה' פ"ו ואתוון דאורייתא כלל ב'. ועי' בהג' מהרש"ם שהוכיח מ"ל הגמ' נדה ז. שבטבל פתיכא ביה תרומה, וכן בתוס' סוכה ל"ה. כ' שאתרוג של טבל חשוב כאתרוג של שותפין ולכא"ו סותר למש"כ כאן, ועי' בהג' טהרת אוזב שבספר אגודת אוזב ח"ב דף י"א ע"ב בערך ע"א נאמן באיסורין, דלק"מ דוודאי התוס' מודים ביסודם לפרש"י שבטבל יש כבר חלק תרומה רק לא ס"ל שזה יחייב מיתה ע"ש.

ולפי"ז אפשר דמהני דווקא על מי שכבר הפריש שקלו רק שעדיין לא שלחו.

עוד כתב האו"ש שלתרום על העתיד לגבות בעי' שיהא גזבר כבעלים ולא רק שליח ביד שיכול להחליט בדעתו לעשות כרצונו, [ומשמע שם שאבוד וגבוי מהני אף למ"ד גזבר כאחר דמי, וצ"ב]. ומשמע שאין צריך לטעם כל המקדיש כהשיטמ"ק ועיין.

דעת הרמב"ם בזה

כו. והנה בשקלים פ"ב מ"ב איתא 'הנותן שקלו לחברו לשקול על ידו ושקלו על ידי עצמו אם נתרמה תרומה מעל השוקל שקלו ממעות הקדש אם נתרמה תרומה וקרבה הבהמה מעל', וכתבו הרמב"ם בפיה"מ והרע"ב בטעם הדבר לפי שבשעת התרומה הוקדשה השקל בכל מקום שהוא, וכשנקרב הבהמה והוא נתכוין שהיא ממון כל מי ששקל בתרומת הלשכה נעשה כאילו קנה הבהמה באותן מעות של הקדש והקריבה, ולעיל הבאתי שהרמב"ם במעילה פ"ו הלי"ב כתב רק טעם זה ולא טעם שנהנה שלא ימשכנו, ולכאורה כל זה כביאור רש"י בב"מ שבג' קופות אלו יש ממש מעות שלו על ידי איזה חילול ואמרינן שקנה במעות שלו, [שהרי הרמב"ם לא הביא דברי הירושלמי דאיירי במסוים כבית רבן גמליאל], או כהאחרונים שדימו סוגיא דב"מ שנעשה מעות כולם על ידי השותפות, אבל אם נפרש כהוא גם כן ענין זיכוי כפשטות השיטמ"ק, צ"ב מהכ"ת שהיה מכסף ששקל.

אלא שיש לעיין עוד שכתב הרמב"ם כשיתרמו התרומה ויקנו ממנה אפילו בהמה אחת ויזרוק דמה ימעול השוקל, ואי כפירש"י סוף סוף בא מכוחו חילול פמשו"פ, שהרי צריך בג' קופות אלו על כל ישראל, ונמצא לכל אחד בכל בהמה

ומשייר הנשאר, אמנם מצאנו בכתוב עצמו לשון תרומה ואינו מלשון זה 'מחצית השקל תרומה לה' וכיוצ"ב ועי' בפ"י רמב"ן דברים י"ב י"ז שמצאנו לשון זה אפי' כשלפני ואחרי הפרשה יהיה חולין וא"כ הוא לשון ייחוד וכיוצ"ב).

ביאור האו"ש והחזו"א

כה. באו"ש (שם) ובחזו"א (או"ח קכ"ו ל"ד, ואה"ע קל"ו רפ"ג דנדרים) כתבו דהא דמהני עבור שאר השקלים שבלשכה הוא ע"ד הגמרא בב"מ ע"ד. 'אמר רבא הני בי תלתא דיהבי זוזי לחד למזבן להו מידי זבן מחד מינייהו זבן לכולהו', וכן נפסק בחזו"מ ריש סימן קפ"ד, והיינו שבשעה שכולם הכניסו שקליהם עבור מטרה אחידה שיקנה עבור כולם קרבנות, נעשים כקופה של שותפים, והדין הוא שכל מטבע שבו פועל עבור כולם בשווה. וראיתי שכן מפורש בט"ז או"ח סי' שצ"ה וז"ל 'ואני מדמה זו לתמידין שהיו קרבין משל צבור והמותר היה לקיץ המזבח וא"כ תקשי לך הא ע"כ נשאר שום חלק ושמה נשאר חלק א' משל א' כולו וא"כ אין לו חלק ח"ו בתמיד אלא ודאי כיון שנתערב תחלה הכל ביחד נעשה הכל של כל אחד ואחד, ומפורש שנעשו כולם שותפים כאחד.¹⁷

אמנם על האבוד וגבוי ועתיד לגבות לא מהני האי טעמא, ועי"ז כתב החזון איש דבעי' למה שכתב השיטמ"ק דאיכא דעת הנותן שנותן ע"ד בית דין שיהא גם עליהם, ולרש"י בכתובות דעת הב"ד היא אף על אלו שלא ישקלו, ולדעת התוס' הוי דווקא לאלו שבסוף יגיע שקליהם למקדש, וביאר האו"ש שהוא ענין של ברירה, שהגזבר תורם על כל ישראל, אלא שלמי יהא חלק בו, מי שיגיע שקלו למקדש ואפילו לשנה האחרת, עיי"ש שמפלפל בזה, ובדברי חיים שם נד מפירוש זה, ופירש כנ"ל שהוא סוג של חילול,

17 מלשוננו משמע שאם נקרב משל כולם בזה השנה סגי ואי"צ שיהא כל קרבן ציבור בפנ"ע ממעות כולם יחד, והוא חידוש. ואולי מהני על דרך טול אתה שבתך ואני אטול שבתי כתנאי בין כולם ולכך זה לא מועיל רק למי שבא באמת מממונו לקרבן.

פחות משו"פ, וא"כ אמאי מעל, הא ליכא מעילה בפחות משו"פ, ומצאתי בספר קרבן ציון (עמ"ס תמורה, בסופו קונט' כ"ד קשייטא) קושי' כ"ב שנשאר בצ"ע בזה, ולפי האחרונים שהוא דרך שותפות אתי שפיר טפי, שכל מעות הבהמה שייך לכל אחד, כמ"ש הר"ן נדרים מה: וקדשי יהושע סימן מ"א בארוכה, וכ"ה לעיל בט"ז להדיא, אלא שהמהריק"ו שם כתב שעיקר טעם הרמב"ם הוא שנהנה שלא ימשכנו, ולפי"ז אין ראייה כלל, ועיין באחרונים ביאור הנאה זו, ומ"ש ממודר הנאה שאי"ז נחשב הנאה, עי' אמרי בינה נדרים ט"ז בארוכה ובשהם וישפה שבסו"ס תהלה לדוד שקלים פ"ג.

גדרי הבעלות בקרבן ציבור

כו. בחזו"א שם העיר דסו"ס האיך מהני זיכוי לכל ישראל כיון שצריך שיבוא הקרבן מרשות וממון ציבור וכיון שהזיכוי נעשה רק בשעת התרומה היה בדין שלא יהא השקל קדוש עד אחר התרומה, ואחר שיזכה הגזבר לכל ישראל יקדישונו, מכיון שאחר שנעשה קודש בהנחתו בלשכה אין לו כלום למקדיש מדין ממון והוי ממון הקדש, וא"כ לא מהני תנאים וזיכויים, עיי"ש.

ותירץ ביסוד דאיה"נ בכל קרבן אין כבר דין ממון למקדיש רק רמי על הקדש לעשות רצון המקדיש ומטרת המקדיש, וכיון שבשעת הפרשה והקדשה מטרתו היה שיתכפרו בו כל ישראל בהקרבן, נעשה מתחילה כמקדיש ששיעבוד ההקדש שבו יהיה עבור כל המתכפרין בו, וע"פ כל האחרונים הנ"ל נמצא שיש לכל ישראל מדין ממון שבו זכות בקרבן ציבור, אי משום שותפות וברירה אי משום חילול או זיכוי, ועי' בקדשי יהושע סימן מ"ז (ובמועדי יהושע סימן רנ"ג) שרצה לחדש דשאני ציבור משותפות, דשותפות הגדרתו שיש כח בעלות של יחידים רבים המרכיבים

כח. ועל פי יסוד זה נבוא לענין נוסף, דהנה האחרונים הוכיחו דאע"פ שהקרבן נחשב לכל ישראל, עם כל זה הלכות בעלות בפועל יש בעיקר על המקדיש, עי' קה"י הוריות ו' שהוכיח כן מתוס' הרא"ש שם, לענין חטאת ציבור שמתו בעליה, וכבר הוכיח כן המקדש דוד סי' י"ט י' מתוס' הרא"ש הנ"ל, [ועי' קדשי יהושע סימן מ"ה שרצה לדחות ראייה זו] ובזה ביאר הא דבית רבן גמליאל היו נכנסין וזורקין לפני התורם והתורם מתכוין ודוחפו לתוך הקופה (שקלים פ"ג מ"ג), לפי שיש חשיבות מיוחדת ובעלות יתירה בממון התורם, ועי' לעיל שכתב הדברות משה שהוא נלמד מקרא ד'לכפר על נפשותיכם'. וכן מדייק מסוגי' דבן בוכרי שדין כליל תהיה במנחת כהן הוא דווקא אם נלקחו בשקליהם ממש שאז מיקרי בעלים טפי, ולכך סבר כל כהן ששוקל אינו אלא חוטא שמא יהא הקרבן מממונו. ולכאורה תמוה הרי אפי' אם לא שקלו הרי זיכו להם חלק (כמבואר לקמן אות ל"ב ואילך וע"ע מכתבי תורה מכתב ק"נ) וא"כ לא הועיל כלום א"ו כנ"ל¹⁸.

18 ועי' דרשת חת"ס לפרשת שקלים שנת תק"ס שנתקשה בזה, ותירץ ע"פ דברי התוס' תמורה ל. דבגולד הספק אחר תערובות מהני ברירה הלוציא ביד ולומר זהו האיסור, והיו בוררים שחלק המזבח אינו חלק הכהנים, אמנם התו"י יומא נ"ה: חלקן ע"ז וכ"מ בתוס' יומא נ"ו: שדנו בסוג' דלשקול ד' זוזי לענין תולה בדעת

דע"כ לראשונים אין זה הפקר ממש שיהא הקודם זוכה בהר הבית וכיוצ"ב].

מיהו הרמב"ם בנדרים פרק ז' הלכה ב' כתב דמותרים בדבר שהוא בשותפות כל ישראל, ומשמע ששניהם סוגי שותפות הן, וביאור החילוק בין בית הכנסת להר הבית כתב הרמב"ם בפירושו המשנה וז"ל, 'אע"פ שהציאה והבנין שלהם ממון כל ישראל ולכל אחד מהם יש בהם זכות, אי"ז כי אם זכות מעט מאד שאין לאחד מהם רשות', [וברש"ש בסוכה כז: כתב דס"ל כרש"י שם דסוכת השותפים אי לא מטי שו"פ לכל חד אין זה לכם, ובחידושי הגאון ר' מנחם זמבה סי' ל"ח כתב לדייק לשון הרמב"ם 'רשות' דהוי שלו ושלכם¹⁹ רק להקדיש בעינן שו"פ כדברי התוס' ר"ד סוכה מא.].

והמאירי שם כתב 'שאע"פ שנעשה מנכסי כל ישראל ויש לכל אחד מהן חלק בהן מכל מקום חלק מועט הוא שאין לחוש בו אבל מכל מקום אסורים הם בדבר של אותה העיר ר"ל דבר המשותף לאנשי אותה העיר לבד כגון רחבות שבעיר ומרחצאות ובית הכנסת ותיבה וספרים שכל אלו חלק שבהם אינו מועט כל כך וראוי לחוש בו', ומשמע טעם חדש דאיה"נ יש לכ"א גם זכות ממון רק אינו כל כך, ומשא"כ למקדיש יש יותר זכות משום שיעבוד הקדש כנ"ל. וע"ע לקמן אות ל"א. ועיין באחרונים שהק' ממסקנת הגמרא ביצה לט: דבור של עולי בבל הפקר הוא, וכתב הגרמ"ז דס"ל כמהלך הבעל המאור שם, [אלא שצ"ע מדברי המגיד משנה הל' יו"ט פרק ה' הלכה י' שלומד בהרמב"ם כמסקנת הגמרא שהוא הפקר.].

ומ"מ חזינן מסוגיא זו דשאני ענין שותפים וענין ציבור, ובאחרונים כתבו

ומאידך אשכחנא דבקרבת ציבור הכל חשובין בעליו, כסוגי' דזבחים דף ד. דלא שייך שינוי בעלים, וע"ע בס' גבורות שמונים תירוץ ל"ו שהוכיח כן מכמה מקומות, וא"כ צ"ב מי הוא הבעלים האמיתי, אלא התירוץ דשאני בעלות של שותפות מבעלות של ציבור, דבשותפות הכל בעליו על פי דין ממון, ובקרבת ציבור אינו כן, וכן מבואר ברש"י יומא יב. לענין מזוזה שבציבור אין בעלות מיוחדת ול"ד לשותפים, ומשום הכי כולם בעלים, ומצד הממון שייך רק לבעל השקל, זולת לד' הזרע אברהם הנ"ל.

כט. עוד אפ"ל למהלך החזו"א הנ"ל שהוא דין שיעבוד הקדש באופן אחר, אלא שענין זה היא מחלוקת גדולה בראשונים, דהנה איתא בנדרים מז: הריני עליך חרם המודר אסור, הרי את עלי חרם הנודר אסור, הריני עליך ואת עלי שניהם אסורין, ושניהם מותרין בדבר של עולי בבל ואסורים בדבר של אותה העיר, ואיזהו דבר של עולי בבל כגון הר הבית והעזרות והבור שבאמצע הדרך, ואיזהו דבר של אותה העיר כגון הרחבה והמרחץ ובית הכנסת והתיבה והספרים, ע"כ.

והרבה ראשונים מבארים החילוק בין עולי בבל ואותה העיר דעולי בבל הפקירו לכל ישראל, ואותה העיר הוי כשותפים האוסרים זה על זה, הרי שדבר השייך לציבור אין דין ממוני לכל אחד ואחד כלל, ולא דמי לשותפים כנ"ל, ובכמה ראשונים כתבו בנוסח אחר, עי' רש"י בביצה ל. ותוס' נדרים שם כתבו שהפקירום לכל ישראל ונתנו להם ולא להיות שותפים להיות להם כח לאסור זה על זה, ומשמע שהוא כמתנה על תנאי, [ואפשר שהוא ג"כ כנוסח הנ"ל

עצמו ואחרים, ואילו לתוס' בתמורה לא היה תנאי כלל, ואפילו בדעת התוס' בתמורה נחלקו האחרונים אם הוא כפשוטו, עיין רע"א יו"ד סי' י"ז ושו"ת בית אפרים יו"ד סי' ע' בארוכה, ובצמח דוד סימן ט' רצה משום זה לומר שלכהנים מזכים רק חלק מקופיא כפר יו"כ ולא חלק ממש, עיי"ש. וזה שונה ממש"כ בעצמו במקדש דוד.

19 וכן מבואר יותר בפירושו הרמב"ם בנוסח ומהדורת הרב קאפח שגרס 'לפי שאלו אף על פי שבנין אותן ומוציאין עליהן מממון כל ישראל ויש לכל אחד מהם בהן קנין אלא שהוא מועט מאד אין חוששין לו', ע"כ.

הוא דפסח כי האי אתי מתרומה הלשכה וממילא לב ב"ד מתנה למה שצריך, [והיינו משום דל"ש לב ב"ד מתנה כשאנו בא מתרומת הלשכה כמ"ש תוס' במעילה יד. ומנחות טו:].

וכן כתב בשו"ת להורות נתן או"ח סי' כ"ד, ועל פי זה תירץ באופן אחר שהיו קונים מתרומת הלשכה הרבה בהמות כאחד, וכיון שחילקו האחרונים ברש"י דאם קנה חפץ גדול אז כל פחות משו"פ שמשיר ממנו חשיב ג"כ שלו, וכיון שכן אם בשעת קניית הבהמות היה שו"פ לכל אחד ואחד, אף שאחר כך כשדנין בבהמה זו הנקרכת איכא פחות משו"פ לית לן בה.

ובקדשי יהושע סימן מ"ג ובלהורות נתן שם כתבו לתרץ ע"פ יסודם הנ"ל דשאני דין ציבור מדין שותפים, ובציבור אין דין ממון לכל אחד ואחד וממילא אף כי ליכא שו"פ לכל אחד ואחד הוי הכל בעלים כיון שהוא קנין לכולם כאחת, ובקנין אחד סגי בשו"פ לכולם, משא"כ בדבר שותפים, אלא שבקדשי יהושע דן לפי מה שכתב הרמב"ן ריש פרשת ויקרא בדעת רש"י דציבור שהתנדבו קרבן דינו כקרבן השותפים ולא ציבור א"כ ניבעי שיהא שו"פ לכל אחד ואחד, ומשום הכי תירץ וכפי הנשמע שם הוא דקרבן אינו צריך דין ממון משום לכם כשאר מצות, רק דין שיחסיר מממון שלו על הקרבן, ולהכי ס"ד (כ"כ בבית יצחק) בכריתות י': דיועיל עשירית האפה בדלי דלות אף בפחות משו"פ אם לא משום דלא אורח ארעא, דגם פחות משו"פ חשיב כבר איזה חסרון ונתינת ממון, אלא שזה נכנס במחלוקת האחרונים אי קרבנו בעי לכם, עי' קה"י שמסתפק בלשון הגמרא תמורה י': דהנותן לחבירו צריך דין מתנה, ועי' לשון רש"י יומא נ: ד"ה בקביעותא מתכפרי וז"ל 'כשאר המתכפרים שהפרישו אחרים עליהם

נפק"מ בהנ"ל הנכנס להר הבית עם פירות טבל אם הוקבעו למעשר, עי' בחי' הגרמ"ז שם וע"ע אגרות משה יו"ד חלק ב' סימן ל"ט גבי טבילת כלים, ונוגע עוד בהרבה הלכות ואכמ"ל, ובאגרות משה שם למד בדברי הראשונים דווקא לפי שהפקירו בעלים בהדיא, ולפי"ז בקרבן ודאי שייך רק שותפים ולא דין ציבור, וכ"כ בגבורות שמונים תירוצ' ל"ו, אבל בכמה אחרונים למדו שכך הוא בעלות חפצי ציבור בכל מקום, ועפי"ז תירצו סוגיא הנ"ל דקרבנות שהוא דין ציבור²⁰.

הרי לנו ד' מהלכים בדין קרבן ציבור: לשימ"ק הוא בדרך תנאי ב"ד (אות כ"ג), לרש"י בב"מ הוא דין תרומה וחילול (אות כ"ד), ולאחרונים דין שותפות ותנאי ב"ד ואפשר לכל אחד יש חלק מועט ממנו רק שאין חשוב (אות כ"ה כ"ט), ואפ"ל שהוא דין שותפות של ציבור שאי"צ דיני ממון (אות כ"ז כ"ח).

זכות בקרבן בפחות משוה פרוטה

ל. ובאחרונים דנו עוד, לפרש"י בסוכה שם דלא מהני שותפות כי מטי פחות משו"פ לכל אחד, א"כ אין מהני קרבן על כל ישראל, כן הק' ברש"ש שם [ועיין בכלי חמדה פרשת צו], ובחשבונות של מצוה מצוה ק"ה, ובקרבן ציון קושיא כ"א, וכע"ז הקשו האחרונים בהא דאמרין בקידושין מב: ראויין כל ישראל לפסח אחד, אע"ג דלא מטי שו"פ לכל אחד, עי' שו"ת בית יצחק יו"ד חלק א' סימן קכ"ה שהביא קושי' זו מהארי' דבי עילאי, וע"ע שו"ת שערי דעה חלק ב' סימן ד' שדן בזה, ועיי"ש שהביא תירוצ' הארי' דבי עילאי דבכה"ג אתי פסח מתרומת הלשכה, ולב ב"ד מתנה שיועיל לכאנ"א, והיינו שבכל קרבן ציבור הענין מועיל ע"י לב ב"ד מתנה, וכ"כ בזרע אברהם סי' ד' כ"ב בשולי המכתב, עיי"ש, והחידוש

20 ויל"ד למהלך רש"י בב"מ שהוא דין תרומה ומהלך האו"ש שהוא שותפים, א"כ מ"ט נשאר שם בעל השקל על התורם, וכה"ק בקה"י שם, ואולי יפרשו כל הסוגי' דהוריות באופן אחר, ועיין בגבורות שמונים תירוצ' ג"ב דשייך בעלים באיכות אע"פ שאין בעלות בממון, עיי"ש. ולפי חידושו א"ש היטב.

התמידים, עיי"ש. ומשמע שיש להם דין מקריב ולא רק מתכפר.

פרק ד'. פעולת התרומה על הפטורים מלשקול והמסתעף לדיני מוסף:

דברי רעק"א

לב. ועתה נבוא לדון אם הקרבן נקרב אף על הפטורים מלשקול, ידועים דברי רעק"א בסימן ט' שכתב דלכאורה נראה דנשים פטורות מתפילת מוסף כיון דנשים לא היו שוקלות²¹ ואין להם חלק בקרבנות ציבור, וכ"מ בתשובת בשמים ראש סימן פ"ט עיי"ש, והביאו גם בהגהותיו לשו"ע בסימן ק"ו והביא עוד דברי הצ"ח בברכות שכתב דנשים פטורות ממוסף מטעם דהוי מצוה שזמן גרמא.

ומדבריו מבואר ב' חידושים, א' דהפטור מלשקול אין לו חלק בקרבנות ציבור, ב' שהפטור מן הקרבן פטור מן התפילה, ובאחרונים דנו בזה בכמה חלוקות לענין נשים, פחות מבין כ', וכהנים ולוויים אם יש להם חלק בקרבנות הציבור, וכן דנו האם אכן תפילת המוסף תלויה במי שיש לו חלק בקרבן, והאם יפטרו מכל התפילות, וכאשר יתבאר בע"ה.

פחות מבין כ' בדין מוסף

לג. הנה בשו"ת שערי דעה ח"א סי' י"ז פסק דפחות מבין כ' אין לו להיות ש"ץ

שהקנו להם הבהמה לכפרה וכו' וכ"מ רהיטות ל' הגמ' שם נ"א: 'אחיו הכהנים אי לאו דקנו בגויה היכי מכפר להו' משמע דבעלמא בעי קנין בבהמה (אלא שאפשר לפלפל במסק' הגמ'), ובבית יצחק הנ"ל דייק ממקומות אחרים, וא"כ הדרא קושיין לדוכתיה.

ובבית יצחק שם כתב דסוגי' דכריתות ופסח אזל בשיטת רבא דס"ל דאין צריך דין ממון רק היתר אכילה, עיי"ש, עכ"פ לנידון דידן איכא תירוצ' הארי' דבי אילעי והזור"א דלב ב"ד מתנה, ותירוצ' האחרונים דשאני דין ציבור, או שהיו קונים באופן שיהיו מתחילה שו"פ לכל אחד.

לא. וע"ע בזרע אברהם שם ובמכתבי תורה להגאון בעל צפנת פענח מכתב נ"ז ובצפנת פענח תנינא עמ' 80, שכתבו לומר שהרמב"ם ריש תמורה ותוס' במנחות עח: נחלקו אי קרבן ציבור יש דין ממון לכל אחד או לא, להרמב"ם יש וכשיטתו בחפצי ציבור, ולתוס' שם אין וכשיטתם, [הביאו גם בקה"י ריש מסכת סוטה] אלא שראית תמורה נחלקו בה האחרונים עפ"י יסוד הבעלות הנצרכת לחלות תמורה, עיין קדשי יהושע סימן מ"ד ועוד, וראית התוס' דחה בגרמ"ז סימן ל"ח עיי"ש, וע"ע בתוס' פסחים נ. (הו"ד פמ"ג סי' תי"ז ותס"ח עיי"ש) שהביאו ירושלמי שדנה בטעם דאין כל ישראל אסורים במלאכה משום הקרבת

21 ובטעם נשים היו פטורים מלשקול כ' המאירי שקלים פ"א ה"ג דהוי מ"ע שהזמן גרמא וכ' במועדים וזמנים סי' קנ"ו ביאור הדבר הואיל ומצות שקלים חל כל שנה ושנה מחדש ובעבר שנה ביטל מצותו ונשאר עלי חוב בעלמא וכיון שמתבטל אחר שנה ולא נמשך לעולם מיקרי בזה מצות עשה שהזמן גרמא עיי"ש ובמהר"ם שיק מצוה ק"ה ובכלי חמדה ובשו"ת התעררות תשובה סי' א' כתבו כיון שהשקלים הם לצורך קרבנות ציבור, והקרבנות הם זמן גרמא ומכיון שפטורות מהקרבן מ"ט ישקלו א"נ כיון שהנתינה היא לצורך קרבנות יש להם הלכות הקרבנות הגם שהם עצמם לאו זמן גרמא ועיין. אמנם זה דווקא למהלך שכל מצות השקל הוא ענין קרבן, (עי' לעיל אות י' י"א). והמנ"ח שם כ' בפשיטות דל"ה זמן גרמא הואיל וחייב השקל נהוג יומם ולילה עד שיתן רק נתמעטו מ'איש' ולא אשה, וכ"כ הרע"ב בשקלים פ"א, וע"ע בקרית ספר רפ"א דשקלים שהק' מ"ט בעי קרא ולא פטרי' משום זמן גרמא ותי' דכיון דכתיב כופר נפשו הו"א דחייבים אי לאו קרא [אלא שכ' מיעוט אחר שכ' כל העובר על הפקודים]. וע"ע תורה תמימה ר"פ כי תשא, ולאלו שסוברים שמצות השקל משום מנין פשוט הטעם שפטורות, וע"ע בשיירי קרבן בירושלמי פ"א ה"ג שמדייק דאיכא מ"ד דאף נשים חייבות והעירו בזה בדעת תורה ומעשה רוקח או"ח סי' תרצ"ד ושבת הלוי ח"ז סי' קפ"ג ע"ד המג"א שכ' בפשיטות שהיו נשים פטורות.

ממשכנין את הכהנים מפני דרכי שלום, ופי' הרע"ב 'לפי שעבודת הקרבנות עליהם חולקים להם כבוד וסומכין עליהם שלא יעכבו את שקליהם, ואי נמי לא יתנו ב"ד מתנין עליהם שיהיה להם חלק חלף עבודתם כמו שנותנים לשאר עושי המלאכה מתרומת הלשכה, וא"כ אפשר לומר דלבן בוכרי שמתחילה היו פטורים, מתחילה היה תנאי ב"ד שהם יוצאים מן הכלל ויהיה להם חלק אע"פ שאין צריכים לשקול ויהא להם כפרה [אמנם יהיו להם חלק מדין 'מתכפר' אבל לא מדין מקריב וכמבואר לעיל אות כ"ז וא"ש מש"כ בליקוטי תוס' הרא"ש תענית כ"ו. שלבן בוכרי טעם שאין כהנים המקריבין והלוויים יכולים להיות שלוחי כל ישראל במעמדות וז"ל 'דמצינן למימר כיון שלא נשתתפו עם כל ישראל לא מצו פטרי להו ודוקא מי שיש לו חלק בקרבן מקיים מצות עמידתו ואגבה שליחות כל ישראל'. ואפ"ל להנ"ל, שהוא מטעם שדין 'מקריב' לא היה להם ומעמדות תלי בקרבנו של אדם קרב וכו', ולכן חייבין הם בתפילת המוספין, וכן מצאתי בציץ אליעזר שם שתירץ כן²⁴.

לה. ובקה"י זבחים סימן ד' כתב לחלק בין כהנים ולוים ופחות מבן כ' לנשים, דמצות הקרבת קרבן ציבור ומצות נתינת

למוסף כיון שפטור הוא מלשקול וכנ"ל, וכן תמה בתורה תמימה שם וכתב שחידוש הוא, וכן הקשו בדעת תורה או"ח סי' רפ"ו ובשו"ת בית יצחק או"ח י"ז, ובאמת קושי' זו אינה לכו"ע שהרי נחלקו הראשונים האם חייבין בני י"ג לשקול²². והטעם שאין אנו מקפידין על זה עי' בשו"ת ציץ אליעזר שם דאפילו לאלו שפטורוהו הוי מחויב בדבר עי"ש, וע"ע בארץ צבי חלק ב' סימן ל"ד מה שיישב בזה, ועי' בשו"ת באר יצחק או"ח סימן כ' שכתב דשאני קטנים הואיל ואתו לכלל חיובא הוי שייכי במצוה כבר, ותירוצ' זה צ"ע, דסו"ס הרי אין לו חלק בקרבנות, וכבר הק' כן בציץ אליעזר על דבריו.

כהנים ולוויים בדין מוסף

לד. עוד הקשו ע"ד רעק"א, הבאר יצחק והבית יצחק והעמודי אור סימן ז', דלבן בוכרי דס"ל דכהנים לא היו שוקלים, א"כ ה"ה לויים [כדמבואר בתוס' מנחות כא: וכן איתא להדיא בירושלמי,²³ א"כ יהיו הלויים פטורים מתפילת המוספין, ובסוכה ג"ג. אשכחן להדיא דר' יהושע בן חנניה שהיה לוי והתפלל מוסף, וא"כ היה לחכמים להכריע מזה את בן בוכרי (עמודי אור).

והיה אפשר לישב קושיא זו על פי הא דאיתא בשקלים פ"א משנה ג' 'ואין

22 כך היא דעת הרמב"ם והרמב"ן ותיו"ט בשקלים פרק א' משנה ד', או דאינם חייבין עד שיהיו בני עשרים העוברים על הפקודים, וכן דעת החינוך והרוקח והרע"ב שם משנה ג', וכ"כ תוס' במגילה טז. כביאור הב"ח, וכן נקט להלכה בשו"ת בנין ציון סי' קמ"ד והנחלת יעקב על מסכת סופרים, וכן משמע מרהיט לשון הרמ"א הו"ד לעיל בדפחות מבן כ' אין חיוב כלל. [ועיין בשער המלך ריש הלכות שקלים ובמהרה"ם שיק שם כביאור המחלוקת, ובמה שכתב הרמב"ם בספר המצוות. ובדעת הירושלמי יש ג' מהלכים, עיין בשו"ת ציץ אליעזר ח"א סימן א', י"א שחייב מבן י"ג אלא שאין ממשכנין אותו עד שיהיה בן כ', וי"א שאינו חייב אלא מדרבנן, ויש פוטרים לגמרי. ובטעם שאין על הקטן מצות חינוך הביא בוזרז אור סי' ג' בהערות, לפי שאין נתינת קטן כלום ול"ש שיקיים המצוה ומה"ט אין על האב מצות חינוך שכל שאין ביכולת הקטן לקיים המצוה כתיקונה אין מצות חינוך למש"כ באשל אברהם סי' תרצ"ה. אבל טעם זה ל"ש מבן י"ג ועד כ'.

23 ועיין ברמב"ן ריש פרשת כי תשא שכתב דלכו"ע היו חייבין ודלא כהירושלמי, וכבר עמד בזה השעה"מ שם ובח"ס עה"ת מהדורה תשי"ח.

24 [וציון שבמנחת חינוך נסתפק בדברי הרע"ב לגבי כהן בע"מ שלא שייך גבי' טעם חלף עבודתכם האם ממשכנין אותו על השקלים, מאחר והוא חייב במצוה לרבנן כשאר כל ישראל, ועי' בתיו"ט שם שהביא טעם נוסף משום דרכי שלום, שאם לא נחלוק להם כבוד אתי לאינצוי, ובקרבן העדה כתב משום וקדשתו, וכתב השבט הלוי (קונטרס המצות סי' ל"ח ה') דלפי"ז ודאי ליכא דינא דהמנח"ח, ואף בטעם הרע"ב כתב שאין לחלק ביניהם, עיי"ש.]

מתכפרין בשעירי המוספין, ואע"ג דלא קמחסי להו (לכהנים) ממונא לצורך הקרבן, ודווקא ביוה"כ מצרכין ריבויא (שמתכפרין במוספין) לפי שמצאנו חילוק כפרה בין ישראל לכהנים, כתירוח השני בתוס' שבועות שם. (וע"ע בשו"ת הלכות קטנות ח"א סי' קל"ה). ואף לתירוח הראשון בתוס' שם שתירצו דדוקא אחר שנתרבו בפרו של אהרן ביוה"כ אע"ג דלא מחסרי בה ממונא מעתה גם בשאר הרגלים אמרינן כן, מ"מ חזינן דיש לכהנים כפרה לכו"ע במעות הלשכה, [אלא שתירוח זה לא יתרץ הלוויים שהרי לא נתרבו להתכפר בפרו של אהרן, אבל מזה גופא שהיו מתכפרים בשעיר הפנימי של ציבור ביוה"כ מוכח שיש להם חלק, ועיין לקמן].

אמנם כ"ז הוא בכהנים ולויים שיש להם חלק בהקרבת וכן חייבין הם בתפילת המוספים, אבל נשים שפטורים הם גם במצות הקרבנות, דהוו מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות בהם [וכמו שכתבו תוס' בקידושין ל"ו. שיש פטור דמצות עשה שהזמן גרמא בקרבנות, ועיין בארצות החיים י"ג ג' ובמנחת אלעזר ח"ב סימן מ"ז שדנו בזה] וא"כ אין להם חיוב בקרבנות ציבור כלל, ומשו"ה שייך לדון בדברי רעק"א הנ"ל, עכ"ת דברי הקה"י.

לו. ויל"ע בדבריו במה שכתב לחלק נשים מכהנים ולויים מצד מצות עשה שהזמן גרמא, שהרי כל כמה דקרבתו הציבור מרצים ומכפרים וכמ"ש הטור סי' רל"ז שקרבן תמיד מכפר וכמו שאנו אומרים בתפילה, א"כ כמו שחייבת בקרבנות עצמה כחטאת ואשם אע"פ שהבאת הקרבן הוא רק

שקלים הם ב' מצוות, דיש מצוה על כל ישראל שיהא קרבנות ציבור קריבין במועדן, וחיוב זה שייך על כל בר ישראל ואף על כהנים ולויים, ויש מצוה נוספת שיתנו שקלים לצורך הקרבנות, וממצוה זו פטרם השי"ת ואכן אם נשלמו השקלים וצריכים לגבות מחדש, זה אינו ממצות מחצית השקל אלא חיוב הקרבנות ואז גם כהנים ולויים חייבים לכו"ע. וא"כ זה ברור שכששרצתה התורה שכל ישראל יקריבו הקרבן עשו חז"ל או שקבעה התורה שיהא כל שקל נמסר עבור כל ציבור המחוייבין בו, ולכן כל המחוייבין נכלליו בזה, הגם שפטורים הם ממצות הנתינה, ויותר מזה כתב התפארת יעקב (בחידושו למשניות רפ"ב דשקלים) דמשום הכי יש חלק בקרבנות לקטנים שהגדילו בין תרומה והקרבה, וכן לגר שנתגייר אחר התרומה אע"פ שלא שקל השנה, אפי הכי כיון שבשעת התרומה נעשה הקרבן 'קרבן ציבור' אז כל מי שנכלל אחר כך בהציבור יש לו חלק בחפצי הציבור ובקרבתו, וכע"ז כתב גם בקדשי יהושע שם²⁵.

ולא מבעיא לדעת רש"י בכתובות וסייעתו לעיל דתורמין אף על מי שאינו עתיד לתרום, אלא אפילו לתוס' וסייעתו שאין תורמין על מי שאינו עתיד לתרום הכא שאני, דשאני מי שמחויב לשקול ואינו שקל ממי שפטרותו התורה ולא היה מחויב לשקול בשעת התרומה, וע"כ צ"ל כן דהרי דעת הריטב"א לעיל הוא כשיטת התוס' וטענתו בידו 'דמה סברא היא שיהא לו חלק בקרבנות בחינם', ובחידושו בשבועות יד. כתב 'דבעלמא [בשאר הרגלים] כולם

25 וע"ע לעיל טעם נוסף לפי"ד הדברות משה אות ט"ו. סברא נוספת כ' בשפתי צדיק (פרשת שקלים אות ו') שאולי אם ישקול יעבור על איסור 'העשיר לא ירבה' הואיל ויהא לו יותר זכויות בהקרבתו שיקנו מעתה, לפי שכ"א נותן חצי שקל עבור קרבנות הרבה של שנה שלימה והוא נותן חצי שקל על קרבנות של חצי שנה [ויל"ע לפי המהלך שנעשים שותפין אם שייך טעם זה] משא"כ בשאר גדולים כבר נכלל בזכות קרבנות מניסן מצד תורמין על העתיד לגבות. אמנם מצדו יותר להיפך שכן מחוייב לשקול, ואם כבר שקל אביו על ידו מסתפק אם עדיף שבשנת י"ג לא ישקול כדי שיבוא בנו לידי חיוב דאורייתא אבל אם כבר שקל אביו פטור, או אפי' כשכבר שקל אביו עליו לא מהני ומחוייב בעצמו כשיגדל עיי"ש. ועי' באריכות בויזרח אור סי' ג' שמפלפל בדבריו.

ביום ה"נ אפ"ל שחייבת בקרבנות ציבור ככל שאר הזכרים, ועי' להדיא באבנ"ז או"ח סי' תנ"ה ח' גבי שעירי הרגלים שיש להם חלק דבעי כפרה ומוייבות במצוה זו וחילק משאר קרבנות הציבור. וצ"ב בכל קרבן תמיד של ציבור שמכפר.

נשים בדין מוסף

לו. והדרנא לדין נשים, ברעק"א כ' כיון שאין להן חלק בקרבנות ציבור פטורות מתפילת המוספין, ובאחרונים האריכו להוכיח דאף נשים יש להן חלק בק"צ וה"ה פחותים מכן כ' וכהנים ולוויים (ומדרך זיכוי דהא ל"ש טעמים של תרומה ושותפות עי' לעיל אות כ"ג ולהלן) כדלקמיה.

הנה במהר"ם שיק שם ובמצוה ש' ובשור"ת או"ח סי' צ' נשאר בצ"ע האין נשים מתפללות מוסף ואף בתמידים לא היה להם חלק כיון שלא היו שוקלות וא"כ אין להם חלק, (ועי"ש במצוה ש' שדן אף מצד מ"ע שהזמן גרמא ומ"מ לשונו שם צריך ביאור), וא"כ אף מתמידין הא פטורים אלא שבגמ' ברכות כ': איתא על חיובם בתפילה ולא פטרינן משום מ"ע שהזמן גרמא (ועי' רש"י ותוס' ומגן גיבורים סי' ק"ו) דרחמי נינהו, וא"כ אפ"ל גם על קו' זו למ"ד תפילות במקום תמידים והכי מסקנת הגמ' שם כ"ו: רק שבמוסף ל"ש טעם זה כמ"ש רבינו יונה שם כ"א: ומשור"ה נשאר בצ"ע האין מתפללים מוסף, וכ"מ בתהלה לדוד סי' מ"ז שנשאר בצ"ע על הב"י שכתב ע"ד האגור שנשים מברכות ברכת התורה על קריאת הקרבנות ותפילה כנגד קרבנות תיקנו והן חייבות בתפילה וא"כ חייבות ג"כ בקריאת פרשת עולה והקרבנות ע"כ, והיינו אף פרשיות דקרבנות ציבור, הרי לא היה לנשים שום חלק בק"צ שהיו פטורים מלשקול, ודווקא בתפילה חייבים משום

וכ"ז כד' רעק"א שלא היה להם שום חלק אולם הרבה אח' חולקים ע"ז וכן נראה דעת האגור והבית יוסף הנ"ל והקשו דא"כ לא יהא לנשים כפרה בטומאות מקדש וקדשיו ובשעיר המשתלח, (בית יצחק שם, צמח דוד סי' ט' חזו"א זבחים סי' א' סק"ב) ולהדיא איתא בשבועות ח. ואימא יולדת שאם עבר עליה יו"ח אוכלת בקדשים בלא קרבן עי"ש, הרי דלהדיא מתכפרות בשעיר המשתלח, (כן הוכיחו בעמודי אור שם וזרע אברהם סי' ד' כ' והגר"ח קניבסקי זצוק"ל כששאלוהו לענין מוסף) וכ"כ שאג"א סי' צ"ג שנשים מתכפרות בשעיר המשתלח.

והיה נלע"ד לדחות ראייה זו דבשעיר המשתלח כו"ע מודו שזיכו להם חלק בה הואיל וכ' שעיר חטאת אשר לעם, וכן יועל כל עם הקהל יכפר, ונשים הם בכלל עם. דהנה יעיון חולין דף קל"א: דאיצטרך ריבוי דעבדים מתכפרים בשעיר המשתלח ונכללים בגדר 'עם', ועי' ערוך לנר יבמות מ"ו: ומקור ברוך ח"ב סי' ל"ט שהוכיחו מזה שנשים לכו"ע אי"צ ריבוי דפשיטא דנשים בכלל עם הקהל הם כאנשים מישראל ודלא בתוס' ישנים יבמות שם. ואם איתא דנשים יש להם חלק בכל קרבנות הציבור א"כ מה הוכחה יש כאן ועוד אם יש לנשים חלק וכפרה בכל הקרבנות א"כ מסתברא דעבדים נמי א"כ מ"ט בעינן לרבויה (אם לא שנחלק שאדם נותן על דעת אשתו ובניו כמו שנזכר בהערה

26 ובמור וקציעה הק' בנוסח אחר 'שודאי אין לנשים שום שייכות בקרבנות זולת מה שמחויבות כגון קיני זבה ויולדת', ומשמע שבכל הקרבנות אין להם שייכות אף בקרבנות יחיד דומיא דקיני חובה, וכבר השיג עליו בשור"ת יוסף אומץ סי' ס"ז ממש"כ הרמב"ם רפ"ג דמעשה קרבנות דשייכי בכל קרבנות יחיד.

כמותו חשיבא הואיל ואי"צ שיהא מחוייב אותו קרבן ממש דהא שוחט חטאת חלב על מי שמחוייב חטאת דם ואפי' קרבן עולה ויורד ג"כ נפסל (זבחים ט:). כיון דשייך בחטאת וא"כ בשחט עולת התמיד על עולת אשה אחרת נפסל (צמח דוד שם, עמודי אור שם, וזכר יצחק סי' ב', ועי' קדשי יהושע סי' ל"ז מה שרצה ליישב דקרבן ציבור וקרבן יחיד נחשבים כקרבנות אחרות ובציבור הרי ל"ש וא"כ אינם מחוייבי כפרה כמותו עיי"ש, ואפשר בזה נח' רעק"א עם כל האחרונים), וכן האבנ"ז או"ח סי' תנ"ה סק"ח כתב דנשים מתכפרות בקרבנות ציבור דרגלים א"כ חולק ע"ד רעק"א שפטרן מכל המוספין מטעם כפרתן וכ"מ מתשו' חכם צבי סי' פ"ט (הו"ד בשערי תשובה סי' תי"ז) שנשים יש להם חלק במוסף ר"ח (ויש לדחות) וא"כ חולק ע"ד רעק"א²⁷.

עוד יש להוכיח מדברי המדרש הו"ד בבית יוסף סי' רל"ז 'מעולם לא לן אדם בירושלים וחטא בידו' לפי שתמיד השחר מכפר על עבירות הלילה ותמיד של בין הערביים מכפר על עבירות היום, האם אין הנשים בכלל אלא ודאי שאף הנשים מתכפרות בו. (ובדין אם נשים בכלל 'אדם' עי' תוס' יומא דף ע"ד ריש ע"ב ובשדי חמד ח"א עמ' 31 ועמוד 312 ובאוה"ח הקדוש כמה פעמים בזה).

לח. בקה"י שם כ' דז"ב לכו"ע דנשים מתכפרות בק"צ ואין שום חולק בדבר, וכוונת רעק"א וסיעתו דכיון דסו"ס לא הם הקריבו הקרבן אלא האנשים, רק שמדין תורה כיפר גם עליהם שהתורה זיכתה להם

4, ולא על עבדיו). וליישב דעת הסוברים שכן מתכפרים, מצאתי במכתבי תורה מכתב קמ"ט לחדש בהקדים סתירה שהביא כמה פעמים בדין זה, דבספרי (זוטא שלח פסקא כ"ו) מבואר להדיא דנשים ועבדים מתכפרים בפר העלם דבר ומאידך בירושלמי (פסחים פ"ז) מבואר דנשים וקטנים [היינו פחות מבן כ"ו] אין מתכפרים בפר העדה (ועיי"ש בקרבן העדה שפירש באופן אחר), וכמה פעמים כתב שאכן הוא מחלוקת ולפי"ז כל ענייננו מחלוקת הוא. אמנם בצפנת פענח תנינא עמ' 80 ואילך כתב ליישב שאי"ז סתירה (וכ"כ במכתב קנ"א) ויסודו שכל שהתורה אמרה שהקרבן יכפר בדרך כלל ובגדר ציבור (בצורה) אז נשים ועבדי נכללים בו וכל שהתורה אמרה שהקרבן יכפר בדרך פרט היינו על כאו"א בפרטות (בחומר) אז אינם נכללים בו ובירושלמי מיירי בקרבן של ע"ז שאז מכפר על כל שבט ושבט בפרטיות לכך אין הנשים בכלל ובסיפרי מיירי בשאר הוראת בי"ד שמכפר על כולם בכללות מקופיא לכך הנשים בכלל [ולפי"ז לכו"ע נשים יש להן חלק בקרבנות ציבור]. וביום הכפורים יש שניהם עי' מש"כ התוס' זבחים פ"ח: גדר ציבור צורה וגדר ציבור חומר היינו שמכפר עכאו"א כאילו בא משלו בפרטות, בחלק זה הו"א אין נשים ועבדים בכלל וזהו סוג' דחולין שעבדים צריכים קרא ולא נשים ומטעם הנ"ל והכל בכדי ללמוד חלק הנוסף בלבד בא.

ועוד הוכיחו האח' מזבחים ד. דלא שייך שינוי בעלים בקרבן ציבור הואיל והכל בעליו ואי להנ"ל שייך שפיר במחשב לשם אשה החייבת להביא עולה, דמחויבת כפרה

27 ובבית יצחק או"ח סי' מ"ו הוכיח עוד שיש לנשים שייכות בקרבן תמיד, ממש"כ התוס' יבמות ו. דמילה תמיד ופסח הו"ו עשה השוה בכל וכ' המהרש"א 'דאגב שיטפי נקטו לישנא דתלמודא דקאמר פסח תמיד ומילה דמילה בלאו הכי לק"מ דליכא למילף מהכא דבעלמא דחי כיון דעשה דמילה אינו שוה בכל' ע"כ. ואי ס"ד דאף תמיד אינו שוה בכל שאינה בנשים א"כ ל"ש תי' המהרש"א דאינו נראה שינקטו תלת אטו חדא. [ומעצם ד' המהרש"א שעמד רק על מילה ג"כ מוכח כן]. ועי' הפלפול אפ"ל לדעת האבנ"ז או"ח סי' שצ"ב וכלי חמדה בהקדמה לספר במדבר שחלקו על חידוש המהרש"א וס"ל מילה חשיבא שוה בכל דנשים כמאן דמהילא קיימא עיי"ש טעמיהם, א"כ אפ"ל בהיפוך שהתוס' נקטו תמיד הגם שאינו שווה בכל אטו אידך פסח ומילה.

מ. וכ"ז מצד ענין שקלים, ובאחרונים דנו מנדבך נוסף דסו"ס אפי' אם נאמר שיש להם שייכות וחלק בהבאה מ"מ ביסוד המצוה לא היו מחויבים הואיל והוי מ"ע שהז"ג ונשים פטורות, כן דנו בעמודי אור שם ובמהר"ם שיק שם ובצל"ח ברכות כ"ו. הביאו רעק"א בשו"ע שם, וכ"כ בספר שפתי חכמים ברכות כ:, וא"כ הדרנא לחייבם רק משום רחמי והא ל"ש במוסף, (זולת במוסף ר"ה כ"כ התעוררות תשובה ח"ג סו"ס ס"ו, ובנעילה דיוה"כ כ"כ ביביע אומר ח"ב סי' ו'), אמנם במגן גיבורים במגן האלף סי' ק"ו כ' דנשים חייבות במוסף מטעם שבירושלמי חזינן דבמוסף דר"ח וחול המועד היו מתפללים י"ח ברכות עם הזכרת מוסף וא"כ בזמניהם ודאי היו נשים חייבות במוסף משום רחמי דשאר ברכות וא"כ ה"ה בשבת ויו"ט, דטעם שלא תיקנו בו י"ח הוא משום טורח אבל מדינא ראוי לתפילת י"ח, וא"כ אף בזמנינו נשאר החיוב, הגם דנח' בזה בשו"ע רס"ח ב' ודעת הרמב"ם וסמ"ג ותוס' ורבינו יונה ברכות כ"א: דאין מוסף ראוי כלל לתפילת י"ח ופסק הב"י כמותם כמ"ש הב"ח, כ' המגן גיבורים דכ"ז דווקא אחר התקנה להתפלל ז' נעשה שאין ראוי כלל (וצ"ע מד' התוס' עי"ש), ועי"ש שמוכיח מכמה מקומות שחייבות ועי' בית יצחק שם שכ' דודאי תפילת המוסף הם ג"כ רחמי, ולכא' צ"ע ממ"ש רבינו יונה בהדיא דאינה אלא שבח כמ"ש בברכות כ"א: (ועי"ש ברא"ש) ואולי כוונתו למש"כ המגן גיבורים שמוסף הוא במקום רחמי דשנים קדמוניות כמ"ש הרא' על שאר התפילות שבת ומשו"ה אית ליה דינא דרחמי וצ"ע, (ועי' במגיד תעלומה (להרה"ק הבני יששכר זיע"א) שתמה על דברי רבינו יונה הרי אף במוסף אנו מבקשים על בנין בית המקדש במהרה ושאר בקשות, ובפרט הג' אחרונות הם דומים לכל התפילות וכולם הם בקשות רחמים ע"כ וא"כ מ"ט אין בו דיני רחמי, ואולי מסתכלים על שורש טעם החיוב שבגינה נתקנה וצ"ע).

כפרה אבל מכיון שחיוב הבאה לא היה עליהם משו"ה פטורות מלהקריב מוסף, ואפ"ל דזהו ג"כ דעת מהר"ם שיק וכוונתו שלא היתה להם חלק בהבאה רק בכפרה וא"כ לק"מ, וכ"כ בשו"ת להורות נתן ח"ג סי' ט"ו מס' לפלגות ראובן, ומשו"ה חייבות בתפילה רק משום רחמי מצד תפילה במקום תמידין, רק יוקשה ע"ז מ"ש מכהנים ולווים ונצטרך לתרץ כמ"ש הקה"י לעיל, וימצא ג' חלקים שלנשים יש רק דין מתכפר ולכהנים גם דין מביא קרבן ולישראל דין מקריב, ובזה נח', שהאח' שמחייבים נשים במוסף ס"ל דאף לנשים נעשה דין מביא קרבן ע"י זיכוי כשאר כהנים וכמ"ש התפארת יעקב לעיל וכן צידד המהר"ם שיק במצוה ש' עי"ש, ומשו"ה חייבות בתפילה אפי' בלא טעם רחמי (לולי זמן גרמא) והאחרונים שפטרו ס"ל דאין להם דין מביא קרבן כלל, ועי"ש בלהורות נתן לפי"ז דאף לאלו שפוטרו א"ש, דאם רצו יכולים להכניס עצמם בחיוב כמו שהיו יכולים לשקול ושייכי בקרבנות אלו, וכע"ז בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"א סי' כ"ב עי"ש וחשוב מעשה הקרבה ע"י ונשלמה פרים שפתינו עי"ש.

לט. אמנם בדברי הבש"ר שהביא הרעק"א נראה יותר כהבנת האח' שאין לנשים כפרה כלל דאם נפרש כהנ"ל שהיה להם כפרה רק לא הבאה א"כ היה צריך להוסיף היסוד שנשים אינם בני חיובא בהבאת קרבנות ציבור שזהו הפוטר בפועל דאל"כ יקשה קושיית האחרונים מ"ש מכהנים ולווים ופחות מכן כ' אם לא שפוטר גם אותם, וכן קשה בלשון התהלה לדוד, ולדברי המהר"ם שיק' שהתחיל בפטור מ"ע שהזמן גרמא, וכן בהתעוררות תשובה סי' א', וכן מדויק מרהיטת לשון רעק"א בשו"ע שהם ב' טעמים נפרדים, ולפי' הבש"ר אי"צ לזמן גרמא וכן משמע בצפנת פענח כ"פ שאין ברור לו שיש לנשים חלק בקרבנות ודן אם לוקות אם המירו בקרבן ציבור ועי' לעיל אות ל"ז.

מוסף, וגם עיקר התקנה הוא משום ונשלמה פרים ולהדיא כדברי רעק"א וכבר אינו יכול.

ועל דרך זה כתבו התוס' ר"ה לה. דעת רבינו תם דמקראות של מוסף צריך להזכירם לעולם שהם 'במקום' הקרבנות, ודלא כשיטת רש"י שם, ועיי"ש ברא"ש שכתב שהרבה נחלקו על רבינו תם שפסוקי מוסף אינם אלא מנהג וסג' במ"ש ובתורתך כתוב לומר והוי כאילו הזכירים וקיים ונשלמה פרים שפתינו, ואפ"ל בביאור מחלוקתן אם מוסף הוי ממש כהקרבנות או משום תוספת קדושת היום שהוא סיבת חיוב המוסף, וכיון שקיי"ל כדעת הרא"ש וכמו שפסק המחבר בשו"ע ר"ס תקצ"א, והרמ"א בסימן רס"ח סעיף ד', וכמו שכתב הרמ"א סוף סימן תפ"ח שאינו אלא מנהג בעלמא, א"כ אפשר לומר שהוא רק משום קדושת היום. וראה לזה ממה שאין אנו חוששין לומר ב' ימי ר"ח קרבנות מוסף אף דבאחד מן הימים בודאי לא הקריבו קרבן בפועל (וזה תלוי אם קדושת ב' הימים הם משום ספק או קדושה אחת עי' מג"א ומחצית השקל ס"ס ק"ח ועמק ברכה קדוש החודש ג').

מעם התפילה

בזמן שבת המקדש היה קיים

מב. וכן מוכיח המחזיק ברכה סימן מ"ח שהרי אף בזמן המקדש כשהיו מקריבין הקרבנות היו מתפללין ואף תפילת מוסף הגם שאינו רחמי וכמו שהוכיח התשב"ץ ח"ב סי' קס"א מד' רבי יהושע בן חנניה סוכה נ"ג. הנ"ל,²⁸ וא"כ ע"כ טעם יסוד התפילה משום מ"ע דאורייתא או דרבנן של

מהלך חדש בתפילת המוספין

מא. ומו"ר הרה"ג ר' עודד נולמן שליט"א אמר בענין זה דיש לכאור' מח' הראשונים אם תפילת מוסף קאי על קרבנות מוסף או לא, ולפי"ז יתכן דאין לזה שייכות לנידון דידן כלל, דהנה קיי"ל (או"ח סימן רפ"ו) טעה ולא התפלל מוסף שוב אין לו תשלומים (אף בתפילת חול), ובטעם הדבר כתב הטור דשאני תפילת מוסף כיון שמזכיר בה את מוסף יום פלוני הזה וכבר עבר הזמן, משא"כ שאר תפילות שאין מזכירים קרבנות ורחמי נינהו, [וכן תפילת שבת כנגד י"ח בתפילת חול שרחמי הוא], ומשום הכי יש להם תשלומין (ב"י).

וברבינו יונה ברכות כו. כתב בפשיטות כיון שאינה אלא שבח כיון שכבר עבר הזמן אין לה תשלומין, משא"כ שאר תפילות כיון דרחמי נינהו יש להם תשלומים, שאין זמן בקשת רחמים עובר, [ושאר הראשונים שלא תירצו אפשר דס"ל דאף בזמן הזה ראוי לתפילת י"ח ודוחק, או דאף שבח בעצם שייך תשלומין, אלא שא"כ אין צריך לומר שתפילת שבת במקום רחמי דחול כמש"כ הב"י, ולדברי המג"ג אולי יש ישוב].

ובלשון התוס' ברכות כ"ו. כתוב וז"ל, 'דהאיך יקרא את הקרבנות וכבר עבר זמן מוסף וגם לא תיקנו ז' ברכות של מוסף אלא משום ונשלמה פרים שפתינו ובוזה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו, אבל שאר תפילות דרחמי נינהו ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו, אין כאן עבר זמנו בתפילה אחרת',²⁸ עכ"ל, ומשמע שהחסרון הוא דא"א לומר הפסוקים, ויותר ממה שכתב הטור הזכרת

28 ועי' בקובץ באו"י ג' ס"ז עמוד מ"ב מ"ג דאפשר נפ"מ בין ב' טעמי התוס' אם יש תשלומין לתפילת נעילה דיום הכפורים, כיון שאינם קריאת קרבנות וא"כ לכאור' ל"ש טעם א' (עי"ש שתלוי במח' רש"י והר"ן יומא פ"ז:), ומשא"כ לטעם ב' ל"ש תשלומין כיון שנתקנו על זמן דנעילת שערים וכבר עבר זמנו. ונח' בזה הפמ"ג מ"ז סי' ק"ח סק"ה ובכף החיים שם אות י"ב עיי"ש.

