

ב"ה
שנה לג
גליון ה (קצז)
סיון - תמוז תשע"ח

קובץ בית אהרן וישראל

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

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 5370106 – 02 פקס. 7978992 – 053

E-mail: beisaron@zahav.net.il

קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:

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

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

כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" – רמות, ירושלים

כולל ללימוד יו"ד "מתיבתא דרבי יוחנן" – טבריה

כולל ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" עיה"ק טבריה

כולל ללימוד או"ח 'קרלין סטולין' טבריה עילית

כולל אברכים "סטאלין קארלין" – בני ברק

כולל ללימוד או"ח "משנת דוד" – ביתר עילית

כולל אברכים "נזר הוראה" – ביתר עילית

כולל ללימוד הוראה "כתר נחום שלמה" –
ביתר עילית

כולל ללימוד או"ח "תפארת מרדכי" – ביתר עילית

כולל ללימוד או"ח "תפארת אהרן" –
מודיעין עילית

כולל להוראה "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית

כולל ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית

כולל ללימוד ש"ס "אהל שלמה" – מודיעין עילית

כולל ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" –
גבעת זאב

כולל נר ישראל – סטמפורד היל לונדון

כולל "פרי הארץ" ע"י בית החיים העתיק – טבריה

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" – ירושלים

ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" – ניו יארק

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" – ביתר עילית

ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" – ירושלים

ישיבה קטנה "בית אשר" – רמות, ירושלים

ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" – ביתר עילית

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – בני ברק

ישיבת "אהבת אהרן" – בני ברק

ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" – ניו יארק

כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" –
רמות, ירושלים

כולל אברכים "סטאלין קארלין" – ניו יארק

כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" – ירושלים

כולל אברכים ללימוד בעיון "בית אהרן וישראל" –
ירושלים

כולל אברכים ללימוד ש"ס "היכל רבינו יוחנן" –
ירושלים

כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" –
ירושלים

התוכן

גנוזות

ה	רבי יצחק ב"ר אליעזר מזיא זצ"ל מחכמי אשכנז	הערות על טור חו"מ (ב)
טו	רבי משה אגוזי זלה"ה (- ת"ק -)	ליקוט חידושים
יט	רבי יצחק ברכיה סנגויניטי זלה"ה מו"ץ בוירצילי, איטליה (תק"ה -)	פירוש עמ"ס אבות פ"א מתוך ספר 'זכות אבות' כת"י

חידושי תורה

מא	הרב דוד הכהן פינק מח"ס 'ברכת חן'	בענין קריאת שמע אי הוי מ"ע שהזמן גרמא או לא
מד	הרב יוחנן בר"ד גוטליב כולל עיון בישיבת 'בית אהרן וישראל' קרלין סטולין, ביתר עילית	בענין עדי קיום בדבר שבערוה
נא	יהודה אשר בר"מ שווארץ ישיבת 'תפארת יוחנן' קרלין סטולין, ביתר עילית	בירור האיך חלו קידושי יצחק ורבקה
נו	יהושע אלימלך ברש"ז טרבילו ישיבת 'תפארת יוחנן' קרלין סטולין, ביתר עילית	בגדר מעות הראשונות לקידושין נתנו
סג	משה צבי בר"מ בוקשפן ישיבת סטולין קרלין, מודיעין עילית	בענין האיסור לשנות תורה שבכתב ותורה שבע"פ כתיבת תורה שבכתב במגילות

בירורי הלכה

עא	הרב שלום מרדכי הלוי סגל ראש כולל 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' קארלין סטולין, ירושת"ו מח"ס "משכן שלום" דיין בבי"ד הגר"נ קרלין	דין ריבית בהפקדת כסף בחשבון של אחרים בבנק נכרי
קג	הרב דוד בריזל בית אולפנא דרבינו יוחנן, רמות ירושת"ו מח"ס 'משפט המזיק' 'שירת דוד'	חיובי תשלומים בישראל שחבל בעכו"ם
קט	הרה"ג ר' יצחק זילברשטיין שליט"א רב שכונת רמת אלחנן, בני ברק	תשובה על הנ"ל
קי	הרב אברהם הירשמן קארלין סטאלין, ירושת"ו	גדר חיוב דיבור בתפילה

ק"ח	הרב יוסף אלבוים קרלין סטאלין, גבעת זאב	ברכת שהחיינו בסיום כתיבת ספר תורה
קכח	הרב דוד מצגר ירושת"ו	כשרות חתיכות דג פילה שאין עליהם כעת קשקשים

לשון חכמים

קלא	הרב אהרן גבאי מח"ס רינת אהרן על הש"ס אופקים	נוסח יי מלכותיה (קאים) לעלם ולעלמי עלמאי
קמג	הרב יוסף מאיר סאפרין	זמני אמירת קדיש, סוגי הקדיש וטעמיהם (א)
קסג	הרב צבי ישי דמן ירושת"ו	ביאור המונח 'תנאי' - תנאי בית דין'

הערות

קסז
בענין לשונות לע"ז שבתורה - הרב שלמה הלוי פראג / על מאמר 'פסח שבשלו בחמי טבריה' -
הרב יחיאל יהודה משה דנציגר, מודיעין עילית / בענין ברכת בשמים ביום טוב החל במוצאי
שבת - הרב אהוד לב, בני ברק / קריאת שמע ע"י רשב"י ור"א בנו במערה - הרב יוסף שאול
הויזמן, סטאלין קארלין, לייקוואד / בדין קריאת המגילה בטבריה עילית - הרב משה גוטשטיין,
קארלין סטאלין, מודיעין עילית / בענין כבוד היום בשבת - הרב עמיחי כנרתי, ר"מ בשיבת
איתמר / בענין פגם במקום העודף על השיעור הנצרך להלכה ובדעת הרמב"ם בגדר רובו ככולו
- הרב יואל משדי, מגדל העמק

תיקוני סופרים

קעה	הרב יעקב מרדכי ברש"ז טרבילו כולל עיון בשיבת 'בית אהרן וישראל' קרלין סטולין, ביתר עילית	תיקון ופירוש ההגה"ה בתוס' נדרים דף עא ע"א
-----	--	--

גנוזות

רבי יצחק מז"א זצ"ל

בגליון קצ"ו הדפסנו הערות על טור חו"מ הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 658, מאת רבי יצחק ב"ר אליעזר מזי"א אשכנזי. כאן אנו מדפיסים את המשך ההערות עד סוף דיני הלואה. לזיהוי הכותב ואוטגרף ממנו, ראה שם.

הערות על טור חו"מ (ב)

סימן נא סעיף ה טור. דאמרינן רווחא שבק למאן דקשיש מיניה ואתא פסול וחתימ וכו'. נ"ב סי' מ"ה סעיף י"ח.

שם סעיף ז טור. הלכתא עדי מסירה כרתי בין בגיטין* נ"ב עיין באבן העזר סי' ק"ל [וקל"ג] ושם נתבאר [דאי] דין גיטין שוה [לגמרי] לדין שטרות¹. בין בשאר שטרות*. נ"ב סי' ס"ט ורמ"ב^{א/1}.

סימן נב סעיף א טור. שטר שיש* בו רבית אינו גובה בו הרבית אבל גובה בו את הקרן וכו'. נ"ב עיין לקמן סי' ע' סעיף י"א וסי' ק'. ודוקא שהרבית* מפורש בשטר דליכא למיחש שמא יגבה הרבית וכו'. נ"ב י"ד סי' קס"א ודו"ק בב"י שם².

שם סעיף ה טור. נמחק או נטשטש* אם רישומו ניכר כשר ואם לאו פסול. נ"ב סי' מ"א. סימן נד סעיף ה טור. לפיכך אין לעדים לכתוב זמן בשובר אלא אם כן זוכרין זמן ההלואה*. נ"ב כצ"ל השטר³.

1 ומובא כאן בפרישה סק"ז, דאין דין גיטין שוה לגמרי לדין שטרות, דבגיטין בעינן דוקא עדי מסירה גם אם יש עדי חתימה, ובשאר שטרות סגי באחד מהן.

1/1^א בס' ס"ט (סעיף ט"ז) כתב: כתב לו בכתב ידו ונתנו לו בפני עדים זהו שטר חוב גמור וגובה בו ממשעבדי משעת מסירה דקיימא לן עדי מסירה כרתי ואפילו אם לא היה כתב ידו היה לו דין שטר גמור אף על פי שפסק רב אלפס שאין הלכה כרבי אלעזר דאמר עדי מסירה כרתי אלא בגיטין אבל לא בשאר שטרות ר"י פסק כרבי אלעזר אף בשאר שטרות וכן היא מסקנת אדוני אבי הרא"ש ז"ל ע"כ. ובס' רמ"ב (סעיף ז') כתב: ואם צוה ליתנו בעדי מסירה בפרהסיא כשר אף על פי שלא צוה כן על החתימה דקיי"ל עדי מסירה כרתי ע"כ.

2 הטור ביו"ד שם כתב וז"ל: בד"א כשאין הרבית בשטר אלא העדים מעידין שפסק עמו ליתן לו רבית אבל אם העדים מעידין שכלל קרן עם הרבית וכתבו בשטר אינו גובה לא קרן ולא רבית עי"ש. וכתב הב"י וז"ל: ורבינו בחושן משפט סימן נ"ב (ס"א) כתב כדברי התוספות דהכא ברבית מפורש עסקינן וכאן כתב דבאין כתוב רבית בשטר עסקינן והוא הדין אם כתוב בו רבית מפורש והעדים לא נפסלו ועל פי הדרכים המפורשים בתוספות והרא"ש ומכל מקום לא ידענא למה לא כתב כאן כמו שכתב בחושן משפט וכו' עי"ש.

3 בפרישה כתב וז"ל: לאו דוקא זמן ההלואה קאמר אלא זמן הכתוב בשטר וכמ"ש בסמוך (ס"ד) ע"כ. אך לא כתב להגיה כמו שכתב רבינו.

סימן נה סעיף ז טור. אבל קודם שיתן השטר לידו יעתיקנו ויקיימנו בעדים ויאמר לפני העדים *האיך בא השטר לידו וכו'. נ"ב [וק]שה למה כאן אמר לפני עדים ושם כתב דין השליש [הלוח] ביד ב"ד י"ל לעיל קיים הלוח אצל שלישי והוא יטריח אחר דייני בית דין להביאם זה לזה אבל הכא שאין הלוח כאן לא מטרחין לשליש למרוח [א]חר דייני לבא זה אל [זה].

שם סעיף ח טור. שטר שיוצא מתחת יד שלישי וכו' ואילו היה השטר ביד מלוה כיון שאינו יכול לקיימו אינו כלום *וכו'. נ"ב סי' פ"ב.

שם סעיף ט טור. ואע"פ שהדבר מוכיח שאינו פרוע אם מת הלוח לא יפרע המלוה אלא בשבועה כדין הבא ליפרע *מן היתומים. נ"ב סי' ק"ח.

סימן נה סעיף י טור. הרי זה לא יתנו למלוה משני טעמים הא' שמא לזה בו ופרעו לפיכך נמצא בידו והפקידו החייב *אצל זה וכו'. נ"ב וא"ת אם איתי דפרע למ[ה] להפקידו היה לו לקרוע השטר י"ל שהפקיד ולא קרע כדי שאם ילוח עוד מאנשי אחרים יאמרו לו אתה חייב הרבה כי כבר לוית מפלוני ואין אתה בטוח לכך הפקיד שטרו כדי להראות שטר זה.

סימן נו נז סעיף ב טור. שטר שלוח בו ופרעו אינו חוזר ולזה בו*. נ"ב סי' מ"ח ונ"ד.

סימן נח סעיף א טור. מי שהוציא שטר על חבירו וא"ל פרעתוך *והשיב לו אמת שקבלתי ממך אבל מלוה אחרת יש לי עליך על פה ובשבילם קבלתים כו'. נ"ב סי' פ"ג.

שם סעיף ג טור. כתב הר' יוסף הלוי וכו' אבל אם מעדיין שנתנם לו ואינן יודעין אם בתורת פרעון *אי בתורת פקדון אי בתורת מתנה לא איתרע וכו'. נ"ב סי' ע"ט.

שם סעיף ד טור. אבל הר' יוסף הלוי פי' דוקא שיש עדים שפרע לו דמי השור דאי לאו הכי היה נאמן לומר סיטראי נינהו במגו וכו'. נ"ב סי' ל' ופ"ג.

סימן נט סעיף א טור. מלוה שהוציא שטר חוב מקויים וטוען הלוח שהוא פרוע והמלוה אומר איני יודע צריך להחזיר לו שטרו ואין עליו אלא חרם שהיה לו לידע בשטרו אם פרוע *אם לאו וכו'. נ"ב סי' פ"ב.

סימן ס סעיף ב טור. ואם לזה הלוח משנים וכתב לכל אחד דאקני וקנה חל שעבוד שניהם כא' בשעה שקנה הנכסים וחולקין. נ"ב ריש סי' קט"ו

שם סעיף ג טור. לפיכך *לוקח שהשביח את הקרקע ובא ב"ח לטורפה ממנו וכו'. נ"ב סי' פ"ה ובא"ע סי' צ'.

שם סעיף ד טור. ואף אם היו ללוה שטרות על אחרים ונתנם או מכרם לאחר המלוה גובה אותם דשטרי בכלל מטלטלין הן ומשתעבדי אגב מקרקעי וכו'. נ"ב עיין סוף סי' רמ"ח.⁵

4 כוונתו להקשות מלעיל בסעיף ו' שכתב שישליש השטר בב"ד וכאן כתב שימסור בפני עדים וא"צ שימסור בידי ב"ד.

5 הטור כתב שם בשם הרא"ש וז"ל: אף על פי שפסק רשב"ם דאין שטר צריך כתיבה רבים חולקים עליו רב אלפס ורבינו חננאל ורבינו תם כולם פוסקין דאין אותיות נקנות אלא בכתיבה ובמסירה ושיכתוב לו קני לך איהו וכל שיעבודיה וכיון דאיכא פלוגתא לא מפקינן ממונא מוקמינן להו בחזקת יורשי ראובן. ואף על פי שפסק רב אלפס שנקנין אגב קרקע היינו שהקנה לן בקנין אגב ואמר ליה קני לך איהו וכל שיעבודיה הילכך לא קנתה אף על פי שהיו בבית והקנה לה כל נכסיו ויש כאן כתיבה וחצירה שהיא כמו מסירה לא קנתה השטרות כיון שלא כתב לה קני איהו וכל שיעבודיה דאית ביה וכו' עכ"ל.

שם טור. ואמרו אע"פ שכותבין כן בשטרות כבר נהגו בכל הארץ הזאת שאין מגבין לב"ח ממטלטלי שמכר או נתן הלוח מפני* תקנת השוק וכו'. נ"ב סי' קי"ג.⁶

שם סעיף ז טור. וביאר עוד בתשובה אחרת אע"פ שהדין בשאר מטלטלי כן אם היה ללוח שטר חוב על אחר ומכרו בעל חוב גובה ממנו דטעמא שאין גובים ממטלטלי שמכר משום תקנת* השוק וכו'. נ"ב עיין לקמן סי' ס"ח סעיף ג' מיישב הרא"ש⁷ ובסי' ס"ו.

שם אבל בשטרות* לא* שייך תקנת השוק דלא שכיח. נ"ב סי' קי"א. קשה למה לעיל אמר א... אף בשטרות שייך [קדימה וכאן אמר אב"ל] לא בשטרות י"ל לעיל [אירי] לענין דינא דגמרא [אין] חילוק אבל כאן אמר [ענין] תקנות השוק ובשטרות לא שייך תקנות השוק.

שם סעיף י טור. והמחייב את עצמו בדבר שלא בא לעולם או בא לעולם ואינו מצוי אצלו חייב אע"ג דקיימא* לן אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם וכו'. נ"ב עיין לקמן ר"ס ר"ט. ה"מ כשהקנה לו בלשון מכר או בלשון מתנה אבל בלשון חוב* חייב וכו'. נ"ב משום שמשעבר..

שם סעיף י ב"י ד"ה והמחייב ומ"ש למ"ד* כתב לו מודה אני לך. נ"ב צ"ל לא מיבעיא. שם סעיף יב טור. כתב רב אלפס בתשובה אם הזהובים שנתן בקנין הוא מטבע שנושאים ונותנים בהן כדרך שנושאים ונותנים במטבע של כסף הרי הקנין אינו כלום שאין מטבע* נקנה בחליפין וכו'. נ"ב ע"ל סי' ר"ג.

שם ב"י ד"ה והרמב"ם כתב בפכ"ב מהלכות מכירה וכו' וזה מבואר* בדברי תשובת הרי"ף ז"ל. נ"ב [כתב בד"מ דאין דבריו מוכרחים] דהרמב"ם [לא כתב דלא] מהני בלשון [נתתי דהוי הוראה] אלא [ר"ל] נותן.

שם סעיף יח טור. אפי' אם הודיעו לשמעון בשעה שכתבו על שמו שע"מ כן כתבו על שמו שיחזור ויעשה לו שטר מכר עליו אפ"ה אין כופין אותו שהרי לא עשה מעשה* שיתקיים התנאי. נ"ב פי' קנין.

שם סעיף יט טור. ואע"פ שהודה לו לעשותו אינו אלא כמפליגו בדברים וחזר בו אבל אם* אמר ללוח בשעת הלואה ע"מ כן אני מלוה לך שתעשה לי שטר בשם שמעון וכו'. נ"ב סי' קפ"ד.

שם סעיף כ טור. כתב הרמב"ם* האומר לחבירו שטר שבידך יש לי זכות בו וכו'. נ"ב סי' י"ו סעיף ג.⁸

6 וז"ל הטור שם: ואם שיעבד לו מטלטלי אגב מקרקעי אז יש להם דין מקרקעי אף לטרוף במה שמכר אח"כ אם כתב לו דאקני וכן לכל דבר וכתבתי למעלה בסי' ס' שאעפ"כ אין נזקקין לטרוף ממטלטלי המשועבדים משום תקנת השוק ע"כ.

7 בכת"י לא ברור מילה זו, ואולי צ"ל: מתשו' הרא"ש.

8 וז"ל הטור שם: עוד שאלה לו [להרא"ש] ששאלת האומר לחבירו שטר שבידך זכות יש לי בו שהורו הגאונים שכופין אותו להוציא אם צריך התובע שיאמר בפירוש מה זכות יש לו בשטר או לא תשובה הוראה זו של הגאונים לא פשטה בארצינו ואין כופין לשום אדם להראות שטר שבידו בשביל טענת אחד שאמר שיש לו בו זכות אם לא שאמר בפני כ"ד דברים שיש להם אמתלא אז יראה השטר לדיינין ויראו אם ימצאו בשטר הזכות שטען זה ובענין אחר אין כופין לאדם להראות שטרו שאין אדם רוצה להשביע את עצמו שידעו העולם עושרו וממונו ע"כ.

סימן סא סעיף ג טור. וששאלת וכו' תשובה* אם אין תקנה בעיר וכו'. נ"ב סי' רמ"ג סעיף י"ב.⁹

שם סעיף ד טור. ועל המטבע* הפחות הנקרא זהובים יתן לו וכו'. נ"ב סי' [מ"ג].

שם סעיף ה טור. וששאלת אשה שיצא* עליה שטר חוב וכו'. נ"ב סי' צ"ו וע"ל ר"ם [צ"ט]¹⁰.

שם סעיף ט טור. ששאלת* מלוה שירד מעצמו לנכסי לזה בלא שומת ב"ד וכו'. נ"ב סי' ק"ג סעיף י"ד.¹¹

שם טור. תשובה* אמת הוא כל מה שנהגו הסופרים לכתוב בשטרות שיש לנהוג על פי מה שנהגו לכתוב וכו'. נ"ב סי' ק"ג.

שם סעיף י טור. והא דכתבין בין בדיני או"ה יש לפרשו שלא לעקור דברי תורה כגון אי גברא אלמא* הוא ואין כח בדיני ישראל לכופו וכו'. נ"ב סי' כ"ו.¹²

שם סעיף יג טור. וכן חקרתי וכו' אעפ"כ נוהגין לכתוב הרשאה אלמא לא נהיגי לדון בלשון הכתוב* בשטרות כל שכן בדברים הללו שיש עבירה בדבר. נ"ב וא"ת ולמה לעיל [סעיף ו] אמר דגבי נאמנות מועיל לשון הכתוב בשטרות י"ל בש[למא] נאמנות אם לא [כתוב] נמצא השטר [בטל] שיכול למ[עון פרעתי]¹².

9 וז"ל הטור שם: שאלה לא"א הרא"ש ז"ל ראובן שקנו מידו שנתן לשמעון בית והעדים עשו כתב זכירה על זה וחתמו עליו וכשבאו לכתוב השטר מיחה הנותן שלא יכתבו השטר אם יכול לעכב אם לא. תשובה יראה שיכול למחות אף על פי דסתם קנין לכתובה עומד ה"מ סתמא דמסתמא נוחא ליה למקנה שיכתבו שטר לקונה אבל אם מיחה לא כתבין. ואי משום שכבר כתבו הזכירה רשב"ם פי' אפי' אם נכתב שטר גמור ונחתם יכול לחזור בו עד שלא בא ליד המקבל מתנה. ובמקומינו נוהגין שהעדים אומרים למקנה בשעת הקנין דע כי נכתוב השטר ולא תוכל למחות בנו וכו' עכ"ל.

10 בס' צ"ר (סעיף כ"ב) כתב וז"ל: וששאלת אשה שנתחייבה שבועה בשביל שטר חוב שיצא עליה כתקנת הגאונים להשביע הלוה אם יש לו מטלטלין והיא מסרבת מה דינה. תשובה אשה שוה לאיש לכל עונשין שבתורה ואיש צריך לנדונו עד דציית דינא וכן הוא דין האשה וכו' עכ"ל. ובר"ס צ"ט מבואר דתקנת הגאונים היא לישיבע שאין לו כלום לשלם.

11 וז"ל הטור שם: שאלה לא"א הרא"ש ז"ל ששאלת מלוה שרוצה לירד לנכסי לזה בלא שומא והכרזה בשביל שכתוב בשטר שיהיה לו רשות לגבות חובו מכל מה שימצא ללוה בלא רשות ב"ד בלא שומא והכרזה בין בשוין בין בפחות ואומר כל תנאי שבממון קיים תשובה ודאי כל תנאי שבממון צריך לקיימו אם לא שיהיה מנהג לבטל כי בכאן אני רואה שכותבין בהם שיהיה לו כח לירד ולמכור נכסיו בלא שומא והכרזה אעפ"כ נוהגין שב"ד מורידין אותו בשומא והכרזה אף על פי שיש לדון ע"פ הלשון שנהגו הסופרים לכתוב בשטרות כדאמרינן רבי מאיר היה דורש לשון הדיוט מיהו בנדון זה נ"ל דלאו כל כמיניה לירד לנכסי לזה אלא בבח ב"ד עכ"ל.

12 וז"ל הטור שם (סעיף ו') אבל א"א הרא"ש ז"ל כתב אף על פי שכתב בשטר לדון בדיני עכו"ם אין בכלל זה שלא ישמט שאין הכוונה בזה אלא שאם הוא אלם ולא ציית דינא שמקבל על עצמו שיכריחוהו בדיני עכו"ם אבל לא שיעבור על דברי התורה:

ז וכתב עוד בתשובה אף על פי שכתב בשטר לדון בדיני עכו"ם אינו יכול לתובעו שם כל זמן שהוא ציית דינא ולא דייך ישראל רשאי לדונו בדיני עכו"ם ואפילו אם יש על המלוה שטר חוב לעכו"ם אינו יכול למסור לו זה השטר שכתוב בו שיכול לתובעו בדיני עכו"ם כדי שלא יתבענו עכו"ם בדיני עכו"ם וכו' עכ"ל.

12* כוונתו דבנאמנות אף אם הסופר כתבו בעצמו בלי ציווי אמרינן דודאי על דעת זה ציוה לו דאל"כ לא יוכל לתבוע, משא"כ כל מי שמוציאו אין יודעין אם רצה באמת לכתוב כן. ועי' בפרישה סק"ו שתירץ באופן אחר.

שם סעיף טז טור. אמנם אם יראה לדיין שהדין מרומה* הוא ימנע מלהשתדל בו. נ"ב סי' ט"ו וסי' צ"ו.

שם סעיף יח טור. תשובה כיון שטען ראובן וכו' אבל אינו מכחיש בחשבון וגם אינו אומר משטה אני באותו חשבון שהודיתי או עשיתי שלא להשביע* את עצמי אם כן מה קפידא יש בכתיבה זו וכו'. נ"ב סי' ל"ב.

שם טור. וכן מוכיח הלשון ביאור מה שהודה במעמדינו ולא כתבו העדנו על עצמו כמו שרגילין לכתוב בשטרות אלא* נ"ב ס"א ולא הודה בפנינו וכו'.¹³

סימן סב סעיף א טור. אשה* הנושאת ונותנת בתוך הבית נ"ב. עי' באבן העזר ס"ם פ"ו.¹⁴

סימן סג סעיף ב טור. וכן אחד מן האחיזין* שנושא ונותן בתוך הבית וכו'. נ"ב סי' רפ"ט.

שם סעיף ב טור. אבל אם עדי השטר מעידין שראו ההלואה או אחרים מעידין עליהם שראו שחתמו מגבינן ביה דהא תו ליכא למיחש לזיופא* וכו'. נ"ב ול"ד לדין שטר [שמצאו בו זיוף].

סימן סד סעיף א טור. מי שהפקידו בידו שטרות ומת המפקיד וטוען הנפקד מחיים תפשתי* אותם למשכון בשביל חוב שיש לי על המפקיד וכו'. נ"ב דאל"כ הוי מטלטלי דיתמי. סי' ק"ז. דאילו לגבותם לא היה מועיל תפיסה בלא כתיבה* אם יש עדים שתבעם ממנו מחיים ולא רצה להחזירם לו וכו'. נ"ב פי' כתיבת קנ"י לך איהו וכל שעבודיה].

שם סעיף ב טור. אבל למאי דתקון רבנן שגובין ממטלטלי* דיתמי גובין משטרותיהן אפי' לא תפש מחיים. נ"ב סי' פ"ה.

סימן סה סעיף א טור. המוצא שטר אצלו ואינו יודע מה טיבו* אם המלוה הפקידו או הלוח וכו'. נ"ב סי' נ"ה.

שם סעיף ג טור. ואם טעה זה שמצא השטר ונתנו וכו' כתב א"א הרא"ש וכו' ואם היה זה שהשטר עתה בידו מכחיש דברי אותו שנתנו לו היה יכול לגבות* בו וכו'. נ"ב [ב]שבועה כעין דאורייתא [מחמת] שלישי שהוא נאמן [כעד] אחד כמ"ש סי' נ"ה.¹⁴

שם סעיף ז טור. ואם יטענו היורשין על שטר שמוצאין ברשות אביהן שאביהן הלוח עליו מעות למלוה אע"פ שאינו יכול לגבותו מהלוח בלא כתיבה ובלא מסירה מ"מ לקחו בשביל משכון* טענתם טענה וכו'. נ"ב סי' ס"ד.

שם סעיף ח טור. וגם הלוח שכותב שטרו אע"פ שאין מלוה עמו עומד בזה הסימן בעודו בידו ואפשר שנפל מיד המלוה ואע"פ שאין בו אחריות ק"ל אחריות* טעות סופר הוא וכו'. נ"ב סי' ל"ט.

13 בפרישה ובדרישה הביא גירסא זו וכתב שכן עיקר עיי"ש.

14 זו"ל הטור שם: והאשה הנושאת ונותנת בתוך הבית או אפי' אינה נושאת ונותנת בתוך הבית אלא שהבעל מאמינה ומפקיד מה שיש לו בידה אינה נאמנת לומר שלי או של פלוני הוא אבל שטרי חובות וקניית הקרקעות שעשה הבעל על שמה הם שלה ואם הם עשויים על שמה ועל שם בעלה הם שותפות בין שניהם ע"כ.

14/14 ועי' בארוכה בב"ח ודרישה וסמ"ע וש"ך אם הוי שבועה דאורייתא ממש או רק כעין דאורייתא.

שם סעיף יד טור. מצא אגרות* שום וכו'. נ"ב ויבאר לקמן סי' [ק"ג] וסי' ק"ט. ששמו ב"ד קרקע* למזון האשה והבנות וכו'. נ"ב נכסי לזה למלוה ואגרות מזון שקבל עליו לזון בת אשתו או שמכרו ב"ד.

שם סעיף כא טור. וכן הלכו חכמי התלמוד בטר אומדנא דמוכח גבי שטר מברחתא* וכו'. נ"ב לקמן ר"ס רמ"ו וכתבו רבינו בטור א"ע סי' ק"ו.¹⁵ וכן מתנת ש"מ בכולה* וכו'. נ"ב לקמן סי' ר"ן. וגמל האוחר* בין הגמלים וכו'. נ"ב לקמן סי' ר"ז סעיף ד'. ודבר זה יש לו עיקר מדברי קבלה מאב לחכמים אשר צוה ליתן הילד* החי וגו'. נ"ב בשבועת התורה ... שם טור. וכן בנדון זה יש כמה סברות וידים מוכיחות דלא חיישינן לפריעה שהאשה בקשה להרויח זמן החוב לה ולבניה עד שתתרפא וכן עשו ובתוך חוליה אירע מקרה הנפילה והוי כקובע* זמן לחבירו דחזקה אין אדם פורע תוך זמנו. נ"ב סי' ע"ח. שם טור. דכיון שחוב זה ידוע לכמה בני אדם יכתבו לנו שטר אחר שכן הדין נותן במי שנמחק שטר חובו ורישומו ניכר שבית דין עושין לו קיומו* ואין לך רישומו ניכר יותר מנדון זה וכו'. נ"ב סי' מ"א.

שם סעיף כז טור. ואם השובר ביד השליש ואומר שהוא פרוע נאמן אפילו ראוהו כבר ב"ד בידו. נ"ב סי' נ"ה.

שם סעיף ל טור. שאפילו אם היה אומר לו בפני עדים זה השטר חציו שלך אם לא היה אומר אתם עידי יכול לומר שלא להשביע* את עצמו עשה ואינו אמת וכו'. נ"ב סי' ל"ב. ולא עדיף מה שכתוב מאלו הודה* לו בפני עדים וכו'. נ"ב עיין לקמן סי' פ"א סעיף [כ"ג] ודוק.¹⁶

סימן סו סעיף יד טור. אם אחר שלקחו מת נשבע הלוקח שלא אמר לו המוכר* כלום וכו'. נ"ב עיין לקמן סי' פ"ו. ודוקא שמת נ"ב כצ"ל גם המוכר אבל וכו'.¹⁷ שם ואם מת כתב הר' יהודה ברצלוני נשבע היורש שלא פקדנו* אבא וכו'. נ"ב סי' ס"ט וסי' ע"ב.

שם סעיף טו טור. כתב בעל התרומות וכו' על פי צלוחיתו ופרע* נ"ב כצ"ל וכשפרע הלזה למוכר וכו'.¹⁸

שם סעיף כא טור. ראובן היה לו שטר על שמעון ולוי חתום בו ומכרו ללוי העד אין לוי חשוב נוגע בדבר ולא חיישינן לחשדא שהוא חתום נ"ב כצ"ל לכתחילה לו שקר כדי שיקנהו ממנו וכו'.

שם טור. ואם מכרו לב' העדים החתומים עליו חיישינן להכי ואם אין הלזה מודה בו אין יכולין לגבות*. נ"ב אבל גבי אם מכרו לא' אפילו אין הלזה מודה [ניתן] לגבות שהאחר לא יח[תום] שקר בשביל הנאת שני.

15 בס"י רמ"ו (סעיף ט"ז) כתב הטור: ושטר הברחה ושכיב מרע שאמר טטול אשתי כאחד מהבנים בכל אלו אזלינן בטר אומדנא ובספר אבן העזר ביארתי היטב. והב"י כתב ציין לזה שהתכוון לסימן ק"ו ובסימן ק"ז ובסימן צ' ע"ש.

16 שם הביא הטור תשובת הרא"ש להיפך דכתיבה לא הוי כהודה בפיו, ואינו יכול לטעון שלא להשביע, וע"ש בפרישה יישוב להסתירה.

17 לא מצינו הגהה זו בשאר הנו"כ.

18 לא מצינו הגהה זו בשאר הנו"כ.

שם סעיף כט טור. וא"א הרא"ש ז"ל כתב בתשובה שאף במוכר נ"ב כצ"ל שטר משכונת קרקע וכו'.¹⁹

שם סעיף ל טור. לוקח שטר חוב שחזר ומכרו למלוה אינו יכול למחול* שהרי עיקר קנינו של שטר נשאר וכו'. נ"ב הטעם הוא שמתחי[לה] לא קנה הלוקח אלא השיעבוד אבל ש[עבוד] גופו של לוח נשאר אצל המלוה.

שם סעיף לג טור. כתב בעל התרומות כי היכי דבעלמא אמרינן אחריות* טעות סופר הוא הכא נמי אמרינן במוכר שטר חוב וכו'. נ"ב סי' ל"ט.

שם סעיף לח טור. המוכר שטר חוב לחבירו לגבותו* אין בו דין אונאה. נ"ב סי' רכ"ו סעיף מ"א.²⁰

שם סעיף לט טור. ואין בהם דין* שומרים וכו'. נ"ב סי' צ"ה וסי' ש"א.

שם סעיף מ טור. שאין חיוב אלא במזיק בידים אבל אם *פשע. נ"ב ואם פשע שייגבנו פטור [למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור].

שם סעיף מב טור. ולענין חילוק שטרות כתב א"א הרא"ש ז"ל בתשובה אחין או שותפין שבאו לחלוק ויש להן שטרות ישומו ב"ד כל השטרות לפי שוויו כל א' וכו'. נ"ב סי' קע"ו סעיף כ"ו.²¹

שם טור. אמר נכסי לפלוני שטרות בכלל נכסי אינון אע"ג דלא נפקא* מינה וכו'. נ"ב סי' רמ"ח סעיף י"ו.

סימן סז סעיף א טור. כל שטר חוב אפילו יש בו אחריות שביעית משמטתו ואפי' משכנתא* באתרא דמסלקי. נ"ב עיין בטור י"ד [ריש] סי' קע"ב²² וח"מ סי' [רע"ח] סעיף ז'.

שם סעיף ב טור. ואפילו אם התנה וכו' משמט דה"ל מתנה* על מה שכתוב בתורה וכו'. נ"ב סי' צ"ז.²³

19 לא מצינו הגהה זו בשאר הנו"כ.

20 וז"ל הטור שם: וכתב הרמב"ם ז"ל אפילו מכר לו שוה אלף דינר או שוה דינר באלף וכ"כ רב אלפס ור"ת פסק דדוקא עד פלגא ולא פלגא בכלל כגון שמכר שוה מנה במעט פחות ממאתים אבל אם הטעהו בכפל המקח בטל ולזה הסכים א"א הרא"ש ז"ל ע"כ.

21 וז"ל הטור שם: וא"א ז"ל כתב בתשובה אחין או שותפין שבאו לחלוק ויש להם שטרי חובות ישומו ב"ד השטרות כל שטר ושטר לפי שוויו לפי קירוב הזמן וריחוק הזמן ולפי נכסי הלוי ובטחון החוב ויחלקו בגורל ואם אין בו שיעור חלוקה חולקין בגוד או אגוד ואם אחר ששמו ב"ד וחלקו בגורל נתקלקל חוב של אחד מהם מזל רע ידידיה גרם ומ"מ מחמת חששא זו שמא יתקלקל אחד מהחובות אין לבטל החלוקה מעיקרא ע"כ.

22 וז"ל הטור שם: משכנתא באתרא דמסלקי אין בעל חוב גובה ממנה מיורשי המלוה ואין הבכור נוטל בה פי שנים ושביעית משמטת וכו' ובאתרא דלא מסלקי בע"ח גובה ממנה ובכור נוטל בה פי שנים ואין שביעית משמטתה ע"כ.

23 בטור שם (סעיף מ"ח) כתב וז"ל: כתב בעה"ת התנה עמו ע"מ שלא יסדרו לו בחוב זה לא אמרינן דהוי מתנה על מ"ש בתורה אלא הוי ככל תנאי שבממון וקיים אבל במה ששיעבד לו כל נכסיו אין בזה תנאי לבטל הסידור שלא היה בדעתו אלא על נכסים הראויין לו על פי התורה עד שיזכיר בהדיא תנאי הסידור וכו', וכן אם אמר על מנת שלא יהא בחוב זה דין סידור אינו מועיל דהוה ליה מתנה על מ"ש בתורה כמו ע"מ שלא תהא שביעית משמטתו דלא מהני ע"כ.

שם סעיף ה טור. וצווחתי ככרוכיא*. נ"ב פי' עוף ושמו כרום ואותו עוף צווה ביותר.²⁴
שם סעיף ט טור. ובחשבון* שנת שביעית איכא פלוגתא וכו'. נ"ב עיקר הדין ב"ד ר"ם
של"א.

שם סעיף יז טור. וכן משכנו* שלא בשעת הלואתו ע"י ב"ד ולקח ממנו כלים וכו'. נ"ב
ע"ל סי' צ"ו סעיף י'

סימן סט סעיף יג טור. ואם אין כתב ידו יוצא ממקום אחר וגם אין עדים שיקיימוהו
אע"פ שהוא תוך הזמן או שיש אחד מאלו הדרכים* אין גובין אותו וכו'. נ"ב פי' שניד'
או ציוה בחליו. דשמא מזוייף* הוא. נ"ב וא"ת הא"ך [אין גובין אפי'] אם מזוייף והרי [נידוהו
בבי"ד] שלהם ומת בנידיו לא פרע י"ל שיכולין [לו]מר אם [נשאר] חייב [לב]על שטר אבל
שמא [אינו רוצה להראות] אותו השטר [אלא] שטר אחר [ש]זוייף ויגבה עוד עם אחרת לכך
אין [גו]בין בו אם אינו יכול [לקיימו] ²⁴.

סימן ע סעיף ג טור. אבל כשלא הזמינם לעדות אין צריך לברר דבריו, ורש"י* כתב
שאין צריך לברר דבריו אלא כההיא דשבועת הדיינים וכו'. נ"ב עיין לקמן בב"י סי' ק"מ²⁵
וצ"ל שרשב"ם והרא"ש ח[ן] לקים בגרסת הגמרא וכן נראה מדברי ב"י שכתב לעיל.

שם סעיף ד טור. וא"א הרא"ש ז"ל כתב אם כשאמר* לו אל תפרעני אלא בעדים קבל
דבריו וכו'. נ"ב סי' כ"ב.²⁶ ומיירי שאמר כן בפני עדים דאל"כ היה נאמן במיגו.

סימן עא סעיף יח טור. ואם לא רצה להתעכב אין מונעין אותו ואפי' שיצא בשעת
החרם* חל עליו. נ"ב סי' פ"ב.²⁷

שם סעיף כא טור. אע"ג דהקובע* לחבירו זמן אינו נאמן לומר פרעתי תוך הזמן אם יש
עדים אין להכחיש העדים בשביל חזקה שאין אדם פורע תוך זמנו. נ"ב סי' ס"ה וע"ה.
שם טור. וקמי שמיא גליא לב העומדים* נ"ב ס"א העדים²⁸ אם לעקל וכו'.

שם סעיף כג טור. שטר שיש בו נאמנות ונמצא המלוה כפרן בדבר אחר וע"י עדים לא
מהני ליה הנאמנות אע"ג דק"ל* הוחזק כפרן לאותו ממון לא הוחזק כפרן לממון
אחר וכו'. נ"ב סי' ע"ט.²⁹

24 יעו"ר רש"י בקידושין (דף מ"ד ד"ה כי): כי כרוכיא - תרגום של עגור גרוא"ה בלע"ז ע"כ. אמנם בספר הישר
לר"ת בקידושין שם כתב וז"ל: כורכיא. תרגום של סיס וסנונית' תרגום של עגור דתור אבל כסיס ועגור סיס
ועגור קרינן ומתרגמי' כסיסא דאחיר ומנצוף כן נציפת כמו [סוס] שצנף ותיבה הפוכה. ומנחם חיברו עם תור
וסוס ועגור ע"כ. ועי' רד"ק ישעיהו ל"ח י"ד וירמיה ח' ז' עי"ש.

24/2 קושיא זו הקשה הב"י, ועי' בפרישה שתיירן כתיורן רבינו, והוסיף שהגם שאפשר לקחת שובר ממנו מ"מ
אין מזקיין ליתומים שיצטרכו לשמות השובר מעכברים.

25 לכאור' כוונתו להקשות מדברי הב"י שם שהביא שיטת הרשב"ם והרא"ש שאם העדים מעידים סתמא שדר
שם ג' שנים אין צריך לחקור אותם אם ראו אותו דר גם בלילות, וצ"ב

26 וז"ל הטור שם: וא"א הרא"ש זצ"ל כתב דלא בעי קנין דכיון דקבל עליו הלואה שהיא המלוה נאמן שלא
נפרע ואפילו עדים מעדין עליו שפרעו הרי האמינו עליו ופסל כל העדים ומכחישי דבריו וכל תנאי
שבממון קיים כאדם האומר אל תפרעני אלא בפני פלוני ופלוני דלא צריך קנין אלא קבלה וכו' עכ"ל.

27 וז"ל הטור (סעיף ט"ו): ואם יצא הלואה מב"ה ולא רצה לשמוע החרם אין מנדין אותו בכך שהרי אין בחרם
לא הזכרה ולא אמר ומחרימין שלא בפניו וכוללו בכלל החרם עכ"ל.

28 עי' בפרישה שגם הביא גירסא זו בשם ספרים אחרים.

29 וז"ל הטור (סעיף ה'): אמר לו מנה לי בידך וא"ל להד"ם ועדים מעידים שהלואה וחזר ואמר פרעתיך הוחזק
כפרן לאותו ממון ודוקא לאותו ממון הוחזק כפרן אבל לא לממון אחר ונאמן עליו בשבועתו כשאר כל אדם
וכו' עכ"ל.

סימן עב סעיף ו טור. ואם השיב אני יודע שהוא יותר מדמי החוב ואיני יודע כמה ה"ל מחוייב שבועה ואינו יכול* לישבע ומשלם לו סלע וכו'. נ"ב כי הוה כמו שאמר אינו יודע אם פרעתך אם לאו.

שם סעיף י טור. וכל היכא שהמלוה צריך לישבע שאינו ברשותו אפי' שאמר הריני משלם כפי שתבע הלוח ואיני נשבע אין שומעין לו דחיישינן שמא עיניו* נתן בו וכו'. נ"ב סי' רצ"ה.³⁰

שם סעיף ל טור. משכנו* של ישראל ביד הגר ומת הגר ואין לו יורשים וכו'. נ"ב סי' רע"ה.

שם סעיף לא טור. ואם בא לומר לשום קדוש השם אחזירנו לגוי יקדש* השם בשלו ולא יקדש השם בשל אחרים בלא דעתם. נ"ב סי' קפ"ג.³¹

סימן עג סעיף ב טור. אבל שאלה* סתם זמנה לאלתר ויכול לתובעו מיד. נ"ב סי' שמ"א. משום דשאלה הדרא בעיניה ומלוה להוצאה ניתנה.³²

שם סעיף ט טור. ראובן נשבע שלא למכור משלו כדי לפרוע לשמעון מה שהוא חייב לו ושוב נ"ב כצ"ל כשלוה נשבע לו לפרוע בזמן פלוני וכו'.³³

שם טור. ואם יתחרט מתוך המלקות וימצא פתח לשבועה הראשונה יתירוה לו וימכור ויקיים* שבועה שניה וכו'. נ"ב עיין בפרק שבועת הדיינים ושם מובא באשר"י ירושלמי כהיפך התשובה.³⁴

שם סעיף י טור. דמושבע ועומד הוא מהר סיני לפרוע חוב שלו ומכין אותו עד שתצא נפשו* אם אינו רוצה לפרוע. נ"ב סי' צ"ו.³⁵



30 וז"ל הטור (סעיף א'): טען הנפקד שנגנב הפקדון או נאבד ולא רצה לישבע אלא רוצה לשלם משביעין אותו שאינו ברשותו דחיישינן שמא נתן בו עיניו וכו' עכ"ל.

31 וז"ל הטור (סעיף י"א): תשובה להר"מ מרוטנבורג ראובן שלח לשמעון שיקנה לו בגדים מעובד כוכבים בהקפה וכשהגיע זמן הפרעון נתן ראובן המעות לשמעון לפרוע לעכו"ם ונמצא שהעובד כוכבים לא רצה לקבלם צריך שמעון להחזירם לראובן ואינו יכול לומר אני רוצה לעכבם שמא אחר זמן יזכרם העובד כוכבים דכיון דהימניה שמעון לראובן מעיקרא ונעשה ערב בשבילו בלא משכון גם עתה לא יעכבם על הספק בשביל ערבון וגם אינו יכול לומר אני רוצה לקדש את השם ולהשיבם דבשלו יכול לקדש השם ולא בשל אחרים וכו' עכ"ל.

32 בטור סי' שמ"א (סעיף א'): א השואל מחבירו חפץ סתם כתב ר"ת שאינו יכול לתובעו בפחות מל' יום אבל רש"י כתב שיכול לתובעו מיד ולזה הסכים א"א הרא"ש ז"ל וכ"כ הרמב"ם השואלו מחבירו כלי או בהמה המשאילו תובעו ממנו כל עת שירצה. ובחילוק בין שאלה להלוואה כתבו הב"ח והפרישה כמו שחילק רבינו שמלוה להוצאה ניתנה ושאלה לאו להוצאה ניתנה עי"ש.

33 לא מצינו הגהה זו בשאר מפרשי הטור. וגם בתשו' הרא"ש (כלל ח' ס"ב) הגירסא כלפנינו.

34 עי' בב"ח ובדרישה שעמדו בקושיא זו על דברי הרא"ש שסותר עצמו למש"כ בנדרים (סופ"ג) בשם הירושלמי, והב"ח כתב שיש ט"ס בתשו' הרא"ש. ועי' בדרישה משכ"ב.

35 בסעיף כ"ח כתב הטור וז"ל: כשבא ליפרע מחובו והוא אינו רוצה לפרוע והוא בחזקה שיש לו מטלטלין ומבריתן שליח ב"ד נכנס לביתו למשכנו ויפרע לזה חובו שפריעת ב"ח מצות עשה הוא ומכין אותו עד שתצא נפשו כדי לקיימה וכו' ע"כ.

רבי משה אגוזי זלה"ה

אודות החכם 'אחד קדוש' (ס' בן דוד פר' וירא אות סד) 'רבי משה אגוזי ז"ל, לא עלה בידינו לעת עתה להשיג אי אלו פרטים על תולדותיו ותקופתו, וצדיק מה פעל.

הגאון רבי אברהם מיוחס ז"ל, בעהמ"ח שדה הארץ מזכירו: 'שמעתי ממוהר"ר משה אגוזי ז"ל. והגאון הנ"ל ז"ל נלב"ע בירושלים בכ"ט כסליו תקכ"ח.

גם הרב חיד"א ז"ל (פני דוד פר' וירא) מזכירו בברכת המתים: 'שמעתי משם ח"ר משה אגוזי ז"ל. ספר זה נדפס לראשונה בחיי הרב המחבר בליוורנו תקנ"ב, ונח נפשיה בשנת תקס"ו.

אמנם מצינו חכם אחר בשם זה: 'הנשא הוא בישראל תפארת ישישים והדר זקנים הוא הנבון גביר וישיש ומעולה כה"ר משה אגוזי זלה"ה, והוא אבי הגאון רבי מנחם אגוזי ז"ל, רב דק"ק רומניאה בקושטא, בעהמ"ח ס' גל של אגוזים על התורה. [פרטים אודותיו וחיבוריו, ראה בס' יוסף בחירי (עמ' תקצד)]. אך כמובן אין לייחסו עם החכם שלפנינו, שכן חיבור זה נדפס לראשונה בבילודיר בשנת שנ"ג.

גם אין זה החכם הנזכר בשו"ת גינת ורדים (אהע"ז כלל ג סי' יג): אתא קדמנא הנבון ונעלה כה"ר אברהם יצ"ו ככה"ר הישיש נבון ומעולה כה"ר משה אגוזי יצ"ו. כי אף הגאון בעל גינת ורדים ז"ל מוקדם בזמן זמנים טובא היה, ונח נפשיה בשנת תע"ב.

עוד מצינו חכם אחר; הג"ר דוד אגוזי ז"ל, והוא אחד מיוחד מחכמי ממוני החזקות שבזמן הרב בעל כנסת הגדולה ז"ל (כנה"ג חו"מ ס' קעה הגהב"י אות קסז), והיה מהעוברים לפני התיבה בעיר רבתי עם קושטא יע"א בזמן המהרי"ט (שכנה"ג או"ח ס' תריט הגהב"י אות ד), ונפטר קודם הרב כנה"ג ז"ל (שו"ת בעי חיי חו"מ ח"א ר"ס סח).

לפנינו ליקוט ב' גרגירים מתורתו, כשהם ערוכים בתוספת הערות והארות, מאת הרב דוד אברהם שליט"א ראש ישיבת בנין אב עיה"ק ירושלשים תובכ"א, מאשר נדפס בשמו בספרי חכמי דורו לזכרון עולם. יהיו שפתותיו דובכות, וזיע"א.

בענין ברית אברהם ואבימלך

"ויאמר כי את שבע כבשות תקח מידי בעבור תהיה לי לעדה כי חפרתי את הבאר הזאת' (בראשית כא, ל).

לפי פשוטו שמעתי ח"ר משם¹ משה אגוזי ז"ל, כי נודע מה שאמרו ז"ל² שאמרו³ כל מי שיעלה המים לקראת צאנו הבאר שלו⁴, ועלו לקראת צאנו של אברהם, כמו שאמרו רז"ל.

1 אולי צ"ל: 'משם ח"ר'.

2 ב"ר פנ"ד, ה.

3 במדרש: 'אמרו להם רועי אברהם' כל מי שהמים עולים להשקות את צאנו שלו היא הבאר. וברש"י: מריבים היו עליה רועי אבימלך ואומרים אנחנו חפרנוה. 'אמרו ביניהם' כל מי שיתראה על הבאר ויעלו המים לקראתו שלו הוא, ועלו לקראת אברהם. וכ"ה במדרש בראשית רבתי (פר' ויצא): 'אמרו' מי שעולין המים וכו'.

4 ואין לומר דעל ידי עדים יוכר הדבר, דאם כן מאי טעם דעבדי אברהם שלא תבעו לפני אבימלך, שהרי היה להם עדים (שפתי חכמים).

ועדיין אפשר לאומר שיאמר⁵ כי אלה הצאן שביד אברהם אבינו ע"ה יש להם סגולה מצד עצמם, שהמים עולים לקראתם, ואין הדבר מצד שהבאר הוא של אברהם אבינו ע"ה, לכן כי יסכר פי דוברי שקר נתחכם אברהם אבינו ע"ה ונתן לו במתנה שבע כבשות, ואחר שיהיו של אבימלך ילכו על הבאר ולא יעלו המים לקראתם.⁶ וכגון זו יק"ר סהדותא כי הבאר של אאע"ה, ובא האות שהמים יעלו לקראת אאע"ה. והוא בעצם אומר 'בעבור תהיה לי לעדה כי חפרתי את הבאר הזאת'.⁷ עד כאן דברי האיש משה הנזכר.

(הרב חיד"א ז"ל, פני דוד פר' וירא אות מו)

- 5 וראה עוד בס' האיר ממזרח (עמ' יא) משנ"ת בזה עוד ע"ד מוסר.
- 6 וכע"ז כתב הט"ז (דברי דוד שם) דהא דכתיב 'שבע כבשות תקח מידי', שאמר לו מיד שהם שלך לא יעלו המים לקראת צאן ההוא, וקודם שתקחם ממני יעלו המים, ובזה נגמר העדות. עוד כתב שם דכל כורתי ברית מנהגם לעשות מעשה הנאה לשניהם, כמו שמצינו ביעקב ולבן שעשו גל של אבנים ועשו שם סעודה ואכלו על הגל, וכמש"כ שם הרמב"ן, כן הוא כאן שהראה אברהם לאבימלך אהבה ונתן לו מתנה כבשות לחזק הברית. [וראה עוד ברמב"ן (בראשית ט, יב), ומש"כ ע"ז בעל העקידה ז"ל (פר' נח), ומש"כ הג"ר שלמה קלוגר ז"ל (ס' גבורות שלמה דף ז, א) לבאר בזה]. וכ"כ הר"מ אלשיך ז"ל, כי זה הוא העדות אשר אמר אברהם 'בעבור תהיה לי לעדה'. והוא דכשנתן לאבימלך צאן ובקר השאיר לעצמו שבעה כבשות לתתן אח"כ. ואמר לו אבימלך 'מה שבע כבשות אשר הצבת לבדנה'. והשיב אברהם כי את שבע כבשות תקח אחר כך מידי, ומה שהצבתי אותן לבדן ולא נתתים עם השאר הוא בעבור תהיה לי לעדה, על ידי מה שיעלו המים לקראת אלו שעדיין הן שלי ואחר כך תקחם. ושם כתב כי מספר אותיות שמתיבת 'בעבור' [פירוש מלבד תיבת 'את' שבמקרא] עד סוף הפסוק עם הכולל, עולים כמספר 'לקראת כבשות אברהם עלו המים מן הבאר'. וכ"כ הרש"ש (ב"ר פנ"ד, ה) כי כן שמע 'דבר נאות בזה'. וכ"כ בס' אגרת הטיוול (אות ש, לאחי המהר"ל מפראג) כי צאן אבימלך לא רצו לשתות מים מן הבאר ההיא לפי שלא רצו לשתות מן הגזל, וזה היה ראייה גדולה כי הבאר של אברהם והוא חפרה. ואבימלך השיב כי מה שצאן אינם רוצים לשתות מן הבאר ההיא זהו לפי שהבאר היתה בגזל תחת יד אברהם ולא הורגלו צאנו לשתות ממנו. ועל זה אמר לו אברהם 'את שבע כבשות האלה תקח מידי', ותראה כי מיד אחר שיבואו לרשותך ויהיה שמך נקרא עליהן, שוב לא ישתו מן הבאר, אע"פ ששתו ממנו כבר וגם הורגלו כל הזמן שהיו תחת ידי. וה שאמר 'כי את שבע כבשות תקח מידי בעבור תהיה לי לעדה כי חפרתי את הבאר הזאת'. [וכ"כ בס' משמעון 'בשם דו"ז הגאון הקדוש מוה"ר חיים ב"ר בצלאל ז"ל, ודברי פי חכם חן'. וכ"כ בס' פנינים יקרים ובס' כרם הצבי (פר' וירא) בשם אחי המהר"ל]. וכע"ז כתב בס' דברי נגידים (פר' וירא) כי מצא כן בכתב יד ישן נושן בשם גאון אחד, כי צאן אבימלך לא רצו לשתות מן הבאר, ואמר אבימלך כי אין זה ראייה, כי שמא צאן אברהם הורגלו באותו המים ושללו לא הורגלו, לפיכך אמר אברהם קח אלו שבע כבשות האלו מידי, ותראה כי מיד שנקרא שמך עליהם ויבואו תחת רשותך לא ישתו, והשתא ניחא דאמר את שבע כבשות תקח מידי להיות תחת רשותך ולא ישתו יהיה לי לעד ולראיה כי שלי המים. וכ"כ בס' יוסף דעת בשם ספר ישן. והג"ר יוסף שאלתיאל ז"ל מחז"ר עי"ת שאלוניקי יע"א (ס' יוסף אברהם פר' וירא) ביאר לדרך זו הכתוב (שם כה) והוכיח אברהם את אבימלך על אודות באר המים אשר גזלו עבדי אבימלך. דהנה כתב הריב"ש בתשובה (סי' תלא) לבאר מה בין 'הוכחה' ל'תוכחה', ד'תוכחה' הוא שמוכיח לחבירו על מעשיו, ו'הוכחה' שכשיש מחלוקת בין שנים יבוא השלישי ויכריע, כמו שאמר יעקב ללבן (שם לא, לו) 'ויוכיחו' בין שנינו. וזה א"כ אומר 'והוכיח אברהם', דהיינו שעשה הוכחה שהבאר שלו על ידי שנתן לו שבע כבשות.
- 7 וברא"ם: יש לשאול מאין לו שעל ידי עליית המים לקראתו התברר לו זה ולא על ידי עדים שהעידו עליו או על ידי שבועה וכיוצא בה. אבל מצאתי בב"ר שאמרו רועי אברהם כל מי שהמים רואים את צאנו ועולים שלו הוא. וכיון שראו המים צאנו של אברהם אבינו מיד עלו. והשתא אתיא שפיר, דמדכתיב (שם כח) ויצב אברהם את שבע כבשות הצאן לבדהן, וכתיב בתריה: כי את שבע כבשות תקח מידי בעבור תהיה לי לעדה, משמע שעל ידי השבע כבשות התברר לו שהבאר של אברהם הוא, ואי אפשר זה אלא על ידי עליית המים לקראתן. והגור אריה כתב ע"ז, דעיקר הטעם שהבירור היה על ידי הכבשים, דודאי לא היה הבאר מתברך להיות מקורו עולה בחינם, אלא כך אמר אברהם שאני ארצה להשקות צאני לצרכי, ויהיה הבאר מתברך ויהיה מקורו עולה, וכיון שרצה להשקות צאנו היה מתברך הבאר, ולפיכך אמר 'את שבע כבשות תקח מידי וגו'', כי על ידם נעשה הדבר הזה שהוא הבירור. עוד כתב שם לברר היאך סמך אאע"ה על נס כזה שיאמר

ביאור הכתוב 'רבות בנות עשו חיל ואת עלית על בולנה'

"ושמעתי ממוהר"ר משה אגוזי ז"ל דאמר דיובן פסוק הנזכר עם מה שאמרו ז"ל⁸ דשמונים תלמידים היו לו להלל, שלוששים⁹ מהם ראויים הם שתשרה שכינה עליהם כמשה רבינו ע"ה וכו'.¹⁰

ומקשים וכי אפשר לומר כן, והלא אפילו ברור דעה לא נמצא כי אם אחד¹¹, והוא משה רבינו ע"ה.¹² ומתרגין¹³ דהכוונה כי בהתקבץ השלימות שהיה בין כל השלושים ההם אזי היו ראויים להשראת שכינה כמרג"ה.

שמי שיעלה המים לקראתו הבאר הוא שלו. וביאר כי הבאר היה ביד אבימלך, ולא היה ספק לאברהם שאין הבאר נובע בדרך הבאר שהוא עולה ומקורו מתברך כיון שהוא גזל, שאין ברכה בדבר הגזול, ואיך אפשר שיהיה הבאר מתברך, ובפרט הבאר, כי כל נביעת הבאר ברכה היא, ואין ברכה ביד גזלן, דכתיב (ירמיה ז, יא) עושה עושר ולא במשפט בחצי ימיו יעזבנו, ולפיכך אמר אברהם כל מי שיבא על הבאר ויעלה המים לקראתו הוא שלו, כי ידע אברהם כי יחזור הבאר לברכתו הרגיל ר"ל לבאר שהוא עולה ונובע, רק כאשר יבא אברהם שהבאר הוא שלו על הבאר.

8 סוכה כח, א.

9 גירסת בעל העקידה ז"ל (בראשית ש"ו, במדבר שפ"ב): 'עשרים תלמידים'. ובפר' חוקת (ש"פ): גם חז"ל מנו בתלמידיו של הלל 'רבים' שראוי שתשרה שכינה עליהם כמשה רבינו וכו'. ובפר' שמות (של"ה): כמו שאמרו ז"ל על 'תלמידי הלל הזקן' ראוי שתשרה עליהם שכינה כמשה רבינו.

10 דברים אלו עמוקים ונשגבים הם, אך באמת יש להתעורר בפשטות יתר. וזכורני שבנערותי בקעלם הייתי מתעורר רבות מזה והיה לי לתועלת רב (-הג"ר יחזקאל לוינשטיין ז"ל, אור יחזקאל ה עמ' כד).

11 ולשון הרמב"ם (שמונה פרקים פ"ז): יהיה יתרון מדרגות הנביאים זו על זו. אמרו על קצתם, למה שראו מחמתם ומידותיהם, 'ראויים שתשרה עליהם שכינה כמשה רבינו'. ואל יתעלם ממך ענין הדמיון, לפי שהם דימו אותם אליו, לא שישווים עמו, חלילה לאל. ובחי' הרא"ה (סוכה שם): ראויין היו לשכינה כמשה רבינו ע"ה, אבל ח"ו לא היו שקולין כמשה, לא תהא כזאת בישראל.

12 ובסנהדרין יא, א: פעם אחת היו מסובין בעליית בית גוריה ביריחו ונתנה עליהם בת קול מן השמים, יש כאן אחד שראוי שתשרה עליו שכינה, אלא שאין דורו זכאי לכך, נתנו חכמים את עניניהם בהלל הזקן. ובכמה מדפוסים הש"ס הגירסא: שתשרה עליו שכינה 'כמשה רבינו'. [וראה עה"ג שם]. והמהרש"ל מחק ב' תיבות אלו. [וכן העיר בשמו הגר"י פלאג'י ז"ל (אבות הראש אדר"ג פי"ד), ע"ש]. גם המהרש"א לא גרס כן. וכן העיר בס' דק"ס דבכת"י ליתא. אמנם בגי' הר"מ אלשיך ז"ל (שמות כה) איתא. ושם: כי מה ענין אומרים 'כמשה רבינו', והיה די יאמר 'שתשרה עליו שכינה'. אך הוא כי וכו' כן היה ראוי הלל להשרות שכינה בארץ בהשתלשלותו. וזהו 'שתשרה עליו שכינה כמשה רבינו', באופן שעל ידו תתפשט ותמשך לארץ כמשה רבינו ע"ה. ובס' פרי צדיק (דברים מוצאי יו"כ) ביאר הגירסא 'כמשה רבינו', שהלל גם כן היה נשיא בישראל ולימד תורה לכל ישראל. ולהגירסא שלא נזכר 'כמשה רבינו', מפני שהוא היה רק ראש לכמה מישראל, ולא לכל ישראל כמשה רבינו. ובס' הכוזרי (מאמר ג סה) כתב דר"ע ראוי היה שתשרה עליו שכינה כמשה אלא שאין השעה ראויה לכך.

13 וכ"כ הרב חיד"א ז"ל (ראש דוד פר' קדושים): ראיתי בנימוקי עטרת ראשי אבא מארי זלה"ה שפירש משם הרב כמשה ר"ר יצחק יששכר זלה"ה מה שאמרו ז"ל שלשים תלמידים היו להלל הזקן שראוי שתשרה עליהם שכינה כמשה רבינו. וקשה דהכתיב (דברים לד, י) ולא קם נביא עוד בישראל כמשה. וי"ל דמשה רבינו מופלג במעלות רבות ולא יקום כמוהו באיש אחד שיהיו בו כל המעלות, אבל ברור אחד אפשר שיהיו בהצטרפות כולם כמשה רבינו, זה במעלה אחת וזה באחרת, עד שבין כולם כאחד יהיו כמשה רבינו ע"ה. והוסיף שם: ועל פי דברי הרב הנזכר מה טוב ומה נעים מאמרים ז"ל במדרש (דב"ר פי"א, ג) זה שאמר הכתוב רבות בנות עשו חיל ואת עלית על כלנה, מדבר במשה, על שנתעלה יותר מהכל. ולפי האמור הרי הוא כמבואר, 'רבות בנות' בכלל 'עשו חיל', כל אחת מעלה אחת. 'ואת עלית על כלנה', דכל המעלות והמדות, מה יידידות, עשר ידות, מדובר בן נכבדות. וכן משה רבינו ע"ה היה שלם בכל השלמות הנמצאות בכללות כמה וכמה חסידים וצדיקים, אשר כל צדיק וצדיק הרי זה קנתה ימינו מעלה אחת או שתים, אבל משה רבינו ע"ה שלם בכולם כאחד. וכ"כ עוד בספרו שמחת הרגל (רות ג, יא). ובס' פתח עינים (סוכה שם) כתב עוד בזה: מקשים דהכתיב ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, והיכי קאמר ראויים שתשרה השכינה

וזה שאמר¹⁴ 'רבות בנות עשו חיל'. ר"ל כי בין כולם עשו חיל אחד. אמנם 'את עלית על כולנה' כמרע"ה, כי מרע"ה בו עצמו היו כל השלמיות שבעולם אשר משיג האדם האנושי".
(הג"ר אברהם בכ"ר שמואל מיוחס ז"ל, שדה הארץ ח"א דרוש ב לפר' חיי שרה דף כה, ג)



עליהם כמשה רבינו ע"ה. ותירץ הרב כמוהר"ר יצחק יששכר זלה"ה דמשה רבינו מופלג במעלות רבות, ולא יקום כמוהו באיש אחד שיהיו בו כל המעלות, אבל בדור אחר אפשר שיהיו בהצטרפות כולן כמשה רבינו, זה במעלה אחת וזה באחרת, עד שבין כולן כאחד יהיו כמשה רבינו. ואישתמיטתיה מ"ש פ"ק דסנהדרין יש כאן אחד שתשרה עליו שכינה כמשה רבינו אלא שאין דורו זכאי לכך, נתנו חכמים עיניהם בהלל הזקן. הרי דבהלל הזקן והוא באחד איתמר הכי. ואפשר ליישב קצת דברי הרב הנז' במה שכתבו גורי האריז"ל, דהלל הזקן היה בו בחינת משה רבינו, וחיה ק"כ שנה ופרנס ישראל מ' שנה כמו משה רבינו ע"ה, ונמצא דהלל הזקן מר ניהו בחינת משה רבינו ע"ה וכו'. אמנם מעיקרא דמילתא לק"מ, דאה"נ דלהשראת שכינה ראוי כל אחד מתלמידי הלל מן השלשים הכי נכבד שתשרה עליו שכינה כמשה רבינו ע"ה, אבל לענין הנבואה משה רבינו ע"ה לו בכח יגבר איש האלקים בעלה דמטרוניא לעילא מכל, וחילוק גדול יש בין השראת שכינה לבחינת נבואה ובחינות אחרות שזכה בהן משה רבינו ע"ה, ופשוט. ושפתים ישק (-ולבש הכהן משלי שם, ע"ש). [ועיין בס' חן וכבוד (דרוש יח דף סז, א) מש"כ ע"ד]. וכ"כ בס' זרע יצחק (סוכה שם). עוד כתב הזרע יצחק דמרע"ה שרתה עליו שכינה בפועל ממש, והם רק ראויים היו שתשרה עליהם שכינה כמרע"ה. וכ"כ הבן יהוידע (סוכה שם), דראויין קאמר, אבל באמת לא הוו נביאי אפילו במדרגה הקטנה, כי פסקה הנבואה אחר חגי זכריה ומלאכי. וקרא אמר ולא קם כמשה, קימה בפועל. ובזה יש לפרש לשון הרמב"ם (פ"ה מהל' תשובה הל' ב): כל אדם 'ראוי' לו להיות צדיק כמשה רבינו. [וכ"כ האוה"ח (ויקרא יט, ב. דברים יא, כו): מאמרם ז"ל יכול אדם לעשות עצמו כמשה רבינו]. דאמנם לא לבד דכתב הרמב"ם כן רק לענין 'צדיק' ולא לענין נבואה, אלא דדקדק בלשונו לכתוב 'ראוי'. כי אכן חילוק יש בין מדריגת 'ראוי' לבין מרע"ה שזכה להיות אב הנביאים ממש. [ובס' מאור עינים (פר' קדושים) כתב: והנה אף דכתיב ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, בנבואות לא קם, אבל יכול להיות כל אחד שיבא למדריגת משה בצדקתו]. עוד כתב הבן יהוידע (שם) דנראה לפרש דלענין ההתמדה מדמי להו, כי מצינו כמשה רבינו ע"ה דלא זוה שכינה ממנו אפילו שעה אחת, כן הם היו ראויים להשראת שכינה בתמידות, אבל במדריגת הנבואה והשראת שכינה לא

רבי יצחק ברכיה סגנונייטי זל"ה

מו"ץ בורצילי

נולד לאביו הגאון כמוהר"ר יחיאל זצוק"ל מעיר רגיו בשנת תק"ה לערך, ממשפחת רבנים ומרביצי תורה, למד תורה אצל אביו הגאון ז"ל, ואצל הגאון ר' שמשון נחמני זצוק"ל בעל מח"ס "תולדות שמשון" ו"זרע שמשון" הנזכר הרבה פעמים בספרי רבינו (וכן בדרוש הנדפס לפנינו 'תולדות שמשון מו"ר זצוק"ל') שהעמיד תלמידים הרבה בעיר רגיו ששרתו בקודש בקהלות איטליא, ביניהם רבינו ז"ל ורבי חנניה כהן ז"ל.

רבינו שרת בהוראה והרביץ תורה לתלמידים בק"ק וירצילי. והשאיר אחריו ברכה חיבורים אשר כולם עדיין בכת"י, מהידועים לנו נמצאים בספריית מכון ב"צ ירושלים, "שיח יצחק" פירוש על תהילים, [חיבור זה הוא מזכיר גם בספר אשר לפנינו (עמ' 627)] "מלך בפיו" פירוש על משלי, ועוד שלשה חיבורים דרשות ופירושים שנעתקו ע"י תלמידו החביב הר"ר זכריה דוד שבתי סגרי ז"ל. כן בא בשיר הסכמה לספר 'תבואת יקב' לרבי אברהם בלעיש, ליורנו תק"פ.

לפנינו הוא מזכיר: כאן היה וכאן נמצא שילוחא דרחמנא עה"ק טבריא"א החכם הגדול והמרום שלמה חיים אבולאפיא נר"ו וענותנותו הרבני לדרוש לפניו, ופתחתי עליו בשורה ושיר"ה ודרשתי ברכים בלה"ק וערבה לפניו ואהבני אהבת נפשו המטוהרה, ופתחתי בהלצה הבאה תוך תוך כדמותה וכצלמה, ויהי מה רצתי עד איש האלקים, ולא כסו פני כלימה.

דברי תורה אלו הנדפסים עתה לראשונה, מתוך חיבור נוסף כת"י שחיברו בשנת תקע"ז, חידושים על פרקי אבות מתחלתו עד פרק רביעי משנה ז'. הגקרא "זכות אבות" ונעתקו ע"י תלמידו הנ"ל. הנמצא באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מס' 3. בראש החיבור נרשם: א"ב הרחמן, פנה אלי וחנוני הצעיר יב"ס. פרשת נשא שנת התקע"ז.

בגליון לה הדפסנו מחיבור זה לסוף פ"ב. בגליון קנ"ג הדפסנו לתחילת פרק ראשון משנה א-ה, וכאן אנו מדפיסים את ההמשך על פרק ראשון.

פירוש על מסכת אבות מתוך ספר "זכות אבות"

פרק א' משנה ו-יז

פרק ראשון

משנה ו' יהושע בן פרחיא וניתאי הארכלי קבלו מהם, יהושע בן פרחיא אומר עשה לה רב, וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכף זכות.

הראשון נשיא והשני אב בית דין, הרע"ב ז"ל על משנה ד' ויאמר משה אל אהרן הוא אשר דבר ה' לאמר בקרובי אקדש ועל פני כל העם אכבד וידום אהרן, במדבר רבה פ' ד' אמרו רבותינו שני דברים היו קדושים וגדולים וכסבורין בני אדם שהם קשים, וכדי שלא להוציא לעז אליהם כתב בהן דבר גדול של שבח וברכה, ואלו הן קטרת וארון, שלא יאמר אדם קשה הוא הקטרת, על ידו מת נדב ואביהוא, לפיכך כתב הקב"ה מעלה גדולה בקטרת שניצולו ישראל על ידו שנאמר (במדבר י"ב) וירץ אל תוך הקהל וגומ', ארון שלא יאמר אדם קשה הוא הארון הנה בפלשתים, הרג באנשי בית שמש, הרג לעוזא, לכך כתוב בו ברכה שנאמר (שמואל

ב' ו' יא) ויברך ה' את עובד אדום ואת כל ביתו, ללמדך שאין קטרת וארון הורגין, אלא עונות הורגין. שלשה דברים נמצאו בבני אהרן, פשוטו של מקרא הקריבו אש זרה או הורו הלכה בפני רבו או שתויי יין נכנסו, הפר"ח בא"ח סימן תע"ב הוכיח בראיות נכוחות דכל רבו סתם הנזכר בתלמוד, מיירי נמי ברבו שאינו מובהק, ומסיק דספק דאיסורא לחומרא שהרי אמרו (להלן פ"ד מ"ב) ומורא רבך כמורא שמים, מחלוקת בתלמיד חבר, בב"י י"ד סימן רמ"ב, ופי' תלמיד חבר, היינו שהוא קרוב להיות כמותו, קרוב להיות חברו, בפ"ד דסנהדרין דף ל"ו אמר רב שונה אדם לתלמידו ודן עמו בדיני נפשות, ופרש"י ודן עמו, ומטין הדין ע"פ התלמיד כאחד מן הדיינים, מתיבי וכו' ומסיק כי קאמר רב כגון רב כהנא ורב אסי דלגמריה דרב הוו צריכי ולסבריה דרב לא הוו צריכי, ופרש"י דאי משום דשמעו מיניה, כל ישראל נמי ממשה שמעו, בחסדי אבות מהאזולאי זצוק"ל עם מימרא דירושלמי פ"ב דשקלים, גידל אומר כל האומר שמועה בשם אומרה יהא רואה בעל שמועה לנגדו, שנאמר (תהלים ל"ז) אך בצלם יתהלך איש, אם עשה כן מוטב, ואם לאו כסיפיה דקרא, יצבור ולא ידע מי אוספם, משכח תלמודיה, ופי' הרב מהר"ש סירלייז משם הראב"ד יהא רואה בעל שמועה כאלו עומד נגדו כסדר שאמרה והוא ז"ל פי' שלא יזכירנה בקלות ראש, ומפרש והולך הפ' (שה"ש י"ז) וחכך כיון הטוב הולך לדודי למישרים דובב שפתי ישנים וכו' פי' רש"י על עשה לך רב, יש אומרים ספרים, כאילו בעל הספר עומד לנגדך, ואז קנה לך חבר, שתקח הספר ללמוד, ותדון לכף זכות, שישתדל להעמיד דברי הספר שיהא מסכים אל האמת. וכל בניך לימודי ה' ורב שלום בניך, מדרש ילקוט (י"ש ישעיה תעט) ורב שלום בניך ארבעה רב שלומות הן יפרח בימיו צדיק ור"ב שלום עד בלי ירח (תהלים ע"ז), שלום רב לאוהבי תורתך (שם ק"ט קסה), וענוים יירשו ארץ ויתענגו על רב שלום (שם ל"א), והדין וכל בניך לימודי ה' ורב שלום בניך (ישעיה נ"ג). אמר הקב"ה בעה"ז ישראל לומדים תורה מב"ו לפיכך משכחין אותה וכו' מה ב"ו עובר, כך תלמודו עובר, שנאמר (משלי כ"ה) התעיף עיניך בו ואיננו, אבל לעת"ל אין ישראל לומדין אלא מפיו של אלקים שנאמר וכל בניך לימודי ה' וכשם שהאלקים חי וקיים לעולם כך תלמוד מה שלומדים ממנו אינם שוכחים לעולם, שנאמר (עובדיה א' י"ז) וירשו בית יעקב את מורשיהם, ואין מורשיהם אלא תורה, שנאמר (דברים ל"ד) תורה צוה לנו משה מורשה וכו'.

פ"י אבות הנקרא מנחה חדשה עם נ"פ ותוספת משלי. לכאורה מוסר זו מנגד לדברי בן זומא המכריז איזהו חכם הלומד מכל אדם, שומע ומאזין מה ששומע מכל אדם, אפילו מן הקטנים, וחז"ל לדרבו נוכל לחלק, דיהושע בן פרחיה מיירי ברבו מובהק ללמוד תמיד בפניו, אבע"א קרא אבע"א משנה, גמרא וסברא דמחד רבא עדיף, כדי שלא יתבלבל בדעתו בדרכי הלימוד, אמנם לשמוע כל שאר החכמות הבנויים על דרכי ההקש או הגיון אל יעשה בהם קבע אלא ילמדם מכל אדם כבן זומא ולקיים קרא (תהלים ק"ט צ"ט) מכל מלמדי השכלתי איזה חכמה ודעת, והעיקר הוא ועדותיך שיחה לי, ולקיים בם והגית בו יומם ולילה במסמרות נמועים מבעלי אסופות דמחד רבא ניהא טפי.

מרבין יונה וקנה לך חבר, כי הוא מועיל לכמה דברים, ולכן צריך לסובלו כמ"ש שלמה ע"ה (משלי י"ט) מכסה פשע מבקש אהבה ושונה בדבר מפריד אלוף מי שסובל את חברו ומכסה על פשע, גם אם פשע נגדו, ידיים מוכיחות שמבקש אהבה שאינה תלויה בדבר, עם חניפות, או שום רמיה, ושונה בדבר לומר לאחרים ראו מה עשה לי פלוני חברי ואהובי וגלה רעו

במשאון, הוא מפר"ד אלו"ף נגד המוסר דכתיב (משלי יב) על כל פשעים תכסה אהבה, כסיום מתניתין והוי דין את כל האדם לכף זכות, אפילו אהובך כנפשך אם חטא לנגדך תדינהו לכף זכות, שאינך יודע אם כיוון לטובה או לאו, להדריכך בדרכי יושר.

החסיד ר' יוסף שושן עם תוספת משלי. וקנה לך חבר, וכך אמר שלמה ע"ה (שם כו ט) שמן וקטרת ישמח לב ומתק רעהו מעצת נפש, הריח הטוב הוא חוץ ממנו, ונהנית בו הנשמה לחוד השכונה בלב, כמשארו"ל (ברכות מג:) איזהו דבר שהנשמה נהנית בו ולא הגוף זה הריח, א"כ השמן וקטורת ישמח לב, היינו הריח העולה מהם, לכך נקט לשון יחיד ולא ישמחו לב, כי כל אחד לעצמו מגביה ריחו ולב האדם נהנה מהם, אמנם מתק רעהו מעצת נפש, מה מתוק מדבש חבר הטוב, אשר תמיד מיעצוהו לטובה, וגוף ונשמה נהנים יחד ממנו, וטובים השנים מן האחד וק"ל.

בנחלת אבות מאברבנא ז"ל. אמרו חכמי הפילוסופי"א אדם בלא חבר, כשמאל בלא ימין, ואמרו ג"כ הטוב שבסוסים צריך לרסנו, הכשרה שבנשים צריכה לבעל, והפקח שבאנשים צריך לעצת חבר.

קצת משלי. וכן אמרו רו"ל (ברכות ה.) כל זמן (שחייה היאירי) [ששמעי בן גרא] היה קיים לא נשא שלמה את בת פרעה, לעניין עשה לך רב, אפילו המלך יושב על כסאו, ולחבר, או חברא כחברי דאיוב או מיתותא. והרמב"ם ז"ל הביא כמה מעלות לדון את כל האדם לכף זכות עיין בדבריו בארוכה המעלים ארוכה ורפואה לנפש הטהורה המלמדת זכות גם לנראה רשע, דאולי עשה תשובה ועיב מעשיו הנראים מכוערים ועשה כנגדם חבילות חבילות של מצות והמוסר הזה כבר נמצא בתורה, שלא נתן הקב"ה לישראל כי אם רב אחד משה רבינו ע"ה, וכשתנן למשה חבר בשליחותו וקיבול המצות לא נתן לו כי אם חבר אחד אהרן אחיו, ולכן נמסרה קבלת התורה ליהושע וממנו לוקנים ואע"פ שהיו בכל דור ודור חכמים הרבה תמיד היה בב"ד רא"ש אחד והוא הנקרא נשי"א או שופ"ט וחבר אחד, והוא הנקרא אב ב"ד עכ"ל, מעתה אם כלנו יחד נעשה לנו רב ללמוד ממנו היינו רבו מובהק, ונקנה לנו חבר האוהב אותנו כאהבת דוד ויהונתן, ונרון את כל האדם לכף זכות, כי אין אדם אשר יעשה טוב ולא יחטא קולע אל השערה, ולא יחטיא, אם תתקיים נבואת ישעיה ע"ה (נ"ט) כעל גמולות כעל ישלם חמה לצריו, כי הוא דיין האמת רואה כל מעשי בראיו, גמול לאויביו כי לא ינקה ה' וגומר לאיים גמול ישלם, אשר לא שמעו נוראותיו ומעשים, ויראים ממעלתו רוכב שמים, ושמי שמים העליונים, ויראו ממערב את שם ה' בימות המשיח, כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים, וממזרח שמש את כבודו, לא יחשבוהו עוד לאלוק עליהם, אלא יכירו שיש מנהיג עליו וגבוהים עליהם כי יבא כנהר צר נגד טבעו של עולם, לא בשטף ולא בזעם, רק רוח ה' נוססה בו ב"ב אכ"ר.

נחלת אבות ודברים הרבה משלי. אמרו המושלים תלמוד חכמת הטבע מארסטו, והתכונה מטולומיא"ו, אחד לאחד למצוא חשבון, ולא לבקש חשבונות רבים מחכמים הרבה גם כי הזהיר יוסי בן יעזר רבו יהיה ביתך בית ועד לחכמים, היינו קבוצת חכמים הנדברים זה עם זה, וכל דבריהם כנחלי אש לשמוע בלימודים, ועליהם לא יכולו, אבל רב ללמד צריך שיהיה אחד מיוחד, ותעשהו לך רב היינו אע"פ שאתה פקח ויש לך רוחב לב, צריך אתה למודע"י ללמוד

לפני רב אחד דווקא, לקבל האמת ממני שאמרו עד סיני עפ"י התורה אשר יורוך איש מפי איש בדורות ההם כי היו שונים על פה.

וקנה לך חבר, עונים הפילוסופים אדם בלא חבר כשמאל בלא ימין וחכם אחד אמר לבנו אל ימעט בעיניך שונא אחד, ואל ירבו בעיניך אלף חכמים או אהובים. והוי דן את כל האדם לכף זכות ואל תאמר ברבוי החכמים רבתה המחלוקת, אלו אוסרים, ואלו מתירים וכו' אלא אלו ואלו דברי אלקים חיים, ונתנו להכתב במשנה משום דרוש וקבל שכר, ובכל אחד מהם יש זכות תולה לדור דורים שאם שמעת דברי יחיד תדע לאן פנה דעתו כדברי ההוא פלוני, ולא תיגע ח"ו לריק אם תדין את כל האדם לכף זכות, לא מבעיית אדם משהוא וקטן, אלא גם האדם הגדול בענקים.

במד"ש משם הרב משה אלשכאר ועליו בא"ר משלי. מצרף לכסף וכור לזהב ואיש לפי מהללו כשם שכלים ההם הוגים סיגים מכסף, ומבחינים הזהב, ככה האיש אשר כל ימיו ידבר טובה על אנשים כשרים, בידוע שנפשו חשקה בהם ובמדותיהם, וקונה דבריהם אליו לאב ולפטרון. תולדות שמשון. וקנה לך חבר, השתדל להתחכם ולקנות חכמה, כדי להיות קרוב וחבר לרב, שאם יקרא לך חבר, ותוכל להורות שלא בפניו אליבא דכ"ע, ותוכל לדון עמו בדיני נפשות ויטו על פיך את הדין, ותוכל לזכות להציל נפש אחת מישראל, ולדון את כל האדם, אפילו העבריינים לכף זכות כדכתיב והצילו העדה, ושפטו העדה, שמתחילין מן הקטן לכף זכות וכו' עכת"ד בקצרה.

אבות עולם. ירמיה ט"ו (יט) לכן כה אמר ה' אם תשוב ואשיבך לפני תעמוד ואם תוציא יקר מזולל כפי תהיה, עי"ש להיכן הדברים נוטים דפח"ח.

הרב רע"ב ז"ל. פסק הלומד מרב אחד שאמרו בש"ס שאינו רואה סימן ברכה, הני מילי בסברא, שטוב לו לשמוע סברת רבים, אבל לעניין גמרא מחד רב מעלי, כי היכי דלא לפגום לישניה, וקנה לך חבר אפילו אתה צריך לקנותו ברמים יקרים, וכו' והוי דן את כל האדם לכף זכות, כשהדבר בכף מאזנים, ואין לו הכרע לכאן ולכאן כגון אדם שאין אנו יודעים ממעשיו אם צדיק אם רשע ועשה רעה, אפשר לדונו לזכות, אפשר לחובה, מדת חסידות הוא לדונו לכף זכות וכו'.

חסידי אבות. בשם הרב זקני ז"ל מביא פי' רש"י די"א ספרים, וזהו המשך המשנה כמו שאמרו מפי סופרים ומפי ספרים, והקורא בספר צריך שיצדד הרבה להעמיד דברי הספר ולא ימהר להקשות עליו, וז"ש עשה לך רב דהיינו מפי סופרים, וקנה לך חבר מפי ספר, והוי דן את כל האדם לכף זכות שישתדל להעמיד דבר הספר שיהא מסכים אל האמת עכ"ד.

שם. מביא מימרא בירושלמי פ"ב דשקלים, גידול אומר כל האומר שמועה בשם אומרה יהי רואה בעל שמועה כנגדו שנאמר (תהלים ל"ז) אך בצלם יתהלך איש, אם עשה כן מוטב, ואם לאו כסיפיה דקרא יצבור ולא ידע מי אוספם, משכח תלמודיה וכו' ומשם הראב"ד יהא רואה בעל שמועה כנגדו כאילו עומד נגדו כסדר שאמרה, והוא ז"ל פי' שלא יזכרנה בקלות ראש וכו' צובר שמועות ולא ידע השומע מי אמרם, הקב"ה אוספם, כורתו ומסלקו ממנו ע"ש ופי' פסוק וחכך ביין הטוב הולך לדורי למישרים דובב שפתי ישינים, ע"ש דברים נאים למי שאמרן זי"ע.

משנה ז'. נתאי הארבלי אומר הרחק משכן רע, ואל תתחבר לרשע ואל תתיאש מן הפורענות.

קשים המוסרים לבני בלי דעת כעוקץ הצרעה, שאומרים לה לא מעקצוך ולא מדבשיך. משלי ד (יג-יד) החזק במוסר אל תרף נצרה כי היא חייד, באורח רשעים אל תבא, ואל תאשר בדרך רעים. חבקוק (א ד) על כן תפוג תורה ולא יצא לנצח משפט כי רשע מכתיר את הצדיק על כן יצא משפט מעוקל. על משמתי אעמודה, ואתיצבה על מצור ואצפה לראות מה ידבר בי, ומה אשיב על תוכחתי. ויענני ה' ויאמר כתוב חזון, ובאר על הלוחות למען ירוץ קורא בו. כי עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יכזב אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא לא יאחר.

מדרש ילקוט על חבקוק (רמז תקסב) ותעשה אדם כדגי הים מה דגים שבים הגדול מחבירו בולע חבירו אף בני אדם אלמלא מוראת מלכות עליהם כל הגדול מחבירו בולע חבירו, והיינו דתנן ר' חנינא סגן הכהנים אומר הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו.

מדרש מיכה (יל"ש רמז תקנו). אל תשמחי אויבתי לי כי נפלתי קמתי, כל זמן שהקב"ה מסתכל ומתהפך במעשיהם של רשעים אין בהם תקומה, שנאמר (משלי יב ז) הפוך רשעים ואינם, דור המבול וימח את כל היקום, אנשי סדום ויהפוך את הערים האל, מצרים לא נשאר בהם עד אחד, בבל והכרתי לבבל שם ושאר, ועל כולם אמר דוד שם נפלו פועלי און, אבל ישראל אם נופלים עומדים שנאמר (מיכה ז ח) אל תשמחי אויבתי לי כי נפלתי קמתי.

משלי ה (יט-כג) אילת אהבים ויעלת חן דדיה ירוך בכל עת באהבתה תשגה תמיד ולמה תשגה בני בורה ותחבק חק נכריה. כי נכח עיני ה' דרכי איש וכל מעגלותיו מפלס, עונותיו ילכדונו את הרשע ובחבלי חמאתו יתמך. הוא ימות באין מוסר וברב אולתו ישגה.

מדרש משלי (ה כא) כי נכח עיני ה' דרכי איש, מכאן אמרו חכמים דע מה למעלה ממך עין רואה ואוזן שומעת, עונותיו ילכדונו את הרשע מה אדם פורס מצודה ולוכד דגים מן הים, כך העונות, פורשים מצודה לחומא ללכדו, מה אשה הזאת אין נזכרין עונותיה אלא בשעת חבליה, כך אין נזכרין לאדם עונותיו אלא כשבא לחבלי שאול, לכך נאמר ובחבלי חמאתו יתמך. הוא ימות באין מוסר א"ר אמי לא מת דואג עד ששכח תלמודו.

רע"ב בקיצור. נתאי הארבלי אומר, הרחק משכן רע, שלא תלמד ממעשיו, שלא תלקה במפלתו, אוי לרשע ואוי לשכנו, ואל תתחבר לרשע שכן אמרו חכמים כל המתדבק עם הרשעים, אעפ"י שאינו עושה כמעשיהם נוטל שכר כיוצא בהם, למה הדבר דומה לנכנס לביתו של בורסי, אעפ"י שלא לקח ממנו כלום מ"מ ריח רע קלט והוציא עמו, ואל תתיאש מן הפורענות שלא תאמר רשע זה מעשיו מצליחין, אלך ואתדבק עמו הואיל והשעה משחקת לו, לכך אמר ואל תתיאש מן הפורענות, כלומר דע שמהרה תבא עליו פורענות כי פתאום יבא אידו עכ"ל.

מד"ש בשם החסיד דקדק אמאי קאמר הרחק מההפעיל ולא אמר התרחק מההתפעל, שאם יבא אדם לשכון עם השכן רע, ויהירוהו שלא ישכון עמו, ויש לנו ראייה גדולה בדברי הנביא (דה"ב כ ז) בהתחברך לרשע פרץ ה' מעשיך, והוא מההתפעל גם כי לא היה שכן, רשע כל דהו הרחק מעליו דרכך, שמה ואל תעבור, אפילו באוירו, ומארבע אבות נזקין.

ירמיה לב (לז-מ) ונתתי להם לב אחד ודרך אחד, ליראה אותי כל הימים לטוב להם ולבניהם אחריהם. וכרתי להם ברית עולם, אשר לא אשוב מאחריהם להיטיבי אותם ואת יראתי אתן בלבכם לבלתי סור מעלי. אכי"ר.

תוספתא נתאי הארבלי אומר הרחק משכן רע, וכו' קהלת ח. את כל זה ראיתי ונתון אל לבי לכל מעשה אשר נעשה תחת השמים עת אשר שלט האדם באדם לרע לו, חברת בני אדם הרעים אדם בליעל עם אדם בקדושה, זה מרים וזה משפיל, וכדברי התוספות בכמה מקומות בשם ר"ת ז"ל דאדם הוא ישראל, והאדם עכו"ם, כדכתיב ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם, תתאה גבר לרע לו כדכתיב (קהלת יא) זכובי מות יבאיש יביע שמן רוקח בא זה ואבד את זה, וההוד נהפך למשחית, ודא עוד עקא ובכן ראיתי רשעים קבורים ובאו וממקום קדוש יהלכו וישתכחו בעיר אשר כן עשו גם זה הבל. אשר אין נעשה פתגם מעשה הרעה מהרה, על כן מלא לב בני אדם בהם לעשות רע. רשעים בחייהם נקראים מתים קבורים באשמונים ובאו בגסות הרוח למעול מעל בה' ואינם שמים על לב, כי ממקום קדוש יהלכו, טרם בואם לעולם משביעין אותו תהי צדיק ואל תהי רשע כדרז"ל (נדה ל:) על פ' כי לך תכרע כל ברך תשבע כל לשון, וישתכחו בעיר אשר כן עשו, היינו שכוחה, היינו עזובה, עוזבים דרכי יושר ואחריתם דרכי מות כמה וכמה מכשולים לפניהם, ואינם נוהרים גם זה הבל, אין בהם טעם וריח אלא הבל וכל משענם הוא אשר אין נעשה פתגם מעשה הרעה מהרה חומאים ותכף אינם נענשים, על כן מלא לב בני האדם בהם לעשות רע.

גיטין פ"ה. שדריה לטיטוס הרשע מה עשה נטל את הפרכת ועשאו כמין גרגותני והביא כלים שבמקדש והניחן בהם והושיבן בספינה לילך ולהשתבח בעירו שנאמר (קהלת ח י) ובכן ראיתי רשעים קבורים ובאו וממקום קדשו יהלכו וישתכחו בעיר אשר כן עשו, אל תקרי קבורים, אלא קבוצים, אל תקרי וישתכחו אלא וישתבחו, הוציאו הכתוב ממשמעו שלא יובן פשוטו קבורים ובאו, אם הם קבורים לא יוכלו לבצבץ לבא בעיר, וכן אם וישתכחו לא יעלו עוד לזכרון אלא כל מעשיהם עודם בחיים מתקבצים יחד להתעולל עלילות ברשע, וא"ח משבחים עצמם כי יש בידם לעשות כל רע, ואיכא דאמרי קבורים ממש, דאפילו מילי דמטמרין אנגליין ליה, דכיון דנתן רשות למשחית לחבל, כל שתה תחת רגליו מאדון העולם, והם הוסיפו לרעה, וגלו גם מסתורים ואתייא קרא כפשוטיה, בלי אל תקרי, והיינו דהרי"ף וצוק"ל על עין יעקב, לא עיין כדרכו בקדש, אלו אל תקרי, דערבה לפניו כאוקמתא דאיכא דאמרי דמקיים הקרא כפשוטיה, ודוק.

אברבנאל. נתאי הארבלי אומר הרחק משכן רע, אוי לרשע ואוי לשכנו, ואל תתחבר לרשע, אף שאינו שכנו, כמו שאמר דוד (תהלים א א) אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים וגומ' ושלמה בנו אמר (משלי ד יד) באורח רשעים אל תבא ואל תאשר בדרך רעים, ובאבות דר' נתן (פ"ט) המתדבק לרשע אעפ"י שאינו עושה כמעשהו נוטל שכר כיוצא בו, שנא' בהתחברך לרשע פרץ ה' את מעשיך, ואל תתיאש מן הפורענות לא יאמר אדם אקרב לשכן רע, אתחבר לרשע ולא אלמד ממעשיהם הרעים, ואצא נקי מפורענתם מכריז התנא לא תעלה בידך כי כן בארה בתורה בכנעניים לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי, ובענין קרח סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה ואל תגעו בכל אשר להם פן תספו בכל חטאתם לכן אל תתיאש מהבל טומאת החומאים.

א"נ בד"א כל המפרשים דייקו לישניה דתנא דידן מפני מה לא אמר התרחק משכן רע, כמו ואל תתחבר לרשע, ואל תתיאש ומאי שנא רישא הרחק מההפעיל, וכלם בדרכים שונים ענו אחריו יישר, אמנם בעל אבות עולם מוהר"ר ב"ך וצוק"ל פשוט ליה עם מה שאמרו רז"ל (יל"ש חקת רמז תשפד) על אהרן ע"ה מה ת"ל ורבים השיב מעון כשהיה מהלך בדרך פגע בו אדם רשע ונתן לו שלום למחר בקש אותו האיש לעבור עבירה אמר אוי לי איך אשא פני ואראה אהרן בושתי הימנו שנתן לי שלום, נמצא מונע עצמו מן העבירה ע"כ, ולכן מזהיר התנא לא כל אפיא שוין, אהרן עצמו זכויותיו ומדותיו אלו הצילו אותו שלא לכוות בגחלת הפושעים כי נזר אלקים בראשו, אמנם שאר הצדיקים יזהרו גם באקראי בעלמא בפגעים רשע, הרחק ירחיקו מלכת אחריו, פן ילמדו ממעשיו המכוערים וכמו שמכרזו החכם במשלי י"ג (כ-כא) הולך את חכמים יחכם ורועה כסילים ירוע, חמאים תרדף רעה ואת צדיקים ישלם טוב, ומ"ו בתולדות שמשון על אבות פ' המשנה כדרכו הטובה לעניין דינא, במאי דאיתא בעירובין פ' הדר (עירובין סב.) שני ישראלים הדרים עם הגוי בחצר אין הגוי אוסר עליהם, וכן הוא בפוסקים ואיתא בש"ס דחד לא שכיחא דדייר במקום הגוי משום דגויים חשידי אשפיכות דמים, אבל תרי שכיחי דדיירי, וחשו חכמים שמא ילמדו ממעשיו ומש"ה אסרו עליו עד שישכור רשותו ועי"ש בארוכה עד"ז פ' משנתו כמין חומר, וכנתינתן מסיני דכלהו איתנהו במילי דאבות ושפתים ישק. אתאן לדידן חייבים אנחנו להרחיק מהכיעור ומהדומה לו, ולבטוח בשם ה' המדריכנו להטיב כדברי ירמיהו סוף סימן ל"ג כה אמר ה' אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי, גם זרע יעקב ודוד עבדי אמאם מקחת מזרעו מושלים אל זרע אברהם יצחק ויעקב כי אשיב את שבותם ורחמתיים בב"א אכ"ר.

משנה ח'. יהודה בן מבאי ושמעון בן שמח קבלו מהם, יהודה בן מבאי אומר אל תעש עצמך כעורכי הדיינים וכשיהיו בעלי דינין עומדין לפניך יהיו בעיניך כרשעים, וכשנפטרין מלפניך יהיו בעיניך כזכאין כשקבלו עליהם את הדין.

בנחל קדומים מהרב חיד"א וצוק"ל על התורה בפ' בראשית. ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל ותקח מפריו ותאכל ותתן גם לאישה עמה ויאכל משם הרב כלי יקר שבכל חטא יש ויכוח היצה"ר עם היצה"מ, כי היצה"ט מבטיחו שכר רוחני לעה"ב, ויצה"ר משיבו כי טוב לילך אחר התאוות המוחשות לעין, כי התאוות עה"ז נראין לעין לא כן תאוות העה"ב עין לא ראתה אלקים וזולתך, ותרא האשה ראתה דברי הנחש וישרו בעיניה כי תאוה היא לעינים, עיני בשר לה רואות חמדות העה"ז לא כן העה"ב אין העין שולט בו זהו תורף דבריו בקיצור, והוא וצוק"ל פ' לפי דרכו כונת הכתוב בישעיה סי' כ"ח שגו ברואה פקו פליליה שגו מפני מראית העין, רואה הבל העה"ז הנראות לעין ועי"ז פקו פליליה בדברי ה' ובתורתו התמימה, וכמ"ש בסוטה דף ח' גמירי אין יצה"ר שולט אלא במה שהעין רואה, ומקרא מלא הוא, ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם ועי"ז כתב הבחיי ז"ל הוא רמזי הכתוב יכרסמנה חזיר מיער העי"ן תלויה, ואותיות רמ"י גימ' עמל"ק ומחמאי האדם בעי"ן היינו במראית העין כמו להסתכל בעריות עין רואה, והלב חומד, ושאר האברים גומרים, ואם יתחזקו בראות העין יבא לציון גואל כדכתיב כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון, אם נשמור העין כמו שהיה אומר איוב ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה, גם כי לראותה בעלמא נראה כהתר עכ"ז ברית היתה לו עם העינים שלא להסתכל

בעריות כלל וכלל, והפכם עיני רשעים תכלינה, וזהו רמז עין גדולה בשמע, וד' גדולה באחד, לומר שהעין הוא עד ומעיד לאדם מעשיו, וע"ז אמר הושע ע"ה שובה ישראל עד ה' אלקיך ע"כ בקיצור. ויאמר האדם האשה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל היינו החוטא המקל לעצמו ומחמיר לאחרים ומבקש תואנות להקל מעליו כובד החטא, אמנם לפני האלקים הוא עד, הוא דיין, אין לפניו עורכי הדיינים להציל החוטא בדברי שוא והבל והאמת נשלכת ארצה, חקר כביכול את הנחש וקללו חכף קללה נמרצת, ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה, וגומ' קנס את חוה הרבה ארבה עצבונך והרונך וגומ' העמים על אדם כי שמעת לקול אשתך וגומ' ותשובותם נשארו מעל, וקבלו כל א' מהם פרי דרכם כי תרו אחרי עיניהם, והשתרגו על צוארם כובד חטאם, מעלו והזיקו לדורות אחריהם.

