

שנה לד
גליון ו (רד)
אב - אלול תשע"ט

קובץ בית אהרן וישראל

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



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

ב"ה
שנה לד'
גליון ו' (רד)
אב - אלול תשע"ט

קובץ בית אהרן וישראל

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



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101
טל. 02-5370106, פקס. 053-7978992
E-mail: beisaron1@gmail.com

קובץ בית אהרן וישראל

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

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

כוללים ללימוד קדשים

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

כוללים ללימוד חושן משפט

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

כוללי הלכה - אורח יו"ד

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

כוללים ללימוד יורה דעה

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

כוללים ללימוד אורח חיים

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

ישיבות

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

ישיבות לצעירים

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

בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן', רמות, ירושלים

כוללים ללימוד ש"ס

בישיבת 'בית אהרן וישראל', רמות, ירושלים
כולל עיון, רמות, ירושלים
בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים
קנין ש"ס, ירושלים
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ בית יעקב, רמות, ירושלים
בישיבת 'בית אהרן וישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'משכן שלמה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
פרי הארץ, ע"י ביה"ח העתיק, טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ סטאלין קארלין, סטמפורד היל, לונדון
בישיבת 'בית אהרן וישראל', קייב, אוקראינה
בביהכ"נ 'בית אהרן', קארלין, בלארוס

התוכן

גנוזות

- ה הקדמה לפירוש מגילת איכה בתרגום קדום רבינו סעדיה גאון זלה"ה
עם קטעים חדשים מפירוש למגילת איכה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)
בעריכת הרב יהודה זייבלד
- כז דף מ"סדר ברכות" קדום למנהג ארץ ישראל רבני קהילת ארץ ישראל במצרים
סדרת דרשות וחיבורים מבית מדרשו (שנות ד'ת"ת)
של הרס"ג בפוסטאט (ב)
בעריכת הרב יהודה זייבלד והרב יעקב משה שורקין
- לט חידושים עמ"ס כתובות (ב) רבי מיכאל בכרך זצ"ל
ראב"ד פראג (ת"צ - תקס"א)

חדושי תורה

- נא ביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד הרב יעקב שמש
בדין האשה עצמה שהביאה גיטה קארלין סטאלין ירושת"ו
- נח שכירות שלא נגמרה הרב שלמה הלוי פראג
ר"כ 'שיח השדה' מודיעין עילית
- סג בענין תחום שבת הרב אהרן זכריה בערקאוויץ
קרלין סטאלין, בארא פארק

בירורי הלכה

- סט חומרות נפוצות בארבעת המינים הרב יעקב יצחק רבינוביץ
רב ביהכ"נ 'אור ישראל' קרלין סטולין, ביתר עילית
מח"ס 'ארבעת המינים המהודרים'
ר"כ ראחמסטריווקא ור"כ 'לקח טוב'
- פד בענין קידוש האזכרות בסת"ם הרב ישראל ב"ר מאיר עקשטיין
סטאלין קארלין, מודיעין עילית
ר"כ ללימוד ש"ס קרלין סטולין, רמות ירושת"ו
- צב הכנת קפה נמס בשבת הרב אפרים בן ציון ב"ר יעקב וואלפין
סטאלין קארלין, לייקוואד
- צז דין רטיה על מכתו לענין נטילת ידים הרב דוב בעריש ראזענבערג
מו"צ בבית הוראה 'אהבת תורה' ירושת"ו
מח"ס 'דבר טוב' עה"ת ו'פשר דבר' על האב"ע
- קז בענין ברכת המזון בקטן שהגדיל והמסתעף הרב אלתר משה פערלמאן
קארלין סטולין, ירושת"ו
- קיג בירור כשרות העירובין בזמנינו והמסתעף הרב יהודה לייב שיינר

לשון חכמים

זמני אמירת קדיש, סוגי הקדיש וטעמיו (1) הרב יוסף מאיר סאפרין
בית שמש קיז

מאמר 'ארשת שפתינו' הרב דוד קמפינסקי קכא

מנהגי ישראל

השיטות במנהג הנחת תפילין בתשעה באב הרב ישראל דנדרוביץ קלה
ראש ביהמ"ד 'באר האבות'
מח"ס 'הנחמדים מזהב' ערד

הערות

קמא

הערות על דרשה לחג השבועות מרבנו מצליח גאון שפורסמה בגליון ר"ג - הרב יהודה זייבלד, מכון בית אהרן וישראל, בני ברק / על תוספות חדשים לפרק גט פשוט שפורסמו בגליון המאתיים, תגובת הכותב למכתב מגליון ר"ג - הרב אהרן גבאי, מכון בית אהרן וישראל, אופקים / הוספה למאמר בגליון המאתיים בענין שהיה וחזרה ע"ג פלטה חשמלית שגם מבשלים עליה ובדעת השועה"ר ושאר פוסקים בשהיה ע"ג קדרה ריקנית - הרב פנחס דיק, סטאלין קארלין גבעת זאב, ר"כ נזר ישראל קרלין סטולין, ירושת"ו / על מאמרו של הרב פנחס סגל בגליון המאתיים בגדר מצות חנוכה - הרב צבי באלד, קארלין סטאלין, ירושת"ו / על מאמרו של הרב משה חיים שמעיה בגליון המאתיים בענין מלאכת כותב במשחקים בלוחות מגנטיים ומשחקי הרכבה - הרב צבי ישי דמן, ירושת"ו / על מאמר בדין טלטול חפצים ששבתו מחוץ לתחום בעליהם בגליון ר"ג - הרב אפרים סגל, קרלין סטולין ביתר עילית, ר"כ להוראה קארלין סטולין, ביתר עילית, ומג"ש ארגון 'דרשו' בדף היומי ובשו"ע או"ח / על מאמרו של הרב אהרן לוי בגליון קצ"ה בדין עירוי ממיחם פרווה לתוך כלי בשרי - הרב מאיר דוד הירשמן, רב בקארלין סטאלין מודיעין עילית, ר"כ 'בית אשר' קארלין סטאלין, רמות ירושת"ו / שנת כתיבת כתב יד לניגוד ועל נוסח קדיש דעתיד - הרב יהודה זייבלד, מכון בית אהרן וישראל, בני ברק / על הערה בגליון קנ"ה על מאמר 'למה התקינו לקרות הפטרה' בגליון קנ"א, תגובת הכותב - הרב משה הילמאן, מח"ס 'תורת הפטרה' ו'עומק הכבוד', רב ור"מ בפלעטבוש ברוקלין נ.י. / בענין המפקיד בימות הגורן ומחזיר בימות הגשמים - הרב משה עקשטיין, קרלין סטאלין, ירושת"ו.

רבינו סעדיה גאון זלה"ה

הקדמה לפירוש מגילת איכה בתרגום קדום עם קטעים מתוך הפירוש למגילת איכה החסרים בקטעי הגניזה

בעריכת הרב יהודה זייבלר

תרגום קדום לפירוש רס"ג לאיכה

א. פירוש רס"ג לאיכה ותרגומו הקדום

רבינו סעדיה גאון סורא חיבר פירוש לרוב התנ"ך, הכולל שני חלקים. תפסיר, שהוא תרגום המקרא ללשון ערב, ושרח, שהוא פירוש ארוך. את פירושו הארוך למקרא ראה רס"ג כחיבורו העיקרי, וכלל בו נושאים רבים בהלכה ובאגדה וביסודות האמונה, שמקומם נקבע על פי זיקתם לפסוקים שבהם עסק.

מפירוש רס"ג לאיכה היה ידוע זה מכבר התפסיר, שהוא התרגום הקצר, שהועבר מדור לדור בתימן עד ימינו. הוא היה נפוץ מאוד, ונכלל ברבים מהתכלאלים¹. בעשרות השנים האחרונות התפרסמו מעת לעת גם חלקים מתוך הפירוש הארוך, שהתפזרו בספריות שונות ומקורם בגניזת קהיר. לפני שלוש שנים העיר ה' את רוח כותב השורות לקבץ כל מה שהתפרסם ולהוסיף מה שלא התפרסם, ובסיעתא דשמיא מרובה אותרו עוד קטעי גניזה רבים של הפירוש, ופורסמו בליווי תרגום, הערות ועיונים².

מספר חודשים לאחר ההדפסה, בעת העיסוק בההדרת פירוש רס"ג לאסתר, עמדנו על קיומו של תרגום קדום לפירוש רס"ג לאיכה שנכתב בביזנטיון סביב שנת ד'תת"ק. על היותו מביזנטיון מעידים התרגומים לשפה המדוברת היוונית, השזורים לאורך החיבור³. עד שלא שוחזר פירוש רס"ג לאיכה, לא ניתן היה לעמוד על זהות מחבר הפירוש הנזכר בכתב היד, כיון שבכתב היד אין עדות כלשהי על זהות המחבר. אך משזכינו בס"ד להוציאו לאור, התברר באופן נעלה מכל ספק שהפירוש אינו אלא

1 לדוגמה, ראה תכלאל קדמונים, כתיבת רבי שלום קורח, ירושלים תשכ"ד, עמ' קנד והלאה.
2 לפני כן פורסמו כעשרים קטעי גניזה, וזהו עוד עשרה קטעי גניזה שלא פורסמו. בס"ד זוהו על ידינו עוד כחמישים קטעי גניזה. ר' שמעיה הלוי שליט"א רו"מ מכון "האוצר" קיבל על עצמו את ההוצאה לאור המהודרת והמדוקדקת ואת עול התרגום ללה"ק, שנעשה ע"י אומן במלאכת שמים, ר' נסים סבתו הי"ו, והוגה על ידי הרב עזרא קורח שליט"א.
3 ראה לדוגמא דף 15א, לעזי תולעת שני וארגמן - פרינוקוקוש, פורפרון ישטורודי זונרא.

תרגום פירושו של רס"ג. התרגום אינו מילולי, אבל הוא מדויק למדי, לפי רמת הדיוק שהיתה מקובלת בזמנם.

לתגלית זו חשיבות גדולה בעיקר לשחזור נוסח רס"ג בהקדמתו לאיכה. אינה דומה מלאכת שחזור גוף הפירוש למקרא מתוך קטעי גניזה, למלאכת שחזור הקדמה מתוך קטעי גניזה. בפירוש למקרא, מצויים בדרך כלל קטעי "דיבור המתחיל" וכדומה מהמקרא, שמהם ניתן ללמוד על הספר שעליו נכתב הפירוש, וכאשר מוצאים שנוסח התרגום שבפירוש זהה לנוסח רס"ג בתפסיר, הרי שהדבר קרוב לודאי שמדובר בפירוש ארוך של רס"ג. אבל הקדמה לספר, עוברת מטבע הדברים מעניין לעניין, ועוסקת במוסר ובדרוש ובפילוסופיה, ולא ניתן לזהות מתוך הקטע לאיזה חיבור שייכים הדברים. מסיבה זו, עשרים וחמשה מקטעי הגניזה שזיהינו ולא זוהו לפני כן - שייכים להקדמה, ורק ארבעה קטעים זוהו לפני כן. ועדיין היו חסרים פה ושם דברים בהקדמה, חורים שלא אותרו בקטעי הגניזה.

והנה מופיעה לפנינו כעת, בתרגום הקדום לפירוש רס"ג לאיכה, ההקדמה כולה. אמנם בנוסח שונה בחציה הראשון, כיון שמדובר במהדורה קמא של ההקדמה וכדלהלן, אבל עדיין ניתן ללמוד מתרגום קדום זה על מבנה ההקדמה השונה במעט ממנה שפרסמנו, וכן להשלים על ידו מספר קטעים בהקדמה שלא נמצאו לעת עתה בקטעי הגניזה במקורם הערבי.

יש תועלת בתרגום זה גם להבנת כוונת רס"ג ולאופן התרגום הנכון. נפרט דוגמה אחת. אחרי שרס"ג מפרט בהקדמה את האופנים השונים של המספד, ולפני שהוא מפרט ארבעה-עשר עניינים שעליהם נישאו קינות במקרא (כגון מלך שנהרג, איש מלחמה שנהרג, מלך צדיק שנפגע וכדומה), מופיע המשפט העולה משני קטעי גניזה מקבילים, ששניהם מטושטשים וקרועים במקום זה:⁴

"ולמא ראות? אלמרתא.. אלמנדוב בהא אלחואדת עלי טול אלזמאן לא.. נא?
קולה כפף ען אמתנא אן יתבית להא כתיר מנהא לכנה אתבת פי אלכת' י"ד חאדתה
קיל פי כל ואחדה מנהא קינה ועלי אן אלעטמי מנהא אלצעבה הי אלתי פרד להא
ספרא? בראסה". המתרגמים התקשו בתרגומו. דרך אחת היתה לתרגם: "ולפי [שרבו]
מצבי הקינה על המאורעות שאירעו במשך הזמן, [תכבד] אמירתם, והקל על אומתנו
מלכתוב רבות מהן, אבל כתב על י"ד אסונות שנאמרה על כל אחת מהם קינה, ועל
החמורה שבהם, הקשה, ייחד ספר זה". אך בנוסח שנקבע ופורסם, במקום "והקל על
אומתנו" נאמר "הקלה אומתנו". ההבדל בין שני הנוסחים הוא בשאלה אם עם
ישראל היקל מדעתו שלא לכתוב את הקינות הרבות על הצרות, או שה' הורה ביד
נביאיו שיש להקל מלכתבם. בין כך ובין כך אין מבוארת כוונת רס"ג במשפט זה, ואיך
הוא מקושר למה שכתב אחריו, שספר איכה כולל את כל הקינות.

והנה, בתרגום הקדום הנוסח כך: [ויס] פור היגונות של ישראל הם הרבה מאד עד
אין חקר, לכן א'מרו היקל מן ישראל רוב [המאורעות] שיכתבו, וכתב להם ספר קצור
יקבוץ כל צרותם ויגונותם להתרוח [מהם ב]עת שיאמר לזה הספר בעתות הצרות,
ע"כ. מכך ברור שהתרגום הנכון הוא "אמרו הקל על אומתנו", והיינו שמאמר הנביא
היה להקל על ישראל מלכתוב רוב המאורעות ולספור עליהם, וכתב להם בספרי
הנביאים קינות לכל מיני המאורעות והצרות. יתרה מזו, מבואר שזהו אחד מענייניה

של כתיבת "איכה", שכל החפץ לומר קינה על כל צרה שלא תבוא ימצא בה את חפצו, כיון שהיא כוללת את כל י"ד סוגי הקינות. מטעם זה הולך רס"ג ומונה הקינות שבמקרא, ומסיים שכולן רמוזות בספר זה; ועל דרך זה יימצאו בה קינות גם לכל הצרות שלא יבואו.

יתכן שיש מכך גם נפ"מ להלכה, לענין תיקון קינות חדשות. רס"ג אכן כלל בסידורו סליחות חדשות לתשעה באב, שהוא עצמו חיברן, אבל הן אינן "קינות" אלא "סליחות", כדרך שבכל התעניות מוסיפים סליחות בתפילה, וכדרך שמוסיפים "קרובות" בכל תפילות המועדים. באמת גם הקלירי שחיבר את ה"קינות" הראשונות הידועות לנו, חיברן כ"סליחות" לאמירה בעת חזרת הש"ץ, אלא שמשנתרבו הסליחות עברו ברוב ארצות אירופה לאומן לאחר קריאת התורה בישיבה על הארץ, ונהגו להאריך באמירתן עד חצי היום. ההבדל בין קינה להספד הוא לא רק במקום אמירתם, אלא בעיקר בכך שבסליחה יש הודאה בחטא ובקשת כפרת עוונות, ולא רק תיאור הצרות כבמספד וקינה. גם בספרד בטלה אמירת הסליחות בתשעה באב והחלו באמירת קינות. וכן הוסיפו גדולי ישראל לחבר קינות על הצרות שהתחדשו בדורות השונים, כארבעת הקינות שהתחברו על הרוגי מסע הצלב הראשון בשנת תתנ"ו (בסדר הקינות הנהוג אצל בני אשכנז, קינות כג, כו, לו, לד).⁵ ושם מדברי רס"ג כאן יש ללמוד שהנכון הוא להקל בקינה והספד על צרות החורבן ועל שאר הצרות באמירת איכה דווקא, והנכון להוסיף רק בדרך "סליחות", שכן "הקל על אומתינו" הנביא בדבר ה'.

ב. חוגו של המתרגם

סביב שנת ד'תת"ק נכתבו פירושי מקרא רבים בבזונטיון, ובמסגרת זו תורגמו גם חלק מחיבורי רס"ג למקרא, וכן התחברו פירושים שבהם שולבו דברים שמקורם בפירושי רס"ג למקרא.⁶ ראשית הגעת פירושי המקרא לבזונטיון, לפי הידוע, בתלמידים מבזונטיון שנסעו בסביבות שנת ד'תת"ק לירושלים, למדו בירושלים ערבית, ובשובם לביתם הביאו עמם פירושים רבים למקרא, ותרגמו אותם ללש"ק.⁷ על כתבים אלו נוסדו פירושי המקרא של חכמי בזונטיון בשנים שאחר כך, שהמוכר שבהם הוא ספר העושר.⁸

שם המחבר אינו מופיע בכתב היד, לא בתחילתו ולא בסופו. יחד עמו מופיעים בכתב יד זה, פטרבורג, אוסף פירקוביץ השני - EVR II A 78, גם פירוש לאסתר, המלקט מדברי רס"ג למגילה ותרגום פירושו של יפת בן עלי לרות. בראש כתב היד מופיע קולופון מאוחר, מאת אחד מבעלי כתב היד, שמואל בן שלמה הנשיא, ובו מייחס את החיבורים לסלמון בן ירוחם, אך זיהוי זה התברר כשגוי וגם אינו מופיע בגוף כתב יד המעתיק.⁹ החוקרים שביררו את יחס הפירוש על מגילת רות לפירושו

5 ראה בכל זה במבואו של ר"ד גולדשמידט למהדורתו "סדר הקינות לתשעה באב", ירושלים תשל"ב.

6 כגון הפירוש לאסתר, המופיע באותו כתב יד של התרגום לאיכה וגם בכ"י פטרבורג, EVR I 583, המשלב מפירושי רס"ג למגילה, וכמבואר בעיונים שם; וכן הפירוש לדניאל שנדפס במקראות גדולות על שם רס"ג, ובאמת הוא לחכם קראי מבזונטיון בן תקופה זו.

7 בראש קבוצה זו עמד טוביה בן משה.

8 נדפס בתוך מבחר ישרים, גוזלווא תקצ"ד.

9 רק בתחילת ההקדמה לאסתר נאמר: פתיחה לשלמון בן ירוחם (דף 11ב).

של סלמון מצאו שאינו אלא עיבוד של פירוש יפת בן עלי למגילת רות.¹⁰ ואילו הפירושים לאסתר ולאיכה לא קרבו כלל לפירושי סלמון ויפת למגילות אלו. מ' וקסלר מצא שהפירוש לאסתר מביא רבות מפירוש רס"ג למגילה.¹¹ יודגש, לאורך הפירוש לאיכה, וכן בראשו ובסופו, לא נזכר כלל שמו של סלמון בן ירוחם.

נראה אם כך שפירושו של רס"ג לאיכה הגיע לביזנטיון דרך ירושלים, בתיווכם של התלמידים שלמדו בה ושבו לביתם בביזנטיון וכאמור. מסיבה זו גם נוספו בו מעט דברים, ביניהם מסורות מקומיות מירושלים מאותה תקופה.¹² פחות סביר להניח שהפירוש הגיע ישירות מבבל לביזנטיון, והגיע לקהילה הרבנית שבה, כיון שמעטים למדי איזכורי רס"ג בספרות הרבנית בביזנטיון מתקופה זו (כגון לקח טוב ושכל טוב).

כשאר חיבורי התקופה והמקום, גם בתרגום שלפנינו מצויות מטבעות לשון שאינן שגורות בימינו, כגון 'הועלה' בתרגום 'למנפע' בערבית במקום 'תועלת',¹³ 'מענה' בתרגום של 'מעני' בערבית במקום 'משמעות', 'עני' כצורתו בערבית במקום 'רוצה' לומר, 'כמו אמר' בתרגום 'לכמא קאל' במקום 'כמו שאמר', וכיוצא בזה.

ג. אופי דיוקן והתועלת שבו לבירור המקור

למרות דייקנותו היחסית, יש בתרגום זה מספר שינויים מהמקור, עליהם אנחנו עומדים מתוך השוואתו לפירוש לרוב המגילה, שעולה בידינו מגניזת קהיר וכאמור. בהקדמה ובפירוש לפרק א' אנחנו מוצאים שלושה סוגים של שינויים. האחד, קיצור לשונות ארוכים וכפולים של רס"ג ותמצותם.¹⁴ השני, בתחילת כל פרק מוסיף המפרש הקדמה, המבוססת על מספר פסוקים, ודומה ל"מקדמאת" שונים של בני מקרא שהשתמרו בכתבי יד. והשלישי, במקומות בודדים נוספו הערות המתאפיינות

10 פירוש יפת לרות פורסם ע"י ש' בוטבול בספר ספונות סד"ח ח (כג) עמ' 459-571. התרגום שבכתב יד זה פורסם ע"י י"ד מרקון בספר הזכרון לרש"א פוזננסקי, וורשה תרפ"ז, עמ' עח-צו. על כך שהפירוש בכתב היד על רות הוא תרגום פירושו של יפת, עמדו E. Lawrence Marwick, review of The Arabic Commentary of Yefet ben Ali the Karaite on the Book of Hosea, by P. Birnbaum, JBL 62/1, pp. 38-39; idem, "Studies in Salmon ben Yeruham," JQR, n.s., 34/3 (1944), pp. 317-18, n. 15; L. Nemoy, "Did Salmon ben Jeroham Compose a Commentary on Ruth?" JQR, n.s., 39/2 (1948), pp. 215-16; Z. Ankori, Karaites in Byzantium: The Formative Years, 970-1100 (Columbia Studies in the Social Sciences 597; New York/ Jerusalem, 1959), p. 197, n. 105; D.R.G. Beattie, Jewish Exegesis of the Book of Ruth (JSOTSup 2; Sheffield, 1977), pp. 24-27 Wechsler, Michael G., The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben eli on the Book of 11 Esther, leiden 2008, pp. 133-134; Idem, A Judaeo-Arabic Witness to the Commentary on Ruth by Salmon ben Yeruham (Ginzei Qedem 13, 2017, pp.53-54.

12 ראה להלן בפירוש לאיכה א, ט.

13 אמנם גם בפיוטי רה"ג (כד) אנו מוצאים שימוש כזה מפני החרוז: אומה שאין ממנה תועלה. וכן בלשון רב שלמה גאון (גיל, ארץ ישראל, ח"ב, עמ' 118 ועמ' 270).

14 הווה סקירתו של א' שלוסברג לתרגום דומה שיצא מתחת ידי אותו חוג מתרגמים, ורוב דבריו שם נכונים גם לענייננו: א' שלוסברג, 'עיונים בתרגום עברי מימי הביניים', בתוך: עלי עשור, תשס"ט, עמ' 269-288. כך למשל דבריו שם, עמ' 278: לא אחת משמט התרגום העברי מלים או חלקי משפטים המצויים במקור העברי. לפעמים השמטות אלה אינן מהותיות ואפשר להבין את התרגום העברי גם בלי להיזקק למקור העברי, אך במקרים לא מעטים לא ניתן להבין את התרגום ללא ההשוואה עם המקור העברי. וכן דבריו שם, עמ' 283: למרות קביעתנו לעיל, שתוספות אלה והדומות להן בתרגום העברי עשויות להיות תוצאה של גירסאות שונות, אין לשלול את האפשרות שהמתרגם האלמוני הוא שהוסיף מדעתו לצורך מה שנראה בעיניו כהבהרה ותוספת ביאור. ועוד שם, עמ' 288: התרגום הזה הוא מילולי ביותר, ולכן יש בו לעיתים סטיות מכללי העברית המקובלים, כמו אי-התאמה בין זכר לנקבה, וצורות לשוניות שאינן מקובלות בלשון ימינו.

מדעותיו של המתרגם - במקומות בהם יש מחלוקת¹⁵, או שהן מתאפיינות במקומו של המחבר, בין תוספות תרגום לשפה המדוברת בביזנטיון, ובין הוספת מסורת מקומית.¹⁶

דברים אלו אמורים רק ביחס להקדמה ולפירוש לפרק א. בפירוש לפרקים ב-ה אנו מוצאים שהמתרגם אכן כולל את כל דברי רס"ג בפירושו, אך מוסיף עליהם הרבה, עד שלפעמים התוספת מרובה על העיקר.¹⁷ בולטות ההוספות המהוות הרחבות דברים בסגנון מדרשי, הדורש מדה כנגד מדה ועניין כנגד עניין, ומתבסס על פסוקים במקומות שונים במקרא. אך מדובר גם בהוספות פרשניות העוסקות בפשט הפסוקים והעניינים. לא סביר שעמדה לפני המתרגם מהדורה אחרת של פירוש רס"ג לפרקים אלו, שלא השתמרה באף אחד מקטעי הגניזה, ובה הרחיב רס"ג את פירושו; סביר יותר שמדובר בהוספה מחוץ של המתרגם, ונשאלת השאלה מה ראה להרחיב את הפירוש רק מפרק ב והלאה. ההצעה המתקבלת ביותר על הדעת היא, שההבדל נובע מההבדל בפירוש רס"ג עצמו. לפרק א כתב רס"ג פירוש ארוך למדי, שארכו כשליש מכלל פירושו למגילה. כיון שהפירוש לפרק זה היה רחב ומקיף דיו לא היה צורך להוסיף עליו. לעומת זאת בפרקים הבאים רס"ג מקצר ודן רק בנושאים נקודתיים, וכנראה לכן ראה המתרגם להוסיף בו הסברים וביאורים.

מקריאת ההוספות עולה גם הרושם שמחבר ההרחבות ביקש להפוך את הספר לספר קינה שימושי, שהחכם שבקהילה קורא בו לפני העם ומרבה נהי ובכיה, וחלק מההרחבות הן בסגנון של דרשת התעוררות הנאמרת לפני העם. גם לשונות ההנחיה שבפירוש, כדוגמת "ופתור כל הענין" וכדומה, מלמדות שפירושו של רס"ג שימש לאמירת דרשות התעוררות, והכותב מנחה את הדרשן להוסיף דברים משלו תוך כדי קריאה.

אילו היה עולה בידינו פירוש רס"ג בשלמותו מתוך הגניזה, לא היתה תועלת רבה בתרגום זה¹⁸, למרות דייקנותו, בשל השינויים האמורים בקיצור ובתוספות. אך כיון שבכמה מקומות בפירוש יש "חורים" שאינם משוחזרים על ידי קטעי הגניזה, יש תועלת בתרגום זה לשם השלמתם. הדברים אמורים בעיקר ביחס להקדמה, שמטבע הדברים קשה בהרבה לשחזר, כיון שהיא עוסקת בנושאים שונים שאינם קשורים באופן מובהק לאיכה, וכיון שקטעי הגניזה אינם אלא קטעים בלבד, קשה לזהות את הקטעים עם החיבור, וכאמור. ואכן במהדורה שפרסמנו חסרים בהקדמה מספר קטעים שלמים. כעת, באמצעות התרגום, ניתן להציג דבר שלם ונוסח שלם של ההקדמה. גם בפרק א ניתן להשתמש בדבריו להשלמת החסרים, כיון שניכר שבו לא הוסיף דברים על המקור, וכאמור. לעומת זאת, בפרק ב קשה להסתמך עליו על השלמת החסרים, למרות שככל הנראה קטעי הגניזה חסרים את הפירוש לשליש מהפרק, וזאת משום שבמקומות בהם יש בידינו את גוף פירושו של רס"ג לפרק אנו רואים שהמתרגם דן הוסיף עליו הוספות רבות וכאמור, ושוב לא ניתן לדעת מה מתוך דבריו הם דברי רס"ג.

15 כגון ההערה בהקדמה על דברי רס"ג שיש אבלות בשבעה קרובים והאבלות על אשה בכללן, ועל כך הוסיף שזהו לפי מנהג אנשי הזמן ואינו מפורש בכתוב.

16 דוגמת זו על כמות נשות שלמה בהר הזיתים, להלן א, ט.

17 על קיומן של הוספות בחוג מתרגמים זה, ראה דברי שלוסברג, שם, עמ' 288.

18 אם כי במספר מקרים יש בו גם תועלת להבנת כוונת רס"ג, שכן במספר מקומות הוא מתרגם באופן שונה מהתרגום שפרסמנו, ויתכן שכך התקופה הכיר טוב יותר את השפה ומונחיה, או שעמד לפניו נוסח מדויק יותר של המקור.

ד. בירור שאלת מהדורות פירוש רס"ג לאיכה

לתרגום זה נזקפת גם חשיבות רבה לבירור גלגולי כתיבת פירושו של רס"ג לאיכה. כפי שפורט בהרחבה במהדורת "ספר המידות", רס"ג יסד את פירושו לאיכה כפירוש למידות הנפש, ובהקדמה הרחיב במנין עשרים מידות הנפש ודרכי תיקון, ומתוך הדיון בעשרים המידות הוא עובר לדון בשתי המידות שהן נושאו העיקרי של הספר: השמחה והיגון. והנה, בתרגום שלפנינו אין ההקדמה עוסקת כלל במידות הנפש. אלא שכבר עמדנו בעיונים למהדורה (עיון ג) על כך שרס"ג כתב ככל הנראה יותר ממהדורה אחת לחיבורו, וסדר ההקדמה שונה ממהדורה למהדורה. כמו כן, למרות שיש בידנו שני טפסים הכוללים את סוף החיבור, רק באחד מהם נאמר "תם כתאב אלכלק" [-נשלם ספר המידות], והוא אותו טופס שבראשו נאמר "כתאב אלכלק". מכך שבכתב היד השני לא מופיעה חתימה זו, אפשר לשער, אם כי לא בודאות, שהוא שייך למהדורה שבה פירושו של רס"ג למגילה אינו "ספר המידות".

תופעה דומה אנו מוצאים בפירוש רס"ג לתהלים, שרס"ג כתב לו שלוש הקדמות, וכדברי הרב קאפח במבואו (עמ' ט-י) נראה שבתחילה כתב רס"ג את ההקדמות הקצרות ולבסוף כתב את ההקדמה הארוכה, המייתרת את ההקדמות הקצרות. ואף כאן, אם בשתי מהדורות עסקינו, הדעת נותנת שבתחילה כתב רס"ג פירוש למגילה, ובשלב שני הרחיב את הקדמתו וכלל בה את כל מידות הנפש, ומאז נקרא החיבור "ספר המידות".

מכל מקום, התרגום שלפנינו הוא תרגום ההקדמה ממהדורה שאינה כוללת את ענייני המידות. בהקדמה זו בא גם סדר הדברים המבוארים בהקדמה באופן שונה מהסדר שבחלק מטפסי הגניזה, והוא מתאים לטפסים אחרים שנמצאו בה. וכבר עמדנו בעיונים למהדורה (שם) על שסדר הדברים בהקדמה שונה בשתי המהדורות. ולכן אין ללמוד להתפלא על שסדר הדברים לפנינו שונה מסדר הדברים בנוסח שפרסמנו ב"ספר המידות".

הננו איפוא להציג בזאת לפני הלומדים את ההקדמה כולה מתוך התרגום הקדום, וכן קטעים מתוך הפירוש לגוף המגילה, במקומות שהדברים חסרים בכתב היד. סדר העמודים בכתב היד מבולבל¹⁹, והוא גם חסר את הדפים הכוללים את הפירוש לפרק א פסוקים ט-יד.

תודתנו למנהלי ספריית פטרבורג על רשותם האדיבה לשימוש בכתב היד.

המהדורה

[ארבעת נושאי ההקדמה]

[29א] וראוי [שנקדים] ד' עקרים אשר הם ראויים לכל ספר וספר. הא' למי זה תקון הספר ואם [נעשה] קדש או על אופן אחר.²⁰ והב' מה החפץ כי נאמר בקינות. והג' מה [הועלה] שנלמד ממנו. והד' מה הועלה כי חלקו על ה' חלקים.

19 הסדר הנכון הוא: 29-32; 26; 2; 28-27; 33-55; בדף 55 מדלג מאמצע פרק ד עד לסוף פרק ה בדף 56 ומתחיל בפירוש מגילת אסתר, אך דף 56 חוזר לסוף פרק ד ומתחיל את פרק ה, ושוב חוזר דף 57 לאמצע פרק ד וממשיך כסדר עד סוף כתב היד.

20 בדומה לכך כתב רס"ג בהקדמתו לאסתר (עמ' יב): כיון שאי אפשר מבלי ההקדמה לפני שנפרש את הספר, נאמר שהוא נכתב בנבואה מאת ה' וכו'. וראה גם בהקדמת רס"ג לתהלים, עמ' כד.

[חיבור הספר]

דע כי זה [הספר] ירמיה אמרו, כי כן אמר (דברי הימים ב' לה, כה) 'ויקונן ירמיהו על יאשיהו' וגו' כי כן אמר (שם) '[ו]הנם [כתובים] על הקנות'. והוא שאמר הנה (ד, כ) 'רוח אפינו משיח יי'.²¹ ולא הוא קרוב²², כי אמר 'כתובים על הקינות', וזה הוא פסוק א' בלבד, שנאמר (איכה ד, כ) 'רוח אפינו משיח ה'. והנה [קונן] ירמיהו, ולא דבר²³, כי אם קינות הרבה אשר אינם כתובים עמנו. ויש [אומ]ר זה שאמר יי' (ירמיה לו, ב) 'קח לך מגלת ספר וכתבת' וגו', הוא ספר א' איכה אלף בית [הראשון].²⁴ וכאשר שרפו יהויקים צוהו יי' לכתוב כהנה וכהנה להשלים ספר [איכ]ה. ולא כן הוא, כי אמר בו 'את כל הדברים אשר דברתי אליך מימי יאשיהו' וגו', [29ב] [ואם כן הוא ספר] ירמיהו לא איכה.²⁵ ואולם כי כל ישראלי מודים כי הוא תקון יי' [מיהו, וכן היא] קבלה עמהם מן הראשונים. ויאמרו כלל כל ישראלי כי ירמיהו אמר [ה, לפי שהוא] ראה בעיניו כלל כל הצרות שעברו על ישראלי מה שהתנבא הוא [ו]התנבאו שאר נביאים²⁶, לכן הוא מקונן עליהם.

[מעם הקינות]

והשאלה הב'²⁷, דע כי מ[צאנו] מן הנביאים שבח ותהלות בעבור האמה, כאשר [עמ]נו מברכת [יעקב] לישראל, וכן מברכת משה שהיה מת, וכן היו המלכים מהוללים ומש[בחים], וכן הנביאים, וכן בית תפלתם מהוללת, שנאמר (דברי הימים א' כה, ה) 'כל אלה בנים להימן חווה המלך [בדבריו] אלהים להרים קרן', ואמר (שמואל ב' כג, א) 'ואלה דברי דוד האחרונים' וגו', ושלום הענין, וכמ[ן] כן [ההלולים הרבה].

וראה ה' בחכמתו ובעצתו שיהפוך לאלה ההלולים לקינות [ולנהי, אולי ישובו ויאמרו] כי הגרמת עונותינו נהפכו חגיגנו לאבל, שנאמר (עמוס ח, י) 'והפ[כת] חגיגכם] לאבל וכל שיריכם לקינה'. וזה ראייה כי השיר וההלול נהפך לקינה ויודו וי[אמרו] 'עונותינו הטו אלה' וגו' (ע"פ ירמיה ה, כה).

21 בדברי הימים (ב' לה, כה) נאמר, 'ויקונן ירמיהו על יאשיהו ויאמרו כל השרים והשרות בקינותיהם על יאשיהו עד היום ויתנום לחק על ישראל והנם כתובים על הקינות', ומובא בסדר עולם (פכ"ד) ובתוספתא (תענית פ"ב ה"י) שהקינה שקונן ירמיהו הוא 'רוח אפינו משיח ה' נלכד בשחיתותם אשר אמרנו בצלו נחיה בגוים' (פסוק כ). וכן אמרו בתענית (כב, ב), שכאשר יצאה נפשו של יאשיהו ראה ירמיהו שפתותיו רוחשות בפסוק 'צדיק הוא ה' כי פיהו מריתי', פתח עליו ירמיהו באותה שעה 'רוח אפינו משיח ה' נלכד בשחיתותם'. וכן כתבו התרגום, רש"י, ר"י אבן בלעם ור"ד.

22 היינו שפירוש זה, שהכוונה בפסוק בירמיה היא על הפסוק דנן באיכה, אינו קרוב להתקבל על הדעת. 23 היינו לא דבר אחד בלבד.

24 כן מוכח במועד קטן (כו, א), שקרא לפניו פסוקי 'איכה ישבה בדד' וגו' עד 'כי ה' הוגה על רב פשעה'. 25 וכן כתב רד"ק שם: שיכתוב כלל הדברים מראש הספר ועד הנה. וכ"כ המאירי בשבר גאון (מאמר א פ"ד): שמדריך הפשט פ"י בו שכיין ירמיה לכתוב באותה מגלה שכללו הדברים שבפרטי הספר, ויורה זה אמרו וכתבת עליהם את כל הדברים אשר דברתי אליך על ישראל ויהודה'. וראה במדרש (איכ"ר א, א) שנחלקו התנאים בדבר: ואימתי נאמרה מגילות קינות, רבי יהודה אומר בימי יהויקים נאמרה, אמר לו ר' נחמיה וכי בוכין על המת עד שלא ימות, אלא אימתי נאמרה אחר חורבן הבית, הרי פתורנו 'איכה ישבה בדד'.

26 ראה להלן בפירוש 'אני הגבר ראה עני' (ג, א), שירמיהו ראה בעיניו מה שהתנבאו שאר הנביאים ולא ראו בעיניהם.

27 'מה החפץ כי נאמר בקנות', כדלעיל.

ובלא ספק נדע כי ספר איכה על יהויקים ויהויכין וא[נשיהם] ועל כל ישראל, והיו דור עקש ופתלתל, ולא היה יבוא מהם דבר כמ'ו שלא [יבא] מן זמורה אשר יהיה בעצי היער. והמשלו עליהם כלל אלה הקינות שנ'אמר (דניאל ט, יד) 'ויש[קד יי'] על הרעה ויביאה עלינו'.

ובלא ספק נדע כי כאש'ר נתקמו קללותיו כן יתקומו[ן] הבטחותיו, שנ'אמר (ירמיה לא, כז) 'והיה כאשר שקדתי עליהם לנ'תוש ול'נתוץ' וג' וכל הענין, ואמר (זכריה ח, יג) 'והיה כאשר [הייתם] קללה בגויים' וגו'.²⁸

[התועלת מהספר]

והשאלה הג' מה [תיקון] והועלה נלמוד ממנו. דע כי ישראל בעת שיבואו בגולה ויתרבו יגונותיה[ם] ואבלותם אז יקוננו זה הספר, ויספרו רעותם ויבכו, ויתרוח לבם מע[ט], כי אם לא יספרו על המת ולא ידברו קינות הגונות לא יבכו קרוביהם, ואז כש[יבכו] יתרוח לבם.

[תועלת הבכיה]

ודע כי עקר האבל הוא דבר האצור ומונח בנפש ותח[לתו] מן עקר החום. והשלמת תמימותו היא מן עקר הקור. וברור דבר [מגורם] אלה הקינות שיקונן האדם הוא מב' דברים. הא' אם יושללו נכסיו או [יטבעו] בים או ימותו בניו או קרוביו. והב' אם מפני כאב שבא בגופו מפ. מפני סכין.²⁹ ואם יחשוב נעימותיו וטובותיו שהלכו ממנו יבוא לו המנו [חמום] גדול, ויעלה החמום ההוא שלגוף על גג עור האיש, ואם יתייאש האיש, יתחלש כוח גופו מן כח הקור שיבוא בו מתוך גופו, כי כל אדם יש לו קו[ן] בבטנו, לכן יתחלש כח האדם הזוכר נעימותיו מן חדוש הקור שיתגבר [על] החום, אשר לא יוכל לשוב זה החום אל מקום עקרו, ויעלה הקור בבטנו וית[הוה] עשן ויעלה בעינים ויהיו דמעות, ויבוא לו כח הבכיה עד שיצאו הדמע[ות] ויתרוח לב הבוכה מעט. וכן יהיה בעת כאב הגוף מן הסכין אומן.³⁰

28 וכן איתא במדרש תדשא: ד"א למה נכתב הספר הזה, אלא ללמד אותנו כשם שכל הקללות שדיבר המקום ביד הנביאים הראשונים באו על ישראל כך כל הטובות והנחמות שדיבר המקום ביד הנביאים הראשונים עתידין לבא על ישראל, שכן כתיב 'והיה כאשר שקדתי עליהם' וגו' (ירמיה לא, כז), 'והיה כאשר הייתם קללה וגו' כאשר זממתי להרע' וגו' (זכריה ח, יג-יד). וכן בספר הזה כתיב 'טוב ה' לקויו, טוב ויחיל ודומם לתשועת ה'', 'כי לא יזנח לעולם ה'', ע"כ.

כאן הוסיף המעתיק טעם להוספת ההקדמות לפני כל פרק: וקבצי המלמדים נחמות ובשורות ספורות כנגד כל פסוק ופסוק מן ספר איכה, קודם שיאמר זה הספר הקדימו הנחמות, לשמח לבות האבלות, ברוך המקדים רפואה למכה.

29 במקור בקיצור: או שלילת טובה או הגעת צער.

30 לשם השוואה נעתיק בפסקה זו את לשון התרגום שבמהדורתנו: ולענין היגון הרי היא תכונה צפונה בנפש שראשיתה מיסוד החום וסיומה מיסוד הקור. וההסבר לכך מגורם התהוותו, כי הגורם המהווה אותו הוא אחד משני גורמים, או שלילת טובה או הגעת צער. וכאשר [יהרהר האדם בטובה שנשללה ממנו] יתגבר החום וילחץ כח הנפש לעלות אל החלק הגלוי של הגוף כנדרש מצדה, וכאשר הוא נותר ממנה מתוך יאוש מהצרה יתחלף וכאשר הגיעה מצדה לכדי יאוש היא מתחלפת בהתהוות הקור ונחלשים כוחותיה מלהכיל כל אותו החום ולהחזירו למקומו ויסחט על פי הטבע ונהיה אד, והוא פונה אל העינים והופך לדמעות, ודוחה אותו החוצה הכוח הנקרא בשם "הבכיה", עד שירוקן אותו. וכך יהיה גם כאשר נוצר הכאב, יעלה האד מן החום בגלל כאבו והוא פורץ, וכאשר הוא קרב אל החלק הגלוי של הגוף, אינו מוצא חומר אחר מבפנים שישלחנו, וכאשר נע הלב, מוציאו במישרין אל המוח ונשלח אל העינים ומתפרק בדמעות ובכבי.

[תועלת היגון]

[30א] [והאבל א]ם יאבד איש נעימותיו וטובותיו יהיה לו הועלה מב' פנים. שא]ם יהיו נק[מותיו גמול מפעליו הרעים או³¹ יקח מוסר ויבכה ויאנח שלא ישוב [לחמא ו]ישללו עוד כל נכסיו וישאר עירום ועריה. ואם יהיה לקח נעימותיו [ל]נסיון לו, יהיה זה בעבור ל[ב]אר ולגלות צדקותו, הוא מתאפק ומקבל נסיונו באבל, וה' ישלם לו יותר ויותר טובות על הבכיה והאבל שהגיע בו.

ועוד יראה [אי]ש הבריא ליסורי זה האיש אשר השיגו לו הנקמות מעוט, או יראה לאיש המנסה [ואין בידו] עון, ואז יקח מוסר וישבח ליי' כי חס יי' עליו ולא השיגו דבר רע. או מאריך אפו עליו או כי יי' יסתירהו מאלה הנסיונות והנקמות. ואז יהיה זה הגרמת שובו אל יי' כי יפחד מן הנקמות, שנ'אמר (איוב לא, כג) 'כי פחד אלי איד אל ומשאתו לא אוכל'. [וכל] שכן אם עברו עליו מקצת אלה הנסיונות ונצל מהם, שנ'אמר (שם לו, טו) 'יחלץ עני בעניו ויגל [בלחץ א]זנם'.

וההועלה שלבכיה הוא להתרוח לב האיש. הלא תדע אם לא [יוכל] איש לבכות יולד עליו חולי כבד גדול. אם ממרירה אם מזולתה.

[אופני ההספד]

ואבאר [אופני] ההספד מן המקרא. הא' הוא הכאת יד אל יד, שנ'אמר (יחזקאל כא, יט) 'בן אדם הנבא והך [כף אל כף]'. והב' הכאת הרגל בארץ, שנ'אמר (שם ו, יא) 'הכה בכרך ורקע ברגלך'. והג' בעת שיחשוב [] שנ'אמר (ירמיה לא, יח) 'ואחרי הודעי ספקתי על ירך', וא'מר למעלה (פסוק יז) 'שמעו שמעתי' וג'. והד' [הכאת י]דיו על ראשו, שנ'אמר (שם ב, לז) 'גם מאת זה תצאי וידרך על ראשך' בירמיה ותפוש ענין [למה תר]יבו אל' (שם פסוק כט). והה' הכאת השדיים³² שנ'אמר (ישעיה לב, יב) 'על שדים סופדים' וג'. והו' יתאכזר ויחרוק בשניו וישוך לבשרו מן כח הצרה והקנאה שנ'אמר (איוב יג, יד) 'על מה אשא [בשרי בשי]ני', תפוש ענין יחזקאל (יחזקאל כג, לב) 'כה אמר יי' כוס אחותך תשת' וג', ואמר (שם פסוק לד) 'ושדיך [תנתק]י', יחשוב ויאמר איך לא טהרתי וגשמרתי או איך בא עלי פתאום []'. והז' קריעת הבגדים, שנ'אמר (עזרא ט, ג) 'וכשמעי את הדבר הזה קרעתי את בגדי'. והח' ישלח ידו לשערו שנ'אמר (שם) 'ואמרטה משער ראשי וזקני', וזה בעת [שחוש]ש לישוך בשרו מפני כאב גדול שבא לו. כי יש איש שלא יקבל כאב [ואז י]שלח ידו אל שערו אשר הוא קרוב לגופו להכאיב לכו מעט. והט' שיפרד [בד]ד משומם, שנ'אמר (עזרא שם) 'ואשבה משומם', וא'מר (ירמיה טו, יז) 'לא ישבתי בסוד משחקים ואעלץ', [אמר] כי אין בזה העו'לם טובה ולא טוב שאתחבר עם אנשי העולם הזה כי רעות [העולם] הם רבות. והי' כי יכרח לשוטט במדברות מחוץ הצרה שיש בלבם, [שנ'אמר (ירמיה מט, ג): 'הת]שוטטנה בגדרות'. והי"א כי יעלה החום בנענוע האדם ויסמר שערות [ויחול] בו רעדה שנ'אמר (תהלים נה, ו) 'יראה ורעד יבא בי' וג'. והי"ב כי יוכאבו בני מעיו שנ'אמר (להלן ב, יא) '[חמרמר] מעי'. והי"ג כי ילבש שק ואפר שנ'אמר (ירמיה ו, כו) 'בת עמי חגרי שק' וג'. וינהג אבלות [עד

31 אוצ"ל: אז.

32 תרגם 'שדיים' ולא כתרגומנו 'הלב', על פי הנוסף לפנינו בפירושו: וכונתו לחזה.

ש[יחשוב כי אצא מכלל בני אדם ואדמה לבהמות אשר אין לבהמות] אבל ו[אנחה, ויחסיר המאכל והמשתה שנ'אמר (עזרא י, ו) 'וילך שם לחם לא אכל ומים לא [שתה', ו] יחפוז בזה למות להנצל מזה היגון, או להדאיג ולהכאיב נפשו על כן ימנע המאכל ממנו, או³³ אבלו ויגונו משיבוע לו כלחם שנ'אמר (תהלים פ, ו): 'האכלתם לחם דמעה' וג'. ואז [330] [תבא] הצעקה, שנ'אמר (יחזקאל כו, ל) 'ויצעקו מרה'. הענין בצור ופרשהו.

[יללה ומספד]

ויבא בדבריו[הם] שהזעקה] הוא הנקרא יליל שנ'אמר (שם כא, ז) 'זעק והילל בן אדם' וכל הענין. והם בלשון הקדש ה' מלות. [הא' אח], שנ'אמר (שם ו, יא) 'ואמר אח'. והב' הָה, שנ'אמר (שם ל, ב) 'ה'ה ליום'. והג' הוּ הוּ, שנ'אמר (עמוס ה, טז) 'ובכל חוצות [ירושלים] יאמרו הוּ הוּ. והד' [הוּ], שנ'אמר (ירמיה ג, כז) 'הוּ עליהם כי בא יומם'. וה' אוי, שנ'אמר (להלן ה, טז) 'אוי נא ל[נ] כי חטאנו'.³⁴ ונוסיף על אלה ה' [שנ'אמר] (משלי כג, כט) 'למי אוי למי אבוי'.³⁵ ומן כח צרתו יאמר (דברים) האבל דברים אשר לא ידע מה הם. ואחר כן יספד והוא יקרא מספד ויבין וידע מה ידבר.³⁶ והקינה אם יהיה מחבור איש חכם יבכה ללב.

[תועלת אמירת הקינה ובתיבתה]

ודע שיש בקינה דבר שאם יקבץ היגון בלב וידבר ירוח לו שנ'אמר (איוב לב, כ) 'אדברה וירוח לי'. ובקינה יודע חכמת המקונן וחבור דבריו ויופי מלוליו.³⁷ וגם בזה הקינה יראה ויגלה חכוי וקווי האבל, אם יתאפק ויקבל יסוריו באהבה וישבח ליי' וינחם הוא בנפשו, ואם יכתבו קינותיו [] בעו'לם מוסר ויבוא לאנשים הועלה שיתאפקו ויקבלו יסורים באהבה כמ' א'מר (איוב יט, כג) 'מי יתן אפוא ויכתבון מלי וג' [מי יתן בספר ויוחקן], בעט ברזל ועפרת'.³⁸

[מצוות האבלות מן התורה]

ויכשר כי יעשו לאלה ה' הדברים שזכרנו] על אחד מן הקרובים שמת לו והם ו' הזכורים באמור אל הכהנים (ויקרא כא) ואשת האיש הוא עמה[ם]. הלא תראה כי נהגו ישראל מיום שריפת המקדש וזולתו מן[ן] הצרות שיקוננו ויספדו וגם הוסיפו הצום עם הקינות.

33 לפנינו במקור חסרה תיבת 'או', ולכן תורגם: וכאילו הוא הולך בזאת להשתוקק למוות, או לענישת נפשו במניעת מזונה, כי יגונו הוא מזונו, כפי שסועדים החיים ברווחה את מנותיהם, ע"כ, כאילו שני טעמים הם. ומדברי המתרגם דנן עולה ששלושה טעמים הם למניעת המזון, הא' להראות את החפץ במוות, הב' לענוש את הגוף, והג' כיון שהיגון הוא המזון.

34 כאן הנוסח לנכון, ועל פי זה יש לתקן בכה"י שבמקור, במקום: אוי נא כי עיפה.

35 על פי המקור תרגמו: ופעמים שמתאים להוסיף עימו אבוי, כפי שאמר (משלי כג, כט): 'למי אוי למי אבוי'. אלא שזה אינו נכתב בענין הזה.

36 כאן הוסיף המתרגם: אבל נהי הוא אלנחב וקינה היא אלנוח [והם השמות בערבית].

37 במקור לפנינו: וליערץ עלי אלנאס חכמה וגודה וצפה ונעתה, ותורגם: וכדי להציג לאנשים משפט מציאותו, אך המתרגם דנן מפרש שהמקונן מראה לאנשים בקינתו את חכמתו, וחיבור דבריו, ויופי מלוליו.

38 לפי המקור תורגמה פיסקה זו: משחרר את היגון שהצטבר בליבו ... שעל ידי כך תסתלק רוח טבעית חזקה, וכמו שאמר אליהוא (איוב לב, יח-כ) 'כי מלאתי [מלים] הציקתני רוח בטני, הנה בטני כיון לא יפתח כאבות חדשים יבקע, אדברה וירוח לי וג' [אפתח שפתי ואענה]. וכדי להציג לאנשים משפט מציאותו, תיאר בפירוט דבר זה שקרה לו וטוב שפיכת [לבו וצפייתו] לאלוהיו ותנחומיו לעצמו, מפני שכל עניין מזה הוא סוג של הודעות, ולהשאיר זכר איש זה לדורות, ויהיה לרושם תועלת ולקח ומתינות על מה שמססה מהם הזמן, כפי שאמר (איוב יט, כג): 'מי יתן אפוא ויכתבון מלי וג' [מי יתן בספר ויוחקן], בעט ברזל ועפרת'.

[ענייני הספר]

והזכיר אופני זה ס[פר] פנים, ואם ישאר דבר אחד הוא בתוך הפ' אבארהו בתוך הפתרון. הא' כי יק[ונו] על[ה] המובות שהואפסו מהם מן הכבוד ועוז המלכות, והם ידאגו על מה שנהיו בע[וני] ובדלות, ועל זה אמר (להלן א, א) 'איכה ישה', 'זכרה ירוש'לם' (פסוק ז). והאופן הב' ספור הצרות ש[נאמר] (פסוק ד) 'דרכי' ציון אבלות', 'היו צריה לראש' (פסוק ה) והדומ' לזה. והג' הודיע לנו זה הספר דבר ש[לא] ידענו מספר אחר, כמ' ביאת עמון ומואב א'ל היכל יי' שנ'אמר (פסוק י) 'אשר צוית לא יבואו ב[קהל]', וכן שא'מר (ב, ט) 'טבעו בארץ שעריה'. ותפוש ענין (ירמיה מט, א) 'לכני עמון כה אמר יי' הבנים אין לי[שראל]. והד' יצעקו לפני יי' מחוץ הצרות שנ'אמר (להלן ה, יא) 'נשים בציון ענו' וגו' 'שרים בידם נתלו' (ה, יב) וגו'. [והה' אמר] לישראל שיזהיר מקצתם למקצתם לשוב אל יי' שנ'אמר (ג, מ) 'נחפשה דרכינו ונחקרנה' [וגו', 'נשא] לבכינו אל כפים' וגו' (ג, מא). והו' כי נודה ליי' כי הוא צדיק ואנו החוטאים שנ'אמר (א, יח) 'צדיק הו[א] יי' [נחנו פשענו' וגו'. והז' בשורת סליחת עונות והשבת המלכות ונקמת האויבי[ם, שנאמר] (ד, כב) 'תם עונך' וגו'.

[מעמי מניני הפרקים, הפסוקים והפרשיות]

והח' כי כתבם ה' מגלות כנגד ה' מגלות שלתורה אשר עברו [עליהם] ואזהרותיהם ואז חרה אפו בהם.

ונתן להם ד' קינים ומספד³⁹ נגד ד' מלכויות [] זכור יי' הוא כי יצעקו ויתפללו אל יי' ליקח נקמתם.⁴⁰

ד"א נכתבו בה' מ[גלות] כנגד ה' מגלות שלתהלות, שיתפללו מגלה מן תהלות ומגלה מן ספר אי[כה].

[סך] פסוקי ספר איכה הם קנ"ד, כנגד השנים של ענוי ושלדלות שהשיגו למל[כיהם] מן זמן תגלת פלאסר מלך אשור עד זמן החרבן.⁴¹

וסיפר לנו באלף בית ה[ראשון] חרבן עיר הקדש והמדינות. והב' על המקדש ועל ישר'אל והסרת המלכות []. והג' ספור היחידים אשר השיגם וסיפור האמה ומה שעבר עליהם מד' [] ולמוד תשובה, והוא אלף בית בג' בג' אותיות, יזכיר צרותיהם ברעב, [ובד'] ובה' ספור הבנים אשר השיגם מן היגונות ומה השיג לאבותם.

39 שארבע פרשיות הן ע"פ א"ב, וכמבואר במדרש תדשא שבהערה הבאה. וראה בעלי תמר (שבת פט"ז ה"א ד"ה ושיירו בה אל"ף ב"ית אחת) שהביא כמה ראיות לכך שהפרק החמישי הוא כעין הוספת סיום ואינו נחשב כספר קינות, ומדברי רס"ג כאן סמך גדול לדבריו.

40 וכן אמר במדרש תדשא (פ"כ), המבוסס על פירוש רס"ג לאיכה: למה ד' א"ב נכתבו בספר הזה ואחד מהם ג' (א"ב משולש), אלא כנגד ד' מלכויות שגזר הדיין הצדיק להעביד את ישראל בהן. ואלו הן ד' מלכויות: בבל מדי פרס מלכות אדום, ומלכות אדום שקולה כנגד שלשתן,

41 וכן אמר במדרש תדשא (שם): ארבע פרשיות הן בספר הזה ויש בהן קנ"ד פסוקים, ולמה כך, אלא אתה מוצא שנשתעבדו מלכי ישראל ומלכי יהודה למלך אשור מימי אחז ותגלת פלאסר עד שחרב הבית בראשונה קנ"ד שנים.

וכלל אלה [הפרקים] יחלקו לו, כי אלפכית אני הגבר יש לו ג' ג' אותיות, וזה כי הפרו החכ[מה אשר] [31א] היא מיוסדה על ז' אדנים, שנ'אמר (משלי ט, א) 'חכמות בנתה ביתה' וג'.

דבר אחר כנגד [ז' התו]רות, הא' תורת תפלת העבודה, והב' תורת טמאה וטהרה, והג' [תו]רת המועדים והשבתות, וד' תורת הקרבנות, וה' תורת משא ומתן, והו' תורת המשפטים, והז' תורת הקדישות.⁴² וכאשר הפרו לאלה הז' נכתבו להם ז' קינות שיספרו בהם.

ועוד כי עקר הברכות והקללות, הם ז' ז', כאשר נלמד מענין אם בחקותי (ויקרא כו).⁴³ דבר אחר כי המשכן נעתק אל ז' מקומות, גלגל ושילה וקרית יערים וגוב וגבעון וציון וירושל'ים, וגם במדבר.

דבר אחר כי שררות לישראל הוא על ז'. מלך וכהן ונביא שופט וגבור וחכם ועשיר⁴⁴, וכלם מרו וספרו [ז'] אלפכית על ז' שררות.

[המעמים שנתקן באלף בית]

והאופן הט' שדברתי למעלה, כי נתקן זה הספר [ב]אלף בית להיות כל אות ואות מן הלשון בו צרה ורעה. וגם להקל הקינות על הגרסנים לשמורם בלבם.⁴⁵

[חקרמת פ"א לעי"ן באחרונים]

ואלף בית הראשון הוא שלם באותיות אות אחר [אות] כי היו ישראל שלמים בכל דבריהם בלא חסרון ובאה עליהם זה הצרה [] ס. ו'אני הגבר' (פרק ג) יש לו ג' ג', כי הצרות הולכות ונוספות ומתגברות זה על זה. [וב'אי]כה יעיב באפו' (פרק ב) וב'אני הגבר' (פרק ג) וב'איכה יועם' (פרק ד) יקדים אות אחר והוא [פא ל]עין, בעבור יהיו אומרים בפיהם ומקדימים רוע לשונם מה שלא [היו רו]אות עיניהם⁴⁶, לכן השיגם מספר ונהי וקינה, כי איך לא יספרו ישראל על [] ש אשר נחסרו כל אלה הטובות.

[מיני המספר]

ומספר הוא אשר יספר איש ספור המת [והדב]ר הנשלל ויאמר כן וכן היה לי וכן אירע אירע. וכאשר יספר ויאמר ויגיד⁴⁷, אז [יהיה] 'מספר גדול וכבד' (בראשית ג, י). והמספר

42 חלוקה זו תואמת לחלוקה שבספר המצוות לרס"ג, ושם חילק את המצוות כולן לכ"ו תורות, וביניהן שבע תורות אל.

43 וכן אמר במדרש תדשא (שם): ועוד ששה עם הפרשה זכור ה' הרי ז', כנגד ז' פרשיות שבויקרא: ואם לא תשמעו לי, ואם בחקותי תמאסו, ואם את משפטי תגעל נפשכם, ואם עד אלה לא תשמעו לי, ואם תלכו עמי קרי, ואם באלה לא תוסרו לי, ואם בזאת לא תשמעו לי - ז' כנגד ז'.

44 בכה"י המקור נמנו רק ששה ונשמט שם העשיר, וראה בהערתינו שם שאולי השביעי הוא השוטר, אך לפי המבואר כאן יש לתקן שהוא העשיר.

45 הטעם השני מבואר גם במדרש תדשא שם: ולמה נכתב כל הספר הזה כסידור כ"ב אותיות שבא"ב, בשביל שיהא הספר הזה מוכן ורגיל לכל ישראל בפיהם כשם שנאמר על השירה הגדולה, 'ועתה כתבו לכם את השירה' וגו' (דברים לא, יט).

46 במהדו"ב כתב רס"ג באופן אחר: אומר מבלי לקבוע באופן מוחלט, שהוא שינה את הסדר במקצת, כדי להודיענו שהוא בנין שאין לו קיום, לפי שיסור בזמן הישועה, ויהיה זה עדות על כך.

47 במקור: ואם נתחברו באחד שתי תכונות או שלש או ארבע, והיינו שזה שמספידים אותו יש לו כמה מעלות. ולכן הכוונה כאן בהמשך הדברים.

יקבוץ ב' מינים, ומינים הרבה, יע' המת [יתואר ב] דברים הרבה יקרים. ו'נהי', כי בתחלת אשר אשר יספרו [הרבה ו] מחברים הדברים יקרא 'נהי'. ואם יענו האחרים וישנו הדברים [אשר י] קונן יקרא 'קינה'.⁴⁸ כי כן א'מר (יחזקאל לב, מז) 'קינה היא וקוננה בנות הגוים, תקוננה' וג', הלא [תראה] כי אמר (שם פסוק ב) 'שא קינה על פרעה מלך מצרים' וכל הענין, ואחרי כן 'נהה על המון [מצרים והורידהו] (שם פסוק יח).

[באיכה ימצאו קינות לכל צרות הגלויות]

[ום] פור היגונות של ישראל הם הרבה מאד עד אין חקר, לכן א' היקל מן ישראל רוב [המאורעות] שיכתבו, וכתב להם ספר קצור יקבוץ כל צרותם ויגונותם להתרוח [מהם ב] עת שיאמר לזה הספר בעתות הצרות.⁴⁹

ונכתבו לנו י"ג יגוני ספורים אשר בכל [אחד מ]הם יאמר קינה. הא' הוא שכתב לנו דוד בעת שמת שאול במלחמה, שנ'אמר (שמואל ב' א, יח-כו) 'ויקונן [דוד א]ת הקינה' ופרש כל הענין. הב' בעת שיהרג בחמס שנ'אמר (שם ג, לג) 'ויקונן המלך על [אבנר] וכל הענין. והג' בעת שיהרג מלך צדיק כמ'ו יאשיהו שנ'אמר (דברי הימים ב' לה, כה) 'ויקונן ירמיהו על [יאשיהו] וג'. והד' בעת שנכנעו אנשי המלכות שנ'אמר (יחזקאל יט, א-ב) 'ואתה שא קינה אל נשיאי ישראל' וג'. [והה'] בעת שיתחלף הדור אל רשעות, כמ'ו אמר (ירמיהו ז, כט) 'ושא' על שפ'ים קינה' וג'.⁵⁰ והו' בעת [שיב]וא דבר רע פתאום והווה או רשע⁵¹ גדול ויאבדו אנשים הרבה כמ'ו אמר (ה, ב) '[נפלה ו]לא תסיף קום' בעמוס. ואמר לפניו (פסוק א) 'שמעו את הדבר הזה אשר אנכי [נ]שא עליכם קינה בית ישראל'. והו' על מיתת בחורים על חלוף הזמן⁵² שנ'אמר (ירמיה מ, כ) 'כי עלה מות בחלונינו', ואמר לפניו (פסוק יט) 'כי שמענה נשים דבר יי' וג'. והח' כמו אשר הגלה [31ב] [ממבטחו] וממקומו שנ'אמר (שם פסוק מז) 'התבוננו וקראו למקוננות ות'בואינה' וג' 'ותמהרנה ותשאנה' וג' 'כי קול נהי נשמע מציון' וג'. והט' על חרבן העיר כאשר היתה שוממה מן האנשים, שנ'אמר (שם, ט) 'על ההרים אשא בכי ונהי' וג'. והי' על עיר⁵³ שיש בה רוב סוחרים הולכים ובאים שם שכן [] וזולתם ואחר כך נחרבה העיר, שנ'אמר (יחזקאל כז, ב) 'שא על צור קינה ואמרת לצור היושבת על מבואות

48 ראה במקור שנראה ששם 'קינה' הוא כאשר משתמשים בה פעם אחרת, ובהערה שם הבאנו שמהמשנה (מו"ק כח ע"ב) נראה שכאשר אחרים עונים על דברי המספיד נקראת 'קינה', וכאן מבואר ששני הדברים אמת, בין כשאחרים עונים ובין כשנשנים הדברים נקראת 'קינה', על שם הכפל.

49 המתרגם מפרש שירמיה כתב את המגילה כדי להקל על ישראל שלא יצטרכו לכתוב קינות רבות על כל הצרות, אלא יאמרו אותה בכל דבר צרה. ולכן ממשיך רס"ג ומוצא במגילה זו את כל סוגי הקינות על כל סוגי הצרות, כדי שיוכלו לומר מתוכן קינה על כל צרה שלא תבא. ולא כפי שתרגמנו, ש"הקלה אומתנו מלכתוב רבות מהן". שתי הקריאות אפשריות במקור הערבי: "כפף עץ אמתנא אן יתבית להא כתיב מנהא". וראה על כך במבוא.

50 בכ"י המקור הובא רק הרישא של הפסוק, וכאן רק הסיפא, ומכאן שבמקור נכתבו שניהם וכאשר העלינו במבוא לספר המידות, והמעתיקים קיצרו.

51 צ"ל: רעש, כמבואר במקור.

52 זהו תרגום מילולי למילים במקור "עלי כלאף אלעאדה", והכוונה שלא כדרך הטבע.

53 במקור: בלאד, ולפי העניין מתאים לתרגם כאן ארץ ולא עיר.

54 במקור: בפצ'אעת חכמתה, ותרגם שאבדה חכמתו [והשמיט את שאין שלטונו מתפשט], ולא כפי שתרגמנו: בגלל מופלאות חכמתו.

55 כפי הנראה הכוונה שכעת בזמן הגלות מקוננים על הצרות המתחדשות בקינות אלו.

ים' וג'. וי"א על חיל גדול וצבא שמתו במלחמה שנ'אמר (יחזקאל לב, יח) 'בן אדם נהה על המון מצ'רים' וג'. וי"ב על מלך שהוא גדול במלכות וסרה המלכות ממנו, שנ'אמר (שם פסוק ב) 'בן אדם שא קינה על פרעה מלך מצ'רים' וג'. וי"ג על מלך חכם ויפה ונאבד וגם חכמתו [ו] אבדה⁵⁴, שנ'אמר (שם כח, יב) 'בן אדם שא קינה על מלך צור'. וזה הספר הוא קינה י"ד.

ודע כי יאמר על היחידים המתים קינות ונהי ומספר, ועל שאר העם יאמר אי אח אי אחות, שנ'אמר (ירמיה כב, יח) 'הוי אחי והוי אחות', ועל המלך יאמר (שם) 'הוי אדון והוי הדה' (הוי אדון והוי הודו) ופרש כל הענין וג'. ויקוננו על החכם בעבור חכמתו ועל הצדיק בעבור צדקתו והעשיר בעבור עשרו וכן כל א' אחד וא' אחד כמדת כב[דן] וכפי יכלתו.

ואלה י"ג קינים שא' למעלה הם מקבצים בזה הספר ויותר מהם ה[ם]. וחבר הנביא דברים יפים לקונן במ ישראל בעתות הצרה. הלא תראה הודו הו[ו] [] לאנשי הגלות.⁵⁵ וגם הכהנים הושאלו⁵⁶ מן ישראל בעת בנין בית שני, וכן אמר (זכריה ז, ג) 'האבכה בחדש החמשי' וג', ואמר להם (פסוק ה) 'כי צמתם וספור בחמישי ובשביעי' וג' וכל הענין.⁵⁷

ולולי היה בזה הספר אלא ב' דברים היה די לנו, כמו שריפת בית יי' וציון, שנ'אמר (להלן ד, א) 'ויצת אש [בציון]', ואשר מצאו האויבים חפצם ותאותם שנ'אמר (ב, ז) 'קול נתנו בבית יי' כיום מועד', כל שכן [ש]יש רעות רבות וצרות עד אין חקר ואין מספר. על כן אמר (א, א) 'איכה ישבה בדד'.

נספח - קטעים מתוך הפירוש למגילת איכה החסרים בקטעי הגניזה

א. פרק א פסוקים ח-ט:

[28ב] (ח) חטא חטאה ירושלים. זה הפסוק הוא עניית למי שאמר 'איכה ישבה בדד', 'בכה תבכה', 'גלתה יהודה מעוני', 'דרכי ציון א'בלות', 'היו צריה לראש', 'ויצא מבית ציון', 'איכה) זכרה ירושלים' (פסוקים א-ז), ואמר ההגרמה בזה כי היא [חטאה]. והוא שם למין העונות⁵⁸, שנ'אמר (יחזקאל ט, ט) 'עון בית ישראל ויהודה'⁵⁹, וביאר יחזקאל ענינות רבות בעד עונות ישראל וכן זולת מן הנביאים. ובאר בספר מלכים עון בית ישראל, 'ויהי כי חטאו

56 דהיינו: נשאלו.

57 הכוונה שבעת בנין בית שני שאלו הנשואים בבבל את הכהנים והסנהדרין והחכמים שהגיעו לירושלים 'אם יתמידו בבכיה ובהספד שקיבלה האומה עליה כחובה בחורבן הבית הגדול, או יימנעו מהם בגין התחלת הבנייה, כמו שנאמר (זכריה ז, ב-ג) 'וישלח בית אל שראצר ורגם מלך ואנשיו לחלות את פני יי' לאמר אל הכהנים אשר לבית יי' צבאות ואל הנביאים לאמר האבכה בחודש החמישי הנזר כאשר עשיתי כמה שנים', ונאמר להם (שם פסוק ה) 'כי צמתם וספור בחמישי ובשביעי וזה שבעים שנה הצום צמתוני אני', ופירוש הדיבור הזה, הרי אתם קיבלתם אותו עליכם כחובה כדי לבקש בו את קרבת האל. אז הבטיח עליו גמול טוב בדבריו (שם ח, יט) 'וצום הרביעי וצום החמישי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו' (תשובה מבית מדרשו של רס"ג בעניין יום טוב שני של גלויות, פורסמה ע"י מ"ע פרידמן, 'מנהג אבותיכם בידיכם', תרביץ, פג (ד), תמוז-אלול תשע"ה, עמ' 567-569. התרגום שלו). ועל פי זה יש לפרש את כוונת רס"ג כאן, שאפילו בתחילת בנין בית ראשון נעשה שימוש במגילת איכה שהיא ה"ספור" הנזכר בפסוק, כדי לבקש את קרבת ה'.

58 ועל כן אמר בסתם 'חטא חטאה ירושלים' ולא פירט מהו החטא, כיון שהוא שם כולל לחטאים. 59 כוונת רס"ג שלשון הכתוב 'חטא חטאה ירושלים' מכוון על חטאי בני יהודה, כמו שיחזקאל אמר 'עון בית ישראל ויהודה' וממשיך באותו פסוק 'והעיר מלאה מטה', הרי שמייחס עוון העם לעיר.

בני ישראל' (מלכים ב' יז, ז), וזולתם כל הענין, וכתבום הנביאים בצווי יי' לידע דורות הבאות כי אשר עשה יי' עם ישראל הוא בצדק ובאמת, וראוי להם לשוב לרצות ליי'.

ואמר על כ[ן לנדה] היתה, ישוב אל אשר אמר באלות הברית (דברים כח, סד-סה) 'והפיצך ה' בכל הגויים' וג' 'ובגוים ה[ם] לא תרגיע' וגו'⁶⁰, 'מאסם אלהי כי לא שמעו לו [ויהיו נודדים בגוים]' וגו' (הושע ט, יז) 'אוי להם כי נדרו ממני' וג' (שם ז, יג).

וא[מר] כל מכבדיה הזלזלה, בתחלה היו מכבדים אותם הגוים מאד כי היו מיחלים ליי' [שהוא] צדק ואמת והיו נקראים אנשי התורה ובעלי דת אמת, שנאמר (דברים ד, ו) 'ואמרו רק עם חכ[ם] ונבון'. וכאשר עברו זולת יי' נתבזו בעיני הכל ונפלו מן עיניהם, שנאמר כי ראו (את) ערותה.⁶¹ בתחלה הם בני אשור אשר ראו לעגלים⁶², שנאמר (הושע י, ה-ו) 'כי אבל עליו עמו' וג' [ג]ם אותו לאשור יובל' וג'. ובאר יחזקאל בענין 'ויקחני בציצית ראשי' (יחזקאל ח) כי עב[ר]ו כל תועבה, שנאמר (שם פסוק י) 'והנה כל תבנית רמש' וגו'. ומהם עברו לשמש שנאמר (פסוק מז) 'אחוריה[ם] אל' היכל ה' ופניהם קדמה' וגו'.⁶³ וזולת זה אשר יארך לדבר. ואמר (ירמיה ב, כח) 'כי מספר עריך היו אל[ה]ך [הי]הודא'. וגם כי בא האויב ומצא לירמיהו הנביא אסור בזיקים ואז התיירו, שנאמר (שם מ, ד) 'הנה פתחתך [היום] מן ה[א]זקים אשר על ידיך' וגו'. ואמר נבוזראדן הכפרן (שם פסוק ג) 'ויבא ויעש יי' כא[שר] דבר' וגו', ויש לך חרפה גדולה מזו.⁶⁴

ואמר גם היא נאנחה, כי ידעה חטאתיה והתן[דתה] על מעשיה ונאנחת בנפשה, ואין לה תחבולה לעשות להנצל או להשיב לאויבים דבר תשובה. ועלינו אמר (משלי ה, יא-יב) 'ונהמת באחריתך' וגו' 'ואמרת איך שנאתי מוסר' וגו'.⁶⁵

ואמר ותשב אחור, כנגד נוורו אחור (ראה ישעיה א, ד) מעבודת ה', לכן היו לאחור ולא לפנים.

(ט) ממאתה בשול[יה]. זה דבר על דרך דמיון לישראל, בעבור יש'ראל כי היו כאשה נדה ממאה ולא היא מסתר[ת] דם נדותה אלא הדם יראה בגלוי ונכתם בשוליה ולא יצא הטבע, כן היו יש'ראל עין[ונות] גדולות גלויות נראות שלא יוכלו להכחיש ולכפור. מהם ב' עגלי

60 רס"ג מפרש כאן 'לנדה היתה' לשון נדידה, שלא מצאו מנוח ונדרו ממקום למקום. וכן הוא בתפסיר כאן: לדאך צארת נאידה, היינו: ולכן הפכה להיות נודדת. וכן פירש רש"י ע"פ התרגום, וכ"כ רד"ק בספר השרשים (שורש נוד) שענינו הנענוע והטלטול, וכן פירש הנרבוני. אך אבע"ז פירש ללעג היתה, כמו 'מנוד ראש' (תהלים מד טו). וביאר רבי תנחום הירושלמי שלפי דרך זו שורש התיבה הוא 'נוד' שהוא לשון טלטול, שהכל מנידים את ראשם ללעג (אך ראה בהדר עזר). ורבי תנחום הירושלמי פירש שהוא לשון הרחקה, משורש 'נדר'. עוד כתב רבי תנחום הירושלמי שאפשר שהוא מענין 'מי ינוד לך' (ישעיה נא יט), שהיא הקינה, והכוונה שהיו מקוננים עליה, כלומר שכל מי שרואה אותה או זוכרה מקונן ונאנח אוי.

61 והוא לשון קלון, וכמו שכתב בתפסיר, ומפרש והולך את ענייני הקלון שגילו הגויים בבואם לארץ ישראל. 62 כמבואר להלן פסוק ט, שכאשר באו בני אשור לכבוש את ארץ ישראל ראו את העגלים שהעמיד ירבעם. 63 וכ"כ במדרש תדשא (פ"ב): כל מכבדיה הזלזלה, אלו הבבליים, בראשונה היו מביאים מנחה בימי חזקיה לדרוש המופת אשר היה בארץ והיום בזזו את כל יקרה, למה, שראו ערותה, שבאו במקדש וראו בקירות ההיכל חקוקים כל רמש ובהמה ושקץ וכל גלולים, שנאמר 'ואבוא ואראה והנה כל תבנית' (יחזקאל ח), וע"ש עוד.

64 במקור מופיע עניין נבוזראדן בפסוק הבא.

65 שפסוקים אלו מתארים את חרסת הרשע המורד כאשר תכלינה התענוגות ויישארו העוונות, וכמו שפירש רס"ג שם.

זהב⁶⁶ אשר העמיד [ירבעם] ולקחם אשור ונשארו מקומותיהם ובמותם עד עתה נראות וידועות. וכן ב' ה[במות] אשר על הר הזיתים אשר בנו נשי שלמה מרשותו שנ'אמר (מלכים א' יא, ז-ח) 'אז יבנה שלמה ב[מה' וג'] 'וכן עשה לכל נשיו' וג', ובאו חיל כשרים ולא האבידום ואחר כך באו בני אד[ום] וחזקום בבדיל ובעמודי שיש שלא ישחתו ויראו עד הנה עוונות בהר הזיתים.⁶⁷

ב. פרק א, סוף פסוק יד ופסוק טו

[33א] דבר אחר, הכשיל יי' כוחי ולא נשאר בי כח ולא ממון ולא אנשי החיל ולא כל [טו]בה. ואחרי כל זאת נתנני יי' בידי לא אוכל קום, והם ד' מלכויות אשר [מ]סרני יי' בידם, והם תמיד מכריחים לנו לעבוד לאלהיהם, יבוא באש גיהנם. מי שימאן יפילו אותו באש, שנ'אמר (דניאל ג, ו) 'זמן די לא יפל ויסגוד יתרמא' וג', ואם יתפלל לפני [יי'] יושלך בתוך גוב האריות, ואם יקבל דבריהם יורש גיהנם. גלות יהויכין אשר היו בבבל כאשר באה אליהם כי הכתה העיר ונשרפה באש ובניהם ובנותיהם [] עזבו נהרגו לא היו יוכלו לספור ולבכות בגלוי, שנ'אמר (יחזקאל כד, כב) 'עשיתם כאשר עשיתי על שפם' וג'. וכל כמ' זה וכמדמה להם לא יוכלו ישראל לקום לפני אויביהם.

(טו) סלה כל אבירי. כמ' א'מר (ירמיה ג, כו) 'סלוה כמו ערמים', 'סלית כל שוגים' (תהלים קיט, קיח).⁶⁸ דבר אחר סלה, כמ' א'מר (רות ב, טז) 'שול [תש]ולו לה', 'עד כי יבוא שילה' (בראשית מט, י), 'וש' וס' משמשין אנשפשו.⁶⁹ דבר אחר מן 'סולו המסלה' (ישעיה סב, י).⁷⁰ וא'מר אבירי, הם המלכים והשרים אשר היו בקרבי.

דבר אחר, בקרבי, בגבול ארץ [ישראל] הרגם.⁷¹ דבר אחר בקרבי, מקרבי.⁷² ודומ' לו (ויקרא ח, לב) 'והנותר בבשר ובלחם', פת'רונו מבשר [ומ]לחם.⁷³

66 מכאן ישנו לפנינו גם במקור הערבי.

67 הדברים אודות במות נשות שלמה בהר הזיתים אינם נזכרים לפנינו בפירושו רס"ג, וכפי הנראה היא מסורת של המעתיק מעת שהותו בירושלים, כאמור בהקדמה. מסורת זו מתועדת גם ב"מדרך ירושלים מן הגניזה הקהירית", פורסם ע"י י' ברסלבי, ארץ-ישראל; מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה ז (תשכ"ד), עמ' 69-80, ומ' גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה; 634-1099, חלק ב, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 5. וזהו תרגומו של גיל, בקטע העוסק בהר הזיתים: ועליה כנסייה ... הנקראת כנסיית יעקב ... (והיא מן) הכנסיות שבנאן שלמה ללמוד תורת עמון ומואב. על ידה צומח דקל. מסורת מן האבות כי מקום זה הוא נוכח שער גיהנם, על פי הכתוב כי שם אשב לשפט את כל הגוים. שמאלה מן הדרך כנסייה אחרת, אף היא בנאה שלמה לכמוש תועבת בני עמון, ע"כ. לדברי ברסלבי, הכוונה ל"קבר בני חזיר" שמאוחר יותר נקרא "בית החפשית".

68 והוא לשון השמדה, כתרגום רס"ג שם, ונגזר מלשון דישה ושבירה, כמו שהביא רבי תנחום הירושלמי בשם יש מפרשים, וכן נראה מהמשך הפסוק 'קרא עלי מועד לשבור בחורי' שמדובר בשבירה. וראה גם אבע"ז (שמות כט, ב) שהביא דעת המפרשים שסולת היא מגזירת 'סלה כל אבירי', שעניינו שבירה.

69 הכוונה שהם מתחלפים זה בזה. ככל הנראה אין פירוש זה מרס"ג אלא הוספת המעתיק, שהרי רס"ג מפרש 'עד כי יבוא שילה' לשון 'שלו', אשר לו המלכות, וכמו שכתב אדנים הלוי בהשגותיו לרס"ג סעיף סא.

70 כפירוש זה תרגם רס"ג בתפסיר, והוא לשון פיגוי וסילוק, ראה הערה למדורה הנדפסת.

71 מבאר החידוש בכך שההריגה היתה 'בקרבי', שבגבול ארץ ישראל הרגום ולא בחו"ל, והוא כמו שמבאר בסמוך לעניין הריגת בני צדקיהו באנטיוכיה.

72 כן פירש רס"ג בתפסיר.

73 כן הרחיב רס"ג בהקדמת פירושו הארוך לבראשית, שיש מקומות שהבי"ת באה במקום "מן", כמו בפסוק זה, 'והנותר בבשר ובלחם', שהכוונה 'והנותן מן הבשר ומן הלחם'.

ואמר קרא עלי מועד, הוא עת הקץ.⁷⁴ לכן אמר כל אבירי. והם מלכיה כמ' שנהרג יאשיהו בבקעת מגדו והמקונן מקונן עליו ואמר (תהלים פמ, לט) 'ואתה זנחת ותמאס' וג'. והם י"ז קינות⁷⁵ כנגד י"ז מצוות אשר הסגיל יי' למלכים⁷⁶, שנאמר (דברים יז, יט) 'והיתה עמו וקרא בו' וג'. ויאשיהו נהרג בחרב אויב. ויהיוקים הוא מת מרוב המכות והיסורים ולקחווהו וסחבוהו כחמור, שנאמר (ירמיה כב, יט) 'קבורת חמור יקבר' וג'. ויהויכין יצא בגלות ועמו אילי הצדק ויחזקאל ודניאל חנניה מישאל ועזריה ומרדכי ויוצדק וחורי יהודה ובנימין והחרש והמסגר. וכן צדיקיהו מלך יהודה ושריה כהן הראש וצפניה כהן משנה ושלשת שמרי הסף, ומן העיר לקח סרים א' ושבעה מרואי פני המלך וסופר שר הצבא איש⁷⁷ (ירמיה נב, כד-כה). ובני צדיקיהו נהרגו באנטוכיא⁷⁸ ונתעור צדיקיהו (ירמיה נב, יא). לכן אמר כל אבירי. וכן אמר יי' ליחזקאל (יחזקאל כד, ג-ד) 'שפות הסיר שפות' וג' 'אסוף נתחיה אליה' וג'. כי הודיע כי כל אביר יקבץ אל ירושלים וכן עשירים וסוחרים ובא עליהם הרעב [ו]הדבר עד שנשארה ירושלים כסיר ריקה, שנאמר (שם פסוק יא) 'והעמידה על גחליה ריקה' וג'. ואמר (ישעיה ג, כו) 'נקתה לארץ תשב'.⁷⁹

ואמר קרא עלי מועד הוא הקץ אשר השלם, שנאמר (יחזקאל ז, ב-ג) 'בא הקץ [על ארבע] וג', כי יי' קצב לשומרו [ן] הקץ, וכאשר הושלם הגלם על ידי שלמנאסר מלך אשור. ואמר יחזקאל (שם) כבר שם יי' לאדמת ישראל קץ, וכבר השלם וגלו. 'עתה [ה]קץ עליך' אי⁸⁰ יהודה, 'ושלחתי אפי כב' לקבוץ עליהם לאויבים, שנאמר (שם כג, כד) 'ובאו עליך הצן' וג'.⁸¹

ואמר לשבור בחורי, הם אנשי החיל וגבורי המלחמה בעד⁸² שלכד לעיר.

ואמר גת דרך יי', הם צרות רבות שבאו עליהם אשר יארץ עלינו אם נזכרים. [ואמר גת לזיתים ולענבים].

74 וכן חוזר על דברים אלו להלן. וכן פירש התרגום פירש 'מועד' - זמן, וכן פירש הרי"ד 'מועד' במשמעות הזמן, שקבע יום מזומן לפורענות. אבל בתפסיר תרגם מועד - מחצ'רא, לשון ועד. וכן כתב רבי תנחום הירושלמי: וענין 'מועד' זימון להתוועדות והתכנסות, כמו 'קריאי מועד' (במדבר טז, ב), וכונתו בזה התכנסות האויבים והתוועדותם להשיג את שהיו שואפים.

75 בשמונת הפסוקים לט-מו מוזכרות בכל פסוק ב' קינות, ובפסוק מז קינה אחת, הרי י"ז. 76 בתורה אין מבוארות י"ז מצוות למלכים, אלא איסור ריבוי נשים וסוסים וזהב, איסור השבת העם מצרימה, ומצוות כתיבת ספר תורה. אכן בדרשת רס"ג על פרק י"ט בתהלים (העתידה להתפרסם על ידי ד' גרינברגר), נזכרות מצוות המלכים כמצוות שפרטיהם לא נכתבו במקרא אלא נמסרו על ידי חז"ל, ומכך מוכיח רס"ג את ההכרח בקבלת המסורת.