29 לכאור' אפשר להוכיח מכמה דוכתי שהתפללו מוסף בזמן הבית, עי' תענית כ"ו. בשלשה פרקים בשנה כהנים נושאים כפיהם ארבע פעמים ביום בשחרית במוסף במנחה ובנעילה בתעניות ובמעמדות ויום הכפורים, והק' בגמ' בתעניות ובמעמדות מי איכא בהו מוסף ותי' חסורי מחסרה וה"ק בג' פרקים כהנים נושאים כפיהם כל זמן שמתפללין ויש מהן ד' פעמים ביום וכו'. הרי שבזמן הבית (שאו נהג מעמדות) היו מתפללין מוסף. וכ"מ קצת בתוס' ברכות כ"ח. ד"ה כדמתרגם רב יוסף עיי"ש (וי"ל). אלא שהגמ' בתענית עדיין אינה

'והנלענ'ד בזה הוא זה, דודאי מהאי קרא ילפינן דבשבת וחודש שיש בו תוספת קדושה שהרי יש בו קרבן מוסף יש מקום לקבל פני רבו, שגם על הרב ניתוסף אז שפע להשפיע על תלמידו והוא הדין ברגלים, ע"כ. הרי שאף לנשים יש שייכות לקדושת הימים (וכן פסק במג"א סי' ש"א סק"ז והו"ד משנ"ב סק"י שבמצות קבלת פני רבו אנשים ונשים שוין), וכן מוכח מזה שאף בראש חודש צריך להזכיר קדושת היום בברהמ"ז וכ' בשו"ע הרב (סי' קפ"ח סק"ו) הטעם 'שגם בר"ח יש בו קדושה שהרי יש בו קרבן מוסף' (והוא עפ"י ביאור הגמ' שבת כ"ד). ומעולם לא שמענו שנשים אי"צ להזכיר, א"ו חיוב הקרבת הקרבן בו ביום מוכיח על תוספת הקדושה ביום זה וקדושה זו שייכא בכו"ע.³¹ וא"כ אין זה ענין כלל למי שיש לו חלק בקרבנות ובמצות שקלים.

מד. עוד ביאור כ' ברמ"ע מפאנו (ציון בגלהש"ס בסוכה שם) סי' י"ד שענין התפילה מעין פיוס עי"ש ומשום כן התפללו בשעת הקרבת הקרבן לפי שהקרבן היה מעורר בעולם מידת שעתו וראוי להתפלל בעת רצון כפי האפשר תמיד ודבר בעתו מה טוב עי"ש. וכיון שיש עוד עניינים בהתפילה ולא רק משום הקרבן מוסף עצמו א"כ מהכ"ת שנשים פטורות הרי אי"ז קשור לנתינת השקלים והחלק בקרבן.

עוד יש לציין סיבה לחיובן במוסף ראש חודש לפי מה שהובא בברכי יוסף ושיורי ברכה סי' תכ"ג וז"ל מוסף של ראש חודש רחל אמנו תקנתהו (ועי' ברכות כ"ו: ויעב"ץ שם) שצפתה ברוח הקודש שעמידות נשי המדבר שלא ליכשל בעגל ורמזה שמה

'לעבדו בכל לבבכם' ומדייק ל' הגמ' תפילות 'כנגד' תמידין תקנום ולא אמרו 'במקום' תמידין. ומעתה כיון שנתקן משום מצות תפילה אפ"ל שאנשים ונשים שוין בה וכ"כ בספרו פתח עינים סוכה שם.

מג. וכן נקט השואל ומשיב מהדו"ת ח"ב סימן נ"ה דמוסף בא משום קדושת היום ומשום חיוב תפילה ומשום ולעבדו בכל לבבכם, [והוסיף דנשים חייבות בקידוש היום ולכן חייבות הן בתפילת המוספין, אך יש מקום לדון דא"כ יפטר ממוסף בר"ח]. וכ"כ ההתעוררות בתשובה ח"א סי' קצ"א, שהעיר שם למה אין מזכירין שתי הלחם וכשבי העצרת מוספי השבועות, וז"ל, 'לכן לענ"ד עיקר הטעם של תפילת מוסף יען התורה קדשה היום הזה בקרבנות יתירות לכן תקנו חז"ל תפילה יתירה וקראו אותו מוסף מפני שמטעם מוסף היום תקנו אותו וממילא תקנו להזכיר בו מוסף דיום והראיה למ"ד תפילות במקום תמידין תקנו למה לא מזכירין בשמו"ע קרבן תמיד אלא ע"כ אין זה עיקר הטעם רק כנגדן תקנוהו לעבוד הקדוש ברוך הוא בעבודה שהיא בלב', ע"כ³⁰. [ובגוף קושיתו מב' הלחם עיין ברכי יוסף ריש סימן ת"צ שתירץ דקרבן עומר וכשבי עצרת נקראים חובת היום ולא חובת מוספין, עי"ש. ובראייתו מתפילת שחרית עי' מחזיק ברכה שם].

וכיון שכן אפשר לומר שנשים חייבות בתפילת מוסף כמו שיש להם תוספת קדושה בר"ח ויו"ט, וכמו שכתב הנוב"י או"ח סי' צ"ד לגבי חיוב קבלת פני רבו בימים המקודשים וכדילפינן מאשה השונמית שאמר לה בעלה מדוע את הולכת, וז"ל

מספקת שאפשר דווקא אנשי מעמד שבירשלים ובשאר עירות היו מתפללים שיעלו הקרבנות לרצון, משא"כ פשטות הגמ' בסוכה משמע שכולם היו מתפללים) ובפרט לשיטת הריטב"א תענית שם ועוד, שכהנים ולוים לא היו אנשי מעמד). אמנם בפסק הרמב"ם בהלכה זו כלי המקדש פ"ו ה"ד משמע ששחרית ומנחה התפללו כל ישראל ובראב"ד שם בהשגתו מבואר שאף מוסף התפללו כך ישראל עי"ש. וע"ע לקמן בזה.

30 אלא שיש מקום לעיין, שהרי בסימן א' דן אם יש לנשים איזה שייכות לענין ר"ח, וכן בחלק ג' סימן ס"ו כתב שרק במוסף ראש השנה חייבות, ולהנ"ל אפשר שחייבות הן בכל שבת ויו"ט.

31 ולפי"ז אין מוכח מש"כ לעיל את ל"ז להוכיח מד' החכ"צ נגד ד' רעק"א שיש לנשים שייכות בקרבן מוסף שאפשר כוונתו לענין הקדושה של היום, ופשוט.

לפי שאנשי כנה"ג תיקנו הנוסח בנבואה הגם שאחר החורבן שינו במקצת כדלקמיה אבל לא רצו לשנות כי אם המוכרח. ואם נומר שהיה איזה נוסח שלהם גם קודם הבית א"כ אנו בזמן הזה אומרים מה שהם עצמם אמרו קודם ששינו בזמן הבית וע"כ כנ"ל. אבל יש לעיין בד' התשב"ץ שהביא שם (ח"ב סי' קס"א) ששאלוהו אם בזמן הבית אמרו מאה ברכות והשיב שוודאי כיון שהוא תקנת דוד המלך וכו' וכתב שהתפילות מפורש בתלמוד שהתפללו ומוכיח מההיא דסוכה וכתב שלגירסת הירושלמי שם אין ראייה. וממשיך שזה ודאי שהיו מתפללים בנוסח ההוא היינו שלא יחרב הבית ושלא יבטל מלכות בית דוד (וכבר העיר במחזיק ברכה שבבית שני כבר לא היה מלכות בית דוד עי"ש) ושלא יגלו מארצנו עי"ש³² וצ"ע הרי ראייה מפורשת יש שהתפללו שהרי אנשי כנסת הגדולה הם עצמם תיקנוה בזמן הבית עצמו ומשמע שתיקנוה לכולם ולא רק לאנשי מעמד (עי' הערה 29), ואולי ס"ל שתיקנוה איזה זמן לפני הבית לכך לא הוכיח מזה. וכן לכאורה מוכח מעצם דברי התוס' בברכות שכתבו שתפילת מוסף תקנוה משום ונשלמה פרים שפתינו, ויותר מלשון הבשמים ראש שתיקנוהו זכר לקרבנות מוסף, וע"כ שתיקנוה אנשי כנה"ג קודם הבית, ופשוט. וראיתי (עי' במבוא לסדור המפורש לימיה"ח) שיש ראשונים שכתבו כבר להדיא שתפילות נתקנו בבבל, עי' בסדור רבנו שלמה בן שמשון מגרמיזא וסדור חסידי אשכנז אות ל"ג שכתבו וז"ל 'ובבבל תיקנו אנשי כנסת הגדולה כל סדר התפילות' אמנם לא מטעם שכ' הרמב"ם שם רק מטעם שהיה נחסר להם הכפרה עי"ש, ומאידך בלשון תשובת הגאונים (הרכבי) סימן רנ"ח כתוב וז"ל 'ושאר ברכות שלתפילות בבית שני

ראשי חדשים לעמך' עי"ש (ונשים בכלל עם וכנ"ל). ולפי"ז ודאי שייכי נשים עכ"פ במוסף ר"ח ואפי' יותר מאנשים.

יישוב דעת הרעק"א

מה. וליישוב ד' רעק"א והבש"ר [ותוס' בברכות] הציע אחד מבני החבורה דאפשר תפילת מוסף תקנוה זמן מה לפני בית שני, ואז נתקנה רק משום שילום פרים (ובלשון הבשמים ראש כתב שהוא זכר לקרבנות ציבור, וכ"מ לשון השו"מ בהמשך דבריו וז"ל, 'ובפרט שזה רק לזכר קרבן המוסף' ע"כ). ואז תקנוה למי שהיה מחוייב במוספין ולכך נשים פטורות כנ"ל הלכך אף אחר שנבנה ביהמ"ק ושבה סדר העבודה לירושלים השאירוה חכמים בחיובה למחוייב בה [אחר שהרבה נשארו במקומם ולא שקלו או שעשו צירוף טעמים הנזכרים או שחששו שמא יחרב הבית כמבואר ביומא דף ל"ח. שיודעין היו שבית זה עתיד ליחרב] אבל נשים שלא היו בשעת התקנה לא הוסיפום חכמים כשנבנה הביהמ"ק.

אמנם בעצם הצעה זו יש לדעת באמת מתי תיקנו עזרא ובית דינו תקנת ונוסח התפילות שברמב"ם לא נזכר בזה אלא משגלו ע"י נבוכדנצר וכו' תיקן עזרא ובית דינו וכו' (עי' הל' תפלה פרק א' ה"ד) ובגמ' כתוב אנשי כנסת הגדולה ומהם כמה נביאים, ויש לחקור אם נתקן בתחילת בית שני או זמן מה קודם בנין הבית, והנה זה מבואר (יומא ס"ט:) למה נקרא שמם אנשי כנסת הגדולה שהחזירו עטרה ליושנה ואמרו 'הגדול הגיבור והנורא', וזה ודאי היה בתחילת הבית כמבואר בפסוקים, אבל שאר התפלה יש לעיין. ובמחזיק ברכה שם מבואר להדיא שלא היה קודם הבית שכתב טעם שאין מזכירין פסוקי התמיד בשחרית

³² ועי' בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' קפ"ו) 'שאלה אם בבית שני היו משנים מן הנוסח. תשובה הכל היו אומרים, והיו מצפים למלך המשיח וקבוץ גלויות ומלכות בית דוד ונענשו בני חשמונאי על שלא החזירו העטרה ליושנה' עכ"ל, [משמע שאף 'והשב את העבודה' היו אומרים] וכל זה דלא כד' התשב"ץ. וע"ע רש"י יומא ס"ח: בזה.

והבשמים ראש כתבו שנהגו להתפלל, ובשבת הלוי ח"ד סימן י"ב ובלהורות נתן ח"ג סימן י"ד ובאפרקסתא דעניא חלק א' סימן כ"ב כתבו שיכולות להתפלל, ובמהר"ם שיק נשאר בצ"ע, וביבי"א ח"ב סימן ו' רצה לצדד דפטורות כרעק"א והצל"ח ולהנהיגות כהב"י אסורות, וחזר בו בחזון עובדיה (שבת עמוד ר"ד - ר"ח) ויכולות להתפלל, וכן דעת הגר"ח זצוק"ל, וזה פשוט דלכו"ע יש לנשים כפרה וריצוי בקרבנות ציבור.

והרי לנו כמה טעמים ליסוד תפילת מוסף, משום שילום פרים (רעק"א אות ל"ב), או זכר לקרבן מוסף (בשמים ראש ושו"מ שם ואות מ"ה), או לצורך עבודת היום (רבנו יונה אות מ"ה) או משום מצות תפילה (מחזיק ברכה ועוד, אות מ"א מ"ב), ומשום קדושת היום (שו"מ והתעוררות בתשובה אות מ"ג), או כעין פיוס (רמ"ע מפאנו אות מ"ד).

תקנום הנביאים ואנשי כנסת הגדולה ע"כ. והדבר צריך תלמוד.

עוד אפשר ליישב דעת רעק"א אף להסוברים שכל התפילה נתקנה בבית שני, לפי דברי רבנו יונה (שערי העבודה י' הו"ד במבוא שם) שכתב שהיו בירושלים אנשי מעמד שהתפללו שיתקבלו הקרבנות לרצון וכתב שאף כל ישראל במקומות מושבותיהם היו מתפללים בזמן זה כדי שתתקבל העבודה ויתכפר להם, וזהו תפילות כנגד קרבנות תיקנום עיי"ש. וא"כ אפשר מטעם זה לא תיקנוה בנשים ותלוי אם נשים בנות כפרה במוספין וכו"ל. אלא שתוס' והבש"ר כתבו יסוד התפילה מטעם אחר וא"כ הרי צ"ל טעמים אחרים לזמן הבית וכאמור.

מו. ולהלכה למעשה, עיין במשנ"ב סי' ק"ו שהביא שהצל"ח פטרן והמגן גיבורים מחייבין, וכדין שאר התפילות עיי"ש במג"א ומשנ"ב ריש הסימן. אמנם גם הצל"ח



בירורי הלכה

הרב יצחק זעקל הלוי פאללאק

שכר שדכן מתחיל

שאלה: שדכן הציע מעצמו שידוך לב' צדדים, ואחר יגיעו ועמלו הסכימו הצדדים שהם מתאימים, אמנם לא נגמר השידוך ביניהם מחמת דרישה מסוימת של צד אחד שלא הסכים לה הצד השני. השדכן התייאש מלשכנע לוותר עליה, והפסיק לדבר איתם מהצעתו, והנה, כעבור שנתיים, בא שדכן שני והציע מעצמו אותו שידוך, וכיון שאז כבר נשתנתה דרישת אותו צד, הצליח השני להביא את השידוך לידי גמר.

ונשאלה השאלה האם מגיע שכר שדכנות גם לשדכן הראשון.

תשובה: רבו הדעות ומנהגי המקומות להגדיר זכותו של מתחיל, ובנדוננו נראה שאין לו זכות תביעת ממון, אבל קשה להעמיד עניינים אלו על קו הדין כמש"כ כע"ז בערוך השלחן (אה"ע סי' נ' ס"ק מ"ב), לכן, מטעם שיתבאר בס"ד, נדמה שראוי ליתן לראשון שכר מסויים.

והגמ' ממשיכה 'בעא מיניה רב מרבי ירד להציל ולא הציל מהו, אמר לו, וזו שאילה, אין לו אלא שכרו [כלו' שכר טרחתו], איתיביה השוכר את הפועל להביא כרוב ודורמסקין לחולה והלך ומצאו שמת או שהבריא, נותן לו שכרו משלם, א"ל מי דמי, התם עביד שליח שליחותיה, הכא לא עביד שליחותיה'.

מבואר דבעיא דירד להציל ולא הציל משתעי בשכרו להציל, דאל"כ מה קשה ליה מהשוכר את הפועל להביא כרוב, שאני התם ששכרו, אע"כ דגם הבעיא משתעי כן, והואיל ולא עביד שליחותיה, אין לו אלא שכר טרחו, וכן הוא לדינא ברמ"א (חומ"מ סי' רס"ד ס"ד) דמייירי בשכרו, אבל אם לא התנה עמו 'אפילו שכרו אין לו דהא לא הועיל לו' עיי"ש.

מדוע מניע שכר למשתדל להציל

כשלא הצליח

והטעם שבהתנה חייב בדמי טרחא אף ששכרו בהדיא להציל והרי לא הציל, מפרש

שכר המשתדל להציל חמור חברו

ב"ק קט"ו ב' תנן 'שטף נחל חמורו וחמור של חברו, שלו יפה מנה ושל חברו מאתים והניח את שלו והציל את של חברו, אין לו אלא שכרו [כלומר, שכר טרחו אף שהוא פחות מדמי חמורו], ואם אמר לו אני אציל את שלך ואתה נותן לי את שלי חייב ליתן לו', ובגמ' קט"ז א' מקשה 'אמאי [חייב ליתן לו מנה], ונימא משטה אני כן, מי לא תניא הרי שהיה בורח מבית האסורין והיתה מעבורת לפניו, אמר לו טול דינר [שהוא יותר מדמי טרחתו] והעבירני, אין לו אלא שכרו, אלמא אמר ליה משטה אני כן, [ומשני] הא לא דמי אלא לסיפא ואם אמר טול דינר זה בשכרך והעבירני, נותן לו שכרו משלם', [ומקשה], 'מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא', [ומשני] 'אמר רמי בר חמא, בצייד השולה דגים מן הים וא"ל [דאמר ליה ב"ח] אפסדתי כוורי בזוזא ופירש"י והיינו בשכרו דקתני טול דינר בשכר שאתה מפסיד כאן ותעבירני, נותן לו אותו שכר משלם, ומתניתין נמי הרי הפסידו ניכר עכ"ל',

עפ"מ ש"כ בשו"ת מהרש"ג (ח"ג סי' ק"ד) דאין מנהג העולם לשלם לחבר ואוהב שהתיעץ עמו על השידוך, גם אם המייעץ חקר ודרש ואף תהה על קנקנו של המדובר, ובדבר שאין נהוג לשלם, יכול לומר 'בחינם עשית עמדי' כדמבואר ברמ"א סוף סי' קכ"ט לענין שכר ערבות, דבמקום שאין נותנים עליו שכר, כל שלא היה קנין בדבר, אין צריך לשלם, והמהרש"ג גם מציין להרא"ש (שו"ת כלל ס"ד סוף אות ג') שהוכיח כן מסוגיין שאם אינו צייד השולה דגים, אף שנתבקש לשלם דינר והסכים, יכול לומר משטה אני בך, כי בלי קנין, אינו חייב לשלם מה שלא נהוג אף שנענה לו בהדיא עיי"ש, ולכן, כשלא הציל, אינו נהנה, כי היה מוצא מי שמשדל בחינם, אבל אם מפסיד וגם מתנה על דמי חמורו, גילה הלה שהיה מוכן לשלם גם למי שיש לו הפסד, וכיון שלא היה מוצא כזה אלא אם יקבל לשלם עכ"פ דמי טרחו, לכן נהנה בסך זה, ואף שלא פירש, חייב לו דמי טרחה [כעין מש"כ בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' קכ"ה) דהמביא לחברו לוקח, אף שלא התנה ליתן מנה לסרסורו, במקום שנהוג ליתן שכר, חייב ליתן לו עיי"ש] ועדיין צ"ע.

שכרו של שדכן מתחיל

הרא"ש מסיק דבשידוכים, כיון דאין לשדכן הפסד, לא דמי להתם ואינו חייב לשלם למי שהציע לו שידוך ולא גמרו, ואף דאילו היה השדכן גומר, גם בהציע מעצמו, היה בא על שכרו, היינו משום דאז הלה נהנה, או משום דנהוג להציע בחינם אם לא יגמור, אבל אם השידוך יבוא לידי גמר, דעתם מעיקרא לתשלומים [וגם אם לא שמע מהצדדים את הסכמתם לשלם לו, חייב כמש"כ בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' ס"ג) ד'אף שהבעלים לא בקשו ממנו, מ"מ כיון שנתרצו למעשיו, מסתמא נתרצו לשלם כמו פועל במקום ששוכרים אותו בין ביוקרא בין בזולא].

והנה, בבית יוסף (חו"מ סי' קפ"ה) כותב על הרא"ש וז"ל נראה מדבריו ששכר טרחה

בנתה"מ (שם) שהוא משום 'נהנה', כי על ידי שבקשו להציל, גילה שעמד לשכור פועל גם עבור דמי טרחת ההשתדלות בלבד, [ומצוי למצוא פועל שאינו מבקש אלא שכר טרחתו], וא"כ, הרויח בהשתדלות של הלה שלא היה צריך לשכור פועל כזה, ולכן, אף שלא הציל ולא חייב לו דמי חמור השוה מאה כפי תנאו, אבל חייב לשלם דמי טרחו כפי שנהנה בסך שהיה משלם לפועל אחר [המבקש שכר], אבל אם לא בקשו להציל את חמורו, הרי הוא כיורד לנכסי חברו שלא ברשות שאין לו אלא הוצאותיו אם השביח, וכשלא הציל, לא השביח ולא מגיע לו מאומה עיי"ש.

תשובת הרא"ש בסרסור ושדכן מתחיל

והנה הרא"ש במק"א (כלל ק"ה אות א) דן אודות שמעון שהיה סרסר של ראובן למכור ביתו והלך אצל לוי שנתרצה לקנותו, אבל ראובן לא רצה למוכרו ללוי מפני שהוא שונאו, ובכל זאת, שוב נמכר ללוי בלי סרסורו של שמעון עיי"ש, ומשמע ששמעון לא בא מעצמו אלא נתבקש מראובן לסרסר עבורו, וכתב הרא"ש "זה פשוט שהסרסורים והשדכנים אם נגמר הדבר בלא הסרסור אין נותן כלום [משכר סרסור אלא דמי טרחו].. ודמיה לירד להציל ולא הציל.. [ו]הכא נמי יתן לו שכר טרחו שהלך ודבר בשבילו ולא דמי סרסורות" עיי"ש, ומדמדה לירד להציל וכו', מבואר דמיירי בסרסור ושדכן שהתנו ולא שבאו מאליהם דאל"כ גם שכר טרחה אין להם כמש"כ הרמ"א (חו"מ סי' רס"ד ס"ד), וכפי מה שנתבאר מהנתה"מ דאז אינו נהנה.

אולם, גם לגבי שכר טרחה, מסיק הרא"ש שדשדכן לא דמי לירד להציל ולא הציל, כי 'התם הפסיד המציל חמורו כדי להציל חמור חברו, אבל הכא לא הפסיד הסרסור מאומה' עכ"ל, ונלמד דשדכן, כיון שלא הפסיד, כשהתחיל ולא גמר, נוטה הרא"ש שגם שכר טרחה אין לו.

ולהרא"ש, הטעם שבלי הפסד, אין לו שכר טרחה, לאור הנתה"מ הנ"ל יל"פ

טורחם ויציאתם", ומבואר בהגהות המחנה אפרים (שבין הגהות בעל מפרשי הים שם) ד"אפילו שכר טרחא לא שקיל, ולא דמי להא דירד להציל ולא הציל וכו' דהתם דרך הוא לשכור פועל אפילו על הספק אם יוכל להציל, משא"כ בשדכנות, אין דרך לתת שכר כי אם בגמר הענין עכ"ל.

והנה, חידוש גדול יש בדברי המחנה אפרים, כי אילו היה המתחיל מציע מעצמו, היה אפשר לומר בפשיטות דשידוכים שאני, שהרי אילו היה המציע זוכה לשכר טרחא גם כשהשידוך לא בא לידי גמר, לא היינו מוציאים ידנו ורגלנו, כי מי שאין כונתו לשידוכים, היה ניגש ומציע שידוך ככל העולה על רוחו עבור קבלת שכר, אף שאין דעתו להתמסר להצעה וגם אין צד שהיא מתאימה, ולא דמי לשטף נהר חמורו דשם אין מקום להערמה זאת, ולכן, משלמים גם על ההשתדלות, אולם המחנה אפרים קאי על המרדכי דמירי בביקש משדכן להציע, וגם בזה כותב דאין דרך לשלם אלא אם השידוך ייגמר.

[וראה עוד במרדכי (שם) דהוראתו היא אם העיכוב לא בא מצד המשלח, אבל אם החתן רצה לגמור אלא שאבי הכלה המשלח חזר בו, חייב לשלם להשדכן, ובספר משפט שלום להגאון מברעזאן ז"ל (חור"מ סי' קפ"ה ס"ו) מסתפק אם כונתו לשכרו משלם או לשכר טרחא בלבד, וכן מסתפק אם היינו רק בפנה לשדכן שיציע כעובדא דהתם או דה"ה בשדכן הבא מאליו (ויל"ע לפי הנתה"מ הנ"ל מה הוא "הנהנה" כשבא מאליו ולא גמר).]

ולאור זה, נחזור לדיוק הנ"ל בבית יוסף, דאם נכון שהרא"ש יודה שכשפנה לשדכן והוא עשה הוצאת ממון, מגיע לו שכר טרחא, יש לעיין מה הוא הגדר של הוצאות, כגון אם גם מה שבזמנינו עושים טלפונים לצורך ההצעה, נדון כיש לו הוצאות והפסד מחמת תשלום חשבון הטלפון, או דבעי דייקא הפסד ניכר כמש"כ רש"י הנ"ל לגבי משטה אני בך, והוצאות טלפונים אולי אינם

מיהא צריך ליתן לו, ואפילו לפי טעם [ה]שני שכתב דלא דמי כלל, אפשר דהכא נותן לו שכר טרחא דמ"מ מפסיד הוא זמנו, אבל אין מנהג העולם כן, ולפיכך נראה לפרש דברי הרא"ש דה"ק אפילו אי היה נדון דידן דומה לההיא דירד [ל]הציל, יתן לו שכר טרחו אבל שכר סרסרותו ודאי לא יטול, ועוד, דלא דמי כלל, והלכך אפילו שכר טרחו לא יטול עכ"ל. מבואר ממנו, חדא, שגם בתחילת דבריו לא החליט הרא"ש שמגיע לשדכן שכר טרחא אלא צידד כן, ועוד, שאין מנהג לשלם לשדכן מתחיל שלא גמר, (וא"כ לכאור' ה"ה בגמר דלא חשיב הפסד לשלם יותר מהרגילות) אף כשהתנו [סך מסויים אם השידוך יגמר, דומיא דירד להציל], ותו, דהרא"ש וכן המנהג שהביא הב"י, משתעים בהפסד זמן ולא דנו על שדכן שיש לו הפסד של הוצאת ממון, ואדרבה, בכגון דא, לדבריהם, אפשר דדומה לירד להציל ולא הציל ללמוד משם דמגיע לו שכר טרחא.

[ויש להעיר על הקצה"ח (סי' רס"ד ס"ק ג) דפשיטא ליה לגבי שדכן שעסק עד גמר השידוך ד"בשדכנות, כיון דרוב פעמים שמפסיד השדכן בביטול ימים ושעות עכ"פ פרוטה שהיה יכול להרויח, מגלגלין עליו את הכל ומחויב לשלם לו כל מה שפסק אם לא שעשה השדכן פעולתו בדיבור בלי שום ביטול זמן באופן שלא היה לו הפסד" עכ"ל, ולא העיר מהבית יוסף דביטול זמן לא חשיב הפסד למציע שלא גמר, וראה גם בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא רביעאה ח"ג סי' פ"ב) שהאריך להשיג על הקצה"ח ומחלק בין ראיותיו לשדכנות ולא העיר מהבית יוסף הנ"ל שכתב בשדכנות גופיה דאיבוד זמן הגורם להפסד פרוטה לא חשיב הפסד רצ"ע].

אולם בתשובת רבינו יואל הלוי המובאה במרדכי (ב"ק פ"י אות קע"ג) מפורש דאפילו אם יש לשדכן הפסד של הוצאות, לא מגיע לו שכר, ושכרו אינו אלא אם השידוך ייגמר ו"כמה שדכנים יגיעם לריק ומוציאים הרבה ואינם מצליחים ומפסידים

פשוט שהסרסורים והשדכנים, אם נגמר הדבר בלא סרסור, אין המוכר נותן כלום. ודאי אם אחר שראה הסרסור, אמר שלוי [הקונה] שונאו ולא רצה למוכרו לו, ואח"כ מכרו [בלי הסרסור] ללוי, זה היה רמאות וצריך ליתן לו [לסרסור] שכרו, הרי דהרא"ש ס"ל דאין למתחיל דין סרסור [לקבל שכר] רק אם גמרו, ולולא שהיתה רמאות בדבר, היה זה [הסרסור] גומרו.. אבל לדין דנותנין למתחיל סרסרות למחצה שליש ורביע כל מקום כפי מנהגו, בזה, אפילו ליכא רמאות, אם נגמר המקח, צריכין ליתן למתחיל כו' כפי המנהג עכ"ל הגר"ט ווייל, וראה בסוף אות א' ובאות ב' (שם) דחוזר ומעתיק זכות המתחיל מכח תקנה, וגם באות ד' מביאו תוך נוסח התקנה וז"ל "השדכנות נחלק לג' חלקים, חלק א' למתחיל, וחלק א' לאמצעי וחלק א' לגומרים" עיי"ש, וכן משמע בשו"ת שב יעקב (ראה לקמן) דשכרו הוא מכח תקנה, וכן בספר עטרת צבי (שנדפס בשנת ת"ב על חו"מ סי' קפ"ה ס"ק י"ז והו"ד בפתחי תשובה שם ובהגהות חת"ס חו"מ סוס"י פ"ז) הזכיר את שכרו [בחלוקה אחרת] מכח פנקס תקנות וז"ל מצאתי בפנקס ארצות, דהמתחיל והגומר יחלקו ביניהם בשוה", וגם בנובי"ת (חו"מ סי' ל"ו) הזכירו מתקנת המדינה עיי"ש, ויל"ע אם כונתם היא שנוסף להחלוקה, גם עצם שכרו אינו מדינא אלא מתקנה עיי"ש.

[ויש להעיר למה לא הביא הגר"ט ווייל את סוף דברי הרא"ש שמדמה שדכן לירד להציל ולא הציל שמגיע לו שכר טרחה עיי"ש, והבאנו דמשם מבואר שמצדד דמגיע לו שכרו מדינא, ואף שהרא"ש מחלק דשאני התם שיש לו הפסד, מ"מ לולי הא דהפסד, הוא נוטה שמגיע לו שכ"ט מן הדין אף שלא גמר, וכן דייקנו בדבריו היכא שיש לו הפסד ממון, ועוד יש להעיר שהגר"ט ווייל עצמו באות ב' ממשיך (ד"ה אבל) ד"שדכן יש לו דין פועל, ואם אחד התחיל במלאכה ובא אחר וגמרה האין יעלה על הדעת שלא ישלם לראשון שכר פועלתו" ומשמע שהוא

בכלל זה, אולם לדעת הקצוה"ח (הנ"ל לגבי שדכן שגמר שידוך) ד"גם בהפסד קצת מגלגלין עליו הכל, ובשדכנות כיון דרוב פעמים שמפסיד השדכן בביטול ימים ושעות עכ"פ פרוטה שהיה יכול להרויח, מגלגלין עליו הכל ומחויב לשלם לו כל מה שפסק", אפשר דה"ה לגבי שכר טרחה של מתחיל, שגם הוצאה כל דהו כגון טלפון מקרי הפסד, זולת אי נימא שנהוג להטיב בחינם גם כשמוציא הוצאות לטלפון.

ובגוונא שיש לו הוצאות שנדונים כהפסד, לפי מה שיש לצדד שבזה הרא"ש נוטה דנלמד מירד להציל ולא הציל, א"כ, גם אם המתחיל לא גמר אלא שהשידוך נגמר על ידי שדכן שני, אפשר שיהיה דינו כהמבואר בהתנה וירד להציל ועלה חמור [חברו] מאליו שהביא הרמ"א (חו"מ סי' רס"ד ס"ד) שמקבל שכר, ולפי המהר"ם פאדווא (שו"ת סי' ס"ג) היינו שכר טרחה, ולהסמ"ע (שם ס"ק י') יש לו שכרו משלם עיי"ש, והכא נמי שדכן שהתחיל והשני גמר, להמהר"ם פאדווא יש לו שכר טרחה, ולהסמ"ע מגיעו חלקו על שכר הסרסור שלו.

שכר המתחיל הוא מדינא או מחמת תקנה

והנה, לפי הצד שלהרא"ש, שדכן מתחיל שהתנה ויש לו הפסד נלמד מירד להציל וכו', שכר טרחתו מגיע לו מדינא [ומה דקאמר בגמ' (שם קט"ז ב) דאם לא הציל 'לא עבד שליחותיה', הוא עבור תשלום שכרו משלם ולא לגבי שכר טרחתו עיי"ש], ואם השידוך נגמר על ידי שני, יזכה מדינא לחלקו בשכר הסרסור או בשכר טרחה כדהבאנו לעיל מהר"ם פאדווא והסמ"ע, אבל בשו"ת רבי טיאה ווייל (חו"מ סי' ט) כתב דגם כשהשידוך נגמר על ידי אחר, זכות שכרו הוא מתקנת פראג [המיוחסת למהר"ל מפראג], ועיי"ש (אות א) שלומד דגם הרא"ש דעתו שלא מגיע לו מצד הדין, ואעתיק את לשונו דפתח בהעתקת הרא"ש (כלל ק"ה שם) ושוב הוסיף דיוקו וז"ל

הדבר, ולכן, 'לא ידעתי שום טעם ליתן לו דבר, דודאי [חכמי הדור] הראשונים לא תקנו ליתן שכירות בחנם' עכ"ל, ובפשטות משמע ששכר המתחיל אינו מדינא אלא מחמת תקנה [ואגב משמע דבמקומו לא היה הראשון מפסיד זכותו אחר ו' חדשים כי לא הזכיר שהראשונים אבדו זכות תביעתן משום שעבר זמנם] עיי"ש.

סתימת הפוסקים בשיטת הרא"ש

והנה, כל מה שהארכנו בס"ד לעיין בשיטת הרא"ש, הוא לפי דיוקנו בסוף דבריו ובבית יוסף, אולם, כבר הבאנו שמשמע בבית יוסף שגם בתחילת דבריו לא החליט הרא"ש שיש זכות של שכר טרחה לשדכן המציע ולא גומר, וכן בפוסקים לא מצאתי שיביאו שלדעתו מגיעו שכר טרחה במקום הפסד, ועוד, שבשו"ת שב יעקב והר"ט וי"ל הנ"ל לא הביאו את סוף דבריו אלא סתמו שיטתו כתחילת דבריו שלא מגיע לו מאומה, וגם הזכרנו שהקצה"ח והשו"מ לא העירו מדברי הב"י הנ"ל, ואם כי הדבר אומר לי דרשוני, אולם סתימת הפוסקים היא שלפי הרא"ש לא מגיע לו שכר כלל.

מי נקרא מתחיל

והשב יעקב הנ"ל ממשיך דאינו נדון כמתחיל אלא אם הוא הממציא באופן שאפשר לומר שלולי הוא, לא היה עולה על דעת אחרים, אבל אם הגומרים נתעוררו לאותו שידוך מעצמם, א"כ המתחיל לא עשה שום פעולה טובה הואיל שלבסוף בעל הדין אינו מרוצה על ידו, ואילולי שבאו שדכנים אחרים, היה נשתקע הדבר ובוה "לא ידעתי שום טעם ליתן לו דבר".

וממשיך וז"ל וראיה לחילוק זה מסוטה (י"ג ב) דאיתא התם, כתיב (שמות י"ג י"ט) ויקח משה את עצמות יוסף עמו, וכתיב (יהושע כ"ד ל"ב) ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם, אמר ר' חמא ברבי חנינא, כל העושה דבר ולא

מדינא וממשיך "ינתן לו כתקנה" דמשמע ששכרו הוא מכח תקנה.

דיוק מהנוכח בתקנות לענין מתחיל

בשו"ת הגר"ט וי"ל (שם ד-ה) מביא תקנת פראג וז"ל: המתחיל לדבר ואח"כ לא דבר בו כל השנה מזה השידוך, לא מקרי מתחיל עכ"ל, ובהגהות החת"ס הנ"ל הביא בשם תקנות דאם התרשל והתרו בו ובא אחר וגמרו, אבד הראשון זכותו אף אחר רביע שנה עיי"ש, וראה עוד בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ז סי' ק"ז) שהביא בשם פוסקים שיעור של ו' חדשים ולא הזכיר התראה, ובספר השידוך (עמוד רמ"ט) מביא בשם הגרא"ח וייס שליט"א שכמדומה לו שכן הורה רבינו בעל שבט הלוי זצ"ל עיי"ש, ולפ"ר, בשלמא אם זכותו נובע מחמת תקנה, שפיר יש להגבילו עד ו' חדשים או שנה, או כשגם התרשל והתרו, עד רביע שנה, אבל אם שכרו מגיע לו מדינא, האין נפקע זכותו אחר זמן, ודוחק לומר ששיערו שאחר זמן זה מחל זכותו, כי לא כל אנפין שווין ומשמע בתקנתן שכן הוא בכל מקרה.

דיוק משו"ת שב יעקב

בשו"ת שב יעקב (ח"מ סי' י"ג והו"ד בפ"ת ח"מ סי' קפ"ה ס"ק ג') העתיק את דברי השואל אודות דו"ד בין שדכנים מתחילים וגומרים, שאבי החתן מאשר שהמתחילים הציעו תחילה, ואילו אבי הכלה טוען "ידוע לי בבירור שהשבתי להם שלא אתן בתי כי אם לבעל תורה, ואמרתי להם שלא יבואו כלל אצלי עבור שידוך הנ"ל", ואחר ו' חדשים, האחרונים שיכנעוהו להסכים, ונגמר השידוך על ידם, ודן שם על טענת הראשונים שתובעים חלקם בשכר השדכנות, ואילו האחרונים מביאים את הרא"ש הנ"ל שלמתחיל לא מגיע שכר זולת במקום שרימו אותו.

ומשיב השב יעקב שאם האחרונים נתעוררו מעצמם להצעה בלי התעוררות המתחיל, א"כ, אילולי הם היה נשתקע

ויש להעיר על חילוקי שכתב דשם היתה הכנה בלבד, דהא בסוטה (י"ג ב) גמר מהתם דכל העושה דבר ולא גמרו ובא אחר וגמרו כאילו לא עשאו עיי"ש, ומה היא הראיה לשאר דוכתי, הא התם הוי הכנה אבל המתחיל בגוף המצוה י"ל דנחשב כאילו עשאה, אע"כ דאין לחלק בין הכנה לגוף המצוה או דגם בעצמות יוסף הוי התחלת המצוה.

גם באגרות משה (חו"מ ח"א סי' מ"ו) העיר על השב יעקב "דהתם (בעצמות יוסף) נמי נתן הקב"ה שכר גדול למשה כמפורש במתני' (שם דף ט') שלכן זכה שלא נתעסק בו אלא המקום עיי"ש, ובע"כ שאי"ז ענין לתשלום שכר על ההתחלה אלא על חשיבות המעשה וכו'. [ועל הראיה שמבהמ"ק תמה], הא השב יעקב מודה דכשהגומר הוצרך להתחיל, נותן שליש למתחיל וב' שלישים לגומר, .. והא מראיתו מביהמ"ק שנקרא ע"ש דוד היה לן לומר שרק להתחיל יתנו כל דמי סרסרותו ועיי"ש ובשו"ת הגר"ט ווייל הנ"ל האין שמיישבים חז"ל הנ"ל באו"א.

דעת האגרות משה

אולם להלכה מסיק האגרות משה וז"ל "מסברא צדק השב יעקב בחלוקי שאם הגומר לא הוצרך להתחיל, דבעצמו אסיק אדעתיה, אינו חייב לו, דלמה שביארתי [דשכר המתחיל הוא משום 'דבלעדו לא נעשה השידוך כלל'], ודאי אין לו, דהרי לא נהנה ממנו כלום מעבודתו, אבל מסתבר שהוא רק בשלא שלחו להיות סרסור אלא שמעצמו סרסר, שהחויב הוא רק לשלם מה שהנהנו, ולכן, כיון שהוצרך להגומר, והגומר היה כזה שלא היה צריך להתחיל, הרי לא נהנה, אבל כששלחו להיות סרסור, הרי עשה שליחותו, והואיל שמעתה לא יצטרך אלא לגומר, יש לחייבו אף שאח"כ השיג גומר כזה שלא הוצרך להתחיל עכ"ל, ומבואר שסובר דבכה"ג משלם לו שכרו מדינא, ועוד יתירה מבואר,

גמרו ובא אחר וגמרו, מעלה עליו הכתוב על שגמרו כאילו עשאו. [אלמא שהתורה מייחסת העלת העצמות להגומר], וקשה על זה מהילקוט תהלים (רמז תשי"ג) מזמור שיר חנוכת הבית לדוד, וכי דוד בנאו והלא שלמה בנאו, אלא אמר הקב"ה הואיל וחשבת לבנותו וכו' [הרי שהתורה מייחסת הבנין למתחיל, אבל] על פי חילוק הנ"ל אתי שפיר, דגבי עצמות יוסף, [גם] בלא התחלה דמשה היתה מתקיימת אותה מצוה על ידי אחרים משום השבועה, רק דאמרו הניחו לו, כבודו בגדולים כדאיתא התם, לכן נקרא על שם הגומר, כיון דאי לאו שקדם המתחיל היה הגומר נמי מתחיל, משא"כ בבנין בהמ"ק דלא נקבע זמן קבוע לבנין, ואי לאו דהתעורר דוד, אפשר לא היה מתעורר מלך אחר כמו שלא התעורר שאול, לכך נקרא על שמו, ומזה ראיה לנידון דידן דאם המתחיל היה הממציא לדבר, ואי לאו המצאתו אפשר דלא היו הגומרים מסקי אדעתייהו, ודאי ראוי לו שכר המתחיל על כל פנים עכ"ד.

מו"מ בראיית השב יעקב

אולם בשו"ת מהרי"ץ דושינסקי (ח"א סי' קמ"ט) חולק על ראייתו וז"ל אין הנדונים דומים כלל לפענ"ד, דודאי היכא דלא הוי רק התחלת והכנת מצוה ולא התחילו עדיין בגוף המצוה, בזה, אם אח"כ הפסיק ולא עשה שום חלק מהמצוה, אין המצוה נקראת על שמו, וכן היה בעצמות יוסף דקמפקיד והעליתם את עצמותי, ועד שיבואו לא"י לא נתקיימה מחשבתו, דאם היו מוציאים אותו ממצרים והיו מניחים אותו במדבר לא היה בזה שום מצוה, וכל העסק שהתעסק עמו לא היה רק הכנה לעיקר המצוה, והמצוה גופה התחילה בעלייתם לא"י, ע"כ נקרא ע"ש מי שהעלהו, אבל בנין בהמ"ק, הרי דוד המלך בנה שיתין ויסודות ביהמ"ק, ואיהו המתחיל בגוף המצוה, ע"כ אף שלא גמרה מ"מ נקראת על שמו עכ"ל, ועיי"ש שמסיק ד"אין כל האופנים שוין ואין לדיין אלא מה שענינו רואות עכ"ל.

התחייבות מזונות ודירה להזוג ובגדים ומתנות, והדבר ידוע שאפילו כבר באו הצדדים יחד, לפעמים בשביל דבר קטן מאוד מתפרדת החבילה ומתבטל השידוך, ולכן, כל זמן שלא הושה אותם השדכן הראשון על כל הפרטים עד שלא נשאר שום דבר.. שצריך לדבר, עדיין לא נגמר השידוך על ידי השדכן, ואם אחד מהצדדים מכניס את אוהבו או קרובו לגמור הדבר, אפילו היה ביכולת של השדכן הראשון להשוותם ג"כ בפרטים הללו והצדדים הכניסו את אוהבם או קרובם, בזה אין כאן רמאות כלל וכזה נעשו מעשים בכל עת, ואין להשדכן הראשון על הצדדים רק תערומות, אבל לא שום דין משפט כלל עכ"ל, אבל בערוך השלחן (אה"ע סי' נ' סעיף מ"ב) כתב שאם שדכנים התחילו לעסוק, הרי כמעט גזל גמור להכניס קרובו עיי"ש, ובשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' י') מדייק שהנוב"י כתב כן במקומו שכן נעשו מעשים בכל יום, ולכן, השדכן הראשון נחית מעיקרא אדעתא דהכי, אבל בדוכתי אחירנא, וכן כהיום שאין מכניסים שדכן אחר כשהראשון יכול לגמור, הדינן לדברי הערוך השלחן, ועיי"ש ובפתחי חושן (שכירות פי"ד) דברי גדולי רבותינו לפי מציאות השאלות בזה.

האם צריך לדבר גם על הנדן כדי להקרא מתחיל

ידועים דברי הפתחי תשובה (אה"ע סי' נ' ס"ק ט"ז) בשם ספר תפארת ישראל ד"א אינו כשדכן רק בדיבר מסך הנדן, וציין גם לספר עטרת צבי והביאו בפתחי תשובה חו"מ (סי' קפ"ה ס"ק ז) ד"מתחיל לא נקרא אלא מי שאומר כמה אתה נותן" עיי"ש, אולם בשו"ת בצל החכמה הנ"ל מדייק מהשב יעקב דגם בההבאת ההצעה לצדדים בלבד נקרא מתחיל, ושכן משמע בערוך השלחן (סי' קפ"ה ס"ק י"ב) שלא הזכיר מזה לגבי זכות השדכן, ועיי"ש בספר בצ"ה דבזמננו, רבים מקפידים שהשדכן לא ידע פרטים אלו אלא מדברים על זה ביניהם עיי"ש.

דאף שלא נהוג לשלם כשהשדוך לא בא לידי גמר, [כי אינו נהנה, או ששדכן הוא כמותנה לבוא על שכרו רק בגמר השידוך], מ"מ אם האב שכר גומר והוא השלים את השידוך, מגיע למתחיל שכר מדינא.

אלא שיש להעיר דאם יש הבדל בדמי שכר השני בין אם גומר או גם מתחיל, אז גם במתחיל הבא מעצמו שייך חיוב תשלומים משום נהנה, כי במה ששכר שני, גילה שמוכן לשלם, וא"כ, נהנה שלא הוצרך לשכור ולשלם מתחיל, ונראה שהאגרות משה כיוון לגומר שהציע מדעתו וגם גמר, או שאין הבדל בסך שכר הגומר אם גם התחיל או לא, וע"ז כתב דאינו נהנה מהראשון כיון שגם בלעדו היה השידוך נעשה במילואו, זולת אם שכר את הראשון דחייב לשלם לו כיון שעשה שליחותו.

הערה על האגרות משה

ועדיין יש להעיר על האגר"מ דגם בכה"ג שהשני בא מעצמו, אין לשלול שהאב נהנה מן הראשון, וכמש"כ בשו"ת שב יעקב הנ"ל דראוי ליתן גם להראשון "דאפשר שאם לא היו נכנסים דברי המתחיל באזני הבע"ד שהתרצה לדבר זה, לא היה הגומר לבד יכול לגמור" וכן כתב בשו"ת רבי טיאה ווייל (חו"מ סי' ט) ש"על ידי הראשון, הלך הבע"ד וחקר ודרש על מי שמשדכים לו עד שלבסוף אהנו מעשיו על ידי השני".

זכותו של שדכן מתחיל לגמור את השידוך

ז"ל הנודע ביהודה (מהד"ת חו"מ סי' ל"ו) ידוע שהפרש גדול יש בין שידוך למקח, כי בעסק המקח אין דברים אמצעיים והמקח תלוי רק בדמים, וכשנתרצו שני הצדדים בדמי המקח אין שוב פרטים אחרים וכיון שהסרסור הביא אותם לעמק הושה ג"כ בסך הדמים כבר נגמר הדבר, ..אבל בשידוכים הדבר ידוע שיש הרבה פרטים, כי אף שנתרצו שני הצדדים בסך הנדן, לכל אחד ואחד יש עוד הרבה פרטים כמו

העולה לדינא לענין שאלתנו

ולאור כל הנתבאר בס"ד, זאת תורת העולה לשאלתן לפי הספרים שתח"י ושהבאתי, דהנה, בנדוננו, נאמר לי שהראשון דיבר גם מפרטי הנדן, וא"כ, אם משום הא, לכו"ע לא נגרע מלהיות מתחיל, אלא שכבר עברו שנתים מעת הצעת הראשון, ולפי התקנות שהבאנו, אחר ו' חדשים או אחר שנה הרי אבד הראשון זכותו, וכן לפי מש"כ החת"ס דאם התרו בו והתירש אבד זכותו אחר רביע שנה, כאן שהראשון אומר בהדיא שנתיאש מלהציע עוד פעם, וגם עבר כ"כ זמן, י"ל שהוא בכלל מי שנתבקש והתירש, אולם ראה בשו"ת מהר"ש ענגיל הנ"ל שלא סמך על התקנה בלבד אלא הוסיף להוראתו עוד נימוקים, אבל גם בלא"ה, הרי השדכן השני הציע מעצמו את השידוך, ובזה, להשב יעקב והאגר"מ, אינו נהנה מן הראשון, וגם לפי מה שהבאנו מהאגר"מ שאם הצד ביקש מהראשון להציע ועשה שליחותו, מגיע לו שכרו, אבל כאן הראשון הציע מעצמו, וגם לפי מה שצדדנו בדעת הרא"ש דשדכן שהיה לו הפסד, דומה לירד להציל, וכאן שנגמר על ידי שני אפשר דדמי לירד להציל ועלה מאליו דמגיע לו שכ"ט או חלק בסרסור, אבל כבר הבאנו שהפוסקים השמיטו את סוף דברי הרא"ש, וגם הרא"ש לא כתב כן אלא כמצדד ולא כמכריע כדנתבאר מהב"י, וכן הבאנו שלא נזכר בפוסקים שהרא"ש מודה בשדכן שהיה לו הפסד, לכן אף אם בשאלתן היה לשדכן הפסד, לא ברירא מילתא לזכותו בשכר מכח הרא"ש, ועוד, דהא משתעים בבא מעצמו ולא בהתנה כהתם, ולאור כל הנ"ל לא שייך לומר שיש לראשון זכות ממון, וגם אין לומר שיש לו זכות תערומות כנזכר מהנוב"י או טענת גזל כנזכר מהערה"ש על שהשני גמרו, שהרי כאן אומר הראשון בהדיא שנתיאש מלהתעסק בהצעה, והשני בא מעצמו.

אלא שהבאנו את השב יעקב דראוי ליתן גם להראשון "דאפשר שאם לא היו נכנסים דברי המתחיל באזני הבע"ד שהתרצה לדבר זה, לא היה הגומר לבד יכול לגמור" וכן רבי טיאה וייל הנ"ל כתב די"ל ש"על ידי הראשון, הלך הבע"ד וחקר ודרש על מי שמשדכים לו עד שלבסוף אהנו מעשיו על ידי השני", והכא מודים הצדדים שקירוב הלבבות שעשה הראשון לפני שנתיים הביאם לגשת עתה לשידוך ברצון לגמורו, וא"כ יש מקום לדון דיגיע לו שכר מטעם זה, ואף שעבר זמן רב, הרי הבאנו את המהרי"ץ דושינסקי דאין לדיין אלא מה שענינו רואות, וכאן אומרים בפירוש שיגיעת הראשון הועילה לגמור על ידי השני, לכן, אף שקשה לעמוד בענינים אלו על קו הדין כמש"כ בערוך השלחן (אה"ע סי' נ' ס"ק מ"ב) לגבי שכר לאמצעי שלכן נהוג ליתן לו דבר מה [ולא הביא שמגיע לו שכר מכח תקנת פראג הנ"ל, וכן לא פירט אם מגרע אותו דבר מועט מסך השכר של המתחיל והגומר או שנוסף על שכרם משלם, נותן גם לאמצעי דבר מה] עיי"ש, כן י"ל הכא דיש צד גדול ליתן שכר מסויים גם לראשון, וצ"ע אם יכול לגרע שכר זה מסך השדכנות של הגומר שהרי שורת הדין נוטה שמגיע לו שכרו משלם.

הרב משה דו'לובסקי

פסקי הלכה מפוסקי דורינו בהלכות כתובה וחופה (ב)

כשהחופה מתקיימת בלילה - עד אימתי יתענו החתן והכלה * זמן הדלקת אבוקות השושבינים * האם יש חשש חוקות הגויים בזריקת פיסות נייר על החתן * יציאת חתן לקראת כלה * לא ליתן טבעת הקידושין קודם גמר האמירה * זמן תחילת שבעת ימי המשתה * אימתי מסתיימים ז' ימי המשתה - בחופה שנערכה בין השמשות * דין הקדים ברכת 'אשר יצר' קודם 'יוצר האדם' * מי שיש לו ב' שמות וכתב או חתם בכתובה רק שמו העיקרי * כתיבת שמות המשפחה בכתובה * כתיבת שם 'באשא' * נישואי ישראל עם גיורת * הנהגת החופה בזיווג שני

זמן הדלקת אבוקות השושבינים

ב. ראיתי לעורר על מה שראיתי כאלו המדליקים אבוקות השושבינים קודם היציאה לכיסוי הכלה [באדעקן], שאין זה נכון, וכפי ששמעתי מהגרש"ז אורבך זצ"ל שהמנהג הוא להדליק את אבוקות השושבינים דווקא אחר כיסוי הכלה.

האם יש חשש חוקות הגויים

בזריקת פיסות נייר על החתן

ג. העירוני שפיסות הנייר הצבעוניים שזורקים הנשים בשעה שהחתן מכסה את פני הכלה בבאדעקן זה מנהג הגויים ואסור מפני חוקות הגויים.

ושאלתי את הגר"י פישר זצ"ל, והשיבני שאכן לזרוק פיסות הנייר לבדם זה מנהג הגויים, אבל למנהגינו שמערבים עמהם חיטים הרי זה נהפך ליידיש' [- מנהג יהודי] ואין חשש בדבר. ולאחר זמן שאלתי זאת את הגר"ש אלישיב, והשיבני ממש באותו לשון.

יציאת חתן לקראת כלה

ד. המנהג בסטאלין קרלין ועוד מקומות שהורי החתן מוליכים את החתן לחופה, והורי הכלה מוליכים את הכלה. וממילא כשבאים עם הכלה לחופה אבי הכלה בא עמה, והחתן ואביו יוצאים לקראת הכלה קודם שנכנסת לחופה.

אבל למנהג רוב העולם שאבי החתן ואבי הכלה מוליכים את החתן, ואם החתן ואם

כשהחופה מתקיימת בלילה -

עד אימתי יתענו החתן והכלה

א. בסימן ס"א סעי' א' מביא הרמ"א: ונהגו שהחתן והכלה מתענין ביום חופתן. והבית שמואל (סק"ו) מביא ב' טעמים לכך: א' משום שהוא יום סליחה ידיהו ונמחל עונותיהן, ולפי"ז ראוי להשלים התענית עד סוף היום. ב' שמא ישתכרו ולא תהיה דעתם מיושבת עליהם, ולפי"ז א"צ להשלים התענית, אלא מיד אחר החופה יכולים להפסיקה.

ובפתחי תשובה (ס"ק ט') מביא בשם החכמת אדם (כלל קט"ו דין ב') שאם אחר החופה שעה או ב' בלילה יש לסמוך על טעם הראשון ואין צריך להתענות רק עד צה"כ, כי מאחר שתענית זו אינה מוזכרת כלל בגמ' יש לומר דמעיקרא לא קיבלו עליהם להחמיר יותר משארי תעניות והיינו עד צה"כ. מיהו אעפ"כ יש להיזהר שלא לשנות משקה המשכר קודם החופה וכך יש לנהוג.

וכך ראיתי הנהגתו למעשה של כ"ק האדמו"ר מסטריקוב זצוק"ל בחופות שהתקיימו בלילה, שהיה מצוה לחתן ולכלה להפסיק הצום בצה"כ.

וכך הורה לי הגאון ר' מאיר ברנדסדורפר זצ"ל להורות בשמו לכל חו"כ, וכך אני נוהג. ופעם היה חתן שהתעקש להמשיך הצום עד אחר החופה, ובאמצע החופה התעלף.

כלונסאות החופה מיד לאחר הקידושין כבר נחשב הנישואין. ועיקר כוונת הרמ"א רק לאפוקי מהסוכרים שאין למנות ז' ימי המשתה אלא מזמן הסעודה.

והנה בשו"ת הרא"ש (כלל ל"ז סי' א') כתב דברכת חתנים אינה מעכבת להחשב כנשואה. וביאר הבית שמואל (סי' נ"ה ס"ק א') דס"ל דהא דתניא כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה היינו 'כלה בלא חופה', אבל הברכות אינן מעכבין, וכן פסק הרמ"א (סי' ס"א ס"א) דכנסה לחופה ולא ברך ברכת חתנים הוי חופה גמורה דאין הברכות מעכבות, וכתב הב"ש (ס"ק ה') דהוא כשיטת הראשונים דכלה בלא ברכה אסורה כנדה היינו החופה בלבד.

ומכוננים הדברים לפסק הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שהרי נתבאר שהברכות אינן מעכבות לחלות הנישואין, וא"כ שפיר מתחילים ז' ימי המשתה מיד בחלות הנישואין, ובדין הוא מיד אחר הקידושין הנעשים תחת החופה, שמיד לאחריהם הוו נישואין ע"י החופה.

אך כל זה רק לענין זמן הנישואין, אבל לגבי זמן הכתובה, אם נכתב בה התאריך של היום שמעתי מהגרי"ש זצ"ל וכן מהגר"ש וואזנר זצ"ל שבהכרח יש לקבל קנין לפני השקיעה ולא לאחר אף דקה לאחריה, שאם יקבלו הקנין אחרי השקיעה, הרי יתכן שזמנה מוקדם ופסולה. ולכן אם משערים שבשעת קריאת הכתובה כבר יהא בין השמשות - יש לקבל קנין קודם החופה, אף אלו שמקפידים לקבל הקנין אחר הקידושין - בשעת קריאת הכתובה.

אימתי מסתיימים ז' ימי המשתה -

בחופה שנערכה בין השמשות

ז. חופה שנערכה בביה"ש הורה הגר"ש אורבך זצ"ל, כיון שביה"ש הוא ספק יום ספק לילה ע"כ לענין אמירת שבע ברכות יש להתחשב כאילו החופה היה ביום ממש וספק ברכות להקל שלא לברך ביום השמיני שבע ברכות.

הכלה מוליכים את הכלה, המנהג הקדום בירושלים [כפי ששמעתי מזקני ירושלים] הוא כמובא בשולחן העזר (סי' ז' סעי' ד' סק"ז) שרק שני השושבינים יוצאים ב' ג' פסיעות לקראת הכלה, אך החתן אינו יוצא לקראתה.

ושאלתי את הגרי"ש אלישיב זצ"ל, והלא בגמ' (ברכות נט: תענית ו:) אמרו 'כחתן היוצא לקראת כלה', ומדוע אין מקיימים זאת. והשיבני שבוזה שהחתן הולך עם שושביניו אל הכלה לכסותה [באדק"ן] הרי הוא יוצא לקראת כלה, ובוזה מקיימים דברי הגמ'.