אברבנאל בקצרה, עם איזה תוספת משלי. יהודה בן מבאי ושמעון בן שטח קבלו מהם, היו ראש הדור הראשון מחכמי המשנה, ובאו להגביל מאמרי יהושע בן פרחיה ונתאי הארכלי הראשון אמר היו דן את כל האדם לכף זכות יהודה בן מבאי מפרש דבריו שאין משמעות מוסר הזה כללי לכל אדם ולכל זמן, לידון כצדיק כרשע לכף זכות, שאם יעשה כן יהיה כעורכי הדיינים המלמדים זכות גם לחייב, כי כבר הרחיקה התורה המדה הזאת מדבר שקר תרחק, ואומר והצדיק את הצדיק והרשעיו את הרשע, ושלמה אמר, אומר לרשע צדיק אתה, יקבוהו עמים, יזעמיהו לאומים, והנביא מכריזו הוא אומרים לרע טוב ולטוב רע, והדיין כשיהיו לפניו הבעלי דין לא יאמין בלבו לא לדברי התובע, ולא לדברי הנתבע, כי אולי בטעות עשו מה שעשו שלא היו יודעין את הדין, או שהתובע בדיון תבע לפי דעתו, והנתבע שכח ומכחש בעמיתו ולא במרמה כיון שאח"כ קבלו עליהם את הדין, א"כ יש צדק לכאן ולכאן לדונם כרשעים, וכשיפטרם מפני הדיין כצדיקים, וע"ז מזהיר אחריו שמעון בן שטח הוא מרבה לחקור את העדים, והיו זהיר מדבריו שמא מתוכם ילמדו לשקר כמ"ש ודרשת וחקרת ושאלת היטב, ובש"ס סנהדרין למדו החקירות ובדיקות בכמה אופנים, והדיין צריך לזהר מאד בדברים שמא מתוכם ילמדו לשקר, עם כי יש איזה מעשים שמצוה לדיין לסייע הנדון כדכתיב פתח פיך לאילם, אמנם צריך הזהרות יתירות שלא יבינו מפיהו איזה צד להכריע את הדין שלא כהוגן ושורה, ועל הדיינים נאמר אשרו חמוץ תאשרו המחמוץ בדיו, וצריך בקיאות וזריות הרבה כמ"ש הרמב"ם ז"ל בעניינים האלה וכיוצא בהם.

ולדרכנו, כל המפרשים הקשו למה אמרו אל תעש עצמך כעורכי הדיינים, יאמר על תעשה כעורכי הדיינים, אלא עצמך דייקא, כלנו בני איש אחד כאדה"ר שבקש להנצל מהחטא לומר האשה אשר נתת עמדי וגומ' כדרכי ודברי היצה"ר המשים בפי הבריות איהו דנורא ואנן דבשרא, או לי מיצרי או לי מיוצרי, ע"כ דברי היצה"ר, אמנם התורה מכרות ובחרת בחיים, וכל אלו התואנות הם דברי הבל ושוא אשר בהם נלכדים בני אדם וכשיהיו בעלי הדין כאלה עומדים לפניך, יהיו בעיניך כרשעים, וכשנפטרים מלפניך, כת"ה שהגיע לפרשת דרכים ניצול מכלם, אז יהיו בעיניך כזכאין אשריהם לצדיקים שיכלו לכופר הר גדול כמו היצה"ר ודוק והחזק במוסר אל תרף, כשישראל היו עושים עצמם כעורכי הדיינים לפני הקב"ה ואמרו בית ישראל לא יתכן דרך אדנ' הדרכי לא יתכנו בית ישראל הלא דרכיכם לא יתכן ת"י ואמרו בית ישראל לא מפרשן לנא אורחת טובא דה' היינו לפרש לא יתכן שר"ל לא מפרשן ולא שלא יתכנו ואינם עומדים כלל ודוק. לכן איש כדבריו אשפוט אתכם בית ישראל נאום ה' אלקים

שובו והשיבו מכל פשעיכם ולא יהיה לכם למכשול עון וגומ' רד"ק למכשול עון מניעת התשובה, כי לא אחפון במות המת נאום ה' אלקים והשיבו וחיו אכ"ר בבי"א. במות המת על שם סופו וכן יומת המת וכן ת"י דחייב למימת כמו שתרנגם אונקלוס דחייב קטול שם רד"ק ז"ל.

משנה ט'. שמעיה ואבטליון קבלו מהם שמעיה אומר אהב את המלאכה ושנא את הרבנות ואל תתודע לרשות.

ויקח ה' אלקים את האדם ויניחם בג"ע לעבדה ולשמרה, וארו"ל לעבדה ולשמרה, לעבדה אלו מצות עשה ולשמרה אלו מצות ל"ת כי באמת יציר כפיו של הקב"ה בידו כל טוב ללמוד תכף שנולד משא"כ ליוצאי ירכיבו כי עיר פרא אדם יולד, וחושיו אינם משמשים אותו, כי הוא כמו חרש, עור, ומזוהם, ועל הנולד נאמר אמרתי ימים ידברו ורב שנים יודיעו משפט הנער ומעשיו, וע"ז אפשר דעת רש"י ז"ל סמך אדרו"ל כי כל מעשה בראשית בקומתו נבראו בצביונו נבראו בדעתו נבראו, כדי שיהנו תכף מהדר העולם וצביונו וע"ז פי' ויקח ה' אלקים את האדם לקחו בדברים נאים ופתחו ליכנס כלומר בראות האדם הגן עדן שהיה צריך לעבוד הקרקע לשדד פני האדמה, כאילו אמר לו בדברים נאים, כדברי החכמים הנ"ל אהוב את המלאכה כי גדולה מלאכה שמחממת את בעליה ואמרי לה שמכבדת את בעליה ופתחו ליכנס וכיון שנכנס לא היה יכול להפטר מע"פ שבעת ההוא היו מזונותיו עשבים שאינם צריכים עבודות הרבה באדמה, כי היו שם ארבע נהרות משקים גן עדן סביבו, הוזהירו שהיו בו נטיות הרבה ויצו ה' אלקים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכול תאכל כלומר והם צריכים עבודה, לקרם ולזרד תחתיהם כדי שיוציאו פירותיהם כהוגן א"כ מתחלת בריתו של עולם אדם לעמל יולד למצוא בו כדי גאולתו כי הבטלה מביאה לידי שיעמום, ואית בו שני פירושים, כי ע"י הבטלה נשאר האדם כאילו אין רוח בקרבו וכל מעשיו לא בהשכל ואומר לכל סכל הוא, וא"ד שיעמום זימה, כי הבטלה כל מחשבותיו המה הבל ובמעשה תעתועים ועיניו משוטטות רק לזנות אחריהם כי נפשו בחלה מהמלאכה יקרה היא לבעליה, וע"ז אמר שלמה משלי כ"ב חזית איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתיצב בל יתיצב לפני חשוכים, מדרש משלי חזית איש מהיר במלאכתו זה משה כדכתיב ויגדל משה ויצא אל אחיו וכי כל הבנים אינם גדלים אלא שהיה בן חמש שנים ונמצא כבן אחד עשר וכו' לפני מלכים יתיצב זה פרעה, בל יתיצב לפני חשוכים זה יתרו א"ל ר' נחמיה עשית את הקדש חול וחול קדש אלא לפני מלכים יתיצב זה הקב"ה בל יתיצב לפני חשוכים לפני פרעה שכתוב ובתחפנחם חשך היום עכ"ל והאיש המהיר במלאכתו המלכים יבקשהו מבלי שהוא לא יתודע להם כמאמר התנא ואל תתודע לרשות, היינו אדם אשר מצד גאותו הוא מבקש להתודע לרשות, ושמא אין בידו טובה כגללו לנצח יאבד אמנם אם הוא מהיר במלאכתו מלאכת שמים כמו אברהם אבינו במעשה העקידה, ילך בזריות ולא ישמע לקול מלחשים דברי נרגן כמתלהמים המובא במדרשים בארוכה, איך השמן עשה כל מאמצי כחו שלא ישמע ציווי השי"ת ולא הטא אונו, בל יתיצב לפני חשוכים עם הולכי חושך בנהיגים ח"ו. ויקח את המאכלת לשחוט את בנו זכות גדול המאכיל ישראל פירותיה לעד בעה"ז.

משלי כ"ב עובד אדמתו ישבע לחם ומרדף רקים ישבע ריש, בעבודת האדמה הארץ תתן פריה, אמנם העצל הטומן ידו בצלחת, מרדף ריקים מבקש הבטלנים וכמוהו ישבע ריש, לרש

אין כל, לא במלאכת הקרקע ולא בתלמודיות, כי נפשו נשאר ריקה מההשגות המושכלות, מזון השכל כמו שארז"ל על אף חכמתי עמדה לי, וע"ז פי' הקדמונים תורה שלמדתי באף היא עמדה לי, והוא מדרש חז"ל וע"ז פירשו בזעת אפך תאכל לחם, שאין הדבר אלא ללמוד מוסר לאהוב את המלאכה בכל מילי דמשתמע, מלאכה ממש, או מלאכת שמים דכלהו איתנהו בה. השלמים הללו יחד נשאו קול, אהוב את המלאכה, עם הה"א הידיעה, ולא נדע באיזה מלאכה מדברים, ושנוא את הרבנות, גם בה"א הידיעה, ואל תתודע לרשות, עם למ"ד כל"ב המשמשות בראש תיבה כה"א הידיעה ונוכל דרך דרש לומר שמדברים על האבות, יהיו עיניהם תמיד על בניהם להדריכם דרך ישרה בעיני אלקים ואדם, כמאמר החכם במשלי ידוע תדע פני צאנך שית לבך לעדרים, שתי ידיעות הללו למה לומר לא די שתדע שאלו בניך להאכילם ולהשקותם וכל מחסורם עליך, אלא גם תדע איך ישכילו ויגדלו בשם טוב ובמעשים טובים, והיא המלאכה הידועה המוטל על האבות, כדכתיב ולמדתם אותם ולמדתם את"ם, כי לא די שיבואו לבית הספר ללמוד, כי המלאכה מרובה והפועלים עצלים, רחבה מצותך מאד, ואב לבנים יודיע להם כשיהיו לפניו הדרך אשר יבחרו להיות אהובים למעלה לפני בוראם ונחמדים למטה בפני הבריות, ושנוא את הרבנות לומר החוב מוטל על המלמדים ואל יאמר האומר ומה לי ליטול שם רבנות על בני ללמדם דרך ארץ שקדמה לתורה, והתורה עצמה, שהרבנות קוברת את בעליה, אל תאמר כן, כי זה הוא כאומר הריני ברשות עצמי ומה לי ולצרה הזאת אני מטופל בעסקי להביא טרף לביתי, ולא אוכל להטפל בילדים, הנה אל תתודע לרש"ת, אין רשותך בידך להפטר מהם, והיינו הלמ"ד היודעים אל תרצו תמיד בפניכם איני מופנה אפי' מצד אחד להתעסק בבני, לא תעשה בקרבך ידיעה כוזבת כזאת, שאינך ברשות, אלא ידע תדע פני צאנך, שית לבך לעדרים, עדר עדר לבדו, להבחין מעם, חפץ, וחשק הבן, אם נוטה למושכלות, או לבו פתוח למלאכות, אהוב המלאכה ללמודו אומנות ושנוא הרבנות שלא יעשה שום מלאכה או לימוד כדי להתייאר, ואל תתודע לרשות אלא יהיו חכמים רק בעיניהם, לצאת ולבא לפני אנשים גדלים כי אין עומדים לאדם בשעת דוחקו, וק"ל, דברי חכמים וחידותם. ישעיה סוף כ"ט. לכן כה אמר ה' אל בית יעקב אשר פדה את אברהם לא עתה יבוש יעקב ולא עתה פניו יחורו, כי בראותו ילדיו מעשה ידי בקרבו יקדישו שמו והקדישו את קדוש יעקב ואת אלקי ישראל יעריצו אכי"ר.

כלו סובב הולך על קוטב דרושנו ללמד את בני ישראל קס"ת הסופר ללמוד ולהבין דבר מתוך דבר וק"ל.

משנה יו"ד. אבטליון אומר חכמים הזהירו בדבריהם שמא תחובו חובת גלות ותגלו למקום מים הרעים וישתו התלמידים הבאים אחריכם וימותו ונמצא שם שמים מתחלל.

משלי י"ב. בפשע שפתים מוקש רע, ויצא מצרה צדיק. האזינו. יערוף כמטר לקחי תול כטל אמרתי כשעירים עלי דשא וכרביבים עלי עשב כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו. מט"ר, ט"ל, שעירי"ם, ורביב"ם, המה ארבעה חלקי התורה תמימה פרד"ם שצריך ללמדם במיתון ובהדרגה, לא להקדים המאוחר, ולאחר המוקדם שלא יעלה בידו כלל, ולא כהגולים למקום מים הרעים, המשנים סדרי הלימוד, עושים העיקר טפל, וטפל עיקר, ותלמידיהם כמוהם ישנו מי המרים וימותו, ונמצא שם שמים מתחלל, כאילו אין סדר למשנה, ולכך מתו באיולתם, על כן מרע"ה מתחילה דבר על ישראל כמט"ר, העורף היינו רב הקריאה שצריכים הבנים לקרות

ולהגות בדברי תורה כמ"ש בגמ' פ"ב דבתרא, כבר שית ובר שבע תקבל מכאן ואילך תספי ליה כתורא, ואח"כ להבין בנחת כמ"ל ושעירי"ם, על דשא המצמיח, וכרביבים על עשב אחר שנצמחו, לטייל ברמזים ודרשות, ואח"כ כי שם ה' אקרא חלק הסוד, סוד הוא ליראיו ולחושבי שמו.

אברבנאל ז"ל בקצרה. לפי שאבטליון שמע את שמעון בן שטח רבו, שאומר הוי מרבה לחקור את העדים, והוי זהיר בדברך שמא מתוכם ילמדו לשקר, גם לכל החכמים ראוי הזהירות כזה, שמא מתוכם ילמדו לשקר כמעשה דפאפונאי, ששמעו לדרוש אין לשון במים שלנו ושיבשתם הוא שלא הבחינו בין מלרע למלעיל, ונפקא מינייהו חורבא וקלקלו מעשיהם והבינו שצריך ללוש עיסת המצות במים שלהם, ולמחר אתו כוליה עלמא בחצבייהו, ולא הבחינו שדרש הדורש במים שלנו הלילה על הקרקע, מאמש בין הערבים, ונפק מינה חורבא, וכן רביה דיואב דאקרייה תמחה את זכר עמלק, דא"ר ספסירא וקמלה כדאיתא בפ"ב דבתרא, וכמ"ד שם, שבשתא כיון דעל על, ועל זה וכיוצא בזה מזהיר התנא חכמים הזהרו בדבריכם וכו'.

צפה אבטליון שיבואו לידי גלות בין האומות, וישתו ולעו אמונות נפסדות, שמא יטו מדרך האמת, ויראו, וירווי התלמידים אשר לפניהם בדותם, ויעזבו מקור מים חיים את ה', המלמדם להועיל מתוק לנפש ומרפא לעצם, וימותו באולתם ובשגעונם ונמצא ח"ו שם שמים מתחלל, ואויבנו פלילים, על כן מזהיר התנא תרחקו מהם ומהמונהם מהם ושפחה לא תירש גבירתה.

בספרי פ' עקב. שתה מים מבור"ך, מבורא"ך כד"ר שמעון בן מנסיא שהיה שותה ממי בורו ולא מים עכורים להמשך אחר דברי המינים, וזה אבטליון היה בדור חמישי מחכמי המשנה, והיה מקהל גרים, ושמעו הלך בכל הארץ מגדל חכמתו, ומעיד האברבנאל ז"ל שראה בנימוסי חכמי הרומיים הראשונים, שזכרו כל דבר בשם אומרו ומכללם נזכר זה אבטליון, ואמרו עליו שהיה בחור, וסדר נימוסים ודתות רבות ויש כיניהם דת אחת הנקראת דת אבטליון, ורז"ל אמרו ששמו נבדל לשתי תיבות, אב טליון, היינו אב לבנים דהיינו תלמידים רבים הנקראים בנים, ובלשון תרגום בנים נקראים מלי"א, כמו ההיא טליא ומליאת המובא בש"ס, דהיינו נער ונערה, וע"כ הזהיר, החכמים המלמדים דעת לתלמידים וכל מוסרו סוכב עליהם, ואומרו הזהרו בדבריכם היינו ששפתי חכמים ברור ימללו כמש"ה שמעו כי נגידים אדבר ומפתח שפתי מישרים, לא כלול דמשתמע לתרי אנפי.

תולדות שמשון מו"ר צוק"ל. הלשון שאומר שמא תחובו חובת גלות המוקשה לכל המפרשים ע"ה מצא לו מקום לנוח עם מה דאיתא פ"ג דמנחות דף ל"ג וז"ל בעא מיניה פלימו מר', מי שיש לו ב' ראשים באיזו מהם מניח תפילין, א"ל קום גלי או קבל עלך שמתא, ופירש"י או עמוד וצא בגלות או קבל עליך שמתא, דחייכי קא מחייכת בי כי השואל דבר שאינו הוא מתרים נגד רבו, הגלות מכפרת עון, או יחול עליו הנדוי ח"ו, וע"כ מזהיר אבטליון חכמים הזהרו בדבריכם, שמא תחובו חובת גלות, אם שאלתם שלא כהוגן, ותגלו למקום מים הרעים באפיקורסות, ולשחק בדברי תורה, כמתלהל היורה זיקים ומות, וישתו התלמידים הבאים אחרים וימותו באיולתם, לפעור פה נגד תורתנו הקדושה ונמצא ח"ו שם שמים מתחלל ועי"ש דברים עתיקים על מים הרעים וזיע"א. ומזהיר דווקא לחכמים כמו שפי' הרע"ב ז"ל כמו שאירע לאנטיגנוס איש סוכו, שאמר לתלמידיו אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב ע"מ לקבל פרס, ומעו צדוק וביתוס באמרם, אפשר פועל עושה מלאכה כל היום וטורח ולערב אינו

מקבל שכר, ויצאו מן הדת המה ותלמידיהם, ונקראים צדוקים ובייתוסים עד היום הזה עכ"ל ועיין תי"ט ז"ל כי טעו התלמידים דווקא, כדאיתא באבות דר' נתן - ישעיה ס"ג - ויאמר אך עמי המה בנים לא ישקרו, ויהי להם למושיע, עמי המה החכמים המורים כהלכה, ואז ובנים לא ישקרו להבין דבר מתוך דבר, ולא יטו לשמאלם ולא יטאו ראשם נגד רבותיהם, אז ויהי להם למושיע, כי תורת אלקיהם בקרבם. שם ס"ה. כה אמר ה' כאשר ימצא התירוש באשכול ואמר אל תשחיתוהו כי ברכה בו כן אעשה למען עבדי לבלתי השחית הכל אכ"ר.

משנה י"א י"ב י"ג. הלל ושמאי קבלו מהם, הלל אומר הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה. הוא היה אומר נגד שמא אבד שמיא ודלא מוסיף יסיף, ודלא יליף קמלא חייב, ודישתמש בתנא חלף. הוא היה אומר אם אין אני לי מי לי ובשאיני לעצמי מה אני ואם לא עכשיו אימתי.

קהלת. כל הדברים יגיעים לא יוכל איש לדבר לא תשבע עין לראות ולא תמלא און משמוע, עם ההוא עובדא המוכא בב"ר על פסוק בההיא אתתא שהוליכה את בנה אצל הנחתום בקיסרין א"ל אולף ית בני אומנות, א"ל ישב אצלי חמש שנים ואני מלמדו חמש מאות מינין בחמה וכו' עי"ש בארוכה דברים מתישבים על לב שומעיהם ודו"ק.

אברבנאל בקצרה. ראש הדור הששי ועם שמנחם היה חבר הלל ולא האריך ימים ונכנס שמאי במקומו, והוא קבל ג"כ משמיעה ואבטליון. ישעיה מ"ה. יוצא אור ובורא חשך, עושה שלום ובורא רע אני ה' עושה כל אלה. הראב"ע ז"ל. יוצר הזכיר דבר והפכו, ובורא חשך מגזרת בריאה, הטעם גזירה כי החשך אינו כלום רק העדר האור, ובורא רע כמוהו, והנה רע, מלחמה הפך השלום, או חולי בגוף בן אדם שהוא נלחם עם התולדות, והזכיר זה בפרשה הזאת שהוא יחזק כורש הפך מלך בבל, רש"י ז"ל. יוצר אור לצדיקים, ובורא חשך לבבל, וכן עושה שלום ובורא רע עכ"ל. ילקוט ישעיה. יוצר אור ובורא חשך א"ר ויבדל אלקים בין האור ובין החשך הבדלה ממש, משל למלך שהיו לו שני אסטרטגין אחד שליט ביום וא' שליט בלילה, והיו שניהם מדיינים זה עם זה, זה אומר ביום אני שולט, וזה אומר ביום אני שולט, קרא המלך לראשון וא"ל פלוני יום יהא תחומך, וכן לשני ואמר לילה יהא תחומך הה"ד ויקרא אלקים לאור יום ולחשך קרא לילה עכ"ל. ההבדלה נקראת בריאה, מחשבה שקדמה למעשה, בריאה ראשונה כדברי דוד ע"ה תשת חשך ויהי לילה בו תרמוש כל חיתו יער סדר הבדלות הוא מונה כבריאה ראשונה. בכמה אופנים מתפרשת שם השלום.

א. הסכמה בין כתות המתקוטטות כמו שארז"ל עמון ומואב עשו שלום ביניהם, וכן בתורה כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום, וכן אוהב שלום ורודף שלום שיהיה אדם משים שלום בין המתקוטטים כמו שהיה עושה אהרן.

ב. על בריאות הדבר, שלימותו, טובו, ויפיו, ולכן נקרא ה' שלום שמעמיד הנמצאים בסדר צביונם וקומתם כמו שנאמר על אהרן בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון.

ג. גם על בעלי חיים כש"ה לך נא ראה את שלו' אחיך ואת שלום הצאן וידוע שהצאן אינם נלחמים אלא השלום הנאמר בהם הוא ההתאחדות וטוב הסדר.

ד'. אמרה תורה לא תדרוש שלומם וטובתם כל ימך לעולם כדרך אל תקנא בחטאים ובשלותם.

ה'. דהע"ה אמר אין שלום בעצמי מפני חטאתי, הנאמר על הבריות.

ו'. תמצא גם השלום בדברים שאינם חיים, שנאמר וישאל דוד את שלום יואב ואת שלום העם, ואת שלום המלחמה, ומי נתן שלום במלחמה! אלא מורה הסכמה וסדר למלחמה, לא לפנות עורף לפני האויב, כל אלה נכללו במדותיו של אהרן ע"ה פעל ועשה כמה אופני השלום בין אדם לחבירו, בין איש לאשתו, בין אדם עצמו, החוטא או מחטיא, כלם החזירים למוטב, לסדרם ולמתכונתם, וזה נקרא רודף שלום בכל אופניו, ענייניו ורמזיו, וכל רו לא אנים ליה במלת שלום המתהפכת לכמה אופנים, ודוק כי הוא אמת לאמתו. והלל שהיה ענוותן ביותר, ולכך זכה שהלכה כמותו מזהיר כדרייק התנא בלישניה, הוא היה אומר נגד שמא אבד שמייה, מי שכל עסקיו הוא להגדיל שמו ולמושכו למרחוק כדתרנגם משכו וקחו לכם נגידו, יאבד שמייה, לא יהיה לו שם טוב ויאבד בארץ חלקו, וירא שמא יאמרו מה לנו לעסוק בתורה הרבה ולקנות בה יד ושם, על כן הוסיף, ודלא מוסיף ייסיף שאם אינו מוסיף יהיה כסרים שאינו מוליד, ויכרת שמו, כמש"ה ישמע חכם ויוסיף לקח ונבון תחבולות יקנה, וכן אמר התנא ודלא יליף קטלא חייב, ובחרת בחיים כתיב ולא המות, ואם אינו לומד לשמה אלא כמשתמש בתנא בשביל להקרא רבי, חלף מהעולם ואין בידו טובו, ועוד באה שלישי"ה הוא היה אומר אם אין אני לי מי לי וכו' שהאדם קרוב אצל עצמו לתפארת לא לנו, לא עם שום פנייה שניה כי אם לעבוד בוראו אם לא עכשיו אימתי כמד"א מי שטרח בע"ש יאכל בשבת ודוק, ובתולדות שמשון מו"ר צוק"ל מפרש תלתא בבי כאחד על הנהו גרים דבאו לפני שמאי והלל שנדחפו משמאי, ונתגייירו בדברי הלל, בניחותא א' לא' למצוא חשבון מכוונים בדבריו הנחמדים כאן במוסרים ולוקח נפשות חכם, ומבין לאשור"ו שסוף אלו הגרים מעצמם יבינו הדברים על מתכונתם ויבואו לחסות תחת כנפי השכינה, ולא יהיו בין העמים לשנינה, וכך עלתה בידו הענוותנותו ועת להננה, ודו"ק.

באבות עולם ז"ל משניות אלו אמרם הלל בלשון תרגום לפי שאמרם כשעלה מבבל, ומינוהו לראש במקום בני בתירא כדאיתא בפ"ו דפסחים, והתחיל מקנטרן בדברים א"ל מי גרם לכם שאעלה מבבל ואהי נשיא עליכם עצלות שהיה בכם שלא שמשותם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון, לכך בבות הללו הם בלשון תרגום, לשון המשתמע יותר לבני בבל שהיו מדברים בלשון ארמי עיי"ש וזיע"א. ועל זה יבא על נכון כשדבר לעצמו בלה"ק דבר אם אין אני לי מי לי וכו' כדאיתא בויקרא רבא פ' ל"ד ד"א גומל נפשו איש חסד, זה הלל הזקן שבשעה שהיה נפטר מתלמידיו היה מהלך והולך עמם, א"ל תלמידיו להיכן אתה הולך, א"ל לגמול חסד אם הדין אכסנאי בנו ביתא, א"ל כל יום אית לך אכסנאי א"ל והדא נפשא עלובתא לא אכסנאי היא בנו גופא יומא דין היא הכא, למחר לית היא הכא, עכ"ל עיי"ש בארוכה, ואם לא עכשיו אימתי פי' כמ"ש רב חסדא לבנתיא בפ"ו דעירובין כשא"ל לא בעי מר טעים פורתא, והשיבן השתא אתא יומי דאריכי וקטני, ונינום טובא, כי היום לעשותם, ולא למחר לעשותם.

ישעיה לב סוף דבר הכל נשמע שמלת שלום יש לה כמה פנים, ורובם על סדר הנהגת אנושית בכמה אופנים. והיה מעשה הצדקה שלום ועבודת הצדקה השקט ובטח עד עולם, וכן בברכות ונתתי שלום בארץ שמא תאמרו אם אין שלום אין כלום, לכך נאמר אחר כל ההבטחות ונתתי שלום בארץ וגומר וכן סיום ברכת כהנים וישם לך שלום דבר שיש בו שימ"ה ותכלית לכמה דברים, וכן הנביא ע"ה מכריז באמרו וישב עמי בנוה שלום ובמשכנות

מבטחים ובמנוחות שאננות, וכל דבריו כגחלי אש, פורשים כנפים למעלה ראש, מעשה הצדקה שלום, שלא יאמר הנותן אוי לי על חסרון כים ויאמץ את לבבו לבלתי תת הצדקה, כי הפוך הוא המצא ימצא בקרבו השלום, ואשריו כי הוא זורע על כל מים שאין להם סוף לשכרם המזומן לעה"ב, ולא ככלי כליו רעים, הוא זמות יעץ לחבל עניים באמרי שקר ובדבר אביון משפט, כי יירא ויאהב אלקי המשפט אשר בידו הכל, מרים ומשפיל כרצונו, ולבב נמהרים יבין לדעת כטל על עשב רצונו, ויקוה ליום יקבוץ ה' את צאנו אכי"ר.

משנה י"ד. שמאי אומר עשה תורתך קבע אמור מעט ועשה הרבה, והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות.

כאן היה וכאן נמצא שילוחא דרחמנא עה"ק טברי"א החכם הגדול והמרומם שלמה חיים אבולאפיא נר"ו וענותנותו הרבני לדרוש לפניו, ופתחתי עליו בשורה ושר"ה ודרשתי ברכים בלה"ק וערכה לפניו ואהבני אהבת נפשו המטוהרה, ופתחתי בהלצה הבאה תוך תוך כדמותה וכצלמה, ויהי מה רצתי עד איש האלקים, ולא כסו פני כלימה.

הקדמה הלציית לדרוש

מילי לא ממסרן לשליח, מצוה קא עבידנא גם כי אין לי שיע ושיח על גדול מרבן שמו ושם משפחתו ציר נאמן לשולחיו מתא טברי"א יע"א ריח מים יפריח, פרחים וציצים לתורה ולתעודה אשר ה"ן לה שח"ר עד דמשחרי כותלי דבי מדרשא משל"ם פרשיות"ו בצבור, צורר רוח החכמה בחפניו אשר כל שומעו תצהלנ"ה שתי אזניו נכנס לפני ולפנים תוך הקדשים מבריה, כותלי בית המדרש יוכיחו עדיין מטין ועומדין ל"ו זורו ל"ו חובשו ענוותן כהלל גמר מיכ"ה מיכ"ה קומץ מלו"ח על שי"ח ואי מא"ה לא איריאי לא זומרין מיליה כמלא חפנים פיה, מודיע צערו לרבים מכל מאן דסגן בהו בעלילותא בחדא מחטא, פושעים עדיין ולא נצמתו ונצמדו מחשבותם להרע בצרו"ת וחרמי"ם כל נפתל כל עקש נפש יקרה יצודו ושופכים דמה כעל סלע צחיה, דורונא דשלח לן מארי דעלמא גלגלא דרקיעא דאהרירה האי גברא רבא אסקולוסטיקא דאורייתא כל העולם כלו ניוון בשביל חנינ"א חנ"א וחסד"א כמרגליתא דלית לה טימ"א לכת אמיץ יגדל גברא, הולכים ובאים לפניו הגברים והגבירים כל דאלים גב"ר גברי בעו חיי לרבנן ותלמידיהון דבעו קימ"ה מושל ברוחו רוח חכמ"ה בגוויה משתעי קרא אלף עד תיו עד חתימ"ה מי לא יביא מנחה חדשה בשמחה וטוב לבב כהלכת גוברין יהודאין דברקי בשמא במיטב תלתא עברי רבנן דמסקר"י בני חיי ומזוני אמור בטעמא וכלהון קימין לאלפא אולפן מעונה אלקי קדם קדים אויל ארחא זאת הארץ חלק אלוך ממעל מקודשת מכל המקומות איתני"ם מוסדי ארץ, תנאי"ם כלהו איתנהו בם וכלהו תנו אליבא דר' עקיבה נ"ע מה טובו אהליך יעק"ב גלגולו אהבה למשמרת לכל עדת בני ישראל לא אל בן האמה, שומר נפשות חסידיו הלא אב אחד לכלנו והנה ה' נצב עליו לגדר וחומ"ה ויבא [אותיות יעק"ב אית בהו עקיב"ה כדעת המקובלים] יעקב שלם בגופו ממונו ותורתו לא שכנה נפשו דומ"ה, מי המה כעב לא יעופו ינודו כצפור להתחסד לפני קונם כל אחד יביע אומר נפשי לך כמה להשקות את התמיד בכוס של זהב להשביע נפש שוקקה ולמלא לה עמיר ואלומות בריח שדה אשר ברכו ה' מטובו וממרחק הביא לנפשו לחמה, מדאתא לידן יד מרוממא, החכם השלם הגדול ורם שלוחא דרחמנא כמוהר"ר שלמ"ה חיי"ם אבולעפיי"א נר"ו, נפשו מטוהרה כנגלות איומה, כאשר ישר בעיני יוצר כל נשמה, דלא מנע מיבותיה

מסגי למעבר טבון מרבה אונים ועצמה, עצם אל עצמו עצמו משערות ראשו הרפתקי דערו עילויה לבא מארץ מרחקים ביגיעת דרכים דרך גבר בעלמ"א, אמאי קאי אקדו"שא דהבדל"תא סדר הבדלות הוא מונה עד דסליק אבקא וכסי ליומא, ואי ע"זי מסגן ברישא ליתו אחריני יעבדו קרב"א בכבוד יתירא, אתגורי אתגור וארעא לא מתחלחלא וקיימא דאיתי אלקא בשמיא די יכיל להצלה ולישוזי לעבדי ה' דלא יודבנו בטולמא.

עושו אתם ידידי אחי ועמי להביא מנחה חדשה לה' ליד השליח מצוה במרומם ותולה אר"ש על בלי מה, יתן יחזור ויתן ברכות שמים ממעל המעלה ארוכ"ה לשבר בת עמינו כי גואל הוא את שארית יעק"ב ישים העקוב למישור מישרים אוהב את בני האדם האומרים מעט ועושים הרבה, הרבה רוח והצלה לפניו עד יבא יגיע ויראה העת ילכו גוים אל הר ציון ונהרו אליו כל משפחות העמים ולא תשם עוד האדמה אכ"ר.

הט אונך ושמע דברי חכמים, ולבך תשית לדעתי, כי נעים כי תשמרם בכמנך יכונו יחדו על שפתיך, להיות בה' מבטחך הודעתך היום אף אתה, הלא כתבתי לך שלישים וגומ' אל תגזול דל כי דל הוא ואל תדכא עני בשער, כי ה' יריב ריבם וקבע את קובעיהם נפש.

האזן קנן לכלים, ומשלחת דבריהם באויר בין הלב והמוח והיה אם שמוע תשמעו אם שמעת קמעא, סוף תשמע הרבה, כי האזנים בדרך מושאל המה גם בשמים ובארץ, האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי, וכן ישעיה הפך הסדר שמעו שמים והאזינו ארץ, כל אחד מהנביאים כפי מקומו ושעתו, אמנם אלו ואלו דברי אלקים חיים, ולבך תשית לדעתי כי רצה הקב"ה בישראל, לפיכך נתן להם תורה ומצות משום יגדיל תורה ויאדיר, אמנם כי נעים כי תשמרם בכמנך, עדש"ה במנך ערמת חטים סוגה בשושנים, מה החטה הזאת צריך לנקותה בכמה מיני נקיון, קודם שנמצא פת לאכול, כך המה דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, וצריך לחפש אחריהם ויועיל לזכרון, המבטא שפתיים, כדכתיב חיים הם למוצאייהם א"ת למוצאייהם אלא למוצאייהם בפה, יכונו יחדו על שפתיך, תלמוד כל חלק הבניין והסותר, איסור והתר, טומאה וטהרה כי אין האור נכר אלא מתוך החשך, ולא נשנו דברי שמאי והלל לבטלה וכו' להיות בה' מבטחך הודעתך היום אף אתה, כי הלומד תורה לשמה נעשה כמעין נובע, כמו שהיה מתפלל המלך החסיד, גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, מדרש ילקוט, הלא כתבתי לך שלישים וגומ', התורה משולשת, האבות משולשים, והשבט שנתנה על ידו משולש, ומשה שלישי בבנים, אותיותיו משולשות, ונצפן לשלשה חדשים וכו' וראיתי בפי' הראשונים עם חשבון מרים אחותו שנולדה קודם משה כדכתיב ותתצב אחותו מרחוק וגומ' גם כי אינו משולש דווקא בבנים, ודוק. במועצות ודעת, אם בקשת ליטול עצה מן התורה הוי נוטל, וכן דוד הוא אומר בפיקודיך אשיחה ואביטה אורחותיך ע"כ אל תגזול דל כי דל הוא וגומ' כי ה' יריב ריבם וקבע את קובעיהם נפש, אם גזלת ביד רמה לדל ודכאית עני בשער, מדה כנגד מדה, יקבע קובעיהם נפש, יגזול נפש המדכא, כמו ויגזול את החנית מיד המצרי, כלומר בפומבי ובקול גדול, כלם יעידון שפלוני מת מיתה משונה בשביל שגזל לדל ותחת ידו חיל כאים, אלמא מילת קבע ר"ל גזל ועושק דלים, וכן מלאכי ע"ה מפרש איך אפשר לגזול להקב"ה, היקבע אדם אלקים כי אתם קובעים אותי ואמרתם במה קבענוך המעשר והתרומה, מצא בידם חטאם במעשר ובתרומה, שהיו מעשרים באומר נגר המוסר אל תרבה לעשר אומדות כי אם לפי שיעורם הראוי ואף אם לפעמים נותן

ביותר כל המוסיף גורע, ולא להכניס המעשרות ותרומות דרך גגין וקרפפות, כדי לפוטרו, ולא יראו פני הבית, אלא הביאו את כל המעשר אל בית האוצר, עשו הדברים לשם פועלן כמו שצוה שיראו פני הבית, ויהי טרף בביתי וגומ' אם לא אפתח לכם את ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די, כי במעשרות מותר לנסווי, כשארז"ל וכדרך כל המפרשים ע"ה. נמצא שמלת קב"ע בלשון קרא ר"ל גזל ובלשון חכמים ר"ל קבוע ועומד תמיד, וכן אמרו אל תעשה תפילתך קבע, ר"ל להציל האדם מעיון תפילה, אלא יקוה יחזור ויקוה בתורת חסד, בתורת חסד ולא מן הדין, באמת אמרו בכמה מקומות בש"ס לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, ועלינו לשבח לחכמינו ז"ל שהרחיבו הלשון בכמה שרשים דוגמא הסקו"ה כשל תורה ולעניינו אמרו כל הקבוע כמחצה על מחצה דמי, הפליאו להורות כל דבר המתמיד משקין את התמיד בכוס של זה"ב והוא גם כי קטון בקביעות, הוא חצי הכל, ונפקא מינא לענין דינא הרבה, דוק ותשכח בהרבה סוגיות הפונות לעומתן והתנא שלנו עשה תורתך קב"ע גם כי מועד הוא, לשנות אפילו פסוק אחד, או לילה א', שהחיוב הוא והגית בו יומם ולילה אמור מעט ועשה הרבה, הזהר בלשונך שלא תאמר דבר שאי אפשר לשמוע, לקבל עליך משא כבד, ונבול תבול, ולא תוכל לקיימו, אלא אמור מעט, ומוצא שפתוך תשמור ועשית ואם תרצה להוסיף יוסיפו לך מן השמים, ולא תכשל בדבורך והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות.

תולדות שמשון. כההיא מחלוקת דהלל ושמאי, הלל אומר מלא הין מים שאובים פוסלין את המקוה, שמאי אומר ט' קבין, וחכ"א לא כדברי זה ולא כדברי זה עד שבאו ב' גרדיים משער האשפות שבירושלים והעידו משום שמעיה ואבטליון שג' לוגין מים שאובין פוסלים את המקוה וקיימו חכמים את דבריהם, ופרש"י התם בשבת, שהטעם שהוזכר שם אומנותם ומקומם, ללמדך שאל ימנע אדם עצמו מבה"מ אפילו שעה א', שאין אומנות פחותה מגרדי, ואין שער בירושלים פחות משער האשפות, והכריעו בעדותן כל חכמי ישראל, וכנגדם אמר והוי מקבל את כל האדם בשמחה, שהרי מכח עדותן גם כי היו אנשים גרועים ובאפס מקום, הכריעו כל חכמי ישראל ולא עמדו בסברתם הלל ושמאי, נגד מסקנת רבותיהם שמעיה ואבטליון, שקבלו תורתם ממנו, ובחסדי אבות מחיד"א וצוק"ל כתב וז"ל אמור מעט ועשה הרבה, אפשר כי מחשבה מועלת לדברי תורה, וכ"ש אמירה, וזאת כוונת הפסוק כל זה נסיתי בחכמה אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני, כאילו אמר החכם, אמרתי אחכמה שאני רוצה להתחכם, ומחשבה מועלת כ"ש האמירה, והיא רחוקה ממני, מדוע היא רחוקה, ממני שמעתי לפתוח פה ולשון, וכמה מעיקים היו בעוכרי ולא יכולתי לקיים אמרי פי ופגמתי גם במחשבה, וזה נופך משלי בע"ה, א"כ אמור מעט, שנודרין על המצות, ע"ד נשבעתי ואקיימה לשמור וגומ' כי לזרוזיה נפשיה שרי, ונגד יצרו נשבע כמו שעשה בועז ע"ה חי ה' שכבי עד הבקר, ובוה מתיישבים לי כמה פסוקים בנביאים, כמו כה יעשה לי אלקים וכה יוסיף וגומ' שהיו גדולי הדור נשבעים לקיים דבריהם לפני האלקים ולא יאמרו כי שוגגים המה ודוק, כי הוא אמת לאמתו. והוי מקבל את כל האדם בשמחה, כלו לעניין אורחים, כמו שפירשו כל המפרשים ז"ל בעניין אברהם ע"ה שאמר מעט ועשה הרבה, תפשת מעט תפשת, תפשת מרובה לא תפשת כדרו"ל בכמה מקומות בש"ס.

ירמיה ל"א. כי זאת הברית אשר אכרות את בית ישראל אחרי הימים ההם נאום ה' נתתי את תורתי בקרבם, ועל לבם אכתבנה והייתי להם לאלקים והמה יהיו לי לעם היינו טרם יפצו

פה יאריכו לשון, לשמור תורת אלקיהם, יפנו אל התורה אשר בקרבם, וכתובה על לוח לבותם, לא יבקשו גדולות הלאה מכחם ובינתם, ואז יהיו בחברה תמימה עם אלקיהם בהבטחתו, והייתי להם לאלקים והמה יהיו לי לעם בבי"א אבי"ר.

משנה ט"ו. ר"ג אומר עשה לך רב והסתלק מן הספק ואל תרבה לעשר אומדות.

דברים י"ח. כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע דברי ריבות בשעריך וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך בו, ובאת אל הכהנים וגומ' ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה' ושמרת לעשות ככל אשר יורוך, על פי התורה אשר יורוך וגומ' לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל. כמה הלכתא גברותא איכא למשמע מהני קראי, ראשונה כי יפלא ממך, ההפלאה וההבדלה הזאת מדבר המשפט הוא ממך, מקוצר שכלך, או עומק הדבר, אשר לא תוכל שאתו גם בדברים עקריים, בין דם לדם וכו', או דברי ריבות בין שני חלקים, ואין אתה יודע להיכן הדין נוטה, אין לך אלא לבקש ר"ב גדול מומחה לרבים בין יושבי שער בשב"ת תחכמונ'י בלשכת הגזית, כי קדושת המקום גורם, וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך בו, ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט, לכהנים שהם משבט לוי כפרשי"ז ז"ל, הנאמר בהם יורו משפטין ליעקב ותורתך לישראל, ונכלל עמהם גם שבט שמעון, וזהו ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, אף שאינו לוי, או כפרשי"ז ז"ל ואפילו אינו כשאר השופטים שהיו לפניו אתה צריך לשמוע לו, אין לך אלא שופט שבימך עכ"ל, א"כ ר"ג מחדש על דרך יהושע בן פרחיה שכבר הזהיר עשה לך רב, היינו בירור דיינים מומחים כי בחכמתם וזכות המקום גורמים, שיהיו לך רב, גם כי לא היה שקול כדורות הראשונים שהיה לבם פתוח כפתחו של אולם, הסתלק מן הספק, לא תשקול במאזני שכלך לב שאר בני אדם העומדים על מדין כי אלקים נצב בעדת אל כתיב, ולא תאמר מאומ' דומי השמועה, פלוני הדיין אינו ראוי לדין כי הוא דוגמא מי שמעשר אומדות שדעתו לעשות יותר כדי חיובו, ואפשר שיבא לידי מעילה לאכול או להאכיל דמאי או טבל כמו שפירשו כל המפרשים ז"ל, וכן לא עליך הדבר לגמור אותו הדין, אעפ"י שיושב בין היושבים בלשכת הגזית חסרנו נכר ואין בו דעת כל כך, הסר כעס כזה מלבך, ואין לך אלא שופט שבימך, והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן וגומ' ומת האיש ההוא ובערת הרע מקרבך וכל ישראל ישמעו וייראו וגומ' מכאן שממתין לו עד הרגל וממיתים אותו ברגל לפרסומי מילתא דאית ליה קלא ולא יזידון עוד.

מהרב חיד"א זצוק"ל בנחל קדומים. משם הרב בעל פרי הארץ במ"ש הרב מהר"ם מינץ בתשובה סימן ק' דמי שכתב פסק ויש בדבריו שני פירושים, אינו נאמן הוא עצמו לפרש דבריו ולומר לזה כוונתי, ומייתי ראיה מההיא דפ' הפועלים דפליגי מתיבתא עם קב"ה אם ספק שבהרת קדמה לשער לבן, והתם פליגי בפי' הכתוב לטהרו, דפתרו הכתובים בטהרה לטהר הספק, או פתח בטהרה משום פתח דבריד יאיר, ומורינו הרב מהר"א יצחקי ז"ל דחה ראייתו דשאני התם דהקב"ה מסר למשה רבינו ע"ה מ"ט פנים טהור, ומ"ט פנים טמא, וההכרעה מסר ביד חכמי הדור, ומשו"ה דפליגי, והראייה שהכריע רבה בר נחמני וכו' שכך רצה קב"ה ומסר ההכרעה לחכמי הדור, אמנם כפי דעת מהר"ם מינץ אתי שפיר הכתוב כי יפלא ממך הספק בדבריד עצמם, אין אתה נאמן לפרש דבריד, וקמת ועלית וגומ' עפ"י התורה אשר יורוך, והם רשאים ולא אתה, ובזה מפורשת המשנה כמין חומר, שלא אמר ר"ג עשה לך רב וקנה לך חבר,

כמו שהזהיר קודם יהושע בן פרחיא כי כאן מיירי אם נולדו לו ספיקות בדבר, יעשה לו ר"ב ויסתלק מן הספק, ואל ירבה לעשר אומדות, אף על פי שנתן עיניו בפרי מצד אחד, ויכל לאכול מצד אחר, ולא בא במדה ומשקל כראוי, אלא כל דבריו יהיו מכוונים לקוטב ושורש הדין ולא יפנה אנה ואנה בדברים בעלמא, שאינם פותחים כיוון ודוק.

תולדות שמשון. בפ"ד גימין תנן בראשונה היו עושין ב"ד במקום אחר ומבטלו התקין ר"ג הזקן שלא יהיו עושין כן מפני תיקון העולם, ומפרש רש"י בגמרא מפני תקנת ממזרים, שלא יהיו ממזרים בישראל, ועוד איתא שם בסמוך ת"ר בטלו מבוטל דברי רבי, רשב"ג אומר אינו מבוטל, דא"כ מה כח ב"ד של תקנת ר"ג יפה, אם דבריהם בטלים ע"י זה עכ"ל, ובזה ר"ג במשנתנו שהוא ר"ג בן בנו של ר"ג הזקן, העמיד דבריו לעשות לך ר"ב שתקן גזירותיו מתוקני"ם לסעוד"ה של ת"ח בכח ב"ד יפה, והסתלק מן הספק, אם ב"ד אחר בטלו אחת מתקנותיו דוגמא דאל תרבה לעשר אומדות, לומר אעשה, לחומרא או לקולא כדעצת כמה בתי דינין בישראל, אלא החזק דברים המצודקים בדין שכבר נחתך על פי זקן קנה חכמה, כי כל דבריו ובית דינו יפים, כדי שלא ירבו ממזרים בישראל, וכוונתם לקיים קרא דכתיב כלך יפה רעיתי ומום אין בך, והו פירושו הצח ושפתים ישק עם קצת נופך ממני ודוק.

בחסדי אבות מהרב חיד"א זצוק"ל בקצרה. עמ"ש ביכמות דף ק"ט תוקע עצמו לדבר הלכה בדיינא, דאית דינא לקמיה וגמר הלכה ומדמה מילתא למילתא, ואית ליה רבה ולא אויל ושאל, וכתבו הרמב"ם והמור דלאו דוקא רביה אלא אם יש ת"ח בעיר צריך לשאול לו ולא דוקא רבו, וכ"כ מהרש"ל ביש"ש שם, ובתשובות סימן ל"ה, וכ"כ רבינו ירוחם בספר מישרים נתיב א' ח"ב עי"ש, וזה שאמר עשה לך ר"ב, כלומר אף שאינו רבך, כל שיש חכם בעיר עשה לך רב, תעשהו רב לשאול ממנו אך זה היינו כשאתה מסופק, וז"ש והסתלק מן הספק, ואם ברור לך הדבר כבוקר אומרהו כדעת רבינו ירוחם ז"ל, ואין אתה צריך לשאול מן החכם, וכן פי' בענין אחר במ"ש בירושלמי פ"ק דשבת ופ"ב דע"ז ר' שמלאי יתיב ודריש רבי וב"ד התירו השמן שמואל אכל, רב לא קבל עלה מיכול, א"ל שמואל אכול דלא כן אנא כתב עלך זקן ממרא, אמר עלוי ואכל ועי"ש שהאריך על סוגיא פ"ק דהוריות ומפליא לעשות לתווך שלום בין ש"ס דילן והירושלמי, וחילק בין יש פקפוק לחוד בדבר או דידע ודאי שמעו, וז"ש עשה לך רב ללכת אחר הוראותיו, והסתלק מן הספק דאם יש לך פקפוק בהוראתו הסתלק מן הספק, ועשה כהוראתו וכו' ע"ש דברים המתישבים על הלב.

ישעיה מ'. מי תכן את רוח ה' ואיש עצתו יודיענו את מי נועץ ויבינהו וילמדהו באורח משפט, וילמדהו דעת, ודרך תבונות יודיענו. תשקול דברי הנביא ע"ה כי מזהיר לבני אדם שלא יסמכו על דעתם לומר חכמים אנחנו וישר כל משפטנו כי מי תכן את רוח ה' כי לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא סייעתא דשמיא היא ואיש עצתו יודיענו, כי ממנו עצה וגבורה למלחמה של תורה, והוא מיעץ לאדם לעשות לו רב ולהסתלק מן הספקות בכל הדרכים האמורים למעלה, ודרך תבונות יודיענו כי ממנו תוצאות חיים כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרם מרפא, רפאות תהי לשרך ושיקוי לעצמותיך אכ"ר.

תוספת. רבן גמליאל אומר עשה לך רב והסתלק מן הספק וכו'. קהלת סוף י"ב. דברי חכמים כדרכונות וכמשמרות נטועים בעלי אסופות נתנו מרועה אחד, כלומר אל תתמה על החפץ, אם נמצא בדברי חכם אחד מה שכבר אמר חכם אחר, שאם תדקדק בהם יפה תמצא איזה

דבר נוסף ומוסר השכל, ואם כבר שמענו מיהושע בן פרחיא בפרקין הקודם לר"ג כמה דורות כאן לר"ג כוונה אחרת, כדי להסתלק מהספק מחד רבא עדיף למילף, כי אם אדם ירבה מלמדים יארע לו כמו המרבה לעשר אומדות, שנראה בעיניו להוסיף על המעשר, ונותן לו בשופע בלי מדה, מגרעות נותן בקדש, שצותה התורה דווקא המעשר ומעשר דמעשר, ולא כתרומה גדולה דחטה אחת פוטרת כל הכרי, שלא נתנה בה התורה שיעור, אלא רבנן אמרו דרך רמז תרי ממאה, א"כ עשה לך רב, אחד הגון, ואל תבלבל דעתך בדעות שונות, וע"ז נרמז בקרא ירא את ה' בני ומלך, ועם שונים אל תתערב, וכדגרסי' בסוטה פ"ט משרבו זחוחי הלב רבו מחלוקות בישראל, ופרש"י שאין ממים אונים לשמוע יפה מפי רבם, וסומכין בבינתם מלדקדק על שמועתם עכ"ל.

נחל אשכול מחזיד"א זצוק"ל. בשם מהר"י הכהן זלה"ה דבמ"ש ספיקא דרבנן לקולא חולק הרב מופת הדור מהר"א אלפאנדרי ז"ל דבדבר שיש בו מעשה אף דרבנן אולנין לחומרא, ורז"ל אמרו ויותר מהמה בני הזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה, ושמא תאמר א"כ כי היכי דאמרינן ספיקא דאורייתא לחומרא ה"נ ספיקא דרבנן לחומרא לז"א כי את כל מעשה האלקים יביא במשפט דצריך להחמיר במעשה אם הוא עדש"ה אם יבא במשפט צריך להחמיר עכ"ל כי דברי חכמים פעמים הם כדרכונות מהם דרבנן זה מלמד את הפרה לתלמיה ככה כל דבריהם מישרים דרכי התורה ולימודה, ולפעמים הם כמסמרות נטועים כמו לענין מעשה תקועים באומנתם כיתד במקום נאמן מהם אין לזוץ ונותנים עליה חומרי המקום שיצאו מפהם לחומרא כנ"ל כי כלם נתנו מרועה אחד בסיני אשר פירש כל מה שהיה צריך פירוש ואזהרה, וקבלום חכמים איש מפי איש עד מרע"ה ואין לפקפק אחריהם כלל וכלל, והיינו דקמזהיר תנא דידן עשה לך רב חד רבא עדיף, והסתלק מן הספק, כי בספיקא דרבנן שיש בו מעשה לחומרא ודמתי הכי לא משתבש ולא ישר שום ספק, או נדנוד ספק בלבד, כמו אל תרבה לעשר אומדות, שאין הולכים בדברי תורה וחכמים לפי אומד הדעת אלא עפ"י התורה אשר יורוך, אפי' על ימין שמאל או על שמאל ימין וכו' דוק ותשכח נועם לנפשך.

תולדות שמשון. ברפ"ד דגיטין תנן בראשונה היה עושה בי"ד ומבטלו וכו' ומפרש רש"י בגמרא מפני תקנת ממזרים, שלא יהיו ממזרים בישראל, ועוד איתא שם בסמוך ת"ר בטלו מבטל דברי רבי, רשב"ג אומר אינו מבטל, דא"כ מה כח ב"ד של תקנת ר"ג יפה, אם דבריהם בטלים ע"י זה עכ"ל, ולרמזו זה פתח פיהו בחכמה ואמר עשה לך רב והסתלק מן הספק, ועיקר המוסר שלו הואו הסתלק מן הספק שיש לאדם לעשות כל מאמצי כחו שלא ליכנס בספק איסור בכל מעשה שיבא לידו, ומחמת זה התקין ר"ג שלא יהיו עושים כן לבטל הגמ בפני ב"ד של מקום אחר כדי להסתלק מספק ממזרים, שלא יהיו בישראל ואף אם יבא ויבטלו לאחר תקנה זו, יש לנו לדון שלא יהיה מבטל, דא"כ מה כח בי"ד יפה, וזהו עשה לך רב שהרב שלך יהיה לו כח יפה, וזהו ודאי תסתלק מן הספק של איסור וכו' וכו' עי"ש באורך, ואח"כ הוסיף לומר ואל תרבה לעשר אומדות וכו' ומאי אל תרבה"ה ונראה לומר דאפי' למ"ד דיותר לעשר מאומ"ד דהיינו לפי התוספות היבא דלא נתכוון להרבות, וכן לאבא אלעזר בן גמליאל וכמו שהאריך בזה התי"ט ועי"ש, עכ"ז עצה טובה קמל"ן ר"ג הזקן שלא ירבה לעשות כן פן יבא לידי חשד שיחשדוהו שלא נתן כל הראוי ליתן ומיעט מעשרותיו, ואזיל ר"ג הזקן לשיטתיה דתנן בפ"ד דגיטין וכו' דחייש ללעז ולחשד וכו' ע"ש דברים המתשבים על הלב, וזיע"א.

מיכה ד'. והלכו גוים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' ואל בית אלקי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מרושלים, לעת"ל כלם יתאוו תאוה לעלות אל הר ה', וביחוד אל בית אלקי יעקב שנשמך בבית עבר כמה שנים כדי לעשות לו רב ומלמד, ולסלק עצמו מכל ספיקות וספק ספיקות, מהדור ההוא אשר לא טהור ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו, כלם ישרים למבין ונעימים לשומעיהם, ובפרט כי שפע המקום יהיה גורם כל הברכות מציון, כל הטובות מציון, כדאיתא במדרש ע"פ מציון מכלל יופי אלקים הופיע, ודייק בלישניה לסיים בכי טוב, כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים בבי"א אבי"ר.

משנה זו. שמעון בנו אומר כל ימי גדלתי בין החכמים ולא מצאתי לגוף טוב אלא השתיקה ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה וכל המדבר דברים מביא חטא.

דעת הרמב"ם ז"ל מתנוצצת לאור בפי המשנה הזאת וכלל בידו כדעת החכם, ברוב דברים לא יחדל פשע ומופתי הכסילים רוב דברים, ככתוב, וקול כסיל ברוב דברים, ויחסותא דבבל שתיקותא, ואמר בספר המדות, שאחד מהחכמים נראה שותק הרבה וכו' ושאלו לו מה סבת רב שתיקותך, ואמר בחנתי הדברים ומצאתים נחלקים לארבעה חלקים, הא' רע בכללו לגמרי, כברכת ה' ח"ו, וגידופי החבר, הרכילות, לה"ר, וכל פה דובר נבלה, וכיוצא בזה. והב' רע מצד, וטוב מצד, כדבור בשבחי בני אדם לקבל שכר. והג' אל רע, ולא טוב, כרוב דברי ההמון, בספורי המאורעות שכבר עברו ודברי הימים. והד' הדיבור שכלו טוב בחכמות ובמעלות, והחכם בזה היה נוהר מג' הראשונים וכו' ועוד חילק הדיבור כפי התורה האלקית לה' חלקים, המצווה"ה הנוה"ר האהו"ב הנמא"ס והמות"ר, המצווה"ה כקריאת שמע למוד תורה ותפילה. הנוה"ר בעדות שקר רכילות והמגדף וקללת חבירו, האהו"ב בשבח המעלות השכליות ובגנות הפחיתות כדי לעורר הנפש אל השלימות, הנמא"ס ברוב ההמון שהיא שיחה בטיל"ה ואבוד זמן, המות"ר מה שצריך האדם לדבר מסחורתו ופרנסתו מאכלו ומשקתו וכו' עיי"ש בארוכה דברים נכוחים ראויים למי שאמרן זיע"א. ואחריו האריך בעל נחלת אבות ז"ל ופי' לא מצאתי לגוף טוב אלא השתיקה, על חלק הנוה"ר והנמא"ס מהדיבורים, שטוב העדרם ממציותם, ובהם שבח השתיקה אלו הם פרי דרכיו הנחמדים ז"ל. אמנם החכם הזה שמעון נוטה לדעת ר"ג אביו כי המעשה עיקר ולא התלמוד בשלימות האדם, בשגם הוא בשר שצריך יהיה שלמותו במעשה גופני, והוא אומר כל ימי גדלתי בין החכמים ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה, ולקבל בנחת מרבתי בצמא כל דבריהם, ולא להרבות דברים אשר לא כן, או מעניין לעניין, שאין הרב נזקק להשיב כדינא יתיב בספרין פתוחו לפני כל הפוסקים זצ"ל אלא לשאול כעניין ולהשיב כהלכה, ובוה נשלמו נפש והגוף, ונעשו ת"ח גופם קודש, ונרתקן קודש, כמו שעשה אהרן הקדוש ע"ה, וידום אהרן, וקבל שכר על שתיקותו, כי נפטר בקדושה, שמשה רבינו ע"ה נתאוה למות כמוהו, וכמו שנאמר לו כאשר מת אהרן אחיך וגו', ומצינו בהרבה קדושים שלא שלטה בהם רמה כלל במותם, כי גופם נעשה קודש ולא היתה בהם קנאה ותחרות כדכתיב ורקב עצמות קנאה, אלא מלובשים בענוותנותם והשכילו פיהם לדבר דווקא לשעתו ומקומו, חיים הם למוציאיהם בפה להגות בתורת ה' לילה ויום ושתיים עלתה בידם בדברי החכם מתוך לנפש ומרפא לעצם, יחדיו למשפט יקרבו לפני צורם ויצאו בדימוס ועור פניהם לא יקרם.

ממ"ו בתולדות שמשון זצוק"ל. דאמרינן במס' תענית פ"ק, רב שימי בר אשי הוה שכיח קמיה דרב פפא, הוה מקשי ליה טובא, יומא חד חזייה דהוה נפיל על אפיה, שמעיה דקאמר רחמנא

ליצ'לן מכסופא דשימי, קביל עליה שתיקוּתא, ותו לא אקשי ליה, ע"כ וזה היה להנאת גופו שאל"כ היה בסכנה למות מכסופיה, וצלותיה דרב פפא, כעובדא התם בסמוך ברב פפא גופיה, שלכבודו אקריהו בחלמיה ואכחיד את שלשת הרועים בירח אחד, וכדי לחלק בין דיבור המותר לאסור ובפרט בדברי תורה מביא עוד שם ההוא עובדא דאיתא פ"ו דעירובין ד' ס"ו ע"ב ההוא ינוקא דאישתפוך חמימי א"ל רבה נימרו ליה לגוי ליתיה ליה אמר אביי בעאי לאותוביה למר ולא שבק רב יוסף, דאמר רב כהנא כי הוינן בי רב יהודה הוה אמר בדאורייתא מותבינן תיובתא והדר עבדינן מעשה, בדרבנן עבדינן מעשה והדר מותבינן תיובתא, ופירש"י באיסור של תורה וחכם מורה בו היתר ויש מי שיודע להשיב, ישיב קודם מעשה שלא לעשות לעבור על דברי תורה, אבל בדרבנן שבקינן לחכם לעשות כהוראתו עכ"ל ואם היה אביי תיכף מקשה ומשיב, לא היו יכולים לקיים המצוה של המילה ביום השמיני מחמת איסור דרבנן (דאמירא לגוי שבות) וע"כ קא מסיים וכל המרבה דברים מביא חטא דפח"ח שי"ב. וע"ז אמר החכם במשלי ברב דברים לא יחדל פשע וחושך שפתיו משכיל, וכ"א בסימן י"ז גם אויל מחריש חכם יחשב ואומם שפתיו נבון, כלל בזה כל מיני דבור ושתיקא מעלייא, לא לפני כסלים הקונים לעצמם פלך השתיקה כדי להראות עצמם כחכמים לפני יושבי קרת, אלא אשריהם מי שמבחינים בין עת לדבר, ועת לשתוק, ולכלכל דבריהם בצדק במדה ובמשורה, לא בריבוי המבלבלים דעת שומעיהם, ואזן מילין לא תבחן ורבתה המהומה והשגעון, וכן אמרו בפ"ט דפסחים, תני בר קפרא יפה שתיקה לחכמים ק"ו למפשים וכו' וכן אמרו בחולין פ"א א"ר יצחק מ"ד האמנם אלם צדק תדברון וכו' מה אומנותו של אדם בעה"ז ישים עצמו אלם, יכול אף לד"ת, ת"ל צדק תדברון, יכול וגם דעתו, ת"ל מישרים תשפטו בני אדם עכ"ל ומקשה ומתרץ ומפרש עליהם כל דברי התנא כמין חומר עי"ע.

חסדי אבות מהרב חיד"א זצוק"ל. ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה, אפשר כי המעשה לתקן העשיה, ודבור בתורה, לתקן היצירה, ואין יתכן לתקן היצירה אם לא תיקן העשיה, לכן המעשה עיקר, שמתקן העשיה ואחר שתיקן העשיה אהנייא ליה התלמוד לתקן היצירה. וכל המרבה דברים מביא חטא, אפשר במ"ש הרב ראשית חכמה, מרו"ל כי המרבה לה"ר וכיוצא גורם שם"מ יכנס בינו של צדיקים עליונים למעלה ע"כ, והוא עון פלילי, שהוא גרמא בנויקין, שבשבת יש לו רשות להכנס אל מקום הקודש עש"ב, וזה הרמז כל המרבה דברים, עכ"פ בא לדברים האסורים וזה גורם אשם מביא חטא, רמז לס"מ שהוא עצמו החטא ומביא אל מקום הקודש וכדי בזיון וקצף עכ"ד על כל האר"ש עליון וזיע"א.

ירמיה ל"א ול"ב. כי זאת הברית אשר אכרות לבית ישראל אחרי הימים ההם נאום ה' נתתי את תורתך בקרבם ועל לבם אכתבנה והייתי להם לאלקים והמה יהיו לי לעם. עיין בכלל דבריו הנחמדים הכולל כל דרכי הלימוד עת לחשות, ועת לדבר, ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה', כי כלם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם נאום ה' כי אסלח לעונם ולחטאתם לא אזכור עוד כבי"א אכ"ר.

משנה י"ז. רשבנ"א אומר על שלשה דברים העולם קיים על הדין ועל האמת ועל השלום שנאמר אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם.

אמרתי עולם חסד יבנה, שמים תכין אמונתך בהם, ידוע מדרש ארוך מרו"ל כמה מדות אמרו לפני הקב"ה אל יבא האדם שכלו קטטה, ומומים אחרים, והגון רק להפוך שליתו על

פניו ויותר טוב ההעדר ממציאות רע, ואעפ"כ מצד חסדו יתברך לא הטה און למקטרגיו, והביט אחרית מראשית, סוף סוף יקבלו התורה הכתובה לפניו במרום, אשר אין לצבא מעלה מבוא בה, כדברי רז"ל תורה מה כתיב בה וכו', וגברו התחתונים לעליונים, ע"י תשובות מרע"ה הכתוב בו, עלית למרום שביט שבי ואחו בכסא, והנחיל התורה לבית ישראל, א"כ רבו חסדי ה' מתחילת בריאתו של עולם, נתן עיניו בחמדה גנוזה והנחילה בחסדו לזרע ישראל לקיים העולם, כדכתיב אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי, שאין העולם מתקיים אלא בזכות התורה שנתנה לבני אדם, ושמים אשר זכו מקדם התורה הכתובה לפניו יתברך באש לבנה ע"ג אש שחורה דהיינו דין ורחמים, כמו שהאריכו במעניותם המפרשים זצ"ל ובפרט לחכמי האמת, אמת מאר"ש תצמח, ותשמ"ח לב המעיניים בהם, וע"ז סיים המשורר, שמים תכין אמונתו בהם, שהם אש ומים, ועשו שלום ביניהם כדי לעשות רצון קוניהם ולאמונה גברו בארץ שלא תהיה מריבה בין איש ואשתו ועתרת השלום תהיה בארץ להכין אותה ולסעדה וכאלה או דומה לאלה סובבים דברי תנא השלם הזה.

מנחה חדשה. רבן שמעון בן גמליאל אומר וכו' הוא רשב"ג אביו רבינו הקדוש ע"ה בנו של ר"ג בר פלוגתיה של ר' יהושע ואמר על שלשה דברים העולם קיים, אעפ"י שיש לעולם מעמד, וכבר הוא נברא ועומד קיומו הוא באלה ג' דברים, דין אמת שלום, אמת שלא לישא פנים בדין, משפט זהו גזל שנוטלים מזה ונותנים לזה שלא כדין, שלום זה פשרה ששני בעלי דינים נוטלין בה חלק ועושים שלום ביניהם, ויש גרסאות דגרסו העולם עומד ר"ל ישוב העולם והנהגת הבריות זה עם זה עומד על ג' דברים, על הדין, לזכות את הזכאי ולחייב את החייב, על האמת שלא ישקרו איש בעמיתו, ועל השלום בין אדם לחבירו ושלום המלכות וכו', ושמעון הצדיק אמר על ג' דברים העולם עומד על התורה, ועל העבודה ועל ג"ח, לפי שהיה בזמן הבית ובימיו היה ריבוי תורה ועבודה בבית המקדש, וגמילות חסדים ביותר, ורשב"ג אחר החרבן היה, והביט שיש ביד ישראל ג' דברים אחרים המקיימים את העולם, ויליף להו מדברי הנביא זכריה ע"ה אשר בימיו היה הבית חרב, ואמר שהעולם קיים באלו ג' הדברים, ורמז לדבר מבריאת העולם כתוב הדר הוא, תדשא הארץ דש"א ר"ת די"ן שלו"ם אמ"ת, דפח"ח. ולע"ד זהו שאמר נעים ומירות ישראל תהלים כ"ג מזמור לדוד ה' רועי לא אחסר הרועה נאמן לישראל בתורתו הקדושה דינין לפניו, ודינין לאחריה, והיא באמצע מכלכלת דבריה על הדין על האמת ועל השלום, כי כל נתיבותיה שלום, א"כ לא אחסר מכל דברי טובה ונחמה, כי הפוך בה והפוך בה דכלא בה, והראיה בנאות דש"א ירביצני, שהוא הר"ת די"ן שלו"ם אמ"ת ובתלתא הוייא חזקה על מי מנוחות ינהלני אין מים אלא תורה, ותפילתו על שפתי, נפשי ישוב ינחני במעגלי צדק למען שמו, שאלמלא הקב"ה אינו עוזרו אינו יכול לו ולא כההוא ס"ד בש"ס וכי תימא דינא שלמא בעלמא הוא, שלא נאמרה אלא על הפשרה, אמנם התנא דידן יליף מקרא כי אלקים נצב בעדת אל שנא' אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם, וידמה הדיין כאילו חרב מונחת בין ירכותיו לשפוט אמת וצדק, ודוק.

נחלת אבות בקיצור. עם רשב"ג נשלמו כל דורות המקבלים עד רבינו הקדוש שחבר המשנה, ולפי שראה לחכמים הנו"ל ג' דעות, הא' שישים אדם זריזות בעניין הרבנות ויהיו כל מחשבותיו לדון דין אמת ולחקור את העדים כר"י בן טבאי ושמעון בן שטח, והדעת הב' שיאהב את המלאכה, וישנא את הרבנות כדברי שמעיה, והדעת הג' שישנא את הרבנות ולא

יאהב את המלאכה, כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יתגה יומם ולילה ויהיה חפצו במצותיה כדברי הלל ושמאי, ולכן אמר רשב"ג שכל שלשה הדעות ההם הם אמת וצריכין והכרחיים לקיום העולם כי אי אפשר שיתקיים היישוב המדיני כי אם בכל כתות האנשים מהם שיתעסקו יחד בשלימות כל א' כפי אשר חננו צורו בחלקו הראוי לו, ואלו ואלו בהתקבצם יחד גורמים קיום העולם בכל חלקיו יע"ש באורך דפח"ח. איתא בפרק א' דיני ממונות אר"ש בן שטח אראה בנחמה, אם לא ראיתי א' שרץ אחר חברו בחרבה ורצתי אחריו ומצאתי חרב בידו ממפתף דם והרוג מפרכם, אמרתי לו רשע מי הרגו לזה, אני או אתה, אבל מה אעשה שאין דמך מסור בידי וכו', א"כ לא היה בידו לעשות דין, וההרוג מפרכם, והיה מבקש דין של מעלה, אם אינו ביכול להיות דין למטה ולפעמים צריך להמשך אחר האמת גם כי נראה נגד הדין, כהיה דשמעון בן שטח עצמו שתלה שמונים נשים באשקלון ביום א', ואעפ"י שאין אשה נתלית הוראת שעה היתה, ור"א ב"ר שמעון היה הורג בלא עדים כאילו נחה עליו רוח ה', וכדכתיב במשיח צדיקנו והריחו ביראת ה' דמורח חטאים להוי, וכדוגמתו היו צדיקים בארץ שראוי שתשרה שכינה עליהם כמשה רבינו ע"ה אלא שחטא הדור גורם, כי לא לאמונה גברו בארץ, והחזון נפרץ.

בתולדות שמשון וצוק"ל בקצרה: ה' מי יגור באהלך מי ישכון בהר קדשיך, הולך תמים ופועל צדק ודובר אמת בלבבו, שכוללים דברי דהע"ה כל אלו הג' דברים להשלים בהם האדם, ומפרש בארוכה, עי"ש דברים המצודקים, והתכלית היא היא האמ"ת חותמו של הקב"ה קושטא קאי, והוא ראשית אמצע וסוף הא"ב כלה, ובו נברא נשתכלל ועומד וקיים העולם כלו, ופירש עוד שאלו הג' דברים הם כנגד מה שמחויב הבעל לאשתו שאר כסות ועונה, עי"ש דברים טובים כאילו נתנו מסיני בדרכי האמת שפתיו יהיו דובבות בקבר זיע"א.

חטדי אבות לחיד"א וצוק"ל. ראיתי ושמחתי בלבי שכוונתי קצת לדעתו הגדולה בפי' הפסוק ה' רועי לא אחסר ובפרט על נאות ד"שא שגם הוא ז"ל ע' בר"ת ד"ן ש'לום א'מת ומאריך למעניו והכל תלוי בהשראת השכינה בארץ, שאז מתירא האדם לחטוא כדברי מהר"א מונסון ז"ל ועי"ע דברים המתישבים על הלב ואשרי שכיוונתי קצת דפח"ח זיע"א, קהלת ד' טובים השנים מן האחד וגו' שהם הדין והאמת כי אם יפולו האחד יקים את חברו כי האמת עושה דרכו ומאיר עיני הדין בחקירות ושאלות ולהיות מתון בדיו, והחוט המשולש דהיינו השלום בעשות הדין בין איש ובין אחיו ובין גירו אז לא במהרה ינתק, וכן לעתיד לבא ההבטחה גדולה היא ואשיבה שופטך כבראשונה וגו' יהיה כבי"א.



חידושי תורה

הרב דוב הכהן פינק

בענין קריאת שמע אי הוי מ"ע שהזמן גרמא או לא

והפמ"ג שם כ' דמ"מ הוה מ"ע שהזמן גרמא, משום דק"ש דיום אין מקיימים רק ביום, וק"ש דלילה אין מקיימים רק בלילה, ולכן הוי ק"ש דיום וק"ש דלילה מ"ע שהזמן גרמא. אבל אין כן דעת המג"א וכמו שביאר הלבושי שרד שם, דכיון דכל ק"ש בין דיום ובין לילה שוות, כיון שזמן ק"ש בין ביום ובין לילה, לא חשיב מ"ע שהזמן גרמא. ולכאורה זה תלוי בביאור הפטור לנשים במ"ע שהזמן גרמא. דא"ת דכיון שאינו חייב כל הזמן רק בזמנים מסוימים לכן מצותו קיל, לכן פטורות הנשים. כיון דלמעשה יש חיוב ק"ש בין ביום ובין בלילה, לא קיל, ושפיר הק' המג"א דלפי הרמב"ם לא הוה מ"ע שהזמן גרמא. אבל הפמ"ג סבר דטעם הפטור לנשים במ"ע שהזמן גרמא הוא דכיון שהזמן מחייבו ואינו סתם חיוב על הגברא, לכן לא חייבו הנשים במצות כאלו. כיון דלמעשה ק"ש דיום א"א לקיים בלילה ודלילה א"א לקיים ביום, כל אחד הזמן מחייבו, הזמן של לילה מחייב ק"ש דלילה, וזמן של יום מחייב ק"ש דיום, א"כ שפיר י"ל דהוה מ"ע שהזמן גרמא אף לדעת הרמב"ם. אבל למעשה צ"ע בקושית המג"א לצד הראשון, וכדעת הלבושי שרד, מה יתרץ בדעת הרמב"ם.

והנה בסי' ע' הביא הפר"ח מהירושלמי דעבדים פטורים מק"ש, דכיון דאומרים

מבואר בשו"ע או"ח סי' ע' נשים ועבדים פטורים מק"ש מפני שהיא מצות עשה שהזמן גרמא. וכן הוא פשוט הגמרא (ברכות כ:): דתנן נשים ועבדים פטורים מק"ש. והק' בגמ' קריאת שמע פשיטא מצות עשה שהזמן גרמא הוא וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, מהו דתימא הואיל ואית בה מלכות שמים קא משמע לן. וצ"ע בס"ד הואיל ואית בה מלכות שמים, הרי מ"מ מ"ע שהזמן גרמא הוא וילפינן בגמ' קידושין (כט.) דכל מ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות ומאי שנא שהיא קבלת עול מלכות שמים. וא"ת דר"ל דהוי כמו מזוזה דחייבות משום דכתיב למען ירבו ימיכם אטו נשים לא בעי חיי, למה לא כ' הלשון אטו נשים לא בעי לקבל עול מלכות שמים. וגם דא"כ מאי קאמר קמ"ל, למה באמת פטורות.

והנה במג"א בסי' נ"ח סק"ז הביא דברי הכס"מ שביאר דעת הרמב"ם דס"ל דאומר ק"ש עם ברכותיו כל היום, דס"ל להרמב"ם דמה"ת כמו דבשכבך פירושו כל זמן ששוכבים ולא בזמן שהולכין לשכוב דהיינו כל הלילה. ה"נ בקומך הוא כל זמן שהם קמים ולא בשעת שעומדים ממטתן, דהיינו כל היום. והק' המגן אברהם דלדבריו הוי ק"ש מה"ת כל היום וכל הלילה, וא"כ האין אמרו דהוה ק"ש מצות עשה שהזמן גרמא.

* מה שדרשתי בעזה"י בשבת קודש פרשת בשלח תשע"ח בקידושא רבא בביהמ"ד קארלין סטאלין, טבריא - עלית.

ולפי"ז שפיר מיושב קושיית המג"א על הרמב"ם והכס"מ, דאה"נ הרמב"ם סובר דק"ש אינו מצות עשה שהזמן גרמא, משום דמצותה כל היום וכל הלילה. רק ה"ט דאשה פטורה מק"ש, משום דאתקיש לעבד דפטור משום דיש לו אדון אחר, ואיתקיש אשה לעבד.

ומש"כ המחבר דאשה פטורה מק"ש משום דהוה מ"ע שהזמן גרמא. הוא לשיטתו דפליג על הרמב"ם וס"ל דאינו יכול לומר ק"ש עם ברכותיה כל היום. דהפירוש ב"בבב"ק" הוא דוקא בשעת שעומדין ממטתן, ושפיר הוה מ"ע שהזמן גרמא ומה"ט נשים פטורות, ועבד פטור משום דאתקיש לאשה. ולא ס"ל כדעת הירושלמי דעבדים פטורים משום דיש להם אדון אחר. אבל הרמב"ם כדרכו כמה פעמים פסק כאן כדעת הירושלמי ועבדים פטורים משום דיש להם אדון אחר.

רק שהק' הפמ"ג דלדעת הירושלמי דפטור עבד מק"ש משום דיש לו אדון אחר, א"כ אף חצי עבד וחצי בן חורין יפטור מק"ש כמו שאמרו בגמ' חגיגה לענין ראיית פנים בעזרה, ובק"ש לא אמרו רק סתם עבדים פטורים, משמע דחצי עבד אכן חייב.

ולענ"ד דלדעת הראב"ד ופירש"י דס"ל דלמשנה אחרונה דכופין את רבו להוציאו לחירות כו"ע מודי דחייב בראיית פנים בעזרה, א"כ הוא הדין נמי לענין ק"ש פשוט דחייבים. רק עיקר תמיהת הפמ"ג הוא בדעת הרמב"ם דהרי פסק הרמב"ם דחצי עבד למשנה אחרונה פטור מראיית פנים בעזרה, וא"כ שפיר הק' למה לא כ' לענין ק"ש דחצי עבד פטור מק"ש, ורק כ' סתם עבדים פטורים, דמשמע דחצי עבד חייב.

בק"ש ד' אחד, יצא מי שיש לו אדון אחר, כמו שאמרו בגמ' חגיגה דעבדים פטורים מראית פנים בעזרה משום דכתיב יראה כל זכורך את פני אדון פרט למי שיש לו אדון אחר. והק' הפמ"ג דמאי טעמא אמר הירושלמי טעם חדש ולא כ' דעבדים פטורים מק"ש משום דאתקיש לאשה, דפטורה משום דהוי מ"ע שהזמן גרמא. ות' הפרמ"ג על פי מש"כ הלחם משנה בריש הל' תפלה שכ' הרמב"ם מצות עשה מן התורה להתפלל כל יום. ומ"ט לא אמר כן הרמב"ם בק"ש [רק כ' פעמים בכל יום קוראין ק"ש בערב ובבקר וכו']. ות' וז"ל, וי"ל כדתיירץ ספר חרדים דמצות יחוד חייב אדם לייחד בכל רגע, ולכן לא חשבה לאחת ממ"ע שבתורה לבד, עכ"ל.¹ ועפ"ז כ' הפמ"ג דלא הוה ק"ש בכלל מ"ע שזמן גרמא, כיון שמקיים בזה גם יחודו ית'. ונ"ל דלפי הרמב"ם יותר מדויק דאכן חייב כל בוקר וערב וס"ל דהוה מצוה אחת מטעם יחוד ה', וא"כ שפיר לא חשיב מ"ע שהזמן גרמא. וכ' הפמ"ג דמשום הכי כ' הירושלמי טעם אחר למה עבד פטור מק"ש משום שיש לו אדון אחר ואינו יכול לומר ד' אחד. ואדרבה אשה פטורה משום דאתקיש לעבד, וכמו שעבד פטור ה"נ אשה פטורה.

ועפ"ז פירש הפמ"ג הכוונה בגמ' ברכות פ' נפלא, שאכן זהו מה שתי' הגמ' דס"ד דק"ש קבלת עול מלכות שמים היא, ר"ל כדברי החרדים שיסוד המצוה הוא יחוד ד', ולכן באמת לא הוי מ"ע שהזמן גרמא. ולכן ס"ד דנשים חייבות בק"ש. וקמ"ל דפטורות משום דעבד פטור כמש"כ בירושלמי כיון דיש לו אדון אחר, ממילא אשה פטורה משום דאתקיש לעבד.

1 ולא קשה מה שהקשו ממה שהרמב"ם מנה בספר המצות לב' מצות, מצות קריאת שמע ערב ובוקר, ומצות יחוד ה'. דלא כ' החרדים שמצות ק"ש הוא יחוד ה'. רק כ' "לא חשיב לאחת ממ"ע שבתורה לבד", היינו שלכן לא כ' הרמב"ם מ"ע מן התורה לקרות שמע, משום שבכל ק"ש מקיים בזה עוד מ"ע מן התורה של יחוד ה' שמצותו כל רגע. רק שבמצות יחוד ה' א"צ להוציא בפיו כלום, ומקיים זה במהרהר בלבו. אבל מטעם מצות ק"ש צריך להוציא כן בפיו דוקא. וס"ל להפמ"ג כיון דיסוד המצוה של ק"ש הוא יחוד ה', לכן לא שייך לקרותו מ"ע שהזמן גרמא כיון דיסוד המצוה הוא בכל עת. כנ"ל.

להוציאו לחירות, מ"מ הרי הוא מעוכב גט שחרור, ולכך פטור מקרבן חגיגה. וא"כ מוכח דס"ל להרמב"ם שעדיין יש לו אדון אחר, וא"כ שפיר הקשה הפמ"ג דלדעת הרמב"ם חצי עבד יפטור מק"ש משום שיש לו אדון אחר.

אבל נלענ"ד שגם לדעת הכס"מ לא קשה. דהרי מבואר בתשו' ר"א בן הרמב"ם דאף דמעוכב גט שחרור, כיון דהדין הוא דכופין את רבו להוציאו לחירות, פקע שעבודא מיניה אף שאינו עדיין בן חורין. ולפ"ז שפיר מש"כ הרמב"ם דלענין להתחייב בקרבן חגיגה כיון שלמעשה יש לו אדון אחר כיון דעדיין אינו בן חורין, לכן לא קרינן ביה "את פני אדון ה'". אבל לפטור מק"ש, כיון דלמעשה פקע "שעבודיה" מיניה, שפיר יכול לומר בק"ש ד' אחד, דלענין לעבוד את ה', שפיר יוכל לומר ד' אחד כיון דאין עליו שעבוד לאדון אחר חוץ מאדון ה' אחד, ודוק היטב.

אבל באמת לפי ביאור רבנו אברהם בן הרמב"ם, לא קשה כלל. דפירש דרק בקרבן פסח וחגיגה פטור חצי עבד, משום דלא הטריחו לאדון או לעבד מחמת ספק להוציא ממון להפריש קרבן בשבילו. ורק למשנה ראשונה יכול להפריש ביומו דעובד את עצמו. אבל למשנה אחרונה שכופין, א"כ הוה כמעוכב גט שחרור דהוה ספק אם הוא ברשות אדון או ברשות עצמו. ולכן לא חייבוהו מטעם ספק להפריש קרבן. וכ' הלחם משנה דלפ"ז מובן למה כ' הרמב"ם דחצי עבד חייב בתקיעת שופר, דלא שיין בה טרחא והוצאת ממון, וא"כ פשוט שלא פטרוהו מחמת ספק, דכיון דספק דאורייתא הוא פשוט דחייב. וא"כ לפי"ז הה"נ דחייב מטעם ספק דאורייתא חייב לקרות שמע כמו שחייב בתק"ש.

וצ"ל דקושית הפמ"ג הוא בדעת הכסף משנה בפירושו בהרמב"ם, שכתב שחצי עבד פטור מחגיגה מטעם שאף שכופין את רבו



הרב יוחנן בר"ד גוטליב

ברין עדי קיום בדבר שבערוה

העיקר בלי התוס', דלא רמז כלום לגבי אם מדרבנן אם מדאורייתא.

והנה החת"ס ג"כ הק' על תוס' (כנ"ל בשם הפני"), דממ"נ אם אפשר לחלק בין עיקר הגט וכו' מה הק' הגמ', ולכן פ' תי' ר"ת בענין אחר לגמרי, שתוס' דנים לב' החלקים של "אין דבר שבערוה פחות משניים" לענין עדי קיום ולענין עדי ביורר "עיקר הגט נעשה כבר" היינו שהיה עדי קיום על הגט, ומש"כ "לגילוי מילתא אם לשמה נכתב" היינו עדים לביורר לגילוי מילתא שהיה לשמה, דהיינו שכוונת התוס' שס"ד למקשן שצריך רק עדי קיום אבל לביורר א"צ דוקא שניים, דמה דילפינן דבר דבר מממון היינו רק לעדי קיום. והשיב לו התרצן דלא הוא, אלא לכל דבר צריך בדבר שבערוה - שניים, בין לקיום בין להאמן ולברר.

וצ"ב, א. דאיך אפשר ללמוד דין ב' עדים לקיומי מממון, הרי בממון א"צ עדים לחלות הקנין, כמש"כ בתוס' בקידושין ס"ה: וב"ב מ' ע"א וב"מ מ"ה: דבקנין ממון א"צ שניים לקיומי וכן נפסק בשו"ע חו"מ סי' רמ"א ס"א. וראיתי שכותבים שהראב"ד והריב"ם חלקו וס"ל שצריך שניים, מ"מ הרי כאן דנים בדברי ר"ת בתוס', ותוס' בקידושין ס"ה: ד"ה "לא חיברו סהדי אלא לשקר" כ' בזה"ל: "מכאן אומר ר"ת דאין צריך עדים לעשות קנין", ובאמת דאף לולא דברי החת"ס צ"ב מנלן דין עדי קיום בדבר שבערוה, דהרי ילפינן מממון, ושם אין דין זה, אבל לחת"ס יותר תמוה דס"ד שרק לקיומי צריך שניים, מנלן דין זה.

ב. ועוד צ"ב מאי ס"ד שרק דין קיום ילפינן ולא עדי ביורר, מה עדיף זה מזה. דהיינו אפי' לאחר שיתבאר שאפשר ללמוד עדי קיום מממון מ"מ למה ס"ד שרק עדי קיום ולא עדי ביורר.

הנה בדבר שבערוה הדין הוא שאינו בפחות משני עדים. וכזה נכללין גם דין עדי קיום, וגם דין עדי ראייה וילפינן "דבר" (כי ימצא בה ערות דבר) "דבר" מממון (ע"פ ב' יקום דבר).

והנה בגיטין דף ב' ע"ב ס"ד לכא' דנאמן השליח לו' בפ"ג ובפ"נ לשמה משום דעד א' נאמן באיסורין ואקשינן עלה הא הוי דבר שבערוה ואינו בפחות משנים וכו'. ובתוס' שם ד"ה "ע"א נאמן" (ב) הקשה ר"ת מה תשובה היא זאת, עיקר הגט יוכיח שצריך לחותמו בשנים, ותי' דה"ק דע"א נאמן באיסורין בכה"ג שעיקר הגט נעשה כבר ושוב א"צ אלא לגילוי מילתא לידע אם לשמה נכתב" ע"כ.

ובפשטות כוונת תוס' היא לענין החלק דנאמנות, דאם ע"א נאמן באיסורים יהיה כשר הגט בחתימת ע"א דהוי שפיר עדות שבשטר, ואם צריך שנים ע"כ שאין נאמן בדבר שבערוה פחות משניים, לכן צריך שניים בגט. ותי' ר"ת שס"ד שסגי שעיקר מעשה הגירושין יש ב' עדים שמעידים ע"ז, אבל לגילוי מילתא בפרטים צדיים הנצרכים לכשרות הגט סגי בע"א, כן נראה בפשטות.

אלא שצ"ב דאם יש לחלק בדבר שבערוה אינו אלא עיקר הדבר שבערוה, ולא הפרטים השונים, א"כ מה דחה הגמ' דאיתחזק איסורא והוי דבר שבערוה כו'.

עיין בפנ"י שהק' כן.

ותי' הפנ"י דס"ד למקשן דאין לחלק כלל בין דבר שבערוה לע"א באיסורין והא דצריך בגט ב' חתימות היינו מדרבנן לחומרא, ולכן ס"ד שפ"ד בעיקר הגט, וקא"ל מקשן - שהוי מדאורייתא דאין דבר שבערוה פחות מב'. וא"כ אין לחלק בין עיקר הגט לשאר פרטים שצריך לברר, ע"ש עוד. ודוחק משום שחסר

ולר"א עדי מסירה, שכ' "והוי ס"ד דהיינו לעיקר קיום הדבר שאין כריתות וקידושין פחות משני עדי מסירה או חתימה" ולכא' משמע שתלוי במח' ר"מ ור"א.

ושמעתי אומרים בשם חכם אחד דכאן בדברי החת"ס רואים דין חדש, דאשוויי שטרא חשיב תחילת מעשה הגירושין שמשווה עי"ז שטר גירושין, וחל ספר כריתות, ומעשה זה כדי שיחול צריך עדי קיום, ולר"מ היינו בע"ח ולר"א בע"מ, והוא חידוש גדול.

ובעז"ה בהמשך הדברים יתבאר באופן אחר ופשוט.

במקור עדי "קיום" בדבר שבערוה

ועתה נבא לדון בקושיא הראשונה הנ"ל. שבאמת ק' אף לולא החת"ס, מנ"ל דין עדי קיום בדבר שבערוה, הרי רוב הראשונים וכן הפוסקים ס"ל שבקנין ממון א"צ עדי קיום, ורק עדי בירור, כדי לברר. א"כ מנ"ל עדי קיום בגיטין וקידושין, הרי דין "אין דבר שבערוה פחות מב" ילפינן דבר דבר ממון, א"כ מנ"ל עדי קיום. קושיא זו הק' הקצוה"ח בסימן רמ"א סק"א.

א. והביא בשם הרשב"א קידושין סה: שכ' דילפינן ממון דאיירי בחב לאחרני, דאם מודה ולא חב לאחרני ילפינן מכי הוא זה שא"צ עדים, עכ"פ ע"פ ב' יקום דבר, ומיירי כשחב לאחרני. ומינה ילפינן גיטין וקידושין שהוא תמיד לא חב לאחרני, כמו שמאריך הרשב"א לבאר שיטתו שגיטין וקידושין לא נקרא חב לאחרני, וכמו מקח וממכר (ולא כתוס' גיטין ד.) נמצא שילפינן אפי' שניהם מודים בדבר שבערוה מחב לאחרני דממון, דמ"מ הוי כעין חב לאחרני. ע"כ דברי הרשב"א בקידושין.

וכן כ' בש"מ בשם הרשב"א בב"מ דף ס' ע"ב, שמביא שם ענין זה כדוגמא לגז"ש שלא ילפינן כל הדינים והחילוקים מהדבר הנלמד, אלא רק מה שמוצאים בפסוק דמיניה ילפינן הגז"ש, דכן רואים כאן, דילפינן שצריך תמיד שנים אפי' שניהם

ועי' נ' לבאר פשוט, דלגבי בירור ס"ד שלא נלמוד מממון שהרי דינו ידוע כבר דע"א נאמן באיסורין, אבל לחלות קנין שבזה הוא משונה משאר איסורין דאין בהם חלות קנין איסור, בזה נלמוד מממון דיש בהם קנינים, ושם מצינו שצריך שניים כדי שיחול הקנין. ולכן ילפינן רק עדי קיום ולא עדי בירור.

ג. ועוד צ"ב בהבנת החת"ס שכ' שיש בעדים שבגט משום עדי קיום, משום אין דבר שבערוה פחות משניים, דבהמשך הסוגיא לא מצינו דבר זה, אלא נידון דעדי חתימה או עדי מסירה מי משווה השטר לשטר, וזה הוי בדיני אשוויי שטרא בין בגט ובין בשאר שטרות, ואינו משום דבר שבערוה. ועוד מצינו בתוס' ד"ה דקי"ל בשם ר"ת דאף לר"מ בעינן עדי מסירה משום אין דבר שבערוה פחות משניים, היינו בעדי מסירה, שבזה שייך עדי קיום בשעת חלות קנין הגט דהיינו בשעת מסירת הגט. אבל בגט עצמו לא מצינו שיש דין עדי קיום, דעצם כתיבת הגט אינו שום קנין ומה צריך לקיום. ואף דלהרי"ף א"צ עדי קיום במסירה, וסגי בעדי חתימה לר"מ, ועדי קיום באים ע"י העדי חתימה, (אכמ"ל בביאורי הדבר), אכן היה אפשר"ל דכוונת החת"ס הוא דס"ד דצריך העדים בגט משום עדי קיום שמקימים את "מסירת הגט" בעדי חתימה או בעדי מסירה. אבל החת"ס הרי דן בדברי הר"ת ור"ת הוא ס"ל דצריך לכו"ע עדי מסירה אף לר"מ משום עדי קיום, ואעפ"כ כ' החת"ס שפ"ד שהעדים שבגט הוי עדי קיום, ומשמע שס"ל שחוץ מעדי קיום בשעת מסירת הגט, צריך עדי קיום על כתיבת הגט. והוא דבר מחודש, וצ"ב דלא הוי חלות וקנין, א"כ מה צריך לקיים ע"י עדי קיום.

ויש לדון מתי צריך העדי קיום על עשיית הגט, אם על כתיבת הגט, אם נאמר שתלוי במח' ר"מ ור"א דבשעת אשוויי שטרא אז צריך עדי קיום, ובחת"ס משמע שבשעת אשוויי שטרא דהיינו לר"מ היינו עדי חתימה

לאחריני הוי כמאה עדים המקיימים את הקנין.

ולכא' צ"ב דאפי' בהודאת בע"ד נאמן כמאה עדים דהאמינתו תורה, מ"מ איך חשיב ב' עדים לקיומי, דסו"ס אין שם ב' עדים, ומה בכך שנאמן כתרי עדים.

ונראה שהבי' הוא שלמד דדין עדי קיום, הוא שהקנין יהיה באופן שיוכל להתברר, ולא יהיה בינו לבין עצמו, וכן מבואר מדברי הקצוה"ח דעיקרא דמילתא דצריך עדים בגוף הקידושין הוא בכדי שיוודע לעלמא" ולכן כיון שיהא נאמן כמאה עדים יודע לעלמא, ולכן מהני.

ולכא' ההבנה בזה הוא, דקנין היא פעולה שבזה מראים את גמירות דעתם במעשה ופעולה, שמעתה ינהגו עפ"י זה, ולכן צריך שיוודע לעלמא שהיה גמירות דעת וקנין, דרק אז הוי באמת גמיר' דאם הוי באופן שלא יודע לעלמא א"כ לא פעל למעשה הקנין, דלא יאמינו לו ולא יוכלו לנהוג בתכלית ע"פ קנין זה, אין זה פעולת הקנין הראויה.

אמנם לגבי הודאת בע"ד הוי חידוש יותר, דלכא' היינו יכולים לומר דפעולת הקנין הראויה היא שיוכלו לנהוג עפ"י דהיינו גם שהעולם יאמינו להם, וגם שבינן עצמם לא יוכלו א' מהם להכחיש, וכאן מי יומר שיוודה הודאת בע"ד ושיוודע לעלמא, שמא יכחיש, ומ"מ מחדש הקצוה"ח שמהני, וצ"ל דס"ל שהעיקר צריך שיוכלו להוכיח לעולם ויאמינו להם כעדים, ושיהיה אפשרות להוכיח כן, אבל א"צ שבאמת יודע, וסגי שיש אפשרות שיוודה ויצטרכו לפעול ולנהוג עפ"י, ונמצא הקנין פועל ומחייב אותו.

ויש לדון אם עדי קיום נלמד מהפסוק דע"פ ב' עדים, אם ידעין מסברא שקנין הוא שיוכלו מעתה לנהוג עפ"י ויאמינו להם, ואם כדי להוכיח שהיה קנין צריך ב' עדים דכ' ע"פ ב' עדים, ממילא צריך שני עדי קיום, או הודאת בע"ד במקום דלא חב לאחרני, דלכא' הרי הפסוק לא איירי בקנין אלא

מודים מממון בהכחשה דאין שניהם מודים, ולא ילפינן דין הודאת בע"ד מממון להאמינו בלא ב' עדים, דילפינן רק מהפסוק ד"דבר", ע"כ.

ולכא' מ"מ מנ"ל עדים "לקיומי" דהא דילפינן היינו רק לבירורי, ולענ"ד נראה לבאר דממילא נוצר דין עדים לקיומי, דאם רואים שצריך ב' עדים לבירורי ואפי' כשאין שום הכחשה וכולם מודים בלי שום עירעור ואין שום צורך "לבירורי", א"כ מה צריך עדים "לבירורי" ע"כ דיש דין דעדים "לקיומי".

[ומק' הקצוה"ח על בי' הרשב"א, דמה"ת ללמוד לכל אופן בדבר שבערוה, דלמה לא נלמד רק בדומה לממון דהיינו בהכחשה. עי' בנוב"י שתי' דלכא' קיבלו שנלמד לכל אופן בדבר שבערוה אפי' בשניהם מודים, ע"כ. ויש להוסיף שהא כל גז"ש יש בו קבלה למשה מסיני, אלא שיש מהם שקיבלו הדין הנלמד בלא אופן הלימוד, ויש שקיבלו אופן הלימוד ולא הדין וכו' כידוע, וכאן ג"כ הוי גז"ש, ע"כ יש בו קבלה, א"כ ניחא לומר שקיבלו שנלמד לכל אופן בדבר שבערוה].

ב. והנה הקצוה"ח שם חולק על הרשב"א ומפרש באו"א, דמפרש דבאמת גם בממון יש דין דעדים לקיומי חוץ מדין עדים לבירורי, ד"ע"פ שנים עדים יקום דבר" דהיינו גם לבירור כשיש הכחשה, וגם שרק עי"ז יקום דבר ויחול הקנין, אלא דבממון א"צ שיהיו עדים למעשה בשעת הקנין, דהוי הודאת בע"ד בשעת הקנין שגמר ומקנה, ובכך מודה ומסכים לזה, והוי כמאה עדים המקיימים את הקנין. ומאריך לבאר ולהוכיח דהודאת בע"ד הוי נאמנות שהאמינתו תורה כתרי, ולא כמהר"י ב"ל שפי' דהוי התחייבות וכמתנה, וכיון שהוי נאמנות כתרי, שפיר הוי כתרי עדים המקיימים את השטר דעיקרא דמילתא דצריך עדים בגוף הקידושין הוא בכדי שיוודע לעלמא" אלא שבגיטין וקידושין דהוי חב לאחרני כמש"כ תוס' גיטין ד' ע"א ד"ה דקיימא (ולא כרשב"א קידושין ס"ה: כנ"ל) לכן צריך ב' עדים בפועל, אבל במוכר ונותן של"ה חב

לגבי אחרוני להחזיקה א"א אלא בעדים, והיות ועיקר הקידושין הוא במה שאוסרה אכו"ע ושהיא בחזקת אשת איש, לכן אין יכולין הקידושין לחול לגבי עצמם בלבד, דאין קידושין לחצאין, וכיון שלא מהני לענין אחרני לא מהני הקידושין, דאינן קידושין גמורין.