77 אוצ"ל: וששים איש.

78 כן כתב רס"ג גם בפירוט עשר הגליות (א, ג), הגלות השביעית: וכאשר חזק עליהם הרעב שברו את החומה וברחו והשיגם האויב והרג מהם מה שהרג בדפני יחד עם בני צדיקיהו. כאומרו (ירמיה לט, ו; נב, י): 'וישחט מלך בבל את בני צדיקיהו לעיניו ואת כל חורי יהודה שחט ברבלתה', ע"כ. ומה שקורא לה רס"ג כאן אנטוכיא, הוא כדברי חז"ל בכמה מקומות (ירושלמי סנהדרין פ"י ה"ה, ב"ר צד ט, ועוד) 'דפני של אנטוכיא'.

79 שתהיה העיר נקייה מגדוליה.

80 המילה השתמרה כבמקור הערבי, ותרגומה: כלומר.

81 ראה בהערה לעיל לעניין פירוש 'מועד' על הקץ.

82 המילה השתמרה כבמקור הערבי, ותרגומה: אחר.

ואמר לבתולות בת יהודה, קראם בתולה על דרך כבוד וגדלה. וגם כל עיר שלא נלכדה מן העולם ביד אויב ולא נתחלש ביד צורר יקרא בתולה, כמ'ו הבתולה שאינה נבעלת מאיש.⁸³

וגם כי קבץ יי' לממלכת [33ב] יהודה מן הערים אל ירושלים כאשר יקבץ איש לזיתים ולענבים ויוליכם אל הגת כן דרכם באפו, שנ'אמר (דברים לב, כג) 'אספה עלינו רעות' וג', 'קבוצת כסף' וג' (יחזקאל כב, כ). והאריך המצור עליהם עד שנבקעה החומה, ואז היתה כאלמנה ולא כבתולה.

ג. פרק א פסוקים כא-כב

[34 ב] שמעו כי נאנחה אני. הם עשרת השבטים אשר הגלו אל לחלה⁸⁴ וחבור נהר גוזן וערי מדי. וכאשר ישמעו מה צרה הגיעה במלכות יהודה אז יאנחו ויתעצבו ויבכו. אבל שאר אמות העולם ישמחו ויעלוזו.⁸⁵

דבר אחר שמעו גלות יהויכין כי נחרב העיר אז יספרו ויבכו, שנ'אמר (יחזקאל לג, כא) 'בא אלי הפליט מירושלם לאמר הכתה העיר', ואז ינהקו בלבם ולא יוכלו לגלות אבל ומספר, שנ'אמר (שם כד, יז) 'האנק דום' וג'.

כל אויבי שמעו רעתי וג', הלא אמר למעלה (פסוק ז) 'ראוה צרים שחקו' וג'⁸⁶, אבל כי זה שמעו ולא ראו ושמחו.⁸⁷

ואמר הבאת יום קראת, מע' אי יי'⁸⁸, הנה הבאת על ירושלים ליום אשר קראת והכרות מימי קדם, והוא שאמר (דברים לא, יז) 'אחרה אפי [בן] ביום ההוא' וג', ואשאלך שיהיו אויבי כמוני, שנ'אמר (ירמיה מט, יב) 'לא תנקו' ⁸⁹ כי שתה תשתה'.⁹⁰ דבר אחר, אשאלך יי' שתביא עליהם יום אשר קראת והוא שאמר (ישעיה סג, ד) 'כי יום נקם בלבי' וג' 'כי קרוב יום

83 וכן כתב בפרי חיים שכיון שירושלים היתה עיר שלא נכבשה מעולם, לכך נמשלה לבתולה שלא נבעלה מעולם.

84 המעתיק שימר בדיקנות את הנוסח המחודש שהיה לפניו במקור בדברי רס"ג, וכן הנוסח לעיל (פסוק ג, הגלות השניה) "בלחלח", שהשתמר בקטע גניזה אחד, כ"י פטרבורג Yevr. - Arab. I 4043. מנוסח זה נמצא שפירוש הכתוב (דברי הימים א' ה, כו) 'יביאם לחלח וחבור' הוא שהביאם אל הערים לחלח וחבור. והוא מוקשה מלשון הכתוב (מלכים ב' יז, ו) 'וישב אתם בחלח ובחבור', הרי ששם המקום 'חלח' ולא 'לחלח'. ואכן באחד מכה"י של המקור הערבי לעיל פסוק ג הנוסח 'בחלח' במקום 'לחלח', והוא כנראה תיקון מעתיק. וא"צ להגיה זו, שכן מפורש באגרון של רס"ג (מהד' אלוני עמ' 270) שקורא למקום 'לחלח', וכבר השיגוהו על כך קרמונים, כפי שהביא המהדיר שם. ולפלא שבכל כתבי היד והדפוסים הראשונים ביבמות טז ע"ב, ובחלק מכה"י ודפו"ר קידושין עב ע"א, הנוסח 'לחלח' וכדעת רס"ג, והוגה על ידי מהרש"ל שם. 85 בספרים שלפני בעל נוח שלום הגירסה 'אוליא', ועל כן פירש שהם גואלי נפשי, וציין לפירוש הטעמים לראב"ע, שפירש שהכוונה לידידי, עכ"ד. וכ"כ בכפות כסף, שהוא רומז אל הידועים האוהבים שהזכירים לעיל כמה פעמים וגם יזכרים אחר כך. אך בתרגום פירשו על האומות. וכן בכה"י המקור הגירסא 'אוליא', דהיינו: אלה, ומכוון לאומות.

86 ואם כן קשה למה הוצרך לחזור על אותו דבר שנית.

87 היינו שלעיל מדובר ברואים, ועליהם אמר ששמחו, וכעת הוסיף שאפילו האומות שלא ראו במפלת ישראל אלא שמעו על כך, אף הם שמחו.

88 כלומר: פירושו, אתה ה'.

89 במקרא: תנקה.

90 לפי פירוש זה 'יום קראת' הוא היום שקרא ה' להעניש את ישראל, ו'הבאת' הוא לשון עבר, שהביא כבר אותו יום.

איד[ם] וג' (דברים לב, לה), 'ליום קומי לעד' וג' (צפניה ג, ח).⁹¹ דבר אחר, לו הבאת, אי יי', על אלה האויבים כלל מה שהכרות עליהם וי[היו] כמוני, היו ישראל מקבלים נחמה⁹², כמו 'אמרה האשה הזונה החומסת (מלכים א' ג, כו) 'גם לי גם לך לא יהיה גזורו', והמע' בזה כי יביא יי' על אלה האויבים אז יהיו ישראל בגדלה ובכבוד, כמ' אמר (ישעיה ס, ב) 'כי הנה החשך' וג'.

ובזה התחנה יש לישראל הועלה הרבה להתאפק על היסורים ועל אלות הבר[ית], כי זו התחנה מפחדת לפושעי ישראל שלא יצאו מדת התורה ויתחברו עם הגוים, ויש[ג] בהם כאשר ישיג לגוים. וגם כי התחנה בעת שהיה הלב נכנע ונשבר ישמע תפלתו, שנ' אמר (ישעיה נז, טז) 'כי רוח מלפני עמוף'⁹⁴, ואמר (ישעיה נט, ט-י) 'הן לא קצרה יד יי' מהושיע' וג' 'כי אם עונותיכם היו מבדילים' וג' (ישעיה נט, ב).

תבא כל רעתם לפניך. החתים בזה הענין בשאלה לפני יי', להשמיד לאויבים, כי נגע עד השמים משפטם⁹⁵, ואי אפשר אם לא ישמע יי' תפלתנו, שנ' אמר (ירמיה נא, י) 'הוציא יי' את צדקותינו' וג'. וכן כתוב (שם פסוק יא) 'הברו החצים'.

ותחת זה שאמר תבא כל רעתם לפניך וג' יש דברים הרבה.⁹⁶ מהם 'אלהים באו גוים' וג' (תהלים עט, א). 'וכל כלי [בית] האלהים' וג' (דברי הימים ב' לו, יח). 'וישרפו את בית האלהים' וג' (שם פסוק יט). 'ויגל יהודה מעל אדמתו' (מלכים ב' כה, כא). 'נשים בציון [ענו] שרים בידם נתלו' (להלן ה, יא-יב). ועל כלם אמר (דברים לב, לד) 'הלא הוא כמוס עמדי'.

ואמר ועולל למו, בקשה מיי' שיקריב⁹⁷ לעת אשר בו ישלם להם כמפעלם.

ואמר כאשר עוללת לי, מע' את בני אברהם אוהבו וזרע יצחק הנעקד לפניו ונין יעקב בחירו אשר דברם בסיני פנים בפנים, לא נשא להם פנים, ואיך יאריך לעם אשר הם ערלים 'ערלי לב וערלי ב[שר]' (יחזקאל מד, ז) ועובדי גלולים משנאי יי' ועמו, על אחת כמה וכמה יעולל להם.

ויש שואלים למהר יי' נקמת הרשעים והאויבים ולא יאריך, שנ' אמר (יואל ד, ד) 'קל מהרה אשיב גמולכם' וג' 'ושלמתי ראשונה' וג'.

91 לפי פירוש זה 'יום קראת' הוא היום שקרא ה' להעניש את האומות, ו'הבאת' הוא לשון בקשה לעתיד, שיביא ה' אותו יום. וכן פירש רש"י. וכ"כ אבע"ז (דקדוק המילות): תחסר תיבת 'לו' טרם 'הבאת', כאילו היה מתאווה. וכתב רבי תנחום הירושלמי שהוא מהמקומות הנאמרים דרך סיפור והודעה ובאמת הם ייחול ובקשה, כמו 'נחית בחסדך' (שמות טו יג) וכיוצא בו, ומה שמוכיח שזהו הפירוש, הוא מה שאמר 'תבא כל רעתם' וגו'. וכ"כ ר"ד שהוא מהכתובים המדברים בעתיד בלשון עבר.

92 לפי פירוש זה 'יום קראת' הוא היום שקרא ה' להעניש את האומות, ו'הבאת' הוא לשון עבר, שהלואי היה ה' מביא אותו יום ועל ידי כך היתה לישראל קצת נחמה. וכן פירש בתפסיר, ולו הבאת היום שזמנת אותו כי אז היו כמוני.

93 והכוונה לסוף הפסוק: כי הנה החשך יכסה ארץ וערפל לאמים ועליך יזרח ה' וכבודו עליך יראה.

94 וכפירוש רס"ג שם, שבפסוק זה הודיע ה' שאם יעשו ישראל תשובה לא יענישם בשום פנים.

95 על פי לשון הכתוב (ירמיהו נא, ט) 'כי נגע אל השמים משפטם'. ומפרש בזה לשון הכתוב כאן 'תבא כל רעתם לפניך', כי גדלה רעתם כל כך עד שהגיעה לפניך.

96 מפרט ענייני הרעה שהגדילו האומות לעשות שלא כדין.

97 וכמו שמבאר להלן, שהבקשה אינה לעשות רעה אלא לקרבה, ע"ש.

98 ראה במקור שהאריך בזה שהבקשה היא למהר לא לאחר, כפי שידוע מביאור 'כי אם צעק יצעק אלי' (שמות כב, כב), שהוא רק מתכוון לזירוז, שאם לא אפשר שיאריך אפו.

שאלה, הלא יי' נתן כח לנבוכדנצר וליושבי כשדים לבוא אל ירושלים להשחיתה, שנ' אמר (ירמיה א, טו) 'כי הנני קורא לכל מש'פחות' וגו', ומה חטא הוא ועמו כי יקללום ישרא'ל. התשובה, כי הנקמה אשר תבוא אליהם לא ממה שהגבירים יי' על ישרא'ל, אשר [35א] הוא מעשה יי', כי אשר עשה יי' על יד נבוכדנצר הוא שהגבירו והצליחו לעבור הדרך בשלום ולהגיע אל ירושלים ולמשול עליהם, אבל להרוג ולשכב עם הנשים ולהוציא בשביה הוא מעשה נבוכדנצר, ועל זה ישלמו, כי לפני יי' ולפני אנשי הדעת הזנות והנאוף הוא מתעב ולהוציא בשביה ולשרוף קדש הקדשים הוא מעשה האויב אשר חפץ מלבו מרוב קנאתו לעשות, ואין זה מעשה יי'. אמת כי יי' התיר דמם שלרשעים אבל לא נתן רשות להרוג לכל ולשכב עם נשים ולשרוף לדביר.⁹⁹ ואשר אמר (ירמיה לח, יח) 'ושרפוה באש', הוא הודעה הודיע יי' לישראל כי בעת שיתגברו כשדים עליכם יעשו חפצם אשר יברורו הם. וכן על אשר אמר בענין אבשלום לשלום על בית המלכות ועל נשי המלכות, אבל מעשה הערה הוא מעשה אבשלום, כי אמר (שמואל ב' יב, יא) 'ושכב עם נשיך' כי הודיע יי' לדוד להדאיג את לבו כי כן וכן יבחר מלבו.¹⁰⁰ הלא תראה כי האיש הנשלח או מלך נשלח אל גוי לנתוש ולנתוך, כל המאמינים יאמרו כי יי' אשר המציא לזה הכח והשלימו על זה הגוי, אבל מעשיו שיעשה בזה הכח לא יאמרו כי המעשים הם מיי', כי יי' ית' שמו נקי מכל חטא ואשמה, כי אינו עוזר לרשע שיעשה כמעשה חטא. ואמר (ישעיה ל, א) 'הוי בנים סוררים נאם יי'.¹⁰¹ ואשר ישליט יי' מלך על גוים וימרדו בו אותם הגוים, התיר יי' דמם לו, כי לא ראינו מימי אדם עד הנה כי אנשי הדעת התעבבו זה הדבר או התורה הזהירה על זה. לכן נאמר כי זה מצוויו יי' הוא מימי קדם, כי כל מלך שימרדו בו אנשי מדינתו דינם במות, ולא יוכלו לומר כי מי העמידו עלינו להיות מושל בנו.¹⁰²

99 גם באמונות ודעות (מאמר ד פ"ה) כתב רס"ג שה' נתן לנבוכדנצר כח ואומץ, אבל עשיית הרשע היתה מבחירתו. וכעין זה כתב הרמב"ן (בראשית טו, יד), בישוב הקושיה שהקשה רס"ג כאן למה נענשו הכשדים, ותירץ ג"כ שנבוכדנצר נצטוו להחריב את ירושלים, ונענש כיון שהוסיף להרע לישראל: והנה נבוכדנצר שמע כי הנביאים פה אחד קוראים אותו להחריב ירושלים, והוא וכל עמו נצטוו על כך מפי הנביא, כמו שכתוב (ירמיה כה, ט) 'הנני שולח לך ולקחתי את כל משפחות צפון נאם ה' ואל נבוכדנצר מלך בבל עבדי והביאותים על הארץ הזאת ועל יושביה והחרמתים' וכו', והם יודעים כי מצות השם היא, כמו שאמר נבוכדנצר לירמיהו (שם מ, ב) 'ה' אלהיך דבר את הרעה הזאת אל המקום הזה ויבא ויעש ה' כאשר דבר כי חטאתם לה', ואף על פי כן נענשו הכשדים כולם בסוף. והיה זה מפני שני טעמים וכו', אבל היה במלך בבל עונש אחר שהוסיף על הגזרה והרע לישראל יותר מאד, כמו שאמר בו (ישעיה מז, ו) 'קצפתי על עמי חללתי נחלתי ואתנם בידך לא שמת להם רחמים על זקן הכבדת עולך מאד', ועל כן בא עליהם עונש כפול ומכופל שנשמד וזרעו לגמרי, ולא יהיה לבבל שם ושאר נין ונכד (ישעיה יד, כב), ונשמדה עירו לעולמים וכו', ע"כ.

100 וכן כתב רס"ג באמונות ודעות (מאמר ד פ"ה) לענין מעשה אבשלום, בישוב שאלה אחרת: ושואלים עוד היאך נענש דוד עליו השלום על עבירה שעשה בכך שנגרם לאבשלום לעשות כמותו או יותר חמורה ממנה, כמו שאמר כי אתה עשית בסתר ואני אעשה את הדבר הזה נגד כל ישראל ונגד השמש. ואמר אני כי הדבר הזה אשר הודיע אותו נתן לדוד נחלק לשני חלקים, האחד מעשה ה' והוא נצחון אבשלום ושליטתו ושנכנעו לו כל אותם שהיו לדוד, ועל זה אמר הנני מקים עליך רעה מביתך, והשני מעשה אבשלום ברצונו ועליו רמז באמרו ושכב עם נשיך לעיני השמש הזאת, ורצה במה שהקדים לספר לו מה שיעשה אבשלום ברצונו בדוד כדי להכאיב את לבו בכך.

101 וכן הוכיח רס"ג באמונות ודעות (שם פ"ד) מפסוקים אלו, שה' אינו מכריח את האדם לעשות טוב או רע, אלא הכל מבחירתו.

102 ועל כן אין עוול בעצם מה שהמלך משמיד את האומה המורדת בו, ואין שאלה למה לא מנעו ה' מכך.

שאלה, ואם האבות חמאו ושרפו למקדש והרגו ונאפו, מה חמאו בניהם לבא בהם אלה הנקמות. תש'ובה, כי גם הם הולכים בעברות אחרי דת אבתם הרע, וגם הבנים בעת שישמעו מה עשו אבותם בישראל ישבחו ויאמרו טוב עשו להם, ולולי נוכל גם אנחנו עתה לעשות יותר ממה שעשו אבותינו היינו עושים, לכן מגיד מראשית אחרית הודיע נקמתם.

ואמר כי רבות אנחותי, כי [אין] קץ ואין מספר על המלכות ועל הכהנה ועל הנבואה עצמו מספר. ואם .. ישראל כל שער ושער יאנחו ויבכו, ומכאובי נגדי תמיד. ואנחת מצ'רים היתה [מפ]ני ב' דברים, מן העבודה ומן 'כל הבן הילוד' (שמות א, כב), ואנחת גלות רבות עד אין ..

ואמר ולבי דוי יחיד בו, כמו כף במשקל כפי, ד'וי. ומע' בלבי [] . דבר אחר, דוי כמ'ז גנב סבל טבח, והוא שם למכאוב. ומע' בלבי כאב.

ומרוב כאב לב ודווים יצטרף איש לקרוע בגדיו או להתפרד מבין האנשים שנ'אמר (ירמיה מט, ג) 'והתשומטנה בגדרות'.¹⁰³

ד. איכה ב, א¹⁰⁴

רס"ג כותב שיש שבעה עניינים הנקראים 'פאר', ובפרט אין לפנינו אלא ששה. בתרגום הקדום מופיע השביעי, והיא המלכות:

[36א] המלכות נקרא פאר, שנ'אמר (ירמיה יג, יח) 'כי ירד מראשותיכם [עטרת תפארתכם]' וג'¹⁰⁵, וישראל התחילו [למאן]ם במלכי בית דוד שנ'אמר (שמואל ב' כ, א) 'אין לנו חלק בדוד' וג'¹⁰⁶, לכן נתחיבו 'אין מלך ואין שר' (הושע ג, ד).



103 כמבואר בהקדמה.

104 כאמור במבוא, ההשלמות לפרק ב מסופקות, כיון שמכאן והלאה יש בתרגום תוספות רבות על העיקר, ואף שכל דברי רס"ג משולבים בו מכל מקום יש עליהם תוספת רבה שאינה מצויה בידינו בקטעי הגניזה של המקור. וסביר יותר שהוספה מאוחרת היא ולא מהדו"ב של רס"ג. לכן לא הבאנו אותם, אלא רק את הקטע הנוכחי המשלים דברים הנמצאים לפנינו מרס"ג.

105 ופסוק זה עוסק במלכות, כנאמר בראשו 'אמור למלך ולגבירה'.

106 במרד שבע בן בכרי.



צילום קטע הגניזה CUL. T-S NS 230.1
 תודתנו למנהלי ספריית קיימברידג' על אישורם לפרסום התמונה

רבני קהילת ארץ ישראל במצרים ולה"ה

דף מ"סדר ברכות" קדום למנהג ארץ ישראל

בעריכת הרב יהודה זייבלד והרב יעקב משה שורקין

סדרת דרשות וחיבורים מבית מדרשו של הרם"ג בפוסטאמ (ב)

לפנינו דף מן הגניזה הקהירית, שהוא חלק מ"סדר ברכות" בנוסח ארץ ישראל, כ"י קיימברידג' T-S NS 230.1. סדר ברכות זה נסדר כפי הנראה על ידי קהילת בני ארץ ישראל בפוסטאט שבמצרים. זמן העתקתו מעט לפני זמנו של הרמב"ם. דף אחר מסידור זה פורסם בעבר ועורר עניין רב בשל ברכות התורה המיוחדות שבו, לקריאת תורה, נביאים וכתובים. בדף שלפנינו עיבוד להלכות הריח שבסידור רס"ג, וכן התייחסות ייחודית לברכות "אלהי, נשמה" ומקבילתה "מחיה המתים".

דף זה מתוך "סדר הברכות" שלפנינו, נכתב על ידי סופר מומחה המוכר מכתיבות רבות מהגניזה, ואין לתלות בו שיבושים או חידושים חסרי אחריות. החוקר ר' עזרא פליישר זיהה עשרות קטעי גניזה השייכים לטפסים רבים של סידורים וסדרי ברכות שנכתבו בידו של סופר זה, ופרסם אותם בליווי הערות ומחקרים חשובים.¹ פליישר לא פרסם קטע זה, למרות שהוא קרוב מאוד לקטע אחר שהתפרסם אצלו,² וברור שהם שייכים לאותו טופס והם חיבור אחד.

לדברי פליישר, סופר זה כתב קבצי תפילה רבים, והקטעים ששרדו מהם מכילים לפעמים טקסטים חופפים, והקבצים שונים זה מזה בממדיהם הפיזיים. סופר זה 'התמחה' בהעתקת חומר ליטורגי ארץ-ישראלי, והתקין כמה וכמה ספרי תפילה. הוא העתיק לא רק סידורים ארץ-ישראליים, בכתיבת ידו האופיינית הגיע לידו גם כ"י אוקספורד 2712.30 המכיל ארבעה דפים מתוך סידור רב סעדיה גאון, וכן השתמרו מהסידור בהעתקתו גם פירור בכ"י קיימברידג' TS NS 110.413 ושם דף 26.³ השתמרו מכתב ידו של סופר זה גם אמירות לעולי רגל הפוקדים בסיבוב את שערי ירושלים. הוא העתיק בהעדפה 'סידורים', ועדיין לא זוהו העתקות שלו בסוגי ספרות אחרים. אופיים הארץ-ישראלי של הקטעים מוכח מתוכם, ורוב הלשונות והשיטות המתועדות בהם ידועות לנו ממקורות אחרים כארץ-ישראליות מובהקות.

על זמנו של סופר זה כתב פליישר, שאין דרך לאחר את זמן פעילותו לשליש האחרון של המאה ה"א, מועד שבו נשתבשו חיי היהודים בארץ ישראל שיבוש גמור. המועד הזה סביר גם מצד נאמנות נוסחי התפילה המועתקים על ידו למסורות הארץ-ישראליות האותנטיות, ומצד תפוצתו של המנהג במצרים. אילו באנו להעריך

1 ע' פליישר, 'קטעים מקובצי תפילה ארץ-ישראליים מן הגניזה', קבץ על יד סד"ח יג (כג), עמ' 91-189.

2 קטע 24.

3 למעשה, קטעי סידור רס"ג שהשתמרו מידו של סופר זה רבות בהרבה ממה שתיעד פליישר. טופסו מסומן בעבודתו של דן גרינברגר על סידור רס"ג (סידור רס"ג עיונים בנוסח, מבנה והוראות, ע"ד, אוני' בן-גוריון בנגב, תשעג) באות ז, והשתמרו ממנו קטעים נוספים, כגון סדרת הדפים Oxford. MS heb. e.39.155-158.

את כתבי היד על פי מצבם החומרי ואופי הכתב, אפשר שלא היינו מקדימים אותם למאה ה"ב. נמצא איפוא שהחיבור נכתב סביב שנת ד'תת"ק.

כאמור, דף נוסף שבודאי שייך לאותו טופס של הקטע שלנו, הוא קטע 24 אצל פליישר⁴, מזוהה כסדר ברכות ארץ ישראל, ובו מפורטות ברכות מיוחדות לפני ואחרי קריאת נביאים וכתובים. הקטע פורסם וחידושו נידון על ידי הרב יחיאל צימלס⁵, וע"י ר"ע פליישר⁶. פליישר תהה לאיזה הקשר נשתייך הדף הזה במקורו, לפי שאם נאמר שהיה חלק מאחד ה'סידורים' שכתב, יתחייב להניח שהקובץ ההוא היה בעל יומרות מקיפות מאוד וטיפל בכל החובות הליטורגיות של המשתמש בו, בדומה לסידור הארץ ישראלי הגדול שעיקרו נשתמר בכ"י אוקספורד 2700. המנהג לומר ברכות לפני קריאות רשות בתורה בנביאים ובכתובים ולאחריהן לא נודע ממקורות בבליים, וברור שמנהג ארץ ישראל לפנינו.

כעת מצטרפות המסקנות העולות משני הדפים, ומביאות למסקנה שמדובר בסדר ברכות לפי מנהג ארץ ישראל, ששימר ברכות מקוריות על לימוד התורה, וכן נוסחאות חשובות לברכת הניעור משנתו. השפעת רס"ג על מחבר זה ניכרת בברכות הריח, שלשונו בהן קרובה ללשון רס"ג בסידורו ומושפעת ממנה באופן מובהק.

אשר לשאלת מחבר סדר התפילות דנן, כיון שזמנו תחום בין ד'תשע"ב בערך (שנת פטירת רשב"ח) לד'תת"ק בערך (זמן פעילותו של הסופר שהעתיקו), וכיון שהוא מושפע מרס"ג אך מוסיף לו מתוך סמכותיות, אפשר לשער שהוא רבי מצליח גאון, או אחד מבני חוגו. הם פעלו בפוסטאט שבמצרים משנת ד'תתפ"ז ועד שנת ד'תתצ"ח; הושפעו מאוד מרס"ג ועיבדו את חיבוריו, אך בשל השתייכותם לקהילת בני ארץ ישראל ונהגו כמנהגיהם, שילבו מנהגים אלו בחיבוריהם המבוססים על חיבורי רס"ג. בשל קשריהם ההדוקים עם בני תימן נודעה להם השפעה על מנהגיהם⁷, ויתכן שגם לשונות האיחול לנושאי המת, המבוארים ב"סדר הברכות" שלפנינו והשתמרו רק במנהג תימן, הם תוצאה של קשר זה.

סקירת הקטע

הקטע שלפנינו פותח בברכות הראייה, ועוסק בברכת ראיית הקברים, ראיית צורות נאות וצורות משונות ומכוערות, וראיית קוברי המת. בין ברכות אלו עוסק המחבר בברכת "אלהי, נשמה" ו"מחיה המתים". משם עובר המחבר לברכת השותה ומסיים בברכות הריח.

בברכות הריח קיימת הקבלה מובהקת לסידור רס"ג, עם הוספות מעניינות של מיני בשמים נוספים⁸. הנוסח הושווה לנוסח רס"ג בסידורו, הן במהדורה הנדפסת

4 קיימברידג' T-S H18.9.

5 ר"י צימלס, חקירות, בתוך ספר רב סעדיה גאון - קובץ תורני מדעי, עמ' תקנ-תקנא.

6 שם עמ' 139-142, והעתקתו שם עמ' 188-189.

7 על קהילה זו, השפעתו המובהקת של רס"ג עליה ועל השפעתה וקשריה עם בני תימן, ראה בהרחבה במאמר "זיבלד, 'דרשה לחג השבועות: מתוך סדרת דרשות וחיבורים מבית מדרשו של הרס"ג בפוסטאט (א)', קובץ בית אהרן וישראל, רג (סיון-תמוז תשע"ט), עמ' יד-לד.

8 בשל הקבלה זו ושינויים אלו, תואר קטע זה ע"י דן גרינברגר (לעיל הערה 3, עמ' 53) כ"עיבוד קיצוני לחלק הברכות. שינוי הסדר והוספה של ברכות, חלקן מוזרות (על ההתעטשות)". אמנם כפי שמתברר כאן, אין מדובר כלל בעיבוד של סידור רס"ג.

המבוססת על כתב יד בעל השפעות של נוסח פרס, והן בקטעי הגניזה המשקפים ביתר קירוב את נוסח רס"ג המקורי.⁹

כמו כן מופיעה כאן הלכה שאינה בסידור רס"ג, ומקורותיה הידועים עד כה הם מהחיבור "שערי ברכות" המיוחס לרב שמואל בר חפני גאון, ומספר הרוקח. מאחר וזו כמדומה המובאה הראשונה הידועה מספר "שערי ברכות" בחיבורים מהמזרח, הנמצאים בגניזה הקהירית, יש בכך כדי לתרום לבירור שאלת מחבר חיבור זה.¹⁰

בסוף הקטע מצוי משפט המתחיל את ברכות המאכלים, וההמשך חסר.

בקטע זה אנו מוצאים חידושים רבים, ונמנה מקצתם: גדר ברכת "משנה הבריות" כברכה על כיעור וחסרון; גדר ברכות "אלהי, נשמה" ומקבילתה כברכות על העיטוש; אמירות לחופרי קברים שהשתמרו בנוסח רומניא ומנהג תימן; נוסח "וממלא חסרונך" בברכת "בורא נפשות"; ניקוד "חי העולמים" בפתח; הקדמת "עצי בשמים" ל"עשבי בשמים" כששניהם לפניו; ועוד.

למהדורה הוספו ניקוד כפי שהוא במקור. הניקוד במקור אינו מלא, וכשהוא חסר - אף אנו לא ניקדנו. המנקד מחליף במספר מקומות פתח בסגול, וחטף-סגול בסגול, ושימרנו את ניקודו אף שהוא שגוי ונובע מדמיון הגייתם במקומו.

מהדורה

[ע"א] ... הוא יגלה עפר מעליכם ולבנין ביתו תעלו כולכם. ברוך נאמן ככל דרכיו מחיה המתים.¹¹ הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט אל אמונה ואין על צדיק וישר הוא.

מן ראי אלצורה אלחסנה יקול - [הרואה צורה נאה אומר] ברוך שכתב לו בעולמו.¹²

9 קטעי הגניזה הידועים של ברכות אלו: קיימברידג', T-S Ar.8.23, T-S Ar.36.60, וכן קטע T-S NS 160.33, המהווה עיבוד אחר של הברכות מסידור רס"ג [וחלוק בשאלת ברכת שמני הבשמים]. הקטעים אותרו במסגרת עבודת ההדרת סידור רס"ג על ידי מכון בית אהרן וישראל, ובסיועו האדיב של המפעל לחקר התפילה בראשותו של אורי ארליך, אוני' בן גוריון, באר שבע.

10 ספר שערי ברכות, מיוחס אצל הראשונים בני אשכנז לרשב"ח (הובא בראב"ה ח"ב סי' תכג ועוד מקומות, ערכי תנאים ואמוראים עמ' תקד, שבלי הלפט השלם סוף סי' קס, שם סוף סי' קסה), ולשונות ממנו הועתקו בספר העתים לרבי יהודה הברצלוני ומשם בספר האשכל (מהדור' אלבק, ח"א עמ' 110). אלא שיחוסו לרשב"ח או לבנו נתון בספק (ראה י' ברודי, צוהר לספרות הגאונים, עמ' 156 הערה 40. וראה י' זיבלד, 'ספר שערי ברכות לרב שמואל בר חפני גאון', יבקשו דעת, א, מודיעין עילית תשע"ט, עמ' ט-יב).

חיבור זה השתמר בשלושה כתבי יד פורסם על פיהם. תחילה בקובץ בית תלמוד (ב, תרמ"ב, עמ' 377-386, ע"י וייס), מתוך כתב יד פרנקפורט 69, המכונה כתב יד 'איסור והיתר'. ושוב באוצר הגאונים (ברכות בסופו), ע"י רב"מ לוין, מכתב יד נ"י בהמ"ל אוסף אדלר 7146 השלם יותר. בשלישית פורסם על ידי ר"ש אברמסון, בספרו עניינות בספרות הגאונים (עמ' 140-149), על פי קטע הגניזה T-S 9 105. לאחרונה ראתה אור מהדורה רביעית המתבססת על הפרסומים הקודמים ועל קטעי גניזה נוספים של המקור הערבי המיוחסים לחיבור זה, ראה יבקשו דעת הנ"ל, עמ' ט-כו.

יוצר בזאת, שעד כה נזכר "שערי ברכות" ברישומות ספרים מהמזרח וחלק מכתבי היד שלו הם מהמזרח, אך לא ידוע על מובאות ממנו באזור זה. בכך חיבורינו הוא כמדומה היחיד הידוע לעת עתה.

11 ראה ירושלמי (ברכות פ"ט ה"ב): העובר בין הקברות מהו אומר, בא"י מחיה המתים. רבי חייא בשם רבי יוחנן, ברוך נאמן בדברו ומחיה המתים. רבי חייא בשם רבי יוחנן, היודע מספרם הוא יעורר אתכם הוא יגלה את העפר מעל עיניכם בא"י מחיה המתים. רבי אליעזר בשם רבי חנינא, אשר יצר אתכם בדין וכלכל אתכם בדין וסילק אתכם בדין ועתיד להחיותכם בדין היודע מספרם הוא יגלה עפר מעיניכם ברוך מחיה המתים.

12 בבלי ברכות נח ע"ב. וראה ירושלמי ברכות פ"ט ה"א בנוסח אחר.

אלצור אלוהשה יקול - [הצורה המכוערת¹³ אומר] ברוך מְשֻׁנָּה הַבְּרִיּוֹת.¹⁴

אדא עטס יקול - [המתעמש אומר] אֱלֹהֵי הַנְּשָׁמָה הַטְּהוֹרָה שְׁנַתַּת בִּי, אֶתָּה יִצְרָתָה וְאֶתָּה בְּרָאָתָה וְאֶתָּה נִפְחָתָה וְאֶתָּה עֲתִיד לְטֹלָה מִמִּי וְאֶתָּה עֲתִיד לְהַחְיֶיהָ לִי. כָּל זְמַן שֶׁהַנְּשָׁמָה בְּקֶרְבִי מוֹדָה אֲנִי לְפָנֶיךָ יי אֱלֹהֵי. ב' א' יי הַמַּחְזִיר נְשָׁמוֹת לְפָנֶיךָ מֵתִים.

וקום יקולו - [ומקצת העם אומרים] חִי ה' וּבְרוּךְ צוּרֵי יִירוֹם אֱלֹהֵי יִשְׁעֵי ב' א' יי מחיה הַמֵּתִים.

אדא ראי קום גלוס פי {מאת} יקול - [הרואה את היושבים על יד המת] אומר תִּנְצְלוּ מְכָל צָרָה. ויגאוב - [ועונים] מְכָל צָרָה תִּנְצַל.¹⁵ וקד יקולו קום - [וכבר אומרים העם] תִּחַק לְחַיִּים, ויגאוב - [ועונים] וְתִהְיוּ לְפִלִּיטָה.

אדא אראד ישרב יקול - [הרוצה לשתות מברך] ברוך שֶׁהַכֹּל נִהְיָ בְּדַבְרוֹ.

אדא שרב יקול - [אחר ששתה אומר] [ע"ב] ברוך בּוֹרֵא נִפְשוֹת רַבּוֹת וּמִמְלָא כְּסוּנוֹן¹⁶ ב' אֶתָּה יי חֵי¹⁷ הָעוֹלָמִים.

ויגב יברך עלי מא כאן עודה יכלף מן אלאטיאב מתל אלאם ואלורד ואלמרוגוש - [וצריך לברך על מה שעצו מחליף¹⁸ מן הבשמים, כגון ההדס והורד והשמשוק¹⁹] ב' א' יי אֱלֹהֵינוּ מְלַךְ הָעוֹלָם בּוֹרֵא עֲצֵי בְשָׁמִים.

13 במקור: אלוהשה, שבין משמעויותיו - מכוער (מילון בלאו, עמ' 755). וחידוש יש בדבר שברכת "משנה הבריות" היא ברכה על "הצורה המכוערת", כמקבילה הפוכה לברכת "שככה לו בעולמו", המפורשת אצל "צורה נאה", היינו "בריות טובות" שבגמרא. ואמנם נסמכו הברכות כבר בתוספתא ובתלמודים, ועיין סידור רס"ג עמוד צ"ב, רמב"ם הלכות ברכות פרק י'. אך בפשטות, "משנה הבריות" נתקנה על השינוי, ולא על הכיעור, שהרי הפיל או הקוף אינם מכוערים אלא שהם משונים, ראה לשון רש"י שם והמאירי. ואכן לשון "אלוהשה" כולל הן משמעות של כיעור והן משמעות של חיותיות, ואולי יש לתרגמו: החרגי, ואולי אמירת ברכה זו על הקוף והפיל היא מחמת חריגתם מכלל צורת בני"א למרות קרבתם אליה, ויל"ע בזה. ומ"מ, בלשון הזה נמצא אף בספר מצוות זמניות - הלכות ברכות: הרואה בריה מכוערת או בעלת נגע, כמו עור או פסח וכו' יברך ברוך משנה הבריות, ע"כ. וע"ע בספר אבודרהם (ברכת הראייה השבח וההודאה) שהביא בשם הראב"ד שברכת "משנה הבריות" נאמרת כשמטער על השינוי.

14 תוספתא ברכות פ"ו ה"ג, בבלי ברכות נח ע"ב, וכעין זה בירושלמי שם.
15 כן הביא בשיירי כנסת הגדולה (יו"ד סי' שעו הגב"י אות ה) בשם הר"ח ירושלמי במחזור רומניא בשם תשובת הגאונים, עד דלא קביר שכבא אין אומרים שלום אלא תנצלו מכל צרה. וכן הוא בסידור רשב"ן (בנדפס עמ' קיב). אך לא נתבאר שם לשון עניינתם, ותשובה זו של הגאונים לא נמצאה עדיין. וראה שו"ע המקוצר (יו"ד ח"ב סי' קפ ס"ג סק"ג) שהביא מקובץ עניינים שונים בכ"י ותרם ללה"ק: כשמגיעים אל המערה אצל חופרי הקבר, אומרים תנצלו מכל צרה, והם אומרים מכל צרה תנצלו.

16 כפי הנראה צ"ל 'חסרונן', ואשגרת המעתיק הביאתו להחליף בשורש 'כסר' בערבית, שעניינו 'שבר'. [ואין נראה שהוא לשון 'שבר' ממש, וכונתו שה' ממלא השבר]. והיא נוסחה חדשה בברכה זו, לגרוס 'וממלא חסרונן'. הראשונים התקשו בביאור לשון 'בורא נפשות רבות וחסרונן', רס"ג והרמב"ם לא גרסוהו כלל, ובשערי ברכות המיוחס לרשב"ח הנוסח 'ודי חסרונן' והוא כעניין הנוסח שלפנינו, וכן פירשו התוספות (ברכות לו ע"א ד"ה בורא) לפי הנוסח 'וחסרונן' שהכונה למילוי חסרונם וצרכם ההכרחי. וע"ע בטור וב"י (סי' רז) שפירשו באופן אחר, ובשנות אליהו להגר"א (ברכות סוף פ"ו), ובכף החיים (סי' רד ס"ק לח) בשם האר"י ז"ל.

17 הניקוד חי בפתח, ועיי' תוספות יום טוב (תמיד פ"ז מ"ד) שצריך לומר בצירי, וכ"כ במעשה רוקח על הרמב"ם (יסודי התורה פ"ב ה"י) ובביאור הגר"א (או"ח סי' רז ס"א), אך בשאלת יעב"ץ (ח"א סי' קמא) האריך בזה ומסיק שאף התו"ט חזר בו, וראה בקונדרים לר"ד צדוק, ז (אב תשע"ז), עמ' נד והלאה.

18 היינו שהוא אילן, שסימנו במה שצומח וחוזר וצומח בשנה הבאה.

19 כעין לשון זה בסידור רס"ג, בנדפס עמ' צג.

ומא כאן עודה לא יכלף כאלנרגס ואלבנפסג ואלנונופר ואלגלנאר פאלברכה עליה - [ומה שעצו אינו מחליף, כנרקיס²⁰ והסגל וה'נונופר'²¹ וגין הרימון²², הרי הברכה עליו] כרוך עשבי בשמים²³.

ואלמסך וחדה - [והמשק בלבד] כרוך בורא מיני בשמים²⁴.

ואלאת'מאר אלמשתמה' כאלתפאח ואלאתרנג ואללימון ואלנארנג יקול - [והפירות בעלי הריח כתפוח והאתרוג והלימון והתפוח, אומר] כרוך אשר נתן ריח טוב בפירות.²⁵

ואדא אתפק בין ידיה מא יכון עודה יכלף ומא לא יכלף פאלאסבך מנהא - [וכאשר נודמן לפניו מה שעצו מחליף ומה שאינו מחליף, הקודמת מביניהם היא] כרוך בורא עצי בשמים.²⁶

ואלאדהאן כלהא חארהא ובארדהא כאלונבך ואלבנפסג ודהן אלסוסן ואלבאן יברך - [וכל השמנים החמים והקרים, כשמן היסמין והסגל ושמן השושנה והלבונה, מברך] ב' אתה יי אלהינו מלך העולם בורא שמן ערב.²⁷

ואלבכור ואלענבר וסאיר אלרדאיד יברך - [והקטורת והענבר ושאר האבקות, מברך] בורא עצי בשמים.²⁸

ואלמאאכל פהי עלי נבאת וגיר נבאת. פאמא כאן גיר נבאת - [והמאכלים הרי הם מן הצומח וממה שאינו צומח. ומן הצומח]...

עיונים

א. ברכת "אלהי, נשמה" ומקבילתה "מחיה המתים"

בברכות (ס ע"ב) איתא: כי מתער אומר אלהי נשמה שנתת בי טהורה אתה יצרתה בי אתה נפחתה בי ואתה משמרה בקרבי ואתה עתיד ליטלה ממני ולהחזירה בי

- 20 הכוונה לנרקיס גינה, על פי החילוק שבגמרא (ברכות מג ע"ב).
- 21 לדברי נביה בשיר, כפי הנראה הכוונה ל'נינופר', הוא הלוטוס המצרי, הנקרא גם נימפאה כחולה, כנוצר במילינו של עיסא אחמד ביך, מילון שמות הצמחים, ערבית-צרפתית, קהיר, 1930. תודתי על עזרתו.
- 22 חידוש הוא שאף שהרימון הוא פרי, וגדל על העץ, מכל מקום הנץ שלו אינו בכלל ברכת "עצי בשמים".
- 23 גם זה כעין לשון רס"ג שם, אלא שהוסיף שני המינים האחרונים ואילו רס"ג כתב במקומם "וכיוצא באלו".
- 24 כלשון רס"ג שם.
- 25 כעין לשון רס"ג שם, והוסיף את השניים האחרונים, במקום לשון רס"ג הכוללת 'וכל פרי שיש לו ריח'.
- 26 הלכה זו אינה מבוארת בסידור רס"ג שם בכל עדי הנוסח שלה. בבית יוסף (או"ח סי' רטז ס"י) הביא כן בשם הרוקח: באו לפניו עצי בשמים ועשבי בשמים מברך על עצי בשמים ואחר כך על עשבי בשמים. וכתב שנראה טעמו משום דמדמי לה לברכת אכילת הפירות דמברך על פרי העץ ואחר כך על פרי האדמה לדעת בה"ג (ברכות פ"ו ח). והנה הלכה זו מבוארת בלשון דומה מאוד גם בספר שערי ברכות המיוחס לרשב"ח, קרוב לסוף שער שמיני (או שביעי, בחלק מכה"י), וז"ל: "ובהזדמן לפניו מה שברכתו בורא עצי בשמים ומה שברכתו עשבי בשמים מברך תחלה על עצי בשמים ואחר כך על עשבי בשמים". קירבת הלשון ללשון סדר הברכות שלפנינו מצביעה על היות שערי ברכות מקור לחיבורינו, או שמא מקור שלישי לשניהם.
- 27 כעין לשון רס"ג שם. וזו דעת רס"ג שעל כל השמנים מברכים 'בורא שמן ערב'. אבל הרמב"ם (ברכות פ"ט ה"ג) פסק שרק על שמן אפרסמון וכיוצא בו מברכים ברכה זו, ועל שמן שבישמו מברך 'בורא מיני בשמים'. ועל פי זה שינה בסדר ברכות שבכ"י T-S NS 160.33, וכתב שרק על שמן האפרסמון מברכים 'בורא עצי בשמים', אבל על שאר שמני הבשמים החמים והקרים מברכים 'בורא עצי בשמים'. וכפה"נ המחלוקת כשהוציאו את עצי הבשמים מהשמן וסינוהו ואין בו עתה כלום מהבשמים, וב' הדעות בשטה מקובצת ברכות מג ע"א ד"ה נהרדעי, ובטור וש"ע סי' רטז ס"ו.
- 28 כעין לשון רס"ג שם.

לעתיד לבא כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי רבון כל העולמים אדון כל הנשמות ברוך אתה ה' המחזיר נשמות לפגרים מתים.²⁹

בירושלמי (ברכות פ"ד ה"ב) מופיעה ברכה מקבילה: דבית ר' ינאי אמרין, הנוער משנתו צריך לומר בא"י מחיה המתים. וכן הוא במדרש תהלים (יז, ו): כשאדם קם משנתו - מתפלל, ואומר ברוך מחיה המתים. ובפסיקתא רבתי (פסקה מ): זו תפילה שאדם מתפלל בשעה שהוא נעור מן שנתו, ברוך מחיה המתים.

שתי ברכות אלו, מופיעות ב"סדר ברכות" שלפנינו בנוסחאות אלו, שיש בהן מן החידוש:

אֱלֹהֵי הַנְּשָׁמָה הַטְּהוּרָה שֶׁנִּתְּתָ בִּי, אֶתָּה יִצְרָתָהּ וְאֶתָּה בְּרָאָתָהּ וְאֶתָּה נִפְחָתָהּ וְאֶתָּה עֲתִיד לְטַלְהָ מִמֶּנִּי וְאֶתָּה עֲתִיד לְהַחְיֶיהָ לִּי. כָּל זֶמֶן שֶׁהַנְּשָׁמָה בְּקֶרְבִּי מוֹדָה אֲנִי לְפָנֶיךָ יי אֱלֹהֵי. בְּרוּךְ אַתָּה יי הַמַּחְזִיר נְשָׁמוֹת לְפָגְרִים מֵתִים.

חִי ה' וּבְרוּךְ צוּרֵי יִירוֹם אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל.³⁰ בְּרוּךְ אַתָּה יי מַחְיָה הַמֵּתִים.

מתוך נוסח הברכה שאנו מוצאים כאן לברכת מחיה המתים, ובו תוספת מקדימה לפני החתימה, אנו למדים שמדובר ב"ברכה ארוכה" וברכת "מחיה המתים" אינה אלא חתימתה. הדברים מתיישבים היטב עם לשון הירושלמי, שבו מופיע רק "בא"י מחיה המתים" בלי שם ומלכות, כלשון חתימת ברכה. ושלא כמספר כת"י איטלקיים הגורסים נוסח הכולל שם ומלכות: בא"י אמ"ה מחיה המתים.³¹

ב. קביעת ברכות אלו על העיטוש

בקטע גניזה זה, מעבר לחידוש שבנוסחאותיו, ישנו חידוש מפליג בזמן שבה נאמרות הברכות: כאשר האדם מתעטש. בתלמודים, הבבלי והירושלמי, זמנה של ברכה זו הוא כאשר נעור אדם משנתו. כל כך, עד שלדעת הראב"ד וכמה מרבתינו הראשונים, הסיבה שבברכה זו אינה פותחת ב"ברוך", היא מחמת סמיכותה לברכת "המפיל" שלפני השינה.³² אולם לפי העולה מסדר הברכות שלפנינו, הברכה נתקנה על העיטוש.

סמך וטעם לחיוב ברכה על העיטוש אנו מוצאים בילקוט שמעוני (תורה פרשת לך לך רמז עז): שחייב אדם [בעצמו, ולא אחרים] בעטישה להודות להקב"ה שנהפך ממות לחיים.

ומקורו בפדר"א פנ"ב, אלא שבכל הנוסחאות שבידינו³³ בפדר"א, אין נאמר חיוב הודאה, אלא ברכה ואיחול "חיים", בין אם אדם מאחל זאת לעצמו ובין אם חבירו הוא המאחל לו זאת. וכך נאמר שם, אחר שהובא העניין שעד ליעקב אבינו היה אדם

29 לקטע זה בגמרא לא נמצאו מקבילות בגניזה הקהירית. כ"י מינכן 95 גורס בקיצור: כי מיתער לימא הכי אלהי נשמה שנתת בי בטהרה עד המחזיר נשמות לפגרים מתים. גם בדפוס פארה (רנ"ז בערך) הנוסח מקוצר: מאי אומ' אלהי נשמה שנתת בי טהורה מאי חתים ברוך אתה יי המחזיר נשמות לפגרים מתים. לעומת זאת, ככה"י הביזנטי פריס 671 הנוסח מורחב: אלהי הנשמה שנתת בי אתה יצרתה ואתה נתת לי ואתה משמרה בקרבי ואתה נוטלה ואתה מחזירה לי ואתה נטלתה ממני ואתה מחזירתה לי ואתה עתיד ליטלה ממני ואתה עתיד להחזירה בקרבי לעתיד לבוא, כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך שאתה הוא אלהי ב'א"י המחזיר נשמות לפגרים מתים. על תוספת "ואתה נטלתה ממני" במסירה זו ראה להלן.

30 תהלים יח, מז.

31 עורר אותנו על כך ר"י ינקלביץ העוסק בשחזור סידור התפילה לנוסח ארץ ישראל הקדום.

32 כן שיטת הראב"ד (שו"ת הראב"ד סי' מד), וכ"כ המנהיג (תפילה סי' ו), ששינה אינה הפסק.

33 תורתנו לר"א טרייטל שמסר לי סינופסיס של פרק זה מתוך עבודתו המקיפה על פדר"א.

מתעטש והיתה נפשו יוצאת מנחיריו ומת, עד שבא יעקב אבינו וביקש רחמים על הדבר ונענה:

ד:1	א:1	א:4	א:3	א:5	א:2	ת:9	ת:1	ת:7	ת:8	ת:2
לפיכך	לפיכך	לפיכך	לפי	לפיכך	לפיכך	לפיכך	לפ"כ	לפ"כ	לפי כך	לפי כך
חייב	חייב	חייב	חייב	חייב	חייב	חייב	חייב	חייב	חייב	חייב
אדם	אדם	אדם	אדם	אדם	אדם	אדם	אדם	אדם	אדם	אדם
לומר	לומר	לומר	לומר	לומר	לומר	לומר	לומר	לומר	לומר	לומר
	לחברו	לחברו	לחברו	לרעהו	לרעהו	לרעהו	לרעהו	לחברו	לחברו	לחברו
	בשעת	בשעת	בשעת	בשעת	בשעת	בשעת	בשעת	בעת	בשעת	בשעת
בעטשתו	עטשתו	עטשתו		עטשתו	עטשתו	עטשתו	עטשתו	עטשתו	עטשתו	עטשתו
חיים	חיים	חיים		חיים	חיים	חיים	חיים	חיים	חיים	חיים
				מפני						
שנהפך	שנהפך	שנהפך		שנהפך	שנהפך	שנהפך	שנהפך	שנהפך	שנהפך	שנהפך
המות	המות	מות		מות	מות	המות	המות	המות	המות	המות
הזה						הרע	הרע	הרע	הרע	הרע
				לחיים	לחיים	לחיים	לחיים			

אמנם לפני בעל הילקוט היתה הגירסא בפדר"א שהמתעטש עצמו צריך להודות לקב"ה על שנהפך ממוות לחיים, וכמו שכתב הרד"ל על פדר"א, וכן עולה מהעתקת הילקוט לאיוב (רמז תתקכז), וכן נראה ממה שהביא החזקוני (בראשית מח, א) בשם פדר"א.³⁴ והדברים מתקבלים לעולה מתוך נוסח הברכה האמור, שאדם צריך לברך בעצמו ולתת הודיה לה' אחר העיטוש, על שהצילו ממוות לחיים.³⁵

אמנם אין צורך להפליג במחלוקת, ונראה שלדעת מחבר סדר הברכות שלפנינו, הקימה מהשינה והעיטוש חד הם. אין כוונתו שעל כל עיטוש ועיטוש במהלך היום צריך לברך ברכת אלהי נשמה או מחיה המתים, אלא שבעת שניעור משנתו, אחרי העיטוש, מברך אחת מברכות אלו.

שכן מסתבר מתוך ראיות שונות, שבעת היקיצה היו בני האדם מתעטשים. אדם בבקר שקם והתעטש, סימן היה וסמל לקימתו, ועל כן נתקנה הברכה על העיטוש, והמכוון בזה לעיקר קימתו, וכמו במנהגינו. הדבר דומה לקריאת התרנגול שמברכים עליה בהיותה סימן לאור בוקר, והעולם נוהגים לברך גם בלי שמיעת קול תרנגול. שייכות העיטוש להתעוררות אנו מוצאים במלכים (ב' ד, לה) בהחייאת הנער על ידי אלישע, שם נאמר: וישב וילך בבית אחת הנה ואחת הנה ויעל ויגהר עליו ויזורר

34 וז"ל: לפיכך חייב אדם בשעת עטושו להודות להקב"ה שהפכו ממות לחיים שנאמר עטשתו תהל אור. פרקי דרבי אליעזר.

35 וראה מה שהרחיב בזה ב"אליבא דהילכתא" קובץ לט עמ' לו, וכן אודות דברי מהרש"ל ושל"ה שנפסקו להלכה, לומר "לישועתן קיווית ה'".

הנער עד שבע פעמים ויפקח הנער את עיניו: ופירש רש"י: ויזורר - נתעטש.³⁶ הרי שהעיטוש נקשר בתחיית הנער.³⁷

גם בתחייה העתידית, יסד הפייט בתפילת טל: "יעוררו יזוררו יחיו בדרת טל". וכן נפוץ בלשון הפייטנים להשתמש בשורש זר"ר במשמעות תחייה, וכעין זה פייט הקלירי (אשא דעי לר"ה) "שוכנים תזורר בקול הערת שופר". והדברים מתבארים לפי האמור, שהמתעורר משנתו או ממיתתו הוא המזורר, והיינו בהתעטש.

בדרך הפשט אין מובן הקשר והשייכות של עיטוש לתחיית מתים, רק שהעיטוש משמש סימן התעוררות. אכן השורש "זרר" מתחלף בשורש "ערר" בא"ב אי"ק בכ"ר.

תופעת עיטוש כזו מתועדת אף בימינו, ונקראת בשם "Photic sneeze reflex". החשיפה לאור השמש גורמת להתעטשות במקרים רבים. החיבור המיוחד לאריסטו, פרובלימאטה (Problemata, "בעיות"), עוסק בין היתר בבעיה זו, בסוף הפרק העוסק בנחיריים ובעיטוש (34.5), וכותב: למה חום השמש מעורר את התעטשות, ולא חום האש? בגלל שחום השמש גורם להזעה בתוך האף להתגבר ולא להתכלות, ואדי הזיעה מוסרים איפוא על ידי העיטוש. לעומת זאת חום האש גורם לאדי הזיעה להתמוסס באף ולכן אינם צריכים לעיטוש שיסירם.

וכיון שבני אדם היו קמים בהשכמה עם אור השמש, ואור השמש הוא היה המעורר אנשים משנתם, (ראה ירושלמי ברכות פ"א ה"א: הוא שדוד אמר עורה כבודי, עורה הנבל וכינור, אעירה שחר וכו' אנא הוינא מעורר שחרה, שחרה לא הוה מעורר לי, והיה יצרו מקטרגו ואומר לו, דוד, דרכן של מלכים להיות השחר מעוררן, ואת אמר אעירה שחר וכו'), מלבד קריאת תרנגול. ממילא, עם אותו "ריפלקס", סביר ומתבקש שהתעטשו והתעוררו, בתגובה לזריחה השחרית כל בוקר.

מסתבר שהקדמונים ראו בעיטוש של בוקר, גם אם אמנם מפני החמה הוא, סימן לנשמה החוזרת מידי הבורא, אחרי השינה, היא אחד משישים במיתה. הלא אין העיטוש אלא מעשה נשימה חזקה החוצה, והנשימה הזאת משמשת אות מהנשמה המחודשת. ועל כן נוסד נוסח הברכה "המחזיר נשמות" וכולו.

וגם יש לציין עוד המציאות, שאין אדם מתעטש תוך כדי שנתו בשום פנים. ממילא ברור, שהעיטוש בבוקר, סימן הערנות והתחייה הוא.

בכך מתבאר גם עניין של שינוי נוסח בברכה זו. הננו מוצאים שינוי בנוסח הברכה בין רוב כתבי היד והדפוסים בגמרא, לבין כתב היד הביזנטי, פריס 671. בעוד מרבית הנוסחאות הן "אתה בראתה, אתה יצרתה, אתה נפחתה [ואתה משמרה]", כתב היד הביזנטי מוסיף "ואתה נוטלה ואתה מחזירה לי ואתה נטלתה ממני ואתה מחזירתה לי". נראה שגירסה זו נוסדה על ידי חכם שהבין שהשייכות בין הברכה לבין היקיצה הוא משום שבשעת השינה ה' מסלק את הנשמה מהגוף, וכשניעור משנתו ה' מחזירה לו, וכנגד זה אנו מברכים על העתיד, שה' יטול מאיתנו את נשמתנו ויחזירה לנו בתחיית המתים. אולם הנוסח הרווח אינו כן, ויש שאף הוסיפו בו "ואתה משמרה"

36 וכן דעת רד"ק, שהנער הוא ש'זורר' והתעטש בתחייתו. אולם רבי תנחום הירושלמי פירש בעקבות התרגום המיוחס לרס"ג, ש'יזורר' הוא לשון לחיצה, ואלישע הוא הנשוא ולא הנער, וכוונת הכתוב שאלישע לחץ את הנער שבע פעמים.

37 וראה עוד במה שהביא ד' זילבר, 'נפש, נשמה ורוח', בית מקרא, טז (ג) (סיון תשל"א), עמ' 316, על ההנחה שרווחה שעטוש החולה הוא סימן להחלמתו וחזרתו לחיים.

לומר שעל שימור הנשמה בקרבנו אנו מברכים ולא על נטילתה והחזרתה, והדברים מתאימים לברכה על העיטוש, שעל אף הסכנה הטמונה בעיטוש לסילוק הנשמה, ה' משמרה בקרבנו.

ג. השמטת הברכה בסידור רס"ג

ברכת "אלהי, נשמה" נשמטה מסידור רס"ג, ואינה נזכרת בו באף אחד מכתבי היד והטפסים שהגיעו לידינו, עד שניתן להניח בודאות שהיא לא נכללה בסידור שיצא מתחת ידי רס"ג. בעת עיסוקנו בההדרתו מחדש של סידור רס"ג במסגרת מכון "בית אהרן וישראל", עמדנו אף אנו בתמיהה גדולה, למה ראה הגאון להשמיט ברכה זו הנזכרת בתלמוד.³⁸

לפי החידוש העולה בידינו מכתב היד מהגניזה נפתח הפתח לשוב קושיה זו. יתכן שגם רס"ג סובר שברכה זו נתקנה על העיטוש שביקיצה, כדעת מחבר "סדר ברכות" זה. ועל כן בימיו שחדלה תופעה זו, סובר שאין צריך עוד לברך את הברכה. הדברים עולים לפי שיטתו, שכל ברכות השחר אין מברכים אותן אלא אלו שנתחייב בהן ובסמוך לכל פעולה ופעולה מהן, ואין סודרין את כולן לפי מנהגו של עולם³⁹, ועל כן משבטל העיטוש בטלה הברכה.

עוד יתכן שרס"ג נטל מתחילה ברכה זו והרחיבה לכלל בקשה שלמה, הכוללת גם וידוי, כדי ליתן לה מקום גם בימינו⁴⁰; אולם משתיקן שתי בקשות אחרות לאמרן בבוקר, אחת ארוכה לאלו שעיתותיהם בידיהם, ואחת קצרה לאלו שאין עיתותיהם בידיהם, לא ראה לכלול גם את הבקשה הזו בסידורו, ועל כן השמיטה.

ד. הזכרת הברכה באבודרהם בשם רס"ג

להשלמת הסוגיא יש לברר את השמועה שהביא רבי דוד אבודרהם בשם רס"ג. בנוסחאות אבודרהם שברוב כה"י ובדפוסים איתא בסדר השכמת הבוקר בלשון זו: והמון העם אינם אומרים 'אדון כל הנשמות', והם טועים, כי צריך לאומרו כדי לומר מעין החתימה סמוך לחתימה. וגם רב עמרם ורבינו סעדיה והרמב"ם ז"ל כתבוהו, ע"כ. הרי שרס"ג עסק בברכת "אלהי, נשמה" וקבע את נוסחתה.⁴¹ והדברים צריכים עיון, שהרי בכל סידורי רס"ג שבאו לידינו לא נכללה ברכה זו, וכאמור.

התמיהה מצטרפת לעוד מובאות רבות בפירוש ר"ד אבודרהם בשם רס"ג, שאינן לפנינו בסידור.⁴²

בישוב התמיהה עולות שלושה דרכים, והבוחר יבחר.

האפשרות הראשונה, הסבירה ביותר, שלפני ר"ד אבודרהם היה עיבוד ספרדי של סידור רס"ג שכלל גם ברכה זו. עיבודי סידורי רס"ג נפוצים מאוד, ואף בגניזה

38 ראה ביורו הלכה לרי"ח זילבר, תניינא או"ח ח"א, סי' ו, עמ' לח, שתמה על השמטה זו; וכן גרינברגר (לעיל הערה 3), עמ' 106.

39 ראה מה שהרחיב בזה ר"ד צדוק, 'דין ברכות השחר כשלא נתחייב בהן', קונדריס, א (תשע"ה), עמ' ט-יב.

40 על הרחבת ברכה זו בתוספת וידוי, המיוחסת בכתב יד אחד לרס"ג, ראה להלן.

41 עיקר דברי ר"ד אבודרהם צ"ע, שכן התוספת 'אדון כל הנשמות' אינה נמצאת באף אחד מנוסחי סידור רב עמרם גאון, ולא במרבית נוסחאות הרמב"ם (תפילה פ"ז ה"ג).

42 ראה במבוא למהדורת הסידור, עמ' 32; ר"ש פורטנוי, פירוש התפילות והברכות לרבי דוד אבודרהם, ישרון לה (תשע"ז), עמ' תתנד.

השתמרו חלק מהם.⁴³ ניתן למיין את העיבודים לפי סיבותיהם, וכך לחלקם לארבעה קבוצות.

בקבוצה אחת נמנים העיבודים שנעשו לשם שימוש נח של הסידור, משום שסדרו של רס"ג הוא לפי עניינן הפנימי של הברכות והתפילות, ובמקרים רבים אינו שימושי ונוח. באו מעבדי הסידור והתאימוהו לשימוש נוח ויומיומי. עיבודים אלו מתאפיינים בהתאמתם לנוחות המתפלל.

בקבוצה שנייה נמנים תיקונים של הסופר או חכם שממנו העתיק הסופר, שהוקשה לו לפי דרכו עניין כזה או אחר בסידור רס"ג, והחליט שטעות לפניו ועליו לתקנה. עיבודים אלו מתאפיינים בהיותם עוסקים במילה בודדת או שתיים, שהסופר יכול היה להניח שטעות לפניו, וכן בקיומו של קושי בנוסח רס"ג המקורי הנפתר בנוסח המעובד.

בקבוצה שלישית נמנים תיקונים שנערכו על ידי בני קהילת ארץ ישראל בפוסטאט, שראו ברס"ג את מורם הרוחני, אך מצאו את סידורו הולך לפי מנהג בבל. על כן התקינו לעצמם סידורים המבוססים על סידור רס"ג, ומותאמים למנהגי ארץ ישראל.⁴⁴

בקבוצה רביעית נמנים עיבודים שבהם כללו המעתיקים בתוך סידור רס"ג חלקים מחיבורים אחרים שלו. כזה הוא מעשה סופר כי"א של הסידור שכלל בראשו חיבור אחר של רס"ג, העוסק בחובת התפילה, והטעה את המהדירים הראשונים לראות בו הקדמה לסידור.⁴⁵ כיוצא בזה, כפי הנראה, נכללו במספר טפסים בחלק ההלכות שבו קטעים מתוך דרשות רס"ג.⁴⁶

הוספת ברכת "אלהי, נשמה" לסידור, יכולה להיות מתוך הקבוצה הראשונה, מחמת עיבוד לשימוש נח. יתכן שמתוך שהסופר נהג באמירת ברכה זו והחליט לכלול אותה בסידור לנוחיותו. לפי הנחה זו, הסופר קבע בה את הנוסח השגור בפיו, הכולל "אדון כל הנשמות" סמוך לחתימה, ועל כן סבור היה ר"ד אבודרהם שהוספה זו היא של רס"ג.

ניתן היה למצוא סמך לעיבוד כזה, מדברי רבי שלמה בן נתן בסידורו, הכולל את ברכת "אלהי, נשמה". השפעת רס"ג על רשב"ן ידועה, וניתן להניח שכשם שרשב"ן כלל ברכה זו בסידורו, כך עשה חכם אחר שעיבד את סידור רס"ג. אלא שבסידור רשב"ן אין הנוסח "רבון כל המעשים אדון כל הנשמות", אלא "רבון כל העולמים

43 על עניינם של עיבודי סידור רס"ג ראה ר"נ וידר, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, ח"ב, עמ' 561 - עיבודי סידור רס"ג והתאמתו לשימוש נח; גרינברגר, (לעיל הערה 3), עמ' 23-70.

44 על תופעה זו ראה במאמר הנ"ל הערה 7.

45 על ענייני השונה של החיבור, שאינו חלק מסידור רס"ג, נכתב מאמר ע"י ר"ד גרינברגר, והוא עתיד להתפרסם בקרוב.

46 במהלך עבודת התקנת המהדורה החדשה לסידור רס"ג, עלה והתברר עניינו של כתב יד אחד (שנידון גם ע"י וידר), ובו נוספו הלכות שונות בהלכות שבת, שמתוך עניינן עולה שנלקחו מדברי רס"ג שלא בסידורו. כפי הנראה מקורן בדרשת רס"ג לשבת, שעל קיומה ידוע לנו מתוך דרשתו למועדים, ראה י' זיבלר, 'דרשת רס"ג לימי המועדים - א', קובץ בית אהרן וישראל, רכ (ניסן-אייר תשע"ט), עמ' ה-כ. מתוך השוואת דרשת המועדים להלכות המועדים בסידור נראה שהסגנון דומה אלא שהדרשה מרחיבה יותר בפרטי הלכות ובמובאות מדברי חז"ל, וזהו גם סגנון ההוספות שבכ"י המדובר על פני ההלכות שמעיקר הסידור.

ואדון כל המעשים".⁴⁷ והרי חתימה זו חסרה את העיקר עליו עמד האבודרהם, והוא הזכרת "נשמות" סמוך לחתימה מעין החתימה.

יתכן גם שהברכה נוספה מחמת עיבוד מהקבוצה השניה, של "תיקון" סופר, אם נניח שהשמטת הברכה הוקשתה לסופר, והוא החליט שכפי הנראה רס"ג כן כלל אותה בסידור, ורק בעותק שלפניו היא הושמטה.

לא נראה לתלות את הוספת הברכה מחמת עיבוד מהקבוצה השלישית, של התאמה למנהג בני ארץ ישראל. אף שידוע לנו שבני ארץ ישראל אף הם נהגו גם בברכה זו, כפי העולה מכתב היד של "סדר הברכות" שלפנינו. שהרי לפי נוסחתם לא אמרו "אדון כל הנשמות" סמוך לחתימה.

אמנם יתכן גם שהוספת הברכה היא יכולה להיות מהקבוצה הרביעית, כהכללת דברי רס"ג בחיבור אחר שלו, שאינו מהסידור. ניתן להעלות לפחות שתי אפשרויות לחיבורים אחרים של רס"ג שכלולה בהם ברכת "אלהי, נשמה".

אפשרות אחת היא שמדובר ב"סדר ברכות" שחיבר רס"ג לפני שחיבר את הסידור, ובו כלל רק את הברכות. רס"ג אינו מזכיר את הסידור בחיבוריו הרבים, כנראה משום שהתחבר באחרית ימיו, אחרי ששאר חיבוריו נכתבו ונחתמו. אולם בפירושו לבראשית יש שתי הפניות העוסקות בענייני ברכות, ובשתייהן אין רס"ג מכנה את החיבור לא בשם "סידור" כפי שכונה על ידי הבאים אחריו, ולא בשם "קובץ התפילות והברכות" כפי שהוא קרא לו. במקומם מופיע השם "ספר הברכות". מתוך כך שיער דן גרינברגר⁴⁸, שלפני שחיבר רס"ג את הסידור, חיבר בנפרד את חלק הברכות וקרא לו "ספר הברכות". חיבור זה קדם לפירוש לבראשית. אחר כך, כשחיבר את הסידור כלל בו גם את החיבור על הברכות.

סיוע להשערה זו יש ברשימת ספרים שהשתמרה בגניזה הקהירית, בכתב ידו של סופר בשם ר' שלמה הלוי, שהמחבר האחרון המוזכר ברשימותיו הוא הרי"צ אבן גיאת. בין חיבורי רס"ג, אחרי הדרשות, הוא מזכיר 'ברכות'.⁴⁹ אולם כיון שהסידור אינו מופיע ברשימה זו, ניתן לטעון שהשם "ברכות" הוא קיצור ל"קובץ התפילות והברכות" של רס"ג.⁵⁰

משכך יתכן שברכת "אלהי, נשמה" נכללה בספר הברכות, ומשם הועתקה על ידי אחד ממעבדי הסידור לתוך סידור רס"ג, ומשם הביאה האבודרהם.

אפשרות שניה היא שהברכה נכללה בהרחבה קדומה לנוסח ברכת "אלהי, נשמה". במחזור כתב יד משנת 1308 אצל ר' יעקב וויל בקארלסרוא מצא החכם דוקעס תפילת

47 במהדורה הנדפסת של סידור רשב"ן (ירושלים תשנ"ה, עמ' ח), נדפס "אדון כל הנשמות". אלא שהעתקתו משובשת, כידוע. לדבריו, נוסחו מבוסס על כתב היד המשובח, כ"י אוקספורד פוקוק 262 שהועתק מגוף כתב ידו של רשב"ן. ובדיקה קלה בגוף כתב היד מעלה שהוא גורס (דף 10א): "רבון כל העולמים ואדון כל המעשים", ולא כפי שהעתיק המהדיר "רבון כל העולמים ואדון כל הנשמות". גם כ"י וטיקן 497, שהוא כתב היד השני בו השתמש מהדיר הסידור, גורס (דף 9א) "רבון כל העולמים ואדון כל המעשים". בקטעי הגניזה הרבים של סידור רשב"ן לא השתמר נוסח ברכה זו, ככל שבדקתי ברשימת 179 קטעי הגניזה של הסידור שנמסרה לי על ידי ר' נסים סבתי, וייתכן כחו.

48 הנ"ל הערה 1, עמ' 8 הערה 3.

49 הספרייה היהודית בימי הביניים, עמ' 197.

50 אפשרות זו דחוקה מעט, כיון שבכתב היד מופיע "ברכות" בלה"ק, בעוד שהמילה "ברכות" בשם סידורו של רס"ג היא "אלתאסביח", שאמנם משמעותה בהקשר שמו של הסידור היא "ברכות", אך משמעותו השגורה היא "תשבחות".

"אלהי, נשמה" מורחבת, עם וידוי⁵¹, עליה נאמר "הא לך וידוי דר' סעדיה". מחזור כתב יד זה אבד ומצויות בדינו רק העתקות ממנו. רוב החוקרים סבורים שאין הכוונה לרב סעדיה גאון, אולם הדברים אינם מוכרעים, וסגנונה של התפילה מתאים לסגנונו של רס"ג. בכתב היד שבו מיוחסים הדברים בפירוש לרס"ג אין מופיע סמוך לחתימה "אדון כל הנשמות", אבל בכתבי יד אחרים בו מופיע הנוסח הארוך כן מופיעים הדברים.⁵² יתכן אם כך שלפני האבודרהם עמד וידוי זה ואליו מתייחסים דבריו, או שעיבוד של סידור רס"ג כלל גם את התפילה הזו, וממנה נטלה האבודרהם.

אם השערה זו נכונה, ניתן להציע שנוסח "אדון כל הנשמות" נוסח לראשונה על ידי רס"ג בנוסח המורחב של הברכה. שהנה, נוסח זה אינו קדום, ואינו מופיע בכתבי היד הקדומים של הבבלי, ולא בסידור רב עמרם גאון⁵³, ולא בסידור הרמב"ם. ואכן לכאורה אין הכרח בהוספתה, משום שבאמירת "ואתה עתיד להחזירה בי" יש הזכרת החזרת הנשמות סמוך לחתימה. אלא שבבקשה הארוכה של רס"ג, נוספו דברים רבים בין עניינה של החזרת הנשמה לבין החתימה, ולכן התעורר הצורך לחזור על עניינה של החתימה סמוך לחתימה, ועל כן הוסיף בה רס"ג תיבות "אדון כל הנשמות" סמוך לחתימה. ומשם התגלגלה הוספה זו לנוסח רומניא, ומאוחר יותר לשאר הנוסחאות המצויות.

כללם של דברים:

א. בבבלי מבואר שהניעור משנתו מברך "אלהי, נשמה", ובירושלמי מבואר שמברך "מחיה המתים". שתי הברכות, בנוסחאות חשובות, עולות מתוך "סדר ברכות" שהועתק בזמן הראשונים על ידי סופר מומחה, שהעתיק סידורים וסדרי תפילה של רס"ג ושל מנהג ארץ ישראל.

ב. בסדר ברכות זה מבואר שברכות אלו נאמרות על העיטוש, ונראה שהכוונה לעיטוש שהיה מצוי בשעה שניעור משנתו, והוא מורה על התעוררותו, כמו גם על תחיית המתים לעתיד.

ג. רס"ג השמיט ברכות אלו מסידורו, ואפשר ליישב טעמו לפי האמור, שכן היום אין העיטוש סמוך ליקיצה, ולדעת רס"ג אין מברכים ברכות השחר אלא כשמזדמנת סיבתן.

ד. ר"ד אבודרהם מביא בשם רס"ג ברכה זו והוספת "אדון כל הנשמות" סמוך לחתימתה, וכפי הנראה כך היה בסידור שלפניו, המעובד מסידור רס"ג המקורי. אפשר שעיבוד זה נוסף על ידי מעתיק שתהה על השמטת הברכה, ואפשר גם שהוסיפה מחיבור אחר של רס"ג: מ"סדר ברכות" שלו שחיבורו קדם לחיבור הסידור, או מברכת "אלהי, נשמה" ארוכה הכוללת וידוי ומיוחסת בכה"י לרס"ג.

ה. אם מקור הוספת "אדון כל הנשמות" הוא בברכת "אלהי, נשמה" הארוכה, מבואר טעם הצורך בהוספתה, כיון שמעין החתימה התרחק בה הרבה מהחתימה.



51 ראה ר"א ויזל, 'נוסח מורחב של ברכת 'אלהי נשמה', המעין מ כרך ב (טבת תש"ס), עמ' 32, על הרחבות וידוי לברכת "אלהי, נשמה" לכל בוקר.

52 ראה ר"א ויזל, שם, עמ' 42, מנוסח עץ חיים לר"י לונדריש.

53 ראה על כך במהדורתו של ר"י סק, תפילת חול, עמ' ח הערה 24, ושם במקור הברכות עמ' כא.

רבי מיכאל בכרך זצ"ל

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

בגליון מט הדפסנו זעיר מחידושי למס' כתובות מתוך 2 דפים שפורקו מתוך חיבורו בכתב ידו, והיו אז באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א (מס' 160), לאחר זמן צורף אליו שאר הקובץ הכולל חידושים עמ"ס כתובות, קדושין, חולין, רמב"ם הלכות שחיטה ועוד מקצת הלכות. ומתוכו הדפסנו בגליון ר"ג את חידושי לריש מס' כתובות שם גם הצגנו פרטים נוספים לתולדותיו, עם דוגמת אוטוגרף ממנו. כאן אנו מדפיסים את המשך חידושי למסכת כתובות.

חידושים במסכת כתובות (ב)

פ' האשה שנתארמלה

דף ט"ו ע"ב תוס' ד"ה ומודה ר"י כו' מתוך פ' הקונטרס משמע כו' אבל אם תובעו אינו נאמן ואינו נראה דהא קתני סיפא ואם יש עדים כו' עס"ה. ודבריהם תמוהים לי הן במה שהבינו מפירש"י הן במה שהקשו, דהאיך יעלה על הדעת לומר דאם הלה תובעו והוא אומר לקחתי מאביך דא"נ ונימא דמפקינן השדה מזה שמוחזק בה וליתן להתובע, דהא כיון דזה טוען ברי שלקח והוא מוחזק בה ואין לשום א' מהן עדים, דינא הוא דהשדה היכא דקיימי תיקום, אע"ג דמודה שהיה של אביו הא טען שלקח ממנו, א"ו דכוונת רש"י ז"ל אינו דאם תובעו מפקינן השדה מיניה, אלא דאם התובע תקף לזה והוציאו בע"כ והחזיק בו כמו כן אין מוציאין מידו כיון שהוא נמי טוען ברי אע"ג דאינו יודע אם חברו לקח השדה מאביו או לא, אפ"ה ס"ל לר"י לעיל דלא אמרינן ברי ושמא ברי עדיף להוציא מיד המוחזק, אבל היכא דאינו תובעו וזה א"י כלל שהיה של אביו רק על פיו של זה ודאי דלא מהני תפיסה ולזה מהני מגו דאי בעי שתיק להיכא דחברו החזיק אח"כ בהשדה והוציאו לזה שמען שלקח דמפקינן מיניה, אבל בתובעו מהני תפיסתו, וכל זמן שלא תפס ממנו אין מוציאין מיד זה שמען שלקח ולא משום מגו רק משום שהוא מוחזק בה, ומדקתני במתני' הפה שאסר כו' דייק רש"י ז"ל דאיירי באינו תובעו דאי בתובעו ושלא להוציא מידו לא צריך למעם מגו דכלא"ה אין מוציאין מידו כיון שהוא מוחזק.

ועפ"י ז"ל קמ"מ מסיפא דקתני אם יש עדים כו' ולא נקט תובעו משום דבסיפא קמ"ל דאם יש עדים שהיא של אביו והוא אומר שלקחו ממנו א"נ ומוציאין השדה מזה שמוחזק בה ונותנין לזה שהיתה בחזקת אבותיו כיון שאין לו חזקה ג' שנים ועיין בח"מ רס"י ק"מ, ומעתה לא קשה דליתני תובעו משום דאי ליכא עדים רק הוא תובעו ליתא לדין זה וארעא היכא דקיימי תיקום כנ"ל לפרש פירש"י ודוק.

מיהו התוס' ס"ל דגם בתובעו לא מהני תפיסתו של זה כיון שא"י אם הלה לקחו מאביו או לא, אע"ג דר"י סובר דלא אמרינן ברי ושמא ברי עדיף להוציא מיד המוחזק, היינו דוקא היכא דהוא מוחזק מקמי הכי, אבל שהחזיק את עצמו בחזקה מוציאין מידו דבהא אמרינן דברי עדיף, מיהו רש"י לא ס"ל הכי כנ"ל.

דף ט"ז ע"א תוס' ד"ה הכי נמי מסתברא כו' דס"ד דטעמא דר' יהושע משום ברי ושמא כו'. הקשה מהרש"א דהאיך ס"ד הכי דא"כ תקשי ליה סיפא ואם יש עדים כו' כמו שהקשו תוס'.

לעיל אפירש"י ע"ש, ונראה דל"ק מ'דלפי האי ס'ד דמעמא דר"י משום ברי ושמא יש להבין מ"ש האי ברי ושמא דמהני לר"י מהאי ברי ושמא דאידיך פירקין וכדאקשינן למסקנא מ"ש האי מגו מהאי מגו, וצ"ל דהתם אע"ג דטוענת ברי משארסתני נאנסתי כיון דבאה להוציא לא מפקינן ממונא מיניה אף שהוא טוען שמא משא"כ הכא דבטענת ברי אנן מוקמינן ליה בידו מה שהוא מוחזק לפנינו מש"ה מודה ר"י וא"כ ע"כ דגם בתובעו מודה ר"י שהוא נאמן להתחזק מה שבידו דהא אפי' אם היא טוענת ברי והוא שמא לא מפקינן מיניה מכ"ש אם גם הנתבע טוען ברי דלא מפקינן מיניה וא"כ ל"ק קושיית מהרש"א, והא דכתבו תוס' דס"ד באינו תובעו כלומר גם באינו תובעו דומיא דרישא דאיירי בברי ושמא ודו"ק היטב.

עוד שם תוס' ד"ה התם שור שחוט. עיין בתוס' ומכאן מוכח מ"ש לעיל דלועירי אפי' אם טוענת לא נבעלתי א"נ ל[התירה] דאל"כ קשה לדידה מ"ש האי מגו דלא נבעלתי ממגו דלא היתה של אביך מעולם דהא תרווייהו יכולה למעון ונאמנת אי היתה טוען כך וק"ל, ועיין במהרש"א שכתב דהסוגיא לא קאי לרב אסי וצ"ע דהא לועירי ג"כ קשה מ"ש כו', וא"ל דלועירי היינו מעמא דר"י משום דמעלה עשו ביוחסין דמשום מעלה אין לנו לדחות טענתה היכא דאית לה מגו גמורה, וכ"נ קשה לי אמ"ש הרמב"ם בפי' המשנה דשור שחוט היינו דא"א מגו מאיסורא לממונא אבל הכא מממון לממון הוא דאכתי תקשי לועירי להימנא במגו דאי בעי אמרה לא נבעלתי דמאיסור לאיסור הוא ועכ"ל דאפי' לא נבעלתי נמי א"נ כמ"ש תוס' לעיל, וא"כ היינו נמי החילוק שבין מגו דמ"ע להכא, וכ"ק נמי אר"א דאמר במנה ולא כלום דהוי מגו מממון לממון דמ"ש האי מגו מהאי מגו וצ"ע.

דף ט"ז ע"א תוס' ד"ה כיון דרוב נשים כו' לרב פריך כו'. שמעתי מקשים דמאי פריך דלמא רב ס"ל הטוען אחר מעשה ב"ד נאמן וא"כ אית ליה מגו דפרעתי ומש"ה בעל מהימן כמ"ש תוס' לעיל ריש שמעתי, ולא קשיא מידי דכיון דאיכא רוב דרוב נשים בתולות ניסת לא מהני מגו דבעל, דהא מגו במקום חזקה קמיבעיא לן פ"ק דב"ב ולא איפשיטא ורובא וחזקה רובא עדיף, ואיכא למימר דמגו במקום רובא ודאי לא אמרינן, אע"ג דבפרקא קמא גבי מכשיר ר"ג אפי' ברוב פסולין משום מגו דידה אלמא דמהני מגו במקום רובא, היינו משום דהיא טוענת ברי לכשר נבעלתי, ואנן לא ידעינן אי כשר הוי או פסול, וברי ושמא הוא, אבל הכא ברי וברי הוא וברי דידה רובא מסייע לה לא מהני מגו דבעל, ותדע לך חילוק זה דאל"כ מאי קמיבעיא לן אי אמרינן מגו במקום חזקה, תיפוק ליה דר"ג אית ליה מגו במקום רובא וכ"ש במקום חזקה דרובא עדיף אע"כ דלא דמי וכמ"ש ודוק.

דף י"ז ע"ב גמרא וליתני מודה ר"י שדה זו שלך כו'. פירש"י כיון דמעמא משום דאין שור שחוט שלא היה אדם תובעו מה לי של אביו כו', כוונתו דאלו הוי מצינו לפרש דמתני' איירי בתובעו וכפי' תוס', לא הוי מצי להקשות הכי, די"ל דדוקא בשל אביו הוא דנאמן משום דהברי דבנו לאו ברי גמור הוא דלא ידע במילי דאבוה, א"נ אף דמען ברי שדה זו של אבא הוא מ"מ הא לא ידע אי אביו מכרו לזה או לא, וזה שמוען ברי שלקחו מאביו נאמן דברי דידה הוא ברי טוב, משא"כ בשדה זו שלך היתה דזה שתובעו טוען ג"כ ברי ששלו היא ולא מכרו לו אין הלה נאמן, אבל השתא דמתני' איירי באינו תובעו כלל שפיר פריך וליתני כו'.

גמרא היכי דמי אי דאכלה שני חזקה כו'. ק"ק הא פשיטא דלא איירי באכל שני חזקה משום דא"כ קשה רישא למה לי טעמא דהפה שאסר כו' תיפוק דאית ליה חזקה דג' שנים.

תוס' ד"ה וליתני בו' דהוי רבותא מפי דהוי ברי וברי. עיין במהרש"א שכתב לפרש דבשל אביך איכא למיטעי דבלא תובעו איירי משא"כ אי הוי תני שלך היה עי"ש לישנא דרבותא שכתבו תוס' לא משמע דלזה נתכוונו, ונראה לפרש דבמענת אביו מצינו אף דמוען ברי לאו מענת ברי ממש הוא דלרבנן דראב"י גבי מודה במקצת מיקרי השבת אבירה לפי תוס' לקמן דלגבי מילי דאביו קמן הוא מש"ה פריך וליתני שדה שלך היה ואפ"ה נאמן במגו אף דמענתו מענת ברי ממש והוי רבותא מפי וק"ל.

דף י"ח ע"א גמרא משום דקבעי למיתני סיפא בו'. הקשה מהרש"א מרישא גופיה ה"מ לשנוי יעו"ש, ולפמ"ש לעיל לק"מ דמרישא לא קשיא דאיצטריך למעמא דמגו אע"ג דבלא"ה נמי נאמן למעון פרעתי, מ"מ אי התובע תפס מיניה ואמר שלא פרע לא מפקין מיניה אבל אי הלה אינו תובעו ואית להאי מגו דאי בעי שתיק לא מהני תפיסתו אח"כ אפי' תפש שלא בעדים, אבל מסיפא דייק שפיר דאמאי א"נ וחייב לפרוע, מיהו היינו דוקא לפירש"י דמתני' בלא תובעו איירי אבל לפי' תוס' הקושיא במ"ע אא"כ נתרץ. עיין בקונ' ראשון דחידושים שלי.