לא ליתן טבעת הקידושין

קודם נמר האמירה

ה. יש להזהר שהחתן לא יתן הטבעת לכלה עד לאחר גמר אמירתו 'הרי את מקודשת לי' וכו', שאם יתן קודם גמר אמירתו הוי כמקדש במלוה שאינה מקודשת, וגם חיישינן שנתן לה לשם מתנה, ואף שתוך כדי דיבור אומר שמקדשה בטבעת זו, לא אתי דיבור ומבטל מעשה הנתינה, וגם דהוי כשתיקה לאחר מתן מעות דלאו כלום הוא אף תוכ"ד.

וזכיתי לראות הנהגתו של הגר"ש זצ"ל אורבך זצ"ל כשהיה מסדר קידושין, לאחוז בידו של החתן בזמן אמירתו 'הרי את' וכו' עד גמר אמירתו, כדי שלא יתן הטבעת קודם הזמן.

זמן תחילת שבעת ימי המשתה

ו. הרמ"א (סי' ס"ב ס"ו) כתב בשם הרא"ש: 'ואלו ז' ימים מתחילים מיד לאחר ז' ברכות שברך בראשונה'.

ושאלתי את הגרי"ש אלישיב זצ"ל מה הדין בהתחילו הברכות תחת החופה בין השמשות, וסיימו אותן לאחר צאת הכוכבים, מאימתי יש למנות את ז' ימי המשתה, האם אזלינן בתר סיומן ויש למנות הז' ימים מיום המחרת כיון שסיום הברכות היה בלילה.

והשיבני, שמיד לאחר הקידושין מתחיל מנין הז' ימים, דמכיון שהם עומדים תחת

וכן השיבני הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל שאילו היה סובר הרמב"ם שברכת יוצר האדם דינה שונה, היה לו לפרש זאת.

מי שיש לו ב' שמות וכתב או חתם

בכתובה רק שמו העיקרי

ט. ערכתי חופה בב"ב שהגרמ"ל לנדא זצ"ל סידר הקידושין, ולאבי הכלה היו שני שמות, ובטעות כתבו בכתובה רק שם אחד העיקרי שנקרא בו בדרך כלל, ובעת קריאת הכתובה שמע אבי הכלה שמקריאים רק שמו האחד, ועורר שיש לו עוד שם.

והורה הרב זצ"ל שאם השם הנכתב הוא שמו העיקרי שכולם קוראים לו בו, וגם הוא חותם רק בשם הזה, הכתובה כשירה, והמשיכו החופה כרגיל. וכן פסק באהלי שם (כלל ד' אות ב').

ויש לציין שבשו"ע (ח"מ סי' מ"ט סעיף א') נפסק לגבי שטר חוב, שאף לכתחילה די לכתוב שם העיקרי לחוד.

וכמו כן הורה לי הגרי"מ שטרן שליט"א לגבי חתימות העדים, שאם חתמו רק את שמם העיקרי הכתובה כשירה. וכך מבואר מהגמ' בב"ב (דף קס"א ע"ב) שהאמוראים חתמו בסמיניהם שהכירו אותם.

כתיבת שמות המשפחה בכתובה

י. שמעתי שבחופה אחת בה סידר קידושין הגה"ק מהרי"ץ דושינסקי זצ"ל שכתו להכין כתובה, ושאל הרב האם יש בין הנוכחים מי שיודע לכתוב כתובה. והיה נוכח שם הגרש"ז אוירבך זצ"ל שהיה אברך צעיר סמוך לחתונתו, ואמר שהוא יכול לכתוב, וכך עשה שכתבה בע"פ מהזיכרון. וכשסיים לכתוב הגיש את הכתובה להמהרי"ץ וראה שכתב את שמות המשפחה של החתן והכלה, ומהרי"ץ התפלא על כך שמעולם לא שמענו כזאת. והתחיל הגרש"ז להתוכח עמו להוכיח צדקתו, אך הרב מלאקנבאך (חותנו של הגר"נ גשטטנר זצ"ל) עצר בעדו, באומרו לו שחייב לשמוע בקולו של מרא דארעא

ובנישואי גיסי נמשכה החופה לבין השמשות, ושאלו את הגרי"י ווייס בעל המנחת יצחק זצ"ל, מאימתי למנות ז' ימי המשתה, והשיב שאם הקידושין היו עד 13.5 אחר השקיעה חשבינן שזה ודאי יום.

והגרי"ש אלישיב זצ"ל אמר לי, שיש להחשיב את הבין השמשות 18 דקות מהשקיעה, אמנם כיון שאין אנו יודעים בדיוק מתי השקיעה ויתכן שהיא קצת לפני הזמן שמופיע בלוח או קצת אחר הזמן שמופיע בלוח, לכן רק אם כבר עברה חצי שעה ועכ"פ לא פחות מ- 25 דקות אחר זמן השקיעה המופיע בלוח אפשר להחשיב ודאי לילה ולמנות הז' ימים מיום שלמחרת.

דין הקדים ברכת 'אשר יצר'

קודם 'יוצר האדם'

ח. בבאר היטב (אה"ע"ז סי' ס"ב סק"א) הביא בשם שו"ת הרמב"ם שסדר שבע הברכות אינו מעכב, ולכן אם דילג אחת הברכות יאמרה כשנזכר.

אך הורה לי הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שאם הקדים ברכת 'אשר יצר' לברכת 'יוצר האדם' שוב אינו מברך 'יוצר האדם', שבספר עצי ארזים (שם סק"א) חידש דבין למ"ד כנגד ב' יצירות ובין למ"ד בתר מחשבה, בתר מחשבה ברכה שניה שנתקנה כנגד יצירת זכר ונקבה והיא מעין הזיווג, פוטרת הראשנה ושוב אי אפשר לחזור ולברך ברכת 'יוצר האדם', והביאו האגרות משה (אה"ע ח"ד סי' פ"ח), ופסק שמשום ספק ברכות להקל אין לברך.

אמנם שאלתי זאת להגר"ש וואזנר זצ"ל, והוא סבר שמשלשון הרמב"ם שסתם וכתב שמי שחיסר אחת מהשבע ברכות מברך אותה כשזוכרה ואין להם סדר - יש לדקדק שאין חילוק בין הברכות, ובכולם אין הסדר מעכב, ואף בנידון זה ישוב לברך 'יוצר האדם'. וכעין זה כתב גם בשו"ת שלו (שבט הלוי חלק ח' סי' רע"ד).

והשיבני, שחייבים לספר לחתן לפני החתונה שהיא גיורת, שאל"כ הרי זה מקח טעות, והקידושין לא יחולו, ויזהרו לכתוב הכתובה עם השינויים הנצרכים בכתובת גיורת (לכתוב 'גיורתא דא' וכו', וכן בשמה יכתבו 'בת אברהם אבינו'). אך קודם החופה יזהירו למי שקורא הכתובה תחת החופה שיבליע תיבות אלו כדי שלא ישמעו זאת הציבור, וכך ימנעו בושה ועגמ"נ מהחתן והכלה.

הנחת החופה בזיווג שני

יג. שמעתי מהגר"י ליברמן בעל 'משנת יוסף' זצ"ל, שנלב"ע זה עתה, שגאב"ד טשעבין זצ"ל נישא בזו"ש לאחות אביו, והחתונה התקיימה בבית הגר"י זצ"ל, וקודם החופה היה מו"מ בין הנוכחים כמה פעמים מסובבת הכלה את החתן בזיוו"ש, וכששמע החתן זצ"ל המו"מ פסק ואמר שיש לסובב ז' פעמים כמו בזיוו"ר, וכמובן שכך נהגו.

וזכיתי למסור מעשה רב זה להגר"י בלוי בעל 'פתחי חושן' זצ"ל, וכן ליבלחט"א הגר"ח א פריינד שליט"א, בעת שנישאו בזיוו"ש, וכמובן שגם הם נהגו כן. וכן מסרתי זאת להגר"יט ווייס גאב"ד העדה"ח זצ"ל, ומאז הורה לנהוג כך.

יד. עוד שמעתי מהגר"י זצ"ל, ששמע מגאב"ד טשעבין שבזמננו ככל שאלה בענין השמות יש לעיין בספר 'אהלי שם' לבעל הקיצור שו"ע, וכך לנהוג.

קניינו של החתן בחדר יחוד

טו. שאלתי את המנחת יצחק ואת הגר"ש וואזנר זצ"ל האם צריך להקפיד שהחתן ישכור את חדר היחוד מבעל האולם [בקנין כסף או שאר קניינים], כדי שיקיים הנישואין בהבאת הכלה אל ביתו.

והשיבו לי בפסק ברור שהדבר מיותר לחלוטין, כיון שבשעה שהמחותנים שוכרים את האולם ומשלמים כסף על כך, נכלל בזה גם קנין החתן בחדר היחוד.

וכן הורה הגרש"ז אורבך זצ"ל.

דישראל. וחזר הגרש"ז לכתוב הכתובה מחדש בלא שמות המשפחה.

והתבטא הגרש"ז שבעצם נשאר הדבר בלא הכרעה, כי אילו היו נותנים לו לדבר עמו יתכן שהיה מצליח לשכנעו שהצדק עמו, ולכן נהג הגרש"ז לכתוב בכתובה שמות המשפחה, אך מפני כבודו דמהרי"ץ הכניסם בסוגריים.

אמנם שמעתי מהגרש"ז שהעדים אינם צריכים לחתום שם משפחתם, שרק החתן והכלה צריך להוכיח זהותם ע"י שם משפחתם [מפני חשש ב' יוסף בן שמעון]. משא"כ העדים הרי חותמים בכתב ידם, וכיון שידוע לכל שזו חתימתם הרי זה מועיל, וכדחזינן בגמ' (ב"ב קס"א) שהיו האמוראים חותמים בסימנים שהיה ידוע שזו חתימתם.

והגר"א"י אולמן אמר לי, שהרי בכתובת גט מחמירים מאוד, ובכל זאת אין כותבים שם המשפחה, ולא יכשירו גט שיכתב בו המשפחה. וכל הקפידות והחומרות בכתובת כתובה נובעות מהקפידות שנהגו בגט [שאם ח"ו יתגרשו יכתבו הגט עפ"י הכתובה], וא"כ איך יתכן שיכתבו בכתובה מה שאין כותבים בגט.

כתיבת שם 'באשא'

יא. שאלתי את הגר"ש אלישיב זצ"ל איך לכתוב את השם פשא, והשיבני לכתוב 'בשא' בלי א' אחר הב', שבשפת האידיש הא' משמש כניקוד קמץ, והרי נקראת 'בשא' בפתח ולא בקמץ, אלא שבסוף מוסיפים א' - כי כן הכלל בשמות שבשפת היידיש, וכן הוא בערוך השולחן.

נישואי ישראל עם גיורת

יב. הרב חיים קוגלמן שליט"א מגיו יורק התעסק בנישואי בעל תשובה עם גירת צדק, ולא הודיעו לחתן שהיא גיורת, וביקשני לשאול את הגר"ש אלישיב זצ"ל כיצד לכתוב כתובה באופן שלא יתפרסם שהיא גיורת.

הרב אברהם הירשמן

בירור דין חיוב נשים בתפילה (ו)

איתא בגמ' (תענית ב' א') דתניא לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם, איזו היא עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפלה.

נחלקו רבותינו הראשונים אם חיוב תפילה היא מה"ת והוי לימוד גמור, או דאינו אלא מדרבנן ולא הוי אלא אסמכתא בעלמא.

דעת הרמב"ם דהוא מה"ת, וכש"כ (תפילה פרק א' א') וז"ל מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלהיכם, מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה שנאמר ולעבדו בכל לבבכם אמרו חכמים אי זו היא עבודה שבלב זו תפלה, ואין מנין התפלות מן התורה, ואין משנה התפלה הזאת מן התורה, ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה. ובהמשך בהלכה ג' כתב אם היה רגיל מרבה בתחנה ובקשה ואם היה ערל שפתים מדבר כפי יכולתו ובכל עת שירצה, וכן מנין התפלות כל אחד כפי יכולתו, יש מתפלל פעם אחת ביום, ויש מתפללין פעמים הרבה וכו', וכן היה הדבר תמיד ממש רבינו ועד עזרא. ובהלכה ד' כתב כיון שגלו ישראל בימי נבוכדנצר הרשע נתערבו בפרס ויון ושאר האומות ונולדו להם בנים בארצות הגוים ואותן הבנים נתבלבלו שפתם והיתה שפת כל אחד ואחד מעורבת מלשונות הרבה, וכיון שהיה מדבר אינו יכול לדבר כל צורכו בלשון אחת אלא בשיבוש וכו' ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם ומפני זה כשהיה אחד מהן מתפלל תקצר לשונו לשאול חפציו או להגיד שבח הקדוש ברוך הוא בלשון הקודש עד שיערבו עמה לשונות אחרות, וכיון שראה עזרא ובית דינו כך עמדו ותקנו להם שמנה עשרה ברכות על הסדר.

הרי מבואר דעצם חיוב תפילה הוי מה"ת, ואילו נוסח התפילה וקביעותה ג"פ בכל יום הוי מדרבנן.

לעומתו דעת הרמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות מ"ע ה') דכל עיקר חיוב תפילה אינו אלא מדרבנן, ומביא ע"ז כו"כ ראיות מהש"ס, מלבד בעת צרה דאז הוי חיובה מה"ת וכש"כ וז"ל ונאמר שהיא מצוה לעת הצרות שנאמין שהוא יתברך ויתעלה שומע תפלה והוא המציל מן הצרות בתפלה וזעקה.

כמו"כ מצינו שיטה דס"ל דבשבתות ויו"ט איכא נמי חיוב תפילה מה"ת (עיין פמ"ג סי' ק"ו א"א ג', ועיין בספר דעת תורה למהרש"ם שמביא מקורות לזה).

ולענין הלכה כתב המג"א (סי' ק"ו ב') דדעת רוב הפוסקים כהרמב"ן דתפילה מדרבנן, ובשועה"ר (שם סעיף ב') כתב להלכה ד'כן עיקר' דתפילה מדרבנן, וכן פסק המ"ב (שם סק"ד) דכן עיקר דהוא מדרבנן וכן דעת רוב הפוסקים וכן הכריע בספר שאגת אריה עיי"ש.

והנה לענין אם נשים מחויבות בתפילה כתב המחבר (סי' ק"ו ב') נשים ועבדים שאע"פ שפטורים מק"ש חייבים בתפילה מפני שהיא מ"ע שלא הזמן גרמא, הרי מבואר להלכה דנשים חייבות בתפילה.

אמנם מצינו בדברי המג"א לימוד זכות על הנשים שאין מתפללות בקביעות תפילות שמו"ע, דמבאר את דברי המחבר הנ"ל דפסק כהרמב"ם דס"ל דתפילה מה"ת, וז"ל אך מדאורייתא די בפעם אחד ביום ובכל נוסח שירצה, ולכן נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות, משום דאומרים מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה ומדאורייתא די בזה, ואפשר שגם חכמים לא חייבו יתור.

והנה בפרקים הקודמים מבואר דנחלקו האחרונים בביאור דבריו אלו, דדעת השועה"ר והמ"ב דכוונתו לבאר את דברי המחבר ד'נשים חייבות בתפילה' דאזיל כהרמב"ם דתפילה מה"ת ועלה קאמר דנשים חייבות בבקשת רחמים, ואף שחז"ל תקנו את נוסח התפילה לצאת בו ידי חובת בקשת רחמים, מ"מ אפשר שלא חייבו את הנשים בתקנתם זו, ועלה כתב דאף דלהלכה פסקינן דחייב תפילה מדרבנן ומשכך חייבות הנשים בתפילות שמו"ע מ"מ אלו הנשים שאין מתפללות סומכות על דעת הרמב"ם.

ומבואר בדבריהם דתליא אי חיוב תפילה מה"ת או מדרבנן, דאי נימא דחייבה מה"ת הרי דאינן חייבות אלא בבקשת רחמים אולם פטורות מנוסח תפילת שמו"ע שתקנו חז"ל, ואי נימא דחייבה מדרבנן נשים חייבות בנוסח התפילות, וכדאמרינן בגמ' בטעם החיוב 'דרחמי ניהו' דאף דהוי מצוה שהז"ג מ"מ חייבות מדרבנן לבקש רחמים ע"י תפילות שמו"ע.

אמנם לענין הלכה כתבו דמאחר דפסקינן דעצם חיוב תפילה לא הוי אלא מדרבנן ממילא נשים חייבות בתפילות שמו"ע בוקר וערב, וכמבואר להלן.

והנה הפמ"ג (פתיחה להלכות תפילה ריש סי' פ"ט, ובסי' ק"ו א"א) מבאר את דעת המג"א באופן אחר, דמש"כ המחבר דנשים חייבות בתפילה היינו תפילת שמו"ע אחת, ועלה קאמר המג"א להמליץ זכות על הנשים שאין מתפללות את כל תפילות שמו"ע בוקר וערב, משום דס"ל כפסק המחבר דקאי בשיטת הרמב"ם דאינן מחויבות יותר מתפילת שמו"ע אחת.

אמנם להלכה למעשה אחר דהמג"א פסק כהרמ"א ורוב הפוסקים דחייב תפילה מדרבנן ממילא מחויבות המה להתפלל את כל תפילות שמו"ע ולא סגי בתפילת שמו"ע אחת.

וכ"ז כתב הפמ"ג בביאור דעת המג"א, אולם הפמ"ג גופיה ס"ל דאף לדעת הרמב"ם חייבות הנשים בכל התפילות, ואין יכולות לפטור א"ע בתפילת שמו"ע אחת, ונמצא דלשיטתו ליכא שום לימוד זכות על הנשים שאינן מתפללות בקביעות תפילות שמו"ע ערב ובוקר.

והנה בפרקים הקודמים התבארו דברי המג"א באופן אחר ועפ"י דבריו עצמו שכתב בסי' נ"ח, דס"ל לפרש דעת המחבר דנשים חייבות בכל תפילות שמו"ע משום דהוי מצוה שאין הזמן גרמא מדרבנן, מאחר דאיכא חיוב בקשת רחמים בכל משך המעת לעת, דהרי מיד כשמסתיים זמן תפילת שחרית מתחיל חיוב תפילת מנחה וכן חיוב תפילת ערבית חיילא מיד בגמר חיוב תפילת מנחה, ואף דהו"ג חייבים נפרדים ס"ל להמג"א דהוי אין הז"ג אחר דהו"ג סוג חיוב אחד, והא דאיתא בגמ' דנשים חייבות בתפילה (היינו בתפילת שמו"ע) משום 'דרחמי ניהו' אינו אלא לבאר טעם דהו"ג התפילות מצוה שאין הזמן גרמא, אף דלכל תפילה ותפילה יש זמן מיוחד וקבוע, משום דכל ג' התפילות הוו רחמי והיינו סוג אחד של חיוב בקשת רחמים, אלא דמ"מ המג"א מליץ זכות על אותן נשים שאינן מתפללות דסומכות על מקצת המפרשים דס"ל בדעת הרמב"ם דאינן חייבות בתפילת שמו"ע, אף דהמחבר עצמו חלוק עליהם בביאור דעת הרמב"ם וס"ל דחייבות בכל התפילות.

ועפ"י נמצא דהלימוד זכות אינו לענין שלכתחילה יפטור הנשים א"ע מתפילות שמו"ע, דמלבד מה דפסקינן דתפילה מדרבנן ומשכך אין עליהן שום לימוד זכות, הרי אף לדעת הרמב"ם ס"ל להמחבר להלכה ולמעשה שחייבות המה בתפילות שמו"ע, אלא דהלימוד זכות הוא שסומכות על הנהו שיטות דמפרשים בדעת הרמב"ם דנשים פטורות מתפילת שמו"ע, אף דהמחבר עצמו לא ס"ל כמותם.

מבואר מכל הלין, דלכל הדעות והפירושים בדברי המג"א הרי דאותן נשים שאינן מתפללות שמו"ע ורק אומרות בקשת רחמים בעלמא וסומכות על דברי המג"א אינו להלכה

כלל, דכל דבריו אינו אלא לימוד זכות בעלמא, אולם ודאי דנשים החפצות לקיים רצון הבורא ית"ש לכתחילה ללא הוראת היתר, וכדרכן בשאר המצוות והחיובים השונים המוטל עליהן, הרי שהן מקיימות את פסק השו"ע והפוסקים ומתפללות בקביעות שחרית ומנחה, וזכותן גדולה עד למאוד, ואשרי חלקן בזה ובבא, ובזכותן ניגאל גאולת עולמים ב"ב.

והנה מלבד תפילות שמו"ע, מבואר בפוסקים דחייבות לברך ברכות התורה, ונחלקו בזה האחרונים, לדעת המ"ב (בביאה"ל סי' מ"ז ד"ה נשים, בשם הפמ"ג) חיובן מה"ת, ולדעת השועה"ר (סי' מ"ז י') והברכי יוסף (סי' מ"ז) אין חיובן אלא מדרבנן, ונפק"מ אם יכולות להוציא יד"ח את האנשים שחיובן מה"ת, ובפרקים הקודמים מבואר עוד כו"כ נפק"מ להלכה.

ומבואר נמי דחייבות באמירת פרשת התמיד, לדעת המ"ב (ביאה"ל סי' מ"ז ד"ה נשים) הוי חיוב גמור, ולדעת השועה"ר (סי' מ"ח א') אף כלפי האנשים לא הוי אלא מנהג שקבלו עליהם חובה, שמצד הדין איכא חיוב לאומרו, ובכל אופן הוי חיוב גמור על הנשים לאומרו (שועה"ר סי' מ"ז י').

כמו כן נחלקו האחרונים אם נשים חייבות בפסוקי דזמרה, דהפמ"ג (סי' מ"ז א"א י"ד) נקט בפשיטות דחייבות, וכן מדייק המ"ב (סי' ע' א') מדברי הגרעק"א (סי' נ"ב), אולם השועה"ר (סי' ע' א') ס"ל דפטורות, ומביא ראיה מהא דכתבו הפוסקים טעמים שונים על חיוב הנשים בברכות התורה, ואי נימא דחייבות בפסוד"ז הרי דפשיטא דחייבות בברכה"ת אחר דפסוד"ז הוי ד"ת שמחייב את האומרם לברך ברכה"ת קודם אמירתם, וראייתו זו מתבארת לעיל בפרקים הקודמים באריכות, דאף דאמירת פסוקי דזמרה הוי דרך תפילה (ובסי' מ"ו י' מבואר בדברי הרמ"א דהאומר פסוקים בדרך תחנונים פטור מברכה"ת), מ"מ היו חייבות לברך ברכה"ת מחמת אמירתן עיי"ש.

כן נתחייבו באמירת ברכות שונות, ולדעת המ"ב (סי' ע' סק"ב) חייבות באמירת כל ברכות השחר (כמבואר לעיל פרק ח'), אולם ברכות ק"ש פטורות, אמנם יכולות לאומרן. ולענין ק"ש אין חייבות באמירתן משום דהוי מ"ע שהז"ג, אולם מ"מ חייבות לקבל ע"ע עומ"ש באמירת פסוק שמע ישראל פעם אחת ביום בכל זמן שירצו.

אולם לענין זכירת יציאת מצרים כתב המג"א (סי' ע' א') דחייבות משום דהוי מ"ע שאין הז"ג, אחר דבמשך כל היום איכא חיוב זה, ואף דהוי ב' חיובים נפרדים זכירה ביום וזכירה נפרדת בלילה, מ"מ איכא במשך היום סוג חיוב אחד ברציפות (וכמבואר לעיל דס"ל האי סברא לענין ג' התפילות). וכתב עוד שם דחייבות באמירת ברכת אמת ויציב דברכה זו נתקנה ע"י חז"ל לצאת בו ידי חובת זכירת יצי"מ, ובפרקים הקודמים התבאר דאפשר דבלילה אינן חייבות באמירת ברכת אמת ואמונה. אמנם השאגת אריה פליג על המג"א וס"ל דהוי מ"ע שהזמן גרמא, אחר דהוי ב' חיובים נפרדים ביום ובלילה וממילא פטורות לגמרי מחיוב הזכירה, וכ"ש שאין חייבות באמירת ברכת אמת ויציב.

ונסכם בקצרה את אשר מבואר בפרקים הקודמים בארוכה.

בפרק א' נתבאר סוגית הגמ' עפ"י שיטות הראשונים רש"י תוס' רי"ף רבינו יונה והרמב"ם ושקו"ט בדבריהם ובדעת האחרונים המבארים דבריהם.

בפרק ב' נתבאר מחלוקת האחרונים בדעת המג"א המלמד זכות על הנשים שאינן מתפללות בקביעות, ובירור דעת הפמ"ג והשועה"ר והמ"ב בענין זה.

בפרק ג' נתבאר באופן נוסף דעת המג"א ועפ"י דבסי' נ"ח דתפילה הוי מצוה שאין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב, ובירור בדעת הט"ז דאזיל נמי בסברא זו.

בפרק ד' נתבאר דעת המג"א להלכה בחיוב נשים בתפילת שמו"ע, וכן נתבאר מחלוקת המג"א והפמ"ג בענינים אלו דאזלא לשיטתייהו בכמה מקומות, וכן ישוב קושית השער הציון על המג"א.

בפרק ה' נתבאר חיוב ברכות ק"ש לנשים, וביאור דברי המג"א בסי' ע' דס"ל דחייבות באמירת ברכת אמת ויציב, וראייתו מדברי רבינו יונה, וביאור דבריו מענין פטור נשים מברכת קידוש לבנה.

בפרק ו' נתבאר ענין חיוב זכירת יצי"מ לנשים, ובירור מחלוקת האחרונים באם נשים חייבות בזכירה זו, והאם חיובן מה"ת או רק מדרבנן, וכן בירור חיובן באמירת ברכת אמת ויציב, וג' ביאורים בהא דנקט המג"א רק דחייבות בברכת אמת ויציב ולא קאמר נמי דחייבות בברכת אמת ואמונה ערבית (כמו שנקטו השו"ע"ר והמ"ב), וביאור דברי השער הציון דחייבות נמי בברכת השכיבו.

בפרק ז' נתבאר גדר מצוה שהזמן גרמא, והאם ברכות ק"ש הווי חיוב דאין הז"ג, וביאור מחלוקת המג"א והשאגת אריה אי הז"ג תליא בעצם החיוב או בזמן החיוב, ושקו"ט בקושית התוס' לענין מילה וישוב הטורי אבן דאזלא לשיטתייהו, וישוב דעת השו"ע"ר והפמ"ג בענין זה.

בפרק ח' נתבאר חיוב ברכות השחר לנשים.

בפרק ט' נתבאר חיוב תפילת ערבית לנשים, ובירור דעת הפמ"ג שכתב בענין זה בג' מקומות, ודעת השו"ע"ר והמ"ב, וביאור דברי המג"א דערבית במוצ"ש לא קבלוהו הנשים לחובה.

בפרק י' נתבאר חיוב נשים בברכות התורה, וביאור מחלוקת האחרונים אם חיובן מה"ת או מדרבנן, וביאור מחלוקת האחרונים בטעמי החיוב והנפק"מ להלכה בזה.

בפרק י"א נתבאר מחלוקת השו"ע"ר והמ"ב בענין חיוב אמירת פסוקי דזמרה וברכותיה לנשים, ודעת הפמ"ג דנשים חייבות באמירתן. ראיית השו"ע"ר מדברי הט"ז והמג"א, וביאור מחלוקת השו"ע"ר והפמ"ג.

בפרק י"ב נתבאר היתר אמירת ק"ש ופסוקי תחנונים קודם ברכה"ת, וביאור ראיית השו"ע"ר לענין פטור הנשים מאמירת פסוד"ז.

בפרק שלפנינו - המשלים את סדרת המאמרים - יתבאר בעז"ה כל הדינים שמחויבות בהן להלכה ולמעשה, לכל פרטיה ודקדוקיה.

פרק י"ג: סדר תפילה לנשים להלכה ולמעשה

קנ"ב. המורם מכל המבואר לעיל, דנשים דקאמר דסומכות הנשים על בקשת רחמים חייבות בתפילת שמו"ע, ואף אליבא אינו אלא לימוד זכות על מה שרוב נשים דהמג"א, וכדמשמע מדבריו בסי' נ"ח, והא אינן מתפללות בקביעות¹, ואליבא דהפמ"ג

1 אציין את המובא בספר ברכת אהרן פרט מטה אהרן מכתב מאדמו"ה הרה"ק בעל הבית אהרן מקארלין זיע"א שכתב לבתו הרבנית מרת מרים ע"ה מסאדיגורא, (תאריך המכתב ג' י"ט מג"א עקב, והוא משנת תרכ"ט או לכל היותר תר"ל, שמזכיר שם את נכדו אדמו"ר מהר"י זצוק"ל שנוולד בכסליו תרכ"ט, והוא עצמו זצוק"ל נסתלק בסיון תרל"ב, ואילו בשנת תרל"א היה י"ט אב ביום א' ראה).
וה"ל שם ע"כ בתי היקרה אל תעציב (צ"ל אל תעצבי) ואל תפחדי ח"ו רק להיות בשמחה, כי ב"ה בכל העולם שקט ושלום, ואודות ששכחת בשמ"ע בתפילת שבת, אין זו אצל נשים, כי אין הם מחויבות בתפילה, אזהרתי שתהיי תמיד בשמחה וטוב לבב מרוב כל.

בדעת המג"א חייבות עכ"פ בתפילת שמו"ע אחת, אולם לענין פסוקי דזמרה ראיית השועה"ר מבוארת מדברי הט"ז והמג"א דלא חייבום מלכתחילה באמירתן, אמנם הפמ"ג והמ"ב ס"ל דנשים חייבות בפסוד"ז, נחלקו האחרונים בעיקר חיובן.

ולאור כל המבואר נפרט אחד אל אחד להיות אחדים בידינו כדת מה לעשות, להלכה ולמעשה, ומאחר שנשים טרודות בגידול בניהם נכתוב אך את אשר מחויבות מעיקר הדין לכל הפוסקים, כך שאף הנשים הטרודות ביותר יוכלו לקיים את חיובן המבואר בשו"ע, ולבלי צורך לפטור א"ע מדין העוסק במצוה.²

א. נשים חייבות בתפילת שחרית ומנחה.³

ב. לרוב הפוסקים פטורות מתפילת ערבית.⁴

מכותלי המכתב נראה שטענה בתפילת השבת ואמרה אתה חונן, וע"ז מיישב דעתה לבלי ליעצב ולהיפחד מהא דאיתא בשל"ה שהטועה בתפילת שבת ידאג כל השבוע, כי אין זו אצל נשים, כי אין הם מחויבות בתפילה.

אמנם אף שאין למדין הלכה מפי מעשה, ובפרט הוראה ליחיד, ובפרט הוראה שהיה לאחר מעשה בכדי שתקיים הוראתו להיות בשמחה, עכ"ז לא אמנע לכתוב בכדי שלא יטעו ללמוד תלי תילים של הלכות מפי מעשה, אחר שנפסק בשו"ע דנשים חייבות בתפילה, ובפרט שמפי המעשה עצמו רואים שנהגה להתפלל, וכנראה שכן למדה בבית אביה זצוק"ל בקארלין ובבית חמיה זצוק"ל ברוז'ין, וכמנהג נשים צדקניות המקיימות פסק השו"ע.

ובראשונה נתבונן דמקור הדברים שהטועה ואומר אתה חונן בשבת הוא סימן רע הינו השל"ה, והוא עצמו ס"ל דנשים חייבות בתפילה, ועומד ומזהיר ע"כ כש"כ (מסכת תמיד פרק נר מצוה) משנה שלמה שנינו דנשים חייבות בתפילה, ויען שהרבה נשים אינן נוהרין, על כן באתי לזרז "למדו את בנותיכם", וא"כ היאך שייך לפרש דמש"כ דהטועה סימן רע לו אינו אצל נשים אחר דפטורות לגמרי מחיוב תפילה, ובהכרח דאין המכוון דפטורות לגמרי מחיוב תפילה, אלא על חיוב תפילת שבת שטענה בו.

ויש לבאר דברי המכתב בכמה אנפין העולים בקנה אחד עם ההלכה הפסוקה והפשוטה, כשהיסוד הסובב הוא דכל שאינה מחויבת באותה תפילה לא נאמר דהטועה בה הוי סימן רע.

א. עפ"י מש"כ הפמ"ג בדעת המג"א דנשים חייבות בתפילת שמו"ע אחת, ולא יותר, וממילא אף אם טענה באחת מהתפילות של שבת אינו סימן רע, אחר דהתפללה עוד תפילות, וכל מה דהוי סימן רע אינו אלא בתפילת חיוב.

ב. עוד זאת אפשר דטענה בתפילת ערבית ובהא נשים פטורות לגמרי, כש"כ המג"א סי' רצ"ט וכן פסקו השועה"ר והמ"ב סי' ק"ו והפמ"ג בכמה מקומות, וכל האחרונים, (וקידוש מה"ת יצאה יד"ח באמירה בעלמא, כגון בברכת שבתא טבא כש"כ הגרעק"א), ועוד יש לפרש בכמה אנפין, ואין מן הצורך להאריך בדברים פשוטים וברורים.

2 עיין בספר שיחות החפץ חיים ח"א אות כ"ז מה שהעיד בנו של החפץ חיים זצוק"ל, וז"ל שם אמי ז"ל כמעט לא התפללה כל זמן שלא יצאנו מתחת ידה, באמרה לי כי אבי פטרה מזה משום שהיא עוסקת בגידול בניה עיי"ש.

3 כ"ה לשון המחבר סי' ק"ו, דנשים ועבדים חייבים בתפילה, מפני שהיא מ"ע שלא הז"ג, ואף המג"א פסק בכמה מקומות דחייבות בתפילה, ומש"כ בסי' ק"ו דנשים סומכות ע"ד הרמב"ם אינו אלא לימוד זכות על נשים שאינן מתפללות 'בקביעות', אף אמנם דלהלכה המה מחויבות, מה גם דלדברי הפמ"ג כוונת המג"א ללמד זכות על הנשים שאינן מתפללות אלא תפילת שמו"ע אחת, אף שמן הדין חייבות בב' התפילות, כ"ז מבואר לעיל (פרק ב') באריכות עיי"ש.

4 שועה"ר סי' ק"ו ס"ב, מ"ב שם סק"ד, דס"ל דנשים לא קבלוהו לחובה כלל, והפמ"ג נמי ס"ל דנשים פטורות לגמרי עיין מש"כ א"א ריש סי' פ"ט בפתיחה להלכות תפילה, ומש"כ בא"א ריש סי' רע"א, אמנם מש"כ בסי' רצ"ט א"א ט"ז וכן מש"כ בסי' פ"ט א"א דאיכא חילוק בין אי ס"ל דתפילה מה"ת או מדרבנן מבואר לעיל (פרק ט') קט"ז קי"ז) דהיינו דוקא אליבא דהמג"א לשיטת הפמ"ג דנשים חייבות בתפילת שמו"ע אחת עיי"ש.

ג. יש אומרים ד'ראוי' לנשים להתפלל ערבית, ויש אומרים דחיוב גמור הוא⁵, אך מכל מקום אין דומה חיובן זה לחיוב שחרית ומנחה⁶, ולכך באם נזדמנה להן סיבה המונעת מהן להתפלל פטורות.⁷

ד. בתפילת ערבית של מוצאי שבת פטורות לכל הדיעות.⁸

ה. אשה שאין זמנה בידה להתפלל שחרית ומנחה בקביעות, אם באפשרותה להתפלל תפילת שמונה עשרה אחת ביום או אפילו רק בלילה הרי זה משובח.⁹

ו. אשה שהיא אנוסה ולא היה באפשרותה להתפלל אף תפילת שמונה עשרה אחת, לכל הפחות תבקש רחמים מהשי"ת על דבר הצריך לה¹⁰, ולכתחילה תאמר קודם הבקשה דברי שבח להשי"ת¹¹, ותקיים בזה מצות תפילה מן התורה שיעלה לרצון לפני השי"ת, וקודם תחילת הבקשה תכוין לקיים מצות תפילה.¹²

ז. לאחר חצות היום לא יתפללו תפילת שמונה עשרה של שחרית¹³, אלא לשם תפילת מנחה שזמנה מחצי שעה אחר חצות.¹⁴

ח. אינן חייבות להתפלל את כל סדר התפילה, אלא שמונה עשרה בלבד.¹⁵

ט. כמו כן חייבות באמירת כמה דברים ובברכות מסוימות בבוקר ובערב, כפי שיפורט להלן.

י. קודם התפילה יכוונו לקיים מצות תפילה.¹⁶

5 פמ"ג סי' רצ"ט א"א ט"ז מבואר בדעת המג"א דראוי להן להתפלל ערבית, ובסי' פ"ט א"א א' דאי תפילה מדרבנן נשים חייבות בתפילת ערבית.

6 תפילת ערבית רשות, אלא דמ"מ י"ל דקבלוהו עלייהו לחובה, משא"כ תפילות שחרית ומנחה דחייבות מעצם תקנת חיוב תפילה, כמבואר במג"א סי' רצ"ט ט"ז.

7 נחלקו הראשונים בגדר 'תפילת ערבית רשות' אם המכוון דמלכתחילה לא חייבו חכמים להתפלל, או דאיכא חיוב גמור אלא דהיכי נזדמן לו מצוה עוברת פטור, עיין ברכות דף ד' ב' תוד"ה דאמר ר"י, ובדף כ"ו א' תוד"ה טעה, ובדף כ"ז ב' תוד"ה הלכה, ועיין במג"א רל"ו א' דמשמע דנקט כהנהו ראשונים דס"ל דהוי רשות גמור ולא דוקא לענין מצוה עוברת, ועיין עוד מש"כ המג"א סי' רצ"ט י' לענין חיוב נשים בתפילת ערבית, ועיין מש"כ בזה הפמ"ג בפתחה להלכות תפילה ריש סי' פ"ט.

8 מג"א סי' רצ"ט ס"ק ט"ז, ושועה"ר סי' ק"ו ס"ב, מ"ב שם סק"ד, דנשים לא קבלוהו עלייהו לחובה במוצאי שבת.

9 דהרי אליבא דהפמ"ג בדעת המג"א נשים חייבות מן הדין להתפלל תפילת שמו"ע אחת, וכמבואר לעיל (פרק ב' כ"ז), וא"כ מן הראוי דאשה שאין זמנה בידה להתפלל ב' התפילות עם הברכות האמורות, לכל הפחות תתפלל תפילת שמו"ע אחת, ובזה תצא יד"ח תפילה מה"ת בנוסח מיוחד שתקנו חז"ל לצאת בו יד"ח בקשת רחמים מה"ת, כמבואר בדברי הרמב"ם ריש הלכות תפילה.

10 בכדי לצאת דעת הרמב"ם דס"ל דתפילה חיובה מה"ת, והוא בקשת רחמים.

11 כמבואר בדברי הרמב"ם דקודם הבקשה צריך לומר דברי שבת, והוא חלק ממצות תפילה.

12 דפסקינן דמצות צריכות כוונה, שיוכוין לשם מצוה, בפרט במצוה מה"ת (עיין מג"א סי' ס' ג').

13 דזמן תפילת שחרית אינו אלא עד ד' שעות, ובדיעבד עד חצות (מדין תשלומין, כיון שלא הגיע עדיין זמן תפילה אחרת, שועה"ר סי' פ"ט ב'), ולאחר חצות אסור להתפלל (רמ"א סי' פ"ט א').

14 שו"ע סי' רל"ג ס"א, ושם במ"ב ס"ק מביא מחלוקת האחרונים במי שהתפלל מיד אחר חצות אם יצא בדיעבד.

15 שועה"ר סי' ע' סק"א, והמ"ב דכתב דמדברי הגרעק"א משמע דחייבות בפסוד"ז כתב עלה בשעה"צ דצ"ע, אמנם לעיל (פרק י"א קל"ב) מתבאר דהפמ"ג נמי ס"ל דחייבות בפסוד"ז.

16 דמצות צריכות כוונה, עיין שו"ע סי' ס' ס"ד, וממילא להרמב"ם דתפילה חיובה מה"ת הרי דבהעדר כוונה אין יוצא יד"ח, ואף להרמב"ן דחיוב תפילה אינו אלא מדרבנן הרי דלכתחילה צריך כוונה, עיין מ"ב ס' סק"ז, והנה באם כיוון בסתמא לקיים מצות תפילה לכו"ע יוצא, ולעיל (פרק י"ב ק"מ) מובא מש"כ הערוך השולחן (סי' ס' ח') דאף כשמכוין בסתמא שרוצה לקיים מצוה יצא, אף שלא כיוון למצוה זו, אמנם יש חולקין עליו, וראיתו מדברי רש"י צ"ע כש"כ לעיל, עכ"ז אם מכוין לשם מצוה זו, אף שלא כיוון בפירוש אי הוי מצוה מה"ת או מדרבנן, לכו"ע יצא.

אמנם אף שלא כיוונו בפירוש יצאו יד"ח כמבואר בדברי החיי אדם דכל שמוכח שכיוונו לשם מצוה יצא יד"ח (מובא במ"ב סי' י').

יא. כל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה, ולכך צריכות לכוין בתפילת שמונה עשרה פירוש המילות, ולכל הפחות יכונו בברכת אבות, ובדיעבד אם לא כיוונו אף בברכת אבות יצאו ידי חובתן ואין צריכות לחזור ולהתפלל.¹⁷

יב. מלבד תפילת שמונה עשרה, חייבות לברך ברכות אלו, על נטילת ידיים¹⁸, ואם נפנו לצרכיהם יברכו אף אשר יצר, ומן הראוי לסמוך ברכת אשר יצר לברכת על נטילת ידיים¹⁹, כמו כן יברכו ג' הברכות שלא עשני גוי ושלא עשני עבד ושעשני כרצונו.²⁰

יג. נשים חייבות לברך ברכות התורה²¹, ומיד לאחר שאומרות ברוך אתה ה' נותן התורה יאמרו פרשת התמיד כדלהלן²², ואינן צריכות לומר יברכך וכו'²³, וכן אין צריכות לומר פרשת הקטורת (ויאמר ה' אל משה קח לך סמים)²⁴, ולא יאמרו כלל משנה ד'אלו דברים שאין להם שיעור²⁵, וכן לא יאמרו ברייתא דפיטום הקטורת.

17 רמב"ם הלכות תפילה פ"ד ה"ט, שו"ע סי' ק"א א' ושם ברמ"א דהאידינא אין חוזרין בשביל חיסרון הכוונה. וגדולה מזו כתב הרשב"א בתשובות (חלק א' סי' תכ"ג) דאף שלא היה להן שום כוונה של פירוש המילות בעת התפילה יצאו ידיהן, דעצם זה שיש להן ידיעה ואף הקלושה ביותר שצריך להתפלל לפני השי"ת, חילא על תפילתן שם תפילה בכוונה עיי"ש באריכות דבריו הנעמים.

18 הנה בטעם חיוב נט"י שחרית איכא ג' טעמים, א' משום רוח רעה (שו"ע סי' ד' ב' ושם במ"ב סק"ח), ב' שנעשה כבריה חדשה (רשב"א), ג' שהידיים עסקניות הם ושמא נגעו ידיו במקומות המכוסים (רא"ש), והנה טעם א' שייך גם בנשים, ובטעם ב' יש לדון, דאפשר דלא חייבום מלכתחילה, וכמו שלא חייבו אותם בשאר ברכות, וצ"ע, אמנם טעם ג' שייך גם בנשים אחר דחייבות בתפילה, וכמבואר בדברי הרא"ש שעיקר תקנת הנטילה משום ק"ש ותפילה, עיין מ"ב סי' ד' א', וא"כ נשים דחייבות בתפילה, פשיטא דחייבות נמי בנטילה, ולהלכה למעשה עיין בשו"ע סי' ד' ב' מהדו"ב דמבואר דנשים חייבות בנט"י משנת י"ב, ובמ"ב סי' ד' י' כתב נמי שצריך להזהיר את הנשים שיזהירו בנט"י ג"פ לסירוגין עיי"ש, ומאחר דחייבות בנטילה פשיטא דחייבות נמי בברכה שנתקן על הנטילה, ובפרט דעצם הברכה לא היה הו"ג דשייך בכל עת, וכמו נט"י קודם סעודה דחייבות בברכה, אחר דחייבת בנטילה, עיין סי' קנ"ח במ"ב סק"א ב' טעמים לחיוב הנטילה, ותרווייהו שייכי בנשים, ועיין עוד במ"ב סי' קס"א סק"י"ט לענין חציצה בנשים.

19 נשים לא יברכו ברכת אשר יצר אלא אם עשו צרכים, דהרי אף באנשים איכא שיטות דאין מברכין ללא עשיית צרכים, וטעמא דמאן דס"ל דמברכין בכל אופן משום שהיא ברכת הודאה על מה שנעשה כבריה חדשה, עיין מ"ב סי' ד' ג', ולעיל מבואר די"ל דטעם חיוב משום בריה חדשה לא שייך בנשים, וממילא ה"נ לא יברכו הנשים ללא עשיית צרכים, ובכל אופן מן הראוי שתסמוך ברכת אשר יצר לברכת ענט"י וכש"כ המ"ב שם סק"ד עיי"ש.

20 עיין מ"ב סי' ע' ב', ומדייק לה מהא דכתוב בשו"ע סי' מ"ז ד' וכו' בלבוש דנשים מברכות שעשני כרצונו, ומינה דחייבות בברכות אלו, אמנם לכאורה י"ל דאיכא ראייה רק לענין ג' ברכות הללו, ולא לשאר ברכות השחר, כמבואר לעיל (פרק ח' קיא).

ובסידור יעב"ץ כתב דנשים יברכו ג' ברכות אלו בלא שם ומלכות, ועיין בספר משמרת שלום (קיידינוב) שהסכים עכ"פ דברכת שעשני כרצונו יברכו בלא שם ומלכות.

21 שו"ע סי' מ"ז ס"ד, ובטעם חיובן כתב האגור ג' טעמים, א' משום תורה שבכתב, דלא נאסר עליהם לימוד זה, ב' משום חיוב אמירת פרשת התמיד, דנתקן לאומרו בכדי שע"י הקריאה מעלה הקב"ה כאילו הקריבו קרבן התמיד, ג' משום חיוב ידיעת דינין שלהן לידע היאך לעשותן.

22 דהא מבואר בדברי השו"ע"ר בביאור טעם ב' משום פרשת התמיד, דנתקן ביחוד משום חיוב אמירת פרשת התמיד, ודמא לקריאה בציבור דנתקן לברך ברכה לפני עיי"ש, וממילא מן הראוי שיסמכו אמירת ברכת התורה תיכף לאמירת פרשת התמיד.

23 אחר דכבר אמרו פרשת התמיד, מה גם דעיקר מה דנוהגין לומר יברכך ושאר הפסוקים משום דעי"ז הוי שונה על אתר, עיין שו"ע סי' מ"ז ס"ט, ולענין נשים לכאורה לא שייך האי מילי דשונה על אתר, אחר דאין להן שום חיוב לימוד התורה, ואף לטעם דדינין שלהן מבואר בשו"ע"ר (סי' מ"ז י') דהוא נמי מטעם חיוב תפילה, כמבואר לעיל (פרק י' קכ"ג קכ"ד), ובכל אופן מאחר דעדיף שיסמכו ברכה"ת לפרשת התמיד ממילא הוי גם שונה על אתר.

24 עיין בשו"ע"ר סי' מ"ח א' נהגו כל ישראל וקבעו חובה על עצמן לקרות פרשת התמיד בכל יום קודם התפילה, שע"י הקריאה זו מעלה הקב"ה עליהם כאילו הקריבו קרבן תמיד במועדו, וטוב לומר גם פרשת הקטורת אחר פרשת התמיד, ומינה דליכא שום חיוב באמירת פרשת הקטורת.

יד. יכונו קודם אמירת ברכות התורה לקיים מצות השי"ת.²⁶
 טו. צריכות הנשים לומר בבוקר פרשת התמיד (וידבר ה' וכו') צו את בני ישראל וכו').²⁷
 טז. בתפילת מנחה אינן צריכות לומר פרשת התמיד²⁸, וכל שכן פרשת הקטורת²⁹, וכן אינן צריכות לומר מזמור אשרי יושבי ביתך וכו'.³⁰ ומ"מ מן הראוי שיאמרו פסוק רצון יראי יעשה, או פסוק שומר ה' את כל אוהביו קודם תפילת שמו"ע³¹, אולם ברייתא דפיטום הקטורת לא יאמרו כלל.³²

יז. נשים אינן חייבות בקריאת שמע³³, ומן הראוי שיאמרו פסוק "שמע ישראל ה' ה' אחד"³⁴, וכן ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד³⁵, ומ"מ אין צריכות לאמרו אלא פעם אחת ביום או בלילה, ובכל עת שירצו ולאו דוקא בזמן ק"ש.³⁶

25 דהרי אסור להן ללמוד תורה שבע"פ, והוי כמי שמלמדה תפלות ח"ו, והנה בטעם חיוב ברכה"ת לנשים כתב האגור שהוא משום אמירתן פרשת התמיד ושאר הקרבנות, ומינה מוכח דיותר להן לומר פרק איזהו מקומן, אמנם השועה"ר דייק וכתב רק אמירת פרשת התמיד, אמנם האומרו בלא כוונה לא קיים מצות ת"ת עיין מג"א סי' נ' בשועה"ר הלכות ת"ת פ"ב הי"ג, וא"כ באופן זה אינו כמלמדה תפלות, אך מ"מ פשיטא שהנשים אינן צריכות לאומרו.

26 אליבא דהמ"ב דס"ל דחייבות בברכה"ת מה"ת ואף מוציאות את האנשים (סי' מ"ז ביאה"ל ד"ה נשים), פשיטא דחייבות לכיון לשם מצוה, וכדפסקין דבמצוה מה"ת צריך כוונה (מג"א סי' ג'), אולם אף להשועה"ר והברכי יוסף דס"ל דחייבות רק מדרבנן נמי לכתחילה צ"כ, (מ"ב סי' ז'), אמנם בדיעבד אין מעכב וא"צ לחזור ולברך, וכדכתב החיי אדם דכל שמוכח ממעשיו שכוונתו לצאת יד"ח יצא (מ"ב סי' י').

27 בשועה"ר (סי' מ"ח א') מבואר דכן נהגו כל ישראל וקבלו חובה על עצמן, ואף נשים בכלל זה כש"כ (סי' מ"ז י') דבקריאת פרשת התמיד הן שוות לאנשים, ואילו המ"ב ס"ל שהוא חיוב גמור ולא רק מטעם מנהג, כש"כ בבאיור הלכה (סוף סי' מ"ז ד"ה נשים) דחייבת לומר פרשת התמיד כמו שחייבת בתפילה.

28 דבתפילת מנחה הרי אף האנשים אינם מחויבים לאומרו כש"כ הרמ"א סי' רל"ד ס"א שהוא רק מנהג יפה, ואף דגבי שחרית מבואר שהוא חיוב משום הקרבת תמידין, וא"כ לכאורה הו"ל לחייב אף במנחה שיעלה לרצון לתמיד של בין הערביים, וצ"ל דבאמירת שחרית עולה לרצון לב' הכבשים, ואף שעדיין לא הגיע זמן תמיד של בין הערביים, ולא דימא למש"כ בס"א' סי' ובסי' מ"ז ס"ג דלכתחילה לא יאמר פרשת התמיד קודם אור היום, דהתם מופקע לגמרי מזמן הקרבת התמידין, משא"כ ביום.

29 דהרי אף בתפילת שחרית פטורות, כמבואר לעיל.

30 דהרי אף בתפילת שחרית פטורות, דהא פטורות מאמירת פסוקי דזמרה וכאמור לעיל, והא דאמרינן בגמ' (ברכות ד' ב') כל האומר תהילה לדוד בכל יום מובטח לו שהוא בן העוה"ב קאי רק לאנשים, דיעויין שם ברוש"י דגריס ג' פעמים בכל יום ומפרש שהוא כנגד ג' תפילות, אמנם לאו בהכרח דכל המחויב בג' תפילות חייב נמי באמירתן, ועיין בשועה"ר סי' נ"א דמבאר דכל תקנת פסוד"ז אינו אלא משום דצריך לומר תהילה לדוד ג"פ בכל יום עיי"ש וכ"ה בלבוש, ואיהו הא ס"ל דנשים פטורות מפסוד"ז, הרי דפטורות נמי מאמירת תהלה"ד, דלא נכללו בענין חיוב אמירת ג"פ תהילה לדוד, ואף לדעת המ"ב שנוטה לחייבן בפסוד"ז מ"מ י"ל נמי דאינן מחויבות באמירתן ג' פעמים, דעיין שם בגליון הש"ס דמביא גירסת הרא"ש והטור והרוקח דהאומר בכל יום ול"ג ג"פ, ובמעדני יו"ט על הרא"ש (פ"א ו' סק"ה) מבאר דעיקר כוונת הרא"ש על האומרו בפסוד"ז, ומינה דליכא חיוב מיוחד לאומרו בנפרד, ומכל הלין מבואר דליכא חיוב לומר מזמור דאשרי קודם מנחה.

31 משום דאין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה (ברכות ל"א א'), ופרש"י כגון דברי תחנונים של תורה, כגון סמוך לגאולת מצרים, או סמוך לתהלה לדוד שהוא של שבח ותחנומין, כגון רצון יראי יעשה, שומר ה' את כל אוהביו, ועיין שו"ע סי' צ"ג סעיף ב', אמנם לא היה חיוב גמור.

32 שהוא תורה שבע"פ, והוי כמלמדה תפלות, כש"כ לעיל גבי משנה דאלו דברים, ובמשנה דאלו דברים נהגו להקל, ויש להמליץ לפמשי"כ הרמב"ם (ת"ת פ"א הי"ג) דנשים הלומדות מקבלות שכר כמי שאינו מצווה ועושה, וכן נפסק בשו"ע יו"ד סי' רמ"ו ס"ו, ומינה דהאיסור אינו אלא ללמד, אמנם גבי פיטום הקטורת דלא נהגו נשים לאומרו פשיטא דמן הראוי שלא יאמרוהו כלל.

33 שו"ע סי' ע' א' דפטורות מפני שהיא מ"ע שהו"ג.

34 שם ונכון ללמד שיקבלו עליהם עומ"ש, וברמ"א ויקראו לפחות פסוק ראשון, ועיין במ"ב סי' ע' ד' לדעת הב"ח הוא חיוב גמור, ובפמ"ג מבואר שהוא חיוב מדרבנן.

יח. נשים חייבות להזכיר ענין יציאת מצרים בין ביום ובין בלילה³⁷, ויש חולקין.³⁸
 יט. הזכרה זו אינו חיוב בלשון פסוק מסוים, אלא בכל אופן שמזכירות שהקב"ה הוציאנו ממצרים מקיימות המצוה.³⁹
 כ. יש לכוין קודם ההזכרה לקיים מצות זכירת יציאת מצרים.⁴⁰
 כא. אם עדיין לא עבר ד' שעות (היינו טרם הגיע "סוף זמן תפילה") מן הראוי שיאמרו ברכת אמת ויציב.⁴¹
 כב. ברכת אמת ויציב הינה ברכה המחייבת, ואף אם קראו ק"ש ואמרו פרשת ציצית שמוזכר בה יציאת מצרים, צריכות לאומרו.⁴²
 כג. אולם אם עבר זמן תפילה לא יאמרו ברכת אמת ויציב, וכל שכן שאר ברכות ק"ש⁴³ (דהיינו יוצר אור ואהבה רבה).
 כד. אשה שהיא אנוסה ולא אמרה ברכת אמת ויציב קודם ד' שעות, יכולה לאמרו עד חצות.⁴⁴
 כה. ידקדקו להתחיל מ"אמת" ויציב, שהיא תחילת הברכה, ולא יתחילו מ"ויציב", וכן בלילה יתחילו מ"אמת" ואמונה.⁴⁵

35 כ"כ הלבוש (ע' א'), וכן משמע מדברי הפמ"ג (א"א ע' א') עיי"ש, אמנם השועה"ר והמ"ב לא הביאו האי חיובא.

36 דלאו חיובא הוא מדין ק"ש, אלא רק משום קבלת עומ"ש, וממילא בכל עת נכון לאומרו, עיין אשל אברהם (בוטשאטש) ע' א', ושם מוסיף דאף אשה שנהגה לקרא ק"ש לא חשיבא קבלה, אלא אם תקבל בפירוש ובזמנים המיוחדים לק"ש, ועיין עוד בערוך השולחן ע' ב'.

37 מג"א סי' ע' א', שהוא מ"ע שלא הז"ג שמצותה ביום ובלילה, שועה"ר ומ"ב סי' ע', והפמ"ג כתב דיש להסתפק אם חיובן מה"ת או מדרבנן, ותליא אי חיוב זכירת לילה הוי מה"ת או רק מדרבנן, דאי הוי מה"ת נמצא דחיוב הזכירה הוי מ"ע שאין הז"ג וחיובות, אולם אי עיקר חיוב דלילה הוי רק מדרבנן נמצא דמה"ת פטורות לגמרי, ורק מדרבנן הוי חיוב דאין הז"ג.

38 שאגת אריה סי' י"ב, והיינו אף אי נימא דהזכרה דלילה חיוב המה"ת, וה"ט דהזכרה דיום היא מצוה בפני עצמה וכן של לילה, וממילא הוי מ"ע שהז"ג, הובא דבריו במ"ב סי' ע' ב'.

39 כדאיתא בגמ' ברכות י"ג ב' דרבי מהדר אשמעתא דיציי"מ, ואמרינן נמי בגמ' י"ד ע"ב דהאומר מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים וכו' דיצא יד"ח מה"ת, ועיין בפמ"ג (פתיחה להלכות ק"ש ריש סי' נ"ח) שכתב דמה"ת כשאמר ה' הוציאנו ממצרים יצא.

40 דמצוות צריכות כוונה, בפרט מצוה שחיובה מה"ת, שו"ע סי' ס' ד' ובמג"א ג'.