וצ"ב, דלכא' מה בכך שלא יוכלו להתנהג ע"פ הקידושין לגבי אחרני מחמת חיסרון בירור וידיעה, מ"מ למה חשיב דהקידושין הוי לחצאין, דלא חל לגבי אחרני, דבאמת חל, אלא שיש חיסרון ידיעה למעשה. ולמה חשוב שחצי הקידושין לא חל.

ואולי אפשר לפרש דבריו שכיון שיודע שלא יהני לגבי אחרני מקדש על דעת שתישאר בחזקת פנויה, ומשייר בכוונת הקידושין ולכן הוי קידושין לחצאין.

אמנם מל' הפנ"י משמע דאף בלא"ה, דכ' ד"עיקר הקידושין הוא במה שאוסרה אכו"ע ושהיא בחזקת א"א" דהדגיש שזה עיקר הקידושין, ואם אין נוהגים בה בחזקת א"א, לא פעל הקידושין את פעולתו, ולכן הוי קידושין לחצאין, וצ"ע.

בדברי החת"ס הנ"ל בדברי ר"ת שם"ד שצריך ב' עדים רק לקיומי.

נחזור לענינינו, שהוקשה בדברי החת"ס בתוס' בתי' ר"ת כמה קושיות. א. איך אפשר ללמוד שס"ד שאין דבר שבערוה פחות משנים היינו לגבי עדי קיום, דאיך אפשר ללמוד מממון עדי קיום הרי בממון א"צ עדי קיום. ב. והקושיא השלישית שם שהוקשה במה שלמד החת"ס שיש בעדים החתומים על השטר משום עדי קיום, אפי' לר"ת שהוא גופא ס"ל שלכו"ע צריך עדי מסירה לעדי קיום אפי' שיש עדים חתומים, א"כ מה הביאור דבעדים לאשוויי שטרא יש בהם

לגבי בירור "לכל עון ולכל חטאת" לחייבו ממון וכו', וצ"ע. (ויתבאר בהמשך).

ג. ומצאתי בחשק שלמה קידושין ס"ה: ד"ה "התם לא קא חייב לאחרני" שאכן פי' דאינו נלמד דין עדי קיום מהפסוק, דמק' על מהלך הרשב"א הנ"ל, דפי' דאפי' דהוקש דבר שבערוה אפי' כששניהם מודים מחב לאחרני וכו', דמ"מ יש דין בגיטין וקידושין, שדי שהמקדש יראה וידע שיש ב' עדי קיום, דאם אינו יודע לא מכוון לשם קידושין מנ"ל הא מדבר דבר מממון¹, אלא לולא דמיסתפינא הייתי אומר דכוונת הגמ' דכיון דמחייב לאחרני יודע שלא יאמינו לו הלכך אף הוא אינו מכוין לשם קידושין כלל, ובזה יתיישב כל הקושיות. (קושיות הרשב"א, וגם מה שהוסיף להקשות למה לא יהא נאמן לגבי מה שחב לעצמו כמו בממון), ודו"ק, עכ"ל. דהיינו שאכן לא נלמד מהפסוק, ואינו דין בחלות הקנין, אלא ענין טכני שלא גמר ומכוין לשם קידושין אם יודע שלא יאמינו לו לגבי אחרני, ומסברא, ויתכן דגם בממון לו יצויר שהקנין יהיה באופן שחב לאחרני ג"כ יצטרך לב' עדים, דאל"כ לא מכוין באמת לקנין, דיודע שלא יאמינו לו - לגבי אחרני אלא שבד"כ לא חב לאחרני, בקנין מכר או מתנה וכו'.

אמנם בקצוה"ח רמ"א שהובא לעיל לא משמע כן, אלא משמע שהוי דין שצריך שיהיה באופן שיוודע לעלמא וזה דין בחלות הקנין, ולא רק ענין טכני שלא ימנע מלכוין לקנין, וכן כ' להדיא "הא דכתיב ע"פ שנים עדים יקום דבר היינו דבלא עדים לא מתקיים דבר כלל", דהיינו שלמד כן מהפסוק ולא סתם סברא טכנית, אלא דין באופן הקנין ובחלות הקנין.

ד. הפנ"י בקידושין ס"ה: פי' באופן אחר וגם לפיו אינו נכלל בפסוק דין עדי קיום, אלא מסברא. דמאחר דילפינן שאינו נאמן

1 [ובאמת ל"ק על הרשב"א, דהרשב"א עצמו כ' בקידושין מ"ג: דאם אין יודעין דיש עדים לא גמר באמת לשם קידושין מאחר שיודעים שצריך שני עדים, וא"כ א"צ ללמוד מממון, אלא מאחר שצריך ב' עדים, אין הם מתכוונים באמת מחמת שלא מקיימים הדין דב' עדים].

החת"ס בהמשך דס"ד דילפינן לגיטין וקידושין רק חלק עדי קיום.

והקשה ידידי הרב יעקב מרק דלכאור' הרי הקצות ביאר הטעם דצריך ב' עדי קיום משום שהקנין צריך שיהיה באופן שיוודע לעלמא, ולכן מהני הודאת בע"ד בממון וא"צ ב' עדים דווקא. אלא העיקר שיוודע לעלמא. וכ"כ החת"ס שבממון מהני הודאת בע"ד לעדי קיום, א"כ אם ס"ד שבדבר שבערוה ע"א נאמן לבירורי דע"א נאמן באיסורין, א"כ איך ס"ד שצריך עכ"פ ב' עדי קיום, הרי כדי שיוודע לעלמא סגי בע"א שהוא נאמן כדס"ד השתא.

ונ"ל דע"פ מה שנתלבן ונתבאר ע"י ראה"כ הרה"ג ר' יוחנן שיין שליט"א בגדר ע"א נאמן באיסורין וכו' שאינו בגדר בירור וידיעה שבאמת היה כו"כ, אלא שלענין איסורין די לנו לסמוך על ע"א, שהוא בר סמכא לסמוך עליו, אבל אין לנו ידיעה מבוררת שבאמת כן היה. ולפי"ז י"ל שדין עדי קיום הוא שיוכל להיוודע באופן שיהיה מבורר, ובידיעה, ולכן צריך ב' עדים דווקא אפי' שע"א נאמן באיסורין, דע"א די לסמוך עליו באיסורין, אבל מ"מ אינו מביא לידי ידיעה.

ומעתה א"א לומר, שאף להקצוה"ח דעדי קיום שהיו דין שכ' בתורה, שטעמו משום סברא שידעו אנשים ויאמינו להם ולא יכחישם. אלא יותר מזה, שצריך שיהיה מבורר בידיעה ברורה. ונראה כדין שהקנין צריך להיות בבהירות ובאופן שיש ידיעה לאחרים על זה שיוכלו להעיד שהקנין נעשה, ולא רק שלא יכחישו אותו, אלא צריך שיהיה דבר ידוע, דעי"ז נחשב שהקנין פעל את פעולתו שידוע שקנה, ואינו רק בינו לבין עצמו. וע"י עדים או הודאת בע"ד שהוא כעדים ידוע בידיעה ברורה.

עדי קיום לגבי אשוויי גימא

והוקשה לעיל איך שיין דין עדי קיום לאשוויי שטרא, חוץ מעדי קיום על מסירת הגט, (דמצינו רק עדי קיום על מסירת הגט, לר"ת צריך עי"מ ממש אפי' לר"מ, ולרי"ף

ענין של קיום, הרי ל"ה קנין, אלא הכנת הקנין. והובא לעיל מהלך שהיו "חלות ספר כריתות" ולזה צריך קיום שיחול החלות, ובעזה"ש יתבאר באו"א.

והנה לגבי הקושיא איך שיין ללמוד דין עדי קיום לחוד בדבר שבערוה בלי הדין שצריך ב' עדים לבירור דבר שבערוה, לפי הרשב"א ודאי לא שיין, דלהרשב"א אין דין עדי קיום בפסוק, אלא כיון שצריך עדי בירור אפי' כששניהם מודים ע"כ שצריך לקיום, אבל אם א"צ לבירור אין מקור לעדי קיום.

לפי החשק שלמה ג"כ לא שיין, דלמהלך זה אין דין ד"עדי קיום" אלא כיון שלא יאמינו להם לגבי אחרוני כשאין עדים אינו מכוין לשם קידושין, וכאן אם ס"ד שא"צ ב' עדים לבירור, וע"א נאמן באיסורין, א"כ למה לא יכוין לשם קידושין.

וכן לפי הפני" ג"כ לא שיין דגם לפנ"י אין דין ד"עדי קיום", אלא כיון שלא יאמינו להם לאוסרה אכו"ע ולהחזיקה בחזקת א"א הוי קידושין לחצאין, א"כ אם ע"א נאמן באיסורי ערוה יחזיקוה בחזקת א"א וא"כ ל"ה לחצאין.

ורק לפי הקצוה"ח מצאנו שיש דין עדי קיום בנפרד מדין עדי בירור ושדין עדי קיום כתוב ונכלל בפסוק, ד"ע"פ שנים עדים" כולל דין עדי בירור ודין עדי קיום.

וכ"כ החת"ס הנ"ל וז"ל: "דקרא דע"פ שנים עדים יקום דבר קאי אשני ענינים, אחד שלא יקום דבר בלי עדים, כגון קנין וגט וקידושין שאם נעשה בלא עדים אין מתקיים אפי' אין כאן הכחשה, שהעדים כורתים וגומרים הענין. (ולגבי קנין ממון כ' החת"ס בדף ג': כמו הקצוה"ח, דבפועל א"צ ב' עדים, דהודאת בע"ד כמאה עדים).

ועוד אפי' אחר שנעשה כדינו ובאים להעיד על דבר צריכין שני עדים לראיה ולנאמנות, ועל אלו ב' דברים בא הכתוב לו' ע"פ ב' עדים יקום דבר, ושוב ילפינן גז"ש דבר דבר וכו', ורק למהלך זה שיין מה שכ'

להתברר וגם הגט שהוא מוסר צריך שיוכל להתברר שזה אכן דעתו של הבעל, ואפי' שנאמן בע"א, מ"מ כיון שהוי אמצעי הקנין, שזה צריך למסור בשביל הקנין. והקנין דהיינו מסירת הגט צריך להיות מבורר, א"כ גם חלק זה צריך להיות מבורר, ואם האופן שחלק זה מתברר נלמד שהיינו בעדי חתימה כר"מ צריך עדי חתימה, ואם בעדי מסירה כ' עדי מסירה, אבל כל זה היינו רק שהקנין דהיינו מסירת הגט יהיה באופן שיוכל להתברר, וממילא צריך גם שיהיה ב' עדים לאשוויי שטרא, חוץ מעדי מסירת השטר אבל אצ"ל שחל חלות דבר שבערוה בעת אשוויי שטרא לכד.

[דכמו שלמעשה שאין דבר שבערוה פחות משנים גם בראיה, דאין ע"א נאמן בדבר שבערוה מוכן למה צריך עדים לאשוויי שטרא, אותו דבר יש אפי' לס"ד שלגבי ראה א"צ שנים, דכל זה ס"ד רק לגבי נאמנות, אבל לגבי הקנין לא נשתנה, והבן].

מצאתי סמך ליסוד הנ"ל - דאפי' על דבר שאינו חלות דבר שבערוה, אלא בזה תלוי החלות של מעשה דבר שבערוה צריך עדי קיום ע"כ ולא שיחול אותו דבר, רק שאח"כ כשיעשה מעשה הקנין יהיה הדבר מבורר כדי שיוכל לחול המעשה דבר שבערוה.

והוא בדברי יחזקאל בסוגיא דביטול שליחות דבר שבערוה (סי' ל"ו ס"ג) דדן שם בשיטת הראב"ד דבהל' אישות פ"ג הט"ו חולק על הרמב"ם וס"ל דצריך עדים למינוי שליחות דקידושין, ובל"ה - ל"מ הקידושין אפי' שהבעל והשליח מודים², ולכאור' משמע מזה שס"ל שמינוי שליחות לדבר שבערוה הוי דבר שבערוה ולא חל בפחות משנים. ובהל' גירושין פ"ו ה"ח כ' הרמב"ם דמינה עדים בפני עשרה יכול לבטל זה שלא בפני זה, ואפי' בפני שנים אחרים והיינו כשאינו מבטל שלא בפניו,

עי"ח מקיימים את מסירת הגט, אבל עכשיו דנים לר"ת, א"כ יש עדים המקיימים את מסירת הגט, א"כ איך שייך עדי קיום על הגט, דלכאור' עדי קיום צריך על קנין, ואשוויי שטרא מי הוי חלות קנין.

וכתבתי לעיל בשם חכם אחד דכאן בדברי החת"ס רואים שחל חלות של שטר של דעת המתחייב שהוא תחילת קנין וצריך ב' עדי קיום שיחול החלות של אשוויי שטרא, כמו שקנין צריך עדים לקיומי.

ולענ"ד לפי הנ"ל א"צ לו' שהוי תחילת קנין וחלות אשוויי שטרא, וכיון שהוי חלות דבר שבערוה צריך עדי קיום. אלא הענין הוא דעצם הקנין דהיינו "מסירת גט" יהיה באופן ברור שיוכל ליוודע לאחרים בידיעה מבוררת. וב"מסירת הגט" יש ב' חלקים בקנין, א' חלק המעשה, שהוא "מסירת" השטר, ב' "הגט" שהוא מוסר, ולכאור' פעולת השטר הוא שהוא נותן שטר שמוכח מתוכו הקנה לו וכדו', דסתם דיבורים שהוא מקנה לו מצד עצמו לא מסתבר שקונה דמ"ש דיבורים בכתב אם בפה, אלא שנותן לו שטר שבזה מוכח שרוצה בקנין וגמר בדעתו, בלי יכולת להכחיש שהרי כתוב וחתום שהסכים, ולכן צריך עדים לאשוויי שטרא שיהא מוכח וידוע שאכן רוצה וגומר בדעתו לכך. ובזה נחלקו התנאים דלר"א היינו בעדי מסירה שרואים שהוא נותן השטר - שזה אומר שאכן גמר בדעתו, ובכך "השטר" אכן מגלה את דעתו של המקנה. ולר"מ צריך עדים החתומים בתוך השטר דווקא וכו'.

וכיון שכן כשאנו באים לקנין של "מסירת גט" שהוא דבר שבערוה משום שהוי קנין "גירושין" צריך שנים לקיומי, שצריך שיהיה באופן שיוכל להתברר אח"כ, שהיה הקנין, ואפי' שלמעשה יהא נאמן בע"א מ"מ אינו מבורר וצריך שיוכל להתברר. ולכן גם מסירת הגט צריך שיהיה באופן שיוכל

יצטרכו לבטל בפני שנים, דהרי המינוי וביטול השליחות עצמם אינו חלות דשב"ע, ע"כ.

והנה שם הרי הרמב"ם חולק שא"צ עדים על מינוי שליחות לקידושין, ולכאור' מוכח שחלק היסוד הנ"ל, מ"מ מצינו מושג זה, ושפיר אפשר לבאר דברי ר"ת בהו"א דגמ'.

אח"כ מצאתי בחי' הגר"ח ממש כהנ"ל, ג"כ על דברי הראב"ד, שסובר שמינוי שליחות צריך עדים לקיומי כנ"ל, ומק' עליו דא"כ ק' מהגמ' בגיטין ל"ג ע"ב דמינה לזה בפני עצמו ולזה בפני עצמו דבשלמא אם צריך רק משום עדי בירור ולא איברי סהדי אלא לשקרי, אפשר להבין דמהני אפי' זה שלא בפני זה, אבל אם הוי משום עדי קיום שיחול המינוי, מעולם לא חל עד שיהיה בפני שנים, ומת' כיסוד הנ"ל, דבאמת המינוי שליחות אינו חלות דבר שבערוה, אלא בזה תלוי קנין הדבר שבערוה לכן צריך עדים כדי שיהיה מבורר בשעת חלות הגירושין שיהי' מקום, וא"כ לא איכפת שהוי עדות מיוחדת, ע"כ. ועיין בחי' ר' חיים הלוי הל' גירושין פ"ו ה"ט שמוכח יסוד זה, ודוחה הראיה הנ"ל דאפשר דמינה כ"א בפני עדים וכו', אמנם הסברא נכונה.

משמע דבפני השליח א"צ עדים וחל הביטול אף בלא עדים וכ"כ הב"ש והב"י לשי' הרמב"ם וכן רואים בהל' ט"ו שם. והראב"ד לא השיג שם (אלא לענין פרט אחר, עיי"ש) ולכאור' מודה להרמב"ם דא"צ עדים לחלות הביטול ולכאור' ע"כ ס"ל שאינו חלות דשבב"ע, וסתרי הדדי. (והגם שמצינו שתוס' מסתפק ומצד א' ס"ל שהגם שביטול שלא בפניו צריך עדים, ובפניו א"צ, היינו משום דצריך עדים רק לראיה ובפני השליח א"צ ראיה שהשליח יודע וכבי' רעק"א בצד זה, אבל הראב"ד הרי כ' בהל' אישות של"מ מינוי שלא בפני עדים אפי' שניהם מודים, ומשמע דהוי חלות דשב"ע).

ומיישב הדברי יחזקאל ע"פ היסוד הנ"ל, דבאמת מינוי שליחות אינו חלות דבר שבערוה, וא"צ עדי קיום שיחול המינוי רק מעשה הקידושין או הגירושין עצמו צריך עדי קיום, רק כיון שהקידושין תלוי בזה אם היה בכלל מינוי שליחות אין הקידושין חלין עד שיהיה עדים על המינוי ומשום "עדי קיום", המביאים שהקידושין יהיה מקום בעדים, אבל עצם המינוי א"צ עדי קיום. ולכן בביטול ששם אין הקידושין והגירושין צריכין לחול, ואדרבה הוא מבטלם לא



יהודה אשר בר"מ שווארץ

בירור בענין חלות קידושי יצחק ורבקה

דנו האחרונים באופן חלות קידושי יצחק עם רבקה, ויש לברר בזה כמה וכמה עניינים, ונאמרו כמה מהלכים בזה, במאמר זה נביא דברי האחרונים ונבאר דבריהם, וגם נבאר מה שעלתה במצודתי בעז"ה בעת לומדינו מסכת קידושין, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

קידשה יצחק, מצינו כמה ראיות שאליעזר קידש את רבקה.

ראיה א': תנן בריש מסכת כלה, מנין לברכת חתנים מן התורה שנאמר: "ויברכו את רבקה" ובתוס' פ"ק דכתובות (דף ז' ע"ב ד"ה שנאמר) למדו בזה לדינא שיש לברך ברכת אירוסין לאשה המתקדשת ע"י שליח "שהרי אליעזר שליח היה" וכן פסק בשו"ע אה"ע ריש סימן ל"ד, ומוכח מכאן שאליעזר היה השליח לקדש את רבקה, ואף שכתבו התוס' שזה רק אסמכתא, מ"מ מוכח שאליעזר היה השליח לקדשה שאל"כ לא היה אפשר אפי' להביא סמך מכאן, (וכ"ש מוכח כן לפי דברי הב"ח שכותב שם שדעת הפוסקים שזה דרשה גמורה ולא רק אסמכתא).

ראיה ב': בגמ' בכתובות דף נ"ז ע"ב מבואר הדין שנותנים לבתולה י"ב חודש, ולומדים זאת מרבקה שאמרו 'תשב אתנו הנערה ימים או עשור' עי"ש, ומוכח מכאן שאליעזר קידשה שם, ולא קדשה יצחק אח"כ כשבאה לביתו.

ולפי הנ"ל נמצא שאליעזר קידשה לרבקה, אמנם יש ע"ז כמה קושיות, וכדלהלן.

ביאורי האחרונים איך חלו הקידושין ע"י אליעזר שהיה עבד

ג. הקשו האחרונים שהרי אמרו שאברהם אבינו ע"ה קיים כל התורה כולה (כדאיתא בשילהי קידושין וביומא דף כ"ח ע"ב), וקשה דהרי אין שליחות לעבד בגיטין וקידושין לפי שאינו בתורת גיטין וקידושין. וקשה דאליעזר שעבד היה האיך

תמיהות האחרונים בזה

א. בספר בראשית, פרשת חיי שרה, כתוב סדר הדברים בנישואי יצחק ורבקה, שאברהם אבינו ציוה לאליעזר לבקש אשה ליצחק בנו והשביע אותו שלא יקח לו אשה מבנות הכנעני, ואליעזר מצא את רבקה בבאר המים, ובהמשך הפרשה מבואר 'ויביאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאהבה וינחם יצחק אחרי אמו'.

והאחרונים כתבו לדון בכמה שאלות בזה כדלהלן.

א] מתי היה מעשה הקידושין, האם נערכו ע"י אליעזר בבית אביה בתואל, או שיצחק קדשה בעצמו רק כשהגיעה לביתו.

ב] אם נאמר שאליעזר קדשה, קשה הרי עבד אינו בתורת גיטין וקידושין ואיך נעשה שליח לקדש אשה ליצחק.

ג] אם נאמר שאליעזר קדשה, קשה דהרי אליעזר היה שלוחו של אברהם שהוא היה שלוחו של יצחק, והרי אין שליח עושה שליח בקידושין.

ד] יש לברר האם רבקה היתה בזמן קידושה קטנה, ומי קיבל הקידושין עבורה, והאם היו קידושה מדאורייתא או רק מדרבנן.

וכל הדברים הללו יתבארו בהמשך הדברים בעז"ה.

מעשה הקידושין נעשו ע"י אליעזר

ב. הנה אף שמגוף הכתובים אין שום ראיה שאליעזר קידשה לרבקה, ואפשר שרק אחרי כשבאו אליעזר ורבקה בחזרה ליצחק,

ולפי"ז מובן היטב שאליעזר נעשה שליח לאברהם מאחר שהיה אז דין בן נכר לשניהם, לאברהם ולאליעזר, ובן נכר נעשה שליח לחבירו.

אולם התורת חסד לא ניחא ליה בתירוצ זה, חדא שרוב הגדולים הסכימו שאברהם יצא מכלל בן נכר והיה דינו כישראל גמור וא"כ הדק"ל, וגם בעיקר דברי המ"ב נחלקו עליו האחרונים, ועוד כתב שלא נראה כלל לומר שנעשה שליח מדין ב"נ לחבירו שאין שייכות כאן דין קידושין שאינו בבן נכר.

ג] התורת חסד שם כתב לתרץ תירוצ נוסף שאף שאברהם אבינו קיים כל התורה כולה ונעשה כישראל גמור, מ"מ היה יכול לשלוח את עבדו לקדש, דהנה קי"ל שעבד דינו כישראל שחייב במצוות ונעשה שליח בכל הדברים שהוא שייך בהם מלבד בגיטין וקידושין אינו נעשה שליח מפני שאינו בתורת גיטין וקידושין, ולפי"ז מיישב הקושיא שדוקא עכשיו שניתנה לנו התורה ומצווים אנו וחייבים בתורת גיטין וקידושין ע"ז נתחדש שעבד שאינו בכלל חיוב זה לא נעשה שליח, אבל קודם מ"ת שהאבות עצמם לא היו מצווים ועושים, אלא מעצמם קיימו את כל התורה, הרי יכולים שפיר לעשות שליח את העבד שהוא ג"כ מקיים בעצמו כל התורה, והרי הוא בתורת גיטין וקידושין כמותם, ושפיר העבד ג"כ יכול להיעשות שליח עבורם, ולא קשיא מידי.

ד] הפרדס יוסף (שם פסוק ל"ט ד"ה ועוד) כתב לתרץ לפי התירוצ השני של התוס' בחגיגה (דף ב' ע"ב ד"ה לא) שעבד מצווה בפריה ורביה, ולפי"ז י"ל שכיון שהקידושין שיצחק קידש היה מפני שהוא היה מצווה בפריה ורביה, וחייב זה שייך גם לגבי עבד, הרי נמצא שבאותה שעה היה דינו שישנו בתורת גיטין וקידושין כדי לקיים מצוות פריה ורביה. אמנם לפי תירוצ הראשון בתוס' בחגיגה שאין העבד מצווה בפריה ורביה, לא שייך לתרץ כן, דהרי העבד אינו מצווה בפריה ורביה, והדרא קושיא לדוכתיה.

קדשה ליצחק, ויש בזה כמה תירוצים כדלהלן.

א] הפנים יפות (פרשת חיי שרה ד"ה ויאמר) מתרץ שעבדו של המקדש עצמו שאני, שהוא כגופו ממש שיד עבד כיד רבו ולא צריך להגיע לדין שליחות, ולפי"ז מתורץ שפיר שלא היה משום שליחות אלא משום שהוא כגופו, אולם עדיין צריך להבין הרי היה עבדו של אברהם ולא של יצחק המקדש עצמו וא"כ אינו כגופו, והסביר הפרדס יוסף (חיי שרה פרק כ"ד פסוק י') שהרי כתוב: "וכל טוב אדוניו בידו" וביאר רש"י שטר מתנה כתב ליצחק, ולפי"ז נמצא שאליעזר היה עבדו של יצחק ושפיר היה יכול לקדש, וכן ביאר הפני אריה (חיי שרה ד"ה וכל טוב) ע"ש.

[והישועות יעקב (באה"ע סימן ל"ד בפי' הקצר) ביאר על מה שכתבו שם לגבי ברכת חתנים שתמוה שהרי אין עבד נעשה שליח וביאר שזה רק סמך, ונראה מזה שלא למד שהועיל מדין שליחות, ואפשר שלמד כפנים יפות שזה משום יד עבד כיד רבו].

אולם התורת חסד באו"ח סי' מ"ה אות ה' מקשה על הפנים יפות שהרי דעת הראב"ד הוא דמה דאמרינן יד עבד כיד רבו היינו רק לענין ממנא, אולם לענין מצוות ואיסורים לא מהני, וצריך שליחות ממש, ולפי הראב"ד הדרא הקושיא לדוכתיה איך יכול לקדש הרי כאן איירי באיסורים וצריך שליחות ואין שליחות לעבד.

ב] התורת חסד שם מתרץ עפ"י מה דנחלקו הראשונים והאחרונים אם אברהם אבינו ע"ה אחר שנימול וקיים את כל התורה כולה, האם יצא מכלל בן נכר והוא כישראל גמור, או שעדיין נחשב בן נכר עד מתן תורה, והנה לפי שיטת הסוברים שעדיין בן נכר הוא, וגם נאמר כדעת שו"ת משאת בנימין (הובא במג"א סי' תמ"ח ס"ק ד') שאף שעכו"ם אינו יכול להיעשות שליח היינו רק ישראל לעכו"ם או עכו"ם לישראל, אבל עכו"ם לעכו"ם יכול להיעשות שליח,

וכתב עוד שמדברי המרדכי שהביא את דעת הקדוש מראדוש שסובר שאין יכול לעשות עוד שליח מפני שזה מילי, ומוכח שסבר שהועיל מדין שליחות, מ"מ י"ל שזהו רק אם כבר עשה שליח אחד וגילה בדעתו שרוצה בתורת שליחות ולכן לא מהני, אבל אליעזר נשלח ללכת ולמסור את הכסף בתורת זכיה ולא בתורת שליחות ולכן מהני מה שהם קבלו את הכסף.

[ז] החיד"א בספרו ראש דוד (חיי שרה ד"ה ויתבאר) מתרץ ששחרר אברהם את אליעזר עבדו, והביא ראיה ששחררו שהרי אברהם למדו תורה לאליעזר, ואם לא שחררו איך היה יכול ללמדו תורה, אלא ודאי שחררו, ולפי דבריו נמצא שכבר שחררו זמן רב קודם ולא רק לפני שעת הקידושין.

ביאור האחרונים

בדין אין שליח עושה שליח

ד. ועוד דנו האחרונים להקשות איך הועיל הקידושין ע"י אליעזר עבד אברהם, דהרי איתא בפוסקים (יעויין ברמ"א אה"ע סימן ל"ה סעיף ו') שאין שליח יכול לעשות שליח אחר בקידושין, וא"כ קשה איך נעשה אליעזר שליח הרי אברהם היה שליח של יצחק (ומסתמא ארצויי ארצייה קמיה), ואליעזר הוא שלוחו של אברהם, ואין שליח עושה שליח בקידושין, ויש בזה כמה תירוצים כדלהלן.

[א] הפנים יפות מתרץ לפי שיטתו שביאר שזה מטעם יד עבד כיד רבו והוא כגופו ממש, ונמצא שיש כאן רק שליח אחד דהיינו אברהם יעו"ש.

[ב] ונראה דיש להוסיף בזה, דלפי ביאור הפרדס יוסף בכוונת הפנים יפות שאליעזר נעשה עבדו של יצחק, אתי שפיר יותר שהרי לא היה כאן שום שליח, אלא אליעזר קידש את יצחק רבו שהוא כגופו ממש.

[ג] התורת חסד שם כתב לתרץ שמדובר שיצחק הסכים למעשה אביו אברהם בשעת השליחות, ונמצא שאליעזר היה שלוחו של

[ה] עוד כתב הפרדס יוסף שלתירוצו הראשון של התוס' בחגיגה שם, אפשר לתרץ עפ"י הא דאיתא בגמ' גיטין דף מ' ע"א שעבד המניח תפילין בפני רבו יצא לחרות, שהרי אם הוא עדיין עבד לא היה מניח תפילין, ולפי"ז אפשר ליישב כאן שכיון שאברהם צווה אותו לקדש ודאי שיחררו שהרי אין יכול לקדש בלא שחרור, (וזהו רק לפי תירוצו א' דתוס', אבל לפי תירוצו ב' דתוס' אין יכולים לתרץ כך שהרי אפשר לקדש בלא שחרור, אמנם לפי התי' השני בתוס' כבר נתבאר לעיל תי' אחר).

וכן מתרץ התורת חסד (שם) באחד מתירוציו, ומוסיף שם שאף שבפרקי דר"א מבואר שרק אחר שקידש את רבקה והביאה ליצחק הוציאו לחרות, האמת הוא שנשחרר כבר קודם בשעת השליחות, אלא שעדיין היה מעוכב גט שחרור ועדיין היה שם עבד עליו ורק אח"כ כתב לו שטר שחרור. ומוסיף שם שאין בזה איסור דהמשחרר עבדו עובר בעשה, לפי שזה היה לצורך מצוות פו"ר ואין יכול לעשותה ע"י אחר, שאברהם האמין רק לאליעזר, ואין זה נחשב כחטא כדי שיזכה חברך, שהרי כתב אברהם שטר מתנה ליצחק על כל אשר לו ואף העבד היה בכלל והיה שייך העבד ליצחק, ושפיר היה יכול יצחק לשחררו שזה לצורך עצמו שיוכל לקדש לו אשה.

[ו] בהר צבי (עה"ת פרשת חיי שרה) כתב לתרץ ע"פ המחנה אפרים בהלכות שליחות (סי' ט"ו) שגוי ששלח כסף ע"י ישראל לשכור לו בית מישראל קנה, לפי שהכסף הוא הקנין, והישראל שמסר עשה רק מעשה קוף בעלמא, ולפי"ז מיושב גם כאן שאף שאין שליחות לעבד מ"מ יכולה להתקדש ע"י קבלת הכסף מאליעזר, ואע"פ שיש שכתבו בשיטת המחנ"א שצריך לזה דעת אחרת כדי שיחול הקנין, ודעת הר"ן (בנדרים דף כ"ט) שאשה אינה דעת אחרת לקנות אלא מפקרת עצמה, מ"מ כאן דעתו של בתואל היה הדעת אחרת שמקנה אותה למקדש.

שהיתה בת י"ד שנה, אמנם התוס' הביאו בשם הסדר עולם שהיתה בת ג' שנה וכתבו שנחלקו בזה המדרשות ע"ש.

ולפי השיטה שהיתה גדולה אפשר לומר שחל הקנין בכסף [או שקידשה אליעזר בצמידים, או שקידשה בכלי הכסף וכלי הזהב שנתן לה אח"כ], אמנם לפי הסדר עולם קשה שהרי היתה קטנה והיאך חלו הקידושין, שהרי לא מצינו שאליעזר נתן לאביה בתואל כסף קידושין.

והנה ההפלאה בכתובות (דף ז' ע"ה על תוס' ד"ה שנאמר), כתב שהקידושין היו קידושין דאורייתא, וכתב שקידשה בכלי הכסף ובכלי הזהב שנתן לה (כמובא בפרק כ"ד פסוק נ"ג), וכן כתב החזקוני שקידשה בזה. וכאמור שקשה לפי הסדר עולם שהרי מצינו שנתן רק לרבקה וכדי לקדש את הקטנה הרי צריך ליתן לבתואל אביה. ונראה לתרץ בזה בכמה אופנים כדלהלן.

א] אפשר לתרץ שהקידושין חלו מדין ערב, כמבואר בגמ' בקידושין בדף ח' שאשה שאומרת תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך, חלין הקידושין מדין ערב, ואפשר שבתואל אמר לאליעזר תן מנה לרבקה ותתקדש לך. ואפי' לדעת הרשב"א (קידושין דף ח' ע"ב) שסובר שבערב צריך שיהא המקבל בר זכיה וכאן כיון שהיא קטנה איננה בר זכיה, אפשר לומר שבדעת אחרת מקנה היא נחשבת בר זכיה ומהני, (אמנם לדברי ההר צבי שהבאנו לעיל עדיין קשה שהרי אין כאן דעת אחרת, ובתואל אינו נחשב דעת אחרת)

ב] עוד אפשר לומר שמועיל מדין צאי וקבלי קידושיין שמקודשת, שבתואל אמר לה צאי וקבלי קידושיין, וכן מצאתי אח"כ שיישב קושיא זו בספר מנחת אשר (שם).

והנה בשו"ע אבהע"ז (סי' ל"ז ס"ז) כתב וז"ל: כשם שיכול האב לקדשה בעצמו, כך יכול לקדשה על ידי שלוחו, או ע"י עצמה, שיאמר לה: צאי וקבלי קידושין. הגה: וצריך לומר לה כן בפני עדים, דהרי שליח קבלה צריך עדים (פסקי מהרא"י סי' נ'), כמו

יצחק עצמו, ולא איירי שיצחק עשה שליח לאברהם אלא היה רק שליח אחד וא"ש.

ד] במנחת אשר בפרשת חיי שרה מתרץ שלפי דעת הסוברים שבאומר אמרו מהני, א"ש שכאן ביקש יצחק לאברהם שישלח שליח את אחד מעבדיו כדי לקדש לו אשה, והרי זה נחשב כאומר אמרו ומהני יעו"ש.

ה] ונראה שיש להוסיף ולומר שאף לדעת הסוברים שבאומר אמרו לא מהני ג"כ עדיין אפשר להסביר לפי דעת הסוברים שרק באומר אמרו סתם לא מהני, אבל אם מפרש למי לומר ולשלוח, הרי זה נחשב כשלוחו שלא בפניו ומהני, ולפי"ז אפשר שיצחק אמר לאברהם שישלח את אליעזר דווקא לקדש לו אשה וא"ש.

ו] במשך חכמה (חיי שרה ד"ה ויאמרו) מתרץ בדרך צחות עפ"י היסוד הידוע מדוע בקידושין הדין הוא שאין שליח עושה שליח ובגירושין אמרי' ששליח עושה שליח, שכתבו לחלק שבגירושין שזה בע"כ של האשה נמצא שהשליח הולכה שמקבל בידו הגט הרי זה כמו מעשה ולא מילי, ולכך יכול לעשות שליח שני, אולם בקידושין אף שמקבל כסף הקידושין מ"מ כיון שתלוי ג"כ ברצון האשה, הרי זה נחשב מילי ואין יכול לעשות שליח שני דהרי מילי לא מימסרן לשליח.

ולפי זה כתב לתרץ שכאן היה דומה לגירושין כמפורש בתורה שמה' יצא הדבר והדבר היה מחויב להיעשות וזה לא היה תלוי ברצונם, וכמו ששליח להולכה בגט שזה בע"כ, וא"כ זה מעשה יכול לעשות שליח שני, וגם כאן כיון שזה בע"כ הרי זה נחשב מעשה ויכול לעשות שליח שני.

אופן חלות הקידושין

לפי השיטה שרבקה היתה קטנה

ה. והנה התוס' ביבמות (ס"א ע"ב ד"ה וכן) הביאו ב' שיטות בת כמה היתה רבקה בשעת נישואיה, התוס' הביאו בשם רבי שמואל חסיד משפיר"א שהוכיח מהספרי

ג] בספר חנוכת התורה (פרשת חיי שרה) מביא עוד טעם בטעם שבתואל לא נזכר בתורה שם, שהרי לבן רשע היה ובוודאי שלא רצה ליתן את רבקה ליצחק, ואף שראה שמה' יצא הדבר, מ"מ חיפש עצות ותחבולות לסכל את הדבר, וכיון שרבקה היתה בת ג' על כן הרגו לבן ואמו את בתואל כדי שתהיה רבקה יתומה קטנה ותוכל למאן ולצאת מהקידושין שיקדשה יצחק, ואילו היה בתואל חי בעת הקידושין לא תוכל למאן עי"ש, ולפי דבריו נמצא שהקידושין חלו רק מדרבנן ע"י אחיה ואמה, ולפי"ז אפשר להוסיף שקידשה במגדנות שנתן לאחיה ולאמה.

ד] המשך חכמה שם כתב שקידשה בצמידין שנתן לה בעת שפגש אותה יעו"ש, ולכא"ו קשה שהרי לא היה אז דעת אביה בתואל לקדשה לו והיאך נתקדשה באותה שעה.

ונראה לתרץ בזה, דאפשר שמהני מדין קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה, שאם אביה מסכים אח"כ, יש ראשונים הסוברים שמקודשת למפרע, ולפי"ז מובן שנתקדשה למפרע מאחר שבתואל לא עיכב ושפיר מקודשת בצמידים.

ה] במנחת אשר שם כתב לתרץ שאפי' לדעת הסדר עולם שהיתה בת ג' שנים, יש לבאר לפי דברי החת"ס (יו"ד סי' שי"ז) שבגוי אין הגדלות תלוי בשנים אלא בדעת, שלא נתנו שיעורין לבן נכר עי"ש, ולפי"ז יש ליישב שרבקה היתה כבר בת דעת והיה לה יד לקבל קידושה בעצמה ואתי שפיר איך נתקדשה.

שנתבאר לעיל סי' ל"ה סעיף ג'. ואם גלוי לכל שמכינה לחופה ולקבל קידושה, כאומר לה בפני עדים דמי (ריב"ש סי' תע"ט). ואין חילוק בין נערה לקטנה (הר"ן פ"ק דקדושין), וכן עיקר. אבל יש חולקים ואומרים דאין בת קטנה יכולה לקבל קידושה, אלא האב בעצמו צריך לקבלם (הרי"ף והמרדכי בשם הר"ם). וכדי להוציא נפשו מפלוגתא, יחזיק האב יד הקטנה בשעה שמקבלת הקדושין, או יעמוד אצלה כשתקבלן, דהוי כאלו קבלן בעצמו (כל בו ובת"ה סי' מ"ג) [רי"ג] עכ"ל. ולפי השיטה שאין מועיל, אפשר שבתואל החזיק בה או עמד אצלה ולכן חלו הקידושין.

והנה בפסוק נ"ה כתוב: "ויאמר אחיה ואמה" וכתב רש"י: ובתואל היכן היה היה רוצה לעכב ובא מלאך והמיתו, וכבר הקשה בספר הואיל משה בבאר היטב למה לא הקשה רש"י כבר בפסוק נ"ג שכתוב: "ומגדנות נתן לאחיה ולאמה" בתואל היכן היה, ותירץ ששם מובן הדבר שהדרך הוא ליתן לאחי הכלה ולאמה מתנות, אבל ב"ויאמר אחיה ואמה" הרי שם מדובר בעיקר השידוכין וע"ז הוקשה לרש"י היכן היה בתואל אביה.

ולפי מה שכתבנו יש להוסיף בזה תבלין שכדי שיחולו הקידושין בהכרח שהיה האב בתואל חי באותה שעה, שהרי באותה שעה חלו הקידושין, ורק אח"כ ב"ויאכלו וישתו" אזי מת בתואל שסיבב המלאך את הקערה כמבואר ברש"י, ונתן מתנות רק ללבן מפני שכך הדרך, וכן משמע בתרגום יונתן שבשעת הנתינה היה עדין חי, שמביא את המעשה שהמלאך סיבב אח"כ את המיתה של בתואל עי"ש.

יהושע אלימלך ברש"ז מרבילו

בגדר מעות הראשונות לקידושין ניתנו

דבסוגיין אף ר' יוחנן דפליג לקמן וס"ל דמקדש מעכשיו ולאחר ל' שיעורא הוא, ואם בא אחר וקידשה ואפי' מאה כולם תופסין בה, מודה בקידושי יעור דתנאה הוי ולא שיעורא, (ומחלק בין מקדש מעכשיו ולאחר ל' יום למקדש מעכשיו לאחר ל' יום), ובמנ"ח (מצוה מ"ג סקי"ד) כתב באופן אחר ליישב עיי"ש].

אמנם א"כ שמעות הראשונות שניתנו תלויים ועומדים שאם יקדש לבסוף יהיה כסף קידושין, ואם לא יקדש לבסוף יהיה כסף מכירה, מעתה אם יקדש לבסוף ונתברר למפרע שמעות הראשונות היו כסף קידושין, נמצא דלא הוי מכירה לשפחות כלל, דלא ניתן כסף למכירה רק לקידושין, וא"כ קשה אמאי לא יצטרך האדון להחזיר לאביה כל שוויות מעש"י שלה.

דרך א'. מעות הראשונות למכירה

לשפחות ולקידושין ניתנו

(ב) והיה אפשר לומר, דעל אף שאנו אומרים דהכסף קידושין כשמייעדה הוא המעות הראשונות שניתנו בשעת מכירה, מ"מ לא כל המעות הראשונות שניתן מהאדון לאביה בשעת המכירה הוא לשם כסף קידושין, אלא רק שו"פ אחת מזה הוא כסף קידושין, וכל השאר הוא למכירה לשפחות, דהיינו שאם לא יקדשנה לבסוף יהא כל הכסף לשם מכירה לשפחות, ואם יקדשנה לבסוף יהא פרוטה אחת לקידושין וכל השאר למכירה, (ונמצא שהסכום של המכירה לשפחות יהא תלוי ועומד, שאם יקדשנה לבסוף יהא סכום זה פחות פרוטה סכום המכירה, ואם לא יקדשנה לבסוף יהא כל הסכום במלואו סכום המכירה לשפחות).

אמור מעתה דלעולם יש כאן מכירה לשפחות, ותלוי ועומד אם יש כאן עוד פעולה נוספת של קידושין [בשו"פ].

(א) בקידושין (י"ט ע"ב) אמרין ת"ר כיצד מצות יעור אומר לה בפני שנים הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת, אפי' בסוף שש, ואפי' סמוך לשקיעת החמה, ונוהג בה מנהג אישות ואינו נוהג בה מנהג שפחות, רבי יוסי ברבי יהודה אומר אם יש שהות ביום כדי לעשות עמו שו"פ מקודשת, ואם לאו אינה מקודשת.

ומבואר בהמשך הגמ' דלרבנן גדר קידושין יעור במעות הראשונות הוא כמקדש מעכשיו ולאחר ל' יום, [ולר' יוסי ב"ר יהודה גדר קידושין יעור אינו במעות הראשונות כלל, ומ"ש בגמ' דלריב"י הוי כמקדש לאחר ל' יום, מבואר בריטב"א ובתוס' הרא"ש ובשיטה לא נודע למי, דהיינו לר"ג בר יצחק, דס"ל דגם לר"י ב"ר יהודה מעות הראשונות לקידושין נתנו כמבואר בגמ' (שם ע"א), ובה אמרו בגמ' דאע"פ דס"ל כרבנן בהא דמעות הראשונות לקידושין נתנו, מ"מ פליג עלייהו בגדר כסף הקידושין שאינו כמעכשיו ולאחר ל' כדס"ל לרבנן כנ"ל, אלא כמקדש לאחר ל'].

ומ"ש דלרבנן גדר מעות הראשונות הוי כמקדש מעכשיו ולאחר ל', מבואר ברש"י (ד"ה מעכשיו) בזה"ל, דה"ק לה מעתה נתחלו, אי בעינא בהו לאחר ל' יום עכ"ל, הרי שנותן כסף המכירה מתחילה בתנאי שאם יקדש, יהיה הכסף, כסף קידושין, ואם לא יקדש, יהיה הכסף, כסף מכירה, ולכן אמרי' בגמ' (שם) דלרבנן בא אחר וקידשה בתוך ימי מכירתה קודם שייעדה האדון אינה מקודשת לו אלא לאדון.

ופי' זה בקידושין מעכשיו ולאחר ל' שהוא כתנאי, הרי הוא כשיטת שמואל דס"ל לקמן (דנ"ט ע"ב) דתנאה הוא, ושם בא אחר וקידשה בתוך ל' מקודשת לראשון ואינה מקודשת לשני, [ויעוי' בפנ"י (י"ט ע"ב ד"ה משל לאומר לאשה) שכתב ליישב

לאדוניה, הרי מבואר דלאחר ייעוד מעשה ידיה אינה לאדונה, וכן מבואר להדיא במנח"ח (מצוה מ"ג סקט"ז) שפי' כן בגמ' יעו"ש.

ג, עוד יש להקשות דבירושלמי מוכח שלא פירש כן, דאמר' בירושלמי (בפרקין ה"ב) על דעתיה דר' יוסי בי רבי יהודה בסוף נותן לה כסף לייעודים, על דעתון דרבנן משעה ראשונה נותן כסף לייעודים, מה נפקא מביניהון מעשה ידיה, מ"ד בסוף נותן לה כסף לייעודים מעשה ידיה של בעלה, מ"ד משעה ראשונה נותן כסף של ייעודים מעשה ידיה של אביה, אפילו כמאן דאמר משעה ראשונה נותן כסף לייעודים מעשה ידיה של בעלה, נעשה כאומר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שמעשה ידיך שלי, ע"כ.

הרי שהיה מן הדין לרבנן שמעשה ידיה אפי' שקודם היעוד יהיה של אביה, וע"כ היינו טעמא משום דלרבנן מעות הראשונות רק לקידושין ניתנו, ואיגלאי מילתא למפרע שהמעות לא ניתנו לקנין שפחות כלל, אלא לקידושין, ולכן אינו מן הדין שמעש"י יהיה לאדונה, דאיגלאי מילתא למפרע שלא היה אדונה כלל, רק בעל היה לה, וממילא מעש"י של אביה כעיקרא דדינא, כדפירשו כן כל המפרשים בקרבן העדה ועוד, (אך בפני משה פירש בדרך אחר, ודבריו סתורים מיניה וביה, וכמו שכבר העיר בהגהות אמרי ברוך לבעל ברוך טעם על הירושלמי).

יישוב הירושלמי לדרך הא'

ה) ובדוחק י"ל דזהו מה שתירץ בירושלמי אפי' כמ"ד משעה ראשונה ניתן כסף לייעודים מעשה ידיה של בעלה, נעשה כאומר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שמעש"י שלי, דמ"ש כאומר לאשה, אין הכוונה לאשה זו שמיעדה, אלא לאשה דעלמא, והמשל הוא שענינו על ב' הדברים, אישות ומעש"י, דכמו כן בקידושי יעוד ג"כ עושה מעשה ביחס לקידושיה וביחס למעש"י, והיינו ע"ד שנתבאר שמעות הראשונות ניתנו גם לקידושין (שו"פ מזה),

ולפי"ז לכאורה צ"ל דלא שנא מתי עשה היעוד, אם בתחילת שש אם בתוך שש או בסוף שש, דלעולם יש כאן מכירה לשפחות "לשש שנים שלימות", ומעשה הייעוד אינו משנה את מעשה המכירה כלל, [דאפי' אחר היעוד מעש"י שייך לאדונה (לבעלה) מכח המכירה לשפחות לשש שנים שלימות, (חוץ ממה שמשנה את שויות מכירה לשפחות, אם מלא הסכום, או מלוא הסכום פחות פרוטה)], ומעשה הייעוד ומכירה לשפחות הם ב' מעשים נפרדים, ואינם קשורים זה בזה כלל, אבל יעו"י להלן (סקי"ג) שביארנו דעת רבינו ברוך בשיטת הבבלי ע"פ דרך זה, ואפ"ה ס"ל לשיטת הבבלי, שלאחר היעוד לא שייך מעש"י לאדונה.

הטעם שמעש"י שקודם יעוד לאדונה

ג) ולפי"ז מיושב שפיר שהאדון אינו צריך להחזיר מעש"י לאביה אם ייעדה, דאף אם ייעדה, מעשה יעוד לא שינה מעשה המכירה, ומעשה המכירה במקומה עומדת, שנמכרה למעש"י לשש שנים.

אמנם צ"ל דלאחר השלמת שש שנים, אפי' אם נתייעדה בתוך שש, הדר דין מעשה ידיה של הבת לאביה כדין ארוסה קטנה, שהרי קיי"ל יעוד אירוסין עושה כמבואר בסוגיית הגמ' (י"ח ע"ב), וכן פסק הרמב"ם (פ"ד מהל' עבדים ה"ט), שלא נמכר מתחילה רק מעש"י של הבת של שש שנים ולא יותר מזה.

קושיות על דרך הא'

ד) אולם יש להעיר על דרך זה, א, מלשון הגמ' שאמרו מעות הראשונות לקידושין ניתנו, דמשמע דכל המעות הראשונות ניתנו לשם קידושין ולא לשם מכירה.

ב, מ"ש בברייתא (די"ט ע"ב) דמשעה שמיעדה נוהג בה מנהג אישות ואינו נוהג בה מנהג שפחות, דלכאורה מנהג אישות ומנהג שפחות פירושו מעשה ידיה, שמעשה ידיה לאדונה מטעם מנהג שפחות שבה, ומנהג אישות היא שמעשה ידיה אינה

ועל דרך שמבואר בגמ' דהוי כמקדש מעכשיו ולאחר ל', א"כ כל המעות הראשונות שניתנו מתחילה לשם תנאי ניתנו, ותלויים ועומדים שאם יקדש לבסוף לאחר זמן, יתברר למפרע שמעכשיו מעות הראשונות היו כסף קידושין ולא כסף מכירה, דלא היה כאן מכירה לשפחות כלל, ואם לא ייעדנה - יקדשנה לבסוף, יתברר למפרע שמעות הראשונות היו כסף מכירה, והיה כאן מכירה לשפחות, כמשנתל"ע בסק"א.

ולדרך זה מבואר מ"ש בברייתא (ד"ט ע"א) דמשעה שמיעדה אינו נוהג בה מנהג שפחות, וכפשוטו פירושו שמעש"י אינו לאדונה מטעם מנהג שפחות שבה, וכמ"ש במנחת חינוך כנ"ל בסק"ד, (אך צ"ב מ"ש ונוהג בה מנהג אישות מה הכוונה בזה).

המעם שמע"י שקודם היעוד לאדונה

לדרך הב'

(ח) ולפי"ז שאם ייעדה לבסוף איגלאי למפרע שאין כאן מעשה מכירה כלל רק מעשה קידושין, א"כ הדר תיקשי מה שהקשינו לעיל (סק"א) שהיה מן הדין להיות שכל שוויות מעש"י שלה יצטרך האדון להחזיר לאביה, שבמה יזכה בזה האדון, שהרי נתגלה שלמפרע לא היה אדונה כלל, כנ"ל בתחילת דברינו.

ובאמת כבר הבאנו לעיל (סק"ד) שקושיא זו מקשה הירושלמי, ותירץ דאפי' כמאן דאמר משעה ראשונה נותן כסף ליעודין, מעשה ידיה של בעלה, נעשה כאומר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שמעשה ידיך שלי, ע"כ, ופי' הירושלמי לכאורה הוא כפשוטו דדמי ממש כממקום שבא ללמדו, דהיינו שנעשה כאומר לאשה זו שמיעדה, דהיינו שאם יקדשנה לבסוף ויהא כאן רק מעשה קידושין, הוי כתנאי בקידושין, שמקדשה בתנאי שתתן לו כל כסף מעש"י, [וכל תוקף ודין תנאי יש לה, דהיינו דכסף המעש"י שייך לאשה, וכ"ז שאינה נותנת את הכסף לבעלה אין כסף מעש"י של בעלה, ובכדי

וגם לקנין שפחות למעש"י, ומה שדימהו הירושלמי דנעשה כאומר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שמעש"י שלי, והתם אין רק קנין קידושין ותנאי בעלמא לענין מעש"י הוא, י"ל שאין כוונת הירושלמי לדמות רק שהמקדש דעתו לזכות גם קידושין וגם מעש"י, ויעוי' בפני משה בסו"ד שפירש כן.

דעת רבינו ברוך

שהירושלמי חולק על הבבלי

(ו) שוב מצאתי בספר אור הגנוז (לרבינו ברוך ב"ר שמואל הספרדי תלמיד הרשב"א) שכתב אהא דאמר' בגמ' ונוהג בה מנהג אישות ואינו נוהג בה מנהג שפחות, בזה"ל, ומיהו איכא למאן דאמר מעשה ידיה שלו, דנעשה כאומר לה הרי את מקודשת לי ע"מ שמעשה ידיך שלי, עכ"ל, וכונתו דאיכא למ"ד מבוארת דהיינו הירושלמי שנתבאר, וס"ל שהירושלמי חולק עם הבבלי בזה.

עוד מבואר בזה שרבינו ברוך העמיד דבריו על מה שאמרו בגמ' דידן ונוהג בה מנהג אישות ואינו נוהג בה מנהג שפחות, שהירושלמי חולק ע"ז וס"ל דמעש"י שלו ע"כ, פירוש שמה שאמרו בגמ' דידן ואינו נוהג בה מנהג שפחות, הכוונה לומר שמעש"י שלאחר היעוד אינה שלו, כמ"ש לעיל (סק"ד) בקושיא הב', וע"ז כתב הירושלמי חולק וס"ל שמעש"י שאחר היעוד ג"כ שלו, וכמו שיתבאר להלן (סק"ט) שכן ס"ל להרשב"א בפירוש הירושלמי, ודלא כהמקנה והמנ"ח בפירוש הירושלמי, [אך יעו"ש שהרשב"א כתב כן גם לגמ' דידן, אבל רבינו ברוך ס"ל דלגמ' דידן מעש"י שאחר היעוד שייכים לאביה], ועיקר דברי רבינו ברוך יתבארו להלן (סקי"ג) ע"פ דרך הא'.

דרך הב'. שכל המעות הראשונות

לקידושין ניתנו

(ז) ובדרך שני יש לפרש דכיון שאמרו מעות הראשונות לקידושין ניתנו שמשמע שכל המעות הראשונות ניתנו לשם קידושין,

וברעק"א הק' לרבנן דס"ל דמעות הראשונות לקידושין ניתנו ושכן קיי"ל, והוי כמקדשה מעכשיו ולאחר ל' וחלין הקידושין למפרע, וא"כ לא מיקרי בע"כ דהא האב קדשה לו מיד בשעת מכירה, והייעוד הוי כמו קיום התנאי דהוי בכ"מ בע"כ, ונשאר בצע"ג.

וביותר קשה דברי הרשב"א שהביא פירוש ר"ת וכתב בזה"ל, ואע"פ שמדעתו מכרה האב, הא לא מכרה הוא אלא לשפחות, ובשעת יעוד מיהא אפי' בע"כ הוא קונה אותה, והתורה זיכתה לו ביעוד, ע"כ, ולפמשנ"ת דהרשב"א ס"ל כדרך הב' שאם ייעדה נתברר למפרע שלא היה כאן מכירה לשפחות כלל אלא כסף קידושין, א"כ תיקשי איך כתב הרשב"א שהוא לא מכרה אלא לשפחות, הרי מיהא נתברר שלא היה כאן מכירה לשפחות כלל, אלא קידושין הוא דהוי.

ואולי י"ל דכוונת הרשב"א היא, שאף שנתגלה שלמפרע בפועל לא נעשה כאן מכירה לשפחות אלא קידושין, מ"מ מטרת ורצון האב לא היתה לשם קידושין אלא לשם מכירה לשפחות למעש"י, כדכתיב "וכי ימכור איש את בתו לאמה", ומתוך כוונה ורצון זה מכרה [ורק מתוך כוונה ורצון זה הוא שמתגלגל מזה מעשה קידושין, דלולא רצונו של אב למכרה לשפחות, לא היתה התורה מכריחתו לקדשה כלל], והכריחתו התורה שאם ירצה האדון לייעדה לא יתבצע המעשה כמכירה לשפחות כרצונו, אלא כמעשה קידושין, וא"כ נמצא שבסופו של דבר הקידושין נעשה בע"כ.

שו"ר בחזו"א (אבהע"ז סי' קמ"ח לדף ה' ע"א, אחרי החידושים לדף י"ט) שכתב ליישב כעין דברינו, ולפי דבריו לא יתיישבו דברי הרשב"א, ולפי דרכינו יתיישבו גם דברי הרשב"א על נכון.

דין מעשה ידיה שלאחר ייעוד

(י) כתב הרשב"א (שם) דלפי דברי הירושלמי הנ"ל (סק"ד) מיושב אמאי לא

שיתקיים הקידושין צריך לקיום התנאי, משא"כ בדרך הראשון שנתבאר שמעות הראשונות לשם מכירה ולשם קידושין ניתן, הרי כסף מעש"י שייך ממילא לאדונה וכדין שפחה, (אולם יעוי' שיטה לא נודע למי (די"ט ע"ב ד"ה ואפילו) שכ' בזה"ל, אבל השתא דאמרינן דמתקדשת מעכשיו, "ממילא הוי מה שעשתה עמו עבודת חנם", דהא כבר איקדשא ליה משעת נתנית מעות הראשונות, ע"כ, משמע שמתחילה משעת עשיה היא עושה שלא ע"מ לקבל פרס, [ולכאורה הכוונה מכח תנאי כדברי הירושלמי], ולא חל מעיקרא שום חיוב כסף לאדונה - בעלה, שתצטרך לקיים התנאי ליתן אח"כ כסף זו לבעלה, ויש לעי' אם אפשר ליישב פירוש זה גם בירושלמי], ויעוי' שערי יושר להגר"ש שקאפ (שער ז' פרק י"ח) מה שחידש בדרך זה שהוא ע"ד מכאן ולהבא ולמפרע.

ביאור דברי ודעת הרשב"א

ט) ברשב"א (די"ט ע"ב) הביא דברי הירושלמי הנ"ל, ועפי"ז כתב ליישב דמשום האי טעמא לא אמרינן לעיל (די"ח ע"ב) גבי ייעוד נישואין עושה או אירוסין עושה, נפק"מ ליורשה וליטמא לה ולהפר נדריה ולמעש"י, דבין כך ובין כך מעש"י לבעלה, דהוי כמאן דאמר לה ע"מ שמעש"י שלי, מרהיטת לשונו משמע דמה שכתב הירושלמי דהוי כמאן דאמר וכו', אינו כמשל בעלמא, אלא דהוי ממש כמאן דאמר לאשה זו שמייעדה ע"מ שמעשה ידיך שלי, והיינו כדרך הב' ולא כדרך הא' שהוא רק לדוגמא בעלמא, כמשנתל"ע (סק"ה).

אולם הנה בגמ' לעיל (ד"ה ע"א) אמר רב הונא דחופה קונה מק"ו מכסף, ופרכינן מה לכסף שכן ישנה בע"כ, ופירשו הראשונים באמה העבריה שמייעדה בע"כ, ויעוי' ברש"י שפי' דהיינו בע"כ של הבת שאביה מוכרה שלא מדעתה, אבל ר"ת פי' דקאי על קידושי יעוד, ושקידושי יעוד הוא בע"כ של אביה ובע"כ של הבת.

והנה מש"כ שהוא גזיה"כ, צ"ב, איה גזר הכתוב כן, ואולי י"ל שהוא ממ"ש הכתוב ואם לבנו יעדנה "כמשפט הבנות יעשה לה", ואף שצריך כוונת הכתוב הוא לומר שחיובי הבנות הנשואות יש לה [כשתנשא לו, למ"ד יעוד אירוסין עושה], שחייב לה שאר כסות ועונה, וכפי' רש"י בשם המכילתא, וכ"כ הרמב"ן בפירושו על דרך רבותינו, ומגלן שלא יוכל להשתמש בה כשפחה, מכח מה שנמכרה לשפחות, מ"מ רואים ממה שהביטוי לדין זה בא בלשון כמשפט הבנות יעשה לה, משמע שכוונת התורה לומר שצריך להתייחס לה כמשפט הבנות ארוסות ונשואות דעלמא, וא"כ אף להפסיק מעש"י שבא מכח מכירה לשפחות, [וביותר יתפרש לפירוש הרמב"ן ע"ד הפשט, ולפי' האבן עזרא, יעוי' בדבריהם].

הוכחת רבינו ברוך שהבבלי חולק על הירושלמי עפ"משנ"ת דרך הב'

(יב) והנה לעיל (סק"ו) הבאנו דברי רבינו ברוך, שכתב בדגמ' דידן שאמרו ונוהג בה מנהג אישות ואינו נוהג בה מנהג שפחות, מפורש שמעש"י שלאחר היעוד אינם של אדון אלא לאביה, והיינו כשי' המקנה והמנ"ח, אולם בפי' הירושלמי חולק על המקנה והמנ"ח, ומפרש בירושלמי כפירוש הרשב"א, דס"ל להירושלמי דמעש"י שלאחר יעוד הרי הם ג"כ של האדון, והירושלמי חולק על הבבלי.

וצריך ברור היכן ראה רבינו ברוך בירושלמי דס"ל שמעש"י שלאחר היעוד ג"כ של האדון, הלא לא הוזכר בירושלמי דבר מזה, והרי המקנה והמנ"ח אכן ס"ל לדעת הירושלמי שמעש"י שלאחר היעוד אינו של האדון, א"כ היכן ראה הרבינו ברוך אחרת.

אמנם יעוי' ברבינו ברוך שכ' בזה"ל, ומיהו איכא למאן דאמר מעש"י שלו, דנעשה כאומר לה הרי את מקודשת לי ע"מ שמעש"י שלי, ע"כ, מדויק לשונו שהוכחת דבריו הוא מטעם הירושלמי, דכיון

אמרין לעיל (די"ח ע"ב) גבי יעוד נשואין עושה או אירוסין עושה, נפק"מ ליורשה וליטמא לה ולהפר נדריה ולמעש"י, דבין כך ובין כך מעשה ידיה לבעלה, דהוי כמאן דאמר לה ע"מ שמעש"י שלי, ע"כ, מבואר בזה דס"ל להרשב"א דלפי דברי הירושלמי דהוי כמתנה ע"מ שמעש"י שלי, הרי תנאי זה קאי גם אמעש"י שלאחר יעוד, דאי נימא שמעש"י שלאחר יעוד לא נכלל בתנאי זה ושייך לאביה, א"כ הדר תיקשי קושית הרשב"א אמאי לא אמרין לעיל דנפק"מ אם יעוד אירוסין או נישואין עושה למעשה ידיה שלאחר יעוד, דאי אמרת נישואין עושה שייך לבעלה כדין נשואה, ואי אמרת אירוסין עושה מעש"י לאביה, שהרי התנאי אינו לגבי מעש"י שלאחר היעוד, אלא ע"כ דהרשב"א ס"ל דלדברי הירושלמי מעש"י שלאחר היעוד ג"כ לבעל, מה"ט גופיה דנעשה כאומר לה ע"מ שמעש"י של כל השש שנים ואפי' אחר היעוד, שלי, וכ"כ האחרונים בשי' הרשב"א.

אולם במקנה (די"ח ע"ב ד"ה איבעיא להו) ובמנחת חינוך (מצוה מ"ג סקט"ז) כתבו דאף לדברי הירושלמי מעש"י שלאחר היעוד אינם שייכים לאדונה, אלא לאביה כדין כל קטנה דעלמא.

הטעם שמעש"י שלאחר יעוד להמקנה והמנ"ח אינו של אדונה

(יא) אך טעמא בעי דמאי שנא לענין התנאי קודם יעוד מלאחר יעוד, דהרי רצון האדון היה לקנותה לשפחה לשש שנים, ומכח זה אמרו דהוי כהתנה שמעש"י שלי, א"כ מ"ש שנאמר שהתנאי הוא רק על מעש"י שקודם היעוד, ולא למעש"י שלאחר היעוד.

ובמנ"ח (שם סקל"ב) ביאר שגזיה"כ הוא שאם יעדה נפסק מעתה דין שפחות, ויש לה דין אישות ככל הנשים שבעולם, ואף אינו חייב בתורת אדון במזונותיה לאחר היעוד כארוסה דעלמא.

אבל א"כ תיקשי למה אכן לאחר יעוד אינו נוהג בה מנהג שפחות, דהיינו שמעש"י לאדונה, הלא לדרך זה נעשה כאן מכירה גמורה לשפחות לשש שנים, והיעוד לא שינה ולא גרע ממעשה השפחות כלל, וכמ"ש לעיל (סק"ד) להקשות קושיא זו גופא על דרך זה, למה אמרו בגמ' שאינו נוהג בה מנהג שפחות אחר היעוד, וכמו"כ מה חילוק יש בין טעם זה לטעם שאמרו בירושלמי, הלא בתרומתו הדין נותן שמעש"י שלאחר היעוד ג"כ של אדונה, וכשם שהבבלי שסובר שמעש"י של אחר היעוד אינו שייך לאדונה, שאינו נוהג בה האדון מנהג שפחות, אינו יכול משו"ה לסבור כטעם הירושלמי, כך לא יוכל לסבור כדרך הא', ומה ניישב בדרך זה לשי' הבבלי, לגבי מעש"י שלאחר היעוד.

ביאור דברי רבינו ברוך שלא מתיישב לומר שהוא נזיה"כ אלא לדרך הא'

(יג) ואולי י"ל דהנה במנ"ח מבואר דהא דאמרינן דמעש"י שלאחר היעוד אינו לאדונה היינו משום גזיה"כ, ולפמשנל"ע (סקי"א) היינו גזירת הכתוב דכמשפט הבנות יעשה לה, מעתה י"ל דס"ל לרבינו ברוך דגזירת הכתוב זה יתיישב רק לדרך הא', ולא לדרך הב' טעם הירושלמי.

לדרך הב' שנתגלה למפרע שכל מעות הראשונות לקידושין ניתנו ולא נעשה מכירה לשפחות כלל, וכל הטעם שמעש"י של האדון, אינו אלא מכח תנאי מילתא אחריתא בעלמא היא, שהתנה שמעש"י שלי, כמבואר בירושלמי, א"כ המעש"י ששייכים לאדונה אינו סותר את משפט הבנות כלל, שהרי לא שייך המעש"י לאדונה מכח אדנות ושפחות, וא"כ אף שאמרה תורה כמשפט הבנות יעשה לה, ס"ל לרבינו ברוך שאין זה מן ההכרח שלא יתקיים התנאי שמעש"י יהיה לאדונה גם לאחר יעוד, דאע"פ שאדונה מקבל מעש"י מכח התנאי, עדיין נתקיים בה כמשפט הבנות יעשה לה, ומכח זה הכריח רבינו ברוך דס"ל להירושלמי שכתב הטעם

דהטעם שמעש"י של הבעל, הוא משום דהוי כאילו התנה שמעש"י שלו, האי טעמא והאי תנאה, כשם שישנה קודם יעוד משום שלכך קנאה לשפחות, כך ישנה ג"כ לאחר היעוד שהרי לזה קנאה עד סוף כל השש שנים, וכמשנל"ע מדברי המנ"ח.

אולם א"כ שכל מקורו של הרבינו ברוך שהירושלמי חולק על הבבלי, וס"ל דמעש"י שאחר היעוד ג"כ להאדון הוא מטעם הירושלמי דהוי כהתנה, ע"כ שהבבלי שחולק וס"ל שמעש"י שאחר היעוד אינם של האדון אלא של האב, אינו יכול להסביר כטעם הירושלמי דנעשה כאומר לה ע"מ שמעש"י שלי, שהרי אם יתכן דס"ל לטעם הירושלמי, ואעפ"כ מאיזה טעם שיהיה ס"ל שמעש"י שלאחר היעוד אינם של האדון, א"כ מהיכא נפקא ליה לרבינו ברוך שהירושלמי חולק וס"ל דאינו כן, או אינו שהירושלמי ג"כ ס"ל כהבבלי, אלא ודאי ס"ל לרבינו ברוך, שטעם הירושלמי בע"כ אין חלוק בין קודם היעוד לאחר היעוד, וא"כ הדרינן למש"כ דע"כ הבבלי לא ס"ל טעם הירושלמי, וא"כ תקשי להבבלי אמאי מעש"י אפי' שקודם היעוד הוי לאדונה, שהרי כיון שמעות הראשונות כולם לקידושין ניתנו כדרך הב', מאיזה טעם זכה אדונה במעש"י.

אכן לפמשנ"ת לעיל (סק"ב) דרך הא', דאף שאמרו מעות הראשונות לקידושין ניתנו, מ"מ לאו כל מעות הראשונות לקידושין ניתנו, אלא עיקר מעות הראשונות למכירה לשפחות ניתנו, ורק פרוטה אחת ממצעות הראשונות אלו לקידושין ניתנו, ושני קניינים נעשו במעות הראשונות א, מכירה וקנין לשפחות, ב, קנין קידושין, אפשר ליישב בזה דעת רבינו ברוך, דס"ל לרבינו ברוך דהבבלי ס"ל כדרך זה, ולכן אף דס"ל מעות הראשונות לקידושין ניתנו מעש"י של אדונה, מכח מה שקנה אותה במעות הראשונות לשפחות, ורק מכח פרוטה אחרת ייעדה.

לאדונה, הוא מטעם גזיה"כ כמ"ש המנ"ח, דכמשפט הבנות יעשה לה, אך כל גזיה"כ זו מתפרש רק לדרך הא' ולא לדרך הב' וטעם הירושלמי.

יישוב דרך הא' מהקושיות

יד) ולפמשנ"ת דברי רבינו ברוך, נמצא שמה שכתבנו לעיל (סק"ד) להקשות קושיא ב' וג' על דרך הא', מתיישבים, דאכן אף לדרך הא' מעש"י שלאחר ייעוד אינו לאדונה, וכמ"ש שאינו נוהג בה מנהג שפחות, והירושלמי אכן מבואר שלא כדרך הא', והיינו שהירושלמי חולק על הבבלי, ונשאר רק מ"ש להעיר שאין הלשון מדויק כ"כ לדרך זה, כנ"ל.

שמעש"י של אדונה משום דנעשה כהתנה שמעש"י שלו, דאף למעש"י שלאחר ייעוד הם שלו.

אבל לדרך הא' דעיקר מעות הראשונות מכירה לשפחות ניתנו, ורק פרוטה אחת לקידושין ניתנו, הרי הטעם שמעש"י של אדונה הוא מכח המכירה לשפחות, דהיינו שהיא שפחתו, וא"כ כי גזר הכתוב כמשפט הבנות יעשה לה, סותר גזירה זו מציאות הקיימת שהיא שפחתו, דמשפט הבנות דעלמא אינם שפחות, ולכן ס"ל לרבינו ברוך, דלדרך הא' שפיר מבואר דגזיה"כ הוא דמעש"י שלאחר ייעוד לא יהיו שייכים לאדונה.

בקצרה, דס"ל לרבינו ברוך דמה דס"ל להבבלי שמעש"י שלאחר היעוד אינה



משה צבי בר"מ בוקשפן

בענין האיסור לשנות תורה שבכתב ותורה שבע"פ

כתיבת תורה שבכתב במגילות

לכתחילה נכתבה מגילה מגילה ורק אח"כ הודבקו כל המגילות, ובין למ"ד שהתורה חתומה ניתנה, למ"ד תורה מגילה מגילה ניתנה דכיון דמגילה מגילה ניתנה כותבין, או דלמא כיון דאידבק אידבק ושוב אין כותבין, וגם למ"ד תורה חתומה ניתנה אפשר להבין האיבעיא כיון דחתומה ניתנה אין כותבין או דלמא כיון דהיום נתמעטו הלכות ולא אפשר כותבין. ופשט לו רבה דלא כותבין אפי' למ"ד מגילה מגילה ניתנה. ואח"כ הובא מחלוקת תנאים בענין, לדעת ת"ק אסור לכתוב ורק אם דעתו להשלים מותר, ולר' יהודה מותר לכתוב פרשיות כגון מבראשית עד דור המבול מויקרא עד ויהי ביום השמיני.

ולכאורה יש לתמוה הרי לעיל התירו לכתוב תורה שבע"פ משום עת לעשות לה' ומדוע איסתפק כאן אב"י לענין המגילות, ומדברי המהר"ם שיף שנתקשה בעניין אחר אולם מתו"ד יש לומר דאב"י לא שמע את הכלל דלעיל, ומדעתו היה מסתפק בזה, ואכן הצד של עת לעשות לה' היינו כוונת דבריו כיון דלא אפשר כותבין.

ולעניין הלכה לגבי כתיבת מגילה לתינוק פסק הרי"ף (דפי הרי"ף כח.) דכותבין ולא הביא כל הסוגיא, והרמב"ם (בפ"ז מהלכות כתיבת ס"ת הי"ד) כתב דאין כותבין, והטור (יורה דעה סימן רפ"ג) הביא דעת שניהם, והמחבר (שם) פסק כשיטת הרמב"ם דאין כותבין.

ועל שיטת הרי"ף דהתיר לכתוב מגילה לתינוק, הקשו הר"ן והרא"ש דאמאי אינו מביא כל הסוגיא (עיי' ב"י ריש סימן רפ"ג), ועוד דהא רבה השיב לאב"י דאין כותבין ולית מאן דפליג עליה, ועוד הקשה הרא"ש דראוי לפסוק הלכה כת"ק דר"י דלא שרי אלא בדעתו להשלים,

שמות ל"ד, כ"ז ויאמר ה' אל משה כתוב לך את הדברים האלה כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל", מכאן נלמד ג' איסורים שאסור לשנות את התורה שקבלנו הן התורה שבכתב והן התורה שבע"פ, א. דברים שבכתב אסורין לאומרן ע"פ, ב. דברים שבע"פ אי אתה רשאי לכותבן, ג. לכתוב חלקים מהתורה שבכתב, ונבארם אחת אחת.

גמ' גיטין דף ס ע"א ורבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו האי ספר אפטרותא [ספר המיועד להפטרות המופיעים שם רק פרקי הנביאים של ההפטרות] אסור למיקרי ביה בשבת מאי טעמא דלא ניתן ליכתב, [ופירש הריטב"א דהאיסור הוא דכמו שאסור לומר דברים שבכתב בע"פ (ויבאר להלן) כמו כן אסור לכתוב הפטרות] מר בר רב אשי אמר לטלטולי נמי אסור מ"ט דהא לא חזי למקרי, ולא היא, שרי לטלטולי ושרי למקרי ביה, דר' יוחנן ור"ש בן לקיש מעייני בסיפרא דאגדתא בשבתא, והא לא ניתן ליכתב (כמבואר שם ע"ב דדברים שבע"פ אסורין לכותבן וטעמו יבואר לקמן), אלא כיון דלא אפשר 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' ה"נ כיון דלא אפשר 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'. ופירש רש"י "כיון דלא אפשר, מליכתב שנתמעט הלב והתורה משתכחת, 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', אם בא עת לעשות תקנה לשם שמים הפרו דברי תורה לשעה הצריכה, ה"נ כיון דלא אפשר, שאין לכל ציבור וציבור יכולת לכתוב נביאים שלם עת לעשות וגו'", והיינו שדימו ענין כתיבת חלקי ס"ת לכתיבת תורה שבע"פ.

ואח"כ שאל אב"י מרבה מהו לכתוב מגילה לתינוק להתלמד בה, וביארו שם בגמ' שהאיבעיא היא בין למ"ד תורה

מגילה לתינוק להתלמד כר' יהודה דת"ק והרא"ש תמה עליו, והרב ב"י תמה על ישוב הרא"ש ובשו"ע יו"ד סימן רפ"ג פסק דלא כוותיה, ולפי הנ"ל י"ל דס"ד דאין שום רמז בתורה שלא לכתוב מגילות מגילות ורק שלא לומר בע"פ דברים שבכתב זהו מקרא מלא דבר הכתוב כדילפינן שם דף ס: כתוב לך את הדברים האלה וגו' ומיניה ילפינן דה"ה שאין כותבין מגילה להתלמד, דמ"ט אסור לומר בע"פ דברים שבכתב משום חסירות ויתירות הה"נ שלא לכתוב מגילות מגילות ולהפריד פרשה מחברתה משום סמוכים, וא"כ תינח למאן דדריש טעמא דקרא אבל ר' יהודה דלא דריש טעמא דקרא אין להמציא טעם דברים שבכתב משום הנ"ל ולאסור נמי מגילה לתינוק ומשו"ה פליג ר"י התם וס"ל כותבין מבראשית וכו', ואנן הא קי"ל דלא דרשינן טעמא דקרא גבי בגד אלמנה (ב"מ קט"ו) משום כן פסק הרי"ף כוותיה בהא, כנ"ל ליישב דעת הרי"ף.

נמצא דהרמב"ם והרא"ש אוסרין, והרי"ף מתיר, ובדעת הרי"ף יש לנו ג' ביאורים ביאור הב"י דהתיר משום שהיה חסרון ספרים, ואם היה אוסר היתה התורה בטלה, עוד ביאר דלא קי"ל כלל כרבה, ומדמינן אותו כספר אפסרתא, והחתם סופר ביאר דכל הטעם היא רק למאן דדריש טעמא דקרא, אבל כיון דקי"ל דלא דרשינן טעמא דקרא התיר לכתוב.

ולפי טעם הא' דהב"י דבזמן הרי"ף לא היה להם ספרים לכתוב והיה מתיר משום עת לעשות לה' קשה א"כ מדוע סתם המחבר דאסור לכתוב אחר דכבר התירו משום חסרון ספרים שלאחר זמן התלמוד, ואולי יש לומר דבזמן האחרונים היה כבר ספרים בריוח כמו זמן האמוראים משום דכבר התירו לכתוב, אולם לת"י השני דהתירו משום דלא קי"ל כרבה קשה מדוע סתם ואסר לכתוב מגילה לתינוק [וכן לפירוש החת"ס דלא דרשינן טעמא דקרא], וכן הקשה הב"ח דמביא המדרכי (גיטין ס"ז ת"ז)

ומסיים הרא"ש דאפשר לומר דסבר כר' יוחנן דתורה מגילה מגילה ניתנה ולא חייש לצד השני דאמר כיון דאידבק אידבק עיין שם, ועוד אפי' אם נאמר תורה חתומה ניתנה אפשר ל' דראה להקל משום דלא אפשר לכל עניי שבישראל לכתוב תורה שלימה לבנו, ולכאורה היינו הענין של עת לעשות לה'.

והב"י (שם, ד"ה ודבריו) הקשה על שני תירוצים אלו, על תירוצו א' הקשה דאיך יכול לפסוק כר"י דתורה מגילה מגילה ניתנה, הא מכיון דרבה חייש ליה ואב"י נמי קיבלה מיניה ליכא מאן דפליג עלייהו, ועל תירוצו ב' שכתב דראה להקל משום דלא אפשר כו', קשה דהא אב"י נמי אמר או דלמא כיון דלא אפשר כתבינן, ואפ"ה פשט ליה רבה דאין כותבין. (דרך אגב, מכאן רואים כסברת המהר"ם שיף לעיל דהצד של אב"י דכותבין היינו משום דלא אפשר ועת לעשות לה' כו').

ומסביר הבית יוסף דבאמת הטעם הוא משום עת לעשות וגו', אלא דבזמן האמוראים לא חשו לזה מפני שהיו להם ספרים על מה שיסמוכו בדוחק כגון ללמוד ד' או ה' בספר אחד, אבל בזמן הרי"ף דלא היה להם ספרים אפי' ללמוד י' בספר אחד וא"כ אם היה אוסר להם לכתוב מגילה היו מתבטלים ונמצאת התורה בטלה ח"ו, מפני כך סתם וכתב להתיר משום עת לעשות וגו'. וכתב עוד דיותר נראה לומר דסבר הרי"ף דלא קי"ל כרבה, דהא רבה ס"ל דאסור למיקרי בספר אפסרתא בשבת משום דלא ניתן ליכתב, וכיון דלא אסיקנא כך, אלא דיותר דהא ר"י ור"ל מעייני בספרא דאגדתא כו' א"כ ה"נ לענין כתיבה לתינוקות היינו כיון דלא אפשר הוי עת לעשות לה' והפרו תורתך ממילא משמע דנקטינן דכותבין מגילה לתינוק להתלמד בו מההוא טעמא גופיה דעת לעשות לה', וזהו כפתור ופרח.

והחת"ס בתשובה (או"ח סימן ס"ח) כתב לתרץ וז"ל, 'ובסברא זו היה נראה לי ליישב שיטת הרי"ף פרק הניזקין שפסק כותבין

ובשו"ת מאורי יחזקאל (סי' רפ"ג) מסתפק דאם הטעם דהתיר התשב"ץ למחוק היא ג"כ משום הנ"ל דעת לעשות וגו' כדי שלא יתבטל לימוד התורה א"כ יש לדון אם בזמן הזה מותר לכתוב על הלוחות פסוקים ולמוחקו כיון שבזמנינו יש אפשרויות אחרות ללמד לתינוקות דבנקל יכולים להדפיס דפים ושאר דברים העוזרים להבנת הלימוד, וצל"ע אם יש להקל בזה דאף דהתיר לכתוב כאן יש להחמיר משום איסור לאבד כתבי קודש ולא שייך כאן דהוי כהיכל שצריך תיקון חוץ אם נאמר דכשכותב על הלוח יבינו התינוקות היטב מדבר אחר.

לגבי כתיבת ההפטרות בשבת בזמן הזה כשמודפסין כל שבוע בפני עצמו בחומשין הט"ז והמגן אברהם ועוד פוסקים (או"ח סימן רפ"ד) הביאו דברי הלבוש, וז"ל 'תמהתי כל ימי שלא ראיתי נוהגין באחד מן המקומות לכתוב ההפטרות כדין ספר כמו שכותבין המגילה כי היה נ"ל שאין יוצאין בציבור כלל בקריאת ההפטרות שקורין בחומשין הנדפסים, וצ"ע'.

והמגן אברהם הוסיף דאף דהתירו בעצם כתיבת תורה שבכתב משום עת לעשות לה' הפרו תורתך, עכ"ז בזמנינו אסור דטעם ההיתר הייתה משום שאין לכל ציבור יכולת לקנות נביאים שלמים אבל כהיום הזה שנתגלית מלאכת הדפוס והספרים תהלה לא-ל בזול אסור לכתוב הפטרות, (היינו שהיה קשה להם דאסור לכתוב משום שהוא מגילה מגילה ובטל הטעם של עת לעשות לה' וגו').

אולם הט"ז והשו"ע הרב כתבו להיפך והתירו משום שאף כהיום שייך הטעם של עת לעשות לה', דאפי' אם לא נעשנו מגילות מגילות אלא כולה יחד ג"כ לא יהיה מותר רק משום עת לעשות לה' [דהרי אינו כתוב על עור בהמה טהורה, ואינו עשוי בגלילה, (שו"ע הרב), והפרי מגדים כתב דאין נכתבין בקדושה], א"כ הוא הדין אם נכתבין בחומשין הנדפסים כל שבוע בפני עצמן

והאגודה בסוף פרק הניזקין דכל אופן דאפשר להשתכח התורה ומבוטל מק"ש התירו משום דהגמ' אמרה ולא היא דהא דר' יוחנן ור"ל מעייני בספרא דאגדתא וכו' אלמא דכל היכא דאיכא חששא שמא ישתכח הדבר אית ביה משום עת לעשות וגו', ומסיים הב"ח 'וכך המנהג פשוט בכל המדינות ותמהתי על מה שכתב בית יוסף בשולחן ערוך בסתם כדברי הרמב"ם ולא חשש למנהג כל ישראל כהרי"ף והרמב"ם, גם הרב בהגהותיו בשו"ע לא הזכיר דבר וזה ודאי כשגגה היצאה מלפני השליט'.

וכן הביא הט"ז (ס"ק ג') דהרבה פוסקים התירו ותימא הוא על רמ"א שלא כתב ע"ז כלום, וסיים אבל מ"מ אין לנו היתר אלא כדי להתלמד בו משום עת לעשות וגו', אבל אותם שכותבין פסוקים על הכותל לאיזה סימן טוב לאו שפיר עבדי דתורה חתומה ניתנה.

וכן הש"ך (ס"ק ג') הביא דעת הרי"ף והמרדכי והאגודה ושאר פוסקים להתיר משום עת לעשות לה' הפרו תורתך שהרי אין כולם יודעים בע"פ ואין לכל העולם חומשין בבית הכנסת ויבואו לידי ביטול ק"ש ותפילה וכ"כ הב"ח וכתב שכך המנהג פשוט בכל המדינות.

והפתחי תשובה (ס"ק ג') הביא דעת תשב"ץ דנראה לו להתיר כדעת הרי"ף ז"ל דהאידינא מותר לכתוב לתינוק מגילה להתלמד בו משום עת לעשות לה' וגו' [ובלבד שלא יכתוב ג' אותיות בלא שרטוט (עיין גיטין ו:)], וכתב עוד דמה שנהגו המלמדים שכותבים על הלוחות ג' או ד' פסוקים ובסוף השבוע מוחק וכותב פרשה אחרת כפי התחלפות הפרשיות בכל שבוע יש להתיר אף דכתבי הקודש אסור לאבדן ביד או למוחקו מ"מ כיון שעבר זמן פרשה זו הוי כהיכל שצריך תיקון שמותר לסתרו (עיין או"ח סימן נ"ב ס"א ברמ"א), ומ"מ יזהרו שלא יכתוב אזכרות על הלוחות ואם אירע שכתבו אסור למחוק אפי' כדי לצורך כתיבת פרשה אחרת, עיי"ש.

הטור (או"ח) בסימן מ"ט מביא בשם דודו רבינו חיים דהא דנוהגים לומר פרשת התמיד בעל פה וכן פסוקי דזמרה, משום דכל דבר ששגור בפי כולם אין בו משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה,

וכן המרדכי (גיטין סימן ת"ז) הקשה יא"ת היאך קרינן שירת הים ופרשת הקרבנות בבית הכנסת בעל פה והלא דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה, ואמר ר"ת דהני מיגרס גריסן דדע מדאמרינן [מנחות ל"ב:] תפילין ומזוזות נכתבין שלא מן הכתב דמיגרס גריסן (פי' שהסופרים רגילין בהם).

והיתר זה דכששגור בפי כולם מותר פירש הב"ח דלאו דוקא דבעינן שיהא שגור בפי כולם אלא די בזה דשגור בפיו, דהא הראיה דמיימי דמותר היא מסופרים ושם אין כולם רגילין אלא הסופרים רגילין בפרשת תפילין ומזוזות, [אלא מכיון דהקושיא דפרשת התמיד ופסוקי דזמרה הוא קשה על כל אדם שאומרים אותו על פה, נקט דשגורה בפי כולם].

[וכן בשו"ת זכרון יהודה (לרבינו יהודה בן הרא"ש) כתב היתר זה דכיון דשגור בפי כולם מותר, וכנ"ל].

והבית יוסף מביא דברי ה"ר יונה דבפ"ק דברכות להתיר לומר פסוקים בע"פ (דפי הרי"ף ה). דתנן הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, ויש לשאול מה בא להשמיענו בזה, ותירץ ה"ר שלמה מן ההר דאתא לאשמועינן שאע"פ שדברים שבכתב לא ניתנו לאומרם על פה ק"ש יכול לקרות בע"פ, ואע"פ שאינו קורא אותם לשם חובה מותר, דכיון שניתנה לאומרם על פה בחובה יכול לאומרה אפי' שלא בחובה, כל הפעמים שירצה'. [וכן ברכת כהנים, ופרשת הקרבנות שמותר לאומרה כיון שהיא חובה, מותר לאומרה אפי' שלא בחובה].

וגם מביא דברי הכל בו (סי' ב'), דכתב על פרשת התמיד וברכת כהנים שנהגו

ג"כ מותרין מאותו טעם, וכן מנהגינו לקרות ההפטרה בחומשין הנדפסין כל שבוע בפני עצמן.

בענין דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה

עוד איתא בגמ' שם ע"ב דרש ר' יהודה בר נחמני מתורגמיניה דר"ש בן לקיש כתיב (שמות ל"ד, כ"ז) 'כתוב לך את הדברים האלה', וכתיב כי ע"פ הדברים האלה וגו' הא כיצד דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה, [ודברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב].

בטעם האיסור לומר דברים שבכתב בעל פה, נאמרו בזה כמה טעמים.

הריטב"א, והבית יוסף (או"ח סי' מ"ט), והפרישה (שם ס"ק א') כתבו שהטעם הוא בדברים שבכתב יש בהם חסירות ויתירות וקרי וכתוב וכדומה, וכאשר יאמרו בעל פה אין זה ניכר, לכך אסור לומר בעל פה, וכן נתבאר בדברי החת"ס לעיל.

התוס' רי"ד במגילה (י"ז:), חוות יאיר (סימן קע"ה), שפת אמת (שבת קט"ו). כתבו משום דקריאה בעל פה עלולה להטעות.

ביראים (סימן רס"ח) כתב שאם היה מותר לאומרם על פה לא היו נכתבים כלל ואז עמי הארץ היו אומרים שחכמים אמרום מרצונם.

הראב"ן (סוף סימן מ"ב) וכעין זה הכל בו בסי' י"ג) ביאר על פי הגמ' ביומא ע'. שכשקורא בס"ת וקורא מעט בעל פה, יוצאו לעז ויאמרו שחסר מהתורה שבכתב.

הרדב"ז (שו"ת חלק ד' סימן אלף ר"ה) ביאר שצריך ללמוד התורה כעין נתינתה.

ובפשטות הפוסקים נאמר רק 'שמה טעה' והיינו כהתוס' רי"ד לעיל, [ועוד טעמים נאמרו בזה ע"פ סוד, עיין פסקי תשובות סי' מ"ט, הערה 8].

היתר לומר פסוקים בתפילה בעל פה

בפי כולם, כתב המגן אברהם דהתם שגור בפי כל היינו בפי כל הסופרים.

וסיים דמכיון דיש הרבה דעות יש לזוהר שלא לומר שום דבר בע"פ כי אם מה שנזכר בשו"ע, (היינו שגור בפי כולם, כגון ברכת כהנים וכיוצ"ב).

ולפי משמעות הב"ח לעיל דפסק כמו הטור דלהוציא אחרים אסור, ולכאורה אפי' בשגור בפי כולם, אולם מדברי המחבר כתב העולת תמיד דבעינן רק שיהא שגור בפי כולם, ויכול להוציא אחרים ידי חובתן באופן ששגור בפי כולם.

תפילות שקבועהו חובה

בשו"ת חוות יאיר (סימן קע"ה, ומובא באחרונים) התיר לומר כל ספר תהילים בע"פ, וסמך על דברי ה"ר יונה (לעיל) דכל דבר שבחובה מותר לומר בע"פ, וכיון דאמירת תהילים היא לעורר רחמי ה' דין תפילה ודבר שבחובה יש לו, וגם אחר דנאמרים בכל יום ושגור בפי הרוב, רובו ככולו, (ולפי טעם זה כתב המחצית השקל דתליא במנהג המקומות אם אומרים תהילים בכל יום, עיי"ש שמפקפק בזה), ובשערי תשובה מביא משלמי ציבור (נ"ח, ב) שהוסיף לדבריו כ"ש שיש להתיר פסוקי דזמרה שרגיל בהם תדיר, וגם י"ל דכיון שקבעום חובה הוה ליה כתפילה.

ובתשובת חת"ס (יו"ד קצ"א ד"ה איברא) כתב עוד טעם להתיר לומר תהילים בע"פ, כיון שמתחילה נתקן לאומרו בע"פ, שהרי הלויים המשוורים בביהמ"ק ודאי לא שרוו מתוך הספר, וכן עושי הפסח לא קראו הלל מתוך הספר, וע"כ שנתקן לומר בע"פ.

(ויש אחרונים שהסכימו להחיות יאיר, מכיון שיש הרבה פוסקים שנקטו כהב"ח דדוקא להוציא אחרים יד"ח אסור).

ובספר שפתי שושנים (פ"ו אות ד') כתב דלפי החוות יאיר דמתיר תהילים נכלל בו גם הפסוקים שאומרים לשם סגולה או שמירה כגון הפסוקים שאומרים בק"ש שעל המיטה

לאומרם ע"פ, אע"פ דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן ע"פ, משום 'עת לעשות לה' נהגו בו היתר שאי אפשר לכל אחד להביא לו ספר לקרות בו בכל בוקר, [וכן פירש הראב"ה סי' תתע"ח].

והכל בו בסימן י"ג כתב ד"א שהאיסור לומר דברים שבכתב בע"פ, הוא רק בניגון וטעמים, ולכן נהגו היתר לומר שאר דברים, דבזה אין איסור.

והגהות אלפס במגילה (שלטי גיבורים י"ד, א, מובא בדרכי משה סימן מ"ט ס"ק א') כתב דהא דאסור לומר דברים שבכתב בע"פ הוא רק ביחיד, אבל בציבור ביחד מותר לאומרם. (לכן נהגו לומר פסוקים שבתפילה בע"פ).

כשאנו מוציא אחרים ידי חובתן

התוס' בתמורה (י"ד:), תירץ דהא דקורין פסוקים בע"פ, משום דאין להקפיד אלא מה שמוציא אחרים ידי חובתן,

וכן כתב הטור בשם אביו הרא"ש דלא אמרינן דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה אלא להוציא אחרים ידי חובתן, אבל כל אחד לעצמו שרי. וכן כתב הכל בו בשם הרי"ף, ומובא בבית יוסף.

וכתב הב"ח דבהא היינו כשמוציא אחרים ידי חובתן כו"ע מודי דאסור, אפי' לפי ה"ר חיים דלעיל דהתיר כששגור בפי כולם, ומסיים 'דלא היתה דעת ה"ר חיים אלא לומר דאפי' לעצמו לא שרי אם אינו שגור בפיו, ולכן הנזהרים מדקדקים שלא לומר על פה כלל אפי' לעצמם דפעמים אינו שגור בפיהם, עכ"ל.

והמחבר (סימן מ"ט) כתב וז"ל 'אף ע"ג דקיי"ל דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן ע"פ, כל דבר שרגיל ושגור בפי הכל כגון קריאת שמע וברכת כהנים ופרשת התמיד וכיוצא בהן מותר'.

מדבריו משמע שאע"פ ששגור בפיו, אם אינו שגור בפי כולם אסור, ואע"פ דבסופרים התירו משום טעמא דשגור, והתם אין שגור

דבי ר' ישמעאל תנא (שמות, שם) 'אלה' אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלכות.

גם בטעם האיסור לומר דברים שבע"פ בכתב נאמרו כמה טעמים.

הריטב"א (כאן) והר"ן (במגילה דפי הרי"ף י"ד, א) כתבו מכיון שהם פירוש לתורה שבכתב, אזי כאשר ילמדו זאת רק בעל פה יפרשום היטב, אך אם יכתבום לא ידקדקו לפרשם היטב ועלולים בעתיד להסתפק בהבנת הדברים ויבואו לטעות.

הפרישה באו"ח סימן מ"ט כתב שמאותו הטעם שאסור לומר דברים שבכתב בע"פ, משום שמפסיד חסירות ויתירות וכדומה, כך יש גם איסור בדברים שבע"פ לכותבן כדי שלא תשתבש מדיוקים יתירים הנופלים מתוך הכתב וחילופי גירסאות.

המהרש"א (לעיל ע"א ד"ה והא) כתב שהטעם דאסרו כדי שלא יסמוך האדם על הכתיבה ולא ילמד יותר, ואי אפשר לכתוב כל הדברים שהפה יכול לדבר בדברי תורה, לכן נאסר לכתוב כדי שיחזור על תלמודו תמיד ויהיו סדורים לו תמיד.

חיתור לכתוב דברים שבעל פה

בגמ' שם, "ולא היא דר' יוחנן ור"ל מעייני בספרא דאגדתא בשבתא, והא לא ניתן ליכתב אלא כיון דלא אפשר עת לעשות לה' הפרו תורתך," ופירש רש"י 'כיון דלא אפשר', שנתמעט הלב והתורה משתכחת. 'עת לעשות לה'', אם בא עת לעשות תקנה לשם שמים הפרו דברי תורה לשעה הצריכה.

מכאן רואים הטעם דעכשיו נוהגים לכתוב דברים שבע"פ דכיון שנתמעט הלב יכולים לכתוב, וכך כתב רש"י לקמן (בדרשא דאסרו לכתוב) וז"ל 'ודברים שבע"פ אי אתה רשאי לכותבן. מכאן אתה למד שהתלמוד לא ניתן ליכתב אלא משום שהתורה משתכחת'.

וכך כתוב להדיא בגמ' תמורה י"ד: 'דר' יוחנן ור"ל מעייני בספרא דאגדתא כו' עת

או אחרי תפילת הדרך, ופסוקים שאומרים במוצאי שבת לפני נסיעה וכל כיוצא בזה, דמותרים.

ובפסקי תשובות (מ"ט, הערה 18) מביא בשם פוסקי זמנינו דבדורש ברבים יש להקל לומר בע"פ משום טרחא דציבורא, וכל כיוצ"ב, ויש שכתבו להתיר לכתחילה עיי"ש, (ומביא שם עוד היתרים המובאים בראשונים ואחרונים).

וע"ז פירש המגן אברהם דכיון שיש הרבה דעות יש לנקוט רק מה שהוזכר בשו"ע, וביארו דבריו משום דהקולות והחילוקים הנ"ל, רובם אינם מוסיפים זה על זה אלא חולקים זה על זה, ומאן דסב"ל קולא זו לא סבר קולא אחרת, ולכן כתב דיש להחמיר אף כשיש בידו קולא אחת, כי יש לחשוש לשאר דעות (אלא כשיש בידו כמה סברות להתיר יוכל להקל לכתחילה), ורק מה שכתב המחבר כששגור בפי כולם.

[וכן קטעי התפילה אשר המה מתנ"ך ואינם שגורים בפי כל כגון פרשת קדש לי כל בכור נמי יש להחמיר וכיוצ"ב].

ובספר תהילים בשעת הדחק כגון שאין לו ספר יש שכתבו שיכול לסמוך על המקילים, בצירוף חידושו של החת"ס דתהילים נקבע לומר בע"פ וכנ"ל.

וכשמוציא אחרים ידי חובתן כגון הפסוקים ויכולו וכו' של קידוש, כתבו האחרונים להקפיד שלא יאמר בע"פ הגם ששגור בפי כל כהב"ח, אולם על המיקל יש לו על מי לסמוך, כמו שכתב העולת תמיד דלפי השו"ע דהאיסור כשאנו שגור, א"כ כששגור מותר אפ' להוציא.

בענין דברים שבע"פ אי אתה רשאי

לאומרן בכתב

בגמ' שם, כתיב 'כתוב לך את הדברים האלה' וכתוב 'כי על פי הדברים האלו' כו' ודברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב.

ובמה שפירש המהרש"א טעם האיסור לכותבן דאי אפשר לכתוב כל הדברים שהפה אומר, גם הוא כתב ההיתר וז"ל 'ולכך בדורות הראשונים שהיה לבם רחבה אמר לא ניתן ליכתב כדי שיחזור על תלמודו ומשנתו תמיד ויהיו סדורים לו תמיד ללמוד ולהביאו לידי מעשה, אבל עתה עת שנתמעטו הלבבות וא"א לזכרם ע"י הלימוד בע"פ מרבו ומשתכחת ממנו בע"פ אדרבה עת הוא להביאו לידי עשייה ע"י שיהיו המצוות סדורים לו בכתיבה אע"פ שע"ז הפרו תורתך שלא יחזור על משנתו ותלמודו תמיד כי יסמוך על הכתיבה, ודו"ק' עכ"ל.

ובפסקי תשובות שם, אות ד' מביא בשם אחרונים שמותר להציל אפ' ספרים המודפסים, הטעם הוא משום עת לעשות נאמר דמותר לכתוב אף באופן זה, וכמו בהפטרה דהתירו לקרות באופן שמודפסים (עיין לעיל סוף אות א') כן התירו גם לכתוב ולהדפיס תורה שבע"פ באופן זה.