והא קיימ"ל המלוה א"ה בעדים בו'. הקשה מהרש"א דהוי מצי לשנוי מרישא ע"ש שתירוצו דחוק, ונראה ליישב דלכאורה קשה מאי משני דהוי מצינן לאוקמי מתני' בתו"ז [בתוך זמנו] דחוקה א"א פורע ת"ז ומש"ה א"נ בסיפא אבל ברישא דאית ליה מגו נאמן, אע"ג דבעיא דלא איפשיטא הוא בב"ב אי אמרינן מגו במקום חוקה מ"מ נפשוט מדלא קתני כן במתני' ע"כ דלא אמרינן מגו במקום חוקה, א"נ לפירש"י דמתני' איירי בלא תובעו ואית ליה מגו דאי בעי שתיק מגו כה"ג אמרינן אפי' במקום חוקה, וצ"ל דאפ"ה לק"מ דהא לא קתני רק אם יש עדים שלוח ממנו ותו לא א"כ אכתי יש לו מגו דאי בעי אמר לא קבעתי לו זמן או הוא אח"ז, וא"ת ליתני דגם אזה יש עדים י"ל דלא רצה התנא להאריך בלישנא כמ"ש תוס' וא"כ מרישא לא מצי לשנוי דהוי אמרינן דאיירי בת"ז ומש"ה דוקא משום מגו נאמן דבלא"ה א"נ אבל מסיפא שפיר קאמר דע"כ לאו בת"ז איירי דאל"כ שפיר נאמן הוא וק"ל.

דף לב ע"ב גמרא ור"י מ"ט לא אמר כעולא א"כ בטלת בו'. ויש לדקדק דבקצור הו"ל לשנוי דלר"י האי תחת מיבעיא ליה לכדאביי, דהא השתא נמי דמשני א"כ בטלת ערות אחותך לא תגלה, אכתי תקשי האי תחת מאי עביד ליה וע"כ לכדאביי, א"כ למה ליה להש"ס לשנוי א"כ בטלת בו', ועוד דלבתר דדחי האי שינויא קאמר אמר לך ר"י האי בו' הו"ל למימר אלא אמר לך ר"י בו', ולכ"נ דלא נאיד משינויא קמא והיינו משום דאי לאו דקשיא ליה בטלת ערות אחותך ל"ת מפי הו"ל לאוקמי האי תחת לגו"ש דע"כ נתקבלה ליה האי גז"ש לענין מיטב כמ"ש תוס' מלאוקמי לכדאביי ומש"ה קמשני דלא ניחא למילף גז"ש משום דא"כ נתבטלה ערות אחותך ל"ת ומקשינן עליה דהא איכא לאוקמי בבוגרת ומשני שפיר דהאי תחת מיבעיא ליה לכדאביי כלומר דלא דמי להא דהחובל ועדים זוממין דגבייהו בפ' רבתה לתשלומין וממילא דהקרא ע"כ דחיק ואוקי אנפשיה בהכאה שאין בה ש"פ ועדות דבן גרושה וחלוצה, וה"ה הכא אי לאו דאיכא לאוקמי קרא דתחת אשר עינה לדרשה אחריתי הוי צריכין למסביל הדוחק ולאוקמי קרא דערות אחותך בבוגרת מפותה, אבל השתא דאיכא לאוקמי כדאביי עדיפא לן שלא לבטל הלאו דלא תגלה ולאוקמי כפשטיה וקרא דתחת לכדאביי כן נ"ל.

תוס' ד"ה ועולא נפקא ליה מדרבא בו' ולמאי דפרישית לעיל דלמסקנא בו'. הנה רש"י ז"ל לא ס"ל הכי דכן משמע ממ"ש לעיל ור"י מ"ט לא אמר כעולא דגמר גז"ש לעונשו ממון

ולא מלקות לכל חייבי ממון ומלקות עכ"ל, וקשה לדידיה קושית תוס', תו קשה לי אהרמב"ם דבפירושו למשנתנו כתב דאיירי בדלא אתרו בו שאם התרו בו חייב מלקות ואין אדם לוקה ומשלם והיינו כר"י, וא"כ ע"כ דמיבעיא ליה תחת אשר עינה לרבות בושת ופגם כדאמרין הכא בגמ', ואלו לקמן אמתני' דאיזוהו בושת כו' כתב אמרו השוכב עמה הנאת שכיבה חמשים אבל בו"פ אינו בכלל עיי"ש, והוא מימרא דרבא דהכא ולקמן בגמר', והיינו כעולא והם תרתי דסתרי אהרדי, וגם בחיבורו נראין דבריו כסותרין שכתב ברפ"ג מהל' נערה חמשים כסף של קנס הם דמי הנאת שכיבה בלבד משמע דמהשוכב עמה נפקא לן וכ"כ הרכ"מ שם, ובפ"א שם פסק כר"י דדוקא בלא אתרו בו עיי"ש, ומהתימה אהתי"ט שלא העיר בזה, אמנם לפמ"ש הרמב"ם ברפ"א מהל' חובל דהחובל חייב בצער נפקא לן מתחת אשר עינה דכתיב גבי אונס וה"ה לכל המצער שהוא חייב וכן נראין מדבריו רפ"ב מהל' נערה ומש"ה צריך למילף בו"פ מהשוכב עמה, אלא דא"כ הו"ל להש"ם לשנויי הכי לר"י ואינו מוכרח לומר דס"ל כדאב"י, מיהו כפ' החובל דף פ"ד קאמר רבא דצער דחבלה נפקא מפצע תחת פצע וא"כ קושיית תוס' ארבא לא מתיישב בהכי וצ"ע.

גמרא אי בר' יצחק קשיא ממזרת. הקשה מהרש"א יש לדרקדק דאי לא אסיק אדעתיה ריבויא דנערה הנערה תקשי ליה מחייבי כריתות כדפרכינן לעיל ר"פ ואי אסיק אדעתיה מאי קשיא ליה ממזרת ואימא דרבינהו קרא לחייבי לאוין עיי"ש ותירוצו דחוק וכבר כתבתי לעיל מה שיש לתמוה על דבריו ז"ל, ולענין קושייתו נ"ל דלק"מ דא"א דלר' יצחק ממזרת יש לה קנס מדרבינהו קרא, קשיא אימא חדא לאתויי חייבי עשה אע"ג דאין ראויין לקיימה וחדא לאתויי ח"כ אע"ג דלית בהו הויה, מיהו כיון דלית בהו מלקות לר' יצחק שפיר מרבינן לה אבל חייבי לאוין מנ"ל דמשלם קנס דלמא חייבי מלקות בין מזדיין בין שוגגין פטורין והיינו דפריך קשיא ממזרת דמנ"ל דיש לה קנס דהא לא אייתר קרא לרבינהו כנ"ל ודו"ק.

דף לה ע"ב תוס' ד"ה מתני' כמאן כו' אבל לאב"י פריך שפיר דלית ליה דעולא כו'. וקשה דלדבריהם דקושיית הש"ם קאי אליבא דאב"י, א"כ מאי קאמר הניחא אי ס"ל כר' יוחנן כו' הא לאב"י ע"כ לא ס"ל כר"י דהוא יליף גז"ש רשע רשע אבל ר"י לית ליה הך גז"ש וע"כ דרבה ס"ל כר"ל ועיין בתוס' לעיל ד"ה רבא וצ"ע, ומפירש"י לעיל מוכח דלא ס"ל לפרש הכי דכתב רבה גרסינן בכולהו מדאמר לקמן א"ל ר"פ לאב"י ואם איתא דרבא גרסינן הא ר"פ תלמידו של רבא היה מ"ש דשבקי לרבא ולא שייליה ושייליה לאב"י כו', ולפי דברי תוס' אין זה ראיה דלרבא לא מצי שייליה דנפקא ליה בושת ופגם מהשוכב עמה, אע"כ דרש"י לא מפרש הכי, וצריך ליישב לשיטתיה קושיית תוס', ואפשר דס"ל דר"פ לא ס"ל דחידוש הוא בקנס אע"ג דמיקטל משלם, והא דאמר היתה פרה גנובה לו כו' חייב היינו קרן ולא ד' וה' ונקט לה אידי דאתא לאשמועינן דבשאלה פטור וכמ"ש לעיל, אע"ג דלכאורה מפירש"י לעיל משמע דס"ל דחידוש הוא בקנס כו' שכתב ר"פ פרה אתא לאשמועינן בתמיה מה למדנו ממנה שלא למדנו מגדי דקאמר רבה עכ"ל משמע דס"ל כרבה, אפשר לומר דה"ק דאף את"ל דהא קמ"ל דחייב בד' וה' דקנס חידוש הוא קשה מאי קמ"ל דכבר שמעינן לה מגדי דקאמר רבה, ולענין קושיא שניה דלמא ס"ל כריש לקיש ודוקא בממון אחר אבל בממונא דההוא מלתא גופיה ס"ל כעולא דילפינן גז"ש דתחת תחת, נ"ל ליישב לפמ"ש מהרש"ל דסברא זו לקוחה מחייבי מיתה כגון נתכוון להרוג את זה והרג חברו דלרבי מחייב ממון מזה שהרג ופטור מדמי ולדות דהוי ממון

אחר וה"ה במלקות וממון דחייבי מלקות שווגנין פטורין ממון אחר וחייבין באותו ממון מגז"ש דתחת, דע"כ רבה לא ס"ל כרבי אלא כתנא דבי חזקיה משום דא"כ מי דוחקיה לרבה למימר דר"מ ס"ל דבקנס אע"ג דמיקטל משלם דלמא ל"ש קנס ול"ש ממון דפטור והא דמחייב בגנב וטבח בשבת ולע"א איכא לאוקמי בלא התרו בו דאע"ג דחייבי מיתות שווגנין פטורין, היינו בממון אחר אבל התם דאיירי באותו ממון חייב כרבי ורבנן דפטרי דס"ל כתנא דבי חזקיה או ר"ש היא דהוי שחיטה שאינה ראויה, והוי עדיף טפי מלמימר דלר"מ מת ומשלם קנס, משום דא"כ לא מצית לאוקמי כר"מ דקשיא בתו אבל אי ס"ל כרבי מצי לאוקמי הא דבתו פטור באתרו ביה, ורישא דממזרת חייב אפי' באתרו ביה מגז"ש דתחת או משום דס"ל לוקה ומשלם כמו בעדים זוממין, א"ו דרבה לא ס"ל לחלק בין אותו ממון לממון אחר דלדיש לקיש פטור אפי' מאותו ממון, ומ"ש מהרש"ל דהוי מצי להקשות בלא"ה דלמא בהני תלת אונס ועדים זוממין וחובל ס"ל דמשלם משא"כ בעלמא, לפירש"י לק"מ דפי' לעיל דעולא בכל חייבי מלקות וממון איירי וכ"כ מהרש"א ודוק.

דף 12 ע"ב תוס' ד"ה ואלו שאין להם כו' אע"ג דמדאורייתא כו' גזרה שלא תנשא לכתן כו'. ולכאורה קשה דעדיפא הו"ל למימר דמספיקא לא מפקינן ממונא וכפירש"י בשמעתין דהא ודאי דמדאורייתא לאו בחזקת בתולה רק שאינו בחזקת בעולה, ומידי ספיקא לא נפקא, ואפשר לומר דאי משום ספיקא לא הוי פטור שלא יהא חומא נשכר כדאמרין בגמ' לר"י דאסברא לא הוי פליגי רבנן אי לאו משום גזרה ומש"ה נמי לא פירשו הכי לעיל בפ"ק דקתני שבויה כתובתה מנה דמשמע אפי' למ"ד כתובה דאורייתא דלא מצינו דרשב"ג פליג אהא דשבויה, והיינו משום דהתם שפיר איכא טעמא דמספיקא לא מפקינן ממונא וק"ל.

[שם] תוס' ד"ה משום דמעיד כו' בלא עדות קאמר. נראה דקדקו לפרש הכי משום דלא הוי צריך למימר רק הא גופיה קשיא כו' ולמאי הוצרך לומר לסיים משום דמעיד בה לא ישאנה משמע דס"ל דרישא איירי בלא העיד בה ולאחזוקי קושיא הוא דמסיים כיון דאי לא העיד בה ישאנה ה"ה בהעיד בה, ומהרש"א פי' בע"א עיי"ש.

דף 12 ע"א גמרא דאי אשמועינן מיתה וממון משום דאיכא איבוד נשמה כו'. פי' אלו היה מזיד בהתראה אע"ג דגם בלא אתרו פטור מממון היינו משום דלא חילק הכתוב בין שוגג למזיד כדלעיל, מ"מ כיון דבמזיד איכא איבוד נשמה פטור אבל מלקות דגם באתרו ביה ליכא איבוד נשמה אימא לא, מיהו לא אסיק אדעתיה דאיצטריך למיתה ומלקות מדפריך ולר' מאיר כו' וממילא לבתר דמשני דאיצטריך להכי לא צריך תו לסברא דאיבוד נשמה דבלא"ה איצטריך כדי רשעתו גם לרבנן למיתה ומלקות כמ"ש תוס' בסמוך וק"ל.

ע"ב תוס' ד"ה יכול אף בידי אדם כו' תימה דהכי בעי למילף כו'. ונ"ל ליישב דר' חנניא בן עקביא סובר כר' נחוניא בן הקנה דכרת כמיתה לענין תשלומין וטעמיה כאביי דיליף אסון אסון וגם מיתה בידי שמים בכלל זה ושפיר ה"א למילף מיתה בידי אדם ממיתה בידי שמים מגז"ש דאסון כמו דיליף בידי שמים מבידי אדם וק"ל.

דף 12 ע"א גמרא א"ל ר' עקיבא האי מיבעיא ליה לכדתניא כו'. יפה פי' בס' פ"י סוגיא זו דעיקר טעמא דר"ה דאמר לית לה כלל מדאיצטריך תרי זימני אשר לא אורשה באונס ומפתה דאי לא הוי כתב אלא חדא זימנא ה"א דלעצמה ואהא פריך אר"ע דאמר דאית לה קנס ולעצמה אלא מעתה נערה ולא בוגרת נמי דלעצמה דנערה אע"ג דלא כתיב רק באונס, לא

צריך יותר דבהא ליכא למימר דלא אתא למעט רק דלעצמה פשיטא דבוגרת אינו ברשות אביה אע"כ דאתא למעט דלית לה כלל, ובתולה נמי כתיב תרי זימני, ומשני דחד אשר לא אורשה איצטריך ליה לגז"ש וליכא אלא חדא מיעוטא לאורויי דלאו דאביה הוא אלא לעצמה ועיי"ש, ובהא ניחא מה שהקשה מהרש"א דמאי משני מיבעיא ליה לכדתניא דאכתי תקשי אימא לגמרי עיי"ש דהשתא ליכא למימר דלגמרי ממעט לה דהא איצטריך חדא מיעוטא לגז"ש ודוק.

שם גמרא והדין נותן הואיל כו'. הקשה בס' פ"י דלקמן אמרינן דממונא מקנסא לא ילפינן א"כ ה"ה קנסא מממונא, עוד הקשה דלא שייך האי ילפותא רק לענין דזכותה לאביה אבל לענין עיקרא דדינא אם יש לה קנס לנתארסה ונתגרשה או לא בהא ליכא למילף מהתם ועיי"ש שהאריך, ולפי מה שהבאתי דבריו לא ידענא מאי קשיא ליה דודאי הא דאית לה קנס לאו מקידושין יליף לה אלא משום דלית ליה מיעוטא דאשר לא אורשה דקבעי לה לגז"ש, רק דמצינו למימר דחדא אשר לא אורשה לגז"ש אתא, וחדא למיעוטא ולומר דיש לה קנס אלא דלעצמה הוא ולענין זה הוא ממעט לה, וכיון דאיכא למימר הכי ואיכא למימר הכי להכי קאמר דהדין נותן דתרווייהו לגז"ש אתו ולא ממעט כלום דמה כסף קידושין אע"פ כו' ה"ה קנס דעכ"פ אית לה אפי' נתארסה ונתגרשה דנמי לאביה הוא, וא"כ לאו מילף הוא מהדרי רק דמה מצינו דהתם לאביה אפי' נתארסה ונתגרשה דלא יצאה מרשות אב באירוסין ה"ה קנס דלאביה כמו קודם שנתארסה, משא"כ לקמן דלגמרי בעי למילף דלאביה הוא שפיר פריך ודוק.

ע"ב גמרא ארוסה בת סקילה היא. ויש לדקדק לפי מ"ש תוס' לעיל דף ל"ה ע"ב דאיכא למימר דרבה כעולא ס"ל ואפי' אי ס"ל כריש לקיש דאין חילוק בין אתרו ללא אתרו היינו בממון אחר אבל בממונא דבההוא מלתא גופיה משלם, ומהרש"ל ומהרש"א פירשו שם דסברא זו לקוחה מרבי דאית ליה הא דחייבי מיתת שוגגין פטורין היינו מממון אחר אבל אותו ממון חייב, אפי' במתכוון לו ועיי"ש קשה דמאי פריך הכא ארוסה בת סקילה היא פירש"י ומלא יהיה אסון נפקא, דלמא איצטריך למעט ארוסה דאפי' היכא דלא אתרו ביה דפטור, דאי לאו מיעוטא ה"א דחייב דהוי ממונא דהא מלתא גופיה דס"ל לר"ע כרבי דבעלמא חייב וצ"ע.

[שם] גמרא ולרבה דאמר חידוש הוא כו'. ולכאורה קשה דמאי ס"ד וכי רבה אליבא דר"ע אמר הכי והא לא קאמר רק לר"מ והא שפיר איכא למימר דר"ע סובר דל"א חידוש הוא כו', ואין לומר דאהא דקאמר רבה היה גדי גנוב לו כו' דמוכח דסבר דהלכתא כר"מ כפירש"י שם, אהא פריך דלמה פסק כר"מ כיון דר"ע לא ס"ל הכי, דהא ודאי איכא למימר דס"ל כר"ע דמתני' וכדמשני דלא מוקי הקרא למעוטי דלא נימא חידוש הוא בקנס, ועוד הא תוס' כתבו לעיל דרבה אליבא דר"מ קאמר לה ולא ס"ל כוותיה, אמנם לפי מה שכתבתי לעיל דרבה דאמר חידוש הוא כו' היינו מדאית ליה לר"מ לוקה ומשלם דיליף עדים זוממין ממוציא ש"ר דס"ל כר"ע עדים זוממין קנס הוא, משמע ליה דה"ה מת ומשלם אית ליה בקנס וא"כ ר"ע נמי דס"ל ע"ז [עדים זוממין] קנסא הוא יליף נמי ממוציא ש"ר וממילא דאית ליה חידוש הוא ופריך (חסר וחשד א')

תוס' ד"ה אימא בתולה כו' תימה דתקשי ליה דאימא תרווייהו לגופייהו כו'. נ"ל כוונתם דגז"ש נפקא לן ממוהר הבתולות כו' יוסי הגלילי ודוק.

[דף מו ע"ב כל שבח נעורים לאביה כתבו התוס' במס' ב"ק דף פ"ז ע"א ד"ה כיון דאקני ליה רחמנא שבח נעורים לאב, פי' בקונטרס דכתיב בנעוריה בית אביה וכו' וקשה לפירושו וכו']

ונראה דבכל דוכתא דנקיט שבח נעורים לסימנא] בעלמא נקטו ולא משום דמפיק לה מבנעוריה, ובשמעתין נמי פ' בקונטרס בסוף דבריו דכסף קידושין שלו משום דאי בעי מסר לה למנוול ומוכה שחין ומציאתה נמי לאב משום איבה כדאמרינן בפ' נערה כו' עכ"ל, ודבריהם תמוהים דלשון רש"י אינו סובל לפרש הכי משום דהאיך יתכן לומר דרש"י לסימנא בעלמא נקטיה דשבח נעוריה לאביה, דהא קרא קאמר דכתיב בנעוריה בית אביה דמשמע דמקרא נפקא לן ואי לסימנא בעלמא לא הו"ל לפרש כלל דהא בגמ' אמרינן הך לישנא דשבח נעוריה לאביה, גם דברי רש"י בפ"ק דמציעא מוכיחין בטעמא דמציאתה של אב לאו משום איבה דהא כתב בתו הקטנה בכתוב' ילפינן לה מקראי דקטנה ואף נערה כל שבח נעוריה לאביה עכ"ל, משמע דמדאורייתא הוא כיון דמקראי ילפינן לה ואי משום איבה אינו אלא מדרבנן, ומ"ש עוד ובשמעתין נמי פירש בקונטרס בסוף דבריו כו' דנראה מדבריהם דרש"י תפס לעיקר הך טעמא דאי בעי מסר כו', ולפי זה יש לתמוה אפירש"י דהאיך כתב ב' הטעמים דכסף קידושין של אב כזא"י ממש תוך כדי דיבור והול"ל לכתוב לישנא אחרינא דאי בעי מסר כו', ולפי ע"ד נראה ברור דרש"י ס"ל דבעיא דר"א תליא בהא דאי נפקא לן דשבח נעוריה לאב מבנעוריה בית אביה גם חבלה דאב נינהו דהוא בכלל כל שבח נעוריה לאביה אבל אי טעמא דשבח נעוריה דהיינו כסף קידושין ובושת ופגם דאונס ומפתה הוא משום דאי בעי מסר לה כו' א"כ חבלה דידה הוא דלא מצי חבל בה כדמפרש, והיינו דכתב רש"י בתחלה שבח נעוריה לאביה מדכתיב בנעוריה אפי' כסף קידושין שלו כלומר דגם כסף קידושין מהתם נפקא לן, או דלמא משום דאי בעי כו' הלכך כסף קידושין נמי לאביה והך דאי בעי כו' הוא דבור אחר המצויין על הא דקאמר בגמ' שבח הוא דאקני ליה רחמנא דאי בעי כו' דוק נ"ל ברור.

ואע"ג דרב ע"כ ס"ל דההיא בהפרת נדרים הוא דכתיב ולא ילפינן מיניה מדאיצטריך למיכתב לאמה כדאמרינן הכא בגמ', צ"ל דר"א לא הוי שמיע ליה הך דרשה דלאמה, מיהו רב דא"ל דלא זכתה תורה לאב אלא שבח נעוריה בלבד והיינו משום דאי בעי מסר לה כו' למעמיה אזיל דס"ל דבנעוריה בית אביה בהפרת נדרים כתיב, אמנם ר"י דפליג התם ארב ואמר דאפי' פצעה בפניה דאב נינהו וע"כ טעמיה דס"ל בנעוריה בית אביה כל שבח נעורים לאביה דאי משום דאי בעי מסר כו' הא בחבלה לא שייך האי טעמא דהא לא מצי חבל בה, וכבר נודע דהלכה כר"י וכ"פ הרמב"ם פ"ד מהל' חובל וכ"פ הטח"מ ס' תכ"ד, וממילא דכל הני דמתני' דידן דוכה בהן האב נפקא לן מבנעוריה בית אביה, ולא אמרינן דבהפרת נדרים הוא דכתיב, וקרא דלאמה איצטריך להא דמוכרה לפסולין, והיינו טעמא דרש"י ז"ל דכתב בפ"ק דמציעא טעמא דמציאתה לאב דילפינן מקראי דהיינו בנעוריה ב"א, והסוגיא דהכא אזלא אליבא דרב, ובפרט לפי מאי דאיתא הגירסא ברפ"ק דקידושין בכסף מנ"ל אר"י אמר רב ויצאה חנם כו' א"כ כל השקלא ומריא אליביה קאי ודוק היטב.

תוס' ד"ה יציאה דכוותה פ' בקונטרס בלשון שני וכפיר"ח כו' ואין נראה דאכתי תקשי ואימא לדירה כו' דהשתא אביה שקיל כסף ואיהי תקדש נפש עכ"ל. וצ"ע דמאי סברא איכא בהא בשלמא הא דאמרינן השתא אביה מקבל קידושה כו' היינו כיון דזכי ליה רחמנא לאב דיכול לקבל קידושה ודאי לא בחנם זכתה ליה תורה דמאי זכיה היא זו אי לאו דידה הוא וכפירש"י בקידושין, אבל שפיר מצינו למימר דזכתה ליה רחמנא דכסף קידושין שלו אבל מיהת איהי תקבל קידושה כיון דאית לה יד, ואעפ"כ זכיה הוא לאב שאף שהיא תקבל קידושה

דאבוה נינהו, ולולי דבריהם ז"ל יש לקיים פיר"ח דמפרש הא דפריך מעיקרא ואימא לדידיה לאו משום דס"ד דקרא דויצאה חנם להא דנקנית בכסף לחוד אתא כפירש"י דודאי אתא לאשמועין דכסף קידושיה דאבוה נינהו משום דמאי דנקנית בכסף כבר שמעינן מגו"ש דקחה קחה כדאמרינן בפ"ק דקידושין וכמו דהקשו בתוס' ולא איצטריך ויצאה חנם אלא לאורויי דאבוה נינהו, אלא דפריך דאימא דוקא בקטנה וכי ליה רחמנא אבל בנערה כסף קידושיה דידה הוא, אע"ג דויצאה חנם בימי נערות איירי דיצאה מאדון בסימנים כדדרשין בקידושין מ"מ די לנו לרבות קרא יתירה קטנה וה"פ אין כסף לאדון זה שיוצאה ממנו בסימני נערות, אבל יש כסף לאב כשקידשה בקטנותה אע"ג דאז יוצאה ממנו עולמית אף כשהיא נערה שאינה חוזרת לרשותו, אבל כסף קידושין דנערה אימא לדידה, ואמתני' קאי דקתני האב זכאי בביתו כו' משמע גם בנערותה פריך ואימא לדידה, ומשני השתא אביה שקבל קידושיה אף כשהיא נערה דכתיב את בתי נתתי לאיש הזה דקרא בנערה משתעי דגבי מוציא ש"ר כתיב.

ובהא נסתלקה תמיהת התוס' דלמאי דס"ד אמאי איצטריך ויצאה חנם דמקדשה בכסף שמעינן מכי יקח ומאת בתי שמעינן דלאו דידה הוא, די"ל דאי לאו מיצאה חנם הוי מוקמינן קרא דאת בתי נתתי אקטנה וכלומר כשהיתה קטנה וא"ל דאקטנה ל"צ קרא דהשתא זבוגי מזבין כסף קידושין מיבעיא כבר הקשו בתוס' אהא דפריך ואימא ה"מ קטנה כו' ותיצו שפיר דמשום דמצי מזבין לה עד נערות לא שמעינן שיהא שלו כסף קידושיה שהיא מתקדשת בו לעולם, ופריך ואימא ה"מ קטנה דלמא לעולם ויצאה חנם אקטנה קאי דודאי דאביה נינהו כיון דלית לה יד ואביה מקבל קידושיה אבל נערה פי' דודאי אביה מצי לקבל קידושיה וידידה נינהו אף בנערה מקרא דאת בתי וגו' אבל מיהת כיון דאית לה יד איהי נמי תקדש נפשה שיכולה לקבל קידושיה ותשקל כספה וכפי' תוס' בפ"ק דקידושין אהא דפריך בסמוך ונילף מכו"פ עיי"ש, ומסיק דייצאה דכוותה קממעט כלומר דמויצאה חנם שפיר מוכח דבנערה נמי דאביה נינהו ולא מוקמינן קרא יתירא למעט קטנה דמסתבר דייצאה דכוותה קממעט דמה התם בנערה כשיוצאה מהאדון ה"ה הכא דמרבין יש כסף לאדון אחר בנערה מרבין, ואי קשיא א"כ למה לי את בתי נתתי כבר כתבו תוס' דאינו מיותר דאיצטריך להא דאב נאמן לאסור את בתו כן נ"ל ליישב פיר"ח, ולשיטת רש"י ותוס' ק"ק דהך קושיא ואימא לדידה דע"כ הפיר' דלמא קרא להכי אתא דמקדשא בכסף ולא למידק אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר דעיקר חסר מן הספר, ולפיר"ח א"ש דלמאי דס"ד נמי דרשין הכי ודוק.

דף ע"א תוס' ד"ה שני שמרות כו' דלא דמי להא דתנן היו כולן יוצאות בשעה אחת כו' אלא מאותה שעה שמוכיח מתוך השטר כו'. הקשה בס"פ"י הא בדבור שאח"כ כתבו דהיכא דאין השטר אלא לראיה בעלמא לא בעינן מוכח מתוכו וא"כ הא קי"ל דכתובה תנאי ב"ד היא אע"ג דלא כתב לה גובה מתנאי אפי' ממשעבדי כדלעיל דף נ"ב, וא"כ שפיר שייך בכתובה שודא דלאותה שנשא תחלה זכתה בלא זמן הכתיבה עיי"ש, ולע"ד לק"מ דדוקא בשטרי מכר ומתנה דמייירי לענין לקנות השדה גופיה הוא דיש חילוק בין שטר קנין לשטר ראיה דשטר ראיה א"צ שיהיה מוכח מתוכו וכל הקודם בקניינו אפי' באותו יום עצמו זכה, מיהו היינו לענין השדה עצמו, אבל ודאי האחריות שאינו אלא ע"י השטר ודאי בעינן מוכח מתוכו וכיון שאינו מוכח מתוכו לא חל השיעבוד עד מחרת יום הכתיבה, ולא יוכל לטרון הלכותות שקנו באותו יום עצמו של שטר מכר שדה ראשון, וא"כ ה"ה בכתובה דאף אותה שנשא ראשון כיון דאין

לה רק שיעבוד על נכסיו, אע"ג דגם בלא שמר יש לה שיעבוד גם השיעבוד מתנאי ב"ד צריך שיהיה לו קול ואין הקול יוצא באותו יום שנשא כיון שנשא עוד נשים ואינו מתחיל השעבוד רק מיום שאחר הנישואין ותרווייהו בהדדי קאתו ודוק.

כתב מהרש"א דהו"ל לאתויי מתני' דלעיל מי שהיה נשוי ג' נשים עי"ש שנדחק, ונראה דלק"מ דמתני' לא קשיא להו דיש לומר דמייירי שקנה קרקע אחר שהיה נשוי שלשתן דהוי לזה ולזה ואח"כ קנה דחולקין, אף שהרי"ף הביא מהאי דינא ראייה דגם בשני שמרי שעבוד חולקין, כבר השיב הר"ן עליו וכתב דלא דמי ללוה ול[ו]ה וקנה עי"ש, גם הרא"ה בתשו' השיב עליו, וא"כ י"ל דמש"ה לא הקשו תוס' מהך מתני' דיש לאוקמי בלוה ולזה וקנה וכסברת הר"ן והרא"ה, אלא אי קשיא הא קשיא דודאי במקום שנהגו לכתוב שעות מסתמא דייקי נמי לכתוב או בתחלת שעה או בסופה, וא"כ מתני' דשעו' לא קשיא אשמואל דהתם ליכא למימר שודא דכיון דכולן בשעה א' היינו נמי דיוצאי' כולן בתחלת השעה או בסופה.

דע דהרי"ף פ' הכותב כתב נמי דבשמרי שעבוד כ"ע מודו דחולקין מדאותביה אשמואל מברייטא ומשני ר"מ היא טפי הו"ל לאותוביה ממתני' דג' נשים או מהיו כולם יוצאות בשעה א' דקתני חולקות בשוה א"ו דיש חילוק עי"ש, ובעניי לא הבנתי דודאי המקשה אסיק אדעתיה דאיכא לאוקמי הברייטא כר"מ, דהא אמרין מחוורתא רב כר"מ ושמואל כר"א, וא"כ האיך נימא דלא אסיק אדעתיה לתרוצי הכי, אלא דהמקשה קשיא ליה מברייטא משום דליכא לאוקמי כר"מ מדתני סיפא, וכדמקשה בתר הכי וזה ברור, א"כ מאי קשיא ליה להרי"ף דהו"ל לאותוביה ממתני' דלא מצי לאותובי ממתני' דידע דאיכא לאוקמי כר"מ, ושוב מצאתי קושיא זו בחי' הרא"ה ז"ל, וליישב דברי הרי"ף נראה דלא על המקשה קשיא ליה אלא על התרצן דמשני הא ר"מ היא דלא הו"ל לשנויי הכי דהוי ליה לאסוקי אדעתיה האיך שביק המקשה מתני' מלאותובי מינה וקמותיב מברייטא, אע"כ משום דמתני' איכא לאוקמי כר"מ וברייטא ליכא לאוקמי כר"מ מכח סיפא והוי ליה לשנויי תיכף תנאי היא, אע"כ משום דהתרצן סבר דאמתני' ליכא לאקשוויי משום דבשמרי שיעבוד כ"ע מודו דחולקין, וראיה לזה דהכי הוא כוונת הרי"ף מדכתב אדאותביה עליה מברייטא כו' ופריך ה"מ ר"מ היא לותביה ממתני' כו' ואי אמרת דעיקר הוכחתו הוא ממקשן לא הוי ליה לסיים הא דפסיק ה"מ ר"מ היא א"ו דמהא דפריך קא קשיא ליה וכדכתיבנא.

עוד הביא הרי"ף ז"ל ראייה מגמ' מרב ושמואל אהא דאמר רב נחמן גבי זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי דכל דאליה גבר, ומשני התם ליכא למיקם עלה דמלתא כו' ואמאי התם איכא דררא דממונא למר ואיכא דררא דממונא למר כדמשנינן בתר הכי אההיא דמחליף פרה בחמור, א"ו משום דרו"ש [דרב ושמואל] לא מייירי בשטרות הודאות והלואות רק בשמרי מכר ומתנה דליכא דררא דממונא למר ולמר, והר"ן ז"ל השיב עליו דלאו ראייה היא, דמש"ה לא משני הכי משום דהאי דינא דב' שמרות כ"ל נמי שטרי מתנה כההיא דרמי בר חמא ובשטר מתנה ומכר ליכא דררא דממונא מש"ה נקט טעמא דליכא למיקם עלה דמלתא עי"ש, ובאמת דברי הר"ן פשוטין וברורין ותימה גדולה על הרי"ף שכתב ראייה זו, אמנם נראה לע"ד לפרש דברי הרי"ף שראיתי נכונה כמו שאבאר, דהתם בגמ' יש לדקדק הא דפרכינן אר"ג ומ"ש משני שמרות כו' טפי הו"ל למרמי ר"ג אהדדי דהוא גופיה פסק שודא גבי עובדא דאמי' דרמי בר חמא, ולפירש"י ניחא דפי' שודא היינו שיראה הדיין למי היה המוכר או הנותן אוהב

או קרוב יותר, וזה לא שייך התם בזה אומר של אבותי, ומש"ה לא פריך רק משני שטרות ומרב דאמר יחלוקו, וצ"ל דסובר התם הש"ס דמלתא דרב גבי שני שטרות מצי קאי גם אליבא דאמר עדי מסירה כרתי אלא דס"ל לרב חלוקה עדיפא וכדמסיק הכא תנאי היא, ומהא איכא הוכחה לפי רש"י, והנה יש להבין דעת הני פוסקים דס"ל דגם בשטרי הודאות והלואות קאמר שמואל שודא מי הכריחו לזה הא לפ"ז צ"ל דשמואל פליג אמתני' וזה דבר זר ורחוק, האמנם דבירושלמי מקשה כן וסלקא בקושיא הא ודאי טפי עדיף לפרש ענין פלוגתייהו באופן שלא יחלוק שמואל אמתני'.

ונראה דסבירא ליה לרבינו חננאל הא דאמר רב הלכה כר"א בגיטין דמשמע אבל לא בשטרות, היינו בגיטין וכל דדמי ליה דהיינו שטרי מכר ומתנה שהקרקע נקנה על ידן, משום שהקנין נגמר מיד לכן צריך עדי מסירה, אבל שטרי שיעבוד דצריכי לקלא לא סגי בעדי מסירה דהן אינן מוציאיין הקול כמו מלוה ע"פ שהלוהו לפני עדים, אפ"ה אינו גובה ממשעבדי דדוקא עדי הקנין דתלוי בזמן הכתוב בשטר בהא הלכה כר"מ דע"ח כרתי, ולא עדי מסירה שמסר לו השטר בפניהם דמאי מהני כיון שהם לא קנו מידו על השיעבוד, וא"כ רב דאמר הכא חולקין משום דסובר כר"מ היינו בשטרי שיעבוד וכסברת תוס' דאינו מוכח השטר עד מחרת יום הכתיבה דהכי נמי בשטר א' אינו טורף ממשעבדי עד מחרת יום הכתיבה, דאלו באותו יום יכול הלוקח לומר אני קדים שלקחתי קודם הלואתך, והשטר אינו מוכיח שהלואה קדים, אבל בשטרי מכר ומתנה שהדבר נקנה על ידן מודה רב דאמרינן שודא דבהא ס"ל הלכה כר"א, ולפ"ז שמואל דאמר שודא מיירי אפי' בהודאות והלואות וקיי"ל כשמואל בדיני לכן פ' רבינו חננאל ובעל העיטור כשמואל אפי' בהודאות והלואות.

וכן מצאתי בחי' רשב"א פ' המגרש דכתב לתרץ הא דקיי"ל בשטרות כר"מ והכא פסקינן שודא כשמואל וז"ל שם ואיכא למימר דבשטרי הודאות והלואות או מכר דאית בהו אחריות וצריכי לקלא לא קיי"ל כשמואל אלא כרב וכרבותינו הבקיאין בדבר הלכה דאמרי בשאר שטרות לא, אבל בשטרי מתנה דלמיקנא בעלמא א"נ שטרי מכר כגון שדי מכורה לך בעדי מסירה סגי כר"א עכ"ל, ושמתתי שמצאתי און לדברי, אלא שהרב ז"ל כתב דאנן מחלקינן הכי לדינא, ולע"ד רב גופיה הכי ס"ל והיינו דאמר הלכה כר"א בגיטין אבל לא בשטרות ור"ל בשטרות דעלמא דלאו דומיא דגיטין הן.

ומעתה שפיר הקשה הר"ף אהפוסקים אלו דה"מ לשנויי אהא דפריך ומ"ש משני שטרות כו' התם איכא דררא דממונא כו', דס"ל כפירש"י דקושית הש"ס היה שם מרב דאמר חולקין דאי משמואל הא לא שייך שודא בזה אומר של אבותי דשודא היינו למי שהיה קרוב או אוהבו יותר, וכ"מ דהני פוסקים הכי ס"ל, דהא פירשו דאמימר קמ"ל דשודא דהתם הוא דלב"ח יחיבין ולאשה לא יחיבין, ואי שודא מי שירצה הדיין כפי ר"ת מאי קאמר אמימר דיהיבין לב"ח, הא תליא ברצון הדיין, אע"כ דסובר כפירש"י, וא"כ כיון דמרב קא מקשה, ולשיטה זו רב לא קאמר חולקין רק בהודאות והלואות, דבשטר מתנה מודה רב דאמרינן שודא, וא"כ שפיר ה"מ לשנויי התם איכא דררא דממונא למר כו'.

והוכיח מזה הר"ף דרב מיירי בשטרי מכר ומתנה נמי דחולקין, והא דאמר הלכה בגיטין אבל לא בשטרות, בכל השטרות אפי' דומיא דגיטין משום דכתיב וכתב בספר וחתום כמ"ש הר"ן, ושפיר אמרינן דשמואל לא פליג רק אשטרי מכר ומתנה משום דס"ל כר"א, אבל בשטרי שיעבוד

מורה דחולקין ולא הוי מצי לשנויי התם איכא דררא דממונא, מיהו קשה הא אי קושית הש"ס הוא מרב דאמר חולקין, ע"כ היינו לפי מאי דמסיק הכא תנאי היא ומלחא דרב מצי קאי גם אליבא דר"א רק דטעמיה הוא דחלוקה עדיפא דאל"כ קשה קושית תוס' בבבא בתרא דלא להא דרב דהתם מדינא חולקין ע"ש, וא"כ אכתי מצינו לפרש פלוגתא דרב ושמואל גם בשטרי מכר ומתנה, והדרא קושית הר"ן לדוכתיה אהרי"ף, דלא הוי מצי לשנויי דהתם איכא דררא דממונא משום דמיירי אף בשטרי מכר, ונראה דהתוס' דכתבו הכי לטעמייהו אזלי דפירשו הכא הא דאמר רב חולקין הוא משום דבעינן ניכר מתוך הכתב וליכא, אבל לפיר"ת דכתב טעמא דרב הוא משום דאפשר שחתימת שניהם היה בבת אחת, דכל שאפשר לומר שהיה לשניהם אמרינן חולקין, א"כ בזה אומר של אבותי נמי י"ל דאבותיו של זה ושל זה היו שותפים בו ופריך שפיר, וליכא למימר א"כ מאי מקשה הרי"ף דהו"ל לשנויי התם איכא דררא דממונא, הא הכא נמי איכא למימר דאיכא דררא דממונא לכל חד משום דאבותיהם היו שותפין בו, משום דאין זה ודאי, בשלמא בשני שטרות איכא ודאי דררא דממונא לכל חד שכל א' הלווהו או שנשא לשתי נשים משא"כ בזה אומר של אבותי כן נראה בעיני ליישב דברי הרי"ף ודו"ק.

[טו] תוס' ד"ה לימא רב כו' ור"ת מפרש כו' ואפשר דנחתם בבת אחת כו'. הנה לפיר"ת כל שאפשר לומר שקנו שניהם אמרינן חולקין אף לשמואל, אלא דשמואל כיון דס"ל כר"א וא"א שנמסר לשניהם בבת אחת רק מסר לראשון ואח"כ לשני מש"ה אמר שודא, ואף לפי המסקנא דמסיק תנאי היא, ושמואל סובר כמ"ד שודא עדיפא מחלוקה, היינו אליבא דר"א דא"א שמסר לשנים בב"א, אבל לר"מ ודאי חלוקה עדיפא, דהא אפי' לר"א איכא מ"ד דחלוקה עדיפא, וקשה מאי קאמר אלא מחוורתא כר"מ כו' דנהי דרב פסק בשטרות כר"מ, מ"מ שפיר מצינו למימר דהתיא דינא דהכא בשני שטרות דחולקין קאי גם אליבא דר"א וכמ"ד חלוקה עדיפא, ואין בזה תימה אע"ג דפסק כר"מ, אפ"ה עדיף לאוקמיה מלתיה דרב אליבא דכ"ע, דהך דינא דהכא לא תליא בהא דהלכה כר"מ ודאי שמואל ע"כ דס"ל כר"א דלר"מ ליכא למימר שודא, אבל רב מצי קאי הכא אליבא דר"א, מיהו היינו לפירש"י ותוס' דלר"מ בעינן מוכח מתוך השטר, אבל לפיר"ת גם שמואל מצי קאי גם אליבא דר"מ, דאע"ג דאפשר דשניהם בבת אחת חתמו, הא אפשר נמי דחתמו זה אחר זה, וכנ"ל דבהא נמי שודא עדיפא, מיהו ז"א לפיר"ת דשודא היינו למי שירצה הדיין דהאך נימא לר"מ שודא דלמא חתמו בבת אחת וגם אי בוא"ז דלמא ירצה הדיין לאחר שלא היה המוכר רוצה להקנות לו, ואי הוי סובר כפירש"י שודא היינו למי שהיה המוכר קרוב או אוהב יותר הוי מצי לפרש הכי לשמואל דקאי גם לר"מ, דאי היו שניהם שוים היה הדין חולקין ואם לאו שודא, וצ"ל דלא ניחא הש"ס למימר הכי דפליגי אי חלוקה עדיפא או שודא עדיפא כיון דאכתי לא אסיק אדעתיה דתנאי פליגי בהא, אבל בתר דמסיק הכי איכא למימר דקושטא היא דפלוגתא דרב ושמואל הכא הוא אליבא דכ"ע דרב מצי קאי גם אליבא דר"א משום דחלוקה עדיפא ושמואל מצי קאי גם אליבא דר"מ לפי פירש"י בפירוש שודא.

ובזה היה אפשר ליישב הא דהקשו הראשונים אהרי"ף דפסק בנטיין הלכה כר"א בנטיין דמשמע אבל בשטרות לא וכאן פסק כשמואל דאמרינן שודא ועיין בר"ן פ' המגרש, ולפי דברינו א"ש די"ל דהרי"ף מפרש כפי ר"ת, וא"כ דינא דשמואל מצי קאי גם לר"מ דאמרינן שודא, ודוק.

עוד כתב הרי"ף ראיא דשמואל בשטרי חובות דחולקין מהא דקיי"ל לזה ולזה וקנה דחולקין ואי לאו דב' שטרות היוצאים ביום א' חולקין לא הוי נמי לזה ולזה וקנה חולקין,

והר"ן השיג עליו דהתם חל שיעבוד שניהם בשעה א' מש"ה חולקין לכ"ע, אבל הכא איכא למימר דחד קדים דהיינו אותו שמסר לו ראשון איכא למימר שודא וכ"כ הרא"ה עי"ש, ונראה ליישב עפ"י מ"ש הרא"ה שוה"ר והריטב"א פ' הכותב בשם ר"ת הא דמוכר שט"ח לחברו דיכול למחול אע"ג דמדאורייתא הוי מכר משום דשני שעבדים יש לו למלוה על הלוח א' שיעבוד נכסיו וא' שיעבוד הגוף שגופו מחוייב לפרוע לו ושיעבוד אין הקנין נתפס עליו, לכן אם מחל המלוה ללוה שיעבוד גופו פקע נמי שיעבוד נכסיו דנכסי דאינש אינן ערבין וכשנסתלק שיעבוד הלוח נסתלק נמי שיעבוד הערב והן הנכסין עי"ש.

ולפ"ז בלוח ולוח וקנה אע"ג דשיעבוד נכסים דקנה חל בבית א', מ"מ הא שיעבוד הגוף חל בזה אחר זה דכל שקדים בהלואה קדים בשיעבוד הגוף וא"כ הו"ל למימר דאותו שקדים הלואתו אותו זכה בקרקע שקנה אעפ"כ אמרינן יחלוקו א"כ בשני שטרות נמי אע"ג דחד קדים בחתימתו כיון שיוצאין ביום א' לא אמרינן שודא אלא חולקין דאי הוי אמרינן הכא שודא הוי אמרינן התם נמי דהקודם בהלואתו זכה כנ"ל ליישב.

[שם ע"ב] רש"י ד"ה דכ"ע בר"א דקיי"ל [כוותיה] בגיטין כו'. יש לדקדק בשלמא אי הוי מצי למימר איפכא דכ"ע בר"מ שפיר פירש הא דלא קאמר דכ"ע בר"מ אלא בר"א משום דכוותיה קיי"ל בגיטין, אבל באמת לא הוי מצי למימר דכ"ע בר"מ דא"כ מ"מ דשמואל דהא לר"מ לא שייך שודא, א"כ למה ליה למיהב טעמא כיון דכוותיה קיי"ל, ויש לומר דשפיר ה"מ למימר דכ"ע בר"מ לפמ"ש הרמב"ן פ' המגרש דהא דאמרינן הכא רב בר"מ קאי למ"ד בב"מ עדיו בחתומיו זכין לו, אבל לדירין דלא זכה אלא עד דמטא לידיה גם לר"מ אמרינן הכא שודא, וכוה מתרץ הרמב"ן דברי הר"ף עיין שם בר"ן, וא"כ ה"מ למימר דכ"ע בר"מ ולא אמרינן עדיו בחתומיו זכין לו, ואיכא למימר שודא גם לר"מ ואיכא למימר חלוקה ופלגי הי מינייהו עדין, לכן כתב רש"י הא דלא קאמר הכי משום דעדפא לאוקמיה דכ"ע בר"א משום דקיי"ל כוותיה בגיטין, אלא דיש לדקדק דמשמע מתוך פירש"י דבשטרות לא קיי"ל בר"א, הא אכתי לא ידע מזה דמחלקין בין שטרות לגיטין עד דמקשה והאמר רב הלכה בר"א בגיטין כו' ועוד דמאי אולמין[ה] דקיי"ל כוותיה בגיטין הא אנן בשטרות קיימינן הכא, וצ"ל דמ"ש בגיטין ר"ל דבמס' גיטין קיי"ל בר"א דכמה סתמי משניות איכא התם בר"א.

תוס' ד"ה אימיה דרב"ח כו' פ' ר"ח דקבלה בדינו שודא דדייני דוקא במקרקעי כו'. ובהא יש ליישב לפי' ר"ח דס"ל דאין חילוק בין שמרי מכר ומתנה לשמרי שיעבוד ואמרינן שודא דקשיא אשמואל ממתני' דמי שהיה נשוי ג' נשים דקתני חולקות בשוה, דו"ל דמירי במטלטלין כדמשמע מלישנא דמתני' ואין שם אלא מנה כו', אלא דמתני' הי' כולן יוצאות בשעה א' עדיין קשה לפיר"ה, וכוה מתורץ קושית מהרש"א לעיל בתוס' ד"ה שני שטרות דהקשו ממתני' דכולן יוצאות בשעה, דהקשה דהו"ל לאתויי מתני' דג' נשים עי"ש, ולק"מ דמתני' דג' נשים יש לדחות דמירי במטלטלין לפיר"ה אבל מתני' דהכא ליכא לאוקמי במטלטלין דתני ברישא כל הקודמת לחברתה כו' ובמטלטלין ליכא דין קדימה, מיהו לפיר"ה יש ליישב דכיון דדייקי לכתוב שעות מסתמא דייקי לכתוב נמי בתחלת שעה פלוני או בסופה וכולן יוצאות בשעה מיירי דכולן יוצא בתחלת השעה או באמצעיתא או בסופה.

חידושי תורה

הרב יעקב שמש

ביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד ברין האשה עצמה שהביאה גיטה

בעלי בזה הרי זו נאמנת ותנשא בו אע"פ שאינו מקויים כמו שביארנו. ובהלכה זו השיג הראב"ד: א"א אומר אני שיתקיים בחותמיו אע"פ שלא יהא עליו ערער עכ"ל.

וצריך להבין מדוע לא השיג הראב"ד השגתו בהלכה הקודמת שבה מאריך הרמב"ם בביאור הדברים, [וכלל בידיו דבמקום שאין הראב"ד משיג הרי הוא מסכים לדבריו, והדבר צריך ביאור מה הוא מחלוקת הר"מ והראב"ד ומדוע לא השיגו בהלכה הקודמת].

והנה בתשו' הריב"ש סי' שפ"ה כתב בא"ד בהתייחסו לדברי הרמב"ם אלו: ומעולם לא שמענו מי שנהג כך ולא כזו למעשה להתיר אשה שהיא בחזקת איש בגט שבידה בלא קיום וכו' עכ"ל. ולכאורה לפי דבריו אינו מוכן מדוע כאשר האשה עצמה מביאה גיטה בתורת שליחות ואומרת בפני נכתב ובפני נחתם נאמנת בלא קיום החתימות ולמה לא חיישין שתשקר ותאמר בפ"נ הא היא נוגעת בדבר, וכשם שיש לחשוש לזיוף הגט כן יש לחשוש שתשקר ותאמר בפ"נ, ומה התירוץ שלא תחלוק בשליחות - כמו שכתבו הרב המגיד והלחם משנה, אלא ע"כ שסמכין בזה כיון שיש כאן חשש עיגונא וכדאמרין בגמ' דמדאורייתא עדים החתומים על הגט כמו שנחקרה עדותן בבית דין ורבנן הוא דאצריכו קיום ומשום עיגונא הקילו בה

כתב הרמב"ם פ"ז גירושין ה' כ"ג: האיש שנתן גט לאשתו ונכתב ונחתם בפניה, ואמר לה הרי את שלוחה להולכה עד בית דין פלוני והם יעמידו שליח ויתנה לך גט זה ויתגרשי בו, הרי זו נאמנת לומר בפניהם בפני נכתב ובפני נחתם וכו'. ובהלכה כ"ד: במה דברים אמורים כשהתנה עליה הבעל תנאי זה, אבל אם לא התנה עליה אלא נתן לה גיטה והרי הגט יוצא מתחת ידה אינה צריכה לומר כלום, והרי היא בחזקת מגורשת הואיל וגט שבידה כתוב כהלכתו והעדים חתומים עליו, ואע"פ שאין אנו מכירין כתב העדים ולא נתקיים אין חוששין לה שמא זיפה אותו, שהרי אינה מקלקלת על עצמה, ועוד שהעדים החתומים על השטר הרי הן כמי שנחקרה עדותן בבית דין עד שיהיה שם מערער וכו', ואין חוששין שמא ימצא מזוייף כמו שנעמיד הגט בחזקת כשר כשיביא אותו השליח עד שיערער הבעל או עד שיביא ראייה שהוא מזוייף או בטל, שאם תבוא לחוש לדברים אלו וכיוצא בהן, כך היה לנו לחוש לגט שנתן אותו הבעל בפנינו שמא בטלו ואח"כ נתנו או שמא עדים פסולים חתמו בו והרי הוא כמזוייף מתוכו או שמא שלא לשמה נכתב וכו' [כלומר, וא"כ אין לדבר סוף ומה תועלת בקיום החתימות].

וכן חזר בקצרה על הלכה זו בפ' י"ב ה' ב': הוציאה גט מתחת ידה ואמרה גירשני

רבנן, ולא קשה כלל לומר שנסמוך על דבריה - כשאינה יכולה לומר בפ"נ ובפ"נ - משום עיגונא, וכמו שמצינו באשה שאמרה מת בעלי נאמנת במס' יבמות פח. אמר ר' זירא מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה, שאם בא בעלה אתה נותן עליה כל הדברים האלו שבמשנתנו (תצא מזה ומזה והולך ממזר וכו') הקלת עליה בתחילתה, לא לחמיר ולא ליקיל, משום עיגונא הקילו בה רבנן, וברש"י: הקלת עליה בתחילתה להתירה להנשא מפני שהיא חוששת שמא תתקלקל ולא מינסבא עד דבדקה שפיר עכ"ל. ובתוס' שם ד"ה מתוך חומר: נראה לר"י דלית לן למימר אנן סהדי דדייקא ומינסבא ונאמן עד אחד בכך מן התורה, אלא מתקנת חכמים הוא דנאמן, ואין זה עקירת דבר מן התורה כיון שדומה הדבר הגון להאמין כמו שאפרש לך מן הפוסקים (פט:) שבדבר שיש קצת טעם וסמך לא

חשיב עוקר דבר מן התורה עכ"ל.

ולפי"ז לכאורה דברי הרמב"ם מבוארים היטב, וכמו שכתב אין חוששין שמא זייפה שהרי אינה מקלקלת על עצמה [כלומר, דאם יתברר באמת שזייפה וכדו' בבירור גמור כגון שיבוא הבעל ומכחישה או באופן אחר], הרי ודאי שתצא מזה ומזה וכל הדרכים האלו בה ולכן אין לחשוש, דאם נחשוש א"כ אין לדבר סוף כאשר ממשיך הר"מ להביא כמה דוגמאות לחשוש, ועוד כאשר כתבנו דאם נחשוש לזיוף מה מועיל כשאומרת בפני נכתב ואין חוששים שתשקר, וע"כ שאנו מסתמכים על סברא זו שלא תקלקל עצמה, וכל עצם הקיום הוא רק מדרבנן שהרי מדאורייתא עדים החתומים על השטר כמי שנחקרו בב"ד, ואם נחמיר עליה שצריכים לקיים גיטה, הרי אין עדים מצויין לקיימו ותשאר בעיגונא, והרי היא כאשה האומרת מת בעלי שאין לה עדים ועכ"ז נאמנת מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה, אולם כאשר היא מביאה הגט בתורת שליחות הצריכה חכמים לומר בפני נכתב כדי שלא תחלוק בשליחות.

ובזה תתיישב קושיית הרשב"א על הר"מ מהא דהוחזקה אשת איש שאינה נאמנת לומר גרושה אני, וכמו שכ' בכסף משנה עי"ש.

אכן כאשר נדייק בלשון הר"מ, לא הזכיר כלל טעם עיגונא, רק שתי הסברות דלא תקלקל עצמה, ומדאורייתא אין צריך קיום, ויש להבין למה השמיט טעם זה שנזכר בגמ' דמשום עיגונא הקילו רבנן לסמוך על בפני נכתב.

והנה כתב הב"ח סימן קמ"ב ד"ה ומ"ש: שאם לא התנה עליה כך אינה צריכה לומר דבר, כיון שגיטה יוצא מתחת ידה, פירוש אע"ג דהאשה שהיא בחזקת אשת איש ואמרה גרושה אני אינה נאמנת, שאני הכא כיון דהגט בידה אמרינן דעדים החתומים על השטר כמו שנחקרה עדותן בב"ד דמי ואין צריך קיום דבר תורה, דאין אדם חצוף לזייף, אלא דרבנן אצרכוה קיום ומשום עיגונא הקילו שא"צ קיום ולכן אינה צריכה לומר דבר, ואפילו אומרת בפני נכתב אין מועיל כלום לקיום הגט, דדוקא שליח שאינו נוגע בדבר אין אדם חוטא ולא לו האמינוהו

בפרק זה אפילו פעם אחת שצ"ל בפני נכתב, וע"כ דפרק זה דן בהבאת גט בארץ ישראל, וחידוש כאן הרמב"ם שלאחר שהוסכמה ההלכה שאשה עצמה המביאה גיטה [שלא בדרך שליחות] נאמנת בלי שום קיום, ומכאן היא סברה שאינה מקלקלת על עצמה ולכן אין לחשוש שזייפה הגט, והיות וכל הצורך בקיום הוא רק מדרבנן דמדאורייתא הוי כנחקרה עדותן בב"ד, הקילו בה חכמים, שהרי אם יתברר שזייפה הרי כל הדינים דתצא מזה ומזה והולך ממזר וכו' יחולו עליה, ולכן כאשר הכתב יוצא מתחת ידה נאמנת כמו שכל הנשים נאמנות כשהכתב בידן, ורק כאשר מביאה בתורת שליחות אינה נאמנת בלא אמרה בפני נכתב, אך לא מטעם חסרון נאמנות רק כדי שלא תחלוק בשליחות.

ולפי"ז גם בא"י אף שאין שום חשש עיגונא דהא עדים מצויין, ג"כ אפשר להסתמך על סברה זו שלא תקלקל עצמה וכיון שהכתב בידה נאמנת [ומדוקדק בזה שהרמב"ם באמת לא הזכיר טעם עיגונא, ואף שלא במקום עיגון הוא סובר שיש לסמוך על סברות אלו, דהרי לא שייך כלל לומר דאמירת בפני נכתב הוא מגדר נאמנות, דאם נחשוש שמזייפת מדוע לא נחשוש שמשקרת באמירתה בפני נכתב, אלא כל זה שצריכה לומר הוא רק מטעם שלא תחלוק בשליחות וכאשר אינה מביאה בתורת שליחות נאמנת בהבאת הגט בלבד, אף שלא במקום עיגון, כיון שהכתב מוכיח, ומדאורייתא הרי נחקרה העדות], וסובר הרמב"ם דאין לחלק בזה בין חו"ל לארץ ישראל, ולא פלוג רבנן בזה ואין מקום להחמיר בא"י יותר מחו"ל, וזה אשר הוסיף בהלכה זו. ועל זה בא הראב"ד בהשגתו, כי אף אמנם שמודה לעצם הסברות שאין לחשוש לזיוף [וכאשר באמת לא השיג על הר"מ לעיל], עכ"ז בא"י שבקלות אפשר למצוא עדים שיקיימו הגט, יש להחמיר ולקיים הגט בחותמיו, ומדויק היטב שהשגתו היא רק בהלכה זו, וגם לא כתב

לקיים הגט, אבל האשה ודאי אינה נאמנת על עצמה לקיימו, אלא נאמנת משום שהגט יוצא מתחת ידה כדפרישית, והלכך אין חילוק בין אמרה בפני נכתב ובין לא אמרה כלום עכ"ד. [אמנם כאשר היא מביאה הגט בתורת שליח להולכה הצריכה לומר בפני נכתב כדי שלא תחלוק בשליחות] ועיי"ש בהמשך דבריו.

והנה צריך להבין למה כתב הר"מ עוד פעם הלכה זו בקצרה להלן בפ"ב ה' ב': האשה שהוציאה גט ואמרה גירשני בעלי בזה נאמנת ותנשא בו אע"פ שאינו מקיים כאשר ביארנו, עכ"ל, הלא הלכה זו כבר מובאת לעיל בפ"ז ה' כ"ד ומבואר היטב באריכות, ומדוע הוצרך לחזור ולהביא הלכה זו, וכבר הזכרנו שרק כאן כותב הראב"ד השגתו שיתקיים בחותמיו אע"פ שלא יצא עליו ערער, ולכאורה אין דברי ההשגה מובנים כלל, שכותב יתקיים בחותמיו הא אין עדים מצויין לקיימו, והלא רק בגלל זה שאין עדים מצויין לקיימו תיקנו חכמים לומר בפני נכתב, וא"כ מה שייך לומר שיתקיים בחותמיו, ומה תעשה אם לא תמצא עדים האם תתעגן, דהרי לא אמרה בפני נכתב, וכגון שבאמת לא ראתה הכתיבה, מדוע לא נאמינה שבזה גירשני בעלי, והלא כבר הזכיר הר"מ לעיל הני ב' סברות שיש לסמוך על דבריה דלא תקלקל עצמה, וכל עיקר קיום החתימה היא רק מדרבנן לכן הקלנו בה [דהרי יש כאן עיגון אם לא נאמינה, אע"פ שהרמב"ם באמת לא הזכיר פרט זה, ומשמע מלשונו שאין מהצורך להוסיף פרט זה וגם שלא במקום עיגון יש להקל, וכאשר נכתוב להלן].

וכפי שדייקנו קודם שהראב"ד אינו משיג למעלה, משמע שמסכים לסברות אלו, א"כ למה חזר בו מהסכמתו ומאי שנא הא מהא, [דהא מיירי שהגט יוצא מתחת ידה, ובמקום שהכתב מוכיח יש להאמינה כדרך שמאמינים באופן כזה להני נשים החשודות להכשילה וכאשר כתבנו לעיל].

והנראה בזה לומר שהלכה זו [בפ"ב ה' ב'] מיירי בארץ ישראל, ואכן לא נזכר כלל

אמר הואיל ויצא הדבר בהיתר יצא כלומר הואיל ובפני נכתב וכו' נתקן להקל עליה שלא להשגיח עוד בערעורו של בעל אף במקום שאין צריך אם אמר כן הואיל ואין לחוש בה מחשש הוצאת לעז על הראשונים שהרי זו קולא היא אצלה ולהנאתה הוא נעשה עכ"ל.

ומכל זה משמע כדברינו דאף שעיקר תקנת בפ"נ ובפ"נ הוא במביא גט מחו"ל, שניתנה נאמנות לשליח לקיים הגט באמירתו בפ"נ ובפ"נ, מ"מ לאחר התקנה הרי"ז מועיל גם בא"י כנגד ערעור הבעל, והסברא מובנת דלא פלוג רבנן ולא מסתבר להחמיר בא"י יותר מחו"ל, וזה כוונת הגמ' הואיל ויצא הדבר בהיתר.

ולפי"ז יש לומר דכמו שאשה המביאה גיטה מחו"ל נאמנת בלא שום קיום [דהכתב מוכיח] מכח הני סברות דאינה מקלקלת עצמה, וכיון דמדאורייתא עדים החתומין כמי שנחקרה עדותן בב"ד וכל הצורך בקיום הוא רק מדרבנן ולכן הקילו חכמים [וכבר הזכרנו שהרמב"ם לא הזכיר בדבריו טעם עיגון השייך רק במביא מחו"ל שאין עדים מצויין לקיימו], משמע דאף בא"י יועיל הבאת הגט ע"י האשה עצמה מכוח הני סברות ואין לחלק בין חו"ל לא"י, כמו שאין לחלק בין חו"ל לא"י באמירת בפ"נ ובפ"נ ע"י שליח להולכה אמירת השליח או ע"י האשה עצמה המביאה גיטה בתורת שליחות שנאמנת באמירתה בפ"נ ובפ"נ ולא חיישינן שתשקר, ולא מצינו כלל שיש חילוק בדיון זה בין שליח לאשה עצמה המביאה גיטה ואמרה בפ"נ ובפ"נ ולכן כאשר הכתב בידה שאף אם מביאה מחו"ל אינה צריכה לומר בפ"נ ובפ"נ כן הוא אם מביאה בא"י והגט בידה.

ועל פרט דין זה הוא שמשגיג הראב"ד וסובר כיון שבא"י קיימינן ובקל אפשר לקיים החתימות, יש להחמיר ולקיים החתימות ע"י עדים, ועל כרחך לומר דאמרו בא"י דאם נאמר דמיירי מחו"ל מה שייך לומר יתקיים בחותמיו, והלא אין עדים מצויין ורק משום כך נתקן לומר בפני נכתב

כלל בלשון חמור כאשר כתב הריב"ש "מעולם לא שמענו מי שנוהג בקולא זו", כי הרמב"ם לעיל הוא במביאה גט מחו"ל ושם ודאי יש מקום להקל משום עיגונא, אבל בא"י שאין חשש עיגון אין להקל בזה, ומצריך קיום.

וכן מצינו שהר"מ סומך על סברא זו לגבי עדים המכחישים זה את זה אם נתגרשה או לא [בפי"ב ה' ז'] הואיל והיא אומרת גרושה אני ושני עדים מעידין לה אע"פ ששנים מכחישים אותן אם נישאת לאחד מעידיה לא תצא שהרי היא ובעלה יודעין בודאי שהיא מותרת חזקה היא שאין מקלקלין עצמן. [ולכאורה מדויק שהעד נאמן על עצמו אף שאין בו סברא של מתוך חומר, ואולי דיש לו חזקת כשרות כשהוא אחד משנים המעידים, דלשני יש נאמנות דאין אדם חוטא ולא לו. אמנם לכתחילה לא תנשא כיון שיש עדים המכחישים אותם.]

ואין להקשות על דברינו מהיכי תיתי לפרש כך דברי הרמב"ם ולחדש חידוש גדול כזה שאשה נאמנת על עצמה להביא גט ולומר נתגרשתי אף בלא קיום עדים ואף בא"י שלא שייך טעם עיגון, וכאשר באמת השיג עליו הראב"ד, במקום שלא גילה הרמב"ם בפירוש שדין זה הוא גם בא"י, דכן מצינו בגמ' (ו.י:) רב כהנא אייתי גיטא ולא ידענא אי מסורא לנהרדעא או מנהרדעא לסורא, אתא לקמיה דרב א"ל צריכנא למימר בפ"נ ובפ"נ או לא, אמר לו לא צריכת [וברש"י דבבל כא"י], ואי עבדת אהנית, מאי אי עבדת אהנית, דאי אתי בעל מערער לא משגחינן בו וכו', א"ל שתוק בני שתוק הואיל ויצא הדבר בהיתר יצא. ובתוד"ה ואי עבדת אהנית, משמע דבפני נכתב מועיל בא"י, וכן כתב הרה"מ בשם הרמב"ן, וכן בריטב"א ובר"ן ורשב"א עיי"ש וז"ל המאירי, ואף במקומות שאין צריך לומר כן אם אמר מכל מקום הועיל ואין משגיחין עוד בערעור הבעל אפילו לא נתקיים, והוא שאמר כאן לא צריכת ואי עבדת אהנית דתו אי אתי בעל ומערער לא משגיחין ביה, וכן

בפ"ז ה' כ"ד כי שם מדבר בחו"ל כדמשמע מלשונו בה' כ"ג שהאשה עצמה המביאה גיטה בתורת שליחות צריכה לומר בפ"נ ובפ"נ, ובה' כ"ד ממשיך בדבריו בד"א בהתנה עליה הבעל תנאי זה אבל אם לא התנה עליה וכו' אינה צריכה לומר כלום והרי היא בחזקת מגורשת וכו' כאשר הבאנו לשונו לעיל, ובאופן כזה גם הראב"ד מסכים לדברי הר"מ ולכן לא השיג כאן, משא"כ בפ' י"ב דמירי בא"י משיג עליו כי סובר כיון שבקל למצוא עדים יתקיים בחותמיו.

ואם כנים אנו בדברינו יובנו היטב דברי הר"מ והראב"ד בפ"ו עבדים ה' ז', שהר"מ כותב וכיצד הן שוין דמולין ומביא שהמביא גט שחרור בא"י אינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ובחו"ל אם אין עדים לקיימו ואמר השליח בפני נכתב ובפני נחתם זהו קיומו, ואם בא האדון וערער אח"כ אין משגיחין בו כמו שביארנו בגיטי נשים, כשם שהאשה עצמה מביאה גיטה ואינה צריכה לקיימו הואיל והגט יוצא מתחת ידה כך העבד ששטר שחרור יוצא מתחת ידו אין צריך לקיימו, ואזיל הר"מ לשיטתו כאן, [ועל זה משיג שם הראב"ד באריכות ומסיק אין להתיר אשת איש ואיסור עבד בלא קיום הגט], ואח"כ ממשיך הר"מ, וכשם שהאשה אומרת בפני נכתב ובפ"נ אם התנה עליה [כלומר שתהיה שליח להולכה] כמו שביארנו במקומו כך העבד שהביא גט ואמר בפני נכתב ובפני נחתם נאמן על אותה הדרך ואינו צריך קיום עכ"ל. וכאשר נדייק בלשונו נוכח כי בפרט הראשון והשלישי כתב שהאשה והעבד אמרו בפ"נ ובפ"נ, ואילו בפרט האמצעי באשה עצמה ובעבד עצמו המביאין הגט או שטר שחרור לא נזכר כלל פרט זה שצריך לומר בפני נכתב, ויש לפרש הדברים כמו שכתבנו, דפרט זה מיירי בארץ ישראל, וכיון שהגט או השטר שחרור בידם נאמנים ואין צריכין לקיימו או לומר בפ"נ ובפ"נ כיון שהשטר יוצא מתחת ידם, כי אין חשש לזיוף שאינה מקלקלת על עצמה וכל הקיום הוא רק מדרבנן, וכיון

ובפני נחתם אליבא דרבא דקיי"ל כוותיה. ולכאורה הדברים מוכרחין בע"ה.

והנה כתב הר"מ בפ"ז גירושין ה' א', שליח שהביא גט ממקום למקום בארץ ישראל אע"פ שלא ראה כתיבת הגט ולא ידע מי הם עדי אלא נתן לו הבעל גט ואמר לו תן גט זה לאשתי הרי זה נותנו לה בפני שנים, ואע"פ שאין עדי ידועין אצלנו, ותהיה מגורשת ותנשא בו. ובהלכה ב', בא הבעל וערער ואמר לא גירשתי מעולם וגט שהובא לה מזויף הוא יתקיים בחותמיו, ואם לא נתקיים ולא נודעו עדי כלל תצא והולד ממזר וכו'. הרי שלא הצריך קיום רק אחר ערעור הבעל אבל בלאו הכי אין צריך קיום והיא מגורשת ותנשא בו, וכמש"כ במשנתנו המביא גט בא"י א"צ לומר בפ"נ ובפ"נ ואם יש עליו עוררים יתקיים בחותמיו, ולכאורה הוא סותר עצמו בה' ז' שם שכתב וכן שליח שהביא גט בארץ ישראל ואמר בפני נכתב ובפני נחתם אע"פ שאינו צריך אם יבוא הבעל ויערער אין משגיחין בו, ואם אין השליח עומד בשעת כתיבה וחתימה לא ינתן לה אלא אם כן נתקיים בחותמיו, והדבר תמוה דסותר עצמו ממה שכתב בה' א' דבא"י ינתן לה הגט בלא שום קיום ותנשא בו ורק אם ערער הבעל צריך לקיים, וכאן כותב שאם השליח לא ראה הכתיבה והחתימה לא ינתן לה בלא קיום.

ומצאתי בבני אהובה להגאון רבי יונתן זצ"ל [הובא בס' המפתח פרנקל] שכנראה הרגיש בזה וכתב בלי לציין הסתירה, דאיירי דוקא בחו"ל עיי"ש. ואם אפשר לפרש פרט זה בהלכה זו, אע"פ שתחילת ההלכה כתוב מפורש דמיירי בא"י דמיירי בחו"ל דוקא [ומוכח לפרש כך כדי שלא יהיו דבריו סותרים זה את זה] א"כ בלי שום ספק שאפשר לפרש דברי הר"מ כדברינו, שההלכה בפ' י"ב מיירי בארץ ישראל, ולכאורה מוכח כן כי לא נזכר אפילו פעם אחת בכל פרק זה שיש לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ומדויק מאוד כמו שכתבנו שלכן לא השיג הראב"ד השגתו למעלה

תיתי לומר שמדובר כאן שאומר בפני נכתב, דהא לא נזכר כלל שמביא שטרו בתורת שליחות, וכל עיקר הלכה זו היא רק לומר שפלגין דיבורא דאף שלגבי שחרורו מועיל מה שהשטר יוצא מתחת ידו ונאמן, אבל לגבי נכסים לא מהני וצריך ראיה ברורה ע"פ עדים כשאר דיני ממונות.

אכן לדברינו שהלכה זו שלא נזכר כאן שצ"ל בפני נכתב מיירי בארץ ישראל מבואר על נכון, שהר"מ הולך לשיטתו שלאחר שנפסק ההלכה כי שטר שחרור הוא כדין גט אשה וכשם שבגט אשה כאשר יוצא מתחת ידה אינה צריכה לומר בפני נכתב ואף בארץ ישראל אינה צריכה לקיימו, כן הדין בשטר שחרור היוצא מתחת ידו אין צריך לקיימו לא ע"י בפני נכתב אם מביאו מחו"ל ולא ע"י עדים במביאו בארץ ישראל, והראב"ד לשיטתו שסובר כי בארץ ישראל יש לקיימו בעדים הן בגט אשה והן בשטר שחרור וכאשר השיג בפ"ו ה' ז'.

ובזה יתיישב גם קושיית הראשונים על הרמב"ם [הובא בכסף משנה פרק י"ד עדות ה' ז'], שהרמב"ם כותב: הכותב כל נכסיו לשני בני אדם בעדות אחת והעדים קרובים לאחד ממקבלי המתנה ורחוקים מן השני הרי השטר פסול מפני שהיא עדות אחת, וכתב בכסף משנה פלוגתא דר' יוחנן וריש לקיש ופסק כר' יוחנן, ודלא כרבינו האי ורבינו אפרים והרמ"ה שפסקו כר"ל דבתי גופי דברי הכל פלגין דיבורא וכו', לזה קשה האיך הרי"ף פ"ק דגיטין ורבינו פרק שביעי דהלכות עבדים ה' ב' פסקו הכותב כל נכסיו לעבדו דפלגין דיבורא וקנה עצמו אע"פ שלא קנה נכסים עד שיתקיים השטר בחותמיו עיי"ש מש"כ.

אכן לדברינו לא קשה מידי, דכיון דעבד המביא שטרו בעצמו וכיון שיוצא מתחת ידו אין צריך לומר בפני נכתב - במביאו מחו"ל, ואילו היה צ"ל בפני נכתב הרי זה גדר קיום, ובלשון הר"מ בפ"ו עבדים ה' ז' ואם אמר בפני נכתב ובפני נחתם זהו קיומו, ובאופן זה אולי היה מקום לומר שלא פלגין

שדין העבד הוא כדין האשה, לכן גם עבד המביא שטר שחרורו בארץ ישראל נאמן ואין צריך לקיימו, ורק על פרט זה חולק הראב"ד ואזיל לשיטתו בהשגתו הנ"ל בהלכות גירושין כאשר ביארנו.

ומדויק מאוד לשון הראב"ד בהשגתו שמציין בזה"ל כשם שהאשה עצמה וכו' עד אינו צריך לקיימו [כן הוא בדפוסים הישנים - גם באבן האזל ציטט נוסח זה, ורק ברמב"ם פרנקל השמיטו תיבות אלו ומצטטים את כל הקטע של לשון הרמב"ם], נוסח כזה שאינו מצוי בשאר השגות שכותב רק תחילת לשון הר"מ וכו' ומה ראה כאן לציין עד היכן השגתו, ולדברינו יובן היטב, שנתכוין בזה שאינו משיג רק על פרט הלכה זו שמדובר בא"י ולכן יש להחמיר ולקיים החתימות.

ובזה יתבארו גם דברי הרמב"ם בפ"ז עבדים ה' ב', עבד שהביא גיטו וכתוב בו עצמך ונכסיי קנויין לך עצמו קנה והריהו בן חורין אבל הנכסים לא קנה עד שיתקיים הגט בחותמיו כשאר השטרות. וכתב בכסף משנה, ברייתא שם (ח:), ופירש"י עצמו קנה דנאמן הוא על שחרורו לומר בפני נכתב ואין צריך עדים לקיימו עכ"ל.

ולא נזכר בלשון הר"מ בהלכה זו שצריך לומר בפני נכתב [ורק באופן זה הוא נאמן] והעיקר חסר מן הספר, ואם תנאי זה שצ"ל בפ"נ מעכב ואם לא אמר לא קנה עצמו הרי הרמב"ם כפוסק היה צריך להזכיר זאת ולא לסתום הדברים, ועי' בהגהת חבר בן חיים (ליקוטים פרנקל) שכתב צ"ע שלא כתב הרמב"ם אם אמר בפ"נ דהא מיירי אפי' בא"י.

ועוד קשה שהרי כתב בפרק הקודם ה' ז', כשם שהאשה עצמה מביאה גיטה ואינה צריכה לקיימו הואיל והגט יוצא מתחת ידה כך העבד ששטר שחרורו יוצא מתחת ידו אינו צריך לקיימו, עכ"ל. ואם אין מביאים בתורת שליחות אינם צריכים לומר בפני נכתב, ודין העבד כדין האשה, וא"כ מהיכי

הגט ע"י שליח הזקוק לומר בפ"נ ובפ"נ הוא בדין ב"ד הטעון ג', ומה שיכול לתת בפני שנים הוא כי בדרבנן עד נעשה דיין ומצטרף השליח עם השניים והרי הם שלשה, ולכן אשה אינה יכולה להצטרף וצריכה למסור בפני שלשה.

והנה בסדר הנהגת ב"ד הוא שאין ב"ד יכולין לדון אלא ע"פ עדות כשרים ולא קרובים וכדו', וכמו דאמרינן בסנהדרין עב: ב"ד בעי התראה, דב"ד אינם יכולים לדון אלא א"כ התרו בו, וכן כתב שם רש"י ד"ה קסבר רב הונא רודף אין צריך התראה לענין להצילו בנפשו, דלא ניתנה התראה אלא לענין ב"ד דלא מצי למקטליה אם הרג בלא התראה [ואפשר להסביר בזה ענין פלגין דיבורא בפלוני רבעני דנאמן על פלוני ואינו נאמן על עצמו, דא"צ לומר בזה פלגין נאמנות או שאר הסברות שנאמרו בזה אלא כי מהנהגת ב"ד שאין יכולין לדון רק ע"פ עדים כשרים, ולכן כלפי פלוני הרי יש לנו עד משא"כ כלפי עצמו הרי אדם קרוב אצל עצמו ואין לנו עד ואם כן אין ב"ד יכולין לדונו ואכמ"ל בזה].

ולפי"ז יובן כיון ששליח צריך למסור הגט בפני ב"ד, לכן גם האשה המביאה גט של עצמה כיון שמביאה בתורת שליחות גם היא צריכה למסור הגט בפני ב"ד, וב"ד אין דנין בלי עדים, רק שחכמים הקילו בגט ושטר שחרור עבד שאמירת בפני נכתב ג"כ יש בזה עדות וזהו קיומו כלשון הרמב"ם הנ"ל, ולכן צריכה לומר בפני נכתב שלא תחלוק בשליחות, ואמנם אין כאן חשש זיוף ושקר כי לא תקלקל עצמה.

ויובן בזה ג"כ מה דאמרינן בגמ' (ג.) כיון דאמר מר בפני כמה נותנו לה חד אמר בפני ב' וחד אמר בפני ג' מעיקרא מידק דייק ולא אתי לאורועי נפשיה, ולכאורה אינו מובן איזה אורועי נפשיה יש כאן, אבל לדברינו כי מסירת הגט הוא בדין ב"ד וא' נצב בעדת א-ל שייך לומר דאין עד מרעי נפשיה בפני ב"ד.

דיבורא, ואף אם מביאו בא"י ג"כ אין צריך לקיימו, א"כ שייך לומר פלגין דיבורא דחלק השחרור בשטר אינו זקוק לקיום כלל, ורק חלק הנכסים שבשטר צריך קיום ולכן שייך לומר פלגין וכל זמן שלא נתקיים לא קנה נכסים, משא"כ בכותב מתנה לשני בני אדם שכל השטר צריך קיום והרי יש כאן עדות אחת, וכיון שהעדים קרובים לאחד מהם נתבטלה העדות כלפי האחד ועדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ולכן השטר פסול מפני שהיא עדות אחת, וממילא לא שייך כאן לומר פלגין, וקצת כעין זה כתב בכסף משנה עיי"ש, ואתי הכל שפיר בע"ה.

ואגב אורחא, נר"ל להסביר האי דין דכאשר האשה עצמה המביאה גיטה בתורת שליח להולכה צריכה לומר בפני נכתב כדי שלא תחלוק בשליחות, והקשינו מה נאמנות האשה עצמה לומר בפני נכתב שזה בגדר קיום כאשר כתב הר"מ בפ"ו עבדים ה' ז' ואמר השליח בפני נכתב ובפני נחתם זהו קיומו, מה מועיל קיום זה הא היא נוגעת בדבר, וכשם שהיא חשודה לזייף הגט מדוע שלא נחשוד בה שמשקרת ואומרת בפני נכתב ובפ"נ אע"פ שבאמת לא ראתה וכל הגט הוא מזויף, דבשלמא בשליח שאנו סומכים על דבריו אע"פ שהוא עד אחד יש לומר דנאמן משום דאין אדם חוטא ולא לו, ולכן במקום עיגונא הקילו חכמים, משא"כ בהיא עצמה הנוגעת בדבר איזה נאמנות יש לה.

והנה כתב הרמב"ם פ"ה עדות ה' ט' אבל בשל דבריהם עד נעשה דיין, כיצד אחד שהביא את הגט ואמר בפני נכתב ובפני נחתם הוא ושנים נותנין אותו לה ונמצא כאילו נטלתו בבית דין עכ"ל. ובפ"ז גירושין ה' י"ט וכן האשה שהביאה גט זה של חוצה לארץ צריכה שלשה לומר בפניהם בפני נכתב ובפני נחתם, שלא אמרו בפני שנים אלא בזמן שהשליח כשר לעדות שהרי הוא מצטרף עם השניים, ונמצא מכלל השלשה שקיימו גט זה בדבריו, שהעד נעשה דיין בדבר שהוא מדבריהם, עכ"ל, הרי שמסירת

הרב שלמה הלוי פראג

בעניני שכירות שלא נגמרה

גם לענין תשלומי השכירות יתחלק הדבר בדבר שרק מזלו של השוכר גרם יהיה צריך לשלם כל השכירות, אבל בחלתה דאין הכרח שרק מזלו של השוכר גרם לא ישלם כל השכירות, ורהיטת הר"מ והשו"ע דגם בחלתה דנותן לו שכרו משלם וזה לא כהר"ח, וע"כ דאיהו ס"ל דבשכירות דיינינן ליה מזלו של השוכר ולכך משלם כל השכירות, וצ"ע.

ועי' בשט"מ כאן בשם הראב"ד דרק לענין תביעת השוכר על המשכיר בלבד קאמר שאינו יכול לתבוע שיעמיד לו חמור אחר וכו', אבל לענין השכר לא יטול אותו מפני שאינו יכול להשתמש בו כראוי וכו', ואע"פ שהיה באפשר לומר שיכול לומר לו בעל החמור ממך לקחיה ומזלך גרם, ולהלן שם בשם הרשב"א דמה שכ' הרב נ"ל עיקר דא"כ אפילו מתה אמאי חייב להעמיד לו חמור לימא ליה מזלך גרם, וכ"ה בחי' הרשב"א הנדמ"ח.

הרי דהראב"ד והרשב"א סברי דבשכירות לא דיינינן ליה רק דמזלו של השוכר גרם ולכך אין השוכר חייב לשלם כל השכירות, וזה כסברת רש"י דבשכירות מזל שניהם גרם, והנה הרשב"א הכריח כן מהא דמתה צריך להעמיד לו חמור אחר ולא מצי אמר ליה מזלך גרם, אכן יל"ע הא אף אי נימא דבשכירות מזל שניהם גרם אמאי במתה מפסיד רק המשכיר וצריך לתת לו חמור אחר ואילו השוכר לא מפסיד כלום.

והנה בעיקר הדבר דבמתה חייב להעמיד לו חמור אחר יעוין ברשב"א שהק' בשם הראב"ד דבמה יתחייב להעמיד לו חמור אחר, והראב"ד כ' בקנין, והרשב"א האריך לחלוק בזה דא"כ האין קתני חייב להעמיד לו חמור אחר הא מיתלי תלי עם עשה קנין, ודעת הרשב"א עצמו דהוי שיעבור ובחמור

(א) ב"מ דף ע"ח ע"א. השוכר את החמור והבריקה או שנעשית אנגריא אומר לו הרי שלך לפניך, מתה או נשברה חייב להעמיד לו חמור, ועי' רש"י בד"ה הרי שלך לפניך טלנה כמו שהיא סמויה ותלך שאף מזלך גרם כמו מזלי וטרח וכו', וגבי אנגריא נמי המתן עד שתשוב שאף מזלך גרם ונפסיד שנינו. וכן פי' רש"י בע"ב ד"ה אומר לו הרי שלך לפניך אומר לו הואיל ואף מזלך גרם וכו'. מבואר בד' רש"י דבשכירות דיינינן לה דמזל שניהם גרם.

והנה יעוין ברמב"ם פ"ה משכירות ה"א דבחלתה או נשתטית או נלקחה לעבודת המלך אע"פ שאין סופה לחזור וכו' הרי המשכיר אומר לשוכר הרי שלך לפניך וחייב לשלם לו שכרו משלם, הרי דהר"מ נקט דשכירות דיינינן דהוא רק מזל השוכר, ולכאורה לרש"י דבשכירות דיינינן דהוא מזל שניהם מדוע השוכר ישלם כל השכירות ורק השוכר יפסיד הא מזל שניהם גרם. והעירוני לביאור הגר"א סי' ש"י סק"ד ע"ד השו"ע שם דנותן לו שכרו משלם כשי' הר"מ, דהוא כשי' הר"ח שא"ל מזלך גרם, אבל רש"י פי' ואף מזלך גרם וכן פי' במתני' ונפסיד שנינו.