41 מג"א סי' ע' א', דאף דיש לה זמן קבוע מ"מ נתקן בכדי לקיים על ידה מצות זכירה מה"ת שהיא אין הז"ג, והנה בדברי המג"א מבואר לכאורה דהוי חיוב גמור, אמנם בדברי השועה"ר מבואר דלא הוי חיוב גמור, ועיין לעיל (פרק ו' ענף ב' פ"ט) דמתבאר מדברי הפמ"ג דאי נימא דחיוב זכירת יצי"מ ערבית אינו אלא מדרבנן אזי נשים פטורות מאמירת אמת ויציב.

42 דחיוב אמירת ברכת אמת ויציב הוי מדרבנן, אף אם כבר יצא יד"ח מה"ת, ונשים בכלל החיוב, ודמיה לשאר תקנות דרבנן כגון קידוש דנתקן נוסח מיוחד ועל הכוס בכדי לצאת בה ידי החיוב מה"ת, ואף שהתפלל מעריב או שאמר שבתא טבא שיצא יד"ח מה"ת כש"כ המג"א סי' רע"א ושם בהגהות רע"א, ועכ"ז עדיין הוי מחויב מדרבנן במצות קידוש, ולא דמיה למש"כ המג"א סי' ק"ו ב' גבי נשים דמאחר שכבר בקשו רחמים ויצאו יד"ח מה"ת שוב כבר נפטרו מחיוב תפילת שמו"ע שהוא מדרבנן, דשאני, כש"כ לעיל (פרק ו' ענף ב' פ"ח) בביאור הדברים עיי"ש.

43 שו"ע סי' נ"ח ס"ו, ודין זה הוי אף באנשים, וכ"ש בנשים דמלכתחילה אינן מחויבות בברכות ק"ש, ואף דמצות זכירת יצי"מ לא הוי הז"ג מ"מ ברכת אמת ויציב לא נתקן אלא לאומרו בזמן.

44 ביאור הלכה סי' ס"ח ו' ד"ה קוראה דכ"כ בשם המשכנות יעקב, והתם קאי גבי ברכות ק"ש לאנשים, וכ"ש לענין אמת ויציב לנשים.

45 דתחילת הברכה הוי מ"אמת" אלא שנוהגים להסמיך אמת לסוף ק"ש משום דכתיב וה' אלוקים אמת, עיין מ"ב סי' ס"ו כ"ח.

והא דכתב הרמ"א (ס"ו י') דמי שהוא אנוס ודחוק ואין לו פנאי להתפלל מיד אחר ק"ש, יקרא ק"ש עד אמת, ומתחיל לומר שאר הברכות עד שיתפלל, שאז יאמר ויציב ונכון' ויתפלל, ומבואר דא"צ לומר אמת,

כו. באם אומרות ברכת אמת ויציב מן הראוי שתיכף באומרן 'ברוך אתה ה' גאל ישראל' תפללו שמו"ע, ולא יפסיקו בינתיים כלל⁴⁶, (ויאמרו ה' שפתי תפתח וכו'⁴⁷).

כז. בלילה אין צריכות לומר ברכת אמת ואמונה, ויש אומרים דחייבות⁴⁸, ואף כשאין מתפללות שמו"ע.

כח. יש אומרים שמלבד ברכת אמת ואמונה צריכות לומר אף ברכת השכיבו⁴⁹, וכל זה דוקא באם מתפללת עתה בסמוך תפילת שמונה עשרה של ערבית אולם אם אינה מתפללת שמו"ע א"צ לאומרו⁵⁰.

וזהו סדר התפילה לנשים:

כט. ברכת על נטילת ידיים, אשר יצר, שלא עשני גוי, שלא עשני עבד, שעשני כרצונו, ברכות התורה, פרשת התמיד, פסוק שמע ישראל, ברכת אמת ויציב, תפילת שמו"ע.

ל. כל זה לא יקח מזמנם יותר מז' מינוט, ובשאר הזמן יעסקו בצורכי הבית, ולשלוח הבנים לת"ת, ואין קץ לשכרם.⁵¹

לא. אשה שיש לה זמן, מן הראוי שתוסיף לומר כל שאר הברכות דהיינו הנותן לשכוי בינה וכן מפקח עוורים ועד הגומל חסדים טובים.⁵²

לב. כשיש לה יותר זמן תאמר פסוקי דזמרה עם ברוך שאמר וישתבח.⁵³

לג. פסוקי דזמרה היינו ממזמור 'אשרי יושבי ביתך' ועד 'כל הנשמה תהלל י' הללויה'⁵⁴, ושאר המזמורים שאומרים האנשים בתפילתם כגון הודו לה' קראו בשמו או מזמור

אין להביא ראיה מכאן דאמת שייכא לק"ש, אלא מאחר דכבר אמר אמת בעת קורא ק"ש לכך א"צ לחזור ולומר אמת, ועיין מש"כ השועה"ר בקו"א ד', אולם נשים שאין להן חיוב לקרא ק"ש פשיטא מילתא דכשואמרות ברכת אמת ויציב דצריכות להתחיל מ'אמת', אמנם לכאורה אף אם לא אמרו 'אמת' יצאו יד"ח. 46 בכדי לסמוך גאולה לתפילה, מג"א סי' ע' א', ומעלת סמיכת גאולה לתפילה גדול עד למאוד, דאמרינן בגמ' (ברכות ד' ב') איזהו בן העוה"ב זה הסומך גאולה לתפילה, ומתעורר עליו רחמים מן השמים כדאיתא התם (י' ב') והטוב בעיניך עשיתי שסמך גאולה לתפילה.

47 דהוא מתקנת חז"ל, ולא היו הפסק דכתפילה אריכתא דמאי (ברכות ט' ב').

48 מ"ב סי' ע' ב', לדעת המג"א בסי' ע' א', אמנם המג"א עצמו לא הזכיר אלא ברכת אמת ויציב, ולעיל (פרק ו' ענף ג') מבואר בכמה אנפין לחלק בין אמת ויציב דיום לאמת ואמונה דלילה עיי"ש.

49 שער הציון סי' ע' ג' דכגאולה אריכתא דמי, ומבואר דהוא עפי"ד רבינו יונה דהשכיבו הוי נמי מענין הגאולה. 50 מבואר לעיל (פרק ו' ענף ד') דהיינו דוקא אם מתפללת שמו"ע, אף דאינה מחויבת (לדעת המ"ב), דבאופן זה סומכת גאולה לתפילה כפני תקנת חז"ל, אולם בלא"ה צ"ע דמהיכי תיתי לחייבן, דאף דהשכיבו הוי נמי מענין הגאולה היינו דוקא לענין דלא ליהוי הפסק בין גאולה לתפילה, כמבואר בגמ' ברכות דף ד' ב' עיי"ש. אמנם שמעתי להעיר על עצם דברי המ"ב שצריכות לומר השכיבו משום דכגאולה אריכתא היא, דהנה כתב המ"ב (סי' רל"ה ס"ק ל"ד) דהמתפלל מעריב לאחר שעלה עמוד השחר אף שקורא שמע אין מתפלל שמו"ע, אמנם יעויין מש"כ המעדני יו"ט (ברכות פרק א' אות ת') דמתפלל שמו"ע והא דאין אומר השכיבו משום דמאחר דאינו זמן שכיבה הרי דראוי לסמוך גאולה לתפילה ללא הפסק כל ברכת השכיבו, ורק כשחייב בברכת השכיבו אמרינן דכגאולה אריכתא דמי עיי"ש, ומינה יש לדייק לגידול דידן דמאחר שהנשים אינן מחויבות בברכות ק"ש נמצא דארובה עדיף שלא יאמרו השכיבו בכדי לסמוך גאולה לתפילה ודו"ק.

51 כדאיתא בגמ' ברכות י"ז א' אמר ליה רב לר' חייא נשים במאי זכיין, באקרוי בנייהו לבי כנישתא, ובאתנויי גבריהו בי רבנן, ונטרין לגבריהו עד דאתו מבי רבנן, ובסוטה כ"א א' אמרינן נהי דפקודא לא מפקדא, באגרא דמקרין ומתניין בנייהו ונטרין להו לגבריהו עד דאתו מבי מדרשא, מי לא פלגאן בהדיינו.

52 עיין מ"ב סי' ע' סק"ב דכתב דתליא אם הברכות יש להם זמן, ומסיק דמלשון השו"ע והלבוש משמע דחייבות, והנה אף דלכאורה יש לחלק דדברי השו"ע קאי רק על ג' הברכות, כש"כ לעיל עיי"ש, מ"מ להנהו שיטות דברכות השחר אין להם זמן הרי דהנשים חייבות מעיקר הדין בכל הברכות.

53 עיין מ"ב סי' ע' סק"ב ובשעה"צ ד' דכתב לחייבן לכתחילה, ומדברי הפמ"ג מבואר דס"ל בפשיטות דחייבות בפסודו"ז.

54 דרך מזמורים אלו הם פסוקי דזמרה שתקנו חז"ל לאומרם בכל יום, עיין שועה"ר סי' נ"א א', ועיין עוד מש"כ הרמ"א סי' נ"א ס"ז דכופלים פסוק 'כל הנשמה' לפי שהוא סוף פסוקי דזמרה.

לתודה ויהי כבוד ויברך דוד ושירת הים, אינן צריכות כלל וכלל לומר⁵⁵ (אמנם אם רוצות לומר הרשות בידם⁵⁶).

לד. וכשאין לה מספיק זמן לומר את כל המזמורים מאשרי ועד כל הנשמה תהלל, תאמר רק מזמור תהילה לדוד לאחר ברוך שאמר ומיד אח"כ תאמר ברכת ישתבח⁵⁷.

לה. וכשיש לה עוד תוספת זמן תאמר פרשה ראשונה של קריאת שמע (מ'שמע ישראל' עד ובשעריך)⁵⁸.

לו. מותר להן לברך ברכת יוצר אור ואהבה רבה⁵⁹, ודוקא עד ד' שעות.

לז. כמו כן באם היא מתפללת תפילת ערבית (דהיינו תפילת שמו"ע), מן הראוי שתאמר ברכת "אמת" ואמונה, והשכיבנו ומיד תתפלל תפילת שמו"ע.

לח. ואם אינה מתפללת שמו"ע, תאמר רק ברכת אמת ואמונה⁶⁰, ולא תאמר השכיבנו.

לט. אולם פסוק 'שמע ישראל' אינה צריכה לומר, אחר שאומרת אותו בבוקר⁶¹.

מ. באם אינה אומרת ברכת אמת ואמונה תאמר ענין שיש בה זכרון יציאת מצרים, ומחוייבת בזכירה זו אף אם אינה מתפללת ערבית.

מא. כמו כן יכולה לברך ברכת המעריב ערבים ואהבה רבה, אף שאין להן שום חיוב כלל לברך ב' ברכות אלו.

לאור האמור לעיל:

מב. יקפידו הנשים לקום משינתן בבוקר באופן שיספיקו להתפלל תפילת שמו"ע דשחרית קודם ד' שעות, ולכל הפחות קודם חצות, כי זהו חיוב גמור.

מג. בכל אופן, אף שלא התפללו קודם חצות, לכל הפחות יתפללו תפילת מנחה, שזמנה מחצי שעה אחר חצות היום.

מד. ובאם לא היה להן שהות במשך היום להתפלל, ואף לא תפילת מנחה, יזכרו לבקש רחמים מהש"ת, מבעוד יום קודם שקיעת החמה.

מה. ובאם לא הספיקו עד שקיעת החמה יבקשו רחמים בזמן בית השמשות⁶².

מו. כמו כן יקפידו ביום ובלילה להזכיר יציאת מצרים, כי יש אומרים שמחויבות בזה מן התורה, ויכונו קודם האמירה לקיים בהזכרה זו מצוה.



55 דשאר המזמורים אינן אלא מנהג, עיין שו"ע נ"א א', ועיין מש"כ בזה הלבוש.

56 כדלהלן גבי ברכות ק"ש, והשו"ע סי' ע' א' כ"כ אף בשאר מזמורים דפטורות מאמירתן.

57 דעיקר פסוקי דזמרה נתקן משום חיוב אמירת תהילה לדוד (עיין לבוש ושו"ע סי' נ"א א'), ואגב מזמור זה תקנו לומר עד כל הנשמה תהלל עי"ש.

58 מ"ב סי' ע' ה' מביא מש"כ בספר נחלת צבי דלדעת המחבר צריכות לומר כל פרשה ראשונה.

59 מ"ב סי' ע' ב', שו"ע ר' ע' א', וכ"ז להנהיגים כהרמ"א דס"ל דנשים יכולות להמשיך חיוב ע"ע ולברך, אולם לדעת המחבר בסי' י"ז ב' ובסי' תקפ"ט ס"ו יל"ע בזה.

60 כדעת המג"א דנשים חייבות בברכה זו, כש"כ המ"ב (שם סק"ב).

61 כדלעיל דלאו מדין ק"ש אתינן עלה, אלא דטוב שיקבלו עליהן עומ"ש במשך היום, וא"צ בזמן ק"ש, וממילא בלילה ליכא שום חיובא.

62 עיין פמ"ג פתיחה להלכות תפילה (ריש סי' פ"ט) דכתב נפק"מ אי חיוב תפילה מה"ת או מדרבנן, דמי שלא התפלל כל המעל"ע ונזכר בין השמשות, דלמ"ד תפילה דין תורה הוה ספיקא דאורייתא לחומרא, ומתפלל בין השמשות שמא עדיין יום הוה, משא"כ אם תפילה מדרבנן אין מתפלל, וממילא מבואר מדבריו דה"נ דינא באשה שחייבת בתפילה, דבקשת רחמים האמור הוא לצאת שיטת הרמב"ם דס"ל דתפילה דין תורה, וממילא תבקש רחמים אף בבין השמשות.

הרב דוד רוב לעדערייך

פרטי דינים בהשבת אבידה בזמן הזה

יש לברר בכמה נדונים והלכות שנתבארו בהלכות השבת אבידה, האם בזמן הזה נשתנו דיניהם לפי אורח החיים הנוכחי, שבזמן חז"ל חפציו של אדם היו מעטים מאד אשר נערספרם והיו חביבים עליו ביותר, הן מצד היותם מועטים והן מצד עמלו שעמל בהן בעבודה קשה המפרכת את הגוף, אך בזמנינו שאנשים נוהגים לזלזל ברכושם, יש לדון בכמה וכמה דינים. א. בדבר שיש בו סימן שכמעט ואין צד בעולם שבסופו של דבר יגיע לידו. ב. דבר שאין בו סימן שא"א שיבא לידו אי דינו כזוטו של ים. ג. חיוב שמירה בדבר שנתיימשו בעליו הימנו. ד. ההיתר למכור אבידה, בפרט בדברים שמקובל לדרוש תשלום עבור שמירתם. ה. אבידה שנמצאת במקום ציבורי כביהכ"נ וכדו', האם ניתן להניחה על מדף סמוך. ו. איך מקיימים הכרזה בזמן הזה. ז. האם ההנחה שאדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה קיימת בזמן הזה.

כמובן שאין בדברינו אלו לא להלכה ולא למעשה, אלא לעורר לבב חוקקי ישראל, ויושבי על מדין המה ישפטו.

ענף א' - בענין יאוש וזוטו של ים

של ים ובשלוליתו של נהר, אף על גב דאית ביה סימן רחמנא שרייה, כדבעינן למימר לקמן. כי פליגי בדבר שאין בו סימן. אביי אמר לא הוי יאוש, דהא לא ידע דנפל מיניה. רבא אמר הוי יאוש, דלכי ידע דנפל מיניה מיאש. מימר אמר סימנא לית לי בגויה, מהשתא הוא דמיאש" ע"כ.

והיה נראה בביאור פלוגתתם דדבר שנאבד אינו ברשותו כל כך, וגזו"כ הוא דכשחושב בדעתו שלא יגיע איליו עוד, דיוצא מרשותו לגמרי. והטעם בזה, דהא דהוה ברשותו במקצת היינו משום דבדעתו היה שלו, וכשנתיאש אינו אפילו בדעתו. וביאור דברי הגמ' כך הוא, דבזוטו של ים הוא אבוד ממנו כל כך, דלא בעינן כלל היאוש שלו, ויצא מרשותו לגמרי, ובדבר שיש בו סימן ודאי דבעינן יאוש ממש, כי פליגי בדבר שאין בו סימן דראוי ליאוש וקרוב לודאי דיתיאש לכשודע לו דרובא מיאשי, ואפי' אי נימא דעומד וצווח¹ דאינו

א] יש לעיין בדבר שיש בו סימן שכמעט וא"א שיעגיע לידו, וכגון דברים קטנים שכל אדם מלאכתו מרובה ממנו או שלא ידע כלל היכן נפלו [באופן דאין הכרזה כי אם במקום המציאה, ועיין לקמן בענין הכרזה] וכדומה, אי הוה כדבר שאין בו סימן, וכן בדבר שאין בו סימן, או אפי' יש בו סימן, וא"א כלל שתגיע לידו כגון שירד מרכבת ושכח חפצו עליו וכדומה, אי הוה זוטו של ים.

יאוש שלא מדעת

ב] בעיקר דין יאוש נחלקו אביי ורבא, אי מהני אפי' שלא מדעת. והא לך לשון הגמ' ב"מ (דף כא:): "אתמר יאוש שלא מדעת. אביי אמר לא הוי יאוש, ורבא אמר הוי יאוש. בדבר שיש בו סימן כולי עלמא לא פליגי דלא הוי יאוש. ואף על גב דשמעיניה דמיאש לסוף, לא הוי יאוש, דכי אתא לידיה, באיסורא הוא דאתא לידיה. דלכי ידע דנפל מיניה לא מיאש, מימר אמר סימנא אית לי בגויה, יהבנא סימנא, ושקילנא ליה. בזוטו

1 בענין עומד וצווח, כתב הרא"ש אלו מציאות סימן ו' וז"ל "האי מתייאשין אסרטיא ופלטאי ורבים מצויין שם קאי אבל אינן (מציל מן ארי ומזוטו של ים וכדומה) אפי' עומד וצווח נעשה כצווח על ביתו שנפל" ע"כ. ומבואר דמהני עומד וצווח באין בו סימן, ואינו מיאש, אמנם בשוקא דגלדאי (דף כד:) מבואר בגמ'

אדם דמי" עכ"ד. משמע מדבריו נחלקו בהא גופא, אי דבר שאין בו סימן הזה כזוטו של ים, דאבוד כל כך דאין צריך יאוש להוציאו מרשותו. וצ"ע דבגמ' מדמי לי' להכשר זרעים, וצ"ל לדעת הריטב"א, דבעינן שיתייאש ממש ועל ידי כך יוצא מרשותו בדבר הנאבד, והיינו ע"י הניחותא שלא יגיע אליו עוד יוצא מרשותו כהפקר [ואין הכונה הפקר ממש אלא כמו דהפקר יוצא מרשותו ע"י דמפקיר כמו כן אבידה ע"י דמיאש, וכן אפשר לומר לרש"י שכתב בכ"מ דיאוש מדין הפקר וע' ריש אלו מציאות]. ונחלקו אב"י ורבא אי סתמא דדבר שאין בו סימן הוא די נחותא, דרבא ס"ל דכיון דמשום נחותא הוא ואינו חלות שפועל מקרי יאוש כיון דודאי עומד לכך ואינו מחוסר מעשה הוי שפיר מצב של יאוש, ואב"י פליג אהא. ובזוטו של ים דמהני היינו משום דברירא מלתא כל כך, הוי מצב מיד, וודאי כו"ע מודו דאפי' עומד וצווח הוא אבוד לגמרי כזוטו של ים, אלא דאב"י ס"ל דמ"מ הסתמא לא אלימא כל כך. או די"ל דנחלקו בב"יור גזיה"כ דזוטו של ים וק"ל, [ואפי' בהכשר זרעים פליגי בהאי נחותא ולפי"ז אתי שפיר גם למילף יאוש מקרא דזוטו של ים וכש"נ. ועי' רש"י ב"ק (דף סו.) ד"ה מוצא אבידה] ולקמן בענין זוטו של ים].

ולפי"ז י"ל בביאור דברי התוס' בב"ק (דף סו.) ד"ה כיון דבאיסורא אתי לידיה), שכתבו וז"ל "מכאן משמע שיאוש אין

מיאש [באופן דלא חיישינן דמשקר] מהני, אבל כל זמן דאינו צווח ס"ל לרבא דהוי יאוש כיון דהוא אבוד ואינו עוד בדעתו לעולם, ואב"י ס"ל דלא מהני הא ידיעינן דיתייאש ובעינן דכפועל יתיאש דעתו ממנו.

שיטת הראב"ד

ג] וכדרך זו מבואר בראב"ד בשטמ"ק (שם) וז"ל "פלוגתא דאב"י ורבא ביאוש שלא מדעת קשיא לי דשייכא ליה ברירה ואין ברירה ולפלגי בעלמא אלא שיש למבין להפליגו מענין ברירה. איכא למידק דאכתי איצטרכינן למימר איגלאי מילתא דמעיקרא הוה נחא ליה ביפות. ולא היא דגלויי מילתא הוא דהאי גברא עין יפה הוא וביפות הוא תורם". ע"כ, והיינו דפליגי בכל דבר נחותא [כדמבואר בגמ' דמדמי ליה להכשר זרעים וכדומה] אי מהני סתמא כשברור שישאר בדעתו כך, וקושייתו היתה דהוא מדין ברירה, וכתב דיש למבין להפליגו, ומשום דהוה יאוש מעיקרו. ושוב כתב דאגלאי דהאי גברא מיאש הוא, וכיון שכן הרי הוא מיואש ועומד דאינו ברשותו ואינו בדעתו, דאי לא הוה מיאש הרי לא יצא מדעתו אלא דלא חשב עליו אז.

שיטת הריטב"א

ד] אמנם בריטב"א (שם) כתב וז"ל "ורבא אמר הוי יאוש דכיון דלכי ידע לא סגי דלא מייאש. פי' ואפילו לא נתייאש לבסוף כלל דכיון דלית בה סימן כאבודה ממנו ומכל

דלא מהני ברבים מצוין שם והוא בדרגת אין בו סימן [וז"ל הגמ' "רבא הוה שקיל ואזיל בתריה דרב נחמן בשוקא דגלדאי ואמרי לה בשוקא דרבנן, אמר ליה מצא כאן ארנקי מהו, אמר ליה הרי אלו שלו, בא ישראל וכו' והלא עומד וצווח נעשה כצווח על ביתו שנפל ועל ספינתו שטבעה בים"], והביאו הרא"ש ס"ז. ועי' בשו"ת צמח צדק (סי' פ"ט) ובדברי משפט (סי' רנ"ט סק"ד) ובתרומת הכרי (סי' רנ"ט סק"א) [ועי' עוד בנתי"מ (ס"ס רנ"ט) דמשמע דמהני עומד וצווח והביא דברי הרא"ש, אמנם בהמשך דבריו כתב מטעם דאיכא עדים דטביעת עין קודם שהגיע לידי אחר, וכמו בההיא ארבא וצ"ע לישב דבריו]. ובעצם דברי הרא"ש י"ל, דהרמ"א (סימן ר"ס ס"ז) כתב דזוטו של ים נמי איכא לפנים משורת הדין, ובדרכי משה (שם) משמע דלמד כן מדברי המרדכי בענין כייפינן אלפנים משורת הדין בזוטו ש"י, והמרדכי כתב כן על סתירת הגמ' בין שוקא דבי דיסא לשוקא דרבנן (שם) ולכאור' תרומת הכרי (שם) וזוטו של ים, אלא דבר שאין בו סימן גרידא, וצ"ל דהרמ"א ס"ל דע"כ זוטו של ים היא, מדלא מהני עומד וצווח, דרק בזוטו של ים לא מהני עומד וצווח, וכמש"נ בדעת הרא"ש ואכתי צע"ק דהרא"ש בסמין ו' איירי ברבים מצוין שם וצריך לחלק ברבים מצוין וע"ע ב"ר"ח שם שכתב להדיא דשוקא דגלדאי הוה זוטו של ים וכש"נ, וצ"ע בכ"ז.

מלהיות אבוד⁴. וממילא מובן סוגיא דתאנה (דף כא:): דמהני יאוש אפי' לפני שנאבד דאינו אלא נחותא שיהיה כך.

זוטו של ים

ה[לפי המתבאר יש לעיין בדין זוטו של ים, דהנה בעיקר דין זוטו של ים נחלקו הראשונים. רש"י ב"ק (דף ס"ו). ד"ה מוצא אבידה] והרמב"ם (הובא להלן, וכן בפ"א ה"י) ס"ל דהוא מדין יאוש, [וכ"ה בירושלמי באלו מציאות], ואילו הרשב"א ושאר ראשונים ס"ל, דהוא מדין הפקר דרחמנא אפקרי⁵. ולשיטת הראשונים שהוא מדין יאוש, היינו לכא' דהוא אבוד כ"כ דלא בעינן לניחותא ידידה, וממילא יוצא מרשותו, דאין נראה דהטעם הוא משום דודאי יאוש, דא"כ אמאי לא הוה ישל"מ. ובשיטת הרשב"א אין הכרע לגבי יאוש די"ל

כהפקר גמור דא"כ אפי' בתר דאתא לידיה באיסורא יוכל לקנות מן ההפקר" ע"כ. דאי הו"א דיאוש הוא הפקר גמור דבהפקירא ניח"ל הו"ל להוציא מרשות המוציא, אבל כיון דאינו הפקר אלא דדבר אבוד יוצא מרשותו ע"י נחותא וכש"נ, הרי כיון דאית ליה חיוב השבה מצד המוצא אינו אבוד². וזהו ביאור הא דיאוש בטעות לא מהני דאינו אבוד ממנו כל כך שיצא מרשותו ע"י יאוש, ולא דטעה בחלות שעשה, שהרי אינו עושה חלות מדעתו, אלא ע"י נחותא דיליה. וזהו ביאור דברי תוס' ורמב"ן שנחלקו בהא דבאיסורא אתי לידיה, דלרמב"ן (במלחמות י"ד: מדפי הרי"ף) הוא משום שומר, דכיון דהוא שומר עליו אינו אבוד מהבעלים, אע"ג דאינו רוצה להשיב מ"מ על פי תורה שומר הוא ואינו אבוד³, וכן לתוס' (ב"ק ס"ו. ד"ה ה"נ כיון דמיאש) חיובו בהשבה מעכבו

2 במושכל ראשון היה נראה דחידושו של הנתיב"מ דע"י יאוש לא יצא מרשותו עד דאתי לרשות זוכה [וכ"מ בשאר אחרונים] אינו מספיק, דהו"ל לחול בכל ענין לענין היתר זכיה, דהא חיוב שמירה מעכב היאוש מלחול, וחיוב השבה אינו מניחו לזכות בו, ואפי' אי הוי הפקר גמור, והנתיב"מ (סימן רס"ב סק"ג) כתב דאי יצא מרשותו אינו יכול לתבוע אע"ג דהלה אינו יכול לזכות בו, והיינו דבחיוב השבה חל היאוש, ורק דיכול לעכבו מלזכות בו מתביעתו עליו לקיים השבה.

3 ובקצוה"ח ובנתה"מ נחלקו בזה (בריש ס' רנ"ט) אמאי לא מהני יאוש ברשות, דהקצוה"ח ס"ל כיון דהדר זכי ליה רשותיה, על כן א"א שתחול כלל, [ומה שהקשה שם מתאנה צ"ע דהא היאוש חל לבתר דנפיק מרשותי, ואי באמת היאוש חל קודם הו"ל ישל"מ, עוד צ"ע מה שהקשה מעבד, דהא ע"כ יוצא מרשותו וצ"ע. ולכאורה צ"ל דס"ד דיאוש היינו שהסכימה דעתו להמציאות דאינו ברשותו ואינו יאוש כלל כ"ז דברשותו], והיינו דאפי' ברשותו שפיר מקרי אבוד אלא דבזכי ל"י א"א שתחול כלל, והוא ההיפך ממ"ש הרמב"ם (פט"ז ה"ח) גבי כותל ישן דבזוטו של ים א"א לחצירו ליזכי ל"י והחילוק פשוט, אמנם בנתה"מ כתב דכל שאינו משתמר לו הרי הוא אבוד אפי' ברשותו וכש"נ.

4 ולפי"ז לתוס' לא תחול היאוש כלל, אמנם י"ל בדעת התוס' בפשיטות דהיאוש אינו פוטרנו מחיוב השבה דחל עלי' כבר, ותחול היאוש לגמרי חוץ מן חיוב השבה שבו, אבל בתוס' אלו מציאות (דף כו:): בענין נטלה על מנת להשיבה ולאחר יאוש נתכונן לגזולה, כתבו וז"ל "וא"ת ואמאי ליכא לא דלא תגזול אי משום דבהתירא אתא לידיה הלא בכובש שכר שכיר איכא לאו כדאמר בפרק איזהו נשך וי"ל דהתם כשמתכוין לגזול לא נתיאשו הבעלים והכא כבר נתיאשו" ע"כ. וצ"ע מאי קושייתם, הא כיון דחל היאוש לכל דבר חוץ מן השבה, אמאי יעבור משום לא תגזול. ולדברינו ניחא דהיאוש לא חל לגמרי כיון דאינו אבוד. ותי' התוס' דמ"מ חל היאוש, דחיוב שמירה והשבה אינו אלא לגבי המוצא, דלגבי ידי' לא הוה אבוד משום חיוב שמירתו והשבתו, אבל בעצם הוא אבוד מבעליו וחל לשאר דברים, [וכצ"ל להרמב"ן דכן מבואר בגמ', דאמאי איכא רק השב תשיבם, וכקי' התוס'].
5 והריטב"א (דף כא) כתב "דרחמנא אפקרי" ואין לומר דכונתו כהרשב"א, שהרי דימה ישל"מ לזוטו של ים וכנ"ל, ובדף כ"ד הביא דברי הירושלמי הנ"ל וכתב דאי צווח שקורי קא משקר ובטלה דעתו. ומוכח דכונתו דבעומד וצווח, פשיטא דבאמת מיאש. ובלא ידע, ודאי כמ"ש לעיל דבעינן יאוש ממש, ולדעת רבא מהני אפי' אין בו סימן גרידא דניחותא מהני שלא מדעת וגליל לן קרא דיאוש מהני ולאביי י"ל דקמ"ל דבאבוד כ"כ מהני אפי' בלא נחותא בהדיא וילפינן דניחותא להדיא מהני ואפ"ל דכשמיאש פשיטא דהוא זוטו של ים ועדצ"ע בזה.

הוא, דאבודה ממנו באופן דאבודה אצל כל אדם, והיינו דכל אבידה אבודה רק ממנו, שאינו יודע היכן הוא, אבל אם הוא אבודה ממנו באופן דגם מכל אדם היה אבוד, [וכגון באופן דכשיוודע לו מצב החפץ עדיין יתיאש], הוה זוטו של ים. והנה אי נימא דזוטו של ים מטעם יאוש, ודאי דאפי' אבודה ממנו בלבד, באופן שהיא אבודה מכל אדם, הוה יאוש, דאבודה כ"כ, ואין סברא דנצריך אבודה מכל אדם ממש. אבל לשי' הרשב"א וסיעתיה יש לעיין מהו גדר הפקר התורה, אי הוא דוקא אבודה מכל אדם ממש או דאבודה ממנו בענין זה וכנ"ל.

והנה בתוס' (דף כב.) כתבו וז"ל "בשטף נהר קוריו וכו', דבאינו יכול להציל, הו"ל זוטו של ים" ע"ש. ומבואר דאע"ג דמצויה אצל כל אדם, שהרי הנהר יוליכם לשדה חבירו, מקרי שפיר זוטו של ים. וכ"כ הב"י (סוף סימן רס"ב) בשם הנימוק"י דרבים מצוין שם לר' שמעון ב"א, הוי זוטו של ים. וודאי דברבים מצוין שם מצויה היא אצל כל אדם, אלא דכל אדם שנפרד מחפצו במקום רבים היא אבודה ממנו.⁷ וכן משמע קצת בשטמ"ק בשם שיטה (דף כא:) שכתב "זוטו של ים ושלוליתו של נהר. משמע כשאינו יכול להציל אפילו על ידי הדחק וזו היא הנקראת אבודה ממנו ומכל אדם" ע"ש. אמנם הר"ן והרשב"א (שם) וכן הראב"ד בש"מ (שם) כתבו על דברי התוס' הנ"ל, דלא הוי זוטו של ים, דימצאנו אחר. ומשמע להדיא דבעינן אבודה מכל אדם ממש.⁸ ומ"ש הריטב"א (דף כב.) וז"ל "ואף על פי

דאפי' באבוד כל כך בעינן נחותא ידי' שתצא מרשותו.⁶

והנה הרמב"ם (פ"ו מגו"א ה"א) כתב, "קורות ואבנים ועצים וכיוצא בהן ששטפם הנהר, אם נתיאשו הבעלים מהן הרי אלו מותרין, והן של מצילן, ואם אינו יודע אם נתיאשו או לא נתיאשו, חייב להחזיר", ושם בהלכה ב' הוסיף "לפיכך המציל מן הנהר ומזוטו של ים ומשלוליתו של נהר ומן הגייס ומן הדליקה ומן הארי ומן הדוב ומן הנמר ומן הברדלס, אם ידע בודאי שנתיאשו הבעלים הרי אלו שלו ואם לא ידע יחזיר". והשיג עליו הראב"ד "א"א אלו דברי תימה הם" עכ"ל. וכן הקשה המאירי, וכתב המ"מ (ה"א) וז"ל "ואפשר שהרב סובר דבכל כי האי גוונא היינו נתיאשו וכ"כ למטה פ"א בזו דזוטו של ים שזה ודאי נתיאשו ממנה". וצ"ע בכונתו, ואין נראה דכוונתו כיון דאית לי' קול, דא"כ לא שאני מאין בו סימן, ועוד דהו"ל להדיא דכל כה"ג אית בי' קול, וביותר דהרמב"ם כתב אם לא ידע יחזיר וצ"ע. ולכאורה צ"ל דכונתו כשמשנ"ת, דכשיוצא מרשותו כל כך, אין לך יאוש גדול מזה, ומה שכתב ואם לא ידע היינו דלא ידעינן אי יצא כ"כ והוי יאוש, ולהכי דייק בלשונו אם ידע בודאי שנתיאשו, ולא דידע, אלא ידע בודאי, וצ"ע בזה.

אבודה ממנו ומכל אדם

[ו] ובהא דבעינן אבודה ממנו ומכל אדם, יש לעיין אי בעינן דוקא אבודה מכל אדם, ובא ליד המוצא בדרך נס, או דגדר הדברים

6 ובעצם שי' הרשב"א יש להעיר דהר"ן הביא בשם הרשב"א דבטלה דעתו אצל כל אדם. וא"נ דהוא הפקר התורה, אי"כ בטילת דעת כלל וצ"ע.

7 ולכא"ו כן מבואר בר"ן הובא בב"י או"ח (סימן של"ד) שכתב, בענין מציל מדליקא בשבת, שכבר הציל בעה"ב מה שמותר לו, דהוי זוטו של ים, והוי הפקר לכל, והביא (הב"י שם) מהר"י אבוהב דס"ל דאינו זוטו של ים, דיכול להציל, אלא דאריה הוא דרביע עליה, דאינו יכול להציל עוד משום איסור, וב"י ס"ל כהר"ן דכיון דאינו יכול להציל בכל ענין, הוה זוטו של ים, והיינו דכיון דכל אחד במצב זה, אינו יכול להציל משום איסור שבת, ומהר"א ס"ל דלא הוי אבוד כלל, כיון דרק אריה הוא דרביע עלי, ועכ"פ ודאי לכו"ע הוה זוטו של ים אע"ג דבפועל מצויה הוא אצל כל אדם. [והא דלא הוי יאוש, צ"ל דחזור בו מהיאוש כשהלה נכנס].

8 ובדעת הראב"ד צ"ע שכתב בתמרי דזיקא (דף כב:) שהוא זוטו של ים, כיון דשקצים אוכלים אותם ואין דעת בנ"א עליהם, והרי כל אחד יכול למצאנו קודם שיאכלהו שקצים וצ"ע. [ואפשר דכוונתו כדעת הריטב"א וכש"נ וצ"ע].

תורה בהשבה כלל. או דכיון דהוא ישל"מ ועומד להתיאש, אע"ג דאסור לקחתו, דעדיין לא יצא מרשותו, מ"מ יצא במקצת ועומד לצאת מרשותו, אין כאן חיוב השבה. והנפק"מ הוא בדבר שיש בו סימן ועומד להתיאש וכש"נ. והחמדת שלמה (כו. ד"ה נסתפקתי) ג"כ נסתפק בזה, ומדבריו משמע טפי משום דא"א להגיע ליד בעלים, וכן נסתפק בזה התהילה לדוד (חז"מ הל' אבידה סי קי"ז ד"ה ולכאור) ע"ש. ועי' עוד פרישה (סו"ס ר"ס) דמשמע להדיא דצריך להגביה.

הדין בעבר ונטלה לעצמו

ח] בדין יאוש שלא מדעת ס"ל להרמב"ם (פט"ו גו"א ה"ב), דאם עבר ונטלה זכה בו. וכן פסק המחבר (סימן ר"ס ס"ט וס"י). ונחלקו האחרונים בביאור דבריו, הב"י כתב, וז"ל "ואפשר לומר לדעת הרמב"ם ז"ל דהא דאמרינן כו' ואיפסקא הלכתא כאב"י (כב:) דאמר יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש משום דהא לא ידע דנפל מיניה, היינו לומר דאסור לו ליטלם אבל אם עבר ונטלם, זכה בהם משום דכיון שהם בידו ואינו יודע למי יחזירם, שהרי אין בהם סימן ולמקום שמצאם אין לו להחזירם, כמו שנתבאר, ממילא זכה בהם, דאין לנו לומר שיעמדו עד שיבוא אליהו אלא היכא דאיתמר הכי בהדיא" עכ"ל. וצ"ע בכונתו.

ביאוש שלא מדעת

האם יש חיוב להגביה

ז] עוד יש לעיין להמתבאר, במה שכתב רעק"א (הובא בליקוטיו דף כ"א ע"ב) דדבר שאין בו סימן, אע"ג דהוי ישל"מ, אין צריך להגביהו [ונסתפק שם אם הגביה אי נעשה שומר, ואי לא, נמצא דהא דלא הוי יאוש, הוא רק לענין שלא יגביה לכתחלה], וכן משמע בדברי הריטב"א שכתב (בדף כא:): וז"ל "אב"י אמר לא הוי יאוש. פירוש ואם נטלו קודם שידעו בו הבעלים לא זכה בו וכשיביאו הבעלים עדים חייב ליתנו להם ואף על פי שנתייאשו לבסוף" ע"ש.

ויש לעיין בזה, אי כוונתו משום דכיון דא"א שיגיע החפץ ליד בעליו, לא חייבתו

9 הנתה"מ בסו"ס רנ"ט הק' על הסמ"ע בשטף נהר קוריו, דאי אינו יכול להציל, הוה זוטו של ים, וא"כ אפי' יש בו סימן נמי. וכפשוטו י"ל דהוא בדרגת אין בו סימן, דהיינו אינו יכול להציל בקל ולא דאינו יכול להציל כלל, אמנם אפ"ל דכיון דיש בו סימן לא הוה זוטו של ים, דהא מגיע ליד אחרים, ויחזור לו וכש"נ. ועכ"פ מדברי הנתה"מ מ' דבעינן מכל אדם ממש, דאל"ה אין קושיא לשיטת הסמ"ע, אמנם הנתה"מ (סימן שס"א סק"ב) כתב דשירא שעמד עלי' גייסות, כיון דנתיאשו הבעלים קודם שבאו הגייסות, חל היאוש, ולא הוי איסורא את"ל כשמצייל, ולכאור' להוי זוטו של ים ויהי אפי' לאחמ"כ, וכן תוך הדברים כתב שם דכמציל מארי וכו' [וצ"ל דמוכח דמקרי אבידה וצ"ע]. וכ"כ להדיא סימן קפ"א (סק"א) דהוי זוטו של ים וצ"ע. והחזו"א (ב"ק סימן י"ח סק"ג) חולק עליו לענין יאוש אי יצא מרשות האובד, מגמ' שהביא הנתה"מ (בב"ק קט"ו) דראה אנס שבא אינו יכול לחלל מע"ש, דיצא מרשותו. וכתב דע"כ אינו זוטו של ים, דהא הגב נתייב, ומצויה היא אצל כל אדם. ולכאורה פליגי בהנ"ל אמנם צ"ע דהא אבוד ממנו ומכל אדם, רק דלהגייסות דהם עצמם הזוטו של ים מצוין, והרי הם עצמם האבידה [אטו נימא דמי שאוכל דבר לא הוי זוטו של ים, דאינה אבודה להאוכל] ואפשר דכונת החזו"א היא, דאם האבידה נעשה ע"י אדם, לא מקרי אבוד כל כך, כיון שהוא אנוש כערכו ויכול לאבדה וכדומה, וזהו דאמרינן אבודה ממנו ומכל אדם, וכן משמע קצת בלשונו. ויש לעיין באופן דאבודה בטבע העולם, ואנשים יכולים להציל. [ולפ"ז מ"ש הנתה"מ שם דהתיאשו הבעלים מיד כשבאו הגייסות, ולא כתב משום זוטו של ים, אפשר דנסתפק בזה, אמנם מ"מ מוכח ממ"ש בסימן רנ"ט דבעינן אבוד מכל אדם ממש וכש"נ].

דנתיאש זכה זה בו, אבל כ"ז שלא נתברר של מי הוא, יוכל זה לעשות בו מה שירצה, ואפשר גם כוונת הב"י והכ"מ כן בישוב דעת הרמב"ם אלא דלשונו קצת מגומגם עכ"ל. ואין נראה כוונתו דבעל האבידה מסכים לזה, ואפשר דס"ל דיצא מרשותו במקצת, אלא דאיכא עליו חיוב השבה וכמש"נ, על כן גוף החפץ נשאר ברשותו, והלה יכול להשתמש בה, וצ"ע בזה.

העולה מכל הנ"ל

א - דבר שיש בו סימן באופן שודאי עתיד להתיאש כשיוודע לו שנאבד, כגון דבר קטן שאין שוה לו העמל והיגיעה, או שאינו יודע כלל היכן אבדו [ויתברר בהכריוז באותו מקום כשלא יבא] וכדו', הוה יאוש שלא מדעת. ואי חייב להגביה, תלוי בביאור דברי רעק"א וכש"נ (או' ז') [אמנם י"ל דכיון דאינו מחפש גרע מאין בו סימן]. ואי נעשה שומר כשהגביה, תלוי בהנ"ל ובספיקת רעק"א. ועכ"פ ליטול מטרייה ממחלקת אבידות באופן שכבר נתיאשו הבעלים, שכבר ירד גשם ובודאי נודע לו שאיבדה, תלוי אי המוצא נעשה שומר. [ועי' לקמן בענין הנחה במחלקת אבידות]. ואפי' א"נ דהיאוש חל לגבי אחרים, הרי גורם לשומר שיתחייב לשלם, וצ"ע בזה. ואי נטלו, תלוי במחלוקת האחרונים בביאור דברי הרמב"ם דזכה בו וכנ"ל (או' ח').

ב - להמתבאר (או' א'-ד') דיאוש הוא נחותא ואינו חלות שפועל בדעתו, י"ל דמי שהיה בכיסו מעות ואינו יודע כמה, כדרך רוב בני"א בזמננו, ונאבד ממנו קצת מעות, ולאחמ"כ בדק בכיסו וראה כמה כסף יש לו עתה, דהוה יאוש, כיון שנתיאש ממילא משאר הכסף שאינו עתה בכיסו, או משום

והב"ח כתב, וז"ל "מובן דעת הרמב"ם דאיהו מפרש ואם נטל לא יחזיר כמשמעו, שאין צריך להחזירו, דשלו הוא, ואף על גב דבאיסורא אתא לידיה, מכל מקום כיון דאין ממון זה יש לו בעלים בודאי, אינו בדין שיהא מונח עד שיבא אליהו, דלא אמרו כך אלא היכא שיש לו בעלים ולא נודע מי הוא ודו"ק." והשיג עליו הש"ך (סקכ"ו), דהא אית ליה בעלים אלא דלא ידעין מי הוא. ולכאור' מבואר מדברי הב"ח, דבישל"מ יצא מרשותו במקצת, ע"כ אסור להגביהו, כיון דעדיין הוא ברשותו, וא"א להחזירו, אבל אם הגביה אין ע"ז חיוב השבה, דאין כאן ממון בעלים לגמרי. [אלא א"כ נימא דכונת הב"ח היא לאחר יאוש, וא"כ ה"ה יש בו סימן, אלא דלא נראה כן מתוך דבריו].

ובדרישה ובסמ"ע סקמ"ב כתב וז"ל, "הנראה לענ"ד דס"ל כיון דבשעה שנטלו אדעתא להחזירו לבעליו, אלא שטעה בזה שלא ידע שלא יהיה בידו להחזירו כיון דאין בו סימן, ס"ל דבזה כו"ע מודים דיחזיקנו המוצא לעצמו." וגם ע"ז הקשה הש"ך דמנ"ל דאייירי בע"מ להשיבה, ועוד דמ"מ באיסורא אתי לידיה.¹⁰ [ובהגרעק"א כתב דלאחר יאוש ליכא כי אם השב תשיבם וכיון דלא ידעין למאן דלהדר גם זה ליכא והוי שלו ע"ש]. והש"ך עצמו כתב בזה"ל "ולפע"ד אין כאן שום השגה על הרמב"ם, אדרבה פשט לישנא דש"ס דלא יחזור משמע שהוא שלו, דאל"כ ה"ל לפרושי דיהא מונח עד שיבא אליהו, אף על גב דה"ל יאוש שלא מדעת, מ"מ א"צ להניחו עד שיבא אליהו, אלא כיון שא"י למי יחזור יכול לעשות בו מה שירצה, והא דקי"ל יאוש של"מ לא הוי יאוש וכדלקמן סימן רס"ב ס"ג, היינו דאם נתברר של מי הוא צריך להחזירו, ולא אמרינן כיון

10 וצ"ע דלכאור' עדיף ע"מ לגזולה. וכמ"ש הרמב"ן במלחמות דע"מ לגזולה, נעשה גנב ואינו שומר אבידה. וי"מ דהכא איכא איסורא אתא לידיה דגזילה, דאסור לו להגביה, ולא תחול היאוש משום גזילה [ויש לעיין בזה דמ"מ א"י דהוה מעשה גזילה משו"ה דאסור להגביה, דהרי אבידה היא רק דאסור להגביה וצ"ע] וגורם היאוש בספק הינח.

והלה כבר ירד, וכהנה רבות בזמה"ז, תלוי במחלוקת ראשונים אי זוטו של ים היינו אבודה מכל אדם ממש ומצאו המוצא בדרך נס, או דאבודה ממנו בענין דאבודה מכל אדם וכנ"ל (או' ה'-ו').

שלעולם לא היה לו, או שנאבד, מ"מ הוא מיואש ועומד, ולא הוה יאוש בטעות, כיון שנתיאש מדבר הראוי ליאוש.¹¹
ג - דבר שא"א שימצאנו בשום אופן, וכגון שראה שנפל דבר מישראל ברכבת,

ענף ב' - בענין חיוב שמירה והיתר למכור אבידה

(במלחמות י"ד: מדפי הרי"ף) הטעם דכיון דהוא שומר וידו כיד הבעלים לא חל יאוש כלל. וע' קצה"ח ונתה"מ ר"ס רנ"ט. ובתוס' (ב"ק ס"ו. ד"ה ה"נ כיון דמיאש) כתבו הטעם משום חיוב השבה, לא מהני יאוש, והיינו דכיון דחל עליה חיוב השבה לגמרי,¹² אין בהיאוש כח להפקיע חיוב ההשבה. ועי' משנ"ת לעיל בדברי התוס' [אמנם ודאי המגביה נתחייב בשמירה כדאיתא בגמ', והא דלא כתבו התוס' כהרמב"ן לכאן צ"ל אחד מב' דרכים, או דיאוש מפקיע חיוב שמירה, אבל לא השבה. או דמהני יאוש אפי' ברשות שומר. והנפק"מ אי חייב בשמירה לאחר יאוש מדין שומר, הגם דמהני ברשות שומר בעצם מ"מ, לא חל בגלל חיוב השבה, או דאינו חייב רק להחזיר, דהפקיע חיוב השמירה], ועכ"פ חייב לשמור ולהחזיר.

מכירה

ג] וברין מכירה איתא במתני' דף כח: "כל דבר שעושה ואוכל יעשה ויאכל, ודבר שאין עושה ואוכל ימכר. שנאמר והשבותו לו, ראה היאך תשיבנו לו. מה יהא בדמים, ר"ט אומר ישתמש בהן, לפיכך אם אבדו חייב באחריותן. ר"ע אומר לא ישתמש בהן, לפיכך אם אבדו אין חייב באחריותן" ע"כ. והטעם בזה הוא פשוט, דכיון דאינו עושה, יאבד ממונו, והרי"ז השבת אבידה, למכור. ובגמ' "ולעולם אמר רב נחמן אמר שמואל עד שנים עשר חדש. תניא נמי הכי כל דבר

חיוב שמירה

א] בדבר שיש בו סימן ואספו לתוך ביתו, נעשה שומר, ונחלקו רבה ורב יוסף (כ"ט. וב"ק נ"ו:) אי הוי ש"ח או ש"ש, ולדינא נחלקו המחבר והרמ"א (בסימן רס"ז סט"ז), וקי"ל דהוא ספיקא דדינא, וכ"כ הסמ"ע והש"ך שם. ובאופן שנתיאש אח"כ, לא מהני דבאיסורא אתא לידיה. וגם יכול למכור באופנים שונים, כדאיתא בגמ', ויחזיר דמיו. ויש לעיין בהאי דינא בזמן הזה, ויש בזה ג' סוגי אבידות דמיאש ממנו, א' דאינו חשוב לו כ"כ, שיחפש יותר. ב' דבר שאינו חושב שיגיע לידו, מאיזה טעם שיהיה. ג' דבר שצריך לו לחיי יום יום, ומחפש קצת, ומיד קונה חפץ חדש, ומתיאש מן הישן, כיון דאין צריך לו עוד. [ובא' וג' יש לדון בהם משום הפקר].

וכן יש לעיין במי שמצא אבידה ומניחה על מדף או ע"ג לוח המודעות בביהכ"נ, ואינו מחזירו לנותן סימניה אי יצא בזה. [ולכאור' אין לחוש לרמאי, דאין רמאי צריך עט משומש ומשקפיים עם מספר מסוים, והראי' דנשאר שם לאורך ימים]. ואי לא יצא בזה, יש לעיין אי חייב כל אחד לקחתו משם להחזירו, אם לא נשתהה שם כמה ימים דלא נתיאש עדיין בעליו.

חלות יאוש

ב] ובהא דלא חל יאוש, מבואר בגמ' משום דבאיסורא אתא לידיה, וכתב הרמב"ן

11 ושלל של אמוריים, שכתב הרא"ש (סימן ט') דכל ישראל נתיאשו, אינו ראי', דהתם ידעו שיש שלל שלא מצאו ולא ימצא בקרוב ונתיאשו, וכן ביוצא מן הדירה, שכתב הש"מ (כו: ד"ה אם הי' משכירו) דמתיאש ממה שנשאר שם, י"ל דמשאר בדעתו שאולי נשאר שם חפץ, משא"כ במי שקונה דבר בחנות גרידא.

12 דקודם שהגביה נתחייב לקיים מצות השבה אבל אינו חייב להשיב החפץ משו"ה אינו עובר אלא משום לא תוכל וע' ט"ז (ר"ס רנ"ט) בש' נימוק"י.

דמיהן ומניחן לאלתר. מתיב רבינא: מצא ספרים וכו'. אמר אביי: תפילין בי בר חבו משכח שכיחי, ספרים לא שכיחי". והיינו דגם במטלטלין שאינם בע"ח, איכא כושרא דחיותא דרוצה שלו טפי, והיינו דאדם רוצה שלו טפי, וכ"כ הסמ"ע רסז ס"ק ל' וז"ל משמע מלשון זה [מל' הרמב"ם (פי"ג מגו"א הי"ד) לענין מוצא תפילין, דלאחר שכתב שדבר מצוי הוא ביד הכל, סיים ואינן עשוין אלא למצותן בלבד] דבשאר דברים אף שמצויים לקנותן מ"מ חביב לאדם דבר שרגיל בו, משא"כ תפילין דאין אדם רגיל להקפיד אם יוצא באלו או באלו אם גם הם בחזקת כשרות" ע"כ. ובלא"ה מותר למכור כגון תפילין. וצ"ע באמת, מ"ט יכול למכור חפצי חבירו, אע"ג דלא אכפ"ל, כיון דליכא טעמא דיפסיד הבעלים, וגם אין כאן טירחא יותר מדי. ולכאור' מבואר דכיון דאין נפקותא לבעלים, ניח"ל שימכור, ולא יטריח את עצמו כלל.

אמנם הש"ך (סקט"ז) כתב בדעת הרמב"ם וז"ל "לפעד"נ דה"פ הואיל ואינה עשויה אלא למצותן בלבד, ולא לשום תשמיש אחר, א"כ ניחא ליה לאינש שימכרו, ויעשו בהן מצוה, משא"כ בשאר דברים" ע"ש. והיינו כיון דאין לו נפקותא בזה [דהא בגמ' אמרינן הטעם הוא דתפילין בר בי חבו משכח שכיחא], וגם יעשו מצוה, ניח"ל בהא אבל בלא"ה, אינו יכול למכור חפצו של חבירו, אבל לדינא צ"ע, דבכל הראשונים משמע דוקא משום דשכיחא ולא איכפ"ל, ולא משום דנעבד בהו מצוה וכש"נ.

שעושה ואוכל, כגון פרה וחמור, מטפל בהן עד שנים עשר חדש. מכאן ואילך, שם דמיהן ומניחן. עגלים וסייחין מטפל בהן שלשה חדשים, מכאן ואילך, שם דמיהן ומניחן. אווזין ותרנגולין מטפל בהם שלשים יום וכו'" ע"כ. והיינו דבכל דבר, משערים כמה רוצה להפסיד לכושרא דחיותא. ושיעור י"ב חודש בעושה ואוכל, צ"ל דלא הטריחוהו באבידה יותר מדי [אע"ג דמצד בעל האבידה יטפל בהן עד שיבא]. וילפינן מראה היאך שתשבנו לו, שלא יאכיל עגל לעגלים.¹³ ולהשתמש בדמים נחלקו ר"ט ור"ע, ובגמ' כ"ט ע"ב אמרינן הטעם דישתמש, משום דטרח בהו.

היוצא מהנ"ל, דעבדינן כפי מה דניח"ל לבעל אבידה, וגם אין מטריחין את המוצא יותר מדי, ע"כ יכול למכור באופנים דלעיל. והא דשם דמיהם כתב רש"י מוכרן, ומניח הדמים אצלו. והבינו הראשו' בדבריו, דבעינן ב"ד, מדקאמר 'שם' דמיהם, וע"כ היינו או דאין צריך מכירה ויכול לשום לעצמו, או דבעינן שומא בב"ד, ורש"י כתב מוכרן דהיינו לאחרים, וע"כ כנ"ל. ושאר כתבו דאין צריך ב"ד ונאמן שהוא כמשיב אבידה.¹⁴ ולהרמב"ם יעשה עיסקא, ולכאור' בזה"ז יכול לשער כמה ירויח בממוצע, וקי"ל דישתמש בדמים (כ"כ המחבר רס"ז סכ"ה).

מכירה בתפילין ובדומה

ד] אמנם בתפילין, אמרינן בגמ' כ"ט: "אמר שמואל המוצא תפילין בשוק, שם

13 ובש"מ בשם רבינו יהונתן כתב "ואף על גב שגם הבעלים היו מוציאין הוצאות כאלו בהן דהא לאו בני מעבד מלאכה נינהו אפילו הכי חייבתו התורה שיחזור לו את כולו והאי לא אפשר אלא במכירה אחת מהן דכל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום ולא רצה להחמיר על המוצא שיאכילנה משלו דדי לו מה שטרח בהן בגופו אי נמי יש לומר שהבעלים לא היו מאכילין לעגלים שיש להן שדות וכרמים ומכניס אותם שם ורועים במרעה טוב אבל זה המוצא אין לו נחלת שדה וכרם ויצטרך לקנות הכל במעותיו ויחזור ויגבה מן הבעלים כלומר שיעכב אחד מן העגלים בשביל מה שהוציא עליהם לפיכך טוב הוא לבעלים שימכרם מיד" ע"ש. וב' הפי' צ"ע, דכיון דהבעלים רוצה טפי שימכור עגל לעגלים, אמאי נימא שלא ימכור, על אפו ועל חמתו. ובפ"י ב' צ"ע, דמאי אכפ"ל דלבעלים יש שדות, הרי אילו לא הי"ל, כמו שאין להמוצא, לא היה מאכיל עגל לעגלים וצ"ע.

14 ועי' בב"ח (סימן רס"ז) בש' מהר"ל, בדעת הרי"ף, דתלוי, דדבר שטיפולו מרובה, יכול למכור בזול, ע"כ צריך ב"ד, ודבר ידוע אין צריך ב"ד.

שימוש בדמי תפילין

ה] עוד יש לעיין בדיון תפילין, דהא לא טרח בהו כלל, ואמאי ישתמש בדמים. והרא"ש (ס"ז) הק' לרש"י, איך אפ"ל בתפילין דמניחן קאי על הדמים, שלא ישתמש בהן, [ולא דמניחן (התפילין) בראשו, דהא לרש"י אינו יכול לשום לעצמו] הא שמואל בעל המימרא [דמוצא תפילין] ס"ל, דישתמש בדמיו, ותי' דשמא תפילין כמעות אבידה דלא טרח בהו ע"ש. ומשמע דכתב כן רק לתרץ רש"י, וכ"כ הדרישה (רס"ז או' כ"ג) הגם דמדברי ב"י נראה, דס"ל דכתב כן לדינא, הא מיהא דהרא"ש נסתפק בזה, ולכאור' מאי איכא לספוקי, דהא הוא כמעות אבידה, דבתרווייהו טרח רק להגביהם.