נמצינו למדים, לגבי ספר ההפטרות - פשטה הגמ' דמותר משום עת לעשות לה', ובהפטרות המודפסין כל שבוע בפני עצמן אפשר להקל כהט"ז והשו"ע הרב.

לגבי לכתוב מגילה לתינוק - הרי"ף מתיר, ופירוש הב"י בפ"ב הוא דלא קיי"ל כרבה כמו דלא קיי"ל כוותיה בהפטרה, ופירוש החת"ס דלא דרשינן טעמא דקרא, ולפ"א דב"י משום חסרון הספרים אין להתיר בזמנינו, והאחרונים חלקו על המחבר והתירו אבל לדבר אחר (כגון על הכותל) לא.

לגבי דברים שבכתב - רבינו חיים (שהובא בט"ז), והמרדכי, ובשו"ת זכרון יהודה כתבו בשגור בפי כולם מותר והב"ח פירש אפי' שגור בפיו מותר, ומהמחבר משמע דרק כששגור בפי כולם מותר, והר' יונה כתב דבר שבחובה מותר, ומותר בזה אף בזמן שאינו חובה, ומזה למד החוות יאיר דמותר לומר תהילים (וכן שאר דברים

לעשות לה' הפרו תורתך, אמרי מוטב תיעקר תורה ואל תשתכח תורה מישראל'.

וכן פירשו הראשונים בטעם ההיתר.

והנה בעין משפט נר מצוה לא צוין בקטע גמ' זה את ציוני ההלכה לא בדרש האיסור בע"ב, וגם לא בע"א על הא דר"י ור"ל מעייני בספרא דאגדתא שעל זה פירשו הגמ' והראשונים דסמכו האידנא להתיר.

אולם בהלכות שבת פסק המחבר בסימן של"ד סעיף י"ב לענין להציל ספרים בשבת מפני הדליקה, ומדבריו מבואר שבא לפסוק היתר זה,

וז"ל 'כל כתבי הקודש מצילין האידנא מפני הדליקה וקורין בהם'. והנו"כ שם פירשו דבזמן חכמי התלמוד היה אסור לכתוב ספרים, אבל האידנא דבציר ליבא נתנו כל הספרים לכתוב שלא ישתכחו.

והלכה זו דהיתרו לכתוב מובא גם בראשונים בשבת כשכתבו ההיתר להצילם, התוס' בשבת קט"ו. ד"ה אליבא דמ"ד, (וקאי על הא דהתיר להציל ספרים הכתובים בכל לשון), 'והשתא ספרים שלנו מצילין דנתנו לקרות בהן, משום עת לעשות לה' הפרו תורתך כדאמרינן בהניזקין (גיטין ס'.)'.

וכן כתב הבעל המאור (שם, דפי הרי"ף מ"ב): 'ועוד נ"ל כיון שהתירו בדורות האחרונים לכתוב תרגום והלכות אידי דבציר ליבא ושכיח שר השכחה וסמכו על הא דר' יוחנן וריש לקיש דמעייני בספרא דאגדתא בשבתא משום דכתיב עת לעשות לה' הפרו תורתך אמרי מוטב שתעקר אות אחת מן התורה ולא תשתכח תורה מישראל, כדאיתא במסכת תמורה פרק יש בקרבנות יחיד, וכן נהגו לכתוב ברכות הרי נתנו כולם לקרות בהן ומצילין את כולן'.

וכן כתב המרדכי (סי' שצ"ו) [ועיין בבית יוסף שהביא דעת הרמב"ם בזה שהודה לבעל המאור], (וכן פירש הב"ח טעם זה בטור (באותו סימן)).

קולא, לכך יש להחמיר דרך כששגור בפי כולם מותר, (ורק כשיש לו כמה סברות).

לגבי ספר תהילים החוות יאיר התיר דהוי דבר שבחובה, וכדברי ה"ר יונה. [ולפי"ז יש טעם להתיר בתפילה (שערי תשובה בשם שלמי ציבור)], והחת"ס התיר משום דנתקן לכתחילה לאומרו בע"פ.

דברים שבע"פ - התירו לכתוב משום עת לעשות לה' וגו', ואפי' בספרים המודפסים כמו בהפטרה.

לשם סגולה ושמירה). והכל בו (סי' ב') כתב דהתירו משום עת לעשות לה', ובסימן י"ג כתב דבלא ניגון והטעמים אין איסור. הגהות אלפס כתב דבציבור אין איסור. ותוס' והרא"ש כתבו דלעצמו מותר, [אבל להוציא אחרים אסור אפי' לר"ח כ"כ הב"ח, ומדברי המחבר משמע מותר אף להוציא]. והמחבר פסק דמותר רק כששגור בפי כולם (ואז מותר אף להוציא). ופי' המ"א דמאן דסב"ל האי קולא לית ליה האי



בירורי הלכה

הרב שלום מרדכי הלוי סגל

נר זכרון לנשמת האברך היקר שבערכין חבר חבורתינו הק' הרב אלתר נתן מאיר ז"ל בן יבלחט"א הרב יהושע זאב הלוי סגל שליט"א חתן יבלחט"א גיסי הרב שמעון יודא ציינורט שליט"א. נלב"ע ז' אייר תשע"ח ת.נ.צ.ב.ה.

הפקדת כסף בחשבון בנק נכרי על שם אחרים

מעשים בכל יום שיש ומפקידים סכומי כסף בחשבונות בנק נכריים הנושאים ריביות, [או בחשבון בנק ישראל שנותנים רווחים על בסיס היתר עיסקא], ומטעמים שונים רשומים החשבון ע"ש אחרים, ולפעמים עושים כן כדי לקבל ריביות וזכויות מיוחדות הניתנים לאנשים מסוימים בעלי החשבון, ובעל החשבון מתחייב להעביר להמפקיד את כל מה שיתקבל בחשבון הבנק כנגד הפקדות סכומים אלו, קרן וריבית והטבות כל שהם. והרבה דנו בזה לחוש מצד איסור ריבית, מאחר והבנק אינו מכיר רק את בעל החשבון, והוא מתחייב להעביר לבעל המעות מה שיקבל מהבנק, האם לא נחשב כאילו יש כאן הלואה מבעל המעות לבעל החשבון, ומשלם לו קרן וריבית.

וכדי לברר דין זה נקדים בע"ה לברר דברי הראשונים והפוסקים, בדין שליח של ישראל להלוות לנכרי, וכן בדין הלואה לטובת המלוה.

ענה א'

נכרי ששלח ישראל ללוות מישראל בריבית

אצל גוי, או שיאמר לו כמה שתקח מן הגוי תן לי, ואם אינו מאמינו נשבע לו. א"נ יהב ליה סתם מותר, דמסתמא ישראל שליח הוא כדיניה'.

ומבואר טעם ההיתר מצד דנעשה שלוחו של ישראל להלוות לנכרי, וכיון דיש שליחות לישראל נמצא דהמשלח עצמו הלווה להנכרי ונתחייב לו הנכרי, ואין כאן שום הלואה מישראל לישראל¹, אבל אילו לא היה אפשר להחשיב ההלואה כאילו באה

שיטת הרמב"ן

דברי הרמב"ן בדין שליח להלוות לנכרי

א. כתב הרמב"ן (ב"מ ע"א ע"ב): 'וגוי שאמר לישראל לזה לי מעות מישראל חברך ברבית, רבינו גרשום הצרפתי ז"ל התיר, לפי שהוא כישראל שאמר לישראל הלוה לי מעות לגוי ויש שליחות לישראל. ויש להוסיף בדבר, והוא שלא יתחייב ישראל באחריות הקרן והריבית, כלומר שיעמידנו

* נדפס בעקבות מאמרו של הרה"ג ר' ישראל וינמן שליט"א שנתפרסם בגליון קצ"ד כסלו טבת תשע"ח.
1 אמנם באמת צ"ע למה צריך לדין שליחות, דהא כיון שבאו מעותיו של ישראל ליד נכרי וקיבלם בתורת הלואה, ממילא מתחייב להמלוה, והשליח מעשה קוף בעלמא עביד להוליך המעות להנכרי וא"צ לדין שליחות, וכמו שעולה מתשו' הריב"ש (סי' ש"ה) המובא בב"י (סו"ס קס"ח) ובט"ז (שם סק"ל) ובש"ך

מהנכרי, אבל לא יוכל המלוה לתבוע ממנו החוב כלל.

ומסקנת הרמב"ן היא, דאף בשלחו בסתם, סתמא לא קביל השליח אחריות, ולא נחית רק בתורת שליחות, ועל דעת שיעשה שליח שליחותו וילווה לנכרי בשליחות המשלח, ובעת הפרעון יגבה החוב בשליחות המשלח ויתננו למשלח, וכאילו פירש בפירוש ואמר לו מה שתיטול מהגוי תתן לי.

[וברור דכל כה"ג שקיבל עליו השליח לגבות מהנכרי עבור המשלח ולתת לו מה שיתן לו, חייב השליח לעשות כן ולזכות בהמעות עבור המשלח, דהא אדעתא דהכי הסכים המשלח שילווה להנכרי על שמו, ואם יקח המעות מיד הנכרי ולא יתכוין לזכות בהם עבור בעל המעות אלא על דעת ליטלם לעצמו, הרי הוא גזלן, שהרי חובו של המשלח נפקע בקבלת מעות אלו, דהא אדעתא דהכי הולווה לנכרי שיוכל לפרעם ליד השליח, וממילא חייב ליתנם למשלח, עי' תשו' מהר"ם (ד"פ סי' רנ"ג) ובחו"ד (סי' קס"ח סק"מ), ונתבאר בע"ה בארוכה בספרי משכן שלום (ח"ב סי' נ"ו)].

ערכות של השליח

ג. ובהמשך דבריו כתב עוד הרמב"ן: 'ואם אמר לו אני אתבע את הגוי ואם אינו פורע אחריותו עליך, והוא יכול לתבוע את הגוי בדיניהם, מותר, וזהו דין ערב שישראל נעשה ערב בשביל גוי לישראל חברו, והוא שיהא ישראל תובע הגוי תחלה, אבל אם התנו ביניהם לתבוע ישראל תחלה כדין קבלן אסור, ואף כאן אם הדבר בענין שאינו יכול לתבוע הגוי דא"ל לאו בעל דברים ידי את והתנה ליטול מן הישראל אסור. ואם

מיד משלח בעל המעות להנכרי הלוה ושיתחייב הנכרי להישראל המשלח, הרי ע"כ היה הנכרי מתחייב להשליח, והשליח היה מתחייב להמשלח, [דהא כיון דהנכרי מתחייב להשליח לא מסתברא שלא יתחייב השליח להמשלח, דהא אם כך הרי יצא המשלח קרח מכאן ומכאן, ולא יוכל לתבוע מעותיו בדין לא מהמשלח ולא מהשליח, וע"כ דכל כה"ג מתחייב השליח להמשלח], ונמצא דהשליח לווה המעות מהמשלח וחזר והלווה להנכרי, ואסור לו להמשלח ליטול ריבית מיד השליח אף שהשליח יקבל ריבית מהנכרי שלווה ממנו המעות.

קבלת אחריות של השליח

ב. והרמב"ן הוסיף דזהו דוקא אם השליח אינו מקבל עליו אחריות הקרן והריבית, [והיינו, דהא סתמא דעתם שהשליח שהוא מכיר את הנכרי הלוה והוא שלחו ללוות, הוא זה שיוכל לתבוע ולגבות מהנכרי פרעון החוב, וסתמא מקבל השליח על עצמו לדאוג לפרעון החוב ע"י הנכרי, והמלוה יתבע ויקבל הפרעון מידי השליח, ודינו בסתמא כערב קבלן שאסור בהלוואת ישראל לנכרי לדעת הרמב"ן ודעמיה].

ובתחילה כתב הרמב"ן ב' אופנים לזה, אופן הא' שיעמידנו אצל גוי [והיינו שיעמיד השליח את המשלח אצל הגוי שיוכל המשלח לגבות ממנו הקרן והריבית שנתחייב בהם למשלח, וכיון דהמלוה יוכל לתבוע החוב מהנכרי אין השליח מקבל ע"ע אחריות החוב], ואופן הב' הוא שהמשלח יאמר להשליח שמה שיטול מהגוי יתן לו, והיינו דהשליח מקבל ע"ע רק לגבות החוב בשליחות המלוה וליתן להמלוה מה שיקבל

(שם סקל"ג), [ועי' חו"ד (סי' ק"ס סק"ח) ובשער דעה (שם סק"ה וסי' קס"ח סק"ט)], אמנם דעת הגמ"י המובא בד"מ (שם אות כ"א) דבעינן דין שליחות בזה, אך שיטתו מחודשת, ורחוק מאוד לומר דגם הרמב"ן אוזיל בדרך זו, ואולי באמת א"צ לדין שליחות, [ובאמת הטור לא הזכיר זה, אלא שכתב סתם דנעשה שלוחו של הישראל], והרמב"ן האמת קאמר דחיל בזה דין שליחות, ועיקר הדברים הוא דאינו בא בשליחות הנכרי הלוה, דאז כיון דאין לו דין שליחות ממילא היה מתחייב השליח כלפי המלוה, אלא נעשה כשלוחו של הישראל המלוה להנכרי.

השליח מהמשלח וקיבל ע"ע חיוב תשלומי קרן וריבית.²

ונתחדש בדברי רמב"ן אלו ב' חידושים באופן שאין המשלח יכול לתבוע הנכרי בדיניהם, תחילה חידש דכל כה"ג אף בקיבל השליח אחריות סתם דינו לכל הפחות כערב קבלן ואסור ליקח ממנו קרן וריבית, ותו הוסיף הרמב"ן וחידש דכל כה"ג הרי בכל אופן שקיבל השליח אחריות דינו כלוה ממש מהמשלח וחוזר ומלוה להנכרי, [ונ"מ דאף אם גבה השליח מהנכרי בשליחות המשלח, אסור ליתנו להמשלח].

ביאור דברי הרמב"ן

ד. ויש לבאר טעמים של דברים, דהא מדברי הרמב"ן [שלא חילק בתחילת דבריו בין יכול לתבוע בדיניהם לא"י לתבוע] עולה, דהיכי דלא הטיל כלל אחריות על השליח אלא שלחו בסתם, הרי אף אם בדיניהם א"י לתבוע הנכרי, מ"מ לא מיחייב השליח מדין לזה או ערב, אלא גם באופן זה אמרי' דסתמא נחתי אדעתא דשליחות ושיתבענו השליח בשליחותו ויתן לו מה שיטול ממנו, ומה לו שא"י לתבוע הנכרי בדיניהם, [דלגבי ישראל התובע את הנכרי אזלינן בתר דינינו לזכותו של הישראל], ומעתה הרי גם אם נתחייב השליח באחריות על עצמו שיוכל המלוה לתבוע ממנו, למה לא נימא דהשליח אינו אלא ערב סתם ככל קבלת ערבות סתם, אלא דממילא כיון דהנכרי אלם ואינו רוצה לדון בדינינו יוכל לגבות מהשליח, [דהא גם בערב סתם ויש ללוה נכסים אלא שהוא אלם וא"א להוציא ממנו בכ"ד גובין מהערב], ומהיכי תיתי נימא דקיבל עליו אחריות יותר מערב סתם.

הדבר כן בין בתנאי בין בסתם אע"ג דשקיל ההוא ישראל רבית מן הגוי לא שקיל האי ישראל מלוה מיניה כלום, דה"ל לזה מעות מישראל וחוזר ומלוה אותם לגוי כנ"ל.

וביאור דברי הרמב"ן נלענ"ד כך, דתחילה כתב דבאופן שיוכל המשלח לתבוע הנכרי גם בדיניהם, רשאי השליח לקבל ע"ע אחריות כערב סתם, והיינו דאם אחר שיתבע המשלח את הנכרי לא ירצה לשלם לו, ישלם לו השליח, וכדין ערב סתם על הלואת ישראל לנכרי דמותר, אכן אם התנה שיוכל לתבוע מהשליח תחילה אף לפני שתבע הנכרי, אסור כדין ערב קבלן על הלואת ישראל לנכרי דאסור [לשי' רש"י והרמב"ן ודעימייהו, (ע"י טור ושו"ע סי' ק"ע ס"ב)].

תו הוסיף הרמב"ן דאם ע"פ דיניהם אין המשלח יכול לתבוע הנכרי ומצי אמר ליה לאו בע"ד ידידי את, אסור להשליח לקבל ע"ע אחריות שיוכל המשלח לגבות ממנו, ומשמעות ל' הרמב"ן דבאופן זה אסור אף בלא התנה שיוכל לגבות ממנו תחילה, [ולא התיר ככה"ג רק כשיכול לגבות מהנכרי בדיניהם, כמבואר בתחילת דבריו].

והוסיף עוד הרמב"ן, דכל שהדבר כן שבדיניהם א"י לתבוע הלואה, הרי בין בתנאי [שהתנה בפירוש שיוכל לגבות מהשליח תחילה] בין בסתם [שלא התנה כלום אלא אמר סתם שיטול מהישראל], חשבינן דהשליח הוא זה שלוה המעות מהישראל וחוזר והלווה להנכרי, ולכן גם אם נטל השליח מהנכרי קרן וריבית, אסור לו לישראל המלוה ליטלם מהשליח, דהרי זה תשלומי ריבית קצוצה על הלואה שלוה

2 ולכא' היה נראה דגם אם המלוה יגבה הקרן והריבית מהנכרי בעצמו הרי זה כאילו גבה ריבית מהשליח, [שהרי גבה מה שהיה הנכרי חייב להשליח], וריבית קצוצה היא וצריך להחזיר הריבית להשליח, [ע"י כע"ז בט"ז (סי' ק"ע סק"ב)], אלא דהרמב"ן נקט מציאות הפשוטה דסתמא הנכרי לא יפרע להמלוה אלא יפרע להשליח, ובוה אשמועינן דאסור לו למלוה ליקח הריבית מהשליח אף שקיבלו מהנכרי. אכן י"ל דבדוקא קאמר הרמב"ן בגבה הערב מהלוה, הא אילו שילם הלואה מהמלוה מותר, וכמוש"כ הט"ז (שם) לענין ערב שלוף דוץ להלואת נכרי לישראל, דאף שנחשב דהמלוה הלואה להערב והוא חוזר והלוה להלוה, מ"מ אם שילם הלואה להמלוה כדרך כל הארץ אין בזה איסור, וצ"ע.

תלינן דמחמת שלא הועילה לו שליחותו לחייב הנכרי בדיניהם התנה שיוכל לתבוע השליח, ולא סמך על כך שהשליח יגבה מהנכרי בשליחותו, וממילא הדר הדין כאילו אין כאן דין שליחות, והשליח כלוה המעות ממנו וחוזר ומלוה לנכרי, [וכמו שהיה הדין לולא שיש שליחות לישראל להלוות לנכרי, דאז ודאי נחית שיתחייב לו השליח כלוה, וה"ה אחר שיש דין שליחות כיון שבדיניהם אינו מועיל, וחזינן דלא סמך ע"כ שיביא לו השליח, ע"כ חשיב להשליח כלוה].

אכן הא מיהת מבואר מדברי הרמב"ן, דהיכי דלא קיבל עליו השליח אחריות בפירוש ולקח המעות בסתם, אף אם בדיניהם אין המשלח יכול לתבוע הנכרי, מ"מ אמרי' דנחית בתורת שליחות, והשליח יתבע הנכרי בשליחות המשלח כדינינו, ויתן למלוה מה שנטל מהנכרי.³

אלא דנראה מדברי הרמב"ן דכל זה דוקא היכי דעכ"פ בדינינו חייל חיובא על הנכרי, אבל באופן שגם בדינינו לא יחול חיוב על הנכרי ליכא היתרא, וכדעולה להדיא מל' הרמב"ן דלא התיר רק משום דיש שליחות לישראל להלוות לנכרי, ומשמע דלולא שנתחייב הנכרי להמשלח לא היה היתר בזה, ומשום דכל כה"ג שלא נתחייב לו הנכרי הרי ע"כ נתחייב הנכרי להשליח, וממילא ע"כ נחתו אדעתא שיתחייב לו השליח, דאל"כ הרי אף אם יגבה המעות מהנכרי לא יתחייב ליתנם לו, דשלו הוא גובה.⁴

וביותר צ"ע מה דמסיק הרמב"ן דכל כה"ג דין השליח כדין לזה ממש, [ונ"מ בזה דאין המלוה יכול אף לתבוע הריבית מהלוה], דמהיכי תיתי נימא כן, ואף בהתנה בפירוש שיוכל לגבות מהשליח תחילה, למה לא נימא דאינו אלא ערב קבלן, ועיקר החייב הוא הנכרי הלוה שנתחייב למשלח בדינינו, ואף שאין המלוה יכול לגבות ממנו בדיניהם הא בלא"ה גם בסתמא הא אמרי' דסמך על השליח שיגבה בשליחותו, ומה מגרע מה דהמלוה הוסיף לשעבד את השליח כערב קבלן שיוכל גם לתבוע ממנו תחילה, ואף דיש איסור בקבלת ערבות זו ואסור לתבוע את השליח ומשום דאסור לקבל ערבות קבלנות על הלואת נכרי [לשי' רש"י והרמב"ן], מ"מ אם השליח גבה הקרן והריבית מהנכרי, למה לא נימא דגבאו בשליחות המלוה כדינו, ובזה ליכא איסורא.

שיטת הרמב"ן

ה. ואשר נראה מבואר דעת הרמב"ן, דאף דסתמא אמרי' דנחית בתורת שליח להלוות לנכרי בשליחות הישראל המלוה, היינו דוקא כשלא ביקש המלוה שיקבל עליו אחריות, דאז אמרי' דכיון שלא פירש שהאחריות על השליח סתמא אדעתא דשליחות נחת, ואף אם א"י לגבות מהנכרי בדיניהם אמרי' דסמך על כך שיגבה השליח מהנכרי בשליחות המלוה ויתן לו מה שנטל מהנכרי, אבל היכי דהמלוה ביקש שיקבל עליו השליח אחריות שיוכל המלוה לגבות ממנו בעצמו, בזה כל שאין המלוה יכול לתבוע הלוה בדיניהם

3 וכן משמע בב"י (ר"ס י"ג) במש"כ בביאור דברי המרדכי כשהשליח שם משכון במקומו של נכרי, ודן שם שיותר מצד דהמשכון דינו כערב סתם, וכתב בתו"ד 'ואף אם אין המלוה יכול לתבוע את העכו"ם, מ"מ כיון שע"י שהוא אומר לשליח לתבוע מהעכו"ם הוא תובעו הו"ל כאילו הוא עצמו תובעו', ומשמע דהכוונה דע"פ דיניהם א"י לתבוע הנכרי רק ע"י השליח, ומ"מ מותר, כיון דסו"ס בדינינו נתחייב לו הנכרי, והוא יכול לתבוע ע"י השליח.

4 ויעוי' בדברי הרמב"ן בתחילת דבריו אחרי שכתב דבסתמא לא קיבל עליו השליח אחריו ומותר, הוסיף: 'אבל אם אמר לו כל זמן שמעתי ביד הגוי אתה נותן לי דינר בחדש אסור, דכיון שאם הגוי אינו פורע הוא חייב ליתן לו רבית, נמצא אחריות הקרן עליו עד שיפרענו, והרי זה כלוה מעות מישראל ואומר לו כל זמן שאני נותן לך דינר רבית בחדש לא יהא לך רשות לכופני לפרוע לך הקרן'. וכ"ה בבעה"ת בשם הרמב"ן הו"ד בב"י. ועי' בזה בט"ז (סי' ק"ע סק"ו) ובש"ך (שם סק"ז) ובחוו"ד (שם סק"ז) ובפ"ת (שם סק"ג).

שהישראל נעשה ע"ק מ"מ כיון דיש להמלוה גם משכון מהנכרי עיקר סמיכתו עליו, משא"כ הכא דהמלוה אינו מכיר את הנכרי הלוה, ועיקר סמיכתו על כך שהשליח יגבה ממנו בשליחותו, הרי כל כה"ג שקיבל עליו השליח אחריות, חזינן דלא סמך המלוה רק על אחריות השליח, ובזה לא יועיל משכנו של נכרי.

בירור שיטת הרשב"א

ז. וקורבים דברי הרשב"א לדברי הרמב"ן, דכל היכי דקיבל השליח אחריות אמרי' דעיקר סמיכת המלוה עליו, ונחשב כלוה ומלוה, [ולכן אסור אף אם יגבה ממשכנו של נכרי, דהרי זה כגבה חובו של השליח הישראלי], אלא בדברי הרשב"א לא נזכר דאירי כשא"י לגבות מהנכרי בדיניהם, וסתמת הדברים משמע דאף באופן שיכול לגבות מהנכרי מ"מ אם קיבל אחריות אסור, וזה דלא כדברי הרמב"ן דמשמע מדבריו דכשיכול לגבות מהנכרי דינו כסתם ערבות על הלואה שלוה הנכרי, [ואולי גם הרשב"א איירי דוקא כשא"י לגבות מהנכרי בדיניהם, וצ"ע].

ותו נתחדש בדברי הרשב"א דאף כשיש לו משכון מהנכרי אמרי' כן, ובדברי הרמב"ן לא מצאנו ד"ז, ד"ל דכשיש לו משכון שיכול לסמוך עליו, לעולם לא חשיב השליח יותר מערב.

ואכן ע"ש בש"ך שסיים: 'מיהו ראיתי נוהגין בהרבה מקומות שהישראל אומר בשעת הלואה שהוא יפרע קרן ורבית, ונראה דס"ל דדוקא היכא שאין המשכון טוב להלוות עליו סך ההלואה שיהא שוה הקרן ורבית שיגיע עליו אפי' יעמוד זמן ארוך, שאז נראה שסמיכת המלוה על הישראל ככה"ג אסור לומר כן, ובכה"ג באמת ראיתי נוהגים שהישראל נותן למלוה ש"ח עליו ע"ד היתר לבטחון, אבל היכא שהמשכון הוא טוב אין דברי הישראל בזה מעלים או מורידים, וכיון שמלוה לצורך העובד כוכבים ליכא למיחש להכי, ומ"מ יש ליזהר בדברי'.

עוד מבואר מדברי הרמב"ן, דדוקא בכה"ג שא"י לגבות מהנכרי בדיניהם וקיבל הישראל השליח אחריות נחשב כלוה ומלוה, אבל כל שיכול לגבות מהנכרי בדיניהם, אף אם קיבל השליח אחריות, דינו ככל ערב על הלואת ישראל לנכרי.

שיטת הרשב"א

ו. אכן יעוי' בב"י (סי' קס"ח סי"ג) שהביא מתשו' הרשב"א (ח"ד סי' רפ"ט) בזה"ל: 'ועוד אני רואה במעשה זה, שאפילו לזה אותם לצורך גוי אסור לעשות כמו שעשו אלה, שהרי אמר לו שמעון שהוא יפרע הקרן והרבית, נמצא ששמעון לזה וראובן מלוה לו, ואע"פ שהמשכון של גוי ראובן תובע משמעון ושמעון חייב לו, וקרוב אני בעיני שהאומר כלשון הזה שהוא רבית קצוצה, אפילו אם היה המשכון של גוי ושלוח אותם לצורך גוי, דהרי זה כאילו שמעון לזה מראובן ברבית ומלוה לגוי'.

והרמ"א הביאו בשו"ע (שם סי"ד וז"ל): 'ומכל מקום לכתחלה אסור ללות על משכון עובד כוכבים ולומר שהוא יפרע קרן ורבית, דהוי כלוה מישראל וחזר ומלוה לעובד כוכבים, אלא תחלת הלואה צריכה להיות לצורך העובד כוכבים. אם השליח בא לפדות המשכון ממעותיו, מותר לקבל ממנו קרן ורבית. (בית יוסף בשם תשובת רשב"א).

והש"ך (ס"ק מ"ט) כתב עליו: 'אלא תחלת הלואה צריך להיות לצורך העובד כוכבים, כלומר שיאמר שהוא לזה לצורך עובד כוכבים, שאע"פ שידוע שהוא לזה לצורך עובד כוכבים לא יאמר שהוא יפרע קרן ורבית, וכן מפורש בתשובת הרשב"א כו', ואע"ג דמותר להיות לישראל אפי' ערב קבלן בעד העובד כוכבים היכא שיש משכון וכדלקמן סימן ק"ע ס"ב בהג"ה, שאני התם דתחלת הלואה היתה לעובד כוכבים'.

וכוונתו נראה, דהא דהתירו להיות ע"ק על הלואת ישראל לנכרי כשנתן לו משכנו, היינו דוקא כשלוח הנכרי בעצמו מידי המלוה, דאז עיקר הלוה הוא הנכרי, ואף

ענף ב'

שיטת הר"ן

דברי הר"ן

הזכרת שם הלוה

ט. ויעוי' בספר כהונת עולם (בשו"ע שם) שהאריך בזה, ותחילה כתב בטעם שמועיל הזכרת השם, דכיון שטרח להזכיר שם הלוה המשלח ע"כ כוונתו לומר אל תסמוך עלי שאינם אלא לצורך פלוני, ואני איני אלא שליח וסרסור ביניכם, והביא שכן מפורש בתשו' מהרשד"ם (יו"ד סי' ס"ו) בדעת הרא"ש והטור דסגי בהזכרת השם לחוד, [וע"ש שהוסיף דמדברי הרמב"ן הנ"ל מוכח דאף בסתמא אין אחריות על השליח, ולפחות יש ללמוד מזה דעכ"פ בהזכרת השם ודאי סגי, (ויבאר להלן בע"ה)], והביא שכ"כ גם בתשו' מהר"ם גלאנטי (סי' י') דסגי בהזכרת השם.

וע"ש שכתב דמשמעות דברי הפוסקים הנ"ל דלא בעי כלל שיכיר המלוה את המשלח, ואף דבחי' הר"ן והנמוק"י [גבי שליח ישראל ללוות מנכרי] כתבו דבעי שיכירנו, ע"כ הוא לאו דוקא, דהא אף במכירו עדיין לאו בע"ד ידיה הוא ואין לו כח לתובעו בדין, אלא דמ"מ סומך גם על המשלח וסומך שיבוא אליו כדבר איש אל רעהו, כיון דבאמת הוא היה המלוה, אולי יתנם לו, כיון דבלא"ה סופו לפרוע החוב, מאי אכפת ליה ללוה שלא ליתנם למלוה וליתנם לשליח, ומעתה אף בהזכרת השם לחוד סגי, שע"ז יבקשהו וימצאהו, [ומבואר דלא סגי בסברא הנ"ל דהשליח

ח. כתב הטור (סי' קס"ח סי"ג): 'עכו"ם שאומר לישראל ללוה לי מעות מישראל, כתבו ר"ג ורבינו אב"ן שמותר למלוה ליקח הרבית מיד ישראל השליח, אע"פ שאין שליחות לעובד כוכבים ונעשה שלוחו של המלוה להוליך מעותיו לעובד כוכבים להביא לו משכונג'.

ובב"י: 'מדברי הר"ן נראה דבלא משכון נמי שרי רבינו גרשום, שכתב ומיהו הני מילי כשאין אחריות המלוה על זה השליח, כגון שהודיעו שגוי פלוני הוא שלוח ממנו, אי נמי שהעמידו אצל הגוי ונפטר השליח בכך, אבל אם השליח חייב באחריות אסור, שאפילו הוא יכול לתבוע את הגוי כל שישראל זה הוא כערב קבלן אסור, עכ"ל, וכתבו בעל נמוקי יוסף'. [ובהמשך דבריו הביא הב"י דברי בעה"ת בשם הרמב"ן, והם כדבריו בחידושו המועתקים לעיל].

ומבואר בדברי הר"ן ונמוק"י, דבהזכיר שם הנכרי ואמר להמלוה שעכו"ם פלוני הוא שלוח ממנו שרי, ועד"ז מצאנו עוד בראשונים בדין ישראל ששלח חבריו ישראל ללוות מן הנכרי בריבית, שכתבו דאם שלחו להנכרי ללוות על שם המשלח והאמינו הנכרי, אין בזה איסור, ומשום דהנכרי סומך על הישראל המשלח, והשני אינו אלא שליח בעלמא, וכמובא בטור ובב"י (סעי' י"ז).⁵

5 והנה מלשון הב"י משמע, דע"כ לא הצריך הר"ן שיעמידנו אצל הנכרי או יפרש שמו אלא בהלואה בלא משכון, אבל בהביא לו משכונג של הנכרי א"צ לכל זה, וכדסתם הטור בדעת ר"ג והראב"ן שהתירו ללוות סתם עבור נכרי, והיינו כשמביא לו משכון, כמפורש בדברי הטור שנעשה שלוחו להביא לו המשכון, וכל כה"ג שיש ביד המלוה משכונג של הנכרי תו א"צ לקבלת אחריות של השליח, דסומך על המשכון, והנכרי יצטרך לבוא ולפרותו, ואם לא יפרנו יגבנו בחובו.

אכן עיי' ש"ך (ס"ק מ"ז) בשם הב"ח דסתמא הוי השליח ערב על הקרן אם לא ישלם הנכרי, אבל לא על הריבית, וע"ש בש"ך דאם קיבל בפירוש אחריות גם על הריבית אין בזה איסור אף אם הוא ערב קבלן, וכמפורש בשו"ע (סי' ק"ע ס"ג) דהיכי שיש לו משכון טוב מהנכרי מותר להיות ערב לישראל, ועיי' חו"ד (ס"ק כ"ט) דכל זה דוקא בלא הזכיר שם הנכרי, [ודעתו דבאופן זה נחלקו המחבר והרמ"א אם דינו כערב או מאחר שפטרו המלוה מהאחריות אין עליו אף דין ערב], אבל בהזכיר שם הנכרי אין עליו אחריות כלל.

מערכותו, ותו ליכא איסורא⁶, ובזה לא סגי בהזכרת השם, דדוקא בהזכיר השם בשעה שלקח המעות מיד המלוה, אמרי' דגילה דאין דעתו להתחייב באחריות, וסמך ע"כ שהמלוה יוכל לתבוע הנכרי בעצמו, אבל כשלקחו בסתם דסתמא קיבל ע"ע אחריות, שוב לא ייפטר רק בהעמדת המלוה אצל הנכרי.

דעת הרמב"ן בהזכיר שם הלוח

י. והנה הרמב"ן לא הזכיר עצה זו של הזכרת השם, ולא הזכיר רק העמדה אצל נכרי, וכפי הנראה ס"ל דכל שלא העמידו אצל הנכרי סתמא סומך על השליח, ואף שהזכיר שם הלוח אין בכחו להוציא מהמשלח, ועיקר סמיכתו על השליח, [וכמו שהביא שם בספר כהונת עולם מתשו' פני משה (ח"א סי' נ"א) שהעיר דסוף סוף על השליח הוא נושא ענינו], ורק בהעמידו אצל נכרי וקיבל עליו הנכרי לשלם להמלוה מועיל.

אלא דהרמב"ן בעצמו מסיק דאף בסתמא מותר, ומשום דאף שסומך על השליח שייביא לו כספו, הרי זה כאילו אמר לו תן לי מה שאתה מקבל מהנכרי, והיינו דאין דעתו לחייב השליח כלום או ערב, ועיקר חיובו על המשלח, אלא דהשליח מקבל עליו לתבוע הלוח בשליחות המלוה ולהביא לו מה שיקבל ממנו, וכמו שנתבאר.

אכן הר"ן לא הביא סיום דברי הרמב"ן שהתיר בסתמא ומשמע דלא סגי ליה רק

גילה דעתו שאינו אלא סרסור בעלמא, רק משום דשייך שיבוא לידי גוביינא בעצמו, אבל כל שא"א שיבוא לידי גוביינא רק ע"י השליח, הרי הזכרת השם לא מעלה ולא מוריד כלום, וע"כ קיבל השליח אחריות ע"ע אף דברירא שבא בשליחות, וכמו דלא סגי בלא הזכרת השם אף דידע שבא בשליחות, ורק היכי דאפשר שיבוא לידי גוביינא בעצמו ע"י הזכרת השם בזה אמרי' דנתכוין השליח לומר שאינו נוטל אחריות ע"ע כיון דאפשר ליה להמלוה לגבותו בעצמו מהלוח].

אכן ע"ש עוד שהביא מתשו' מהרי"ט (יו"ד סי' מ"ו) שמבואר בדבריו שלא התירו אלא דוקא במכיר המלוה את הלוח המשלח באופן שסומך עליו לבד ולא על השליח כלל, אבל בהזכרת השם לחוד לא סגי, וע"ש שצידד דאפשר דגם דעת הר"ן והנמוק"י דבעי דוקא מכירו, והכוונה דמכירו שרגיל ללוות בריבית ולכן סומך על השליח ששלחו לכך, וגם מכירו שהוא בטוח ויכול לסמוך עליו, והביא שכן מפורש בתשו' מהרי"ט צהלון (סי' מ"ד), וע"ש עוד שהאריך בחילוקי דינים בזה.

והנה הר"ן כתב עוד עצה להתיר כשהעמידו אצל נכרי ונפטר השליח בכך, וכוונת הדברים נראה, דאף בלא הזכיר שם הנכרי בשעת הלואה, דאז סתמא קיבל עליו השליח אחריות כערב קבלן, מ"מ אם העמיד השליח את המלוה אצל הנכרי [באופן שיוכל מעתה לגבות החוב מהנכרי] נפטר השליח

6 ויעוי' בחור"ד (סקי"ט) שביאר הכוונה, דאחר שקיבל מעות ההלואה מיד המשלח העמידו המשלח אצל הנכרי ואמר לו ליתנם לו, דכיון שיש שליחות לישראל נעשה עכשיו שליח להלוותו לנכרי ונפטר מחובו, ע"ש. ומבואר מדבריו דהשליח נעשה כלום מיד כשבאו המעות לידו, וכ"כ להלן (סק"כ) והדברים מחודשים, דהא כיון דבא בשליחות הנכרי הא ודאי לא נחית להתחייב כלום, ושליחותיה דירשאל עבד להלוות לנכרי, אלא דכיון דלא יוכל המלוה לגבות מהנכרי, ע"כ נתחייב השליח כערב קבלן על הלואה זו, והוא יגבה החוב מהלוח הנכרי ויפרענו להמלוה, אבל קודם שבאו המעות לידי הנכרי עדיין לא נתחייב השליח, ומעתה כל שאמר להמלוה שם הנכרי הלוח קודם שבאו המעות לידו שוב לא נתחייב השליח כלל, וא"צ כלל העמדה אצל נכרי, וע"כ כוונת הראשונים הוא דאף בלא הזכיר שם הנכרי עד אחר הלואה, וכבר נתחייב השליח כערב קבלן, מ"מ אם אח"כ העמידו אצל נכרי נפטר השליח מערכותו, וכן פירש בבית מאיר (סט"ז).

וע"ש בדברי הב"מ דמבואר בדבריו דצריך שיאמר המלוה בפירוש שמעתה ייפטר השליח מאחריותו ולא יהיה אחריות המלוה רק על הלוח הנכרי, ע"ש.

בסתמא, וכתב דלפחות יש ללמוד ממנו דבהזכרת השם מועיל, והיינו די"ל דגם הרמב"ן לא התיר בזה רק בהזכרת השם, וצ"ע.

והא מיהת משמע מדברי הכהונות עולם דעכ"פ מה שהתיר הר"ן בהזכרת השם היינו מכח סברת הרמב"ן, דכל כה"ג שהזכיר את שם הנכרי, באופן שאפשר שיבוא בעצמו לידי גוביינא, אמרי' דלא קיבל השליח אחריות ע"ע כלוה או כערב קבלן, ואף דסתמא דעתו שהוא יגבנו מהנכרי, לא נתכוין להתחייב רק להביא לו מה שיקבל מהנכרי עבור חובו להישראל המלוה.

בהזכרת השם, אלא דיש לבאר דהא דסגי באמת בהזכרת השם הוא מה"ט גופיה, והיינו דכל שהזכיר השם הרי ע"כ אין כוונת השליח להתחייב בעצמו, וממילא אמרי' דאף שענינו נשואות אל השליח אין כוונתו אלא שיתחייב להביא לו מה שיגבה בשליחותו, וכדברי הרמב"ן, משא"כ היכי דלא הזכיר השם ולא שייך כלל שיבוא לידי גוביינא מהמשלח בעצמו, בזה ס"ל להר"ן דע"כ נעשה השליח לזה בעצמו.

ואולי י"ל דגם הרמב"ן איירי בהזכיר שם המשלח דוקא, וכן נראה כוונת הכהונות עולם הנ"ל שהביא דברי הרמב"ן להתיר

ענף ג'

שיטת הרא"ש והמחבר

נתחייב באחריות המשכון, דפקדון הוא דאיכא אלא שמחייב עצמו באונסין, וקי"ל מתנה שומר חנם להיות כשואל, ולא דמי למעות דמעות לא הדרי בעיניה ומשכון הדר בעיניה, ע"כ, וא"א הרא"ש ז"ל לא חילק.

והמחבר בשו"ע (סי"ג) הביא דברי הרא"ש להלכה, דצריך שיאמר להשליח שיהיה שלוחו של המלוה, ויפרשו שאין אחריות המעות והמשכון על השליח לא בהולכה ולא בחזרה.

והש"ך (ס"ק ל"ד) הביא מהב"י הנ"ל בשם הר"ן ונמוק"י שהתירו אף בלא משכון כשהזכיר שם הנכרי או שהעמידו אצל נכרי, וכן מש"כ מהבעה"ת שהתיר כשאמר לו מה שתקח מהנכרי תתן לי, [אך לא הביא דברי הבעה"ת בשם הרמב"ן שהתיר אף בסתמא, ויבאר בע"ה להלן].

מהלך החוות דעת

יב. והחוו"ד (סק"כ) האריך בביאור הענין⁷, ומסיק שם דכל שמזכיר שם הלוח אין שום אחריות על השליח ושרי לכו"ע, וכמוש"כ הש"ך בשם הר"ן והנמוק"י, ודברי

דברי הטור בשם הרא"ש

יא. ובטור (שם) אחר שהביא דברי רבינו גרשום וראב"ן להתיר בנכרי שאמר לישראל לך ולוה מעות מישראל אחר בשבילי, והאריך בפרטי הדינים, כתב: 'וא"א הרא"ש ז"ל כתב בתשובה, שצריך שיאמר המלוה לשליח אתה תהיה שלוחי להביא לי המשכון מיד העובד כוכבים באחריותי, ולהוליך לו המעות על אחריותי, וכן בשעת פדייה תהא שלוחי להביא לי מעותי מן העובד כוכבים ויהיו באחריותי כשיצאו מן העובד כוכבים, וכן תהיה שלוחי להחזיר לו המשכון כו', ומדברי הרמ"ה יראה שצריך שלא יהיו המעות באחריות השליח, אבל על המשכון אין לחוש אם הוא באחריותו, שכתב ישראל שאמר לחבירו טול מעות הללו והלוה אותם לעובד כוכבים ברבית אם אחריות המעות על השליח בהולכה או בהובאה אסור למלוה ליקח הרבית מיד השליח כו', ומלוה שעשה שליח לישראל חבירו לקבל משכנו מיד עובד כוכבים והלוה השליח עליו לעובד כוכבים ברבית מותר למשלח לקבל הרבית אע"פ שהשליח

7 ובתחילת דבריו כתב דמדברי הרא"ש אנו למדים, דבסתמא אמרינן דכיון דאין שליחות לנכרי הרי השליח דינו כלוה ממש מהמלוה, ותמה ע"ז דבשלמא נגד המשלח יש לחלק בין יש שליחות לאין שליחות, דביש

בירור דיעות הראשונים

יג. אכן דברי החו"ד שהעלה דהרא"ש איירי דוקא בלא הזכיר שם המשלח מחודשים מאוד, דלפי"ז היה לו להרא"ש גם ליתן עצה זו של הזכרת שם המשלח, וסתמת דבריו משמע דבכל גווני אסור בקבלת אחריות, וכן הוא להדיא בב"י בהבנת דברי הטור, שכתב דהרא"ש בא לחלוק על שיטת רבינו גרשום והראב"ן ולא התיר רק במפרש שאינו מקבל ע"ע אחריות, ודלא כהקדמונים הנ"ל שהתירו בכל גווני, ותרי שיטות נינהו.⁹

ושורש הדברים הוא, על פי העולה מדברי הראשונים דסתמא עיקר סמיכתו על השליח שהוא הסרסור ביניהם בהלואה ופרעון, והוא הכניס את המלוה בעסק זה כשבא בשליחות הנכרי ללוות ממנו¹⁰, וממילא הוא עיקר הבעל דבר בענין הלואה זו הן כלפי המלוה שמקבל ממנו ההלואה ומוסר לו המשכון, והוא הבע"ד לענין ההתראה קודם מכירת המשכון ולענין פדיית המשכון¹¹, והן כלפי הלווה, שהוא מביא לו דמי ההלואה ולוקח ממנו המשכון, ופוסק עמו הריבית¹²,

הרא"ש הם באינו מזכיר שם הנכרי, ואז סתמא השליח מקבל אחריות, כיון דא"א לו כלל לתבוע את המשלח הנכרי מאחר שלא הזכיר שמו, [וגם המשלח הנכרי אינו מתחייב מיד, דהא לא הוציא על פיו], וכיון דהמשלח אינו מתחייב מיד ממילא השליח נעשה לזה זוכה בהמעות, ואף דכשבא אח"כ ליד הנכרי זוכה בהם ומתחייב, והיה אפ"ל שיתחייב להמלוה ישראל, כיון שצוהו להלוות לו, מ"מ כיון דעדיין ישאר באחריותו של השליח לתבוע הפרעון, [והוא ג"כ ערב קבלן כלפי המלוה, כיון דלא הזכיר שם המשלח], ומיד שיגיע לידו ייחשב כפרעון לגבי הנכרי, ממילא חשיב שהוא עדיין באחריותו גם אחר הלואה, ולכן לא סגי שיאמר לו שיהיה שלוחו, אף דאז לא זכה כלל בהמעות, והנכרי מתחייב כשיבוא לידו, מ"מ כיון דסתמא יש אחריות על הישראל משעה שהגיע המעות לידו עד שיחזרו למשלח, הרי נמצא דיש עליו חיוב יותר מערבות רגילה, וממילא ע"כ נשאר לזה ומלוה, [והוסיף דמה"ט נמי אין לו לקבל אחריות על המשכון, דאז שוב ע"כ דינו כלוה]⁸.

שליחות נקנה ההלואה להמשלח בקבלת השליח ונתחייב המשלח במעשה השליח משא"כ באין שליחות, אבל לחיובי שליח אין סברא כלל לחייבו מחמת שאין שליחות, כיון דהודיעו לו המשלח ולא רצה לחייב עצמו רק להמשלח, מה בכך דאין שליחות והמשלח לא קנה מכל מקום הוא לא התחייב עצמו. והוסיף החו"ד דאין לומר בסברת הדבר דכיון דלא נחית רק אדעתא דהלואה, והיינו שיחול מיד ההלואה, וכיון שלא נתחייב המשלח ממילא מתחייב השליח, דמלבד דאין זה מן הסברא, [דמהכ"ת יקבל השליח אחריות ע"ע], הא באמת מתחייב המשלח מצד דמוציא הוצאות על פיו, שהרי הנכרי צוה להמלוה למסור המעות ליד השליח, ע"ש באורך.

8 ובאמת י"ל עוד, ע"פ משמעות ל' הרא"ש בתשו', דכשהאחריות המשכון על השליח חשיב כמשכון שלו, כיון דהוא יוכל לתבוע מהמלוה, וס"ל להרא"ש דכל כה"ג שהוא שליח על ההלואה אסור להשליח לתת משכון שלו, וכן מפורש בב"י (לעיל סי"ג) בביאור דעת הרא"ש כאן, וכמו שביאר הבית מאיר (סי"א).
9 אכן אכתי היה אפ"ל דהקדמונים הנ"ל איירי בלא פירש שם הנכרי והתירו מצד המשכון לחוד, וכמו שנתבאר לעיל דכ"ה משמעות דברי הב"י, ובזה פליג עליהו הרא"ש, אבל בהזכיר שם הנכרי אפשר דמדוה הרא"ש דמותר.

10 וכמבואר מל' הראשונים שהדגישו שצריך שיאמר לו שיהא שליח של המלוה ולא שליח של הנכרי הלוה, משמע דהיה מקום להחשיבו כשלוחו של נכרי.

11 וכדעולה מדברי הרא"ש בתשו' (כלל ק"ח סי' ה') הו"ד בב"י, דיכול השליח לפדות המשכון מידי המלוה אף שהנכרי לא ביקש ממנו, ויהיה ביד השליח בתורת הלואה להנכרי ויקח הוא הריבית, ולא כתב אלא דשלא כהוגן עשה ונהג בו מנהג רמאות, דהיה בדעתו שיהיה המשכון בידו בריבית עד שיפדהו הנכרי, ע"ש.

12 ויכול אף לפסוק עמו ביוקר יותר ממה שביקש המלוה, וכמפורש בטור ושו"ע (סעי' י"ד), ועי' חו"ד (סקכ"ה) שביאר דזהו טעמו משום שהוא נחשב כבע"ד בהלואה זו, ע"ש

ביאר כוונת דבריו במש"כ דלא הדרא בעיניה, דכיון שקיבל עליו אחריות יותר מדינו, הרי בההיא הנאה רשאי להוציא המעות, ודינו כלזה ואסור לו ליתן ריבית, ע"ש.¹³

ועי' מחנ"א (ריבית סי' ל"ב) שתמה על הב"י וז"ל: 'אבל לע"ד אין דברי הרב שם נראים לי, דמהיכא תיתי שיוכל להוציאם מכיון דלא נתנם לו אלא כדי להלוותם ברבית, ומה שכתב הטור בדיון השליח דאסור משום דוויז לא הדרי בעיניה, לאו למימרא דיכול השליח להוציאם לצרכו, אלא הכי פירושו כיון דהשליח קביל עליה אונסין ואותם המעות לא הדרי בעיניה שהרי הוא מלוה אותם לגוים ברבית ומחזיר אחרות'.

ולא נתברר בדברי המחנ"א טעמו של דבר לאסור מצד דמלוה המעות להנכרי, ויש לבאר הדברים, דעיקר הטעם הוא משום דכיון דהמעות נמסרים לנכרי בהלוואה, והוא צריך גם לדאוג שיחזרו אח"כ לידי המלוה ע"י שיפרע הנכרי מעות אחרות, חשיב כאילו המעות באחריות השליח עד שיחזרו לידי המלוה, וממילא נחשב כלזה ומלוה, כיון שהוא הבע"ד ביניהם, והוא כעין מה שנתבאר לעיל בדעת הרא"ש, [ולא נחלק על הרא"ש רק בקבלת אחריות על המשכון, דהרא"ש אסרו והרמ"ה התירו, דבזה ליכא שום ריעותא להחשיבו כלזה, אבל קבלת האחריות על המעות, הן בהולכה הן בהבאה משוי ליה כלזה¹⁴].

וחזור אח"כ ותובע ממנו פרעון החוב ומוליכו להמלוה, ונוטל ממנו המשכון ומחזירו להנכרי.

ודעת רבינו גרשום והראב"ן דמ"מ מותר, וביאר הר"ן דהיינו כשהזכיר שם הנכרי הלזה או שהעמידו אצל נכרי, ובעה"ת פירשו בא"ל מה שאקבל מהנכרי אתן לך, והרמב"ן ס"ל דאף בסתמא מותר, דאף שהשליח מקבל אחריות להביא לו הפרעון, מ"מ אין דעתו להתחייב לא כלזה ואף לא כערב, אלא מתחייב להביא לו מה שיקבל הנכרי, [ואף אם קיבל על עצמו ערבות, כל שאינו ערב קבלן מותר כדינו], והטור ביאר דאייירי בהביא לו משכון של הנכרי דאז עיקר סמיכתו על המשכון.

והרא"ש חולק על כל זה, ולא התיר אלא במפרש שאינו מקבל ע"ע אחריות בהולכה והבאה של המעות והמשכון, דכל שיש עליו אחריות כל דהוא יותר מערבות דעלמא שוב מתפרש הדבר שהוא הלזה והמלוה, כיון דבמציאות הדברים הוא הבע"ד בהלוואה זו, וכל' השו"ע הרב (סעי' ס"ז): 'שאם יהיו אחריות האונסין על הסרסור יצא מכלל סרסור ונכנס בכלל לזה מהמלוה ברבית וחזור ומלוה לנכרי'.

שיטת הרמ"ה

יד. והרמ"ה הסכים עם הרא"ש לאסור קבלת אחריות על המעות בהולכה והבאה, ומשום דלא הדרא בעיניה, [אבל על המשכון דהדר בעיניה לא אסר קבלת אחריות], ובב"י

13 וז"ל הב"י: 'ולא דמי למעות. כלומר דבמעות כתב תחלה שאם חייב עצמו באחריות ביותר מדינו אסור, משום דמעות לא הדרי בעיניה, וכיון שזה קבל עליו אחריות יותר מדינו בההוא הנאה שמקבל עליו אחריות יותר בידו להוציאם, ואם כן הוי ליה לזה מחבירו ונותן לו רבית, וכל שאינו מקבל עליו אחריות יותר מדינו אין לו רשות להוציאם כו', וכן בחזרתו שימסרם מיד למלוה, משא"כ במשכון דאפילו קבל עליו אחריות דאונסין אינו נקרא משום כך לזה, דהא הדרא בעינא וכל מידי דהדר בעיניה אין שם הלואה נופלת עליו, ולפיכך שרי'.

14 ועי' בגליון הגרע"א (סי"ג) שכתב: 'ועיין בטור דמחלק בשם הרמ"ה בין משכון למעות, דבמשכון מותר אף אם הוא באחריות השליח דהוי כמתנה ש"ח להיות כשואל דהדרא בעיניה, משא"כ במעות דלא הדרא בעיניה, ותמוה לי אמאי לא נקרא ג"כ המעות הדרא בעיניה, דהא נותן הבע"ד לעכו"ם בשליחות ישראל ובאותו שעה הוי כפורע לישראל, ועיין בב"י דנזהר מזה וכתב כיון דמקבל אחריות על המעות מסתמא מותר להוציא, וזה חידוש דין, גם הא יוכל להתנות שלא יהא רשאי להוציא, וצ"ע'.

מהלך החוות דעת

ולפי מה שנתבאר לעיל דריהטת דברי הפוסקים משמע דהרא"ש אוסר גם בהזכיר שם הנכרי, דכל שקיבל אחריות יותר מערב נחשב כלוה גמור, וכן פסק המחבר לדינא, הרי ליכא נפקותא להלכה בדברי הבי"ד דעת הרמ"ה, דהא כבר הכריע המחבר לאסור קבלת אחריות בכל גווני.

מהלך הדרישה

טז. והנה הדרישה הביא על דברי הטור בשם הרמ"ה תחילת לשון הבי"ד (בהעלם שמו) דבההיא הנאה דמקבל עליו אחריות רשאי להוציא המעות, וכתב ע"ז: 'ולא דמי למה שכתב בן לב בתשובה (ח"ג סי' ס"ד) דמותר לאדם לקבל מעות מחבירו ולקבל עליו אחריות וליתן לו כל הריוח דאין שם

טו. וכ"כ החו"ד (סקל"א) דסברת הרמ"ה הוא כעין סברת הרא"ש, [ולא נחלק אלא גבי משכון], וביאר לפי דרכו בהבנת דעת הרא"ש דאיירי בלא הזכיר שם הנכרי, דאז קיבל ע"ע אחריות, וכשקיבל אחריות אונסין לפני או אחרי ההלוואה ע"כ נחשב כלוה גמור, וכמובא לעיל.

וע"ש עוד בדברי החו"ד דהביא דברי הבי"ד הנ"ל בהבנת דברי הרמ"ה דנעשה לזה על המעות כיון שרשאי להשתמש בהם, ולפי"ז אסור אף בהזכיר שם הנכרי, ואף שהחו"ד האריך לתמוה עליו, מ"מ מסיק דמי יחלוק על הבי"ד.¹⁵

ויש לבאר הדברים, דהא באמת גם לפי"ד הבי"ד רשאי להוציאם, אכתי הא בריא דאחר דהלוה לנכרי נפטר השליח מחובו לישראל המלוה, דהא יש שליחות לישראל, [ועי' חו"ד (סקי"ט)], אלא דמ"מ ס"ל להרמ"ה דכיון דהמעות שקיבל מהמלוה לא הדרא בעיניה כיון דרשאי להוציאן [וס"ל דמיד ניתנו להוצאה, ועי' להלן (אות י"י)] מדברי הבי"ד בזה, בזה אין גדרו כשומר בלבד, וממילא נחשב קבלת האחריות כאילו הם באחריותו עד שיפרע החוב מהנכרי, משא"כ המשכון דהדרא בעיניה לא חשיב אלא שומר בעלמא, וכן במעות באופן שאינו רשאי להוציאם, הא הדרא בעיניה בנתינתם לידי הנכרי בהלוואה, וממילא קבלת האחריות אינה אלא כשומר בעלמא.

15 וע"ש שכתב דמ"מ אם התנה שלא יוכל להשתמש בהמעות מותר, דהא עיקר חומרת הבי"ד הוא מכח זה שיש לו זכות להוציאם, [וכ"כ הגרע"א בגליון השו"ע (סי"ג)].

ומסיק שם החו"ד: 'וגם נראה דדוק בלא משכון אסור, אבל במשכון אף לפירוש הבי"ד מותר, דהא מבואר בסעיף י"ח דמותר ליקח מעות על משכון של עובד כוכבים שיש לו שיקח הרבית שיעלה עליו, ואפילו לקבל אחריות המשכון ואפילו בסתם ע"ש בהג"ה ובש"ך ס"ק נ"ז, וא"כ בוודאי הוא הדין דמותר ג"כ לסלק בעל חוב שלו במשכון של עובד כוכבים שלא יהיה לו שום עסק עם העובד כוכבים ושיקח הרבית שיעלה עליו, וא"כ אף לסברת הבי"ד שמותר להוציאם ונעשה לזה מכל מקום הא אפילו לזה ממש יכול לסלק מלוה שלו במשכון שיש לו מעובד כוכבים וכדכתיבנא, ואפילו בסתם שאינו אומר לו הריני מוכר לך וכמבואר שם בש"ך ס"ק נ"ז.

וכוונתו ברורה, דהא כיון דאיירי בהזכיר שם הנכרי, דבזה פשיטא ליה להחו"ד דהשליח לא קיבל שום אחריות, וכל מה שדן הבי"ד לאסור הוא משום דכיון דקיבל השליח אחריות על המעות בהולכה נחשב כלוה, הרי כל שהשליח מביא משכון מהנכרי ומוסרו להמלוה, הרי בריא דסמיכתו על המשכון של הנכרי שהזכיר לו שמו, ולא גרע ממשכון נכרי שביד ישראל דמותר ליקח מעות מישראל אחר ולמסור לו המשכון שיגבה הריבית מהנכרי, וה"נ יכול לסלק בזה חובו.

אך כל זה בהזכיר שם הנכרי, אבל בלא הזכיר שמו, דבזה כל שיש אחריות על השליח יותר מערב קבלן נחשב כלוה, לא יועיל מסירת המשכון של הנכרי, דאכתי הא נשאר חוב ושעבוד גם על השליח שנחשב כלוה, ולא נסתלק ממנו המלוה במסירת המשכון, ואף אם יגבה החוב מהמשכון אין בזה היתר, וכמפורש בש"ך שצ"ץ אליו החו"ד דכל ההיתר הוא רק כשסומך רק על המשכון].

ולפי משנת' להלן דסתימת הפוסקים דלא כהחו"ד, ואף בהזכיר שם הנכרי סתמא נחשב כלוה לשי' הרא"ש, הרי שוב לא יועיל גם במסירת משכון, וכדעולה מתו"ד הרא"ש דאיירי במלוה על המשכון, ומ"מ לא התיר רק כשהשליח מפרש שאינו מקבל אחריות, דכל שקיבל אחריות חשיב כלוה גמור, שהרי הוא הבע"ד ביניהם, ואף שיש שם משכון הרי גם בזה הוא עיקר הבע"ד ביניהם להביא ולפדות ולהחזיר המשכון, וכמבואר לעיל באורך בע"ה.

דהביא ג"כ מדין זה דנכרי ששלח ללוות, ומה שביארו הראשונים דא"א שיהיה שלוחו של הנכרי וע"כ הוא שלוחו של ישראל המלוה, ולכן מוכרח להיות אחריות אונסין על המלוה, ותמה ע"ז למה לא יוכל השליח להתחייב כשואל כיון דלית ליה להשליח רווחא, [ולא הביא דברי הב"י דרשאי להוציאם, ואולי לא ס"ל הך סברא, א"נ ס"ל דזה לא משוי ליה כרווחא מעצם קבלת המעות, ודלא כהדרישה¹⁶], וכתב להכריח מזה דלא התירו קבלת אחריות בלא רווח רק בסחורה בעין, ולא בנותן לו מעות להוציאם ולעסוק בהם בשבילו, דבזה לעולם אסור לקבל אחריות.¹⁷

וע"ע בדברי הב"מ (סי' קס"ט סט"ז) דשם כתב ג"כ לבאר דעת הרמ"ה דחיוב אונסין במעות דלא הדרא בעיניה משוי ליה כלוה, וציין למה שביאר בזה בספרו מודע לבניה (חו"מ סי' רצ"ב), ולא זכינו לספרו זה ולא ידענו מה העלה וביאר שם, אך מהמשך דברי הב"מ עולה דדימהו לדין מעות מותרים המופקדים אצל שולחני, דמבואר בתוס' (ב"מ כ"ט ע"א ד"ה והוי) דלרב הונא דס"ל דחייב באונסין מחמת היתר השימוש, נעשה ליה על המעות מיד שבאו לידו, [ולכן גם אם בא המפקיד לתבוע פקדונו קודם שהוציאם אינו חייב ליתן לו מעות אלו, אלא יכול ליתן לו אחרים במקומם], וה"נ ס"ל להרמ"ה בדין השליח דכל שנתחייב באונסין נעשה ליה על המעות.¹⁸

הלואה עליו, דשאני התם דאינו מבקש לעצמו ממנו שום הנאה מה שאין כן כאן אילו נודמן לו מציאה היה מרויח לעצמו. [והגרע"א בגליון השו"ע (סט"ז) העתיק לשון הדרישה, וע"ש מה שהוסיף עליו, ויבואר בע"ה להלן (אות ל"ג)].

ומקור דברי מהריב"ל הם מדברי בעה"ת ותשו' הר"ן המובא בטור ושו"ע (סי' קע"ז ס"א), בדין נכסי צאן ברזל המבואר בגמ' ובפוסקים שם דקבלת אחריות מחשיב ליה כלוה, וע"ז כתבו דזהו דוקא כשיש להמקבל חלק ברווח, אבל אם אינו מרויח כלום וכל הרווח להנותן, לא חשיב ליה, אלא כמתנה שומר חנם להיות כשואל.

ומבואר דהדרישה הבין בכוונת הרמ"ה דדעתו לאסור קבלת אחריות של השליח מצד הך דינא, דאף דאינו ליה גמור, מ"מ קבלת האחריות משוי ליה כלוה, ולזה תמה דהא כיון דלא מרויח מידי שוב לא חשיב ליה, ותי' דכיון דאם ימצא לו סחורה לקנות ברווח רשאי ללוות המעות לעצמו לפי שעה, חשיב כאית ליה הנאה מקבלת המעות, וממילא קבלת האחריות משוי ליה כלוה, כדין נכסי צ"ב, [ונראה שהבין כן גם בכוונת הב"י, דלזה כתב דרשאי להוציא המעות, דמה"ט חשיב כאית ליה הנאה, וממילא נאסר מצד קבלת האחריות].

מהלך הבית מאיר

יז. ועי' בבית מאיר (ר"ס קע"ז) בהך הלכתא דקבלת אחריות בלא רווח דמותר,

16 וכ"נ דס"ל להחזיר (ס"ק ל"א) ע"ש שהביא דברי הב"י בהבנת שיטת הרמ"ה, וכתב ע"ז: 'ותמהין לי הרבה דבריו, חדא דמנין לנו דמחמת שמתנה באחריות יותר מדינו שיהיה מותר להוציאם. ועוד דמכל מקום כשלא הוציאם ונתנם לעובד כוכבים בשליחותו ודאי דנפטר מהישראל הראשון מהיכי תיתי יאסר, דהא דמי לגמרי להא דסימן קע"ז סעיף א' בהג"ה דמותר אפילו קיבל עליו כל האחריות כשעושה לצורך בעל הממון ואין להמקבל בו הנאה של כלום, ומה לי כשמצוה לו להוציא המעות על איזה עסק או על הלואה עובד כוכבים, בשלמא אחריות חוב אסור לקבל דאין זה בגדר שמירת שואל ולא דמי למתנה שומר חנם להיות כשואל המוזכר שם בהג"ה, אבל אחריות ששייך בגדר שמירת שואל דמי ממש להתם ומהיכי תיתי יאסר. ויותר קשה מה שאסור לשומר חנים לקבל עליו אחריות של שומר שכר, ומהיכי תיתי לא יוכל המקבל לומר הריני כאלו התקבלתי שכר'.

17 וע"ש שצידד לדחות, דאפשר דהא דאסרו קבלת אחריות דשליח הוא באופן שמקבל עליו ערבות על הריבית לזמן מסוים, דכל כה"ג שקיבל ע"ע דבר קצוב ליכא היתרא לקבל אחריות, ע"ש, (ועי' להלן אות כ"ד בהערה).

18 וכפי"נ זהו גם טעמו של הב"מ בר"ס קע"ז דחילק בין מקבל סחורה למקבל מעות, דמקבל מעות רשאי להוציאם לעצמו ונעשה ליה מיד.

אכתי דבריו מחודשים, דאטו ליה גמור ישראל מישראל כי אומר לו המלוה שילוח מעות אלו לעכו"ם בשליחותו מי לא נפטר מאחריותו, וה"נ הרי שלחו המלוה להלוותם לנכרי, ומשעה שהלווהו כבר נפרע חבוב.

ומסיק שם הב"מ ו'אולם האמת אגיד שסברת הרמ"ה והרא"ש במה דמחמירין הכא אף בהבאה שלא יהיה האחריות על השליח, בעניותי א"י כלל להולמה, דמה בכך שנעשה ליה על הקרן ורבית שמקבל מיד העכו"ם, הא מ"מ הוא אינו פורע משום פרוטה רבית מכיסו בעבור הלוואתו, וצ"ע.²⁰

וכן סברת הרא"ש גבי משכון נמי קשה להלום, כי לפ"ר צדקו דברי הרמ"ה דעל משכון ודאי שייך לומר מתנה ש"ח וכו'. ובע"כ לענ"ד לומר שאך חומרא בעלמא הוא דנראה להם להחמיר כי היכי דלא ליהוי מחזי כרבית²¹, אבל לא מעיקרא דדינא, וצ"ע.

אכן כל זה להבנת הב"מ [והדרישה והחו"ד בדעת הרמ"ה] דהאיסור מצד קבלת האחריות גרידא, דזה מחשיב ליה כלוה, אך כבר נתבאר לעיל דרך אחרת בטעמו של הרא"ש, שהוא מצד דהשליח הוא הסרסור והבע"ד ביניהם, ולכן כל שמקבל אחריות יותר מגדר ערב קבלן, ממילא נחשב כלוה ומלוה, וכבר נתבאר די"ל דזהו גם טעמו של הרמ"ה.

דעת המחבר והש"ך

יט. ולמעשה הרי המחבר הביא דעת הרא"ש להלכה וסתם כוותיה, ונקטינן להחמיר בין בקבלת אחריות על המעות בין על המשכון, וכדחמיר הרא"ש, ונתבאר

ולפ"ר אין הדמיון ברור, דהתם הרי הפקידו על דעת שיהיה רשאי להוציאן, ומה"ט ס"ל לר"ה דדינו להתחייב באונסין כדין שואל שכל הנאה שלו, וכיון דבלא"ה מתחייב באונסין אמרי' דנעשה ליה מיד, אף קודם שגילה דעתו שרוצה להוציאן, [וכמו שכן ביאר התומים (סי' ע"ג סק"כ בסו"ד)], אבל כאן בשליח הא סתמא אינו רשאי כלל להוציאן, דלא באו לידו אלא בתורת שליחות להלוותם לנכרי, אלא דקיבל עליו אחריות כשואל, מהכ"ת יזכה בהמעות כלוה.

וצ"ל דהב"מ סמך ע"ד הב"י שהעלה בדעת הרמ"ה דגם כאן רשאי להוציא המעות, בההיא הנאה שקיבל עליו אחריות אונסין, ולכן שפיר מדמהו לדין מעות מותרים דנעשה ליה מיד שבאו המעות לידו.

מסקנת הבית מאיר

יח. וע"ש עוד בב"מ שהביא דהרמב"ן¹⁹ ובעה"ת חולקין על הרמ"ה ומתירין קבלת אחריות אונסין בהולכת המעות, וכתב לבאר שיטתם, ע"פ מה שהעלה בספרו ב"מ (אה"ע סי' צ' ס"ט) דאף במעות מותרים שרשאי להוציאם היינו דוקא לצורך סחורה וכדו', אבל אין רשאי להוציאן למשתי ביה שכרא, [עי' בדבריו באה"ע שם שהאריך בזה], ושוב נשתנה דינו מדין ליה גמור, ולא חל עליו שם ליה ממילא, [ולהאמור י"ל בפשיטות דלא ס"ל כלל סברת הב"י דרשאי להוציאם, וממילא תו לא אכפ"ל קבלת האחריות].

ובהמשך דבריו כתב, דאף לפי"מ דס"ל להרמ"ה דחוב אונסין משוי ליה כלוה,

19 ע"ש שכתב להוכיח כן מהא דכתב הרמב"ן דבהעמידו אצל נכרי מותר, הרי להדיא שאף שהיה תחילה באחריות השליח, כל שהעמידו אצל העכו"ם ואמר לו מעתה תפטר אתה מאחריותך ואחריות קרן ורבית ידי יהיה על העכו"ם נמי שרי.

ולענ"ד יש לדחות דהתם נעשה רק ערב קבלן, ולכן מועיל לפטרו אח"כ, אבל קבלת אחריות דמשוי ליה כלוה אפשר דגרע טפי.

20 וכן תמה הגרע"א בגליון השו"ע (סי"ג).

21 ויש להעיר ממש"כ הטור בשם הרא"ש דאם אינו מאמינו [דהיינו שחושש שהשליח יפשע בשמירתו ויפטר עצמו בטענת אונס] יאמר בלבו שפוטרו מאונסין וא"צ לומר לו, ע"ש, ולפי"ד הב"מ דכל האיסור בקבלת אחריות אונסין הוא מצד דמחזי כרבית, צ"ע מה יועיל מה שיפטרנו בלבו מאונסין.

לאחרים, אין בזה שום איסור, דאינו אלא כשומר בעלמא, ע"ש.

והבית מאיר (סט"ז) תמה על הפוסקים איך סתמו להתיר בקבלת אחריות אונסים ע"י ישראל, והרי לשי' הרא"ש והרמ"ה כל שקיבל עליו השליח אחריות אונסין נחשב כלוה, וממילא אף במעותיו של נכרי ביד ישראל וקיבל עליו ישראל אחריות אונסין עד הלואת המעות לישראל, יש לאסור לשיטתם, דקבלת האחריות ע"י ישראל משוי ליה כלוה, והרי הוא כאילו הוא מלוה המעות לישראל בריבית.

וע"ש דמסיק, דבאמת לפי שי' הרא"ש והרמ"ה [דסתם המחבר כוונתייהו], יתפרש הך דינא דסעי' כ"ב, במעות של נכרי המופקדות ביד ישראל, דגם אם קיבל ע"ע רק אחריות אונסין אסור, [והוסיף דהדברים ק"ו, דהרי בשליח ישראל להלוות לנכרי שקיבל אחריות, הרי גם אם נחשיבהו כלוה, הא מ"מ גם בלוה גמור מישראל שצוה לו המלוה להלוות המעות לנכרי ויפטר בזה, ודאי נפטר ושוב אין המעות באחריות, ומ"מ אסר הרמ"ה, כ"ש במעותיו של נכרי שביד ישראל, דבזה אחר שנעשה לוה על המעות, אינו יכול להיעשות שלוחו של הנכרי להלוות המעות לאחר ולהיפטר מהנכרי, דאין שליחות לנכרי].

ביאור הענין

כא. אכן לפי המתבאר, הרי כל חידושם של הרא"ש והרמ"ה לאסור בקבלת אחריות של השליח הוא רק באופן שהשליח הוא הבעל דבר כלפי המלוה וכלפי הלוה, ולהבנת החו"ד היינו דוקא כשהעלים השליח שמו של הלוה, דאז על כרחך קיבל ע"ע אחריות נגד המלוה, וזה ודאי לא שייך גבי מעות המופקדות, דגם אם אין בעל המעות יודע שמו של הלוה, אין זה מחמת

דסתמת הפוסקים היא דהרא"ש [והמחבר] ס"ל דלא סגי בהזכרת שם הנכרי לבד, ולא סגי נמי במה שמביא לו משכנו של הנכרי, ובעי דוקא שיפטרנו בפירוש מכל אחריות, [וכבר נתבאר דלפי"ז אין לנו נ"מ לדינא בדברי הב"י בהבנת שי' הרמ"ה, דהא בלא"ה נקטינן כהרא"ש דכל קבלת אחריות אסור²²].

והש"ך (ס"ק ל"ד) העיר על ל' השו"ע דמשמע דלעולם לא התירו רק במביא לו משכנו של הנכרי, והביא ע"ז דברי הב"י שכתב בשם הר"ן ובעה"ת דאף בלא משכון, כל שהזכיר שם הנכרי או העמידו אצלו, או שפירש להדיא דמה שיתן לו הנכרי יביא לו, אף שלא הביא לו משכון מהנכרי מותר.

ואין כוונת הש"ך להביא דעת החולקים על הרא"ש שלא הצריכו שיפטר השליח בפירוש מאחריות, דהרי המחבר סתם כדעת הרא"ש, ולכן לא הביא הש"ך דברי בעה"ת בשם הרמב"ן שהתיר אף בסתמא, דהא זה ודאי דלא כהרא"ש, אלא כוונתו רק ללמוד מדברי הראשונים דא"צ דוקא הבאת משכון, ואף בהלוות נכרי בלא משכון מותר כשפטר השליח מאחריות להדיא.

ישראל שנעשה אפומרופוס של נכרי להלוות מעותיו בריבית

כ. והנה בטור ושו"ע (סי' קס"ח סכ"ב) איתא: 'מעותיו של עובד כוכבים מופקדות ביד ישראל, אם הם באחריות ישראל אסור לו להלוותם בריבית, ואם הם באחריות העובד כוכבים מותר'. ועי' ט"ז (ס"ק ל"ג) וש"ך (ס"ק ס"ט) שהביאו מבעה"ת המובא בב"י שכתב, דהא דאמרו אם באחריות ישראל אסור, היינו כשקיבל עליו אחריות על החוב דאם יאבדו החובות ישלם הוא כלוה גמור, אבל אם קיבל עליו אחריות אונסין אם יאבדו המעות קודם הלוואתם

²² ובלא קיבל אחריות, אף אם רשאי להוציאם, מ"מ אם לא הוציאם אין שום מקום לאסור בזה, דכל כה"ג שלא קיבל אחריות אונסין ודאי לא נחשב כלוה משעה הראשונה, דהא אי חשיב לוה היה מתחייב באונסין, ועי' בדברי הפוסקים (חו"מ ס"ו ס"ס ע"ג כהגהת החכ"צ בט"ז ובתומים סק"כ ועוד).

באמת כבר תמה הב"מ מה איסור יש בדבר אחר שהריבית בא אחר שהמעות באות לידי הלואה הנכרי, וכבר פקע שם לזה מהשליח, ועכצ"ל דכיון דעדדין המעות באחריות השליח שצריך לדאוג לפרעונם מהנכרי ולהחזירם לידי המלוה, נחשב כאילו נשארים באחריותו עד הפרעון לידי המלוה, וזה דוקא בשליח שבא בשליחות הנכרי, אבל באפטרופוס שנתמנה ע"י הנכרי לא שייך להחשיבו באחריותו אחר ההלואה, וממילא אין מקום לאסור קבלת האחריות עד ההלואה.

והב"מ לשיטתיה אויל שבאמת לא עלה לו טעם נכון בהבנת טעמם של הרא"ש והרמ"ה והעלה דחומרא בעלמא הוא משום דמיחזי כריבית, ולכן ס"ל דזה שייך גם באפטרופוס, ודחה משום כן דברי הט"ז והש"ך, אך להמבואר א"ש דבריהם דהתירו בפשיטות באפטרופוס כדעת בעה"ת, אף דלענין שלוחו של נכרי נקטינן כהרא"ש להחמיר.

העולה בידינו בדין נכרי ששלח סרסור ישראל ללוות בריבית מישראל אחר, דהעלו הראשונים דהסרסור נעשה שלוחו של הישראל להלוות מעותיו לנכרי, והנכרי מתחייב להמלוה, ואין בזה איסור ריבית, אך זהו דוקא כשהסרסור אינו מקבל ע"ע אחריות יותר מערב סתם, והיינו כשמביא לו משכון של הנכרי והמלוה סומך על המשכון, או שפירש להמלוה שם הנכרי שהוא לזה המעות, [באופן שי"ל דהמלוה סומך שיוכל לגבות מהנכרי בעצמו], או אף אם לקח הכסף בסתם ולא פירש שם הלואה אלא שאח"כ העמיד את המלוה אצל הנכרי וקיבל ע"ע לפרוע לו חובו, או שפירש המלוה שאינו מחייב את השליח אלא להביא לו מה שיגבה מהנכרי, [ושי' הרמב"ן דאף בסתמא אמרי' דלכך נתכוונו], ואז אין בזה איסור, אף אם עיקר סמיכתו על כך שהשליח יגבה במקומו מהנכרי ויביא לו.

ודעת הרא"ש [והמחבר להלכה], דאסור להסרסור לקבל אחריות המעות או המשכון יותר מדינו אף בהולכה ובחזרה, ונתבאר דזהו דוקא בסרסור שהוא הבעל דבר והמוליך ומביא בין המלוה להלוה, דבזה כל שקיבל ע"ע אחריות יותר משליח וסרסור, יצא מכלל סרסור ונעשה כלוא מהישראל ומלוה הנכרי.

ענף ד'

דין ריבית בחלואה שנעשתה לטובת המלוה בלבד

מקבל צאן ברזל כשבכל הריוח לנותן

אונסין והם מתחלקים בריוח, [דקבלת האחריות ע"י המקבל מחשיב קבלת הצאן כהלואה, והריוח שמקבל הנותן הוא אגר

העלמת הדבר ע"י הנפקד, אלא דאין המפקיד מתעניין בכך, וסומך על הנפקד שיעשה שליחותו, וסתמא אין סברא שיקבל ע"ע להיות לזה, ואף להמתבאר דמשמעות דברי הפוסקים לאסור גבי שליח גם אם הזכיר שם הלואה, היינו משום דמציאות הדבר השליח הוא הבע"ד המוליך ומביא, והוא הכניס את המלוה להלואה זו אחר שבא בשליחות הנכרי, ויש מקום לומר דהוא הלואה והוא המלוה להנכרי, משא"כ באפטרופוס שהעמיד הנכרי על ממונו שילווה לכל מי שירצה, מהיכי תיתי ייחשב האפטרופוס כלוא ומלוה, דהא פשיטא דלא בא אלא להלוות ולגבות בשליחות הנכרי, והכל יודעים שהמלוה הוא הנכרי, ואם ירצה הנכרי יוכל לתבוע הלווים, אלא שהעמיד הישראל במקומו לעסוק בכך, ואף אם קיבל השליח אחריות אונסין עד ההלואה אין זה אלא כקבלת אחריות דשומר, ותו לא מדי.

ואף לפי הבנת הדרישה דהאיסור מצד עצם קבלת אחריות דמשוי ליה כלוא, הרי

כב. בשו"ע (סי' קע"ז ס"א) בהא דכתב שם המחבר דאין מקבלין צאן ברזל מישראל, כשהמקבל מתחייב באחריות

בית מתנה שומר חנם להיות כשואל, כלומר לקבל עליו כל אחריות הקרן ולהתחייב באונסיו, וכיון דמשום האי טעמא אתו עלה נראה שאפילו פורע המפקיד לנפקד שכו טרחו ועמלו כיון שאינו משתכר בגוף הפקדון שרי דאין כאן הלואה כלל, אלא הרי הוא כשומר שכו שמתנה להיות כשואל.

גדר ומעם היתרא דחכמי לוניל

כג. ומפורש דיסוד ההיתר הוא, דמה שנתחדש בסוגיא דצאן ברזל דקבלת אחריות של המקבל משוי ליה כהלואה, זהו דוקא כשיש להמקבל חלק בהריוח, דאז מתפרשת קבלת האחריות כהלואה שהממון נעשה שלו, דלכן נמי זוכה בחלק מהריוח, אבל אם אין להמקבל שום הנאה מהממון, וכל הריוח הוא להנותן, הרי בהכרח אין קבלת האחריות בגדר הלואה, [דלא מצאנו הלואה שאין להלוה שום זכות בממון ההלואה], אלא בגדר שומר שקיבל ע"ע להיות כשואל, והממון נשאר ברשות הנותן, והמקבל שליחותיה קעביד לעסוק ולהרויח בשל נותן, ומה שנוטל הרווח משלו הוא נוטל.

דברי מהרי"ט ומהריב"ל

כד. ובתשו' מהרי"ט (יו"ד סי' מ"א) הביא ג"כ לדינא דברי הר"ן בתשו', וע"ע בתשו' מהריב"ל (ח"ג סי' ס"ד) שפסק כן, וכתב אף להתיר באופן שהמקבל יתן להנותן ריווח מכיסו, דמתנה בעלמא הוא.²³

וכוונת מהריב"ל ברורה, דכיון דאין כאן הלואה, מאי אכפ"ל שנותן לו המקבל מכיסו, דהא מאחר שאין כאן הלואה אין זה אגר נטר, שהרי אין ממתין לו כלום, ואין

נטר], כתב שם הרמ"א: 'וכל זה לא מיירי אלא כשיש למקבל ריוח, אבל אם אין לו ריוח כלל במה שמקבל, אין כאן הלואה כלל, ואפילו קבל עליו כל האחריות שרי, דהא מותר לשומר חנם לקבל עליו להיות כשואל. (ב"י ובעל התרומות בשם חכמי לוניל וחר"ן בתשובה).'

וז"ל ספר התרומות (שער מ"ו ח"ג אות כ"ח): 'ומצאתי כתוב בפסקי חכמי לוניל (ונמצא בשיטת הקדמונים בחי' ר' אשר מלוניל ב"מ ס"ח ע"א), דמיהו אם המקבל מקבל אחריות הבהמה בנכסי צאן ברזל ונותן כל הריוח לבעל הבהמה, בהא אית דאמרי דודאי שרי, דהא לא מקרי הלואה כלל אלא שליחותיה קא עביד, כיון דכל ההנאה של בעל הבהמה לא דמיא להלואה כלל, והוי כשלוחו וכשומר דתנן ביה מתנה שומר חנם להיות כשואל לקבל אחריות כל הקרן ולהתחייב באונסיו. והראב"ד ז"ל החמיר בזה כו', ולא ישרו בעיני, מפני שאמרו היכן מצינו הלואה דלית בה הנאה כלל ללוה וכל הנאה לבעל הממון, הא ודאי לאו הלואה היא כלל כו', ע"כ דבריהם כו'. מכאן יש להוכיח האומר לחברו הלוני מאה ואני אתעסק בהן לכל הנאתך ועמדו באחריותו כל המאה הרי זה מותר, אין זה רבית אלא הרי הוא כשומר חנם שהתנה להיות כשואל'.

ועל דרך זה כתב הר"ן בתשו' (סי' ע"ג): 'אבל אם כל הריוח לבעל הפקדון אע"פ שכל אחריות הקרן על הנפקד, הוורו חכמי לוניל שהוא מותר, דכה"ג לא מיקריא הלואה אלא שליחותיה קא עביד, דכיון שכל ההנאה של מפקיד לא דמיא כלל להלואה אלא הוי כשלוחו, וכשומר דתנן

23 ועי' תשו' בית דוד (סלונקי יו"ד סי' פ"ה) שכתב שלא הסכימו חכמי דורו עם מהריב"ל, אלא שהביא דמהרי"ט כתב ג"כ כמהריב"ל, ע"ש, [ובהמשך דבריו הביא גם דהרמ"א בשו"ע פסק כן], והיה נראה שנחלקו עליו רק באופן שנותן מכיסו, [וכן מבואר בבית מאיר (ר"ס קע"ז הובא להלן) דבמקבל דבר קצוב אסור, ואפשר דס"ל דכל כה"ג דמי לריבית, כעין דינו של רבינו ישעיה שבטור ושו"ע (סי' קע"ז ס"ו) בנותן דבר קצוב אף בקיבל עליו הנותן אחריות דמי לריבית, כ"ש כשקיבל המקבל אחריות, א"נ ס"ל דלא התירו חכמי לוניל רק בקרוב לשכר ורחוק מהפסד ולא בריבית קצוצה, וכמוש"כ השע"ד (סק"ז) יובאו דבריו להלן בע"ה], אך א"כ אין הוכחה לדברי מהריב"ל מדברי מהרי"ט [והרמ"א] דלא איירי כלל בנותן מכיסו, וצ"ע.

עלי וכשתתבעם ממני אחזירם לך ולא אקח ממך שכירות, בזה השיב הרי"ף, שכיון שלא היה צריך ראובן לבנין חורבה זו עכשו, ומשום הנאת שמעון עשה מה שעשה הרי זה מותר וחייב לפרעו, ואינו יכול לחשוב לו כלום בשכירותו, דתנאי שבממון תנאו קיים. שמא תאמר יש כאן רבית הרי אין כאן רבית, שהרי זה אין צריך ללוות כלום, ואנו לא שנינו אלא המלוה את חברו לא ידור בחצרו חנם, וכן הדין. והובא בב"י וברמ"א בשו"ע (סי' קס"ו ס"ג).

הלואה למוכרת המלוה

כו. ובגידולי תרומה כתב: יולפי טעמו שנתן דכיון שלא היה צריך ראובן לבנין חורבא ומשום הנאת שמעון עשה מותר, יש לנו להתבונן אם יספיק טעם זה לכל הענינים שאנו רואים שהלוה אינו עושה לצרכו אלא לתועלת המלוה, כגון איש עשיר אמוד בנכסים שראה איש בינוני שיש לו מאתים זוז ואינו יודע לישא וליתן בהם או שלא ירווח בהן כדי צרכו, והעשיר הזה אינו צריך ללוותם כלל, אלא כדי לתת הנאה לזה ולהועילו אומר לו תן לי אלו המאתים זוז ובעבורם אתן לך ריוח כך בכל שנה, הנאמר דכיון דאינו לזה בשביל צורך אלא לתועלת המלוה שיהיה מותר בכך, וכ"ש במעות יתומים או של צדקה ימצאו עשירים רבים שאינם צריכים כלל למעות, וכדי לעשות מצוה יקחום לתת ריוח קצוב בכל שנה, ואנן חזינן כל הפוסקים ז"ל אסרו בסתם מעות יתומים בר"ק ולא חלקו כלל בזה וכו', אלא ודאי לא כל אפיא שוין'.

וכן מפורש בתשו' חוות יאיר (סי' קפ"ט) הו"ד בפ"ת (סי' קע"ה סק"ב) וז"ל: 'אך מה שנתפשט בקצת קהלות אשר עשירים מופלגים סברי דמצוה עבדי, שלוקחים מעות מת"ח ונותנים פרי ה' למאה, מפני שאין להם צורך כלל במעות רק עושים להנאת המלוה ת"ח, זה הוא איסור גמור'. [ועי' ברכי יוסף (סו"ס קס"ו) שהביא בשם זקנו בעל חסל"א שלא התיר אלא ליקח

זה אלא מתנה בעלמא, דהא אין לו שום סיבה ליתן לו מעות.

דברי החוות דעת בזה

כה. ויעוי' בחו"ד (סי' קס"ח ס"ק ל"א) ע"ש שהעלה דבדוק חוב בצאן ברזל, והיינו דמקבל מראובן חובו שיש לו על שמעון, ומקבל אחריות החוב על עצמו, אף אם כל הריוח לנותן אסור, ומשום דבזה לא שייך אחריות שומר, ע"ש, וביאור הדברים, דהרי האחריות על חוב היא דאם הלוה לא ישלם הרי הוא ערב על חובו של לווה לשלם במקומו, וזה לא שייך מצד דיני שמירה, דהא לא שייך לקבל ע"ע לשמור שלא ישתמט הלוה מלשלם, וממילא ע"כ נחשב קבלת האחריות כמקבל החוב בהלואה.

וע"ע בדברי החו"ד (סי' קס"ז סק"א) שכתב לבאר הך דינא דר"ס קע"ז: 'ודאי האחריות משוה המעות מלוה, רק כל שאין לו שום צורך להמקבל לא הוי הלואה, דהלואה אינו רק כל שהוא לצורך הלוה, ומשום הכי בהא דסימן קע"ז שלא היה בו שום צורך להלוה לא הוי המעות הלואה, [וממילא מתפרשת האחריות כקבלת שמירה, ונשאר ברשות הנותן, ושליחותיה קעבד']'.

ועולה מכל זה דכל הך היתרא דחכמי לוניל לא נאמר אלא במקבל צאן ברזל בקבלת אחריות, דכל כה"ג שאין למקבל חלק בריוח לא מיחשב הך קבלת אחריות כהלואה אלא כקבלת שמירה, והמעות נשארו לגמרי ברשות הנותן, והמקבל שליחותיה דבעל המעות קעבד לעסוק בממונו וליתן לו רווחיו.

היתרא דבעה"ת בחורבה

כו. עוד מצאנו לבעל התרומות (שער מ"ו ח"ד אות כ"ו) שכתב: 'וכן יש דרך אחרת שמותר לדור בחצר חברו ואין בו משום רבית, וכיצד, ראובן שאינו צריך ללוות כלום, אלא מפני הנאתו של שמעון ממציא לו חורבתו, ואמר לו בנה חורבא זו שלי ודור בה, וחשוב כל הוצאתך והעלהו בחשבון

נתבאר דהיתרא דחכמי לונל לא נאמר אלא בקבלת אחריות גרידא, דבזה כל שאין להמקבל ריוח לא נחשב כלום אלא כשלוחו של הנותן, אבל גבי חורבה הא ודאי נעשה בעל החורבה לזה גמור על דמי ההוצאות שהוציא המלוה לבניית החורבה ונתחייב בהם בעל החורבה, ואין זה קבלת אחריות גרידא, ולכן הוצרך בעה"ת לטעם אחר להיתרא, דאף שיש כאן הלואה גמורה, מ"מ כל כה"ג שהכל נעשה לצורך המלוה אין בזה איסור ריבית.

והא דלא דנו בהא דר"ס קע"ז במקבל אחריות להתיר מצד הך היתרא דחורבה, דאף אם נחשיב קבלת אחריות כהלואה, הא ההלואה לא נעשתה אלא לטובת המלוה, א"ש להמבואר בדברי הגידו"ת והחו"י דהיתרא דחורבה לא נאמרה בסתם הלואה, [ונתבאר גדר הדברים דדוקא בחורבה שהחוב נוצר ע"י השקעה בחורבה שכל רווחיה יעמדו לטובת המלוה התיר הרי"ף], ומעתה בקבלת אחריות אילו נחשב כהלואה לא שייך להתיר מצד דהכל נעשה לטובת המלוה, וע"כ צריכין אנו להיתר חדש, דכל שכל הרווחים להנותן אין בקבלת אחריות גדר הלואה, אלא גדרו קבלת שמירה בעלמא, והמעות נשארות בחזקת הנותן, והמקבל שליחותיה דנותן קעביר.

עשיר הלוח מעני לצורך המלוה

ל. ובהא דאיירי הגידו"ת והחו"י בעשיר הלוח מעות מעני ת"ח כדי לההנותו, לא שייך להתיר מכח היתרא דחכמי לונל, משום דהם איירי כשהעשיר מוציא המעות ונושא ונותן בהם, ומתחייב בדבר קצוב לשנה, ושאר הרווחים נוטל לעצמו, וכל כה"ג לא שייך לומר דשליחותיה דנותן קעביר.

וכן כתב השאילת יעבץ (ח"א סי' קמ"ח): ואמנם טענה זו שאין העשיר צריך למעותיו של ת"ח זה, טענה היתה אם אינו עוסק בהם לצרכו לגמרי, אבל מאחר שידוע שזה העשיר נושא ונותן במעות הללו, גם

הדמים בעיסקא ולתת לו רווחים מדעתו, אבל לא בהתחייבות, ע"ש]. וע"ע תשו' שבט סופר (יו"ד סי' צ"ט) שכתב ג"כ דברור לדינא כהגידו"ת.

גדר היתרא דחורבה

כת. וראיתי בספר נתיבות שלום (סי' קס"ו ס"ג) שכתב לבאר יסוד הדברים, 'דבהלואה ממש שיש ללווה זכויות שימוש בכסף כמו כל לווה, אלא שכוונתו רק לטובת המלוה ואינו מתכוין כלל להוציאה לצרכיו, אפשר דאסור מהתורה, דסו"ס יש לו זכות גמורה בכסף ולא מצינו היתר של מלאכה שאינה צריכה לגופה בדיני רבית, וכמו שאסרה תורה לגנוב ע"מ שלם כפל, ורק באופן הנ"ל אשר מבחינת עצם ההסכם לא יתכן שתהא ללווה שום הנאה מההלואה, שהרי כל הרווחים שאפשר להפיק מבניית החורבא בהמתנת מעות הם המגורים שאפשר לגור בינתים, וכאן לפי ההסכם המלוה יגור בבית כל זמן שלא שילם לו את דמי הבניה, וא"כ במציאות אין כאן הלואה לטובת הלווה כלל וכל כה"ג אין איסור תורה'. ודפח"ח.

ולענ"ד נראה דזהו כוונת הלבוש (ס"ג) שביאר: 'ולא דמי להלויני ודור בחצירי חנם, כיון שמעולם לא באו המעות ליד ראובן בתורת הלואה להוציאם לטובתו, רק תחלת הוצאתם היא לטובת שמעון להיות לו בית לדור בתוכו, והיתר גמור הוא, דשמעון בשלו ולדעת עצמו הוא טורח'.

והנה מש"כ דשמעון בשלו טורח א"א להתפרש כפשוטו דהמעות לא יצאו מרשות שמעון, דהא החורבה של ראובן הוא ונקנה לו הבנין ונתחייב לו ראובן בדמיו, אלא צ"ל דכוונתו דבמציאות הדברים עיקר ההוצאה נעשית באופן כזה ששמעון יהנה ממנה, וכל כה"ג לא חשיב הלואה גמורה לראובן.

היתרא דחכמי לונל והיתרא דחורבה

כת. והנה בהא דחורבה לא שייך לדון מצד היתרא דחכמי לונל דר"ס קע"ז, דהא

שהוא לשם מתנה בעלמא], והרי ה"נ מה שנותנים לו דבר קצוב אינו שייך להלואה, ואף דעושים זאת באופן של הלואה הוא רק משום כבודו, אבל אין הנתינה קשורה כלל למה שהמעות בידיהם, וכל כה"ג מתנה בעלמא הוא ושרי.

וכתב שם להוכיח ד"ז מדברי מהריב"ל הנ"ל שהביא היתרם של חכמי לונל במקבל אחריות שאין לו חלק בריוח שמותר, וסיים מהריב"ל דמותר אף לתת להנותן דבר קצוב דמתנה בעלמא הוא, הרי מפורש בדבריו דכל שהוא ניכר שהוא בתורת מתנה מותר.

תו הביא דברי בעה"ת בשם תשו' הרי"ף בדין חורבה, שהתיר הרי"ף משום דבעל החורבה לא היה צריך לבנותו עכשיו, ומפורש דכל שאין הלואה צריך להמעות אין בזה איסור ריבית, וע"כ היינו משום דודאי לשם מתנה קיהיב.

שוב הביא דברי הגידו"ת שם שצידד דאין להתיר מכח תשו' הרי"ף בכל עשיר שלווה כשאנו צריך למעות, וכתב הבי"ד דכיון דהגידו"ת בעצמו נראה כמסתפק בדבר אין ספיקו מוציא מידי ודאו של מהריב"ל²⁵, וגם י"ל דהגידו"ת איירי באופן שאינו מוכח שנותן בתורת מתנה בעלמא, דאפשר דהעשיר צריך למעות אלו, אבל באופן שהמלוה הוא זה שמבקש מהעשיר שיקח ממנו מעותיו, וברור שאין לו צורך בהם ואינו עושה כן רק לההנותו, אפשר דמודה הגידו"ת להתיר.

מסקנת הבית דוד

לב. ואחר שנו"נ עוד בזה סיים, דהיה מקום להוכיח דלא כדבריו מל' מהריב"ל בשם חכמי לונל שבססו היתרם משום דלאו הלואה הוא אלא שליחותיה דנותן קעביד, וכן בדברי הרי"ף גבי חורבה משמע

להנאת עצמו דורש דמים, שאם יותירו פירותיהם ממה שקצב לבעל המעות הרי הוא נוטלם לעצמו, ובההיא הנאה אשתעבד ליה, ומשו"ה קמו ליה באחריותו ואל"ה לא הוה מקבל אחריותן עמו, וכיון דאית ליה הנאה מנייהו דאי מתרמי ליה זכינא זבין בהו, הו"ל הלואה גביה מדקביל עליה אחריות, משו"ה ליכא למישרי כלל מה"ט, אם לא היכא דאחריות המעות על הנותן לגמרי תו לא צריך, אי נמי אפי' היכא דאחריות על המקבל, ובדלא עסיק בהו לצרכו כלל, ואינו מרויח בהם מאומה כה"ג ודאי שרי, דכיון דלית ליה הנאה לא הויה הלואה אלא שליח בעלמא, ומתנה בעלמא היא, שהרי שנינו מתנה ש"ח להיות כשואל, וכזה הורו חכמי לונל כמ"ש הר"ן בתשו' סע"ב.²⁴

ומפורש דלא שייך היתרא דחכמי לונל רק כשעוסק רק לטובת הנותן, והמעות נשארו ברשות הנותן ובשליחותו נושא ונותן בהם לצורך הנותן, ולא הלואה היא כלל.

שיטת הבית דוד

לא. אכן עי' תשו' בית דוד (סלוניקי יו"ד סי' פ"ה) שדן בענין ת"ח שרצו עשירים לההנותו, ולקחו ממנו מעותיו אף שלא היו צריכים כלל למעות, וקצצו ליתן לו דבר קצוב לחודש, וצידד להתיירו, דכיון דלא היו צריכים כלל לאותם מעות הרי ע"כ לאו אגר נטר הוא, דאין אדם נותן שכר על מה שאינו צריך, אלא ע"כ מתנה בעלמא הוא שנתנו לו, שרצו לההנות ת"ח מנכסיהם, ומה שלקחו המעות היה רק כדי להעלים הדבר שלא ייראה כמקבל מתנת חנם, ולאיש אחר לא היו עושים כזאת, והארין לברר דכל שנותן מתנה באופן שגם לולא ההלואה היה נותן לו מותר, [והביא דין ת"ח ובני חבורה ואיש ובני ביתו שמותרים להוסיף, כיון

24 וע"ש בהמשך דבריו שכתב: 'וכיוצא בזה בהגה דש"ע ס"ס קס"ו', וצ"ע דלכאו' הך דינא דחורבה הוא דין אחר, ואינו שייך בענינו, וצ"ע.

25 והוסיף עוד דהרי הרמ"א בשו"ע כתב ג"כ כמהריב"ל, והדברים מופלאים, דהא הרמ"א לא כתב כלל להתיר כשנותן דבר קצוב, ולא התיר רק ליתן הרווחים משום דשליחותיה קעביד.

ובדרישה כתב ע"ז: 'ולא דמי למה שכתב בן לב בתשובה (ח"ג סי' ס"ד) דמותר לאדם לקבל מצות מחבירו ולקבל עליו אחריות וליתן לו כל הריעות דאין שם הלואה עליו, דשאני התם דאינו מבקש לעצמו ממנו שום הנאה מה שאין כן כאן אילו נזדמן לו מציאה היה מרויח לעצמו'.