והנה מה שהביא הגר"א מר"ח שא"ל מזלך גרם, יל"ע מלשון התוס' דע"ח ע"ב ד"ה אם שהביאו ד' הר"ח דאם האנגריא אין מחפשים בבתים אלא כשפוגעים בדרך, אומר לו משכיר הרי שלך לפניך, דמצי א"ל מזלך גרם שאילו היתה בבית לא היתה ניטלת, ואפילו אינה חוזרת דלא דמי למתה דהכא מוכח דמזלא ידידיה גורם וכו', והיינו דרק באנגריא בדרך הליכתה דאז מוכח דרק מזלו של השוכר גרם, אבל בדבר שאין הכרח דרק מזלו של השוכר גרם כמו מתה שאין הכרח שרק מזלו של השוכר גרם חייב המשכיר להעמיד לשוכר חמור אחר, וא"כ

השכירות, אך לפי"ז יהיה בזה סתירה בדברי רש"י, דלענין חמור ס"ל דמזל שניהם גרם ולהנ"ל וכן הבאנו בשם הגר"א ההפסד על שניהם ואינו משלם כל השכירות ואילו כאן משלם כל השכירות דמזלו של השוכר גרם וצ"ע.

ובעיקר ד' הגה"מ דבנפל הבית מתחייב לשלם כל השכירות נחלקו בזה הראשונים, דעת הרא"ש והרמב"ן סוף פ' השואל דאין משלם רק מה שדר וכו' בנמוק"י שם וכו' דעת הרמב"ם פ"ה משכירות ה"ו וכו' במרדכי סוף פ' האומנין סי' שנה"א שאפילו הקדימו השכירות ונשרף הבית צריך להחזיר השכירות, ועי' גם בתוס' ב"מ דקט"ז ע"ב ד"ה אי דנותן שכרו שכבר דר שאם דר חצי יתן חצי כדאמר בהאומנים דע"ט ע"א גבי שכר את החמור ומת לו בחצי הדרך שנותן לו שכרו של חצי הדרך וכו', אכן שי' הרא"ה הובא בריטב"א בשט"מ סוף פ' השואל בשם רבו שהוא הרא"ה שצריך לשלם כל השכירות, ובהגהות אשרי ב"מ דק"ג בשם מהרי"ח מספקא ליה אם חייב לשלם לו כל השכירות, ובשו"ע סי' שיי"ג סי"ז נקט כהרמב"ן ודע"מיה, איברא דשי' הרא"ה והגהות מימוניות צ"ע מהא דשכר את החמור ומת בחצי הדרך שנותן לו שכרו של חצי הדרך כמבואר בדע"ט ע"א, ובהגה"מ הנ"ל כ' בתוה"ד ויש סברות הרבה לחלק בין בית לספינה ובין ספינה לחמור שמת בחצי הדרך ע"ש, ולא גילה לנו הסברות בזה ועי' בזה בנתיב"מ סי' שיי"ב סק"ג, גם עצם הסברא דצריך לשלם כל השכירות דהוי כמו במכר הא לענין התשלום של שכירות נחלקו אי ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף או אינה לשכירות אלא לבסוף ולכו"ע אינה משתלמת אלא לבסוף כמבואר בקידושין דמ"ח ע"ב א"כ מדוע שישלם כל השכירות, ועי' בס' קובץ הערות יבמות סי' נ"ג שהק' כן על הרא"ה והביא מקונטרס הספיקות כלל ז' דזה רק בשכירות פועל אבל שכירות קרקע מיד שנגמר השכירות נתחייב לשלם כמו במקח,

סתם הוי אפותיקי סתם ובחמור זה הוי אפותיקי מפורש.

ועי' ר"ן דע"ח ע"ב ודמ"ט ע"ב דשכירות מטלטלין נקנה בכסף, ועי' רמב"ן דע"ט ע"ב שדן בדברי רש"י ששכירות מטלטלין אינו נקנה בכסף, והרמב"ן והריטב"א שם ס"ל דנקנה בכסף, ועי' סי' קצ"ח ס"ו ד"א דשכירות מטלטלין נקנה בכסף ובפ"ת שם ובמחנ"א ה' קנין מעות סי' ב', ולפי"ז יש לדון ליישב שאלת הרשב"א דבמתה נימא מזל השוכר גרם, דלשי' הראב"ד ל"ק דהא ע"ז עשה קנין דאם תמות יעמיד לו חמור אחר, וכן לשיטות דשכירות מטלטלין נקנה בכסף הא ע"ז עשה קנין, אכן לשי' הרשב"א דהוי שיעבוד הק' שפיר דיאמר לו מזלך גרם. אכן נראה דכל הך סברא דמזלך גרם הוא רק באופן שעדיין השכירות קיימת, וע"ז מצי אמר ליה לא נתחייבתי לך להעמיד חמור אחר דמזלך גרם שהיא חלתה, אבל במתה מכיון דאמר לו חמור סתם והא ע"ז אמר לו חמור סתם שאם ימות יעמיד לו חמור אחר, ועי'.

(ב) והנה יעוין דק"ג ע"א המשכיר בית לחבירו ונפל חייב להעמיד לו בית, ולהלן בגמ' ה"ד אי דאמר ליה בית זה נפל אזל ליה וכו', וברש"י ד"ה אזדא ליה הלך לו מזלו גרם ואמאי חייב להעמיד לו בית, ויל"ע לפום שי' רש"י דשכירות דיינין ליה מזל שניהם א"כ יש כאן גם מזל המשכיר ולא רק מזל השוכר וע"כ דמכיון דאמר ליה בית זה לא נתחייב לו להעמיד בית אחר אף דיש כאן גם מזלו של המשכיר ולשם מה הוצרך רש"י לומר דמזלו של השוכר גרם וצ"ע.

וחזינא בהגה"מ ס' משפטים סי' כ"ז ע"ד הגמ' הנ"ל אי דא"ל בית זה ונפל אזדא ליה, פירוש למה חייב להעמיד לו בית, ומדפריך הכי ש"מ דאינו חייב להחזיר השכר דקודם שנפל לכה"פ ומסתברא אפילו הכל חייב לשלם השוכר דברשותו נפל דכל ימי שכירות הבית ברשותו, וגם בקונטרס פירש מזלו גרם ע"ש, וא"כ לפי"ז יש בזה שמזלו של שוכר גרם לענין שצריך לשלם כל

אומר לו הרי שלך לפניך ואף שאין יכול להשתמש בזה, דאי בבית סתם הא מכיון דאין יכול להשתמש שיתחייב להעמיד לו בית אחר כמו בחמור סתם, אך לפי"ז מדוע בנתצו חייב להעמיד לו בית אחר וע"ז פירש"י דמשום מזליה דמשכיר הוא וכו' ובכה"ג אף בבית זה חייב להעמיד לו בית אחר וע"י.

אכן בתוס' שם ד"ה אע"פ כ' דהא דאמר הכא דאומר לו הרי שלך לפניך היינו כגון דא"ל בית זה וכיון דהוא בעין אינו חייב להעמיד לו בית אחר, מיהו הוא הפסיד שכרו והוי כמו מתה או נשברה דאמר התם חייב להעמיד לו חמור אחר ופרש"י שם או יפסיד שכרו. ודבריהם צ"ע דמה זה ענין למתה או נשברה דמיירי בסתם וצריך להעמיד לו חמור אחר וממילא אם לא יעמיד לו חמור אחר יפסיד שכרו, אבל כאן הא מיירי בבית זה ואין חייב להעמיד לו בית אחר כ"ז שהבית קיים, א"כ מנלן שלא צריך גם לשלם לו שכירות. גם צ"ע דאי מיירי בבית זה אמאי בנתצו חייב להעמיד לו בית אחר הא בחמור זה אינו חייב להעמיד לו חמור אחר ומדוע שיתחייב לתת לו בית אחר, רק אם נאמר דהתוס' ס"ל כסברת רש"י דבכה"ג שנתצו הוי מזל המזכיר ובכה"ג חייב להעמיד לו בית אחר.

והנה באופן דאמר ליה בית סתם ואינו יכול לגור בה לכאן חייב להעמיד לו בית אחר והוי כמו מתה או נשברה שאין ראוי לשימוש שחייב להעמיד לו חמור אחר, ואף דהבית קיים הוי כמו חמור לרכוב עליה ונשתתית דחייב להעמיד לו חמור אחר כמבואר בדע"ט ע"א, ולכך התוס' לא העמידו דמיירי בבית סתם וע"י, וחזינא בהגה"מ סי' כ"ז הנ"ל דע"כ צריך לאוקמה בבית סתם או שמא יש לחלק התם משום דמצוה עליא רמיא, אך זה פלא דאי מיירי בסתם אמאי אומר לו הרי שלך לפניך הא אינו ראוי לשימוש, ונצטרך לומר דכה"ג דהאיסור גורם מיקרי עדיין ראוי לשימוש וצ"ע, וע"י במחנ"א ה' שכירות סי' ו' וסי' ז'.

ובהשמטות שם העיר דמהגמ' דס"ה משמע בהיפוך, וע"ע באבנ"מ סי' כ"ח סקמ"ו בזה.

אכן מלשון הגה"מ נראה דהטעם דצריך לשלם כל השכירות הוא משום דמזלו של השוכר גרם, והיינו דחשבינן ליה כאילו עדיין לא נגמר השכירות והוי כאילו הבית קיים וחייב לשלם לו דמי השכירות ולא אמרינן דבזה שנפל הבית נגמר השכירות, אך צ"ע מהא דשכר את החמור ומתה בחצי הדרך שנותן לו שכר של חצי הדרך ודיינינן לה שנגמר השכירות, אכן ברש"י דע"ט שם ד"ה אלא תערומת שהשכיר לו חמור כחושה, והיינו משום דאל"כ מדוע יש לו עליו תערומת, א"כ י"ל דלכך אין משלם לו רק חצי הדרך דזה מזלו של המשכיר, וכן ראיתי שפי' החזו"א ב"ק סי' כ"ג סק"י ד"ה ולדעת, דלכך במת החמור נותן לו שכר חצי הדרך ולא אמרינן שכירות ליומא ממכר הוא, דאפשר דהתם איירי שהחמור היה חלש שהרי אמר דיש לו עליו תערומות, ובדעת הראשונים דבנפל הבית דמשלם רק מה שדר כ' שם בד"ה ה"ג דטעמם יש לפרש דאע"ג דשכירות ליומא ממכר הוא י"ל דכשנפל תוך זמן השכירות נחשב כלא היה לבית זמן רק עד הנפילה וכו', ועוד י"ל דחשיב כתנאי שאם יפול לא שכר על זמן שלאחר נפילה ע"ש. ולפי"ז נמצא דאין הפלוגתא בין הרא"ה והגה"מ לרמב"ן ודעימיה אי תשלומי שכירות הוי כמו במקח או על ההשתמשות, דלכו"ע החיוב הוא על ההשתמשות ורק הפלוגתא היא אי בנפל חשבינן ליה כנגמר השכירות, וע"ע שם בקובץ הערות שם מה שדן בדברי הריטב"א נדרים דנ"ו בפלוגתתו עם רבו הרא"ה, ולפום דברינו אינו ענין לזה ודוק.

ג) והנה יעויין בערכין ד"כ ע"ב המשכיר בית לחבירו ונתנגע אע"פ שחלטו כהן אומר לו הרי שלך לפניך, נתצו חייב להעמיד לו בית, וברש"י שם ד"ה נתצו חייב משכיר להעמיד בית אחר לשוכר דמשום מזליה דמשכיר הוא שנחשד על הגזל או על צרות עין. ולכאורה נראה דמיירי בבית זה ולכך

כנה"ג חו"מ סי' כ"ה כללי קים לי בשם מהריב"ל שאם יהיו שנים מגדולי המורים בכף אחת וכל חכמי ישראל בכף שניה אין להוציא מן המוחזק, ועי' גם בשו"ת בעי חיי חו"מ סי' נ"ז בזה.

(ה) והנה מבואר בדע"ט ע"א דהשוכר את החמור לרכוב עליה ומתה לו בחצי הדרך נותן לו שכרו של חצי הדרך ואין לו עליו אלא תערומות, ה"ד אי דשכח לאגורי תערומות מאי עבדתיה אי דלא שכח לאגורי אגרא בעי למיתב ליה, לעולם דלא שכח לאגורי ומשום דאמר ליה אילו בעית למיתי עד הכא לאו אגרא בעית למיתב וכו', ובתוס' ד"ה אילו תמהו דהשתא מיהא דלאו עד הכא בעי למיתי למה יתן לו שכר, וי"ל דהא דקאמר לעולם דלא שכח לאגורי היינו לפי אותן דמים ששכר אבל בטפי פורתא ימצא לשכור והרי נהנה דמה שבא עד כאן לכך נותן לו חצי שכרו ואין צריך לפחות המשכיר משכרו וכו' כיון שהוא אנוס, א"נ כגון שיוכל למכור סחורתו במקום שמת החמור וירויח בה ויש סוחרים הרבה שאין מביאין סחורתן אלא עד כאן לכך יתן חצי שכרו. ומתבאר מדברי התוס' דשכירות שלא היה לשוכר שום הנאה מהשכירות אינו משלם את השכירות.

והנה להלן בגמ' שם השוכר את הספינה וטבעה לה בחצי הדרך ר"נ אומר אם נתן לא יטול ואם לא נתן לא יתן, ה"ד אילימא בספינה זו ויין סתם אם נתן אמאי לא יטול נימא ליה הב לי ספינתא דאנא מייתינא חמרא, אלא בספינה סתם ויין זה אם לא נתן אמאי לא יתן נימא ליה הב לי ההוא חמרא ואנא מייתינא ספינתא, אמר ר"פ לא משכחת ליה אלא בספינה זו ויין זה אבל בספינה סתם ויין סתם חולקין, והנה עולה מדברי הגמ' דכל מה שהבאנו לעיל בשם תוס' דשכירות שלא נהנה אינו משלם זה רק בשלא קיים התנאי דאם קיים תנאו חייב השוכר לשלם אף בגונא שלא נהנה מהשכירות דסוף סוף קיים תנאו, ולכך מקשה דבספינה סתם ויין זה הא מצי

(ד) והנה יעוין בתשו' מבי"ט סי' מ' במעשה שבא לידו באחד שהשכיר ביתו לאשה אחת ואחר ימים שהיתה דרה בו באו תוגרמים והוציאוה מן הבית ודרו בה הם האם חייב המשכיר להחזיר את השכירות מיום שהוציאוהו, וכ' שראה לחכם אחד שאמר שלא חייב בעה"ב להחזיר לה את השכירות דמזלה גרם, והוא פליג עליו דבעה"ב חייב להחזיר לה השכירות, דתנן סוף פ' השואל המשכיר בית לחבירו ונפל חייב להעמיד לו בית לימי שכירותו, ובגמ' ה"ד אי דאמר ליה בית זה נפל אזל ליה ופרש"י מזלו גרם ואמאי חייב להעמיד לו בית, ומשמע דאם נתן כל שכר הבית יחזיר לו שכרו המגיע עד סוף זמנו מיום הנפילה, וכ"כ הנימוק"י שם אודא ליה הלך לו שמזלו גרם לו ואמאי חייב להעמיד לו בית אלא נותן לו שכר כנגד מה שדר בו ומסתלק וכו' ואם קיבל המשכיר כל השכירות מחשב עמו על מה שנשתמש ומחזיר לו שאר השכירות, וכ"כ כל המפרשים דבית זה ונפל מחזיר לו שאר השכירות וניטלה הבית הוי כמו נפל וכו', ועי' בזה במחנ"א ה' שכירות סי' ו' הנ"ל ובנתי"מ סי' ש"י סק"ב.

והנה לפום מה שהבאנו לעיל דעת הרא"ה והגה"מ דבנפל הבית משלם כל השכירות, ובהגה"מ נקט כן גם בדעת רש"י שפי' דמזלו של שוכר גרם, וא"כ אם נדמה הך דבאו תוגרמים לנפל הבית א"כ יהיה ד"ז תלוי בפלוגתת הראשונים הנ"ל אי בנפל משלם כל השכירות, והמבי"ט נקט בלשונו דכל המפרשים דבבית זה ונפל מחזיר לו שאר השכירות ולא זכר שר דברי הרא"ה והגה"מ וכן נקט בדעת רש"י דכל הקושיא הוא דאמאי חייב להעמיד לו בית אחר, וזה לא כהגה"מ הנ"ל דנקט בדעת רש"י דגם על השכר מזל השוכר גרם.

והנה להלכה בשו"ע סי' שיי"ב סעיף י"ז נקטינן דאין משלם לו כל השכירות וכנ"ל, ולדינא יל"ע אי כבר נתן לו את השכירות מראש האם יכול לומר קים לי כהרמ"ה והגה"מ, וצ"ע בכללי קים לי בזה, ועי' בס'

הדרך שאין המשכיר יכול לקיים התנאי דהא אמרינן דמה שהגיע עד חצי הדרך תלוי אם נהנה אם לאו, וכן יעוין בדע"ט ע"ב בשוכר את הספינה ופרקה לה בחצי הדרך אי דלא משכחת לאגוריה כולה אגרא בעי שלומי, ובספינה סתם ויין סתם דשניהם יכולים לקיים התנאי ואין מקיימים חולקין ובספינה זו ויין זה דשניהם לא עמדו בתנאי תלוי במי שמוחזק והמע"ה ועי' בזה ברא"ש ודוק.

המשכיר לקיים תנאו אף שבמציאות לא נהנה השוכר מהשכירות דטבעה הספינה עם היין וכמ"ש תוס' שם ד"ה אילימא, וכן באופן דהשוכר מצי לקיים התנאי דאמר יין סתם ואף דאמר ספינה זו הא מצי השוכר לקיים התנאי ולא ישלם כלום וזהו הכוונה הב לי ספינתא דאנא מייתינא חמרא, וע"ש ברש"י ד"ה אם נתן, ורק באופן דלא נתקיים התנאי באונס כמו מתה החמור באמצע



הרב אהרן זכריה בעדקאוויץ

לעיי"נ אבי מורי ר' יוסף בן יעקב ז"ל

בענין תחום שבת

או אפשר דמקומו לא נקרא אלא מקום שביתתו ממש דהיינו הד' אמות או העיר או מקום מחיצות דחשיב כד"א, והאיסור אינו משום עקירת מקום כלל דבלא"ה לאחר שיצא ממקום שביתתו הנ"ל הוא כבר חוץ ממקומו, אלא שהוא מדין שיעור באיסור תחומין כמה יכול להרחיק מעירו ומקומו, דרך אם הרחיק עצמו אלפיים עובר באיסור.

וכתב הדברי יחזקאל דשאלה זו תלויה בלימודים למקור דין אלפיים אמה, דלר' עקיבא דמקור האיסור מקרא ד"ומדותם מחוץ לעיר", הרי דהכתוב קרא לאלפיים 'חוץ לעיר' אלא דיש לך מדה של אלפיים לילך חוצה לה ולא יותר. ולמ"ד דלומד מקרא ד"אל יצא איש ממקומו", האיסור הוא היציאה מן המקום, אלא שלמדים מערי הלויים מה נקרא מקומו, וכל האלפיים נקרא מקומו.

ב. והרבה נפק"מ יש בין ב' המהלכים, ויש לבאר כמה פלוגתות בזה.

ראשית, מה שנחלק הרמב"ן עם ראשונים אחרים (בעירובין דף מ"ג) ביוצא חוץ לאלפיים אי יש איסור על כל פסיעה ופסיעה שמרחיק יותר ממקום שביתתו, דהרמב"ן כתב דאינו עובר עד שירחיק עוד אלפיים עיי"ש, והביא שיש אומרים דעובר בכל פסיעה.

ולהנ"ל יובן, דאם האיסור משום עקירה ממקומו וכל האלפיים מקרי מקומו, נמצא דרך פעם אחת יכול לעקור מלהיות במקומו, משא"כ אם האיסור מצד הרחקה מן העיר יותר מאלפיים א"כ כל מה שממשיך בהליכתו עובר יותר דמרחיק עצמו מן העיר.

ולפי"ז יש נפק"מ במהות דין הא דמי שיצא חוץ לתחום שיש לו ד' אמות בלבד ואסור לו ללכת יותר מד' אמות דילפינן

א. כתיב (שמות ט"ז כ"ט) שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי. ואיתא בגמ' עירובין דף נא. הני אלפיים אמה היכן כתיבן, דתניא "שבו איש תחתיו" אלו ארבע אמות, "אל יצא איש ממקומו" אלו אלפיים אמה, מנן לן [דהוא אלפיים] אמר רב חסדא למדנו מקום ממקום ומקום מניסה וניסה מניסה וגבול וגבול מגבול וכו' עיי"ש.

והנה במשנה במס' סוטה דף כז: דרש ר' עקיבא [בענין ערי הלויים כתיב] "ומדותם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה" וכו', ומקרא אחר אמר "מקיר העיר וחוצה אלף אמה סביב", אי אפשר לומר אלף אמה שכבר נאמר אלפיים אמה וא"א לומר אלפים אמה שכבר נאמר אלף אמה הא כיצד אלף אמה מגרש ואלפים אמה תחום השבת, ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אומר אלף אמה מגרש ואלפים אמה שדות וכרמים, ע"כ.

ולכאנ' י"ל דר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי דלא סבר מדרשה זו, היינו משום דאזיל כשיטת הגמ' עירובין הנ"ל דהלימוד הוא מפסוק דאל יצא וכו'.

ובספר דברי יחזקאל סי' ז' ענף א' ביאר דיש חילוק גדול בין שני הלימודים בעיקר יסוד של תחום שבת.

דיש לחקור אם האיסור הוא מצד עקירה ממקומו, והיינו שהתורה אמרה שאלפיים לכל רוח נעשה חלק מעירו ומקומו, וחשיב כאילו דר בכל האלפיים, וכשעקר אח"כ הרי זה נחשב שעוקר ממקומו, וכמו שמרומז הך טעמא ברמב"ם (פ' כז מהל' שבת ה"א) דאסור לצאת חוץ לתחום, שאלפיים הוא מגרש העיר עיי"ש. ולפי זה כל האיסור הוא רק אותה פסיעה שהוא יוצא מתוך אלפיים שהוא חלק מהעיר, לחוץ מאלפיים.

כד"א, אבל אם כל העיר השניה מובלעת בתוך תחום הראשון, הרי תחום הראשון כבר מוגדר כמקומו מחמת שביתתו ממש של ביתו הנמצא בתוכו, וממילא גם העיר השניה מקרי מקומו מחמת ביתו, ולכן יש לו דין עיר של מקום שביתתו שהוא כד"א.

ולפי הצד השני שתחום אלפיים הוא חוץ לעיר, צ"ל דמ"מ כיון שלמעשה יכול לילך שם בכל העיר השניה מצד תחום עירו, בזה סגי לקרות ולהחשיב העיר השניה כמקום ששבת כדי שיהיה כולו כד"א אע"פ שלא חשיב כעירו העיקרית דמ"מ סגי לזה כשכולו בתוך מקום שיכול לילך.

ואגב כמה שדייק הדברי יחזקאל בדברי הרמב"ם שסבר שכל התחום דאלפיים חלק מהעיר ממה שכ' בריש פרק כ"ז שאלפים אמה הוא מגרש העיר, והיינו שהוא חלק מהעיר, יש להוסיף דע"כ סבר דלא כר"ע דסבר דרק אלף יש להם ללויים, דהרמב"ם פסק (בפ"ט מהל' שמיטה ה' ל"ב) לגבי ערי לויים שנותנין אלף מגרש וזה דלא כר"ע, וכל התחום דאלפיים חלק מהעיר, ואיסור תחומין הוא עקירה ממקומו.

ד. ויש להעיר מלשון הרמב"ם שכתב בהל' שבת פ' כ"ז ה"א וז"ל: ומדברי סופרים שלא יצא אדם חוץ לעיר אלא עד אלפיים אמה, אבל חוץ לאלפיים אמה אסור עכ"ל. ומלשון זה משמע שבגבול העיר ממש מקרי חוץ העיר, והאיסור הוא להרחיק מהעיר יותר מאלפיים, וזה כהצד השני ודו"ק.

עוד יש להעיר על מה שכתב הדברי יחזקאל דלר"ע כל האיסור נלמד מקרא ד'ומדותם מחוץ לעיר', ע"פ מה שכתב הקרן אורה (סוטה דף ל: ד"ה במאי פליגי) דא"א לומר שעיקר איסור תחומין נלמד מ'ומדותם', דמהאי קרא לא שמעינן לא איסור לאו ולא עשה, אלא עיקר תחומין גם לר"ע מ"אל יצא איש ממקומו" נפקא, ורק שיעור המקום הוא דנפק"ל מהאי קרא ד'ומדותם', עיי"ש.

מ"שבו איש תחתיו", דאם עיקר דין מקומו נחשב כאלפיים אמה, נמצא שהיה מותר לו לילך אח"כ, ולזה בא הכתוב והטיל איסור חדש של "שבו איש תחתיו" שלא ייצא חוץ לד"א. אבל אם למידים דבכל פסיעה ופסיעה הוא עובר, א"כ יש כבר איסור לילך יותר בכל פסיעה ופסיעה, ועל כרחך שאדרכה בא הכתוב להתיר לו עד ד"א, שנתנו לו מקום קטן לילך.

ג. ולענ"ד יש לבאר ע"פ הנ"ל מה שמבואר בגמ' וש"ע דאם יש עיר אחרת תוך תחומו של עירו וכולה מובלעת בתוך תחומו, נחשבת אותה העיר כד"א ואפי' אין לה מחיצות, אבל אם תחומו נגמר באמצע אותה העיר אינה נחשבת כולה כד"א, ואין לו אלא עד אלפיים, וצריך להפסיק לילך באמצע העיר.

וצריך להבין, ממה נפשך אם עיר שלא שבת בה נחשבת כד"א מה נפ"מ היכן נגמר תחומו.

אמנם לפי הצד דכל האלפיים אמה נחשבים כהמשך וחלק מעירו, מובן שפיר, דהאי דינא דכל העיר כד"א הוא מדין מקום שביתתו [ואינו כמו מוקף מחיצות לר' גמליאל בריש מי שהוציאוהו, שהוא מצד דהמחיצות כד"א] ושזה מקרי מקומו, א"כ כשיש עיר תוך אלפיים שפיר מקרי גם עיר זו כמקום ששבת בו כיון שעירו נמשכת עד אלפיים, ושפיר יש לו גם בעיר השניה דין זה שכל העיר ששבת בו כד"א. אלא דצ"ע א"כ אפי' באופן שמקצת מהאלפים נכנסים לעיר השניה למה אינו נקרא שדר שם והוא מקומו, דהא כל העיר שהוא דר בו ממש אף שאינו דר אלא בביתו מ"מ מקרי כל העיר מקומו וא"כ ה"ה כאן כיון שקצת העיר מקרי מקומו.

ונראה לומר דעיר שהוא דר בו ממש בביתו, יש לו דין שכולו מקרי מקומו, אבל מ"מ אין כל העיר שביתתו ממש כמו ביתו, ונחית דרגה שאין בעיר כח לעשות עיר אחרת שהוא נבלע בו במקצת שתקרא כל העיר השניה מקומו, ולכן אין עיר השניה

שייך לאסור חצי שיעור, אבל היכא שהתורה נתנה שיעור בעיקר העבירה, הרי זה חלק מעיקר העבירה ובפחות משיעור זה ליכא מעשה עבירה כלל.

ובזה מיושבת קושיית הדברי יחזקאל בהערה שם על החוות יאיר, דהוא פ"י דברי החו"י בדבר המפורש בתורה להיתר אין כח ביד חכמים לאוסרו, ולכן הקשה עליו דאנן בדאורייתא קיימינן דהיינו למ"ד חצי שיעור אסור מן התורה ר' יוחנן.

ולכן כתב הדבר"י לתרץ דאימתי שייך ח"ש היינו דוקא דהשיעור אינו מפורש בתורה רק מהלכה דאז אין השיעור חלק מעצמותו של האיסור, אלא דהוא דין שיעור לענין עונש וקרבן, אבל במקום דהשיעור נלמד מקרא, נמצא דעצם השיעור הוא גוף חתיכת האיסור ולא שייך לאסור בזה פחות מכשיעור.

ולענ"ד זהו ממש כוונת החוות יאיר ואין עליו שום הערה וקושיה ואין כוונתו במה שכ' דאם התורה התירה בהדיא לא מצינו שרז"ל יאסרוהו לומר אלא שכל האיסור הוא בשיעורו ופחות מזה אינו בכלל האיסור וכמו שביאר אח"כ עיי"ש [ובזה מובן מה שכתב החו"י שאף שחולק על הט"ז מ"מ בנ"ד שייך סברא זו ודו"ק].

ובשו"ת בית שערים (או"ח סי' קל"ט) כתב שחצי שיעור אסור רק במקום שהשיעור נאמר על האיסור, אבל בתחומין שמיד שיצא מהתחום יש איסור על כל פסיעה ופסיעה לא שייך לומר שאלפיים אמה או י"ב מיל הם שיעור איסור, שא"כ לא יאסור רק בהולך שיעור התחום חוץ לתחום, וע"כ שהשיעור הוא על ההיתר, דהיינו שעד שיעור התחום מותר להלך, וא"כ א"א לאסור להלך חצי שיעור זה שהרי אדרבה הוא חצי שיעור מן ההיתר. וצ"ע בדבריו דלכאורה אין האיסור במעשה הליכה של אלפים, והגע בעצמך מי שהלך בערב שבת עד סוף התחום ובשבת עבר ויצא חוץ לתחום, הדין שיש איסור בידו

ומ"מ יסודו של הדבר"י אמת, דמשם גם למידים גדר האיסור, דלר"ע אין אלפיים אמה חלק מעיר הלויים, והוא קרא יתירא לדרוש ולפרש הקרא שמבאר השיעור שיכול לצאת חוץ מהעיר בשבת שאזהרתו מ"א אל יצא, משא"כ לאידך מ"ד שנלמד השיעור מגזירה שוה הוא רק פ"י ב"א אל יצא ממקומו" מה מקרי מקומו, ונלמד מגז"ש שכל האלפיים מקרי מקומו ועירו ודו"ק.

ה. עוד העיר הדברי יחזקאל בשם רב גדול אחד, דאם נימא דאלפיים הוא מדין שיעור (כצד השני), קשה דגם פחות מאלפיים ליתסר מדין חצי שיעור, וע"כ דאיסור אלפיים הוא מדין עקירה ממקומו, ולכן ליכא שיעור רק אותה פסיעה שיוצא מחוץ לגבול התחום הוא האיסור.

וכבר הביא הדברי יחזקאל שכבר קדמו בקושיא זו בתשו' חוות יאיר סי' ט"ו, שכתב וז"ל: הנראה לי בזה שאין לאסור חצי שיעור בדבר הנזכר שיעורו בתורה בפ"י כגון טלטול ד' אמות דילפינן (פ"ד דעירובין נ"א ע"א ומ"ח ע"א) משבו איש תחתיו כתחתיו, או אלפיים אמה ממגרשי הערים, או ג' פרסאות מאל יצא איש דמחנה ישראל, דאם התורה התירה בהדיא לא מצינו שרז"ל יאסרוהו מפני חצי שיעור, ותחום אלפיים דשבת גזור להרחקה, ומצאו סמך ע"י פ"ד דעירובין נ"א, ולולי דגזור בפירוש היה מותר בפחות מג' פרסאות. ויש לנו ראי' נכונה מדברי הט"ז ב"ד ר"ס קי"ז. [ע"י בתשובה קמ"ב] (אף על פי דשם השגנו עליו יפה בג"ה מ"מ פה יש לחלק בסברא זו) עכ"ל החוות יאיר.

ונראה בביאור דברי החוות יאיר, דאיסור חצי שיעור מה"ת היינו באופן דהתורה בעיקר העבירה אסרה סתם וחכמים למדו שיעור מהלמ"מ או אסמכתא לענין עונש, אבל האיסור במקומו עומד בכל שהוא ולכן אסור בח"ש.

ומבואר בדבריו יסוד חדש שרק היכא שעיקר העבירה מה"ת הוא בלא שיעור אזי

ולכאורה יש לחלק דאינו ראייה מספיקה, דהתם איכא מחיצה והוא מדין דכולה מקרי תחתיו ונלמד מדין ד"א שיש לכל אדם אפי' חוץ לתחומו, אלא דשמואל סבר דדין זה דכל שמוקף מחיצות כד"א הוא רק כששבת שם בתוך אותם מחיצות, אבל אלפים אמה מדין מקומו מקרא דאל יצא איש ממקומו בזה אפשר לחלק ולומר דלגבי תחתיו ששבת שם מקרי שפיר תחתיו אבל לא לענין מקומו. ומש"כ כאן דדין דכל העיר כד"א אפי' ליכא מחיצות משום דמקרי כל העיר מקומו ולזה צריך ששבת בו, ואם לגבי עירו נחשב כלא שבת בו ואינו מקומו ה"ה לגבי אלפיים דתחום דהוא נמי מקומו. וכן להיפך אם לגבי אלפיים דתחום לא מקרי מקומו ה"ה לגבי העיר.

ואפשר דהרא"ש דסבר דמחיצות אינו מדין תחתיו, דא"כ א"א לתלות בשבת שם דהא עיקר דינא דתחתיו נאמר במי שיצא חוץ לתחום בשבת וע"כ מוקף מחיצות משום מקומו וכמו דין העיר.¹

ולפי מה שחקר הדברי יחזקאל הנ"ל יש לבאר דהחולקים על רבינו מאיר סברי כצד הא', דכל האלפיים נחשב כהעיר, וא"כ א"א לחלק בין דין העיר גופה לאלפיים חוצה לה דכולה חדא מילתא היא וכולה עיר אחת. אמנם רבינו מאיר סבר כצד הב' דאלפיים מקרי חוץ לעיר אלא שהתורה התירה לילך עד אלפיים, ועל כן שפיר יכול לחלק בין העיר לתחומה שלגבי העיר מקרי ששבת בו, אבל לגבי אלפיים קנסו חכמים ונטלו ממנו זכותו לילך.

ואגב צ"ע דלכא' במציאות יש חילוק גדול בין ציור דספינה לבין ציור דעיר, דבדרך כלל אם שבת אדם במקום אחד הרי שבת גם סמוך לתחומו, ורק בספינה (וכדומה לו) יש מציאות חדשה ששייך ששבת במקום זה (על הספינה) אבל

אע"פ שלא הלך אלא פסיעה אחת, והשיעור הוא בריחוק מקום מהעיר שעד שיעור זה מותר לילך וחוץ משיער ריחוק זה אסור לילך, א"כ שפיר שייך חצי שיעור על המקום האסור.

או י"ל דבזה גופא אפש"ל תירוצ' חדש שלא אמרו חצי שיעור אלא כשהשיעור נאמר במעשה האיסור כמו אכילת כזית, אבל כשהשיעור הוא במקום גבול שאסור לצאת מגבול זה או להרחיק מן העיר יותר מגבול אלפיים חוצה לה ליכא שם ענין חצי שיעור.

והנה כל דברי הבית שערם והדברי יחזקאל הם אליבא דצד השני דאיסור תחומים הוא בהרחקה מן העיר וכמשנ"ת.

ו. עוד נראה לי לתלות מחלוקת ראשונים בחקירת הדברי יחזקאל, והוא ברא"ש פ"ד סי' א' שהביא דברי רבינו מאיר ז"ל דאפי' מי שיצא לדעת וחזר לדעת דהדין דהפסיד התחום דאלפיים, מ"מ כל העיר היא לו כד' אמות [אפי' אם אין להעיר מחיצות] ומהלך את כולה כיון ששבת בה בין השמשות עי"ש. וכן פסק המחבר סי' ת"ה סעיף ח'.

והנה ראייתו הוא דבגמ' הקשו על שמואל שאמר שיצא לדעת אין לו אלא ד' אמות, והקשו דפשיטא, ולא תי' בגמ' דשמואל קמ"ל דאין כל העיר כד"א ואין לו אלא ד"א ממש, ומדלא משני הכי ש"מ דכל כה"ג באמת יש לו כל העיר. וכתב דאין לדחות דהא דלא משני הכי משום דהא נמי ממתניתין שמעינן ופשיטא היא, דכיון דדייקנן דחזר לדעת הפסיד תחומו חשבינן כאילו לא שבת כאן, וא"כ העיר נמי לא תהא לו כד"א. זה אינו, שהרי בספינה מודה שמואל שהלכה כר' גמליאל דמהלך את כולה הואיל ושבת במחיצותיה (עי' סוף דף מב:) ואעפ"כ אין לו חוצה לו אלפים אמה לכל רוח, א"כ ה"נ ה"א בחזר לדעת שיש לו כל העיר עכ"ד הרא"ש שם.

1 ואפשר דזהו טעמא דהרמ"א דלא התיר אלא בעירו המוקפת מחיצות, דסבר דר' מאיר לא התיר אלא בכגון זה כיון שמדמה לספינה שיש לו מחיצות.

ח. ועוד זאת ראיתי בחזון איש (סי' ק"ט ס"ק י"ח ד"ה מ"מ וד"ה במ"ב) שכתב להסתפק במי שקנה שביתה ושוב הלך בספינה למעלה מ' לחוץ לתחומו, אם מותר לו לירד מן הספינה, דאם ירד ודאי דאין לו אלא ד"א, דכל שקנה שביתה ונמצא עכשיו למטה מ' חוץ לתחומו של מקום שביתתו דינו כיצא חוץ לתחום ואין לו אלא ד"א, אבל יש להסתפק אם מותר לירד ע"ש.

ולכאורה יש להבין הא במעשה זה של ירידה מהספינה הוא עושה מעשה של יציאה למקום שהוא חוץ לתחום ומה איכפת לי שהגיע לכך ע"י הליכה של למעלה מ' ומה צד יש להתיר לירד.

אכן לפי הדברי יחזקאל לכאורה מובן, דאם לומדים כצד הא' שהיציאה לחוץ לתחום דהיינו עקירת עצמו למקום שחוץ לגבול, לפי' נראה שהוא אסור, אבל לצד הב' דהאיסור הוא ההרחקה מעירו, ולמעלה מ' לא מקרי שמרחיק עצמו א"כ בירידה גרידא שיוירד למטה אינו מרחיק עצמו מעירו רק פועל שיהיה נמצא חוץ למקומו, ודו"ק. אלא דלפי מה שכתבתי לעיל באות הקודם דגם לצד הא' לא עבר, כיון שאינו עוקר ממקומו רק מרשות אחרת שהוא למעלה מ', אפשר דבזה מסתפק החזו"א אם האיסור הוא עקירה ממקומו הראשון, או דהאיסור הוא להמציא עצמו למקום אחר, ודומה לכאורה למוציא מרה"י לרה"ר דרך מקום פטור ולא עמד באמצע על מקום הפטור, וצ"ע.

ואגב לא זכיתי להבין מה שהביא החזו"א מהמשנה ברורה סי' ת"ה ס"ק כ"ו, שכתב דהמ"ב פסיקא ליה דמותר לירד וכן מותר לו לטייל בספינה אף שנפחתו מחיצותיה אע"ג דכבר קנה בה שביתה כשהיתה למטה מ' ועכשיו היא חוץ לתחום כל שהיא עכשיו למעלה מ' ע"ש.

ולכאורה המ"ב כתב ממש להיפך, דמיירי במי שקנה שביתה בעיר ובא רוח והפליגה ספינתו חוץ לתחום במקום שהיו המים

האלפיים שחוצה לה לא שבת סמוך להם דעכשיו הוא אלפיים אחרים וצ"ע.

ז. בגמרא דף מג. בעי ר' חנניא יש תחומין למעלה מ' או אין תחומין למעלה מ' עיי"ש. וכתב רש"י ד"ה בקפיצה מי הוי הילוך או לא. ובד"ה ואין רחב ד' כתב דלא נוחא תשמישתיה. משמע מדבריו שהוא חסרון בההליכה שאינו ראוי להילוך בלמעלה מ' טפחים, וכלשון המשנה ברורה סי' ת"ד סק"א דכל למעלה מ' אינו מקום הילוך דעיקר מקום הילוך על הארץ היא או עכ"פ בתוך עשרה דחשיב נמי כהילוך על הארץ.

והקשה ע"ז בתשו' חת"ס (ליקוטים ח"ו סי' צ"ח) דלפי' אף למעלה מג' אינו מהלך ע"ג קרקע, דהרי נפקי מתורת לבוד ע"ש.

אמנם מדברי הגאון יעקב מבואר שהחסרון דלמעלה מ' הוא משום דאינו לא רה"ר ולא כרמלית, וכן כתב הערוך השולחן (ת"ה ז') דלמעלה מ' הוי מקום פטור, והמגיד משנה פ' כ"ז ה"ב כתב בשם תשו' הרמב"ם שדין תחומין נאמר רק ברה"ר או כרמלית ולא ברה"י.

והק' ע"ז החת"ס בתשו' הנ"ל מה שייכות תחומין לרשויות [כלומר ואפי' במקום פטור למה יתיר לילך יותר מאלפים].

ועכ"פ יש לנו ב' טעמים בהיתר דלמעלה מ'. ונראה דתלוי בחקירת הדברי יחזקאל הנ"ל, דלהצד שהאיסור הוא ההליכה שהוא מרחיק מעירו ומקומו י"ל דאם יש חסרון במעשה ההליכה לא מקרי מעשה עבירה, וזה מה שפי' רש"י שלא מקרי הליכה, אבל אם האיסור הוא ברגע האחרון שנעקר ממקומו כצד הא' לא איכפת לן באיזה מין הליכה בא לשם. ולכן לפי צד א' צריך טעם אחר, והוא שכיון שהאיסור הוא עקירה ממקומו א"כ אם בגבול האלפיים הוא נמצא למעלה מ' ממילא הוא כבר אינו במקומו דלמעלה מ' הוא חוץ מהרשות, ואם יצא עכשיו אינו יוצא ממקומו.

וכדאשכחן גבי הישן בתוך התחום שדינו כבני העיר [כמבואר במשנה השניה בדף מה.]. וכן מי שישב בדרך אליבא דר' יהודה דכיון דבר שביתה הוא העיר מושכתו עכ"ל.

הרי מבואר כדברינו שמבלי כוונה נעשה כמו העיר, ואע"פ שכתב העיר מושכתו, ולא כ' שהוא בתוך העיר, באמת אפי' לפי פ' הדבר"י אינו ממש העיר אלא נחשב כהמשך וסניף לעיר.

אמנם הרמב"ם למד בפ' דברי ר' יהודה דהטעם הוא משום כוונתו, וגורס מי שהיה בא בדרך ליכנס למדינה וכו' ופ' הרשב"א טעם ר' יהודה דאנן סהדי דכיון דדעתו ללכת אל העיר כי רצונו להיות כבני העיר, ואילו ה' יודע שהוא בתוך התחום ה' נכנס וכו' וכוונת לבו היתה שיקנה שביתה עם בני העיר כל מה שאפשר ואחר כוונת לבו הולכין. ור"מ ס"ל כיון דלא נתכוון להיות כבני העיר (בכוונה מפורשת) לא קנה. וכתב הראב"ד דלפי"ז דוקא כשלא אמר בפירוש בשפתיו, תהא שביתתי כאן, שאילו הוציא בשפתיו עקר שביתתו מן העיר וקונה שם, וכן פסק הרמ"א.

וזהו דוקא לפי ביאור זה שהכל תלוי בכוונתו, אבל לפי פ' ראשון שהוא משום שמקרי לר"י בחלק מהעיר מה בכך שאמר בשפתיו שקונה כאן הא מ"מ כאן הוא חלק מהעיר.

ובאמת כן כתב רבינו יונתן בפירוש שאפי' הוציא בשפתיו, ומדיוק בלשונו שלא כתב בטעם ר' יהודה שכוונתו להעיר עיי"ש.

גם יש נ"מ גדולה אם לא היה בדעתו ליכנס לעיר זו, ודרכו היתה לעבר עיר אחרת ונמצא שהוא סמוך לעיר הזו, דלטעם רש"י הרי הוא כבני העיר כיון דסוף סוף נחשב כתוך העיר אפי' בלא כוונה, אבל להרמב"ם והרשב"א לא קנה שביתה כבני העיר אלא שביתתו במקומו, וכן פסק המחבר ס' ת' שהולך בשיטתם עיי"ש.

פחותים מ' טפחים מן הקרקע, ולפי המבואר לעיל אסור לו לצאת מן הספינה דאין לו אלא ד"א, אפ"ה בספינה גופא מהלך את כולה דכד' אמות דמיא הואיל ומוקפת מחיצות עכ"ל. הרי דאסר לירד.

ואם נפשך לומר שזהו רק כאן שהספינה נמצאת למטה מ' וא"כ יש לדייק מהמ"ב דאילו למעלה מ' היה מותר, זה אינו דהרי מפורש במ"ב ס' ת"ד דאפי' הוא למעלה מ' אסור, והוא שם בס"ק י' דאם יצא ליבשה פעם אחת קנה שם שביתה ושוב יהיה אסור לו לירד ממנה לנמל שהוא חוץ לאלפים ממקום שביתתו על הארץ.

ומה שנקט כאן למטה מ' הוא משום החידוש דאפי' הכי מותר לילך בכל הספינה. ט. במשנה דף מה. מי שישב בדרך ועמד וראה והרי הוא סמוך לעיר הואיל ולא היתה כוונתו לכך לא יכנס, דברי ר' מאיר, ר' יהודה אומר יכנס עיי"ש. והיינו שהיתה כוונתו לשבות במקומו ולא נתכוון להיות שביתתו בעיר.

וה' אפשר לפרש המחלוקת דתלוי בחקירת הדברי יחזקאל, די"ל דר' יהודה סבר כצד א' דהוא חלק מן העיר, וא"כ אין צריך כוונה, דהא אילו ה' בעיר ממש ומאיזה טעם לא ידע שהוא נמצא בעיר, הכל מודים שהוא כבני העיר, דהא זה תלוי במציאות שמי שהוא בעיר קנה שם שביתה. [ולכאורה אם אמר בפה שרוצה לקנות שביתה במקומו (שלא ידע שהוא בעיר) ג"כ יהיה כבני העיר אפי' לפי הראב"ד המובא לקמן].

אבל ר' מאיר סבר דהוא חוץ לעיר כצד ב' ולכן כדי שיהיה נחשב כשוכת בעיר צריך כוונה.

ושוב מצאתי שכן כתב הריטב"א לקמן דף מז: (ד"ה תני ר' חייא) במה שכ' רש"י שם דכל שבתחום בתר קרתא גריר, דאינו משום דעתו אלא מפני שכל דבר שהוא בתוך תחום העיר, העיר מושכתו לשביתתה,

בירורי הלכה

הרב יעקב יצחק רבינוביץ

חומרות נפוצות בארבעת המינים

מחמת חיבוב מצוות ארבעת המינים נפוץ בדור האחרון להדר בהם על כו"כ פרטים שאינם אלא חשש וחומרה בעלמא, וחשוב לציין מהו עיקר הדין ומהו חומרא.

והבאנו כאן בקצרה כמה וכמה נידונים בהלכות אתרוג מלוקטים מתוך הספר "ארבעת המינים המהודרים" (שיו"ל ע"י חו"ר כולל משנת דוד) לרגל הוצאתו החדשה בעז"ה, שם הורחבו הדברים במקורות והוכחות רבות וטעמי הדברים, והחפץ להרחיב הדברים וכן הלכות לולב הדס וערבה, יציין שם. והתמקדנו בעיקר בנקודות שיש בהם חוסר בהירות.

זה אלי ואנוהו / גדר אינו נראה לעין / חזוית שאינו מעצמות האתרוג / בלעטל"ך / החזוית מהו / דין מראה כשר / מי הוא מראה כשר / מראה חוס/ברו"ץ / דין חסר בבשר הירוק / הסרת נקודה או בלעטל"ך

א. זה אלי ואנוהו

דיני מצוות ואנוהו פזורים בהרבה מקומות, ומקופיא ההגדרות אין נראות שוות וגם אין ברורות וחסר בהם ידיעה רבה להמון העם, וחשוב לסדרם ולהוסיף בהם נופך עפ"י היוצא מדברי הפוסקים.

כשהגדל נצרך להאורח יותר מהחביב, הגדול קודם.

ועד"ז בכל המצוות לפי עניינם כגון שבסוכה נוחיות הישיבה בסוכה עדיף מהיופי, ובשופר חוזק ויופי קולו עדיף, ובס"ת שיהא נוח לקריאה, וכיו"ב בשאר המצוות. ולפי הענין כמה הוא גודל ההפרש בין ב' החפצים שלפניו.

אמנם אתרוג עיקר חשיבותו הוא היופי, שזהו ייחודיותו על שאר הפירות, ובכן ההידור הוא להבליט ייחודיות זו, ואף כשאינו קשור כלל לעניני פסולי האתרוג וכגון גידול יפה. ולכן היופי עדיף מהגודל [כשאינו מצומצם בשיעורו], אא"כ כשהגודל עצמו מוסיף אל יופיו יותר.

1. מצות ז"א ואנוהו היא מצוה הנתונה ללב שבנ"י קיבלו על עצמם כשמלכותו ברצון קבלו עליהם בשמחה רבה על שפת הים, ואין לה גבולות וגדרים ברורים, וכשאר מצוות הלבבות. אמנם חז"ל קבעו נקודות מסויימות בהידור כל מצוה ומצוה לפי ענינה, אבל שאר הנקודות הם לפי הבנת והרגשת הלב. ועד"ז כשיש לפניו בחירה איזה סוג הידור להעדיף, יש סדרי עדיפויות בכל מצוה איזה נקודת הידור חשובה יותר, לפי ענינה.

וכגון בברכת הנהנין החביב והנקי עדיף מהגדול, והגדול עדיף מהיפה. ולפי הענין. ועד"ז מסתבר גם במצוות ההידור של מנה יפה לאורח, אלא שתלוי לפי הענין דכגון

שינוי קל ביופי שבראשו, באופן שאינו ניכר מיד לכל.

3. וכשיש לפניו אתרוג שמעיקר הדין אפשר להקל בו אלא שאינו לכו"ע, מבואר באחרונים (ע' בה"ל תרנ"ו ד"ה אם) דצריך להוסיף שליש כדי ליקח את הכשר לכו"ע, ואף כשזה המפוקפק מפואר יותר. אך זהו רק בחומרא שהכריעו בה הפוסקים שמעיקר הדין יש להחמיר אם אפשר, אבל בדבר שרק הכריעו דכשיש שניהם לפניו יעדיף את המושלם וכגון בנפלה השושנתא [דלא קיי"ל להחמיר כהגדולים הפוסלים] מבואר בגדולי האחרונים (של"ה, ט"ז, שו"ע"ר ועוד) שהמפואר עדיף מזה, ואף כשהוא רק פאר של גידול יפה וכיו"ב.

ועד"ז אף כשאין לו מפואר יותר ממנו א"צ להוסיף שליש כדי שיהא לו אתרוג עם שושנתא. וא"כ כש"כ בחומרות ודקדוקים שהתחדשו בדור האחרון אף אלו שחש להם אחד מהגדולים, מ"מ כשרוב גדולי הדור לא הסכימו לו ודאי א"צ להוסיף בזה שליש. ואצ"ל שיש להעדיף יותר את המפואר אף שיש בו הפקפוק שהתחדש, מאשר להעדיף את זה שאינו מפואר שאין בו שום פקפוק כלל בהלכה.

4. בדברי אחרונים מוזכר הידור הנעשה שע"י פעולה חיצונית, כגון הסרת ניקור העכברים, או צביעת הלולב בגוון ירוק, ואף הדבקת פיטם או עוקץ שנפל. כמו כן הוזכר בגמ' הידור של גימנויות של זהב וכיו"ב. אך לכאור' רק הסרת הניקור יש חובה לעשות [או להוסיף שליש] מדין הידור שבזה מייפה את גוף האתרוג, אבל כשאינו בגוף המצוה אינו חיוב, אבל עדיין יש בזה הידור חשוב.

ועפ"ז ה"נ יש הידור להדביק לולב שנחלק או שנעשה הימנע באופן שאינו פוסל, או אף לצבוע נקודה שעל האתרוג שאינה פוסלת. ואולי אף בנשרו עלי הדס או ערבה או שהלולב מעופש במקום מסויים יש הידור להסתירו ע"י הקושיק"ל וכיו"ב [ועכ"פ אם לא יועיל לא יזיק].

ועד"ז בשאר המינים שבלולב שגם נועדו לשמח לב רואיהם יש בהם הידור של יופי, אמנם לא כאתרוג. ויש בהם גם הידור להבליט את ייחודיותם, וכגון הלולב באורכו ויושרו, וההדס בשילושו וחיפיו הבר, והערבה במשיכותה כנחל. חוץ מהידור היופי שלא יהו כמושים או מנומרים וכיו"ב, והכל לפי הענין.

2. ובהידורי המצוה מצינו מצוות הוספת שליש, אמנם בכל שלל הדוגמאות בפוסקים ובאחרונים מצינו רק פרטים הניכרים ויש בהם חשיבות לכל [ואף למי שאינו תורני], אבל בשינויים קטנים הניכרים רק ע"י התבוננות לא מצינו שצריך להדר בו. אף שמסתבר שיש בו חשיבות מסויימת, וכנ"ל (מס' 1) שאין לה גבולות, וכמשאחז"ל עד שליש משלו מכאן ואילך משל הקב"ה.

וכבר מצינו כע"ז במג"א (תרנ"ו ה') דמצוות הוספת שליש הוא רק כשיש לפניו אתרוג אחר שמחירו בשליש יותר, אבל כשמחירו פחות משליש יותר סימן הוא שאין להפרש זה חשיבות ממשית וא"צ להוסיף במחירו אף פחות משליש. והגם דהאחרונים שם לא קיבלו הגדרתו המדוייקת דתלוי דווקא בהפרש של מחיר בשליש, עכ"ז מסתבר ונר' מהענין דמודו לעיקר הרעיון דעל הבדל קטן א"צ להוסיף במחיר. וכ"ה בסברא דהאם בכל אתרוג שימצא איזה הבדל ביופי יצטרך להחליפו. וכן להסוברים דאיש אמיד צריך להוסיף יותר משליש (ע' מ"ב תרנ"ו ו') האם צריך לקנות האתרוג המהודר ביותר שיזדמן לפניו בכל הבדל קטן שיש.

ועפ"ז אין מצוות הוספת שליש בנקודות שחורות שאינם בגדר נר' לעין, ולפעמים אף בנקודות הנראות לעין ואין פוסלות, [אלא שיש לדון בזה מכיון שהורגלנו לדקדק בהם ונרגש מיד לכל אדם תורני ומכערו בעיניו. וזהו אף להצד שהורגלו בזה בטעות ואינו אף לא תורני]. וכש"כ בלולב שאין היופי כ"כ עיקרי בו (כנ"ל) שא"צ להוסיף על איזה

את הזול ביותר. וגם בזה מסתבר שהקונה לבנו או ליתן מתנה לחבירו אין עליו מצוות הוספת שליש.

יש לציין עוד דבספיקות שיש בדין מצוות הוספת שליש בממון יש להקל, מכיון שאינה דיעה העיקרית בשו"ע, ורק מחומרא מחמירין כוותיהו. ועוד שמצוי שיש עוד צירופים להקל.

6. מוסכם באחרונים דאם ע"י שמהדר להוסיף יותר משליש מייקרים הסוחרים את שער האתרוגים שאינם מהודרים, יש איסור להדר בזה. ונראה דכהיום יש איסור זה אף כשמייקר רק את המהודרים [מכיון שעדיין גורם כמה מכשולות. ואכמל"ב].

ומסתבר ומוכח דכש"כ אם מוסיף ממון כדי לצאת מחששות ופקפוקים שלא חשו לה כמה גדולים (וכנ"ל מס' 3) וזה גורם הפקעת השער, אסור להדר בזה. וכהיום המציאות שעיקר הפקעת השער נוצר מחמת הפקפוקים שא"צ לחוש להם מן הדין.

ובכן החפץ להדר במצוות ישים עיקר מגמתו אל היופי שבמינים אלו שבזה הרי מקיימים עיקר מצוות ההידור, ובוזה אינו מפקיע את השער, ואכן רק מי שלבו נדבתו יהדר בכך, וזהו אכן המטרה שההידור יותר משליש יבוא מתוך רצון נדבת הלב שבזה מהדר ומכבד את נתן התורה ואת המצוה עצמה.

ב. גדר אינו נראה לעין

מפורסמים דברי המבי"ט שכתב מסברת עצמו והועתק להלכה בגדולי האחרונים, דחזו"ת [או שינוי מראה ושאר פסולי הדר] שאיננה בגדר נראה לעין אינה פוסלת, וע"ז נשען כל בית ישראל, אך אין הדעות שוות בהגדרתו. וידוע דגדולי ההוראה הקילו בזה הרבה, וכדאי לבאר מקור הוראתם הנכונה והמוכרת וגדרו.

להיפך, ונר' דלא הוצרכו לבארו כיון שפשוט הוא מסברא וכדלהלן.

הבחנת גדר הדר נקבע לפי דרך הסתכלות האדם על הדבר. והנה כהיום שב"ה הורגלנו באתרוגים יפים ומהודרים הרגשת הלב מטעה דפסול הדר היינו כל דבר המסלק יופיו, ועפ"ז נרגש דין המבי"ט הנ"ל כגזה"כ

5. יש לציין עוד כמה פרטים במצוות הוספת שליש כשמצא יותר מהודר, עפ"י היוצא מדברי האחרונים.

כשכבר קנה אתרוג א"צ לקנות המהודר ולהחזיק ב' אתרוגים, אך אם יכול להחליפו אצל המוכר [או יש לו בקל מי שיקנהו] יש פלוגתא.

הצריכו להוסיף שליש רק פעם אחת, וכתב הט"ז דמדידת השליש הוא שאם הזדמן לו רק אתרוג אחד וקנהו [ויכול למוכרו או להחליפו בקל], צריך להוסיף שליש יותר ממנו על המהודר. אבל כשלא גילה דעתו באיזה מחיר מעוניין לקנות צריך להוסיף שליש רק יותר מאתרוג כשר הכי זול שיש לפניו.

ובכן הנכנס לחנות ויש שם כשר שאינו מהודר הזול ביותר, צריך רק להוסיף שליש על המהודר ממנו. וביותר דאף כשבחנות זו אין כשר שאינו מהודר, אלא שבידו לקנות בחנות אחרת, ובחר לקנות בחנות זו שיש בה מהודרים, יכול לקנות אתרוג הכי זול שבחנות זו אם מחירו שליש יותר מהכשר שבחנות אחרת.

ולפ"ז אין מצוי לדין שיצטרכו להוסיף שליש יותר מהכשרים הזולים ביותר המצויות [כגון בקופסאות הסגורות] שרובם ככולם כשרים מעיקר הדין. אא"כ בקונה לבנו [הקטן החייב בחינוך, או הגדול]

1. בגדר נראה לעין מובא באחרונים עפ"י המבי"ט ב' הגדרות: א. כל שנראה ברור מיד בראיה שטחית שלא ע"י התבוננות. ב. שנראה גם בריחוק מה. ובמבי"ט מפורש דפוסל רק בב' ההגדרות יחדיו, דהיינו שגם ממרחק הוא נראה מיד. והאחרונים לא ביארוהו [ואדרבה פשטות דבריהם מורה

כנ"ל שכלל שיגדל המרחק כך יתמעט מיקוד ההסתכלות. והנכון שאחר ההסתכלות כזו כבר אינו קובע כ"כ שיעור גודל המרחק בדיוק. ועפ"י מהלך זה מיושבים ומובנים היטב כל דברי האחרונים בזה, יעושי"ה.

3. נמצא לסיכום דאופן ראיית האתרוג הוא כעין מרחק דבר מה שביד חבירו ומסתכל עליו בראיה חולפת ורגועה וללא התרכזות לבדוק, ואם גם אז החזוית או שינוי המראה נראה מיד נפסל האתרוג [כפי פרטי דינין]. ולפ"ז לא קיים בכלל מושג תורני של בדיקת אתרוג.

ועפ"ז יוצא דרוב ככל הנקודות השחורות והחומות ודאי אינם בגדר נר' לעין.

וכשיש איזה צד ספק בדבר, מצויים בד"כ עוד כמה צירופים להקל. כגון שאינו מעצמות האתרוג (כדלהלן או' ג' מס' 4). או שאנו רגילים בו (כדלהלן או' ז' מס' 2). או מיקום החוטם, ובמנומר גדר רוב הקיפו [וניתן לצרף כאן דמשמעות הענין ופשטות הסברא הוא שג' נקודות אין בכוחם להגדירו בכלל מנומר], ועוד לפי הענין.

כל הנ"ל הוא מצד דין פסולי הדר. אבל מצד הידור יש עדיין מקום נכבד להדר שיהא הדור ויפה חביב ונחמד ללא שום רבב, וכפי ההגדרות דלעיל או' א'.

וחוק לבדוק רק ממרחק ובשטחיות, דהרי דרך כל אדם כשבדוק יופיו של דבר מקרבו לעיניו ומתבונן בו.

אך הנכון הוא [ומוכרח מכו"כ מקומות] דפסול הדר הוא רק כשמכער את האתרוג ומבטל כל הדרו [ולכן רוב הפסולים פוסלים רק כשהם ברובו, ורובו ככולו. וחוטמו כרובו, וראש הלולב כחוטמו. אבל הכמוש והנקלף כשר הגם שרחוקים מהיפי]. ובכן להיווכח על דבר האם הוא מכוער, דרך לבדוק בשטחיות וממרחק.

אבל אין שום דרך שבעולם לבדוק דבר בהתבוננות כשהוא ממרחק, או לבדוק מקרוב ובמהירות, שהם ב' דברים סותרים, ובכן אין שום סיבה לבדוק אתרוג כך, והוא מוכרח בסברא ולא הוצרכו האחרונים לבארו.

2. ועפ"ז גם פשוט בדביקת אתרוג איננה בראיה מרוכזת וממוקדת אלא בראיה רגועה ובהעברה בעלמא. וזהו גם כוונת המבי"ט שכתב דהוא כראיית אחרים את האתרוג, דהיינו שבד"כ על דבר שביד אחרים מסתכלים רק בהעברה בעלמא.¹

ושיעור גודל המרחק הוא גם כעין מרחק דבר שביד אחרים [וכפי שמשמע מהמבי"ט], וביותר שזה גם קובע לנו את אופן ההסתכלות מכיון שתלויים זה בזה

ג. חזוית שאינה מעצמות האתרוג

המבי"ט כתב דחזוית שאינה מעצמות האתרוג אינה פוסלת והועתק להלכה באחרונים, אך מחמת איזה ט"ס שהשתרע בזה [להמ"א והשו"ע²] אין גדרו מבואר ויש שנשתבשו בה, וחשוב לבארו כי מזה נסתעף כמה דינים ויסודות הנוגעים לדינא, ובפרט לגבי סוגי הנקודות והבלעטל"ך המצויות בזמנינו.

1. גדר מעצמות האתרוג מוכח מהות של עיפוש [כעין חזוית] או קלקול [כעין תפוח וסרוח] או חסר בתכונת

1 וזה כלול אולי גם בכוונת גדר המנח"פ שכתב שהוא כשאוחזו בידיו לברך עליו, דהיינו שאינו אוחזו כדי לבדוק אלא כדי לברך.

2 ז"ל המבי"ט זה שיש באתרוגים שלנו אינו ממין גרב ואינו חזוית וכו' שמה שהוא כעין גרב הוא שמעצמות האתרוג נולד אותה הנקודה כמו תפוח או סרוח או מנומר או ירוק, [אבל] זה שאנחנו קוראים אותו חזוית אינו מריעותא של האתרוג אלא מן הקוצים ברקנים שבאילן האתרוג שעוקצין בו ובאותה העקיצה כשהוא

משמוש הידים מכיון שניכר רק בצירוף לכלוך וזיעת הידיים, והחת"ס שפסלו מיירי באופן שניכר גם לולי זאת.

3. דעת המבי"ט התקבלה להלכה אצל גדולי האחרונים, וכן הלכה, זולת הא"ר שהחמיר בזה עפ"י דברי האגודה שפסל חזוית שנגרמה ע"י קוצים [וכבר ישבו אחרונים את דברי האגודה בטו"ט, כנ"ל מס' 2], ברם אף הא"ר פוסל רק כעין החזוית שבדוגמת האגודה שנגרם שינוי להתארוג מתוך גוף התארוג [אלא שאין בו קלקול, לדעתו] וגם לא שייך להסירו, אבל שאר דברים שאין שייכים לגוף התארוג [כגון מדבקה או דיו] גם לדידה אין פוסל.

דיון זה הוא לרווחא דמילתא לדעת הא"ר, אבל עיקר ההלכה הוא ודאי כגדולי האחרונים שהסכימו להמבי"ט [ובפרט שקושייתו מהאגודה מיושבת בטו"ט].

4. בזמנינו מצויות כו"כ סוגי נקודות שחורות/חומות הנובעות מסיבות שונות, ויש מהם שאין בהם הסכמה אחידה לקבוע החלטה מאיזה סיבה זה נובע, ועפ"י לקבוע אם נחשבים מעצמות התארוג, ועכ"ז הדברים נוטים דאפשר לקבוע מה דינם עפ"י כל הנ"ל וכדלהלן:

לפעמים נשאר חוד של קוץ תוך התארוג וא"א להוציאו, ונראית כמו נקודה שחורה, וכן מצויות נקודות שמומחה יכול להסירם בלא להחסיר כלום מגוף התארוג. וזה ודאי כשר כיון שאין להם שום שייכות אל התארוג.

התארוג [כגון ירוק שאינו גמר פרי] וכיו"ב, שכל אלו נובעים מחמת איזה סוג חסרון בגוף התארוג עצמו, אבל כל שאינו קלקול במהות התארוג רק משהו חיצוני אינו פוסל.

ולכן אם קוץ עקץ את התארוג בעודו באילן ולכן הניב גלד להגנת התארוג אין כאן קלקול ואינו פוסל (וכמוש"כ המבי"ט בזה), אף שהוא מבטל את יופי וחת התארוג.

והטעם הוא כדלעיל (או' ב' מס' 1) שנפסל רק ע"י דבר המכער את התארוג ומבטל כל הדרו, אבל לא ע"י דבר המסלק רק את יופי התארוג, ודבר שאינו מעצמותו איננו מהותי ואיננו מכער בדרגה זו.

ודין [סברא] זה הוא גם לגבי שינוי מראה שאינו פוסל כשאינו מעצמות התארוג כמוש"כ בשועה"ר (סכ"ג) וכבר מבואר כן במבי"ט עצמו [שכתב או מנומר כנ"ל בהערה, ולכן הגלד הנ"ל גם אין פוסל משום שינוי מראה], וכ"נ גם מדברי שאר אחרונים, [וגם בדעת הח"א והחת"ס].

2. ברם כשדבר חיצוני גרם קלקול לגוף התארוג כגון שנקלף ועי"ז נתקלקל קצת מקום הקילוף ונשתנה למראה פסול, ה"ז פוסל, שהרי יש קלקול מהותי וזה מכער את התארוג, [ועד"ז הוא החזוית שכתב האגודה וכביאור הבכור"י שקילסו בכה"ל], וכמו שנפסל ע"י תפוח וסרוח, אף כשדבר חיצוני גרם זאת.

אמנם כשקלקול זה אינו בגדר נר' לעין (כנ"ל או' ב') זולת צירופו עם מראה חיצוני שאינו מעצמות התארוג, אינו פוסל. וזהו סברת המנח"פ שהיקל בקלקול שע"י

גדל באילן משתנה מקום העקיצה ונעשה מקומה כמו אדום וכו' ואינו אלא מצד העקיצה לא מצד ריעותא שבאתרוג שנקרא חזוית כמו גרב שבאדם דמתרגמינן [חזון] שהוא מריעותא שיש באדם תוך גופו וממנה פורח לחוץ אותו גרב שהוא חזוית, ע"כ.

בכנה"ג יש ט"ס והעתיק: משתנה מקום העקיצה ונעשית עקומה כמו אדום. ולכן במ"א העתיק: נעשה מקומו עקום ואדום מחמת הקוצים שעוקצים אותה. ובשועה"ר העתיק: מחמת שעוקצים אותו קוצים נעשו בו מקומות אדומים ועקומים.

לשונות אלו הם קשי הביאור איזה סוג עקמימות נובעת מעקיצת קוץ, ומה זה קובע כאן, ובעיקר באמת באיזה מציאות אנו רואים כך, אבל לפי הגירסא במבי"ט היא מובנת בקל דהיינו שבמקום העקיצה נוצר גלד כעין אדום (חום בלע"ז), וכפי המציאות הפשוטה לפנינו.

פני האתרוג, ולפ"ז זה פוסל. ויש בזה הוכחות לכאן ולכאן, ובכן יש לנו ספק אם פוסלות. [והנראה נכון הוא שב' תיאוריות הנ"ל נכונות וחוזק השחרות נובעת רק מתוך שילוב ב' הסיבות יחד, ולפ"ז אין פוסלות. כנ"ל לגבי פטריה].

לפעמים בע"ח מזיקים מכרסמים משהו בקליפת האתרוג ומתקלקל המקום ההוא ונר' כנקודה שחורה. ולפ"ז שהוא ע"י קלקול ודאי פוסל. [ברם יתכן שהשחרות נובעת רק בשילוב גלד שהאתרוג מניב להגנה, ולפ"ז אינו פוסל וכנ"ל].

5. מצוי שיש אפשרות לזהות על הנקודה לאיזה סוג היא שייכת, אך כשאין בידו לזהות מחמת חוסר הבנה דינו כספק חסרון חכמה שאין דינו כספק גמור. אכן כשבאמת קשה להחליט בזה בביור, דינו כסח"ח לכל העולם שלכמה פוסקים נחשב לספק, ולהרבה פוסקים אפשר עכ"פ לצרפו לס"ס. ובנדר"ד הרי מצויים כמה ספיקות וצירופים להקל [כנ"ל סוף או' ב'].

מצוי שהאתרוג נעקץ ע"י קוץ בעודו גדל באילן והאתרוג הניב גלד זעיר, ונר' כנקודה שחורה. בזה ממש מיירי המבי"ט והכשירו (כנ"ל מס' 1).

ולפעמים לזו שמן התרוקן או התפוצץ [מאיזו סיבה שהיא] ונגרם רקבון קל במקום, או שנקלף (ע"י דקירה וכיו"ב) והתקלקל מקום הקילוף ונשתנה למראה שחור (לאחר כו"כ ימים), וזה ודאי מעצמות האתרוג ופסול.

נקודות שע"י פטריה שחורה שקלקל קצת מקום זה, נחשב מעצמות האתרוג, אלא שרוב השחרות נובעת מתוך הפרשות הפטריה [שזה אינה מעצמות האתרוג], ובד"כ לולי שחרות זו לא היתה הנקודה בגדר נר' לעין, ובכן אז אינה פוסלת (כנ"ל מס' 2).

נקודות וכתמי ריסוס יש ויכוח בתיאוריה למה זה נהפך לשחור, אם הריסוס עצמו נהפך לשחור [ע"י אור, שמש אויר], ובכן אינו פוסל. או שחומצת הריסוס מקלקלת את

ד. בלעטל"ך

בלעטל"ך המצויים בזמנינו נפוץ לומר שהם נובעים מחיכוך האתרוג בענף או בעלה וכיו"ב השורטים את קרום העליון, ולפעמים אף בבשר הירוק, ובמקום שריטה זו [וסביבותיו] מניב האתרוג ריר דביק שממנה נוצר גלד. ולכך נפוץ גם לייחסם אל הבלאט מו"ל/פלע"ק שיש מקום להחמיר בהם כשהם גבוהים מהאתרוג [וכדין חזו"ת], מכיון שהם דומים להם בכך שגם הם נוצרים ע"י ענף או עלה כפי שהדגימוהו גדולי הפוסקים.

ועיקר הדבר הוא נכון, ברם ידועים התמיהות שיש על הנחה זו. ויש ליישבם בקל עפ"י שינוי המציאות, אך עפ"ז ישתנו דיני הבלעטל"ך וכדלהלן. [ולגבי בלעטל"ך שמחמת פגיעות בע"ח מבואר להלן מס' 4].

בעלמא ואין לו שייכות לעיפוש וקלקול. ועוד שהרי מבואר דחזו"ת היא סוג שחין בקליפה העבה של האתרוג, והגלד הנ"ל הרי הוא רק כיסוי הגנה על הגלד העליון, וכשמסירים הגלד הקליפה היא יפה מאוד.

ועוד שהאחרונים חילקו בין מו"ל גבוה לשאינו גבוה, שאת הגבוה יש לפסול כחזו"ת, ואילו בבלעטל"ך לא מצאנו שום גדר ברור מי הוא בגדר גבוה, ולמה. וביותר שאין שום הסבר המניח את הדעת למה

1. התמיהות הם: הרי המבי"ט התיר הגלדים הנובעים מעקיצת הקוצים (כנ"ל או' ג'), מכיון שאינם מעצמות האתרוג, וא"כ הרי זה ממש כמו הבלעטל"ך שלנו. [ואכן בערוה"ש הכשיר הבלעטל"ך מטעם זה].

ועוד מאיזה סיבה היה פשוט כ"כ לכל גדולי הפוסקים שהבלא"ט מו"ל נחשב כחזו"ת, והרי מבואר בפוסקים דחזו"ת הינו מהות של עיפוש וקלקול (וכדלהלן או' ה' מס' 1) ולהנ"ל [בראש הדברים] הרי זה גלד

קצת וכן"ל, ולכל אלו כינו הפוסקים בשם בלא"ט מו"ל/פלע"ק. משא"כ אלו המצויים כהיום אינם כך. ואינו חידוש לחלק בין זמניהם לזמנינו דמכיון ששינויי ההשקעה הוא ברור בהכרח שיש שינויים בתוצאות.

3. ועפ"ז נמוגו כל התמיהות דלעיל דמכיון שהקליפה עצמה התקלקלה ודאי נחשב מעצמות האתרוג (כן"ל או' ג' מס' 2), וכשהקלקול חזק יותר נעשה תפוח ואז הוא דומה ממש לחזזית הגבוה מהאתרוג, ומכיון ממש לתיאורי האחרונים בביאור המו"ל.

משא"כ הבלעטל"ך שמחמת חיכוך בעלמא המצויים כהיום, אינם אלא גלד בעלמא המכסה את הקליפה ואינם מעצמות האתרוג, ואין דומים כלל לחזזית, וכשרים ללא פקפוק בכל אופן שהוא, [זולת אם ימצא איזה גלד שמוכח שהקליפה נשרטה היטב ונתפחה מעט שאז אכן יש לפוסלן], ואינו קושיא מה שנפוץ לומר שגם הבלעטל"ך המצויים נחשבים כמו"ל, כי יש ליישב השגיון בקל בשילוב כמה נסיבות יחד, ואכמל"ב ודו"ק.

ברם כ"ז הוא לגבי כשרות האתרוג, אבל מדין ואנוהו ודאי יש מקום גדול להדר בזה [שאינן מצוי לנו כהיום דבר המכער את האתרוג כמותם] וכפי פרטיו לעיל או' א'.

4. יש גם כמה סוגי בלעטל"ך הנובעים מחמת כירסום חרקים שונים שמחמת זה הגלד הדקדק שע"ג הקליפה הירוקה מתייבש מעט ונראה כעין בלעטל"ל. ויש מי שחש לפוסלם, ואינו נראה, וכדלהלן.

חש שהגלד העליון הדקדק מתייבש בדרגת יבש ופסלו מדין יבש עפ"י הבכור"י (סק"ב) שחידש דין יבש אף בקליפה החיצונית לחור.

אך אינו נכון מכיון דהבכור"י הוא יחידאה בזה ודבריו מחודשים. ועוד שמוכח מדבריו שחידושו הוא רק לגבי הבשר הירוק עצמו, אבל לא מיירי בגלד הדקדק שעל הקליפה הירוקה שאין לו לחות ממשי [גם אין אפשרות למדוד שיעור

בלעטל"ל גבוה יפסול יותר שהרי הגובה נובע מסיבות צדדיות ולא מחמת עצם הלכותא, משא"כ בחזזית הגובה מורה על לקותא יתירה וכדלהלן (שם מס' 2 וכאן מס' 3).

ועוד שתיאור הנ"ל [בראש הדברים] של הבלעטל"ל אינו מכיון לגמרי אל תיאור המהרי"ל והתה"ד ועוד, שהם כתבו שהאתרוג שוכב על העלה, או להיפך שהעלה שוכב על האתרוג, ולא סתם חיכוכים קלים עם האתרוג כבתיאור הנ"ל. [ואילו תיאור גדולי האחרונים אינו מצוי לפנינו].

2. ויישוב הדברים נר' פשוט דהנה כהיום משקיעים בעבודת נמלים ימים רבים שהעלים או ענפים וכיו"ב לא יתחככו כלל באתרוגים ולא יתהוו בלעטל"ך, והבלעטל"ך המצויים נובעים מאיזה כשלון שעלה וכיו"ב כן התחכך בו במשך יום יומיים, ושוב ריחקוהו ממנו, אבל אם כבר התחכך בו ימים רבים אז הבלעטל"ל מכוער יותר ונפסל לשיוק למכירה.

ברם ידוע שבעבר לא השקיעו כ"כ [וגם לא התאפשר] ובכן פשוט שהיה קורה לפעמים שאף נשכב אתרוג ע"ג עלה או נשכב עלה ע"ג אתרוג (כתיאור אחרונים הנ"ל) אף ימים ממושכים ובינתיים אף היה מתחכך בו רבבות פעמים, ומסתבר שבאופן כזה גם קליפת האתרוג נשרטת היטב ובעומק קצת ומתקלקלת מעט כעין אתרוג שנקלף מעט.

ורואים כזאת לפעמים בתפוזים ולימונים [וביותר באוצר ב"ד של בשיעית, שאז הם מצויים יותר, וגם אסור לפוסלם לשיווק], ויש בהם בלעטל"ל הבלוע בתוך הקליפה, והקליפה גם דקה יותר ומכווצת מעט ושקועה. ולפעמים בודדות הקליפה גם רכה מעט ותפוחה קצת והתפיחות נובעת מחמת שהקלקול יותר חזק.

ובכן קל לשער שבעבר היה מצויים הרבה בלעטל"ך כאלו ובפרט באתרוגים [שהוא פרי רגיש מאוד] ולפעמים גם היו תפוחות

יבש [וע' גם להלן או' ה' מס' 3]. וגם הוא צידד להתירו מדין מראה כשר [ולהלן או' ו' מבואר שזהו היתר מבוסס מאוד]. ויש להוסיף דיש בזה גם ההיתר של רגילין בו (וכדלהלן או' ז' מס' 2).

יבשותו] ואינו מעצם הפרי לומר שמשום שהוא יבש נחשב האתרוג כמת.

עוד חש לפוסלו מדין שינוי מראה, ואינו נכון כי שינוי מראה שמחמת יבשות אינה פוסלת, כדמוכח מכל דיוני הפוסקים לגבי

ה. החזוית מהו

הבנת מהות החזוית ומראהו ותנאיו, וההבדל בין סוגי פסולי הקלוקל, מועיל רבות להבנת עומק דיני חזוית ושינוי מראה, ומכיון שאינו מצוי לפנינו יש שנשתבשו בה, וראוי לבארם בקוצר רב עפ"י היוצא מדברי הרבה ראשונים ואחרונים.

ממש מקום זה מעלה לכה"פ ב' חזויות [וכעין פצעים שונים שבאדם].

3. ויש הבדלים בין סוגי פסולי הקלוקל בתנאי הפסול לפי מהותם ודירוג חומרתם.

פסול סרוח שהוא קלוקל גמור וברור, א"צ שום תנאי כדי שיפסול. ופסול תפוח שאינו קלוקל גמור פוסל רק כשהוא גם תפוח, שאז הוא קלוקל של ממש, ואז א"צ לתנאים נוספים.

אבל נקלף ונשתנה מראהו, הגם ששינוי הגוון הוא מחמת קלוקל הקליפה [ולכן נחשב מעצמות האתרוג, כנ"ל או' ג' מס' 2] מ"מ מכיון שאינו קלוקל חמור הוא פוסל רק בנשתנה למראה פסול, שמאז הוא כבר קלוקל של ממש. שכ"ה דרכו שמתחילה הוא כגוון מראה כשר ורק כשמתקלקל יותר נהפך הגוון למראה פסול (וכדלהלן סוף או' ו').

ופסול שינוי מראה כגון כושי ובוהק אינו קלוקל סתם, אלא פוסל משום שנראה ככריה אחרת, [וה"ה בכל סוגי הגוונים שאינם מצויים באתרוגים, כדלהלן או' ד']. וזה גופא מבטל את הדרת האתרוג, מכיון שהוא מעיד על שיבוש פנימי שבתכונת האתרוג. [משא"כ מראה יבשות אינו פוסל כשעדיין לח קצת מבפנים הגם שהגוון אינו יפה, ומשום שגוון כזה אינו בגדר לקותא של ממש. וגם כשיבש לגמרי פוסל רק משום שנחשב כמת ולא מחמת שינוי הגוון]. וכבר א"צ לשום תנאים נוספים כדי שיפסול.

משא"כ חזוית איננו קלוקל גמור וברור אלא רק כעין קלוקל ועיפוש [ולדוגמא:

1. מהות החזוית מוכרח מדברי הראשונים והאחרונים דאינה סוג מסויים דווקא, אלא כל סוגי שחין גרב וילפת וכל פצעים שיש בהם כעין עיפוש או קלוקל הרי הם בכלל חזוית ופוסלים. [אבל כשאין בהם קלוקל אין פוסלים. והגם דיתכן דהי"מ שבארחו"ח ואו"ז סוכרים דגם בכה"ג הוא בכלל חזוית, שיטת יחידאה הם, ומוכח מכל הפוסקים דלא חשו לה כלל וכלל].

2. מראה החזוית שכתבו הראב"ד והרא"ש ועוד שהוא מראה פסול אינו גוון מסויים אלא כל סוגי מראות האתרוגים הכשרים אם יתהוו שם חזוית משתנה גוון במעט והוא מראה מכוער, והוא מכוער בכל גוון שיהא [וכגוון נגע צרעת שהינו מכוער בכל גוון שיהא]. ונחשב כמראה פסול, מכיון שלא קיים מראה אתרוג מכוער כזה (ראה להלן או' ז' שזהו גדר מראה פסול). ונמצא דמראהו הפוסל הוא בשילוב מה שהוא מורה על לקותא מהותית.

וחזוית פוסלת דווקא כשהיא גבוהה קצת, דדרכו דכל מה שמקולקל יותר הוא נעשה יותר גבוה (כדלעיל או' ד' מס' 2) וגם משתנה גוון יותר, וכשאינו גבוה כלל הוא מורה שזה רק קלוקל קל [וכעין שחין ועוד כו"כ סוגי פצעים שבאדם שכל שהינו גבוה ומשתנה גוון יותר, הוא מורה על לקותא יותר חזקה. וכשאינו גבוה כלל הלקותא קלה מאוד]. וי"א שפוסל דווקא כשהם ב' חזויות סמוכות דדרך חזוית דכשהיא לקותא של

והבלא"ט מו"ל שמהותו הוא שנחרץ קליפת האתרוג הרבה עד שנתקלקל שם מעט (כנ"ל או' ד' מס' 2), נחשב חזוית והתנו שפוסל דווקא כשגבוה, ומה שלא דימוהו לסתם נקלף ונשתנה מראהו שא"צ להיות גבוה, היינו משום שנחרץ בעודו גדל על האילן, שאז האתרוג מניב גלד שיגין עליו שלא יתקלקל בקלקול ממש [ועד"ז שלא יתפשט הקלקול], ובכן נחשב חזוית ודיניו כחזוית.

קלקולו אינו מתפשט מעת לעת לרוחב או לעומק כמו סרוח. ואף הנקלף שנשתנה מראהו, קלקולו מתגבר וניתוסף (ומשתנה גוונו) יותר ויותר]. וכן שינוי מראהו אינו מחמת שיבוש פנימי, אלא מחמת הקלקול מעט שבו ובכן כל עוד אין בו לקותא של ממש אינו פוסל. והיינו שהוא גבוה [וב' חזויות לכה"פ] שזה כבר מעיד על לקותא של ממש כנ"ל מס' 2.

ו. דין מראה כשר

מצוי באתרוגים נימורים בגוון חום אדום המתהווים ע"י משמושי ידיים/חיכוך/לחיצה וכיו"ב שע"ז יוצא מוהל חריף המקלקל את פני האתרוג, ולפעמים אף נקלף שם גלד העליון ואז גם מתעפשת הקליפה מעט. ונפוץ לומר על כולם שהם בגדר נשתנה למראה כשר שזה מחלו' ראשונים ואחרונים אם הוא פוסל, ושיש להחמיר בו.

ועיקר הדבר נכון שזה מראה כשר (כדלהלן או' ח'). אך כדאי להבהיר ב' דברים שיש שלא הבחינו בה. א. דדיעה המכשרת היא העיקרית, ולדיעה הפוסלת יש מקום לחוש רק מחומרא. ב. דגדולי האחרונים פשיטא להו דפלוגתא הנ"ל לא שייכת כשלא נקלף האתרוג ואז הוא ודאי כשר [ונביא תמצית הדברים בקיצור רב].

האחרונים שהחמירו רק משום שלא ידעו שהראב"ד והרא"ש מקילים.

ובדעת הרמב"ם והשו"ע יש שהבינו עפ"י הבנתם בדברי המג"א שדעתם להחמיר, ברם חוץ ממה שבאחרונים [ואף בדעת המ"א] מוכח שלא הבינו כן בדעתם, הרי אף נימא דהמ"א כן העמיס כן ברמב"ם זה הרי מבוסס שם עפ"י הטור שהבין כן ברא"ש וראב"ד, אבל אילו ידע שהם מקילים וכנ"ל ודאי לא היה מעמיס ברמב"ם ושו"ע שדעתם להחמיר.