והריטב"א (כ"ט:) כתב בש' הרמב"ן בהא דמעות יתומים אסור להשתמש בהן, וז"ל "פי' מורנו כמעות אבדה דלית ליה רשותא להנפוקינן ואפילו טרח בהו, דדוקא בדמי אבידה יהבו ליה רבנן רשותא להנפוקינן היכא דטרח בהו מפני תיקון העולם אבל במעות של יתומים ואפילו בדמי סחורה לא יהבו ליה רבנן רשותא, וכן פי' רבינו הרמב"ן ז"ל" ע"כ. ועכ"פ בעינן טירחא, וליכא למימר דשם אבידה אית בי' טירחא, דא"כ מעות אבידה נמי, אא"כ נימא דשם 'דמי אבידה' טרח בהו, וע"כ ישתמש בהו. אבל הרא"ש כתב (בסימן י"ז) וז"ל "דס"ד לדמותו לדמי אבידה, בשביל שהיה עושה טובה עם היתומים, שהיו סמוכים אצלו, וגם שלא יהיה אחריות המעות על היתומים. א"ל אביי והא איתמר עלה אמר רבי חלבו א"ר וכו' והני כמעות אבידה דמו" ע"כ. ואפשר דס"ל דבמוכר נכסי יתמי, באמת מותר להשתמש בהו, אלא דס"ד דמעות יתמי הוה כדמי יתמי, כמו שכתב מטעם דסמוכין אצלו ומטעם אחריות, וא"כ ליכא למימר דשם

'דמי אבידה' חד הוא, דהא אינו דין באבידה דוקא. [דפשיטא דליכא למימר שם 'דמים' חד הוא]. והי' אפ"ל דהשומא הוא הטירחא, וצ"ע בזה, דהא השומא בתפילין הוא לטובת המוצא ולא לטובת בעל האבידה, ומאי כיון דטרח בה איכא למימר, וצ"ע.

השבה על מדה

ו] אמנם מי שהניח על מדה בביהכ"נ, לכאור' לא קיים בזה מצות השבה. [ואם הוא מדה מיוחד לכך, י"ל דעל דעת כן נכנס שיהיו חפציו מונחים שם, ובפרט באירועים גדולים שמייחדים מקום לאבידות, וכל הנכנסים ידעו מזה] שהרי פשע בשמירתו, ושמא ינקו ביהכ"נ קודם שיבא בעל האבידה, אכן אם יקחנו משם בעל האבידה, ודאי קיים מצותו דהא ליכא למיחש לרמאי וכש"נ (או' א'). אמנם ע"פ רוב באמת בעל אבידה רוצה שיניחנו שם, ולא יאספו לתוך ביתו ויצטער, ואולי לא יגיע אליו כלל, וא"כ י"ל ניח"ל לבעל אבידה, אבל לפמש"נ לעיל ליכא למימר כן, כי אם בתקנ"ח, אא"כ נחלק דהכא ניח"ל בהאי אבידה גופא ולא רק בתקנה ניח"ל וכש"נ, ואפ"ה בעינן דנידע בבירור דניח"ל, וצ"ב בזה בכל מקרה בפנ"ע. וכיון דהגביה כדי לחזור נעשה שומר ע"י התורה, ואינו יכול לפשוע בשמירתו.¹⁵ והרא"י, מדרכו להחזיר בשדה ואין דרכו להחזיר בעיר, דאבעיא לן (דף ל:), אע"ג דאין כונתו להחזיר כי אם בשדה, אמרינן דכיון דאחייב בשדה אחייב נמי בעיר, ונעשה שומר אפי' להעיר.

ויותר מזה מצאנו בדברי התוס' והרא"ש (דף כה: תוס' ד"ה ואם נטל לא יחזיר רא"ש סימן ח') בספק הינוח בדבר שאין בו סימן, דאסור לו ליטלו, דדלמא הניחו שם מדעת, ודעתו לחזור לקחנו, ואין שם אבידה עליו,

15 ואפי' לדברי הרמב"ן במלחמות (הובא לעיל) דיכול לגנוב ולא נעשה שומר עליה, היינו משום דנתכון לגנוב, והרי הוא גנב ע"פ תורה, ואין כאן חיוב שמירה, אבל כשנעשה שומר ע"פ תורה אינו יכול לפטור את עצמו.

השבה, ואינו מחייב את עצמו בהשבה מעליא, אולי י"ל דבניח"ל לבעל אבידה, או עכ"פ מספק"ל מאי ניח"ל, יעשה לכתחלה מקצת השבה, וצ"ע בזה.

העולה מחנ"ל

א - העולה מכ"ז, דאע"ג דלא חל היאוש, מ"מ יכול למכור בדברים שכיחי טובא, וכהיום רוב דברים שכיחי טובא, ואין מצוי חפצים שנעשו במיוחד בשבילו דנימא דאיכא כושרא דחיותא, וכ"ש דברים דלא חשיבי ל"י, או שכבר קנה חדשים, שיש לו כושרא בהחדשים. ואם מותר להשתמש בדמים תלוי במחלוקת ב"י ופרישה, דלהב"י נסתפק בזה הרא"ש וכש"נ (או"ה). ולהש"ך דתפילין מטעם דגם עושין בו מצוה, אולי אפשר למכור וילוה, או יתן לצדקה, וישלם מביתו לכשיבא, דרוב בנ"א ניח"ל ליתן לצדקה מאשר להניח בביתם עד שיבא אליהו, דבזה עביד ב"י מצוה וניח"ל לבעל אבידה.

ב - עוד יש לדון דהיה תובע דמים ממי שרוצה להניח חפץ לימים מרובים בביתו, דמפריע לו, והוי כיש לו הפסד, וא"כ ימכור שלא יאכיל עגל לעגלים (עי' מזה בשו"ת חוות יאיר סי' קס"ה) [אמנם אי"נ להתיר מטעם דניח"ל לבעל אבידה, דכי אתרמי לדידי' אבידתא, שיוכל למכור, דהא כתב רש"י (כ"ז: ד"ה היכי מהדרינן) בסימנים דהוה תקנ"ח אע"ג דניח"ל, וכ"כ גבי לקט (י"ב: ד"ה מ"ט עניים גופייהו) ואין לומר דהיכא דודאי ניח"ל אין צריך תקנ"ח, דא"כ מנ"ל לרש"י דהתם משום תקנה הוא, ועוד מנא לן למימר דהכא ודאי ניח"ל, ונראה פשוט דלא אמרינן ניח"ל כיון דבהאי ממון לאו דוקא ניח"ל, אלא דניח"ל בעלמא שיהיה תקנה כזו, וכן בסימנים ובלקט].

ואם נטלו אסור לו להחזירה, דלמא שכחו שם ונעשה שומר אבידה, והרי ברור דלבעלים מוטב שיניחנו שם, מאשר תהיה מונח עד שיבא אליהו בבית המוצא. וכה"ק שם הפנ"י. [ויותר מזה דלכא' איכא אומדנא דמוכח, שרוצה שיחזירונו לשם¹⁶] וכן נמי לשא"ר (ע' רשב"א ורמב"ן) דאמרי דהא דאינו יכול להחזירו לשם, היינו דוקא כשהוליכו לביתו, דשמא בא בעל אבידה ולא מצא, ושפיר מקרי אבידה לכו"ע, אע"ג דודאי ניח"ל וכש"נ. ולדברי הר"ן (שם) בספק הינוח ויש בו סימן, לא יטול דאינו ברור מאי עדיפא לבעלים, אבל כשנטל לא יחזיר, דנעשה שומר, והיינו דמספק אמרינן שלא יטול, אע"ג דאפשר דחייב להשיב, אבל כשנתחייב לא יחזיר לשם, שהוא כבר שומר. אא"כ נימא כהרמב"ם הובא במחבר ר"ס ס"ט-י (ובסמ"ע וש"ך שם) דדוקא דבר שיש בו סימן, לא יחזיר ויכריז, ובמ"מ כתב דדוקא הוליכו לביתו לא יחזיר, וכתב הש"ך כדבריו, [דלא כהסמ"ע ע"ש] אע"ג דהוא ספק אבידה מיד דלמא שכח, ומשמע דלא נעשה שומר ואין צריך להכריז, כיון דניחא להבעלים שיניחנו שם.

והנה, בדרכו להחזיר בשדה ואין דרכו להחזיר בעיר, פסק הטור (רס"ג ס"ב) דיחזיר בשדה ולא בעיר, והק' עליו האחרונים, דכיון דמחזיר בשדה, נעשה שומר ונתחייב בה לגמרי, דהכישה נתחייב בה, כדמבואר בגמ'.¹⁷ והט"ז תי' וז"ל י"ל כיון דיש עכ"פ מצוה בפני עצמה בהשבה בשדה שהיא משתמרת יותר בעיר, כמ"ש הרא"ש לדעת הרי"ף, שפיר י"ל דמה שעושה בהשבה זו אינו אלא לפנים משורת הדין שעושה קצת טובה לחבירו, כן נ"ל ע"ש. הגם דדברי הט"ז הם רק באופן דפטור הוא ממה שעושה, וע"ז איכא למימר דעושה מקצת

16 ואפי' א"נ דליכא אומדנא דמוכח, דשמא אינו רוצה שיחזירו, דמיירי בענין שודאי יקחנו אחר ואולי י"ל עדים, א"כ כל שכן שעל מדף ליכא אומדנא דמוכח, ומ"מ צ"ע טובא בזה, דהראשונים לא חילקו בזה, דאיירי דוקא בדבר שודאי יקחנו אחר, וגם ל"ח לעדים בדרך כלל.

17 ורעק"א תי' דהכישה נתחייב בה [בדלא אנקטיה נגרי ברייתא, דאז חייב בכל אופן דע"ז נתחייב בהשבה] הוא דוקא כשנתחייב בהשבה אבל הכא הא גופא מספק"ל אי נתחייב כיון שהתחיל או לא התחיל.

שהמוצא הניחו שם, ממה נפשך, אם הדין ייש להניחו שם, מוטב, ואם לא, הרי המוצא שומר עליה. [ולהציל השומר שלא יתחייב, לכאור' אין צריך, שהוא אבידה מדעת, ולהשיב לבעליו משום כושרא דחיותא דאדם רוצה שלו טפי, אע"ג שכתבו התוס' (לא: ד"ה אם יש שם) בסוגיא דאם יש שם ב"ד יתנה עד כדי דמיו, דהיינו משום כושרא דחיותא (דהרי דמיו מאבד דישלם לו) ע"ש, מ"מ נראה דהיינו דוקא כשהוא אבידה, והוא לא יציל כי אם כושרא דחיותא, אבל אין נראה דע"י שיאבד הכושרא דחיותא לחודיה, מקרי אבידה, ועוד דבזמן הזה ברוב דברים ליכא כושרא דחיותא וכש"נ].

ג - צ"ע טובא האם מותר להניח האבידה על מדף סמוך, דודאי איכא אומדנא דמוכח טפי בספק הינוח, ואעפ"כ כתבו הראשונים דנעשה שומר [וע"י מש"נ בדברי הרמב"ם] ולפמ"ש בדברי הט"ז, י"ל דנעשה מקצת השבה דודאי על מדף וע"ג לוח המודעות נשמר טפי מע"ג ספסל בביהכ"נ. [ולפי"ז גבאי ביהכ"נ יכולים לאבדו לאחר יאוש, ואפי' אי נעשה שומר אם היאוש חל לגבי אחרים (לתוס' ואפשר אפי' לרמב"ן וכש"נ) ג"כ יכולים לאבדו].

ב - העובר ושב שרואה אבידה על המדף, ודאי דאין צריך ליטלה, דע"פ רוב כבר נתיימש בעל האבידה, ואפי' ראה אין

ענף ג' - בענין הכרזה בזמנה"ז

הכרזה ג' רגלים

[ב] ובביאור הא דיכריז ג' רגלים, כתב רש"י בברכות (דף נח: ד"ה ככלי אובד) וז"ל "וסתם כלי לאחר שנים עשר חדש משתכח מן הלב, דיאוש בעלים לאחר שנים עשר חדש בפרק אלו מציאות מי שמצא כלי או שום מציאה חייב להכריז שלש רגלים, ואם נמצא אחר הסוכות צריך להמתין ולהכריז בפסח ובעצרת ובחג, דהיינו שנים עשר חדש, ושוב אין צריך להכריז" ע"כ. והיינו דחיוב הכרזה הוא כל כמה דלא נתיאש ולאחר מכן אין צריך להכריז¹⁸. והביאור הוא דחל היאוש לענין זה עכ"פ דיוצא מרשותו קצת, ואין עליו חיוב הכרזה אלא דלא זכה בו. וא"כ בזמן הזה צריך להכריז בבהכ"נ י"ב חודש, או עד דידעינן שכבר נתיאש. ולרש"י מתיאש מכל דבר לאחר י"ב

הכרזה

[א] במתני' דף כח. "ועד מתי חייב להכריז עד כדי שידעו בו שכניו דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר שלש רגלים ואחר הרגל האחרון שבעה ימים כדי שילך לביתו שלשה ויחזור שלשה ויכריז יום אחד" ובגמ' בעמוד ב' "תנו רבנן בראשונה כל מי שמצא אבידה היה מכריז עליה שלשה רגלים, ואחר רגל אחרון שבעת ימים, כדי שילך שלשה ויחזור שלשה ויכריז יום אחד, משחרב בית המקדש שיבנה במהרה בימנו, התקינו שיהו מכריזים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות". ובשו"ע (סימן רס"ז ס"ב) פסק דבזמן הזה יכריז בבהכ"נ ובבהמ"ד כר"י, אמנם לא נזכר שם זמן כלל, וצ"ע מה הזמן בזמן הזה¹⁸. וברמ"א שם כ' ואינו מכיר בעליה והיינו דכל ענין הכרזה הוא להכיר בעליה וק"ל.

18 ואין לומר דבזמן הזה לא ילך מקצה הארץ לקצה הארץ בשביל אבידתו, דע"כ גם בזמניהם לא היו הולכים לכל אבידה, דודאי איכא אבידות שאינם שווין הטרחה והדמים לכך, והרי ככרות של בעה"ב לאחר ג' רגלים כבר עבר עליהם הפסח, ואמאי יחזור ויעיין בכליו, וגם בזמנינו איכא אבידות שילך בכל הארץ להשיגו, אלא די"ל דאז רוב אבידות היו כך, ועכ"פ לא מבואר דין אבידות קטנות, וא"נ לא פלוג, צ"ע בזמנינו דברוב אבידות לא ילך וכנ"ל.

19 וע"ש בתפארת למשה שהוכיח לרש"י דר"ה ויוה"כ נמי רגלים נהו מהא דנקט סוכות, ואי"נ כלל, דודאי נקטה לדוגמא, דפשיטא דרגלים דאית בהו עלייה לרגל קא', ועוד דלא תתקיים מתני' אלא לאחר סוכות אתמהא.

אבידה מאי שכני אבידה אילמא שכנים דבעל אבידה אי ידע ליה ליוול ולהדרה נהליה אלא שכני מקום שנמצאת בו אבידה" ובגמ' ע"ב אי' דמשרבו האנסים [דאמרי אבידתא למלכא] מודיע לשכניו ומיודעיו ודיו. ולכא' ברור דאין הכונה לשכני אבידה, דדלמא אנסים הם, וע"כ דשכניו דומיא דמיועדיו, אותם שהוא מכירם שאינם אנסים, ודיו דדי בכך בדיעבד, אע"ג דמה"ת כלל שישמע מזה, מ"מ בליט בריא עבדינן הכי.

אמנם בשטמ"ק כתב וז"ל "כתב הרמ"ך לענין פסק וזה לשונו "בזמן הזה מכריזין האבידה בבתי כנסיות ומדרשות, והוא דליכא רמאין אנסים ומוסרים שמוסרים אבידה למלך. ובמקום שיש רמאין או אנסין או מוסרים, מודיע לשכני מקום שנמצאת שם האבידה ודיו. ע"כ". וצ"ע דלמא אנסים הם וכנ"ל, ונראה דס"ל להרמ"ך, דבמודיע לשכניו ומיודעיו ליכא קיום הכרזה כלל, דמה ענינו לבעל אבידה, והרי הוא כמכריז בינו לבין עצמו, ומש"ה אמרינן לר"מ שכני מקום שנמצאו שם, ועל כן ס"ל דע"כ שכניו דאנסים ג"כ היינו שכני אבידה. [ואולי יברר אם הם אנסים].

העולה מזה

בכך שיודיע לשכני אבידה מקיים עכ"פ מקצת הכרזה, וא"כ בזמננו שאינו יכול להכריז ברחבי תבל, עכ"פ יתלה מודעות בסביבות המקום שנמצאה האבידה, ויקיים 'יודיע לשכניו', אמנם אי נימא דיודיע לשכניו הוא דין בפנ"ע דמשרבו האנסים, צ"ע אם שייך בזה"ז. ולכתחלה יפרסם גם בעיתון ובקווי ואתרי השבת אבידה, והכל לפי הענין כמה ויטריח את עצמו בכל אבידה.

חודש, ולהתוס' (כד: ד"ה לבתר) דוקא באופן שיודע בעל האבידה, שהמוצא ידע שמונח שם לאורך זמן, ויתלה שנתיאש, ומש"ה באמת מתיאש ממנו.²⁰

והמהרש"ל שם כתב דבג' רגלים ודאי עולה לירושלים, דבלאו הכי עובר בבל תאחר, ולפי"ז באמת צריך להכריז פ"א כשכולם ודאי נמצאים, אמנם יתכן דבזמן הזה צריכין להכריז טפי, כיון דאין כולם באים לכל תפילה אלא יו"ט וכדומה, ואולי צריך להכריז לעולם כיון דליכא כל תאחר בזמן הזה, אמנם נראה דגם בזמן הזה מ"מ יבא לבהכ"נ בזמן מן הזמנים, אע"ג דליכא כל תאחר. וכן כתב בפרישה שכתב כמהרש"ל, דאסור להשהות קרבנותיו, ושוב כתב וז"ל "שיהו מכריזין בבתי כנסיות. וממילא אין צריך להמתין ג' רגלים" ע"כ. אמנם לא ביאר הזמן בזמן הזה. ובשטמ"ק בש' הר"י כתב דברגל א' אפשר דחלה, אבל בג' רגלים ודאי יבא, וא"כ בזמן הזה צריך להכריז ג"פ כשכולם נמצאים, וכ"כ שם להדיא בחי' ר"י מלוניל דבזמן הזה יכריז בג"ר בעת הדרשה. והיינו דאז היו כולם נמצאים.

אמנם כל זה בזמניהם, שהיו להם בהכ"נ אחד בעיר וכדומה, אבל בזמנינו, אינו יודע אם הלה יכנס לביהכ"נ זה כלל, ואפי' יכריז ויפרסם בכל ביהכ"נ שבעיר, אפשר איננו מעיר זה כלל, דהיום נוסעים מעיר לעיר יותר מפעם, אלא אם כן יניח בכל ביהכ"נ בכל הארץ, שאי אפשר, וגם תהיה מלאכתו מרובה משל חבירו, ברובא דרובא של אבידות, והגם דאיכא קווי ואתרי השבת אבידה, אין כולם יודעים ממנו, וודאי שלכתחלה יש לפרסם גם שם.

הודעה לשכניו

[ג] והנה ר"מ במתני' ס"ל 'כדי שידעו בו שכניו' ואמרינן בגמ' (עמוד א') "תנא שכני

20 וכן צ"ל לדבריהם בקדחי בי חלפי (דף כג:) דידע דהמוצא יודע שהי' מונח שם זמן מרובה. (ועי' רש"ש שם בברכות דלרש"י ניהא בלא"ה, כיון דהי' שם זמן מרובה.)

ענף ד' - בענין אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה

ושעה, כיצד אתה מוצא נטילת סלע לפני יאוש, נראה לומר שבודאי אי אפשר לומר שמיד שנפלה ממש הוא מכיר חסרונו, שאם כן הרי הוא שוחה ונוטלה, אלא לאחר שעה הדברים אמורים. הילכך הרואה בשעת הנפילה ממש, דבר ידוע הוא שעדיין לא הרגישו הבעלים, והרי זה לפני יאוש ועובר "ע"כ. וכ"ה בל' המחבר (סימן רס"ב סעיף ג') "אם הוא דבר שיש לתלות שבעליו הרגישו בו מיד כשנפל ממנו" ושם סעיף ו' "שבכל אלו מסתמא הרגישו הבעלים בנפילתם וכיון שאין בהם סימן מתיאש. "ע"כ והא דמשמע שהוא ודאי, דודאי מישמש וכמ"ש התוס' צ"ע.

שיטת ר"ת

ג] ובסמ"ק מציריך (סימן רנ"א) הובא בקובץ שיטות קמאי כתב וז"ל, "לשון תו'. אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה מכאן פסק רבינו תם באדם שנושא מעות של חבירו ונפלו ונאבדו שהוא פטור מדלא קאמר חייב למשמש, לשון תו' בריש פרק אילו מציאות, עכ"ה". ודבריו תמוהין דאמאי נימא לשון חייב באבידה הרי אינו חייב אלא שדרך בנ"א שהוא עשוי למשמש, ודלמא בשומר באמת חייב שלא עשה מה שבנ"א עושים, ועוד דמבואר מדבריו דאילו היה השומר ממשמש לא היה נאבד, ובסוגיין מבואר דאפי' הממשמש אובד וכש"נ וצ"ע.

מדין פושע

ד] ולכא' מבואר מדבריו דהדין דאדם עשוי למשמש הוא, דכיון שלא משמש הרי פשע בעצמו, וכאבידה מדעת דמי, וע"ז קאמר דע"כ אינו חיוב גמור למשמש, מדלא קאמר חייב למשמש, וע"כ שומר פטור, דלא הוה פושע גמור. ולפי"ז מובנים דברי התוס', דבמונח דבר שיש בו סימן בכיסו אינו ממשמש כלל, דאינו חושש מנפילה, כיון דאית ביה סימן ויכריו מוצאו, ואין כאן

הנה המציאות כיום היא, שאין אדם ממשמש בכיסו, אא"כ הוא סכום גדול, ואז בדר"כ יש סימן מנין וכדומה, וכבר דנו בזה הפוסקים, ונעיין בזה מפנים אחרות.

א] בגמ' כ"א: איתא "אר"י אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה" ע"כ. ומש"ה מותר לקחתו, שכבר ידע ונתיאש כשאין בה סימן. והק' התוס' וז"ל "תימה כיון דכבר הקשה ממתני' דמעות מפוזרות, אמאי פריך תו מהך ברייתא, ורבי יצחק נמי אמאי לא אמר למלתיה אמתניתין", ותרצו "וי"ל דברייתא אלימא ליה לאקשווי דמשמע דבכל ענין הרי אלו שלו, אף על גב דאיכא סימן מדמוקי טעמא שהרבים מצויין שם, ומשמע נמי אף על גב דכשזה הגביה עדיין היה בעל אבידה בבית המדרש, ולא ידע שנפל מיניה" עכ"ל. ודבריהם צ"ע, דכיון דמותר לקחתו, מאי נפק"מ אי מותר מטעם דדבר שאין בו סימן הוא ועומד להתיאש, או דיש בו סימן ומותר מדין רבים מצויין שם. (וע' מהרש"א ומהר"ם שיף) וכבר הק' כן הגרעק"א ע"ש שהאריך בזה. ועוד צ"ע אמ"ש דעדיין בבהכ"נ, מאי מתרץ לזה, דאינו בביהכ"נ, או דאעפ"כ, והיינו דהיה אפ"ל דכיון דהוא בביהכ"נ, אילו ידע דנפל היה מכריו, או מחפש, אמנם מל' התוס' משמע וכ"מ בתוס' הרא"ש דכיון דהוא עדיין בבהכ"נ לא ידע, וה"ט דאין אדם ממשמש בבהכ"נ, ויש לעיין למסקנא מאי הוי, דממשמש בביהכ"נ, או דאינו שם, והנפק"מ אי ידעינן שהוא בביהכ"נ, וצ"ע.

ממשמש בכל שעה

ב] ובעצם הא דאדם עשוי למשמש, היינו ע"כ, רוב בנ"א, או מסתמא, אבל לכא' לא הוי ודאי, דא"כ לעולם לא יאבד מעות, דיסתכל לאחוריו ויראנו. אלא דיכולים לתלות שיודע. וכ"כ תלמיד הרשב"א להדיא (בדף כו:.) וז"ל "מאחר שאמרנו [כא]. שאדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה

קודם דשמעיניה דאמר ווי לחסרון כיס. עד כאן" (ועל פניו היה נראה דזהו מחלוקת החזו"א ושא"פ, אי איכא תקנת חכמים דאדם ממשמש בכל ענין). אמנם רש"י כתב קודם כדי משמוש, ור"פ הביא דבריו וכתב שראה שלא משמש, וא"כ י"ל פשוט דגדר התקנה היה כדי משמוש אע"ג דלא משמש (להחזו"א), אכן לדברינו י"ל, דאע"ג דלא משמש פשע, ואפי' מיד דהו"ל למשמש ולא יאבד באמת אי לא פשע וזהו כונת תור"פ, וע"כ כתב רש"י קודם כדי משמוש, דרש"י ס"ל דליכא פשיעה ואבידה מדעת אלא לאחר כדי משמוש, דיש לו זמן למשמש, ולהכי באמת ל"כ שראה שלא משמש.

ו] אמנם לדינא צ"ע טובא, דלא אתי שפיר בדעת המחבר וכש"נ וכן להפוסקים דס"ל דבמלתא יקירא אמרינן מידע ידיע וכדר' יצחק וכדמבואר בגמ', אמנם בגמ' נוכל לומר דאינו כדר"י, אלא מטעם אחר, והיינו דר"י הוא מטעם פושע וכש"נ, ויקירי הוא מטעם דהרגיש בנפילתם, ועוד י"ל דיקירי היינו חשיבי (עי' טור סימן רס"ב ובב"י שם בדעת הרא"ש). ומשמע מדברי הפוסקים, משום דידע ולא דפשע, ולדברינו אין הטעם משום דידע וכש"נ, וצ"ע.

פשיעה ואבידה מדעת, ואינו צריך לחשוב בהיכנסו למקום רבים, דשם לא יועיל סימן, דאינו חושב בכל רגע דעתה יאבד, אלא דהחפץ יאבד בזמן מן הזמנים וא"ש. ובביהכ"נ דבנ"א אינם ממשמשים, ס"ד דלא הוי פושע קמ"ל דאעפ"כ הו"ל למשמש, או שלא יכנס לביהכ"נ עם כסף בכיסו. [ולדברינו עכ"פ נרמזו דבריו בתוס' ריש אלו מציאות וכמ"ש]

ה] והנה רש"י כתב בראה סלע שנפל (דף כו: בד"ה נטלה לפני יאוש) וז"ל "שלא שהה כדי למשמש זה בכיסו" ע"כ. וכתבו הראשונים דנוכל לומר שהוא סלע בכיס ויש בו סימן, ומשום הכי הוי קודם יאוש, אמנם לא פליגו עליה, אבל בתוס' ר"פ הובא בש"מ כתב וזה לשונו: "נטלה לפני יאוש. פירש הקונטרס קודם שמשמש בכיסו, ולאחר שמשמש ודאי הוא מייאש, דודאי סלע דבר שאין בו סימן הוא. וקשה למורי הר"פ שיחיה [ז"ל] דהא לא משתמיט תלמודא בשום דוכתא לומר דבמעות לא מייאש מיד שנפלו מן הבעלים, אלא ודאי מייאש. לכך נראה למורי מהר"פ שיחיה [ז"ל] דמייירי בדבר שיש בו סימן כגון סלע צרור שיש בו סימן ולפני יאוש רצה לומר



הרב ישכר פוברסקי

בענין טומאת כהנים

בחלקי ארון הקבורה של כ"ק מרן אדמו"ר זצ"ל

כנודע, הועבר ארונו הקדוש של כ"ק מרן אדמו"ר זצ"ל ממקום מנוחתו הארעי בארה"ב, אל מקום מנוחת קדשו בעיה"ק טבריה. היה זה ביום ח"י אדר שני תשי"ז, כעבור י"ח חדשים מאז הוטמן, כאשר הגיע ארון הקודש לאה"ק, ובדרך נס ופלא לא שלטה בגופו הקדוש תולעה ורמה, כפי שראו צדיקי הדור וכלל אנ"ש הנוכחים ואנשי הח"ק, וכפי שכבר נתפרסם באותה שעה בפי כל ובעיתונות התקופה.

והנה מצוי עד היום כסגולה וכשמירה בין אנ"ש פיסות מארון העץ (שהורכב משולחנו הטהור) שבו הונח גופו הטהור של כ"ק מרן אדמו"ר זצ"ל בקבורה בארה"ב, והוצא ממנו לקבורה במקום מנוחתו בטבריה. ואף נכנסים עמו למקומות ציבוריים ואין נזהרים עמו בטומאת כהנים, ובאתי לדון בזה אי יש בו משום טומאת גולל ודופק וכדלהלן.

בשו"ע יו"ד שס"ט ס"א נפסק דכהן אסור ליטמא לגולל ודופק, ואף דאין נזיר מגלח על גולל ודופק וכדתנן נזיר נ"ד. וכל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין כהן מוזהר עליה בלאו, מ"מ איסורא מיהא איכא וכמש"כ בבית יוסף שם, ולא נתבאר אי איסור זה מדאורייתא או מדרבנן, [ואמנם ע"י בתוס' ברכות י"ט: ובכמה דוכתי דרצו ליישב לשי' רש"י דארון היינו גולל הא דאמרו בברכות שם דמדלגים היינו ע"ג ארונות של מתים לכבוד מלכי עכו"ם ולא חששו לטומאת גולל דאין כהן מוזהר על גולל כיון דאין הנזיר מגלח, ומשמע מדבריהם דאף איסורא ליכא ודלא כדברי הטור, וכדי שלא יסתרו דברי הטור לדברי התוס' י"ל דכל איסורא דהטור הוא רק מדרבנן ולכך לכבוד מלכי עכו"ם לא חששו לכך כמבואר שם בסוגיה דלאיסורא דרבנן לא חששו], אך עכ"פ מבואר דאיסורא מיהת איכא.

ומעתה יש לדון בחלקי הארון דנידונינו אי חשיבי כגולל ודופק או לא, ויש לחלק השאלה לג' ענינים: א. מהו גולל ודופק, ואי ארון זה בכלל גולל ודופק או לא. / ב. גולל ודופק שפירש ואינו משמש כגולל ודופק, אי עדיין הוא בטומאתו או לא. / ג. גולל ודופק שנשבר אי מטמא או לא.

א. מהו גולל ודופק

ואי ארון זה בכלל גולל ודופק

הנה בגדר גולל ודופק מצינו לכאורה ד' שיטות בראשונים:

א. דעת רש"י (סוכה כ"ג). כתובות ד: ובשאר דוכתי, דגולל היינו הכיסוי של הארון של מת, ודופק היינו הצדדים של הארון שהגולל (דהיינו כיסוי הארון) נשען עליו.

ב. דעת ר"ת (הובא בתוס' כתובות ד: סנהדרין מ"ז:), דגולל היינו המצבה שמניחים למעלה לקבר לציון מקום הקבורה, ומניחים אבן זו ע"ג אבנים

מתחתיה להחזיקה, ואבנים אלו המחזיקים אותה זהו דופק, והאבן העליונה המונחת על האבנים היא הגולל.

ג. דעת התוס' (סוכה כ"ג.), וכ"נ דעת הר"ש (פ"ב דאהלות מ"ד בסו"ד), דגולל היינו האבן הסותמת חלל הקבר, ולפעמים משעינים אותה וסומכים אותה ע"י אבנים אחרות וזהו דופק [והדבר מצוי בקבורה שלהם שהיו סותמים חלל הכוך באבן והיא קרויה גולל, או בקבורה שלנו וזהו האבנים שמניחים ע"ג המת עצמו].

ד. דעת הרמב"ם (פ"ב מטו"מ הט"ו) דגולל היינו קבר ממש (ונראה מדבריו דהיינו

קודם שקברו ואין שם קבר עליה לא יטמא לדעת הרמב"ם, וכ"ה מבואר לכאן ברמב"ם פ"ב ה"ו עיי"ש, [אך יל"ע בבית אדם שער השמחה בד"ה והנה לטהר וצ"ע].

אך מ"מ אחר שקבר המת יחד עם הארון והארון מכסה את גופו של מת וזהו קברו לכאורה יש לומר דאף לדעת הרמב"ם הרי זהו ממש גולל ויטמא כדין גולל, [ומשום קבר סתום ליכא בארון לפי דברי התוס' ב"ב ק: (סד"ה ורומן) דאין טומאת קבר בכלים ויל"ע בזה ואכ"מ].

ונמצא דארון דנידונו נחלקו בו הראשונים אי בכלל גולל הוא או לא, דלדעת התוס' ורבינו תם אינו בכלל גולל אך לדעת רש"י ולדעת הרמב"ם הרי הוא בכלל גולל ומטמא באהל.

ולהלכה, בטור (שם) העתיק לדברי רבינו תם (ונסמך ע"ד אביו הרא"ש מו"ק פ"ג סי' ל"ט), וכן העתיק בט"ז שם סק"ב, ובבאר היטב העתיק לדברי רש"י, וכן בחכמ"א (שער השמחה כלל קנ"ט דן א') העתיק לדעת ר"ת ורמב"ם ורש"י, וא"כ צריך לכאורה לחוש לשי' הרמב"ם ורש"י בזה וכנ"ל ולהחמיר בארון זה כדין גולל ודופק.

דין גולל ודופק שפירש מהמת

אך הנה אף אם נאמר דארון זה בכלל גולל ודופק הוא, וכל זמן שהיה מרן אדמו"ר זצ"ל קבור בתוכו בארה"ב טימא כגולל ודופק, מ"מ אחר שפירש מן המת ואינו משמש כגולל ודופק יל"ע בו אי עדיין בטומאתו הוא או לא.

ובדבר זה נחלקו הראשונים, דדעת הרמב"ם (פ"ו ה"ד מטומאת מת) והתוס' (סוכה כ"ג). דאחר שפירש מן המת טהור ואינו מטמא משום גולל, אך דעת רש"י (עירובין ט"ו). והרשב"א בתשו' (ח"א תע"ו) דאף אחר שפירש מטמא משום גולל, ובבית יוסף (בדק הבית יו"ד סי' שס"ט) העתיק לדברי הרשב"א אלו מבלי חולק, וא"כ יש לחוש לכאן ולהחמיר דאף אחר שפירש מטמא כדין גולל ולא פקעה טומאתו ממנו.

מה דמכסה המת עצמו ממש וכאבנים שמניחים ע"ג המת בקבורה שלנו), אלא דקבר שהוא בנוי וסתום מטמא משום קבר סתום, אך קבר שאינו בנוי אלא בדרך ארעי [ואפשר אף באינו סתום וצ"ע ש] מטמא משום גולל ומה דסומכו ומחזיקו היינו דופק, [ועי' עוד בראב"ד פ"ו מטו"מ ה"ח בסופו].

והנה ארון דנידונו לשיטת רש"י היינו ממש גולל ודופק, וכיסוי הארון הוא גולל ודפנות הארון דהכיסוי נשען עליהם זהו דופק, [אמנם תחתית הארון טהור דהרי הוא כדופק דופקין המבואר במשנה אהלות פ"ב מ"ד דטהור].

מיהו לדעת הרמב"ם יל"ע בזה, שזה לשונו (פ"ב מטו"מ ה"ט): הקבר כל זמן שהטומאה בתוכו מטמא במגע ובאהל כמת דין תורה, שנאמר או כמת או בעצם אדם או בקבר, ואחד הנוגע בגגו של קבר או הנוגע בכותליו, והוא שיהיה בנוי וסתום ואחר כך יהיה כולו מטמא במגע ובאהל, אבל המעמיד כלים או אבנים וכיו"ב בצדי המת וכסה עליו מלמעלה בכלים או באבנים וכיו"ב זה הכיסוי המוטל מלמעלה נקרא גולל ואלו הצדדים המעמידים את הגולל שהוא נשען עליהם נקרא דופק, ושניהם הגולל או הדופק מטמאין במגע ואהל כקבר וכו' עכ"ל.

ובחכמת אדם (קונטרס מצבת משה או' י"א) פירש דעת הרמב"ם כדעת רש"י והחשיבם לחד שיטה, ולכאורה היה מקום לדון דיש חילוק ביניהם, דלדעת רש"י דארוננו של מת מטמא אינו משום דחשיב כקבר אלא טומאה בפני"ע היא על ארוננו של מת משום שם גולל דאית ביה, ולכך אף בשעה שהארון מיטלטל עם המת יטמא, וכמו שכתבו בדעתו התוס' (כתובות ד:): בשם הר"ר דוד מניצנבורק, דכל טומאת הארון הוא רק כשפירש, דבעודו בקרקע בטל אגב קרקע ואינו טמא, אך בדעת הרמב"ם משמע להדיא דמדין טומאת קבר היא אלא דקבר רגיל זהו בנין קבוע וגולל היינו קבר שאינו קבוע וכגון ששם כלים או אבנים וכיו"ב וכמ"ש הרמב"ם, ומ"מ בשעה שמיטלטל

דבעינן מעשה המטהר לטהרו, ואע"פ דודאי אין עליו שם כלי בעודו גולל וא"כ אינו ראוי לקבל טומאה מ"מ י"ל דהשם גולל שבו מחשיב ליה ככלי ולכך בדבר המק"ט כיון דירדה לו טומאה לא פקעה משא"כ בדבר שאינו מק"ט לא טימא אלא בעודו גולל ודופק ולאחר מכן פקע טומאתו.

והנה לפי דברי החכמת אדם אלו י"ל דאף בגולל ודופק המקבלים טומאה מ"מ אי נשברו לחתיכות שאינם ראויים לכלום דינם ככלי שקיבל טומאה שנשבר שטהר משום דשבירתו מטהרתו, דהא אף גולל ודופק אלו אחר שפירשו אינם בכלל גולל ודופק ואין סיבת טומאתם עליהם אלא דכיון דירדה להו טומאה לא פקעה והטעם שירדה להו טומאה הוא מחמת השם גולל ודופק שהיה בהם מקודם וא"כ יל"ד דשבירתם מטהרתם כיון דנשתנה וכמו כל כלי שקיבל טומאה דשבירתו מטהרתו, וא"כ אף הכא בארון זה דכ"ק מרן אדמו"ר זצ"ל כיון דנשבר תו פקעה טומאתו וטהר.

אמנם דברי החכמ"א אלו לכאורה מוקשים מאד בדברי הראשונים, חדא, דהנה ברש"י בעירובין שם מבואר להדיא דאף בהמה שאינה מק"ט אי נעשית גולל לא פקעה טומאתה אף אחר שפירשה, [ואף החכמ"א לא איירי בדעת רש"י אלא בדעת הרשב"א], ואף בדעת הרשב"א יל"ע בזה טובא דהנה ברשב"א בתשו' שם נשאל למאי איצטריך קרא לטומאת גולל והא תיפו"ל דמאהיל על הקבר ויטמא משום קבר סתום, והשיב הרשב"א דנפק"מ בטומאת גולל דאף אחר שפירש מטמא כמת עצמו, והנה לפי דברי החכמ"א דיש חילוק בין דבר המק"ט לדבר שאינו מק"ט ובדבר שאינו מק"ט אינו מטמא אלא כ"ז שלא פירש א"כ נמצא דעיקר ריבויא דגולל הוא בזמן דלא פירש ולכך דבר שאינו מק"ט אינו מטמא אלא כ"ז שלא פירש, והא דדבר המק"ט מטמא אף אחמ"כ הוא משום שכיון שנטמא תו לא פקע, אך מ"מ עיקר חידושו דגולל הוא כל זמן שלא פירש וכדחזינן מדבר שאינו מק"ט

[ויש בזה עוד שיטה ג' והיא דעת הא"ר אהלות פ"ב מ"ד דגולל אחר שפירש מטמא רק במגע ולא באהל עיי"ש בכל דבריו].

דין גולל ודופק שנשבר

אך הנה לכאורה יש לדון דאף אי נימא דגולל ודופק שפירשו מן המת טמאים, מ"מ אי נשברו ונשתנה כל צורת גולל שלהם לא יטמאו דפקעה מהם טומאה, וביתר ביאור, דהנה בחכמת אדם (קונטרס מצבת משה או י"א) צידד לומר דאף הרשב"א דטימא גולל ודופק אחר פרישתם מן המת לא איירי אלא בדבר המק"ט דאזי לא פקעה טומאתו אף אחר שפירש, אך בדבר שאינו מק"ט אף הרשב"א מודה דאחר שפירש טהור.

[ובזה תתיישב ראיית התוס' סוכה כ"ג. שהוכיחו דגולל אחר שפירש טהור מן התוספתא דקתני התם דשתי אבנים גדולות של ד' טפחים שעשאן גולל לקבר המאהיל ע"ג שתיהם טמא ניטלה אחת מהן המאהיל ע"ג שניה טהור מפני שיש לטומאה דרך שתצא, והיינו דכיון דיש חור של ד"ט אף האבן הקיימת אינה משמשת בתור גולל דאינה מכסה פני המת וטהורה משום גולל, ואי נימא דגולל שפירש עדיין בטומאתו הוא א"כ כ"ש הכא דתהא האבן טמאה, ומינה הוכיחו התוס' דלא כדעת רש"י והרשב"א אלא דגולל שפירש טהור, אך לפי דברי החכמת אדם יתיישב שפיר דהתם באבנים איירי ואינם מקבלים טומאה וכיון שפירשו טהור אך בדבר המק"ט כיון שנעשה גולל וקיבל טומאת גולל נשאר בטומאתו אף אחר שפירש מן המת ועי'].

ולכאן גדר הדברים לפי"ד החכמ"א הוא דבאמת עיקר טומאת גולל ודופק היא רק בשעה שלא פירש מן המת, ולכך בדבר שאינו מק"ט כיון שפירש מן המת ופקע סיבת הטומאה ממנו פקעה אף הטומאה וטהור, אך בדבר המק"ט כיון דירדה לו טומאה בשעה שהיה על המת תו לא פקעה ונשאר בטומאתו וכ"ז שלא טיהרנוהו הרי הוא בטומאתו כדין כל דבר המק"ט דנטמא

דנשתנה הרי הוא אינו כמות שהיה וטהר, אך הכא דאין כאן שם כלי כלל ואין כאן מין של דבר המק"ט אלא דכיון דנעשה כיוסו לקבר נטמא לעולם ועיקר טומאת גולל ודופק הוא אף אחר שפירש ואף אחר שפירש לא נחשב שנפסק כאן סיבת הטומאה [וכדתי' הרשב"א דעיקר חידושה דגולל ודופק הוא אחר שפרש] א"כ אף אי נשבר הא סו"ס שימש דבר זה ככיוסו למת ובטומאתו הוא לעולם ולא פקעה סיבת טומאתו ממנו כלל, וצריך להביא ראיה דאף בזה מהני שבירה.

ושוב מצאתי בזה בס"ד גמרא ערוכה בנזיר (ס"ה). דאיתא התם לגבי תפוסת מת דנוטל את הקיסמין ואת הקססות וזורק את הוודאין וכו', ופירשו שם הרש"י והתוס' והרא"ש דהקיסמין היינו הקיסמין הבאין מן הארון, ופירש שם הרא"ש שנוטלן כדי שלא יטמאו הנוגעים בהם משום גולל ודופק עיי"ש, ומבואר להדיא דאף גולל ודופק שנשברו עדיין טומאת גולל ודופק עליהם ומטמאים כדיון גולל ודופק ודוק.

העולה מכל הנ"ל

העולה מכל הנ"ל דלדעת רש"י והרמב"ם ארון זה דכ"ק מרן אדמו"ר זצ"ל הרי הוא בכלל גולל ודופק וכהנים אסורים ליטמא לו, ולדעת רש"י והרשב"א אף אחר שפירש מן המת עדיין הוא בטומאתו, ואף אי נשבר נמי בטומאתו קאי, וא"כ לכאורה חלקי ארון זה עדיין מטמאים הם וצריך לחוש בהם לאיסור כהנים בזה.

הן אמנם דכיון דתלוי הדבר באשלי רברבי יש לצדד להקל ולצרף בזה לש"י הראב"ד (פ"ה מנזירות הט"ו) דכיון דבזמן הזה כולם טמאי מתים אין כהנים מזהירים שלא ליטמא, ואף דבמל"מ (פ"ג מהל' אבל סוף ה"א) כתב על דברי הראב"ד דכל חכמי ישראל חלוקים עליו, מ"מ חזינו דהגרעק"א (תשו' תנינא י"ח) צירף לדעת הראב"ד לעשות ממנו ספק ספיקא להתיר עיי"ש, וא"כ לכאורה אף בנידו"ד יש לצרף כן להתיר, אך אמנם דברי הראב"ד לא יספיקו עדיין למה דרגילים לקחת את חלקי הארון אף לחדרי לידה וכדו' והתם לא שייך סברת הראב"ד, דהתינוקות הכהנים הנולדים עדיין טהורים הם ולא נטמאו בטומאת מת (ובפרט כהיום דברוב בתי החולים מתוקן ומסודר ענין טו"כ בחדרי לידה) ומקודם שנולדו לא נטמאו דהא טהרה בלועה הם ואינם מק"ט כדאי' חולין ע"א. [ובדברי הרוקח בזה כבר האריכו האחרונים ואכ"מ] ואנו מזהירים עליהם על טהרתם ושלא לטמאותם.

אך עדיין יש לצדד לצרף דעות הראשונים (רבינו תם והתוס' וכמובא לעיל) דארון זה אינו בכלל גולל, ולצרף דעת הרמב"ם והתוס' (הובא לעיל) דגולל שפירש טהור, ולהקל בזה מדין ספק ספיקא, אך מסתבר שבמקום שאפשר לזהר בקל ראוי לזהר בזה, ולא באתי להורות הלכה למעשה אלא לדון באתי.

לשון חכמים

הרב שמואל ישי אלפנביין

בירור זמן תליית המן וסדר המאורעות שקדמו לה

על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור על כן על כל דברי
האגרת הזאת ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם:

בפסוק זה מתבאר שאין די בדיעת דברי האיגרת הזאת, אלא צריך להתבונן מה עשו אלו
שעשאו (רש"י) ומה הגיע אליהם כתוצאה מכך.

במאמר זה נעמוד בס"ד על סדר השתלשלות המאורעות בפרק מרכזי בנס המגילה, יום
תליית המן וסדר המאורעות שקדמו והביאו לזאת.

והנה לפי פשטות המגילה סדרן של דברים כך, אחר שהעביר המן את עשרת אלפי ככרי
הכסף וקבל מהמלך את טבעתו לעשות בה כטוב בעיניו, קרא לסופרי המלך לכתוב את
איגרות הגזירה. וזה היה בחודש הראשון בשלושה עשר בו דהיינו י"ג ניסן, וכשנודע למרדכי
את אשר נעשה לבש שק ואפר, ואסתר התחלחלה מאוד. והחל דו שיח ביניהם ע"י התך,
שבסופו אומרת אסתר למרדכי לכונוס את יהודי שושן לצום שלושת ימים. והיא תבוא אל
המלך בלא שנקראה אליו. היות שהצומות היו לילה ויום א"א להתחילם כי אם למחרת בי"ד
ונמשכו ט"ו ט"ז. "ויהי ביום השלישי", כפשוטו הוא השלישי משלושת הימים המדוברים,
לבשה אסתר מלכות, נכנסה, מצאה חן והושיט לה השרביט. ואז זימנה אסתר את המלך והמן
למשתה שמפורש בפסוק שנעשה בו ביום, דהיינו ביום השלישי, ט"ז ניסן, ואחר המשתה
המן שומע לעצת אשתו ואוהביו לתלות את מרדכי ועושה העץ, ובלילה ההוא שהוא ליל י"ז,
נדה שנת המלך וקורא בספר הזיכרונות את מעשה בגתן ותרש, ומצוה להמן להרכיב את
מרדכי ברחובות העיר, וביום הרביעי עושה זאת המן, ומיד אח"כ ויבהלוהו אל המשתה, ואז
אומרת אסתר את בקשתה, ובסופו של דבר אומר המלך לתלות את המן. וזה כבר בסוף היום
הרביעי או אפילו בערב שאחריו.

ולפי הסדר, התאריכים הם כך: י"ג כתיבת אגרות, י"ד ט"ו ט"ז ימי הצום, ט"ז הוא
השלישי לבשה אסתר מלכות וכו' ובו ביום היה המשתה הראשון, בלילה שלאחריו (ליל י"ז)
נדה שנת המלך, וביום זה היה הרכבת מרדכי, המשתה השני ותליית המן.

אבל מנגד ישנם כמה מקורות שיום תליית המן היה ביום הקרבת העומר, וליל נדידת
השינה היה בליל א' דפסח.

להלן המקורות שהתלייה הייתה בט"ז ניסן:

* בסליחה לתענית אסתר המתחילה "אדם בקום עלינו" מביא רמזים מן המקראות למעשה
המגילה בזה"ל: "ידע רמז הקורות לעם מעפר ומהדס. כתב הסתר אסתיר ומר דרור
מפרדס. לשפות המן ממחרת המן העץ קנדס". פירוש: הקב"ה הודיע ברמז את הקורות

לעם המפולש בעפר, כתב בתורה הסתר אסתיר רמז לאסתר, ומר דרור רמז למרדכי, 'מפרדס' פירוש גודל בפרדס, לשבות המן ממחרת רמז להשבתת המן, המן העץ קנדס רמז לתלייתו על העץ.

מקור רמזי המקראות בפיוט הוא מן הגמרא חולין קלט: המן מרדכי אסתר מן התורה מניין, והפייטן מחדש רמז נוסף המבוסס על הפסוק ביהושע פרק ה' "וישבות המן ממחרת", הנאמר לגבי זמן סיום אכילת המן, שמבואר בקידושין לח. דבנ"י בכניסתן לארץ עד הקרבת העומר אכלו את המן שבכליהם, ומהקרבת העומר הותר החדש ואכלו מהתבואה החדשה, ואז שבת המן.

וזהו כוונת הפייטן שגם המן הושבת באותו היום, ומ"ש 'ממחרת' כי כן מתואר יום תלייתו כמחרתו של המשתה הראשון, ומחר אעשה... וגם למחר אני קרוא...

* וכן פשטות הגמרא במגילה (טז). כשהמן בא אל מרדכי להרכיבו על הסוס מצאו עוסק בהלכות קמיצה, וכתב שם רש"י (ד"ה הלכות קמיצה) דרש בעניינו של יום, וט"ז בניסן היה יום תנופת העומר, עכ"ל. וכפי המבואר במגילה מיד אחר שהרכיבו ונרחף אל בית אבל וחפוי ראש הבהילוהו אל המשתה השני שבמהלכו נתלה.

* וכן הביא המשנה ברורה סי' ת"צ סק"ב, טוב לעשות ביום שני דפסח בסעודה איזה דבר לזכר סעודת אסתר שביום ההוא נתלה המן.

המקורות שליל נדידת השינה הוא ליל פסח:

* התרגום על הפסוק בלילה ההוא נדדה שנת המלך כתב: "ביה בליליא אתקטלו כל בוכרי מצרים" וכו' הרי שליל נדידת השינה היה ליל פסח.

* וכן הוא בפיוט לליל פסח "ויהי בחצי הלילה" - עוררת נצחך עליו בנדר שנת לילה.

* בילקוט שמעוני אסתר רמז תתרנ"ח וז"ל: ארבע פעמים כתיב בלילה ההוא וארבעתם היו בליל פסח, שתיים ביד בניה של רחל ושתיים ביד בניה של לאה, וכו'. מכת בכורות ומפלת סנחריב ביד בניה של לאה, ומפלת גדעון והמן ביד בניה של רחל.

* וגם במערבית לליל ב' דפסח לרבנו מאיר ש"ץ המתחיל ליל שמורים: ליל שמורים רוח והצלה עמדה, בלילה ההוא נדדה, בלילי חג פסח, ע"כ.

השאלות:

1. איך זה מסתדר עם המהלך במגילה, כי ליל נדידת השינה היה אחרי המשתה הראשון, שלפניו לבשה אסתר מלכות ובאה לפני המלך, ולפי זה יוצא שזה היה ב"ד ניסן, ובפסוק מפורש שהיה ביום השלישי, ובפשוטו הוא היום השלישי לשלושת הימים המוזכרים לעיל "וְאֵל תִּשְׁתּוּ שְׁלֹשֶׁת יָמִים לַיְלָה יוֹם" והרי ב"ג ניסן כתבו האגרות "לְהַשְׁמִיד לְהָרוֹג וּלְאַבֵּד" והעיר שושן נבוכה, וכל התיאור דפרק ד' היה ביום י"ג, ובסופו אמרה אסתר לצום שלושה ימים. שהם י"ד ט"ו ט"ז, כמבואר ברש"י פרק ד' י"ז, ומגילה ט"ז. ד"ה לתעניתו, א"כ איך יתכן שי"ד יחשב היום השלישי?

2. ועוד תמיהה גדולה לומר שליל הנדידה היה בליל ט"ו, דהא מבואר בקרא דבלילה ההוא אחר שקראו בספר הזיכרונות על מעשה מרדכי עם בגתן ותרש, הצטווה המן מהר קח את הלבוש וגו' ולהרכיב את מרדכי, ואחר שעשה כן המן מיד הבהילו אותו אל המשתה השני שבו נתלה, ואם התלייה הייתה רק בט"ז, אזי גם ההרכבה שקדמה לה הרי שעבר יום שלם ללא שעשה דבר מכל מה שהצטווה. ובפסוק כתוב שאחשוורוש צווה עליו למחר.

3. וביותר תמוה דהא מפורש שהמשתה השני היה למחרת הראשון וכאן יוצא שהראשון היה ב"ד והשני בט"ז, וגם אם נאמר שההרכבה והמשתה השני היו בט"ו ונתלה לערב ליל ט"ז עדיין קשה, אחד, מרש"י (ט"ז ד"ה הלכות קמיצה) מבואר דההרכבה הייתה בט"ז דהוא יום הקרבת העומר, ולכן למד מרדכי הלכות אלו, ותו שלפי זה המשתה הראשון ב"ד היה כדלעיל, שאין זה יום השלישי.

ויש בזה כמה דרכים במדרשים ובמפרשים:

א. שיטת רש"י:

ימי הצום היו י"ד ט"ו ט"ז, וביום ט"ו לבשה אסתר מלכות, וזימנה אותם אל המשתה הראשון, ונקרא היום השלישי כי הוא שלישי לאגרות שהיו ב"ג, ובו ביום היה המשתה הראשון וליל ט"ז הוא ליל הנדידה. ויום ט"ז הייתה הרכבת מרדכי, משתה שני, ותליית המן, ולשון רש"י (ט"ו ד"ה יו"ט א' של פסח) ובששה עשר נתלה המן בערב. עכ"ל.

וישנה הגהה על הגליון, וז"ל בערב אחר יום ט"ז, וע"ל טז רש"י ד"ה הלכות קמיצה, וד"ה לתעניתו, ע"כ, וכוונתו דברש"י שם מבואר דכל מעשה ההרכבה ומשתה שני היה בט"ז, וא"כ מה שכתב רש"י שנתלה בערב, ע"כ, היינו בליל י"ז, וא"כ אינו עולה בקנה אחד עם המקורות שהמן נתלה ביום הקרבת העומר, וגם לא עם המקורות דליל הנדידה בט"ו, ואפשר ליישב הכל דמה שכתב רש"י שנתלה לערב היינו ערבו של יום, לפנות ערב, והיה עדיין ט"ז, או מכיוון שנגמר דינו לתלייה בט"ז נחשב יום זה ליום השבתתו, אע"פ דהתלייה בפועל הייתה בליל י"ז.

וגם מה שמבואר דליל הנדידה ביו"ט של פסח, לפי רש"י תהיה הכוונה ליו"ט שני של גלויות, ומכיוון שהיה זה בחו"ל חשוב להו ליל פסח, וליל מכת בכורות. ומיושב היטב הגמ' דוישב מרדכי אל שער המלך, שלמד ששב לשקו ולתעניתו, כי זה היה בט"ז, יום השלישי לתענית.

ב. שיטת הפרקי דרבי אליעזר (פרק ג') ואסתר רבה (פרשה ח' ו'):

שיטתם היא דהתענית החל ב"ג עצמו, ושלושת הימים הם י"ג י"ד ט"ו, (ובמנות הלוי תמה הלא א"א להתחיל לצום מאמצע היום, וצריך לקבלו יום קודם) ולשיטתם יום ט"ו הוא השלישי לשלושת ימי הצום כפשטי' דקרא, וכל המשך השתלשלות המאורעות לומדים כרש"י, דהיינו ט"ו משתה ראשון, ליל ט"ז נדידת השינה, יום ט"ז משתה שני ותליית המן.

וכן נראה שלמד הגר"א דכתב על הפסוק הנאמר במשתה השני, ויבוא המלך והמן לשתות עם אסתר המלכה (ז' א') דכאן היה המשתה עם אסתר ובמשתה הראשון כתוב "ויבוא המלך והמן אל המשתה אשר עשתה אסתר" אבל היא עצמה לא שתתה, ומסביר הגר"א דהמשתה הראשון היה בג' ימי הצום, ורק בשני יכלה לשתות. הרי דלמד שבט"ז כבר עבר הצום, כי יהיה ב"ג י"ד ט"ו.

ולפירוש זה לא מובן הגמ' דמרדכי שב אל שקו ותעניתו, וכתב בספר נחלי מים (להגרי"מ פאדווא) דמרדכי המשיך הצום עד אשר תתבטל הגזירה לגמרי.