והגרע"א בגליון השו"ע העתיק דברי הדרישה, והוסיף עליו: 'עי' בב"י דמותר להוציא המעות בההיא הנאה דמקבל עליו אחריות יותר מדינו ע"ש. ועיקר דינו דמהריב"ל הנ"ל נ"ל שכך מבואר בתשובת הר"ן (סי' ע"ב) והובא בב"י לקמן (רס"י קע"ז) ועי' בש"ע (שם סי' ט'), עכ"ל הגרע"א. [וכפי הנראה לא ראה הגרע"א דברי מהריב"ל בפנים, שהוא עצמו בנה יסודו על דברי הר"ן הנ"ל והבעה"ת בשם חכמי לונל, וכבר העיר בשער דעה (סק"ז) על הדרישה למה הוצרך להביא מדברי מהריב"ל ולא הביא דברי הר"ן ובעה"ת בעצמם (מקור דינו של מהריב"ל) המובאים בב"י ובדברי הרמ"א להלכה, ועד"ז יש גם להפליא על הגרע"א, גם במה שלא ציין לדברי הרמ"א בשו"ע].

ועי' לעיל (אות י"ז) שהבאנו מדברי הב"מ (שם ור"ס קע"ז) שהבין ג"כ דינו של הרמ"ה מצד קבלת אחריות דמשוי ליה כלוה, וכתב להוכיח מכך דהא דהתירו קבלת אחריות באין לו רווח הוא דוקא בסחורה ולא במעות בעין, וע"ש מש"כ בביאור החילוק. [וכן הבאנו מהחור"ד שהבין כן

מלשוננו דהיתרו משום דלאו הלואה היא, ולמה הוצרכו לזה, דהא גם אי הוי הלואה היה מותר משום דלשם מתנה נותן לו, וכתב דעכצ"ל דלרווחא דמילתא כתבו כן, דאין כאן כלל הלואה, אבל לקושטא דמילתא אף אם היה כאן הלואה היה מותר כיון שמוכח שנותן לשם מתנה.

וע"ש דמסיק דכל זה להלכה, אבל למעשה אין לזוז מדברי הגידו"ת שלא התיר בזה, אם לא שישכים אחד מהגדולים גדול דיעה להתיר בזה.

וכל מעיין יראה שכל דבריו מחודשים, ובפרט במה שכתב לפרש בדברי מהריב"ל, דהא שפתי מהריב"ל ברור מללו דעיקר ההיתר בנוי על דברי חכמי לונל, שכתבו להדיא דכל ההיתר הוא משום דשליחותיה קעביד, ומתנה שו"ח להיות כשואל, וכ"ה להדיא בתשו' הר"ן, וכמו שביארו כל הפוסקים, אלא דמהריב"ל בעצמו הוסיף דיכול אף ליתן לו דבר קצוב דמתנה בעלמא היא, ובפשטות כוונתו דמאחר שאין כאן הלואה ממילא אין זה אגר נטר אלא מתנה, ותו לא מדי.²⁶

דעת הדרישה והבית מאיר בדין שליח להלוות

לג. והנה הטור (סי' קס"ח סט"ז) הביא בשם הרמ"ה, דשליח ישראל להלוות לנכרי בריבית, אסור לו לקבל אחריות על המעות בהולכה והבאה, כיון דלא הדרא בעינייהו.

26 ועתה תראה כמה יש להתפלל על בעמח"ס ברית יהודה שבספרו (פ"ב סוף הערה מ"ח) אחר שהביא דברי הגידו"ת ושאלת יעבץ הנ"ל ודן בדבריהם, הביא דעת הבי"ד להתיר לעשיר ללוות מעני במקום שא"צ למעותיו וליתן לו דבר קצוב, ע"פ דברי מהריב"ל, שהסכים עמו גם מהרי"ט בתשו', והגם דהגידו"ת נראה שמסתפק בזה לא שבקין פשיטותיה דמהריב"ל משום ספיקו של הגידו"ת, ומסיק הבר"י דגם הגרע"א (סי' קס"ח סט"ז יובא להלן) הסכים עם מהריב"ל וכתב שכן מוכח בתשו' הר"ן, והכי נקטינן לדינא, [ומסיק שם להתיר ע"פ להפקיד מעותיו של אחר בחשבון הבנק שלו שמקבל עליו ריבית בדרך היתר], ע"ש. והדברים מפליאים אין נקט דעת הבי"ד לדינא נגד דעת גדולי הפוסקים, כאשר כל דבריו מופלאים ומחודשים, [ומהתימה עוד שהביא דהגרע"א הסכים עם מהריב"ל, והרי דברי מהריב"ל הם דברי השו"ע בר"ס קע"ז בשם חכמי לונל, וכבר נתבאר דאינם שייכים לדינו של הבי"ד], מה גם כאשר הבי"ד בעצמו לא מלאו לבו לחלוק למעשה על הגידו"ת, ואיך מסיק הבר"י לדינא נגד מה שצוה שלא לסמוך עליו למעשה. וכבר העיר קצת על דבריו בספר דברי סופרים (סי' קס"ו בעמק דבר סק"צ).

קרוב לשכר ורחוק להפסד, לכך בכהאי גוונא שכל הנאה הוא של הנותן לא גזרו חז"ל בזה, וכן משמע מלשון הר"ן בתשובה שם, אבל הכא שהרבית הוא ודאי, דהא מעמיד העכו"ם במקומו שיתן לו רבית אף אם לא ירויח, בכהאי גוונא אף שכל הנאה של הנותן הוי רבית קצוצה ואסור.²⁶

והוסיף השע"ד: 'וראיה לזה, דאי לא תימא הכי תקשה הא דקיי"ל בסי' ק"ע ס"ב דעכו"ם שלוח מישראל ברבית אסור לישראל להיות לו ערב, משום כיון דישראל נעשה לו ערב הוי כאלו הוא לוח מישראל ברבית ומלוה לעכו"ם, ואמאי הא התם כל הנאה הוא של המלוה ואין לערב שום הנאה בזה ואין כאן רבית כלל, אלא ודאי כל היכא דהוי רבית דאורייתא לא אמרינן סברא זו'.²⁸

בירור שיטת השערי דעה

לה. ומבואר מדברי השע"ד שהבין דגם בזכה בגוף המעות ונעשה לוח שייך הן היתרא, ולכן תמה גם מהא דערב, וגם בהא

בדעת הב"י בהבנת שי' הרמ"ה שהוא מצד קבלת האחריות גופיה דמשוי ליה כלוח, ותמה ע"ז מהא דר"ס קע"ז].

וע"ש עוד שנתבאר מהלך אחר בדינו של הרמ"ה, דאין זה מצד קבלת האחריות גרידא, אלא עיקרו משום דהשליח הוא הבע"ד בין המלוה והלוה, ולכן כל שקיבל אחריות יותר מערב דינו כלוח ומלוה, ע"ש באורך.

מהלך השערי דעה

לד. ויעוי' בשערי דעה (סי' קס"ח סק"ז) שעמד ג"כ בהך דינא דשליח שאסר הרמ"ה קבלת אחריות, ותמה דמאי שנא מהך דר"ס קע"ז שהתירו קבלת אחריות כשכל הרווח להנותן, והעלה דצ"ל דהכא שמעמיד העכו"ם במקומו והוא מקבל עליו הרבית לגמרי בין ירויח או לא חשיב כקוצץ רבית²⁷, ומעתה י"ש לומר דעד כאן לא סבירי להו להבעל התרומות והר"ן דהיכא שכל הנאה הוא של הנותן אין כאן רבית אלא דוקא התם שאין כאן רבית דאורייתא, דהא אפשר שלא יהיה ריוח כלל ואינו אלא

27 ע"ש בתחילת הס"ק שהאריך בזה: 'ויש לי מקום עיון בזה היכא דאחריות על השליח בהולכה אי הוי רבית קצוצה או אבק רבית, ולכאורה יש לדמותו להא דקיי"ל בריש סי' קע"ז דקרוב לשכר ורחוק להפסד אינו אלא אבק רבית כו', וא"כ הכא נמי אי אחריות המעות על השליח בהולכה ומקבל הרבית מהנכרי ונותן לישראל אינו אלא אבק רבית, דנהי דהשליח מיחשב כלוח מ"מ כיון שאינו מקבל עליו אחריות הרבית א"כ הוי כמקבל מעות מישראל ואומר לו אם הנכרי יתן ריוח אתן לך, וא"כ כיון דהריחו הוא מן המעות עצמם ואפשר שלא יהיה ריוח אינו אלא אבק רבית. ולא דמי למה שכתב בתשובת הרא"ש כלל ק"ח סי' ל"ב דהיכא דאחריות המשכון והמעות הם על השליח נמצא שהשליח הוא הלוח מחבירו וחוזר ומלוה לעכו"ם והוא רבית קצוצה והבאתיו לעיל בסק"ד, שאני התם דכיון דהשליח נותן משכון של עכו"ם ליד הישראל לא דמי לקרוב לשכר ורחוק להפסד דאפשר דלא הוי ביה רווחא, אבל הכא שנותן לו משכון הרי הוא נותן לו רבית מיד דמה לי משכון מה לי מעות, משא"כ הכא שמלוה לעכו"ם בלא משכון אלא שאומר לו שהרבית שיקבל מהעכו"ם יתן לו ואשראי ספק אתי ספק לא אתי לא הוי אלא אבק רבית. אך מ"מ יש לומר דאף בכהאי גוונא הוי רבית קצוצה, דכיון שהשליח מקבל אחריות ונותן לו הרבית של העכו"ם הוי כמעמיד לו העכו"ם בחריקאיה, דמה לי שהוא עצמו מבטיחו ליתן לו רבית או שמעמיד במקומו העכו"ם שיתן לו ריוח בין ירויח או לא ירויח והוי רבית קצוצה'.

28 ובסו"ד מסיק השע"ד: 'שוב מצאתי בדרישה (אות י"א) שהקשה זה מתשובת בן לב (ח"ג סי' ס"ד) דפסק דמותר לאדם לקבל מעות מחבירו ולקבל אחריות וליתן לו כל הריחו דאין שם הלואה עליו, ואמאי אסור כשהשליח מקבל עליו אחריות בהולכה, ותירץ דשאני התם דאינו מבקש לעצמו שום הנאה, משא"כ כאן אלו היה מזדמן להשליח שום מציאה היה מרויח לעצמו כמו שכתב בית יוסף דמותר להשתמש בו, עכ"ד. אך תירוצו זה לא יתכן בסי' ק"ע ס"ב דהא התם אין המעות כלל ביד הערב, וע"כ צריך לומר כמו שכתבתי דברבית דאורייתא לא אמרינן הכי, וא"כ אי אמרינן דאף בשליח הוי רבית קצוצה ממילא מתורץ קושיית הדרישה. ולדינא צ"ע בזה והדעת נוטה יותר דאינו אלא אבק רבית. ועי' מה שכתבתי בסוף סי' ק"ע ודוק. אך לא ידעתי למה הוצרך הדרישה להביא זה מתשובת בן לב הלא זה הדבר הוא מבואר בב"י ריש סי' קע"ז מדברי בעל התרומות בשם חכמי לוגיל והר"ן בתשובה ע"ש'.

שנתחייב בפרעונם, ונמצא דזוכה בהמעות קנין גמור ואח"כ חוזר מדעת עצמו ומלווהו ללוה, אכן בערב קבלן לרש"י דכשנפרע ממנו נחשב כלוה למפרע, לכאור' לא שייך זה, דמשמעות הדברים דגם אם אינו מסכים להלוות להערב ומתחילה בא לידי הלוה, ולא באו כלל לידי הערב, מ"מ אסור, [וגם בערב ש"ד משכ"ל כשאינו רוצה להלוות רק להלוה ע"ד שיתחייב בו הערב, דמ"מ אסור], ושייך לכאור' לדמותו להא דסו"ס קס"ו.

בירור הענין

לז. אכן לפי"מ שנתבאר דלא התיר הרי"ף רק בחורבה, שכל ההלואה נעשתה ע"י ההוצאה של בניית החורבה, והמלוה זכה מיד בזכות שימוש החורבה, ומעולם לא בא רווח ההמתנה לידי הלוה, א"ש דזה לא שייך הכא, דהרי זכות ההמתנה באה לידי הערב, אלא דמכחו באו לידי הלוה, אך עכ"פ המלוה מקבל ריבית דמי ההמתנה.

וביותר י"ל דשאני ערב דסו"ס המעות באים לידי הלוה בהלואה גמורה, והרי הלוהה זו באה לידו מיד הערב, שזכה בה מידי המלוה, וממילא גם הערב נחשב לזה כלפי המלוה, שמקבל אגר נטר על הלוהה זו.

העולה מהמבואר, דהסכמת הפוסקים נראה, דאף דמצאנו שהתירו קבלת אחריות על מעות של חבירו וליתן לו כל הרווחים, זהו דוקא באופן שאפשר לדונו כשלוחו של בעל המעות, והמעות נשארו ברשותו לגמרי, ועוסק בשל חבירו, ומה שקיבל אחריות אינו אלא כשומר, וכשומר חנם שהתנה להיות כשואל, אבל כל שזכה המקבל בהמעות ונעשו שלו, אף שכל קבלת המעות הוא רק לטובת הנותן ואין להמקבל שום הנאה מקבלת המעות, מ"מ דינו כלוה ואסור ליתן להנותן שום תוספת או רווח כל שהוא, [אלא אם כן ההלואה נוצרה באופן כזה שמיד עם התהוותה זכה המלוה בכל פירותיה, ולא זכה מעולם הלוה בשום זכות שימוש במעות או פירותיהם, וכאז דראובן שבונה חורבת שמעון מממונו על מנת שידור בו עד שישלם לו שמעון דמי הבנין, דהחוב וההלואה נוצרת בבניית החורבה ומיד זכה ראובן המלוה בכל זכות שימושה, דבאופן כזה אין שם הלוהה עליה].

ענף ה'

הפקדת מעות בריבית בחשבון בנק נכרי הרשום על שם חבירו ישראל

אחר שעלה בדינו בע"ה כל זאת, נבוא לברר דין מפקיד סכומי כסף בחשבונות בנק נכריים הרשומים ע"ש אחרים, כדי לקבל זכויות מיוחדות הניתנים לבעל החשבון, ובעל החשבון מתחייב להעביר להמפקיד את כל מה שיתקבל בחשבון הבנק כנגד הפקדות סכומים

דשליח אף שנראה מדבריו דנעשה לזה, מ"מ סבר ששייך בזה היתרא דר"ס קע"ז, ולכן הוצרך לחדש דחשיב הכא ר"ק, וס"ל דכל כה"ג לא התירו, [ודלא כמפורש בתשו' מהריב"ל דמפורש בדבריו להתיר אף ליתן לו דבר קצוב מכיסו].

אך באמת הדברים מחודשים, דהא מפורש בבעה"ת ובר"ן דעיקר ההיתר משום דשליחותיה דבעל המעות קעבד, וזה לא שייך כשזוכה בהמעות ונעשה לזה עליהם, [וכן מבואר מדברי הדרישה והב"מ והחוו"ד שלא תמהו אלא בדברי הרמ"ה בקבלת אחריות גרידא, ומשום דס"ל דהתם לא זכה בהמעות לעצמו, וכנ"ל].

דין ערב קבלן ושלוח דין

לז. אכן אכתי היה מקום לדון להתיר בשליח ובערב מכח היתרא דבעה"ת בשם הרי"ף בדין חורבה שבסו"ס קס"ו, דכל שההלואה לא נעשתה לטובת הלוה אינו בכלל הלוהה, והרי ה"נ שאין לו להערב שום טובת הנאה מהלואה זו, שהרי המעות ניתנים מיד להלוה, איך נחשב כהלואה.

ובערב ש"ד לא קשה, דהא מסתברא דאילו רצה נוטל הערב דמי ההלואה לעצמו

אלו, קרן וריבית והטבות כל שהם, ויש לדון ולברר מה גדר התחייבותו של בעל החשבון כלפי המפקיד, דהרי הבנק אינו מכיר אלא את בעל החשבון, ולכאן הוא זה שנקרא המלוה של הבנק, וממילא יש להחשיבו כאילו לזה המעות מהמפקיד והתחייב ליתן לו מה שיקבל מהבנק, ואם כך יש איסור ריבית בהתחייבות זו שבין בעל החשבון למפקיד.

והרי זה ממש כעין הדין המבואר בראשונים ובשו"ע בדין נכרי שלוח מ"מ ישראל ע"י שליח ישראל אחר, דנתבאר דאף דהשליח הוא הסרסור והבע"ד בין הנכרי הלוח להישראל המלוה, מ"מ כיון שנעשה שלוחו של ישראל המלוה להלוות מעותיו להנכרי, מתחייב הנכרי להמלוה, ואין השליח נחשב כלוח מ"מ ישראל ומלוה לנכרי.

דיון בזה על פי דברי הראשונים

לט. ולפי העולה מדברי הראשונים המבוארים ומפורשים לעיל, הרי כל שלא נתחייב בעל החשבון באחריות, ולכשינתבקש ע"י המשלח להוציא את הכסף מהבנק הוא ימשיך את הסכום בשליחות המשלח, ויתן למשלח מה שיטול מהבנק, אין בזה שום איסור.

והנה בזה לא שייך דין הזכרת שם הלוח, דאף אם מודיע להמפקיד שם הבנק [ואף מספר החשבון] אינו מעלה ומוריד כלום, דמה יתן לו למפקיד ידיעת השם אחרי שגם אם יפנה לבנק לא יקבל מהם כלום, וכל מה שמועיל בעלמא הזכרת השם הוא רק בנכרי ששלח ללוות מ"מ ישראל, ויודע ומכיר שהשליח הולך ולוקח המעות מישראל המלוה, ובזה יש מקום שיפרע לישראל המלוה, כיון דבלא"ה צריך לפרוע החוב, וכדיבאר בספר כהונת עולם המובא לעיל, אבל במפקיד בחשבון בנק שהם לא שלחו את בעל החשבון להביא מעות מאדם אחר, ואינם מתייחסים כלל רק אל בעל החשבון,

הגדרת הפקדה בחשבון בנק של אחר

לח. הנה מי שמפקיד כסף בחשבון בנק נכרי של חברו, הרי בדינינו ודאי יש בזה דין שליחות והבנק חייב הקרן והריבית שקבעו להמשלח, ואף שפקידי הבנק אינם יודעים כלל שהכסף הופקד בשליחות אחרים, הרי זה כשליח לקנות חפץ עבור משלחו, דאף אם אין המוכר יודע שבה שליחות אחרים מ"מ נקנה החפץ למשלח, [וכמבואר בסוגיא דמי הודיעו (ב"ק ק"ב ע"ב) ובשו"ע (סי' קפ"ג)].

ואם כי הדבר ברור שהבנק אין להם עסק רק עם בעל החשבון, אין זה מגרע עיקר הבעלות, דבאמת כלפי שמא גליא שהבנק חייב לבעל המעות, אלא דמ"מ הותנה עם הבנק שבעל החשבון הוא יהיה זה שיוכל לקבל החזרת מעות אלו, ואין להם להתעסק עם בעל המעות, רק אם יבא לידי ביורר בפני ב"ד וכדומה שיתברר שהוא בעל המעות.

וכן הוא גם להבדיל ע"פ דיניהם, דאף שאין להבנק עסק רק עם בעל החשבון, מ"מ כל שיתברר שהכסף הופקד בשליחות המשלח יועבר הכסף להמשלח, וממילא הרי לאמיתו של דבר החוב של הבנק הוא לבעל המעות.

[ופשוט דאין בזה שום חילוק בין אם פתח חשבון נפרד להפקדה זו, לבין הפקיד המעות בחשבון שלו יחד עם מעות שלו, דמ"מ כנגד מעות אלו נתחייב הבנק לבעל המעות, וכיון שאין המעות מסוימות, הרי נעשים שותפים בחוב זה לפי ערך²⁹].

29 והגר"י וינמן העיר דבאופן זה יש מקום לאסור מצד דבעל החשבון נהנה ממעות האחר שנותנים לו אשראי כנגדו וכדו', ולענ"ד לא מצאנו שום יסוד לאסור מחמת הנאת בעל החשבון מהמעות, דכל שאין המעות באחריותם והבנק חייב אותם לבעליו, אין הנאת בעל החשבון גורם שייחשב לזה עליהם, ורק בקיבל אחריות מצאנו חילוק בזה, בהא דהתירו חכמי לוגיל באופן שכל הרווח לנותן, דבזה כתבו הפוסקים דכל שיש איזה הנאה להמקבל ליכא היתרא, אבל בלא קיבל אחריות אין איסור הנאה לבעל החשבון.

לקבל ע"ע אחריות אונסין עד ההלוואה, וכמפורש בדברי הט"ז והש"ך, מעתה מסתברא דה"ה בנד"ד דלא בא כלל בשליחות הבנק, וגם אינו כלל סרסור ביניהם, אלא שבעל המעות שלחו להפקיד המעות בחשבון הבנק, אין שום מקום בעולם לומר דבעל החשבון נחשב כלוה מבעל המעות ומלווה להבנק, וסתמא אין דינו רק כשליח בעלמא, וממילא רשאי אף לקבל ע"ע אחריות אונסין בהולכה והבאה.

אלא דעכ"פ הא מיהת צריך שיפרש שאחרי שיופקד בבנק אינו מקבל ע"ע אחריות אישית, ואינו מתחייב אלא להביא לו מה שיהיה בחשבון הבנק, וכמבואר.

כשיש לו רשות להוציא המעות

מ. ואף באופן שבעל המעות מסר המעות לידי בעל החשבון ע"מ להפקידם בבנק, ויש לו רשות להוציאן בינתיים לצרכו, ואח"כ יחזור ויפרע ע"י ההפקדה בחשבון הבנק, אין לאסור מצד עצם הרשות להוציאם, דכבר נתבאר דכל דברי הב"י בדעת הרמ"ה דאסר קבלת אחריות משום שיש לו רשות להוציאם הם דוקא בכה"ג שקיבל ע"ע אחריות אונסין אף קודם שיוציאם, אבל אם לא קיבל ע"ע אחריות אונסין אין מקום לאסור, דאין דינו רק כשומר שכו, ואף בקיבל ע"ע אחריות אונסין דבזה ס"ל להב"י דדינו כלוה על המעות, הא נתבאר לעיל דמן הדין הרי אחרי שהפקידם בבנק וכבר נפרע חובו כבר פקע שם לזה מיניה, ושוב ליכא איסור ריבית, אלא דהיכי שהוא סרסור ביניהם ועדיין הוא הבע"ד ביניהם בזה חשיב כאילו נשארו המעות עדיין באחריותו, אבל בנד"ד דאינו סרסור כלל ביניהם, הרי כל שאחר שהופקדו בבנק אין עליו אחריות רק להביא מה שיהיה בחשבון הבנק, לא אכפ"ל במה שהיה דינו כלוה עד ההפקדה.

וברור שאין מקום בעולם שיוכל לקבל מהם הפרעון, אין בהזכרת השם כלום.³⁰

וגם העמדה אצל הנכרי לא שייך בחשבון בנק, דהא כל עיקר המטרה הוא שיהיה רשום ע"ש בעל החשבון ולא ע"ש בעל המעות, וממילא לא שייך רק באופן זה שרק בעל החשבון יוכל לתבוע הבנק.

אכן אכתי שייך להתיר באופן שכתב הרמב"ן והר"ן, שיפרשו ביניהם שאין בעל החשבון מקבל שום אחריות על עצמו, אלא מה שיקבל מהבנק יעביר לידי בעל המעות, והרי הוא שליח להפקיד בבנק וגם לגבות החוב שחייב הבנק לבעל המעות, וליתן מה שקיבל לידי בעליו.

ולהמבואר בדברי הרמב"ן הרי גם אם לא פירש כלום, סתמא דעתם שלא יתחייב השליח רק להביא מה שיקבל מהבנק הלוה, [אמנם לפימ"ש"כ לעיל דאפשר דהרמב"ן לא איירי רק בהזכיר שם הנכרי, אפשר דהכא דלא מועיל כלום הזכרת השם לא יועיל בסתמא, וצ"ע, ובלא"ה הרי חזינן דהר"ן לא הביא דברי הרמב"ן אלו, ומשמע דלא ס"ל, ולא מצאנו לעוד אחד מהראשונים שכתב כהרמב"ן, צ"ע אם אפשר לסמוך ע"ז לדנא].

ולדברי הרא"ש דפסק המחבר כוותיה, נראה לכא' דצריך לפרש שבעל החשבון אינו מקבל ע"ע שום אחריות יותר מדינו, ואף לא בהולכת המעות עד שיגיעו לידי הבנק, ולא בחזרתם אחרי שיגבנו מהבנק, וכמבואר.

אכן להמבואר לעיל, דכל דברי הרא"ש ודעימיה הם רק כשהנכרי שלחו ללוות עבורו, ובא בשליחות הנכרי אל הישראל, והרי הוא סרסור ביניהם, דבזה סתמא חשיב בע"ד בין הלוה להמלוה, וכשקיבל אחריות נחשב כלוה גמור, אבל באפוטרופוס על מעותיו של נכרי להלוותם לישראל מותר

30 ותמיהני על כמה ממחברי זמנינו שהתנו להתיר הפקדה בבנק ע"ש אחר בהזכרת שם הבנק, ואין לזה שום משמעות, כמבואר.

סי' ט"ו י"ז וי"ח) ודברי חיים (שלוחין ס"ז) וחזו"א (ב"ק סכ"א ס"ק י"א).

אמנם הש"ך הביא עוד מהטור בשם הרמ"ה שכתב דראובן שאמר לשמעון זיל זבין עבורי, אף שקנה במעות שלו קנה משלח, דכמאן דאזופינהו שליח למשלח, וביאר הש"ך דהיינו דוקא משום דא"ל זיל זבין.

והאחרונים הנ"ל ביארו הדברים, דכיון דא"ל זיל זבין, הרי מיד שהוציא השליח המעות ונתן למוכר, נתחייב לו המשלח לשלם לו מה שהוציא מדין מוציא על פיו³¹, ושפיר חשיב המשלח בעל המעות, כיון דהוא מתחייב בהם.

קונה בחובו עבור המלוה

מב. והנה יעוי' בנתיב"מ (סי' קע"ו ס"ק א' וי"ג) שכתב בפשיטות, דשמעון שהיה חייב דמים לראובן, וא"ל ראובן קנה בחוב זה חפץ בשבילי, והלך שמעון וקנה עבור ראובן, אף דלא הודיע למוכר קנה ראובן, וציין להך דינא דהרמ"ה בא"ל זיל זבין, ע"ש, וכ"כ עוד בספרו חוות דעת (סי' קע"ז סק"ו).³²

והביאור בזה פשוט, דכמו בא"ל זיל זבין ואני אשלם לך קנה משלח, ומשום דכיון דמתחייב בהוצאת דמים אלו חשיב בעל המעות, וכאילו הלווה אותם שליח למשלח, ה"ה בא"ל זיל זבין בדמי חובי, דהרי בהוצאת דמי המקח נפרע חובו למשלח, ושפיר חשיב בעל המעות, דהרי הוא נפסד אותם מעות.

[ויש לציין דאין הלכה זו מוסכמת, דיעוי' בשו"ע הרב (הל' ריבית אות מ"ג) דמבואר דכל שאינו קונה במעותיו של הנותן צריך לזכותם לו ע"י אחר, ומקורו מתשו' מיימוני (משפטים סי' כ"ט), ועי' תשו' צ"צ (י"ד סי' 31

וכל שכן כשהפקיד בעל המעות בעצמו הכסף בבנק או בהעברה בנקאית, אלא שהיה מוסכם ביניהם דאם ירצה בעל החשבון להוציא המעות לאיזה זמן שיצטרך יוכל לעשות כן, בהא פשיטא דלא מגרע כלום, דהא כשהכסף כבר הופקד בבנק הרי נתחייב הבנק לבעל המעות, ומה שיכול בעל החשבון להוציא המעות וללוותם ודאי לא מפקיע חובו של הבנק אל בעל המעות, ואין על בעל החשבון דין לזה רק אחרי שיוציא המעות לצרכו.

כשהוציא המעות ובא להפקיד במקומם

מא. אכן מה שיש לדון הוא היכי דבאמת הוציא המעות לצרכו, בין לפני ההפקדה בין אחרי ההפקדה, [וכן באופן שקיבל אחריות אונסין בהולכה, לפי שי' הב"י בדעת הרמ"ה דחשיב כלוה מיד וזכה במעות], ואח"כ חזר בעל החשבון והפקיד מעות אחרות בחשבון לצורך המפקיד, האם מועיל שיתחייב הבנק להמפקיד הראשון, וכדיבואר.

דהנה הש"ך (חו"מ סי' קפ"ג סק"ב) הביא בשם הרא"ש ורבינו ירוחם, דהקונה במעות שלו עבור חבירו לא זכה חבירו רק אם הודיע כן למוכר, ומקור דבריו בסוגיית הגמ' (ב"ק ק"ב ע"ב) דמבואר שם דבלא דעת מוכר א"א לקנות עבור אחר, וכדאמרו שם דאחיכו עלה במערבא מי הודיעו למוכר שיקנה חטיו לבעל המעות, אלא דאנן קי"ל כר"י ורב שמואל בר ססרטי דס"ל דבכל שליח שקונה במעות של משלח שפיר קנה משלח, וס"ל להרא"ש ורי"ו, דטעמם משום דסתמא דעת מוכר להקנות לבעל המעות, אבל מי שבא לקנות במעות שלו עבור חבירו, דנמצא דליכא דעת מוכר להקנות לחבירו כו"ע מודו דלא קנה חבירו. [ועי' קצוה"ח (שם סק"ד) ונתיב"מ (שם סק"ב) ודברי משפט (שם סק"א) ובמחנ"א (שלוחין

31 ועי' מש"כ בזה בספרי משכן שלום (ח"ג סי' צ"ב אות ד'), ועי' תשו' אגרות משה (חו"מ ח"א סי' מ"ח).
32 ומש"כ שם דהמוכר זוכה לשניהם, צ"ל דאין כוונתו דצריך להודיע להמוכר, אלא אף בסתמא הוא זוכה, דעתו להקנות לבעל המעות, כמו שפירש בספרו נתיב"מ שציין לו בחו"ד שם. [ועי' בדברי החו"ד (סי' קס"ז סק"ג) וגם שם צ"ל דמש"כ שזוכה ע"י המוכר אין הכוונה שצריך דעתו, וכמבואר].

ורק אם בעל החשבון יזכה המעות עבור המפקיד ע"י אחר, ואח"כ יפקידו בבנק יועיל, כיון שהמעות נקנו להמפקיד.

אכן יעו"ר בתשרי הגרע"א (ח"ג סי' פ"א והועתק בחי' רעק"א ב"מ ס"ד ע"ב) שדן בראובן שנתן דמים לשמעון לקנות עבורו סחורה במקום הזול, ונתן לו רשות להוציא המעות בדרך, והוציא המעות ואח"כ קנה במעותיו, ובתחילה דן הגרע"א דלא זכה ראובן במקח, כיון דשמעון קנה במעותיו ולא הודיע למוכר שקונה עבור משלחו, וכמבואר בדברי רי"ו, ותמה לפי"ז בהא דמבואר בגמ' (ב"מ ע"ג ע"א) דהחמרין מעלים במקום היוקר כבמקום הזול, ומבואר שם בתוס' הטעם משום דהתבואה נקנית להמשלח במקום הזול ואין אחריות הדרך על החמרים, ומבואר דהמשלח קונה התבואה אף דהחמרים משתמשים במעות דרך הליכה וקונים במעות שלהם, וע"ש שכתב ליישב בב' דרכים, אי משום דגבי ריבית הקילו דאף במקצת קנין סגי, אי דמ"מ לענין דעת מקנה מקרי זה בעל המעות כיון דמ"מ הגיע לו המעות שנפרע בזה המשלח ומכחו הגיע לו המעות, ע"ש.³³

ולפ"ר דברי הגרע"א מופלאים, דמה נדחק בזה, דהא מפורש בטור דבא"ל זיל זבין שפיר זכה משלח, ומשום דחשיב בעל המעות, וה"ה בצוה לו לקנות בחובו, וכמפורש בנתי"מ, והוא פשוט מסברא, וא"כ שפיר זכו בעלי המעות ע"י שקנו החמרין, [ויעו"ר בחי' רמ"ש בסוגיין שעמד ג"כ בזה איך קנו המשלחים בעלי המעות, וכתב דדוחק לומר דהחמרים אמרו למוכרים שקונים עבור משלחיהם, וכתב באמת ליישב עפ"ד הרמ"ה דבאמר זיל זבין שפיר קנה, וכנ"ל, וזהו כדברי הנתי"מ דגם בצוה לו לקנות בחובו חשיב בעל המעות].

אכן באמת הרי בהא דבחמרין הא ניח"ל טפי לקנות במעות שלהם לעצמם ויהיה

פ"ט) שכבר העיר דזה דלא כחור"ד, ועי' תשורת ש"י (קמא סי' פ"ח) שביאר דאין מועיל מדין שליחות כשאין לו מעות בשעת מינויו, והוא פלאי, אכן עי' אמרי יושר (ח"א סי' ק"ח) שהעלה דלדינא קי"ל כהחור"ד דכל שצוה לו לקנות בחובו שפיר קונה אף בלא דעת מוכר, ויישב בזה מנהגן של ישראל, ע"ש].

ומעתה יש לדון בנדונינו, כשבעל החשבון לווה הכסף לעצמו, ואח"כ הפקיד מעות אחרים בבנק לצורך המפקיד, הרי לכאור' כיון דנעשה על פיו של המפקיד, דמתחילה התנה עמו שיוכל להשתמש בהמעות ולחזור ולהפקיד מעות אחרים בבנק, הרי דומה לדברי הנתי"מ באמר לו לקנות בחובו דחשיב בעל המעות, כיון דנפטר מחובו, דה"נ כיון דבהפקדת המעות בבנק לצורך חבריו ייפטר מחובו לחבירו, חשיב חבריו בעל המעות, וממילא מתחייב הבנק אליו.

כשאפשר להוציא המעות מהבנק

תוך הזמן

מג. אכן לכאור' כל זה נכון כשהכסף מופקד בבנק לזמן מסוים וא"א להוציא הכסף תוך הזמן, דאז חשיב בעל החשבון כמוציא הוצאות על פיו של חבריו, דהרי בהפקדת הכסף בבנק הוא מלווה אותם לבנק לזמן מסוים ולא יוכל להשתמש בהם, ושפיר נפרע בזה חובו, ושוב מתחייב הבנק אליו, אבל אם אפשר להוציא המעות בכל עת שירצה, הרי אין כאן שום הוצאת ממון, [ואף אם עולה לו איזה עמלה, אכתי לא חשיב כהוצאת כל הממון על פיו של חבריו], וממילא לא נפרע בכך חובו, ושוב לא נתחייב לו הבנק, ונשאר החוב של הבנק אל בעל החשבון והוא נשאר בחובו אל המפקיד הראשון.

33 ועי' תשרי הגרע"א (תנינא סי' קכ"ז), ונראה דעיקר תמיהתו שם על סתימת הדברים דמשמע דנעשה מיד עיסקה, אף קודם שקנה סחורה, ועי' חור"ד (סי' קס"ז סק"ג).

ואם יתרצה הלה יטול ממנו המעות ששילם, בזה לא קנה חבירו, ולא חשיב בעל המעות בכך, אף דאם יזכה בהמקח הא יתחייב לו בדמיו מדין נהנה, דמ"מ הא אם לא ירצה לוקח לקנות ולשלם דמיו ודאי א"י לכופו לכך כיון שלא צוהו לקנות, וממילא גם אם בסוף יתרצה באופן שאם יחול הקנין יתחייב לשלם דמיו להקונה, לא חשיב בעל המעות, דהרי בידו שלא לזכות ולא לשלם, ורק השליח חשיב בעל המעות כיון דהוא חייב באחריות דמי המקח בכל גווני, ע"ש.

ולמדנו מדברי הקצוה"ח דאילו היה יכול לכופו לקנות ולהתחייב בדמיו מדין נהנה שפיר הוי חשיב בעל המעות, ואף דכל מה שמתחייב בדמים הוא רק משום דנקנה לו המקח, והרי כדי שיקנה לו המקח צריך שיתחייב בדמיו, לא אכפ"ל, ומשום דכל שאם יחול המקח בשבילו יתחייב בדמיו שפיר חשיב בעל המעות.

ומעתה א"ש סוגיית הגמ' דחמרין, דאף דלא חשיב מוציא מעות על פיו וכמבואר, מ"מ שפיר חשיבי המשלחים בעלי המעות, אף דמצד עצם הוצאת המעות אין זה מחייב, מ"מ הא אם יחול הקנין ודאי יתחייבו, ואף אינם יכולים לסרב לקבל המקח, דהא צוו להם לקנות עבורם, שפיר חשיבי בעל המעות, דדוקא בקונה עבור חבירו בסתם ולא צוהו לקנות, הרי כיון דיכול לסרב לזכות בהמקח שוב לא חשיב בעה"מ, אבל הכא שצוה לו לקנות הא א"א לו לסרב לקבלו, ונמצא דאם באמת יזכו המשלחים בהמקח הרי ודאי יתחייבו בפרעון התמורה ויפרע חובם של החמרים, וכל כה"ג שפיר חשיבי בעל המעות.

ומעתה הרי גם בנד"ד, כיון דאם יחול החוב של הבנק כלפי המפקיד הראשון הרי ודאי ייפטר בעל החשבון מחובו אל המפקיד, דהא המפקיד רוצה וצוהו בכך שיפקיד פרעון החוב בבנק, ממילא שוב חשיב בעל המעות, ואף דאם לא יחול החוב של הבנק אליו לא ייפרע בכך חובו, וכדי

שלהם עד מקום היוקר וימכרוהו ביוקר, [וכן בעובדא דהגרע"א נראה מתו"ד דהשליח קנה אח"כ הסחורה לעצמו, כנראה כדי להוליכו למקום יוקר יותר], ורק משום שחייבו עצמם לקנות עבור בעלי המעות עומדים הם בחיובם וקונים עבורם, אך עכ"פ אם לא יחול הקנין עבור המשלחים ויישאר שלהם לא ייחשב עבורם נזק אלא רווח, וממילא לא חשיבי מוציאים הוצאות על פיהם של משלחים, דכלפי אותם חמרין אין בכך הוצאת ממון במה שקונים תבואה שדעתם להוליכם למקום היוקר ולהרויח בה, ולכן שפיר תמה הגרע"א דלא חשיבי בעלי המעות, ואיך זכו שלא מדעת מוכרים, והיא קושיא אלימתא.

ומש"כ הגרע"א ליישב דמקולי ריבית שנו כאן, [דלפי"ז י"ל דזהו דוקא בהא דחמרין שאינו ריבית דאו' כיון דהוא דרך מו"מ הקילו, משא"כ בנד"ד דלכאו' הוי ר"ק, (עי' שע"ד סי' קס"ח סק"ז הובא לעיל אות ל"ד בהערה)], הוא מחודש מאוד, כיון דלא מצאנו לאחד הקדמונים שיעמוד בזה ויפרש כן, וסתמת הענין משמע דמעיקר הדין הוא.

אכן גם מש"כ הגרע"א בדרך הב' דכיון דנפטר בנתינת מעות אלו מחובו אפשר דחשיב בעל המעות, ומבואר מדברי הגרע"א דאף אם לא זכו בהחטים מ"מ נפטרו החמרין מחובם כיון שנתנו המעות להמוכרים על פיהם, לענ"ד הוא תמוה מאוד, דהא ודאי לא צוו שיתנו המעות באופן זה שלא יזכו בהחטיים, [ובפרט כשהיו יכולים לגלות דעת בפני המוכר שקונים עבור משלחיהם, דאז ודאי זכו].

חידושו של הקצוה"ח

מד. אכן יעוי' בדברי הקצוה"ח (סי' קפ"ב סק"ד) שכתב בביאור דברי הרמ"ה, והעלה שם דדוקא באמר לו חבירו זיל זבין קנה חבירו אף בקנה במעות שלו, כיון דנתחייב לשלם לו מה שהוציא חשיב בעל המעות, אבל אם לא צוה לו לקנות עבורו אלא שבא מצד דין זכיה, שרצה לזכות עבור חבירו,

רק בנתינה לבעל החשבון, והמשלח בעל המעות והחוב לא יוכל לתבעו לפרעו לידו [אף באופן שלא יפסיד הבנק, וכגון שיסכים בעל החשבון ובעל המעות על כך], אינה אלא קנין דברים, ולא חיילי, דעיקר חלות חיוב ממון הוא בכך שזוכה זכות ממון בשל חברו, ומכח זה יכול לגבות ממנו ומנכסיו ממון זה שנתחייב בו, ותנאי כזה שלא יוכל הזוכה לגבות הממון רק בצורה מסוימת [שאין בה שום תועלת ממונית להמתחייב], ובהעדר צורה זו לא תעמוד לזוכה זכות לגבות מהמתחייב, סותרת גדרי חוב וגדרי זכות ממון בשל חברו, כיון דמצד זכות ממון אצל מתחייב אין שום טעם שלא יתחייב לפרוע לידו מה שיש לו בידו, וכשיש שם תנאי המגביל ועוקר זכות זו לקבל חוב שלו, הרי על כרחך אין לו זכות ממון אצל חברו, וכל התחייבותו לתת באופן המסוים אינה אלא קנין דברים.

ואף דמלוה ולוה יכולים להתנות ביניהם שיוכל הלוה לפרוע ע"י נתינה לפלוני, ויכולים גם להתנות שלא יוכל המלוה לחזור בו מתנאי זה, [וכמו שביאר בחזו"א (חו"מ סי' א' סק"ג)], וכמו"כ יכולים להתנות ביניהם כי הלוה יהיה חייב לפרוע בנתינה ליד פלוני ואם יתן ליד הלוה בעצמו לא ייפטר, [וכדמצאנו שאפשר להתנות שלא יפרענו אלא בפני פלוני ופלוני, והרי הוא כאילו התחייב שאם יפרע באופן אחר יצטרך לחזור ולפרוע], מ"מ אם יבוא המלוה ויתבע ממנו שיפרע לידו, באופן שיפטר מחובו ולא יצטרך לחזור ולפרוע, [דאילו אם לא ייפטר בכך ודאי א"צ לשלם, עי' תשו' הגרע"א (החדשות סי' כ"א ונדפס גם בשו"ת חמדת שלמה חו"מ סי' ב') ובחי' הרי"ם (חו"מ סי' א' סקט"ז)], אין שום מקום לפטרו אף אחר כל התנאים האלו, דמהיכי תיתי לא יפרע חוב שחב לפלוני אם בכך ייפרע החוב, ואם מתנים בהדיא דגם אם באופן זה לא יצטרך לפרוע, הרי זה סתירה למהותה של חוב, וחזר להיות קנין דברים.

שיחול החוב אליו בעינן שייפרע החוב בזה, מ"מ חשיב בכך בעל המעות, כיון דאם יחול אליו החוב ייפרע בכך חובו, וכמבואר.

כשזכות ההפקדה מיוחדת למפקיד

מה. אמנם כל זה באופן הרגיל כשאין שום ענין לבנק למי שייך הכסף שהופקד בחשבון, ואם יתברר שהכסף שייך להמשלח הוא יקבלנו מהבנק, אך יש לפעמים שהזכות להפקיד בחשבון זה מוגבלת, ואם יתברר לבנק כי הכסף שייך לאותו משלח לא היה זכאי לתנאי הריבית הנהוגים בחשבון זה, כך שברור שעכ"פ בדיניהם אין הבנק מתחייב בריבית זו למשלח, רק לשליח.

אלא דלפי"מ שנתבאר מדברי הרמב"ן, הרי גם בכה"ג שע"פ דיניהם אין הנכרי חייב להמשלח, מ"מ כל שלא קיבל עליו השליח אחריות, אלא שיתן לו מה שיטול מהבנק, ליכא איסורא.

הגדרת חוב הבנק

מו. אך לענ"ד יש לדון בזה טובא, דהרי הא ברירא דא"א לחייב אדם בעל כרחו, וכיון דהבנק אינו מוכן להתחייב למשלח, איך יחול החוב עליהם שלא מדעתם, וכיון דהמשלח הסכים להפקיד הכסף בחשבון הבנק של חברו, ויודע דאין בדעת הבנק להתחייב רק לבעל החשבון, הרי ע"כ הסכים לכך שלא יתחייבו לו, וממילא גם בדינינו לא נתחייבו לו רק לשליח, והדר הדין דחשיב השליח כלוה מהמשלח ומלוה לבנק.

והיה מקום להתעקש ולומר דכיון דעכ"פ יש להמשלח דרך לקבל הכסף המופקד ע"י שיגבנו בעל החשבון בשליחותו, ואפשר דבאופן זה שהבנק לא יתחייב להחזיר הכסף רק למפקיד זה, לא אכפת להבנק שהחוב מתייחס להמשלח, א"כ נימא דבאמת לא ויתר המשלח על דינו, והבנק מתחייב אליו, אלא דהסכים שהחוב ייפרע רק דרך נתינתו לשליח.

אך זה אינו, ומשום דהתחייבות כזו שהבנק מתחייב למשלח ומתנה שלא יפרענו

הנוטל מן הגוי כיד שולחו שהוא ישראל שני, וכאלו הוא עצמו לזה מן הגוי, והיינו, דאם אמנם השליח הוא זה שחייב כלפי הנכרי המלוה, ואין להמלוה שום שעבוד על המשלח, מ"מ כל חיובו של השליח הוא מצד שליחותו, שהוא עומד במקום המשלח להיות חייב להנכרי בשליחות המשלח ולפרוע החוב בשליחותו, ולכן מוטל על המשלח להמציא דמי הפרעון לידי השליח שיפרע בהם חוב זה שמוטל על השליח שעומד במקומו בחיובו, [ואם לא המציא לו וגבה ממנו המלוה הרי כיון דשילם חוב המשלח חוזר וגובה ממנו], וממילא אין בזה איסור ריבית, דאין כאן הלואה כלל בין השליח למשלח, וחלות החוב על המשלח הוא באופן זה שנתחייב השליח כלפי המלוה במקום המשלח ובשליחותו, וזה מחייבו לפרוע החוב להמלוה ע"י שיתן דמי החוב להשליח שיפרענו בשליחותו, ונמצא דשליח פורע חובו של משלח, ואין כאן ריבית מישראל לישראל.

דעת הר"מ מנרבונא בשליח לחלוות

מט. ויעזי' בבעה"ת (שער מ"ו ח"ד אות י') שהביא ג"כ דברי הר"מ, ומפורש שם בדבריו דה"ה בנכרי ששולח שליח ישראל להלוות לישראל חבירו בריבית, הרי אילו היה דין שליחות לנכרי היה מותר גם אם אחריות המשלח רק על השליח, ורק השליח יכול לתבוע את הלואה, ששולחו של אדם כמותו ויד ישראל השליח שמלוה לישראל בתרא הרי הוא כיד הגוי, והרי הוא כאלו נשא ונתן הגוי בידו ומותר, והיינו דהך זכות ממון שיש להשליח אצל הלואה הוא באמת זכותו של המשלח, אלא שהשליח עומד במקומו, וכל מה שזוכה מכח זה שייך להמשלח, וכשגובה החוב מהלואה הרי זה ממון המשלח.

ולפי"ז ישראל ששולח שליח ישראל להלוות לנכרי בריבית, הרי כיון דיש שליחות לישראל נמצא דגם אם החוב יחול כלפי השליח לא אכפת לן, ומשום

התחייבות בין בעל החשבון להמפקיד

מז. וכיון שנתברר דבאופן זה א"א לייחס חובו של הבנק רק אל בעל החשבון, הרי ע"כ נתחייב בעל החשבון לבעל הממון, דאל"כ יפסיד ממנו, שהרי הבנק אינו חייב רק לבעל החשבון, ואם לא יתחייב לו בעל החשבון יישאר הממון של בעל החשבון, וסתמא דעתם שבעל החשבון יתחייב לשלם לו מה שיקבל מהבנק, וכדעולה להדיא מדברי הראשונים שלא התירו בשליח להלוות לנכרי רק משום דיש שליחות לישראל ונתחייב הנכרי למלוה, הא אילו באופן שלא נתחייב הנכרי להמלוה ודאי דעתם שיתחייב השליח למשלח, ויש כאן ב' הלואות, דבעל החשבון לזה הכסף מבעל המעות ומלווהו לבנק, ואסור לבעל החשבון לקצוץ ולפרוע הריבית שמקבל מהבנק, כמפורש בדברי הראשונים.

ואף אם יתנו ביניהם שלא יחול ביניהם חוב, אלא שהשליח יתן למשלח את הקרן והריבית בתורת מתנה, הרי בלבו ובלב כל אדם שיש כאן התחייבות, דלא יעלה על הדעת שיתכוין לתת הכסף במתנה לשליח ולסמוך על כך שהלה ירצה לחזור וליתן לו בתורת מתנה, ואם ביום מן הימים לא יתרצה להחזיר המעות לא יהיה עליו שום תביעה.

חידושו של הר"מ מנרבונא

בגדרי שליחות בהלואה

מח. ומה שיש מקום לדון להיתר הוא ע"פ שיטת הר"מ מנרבונא המובא בחי' הרמב"ן (ב"מ ע"א ע"ב) ועוד ראשונים, בדין ישראל ששולח חבירו ללוות עבורו מנכרי בריבית, דדעת כל הראשונים דאם הנכרי סומך רק על השליח, והוא זה שנתחייב להנכרי, הרי ע"כ המשלח נתחייב לשליח, ונמצא דהשליח לזה בריבית מהנכרי וחוזר ומלוה למשלח בריבית, ויש כאן ריבית מישראל לישראל ואסור, אך דעת הר"מ מנרבונא להתיר, וביאר טעמו: 'דכיון דישראל עושה שליח ידו של ראשון זה

נכסיו משועבדים לגוי מעכשו, ונמצא שהוא לוח הימנו, וישראל חבירו משתעבד לו בין מתורת שליח בין מדין לוח ממנו, הילכך מכל מקום נאסר רבית זו'. [והו"ד בחי' הר"ן (שם) ובנמוק"י (דף מ"ב ע"א מדפי הר"ן)]. והיינו דאף אם נסכים לסברת הר"מ דשייך לומר דחל על השליח חוב לפרוע בתורת שליחות כעומד במקום המשלח, מ"מ כיון דודאי הנכרי יכול לכוף השליח לפרוע החוב מנכסיו, על כרחך חוב עצמי נמי חייל על השליח, דמצד שליחות לא שייך שיתחייב לפרוע מנכסי עצמו, וכיון שכן פשיטא דגם חבירו המשלח נתחייב לו כנגדו בתורת לוח ממנו מלבד מה שחייב בחוב זה מצד דין שליחות, וא"כ שוב יש כאן איסור ריבית אחר שחל חוב בין השליח למשלח.

והיה אפ"ל לפי"ז דביסוד הדברים מודה הרמב"ן להבנת הר"מ מנרבונו דשייך דין שליחות באופן זה שהחוב על השליח כעומד במקום המשלח, ולא נחלק עליו רק בדין שליח ללוות ומטעם הנ"ל דחייל שעבוד על נכסי השליח, אבל בשליח להלוות לנכרי דלא שייך טעם זה, שפיר י"ל דמה שהנכרי מתחייב להשליח הוא בדין שליחות מכח שעומד במקום המשלח, וכל מה שייגבה מהחוב שייך להמשלח, אף אם הנכרי בעצמו לא נתחייב כלל למשלח בעצמו.

אך ריהטת לשון הרמב"ן משמע דלא הסכים עם סברת הר"מ, אלא שהוסיף דברים לסתור דינו של הר"מ אף אחר צלילתו במים אדירים לחדש דין שליחות מחודש.

וכן בהך דינא של שליח להלוות לנכרי עולה להדיא מדברי הרמב"ן שהבאנו בתחילת דברינו, דיסוד ההיתר הוא משום דהנכרי מתחייב להמשלח עכ"פ בדינינו, ולא דן רק אם נתחייב בדיניהם, [ונ"מ לענין קבלת אחריות השליח כערב].

העולה מהמבואר

נב. העולה ממה שנתבאר, דלפי שי' הר"מ מנרבונו ודעימיה, יש מקום להתיר

ידיו של שליח כיד משלחו, ומה שזוכה בהחוב על הלוח הוא בכח שליחותו וכידא אריכתא של המשלח, ונחשב חובו של המשלח, וגביית החוב מהלוח גם היא נעשית בשליחות המשלח, ומה שנגבה שייך למשלח, וא"צ כלל שיחול חוב בין השליח למשלח.

גדרי הדברים וחידושים

ג. והדברים מחודשים מאוד, דבעלמא לא מצאנו דין שליחות אלא לייחס מעשה שליח למשלחו ולחייבו או לזכותו במה שנעשה ע"י השליח, ושייך שיחול חוב על המשלח ע"י הלואה שלוחה השליח עבורו, או שיזכה המשלח בחוב על לוח שהלווה לו המשלח ע"י שלוחו, ובדברי הר"ם נתחדש דאף באופן שא"א לייחס החוב או הזכות למשלח בעצמו, והמלווה או הלוח אין לו דו"ד רק עם השליח וממנו ואליו ייפרע החוב, שייך לייחס חובו וזכותו של השליח כחובו וזכותו של המשלח, והחוב נגבה מהשליח או ע"י השליח בתורת כך שעומד במקום משלח בחוב זה בפרעונו או גבייתו.

דעת הראשונים בזה

נא. אכן אם כי מצאנו עוד ראשונים דאזלי בדרכו של הר"מ מנרבונו, [עי' תשו' מהר"ם (ד"פ סי' שצ"א), ובמחנ"א (שלוחין סי"ב) בביאור שיטתו, וע"ע בתשו' הרא"ש (כלל ק"ח סי' ה') בשם הראב"ן ואבי העזרי ובהג"א (פ' א"נ סי' נ"ד) ומרדכי (שם סי' של"ז), אכן עי' ב"י (סי' קס"ח סי"ז), ונתבאר בע"ה בארוכה במקו"א], הא להלכה לא קי"ל כשיטה זו, אלא כדעת הרמב"ן ועוד הרבה ראשונים שכתבו לאסור בשולח שליח ללוות מנכרי היכי דאחריות הנכרי על השליח, וכמו שנפסק בשו"ע (שם).

אמנם יעוי' בחי' הרמב"ן מבואר טעם שנחלק 'אלו דברי הנשיא הגדול ז"ל, וצלל במים אדירים אבל לא העלה בידו דברים ברורים, שאפי' תעשה ישראל זה הלוח מן הגוי שליח של ישראל אי אפשר שלא יהיו

דהמעות שייכים לו. [אם כי לא ברירא, דאפשר דגם בזה הבנק מקפיד, ואינו מסכים להתחייב רק אל בעל החשבון כבעל ממון זה, ולא כשליח ונאמן של צד אחר].

אך אם לא ננקוט כסברת הר"ם המיוחדת מאוד, אשר לפי"ז לא שייך לייחס חובם של הבנק לבעל המעות בשום אופן שהוא, הרי נמצא דמה שבעל החשבון מתחייב למשלח לתת לו מה שיקבל מהבנק הרי היא התחייבות עצמית כלוה, ויש כאן הלואה בריבית.

ועלה בידינו בנדון הפקדה בחשבון בנק של נכרי הרשום על שם חבירו, דאם הוא באופן שאין קפידא מצד הבנק למי שייך הכסף, הרי באופן זה החוב של הבנק חל כלפי בעל המעות, ואין כאן איסור ריבית, אך על הצדדים לסכם ביניהם כי בעל החשבון אינו נוטל שום אחריות על המעות, ואינו מקבל עליו אלא להעביר לידי בעל המעות מה שיקבל מהבנק, [ולדעת הרמב"ן אף בסתמא הוא כאילו פירשו כן].

ואף באופן שיש לבעל החשבון רשות להוציא הכסף לתקופת זמן ואחרי זה להחזיר מעות אחרות, אין בזה שום חשש ופקפוק.

אכן אם יש לבעל החשבון זכויות מיוחדות שניתנות רק לו, כך שהבנק אינו מסכים להתחייב על זכויות אלו לאנשים אחרים, בזה החוב של הבנק חל כלפי בעל החשבון, וממילא בעל החשבון נחשב כלוה מבעל המעות ומלוה כלפי הבנק, ואסור לו ליתן הריבית לבעל המעות.

וראיתי מובא בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל שהורה להיתר בהפקדה בבנק ע"ש אחרים, ומשום דכלפי שמיא הבנק באמת חייב לבעל המעות, ולהמבואר י"ל דזהו דוקא באופן שאין הבנק מקפיד מי הוא בעל המעות, אבל באופן שאין זכות הפקדה זו רק למעותיו של המפקיד, לא מסתברא שיתחייב הבנק לבעל המעות, וכמבואר.

אמנם בספר חוט השני (ריבית פ"ה סעי' א') הביא בשם הגאון ר' יהודה אריה דינר ששמע מהגר"נ קרליץ שליט"א שהורה להיתר מטעם אחר, והוא דאף שהבנק חייב רק לבעל החשבון, מ"מ כיון דבעל החשבון אינו לוקח ע"ע אחריות רק לתת מה שיתקבל מהבנק, לא חשיב כלוה.

והדברים מחודשים מאוד, דהא נתבאר דמדברי הראשונים עולה דלא מצאו מקום להתיר בשליח של נכרי רק אם יחשב שלוחו של המלוה הישראלי ויתחייב הנכרי להמלוה [עכ"פ בדינינו]. ואז התירו היכי דאין השליח מקבל אחריות רק ליתן מה שיקבל מהנכרי, אבל כל שלא יתחייב הנכרי אין מקום להתיר אף אם השליח אינו מקבל ע"ע רק לתת מה שיקבל מהנכרי, ומשום דכיון דהנכרי לא התחייב להמלוה הרי ע"כ התחייב להשליח, וממילא ע"כ נתחייב השליח להמלוה, דאל"כ אין לו כלל סיבה לתת להמשלח משלו, והרי זו התחייבות כלוה, [ולא מצאנו רק שדן השערי דעה אם בכה"ג חשיב ריבית קצוצה או רק אבק ריבית, כיון דלא נתחייב ליתן רק מה שיקבל מהנכרי, וכמובא לעיל (אות ל"ד בהערה), אך הא ברירא דיש כאן איסור ריבית].

ובספר ברית יהודה (פ"ב סוף הערה מ"ח) כתב להתיר להפקיד בחשבון בנק של נכרים על שם אחר, וזאת עפ"ד הבית דוד שהתיר להלוות בריבית כשאין שום הנאה להלוה והכל נעשה לטובת המלוה, וכבר הערנו לעיל (אות ל"ב בהערה) דהדברים תמוהים איך סמך על הבי"ד נגד דעת גדולי הפוסקים שכתבו דלא כהבי"ד, ואף הבי"ד בעצמו לא החליט כן לדינא וביטל דעתו נגד האוסרים.

ולחמבואר לעיל לפי הסכמת הפוסקים, הרי כל שהבנק מתחייב לבעל החשבון, דלפי"ז נמצא דבעל החשבון ע"כ מתחייב לבעל המעות ליתן לו הקרן והריבית שיקבל מהבנק, אף שאין לבעל החשבון שום הנאה ותועלת מכך, אין מקום להתיר מצד סברא זו.

ולחאמור, הרי באופן שיש בזה איסור ריבית מצד דהבנק מתחייב לבעל החשבון, לא יועיל אף היתר עיסקא בין בעל המעות לבעל החשבון, דהרי עיקר יסוד היתר עיסקא הוא שמקבל המעות בתורת [מחצה] פקדון, ועוסק בשליחות בעל המעות, והרווחים של בעל המעות, [וקבלת האחריות נעשית באופן שאינו מקבל עליו אחריות רק כשומר חנם או שכר, אלא דאינו נאמן על הפסד רק בעדים וכו'], ובנדונינו הרי באמת כוונת בעל המעות למסור לו בתורת פקדון [ובלא אחריות כלל], אלא דכיון דמצד הבנק אין התחייבותם אלא לבעל החשבון, הרי ממילא נעשה הלואה בידי בעל החשבון, ומה יועיל שיעשו היתר עיסקא כיון דאינו יכול לעסוק בממון זה בתורת פקדון ע"י הפקדה בבנק.

ואין עצה רק אם יש לבעל החשבון עסקים אחרים שמועיל בהם קנין, ויקנה בעל החשבון לבעל המעות בעסקיו כנגד מחצית המעות בתורת היתר עיסקא, כאשר סכום ההתפשרות הוא שיפרע לידו כל מה שיקבל מחשבון הבנק על כלל המעות שהפקיד שם.



הרב דוד בריזל

חיובי תשלומים בישראל שחבל בעכו"ם

מעשה ביהודי שנסע ברכבו ופגע ברכב של נכרי, והנהג הנכרי נחבל והיו לו היזקות רבים הן בגופו והן בממונו, ושואל היהודי אם יש לו חיוב מן הדין לשלם מה שהזיק את רכבו של הנכרי, וכן אם חייב לשלם על נזקי גוף הנכרי כדין החובל בחבירו שחייב בד' דברים, או שפטור לשלם לו.

והנה לגבי אדם שהזיק במעשיו את 'ממון הנכרי' מצינו בזה מחלוקת הפוסקים, ויתבאר להלן, ועיקר השאלה שהתעוררה הוא מה הדין ב'חובל בגוף הנכרי' אם חייב לשלם מצד דיני התורה או לא. וחיפשתי רבות בדברי הפוסקים והאחרונים, ולא מצאתי מפורש באחד מהראשונים והפוסקים שדנו בשאלה זו, והנני להעלות מה שיש לדון בזה לפוטרו מלשלם על נזקי גוף הנכרי, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

להשיב אבידתו ויש חיוב ואהבת לרעך כמוך אסור להזיקו, אבל לעכו"ם מותר להזיק. וכן כתבו לצדד בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סי' ל') ובקובץ שיעורים (ב"ב אות נ"ה) ע"ש. אולם בחזו"א (או"ח סי' קי"ח סק"ה) מבואר שיש איסור להזיק את הנכרי ע"ש, וראה בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' נ"ג) שגם להמנ"ח היינו דוקא במזיק ע"מ לשלם, אבל המזיק שלא ע"מ לשלם אסור ע"ש, [וראה עוד במשפט המזיק ח"א פ"א סעיף א'].

מקור בדברי המכילתא לפטור מריפוי ושבת

ב. ועתה יש לברר בחובל בגוף הנכרי, אם דין החובל תלוי במחלוקת הפוסקים הנ"ל לגבי מזיק ממון הנכרי, או שבחובל בגוף הנכרי לכל השיטות פטור לשלם. והנה לגבי חיוב ריפוי ושבת מצאתי במכילתא (שמות כ"א י"ח) על הפסוק 'וכי יריבן אנשים והכה איש את רעהו באבן או באגרף ולא ימות ונפל למשכב וכו' רק שבתו יתן ורפא ירפא'. ובמכילתא שם וז"ל: והכה איש, פרט לקטן, רעהו, פרט לאחרים [הכוונה לנכרים, כמבואר בב"מ דף קי"א: וברש"י שם], את רעהו, פרט לגר תושב, מוציא אני אחרים שאין להן מצות כישראל ועדיין לא יצא גר תושב שיש לו מצות כישראל, ת"ל רעהו

מחלוקת הפוסקים במזיק ממון הנכרי אם חייב לשלם

א. הנה לגבי מזיק ממון הנכרי מצינו מחלוקת בפוסקים, ונצטט מה שנתבאר בספרינו משפט המזיק (ח"א פ"ב סעיף ד'), שמצינו לרבים מהאחרונים שכתבו שאף שאם ממונו של ישראל הזיק את ממון הנכרי פטור לשלם, וכמבואר בגמ' ב"ק (דף ל"ט) ששור של ישראל שנגח שור של עכו"ם פטור לשלם, היינו דוקא כאשר ממון הישראל הזיק את ממון הנכרי, אבל אדם שהזיק בידים את ממונו של הנכרי חייב לשלם, כן כתבו בחוות דעת (סי' קס"ט סקי"ד) ובשו"ת יהודה יעלה (ח"א יו"ד סי' כ"א) ובמשך חכמה (ויקרא פכ"ד פ"ח) ובחלקת יואב (תנינא סי' י"ד) ובחזון איש (ב"ק סי' י' סקי"ד) ובשו"ת מגן שאול (סי' ע"ח) ובחי' ר"ש שקאפ (ב"ק סי' כ"ה אות ה', וסי' נ"א וסי' ט') ובזכרון שמואל (סי' נ"ז).

אמנם בחתם סופר (פסחים דף ה':) ובמנחת חינוך (מצוה נ"ז) ובשו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סי' ל') כתבו שהמזיק במעשיו את הנכרי, פטור מלשלם.

ולענין אם מותר להזיק את ממון הנכרי, יעוי' במנחת חינוך (מצוה י"א, קומץ המנחה) שכתב שדוקא לישראל שצריך

בגמ' ב"מ (דף נ"ט) אמר רב חננא בריה דרב אידי מאי דכתיב ולא תונו איש את עמיתו, עם שאתך בתורה ובמצוות אל תוניהו עי"ש. [וע"ע שבועות דף ל' בצדק תשפוט עמיתך, עם שאתך בתורה ומצוות השתדל לדונו יפה עי"ש].

וכן מצינו ברמב"ם (גזילה פ"ז ה"ז) וז"ל: הנשבע לנכרי משלם את הקרן ואינו חייב בחומש, שנאמר וכחש בעמיתו עי"ש, וכתבו הנו"כ שם שמקור דבריו בתורת כהנים (ויקרא פרשה י"ב פרק כ"ב א') וז"ל: מה ת"ל עמיתו עמיתו ב' פעמים, עמיתו פרט לגבוה, עמיתו פרט לאחרים עי"ש.

ולכאור' לפי הנ"ל גם החובל בנכרי פטור לשלם נזק וד' דברים, וכן מצאתי בספר גידולי שמואל (ב"ק דף י"ג) שכתב לדייק כן מלשון הפסוק הנ"ל שעמיתו ממעט את הנכרי שאם חבל בו פטור לשלם.

ויש לדון שאולי רק במקום שחז"ל מיעטו במפורש עמיתו אזי נתמעט הנכרי, אבל במקום שלא מצינו בחז"ל מיעוט זה, אין לנו לדרוש כן מעצמנו, אכן יש להוכיח מדברי הראשונים שסברו שבכל מקום שכתוב בתורה עמיתו הרי זה ממעט את הנכרי, דיעו' ביראים (סי' קכ"ד) ובסמ"ג (לאוין סי' קנ"ה) ובריטב"א בחולין (דף צ"ד) שכתבו שלכאור' יש להתיר גניבת הנכרי שהרי כתוב בתורה לא תגנובו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו, וכתבו ליישב ש'עמיתו' הכוונה רק על לא תכחשו ולא תשקרו, אבל אין הכוונה על לא תגנובו מפני שפיסוק טעמים מפסיקו עי"ש, ומבואר בקושייתם שגם בלא מקור מפורש בחז"ל יש לנו לדרוש בעצמנו שלשון עמיתו ממעט את הנכרי.

[וע"ע בתוס' במנחות דף ס"ז ד"ה חד), שכתבו שבכל מקום שנאמר רעהו ממעטים הנכרי, שנכרי אינו בכלל רעהו עי"ש, ועי' בפ' הר"ש משאנץ לתורת כהנים (ויקרא שם) שם, ואף לפי מה שכתב בתוס' רבינו פרץ (ב"ק דף ל"ח) שנכרי שייך בכלל רעהו,

פרט לאחרים, את רעהו פרט לגר תושב עכ"ל.

והנה מדברי המכילתא נלמד לגבי חיובי שבת וריפוי שהתורה מיעטתו שפטור לשלם לו. וכן מפורש בגמ' לגבי בושת שפטור לשלם לו, דמבואר בגמ' (ב"ק דף פ"ז) מחלוקת חכמים ור"י בחובל בעבד כנעני אם חייב בבושת, ובגמ' שם (דף פ"ח) אמרינן: מאי טעמא דר"י, אמר קרא כי ינצו אנשים יחדיו איש ואחיו, במי שיש לו אחוה, יצא עבד שאין לו אחוה, ורבנן, אחיו הוא במצות עי"ש, ונמצא דנכרי שאינו אחיו במצוות ודאי פטור מבושת.

[ויעו' במנ"ח (מצוה תל"א) דעבד נקרא רעהו כמבואר בב"ק עי"ש, וכנראה כוונתו מהא דהחובל בעבד חייב בד' דברים, ועי' בפמ"ג (פתיחה כוללת ח"ב אות י"ח) שהביא שכ"כ הרא"מ בפרשת משפטים (שמות כ"א כ'), אולם בפמ"ג (סי' תרצ"ה סק"א) נסתפק לגבי משלוח מנות אם עבד נחשב רעהו וצ"ע].

מקור בתורה למעט חיובי נזק בשחבל בנכרי

ג. ועדיין יש לברר לגבי חיובי נזק, האם גם בזה פטור לשלם, שהרי ישנם אופנים שחייב בנזק ואינו חייב בד' דברים, ואין ללמוד מכך שפטור לשלם על ד' דברים שגם פטור מתשלומי נזק.

ונראה שיש ללמוד שאלה זו מלשון הפסוק (ויקרא כ"ד י"ט) 'ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו, שבר תחת שבר עין תחת עין שן תחת שן כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו'.

ומצינו בכמה מקומות בחז"ל שכל מקום שנאמר 'עמיתו' הרי זה ממעט את הנכרים כדלהלן, בגמ' בכורות (דף י"ג) איתא: וכי תמכרו ממכר לעמיתך, לעמיתך במשיכה הא לעובד כוכבים בכסף וכו', לעמיתך למה לי, אמרי לעמיתך אתה מחזיר אונאה, ואי אתה מחזיר אונאה לכנעני וכו' עי"ש. וכן מבואר

שהחובל בנכרי פטור מד' דברים, אבל אין ראי' מכאן לפטרו מנזק.

דברי היראים שבאופן שמותר לחבול פטור לשלם ואם מותר לחבול בנכרי

ה. והנה היראים (מצוה רי"ז, דפו"י רמ"ז) באיסור להכות את ישראל, כתב לחדש שמותר להכות את הרשע משום דמקשינן הכאה לקללה כמבואר בגמ' בסנהדרין דף פ"ה, וכתב שם שכיון שאין איסור להכות את הרשע לפיכך אם חבל בו הרי זה פטור לשלם, והוקשה לו מהגמ' בב"ק (דף ל"ג) שאדם שחבל באדם משלמים במותר נזק שלם, והקשה שהראשון שהתחיל להכות את חברו נעשה רשע וכאשר השני החזיר לו יש לפטרו שהרי הכה את הרשע, ותי' היראים דאיירי שהראשון חבל בו בשוגג ולא נעשה רשע עי"ש.

ויעו' בקובץ שיעורים (ב"ק אות ק"ו) שכתב על דברי היראים וז"ל: מה שכתב ביראים דבאינו עושה מעשה עמך, כיון דמותר לחבול בו ליכא גם חיוב תשלומין, ומבואר דס"ל דחיוב תשלומין תלוי באיסור החבלה, ולפי"ז נראה דה"ה בנזקי ממון, אם מותר להזיק ליכא חיוב תשלומין, דמה לי חבל בגופו מה לי חבל בממונו, ואין להקשות דא"כ נרדף ששיבר את הכלים אמאי חייב, הא מותר לו לשבור משום פיקו"נ, זו אינה קושיא, דדוקא היכא דהיתר הוא מצד הנחבל והניזק דאם גופו מותר ממנו לא כ"ש, אבל בנרדף דהיתר הוא בשביל פיקו"נ ולענין חיוב תשלומין הא ליכא פיקו"נ לפוטרו עכ"ד. [ובקוב"ש שם כתב שבעיקר חידוש היראים שמותר להכות הרשע משום שמקשים הכאה לקללה, חולק עליו הר"ן בסנהדרין דף פ"ה שכתב שאין היתר להכות הרשע עי"ש, אמנם בעיקר דבריו שאם יש היתר להכותו אין חיוב תשלומין ע"ז לא מצינו חולקים בשאר הראשונים].

היינו דוקא באופן שרעהו ממעט הקדש שאין לומדים שני מיעוטים מרעהו, כמבואר בדבריו שם, ונחלק על התוס' במנחות שם, (ועי' באחיעזר ח"ג סי' ל"ז ה'), אבל באופן שלא שייך למעט הקדש, כמו בנד"ד, שפיר יש ללמוד למעט הנכרי].

דיוק לשון המשנה החובל בחבירו - אם ממעט הנכרי

ד. והעירוני מלשון המשנה (ב"ק פ"ח משנה א', וב"ק דף פ"ג:) החובל בחבירו חייב עליו משום חמשה דברים, ומבואר בלשון המשנה דנקטו 'חבירו', [וכן הוא לשון הרמב"ם חובל ומזיק (פ"א ה"א) 'החובל בחבירו'].

והנה נחלקו הראשונים אם במקום שאמרו במשנה 'חבירו' הרי זה ממעט את הנכרי, דיעו' בתוס' בסוכה (דף ל"ט ד"ה הלוקח) ובעירובין (דף ל"ב ד"ה האומר) שהוכיחו מהגמ' בשבת (דף קנ"א) דחבירו הכוונה גם לנכרי עי"ש, אמנם מדברי רש"י בסוכה שם מוכח דלא כהתוס', ויעו' שם בכפו"ת ובחת"ס ובערו"ל"נ ובמרומי שדה מה שכתבו ליישב קושיות התוס', וכן דעת ההגהות אשר"י הובא בשו"ע או"ח סי' ת"ק (סעיף א') ובמג"א (שם סק"א) שסובר שחבירו ממעט הנכרי, ויעו' בנוב"י (אהע"ז מהדו"ת סי' ל"ח) שגם כתב דחבירו ממעט הנכרי, וחידש שמינקת נכרי מותר, שבדוקא אסרו מינקת חבירו עי"ש, והרע"א (שו"ת סי' צ"ה) השיג עליו מדברי התוס' הנ"ל, ועי' בשו"ת עין יצחק (ח"א סי' ט"ו) מה שכתב ליישב קושיית הרע"א והחזיק כדעת הנוב"י עי"ש.

והנה לפי השיטה שכל מקום שאמרו חבירו הרי זה ממעט הנכרי, יש ללמוד מלשון המשנה שדוקא החובל בחבירו חייב אבל החובל בנכרי פטור לשלם, אכן יש לדחות שכבר נתבאר לעיל מהמכילתא דהחובל בנכרי פטור מד' דברים, ולפי"ז אפשר דהתנא נקט חבירו כדי למעט

להזיק העכו"ם, יתכן שיש גם איסור לחבול ולהזיק את גוף העכו"ם, ולפי"ז אפשר שיתחייב בתשלומין כאשר חבל בו.

ולכאור' יש ללמוד מדברי רש"י (גיטין דף דף כא: ד"ה לא אפשר) שכתב שאסור לחבול בעבד כנעני משום ששייך במצוות ומשום כן יוצא בראשי איברים, ומבואר שדוקא בעבד כנעני שחייב במצוות יש איסור לחבול בו, אבל כל נכרי אין איסור לחבול בו, אכן יש לדחות דאולי כוונת רש"י שאילו לא היה חייב במצוות היה יכול לחבול בו שהרי העבד הוא ממונו של האדון וכשם שמותר לו להכות לבהמתו כן מותר לו להכות את עבדו, וע"ז ביאר רש"י שכיון שהוא חייב במצוות אסור לו לחבול בו, אבל כל נכרי שאינו ממונו של הישראל אפשר שאין רא"י מדברי רש"י שמותר לחבול בו, וצ"ע.¹

ולפי דעת היראים שחייב התשלומין תלוי באיסור החבלה, יש לברר אם יש איסור לחבול בנכרי, ואם נוכיח שאין איסור לחבול בו נמצא שאם חבל בו פטור לשלם, ולכאור' לא מצינו איסור לחבול בנכרי, דעיקר האיסור שאסור להכות את חבירו נלמד מהפסוק (שמות כ"ה, ג') 'ארבעים יכנו לא יוסיף פן יוסיף להכותו, ומכאן נלמד שאסור להכות את חבירו, ופסוק זה נאמר לגבי מכה את ישראל שהרי מדובר במי שנלקה ע"י שליח ב"ד, ובנכרי לא מצינו איסור זה, וכן כתב בשו"ת ארי' דבי עילאי או"ח סי' ה' (דף ו' טור ב') שלא מצינו איסור לחבול או להכות את העכו"ם, ורשע למה תכה רעך כתיב, והרי אדרבא מצינו היתר צער הנכרים בב"מ דף נ"ט לענין אונאה דממעטין עכו"ם יעו"ש, א"כ הרי ראינו דהתורה התירה צער העכו"ם ולא חששה לצערם עכ"ל.

והראוני עוד בספר משחת שמן (ח"א סי' קנ"ה) שרצה ללמוד מדברי רש"י שמותר לחבול בנכרי, והביא תשו' שהשיב הגר"ח קנייבסקי שליט"א לדחות הרא"י מדברי רש"י, דבגמ' שם מבואר שלא יתכן לכתוב גט על יד העבד משום שאינו יכול לקצוץ היד וליתנו לו ע"ש בגמ', וע"ז פירש רש"י שאינו יכול לקצוץ ידו מפני שנחשב כיהודי וחייב במצוות, וביאר הגר"ח שכוונת רש"י שאפי' אם העבד נותן רשות לאדונו שיקצוץ

ויש לדון ולחלק בזה דאולי רק להכותו מותר, והאיסור להכותו נלמד מלא יוסיף, אבל אפשר שהאיסור לחבול את הישראל באופן שמחסיר את גופו ומזיקו ממש [ואינו הכאה בעלמא], יתכן שבזה ישנו איסור נוסף שכשם שאסור להזיק את חבירו כן אסור לחבול בו שהרי מזיקו בזה, ולפי"ז יש לדון שכשם שמצינו שיש איסור לגזול העכו"ם, וכן נתבאר לעיל דברי החזו"א שיש איסור

1 וחכ"א העירני מדברי הרבינו יהונתן על הרי"ף (ב"ק דף פ"ז) שכתב וז"ל: החובל בעבד כנעני שלו וכו', פטור מכולן שהרי גופו קנוי לו, ובנטבל לשם עבדות מיירי דאצטרך לאשמועין דסד"א כיון דחייב במצות שאין הזמן גרמא כאשה ליחייב לשלם לו נזק צער ורפוי, ועוד שאם הרגו רבו נהרג עליו רבו אם לא עמד יום או יומים, קמ"ל דבחבלות פטור דהא כתיב (שמות כ"א) אך אם יום או יומים יעמד לא יוקם כי כספו הוא ולא כתיב ביה אם יקום והתהלך וגו' כמו שכתוב בבן חורין, אבל בעבד כנעני שלא הטבילו כלל לא אצטרך לאשמועין דהא אם הרגו רבו נמי לא ינהג עליו כ"ש שרשאי לחבול בו עכ"ל, ומבואר שאיסור וחייב תשלום חבלה הוי רק באופן שנהרג עליו כשהרגו, וההורג את הנכרי אינו נהרג עליו כמבואר ברמב"ם (רוצח פ"ב ה"א), ונמצא שאם חבל בו פטור לשלם. אכן לפי האמור למעלה נראה לדחות, שיתכן שבכל חובל בנכרי חייב עליו כשחבל בו וגם אפשר שיש איסור בדבר, אלא דהר"י איירי בעבד כנעני שהוא ממונו, וע"ז כתב שכיון שאין איסור לחבול בו הרי נמצא שחבל בממונו שלו ועל כן פטור לשלם, אבל אין רא"י מדבריו שכל מי שאין נהרגין עליו שפטור לשלם כאשר חבל בו שהרי אין זה ממונו. ויש להוסיף בזה, שנתבאר לעיל בכוונת רש"י בגיטין שאילו לא היה חייב במצוות היה אפשר להכות בו דהוי ממונו, ורש"י שם כתב שמשום כן יוצא בראשי איברים מפני שאסור לחבול בו, וברמב"ם (עבדים פ"ה ה"ה) כתב שעבד כנעני שלא טבל אינו יוצא בראשי איברים, ומובן מאד לפי רש"י הנ"ל שכיון שאסור לחבול שישנו במצוות על כן יוצא בראשי איברים ודו"ק. ועוד יש לדחות הרא"י מדברי הרבינו יהונתן, דהכס"מ שם כתב שההורג הנכרי חייב עליו בדיני שמים, ולפי"ז אפשר שאין ללמוד מכאן לגבי חובל בו שיש היתר לחבול בו.

אך לפי"ז יש להקשות על הפוסקים שכתבו שהמזיק ממון הנכרי חייב, וקשה דהרי אפי' כשחבל בגופו פטור, ומדוע כשהזיק את ממונו חייב, ובפשוטו י"ל שכיון שבמזיק ממון חבירו נאמר מכה בהמה ישלמנה ולא נאמר רעהו ועמיתו, על כן אין מקור לפטור, אבל בחובל בגופו שישנם מיעוטים לפוטרו שפיר פטור. וביותר י"ל לפי מה שייסדו האחרונים שחייב תשלומי חבלה בחובל בגוף חבירו אינו על ההפסד, אלא הוי חידוש התורה שמשלם על החבלה, [ודעת הרמב"ם דהוי קנס ואינו חיוב ממוני], ועל כן מובן החילוק בין הזיק ממנו לבין חבל בגופו שפטור לשלם.

אך אכתי יש להקשות על הפוסקים שכתבו שאם הזיק ממון הנכרי חייב לשלם, דלפי מה שהוכחנו שהחובל בנכרי פטור לשלם, קשה דהרי מבואר בגמ' ב"ק (דף ק"ט) שממון מסור מותר לאבדו דלא יהא ממנו חמור מגופו ע"ש, וכן מבואר בגמ' (ב"ק דף ק"ז: וסנהדרין דף ע"ד) שנרדף ששיבר כלים של רודף פטור דלא יהא ממנו חייב עליו מגופו ע"ש, ולפי"ז קשה דכיון שאם חובל בנכרי הרי זה פטור לשלם, א"כ לא יהא ממנו חמור מגופו, ואיך אפשר שיתחייב לשלם כשהזיק את ממונו של הנכרי וכאשר הזיק את גופו ייפטר מלשלם.

ומצאתי במשך חכמה (שמות כ"א י"ד) שעמד בקושיא זו מצד אחר, שכתב שם לחדש שהמזיק ממון הנכרי חייב לשלם, והוקשה לו שכיון שההורג את הנכרי אינו נהרג עליו א"כ קשה מדוע אין אומרים שלא יהא ממנו חמור מגופו, שהרי אילו הרגו אינו נהרג עליו ומדוע כאשר הזיק ממנו חייב לשלם, וכתב ליישב שגם ההורג את הנכרי אינו היתר לכתחילה שהרי דינו מסור לשמים כמבואר במכילתא שם, [ודברי המכילתא הובא בכס"מ (הל' רוצח פ"ב הי"א)], והא דאין נהרג עליו הוא משום שקשה בעיני השם להרוג אדם מישראל ויקר המותה לחסידיו, מה שאין כן ממנו עכ"ד,

את ידו מפני שרוצה להשתחרר, מ"מ יש בזה איסור על האדון משום שהוא חייב במצוות ונחשב כיהודי שאסור לחבול בו אפי' כאשר נותן רשות לחבול בו, ולפי"ז אין ראוי מדברי רש"י שמותר לחבול בכל נכרי ע"ש.

אך יש להעיר על מהלך זה, דרש"י שם ביאר שמשום שחובל בו יוצא בראשי איברים, ומבואר בדבריו שזה עונש על שחבל בו והזיקו, ורש"י מוכיח שמכך שהדין הוא שיוצא בראשי איברים מוכח שאין לו רשות לחבול בו, והנה הטעם שאסור לחבול ביהודי כאשר נותן לו רשות לחבול בו הוא איסור כלפי שמיא שכשם שאדם אסור לחבול בעצמו כן אסור לאחרים לחבול בו ברשותו, אבל פשוט שלא שייך בזה עונש וחיוב תשלומין, ומוכרח בדברי רש"י שכוונתו שמכך שיוצא בראשי איברים חזינן שאינו בעלים עליו ונענש כאשר חובל בו שלא ברשותו, ודו"ק.

והעירוני לדברי הנתיב"מ בסי' שס"ג (סק"ב) שמתבאר מדבריו שהחובל בנכרי פטור לשלם, שכתב וז"ל: דהא דהחובל בעבדו משלם שבת לרב לאו משום ביטול מלאכה של רב הוא, דמטעם זה ודאי פטור כמו מלאכת שורו וחמורו, רק עיקר החיוב הוא לעבד, דהעבד שייך במצוות וחייב בחבלתו כמו בחבלת בן חורין וכו' עכ"ל. ומפורש שהטעם שהחובל בעבד חייב לשלם היינו מפני שחייב במצוות ונחשב כישראל, ואילו לא היה נחשב כישראל היה פטור על חבלתו. אכן יש לדחות קצת, דהתכוון ליישב לגבי חיוב שבת דלגבי נכרי פטור שאינו בכלל עמיתו וכמבואר במכילתא, וע"ז כתב שהחובל בעבד חייב בד' דברים.

ביאור החילוק בין הורג וחובל את הנכרי לבין מזיק ממונו

ו. והנה לאור המבואר, ישנו מקור בתורה לפטור את החובל בגוף הנכרי, וכן נתבאר לדון שאפשר שיש היתר לחבול בנכרי וממילא פטור מתשלומין לפי דברי היראים,

מוכח שיש איסור מדאורייתא להרגו, והביא דברי הכס"מ (רוצח פ"ב הי"א) שההורג את הנכרי חייב בדיני שמים עי"ש בבית מאיר.

והנה אף שהבית מאיר יישב דברי הט"ז, אבל אכתי קשה לשיטת הב"י והש"ך שסוברים שמותר להרגו גם מדרבנן, וקשה דא"כ איך אפשר שאסור לגזול את הנכרי. ובהכרח צ"ל בזה כמש"כ בדברי מלכיאל שם ליישב קושיא זו, דהא דאמרו בגמ' שלא יהא ממונו חמור מגופו היינו דוקא במסור ורודף שיש 'מצוה' על כל אדם מישראל להרגם כדי להציל אחרים, ובזה אמרי' בגמ' שאם מותר ומצוה להרגם כ"ש שמותר לאבד ממונם, אבל כל נכרי אע"פ שמותר להרגו כיון שאינו מקיים ד' מצוות בני נח, מ"מ אין 'מצוה' על כל אדם מישראל להרגו, והרי הוא דומה לכל חייבי מיתות בי"ד שאע"פ שעומדים להריגה, מ"מ אין היתר לגנוב ולהזיק את ממונו, ובזה לא נאמר שלא יהא ממונו חמור מגופו עי"ש בדברי מלכיאל.

ולפי חילוק זה יש ליישב שיטת הפוסקים שסוברים שהמזיק ממון הנכרי חייב לשלם, שאע"פ שיש היתר להרגו מ"מ אם הזיק ממונו הרי זה חייב לשלם. ובזה מיושב מה שהקשינו דכיון שאם חבל בו פטור איך יתכן שאם יזיק ממונו חייב דלא יהא ממונו חמור מגופו, ויש ליישב דהרי מצינו כן גם לגבי גזל שאע"פ שמותר להרגו מ"מ אסור לגזלו, וגם במזיק שדומה לגזל שייך לומר כן.²

וכוונתו שכיון שאין היתר להרוג הנכרי, ורק שהקילו על הישראל שהרג את הנכרי שאינו נהרג עליו, על כן אין לומר שייפטר לשלם כאשר הזיק את ממונו, שדוקא לגבי עונש הריגה פטרו את הישראל שהרג את הנכרי אבל לגבי חיוב תשלומין שאינו עונש גדול שפיר יש לחייב את המזיק ממון הנכרי.

אכן יש להקשות ע"ז, דהרי דעת הב"י והש"ך בנקה"כ (ביו"ד סי' קנ"ח) שמותר להרוג הנכרי שאינו מקיים ד' מצוות בני נח, וגם הט"ז (שם סק"א) שחולק ואסר להרגו, כתב שאסור רק מדרבנן, והדרא קושיא זו מדוע אם הזיק ממונו חייב לשלם, שהרי לשיטתם מותר לכתחילה להרוג את הנכרי, ואיך יתכן שאם הזיק את ממונו חייב לשלם.

אכן יש ליישב קושיא זו בהקדם קושיא אחרת של הפוסקים, דהרי קי"ל שגזל עכו"ם אסור, ודעת רבים מהפוסקים שאיסור גזל עכו"ם הוא מן התורה, וי"א דאסור רק מדרבנן, והקשו הבית מאיר (אהע"ז סי' י"ז ס"ג) והשער המשפט (סי' ת"ח) והדברי מלכיאל (ח"ו סי' ע"ח) לפי דעת הב"י והש"ך שמותר להרוג את הנכרי א"כ קשה שלא יהא ממונו חמור מגופו, ואם מותר להרגו איך אפשר שאסור לגנוב ממנו, ובבית מאיר שם כתב להוכיח מכח קושיא זו כדעת הט"ז שיש איסור מדרבנן להרגו ועל כן איכא איסור מדרבנן לגזלו, וכתב הבית מאיר שלפי האומרים שיש איסור מה"ת לגזלו,

מסקנת הדברים

נתבאר שלגבי מזיק ממון הנכרי נחלקו רבותינו הפוסקים, ולגבי חיוב ד' דברים מבואר להדיא במכילתא שפטור לשלם, אך לגבי חיוב נזק לא מצינו בחז"ל ובראשונים ובפוסקים שהתייחסו לשאלה זו, ולא מצינו בדבריהם לא לחייבו ולא לפוטרו, ונתבאר שלכאור' יש ללמוד מדברי הפסוק שנאמר 'בעמיתו' שממעט את הנכרי. וכן נתבאר שיש לדון שמותר לחבול בנכרי, ולפי דברי היראים שבאופן שמותר לחבול פטור לשלם, לפי הצד שמותר לחבול בנכרי, פטור לשלם כאשר חבל בו.

2 ודרך אגב יש לתמוה על השער המשפט שם, שכתב להקשות היאך אפשר שאיסור גזל עכו"ם הוי מה"ת דהרי מותר להרגו ולא יהא ממונו חמור מגופו, ומכח קושיא זו הוכיח כשיטת הט"ז שם שאסור להרגו לכתחילה עי"ש, ודבריו צ"ע דהרי הט"ז כתב שאסור להרגו רק מדרבנן, והשער המשפט כתב בקושייתו דאיסור גזל עכו"ם הוי מה"ת, וגם להט"ז קשה מדוע איסור גזל עכו"ם הוי מה"ת, וצ"ע.

תשובת הגאון רבי יצחק זילברשטיין שליט"א

בס"ד

יום ג' י"ז כסלו תשע"ח

לכבוד הרב הגאון רבי דוד בריזל שליט"א

מח"ס משפט המזיק

שלו' וישע רב!

בדבר שאלתו על ישראל שחבל בנכרי אם חייב לשלם.

ונראה שפטור לשלם, וראיה לזה מדברי רש"י בגיטין (דף כא ע"ב) שכתב לגבי עבד כנעני, לא אפשר למקצייה [את ידו אם כתב עליה גט -] דשייך במצות ואינו רשאי לחבל בו, ואם חבל בו יוצא לחירות בראשי אברים, אלמא אינו רשאי לחבל בו.

הרי שרק לגבי עבד כנעני דשייך במצוות אסור לחבול בו, וראיה שאם חבל בו יוצא בראשי אברים, אבל שאסור לחבול בו. הרי שלנכרי שאינו חייב במצוות אין איסור לחבול בו, [חוץ מאיסור צער בעלי חיים לסוברים שזה נאמר גם באדם].

ואין לדחות שעבד כנעני שאני, כיון שהוא קנוי לו היה מקום לומר שמותר לחבול בו, קמ"ל שאסור לחבול בו משום ששייך במצוות, אבל בנכרי בלאו הכי אסור לחבול כיון שאינו קנוי לו. וזה אינו מוכרח כי אם היה אסור לחבול בנכרי, והטעם כי הוא מעשי ידיו של הקב"ה, גם בעבד היה אסור לחבול, כי את גופו לענין לחבול בו, אינו בעלים כדי למכרו והישראל אינו יכול לקנות זאת.

ובזה גם מתורץ מה שדחה אחד מגדולי הדור שליט"א את הראיה, שכתב שדברי רש"י אמורים כשכתב גט על ידו של עבד, וגם אם העבד נותן רשות לחתכו אסור, משא"כ בנכרי אם נתן רשות מותר לחתכו, כי איסור חבלה הוא בגדר גזילה שבין אדם לחבירו. ואינו נראה שלאדם אין בעלות על גופו, לתת היתר למכרו או לתת היתר לחבול בו, ואין זה ממונו, אלא על כרחך, שאם צריך איסור מיוחד שאסור לחבול בעבד, זו ראיה שמותר לחבול בנכרי.

ועוד שחבלה הוא מדין מיתה, וכמו שאמרו חז"ל מה לי קטלה כולה, ומה לי קטלה פלגא, וגם בחבלה יש נטילת נשמה מאותו מקום, ואם ההורגו פטור, כל שכן שהחובל בו פטור. אלא שיתכן שכשם שההורגו חייב בדיני שמים כמו שכתב בכסף משנה, הוא הדין החובל בו.

בברכה מרובה

יצחק זילברשטיין



הרב אברהם הירשמן

גדר חיוב דיבור בתפילה

דעת הרמב"ם

דיוצא יד"ח ברכות בהרהור

א. כתב הרמב"ם (ברכות פ"א ה"ז) וז"ל כל הברכות כולן צריך שישמיע לאזנו מה שהוא אומר, ואם לא השמיע יצא, בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו.

מבואר דס"ל דלכתחילה צריך להוציא הברכות בפיו, ובדיעבד יוצא יד"ח בהרהור גרידא.

ובביאור דבריו יעויין מש"כ הצ"ח (ברכות כ' ע"ב ד"ה בגמ' זאת אומרת) דס"ל להרמב"ם כרבינא דאמר הרהור כדיבור דמי, ולכן בכל מילי דאיכא ביה חיוב דיבור יוצא יד"ח בהרהור.

לעומת זאת השועה"ר (סי' קפ"ה ס"ג) והשאגת אריה (סי' ו') כתבו דלעולם ס"ל להרמב"ם דהרהור לאו כד"ר, ומ"מ ברכות שאני, משום דהמבכר בלב נמי שם ברכה עליה, ולכן דוקא בהא יוצא יד"ח בהרהור. והנה יעויין מש"כ הרמב"ם גבי ק"ש (ק"ש פ"ב ה"ח) וז"ל וצריך להשמיע לאזנו כשהוא קורא, ואם לא השמיע לאזנו יצא, הנה משינוי הלשון מבואר לכאורה דדוקא אם הוציא בפיו ולא השמיע לאזנו יצא, אולם בהרהור גרידא אין יוצא יד"ח, דאל"ה הול"ל בפירוש דאף שבירך בלבו יצא, כש"כ גבי ברכות.

אמנם יעויין מש"כ הכס"מ בשם ה"ר מנוח וז"ל 'להשמיע לאזנו' שיחתוך קריאתו בשפתיו, לא שיקרא בלבו עכ"ל, ודבריו קאי עמש"כ הרמב"ם דצריך להשמיע לאזנו וקאמר דכוונתו דאיכא חיוב דיבור, והיינו דביאור הא דצריך להשמיע לאזנו עיקרו בא לענין חיוב דיבור, וממילא נמצא לפי"ז דמש"כ בסוף דבריו דאם לא השמיע לאזנו יצא כוונתו דבדיעבד יוצא בהרהור, ועפ"ז מיושב דעת הצ"ח דאמנם אף בק"ש יוצא בהרהור משום דהרהור כד"ר.

איברא דיעויין מש"כ הב"ח (סי' ס"ב ד' ד"ה ומ"ש ובלבד שיוציא בשפתיו) דכוונת ר' מנוח לענין דיעבד, דבהרהור אינו יוצא יד"ח, וצ"ל דס"ל לפרש דדברי ר' מנוח קאי אסיפא דהרמב"ם דקאמר דאם לא השמיע לאזנו יצא, ועלה קאמר דהיינו דוקא בדיבור פה אולם בהרהור גרידא אין יוצא יד"ח.

אולם בספר שאגת אריה (סי' ו') מפרש בדעת ר' מנוח דס"ל דלהרמב"ם יוצא יד"ח בדיעבד אף בהרהור, והשאגת אריה עצמו חולק על הר' מנוח וס"ל בדעת הרמב"ם דק"ש לא דמיא לברכות, דאילו שאר ברכות יוצא יד"ח בדיעבד בהרהור, ואילו ק"ש אף בדיעבד אין יוצא יד"ח, וצריך דוקא דיבור עיי"ש.

תפילה שאני מברכות

דאף לכתחילה יוצא בהרהור

ב. והנה גבי תפילה כתב הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ה ה"א וה"ט) וז"ל שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן, ואם 'היה דחוק' או נאנס או שעבר ולא עשה אותן 'אין מעכבין' ואלו הן וכו' והשווית הקול וכו', ובהמשך (ה"ט) כתב השוויית הקול כיצד לא יגביה קולו בתפלתו ולא יתפלל בלבו אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזנו בלחש, ולא ישמיע קולו אא"כ היה חולה או שאינו יכול לכיון את לבו עד שישמיע קולו ה"ז מותר, ומבואר דעלה קאי מש"כ בהלכה א' דצריך להזהר בהן ולעשותן, אולם אם עבר ולא עשאן אין מעכבין, וכשהיה דחוק מלכתחילה א"צ לעשותן, ומינה משמע דאף לכתחילה יוצא יד"ח, ונמצא מבואר דתפילה קיל מברכות, דבברכות רק בדיעבד יוצא יד"ח, ואילו בתפילה יוצא יד"ח אף לכתחילה בהעדר דיבור, דמלכתחילה אם עבר ולא הוציא בפיו אין מעכב, וצ"ב טעמא דמילתא דמ"ש זה

וכבר מבואר דאף שיטה הראשונה של השועה"ר ס"ל נמי דהמברך בלבו שם ברכה עליה, אלא דמ"מ ס"ל דשאני חיוב דיבור שבברכת המזון מחיוב הדיבור שבשאר ברכות מד"ס, דבברכת המזון הוי חיוב דיבור משום שבחא יתירתא, ואילו גדר חיוב דיבור שבכל הברכות מד"ס כשאר חיובי דיבור, ומבואר במק"א עיי"ש.

אלא דעדיין צ"ב מ"ש ברכות מתפילה, ואמאי תפילה קיל מברכות דאף לכתחילה יוצא יד"ח בהעדר דיבור וכמובא לעיל, ולהלן יתבאר.

חילוק בין תפילה לברכות

ד. והנה להלכה כתב השועה"ר דהעיקר כסברא ראשונה דפליגי על הרמב"ם, ומ"מ בשאר ברכות שהן מדברי סופרים יש לסמוך על זה בשעת הדחק ולצורך גדול.

ולכאורה צ"ע דבהלכות תפלה (סימן ק"א ס"ד) כתב השועה"ר דהמתפלל בלחש יצא, אבל אם התפלל בלבו ולא הוציא בשפתיו לא יצא, ואמאי לא הביא נמי דעת הרמב"ם דיצא, ובשעת הדחק יש לסמוך עליו.

והנראה לבאר בפשטות עפ"י מה דמסתפק שם התהילה לדוד בכוונת הרב דכתב דיש לסמוך על זה בשעת הדחק ולצורך גדול, אי קאי אף אבדיעבד, דדוקא בשעת הדחק א"צ לחזור ולברך, ושללא בשעת הדחק אף אם עבר וברך בלבו צריך לחזור ולברך, ואין לסמוך בזה על דעת הרמב"ם, או דנימא דקאי אלתחילה בשעת הדחק, אולם בדיעבד אף שלא בשעת הדחק אם עבר וברך בהרהור יצא, משום דהוי ספק דבריהם, ואילו לצד א' הא דסמכין ארמב"ם בשעת הדחק לאו משום ספיקא לקולא עיי"ש, וכתב דמשמעות לשון הרב מבואר כצד ב' דאף שלא בשעת הדחק יצא בדיעבד משום ספק דבריהם.¹

מזה, ובפרט אי נימא כהצל"ח דטעמא דהרמב"ם משום דבכל מילי אמרינן דהרהור כד"ד א"כ מ"ש תפילה מברכות, וצ"ע.