ולפי כ"ז נמצא דהעיקר הוא להקל, ברם הח"א ומ"ב הקילו רק בשעה"ד משום שאין לבטל לגמרי הוראת זקנים הטור ומג"א ודעמייהו שהחמירו. [ועוד נר' מדברי הח"א והמ"ב דגם לדידהו (שלא היה להם ספר הראב"ד) לא הוחלט בבירור, כפי שהוא מבורר לפנינו, שאכן ראב"ד מיקל].

2. ובזה באנו לנדבך נוסף ועיקרי דבטוש"ע (סט"ז) מבואר דמנומר בשחור או לבן פוסל, ומוכח דרך שחור ולבן וכיו"ב פוסל, אבל מראה כשר אין פוסל. והוא

1. עיקר הדיון נסוב סביב הנקודה מהו דעת הראב"ד עצמו בזה, שבספר הלולב להראב"ד מבואר דהכריע להקל, וכ"ה במאירי ריטב"א ור"ן בשמו. ואילו ברא"ש אינו ברור מכיון שפשטות דבריו נוטים שהראב"ד מחמיר והרא"ש עצמו מיקל, אך גדולי הפוסקים מיאנו לקבל שהרא"ש מיקל נגד הראב"ד ללא נימוק [וספר הראב"ד לא היה מצוי לפניהם להיווכח מהו באמת דעתו]. ולכן הטור החליט להחמיר עפ"י מה שהחליט כן בדעת ראב"ד ורא"ש, וגדולי האחרונים (ב"י ב"ח, ק"נ ועוד) התקשו בזה איך להעמיסו בדברי רא"ש ונדחקו בזה כ"א לפי דרכו להחמיר בזה.

ברם הא"ר כתב דראוי להכשיר כי מצא בספר הראב"ד שדעתו להקל, ועפ"י עדותו הכריע הח"א דבשעה"ד יש להקל, ועד"ז כתב במ"ב והוסיף ביאור דלפ"ז דהראב"ד מיקל א"כ ודאי גם הרא"ש מיקל, וא"כ פשוט להקל [וכן הזרע אמת והר"מ בכרך ביאורו דרא"ש מיקל ושלכן יש להקל]. והיינו משום שלפ"ז גם נפל דעת הטור וגדולי

חילוק זה [ברם לדינא יש להתחשב בחילוק זה כדלהלן].

3. ונמצא מכ"ז דבנימור בלא קילוף אפשר להקל בשופי, דאם מצד דעת הראשונים הרי הראב"ד והרא"ש [ורמב"ן ורא"ה ומאירי] דעתם להקל, ואילו דעת המחמירים שבראב"ד שני' קצת שחשו לה הריטב"א והר"ן הרי אפי' לא הוזכר באחרונים [זולת האחרונים דלהלן]. ואם מצד דעת האחרונים הרי התבאר דסברו דכל הראשונים מקילים בלא נקלף. ויש הוכחות שאכן כך היה שגור בפשיטות בפי כל להקל בזה [והיה מצוי מאוד והקילו בו].

4. ברם א"א להתעלם מג' אחרונים שכן חשו לה, והם החסד לאברהם (תאומים) והבכור"י והמ"ב, ובכן עדיין יש מקם להחפץ להחמיר בכך [כשאין צירוף גמור להקל], אך עכ"ז יש להבהיר דאף אחר דבריהם עדיין נשאר גם בדבריהם עיקר הדין פשוט להקל וכדלהלן.

החס"ל (סי' ע"ה) כתב שרק בא להעיר בדבר חדש [נגד המנהג להקל] שראוי למהדרין לחוש לדעת הי"א בר"ן. ויש להוסיף שגם הוא עדיין לא עמד על השגיון בדעת ראב"ד ומשמע שם שאילו ידעו לא היה חושש לדעת המחמיר מכיון שהוא נגד דעת גדולי הראשונים והפוסקים.

והבכור"י (סקמ"ד) הוא היחידא שהחמיר מן הדין, והעמיס כן גם בדעת הרמב"ם והטוש"ע. ברם חידושו מיוסד על קושיא גדולה שעמדה לפניו, אמנם אצל כל האחרונים לא היה בזה אפי' התחלת קושיא כמובן להמעיין [שהבינו דמהות ועיקר שם מנומר היינו כשהוא מנומר הרבה, אלא שנכון דבר"ג מקומות החשיכו כמו מנומר הרבה], ובכן נפל כל יסודו וחידושו.

5. ובדעת המ"ב כמה מספרי זמנינו עמדו על סתירה כביכול בדין נימור במראה כשר בין דבריו שבסקכ"ו ששם היקל בשעה"ד בפשיטות, לבין דבריו בסקנ"ה שנשאר בזה בצ"ע, והבינו כוונתו דאף בשעה"ד מצד

לכאו' סתירה גלויה שהרי הטור פסק לעיל בהדיא להחמיר במראה כשר וכנ"ל, וסתירה זו נראית בדברי הרבה אחרונים [ובולטת ביותר בדברי השועה"ר וח"א ותפא"י], ומקופיא הוא פלא עצום למה לא התייחסו כל האחרונים [זולת החו"ב דלהלן] לסתירה מפורשת זו.

ברם הנכון דהנידונים חלוקים וגלויים דכל מה שהבאנו לעיל להחמיר מיירי בנקלף והשתנה למראה כשר, ואילו הנידון כאן להקל מיירי בנשתנה מראהו ללא קילוף. ושפיר יש לחלק ביניהם דהרי טעם כשרות מראה כשר הוא מחמת שהוא מראה אתרוג רגיל [אלא שמשונה ממראה אתרוג זה שלפנינו], ובכן בנקלף ששינוי המראה נובע ממה שנתקלקל קצת במקום הקילוף, א"כ אף כשהוא גוון כשר הרי ודאי מהותו שונה ממראה טבעי של אתרוג [בין מחמת שהוא קלוף ובין מחמת הקלקול], ובכן רק שם פסלוהו. ועפ"ז אין שום סתירה בדברי הטור והאחרונים.

וכבר חילק כן החיים וברכה (או' קנ"ט) ובשם המטה יהודה וכן המנחת פיתים, [הם נדרשו לחילוק זה מחמת שראו סתירה בדעת ראב"ד, שבטור ורא"ש הבינו שהוא מחמיר, ואילו בר"ן מבואר שהוא מיקל, ויישבוהו בחילוק זה. אבל לדברינו לעיל ליכא סתירה זו שהרי התבאר שהראב"ד מיקל גם בנקלף]. ובדברי האחרונים יש הרבה משמעויות שחילוק זה היה פשוט וגלוי אצלם, וכמו"כ נימור בלא נקלף היה מצוי אצלם הרבה מאוד, והיה פשוט אצלם להקל בזה.

ברם יל"ד דכל חילוק זה הוא נכון רק בדעת הטור והאחרונים, אבל בדעת הראשונים נופל חילוק זה שהרי בראב"ד מפורש שהוא מיקל גם בנקלף, ואילו המחמיר שם מחמיר אף בלא נקלף, וחילוק זה התבסס רק על הסתירה המוטעית בראב"ד כנ"ל במוסגר, ועל הסתירה בדעת הטור ודעימיה וכנ"ל, ולכן הוכרחו לחילוק זה, אבל בראשונים לא קיים

ומשמושי ידיים באתרוג שבד"כ אין האתרוג נקלף אין פוסלים כלל, אלא שהחפץ להחמיר בזה מחומרא בעלמא יש לו איזה סמך [עכ"פ כשלא נוסף לו עוד צירוף להקל, ובד"כ הצירופים מצויים בזה].

אבל כשהשינוי נעשה ע"י הסרת בלעט"ל או נקודה וכיו"ב שבכה"ג מצוי שנקלף הגלד העליון [ובאופן שהשינוי בגדר נר' לעין, גם לולי שינוי המראה שנוצר סביב המקום שנקלף מחמת חומצת מוהל האתרוג] בזה יש מקום מן הדין להחמיר [שלא בשעה"ד], אך אם נוסף עוד צירוף להקל וכנ"ל יש להקל בשופי.

7. ויש להוסיף כאן דמצוי ששינוי המראה עצמו אינו בולט להדיא [כהמצוי בפגיעה קלה, או בשהה רק כמה ימים מהפגיעה] ואז דינו כשינוי קל שאינו פוסל (כדלהלן או' ז' מס' 2). אך לאידך גיסא בשהה זמן רב מהפגיעה לפעמים משתנה מגוון חום אדום לגוון חום גרידא [ומצוי כן בעיקר בנקלף], ובזה יש לחוש שדינו כמראה פסול לכו"ע ומעיקר הדין (וכדלהלן או' ח' מס' 5). וכפי פרטי דיני שינוי מראה.

ז. מה הוא מראה כשר

יש בזה כמה נידונים שהגם שהם פשוטים להתבונן, מ"מ כיון שאינו מפורש באחרונים יש שהתקשו בה, וראוי לפרט הכללים בזה.

מסתבר שאינו היתר גם על כתמים גדולים שבגוון זה מכיון שבזה לא הורגלו, ומ"מ מוכח דאין מדקדקין בכך וכל שקרובים בגודלם הוא עדיין בגדר רגילים בו.

2. מוכח מהרבה מקומות דשינוי קל בגוון אינו פוסל, וה"ה הקרוב לגוון הכמוש. ויש לדון מהו בגדר קל. אך עכ"פ מסתבר מאוד שכל סוגי הנקודות השחורות, או כל סוגי הנקודות החומות, או כל סוגי הבלעטל"ך נחשבים כסוג מראה אחד, מכיון שניכר ביניהם רק שינוי קל מאוד. ובכן אף אי נחוש על סוג מסויים שאינו עדיין בגדר רגיל, מ"מ הרי כל הסוגים נחשבים כאחת והם ודאי בגדר רגיל.

להחמיר, וניסו לדחוק ליישב דבריו באופנים שונים ודחוקים.

ברם האמת יורה דרכו דכוונת המ"ב הוא פשוט וברור דאף הוא דרך בעקבות כל האחרונים שהיה פשוט וגלוי אצלם להבדיל בין נמור שע"י קילוף לבין שלא ע"י קילוף, ובכן בסקכו דמיירי בנקלף שפיר נקט כהא"ר להחמיר שלא בשעה"ד, משא"כ בסקנ"ה דמיירי בלא קילוף כוונתו שם להקל לגמרי מעיקר הדין, ועיקר דיונו שם הוא רק האם יש לחוש מחומרא לדעת הר"ן ונשאר בזה בצ"ע. והדברים ברורים להמעין.

וגם על דעתו יש להוסיף דכל ספיקתו בזה גם מבוססת על שגיון האחרונים בדעת ראב"ד, שהרי גם הוא לא ראה את הראב"ד בפנים, ורק סמך על הא"ר שראהו ושמכח זה היקל, אך לאידך נוכח שהבכור"י הגם שכבר ראה את הראב"ד בפנים עכ"ז יצא לו עפ"ז להחמיר יותר מכולם כנ"ל, ובכן שפיר עדיין לא הוחלט אצלו שאכן יש להסיק עפ"י הראב"ד בפנים שיש להקל בכך.

6. ולסיכום לדינא הוא כך שינויי המראה בגוון חום אדום המצויים ע"י חיכוכים

1. כל גוון שמצויים במקום זה אתרוגים בגוון כזה הרי הוא בגדר מראה כשר, אף כשאתרוג זה מטבעו הוא בגוון אחר. אבל כל שאר סוגי הגוונים שבעולם הם בגדר מראה פסול.

והפוסקים חידשו דמראה שהורגלו בו אף כשהוא מראה מכוער ואינו מראה אתרוג כלל [וכגון הבלא"ט מו"ל] נחשב כמראה אתרוג, [משא"כ בסרוח ותפוח ויבש שהוא חסרון בעצם לא מהני אם הורגלו בו].

ולפ"ז יש היתר נוסף על הנקודות השחורות והחומות המצויות הרבה באתרוגים דבשיעור ריבוי כזה הוא וודאי בגדר רגילים בו (וע' בסמוך מס' 2). ברם

קל כנ"ל. ועוד דהם ודאי בגדר רגילים בהם. ועוד דרובם אינם בגדר נר' לעין (כנ"ל או' ב'). ויש עוד טעמים להכשירם ואכמל"ב.

נקודות לבנות שמחמת חומרי הריסוס אינם מעצמות האתרוג וכשרים (כנ"ל או' ג') ועוד יש בזה חלק מטעמי ההיתר שהוזכרו כאן.

אבל כשאין טעמים אלו אין להכשיר כלל, ודלא כמי ששגו לומר בסתם שרק הלבן כחולצה לבנה הוא בגדר מראה פסול, והפחות ממנו הוא בגדר שינוי קל [שמשמע מהאחרונים שכבר אינו בגדר זה].

3. נפוץ לומר שכהיום אין מצוי מראה לבן הפוסל, אך עדיין יש לפרט הטעמים בזה [חלקם מפורשים באחרונים, וחלקם רק מבואר מתוך דבריהם], וכשאין טעמים אלו יש לפסול. ונפרט קצת במראות לבן המצויים. גוון לבן המעורב בו מעט ירוק או צהוב, נחשב כשינוי קל (כנ"ל מס' 2) ואין פוסל. [ובד"כ יש בזה גם ההיתר של רגילים בו הנ"ל מס' 1].

גידים דקיקים של לובן המצויים יש כמה טעמים להכשירם: בד"כ הם גוון לובן קלוש המעורב בהם קצת ירקות ונחשבים כשינוי

ח. מראה חום / ברוי"ן

מראה זה הגם שהוא שינוי המראה המצוי ביותר עכ"ז הוא המעומעם ביותר אם ומתי הוא בגדר מראה כשר ולא דיברו בזה האחרונים להדיא [זולת החו"ב שדבריו טעונים ביאור], אבל יש ללמוד לזה הרבה מתוך דבריהם וכדלהלן.

העמסום נר' שנוצר מכמה גורמים. א. דין מראה חום מבוסס על סוגיית אתרוג הכושי שמכונה שחור בדברי הראשונים והפוסקים, ואילו לפנינו נר' שאין קיים כלל בעולם אתרוג במראה הנקרא כהיום שחור. וזה מערער הבנת כל הסוגיא ודברי הראשונים שם. ב. גוויי החום/ברוי"ן קיבלו כינוי אחד לעצמם רק במאות השנים האחרונות, ובעבר היו מפורדים, שהגוון הנוטה לשחור היה מכונה שחור, והנוטה קצת לאדמימות כינוהו בשם אדום. ואף אחר שקיבלו שם אחד נמשך זמן רב עד שהשתרש אצל כל האחרונים שגם הנוטים לאדמימות כלולים בשם ברוי"ן. ג. נר' דיש חילוק לדינא בין גוויי הברוי"ן לגבי אם הוא מראה כשר, ועפ"ז הגורמים הקודמים מעמעמים את הנושא יותר, והבן.

2. והיישוב הנכון נר' דהנה הנקלף הרי מכונה בגמ' בשם אדום וכדאמר' ע"ז כאהינא סומקא (לפרש"י ורוב ראשונים), ועד"ז מצינו בעוד מקומות. ובכ"ז נר' בקל ליישב כהנ"ל דמה שהוא בגוון חום אדום מכונה אדום והוא מראה כשר, ואילו חום סתמי שאין מעורב בו אדמימות הוא מראה הכושי, ומכונה בשם שחור והוא מראה פסול [וראה גם הערה³]

3. אמנם החיים וברכה [אות ש"ב, והוא היחיד מבין האחרונים שדן בזה] דן בדין מראה ברוי"ן ומסקנתו שחום עמוק פסול, אבל חום כערמונים ומשקה קפה כשר, הרי

1. גוון חום מכונה כו"כ פעמים אצל חז"ל והפוסקים בשם שחור, וגם כהיום הכושים גם אלו שבגוון חום מכונים 'שחורים' [וכן קפה 'שחור']. ועפ"ז שייך לומר שגוון אתרוג הכושי הוא חום והוא מראה פסול, ועכ"פ ודאי יש לחוש לדינא שמא הוא כך.

אך לאידך גוון הכמוש הרי הוא ודאי מראה כשר, ועוד משמע מהראשונים והפוסקים דסתם אתרוג הנקלף משתנה למראה כשר, והרי לפנינו שהנקלפים משתנים לגוון חום, והרי מוכח דגוון חום הוא מראה כשר. וזה לכא' סתירה להנ"ל שהכושי הוא חום.

3 ומה שכתבו הראשונים דלפעמים הנקלף משתנה למראה פסול, נר' הכוונה לפ"ז דהרי דרך הנקלף השווה זמן מרובה שמשתנה לגוון חום סתמי ללא תערובת אדמימות, ואכן אז הוא פסול.

5. ויש לסכם עפ"י הנ"ל דיני מראה חום המצויים למעשה:

מראה חום הנוצר ע"י קילוף מעט, בתחילה הוא בגוון חום אדום והוא מראה כשר, ואחר שהייה ימים רבים הוא נהפך לגוון חום לחוד [ללא תערובת אדמימות] והוא מראה פסול.

וכשלא נקלף [וכ"ה בד"כ מראות חום המצויים] נשאר בד"כ מעט גוון אדמימות אף זמן רב, ובכך הוא מראה כשר.

נקודות חומות המצויות רובם הם בגוון חום אדום, אך יש מיעוט מהם שהם בגוון חום סתמי, ונר' דמכין שמחמת קטנותם אין ניכר הבדל ממשי בין סוגי הנקודות א"כ יש לדונם כדין הקרוב למראה כשר, שנחשב כמראה כשר (כנ"ל או' ז' מס' 2). [וחוץ מזה יש עוד כמה טעמים להכשירם וכמו הנקודות השחורות (כנ"ל סוף או' ב'), ובנקודות החומות יש עוד יותר סמך להכשירם עפ"י טעמים אלו ואכמ"ל].

ועצם דיני מראה כשר בנקלף ובלא נקלף התבאר בהרחבה לעיל או' ו'.

שהוא היקל יותר דאף כמשקה הקפה שאינו גוון חום אדום הוא כשר.

אך לא הביא הוכחה לדבריו, ויש לפקפק ע"ז. ואף בחום בהיר יותר יש לדון אם הוא כשר להנ"ל שאתרוג הכושי הוא גוון חום ומבואר בסוגיית אתרוג הכושי שגוון שחרותו קלושה הרבה מגוון הכושיים עצמם.⁴

וביותר שהרי הקובע מיהו מראה כשר הוא אם רגילין במראה אתרוג כזה (כנ"ל או' ז'), ומכיון שאין מצוי כלל אצלינו אתרוגים בגוון כזה הרי הוא נחשב מראה פסול, אף אם בעבר כן היה מצוי כזאת, ובכך יש לפסול גוון חום כקפה ואף הבהיר ממנו כל שאין רגילין בגוון כזה או קרוב לזה. משא"כ גוון חום אדום מצוי הוא באתרוג הכמוש [או באתרוגים הנקלפים, שיש לדונו כמראה שרגילים בו הנ"ל או' ז' מס' 2] ויש להכשירו גם כהיום.

4. היוצא מכ"ז דגוון חום אדום הדומה להכמוש או הנקלף הוא כשר, ואילו גוון חום סתמי יש לפסול, ועדיין יש לדון בגדרם. [בגדר אתרוג הבבלי שהוא כשר, ואם גם כהיום, וגם מיהו בגדר קרוב אל הכמוש והנקלף. ואכמ"ל ב].

ט. דין חסר בבשר הירוק

אתרוג יש לו ד' קליפות: קליפה שסביב חדרי הזרע. קליפה לבנה. קליפה ירוקה (עוביה כ- 1 מ"מ⁵). גלד דקדק שע"ג הקליפה הירוקה (עוביו פחות מעשירית מ"מ). ובאתרוג נשנו ב' דינים בחסרון מהאתרוג. א. חסרון מבשר האתרוג דקיי"ל שפוסל אף במשהו. ב. נקלף האתרוג כולו [ולא נחסר כלום מבשר האתרוג] פסול.

נפוץ לומר דיש מחלו' המ"ב והחזו"א באיזה קליפה נשנו דינים אלו. להמ"ב חסר היינו אף כשיש חסרון רק מבשר הירוק, ואילו נקלף היינו גלד הדקדק. והחזו"א חולק עליו דחסר היינו רק מבשר הלבן שהוא גוף הפרי, אבל הירוק אינו פרי ואין חסרון פוסל בו, ובו נשנו דיני נקלף.

4 אבל כגון אתרוג הבבלי שהוא בהיר ביותר הוא כשר. ואולי אפשר לשער שזה דומה לגוון האתרוגים המרוקאיים (המקוריים) שהובשלו לגמרי, שזה חום בהיר. ואתרוג הכושי היה בגוון זה אלא שהיה כהה יותר, ויש להרחיב בזה ואכ"מ.

5 כבר מוכח שיש לזה עובי ניכר מדברי הב"ח ושע"צ דלהלן שפירשו דהירוק קרוי קליפה עבה. והב"ח אף פירש דהנידון אם הנקב הוא מפולש קאי על הבשר הירוק, ודיון זה הרי שיין רק בדבר שיש לו עובי. גם חזו"א (קמז א ד"ה ובתו') כתב נקלף כל העומק עד הבשר הלבן, ועד"ז הוא בשפ"א בסוגיין. וכך מורה לשון הרשב"א דלהלן [בהשאלה ובהתשובה], ודיון פיהמ"ש להר"מ דלהלן אם נחשף הלבן או לא.

ומכיון שהמ"ב פוסל בחסרון מבשר הירוק נפוץ אכן לחוש לכך. ורבים חוששים אף כשיש ספק בזה, ואף ספק קל.

ובכן כדאי לבאר את הידוע דהחשש לדעת המ"ב הוא רק חומרא בעלמא, משום דאם נפרש דבריו כפשוטם נמצא שהוא יחידאה נגד הרבה ראשונים ופוסקים ואחרונים. וגם הוא מוקשה מן הדין והסברה והמציאות וכדלהלן, וגם עצם דבריו בשעה"צ יש בהם הרבה גמגומים וקשיים עד שמסתבר שיש כאן חסרון דברים, והמ"ב עצמו לא התכוון לכך.

נגד הרא"ש והטור. אך המעיין יראה שמפורש כהרא"ש גם בראב"ד רשב"א (ח"א תש"ו נ"ח) רי"ו מאירי (ביה"ב ד"ה נקלף) מכתם (לג:) ארח"ח (סי' ט"ז) ועוד. דחסר היינו מהבשר הלבן דווקא.

ואף בדעת הרמב"ם שעליו סמך המ"ב להחמיר בחסרון משהו מהירוק, כבר הוכיחו מפיהם"ש להר"מ והרע"ב שכוונת הרמב"ם הוא כהחזו"א דפוסל רק בנחסר כל עובי הבשר הירוק ונחשף הבשר הלבן.

4. נמצא מכ"ז בהוכחות ברורות דאין לפסול בחסרון משהו מהירוק, ופלא עצום איך יתכן שהמ"ב התעלם מכ"ז, ומצוה ליישב דבריו וכוונתו. ובכמה מספ"ז העמיסו בדבריו שגם הוא פוסל רק בנחשף הבשר הלבן, אך זה דחוק מאוד בלשונו. ברם יש להרחיב דיש כו"כ גמגומי לשון בכל משך דבריו בשעה"צ שם, ובכן בקל י"ל דאכן יש שם חסרון דברים וכוונתו אחרת, ולא להניחו כדיעה יחידאה תמוהה ומוקשית.

ולפי כ"ז יוצא להלכה דאין לחוש לפסול בחסרון משהו מהבשר הירוק, וראה בהליכות שלמה מכת"י הגרשז"א שכתב דהמנהג לא ליטול אתרוג שנחסר מבשר הירוק, והגם שרבו החולקים על המ"ב (וכנר' כוונתו משום התמיהות הנ"ל) עכ"ז

1. ונציין חלק מהתמיהות: איך יתכן שנקלף כל גלד הדקדק ולא נחסר כלום מהבשר הירוק, ולפנינו הוא נר' מושלל מהמציאות אף בחלק קטן מהאתרוג. ועוד דמבואר בטוש"ע (סי"ד) דאפשר לקלוף חזוית בלא להחסיר מהבשר, ולהכשיר האתרוג גם ליום א'. והרי חזוית הוא שחין והוא בגוף הבשר הירוק ובהכרח להחסיר מהבשר הירוק.

ועוד דמבואר בשעה"צ שם שלדעת הרא"ש ועוד רק חסרון בבשר הלבן פוסל, ונמצא נ"מ עצומה הנוגע מאוד לדינא אם חסרון בהירוק פוסל, ואיך יתכן שלא התייחסו כל גדולי הפוסקים לדון כמאן קיי"ל, או מהו משמעות שאר הראשונים בזה (וכדלהלן מס' 3), [משא"כ להחזו"א כמעט אין נ"מ ביניהם].

2. גם יש תמיהה גדולה דהמ"ב העמיס כך בדעת הר"ן בסוגיית נקלף, ואילו בר"ן עצמו גבי נסדק [וגבי נקב מפולש] מוכרח כחזו"א. וכן לגבי חסר עצמו מוכח מגדולי האחרונים [ט"ז ו', ח"א, בכור"י ט', שפ"א בסוגיין, פמ"ג (א"א תרמ"ט כ'), שועה"ר (בכל סי' תרמ"ח) ועוד] כחזו"א⁶ ⁷.

3. ועוד דהמ"ב נימק דמכיון דהר"ן והרמב"ם מחמירים ודאי יש לחוש לדבריהם

6 הגם דלגבי נקלף מוכח מכמה ראשונים ואחרונים כהמ"ב דאף בנקלף רק הדקדק הוא כבר בכלל נקלף (ודלא כחזו"א), עכ"ז מוכח מדבריהם דאינו קשור לדין חסר ועדיין יש לפרש דחסר הוא רק מבשר הלבן.

7 זולת הב"ח (ס"ז) שממנו משמע כהמ"ב, ברם אין בו כדי סמיכה מכמה טעמים: הרי הב"ח סמן להחמיר מכיון שהרבים הם המחמירים, והם ר"ן רמב"ם רא"ש טור, אמנם בשעה"צ כבר דחאו דרא"ש וטור מקילים. וביותר שהרי מש"כ ב"ח בשם תשו' רא"ש להקל הוא ט"ס וצ"ל תשו' רשב"א, וא"כ נוסף הרשב"א אל המקילים. ונוסף ע"ז גם הא דלהלן (מס' 3) דאף ראב"ד רי"ו מאירי מכתם וארחו"ח מקילים וראה גם להלן (שם) שגם דעת רמב"ם ור"ן מוכח כחזו"א שפוסלים רק בנחסר כל הירוק. ועוד דמדברי הר"ן לגבי נסדק מפורש דלא כביאור הב"ח בר"ן. ובכלל ביאור הב"ח דנקב מפולש היינו פילוש בשר הירוק הוא חידוש עצום נגד כל האחרונים והפשטות והסברה.

ב. אף להמ"ב הרי להרא"ש אין פוסל חסרון מהירוק [והתבאר לעיל בסמוך דראשונים ואחרונים רבים סוברים כן].³ מצוי שיש רק ספק חסרון [אחרונים כבר צירפוהו להקל].
4. ידיעה נחוצה במציאות הדברים הרוב הספיקות אם נחסר [בין כשהנידון הוא בחסרון מהירוק, ובין כשהנידון אם נחסר מהלבן] באמת לא נחסר.

ולפי כ"ז יוצא דהנידונים המצויים בחשש חסרון מהירוק הוא דיון קל מאוד⁸ ואין מקום להחמיר מצד הדין.

המנהג הוא להחמיר, ומ"מ בשעה"ד ודאי אפשר לסמוך על החולקים, עכ"ד.

והגם דפשוט דאין כוונתו שיש לזה תוקף של מנהג מ"מ בפועל קשה לשנות מנהג כזה בהליכות אתרוג החביב עלינו, אלא שעכ"פ יל"ד שזה חומרא בעלמא, וכל שיש צירופים להקל בזה יש להקל לכתחילה ממש, ולפעמים עד כדי שאין כבר מקום להחמיר.

5. והצירופים להקל מצויים מאוד וכגון:
א. צירוף הידוע באחרונים והוא דעת הסוברים דחסרון פחות מכאיסר אין פוסל.

י. הסרת נקודה או בלעט"ל

יש בלעט"ל ונקודות הדבוקים אל האתרוג שיש מומחים שמסירים אותם במיומנות וזהירות שלא יפסל מדין חסר, אך ניכר במקומם קצת שינוי משאר פני האתרוג (ובפרט לאחר כמה ימים). ויש שחשו דלא הועילו בהסרתם עפ"י הרמ"א דהבא מכח פסול, נשאר פסול, ועפ"י הבכור"י שכתב דדין זה נשנה כל שניכר שהסירו את החזזית אף שלא נחסר מהאתרוג. וזה טעות גמור כי אין בזה שום פקפוק, ובכלל נידון זה הוא נידון קל מכמה אנפי וכדלהלן.

שבזו עכ"פ ודאי מכשירים. ורמ"א עצמו ודאי הבין כן שהרי הכשיר לקלוף חזזית. וביותר מוכרח בבכור"י שכל שקלף החזזית באופן הרגיל בקילופו בזהירות שלא יפסל מדין חסר זהו ודאי בגדר אינו ניכר. ולפ"ז וודאי כשר כשניכר רק מעט.

4. לסיום הענין יש להדגיש דנידונינו באופן המצוי בקילוף נקודה או בלעט"ל הוא תמיד ניכר פחות מקילוף חזזית שזה ודאי כשר, ובכך אינו נוגע לנידונינו כל האריכות דלעיל, שהרי אין שום צד ספק שבזה גם הבכור"י מיקל. וכל הדיון הוא רק לרווחא דמילתא, או לאופן שהסירוהו באופן אגרסיבי והוא ניכר יותר מקילוף חזזית.

ויש להוסיף דבכלל נקודה או בלעט"ל הרי אין פוסלים אלא מחומרא בעלמא. וא"כ אינו בא מכח פסול, אלא מכח חומרא. ופשוט הוא להקל בזה לגמרי אף בניכר הרבה.

1. הרבה אחרונים [והם (כאן) ישוע"י, ביאור"ג, בית מאיר, מאמ"ר בתח"ד, חלקת יואב (יו"ד סי' ז' בהג"ה) חו"ב (או' קנ"ו) חזו"א (קמז ה"ד ואם) ועוד] כבר כתבו דדין זה הוא רק כשכך נחסר מהאתרוג באופן שראוי להיפסל מדין חסר. והבכור"י הוא יחידא ממש שהסתפק אם לפסול גם בלא נחסר. (וגם אין ספיקו מוציא מידי ודאי שכתבו כל אחרונים הנ"ל). ועפ"ז פשוט שמעיקר הדין אין לחוש לחומרת הבכור"י.

2. כמה אחרונים [והם: מאמ"ר, ביאור"ג, ישוע"י, שפת אמת (לו:), בית מאיר] סוברים דהרא"ש והטור מכשירים גם בבא מכח פסול, ויותר עיקר כדעתם, אלא שחשו לחומרת רמ"א. ויש שצירפוהו להקל למעשה.

3. בראב"ה עצמו שהוא חידש דין בא מכח פסול מוכח דבניכר מעט אינו פוסל, וכ"נ דעת עוד הרבה ראשונים ואחרונים



8 ומכח הנ"ל [נעדר כמה טעמים] א"צ לחוש בנקודות כרסום של בע"ח (כנ"ל או' ג' סוף מס' 4) שמא חסרו באופן שנפסל. וכש"כ שאין לחוש בנקודות ריסוס השחורות [ואצ"ל חומות]. ויש להרחיב בזה, ואכ"מ.

הרב ישראל עקשטיין

בירורי הלכה בענין קידוש האזכרות בסת"ם

א. מקור הדין

ו' ובשו"ת בית יצחק יו"ד ח"ב סי' קי"ב ובשו"ת מהרש"ם ח"ח סי' רי"ד כתבו הוכחה זו, וכן מבואר בשו"ע הרב סעיף ל"א שכתב דנקטינן להחמיר לגבי המחלוקת אם מועיל קידוש האזכרות במחשבה בלי אמירה (ויובא לקמן) משום שזה ספק דאורייתא.

עוד כתבו להוכיח המהר"י אסאד בתשובתו חיו"ד סי' רס"ט וכן מובא תשובתו בספר חכמת שלמה (שבסוף ספר הר המור) סי' י"ב והגידולי הקדש כלל ו' ממה שפסקו הרמב"ם והשו"ע שאפילו המלך שואל בשלומו בשעה שכותב השם לא ישיבנו, ופי' הכס"מ הטעם כדי שלא יסיח דעתו, ואם דין קידוש האזכרות הוא מדרבנן, לא היו מתירין משום זה לזלזל בכבוד המלך שהוא דאורייתא, דילפינן משום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, וכן נקטו הברכי יוסף ביו"ד שם סק"ב והמהר"ם שיק בשו"ת ליו"ד סי' רס"ד וסי' רע"ו והמלאכת שמים כלל ט' בדינה סק"א.

נפסק בשו"ע או"ח סי' ל"ב סעיף י"ט וביו"ד סי' רע"ו סעיף ב' שמלבד מה שצריך לומר בתחילת כתיבת התפילין לשם קדושת תפילין ובסת"ת לשם קדושת ס"ת, צריך גם לומר בכל פעם שכותב אזכרה שכותבה לשם קדושת השם. ואם לא יאמר פסול, וכ"כ הרמב"ם בפרק א' מתפילין הלט"ו הכותב ס"ת או תפילין או מזוזה ובשעת כתיבה לא היתה לו כוונה וכתב אזכרה מן האזכרות שבהם שלא לשמן פסולין, וכן בפרק י' מנה הרמב"ם אחד מהעשרים דברים הפוסלים ס"ת, שכתב האזכרות בלא כוונה, וכ"כ הרא"ש בהלכות ס"ת סי' ד' וז"ל אמנם בשעת כתיבת האזכרות צריך שיכתוב לשם קדושת השם כדאמרינן בפרק הניזקין (גיטין נ"ב:) כל ס"ת שאין אזכרות שלה כתובין לשמן אינו שוה כלום, אע"פ שכל כתיבת התורה בעינן לשמה, יש מעלה אחרת בכתיבת השם עכ"ל.

ב. מדאורייתא או מדרבנן

אך המבי"ט בקרית ספר על הרמב"ם פ"א מתפילין שם כתב שרק מדרבנן צריך לקדש האזכרות משום זה קלי ואנוהו אבל מדאורייתא אמרינן סתמא לשמה, ודייקו מדבריו המהר"ם שיק שם והשואל ומשיב מהדורא א' ח"ג סי' ר"ז שגם הוא ס"ל שעצם דין קידוש האזכרות הוא מדאורייתא, ונפק"מ שבאופן שכתב בפירוש שלא לשמה כגון בסופר שחשב על איזה שם שהוא שם חול שאז פסול מדאורייתא, אלא מה שצריך לקדש בפירוש זהו מדרבנן (ולקמן יתבאר שיש פוסקים דס"ל שא"צ כלל לקדש בפירוש דסתמא לשמה), אמנם הפמ"ג בסי' ל"ה א"א ס"ק ל"ב מצדד שכל הדין דכתיבה לשמה הוא מדרבנן, ומשמע מדבריו שה"ה בקידוש האזכרות (והפמ"ג שם בנה

ובחידושי הגרעק"א ביו"ד שם ציין לשו"ת דבר שמואל סי' ע"ו שנסתפק אם דין זה שצריך לקדש האזכרות הוא מדאורייתא או מדרבנן, ועי"ש בדבר שמואל שנוטה לומר שזה מדאורייתא והוכיח כן ממה שהרמב"ם מנה פסול זה יחד עם שאר הדברים הפוסלים ס"ת מדאורייתא, משמע שגם פסול זה הוא מדאורייתא, והגרעק"א כתב שמהתוס' במס' ע"ז דף כ"ז. ד"ה וכי, מוכח שזה דאורייתא, והיינו ממה שהקשו התוס' למה צריך פסוק לפסול גוי לכתובת תפילין, תיפוק ליה שאינו כותב לשמה, וכן הקשו התוס' במנחות דף מ"ב. ד"ה ואל, ואם דין כתיבה לשמה הוא מדרבנן אין שייך להקשות כן, וכן בשו"ת זרע אמת ח"א סי'

מהר"ל סי' קכ"ז וסי' קצ"ב, וכן מבואר בדברי התשב"ץ ח"א סי' קע"ז ומובא בב"י יו"ד שם סעיף י' בבדק הבית וברמ"א סעיף ב' שאם כתב שם אלהים אחרים לשם קדושה אינו פסול דהוי כמקדיש בעלי מומין למזבח שלא חל עליהם קדושה, עוד מצאנו דמיון קדושת האזכרות להקדש בשו"ת חת"ס חיו"ד סי' ר"ס שדימה קדושת שם הקדוש לכלי שרת ולמזבח, ופירש בזה טעם קדושת אותיות הנטפלין להשם, דכמו שכלי שרת מקדש כל הנוגע בו כך שם קדוש מקדש את הנטפל אליו.

ועוד מהלך בטעם דין כתיבה לשמה הזכירו הרמב"ן במלחמות והריטב"א והר"ן שם שאינו מדין הזמנה שיחול עליהם קדושה אלא כך מצותן שיעשו לשמן, כמו דין עשיה לשמה שצריך בציצית וסוכה ומצה שבהם אין הטעם שיחול עליהם קדושה, שהרי תשמישי מצוה נזרקים לאחר מצותם ואין בהם קדושה, אלא מצוה בעלמא היא - שתהא עשייתם לשמן לחיבוך המצוות, וכן יש לפרש כאן שמצוה בעלמא היא לכתוב האזכרות לשמן וא"צ לחול קדושה ע"י הכתיבה לשמה, וע"ע גידולי הקדש שם ושו"ת עונג יו"ט ח"א סי' ב' וברכת שמואל גיטין סי' י'.

והמהר"ם שיק שם כתב עוד טעם בזה שצריך לקדש האזכרות שהוא משום מצות מורא שמים הנלמד מהפסוק את השם אלוקין תירא ומהפסוק ליראת את השם הנכבד והנורא, אמנם הוסיף שם שמשום טעם זה לא היה נפסל בדיעבד כשלא קידש וטעם זה הוא רק על לכתחילה, ועיין ברבינו מנוח על הרמב"ם שם דמשמע ש"ל ג"כ שזהו טעם קידוש האזכרות.

ד. דרגת הקדושה

ולפי מהלך הראשון הנ"ל שטעם הקידוש הוא משום הזמנה שיחול עליהם קדושה, אפשר לבאר בשני אופנים מה דרגת הקדושה שצריכה לחול על האזכרות, באופן אחד אפשר לבאר שצריך שיהא

יסודו לשיטתו דס"ל שדין עיבוד לשמה הוא דרבנן ולפ"ז נמצא שגם כתיבה לשמה הוא מדרבנן, אמנם לשיטת הגרעק"א בשו"ת סי' ב' והמגן גבורים דס"ל שעיבוד לשמה הוא דאורייתא כדכתב הביאור הלכה סי' ל"ב סעיף ח', נמצא שגם כתיבה לשמה הוא דאורייתא, וע"ע שו"ת מים רבים ח"ב יו"ד סי' נ"ז ומהרש"ם ח"א סי' נ"ו וגידולי הקדש כלל ו' ושו"ת דברי יציב חיו"ד סי' קע"ד וסי' קפ"ג.

ג. טעם הקידוש

והטעם והמטרה שצריך לקדש האזכרות הוא מדין הזמנה, דהיינו שצריך להזמין ולייחד את כתיבתו שכותב לשם קדושה, ועי"ז חל על האזכרות קדושתם, ונמצא שע"י כתיבת האזכרות לשמן הוא מקדש אותם, כמבואר ממה שהשו"ע כלל דין זה יחד עם דין כתיבת התפילין והס"ת לשמה, ובמס' גיטין דף מ"ה: מדמה הגמ' דין כתיבה לשמה לדין עיבוד העורות לשמן, ומבואר במס' סנהדרין דף מ"ח: שדין עיבוד העורות לשמן הוא מדין הזמנה, שצריך להזמין ולייחד את העיבוד שמעבדו לשם ס"ת כדי שיחול על העור קדושת ס"ת, א"כ גם דין כתיבה לשמה הוא מהאי טעמא, וכן מבואר בבעל המאור ובמלחמות סוכה דף ט. וכ"כ הריטב"א שם ובגיטין מ"ה: והר"ן בחידושו סנהדרין מ"ח: וכן ביארו המהר"ם שיק בשו"ת סי' רע"ו והגידולי הקדש סי' רע"א סק"ח.

וכן מבואר מדברי הראב"ד בהשגות על הרמב"ם פרק י"ב משבועות הלכה ב' והביאו דבריו הרשב"א והר"ן בנדרים דף י"ד: והש"ך ביו"ד סי' רי"ב סק"ו שהאזכרות בס"ת הוי דבר הנדור כיון שע"י הכתיבה והכונה לשם קדושה הם קדושות, חזינן מדבריו שע"י הכתיבה לשמה חל עליהם קדושתם, וכן מוכח מהיראים סי' שס"ו שדימה זאת להקדש וכתב שאם קידש השם בטעות אינו קדוש כדאיתא בנזיר הקדש בטעות אינו הקדש, וכ"כ בשו"ת

קנ"ג והגרעק"א בשו"ת תניינא סי' ט"ו והקסת הסופר סי' י"ב ובלשכ"ה שם והמנחת חינוך מצוה תל"ז מפקפקים בהיתר זה, אמנם רוב הפוסקים כן נקטו היתר זה להלכה).

ונחלקו הפוסקים באיזה אופן מיירי היתר זה, שהפר"ח בליקוטי הרמב"ם פ"ו מיסודי התורה הלכה א' והחנות יאיר סי' ט"ז והכנה"ג ביו"ד סי' רע"ו הגהות ב"י ס"ק ט"ז בשם ספר אות אמת והברכ"י שם ס"ק כ"ד והישועות יעקב והשערי דיעה שם והמשנת חכמים לאו ג' מובא בפתחי תשובה שם סק"ט כתבו שהיתר זה מיירי רק כשלא נתכוון כלל לכתוב את השם, כגון באופן הנ"ל שנתכוון לכתוב יהודה או בתיבות הלולקה שכתב ר"מ שלא נתכוון לשם השם, אבל באופן שנתכוון לכתוב את השם אלא שלא נתכוון לקדשו, אפי' אם נאמר שלס"ת אין זה מועיל וצריך כוונה לקדש את האזכרות, מ"מ יש בו קדושה של שם קודש ואסור למחקו.

וכן מבואר בשו"ת הרמ"ע מפאנו סי' ל"ו ובשו"ת מהרשד"ם ח"א סי' קפ"ז ובשו"ת מהר"י אסאד חיו"ד סי' רס"ט (וע"ע סי' רצ"ג וסי' ד"ש) ובשו"ת פנים מאירות ח"א סי' מ"ה ובתשובתו שבשו"ת מעיל צדקה סי' כ"ג ובמחנה אפרים בחידושי על הטור הלכות ס"ת ובלשכת הסופר חקירה י"א, וכן נקטו הנצי"ב בשו"ת משיב דבר ח"ב סי' פ' והחזו"א אור"ח סי' ו' סק"ג וידים סי' ח' סק"ח והאו"ש פ"א מתפילין הלכה ט"ו ובחידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם שם והגידולי הקדש כלל ז'.

אך בשו"ת בית יהודה למהר"י עייאש ח"ב סי' מ' כתב שאין סברא לחלק בזה וכמו אם לא נתכוון לקדשו אין בו קדושה לגבי ס"ת, ה"ה שאין בו קדושה לגבי איסור מחיקה, וכ"כ בשו"ת זרע אמת ח"א סי' ו' ובשאלת יעב"ץ ח"ב סי' מ' ובסדר משנה על הרמב"ם מובא בשו"ת מהר"י אסאד סי' רצ"ג ובלשכת הסופר שם ובמנחת חינוך מצוה תל"ז, וכ"כ הבני יונה סי' רע"ו סוף סעיף ט' והגאון ר'

לאזכרה דין של שם קודש, דאם אינו כותב האזכרה לשמה אינו נחשב כלל לשם קודש ואין בו איסור מחיקה, ולצד זה מובן בפשטות הטעם שזה פוסל הס"ת, משום שנחשב כאילו לא כתב כלל את האזכרות אלא כתב שמות חול ורק ע"י הכתיבה לשמן חל עליהם קדושה של שם קודש, אמנם באופן אחר אפשר לבאר שגם כשכותב אזכרה ואינו מקדש אותה יש לה דין של שם קודש ויש בה איסור מחיקת השם, אלא שמשום קדושת הס"ת צריך שיהא לאזכרות שבו דרגת קדושה נוספת, ואין די שיהא להם קדושה של שם קודש הנכתב שלא בס"ת, ומשום זה צריך לקדשם כדי שיחול עליהם דרגת קדושה נוספת, ועיין בחידושי הגר"ז זבחיים דף ב. שחקר בזה.

ומצאנו שחקירה זו תלויה במחלוקת הפוסקים, דאיתא ברמב"ם פרק ו' מיסודי התורה הלכה ח' ובסמ"ק מצוה ק"ס וכ"כ בהגה"מ שם הלכה א' בשם היראים סי' שס"ו והביאו דבריו להלכה הט"ז ביו"ד סי' רע"ו סק"ב והשב יעקב סי' נ"ד וכ"כ התשב"ץ ח"א סי' קע"ז והש"ך שם סק"ב (ובגליון מהרש"א ציין על הש"ך את דברי הרמב"ם) ששם שלא נכתב לשם קדושה אין בו איסור מחיקת השם ומותר למחקו, אמנם הש"ך הוסיף שדוקא לצורך תיקון מותר למחקו, וכן פסק בשו"ת נו"ב יו"ד מהדו"ת סי' ק"פ.

ומקור היתר זה כתבו הפוסקים מהא דאיתא במס' סופרים פרק ה' הלכה ג' היה צריך לכתוב את השם ונתכון לכתוב יהודה וטעה ולא נתן בו דל"ת מוחקו וכותב את השם, מבואר דאע"פ שכתוב שם מותר למחקו כיון שלא נתכון לקדשו, וכן מהא דאיתא בבירושלמי במס' סוכה פרק ג' הלכה י' ומגילה פרק א' הלכה ט' שמותר למחוק את כל הלולקה הכתובים בספר תהילים שכתב ר' מאיר כיון שלא נתכון לקדשם, דס"ל שאין הכוונה לשם השם אלא הוא לשון הילול ושבח, חזינן ששם שלא נכתב לשם קדושה אין בו קדושה ומותר למחקו. (אך הפמ"ג באור"ח סי' ל"ב משב"ז סק"ב וס"ס

והרמ"א באו"ח שם פסק שבדיעבד מועיל מחשבה כיון שהוציא מפיו בתחילת הכתיבה ומבואר שבין להמחבר ובין להרמ"א אין מועיל סתמא.

ו. משמעות קידוש האזכרות

והמחנה אפרים שם נסתפק מה הפירוש בקידוש האזכרות, האם הפירוש הוא שצריך לכוון שיחול עליהם קדושה ולצד זה הוי ביאור המילים "לשם קדושת" השם, שיחול עליהם קדושה, ואם לא כיוון לקדשו אע"פ שיודע שכותב שם קודש הוי בגדר סתמא, או שמא הפירוש הוא שצריך לדעת שכותב שם קודש אבל א"צ לכוון שיחול עליו קדושה ולצד זה הוי ביאור המילים "לשם קדושת" השם, שהוא יודע שכותב שם קודש, וסתמא נקרא רק כשאנו יודע שהוא כותב את השם, כגון שנתכוון לכתוב יהודה, או כשמחשבתו משוטט בענינים אחרים ואינו שם על לבו שהוא כותב את השם, והבני יונה סי' רע"ו פי' שא"צ לכוון שיחול עליו קדושה אבל גם אין די במה שיודע שכותב את השם, אלא צריך לכוון שכותב לשם שזה שם קודש, וביאר הגידולי הקדש כלל ו' שכיון ששייך לכתוב את השם בכוונה לע"ז ח"ו, וכן יש מקומות בתורה שכתוב שם חול, לכן צריך לכוון שכותבו לשם שם קודש.

נמצא שיש שלשה מהלכים בביאור כתיבת האזכרות לשמן, מהלך אחד שצריך לכוון שיחול עליו קדושה, מהלך שני שצריך לכוון שכותבו לשם שם קודש, ומהלך שלישי שדי במה שיודע שכותב שם קודש.

ומצאנו שרבינו יונה כתב באיגרת התשובה סעיף ה' וז"ל: ושיהיו האזכרות נכתבות לשמן שיזכור הסופר בשעה שכותבן כי האזכרות הוא כותב עכ"ל, מבואר דס"ל שדי במה שיודע שכותב את השם, והמאירי במגילה שם כתב וז"ל: וכתיבה לשמן ר"ל

יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק חלק או"ח סי' ה' והעררך השולחן יו"ד שם סעיף ג', וגם הברכ"י הנ"ל אע"פ שנקט שגם כשלא נתכוון לקדש יש בו איסור מחיקה, מ"מ כתב בדעת התשב"ץ שאין בו איסור מחיקה וכן החזו"א הנ"ל כ"כ בדעת הש"ך וכן בפמ"ג סי' ל"ב משב"ז ב' מבואר שהבין כן בדעת הש"ך¹, וע"ע בספר שנות חיים ח"ב ספר סת"ם סי' ה' (מובא בלשכ"ה שם) ובדע"ת למהרש"ם יו"ד שם. ובשו"ת מנחת פיתים להגר"מ אריק. ומבואר שנחלקו בחקירה הנ"ל שהפר"ח וסייעתו ס"ל כהצד השני שטעם קידוש האזכרות בס"ת הוא כדי שיהא להם דרגת קדושה נוספת, אבל דין שם קודש לגבי איסור מחיקה יש להם גם בלי לקדש, ומהר"י עייאש וסייעתו ס"ל כצד הראשון שבלי לקדש אין להם כלל דין של שם קודש.

ה. סתמא

נחלקו הראשונים אם צריך בפירוש לקדש האזכרות או אמרינן בזה סתמא לשמה, שהתוס' במס' ע"ז דף כ"ז. ובמנחות מ"ב. בתירוצם הראשון והשלישי ס"ל שצריך לקדש ולא אמרינן סתמא לשמה, ובתירוצם השני ס"ל שסתמא לשמה וא"צ לקדש בפירוש, והמרדכי בהלכות קטנות סי' תתקמ"ט כתב בשם ר"ש שאין מועיל סתמא, והמאירי במס' מגילה דף ח: הביא בזה מחלוקת, ובדעת הרמב"ם נחלקו האחרונים עיין במחנה אפרים שם ובשו"ת זרע אמת ושו"ת מהר"י אסאד שם, ובשו"ת מהרש"ם ח"ח סי' רי"ד וכן בדע"ת שם והגרש"ז אורבך במנחת שלמה ח"ב סי' ד' אות ז' כתבו להוכיח מהראב"ד בהשגות הנ"ל שאין מועיל סתמא, אבל בשו"ת הרדב"ז ח"א סי' ע"ז ס"ל שמועיל סתמא וכן נקט בשו"ת פנים מאירות ח"א סי' מ"ה.

אמנם להלכה נפסק בשו"ע שצריך לומר לשם קדושת השם ואם לא אמר פסול,

1 וכן מבואר בשו"ת הרדב"ז ח"א סי' ע"ז שהשוה דין קידוש האזכרות לענין ס"ת ולענין איסור מחיקה, אלא שהוא ס"ל שגם לענין ס"ת די בסתמא וא"צ לקדש בפירוש.

וקצ"ב וספר המנהיג הלכות תפילין סי' ג' שיכתוב האזכרות לשם קדושה, ולשון הרא"ש הלכות ס"ת סי' ב' ורבינו ירוחם נתיב ב' ח"ב שיכתוב לשם קדושת השם, מבואר דס"ל שאין די במה שידוע שכותב את השם, וכן השו"ע כתב כלשון הרא"ש שצריך לומר לשם קדושת השם², וכתבו הברכ"י ביו"ד שם סק"ה והמגן גיבורים סי' ל"ב סק"ז שמלשון השו"ע והפוסקים מוכח שצריך לכוון לקדשו, שהרי כתבו שצריך לכתוב לשם קדושת השם, אבל הגידולי הקדש שם דוחה שאפשר לפרש בלשון השו"ע כדעת הבני יונה שצריך לכותבו לשם שזה שם קודש, וזה כוונת הראשונים והשו"ע שיכתוב לשם קדושת השם, וא"צ לכוון שיחול עליו קדושה, וכן נקט הגידולי הקדש להלכה, והוכיח כן מלשון הגמ' בגיטין כל ס"ת שאין אזכרות שלה כתובין "לשמן" משמע שצריך רק לכוון לשם שזה אזכרה.

וכשיטה זו משמע דס"ל ג"כ למהר"ם בנעט בביאורו למדכי סי' תתקמ"ט וכן נקטו בשו"ת השיב משה סי' נ"ב (תשובת הרה"ק ר' אלעזר ניסן בנו של הישמש משה) ובשו"ת אריה דבי עילאי סי' י"ד והמלאכת שמים כלל ט', וכן מבואר בחזו"א שבאו"ח סי' ו' ס"ק י"ג כתב שצריך לכוון לקדשו בקדושה של שם הכתוב בספר (ומשמע דס"ל שאין די שיכוון סתם לקדושה של שם קודש אלא צריך לכוון לקדושה של שם הכתוב בס"ת שיש בו דרגת קדושה מיוחדת וזה לשיטתו דס"ל שהטעם שצריך לקדש הוא כדי שיהיה לו דרגת קדושה מיוחדת, אבל דין של שם קודש יש לו גם בלי לקדש כנ"ל באות ד'), ובידים סי' ח' ס"ק י"ח פי' שאם כותב לשם שזה שם, ושם על לבו שיש בו קדושה ואנו חייבים בכבודו כמו איסור מחיקה ואיסור לעמוד לפניו ערום וכיוצא בזה מענייני הכבוד זה נקרא כוונה לקדשו, ואם לא שם על לבו שיש בו קדושה אע"פ

שיהא נכתב לשם ס"ת, לא לשם אותה תיבה בהדיא שלא נאמר כן אלא באזכרות, ואף באזכרות י"א שכותב מן הסתם לשם תורה דיו אא"כ נתכוין למילה אחרת עכ"ל. מבואר דס"ל ג"כ שדי במה שידוע שכותב אם השם, וסתמא נקרא כשכותב סתם לשם ס"ת, וכן הוכיח מדבריו הגידולי הקדש שם.

ובספרו קרית ספר מאמר שני ח"ג כתב המאירי וז"ל: ומ"מ דוקא בכגון זה שהיתה כוונתו לשם אחר, אבל כל שהיתה כוונתו לשם אע"פ שלא היתה כוונתו לקדושה פרטית של שם כשר, וי"א שצריך כוונה יתירה ופרטית אלשם קדושה, ולדעתו אין ראוי לפסול ס"ת בכך אלא דבאמת ראוי לעשות כן לכתחילה עכ"ל, מבואר שיש שיטה בראשונים דס"ל שצריך לכוון לשם קדושה וכן המאירי ס"ל שלכתחילה צריך לכוון לשם קדושה, אך בדיעבד ס"ל שדי במה שידוע שכותב את השם כדכתב במס' מגילה, אמנם אין מבואר במאירי להשיטה שצריך לכוון לשם קדושה, אם הביאור שצריך לכוון שיחול עליו קדושה כהצד הראשון של המנחה אפרים, או הביאור הוא שכותבו לשם שזה שם קודש כדעת הבני יונה.

וכ"כ בספר עץ חיים לרבינו יעקב ב"ר יהודה חזן מלונדרץ בהלכות סופרים פ"א (מובא בקובץ שיטות קמאי גיטין נ"ד): וז"ל: מי שכתב אפילו אזכרה אחת מס"ת ותפילין ומזוזה שלא לשמן של אזכרות פסולין, אבל שאר מילות א"צ לשום המילה עצמה שאפילו כותב בשם מילה אחרת כשר עכ"ל, מבואר דס"ל ג"כ שצריך רק לכוון לשם אותה מילה דהיינו שידע שכותב את השם, וכן פי' בחידושי ר' חיים הלוי בדעת הטור שיהיו מעשיו ודעתו מכוונים שכותב את השם, וכן פי' הקסת הסופר בלשכת הסופר חקירה ט' בדעת הרמב"ם.

אך לשון התוס' במס' ע"ז שם וכן לשון הסמ"ג עשין כ"ה וספר התרומה סי' ק"צ

2 וכ"כ בספר משנת חכמים לאו ג' ומובא בפתחי תשובה שם סק"ט שסתמא נקרא כשידוע שכותב אותיות השם ולא כיוון לשם קדושת השם.

שיחול עליו קדושה, ולא נחלקו בביאורי המילים קדושת השם, א"כ משמע שלכו"ע הכוונה לשם קודש ולא להקב"ה, וכלשון החזו"א שצריך לכוון לקדשו בקדושה של שם הכתוב בספר.

ועוד ראייה ממה שפסק הרמ"א באו"ח שם שבדיעבד מועיל אם לא קידש האזכרות בהן אלא במחשבה, הואיל והוציא בתחילת הכתיבה בפיו סגי בהכי, ופי' העטרת צבי שם שמש"כ הרמ"א שהוציא בתחילת הכתיבה בפיו, כונתו שהזכיר בתחילת הכתיבה וכל האזכרות שבו לשם קדושת השם, אבל הפמ"ג חלק עליו וכתב שהמלבוש משמע שאפילו אם לא הזכיר בתחילה את האזכרות, אלא כוונת הרמ"א שהוציא בתחילת הכתיבה בפיו לשם קדושת ס"ת או תפילין, ג"כ מועיל בדיעבד אם חשב אח"כ לשם קדושת השם, וכן מבואר בט"ז ביו"ד שם סק"א שכתב וז"ל: שהאמירה שאומר בתחילת כתיבת הס"ת לשם קדושת ס"ת הוא כולל גם קדושת השם לפי מה שהוא צריך בו שזהו ודאי מדין קדושת הספר, אלא דבשעת כתיבת השם צריך עוד כוונה עכ"ל. וכ"כ בשו"ת זרע אמת ח"א סי' ו' שמה שאומר בתחילת הכתיבה לשם קדושת ס"ת יש בכלל זה גם קדושת האזכרות דבכלל מאתיים מנה (ועיין חזו"א או"ח סי' ו' סקי"ג שחולק).

ומוכח מדין זה שהביאור בקדושת השם הוא שיהא לו קדושה של שם קודש ונמצא שהוא אותו סוג קדושה של קדושת הס"ת, שעל כל הס"ת יש קדושה ועל האזכרות יש דרגת קדושה נוספת, ולפי' מובן שזה נכלל בקדושת הספר, ובשעה שמקדש הס"ת שיחול עליו קדושתו, כלול בזה שגם האזכרות שבו יחול עליהם קדושתם, אבל אם נאמר שהביאור בקדושת השם הוא שמקדשו לשם הקב"ה, א"כ איך זה נכלל בקדושת הס"ת, והרי כשמקדש את הס"ת אינו מזכיר שמקדשו לשם הקב"ה.

ועוד נראה להוכיח מלשון התוס' והסמ"ג וספר התרומה וספר המנהיג הנ"ל שכתבו

שיודע שכותב את השם זה נקרא סתמא, מבואר דס"ל ג"כ שא"צ לכוון שיחול עליו קדושה, אלא צריך לכוון לשם שזה שם קודש.

ודבר פלא מצאנו בהלכות ס"ת לר"י אלברצלוני (מובא בקובץ שיטות קמאי שם) וז"ל וכל מה דאפשר ליה לסופר לכווני דעתיה ולקדושי נפשיה בכתיבת השם דכל יקריה טפי עדיף וכו', וצרי לעשות מה שאמרו רבותינו כי הסופר צריך להתכוון ולכתוב את האזכרות לשמן, כלומר שצריך לכתוב את השם בכוונה ובקדושה בכל יכולתו עכ"ל, מבואר דס"ל שפירוש כתיבת האזכרות לשמן היינו שצריך לכתוב בכוונה ובקדושה וצ"ע.

ו. פירוש קדושת השם

ויש לדון לפי שיטת הברכ"י והמגן גיבורים שצריך לכוון שיחול עליו קדושה, מה הביאור לשם קדושת "השם", האם הכוונה להקב"ה והיינו שמקדשו לשם הקב"ה, וכעין מה דאיתא בזבחים דף מ"ו: לגבי קרבן לשם ששה דברים הזבח נזבח ואחד מהם הוא לשם השם, שהכוונה היא ששוחטו לשם הקב"ה כמפורש שם בגמ' לשם מי שאמר והיה העולם, או שמא הביאור במילת "השם" הוא שמו של הקב"ה מלשון ואמרו לי מה שמו, ולפי' הכוונה הוא שיחול עליו קדושה של שם קודש ולא שמקדשו לשם הקב"ה.

ולכאורה היה נראה להוכיח מלשון הארחות חיים סי' כ"ד ומובא בב"י באו"ח שם וז"ל: כשכותב אחד מהאזכרות צריך שיכוון לכתוב אותם לשם השם אלוקי ישראל עכ"ל, משמע שצריך לכוון לשם הקב"ה, אך באמת נראה להוכיח מכמה ראיות שאין זה הכוונה, ראייה אחת שהרי לשיטת הבני יונה וסייעתו שצריך לכוון שכותב לשם שזה שם קודש, ודאי הרי ביאור המילים לשם קדושת השם, שזה יהיה שם קודש, ואין הכוונה להקב"ה, והרי לא מצאנו שנחלקו הפוסקים אלא אם צריך לכוון

מחשבתו טרודה ומשוטטת בענינים אחרים ואינו שם על לבו מה שאומר, ונדון זה שייך גם באופן שהסופר אינו יודע ביאור המילים לשם קדושת השם ואינו יודע מה לכוון, אלא אומר המילים משום שלמד שצריך לומר כך.

והנה איתא במס' גיטין דף כ"ג. שגוי פסול לכתוב את הגט אפילו בישראל עומד על גביו ומלמדו לכתוב לשמה, משום שהגוי אדעתא דנפשיה קעביד ואינו כותב לשמה, וכן פסק הרמב"ם בפ"א מתפילין הלכה י"א לגבי עיבוד העור שגוי פסול לעבד את העור לתפילין משום שאינו מעבדו לשמה, ופירשו האחרונים שאע"פ שהגוי אומר בפירוש שעושה לשמה אין זה מועיל, משום שאין פיו ולבו שוים ובלבו אינו חושב כן, אך הקשו האחרונים למה לא נאמר בזה דברים שבלב אינם דברים, וכיון שבפיו אומר שעושה לשמה לא איכפת לו מה חושב בלבו.

ותירץ בשו"ת חכם צבי סי' א' משום שאנן סהדי שהגוי אדעתא דנפשיה קעביד והוי אומדנא דמוכח, ובאומדנא דמוכח לא אמרינן דברים שבלב אינם דברים, אבל בשו"ת הגרעק"א סי' כ"ג חולק עליו שאין זה אנן סהדי, דהוי רק ספק שמא אדעתא דנפשיה קעביד, ונתקשה הגרעק"א לפ"ז באמת למה לא אמרינן דברים שבלב אינם דברים, וסיים ויש ליישב, אך לא פי' מה יש ליישב.

ובשו"ת מהר"ם שיק חיו"ד סי' רע"ו תירץ שאע"פ שאין מחשבה מועילה לבטל דיבור, מ"מ אין זה נחשב לשמו כיון שבלבו לא חשב לשמה, ולכאורה כוונתו שעיקר דין לשמה הוא בלב, והאמירה באה רק לגלות על מחשבתו, ובדבר שעיקרו בלב אין שייך לומר דברים שבלב אינם דברים, ובשו"ת בית אפרים חלק אבהע"ז סי' פ"ט תירץ שאע"פ שדברים שבלב אינם דברים, מ"מ הרי אינו אומר כל זמן משך הכתיבה אלא בתחילתו, ומה שמועיל האמירה בתחילה, משום דאמרינן שאח"כ על דעת ראשונה הוא עושה והוי סתמא לשמה, אבל בגוי לא

שאת האזכרות יכתוב לשם קדושה ולא הזכירו מילת השם, ואם הכוונה הוא שמקדשו לשם הקב"ה, א"כ העיקר חסר מן הספר ולמה השמיטו מילת השם, וביותר מוכח מרבינו ירוחם שהוא עצמו הזכיר את שתי הלשונות שפעם אחת כתב לשם קדושה ופעם אחת כתב לשם קדושת השם, א"כ מוכח שגם לשם קדושת השם הכוונה שיחול עליו קדושה של שם קודש ולא שמקדשו לשם הקב"ה, א"כ צריך לפרש גם כוונת האחרות חיים הנ"ל במש"כ שצריך לכתוב לשם השם אלוני ישראל, דהיינו שיכתוב לשם שזה שמו של אלוני ישראל.

ח. אם צריך אמירה

ונחלקו הפוסקים אם קידוש האזכרות צריך להיות דוקא ע"י אמירה או מועיל גם מחשבה, שהמחבר פסק שצריך דוקא אמירה, ושיטת הרמ"א כבר הזכרתי לעיל שבדיעבד מועיל מחשבה אם הוציא בתחילת הכתיבה בפיו, והבאתי לעיל דברי הט"ז והזרע אמת והפמ"ג שאפילו אם לא אמר בתחילת הכתיבה לשם קדושת האזכרות אלא לשם קדושת ס"ת, וכן נקט המשנ"ב סי' ל"ב ס"ק צ"ח.

והט"ז פסק להלכה כשיטת המחבר שאין מועיל מחשבה וכן נקט החזו"א שם, אבל הש"ך ובפמ"ג ובשו"ע הרב פסקו כהרמ"א שמועיל מחשבה וכן נקטו המשנ"ב והערוך השולחן ובקול יעקב שם הבן איש חי, והב"ח וכן בקסת הסופר סי' י' סעיף ובלשכ"ה שם מקילים יותר שמועיל בדיעבד מחשבה אפילו אם לא הוציא בתחילת הכתיבה בפיו.

ט. אמירה בלי מחשבה

ויש לרדן מה הדין באופן שקידש את האזכרות באמירה אבל בלי מחשבה, דהיינו שאמר בפיו לשם קדושת השם אבל במחשבתו לא כיון, וזה מצוי בסופרים הרגילים לכתוב, שמתוך הרגילו אומר לשם קדושת השם כמצות אנשים מלומדה, אבל

משום שאע"פ שאינו מכוון בפירוש, מ"מ בתת הכרתו הוא יודע שכותב לשם קדושת השם, שהרי חזינן שידידו ופיו עושים מלאכתם (ואם אחד ידבר אליו יזכור שאסור לענות באמצע כתיבת השם), א"כ אפשר שזה נחשב כוונה, וכעין מש"כ החיי אדם בכלל ס"ח אות ט' ומביאו המשנ"ב סי' ס' סק"י לענין מצוות צריכות כונה, שמה שאינו יוצא בעשה מצוה בלי כוונה, זה רק כשיש לתלות שעשה כן לכוונה אחרת, כגון שקרא ק"ש דרך לימודו או שתקע לשיר, אבל מי שקרא ק"ש בסדר התפילה או שתקע בשופר בבית הכנסת שודאי עשה זאת לשם המצוה, אע"פ שלא כיון בפירוש לצאת יצא, דכיון שבתת הכרתו עושה זאת לשם מצוה זה נחשב כוונה.

ולפי"ז יש לומר שה"ה בנידון דידן כיון שבתת הכרתו יודע שכותב לשם קדושת השם, הרי זה נחשב כוונה אע"פ שלא כיון בפירוש, אמנם סברא זו שייך רק באופן הראשון הנ"ל שאינו מכוון בפירוש כיון שמחשבתו טרודה, אבל באופן השני שכתבנו לעיל שאינו יודע את ביאור המילים לשם קדושת השם, בזה לא שייך סברא זו שהרי אינו יודע את הכונה הנכונה, ועכ"פ להלכה נראה להקל בזה כיון שהבאנו כמה גדולי הפוסקים והפמ"ג מכללם דס"ל שאמרינן בזה דברים שבלב אינם דברים, ובפרט באופן הראשון שיש לצרף גם סברת החיי אדם, ומו"ר הגרי"מ שטרן שליט"א בספר משנת הסופר בסי' ב' סעיף א' ובסי' י' סעיף ב' בביאור הסופר כתב להחמיר בזה, והנלענ"ד כתבתי.

אמרינן שעל דעת ראשונה הוא עושה ולא הוי סתמא לשמה, וכן הגרש"ז אוירבך במנחת שלמה ח"ב סי' ד' אות ה' כתב תירוצים אלו.

ובשו"ת פנים מאירות ח"א סי' מ"ה כתב לגבי דין לשמה שאם אומר שעושה לשמה אע"פ שמבטל בלב לאו כלום הוא דדברים שבלב אינם דברים, וכן הפמ"ג בפתיחה לסי' ל"ב כתב בשם הלבוש שהטעם שמומר פסול לכתוב תפילין משום שאינו כותב לשמה, וכתב הפמ"ג שלפ"ז אם שמענו שהמומר אומר לשמה כשר, דאע"פ שבלבו חושב להיפך לאו כלום הוא דהוי דברים שבלב ומבואר דס"ל להפנים מאירות והפמ"ג כשיטת החכ"צ שאמרינן לגבי דין לשמה, דברים שבלב אינם דברים, אך בשו"ת סת"ם להגאון ר' שלמה קלוגר סי' צ"א כתב וז"ל: וגם נהי דבפה אומר לשמו, אולי בלבו לא כיוון לכך, ובס"ת שיהיה פיו ולבו שוים ובזה הוי דברים שבלב דברים ומחשבה שלא לשמה פוסל בה עכ"ל, מבואר דס"ל ג"כ שלא אמרינן בזה דברים שבלב אינם דברים.

נמצינו למדים שלשיטת החכ"צ והבית אפרים והפנים מאירות והפמ"ג אמרינן לגבי דין לשמה דברים שבלב אינם דברים, וא"כ גם בנדון דידן שאמר בפיו, ולבו כל עמו כשר, ולשיטת המהר"ם שיק והגאון ר' שלמה קלוגר לא אמרינן בזה דברים שבלב אינם דברים כיון שעיקר דין לשמה הוא בלב, ונמצא שאם בלבו לא כיון פסול.

ויתכן לומר שבאופן זה שמחשבתו טרודה ואינו שם על לבו מה שאומר יש להקל גם לשיטת המהר"ם שיק והגרש"ק,

הרב אפרים בן ציון ב"ר יעקב וואלפין

הכנת קפה נמס בשבת

כבר דשו רבות בספרי זמנינו בדין הכנת קפה נמס (Instant Coffee) בשבת אם יש בו משום בישול או שאר חששות. ואענה גם אני חלקי.

הנה איתא במשנה בשבת דף קמה: כל שבא בחמין מער"ש שורין אותו בחמין בשבת, ומכאן לומדים כל הראשונים והפוסקים דדבר יבש שנתבשל כבר אין בו עוד משום בישול אע"פ שנצטנן (וליתן ע"ג כירה וכדומה אסור רק מדרבנן משום מיחוי כמבשל או שמא יחתה, אבל משום בישול מותר), וממילא מותר לשרותו בחמין בשבת. וכן פוסק המחבר בסי' ש"ח ס"ד וז"ל: והני מילי שיש בו בישול אחר בישול בתבשיל שיש בו מרק, אבל דבר שנתבשל כבר והוא יבש מותר לשרותו בחמין שבת, עכ"ל.

וא"כ בהשקפה ראשונה נראה שבנידון הקפה נמס שנתבשל כבר מע"ש מותר לשרותו בחמין בשבת ואפי' בכלי ראשון (שהוסר מן האש), אבל באמת יש לדון בששה חששות, ויש לדון בכל חשש אם אסור דווקא בכלי ראשון או אפי' בכלי שני ושלישי, ואפרט כל החששות והנידון בהם.

בישול אחר צלי אחר בישול

והצליה הפקיעה ממנו שם בישול ושוב אמרינן שיש בישול אחר אפיה וצלי, אבל אם נאמר דעדיין יש לו שם בישול וגם שם אפוי וצלוי מותר לבשלו בשבת, כיון דאין בישול אחר בישול.

ובנוגע לנידון שלנו הנה יש ג' מיני קפה, דקפה טורקי (Turkish Coffee) לא נתבשל כלל ורק קלוי וא"כ יש בישול אחר צלי, ויש מחלוקת בין האחרונים אם אסור לבשלו רק בכלי ראשון או אפי' בכלי שני, ולהלכה א"א להתירו אפי' בכלי שני שהרי העיד הרמ"א דכן נהגו.

אבל הנקרא 'קפה נמס' (Instant Coffee), הנה יש בזה שני סוגים, המיוצר בארץ ישראל (ועד שנת תש"מ היו כולם נעשים כעין זה) דרך היצור הוא שקולים את גרעיני הקפה וצולים אותם, ואח"כ טוחנים אותם ומבשלים אותם, ואח"כ מייבשים אותם בחום (Spray Dryer), וחום זה מייבש כל המים שבתוכם ונשאר רק הקפה נמס, ולכאורה חימום זה דינו כצליה, והוי צלי אחר בישול (אחר צלי), ועכשיו שוב רוצים לבשלם בתוך החמין, והוי ממש נידון שלנו, דאם אמרינן דהולכין רק בתר האחרון

(א) הנה אע"פ דבדבר יבש אין בישול אחר בישול, אבל לגבי בישול אחר אפיה או צלי הובאו ג' שיטות בשו"ע, דיש מתירין אפי' בכ"ר, ויש מתירין רק בכלי שני, ויש אוסרין אפי' בכלי שני. והרמ"א בסעי' ה' מסיים וז"ל: 'ונהגו ליזהר לכתחילה שלא ליתן פת אפי' בכלי שני כל זמן שהיד סולדת בו'. ומבואר דאין האיסור בישול דוקא ליקח דבר שלא נתבשל כלל ולבשלו, אלא אפי' ליקח דבר האפוי ולעשותו מבושל שהיא מציאות חדשה גם בזה שייך איסור בישול, וכן להיפך בצלי אחר בישול [לרוב (כמעט כל) הפוסקים]. ובהסבר הדבר צריך לומר דבישול ואפיה כל אחד יש לו שם בפנ"ע, וכשנהפך המבושל לנאפה הוי דבר חדש, וגם ע"ז שייך איסור בישול.

אלא שיש לדון האם עכשיו שנאפה אחר בישולו נתהפך לגמרי כדבר הנאפה שלא נתבשל מעולם, או שמא יש לו מעלות שניהם והוי דבר מבושל ואפוי, ונפק"מ בדבר שנתבשל ואח"כ נצלה או נאפה, האם מותר לבשלו עוד פעם בשבת, דאם נתהפך לגמרי לאפוי או צלוי אסור, שהאפיה

ונהגו להקל בזה אם לא נצטנן לגמרי, דהיינו דכל שיש בו עדיין חמימות אע"פ שאין היס"ב מקילין, ודלא כהמחבר המחמיר כל שאין יס"ב. ובפירוש 'נצטנן לגמרי' פי' האחרונים דהיינו כל שאינו נהנה מחמימותו, שאם נצטנן כ"כ גם הרמ"א מחמיר. וא"כ בנידון דידן ודאי נצטנן לגמרי, ואם דנין קפה כדבר לח יהא דינו שאסור לחזור ולבשלו בשבת.

ובזה יש לדון דאמנם קפה הוא דבר יבש, אבל אחר שנותרים אותו לתוך החמין נמש ונעשה דבר לח, ויש לדון אם דנין אותו בתר תחילתו שהוא דבר יבש ומותר, או נידון בתר סופו וכיון דע"י הבישול נעשה לח דינו כדבר לח ויהא אסור לבשלו כיון דנצטנן לגמרי.

הנה בשו"ע (סעי' ט"ז) איתא דמותר ליתן אינפאנדא (פשטידה) שיש בה שומן אצל האש ואע"פ שנימוח אין בו איסור משום נולד, והט"ז והלבוש ס"ל דהיינו דוקא במקום שאין היד סולדת בו, דאי לאו הכי יש בו משום בישול כיון דהשומן הוא דבר לח, אבל המג"א מתיר אפי' במקום שהיס"ב דכיון דכשמניח האינפאנדא אצל האש הוא דבר יבש מותר כשאר דבר יבש, וכן פוסק המשנ"ב (ס"ק ק'), ולפי"ז בנ"ד יהא מותר ליתן הקפה אפי' בכלי ראשון.

אמנם צריך עיון קצת, דבשעה"צ מביא דהשו"ע הרב הוא אחד מן המתירין, ובאמת כן פסק בשו"ע שלו, אבל בפסקי הסידור מחמיר בזה, ומקובל הוא דכל מקום שיש מחלוקת בין השו"ע והסידור הדין עם הסידור. ועוד דהמשנ"ב בעצמו (ס"ק ע"א) לגבי מלח שנתבשל כבר (ודרך אגב יש להעיר דבזמנינו לא כל מלח נתבשל באופן שהגיע ליס"ב, וממילא אין לו דין מבושל, וידוע לגבי Diamond Crystal Kosher Salt שהם מתבשלים כל צרכם בעת היצור), דגם שם מביא דדעתו להקל, אבל אח"כ מביא דיש מפקפקין בזה ומסיים דנכון ליתור לכתחילה בכ"ר.

אז הוי דבר הנצלה ואסור לבשלו, אבל אם יש לו כל המעלות והוי דבר מבושל וצלי אז שוב מותר לבשלו דאין בישול אחר בישול.

אכן בשנים האחרונים נתחדשה דרך חדשה ביצור הקפה, והיינו שאחר שמבשלים הקפה הטחון מייבשים אותו ע"י הקפאה (Freezer Drying), והנוזלים שבגרעינים מתאדים ע"י לחץ (Pressure) ולא ע"י חמימות, וא"כ עדיין נשאר עליו שם מבושל, ובוזה אין בישול אחר בישול, וכהיום רובא רובא של מיני הקפה המיוצרים בארה"ב מיוצרים בדרך זו, וא"כ לא שייך חשש זה, אבל בקפה נמש שבארץ ישראל שמייבשים אותם ע"י צלי נוגע נידון הנ"ל אם יש בישול אחר צלי אחר בישול.

ובנידון זה אם יש בו משום בישול, דעת הפמ"ג בא"א ס"ק י"ז דכל שנתבשל פעם א' אע"פ שנצלה אח"כ עדיין יש עליו שם מבושל ומותר לבשלו שוב בשבת, אבל הביה"ל מביא דעת הפמ"ג וכתב שאין זה מוכרח, ומשמע דדעתו להחמיר בזה. אכן האגלי טל ושבייתת שבת סוברים כהפמ"ג, וכן דעת קצות השולחן, ובאגל"ט כתב דכן דעת רוב הפוסקים. וגם מצאנו בדברי הפוסקים כמה תשובות שנכתבו בענין ולא הביאו כלל חשש זה, הרי שהבינו כהפמ"ג. וכן דעת הגרש"ז אויערבאך.

וממילא בכל מיני הקפה נמש אין לאסור מחמת חשש זה, ומותר ליתנו אפילו בכלי ראשון (אכן מטייא משמיה דהגרי"ש אלישיב שהחמיר ליתנו דווקא בכלי שלישי משום חשש זה, אמנם דעת רוב הפוסקים להקל, ובקפה המיוצר בארה"ב גם לשיטת המחמירים אין שום חשש לאסור וכו"ל).

דבר לח שנצטנן

(ב) הנה כל ההיתר של אין בישול אחר בישול הוא דוקא בדבר יבש שנתבשל, אבל דבר לח שנתבשל ונצטנן, המחבר בסעי' ד' פוסק דיש בו משום בישול, והרמ"א בסעי' ט"ו מביא ב' דעות בזה אם יש בו משום בישול או אין בו משום בישול, ומסיים

מכה בפטיש

(ד) יש מחלוקת אם שייך מכה בפטיש באוכלין, דהנה בדג שנעשה ראוי לאכילה ע"י הדחת צונן דעת הפמ"ג שיש חיוב משום מכה בפטיש, אבל הביה"ל (ס"ד) חולק ומביא כמה וכמה ראיות דלא שייך מכה בפטיש לגבי אוכלין.

ולגבי נידון דידן נראה דאפי' לדעת הפמ"ג, חידוש גדול לומר שקפה שכבר נצלה ונתבשל עדיין לא נגמר מלאכתו ורק ע"י המסתו בכוס החמין נגמר מלאכתו ויש בזה משום מכה בפטיש. ועוד דדעת המהרש"ם והשערים מצויינים בהלכה שדבר שנאכל ע"י הדחק לא שייך שוב לחייבו משום מכה בפטיש, וכתבו שהקפה מיקרי נאכל ע"י הדחק (ובנידון שלנו אחר בישול ראשון יותר מסתבר דנאכל ע"י הדחק), וממילא נראה שאין להחמיר בזה אף לדעת הפמ"ג.

אמנם בשבט הלוי (חלק ח' סי' ס"ג) דן בענין הכנת מאכלים לחולים מאבקה (Soup Mix) בכלי שני בשבת אם יש לאוסרו משום מכה בפטיש, ובסוף דבריו מסיים 'וגם בקפה נמס אני מחמיר לכתחילה' עכ"ל. ולכאורה אם נחמיר משום חשש זה יהא אסור גם בכלי שלישי וגם בכלי רביעי כיון שנגמר מלאכתו ע"י זה, וא"כ בודאי אפשר לומר שאין המנהג להחמיר בזה, וגם רוב רובא דהפוסקים לא חששו לכך.

מוליד

(ה) הנה המחבר בסי' ש"כ סעי' ט' כתב וז"ל: השלג והברד אין מרסקין אותו, דהיינו לשברו כדי שיזובו מימיו, אבל נותן הוא לתוך כוס של יין או מים והוא נימוח מאליו ואינו חושש עכ"ל. ויש לדון מה הדין לרסק הקרח בידים לתוך כוס עם משקין, והמשנ"ב בס"ק ל"ד כתב דההיתר ליתן לתוך הכוס הוא משום שאינו עושה מעשה בידים, ושוב מביא דיש מתירין אפי' לרסק לתוך הכוס כיון שהוא מעורב

אכן אף אם ננקוט להחמיר שיש לו דין לח, עדיין יש להקל בכלי שני, שהמשנ"ב בעצמו מקיל ורק אומר דנכון ליהרר בכלי ראשון דוקא, וגם השו"ע הרב בסידור מחמיר רק שלא ליתנו בכלי ראשון, ובאמת המשנ"ב מקיל בכל דבר לח שנצטנן דיש להקל ליתנו בכלי שני, וממילא משום חשש זה אפי' הרוצה להחמיר אין צריך להחמיר אלא בכלי ראשון.

לא נגמר בישולו

(ג) הנה השערי תשובה לגבי סוכר (Sugar) שנתבשל כבר, מביא תשובה מספר זרע אמת שרוצה לחדש דאסור ליתן צוקער בתוך קפה אע"פ דנתבשל כבר מע"ש, כיון דאין הדרך לאוכלו עד שנימוח בתוך הקפה, אם כן לא נגמר בישולו עד שנימוח, וסברא זו שייכת גם לגבי קפה נמס שהרי אין הדרך לאכלו קודם שנמס במים. ולפי סברא זו לכאורה אסור ליתנו אפי' בכלי שני [ככל דבר שלא נתבשל כלל, שמחמירים שמא הוא מקלי הבישול, או משום מיחזי כמבשל].

והנה סברא זו מחודשת היא ולא הובאה בשאר פוסקים, והמשנ"ב שלא חשש לענין הכנסת הצוקער בכלי שני מבואר שלא חשש לסברא זו. ולענ"ד בקפה יתכן שגם הזרע אמת יודה שאין חשש, דהא כשנתבשל פעם ראשון כבר נימוח לגמרי ולמה נאמר שלא נתבשל לגמרי בשעת בישולו הראשון, ובצוקער שהחמיר אפשר דלא מיקרי נגמר בישולו כיון שאין הדרך לשתות מי צוקער. והאג"מ (ח"ד סי' ע"ד או' ט"ז) מפקפק על סברת הזרע אמת אפי' בצוקער, וסיים שם שמעיקר הדין אין לחשוש לדבריו (אלא שלעצמו החמיר האג"מ ליתנו בכלי שלישי), ומשאר פוסקים מבואר שלא חששו לסברא זו, וא"כ אף אם נחמיר בזה די לנו להחמיר שלא להניח הקפה בכלי ראשון, אך קשה מאד להחמיר מטעם זה לאוסרו בכלי שני.

ולכאורה אין להחמיר כלל בענין זה אפי' להאוסרין בריסוק שלג בתוך הכוס.

צביעה

ו) השער הציון (סי' שי"ח ס"ק ס"ד) כתב שאין לחוש לצביעה באוכלין וכפסק המחבר בסי' ש"כ סעי' י"ט, ואע"פ דהנשמת אדם מחמיר, היינו דווקא כשעושה כן כדי לצבוע אבל כאן דאין רצונו לצבוע אין חשש, אמנם בשעה"צ (ס"ק ס"ה) איתא דבאופן דאין נפ"מ מטעם בישול איזה דרך לעשותו, אז יש ליתן המים לתוך העסענס (Tea Essence) ולא להיפך דבזה אין צביעה. וכוונתו שבגוונא שהכניס המים בכוס תחילה יותר נראה כצובע את המים בעת שמכניס הסענ"ס, משא"כ כשנותן המים על גבי העסענס או הקפה. אבל באמת אין זו אלא חומרא, ואע"פ דהשערי תשובה מביא דעת הגינת ורדים דבכה"ג חייב משום צובע, זהו נגד המחבר שפסק שאין צביעה באוכלין, ואע"ג דהבן איש חי בשו"ת רב פעלים (או"ח ח"ג סי' י"א) רוצה ליישב דעת הג"ו עם השו"ע ולחלק דבמשקה יש יותר חשש צביעה מבאוכל, שאר הפוסקים לא נקטו כן. ומפי השמועה בשם החזו"א שהחמיר לכתחילה בזה, אבל לא מדינא, וגם השעה"צ כתב רק דהיכא דאפשר טוב יותר, וגם על זה רבו המפקקים, ועכ"פ מדינא אין לאסור. וליתן הקפה קודם לתוך הכוס בזה ודאי אין חשש כמבואר בשעה"צ.