ג. המהרש"א מגילה טו. ד"ה "ויעבור מרדכי" מתרץ דגם במגילת נאמר הכלל דאין מוקדם ומאוחר, ולפי זה אומר המהרש"א דליל הנדידה דפרק ו' היה קודם ללבישת אסתר מלכות דפרק ה'. ולשיטתו בליל פסח נדדה שנתו בלא שתקדם סיבה מסוימת, ואז כקרא לפניו ספר הזיכרונות גמר בליבו לעשות למרדכי יקר וגדולה, אבל הציווי להמן "מהר קח את הלבוש" והרכבת מרדכי לא היה בו ביום אלא ביום ט"ז, אלא דבמשך יום ט"ו חלה התפתחות חדשה, ולבשה אסתר מלכות והיה המשתה הראשון, שאחריו אמר המן לאשתו ואוהביו דכל זה איננו

שווה כשרואה את מרדכי, ובינתיים עושה העץ, ובליל ט"ז קראו המלך וצווהו על הרכבת מרדכי ברחוב העיר, וביום ט"ז היה הרכבת מרדכי והמשתה השני ובסוף היום נתלה.

והרש"ש שם מקשה דהא מבואר בגמ' שם טו: דהסיבה שנדדה שנתו היא שהוטרד מהזמנת אסתר את המן דלמא עצה קא שקלי עליויה דההוא גברא מקטליה, ומתוך כך נתן אל ליבו מדוע אין לו אחד נאמן שיגלה לו, ולכן קרא בספר הזיכרונות האם יש מי שעשה לו טובה ולא גמלו על כך, הרי דנדידת השינה היא כתוצאה מהמשתה.

ורש"י על המגילה (פרק ו' א') אמנם מביא את פירוש הגמ' כיש אומרים. אבל בתחילה מפרש שנדידת השינה היה נס, ומה שקראו לפניו בספר הזיכרונות הוא דרך המלכים כששנתם נודדת אומרים לפנייהם משלים ושיחות עד ששנתם חוזרת אליהם, עכ"ל. (וכנראה משמייים נסתבב שימצאו שם את המעשה דבגתן ותרש) ולפי פירוש זה באמת אין קשר בין נדידת השינה למשתה ויתכן מהלך המהרש"א.

סיכום שיטת המהרש"א: בליל ט"ו נדדה שנת המלך (ע"י נס בלי שום סיבה טבעית) ביום ט"ו לבשה אסתר מלכות והיה המשתה הראשון, והמן עושה העץ, בליל ט"ז נצטווה להרכיב את מרדכי, ביום ט"ז הרכבת מרדכי משתה שני ותלייתו.

ד. שיטת התרגום:

כבר הבאנו לעיל דברי התרגום ריש פרק ו' דליל הנדידה היה בליל פסח. אך יש תמיהה גדולה בדברי התרגום דהתרגום פרק ה' א' כתב על הפסוק "ויהי ביום השלישי", הוה ביומא תליתאה דפסחא, דרך ביום השלישי של פסח דהיינו י"ז ניסן לבשה אסתר מלכות והיה המשתה הראשון, ולפי זה נתלה המן ב"ח ניסן, ולשיטתו ימי התענית היו י"ד ט"ו ט"ז ורק אחר השלמת התענית החלה בפעולותיה ליכנס אל המלך וכו'.

וא"כ איך זה מתיישב עם התרגום דליל הנדידה בט"ו?

ועל פי יסוד המהרש"א יש ליישב שאין מוקדם ומאוחר, וליל הנדידה לא קשור למשתה, ומעשה דפרק ו' דנדידת השינה קדם למשתה דפרק ה', רק בשונה מהמהרש"א התרגום מאחר את כל המעשה ליום י"ז.

ולא ס"ל להתרגום דהמן נתלה ביום הקרבת העומר.

ובשו"ת הרדב"ז סי' תתי"ח אומר מהלך מחודש ליישב התרגום, דאסתר אכן נכנסה ביום שלישי לפסח, ומה שכתב התרגום שהיה בליל פסח היינו לפי שנות החמה, דהיינו דלפי חשבון שנים של שס"ה ימים (-תאריך לועזי) יצא באותה שנה ליל פסח ב"ז ניסן.

ה. שיטת היעירות דבש:

היעירות דבש (ח"ב דרוש ט' ד"ה אבל העניין) מבאר דכזמן מרדכי ישבו בירושלים בי"ד הגדול וקדשו החודשים על פי הראיה, ובחור"ל שלא הגיעו לשם השליחים לא ידעו את יום ר"ח, והיה להם ספיקא דיומא, והיות שרוב שנים אדר חסר לכן גם באותה שנה נהגו בשושן את ר"ח ניסן אחר כ"ט אדר, ומה שכתוב במגילה י"ג ניסן היינו לפי חשבונם שלפי זה חשבו לבטל חג הפסח בצום, בלא אכילת מצה, משום עת לעשות לה', ובאמת לפי חשבונם כניסת אסתר הייתה בט"ו וליל הנדידה היה בט"ז.

אבל האמת מאת ה' הייתה דבאותה שנה עברו חודש אדר בירושלים וכל סדר המאורעות הכל באמת יום קודם, דהיינו י"ב ניסן כתיבת האגרות וכו' ביום התחילו להתענות עם ימי י"ג י"ד, ולפ"ז הכל על המקומו יבוא בשלום, ד"י"ד הוא היום השלישי, ובו היה המשתה הראשון וליל ט"ו הנדידה ויום ט"ו משתה שני וליל ט"ז התלייה.

ומה שיש לדון בדבריו, מי הם הסנהדרין שהיו בארץ ישראל בשבעים שנות גלות בבל, אחר שכבתה גזלת ישראל ולא נותרו בארץ כי אם מדלת העם. ושמא כוונתו לזרובבל ובית דינו, שכידוע נס פורים היה אחר שעלה יהושע כה"ג וזרובבל, והם החלו לקדש ע"פ הראיה. ומה שעוד צריך תלמוד הלא אסתר ברוח הקודש נאמרה, ואיך יתכן לומר דתאריך מפורש במגילה הוא מוטעה, ואליבא דאמת הוא יום קודם, ומדוע השאירו טעות זאת במגילה לדורות.

וגם לשיטת היע"ד נצרך לומר דשיבת מרדכי אל שקו ותעניתו היה אחר ג' ימי הצום ומרדכי מעצמו המשיך בתענית עד ביטול הגזירה.

סיכום השיטות:

יח	יז	ליל יז	טז	ליל טז	טו	ליל טו	יד	יג	יב	רש"י
		תליית המן לפי ההנהגה	צום הרכבת מרדכי משתה שני תליית המן	ליל הנדידה	צום כניסת אסתר משתה ראשון	צום		כתיבת האגרות		
			מרדכי ממשיך בצום הרכבת מרדכי משתה שני תליית המן	ליל הנדידה	צום כניסת אסתר משתה ראשון		צום	צום כתיבת האגרות		פרד"א מדרש גר"א
				ציווי להמין להרכיב מרדכי	צום כניסת אסתר משתה ראשון	ליל הנדידה	צום			מהרש"א
הרכבת מרדכי משתה שני תליית המן	כניסת אסתר משתה ראשון	ליל הנדידה להרדב"ז				ליל הנדידה להמהרש"א				תרגום
				תליית המן	מרדכי ממשיך בצום הרכבת מרדכי משתה שני	ליל הנדידה	צום כניסת אסתר משתה ראשון	צום	צום כתיבת האגרות	יערות דבש

הרב יעקב מנחם פריינד

בענין כשרות ספרי התורה שנכתבו ע"י משה רבינו בדרך נס

דברי המדרש שמשנה כתב ספרי התורה ביום שמת בו

א. נאמר בתורה בפרשת האזינו (דברים פרק לא פסוק ט) 'ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי הנושאים את ארון ברית ה' ואל כל זקני ישראל'. רש"י (דברים פרק כט פסוק ג) על הפסוק ולא נתן ה' לכם לב לדעת כתב וז"ל: 'שמעתי שאותו היום שנתן משה ספר התורה לבני לוי כמו שכתוב (לקמן לא, ט) ויתנה אל הכהנים בני לוי, באו כל ישראל לפני משה ואמרו לו משה רבינו אף אנו עמדנו בסיני וקבלנו את התורה ונתנה לנו, ומה אתה משליט את בני שבטך עליה ויאמרו לנו יום מחר לא לכם נתנה, לנו נתנה. ושמוח משה על הדבר, ועל זאת אמר להם, היום הזה נהיית לעם וגו' (לעיל כז, ט) היום הזה הבנתי שאתם דבקים וחפצים במקום.

ואכן מבואר במדרש שנתקבלה טענת בני ישראל ועמד משה ביומו האחרון וכתב עוד י"ב ספרי תורות לכל שאר בני השבטים, וכמו שכתב בדעת זקנים מבעלי התוספות דברים (פרק לא כו) בשם המדרש וז"ל: 'באותו יום של שבעה באדר קודם פטירת משה רבינו כתב י"ג ספרי תורה לשנים עשר שבטים וקרא לכל שבט ושבט והוכיחן והזהירן על התורה ועל המצוות אנשים בפני עצמן ונשים בפני עצמן, ואמר להם הזהרו כולכם בספר התורה הזה שאני נותן לכם לשמור ולעשות. וספר תורה אחד לקח והניחו לצד ארון הברית שנא' לָקַח את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד ארון ברית ה'. וי"א שירד גבריאל ונטל את התורה מידו של משה והעלה אותה לב"ד הגדול שבשמים, הרי להודיע צדקתו של משה בפמליא של מעלה שנא' צדקת ה' עשה וגו' ולא עוד אלא שצדיקים שבמרום קורין בו בשני ובחמישי ובשבתות ובראשי חודשים וימים טובים. ובפ"ק דב"ב פליגי ר' מאיר ור' יהודה חד אמר שהספר תורה היה מונח בארון וחד אמר מצדו וכו' כדאיתא התם ע"כ. [ויש לעיין לדעת הי"א שהמלאך גבריאל נטל את התורה איזה ספר הועלה לשמים ואיזה ספר נשאר בהיכל ה' הנאמר בכתוב בהמשך הפרשה 'ושמתם אותו מצד ארון ברית ה' אלוקים והיה שם כך לְעֵד'].

קושיית הראשונים כיצד כתב משה רבינו ספרי תורה אם נפטר ביום השבת

ב. המדרש מציין שבאותו יום שנסתלק משה כתב את ספרי התורה, והנה רבו הדעות ברבותינו הראשונים באיזה יום בשבוע נסתלק משה רבינו ע"ה. והדעה הרווחת היא שנסתלק ביום השבת קודש, וכן מבואר בפירוש בזוהר הק' פרשת תרומה (דפוס זיטאמיר קנו ע"א) ומדויק כן מגמ' סוטה יג ע"ב ועיי"ש מהרש"א (ח"א ד"ה וילך משה), ולדעת הרבה מן הגאונים זהו מקור המנהג לצידוק הדין שאנו אומרים בשבת במנחה, וכך מבואר בזוהר הק' הנ"ל.

והנה ידועה קושיית הרא"ש בפסחים (פ"י סי' יג) שהקשה לדעה זו, איך כתב משה את י"ג ספרי התורה 'באותו היום' שהוא יום השבת קודש, ואכן הרא"ש מחמת קושיא זאת מכריע שזמן פטירתו היה ביום אחר. ומדברי התוס' במנחות (ל. ד"ה מכאן) ג"כ מתבאר שלא יתכן שמשנה כתב את ספרי התורה בשבת. ובטור (או"ח סי' רצב) מציין שהמדרשים מוכיחים שלא מת בשבת.

ולאלו הסוברים שמת בשבת מצאנו ליישב קושיא זו בכמה וכמה דרכים בראשונים ובגדולי האחרונים, יעויין שם בב"ח (סי' רצב) שכתב לחדש דבאמת משה נסתלק במרומים ביום עש"ק, אלא שההטמנה בקברו בגיא הייתה ע"י הקב"ה ביום הש"ק, אולם יש שדחו תי' זה וכדלהלן.

תירוצו של החתם סופר בשם השל"ה הק' ומו"מ בדבריו

ג. החתם סופר (ח"ו סי' כט) מביא את תירוצו של בעל השל"ה הק', שמשו רבינו כתבם ע"י שם והשבעת הקולמוס, ובכך לא עבר על איסור שבת. ולפי"ז כתב החתם סופר שם ליישב קושיית השואל על השיטה בגמ' בשבת (דף יח) ששבתית כלים דאורייתא, וקשה איך כתב משה עם הקולמוס שאינו שובת. ותירץ, דזה לא גרע מכתובה דרך שינוי ביד שמאל וכדו' דליכא איסור דאורייתא באופן זה ע"ש.

והנה ראשית עלינו לברר האם דבר זה מוסכם הוא, שע"י השבעת הקולמוס או שאר מעשה כוחות סגוליים אינו עובר על איסורי תורה, ומותר לחלל את השבת באופן זה. והנה מצינו בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' צח) דההורג ע"י כישוף או ע"י שם הרי זה נחשב כמעשה בידים וחייב משום רציחה. וכן פסק הליקוטי בן חבר תלמיד החת"ס והובא בקה"י ב"ק (סי' מה). אך לעומת זאת מבואר להדיא בירושלמי שביעית (פ"ד ה"ד) אין תולין תוכין בתאנה, כיצד הוא עושה מייתי יחור מתאנה וכותב שטר ותולה בה ואמר לה הדא עבדת וכו' ואסור לעשות כן בשביעית שהיא סגולה שיעשה פירות והוי עבודה בשביעית, הרי לנו שאף באופן סגולי אסור לעבור על המצוות.

ויותר תמוה שהחתם סופר עצמו (שו"ת ח"ו סי' צח) נתקשה למאי דנקטינן להלכה להחמיר בתחומין בשבת אף למעלה מ' כמבואר בשו"ע או"ח (סי' תד) משום דהוי איבעיא דלא איפשטא בגמ' (עירובין מ:), והקשה איך יכול אליהו מלאך הברית להשתתף בבריתות הנערכים בשבתות וימים טובים במקומות מפורזים בעולם והלא צריך הוא לחשוש לתחומין למעלה. ומיישב בדרך דרוש דאליהו כשהוא משתתף בברית הוא בא בצורת מלאך ובאופן זה אינו מצווה במצוות וליכא בו דיני ואיסורי תחומין, משא"כ אליהו בשאר האופנים - שרצו לפשוט ולהוכיח שם בגמ' עירובין מענייני אליהו, שם אליהו מתלבש בלבוש גופו, ובוודאי באופן זה מחוייב הוא במצוות וניתן להוכיח ממעשיו על דינים הנהוגים בעולם. ולכאורה אינו מובן תמיהתו כלל, שהרי הוא עצמו ציטט את דברי השל"ה הק' דע"י שם ליכא איסור שבת, ופריחת אליהו ממקום למקום לא גרע מכוונת שמות והשבעת הקולמוס.

ביאור כשרות הס"ת עצמו, ומדוע אינו כמעשה ניסים

ד. מלבד זאת מתעוררת קושיא נוספת על דרך זו, שגם אם נאמר שפעולה שנעשית ע"י שם וכוח סגולי אינה נחשבת כעשיית מעשה בידים ומותר לעשותה בשבת ולא גרע מיד שמאל, א"כ לגבי כשרות הס"ת עצמו יקשה כיצד יכול לכתוב הס"ת ע"י שם, שהרי ע"י השבעת ה' ליכא כאן כתיבה ממעשה אדם כלל. ולא תהא אלא כמעשה ניסים. [ובדרך פיקודין (מצוה א') חלק המעשה אות ח יא וחלק הדיבור אות טז) כתב, שמי שנולד לו בנים בדרך נס לא קיים מצוות פרו', ועפ"ז הקשה בספר אגרא דכלה איך קיימו האבות מצוה זו, ותי' שהאבות שאני כיוון שכל הוויתם הם ניסים, ובשם השפע חיים צ"ל מבארים שצדיקים הואיל ואצלם נס וטבע הוא אותו בחינה לכן שפיר מקיימים מצוות ע"י מעשה ניסים. אך לכאורה יישובים אלו לא יועילו לגבי הספר תורה של משה רבינו שהוא עבור כלל ישראל וכל אחד מהציבור צריך להיות חלק בו].

וכמו"כ ידועה הקושיא המפורסמת דמטו משמיה דהגר"ח מבריסק איך קיימו החשמונאים את מצות הדלקת המנורה ע"י שמן נס והלא בעינן "שמן זית". ובשו"ת חכם צבי (סי' צג) נסתפק על אחד שנוצר ע"י ספר יצירה האם הוא נחשב לאדם ויהא מותר לצרפו למניין או לא, ולכאורה ספק זה תלוי בשאלה הנ"ל אם יצירת מעשה ע"י כוח סגולי נחשבת דבר כשר או לא.

ראיה מדברית התוספתא דמעשה ניסים אין בהם אפשרות לקיום מצוות

ה. ולכאור' יש להסתייע מדברית התוספתא שהביא הרד"ק (מלכים ב' פרק ד' פסוק ז') במעשה דאשת עובדיה, שהנביא בירך אותה והשמן לא כלו מהכלים, ומציין שם הרד"ק בשם התוספתא שהנביא פטר אותה לעשר את השמן מכיוון שיצירתו היה ע"י מעשה ניסים. הרי מבואר להדיא שמעשה ניסים אינו נחשב כדבר טבעי, ולכאורה אם הוא לאו בר חיובא לגבי חיוב מצוות אזי בוודאי אינו ראוי לקיים עמהם מצוות. אולם יעויין בכלי חמדה (בפרשת ויקהל) שרצה לבאר את דברית התוספתא לאידך גיסא, שאדרבא, כוונת הנביא לפטור ממעשה הוא, משום שהשמן כבר מעושר מקודם, והרי זהו מהותו של השמן הקודם אלא שנתרבה וניתוסף ע"י נס, אולם תי' זה קצת דחוק בלשון התוספתא שציטט הרד"ק, והמשמעות שם היא שטעם הפטור הוא משום שהיה מעשה ניסים. ובאמת שיש מן האחרונים שרצו לחלק בין מעשה דאשת עובדיה לשאר מעשה ניסים דהתם השמן שהיו קודם בתוך הכד נתרבה בברכה, ולכן כל התוספתא אין נחשב ליצירה ניסית ממש, וכדאיתא בט"ז או"ח סימן תרע סק"א שביאר כך נפלאות ימי החנוכה שנתרבה ע"י ברכה בחלק הקיים, וזה שונה משאר מעשה ניסים שיש גם איסור ליהנות ממעשה ניסים.

דיחוי הראיה מאשת עובדיה דהתם פטור ממעם אחר

ו. ויש שרצו לפרש דהתם פטורו ממעשר כיון שהשמן היה נחשב להפקר וכל דבר המופקר פטור מן המעשר. ויל"ע לפי"ז למה לא קנתה אותה חצרה מלכתחילה ויהא שלה לפני שהיה מופקר. ובאמת שדבר זה תלוי בדברית התוס' בב"מ דף כו (ד"ה דשתיך), דהתוס' נתקשו שם אמאי מצא בגל ובכותל ישן הדין הוא הרי אלו שלו, והלא בעל כותל קונהו בקניין חצר, ותי' שם שקניין חצר אינו מועיל כי אם באופן שיוודע לו לבסוף שהדבר יימצא בחצירו משא"כ דבר שזה אבוד ממנו ולא יבחין אותו בחצרו, באופן זה אין חצרו קונהו. ולכאורה ריבוי השמן בכד הוי דבר שלא הייתה צריכה לשים לב לזה, ולכן מן הרגע הראשון שהיא מבחינה בו הרי זכתה אותה מן ההפקר. אולם יעויין ברא"ש ושאר ראשונים שם שיישבו את קושיית התוס' בתי' אחרים הרי דלא ס"ל כיסודו של התוס', וס"ל דבכל אופן שייך קניין חצר. ועיין נתיבות המשפט (סי' רס"ח סק"ג ורל"ב סק"ח) ובפתי תשובה ורע"א שם שנקטו כדברית התוס' אלא שנחלקו שם באופנים מסוימים ע"ש.

ודבר מופלא מובא בספר מחזיק ברכה להחיד"א (סי' תרעז) שמציין עובדא שהתרחשה בימי נעוריו בירושלים, שני שותפים על חבית יין שהיתה מונח ברשות אחד מהם ונדהמו לראות באחד הימים שנתרבה להם היין בדרך נס, ובאו לד"ת לדון למי שייך הריבוי, ועכ"פ שם אינו מציין אפשרות של קנין ע"י חצר, ומוכח שהשותף שהחזיק בשמן לא קנהו בקנין חצר. ואולי יש לתרץ עפ"י מה שכתבו הפוסקים שמקום הפקדון קנוי למפקיד, יעוי' בקצוה"ח בסי' קפ"ט (סק"א) שהאריך בזה, ולפי"ז בשותפים יש גם לשותף השני זכות במקום זה שמונח שם הפקדון ולכן אין השותף שברשותו נמצא היין זוכה ביין זה בקנין חצר. עכ"פ גם תי' זה מאוד דחוק בדברית התוספתא וכן"ל, דהמשמעות שם היא שטעם הפטור הוא משום העצם מעשה ניסים. והדרן קושיין לדוכתיה וקשיין בתרתי, א' כיצד הותר למשה לחלל שבת ע"י שם, ואת"ל שליכא איסור משום שאינו נחשב לעשיית מעשה א"כ איך יש דין כשרות על הס"ת.

אם ספרים אלו צריכים להיות כשרים

ז. ואולי ניתן ליישב באופן מחודש, שאכן הספרים שכתב משה לא היו צריכים להיות בדיני כשרות ס"ת, ולכאורה יש גם להוכיח כן מדברית התוס' בב"ב (דף יד ד"ה שלא) שכתבו

שם דלא מצינו שקראו בספר הזה כלל. ויש גם להסתייע מלשון הילקוט שמעוני (תורה פרשת וילך המתחיל ברמז תתקמ) שכתב דבאותו היום כתב משה י"ג תורות ל"ב שבטים ועוד אחת שתהא בארון 'שאם יבקשו לזייף דבר שיהיו מוציאים אותה שבארון', הרי שמטרת הנחת הספר בארון הייתה שלא יוכלו לזייף ולשנות שום דבר מדברי התורה, ואולי כל הי"ג ספרי תורה היו מיועדים למטרה זו שנדע איך להעתיק ספרי התורה להמשך הימים, אבל לא נועדו כדי להוציא בהם אחרים ידי חובתם. אולם יעויין ברש"י שם (דף יד: ד"ה ספר עזרה) שכתב להדיא שבספר הזה שהיה מונח בהיכל היו קוראים בו פרשת המלך בהקהל, וכן הכהן גדול ביה"כ היה קורא בו. הרי לנו להדיא שהספר היה בכל תנאי ודיני הכשרות. ומתעצמת הקושיא דהרי רש"י הוא עצמו נקט (סידור רש"י סי' תקטז) כדעת הסוברים שפטירת משה רבינו הייתה ביום ש"ק עצמו (וכן כתב בשו"ת שלו סי' צג), ושם בב"ב כתב שעם הספר היו מוציאים את הרבים ידי חובתן.

ישוב ע"פ דברי הקהילות יעקב דאיסור שבת שאני

ח. והנה הקה"י (ב"ק סי' מה) בתוך אריכות דבריו שדן מדין מזיק באופן סגולי כגון ע"י שם או כישוף, או זורק ציפורניים על הארץ ועקב כך הפילה אשה וולדותיה, ומביא בשם השואל דנקט בפשיטות שמזיק באופן זה אינו נחשב למזיק כלל דאין זה בגדר 'עשייה' שנוכל לייחס אותו אליו, והשואל הסתייע מסוגיא דלוחשין לחש בשבת כדי לשתק נחשים ועקרבים שלא יוכלו לזוז ממקומן ונפסק להלכה (סי' שכח סעי' מה), והוכיח מכאן דאין זה מעשה צידה הטבעית. וכן הסתייע מדברי השל"ה הקדוש הנ"ל, דחזינן שמעשה ע"י שם ליכא בו איסורי שבת. והנה לכאורה לפי דברינו עד השתא כמו שניתן להוכיח מדברי השל"ה הק' שליכא איסור ע"י מעשה סגולי, כמו"כ ניתן לדייק ולהוכיח גם לצד השני ששייך איסור גם בדרך סגולות ושמות דהרי עצם כשרות הס"ת הייתה באופן של כתיבה ע"י שם, הרי לנו שכן ניתן להסתמך על אופן סגולי.

והנה בעל הקה"י דחה ראיות הללו של השואל, ומעיר עליו שב' הראיות שהביא הם נידונים בהלכות שבת וא"א להשוות הנדונים יחד, ולכך מבאר הקה"י שבאמת הוא, שכל פעולות המתבצעות מכוחו של האדם על אף שנוצר ע"י כח סגולי, הם אכן נחשבים כמעשיו ממש [אלא שבדיני ממונות צריכים להוכיח זאת ואם אינו יכול להוכיח זאת אינו יכול להוציא ממונן], ומלבד במלאכת שבת דהתם שאני שהתורה אסרה מלאכה רק כשהוא נוצר ע"י אופן טבעי, ואם עושהו באופן סגולי אין בהם שום איסור שבת אף לא מדרבנן דהוי כלאחר יד.

ודברים אלו שופכים אור ליישב סתירת הדברים בסוגייתנו, דמשה כשכתבו ע"י שם והשבעת הקולמוס נתכוון לפתור רק עניין מלאכת שבת, ולגבי עצם כתיבת הספר הרי זה נשאר כמעשה כתיבה מעולה. ותמוה קצת שהקה"י לא סיים ראייתו להוכיח כדבריו מעצם כשרות הספר דאל"כ אין ובמה היה כשרותו של ספרי משה.

ט. ובספר דרך אמונה להגאון ר' חיים קנייבסקי זצ"ל (ביאור ההלכה הלכות שמיטה ויובל פרק א) אחר שמצטט את דברי אביו בקהילות יעקב, מציין לדברי הגמ' (בעירובין מג.) שהסתפקו האם יש איסור תחומין אף למעלה מ' או לא. ומייתי רא"י שם מהני ז' שמעתתא דאיתאמרן בצפרא בשבתא קמי דר"ח בסורא ובפניא בשבתא קמי דרבה בפומבדיתא מאן אמרה לאו אליהו אמרינהו אלמא אין תחומין למעלה. והנה בחתם סופר יסוד דאליהו יכול לבוא לכל הבריתות בשבת משום דבתורת מלאך אין קפידא שאז אין חייב במצות, אבל כשבא לומר הלכה - וכהוכחת הסוגיא בעירובין שם, אין יכול לבא בתורת מלאך דלא בשמים היא ומוכרח להתלבש בגופו שנשאר בעננים [עי' זוה"ק ויקהל קצ"ז א'] ולבא בתורת בן אדם

ואז מצווה במצוות. ומוסיף שם הגר"ח קנייבסקי, ששאל לדודו הגדול מרן החזו"א זצ"ל א"כ מה ראיית הגמ' מאליהו דילמא אחר שאמר ההלכות בסורא נהפך למלאך והלך לפומבדיתא ואח"כ נהפך שוב לאדם ואמר ההלכות שם, והשיב בבדיחותא שאם ה' בן אדם היה אסור לו לעשות פעולה להיהפך למלאך דהוי נטילת נשמה בשבת. הרי לנו ששייך איסור שבת אף ע"י סגולה. אלא שהגר"ח מסיים שכנראה החזו"א לא השיב כן אלא לצחות בעלמא דרחוק לומר דזה שנהפך למלאך מקרי מעשה וא"כ אין בזה איסור שאין זה נטילת נשמה טבעי, ומקויימים דברי אביו בעל הקה"י, עכת"ד.

דעות באחרונים דל"ש איסור שבת משאר איסורים

ט. אולם מצאנו דעות באחרונים שלא חילקו כלל בין מלאכת שבת לשאר ענייני איסורי תורה, דהנה לגבי ההסתפקות של צירוף גולם למניין שהסתפק בו החכם צבי, הביא הברכי יוסף (או"ח סי' נה אות ד) בשם מהר"י כץ להוכיח שאין לצרפו למנין מהא דמצינו (ברכות מז:): שר"א שיחרר עבדו כדי לצרפו למנין, והלא היה יכול לברוא אדם. ובשו"ת יד יצחק (א), (לה) כתב דיש איסור לברוא גולם בשבת, ולפי מה שביארו הראשונים דשחרור עבדו של ר' אליעזר היה בשבת זכור (עיין תרומת הדשן סי' קח והובא במ"א תרפה) הרי שלא היה ביכולת של ר' אליעזר לברוא אדם ולכן הוצרך לשחרר עבדו. ומדברים אלו מבואר דס"ל להני אחרונים דאף לגבי מעשה שבת אסור לייצר ע"י שם. וכן מהרמ"א (סימן תד ס"א) משמע שהיוצא חוץ ל"ב מילין ע"י "שם" עובר על איסור תורה, על אף שהוא מאיסורי שבת.

י. ולגבי עצם ראייתו של המהר"י כץ, ראיתי להביא בליקוטי חבר בן חיים (ח"ה עמ' סד) שיישב דאף שהיה מייצר גולם מ"מ לא היה מועיל, דבעינן שיגיע לגיל בר חיובא עד בן י"ג שנה דלא גרע מתינוק שנוולד (והדברים מחודשים ומופלאים וכי שייך בו סימני גדלות), ויעויין בשאלת יעב"ץ (ב, פב) שהשיג על ספיקת אביו החכם צבי כעין טעם הנ"ל, וכתב שם דמי שנברא מספר היצירה אפי' לאחר י"ג שנה לא יוכל להצטרף למנין משום שדינו כבהמה דאין בו דעת.

הערה ממושב זקנים גם במלאכת שבת נאסרו אופני סגולה

יא. עוד יש להוכיח דלא כחידושו של הקה"י מדברי המושב זקנים מבעלי התוס' (בהעלותך יא ח) שנתקשה שם אמאי היו צריכים להכין ולאפות את אכילת המן מע"ש כדאיתא (שמות טז, כג) את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו, והלא המן היה בו כל הטעמים, וכתב דהיות שע"י מחשבתו תוקן המאכל א"כ הרי זה נחשב למלאכה דאורייתא של תיקון מנא (ואגב, חזינן מיניה ששייך תיקון אף מדברי מאכל ועיין אריכות דברים בביתא"ל סי' שיח סעי' ד ד"ה והדחתן), ומביא דבריו בדרך אמונה (שם) בתוך אריכות דבריו בביאור דברי אביו. הרי לנו לאחר מן הראשונים שגם על עצם מלאכת שבת שייך בו איסור שביתה אף בכוחות סגוליים. וזהו דלא כתירוצו של השל"ה הק', וצ"ע.

בית המקדש השלישי שיבנה במהרה בימינו בדרך גם

יב. והנה לגבי בניין בית המקדש השלישי מצינו דעות בראשונים אם עתידה להתגלות ע"י אש מן השמים או שיזכו לבנותה. וברמב"ם הלכות מלכים פ"א הלכה ד כתב להדיא שבניין הבית השלישי ייבנה ע"י המשיח במהרה בימנו. וכן מבואר מדברי הסמ"ג (עשה קסג) וראיתם מהא דמבואר בירושלמי (מגילה א יא) שכאשר יתעוררו עם ישראל מהגלות הם יבואו וייבנו את המקדש.

לעומת זאת ידועים דברי רש"י והתוס' וכן כתב גם הריטב"א (בסוכה מא.) שבית המקדש העתידי שאנו מצפים בנוי ומשוכלל הוא וייגלה ויבוא מן השמים, וכך גם מבואר בדברי הזוהר הק' (ח"ג רכא א) היות שהקב"ה יבנהו בכבודו ובעצמו כביכול, משום כך לא יבטל לעולם. ובפשטות טעם הרמב"ם הוא, דהרי הרמב"ם בתחילת הלכות בית הבחירה כתב להדיא דבניין בית המקדש מצווה היא ואיך יינטל מכלל ישראל המצווה המיוחלת כ"כ הרבה שנים וייבנה באופן שלא נוכל לקיימה כראוי. ולדברי רש"י עדיין צריך לבאר איך יקיימו את המצוה בפועל.

תירוץ האמרי אמת ובעל הערוך לנר

יג. ויעוין בליקוטי יהודה (פר' בשלח) עה"פ מכוון לשבתך וגו' מביא בשם כ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת זצ"ל שדקדק על מה שאומרים בתפילת מוסף של שלש רגלים "והראנו בבניינו ושמחנו בתקונו". הלא אי' ברש"י כנ"ל שיהיה בית המקדש בנוי מן השמים ומה שיין בזה לומר 'בתקונו'. ואמר אדמו"ר זצ"ל שראה בכת"י בהיותו בירושלים דהפי' הוא, דהנה כתיב (איכה ב) טבעו בארץ שעריה, שהכל נחרב, רק השערים נגנזו, ואותם השערים עצמם יקבעו ישראל בעצמם בבית המקדש הבנוי. ואי' בגמ' (ב"ב נג ב) הבונה פלטרין גדולים בנכסי הגר ובא אחר והעמיד להן דלתות, קנה. שהעיקר הוא קביעת הדלתות, ואי' ברשב"ם (שם מב א) בנעל גדר ופרץ, נעל פי' שהעמיד דלתות כי אם אין שם דלתות אינו משתמר, וזה פי' ושמחנו בתקונו, הרי שע"י סיום וגמר הבניין נקיים את מצוות בניין ביהמ"ק עכ"ד שם. ובאמת שפירוש זה מובא בסידור אשי ישראל בשם הגה"ק מהרי"ל דיסקין זצ"ל.

יד. ותי' נוסף ידוע מבעל הערוך לנר על אתר שגם העיר על דברי רש"י והתוס' מהרבה לשונות בגמ' דקאמר מהרה יבנה ביהמ"ק ולפי דבריהם הל"ל מהרה יגלה ביהמ"ק, וכן מה שנאמר במשנה תמיד (פ"ז מ"ג) ומה שאנו מתפללים בכל תפלותינו יה"ר שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו לדברי רש"י הרי זהו תפלות שווא כיון שכבר נבנה הוא והי' לנו להתפלל שיגלה ביהמ"ק במהרה. ולכן פי' בדבריהם דודאי ביהמ"ק לעתיד לבא יבנה בנין ממש בידי אדם ומה שנאמר מקדש ד' כוננו ידיך שנדרש בתנחומא שירד למטה הוא ביהמ"ק רוחני שיבא לתוך ביהמ"ק הנבנה הגשמי וזה יהיה כנשמה בתוך הגוף וכמו שירד במשכן ובבית המקדש האש של מעלה תוך האש של הדיוט שנבער בעצים. וכן הביא מהמכילתא שדרשו מפסוק מכוון לשבתך פעלת ה', שבית המקדש של מעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה. ומביא גם מדברי הזוהר הק' (פ' וישב) שמשמע שם כדבריו כמו שלמטה בארץ אין נשמה בלא גוף כמו כן המקדש הרוחני לא יקום בלא מקדש גשמי, ובזה אתי שפיר הלשון בנין וגם נקיים בפועל את מצוות הבניין כמו בתי מקדשות הקודמים.

וכאן המקום לציין את דברי המהר"ל (מסכת שבת דף לב עמוד א) על דברי הגמ' בחומר העוון של עמי הארץ שקוראים לארון הקודש ארון סתם וכן לבית הכנסת 'בית עם', וביאר שם על נפש הישראלי מכיוון שמקדש את עצמו בתורה ובמצוות אזי גם הגוף עצמו מתעלה מפני שמשרה עליו השראת השכינה אל תוך גופו, והגדרת גופו נהפכת לקודש ומקבל שם בית הכנסת ובתוך הבית כנסת קיים ארון הקודש. ולכן אדם שחי את האלוקים מכנה את ארון הקודש וביהכ"נ כהגדרת גופו, משא"כ עמי הארץ שהחומר מוגבר אצלם אזי מגדיר את הארון וביהכ"נ כגופו שהוא ארגז ובית עם בעלמא.

הרב יהודה לינצ'נר

משמעות האות נו"

המשמעות של 'אות' בפני עצמה

קודם שניגש לעיקר הנושא - משמעות האות נו"ן - נקדים ונבאר בקצרה את הנחת היסוד שעליה מבוסס מאמר זה: יש משמעות ל'אות' בפני עצמה.

בגמרא (ברכות נה.) נאמר: "יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ". ומפרש רש"י: "אותיות שנבראו בהן שמים וארץ - על ידי צירופן, ובספר יצירה תני להו". העולם נברא בדיבורו של הקב"ה בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם (תהלים לג ו). 'דיבור' מצרף אותיות לתיבות. אם כן, חומר הגלם הבסיסי של העולם הוא 'אותיות'.

זו פתיחת ספר יצירה (משניות א - ב):

בשליש ושתים נתיבות פליאות חכמה חקק ה' ... וברא את עולמו בספר וספר וסיפור. עשר ספירות בלי מה ועשרים ושתים אותיות יסוד.

הגר"א (בפירושו שם) מבאר ש'שלושים ושתים נתיבות חכמה', הן עשר ספירות וכ"ב אותיות, בהם נברא העולם.

בהמשך ספר יצירה (סוף פרק ד) מכונות האותיות 'אבנים' והמילים שהן יוצרות 'בתים':

שתי אבנים בונות שני בתים, שלש אבנים בונות ששה בתים, ארבע אבנים בונות ארבעה ועשרים בתים, חמש אבנים בונות מאה ועשרים בתים, שש בתים בונות שבע מאות ועשרים בתים, שבע אבנים בונות חמשת אלפים וארבעים בתים, מכאן ואילך צא וחשוב מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע.¹

ומבאר הראב"ד (בפירושו לספר יצירה שם):

'אבנים' - אותיות, וכן נאמר בתוך אבני אש התהלקת (יחזקאל כח יד), שפירושו 'מלאכים', וכתוב משם רעה אבן ישראל (בראשית מט כד). ונקראו האותיות 'אבן' כי בערך שהאבן נחצב מסלע, כן האותיות נחקקו ונחצבו משם ה' סלעי וצורי, ולפי שהבתים והעיירות נבנים מאבנים לפיכך נקרא בנין אבנים - 'בתים'.

מעבר לסודות העמוקים שטמונים במאמרים הללו, יש גם את הרובד הפשוט: בריאת העולם משולה לבנין של בית. כשם שאת הבית בונים מ'אבנים', כך העולם נברא ב'אותיות'. הצירוף של האותיות לכדי מילים בעלות משמעות, הוא 'יצירת ה'בתים' של העולם.

המשמעות של כל אות באה לידי ביטוי בכמה וכמה היבטים: השם של האות, המבטא, הצורה, הערך המספרי, ועוד. המשמעות של האות באה לידי ביטוי בכל ההבטים הללו, כפי שמנסח זאת הכוזרי (מאמר ד אות כה):

כי צורות אותיותיו אינם בלא כונה ובמקרה, אבל לענין נאות עם המכוון מכל אות ואות.

1 יסוד זה נפוץ בספרי מחשבה וחסידות. כך כותב ר' צדוק הכהן (מחשבות חרוץ פרק יב ד"ה והענין): "דהאותיות נקראים בספר היצירה 'אבנים', והמלות הנבנות מהאותיות 'בתים'".
וכן בפחד יצחק (שבת מאמר ז אות ד) מובא ניסוח דומה: "בלשונם של חכמי האמת אומרים על ההרכבה של האותיות לתיבות 'אבנים בונים בתים'".
להרחבה בענין זה עיין בדברי ר' יצחק אייזיק חבר (הקדמת 'פותר יד' על הגדה של פסח).

אנו מורגלים ללמוד ולהבין על ידי 'מילים'. גם אם אנו מדקדקים בכל מילה ומילה, אין אנו מפנים תשומת לב לאותיות המרכיבות את אותה ה'מילה'. לימוד היסודות של 'משמעות האותיות' כחכמה העומדת בפני עצמה, פותח פתח להבנת המרכיב הראשוני והבסיסי של הלשון. וכבר כתב אבן עזרא (בראשית טו יג):

ואילו היו יודעים מעם כל אות וצורתו או יכירו האמת.²

במאמר זה נעסוק במשמעות האות 'נו'ן. חשוב להדגיש, העיסוק ב'משמעות האותיות' הוא דק ומורכב. כל אות מופיעה בשרשים רבים, מציאת המכנה המשותף בין כל השרשים שיש בהם אות מסוימת, ואז הגדרת המשמעות הייחודית של האות בכל שרש בו היא משתתפת, היא מלאכה סבוכה ומורכבת.

לכן בבואנו לעסוק במשמעות האות 'נו'ן נקדים: א. המקורות בעניין זה אינם משרשים שיש בהם את האות 'נו'ן, אלא משימושי האות כשהיא נוספת על השרש. ב. כיוון שהדברים דקים ועמוקים לא הובאו כלל דברים מדעתו של הכותב אלא אך ורק מהמקורות המוסמכים בסוגיא זו, רבותינו הראשונים והאחרונים העוסקים במלאכת הקודש - שרשי לשון הקודש.

שימושי האות 'נו'ן

כידוע, אותיות 'האמנתי' הן 'אותיות שימוש', שינויים רבים בין לשון נוכח נסתר, זכר נקבה, עבר עתיד, וכדומה נעשים על ידי אותיות אלו. בבואנו לעמוד על סוד האות 'נו'ן, נסקור תחילה כמה מפעולותיה:³

נו'ן ההתמדה

תוספת של האות 'נו'ן בסוף מילה הופכת את התיאור העובדתי לתואר והגדרה של הדבר. כך דורשת הגמרא (בבא מציעא לג.) את הכתוב: **כִּי תִרְאֶה חֲמוֹר שֶׁנֶּאֱדָרְךָ תַּחַת מִשְׁאֹ וְחִדְלָתָּ מֵעֹב לוֹ עֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ** (שמות כג ה), **"רִבְּץ - ולא רבצן"**. ומפרש רש"י (שם): **"רִבְּץ - מקרה הוא לו שרובץ תחת משאו בפעם הזאת. ולא רבצן - הרגיל בכך"**.

הלשון 'חמור רובץ' אינה אלא תיאור עובדתי של מצבו של החמור באותו הרגע, אך היא אינה מגדירה בהגדרה מחודשת את החמור, הוא נשאר אותו החמור משכבר הימים. לעומת זאת הלשון 'חמור רבצן' אינה תיאור עובדתי של המציאות הנוכחית אלא נתינת תואר והגדרה לחמור, הוא אינו חמור בעלמא אלא 'חמור רבצן'. הרגילות אינה רק שאלה של תדירות אלא גם עניין של מהות, אדם יכול להיות לעיתים 'עצל' אך ברגע שהוא מוגדר כ'עצלן' אין זה דבר מקרי אלא חלק ממהותו של האדם הוא - 'עצלן'.

על פי זה מבאר בסידור אשי ישראל (פירוש שיח יצחק, על תפילת יום הכיפורים בשם הגר"א) את הנוסח הייחודי שבתפילת יום הכיפורים "אתה סלחן לישראל ומחלן לשבטי ישראל":

ענין שינוי הלשון שמתחילה אמר סלחן ומחלן, ואח"כ אמר אין לנו מוחל וסולח, הוא ... בתמידות. עיין רמב"ם כתב כן על 'ולא הביישן למד' (אבות ב ה), ולא אמר 'אין בוש פנים

2 יסוד זה מפורש בדברי הראשונים. כך כותב רמב"ן (הקדמה לפירושו לתורה): "וכל הנמסר למשה רבינו בשערי הבינה הכל נכתב בתורה בפירוש או שרמוזה בתיבות או בגימטריאות או בצורת האותיות הכתובות כהלכתן או המשתנות בצורה כגון הלפופות והעקומות וזולתן או בקוצי האותיות ובכתריהם". וכן בדברי הרא"ש (פירוש למסכת נדרים לח.): "כי כל החכמה והשכל רמוזים בכתב התורה בצורות האותיות". בנוסף יש לזה מקורות רבים בספרי המקובלים.

3 עיין מהר"ל (תפארת ישראל סוף פרק מט) שדן בסגנון זה על שימושי האות י'.

למרד, כי מאמר 'ביישן' מורה כי מדרתו התמידית כן היא ולא על פי מקרה, וכן אמרו בגמרא 'רובין ולא רבצין' ... זהו: כי אתה סלחן לישראל, לא סולח בדרך מקרה רק סלחן בתמידות. מקור נוסף לרעיון זה בדרשת הגמרא (פסחים קיח.):

אמר רבי יוחנן קשין מזונותיו של אדם כפליים כיוולדה דאילו כיוולדה כתיב בְּעֶצֶב [תִּלְדִּי בָנִים (בראשית ג מז)], ובמזונות כתיב בְּעֶצֶב [תִּאֲכָלֶנָּה כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ (בראשית ג יז)].⁴ למרות שנקטה הגמרא לשון 'כפליים', נראה שאין הכוונה לחילוק כמותי בין 'עצב' ל'עיצבון', אלא לחילוק מהותי. העצב של הלידה אינו תמידי וקבוע אלא בזמן הלידה, לעומת זאת קושי הפרנסה הוא 'עצבון' אשר מלווה את האדם לאורך כל חייו. המלבי"ם (פרשת אחרי מות אות עג) מביא את דברי הגמ' הללו ומבאר:

לדעת חז"ל נז"ן האמנתי"ו הנוסף בסוף השם, מורה על חזק הדבר שהשם מורה עליו. בהמשך דבריו הוא מבאר לפי זה את המושג 'שבתון':

עוד נזכר גבי יוהכ"פ שני פעמים 'שבת שבתון'. ... ואסמכו חכמים עליו את השבותין, כי הכפל 'שבת שבתון' מורה שביתה לגמרי. ולדעת חז"ל נזן האמנתי"ו הנוסף בסוף השם, מורה על חזק הדבר שהשם מורה עליו ... וכן 'שבתון' מורה השביתה הגמורה.

כך הוא מבאר (אחרי מות אות עח) מדוע יום הכיפורים נקרא בתורה (ויקרא טז לא) 'שבת שבתון':

השביתה היא ההפסק והביטול מעסק שהתמיד בו, ויצויר שיפסק וישבות ממלאכתו ועסקיו שעסק בהם בחול, ויצויר שיפסק וישבות מעסקי הגוף אכילה ושתייה רחיצה תשמיש שהם עניי חול. וכשאמר 'שבתון' אצל מלאכה היא שביתה ממלאכה. וכשאמר זה אצל עינוי הוא השביתה מעסקי גופו וצרכיו, וכבר אמרנו ששם 'שבתון' בתוספת נזן מורה לחז"ל על שביתה גמורה ויתירה, ודרש גם לענין עינוי שיהיה שביתה החלטית מכל עניי הגוף.

נמצאנו למדים שהאות נ' הנוספת בסוף מילה אינה תוספת בעלמא, אלא משנה באופן מהותי את הגדרת המושג. היא הופכת את הפעולה או המושג המופשט לתואר מוחלט ותמידי, כך 'עצל' נהפך ל'עצלן', 'בוש ל'ביישן', סולח ל'סלחן', וכן הלאה. משמעות זו טעונה ביאור מדוע דווקא האות נז"ן היא המתמדה והמתארת?

כדי לבאר עניין זה נעמוד על עוד משימושיה של האות נז"ן.

נז"ן הנקבה

האות נ' הופכת לשון נוכח ברבים מזכר לנקבה. כך אדם אומר לחבריו; 'הלכתם' 'עשיתם' וכדומה, ואילו אשה אומרת לחברתה; 'הלכתן' 'עשיתן'.

מה הקשר בין נ' ההתמדה לנ' הנקבה? נבאר את הדברים על פי דרכו של 'הכתב והקבלה':

וְעִבְדְתֶם שֵׁם אֱלֹהִים מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם עֵץ וָאֶבֶן אֲשֶׁר לֹא יִרְאוּן וְלֹא יִשְׁמְעוּן וְלֹא יֵאָכְלוּן וְלֹא יִרְחֶן (דברים ד כח).

מבאר הכתב והקבלה (שם):

יִרְאוּן, יֵאָכְלוּן, יִרְחֶן - אין נזי"ן אלה נוספות כמו שיחשבו המפרשים. כי יש להם ולכל דומיהם יסוד גדול בדרכי הלשון כמו שכתב הרש"פ [רבי שלמה פפנהיים, ראה בדבריו יריעות

4 דרשה דומה לזה מצינו גם בגמרא (סנהדרין קה.): "אמר רבי יוחנן בלעם חיגר ברגלו אחת היה שנאמר: וְיִלְדָּ שָׁפִי (במדבר כג ג), שמשון בשתי רגליו שנאמר: שְׁפִיפֶן עָלַי אֲנִי הַנֶּשֶׁף עֲקָבִי סוֹס (בראשית מט יז). אך שם יש גם כפילות של האות פ' וייתכן שהיא המכפילה.

שלמה עמ' 27] והוא אחרי שנבחרה הנו"ן בלשון עברי לסימן נקבה לרבות נוכחות, עשיתן ידעתן, לכן נשתמש בה גם כן להוראת הנפעל, כמו נקרא נעשה נבחר נשבר.

כי כל דבר שמקבל פעולה מאחרים ייוחס לו תמיד כנוי הנקבה, הן בדבר שיש בו רוח חיים והן בדבר שאין בו רוח חיים. כל מקום שיש שם 'פועל ונפעל', יתיחס אל הפועל לשון זכר ואל המקבל הפעולה לשון נקבה, והוא הוראת הנפעל. כלומר שאותו הנושא לקח לעצמו ענין הנקבה במה שהוא נפעל מזולתו.

וזה הענין בעצמו שייך גם כן אצל התואר והמתואר, שיפול על התאר לדבר ממנו בלשון זכר, ועל מה שהוא מקבל התואר ומתפעל ממנו יפול לדבר בו בלשון נקבה. והוא ענין נו"ן הנתלית בסוף תיבות ראשון, אחרון, זכרון, שבתון וכדומה, שכל אלה הנוני"ן נוני"ן התאר, וירצה בהם לומר שאותו הנושא מתואר מדבר פלוני ונפעל ממנו, שכשיאמר ראשון ואחרון רוצה לומר שהוא מתואר בראשיות ואחריות ונפעל מהם, והוא בעצמו גם כן אלו הנוני"ן הנתלות לפעמים בסוף הפעלים, כי הם מעין נו"ן התאר, ורוצה לומר לא יאכלון, לא ידחון שאין בהם תואר ותכונה לאכול ולהריח, ומוזה תדין על השאר, כמו ידיהם ולא ימישון (תהלים קטו ז), יחלכון, תאבדון, תלמדון וכדומה לאלה.

נבאר את הדברים: בלשון הקודש יש חלוקה בין לשון זכר ולשון נקבה, חלוקה זו היא לא רק כשמתייחסים לזכר או לנקבה, אלא גם בשמות עצם. כך למשל על 'כף' נאמר 'כף אחת' בלשון נקבה, ואילו על מזבח נאמר 'מזבח אחד' בלשון זכר. חלוקה זו קיימת גם באותיות השימוש, כיון שהאות נ' הופכת לשון זכר ללשון נקבה ['הלכתם' 'הלכתן' וכדומה] הרי היא 'אות נקבה'.

יסוד החלוקה בין זכר לנקבה בלשון הוא אותו החילוק שיש ביניהם במציאות, הזכר הוא פעיל ומשפיע והנקבה היא סבילה ומקבלת.

חלוקת התפקידים הזו קיימת גם בלשון, פעולה חד פעמית היא עדיין בגדר פעולה מתחדשת, אבל כשהיא מותמדת וקבועה הרי היא כבר תואר קבוע. כך בדוגמא שהובאה לעיל, 'חמור רובץ' הוא חמור שכרגע נמצא במצב של רביצה, מצב זה לא מגדיר את מהותו ותכונתו היסודית ולכן הוא אינו תואר, אלא התנהגות ספציפית, זו התנהגות מתחדשת ולכן היא מוגדרת כתהליך פעיל. אבל כרגע שהחמור מוגדר כ'רובץ' הרי זה התואר שלו, כעת כשהוא רובץ הוא לא 'פועל' אלא פשוט מה שהוא, הוא נהפך מ'רובץ' פעיל ל'רובץ' סביל. לכן האות נ' שהופכת לשון זכר פעיל - ללשון נקבה סביל, הופכת גם דבר מקרי 'פעיל' - לתואר תמידי 'סביל'.⁵

על פי יסוד זה מבאר הכתב והקבלה פרשה נוספת:

על מאמר יתרו למשה וְהִזְהַרְתָּה אֲתָהֶם אֶת הַחֲקִים וְאֶת הַתּוֹרֹת וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת הַדִּרְךְ יֵלְכוּ בָּהּ וְאֶת הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן (שמות יח כ), דרשו חז"ל (ב"מ ל: ב"ק ק:):

וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם זֶה בֵּית חֵייהֶם, אֶת הַדִּרְךְ זֶה גְּמִילוֹת חֲסִדִּים, יֵלְכוּ זֶה בִּיקוּר חוֹלִים, בָּהּ זֶה קְבוּרָה, וְאֶת הַמַּעֲשֵׂה זֶה הַדִּין, אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן זֶה לַפְּנִים מִשּׁוֹרֵת הַדִּין.

צריך תלמוד היכן מרומו במה שנאמר 'אשר יעשון' לפני משורת הדין? ומבאר הכתב והקבלה (שם):

להבין דעתם לדרוש מאות נו"ן התוספת ענין לפני משורת הדין, נראה לי כי התורה היא כמראה מלוטשת ובהירה, יראה בה כל אחד צורתו. איש ההמוני יסתכל במצותיה כפי כח

5 כלל זה טעון ביאור, מדוע יש חלוקה של זכר ונקבה בנושאים שאין להם כל קשר לזה? לביאור ענין זה ראה בספרי 'שרשי לשון הקודש' חלק 'מבוא ללשון הקודש' פרק 'לשון זכר ולשון נקבה'.

דעתו החלושה, והגדול ממנו יסתכל באותה המצוה עצמה כפי דרך תבונתו, וכן כל בעלי הנפשות המתחלפות במדרגותיהם כולם עושים מעשה מצוה אחת ונוהרים מאוהרה אחת אבל כל אחד כפי דרכו ותבונתו. ...

הנה אנשי המעלה כאלו כבר נעתק טבע נפשותם מטבע הראשונה ואינם דומים עוד להעובדים מצד כבישת יצרם אשר מעשה צדקותם אינם אצלם רק בדרך מקרה לבד, כי אמנם כבר נעשה אצלם כמטבע שני לשמוע אל נפשם המשכלת, וכל מעשה צדקות אשר יעשו הם אצלם בדרך עצם, כי שלמות נפשותם עשה רושם גדול בהם עד שנעשה להם לקנין גמור. ...

וכבר ידענו כי הנוני"ן הנתלות בסוף הפעלים הם כעין נו"ן התאר, וכן כאן אמר 'אשר יעשו' יורה אות נו"ן על התאר והתכונה שבנפש העושה, ואין זה רק באיש חסיד וישר ההולך בדרכיו לפני משורת הדין, שנתהפך למטבע שניה עד שמתכונת נפשו עובר הש". פקח עיניך וראה כי דרשת חכמינו תגיע לעומק ויסוד דרכי הלשון.⁶

עד עכשיו התבאר שהאות נ' מבטאת המשכיות והתמדה, תואר והגדרה. כעת התבאר הבט נוסף ליסוד זה, האות נ' הופכת זכר לנקבה. הזכר מבטא את הפעילות וההתחדשות ולכן הוא לא קבוע ומוגדר, לעומת זאת הנקבה אינה פועלת אלא סבילה ולכן היא מתוארת ומוגדרת. אם כן שני השימושים הללו של האות נו"ן - נו"ן ההתמדה ונו"ן הנקבה - מקבילים ומשלימים זה את זה.

נו"ן ההקטנה

יש שימוש נוסף לאות נו"ן, 'נו"ן ההקטנה'. החלק הכהה שבתוך העין נקרא 'אישון', יִצְרָנָהּ פְּאִישוֹן עֵינָהּ (דברים לב י'), שְׁמִרְנִי פְּאִישוֹן בֵּת עֵינִי (תהילים יז ח). יש המפרשים⁷ ש'אישון' נגזר מ'איש' וסיומת 'ון' מקטינה אות האיש כי באישון משתקפת דמות של איש קטן.

כך מבאר רד"ק (ספר השרשים שרש 'איש'):

בת העין נקראת 'אישון' על שם שיש בה צורת איש, ולשון 'אישון' על שם קטנות הצורה, וכן: 'שבת שבתון' (ויקרא טז לא), כי שבת נאמר על עיקר היום, ושבתון נאמר על התוספת, והוא לשון הקטנה, וכן נקרא אמנון האִמְיָנוֹן (שמואל ב יג ב).

גם לכלל זה יש סמך בדברי חז"ל (ראה מלבי"ם פרשת צו אות מח, ובדבריו המובאים להלן) והוא טעון ביאור, האם הוספת האות נו"ן בסוף מילה מתמידה או שמא מקטינה?

נראה שביאור העניין הוא כך: האות נו"ן ודאי לא הופכת כל דבר גדול לקטן, אין בלשון הקודש חלוקה של 'בית' 'בתון' וכיוצא בזה. המקומות שבהם מצינו את נו"ן ההקטנה אינם ביטוי של הקטנה פיזית, אלא הקטנה וצמצום של 'מושג'. כלומר; איש שהוא אכן קטן במציאות נקרא 'גמד'⁸ ולא 'אישון'. השימוש במונח 'אישון' לא בא כלל לבטא 'איש קטן' במציאות אלא איש רגיל שבתוך העין משתקפת בבואתו המוקטנת והמצומצמת.

6 ראה בדבריו שמות ג יב, ג כא, דברים ז יב, שם הוא מבאר פסוקים נוספים ודרשות חז"ל בדרך זו.
7 רבנו בחיי (דברים לב י') רד"ק (ספר השרשים שרש 'איש', תהלים יז ח בשם אביו) הגר"א (משלי ז ט, דקדוק אליהו שער האותיות ג). אך יש המפרשים 'אישון' מלשון חושך, כך רשב"ם (דברים לב י'): "אישון ששומר את העין, הוא הבשר שנכפף על העין שקורין פלפירא. ולפי שמכסה את העין ומחשיך אותו נקרא 'אישון'". רש"י הירש (בראשית ב כא) מבאר ש'אישון' הוא משרש 'ישן', וזהו דבר חסר ברק ולכן הוא מסמל שחרות.