ולהלן מובא דעת הפמ"ג דמסתפק בדעת הרמב"ם גבי תפילה, דאיכא צד למימר דאף בדיעבד לא יצא בהרהור עיי"ש.

ביאור השועה"ר והשאנת אריה

בדעת הרמב"ם

ג. כתב בשו"ע הרב (סימן קפ"ה ס"ג) וז"ל לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא, והוא שהוציא בשפתיו אלא שבירך בלחש כ"כ עד שלא השמיע לאזנו אלא בירך בלבו, אבל אם לא הוציא בשפתיו כלל אלא הרהר בלבו לבד לא יצא, שהרהור אינו כדבור וכו', וי"א שכל הברכות אפי' ברכת המזון יוצא אדם יד"ח הרהור בדיעבד, ואינן דומות לק"ש שנאמר בה ודברת במ והרהור אינו כדבור, אבל ברכת המזון לא נאמר ודברת אלא וברכת והמברך בלבו ג"כ שם ברכה עליה, והעיקר כסברא הראשונה, ומכל מקום בשאר ברכות שהן מדברי סופרים יש לסמוך על זה בשעת הדחק ולצורך גדול עכ"ל.

הנה שיטת הי"א דס"ל דבכל הברכות יוצא יד"ח בהרהור הוא דעת הרמב"ם, ומבואר דס"ל להשועה"ר בביאור דעת הרמב"ם דבק"ש אף בדיעבד צריך דיבור משום דכתיב ביה 'ודברת' ובלא"ה אינו יוצא יד"ח, ובעלמא הרהור אינו כדיבור (ופליג בזה על הצל"ח), ודוקא בברכות ס"ל דיוצא יד"ח בהרהור משום דהמברך בלב נמי שם ברכה עליה, וכמובא לעיל גם בשם השאגת אריה (סי' ו'), אלא דמ"מ לכתחילה צריך דיבור משום דכשמוציא ברכת הלב בפה הוי ברכה ושבח מעליא, אולם בדיעבד אף כשלא הוציא בפיו יצא יד"ח.

1 ולפלא דהתהל"ד מביא את דברי הרב ובהמשך כותב על הרמב"ם דס"ל דהרהור כדבור, הגם דבדברי הרב מפורש דמבאר בדעת הרמב"ם דהרהור לאו כדבור דמי, וכדחינן בק"ש דדוקא משום דכתיב בהו ודברת במ כמבואר לעיל, וצ"ע.

ברכות וכתב הרא"ש פרק מי שמתו דמיירי שמוציא בשפתיו דהרהור לאו כד"ד וכן פסק סי' קפ"ה א"כ ס"ל דכלל כ"ל מילי, דאל"כ יש לחלק בשלמא ק"ש כתיב ביה ושננתם משא"כ ברכת המזון דכתיב וברכת וכשמהרהר נמי מברך להקב"ה כי הוא יודע מחשבות, אלא ע"כ אין לחלק וכן משמע בגמ', וצ"ע, עכ"ל.

הנה מש"כ המג"א צ"ע אם התפלל בלבו אם יצא, דלכאורה משמע דיצא' כוונתו לדייק מדברי השו"ע, דבסי' ס"ב גבי ק"ש וכן בסי' קפ"ה גבי ברכת המזון כתב המחבר דצריך להשמיע לאזנו מה שמוציא בפיו ואם לא השמיע לאזנו יצא 'ובלבד שיוציא בשפתיו' הרי מבואר להדיא דכשלא מוציא בשפתיו אינו יוצא יד"ח, ואילו הכא גבי תפילה לא קאמר אלא שצריך לחתך הדברים בשפתיו ולא קאמר דבלא"ה לא יצא יד"ח, הרי משמע לכאורה דבידעבד יצא יד"ח, ועלה מקשה המג"א דטעמא בעי היאך יוצא יד"ח דהא קי"ל דהרהור לאו כד"ד כמ"ש סי' ס"ב וסי' קפ"ה, וקאמר דצ"ל דתפילה עיקרה הוא בלב דכתיב ביה ולעבדו בכל לבבכם איזו היא עבודה שבלב הוי אומר זו תפילה, ובהמשך דבריו מביא ראיה מגמ' דאינו יוצא יד"ח, ומבואר דבלאו הראיה מדברי הגמ' הוי פשיטא ליה למג"א להלכה דאף בלב בלבד יוצא יד"ח תפילה, ולמסקנא אף לאחר הראיה מדברי הגמ' נראה דנשאר עדיין בצ"ע, אלא שנוטה יותר לומר דלא יצא, (וכן מבואר קצת מדברי הביאור הלכה סי' ק"א ד"ה בלבו שכתב דאם התפלל בלבו 'מצדד' המג"א דלא יצא).

ועפ"ז מבואר על נכון הא דלא הביא את דעת הרמב"ם גבי תפלה, דבתפילה הא לא אמרינן ספיקא לקולא, משום דאמרינן ביה הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו, וכש"כ (סימן ק"ז ס"א) וז"ל אם הוא מסופק אם התפלל י"ח אם לאו צריך לחזור ולהתפלל וכו', ואע"פ שכל ספק מדברי סופרים להקל הצריכו לחזור ולהתפלל, מפני שהלואי שיתפלל אדם כל היום בתורת נדבה.

איברא דביותר נראה לפרש, דס"ל להשוועה"ר דתפילה שאני, דבהעדר דיבור לא חיילא עליה שם תפילה, ולא נקט את דעת הרמב"ם להלכה כלל, וכדיבואר בהמשך דכ"ה דעת השועה"ר.

להמג"א שם תפלה הוי אף בלב בלבד

ה. כתב המג"א (סי' ק"א סק"ב) וז"ל ולא יתפלל בלבו, צ"ע אם התפלל בלבו אם יצא, דלכאורה משמע דיצא, אף על גב דקי"ל דהרהור לאו כד"ד כמ"ש סי' ס"ב וסי' קפ"ה, שאני תפלה דגמרי' מדכתיב ולעבדו בכל לבבכם איזו עבודה שבלב זו תפלה, א"כ עיקר תלי בכוונת הלב והקב"ה יודע מחשבות, אלא דבגמרא משמע דלא יצא, דאל"כ ה"ל לתקן שבעל קרי יהרהר בלבו התפלה, דהא רשאי להרהר כיון דקי"ל דהרהור לאו כד"ד, אלא ע"כ דלא יצא בהרהור דבעי שיחתוך בשפתיו, כי הקול מעורר למעלה כידוע, והא דכתב בסי' צ"ד דחולה יהרהר בלבו היינו לרווחא דמילתא אבל אינו יוצא ידי תפלה בזה, וכ"מ בפוסקים, דהא בגמ' דף ט"ו ע"ב אמרינן אם בירך ברכת המזון בלבו יצא וה"ה לשאר

אמנם עיין מש"כ בספרו סי' ס"ב להאריך וס"ל דלהרמב"ם הרהור כד"ד, והוסיף שם דלשיטתו זו נמצא דהמברך ברכת המזון בהרהור ביותר יש לפטרו מלחזור ולברך כיון דחיובו מה"ת יותר משאר ברכות מדברי סופרים, ודלא כש"כ השועה"ר עיי"ש.

וה"נ מש"כ שם התה"ד דהרהור כדיבור היינו הרהור כוונת הענין אבל לא מהרהר המילות כמות שהן נקראין, וכ"כ החזו"א (או"ח כ"ט ח'), אמנם מדברי השועה"ר דנקיט בכל חיובי דיבור דבהרהור אינו יוצא יד"ח מוכרח כוונתו הרהור המילים, וכן מבואר דס"ל להגרעק"א ברו"ח דמקשה אהא דנשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן דהא רבינא ס"ל דהרהור כד"ד וע"י השמיעה איכא ממילא נמי הרהור עיי"ש, והחזו"א רוצה ליישב קושייתו עפ"י יסוד זה, ומבואר עכ"פ דהגרעק"א ס"ל דהרהור כד"ד היינו הרהור המילים, וכן מבואר דס"ל להטורי אבן כן עיי"ש בחזו"א.

כד"ד, ואף אמנם דלכתחילה צריך שיהא מציאות דיבור, מ"מ בדיעבד אף בהרהור שפיר דמי, דחשיבא נמי כדיבור, משא"כ גבי תפילה דטעמא דיוצא יד"ח בהרהור לאו משום דחשיבא כדיבור, דאף לר' חסדא דס"ל דהרהור לאו כד"ד נמי אמרינן דתפילה שאני דכתיב ביה ולעבדו בכל לבבכם, ואין הדיבור מעצם חיוב התפילה, ולכן כל שלא הוציא בפיו אין מעכב אף לכתחילה.

דברי הפמ"ג צ"ע

ז. ועיין שם מש"כ הפמ"ג (א"א ק"א ב') על דברי המג"א וז"ל ומר"מ פ"ה מהלכות תפלה ה"א וט' אין ראייה דאין מעכבין אם הגביה יותר לא בהרהור עכ"ל, וכוונתו דלכאורה מבואר בדברי הרמב"ם דיוצא יד"ח תפילה בהרהור, דקאמר בהלכה א' דצריך השווית הקול אולם אין מעכב, ואילו בהלכה ט' קאמר דצריך דיבור עם השמעת האוזן, ועלה קאי מש"כ בהלכה א' דבלא"ה נמי יוצא יד"ח אף לכתחילה, וכמבואר כ"ז לעיל, ועלה קאמר הפמ"ג דיש לדחות האי ראייה, די"ל דדברי הרמב"ם בהלכה א' דאין מעכב קאי דוקא על סוף דבריו דכשהגביה קולו יוצא יד"ח, אולם על תחילת דבריו דצריך להוציא בפיו י"ל דבלא"ה אין יוצא יד"ח.

והנה האי מילי קאמר גבי תפילה, אולם גבי ברכות הרי מפורש בדברי הרמב"ם דיוצא יד"ח בהרהור, וא"כ נמצא דלדברי הפמ"ג איכא חילוק בין תפילה לברכות, דדוקא בברכות ס"ל להרמב"ם דיוצא יד"ח בהרהור ואילו גבי תפילה ס"ל דצריך דוקא דיבור אף בדיעבד, ועפי"ז מיושב שפיר מה שהוקשה לעיל על השועה"ר דאמאי גבי תפילה לא קאמר די"א דיוצא יד"ח תפילה בהרהור ובשעת הדחק ולצורך גדול יש לסמוך על דבריו, דאכן אף הרמב"ם מודה בהא דבהרהור אין יוצא יד"ח.

איברא דעצם דברי הפמ"ג דמחלק בדעת הרמב"ם בין תפילה לברכות צ"ע, חדא דא"כ נמצא דאף כשהוציא בפיו כל שלא

ביאור דעת הרמב"ם דלא דמיא תפילה לברכות

ו. והנה לעיל הוקשה בדעת הרמב"ם בטעמא דמילתא דחילוק בין תפילה לברכות, דמפשטות לשונו מבואר דאיכא חילוק בין תפילה לברכות, דבתפילה אף כשהתפלל בהרהור אינו מעכב, ואילו גבי ברכות רק בדיעבד יוצא יד"ח, אמנם עפ"י המבואר בדברי המג"א מיושב שפיר, דחיוב דיבור בתפילה קיל מחיוב הדיבור דברכות, דבברכות חיוב הדיבור שבו הינו מעצם חיוב הברכה, דהתקנה היה שיברך כדיבור, אף דאמנם בדיעבד יוצא יד"ח בהרהור, אולם גבי תפילה אין חובת הדיבור מעצם גדר חיוב התפילה, דעיקר חובת התפילה ילפינן מדכתיב 'ולעבדו בכל לבבכם' דעיקרה הוא בלב, ורק איכא ענין להוציא בפה כדי לעורר למעלה וכדומה, ומשו"ה אף בהעדר הדיבור לא גרע מעצם חיוב התפילה ושפיר אינו מעכב כלל אף לכתחילה (כשהוא דחוק וכדומה).

ויש לבאר ביותר עפ"י המבואר לעיל דטעמא דהמבוכך בלב יצא יד"ח משום דאף המבוכך בלב שם ברכה עליה, אלא דמ"מ צריך להוציא בפיו דהוי ברכה מעליא, ולכן לכתחילה צריך לברך ברכה מעליא בפיו, אולם בדיעבד יוצא יד"ח אף בלב בלבד, דמ"מ שם ברכה עליה, ונמצא דעיקר חיוב הדיבור שבו משום עצם חובת הברכה, שתהא ברכה מעליא, משא"כ גבי תפילה דעיקר החיוב אינו אלא בלב בלבד, וחיוב הדיבור אינו הוספה בעצם חיוב התפילה, אלא בכדי לעורר למעלה וכדומה כש"כ המג"א, ומשו"ה אף בהעדר הדיבור קיים את עצם חיוב התפילה בשלימות.

וה"נ מבואר שפיר אף לדעת הצ"ח דשאני ברכות מתפילה, דטעמא דברכות דאף בהרהור יוצא יד"ח הוא משום דבעלמא אמרינן דהרהור כד"ד, והיינו דלעולם איכא חיוב דיבור אלא דמ"מ אף הרהור חשיבא כדיבור, דפסקינן כרבינא דס"ל דהרהור

איהו מפרש הברייתא כפשוטה דלכתחילה יוציא ברכת המזון בפיו ובדיעבד אף בלב יצא, ממילא ליכא ראיא לענין תפילה דה"נ אין צריך דיבור, דאפשר דתפילה חמירא מברכות ודו"ק, וצ"ע.

השועה"ר ס"ל

דשם תפילה הוי דוקא בדיבור

ח. כתב השועה"ר (ק"א ס"ד) וז"ל המתפלל בלחש ולא השמיע לאזניו יצא, אבל אם התפלל בלבו ולא הוציא בשפתיו לא יצא שהרהור אינו כדבור עכ"ל.

מבואר בדבריו דהא דלא יצא יד"ח תפילה בהרהור היינו דוקא משום דהרהור לאו כד"ד, וכמו שכתב בכל חיובי דיבור (ק"ש, ברכות וברכהמ"ז), ולא שניא מהני כלל, ואתי למימר דהלכתא כר' חסדא דהרהור לאו כדיבור דמי, ומינה מתבאר דפליג על המג"א, וס"ל דליכא שום הו"א למימר דמאחר דתפילה הוי עבודה שבלב הרי דאף בהרהור שפיר דמי, דליתא האי מילי כלל ולא צריך תו לאפקועי ולמימר דצריך דוקא דיבור, דאי הוי ס"ל כהמג"א הול"ל דבהרהור אינו יוצא יד"ח אף דהוי עבודה שבלב, דהא מפשטות לשון השו"ע מבואר דבדיעבד יצא יד"ח, וכמבואר לעיל בדברי המג"א.

והנראה דס"ל להשועה"ר דחיוב דיבור בתפילה הוא מעצם מהות התפילה וחיובה, דמלכתחילה נתקנה שיהא צורת קיומה ע"י דיבור דוקא, וכש"כ שם (ס"ב) לא יתפלל בלבו לבד אלא מחתך הדברים בשפתיו, וס"ל דחיתוך הדברים מעכב ובלא"ה לא חשיבא תפלה כלל, ועפ"י שפיר מבואר דאף דתפלה הוי עבודה שבלב מ"מ בלאו דבור לא הוי עליה שם תפלה כלל, וליכא שום הו"א למימר דבהרהור לבד יוצא יד"ח.

ובדעת המג"א צ"ל דס"ל דשם תפלה הוי ע"י הכוונה שהוא עבודה שבלב לבד, והא דצריך חיתוך הדבור הוא רק ענין נוסף על

השמיע לאזנו לא יצא יד"ח, דהא הרמב"ם חדא מילתא קאמר דמחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש, ואי נימא דבהעדר דיבור אינו יוצא יד"ח ממילא נכלל בדבריו אף העדר השמעת האוזן, דהא דוקא לענין השמעת קולו בתפילתו דהוא דין נפרד קאמר הרמב"ם דאין מעכב.

ואי נימא ליישב בדוחק דיש לחלק בין דין השמעת האוזן לבין עצם חיוב דיבור, א"כ נמצא דבהעדר השמעת האוזן יוצא יד"ח אפי' לכתחילה, דעלה קאי מה דקאמר הרמב"ם בהלכה א' דאין מעכב, וא"כ בכל אופן נמצא דתפילה קיל מברכות, והא בעי טעמא דאמאי לענין עצם חיוב דיבור אף בדיעבד אין יוצא יד"ח, ואילו לענין השמעת האוזן אף לכתחילה יוצא יד"ח, ולעומתו גבי ברכות הן חיוב דיבור והן חיוב השמעת האוזן עיקר החיוב הוא לכתחילה, ובדיעבד יוצא יד"ח, וצ"ע.

תו צ"ע דהא גבי ברכות מפורש בדברי הרמב"ם דבדיעבד יוצא יד"ח אף בהרהור, והפמ"ג עצמו מביאו בסי' קפ"ה (א"א א'), והנה מהא דס"ל גבי תפילה דאין יוצא יד"ח בהכרח דפליג על הצל"ח בביאור דברי הרמב"ם וס"ל דאף להרמב"ם הרהור לאו כד"ד ולכך אין יוצא יד"ח תפילה בהרהור, (וה"נ בסי' קפ"ה כתב הפמ"ג דלהרמב"ם ק"ש אינו יוצא בהרהור, והוא דלא כהצל"ח), ונמצא דשאני תפילה מברכות, וא"כ מאי מביא המג"א ראיא מברכות לענין תפילה דקאמר דמאחר דגבי ברכות חייב להוציא בפיו ה"נ גבי תפילה והא לא דמיא לאהדדי.

איברא דאפשר דיש ליישב דהמג"א הקשה מדברי הרא"ש דס"ל דצריך להוציא בפיו, והא דקתני בברייתא לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא, קאי כשמוציא מפיו אלא שלא השמיע לאזנו, ועלה קאמר דה"נ דינא גבי תפילה, (דאף אי נימא דתפילה חמיר מברכות בהכרח דבהא נמי צריך דיבור), אולם להרמב"ם אשר דברי הפמ"ג יסורבו על פיו, ליכא ראיא, דבהכרח

וכמ"ש רמ"א (סי' קמ"א), ומ"מ פשוט דאם לא השמיע לאזניו יצא עכ"ל.

ועל האי מילתא דכתב דאם לא השמיע לאזניו יצא הקשה בפמ"ג וז"ל איני יודע מה מלמדנו דהא בסי' ס"ב אף בק"ש יצא וכו', ובזה י"ל דה"פ ומ"מ דיעבד ודאי יצא, א"כ יש לחוש לזוהר דלא ישמיע לאזניו דמחמיר ולית כאן קולא, וכ"כ הפר"ח דראוי לחוש לזוהר עכ"ל, ומבואר בדבריו דמפרש בכוונת המג"א דמאחר דיוצא יד"ח תפילה אף כשלא השמיע לאזניו ממילא יש לחוש לדברי הזוהר, ולכך פוסק דלמעשה אין להשמיע לאזניו כלל.

אולם יעויין בדברי השו"ע (שם סעיף ב') שכתב וז"ל לא יתפלל בלבו לבד אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש, ולא ישמע קולו לאחר העומד אצלו חוץ לד' אמותיו, שנאמר רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע, וכל המשמיע קולו בתפלתו ה"ז מקטני אמונה כאילו אין הקב"ה שומע תפלה בלחש, וחכמים תקנו תפלה בלחש לגמרי שלא להשמיע אלא לאזניו בלבד כדי שלא לבייש עובדי עבירה שהם מתוודים על עוונותיהם בתפלה עכ"ל.

מבואר בדבריו דמעיקר דין תפלה יכול להשמיע תוך ד' אמות, ומתקנת חז"ל ואילך אין לו להשמיע אף תוך ד' אמות אלא לאזניו בלבד, אולם הא פשיטא דלהשמיע לאזניו הוי חיוב גמור, ועלה קאמר בהמשך (סעיף ד') המתפלל בלחש ולא השמיע לאזניו יצא והיינו דיצא רק בדיעבד.²

עיקר חובת התפילה וזה כדי לעורר למעלה ע"י הקול.

הרי מבואר דפליגי המג"א והשו"ע ר' בגדר חיוב דיבור בתפילה, דאליבא דהמג"א הדיבור לא הוי מעצם חיוב התפילה, ואליבא דהשו"ע ר' הוי הדיבור חלק מעצם חיוב התפילה.

המג"א והשו"ע ר' דפליגי בענין חיוב השמעת האזון בתפילה אלא לשיטתייהו

ט. וחזינן האי חילוקא בין המג"א והשו"ע ר' לענין השמעת קול בתפילה, דלכתחילה בכל חיובי דיבור צריך להשמיע לאזניו בלחש, ואילו גבי תפילת שמו"ע כתב הטור (סי' ק"א) דבגמ' (ברכות כ"ד ע"א) יליף ר' המנונא מהנך קראי דחנה דכתיב 'וקולה לא ישמע' מכאן שלא ישמע קולו בתפילתו, ומשמע דאינו ממעט אלא כשמשמע קולו לאחרים, אבל לאזניו יכול להשמיע, והכי איתא בהדיא בירושלמי 'יכול יהא מגביה קולו בתפילתו' כבר פירש בחנה וקולה לא ישמע, ומביא י"א דס"ל שצריכה שתהיה בלחש עד שלא תשמע אפילו לאזניו, ומביאין ראיה מהתוספתא 'יכול יהא משמע לאזניו' כבר פירש בחנה וקולה לא ישמע, ומסקנת הטור דהדעת נותנת שיותר טוב להשמיע לאזניו כי אז יוכל לכוין יותר, וכ"כ הרמב"ם (תפלה פ"ה ה"ט), וכתב עלה המג"א (שם סק"ג) דהב"י בבדק הבית כתב בשם הזוהר שלא ישמע לאזניו בתפילתו, וכתב עלה וז"ל ואין ראיה משם, די"ל דכוונת הזוהר שאיש אחר לא ישמע קולו

2 הנה בהאי מילי אם צריך עכ"פ להשמיע התפילה לאזניו או לא רבו פירוטיו, ושם בבית יוסף מביא בשם הרשב"א דצריך להשמיע לאזניו, וה"נ איתא במאירי (ברכות ל"א ע"א) וכתב עוד דבגורסאות שלנו לא כתוב תיבת 'לאזניו', ועיין עוד בביאור הגר"א (ק"א ב') שמביא את התנא דבי אליהו דכתוב שם לאזניו ומשמע לכאורה דאין להשמיע לאזניו, וכתב עלה ואפשר שגם שם ט"ס שרי בגמ' הביאו התוספ' ול"ק באזניו וכ"ה בתוספ' שלנו עיי"ש.

ואף המקובלים עצמם פליגי בהאי ענינא, דהחיד"א בספרו עבודת הקודש א' סעיף פ"א כתב וזוהר להתפלל בלחש, והעיקר הוא שגם הוא עצמו לא ישמע קולו, וכן עיין עוד מש"כ כן בספריו מחזיק ברכה וברכי יוסף סי' ק"א, ואילו בספרו מחזיק ברכה סי' קמ"א ב' מביא את דעת הארז"ל וז"ל וכבר הופיע רוח"ק בבית המדרש מיסוד רבינו האר"י זצ"ל שכתב דגם בתפילה צריך שלא ישמע לאזניו, ומי יבא אחרי המלך, ומיהו אין זה אלא דוקא למישרים ארחותם כי שיח וכי שיג להם לכלכל את דבריהם כמשפט האורים, אמנם

הזוהר, דאף דבעלמא בשאר חיובי דיבור לכתחילה צריך להשמיע לאזניו, מ"מ תפלה שאני דחיוב דיבור שבה לא דמיא לשאר חיובי דיבור וכמבואר, אולם השועה"ר אזיל לשיטתיה דחיתוך הדיבור מעכב, ולולי הדיבור לא חיילא עליה שם תפלה, ממילא צריך לכתחילה להשמיע לאזניו, וכדין כל הדברים הצריכים דבור, ורק בדיעבד יוצא יד"ח כשלא השמיע לאזניו, ולכך ס"ל דאין לפרש דברי הזוהר רק לענין השמעה לאחרים.

הרי נמצא דפליגי המג"א והשועה"ר להלכה אם צריך להשמיע תפילתו באזניו, דהמג"א חושש לכתחילה לדברי הזוהר וס"ל דלא ישמיע לאזניו, ואילו השועה"ר ס"ל דצריך להשמיע לאזניו.

ועפ"י המתבאר לעיל, דפליגי המג"א והשועה"ר אי חיתוך הדבור בתפלה הוי חלק מעצם חיוב התפלה, מבואר שפיר, דהמג"א לשיטתו דשם תפלה הוי במחשבה לבד וחיתוך הדבור אינו מעכב, ולכך קאמר דלכתחילה לא ישמיע לאזניו, לחשוש לדברי

להמון העם תיסגי שלא ישמיעו לאחר, והנח להם לישראל כי לא נאמרו כל השיעורים האלו אלא למצניעיהם לסדרי בירורין והוו זהירין ואת צנועים חכמה.

ועיין מש"כ העטרת צבי על הזוה"ק (פרשת ויקהל דף ר"ב א') שהאריך להוכיח שיש חיוב להשמיע לאזניו, וכתב שאם אינו עושה כן ע"כ גם אינו מבטא ומציא אותיות התפילה בשלימותן, שלא שייך לבטא האותיות היטב בלא שישמע קולו, וזולת באדם שמתפלל בדביקות עילאה, ובוה מבאר דברי התוספתא שבתפילה אין צריך להשמיע לאזניו, אחר שבתפילה צריך התפשטות הגשמיות עד שהוא בטל במציאות, בודאי כל החושים וכל מוצאות הפה בטלים, ואז בודאי אזניו הגשמיים לא ישמע.

וכן בספר שולחן הטהור קאמרנא (סי' ק"א זר זהב סק"ד) כתב כדבריו, ומוסיף ועל מדריגות גדולות אי אפשר להזהיר, אלא עיקר אזהרה שלא ישמיע לאחרים, ועושה פגם גדול כשאחרים שומעין תפילתו, אבל הוא עצמו שלא ישמע, זה מדריגה קרובה לנבואה כחנה.

ובספר אגרא דפרקא (אות קנ"ו) כתב שמדברי הזוה"ק משמע שרק לאחרים לא ישמיע הקול, אבל לאזניו ישמע.

לעומת זאת בספר מנחם ציון רימנוב (ליל ראשון דר"ה תקס"ו) מאריך שלא להשמיע קולו בתפילתו אפילו לאזניו, ואף בר"ה, וכתב שם דהרי תפילת חנה היה בר"ה ועלה קאמר וקולה לא ישמע, וגם שם בסוף ספרו בהנהגותיו כתוב שלא יגביה הקול בתפילת ר"ה.

ועיוין עוד מש"כ הגאון רעק"א בהגהותיו לשו"ע על דברי המג"א וז"ל שלא ישמיע לאזניו וכן משמע ברש"י יומא י"ט (ע"ב) ד"ה בס' ור"ה ולא בתפילה עכ"ל, והנה התם איתא בגמ' ת"ר 'ודברת בס' בס' ולא בתפילה, ועלה כתב רש"י בס' שיש לך להשמיע מה שאתה מוציא מפיך (קאי על ד"ה), ולא בתפילה שהתפילה בלחש שנאמר וקולה לא ישמע עכ"ל, אלא דצ"ע דהתם בגליון הש"ס להגרעק"א כת"י מציין שם את דברי ר' המנונא בגמ' ברכות דילפינן שלא ישמיע קולו בתפילתו, ונמצא דהגרעק"א מבאר את דברי רש"י התם דמה דילפינן ודברת בס' ולא בתפילה קאי רק על השמעת הקול לאחרים השומעין, וכדמשמע מגמ' ברכות, ומבואר לעיל, וא"כ ליכא לכאורה ראייה מדברי רש"י דאסור להשמיע לאזניו בתפילתו, ואולי דבריו בשו"ע קאי על המשך דברי המג"א דמפרש את דברי הזוהר דהאיסור קאי דוקא כשמשמיע לאחרים ועלה מביא ראייה מדברי רש"י, וצ"ע.

ויש להביא קצת ראייה מדברי רש"י קאי רק על האיסור להשמיע תפילתו לאחרים, דהרי ממעטינן לה ממצות ת"ת, וגבי מצות ת"ת אמרינן בגמ' עירובין נ"ג ע"ב דברוריה אשכחתינה לההוא תלמידא דהוה קא גריס בלחישא בטשה ביה אמרה ליה לא כך כתוב ערוכה בכל ושמורה אם ערוכה ברמ"ח אברים שלך משתמרת ואם לאו אינה משתמרת, ובפשטות ערוכה ברמ"ח מיירי כשאחרים שומעין, וא"כ נמצא דגבי מצות ת"ת צריך לכתחילה ללמוד בקול, וא"כ מה דממעטינן מודברת בס' ולא בתפילה קאי עלה דלא ישמיע לאחרים, אולם לעצמו מותר להשמיע לאזניו.

אמנם שם בגמ' יומא כתב בהגהות הב"ח על רש"י 'בס' שיש לך 'רשות' להשמיע מה שאתה מוציא מפיך, וצ"ב דלענין מצות ת"ת ודאי דלכתחילה צריך להשמיע לאזניו כמו שאר חיובי דיבור, ומדבריו משמע לכאורה דהוא רק היתר בעלמא, וצ"ל דבעיקרו קאי לענין איסור השמעת קול בתפילה, והיינו דמשמע מדבריו דבתפילה ליכא אפילו רשות להשמיע קול, ומינה מוכח לכאורה דאפילו לאזניו לא ישמיע, וצ"ע.

משום דהוי עבודה שבלב, ולכן לא ס"ל לצרף האי שיטה להלכה, דלדידיה חיתוך הדיבור הוי מעצם מהות התפילה וחיובה וכמבואר לעיל, ושאיני מברכות דעת הרמב"ם דיוצא יד"ח בהרהור משום דאף בלב הוי שם ברכה עליה, ואף שיטה הראשונה שם בשועה"ר מודו נמי לעצם הענין דהמברך בלב שם ברכה עליה אלא דס"ל דבנוסף צריך נמי דיבור, וכמבואר, ולכך בשעת הדחק ולצורך גדול מצרף דעה זו להלכה, ומיושב שפיר דברי השועה"ר.

ישוב דברי השועה"ר דאיבא חילוק בין תפילה לברכות

י. ועפי"ז מיושב שפיר הא דהוקשה לעיל אמאי גבי תפילה לא כתב השועה"ר דבשעת הדחק ואונס גדול יש לסמוך על שיטת הרמב"ם דיוצא יד"ח תפילה בהרהור, מאחר דאיהו ס"ל להלכה דבהעדר דיבור לא חיילא עליה שם תפילה, ובכל אופן שהוא אינו יוצא יד"ח תפילה אף באונס גמור, דהא טעמא דהרמב"ם דבהרהור יוצא יד"ח תפילה היינו

סיכום

יא. המורם מכל הנ"ל דהמג"א והשועה"ר ס"ל בדעת הרמב"ם דיוצא יד"ח תפילה בהרהור, מטעמא דתפילה הוי עבודה שבלב, ופליגי על הצל"ח דס"ל דטעמיה משום דהרהור כדיבור דמי, והפמ"ג מסתפק בדעת הרמב"ם דאפשר דס"ל דאף בדיעבד אינו יוצא יד"ח וצריך דוקא דיבור, ודבריו צ"ב כמבואר לעיל.

ולענין חיוב דיבור בתפילה פליגי המג"א והשועה"ר אי הוי מעצם מהות התפילה וחיובה, והא דפליגי לענין השמעת האוזן דהמג"א ס"ל להלכה דלא ישמיע לאזניו כלל היינו משום דאזיל לשיטתיה דחיוב הדיבור הוי רק משום דמעורר למעלה, והשועה"ר ס"ל דחיתוך הדיבור הוי מחיובי התפילה דבלא"ה לא חשיבא תפילה ולכך חיובא רמיא להשמיע לאזניו התפילה.

ומבואר שפיר עפי"ז אמאי לא צירף השועה"ר דעת הרמב"ם לענין תפילה. ומלבד זאת יש ליישב נמי דתפילה שאני מברכות, דבתפילה לא אמרינן דספיקא דרבנן לקולא, וכמבואר. וה"נ אליבא דהפמ"ג דס"ל לפרש בדברי הרמב"ם דבתפילה אינו יוצא יד"ח בהרהור, מיושב נמי, דדוקא בברכות סמכינן להקל.



3 וכ"כ טרח ויגע בו עד שבסיומו נענה ואמר, מצוה אני ליוצאי חלצי שלא יכתבו ס"ת לעצמם, "מיר האבן צובראכן רוקן און לענד, אלמלא ידעתי מכך מתחילה, לא הייתי נוטל על עצמי משימה זו".

הדם מאחר דאינם תלויים בזמן אין לברך עליהם כלל.

מחלוקת תוס' והרמב"ם

אם מברכין שהחיינו על מצות מילה

והנה דברי המג"א והש"ך מיוסדין על דעת התוס' והר"ן בסוכה (דף מ"ו ע"א) שדנו באיזה מצוות מברכין עליהם שהחיינו, וז"ל התוס' (בד"ה העושה) צריך לפרש טעם מאי שנא דיש מצוות שתיקנו לברך שהחיינו ויש מצוות שלא תיקנו וכו', ובר"ן שם (בדף כ"ב ע"ב בדפי הרי"ף) הרחיב לבאר דבריהם וכתב ולי נראה דשהחיינו דמצוות בזמן תלי כדמוכח בסוף פרק בכל מערבין (עירובין דף מ' ע"ב) דאמרינן בר"ה ויוה"כ דכיון דמזמן לזמן קאתי אומר עליהו זמן, הלכך סוכה ולולב ומקרא מגילה מזמן לזמן קאתו ופדין הבן אף על גב דלאו מזמן לזמן קאתי אפ"ה כיון שהיא מצוה תלויה בזמן ל' יום של תינוק שיצא מכלל נפל ונכנס לכלל קיימא וחיות שפיר שיך לברוכי ביה שהחיינו, אבל תפילין ומילה לא תלו בזמן וכו', עכ"ל. ולדבריו שפיר צדקו הני אחרונים דאף שאין כתיבת ספר תורה דבר השכיח בכל יום אמנם מאחר ואינו תלוי בזמן אין לברך עליו שהחיינו.

אמנם הרמב"ם (בפרק י"א מהלכות ברכות הלכה ט') הוסיף בה דברים, וז"ל כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה וכו', וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצוייה בכל עת שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו ופדין הבן מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו ע"כ, ואף שאין מילה תלוי בזמן מ"מ כיון שאינו בא אלא לעיתים רחוקים ס"ל להרמב"ם דמברך עליו שהחיינו.

ומחלוקת זו אם מברכין שהחיינו על המילה שאינו תלוי בזמן אלא שאינו תדיר נחלקו בה המחבר והרמ"א להלכה (בסימן רס"ה סעיף ז') שהמחבר נקט כדעת

בפעם הראשון בחייו ומברך שהחיינו על המצוה החדשה שנודמנה לו, ועל פי זה פסק הרמ"א בהלכות כיסוי הדם (יו"ד סימן כ"ח סעיף ב') דשוחט ששחט בפעם הראשון בחייו כשבא לכסות הדם מברך שהחיינו⁴, וכתב שם הלבוש דה"ה בשאר כל המצוות שמברך עליהם שהחיינו כשנתחנך בהם בפעם הראשונה.

דעת הפוסקים שאין מברכין

על המצוות אלא בבא מזמן לזמן

ברם לאו כו"ע מודו בהני תרי טעמי דלעיל, דעיין באשל אברהם בהלכות ס"ת (סימן ע"ר) שכתב בשם תשובת בית יהודה (יו"ד סימן כ"ג) דאין לברך שהחיינו על כתיבת ספר תורה, וכן המג"א בהלכות ברכות (שם ס"ק ה') כתב שאין לברך ברכת שהחיינו אלא בכלי תשמיש דוקא וכלשון המשנה הקונה כלים חדשים, ומברך עליהם משום שנהנה ושמה מהם ומברך על הנאתו, אך בכותב ספר תורה כיון דמצוות לאו ליהנות ניתנו אינו מברך עליהם שהחיינו, ומסיק דהא דמצאנו ברכת שהחיינו על מצוות אינו אלא במצוה התלוי בזמן כסוכה ולולב שמורה ומשבח עליהם שהגיע לזמן קיומם, אך דבר שאינו תלוי בזמן אין מברכין עליו אלא מחמת הנאתו ובזה קי"ל דמצוות לאו ליהנות ניתנו.

וכן הש"ך גבי כיסוי הדם (שם בס"ק ה') גם כן חלק על הרמ"א מטעם הנ"ל דאין לברך שהחיינו על המצוות אלא במצוה התלוי בזמן, והא דאיתא בברכות ובמנחות דכהן המקריב מנחות בירושלים מברך עליהם שהחיינו אינו מחמת חינוך שנתחנך במצוה אלא דאיירי בכהן שהגיע משמרתו להקריב וכפירוש התוס' שם שפירשו דכיון דמשמרות קבועים ואין הכהן מקריב אלא במשמרתו הוי ליה כמצוה התלוי בזמן ולכן מברך עליו, אך כתיבת ספר תורה וכיסוי

4 ואף דעל עצם השחיטה אינו מברך משום דמפסיד לחיותא והנשחט מ"מ על הכיסוי יש לו לברך.

(במצוה תרי"ג) וז"ל ועל כן ציונו ברוך הוא להיות לכל אחד ואחד מבני ישראל ספר תורה מוכן אצלו שיוכל לקרות בו תמיד ולא יצטרך ללכת אחריו לבית חברו, למען ילמד ליראה את ה', וידע וישכיל במצוותיו היקרות והחמודות מזהב ומפז רב, ע"כ.

ועוד יש להסיף דאפילו אי לא נימא דכתיבת ספר תורה להנאה ניתנה מ"מ היכא שנהנה ממנו ושמח בו שפיר דמי, וכן כתב המשנה ברורה (בסימן רכ"ג ס"ק י"ג) בשם החיי אדם והמור וקציעה וז"ל, ובקניית ספרים יש דעות בין האחרונים אם יברך עליהם משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ובחיי אדם מצדד דאם היה מהדר אחר זה הספר ושמח בקנייתו דמברך שהרי ברכה זו נתקנה על השמחה ולא על התשמיש וכ"כ במור וקציעה.

ברכת שהחיינו במצוה קיומית

וממציא עצמו לקיים המצוה

הנה בדברי המג"א מצאנו סתירה, דאף שגבי כתיבת ספרים חדשים נקט שלא לברך עליו שהחיינו ומשום שאינו בא מזמן לזמן מ"מ לענין שהחיינו על כיסוי הדם שנחלקו בו הרמ"א והש"ך, צידד המג"א (בסימן כ"ב ס"ק א') להצדיק דברי הרמ"א לברך שהחיינו על הכיסוי דכיון שאינה מצוה המצויה תדיר חשיב כמצוה התלויה בזמן, וא"כ כ"ש כתיבת ספר תורה שהוא יותר בלתי שכיח היה לו להסכים לדעת הפוסקים שכתבו לברך.

וכעין זה העיר הב"י (בסימן כ"ב) על דברי הטור שכתב דהעושה ציצית לטליתו

הרמב"ם וכתב דכן נהגו בארץ ישראל וסוריא וסביבותיה ובמצרים דמברכין שהחיינו על המילה, והרמ"א פסק בשם המהרי"ל כתוס' והר"ן שאין מברכין עליו, ולפ"ז הוא הדין לגבי כתיבת ספר תורה שאינה מצוה שכחא גם כן להרמב"ם יברך ולתוס' לא יברך, ובארץ ישראל במקום דאזלינן בתר פסקי מרן הב"י נברך עליו שהחיינו.⁵

מצוות לאו ליהנות ניתנו

והנה המג"א בכתבו שאין לברך שהחיינו על כתיבת ספר תורה שלל שני הסיבות הנ"ל דהרי אין לברך משום כלי חדש דמצוות לאו ליהנות ניתנו ומשום מצוה גם כן אין לברך משום שאינו תלוי בזמן כאשר נתבאר, אמנם יש לדון בעיקר מה ששלל ההחיינו משום הנאה, דאף דבשאר כל המצוות אמרינן דמצוות לאו ליהנות ניתנו מ"מ הרי ידועים דברי הט"ז (ביו"ד סימן רכ"א ס"ק מ"ג)⁶ שאסור ללמוד מספר שנאסר עליו בקונם, ואף דמצוות לאו ליהנות ניתנו שאני לימוד התורה משאר מצוות, וז"ל, דודאי התורה משמחת לב שהרי אסור ללמוד בימי אבולו א"כ לא דמיא האי מצוה לשאר מצוות דאמרינן לאו ליהנות ניתנו אלא בזה נמשך הנאה לאדם וכו', עכ"ל.

וא"כ אפשר דהוא הדין מצות כתיבת ספר תורה שציותה התורה על כל אחד מישראל לכתוב לו ספר תורה שיהיה מזומן אצלו ללמוד בו כדכתיב ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל, גם כן ליהנות ניתנה, ומצי לברך עליו שהחיינו מחמת הנאתו, ויש לציין לזה לשון החינוך

5 ויש לדייק מלשון הרמב"ם שכתב מילת בנו, דבמילת עבדו אינו מברך עליו, ולכאורה הוא משום סברא הנ"ל דמילת עבדו שכיח בכל יום אך מילת בנו אינו בא אלא לעיתים ולכן אינו מברך שהחיינו אלא על מילת בנו דוקא, וא"כ הוא הדין בכתיבת ספר תורה אף דאמרינן בגמרא שהשלים אות אחד בספר תורה חסר והשלימו הרי הוא כאילו כתבו כולו, בזה ודאי אינו מברך שהחיינו דדמי למילת עבדיו שאפשר לקיימו בכל יום, אך הכותב ספר תורה שלימה שאינו בא אלא לעיתים רחוקים אפשר לדמותו למילת בנו, ואפשר דלכן לא בירך אדמו"ר הזקן בשאר הספרים שכתב בהם לעיני כל ישראל והשלימם, ולא דנו אלא באותו הספר שכתבו כולו, ודו"ק.

6 וכבר כתב כן רבינו אברהם מן ההר במסכת נדרים.

לרבה דמברכין עליו שהחיינו שהרי נהנה בו והעד המוכיח עליו הוא שהמציא לעצמו המצוה מרצונו ולא גרע משאר דבר הרשות ככלים חדשים ופרי חדש שמברכין עליו מחמת הנאתו, ובה הצדיק את הצדיק וישיב דעת הרמ"א שכתב לברך שהחיינו על כיסוי הדם, דמאחר ואין חיוב על האדם לשחוט ולכסות ודאי ראוי הוא לברך על הכיסוי כשהמציא לעצמו לקיים המצוה.

ועל פי דברי הכרתי יש ליישב הני סתירות הנ"ל שמצאנו בדעת הטור ובמג"א, דזה שכתב הטור דמברכין שהחיינו על ציצית היינו משום שאין חיוב בתורה ללבוש בגד בת ד' כנפות ולהטיל בה ציצית, ולכן כשעשה לעצמו בגד בת ד' כנפות והטיל בה ציצית מברך שהחיינו על המצוה דבדאי שמח בה, אולם גבי תפילין שאינו תלוי ברצונו אלא חיוב גמור הוא המוטל אקרקפתא דגברא בזה סתם ולא כתב לברך שהחיינו מאחר ואין מצות תפילין תלוי בזמן.

וכן לגבי סתירת פסקי המג"א אפשר דאף דלענין כיסוי הדם נקט כהרמ"א לברך עליו משום שאינו מחויב בה, מ"מ לענין כתיבת ספר תורה שהוא חיוב גמור ואינו רשאי ליפטר ממנה בזה כתב שעל מצוה כי האי אין מברכין שהחיינו אלא בבא מזמן לזמן.

שהחיינו במצוה חיובית כשמקיימו

בהידור רב יותר מעיקר החיוב

והשתא דאתנין לדברי הכרתי שחידש שמצוה שאין חייבין בו וממציא נפשו לקיימו לא גרע משאר הנאת רשות ומברך עליו שהחיינו אפשר דיש להוסיף עוד נדבך חשוב בענין מצות כתיבת ספר תורה, דהנה הטור (בסימן ע"ר) הביא דברי אביו הרא"ש שכתב (בהלכות ס"ת סימן א') שבזמנינו אנו שאין לומדים מתוך ספרי תורה אלא מניחים אותן בבית המדרש לקראות בהם ועיקר לימודינו הם בספרים של משנה וגמרא מתקיים המצוה בשאר ספרים, וכתבו הב"י והט"ז (ס"ק ה') שם דאין כוונת הרא"ש

מברך שהחיינו על המצוה וגבי תפילין לא הזכיר לברך שהחיינו בעשייתן עיי"ש.

והנה הש"ך גבי כיסוי הדם כשחלק על הרמ"א כתב להוכיח שאין מברכין אלא על מצוה הבא מזמן לזמן מכח הסוגיא בעירובין (דף מ' ע"א), דאיתא שם אמר רבה כי הוינא בי רב הונא איבעיא לן מהו לומר זמן בראש השנה וביום הכפורים כיון דמזמן לזמן אתי אמרינן או דילמא כיון דלא איקרו רגלים לא אמרינן, לא הוה בדידה, כי אתאי בי רב יהודה אמר אנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן, אמר ליה רשות לא קא מיבעיא לי כי קא מיבעיא לי חובה מאי, וכו' ומסקינן והלכתא אומר זמן בראש השנה וביום הכפורים, ומבואר דאין מברכין זמן אלא במצוה התלוי בזמן.

אמנם כבר נחלקו הראשונים בביאור דברי רבה במה שאמר רשות לא קא מיבעיא לי כי קא מיבעיא לי חובה, הרשב"א בתשובה (ח"א סימן רמ"ה מובא בב"י סוף סימן רכ"ג) ביאר שאמר לו שכבר ידע שיש רשות לברך על דבר חדש שנהנה בו אך שאלתו הוא במצוות שאינם ניתנין להנאה האם חייב לברך עליהם מחמת המצוה עצמה שנודמנה לו, ועל זה השיבו שאין מברכין על המצוה אלא במצוה התלוי בזמן כר"ה ויו"כ.

אולם האשכול (בהלכות ברכות הודאה) ביאר דענין הרשות הוא שדבר שהוא רשות ואינו חיוב בזה מברך שהחיינו וכאכילת פרי חדש שאינו מחויב בה וממציא לו הפרי חדש בזה מברך, אך דבר שהוא לו כחוב גמור כשביתת יו"ט שהוא חיוב גמור ומוטל עליו כעול על צוארו בזה הסתפק אי מברכין עליו או לא, ומסקינן דאף בדבר שבחובה מברכין עליו כשבא מזמן לזמן, עיי"ש.

ולפ"ז ביאר הכרתי (בסימן כ"ח גבי כיסוי הדם) דיש לחלק בין מצוה חיובית למצוה קיומית, דאף שאין לברך על מצוה חיובית אלא כשבא מזמן לזמן וכדמבואר בעירובין שם, מ"מ מצוה שאינו חייב בה ומרצונו ממציא לו המצוה לקיימו בזה היה פשוט

תורתנו ועומקה, לפיכך אף על גב דודא כתיבת ספר תורה היא המצוה המפורשת בתורה בפירוש, וחייבים לכותבה לקרות בה ברכים, אבל אין אדם יוצא ידי חובתו בכתיבת ספר תורה לבדה, אלא כל איש אשר ידו משגת לכתוב חומשי תורה והמשנה והגמרא ופירושיהן או לקנות אותם, הרי זה חובה ומוטל עליו בכלל מצות עשה זו יותר מכתיבת התורה, ובלתם לא קיים המצוה כתיקונה עד שיכתבם או יקנה אותם עליו וכו', עכ"ל, ועל פי הדברים האלו כתב בשו"ת בית יהודה (יו"ד סימן כ"ג) דאין לברך שהחיינו על כתיבת ספר תורה מאחר ולדעת הלבוש אין המצוה נשלמת בכתיבת ספר תורה לחודה, עיי"ש.

והנה אף דרוב הפוסקים נקטו שאף בזמן הזה כתיבת הספר תורה עצמה חוב גמור הוא ואינו תלוי בלימוד שלומדים בה ודלא כהרא"ש מ"מ מידי מחלוקת לא יצאנו וספק ברכות להקל, אמנם היכא שיכתוב ספר תורה וגם יכתוב או ינדב באותה שעה שאר ספרי לימוד אפשר שיודה גם הבית יהודה שיכול לברך עליו ברכת שהחיינו, אך לע"ע לא מצאתי דבר זה מפורש.

ב. מצוה שעיקר מטרתה אינה בעצם המעשה אלא במה שנמשך ובה ממנה

המרדכי (מובא במג"א בהלכות לולב סימן תרמ"א) כתב דאף שמוכא בסוכה (דף מ"ו ע"א) שהבונה סוכה לעצמו מברך עליו שהחיינו מ"מ שופר ומגילה שעושין אותן לכמה שנים אינו מברך שהחיינו בשעת עשייתן, עיי"ש, ועל פי זה כתב השדי חמד (במערכת ברכות סימן א' אות ט"ז ד"ה ועל כתיבת ספר תורה) דה"ה הכותב ספר תורה שכותבו ועומד לכמה שנים אינו מברך שהחיינו על עשייתה, שאין המצוה נגמרת אז אלא נמשכת והולכת לאורך זמן.

וכעין דברי המרדכי כתב גם הרשב"א בתשובה (בחלק א' סימן י"ח) לענין מצות

לנתק המצוה מספרי תורה לשאר ספרי לימוד אלא להוסיף דבזמנינו אנו שעיקר לימודינו הוא בשאר ספרים יוצאין החיוב ומקיימין המצוה גם בשאר ספרים, אך מצוה הראשונה ודאי במקומה עומדת.⁷

והנה זה פשוט וברור דהרבה יותר קל ונוח לצאת חיוב מצות ואתם כתבו לי בכתיבת ספרי לימוד מאשר לקיימו בכתיבת ספר תורה דוקא, ועוד יותר דהרי קיי"ל בכל התורה כולו דשלוחו של אדם כמותו, והרבה יותר נח למנות שליח וסופר סת"ם לכתוב לו ספרו מאשר שיטריח בו בעל הספר לכתבו בעצמו, אלא דמשום חביבות המצוה והנאתו בקיום רצונו יתברך טרח ביה לקיימו בהידור רב וכעיקר מצותו לכתוב ספר תורה וטרח לכתבו בעצמו שלא בשליח ומשום דמצוה בו יותר מבשלוחו, ונראה דיתכן לומר דהיכא שמקיים המצוה בענין זה שטורח בו יותר מחיובו המוטל עליו הרי הוא גם כן נכלל בדברי הכרתי דהיכא דממציא לו קיום המצוה באופן שאינו מחויב בו שפיר מברך עליו שהחיינו בקיומו.

דברי האחרונים שכתבו

שלא לברך שהחיינו מטעמים אחרים וישוב טענותיהם

א. אין המצוה נגמרת אלא בכתיבת ספרים שלומדים בהם

הלבוש (בסימן ר"ע) הביא דברי הרא"ש הנ"ל שכתב דבזמנינו שאין אנו לומדים מתוך ספרי תורה מתקיים המצוה בכתיבת ספרי לימוד והוסיף להחמיר עליו וז"ל, ועיקר טעם מצות עשה זו דכתיבת ספר תורה אינה אלא כדי ללמוד בה, כמו שסיים בפסוק זה ואמר ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם לפיכך בדורות הראשונים וכו', אבל בזמנינו זה וכו' ושאר עיקר לימודינו ועיונינו הוא בחומשים ובמשנה ובגמרא ופירושיהם, כי בלתם אי אפשר להבין ולעמוד על דברי

7 אולם דעת הדרישה ועוד אחרונים הוא דלהרא"ש אין מקיימים המצוה בזמנינו אלא בכתיבת שאר ספרי לימוד דוקא, ועיין עוד בזה לקמן.

בשו"ת חת"ס (או"ח סימן נ"ב) נשאל על ידי תלמידו ר' וואלף למה לא קבעו חז"ל ברכה על כתיבת ספר תורה כשאר ברכת המצוות, ובסוף התשובה כתב לו וז"ל אבל לע"ד אין קושי זו צריכה לפנים כי אילו היו חז"ל בקיאים בחסרות ויתירות היו מתקנים ברכה לס"ת, אבל יען שהם עצמם לא היו בקיאים כמבואר בקידושין (דף ל' ע"א) דאפילו בפסוקי לא בקיאים, ועוד איכא כמה פעמים דהמסורה פליג אהש"ס וכותבים כהמסורות ולהש"ס פסול הס"ת וכו', וכיון שכן וקיי"ל ס"ת שחסר אות א' לא נקרא ס"ת כמבואר מלשון הש"ס פרק הקומץ (מנחות דף ל' ע"א) אפשר ס"ת חסר אות א' וכו', א"כ ממילא א"א לברך בשום אופן כנלע"ד עכ"ל, ומהאי טעמא כתב השאגת אריה (בסימן ל"ו) לפטור לגמרי ממצות כתיבת ספר תורה דהרי אינו ידוע לנו אי נקיים בו המצוה כלל, עיי"ש.

ועל פי דבריו כתב המהר"ם שיי"ק (יו"ד סימן רנ"ד) דה"ה לענין ברכת שהחיינו כיון דלא בריא לנו אי מקיימין בכתיבתו המצוה כלל שוב אין לברך עליו ברכת שהחיינו.⁸

אולם נראה דהרבה גדולי האחרונים לא נקטו כן שהרי כבר הבאנו דעת הב"י שביאר דכוונת הרא"ש אינו לבטל מצות כתיבת ספר תורה בזמן הזה כלל ומצוה הראשונה במקומה עומדת ובכתיבתו מקיימין המצוה כתיקונה אלא שבא להוסיף שיוצאין אף בכתיבת שאר ספרים, וכן אפילו להאחרונים שחלקו על הב"י וביארו דכוונת הרא"ש הוא דאין יוצאין בספר תורה כלל אלא בשאר ספרי לימוד [עיי' בדרישה ופרישה שם והלבוש הנ"ל ובש"ך ס"ק ה'] אמנם טעמם ונימוקם עמם משום שאין דרכינו ללמוד מתוך ספרי תורה כבדורות הראשונים, אך כשהיו השנים כתיקונם, וכן אי יוחזר הדבר

יבום דאין מברך על המצוה כשכונסה משום דעיקר המצוה הוא להקים לאחיו שם וכיון שהוא מצוה הנמשכת ואינו נגמר בשעה שכונסה אינו ראוי לברך עליה, עיי"ש.

אמנם נראה דמעולם לא היה כוונת המרדכי לשלול ברכת שהחיינו מקיום מצוה שלימה שמתקיימת לזמן מרובה, ופשוט דהעושה מצוה אף שמתקיים ונמשך לזמן שפיר מצי לברך עליה, ולא איירי אלא בכגון עשיית סוכה ושופר ומגילה שאין בעשייתן מעשה מצוה אלא הכשר בעלמא שיוכל לקיים בהם מצות ישיבת סוכה ותקיעת שופר וקריאת מגילה בזה כתב לחלק בין דבר שמתקיים משנה לשנה לדבר שעושהו לצורך המצוה המוטלת לפניו עכשיו, דאין מברכין בהכנת הכשר מצוה אלא במכשירו למצוה העומד לפניו עכשיו דוקא ולא במכשירו להתקיים לזמן מרובה.

וכן מה שכתב הרשב"א לענין כניסת יבמה, היינו כיון שעיקר המצוה אינו מעשה הכניסה גרידא אלא המצוה הוא להקים לאחיו שם ואין בכניסתה אלא הכשר המצוה בזה אין ראוי לברך עליו מתחילתו אבל מצות כתיבת ספר תורה אף שטעם המצוה הוא כלשון החינוך הנ"ל שעל כן ציונו ברוך הוא להיות לכל אחד ואחד מבני ישראל ספר תורה מוכן אצלו שיוכל לקרות בו תמיד ולא יצטרך ללכת אחריו לבית חברו, למען ילמד ליראה את ה' מ"מ בגמר כתיבתו קיים מצוה בשלימותו ואינו הכשר מצוה בעלמא ואף אי לא יקראו בו לעולם מ"מ מצות הכתיבה בידו והרי קיים מצוה אחת מתרי"ג מצוות בשלימות כדכתיב ואתם כתבו לי את השירה הזאת ומנ"ל לשלול ברכת שהחיינו ממצוה חשובה כל כך.

ג. אין אנו בקיאים בחסירות ויתירות

8 אולם בעיקר סברתם צריך ביאור שהרי אנשי כנסת הגדולה הם אשר תקנו נוסח ברכות ובזמנם עדיין לא נשתכחו מסורת הכתובים, שהרי אף בזמן התנאים ידעו ודרשו כמה וכמה גופי תורה מחסירות ויתירות, ולא נשתכחו אלא בזמן האמוראים כמו שהרחיב בזה המנחת חינוך במצוה תרי"ג בטוב טעם יעויין שם, ועכ"ז לא תיקנו אנשי כנסת הגדולה לברך על כתיבת ספר תורה, ואכמ"ל.

אך יש חסירות ויתרות דאינו משתנה פירוש התיבה ע"י זה כגון אהרן בפרשת תצוה במס"ק יש מסורת דנכתב מלא בוא"ו, וכן ראיתי בס"ת ישנים אך הרבה בעלי מסורת חולקין על זה וכן נוהגין האידנא עיין באחרונים וכן פצוה דכה דיש קצת מסורת דנכתב באל"ף לבסוף. וכן ראיתי בס"ת ישנים והיום כותבין בה"א בסוף דברים, כאלו אין משתנה פירוש המלה ע"י בכה"ג אין קפידא בחסירות ויתירות.

והנה חלק הראשון ודאי לא נשכח כלל ובפרט דאנן פסקינן יש אם למסורת א"כ נפקא מינה לדיני התורה וח"ו בודאי לא נשכח אפילו כחוט השערה מהדין ובפרט דנוגע למצות עשה של כתיבת ס"ת וח"ו שיתבטל מצות עשה ע"י שכחה, אך אותם חסירות ויתירות שלא נשתנה פירוש המלה כלל בין חסר או יתיר אינו מזיק כלל וזה שכחו ע"כ לא הי' יודעים אם וא"ו דגחון מהאי גיסא וכו', וזה דלא נשתנה כלל אינו מזיק למצוה זו ויוצאים בכתיבה זו המצוה בשלימות וכו', ודברים שאין משתנה פירוש המלה פשיטא לי דאין מעכב כלל, ואם כל התורה כולה שמותיו של הקדוש ברוך הוא כידוע, מ"מ כיון דאינו משתנה פירוש התיבה ובקריאה אינו ניכר אם מלא או חסר לית לן בה כנ"ל, דאין סברא כלל דמצוה הנהוגה ישתכח ח"ו שלא יוכלו ישראל לקיים מצות עשה מן התורה בכמה דורות וח"ו והעיקר כמ"ש, עכ"ל.

לכבראשונה שנחזור ללמוד מתוך ספרי תורה ודאי מודו כו"ע דעיקר המצוה יתקיים בכתיבת ספרי תורה דוקא ואף שאין אנו בקיאים בחסירות ויתירות מ"מ מאחר וספרים שלנו נכתבו על פי ההכרעה שהכריעו בעלי הפסק בין המסורת והש"ס ודאי הספרים שלנו כשרים הם ומקיימין בהם מצות כתיבת ספר תורה.

ואף דבמנחות אמרו אפשר ספר תורה חסר אות א' וכשר דמשמע שאין הספרים שלנו כשרים, כבר הרעיש על זה המנחת חינוך (במצוה תרי"ג) איך לא שמו האמוראים לב שלא לשכוח דברים אלו שהרבה דרשות ולימודים נדרשים מהני חילוקי הכתובים, וכתב וז"ל ונלע"ד בירורן של דברים דיש שני מיני חסירות ויתירות אחד דע"י החסר או יתיר נשתנה פירוש התיבה או יוכל להשתנות כהנהו דמבואר בסנהדרין דרך משל כתיב בסכת חסר וע"י זה דרשינן דסוכה שתחת הבית פסול או שתים כהלכתן דסכת חסר משמע אחד ע"ש א"כ בכתב מלא משתנה הדין דסוכה ולא משמע להיפך וכו', לא מבעי למאן דסובר יש אם למסורת א"כ במלא חסר או להיפך מהפך דברי אלהים חיים כי נשמע הרבה דינים היפוך הדין האמת, אלא אפילו למאן דסובר יש אם למקרא וכו' ומשתנה פירוש התיבה ע"י חסר או יתר בודאי הס"ת פסול ואין לה דין ס"ת כי הוא תיבה אחרת כפי שנמסר לנו.

המורם מן האמור

א. יש שתי סיבות לברך ברכת שהחיינו על כתיבת ספר תורה א' משום דנהנה מספר החדש ולא גרע מקונה כלים חדשים, ועוד דהוי מצוה הבא מזמן לזמן ואינו שכיח תדיר.

ב. נחלקו הראשונים והפוסקים במצות מילה שאינו תלוי בזמן אך אינו מצוי תמיד אי מברכין עליו שהחיינו, ולדעת הרמב"ם והמחבר מברכין וה"ה לכתובת ספר תורה דלשיטתם מברכין.

ג. המג"א כתב שאין לברך שהחיינו על המצוות משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, וכתבנו לחלק בין מצות ספר תורה לשאר מצוות על פי דברי הט"ז בהלכות נדרים, וכן הבאנו דברי המ"ב בשם הפוסקים דאף אם שלא ליהנות ניתנו מ"מ במקום שנהנה ממנו ודאי יכול לברך שהחיינו ולא גרע משאר כלים חדשים.

ד. הכרתי חידש דבמצוה קיומית שממציא עצמו לקיימו ואינו מחויב בה מברכין עליו שהחיינו וישבנו בזה כמה סתירות בענין שהחיינו, ועל פי זה צדדנו דה"ה מצוה שאפשר לקיימו בקל ובפשיטות והוא טורח ומהדר בו יתר מחיובו אפשר שיברך עליו שהחיינו.

ה. הבית יהודה כתב על פי הרא"ש שאין יוצאין ידי חובתינו בכתיבת ספר תורה גרידא, אמנם כשכותב אז גם ספרי לימוד אפשר דיודה שיכול לברך שהחיינו.

ו. השדי חמד כתב שאין לברך שהחיינו על מצוה הנמשכת, וכתבנו שאין הנידון דומה לראיה ודברי הראשונים אינם אלא בהכשר מצוה ולא במקיים מצוה שלימה כתיקונה.

ז. החת"ס והשאגת ארי' כתבו דאנן דלא בקיאין בחו"י אפשר דאין הספרים שלנו כשרים כלל ואין לברך עליהם, אולם הבאנו מכמה אשלי רברבי שנקטו שכל הספרים המצויין בידינו כשירים הם ועל פי החילוק של המנחת חינוך שלא אמרו דספר חסד פסול אלא בהני חסירות ויתירות שמשנים פירוש המקראות ודרשת הכתובים.

ולמעשה מנהג העולם הוא לקנות בגד חדש או פרי חדש ולברך עליו שהחיינו ולכוין בברכתו גם על הס"ת.



הרב דוד מצנר

כשרות חתיכות דגים [פיל"ה בלע"ז] שאינ עליהם קשקשים

כפרש"י דהוי דגים קטנים. עכ"פ בסוגיין פירשו כן רבים מן הראשונים. ור' להלן. [אגב בטור של מכון י-ם עשו סימן הפסק של נקודה אחרי טרית טרופה, ולפי"ז מתקבל הרושם שדגים קטנים מוסב רק על חילק ולא על טרית. ונראה שבוש].

לפי"ז ברור שהפ"י של טרית שבסע' ט הוא טעות ואינו לא מהשו"ע ולא מהרמ"א. בדקתי בהגהות הרמ"א בדפו"ר קרקא של"ח, ולא נמצאת שם הגהה זו, והיא הוספה מאוחרת שנוספה - עפ"י הערוך - באחד הדפוסים. ובעיקר דלהלן בסע' י כתוב להדיא בשו"ע שטרית וחילק הם מיני דגים קטנים. עפ"י הנ"ל מבואר דהשו"ע והרמ"א לא מיירי בדגים גדולים המצויים בשוק, אלא רק בקטנים ור' להלן. ועי' שו"ת בגדי כהונה יור"ד סי' ד ד"ה ולפי"ז, דפשיטא ליה דטרית הוא מיני דגים קטנים.

להלן שם הביא הרב המחמיר ראייה נוספת מהסוגיא בע"ז מ, א, ולא עמד על כך דהסוגיא מיירי רק בדגים קטנים שלא ניכרים, או בדגים שאין אנו מכירים אותם. ולכן אין מקום למש"כ שם שמדרכנן יש איסור לקנות מגוי אפי' אם יש חשש דג טמא של אחד מאלף, כל שלא נבדקו בו ב' סימנים כמבואר במשנה ע"ז לה, ב באיסור טרית טרופה וכו'. ומפורש שאפי' דג טונינא שהוא דג גדול כ"כ בכלל האיסור אם אינו ניכר בראש ושדרה. לאור הנ"ל דברים אלו נדחים מאליהם, כיון דהמשנה לא מיירי מגדולים אלא רק מקטנים*, ובנפול היסוד נפל הבנין.

לאחרונה יצאו מערערים על כשרותם של חתיכות דגים קלופים שאין עליהם סימן טהרה של קשקשת [דבזה סגי דכל דג שיש לו קשקשת יש לו סנפיר], דאין לסמוך על טביעות עין שהדג הוא כשר וכן לא על חזקה שאומן לא מרע אומנותיה.

עיקר סמיכתם עפ"י הנפסק להלכה בשו"ע יור"ד סי' קיד סע' ט: טרית (פי' חתיכות דג גדול הנקרא טונינ"ה בלע"ז) שאינה טרופה וכו'. בחוברת 'בענין סימני טהרת הדגים' [בני ברק, כסלו תשע"ז] מסתמך הרב המחמיר על דברי רמ"א אלו. וכך כתוב בראשה: אמנם הנושא בקצרה "בבחינת כל התורה כולה על רגל אחת", בשו"ע יור"ד סי' קיד סע' ט בהלכות מאכלי עכו"ם וז"ל: טרית (פירוש דג גדול הנקרא טונינ"ה בלע"ז) שאינה טרופה מותר ופירש הש"ך בסק"ד וז"ל טרית שאינה טרופה, פירוש דג שראש ושדרה שלו ניכר שהוא טהור ע"כ, וכ"כ הפר"ח בס"ק כ. הרי שהדברים מפורשים בש"ך ופר"ח בכונת השו"ע דאסור לקנות דג מגוי בלא קשקשים אם אינו ניכר בראש ושדרה וכו'.

הנה להלן בשו"ע שם סע' י: אסור ליקח מהם ... וטרית טרופה וחילק דהיינו מיני דגים קטנים מעורבים וכו'. וכ"ה בפרש"י על אתר ע"ז לה, ב במשנה דטרית היינו מין דגים קטנים מלוחים. וכ"ה בטור יור"ד שם: אבל אסור ליקח מהם קורט של חלתית וטרית טרופה וחילק, פי' מיני דגים קטנים מעורבין וכו'. ועי' ב"ח יור"ד סי' ריז [כה] שגם הרא"ש נדרים שם ד"ה ומותר בטרית טרופה בפירוש השני שם: אי נמי וכו' ס"ל

א וכ"כ המאירי ע"ז לה, ב [עמ' 117] ד"ה טרית טרופה, פי' טרית הוא מין דגים קטנים וטורפין אותן ועושים מהם מאכל. וכשהם שלמים הם ניכרים אם יש בהם טמאים אם לאו, אבל כשהם טרופים אבדה הכרתם.

שאינן לסמוך על טביעות עין בדגים, אלא רק אם נכרים בראש ושדורה.

ומה שמצינו במשנה לה, ב, לט, א שגזרו על החילק ואסרוה מפני שערבונה עולה עמה, פרש"י במשנה: מין דגים קטנים, ואמר בגמ' מפני מה אסרוה מפני שעולים עמה דגים קטנים הדומים לה ואיכא למיחש לאחד מאלף. היינו דג אחד הדומה לחילק שעולה בכל ציידה של חילק. ומבואר דהיינו גזירה מיוחדת לדג זה שאין לקנותו אף שידוע שהוא טהור, כיון שיתכן שיעלה עמו גם דג טמא הדומה לו. אבל ברור שאין ללמוד מכאן לאסור חתיכות דג שידוע לנו שהן ממין דג טהור עפ"י ידיעתינו והכרתינו סוג הדג. ומינה דכל הסוגיא בע"ז מ, א דבעינן שיהא ניכר בראש ושדורה, מיירי בדגים קטנים או בדגים שאינם מצויים, ואין אנו מכירים אותם. וכאמור מה שכתוב ברמ"א דג גדול אינו מהרמ"א ושבוש הוא.²

לפי"ז נראה פשוט שאם תגר ישראל הזמין אצל תגר גוי בחו"ל סוג מסויים של דגים טהורים, אין לחשוש שמא עירב בהם גם דגים אחרים שלא הוזמנו ויתכן שהם טמאים. משום שיש לנו חזקה שגוי שהוא תגר אומן לא מרע אומנותו. כנפסק להלכה בשו"ע יור"ד סי' קיד בהגהת רמ"א סע' ה: וכן כל דבר שקונים מן האומן דלא מרע

ובס"ד מצאתי כן גם בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תמג) דס"ל שגזירה זו מדרבנן דצריך למיחש אף לאחד מאלף ביניהם דדמו ליה, אינה אלא בדגים קטנים ולא בגדולים וז"ל: ומשמע נמי דאיכא בדגים הקטנים דומין לגמרי לטהורין והיינו דאסרו החלק, ואמר כך החלק זו סולתנית מפני מה אסרוה מפני שערבונה עולה עמה, כלומר שאינו ניכר, שאלו ניכר למה אסרוה לגמרי, יבדוק. וכן לעיל מיניה כתב הרשב"א שדגים קטנים לא קיימינן אשדריהו. הרי מבואר להדיא שהגזירה היתה בקטנים, ומהיכי תיתי לחוש לכך גם בגדולים. ובתוה"ב ב"ג ש"א (סו, ב) העתיק פרש"י הנ"ל, דטרית היינו דגים קטנים. וביותר דטביעות עין מהני באיסורין בכל התורה, ובגדולים יש טביעות עין ברורה גם בחתיכות, כיון שמכירין הדג כשהוא שלם יש טביעות עין גם כשהוא אינו שלם. ומהיכי תיתי ליחוש שיש עוד דג דומה לו ממש שהוא טמא. וע"ש דלא מצינו שגזרו על כך.

זאת ועוד, מש"כ הרב המחמיר עפ"י הש"ך יור"ד סי' פג סק"ו וסי' קיד סק"ד שא"א לסמוך על טביעות עין, נראה דטעה בדבר פשוט, דכונת הש"ך היא לנידון של טרית מרוסקת, שאין כלל טב"ע, ובלי ראש ושדורה ניכרין א"א לברר כשרות הדג. ולא מצינו בשום מקום בגמ' גזירת חכמים חדשה

וטעם איסורם מחשש תערובת דג טמא. וגדולי הרבנים וכן גדולי המחברים [ר' רמב"ם הל' מאכ"א פ"ג הכ"ג. ונראה שכן היה בנוסח הרמב"ם שלן] פירשו שהוא מין דגים קטנים מלוחים, וכ"כ המאירי נדרים שם: וטרית טרופה הוא מין דגים קטנים. וכן פירש גם האו"ז ע"ז סי' קצה דטרית דמתני' הוא דגים קטנים. וכן פי' הר"ן בסוגיין [ועי' ר"ן נדרים נא, ב. ומיירי התם במרוצצים דק דק ואינם ניכרים כלל]. וכן פי' הר"א מן ההר נדרים שם. ועי' תוס' רי"ד ופסקי רי"ד בסוגיין שחולק על פרש"י וס"ל דטרית הוא דג גדול. וכן מובא במאירי נדרים שם בשם י"מ. אבל רוב הראשונים אולי כפרש"י שמתני' דידן מיירי בדגים קטנים. וכ"ה בטושו"ע יור"ד שם. [ועי' דרישה שם אות ג וי"ל].

ב איתא בע"ז מ, א: ההיא ארבא דצחנתא דאתי לסיכרא, נפק ר"ה בר חנינא וחזא ביה קלפי ושרייה. אמר רבא ומי איכא דשרי כה"ג באתרא דשכיחי קלפי. ופרש"י ד"ל שמא דגים טהורין וטמאים יש והקשקשים באו מן הטהורין. ובחי' הרמב"ן שם הביא פרש"י והוסיף שרבא תמה למה לא חשש ר"ה לערבונן כמו שאסרו חילק. ורצה חכ"א להביא ראיה מכאן שגזירת חילק נאמרה בכל הדגים ולא רק בחילק. אך לענ"ד ליכא למשמע מינה מיד, ולא ירד לכונת הרמב"ן, דכונתו רק להביא ראיה דמצינו במק"א שחששו שמא נתערבו דגים טמאים, ואילו בגזירת חילק אסרוהו אפי' כשהוא בשלמותו, משום שיש דגים טמאים שדומים לו, וההבחנה ביניהן אינה מצויה אצל בני אדם. ויש לבאר עוד שאין ללמוד מחילק לשאר דגים, משום דחילק הוא דג מיוחד שאין לו קשקשים ועתיד לגדלן, משא"כ שאר דגים שיש להם קשקשים וניכרין הם, מהיכי תיתי שגזרו גם בהן.

דמעוטא לגבי שאר בהמות טהורות וקימ"ל שאין חוששין למעוט. הרי מבואר דלענין מינין טהורין וטמאין חיישינן למיעוט ולא אזלינן בתר רוב. ועפ"ז כתב בישיבות יעקב יור"ד סי' פג שלענין ספק מין טמא או טהור, לא אזלינן לקולא אף לשיטת הרמב"ם דסד"א לקולא. וכ"כ מעין החכמה על תרי"ג מצוות דף לח ע"ב. וכן המהרש"ם בדעת תורה יור"ד בפתיחה לסי' לט למד מדברי הריב"ש דה"ה לענין טריפות דכתיב ביה והבדלתם לא אזלינן בתר רוב, ולכן צריך לבדוק מה"ת שהבהמה אינה טריפה.

ולכאורה לפי דעת הריב"ש יוצא דלענין רוב דכל דפריש מרובא פריש, לא אמרינן לגבי מינין טהורים. וזה לא יתכן שהרי קימ"ל ט' חנויות מוכרות בשר כשר ואחת שאינו כשר, אמרינן כל דפריש מרובא פריש. וכן לענין דגים הבאים מבריכה שיש בה רוב דגים טהורים ומיעוט טמאים, ניחוש למיעוט לדעת הריב"ש, והרי קימ"ל דכל דפריש מרובא פריש. ודוח"ל דההיא דט' חנויות מיירי רק שהאחת היא נבילה ולא ממינים טמאים, דסתמא דמילתא נקט המצוי. ולדעת המהרש"ם הנ"ל שגם בטריפה כתוב והבדלתם, ולא עלה על דעתו לומר שלא ניזיל ביה אחר הרוב דכל דפריש.

וע"כ צ"ל דהיכא שיש לפנינו מין מסוים, ואנו מסתפקים אם הוא טהור או טמא, לא סגי ברוב, דאיכא מ"ע דהבדלה לידע בבירור מהו, האם הוא מין טהור ומובדל מן הטמא או לא. אבל היכא שידוע לנו שיש לפנינו רוב חנויות מהמינים הטהורים ומיעוט טמאים ואין אנו יודעים מהיכן מין זה פרש, ברור שע"י רוב, הוי ידיעה שפרש מן הרוב, ומתקיים בזה גם העשה של והבדלתם. וז"פ.¹

נפשיה. ועי' ר"ן על הרי"ף ע"ז לא, ב ד"ה האי, שהביא מקור דין זה במנחות מג, א, הלוקח טלית מצוייצת מן התגר כשרה. וטעמא דמלתא משום דתגר לא מרע נפשיה אע"ג דליכא למיקם עלה דמילתא. וכן מבואר במרדכי ברכות פ"ו סי' קטז וז"ל: ולתערובת יין ושאר דברים האסורין לא חיישינן, דאומן לא מרע נפשיה.

אלא שבענין נאמנות תגר גוי בדגים, באנו למחלוקתם של המג"א והנוב"י היכא דלא הוי זיוף לגבי הנכרי אם הנכרי נאמן לגבי ישראל. המג"א ריש סי' כ ס"ל דאינו נאמן והנוב"י אר"ח סי' עב ד"ה והחשש השני, פליג עליה וס"ל התם דנכרי תגר לא מרע נפשיה בעסק מקח וממכר כיון שהוא תגר. והוכיח כן מדברי הר"ן הנ"ל דלא חיישינן שמא עירב ביין רמונים חומץ יין. ובשו"ת בית שלמה יור"ד ח"א סי' קעח האריך בזה והביא הגהת רמ"א יור"ד סי' שב סע' ב דאפי' באיסור תורה שרק היהודים מקפידים בו סמכינן אנכרי. ובפרט עפ"י הידוע כיום שהמסחר בדגים הוא בהיקף גדול, ואם האומן ישקר עלול הוא להפסיד ממון רב וגם ליענש ע"י השלטון, ודאי שיש לסמוך על חזקה זו. ובפרט שהמקומות שמהם משווקים הדגים נתונים גם לפיקוח של ועדי כשרות.²

★

בעסקינו בנידון זה א"א שלא להזכיר את חדושו של הריב"ש בסי' קצב ד"ה ומה שאמרתי וז"ל: .. כיון שהתורה צותה לבדוק בסימנין שלא יהיה מכ"ד ערפות טמאין וכמו שכתב הר"מ ז"ל בפרק ראשון מהל' מאכ"א ה"א, על כרחינו יש לנו לחוש לכל אחד מהן ואפי' הוא מיעוטא. והביא ראיה לזה מחולין נט, א גבי בהמה בהיה הולך במדבר ובלבד שיכיר ערוד. ואע"פ שהערוד מעוטא

ג וגם המציאות כיום שונה ממה שהיה לפני עשרות שנים שלא היה ברור בבירור גמור שהתגרים נכרים זהירים שלא לזייף ושלא לשקר, ולכן היה בזמנו מקום להחמיר בזה. אבל למעשה חומרא זו לא נתקבלה, ורוב ככל בית ישראל אף אלו שדקדקו במהדרין אכלו פל"ה באותם הימים.

ד בספר זכר יצחק ריש סי' פ מובא מהגאון רבי איצ'לה מפוניבז' שחדש שדברי הריב"ש אמורים רק לענין מ"ע דהבדלתם, וכשלא ברק הסימנין עבר על איסור עשה. אבל לא עבר על איסור של אכילת מין טמא,

ואף לדעת הריב"ש שהבין בדעת הרמב"ם דלא אזלינן בתר רובא. כתב הגרצ"פ פרנק זצ"ל בשו"ת הר צבי יור"ד סי' כד, דמוהבדלתם ילפינן שכל שיש איזה אפשרות שהיא לבדוק, יש חיוב לבדוק ולהבדיל ולא לסמוך בזה על הרוב. אבל היכא דליכא אפשרות לבדוק, הולכים גם בזה אחר הרוב, כמו בשאר איסורין.

והנה הטור יור"ד סי' פג סע' ד הביא בשם אביו הרא"ש דאף שאין לסמוך על דג שלם שיש לו ב' סימנים דראש ושדרה להתירו ולומר דמסתמא היה לו סנפיר וקשקשת שנשרו, מ"מ גוי שהביא חבית מלאה מחתיכות דגים מלוחים, כל דג שמכירין ראשו ושדרתו מותר וה"ט משום שתולין אנו שהיו לו סימנים ונשרו כשמלחום. וכן פסק הרמ"א שם סע' ד. הרי שהסימנים אין מצוה לבדוקה אלא רק מאפשרים לידע המין הטהור וכהרמב"ן. ולזה מהני גם סימנים אחרים כשניתן לסמוך עליהם. אולם לפי מש"כ בשו"ת הר צבי הנ"ל, אין דברי הרא"ש עומדים בסתירה לדעת הריב"ש, דהרא"ש מיירי במקום שא"א לבדוק בסימני סנפיר וקשקשת. ועי' דרכ"ת סי' פג סקמ"א בשם כמה פוסקים דלא הסכימו עם הרמ"א. ור' עוד בדרכ"ת לעיל שם ריש סי' פב מתשובות גדולי האחרונים דאזלינן בתר רוב ועוד.

סו"ד עפ"י הנ"ל נראה דמה שנהגו כל השנים לאכול פיל"ה, אף שאין בחתיכות דגים אלו סימני טהרה, משום שניתן לסמוך על הרוב, דכל דפריש מרובא פריש. ועוד, דסמכין על כך שאומן לא מרע אומנותיה. ובפרט שהדגים משווקים בפקוק ועדי כשרות מוסמכים. וביותר דמעולם לא גזרו

ובינתי בספרים ומצאתי כן בשו"ת בית יצחק או"ח סי' ז, שאף לדעת הריב"ש, היכא שמצא חתיכה בשר ורוב היתר, אזלינן בתר רובא ואמרינן דהוא מהרוב שיש לו הסימנים, ודוקא שעיקר הספק בסימנים לא אזלינן בתר רובא. וזהו כדאמרן והנאני".

ובעיקר הדבר יש להעיר שסמיכתו של הריב"ש היא על דברי הרמב"ם ריש הל' מאכ"א, ומבואר יותר בספהמ"צ מ"ע קמט-קנ גם לענין סימני עופות שלא נתפרשו בתורה. אולם כבר העירו שהרמב"ן בהשגותיו לספהמ"צ שורש ו חולק על הרמב"ם, ולדעתו אין בזה שום מ"ע, אלא היכי תימצי לאפרושי מאיסורא. נמצא שלפי דברי הרמב"ן לא חיישנן למיעוט גם לענין סימנים. ור' שו"ת שערי ציון ח"א סי' כא ענף ה אות ה מש"כ בזה. ובספר החינוך מצוה קנג מנאן כמצוה אחת של עשה דהבדלה, אך כתב שלכו נאחז בסברת הרמב"ן, דהסימנים אינן אלא להפרישנו מן האיסור.

זאת ועוד, בישועות יעקב הנ"ל מבואר שאין כונת הרמב"ם למעט רוב דלא מהני, אלא לשיטתו דסד"א מה"ת לקולא, מ"מ מודה שבדגים אזלינן לחומרא. וזהו רק לענין מש"כ תורה דאם יש לו סנפיר וקשקשת תאכלו היינו במבורר לך אבל ספק לא תאכלו שיש בו איסור עשה. אבל על הלאו להתחייב מלקות, אינו לוקה בספק, אלא רק אם ודאי אין לו סימנים אלו. ולפי"ז יוצא שהחמירו בדגים רק בספק, אבל לא במקום שיש רוב להתיר. וכן מבואר במעין החכמה על תרי"ג מצוות [לח, ב]. אולם הישועו"י והמע"ח לא הביאו הריב"ש.

דאזלינן בתר רוב שבמצאות שאינו ממין טמא. [ור' להלן כע"ז מהישועות יעקב ומעין החכמה]. וצ"ע דהריב"ש הביא ראייה לחדושו מחולין נט, א, ושם מיירי לענין איסור והיתר אכילה לכתחלה למי שהלך במדבר, ומצא בהמה ורוצה לאכלה, שאסור לו לאכלה. ונראה דתליא בפלוגתא דהמ"מ והחינוך אם הוי לאו הבא מכלל עשה, או רק מ"ע. [עי' ביאורים לחי' הריטב"א נדה סי' כג].

ה אח"ז ראיתי שכן פשיטא ליה להגרצ"פ פרנק זצ"ל בהר צבי יור"ד סי' עד שדברי הריב"ש אמורים רק לענין קביעת המין עצמו ע"י רוב ולא לענין ספק אם הוא מרוב או מהמיעוט דבזה אזלינן בתר רוב כמו בשאר איסורין.

בדגים גדולים שלא לסמוך על טביעות עין וביחוד לבסס מנהג העולם באכילת פיל"ה
וכמבואר בראשונים ובשו"ע ואף כשאינו מקדמת דנא. וכמובן שההוראה בזה מסורה
ניכר בראש ושדרה. ונכתב לברורי שמעתתא לגדולי ההוראה.



לשון חכמים

הרב אהרן גבאי

בעניין נוסח "יי מלכותיה (קאים) לעלם ולעלמי עלמא"¹

ידידי חביבי החכם השלם ר' מרדכי מאזוז שליט"א ביקש ממני לבדוק בצילומי הסידורים הישנים שבהישג ידי, על תיבת 'קאים' בפסיקה "יי מלכותיה (קאים) לעלם ולעלמי עלמא", שדן בה מו"ר הגר"מ מאזוז שליט"א בהערות לתרגום פרשת בשלח בחומש המדויק איש מצליח, ובמבוא לספרו הבהיר 'ארים נסי - גיטין' עמ' 60-61. והכריע להסגירה בסוגריים עגולות, ואמרתי לפרוש ולחוור הדברים כשמלה, וזה החלי בס"ד.

פתיחה

ראשית נקדים כי היום אנו נוהגים לומר התרגום של יי ימלוך ב'ובא לציון' וב'אז ישיר', אבל המנהג הקדום של רוב העדות (כולל האשכנזים והספרדים) היה לאומרו רק ב'ובא לציון', אלא שכתב הב"י סימן נא שיש נוהגים לומר התרגום של יי ימלוך בסוף אז ישיר, ונראה שאין כוונתו לספרדים, שהרי אין זה בשום סדור ספרדי לא בתקופתו ולא קודם לכן, אלא כוונתו לקהילות המוסתערבים בא"י, וכן הוא באמת בנוסח המוסתערבים של אזור א"י [אר"צ ופרס² ובגדד³] וכן הגיה האר"י⁴ וכן הוגה בדפוסים הספרדים ונציא משנת שמ"ד ושנ"ח ואילך. ולכן בסמוך כשאזכיר שבנוסח פלוני גורס 'קאים' או לא גורס, כוונתי רק ל'ובא לציון' אלא אם כן פירשתי אחרת.

נוסח רוב העדות העתיקות

ואחר בדיקה רבתי בכל הנוסחאות העתיקות⁵, ראיתי שברוב ככל הנוסחאות לא גרסינן 'קאים': סדור רע"ג מהדורת גולדשמידט עמ' לח [ע"פ כל שלשת כתבי היד]; סדור רס"ג עמ'

1 מאמר זה (בנוסחו הראשוני) היה לנגד עיני הגר"מ מאזוז שליט"א והגיב על כך "עשה עבודה יפה ראוי שידפיס זאת", וכשנשאל ע"י הרב אליאור דלקיאן על ניקוד תיבת קאים כתב לו בערך בזה"ל: "יש על זה מאמר יפה מהרב אהרן גבאי ושם כתב שבכתבי יד מנוקד הא' בחיריק".

2 כת"י ניו יורק, בהמ"ל 4522. ס' 25424. המאה ה"ט. ההדירו שלמה טל, 'נוסח התפלה של יהודי פרס', מכוון בן צבי, ירושלים תשמ"א. אך בכתב יד לונדון הספריה הבריטית גסטר 10576. OR, ס' 7399. מאה ט"ז-י"ז אין בשירת הים כלל התרגום (ובא לציון חסר שם לגמרי). וכן אין התרגום בשירת הים שבסוף ההגדה המזרחית הקדומה שבסוף כת"י המכיל כמה הגדות של פסח מזרחיות בבל וכורדיסטאן בהמ"ל 4218. אלא ששם יש "תפסיר" [תרגום] לכל פסוק בערבית ולכן אולי לא ראה צורך לתרגם גם לארמית.

3 כת"י מוסקבה גינצבורג 1283 ס' 48378, משנת ה' אלפים ש"ה, שאינו לא כפרס ולא כאר"צ ולא כגניזה, ומחמת דמיונו לנוסח אר"צ כניתי אותו בעבר 'אר"צ ב' וכעת מצאתי הוכחות שהוא מנהג בגדד הקדום ואכמ"ל. ויש לציין שבשירת הים לשבת אין שם התרגום.

4 שער הכוונות ענין תפילת שחרית דף נא ע"ב, וע"ע בתשובת מהר"ש ויטאל בעניין זה, שנדפסה בקובץ סיני ל עמ' עא ואילך.

5 מלבד קטעי הגניזה שקשה עלי החיפוש בהם, מלבד הנזכר בהע' 41.

מ' [ע"פ כל שלשת כתבי היד]; סדור רשב"ן⁶; [הרמב"ם קיצר ורק כתב לקרוא התרגום⁷]; ר' זכריה אגמאתי בספר הנר⁸; נוסח תימן (בלדי) מעולם ועד היום⁹; נוסח איטליה (כבר במחזור טורין האיטלקי הקדום, המכונה בטעות 'סדר חיבור ברכות' ששרד בכתב יד מהמאה הי"ב ויש ממנו העתק באוצר החכמה ושם הוא בעמ' 18, וכן בכל המקורות האיטלקים שראיתי כגון כת"י פריס 599 משנת ה"א כ"ה, ודפוס שונצינו רמ"ו ועוד); נוסח צפ"א הקדום (כת"י רומא קונסטנזה 3085, מהמאה הט"ו בערך, ס' 85, עמ' 88); נוסח אר"צ הקדום¹⁰; נוסח בגדד¹¹.

בירור נוסח הספרדי הקדום ודעת האר"ל בזה

ולגבי נוסח הספרדים, בכל הכת"י שראיתי אין 'קאים', כגון סדור ספרד כת"י פריס 591 מהמאה הי"ד; כת"י בהמ"ל 4674 ס' 25577 מהמאות י"ד-ט"ו, עמ' 77, ועוד כתבי יד. וכן אינו בשלשת הדפוסים הראשונים שהם דפוס נאפולי ר"נ, ודפוס ליסבון ר"נ, ודפוס ונציא רפ"ד [עיי' להלן צילומים].

והסדור הספרדי הראשון שהכניס את תיבת 'קאים', הוא דפוס ונציא שמ"ד, והוא גם הסדור שעשה הכי הרבה שינויים בנוסח הספרדים במשך כל הדורות ואכמ"ל, והרבה מחידושי נדחו במשך השנים ע"י גדולי הפוסקים והמקובלים.¹²

והנה הזכרנו שבסדור ונציא רפ"ד ליתא 'קאים' וכידוע שעל סידור זה מיוסדים הערות מהרח"ו, וכאן ב'ובא לציון' לא העיר מהרח"ו שצריך להוסיף 'קאים', ומוכח להדיא שלא שמע על זה כלום מהאר"י, ומה שהעתיק בשער הכוונות באזי ישר את הפסוק עם 'קאים', אינו משום שכן שמע מהאר"י שצריך לומר 'קאים' אלא מהאר"י רק שמע שצריך לומר גם התרגום של יי ימלוך [ולאפוקי מהמנהג הקדום הנזכר בפתיחת דברינו], ומהרח"ו כתב 'קאים' לפי המורגל על לשונו כפי שהיה מודפס בסדור הנפוץ בימיו ונציא שמ"ד וכן¹³.

6 בנדפס עמ' רלא בסוף פרקי אבות [ע"פ כת"י אוקספורד בודלי 262, קטלוג נויבאואר 896 שנעתק בשנת ד' אלפים תתקס"ג מכת"י המחבר עמ' 214; וכת"י וטיקן 497 ס' 538 עמ' 116]; וכן בסדור רשב"ן כת"י וטיקן 497 ס' 538, עמ' 22, ב'ובא לציון', במהדורה הנדפסת ע"י קרויזר עמ' ג, המבוססת על כתב יד זה, דילג המהדיר בטעות על התרגום לפסוק זה.

7 ודברי המהר"ץ שהרמב"ם ל"ג 'קאים' צ"ע וכנראה לא דק.

8 בסוף ברכות, ירושלים תשי"ח, עמ' 122, כתב "בעזרת אלהא די מלכותיה לעלם ולעלמי עלמיא" וברור שזה מיוסד על התרגום דידן.

9 וראה גם בספר 'מחקרים בסדורי תימן' ח"א עמ' 371.

10 כת"י מהמאה הי"ד, אוקספורד 1146 ס' 16710 עמודים 20 ו-36; כת"י סינסיטי היברו יוניון קולג' 407, ס' 18689, משנת ה' ק"ע, ב'ובא לציון' וכן באזי ישר' בחלקו הראשון של סדור זה שזוהה לאחרונה ממש על ידי בסדור מנהג אום צובה, ספריית היברו יוניון קולג', סינסיטי, אוהיו, ארצות הברית Ms. 2088, ס' 41728, ועד כה היה מקוטלג כשייך למנהג רומניא; דפוס ונציא רפז דף לד ודף נו.

11 ראה לעיל הע' 3.

12 באשר יצר נוסף שם "כי אם על ידי נפלאותיך ורפואותיך"; באלהי נשמה נוסף "שאתה הוא רבון כל המעשים מושל בכל הבריות"; ברכת המעביר שינה ויהי רצון השתנו מלשון יחיד ללשון רבים; ביהי רצון שתצילני היום וכו' נוספו הרבה בקשות כגון "ממלשינות מעדות שקר". בברכת המזון נוסף "הזננו ולא ממעשינו וכו'" "על ארצנו ועל נחלת אבותינו". וכל אלה הושמטו לגמרי בסידורים כיום, וגם בסידורי ליוורנו הובאו רובם רק בסוגריים.

13 וכן מוכח ממה שהעתיק בשער הכוונות דף ב ע"ב נוסח ברכת הנותן לשכוי בינה בנוסח 'להבחין' כמו שנדפס בונציא שמ"ד ולא 'להבין' כנוסח ונציא רפ"ד וכנוסח ספרד הישן בכל הכת"י והדפוסים (וכן ברמב"ם ועוד קדמונים ואכמ"ל), ואין לומר שכך קיבל מהרח"ו מהאר"י, שהרי לא קיבל מהרח"ו מהאר"י את נוסח ברכות השחר כמבואר בשער הכוונות דף נ עמ' ד.

אבל בזמן האר"י בכל סדורי הספרדים לא היה 'קאים', וא"כ מסתבר שכך כנראה אמר האר"י, ועכ"פ לא היה לאר"י קפידא להוסיף זאת, שהרי לא אמר כלום להרח"ו בעניין, וכאשר הוכחנו משתיקת מהרח"ו ב'ובא לציון'.

ביורור נוסח אשכנז הקדום ע"פ סדור הרוקח

וכן היה נוסח אשכנז הקדום ללא 'קאים' כאשר מוכח ב'פירושי סדור התפלה לרוקח', ח"ב, עמ' תלב, דליתא שם תיבת קאים.¹⁴

וכן מוכח מגוף פירושו שם: "יי מלכותיה - מלכותו עד לא עולם. לעלם ולעלמי עלמאי - מלכותו עתה ולעלמי עולמים" והוא פירוש חדש שלא שזפה העין, שמפסק את דברי התרגום כאילו "יי מלכותיה" הוא עניין לעצמו, והיינו שה' היה מלך עד שלא נברא העולם, ו"לעלם ולעלמי עלמאי" היינו גם בהווה (עתה), וגם לעתיד (ולעלמי עלמים). ומוכח מזה שאין הרוקח גורס תיבה 'קאים', דאם כן אין מקום כלל לפירושו שאין כאן כלל לשון עבר.¹⁵

וכן מוכח ממניין התיבות שהזכיר הרוקח ב'סודות התפילה' שם בעמ' תכז שיש קי"ב תיבות עד "לעלם ולעלמי עלמאי"¹⁶ דהיינו שלשת פסוקי הקדושה דסידרא ותרגומם (וכן הוזכר מנין זה בסדר ר' שבתי סופר עמ' 215, בשם סדור מהרש"ל), והנה כיום בנוסח אשכנז יש קט"ז תיבות, ועל כרחך גירסת הרוקח היתה שונה במעט, והנה בפסוקים אין כמובן חילופי גירסאות, וגם בתרגום מלבד תיבת 'קאים' מצאנו רק ארבעה חילופים:

א. "ומקבלין דין מן דין" או "דין מדין".

ב. "קדיש בשמי מרומא (עלאה) בית שכנתיה".

ג. "קדיש לעלם ולעמי עלמאי" או "קדיש בעלם עלמאי".

ד. "קל זיע שגיא" או "קל שגיאין" בלי זיע.

והנה כיום יש ד' תיבות יתירות, וכדי להגיע למנין קי"ב, צריך או בכל ארבעת החילופים לגרוס הנוסח הקצר (דהיינו פחות ארבעה מילים) ורק אז ניתן לגרוס 'קאים', או רק בשלושה חילופים לגרוס הקצר ואז בהכרח אין לגרוס 'קאים'.

14 כ"ה ברוקח לפנינו וכן ברוקח כת"י פריס 722 אין את המילה 'קאים', אך ברוקח כת"י וינה 176 איתא 'קאים', וצריך לבדוק שאר הכת"י שהוזכרו בהע' להלן.

15 העירני לזה ידידי הרב יונה מיכאל אייכענראנד שליט"א. ועכ"פ זה ראייה שנוסח כת"י וינה הנ"ל טעות שלפיו הרוקח מפרש "יי מלכותיה קאים" לשעבר וז"א דקאים הוא לשון הוה, ורק אי הוי גרסין ברוקח תיבת קאים צמוד ל"לעלם ולעלמי עלמאי" הוי ניהא ודוק.

16 וז"ל מן ובה לציון עד ולעלמי עלמאי בעמ' קי"ב תיבות נגד קי"ב מזמורים עד תפלה למשה וכן קי"ב פסוקים ביי"א מזמורים שעשה משה. עכ"ל. הרב שבתי סופר בסדור רש"ס עמ' 215, הביא מנין זה מסידור המהרש"ל [וברור שבא מבית מדרשו של הרוקח], וכתב ע"ז, "ואנכי שמעתי ולא אבין כי הנה ידוע ומפורסם שמזמור תפלה למשה הוא מזמור צ' נמצא שאין לפניו אלא פ"ט מזמורים, והוא אמר שהם קי"ב מזמורים, גם מה שכתב וכן קי"ב פסוקים ביי"א מזמורים שעשה משה, ובאמת הם קל"ו פסוקים, אולי כוונתו לומר שבהצטרף המזמורים עד תפלה למשה שהם פ"ט עם הפסוקים שבי"א מזמורים שהם קל"ו אז יהיה בין הכל ב' פעמים קי"ב רק אחד נוסף ואינו עולה למנין כי כן דרך המספר". עכ"ל. ומ"מ לא מסתבר שנפל טעות במנין התיבות כי ברור שלפי הרוקח יש בין קי"א תיבות לקי"ג וגם לא מסתבר שנפל טעות ג' פעמים (שהרי הוא כתב "קי"ב" שלש פעמים). ובאמת הצעתו המבריקה של רש"ס מתקבלת מאד [אלא שהכותב שמע הרמז, ולא דק שהיה לו לכתוב "נגד כל המזמורים שעד תפלה למשה והפסוקים שבי"א מזמורים שעשה משה" ועשה מזה הכותב בטעות שני רמזים שונים] (אלא ששמעתי שלא מצאנו כזאת ברוקח שיביא רמז למניין כפול ומ"מ יתכן שיש יוצאין מן הכלל), ומה שכתב שהם פ"ט מזמורים ואחד יתר, נראה שהרוקח מנה שני המזמורים הראשונים למזמור אחד כידוע, ואם כן המספר מכוון בדיוק.

והנה לגבי החילוף הראשון בסדור חסידי אשכנז עמ' קכג כתבו שהאומר 'מדין' טועה. ובכתבי יד של הרוקח יש בזה חילופים¹⁷, ור' שבתי סופר בסדורו כתב שבכל הסידורים על קלף איתא 'מדין'.

ולגבי החילוף השני ברוקח בכל המקורות חסר 'עלאה'¹⁸.

ולגבי החילוף השלישי בסדור חסידי אשכנז כתבו שהאומר "קדיש לעלם ולעלמי עלמיא" טועה, וכן כתב בשו"ת מהרי"ל החדשות סימן כז ש'בתפלות מדוייקים' הוגה "קדיש בעלם עלמיא", אבל בכל כתבי יד של הרוקח כאן איתא "קדיש לעלם ולעלמי עלמיא" ולא מסתבר שנפל בכולם שיבוש גדול כזה. ועוד דהרוקח פירש וז"ל "קדיש לעלם ולעלמי עלמיא - קדושתו לעולם, ומראה שכינתו בכל העולמות שברא יותר מזה עולם טמא שחוטאים בו הבריות"¹⁹.