במשקין שבכוס ואינו בעין לא גזרו ב' כלל, ונמצא דתלוי בב' הסברות דלטעם ראשון אסור לעשות מעשה בידים, ולטעם השני מותר. ולכאורה לערות מים ע"ג שלג לרסקו ג"כ מיקרי מעשה בידים, וא"כ בנידון שלנו לערות מים ע"ג סוכר או קפה תלוי בשני הטעמים.

והנה התהלה לדוד מביא רא"י ממנהג העולם לערות על גביהן דהעיקר כטעם השני לקולא, וכן דעת השביתת השבת והחיי אדם, וכן מביא השש"כ בשם רש"י להתיר לרסק לתוך הכוס, אבל מאידך גיסא משמע קצת מהמשנ"ב להחמיר בזה, וכן דעת השו"ע הרב והקצוה"ש דיש להחמיר שלא לרסק שלג לתוך הכוס, אמנם מנהג העולם להקל לערב סוכר וקפה בתוך המים ואינם נזהרים בזה, והארחות שבת מביא סברא דבסוכר וקפה לא נעשים ממש לחים ורק נתפזרים בתוך המים, משא"כ שלג דנעשים ממש לח (וזה סברא לגבי מוליד דזה אסור רק כשמוליד ברי' חדשה אבל לעיל גבי איסור בישול בלח עדיין נידון כדבר הלח), והקצוה"ש כתב סברא ללמד זכות על מנהג העולם שהמים הם העושים הפעולה שנימוח ונמס ולא פעולת העירוי, והוא רק מסייע להמים אבל עיקר הנימוח נעשה ע"י המים ועדיין מיקרי נימוח מאליו, משא"כ בריסוק שלג בידים, וממילא מכל הפוסקים מבואר להתיר, וכן איתא בפמ"ג בפירוש,

סיכום

(א) חשש א' של בישול אחר צלי אחר בישול: בקפה המיוצר ע"י יבוש בהקפאה (רוב הקפה המיוצר בארה"ב) אין חשש. בקפה המיוצר ע"י יבוש בחום (המיוצר באר"י) יש להקל כדעת רוב הפוסקים, איברא דהגר"ש אלישיב החמיר.

(ב) חשש ב' שהקפה נחשב כדבר לח שנצטנן לגמרי: אפשר שיש לחוש שלא ליתנו בכ"ר (אמנם מעיקר הדין לכאורה מותר), אבל בכלי שני לכאורה אין צריך להחמיר.

(ג) חשש ג' שלא נגמר בישולו (עפ"י הזרע אמת): הוא חידוש גדול להחמיר בזה, ובאג"מ מקיל מדינא ורק לעצמו הי' חושש להחמיר ליתנו בכלי שלישי.

(ד) חשש ד' של מכה בפטיש: לכאורה אין לחוש, ובשבט הלוי החמיר לעצמו, ואם נחמיר בזה יהא אסור אפי' בכלי רביעי, ומנהג רוב העולם שלא לחוש לזה.

(ה) חשש ה' של איסור מוליד: מאיזה טעם שיהי', המנהג שאין מחמירין בזה.

ו) חשש צביעה: היכא דאפשר טוב יותר ליתן הקפה תחלה ואח"כ המים (והיינו כשאין חששות הנ"ל, כגון שמערה מהכוס שהיא כלי שני על קפה המונח בכוס אחרת).

כלי שני

ונשאר לדון מה נקרא כלי שני, ובפשטות כשממלאים כוס מהמיחם דין המים ככלי שני (ואין חילוק לאיזה כוס מכניס, ודלא כמו שראיתי לדון שמא בכוסות מחומרים מסויימים (כגון קלקר) יש להחמיר שאין דפנותיהם מקררות, ואכמ"ל). אמנם בשש"כ מביא מהגר"ח קנייבסקי שהחזו"א החמיר לעצמו שאם שופכין בעירו מכלי העומד על האש לתוך כוס דינו ככלי ראשון, והמקור לזה מהפמ"ג לענין אמבטיא. אמנם מנהג העולם שלא לחשוש בזה, אלא לדון הכוס ככלי שני.



הרב דוב בעריש ראזענבערג

דין רמיה על מכתו לענין נטילת ידיים

ברטניה, שלא יחזרו המים שעל הרטיה ויטמאו היד [כדין צרור או קיסם, הנזכר לפני כן], או ישפוך רביעית כאחת על היד שאז לא נטמאו המים.

והקשה הב"ח (בסי' קס"א, או"ק ג') הרי בסי' קס"ב כתב הטור בשם אביו הרא"ש דבמכה ורטיה עליה די לו במה שיטול שאר היד שלא במקום הרטיה, דדומה למי שנקטעה אצבעו דנוטל שאר היד, ואם כן לא שייך לומר ברטיה שהיא חוצצת, כיון דא"צ ליטול ידו כלל במקום הרטיה [ולפי זה קשה למה כתב הטור בסי' קס"א דמה שהרטיה אינה חוצצת הוא דוקא כשאינו מקפיד עליה (ואינה מכסה את רוב היד)]. ותירץ הב"ח דלא אמר הרא"ש דא"צ ליטול ידו במקום הרטיה אלא דוקא בדאיכא מכה בידו, וכמו שכתב בפירוש בפרק כל הבשר (סי' י"ח) וז"ל ואף על פי שלא התירו מפה לאוכלי טהורות כל שכן לחולין גרידי דלא זהיר ואתי למינגע, שאני הכא דליכא למיחש שמא יגע באוכלין בבשרו שתחת הרטיה, שאין מסירו מחמת כאב המכה וכו' עכ"ל. אבל בסי' קס"א מיירי ברטיה שעל גבי בשרו, בשאין שם מכה אלא קצת מיחוש, דבכגון זה יש לחוש שמסירו ויגע באוכלין, ולכן אין לדמותו לנקטעה אצבעו וצריך ליטול ידיו גם במקום הרטיה וחשיב חציצה, ע"כ תוכן דברי הב"ח.

והט"ז (בסק"ב) כתב גם הוא את התירוץ הנ"ל. ועוד יש תירוץ נוסף בט"ז, דבסי' קס"א מיירי במי שאין נזהר שלא יגיעו המים על הרטיה, ויחזרו המים ויטמאו את היד [כשאינו שופך רביעית בבת אחת], ולכן אם הרטיה היא מיעוט המקפיד לא בטלה לגבי היד, אבל במיעוט שאינו מקפיד בטלה הרטיה לגבי היד ונחשבת לחלק ממנה, ואדרבה חובה ליטול גם על מקום הרטיה, והוי דין המים שעל הרטיה כמים שעל היד

בהל' נטילת ידיים, או"ח סי' קס"א, כ' הטור וז"ל וכן כל דבר מועט ואינו מקפיד עליו אינו חוצץ, דתנן רטיה שעל גבי בשרו וטיט הוין וטיט היוצרים אם מקפיד עליו חוצץ ואם לאו אינו חוצץ.

ובסוף סימן קס"ב כתב הטור בשם אביו הרא"ש וז"ל ומי שיש לו מכה בידו ורטיה עליה כתב א"א הרא"ש וז"ל (בפסקיו בפרק כל הבשר, סי' י"ח) שדי לו במה שיטול שאר היד שלא במקום הרטיה, אע"ג דאמרינן בפ"ב דגיטין (ט"ו ע"ב) אין נט"י לחצאין, פ"י שאינו יכול ליטול חצי היד ואח"כ חצי השני, הני מילי כשנוטל חצי היד ואח"כ חצי היד [ר"ל שבאמת הי' צורך וחייב ליטול את כל היד והוא נטל רק את חצייה, ואח"כ חוזר ונוטל את החצי שלא נטל בראשונה, וזה אינו מועיל, דבעינן נטילה בבת אחת, כמו שבטבילה בעינן טבילה בבת אחת], אבל הכא, שאינו יכול ליטול חצייה השני, לא הוי נטילה לחצאין, ודומה למי שנקטעה אצבעו, שנוטל שאר היד [ר"ל שמי שנקטע חלק מידו הלוא ברור שלא תקנו חז"ל רק שיטול את חלק היד שנשאר לו, שבו הוא ישתמש לאכילה].

והבית יוסף (שם) מעתיק את לשון הרא"ש וז"ל ואף על גב דאמרינן בפרק ב' דגיטין דאין ידיים טהורות לחצאין, הני מילי דמשי פלגא והדר משי אידך פלגא דכהאי גוונא לא מימקרי נטילה, והכא דלא מצי למימשא אידך פלגא לא מימקרי נטילה לחצאין אלא כמי שנקטע לו אצבע שנוטל שאר היד, ואף על פי שלא התירו מפה לאוכלי טהורות כ"ש לחולין גרידי, דלא זהיר ואתי למינגע, שאני הכא דליכא למיחש שמא יגע באוכלין בבשרו שתחת הרטיה שאין מסירה מחמת כאב המכה, עכ"ל.

ומסיים שם הטור [וגם זה הוא מדברי הרא"ש] אמנם צריך לזהר שלא יגעו המים

אלא כדי לתרץ קושיא קמייתא בלבד, מן הגמ' בגיטין דאין ידים טהורות לחצאין, אבל הקושיא השניה, איך מתירין לאכול ביד לוטה בסמרטוט, הגם שלא הקילו חכמים להתיר מפה לאוכלי טהרות, קושיא זו מתורצת מיניה וביה מדין היתר מפה, ולא משום דחשיב מקום המכה כמי שנקטעה אצבעו. וכן מדויק קצת בסדר דברי הרא"ש (חולין פכ"ה, סי' י"ח), שהזכיר הדמיון לאצבעות קטעות אחרי הקושיא הראשונה מאין נטילה לחצאין, ואח"כ נחית להקשות ממפה.

ולהבין את דברי הגר"א נקדים מה שידוע דהקשו הראשונים איך התירו לשתות מים שנתגלו בזמא"ז דלא שכיחי נחשים בינינו [וכן נפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סי' קט"ז ס"א)], והלוא דבר שנאסר במנין צריך מנין אחר להתירו ואף אם בטל טעם לא בטלה גזירה, ומאי שנא מגבינות עכו"ם שאסרום מפני שמעמידים אותם בעור קיבת שחיטתם שהיא נבלה, ואפילו העמידוהו בעשבים אסורה (שו"ע יו"ד סי' קט"ו ס"ב).

ונאמרו על זה תירוצים וחילוקים רבים. וז"ל הב"ח (יו"ד סי' קט"ו, בד"ה כתב הרמב"ם, בתירוצו השלישי): ועוד נראה לי לחלק דדוקא גבי משקים דאשכחן בפרק אין מעמידין (ע"ז ל"א ע"ב) דרב שרי שיכרא דארמאה משום דמרירותא דכשותא מבטל לזיהרא, אם כן על כרחך גזירת גילוי דמשקים לא היתה גזירה כוללת בסתם על כל המקומות אלא במפורש דוקא בדוכתא דאיכא למיחש לסכנת נחש, וכיון דהאידינא ליכא נחשים, שותין אפילו לכתחלה ואין צריך מנין אחר להתירו, ומביא ע"ז כמה ראיות, עי"ש. וזו גם דרכו של הגר"א בביאורו (יו"ד סי' קט"ז ס"א) וז"ל ואין כאן משום דבר שבמנין, שלא נגזרה לכתחלה אלא במקום דיש משום גלוי, מדקאמרינן יין מבושל אין בו משום גילוי והרבה כיוצא שם, וה"ה לדין בכלום כיון שלא נאסר לגמרי כנ"ל, עכ"ל הגר"א.

ולפי דרכו שם, גם כאן אומר הגר"א דכיון דמצינו שלאוכלי תרומה, שהן זריזין,

עצמה, ושפיר מיטהרין במים השניים [הוספתי ביאור בדברי הט"ז מתוך פירושי האחרונים (הפמ"ג והלבושי שרד), וכ"כ בחי' רעק"א בסוסי קס"ב].

ובפשטות הב"ח וההולכים בדרכו הבינו שמה שכתב הרא"ש לתרץ את שתי הקושיות הכל עולה בקנה אחד, כי לכן נחשב חלק היד שתחת הרטיה כאילו נקטע, משום שמחמת הכאב על כרחו יהא נמנע מלהוריד את הרטיה, וסברה זו מועילה להסביר למה רחיצת החלק הנותר של היד לא נחשב לנטילה לחצאין, שהרי נטל כל מה שנשאר לו מידו, וגם מועילה לחלק בין דין הרטיה על מכה הכואבת לבין דין האכילה בכריכת מפה על ידו, שלא התירוה לאוכלי טהרות וחולין, שבכורך מפה עלולה היד שתחתיה להתגלות באמצע הסעודה, משא"כ במקום מכה נחשב מה שמתחת לרטיה כמי שאינו, כיון שהכאב נותן לנו הבטחה שלא יתגלה בשום אופן. וקצת יש לדייק כן גם מלשון הטור שקיצר והביא רק חלק מדברי אביו, מה שכתב שמקום המכה שמתחת לרטיה נחשב כמקוטע, אבל לא חש להביא את יתר דבריו ביחס לדין מפה [ורק הבית יוסף הביא את דברי הרא"ש בשלימותם, כדרכו].

והנה ראיתי בביאור הגר"א (סי' קס"ב סעיף י', או"ק כ"ח) מי [שיש לו מכה בידו ורטיה עליה די לו שיטול שאר היד] כו'. ולא הוי נטילה לחצאין, דהוי כמו נקטע האצבע, ואף על פי שאמרו התירו מפה כו' כאן שאינו מסירו מחמת כאב ליכא למיחש, וכמו שמותר לאוכלי תרומה דזריזין הן, עכ"ל.

הרי שהגר"א הבין שהיתרו של הרא"ש בנוי על דין מפה, דאף שלא התירו מפה לאוכלי טהרות וכ"ש לא לאוכלי חולין, מ"מ הלוא מצינו דלאוכלי תרומה באמת התירו, דכיון דזריזין הן אין חשש שיגעו, לכן גם כאן במקום מכה הכואבת אין לחוש ויש להתיר סמרטוט על הרטיה מדין מפה.

ולפי הבנת הגר"א לא השווה הרא"ש את המכה שמתחת לרטיה לנקטעו אצבעותיו

לזריזות, הדומה לזריזותם של אוכלי תרומה, מותר גם לאוכלי טהרות וחולין לכוון ידם במפה ולאכול בלי נט"י, אפשר לפרש הגמרא בפשטות [כלומר בלי להכנס לדוחק ולומר שכך ידיו במפה לאחר שנטל ידיו כדין, כמו שפי' רש"י], דהשיב לו אסטניס אני ואין דרכי לאכול בידים בלא מפה, וכיון דאין דרכו להסיר המפה הוי אצלו כמו רטיה בכל אדם ולא גזרו על זה, עכ"ד הדמש"א.

ואכן דבריו נראין לכאורה נכונים בביאור דברי הגמרא, אולם דא עקא דלא רק שרש"י לא פי' כן, אלא הקפיד לשנות ולשלש דבריו [בפי' העובדא דר' זירא עס ר' אמי ור' אסי]. וכן רבינו גרשום פי' הגמרא שם כרש"י, וגם הוא שנה ושלש דבריו בהמשך הסוגיא, והדגיש שרב באמת נטל ידיו לפני שהעטיפם במפה.

היוצא מזה שהראשונים העדיפו לפרש פי' דחוק קצת, ובשום אופן לא רצו לומר [כהצעת הדמש"א] שרב לא נטל ידיו וסבר שהזריזות של אסטניס כמותו מתירה לכתחילה לאכול במפה בלי נט"י. ומזה לכאורה נראה שרש"י ורבינו גרשום לא הסכימו לדעתו של הגר"א, דמי שיש לו סבה כלשהי לזריזות לא נכלל בגזירת איסור אכילה במפה בלי נט"י לטהרות וחולין.

ולתרץ דברי הגר"א נראה לומר בעזהשי"ת שהרי כבר ביארנו דשיטתו בנויה על מה שמצינו בתוך גזירת חז"ל היתר במקום זריזות, דהיינו לאוכלי תרומה, ומזה ראינו

לא אסרו לאכול במפה, הרי ראינו שמה שאסרו מפה במקום נט"י, לא גזרו לכתחילה אלא במקום שיש חשש לחסרון זריזות, וכאן שהמכה גורמת לזריזות יתירה אין חשש ויש להתיר מפה.¹

והנה מצאתי הערה נפלאה בספר דמשק אליעזר על ביאור הגר"א (סוס"י קס"ב), שהביא מאי דאיתא בגמרא (חולין ק"ז סוע"א) דשמואל אשכחיה לרב דקאכיל במפה, אמר ליה עבדין כדין [פי' רש"י - וכי עושין כן לאכול בלא נטילה], אמר ליה: דעתי קצרה עלי [פי' רש"י - אסטניס אני דאע"פ שנטלתי ידי אי אפשר לאכול בידיו]. כי סליק ר' זירא, אשכחניהו לר' אמי ור' אסי דקאכלי בבליי חמתות [פי' רש"י - חמתות בלויין, וכורכין ידיהן בהם ואוכלים בלא נטילת ידין], אמר תרי גברי רברבי כוותיכו ליטעו בדבר ושמואל [פי' רש"י - כסבורים אתם דהא דאשכחיה שמואל לדרב דאכיל במפה משום דלא נטל ידיו הוא], הא דעתי קצרה קאמר [פי' רש"י - אלמא נטל ידיו]. אשתמיטתיה [לר' זירא] הא דאמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל: התירו מפה לאוכלי תרומה, ולא התירו מפה לאוכלי טהרות, ורבי אמי ורבי אסי כהנים הוו [וליהם באמת היה מותר להם לאכול במפה בלי נט"י, ולא שטעו בדבר ושמואל, אלא דרב הרי לא היה כהן, ולכן נטל ידיו לפני שכרכן במפה].

והעיר בעל דמש"א שלפי ביאורו של הגר"א בדברי הרא"ש, שבמקום שיש סבה

1 וברוך אגב אזכיר כאן דבר נחמד שראיתי מביאים משמו של הגרש"ז אויערבאך זצ"ל לתרץ את מה שכתב הרמ"א (או"ח סי' תע"ב סעיף ד') על דברי המחבר שכתב אשה אינה צריכה הסיכה אלא א"כ היא חשובה, והוסיף הרמ"א הג"ה - וכל הנשים שלנו מיקרי חשובות, אך לא נהגו להסב כי סמכו על דברי ראב"ה דכתב דבזמן הזה אין להסב. והרבו להקשות על הרמ"א ממ"נ אם הנשים נחשבות לחשובות וחייבות מן הדין להסב, למה זה שלחן הותר לסמוך על הראב"ה יותר מן האנשים [שחייבין להסב גם בזמננו ואין יכולים לסמוך לכתחילה על שיטת יחידאה, כמבואר שם בסעיף ז' בהג"ה].

ותי' הגרש"ז על הדרך הנ"ל, דכיון שכבר בשעת התקנה הי' בנשים חילוק בין חשובות לאינן חשובות, הרי שלא היתה בשבילם תקנה גמורה, ורק לרגילות להסב תיקנו ולשאין רגילות לא תיקנו, ולכן בזמננו שכולן אינן רגילות להסב, חזר דינם לדין שאינן חשובות בזמן חז"ל, משא"כ הזכרים, שכשתקנו להם הסיכה לכו"ע תקנו ולא חילקו בין הרגיל להסב לאינו רגיל אלא אדרבה בפסח כל עני צריך לנהוג מנהג חירות, אף שאין דרכו כן בכל ימות השנה, לכן אינם יכולים לסמוך על מה שהיום אין הדרך להסב, דאעפ"י שבטל טעם לא בטלה תקנה.

צריך. ובהכרח יש לומר שהגר"א מחלק בין זריזות הבאה מחמת כאב שבמכה, שהיא דבר השווה לכל נפש, ושפיר ניתן לדמותה לזריזותם של אוכלי תרומה, לבין זריזות האיסטנסי, שהיא מדה התלויה באדם הפרטי, ואין איסטנסיטו של זה דומה איסטנסיטו של חברו, ואפילו באדם אחד עשויה להשתנות, ולכן בטלה דעתו. וזה ממש היפוך דברי הדמש"א, שרצה לדמות זריזותו של איסטנסי לזריזות אוכלי תרומה על סמך מה שדימה הגר"א את זריזות בעל המכה לזריזות אוכלי תרומה, והשתא אתינן להכי דברי הגר"א לענין מכה יכולים להתקיים רק אי נימא דשאני איסטנסי דבטלה דעתו ודינו כשאר אינש דעלמא, ואף דרב נטל ידיו לפני שכרכן במפה אכתי י"ל דבבעל המכה אפשר להקל.

ואף דמסתפינא להשיב על דברי הגר"א, תורה היא וללמוד אני צריך, ובכן נחזי אנן מה שעדיין קשה על דבריו ובוזה עכ"פ נוכל להבין דברי הפוסקים שלא הלכו בדרכו ולהבין דעתם בעזה"ש.

דהנה עצם הדמיון של רטיה על המכה למפה על ידי אוכלי תרומה הזריזין, שלהם התירו מפה אף כשאסרוה לאוכלי טהרות וחולין, צע"ג אצלי. דהיכן מצינו באוכלי תרומה שהתירו להם מפה על חצי היד. ואם שמענו שסמכו על זריזותם שלא יורידו בשעת אכילה את המפה העוטפת את כל היד, מאן יימר דלא חששו כשרק חלק מן היד מכוסה במפה, דאז בודאי איכא חששא טפי שתשמש ויגע, וערבך ערבא בעי, איך נלמד מאוכלי תרומה להתיר כגון דא ברטיה.²

דבכגון דא לא גזרו. אולם הלוא בסוף הסוגיא מסקינן דרב זירא אישתמיטתיה האי מימרא דרב תחליפא בר אבימי אמר שמואל דהתירו מפה לכהנים אוכלי תרומה, וא"כ מהיכא תיתי שיעלה על דעתו דגזירת מפה היתה מתחילה רק לאינן זריזין, וסיבת ההיתור של רב היתה מחמת שגם איסטנסי יש לדנו כזריז, אע"כ מוכח מד' זירא שרב באמת נטל ידיו לפני שכרכן במפה, וכמו שפ"י רש"י ור"ג. ואין לומר דרב זירא טעה במציאות העובדא דרב ושמואל, שהרי מסיים הש"ס דאשתמיטתיה מימרא דרב תחליפא, ורק בזה בלבד היתה טעותו של ר' זירא, אבל האי עובדא אדרבה היתה ידועה לו היטב, שהוא תמה איך ר' אמי ור' אסי טעו בה. ומובן מאד אמאי נאלצו רש"י ור"ג לפרש בגמרא כמו שפירשו.

וע"כ גם הגר"א יסכים שזה ביאור דברי הגמרא בעובדא דרב ושמואל [ודלא כמו שרצה לומר הדמשק אליעזר], אולם ס"ל דאחר שזכינו למימרא דרב תחליפא ולמדנו מינה שבמקום זריזות דאוכלי תרומה לא גזרו חז"ל, וכן למדנו גם מעובדא דרב אמי ורב אסי שכרכו ידיהם בבלאי חממות ואכלו בלי נט"י, כיון שהיו כהנים אוכלי תרומה, כבר אפשר לומר שכל תקנתם היתה דוקא כשאין זריזות, ולכן נקט הגר"א שגם מכה שיש בה כאב גורמת לזריזות ושפיר הותר לכסותה ברטיה מדין מפה.

אלא דעדיין קשה למה באמת טרח רב ליטול ידיו לפני שכרכן במפה לדעת הגר"א, כיון דלפי דרכו שמעינן מרב תחליפא ומעובדא דרב אמי ורב אסי דהזריז אינו

2 ובתחילה חשבתי שמצאתי ראיה לדברי ממה שפסק בשו"ע סי' קס"ג ס"א במי שאין מים מצויים לפניו ברחוק יותר מארבעה מילין ולאחריו מיל, שיכרוך ידיו במפה ויאכל. ועי' שם במשנה ברורה (ס"ק ד' וה') ובביאור הלכה בד"ה ידיו במפה) דלדעת המחבר מסתברא דצריך לכרוך שתי ידיו דוקא, דאף שאוכל באחת חיישינן שמא יגע בחברתה [ובביאור"ל שם נדחק ליישב דעת הרמ"א שלכאורה לא חשש כן]. הרי שגם במקום שהתירו מפה, כשיד שניה אינה עטופה חששו, כ"ש דיש לחוש במקום שחצי היד מגולה. אבל דא בורכא היא, שהרי שם (בסי' קס"ג) מיירי במי שאין לו מים, והיד המגולה אינה נטולה כלל וטומאתה עליה, וודאי יש לחוש שמא יגע בה. משא"כ בנידון דידן כורך מפה [כלומר רטיה] על חצי היד שיש בה מכה, אבל יתר היד, וכן ידו השניה, נוטלן כדון, ואין החשש שיעג ביתר היד או ביד שניה, דאדרבה מותר לו שיעג בהן, והנידון הוא אם יש חשש שיסלק המפה והמקום שיתגלה, שאותו לא נטל, יגע בפת, ולא קרב זה אל זה ואין משם ראיה כלל.

ולכך מועיל חידושו של הרא"ש לחלק ביניהם, דכאן חשבינן ל'י' כמי שנקטעו אצבעותיו, ובודאי מועילה נטילת שאר היד. אולם לענ"ד יש לחלק לאידך גיסא, דטבילה ונתינה הם שני אופנים שכל אחד מועיל לטהר, או ע"י טבילת כולו, או ע"י נתינה (נתינת ט' קבין) על כולו, ונסתפק ובעי רב פפא אם אפשר לצרפן. משא"כ בנידון דידן דחציו בנטילה וחציו בהתחמקות מן החיוב, י"ל דלא יעלה על הדעת לצרפם כלל. ולפי זה נימא שלא סמך הרא"ש על דין מפה כלל [נדלא כהגר"א בביאורו, שהרי כזאת לא מצינו אפי' באוכלי תרומה הזריזין, וגם שאין סברא לומר שיועיל הצירוף של כיסוי מקצת היד עם טהרת מקצת היד]. אבל ע"י מה שהמכה הכואבת מכוסה ע"י רטיה שלא ניתן להורידה מחמת הצער, ובזה נחשבת כמי שנקטעו אצבעותיו, שפיר דמי למחשביה כנטילה שלימה על חלק היד שנשאר לו להשתמש בו לאכילתו, דהוה כאילו נטל כל היד שיש לו. וחידוש הרא"ש דמה שמתחת לרטיה נחשב כמקוטע מועיל לתרוץ גם את הקושיא מאין נטילה לחצאין וגם את הקושיא מלא התירו מפה לאוכלי טהרות וחולין.



והנה הטור, אחרי שכתב (באו"ח ריש סי' קס"א) שכל דבר שחוצץ בטבילה חוצץ בנטילה, כתב (שם) דרטיה כשהיא מיעוט ואינו מקפיד עליו אינה חוצצת. ולכאורה סותר בזה דברי עצמו, שכתב ביו"ד (סי' קצ"ח) רטיה שעל המכה חוצצת. וכבר הקשה כן בעל תוס' יו"ט במעדני מלך על הרא"ש (בפרק כל הבשר, סי' י"ח או"ק פ', ובהל' מקוואות סי' כ"ו או"ק נ') ותי' דיש לחלק בין מקפיד לאינו מקפיד.³

ולפי חידושו של הרא"ש, על פי הבנת הב"ח, דבמקום שיש לו מכה וכאב (ולא רק מיחוש) אינו חוצץ כלל, ובכגון זה נחשב

ולכן מתיישב על הדעת לומר דכונת דברי הרא"ש היא דאל תשיבני מדין מפה המכסה את היד [או חלק ממנה], ואין בדעתו להשתמש בחלק זה של היד במשך סעודתו, שלא התירו חז"ל מפה כשיש חיוב ליטול ידיו, דהטעם הוא דאז יש חשש שיסלק את המפה באמצע הסעודה ויגע באוכל, אבל במי שאצבעיו נקטעו אין שום חשש. וחידוש הרא"ש שבמקום שיש לו מכה עם כאב, יש הבטחה שלא יתכן שיבוא לידי כך שיוריד את הרטיה לפני גמר סעודתו, שהרי כשירצה להוריד את הרטיה מיד הכאב יעכב בעדו, על כן נחשב מה שתחת הרטיה כמי שנחתך ונקטע ואיננו, ולכן אינו צריך שם נטילת ידים כלל. ומדויק מאד ל' הרא"ש שכתב והכא דלא מצי למימשא אידך פלגא לא מיארי נטילה לחצאין אלא כמי שנקטע לו אצבע שנוטל שאר היד, "דלא מצי", כלומר לא שאינו רוצה אלא "אינו יכול". וגם הטור העתיק כן אבל הכא "שאינו יכול" ליטול חציה השני.

אולם דרכו של ביאור הגר"א קשה מאד להולמו, דמהיכי תיתי נימא דהתירו מפה על חצי היד, מה שלא מצינו בשום מקום בדין מפה, דהרי אין ידים טהורות לחצאין ואיך יחדש הרא"ש שיש מקום לצרף נטילת חצי היד עם כיסוי חציה בסמרטוט.

וראיתי שעמד בזה הגאון רבי נתן גשטטנר זצ"ל בספרו נתן פריז על הל' נט"י (סי' קס"ב ס"ק כ"ז) והשוה דבר זה למאי דאיתא בגיטין (ט"ז ע"א) אמר רב פפא הרי אמרו בעל קרי חולה שנתנו עליו תשעה קבין מים טהור, בעי רב פפא חציו בטבילה וחציו בנתינה מאי, תיקו. וכתב דיש לחלק דשם כל גופו של הב"ק טעון טבילה והוא רוצה לטהר חציו בטבילה וחציו בנטילה, ולכן ראה רב פפא צד לומר דבעינן או כולו בטבילה או כולו בנטילה,

3 ובספר חכמת אדם (בבינת אדם, שער בית הנשים, אות י"ב) נקט כדבר פשוט שמה שהוא לרפואה כמו רטיה וכו' שכל זה ודאי מקפדת רק שאינה יכולה להסירה ולכן חוצץ, עכ"ל. אלא דלפי"ז לא ידעתי איך יתרוץ את קושיית המעדני מלך מסתירת דברי הטור מהל' נט"י לדין טבילת כל הגוף.

כשירצה, זה תלוי בקפידא, אבל אם יש לו מכה וא"א לו להסיר, אז א"צ כלל ליטול מקום הרטיה כמ"ש ס"ס קס"ב, ט"ז, ועמ"א ס"ס קס"ב ס"ק י"ח, ועיין הלכות קטנות ח"ב סי' קל"ב שכתב שאם היתה מכה על ידו וכרך עליה סמרטוט ונטל כדינו ובתוך הסעודה נפל הסמרטוט, שאין צריך עוד נטילה.

וז"ל המשנה ברורה בסוף סי' קס"ב (סוס"ק ע"א) כתבו האחרונים אם נפלה הרטיה בתוך הסעודה צריך ליטול שנית כדין מפה [באופן המבואר לקמן סימן קס"ג דמותר בזה] שאם הסיר המפה אסור לאכול כן בזה. ובשער הציון (שם ס"ק נ"ח) הביא כמקור לזה שערי תשובה (סי' קס"א ס"ק א') בשם הברכי יוסף, וכתב עוד דשם מבואר שצריך ליטול עתה כל היד, ולא סגי במה שיטול עתה רק במקום הרטיה, דהוי בכלל נטילה לחצאין ע"ש.

והשעה"צ מפקפק על זה וז"ל (שם, בסיום דבריו) ולדידי לא בירא לי כולי האי זה הדין [להחמיר ולהצריך נטילת כל היד], אחרי דבעת נטילה הראשונה לא היה עליו חיוב יותר, וצ"ע.

וכמבקש סייעתא לחלוק על חומרת הברכי יוסף, כתב עוד שם בשעה"צ וז"ל ואולי דזהו כונת הלכות קטנות שהובא בבאר היטב שכתב שא"צ נטילה, דהיינו למקום שנפל בראשונה, דאי לאו הכי אין טעם לדבריו. ובסוגריים כתב עוד דרך שניה וז"ל ואולי דכונתו אם חזר וכיסה בסמרטוט דיצא בזה, ולא אמרינן דכיון שנפל ויש עליו חיוב נטילה עתה שוב לא יפקע אף אם יכסהו, ואין בידי הספר לעיין בו, ע"כ לשון השעה"צ.

ומצא השעה"צ שני דרכים איך להמתיק את דברי בעל ההלק"ט, שלא יהיו סותרים לדעת הפוסקים. או שכונתו שאין צריך

כמי שנקטעה אצבעו, צריך עיון למה לא נימא הכי גם בטבילת כל הגוף, אפי' כשיש חציצה שמקפיד עליה [וכן הוכיח הגאון רעק"א בחי' (סוסי' קס"ב) דדין הרא"ש ע"כ מיירי במיעוט המקפיד, ומדין חציצה ודאי הי' חוצץ, אלא ששם נאמר חידושו של הרא"ש שבמקום מכה הכואבת, שבטוח שלא יסירו באמצע הסעודה, נחשב כמו נקטעו אצבעותיו ואין צריך שם ביאת מים כלל, משא"כ בחציצה שהיא מיעוט שאינו מקפיד, דבטלה היא ליד, שם ודאי בעינן ביאת מים גם על החציצה, וכעין שהבאנו לעיל בשם הט"ז בחי' השני]. ולכן גם לענין טבילת הגוף נימא שייחשב מקום המכה, ר"ל המקום שתחת הרטיה (שמקפיד עליה), כמי שנקטע ואיננו, ולא נצריך לו ביאת מים כלל.⁴

וכבר הרגיש בזה החזו"א (או"ח סי' כ"ד או"ק כ"ה). והנכון בעיני מה שכתב החזו"א (שם בסוגריים) דרק בנט"י מועיל מה שכתב הרא"ש דהוה כמי שנקטעה ידו, דאין כוונתו שהיד או האצבע איננו, דודאי היא נמצאת שם מתחת לסמרטוט, אלא כיון שבדין נט"י לא הצריכוהו חכמים שיטהר את כל גופו בבת אחת, אלא הגבילו את חיוב הנטילה רק לידים שבהם יגע באוכלין, כשדימה הרא"ש את מקום המכה להחשיבו כאילו נקטעו האצבעות, הכונה שהמקום נחשב כאינו שייך לידים שעליהם גזרו דין נטילה, אלא נידון כחלק משאר הגוף, שאינו צריך נטילה. משא"כ בדין טבילת הגוף, ודאי כל גופו חייב בטבילה, ולא רק המקומות שבהם ישתמש האדם, ושם אי אפשר לומר שייחשב מקום המכה כאילו נקטעו אצבעותיו, בשעה שהמקום קיים מתחת לרטיה.



ובבאר היטב (סי' קס"א, ס"ק ב') כתב [ורטיה שעל] בשרו - פי' שאין לו מכה, רק מיחוש בעלמא, ויכול להסיר הרטיה

4 אולם לפי דרך הגר"א לק"מ שהרי בטבילת כל הגוף אין שום צד היתר מפה כלל. ולשיטתו לא באה סברת "כמי שנקטעו אצבעותיו" כי אם לתרץ את הקושיא מ"אין נטילה לחצאין" בלבד.

מכתו אינה חוצצת, ואנן איפכא תנן רפ"ט דמקואות וגלד שחוץ למכה ורטיה שעליה, והביאה הטור סי' קס"א, וב"ח תירץ לזה דהכא מיירי ברטיה שעל בשרו בשאין שם מכה אלא קצת מיחוש דיש לחוש שמסירו ויגע באוכלין וכו', ולכאורה דהכי דייק שהטור העתיק דתנן רטיה שע"ג בשרו וכו' וצ"ל דהוה גרסי במשנה הכי א"נ וגלד ורטיה שחוץ למכה, ודוחק הוא כי לא נמצא כן בשום נוסחא, ועוד דבבב"ב דעה (סי' קצ"ח) כתב בפירוש רטיה שע"ג המכה חוצצת. אשר ע"כ היה נראה דכשיש לו מכה אינו מקפיד וכשאין לו מקפיד א"נ לעולם מיירי במכה ויש מקפיד ויש שאינו מקפיד, ודקפיד קפדין ליה, ושאינו מקפיד הוה ליה כצבע שידי צבועות, שאם נטל עליהן אפ"י שינטל הצבע ידי טהורות.

ומעתה נפשטה שאלתנו שכיון שאין הרטיה חוצצת למאן דלא קפיד, כל היד נשארה טהורה, ואעפ"י שנפלה הרטיה אין שם טומאה כלל, שאם אין אתה אומר כן נמצאו ידיים נטולות לחצאים ובפ"ב דגיטין (ט"ו ע"ב) אמרינן דאין נטולות לחצאים. הגע עצמך שנפלה הרטיה, אם תאמר שמה שתחתיה טמא, אין לך לומר שיטמא את השאר, דאפי' היד אינה מטמאה את חברתה דאין שני עושה שני כדתנן בידים (פ"ג מ"ב), נמצא חצי יד טהורה וחציה טמאה וכשם שאין היד מיטהרת לחצאין כך אינה מיטמאה. אלא ודאי אם לומר שטהר מקצת היד נטהרה כולה, דמה שתחת הרטיה נטהר ג"כ, כיון שאין חוצץ בשאינו מקפיד, ודברי הרא"ש שהביא הב"י מפרק כל הבשר צ"ע, עכ"ל.

נטילה נוספת לחלק היד שנטל כבר מקודם, ודי אם יטול עכשיו רק על החלק שלא נטל עדיין. ולא חש משום נטל ידי לחצאין, דס"ל שלא נאמר דין זה אלא במקום שכבר היה עליו חיוב ליטול את כל היד כולה, ונטילה לחצאין, דאז לא עלתה לו נטילה. משא"כ כאן שמעיקרא לא היה מחויב ליטול יותר, ומה שהיה עליו לעשות עשה, עלתה לו נטילה הראשונה למה שנטל אז. ואף דעכשיו נתחדש חיוב חדש על חלק היד שהיה מכוסה ונתגלה, אין זה מחייב אותו לחזור וליטול גם מה שכבר נטל. וגם הנטילה השניה נחשבת לנטילה שלימה, שגם עתה מה שיש עליו ליטול הוא נטל, ודין נטילה לחצאין לא נאמר רק היכן שלא נטל בבית אחת כל מה שהיה מחויב ליטול באותה עשה.

ועוד כתב השעש"צ דרך שניה להמתיק את דברי ההלק"ט. דיתכן שכונתו היא שאם חזר וכיסה את מקום המכה בסמרטוט, דיצא בזה [ר"ל ששאר היד הרי נטילה כדיון, והמקום שנתגלה הלוא חזר וכיסה אותו], ולא אמרינן דכיון שנפל ויש עליו חיוב נטילה עתה שוב לא יפקע אף אם יכסהו.⁵

והשעש"צ סיים דבריו בכתבו שאין בידו הספר הלכות קטנות לעיין בו.⁶ ואנן זכינא דאתא לידן, ונעתיק כאן את דברי הספר (הלק"ט, חלק ב', סי' קל"א קל"ב וקל"ג).

שאלה. א' היה לו מכה על אצבעו וכרך עליה סמרטוט ונטל כדינו ובתוך הסעודה נפל הסמרטוט מהו.

תשובה. אעיקרא דדינא קשיא לן על דברי הרא"ש שהביא הטור סי' קס"ב שרטיה שעל

5 היפוך דעת החזו"א שכתב (או"ח סי' כ"ד סוס"ק כ"ה) דאם נפלה הרטיה נראה לו שבטלה נטילה ראשונה ואחרי שהחזיר את הסמרטוט צריך לחזור וליטול שאר ידו כראשונה. אבל מדברי הברכי יוסף אין הכרח, דאפשר שיודה בזה, ורק כשבא ליטול את החצי השני של היד ס"ל דחייב לחזור וליטול כולה, דאין נטילה לחצאין, אבל אם חזר ומכסה את חלק המכה בסמרטוט יתכן דגם הברכ"י יסכים להקל כדברי השעש"צ.

6 והשעש"צ שלא ראה את דברי הספר בשלימותן דן בהם כאילו צריך ליישבן עפ"י פסק הטור והמחבר שנקטו (בסוף סי' קס"ב) כדברי הרא"ש. ושני הדרכים שכתב אמנם אינם נכונים לדברי ההלק"ט, אבל הרווחנו בזה שהשעש"צ פתח לן בזה פתח לשני דרכים של היתר הבנויים על דעת הרא"ש (שנפסק כמותה להלכה), ויש בהם נ"מ למעשה.

מה שהתירו לו בראשונה לאכול כן, אף שלא נטל את כל היד, אינו משום שהחלק שלא נטל נחשב כקטוע, אלא הוא באמת לא קיים מצות נטילה כדבעי, רק שהתירו לו לאכול ע"י שיכסה בסמרטוט את מה שאינו נוטל, כדרך שהתירו דבר זה לאוכלי תרומה הזריזין. ולכן עכשיו שנפלה הרטיה, והוא רוצה להמשיך ולאכול בכל היד, ודאי שצריך נטילה חדשה לכל היד, שהרי עדיין לא קיים המצוה.

אלא ודאי דהשעה"צ נקט דלא כהגר"א והחשיב את נטילתו הראשונה כקיום המצוה במלואה, כיון שבאותה שעה היה מקום המכה הכואבת המכוסה ברטיה נחשב כקטוע וכמי שאינו, ונטילת יתר היד נחשבת כנטילת יד שלימה. ולכן לא חל עליו עכשיו חיוב יותר מנטילת החלק שלא ניטל עדיין [ולא נפסלה נטילתו מדין אין נטילה לחצאין, שהרי גם בפעם השניה הוא נוטל את כל מה שטעון נטילה ולא רק חלק ממה שמוטל עליו ליטול].

אלא דזה רק לפי הדרך הראשון של השעה"צ, אבל חידושו השני (שכתב השעה"צ שם) דאם אחרי שנפל הסמרטוט חזר והתקינו במקומו ע"ג המכה, מותר להמשיך ולאכול ולסמוך על מה שיצא יד"ח נטילת שאר היד בפעם הראשונה, מתיישב גם על דרך הביאור הגר"א, די"ל שכיון שהתירו לו ליטול רק חלק מן היד ולכסות את מקום המכה בסמרטוט, עדיין אפשר

הרי ראינו שבעל הל"ק ט"ט מסרב לקבל את חידושו של הרא"ש בפרק כל הבשר, והקשה עליו דאיך יאמר שרטיה שעל המכה אינה נחשבת לחציצה כששנינו בפירוש במשנה דרטיה חוצצת.⁷

ולכן ההל"ק ט"ט דוחה את דעת הרא"ש, וכמו שמסיים בסוף דבריו ודברי הרא"ש שהביא הב"י מפכ"ה צ"ע. ולכן גם את מה שהט"ו העתיקו דבריו ופסקו כוותיה אינו מקובל עליו. והוא דן את כל ענין הרטיה אך ורק מבחינת היותה נידונה כחציצה, ולכן בהקפדה תליא מילתא, וכן באם מכסה את רוב היד או רק את מיעוטה. ופשוט לפי דבריו דגם אם נפל הסמרטוט באמצע הסעודה, כל היד טהורה, אחרי שנטילתה עם חציצה של מיעוט שאינו מקפיד מטהרת את כל היד, שחציצה כזו בטלה ליד ונחשבת כחלק ממנה ממש.⁸

וע"כ צ"ל כמ"ש ההל"ק ט"ט דאין לומר בזה כלל, אלא כל דבר צריך לדון לעצמו, ויש שמקפיד וחוצץ ויש שאינו מקפיד.⁹

מה שכתב בשעה"צ שהבאנו לעיל (סי' קס"ב ס"ק נ"ח) בדרך הראשון, שאחרי שנפל הסמרטוט אם בא להמשיך ולאכול כן בלי להחזירו אינו צריך ליטול את כל היד [כמ"ש הברכי יוסף שהביא בשע"ת], אלא די לו בנטילת מקום הרטיה בלבד [שאותו לא נטל בראשונה], לכאורה עפ"י דרכו של הגר"א אי אפשר לומר כן, שהרי לפי דבריו

7 ובעל הל"ק ט"ט מודה דכדברי הב"ח [שרצה לחלק דדוקא כשהרטיה היא על בשרו סתם, בלי מכה (אלא שיש לו קצת מיחוש), אז היא חוצצת (ויש צורך לבדוק אם מיעוט היא ואינו מקפיד), אבל רטיה שעל המכה שאני] אכן מדויק בלשון הטור, שכתב בסי' קס"א דתנן רטיה שע"ג "בשרו" ולא כתב דע"ג "מכה". אך בכל זאת דחה ההל"ק ט"ט פירוש זה, שהרי במשנה (מקוואות פ"ט משנה ב') כתוב "וגלד שחוף למכה ורטיה שעליה", כלומר על המכה, ולא נמצא שם הלשון "ורטיה שעל גבי בשרו" כמו שהעתיק הטור את לשון המשנה. והוא משער שיתכן שלפני הרא"ש (והטור והבאים אחריהם) היתה גירסא אחרת בלשון המשנה, אשר לפי גירסתם ניתן לפרש דהרטיה החוצצת במשנה מיירי דוקא ברטיה שאינה על המכה, אבל לפי כל הנוסחאות המצויות לא משמע כן, אלא משמע דגם שם מדובר ברטיה שע"ג מכה, וממילא אין לחלק כמ"ש הב"ח.

8 כמבואר ברש"י (עירובין ד' ע"ב בד"ה ושאנו מקפיד עליו) דמה שאינו מקפיד עליו הוי כגופו ולכן לא חייץ.

9 ולמה ביו"ד (סי' קצ"ח) נקט הטור בסתמא דחוצץ ובהל' נט"י (באו"ח סי' קס"א) נקט בסתמא דאינו מקפיד וממילא אינו חוצץ, כבר השאיר את זה המע"מ בצ"ע (בהל' מקוואות שם בסו"ד).

ממחק. ובאמת אין נ"מ אי נימא שנשתנו הטבעים, או אולי רק דרכי הרפואה השתנו, מ"מ המציאות היום היא שבהרבה מקרים [כגון אחרי ניתוח בכף היד, או במי שנחתך בידו וחברו את שפתי החתך ע"י תפירה] הרופאים מורים לא למרוח שום משחה כלל על הפצע, רק לחבוש בד סטרילי, ר"ל נקי בתכלית הנקיות, ולהשמר מכל משהו של מים או רטיבות היכולה להתקרב לפצע, שזה מכביד על ריפוי המכה, וגם מצוי שיביא לזיהום העלול לסכן את הגוף כולו.

ובמקרים אלה נפלה עצת הרא"ש לבריא שאי אפשר ליטול מים סביב עד למקום הרטיה ממש מבלי שתגיע רטיבות המים אל הרטיה, ואף אם יטה ידיו באופן שלא יחזרו המים משם ולא יטמאו את היד מדין צרור או קיסם, לא ימלט שלא יגיעו מים לפצע. וכ"ש אם ישפוך רביעית בבת אחת שכל התחבושת תספוג מים ותרטיב את הפצע.

ולא יוכל להימנע מזה רק אם יכסה את כל התחבושת בפלסטיק שיהי גדול קצת יותר מן הרטיה עצמה, וידביקנו שם היטב. ובוזה ודאי לא קיים את עצת הרא"ש, שהרי הוא חייב ליטול כל מה שחוץ למכה הכואבת, ואם הוא מגדיל את השטח המכוסה מעבר למקום הרטיה עצמה, ודאי אין לומר שגם מה שמחוץ למכה הכואבת עצמה נחשב כנקטעו אצבעותיו [וכעין זה כתב בשעה"צ סי' קס"ב ס"ק נ"ז]. ולכן לא קיים את עצת הרא"ש ליטול את כל מה שחוץ לרטיה כלומר למכה, אלא השאיר חלק נוסף ששם אין מכה כואבת ועל המקום הזה חל הדין של סי' קס"א שאם מקפיד עליו או שהוא מכסה את רוב היד חוצץ ואין נטילתו מועלת.

וכשבא מקרה כזה לידי, שעברתי ניתוח על כף ידי האחת, ראיתי שאין ברירה אחרת רק לעטוף את היד התחושה במפה, כלומר שהלבשתי אותה בבתי ידיים שקורים

לסמוך עליו שלא יוריד את הסמרטוט מכח הזריזות שמחמת הכאב, ועכשיו שנאנס ונפל הסמרטוט, הלוא החזירו למקומו, ומה שהתירו בראשונה יהא מותר גם עכשיו.¹⁰

עוד נראה לי להביא ראיה מדברי הפוסקים דלא ס"ל כהגר"א, ממה שהטור והמחבר וכל האחרונים, כשכתבו (בסי' קס"ב סעיף י') דדי לו שיטול שאר היד שלא במקום הרטיה, שלא חשו לומר דלא יברך על נטילה זו, ולכן פשוט דנקטו שמברך ענט"י כדרכו. משא"כ מי שאינו נוטל ידיו אלא כורכן במפה [או משום שהוא מאוכלי תרומה, או משום שאין לו מים], פשוט שאינו מברך כלל.

ולכן כאן שנוטל חלק מן היד שאינו מכוסה ברטיה, בשלמא אי מדמינן ל' לנקטעו אצבעותיו פשוט שיכול לברך, דחשובה נטילתו כנטילה שלימה, אבל אי אמרינן שבאמת ידו אינה נטולה כדין, אלא שאין אנו חוששין שגיע באמצע הסעודה במה שלא נטל, כדין זריזין במפה, היתכן דלא נחית חד מן הפוסקים לבאר אם על נטילה זו יש לברך או לא.



אלא דא עקא שנשתנו העתים ועצת הרא"ש, שנפסקה להלכה בטוש"ע, ליטול את שאר היד סביב הרטיה, ועדיף ע"י שישפוך רביעית בבת אחת כדי שלא יצטרך לזיהר שלא יגיעו המים על הרטיה עצמה, אינה הולמת את המציאות בהרבה מקרים ואין ראוי הרטיה הנזכרת בגמרא כראי התחבושת הנהוגה כהיום על המכות השכיחות.

בראשונה עיקר הרטיה היתה המשחה המרוחה על הסמרטוט, שבה היו מעורבין סממנים השומרים על נקיות הפצע ומרפאים אותו, כדאיתא בפרק כלל גדול (שבת ע"ה ע"ב) הממרח רטיה בשבת חייב משום

10 ואצ"ל כמ"ש החזו"א (שם בסו"ד) דאם נפלה הרטיה בטלה נטילתו הראשונה ואחרי שהחזיר אותה צריך לחזור וליטול את שאר היד.

בידים שאינן נטולות. אולם בנידון דידן היה באופן שליד אחת יש מים וליד אחת אין מים ורק את אותה היד עוטף במפה. ולא מצאתי שום אחד מן הפוסקים אשר מימיהם אנו שותים שהתייחס לשאלה זו, ובאין בידי להכריע השתדלתי בכל פעם לשמוע ברכת ענט"י מאחר המחויב בה, ובזה לצאת יד"ח הברכה כשומע ועונה.

שוב ראיתי שהגאון בעל בן איש חי כבר דן בזה בארוכה בתשובותיו (שו"ת רב פעלים חלק א' או"ח סי' ח') ושקל וטרי בספיקא דנן מכמה צדדין, אלא שגם הוא לא הגיע למסקנא ברורה.

הענטשקע"ס, ונטלתי רק את היד הנותרת, וכן אכלתי, הגם שבסי' קס"ג לא הוזכר היתר מפה אלא רק במקום שאין מים, וכאן לא היה חסרון במים, אלא שהנטילה במים עלולה להזיק ואפי' לסכן ח"ו, ולכן לא היתה לפני ברירה אחרת אלא לדון מקרה זה כמי שאין לו מים והותרה לו אכילה במפה.

אולם נסתפקתי אם לברך ברכת ענט"י על נטילת היד האחת. שהרי האוכל ע"י מפה במקום שאין לו מים, ודאי אינו מברך, שהרי אינו מקיים את המצוה, והמפה רק מועילה שלא יעבור עליה בקום ועשה של אכילה



הרב אלתר משה פערלמאן

בענין ברכת המזון בקטן שהגדיל והמסתעף

הנפקא מינא להלכה

והנה מלבד הנפק"מ שהביא רעק"א אם צריך לחזור ולברך כשהגדיל אם בירך בעודו קטן, יש להסתפק בעוד כמה אופנים גם אם עדיין לא בירך בה"מ באם חיובו לברך אחר שהגדיל הוא מדאורייתא או מדרבנן, דבשו"ת כתב סופר (או"ח תשובה ל"א) בנוסף להסתפקותו בספיקא של הרעק"א כתב דנפק"מ נמי לעניין ספק אם בירך בה"מ או לאו, דאם חיובו השתא הוא מדאורייתא הרי הוא צריך לברך מספק (כדאיתא בשו"ע סימן קפ"ד ס"ב), ואם חיובו הוא מדרבנן א"צ לברך דספיקא דרבנן לקולא. עוד נפק"מ איכא אם יכול להוציא אחרים המחויבים מדאורייתא ידי חובתן, דקטן אינו מוציא את הגדול המחויב מדאורייתא (שו"ע סימן קפ"ו ס"ב).

ואיכא לפלפולי דנפק"מ נמי לעניין הזכרת מעין המאורע בברכת המזון, דהמחבר בשו"ע סימן קפ"ח ס"י פסק שאם היה אוכל ויצא שבת מזכיר של שבת בבה"מ דאזלינן בתר התחלת הסעודה, ומאידך בסימן רע"א ס"ו פסק שאם גמר סעודתו וקידש היום קודם שבירך בה"מ שצריך להזכיר של שבת בבה"מ. וכבר נתקשו האחרונים בסתירה שבדבריו, ואכן הרמ"א הביא ד"א שאינו מזכיר של שבת דאזלינן בתר תחילת הסעודה וכן עיקר וכמו שנתבאר בסימן רע"א. ובמ"א שם ביאר דהמחבר נסתפק אם הולכים בזה אחר תחילת הסעודה או לא, ולכן מספק פסק בשניהם שיזכיר רצה, דאין קפידא אם מזכירו שלא לצורך. ובדעת הרמ"א ביאר שמדובר בלא אכל עוד בליל שבת, אבל אם אכל בליל שבת אחר שקידש היום לכ"ע צריך להזכיר של שבת.

ולכאורה אפשר שבזה נחלקו, דהרמ"א ס"ל דחיובא דבה"מ אינו על השביעה בלבד

נצטוונו בתורתנו הקדושה לברך ברכת המזון אחר האכילה, וילפינן לה מדכתב (דברים ח' ב') ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך. ולהלכה נקטינן דחיוב בה"מ מדאורייתא הוא רק באכילה כדי שביעה, ובאכילת כזית מחויבים לברך רק מדרבנן (שו"ע או"ח סימן קפ"ד ס"ו ובסימן קפ"ו ס"ב). ויש לחקור בחיוב הברכה אם הוא תלוי בשביעה לבד והאכילה אינה אלא היכי תמצוי לבוא לידי שביעה ודיבר הכתוב בהוה, או שהחיוב הוא דווקא ע"י אכילה ושביעה.

ומצינו לרעק"א בהגהותיו לשו"ע (סימן קפ"ו ס"ב) שכבר נסתפק בזה, וז"ל, מסתפקנא באכל ביום האחרון של שנת י"ג לעת ערב קודם לילה, ובתחילת הלילה שנעשה גדול עדיין לא נתעכל המזון אם מחויב מדאורייתא לברך, ואם נידון דהוא דאורייתא יש לומר דאם בירך קודם הלילה דכשהחשיך צריך לחזור ולברך, כיון דבעידן דבירך לא היה חייב מה"ת לברך אינו יכול לפטור חיובא של דאורייתא, עיין מג"א סימן רס"ז סק"א ד"ה וצ"ע עיי"ש (כוונתו בזה למש"כ שם המ"א דחיוב דרבנן אינו יכול לפטור חיוב דאורייתא אפילו שיבוא אח"כ לידי חיוב דאורייתא), וצ"ע לדינא, עכ"ל. וביאור הדברים דרעק"א נסתפק כנ"ל אם החיוב של בה"מ הוא על השביעה גרידא, או שהוא על האכילה והשביעה. (והוסיף דחתנו הראה לו שהחכמת אדם כבר נסתפק כעין זה באונן שאכל ונקבר המת קודם שנתעכל המזון אם צריך לברך, וכתב דיש לחלק בין אונן שהחיוב לברך נמשך אצלו מהתחלת האכילה עד לאחר שנתעכל המזון, אלא שכל זמן שעוסק במצוה הוא פטור מלברך ולכן מיד כשגמר המצווה הוא מחויב לברך, משא"כ בקטן בעת האכילה עדיין לא היה הגברא בר חיובא אינו מתחייב אח"כ לברך מה"ת).

האכילה לחיוב בה"מ, יש עוד נפק"מ, אי בעינן דין אכילה ככל אכילות שנאמרו בתורה, או שכאן יש דין אכילה מחודשת שתלויה בשביעה, וכדלהלן,

דעת הקול אליהו

ובפשטות לכאורה ליכא שום צד לומר דחיובא דבה"מ תלוי באכילה בלבד, דליכא הו"א שבאכל שיעור שביעה והקיא או היה מחויב לברך בה"מ מצד האכילה שאכל קודם, דהרי בבה"מ נאמר גם ושבעת ובעינן אכילה שיש בה שביעה. וכן הא דשיעור הזמן לברך בה"מ הוא עד כדי שנתעכל המזון שבמעיו נגזר מכך שהחיוב לברך תלוי בשביעה, וכיון שנתעכל המזון ונסתלקה השביעה תו א"א לברך, ובאמת שלא מצאנו צד כזה בדברי הרעק"א והכתב סופר הנ"ל, ולכל היותר צידדו שהחיוב תלוי בין באכילה ובין בשביעה.

אלא שמצאנו בזה דעה מחודשת ביותר, והיא דעת בעל שו"ת קול אליהו (לרבינו אליהו ישראל אב"ד בעיר אלכסנדריא, ספרו יצא לאור בשנת תקנ"ב) בסימן ט', דס"ל דחיובא דבה"מ תליא באכילה בלבד ובתר הנאת גרונו אזלינן. ולפי דבריו צ"ל ד'ושבעת' בא ללמד ב' דברים, האחד דשיעור האכילה המחייבת בבה"מ היא כדי שביעה, ועוד דשיעור הזמן שאפשר לברך בה"מ הוא עד שיתעכל המזון שבמעיו שאז נעלמה השביעה, אבל החיוב אינו בא כלל על השביעה אלא שהשביעה הוא תנאי ושיעור באכילה עליה הוא מתחייב בבה"מ. ולכן ס"ל דכשם שבמאכלות אסורות דאיסוריהו תליא באכילה בלבד באכל חצי זית והקיא וחזר ואכל עוד חצי זית הוא מתחייב כיון שאכל כזית איסור, ה"נ בבה"מ כשאכל כדי שביעה אע"ג שהקיא נתקיימו התנאים להיחשב אכילה ועדיין הוא מחויב בבה"מ כיון שהיה כאן אכילה והנאת גרון.

וכתב עוד שם, דאע"ג דלכאורה הא דהקיא מזונו אין לך עיכול גדול מזה, מ"מ לא יבצר שלא נשאר לו תמצית מן המאכל

אלא תלוי גם באכילה, ולכן אזלינן בתר תחילת הסעודה (וכן למד האמרי בינה בדעת הרמ"א, ראה להלן בהרחבה), ואה"נ אם המשיך לאכול בליל שבת צריך להזכיר רצה על אכילה זו וכמשנ"ת במ"א (ובבאר היטב סימן קפ"ח סק"ח הביא בשם הלק"ט דה"ה נמי במוצאי שבת אם המשיך לאכול ועבר שיעור עיכול מהאכילה של שבת אינו יכול עוד לומר רצה בבה"מ, אכן בשו"ת שבט הלוי או"ח סימן י"ח אות ג' חולק עליו בזה). והמחבר נסתפק בזה גופא אי חיובא דבה"מ הוא על השביעה בלבד או שהוא על האכילה והשביעה ביחד (וכן משמע נמי בדברי האבנ"ז בדעת המחבר, ראה להלן בהרחבה) ולכן פסק שמספיקא יזכיר בשניהם רצה.

אמנם זה נראה ברור שבציור שנסתפק בו רעק"א באופן שכבר בירך בקטנותו אם צריך לברך שוב בגדלותו מצד השביעה, פשיטא דעל הצד שצריך לברך שוב א"צ להזכיר רצה, כיון שהחיוב הוא על השביעה דהשתא של מוצ"ש. אך בציור שעדיין לא בירך בה"מ בהא איכא לספוקי, דאם חיובו הוא על האכילה והשביעה צריך להזכיר רצה, אבל אם חיובו הוא על השביעה דהשתא לכאורה אינו יכול להזכיר רצה, כיון שזהו חיוב חדש שנוולד עכשיו כשנהיה גדול עם צאת השבת.

(ואולי אפשר לומר עוד נפק"מ, שלפי הצד בחקירה שבה"מ תלוי גם באכילה א"כ באופן שהקטן עדיין לא בירך בקטנותו אזי בגדלותו הוא יהיה פטור לגמרי מלברך, כיון שמדאורייתא אין לו חיוב כלל דלא היה אכילה בגדלות, והחיוב דרבנן מקטנותו משום חינוך אינו מחייבו עכשיו כיון שהוא כבר גדול. וכמו שמסתפקים כעין זה לעניין ספירת העומר אם נאמר שכל ימי הספירה הם מצוה אחת א"כ באופן שנהיה גדול באמצע הספירה אינו יכול להמשיך לספור בברכה).

ובגוף הדברים אם אזלינן רק בתר השביעה והנאת מעיו או שצריך גם את

וראיתו מהא דכתב הרא"ש (ברכות פ"ב ס"ו) בטועם ופולט יותר מרביעית דלענין תענית נחשב להנאה ומ"מ א"צ לברך על זה כיון שאין מעיו נהנים מזה, ואף שמדובר בברכה שלפניו לא גרע מברכה שלאחריו דכתיב ביה ושבעת ובעינן הנאת מעיים.

עוד הביא רביה מדברי הפרמ"ג (א"א סימן ר"י סק"א) שכתב שאין מצרפין מה שבין החניכיים לכזית לבה"מ אע"ג שלענין שיעור מאכלות אסורות מצטרפין, דבבה"מ צריכים שביעה והנאת מעיים, והביא רביה לזה מדברי הרא"ש הנ"ל.

ומכל אלו מסיק האמרי בינה דוודאי בה"מ תליא בשביעה, ואם לא הגיעתו הנאת מעיים אינו מחויב לברך, ולכן אם אכל והקיא אינו חייב בבה"מ ולא דמי למאכלות אסורות שהאכילה מחייבתו.

ומסקנא זו הסיק גם אליבא דהסוכרים דמדאורייתא מחויבים בבה"מ באכילת כזית, וילפינן לה מדכתיב ואכלת וכל אכילה בכזית ולא בעי אכילה שיש בה שביעה, ולכאורה לשיטה זו אפשר יותר לצדד דחויב בה"מ תליא באכילה בלבד, מ"מ מסיק האמ"ב דוודאי גם לשיטה זו חויב הברכה תליא בשביעה ובהנאת מעיים וכנ"ל.

ומ"מ מוכיח עוד האמרי בינה שהחויב אינו על השביעה בלבד אלא תלוי גם באכילה ובעינן בין הנאת גרונו ובין הנאת מעיו, ולכן אם עירב במאכלו דבר מר שאינו ראוי לאכילה אע"פ ששבע ויש לו הנאת מעיים אינו חייב בבה"מ כיון שאין כאן אכילה (וכפי שפסק הרמב"ם לענין מאכלות אסורות בהלכות יסה"ת פ"ה ה"ח). והביא רביה לזה מהא דפסקינן (שו"ע או"ח סימן ר"ד ס"ח ובמ"א שם סק"ט) דהאוכל ושותה לרפואה דברים שטעמם רע א"צ לברך עליהם תחילה וסוף.

וע"פ זה ס"ל להאמ"ב דהא דאיתא במ"א (סימן ר"י סק"א) דאינו חייב בבה"מ עד שיאכל בשיעור כדי אכילת פרס ואם אכל ביותר משיעור זה אינו מחויב לברך. וכתב

במעיו וזה עדיין לא נתעכל ולכן הוא מחויב לברך, ואה"נ אם אכל שיעור כזית בצמצום והקיא שיעור כזית ממש בכה"ג הוא מודה שאינו יכול לברך כיון שזה כנתעכל המזון, אבל כשאכל סעודה כדי שביעה והקיא, אף שלא נשאר במעיו כדי שביעה מ"מ נשאר משהו שעדיין לא נתעכל ומחויב לברך בה"מ מדאורייתא על אכילתו.

ולכאורה נראה שזו גם דעת החזו"א (או"ח סימן כ"ח אות ד' ויה'), שנסתפק בחקירה הנ"ל, וז"ל, יש להסתפק הא דיכול לברך תוך שיעור עיכול אי הוי הטעם משום שאין בה"מ באה דווקא על מעשה האכילה אלא על מה שהספיקו הקב"ה מזונו, וכל זמן שהמזון לא נתעכל והמזון מזין אותו ומפרנסו הרי הוא כאוכל בכל שעה, או דלמא שבאמת אין בה"מ אלא על עיקר האכילה אלא שזמן הברכה עד שיתעכל. ונראה דאין בה"מ אלא על האכילה ועד שיתעכל הוא רק הזמן לברך על אכילה ראשונה, וזכר לדבר מהא דאמרי ב"ש דיחזור למקומו ויברך, עכ"ל. ומדבריו נראה שעיקר החיוב הוא על האכילה, ושיעור כדי שיתעכל דילפינן מושבעת הוא רק תנאי ושיעור בזמן הראוי לברך על האכילה וכן"ל.

ועפ"ז פשט החזו"א דגר שנתגייר וכן קטן שהגדיל ועדיין הם שבעים מאכילתם בפטור, אינם חייבים לברך על השביעה כיון דהאכילה בפטור גרע משהייה עד כדי שיתעכל, דרק כשהייה מחויב בשעת האכילה מהני מה שלא נתעכל המזון להמשיך את זמן הברכה אבל כשלא היה חיוב כלל לא מהני מה שלא נתעכל המזון לחייבו בברכה, כיון שאין החיוב תלוי בזה כלל.

דעת האמרי בינה והמנחת חינוך

אמנם האמרי בינה (או"ח סימן ט"ו) חולק על דברי בעל הקול אליהו וס"ל דחיובא דבה"מ אינו תלוי באכילה בלבד, ולא דמיא לאיסור אכילה דמאכלות אסורות,

לברך מה"ת, דחיוב הברכה מתייחס לאכילה ולשביעה ביחד.

דעת האבני נור

דתליא במחלוקת ראשונים

והנה האבני נור תלה חקירה זו במחלוקת הראשונים, דאיתא באגלי טל (ס"ק ס"ב אות ב') לגבי מחלוקת ר' יוחנן ור"ל בפרק גיד הנשה (ק"ג ע"ב) אם מצרפין את מה שבין החניכיים לכזית במאכלות אסורות, דר"י ס"ל דמצרפין כיון שהאיסור תלוי בהנאת גרונו גרידא, ולר"ל אין מצרפין כיון שהחיוב תלוי בהנאת מעיו (וצ"ל שלר"ל אינו תלוי בהנאת מעיו לחוד אלא גם בהנאת גרונו וגם בהנאת מעיו). ועכ"פ כ"ז דווקא לענין מאכלות אסורות אבל חיובא דבה"מ דכתיב ביה ושבעת לכו"ע תליא בהנאת מעיו לחוד ולא בהנאת גרונו.

וראייתו מהא דשיעור הזמן לברך הוא עד שיתעכל המזון שבמעיו ומכאן דתליא בהנאת המעיים וכיון שנתעכל מזונו תו א"א לברך דהברכה אינה על מה שהיה שבע מקודם אלא על מה שהוא שבע עכשיו ונהנה מכך ואף שהנאת גרונו עברה כבר.

ועפ"ז ביאר דעת הרמב"ם (בהלכות ברכות פ"ח ה"ב) שעל שמן זית בעיניה מברך שהכל, ואע"ג שבגמרא אמרינן דשמן זית בעיניה אזוקי מזיק ליה (ברכות ל"ה ע"ב) מ"מ לענין ברכות דתליא בהנאת מעיו לחוד ולא בהנאת גרונו חייב בברכה כיון שמעיו נהנים מזה, ואף בברכה שלפניו דהא לפינן לה בק"ו מברכה שלאחריו.

ובאבני נור (סימן קכ"ג) בתשובה לשואל שהקשה על הנ"ל מהא דאכל בער"ש וקידש עליו היום דמספקא לן אי אזלינן בתר תחילת הסעודה וא"צ להזכיר של שבת (כנ"ל ע"פ המ"א בדעת המחבר סימן רע"א ס"ו), ואי איתא דתליא בשביעה והנאת מעיו לחוד אין מקום לספיקא, כיון שעכשיו כשקידש עליו היום הוא שבע ומכוח שביעה דהשתא הוא מחוייב בבה"מ א"כ פשיטא

ע"ז הפרמ"ג שם דהני מילי דווקא כשלא שבע מאותה אכילה, אבל באופן ששבע מאותה אכילה אף שאכל ביותר מכא"פ מתחייב בבה"מ כיון שיש כאן הנאת מעיים. וע"פ הנ"ל חולק עליו האמ"ב בזה, דס"ל שגם אם שבע מאכילה זו אינו מחויב לברך כיון שבה"מ תליא גם באכילה, ואכילה ביותר מכא"פ לא מיקרי אכילה.

והביא ראיה לזה מהא דפסק הרמ"א (הנ"ל) בסימן רע"א ס"ו שאם התחיל סעודתו בער"ש וקידש עליו היום קודם שבירך בה"מ אינו מזכיר של שבת בבה"מ דאזלינן בתר התחלת הסעודה, ומינה דאין חיוב בה"מ על השביעה בלבד דא"ה אמאי לא יזכיר של שבת דהא השביעה דהשתא מחייבתו בבה"מ וכבר קידש היום על שביעה זו. אלא ע"כ דהחיוב חל על האכילה והשביעה יחד, וכיון דהאכילה לא היתה בשבת אינו יכול להזכיר של שבת, וה"ה נמי באכל ביותר מכא"פ שאין זה נחשב לאכילה ואינו חייב ע"ז בבה"מ מה"ת. (והוסיף עוד בזה דאף לדעת המחבר (שם) שס"ל שצריך להזכיר של שבת אין זה מטעם דהשביעה לבדה מחייבת בבה"מ, אלא מטעם דהוה כמי שלא התפלל מנחה בער"ש שמתפלל שתיים של שבת - עיי"ש בט"ז).

ולפי כל זה העלה האמרי בינה דספיקא שנסתפק בה רעק"א פשיטא היא, דקטן שאכל ושבע בקטנותו אינו מחויב בגדלותו לברך בה"מ מדאורייתא מפני שביעתו דגדלות, כיון דהחיוב תלוי בשניהם, וכאן לא היה אכילה בעידנא דחיובא.

וכדעה זו נקט גם המנחת חינוך (מצוה ת"ל סק"ב), שכתב שם להדיא דלבה"מ בעי תרתי גם אכילה וגם שביעה והנאת גרונו לחוד לא מהני, ולכן באכל והקיא מאכלו אינו מחויב לברך בה"מ כיון שצריך גם שביעה והנאת מעיו. וה"ה נמי דהנאת מעיו לחוד לא מהני, ולכן באכל כזית ביותר מכא"פ אע"פ ששבע מאכילה זו אינו חייב

באכילה צריך שישבע מהאכילה שהייתה בעידנא דחיובא, ובאופן הנ"ל השביעה הייתה מאכילתו בקטנות, ואכילתו הנוספת לא הביאה אותו לידי שביעה ולא חייבתו בבה"מ ולכן אינו מחויב לברך מה"ת.

אמנם יש לדון כשאכל עוד בגדלותו שיעור כדי שביעה, דלכאורה נראה פשוט שבאופן זה יש כבר אכילה ראויה ושביעה בעידנא דחיובא ומחויב לברך מה"ת. אבל יש מקום לומר שכיון שכשאכל בגדלותו כבר היה שבע אין אכילה זו מחייבתו כיון שהחיוב דושבעת אין הכוונה שבתוצאה יהיה במצב של שביעה אלא שהוא יגרום בעשייתו מצב של שביעה עליו, ובאופן זה כבר היה שבע ממילא (וכסברא זו הזכרנו לעיל בשם האבני נזר).

ובאופן שלא שבע מאכילתו בקטנות ובגדלותו השלים אכילתו עד כדי שביעה בזה הצורך לכאורה כיון שיש כאן אכילה וגרימת המעשה שביעה בעידנא דחיובא דהאכילה בגדלות היא גרמה לשביעה המחייבת נראה בפשיטות שנתחייב בבה"מ מה"ת. אך מאידך גיסא אפשר לומר שכיון שצריכים גם דין אכילה אז בעינן שכל האכילה המביאתו לידי שביעה תהיה בעידנא דחיובא, ובצורך זה שביעתו באה בצירוף תחילת אכילתו בקטנות ואינו מחויב מדאורייתא. ולמעשה כע"ז נסתפק המנחת חינוך (שם) באופן שאכל כזית בכא"פ ושאר האכילה עד כדי שביעה אכל ביותר מכא"פ, אם צריך שכל השביעה תהיה מאכילה כדין ובכא"פ, או שדי ששיעור אכילה של כזית יהיה כהלכתו בכל דיני האכילה, ונשאר בצ"ע.

ועכ"פ באופן שלא שבע מאכילתו בקטנותו, ובגדלותו אכל שיעור של כדי שביעה, בזה יש כבר אכילה ראויה בפנ"ע שהביאתו לידי שביעה בעידנא דחיובא, ומן הסברא נראה פשוט שבכה"ג וודאי נתקיים גם ה'ואכלת' וגם ה'ושבעת' בשלימות בעידנא דחיובא, ויהיה מחויב לברך מה"ת. ומ"מ אפשר לצדד ולדון שכיון שהתחיל

שצריך להזכיר רצה. ותירץ האבנ"ז, דצ"ל דאף דאזלינן בתר הנאת מעיו לחוד, מ"מ מדכתיב ואכלת בלשון ציווי של עשיה חזינן דבעי שהוא יגרום למעשה השביעה, ומעשה זה לא נעשה אחר שקידש עליו היום נמצא שכשקידש עליו היום הוא שבע ממילא בלא עשיית המעשה שביעה. ומדמי לה למש"כ הרא"ש לגבי שחיטה, דהטעם להא דאם נפל הסכין מידו ושחטה פסולה הוא משום דכתיב וזבחת והוה כאילו כתיב ועשית ובעינן שהוא יעשה את המעשה שחיטה.

עוד תירץ שם, דהא דחיובא דבה"מ תליא בשביעה ובהנאת מעיו לחוד זה דווקא לשיטת הרמב"ם הנ"ל שצריך לברך על שמן בעיניה, אבל לשיטת הרי"ף ושאר ראשונים דס"ל דאין מברכים על שמן בעיניה דאזוקיה אזיק ליה וכדפירש רש"י בברכות (שם) שאין זה אכילה הטעונה ברכה דבברכה ואכלת כתיב (וכן נפסק בשו"ע או"ח סימן ר"ב ס"ד) אה"נ דלשיטתייהו החיוב תלוי גם באכילה ובהנאת גרונו. ולהרמב"ם צ"ל דהא דכתיב ואכלת אין זה אלא היכי תמצוי לבוא לידי שביעה ודיבר הכתוב בהווה. (וכתב עוד שם בסימן קכ"ד דדעת המנחת חינוך הנ"ל דחיובא דבה"מ תליא גם באכילה וגם בשביעה לא פליגי על מה שכתב באגלי טל, דהוא איירי אליבא דהרמב"ם והמנחת חינוך איירי אליבא דשאר ראשונים, וכנ"ל).

ולמדנו שלפי האבנ"ז החקירה דהרעק"א תליא במחלוקת הרמב"ם עם הרי"ף ושאר ראשונים.

אופנים נוספים שאפשר להסתפק בהם

והנה הספק דרעק"א הוא באופן שכל האכילה הייתה כשהיה קטן ועכשיו כשהוא גדול הוא שבע מאותה אכילה. ויש לדון באופן שהוסיף לאכול עוד בגדלותו אבל אכל שיעור אכילה שאין בה כדי שביעה, דאפשר לצדד דכיון דבכה"ג יש גם אכילה בעידנא דחיובא וגם שביעה יהיה מחויב בבה"מ מדאורייתא. ומצד שני אפשר לומר שלפי הסברא דהחיוב דבה"מ תליא גם

וביאר הפנים יפות ע"פ מה דאיתא בגמרא ברכות (דף כ' ע"ב), אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה ריבוננו של עולם כתוב בתורתך אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד והלא אתה נושא פנים לישראל דכתיב ישא ה' פניו אליך, אמר להם וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוך והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה, והרי שברכת הקב"ה לשלום באה בנשיאת פנים מיוחדת דכתיב ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום. וכיון שהתברכו בואכלתם לחמכם לשובע שיאכלו קמעא ויתברך במעיהם א"כ יבואו לידי שביעה באכילת כזית או פחות מכזית ויתחייבו לברך על אכילה זו מה"ת, נמצא שאין מחמירים על עצמם בזה וח"ו לא יזכו לנשיאת פנים לשלום, וזהו כוונת רש"י הרי מאכל הרי משתה אם אין שלום אין כלום, לכך הבטיח להם הקב"ה ונתתי שלום בארץ.

(ובד"א אציין שמדברי הכתב סופר הנ"ל יש להוכיח דלא כדברי הפנים יפות במה שכתב דנתחייבו בבה"מ גם בפחות מכזית כיון שנתברך במעיהם ובאו לידי שביעה, דכיון דכתיב 'ואכלת' ואין אכילה בפחות מכזית אין חיוב בה"מ כשאכלו פחות מכזית אף שבאו לידי שביעה באכילה זו).

האכילה כשהיה קטן נמצא שהגיע לשיעור שביעה בצירוף האכילה שבקטנותו, ולא מהני מה שהמשיך לאכול עוד עד שבא לשיעור שביעה מאכילתו בגדלות, כיון שהשיעור שביעה שהוא המחייב לבה"מ כבר נשלם קודם לכן בצירוף האכילה שבקטנותו ואינו מחויב בבה"מ מדאורייתא.

ונמצא שהאופן היחיד שבו יהיה חייב בוודאות לברך בגדלותו מה"ת אף כשאכל קודם בקטנותו, הוא רק באופן שהאכילה שאכל בקטנותו נתעכלה כבר (ובאופן שנשאר חייב לברך בה"מ כגון שהמשיך סעודתו בדברים אחרים שאינם משביעים) ואחר שנתעכל אכל שיעור כדי שביעה מן הפת בגדלותו, שבאופן זה אפילו שהוא עדיין מחויב לברך על האכילה דקטנות מ"מ נתחייב ג"כ לברך מה"ת על אכילתו דהשתא.

ואסיים בדרוש של בעל ההפלאה בעניין זה בספרו פנים יפות עה"ת בפרשת בחוקתי (ויקרא כ"ו), דכתיב 'ואכלתם לחמכם לשובע', ופירש רש"י אוכל קמעא ומתברך במעיו, ובהמשך כתיב 'ונתתי שלום בארץ', ופירש רש"י שמא תאמרו הרי מאכל הרי משתה, אם אין שלום אין כלום, תלמוד לומר אחר כל זאת ונתתי שלום בארץ.



הרב יהודה לייב שיינר

בירור כשרות העירובין בזמנינו והמסתפק

א. ב. ג. בדיני צורת הפתח / ד. ה. בדיני בית סאתיים שלא הוקף לדירה /
ו. בדיני רשות הגוי / ז. בדיני רה"ר דידן / ח. בדיני תחומין / ט. עומד מרובה.

במשך השנים נאמר ונכתב רבות על כשרות העירובים, ולא באנו בזה לאסוף כעמיר גורנה את כל הדברים האלה, רק על של עתה באנו כיוון שנשמעות טענות בשנים האחרונות על העירובין הכלליים והציבוריים, רצוננו להוכיח שטענות אלו כבודם במקומם מונח, אך אין בהם ממש כדי לפסול את כשרות העירוב, ואפי' לא להורידו לדרגת "דיעבד" וכדו', וע"כ בשורות הבאות נביא בקצרה את המקורות והטעמים שאין לחשוש לדברים אלו.

והנה דמינו בזה להאי ציידא דשקיל רברבי וזוטרי, ואשר ע"כ אל יתפוס עלינו הקורא, ואל ימהר לשמות החפץ להחמיר (על עצמו ולא על אחרים ח"ו עי' בירושלמי ברכות ו'), ובמאירי שבת קל"ד. וע"ע ש"ך ביו"ד סי' ס"ט ס"ק פ"ז), במוצאו אותנו במשוגתינו, כיוון שלא נפל ארצה אחד מהנידונים הבאים רק הצירוף שהבאנו לרווחא דמילתא. וזה החלי בעז"ה:

א. עמוד עקום

הטענה: עמוד עקום אינו כשר לצורת הפתח.

התשובה: דין זה לא נמצא לשום פוסק שיכתבנו, חוץ מהגאון ר' שלמה קלוגר [הגאון מופת הדור מו"ה שלמה קלוגר נ"י (-) לשון החידוה"ר במכתבו בענין מצות מכונה] בהגהות חכמת שלמה בסי' שס"ב סי"א.

ופשטות שאר הפו' להכשיר בזה וכן ראיתי מביאים להקל בשם החזו"א, והגרי"ש אלישיב, ובדיוק מדברי המ"ב, (רק יש שדנו להחמיר אם העמוד העקום אינו נוגע בחוט של צוה"פ).

ולא ראינו כן להחמיר בד"כ בשאר ד' חלקי שו"ע כשיש דעת יחידאה להחמיר, ושאר הפו' מקילים.

ב. חוט עקום

הטענה: אם אחד מהעמודים גבוה מהשני ולכן החוט אינו שוכב ישר אלא באלכסון אינו כשר לצורת הפתח.

התשובה: המ"ב בשס"ב סי"א מכשיר בזה, וכך מביא מהפמ"ג שנראה שיכשיר אפי' כשנוטה הרבה.

רק שמביא שרעק"א מסתפק בשיפוע גדול אם להתיר, דהיינו - שבכל שיפוע הנראה לעיניים מותר, ובשיפוע גדול הפמ"ג מתיר ורעק"א מסתפק.

ואף כאן כמוש"כ בסוף האות הקודם, נ"ל דלא מצינו להחמיר כשפו' אחד מתיר, ופו' אחר מסתפק אם להתיר. (על דרך אין ספק מוציא מידי ודא').

ג. חוט שאינו מתוח כל צרכו

הטענה: הרבה פעמים החוט אינו מתוח, ולכן כשנושבת הרוח היא מסיטה אותו לצדדים, והוא יוצא מבין העמודים ואינו כשר כך לצורת הפתח.

התשובה: המ"ב מכשיר בחוט שהרוח מנידו, אך הביא את המשכנות יעקב שהחמיר, ונראה שלא מפרש מכמה (טפחים) שיצא מהעמודים יחמיר.

ולמעשה המנהג בזה להחמיר רק אם יוצא ג"ט מבין העמודים, והוא ע"פ הנזכר בהלכות סוכה סי' תר"ל ס"י בשם האחרונים שאם הדופן נעה ברוח ג"ט אינה כשרה לדופן הסוכה. וכן מובא להכשיר עד ג"ט במנחת יצחק א' קנ"ט א' בשם כמה

אלא הוקפו בפנ"ע שלא לדירה, ואסור לטלטל בהם.

התשובה: בעי' זו קיימת רק אם סוגרים את הגשר עם צורת הפתח משני צידיו. אך כיוון שיש צוה"פ רק מצד אחד של הגשר, אשר ע"כ צידו השני מחובר לעיר והוא חלק מהעיר שהוקפה לדירה.

עוד יש לציין שקיימים גשרים שאין בהם כלל בעי' זו כיוון שיש בית הפתוח להם או שיש שם בקתה שדר בה משהו.

ו. שגריירות

הטענה: בערים הגדולות בהם קיימים בתים של שגריירות לא תועיל שכירות מהמשרה וכדו' היות שלפי החוק אסור להם להכנס לתוך השגריירות, וע"כ דינו כבית של גוי בחצר ואוסר את כל העיר.

התשובה:

א. יש מקומות ששוכרים מהם, ומפרסמים זאת כדי שידעו שאיננו רוצים לגור עמם (טעם חז"ל בדין זה).

ב. בכל המקומות (או כמעט בכלם, ניתן לבדוק) בנין שגריירות מוקף בגדר וע"כ איננו אוסר את העיר אלא הוא רשות לעצמו (כל המתחם).

ג. יש לדון שמועיל שכירות מהעיריה להתיר זאת, כיון שהעיריה אחראית לפנות את הזבל מהחצר, ואם עובר הזמן ואינם מפנים הרי יש לתושבים טענה עליהם כיון שהזבל כבר "שייך" לעיריה. יוצא מכך שאם העיריה מאחרת בפנינו הרי היא משתמשת בחצר הבנין, ובהלכות שכירות מהגוי מועיל גם שיש לו רשות להשתמש בחצרו. (סי' שפ"ב)

ד. יש לומר שאיסור זה אינו שייך בא"י, שהרי טעם חז"ל הוא כנ"ל שלא יבוא הישראל לגור עם הגוי, והלא בא"י יש מצווה לדור ואף לקנות בית בשבת (סי' ש"ז סי"א)

ה. ביו"ד סי' קנ"ט איתא שאסרו חז"ל להלוות בריבית לגוי כדי שלא ילמוד

אחרונים, וכן ראיתי מביאים בשם האמרי יושר.

והשתא נחזי אנן, דשמענו מהעוסקים במלאכה שבד"כ כשמותחים חוט הנראה רפוי מצליחים למשוך כ-10 ס"מ, (חוץ מאם נראה רפוי הרבה מאד, וחוץ מסוג חוטים הנמתחים).

ולפי"ז בעמודים הרחוקים אחד מהשני 10 מטר למשל א"א ש-10 ס"מ יגרמו ליציאה של ג"ט כמובן (24 ס"מ). וגם בעמודים הרחוקים יותר מזה עדיין צריך שיעור גבוה יותר ותלוי באורך החוט ובצורת היציאה דהיינו איך נפרש האלכסון.

ד. גינות, פארקים, וחוף ים

הטענה: בעירוב המקיף עיר שלימה ישנם גינות וכדו' דהוי בית סאתיים שלא הוקף לדירה - ואם אינו מוקף בגדר סביב - פוסל את העירוב של כל העיר.