8 בספר שופטים (פרק ג) מסופר על אהוד בן גרא שהצליח להרוג בערמה את עגלון מלך מואב. הוא הכין חרב קטנה תחת בגדיו והביא מנחה למלך, בעודו מדבר עם עגלון שלף את חרבו והרגו. חרב זו הייתה קטנה

הנו"ן לא מבטאת קטנות - אלא צמצום. היא לא מקטינה מציאות פיזית אלא מצמצמת אותה. [על דרך משל איש מציאותי הוא לא 'תואר' אלא יצור פעיל ואקטיבי, אבל תמונה של אותו האיש אינה הדבר עצמו אלא צמצום שלו, בעוד שהאיש הוא מושג פעיל, האיש שבתמונה הוא סביל. התמונה מנסה לבטא ולתאר מציאות קיימת, אבל היא אינה המציאות עצמה. לכן היא אינה פעילה אלא סבילה, אין בה מציאות אלא תיאור של מציאות, לכן ה'איש' הפעיל נהפך בתמונה או בהשתקפות של כבואתו ל'אישון' - 'איש סביל'].

ניתן לראות רעיון זה בדברי המלבי"ם: לעיל הובאו דבריו על 'נו"ן ההתמדה', אחת הדוגמאות לשימוש זה היא בלשון - 'שבתון': "לדעת חז"ל נון האמנתי"ו הנוסף בסוף השם, מורה על חוזק הדבר שהשם מורה עליו ... וכן 'שבתון' מורה השביתה הגמורה". ולכן ביום הכיפורים שנאמר בו 'שבת שבתון' התוספת 'שבתון' לגבי העינוי מדגישה את השביתה המוחלטת מכל ענייני הגוף. אבל יש בזה קושי שכן ביום טוב שנאמר בו רק 'שבתון' יש שביתה פחותה משבת והוא מותר במלאכת אוכל נפש, הרי שהתוספת 'ון' ל'שבת' מקטינה ולא מחזקת?

נראה שעל שאלה זו עונה המלבי"ם (פרשת אמר אות קסד):

שם 'שבת' אינו מציין יום השביעי לבד. רק השביתה וההפסק ממלאכה. וגם יום טוב מקרי 'שבתון' על שם הפסק ממלאכה. וכבר כתבתי שלדעת חז"ל שם 'שבתון' וכן כל השמות שנוסף בהם נון בסופם מציינים הדבר יותר, כמו: 'עצבון' 'זכרון' שמורים על חוזק הדבר והתעצמו. ושביתה השבת עקרו הוא למען ינוח מכל עסק. ואם כן המנוחה עקר וביטול המלאכה מסוכב ממנה. אבל ביום טוב שהותר מלאכת אוכל נפש ולא נאסר רק 'מלאכת עבודה', השביתה היא בעצם, ולכן נקרא 'שבתון'. שמורה בעצם על ביטול העבודה. (וראה עוד בדבריו על דרך זו ויקרא פרשת בהר אות ט).

כלומר, אמת הדבר שביום טוב יש בפועל פחות איסורים מבשבת, אבל בכל זאת ה'שביתה' של יום טוב חזקה יותר. דווקא בגלל שלקיום השביתה ביו"ט לא נדרש לשבות ממלאכת אוכל נפש, ממילא מגיעים אל אותה התוצאה של 'שביתה' בפחות אמצעים, לכן היא יותר 'שביתה' בעצם.

זהו שילוב של 'נו"ן ההתמדה' עם 'נו"ן ההקטנה', החיזוק של המושג בא באמצעות ההקטנה והצמצום שלו, אז נשאר רק את יסודו ועיקרו.

סיכום שימושי האות נו"ן:

אותו היסוד של 'נו"ן ההתמדה' ו'נו"ן הנקבה', הוא גם היסוד של 'נו"ן ההקטנה'. 'נו"ן ההתמדה' הופכת את האקראי והעראי לתמידי מוגדר מתואר וקבוע. 'נו"ן הנקבה' הופכת זכר פעיל לנקבה סבילה. ואילו 'נו"ן ההקטנה' הופכת מציאות פעילה - לתמונה.⁹ כל אלו יסודם אחד; לקיחה של דבר מתפשט ומתרחב, וצמצומו.

ממדת החרב המצויה כדי שיוכל להחביאה תחת בגדיו, ונאמר שם שמידתה הייתה - 'גמך'. רש"י שם מפרש שזו 'אמה גדומה' דהיינו חתוכה. ומשם וְגַמְדִּים בְּמִגְדָּלוֹתֶיךָ (יחזקאל כז יא) מפרש רד"ק (שם, ובספר השרשים שרש 'גמך'): "אנשים ננסים אנשי מדה קטנה מן גמך אֶרְכָּה".

9 ראה גם רש"י (סוטה לו). ותורה תמימה (שמות כ הערה קב) שעושים שימוש בכלל זה ומבארים בזה דרשות חז"ל.

רבים התקשו בהבנת כלל זה, האם סיומת 'ון' מתמידה את המושג או מקטינה אותו? הרש"י (פסחים קיח.) עומד בזה ונשאר בשאלה. ליישוב שתי המשמעויות של האות נו"ן בכמה דרכים נוספות ראה: ר' צדוק הכהן (פרי צדיק שמות פרשת כי תשא, ויקרא שבת הגדול אות ג), דברי מלכאל (חלק ד סימן יד), חיברו רבי מלכאל צבי טננבוים תר"ז (1847) - תר"ע (1910) רבה של העיר לומז'ה. משמרות כהונה (פסחים

שמה של האות נו"ן

בלשון הקודש 'שם' אינו שרירותי אלא מפרש את מהותו של הדבר. כך נאמר על אדם הראשון: וַיִּקְרָא הָאֱדָם שְׁמוֹת לְכָל הַבְּהֵמָה וּלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכָל חַיַּת הַשָּׂדֶה (בראשית ב כ), ודרשו חז"ל (פסיקתא דרב כהנא פסקא ד): "ומי יודע פֶּשֶׁר דְּבָר (קהלת ח א) - זה אדם הראשון שפרש שמות לכל" (וכעין זה במדרש רבה במדבר פרשה יט סימן ג).

ראשיתו של ה'שם' - כמובן - באותיות מהן הוא מורכב, כך מבאר רבינו בחי (במדבר יט ב):

שהשכיל בחכמת האותיות לקרוא השמות כפי טבעי הבריות בגבורה וקלות ואכזריות ותמות.¹⁰

לאחר שהגדרנו את פעולות האות נו"ן, ואת המכנה המשותף של פעולות אלו. נבאר את שמה של האות - 'נו"ן' - וכיצד שם זה מבטא את מהותה ופעולותיה.

'נו"ן' מלשון 'נין'. כמו: אִם תִּשְׁקֹךְ לִי וּלְנִינִי וּלְנִכְדִי (בראשית כא כג), לֹא נִין לוֹ וְלֹא נִכָּד בְּעַמּוֹ (איוב יח יט), אָמְרוּ בְּלִבָּם נִינָם יַחַד (תהלים עד ח).

'נין' אינו הבן של הנכד (כמו שמקובל לומר) אלא 'בן', כתרגומו (אונקלוס ויב"ע שם): 'לִי וּלְנִינִי וּלְנִכְדִי' - 'בִּי וּבְבָרִי וּבְבָרִי בְרִי'. אם כן מה ההבדל בין 'בן' ל'נין'? כך מגדיר זאת רש"י (ישעיה יד כב, משלי כט כא, וכעין זה רד"ק ספר השרשים שרש 'נין'):

כל 'נין' שבמקרא שהנין קם תחת אביו לשלום בנכסיו.

לכן נדרש 'נין' (בגמרא מגילה י): מלשון מלכות ממשלה וגדולה, כפי שנאמר על שלמה המלך: יְהִי שְׁמוֹ לְעוֹלָם לְפָנַי שְׁמִשׁ יִנּוֹן שְׁמוֹ וַיִּתְּבְּרוּ בוֹ כָּל גּוֹיִם יִאֲשְׁרוּהוּ (תהלים עב יז), ומפרש רש"י (שם): "כל ימי השמש יגדל שמו, ינּוֹן לשון מלכות ושררה".

משמעות זו באה לידי ביטוי גם בשורש 'ננן' בשפה הארמית: וַיִּדְּגוּ לְרֵב בְּקֶרֶב הָאֲרָץ (בראשית מח טז) תרגומו: "וכנוני ימא [וכדגי הים] יסגון בגו בני אנשא על ארעא". הדגים מבטאים ריבוי והמשכיות.

יסודה של האות נו"ן

כעת נבאר מהו יסודה של האות 'נו"ן', וכיצד הוא בא לידי ביטוי בשמה של האות ובשימושה.

במדרש אותיות דרבי עקיבא נדרש על כל אות ואות מדוע היא רוצה שבה ייברא העולם, ומדוע לבסוף הוא לא נברא בה. וכך נדרש שם על האות נו"ן:

נכנס נו"ן ועמדה לפני הקדוש ברוך הוא ואמרה רבש"ע רצונך שתברא בי את עולמך שבי אתה נותן נשמה לבריות לעתיד ונקראת נר שנאמר נֵר ה' נְשִׁמָּת אָדָם (משלי כ כז), השיב הקדוש ברוך הוא ואמר לה לאו, אמרה לו למה, אמר לה מפני שבך אני עתיד לכבות נרותיהן של רשעים לעתיד לבא שנאמר נֵר רָשָׁעִים יִדְעָךְ (איוב כא יז), ולא עוד אלא שבך מתעברות נשמות לגיהנם שנאמר כִּי עָרוּךְ מֵאֲתָמוּל תִּפְתָּה גַם הוּא לִפְלֹאֵה הוֹכֵן הָעֵמִיק הָרַחֵב מִדְּרָתָהּ אִשׁ וְעֵצִים הָרַבָּה נְשִׁמָּת ה' בְּנִחַל גְּפָרִית בְּעֶרְהָ בָּהּ (ישעיה ל לג), מיד יצאה מלפניו בפחי נפש.

ק"ח. ח"כ רבי אברהם ב"ר יצחק חי הכהן יצחקי, תק"נ (1790) - תרכ"ה (1865), מחבר הספר 'שלחנו של אברהם' על השו"ע, תלמיד של ר' ישועה בסיס, מגדולי רבני תוניסיה.
10 בעניין זה עיין מורה נבוכים (ב ל), רמב"ן (בראשית ב כ).

מבואר שהאות 'נו"ן' היא 'נר נשמה', זו מעלתה שבה נותן הקב"ה נשמה, אך גם חסרונה שהיא מכבה את הנרות של הרשעים.

רדב"ז (מגן דוד אות נ) מוסיף ומבאר את המשמעות של האות נ' כביטוי התחתון ביותר של הנשמה בגוף האדם, ומקשר את זה ל'נו"ן הנקבה':

כתוב בשם הרמב"ן ז"ל על פסוק נר ה' נשמת אדם חפש כל חדרי כמון (משלי כ כז), כי הנשמה היא נאצלת משלשה רוחניים עליונים, והם ראשי תיבות כל חדרי כמון כתר חכמה בינה, הא למדת שאין בכל האותיות רומז בנקבה כאות נ'. וכן היא במקרא, לעולם הוראתה על הנקבה ותבאנה ותדלגנה ותמלאנה ... להשקות צאן אביהן (שמות כ טז), ורבים כאלה.

הדברים טעונים ביאור, כדי לבארם נביא שימוש נוסף ומחודש של האות נו"ן שלא מצינו כמותו באף אות אחרת - 'נו"ן הסימן'. יש פרשה בתורה שמוקפת משני צדדיה באות נ הפוכה, כמו: [-].

ויהי בנסע הארץ ויאמר משה קומה ה' ויפצו איביך וינסו משנאיך מפניך: ויבנה יאמר שובה ה' רכבות אלפי ישראל (במדבר י לה-לו).

הגמרא (שבת קטז). מכנה את הנוני"ן הללו 'סימניות', ומביאה שלש שיטות בביאור תפקידם של ה'סימניות' הללו: א. דעת ת"ק - פרשה זו מקומה בתחילת חומש במדבר, והיא נכתבה כאן עם סמניות 'לומר שאין זה מקומה'. ב. דעת רבי - פרשה זו נכתבה במקומה והסימניות שבה 'מפני שספר חשוב הוא בפני עצמו'. ג. דעת רשב"ג פרשה זו אינה במקומה 'ועתידה שתיעקר מכאן ותיכתב במקומה, ולמה כתבה כאן כדי להפסיק בין פורענות ראשונה לפורענות שניה'.

לפי כל השיטות תפקידן של ה'סימניות' הוא לסמן פרשה זו ולהבדיל אותה מסדר הפרשיות הרגיל. צריך להבין מדוע אותן ה'סימניות' היא דווקא האות נו"ן? לצורך ביאור הדברים נביא מדברי תיקוני זוהר חדש (מ"ח ע"ב):

אלו ב' נוני"ן הם כבודו של הקדוש ברוך הוא ממש, והן עיקרו של עולם, לכך כראות יעקב כן בירך את בניו וידגו לרב (בראשית מח טז), ותרגמו: וכנוני ימא [וכדגו הים] יסגון. והקב"ה הוציא האומות מכלל אותן השני נוני"ן, דכתיב לא יין לו ולא נכד בעמו (איוב יח יט). ואבימלך ביקש להשתתף עם אברהם ולהדבק באלו הנוני"ן, דכתיב אם תשקר לי ולניני ולנכדי (בראשית כא כג). ועתיד הקדוש ברוך הוא להשיב הנוני"ן למקומם, דכתיב וכו'. ועל אלו הנוני"ן מבקשים האומות תמיד עלילות על ישראל ומתאנחים ודואגים שאין להם חלק בהם, שנאמר אָמְרו בָּלָם בָּלָם נִינִם יַחַד (תהלים עד ח). ובאלו הנוני"ן עתיד הקדוש ברוך הוא למפרק להו לישראל על ידי משיח, דכתיב לִפְנֵי שְׁמֵשׁ נִינִן יָגֹן שְׁמוֹ (תהלים עב ו).

רבי יצחק אייזיק חבר (שיח יצחק, דרוש בעניין ב' נונים של ויהי בנסוע הארון) מבאר את דברי הזוהר ומרחיב בביאור מהותה וסודה של האות 'נו"ן'. נביא כאן חלק קטן מדבריו בתוספת מקורות והסברים. מתוך הדברים הולכת ומתבררת משמעותה היסודית של האות. בסיכום הדברים נבאר כיצד משמעות זו באה לידי ביטוי במכנה המשותף של שימושי האות. בראשית דבריו מקדים ריא"ח ומביא את דברי המדרש (אותיות דר"ע) שהאותיות כולן באו לפני הקב"ה וביקשו שיתחיל לברוא מהן את העולם:

אלו כ"ב אותיות בהן נתנה כל התורה, כלם הן חקוקין בעט שלהבת על כתר נורא של הקדוש ברוך הוא. ובשעה שבקש לברא את העולם, ירדו ואמרו לפני הקדוש ברוך הוא. זה אומר לפניו, בי תברא את העולם. וזה אומר לפניו, בי תברא את העולם ...

ואחרי כולם נכנס ב"ת, ואמר לפניו, רבוננו של עולם רצונך שתברא בי העולם, שבי אומרים בְּרוּךְ אֲדֹנֵי יוֹם יוֹם (תהלים סח כ), השיב הקדוש ברוך הוא, הן, בְּרוּךְ הָבָא קֶשֶׁם ה' (תהלים קיח כו) מיד קבל הקדוש ברוך הוא, וברא העולם בב"ת, שנאמר בְּרֵאשִׁית בָּרָא (בראשית א א).

ואל"ף, כיון שראה שהקב"ה קבל לברוא העולם בב"ת, עמד לו לצד אחד ושחק. עד שקרא לו הקדוש ברוך הוא, ואמר לו לאל"ף, מפני מה אתה שותק ואין אתה אומר לי כלום. השיב אל"ף ואמר לפניו, רבוננו של עולם, מפני שאין בי כח לומר לפניך כלום, שכל אותיות מחושבין במנין מרוכה, ואני במנין מועט; ב' בשמים, ג' בשלשה, וכן כולם, ואני באחד. השיב הקדוש ברוך הוא ואמר לו, אל תתירא, שאתה ראש לכלם כמלך. אתה אחד, ואני אחד, והתורה אחת, שאני עתיד ליתן תורה בכ לעמי ישראל, שנאמר אֲנִי ה' אֱלֹהֶיךָ (שמות כ ב). כפי שנתבאר בתחילת הדברים, האותיות הן הכלי שבאמצעותו הקב"ה ברא את העולם. לכל אות ואות תפקיד בבנינו של עולם, מהו אם כן תפקידה הייחודי של האות נו"ן בבניין זה?

להבנת הדברים מקדים ר"א חבר ומבאר, מהו יסוד החיסרון וההעדר בעולם? בפסוק הראשון בתורה נאמר: בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ. מדוע נאמר פעמיים 'ואת'?

והזכיר תבת 'ואת' שני פעמים, כדי לחלק ביניהם, שכל זמן שלא ניתנה תורה לישראל עדיין לא נתחברו שמים וארץ יחד, שהתורה היתה גנוזה בשרשה למעלה, ולא נגלית בעולם התחתון לבא לידי מעשה, ולכן הזכיר תבת 'את' לכל אחד בפני עצמו. והוה שנאמר אחר כך: וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֵהוֹ, רצה לומר שעדיין לא נשלם תכלית בריאותה ולא יצתה שלמותה אל הפועל, והחשך היה פרוש על פני יושבי תבל, שעדיין לא נתגלה לה אור התורה, כמו שכתוב: כִּי נֵר מְצוּה וְתוֹרָה אֹר (משלי ו כג).

יסוד הדברים מפורש בגמרא (סנהדרין צז):

תנא רבי אליהו ששת אלפים שנה הוי עלמא שני אלפים תוהו שני אלפים שני אלפים ימות המשיח. מפרש רש"י: שתי אלפים היה תוהו - תחת שלא ניתנה עדיין תורה והיה העולם כתוהו.

לכן נברא העולם באות ב', שהערך המספרי שלה הוא 2. המספר 1 מבטא אחדות ואילו המספר 2 - שמורכב משתי יחידות - הוא תחילת הפירוד. כך גם העולם נברא בצורה של חוסר אחדות בין השמים והארץ, ולכן בריאתו החלה באות ב'.

התורה שבה מפורש כיצד עלינו לחיות כאן בעולם הזה, היא המחברת את השמים [רצוננו של הקב"ה בכריאת העולם] ואת הארץ [מקום הפעולה של האדם], על ידה העולם נהפך מ'תוהו' למקום מתוקן.

אחר כך במתן תורה או נתחברו שמים וארץ ביחד, שניתנה תורה לישראל בגלוי, לקיום המצוות בפועל, בדברים התלויים בארץ. לכן כתיב וַיְיָדֶה ה' עַל הָר סיני (שמות יט כ), ואמרו רז"ל שהציע הקב"ה השמים על הר סיני [לשון רש"י שם: "מלמד שהרכין שמים העליונים והתחתונים והציען על גבי ההר, כמצע על המטה, וירד כסא הכבוד עליהם"], וכמו שנאמר אַתָּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם (שמות כ יט). ולכן פתח בא' 'אנכי', ודבר זה נרמז באות ב' ובאות א', שהב' [שבה החלו 'אלפיים שנות תוהו'] היא פרוצה מצפון [פניה למזרח] וצד שמאלה פתוח לצפון, היא לא פתוחה באופן טבעי לכיוון הא' לקבל ממנו, ורמז לזה מִצְפּוֹן תִּפְתָּח הָרָקָע (ירמיה א יד) [ששם עומד הנחש המטעה הבריות לסור מאחר ה', ולומר עזב ה'.

את הארץ, ואין תורה ואין עבודה לעשות מעשים רצויים למלא רצון ה'. ואות א' ציורו מורה על חיבור השמים והארץ, וירידת התורה מן השמים לארץ.

האות א' שבה מתחילות 'עשרת הדברות' מסמלת את תחילת 'אלפיים שנות תורה'. היא מורכבת מהאות י' למעלה י' למטה והאות ו' המחברת את שתיהן באמצע.¹¹ צורה זו רומזת על חיבור שמים וארץ שיוצרת התורה בעולם, חיבור שמבטל את ה'תוהו' שבבריאה.

האות י' שצורתה כצורת נקודה, רומזת אל הנקודה הראשונה והיסודית של הבריאה. ודרשו חז"ל (מנחות כט:): שבה נברא העולם הבא.¹² האות ו' מסמלת חיבור, ומכונה ו' החיבור.¹³ והיא מחברת את כל הבריאה כולה לשורשה.¹⁴

לעומת זאת האות נו"ן מורכבת מהאות י' למעלה והאות ו' ההפוכה תחתיה, אין בה לבדה חיבור שלם אלא ביטוי של רצון לחיבור. רק אם נחבר שתי אותיות נו"ן אחת לחברתה נקבל את החיבור בפועל. וגם אז לא יהיה זה חיבור אחד - כפי שהוא בא לידי ביטוי באות א' שבה יש חיבור שלם באותה האות - אלא את קיומו בפועל של החיבור בין חלקים שיש ביניהם גם אפשרות של פירוד. כך מבאר זאת ר"א חבר:

נוכל לדמות דבר זה לב' נוגין שהם ב' חצאי עגולים פונים זה מול זה, כזה [] ממש, והוא ממש כמו החמה והלבנה כשהיא בשלמותה, והחמה מאירה אל עבר פניה, וחבורם הוא על ידי התורה והמצוות.

החיבור של הנו"ן בא לידי ביטוי במקום שבו שמים וארץ מתחברים בפועל כאן בעולם - במשכן:

ולכן במשכן היו היריעות נחלקים לב' חלקים, חמשים ללא תעשה פירעה האחת, וחמשים ללא תעשה בקצה היריעה השנית וחברת את היריעה ... פקדסים והוא חבור ב' נוגין ביחד [נו"ן בגימטריא 50], ואז: והיה המשכן אחד (שמות כו ה-ו). שעיקר המשכן הם נפשות ישראל, כמו שנאמר: ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם (שמות כה ח).

הוא מורה על מדרגות ישראל מעלתם וירידתם, כמו שנאמר (ברכות ד:): "מפני מה לא נאמר נון באשרי, מפני שיש בה מפלתם של ישראל". ...

במאמר חז"ל על חסרון האות נו"ן באשרי אנו מגלים את הצד השני של המטבע. אם זו האות שבה נוצר החיבור בין הקב"ה לעם ישראל, חסרונה מורה על העדר חיבור, וזו מפלתם של ישראל:

הן לזאת מובן לנו למה 'נו"ן' הפוכה מורה על פורעניות ח", שהיא סימן על חזרת פנים המאירים מאור שפעו יתברך על האדם הישראלי, שעל ידי זה ממילא אין לו קיום. שהרי כל מציאות קיום איש הישראלי הוא על קשר יחודו יתברך, שאין להם בן זוג אחר המעמידו

11 יסוד זה נפוץ מאד בספרי הפוסקים והמקובלים. ע"י רדב"ז (מגן דוד אות א) שמאריך בענין זה.

12 בבאור יסוד זה מאריך מהר"ל (נר מצוה): "זוה כי שם י"ה ברוך הוא היו"ד מן שם י"ה מורה שהוא יתברך אחד ואין בו חלק כלל. כי היו"ד שהיא קטנה אי אפשר לחלקה רק היא אחת, ולכן היו"ד מורה על שהוא יתברך אחד".

ע"ין עוד בדבריו על האות י': בפתיחה לאור חדש, נתיבות עולם נתיב הנדיבות, נתיב התורה פרק א, נתיב האמת פרק א. וע"ין בדברי רדב"ז (מגן דוד אות י').

13 יסוד זה נפוץ מאד בספרי הפוסקים והמקובלים. ע"ין רדב"ז (מגן דוד אות ו').

14 ראה בדברי הגר"א (פי' לספר יצירה א ב, יהל אור ויקרא ב א) שהאות א' בבחינות מסוימות אינה במנינים של האותיות. האות א' מעידה על יחודו של עולם. ומביא את דברי הזהר (בראשית ג:): "כל ייחודא לא הוי אלא באות אל"ף". לכן התחילה התורה באות ב' שהיא תחילת הפירוד. והארכת בזה בספרי 'רששי לשון קודש', 'מבוא ללשון הקודש', פרק 'משמעות האותיות' אותיות א' ב'.

ומחזיקו רק מאתו יתברך, [כמו שלאות נוי"ן האמצעית באותיות הא"ב אין בן זוג]. והרי הוא ממילא נופל למטה.

על פי היסוד הזה מבאר רי"א חבר את לשון הכתוב: וַיֵּצֵא (כתיב מן בת) מִבֶּת צִיּוֹן כָּל הַדָּרָה (איכה א ו):

ובא וראה נפלאות מתורתנו הקדושה: שבתיה 'מִבֶּת צִיּוֹן' הכתיב הוא 'מן בת ציון', והקרי 'מִבֶּת' חסר נון, ורומז על ענין הגדול שכתבנו, שרמז לנו שנפילת ציון וישראל הוא על ידי חזרת נון הנ"ל לאחור, והסתלקו מהם, שהוא נקודה המרכיזה שבו תלוי קיום ישראל, והוא הסתלקות השכינה מהם, שהוא הורה והדרה ...

מתוך דברינו אלה יתבאר לנו שאות 'נו"ן', שבאותיותיה מורה על שורש קיום הבריה וכל סדורה, אשר היא תלויה במרכז נקודה האמצעית מחשבתו יתברך, אשר בה נקשרים ישראל, והוא מקור התורה והמצוות, ובו מתחברים ישראל עם אביהם שבשמים ... ולכן נקרא משיח ינו"ן.¹⁵

סיכום

האות נוי"ן - האמצעית שבאותיות הא"ב - היא הציר שיכול לחבר את כל חלקי הבריה התחתונים אל המקור העליון שלהם - הקב"ה. שמה 'נו"ן' כמשמעה, חיבור של העולם הזה כך שהוא יהיה המשך של מקורו העליון.

זו מעלתה, לכן היא נקראת בלשון חז"ל: "נר נשמה - שבה נותן הקב"ה נשמה". זו אותה הנשמה שמחברת את הגוף הגשמי עם המציאות הרוחנית. אך זהו גם חסרונה שהיא: "מכבה את הנרות של הרשעים", היא יוצרת את האפשרות לחיבור מחד גיסא, אבל גם מאפשרת את הניתוק מאידך גיסא.

יסוד זה בא לידי ביטוי בשימושים של האות נ', כפי שנתבאר הציר הסובב את שימושי האות נוי"ן הוא: לקיחה של דבר חסר הגדרה, והגדרתו. כך 'עצל' נהפך ל'עצלן', רובץ ל'רבעץ', וכדומה. כל דבר 'פעיל' הוא לא מוגדר, כל פעולה ביסודה נועדה להשלים ולהגדיר את הפועל, אך אם הוא כבר מוגדר הוא לא צריך לפעול. לכן האות נ' שהופכת דבר 'לא מוגדר' ל'מוגדר' הופכת אותו גם ל'סביל' ולא פעיל. כך היא הופכת זכר [שמבטא פעילות] לנקבה [שמבטאת סבילות]. זהו יסודה של האות נ': היא מאפשרת את חיבור כל חלקי הבריה אל מקורם, הם מגיעים אל מחוז חפצם, אל שלימותם ותכלית הוויתם. כעת - בתוספת האות נוי"ן - הפעיל נהפך לסביל, הזכר נהפך לנקבה, המציאות אינה זקוקה לשינויים והיא נהפכת לתמונה שלימה, מדויקת וקבועה.



15 וכך מובא בספרים (עיין כף החיים או"ח קא ס"ק ג בשם ספר אדמת יהודה) שבברכת 'מודים' שבשמונה עשרה שבה אנו משתחוים ומתבטלים לקב"ה: "מודים, בגימטריא מאה דמתקן הב' נונין".

כתבים

הרב דוד חיים עהרנרייך

הישיבות הקדושות מיסודם של רבותינו הקוה"ט מסטאלין קארלין זיע"א (ו)

ישיבות 'בית אהרן' - ירושלים העתיקה ת"ו; 'פאר ישראל' - ירושלים ת"ו
ישיבת 'בית אהרן' | יוזמת הקמת הישיבה | פתיחת השערים | אם אין קמח
אין תורה | בימי הרת עולם | ישיבת 'פאר ישראל' | ארי עלה מבבל

ישיבת 'בית אהרן' - ירושלים העתיקה ת"ו

יוזמת הקמת הישיבה

בחורף תרצ"ט פנו שניים מזקני וחשובי החסידים שישבו בירושלים ה"ה הגה"ח ר' חיים מענדל קוסטרומצקי והרה"ח ר' מאיר לעווין מסארנע, במכתב אל מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זצוק"ל הי"ד בהצעה לייסד ישיבה בעיה"ק ירושלים ת"ו עבור בחורי אנשי שלומינו. שני חסידים קמאי אלו איתמחו גברי וקמיעי מלפנים בהקמת הישיבות של מרן זיע"א בחו"ל.¹

בחודש אדר תרצ"ט מרן זיע"א משיב להם במכתב קודש ארוך ומפורט²:

"שלום וברכה להיושבים באוירא דמחכים ארץ קדשינו, ומקום חיות נפשינו עי"ק והטהורה ירושלים תו"ב במהרה. הם ידידי היקרים והנכבדים וחשובים בתורה ועבודת מעשה זו חסידות, הוא ידי"נ הרה"ח ר' מאיר שליט"א והרה"ח ר' חיים מענדל שליט"א. מכתבם בדבר יסוד לישיבה בעד בחורי חמד אנ"ש וידידינו קבלתי בשמחה כי הלא אל זה תערוג נפשי מכבר ומי יוכל לעזוב את הדבר הגדול והנכבד הזה להניח שמבחושינו המצוינים יבקשו תורה במקום אחר כאילו חלילה לא נמצא אצל חסיד קרלין, וממילא שם חסידות נעקר מליבם והוי בכלל שנה כו', אדרבא ואדרבא במהרה

1 רבי חיים מענדל כיהן כראש הישיבה בסארנע, ולאחמ"כ עם מעבר הישיבה ללונגניץ כיהן כמנהלה הרוחני בשנים הראשונות עד לעלותו להתיישב בעיה"ק ירושלים בחודש אלול תרצ"ה. רעהו החסיד ר' מאיר לעווין ז"ל שעלה בשנת תרצ"א, היה בשעתו ממייסדי הישיבה בסארנע ומנהלה הגשמי, כאמור בפרקים הקודמים. למעשה נראה כי ר' מאיר לא היה פעיל בהמשך סביב הקמת וקיום הישיבה בירושלים.

2 דברי אהרן, פרי אלימלך, מכתב נר, עמ' קפד. מתוך כותלי דבריו הק' של מרן זיע"א במכתבו זה אנו עומדים על הנימוקים שהציעו לפניו ר' חיים מענדל ור' מאיר במכתבם.

לגשת אל הדבר הנכבד ולעשות בחשק והתחזקות... ואשתומם מדוע עזבנו את הדבר עד היום אך מהנעשה אין להשיב, אך עתה צריכים לתקן מה שעזבו עד היום, ומוב יהיה שידידנו ר' זלמן והרב ר' אהרן שיחי³ יסדרו הדבר הזה, ועל כת"ר להשגיח ע"ז שיהיה לתפארת כבוד אבותינו הק' זיע"א לכלי בטל ח"ו חסידות, נקודת ליבם הקדוש שעמלו ומסרו נפשם בעד חסידות, וכאשר שמעתי בשם כ"ק אאמו"ר [מרן אור ישראל מסמאלין] זצ"ל שכל איש ישראל מחויב למסור נפשו בעד שני דברים תלמוד תורה ומקוה, וחסידים שלנו בעד ג', חסידות⁴, והלואי שבזכותם הגדול יעזור ה' לנו שכל המעשים בפועל יהי' בהצלחה רבה וסייעתא דשמיא לשכלל וליטע חסידות נקודתם האמ' שזהו בודאי להביא לימות המשיח, ובודאי כשחפץ ה' בידינו יצליח יראו וישגיחו שהתלמידים יקבלו גם דרך נקודת וחסידות הק' ועליהם קסמיכנא בזה... ואין לדחות הדבר, ומצידי כל מה שיהי' דרוש בדבר כספים ואשר יהי' לאפשר אעשה בעזה"ש⁵, כי הלא אנכי יודע נחיצות הדבר כי ממש פיקוח נפש הוא, והש"י יהיה בעזרינו בישועה והצלחה רבה. ובזכות התורה וחסידות ירחם ה' כבר עלינו ועל פליטת עמו ישראל לגאלינו בקרוב ולהביאנו אל ארצינו במהרה.

ידידם דוש"ת ומברכם בכל טוב ושיבה טובה וחיי נחת, ועוד יזכנו לראות פרי מעשיהם כי טוב הוא".

אברהם אלימלך בהה"צ מהר"י זצ"ל

מטרת הקמת הישיבה הייתה ברורה, למען יוכלו להגות בתורה הק' דווקא בישיבה שנוסדה למען בחורי אנ"ש, בה משולבות התורה והחסידות במקום אחד. דברים אלו ניכרים מכותלי מכתב קודש מפורט זה, וכן ממכתבו הכללי של מרן זיע"א שנשלח לכלל אנ"ש בארה"ק, עוד טרם הקמת הישיבה הק':

"ב"ה לכ' אהובי אנ"ש וידידי יושבי באוירא דמחכים ארץ קדשנו ומעוזינו בכל ערי הקודש, ה' ברחמים יגן על ארצו ולדרים עלי' מכל רעות, ואך טוב וחסד עליון עליהם מעתה ועד עולם.

3 ר' זלמן בריזל שכבר שימש בשנה לפני כן בעת שהותו בחו"ל, כמחצית השנה כמשגיח בישיבה 'אור ישראל' בלוגינץ, כאמור בפרק לתולדות הישיבה שם. השני הוא הגה"ח ר' אהרן אייזנברג, שכינה לפני כן כרבה של העיר זיטומיר ברוסיה. במכתבו לאנ"ש אודות הישיבה (מופיע להלן) כותב מרן זיע"א: וכאשר התנדבו ידידי הרב ר' אהרן אייזנברג שי' ומשנהו ידידי הר"ר זלמן שלמה שי' לעסוק בדבר הגדול הזה.

4 ראה גם במכתבו של מרן זיע"א לחסידים לקראת הימים נוראים של שנת תרפ"ד על הצורך לפתוח בתי תלמוד תורה וישיבות (הובא בפרק המבוא לתולדות הישיבה"ק, גליון רכ עמ' קמח), "...לקיים מילי דאבות דברי כ"ק אבי מורי זצ"ל, שאמר שכל איש מ ישראל צריך למסור נפשו על שני דברים אלו 'תלמוד תורה' ו'מקוה', והחסידים שלנו גם על החסידות".

5 מרן זיע"א הוסיף לקחת על עצמו בזה עול כבד מאוד, כאשר כבר היו מוטלים על כתפיו משא הישיבות הק' שתחת נשיאותו בלוגינעץ ובסארגע. בפרק לתולדות הישיבה הק' בלוגינעץ הובא מכתב מרבי משה ברנשטיין שעמד בראש הישיבה בשנת תרצ"ד הכותב: "הרבי מקארלין נושא את משא הישיבה במסירות נפש, וממש נופל תחת משאור". ושנתיים לאחר מכן כותב ראש הישיבה הגרא"מ שך להגרח"ע גרודנינסקי זצ"ל: "גם הרבי מקארלין שליט"א אשר הוא נושא עול הישיבה כבר שקוע בחובות על הישיבה, ואין לאל ידו להחזיקה עוד".

6 דברי אהרן, פרי אלימלך, מכתב נז, עמ' קפה.

אחדשה"מ, הן זה כמה נכסוף נכספנו לייסד ישיבה קדושה מבחורי חמד שילמדו תורת ה' קדושה וטהורה לנו שניתנה ירושה לכ"א מישראל, והנהגתם תהא מתאמת לרוח הוד כבוד קדושת אבותינו הק' נ"ע אשר השרישו בליבות ישראל תורה ועבודה גם יחד, כמאמר כ"ק אא"ז הרה"ק זצ"ל: שאמר שמעתתא בעי צלותא וצלותא בעי שמעתתא, תורה צריכה לימוד ותפילה, ועבודה זו תפילה צריכה תורה, ויסוד מוסד דרכם הק' לכ"א במידות והנהגה ישרה שיהיה ראוי והגון להקראות בשם בן ישראל ובן תורה.

וכאשר התגדבו ידידי הרב ר' אהרן אייזנברג שי' ומשנהו ידידי הר"ר זלמן שלמה שי' לעסוק בדבר הגדול הזה, לכן בקשתי לכם לבוא לעזרתם בכל הכוחות למען יוכל להתקיים המוסד הנכבד הזה, ומובטחני שישמעו לדברי אלה היוצאים מלב, ויעשו, ולראות שיעשו גם אחרים.

הנני חותם בשל' ובברכה שיוכל להתקיים הדבר הזה ויהי' תפארת לאבותינו הק' תפארת בנים לאבותם, וזכותם הגדול יעמוד להם להושע כל אחד במשאלות לכבו לטובה בכל הברכות והישועות, ובזכות התורה הק' עתידים ישראל להגאל מגלות המר הזה, לכן ימהר ה' לגאלינו ולהביא משיח צדקינו בב"א ואז יהי' מלאה הארץ דעה.

ידידם דו"ש ושלוש כל מי שיבוא לעזרה בדבר הנכבד ומברכם בחג כשר ושמוח⁸.

אברהם אלימלך בהח"צ זצ"ל

פתיחת השערים

לאחר זמן לא רב בעת שהותו של מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זצוק"ל הי"ד בארץ הקודש⁹, בכיקורו הרביעי והאחרון במשך קיץ שנת תרצ"ט, פתחה הישיבה הק' את שעריה.

הישיבה הק' שוכנה בהיכל בית מדרשו 'בית אהרן' שבעיר העתיקה, בסימטה הסמוכה לרחוב היהודים הגובלת עם הר ציון. אתרא קדישא הדין היתה לשביעות רצון קדשו של מרן זיע"א, וכפי שציין את הדברים במכתבו דלהלן:

"הודות לה' חפצנו הצליח לקבוע את הישיבה בעיר עתיקה לפנים מן החומה על הר ציון בבית מקדש מעט 'בית אהרן'..."

בשל שהיית מרן זיע"א שם בעזרת נשים של בית הכנסת והמקום המה מבקרים דבר שגרם להפרעה לסדרי הישיבה, העתיקה הישיבה לאחר תקופה קצרה את מקומה לעיר החדשה, לביתו של הרה"ח רבי משה שניאור זלמן גרוסמאן ז"ל שבבתי בוקארשט, ששהה באותו זמן בחוץ לארץ, ורעייתו נתנה את סלון ביתה עבור הישיבה. לאחמ"כ חזרה הישיבה למקומה הראשון.

7 מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, בספה"ק בית אהרן, מכתבי קודש, דף קנ"ה ע"ב, ושמעתא בעי צלותא מרישא לסיפא ומסיפא לרישא וכו'. וראה גם דברי אהרן עמ' כו וכו', וברכת אהרן עמ' קח.

8 מסתבר שהמכתב נכתב לקראת חג הפסח. בחג מתן תורתנו אותה שנה כבר שהה מרן זיע"א בעיה"ק ירושלים.

9 מרן זיע"א הגיע לנמל תל אביב ביום שלישי פר' במדבר כ"ז אייר, והפליג חזרה לחו"ל באניה האחרונה שיצאה לאירופה ביום ג' פר' כי תבוא י"ד אלול.

בפנקס ניהול הישיבה בו נרשמו פרטי התורמים ותרומותיהם, בראשו, נכתב דף מבוא המתאר את הישיבה על פעילותה להרבות תורה וחסידות, מטרתה והישגיה, כשמתחתיה באו על החתום העוסקים באמת הבנין. וכה נכתב שם:

"בעזרת השם יתברך חודש מנחם [אב] תרצ"ט פיעה"ק ירושלם ת"ו

כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים

הישיבה הקדושה ישיבת קארלין תחת נשיאות הרב הצדיק הקדוש מקארלין שליט"א, נתיסדה עבור בחורי חמד הרוצים לעלות במעלות התורה ולקבוע עיתותם בלימוד גמרא ופוסקים בעיון ובשקידה רבה.

הישיבה הקדושה תשתדל תמיד להעמיד מגידי שיעורים מומחים גדולי התורה והיראה, היודעים לפלפל בפלפולא דאורייתא, אשר יגידו שיעורים קבועים יום יום לפני בני הישיבה בגפ"ת ובהלכה למעשה. ומלבד זה יוסיפו להם חכמה ומוסר בדרך החסידות, למען ידעו את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון לכל הימים ויהיו לצינים לדורות הבאים.

והיות כי כבר אמרו חז"ל אם אין קמח אין תורה, סידרנו איפוא ע"י הישיבה בית התבשיל עבור בני הישיבה שיסעדו לבם שלש פעמים ביום במאכלים טובים ומבריאים ולא יחסר להם המזג לבטל ח"ו מלימודם, זאת אומרת ששיבתנו הק' היא כרכא דכולא בה".

והם מסיימים:

"בקשתנו איפוא מכל איש המסור לתורה ולמצוה והישוב הקדוש בעיר העתיקה חביב עליו, יתן יד לעזרת הישיבה בכסף ובעצה, איש את רעהו יעזורו ויאמר חזק בעד תורתנו ועיר קדשנו ירושלים העתיקה. ובזכות זה נזכה ליום שיקום מאה"כ כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים ואור חדש על ציון יאיר ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

גבאי ומנהלי הישיבה: חיים מענדיל קוסטרומצקי, יהושע העשיל האלטאווסקי, אהרן אייזנברג הרב מזיטאמיר, חיים יצחק שווארץ, אהרן האלטאווסקי, זלמן בריזל.

חותם הישיבה: ישיבת קארלין בעיר העתיקה והקדושה ירושלים תובב"א בביה"כ בית אהרן.

על מכלול פעילות הישיבה אפשר לעמוד מהרשום בשולי גליון המכתבים הרשמי של הישיבה שם נכתב: "ישיבת קארלין 'בית אהרן' ובית התבשיל בעיה"ק ירושלם ת"ו". "הישיבה כוללת את המחלקות דלקמן: מחלקה א', אברכים מופלגי תורה ויראה שתורתם אומנתם עוסקים בסדר קדשים ובמצוות התלויות בארץ"¹⁰. מחלקה ב', בחורי חמד מצוינים המשתלמים במקצועות התורה, שוקדים על התורה יומם ולילה. מחלקה ג', נערים הלומדים

10 בבית מדרשנו 'בית אהרן' בעיר העתיקה שכנה ישיבת 'תורת כהנים' ללימוד סדר קדשים שנוהלה בידי החסיד ר' אהרן אויערבאך ז"ל, וכפי שכתבנו בפרק המבוא לתולדות הישיבות הק', וכנראה שגם עם הקמת הישיבה הק' 'בית אהרן' השתלבו בה אברכים מלומדי סדר קדשים.

גמרא ותוספות ומפרשים ומתחנכים בחנוך נאמן ומסור רב. בית התבשיל, לתלמידי הישיבה המקומיים ולהבאים משאר ערי הקודש שבארץ ישראל¹¹.

לראש הישיבה בתחילתה נתמנה הגה"ח רבי שלמה צבי אטיק ז"ל¹². לימודו היה בהתמדה בלתי ניתנת לתיאור. כששקע בלימוד לא ידע כלל מהנעשה סביבו. מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד ומרן אדמו"ר זיע"א שיבחו את התמדתו.

לאחר זמן לא רב ביקש רבי שלמה לעזוב את תפקידו כראש הישיבה. אמר לו מרן זיע"א מקארלין: וכי הינך יודע את מה אתה מבקש לעזוב, מה יש לו לקב"ה בעולמו, עם ישראל. ומהם הרי חשובים אלו שזוכים לישב בעיה"ק ירושלים פלטרין של מלך, ומהם העיקר הם הבחורים הצעירים, העוסקים בתורה ויראת שמים, ואת זאת הינך רוצה לעזוב, הרי זה בבת עין, 'דער שווארץ אפל פון אויג'??¹³.

רבי שלמה הפציר במרן זיע"א שיאות לבוא לשמוע את שיעוריו במסכת חולין שנלמדה אז. בהזדמנות בא מרן זיע"א והתיישב לשמוע את השיעור שהתקיים כאמור לעיל בביתו של החסיד ר' זלמן גרוסמן. אחרי השיעור בו הרחיב בדברי המפרשים על הדף, שאל רבי שלמה לחוות דעת קדשו אם השיעור עלה יפה, ענה מרן זיע"א: 'צו גוט'. שאל רבי שלמה למה כוונתו, אמר לו מרן זיע"א: "א יונגער בחור דארף נישט אזויפיל הערן, מ'דארף אניאגן מער"¹⁴.

11 קיימים גם דפי בלנק שונים עליהם נכתב "ישיבת קארלין בית אהרן בעיר העתיקה עיה"ק ירושלים תובכ"א. בנשיאות הרב הגאון הצדיק כ"ק האדמו"ר מקארלין שליט"א."

12 לקראת חזרת מרן זיע"א לקארלין מביקורו זה, עלתה הצעה כי רבי שלמה יסע לחו"ל לכהן כר"מ בישיבה בלונדון, וכבר עשה הכנות לקראת נסיעה, אלא שלא הסתייע הדבר, ונשאר בארץ הקודש, וע"י כך היתה לו נפשו לשלל. רבי שלמה צבי נולד בשנת תרס"ד בצפת לאביו רבי שניאור זלמן שהיה מחסידי הרה"ק רד"מ מטשורטקוב וצוק"ל. התייתם מאביו בצעירותו ועבר עם אמו להתגורר בירושלים, שם למד בישיבת 'תורת חיים' שבראשות הגאון רבי יצחק וינוגרד זצ"ל. לאחר נישואיו עם בת הרה"ח ר' יהושע ויינגארטן ז"ל נתקרב לאנ"ש, ועם ביקוריו של מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א נתקשר אליו ביותר, ומרן זיע"א שיבח את תורתו. (יש מספרים כי מרן זיע"א התבטא עליו כי הוא לומד תורה לשמה). נודע כמתמיד מופלג, והיו לו שיעורים רבים מדי יום, ביניהם היה לו שיעור קבוע בחברותא עם ידידו הגאון רבי גרשון לפידות זצ"ל. שנים רבות היתה לו קביעות ללמוד כל יום כשתים עשרה שעות ברציפות, כשבמי הקיץ היה לומד מאחרי פת שחרית עד זמן המנחה, ובחורף היה מתפלל מנחה גדולה ואח"כ לומד עד חצות הלילה. ידוע כי הרה"ק בעל בית ישראל מגור היה מפליא את שקידתו. עם עליית כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א לארץ הקודש התקשר אליו רבי שלמה והיה נוסע לחצה"ק בחיפה להסתופף בצל הקודש. היה ידוע חולי ומכאוב, נלב"ע ט"ז כסלו תשמ"ז ונטמן בהר הזיתים.

13 בעת שהותו של מרן זיע"א בעיה"ק ירושלים בקיץ תרצ"ט, הגיעו בחורי הישיבה הק' אל השלחן הטהור שנערך לכבוד ההילולא של מרן הרש"ק זיע"א הי"ד בכ"ב תמוז. הדבר לא נעם לראש הישיבה הגה"ח רבי שלמה אטיק ז"ל, ניגש רבי שלמה למרן וצוק"ל והתאונן על ביטול תורה הנגרים על ידי השלחן הטהור.

סיפר לו מרן זיע"א שהרה"ק רבי פנחס מקארין זיע"א טרם שנתגלה היה עני מדוכא. פעם אחת לא אכל ג' ימים רצופים, ובאותו הזמן נחלה ילד אצל אחד. הלך הלה לבית הכנסת למצוא עני שיוכל לתת לו צדקה ויתפלל בעד הילד. מצא הלה את הרה"ק רבי פנחס ונתן לו רובל אחד למען יתפלל לרפואת הילד. הלך הרה"ק לביתו וערך סעודה גדולה. תיכף כשישב לסעודה נתרפא הילד. הלך אבי הילד לבית הכנסת בחשבו שבודאי מרעיש רבי פנחס עולמות באמירת תהילים. לבסוף מצא אותו בביתו וישב וסועד.

שאל הלה את רבי פנחס מה ראה על ככה. נענה הרה"ק ואמר לו: אם אני אומר תהילים, הרי אין בכך חידוש למעלה. אבל אם אני עורך סעודה, דבר זה הוא לפלא בעליונים, מהיכן יש לי כסף לצרכי הסעודה, ועל ידי כך נזכר שמו לטוב, ונתרפא. כך, הפטיר מרן זיע"א לרבי שלמה, ללמוד ולהתפלל במקום הזה אין חידוש, אבל לאכול ולשתות לחיים זה יהיה חידוש בשמים, ועל ידי כך יתעוררו למעלה להתפלל ולהשפיע עלינו כל טוב. (מפי ר' משה שלמה גלויברמן שיחי'. יצוין כי בכתבי ר"מ ברנשטיין ז"ל הי"ד מובא כי מרן זיע"א סיפר סיפור זה בביקורו בארה"ק בחורף שנת תרצ"ג, וכי הסיפור היה עם הרה"ק רבי אורי מסטרעליסק זיע"א).

במטרה שהתלמידים יגדלו ויעשו חיל בתורת ד' נתמנו רמ"ם תלמידי חכמים מופלגים. על צוות הישיבה נמנו, הגה"ח רבי משה צבי הולצברג ז"ל¹⁵ שכיח כר"מ, הוא התמסר הרבה למען הבחורים, ולמד ביחידות עם כל בחור. בידיעתו המקיפה בש"ס ופוסקים ראשונים ואחרונים בלמדנותו וחריפותו, השפיע תורה וחסידות על תלמידי הישיבה. כר"מ נוסף כיהן הרה"ח רבי משה מאיר קירשנבויס ז"ל¹⁶. למשיב נתמנה הק' הגה"ח רבי משה הלוי אייזן ז"ל הי"ד¹⁷, ואת המבכנים לתלמידים היה עורך הגה"ח הישיש רבי חיים מענדל קאסטרנאמצקי ז"ל הי"ד [הגה"ח ר' חיים מנדל חתום גם כמה פעמים על מכתבים רשמיים מהישיבה בתואר ראש הישיבה]¹⁸.

אם אין קמה אין תורה

כדי שיוכלו בחורי החמד להתעלות בדרך העולה בית ה', דאגו בישיבה גם לבית התבשיל, בו בישלו את מזונם ומאכלם של בני הישיבה, למען יוכלו לישב ולהגות בתורה הק' באין מפריע.

14 בעת שהותו של מרן זיע"א אז בביתו של ר' זלמן קרה סיפור פלאי. הגיע מכתב מר' זלמן ששהה בארה"ב ובו כתב כי נתקף במחלה קשה והרופאים דורשים לבצע ניתוח אותו עליו לעבור בבי"ח בעיר דטרויט. בני הבית הגישו למרן זיע"א את המכתב, ולאחר שקראו אמר שאין צורך לנתח, והוסיף שאף אין צורך להשיב לו מכתב כי הרופאים בעצמם כבר הגיעו למסקנה זו. לאחר זמן התברר כי אכן כך היה.

15 נולד בשנת תרע"ב לאביו ר' מאיר יחזקאל, רב ושו"ב במושב ראש פינה, על שמה נודע בכינויו ר' משה ראש-פינער. חוטר מגזע היחס של הבעש"ט הק' ועוד צדיקים מפורסמים. בצעירותו גלה ללמוד בירושלים בישיבת חברון, שם נודע כמתמיד וכעילוי. בירושלים התחבר לאנ"ש והתדבק במרן אדמו"ר מקארלין זיע"א הי"ד, ואח"כ למרן אדמו"ר זיע"א. אחר נישואיו למד בכולל אהל תורה שם התחבר לרבים מגאוני ירושלים. מלבד תפקידיו בישיבות הק' לבחורי אנ"ש, שימש במשך השנים גם כר"מ בישיבת תומכי תמימים חב"ד בלוד ובראש ישיבת באבוב בעיר בת ים. ידוע בגדולתו בכל מקצועות התורה. חסיד ירא חטא, שפל ברך וגומל חסד. נלב"ע כ"ו מר-חשון תשמ"ה. בשנים האחרונות נדפס מדבריו תורתו שהשאיר בכתובים הספר 'אמרי משה'. ראה גם אודותיו בקובצו"ג גל' ג-ד עמ' יז.

יצוין כי כמה תלמידים הגיעו בשנים הראשונות מכפר אתא ללמוד בישיבה, שנשלחו ע"י רבי בנימין מנדלזון הרב דשם, וזאת בשל הכוונה והערכתו לר' משה הולצברג.

16 בנו של החסיד ר' יוסף אליהו קירשנבויס, וחתנו של ר' יהושע העשל הטובסקי שהיה מנהל הישיבה. אביו ר' יוסף היה בנש"ק מגזע כמה צדיקים, ת"ח ואיש האשכולות. מזכיר 'ועד הרבנים המאוחד' שבראשו עמד רבי צבי פסח פראנק. ערך והו"ל את הקובץ התורני 'תורת ארץ ישראל' (יצא לאור בין השנים תרצ"א ותשט"ו), ובשנת תרצ"ז היה גם המו"ל של הירחון 'קול תורה' שעורכו היה רש"א שזורי. התקשר בלונ"ל למרן אדמו"ר מקארלין זיע"א הי"ד ולאחמ"כ למרן אדמו"ר זיע"א. ר' יוסף נתקרב גם להרה"ק רבי אהרן מבעלז זיע"א וכוונה על ידו ר' יוסלה קארלינער, כינוי שנתקבל גם על ידי בני ירושלים ודבק בו.

ר' משה מאיר נולד בשנת תרע"ד. נודע כמתמיד בתורה, בעל תפילה ובעל נגינה. היה ידוע סבל ומכאובים. נלב"ע כ"ד ניסן תשנ"ו. בנו היה החסיד הזכור לטוב, תמים במעשיו בעל מספר סיפורי צדיקים, מזקין אנ"ש ר' מענדל קירשנבויס ז"ל. נולד בשנת תר"פ בירושלים לאביו החסיד המופלג רבי יצחק אייזיק הלוי אייזן ז"ל. נשא בעיה"ק טבריה את בתו של הגר"ר אשר שולמן זצ"ל חתן הרב החסיד רבי אליעזר גדלס ז"ל מטבריה. התייעג בתורה ובחסידות ונודע לתפארה. לימים לאחר הקמת הישיבה 'פאר ישראל' עבר וכיהן שם כר"מ. נעקד"ה ביום כ"ד אייר תש"ח.

18 במקור נוסף מסופר על ר"מ בישיבה בשם ר' יוסף אייזנבך פסטטר.

סיפור הגה"ח ר' יעקב סופר ז"ל שבתחילת זמן החורף שנת תש"ג בהיותו כבן חמש עשרה שלחו אביו רבי אשר סופר מטבריה ללמוד בישיבה, שכבר שכנה אז בביהכ"נ 'בית ישראל', וסדר הרמ"ם אז היה, בשיעור א' רבי משה מאיר קירשנבויס, בשיעור ב' רבי שלמה אטיק, ובשיעור ג' רבי משה צבי הולצברג. בישיבה לא היתה פנימיה, ואכלו אצל ר' שמעון לדרמן (בלעכער), וסידרו לו מקום שינה עם עוד בחורים בבתי פרטים בחצר של רבי זליג לידר.

בישיבה זו עשה חיל בלימודיו, ולא חזר לביתו בטבריא כל משך זמן החורף שהיתה שנה מעוברת, למדו או מסכת בבא קמא ומהתחלת המסכת עד פרק מרובה למדו עם תוספות ומפרשים, ומפרק מרובה עד סוף המסכת למדו גמרא רש"י פשוט בלא תוספות, אבל זכו לסיים את כל מסכת בבא קמא. עקב התנאים הקשים וחוסר פנימיה מסודרת, תקופה זו לא ארכה זמן רב, ולקראת חג הפסח תש"ג חזר לטבריה, ושוב לא חזר לישיבה בירושלים.

כדי להחזיק את מפעל הקודש, על כל צרכיו הרוחניים והגשמיים, בא מרן זיע"א על החתום בקריאת קודש למען החזקת הישיבה הק'¹⁹. במכתבו הוא מעורר בקריאה לנדיבי לב לעמוד לימין המפעל הגדול, כשהוא שב ומדגיש את מטרת הישיבה²⁰:

ב"ה חודש מנ"א תרצ"ט פעה"ק ירושלם ת"ו

"לכבוד אחינו היקרים הנדיבים בעם גבאי קודש ואנשי מעשה ועל צבאם הרכנים הגאונים ה' עליהם יחיו.

כבר הודעתי ברבים ע"ד הישיבה הקדושה ישיבת קרלין בעיה"ק ירושלים ת"ו אשר עלתה בידינו בעז"ה לייסדה עבור בחורי חמד הרוצים לשקוד על דלתי התורה. הודות לה' חפצנו הצליח לקבוע את הישיבה בעיר עתיקה לפנים מן החומה על הר ציון בבית מקדש מעט 'בית אהרן', שם מקום מנוחה גמורה לעלות במעלות התורה על טהרת הקודש. ויחד עם קנין התורה יתחזק גם הישוב בעיר עתיקה הצריך חיזוק בימים האחרונים. על יד הישיבה יסדנו גם בית התבשיל עבור בני הישיבה שיסעדו ליבם שלוש פעמים ביום במאכלים טובים ומבריאים, ולא יחסר להם המזג למען לא יתבטלו מלימודם.

ולמען לזכות את אחבי' במצוה כפולה הנני בזה לעוררם שכ"א יקח חלק בהחזקת הישיבה בעין יפה ורוח נדיבה ובוה יהיה לו חלק בתורה ובישוב הק' בעיה"ק ירושלים לפנים מן החומה ויזכה ליום שיקום כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים²¹.

והנה מנינו את הרה"ג הרב ר' אהרן הרב מזיטאמיר שליט"א להיות מנהל הישיבה הק' וכעת הוא משתדל גם בעניני ממונות".