ולגבי החילוף הרביעי ברוקח לפנינו איתא "קל סגיאין" בלי "זיע" וכ"ה ברוב הכת"י של הרוקח.²⁰

ולמשנ"ת דהרוקח גרס "לעלם ולעלמי עלמיא" בהכרח בכל שאר החילופים גרס הנוסח הקצר (כולל 'דין מדין' ודלא כסדור חסידי אשכנז) וא"כ בהכרח שהרוקח לא גרס תיבת 'קאים', דאם לא כן נמצא שיש כאן ק"ג תיבות (ובמנין התיבות של הרוקח לא שייך לומר דלא דייק בתיבה אחת ואכמ"ל), ובאמת רש"ס שגרס 'קאים' וגם 'זיע' הוכרח לגרוס "קדיש בעלם עלמיא" וכן הגיה מסבירא 'קדיש אארעא' במקום "קדיש על ארעא"²¹. ושני ההגהות הינם נגד הרוקח, שכן כאמור הרוקח גרס "קדיש לעלם ולעלמי עלמיא", ולגבי 'אארעא', בכל הכתבי יד של הרוקח איתא 'קדיש על ארעא', וכן הוא בכל הסידורים הישנים מכל העולם, ובאמת רש"ס במחכ"ת לא שת לבו שאין 'א' במקום 'על' אלא בארמית של התלמוד בבלי, אבל בארמית של התרגום אונקלוס ויונתן וירושלמי משתמשים רק ב'על'.

ונראה שגם סדור חסידי אשכנז שהוא מבית מדרשו של הרוקח, מודה למנין קי"ב שמוכא ברוקח, דלא מסתבר שנחלקו בעיקר המנין, ובפרט שלא העיר בזה כלום, ורק נחלק בשני הפרטים שדן בהם בפירוש, דהיינו שלדעתו צ"ל "קדיש בעלם עלמיא" וממילא יש פחות

17 ברוקח כת"י פריס 722 ווינה 176 "דין מן דין" ואילו בכת"י מוסקבה 511 ובכת"י מוסקבה 614 כתוב "דין מדין". ובכ"י אוקספורד (שהוא הקדום יותר, ואפשר שנכתב בחיי הרוקח) נכתב תחילה 'דין מדין' אך אחר כך סומנה נו"ן סופית מעל המ"ם דהיינו שצ"ל "דין מן דין", וצ"ע אם המגיה מוסמך יותר מן הסופר הראשון.

18 וכן כתב בסדור עבודת ישראל שתיבה זו איננה בשני כ"י ובסידורי רפ"ה רפ"ז ובסידור אמסטרדם משנת אמ"ת עכ"ד. וכן חסר 'עילאה' ברס"ג (עמ' מ), ובפרובנס (פריס 590 עמ' 59; בהמ"ל 4601; וברד"ק ישעיה פרק ו פסוק ג, דפוס ואדי אלחגארה רמ"ב) ובאר"צ (כת"י אוקספורד וונציא רפ"ז) ובספרד הישן (כגון ליסבון רנ"י; וונציא רפ"ד ושנ"ח; כת"י בהמ"ל 4674. ומצאתי לראשונה בסדור וונציא שס"א ואח"כ בסדר תפלות ספרדי אמסטרדם תכ"א) ועוד נוסחאות. אך ישנו בנוסח צפ"א הקדום כת"י רומא קונסטנזה 3085, מהמאה הט"ו בערך, ס' 85, עמ' 88).

19 בתחילה מבאר הרוקח את המילה 'לעלם' שקדושתו היא לעולם דהיינו נצחית, ואח"כ מבאר את המילים "ולעלמי עלמיא" דהיינו שקדושת ה' מתגלה טפי בעולמות העליונים. (תודתי לרב לוי יצחק חריטן שעזר לי בביאור דברי הרוקח כאן, וכפי שמסר לי לא מצא כאן שינוי בין כתבי היד של הרוקח, גם הנתונים לעיל מכתבי יד הרוקח כולם נמסרו לי ממנו).

20 כ"ה ברוקח כת"י אוקספורד (שהוא הקדום יותר, ואפשר שנכתב בחיי הרוקח) וכת"י וינה 176 ובכ"י מוסקבה 614. ורק בכ"י מוסקבה 511 ופריס 722 כתוב "קל זיע סגיא". ואמנם ראוי לציין שלא מצאתי חברים בזה לגירסת הרוקח (וגם לפי"ז אין תרגום לתיבת 'רעש', ואולי י"ל תיבת 'דמשבחין' הוא תרגום חופשי של 'רעש' ודוחק, וצ"ע) ולא בדקתי בסידורי אשכנז הישנים.

21 וכן גרס רש"ס "דין מדין" וכמו הרוקח.

תיבת אחת, ולכן כתב שצ"ל "דין מן דין". ואילו לפי הרוקח צ"ל "קדיש לעלם ולעלמא עלמא", וממילא יש תיבה מיותרת, ולכן בהכרח לדעתו צ"ל "דין מדין". ואם כנים דברינו א"כ גם סדור חסידי אשכנז לא גרס 'קאים' דאם לא כן נמצא שלנוסחו יש קי"ג וכאמור לא מסתבר שיחלוק בזה על הרוקח.

ואף שבהרבה סידורים אשכנזיים ישנים נמצא תיבה זו²², מ"מ כידוע שאין מוסמך יותר מן הרוקח לקבוע את נוסח אשכנז, שקיבלו במסורת מרביתו דור אחר דור, והסידורים הנ"ל נמשכו אחר מנהג צרפת [ואנגליה] ששם יש תיבה זו (כגון במחזור ויטרי בחלק מכתבי היד²³, ובעץ חיים לר"י חזן מלונדון כרך א עמ' קכד, וכן בסדור קדום מאוד כמנהג צרפת, כ"י פריס 634 ס' 27902, המחצית השניה של המאה הי"ב בערך) ובני צרפת נוסחם מורכב מנוסח אשכנז ונוסח פרובנס, ובפרובנס חלקם גרסו תיבה זו וכדלהלן.

הנוסחים המעטים הגורסים 'קאים'

נוסח 'קאים' קיים רק בחלק מפרובנס [כת"י מן המאה הי"ג פריס 590 עמ' 60; כת"י לונדון 698; כת"י פרמה 1923, מאה ט"ו, כתיבה פרובנצלית, דף 35 צד 2. וכ"ה בפירוש התפילות והברכות לר"י ב"ר יקר מפרובנס (ח"א עמ' עה, ח"ב עמ' קיח) שלפנינו, ולא בדקתי בכתב היד], אך גם בפרובנס חסר בכמה כתבי יד [כגון פריס ספרייה לאומית צרפת Ms. hebr. 636, מאה י"ג, דף 84; פריס 637, מאה יג-יד עמ' 88; בהמ"ל 4601 מאה יד בערך; סדור מנהג פרובנס, מיוחס בטעות לרומא, מאה י"ד לונדון 694 ס' 5060]. וכן יש 'קאים' בכתב יד אחד מפרס [כת"י ניו יורק, בהמ"ל 4522. ס' 25424. המאה הט"ז. ההדירו שלמה טל, 'נוסח התפלה של יהודי פרס', מכון בן צבי, ירושלים תשמ"א. בשירת הים וביבא לציון²⁴]. ולעומתם חסר בפרס כת"י ניו יורק, בהמ"ל 5432, ס' 37176, מאה ט"ז, וכן חסר בכתב יד של סידור נוסח יהודי סין הקדמונים שמוצאם מפרס²⁵, וכן חסר בכתב יד של יהודי כפא²⁶ [שגם הם מוצאם מפרס] והנה סדור הפרסי הנ"ל שגורסו נכתב אחרי ש"ל²⁷, ואולי הושפע מנוסח התרגום שבמקראות גדולות דפוס ונציא.²⁸

22 סדור קדום, טורונטו 3-015 נכתב ברבע האחרון של המאה הי"ב. וכן בסידורי אשכנז מהמאה הי"ד: כ"י ווארשא 258, כ"י פריס 647, כ"י פארמה 1904. וגם הצינוני בפרשת בשלח לפי הנוסח שלפנינו גרס 'קאים'. וכן בסדור כמנהג אשכנז המזרחי, שנת ק"נ, פריס 646. אגב בסידורי אשכנז הישנים האל"ף בחיריק ולא כאשר מנוקד היום אצל האשכנזים בצירי, וראיתי כתוב שזה שינוי מלפני כמאה חמשים שנה.

23 בנוסח ובא לציון, דפו"י סימן צג, ובמהדורת גולדשמידט ח"א עמ' קכח, ולא ציין שם שנו"ס ומשמע שכ"ה בכל ארבעת כתה"י שעמדו לפניו, אך יתכן שנשמט ממנו שינוי זה בט"ס, ועיין בסוף הערה זו ודוק. והרב יוסף צוברי זצ"ל בחומש 'פרשה מפורשה' הוסיף שכן הוא במחזור ויטרי דפו"י בסדר שביעי של פסח סס"י ק"ז ובסדר ברייתא דמסכת אבות (סוף פסקת חמשה קנינים). אולם במהדורת גולדשמידט בהלכות פסח שם ח"ב עמ' תעט ציין, כי תיבת "קאים" נמצאת רק בשניים מכתה"י והמקום השלישי במחזור טרם נדפס בידי גולדשמידט. [תודתי לר' אליאור דלקיאן על עזרתו בהערה זו].

24 וכן בסדור מזרחי כת"י בהמ"ל 4282 משנת תלג שנכתב כנראה בתורכסתאן, שנדפס בסיני פו עמ' רח, אך הוא סדור מאוחר ויתכן שהסופר התפלל בנוסח הספרדים המאוחר שכבר היה בו 'קאים' [אף שלפחות פעם אחת שמר על נוסחאות עתיקות והוא בעמ' רז שגורס 'קדיש בעלם עלמא' כהרבה קדמונים].

25 ולא לקחו זאת מהרמב"ם שכאמור לא העתיק קטע זה.

26 מחזור כפא, כת"י מוסקבה ספריית המדינה 78 ס' 52013, עמ' 116 (בשירת הים) ועמ' 305 ביבא לציון. בדפוס קלעה תצא יש 'קאים' אך דפוס זה מושפע מספרד המאוחר.

27 כמו שהוכחתי בקונטרסי 'תפלת שמונה עשרה לפי נוסח פרס ובוכרה', במהדורה חדשה תשע"ח.

28 ושאלה זו, האם נוסח זה במיעוט פרס הוא השפעה מאוחרת או שמא בכל זאת היה נוסח כזה גם במזרח, תוכרע על ידי קטעי הגניזה הקהירית שטרם נבדקו ואם שם יופיע נוסח זה יוכח שהוא קיים במזרח, ואם לא, תטה הכף לכיוון המסקנה שלא היה קיים נוסח זה במזרח.

וברומניא [- כינוי הפוסקים לבני יון הקדמונים] (כגון דפוס קושטא ר"ע) הנוסח 'קיימא'²⁹, ונראה שהוא תיקון חכמי רומניא משום שהרגישו בזרות הנוסח 'קאים' שהוא לשון זכר ואינו דבק למלכות שהינה לשון נקיבה וכאשר העיר היעב"ץ ועוד.

בירור נוסח התרגום

כבר כתב בסדור 'עבודת ישראל' שברוב דפוסי התרגום הישנים [ליסבונא וסביניוטה, ומקראות גדולות דפוס אנז'רשה³⁰] אין 'קאים'. ויש להוסיף שאינו גם בדפוס הספרדי אישאר משנת ר"נ. וכן אינו בכל כתבי היד התימניים של התרגום³¹, וכעדות מהרי"ץ בסידורו, וידועים הם בדייקנות תרגומם, וכן אינו בחומש עם תרגום מהמאה הי"א או הי"ב, כ"י וטיקן 448 (כ"י מזרחי חשוב מאוד), וכן אינו בכתב יד לייפציג 1 (אשכנזי מאה יג, כתיבת הסופר הדייקן ר' מכיר בן קרשיבה, שהועתק לפי עדות הסופר מכתב יד בבלי, ואכן נוסחו תואם לכתבי יד הבבליים החשובים³²) ופרמה 3218 (כתיבה איטלקית -אשכנזית, משנת 1475). בשלושתם אין תוספת זו. ציינתי אותם כי הם נחשבים מקורות חשובים, אבל מסתבר שבעוד כתבי יד רבים אין 'קאים'. וכן הדפיסו כיום בכמה הוצאות מדויקות, כגון בספר 'תרגום אונקלוס המוגה והמדויק' של ר' שמעון וייזר.

בספר 'כתבי הקדש בארמית עמ' 114 ציין רק בד' מקורות (המסומנים אצלו g-v ו-a) שבהם מופיע נוסח קאים.³³ ושאלתי מומחה אחד על כתבי יד אלו ומהימנותם והשיב לי: v הוא כ"י תימני, לא עתיק ולא מהנאמנים למסורת הבבליה המקורית, ניתן להגדירו כשייך לזרם המרכזי המאוחר של מסורת תימן (זו שאנו מכירים מהדפוס. למשל לברכת כהנים בתרגום המקורי לא היה כלל תרגום ואכמ"ל, ובכתב יד זה יש בו תרגום לברכת כהנים

29 וכן הוא בסידור כת"י שראה שד"ל (אוהב גר עמ' 51 הע' 152) וקרוב לוודאי שהוא סידור מנהג רומניא.
30 וראה אוהב גר עמ' 51 הע' 152 שיש דפוסים שהיה כתוב בהם קאים ונמחק ע"ש. וטעון בדיקה אחריו.
31 ראה עוד מה שכתב בזה מהר"ר יחיא קורח זצ"ל בחיבורו מרפא לשון:

ה' ימלך לעולם ועד. ה' מלכותיה לעלמא ולעלמי עלמאי. כ"ה נסת"י. וקצת מהמחזיקים בגי' קדמונינו נ"ע מתרגמים כן, דלא כנ"א ה' מלכותיה קאים. וכתב מהרי"ץ ז"ל בסידור, שמלת קאים היא שפת יתור ולא גרסי לה בכל התרגומין הקדמוניות, ולא בתכאליל ובסידור הרמב"ם ז"ל. ועוד ראיתי בספר נתינה לגר שהחכם שד"ל הקשה על נוסחא זו, כי מלכות הוא לשון נקבה, וזה ודאי שאלו היה התרגום כן היה לו לומר ה' מלכותיה קיימא בלשון נקבה. אבל הסיבה שהולידה מלת קאים נראה שהוא מפני נגינת הטפחא, שלא יתכן להטעימה במקומה בתיבת מלכותיה, שלא יהיה הלשון מגומגם, דמשמע שה' הוא מלכותו. ולזה נתחכמו להוסיף מלת קאים, אבל לא דקדקו בין לשון זכר לנקבה, כי מאת ה' היתה נקבה להודיע לדורות שאינה מעיקר התרגום. ואמנם אצלינו מצאו תיקון לזה להסמיך מלכותיה לעלמא, והיסיבו נגינת הטפחא בתיבת לעלמא. ולכך לא גרסינן לעלם כנ"א. ועתה בא וראה מה בין מלכי צפון לזקני דרום, דלפי גירסתינו התרגום מתוקן בלי תוספת ולא מגרעת. ולענין פירוש התרגום פשוט שהוא לשון שבח והודאה לשי"ת, שמלכותו מלכות כל עולמים. וכן היא כוונת אנשי כנסת הגדולה בפירוש פסוק זה שתיקנו בברכת קרית שמע דערבית, מלכותך ה' אלהינו ראו בניך על הים יחד כולם הודו והמליכו ואמרו ה' ימלך לעולם ועד. וכן היא כוונת התנא בסוף פרק קנין תורה, כל מה שבא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו, שנאמר כל הנקרא בשמי וגו', ואומר ה' ימלך לעולם ועד. ותימה על הרמב"ם ז"ל שכתב שלא הבין דעת אונקלוס בזה, והלא זה היא דעת אנשי כנסת הגדולה וכל החכמים. ומ"ש במדרש רבי יוסי הגלילי אומר, אלו אמרו ישראל על הים ה' מלך עולם ועד, לא היתה אומה שולטת בהם לעולם. נראה שאין כוונת רבי יוסי אלא על הלשון שאמרוהו בלשון עתיד, או דלית ליה שיש בינוני בלשון עתיד, כמו אז ישיר משה, לא ימיש עמוד הענן, שאם לא כן היאך תיקנו אנשי כנסת הגדולה לומר פסוק זה בכל לילה, ובכל יום גם כן אומרים בקדושה ימלוך ה' לעולם וגו'.

32 סופר זה עמדו לנגד עיניו כתבי יד חשובים מאד כגון כתב יד של רגמ"ה ורבינו שמעיה ועוד, והוא משתמש בהם בדייקנות ראויה לציון.

33 ובדק שם עוד שמונה מקורות וליתא בהו והבאתים כל אחד במקומו.

המועתק כנראה מדפוס ליסבון ואילך). a הוא כ"י אשכנזי (לפי הכתוב בקטלוג הספרייה הלאומית) משנת ד'תתקמט. b ו-gi- הן שתי מהדורות מקראות גדולות של בומברג בוונציה, הראשונה (בשנת רעז) והשנייה (רפד-ה) ושניהם לפי מסורת יהודי אשכנז.

בכת"י c המובא אצל שפרבר הנ"ל, שהוא כת"י אשכנזי מהמאה הי"ג, בינוני במעלתו, אין 'קאים' וכן אינו למשל בכתב יד פרמה 2003, אשכנזית, שנת ה'ע"א (1311). אבל בחומש כת"י שמשון הסופר וכן בחומש אשכנזי עם תרגום אונקלוס מהמאה הי"ג או הי"ד, כ"י מינכן 2, יש 'קאים' (תודתי להרב לוי יצחק חריטן על חלק מנתונים אלו).

נמצא שבמסורת התרגום בארצות: בבל (כת"י וטיקן 488; כת"י לייפציג 1); תימן (עדות מהרי"ץ וכן בכל התאג'); איטליה (דפוס סביניוטה); ספרד (דפוס ליסבון ואישאר). אין זכר ל'קאים'.

ואך ורק במסורת אשכנזי מציאנו בשלשה כתבי יד ובעקבותיהם בדפוס ונציא. אבל גם באשכנזי עצמה בשני כתבי יד קדומים (בכת"י c אצל שפרבר וכת"י פרמה 2003) חסר 'קאים', והוא ליה עדות מוכחשת, וודאי יש לנו לילך בתר ארבע מסורות קדומות שבהם כולם לא גורסים תיבה זו.

הקושי הדקדוקי, והשערה על היווצרות הנוסח המוקשה

ונוסף לכל זה שנוסח זה קשה מאד מבחינה דקדוקית, ש'מלכות' הינה לשון נקיבה ולא יכון עליה לשון 'קאים', כמו שהקשה היעב"ץ, וכן הרגישו בזה חכמי רומניא וכו"ל, [ובלחם ושמלה נדחק בזה מאד]. ולכן ניתן להגיע למסקנא ברורה שנוסח זה אינו נוסח מקורי אלא שבאיזה שהיא תקופה היו כאלו שהוקשה להם הלשון "מלכותיה לעלם ולעלמי עלמאי" שאינו מפורש מה נעשה עם מלכותו לעלם ולכן הוסיפו לתוספת ביאור 'קאים'³⁴, אלא שהמגייה הזה נעלם ממנו ש'מלכות' הינה לשון נקיבה ותו לא מדי.

על גירסת הרמב"ן והרד"ק

עוד רגע אדבר דהנה מו"ר הגר"מ מאזוז שם, כתב שאין למחוק נוסחא זו לגמרי שכן ברד"ק (ישעיה פרק ו פסוק ג) וברמב"ן (פרשת בשלח טו יח) גרסו תיבת 'קאים' [וקדמו בטענה זו הר"י צוברי בחומש פרשה מפורשה כאן].

וז"ל הרד"ק (ע"פ דפוס שונצינו רמ"ו): "ומה שאמר קדיש לעלם ולעלמי עלמאי רוצה לומר לאורך זמן כן היה וכן יהיה לעולם ועד, וכן תרגם אנקלוס ה' ימלוך לעולם ועד ה' מלכותיה קאים לעלם ולעלמי עלמאי", אמנם מצאתי בס"ד ברד"ק דפוס ואדי אלחגארה משנת רמ"ב³⁵ שאיתא שם כן בלא תיבות "ה' מלכותיה קאים" ובאמת הרד"ק לא עסיק אלא בפירוש תיבות "לעולם ועד".

והנה צילום

הקדוש שלם ה: על ימיה שזר קדיש כעלם ובעלמי עלמי רל לחר זמן כן היה וכן יהיה לעלם
ועד וכן יה' מלכותיה קאים לעלם ועד לעלם ובעלמי עלמי וזכס המיני כתב כן: וקמא הוא
מי שאז נקדש ומלחם מלכותיה קאים וזכס המיני כתב כן: וקמא הוא

הועתק על ידי אוצר החכמה

34 ונראה לענ"ד שמתחילה נוסף כן רק בנוסח התפילה לתוספת ביאור [בדרך הרבה קדמונים להגיע בנוסח התפלה לצחות הלשון ואכמ"ל] ורק אחר כך בשיגרא דלישנא העתיקו חלק מן האשכנזים לנוסח התרגום גופיה ודוק היטב.

35 ודפוס זה יותר מדוייק דאיתא שם לעיל מינה: "ויונתן תרגם קדיש בשמי מרומא בית שכנתיה" כמנהג פרובנס מקום הרד"ק (כגון כת"י פריס 590 עמ' 59 בהמ"ל 4601), ואילו בדפוס שונצינו נוסף 'עלאה' כמנהג אשכנזי המאוחר עיין לעיל ליד הע' 18.

ולגבי דברי הרמב"ן: "ואונקלוס נתיירא ממנו בעבור שהמלכות לאלהים היא לעולמי עד, ולפיכך עשאו לשון ה' מלכותיה קאים לעלם ולעלמי עלמאי, כדרך מלכותך מלכות כל עולמים (תהלים קמה ג). ולא הבינתי דעתו בזה, שהרי כתוב יהי כבוד ה' לעולם (שם קד לא), וימלא כבודו את כל הארץ (שם עב ט), יתגדל ויתקדש, יאמן ויגדל שמך (דהי"א יז כד). ויתכן שטעמם כסוד הברכות". הנה עיקר דברי הרמב"ן שייכים גם לנוסח 'מלכותיה' שגם הוא לשון הווה דבלשון עתיד הול"ל 'ימלך' (י' חריק, מ' שוא, ל' פתח) כדרך התרגום לתיבת 'ימלוך' בכל מקום (כגון שמואל א פ"ח ט), וממה שלפנינו (וכן בדפו"ר רומא ר"ל בערך) ברמב"ן איתא 'קאים' אין ראיה כיון שיתכן ששינויה המדפיסים האשכנזים באיטליה לפי הרגל לשונם בתפילתם, ומצאתי בס"ד שהחסידי יעב"ץ בספר יסוד האמונה (לבוב ת"ר דף ז ע"ב; פיוטרקוב תרע"א עמ' 14) שהעתיק רוב לשון הרמב"ן, ושם הן בהעתקת דברי הרמב"ן והן בדברי עצמו שם ליתא 'קאים'.³⁶

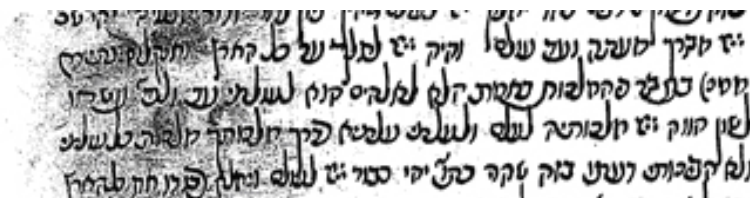
והנה צילום מספר יסוד האמונה לחסיד יעב"ץ

יסוד האמונה

שכחתי וכלל דברי דבריו :
ועוד כתב הרב ז"ל לא ידעתי למה נחירא אנקלוס שכתב ה' מלכותיה
 שהרי כתיב ימלוך ה' לעולם יהי כבוד ה' לעולם והג"ל בכוונת
 אנקלוס שהניח הפסוק כפשוטו כאשר ברשתי ולא כך הוצרך להבדיל בינו
 ובין הגאון. וכתבתי כי זה נאמר ע"ד המופת וז"ל שכן מלתא נחבאר כי
 מלכותיה לעלם ולעלמי עלמאי וכללו נחבאר לנו בחזק וכלמו שכחתי ועוד
 כי ראו הכל את ה' הגדולה ושוררו ולא נשאר בפק כלל באמונה והוא אות
 ממה שיהיה לעתיד לבא וכמ"ס ז"ל אז ישיר והגיעה השעה לגלות לך כול
 הקדושה כמון שביאר יונתן ב"ע קדים בשמי מרום בית שכינתי שרמו לכל
 מה שאמרנו כי ב"פ שנאמר קדוק ביאר הכלשה וכוונתו אלם האחד שהוא ה'
 אמר קדים בשמי מרום בית שכינתי וכבר ביארתי בסיומן דל"ך נחבאר
 לפרעה כי היה לעולם מחדש אבל נשאר להספק אלם היה משגיח לארץ ולזה
 הוצרך לומר בסיומן ה' כי אני ה' בקרב הארץ ולכ"ל לבאר השרש האחד
 קדים בשמי מרום בית שכינתי ועל היסוד הב' אמר קדים על ארעא עובד
 גבורתיה שהצטחו הגיע עד לארץ שלא כדרך הכופרים האומרים עובד ה'
 את הארץ ועל השורש השלישי אמר ה' מלכותיה לעלם ולעלמי עלמאי
 והוא אקדוהו וכלתיוהו ראה איך ביאר הכחוב כוונת יונתן ב"ע ה' נבאח

הועתק על ידי אוצר החכמה

ולאחר מכן יגעתי ומצאתי שכן הוא להדיא ברמב"ן כתב יד ספרדי מהמאה ה"ט-ו ט"ז³⁷



36 וכן אינו בפירושו החסידי יעב"ץ לתהילים סוף פרק מה שהועתק בספר ילקוט פירושים של הרב שמואל אדלר עמ' תרה.

37 השייך לספרייה הלאומית של רוסיה, סנקט פטרבורג, רוסיה Ms. EVR I 45.

בענין נוסח 'לעלמא'

אגב ברוב הנוסחים המזרחיים הנוסח הוא "לעלמא". כן הוא בנוסח רס"ג, תימן, חלק מפרס (כן בכפא וסין הנ"ל שמוצאם מפרס), אר"צ, בגדד, ובסדור רשב"ן כתב יד וטיקן הנ"ל, ובספר הנר הנ"ל (ברמב"ם אין פסקה זו)³⁸, ובקטע הגניזה המובא במדור הצילומים. אבל בחלק מפרס (שני כתבי היד הפרסיים ממש הנ"ל) הנוסח הוא: 'לעלם', וכן בכל הוא בכל הנוסחים המערביים (אשכנז ספרד פרובנס צפ"א רומא רומניא).

וכן "לעלמא" בנוסח הקדיש ("יהא שמיא רבא מברך לעלמא ולעלמי עלמיא") בסדור רס"ג, ובסדור רשב"ן כתב יד וטיקן, וברמב"ם (ותימן הישן, עיין סדור הרמב"ם) ובפרס בשני כתבי יד³⁹ ובאר"צ (כת"י אוקספורד וסינסינטי) ובקטע גניזה שהביא פליישר באספות ז עמ' רמ. אבל במערביים (אשכנז ספרד פרובנס איטליה רומניא צפ"א) 'לעלם', וכן בבגדד (לפני ישתבח וכן אחר ובא לציון) ובפרס כת"י אחד.⁴⁰

ונראה שהנוסח המקורי הוא "לעלמא", וכמו ברס"ג שנוסחו בדרך כלל הוא המקורי, ואף שבדרך כלל א' בסוף תיבה בארמית הוא במקום ה' הידיעה וכאן לא שייך עניין זה, מ"מ כידוע שיש הרבה מילים בארמית של האונקלוס שבאים תמיד בא' בסוף תיבה אף כשאננם לצורך היידוע. ומ"מ שינו מאוחר יותר את הנוסח "לעלם" כנראה משום שלא יתפרש בטעות כה' הידיעה ולפי"ז בהכרח הכוונה "לעלמא ולעלמי עלמיא" בעולם הזה ובעולם הבא, ובאמת הכוונה 'לעולם ועד' כמו 'לנצח', ולכן העדיפו לשנות ל'לעלם' שהוא לשון ברור שאי אפשר לטעות בו ודוק.

סיכום

- א. הנוסח הספרדי הקדום היה ללא תיבת 'קאים' (ואין על זה גילוי מפורש מהאריז"ל וכמו שנתבאר).
- ב. כן היה גם הנוסח האשכנזי הקדום כמבואר בסדור הרוקח ובמנין התיבות שלו [וכן משמע בסדור חסידי אשכנז], וכן הוא נוסח התימנים (בלדי) עד היום, וכן הוא נוסח רע"ג רס"ג ורשב"ן וספר הנר, וכן הוא נוסח ארבע נוסחאות נוספות (איטליה, צפ"א הקדום, אר"צ הקדום, בגדד). סך הכל עשר נוסחאות.
- ג. נוסח 'קאים' היה קיים רק בחלק מפרובנס (ומשם לצרפת ורוב אשכנז) וכתב יד אחד מאוחר מפרס [לעומת שלשה אחרים קדומים יותר], וברומניא מצאנו נוסח שלישי 'קיימא'.
- ד. בכל התרגומים העתיקים (מבבל ותימן ואיטליה וספרד) חסר 'קאים', מלבד בחלק מן התרגומים האשכנזיים.
- ה. הנוסח 'קאים' קשה מאד על פי הדקדוק וכאשר הקשה היעב"ץ [וכבר הרגישו בזה חכמי רומניא הקדמונים ושינו ל'קיימא'].
- ו. ברמב"ן וברד"ק לפנינו הגירסא בהם 'קאים', אך הוא טעויות מעתיקים כאשר הראנו ממקורות עתיקים.
- ודי בכל זה לקבוע שהספרדים (וכן האשכנזים) יש להם לחזור לנוסחם הקדום ללא תיבת 'קאים' שהוא גם הנכון ע"פ הדקדוק ומסורת רוב הראשונים והנוסחאות.

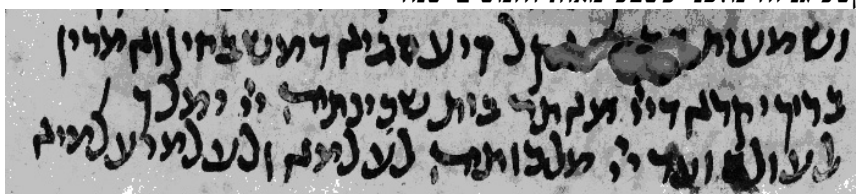
38 וכן ברוב נוסחאות התרגום (ובספר של שפרבר לא הביא בזה שינוי) ולא בדקתי זאת לעומק, וכן בתרגום יונתן נביאים מיכה פרק ד פסוק ה.

39 כת"י ניו יורק, בהמ"ל 5432, ס' 37176, מאה ט"ז. וכת"י כת"י לונדון הספריה הבריטית גסטר OR. 10576. ס' 7399. מאה ט"ז-י"ז.

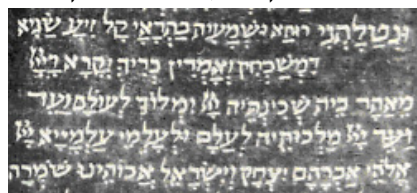
40 כת"י ניו יורק, בהמ"ל 4522, ס' 25424. המאה ה"ט. ההדירו שלמה טל, 'נוסח התפלה של יהודי פרס', מכון בן צבי, ירושלים תשמ"א.

מדור צילומים (תיאור המקור מעל כל תמונה)

קטע גניזה מלפני כשבע מאות וחמשים שנה⁴¹



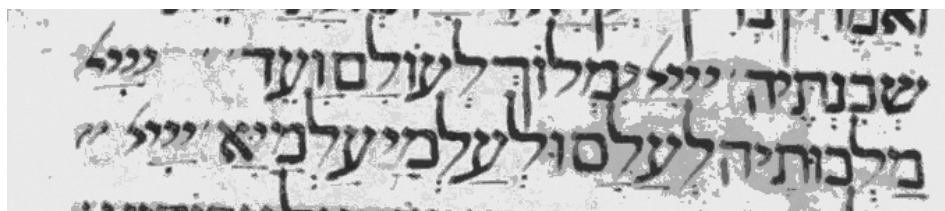
נוסח צפ"א הקדום (כת"י רומא קונסטנזה 3085, מהמאה הט"ו בערך)



נוסח אר"צ הקדום (כת"י מהמאה הי"ד, אוקספורד 1146 ס' 16710)

אחריו קול דעש גדול ברוך כבוד יי ממוקומו
ונטלנו רוחא ושמשית בתראי קל גיב
פגיא דמשבחין ואמרין ברוך יקרא דיו
מאחר בית שכינתה יי ימלוך לעולם
ועד יי מלכותה לעלמא ולעלמי עלמין
יי אלהי אברהם יצחק וישא אבותינו שמר

סדור ספרדי מאה י"ד פריס 591 עמ' 56



סדור ספרדי כת"י בהמ"ל 4674 ס' 25577 מהמאה י"ד-ט"ו

יגמל כותיה לעלם לעלמי עלמין
יגמל כותיה לעלם לעלמי עלמין
יגמל כותיה לעלם לעלמי עלמין
יגמל כותיה לעלם לעלמי עלמין

41 מספריית אוקספורד heb.E.39/179.

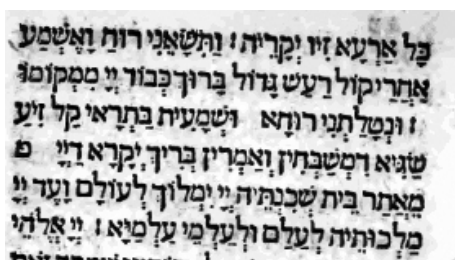
סדור ספרדי ליסבון ר"נ



סדור ספרדי שנדפס בנאפולי ר"נ

י' ימלוך לעולם ועד יי מלכותיה לעלם

סדור ספרדי ונציא רפ"ד שעליו מבוסס שער הכוונות להאר"י

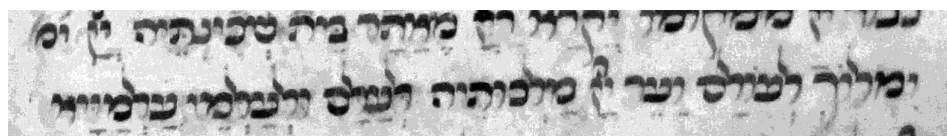


סדור איטלקי שונצינו רמ"ו

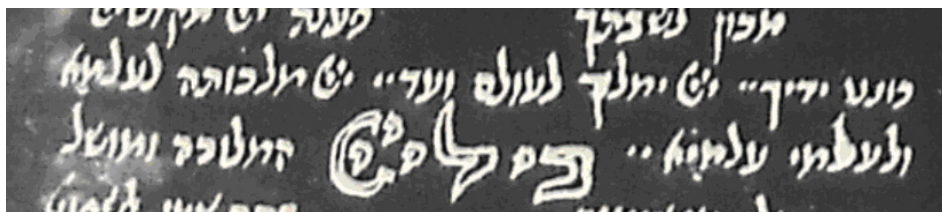
כבוד יי כמקומו: ונטלתני רוחא ושמעית בתרי קל וע שגיא דמשבחין יקרא דיל מאתר בית שבעתיה יי ימלוך לעולם ועד יי מלכותיה לעלם ולעלמי עלמא יי אלהי אברהם יצחק וישראל אבותינו שמרה זאת לעולם לעולם ליצר מחשבות

הועתק על ידי אוצר החכמה

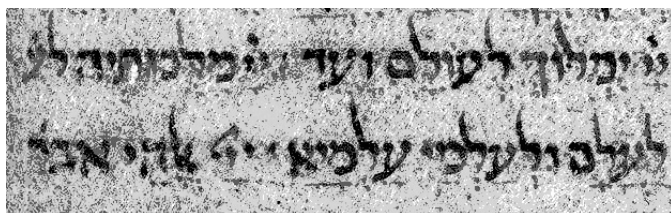
סדור איטלקי לכל השנה כת"י משנות הק'. ירושלים - ספריית אדמו"ר מסטולין קרלין שליט"א, מס' 893.



סדור בגדד ב'אז ישיר'.



סדור פרובנס כת"י פריס, Mrs. hebr. 636, מאה י"ג, דף 84



★ ★ ★

הרב יוסף מאיר סאפרין

טעמי הלכות אמירת קדיש (א)

א. בענין מהות הקדיש - ב. בדעת הרמב"ם במהות הקדיש והמסתעף להלכה לענין קדיש אחר תורה שבכתב ותושבע"פ - ג. בדעת הרמב"ם במהות הקדיש והמסתעף לענין קדיש שלפני תפילות מנחה ערבית ומוסף - ד. במהות החצי קדיש - ה. בענין קדיש תתקבל - ו. בענין הקדיש שאחר קריאת התורה - ז. בענין קדיש דלפני שמו"ע דערבית - ח. קדיש דעתיד לחדתא - ט. עיונים בדברי רבנו הרוקח

חיוב אמירת קדישו מעלה מגוון שאלות - מדוע אומרים קדיש כמה פעמים במשך תפילת שחרית אחת? / מדוע אין אומרים קדיש תתקבל תיכף אחר שמו"ע דשחרית אלא ממתינים עד לאחר סדר קדושה? / מדוע בר"ח אין ממתינים עד אחר סדר קדושה? / מדוע אומרים קדיש אחר ברכות ק"ש דערבית ואילו אחר ברכות ק"ש דשחרית אין אומרים? / מדוע אומרים קדיש אחר מגילות רות שה"ש וקהלת ואילו אחר מגילת אסתר ואיכה אין אומרים? / מדוע אומרים קדיש תתקבל אחר הסליחות בחודש אלול? / מדוע אין אומרים קדיש אחר הקריאה דפרשת זכור שהיא מדאורייתא? / מדוע אין אומרים קדיש אחר קריאת ההפטר? / מדוע אומרים 'רבי חנניא בן עקשיא אומר' לפני קדיש דרבנן? / מדוע אחר הקרבנות דשחרית אין אומרים הגדת רחב"ע?

שאלות אלו ודומיהן מעלות את השאלה היסודית, מה מחייב אותנו באמירת קדיש? והאם יש שייכות בין הקדיש לבין מה שאומרים קודם לכן? ובמילים אחרות, האם אומרים קדיש לאחר דבר שבקדושה, או על דבר שבקדושה?

בסייעתא דשמיא עצומה נלקט לקט זה מתוך ספרי רבותינו הראשונים והאחרונים אשר מפיהם אנו חיים, כאשר מבין השיטין עולה משנה סדורה בענין הקדיש ובשייכותו אל חלקי התפילה השונים וללימוד התורה. וזאת למודעי, שלעת עתה עסקנו רק בקדישים שנזכרו בראשונים, ולא באלו שנתקנו בדורות המאוחרים יותר, ובפרט על ידי עיר וקדיש רבינו האר"י זיע"א, ואי"ה עוד חזון למועד להרחיב גם בזה. ויה"ר שלא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי, ובקרב יתגדל ויתקדש שמיא רבא, אמן.

מאמר א - בענין מהות הקדיש

הב"י - אומרים קדיש בגמר כל מצוה שבתפילה

¹ כתב הב"י (סי' נה) כתב האגור בסי' צ"ד וז"ל 'השיב הראב"ד טעם על הקדישים שאומרים בתפילה, אחד אחר פסוקי דזמרה שיש לשם הפסק דפסוקים, וקדיש אחר סיום

1 אגב, בעסקנו בענין מהות הקדיש יש גם לחקור מתי נתקן הקדיש, וראה בערוך השולחן (נה א) וז"ל הקדיש הוא שבח גדול ונורא שתקנו אנשי כנסת הגדולה אחרי חורבן בית ראשון, עכ"ל. ומקורו נראה ממה דאיתא באור זרוע (הל' מוצאי שבת סי' פ"ט) בשם רבו הרוקח דאנשי כנה"ג תקנו לומר ז' קדישים בכל יום וכו' עיי"ש.

סימוכין נפלאים לכך ישנם ברש"י בריש ברכות (ג.), בהא דא"ר יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת וכו', אלא בשעה שישאל נכנסין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ועונין היא שמיא הגדול מבורך, הקב"ה מנענע ראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך וכו', וברש"י (ד"ה אשרי) אשרי כל זמן שקלוס זה היה בתוך בית המקדש, עכ"ל.

ולהעיר, שבסדר התפילה שהתפללו בביהמ"ק בכל יום בתוך סדר הקרבת התמידין לא נזכר שום קדיש (עיי' תמיד פ"ה, וברמב"ם פ"ו מתמידין ומוספין ה"ד).

תפילת שמו"ע שהיא מצוה בפני עצמה ואינה דבוקה לאחריה, וקדיש אחר קריאת התורה שהיא מצוה בפני עצמה בכניסה (- ביום הכניסה (בב' וה')) וקדיש אחר הקדושה (- קדושת ובל"צ) והוא דבר שבקדושה, וקדיש אחר אמירת מזמור או פרק או אגדה או משנה כדאמרינן בסוטה (מט.) 'עלמא קאי אקדושתא דסידרא ואיהא שמיא רבא דאגדתא'.

'וקדיש אחר אשרי למנחה שהיא מצוה בפני עצמה שכל האומר תהלה לדוד ג"פ בכל יום וכו', וקדיש אחר ברכות ק"ש של ערבית כי תפלת ערבית רשות (ברכות כז:) ויש שהולכים להם קודם שמו"ע ולא ישמעו קדיש, וקדיש לאחר תפלת ערבית שכבר נשלמה התפילה, ואין פוחתין משבעה קדישים בכל יום והגאונים כתבו על שם שבע ביום הללתיך (תהלים קיט קסד) 'עכ"ל משבלי הלקט' (תפילה סי' ח), 'עכ"ל הבי"י'.

הגאונים - קדיש נתקן לאחר אמירת פסוקים על שמות הקודש המרומזים בהם

והנה אף שהב"י ביאר בזה את מקום הקדיש דהיינו דאומרים קדיש בכל מקום שמסיימים חלק מהתפילה שהיא מצוה בפני עצמה, אך עדיין לא נתברר בזה למה אומרים שם קדיש, דהיינו אם יש שייכות בין הקדיש למה שאמרו קודם לכן, ובשבלי הלקט ישנה הרחבה נפלאה בזה, וזה לשונו.

'ומה שנהגו לומר קדיש אחר פסוד"ז, מצאתי הטעם לגאונים זצ"ל מפני מה מקדישין במקום שדורשין שם פסוקים, לפי שאין כל תיבה ואות שבתורה שאין שם המפורש יוצא מהן מה שאין אנו יודעים, לפיכך נהגו לקדש'.

'ויש מן הגאונים זצ"ל שאמרו², שאם אין מנהג הקהל להפסיק בין פסוד"ז לתפילה, לאחר ישתבח מתחיל ברכו ושפיר דמי, ואנו לא נהגנו כן, והנכון מנהגינו לפי הטעם שפירשנו'.

'ועוד להפסיק בין פסוקי דזמרה לתפילה³.

ואפשר ליישב קצת עפ"י הא דאיתא (פסחים נו.) ביקש יעקב לגלות קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה, אמר שמה יש ח"ו במיטתי פסול וכו', אמרו לו בניו שמע ישראל וכו', באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר ברוך שם כבוד מלכותו וכו'.

אך בתרגום ירושלמי (בראשית מט א) איתא 'ענין תרי עשרתי שבטוי דיעקב כחדא ואמרינן שמע מינה ישראל וכו', עני יעקב אבונן ואמר יהא שמה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמין'.

ובסידור הגאונים והמקובלים (להגה"צ רמ"י ווינשטוק זצוק"ל) דכדי למנוע מחלוקת בין הגמרא לתרגום לירושלמי, נצטרך לדחוק דאיש"ר הוי ממש תרגום דבשכמל"ו, וענינים שוה דבשניהם יש שבח ותפילה להתגלות מלכותו יתברך לעולמי עולמים.

לפי זה יתבאר בדרך אפשר דאף רש"י לא נתכוין לשבח דאיש"ר דייקא, אלא לשבחים כעין זה ובפרט שבח דבשכמל"ו שהיה נאמר בביהמ"ק (יומא לה:).

2 עיין סדור רב עמרם גאון סימן יז ודקא אמרינן אסיר לאשתעווי בין ישתבח לפריסת שמע, מילי דלאו צרכי ציבור נינהו, אבל לצרכי ציבור כגון מי שבא להתפרנס מהצבור ובעו למפסק ליה צדקה איסורא ליכא, אבל בתר דמשתעו צורכיהו קאים חזנא, ומקמי דלימא ברכו פתח הכי יתגדל ויתקדש שמיא רבא וכו', ואומר ברכו את ה' המבורך ועונין הציבור ברוך ה' המבורך לעולם ועד, ולפני ישיבה שאין דרכם של בני ישיבה לספר, אומר ברכו ואין צריך לומר יתגדל, עכ"ל.

ודברי רב עמרם גאון אלו הם המקור לדברי הטור (סי' נג) שהש"ץ יורד לפני התיבה לאמירת ישתבח כדי שלא להפסיק בין ישתבח לקדיש אפילו בהפסק קל כזה של ירידה לפני התיבה (ע"ש בב"י), עוד ילפינן מדברי רע"ג שמותר להפסיק בין ישתבח ליוצר לצורך מצוה ולצרכי ציבור (ע"י טוש"ע סי' נד ס"ג), ואי"ה עוד חזון למועד להרחיב בכל המסתעף מזה לענין הפסק בין דבר שבקדושה לקדיש שאחריו.

3 לא זכיתי להבין את כוונת השבלי הלקט, ואפשר דהכוונה למש"כ מחזור ויטרי (הלכות שחרית סעיף ז) 'ועומד ש"ץ לפני התיבה וחותם בשירי זמרה, ואותה ברכה של אחר ישתבח לא קבעה אלא לאחר פסוד"ז, שצריך ברכה לפנייהם ולאחריהם, לפנייהם ברוך שאמר ואחריהם ישתבח, וקדיש מפסיק בין ישתבח ליוצר להודיע שעל פסוקי דזמרה קבעה, כמו ברכת הלל לפניו ולאחריה, עכ"ל.

ר"ל דהיה מקום להבין דברכת ישתבח הוי מברכות ק"ש, ולכך מפסיקים בקדיש להודיע דקאי על פסוד"ז.

'ובתשובות הרב אברהם ב"ר דוד זצ"ל מצאתי, על מעשה הקדיש לא נמצא בידינו דבר מבורר היטב מן הראשונים, אך סמכוהו האחרונים על הפסוק הזה ונקדשתי בתוך בני ישראל, ועל מה שאמרו רבותינו ז"ל במדרש כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה (מגילה כג:), מן הדברים הללו יוצא להן שאם נתקבצו עשרה בני אדם לדבר מצוה בין לתפילה בין לתלמוד תורה צריכין לקדש⁴.

⁵לפיכך אחר פסוקי דזמרה סמוך לבוחר בשיר ובזמרה מלך קל חי העולמים יקדישו פעם אחת, לפי שכבר סיימו את המצוה של פסוד^ז, ועכשיו יתחילו האחרת שהיא ק"ש בברכותיה, ושמה יפסיקו לפסוק צדקה או לדבר אחר, או שמה יעכב עליהם מעכב מלקרוא את שמע ויצאו בלא קדיש, לכך נתקן הקדיש אחר פסוד^ז. וקדיש אחר יאמרו סיום כל התפילה, שכן היא מצוה בפני עצמה ואינה מתחברת עם מה שיאמר אחריה. וקדיש אחר יאמרו אחר קריאת התורה, מפני שקריה"ת בעשרה מצוה בפני עצמה היא. וקדיש אחר יאמרו אחר סדר קדושה (- קדושת ובל"צ), מפני שגם היא מצוה בפני עצמה, והוא דבר שבקדושה ולא יהא פחות מעשרה⁶. וקדיש אחר יאמרו אחר קריאת מזמור או פרק או אגדה או משנה, שרגילין לקרות במקצת מקומות, כמו שאמרו בסוטה (מט.) עלמא קאי אקדושתא דסידרא ואיהא שמיה רבא דאגדתא⁷.

וקדיש אחר אשרי במנחה, מפני שהיא מצוה בפני עצמה, דאמר ר' אבינא כל האומר תהלה לדוד ג"פ בכל יום וכו'. וקדיש אחר יאמרו אחר ברכות ק"ש של ערבית, מפני שתפלה של ערבית רשות (ברכות כז:), ושמה יצא אדם מביהכ"נ אחר שגומרין הברכות של אמת ואמונה ולא יתפלל י"ח, ונמצא יוצא בלא קדיש. וקדיש של אחר תפלת ערבית, שכבר נשלמה התפילה⁷.

4 אחר העיון בדברי הראב"ד בדבוק חברים נראה בביאור כוונתו, דמקרא דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל ילפינן שכשמתאספים יחד ציבור מישראל יש עליהם חובה להקדיש את שמו יתברך, אך לא נאמר בזה שיעור לכמות הנאספים שעליהם חובת מוטלת חובה זו, אולם מכיון שגם למדו מן הפסוק הזה שאין לך דבר שבקדושה בפחות מעשרה בגו"ש ד'תוך תוך' (מגילה שם), הרי שרק בהתאסף עשרה מישראל מוטלת עליהם חובה זו, ובאו חכמים ותיקנו שבהתאספות לדבר מצוה וללימוד התורה דייקא יאמרו קדיש.

5 דברי הראב"ד מובאים בשלמות בהדגשת ההוספות שאינם מובאים בב"י.

6 עיין דעות הראשונים בזה טור סי' קלב.

7 טעמו של הראב"ד לא נזכר בפוסקים, והואיל ואתי לידן נימא בה מילתא.

דלכאורה יש לדקדק, דלגבי אשרי דמנחה כ' הראב"ד דהוא מצוה בפני עצמה ומשום דכל האומר תהלה ג"פ בכל יום וכו', וא"כ צ"ב גבי אשרי דשחרית, דבטעם אמירתו כ' הטור (סי' נא) דהוא ג"כ משום 'דכל האומר תהלה ג"פ בכל יום וכו', וכן דרש ר"ש לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל, לכן תקנו לאומרם קודם התפילה' (עכ"ל הטור), וא"כ אמאי הוצרך הראב"ד לטעם 'דשמה יעכב עליהם מעכב מלקרא את שמע ויצאו בלא קדיש'. וכן גבי אשרי וסדר קדושה דאחר התפילה, אמאי הוצרך לטעם דסדר קדושה הוא דבר שבקדושה ולא יהא פחות מעשרה, ולא סגי ליה בהא דאומרים שם גם אשרי דהוא מצוה כנ"ל. והביאור הפשוט בדבריו הוא דהראב"ד הרי ס"ל דטעם אמירת הקדיש הוא משום דכל עשרה מישראל המתאספים יחד לדבר מצוה מוטלת עליהם החובה לקדש את השם, אולם לפי זה כאשר מתאספים לתפילה די לכאורה בקדיש אחד, ואמאי אומרים קדיש אחר כל אחד מחלקי התפילה, על כן ביאר הראב"ד שבכל אחד מחלקי התפילה ישנה מצוה שהיה ראוי להתאסף במיוחד עבורה, ואם כן היא כבר מצריכה את ציבור הנאספים לקדש את השם.

ולכן בקדיש שאחר אשרי ובל"צ כתב הראב"ד שהוא על סדר קדושה, וכדעת הראשונים (מובא בטור סי' קלב) דאינה נאמרת בפחות מעשרה, וא"כ הוי סיבה מיוחדת להתאספות הציבור. ובקדיש שאחר פסוד^ז אף שאינה נאמרת בעשרה דייקא, אולם מ"מ יש חשש שמה יפסיקו לדבר מצוה, וכדאי' בשו"ע (נד ג) דמעיקר הדין מותר להפסיק לדבר מצוה בין ישתבח לקדיש, וא"כ שוב הוי פסוד^ז מצוה בפ"ע מכיון שיש חשש שיצאו בגמר אמירתה, ואם לא ישמעו קדיש הרי ביטלו מ"ע דונקדשתי, וכן בתפילת ערבית כיון דהוי רשות חיישינן שיצאו קודם שמו"ע ולא ישמעו קדיש.

ואין פוחתין משבעה קדישים בכל יום, והגאונים כתבו על שם שבע ביום הללתיך (תהלים קיט קסד), 'עכ"ל שבלי הלקט.

נמצא בידינו שני הסברים עיקריים⁸ על שייכות הקדיש למה שאמרו קודם לכן.

א. טעם הגאונים שהקדיש נתקן לאמרו אחר אמירת פסוקים, מכיון שבכל אחד מהם מרומזים כמה משמותיו ית', לכך אנו משבחים ומקלסים שיתגדל ויתקדש שמו.

ב. טעם הראב"ד שבכל אסיפת עשרה מישראל לדבר מצוה צריך לקדש את שמו ית', ומכיון שבתפילה ישנן כמה מצות, אזי אומרים קדיש אחר כל אחת מהן.

ולחד הענין יש לבאר, דלטעם הגאונים לכאורה היה מקום לומר קדיש אף ביחיד, דהא האי טעמא דאין כל תיבה ואות בתורה שאין שם המפורש יוצא ממנו שייך אף ביחיד, ורק מדינא דונקדשתי בתוך בני דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה⁹, אומרים אותו רק בעשרה. ולהראב"ד הוי להיפך דעצם אסיפת עשרה מישראל כבר מחייבת אותם לקדש את ה', דהא ונקדשתי בתוך בני כתיב, אולם חז"ל תקנו לומר קדיש רק כשנאספים לדבר מצוה או ללימוד התורה^{10 11}.

אכן לאחר אשרי דמנחה קשה לומר דייחשב כמצוה בפני עצמה על ידי החשש שמא יתפזרו בגמר אמירתו וכדאשכחן בפסוד¹², שכן אין מצוי כ"כ שיאספו לזמן מועט שכזה ויתפזרו בלא שמו"ע, על כן כתב הראב"ד דמ"מ הוי מצוה בפ"ע דכל האומר תהל"ד ג"פ וכו'.

8 שכן הטעמים האחרים, בין טעם רע"ג שהקדיש נתקן רק באופן שהפסיקו בין ישתבח לברכו, ובין הטעם דלהפסיק בין פסוד¹³ ליוצר, אינם הסברים על מהות הקדיש כי אם טעמים לאמירתו אחר פסוד¹⁴, ושוברו בצידו שכן לא מצינו בסודור רע"ג או במחזור ויטרי ביאור אחר במהותו של הקדיש לגבי הקדישים האחרים ורק לגבי קדיש זה שינו את טעמם, ואי"ה עוד חזון למועד להרחיב בזה מדוע היה הו"א שלא לומר קדיש לאחר פסוד¹⁵.

9 טור ריש סי' נה.

10 עוד חילוק בין השיטות הובא בהערות לספר הרוקח (הוצאת זכרון אהרן הע' 376), דלטעם הגאונים שהקדיש נתקן על פסוקים, אזי מקום הקדיש הוא תיכף אחר הפסוקים ואין להפסיק בין הפסוקים לקדיש בשום ענין, ואפילו בדבר שבקדושה אם אינו שייך לפסוקים שאמרו זה עתה, מה שאין כן לטעם הראב"ד דהקדיש הוא על עצם אסיפת עשרה מישראל, אין זה מעכב כל כך אם יפסיקו בדבר מה קודם הקדיש.

11 אף שדעת הראב"ד שהקדיש נתקן על אסיפת העם לדבר מצוה אינה מוזכרת בפוסקים, אולם יש בנותן טעם להביא פרפרת נאה בענין זה.

איתא בספר האשכול להראב"ד (דף סא ע"ב) בענין כתיבת ס"ת בזה"ל 'ושמיע לן דהאידינא איכא הרבה מן הסופרים דאין כותבין בו (בספר תורה) השמות, אלא מניחין חלק במקום השמות, וכשמסיימין ספר תורה כולו מטהרין עצמן וכותבין כל השמות כולן, ואיכא נמי מנהגן מאן דמיתי בי עשרה כשכותבין (-) וישנם מן הסופרים שמביאין ' אנשים כשכותבין השמות, ולאחר כותבין מפטירין בקדיש, יתגדל ויתקדש, כוליה קדישא, והאי מנהגא לא ידע לן ולא בריר לן טעמא, שהרי לא מצאנוהו בתלמוד, עכ"ל.

והנה עצם ענין כתיבת השמות שבס"ת במעמד עשרה מישראל נזכר ג"כ בספר חסידים, וז"ל 'כתיב ויכתבו עליו מכתב פתוחי חותם קודש לה' (שמות לט ל), ויכתבו (-) לשון רבים) לימד שבפני רבים נכתב השם, כגון בעשרה, וכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל (- נראה דר"ל דצריך לקדש ה' בתוך בני', וילפינן 'תוך תוך' דהוי עשרה), וכך היו הראשונים עושים כשכותבין ספר התורה היו כותבין השמות בעשרה צדיקים, ויש אומרים הוצרך בפני רבים לכותבו, כדי להזהירו שיכתוב לשמה, שאם יכתוב שלא לשמה שטעון גניזה, עכ"ל.

וכן א"י בספר תוספות השלם עה"ת (שם) 'ויכתבו עליו, וכי שתי תיבות לא היה אדם יכול לכתוב שאמר ויכתבו, ופי' הואיל ששם היו צריכין לכתוב (ר"ל שהיו צריכין לכתוב שם משמות הקודש), לא יתכן שאדם אחד יכתוב, אלא יעמדו עשרה על גביו ויכוננו כולם בכתיבת זה הכותב שיהא לשמו, הרי כאילו כתבו כולם, מכאן היה אומר אבי אדם שרוצה לכתוב תפילין או מזוזות או ס"ת כהלכתו היה לו לכתוב כל האזכרות שלהן רק בעשרה כדפרישתי, וטבולים, ובמקום טהרה, והקשיתי לו מנין שצריך 'י ולא די ב' או ג', ונראה שאין דבר שבקדושה פחות מיי', עכ"ל.

דעת הפוסקים להלכה

להלכה, לא הביא הב"י שום הסבר על מהות הקדיש, והביא רק את חלקו השני של דברי הראב"ד וכפי שהוא מובא באגור (סי' צד), המונה את המקומות בהם אומרים קדיש - בסיום כל חלק מחלקי התפילה - תוך שהוא משמיט, כמובן, את הטעם שיתפזרו בגמר פסוד"ז, ושקדושה דסידרא נאמרת רק בציבור, וכפי שנתבאר (לעיל בהערה) דטעמים אלו הם רק לדעת הראב"ד דקדיש נתקן על אסיפת העם, ולכן צריך למצא טעם שעבור כל אחת מהמצוות יש צורך להתאסף למנין.¹²

ויש להסתפק בטעם הדבר שהב"י הביא את דברי האגור (המביא משה"ל) ולא את השבלי הלקט עצמו, דאפשר שהוא משום שלשונו של האגור קצר יותר מלשונו של הראב"ד המובא לעיל, ואפשר שהוא משום שהאגור משמיט את טעמו של הראב"ד הסובר דהקדיש נתקן על אסיפת העם לדבר מצוה, והמסתעף מזה לענין טעם הקדיש דפסוד"ז ודסדר קדושה, אכן לפי זה צ"ב אמאי לא הביא הב"י את טעם הגאונים המובא בריש השבלי הלקט שהקדיש נתקן לאמרו על פסוקים, ועיין לקמן מאמר ב שם יתבאר בהרחבה דעת פוסקי ספרד לענין אם הקדיש אכן נתקן על פסוקים וכדעת הגאונים.

אולם הלבוש (סי' נה) המג"א (נד סק"ג) הט"ז (נה סק"ב) השועה"ר (נד ד) והפמ"ג (שם) נקטו בפשטות שקדיש נתקן לאמרו אחר אמירת פסוקים.

אכן אף לדעת הפוסקים האלו עדיין צריך ביאור, דאף דהקדיש נתקן לאמרו אחר פסוקים, אולם אמאי אין די בקדיש אחד אחר גמר כל התפילה, בו יקדשו עבור כל הפסוקים שנאמרו במשך התפילה.

על כן צריך לומר שאף לפי הטעם דפסוקים, עדיין אנו צריכים למנינו של הראב"ד, שבגמר כל חלק מחלקי התפילה, שכל אחד מהם הוא מצוה בפ"ע, אנו אומרים קדיש על הפסוקים שבאותה מצוה.

ביותר מתבאר הדבר בדברי שועה"ר שבתחילה (נד ד) כתב 'שלעולם לא תמצא קדיש בלא פסוקים שלפניו וכו'', ולאחמ"כ (סי' נה א) כתב בזה"ל, 'אומרים קדיש בכל מקום שיש הפסק בסדר התפילה, והם לא פחות מז' קדישים בכל יום ע"ש שבע ביום הללתיך, ואלו הם, אחד אחר פסוד"ז ששם הוא הפסק סדר הפסוקים, ב' אחר סיום תפילת י"ח וכו'', עכ"ל, משמע

נמצינו למדים ג' טעמים לכתיבת השמות בעשרה א. דכתיב ונקדשתי בתוך בני דצריך לקדש שמותיו של הקב"ה ברבים, ב. כדי להזהירו לכתוב לשמה, ג. כדי שיכוונו גם העומדים שם לכתובתו ויועיל שיהא לשמה, ולב' טעמים אלו בעינן עשרה דכתיבת השמות יש להם דין דבר שבקדושה ואין דבר שבקדושה וכו', ובספר האשכול להראב"ד נוספה גם אמירת הקדיש אחר גמר כתיבת השמות.

והנה בזהותו של הראב"ד המובא בשבלי הלקט ישנה קצת מבוכה, שכן בשבלי הלקט נכתב מפורש הרב אברהם ב"ר דוד, אך התשובה נמצאת בשו"ת הרב אברהם בן יצחק אב"ד בעל האשכול המכונה ג"כ הראב"ד, ואין כאן המקום להרחיב בזה.

אולם דברי בעל האשכול עולים יפה לשני הטעמים, דאם אכן בעל האשכול הוא הסובר דהקדיש נאמר על אסיפת העם לדבר מצוה, הרי כפי שמוכח בדברי בעלי התוס' והספר חסידים דכתיבת השמות חשיבא דבר מצוה, ואף ילפינן חיוב עשרה ידיה מקרא דונקדשתי, ואתי שפיר דאמרינן קדיש אחר גמר כתיבת השמות דהא נאספו לדבר מצוה. ואפילו אם בעל האשכול לא ס"ל האי טעמא דקדיש, אלא סבירא ליה טעם הקדיש משום דאין לך כל תיבה ואות שאין שם המפורש יוצא ממנו, א"כ שפיר יש מקום לומר אחר כתיבת השמות גופא יתגדל ויתקדש שמה רבא, דקאי על השמות שכתבו זה עתה.

12 את טעם הקדיש שלפני שמו"ע דערבית שהוא משום שלא יצאו בלא קדיש לא השמיט הב"י, ועיין לקמן מאמר ז דהקדיש אכן נתקן שם מטעם זה לדעת כמה מהראשונים.

כנ"ל דעצם הקדיש נתקן על הפסוקים, ובכל מקום שיש שם הפסק וגמר ענין בתפילה אומרים קדיש.¹³

אם קדיש שלאחר שמו"ע ג"כ הוי על פסוקים

אולם עדיין יש לנו לעיין, דאף דנתבאר דהקדיש נתקן לאמרו על הפסוקים, אולם הקדיש הנאמר לאחר שמו"ע לכאורה אינו נאמר על פסוקים, דאיזה פסוקים ישנם בשמו"ע, ואין לומר דהקדיש קאי על פסוקי ק"ש הנאמרים לפני שמו"ע, דהא בערבית אומרים קדיש בין ברכות ק"ש לשמו"ע, ואפ"ה חוזרים ואומרים קדיש על שמו"ע עצמה.

ומצאנו בזה מחלוקת בין הפוסקים הראשונים והאחרונים.

דהנה הרוקח כתב ג"כ לענין קריאת התורה (סי' שי"ד)¹⁴ דאומרים קדיש לפי שאין לך כל דיבור ודיבור שבתורה שאין שם המפורש יוצא ממנו¹⁵, ולענין הקדישים שבתפילה הרי הוא כותב (סי' שסב) בזה"ל 'קדיש השני (- שבמנין הז' קדישים) אחרי פסוקי ברכת כהנים כשאין תחנון, או אחר מקראות של תחנונים וכו'. קדיש החמישי אחר פסוקי תחנון, וגומרין כל הקדיש לפי שהוא סוף תפילת המנחה, ואפילו כשאין תחנון גומר אחר התפילה וכו'. קדיש השביעי אחר תפילת ערבית, וגומר כל הקדיש שהוא סוף תפילת ערבית, עכ"ל.

הרי לנו מפורש דאף הקדיש שאחר התפילה הוי ככל הקדישים שנתקנו על פסוקים, ואף קדיש זה נתקן על פסוקי ברכת כהנים ותחנון שאומרים בתפילה ולאחריה.

אכן לענין תפילת ערבית צ"ב דהא אין בה ברכת כהנים ותחנון וא"כ על איזה פסוקים נתקן הקדיש, אולם עיין בפמ"ג שכתב (מש"ז נה א) דאף התפילה עצמה יש בה פסוקים, וכגון רפאינו ה' ונרפא שנתקן על לשון הפסוק (ירמיה יז יד) רפאני ה' וארפא.¹⁶

לעומת זאת מצאנו בדברי הכלבו שכתב להדיא (סימן ו) לעולם לא תמצא קדיש בלא פסוקים לפניו, אם לא אחר גמר התפילה¹⁷, עכ"ל, והובאו דבריו להלכה במג"א (נד סק"ג) ובשו"ע ר"ר (שם ס"ד).

13 המעיין בדברי הרוקח (סי' נו, ושסב) יראה עוד הרחבה בענין זה, שהקדיש שנתקן על פסוקים מקומו תיכף בגמר כל חלק מחלקי התפילה, ובזה הוא מבאר, למשל, דבימות החול אומרים קדיש תיכף אחר גמר קריאת התורה, ואיננו מסתפקים בקדיש שלאחר סדר קדושה, לפי שעצם אמירת אשרי כבר הוי הפסקה בין קרה"ת לקדיש, ועיי"ש עוד בענין זה.

14 דברי הרוקח במלואם הובאו לקמן מאמר ט.

15 בס"י שסב כתב הרוקח טעם אחר וז"ל כי הקב"ה מתגדל ע"י תורה שבכתב לכן לעולם קדיש אחר קריאת התורה, עכ"ל, ולא נתבאר כוונתו בזה.

16 ועיין בספר אבודרהם המבאר את כל סדר התפילה על איזה פסוקים יסודם אנשי כנסת הגדולה.

17 וז"ל הכלבו, 'ואחר ישתבח פותח החזן קדיש, שכן דרך הקדיש לבא אחר קריאת פסוקים או אחר דרשה, וכו'.

ואם יאחר והפסיק בין פסוקי דזמרה לקדיש יאמר ברכו בלא קדיש, וראה לדבר ברכו של ערבית שאומר בלא קדיש, אך טוב שיאמר פסוקי דתהלה (- אשרי) או שאר פסוקים עד ג' או יותר ואח"כ יאמר קדיש שלא לשנות מנהג התפלה ובזה הקפידו הראשונים.

וכן פורס על שמע לא יאמר קדיש אם לא יאמר פסוקים, שלעולם לא תמצאנו בלא פסוקים לפניו אם לא אחר גמר התפלה, עכ"ל.

בדברי הכלבו ישנם שני ענינים, הא' מה שכתב בריש דבריו דטעם אמירת הקדיש הוא משום שדרך הקדיש לבא אחר הפסוקים (ומש"כ אחר הדרשה עיין במאמר הבא מחלוקת הראשונים בענין זה, ומסיום דברי הכלבו ידאין לך קדיש בלא פסוקים אלא אחר התפילה, משמע דאחר תושבע"פ לחוד א"א לומר קדיש אא"כ יאמרו פסוקים, וכדעת גאוני אשכנז).

נמצא לפי¹⁷, דהרוקח ודעימיה ס"ל דכל הקדישים שוים דכולם נתקנו על הפסוקים, אלא שבקדיש שלאחר התפילה הוסיפו תפילה על קבלת התפילות, משא"כ הכלבו ודעימיה ס"ל לכאורה דהקדיש שלאחר התפילה הוי מיסודו קדיש אחר לגמרי.

תמיחה בדעת הכלבו במהות הקדיש שלאחר שמו"ע

ושיטת הכלבו ודעימיה צריכה ביאור דמה נשתנה קדיש שלאחר התפילה מכל הקדישים, שכל הקדישים שייכים למה שאמרו קודם לכן שכן נתקנו על הפסוקים שבהם, ואילו קדיש זה שלא נתקן על הפסוקים אם כן מה טיבו ומהי שייכותו אל התפילה, והיה מקום ליישב ולומר דהקדיש שאחר התפילה הוי כהקדמה לתפילת התקבל צלותהו, וכענין שאמרו לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל, ולכן תיקנו אף כאן לפתוח בשבח המקום תחילה.

אולם זה אינו, דהא בשחרית דכל יום ובערבית דמוצ"ש אומרים רק חצי קדיש לאחר שמו"ע, וממתינים מלומר קדיש תתקבל עד אחר אמירת סדר קדושה מאיזה טעם שיהיה, ובשלמא להרוקח ודעימיה ניחא, דהא צריך לומר קדיש אחר סיום תפילת שמו"ע 'שהיא מצוה בפני עצמה ואינה דבוקה לאחריה' (לשון הראב"ד המובא בב"י), לכן אומרים תחילה קדיש על התפילה והפסוקים שבה, וממתינים מלומר קדיש עד לאחר סדר קדושה.

אכן להכלבו ודעימיה דקדיש שאחר התפילה לא נתקן על הפסוקים, א"כ כאן דאין אומרים תתקבל אין שייך לומר דהקדיש הוי כהקדמה לתתקבל, ובהכרח לומר דהחצי קדיש עצמו שלאחר התפילה חלוק ביסודו מחצי קדיש שלאחר הפסוקים, וה' יאיר עינינו.

מאמר ב - בדעת הרמב"ם במהות הקדיש והמסתעף להלכה

לענין קדיש אחר תורה שנכתב ותושבע"פ

כתב הרמב"ם בפירוש המשניות סוף מסכת אבות, 'רבי חנניא בן עקשיא אומר רצה הקב"ה וכו', לא אמר למילתה גבי מסכת אבות, אלא במסכת מכות באלו הן הלוקין (שם כג:), ולפי שיש בה סיום נאה נהגו כל העם לאמרה בסוף כל פרק ופרק, לפי שאין אומרים קדיש על המשנה אלא על האגדה, דאמר מר עלמא אמאי קא מיקיים אקדושה דסידרא ואיהא שמיא רבא דאגדתא, עכ"ל.

הבאר שבע בדעת הרמב"ם - קדיש אחר כל תושבע"פ

והקשו האחרונים דבסדר התפילות (שבסוף ספר אהבה) כתב הרמב"ם¹⁸ כל עשרה מישראל או יתר שהיו עוסקין בתלמוד תורה שבע"פ, ואפילו במדרשות או בהגדות, כשהן

הב' הוא מש"כ לענין פריסה על שמע, שאין לפתוח בו באמירת קדיש אם לא אמרו שום דבר שבקדושה לפניו (דבזה כולי עלמא מודי), אולם גם בזה הוא כולל בלשוננו שיאמרו פסוקים דייקא, ומשום דלעולם לא תמצאנו וכו'.

18 לתועלת הענין נעתיק לשון הרמב"ם בשלמות ולהלן נמשיך לדון בדבריו:

נוסח הקדיש - שליח ציבור אומר קדיש לעולם קודם כל תפילה ואחר כל תפילה, ואחר שאומר סדר היום (ואח"כ אומר ובא לציון גואל וכו', וקרא זה אל זה וכו', ואלו הפסוקים שלפני הקדושה ושלאחרי' עם תרגומן הן הנקראים סדר היום. לשון הרמב"ם פ"ט מתפילה ה"ה-ו) בכל עת שיאמר סדר היום יתחנן מעט ויאמר קדיש, וכשישלים לקרות בתורה, ובכל עת שיתחנן בדברי תחנונים כשיגמור תחנוניו אומר קדיש, ומביא הרמב"ם נוסח חצי קדיש.

קדיש בתרא - כל קדיש שאומר שליח ציבור אחר שגומר התפילה, שאינו אומר אחריו כלום אלא כל העם שומעין אותו ויוצאין ונפטרינן, נהגו העם להוסיף בסופו נוסח זה, תתקבל צלותכון וכו' יהא שלמא וכו' עושה שלום וכו'.

קדיש דרבנן - כל עשרה מישראל או יתר שהיו עוסקין בתלמוד תורה שבע"פ, ואפילו במדרשות או בהגדות, כשהן מסיימין אומר אחר קדיש בנוסח זה, ומביא נוסח קדיש דרבנן (הרמב"ם גורס בתחילת קדיש דרבנן

מסיימין אומר אחד קדיש בנוסח זה, וממשיך הרמב"ם ומביא נוסח קדיש דרבנן. נמצא דס"ל להרמב"ם דעל כל תורה שבעל פה אומרים קדיש דרבנן, עד כדי כך דאיצטריך לרבווי דאפילו אחר הגדות אומרים קדיש, ודלא כמ"ש בפיהמ"ש דקדיש נתקן לאמרו רק אחר הגדה, עד כדי שאפילו לאחר לימוד משניות צריך לסיים בדבר הגדה, כדי לומר קדיש.

עוד הקשה הבאר שבע¹⁹ (סוטה מט.) על דברי הרמב"ם בפיהמ"ש, דאם אכן אין אומרים קדיש אחר המשנה מה הועלנו באמירת הגדת רבי חנניא בן עקשיא אומר וכו', והלא זה ג"כ משנה בסוף מסכת מכות, ואם תאמר דעל כל פנים אין במשנה זו שום דבר הלכה, הלא אף פרקי אבות אין בהם דינים ומאי אולמיה דהאי מהאי, על כן דעת הבאר שבע שקטע זה שבפיהמ"ש אינו מדברי הרמב"ם, אלא איזה תלמיד טועה הכניסו, ולכן יש לפסוק להלכה כמ"ש הרמב"ם בסדר התפילות, דיש לומר קדיש דרבנן אחר כל תורה שבעל פה ואפילו אחר משנה והלכה.

המג"א בדעת הרמב"ם - קדיש רק אחר דברי הגדה לפי שיש בהם פסוקים

אכן המג"א (נד סק"ג) החזיק בכל עוז בשיטת הרמב"ם בפיהמ"ש דקדיש דרבנן נאמר רק לאחר דבר הגדה, וליישב סתירת הרמב"ם כתב המג"א בהקדם מה שכתב בלקוטי הפרדס וז"ל, 'כשהציבור אומרים פסוק או משנה צריך לומר קדיש, לפיכך אומרים קדיש אחר פסוד"ז, ואף אחר משנה כגון במה מדליקין ואומר בסיומן אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא וכו' דהיינו כקריאת התורה²⁰ כדי לקדש, שאין מקדישין אלא בסיום הפסוק או דרשת הפסוק', עכ"ל הלקוטי פרדס.

היינו דכשהציבור אומרים פסוק או משנה יש כבר צורך לומר קדיש²¹, אולם מכיון שאין אומרים קדיש אלא לאחר הפסוק או דרשת הפסוק צריך להקדים ולומר הגדת אר"א אר"ח, וביאר המג"א (כן ביארו שם המחשה"ק והיד אפרים) דכן הוא דעת הרמב"ם ג"כ, דעל כל תורה שבע"פ יש כבר צורך לומר קדיש וכמ"ש בסדר התפילות, אולם מכיון שאין אומרים קדיש אלא אחר פסוקים, נהגו העם לומר אחר פרקי אבות דבר הגדה המסתיימת בפסוק ולכן שייך לומר אז קדיש. ונהגו לומר אגדות אלו לפי שהם מענין התורה ולומדיה' (בדי השולחן סי' ט"ז סק"ג).

ולכאורה נחלקו המג"א והבאר שבע בדעת הרמב"ם במהות הקדיש, דהמג"א ס"ל בדעת הרמב"ם דהקדיש נתקן רק לאחר פסוקים וכדעת הראשונים המובאים לעיל סוף מאמר א, וא"כ אין כל מקום לאמרו אחר תושבע"פ גרידא²², ולכן צריך לסיים בדבר אגדה שיש בו פסוקים, משא"כ הבאר שבע ס"ל דאין לו שייכות לפסוקים כלל, וא"כ צ"ב קצת לדעת הבאר שבע מדוע תקנו לומר שבח זה דקדיש בין אחר לימוד תורה שבכתב ושבע"פ ובין במשך התפילה, ועיין מה שנכתוב במאמר הבא בדעת רבנו מנוח בביאור דעת הרמב"ם במהות הקדיש.

את נוסחת 'בעלמא דעתיד לחדתא' הנדפס בסיום הגמרות, להלן במאמר ח יתבאר מתי אומרים קדיש זה, עתה נעסוק רק בחלק התפילה ד'על ישראל ועל רבנן' שבהמשך הקדיש.

19 ה"ה רבי יששכר בער איילנברג זצוק"ל תלמיד הלבושים והסמ"ע.

20 עיי"ש יד אפרים בביאור תיבות אלו והוא כעין המובא להלן בשמו.

21 אולם יל"ע קצת במהות הקדיש לדעת הלקוטי פרדס וכן לפי מה שביאר המג"א ברמב"ם, דאם ס"ל כהראב"ד דעצם התאספות עשרה מישראל ללימוד התורה מחייבת בקדיש, א"כ אין צורך בדרשת הפסוקים כלל, ואם ס"ל כטעם הגאונים דחייב קדיש הוא אחר פסוקים, א"כ מה מקום לומר דאחר לימוד משניות יש כבר צורך לומר קדיש וצ"ב.

22 יל"ע קצת דהא המג"א עצמו ס"ל דהקדיש שאחר התפילה לא נתקן על פסוקים, ויש להסתפק האם ס"ל גם בדעת הרמב"ם כן.

מחלוקת להלכה בין פוסקי אשכנז לפוסקי ספרד

אם כוונת הרמב"ם דקדיש נתקן על פסוקים

להלכה נחלקו הפוסקים אם אומרים קדיש אחר כל תושבע"פ או רק אחר הפסוקים ודרשת הפסוקים, דבשועה"ר (נד ד) הביא את דעת הרמב"ם כפי שהיא מובאת במג"א דאומרים קדיש רק בסיום הפסוק או דרשת הפסוק, וכן הביא המשנ"ב (שם סק"ט).²³

אולם לעומתם מצינו בגדולי פוסקי ספרד המבארים את דברי הרמב"ם בפירוש המשניות באופן אחר ממה שביאר המג"א (ודלא כהבאר שבע דתלמיד טועה כתבו), ולדידהו אין כל מקור בדברי הרמב"ם שאומרים קדיש רק אחר הפסוקים, ואדרבה אומרים אותו אחר כל תושבע"פ.

הברכי יוסף כתב (נה ס"א) כמ"ש הרמב"ם בסדר התפילות דאומרים קדיש דרבנן אחר כל תושבע"פ, והראיה לזה מלשון הגמרא דעלמא קאי איהא שמיה רבא דאגדתא, דמשמע מזה דלעולם אומרים קדיש אחר כל תושבע"פ, ויהא שמה רבא דאגדתא נתייחד בכך דעליה קאי עלמא, ובטעם הדבר דעל קדיש זה דייקא קאי עלמא כתב החיד"א שהוא משום שאגדה מושכת ליבו של אדם, ומביאה אותו לידי שמחה, וכאשר עונים לאחריו איש"ר מתוך שמחה של מצוה הרי היא גורמת נייחא לקוב"ה ובוזה קאים עלמא, ולכן דייק הרמב"ם וכתב דנהגו העם לומר הגדה זו, שכן הוי רק מנהג ומשום שמחה של מצוה, אבל לא חיוב מעיקר הדין.

כדברי הברכ"י כתב ג"כ הבן איש חי בספרו בן יהוידע (סוטה מט.), וכן הביא הכף החיים (רי"ח סופר, סי' נה סק"ג) ומסיים דלכן יש לזהר כשאומר רחב"ע אחר תושבע"פ לומר אותו בשמחת הלב ובהתלהבות כדי שישמח ישראל וכו', וכן הובאו דבריהם בספר הלכה ברורה (סי' נו ברור הלכה א.).

ובילקוט יוסף (נד ס"ז) הביא ג"כ להלכה את דברי הרמב"ם בסדר התפילות, ולבאר מ"ש הרמב"ם דא"א קדיש אלא על האגדה הביא בשם משחא דרבנותא (סי' נד) דכיון דאין כל העם מבינים תושבע"פ ממילא אי"ז נחשב כלל שלמדו, ולכן אומרים דבר אגדה שהוא מובן לכל, ועל ידו אפשר לומר קדיש דרבנן.

וראה בשיירי כנה"ג (סי' קנה ס"ג בהגהת הטור) דס"ל ג"כ כפשטות הרמב"ם דאומרים קדיש אחר כל תושבע"פ, וס"ל כהבאר שבע דהרמב"ם בפיהמ"ש נכתב ע"י תלמיד טועה.

ועיין לעיל מאמר א שם נתבאר דהב"י לא הביא כלל הא דקדיש נתקן לאמרו על פסוקים, ואפשר שבדרכו הלכו כל הפוסקים הנ"ל דהקדיש הוי שבח גדול, שנתקן לאמרו הן בסיום כל חלק מהתפילה והן אחר לימוד תורה שבכתב ושבע"פ, אולם אין לו כל שייכות לפסוקים דייקא.

²³ יש לעיין קצת בלשון הביה"ל (סי' קנה ד"ה ויקבע) מידי דברו בגודל מעלת לימוד התורה בחבורה כתב וז"ל, וכן המנהג כהיום בכל קהלות ישראל שקובעים ללמוד בחבורה אחר התפילה בביהכ"נ ואומרים קדיש דרבנן. ואין אומרים קדיש דרבנן אלא על תושבע"פ, ולא על פסוקים, וכן על דברי אגדה אומרים קדיש דרבנן, עכ"ל, ולשון זה יוכן על דברי אגדה הוא כעין הבאר שבע, דהא להמג"א בדעת הרמב"ם הלא אדרבה עיקר קדיש דרבנן נתקן על דברי אגדה, ואחר כל תושבע"פ צריך לומר דבר אגדה כדי לומר קדיש, ומסתמא לא דק הביה"ל כל כך, מכיון שכוונתו להדגיש שאין אומרים קדיש דרבנן אחר פסוקים בלבד, ושוברו בצידו דהא אחר פסוקים ג"כ אומרים קדיש שלם וכדפסק הוא עצמו (נד סק"ט), וא"כ אמאי לא הזכירו כאן, וע"כ דעיקר מה שבה להשיענו אינו אלא שאין אומרים קדיש דרבנן על פסוקים.

קדיש שאחר הקבורה - מחלוקת בין מנהג אשכנז למנהג ספרד אי קאי על פסוקי צדוק הדין
ונראה דבענין זה האם קדיש נתקן לאמרו על פסוקים, ישנה מחלוקת בין פוסקי אשכנז
וספרד עוד מימות רבותינו הראשונים.

דהנה כתב השו"ע (יו"ד הלכות אבילות סי' שע"ו ס"ד) דנוהגים דאחר שנסתם הקבר
חולצין מנעל וסנדל, ומרחיקין מעט מבית הקברות, ואומרים קדיש דהוא עתיד לחדתא
עלמא²⁴, וכתב הכלבו (סי' קיד) הוב"ד בב"י שם דקדיש זה נתקן על פסוקי צדוק הדין
שאומרים בשעת הקבורה, ולכן בחוה"מ וכן בכל לילה שאין אומרים בהם פסוקי צדוק הדין
אין לומר בהם גם הקדיש, והוב"ד להלכה ברמ"א סי' תא ס"ו.

וכן הביא הרא"ש (מו"ק פ"ג סי' פז) דנחלקו חכמי אשכנז באיזה ימים אין אומרים צדוק
הדין, אולם דבר זה פשיטא להו דכשאין אומרים פסוקי צדוק הדין אין אומרים ג"כ קדיש.

אכן הרא"ש עצמו (שם סי' פו) מידי דברו במנהגי לויית המת והעמידה בשורה, הרי הוא
כותב בזה"ל 'בצאתם מן הקבר עושים שורה אחת ואומרים קדיש, ובאשכנז ובצרפת אומרים
צדוק הדין ואח"כ אומרים קדיש, עכ"ל. הרי דלא הזכיר כלל במנהג מקומו - מנהג ספרד
לומר פסוקי צדוק הדין, ואף אם אומרים פסוקים אלו אולם הקדיש לא קאי עליו.

וכן כתב הרמב"ן (תורת האדם ענין ההתחלה אות מז) והוב"ד בטור (שם) 'אלא כך נוהגין
עכשיו וכו', סתמין גולל הקבר וחולצין מנעל וסנדל, ומרחיקין מעט מבית הקברות
ומקדישין יתגדל ויתקדש וכו'.

וכן בחידושי הר"ן (בקו"א סוף מסכת מו"ק) כתב בפשטות דלאחר שנקבר המת מרחיקין
מעט מבית הקברות ואומרים קדיש, ולא הזכיר אמירת צדוק הדין לפניו.

ואף הב"י בשו"ע הביא לשון הרמב"ן בלא להזכיר אמירת פסוקי צדוק הדין, ושמע מינה
דקדיש זה לא נתקן על הפסוקים כלל.

משא"כ הכלבו דכתב דאומרים קדיש רק באמירת פסוקי צדוק הדין ובהעדר הפסוקים
א"א קדיש, הוא לשיטתו (סי' ו) המובאת לעיל מאמר א דלעולם לא תמצא קדיש בלא
פסוקים לפניו, וכן תלמידי רש"י המוזכרים ברא"ש (מו"ק שם) המסמיכים יחדיו את הקדיש
לפסוקי צדוק הדין, זהו לדעת רש"י שמבית מדרשו יצא הספר לקוטי פרס דאין מקדישין
אלא בסיום הפסוק או דרשת הפסוק.²⁵

ועיין בדרישה (שע"ו ס"ד) שדייק ג"כ מדברי הרא"ש דאומרים קדיש אחר סתימת הגולל
אף בלא פסוקי צדוק הדין, ודלא כמנהג אשכנז וצרפת, ותמה ע"ז דהא אין אומרים קדיש
אלא על פסוקים שלפניהם, ועי"ש מה שנדחק לבאר בדברי הרא"ש, אולם לדברינו פשוט
דאכן השייכות של הקדיש לפסוקים הוא רק לדעת רבותינו פוסקי אשכנז ולא למנהג
הספרדים.²⁶

24 בביאור קדיש זה נעסוק במאמר ח ועכשיו לא באנו אלא על מה נתקן הקדיש.

25 אכן למעשה אין נפק"מ בזה בין מנהג הספרדים למנהג האשכנזים, דהיינו שאין מציאות של יום שאין
אומרים בו צדוק הדין שנוכל לבחון אם הספרדים אומרים בו קדיש, ומשום שדעת המחבר (יו"ד סי' תא ו)
דאומרים צדוק הדין אף בחוה"מ, ואפילו ביו"ט שני, ורק ביו"ט ראשון דהדין הוא דאין מתעסקין במת כלל
או אכן אין אומרים צדוק הדין.

26 אולם ישנו מקום אחד בו מנהג הספרדים הוא 'לחומרא' יותר ממנהג האשכנזים והוא פלא עצום.
דהנה בכל סידורי נוסח עדות המזרח מובא, דבשחרית ובמנחה בימים שאין אומרים בו תחנון צריך הש"צ
לומר אחר שמו"ע ד' פסוקים אלו, יהי שם ה' מבורך וכו', ממזרח שמש עד מבואו וכו', רם על כל גוים ה'

אתה הראת לדעת שהרמב"ן הרא"ש הר"ן והמחבר הזכירו בפשיטות מנהג מקומם - מנהג ספרד לומר קדיש תיכף אחר הקבורה (וכפי שדייק הדרישה בדברי הרא"ש), ואילו תלמידי רש"י הכלבו הדרישה והרמ"א ס"ל דאומרים קדיש רק לאחר אמירת פסוקי צדוק הדין, וכן העיד הרא"ש על מנהג אשכנז וצרפת.

ראיה נוספת לכך שדעת גאוני ספרד מימות הראשונים הוא שהקדיש לא נתקן על פסוקים, ניתן למצא בדברי הרמב"ן (שם אות מח²⁷) דאומרים קדיש בבית האבל אחר אמירת ברכת אבלים, ואף שלא אמרו לפניו פסוקים כלל.

וראה עוד בספר אבודרהם²⁸ (סדר שחרית של חול) שאף שהרחיב מאד על מה הוסד הקדיש, אולם לא נזכר בדבריו כלל דהקדיש קאי על פסוקים, כמו כן הזכיר שם דאחר קריאת תלמוד או מדרש אומרים קדיש דרבנן ומשמע דלא בעינן אגדה דייקא (אא"כ נוקים כמ"ש המג"א בדברי הרמב"ם).

הרמב"ם - 'שאינ הקדיש חלק ממה שהתחילו בו בעשרה'

אולם לכאורה נראה דמחלוקת זו בין פוסקי אשכנז לגאוני ספרד אינו רק האם הקדיש נתקן על פסוקים או לא, אלא שרשיה של המחלוקת היא האם הקדיש שייך בכלל למה שאמרו לפניו.

דהנה נפסק להלכה (נה ב) דאם התחילו לומר דבר שבקדושה בעשרה ויצאו מקצתן אפשר לסיים מה שהתחילו, וכתב הר"ן (מגילה יג: מדהרי"ף) דדוקא אותה קדושה שהתחילו אפשר לסיים אבל ענין אחר אין להתחיל, וכגון אם התחילו יוצר אור בעשרה ויצאו מקצתן אזי אי אפשר לומר גם חזרת הש"ץ על סמך שהיו כאן מקודם עשרה.

אולם יש לנו לעיין מה הדין כשהתחילו חזרת הש"ץ בעשרה ויצאו מקצתן, האם אפשר לומר את הקדיש שלאחר חזרת הש"ץ, וכן בשאר הקדישים.

ונחלקו בדין זה רבותינו הראשונים והובאו דבריהם ביה"ס²⁹ (נה ב), דהאבודרהם הביא מתשובת הרמב"ם (סי' סא) בזה"ל 'התחילו בעשרה ברכת יוצר והלכו מקצתן וכו', אבל

וכו', ה' אדוננו מה אדיר שמך וכו', ורק לאחריהם אומרים חצי קדיש שאחר שמו"ע, כמו"כ בערבית בכל יום אומרים פסוקים אלו חוץ מערבית דליל שבת, אבל בשחרית דשבת אומרים הפסוקים, ואילו במנחה של שבת הדבר תלוי דרך כשאין אומרים צדקתך אומרים הפסוקים.

ולכאורה נראה דטעמם דקדיש נאמר רק על פסוקים, ולכן כשאומרים פסוקי תחנון ויכולו וצדקתך אפשר לומר עליהם קדיש, משא"כ בהעדרם צריך לומר פסוקים אחרים כדי לומר עליהם קדיש. והפלא בזה דהנה הברכ"י הבן איש חי וכף החיים וכן פוסקי ספרד בזמננו כהילקוט יוסף וההלכה ברורה נקטו להלכה, דאפשר לומר קדיש על כל תושבע"פ אף אם אין בו פסוקים ודלא כהמג"א, וא"כ מאי שנא בתפילה דהחמירו על עצמם לומר קדיש רק על פסוקים.

וביותר דרבותינו גאוני אשכנז דס"ל דהקדיש אכן נתקן על פסוקים, דחקו עצמם לענין הקדיש שאחר התפילה וכפי שנתאר בסוף מאמר א, דלהכלבו קדיש שאחר תפילה אינו על פסוקים, ולהרוקח הו"ע על פסוקי ברכת כהנים ותחנון, ולהפמ"ג קאי הקדיש על הפסוקים שתפילת שמו"ע מיוסדת עליהם, וא"כ אמאי החמירו הספרדים דלא די להם בטעמים הנ"ל אלא צריך לומר פסוקים אלו.

ולע"ע מצאתי מקור למהג אמירת פסוקים אלו רק בספר כף החיים (נג סקי"ד) שהביא כן בשם יש נוהגים ואינו מציין כל מקור למנהג זה, אולם עיין עליו שהוא עצמו כתב בסימן שאחר זה (נה ס"ק ג) שאומרים קדיש אחר כל תושבע"פ, וכדעת הברכ"י וכפי שהבאנו בפנים, ולאחמ"כ (בסק"ד) הביא מדברי הברכ"י שמצא מקום לאמירת קדיש 'גם' אחר אמירת פסוקים לחוד, ולא כדמשמע הכא שהקדיש הוא 'רק' על פסוקים, וצ"ב.

²⁷ הובאו בשלימותם לקמן מאמר ח.

²⁸ מקום מושבו באשכוליה שבספרד בשנת ה"א ק'.

קדיש לא יאמר עד שיהיו שם עשרה, שאין הקדיש חלק מאשר התחילו בו בעשרה²⁹, עכ"ל, לעומת זאת הביא הב"י מתרומת הדשן (סי' טו) דאכן אפשר לומר אף את הקדיש שלאחר שמו"ע ואף דיצאו מקצתן.³⁰

ובשו"ע (שם ס"ג) לא הזכיר הב"י כלל דין זה דאמירת קדיש ביצאו מקצתן, ורק הרמ"א הביא בשם תרומה ד' דאכן אפשר לומר אף את הקדיש, וכתב הפרי חדש (שם) דאין לסמוך על הרמ"א אלא יש לנהוג כתשובת הרמב"ם ולא לומר קדיש, ובפמ"ג (א"א סק"א) דאנן גרירן בתר הרמ"א, ובכף החיים (סקל"ה) דהספרדים בתר מרן הב"י גרירן.

ולכאורה הדברים עולים בקנה אחד עם מה שנתבאר לעיל, דדעת פוסקי אשכנז דקדיש נתקן על פסוקים ולכן מישך שייכי למה שאמרו לפניו, ואף אם יצאו מקצתן אפשר לומר הקדיש.

מה שאין כאן בדעתם של פוסקי ספרד ובראשם הרמב"ם (כפשטות דבריו, ודלא כהמג"א שנדחק ליישבו עם דעת פוסקי אשכנז) נתגלה לנו רובד חדש, דאין הקדיש שייך כלל לחלקי התפילה וללימוד התורה, ויש לנו לעיין עדיין במהותו של שבח גדול זה, ואמאי נתקן לאמרו בגמר כל חלק מהתפילה, וה' יאיר עינינו.

קדיש דרבנן בשחרית ובסיום מסכתא

אולם יש לנו לעיין, למנהגינו שאנו אומרים קדיש דרבנן רק בסיום דרשות הפסוקים וכדעת המג"א, א"כ איך אפשר לומר קדיש דרבנן בגמר אמירת קרבנות דשחרית, וכי איזה דרשת הפסוקים יש בהם שעליה נוכל לומר קדיש דרבנן.

ואכן מנהג כמה מקהילות הקודש³¹ לומר גם אחר סדר הקרבנות דשחרית הגדת אר"א אר"ח ת"ח מרבים שלום בעולם וכו' ולאחריה אומרים קדיש, אולם מנהג ישראל בכללות אינו כן.

ועיין בשו"ע ר' (נד ד) שכתב דאחר אמירת איזהו מקומן די באמירת יה"ר שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו כדי לומר קדיש דרבנן, ולא נתבאר כוונתו בזה, ועיין בשער הכולל (פ"ג סכ"ז) מ"ש בטעם אמירת היה"ר, שאי אפשר שנתקן לאמרו כדי לומר אחריו קדיש, דהא בשביל הקדיש צריך דבר אגדה דייקא וכמ"ש הרב בשו"ע, אלא הקדיש נאמר לסיום חלק התפילה דקרבנות, ואמירת היה"ר נתקן על פי סדור האריז"ל והשל"ה, ועדיין צ"ב.

29 זה לשון תשובת הרמב"ם המובאת באבודרהם 'התחילו בעשרה ברכת יוצר והלכו להם מקצתן משלימין ואומרים קדושה של יוצר, וכן בקדושה של תפלה, אבל קדיש לא יאמר עד שיהיו שם עשרה, שאין הקדיש חלק מאשר התחילו בו בעשרה', עכ"ל.

30 ז"ל התרומת הדשן 'שאם התחילו להתפלל עשרה בשחרית ולאחר קדושה יצאו מקצתם, רשאים הנשאים לגמור סדר קדושה וקדיש, שכל זה מגמר תפלת שמונה עשרה הוא, לכך אין שליח ציבור אומר קדיש שלם עד אחר סדר קדושה, ואותו קדיש שלם חוזר אתפלת שמונה עשרה שהרי אומר תתקבל. וכן שמעתי שאחד מן הגדולים הורה כך, שאם התחילו התפלה בעשרה רשאים לגמור סדר קדושה וקדיש שאחר כך שלא בעשרה', עכ"ל.

ונראה דמש"כ 'שכל זה מגמר תפלת שמו"ע הוא' לא קאי על הקדיש אלא על סדר קדושה, ור"ל דאף דישנם ראשונים הסוברים (עי' טור סי' קלב) דסדר קדושה נאמר רק בעשרה, מ"מ אפשר לאמרו אף דיצאו מקצתן ומשום דזהו מגמר תפלת שמו"ע ואינו נחשב כענין בפ"ע, ומביא ראיה לזה שהרי אומר קדיש תתקבל אחר סדר קדושה, ואמירת תתקבל קאי אשמו"ע, וע"כ א"כ דסדר קדושה מישך שייכי לשמו"ע, וכן משמע בלבוש (נה א).

31 כ"ה מנהג ויזניץ.

עוד יש לנו לעיין במה שנוהגים לומר בסיום מסכתא קדיש דרבנן³², ולכאורה גם בזה צ"ב בדסדר סיום מסכתא אין אומרים שום דבר אגדה וכולו פסוקים ותפילות, ואף שהרבה מסכתות מסתיימים בדברי אגדה אולם לא כל המסכתות³³, וא"כ מהיכי תיתי לומר שם קדיש דרבנן.

וראה מש"כ בתשובת מהרש"ל (סי' ס"ד) דאכן נהג בסיומי המסכתות שאין בסיומם דבר אגדה להקדים ולומר הגדת רחב"ע קודם קדיש, וכן הביא בשם מהר"ש רבו של מהרי"ל (הובא בליקוטים שבסו"ס מנהגי מהרי"ל)³⁴.

וליישב מנהג העולם נראה אחר העיון בדברי הרמב"ם, דהנה טעם הדבר - לדעת המג"א - שאומרים דבר אגדה לפני קדיש, הוא משום דהקדיש נתקן לאמרו רק על פסוקים או דרשת הפסוקים, ולא אחר תושבע"פ גרידא, על כן צריך לומר אחר לימוד תושבע"פ דבר אגדה, שבדבר אגדה יש בו משניהם - בין מתושב"כ ובין מתושבע"פ - ואז אפשר לומר אחריו קדיש דרבנן, ונמצא לפי"ז דקדיש דרבנן יש בו ב' חלקים, חלקו הראשון שהוא עיקר הקדיש נתקן על הפסוקים, וחלקו השני נתקן על לימוד תורה שבע"פ.

ולפי זה אפשר לחדש ולומר דאף בכל פעם שלומדים גם תורה שבכתב וגם תורה שבעל פה אפשר לומר קדיש דרבנן, קדיש על הפסוקים ו'על ישראל' על תושבע"פ, ובוזה יתבאר דאחר אמירת סדר הקרבנות דשחרית שיש בהם פסוקי הקרבנות ותושבע"פ דאיזהו מקומן וברייתא דר"י, וכן בסיום מסכתא שלמדו תושבע"פ ואומרים את פסוקי הסיום אפשר לומר קדיש דרבנן³⁵, שוב ראיתי שכתב כן בס' מנהג ישראל תורה (סי' נד)³⁶.