התשובה: איתא בהלכות תחומין סי' שצ"ח ס"ט לגבי מדידת תחום העיר שנחל של העיר נקרא עדיין בתוך תחומה, חזינן מהכא דדבר המשמש את תושבי העיר נקרא חלק מהעיר שהוקפה לדירה. דשם בעינן דווקא דבר העשוי לדירה, עיי"ש בסי' שצ"ח.

לפי"ז כל הפארקים וכדו' היות שנעשו לשימוש התושבים דינם כהוקפו לדירה.

(ורק אם יהי' בית סאתיים של פרחים שאסור לדרוך עליהם יאסרו את העיר, ואין דבר כזה כלל).

וגם בחוף הים ישנם אנשי דלא מעלי שגרים שם ולכן גם הוא משמש לדירה. וכמו ששמעתי בשם בעל ה"להורות נתן" אודות בריכה בתוך עיר שכיוון שיש מחללי שבת המשתמשים בה גם בשבת עצמה הוי הוקף לדירה.

ה. גשרים גדולים למעבר רכבים

הטענה: בעירוב המקיף עיר ישנם גשרים שיש בגודלם בית סאתיים שלא הוקף לדירה,

אך למרות כל הנ"ל עדיין יש ערים שהכבישים הנ"ל נמצאים מחוץ לעירוב (דלתות ננעלות הוא כדי להתיר רה"ר עצמה, אך את חצירות העיר מתירים ע"י הבדלתם בצוה"פ מרה"ר). והחפץ להחמיר יכול לברר זאת. עוד יש שמחמירים בכביש ההולך מעיר לעיר שיש בהם רבים, ע"פ דברי הראשונים והאחרונים שכתבו שגם בזה מקרי רה"ר. אך גם בזה יש להקל ע"פ מה שכתב הרמ"א (ועוד) בכ"מ שיש שיטה שאין רה"ר בזמנינו, אע"פ שגם בזמנם היו דרכים כאלו מן הסתם. (ואלו המקילים דלעיל).

ח. יציאה מחוץ לתחום בחלקי עיר אחת

טענה נוספת חוץ מדיני עירוב: שכונה בתוך עיר שיש פעמיים 70 אמה ושייריים בינה לשכונה שלידה, היוצא ממנה נקרא שיצא מחוץ לתחום ולכן מותר לו ללכת מכאן והלאה רק 2000 אמה ולא יועיל לו עירוב העיר ללכת יותר מזה בכל אופן.

התשובה: להלכה כל מה שנמצא בתוך חומת העיר דינו כאותו תחום ולא יצא מחוץ לתחומו, וע"כ גם צוה"פ דינה כחומה לגבי זה, וגם אם יש כבישים באמצע שני צדדיהם מחוברים ע"י גשרים, (ויש לבדוק עד כמה מרחק זה מצוי בכלל).

[ע"י בזה במנח"י (ח"ז סכ"ד וח"ח ס"ב) ובחזו"א יש סתירה בדין זה האם להחמיר או לא, שבמקום אחד מתיר בזה. והחפצים להחמיר כאידך צד, יל"ע אם יחמירו גם מש"כ החזו"א שעירוב דצוה"פ לא מועיל לקומה שגבוהה ממנו, דהיינו שאלו הגרים מעל קומה ראשונה וכדו' לא יועיל להם הצוה"פ שברחוב למטה].

ט. עומד מרובה על הפרוץ

הטענה: בסי' שס"ב ס"י פסק המ"ב שנכון לחוש לדברי הרמב"ם שלא מועיל צוה"פ ביותר מ' אמות אם פרוץ מרובה על העומד, והרי בד"כ בערים העמודות של הצוה"פ רחוקים אחד מהשני ביותר מ' אמות.

ממעשיו, והאידנא מותר משום שא"א לנו להשתכר אם לא שנישא וניתן עמהם (ע"י בט"ז וש"ך שם). ולפי הנ"ל יש לומר כן גם בנידון דידן שא"א לנו היום לגור כי אם עמהם. (שאף כאן הטעם כנ"ל שלא ידור עמו וילמד ממעשיו).

ז. כבישים ראשיים

הטענה: בעירובים שנעשים סביב ערים כלולים גם כבישים ראשיים שדינם כרה"ר ופוסלים את כל עירוב העיר.

התשובה: לגבי מש"כ במ"ב וביה"ל להחמיר בט"ז אמה גם אם לא עוברים שם שישים ריבוא, למעשה מקילים בזה, ע"י מש"כ בשש"כ תחילת פרק י"ז בהערה שרוב הראשונים מכשירים, וכן בשבה"ל שנהגו (כל) הדורות והגאונים להקל בזה. (ח"ח סי' צ"ז ע"י לשונו שם "אסור להרהר אחריהם").

ואם יש היום בתוך הערים בא"י כביש שעוברים בו שישים ריבוא - כבר דשו בו רבים אם להחשיב את הרכבים ובכמה להחשיב, ואנו לא נעסוק בזה כעת אלא אפי' אם מצרפים את כל היושבים בתוך הרכבים עדיין לא ברור לפי נתוני התחבורה אם יש כביש בתוך עיר בא"י שעוברים שם המספר הנ"ל.

ואף אם יש שם מספר הנ"ל עדיין יש להתיר כיון שכל צד של הכביש הוא חד סיטרי, ואם יש בין הצדדים (דהיינו שצד אחד נוסעים הפוך מהצד השני) גדר או נחל וכדו' הרי הוא מפריד את הרשויות בין שניהם וכל אחד מהכבישים הוי רשות לעצמו שלא עוברים בו שישים ריבוא אלא רק חצי מכך וכדו'.

ועוד יש לדון אם תנאי רה"ר ששישים ריבוא עוברים בו מתקיים גם אם האנשים עוברים בו רק לצד אחד כיוון שאסור להם לנסוע נגד כיוון התנועה, או שרה"ר הוי דווקא כשיכולים לעבור בה לשני הכיוונים, ודו"ק.

איני יודע אם יש לסמוך על הדברים
דלעיל כדי להקל במקום שנהגו להחמיר
וכדו', או מי שנהגו אבותיו בזה, או הוא
בעצמו נהג כן, וכל אחד ישאל לרבותיו, אך
לישב בשופי את הנוהגים כן ודאי יש בו
בכדי.

ונסיים בדברי הזמר "ושמחים לשמרו,
ולערב עירובו, זה היום - עשה ה' - נגילה
ונשמחה - בו".

התשובה: יש לבדוק כל מקרה לגופו, דיין
מקומות שגם העירוב שסביב עיר שלימה
נעשה בצורה שעומד מרובה על הפרוץ בכל
רוח בפני עצמה, ע"י שהשתמשו בקירות
הבניינים, ובתעלות / ואדי וכדו' שיש בהם
מתלקט י' מתוך ד' דהוי מחיצה.

ולכן כשר גם לשיטת הרמב"ם במקרה זה
אפי' שצוה"פ היא ביותר מעשר. (ויש מעדות
המזרח ומעולי תימן שנהגו להחמיר כמותו).]



לשון חכמים

הרב יוסף מאיר סאפרין

זמני אמירת קדיש, סוגי הקדיש ומעמיו (ו)

פרק ח - בענין קדיש דלפני שמו"ע דערבית

לענין הקדיש שלפני שמו"ע דערבית מצאנו כמה דעות בראשונים היאך היתה תחילת תקנתו, אולם הצד השווה שבהם שהקדיש סובב ועולה על פסוקי ברוך ה' לעולם הנאמרים לפני שמו"ע, וכדלהלן:

א כתבו תלמידי רבנו יונה (ברכות ג. מדהרי"ף ד"ה ואע"ג) וז"ל 'ויש לשאול על מה סמכו העולם להוסיף ולומר אח"כ (- אחר ברכת השכיבנו) פסוקים של ברכת המולך בכבודו, שע"ז לא אמרו כגאולה אריכתא דמיא וכו', אבל מורי רבנו יונה נתן טעם למנהג שנהגו כל העולם לאומרם, שבתחילה שהיתה תפילת ערבית רשות¹ היו אומרים אלו הפסוקים, שיש בהם י"ח הזכרות כנגד י"ח ברכות וחזרתם עליהם, ואומרים קדיש ויוצאים, ואח"כ אע"פ שקבעו חובה נשאר הדבר כמו המנהג הראשון, ולא הוי הפסקה בין גאולה לתפילה דמכיון שמתחילה אדעתא דהכי קבעו חובה לא מקרי הפסקה', עכ"ל.

היינו שהיו בזה ב' תקופות.

תקופה א' מכיון שתפילת ערבית רשות הקילו לומר במקומה רק פסוקי בילא"ו, שיש בהם ח"י הזכרות והם כנגד שמו"ע (ומשמע קצת מלשונם דכל הקהל הקילו לומר פסוקים אלו במקום שמו"ע), ולאחריהן קדיש כלאחר סיום התפילה.

תקופה ב' חזרו וקבעו עליהם תפילת ערבית חובה, והותירו פסוקי בילא"ו על מקומם, ואף שלא נזכר בדבריהם מדוע נשאר הקדיש, נקל לשער שגם הוא נשאר כהמנהג הראשון, אולם לפי"ז נצטרך לכאורה לומר דכשחזרו להתפלל ערבית כתיקנה קצרו את הקדיש מקדיש לתקבל לחצי קדיש, ועכ"פ בזמננו קדיש זה אינו מורה על סיום ענין.

ב בדעת הרא"ש יש קצת סתירה בזה (בין מש"כ בברכות פ"א ס"ה ומש"כ במגילה פ"ג ס"ה), וכדי לשנות דרך קצרה, הבאנו תמצית דבריו עפ"י משנ"ת בקרבן נתנאל.

1 בבואנו לעסוק בסוגיא זו דתפילת ערבית רשות, שומה עלינו להקדים דליכא למ"ד דתפילת ערבית רשות לגמרי, וכדהוכיחו זאת התוס' (ברכות כו. ד"ה טעה) דא"כ אמאי אמרינן (בגמ' שם) טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתיים, ואמאי הא תפילת ערבית רשות, ועוד בהא דאמרינן טעה ולא אמר יעלה ויבא בלילה אין מחזירין אותו דאין מקדשין את החודש בלילה, תיפוק ליה דתפילת ערבית רשות, על כן ביארו תוס' דתפילת ערבית רשות לענין שאם נזדמנה לו מצוה אחרת שזמנה עובר תידחה תפלת ערבית מפניה, אבל לחינם אין לו לבטלה. וכן עיי"ש ברי"ף וברא"ש.

אולם כבר הוסיף הרי"ף (שם יט. מדהרי"ף) דהאידנא נהוג עלמא לשוייה כחובה, וכן נפסק ברמב"ם (פ"א מתפילה ה"ו).

תקופה א' (לשון הרא"ש בברכות) 'תימא על מנהגינו שאנו מפסיקין בערבית בפסוקים ויראו עינינו וקדיש וכו', ומנהג זה נהגו אותו ההמון, לפי שבימיהם הראשונים היו בתי כנסיות שלהם בשדות, והיו יראים להתעכב שם עד אחר תפילת ערבית, ותקנו לומר פסוקים אלו שיש בהם י"ח הזכרות כנגד י"ח ברכות של שמו"ע, ותקנו אחרי כן ברכת יראו עינינו וקדיש'.

תקופה ב' (לשון הרא"ש במגילה) 'תיקנו לומר פסוקים ויראו עינינו אחר השכיבנו וכו', וגם תיקנו לומר קדיש קודם תפילת ערבית, להודיע שתפילת ערבית רשות, (ואמירת הפסוקים הם -²) לאפוקי מדברי ר"י דאמר בפ"ק דברכות (ד:): איזהו בן העוה"ב זהו הסומך גאולה לתפילה של ערבית³, עכ"ל.

היינו דבתחילה הקילו רק ההמון לומר פסוקי בילא"ו, משום שהיו יראים להתעכב בביהמ"ד עד גמר כל השמו"ע, ולאחמ"כ התקינו שכל הקהל יאמרו פסוקים אלו לפני שמו"ע⁴, והקדיש שלאחר הפסוקים שעד עתה שימש לגמר התפילה, מודיע שהתפילה מכאן ואיך רשות ואי"צ להמשיך ולהתפלל, לפי שכבר יצאו יד"ח באמירת הפסוקים⁵.

וצ"ל לדעת הרא"ש דלאחמ"כ כשחזרו וקבעו עליהם חובה אף הקדיש לא זו ממקומו, שלא נתבטל המנהג הראשון.

ג בדעת התוס' יש ג"כ קצת סתירה בזה ולפלא שרק הגרעק"א ציין לזה.

בברכות (ד: ד"ה דאמר) כתבו התוס' 'ואנו שאומרים יראו עינינו ופסוקים אחרים אחר השכיבנו, נראה הואיל ותקינו להו רבנן הוי כגאולה אריכתא, ותקינו לומר זה שבתוך כך יתפלל חבירו גם הוא, ולא ילך מביהכ"נ עד שיגמור כל אחד תפילתו, וגם יש באותם פסוקים י"ח הזכרות וכו', מה שאנו אומרים קדיש בין גאולה לתפילת ערבית, לאשמועינן דלא בעינן מסמך גאולה לתפילה, משום דתפלת ערבית רשות', עכ"ל.

וביאר דבריהם עפ"י ש"כ במעדני יו"ט על הרא"ש, באחד משני אופנים.

הא' דתקנו שרק המאחרים יאמרו בילא"ו, ועי"ז יסיימו עם הציבור, אולם ביאר זה קשה להולמו בדברי התוס' כנראה לכל מעיין⁶, וביותר צ"ב קושיית המעדני יו"ט דא"כ מהי תקנת הקדיש עבור בילא"ו, הלא סיימו תפילתם יחד עם הציבור, וקדיש תתקבל קאי גם עלייהו.

2 עפ"י ביאור הקרב"נ.

3 ואפשר דמש"כ הרא"ש בברכות בסיום דבריו 'והשתא נמי שמתפללין ערבית בביהכ"נ לא נתבטל המנהג הראשון', כוונתו לתקופה זו דאף דמתפללים כתיקונה אולם הותירו את אמירת פסוקי בילא"ו כדי להודיע שתפילת ערבית רשות מעיקר הדין.

4 וכפי שיבאר הקרב"נ שהוא להורות שאי"צ לסמוך גאולה לתפילה, ואף דהלכה כר"י אפשר דבתקופה שהקילו לומר רק הפסוקים נתבטל דין זה, ויותר נראה לומר דהכוונה דכיון שכבר יוצאים יד"ח שמו"ע בפסוקי בילא"ו, הרי שצריך לסמוך גאולה לפסוקים אלו, ושוב אי"צ לסמוך גאולה לתפילת שמו"ע.

5 וכפי שנתבאר דתפילת ערבית אינה רשות לגמרי, אלא נדחית בפני מצוה עוברת, וממילא קיל ג"כ לענין לצאת ידי חובתה באמירת הפסוקים.

6 דצ"ב מש"כ התוס' 'שבתוך כך יתפלל חבירו גם הוא ולא ילך מביהכ"נ עד שיגמור כל אחד תפלתו', דעל מי כוונת התוס' בתיבות אלו.

דאם הכוונה שהציבור יתפללו רק שמו"ע והמאחרים יאמרו רק פסוקי בילא"ו, ועי"ז לא ילכו הציבור קודם שיגמור זה המאחר, שכן המאחר יסיים אמירת פסוקי בילא"ו בשעה שהציבור יסיימו שמו"ע, אולם יל"ע אם אכן זוהי כוונת התוס' לקרא לפסוקי בילא"ו שיתפלל חבירו גם הוא ויגמור כל אחד תפלתו.

ואם הכוונה להיפך דתוס' קאי אמאחר שיאמר רק פסוקי בילא"ו ובתוך כך יסיים חבירו - המתפלל שמו"ע כתיקונה - תפילתו גם הוא, וכי יציב בארעא וגיורא בשמיא שנאמר שכונת התוס' שהמאחר לא ילך מביהכ"נ עד שיגמור המתפלל כתיקונה את תפלתו.

האופן הב' דתקנו שהציבור יאמרו בילא"ו קודם שמו"ע, ובתוך כך יוכל המאחר להזדרז ולקרא את שמע בברכותיה, וידלג בילא"ו ויסיים תפילתו עם הציבור, אך גם זה צריך ביאור דמצד אחד שקדו על תקנת המאחרים שיתפללו תפילת ערבית כתיקונה י"ח שלימות, ומצד שני באו והתקינו קדיש אחר הפסוקים להודיע שתפלת ערבית רשות, וצ"ב.

במגילה (כג. ד"ה כיון) כתבו התוס' שתקנו לומר בילא"ו ויראו עינינו אחר השכיבנו, שלא היו אומרים בימי התנאים, והם תקנוהו להודיע שתפילת ערבית רשות, עכ"ל, ולא נזכר כאן כלל תקנת המאחרים.

ולחומר הקושיא נראה לבאר בדרך אפשר, דס"ל להתוס' דבתחילה אכן תקנו פסוקי בילא"ו רק עבור המאחרים שיאמרו אותם בשעה שהציבור מתפללים שמו"ע וכמהלך א' הנ"ל, ולפי שבוזה אפשר לצאת יד"ח ערבית שהיא רשות (וכמ"ש התוס' בברכות), אולם לאחר מכן חזרו והתקינו שכל הציבור יאמרו פסוקים אלו לפני שמו"ע, כדי להודיע לכל שתפילת ערבית רשות, ואז אף התקינו את הקדיש להודיע שנסתיימה התפילה ומכאן ואילך היא רשות (כמ"ש התוס' במגילה) ולפי"ז סרה קושיית המעדני יו"ט, דאכן הקדיש נתקן בתקופה המאוחרת כאשר התקינו שיאמרו בילא"ו לפני שמו"ע.

ולפי ביאור זה נמצא דהקדיש היה מתחילת יסודו רק חצי קדיש, שכן אף שיש בו סימן לסיום התפילה ושתפילת ערבית רשות, אולם כל עצמו של קדיש זה לא נתקן אלא בשעה שהתקינו שכל הציבור יאמרו בילא"ו לפני התפילה.

עלה בידינו ג' דעות בראשונים היאך היתה תחילת תקנת פסוקי בילא"ו והקדיש שאחריהם.

א. דעת רבנו יונה דהקלו לצאת יד"ח תפילה בפסוקים, וקדיש אמרו לגמרה של תפילה, וכשחזרו וקבעום עליה חובה לא בטל המנהג הראשון (לכאורה אף לגבי הקדיש).

ב. דעת הרא"ש דההמון נהגו לומר בילא"ו לפי שיראו להתעכב עד גמר י"ח ברכות, וקדיש לגמרה של תפילה, וכשחזרו להתפלל בביהכ"נ השאירו המנהג הראשון, להודיע שהתפילה רשות ואפשר לצאת בזה יד"ח תפלה.

ג. דעת התוס' לכאורה דהתקינו בילא"ו לצורך המאחרים, ולאחמ"כ התקינו שיאמרוהו כל הציבור, והוסיפו קדיש אחריו להודיע שהתפילה רשות, וכשחזרו וקבעום חובה לא זו המנהג הראשון ממקומו.

אולם יש לעיין קצת בדברי הראב"ד שהובאו בריש פרק א ממאמריו, וז"ל 'וקדיש אחר יאמרו אחר ברכות ק"ש של ערבית, מפני שתפלה של ערבית רשות (ברכות כז:), ושמא יצא אדם מביהכ"נ אחר שגומרין הברכות של אמת ואמונה ולא יתפלל י"ח, ונמצא יוצא בלא קדיש', עכ"ל, ולכאורה דבריו דלא כמאן, דהא ליכא מ"ד דשייך מציאות לצאת אחר אמירת בילא"ו בלא קדיש, דהא להרא"ש ורבנו יונה תיכף עם תקנת בילא"ו נתקן קדיש עמו לגמר התפילה, ולתוס' נתקן בילא"ו עבור המאחרים כדי לסיים התפילה עם הציבור ואז הרי ישמעו קדיש.

ואפשר לבאר דהראב"ד ס"ל כהרא"ש ורבנו יונה, דאמרו בילא"ו מאיזה טעם שיהיה, אולם בזאת נחלקו דהרא"ש ור"י ס"ל דבתחילה אמרו כל הקהל רק בילא"ו, ולאחמ"כ כשקבעו עליהם תפילת ערבית לחובה התקינו רבנן סבוראי שכולם יאמרו פסוקי בילא"ו קודם שיתפללו כתיקונה, והראב"ד פליג עליהו וס"ל דהיה מציאות שבתוך ביהמ"ד אחד התפללו חלק מהציבור שמו"ע כתיקונה, וחלק אחר אמרו בילא"ו ויצאו, ומשראו זאת רבנן סבוראי התקינו שיאמרו כל הקהל בילא"ו, ולאחריה קדיש עבור היוצאים.

ומה שאומרים קדיש זה בליל שבת, אף שאין אומרים בשבת פסוקי בילא"ו כתב הפרישה (רלו י) שהוא משום דלא פלוג.

עכ"פ נמצא דלכל הראשונים הקדיש שלפני שמו"ע סובב הולך על פסוקי בילא"ו, ולפי"ז צ"ב בארץ ישראל שאין נוהגים לומר בילא"ו מה מקום לאמירת הקדיש שם.

עוד יש לעיין, לפי מה שנתבאר לנו בדעת כל הראשונים דקדיש זה נתקן על פסוקי בילא"ו, א"כ צריך ביאור מש"כ הלבוש (נה ג) דאם התחילו ערבית בעשרה ויצאו מקצתן דאפשר לומר אף פסוקי בילא"ו וקדיש שלאחריהם, וכתבו הט"ז (שם סק"ג) והמג"א (שם סק"ג) דהוא משום דקדיש זה שייך לברכות ק"ש, ולכאורה הוא דלא כמאן, וה' יאיר עינינו.



'ארשת שפתינו' – בענין נוסחאות התפילה השונות

במאמרנו זה נבוא לברר כיצד נתגלגל הדבר שאף שכידוע אנשי כנסת הגדולה תקנו סדר התפילות, מכל מקום נמצאים בידינו כיום כמה וכמה נוסחאות בתפילה, נוסח ספרד, נוסח אשכנז, נוסח בני עדות המזרח ועוד. וכל קהילה מקפידה להתפלל דוקא בנוסח המקובל בידה. עוד יתברר על איזה מהנוסחים הנ"ל מיוסד נוסח תפילת ההולכים בדרך הבעש"ט, ומדוע ישנם המתפללים בנוסח המיוחס לאר"י, וחבריהם במכונה 'נוסח ספרד', וכמה נבדל הוא מנוסח עדות המזרח בני ספרד.

מתוך זה גם יתברר על מה סמכו רבותינו מאורי החסידות שהיו מבני אשכנז, לנטוש [לכאורה] את מנהג אבותיהם שהתפללו בנוסח אשכנז ולהתפלל בנוסח אחר, ולא חששו לאיסור 'אל תטוש תורת אמן'.

כמו כן יתבאר מדוע אין לחוש לאיסור 'לא תתגודדו' - לא תעשו אגודות אגודות' בכך שבאותה עיר ישנם בתי כנסיות המתפללים בנוסח אחד ואחרים בנוסח אחר. ובפרט ב'שטיבלעך' הנהוגים כיום שמצוי שמתפללים בחדר זה בנוסח ספרד חסידי, ובמשנהו בנוסח עדות המזרח, ובשלישי בנוסח אשכנז של בני ליטא ופעמים רבות שגם באותו חדר עצמו מתפללים בכל הנוסחאות הנ"ל, ולפעמים הבעל תפילה הראשון התפלל לפי נוסח שרגיל בו, והשני ממשיך בנוסח אחר שההוא רגיל בו, ואין פוצה פיו ומצפצף.

[במאמר זה לא נתייחס לנוסח העתיק של בני תימן הראוי למאמר בפני עצמו, כמו כן אין מאמר זה מתיימר להקיף את כל השיטות והמנהגים, כי רבים הם ואי אפשר לפרטם, אלא לנגוע לכל הפחות בעיקרי הדברים].

המקור ל'נוסחאות התפילה השונים המצויים בינינו

ומעם האיסור לשנות מנוסח אחד למשנהו, הוא ע"פ דברי האריז"ל

כתב בהקדמת פרי עץ חיים (בהקדמה לשער התפלה) וז"ל: בשרשי המנהגים שיש חלוקים בין אשכנזים ובין ספרדים קאטלוניא ואיטליא וכיוצא בהם שיש בהם מנהגים קדמונים שלהם בסידורי התפילה כו' והיה אומר מורי זלה"ה [האריז"ל] שיש שנים עשר שערים ברקיע, נגד שנים עשר שבטים, וכל אחד עולה תפילתו דרך שער אחד, והם השערים הנזכרים בשלהי ספר יחזקאל (מח לא - לד).¹ ואמר, שודאי לא היה השערים ודרכי השערים שוים גם כן, וכל אחד משונה מחבירו, לכן גם התפילות משונות,² לכן כל אחד ואחד ראוי להחזיק כמנהג תפלתו, כי מי יודע אם הוא משבט ההוא ואין תפילתו עולה אלא על ידי שער ההוא, אך מה שהוא דינים מפורשים בתלמוד, זה שוה לכל השבטים עכ"ל.

1 ביחזקאל: ושערי העיר על שמות שבטי ישראל שערים שלושה, צפונה שער ראובן אחד, שער יהודה אחד, שער לוי אחד. ואל פאת קדימה חמש מאות וארבעת אלפים ושערים שלשה, ושער יוסף אחד, שער בנימן אחד, שער דן אחד. ופאת נגבה חמש מאות וארבעת אלפים מדה ושערים שלשה, שער שמעון אחד, שער יששכר אחד, שער זבולן אחד. פאת ימה חמש מאות וארבעת אלפים שעריהם שלשה, שער גד אחד, שער אשר אחד, שער נפתלי אחד.

2 ונראה לבאר שיטה זו כמ"ד בגמרא (ברכות כו): שתפילות אבות תקנום, [ולדעת הרבה פוסקים כך נפסק להלכה]. והיינו שהאבות הקדושים תקנו להתפלל, ובניהם השבטים הקדושים סדרו לבני שבטם תפילות כל אחד לפי דרך עבודתו. וראה בשבלי הלקט (ענין תפילה סי' יח) שמצא באגדה, שכשניצול אברהם מאור כשדים פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י מגן אברהם, וכשנעקד יצחק אבינו על גבי המזבח ונעשה דשן והביא הקב"ה טל והחיה אותו מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י מחיה המתים. וכשבא יעקב אבינו ופגע בשערי שמים והקדיש שמו של הקדוש ברוך הוא, מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י האל הקדוש. וכשבא פרעה

וכן כתב הרב המקובל החסיד מהר"ר אהרן ברכיה ממודינא, בספרו מעבר יבוק (שפת צדק פרק לא) וז"ל: הנה לכל אחד משנים עשר שבטי ישראל יש חלון אחד ברקיע כפי בחינת נשמת שבטו, אשר דרכו נכנסת תפלתו, ולכן אין לשנות מטבע נוסח תפלתו ממה שלימדוהו אבותיו, שכל המשנה ידו על התחתונה. עכ"ל. וכן הביאו בעוד כו"כ ספרים מגורי הארז"ל.

והנה לפי זה היו ראויים להמצא בינינו לכל הפחות שנים עשר נוסחאות תפילה עיקריות כמנין י"ב שבטי קה, אמנם יש להסביר הענין על פי מה שכתב בשיח שרפי קודש (ח"א אות תסה) בשם החידושי הרי"מ, שהגלות הזה הוא משבט יהודה ובנימין, שבט יהודה הם ספרדיים, ושבט בנימין הם אשכנזיים. עכ"ל.³ וראה עוד בשפתי חכמים (ברכות יב: ד"ה אביו מבנימין) בשם מדרש תלפיות: שמעתי, רוב אשכנזים משבט בנימין, הקטן שבקטנים. עכ"ל. וכן מובא בהערה לרש"י (שופטים כ מה) שאליהו גילה לבעל המג"ע שאותם המאה [שנותו משבט בנימין] הלכו וישבו במדינת רומי ואשכנז, עכתו"ד. ועל כן אין מצויים בינינו רוב הנוסחאות השייכים לשאר השבטים, אלא שתיים הן הנפוצות כיום, נוסח בני ספרד של שבט יהודה, ונוסח אשכנז של שבט בנימין, ומהן נוצרו נוסחאות נוספות כפי שיתבאר להלן, ובעזרת ה' נזכה לאורם של שאר הנוסחאות כאשר יקבץ השי"ת את נדחי ישראל ויוליכנו בקרוב קוממיות לארצינו.

וראה גם במבוא לסידור המפורש⁴ שנוסח אשכנז מבוסס על הנוסח של בני אטליה [היא רומי, מקום מושבם של בני שבט בנימין, כנ"ל], ואילו נוסח בני ספרד מבוסס על נוסח בני בבל, ויש לשער ששם היו הרוב מבני שבט יהודה, שגלו מירושלים לבלב.

ובזה נבין את דברי הארז"ל דלעיל שפתח שיש ארבע חילוקי מנהגים, ספרד אשכנז קטלוניא אטליא, וסיים שישנם י"ב מנהגים, כנגד י"ב שבטים, ולהנ"ל מבואר, שקודם גלות עשרת השבטים היו לנו י"ב מנהגים, ולאחר שהוגלו עשרת השבטים גילה לנו האר"י שנותרו בידינו ארבעה מנהגים.

עוד יש לבאר עפ"מ ש"כ השל"ה (פרשת במדבר דרך חיים תוכחת מוסר) על הפסוק 'איש על דגלו באותות לבית אבותם' (במדבר ב, ב): האר"י ז"ל היה אומר (שער הכוונות דרושי עלינו לשבח ונוסח התפלה דרוש א') כמו שיש ארבעה דגלים, כך יש ארבע כתות בישראל חלוקים באיזה מנהגים, ספרד אשכנז קטלוניא אטליא, וכל אחד ישאר בדגלו לנהוג מנהגו. ואלו ואלו דברי אלהים חיים. ע"כ. ומבואר שכל שלושה שבטים השייכים לאותו דגל, נמנים לחטיבה אחת, למרות חילוקי מנהגים הדקים שיש ביניהם, כל אחד לפי שורש שבטו.

ועל פי זה כתב המגן אברהם (או"ח ריש סי' סח) שהמנהגים שנהגו בשרשי התפלה אין לשנות ממנהג מקומו, כי שנים עשר שערים בשמים נגד שנים עשר שבטים, וכל שבט יש לו שער ומנהג, לבד מה שנזכר בגמרא שוה לכל.⁵ (ספר הכוונות. ד"ה אמנם). והביא דברי

להמליך את יוסף על מצרים ובא גבריאלי ולמדו שבעים לשון מיד פתחו מלאכי השרת פיהם ואמרו בא"י חונן הדעת. וכו', וכן הביא השתלשלות המאורעות שעל פיהם תקנו את כל סדר הברכות, עיין שם. ואחר כך, כשבאו אנשי כנסת הגדולה תקנו בחכמתם כסדר הזה. עכתו"ד. הרי שנוסח הברכות ולכל הפחות חלקם הגדול כבר נהג בזמן אבותינו הקדושים ובניהם. אמנם למ"ד (שם) שכנגד תמידים תקנום, ופירש"י שהכוונה לאנשי כנסת הגדולה, אם כן מן הסתם תקנו נוסח אחד לכולם, אמנם ראה מה שמבואר להלן.

3 הובא בליקוטי הרי"מ ענייני גלות וגאולה.

4 להרב ר"י וינגרטן שליט"א (עמ' 70). וראה שם שהרחיב מאד בנושא המדובר במאמריו.

5 ומבואר במהרשד"ם (או"ח סי' לה) ששורש האיסור משום שאנו מצווים על (משלי א ח) 'אל תטוש תורת אמן'. וראה להלן שהארכנו בענין זה. וכן פסק בחק יעקב (או"ח סי' תפט) שאין לשנות ממה שנהגו, אף אם נמצא אחרת בספרי הקבלה, וכמו כן אין לשנות מנוסחאות התפילה, כדברי המגן אברהם הנ"ל.

הירושלמי (עירובין פ"ג ה"ט) שלח להם רבי יוסי, אף על פי ששלחנו לכם סדר תפלות⁶, אל תשנו ממנהג אבותיכם⁷. עד כאן.⁸

והנה לדברי האריז"ל צריך ביאור כיצד נפרש את דברי הגמ' במגילה (יז): שמאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר, והרי לא מסתבר לומר שהם תקנו י"ב נוסחאות כנגד י"ב השבטים.

ונראה שהאר"י דייק לשון הגמ' 'הסדיר י"ח ברכות על הסדר ביבנה', שאנשי כנסת הגדולה, וכן שמעון הפקולי שייסד שוב את תקנתם, לא תיקנו את נוסח הברכות, אלא סידרו את סדר אמירתם בתפילה, וכן כתב שם ברבינו יונה 'שמתחלה לא היו מתפללים אותה על הסדר, אלא כל אחד ואחד הברכה שהיתה צריכה לו, ובא שמעון הפקולי לסדור אותם אחר כך על הסדר, ולמד הסדר מכח הפסוקים כדאי' בגמ' דמגילה (דף יז ב). עכ"ל. אמנם כל שבט ושבט המשיך בנוסח עצם הברכה כפי מנהג אבותיו.⁹

6 [הגרסא שלפנינו: אף על פי שכתבו לכם סדרי מועדות. וראה בדברינו להלן שנאריך בדברי הירושלמי הללו].

7 ובספר נדרי זריזין בסופו (קונטרס יוס"ד לסי' ריא תשובה פז) דקדק על כך שהמגן אברהם שינה מלשון הירושלמי שהזהיר שלא תשנו ממנהג 'אבותיכם' ונקט אין לשנות ממנהג 'מקומו', והאריך להוכיח שאין הדבר תלוי במנהג אבות לבנים אלא במנהג המקום. אמנם במעבר יבך (מאמר שפתי צדק פל"א. הובא בהערות להלן בתוך תשובת הדברי חיים, ד"ה וזהו גם כן) כתב על פי הירושלמי הנ"ל שאין לשנות מטבע תפלתו שלמדוהו אבותיו וכו', ומבואר שדעתו שהדבר תלוי במנהג האבות לבניהם.

וראה עוד בשו"ת חתם סופר (ח"ה השמטות סי' קפח) שהביא דברי המגן אברהם על פי הירושלמי, והוכיח שמסתבר שכל זה בתחילת קביעת המנהג, שנקבע לכל שבט שער משלו במקום גבוה שמעל גבוה, אמנם מכאן ואילך כל מי שנעקר ממקומו ונצטרף לבני שבט אחר הרי הוא נכנס בשער השבט שנצטרף אליו. עכ"ל. ועל פי דבריו מובן שפיר מדוע שינה המגן אברהם לשונו מלשון הירושלמי, שאכן בתחילת המנהג היה לפי אבות השבט, וכדברי הירושלמי, ומכאן ואילך בזמנינו אנו נמשך על פי מנהג המקום.

8 וכן כתב בפרי מגדים (א"א שם) שבנוסח התפלות אין לשנות נוסח האשכנזים לנוסח ספרד, כמו שכתב המ"א בשם הכוונות. עכ"ל.

9 ושם יש לומר עוד, שהרי בתחילת תקופת אנשי כנסת הגדולה כשהיו בהם כמה נביאים, היתה בתחילת ימי הבית שני, שנאמר בו (עזרא ב סד) 'כל הקהל כאחד ארבע רבוא אלפים שלש מאות ששים', ושלשים אלף מתוכם היו משבט יהודה ובנימין, והשאר משאר השבטים, כמפורש שם ברש"י מסדר עולם, וגם שאר היהודים שנשארו בבבל היו רובם משתי השבטים הללו, ולא היה להם קשר עם עשרת השבטים שהגלה סנחריב שנים רבות קודם ולא נודע מקומם עד כה, ועל כן כשבאו לתקן סדר התפילה תקנו נוסח אחד לכולם, ותקנו נוסח הכולל שבו יעלו תפילות כל השבטים כפי שעשה האריז"ל בדורו.

והטעם שהנוסח האחד לא נשתיר עד היום, הנה מלבד הצרות והגלויות אשר פקדונו, יש להוסיף את מה שכתב בסידור אוצר התפילות (בהערות לשמו"ע ברכות) שעל כרחק הנוסח שתקנו אנשי כנה"ג היה שונה מהנוסח הנאמר כיום, וכגון בברכת השיבה שופטינו כבראשונה וכו', שהרי בתחילת בית שני מינו אנשי כנה"ג שופטים ראויים בכל ערי יהודה, ומדוע יתאוננו על מעשי ידיהם, וכן בשאר הברכות העוסקות בקיבוץ הגלויות ובניית ירושלים אין שייך כ"כ הנוסח האמור כיום לזמנם, שהיה בית המקדש בנוי, ועם ישראל שב והתקבץ לארצו, [ועיין שם שכתב שמעון הפקולי שהיה בשנים שלפני החרבן, הוא ששינה את הנוסח מכפי שתקנו אנשי כנה"ג, ותמה על קושיית הגמ' במגילה] ועל כרחק שהנוסח שלפנינו נעשה משחרב בית המקדש בשנית ונתפזרנו שוב בין האומות וכל קהילה בעם ישראל תקנה לה את הנוסח על פי חכמיה, וגילה האריז"ל שהכל מיוסד על פי שורש הנשמות, ועל כן אין לשנות.

והנה אם נקבל הנחה זו, נוכל לתרץ את קושייתו של החת"ס (או"ח סי' טז) על דברי האריז"ל מכך שמצינו שר' אליעזר הגדול שהיה לוי, מבני בניו של משה רבינו ע"ה, ור' עקיבא תלמידו שהיה מבני גרים, התפללו בנוסח אחד (תענית כה:), וכן כיצד הכהנים הלויים מתפללים בנוסח אחד עם ישראל, וגם כיצד הסדיר שמעון הפקולי תפלת שמונה עשרה לפני רבן גמליאל והוציאו ידי חובה (ברכות כח:), והרי רבן גמליאל היה נשיא משבט יהודה [או משבט בנימין מצד אביו. ראה תוס' סנהדרין (ה. ד"ה דהכא. ובספר יוחסין מאמר ראשון אלף בית אות הה"א)] אלא אם כן נדחוק ששמעון הפקולי היה מבני שבטו, וראה בדברי חיים (שם) שנדרש לענין זה.

אמנם אין כך דעת הגר"י עמדין שכתב בסידורו (בהקדמה, במאמר סולם בית אל) שאנשי כנסת הגדולה תקנו נוסח אחד, רק שבהמשך הזמן וברוב העתקות שנעשו בצוק העיתים ועל ידי עירוי מכלים לכלים שונים, נשתנו הנוסחאות בין המקומות הרחוקות ממזרח למערב, וכתב שאשמת הסופרים והמעתיקים היא, ואף על פי כן לא שלטה לחלק כל כך רק לחלק הנוסח לשתיים דרך כלל, כי כל ישראל המפוזרים בגולה נחלקים למערביים ולמזרחיים, ובארצות הללו המערביות נכללים האשכנזים וספרדים ובהם נמצאו הנוסחאות חלוקות במאומה, והאחד מהם בודאי טעה, ולא יפה עשה ששינה מלשון שתקנו האבות הזקנים וכו'. עכתו"ד.¹⁰

וציין שם לדבר נפלא מאד מאד שבשלושת הברכות הראשונות שיש קפידא גדולה לשנות בהן, אזי כל הנוסחאות שבינינו הם שוות, שפה אחת ודברים אחדים בין כלל ישראל בכל מקומות פזורהם.

האם נחשב שהאריז"ל עצמו שינה ממנהג אבותיו בנוסח התפילה וכיצד נהג כך

ומשזכינו לדברי המקובלים זיע"א בשם האריז"ל שישנן י"ב מנהגים בנוסחאות התפילה, ושאין לשנות ממנהג האבות, נבוא לברר האם האריז"ל עצמו, שתיקן את נוסח האר"י, נחשב ששינה ממנהג אבותיו, או שרק שכלל את נוסחתם, ומתוך כך נוכל גם להבין מקצת דעתם של רועינו גדולי העולם מייסדי החסידות שהיו מבני אשכנז, ששינו את מנהג אבותיהם שהתפללו בנוסח אשכנז והחלו להתפלל בנוסח אחר, ולא חששו לאזהרה הנ"ל.

והנה בכדי להשיב על הנ"ל, שומה עלינו לדעת האם האר"י נחשב מבני אשכנז המתפללים בנוסח אשכנז, או שנחשב מבני ספרד, המתפללים בנוסח ספרד, עוד שומה עלינו לדעת האם הנוסח שתיקן הוא נוסח מחודש ומשונה מהנוסחים שהיו מקובלים עד ימיו, או שהוא מבוסס כולו או כמעט רובו על אחד מהם, עד שאין כאן הקפדה על שינוי מהנהג, אם נמצא שאבותיו התפללו בנוסח המקורי.

האם האריז"ל נחשב מבני אשכנז או מבני ספרד

רבינו החיד"א (בשו"ת יוסף אומץ סי' כ') [וראה גם בשם הגדולים מערכת גדולים אות י רבינו האר"י] כותב שהאר"י היה אשכנזי, ממשפחת לוריא האשכנזית, ממשפחת המהרש"ל [רבי שלמה לוריא¹¹] ז"ל, ושמו רבינו יצחק לוריא אשכנזי מוכיח עליו. והיה מתפלל בראש השנה ויום כיפורים בבית הכנסת האשכנזים בצפת ת"ו, וראה עוד בשדי חמד (כללי הפוסקים סימן טו אות י). שהביא מספר יפה ללב (סי' סח אות ג) ומספר זכרנו לחיים (ח"ב כב א) שרבינו האר"י היה אשכנזי. עוד הביאו גדולי האחרונים (מנח"א ח"א סי' יא) הוכחה מהמפורש בפרי עץ חיים בשערי חג השבועות (פ"א ד"ה זה מ"כ במחזור) וראש השנה (שער

ולהנ"ל מובן, שאכן מתקופת אנשי כנסת הגדולה וכן בתקופת רבן גמליאל שהחזיר נוסחתם ע"פ שמעון הפקולי, התפללו כולם בנוסח אחד כולל, אמנם מששוב גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמותינו, נחלקו הנוסחאות לפי המקומות, וכן"ל.

10 וכן מפורש בספר 'מצרף לחכמה' (פ"ב) בשם בעל הרוקח, שהנוסח אשכנזים מקובל עד שמעון הפקולי ואנשי כנסת הגדולה, על כל התיבות ואותיות התפלה, הרי שאנשי כנסת הגדולה תיקנו את הנוסח ומספר התיבות והאותיות. אמנם ראה להלן בשם אוצר התפילות שעל כרחך משך השנים נעשו שינויים בנוסח התפילה, ודברי המצרף לחכמה צ"ב [א"כ נפרש שמה שכתב שם אנשי כנה"ג הוא לאו דוקא, וכוונתו לשמעון הפקולי, ובימיו כבר נשתנה הנוסח כמו שכתב באוצר התפילות שם].

11 מהרש"ל היה אשכנזי מגזע רש"י (ראה בערכו בשם הגדולים) ומנוחתו כבוד בלובלין.

תפלות ר"ה פ"ז ד"ה מכת"י הרב) שהאריז"ל היה מתפלל במחזור של אשכנזים, וכן בכונת יום הכיפורים (שם ושער יוה"כ פ"ב ד"ה בבוקר) כותב כוונות לפיוט 'האוחז ביד'¹², הנמצא רק במחזור נוסח אשכנז. ומצאנו גם בשער הכוונות בדרושי פסח (סוף דרוש ו הערה ו), שכתב בשם האריז"ל רמז למינים הניקחים לחרושת בפסוק (שמות לא ה) 'חרושת אבן' חרושת ע"ץ, 'אינגבור ב'ארין ג'יס ע'פיל צ'מרונג, הרי שהשתמש בלשון אשכנז, ומן הסתם שהיא לשון אבותיו.

עוד הביא (שם) מספר החזיונות הנקרא שבחי מהר"ח וויטאל (עמ' לג מהדו"ח, ד"ה ואישן והנה חלום) שכתב וז"ל: פתרון החלום, כי מורי ז"ל הוא ספר תורה של אשכנזים וכו',¹³ והעולה מכל זה שהאריז"ל היה אשכנזי ממשפחת אשכנזים, ואם כן מנהג אבותיו היה להתפלל בנוסח בני אשכנז.

אמנם דעה זו אינה מוסכמת על דעת כולם, וידועים דברי החתם סופר (או"ח סי' טו) אודות נוסח האריז"ל וז"ל: הוא [האריז"ל] העמיד בסידורו כל דבר על מכונו וגילה תעלומות של הנוסחא ההיא הספרדית, יען כי היה ספרדי, ואילו הוא היה אשכנזי, או היה נמצא באשכנזים איש כמוהו, היה עושה כיוצא בזה בסידור אשכנזי. עכתו"ד, ותלמידו מהר"ם שיק (או"ח סי' מג) ביאר כוונתו, שמכיון שהאר"י הקדוש היה מארץ ספרדים כל ימי חייו,¹⁴ על כן גילה כל הסודות על פי נוסח תפילת ספרד עכתו"ד. והיינו, שאף שאין חולק שמשפחת האריז"ל מקורה באשכנז, וככל הראיות שהבאנו לעיל, מ"מ נחשב שנעשה ספרדי, יען שהיתה דירתו במקום חכמי ספרד, ונמשך אחריהם לנהוג כמותם בכל דיני התורה, וכן ביאר בכוונת החת"ס במשנה למלך (האחרון. גירושין פ"ו ה"א) וציין למה שכתב מרן הב"י (שו"ת אבקת רוכל סי' ריב) שכל איש היוצא ממקום שמחמירין למקום שמקילין ואין דעתו לחזור דצריך לנהוג כמותם כמנהג המקום שבא לשם.

ומצאנו לחתם סופר בעצמו (שו"ת ח"ה סי' קפח בהשמטות) שכתב סברה זו, שאע"פ שהזהיר הירושלמי שלא ישנו מנהג אבותיהם במנהגי התפלות וכדומיהם, כמובא במג"א (ריש סי' סח) ועל פי סתרי תורה בשם האר"י ז"ל יש שנים עשר שערים וכל מנהג יש לו דרך כניסה לבוא עיר האלקים דרך שער שלו, מ"מ משנקבע המנהג והשערים במקום גבוה שעל גבוה, אזי ככה נתקן לכל העתידים ללוות עליהם אף שמקורם משבט אחר. והוכיח זאת מכמה וכמה ראיות יעו"ש. וראה עוד בשולחן הטהור (סי' מב בהערות זר זהב סק"א) שהנכון כי אביו היה אשכנזי ואמו ספרדית מבניהם של ספרדים, ובימים נוראים דרכו היה להתפלל בבית הכנסת של האשכנזים כדי לומר הפיוטים של בני אשכנז¹⁵ [ובזה מוסרות ההוכחות הנ"ל מכך שהיה מתפלל בימים נוראים בביהכ"נ ובמחזור של אשכנזים].

12 פיוט וכל מאמינים וכו'.

13 לעיל שם מביא הרח"ו שנאמר לו בחלום, לך אל קהל אשכנזים כי שם מביאים עתה ספר תורה אחת, ותשורר ותזמר לפניו כמנהגך לכבד את הס"ת וכו', וכו' והלך לרחוב העיר צפת והנה אנשים הרבה מוליכין ס"ת אחת מהודר מאוד מאוד במלבושין ותפוחין זהב, ומוליכין לפניו נירות ואבוקות גדולות, ונשורר לפניו שירים עד שנכנסו בבית הכנסת של האשכנזים וכו'. ולהלן מביא שכשנתיים ימים אחרי זה בא מורי ז"ל האשכנזי לצפת ולמדתי עמו וכו' ואחשוב אני אחרי כן בעצמי פתרון החלום, כי מורי ז"ל הוא ס"ת של אשכנזים וכו'. עכתו"ד.

14 כפי שכתב בשם הגדולים (בערכו) "שבבחרותי הלך למצרים, וגם הלך לקושטא והיה רגיל אצל רב תנא מהר"י רואניס הספרדי", וכן בירושלים למד לפני הרדב"ז שהיה ספרדי.

15 ראה בשער הכוונות (בנוסח התפלה) שהאר"י היה אומר רק את הפיוטים הנמצאים במחזור האשכנזים, והם התפלות והבקשות ופזמונים שתיקנו הראשונים, כמו תפלת רבי עקיבא ע"ה, ותפלת רבי אלעזר בן ערך ע"ה, ותפלת רבי נחוניא בן הקנה ע"ה. וכן היה אומר כל הפיוטים ופזמונים שתיקן רבי אלעזר הקליר, לפי שכל אלו הראשונים תיקנו דבריהם על פי חכמת האמת, והיו יודעים מה שתקנו. ואף גם אם הם באמצע

ומעתה מאחר שהאריז"ל היתה דירתו במקום חכמי ספרד, לכן נוסח תפילתו נקבע כפי נוסח הספרדיים, ואם כן מנהג מקומו היה להתפלל בנוסח בני ספרד.

האם נוסחת האריז"ל בתפילה היא נוסחה חדשה הכוללת משתי הנוסחאות הירודות או שרובה או כולה נוסח ספרדים

עתה נבא לברר האם נוסח האריז"ל הוא נוסח מחודש ומשונה מהנוסחים שהיו מקובלים עד ימיו, או שהוא מבוסס כולו או כמעט רובו על אחד מהם:

הנה מרן המגיד הקדוש ממזריטש זיע"א (מגיד דבריו ליעקב סי' קמא) הביא מאחז"ל (שקלים ו א-ג) י"ג השתחויות היו במקדש כנגד י"ג שערים, והשנים עשר שערים הם שער לכל שבט ושבת, וכו' ושער הי"ג הוא למי שאינו זוכר את שבטו ואינו יודע באיזה שער יבא לחצר המלך, וכתב ע"פ זה שמכיון שענין התפילה כדי שיוכל כל אחד לעלות בשער שלו, לכן בזמן שהיו יודעים כל שבט ושבת ונוסח השייך לכל שבט ושבת, היה יותר טוב להכנס בשער שלו. והנה האלוף האריז"ל, בהיות נהירין ליה שבילין דרקיעא לימד דעת את העם למי שאינו מכיר את שבטו, ותיקן סדר מלוקט מכמה נוסחאות כידוע לבקאים, כנגד שער י"ג שבמקדש.¹⁶ עכתו"ד. ועל פי זה כתב בשו"ת דברי חיים (ח"ב או"ח סי' ח), שהאריז"ל הקדוש הכין שער הכולל לכל מי שהוא משבט שיהיה, והביא מספר משנת חסידים (מס' הבריאה דערבית פ"א, מ"ב ומ"ג) שמי שלא יודע שורש נפשו יתפלל בנוסח האריז"ל, שאינו נוסח ספרד, רק הוא בירר הסולת מתוך שתי הנוסחאות, אשכנזי וספרדי, עכתו"ד.

הרי שלדעת הדברי חיים זיע"א ע"פ המשנת חסידים, נוסח האריז"ל, הוא מבוסס מתוך שתי הנוסחאות, ספרד ואשכנז, ובחר בו משום שכולל את כל השערים, ובו נכנסים תפילותיהם של אלו שאינם יודעים שורש נפשם.

ובספר חמשה מאמרות (מאמר נוסח התפילה אות א) משבח את חסידי אשכנז אשר היו שוקלין וסופרין מספר מנין התפילות והברכות, וכנגד מה נתקנו (טור או"ח סי' קיג), והביא לדברי פאת השלחן (הלכות ארץ ישראל, סי' ג בית ישראל סי' ק לא) בשם הרוקח ותשובת הרא"ש¹⁷ ביופי כח נוסח האשכנזים בתפלת שמונה עשרה, עד שכתב בספר 'מצרף

ברכות יוצר היה אומרים, לפי שהם היו תנאים, והיו יודעים מה היו מתקנים, וכל דבריהם היו מיוסדים על פי האמת וכו', עכ"ל.

16 וראה בספר תפלה למשה (תהלים קכב) שביאר על פי זה כפילות ושינוי לשון הפסוק שאמר 'ששם עלו שבטים' ושנה ואמר 'שבטי קה', והיינו שהפסוק מדבר על שערי התפילה העוברת דרך ירושלים כמו שהזכיר 'עומדות היו רגלינו בשערין ירושלים' וגו', ובתחילה אמר 'שם עלו שבטים' כנגד כללות השבטים הספקות, שהם עולים בשער הי"ג, ושוב אמר 'שבטי קה' כנגד הודאין שעולים כל אחד ואחד בשער משלו, ומסיים הפסוק 'עדות לישראל להודות וגו'', שעל ידי כך שישנו שער לודאים וישנו שער לספקות יכולים כולם להודות. והקדים השער י"ג שהוא הכולל לשערים הודאין משום שהוא חביב מכולם. עכתו"ד.

וראה עוד בשפת אמת (ויגש תרס"ד. ד"ה ויגש אליו יהודה) שביאר שבנין המקדש בא בכח הי"ב שבטים, כמו שכתוב 'ששם עלו שבטים' כו'. ולכן יש י"ב שערים, לכל שבט שער אחד. וכמו שכתוב 'פתחו לי שערי צדק' כו' ומשיבין 'זה השער לה', זה גימטריא י"ב, שצריך להיות נעשה שער אחד הכולל כל הי"ב שערים. ולכן היו י"ג שערים בבית המקדש. אחד הכולל כולם. וכו' עיין שם.

17 זה לשון הרא"ש בתשובה (כלל ד סי' כ) וז"ל: כי אני מחזיק המסורת שלנו וקבלת אבותינו חכמי אשכנז שהיתה התורה ירושה להם מאבותיהם מימי החרבן, וכן קבלת אבותינו רבותינו שבצרפת, יותר מקבלת בני הארץ הזאת וכו' עכ"ל. כידוע שהרא"ש נאלץ לגלות לספרד, ושם שהה עד לפטירתו. וראה גם בסידור הר"י עמדין (במאמר סולם בית אל שבהקדמה) שמכיון שאנשי כנסת הגדולה תקנו רק נוסח אחד, ואין לנו ידיעה ברורה ביד מי הקבלה הברורה בזה [האשכנזים או הספרדים] יש לסמוך יותר על האשכנזים שקבלתם והמסורת שהחזיקו בה חזקה יותר משל בני ספרד, משום שלא פסקה מהם ישיבה דור אחר דור מימות החורבן, ונתנו נפשם על ידיעת התורה ושמירת מצוותיה וכו'. עכתו"ד.

לחכמה¹⁸ (פי"ב) בשם בעל הרוקח שהנוסח אשכנזים מקובל עד שמעון הפקולי ואנשי כנסת הגדולה¹⁹, על כל התיבות ואותיות התפלה. וכתב שמנין התיבות שנוסח תפילת שמונה עשרה שתיקן האר"י ברובו מתאים עם המנין של חסידי אשכנז, וזוהי כוונת הדברי חיים שנוסח האר"י מבורר משתי הנוסחאות, וכאן בירר את נוסח אשכנז משום גודל מעלתו, וכנ"ל.²⁰ ועל פי זה כתב שלא ידע מאיזה טעם שינו איזה צדיקים וחסידים הרבה בתפילות שמונה עשרה, ולא דייקן במנין התיבות, וההוספה הוא רובם ככולם מנוסח הספרדיים [עדות המזרח] ובאמת לא זה קיבלנו עלינו, אדרבה, לנו האשכנזים אסור לשנות לנוסח הספרדיים כנזכר. ע"כ. והעולה מדבריו שנוסח שמונה עשרה של האר"י עיקרו מבוסס על נוסח אשכנז. [וראה גם בתשובת הדברי חיים הנ"ל בשבח חכמי אשכנז הקדמונים שהיו מקובלים גדולים²¹].

[ואם נקבל מה שהנחנו בראש מאמרנו, שנוסח אשכנז יסודו משבט בנימין, יש לתת טעם טוב מדוע בחרו אנשי כנה"ג דווקא בנוסחתו, שהרי כידוע היה המקדש - תל תלפיות שכל התפילות עוברים דרכו - בחלק בנימין (מגילה כו). ואם כן השער שלו²² כולל את של כולם].

והנה תשובה זו כתב הדברי חיים כנגד דעת החתם סופר (או"ח סי' טו) שכתב שהאר"י"ל העמיד בסידורו כל דבר על מכונו וגילה תעלומות של הנוסחא ההיא הספרדית, יען כי היה ספרדי, ואילו הוא היה אשכנזי, או היה נמצא באשכנזים איש כמוהו, היה עושה כיוצא בזה בסידור אשכנזי. עכתו"ד.

וכדעת החת"ס נמצא בשדי חמד (כללי הפוסקים סימן טו אות י) שהביא מספר יפה ללב (סי' סח אות ג) שכתב וז"ל: ואמרו עליו על רבינו האר"י גופיה עם שהיה אשכנזי היה מתפלל בנוסח הספרדי עכ"ל. וכן הביא מספר זכרנו לחיים (ח"ב כב א) וז"ל: רשום בזכרוני שראיתי בספרים שרבינו האר"י הגם שהיה אשכנזי, היה מתפלל בנוסח הספרדים, כי היה אומר שנוסח הספרדים הוא הנוסח המעולה ביותר כלפי מעלה.

וזוהי גם דעת רבינו החיד"א בספרו יוסף אומץ (סי' כ'): ומי לנו גדול מרבינו האר"י ז"ל, שהוא היה אשכנזי ממשפחת מהרש"ל ז"ל, וכל השנה היה מתפלל בנוסח ספרדים, זולת בימים נוראים, כמדובר בספר הכוונות.²³ עכ"ל. ויותר מזה כתב בספרו עבודת הקודש (קשר גדול סימן שנים עשר אות ט) וז"ל: שקבלנו מרבינו האר"י ז"ל, שתפלת נוסח הספרדים

18 למהר"ר יש"ר מקאנדיא בעמח"ס 'אליהם'.

19 עיין ברכות (כח:), תנו רבנן, שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה, והיינו משום שנשכח מהם הסדר של ברכות שמו"ע כפי שתקנו אנשי כנסת הגדולה, ובא שמעון הפקולי וסידרו לפני ר"ג. (ע"פ חפץ ה' בברכות שם). וראה בשו"ת מהרלב"ח (קונטרס הסמיכה) שהוכיח שהיה זה עוד בזמן הבית השני, ובשנים האחרונות קודם החורבן, וראה להלן ביאור נחמד מדוע בחרו אנשי כנה"ג דווקא בנוסח אשכנז.

20 אמנם מלשון החושב מחשבות (במאמר תפילין דמארי עלמא פרק כב) שכתב וז"ל: ומי לנו גדול מהאר"י עצמו שגזעו אשכנזי, ורוב סדר תפילותיו וכמעט כולה היתה ספרדית ומעוטה דמעוטה אשכנזית. עכ"ל. משמע להיפך, שעיניק נוסח האר"י"ל היא ספרדית, ומיעוטה אשכנזית.

21 וכלשון הדברי חיים בתשובה הנ"ל: אך באמת רבותינו הקדמונים היו גדולי בעלי קבלה, כידוע שרש"י ז"ל היה מקובל גדול כנראה מכמה מקומות שהביא שם ע"ב (סוכה מה. ד"ה אני והו) וגבי שלש טיפות (מנחות כט: ד"ה אחת בה"י) וכמה מקומות עצמו מספר, וכן גם כן רבינו תם והר"י היו מקובלים גדולים, וכן שארי בעלי תוס' כגון רבינו יהודה חסיד ותלמידו הסמ"ג, ור"י מאורלייניש כידוע בתשובה מן השמים וכו', עכתו"ד.

22 ובפרט לפי מה שכתב בספר נדרי ורזין בסופו (קונטרס יוס"ד לסי' ריא תשובה פז. הו"ד לעיל) שאין הדבר תלוי במנהג אבות לבנים אלא במנהג המקום.

23 ראה הערה לעיל בשם שער הכוונות (בנוסח התפילה).

עולה בכל אחד משנים עשר שנים ע"כ. הרי שעל אותה נוסחא שכתב המגיד בספרו מגיד דבריו ליעקב הנ"ל, שמועילה למי שאינו יכול להכנס באחד משנים עשר השנים מחמת שאינו יודע שבטו, כתב החיד"א שהיא נוסחת הספרדים.

וגם שמו של נוסח ספרד מוכיח עליו שמקורו ספרדי, כשם שקבע החיד"א אודות מוצאו של האר"י ששמו רבינו יצחק לוריא אשכנזי מוכיח עליו שמוצאו מאשכנז.

וכדעה זו נוטה לכאורה תשובת הרה"ק ר' אליעזר מליז'ענסק זיע"א (בהוספות לנועם אלימלך) שכתב וז"ל: ושאלתי אאומ"ו נ"י שיאמר לי מפני מה משנים הנוסחאות שבתפילה. והשיב לי כך, הלא הבית יוסף ז"ל שהוא ראש לכל הפוסקים הוא ז"ל מביא אלו הנוסחאות, ואחר כך בא הרמ"א ז"ל שהוא גם כן ראש לכל הפוסקים איזן וחקיקר כל התיקונים על מכונם בפני כללות ישראל, וראה בנוסחא זו שהוא אור גדול ואין העולם כדאי להשתמש בו, והעמיד לנו נוסחא אשכנזית שהוא דבר השובה לכל נפש כערכנו, אבל לפני הצדיקים אלו אשר רחצו מצוותם ומדקדקים על עצמם כחוט השערה, וודאי לא היה כוונתו ז"ל עליהם לבטל אותם מלהתפלל נוסחא זו שכתב הבית יוסף, ואלו ואלו דברי אלקים חיים וכו'. עכתו"ד.

ואם כן, העולה מדברי רבותינו הרה"ק ר"א מליז'ענסק בשם אביו הנועם אלימלך זיע"א שנוסח החסידים ההולכים בדרך הבעש"ט הוא נוסח הבית יוסף שהיה כידוע מגולי ספרד, ומסתמא ייסדו על פי נוסח הספרדים, [ודברי הרה"ק ר"א מליז'ענסק אודות האור הגדול שיש בה עולות בקנה אחד עם דברי עבודת הקודש הנ"ל בשם האריז"ל שתפלת נוסח הספרדים עולה בכל אחד משנים עשר שנים] ומעתה לפי הדעה הרווחת²⁴ שהבעש"ט תיקן להתפלל בנוסח האר"י, על כרחך שדעתם שנוסח האר"י יסודו בנוסח הספרדים, וכשיטות הנ"ל.

והנה לדעת החיד"א הנ"ל שהאריז"ל התפלל בנוסח ספרדי, אף שהעלה בספריו הנ"ל שהאריז"ל היה אשכנזי ממשפחת אשכנזים, נמצא שהאריז"ל שינה ממנהג אבותיו, וסותר את דברי עצמו המובאים בהקדמת פרי עץ חיים שראוי להחזיק כמנהג תפלתו, ולא לשנותו. וכמו כן יש לדקדק לסוברים שנוסח האריז"ל הוא נוסח בלול משתי הנוסחאות, הרי ששינה נוסח אבותיו שהתפללו נוסח אשכנזי, וראה מה שנבאר בזה להלן בטעמים של רועי החסידות ששינו נוסח תפילתם, ונמצא שמנהג האריז"ל הוא תנא דמסייע למנהגם.

אמנם כבר כתבנו שדעת החתם סופר שאף שהאריז"ל מוצאו ממשפחת אשכנזים מ"מ נחשב כספרדי בן ספרדים, ונוסח תפילתו מיוסד על נוסח ספרד, ולשיטתו אין כאן מקום לתמיהה.

נוסח התפילה של החסידים ההולכים בדרך הבעש"ט זיע"א

כתב הדברי חיים בסוף התשובה הנ"ל (ח"ב או"ח סי' ח') שלאחר שנחית עיר וקדיש מן שמיא הבעל שם טוב ז"ל, אשר כמה גאונים קדמונים העידו שמן השמים נשלח לתקן דורו, והבין ששורש נשמתו אינו משער נוסח אשכנזי, ולכן אחז בנוסח האר"י ז"ל, וגם ראה שמזמנו ואילך כמה נפשות שראוים לאחוז בנוסח האר"י ז"ל, ולזה תיקן שיתפללו הנוהגים אחריו בנוסח האר"י ז"ל, וכן הנהיגו אחריו ראשי הדורות הקדושים תלמידיו ותלמידי תלמידיו גאונים גדולים בנגלה ובנסתר, ולכן כל המאמין בבעל שם טוב ובתלמידיו ראוי לאחוז בנוסח האר"י ז"ל ומיניה לא יזיע. עכתו"ד. הרי שלדעתו נוסח ספרד הנהוג בחצרות החסידים הוא נוסח האריז"ל, המבורר מתוך שתי הנוסחאות, ספרד ואשכנזי, ובחרו בו משום שכולל את כל השערים, ובו נכנסים תפילותיהם של ההולכים בדרך החסידות.

24 אמנם אין דעה זו מוסכמת על דעת כולם, ראה מה שהבאנו להלן בשם השולחן הטהור (סי' מב סק"א).

וראה עוד בחמשה מאמרות לבעל המנחת אלעזר (מאמר נוסח התפילה אות ה) שהביא שנוסח האר"י שעליו כיון הדברי חיים הוא כנדפס בסידור חמדת ישראל למהר"ש וויטאל זצ"ל (מונקאטש תרס"א), על פי מה שסידר מוהר"ש ממונקאטש זצ"ל, תלמיד הדברי חיים, שבכל דבר שנסתפק נמלך בדעת רבו ועשה על פיו, וכך י"ל סידור מונקאטש - צאנו על פי הנוסח הנ"ל.

ונוסח זה הוא כמעט זהה לנוסח חב"ד הנדפס בסידור תהלת ה'. ומקובל שהיו מצדיקי הדור בפולין שהיו מתפללים לעצמם בנוסח זה, אף שבבית מדרשם התפללו בנוסח ספרד המקובל ברוב החסידויות יוצאי פולין, אוקראינה וגליציה.

אכן מצינו עוד כמה וכמה סידורים שהדפיסו גורי האר"י וגוריהם, כגון סידור מהר"י צמח, סידורי החיד"א והרש"ש, סידורו של רבי שבתי מרשקוב, ועוד כו"כ סידורים ידועים יותר וידועים פחות, שנוסחם משונה מעט מנוסח חמדת ישראל ו'תהלת ה', עד שכיום קשה לדעת באופן ברור מהו הנוסח של האר"י, ואולי התקיים בזה רצונו של הרמ"א כמובא במכתב הרה"ק מליז'ענסק המובא לעיל, שראה בנוסחא זו שהוא אור גדול ואין העולם כדאי להשתמש בו, ועל כן מן השמים נגזר שישוב הדבר וישכח.

אמנם דעת השולחן הטהור (סי' מב סק"א) שהבעש"ט סידר נוסח התפילה בכמה דברים על פי דעת האר"י, ובכמה דברים על פי מנהגינו מנהג אשכנז, המיוסד כולו על ידי קדמוני אשכנז שהיו מקובלים גדולים, עכתו"ד. ומבואר בדבריו שנוסח המקובל בין החסידים אינו נוסח האר"י בלבד, אלא חיבור של נוסחאות, כפי שבררו להם רועי החסידות.²⁵

ודעה זו תואמת עם מה שכתב בסידור צלותא דאברהם²⁶ בהקדמת קונטרס שומע תפילה, וז"ל: שאלתני אהובי תלמידי לברר לך ענייני נוסח התפילה אשר שמעת ממני כמה שינויים מכפי אשר ראית בסידורים, ולא תדע אם הוא נוסחא אשכנזית או ספרדית, דע חביבי תלמידי, כי הורגלתי להתפלל בנוסחא ספרדית, אם כי מארי רבי המובהק זקני הגאון ה' מהר"א זצ"ל מטשעכנווי התפלל בנוסחא אשכנזית, אבל אח"כ הורגלתי להתפלל ספרדית על פי אאמור"ר הגאון הקדוש זצ"ל ושאר רבותי הקדושים זצ"ל. ואמנם דע כי הנוסחא הזאת הרגילה במדינתנו בשם 'נוסח ספרד' איננה הנוסחא הספרדית האמיתית שרגילין בה בני גולת ספרד שבארצות תוגרמה²⁷ וארץ הקדושה, אבל היא מורכבת מנוסחא אשכנזית וספרדית יחד, והסידורים כולם אינם שווים בנוסחא אחת, וכל מדפיס הדפיס כפי העולה על רוחו²⁸, וגם הרבה שבוישים וערב רב עלה בהם, ולכן הרשתי לעצמי לשנות הרבה דברים ולברור לי נוסחא בשפה ברורה וכו' עכ"ל.

25 וראה בשו"ת וישב הים (ח"ג סי' י) שכתב שמעולם לא שינו ק"ק החסידים 'מאשכנז לספרד', כי נוסח 'ספרד' שלהם, אינו כלל נוסח ק"ק הספרדים. אלא פשר הדבר הוא שמכיון שרצו לכוין הכוונות שגילה האר"י ז"ל, והרי שהן רמזות בתיבות ואותיות של התפלות, לכן הם תיקנו בסידור נוסח אשכנז רק את התיבות והאותיות או המשפטים הצריכין כדי לרמוז בהם הכוונות, ותו לא. באופן ש'נוסח ספרד' של קהלות החסידים יסודו הוא בנוסח אשכנז, שתיקנוהו על פי נוסחאות האר"י ז"ל כדי שיוכל להתאים לרמוז בו הכוונות של האר"י ז"ל, אבל אינו נוסחת האר"י ז"ל המדויקת כלל, ובדאי אינו נוסח 'ספרד', ויש מקור לדבריו בדברי החתם סופר (סי' טו) הנ"ל, שרבותיו שינו נוסח תפילתם משום שרצו לכוין את כוונות האר"י ז"ל. עיין שם.

26 להרה"ק רבי מנחם מענדיל חיים לנדא אבד"ק זאויערציה פולין, נכד הרה"ק רבי אברהם מטשעכנוב זיע"א. 27 הכוונה למדינות שהיו תחת שלטון מלכות טורקיה, ובהן גם יון וקפריסין. הקרואים בשם מדינת תוגרמא, על שם ששם נתיישבו בני תוגרמא. (ראה בראשית י ג), והוא נוסח עדות המזרח הנפוץ בימינו.

28 וכבר אמרו בלשון מליצה 'אין אנו מתפללים בנוסח ספרד, אלא בנוסח דרוקער' (- נוסח המדפיס). ועיין בהקדמה המצויינת לסידור המפורש השלם של הר"י וינגרטן שהביא כמה וכמה חילוקי נוסחאות בברכות השונות של שמונה עשרה, המצויות בין הסידורים.

וכשנדקדק בדברי שתי השיטות הנ"ל נמצא ששניהם נקטו לדבר פשוט שנוסח אשכנזי גבגב מעלתו עד מאד, וכמו שהבאנו לעיל שהעידו שהוא הנוסח של שמעון הפקולי שיסודו מאנשי כנה"ג, ולא מסתבר שינטשוהו ההולכים בדרכי החסידות לטובת נוסח אחר, רק שדעת הדברי חיים וסייעתו היא שאף נוסח האריז"ל מיוסד על בסיס נוסח זה, ולכן התפללו החסידים על פי נוסחתו, אבל השולחן הטהור נקט כדעה השניה שהבאנו, שנוסח האריז"ל מיוסד על נוסח ספרד, ולכן סבר שלא בכל הנוסח אנו מתפללים כפי נוסח האריז"ל, בכדי שלא ננטוש את מנהג אשכנז שיוסד על פי הקדמונים שהיו מקובלים גדולים.

והנה כבר קבעו חז"ל הקדושים ואמרו (פסחים טו.) 'הנח להם לישראל, אם אין נביאים הם, בני נביאים הם', ומכיון שנקבע המנהג בין רבבות אלפי ישראל להתפלל בנוסח זה, ודאי כך סובבה ההשגחה העליונה, שזהו הנוסח שבו תעלה תפילתם בשערי הרקיע.

כיצד היו רשאים גדולי העולם מייסדי החסידות שהיו מבני אשכנז לנטוש מנהג אבותיהם ולהתפלל בנוסח חדש

כידוע מספרי דברי הימים מעת היווסדות החסידות, שרועי וגדולי מנהיגי החסידות שינו את נוסח התפילה מנוסח אשכנז שהיה מקובל עד אז לנוסח שייסד הבעש"ט, כמבואר לעיל, וכנגדם טענו מתנגדיהם כיצד רשאים הנכם לעזוב את מנהגי אבותיכם, הלא למדנו מן הפסוק 'אל תטוש תורת אמך' שאסור לאדם לעזוב מנהג אבותיו (פסחים נב:)²⁹, ובפרט בענין נוסח התפילות שהזהיר בפירוש בירושלמי (עירובין פ"ג ה"ט) ששלח להם רבי יוסי, אף על פי ששלחנו לכם סדר תפלות, אל תשנו ממנהג אבותיכם. וכן כתב האריז"ל שכל אחד יתפלל כפי שורש נשמתו בכדי שתפילתו תתקבל בשמים, כמובא בראשית מאמרנו. וראה עוד בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא תליתאי ח"א סי' רמז) שכתב שאינו נכון מנהג החסידים, דכיון שאנחנו יוצאים ביד הרמ"א ז"ל לענין הלכות טריפות כגון ביתרת מקמא וכדומה, ואם כן איך נשנה ממנהגי אשכנז לענין תפלה, וסיים שם שהרבה יש לדבר בזה, אבל כשם שמצוה לומר כו' ועל כן אל יניח נוסח אשכנז שהורגל בו וכו'. עכ"ל.

ומצאנו בגדולי האחרונים כמה וכמה דרכים לישב תמיהה זו, ומתוך דבריהם תתישב גם דעת האריז"ל עצמו, שהחליף מנהג אבותיו לנוסח שתיקן.³⁰

בשו"ת מהרשד"ם (או"ח סי' לה) חידש שמותר לשנות לנוסח ספרד, משום שלא מצאנו ולא ראינו שהוזהרנו משום 'בל תטוש תורת אמך' כי אם בדבר שיש בו נדנוד איסור, אבל

29 וראה במהרי"ק (שורש ט) חומר הענין לשנות המנהג, מהמובא בתענית (כח:) שרב איקלע לבבל, חזינהו דקא קרו הלל בראש חודש בברכה ולא מיחה בהם משום שמנהג אבותיהם בידיהם, אף שלפי דעתו של רב היה באותו מנהג משום ברכה שאינה צריכה, ואמרינן בפ"ה דברכות (לג.) דעובר משום לא תשא וגו', עכתו"ד.

וראה עוד בספר חסידים (סי' תרז) שכתב שהמשנה מנהג הראשונים עובר ב'אל תשא גבול עולם' (משלי כב כח), והביא כמה עובדות ששינו ממנהג הראשונים ומתו בתוך שלושים יום. וכן כתב המהרי"ל (במנהגי יוהכ"פ ס"ק יא) שאין לשנות מנהג המקום בשום ענין אפילו בניגונים שאין מורגלים שם. וסיפר על עצמו שפעם אחת היה שליח ציבור בימים הנוראים בקהלת רעגנשפורג, והיה מנגן כל התפלה כמנהג מדינת אושטרייך כי כן המנהג שם. וכו'. ובאותו פעם אמר סליחה 'אני אני המדבר' לתפלת מוסף, אשר יסד רבינו אפרים, לכבוד המחבר רבינו אפרים אשר מנוחת כבודו שם. ואמרו אליו המנהיגים שאין מנהגם לומר אותה הסליחה ולא שמע אליהם מסבירת דלעיל. לימים מתה בת הרב ביום כפור, והצדיק הרב הנוכח עליו הדין שלקחה בתו על מה ששינה מנהג המקום. עכתו"ד.

30 ולפי מה שנבאר מנהגו, נצטרך לומר שעיקר אזהרתו היתה למתפללים נוסח ספרד, שאין להם לשנות מנהג אבותיהם לנוסח אחר, שאז לא תעלה תפילתם למרום.

בכי האי גוונא דליכא צד איסור כלל ועיקר ולא הרחקת עבירה, פשיטא דלא שייך ביה משום אל תטוש תורת אמך וכו', ואחר שמאריך בשבח נוסח ספרד³¹, חותם תשובתו ואומר שלא די שאין לגנות לאותם העוזבים סדר שאר מנהגים התפלות ותופסים סדר תפלות ספרד, אלא יש לשבח להם, כי מי יודע אולי קדמוניהם אם היו רואים סדר ספרד היו עושים כן מן הטעם שזכרתי. עכתו"ד.

אמנם בהערות בית ישראל על פאת השולחן (הלכות ארץ ישראל, סי' ג', ס"ק לא) הוכיח מדברי הירושלמי שהביא המג"א (ריש סי' סח) 'אף על פי ששלחנו לכם סדר התפלות, אל תשנו ממנהג אבותיכם' שגם בדבר התלוי במנהג יש בו משום בל תטוש תורת אמך, וכתב שאולי תלוי הדבר בין הגרסאות שיש בדברי הירושלמי.³² וראה עוד להלן פירוש מחודש בדברי הירושלמי.

בשו"ת דברי חיים (ח"ב או"ח סי' ח) ביאר מנהג החסידים על פי מה שכתב משנת חסידים ז"ל [שהיה גדול בנגלה ובנסתר]³³ בהקדמתו קודם תפילת ערבית (מס' הבריא דערבית פ"א, מ"ב ומ"ג) שכתב שאין לשנות מנהג אבות בעיקר התפלה, לפי שחלוקי מנהגים באו מחילוק שורש הנשמות, ולכל מנהג יש לו שורש מסילה שמורה לו למעלה להעלותו, ואין אדם נוגע במוכן לחבירו. ואם לא ידע אם בנפשו הוא המנהג שתפסו אבותיו, נוח לו שיתנהג במנהג המוכרח שקבל ה"ח" כוונותיו עליו מהאר"י זלה"ה, שרובו הוא על סדר תפלת הספרדים לתקן תיקון הצריך למעלה. עכ"ל. הרי שמסקנת המשנת חסידים היא שהוראה להחזיק במנהג אבותיו היא משום שמסתמא המה מאותו השבט שאותו נוסח התפילה בשער הזה³⁴, אמנם מי שאינו יודע שנפשו משורש הנוסחה שמתפללים במקומו, ראוי שיבחר נוסח

31 וראה בשו"ת שער אפרים (סי' יג) שכתב על דברי המהרשד"ם ועל דברי האבן עזרא כנגד הקרוב"ץ והפיוטים האמורים בנוסח אשכנז המובאים שם, בזה הלשון: ובודאי כי הרבנים הנזכרים באשר שהיו ספרדים משבחים לתפלות הספרדים, על דרך (חולין מט.) ישמעאל כהנא מסייע כהנא, אבל חלילה לפקפק בתפלת האשכנזים אשר רבים וגדולים בחכמה ובמנין, אשר התורה יצא מהם ומימיהם אנו שותים יסוד אותם. עכ"ל. וכן כתב השואל ומשיב (מהדורא תליתאי ח"א סי' רמ"ז) שאין ראיה מדברי המהרשד"ם, כי מלבד שהוא היה ספרדי וחביב עליו נוסחת הספרדים, וגם אין ראיה מזה לדידן שהוא היה ספרדי ובמקום ספרדים בודאי צדד לנוסח ספרד, אבל אנן בדידן, שאנן כל בני מדינתנו וגם מדינת הגר מבני אשכנזים אנחנו וכו'. עכתו"ד.

32 שכן בירושלמי שלפנינו הגרסא היא: ר' יוסי מישלח כתיב להון, אף על פי שכתבו לכם סדרי מועדות, אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש. ע"כ. ויש לפרשה לענין קביעת המועדות, וכמו שאמרו בביצה (ד:): שלחו מתם: הזהרו במנהג אבותיכם בדיככם וכו', ששלחו לבני הגולה שלמרות שהינם בקיאים בחישוב המולדות, ימשיכו לנהוג שני ימים טובים של גלויות, משום שלעיתים גזירת המלכות גזירות שמד שלא ללמוד תורה, וישכחו את חישובי סוד העיבור, ואם ינהגו יום טוב אחד בלבד יבוא הדבר לידי קלקול, שיאכלו חמץ בפסח.

33 לשון הד"ח שם, וראה מש"כ עוד בשו"ת אבה"ע (ח"א סי' קא) אודות המשנת חסידים אשר ידוע שכל דבריו המה סולת ברורה, וממנו אין להסיר, וראוי משנת חסידים לסמוך עליו, ובפרט שידוע שדבריו הם מהאר"י ותלמידיו או מדברי גדולי המקובלים הראשונים בבירור בלא טעות ולכן אל יזוז מדבריו וכו' עכתו"ד.

34 וכתב שם שעל כן רבותינו האשכנזים בעלי תוס' וגדולי הקדמונים החזיקו במנהג אבותיהם שמסתמא זה השער שלהם כפי נוסח האשכנזים, שכן רבותינו הקדמונים היו גדולי בעלי קבלה, כידוע שרש"י ז"ל היה מקובל גדול כנראה מכמה מקומות שהביא שם ע"ב (סוכה מה. ד"ה אני והו) וגבי שלש טיפות (מנחות כט: ד"ה אחת בה"י) וכמה מקומות עצמו מספר, וכן גם כן רבינו תם והר"י היו מקובלים גדולים, וכן שארי בעלי תוס' כגון רבינו יהודה חסיד ותלמידיו הסמ"ג, ור"י מאורלייניש כידוע בתשובה מן השמים, ולכן המה ידעו שורש נשמתן ונשמת תלמידיהם כי המה שרשם מנוסח אשכנז, אבל אנו שאינו יודעים שורש נשמתינו, יש לנו להתפלל בנוסח האר"י.

האר"י ז"ל, כי לפעמים יש נפשות מעורבות משבט לשבט כידוע לידועי חן, ולזה אם אין ברור לו שנפשו משורש שמתפללים במקומו, ועל כן יחזיק בנוסח האר"י ז"ל.³⁵

[וכתב במנחת אלעזר (ח"א סי' יא), שעל פי זה יש לפרש בדברי הירושלמי הנ"ל, שהנוסח ששלח להם ר' יוסי היה אותו הנוסח שסידר האריז"ל בדורות המאוחרים, שהוא שער הכולל לכל הנוסחאות, וזהו שהזהיר להם ר' יוסי, אף על פי ששלחו לכם סדר התפלות הכולל, אל תשנו ממנהג אבותיכם נוחי נפש, כי הנוסח ההוא ששלחו לכם הוא רק למי שאינו יודע בבירור שורשו ושורש שבטו ואבותיו, אבל מי שידע מנהג אבותיו ושבטו אל ישנה ממנהג אבותיו נוחי נפש (וזהו שדייק ממנהג אבותיכם, היינו מנהג שבטו) כי ידוע שבדורות האלו שהיו סמוכין לחורבן בית המקדש ולארץ ישראל עוד יכלו לדעת מאיזה שבט].

וחותם הדברי חיים את תשובתו, שאחר שנחית עיר וקדיש מן שמיא הבעל שם טוב ז"ל, אשר גדלו מבואר בספר יצין ובוועז (פרק ב) להגאון בעל מאיר נתיבים, שהעיד על גודל קדושתו ונפלאותיו, וכן שם הגדולים (ערך אור החיים וערך צפנת פענח) סיפר בשבחו, וכמה גאונים קדמונים שהעידו שמן השמים נשלח לתקן דורו, והבין ששורש נשמתו אינו משער נוסח אשכנז, ולכן אחז בנוסח האר"י ז"ל, וגם ראה שמזמנו ואילך כמה נפשות שראוים לאחוז בנוסח האר"י ז"ל, ולזה תיקן שיתפללו הנוהים אחריו בנוסח האר"י ז"ל, וכן הנהיגו אחריו ראשי הדורות הקדושים תלמידיו ותלמידי גאונים גדולים בנגלה ובנסתר, ולכן כל המאמין בבעל שם טוב ובתלמידיו ראוי לאחוז בנוסח האר"י ז"ל ומיניה לא יזיע. עכ"ל.³⁶

ביאור נוסף מצאנו על פי דברי מהר"ם שיק (או"ח סי' מג) שישב את מנהג רבותיו של החתם סופר, מו"ה נתן אדליר זצ"ל, והגאון רבן של כל בני הגולה הפלאה ז"ל, ששינו נוסח תפילתם מנוסח אשכנז לנוסח האריז"ל, על פי דברי המגן אברהם (או"ח סי' תרצ ס"ק כב) שכתב דבכל מקום שנשתנה הענין והדברים, יכולים לשנות המנהג.³⁷ ששינוי הנוסח הועיל להגאונים הנ"ל לכוון בדברים המפורשים ומסודרים בסידור האר"י, על כן היו רשאים לשנות המנהג. עכ"ד. וממילא מטעם זה נלמד גם לכל עדת ישראל, שמי שירצה לשנות על פי דברי המשנה חסידים, ולהתפלל בנוסח השווה לכל מי שלא ידע שורש נפשו ושבטו, וכמבואר לעיל מהמשנה חסידים, רשאי לעשות כן מחמת שנשתנה הענין, ונתגלה הנוסח של האריז"ל. (מנח"א שם).

וראה עוד ביאור מחודש בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סימן סז), שכשם שכל אדם נמשך אחר שורש שבטו מאבותיו, כמו כן שורשו נמשך אחר רבותיו, וכמובא במדרש (ב"ר פכ"ד ה א)

35 וכן תירץ בשו"ת בית היוצר (או"ח סי' ה).

36 וראה בתשובת הרה"ק ר' אליעזר מליז'ענסק זיע"א (בהוספות לנועם אלימלך) אחר שביאר טעם שינוי התפילה ע"י החסידים כדי לזכות לאור הגנוז בנוסח האר"י, וז"ל: אם תקשה לך הלא יש כמה אנשים שאינם במדרגה זו אשר כתבתי, ואף על פי כן מתפללים נוסחא זו, ומתחברים לחסידים עליונים, וגם הם נקראים בשם חסידים. הנני אומר לך, הנה מצינו בשירת הים שכתוב (שמות יד לא) 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו, מה לנו מזה שישיראל האמינו במשה וכו' מה לו למשה רבינו בזה, וכי רצונו היה שישיראל יאמינו בו, הלא לא חפץ היה רק שיאמינו בה', אמנם התורה הקדושה השמיענו בזה דבר גדול, והוכיחו על כן להאמין במשה, דהנה וכו' וכו' אך מחמת שהאמינו במשה והתקשרו בו וכו' ועל ידי זה יכלו כולם לקבל התורה על ידי אחדותם והתקשרותם במשה וכו'. עכ"ד.