ובעה"ח אברהם אלימלך בהח"ק זצ"ל

במכתב קודש נוסף מאותם ימים מביע מרן זיע"א את ברכתו לתמכין דאורייתא:

"הודות לה' שעלתה בידי בעז"ה לייסד את הישיבה הק' ישיבת קארלין "בית אהרן" בעיה"ק ירושלים ת"ו. עבור בחורי חמד להגדיל תורה ולהאדירה ולגדל ולחנך את בנינו בחינוך נאמן המסור לנו מאבותינו ורבותינו הקדושים זיע"א. ואני תפלה בעד כל העוזרים והתומכים את הישיבה הק' הזאת בלב ונפש חפצה שירים ה' קרנם ומזלם בברכה וחיים עושר וכבוד ויזכו לגאולה שלמה במהרה".

אברהם אלימלך בהח"ק זצ"ל פערלאו מקארלין

19 עוד טרם נפתחו שערי הישיבה, במכתב הראשון (הובא לעיל) בו עורר לפתוח את הישיבה הק', הוא כותב בין שורותיו: ומצידי כל מה שיהי' דרוש בדבר כספים ואשר יהי' לאפשר אעשה בעזה"ש, והש"י יהיה בעזרינו בישועה והצלחה רבה.

20 נדפס בשינויים שונים בדברי אהרן, פרי אלימלך, מכתב נח, עמ' קפו. נדפס בצורה מתוקנת בברכת אהרן עמ' קצח, מלבד חתימת הקודש המופיעה שם בצורה שונה. מופיע כאן מתוך כתב היד.

21 המכתב נכתב בידי רי"ה הלטובסקי, מכאן ואילך הוא בכת"ק ובחתימת מרן אדמו"ר זיע"א הי"ד מקארלין.

במכתב קודש ששיגר מרן זי"ע מירושלים עיה"ק, בה שהה, מרן אדמו"ר הרא"א זי"ע אל ארה"ב להחסידי המסור ר' אפרים אהרן טאנצמאן ז"ל, כותב לו בין הדברים: "וגם ישתדל לקבוע בין אנ"ש מעמדות קבועות להחזקת הישיבה הק' ישיבת קארלין בעיר עתיקה ירושלים הק' ת"ו".

את האחריות לגיוס כספים עבור הישיבה הטיל מרן זי"ע"א על הגה"ח רבי אהרן אייזנברג ז"ל²², כמו שכתב במכתבו הנ"ל: "והנה מנינו את הרב ר' אהרן הרב מויתאמיר שיחי' למנהל הישיבה הק' וכעת הוא משתדל גם בעניני ממונות". ואכן ר' אהרן פעל בתקופה הראשונה רבות, ונסע לערים ולמושבות במסירות רבה לגייס כספים עבור הישיבה. כמנהל הישיבה בפועל מינה מרן זי"ע"א את ר' יהושע העשל הלטובסקי²³. וכמזכיר הישיבה שימש ר' חיים יצחק שווארץ. בין העסקנים והפעילים המסורים למען הישיבה הק' בשנותיה הראשונות היה גם החסיד רבי זלמן גרוסמאן ז"ל²⁴.

הנהלת הישיבה פרסמה כרוז עם כמה מכתבי המלצה ובקשת תמיכה עבור הישיבה מחשובי הרבנים: בראשו הוצג מכתבו של מרן זי"ע"א לטובת הישיבה (המתחיל 'הודות להשם' שהוכא לעיל), ולאחריו באו, תעודת הגרי"א הרצוג שליט"א הרב הראשי לא"י. מכתב הבד"צ לכל מקהלות האשכנזים בנשיאות הגרי"צ דושינסקי שליט"א, ועליו חתומים הדיינים, זעליג ראובן בענגיס ראב"ד, פנחס עפשטיין ודוד הלוי יונגרייז. תעודת הגאון רש"י הילמן שליט"א הרב מלונדון וכעת בירושלים.

שרד גם מכתב המלצה מאוחר יותר לטובת הישיבה מחודש חשון תש"ו על בלנק של ועד הישיבות בארץ ישראל עליו בא על החתום הגאון רבי זלמן סורוצקין זצ"ל.

22 נראה כי רבי אהרן עזב את תפקידו בישיבה לאחר זמן לא רב, ואולי כשעבר להתגורר בת"א. רבי אהרן הסתופף בצעירותו בצל מרן אורי ישראל מסטולין זי"ע"א. כיהן כרבה של זיטומיר ברוסיה. בשנת תרח"צ זכה לצאת מברית המועצות ולעלות לציון ברניה והתיישב בעיה"ק ירושלים. עם עלות מרן אדמו"ר זי"ע"א מעמק הבכא התקשר אליו בלונ"ן. לאחר כמה שנים עבר לתל אביב ונתמנה שם כרב בבית מדרשו 'בית ישראל'. מחשובי החסידים ת"ח מופלג ומתמיד, זקן ונשוא פנים. לא זכה לזש"ק ר"ל. נלב"ע בשם טוב ט"ו טבת תשכ"ז.

23 במכתב שערך הגה"ח רבי חיים מענדל לרבי אהרן אייזנברג בבקשה לעמוד לעזרת ר' יהושע העשל (כתמוז תש"ד, אז כבר התגורר ר' אהרן בתל אביב) כותב לו: "אדמו"ר שליט"א (הידיעה על הלקחו של מרן זי"ע"א הי"ד על קידוש השם עוד לא הגיעה אז לארץ) עשה סדר והעמיד מנהלים לפי שכלו הוץ והקדוש, ובין המנהלים הנ"ל, קבע למנהל את ידידנו היקר והנעלה החסיד הר"ר יהושע העשל הלטובסקי נ"י, והוא ידידנו הנ"ל קבל על עצמו, לעסוק באמונה ממש במסירת נפש, אחרי דמים הנחוץ לזה, והשגחה על התלמידים הלומדים בכל דבר ברוחניות ובגשמיות".

ר' יהושע העשל כיהן כמנהל שנים רבות עד להתפטרותו בשנת תשי"ג.

24 ראה לעיל שהישיבה שכנה בראשית ימיה לתקופה קצרה בביתו. במכתב ששיגרה הנהלת הישיבה בשנת תש"ד לחסיד ר' אבא חיים שפירא מאולבסק, בתל אביב בבקשת עזרה, באו על החתום, יהושע העשל הלטובסקי, זלמן גרוסמן, חיים יצחק שווארץ, אהרן הלטובסקי. גם על כתב הנשיאות למרן אדמו"ר זי"ע"א שניתן לו מטעם הנהלת הישיבה בא ר' זלמן על החתום.

ר' זלמן היה בנו של החסיד ר' יצחק דוד גרוסמן מירושלים. נולד בשנת תר"נ, והיה חתנו של הרה"ח ר' יעקב גורנו מקשנוב. ת"ח ויר"ש וש"צ קבוע בבית מדרשו. חסיד נלהב ומלא רגש, שפל ברך ואיש החסד. בהיותו אברך צעיר נסע לסטאלין להסתופף בצל קדשו של מרן אדמו"ר אורי ישראל זי"ע"א והשתתף בשמחת נישואיו של מרן אדמו"ר רא"א מקארלין שהתקיימה בזלטפולי בחודש אדר תער"ב. ישב שנים רבות בארה"ב בשליחות, והתחבר שם לאנ"ש ולמרן אדמו"ר רבי יעקב חיים זי"ע"א. מאז שחזר לארץ בשנת ת"ש התגייס והרבה פעלים לטובת הישיבה הק' בית אהרן. עם עלות מרן אדמו"ר זי"ע"א אחר המלחמה התקשר אליו ביותר. נלב"ע בצעירותו ב' שבט תש"ט. מצאצאי חסידים ואנשי מעשה. בנו היה הגאון ר' ישראל גרוסמן ז"ל שכיהן לימים כראש ישיבת 'בית אהרן וישראל'.

הישיבה החלה דרכה במספר מועט של תלמידים. בשאלון מחודש אדר א' שנת ת"ש שמילאה הנהלת הישיבה עבור מחלקת החינוך של השלטון הבריטי, כמחצית השנה אחר פתיחת שערי הישיבה נמנה מספר התלמידים לשבעה עשר. אודות בעלות בית הכנסת בעיר העתיקה מקום משכן הישיבה נרשם כי היא שייכת להקדש ע"ש קארלין. גם נרשם כי לרשות הישיבה עומדים שם שני חדרי לימוד וגם מרפסת סגורה, ואף נרשמו מידות החדרים.

בימי הרת עולם

עם פרוץ מלחמת העולם השנייה על כל מוראותיה, הורע מצב הישוב בארץ ונפסקו התמיכות מחו"ל, וכתוצאה מכל אלו נסגרה הישיבה בשנת ת"ש לתקופה קצרה. באותה עת למד הגה"ח ר' משה צבי הולצברג בכולל אהל תורה, ובראות ראש הכולל הג"ר שמואל יצחק הילמן ז"ל ראב"ד לונדון את המצב הרוחני הקשה בישוב, אמר לר' משה שהוא מתאים לפתוח מסגרת ולהרביץ תורה עבור בני ירושלים והבטיח לו תמיכה כספית לנהל מקום תורה למשך ג' שנים, אז נפתחה שוב הישיבה בבית מדרשנו בשכונת בית ישראל, ורש"י עמד בהתחייבותו והחזיק את הישיבה על חשבוננו.

בשנים אלו על אף הקשיים והמחסור התפתחה הישיבה ואף גדלה אט אט במספר התלמידים. בשאלון מחודש אדר תש"ד, בו הישיבה מכונה גם "ישיבת בחורים משתלמים בהוראה", כבר נמנה המספר שלוששים וארבעה תלמידים. במסמך מאת ועד הישיבות בחורף תש"ה מספר תלמידי הישיבה כבר עלה לשלושים ושמונה²⁵. בחודש תשרי שנת תש"ו כבר הגיעו לכחמישים תלמידים כפי המפורט במכתב דלהלן.

בארכיון ארגון הסענטרל רעליף בארה"ב נמצא מכתב תודה מטעם הנהלת הישיבה מחודש אדר"ב תש"ו "לכבוד הרבנים הגאונים רבי-פעלים ראשי ומנהלי הצענטראל רעליף הי"ו" ששלחו תרומה ש"ס שלם לישיבה: בתודה רבה הננו בזה לאשר ולקיים את קבלת מנחתם הטובה זאת התורה תורה שבע"פ, הש"ס היפה והמהודר בכל ההוד וההדר אשר שלחו לישיבתנו הק' ישיבת קארלין 'בית אהרן' בעיה"ק ירושלם ת"ו. אין לתאר את גודל נחיצותו של הש"ס בישיבתנו הק' אשר הוא באמת למאירת עינים לכל בני הישיבה בכל המובנים. עה"ח, חיים מענדיל קוסטרומצקי ויהושע העשיל הלטובסקי.

ויהי ביום חרון אף ה', בהגיע השמועה הנוראה בחודש סיון תש"ה כי נפלה עטרת ראשנו ומשיח ה' נלכד בשחיתותם של מלאכי חבלה, בהריגתו של מרן אדמו"ר זיע"א הי"ד מקארלין, הוא וכל משפחתו מטע קודש ה' יקום דמם, בידי הצר הצורר, כסה החושך ארץ ונפל לבב אנ"ש בארה"ק אשר נשארו עתה כצאן בלי רועה, מבלי היות להם קברניט ומורה דרך.

במכתב מחודש תשרי שנת תש"ו פונים ראשי ועסקני הישיבה בבקשת עזרה להנהלת הסענטרל רעליף בארה"ב, ובו מתגלה לנו צהר למצב אנ"ש והישיבה בארץ באותם ימים כואבים בין מלכא למלכא, כשאבלם בראשם ובלבם, אך טרם הגיעה אליהם כל ידיעה או בשורה האם נשאר לפליטה שריד משושילתא קדישא, משפחת רבוה"ק זיע"א, וכפי שהם מפרטים במכתבם:

25 יצויין כי באותם ימים כבר היתה קיימת גם ישיבת 'פאר ישראל' שחלק מהתלמידים מאנ"ש עברו לשם.

"הישיבה הקדושה ישיבת קארלין 'בית אהרן' המתנוססת לתפארה בעיה"ק ירושלם ת"ו, ואשר בה מתחנכים כחמשים בחורי-חמד לתורה ולחסידות בדרך שהתוו וקבעו לנו רבותינו הקדושים השושלתא דדהבא חוטרת מגזע המאור הגדול הר"א מקארלין זיע"א.

ע"י הישיבה קיים גם קבוץ של עשרים אברכים בעלי משפחות העמלים באהלה של תורה בהתמדה גדולה ותורתם היא אומנתם, כמו"כ קיים ע"י הישיבה בית תבשיל ובית לינה לתלמידים הבאים מכל ערי הארץ.

הישיבה נתייסד ע"י כ"ק אדמו"ר מקארלין הקדוש הי"ד בהיותו כאן בפעם האחרונה, והיא משמשת כיום מרכז חשוב לחסידי קארלין הגרים בכל רחבי ארצנו הקדושה.

משנה חשיבות ישנה כיום לישיבה לאחר שקבלנו את הידיעה הנוראה ורפו כל ידים ונמס כל לבב כי רבינו הקדוש נרצח בתופת הגולה יחד עם שאר צדיקי עולם ואוכלסי ישראל הי"ד, והישיבה הקדושה מעשה ידיו היא היא המנטפת את טיפת הנחמה לכוס התרעלה המר, ומשמשת מרכז ומאור לקבוץ הנהדר של חסידי קארלין בארץ הקודש."

על החתום באו, חיים מענדיל קוסטרומצקי, יהושע העשל האלטאווסקי, אהרן קלמנאו, שניאור זלמן גראסמאן.

בשולי הדף נוסף:

אני תומך בבקשת הישיבה הק' דקארלין
יצחק אייזיק הלוי הרצוג הרב הראשי לא"י.

ישיבת 'פאר ישראל' – ירושלים ת"ו

בקיץ שנת תש"ד בשל חילוקי דעות שונים²⁶, ראו כמה מהחסידים לנכון להקים ישיבה נוספת, בעצתם ובעידודם של ראשי העדה מעיה"ק טבריה, ה"ה הגה"ח רבי ישראל קאפלי'ס גולדהאבר ורבי אלטר שוחט (שיפמן). החסיד ר' אברהם עטינגער²⁷ היה זה שנחלץ ראשונה, ועמו היו המייסדים החסידים רבי משה צבי הולצברג, ר' יעקב גראנער מקשאנוב, ר' שמעון גרוסמאן, ר' ברוך צבי שור ור' אברהם אליעזר הלוי אייזן. שם הישיבה 'פאר ישראל' ניתן ע"ש מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א. מקום הישיבה היה בבית המדרש 'בוקרשט' שבמרכז רחוב מאה שערים, כשמקום לינה ומקום אכילה היה בביתו הפרטי של רבי משה – בשוק מאה שערים.

קול התורה בישיבה

סדרי הישיבה החלו כל יום בשעה ארבע לפנות בוקר. לראש הישיבה נתמנה רבי משה הולצברג, וכו"מ נוסף נתמנה הק' הגה"ח רבי משה הלוי אייזן ז"ל הי"ד²⁸, ושיעוריו היו לשם

26 באין אז רועה ודבר אחד לדור, שכולם נכנעים לפניו.

27 נולד בטוראוו בשנת תרנ"ד לאביו הרה"ח ר' אליעזר ז"ל שהסתופף בצל מרנן אדמוה"ז ואדמוה"צ זיע"א. הסתופף בצל מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א. היה מחשובי החסידים בקייב ולאחמ"כ בלנינגרד שם החזיק במסיני מנין לאנ"ש והקים מקוה טהרה תחת השלטון הקומוניסטי, ועלה לארה"ק בשנת תרצ"ו. נלב"ע י"א תשרי תשי"ד.

28 שניים אלו עזבו את ישיבת 'בית אהרן' ועברו לעמוד בראש ישיבת 'פאר ישראל'.

דבר בבהירותם הנפלאה כשידיעותיו המקיפות את כל מקצועות התורה מרוות את צימאונם של הצמאים לדבר ה'. ראש הישיבה רבי משה אף הגדיל והציב מטרה ותוכנית מפורטת לתלמידים לסיים את כל הש"ס גפ"ת.

לפנינו הנוסח שעיטר את דפי ה'בלנק' הרשמיים של הישיבה, ומתאר את פעולותיו של המוסד: הישיבה הקדושה והתלמוד תורה ובית התבשיל "פאר ישראל" ע"ש כ"ק אדמו"ר הרה"צ ר' ישראל פערלאו זצ"ל מסטאלין, בעיה"ק ירושלים ת"ו. די אויפגעבען פון דעם אינסטיטוטשאן [- המשימות של המוסד]:

(1) תלמוד תורה – ערציהען פיעלע יודישע קינדער אונד בחורים אויף דעם אלטען יודישען וועג פון אונזער תורה און דעם גייסט פון אונזערע עלטערן אונד רביים זצ"ל. [- לחנך כמה שיותר ילדי ובחורי ישראל על דרך התורה הק' ועפ"י המסורה לנו וברוחם של אבותינו ורבותינו הק'].

(2) ישיבת בחורים – פיל ארימע בחורים ויתומים פון ארץ ישראל אונד אויך פון די פליטי החרב פון אייראפע ווערן געלערנט צו וואקסן אונד שטייגען אין אונזער תורה אונד באזארגן זיין מיט עסען, קליידונג, א. א. וו. [- הרבה בחורים עניים ויתומים מארץ ישראל ופליטי החרב מאירופה, מתלמידים לגדול ולהתעלות בתורתנו הק' ומספקים להם אוכל וביגוד וכיוצ"ב].

(3) ישיבת תלמידי חכמים – א גרויסע גרופע תלמידי חכמים ווערן געשטיצט אונד האבן דורך דעם אינסטיטוטשאן די מעגליכקייט צו שטודירען אונזער הייליגע תורה [- קבוצה גדולה של תלמידי חכמים נתמכים, וע"י המוסד יש להם את היכולת לישיב ולהגות בתורתנו הקדושה].

ישיבה זו היתה קטנה בהקיפה ביחס לישיבת 'בית אהרן' בה תמכו מרבית זקני החסידים מירושלים עיה"ק. חסידים מספרים כי אחד מיקירי ירושלים, הרה"ח ר' שמואל קליקשטיין ז"ל, חיפש ישיבה עבור בנו. היו לו כמה הצעות. החליט לשאול את הרה"ק רבי שלמה מזוועהיל זצ"ל, לאיזו ישיבה לשלוח את הבחור. כמנהגו בקודש לילך לטבול ולעשות 'ישוב' במקווה ומשם ענה לכל שאלה שבאה אליו, אף כאן הלך לטבול וענה: "לשלוח את הבחור ל'קארלינער ישיבה' אצל רבי משה". [כוונתו לרבי משה הולצברג] הלה התפלא מדוע דווקא אצל רבי משה? ענה הרה"ק רבי שלמה: "איך זעה אויף איהם אז ער איז א מסירות נפש איד".

ארי עלה מכבל

תלמידי הישיבה הק' הצטיינו בתלמודם בתקופת שנים זו, כשמחוץ לכותלי בית המדרש החלו להגיע מאירופה לארץ הקודש עוד ועוד ידיעות מרות על שנות זעם וחימה ועל תשפוכת דם צדיקים. אנ"ש שבורים ורצוצים היו כשבאת עדיהם הבשורה המרה שכל קהילות הקודש קארלין וסטאלין ומשפחת רבותינו הקוה"ט נעקדו על קידוש ה' הי"ד, והעלו בדעתם כי ה' השבית, חלילה, גואל וניר לבית דוד.

בחודש אייר תש"ו נמסכה רוח חיים ותקוות־אחרית בלבבות אנ"ש בארץ הקודש, עם עבור הרינה במחנה בבשורה כי נשאר חוטר מגזע ישי, נצר למשפחת המלוכה אוד מוצל מאש,

צעיר בניו של מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א, ה"ה מרן אדמו"ר זיע"א שניהל עד עתה את ממלכתו בעיר לויצק שבוואהלין.

ויהי בבוקר יום השישי פר' בחוקתי, שבת חזק, כ"ג באייר תש"ו, עלה ארי מבבל והפציע אור בהיר, ולאחר המתנה ממושכת של קהל אנ"ש החסידים, הופיע מרן אדמו"ר זיע"א בקדשו על אדמת הקודש בנמל חיפה. קהל אנ"ש מכל ערי הארץ שבאו לנמל²⁹, קבלו את פני קדשו בהתרגשות גדולה ובברכת 'שהחינו', ואף שבתו את השבת בצלא דמהימנותא בחיפה.

עוד באותו יום ערש"ק נכנס הגה"ח רבי משה צבי הולצברג ראש ישיבת 'פאר ישראל' אל מרן זיע"א כעבדא קמיה מריה ואמר: הנני מוכן ומזומן למסור את הנהלת הישיבה 'פאר ישראל' תחת חסות מרן זיע"א. והנני כעבד לאדוני לעשות ככל אשר יורני. מרן זיע"א הורה לו שיעלה זאת על הכתב, ורבי משה צבי התיישב תיכף ומיד לכתוב כתב נשיאות בו נמסרת בעלות הישיבה לכ"ק אדמו"ר, וכי הוא הנשיא והמחליט היחיד על כל עניני הישיבה.

לאחר מכן הורה מרן זיע"א גם להנהלת ישיבת 'בית אהרן' לעשות כן, וביום ד' סיון, לקראת חג השבועות ובואו של מרן זיע"א לערוך את החג בקרב אנ"ש בירושלים, מסרו מנהלי הישיבה כתב נשיאות לידי. לאחר שהנהלות שתי הישיבות קיבלו את מרות הקודש והיו לאחדים בידיו, הורה להם מרן זיע"א להתאחד לישיבה אחת והיה המשכן אחד. מרן זיע"א אף העניק לה אז את שמה הקדוש 'ישיבת קארלין-סטולין בית אהרן וישראל' עד היום הזה.

על כך ועל המשך דרכה של הישיבה הק' – בפרק הבא אי"ה.

**בפרק הבא אי"ה: לתולדות ישיבת בית אהרן וישראל – ירושלים ת"ו,
כולל ישיבת בית אולפנא בית אהרן וישראל – ירושלים ת"ו**



29 הגה"ח רבי חיים מענדל קאסטרומעצקי ז"ל הסתובב בין החסידים וזירזו בכולם לנסוע לנמל חיפה לקבל את פני הקודש באומרו: "כשם שמצוה להניח תפילין, כן מצוה לנסוע לקבל את פני רבינו".

הערות

בענין הסתרת מידע בשידוכים ובענין מקח טעות בנישואין

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל, ראיתי המאמר הנפלא של ידידי הרה"ג ר' דוד בריזל שליט"א בענין הסתרת מומים בשידוכים, והנני להעיר בזה כדרכה של תורה.

במה שהביא (באות ג') דברי הפוסקים שדנו באופן שיש מום במקח או בנישואין שלא יתוודעו לעולם אם נחשב מום, והביאו דברי התוס' ביבמות (דף ב: ד"ה או) באילוניות באופן דלא ידע מזה עד מותו, דשיטת ה"ר אברהם מבורגויליה שאינו מום כיון שאם היה נודע לו אולי לא היה מקפיד, והתוס' הקשו עליו שגם אם לא נודע לו הוי מום גמור, ודימהו לכל מום ע"ש.

אמנם נראה לדון בזה, שמצינו בדברי התוס' ביבמות דף נ"ו (ד"ה מת ונפלה) שכתבו בכל מום שאין לו קפידא ולא נודע לו מהמום אין הקידושין מתבטלים למפרע, וז"ל התוס': מת ונפלה לפני יבם חרש אוכלת - וא"ת ואמאי אוכלת וניחוש לסימפון שהרי לא בדקה שלא הספיק לכונסה עד שנתחרש וכו' ואור"י דלא חיישינן לסימפון אלא כשיכול הדבר להתגלות שיש סימפון ויהיו קידושי טעות, אבל הכא דנתחרש לא חיישינן שמא יתפקח וימצא סימפון עכ"ל. ומבואר שכתבו כן בכל מום שאם נתחרש ולא יתוודע מהמום ולא יפריע לו המום, לא הוי מום לפסול הקידושין.

ועי' בחידושי ר' מאיר שמחה שם שכתב על דברי התוס' וז"ל: כעין כוונה שניה נראה, שכיון שחשק בה וחפץ בה רק שיש בה מום שלא נודע אליו, נמצא דאדעתא דלא יתוודע אליו אין אדם מקפיד במומין, ומתחלה לא היו קדושי טעות, דאינו דומה לשאר מקח שהחפץ עשוי להוריש ולהמכר ודמיו פחותים עבור מום לכן הוי מקח טעות, אבל איתתא לא חזיא רק לדידיה וכי לא יתוודע אליו כל ימי חייו מהמום תו לא קפיד. ומה"ט צדדתי לענין כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה והבעל אינו יודע, דאין מצוה להגיד לו, דמשום השבת אבדה דכתובה שתטול ממנו אין חשש כיון שלא יתוודע אליו, ואי משום הכתובה שאסור לשהות בלא כתובה דלא סמכא דעתה דילמא יתוודע אליו ולא תטול ותהיה קלה בעיניו להוציא, ע"ז יש לסמוך כיון דיש חרגמ"ה שלא לגרשה בע"כ סמכא דעתה כדברי רמ"א (סי' ס"ו ס"ג) יעו"ש, ודלא כהעין יצחק (סי' ס"ז). אחר ראיתי בספר זכרון יוסף (סי' ד') שהוא גיטא מהמבורג, בעובדא שזינתה רק שאינו יודע שהיא מינקת ועשו מעשה מהתוס' שלא להודיעו יעו"ש עכ"ל. ובתשו' הזכרון יוסף משמע עוד יותר שגם לכתחילה אין חייב להודיעו ע"ש.

ובאמת שיש לתמוה בזה בסתירת דברי התוס', שבדף נ"ו כתבו סברא זו שאם התחרש ואין מפריע לו אין הקידושין מתבטלין, ואילו בדף ב' לגבי איילוניות לא כתבו סברא זו ונקטו שגם כשמת ואין מפריע לו מתבטל הקידושין למפרע, ונראה ליישב דברי התוס' עפ"י מה שכתב האבני מילואים סי' ל"ט (סק"ג) שכתב שלפי שיטת הר"ן בכתובות אם קידשה ע"מ שאין עליה מומין ומת ולא הקפיד הוי קידושין, והקשה מדברי התוס' ביבמות לגבי אילוניות, וכתב ליישב וז"ל: ובתוס' רפ"ק דיבמות (ב, ב) ד"ה או שנמצאת איילונית הביאו תוספתא נמצאו אילונית בין בחיי בעל בין לאחר מיתה צרותיהן מותרות ע"ש. ואפשר לחלק דאילוניות שאני דאינו מחמת תנאי אלא הוא בסתמא מקח טעות מש"ה נתבטלו תיכף הקידושין אפילו קודם שנודע אבל אלו שהוא מחמת תנאי דעתו ה' שלא יתבטלו הקידושין מיד אלא שיהי' הדבר תלוי עד שידוע לו בנדרים ובמומין עכ"ל. ומבואר שמחלק שאילוניות הוי חסרון בעצם המקח ולכן אע"פ שמת ולא הקפיד הוי מקח טעות, אבל בכל המומין אין אומרים כן. [אמנם בבית שמואל שם סק"ד מבואר שלא חילק בזה ע"ש].

וכחילוק זה מבואר בדברי הנתיחה"מ בספרו מקור חיים (סי' תמ"ח סק"ט) שכתב וז"ל: נראה דבאומדנא דמוכח לאו תנאה הוי אלא שיורא הוא, תדע דהא בהמקדש ע"מ שאין בה מומין אם רוצה למחול התנאי הקידושין קיימין [אבה"ע סי' לט ס"ב]. ובמומין גדולים דהיינו איילונות דנתבטלו הקדושין מטעם אומדנא דמוכח לא מהני מחילה וצריכה קידושין אחרים כמבואר באהע"ז עכ"ל. ומבואר כחילוק זה שבאיילונות לא הוי כלל קידושין, ובכל המומים הוי תנאי, ומיושב שפיר דברי התוס' הנ"ל.

ויש לציין לדברי הבית יעקב (סי' ס"ז ס"ח) שמבואר בדבריו שאם היא בעולה אינו מוגדר כמום בעצם כמו איילונות, ובזה מבואר היטב דברי רבי מאיר שמחה שכתב להקל לפי דברי התוס' בדף נ"ו שאין חובה להודיע.

והנה בכל מקח שיש בו מום והלוקח מוותר על המום, האם צריך לעשות בו קנין חדש, עי' בנחלת צבי בסי' רל"ב שכתב בפשיטות שא"צ קנין חדש, ויעוי' במקנה באבהע"ז סי' ל"ח סכ"ד שמחלק בזה שאם הוא מדין תנאי מהני מחילה, אבל אם הוי מכח האומדנא וגילוי דעתו שאינו מסכים לכך, אין מועיל מחילת התנאי וצריך קנין חדש עי"ש. ועי' במלבושי יו"ט סי' א' וב' מה שהשיג עליו בזה.

ועי' באמרי בינה (אבהע"ז סי' ט"ו) שהביא דברי המחנה אפרים (דיני אונאה סי' י"ב) דאע"פ דכל היכא שהלוקח נתרצה השתא ומחל על טעותו חל המקח מעיקרא מ"מ היכא דאייקר המקח ואז לא נוכל לדון ממה דהתרצה השתא ולומר שגם מעיקרא נתרצה כיון דהשתא אייקר ה' יכול אף המוכר לחזור רק מטעם המבואר ב"ב (דף פ"ד), וכתב המחנה אפרים ולפי חילוק זה יראה לענין מקדש את האשה ונמצא בה מום ונתרצה הבעל במורה ומתן דאין הקידושין חלים מעיקרא שאין זה נתרצה אלא השתא דיהבי ליה מתנה עי"ש בנועם דבריו. וכתב האמרי בינה שכן משמע מדברי סמ"ע סי' רל"ב ס"ק י"ב וסי' רכ"ז סק"ט שכתב כשנתרצה אח"כ ה"ל כאילו נתרצה מעיקרא מ"ה אין המאנה יכול לחזור עיין שם ועיין ספר בית יעקב כתובות (דף ע"ג) שכתב וא"צ קנין חדש דאלת"ה מה מהני נתרצה והטעם משום דיכול לומר בלבי ה' שכל שאין הדברים שבלב סותרים דברים שבפה דברים שבלב הוי דברים עי"ש ולפי"ז כשאומר שאז ל"ה מתרצה רק עכשיו יש לו סיבה דנתרצה צריך קנין חדש. אמנם בש"מ ב"ב נראה דהא דמהני נתרצה היא מטעם קנין חצר וצ"ע שם בדבריו עכ"ל.

ומבואר דלפי דעת המחנ"א והבית יעקב כל שמברר שהתרצה למפרע ולא איכפת ליה מום זה, א"צ קנין חדש, אבל אם הקפיד והתרצה מטעם אחר, כגון שהעסקנים הבטיחו ליתן לו כספים וכיו"ב, אזי צריך קידושין מחדש, והאמ"ב דן בזה מדברי השיטמ"ק שלא משמע כן.

ויש לציין שעיקר נדון זה דומה קצת למה שמצינו דבהכנים אוכל לפיו לגבי מי שאינו יודע אינו מום ולגבי מי שידע הוה מום, כמבואר בגמ' חולין דף ע"א, ומבואר בתוס' ישנים יומא דף פ"א שכן הוא גם לדיני מזיק, ואף דמטי משמיה דהגרי"ז דע"כ גם לזה שידוע אינו מום והוי רק כאיסטניס, אך בתוס' שם מבואר דלא כדבריו. ועי' מה שכתבתי במשנת משה חולין דף ע"א.

בברכה
זלמן דישון

תגובת הכותב

ראיתי דבריו הנפלאים של ידידי הגאון רבי זלמן דישון שליט"א שבבקיאות נפלאה הביא כל דברי הפוסקים בזה, והביא בזה דברי התוס' ביבמות דף נ"ו שכתבו שאם הבעל נהיה חרש אין מתבטלים הקידושים מחמת המום כיון שאין לו קפידא בזה, ומאידך מבואר בתוס' ביבמות דף ב' לגבי איילונות שגם אם מת ואין לו קפידא אמרי' שהקידושין מתבטלים למפרע אע"פ שאין לו קפידא לאחר שכבר מת, וכתב לבאר החילוק בדברי התוס' עפ"י מה שכתבו האבנ"מ והמקור חיים שבאיילונות הוי מום גמור שלא התרצה כלל לאילונות, ולפיכך אע"פ שאין לו סיבה לקפידא מ"מ לא היה קידושין, אבל בכל מום לא הוי פגם בעצם אלא תלוי בקפידתו ואם נהיה חרש ואינו מקפיד אין הקידושין מתבטלין, ודפח"ח.

ויש להגדיר הדברים, עפ"י מה שכתב בדברי מלכיאל (ח"ב סי' פ"ה אות ו') שדן בכל מקח טעות אם צריך לעשות קנין חדש, וכתב לחלק שבאופן שהטעהו באותו מין אלא שיש בו פגם, חל המקח בתחילה, אלא שיש ללוקח זכות תביעה לבטל המקח, ועל כן כשהוא מוותר על תביעה זו ומסכים שהמקח יתקיים,

אין צריך קנין חדש, וחל המקח למפרע. אך באופן שהטעה אותו ונתן לו מין אחר, לא חל המקח כלל וצריך לעשות קנין חדש. ולפי"ז באיילוניות הו"ל כשני מינים, ולכן לא מועיל מה שאינו מקפיד, אבל בכל מום הוא כמין אחד ולפיכך מועיל מה שאינו מקפיד שלא לבטל הקידושין.

אכן בעיקר מה שכתב המקור חיים שבאיילוניות הוא מום גדול שאין מועיל מחילה וצריך קידושין מחדש, יש לתמוה שמדברי התוס' ביבמות בדף ב' שם מבואר להדיא שלא כדבריו, שהתוס' בסיום דבריהם כתבו וז"ל: אף על גב דבקידישה על תנאי וכנסה סתם איכא למ"ד בהמדר (כתובות עב:) דבעיא גט היינו דוקא בשאר מומין דאיכא דמחיל אבל אילוניות שום אדם אין מוחל. ואפי' לאביי דמפרש טעמא משום דאין אדם בועל בעילת זנות, היינו בשאר מומין דמסיק אדעתיה, ובדעתו אפי' יהיו בה מומין בועל לשם קדושין, אבל אילוניות דלא שכיח לא מסיק אדעתיה, ומשום חשש אילוניות לא יהא בועל לשם קדושין עכ"ל.

ומבואר להדיא בקושייתם שהקשו שכשם שבקידישה על תנאי וכינסה אמר' שהיא מוחלת על התנאי, גם באיילוניות בשעה שכונסה יש בזה מחילת התנאי, ומפורש להדיא דמועיל מחילת התנאי, אלא שהתוס' מתרצים שודאי אינו מוחל על התנאי כיון שאין אדם מוחל על מום כזה.

ולכא' יש מקום ליישב דהתוס' ס"ל דהא דכונסה יש בזה כוונה לקידושין בשעת הביאה, וכשיטת הרשב"א בכתובות דף ע"ב דהא דמהני בכנסה אינו משום מחילת התנאי אלא משום שהתכוון בביאה לשם קידושין, [וכן הוזכרה סברא זו בתוס' בכתובות (דף ע"ג סוד"ה לא) דאי חופה קונה אמר' בשעת הבעילה התכוון לקידושין]. ולפי"ז אפשר"ל דזהו קושיית התוס' דבשעה שכונסה התכוון לקדשה לשם קידושין. אמנם נראה שלא שייך לפרש כן בדברי התוס', שהרי כתבו בהמשך דאפי' לאביי דמפרש הטעם משום דאין בועל בעילות זנות ובעל לשם קידושין, מ"מ לא שייך לומר כן הכא משום דלא מסיק אדעתא לבעול לשם קידושין משום דלא שכיח תהיה איילוניות. ואם כוונת התוס' בעיקר קושייתם היה עפ"י שיטת הרשב"א שמתכוון לשם קידושין בשעת הביאה, א"כ היה להתוס' לתרץ כן גם לגבי מחילת התנאי, שאין מתכוון לבעול לשם קידושין משום דלא סבר שיש לה מום זה, וכמו שכתבו בהמשך דבריהם. ומוכח להדיא דהתוס' ס"ל שמחילת התנאי הוא מחילה בעלמא ודלא כשיטת הרשב"א, אלא ס"ל דאיילוניות לא הוא מום בעצם ואינו כמו שני מינים ממש, אלא הוא כמין אחד שבשעה שמוחל א"צ לעשות קידושין מחדש, ודלא כמו שכתבו האבני מילואים והמקור חיים. [וגם מה שכתב במקור חיים שכן מבואר באבן העזר, כבר תמחו בזה שאין דבר זה מבואר בשו"ע].

ומעתה שהוכחנו בדברי התוס' בדף ב' דס"ל דאיילוניות הוא כמו שאר המומין דמועיל מחילת התנאי, הדרא הקושיא שהקשה הגר"ז דישן שליט"א דהתוס' סותרים דבריהם, בדף ב' כתבו שאם מת הבעל אע"פ שאינו מקפיד על כך שהיא איילוניות מתבטלים הקידושין למפרע, ובדף נ"ו כתבו שאם התחרש ואינו מקפיד בזה אין הקידושין מתבטלין למפרע.

ועוד יש להקשות בעיקר דברי התוס' בדף ב' שכתבו וז"ל: וה"ר אברהם מבורגויליה תירץ בנמצאת אילוניות בחיי האב והקפיד אבל לאחר מיתת דלמא אם היה קיים לא היה מקפיד ולא נהירא דבהדיא קתני בתוספתא (פ"א) נמצאו אילוניות בין בחיי הבעל בין לאחר מיתת צרותיהן מותרות עכ"ל. ומבואר דשיטת רבי אברהם מבורגויליה שבאיילוניות הוא כמו כל מום שאם אינו מקפיד אין הקידושין מתבטלין, וע"ז כתבו התוס' לחלוק עליו.

ויש להעיר בדברי רבי אברהם מדוע נקט הסברא ש'אולי' אם היה הבעל קיים לא היה מקפיד, שלכאור' יש בזה טענה גדולה יותר, שכיון שכבר מת ואין מפריע לו מה שהיא איילוניות, נמצא ש'ודאי' אין לו קפידא בזה ואין הקידושין מתבטלין, וכמו שכתבו התוס' בדף נ"ו לגבי שאר המומין שכל שלא התגלה לו ואינו מקפיד אין הקידושין מתבטלין [ובאמת שבתוס' ישנים בדף ב' שם הביא סברת רבי אברהם באופן אחר, וז"ל: וה"ר ר' יעקב מקורביל מפרש דמאי אמרת דלמא איילוניות היא וא"כ לא היתה אשת אחיו. לפי שאלו היה יודע שהיא איילוניות לא קדשה. כמו כן נמי אם היה יודע בבירור שימות כשהיא קטנה לא יקפיד בזמן מועט כ"כ אם היא איילוניות עכ"ל. וגם בדבריו לא הוזכר כלל הסברא שכתבו התוס' בדף נ"ו שכיון שמת לא איפכת לו, אלא כתב שאם היה נודע לו שימות היה מסכים לכתחילה, ולא הוזכר הסברא שאינו מקפיד כיון שלא נודע לו בשעה שהיה חי].

ועל כן נראה לבאר בישוב סתירת דברי התוס', דעיקר דברי התוס' בדף נ"ו איירי כקידשה ואח"כ נתחרש, וגם לאחר שנתחרש הוא צריך לאשתו ומעוניין שהקידושין יתקיימו, שהרי הוא זקוק לאשה גם

כשהתחרש, ובוזה חידשו התוס' שאע"פ שבשעה שקידשה היה מקפיד אם היה נודע לו שיש לה מומים, אך כיון שכל הסיבה שמקפיד מפני שמפריע לו המומים ועל כן אינו רוצה לישאנה לאשה, מ"מ על הצד שלא יפריעו לו מומים אלו, אין הקידושין מתבטלין כיון דניחא ליה באשה זו שיש עליה מומין, ובוזה מובן היטב דברי התוס' דכיון שהתחרש אין בזה חשש של סמפון שאע"פ שבתחילה היה מקפיד בה, מ"מ במצבו הנוכחי שהוא חרש אינו מפריע לו ואינו מקפיד בזה, וכיון שהוא זקוק לאשתו ואינו מעוניין לבטל הנישואין, על כן אינו נכלל בכלל התנאי שהסכים לינשא לה רק ע"ד שאין לה מום, שכל התנאי שמקדשה בתנאי שאין לה מומים היינו במצב שיפריע לו המומין, אבל אם לא יפריעו לו המומין ומעוניין שהנישואין יתקיימו, על דעת כן לא הקפיד ושמיר אין הקידושין מתבטלין.

אמנם בדברי התוס' בדף ב', מדובר שמת בעודה איילונית, בזה ס"ל להתוס' שאע"פ שאין מפריע לו עתה שהיא איילונית, מ"מ כיון שכבר מת ואינו זקוק לאשה אין אנו אומרים ש'התרחצה' והסכים על מצב כזה, שדוקא באופן שהוא מעוניין בקידושין במצב שהמומים לא יפריעו לו, אזי אינו נחשב מום, אבל אם מת ואינו זקוק לאשה, ובשעת הקידושין הקפיד על כך שלא תהיה איילונית, הרי זה מבטל הקידושין למפרע. ומובן שפיר הא דס"ל להתוס' בהמשך דבריהם דאיילונית מהני מחילתו, שבאמת הוי כמו שאר המומין שמקדשה על דעת שאין לה מום ועל דעת שיקפיד על המום, ואם ימחל לה על כך מתברר למפרע שהקידושין חלין, וכמו שאר המומין. ובוזה מיושב הא דנקט רבי אברהם דאולי אם היה חי לא היה מקפיד, דיש לתלות שאדם זה אינו מקפיד כלל על איילונית גם אם היה נשאר חי, ובאופן כזה ס"ל לר"א שאין הקידושין מתבטלין, אבל לא ס"ל כסברא שכתבו התוס' בדף נ"ו שאינו מקפיד כשהוא מת, שכיון שמת ואינו זקוק לאשה ובתחילה הקפיד על מצב כזה שאם יחיה יקפיד, מתבטלין הקידושין למפרע.

ולפי הסבר זה בדברי התוס' בדף נ"ו, יתיישב שיטת העין יצחק ודעמיה שדנו שבאופן שהיא בעולה או שאר מומים ולא נודע לה, שנחשב מקח טעות ויש חובה להודיע לבעל, וקשה דהרי בדברי התוס' מבואר שאם התחרש ואין מפריע לו לא הוי מום, ולפי האמור יש לחלק שדוקא באופן שהתחרש ואין לו כלל קפידא במומין שלה, שעבור חרש אין נפק"מ בזה ואינו מקפיד כלל, בזה ס"ל להתוס' שאין הקידושין מתבטלין, אבל באופן שיש מום גמור שאם יתוודע לו הוא יקפיד, וגם עתה הוא מקפיד אלא שלא נודע לו, בכה"ג שפיר הו"ל מום גם באופן שלא נודע לו, ועל כן שפיר נקט העין יצחק ודעמיה שגם אם לא נודע לו שהיא בעולה מ"מ כיון דהוי מום מתבטלין הקידושין.

והנה בעיקר דין מקח טעות בקידושין ובמקח וממכר, באופן שהתברר שהיה מום שמתבטל הקידושין והמקח למפרע, מצינו בזה מחלוקת הפוסקים בגדר הדברים, דהרע"א (מהדו"ת סי' נ"א) כתב שכל מקח טעות הוי מדין תנאי, ובאופן שאין מועיל תנאי כמו בחופה שליטא בשליחות וליתא בתנאי, אין בו דין מום עיי"ש. אמנם בבית הלוי (ח"ג סי' ג') כתב שא"צ בזה לדיני התנאים אלא הוי אומדנא שלא הסכים למקח כזה עיי"ש. ולפי דעת הבית הלוי בכל מום במקח הוי כמו שני מינים שרצה לקנות מין אחד ונתן לו מין אחר, שהמקח לא חל כלל שלא הסכים למקח זה, ולדעת רע"א המקח קיים ורק מדין תנאי הוא מתבטל. ולכאור' נפק"מ אם צריך קנין חדש, דלפי הבית הלוי צריך קנין חדש ולפי הרע"א אין צריך קנין חדש. ומדברי האבנ"מ והמקור חיים שהביא הגר"ז דישון מבואר דחילקו בין סוגי המומים, שאם הוא תנאי ע"מ שאין בו מום, הוי מדין תנאי, אבל אם הוא דבר שאין צריך להתנות בו, כמו באיילונית, בזה ס"ל כהבית הלוי דהוי מום בעצם שלא חל המקח כלל, ולפיכך כתבו שצריך קנין חדש, וכאמור דמדברי התוס' ביבמות דף ב' מבואר לכאור' דלא כדבריהם אלא גם באילונית הוי כמו כל מום שמועיל מחילה.

בברכת התורה

דוד בריזל

במעם המנהג שלא לענות אמן אחר ברכת 'ברוך שפטרני'

כשבא הבן לכלל מצוות מברך האב ברכת "ברוך שפטרני" וכו' - ולמנהג רוב העולם מברכה בלא שם ומלכות (שו"ע סי' רכ"ה סעי' ב' ובפוסקים שם). והנה עמא דבר שלא לענות אמן על הברכה הלז, אלא מפטירין מיד איחול מזל טוב. ויל"ע דאיברא דבברכה בלא שו"מ אין חיוב לענות אמן, אך מאי שנא מכל

ברכה שהאחד מברך את ישראל, שנכון לענות אחריה אמן, כדאיתא במדרש הובא במשנ"ב סי' רט"ו (ס"ק ט'), וכ"ש כאן שמברך להקב"ה.

ואולי י"ל בדמכוון הנהיגו כן בכדי שע"י זה יזכרו הדין שברכה זו נאמרת בלא שם ומלכות, ולא יטעו לברכה בשו"מ. (ודומה קצת למה דכתבו הפוסקים בסי' קכ"ז לגבי ברכת כהנים, דאם הש"ץ אומר, אזי אין עונין אמן אלא כיה"ר, בכדי שלא ייראה כזר המברך).

ודאתאן ברכתא לידן נימא בה חד ותרי מילין, דבברכת הגומל (המובאת בסי' רי"ט סעי' ב') דעונין אחרי המברך מי שגמלך וכו', יש לזכור להקדים ולענות 'אמן'. וכמו"כ בעת שמברכים "מי שברך" ליולדת וכד' לעולה לתורה, והציבור מכריז בקול גדול "מזל טוב", דנכון להקדים ולענות אמן, וכדברי המדרש הנ"ל.

יצחק יעקב גוטליב

קרלין סטולין ביתר יצ"ו

בענין בעה"ב שהקדים שברו לפועל ובדעת הריטב"א בזה

במחנ"א (הל' שכירות פועלים סי' ג') העלה לדינא דבעה"ב שהקדים שברו לפועל זכה הפועל בשכר, שאין בעה"ב יכול לחזור בו, אפילו לא התחיל מלאכתו. וראייתו מההיא דב"מ (דף מ"ח). אמר רבא קרא ומתניתא מסייע לר"ל, מתניתין מאי דתנן נתנה לבלן מעל, ואמר רב דוקא בלן דלא מיחסר משיכה, ופרש"י לבלן. בשכר שירחצנו בבית המרחץ. דוקא בלן. קתני דמעל הנותן משום דשכירות גמורה היא בנתינת הפרוטה ואין יכול לחזור בו שאין כאן מה למשוך ע"כ. הרי דאינו לומד כתוס' דהטעם שבלן מעל מיד משום דשכירות קרקע הוא, אלא רש"י מפרש דהיכא דליכא מה למשוך קנה בכסף. וא"כ לדידן דקיי"ל כר' יוחנן דכסף קונה, א"כ בכל שכירות אפילו באומנות שיש מה למשוך מעל, א"כ הגם שחז"ל עקרו קנין כסף, בשכירות מטלטלין לא ביטלו קנין כסף כמ"ש הרמב"ן והריטב"א בפרק השואל, א"כ בכל מקום שהקדים בעה"ב שברו אינו יכול לחזור.

ובתוך דבריו הביא דברי הריטב"א (דף מ"ח) שכתב על פירוש רש"י 'ולפירושו צ"ל דלאחר רחיצה הוא שנותנו לו, דאי קודם רחיצה הא לא זכה בו שאינה לשכירות אלא לבסוף או מתחילה ועד סוף' ע"כ. ומשמע מהריטב"א דאפילו היכא שהקדים שברו לא זכה בו הפועל ויכול בעה"ב לחזור בו. ותמה המחנ"א על הריטב"א דבמשנה מפורש נתנה לבלן מעל אע"פ שלא רחץ וכן פרש"י בסוגיין. ועל קושיא זו לא מצאנו מענה.

אמנם בנו של המחנה אפרים הר"ר יהודה נבון הגיה שם להקשות עוד, שהריטב"א סותר לדבריו במקו"א שהובאו במחנ"א סי' א', דבעה"ב שהקדים שברו לפועל אין הפועל יכול לחזור בו, וא"כ כל שכן שבעה"ב אינו יכול לחזור בו.

ונראה לי ליישב דברי הריטב"א מתמיהת הר"י נבון, ושאין מדברי ריטב"א אלו ראייה נגד דין המחנ"א.

דהנה המרדכי הביא מהאו"ז¹ דהכי פירושא דגמ', דוקא בלן שאין מה למשוך, ולכן מודה ר"ל דכסף קונה אפילו מטלטלין, ויצא לחדש דכוותה לר"י בנכרי שדינו במשיכה, במידי דאין מה למשוך קונה בכסף, וכמש"כ התוס' (ב"מ דף מח. ד"ה נתנה לסיטון) אליבא דר' יוחנן משנה דבלן איירי בנכרי, ולפ"ז בהמה המבכרת ביד ישראל, ורוצה לפטור העובר מבכורה, יקבל פרוטה מגוי כיון שהעובר אי אפשר למשכו, ומועיל אפילו לדידן דקיי"ל כר' יוחנן דגוי במשיכה. ועוד הוסיף המרדכי לחדש ולדמות, דהתוס' (ע"ז דף עא.) כתבו דאפילו למ"ד גוי אינו קונה במשיכה, היינו במקח וממכר, דשייכא ביה מעות, אבל מציאה קונה במשיכה והגבהה, דאל"כ במה יקנה. והיינו כנ"ל כמו דהיכא דלא שייך משיכה כו"ע מודו דכסף קונה, ה"נ היכא דלא שייך כסף כו"ע מודו דמשיכה קונה. וכך רגילין הפוסקים לפרש סוגיא זו.

1 ולמעין יראה שעפ"י פרש"י באו לפרש כן, וכן הוא ממש בפרש"י שלפנינו כמוש"כ המחנ"א, שפירש"י ואע"פ שעדיין לא רחץ.

אמנם הריטב"א לא כך היה דעתו, שהוציא מפרש"י לדבריו צ"ל שנותנו אחר הרחיצה אבל קודם לא זכה הבלן ולא מעל הנותן, ורק אחר רחיצה שנתחייב לו שכרו זכה הבלן במעות. הרי שלא נתחדש בכאן דלר"ל דמעות אינן קונות מטלטלין, יודה במידי דלא מחסרא משיכה שמעות יקנו, ולעולם בעי משיכה ואז זוכה שכנגדו במעות או שזוכה במעות בגביית שכר מלאכתו או כליו.

ודבר זה מתיישב היטב בדעת הריטב"א דהא איהו סבר (ב"מ דף מז: וכן בע"ז דף עא.) דלמ"ד משיכה אינו קונה, אפילו מציאה ומתנה אינו קונה במשיכה, ולא אמרינן כיון שא"א בכסף קונה במשיכה. הרי כמו שהמרדכי דימה להדדי משיכה וכסף כל אחד במקום שלא שייך מתקיים ע"י שני [כגון כשא"א ע"י משיכה מהני כסף, וכשא"א ע"י מעות מהני משיכה], א"כ ה"ה להריטב"א שסבר דאפילו היכא דלא שייך כסף אין משיכה מועיל, ה"נ היכא דלא שייך משיכה לא אמרינן שמועיל כסף, וזה ברור בדעת הריטב"א.

וביאור הסוגיא עפ"י הריטב"א (בפרש"י) מתפרש כך, מסייע לר"ל מתני' נתנה לבלן מעל ואמר רב דוקא בלן הוא דלא מחסרא משיכה. פירוש: בבלן אין שום דרך שייצא הפרוטה של הקדש לחולין אלא ע"י נתינה לבלן, ולא ע"י משיכת הדבר שכנגדו, ומיהו היינו שנותנו אחר רחיצה, כמו שכתב הריטב"א, אי נמי אחר שרחץ מעל בנתינה שנתן קודם רחיצה שאז נתקיימה נתינתו למפרע. אבל מידי אחריתא דמחסרא משיכה לא מעל עד דמשך. פירוש: נתינת הפרוטה אין פעולתה מעשה המעילה, שלא נגמר הנתינה עד דמשך ובמשיכת הכלי אומנות נגמר הקנין והפרוטה יוצאת לחולין ברשות האומן, אך ודאי שאין הפירוש דבכה"ג [שיש מה למשוך] אף אם כבר עשה האומן מלאכתו לבעה"ב, ונתחייב בעה"ב השכר ונתנו לו, ועדיין לא משך הבעה"ב כליו, לא ימעול עד דמשך, דהא ברותא היא. אלא, כיון שיש עוד דרך להחליט הפרוטה ביד האומן ע"י משיכת כליו, אפילו קודם שעשה המלאכה, זה גורם שיוחשב שאין הנתינה לבדה פועל המעילה עד דמשך.

נמצא שהחילוק בין בלן לשאר בעלי אומנות הוא בהגדרת מעשה המעילה, בבלן ע"י נתינה גרידא, ובשאר בעלי אומנות אין הנתינה לבדה פועל המעילה עד דמשך, [הגם שאף בלא משיכה שייך מעילה, כגון אחר שעשה מלאכתו, מ"מ כיון שיש מה למשוך, אין המעילה מתייחסת לנתינת הכסף עצמה].

ופירוש זה דחוק מאוד, דלפי"ז אין שום נפק"מ לדינא בין בלן לשאר אומנויות אלא בהגדרת אופן המעילה היאך נעשית, אי ע"י הנתינה או ע"י עד דמשך, ודחוק לומר שרב אתא לאשמעינן דוקא בלן לומר הגדרות ותוכן פעולת המעילה בלא נפק"מ, וכן לשון עד דמשך משמע כפשוטו, דבלן מעל אפילו קודם שרחץ, משא"כ שאר אומנויות עד דמשך, ולפירוש הריטב"א נמצא להיפך דבשאר אומנויות יש אופן שימעול קודם המלאכה ע"י משיכת כלי האומנות ובלן לא מעל רק אחר שרחץ, ולהריטב"א צ"ל דעד דמשך אינו לאח? המעילה בזמן אלא בתוכן המעילה, והוא דחוק מאוד ולא ידעתי פירוש אחר.

משא"כ לר' יוחנן יש לדון בב' אופנים א' שכיון שישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, ושעת התשלום הוא הקנין, לכן אפילו בשאר בעלי אומנות המעילה אינו אלא אחר שנעשה מלאכתו, ב' כיון דר' יוחנן כסף קונה [ולא משיכה], המעילה מתייחסת לנתינת המעות לבד, וכמו בכל קנין כסף שקונה המוכר את הכסף קודם שקיבל הלוקח החפץ, הכא נמי קנה האומן את המעות קודם שעשה מלאכתו, והא דקאמר הריטב"א שאחר הרחיצה הוא שנתנו ואז מעל, היינו לר"ל שס"ל אין נתינת מעות בלי קבלת חפץ, וכל זמן שלא קיבל החפץ המעות ברשות מוכר, הכא נמי בבלן לא מעל רק אחר רחיצה.

ולפי דרך הב' אין מהריטב"א הכרח דלא כמחנ"א ולעולם המקדים שכרו לפועל זכה בו הפועל, ואין בעה"ב יכול לחזור בו, ולא אמרינן ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, דהריטב"א לא קאמר אלא לר"ל דכסף אינו קנין כלל במטלטלין, אבל לדידן דקי"ל כר"י (וכ"ש בשכירות לדעת הריטב"א דאפילו מדרבנן לא עקרו קנין כסף) ודאי אפשר לומר דהקדמת מעות לפועל הוי קנין. והמחנ"א היה סלקא דעתיה לומר דאם פועל יכול לחזור, הוא הדין בעה"ב יכול לחזור, ומצא בריטב"א הנ"ל כהאי ס"ד שאין הקדמת מעות מפקיע דינא דישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, ואפילו דסוגיין כר"ל, בהאי סברא דהקדמת מעות לפועל אין מחלוקת, דהיינו כדרך א' הנ"ל, והוקשה להר"ר יהודה נבון דברי הריטב"א ידידיה אדידיה, אמנם לפי הנ"ל אתי שפיר.

מאיר ברח"י מרבילו שלימ"א

כולל 'קנין המשפט' - מודיעין עילית

הופיע ויצא לאור עולם

בעודש

ספר

שאלות ותשובות

רבי שלמה ברוך

לרבינו שלמה בן רבי ברוך זלה"ה

מודה ודאן בשנת ה'ש

ב'ק' ארטה אשר ב'ון

חושן משפט

אבן העזר

יורה דעה

יוצא לאור לראשונה מתוך כתב היד

על ידי

מכון בית אהרן וישראל



שנת רבי שלמה ברוך - תשפ"ג לפ"ק

פנח'ק ירושלים ותב'א

ניתן להשיג במשרדי המכון ובחנויות הספרים המובחרות

בשורה טובה
לשוחרי חו"מ וללומדי מסכת בבא מציעא

ספר

נתיבות המשפט

לרבינו יעקב זצ"ל

אב"ד דק"ק ליסא

מהדורת מורשה להנחיל

הלכות שומרים

עם

הנהגות מהרש"ם

לרבינו אב"ד ברעז'אן

ונוסף על זה

הערות

נתיב בינה

והוא ליקוט מדברי הפוסקים על דברי הנתיבות המשפט

בתוספת נוסף ממה שחנני השי"ת

בנימין זאב בהרה"ג נחמיה שליט"א מרק

שנת תשפ"ב לפ"ק

מופץ בחנויות בכל הריכוזים התורניים

ואצל המחבר בטלפון 0527131047