יש הנוהגים לומר קדיש דרבנן, ויש הנוהגים לומר את הקדיש הנדפס בסיום המסכתא (דעתיד לחדתא עלמא), וראה מה שנכתוב לקמן מאמר ח במקום אמירת קדיש זה, ועכ"פ בהמשך הקדיש אומרים נוסח על ישראל כבכל קדיש דרבנן.

33 ואם יעלה על דעתך לומר דאגב המסכתות המסתיימין בדבר אגדה תקנו לומר קדיש דרבנן גם במסכתות המסתיימין בדבר הלכה, הבט נא וראה מש"כ בקצות השולחן (טז בדה"ש סק"ג) לענין מה שנהגו לומר הגדת רחב"ע בסיום כל פרק מפרקי אבות, והקשה שם דפרק א' ופרק ו' דפרקי אבות הרי מסתיימין בדבר אגדה וא"כ אין צורך לומר שם אגדת רחב"ע, ותירץ דמשום לא פלוג תקנו לומר גם בהם דבר אגדה, נמצא דהקצוה"ש הבין להיפך דאגב הפרקים שאין בסיומם דבר אגדה התקינו לומר רחב"ע אף בסיום הפרקים שיש בהם דבר אגדה.

34 וכך נהג מו"ח כ"ק אדמו"ר מתולדות אהרן זצוק"ל למעשה (מפי כקש"ת הגה"צ מקאסאן שליט"א - בי"ש).
35 אולם עדיין יש לעיין במה שנהגו בשיטבלאך להתחיל התפילה בברייתא דרבי ישמעאל ולאחריה קדיש דרבנן, ולכאורה אין כל מקום לומר באופן זה קדיש דרבנן שהרי לא אמרו כאן פסוקים (אלמלי דברי שועה"ר שלא נתבאר לנו טעמו), אולם לזה יועיל אמירת הגדת אר"א אר"ח (כמנהג כמה קהלות, או הגדת רחב"ע) וכפי שנתבאר לעיל.

36 בסיום דברינו אודות קדיש דרבנן אציגה נא מעט מאשר מצאתי בענין שמו של קדיש זה, ובתוכן התפילה שבו.

קדיש דרבנן

בטעם קריאתו קדיש דרבנן כתב הבאר שבע (שם) ב' טעמים, א' כפשוטו שיש בו תחינה על רבנן, ב' לא על שם התחינה שבו אלא בכדי להבדילו מן הקדיש הרגיל הנאמר אחר פסוקים ואחר התפילות, לכך קראוהו קדיש דרבנן להורות שהוא על תושבע"פ. כשיירי כנה"ג (שם) כתב טעם שלישי שזוהי תחינה שיתגדל שמו יתברך על התורה, ואנו מבטאים זאת בתפילה על רבנן משום דרבנן אינהו התורה גופא, וכדא"י בחז"ל (מכות כב:) דהתורה אמרה ארבעים יכנו ואתו רבנן ובצרו חדא.

ולגופו של הנוסח של קדיש דרבנן יש לעיין קצת, דמתחיל 'על ישראל ועל רבנן' ואינו אומר מה דינם, ולאחמ"כ מתחיל שוב יהא להון ולכון שלמא רבא וכו', וצריך ביאור קצת הלשון 'על ישראל ועל רבנן'. ואכן האבודרהם אינו גורס תיבות 'יהא לנא ולהון ולכון חינא וכו'', אלא 'יהא חינא וחסדא וכו'', ולפי"ז מבואר המשך הלשון דעל ישראל ועל רבנן יהא חינא וחסדא, אולם נוסח דין צריך ביאור.

אכן לפי צריך ביאור אמאי אנו אומרים בפיטום הקטורת שבסוף התפילה אגדת אר"א אר"ח, והרי גם שם יש ברייתא דפטום הקטורת שהיא תושבע"פ ולאחמ"כ פסוקי ה' צבקות עמנו, אולם זה אינו קשה כלל שכן אמירת פסוקים אלו אחר פיטום הקטורת הוא מהאר"י הק' (מהרח"ו שער הקרבנות פ"ג) ואינו מוזכר בראשונים, ולכן הוצרכו לתקן לומר הגדת אר"א אר"ח כדי לומר קדיש, ואף לאחר שהתקינו לומר פסוקי ה' צבאות וכו' אזי משנה ראשונה לא זזה ממקומה לומר גם דבר אגדה זו.³⁷

קדיש לאחר לימוד ואמירת פסוקי תנ"ך

כפי שנתבאר, דעת הפוסקים בפשיטות דאחר לימוד פסוקי התנ"ך צריך לומר קדיש שלם, וכלשון הבאר שבע (שם) 'קדיש יתום רגילין לומר על קריאת הפסוקים לבד, כמו אחר תהלים ושיר היחוד ותפילה', וכלשון הלקוטי פרדס המובא במג"א 'שאיין מקדישין אלא בסיום הפסוק או דרשת הפסוק', וכן נפסק בפמ"ג שם (נד א"א סק"ג).

וצריך ביאור קצת דהא ברמב"ם (הוב"ד בשלימות בריש מאמר זה) לא נזכר כלל קדיש שלם על לימוד תנ"ך, דהא קדיש דרבנן נתקן לכו"ע רק על תושבע"פ ולא על לימוד תורה שבכתב, ואילו על קריאת התורה הזכיר הרמב"ם רק לומר חצי קדיש, ומקומו של הקדיש שלם על לימוד ואמירת פסוקי התנ"ך - כלאחר אמירת שיר של יום או שאר פרקי תהלים וכן בלימוד המקרא דתיקון ליל שבועות - נפקד כלא היה.

ואכן בנוסח תימן³⁸ - אשר הוא זהה לנוסח התפילה שבסדר התפילות להרמב"ם - אין מופיע כלל קדיש שלם בלא תתקבל, דמנהגם לומר מזמורי שיר של יום לפני קדיש תתקבל, ואחר עלינו הם אינם נוהגים לומר קדיש, ואילו אחר ברית מילה וקדוש לבנה או אחר שאר מזמורי תהלים, הרי הם נוהגים להקדים ולומר הגדת רחב"ע ולאחריה קדיש דרבנן.

אכן לפי זה צריך ביאור במהות הקדיש, דבשלמא לדעת גאוני אשכנז נתקן על פסוקים, ולדעת גאוני ספרד נתקן לאמרו אחר כל סיום ענין של תפילה או תורה בין תורה שבכתב ובין תושבע"פ, אולם לדעת הרמב"ם ולמנהג תימן שאין אומרים קדיש אחר תורה שבכתב לחוד, צריך ביאור אמאי נתקן קדיש רק אחר תפילה ותושבע"פ, וביותר שהרי אחר פסוקי דזמרה דשחרית ואחר אשרי דמנחה אומרים קדיש אף שהם פסוקים ואינם תפילות, וא"כ מצינו שאפשר לומר קדיש על פסוקים, ואמאי לא יאמרו קדיש אף על שאר פסוקי התנ"ך (וראה עוד בענין קדישים אלו במאמר הבא).

ומצאתי בתכלאל עץ חיים (סידור נוסח תימן עם פירוש מהרי"ץ) שכתב דהוי המשך מתחילת הקדיש, שמתחיל יתגדל ויתקדש שמה רבא בעלמא דברא כרעותיה, ולכן ממשיך עכשיו לומר דיתגדל ויתקדש שמו על רבנן ועל תלמידיהון דעסקין באורייתא, וכדרך שמתפללים ברה"ו ובכך יתקדש שמך ה"א על ישראל עמך וכו', והואיל ומזכירים את רבנן מוסיפים להתפלל עליהם בברכת שלמא רבא וכו', (וטעם זה מתאים לכל טעמי קריאתו קדיש דרבנן הנ"ל).

ויש לעיין מתי התקינו הוספה זו בתוך הקדיש, דבסדורי הגאונים לא נזכר מזה, וכן במחזור ויטרי (סדר שחרית אות יג) כלל בחדא מחתא לקדיש שאומרים אחר פסוקים ואחר תושבע"פ ולא הזכיר הוספה זו, ועיין לקמן בהערה בסוף מאמר זה שהובא לשון המחזור ויטרי, דאחר פטום הקטורת ובמה מדליקין כתב בזה"ל 'ומדלג תתקבל ואומר יהא שלמא', ולא הזכיר תוספת ד'על ישראל', וכן לא נזכר ברקח עיין לקמן מאמר ט אות א' וג', ואכהמל"ב.

³⁷ אולם עיין בטור (סי' קלב) דנהגו בזמננו לומר ברייתא דהשיר שהלויים היו אומרים בבית המקדש, ועיין באבודרהם דנהגו להתחיל בפטום הקטורת דאחר התפילה באמירת פסוקי קח לך סמים נטף וכו', וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, דא"כ יש כאן פסוקים ומה הצורך באמירת הגדת אר"א אר"ח, ועיין לקמן מאמר ד ד"ה 'לכך נקבע השלום' בהערה שניה על דברי הכלבו שם.

³⁸ נוסח בלדי, ולאפוקי מנוסח שאמי שנתוספו בו דברים על פי סדורי הספרדים.

‘שאינ אומרים קדיש על פסוקים מן התורה שאינם צריכים חזוק’

אף שלא זכינו עדיין לביאור דברי הרמב"ם אמאי לא יאמרו קדיש אחר הפסוקים לחדוד, אולם מצינו לו חבר בראשונים, דבספר ארחות חיים (ריש הלכות ר"ה) כתב בזה"ל 'וכתב ה"ר מאיר ז"ל (מהר"ם מרוטנבורג?) בתשובה, שאין אומרים קדיש על פסוקים מן התורה שאינם צריכים חזוק, אבל תהלה לדוד עשאוהו כתפילה שהיא מדברי סופרים לומר אחריו קדיש, ואין להרהר אחר מנהג הראשונים ועל כיוצא בזה נאמר ואל תטוש תורת אמן, והקדיש שאומר אחר סדר קדושה אין אנו אומרים אותו על הפסוקים אלא על התרגום שהוא מדברי סופרים, עכ"ל

ודבריו נפלאים לכל מעיין, דפשיטא ליה שאומרים קדיש אחר התפילה (ואחר תושבע"פ כנראה מדבריו), וקדיש שאומרים אחר סדר קדושה הוא רק על התרגום שבו שהוא תקנת חכמים, וקדיש שאחר מזמורי פסוד"ז כביכול 'ירדו ממדרגתם' להיחשב כתפילה שיוכלו לומר אחריהם קדיש, וה"ה לקדיש שאחר אשרי דמנחה, וצ"ב במהות הקדיש לשיטתו, וה' יאיר עינינו.

מקור הקדיש שלם בדברי הרמב"ם

ולמצוא מקור בדברי הרמב"ם לומר קדיש שלם אחר לימוד ואמירת המקרא כמנהגינו, נראה דהנה יש לעיין בלשון הרמב"ם שכתב גבי קדיש תתקבל בזה"ל, כל קדיש שאומר שליח ציבור אחר שגומר התפילה, שאינו אומר אחריו כלום אלא כל העם שומעין אותו ויוצאין ונפטריין, ולכאורה יש כאן אריכות הלשון שלא לצורך, דאף אם רצה הרמב"ם להשמיענו דבשחרית מאחרים את הקדיש עד לאחר אמירת סדר קדושה, הול"ל בלשון קצרה אחר שגומר כל תפילותיו, ולמה ליה להאריך בלשונו 'שאינו אומר אחריו כלום וכו'.

לכן נראה לבאר דלשון זה 'שאינו אומר אחריו כלום, אלא כל העם שומעין אותו ויוצאין ונפטריין', לא קאי אהוספה דתתקבל, אלא קאי אהוספה דיהא שלמא רבא ועושה שלום, וכוונת הרמב"ם לומר דמקומם של הוספות אלו הוא בכל פעם כשמסיימים ענין ובאמירת הקדיש נפטריין ויוצאין, וכפי שיתבאר בהרחבה במאמר ד (ד"ה 'ביאור דברי הרמב"ם בענין קדיש בתרא').

ואפשר דלכן סבירא להו דאף אחר גמר לימוד ואמירת פסוקי התנ"ך יש לסיים בתפילת יהא שלמא ועושה שלום, שכן הקדיש הוא סיום הענין שבאמירתו נפטריין ויוצאין, ולא דמי לקדיש שאחר קריאת התורה שאומרים בו רק חצי קדיש לפי שעדיין לא נסתיימה התפילה, וכפי שיתבאר להלן מאמר ד.

וזאת התורה אשר שם משה

נמצינו למדים שלשה מנהגים החלוקים ביסודם במקום אמירת הקדיש, ושלשתם עפ"י יסוד דברי הרמב"ם.³⁹

39 להשלמת היריעה נוסף להביא משו"ת הרמב"ם בענין קדיש, שהרמב"ם דן שם גם לענין קדיש אחר פסוקים ומזמורים, אולם בתשובה זו ישנם שלש נוסחאות ויש נפק"מ ביניהם להלכה, ולכן נביא כל הגירסאות, וז"ל תשובת הרמב"ם (פאר הדור סי' קל),
שאלה אשר שאלו מחכמי חלב להרמב"ם ז"ל, 'יאמר נא משה המאור הגדול, מה יהיה הדין באמירת אותה התפילה אשר תיקן רבינו סעדיה גאון זלה"ה וכו', ואם צריך לומר אחריה קדיש או לא, וכן אם אמר מזמור אחד או שנים אם צריך לומר אחריהם קדיש או לא, יורנו אדונינו ושכרו כפול מה'.
תשובה

(גירסת פאר הדור) 'לא יאמר קדיש כלל אלא במקומות הידועים אשר בתפילות, או אחר קריאת איזה דבר מדברי תורה, או איזה פירוש, או דרש פסוק אחד, או יאמר קדיש, אמנם אחר אלו התפילות אשר תיקן

א. מנהג התימנים אשר הוא כנוסח הרמב"ם ממש, דאומרים קדיש רק אחר תפילות ותורה שבע"פ.

ב. מנהג הספרדים על פי הרא"ש, השו"ע, השיירי כנה"ג, הברכי יוסף, הבן איש חי, הכף החיים⁴⁰, הילקוט יוסף, והלכה ברורה, דאומרים קדיש אחר כל תושבע"פ וכפשוטו לשון הרמב"ם בסדר התפילות, ואף אחר תורה שבכתב אומרים קדיש וכן בסדר התפילה.

הגאון ז"ל, וכן אלו התחינות של 'רחמים' הנאמרים בעשרת ימי תשובה, איני יודע בהם אם צריכים קדיש, ולא נהינא בעיני לומר קדיש, עכ"ל.

לגירסא זו מבואר בדברי הרמב"ם דאומרים קדיש, או אחר התפילה או אחר לימוד התנ"ך ('איזה דבר מדברי תורה') או אחר תושבע"פ, וכ"כ הברכ"י (נה סק"ב) דמתשובה זו מוכח דדעת הרמב"ם דאומרים קדיש אחר פסוקים לחוד.

(גירסת ספר מעשה רוקח) 'לא יאמר קדיש בשום אופן כי אם במקומות ידועים מהתפילות שהם חובה, או אחר קריאת דבר מדברי תורה, כלומר דיני התורה, או ביאורה, ואפילו דרש פסוק אחד, יאמר אחריו קדיש דרבנן, אמנם אלו התפילות שייסדם רבי סעדיה הגאון ז"ל, וכן אלו העניינים הנקראים 'רחמים' הנאמרים בימי התשובה, לא אדע טעם לאמירת קדיש אחריהם, עכ"ל.

(גירסת הוצאת מקיצי נרדמים) 'לא יאמר קדיש בשום אופן כי אם במקומות ידועים שבתפילות החובה, או אחר קריאת דבר מדברי תורה, ר"ל דיני ההלכה, או ביאור, או אפילו דרש פסוק אחד, יאמר אחריו קדיש דרבנן, אבל אלה התפילות וכו', עכ"ל.

ולכאורה לגירסאות אלו מפורש בדברי הרמב"ם שאומרים קדיש אחר תושבע"פ דייקא, דקמפרש ואזיל דמש"כ 'קריאת דבר מדברי תורה' כוונתו לתושבע"פ דייקא (דיני התורה/ההלכה, ביאורה, ודרשות הפסוקים), וכדמסיים ואזיל דיאמר אחריהם קדיש דרבנן, וזה הוא כשיטתו בסדר התפילות שאינו מזכיר אמירת קדיש שלם בלא תתקבל אחר פסוקים לחוד.

וכבר עמדו בחילוק זה שבין הגירסאות הגר"ד יוסף שליט"א בשו"ת פאר הדור שיצא על ידו, ושוב בספרו הלכה ברורה (סי' נה), וכן הגר"י רצאבי שליט"א בספרו בארות יצחק על פסקי מהר"י (הל' סדר היום ס"ק כח).

אולם נראה להוסיף על דבריהם, במה שביארו דנוסחת פאר הדור היתה לפני הברכ"י וממנה הוציא הדין דאומרים קדיש אף אחר פסוקים לחוד, דיש מקום לומר דהברכ"י לשיטתו שם, שהוא חולק על המג"א וסובר דאומרים קדיש אחר כל תושבע"פ, עד כדי כך שהוצרך למקור שאומרים קדיש אף אחר פסוקים לחוד, אולם לדרכו של המג"א אפשר לדייק מדברי הרמב"ם להיפך, דאדרבה דעת הרמב"ם דאומרים קדיש רק אחר דרשת הפסוקים וכדעת פוסקי אשכנז, ולכן דייק הרמב"ם וכתב 'או איזה פירוש או דרש פסוק אחד, דרך בתושבע"פ כדרשות הפסוקים ופירושיהם אפשר לומר קדיש לפי שיש בהם גם פסוקים, אבל לא אחר כל תושבע"פ. (כמו"כ אפשר לדייק ג"כ להיפך ולאידך גיסא, דאף לגירסת פאר הדור לא נתכין הרמב"ם כלל שיאמרו קדיש אחר פסוקים, אלא כוונתו במש"כ 'או אחר קריאת איזה דבר מדברי תורה', הוא כדמסיים ואזיל 'או איזה פירוש, או דרש פסוק אחד, דרך אם למד גם תושבע"פ יאמר קדיש ולא אחר פסוקים לחוד, וכפי שכתב בסדר התפילות.

ואולי יש לדייק קצת ולשלול סברא זו שכן בנוסחאות האחרות מסיים דיאמר קדיש דרבנן, ולגירסת פאה"ד מסיים דיאמר קדיש בסתמא, והכוונה כל קדיש לפי מה שאמרו לפניו, אחר פסוקים קדיש שלם ואחר תושבע"פ קדיש דרבנן).

40 אף בדברי השל"ה הק' נראה דס"ל דאחר כל תושבע"פ אומרים קדיש דרבנן, שכן בסדר תיקון ליל שבועות שנסדר על ידו כתב בזה"ל (מסכת שבועות פרק נר מצוה) 'החרדים לדבר ה' וכו' ובסיום תורה יאמרו קדיש. אחר כך נביאים וכו' ובסיום יאמרו קדיש וכו'. ובסיום הכתובים יאמרו קדיש. אחר כך מתחיל בסדר משניות וכו', ובסיום כל סדר יאמרו קדיש דרבנן וכו'. אחר כך בזוהר פרשת אמור ויאמרו קדיש דרבנן. אחר כך יקראו תרי"ג מצוות כפי המסודרים ברמב"ם או בסמ"ג או איזהו סדר המובחר, ואחר השלמת תרי"ג מצוות יאמרו, רבי חנניא בן עקשיא אומר וכו' ויאמרו קדיש דרבנן, עכ"ל.

וענין תחינה מישרים, שאחר מקרא כתב בסתם לומר קדיש, ואחר תושבע"פ כמשניות כתב לומר קדיש דרבנן ואף שחלק מהששה סדרים אינם מסתיימים בדבר אגדה, ורק אחר סדר המצוות כתב להקדים הגדת רחבי"ע, וע"כ דס"ל דאף אחר כל תורה שבע"פ כמשניות אומרים קדיש דרבנן, ורק אחר מנין המצוות דלכאורה אינו אפי' כתושבע"פ הוצרך להוסיף שיאמרו הגדת רחבי"ע.

ג. מנהג האשכנזים על פי תלמידי רש"י⁴¹, הרוקח, הכלבו, מהר"ש רבו של מהרי"ל, הרמ"א, הלבוש, המהרש"ל, המג"א, הט"ז, שו"ע הרב, ומשנ"ב, דקדיש נתקן על פסוקים דייקא, ואחר תושבע"פ יאמרו דבר אגדה כדי לומר קדיש וכביאור המג"א בדברי הרמב"ם בפיהמ"ש, וקדיש שאחר התפילה נחלקו דלהרוקח ודעימיה הוי על פסוקים שבתוך התפילה, ולהכלבו ודעימיה הוי על התפילה עצמה.

מאמר ג - בדעת הרמב"ם במהות הקדיש

והמסתעף לענין קדיש שלפני תפילות מנחה ערבית ומוסף

כתב הרמב"ם (פ"ט מתפילה ה"א) וז"ל סדר תפילת הציבור כך הוא, בשחר כל העם יושבין וש"צ יורד לפני התיבה ועומד באמצע העם, ומתחיל ואומר קדיש וכל העם עונים

ואכן כך נדפס בסדר תיקון ליל שבועות, ובאיזה מהתיקונים כבר ניתוספה הגדת רחב"ע אף אחר המשינות והזוהר וכדעת המג"א, (ובמה שהוסיפו הגדת רחב"ע אחר אמירת הזוהר יל"ע דהרי הזוהר הוא דרשות הפסוקים כאגדתא).

41 כך הובא לעיל בשם תלמידי רש"י המסמיכים יחד את אמירת הקדיש שאחר הקבורה לאמירת פסוקי צדוק הדין, כמו כן הובאו גם דברי בעל הלכותי פרדס שהוא חיבור מבית מדרשו של רש"י.

ועיין במחזור ויטרי (סדר שחרית סעיף ג) לרבנו שמחה תלמידו של רש"י שכתב, לענין מה שנהגו בזמנם לומר אחר סדר קדושה מזמור פג (שיר מזמור לאסף) ולאחריו קדיש ועלינו, וז"ל המחזור ויטרי: 'ועומד הנער ואומר קדיש, ומדלג תתקבל ואומר יהא שלמא רבא. וכן בכל שעה שהציבור אומר פסוק או משנה צריכין לומר קדיש אחריהם, ולפיכך אומרים קדיש אחר פסוקי דזמרה, ואחר סדר קדושה, ואחר תהלה, ואף לאחר משנה כמו כן, כגון אחר במה מדליקין, ואחר אין כאלקינו, ופיטום הקטורת, וכן בשבת לאחר שקראו בתורה אומר החזן קדיש, וכו'.

ויש לעיין קצת בדבריו א' מש"כ 'ועומד הנער' כוונתו לכאורה דקדיש זה נמסר לקטנים.

ב' במש"כ 'וכן בכל שעה שהציבור אומר פסוק או משנה צריכין לומר קדיש אחריהם', משמע לכאורה דפסוקים ותורה שבע"פ שווים לענין קדיש, וכבר ראינו מי שהביא ראייה מדברי המחזור ויטרי (הלכה ברורה סי' נו בירור הלכה סק"א) שאפשר לומר קדיש 'גם' אחר פסוקים לחוד, אולם עיין במחזור ויטרי בסדר מנחה וערבית סעיף ג אחר שהביא סדר פיטום הקטורת (לנוסחתו שאומרים זאת אחר ערבית ולא אחר שחרית), כתב לומר מימרא (ברכות יב:) דאמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה וכו' עד כל ימי חיך להביא לימות המשיח. כמו כן בסי' קנו אחר במה מדליקין דליל שבת ובסימן קצג אחר פטום הקטורת דמוסף דשבת כתב לומר הגדת אר"א אר"ח תלמידי חכמים וכו', הרי לנו דליכא בדבריו קדיש אחר תושבע"פ לחוד ללא פסוקים, וכפי שמצינו בדעת שאר תלמידי רש"י ופוסקי אשכנז.

אולם לפי"ז יש לעיין בלשונו דאחר פסוק או משנה 'צריך' לומר קדיש, וכי איזה צורך הוא זה, ועיין לעיל בלקוטי הפרדס שכתב ג"כ בזה"ל 'כשהציבור אומרים פסוק או משנה צריך לומר קדיש, לפיכך אומרים קדיש אחר פסוד"י, ואף אחר משנה כגון במה מדליקין ואומר בסיומן אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא וכו' דהיינו כקריאת התורה כדי לקדש, שאין מקדישין אלא בסיום הפסוק או דרשת הפסוק, וגם בדבריו יש לעיין שמשמע שאחר משנה יש צורך לומר קדיש, אולם מכיון שאין אומרים קדיש אלא אחר פסוקים מקדימים לומר דבר אגדה לפני קדיש, וגם כאן צ"ב איזה צורך יש לומר קדיש אחר לימוד המשינות. ועיין בפי' מחזור ויטרי על פרקי אבות שכתב (בתחילתו) דאחר פרקי אבות אומרים הגדת רחב"ע 'לפי שהוא סיום נאה אומרים אותו אחר כל פרק ופרק', ולא הזכיר הטעם לפי שאין אומרים קדיש אלא אחר הפסוק או דרשת הפסוק, וצ"ב.

ג' עוד יש לעיין בהמחזור ויטרי לא הזכיר כאן קדיש שאחר התפילה, אלא מבאר דאחר פסוק או משנה צריך לומר קדיש, ואולי ס"ל כדעת הכלבו (סי' ו הוב"ד לעיל סוף מאמר א) דקדיש שאחר התפילה לא קאי אפסוקים.

ד' עוד יש לעיין בדמחזור ויטרי נזכר בסתמא לומר קדיש אחר תושבע"פ ולא נזכר לומר קדיש דרבנן, וכן עיין שם בסדר מנחה וערבית סעיף ב שכתב לומר קדיש אחר פטום הקטורת, 'ומדלג תתקבל ואומר יהא שלמא', ולא הזכיר אמירת תוספת ד'על ישראל ועל רבנן', וכן בסימן קנו ובסימן קצג. ואי"ה עוד חזון למועד להרחיב בכל זה.

וכו', עכ"ל, וצ"ב, ולפלא שלא עמדו מפרשי הרמב"ם בזה⁴², דמשמע בדברי הרמב"ם דקדיש
הוי התחלת התפילה ולא קאי כלל על פסוקי דזמרה. אולם זה אינו קשה כל כך, דאפשר דזה
היה הסדר בזמנם שהש"צ ירד לפני התיבה לקדיש, וכן איתא בשו"ע⁴³ (נג א) 'עד ישתבח
אין צריך לש"צ שירד לפני התיבה כלל, אבל כשמגיעים לשתבח יש לו להש"ץ לעמוד לפני
התיבה ולומר ישתבח', עכ"ל⁴⁴, וא"כ אפשר דמש"כ הרמב"ם 'מתחיל' ואומר קדיש הכוונה
לתחילת חובת התפילה בציבור שמכאן ואילך צריך עשרה.

אולם בסדר התפילות כתב הרמב"ם (לשונו הובא בשלימות בהערה ריש מאמר ב) וז"ל
'שליח ציבור אומר קדיש לעולם קודם כל תפילה ואחר כל תפילה', הרי דמבואר להדיא
דהקדיש לא קאי על מה שאמרו קודם לכן. אולם כאן אי אפשר לומר דכוונת הרמב"ם
לתחילת חובת התפילה בעשרה, דהא הרמב"ם כלל בלשונו 'קודם כל תפילה', ובתפילת
ערבית חובת התפילה בעשרה היא מברכו ואילך וכמ"ש הרמב"ם דהש"צ יורד לפני התיבה
לאמירת ברכו (שם ה"ט), וא"כ הקדיש הנאמר בערבית לפני שמו"ע אינו תחילת התפילה
משום צד.

ביאור רבנו מנחם בדברי הרמב"ם

על כן כתב רבנו מנחם⁴⁴ בביאור דברי הרמב"ם וז"ל 'תקנו הקדיש קודם תפילה, לפי שהיא
תפילה קצרה מדברת מענין הגאולה, וכדי שלא יתיאשו ישראל מן הגאולה בסבלם עול
הגלות, תקנו לאמרה קודם תפילה ובסופה לעורר הענין תמיד ולקבעו בליבם. והוא ג"כ
כסימן להתחלת תפילה, שיתקבצו כולם ויתעוררו להתפלל עם הציבור, ולפיכך אין אומרים
אותו אלא בציבור', עכ"ל.

היינו דמכיון דהקדיש הוי תפילה על הגאולה, קבעוה לאמרה תמיד לפני כל תפילה ולאחר
כל תפילה בכדי לעורר את ענין הציפיה לגאולה שלא יתיאשו ממנה, ולכאורה זהו גם טעם
לאמירת הקדיש לאחר לימוד התורה. ובטעם הדבר שקבעוה גם קודם התפילה כתב רבנו
מנחם טעם נוסף, דהוי כסימן להתחלת התפילה שעל ידי זה יתקבצו כולם ויתפללו בציבור.

בדרכו זו, שהקדיש אינו עולה על מה שאמרו קודם לכן, ממשיך רבנו מנחם (שם ה"ה)
ומבאר את החצי קדיש שלאחר שמו"ע של שחרית, שמכיון 'שיש קצת אנשים שרוצים לצאת
מביהכ"נ ללכת למלאכתם, ולא יוכלו לעכב עד גמר התפילה, ותקנו בשבילם לומר קדיש, אך
אין גומרים אותו, כי אולי יחשבו שנגמרה התפילה וילכו כולם, ואנו רוצים שיתעכבו בשביל
אשרי וסדר קדושה', היינו דעיקר הקדיש הוא לאחר גמר סדר קדושה, וכנ"ל דאומרים אותו
קודם התפילה ולאחר התפילה, אך מכיון שישנם אנשים היוצאים למלאכתם לאחר שמו"ע
אנו מזכים גם אותם בקדיש, וזה דלא ככל הפוסקים שביארו דקדיש זה קאי על סיום חלק
התפילה דשמו"ע (והפוסקים שבה), וכפי שנתבאר סוף מאמר א.

יתירה מזו, אף בטעם אמירת הקדיש רק בציבור לא הזכיר רבנו מנחם את המובא
בראשונים (עי' טור ריש סי' נה) שהוא משום ונקדשתי בתוך בני דכל דבר שבקדושה לא
יהא בפחות מעשרה, אלא כתב טעם חדש דלפי 'שהוא כסימן להתחלת התפילה, שיתקבצו
כולם ויתעוררו להתפלל עם הציבור, ולכך אין אומרים אותו אלא בציבור'.

42 אף בספר המפתח על הרמב"ם לא הביא מי שעמד בזה.

43 ועיין ב"י סי' נג בשם רב עמרם גאון דהש"צ יורד לפני התיבה לאמירת ישתבח רק כדי שלא להפסיק בין
ישתבח לקדיש.

44 פירוש רבנו מנחם על הלכות תפילה לא היה לפני האחרונים ונדפס לראשונה פעיה"ק ירושלים תובכ"א
(עפ"י המבוא לרמב"ם מהדורת פרנקל).

כמו כן לענין הקדיש שבין ברכות ק"ש לתפילת ערבית, מבאר רבנו מנוח (שם ה"ט) שכיון שתפילת ערבית רשות לא חשיבא למיסמך גאולה לתפילה, ולכך תיקנו שם קדיש קודם תפילת שמו"ע כמו קודם כל תפילה, ודלא ככל הראשונים לקמן מאמר ז דקדיש זה קאי על פסוקי בילא"ו.

'שלעולם אין אנו מתחילין תפילה בלא קדיש לפניה'

דעת רבנו מנוח שהקדיש נאמר רק כהתחלה לתפילה ואינו עולה על פסוד"ז שלפניו אינה מובאת בפוסקים, אולם מצינו ברוקח (סי' שסב) דבר נפלא כעין זה וז"ל, 'מה שאין אומר קדיש אחר קריאת התורה במנחה בשבת, לפי שאין הפסק בין קריאת התורה לתפילה, [ו]לפי שאין להתפלל בלא כלום דחו הקדיש עד שיתפלל'.

וביתר הרחבה באור זרוע (הלכות מוצ"ש סי' פ"ט) בשמו של הרוקח, וז"ל.

'לכך בשבת בשחרית אחר הקריאה אומרים קדיש, שרוצים להפסיק ולומר יקום פורקן, ואומרים קדיש לפני התפילה עוד, לפי שאין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש ולא בלא כלום וכו'.

אבל במנחה שאין הפסקה בינתיים, אומר קדיש לפני התפילה ולא לאחר קריאה, על כן נדחה קדיש בקריאה עד לפני תפילה, כי אין לעמוד בפתע פתאום להתפלל, עכ"ל.

וביאור דבריהם הוא דהנה כפי שכבר נתבאר דעת הרוקח היא (לעיל מאמר א) דהקדיש נתקן לאמרו רק על פסוקים, אולם רבותינו רצו לומר לפני כל תפילה דבר שבקדושה, כדי שלא יתחילו להתפלל בפתע פתאום ובלא הכנה, כי אם יעמדו בתפילה מתוך כובד ראש, ועל כן בשבת במנחה איחרו את הקדיש הנאמר אחר קריאת התורה, שהיא מצוה בפני עצמה ומחוייבת בקדיש, ואומרים אותה קודם תחילת שמו"ע, וכמו כן בבוקר של יום השבת, מאחרים את הקדיש שנתקן לאמרו על פסוקי אשרי⁴⁵ (שאחר קרה"ת), ואומרים אותו אחרי הכנסת ספר התורה למקומו קודם תחילת מוסף.

ועיין שם ברוקח דמהאי טעמא איחרו גם את הקדיש דמנחה דתענית ציבור ודמנחה דיום הכיפורים, לאמרם לפני העמוד לפני תחילת התפילה ולא על הבימה תיכף בגמר הקריאה, כדי לעמוד בתפילה מתוך אמירת קדיש.

הלבוש (תצב א, רצב א) כתב ג"כ כעין דברי הרוקח, דאיחרו את הקדיש של קרה"ת במנחה דשבת ותעניות לאמרם לפני העמוד, אולם מטעם אחר וז"ל 'וזהו הטעם שאין אומרים אותו מיד אחר הקריאה כמו בשחרית, כדי שידעו העם שהגיע החזן לפני העמוד, ויתחילו להתפלל שמו"ע מיד אחר הקדיש, משא"כ בשחרית שכשיגיע החזן לפני העמוד מתחיל בקול רם אשרי יושבי ביתך וגו', וידעו העם שהגיע החזן לפני העמוד ושיאמרו מאן ואילך סדר קדושה'.

והיינו כנ"ל בדעת הרוקח, דהקדיש נתקן על קרה"ת ואיחרו מלאמרו עד תחילת שמו"ע לסיומן להתחלת התפילה.

45 אף שבלשון האור זרוע מוזכר רק שאומרים עוד קדיש קודם תפילת מוסף, ואינו מודגש פרט זה שזהו הקדיש של אשרי, אולם הוא דבר פשוט, שכן על אשרי מצינו שאומרים עליו קדיש בפני עצמו, וכגון במנחה דחול, ומשום דהוי מצוה דכל האומר תהלה לדוד וכו', אולם על פסוקי יהללו אין אומרים קדיש בחול, ומשום דיהללו הוי רק שני פסוקים, וקאפיטל (כד) דלה' הארץ ומלואה אינו מעיקר הדין ואינו מחייב בקדיש (פמ"ג רצב א"א סק"ב).

אולם בשולחן ערוך הרב (רצב ד) מדי דברו בענין איחור הקדיש דשבת במנחה לאמרו לפני העמוד, הרי הוא מוסיף בה דברים, בהביאו את דברי המג"א (שם סק"א) וז"ל 'שלעולם אין אנו מתחילין תפילה בלא קדיש לפניה, חוץ מתפילת השחר מפני סמיכת גאולה לתפילה'. נמצינו למדים מדבריו, שאף כל תפילות שמו"ע דמנחה וערבית⁴⁶ יש לנו ענין מיוחד לומר קדיש לפניהם, וזאת על ידי אמירת אשרי וכדו' וקדיש לאחריו, אולם לא נתבאר לנו טעמו בזה, אי ס"ל כהרוקח כדי לעמוד בתפילה מתוך כובד ראש, או כהלבוש כדי שידעו מתי מתחילים שמו"ע.

כמו כן יש לעיין במש"כ דבשחרית אין אומרים קדיש מפני סמיכת גאולה לתפילה, אם כוונתו דאז איננו יכולים לומר קדיש מפני חובת הסמיכות, או דאדרבה סמיכות גאולה לתפילה פועלת כבר כובד ראש, או שידעו עי"ז על התחלת התפילה.



46 לענין ערבית עיין לקמן מאמר ז, שם נתבארו דעת הראשונים בענין קדיש זה, והמורם מדבריהם דאדרבה קדיש נתקן לאמרו בכדי להודיע שתפילת ערבית רשות ועיי"ש.

הרב צבי ישי דמן

לביאור המונח תנאי / תנאי בית דין

תנאי מבטא בלשוננו את ההגבלה אותה רוצה האדם להחיל על המעשה אותו הוא מבצע. וכגון, כאשר בעת מתן מתנה; מכר; וכל משא ומתן, יגביל האדם את תוקף ההסכם בביצוע פעולה אחרת מצד המקבל או אף מצד שלישי, נגדירהו כמי שתולה את ההסכם בתנאי.

כפי הנראה מדובר במילה ארמית במקורה, אשר מצאנוה לראשונה בלשון חכמים במשנה, ואין לה מקור בלשון מקרא.¹

לפי זה, היה מקום לומר כי אין להשתמש בביטוי זה כי אם כאשר קיים מעשה שכל חלותו תלויה בקיום התנאי.

מתנה על מה שכתוב בתורה - בירושה

במשנה במסכת בבא בתרא (קכו ב) מצאנו כי האומר איש פלוני בני בכור לא יטול פי שנים, איש פלוני בני לא יירש עם אחיו - לא אמר כלום, שהתנה על מה שכתוב בתורה. על כך הקשו בגמרא: לימא, מתניתין דלא כר' יהודה, דאי ר' יהודה, האמר: בדבר של ממון תנאו קיים! דתנאי האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה - הרי זו מקודשת ותנאו בטל, דברי ר' מאיר; ר' יהודה אומר: בדבר של ממון תנאו קיים! אפי' תימא ר' יהודה, התם ידעה וקא מחלה, הכא לא קא מחיל.

הגמרא מחלקת בין המקרה לגביו חידש רבי יהודה שבדבר שבממון יתכן להתנות על מה שכתוב בתורה, לבין אב השולל את זכות הירושה מבנו, כי בעוד בכל מצב של משא ומתן ממוני עם חיתום הדיונים שני הצדדים מסכימים לפשרה המוצעת על כל תנאיה והגבלותיה, ועל כן יש כוח לשנות מן הרצוי על פי תורה - הרי בירושה אין הבן מסכים כלל להחלטת האב. וכפי שפירש הרשב"ם (שם ד"ה התם) מה הנאה יש לו לבן שימחול, ואף על פי ששתק הבן אין זו מחילה דאינו רוצה להכעיס את אביו.

כאשר נתבונן נמצא, כי בשונה מהתניות אחרות על מה שכתוב בתורה הפזורות ברחבי התלמוד (כתובות נו ב; שם פג א; נזיר יא א; גיטין פד ב; קידושין יט ב; ב"מ צד א; מכות ג ב ועוד), תנאי זה אינו מגביל את המעשה, שהרי חלות הירושה אינה נצרכת כלל לרצונו ולהוראתו של המוריש, ועם מותו מועברים נכסיו ישירות ליורשים החוקיים. יש לתמוה אפוא, למה נדרשו חז"ל לסוגיית מתנה על מה שכתוב בתורה כאשר אין כאן כי אם הוראה סתמית המנוגדת לחוקי התורה.

תחת החילוק אותו הביאו חז"ל בגמ', היה להם להבהיר כי אף בדבר שבממון לא תועיל הוראה המנוגדת לדין להפקיע את הנכסים המיועדים ליורש מידי ו להעבירם לאחרים, ואין לדמות זאת כלל לקידושין אשר היא פעולה יזומה על ידי המקדש ובשל כך ניתנת לו האפשרות - לדעת רבי יהודה - להחיל את הגבלותיו אף בניגוד לדיני התורה.

1 ירדני הרה"ג ר' אלחנן נדב שליט"א הפניי לדברי הרד"ק בספר השרשים שורש תנה: כי יתנו בגויים (הושע ח י); והפעל הכבד אפרים התנו אהבים (שם ט); והשם בתוספת אל"ף בתחילה אתנה המה לי (שם ב יד); ובתוספת נו"ן אתנן זונה (דברים כג יט) ושבה לאתננה (ישעיה כג יז) וכל אתנניה ישרפו באש (מכה א ז), כולם ענין תנאי. עכ"ל. אלא שביאורו אינו מקובל על האבן עזרא שפירש בדברים (כג יט) כי אתנן זונה הוא מלשון מתן וכפי שמקובל לבאר. כמו כן רוב המפרשים לא הסבירו כדבריו את הפסוק כי יתנו בגויים ואת הפסוק אפרים התנו אהבים.

תנאי בית דין - בכתובה

את המונח תנאי בית דין ניתן למצוא בדברי חז"ל בהקשרים רבים: א. במסכת דמאי (פ"ז מ"ג) לגבי פועל אצל בעל הבית שאינו נאמן אצלו על התרומה, שלדעת רבי יוסי מותר לו לחייב את בעה"ב בתרומת מעשר מכוח תנאי בית דין; ב. במסכת שקלים (פ"ז מ"ו) לגבי הקרבת נסכי קרבנות שונות משל ציבור מכוח תנאי בית דין; ג. במסכת כתובות (מנא א ואילך) מבואר כי כל התחייבויות הבעל לאשתו למקרה גירושין תקפים אף אם לא כתב לה מכוח תנאי בית דין; ג. במסכת טבול יום פ"ד מ"ז, המעלה יינו מן הבור והיתה בו דעת להתנות שאינו תורמה אלא על מנת שלא תשבר, אינה מדמעת - לדעת רבי יוסי - מאחר שבית דין מתנים עבורו.

ד. עוד מצאנו במסכת בבא קמא (פ ב) עשרה תנאים שהתנה יהושע בעת חלוקת הארץ, כאשר עליהם מבוססים תנאי בית דין נוספים (שם פא ב); ה. בזבחים (ב ב; מו ב) על שוחט קדשים - סתמן לשמן. ומשמע שאין כאן תנאי בית דין שכל השוחט הוא כשוחט בפירוש לשמה, אלא מדובר בתקנה שלא להזכיר מחשבת לשמה עקב חשש תקלה.

לכשנתבונן, קשה להבין את השימוש הגורף במונח הבא לבטא מעיקרו הגבלת חלות כאשר לרוב אי אפשר להסבירו בהקשר זה. במסכת דמאי ניתן לייחס לבית דין את תנאי העסקת הפועל, כמו כן במסכת שקלים יש לחדש כי בית דין מתנים כבאי כוח הציבור על שימושים שונים בכספי נדבתם להקדש, ואף במסכת טבול יום יש לומר כי הסמכות נתונה לבית דין להתנות כממלאי מקום היחיד.

אולם, את תנאי הכתובה אי אפשר להגדיר כתנאי במובנו הסתמי. שהרי אין תולים את הסכמת הצדדים לנישואין בתנאים אלו, ומדובר בתקנת בית דין המטילה חובה על כל חתן לדאוג לכך שלא ייקל בעיניו לגרש את אשתו. יתירה על כך, ממשמעות דברי חז"ל עולה כי אין כאן תנאי אלא במקרה ולא התחייב החתן מיזמתו בשטר כתובה כדת וכדין, כאשר ברור כי התחייבות זו אינה תנאי כי אם התחייבות החלה על ידי קנין השטר הנמסר לידי האישה כראיה. ואילו אם לא מילא את חובתו, אנו מחייבים אותו מכוח תנאי בית דין וכאמור (וראה רשב"ם ב"ב קלא א מדבריו עולה בבירור תובנה זו).

כמו כן, את תנאי יהושע נקל להסביר כהתניית ירושת הארץ בהסכמה לחובות אלו המוטלות על בעלי הנכסים, אך מעיון ברמב"ם (נזקי ממון ה ג) ובשו"ע (חו"מ רעד) עולה כי כולם נוהגות אף בחוצה לארץ, ומאחר ולא יהושע הוא זה שהקנה לבני ישראל הגולים מארצם את נכסיהם, אין לו את הסמכות להתנות עימם על ויתורי ממון אלו.

הצעת מקור עברי למונח תנאי

יש להציע, כי בניגוד למקובל בקרב העם אף בזמן חז"ל להשתמש בתנאי כסיכום מצב של הנותן על מנת כל פעולה/מצב, שורשה היא ת.ג.ה הבאה לשימוש במובן דיבור פעמיים בספר שופטים:

מְקוֹל מַחְצִיצִים בֵּין מִשְׁאֲפִים שֶׁם יִתְּנוּ צִדְקוֹת יְיָ צִדְקַת פְּרוֹזְנוֹ בְּיִשְׂרָאֵל אֲזִי יִרְדּוּ לְשַׁעְרִים עִם יְיָ: (ה יא)

מִיָּמִים יָמִימָה תִּלְכְּנָה בְּנוֹת יִשְׂרָאֵל לְתַנּוֹת לְבַת יִפְתָּח הַגִּלְעָדִי אֲרַבְעַת יָמִים בַּשָּׁנָה: (יא מ)

להלן סיכום תמציתי של פרשני המקרא לביטוי זה:

א. תרגום יונתן (ה יא) ורש"י (שם) מפרשים כמילה המבטאת הודאה.

ב. הרד"ק והמצודות (ה יא; יא מ) והמלבי"ם (יא מ) מבארים מלשון דיבור וסיפור.

ג. רש"י (יא מ) מסביר מכורח ההקשר שהכוונה לקונן.

כמדומה, ולכל הדעות משמעותו העיקרית של ביטוי זה היא דיבור. כאשר מהקשר הדברים ניתן ללמוד על מטרת הדיבור - אם הודאה או שמא קינה.

בזמנינו, יודעים אנו על שימוש בביטוי זה בפיוטי ראש השנה ויה"כ, כאשר נהוג לומר את הסילוק המתחיל במילים ונתנה תוקף קדושת היום. כאשר עיקר שימושו בשפה המדוברת כיום הוא לסיפור צרות או שבחים, בהתאמה.

יוקדם, כי בעוד כל קנין, במסגרת מקח וממכר או מתנה וכל צורה אחרת - פועל באמצעות מעשה קנין, הרי גילוי דעתו של הבא להגביל את חלות המעשה האמור, אינו אלא הצהרת דברים בעלמא בלא צורה מעשית כל שהיא.

אם נתייחס למונח תנאי כתולדת התנאי המקראי, ולא דווקא כהגבלת חלות אלא כביטוי לדיבור באופן כללי, נוכל להבין את ההקבלה שמצאנו בדברי חז"ל בין התנאי למעשה, כאשר לעומת מעשה הקנין, נותנים חוקי התורה תוקף אף להצהרה הנמסרת במעמד פעולת הקניין.

"מתנה על מה שכתוב בתורה"

הכללת כל הצהרה שהיא במשמעות הביטוי תנאי, מעמידה את הכלל כי אין תוקף למתנה על מה שכתוב בתורה לא רק כלפי תנאים מגבילים, כי אם לגבי כל הצהרה - אף אם היא אמורה להיות תקפה מכל סיבה שהיא - הנוגדת לדיני התורה.

עם זאת, רוב השימוש לכלל זה אינו אלא כלפי הצהרות הבאות להגביל קנין או חלות אחרת, מאחר והצהרות אחרות לרוב אין להם תוקף אף לולא ניגודם לדיני התורה.

ולכן לא מצאנו את הכלל שלא בנוגע לתנאי מגביל אלא בהנחלת ירושה שלא כפי הכללים שקבעה תורה. מאחר ויש כוח לחלק ירושה אף בהצהרת דברים לבדה, וכפי שאנו רואים את שיטת רבי יוחנן בן ברוקא - שנפסקה להלכה - כי יש תוקף לחלוקת האב בלא שום קנין כאשר הוא מרבה לבנו האחד וממעט לאחריו. בהתבסס על כך באה המשנה לגלות דעתה, כי הצהרה הנוגדת בלשונה לחוקי התורה - וכגון: איש פלוני בני לא יירש, אינה תקפה מאחר והוא מצהיר/מתנה על מה שכתוב בתורה.

"תנאי בית דין"

לאור זאת, כל הצהרה אשר בית דין מצהירים כבאי כוח הציבור ולחילופין בסמכותם כחכמי התורה לתקן תקנות, ואינה באה לידי ביטוי מעשי על ידי פעולת קנין או אחרת - ניתן בהחלט להגדיר כתנאי לכל דבר. מאחר ומדובר בהצהרה מחייבת ודומה להצהרה מגבילה פעולה שלמדנו על תקפותה מפרשת בני גד ובני ראובן.

ולכן, אין הכרח לקבוע כי יהושע תלה את תקפות חלוקת הארץ וירושתה בקיום עשרת התנאים. יש לשער כי מדובר בתקנות ממוניות מתוקף הכלל הידוע: הפקר בית דין הפקר, אשר מחמת היותם תקפים על אף שאינם יותר מהצהרות תוארו כתנאים.

ולכן, אין הגבלה לתנאים אלו לארץ ישראל גרידא. ואף בארץ העמים, ככל שהיהודי הכפוף לסמכות בית דין רוכש לעצמו נכסים וקרקעות, חלים עליו החיובים הנ"ל מתוקף היותם תנאי בית דין.

אעיר, כי מלשון הגמרא שעל מנת כן הנחיל יהושע את הארץ עולה רושם כי יש לכרוך את התנאים עם חלוקת הארץ, אך יתכן ומדובר בלשון מושאל - כי מאחר ויהושע הצהיר/התנה

את כל תקנותיו בעת ירושת הארץ, ולרוב, הצהרה שיש בה תוקף הוא בצורת על מנת, נוח להגדיר את צורת התקנה כתנאי מגביל לנחלת הארץ.

יתכן גם, שיהושע בתקנותיו התבסס על שני מקורות סמכות: הנחלת הארץ - הטומנת בחובה את אפשרות ההתניה; וכוח בית דין - המאפשר לו להפקיר את נכסי היחיד כאשר נכון בעיניו. אם כי כלפי ארץ ישראל נכונים שני מקורות סמכות אלו, לגבי חוצה לה עדיין שמורה לו סמכותו כבית דין הגדול שבישראל, ומכוח כל אחד לחוד ניתן להגדיר את התקנה כתנאי.

בדומה להם, כל החיובים אשר קבעו חז"ל על החתנים לכתוב שטר התחייבות עליהם ולמסרם בידי נשותיהם, אינם תנאי כל עוד קיים החתן את המוטל עליו, מאחר ויש כאן מעשה ממשי - שטר התחייבות לכל דבר.

רק במקרה ולא נכתב שטר זה מחמת כל סיבה שהיא, חלים עליו החיובים מכוח הצהרת בית דין בנוגע לכל נישואין, שאין להם צורך במעשה קנין כל שהוא, ודי להם בדיבורם בלבד - ועל כן יש להגדירם כתנאי.



הערות

בענין לשונות לע"ז בתורה

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל.

במאמרו של הגאון ר' יעקב אשר פלדמן שליט"א, שנה ל"ג גליון ב' כסלו טבת תשע"ח, הביא ד' הט"ז פ' ואתחנן פ"ו פ"ח, ולטוטפות בין עיניך, אין הפשט שהתורה תדבר בלשון כתפי בלשון אפריקי וכו', אלא תת הוא לשון הקודש, אלא שאין אנו יודעים פירושו, ואמרינן כיון שמצינו בלשון כתפי ואפריקי, שטט הוא שתיים, ופת הוא שתיים, אמרינן דגם בלשון הקודש הוא כן. יש להוסיף דכדברי הט"ז כבר כ' הרא"ם פ' מקץ פמ"ג פ"כ, ע"ד רש"י בל' ארמי בייא בייא, וברמב"ן שם כ', וזה דבר זר מאד, לסמכו אל מלת לשון טורסי וכו', דמאן לימא לן שלשונו לקחו מהם ולא להיפך. וכ"כ בשל"ה פסחים דרוש ג' לשבת הגדול, ד"ה וזה ענין כל ע' לשונות, אין לך שום לשון שאין מעורב בו איזו תיבות מלשון הקודש, כמו טט ופת, וכן יש הרבה, וכי ס"ד שיהיה מעורב בתורתנו הק' מלשונות העכו"ם, אלא אלו תיבות הם לה"ק, ונתעברו בין הנ"ל, ועם שבכל הלשונות יש עירוב תיבות מל' קודש, ישראל בלבד זכו ללשון הקודש כולו, וז"ש ורוממנו מכל לשון ע"ש. וכ"כ בס' דבק טוב, להרב ר' שמעון אושנבורג, בכלליו על רש"י, אות ט"ו, אל תעלה בדעתך שהתורה כתבה אלו הלשונות, (של כתפי ואפריקי), אלא הכי פירושו, כשברא הקב"ה עולמו, היה רק לשון הקודש, כמו שפי' רש"י ז"ל בכמה דוכתי, וכשבלל הקב"ה הלשונות בדור ההפלה, בא לשון הקודש גם בשאר הלשונות.

והנה הביא ד' רש"י פ' תזריע פי"ב פ"ב, ד"ה דותה, וד' הרמב"ן שכ', ולא ידעתי מאיזה מוצא יהיה דותה, לשון דבר הזב בלשון הקודש וכו'. וד' הרא"ם שכ', ולא ידעתי למה הוצרך שיהיה מוצאו מלשון הקודש, וכי לא נמצא בתורה בשום מקום מילה שמוצאה בלשון ארמי. באופן דהרמב"ן והרא"ם אזלי לשיטתייהו, ועי' גם בפ' ויחי פמ"ט פכ"ב, בן פרת יוסף, וברש"י ורמב"ן ורא"ם, [וציין שם לזה בסופו]. באופן דבהני ג' דוכתי אזלי הרמב"ן והרא"ם לשיטתייהו.

ועי' ב"ר פ"ע י"ד, א"ר שמואל בר נחמן, אל יהא לשון פרסי הזה קל בעיניך, שבתורה נביאים בכתובים, מצינו שהקב"ה חולק לו כבוד, בתורה, ויקרא לו לבן יגר שהדוּתא וכו'. ועי' תוס' ב"ק דפ"ג ע"א, ד"ה לשון. ועי' רמ"א אה"ע סי' קכ"ו ס"א, דגט שכתבו מקצתו לשון הקודש, ומקצתו לשון ארמי, כשר, דשניהם נתנו בסיני, והוי קרובים בלשון, וכלשון אחד דמי וכו', ועי' בזה בתשו' רמ"א מסי' קכ"ז, עד סי' ק"ל, וציין לזה בח"מ שם סק"ד. ועי' באגרות הרמב"ם לר"י אבן תבון, ויהיה מהיר כ"כ בלשון ערבית. שהוא ודאי לשון עברי שנשתברה מעט. ועי' מגילה ד"ט ע"א, תפילין ומזוזות וכו', מאי תרגום שכתבו מקרא איכא, בשלמא תורה, איכא יגר שהדוּתא, אלא הכא מאי תרגום איכא, ותמוה, דהא איכא לטוטפות האמור בתפילין ומזוזות, שהוא לשון לעז, טט בכתפי, ופת באפריקי, וראיה מזה לרא"ם ולשל"ה ולדבק טוב ולדברי דוד הנ"ל, דאלו תיבות לה"ק הם, ולא הוי כיגר שהדוּתא, דבלה"ק הוי גלעד. זאת ועוד, דעל טוטפות לא שייך לומר תרגום שכתבו מקרא, דהאיך יכתוב טוטפות בלשון מקרא.

ויש להוסיף עוד לשונות לע"ז בתורה, עי' רש"י פ' נח פ"ו פי"ד, ד"ה בכופר, ופ' וישלח פל"ב פכ"א, ד"ה אכפרה, ושם פכ"ה, ד"ה ויאבק, ושם פל"ה פ"ח, ד"ה תחת, ושם פי"ח, ד"ה בן אוני, ופ' מקץ פמ"א פ"ח, ד"ה חרטומי, ושם פכ"ג, ד"ה צנומות, וברמב"ן שם, ושם פמ"ג ד"ה אברך, ושם פ"כ, ד"ה כי, ושם פ"ל, ד"ה נכמרו, ופ' ויחי פמ"ט פ"ה, ד"ה מכרתיהם, ושם פכ"ב, ד"ה בן פורת, ופ' בא פי"ב פ"ט, ד"ה אל תאכלו ממנו נא, ושם פי"ג פט"ז, ד"ה ולטוטפות בין עיניך, ופ' יתרו פי"ט פי"ג, ד"ה היוכל, ופ'

תצוה פכ"ח פכ"ח, ד"ה ולא יזה, ופ' כי תשא פל"א פ"י, ד"ה בגדי, ושם פל"ד פל"ג, ד"ה ויתן, ופ' קדושים פ"כ פ"ד, ד"ה ישרפו, ושם פ"ז, ד"ה חסד, ופ' נשא פ"ה פ"ב, ד"ה טמא, ופ' בהעלותך פ"א פ"כ, ד"ה והיה לכם לזרא, בשם ר"מ הדרשן, ופ' כי תצא פכ"א פ"ד, ד"ה לא, ופ' האזינו פל"ב פ"ד, ד"ה חמר, ושם פכ"ד, ד"ה מזי. וע"ע פסיקתא זוטרת פ' ויגש פמ"ה פ"ז, ורשב"ם פ' בשלח פט"ז פט"ו.

בברכת התורה

חרב שלמה חלוי פראג

בענין פסח שבשלו בחמי טבריה

אבוא להעיר כאן ב' הערות במה שכתב הרה"ג מו"ה רמצי"ב בוחבוט שליט"א אב"ד טבריא ת"ו, בגליון קצו, בענין 'חמי טבריא'.

א

במה שהאריך כיד ה' הטובה עליו בביאור מה שדנו חז"ל (פסחים מא.) בדין קרבן פסח שבישלוהו בחמי טבריא. ועיקר השאלה היא, האין בא קרבן הפסח ל'טבריה', והרי אסור להוציא מ'ירושלים', וכבר האריכו בזה הרבה מהאחרונים.

ונראה לומר בזה באופן הפשוט, שהרי אמרו חז"ל (עי' שבועות מדף יד: ואילך, ועוד) שיכולים להוסיף על ירושלים ככל שירצו, וכמו שכתב הרמב"ם (הל' בית הבחירה ו, י"ב) בזה"ל, בית דין שרצו להוסיף על ירושלים או להוסיף על העזרה מוסיפין, ויש להם למשוך העזרה עד המקום שירצו מהר הבית ולמשוך חומת ירושלים עד מקום שירצו וכו', על פי המלך ועל פי נביא ובאורים ותומים ועל פי סנהדרין של שבעים ואחד זקנים שנאמר ככל אשר אני מראה אותך וכן תעשו לדורות וכו', עושין בית דין שתי תודות ולוקחין לחם וכו', עי"ש.

וממילא פשוט הוא שבעת מלוך מלך בישראל עם נביא וסנהדרין, וכן כשיבוא בן דוד משיח צדקינו במהרה בימינו עם אליהו הנביא, ודאי שיכולים להמשיך ולהגדיל את ירושלים וקדושתה עד העיר 'טבריא', וממילא פשוט הוא ששייך שאלה זו - הלכה למעשה. ומובן מה שדנה הגמ' בזה, ומובן מה שפסק הרמב"ם בזה (הל' ק"פ ח, י) צלהו על גבי סיד או חרסית או חמי טבריה הרי זה אסור שאין זה עלי אש.

וממילא כל ההכרחים שהוכיחו האחרונים ממאמר חז"ל זה, אינו מוכרח, שהרי אפשר ליישב זאת באופן זה שטבריא תהיה קדושה בקדושת ירושלים ממש.

וזהו מה שאמר רבי יוחנן (שה"ש רבה ז, ג) עתידה ירושלים שתהא מגעת עד שערי דמשק וכו', היינו, שבימות המשיח יקדשו וירחיבו - להלכה למעשה - את קדושת ירושלים עד דמשק.

ובזה מיושב מה שאמרו חז"ל (קידושין פב.) מצינו שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה וכו', וכן אמרו (יומא כח: ועוד) שקיים אפילו מצות 'עירוב', וכן כתבו רבותינו הראשונים שכן עשו גם יצחק אבינו ויעקב אבינו ע"ה, והרבה תמהו ודחקו ליישב בכל מיני אופנים האין שייך לקיים כל מיני מצוות, כגון מצות שבת בכך נח, שתי אחיות דיעקב, ועוד. וגם בזה קשה, האין קיימו מצות קרבן פסח (וכן שאר קרבנות), שהרי אכלוהו חוץ למקומו ב'אלוני ממרא' וב'אלון מורה' ב'שכם' וב'חברון' וב'באר שבע' וכו'. ולפי הנ"ל מיושב היטב, שהרי הם קיימו את המצוות עד שלא נצטוו באופן שיהיו ישראל מצווים ועושים בעתיד גם על פי כל דרשות חז"ל וכל המצוות דרבנן, נמצא, שהם קיימו ועשו את המצוות רק על פי העתיד. וא"כ פשוט הוא שכמו שיכולים לומר שהם קיימו את המצוות על פי מה שיהיה בעתיד בעוד אלף שנה, כך יכולים לומר שהם קיימו את המצוות כפי שיהיו בעוד שלשת אלפים וחמש מאות שנה בימות המשיח, - שהרי שתי האופנים האלו הם רק על שם 'העתיד' ואין נפק"מ בין העתיד של אלף שנה לעתיד של שלשת אלפים שנה. והרי אז תהיה כל ארץ ישראל עד דמשק בקדושת ירושלים כנ"ל. נמצא, שהם הקריבו ואכלו את הקרבנות בזמנו ובמקומו וכהלכתו.

ב

עוד האריך שם הרב בוחבוט שליט"א הנ"ל בהערות, לבאר איך נשאר חמי טבריא מה'מבול', והרי לא היה מבול בארץ ישראל. עיי"ש במה שהאריך בזה כיד ה' הטובה עליו.

ויש לבאר בזה. שהרי לכאורה צריך הדבר ביאור, וכי בארץ ישראל לא היו 'מים על הארץ', שהרי א"כ מוכרח הדבר שבגבולות ארץ ישראל עמדו המים כמו נד, שהרי דרך המים ליירד ממקום גבוה למקום נמוך, וא"כ נמצא שהיה במי המבול אותו הנס כמו שהיה בקריעת ים סוף שהמים 'נצבו כמו נד' ו'קפאו תהומות' בלב הארץ. ועוד יש להבין, שהרי נח היה יכול לילך לארץ ישראל, ומדוע היה צריך לבנות תיבה. ועוד, שהרי כל האנשים (וגם עוג מלך הבשן) היו יכולים למלט את עצמם ע"י שיהיו בארץ ישראל. וגם מה היה עם הרשעים שהיו בארץ ישראל. אלא מוכרח הדבר כמו שכתב הרמב"ן (בראשית ח, יא) בשם פרקי דרבי אליעזר (פרק כג), שבארץ ישראל אע"פ שלא היה שם מבול מן השמים, מ"מ נתגלגלו המים משאר הארצות ונכנסו לתוכה, כי לא היה גדר סביב לארץ ישראל, עיי"ש, וממילא ארץ ישראל לא היה מקום מפלט לנוס שם.

והרי איתא בגמרא (תענית כה:): שכנגד כל טפח מים שבא מלמעלה עולה התהום לקראתו ג' או ב' טפחים עיי"ש (וע"ע בנו"כ שבטוש"ע יו"ד רא, ב שפסקו כן הלכה למעשה). נמצא, שאע"פ שלא היה צורך בפתיחת מעיינות תהום רבה שבארץ ישראל, מ"מ המים החמים שנשפכו מחוץ לארץ לתוך ארץ ישראל משכו והגביהו כלפי מעלה את המים החמים שבתהומות שבארץ ישראל, והם הלכו ונבעו בדרך הטבע, ואח"כ, אע"פ שהקב"ה סתם את כל המעינות שהפסיק את נביעתם לחוץ, מ"מ השאיר הקב"ה קצת מקומות כדי להנאות בהם את העולם, ובתוכם השאיר את חמי טבריא שבארץ ישראל. נמצא, שדברי חז"ל על חמי טבריא מדויקים היטב, שיחמי טבריא נשאר מה'מבול'.

ויה"ר שתפשט ירושלים עד דמשק בב"א.

יחיא'ל יהודה משה דנציגר

מודיעין עילית

בעניין ברכת בשמים ביום טוב החל במוצאי שבת

(כפי שחל חג העצרת בשנה זו)

א) פסחים דף ק"ב:, נחלקו בסדר הברכות בקידוש של יום טוב החל במוצאי שבת. ולכו"ע אין מברכים על הבשמים.

וכתב הרשב"ם שם בסוף העמוד הטעם שאין מברכים על הבשמים ביום טוב החל במוצאי שבת הוא משום שברכת הבשמים נועדה לצורך הנשמה היתירה העוזבת את האדם במוצאי שבת, אך מכיוון שגם ביום טוב יש נשמה יתירה, אין צורך בברכת בשמים כשחל מוצאי שבת ביום טוב.

והקשו תוס' במקום (ד"ה רב), אם גם ביום טוב יש נשמה יתירה, מדוע לא תיקנו ברכת בשמים גם בהבדלה של כל מוצאי יום טוב, הרי במוצאי יום טוב אבדה לאדם הנשמה היתירה. אלא ודאי דביום טוב אין נשמה יתירה, והטעם שבמוצאי שבת שחל בו יום טוב לא מברכים על בשמים הוא "משום דשמחת יום טוב ואכילה ושתייה מועיל כמו בשמים".

ב) וליישב דברי הרשב"ם נראה לבאר. נאמר בפרשת שמיני "ולהבדיל בין הקודש ובין החול" (ויקרא י', י). וכתב שם בעל הטורים, כי יש ב' מקומות בכל התנ"ך שנאמר המילה "החול", אחד בפסוק זה, והשני במשלי (כ"ג, ג') "כובד האבן ונטל החול וכעס אוויל כבד משניהם". וביאר בעל הטורים הקשר בין הפסוקים, כי כאשר מבדילים במוצאי שבת בין הקודש ובין החול, האדם כבד ככובד האבן ונטל החול בשביל הנשמה היתירה שאבדה.

ג) וביאר הגרש"י זוין זצ"ל את דברי בעל הטורים בספרו לתורה ולמועדים. הנה כובד האבן הוא כובד באיכות, כי ייתכן דמיירי באבן אחת גדולה שהיא מצד עצמה כבדה מאוד. אך נטל החול, שם הכובד אינו באיכות, שכן כל גרגר חול בפני עצמו אינו כבד והכובד נוצר מחמת הכמות הרבה של גרגרי החול. נמצא

שכובד האבן הוא באיכות ונטל החול הוא בכמות. אך "כעס אוויל כבד משניהם", הוא אותו אוויל שנאמר עליו בפרק אבות "נוח לכעוס וקשה לרצות", הוא גם כעס פעמים רבות, שהרי הוא "נוח לכעוס", וגם כעסו כעס גדול שהרי הוא "קשה לרצות". על כן כעס אוויל כבד משניהם, כי הוא כעס רב גם באיכות וגם בכמות.

והיינו גם המשל למוצאי שבת. האדם במוצאי שבת סובל מכובד בעקבות אובדן הנשמה היתירה, גם באיכות וגם בכמות, כי הנשמה היתירה באה בשבת הן מצד האיכות של עצם קדושת השבת שמרוממת את האדם, והן מצד כמות וריבוי עונג השבת שהוא מצווה בו, בריבוי סעודות, שינה ועוד. הרי שבמוצאי שבת יש גם בחינה של "כובד האבן", משום הנשמה היתירה באיכות שאבדה, וגם "נטל החול" משום הנשמה היתירה בכמות שאבדה.

(ד) על פי זה יש לבאר את דברי הרשב"ם. כי אמנם גם ביום טוב יש נשמה יתירה, אך אין בו את ב' הבחינות כמו שיש בשבת. בשבת כאמור יש נשמה יתירה הן באיכות והן בכמות, ואילו ביום טוב יש לומר שריבוי המאכלים והעינוגים מביאים לאדם נשמה יתירה מבחינת הכמות, אך לא מבחינת האיכות. ממילא יש לבאר, כי בכל מוצאי שבת תיקנו בשמים משום הנשמה היתירה של ב' הבחינות שאבדה לאדם. ורק במקום שהסתלקה נשמה יתירה עם שתי הבחינות, איכות וכמות, רק שם תיקנו בשמים. ולכן, כשחל יום טוב במוצאי שבת, שם אבדה לאדם רק הנשמה היתירה מבחינת האיכות, אך מבחינת הכמות עדיין יש לו נשמה יתירה גם ביום טוב, ועל כך לא תיקנו בשמים, כי סוף סוף עדיין נשארה לו נשמה יתירה מבחינת הכמות ורק במקום שאבדה הנשמה היתירה של ב' הבחינות תיקנו בשמים. וכמו כן מובן שבכל מוצאי יום טוב לא תיקנו בשמים, כי בכל יום טוב הנשמה היתירה שעוזבת את האדם היא רק נשמה יתירה מבחינת הכמות ולא מחינת האיכות, והסתלקות נשמה יתירה זו אינה כבדה כל כך שיתקנו על כך בשמים.

אהוד לב

בני ברק

מפסיקין לקריאת שמע, רשב"י ור"א במערה

בגמ' שבת (לג:) במעשה דרשב"י ורבי אלעזר בנו איתא: טשו במערתא, איתרחיש ניסא איברי להו חרובא ועינא דמיא, והוו משלחי מנייהו והוו יתבי עד צוארייהו בחלא, כולי יומא גרסי בעידן צלויי לבשו מיכסו ומצלו והדר משלחי מנייהו כי היכי דלא ליבלו. ע"כ דברי הגמ'.

והנה בגמ' שבת (יא.) איתא - מפסיקין לק"ש: הא תנא ליה רישא - אין מפסיקין, סיפא אתאן לדברי תורה, דתניא חברים שהיו עוסקין בתורה מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה. א"ר יוחנן לא שנו אלא כגון ר"ש בן יוחי וחביריו, שתורתן אומנותן, אבל כגון אנו מפסיקין לק"ש ולתפלה, ע"כ.

וכתבו התוס' שם בד"ה כגון רבי שמעון בן יוחי וחביריו וז"ל - והא דאמר לקמן (דף לג:) כי הוה מטי זמן תפלה לבוש ומכסי ומצלי ההוא מצלי היינו ק"ש, ע"כ דברי התוס'.

וקשיא לי על תירוצ התוס', הניחא גבי תפילה שיש דין עומד בפני המלך, שפיר חייבים ללבוש כסותיהם ולהתעטף כדי להתפלל. אבל הרי בק"ש אין חיוב כזה, אלא נקטינן דקורא כדרכו, (ואמרו ז"ל (פסדר"כ שור או כשב, אות ס', מוכא בטור או"ח סי' סא) לא הטרחתי עליכם להיות קורים אותו מעומד וכו') ואין בו דינים כאלו, אלא בעינן רק שלא יהא ערום ולא יהא לבו רואה את הערוה, מדוע לא תיסגי לקרותה כשהם יושבים עד צווארם בחול.

וכדי ליישב הענין, נציע ביאור הנוגע לבירור שתי סוגיות בפרק מי שמתו.

בברכות (כד:) שנינו ת"ר היה ישן בטליתו ואינו יכול להוציא את ראשו מפני הצנע חוצץ בטליתו על צוארו וקורא ק"ש וי"א על לבו ותנא קמא הרי לבו רואה את הערוה, קסבר לבו רואה את הערוה מותר.

ובדף הבא, (כה:) שנינו - ירד לטבול, אם יכול לעלות ולהתכסות וכו' ואמרו שם ת"ר מים צלולין ישב בהן עד צוארו וקורא, וי"א עוכרן ברגלו. ות"ק והרי לבו רואה את הערוה, קסבר לבו רואה את הערוה מותר, והרי עקבו רואה את הערוה, קסבר עקבו רואה את הערוה מותר. אתמר עקבו רואה את הערוה מותר, נוגע - אביי אמר אסור ורבא אמר מותר. רב זביד מתני לה להא שמעתא הכי, רב חיננא בריה דרב

איקא מתני לה הכי - נוגע דברי הכל אסור, רואה אביי אמר אסור, רבא אמר מותר - לא נתנה תורה למלאכי השרת. והלכתא נוגע אסור רואה מותר

ונראה לי פשוט, דמה שלא מצינו קושי' ו'הא עקבו רואה את הערוה' גבי ישן בטליתו, הוא דהיכא שהאדם שוכב או עומד, לא איכפת לו אם אין חציצה בין רגליו ובין הערוה, ואין חשש 'עקבו רואה את הערוה' שהרי אינם זה כנגד זה כלל. וכד דייקת, לא חששו ל'עקבו רואה את הערוה' אלא היכא שהאדם יושב בתוך המים, והיינו ישיבה כשרגליו כפופות מתחתיו, דאז העקב והערוה מתקרבים זה אצל זה. ורק באופן זה מצינו חשש 'עקבו רואה את הערוה'. (הסברא שלא חששו ששוקי האדם רואים את הערוה, היא מכיון שכך דרכם, ורק באיברים שאין דרכם לראות את הערוה באופן תדיר חששו, כפשוט.)

ולכן נראה לתרץ הקושיא הראשונה בדרך פשוט, דכיון שרשב"י ור"א בנו ישבו עד צווארם בחול, היה חשש משום עקבו רואה או נוגע, ולכן הוצרכו לקום, וללבוש בגדיהם ולקרוא.

אולם העירני חכ"א דה"ה נמי דאסור בת"ת כשעקבו רואה או נוגע בערוה. ושמא יש לתרץ, שלא יכלו ללבוש בגדיהם כל היום מפני שהם היו בליים מחמת זה, ולכן עסקו בתורה כשישבו בחול עד צווארם, וגם אם לא יכלו להיזהר כל היום כל הצורך מעקבו רואה או נוגע, כדקיי"ל דת"ח לאונסיה שאני כדאשכחן גבי הרהור בתורה במקומות האסורים, ועת לעשות לה' וכו' דאל"כ תורה מה תהא עליה. אבל לקריאת שמע, שפיר יכלו ללבוש בגדיהם ולהיזהר מזה פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית.

יוסף שאול חוויזמאן

לייקוואד

תגובה בדין קריאת המגילה בטבריה עילית

ראיתי להעיר על מה שכתב הרב דוב פינק בגליון קצ"ה חודש שבט אדר שנה זו בדין זמן חיוב קריאת המגילה בפורים בטבריה עילית, שהביא חידוש שמצא בשם הבית יצחק, דלא ככל כל גדולי הפוסקים שעל פיהם אנו חיים המג"א וכל האחרונים אחריו, וכ"מ בתוספות הרא"ש, שהעתיקוהו וכתבוהו להלכה למעשה שבטבריה יש לנהוג פורים שני הימים י"ד וט"ו מדינא כפסק השו"ע בסי' תרפ"ח בשם הרמב"ם שבכל ערי הספיקות יש להחמיר כיון שמגילה הוא מדברי קבלה שדינו כדבר תורה שספיקו לחומרא ה"ה בטבריה שהוא ספיקא דדינא אי הים חשוב מוקף חומה א"כ יש לנהוג פורים בשני הימים מדינא, ויש שנהגו כבר על פי זה גם בצפת לחומרא כספק מוקף חומה משום שנראה לטבריה כמש"כ הפאת השולחן, אכן נכון הדבר שהיד אפרים והרע"א ציינו לדברי הר"ן [וכ"ה ברשב"א] דלפי שיטת ריב"ל שמגילה דומה בהלכותיו לדיני בתי ערי חומה א"כ אין הלכה כחזקיה שנסתפק בדין טבריה מפני חומת הים, כיון דהים וודאי אינו חשוב חומה בדיני בתי ערי חומה, אמנם הוא הוסיף מעצמו על דבריהם והרי הכלל הוא דהלכה כריב"ל נגד רבי יוחנן א"כ אין צריך להחמיר בטבריה בשני הימים מדינא, והוציא שזה הוא כוונתם של הרע"א והיד אפרים לומר שהמחבר השמיט את הדין של טבריה כיון שהלכה כריב"ל ודינו ב"ד, אכן אנכי לא ראיתי שכתבו רמז כלל שזה הוא סיבת השמטת הרמב"ם והמחבר דין זה של טבריה, ולא היו כתבים זאת ברמז כזה, וכן הרי כבר כתבנו בקובץ באו"י גליון שבט אדר דעת כמה מגדולי הראשונים הריטב"א והכפתור ופרח בשם ר' מתיה וכ"כ התורת רפאל סי' קכ"ט והגרח"ז גרוסברג בקונטרס על פורים עמו' ט"ו בדעת הרמב"ם שהלכה כרבי יוחנן שיש לקרוא בטבריה רק בט"ו שהוא וודאי מוקף חומה כמבואר בירושלמי מגילה פ"א ה"א, א"כ במקום רבי לא שמענו שהלכה כריב"ל ולכאורה הלכה כרבי נגד ריב"ל, וכן יש לדון בזה כהיום שנתרחב מאד טבריה להחמיר בט"ו משום שטבריה הוא סמוך לחמתן שהוא וודאי מוקף חומה כמו שהארכתי בזה שם, עכ"פ גם בדין אי עיר אחת שנתרחב נחשב למוקף חומה רק מדין סמוך ונראה הוא באמת מחלוקת הרבנים וא"כ גם בספ"ס בזה יש להחמיר כד"ת, אכן אם אמת הוא שהוא חיבור רק ע"י צורת הפתח צ"ע בדין זה דצירוף העיר ע"י צורת הפתח של העירובין נהגו הרבה כדעת הפוסקים שאפשר לברך בט"ו כמו ברמות בירושלים.

משה גומשטיין

עיקר כבוד היום הוא דוקא בתוך הסעודה

כתב רשב"ם בפסחים קה, ב: "קידוש היום - קידוש הלילה שמקדשין את היום על הכוס בלילה קודם לכבוד יום ולכבוד לילה, שלא ישתה אותו באמצע סעודה אלא יקדש בו בלילה קודם אכילה. ולעבד ביה תרתי - קידוש היום, והוי נמי כבוד היום קצת אף על פי שאינו בתוך הסעודה".

מבואר מרשב"ם שעיקר כבוד היום מתקיים דוקא כששותה את היין בתוך הסעודה.

והוכחתו מלשון הגמרא לפי גירסתו: "קידוש היום (דהיינו קידוש הלילה) קודם לכבוד יום ולכבוד לילה", ומבואר שאין בשתיית היין של הקידוש כבוד לילה. וכ"כ החת"ס בחידושו כאן (במהדורת חת"ס השלם) שזהו מקור דברי הרשב"ם. ואמנם יש נוסחאות אחרות בסוגיה, כגון "קידוש היום קודם לכבוד היום" (מהרש"ל), או "קידוש לילה קודם לקידוש היום" (ראה ברוב כתה"י הידועים לנו).

והוא חידוש גדול, והעיר על חידוש זה בספר נימוקי או"ח (לאדמו"ר ממונקאטש) סוף סי' תעה: "ויתמה כל עובר וכו' למה הוי רק רק קצת כבוד היום ואינו בשלימות מפני שאינו מקיים זה בתוך הסעודה של פת" וכו'".

ונראה בביאור הסברא בזה, שאמנם מצוות "עונג - שבת" מתקיימת בכל אכילה גם מחוץ לסעודה, אבל "כבוד - שבת" עיקרו הוא דוקא באכילה דרך קבע, בסעודה שנקבעה לכבוד שבת, ועיין באנצ' תלמודית ערך כבוד שבת טור י. ועוד, שחז"ל אמרו שצריך האדם "לענג את השבת", ואין די בכך שמענג את עצמו, ובתוך הסעודה ניכר יותר שהאכילה לשם השבת ולא רק לשמחת כריסו.

ועכ"פ מחודש בסוגיה וברשב"ם כאן שאפילו היין של הקידוש אינו כבוד שבת גמור, ואע"פ שהוא סמוך ממש לסעודה אבל מ"מ אינו בתוכה.

וצ"ע מדוע נשמט מכל ספרי הפוסקים ראשונים ואחרונים, כולל ספרי זמננו, לציין למעשה כהידור בכבוד שבת לאכול דוקא בתוך הסעודה. ואמנם הסוגיה עסקה באופן מיוחד, שיש לו רק כוס אחת וכו', מ"מ נשמע ממנה יסוד חשוב שכבוד שבת עיקרו בתוך הסעודה, וא"כ מי שיש לו מאכל ראוי שישאר אותו לתוך הסעודה. וצ"ע.

עמיחי בנרתי

איתמר

הערה בדברי המשנה ברורה בענין פגם וחסרון במקום שהוא תוספת ויתרון על השיעור

הנה יש לדון כאשר ישנו עודף ותוספת שאינו נצרך להשיעור המינימלי הדרוש בהלכה, וישנו פגם וחסרון במקום העודף. וכגון שנשחקה רצועת התפילין במקום שהוא יותר מכדי השיעור ההכרחי, האם תוספת זו מגרעת, היינו אע"פ שללא תוספת זו ישנו להשיעור הנדרש והנצרך לפנינו ללא שום פגם, ויש לומר דל מהכא תוספת זו, והרי לפנינו שיעור שלם כנדרש ללא שום פסול, ואינו מעכב. או דילמא כיון שסו"ס תוספת זו מחוברת לשיעור השלם, אע"פ שאינו אלא עודף ויתרון, מ"מ הרי הוא כחלק מהשיעור ומעכב. ולפיכך אם ישנו פסול באותו תוספת וכדו' הרי הוא מעכב. ונפ"מ בנידון רצועת התפילין, אי אמרי' דל מהכא התוספת וממילא מסתלק גם הפסול, והרי רצועה שחורה לגמרי לפנינו בשלימותה כדת, אם לאו.

והנה בעצם הנידון יש להאריך טובא, אך בעיקר מה שברצוני לברר, הוא בדעת המשנה ברורה, דלכא' דבריו סותרים בזה. דהנה בביאורו"ל סי' לב סעיף לט, כתב להוכיח מזבחים (סב ע"א), דמבואר, דריבוע המזבח מעכב, וקיי"ל ג"כ דאפילו פגימת המזבח פוסל, והוא מטעם ריבוע, כדאיתא בתוספות סוכה (מט ע"א, ד"ה שכל), ולא בעינן דוקא שיפגם רוב המזבח, אלא אפילו כזית או בכטפח לכל מר כדאית ליה בחולין (יח ע"א עי"ש בגמרא). ואין לומר דיש שיעור למזבח ולפיכך פגימה פוסלת בו, דזה אינו, ומשום דהלא קיי"ל דמדת קומתו אין מעכב, כדאיתא שם בגמרא. והיינו דאע"פ שאם לא היה עושה

הגובה רק עד למעלה ממקום הסוכב, ושם היה עושה הקרנות, ג"כ היה יוצא בדיעבד, אפילו הכי כיון שמ"מ הוסיף והגדילו, בעינין שיהיה למעלה מרובע (וכדמוכח בזבחים נד ע"א תוד"ה רב אמר). מבואר, דלא אמרינן דל מהכא היתרון, וישאר שיעור מזבח כדת. דכיון דסו"ס הוא מחובר, אזי יש לכל השיעור להיות בשלימות ללא שום פגם. דהתוספת מגרעת כשאינה בכשרות. ועיקר דבריו גבי ריבוע התפילין, דלא בעינן שיתקלקלו ברוב משך גובהן, ואפילו במיעוטן סגי. ואפילו אם עשאו גדולים מאוד. "ולא אמרינן דל מהכא היתרון וישאר שיעור תפילין בלי זה", דומיא דיש מקילין בענין הקפת גויל, אם יש שיעור אות בלא זה. ע"כ. מבואר, שהתוספת והעודף מעכב על כלל השיעור.

וכן ס"ל להמשנ"ב בסי' לב (ס"ק יב) גבי דין מוקף גויל דמעכב כנ"ל. שצריך שלא תדבק שום אות בחברתה, אלא כל אות תהיה מוקפת גויל. עי' שו"ע סי' לב ס"ד. והנה אם האות גדול, ונדבק בסופו, באופן שאם נגרר מה שנדבק מ"מ ישאר צורת אות, דנו בזה הפוסקים, ויש מכשירין ויש פוסלין. והכרעת המשנה ברורה (שם ס"ק יב) בשם המג"א, כפי שהסכימו האחרונים להחמיר בזה. ע"כ צריך לגרור מקום הדבק. ע"כ. והיינו דלא אמרי' דל מהכא התוספת והרי הוא כמוקף גויל לפניך. אלא מכיון דסו"ס הכל מחובר כחדא, הרי זה פסול. מבואר, שהתוספת והעודף מעכב על כלל השיעור.

וכן ס"ל להמשנ"ב בסי' תקפו ס"ח (ס"ק מג) גבי שופר שנסדק. דהנה בשו"ע סי' תקפו ס"ח, נפסק, נסדק השופר לארכו פסול. י"א אפילו בכל שהוא פסול, אא"כ הדקו הרבה וכו'. וי"א דוקא ברובו וכו'. ע"כ. וכתב במטה אפרים שם סי' יג. נסדק השופר לארכו אף בלא חסרון, אם נסדק רובו, אפלו נשתייר שיעור תקיעה, פסול לגמרי. ואם תקע בו, הרי זה כלא תקע כלל. וביאר במשנה ברורה שם (ס"ק מג), משום דרובו ככולו וכו'. אבל אם לא נסדק רובו, אפילו לא נשתייר שיעור תקיעה כשר. ע"כ. ומוכח, שאע"פ שחלק העודף על שיעור תקיעה אינו נצרך לשיעור השופר, מ"מ כל זמן שהוא מחובר לכלל השיעור, דינו כדין השופר. ולכן בנסדק רובו, אע"פ שנשתייר שיעור תקיעה, פסול. ול"א דל מהכא היתרון¹.

מכל זה מוכח, שאף על פי שהשיעור קיים לפנינו בשלימות, וללא חסרון כלל, מ"מ אם מחובר אליו תוספת ויתרון, לא אמרינן דל מהכא היתרון, דכיון דסו"ס הוא מחובר, אזי יש לכל השיעור להיות בשלימות ללא שום פגם. דהתוספת מגרעת כשאינה בכשרות. וכיוצ"ב מוכח מדבריו בסי' תרמו ס"ק יז, גבי הדס, שאם יצאו הרבה בקן אחד ונשרו מהם עד שלא נשארו אלא שלשה בקן אחד כשר. אפילו נשרו רובם כגון שהיו שבעה ונשרו מהם ארבעה ונשארו שלשה. וכתב ע"ז המשנ"ב דמ"מ אם נשארו רק שנים, פסול. עיי"ש. והיינו אע"פ שיש רוב עבות לענין דינא לפנינו, מ"מ כיון שאינו אלא חלק מועט מכלל השיעור הגדול שהיה לפני כן, ל"א ביה רובו ככולו, דביחס לכלל החפצא אין רובו עבות ופסול. ומשום דהעודף מכלל השיעור.

ומעתה, לא זכיתי להבין, מדוע בנידון רצועות התפילין כשנשחקה רצועת התפילין במקום שהוא יותר מכדי השיעור ההכרחי, נשאר המשנ"ב (בביאור"ל סי' לג ד"ה הרצועות שחורות) בספק, אם י"ל דל מהכא התוספת וממילא מסתלק הפסול, והרי רצועה שחורה לגמרי לפנינו בשלימותה כדת, אם לאו. הרי כאמור לעיל בדבריו יש להוכיח בבירור - מסוגיה דזבחים (סב ע"א) - דהעודף מעכב, (ולפיכך פסק גבי ריבוע התפילין דהעודף מעכב. וכן ס"ל בעוד כמה דינים). ומדוע בזה נשאר בצ"ע.

ויתירה מזו צריך לי עיון, דהנה מבואר במשנ"ב בשער הציון (סימן תרנ ס"ק ג) בשם החיי אדם (הל' לולב כלל קמט אות טז), שכל הפסולים שנמנו כלולב, אינם פוסלים אלא בתוך שיעור ד' טפחים. וכתב ע"ז המשנ"ב שהוא דבר פשוט. והיינו דאין מעכב אלא בתוך השיעור ולא פסול שבחלק העודף. (וע"ע בביכורי יעקב שם ס"ק יד). וכיוצ"ב כתב עוד המשנ"ב בסימן תרמו בביאור הלכה (ד"ה ולעכו"ב) בשם הב"ח, דאם היה רוב שיעור ההדס עבות, אף שהוא גדול מאוד, לא בעינן שיהא רוב גדלו כעבות, אלא

1 (ואולם, מדין שופר אין להק' כ"כ, דלכא' אינו דומה לנידון דידן, דסו"ס רובו נסדק, ולפיכך דין הוא שהרוב יגרור את המיעוט. ואינו דומה לנידון ד', שהחלק העודף הוא מיעוט, ומהיכ"ת שיעכב על כלל השיעור כאמור. ומכל מקום, גדר הענין הוא, שמתייחסים לכלל החפצא בחדא מחתא. ולא לעצם השיעור הנדרש ע"פ הדין, והיינו דמבחינת הדין יש כאן רוב שיעור, ואע"פ העודף מעכב עליו. ויש לדון בזה עוד. וצ"ע).

רוב שיעורו דהיינו קרוב לשני טפחים. והיינו שאין העודף מגרע. וצ"ע, מדוע בדין לולב פשוט להמשנ"ב דהעודף אינו מעכב, מאי שנא מדין ריבוע התפילין הנ"ל ומשאר הדינים הנ"ל, דס"ל שהעודף מעכב לכלל השיעור.

צ"ע בדעת הרמב"ם בגדר דין רובו ככולו

עוד ברצוני לברר אצל המעיינים שליט"א, דהנה כידוע יש לחקור בגדר רובו ככולו, האם "כולו" בכלל הדין, אלא שהחידוש בדין רובו ככולו, שכשעשה את רובו, הרי זה נחשב שעשה את כולו, ומשום שהרוב נותן דין על המיעוט, וחשיב שעשה מעשה גם בהמיעוט והרי כולו בכלל. א"ד רק "רובו" בכלל הדין, ומעיקרא מספיק רובו גרידא, ולא איכפת לן מהמיעוט כלל.

והנה פסק הרמב"ם בפ"ג משחיטה ה"ט, דהשחיטה המעולה שיתכנו שניהן בין בבהמה בין בעוף, והיינו דלכתחילה יש לחתוך שני הסימנים. ומוכח, שדין רובו ככולו היינו ש"כולו" בכלל הדין, אלא שהחידוש בדין רובו ככולו, שכשעשה את רובו, הרי זה נחשב שעשה את כולו, ומשום שהרוב נותן דין על המיעוט, וחשיב שעשה מעשה גם בהמיעוט והרי כולו בכלל. ולפיכך לכתחילה כאשר ישנה אפשרות שלא להסתפק בהרוב בלבד הרי בודאי שעדיף לעשות את הכל. ולכן דוקא בדיעבד סגי ברובו אבל לכתחילה בעי כולו, כיון ש'כולו' בכלל.

ומאידך, בפ"ג משחיטה ה"ה, גבי פסול שהיה במיעוט בתרא, פסק, שאם שחט רוב אחד בעוף או רוב שנים בבהמה, אף על פי ששהה חצי היום וחזר וגמר חתיכת הסימנים הרי זו מותרת, מאחר שנשחט בה כשיעור הרי זה כמחתך בשר השחוט. ע"כ. ומבואר לכאן דס"ל שדין רובו ככולו היינו שרק "רובו" בכלל הדין וכפי שביארו שבזה נחלקו רש"י ותוס' בחולין (ל ע"ב), אי נפסלת השחיטה כשעשה מעשה פסול במיעוט בתרא אם לאו, דרש"י ס"ל דרובו ככולו היינו ש"כל" השיעור בכלל, וכיון שכל הסימן בתורת שחיטה, משה"כ ס"ל דחלדה ושהיה וכו' במיעוט בתרא פוסל, דאיכא שם שחיטה גם על מיעוט בתרא, והרי עשאו בפסול. משא"כ תוס' ס"ל דרובו ככולו היינו דאין לנו עסק עם המיעוט כלל אלא ברובו, וכיון דאין המיעוט בתורת שחיטה, אין השחיטה נפסלת כשעשה פסול במיעוט בתרא. עיי"ש.

ואין לומר - דלעולם ס"ל להרמב"ם שרק "רובו" בכלל הדין כפי שעולה מדבריו בפ"ג משחיטה ה"ה שאין השחיטה נפסלת כשעשה פסול במיעוט בתרא, ומשום דרובו ככולו היינו דאין לנו עסק עם המיעוט כלל אלא ברובו, ואין המיעוט בתורת שחיטה וכאמור. ומה שכתב בפ"א ה"ט דלכתחילה יש לשחוט שני הסימנים, אין זה אלא מדרבנן גזירה שמא לא ישחט רוב הסימן (וכד' הר"ן בריש פ' השוחט) - דזה אינו, דהנה מרן הכסף משנה בפ"א שם (ה"א ובה"ט) כתב בדעת הרמב"ם דתפס חומרא דתרי לישני דהגמ' בחולין ריש פ' השוחט (כז ע"א) "משום דהוי ספיקא דאורייתא ולחומרא". עיי"ש. וצ"ע. ומצוה ליישב.

בברכה"ת,

יואל ר. משרי

מגדל העמק

תיקוני סופרים

תיקון ופירוש ההגה"ה בתוס' נדרים דף ע"א

ידועים דברי התוס' בנדרים כאינם מוגהים, וכמו שכתב הט"ז סימן ריז ס"ק ל: ואל יקשה בעיניך שהגהתי בדבריהם, שאותן התוספות מלאים טעויות לכל הרגיל לקרותם. ע"כ. וכן כתב המהרש"א בהקדמתו למסכת נדרים. עולים עליהם דברי התוס' מדף ע עד סוף פרק נערה המאורסה, שלא היו דבריהם מצויים כלל עד לאחרונה שנדפסו בדפוסים החדשים על פי כתב יד, ועדיין לא עברו הגהה כדבעי. לפנינו דברי התוס' בנדרים דף ע"א, שכל המדפיסים ומגיהים התקשו להלום דבריהם. הבאתי כאן בעזר החונן לאדם דעת כמה תיקונים שאפשר לומר, ולהאיר דברי התוס', בשילוב פירוש דבריהם, בתפילה ותקוה שלא ייצא מכשול ותקלה בכך. ואלו דבריהם [המילים המודגשות הן דברי התוס', והשאר הגהות והוספות]:

ונ"ב הגה"ה דברי ההגהה עולים על הנידון אי נתארסה בו ביום - סיפא דרישא מיירי בשמע הבעל אל לא שמע. וצ"ע אמאי קתני ונתארסה בו ביום, דודאי כיון דמפרשינן דקאי אהיכא (דשמע) כאן מוכרחים להגיה [דלא שמע] בעל ולא הפר והיינו - לאחר ההגהה - דקשיא להו כמו ברא"ש, דאי לא שמע הבעל מה ענין בו ביום דווקא¹. ועיין עוד להלן. צ"ל שמת הבעל בו ביום היינו תירוצ' לקושייתם שבו ביום קאי אמיתת הבעל, אע"פ שלא שמע הבעל בחייו, והסברא בזה - דאל"כ כבר נתקיים הנדר. כיון שנתרוקנה לאב שכבר שמע, וראה עוד להלן. מכאן חוזרת הקושיא על עצמה, כנראה שהיו כמה הוספות על דברי התוס' והמעתיק העתיק כולם כאחד, אחד אחר השני² ומיהו קשה למה נקט התנא לומר שנתארסה בו ביום, - אותה קושיא כנ"ל ונראה דקאי אמיתת הבעל כמו לעיל והסברא היא משום דכיון דמיד שמת הבעל נתרוקנה רשות לאב, אע"פ שכבר הפר האב חלקו מיהו גם חלק הבעל שנתרוקן לא שייך שיפירונו האב [אלא] בבו ביום שמת בעלה דאל"כ לא יוכל להפר. ומסתפק אולי יש להטיל דופי בתירוצ' זה: ושמא יש לחלק בשלא היתה שמיעה לבעל מעולם והאב כבר הפר חלק עצמו קודם שמת הבעל (אין) האב מפר חלקו של בעל [אפי'] לאחר כמה ימים, אבל כששמע הבעל ומת אז קם האב תחתיו וצריך להפר ביום שמיעת הבעל, וצ"ע. א"נ בו ביום דברייא משמע דקאי איום נדר ושמועה דהיינו התירוצ' הזה - השני, מכריע שבאמת ע"כ צ"ל דשמע הבעל, וכפירוש האחר בתוס' וברא"ש ולא ניחא למימר [דקאי] אמיתת הבעל, רבינו יונה ז"ל. מכאן ואילך נראה הוספה חדשה, הבאה להצדיק הפירוש דמיירי שלא שמע הבעל, ולהכריח שצריך בהכרח לומר כן, וא"א לפרש דרישא מיירי ששמע הבעל ואין להקשות לשון קושיא קצת דחוק, אך הכוונה ברורה לומר שאין להפריך הקושיא הנ"ל באפשרות הבאה - דילמא הא דנקט בו ביום דברייא משמע דשמע - הבעל, א"א לומר כן, דע"כ - דלא שמע בעל מיירי, דא"כ ל"ל בהך סיפא, כיון דאשמועינן ברישא דאפי' היכא דהיפר אב בחיי ארוס ראשון דאב ואחרון מפירין, ואע"פ שכבר היפר האב הפרה גרועה היינו שאינה שלימה, שהרי היה זקוק להפרת הבעל עדיין דהיה לנו לומר דשוב לא יוכל לחזור ולהפר - עפ"מ שנת' בדברי התוס' ס"ח ע"ב ד"ה שמע בעלה (בעז והדר: ס"ט ע"א ד"ה שמע אביה) וכן בפ"י הרא"ש שם: דס"ד הפר האב בחיי בעלה ואח"כ מת הבעל לא יוכל האב להפר חלק הבעל, דכיון שהפר שוב לא תועיל הפרתו דלא מצינו ב' הפרות באדם אחד. כ"ש היכא דלא שמע אב בחיי ראשון דהוא ואחרון מפירין - לכאו' לאו דוקא עם האחרון, שהרי לפי' זה סיפא אשמועינן באב לבדו ולא בנתארסה, שהרי רישא מיירי בשמע הבעל ונתארסה, אלא שהוא הדין, והנידון שוה, שהעיקר הוא, ששייך הפרה לאב בכה"ג, ונתרוקנה רשות הארוס הראשון, בין לו לעצמו בין בשתופות עם ארוס

1 אבל אם לא יגיהו בדבריהם כנ"ל, אין הבנה לקושייתם כלל, דאם מיירי ששמע הבעל ודאי שצריך לאוקמי בנתארסה בו ביום דווקא.

2 בעז והדר הגהות ציונים, כתבו דאפשר לגרוס להלן וא"כ קשה כו' ומהשתא הכל קושיא אחת, יעוי"ש מה שרצו לפרש. אך המעיין בתוס' בנדרים ימצא לא אחת ולא שתיים כהנה, שנקלעו הרבה דיבורים ביחד, פעם חוזרים על עצמם, ופעם אף סותרים. לכן לא נמנעתי מלהביאם כצורתם בזה.

אחרון. ואמאי תנא כלל הך דינא (בו ביום ל) נראה שצריך למוחקו³ היכא דלא שמע אב היינו סוף הקושיא, שהרי בלא שמע ילפינן מכל שכן אלא ע"כ צל"פ כפירוש הראשון ותנא (בו ביום) זה גם כן צריך למוחקו³, ואתי לפרושי השתא מאי אתי לאשמועין בסיפא דתנא לומר דאפילו שמע ארוס ראשון, אב ואחרון מפירין. כמשנ"ת לפי פירוש זה דרישא אשמועין לא שמע בעל - היינו לא נראו לארוס ראשון. וסיפא אתי לאשמועין דאב ואחרון מפירין בנדרים שנראו לארוס ראשון. והיינו תניא כוותיה דשמואל.

יעקב מרדכי ברש"ז טרבילו

³ נראה שמאן דהו הכניס בטעות המילים בו ביום כאן ובסמוך, כי הנידון הוא על בו ביום, אך הטעות ברור, וכולם נתקשו להלום הדברים כהווייתן, שאין לו שום משמעות כאן, דלפי זה בו ביום אמיתת בעל קאי כמשנ"ת לעיל.