37 במגן אברהם [על הנפסק בשו"ע שאין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו, כי לא לחנם הוקבעו]: מיהו אם נשתנה הענין מאשר היה בזמן הראשונים רשאים לשנות המנהג לפי הזמן. עכ"ל. ומקורו מתשובת רמ"א (סי' כא) בשם מהרי"ק (שורש קמד). ועל פי זה כתב מהר"ם שיק ליישב מנהג רבותיו של החתם סופר, וז"ל: אם כן הכא נמי, אף שאנו מצווין על (משלי א ח) 'לא תטוש תורת אמן' שלא לשנות המנהג, וכמו ששלחו מתם בענין התפילה בפרטות, אפילו הכי, כיון שהועיל להן לכוון בדברים שמבוארים ומפורטים שם על ידי סידור האר"י, ממילא כיון שהיה שינוי זה, שפיר היו רשאים לשנות המנהג. עכ"ל.

שהראה הקב"ה לאדם הראשון דור דור ומנהיגו, הרי שישנה שייכות פנימית בין תלמיד לרבו, ואדרבה הרי אמרו (ב"מ לג.) שאבדת רבו קודמת לאבדת אביו וכו', ולכן אלו הרוצים לשנות נוסח תפילתם לנוסח רבותיהם אינם בגדר משנים מנוסח שבטם, ואין בהם משום 'אל תטוש תורת אמך'. עכתו"ד.

מדוע אין לחוש לאיסור 'לא תתגודדו' - לא תעשו אגודות אגודות'

בכך שבמקום אחד מתפללים בכמה וכמה נוסחאות

נסיים מאמרנו בשאלה הידועה, הרי דרשו רבותינו (יבמות יג.): שדרשו מן פסוק (דברים יד א) 'לא תתגודדו' לא תעשו אגודות אגודות, והיינו שלא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה ומקצת מנהג זה³⁸, וכיצד יתכן אם כן שבאותה עיר ישנם בתי כנסיות המתפללים בנוסח אחד ואחרים בנוסח אחר³⁹, ואפילו בבית כנסת אחד מצוי שמתפללים בכל הנוסחאות הנ"ל, עד שפעמים שהבעל תפילה הראשון התפלל לפי נוסח שרגיל בו, והשני ממשיך בנוסח אחר שהיה רגיל בו, ומדוע לא נחשב ל'אגודות אגודות'.

ומצאנו בגדולי האחרונים כמה וכמה דרכים לישב את מנהגינו.

שיטת החדש לאברהם (או"ח) שבדבר שאינו איסור גמור אלא רק מנהג, לא שייך 'לא תתגודדו', וכן כתב הג"ר שלמה קלוגר בשו"ת ובחרת בחיים (סי' כד) שמכיון שבני אשכנז רשאים להתפלל בנוסח ספרד, וכן להיפך, לא שייך בזה לא תתגודדו. עכתו"ד. וכן כתב בחיבורו שנות חיים (שו"ת סי' רנג).

אמנם בשו"ת משיב דבר (ח"א סי' יז) הוכיח מדברי הרמב"ם (עבודה זרה פ"ב הי"ד) שכתב וז"ל: ובכלל אזהרה זו שלא יהא שני בתי דינים בעיר אחת זה נוהג מנהג זה וזה נוהג מנהג זה שזה גורם מחלוקת גדולה שנאמר 'לא תתגודדו' לא תעשו אגודות אגודות עכ"ל. הרי שגם במנהג ישנו האיסור של 'לא תתגודדו'. וכן מוכח ממה שפסק הרמ"א (או"ח סי' תצג ס"ג) [לענין הימים האסורים התספורת בימי הספירה] ולא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה ומקצת מנהג זה, משום (דברים יד א) לא תתגודדו וכו'. עכ"ל. הרי שאף לענין מנהג נאמר איסור 'לא תתגודדו'.

אכן בצפנת פענח (עבודה זרה פ"ב הי"ד) כתב, שאפילו לדעת הרמב"ם שיש משום 'לא תתגודדו' גם במנהג, מ"מ יש חילוק בין תחילת המנהג, לבין הרוצים להמשיך ולנהוג בעיר

38 ונחלקו הפוסקים אם הוא איסור גמור מן התורה, או מדברי סופרים וקרא אסמכתא בעלמא. דעת הרא"ם (דברים יד א ד"ה לא תתגודדו) וכן משמע מספר המצוות להרמב"ם (ל"ת מה) שהוא מדברי סופרים, אמנם בעל הצדה לדרך (דברים שם) ושו"ת מעיל צדקה (ח"א סי' מט) שהוא מן התורה. וכתב בשו"ת מכן המחבר בסוף אמרי נועם (ח"א על המועדים) שעיקר כדיעה הראשונה, ולכן בספק 'לא תתגודדו' הולכים לקולא. וביסוד האיסור 'לא תתגודדו' מצינו שני טעמים, רש"י (סוכה מד. ד"ה לדידהו) כתב שלא תראה תורה כשתי תורות, והרמב"ם (עבודה זרה פ"ב הי"ד) כתב שלא להרבות מחלוקת, ונפקא מינא שלטעם הראשון אסור לשנות אפילו בצנעא, ולטעם השני אסור רק בפרהסיא, והנה לענין נוסח התפילה יש מקום לומר ששני הטעמים לא קיימים, שמכיון שלכתחילה ניתנו שנים עשר נוסחאות כנגד שנים עשר השבטים, אין כאן משום 'אגודות אגודות', ולא שייך שמרבים על ידי כך במחלוקת, וכמבואר להלן.

39 אמנם בשתי בתי כנסיות יש יותר מקום להקל, וכמו שכתב בפאת השולחן (הלכות ארץ ישראל, סי' ג', בבית ישראל ס"ק לא) אחר שהביא דעת הפוסקים שבשני בתי דינים בעיר אחת אין משום 'לא תתגודדו', שכל זמן שהיה לאשכנזים בית ועד משלהם נידונין כשתי בתי דינים בעיר אחת, שכל אחד עושה כמנהגו ואין בזה משום 'לא תתגודדו', ויש להם מן הדין להחזיק בכל מנהגי חומרות האשכנזים כאילו הם בתוך איפרכיה שבאשכנז, כקוליהן וחומריהן, לא כן כשיבטל ח"ו בית הועד שלהם, שיהיו מוכרחים להתערב עם הספרדים ולהתנהג כמנהגם בקוליהן וחומריהן, ואפילו שירצו לתפוס חומרות האשכנזים וחומרות הספרדים לאו כל כמיניהו.

את אשר נהגו במקומות אחרים קודם שבאו לכאן. יעו"ש. וכן מצאנו סברה זו בשו"ת דברי יששכר (או"ח סי' ד) אחר שהעלה שצריך כדעת הרמב"ם. וז"ל: ומעתה איך מצינו ידינו ורגלינו בכל אתר ואתר דיש מנהגים שונים ונוסחאות שונות, וכי נימא שחלילה כל ישראל עוברים על לאו ד'לא תתגודדו', ועל כרחך צריך לומר שכל זה הוא דווקא במחלוקת שנתחדשה עתה, צריך שלא יחלקו, ויתאחדו ויעמדו לבנין כדי שלא תהיה מחלוקת, אבל במה שהוא מחלוקת ישנה, ולא שייך עוד להכריע, יש מקום להקל, [אמנם דעתו שם להקל רק בשתי בתי כנסיות, עיין שם] וכן כתב בשו"ת פרשת מרדכי (או"ח סי' ד) שמכיון שהיא מחלוקת בין הפוסקים מכמה דורות אין בזה משום 'לא תתגודדו'.

עוד יש שיישבו עפ"מ"כ הריטב"א (יבמות יד. ד"ה והקשו בתוס') והמאירי (שם. ד"ה מגילה) שלא שייך אגודות אגודות אלא בדבר של מחלוקת שאין אלו מודים לאלו, אבל בדבר שכולם מודים אלו לאלו, ולכל אחד ואחד יש טעם בדבר לעשות כמו שעושה אין בו משום אגודות אגודות. עכתו"ד. ולפי זה, אף לענין שינוי הנוסחאות אין כאן משום 'לא תתגודדו', שהרי הכל מודים שישנם שנים עשר שערים בשמים נגד שנים עשר שבטים, וכל שבט יש לו שער ומנהג, וכמו שהביא רבינו לעיל, וכדברי המגן אברהם הנ"ל (או"ח ריש סי' סח).

יעזור השי"ת שנזכה להעשות כולנו אגודה אחת לעשות רצונו יתברך בלב שלם, ושיתקבלו תפילות כלל בני ישראל ברצון, בכל שערי השמים.



מנהגי ישראל

הרב ישראל דנדרוביץ

'ומקצת החכמים נוהגין שלא להניח בו תפילין בראש'

מול ארבע שיטות הגאונים בעניין הנחת תפילין ביום תשעה באב,
מביא הרמב"ם שיטה מחודשת: מקצת החכמים נהגו בתשעה באב
להניח רק תפילין של יד ולא תפילין של ראש

נחלקו רבותינו הראשונים בדין הנחת תפילין ביום תשעה באב. וארבע שיטות עיקריים
נאמרו בדבר, זה אומר בכה וזה אומר בכה: יש הסוברים שחייבים להניחם, ויש הסוברים
שאסורים להניחם. יש הסוברים שנוהגים להניחם, אך אין בכך חובה. ויש הסוברים שנהגו
שלא להניחם, אך אין בכך איסור.

שורש מחלוקת רחבה זו הוא בדברי הגמרא במסכת תענית (ל א): "תנו רבנן, כל מצוות
הנוהגות באבל נוהגות בתשעה באב". כך שדין תשעה באב הוא כדין האבלים, ואם כי אכן
אין האבל מניח תפילין ביום ראשון של אבלותו, עדיין הוא מניח בשאר ימי האבלות. כך
שיש לידע אם יום תשעה באב הרי הוא כיום ראשון של האבלות או כשאר הימים.

ארבע שיטות בראשונים

דעת רבינו הרמב"ן שחייבים בהנחת תפילין, וכלשונו בחידושו (תענית שם):
"ומסתברא דחייב במצות תפילין בתשעה באב. ואע"ג דהיא מצות לא תעשה הנוהגת
באבל, כיון דלא מיתסר בהו אלא יום אחד דאבילות, לא חמיר תשעה באב טפי מיום שני
דאבל. ובריייתא מצוות שנוהגות באבל שבעה קתני".
לעומתו, דעת רבינו הראב"ד השלישי היא שאסור להניחם, וכך כתב בספרו 'תמים דעים'
(אות מ):

"ותשעה באב אסור בתפילין, כך כתב הגאון. מי שערב לו הדבר יעשה כמותו, כי אני
מעולם לא הנחתים בו, ויותר טוב לשים אפר מקלה בראשו".
בתווך מצוי לחד גיסא דעת רב ששנא גאון היא שאמנם לא חייבים אך מותרים בהנחת
תפילין, וכך הוא המנהג הלכה למעשה להניחם. ואלו דבריו בספר 'תשובות הגאונים - שערי
תשובה' (סימן קנה):

"בתשעה באב גופו מותר להניח תפילין, דהא כבר אמרינן אבל מותר להניח תפילין, ומה
אבל דאבלות חרתא ולבו מריר על מתו חייב להניח תפילין, תשעה באב דאבלות עתיקא היא
ודשנן בה מכמה שני, על אחת כמה וכמה שחייב להניח תפילין. וכך הלכה למעשה בב'
ישיבות מניחין תפילין בתשעה באב".

ולאידך גיסא היא דעת אחרים מהגאונים, שאמנם אין בכך איסור אך המנהג הוא שאין
מניחים. וכך הביא בספר האשכול (הלכות תשעה באב, רטו ב):

"והנחת תפילין בתשעה באב פלוגתא בין הגאונים, יש שהתירו להניחם, ויש שנהגו שלא להניחם".

וראה מה שהביא בספר 'שבולי הלקט' (סדר תענית, סי' ער):

"יש שנוהגין שלא להניח תפילין בתשעה באב, לפי שכתוב 'לשום לאבילי ציון לתת להם פאר תחת אפר' וגו', אלמא במקום שיש אפר אין פאר, ובתשעה באב כתיב 'העלו עפר על ראשם'. וכן היה מנהג זקני ר' אברהם הרופא זצ"ל כשקורין איכה בליל תשעה באב כשהיה מגיע לפסוק הזה 'העלו עפר על ראשם' היה נוטל עפר ונותנו בראשו במקום תפילין".

לא הבאנו כאן אלא מעט מזער מדברי רבותינו הראשונים והגאונים אשר עסקו בשאלה זו אשר לא נתפרשה להדיא בדברי התלמוד, ואף לא הראנו מקום לשיטות השונות שנאמרו בזמן ההנחה, לדעת הסוברים שיש להניח, אם זמנה הוא בשחרית או במנחה, שכן עיקר כוונתנו במאמר זה אינו אלא לברר את שיטת רבינו הרמב"ם בכללות עניין זה, שהיא שיטה מחודשת עד למאוד, ומיניה לא נזוע.

שיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (הלכות תעניות פ"ה ה"א):

"תלמידי חכמים אין נותנין זה לזה שלום בתשעה באב, אלא יושבים דוים ונאנחים כאבלים... ומקצת החכמים נוהגין שלא להניח בו תפילין בראש".

ודעת הרמב"ם אינה מחוורת כלל ועיקר, הן בדעת "מקצת החכמים" והן בדעת שאר החכמים שאינם סוברים כמותם.

הנה כי כן כתב רבינו ירוחם בספרו 'תולדות אדם וחוה' (נתיב יח חלק ב):

"להניח תפילין בתשעה באב נחלקו בו גדולים. יש שפסקו שחייב בתפילין, וכן כתב גאון בתשובה. ויש אומרים שאין להניח בו תפילין כיום ראשון של אבל. וכן כתב הרי"ף והרמב"ם. ומקצת החכמים נהגו שלא להניח תפילין בו".

הבין איפוא רבינו ירוחם מתוך דברי הרמב"ם את דעתו, שהמנהג בכללות ישראל הוא שאין מניחים תפילין בתשעה באב.

אמנם המגיד משנה לא פירש כמוהו, ולהבנתו באים דברי הרמב"ם במשמעות זו שמעיקר הדין רשאים להניח תפילין בתשעה באב, ורק מקצת החכמים הוא שלא הניחו:

"פירוש, סברת רבינו הוא שרשאי אדם להניח תפילין בתשעה באב, והרי הוא בזה כשאר הימים. אלא שמקצת החכמים נהגו שלא להניחם. שאם היה דעתו ז"ל שאסור להניחם, לא היה כותב כן. אלא דעתו הוא כמו שכתבנו, וכן הוא עיקר".

ומרן הבית יוסף הכריע כהבנת המגיד משנה, וכלשונו (או"ח סי' תקנה):

"והרמב"ם כתב, מקצת החכמים נוהגין שלא להניח בו תפילין של ראש. נראה מדבריו, שרשאי אדם להניח תפילין בתשעה באב, אלא שמקצת החכמים נהגו שלא להניח של ראש. וכן דקדק הרב המגיד מדבריו. ולאפוקי מרבינו ירוחם שכתב בשם הרמב"ם, שאין להניח בו תפילין כיום ראשון של אבל".

תפילין של ראש ותפילין של יד

ובבואנו לברר את דעת הרמב"ם במחלוקת רבינו ירוחם והמגיד משנה בכוונתו, יש לנו בתחילה לחקור האם "מקצת החכמים" נהגו שלא להניח תפילין כלל בתשעה באב, או שנהגו רק שלא להניח תפילין של ראש ואילו תפילין של יד עדיין היו מניחים.

ובפשטות יש ללמוד ממה שדייק הרמב"ם בלשונו וכתב "תפילין שבראש". ומפורש לכאורה שאותם "מקצת החכמים" לא היו מניחים תפילין של ראש כי אם תפילין של יד. דאי לא תימא הכי, היה להרמב"ם לדייק בלשונו ולומר בקיצור שנהגו שלא להניח בו תפילין, והכל בכלל.

אולם ייתכן שרבינו ירוחם פירש דברי הרמב"ם באופן של תפילין של ראש והוא הדין לתפילין של יד, ואותם החכמים לא היו מניחים תפילין כלל בתשעה באב. ושמא עמדה לפני רבינו ירוחם גירסא שונה בדברי הרמב"ם: בלא תיבת "בראש", ולכן הביא שדעת הרמב"ם היא שאין מניחים תפילין בתשעה באב. והמדייק היטב בלשונו של רבינו ירוחם יראה כי ייתכן מאוד שנפלה טעות סופר בדבריו, ואין כוונתו בהמשך דבריו אלא לצטט את דברי הרמב"ם.

כך שאין מוכרח להוציא מדברי רבינו ירוחם שלהבנתו בדברי הרמב"ם הכל סבורים שאין מניחים תפילין בתשעה באב, כי רבינו ירוחם לא הביא אלא את אותה דעה שהביא הרמב"ם, היא דעת "מקצת החכמים", שהם סבורים שאין מניחים תפילין בתשעה באב כלל, ואילו דעת החכמים האחרים לא נתפרשה בדברי רבינו ירוחם כפי שלא נתפרשה גם בדברי הרמב"ם גופו.

אמנם גם אם לא נאמר כך, אלא נתפוס כפשטות דברי הרמב"ם שדווקא תפילין של ראש הוא שלא היו מניחים אותם "מקצת החכמים", עדיין יש לנו לחקור מה הייתה דעת שאר החכמים שאינם נמנים על "מקצת החכמים" הללו.

כי הנה דע שאת מנהגם זה של "מקצת החכמים" יכול היה הרמב"ם לכתוב באחד מבין שתי האופנים הבאים: יכול היה הרמב"ם להניח את הדגש על כך שהם נהגו להניח תפילין של יד, או להניח את הדגש על שהם נהגו שלא להניח תפילין של ראש.

והחילוק הבסיסי בין שתי נוסחאות אלו הוא שלכאורה יש בכך כדי ללמדנו מתוך מנהג זה את מנהגם של שאר החכמים. שאם אכן כולם נהגו להניח תפילין בתשעה באב כבכל ימות השנה, פשוט שהיה ראוי לרמב"ם לכתוב שמנהג "מקצת החכמים" הוא שלא להניח תפילין של ראש, ובתפילין של יד הרי הם נוהגים כמנהג החכמים האחרים, שמניחים את שניהם.

אולם אם כולם נהגו שלא להניח תפילין בתשעה באב, ראוי היה לרמב"ם לכתוב שמנהג "מקצת החכמים" הוא להניח תפילין של יד, ובתפילין של ראש הרי הם כמנהג האחרים, שאין מניחים את שניהם.

ונמצא שדייק לשון הרמב"ם שכתב ש"מקצת החכמים" נהגו "שלא להניח תפילין של ראש" הוא הוכחה להבנת המגיד משנה והבית יוסף, שהשאר נהגו להניח תפילין כבכל יום.

ומסתבר לומר כך, שהרי בסתמא עלינו לתפוס שכל יום מימות החול יש בו חיוב הנחת תפילין, עד שיוציאו הכתוב מכללו בפירוש, כך שכל עוד שהרמב"ם כתב את חובת הנחת תפילין בכל ימות השנה ולא הוציא את תשעה באב מן הכלל, בוודאי שהחיוב במקומו עומד. כך שאם הרמב"ם סתם ולא כתב את דעתם של החכמים האחרים, בוודאי מוכרח שלדעתם מניחים תפילין בתשעה באב.

פליאה בדעת הרמב"ם

ואחרי ככלות הכל עדיין אנו צריכים להבין ולהשכיל מה הביאם לאותם "מקצת החכמים" לשנות בין תפילין של ראש לתפילין של יד, ולומר כי אין מניחים בתשעה באב אלא תפילין של יד.

והלוא ממה נפשך, אם דעת "מקצת החכמים" היא שאין מניחים תפילין בתשעה באב, אם מפני האיסור ואם מפני המנהג, היה להם גם שלא להניח תפילין של יד. ואם דעתם שמניחים תפילין בתשעה באב, אם מפני שחייבים ואם מפני המנהג, היה להם להניח גם תפילין של ראש.

וביותר, שהרי כאמור לעיל, הכלל בחיובי תשעה באב בא בהתאמה להלכות אבל, וכמו שאמרו 'כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בתשעה באב', והא בהא תליא. והנה לא מצאנו אצל אבלות כדוגמת חילוק זה בין תפילין של יד לתפילין של ראש.

וכלשון הרמב"ם (הלכות אבל פ"ד ה"ט): "האבל ביום ראשון בלבד אסור להניח תפילין... ומנין שהוא אסור ביום ראשון להניח תפילין, שהרי נאמר ליחזקאל 'פארך חבוש עליך', מכלל שכל העם אסורין". לא כתב הרמב"ם 'תפילין בראש', כפי שכתב לגבי תשעה באב, אלא 'תפילין' סתמא. ללמדנו שגם תפילין של יד בכלל 'פאר' הוא כלול ואין האבל מניחו.

ואם כן, מהיכי תיתי חילקו "מקצת החכמים" בתשעה באב בין תפילין של יד לתפילין של ראש, בעוד שלא שמענו חילוק שכזה לא בהלכות אבלות ולא בשום דוכתי.

וכבר הניח זאת רבינו הפרי מגדים בתימה, וכדבריו (אשל אברהם, סימן תקנה): "ובר"מ ז"ל, פ"ה מתענית הי"א, יש שאין נוהגין להניח תפילין של ראש. משמע, של יד מניחין, דראש נקראין פאר, וצ"ע".

תפילין דמרי עלמא

והנראה לומר בזה דבר נפלא מאוד בהקדם דברי הרמב"ם (הלכות תפילין, פ"ד הי"ד): "חייב אדם למשמש בתפיליו כל זמן שהם עליו שלא יסיה דעתו מהם אפילו רגע אחד, שקדושתו גדולה מקדושת הציץ שהציץ אין בו אלא שם אחד ואלו יש בהם אחד ועשרים שם של יו"ד ה"א בשל ראש וכמותן בשל יד".

וגילה לנו הגאון רבי מאיר שמחה הכהן מדוינסק רז נפלא מכבשונו של רבינו הרמב"ם ומבית גנזם של חכמי הסוד, והוא שהתפילין יש בהם את סוד השם הגדול והנורא, שם מ"ב, והוא העולה מצירוף כ"א שמות הוי"ה שיש בתפילין של יד עם כ"א שמות הוי"ה שיש בתפילין של ראש. וזהו סוד "אהיה אשר אהיה", כי "אהיה" הוא בגימטריא כ"א, ושני פעמים "אהיה" הוא מנין מ"ב.

ואלו דבריו בספרו 'משך חכמה' (דברים לד יב):

"והנה במשה מצאנו שנתגלה לו בשם (שמות ג יד) 'אהיה אשר אהיה', שזה סוד השם מ"ב, שתי פעמים כ"א כמנין 'אהיה'. ורמז רבינו בהלכות תפילין (פ"ד הל' יד), שכן יש הויות בפרשיות תפילין של ראש כ"א, וכנגדן בשל יד, בסך הכל מ"ב. וזה סוד התפילין שהראהו למשה.

ולכן אמרו בפרק עשרה יוחסין (קידושין עא א) 'היודעו - אימתו מוטל על הבריות'. ולפי זה נראה לי, דבתפילין שכל זמן שבין עיניך יהיו שתיים, ואם כן, אם התפילה של ראש מונה - גם של יד מונה, והוי שם מ"ב.

ולכן דרשו (ברכות ו א) 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך' (דברים כח י) - אלו תפילין של ראש, דהוא שם מ"ב שאימתו מוטל על הבריות מי שיודעו".

ושורש דברים אלו כבר הובא בדברי התיקוני זוהר (תקון כא)

"חד ועשרין אוכרות דתפלין דרישא, ולקבליהו חד ועשרין אוכרות דתפלין דיד, דסלקין בלחא ארבעין ותרין לקבל שמא דמ"ב" - עשרים ואחת אוכרות שם הוי"ה יש בתפילין של

ראש, וכנגדם עשרים ואחת אזכרות יש בתפילין של יד, והם עולים יחד למנין ארבעים ושנים, כנגד שם מ"ב].

ואת דבריו אלו חזר רבי מאיר שמחה הכהן ושנאם שוב, וכך כתב (שמות ג יד):
 "ועיון מה שכתבתי בפרשת ברכה ששם 'אהיה', שתי פעמים כ"א, הן כנגד כ"א שמות
 שבתפילין של יד, וכן הן בתפילין של ראש, ובצירופן יש מ"ב, הוא השם הנורא, שהיודעו,
 אימתו מוטלת על הבריות. 'וכל זמן שבין עיניך יהיו שמים'".
 מוסיף רבי מאיר שמחה הכהן וכותב, שבחינת "תפילין דמרי עלמא" הוא הנהגת הקב"ה
 בעולם, ויש בזה הבדל מהותי בין הזמן שבית המקדש היה קיים לבין הזמן שאין בית
 המקדש קיים.

שבשעה שבית המקדש קיים וההשגחה העליונה היא גלויה וידועה, מאיר הקב"ה לעולם
 בתפילין של ראש ובתפילין של יד גם יחד, שבשניהם יש מ"ב אזכרות, והוא כנגד שם מ"ב.
 אמנם בשעה שאין בית המקדש קיים, וההשגחה העליונה היא בהסתר פנים, מאיר הקב"ה
 לעולם רק בתפילין של יד, שהוא "לך לאות ולא לאחרים לאות".
 וכך כתב:

"ותפילין דמרי עלמא שכתוב בהן אהבת ישראל ומעלתו, אם כבוד השם יתברך הוא בגלוי,
 ומקוים 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', וזה תפילין שבראש, שאו שם
 מ"ב בשלמות. אבל כשהשגחה היא בהסתרת פנים, אז נתגלה רק תפילין של יד, שאינו נראה
 לרבים, כמו שכתוב (שמות יג ט) 'והיה לך לאות', 'ולא לאחרים לאות' (מנחות לז ב). ואז הוא
 בבחינת 'שמוני בניך כחולדה הדרה בעקרי ביתך'".

ובזה מטעים רבי מאיר שמחה את לשון הפסוק (שמות ג יד): "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה
 אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם", שכאן גילה הקב"ה את
 סוד שתי הנהגות אלו, שיש הנהגה גלויה בבחינת 'אהיה אשר אהיה', והוא שם מ"ב המצוי
 בתפילין של יד ובתפילין של ראש גם יחד. ויש הנהגה נסתרת של 'אהיה שלחני אליכם',
 שהוא רק תפילין של יד שבו יש כ"א אזכרות.

וכן הוא אומר (מלכים א' ט ג): "הַקִּדְשֵׁתִי אֶת הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בָּנִיתָ לְשֵׁם שְׁמִי שֶׁעַד
 עוֹלָם וְהָיוּ עֵינַי וְלִבִּי שָׁם כָּל הַיָּמִים", 'עֵינַי' הוא תפילין של ראש המונח 'בין עיניך', 'לבי'
 הוא תפילין של יד ששמים כנגד הלב, שבזמן שבית המקדש קיים היה הקב"ה מנהיג את
 עולמו בשני התפילין שהאזכרות שבשניהם עולה כמנין מ"ב.

ביום החורבן - תפילין של יד

עם דבריו הנפלאים של רבי מאיר שמחה הכהן, בהם הוא ממשיך ומוסיף עוד הארות
 נפלאות, יעוין שם, כשיסוד רעינו הוא, שבזמן הגלות, זמן חורבן בית המקדש, מאיר בעולם
 השגחת הקב"ה רק בבחינת תפילין של יד, בשונה מהזמן שבית המקדש היה קיים בו היה
 מאיר בעולם גם תפילין של ראש, נוכל להבין היטב את שיטתם של "מקצת החכמים"
 שהבינו את עניינו הפנימי של יום תשעה באב, יום חורבן הבית, ולכן הם היו מניחים דווקא
 תפילין של יד, ולא את תפילין של ראש. והייתה כוונתם בזה לרמז על כך שביום זה התבטלה
 ההשגחה הגלויה בבחינת 'תפילין של ראש' ונותרה רק ההשגחה בבחינת הנסתרת של
 'תפילין של יד'.

הערות

על דרשת רבי מצליח גאון לחג השבועות

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום רב לאוהבי תורתך.

בקובץ רג פרסמתי בס"ד דרשה שייחסתי לרבי מצליח גאון לחג השבועות, ראשונה בסדרת פרסומים מבית מדרשו של רס"ג בפוסטאט. הוקדם לה מבוא נרחב הסוקר את קשריה של קהילה זו בראשותו של רבי מצליח לרבי סעדיה גאון והגותו.

בעקבות הפרסום התכבדתי במכתב הערות מפורט מאת מכובדי, פרופ' ר' מרדכי עקיבא פרידמן, שפרסם ספרים ומאמרים רבים הנושקים לנושאים שנידונו במאמר. להלן רשימה של תיקונים והוספות למאמר, לפי סדר העמודים, כפי שעורר עליהם בעינו הטובה ובתוספת הערות שנוספו לי על פיהן, ושכמ"ה:

א. עמ' טו, נאמר שרס"ג לא הזכיר בסידורו את מנהג בני ארץ ישראל בקריאת עשרת הדברות. ולהעיר: אכן, פרידמן, מעריב, עמ' 147, הערה 7, וכן פרידמן, הסידורים, עמ' 144, ציין שרס"ג בפירושו לשמות כט מציין את מנהג בני ארץ ישראל לקרוא בכל יום שבת את עשרת הדברות, וז"ל: 'ואהל אלשם יקרון' הדברות קבל קרית שמע פי כל יום סבת כ'אצה', כלומר: ואנשי ארץ ישראל קורין 'הדיברות לפני קרית שמע בייחוד בכל יום שבת.

ב. שם, נאמר בשם מ"ע פרידמן ששיער שרס"ג כיהן בביהכנ"ס של אלשאמיין בפוסטאט. ולא היא, הוא העיר רק שאולי היתה לבני הקהילה מסורת שרס"ג ישב בפוסטאט לפני שיצא ממצרים.

ג. שם, נכתב ששנת פטירתו של רבי מצליח היא 1138. וכן נכתב בעמ' יז. ולא היא, הוא נהרג על קידוש ה' בשנת 1139. על פרשה כאובה זו ראה פרידמן, ספר הודו כך ד (א), עמ' 238-246.

ד. עמ' טז, ברישמתו של רבי יוסף ראש הסדר, נזכרים "אוראק דראש עצרת". תורגם בשגגה שמדובר במחברת, והעיר מרדכי עקיבא פרידמן שבאמת אוראק אינם אלא דפים. וראה פרידמן, מילון, עמ' 231, למשמעות המדויקת של אוראק בהוראת דפים, גליונות נייר. למעשה, בכך מתחזק עוד יותר הזיהוי של הדפים שלפנינו עם הדפים אליהם מתייחס רבי יוסף ראש הסדר. שכן בדרשות למועדים האחרים, הדפים שלפנינו הם חלקים ממחברת והם סדורים ככל מחברת, כאשר כל דף הוא בן ארבעה עמודים וכו'. ואילו בדרשה לחג השבועות הדף הבודד שבידינו הוא מאמצע הדרשה, ואף על פי כן צידו השני ריק - כדרך כתיבה על דפים ולא על מחברות. נמצא שרבי יוסף ראש הסדר דייק היטב לאפיין את הדפים שלפניו, ולא לחינם כינה דווקא את דפי דרשת חג השבועות כדפים, ואת דרשות שאר המועדים תיאר ככתובים במחברות.

ה. שם, הובאה שאלתו של ר' מצ'מון בן יפת לפני רבי מצליח בינים של כלי חרסינה וקערות חרסינה שקופות. התעודה פורסמה בגווייין ופרידמן, ספר הודו, ספר ב, עמ' 234-248, וספר ד (ב) תעודה ח23, עמ' 119-125.

והנה נוסח השאלה: ויתפצל מולאי וסירי ויסאל [ס]ידנא חפצ'ה אללה ואבקאה ען אלאועיה אלציני אלג'צ'אר אלשפאף אלציני [ו]כל אלזבאדי [אלציני]י הי שפאף הל יחל תסתעמלה[א] צאחבה אלנדה ותג'סל [אם] תטמא [ב]עד ד[א]לך איצא אלברנייה אלציני אלמ[כלס]ה מן ברא ובאטן הל אדא וקע פיהא ש[י]ת[עית] אם תגסל ויגוז [...]קהא יתפצל ויאכד לעבדה מן ענ[ד] סידנא גואב[א] פי דאלך לנעמל בחסבה. ושלום. ותרגומו [ע"פ פרידמן, שם. שינויים שביצעתי ויש בהם משמעות כלשהי, נימקתי

בסוגריים]: ויואל אדוני ומרי לשאול [את אדון]נו - ישמרהו ה' ויחיהו - בדבר כלי החרסינה, החרסינה השקופה הסינית, וכל קערות [פרידמן תרגם - הצלחות, וראה במילוננו] החרסינה שהן שקופות, האם מותר שהאשה הנדה תשתמש בהם ותטבול [פרידמן תרגם: תדיח, אכן לשון 'גסל' הוא גם לשון טבילה בתפסיר רס"ג לתורה] אותם [אן] יהיו טמאים אחרי זה, ועוד, מכל 'ברניה' סיני שהוא [מזוגג] מבחוץ ומבפנים, אם יפול בתוכו דבר, [האם ייפסל, או האם רשאים להדיחו ויהיה מותר [להשתמש] בו? יואיל אדוני לקחת לעבדו [תשובה] בענין זה מא[ת אדוננו], כדי שנפעל על פיה [פרידמן תרגם: שנמלא אחריה] (וראה במילוננו, עמ' 286), וראה בזה להלן], ושלום. ע"כ.

למעשה, ברור מתוך השאלה שדנו אם דינם ככלי חרס, הנטמאים מחללם ואין טבילה מועילה להם, או דינם כשאר כלים שאין טמאים אלא במגע ולא בחללם, וטבילה מועילה להם. החיתום 'נעמל בחסכה', שתרגומו השגור הוא 'כדי שנפעל על פיה' (כפי שתורגם בספר הודו ב, עמ' 246) אין מורה בהכרח, לענ"ד, שבני תימן נהגו בפועל באותה עת בדיני טומאה וטהרה שאינם נוהגים בזמן הזה, אלא שלשאלה זו אם דינם ככלי חרס או לא, נפקותא לשאר דינים שצריכים לפעול בהם על פי התשובה, והם, בעיקר, דיני הגעלה מאיסור. נמצא לדרך זו שהשאלה עסקה בעיקר גדרם של הכלים, אם דינם ככלי חרס לענין דין תורה, אך הנפקותא היא לדברים אחרים הנוהגים גם בזמננו. בכך שונה דעתי העניה מדעתו של פרידמן, ספר הודו, ד (א), עמ' 156, הרואה בתעודה זו 'משום עדות על החומרה היתרה שנהגו בענייני טומאה וטהרה - שלא כפי ההלכה הנורמטיבית, שנקבעה לדורות', וראה עוד בדין בספר הודו, ב, עמ' 246-248. אמנם ידוע על מקומות רבים, בתימן ועוד, בהם נהגו הרחקות נדה ופרישות ממגע כחומר הלכות טומאה וטהרה, אך חידוש הוא לומר שגם היו טובלים כלים שהנדה נגעה בהם. לא מן הנמנע שכוון שנהגו בנדה כדני טומאה היו נוהגים גם דיני טהרה בכלים שנגעה בהם, אך עדיין חידוש הוא, שכן בכל מקום אנו מוצאים שמחמת דיני טומאה היתה משתמשת בכלים מיוחדים ולא היתה נוגעת בכלי הבית [ובכך יש חיבור בין ענייני הרחקת איסור לענייני טומאה], ולא מצאנו דיני טהרת הכלים [שבהם אין אלא ענייני טומאה בלבד]. ועוד, שהגידון השני בשאלה שנשאל בה רבי מצליח גאון על מכל הברניה המזוגג בפנים ובחוץ, הוא כאשר 'יפול בתוכו דבר', ושאלה זו אינה עוסקת בנדה אלא בכל הטומאות 'אשר יפל מהם אל תוכו' (ויקרא יא, לג), וזו ודאי לא מצאנו שיהיו נוהגים טומאת שרץ וכדומה בזמן הזה (אבל יש עדות כזאת במעשים לבני ארץ ישראל, ראה פרידמן, 'שני קטעים מספר המעשים לבני ארץ ישראל', סיני, עד [תשל"ד], עמ' יז-יט ובמה שצוין שם, וראה נוימן).

ו. בעמ' כג הובא מתוך עיבוד לסידור רס"ג שבו יש התייחסות ל'ג'כיל', והתבאר שהכוונה לעיר בלבנון בשם זה, והשאלה היא אם היא נידונה כמקפת חומה לענין זמן קריאת המגילה. והעיר מרדכי עקיבא פרידמן שבכה"י אין ניקוד, והניקוד בהעתקתי מטעה, וכיוון שכותב ההוספות הללו משווה ומנגיד קריאת המגילה פי גביל אל פי מצחף (שתי שורות למטה), ודן בשאלה אם יוצא ידי חובה בזה או בזה, הרי שמסתבר שאין גביל זה אלא 'גוויל', וחילופי ב' ו' מצויים בכה"י.

ז. בעמ' כד נזכרה פרשת קשרי רבי מצליח עם בני תימן ואמירת ה'רשות'. הפרשה נידונה מחדש ובהרחבה רבה ע"י פרידמן, ספר הודו ד (א), עמ' 115-129.

ח. בהעתקת הדרשה נפלו אי דיוקים רבים. מרדכי עקיבא פרידמן עבר על השורות הראשונות בלבד, ומצא בהן את התיקונים דלהלן (התיקונים בהדגשה). במקור צ"ל בתחילת הדרשה: אלקדושה ג' דפוע [כך מסתבר שצריך לקרוא] וכך וקרא זה אל זה וג'. פמן [כך אולי יש לקרוא] אכרם אלשם יסתחק אן יתבת אסמה ונסלה [אין סימן לאות ל' וכנראה כך צ"ל] ו[מ]ן [ל]ם יכרמה לן יסתחק דלך וכך לעילי אמור אמרתי ביתך ובית אביך יתיצבו לפני עד עולם ועתה נאם יי חלילה לי כי מכבדי אכבד. וקאל איצ"א פי אלצאלחין אלמעזין לאלשם אן אסמהם ונסלהם יתבת כתבאת אלסמאואת ואלארצין וכך' כי כאשר השמים החדשים וכ'. כן יאמר רחום. ואן אתסע לך אלזמאן חתי תדכר שי מן מצות שבת ותכתם פיה פהו אפצ"ל.

ובהתאם לכך בתרגום: הקדושה שלוש פעמים, וכמו שאמר (ישעיה ו, ג) 'וקרא זה אל זה [ואמר קדוש קדוש קדוש] וג'. ומי שמכבד את השם ראוי שיתקיים שמו וזרעו. ומי שלא יכבדו לעולם לא יהיה ראוי לזה. וכמו שאמר לעלי (שמואל א' ב, ל) 'אמור אמרתי ביתך ובית אביך יתיצבו לפני עד עולם, ועתה נאם ה' חלילה לי כי מכבדי אכבד'. ואמר עוד בצדיקים המכבדים את השם, ששםם וזרעם יתקיים כקיום השמים והארצות, וכאמרו (ישעיה סו, כב) 'כי כאשר השמים החדשים [והארץ החדשה] אשר אני עשה

עמדים לפני נאם ה' כן יעמד זרעכם ושמכם]. כן יאמר רחום. ואם יהיה לך פנאי להזכיר את מצות שבת, סיים בה, הרי זה מוטב.

על פי זה יש להוסיף, שסגנון דומה לזה, הפונה אל הדרשן ומייעץ לו מה לעשות אם יהיה לו פנאי, אנו מוצאים בספר מטה עוז המיוחס לרבי יצחק שו"ך גאון (כ"י הונטינגטון 241), הכולל גם הוא הוראות לדרשן. יתכן אם כן שגם דרשות אלו נכתבו על מנת שדרשנים יוכלו לדורשם כאשר יחפצו, ויתכן גם שהחכם שכתב את הדרשה עבור רבי מצליח הוסיף בה הוראה זו. הדבר מלמד מכל מקום שמדובר בדרשות שנכתבו לפני אמירתם ולא אחריה, ועל כך מעידים גם הציטוטים המדויקים מלשון רס"ג בדרשת הפסח, שסביר שלא היו מופיעים כלשונם אילו מדובר היה בדרשה שנכתבה מפי אומרה.

י. עמנואל פרידברג העירני על שבשני מקומות צויין בטעות כה"י פריז כ"ח II,44.4 ובאמת אינו אלא באוסף מוצרי.

בברכת התורה,

יהודה זיבלד

מכון בית אהרן וישראל

על תוספות חדשים לפרק גמ פשוט שפורסמו בגליון המאתיים - תגובת הכותב

קראתי בכל לב מכתבו היקר של הרב יוחנן אשר דאן שליט"א, בגליון ר"ג, ויישר כוחו על דברי העירוד הנעימים.

ובנוגע להערות החשובה בעניין זהות "רבי" המובא רבות בתוס' שאנץ, שכתבתי שהוא ר"י הזקן, והרב המשיג מפקפק בקביעה זו.

ראשית להוי ידוע שאין קביעה זו חידוש שלי, אלא כך מקובל ומוסכם על כל העוסקים בתחום, והדברים מבוססים על בדיקת מאות מקומות שתוס' שאנץ מביא דברים בשם "רבי" והם מובאים בשאר ראשונים (כגון בתוס' טוך ופסקי מהרי"ח) בשם ר"י ומעולם לא מצאתי סתירה לזה.

וכבר במהרי"ק סוף שורש נב כתב שדרך כל תלמידי ר"י להביאו בלשון רבי וז"ל¹:

"ומי הם פוסקים גדולים יותר מרבינו יצחק ורבינו אלחנן בנו ז"ל, שהרי כתב רבינו אלחנן בתוס' פ"ק דנדרים גבי הא דקאמר (זב), נדהו בפניו אין מתירים לו אלא בפניו וז"ל ובתו' מוגה אין מתירין לו אלא בפניו, כדאמר לקמן כל המודר הנאה מחבירו אין מתירין לו אלא בפניו ויליף לה ממש וכולי, וה"ה גבי נידוי דהוי כמודר. ואין נראה (לר"י) [לרבי] כלל, דלדבריו אפילו נדהו שלא בפניו נמי, דהא לא מזכיר לקמן גבי המודר הנאה מחבירו שהודר בפניו כדקאמר הכא נדהו בפניו, אעפ"י שיכול לדחות דבפניו מיירי לקמן אף על גב דלא מזכיר לה. ועוד דהתם מפרש רבינו יעקב אלא בפניו שצריך להתיר מדעתו ועל פיו, ומיירי בנדר כעין נדר שנדר משה ליתרו משום טובה שעשה לו וכו', עד ולהכי אמר שלא היה לו להתיר שבועתו אלא בפניו מדעתו של נבוכדנצר, עכ"ל. והנה דבר ידוע הוא וברור שכל מקום שהביא רבינו אלחנן דברי אביו רבינו יצחק, אומר כך כתב (ר"י) [רבי] או כך מפרש (ר"י) [רבי], כאשר עשו לו כל תלמידיו שהזכירוהו בלשון רבי(ם), וגם רבינו ברוך בספר התרומה מזכירו בלשון רבינו הקדוש מפני שרב מוסכם וגדול הוא וקדוש הוא".

ומש"כ הרב דאן בשם ספר יוחסין, לא מצאתי במאמר חמישי שם כלום מזה וצ"ע.

הרב דאן הביא ג' הוכחות שרבי אינו ר"י הזקן, וההוכחה הראשונה שלפעמים הוא מביא את ר"י בשם ר"י מפורש ולא בשם רבי, וע"כ דר"י לחוד ורבי לחוד, ובהוכחה ג' הביא לכך דוגמה מתוס' שאנץ שכתב "ור"י פירש לנו" ולא "ורבי פירש לנו". אבל כבר הוכחתי במק"א² שכשכתוב בתוס' שאנץ ר"י הוא שנינו

1 בתוספת הגהות בסוגריים ממני, ושו"ר שכן הגיה אורכך, עמ' 254.

2 אהרן גבאי [יהודה כהן], 'קטעים מתוס' שאנץ למסכת קידושין', ירושתנו, שנה שישית (תשע"ב), עמ' כג הע' 46.

ששינו המעתיקים המאוחרים, אבל ר"ש משאנץ עצמו כתב כנראה בכל מקום לשון "רבי". וזה מסוג השינויים הנפוצים מאד אצל המעתיקים באשכנז.³

ומש"כ כת"ר באות ב' שהתוס' בדף קמה הראה מקום למש"כ בדף יז בשם ה"ר פורת, איני מבין איך יש להוכיח מכאן שרבי הוא הרב פורת הרי בדיבור זה שבדף קמה לא נזכר כלל רבי (ואגב התוס' בדף יז הוא תוס' טוך המבוסס על שאנץ ולא שאנץ גופיה).

וממילא ההשערה שרבי בתוס' שאנץ הוא הרב פורת אין לה סימוכין דקשוט, ומה גם שגם הרב דאן עצמו כבר העיקר שמן התוס' בדף קמו ע"ב מוכח דלא כן. והעיקר כדעה הרווחת שרבי הוא ר"י הזקן וכדמוכח מדוכתין טובא.

אהרן גבאי

בענין שהיה וחזרה ע"ג פלטה חשמלי שמבשלים עליה - וביאור דעת השועה"ר לענין שהיה ע"ג קדרה ריקנית

לכבוד מערכת קובץ המפורסם לשם ולתהילה בית אהרן וישראל.

בגיליון מאתיים (כסלו טבת תשע"ט) כתבתי מאמר בענין שהיה וחזרה ע"ג פלטה שאפשר לבשל עליה וברצוני להוסיף:

(א) מש"כ לבאר שאין חשש של חזרה ע"ג פלטה חשמלי הגם שמבשלים עליה (עי' במאמר שם סוף אות ח'), והנה לאחרונה שנהיה נפוץ ביותר שמשתמשים בפלטה חשמלי לבישול, שמעתי שיש שמורים לאסור "חזרה" וכאינו גו"ק משום דמחזי כמבשל, ומצריכים שיעשו גם לעשות היכר ולכסות הפלטה בנייר כסף כפול (כי כיסוי אחד בודאי אינו היכר כי רגילים לעשות כן שלא יתלכלך). והנה כבר הערתי בריש המאמר דלא מסתברא שיועיל נייר כסף להיכר כי רגילין לעשות כן שעי"ז מוסיף החום ואין זה היכר, (ולא רק שלא יועיל אלא יתכן שגם יזיק כי חומרא זו יביא לידי קולא שייחשבו שהיכר זו מועיל גם ל"שהיה חדשה", ולזה פשיטא דלא מועיל היכר של נייר כסף (ואפילו כפול) ורק היכר שיש בה גם קצת גובה כמו ע"ג תבנית הפוכה וכדו' שעי"ז נתמעט החום יש להקל וכתבאר במאמר הנ"ל).

והנה כתבתי שם מתחילה לבאר שמתברר דהיכר דאיכא תנאי חזרה ליכא מחזי כמבשל, ומש"כ הרשב"א ור"ן דאיסור חזרה בשבת הוא משום דמחזי כמבשל היינו בדליכא תנאי חזרה בגו"ק, ולא באינו גו"ק שאסור אפילו בתנאי חזרה, אלא גם לדידהו בכה"ג איסור חזרה הוא משום חשש שמא יחתה (דאין לאסור בפלטה שיש רק דרגא אחד של חום, ולא מסתברא לאסור אטו פלטה שאפשר להגביר דרגת החום כל זמן דפלטות אלו לא שכיחי), ואמנם הוספתי שאפילו אם נימא שהטעם שאסור להחזיר באינה גו"ק (אפילו עם תנאי חזרה) הוא משום מחזי כמבשל (אלא משום דמחזי כמבשל טפי מגו"ק ולכן לא מועיל אפילו בתנאי חזרה), מ"מ יש להתיר חזרה ע"ג הפלטה (עם תנאי חזרה), דלא אמרינן מחזי כמבשל אלא במקום שמבשלים בה תמיד (וכמו כיריים של גז או חשמלי שמועד לבישול), שהרי גם כירה גו"ק היא מקום שראויה לבשל ומ"מ מותר להחזיר עליה בתנאי חזרה עכ"תו"ד שם.

ויש להוסיף שאמנם שוב ראיתי שמפורש בר"ן דהטעם של איסור חזרה משום מחזי כמבשל הוא גם באינה גו"ק (וטעיתי במה שכתבתי שם שגם לדעת הר"ן מסתברא דהאיסור חזרה בכה"ג משום שמא יחתה), מ"מ נראה שעדיין אין לאסור חזרה משום מחזי כמבשל וכמו שביארנו בהמשך הדברים שם דלא אמרינן מחזי כמבשל אלא במקום שמבשלים בה תמיד, וכן שמעתי בפשיטות ממו"ר הג"ר חנוך שבדרון שליט"א, והוסיף וביאר מילתא בטעמא שהרי גם על כירה גו"ק היו מבשלים דאל"כ למה אסור חזרה (בלי תנאי חזרה) משום מחזי כמבשל, ואעפ"כ עם תנאי חזרה מותר, וע"כ דרך למקום שהדרך לבשל תמיד מחזי כמבשל ודו"ק, ולכן בכל אופן אף אם במציאות ג"כ מבשלים על פלטות מ"מ כיון שבעיקר

3 ראה: ש' עמנואל, 'מגוף ראשון לגוף שלישי: פרק בתרבות הכתיבה באשכנז בימי הביניים', תרביץ, פא (תשע"ג), עמ' 431-457. ויש להעיר שתופעה זו קיימת גם בכתב יד הספרדי מאוסף גינצבורג של התוס' רא"ש לחולין ועוד.

הם מיועדים לחימום ולא לבישול עדיין ליכא למיחש משום מחזי כמבשל והיינו עם תנאי חזרה וכתבאר עכ"ד.

דעת השועה"ר בענין קדרה ריקנית (שו"ע סי' רנ"ג ס"ג)

(ב) במאמר הנ"ל (סוף אות ב') קצאתי בדעת השועה"ר בענין קדרה ריקנית, וכתבתי דלפי דבריו הטעם דמותר להניח ע"ג קדרה ריקנית אפילו מתחילה בשבת, היינו משום שיש הפסק אויר בין הקדרה להאש ועי"ז נתמעט חומו, ונתקשיתי בהבנת הדברים והיכן מצאתי חילוק, והיות שדברי השועה"ר בסי' רנ"ג בענין זה סתומים קצת, אבאר עתה מה שנראה לענ"ד בהבנת הדברים.

בשועה"ר כתב (סעי' כ"ו) וז"ל המשכים בבקר וראה שהקדיחה תבשילו שבקדרה שעל פי הכירה שאינה גרופה וקטומה וכו' ומתיירא פן יקדיח יותר יכול להסיר הקדרה מהכירה ולהניח קדרה ישנה ריקנית על פי הכירה וכו' ואז ישים הקדרה שהתבשיל בתוכה על גבי הקדרה הריקנית ואין כאן איסור במה שמחזיר בשבת לכירה שאינה גרופה וקטומה דכיון שהקדרה הריקנית סותמת פי הכירה תחת הקדרה שהתבשיל בתוכה הרי זה כגרופה וקטומה עכ"ל.

והנה הרב הביא מש"כ בשו"ע סעי' ג' אבל השמיט מש"כ המחבר ויזהר שלא ישים קדרתו ע"ג הקרקע (ושתהי' רותחת), ונראה שכתב כן לדידן דק"ל כהרמ"א שכ' וכבר נתבאר שנוהגין להקל אף אם נתנה ע"ג קרקע והיינו עפ"י דעת הר"ן (שהביא בסעי' ב') דלא בעינן תנאי חזרה אלא כשנטלה מבעוד יום והרי הכא מיירי שנטלה בשבת בבוקר, וכן מבואר מהמשך דבריו כשהביא מש"כ השו"ע בסעי' ה' וז"ל וכן מותר ליתן תבשיל בשבת על פי קדרת חמין הטמונה על גבי האש וכו' ואפילו אם הסיר תבשיל זה מהכירה מבעוד יום ולא היה בדעתו להחזירו והניחו על גבי קרקע וכו' עכ"ל, הרי דרך באופן שמניח על פי קדרה הטמונה התיר אפילו אם הסיר מהכירה מבעוד יום ולא כמניח ע"ג קדרה ריקנית, והיינו כנ"ל שסמכו בזה רק ע"ד הר"ן ומותר רק כשנטלה בשבת.

ומ"מ עדיין צ"ע שהרי הרמ"א כתב לעיל דטוב להחמיר וכ"כ הרב עצמו (סוף סעי' כ') דאף שמנהג להקל מ"מ במקום שאין צורך כ"כ טוב לחוש לדבריהם, ולמה לא כתב הרב כאן דטוב שלא להניח על הקרקע, והנה בדעת הרמ"א עצמו אין כאן קושיא שהרי לא כתב לסתור מש"כ המחבר ויזהר שלא ישים קדרתו ע"ג הקרקע אלא כתב דנהגו להקל אף אם נתנה ע"ג הקרקע, והיינו בדיעבד ודלא כדעת השו"ע דאם נתנה ע"ג הקרקע אסור להחזירו ע"ג הכירה, ומ"מ י"ל דגם לדעת הרמ"א לכתחילה טוב ליהדר שלא להניח ע"ג הקרקע, אבל בדעת השועה"ר שהשמיט לגמרי מש"כ המחבר שיהיה וכו' לכאורה צ"ב (ואף דהיה אפשר לומר דלא חש הרב להאריך כאן וסמך לגמרי ע"מ שכתב לעיל דיני חזרה דנהגו להקל אף בהניח ע"ג קרקע כשנטלה בשבת וטוב לחוש וכו', ומ"מ ממה שהשמיט לגמרי דברי השו"ע ורמ"א נראה יותר דסובר דכאן א"צ להחמיר (עכ"פ כשמניח ע"ג הקדרה) וכתבאר להלן מתו"ד הקו"א).

ונראה שהדברים מבוארים מתו"ד בקו"א סק"י עיי"ש לענין ע"ג מעזיבה וכן ע"ג התנור ובא"ד כתב וז"ל ואין שיהיה, מכל מקום לפי מה שהעלה המג"א שם להקל בין בתבשיל קר בין בתבשיל חם, אם כן הוא הדין על גבי מעזיבה המפסקת או דבר אחר המפסיק על גבי תנור, וכמשמעות דבריו בסוף סי' רנ"ט. דאף אם תימצא לומר שאף לפי מסקנת המג"א שם בסי' שיי"ח אפילו הכי בס"ג לא שרי אלא בתנאי חזרה, משום דתוך הקדרה הריקנית גרע טפי מעל גבי קדרה הטמונה או על גבי המיחם שעל האש, ולא מהני הקדירה הריקנית אלא לענין דהוה ליה כגרופה אבל לא לענין להושיב בתחלה, מכל מקום על גבי התנור ודאי דפשיטא דדמי טפי לעל גבי המיחם מדדמי לתוך הקדרה הריקנית. ואף אם תימצא לומר דהא דגרע טפי בקדירה ריקנית היינו משום שהיא ככירה, שהכירה הוא מקום הראוי לבישול בתחלה ואיסור הושבה בתחלה הוא משום שנראה כמבשל לכתחלה כמ"ש רז"ה ור"ן, מכל מקום על גבי תנור פשיטא דאינו מקום הראוי לבישול כלל בתחלה ודמי ממש למיחם שעל האש, אם לא משום הכירא כמו שכתב המג"א עכ"ל בקו"א שם.

והנה מבואר שהרב מסתפק כאן בדעת המג"א סי' שיי"ח סק"כ כ"ו שלמסקנה כתב להקל להניח ע"ג הקדרה (מלאה) אפילו תבשיל לח, אם נימא שהמג"א חולק על מש"כ המחבר בסעי' ג' (וכן מבואר בתהל"ד אות י"ח עיש"ד (בקיצור), ואפשר דסובר המג"א דאין הכרע לחלק בין תבשיל לח לדבר יבש, די"ל דגברא אגברא קא רמית וסעי' ג' שמקורו בהגה' מרדכי פליג על הרשב"א שהיא מקור סעי' ה',

ולהלכה יש להקל כדעת הרשב"א), ולהלכה נקטינן כדעת המג"א, ולפי"ז מותר להניח אפילו לכתחילה תבשיל לח ע"ג קדרה ריקנית כל שלא נצטנן לגמרי ואפילו נטלה מבעוד יום, או דנימא דמש"כ השו"ע בסעי' ג' דמותר רק עם תנאי חזרה היינו כשנותן הקדרה בתוך הקדרה ריקנית, וזה גרע טפי מעל גבי קדרה הטמונה, ולפי"ז ה"ה כשנותן על גב קדרה ריקנית גם לדעת השו"ע א"צ תנאי חזרה, (ומה שכתב הרב לחלק בין תוך קדרה ריקנית וע"ג קדרה מלאה ולא כתב שגם ע"ג קדרה ריקנית א"צ תנאי חזרה, נראה דנקט כחילוק המבואר בשו"ע והרי לא בא עכשיו להתיר ע"ג קדרה ריקנית אלא בא להסביר למה ע"ג התנור א"צ תנאי חזרה וכמבואר בהמשך דבריו שם, ואיך יכול לדמות לקדרה ריקנית הרי לא דברו ע"ז הראשונים להדיא ואפשר דאה"נ בעינן תנאי חזרה וכמו שמצדד אה"כ לומר)

ושב מצד הרב לומר דהא דגרע טפי בקדרה ריקנית היינו משום שהיא ככירה (והיינו אפילו על גב קדרה ריקנית בעינן תנאי חזרה), ומשום שהכירה הוא מקום הראוי לבישול ומחוי כמבשל, (והיינו כחילוק הפמ"ג והסבר כמבואר בביה"ל או בחזו"א וכתבאר במאמר הנ"ל ואכמ"ל).

והנה נראה שמה שסתם הרב בפנים בשו"ע להתיר ע"ג קדרה ריקנית אפילו מניח ע"ג הקרקע עפ"י דעת הר"ן ולא כתב דטוב לחוש כדלעיל, היינו משום דלא ברירא לו אם ע"ג קדרה ריקנית בעינן תנאי חזרה, כי לשני הצדדים הראשונים (הנ"ל בקו"א) מותר אפילו להניח ע"ג אפילו מתחילה בשבת, ולכן סובר דעכ"פ בנטלה בשבת דלפי הר"ן א"צ תנאי חזרה א"צ לחוש להחמיר אפילו לכתחילה, ומ"מ מהאי טעמא לא כתב להדיא להתיר ע"ג קדרה ריקנית אפילו כשנטלה מבעו"י דיתכן שבכה"ג אסור (וכצד השלישי בקו"א).

ועכ"פ מה שכתבתי בקובץ הנ"ל (סוף אות ב') דלפי ביאור השו"ע"ר הטעם דמותר להניח ע"ג קדרה ריקנית אפילו מתחילה בשבת, היינו משום שיש הפסק אויר בין הקדרה להאש ועי"ז נתמעט חומו, היינו לפי מש"כ לצד (אופן ב' בקו"א שם) וכתבאר, (וכש"כ לצד הג' דאסור גם ע"ג ריקנית וכדעת הפמ"ג), וגם לפי צד הראשון דמותר עכ"פ לדעת המג"א אפילו תבשיל לח י"ל דרך כשנתמעט החום ע"י הפסק אויר ולא כשע"ג האש ממש, (וכל זה בדעת המג"א אבל לפי דעת השו"ע הרי מוכרחים לחלק בין דבר יבש דיהא מותר לתבשיל לח שאסור, וני"מ עכ"פ לבני ספרד שהולכים בעקבות פסקי המחבר ונמצא שאין להם אפילו צד להקל ע"ג קדרה ריקנית).

בדעת התוספות שבת ופמ"ג

ג) במאמר הנ"ל (אות ב') הבאתי דעת התו"ש ופמ"ג שמחלקים בין קדרה ריקנית לקדרה מלאה, וכתבתי לבאר החילוק עפ"י מש"כ הביה"ל שם שבהפסק קדרה מלאה נחשב שהתבשיל על הקדרה, משא"כ ע"ג קדרה ריקנית שנחשב שהקדרה עומד על הכירה אלא שיש הפסק קדרה, ואין זה נעשה אלא כגו"ק, ולפי"ז בנידון הפלטה שאין כאן שום הפסק אויר בין הקדרה להאש אלא פח של מתכת דלא יהא עדיף מע"ג קדרה ריקנית דאסור להעמיד עליו קדרה מתחילה בשבת לפי אלו פוסקים עכתו"ד שם.

הנה בתהילה לדוד כתב לבאר בדעתם החילוק בין ריקנית למלאה שע"ג קדרה ריקנית הוי דרך בישול וע"ג קדרה מלאה אינו דרך בישול, ולפי"ד היה מקום לדון בנידון הפלטה דלא יהא דומה כע"ג קדרה ריקנית אלא כע"ג קדרה מלאה שהרי אין הדרך לבשל עליה (עכ"פ רוב פעמים), אולם נראה דאין כונת דברי התה"ד כפשוטם שכן הדרך (רוב פעמים) לבשל על קדרה ריקנית, כי לא מסתבר כן ולכל היותר היה אפשר לומר דכן מבשלים לפעמים, ואעפ"כ אסור להעמיד מתחילה בשבת, והיינו כמו שנתבאר שם (באת ג') בדעת הרשב"א דכל שע"ג האש ממש אף שאין הדרך רוב פעמים לבשל כן מ"מ חשוב דרך בישול (ולדוגמא כמו שלא נאמר שמי שיניח קדרה חצי ע"ג האש וחצי מחוצה לה לא יהא מחוי כמבשל), וכן הוא להדיא במקור הדברים בתוספות שבת עיש"ד שע"ג קדרה ריקנית "מקרי" דרך בישול, והיינו כנ"ל שכל שע"ג האש ממש חשוב דרך בישול, וכן נראה ג"כ כונת דברי התה"ד, ועפי"ז העליתי שם בנ"ד דהואיל וע"ג פלטה היא ע"ג האש ממש והיא מקום שראויה לבשל עליה, שפיר חשוב דרך בישול ויש לאסור להחזיר עליה מתחילה בשבת (בלי תנאי חזרה) וכתבאר שם בדעת רבותינו פוסקי דורנו ז"ל.

בכבוד רב

פינחס דייק

כולל נזר ישראל עיה"ק י-ם

בענין גדר מצות נר חנוכה

בחודש כסליו דהאי שתא יצא לאור 'גליון המאמרים' של קובץ בית אהרן וישראל וכבוד הרה"ג ר' פנחס סגל כתב שם מאמר בענין גדר מצות נר חנוכה, ועברתי על ראשי הפרקים, ולפי הבנתי, למד בזה שיש פלוגתא דרבוותא, דרך א' הוא דכשאחד מדליק ממילא נפטרים כל בני הבית, דהיינו אין להם עוד חיוב, ב' דיוצאים כולם ע"י הדלקת האחד, ובזה טרח להבין איך יוצאים ואיך יכולים לכיין שלא לצאת.

והנה לענ"ד נראה לבאר הגדר של 'נר איש וביתו' בדרך זה, דהנה מצות נ"ח נראה שהוא חובה על כל אחד ואחד, (וזה מצינו גם דאכסנאי חייב בנר חנוכה) וא"כ יש להבין מה תקנה זו דנר איש וביתו, והנראה דכונה הוא כך דכשאדם מדליק נר חנוכה לעצמו למשל הוא אדם אחד בבית המצוה שעשה הוא, שהדליק נר ועשה נר חנוכה ועי"ז קיים המצוה, דאין המצוה רק הפעולה של הדלקת הנר לבד רק המצוה הוא שיהיה לו נר חנוכה וידליק נר כדי שיהיה לו נר חנוכה, ובזה שמדליק נר ויש לו הנר חנוכה קיים המצוה. ולפי"ז הביאור של נר איש וביתו הוא כך דנר חנוכה אחד סגי לכל בני הבית דהיינו שכולם יש להם נר חנוכה זה דפעולת ההדלקה נעשה ע"י אחד (או ע"י אחר) ועי"ז יש לכולם הנר חנוכה ובזה קיימו כולם המצוה דנר זה שייך לכולם כיון דהשמן בא משמן של בית זה ממילא נר זה שייך לכולם ולכן הנר חנוכה זה של כולם, אבל כשבא אכסנאי מבחוץ ואין לו שייכות בשמן זה אין הנר שלו ואין זה נר חנוכה שלו רק ע"י שמשותף בפרוטתו, עי"ז נעשה הנר גם שייך לו ועי"ז יש לו ג"כ נר חנוכה, דהיינו בעיקר מצות נר חנוכה הוא התוצאה של ההדלקה וכמו במצות תפילין 'קשרתם לאות על ירך' עיקר המצוה היא שיהיה קשור על ידו, ואם אחר קשרן בשבילו על ידו קיים המצוה, אע"פ שלא עשה פעולת הקשירה, כיון דעיקר המצוה שיהיה התפילין מקושר על ידו כן גם בנר חנוכה פעולת המצוה היא ההדלקת הנר, אבל עיקר המצוה הוא שיש נר חנוכה וכיון שהוא חוב על כל אחד ואחד הביאור הוא שיש לכל אחד ואחד נר חנוכה השייך לו, רק אפשר לעשות נר חנוכה בשותפות שיש לכולם נר חנוכה אחד וזה הדין של 'נר איש וביתו' - ואיש כל בני ביתו סגי להו בנר אחד, דנר אחד יכול להיות שייך לכמה אנשים.

ואולי זהו כוונת החכ"צ והשו"ת מהר"ש הלוי, דמה שכתבו החי' בין קריאת המגילה ונר חנוכה דבקריאת המגילה רמזא על כאו"א משא"כ הדלקת נר חנוכה אחד מבני הבית מדליק ושוב אין חיוב על שאר בני הבית, וממילא נפטרים שאר בני הבית, כוונתם בזה דשוב אין חיוב, וממילא נפטרים מטעם שיש להם נר חנוכה ע"י פעולת האחד דע"י שאחד עשה פעולה והדליק עי"ז יש לכולם נר חנוכה משא"כ במגילה כל אחד ואחד צריך לעשות מעשה קריאה או שמיעה לצאת וא"א לצאת מגילה ע"י פעולת האחר ונראה נכון בעזה"ש.

ועד"ז יש לבאר עוד 'והמהדרין נר לכל אחד ואחד', ובר"מ מבואר דהבעל הבית מדליק כמנין אנשי הבית, ויש לבאר דענין המהדרין הוא שכל אחד יוצא בנר חנוכה שלו ולא בנר המשותף להרבה אנשים ולפי"ז יש לומר דלא צריך שיהיה הנר מיוחד דזה הנר של ראובן והשני של שמעון וכו' רק אם יש עשרה אנשים בבית אז ידליק אחד עשרה נרות ונמצא דלכל עשרה אנשים יש לכולם עשר נרות, והיינו שיש להם נרות דכל אחד יכול לומר דאחד מהם בשבילו ושלם וזה ההידור של מהדרין, ולא צריך שיהיה מיוחד בזה רק שלו, והרמ"א ס"ל ענין ליחד שזה הנר שייך רק לו, והוא יותר מיוחד ויותר מהודר (וזה אמרתי בדרך אפשר).

ועדיין נשאר לבאר מה שהעירני בע"פ הרה"ג הנ"ל, דאיך שייך שלא לצאת בהדלקת האחד דהרעק"א לומד דזה שמהדרין עושין נר לכל אחד היינו שמכוין שלא לצאת בהדלקת הבעה"ב ואיך זה מועיל הא אפי' לפי דרך זה מ"מ הא למעשה יש לו נר חנוכה השייך לו ואיך מועיל הכוונה שלא לצאת. וחשבתי דלכאורה יש לומר בפשיטות, דהנה יש לעיין דלו בא אדם נכרי מבחוץ ולקח שמן מבעה"ב והדליק בשביל בעה"ב נר חנוכה בשביל הבעה"ב שלא מדעת ושלם ברצון הבעה"ב פשוט שלא יצא בעה"ב נר חנוכה דא"א לעשות נר חנוכה לאדם שלא ברצונו, והיינו דנר חנוכה אינו נר הדולק בביתו משמנו, ובלי כוונה ודעת לעשותו נר חנוכה אינו נר חנוכה רק נר הדולק, וא"כ אפשר לומר דכיון דנר חנוכה מצוה על כל אחד ואחד והיינו שיהיה לו נר חנוכה א"כ פשוט שא"א לעשות נר חנוכה בשביל איזה אדם שלא ברצונו, אף שזה שמנו וזה נר שלו אבל א"א לעשותו נר מצוה שלו בלא דעתו ורצונו.

וא"כ י"ל בדרך פשוט אף שבעה"ב הדליק משמן של הבית ששייך לכולם ונר זה שייך לכולם (ולו יצייר שהדליקו על שולחנו שלא לצורך נר חנוכה רק לאור פשוט שזה הנר שייך לכולם להשתמש בזה שזה נר של הבית) מ"מ לעשות נר חנוכה בשביל כולם צריך דעתם ורצונם דאם אחד מבני הבית אינו רוצה לצאת מבעה"ב היינו אינו רוצה שזה הנר יהיה הנר חנוכה שלו וא"כ אע"פ שזה הנר הוא נר חנוכה במציאות כיון שעשאו אחד מבני הבית לנר חנוכה ויש לו רשות לעשות זאת אבל מ"מ חל עליו שם נר חנוכה רק לאלו שרוצים שזה יהיה נר חנוכה שלהם, ומי שאינו רוצה לצאת בזה הנר כלפיו הוא כמו כל נר אחר הדולק בבית, שאינו יוצא בזה נר חנוכה דכלל אינו יוצא בזה שיש נר חנוכה וזה שייך לו, כיון דעשיית נר מצוה ונר חנוכה הוא שלא מדעתו אינו יוצא מצות נר חנוכה.

צבי באלד

בענין כתיבה במשחקים בשבת

לכבוד חברי מערכת הקובץ הנהד"ר בגוד"ש בית אהרן וישראל שליט"א

בגליון המאתיים הובא מאמרו של הגאון הרב משה חיים שמעיה שליט"א בעניין משחק המגנטים. בקובץ האחרון (ר"ג) הובאו הערות והארות הרב יהושע העשיל אורבך והרב אפרים פישל הלוי סגל שליט"א בעניין זה, ועל כן לא אאריך גם אני בחלקי הכותב והמוחק של הדיון, אכן ברצוני להוסיף נקודה אחת שלא עמדו עליה הכותבים הנ"ל, והוא עמדי בכתובים:

כתב הרמב"ם (שבת יא, יז): רושם תולדת כותב הוא, כיצד הרושם רשמים וצורות בכותל ובששר וכיוצא בהן כדרך שהציירין רושמים הרי זה חייב משום כותב, וכן המוחק את הרושם לתקן הרי זה תולדת מוחק וחייב.

ולפי זה, אם נאסור לכתוב - מן התורה ומדברי חכמים - במשחק המדובר, אין לחלק בין כתיבת אותיות ולבין יצירת צורות וציורים נאים.

אלא שביאר המשנה ברורה (ביאור"ל ד"ה במשקין) שמדובר בצורות הנעשות כהכנה לצביעת הכלי או הנייר עליו הן משורטטות, ובכך הן דומות לכתבה. אך כאשר מטרת הצייר היא עצם הצורה כפי שהיא, הרי הוא עובר משום צובע או מכה בפטיש. את זאת הוא מדייק גם מלשון הרמב"ם כדרך שהציירין רושמים.

ולפי זה, כל המצייר בדיו על גבי הנייר ואין כוונתו כי אם לייפות, חייב משום צובע ולא משום כותב. (כך גם לכאורה, אף מי שיצייר אותיות לשם נוי ולא לשם כתיבה כפשוטה - יתחייב משום צובע, ואכמ"ל.)

ברור, כי אין לאסור משום צובע במשחק המדובר, מאחר ואין הלוח המחורר מתייפה כלל עם סידור הכדוריות לפי צורה מסוימת. מחמת כן (בין השאר) אין כלל אפשרות לחייב משום מכה בפטיש.

אלא שבהבנה פשוטה, המצייר על מנת להעביר מסר כל שהוא, וכרוב האיורים בספרים בזמננו - חייב משום כותב. שהרי ההבדל בין כתיבה לצביעה לפי דברי הביאור"ל הינו בכך, שהאות מטרתה להורות על דבר מה (וכן שרטוט הצורה המדריך את הצובע), ואילו הצביעה מטרתה לייפות ולנאות.

ויש לדון איך נגדיר את הקטן המתעסק במשחקו להעתיק את הצורה העומדת לפניו בדף ההוראות, או צר צורה חדשה כרוח דמיונו המקורי. האם רצונו לייפות את הלוח? לעשות צורה נאה מבלי קשר לרקע שעליו הוא מונח? להעביר את המסר?

בהגדרה זו תלויה לכאורה קביעת ההלכה בנוגע לציורים וצורות במשחק זה לדעת המשנה ברורה.

כי פשטות דברי הפוסקים מורים כי אין הם מסכימים לחידושו. כך הוא עצמו מציין לאלה רבה שהקשה בסתירת דברי הרמב"ם, מה שלפי חידושו לא קשה. כך גם קושיית המגן אברהם (סק"ו). יתר על כן, המשנה ברורה עצמו מעיר על דברי הרמ"א המזהיר שלא לשבור אותיות שעל גבי העוגה, שיש מחמירים אף בציורים.

וכן החזון איש (סימן סא) כותב בפשטות שאין חילוק בין אותיות לציורים וכפי שכתב המגן אברהם.

לסיכום:

יש לדון במידה ואנו מקבלים להלכה את חידושו של המשנה ברורה - שרק צורה המורה על דבר מה חייב משום כותב - האם נוכל להתיר משחק זה לכל הפחות בנוגע לצורות ולא לאותיות.

בברכת התורה

צבי ישי דמן

קריית בעלזא ירושלים

ברין מלמול חפצים ששבתו מחוץ לתחום בעליהם

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל

בגליון ר"ג נתפרסם מאמרו הנפלא והמקיף של הרב חיים יוסף טראוויס שליט"א בענין המצוי בכל שבת, במי שיצא לשבות בעיר אחרת, והשאיר חפציו בעירו, שלפי משמעות פסק השו"ע [דלא כשיטת התוס' ¹] הרי גם בכה"ג שביתת חפצים אלו הם כשביתת בעליהם, וממילא אסור להוציאם מחוץ לד' אמות ששבתו בהם.

וביאר יפה במאמר שם שיש לצרף כמה צירופים להתיר לטלטלם בכל ההיקף בו שבתו, ולכן אם שבתו בעיר המוקפת חומה או מתוקנת בתיקוני עירוב מותר לטלטלם בכל העיר.

ולענ"ד ההיתר בזה פשוט בתכלית, ואין צריך להגיע לצירופי צירופים בזה, וכפי שיתבאר.

יסוד דין דכל ההיקף כד' אמות

א. הנה בשורש האי נידון להחשיב כל ההיקף בו נמצא האדם כד' אמות [נה"ה לענין 'חפץ', ולחיבת הקיצור ננקוט בלשונינו 'אדם'], בפשטות היה נראה מסברא שכל נידון זה שייך רק כשיש לאדם 'ד' אמות'. כלומר, חז"ל דרשו מהנאמר 'שבו איש תחתיו', שלכל אדם יש ד' אמות שהם 'תחתיו', והם 'מקומו' של האדם, ומחוץ למקום זה יש לכל אדם אלפיים אמה - שהם מחוץ למקומו - שמותר לו לילך בהם בשבת. ובזה נתחדש שאם נמצא במקום המוקף מחיצות, אזי 'מקומו' מתרחב לכל מקום זה, וכל ההיקף כד' אמות.

והאופן הפשוט ששייך דין זה הוא במי ששבת בכניסת השבת במקום המוקף מחיצות, ש'מקומו' הוא כל המקום המוקף, וחשוב תחום האלפיים מתחיל מחוץ למקום זה והלאה, וכפי שנפסק בס' שצ"ו ס"ב.²

1 והנה במי ששאל דירתו של חברו שיצא לעיר אחרת לכאורה ספק זה אינו נוגע למעשה, דממה נפשך, חפצים שלא התכוין חברו להשאיל לו הרי אסור לו להשתמש בהם מדין שואל שלא מדעת, וחפצים שהם בכלל השאלת הבית הרי הם שאולים לו והם כרגלי השואל. אמנם יתכן אופן שזה ששאל הבית רואה באמצע השבת שאחד מכלי הבית שמן הסתם אינם בכלל השאלה, מונחים במקום נמוך וחושש שילדיו יקלקלוהו ורוצה לטלטלו להניחו במקום גבוה, ובזה שייך הספק האם מותר לטלטלו מחוץ לד' אמותיו, וכן כדומה לזה.

עוד מצוי ספק זה בבחורי ישיבה שנוסעים לביתם לשבת, ומשאירים ספריהם בישיבה], וכן טלית של יום חול שהשאיר זה היוצא לעיר אחרת בביהכ"נ שבעירו, שהדין הוא דאיכא ניהותא דמצוה דניחא ליה לאיניש שישתמשו בהם אחרים, ויש לדעת אם מותר להוציאם מד' אמות שמונחים שם. ואין מסתבר לומר שכבר מע"ש דעתו של אדם להכניס טליתו וספריו ברשות מי שירצה להשתמש בהם בשבת, וממילא הוי כרגלי השואל אותם בשבת [דבדרבנן יש ברייה, ואמרינן הוברר הדבר שברשותו של זה היה הדבר בכניסת השבת, כמבואר בס' שצ"ו לענין חבית יין משותפת ועוד], שהרי אין עולה על דעתו של אדם כזאת. ואפילו אלו הכותבים על ספריהם במפורש שכל הרוצה יכול להשתמש, קשה לומר שדעתם מע"ש להכניס הספרים לרשות אלו שישתמשו בהם בשבת, וצ"ע.

2 ויש עוד נידון, ליתן לו כל העיר ששבת בה אף שאינה מוקפת מחיצות, ואין אנו עוסקים כעת בנידון זה, אלא בנידון של מקום המוקף שהוא כד' אמות ממש.

אך כשאין לאדם 'מקום ד' אמות' בתוך המקום המוקף, אף באופן שמותר לו להכנס לתוכו מ"מ לא שייך לומר שכל ההיקף כד' אמות - שהרי אין לו כאן ד' אמות שנרחב אותם לכל ההיקף.

ולכן שנינו כדבר פשוט שאדם ההולך בשבת אלפיים אמה ממקומו וכלתה מידתו באמצע בית וכדו', אסור לו להמשיך לילך כל ההיקף שנכנס בו יותר מאלפיים אמה דתחומו, ואף שנכנס בהיתר גמור למקום מוקף זה, ולדברינו טעם הדבר פשוט, שכל הנידון ליתן כל ההיקף הוא רק כשיש לו 'מקום ד' אמות', שאז שייך להרחיב את 'מקומו' לכל ההיקף, אך אדם זה אין לו כאן בבית זה 'מקום ד' אמות', ש'מקומו' - [ד' אמותיו] הם במקום ששבת ומשם יצא אלפיים לעבר בית זה, ובבית זה יש לו רק זכות הילוך אלפיים אמה, ומיחייב תיתי יתרחב תחומו לכל המקום המוקף.³

אכן ביצא מחוץ לתחומו באמצע שבת ונכנס למקום מוקף, בזה שייך הנידון ליתן לו כל ההיקף, שהרי נפסק שזה שיצא מחוץ לתחומו לא אמרין שלא יזוז ממקומו כלל, אלא יש לו 'מקום ד' אמות' במקום שעמד, [והמקור לכך: שהרי משה רבינו אמר לאלו שיצאו מחוץ לתחום 'אל יצא איש ממקומו', ו'מקומו' היינו ד' אמות. טור ס' שצ"י]. ואעפ"כ אמרו בגמ' שכיון שלא שבת באויר מחיצות לא אמרין להרחיב את 'מקומו' לכל המקום המוקף ואין לו אלא ד' אמות לחוד.

אלא שנחלקו התנאים במי שיצא באונס מחוץ לתחומו והכניסוהו למקום המוקף, וקיי"ל כרבן גמליאל שבזה כל ההיקף הוא כד' אמות, והולך את כולו.⁴

ב. ועל פי זה יובנו דברי הרמב"ם והשו"ע (סי' ת"ח ס"א), במי שהניח עירובי תחומין, ואחר הנחת העירוב חזר לביתו מבעו"י, שמודדים לו אלפיים אמה לכל רוח ממקום עירובו, ואף בתוך עירו אינו יכול לילך בשבת אלא עד אלפיים ממקום עירובו. ובאופן שביתו [שחזר אליו מבעו"י] רחוק יותר מאלפיים אמה ממקום עירובו, הדין הוא שאמנם מותר לו בשבת לילך מביתו למקום עירובו אף שהוא רחוק יותר מאלפיים מביתו [כיון שביה"ש היה יכול לילך לשם, וממילא חל העירוב. כן נקט הביה"ל שם ועיי"ש שיש חולקים], וממקום עירובו יש לו אלפיים אמה לכל רוח, אמנם לאחר שיצא בשבת מעירו, אסור לו לשוב לביתו, שהרי שביתתו במקום עירובו, ונמצא שביתו מחוץ לתחומו.

ולכאורה יש להתקשות, שמאחר שנמצא בהיתר בכניסת השבת בביתו שהוא מחוץ לתחומו, א"כ אם עירו מוקפת שוב יהא כל ההיקף כד' אמות, ויהא מותר לילך בכל העיר, ומדוע אמרו שאסור לו להתרחק מביתו אפילו אמה כיון שהוא חוץ לתחומו.

ולדברינו הדברים פשוטים ומובנים, שהרי אדם זה 'מקומו' דהיינו ד' אמותיו, הם במקום עירובו, וכשנמצא כעת בביתו אין לו 'מקום ד' אמות' במקום זה, ולכן פשוט שאין דינו שונה ממי שהלך אלפיים אמה מעירו ונגמרה מידתו בתוך בית שאין לו כל ההיקף.

ואין להקשות שאין יתכן שזה שיצא מחוץ לתחומו באמצע שבת נותנים לו ד' אמות חדשות, ולזה ששבת בביתו בהיתר גמור מחוץ לתחומו אין נותנים לו ד' אמות במקום זה שנמצא בכניסת השבת [וממילא תהא סיבה גם ליתן לו כל ההיקף], וכי גרע זה שהתרחק ממקום שביתתו קודם שבת ממי שיצא מתחומו באמצע שבת. שהחילוק פשוט ביותר, שלא שייך שיהיו לאדם שתי 'מקומות', ולכן כל 'מקומו' שזכה בו ע"י עירובו שריר קיים - שהרי מותר לו לילך בשבת מביתו עד למקום עירובו ומשם אלפיים לכל רוח [ובאמת הוא דבר פלא, אין יכול להיות שלענין לשוב ללון בביתו לאחר שיצא למקום עירובו מחשבים אותו כאילו יצא מתחומו ואסור לו, ולענין לילך מביתו למקום עירובו מחשבים אותו כאילו נמצא עדיין בתוך תחומו ומותר לו לילך למקום עירובו, ועיין ביה"ל שם ואכמ"ל], א"כ לא שייך ליתן לו ד' אמות חדשות בביתו ששובת בו, שאין שייך ב' 'מקומות'. אך מי שיצא מתחומו, ואיבד את מקומו, שהרי אסור לו לשוב ולחזור לד' אמותיו הראשונות, שפיר נותנים לו ד' אמות חדשות.

3 אמנם המורד וכלתה מידתו בסוף העיר כל העיר כד"א ומורד ממנה והלאה, אך זהו דין אחר, שהרי דין זה הוא אף בעיר שאינה מוקפת [אף לדין דקיי"ל שאין נותנים כל ההיקף למי שיצא מתחומו באונס אלא אם נכנס בעיר המוקפת, ולא בעיר שאינה מוקפת, ואכמ"ל], הרי שאין זה מדין 'כל ההיקף' כד"א, אלא הוא דין ב'עיר'.

4 והיינו למה דקיי"ל בשו"ע ונו"כ כשיטת הראשונים שביצא במזיד לכו"ע אין נותנים לו כל ההיקף שלא שבת בו, וכל נידונינו הוא לפי שיטה זו שננקטה להלכה, ודלא כהתוס' דס"ל שגם ביצא מתחומו במזיד מקבל כל ההיקף שנכנס אליו, ועיי"ש במאמר מה שהביא בזה.

ובקיצור: לעולם יש לאדם 'מקום' והוא ד' אמות שהם 'תחתיו', אך לעולם יש לו רק 'מקום' אחד, ולא שתיים בבת אחת, ואינו מקבל 'מקום' חדש כל זמן שלא איבד את מקומו הראשון.

[והחולקים על הרמב"ם שהובאו ברמ"א שם, גם הם מודים שלא שייך שיהיו לו שתי מקומות, אלא ס"ל דשאני הכא דשבת בכניסת השבת באויר מחיצות, ולכן יש סיבה אחרת ליתן לו כל ההיקף, אף שאין כאן 'מקומו'. והרמב"ם לא ס"ל סיבה זו, כיון שכל שאין לו כאן 'מקום' ד' אמות' לא שייך להרחיב המקום לכל ההיקף, ומה לי שבת שם מה לי לא שבת שם, והלא 'מקומו' אינו כאן אלא במקום 'עירובו'].

ג. אמנם כפי שהובא במאמר שם (אות ג'), הראשונים נתקשו מדוע מי ששבת בבקעה והקיפוהו גויים במחיצות באמצע שבת לא נעשה לו כל ההיקף כד' אמות. ומאי שנא מהא דר"ג שכל שיצא באונס נותנים לו כל ההיקף, וכאן עדיף מאונס שהרי שלא יצא כלל ממקומו ולא עשה שום איסור.

ובתוס' הביאו שאכן גם דין בקעה תלוי במחלוקת ר' יהושע ור"ג, וכל מה שאמרו שאין לו כל ההיקף היינו לדעת ר"י הסובר שבהוציאוהו נכרים מתחומו ונתנוהו בדיר אין לו אלא ד"א, ואכן לדעת ר"ג הסובר התם שנותנים לו כל ההיקף, גם בשבת בבקעה והקיפוהו יש לו כל ההיקף.

אמנם רש"י (מב. ד"ה מהלך) כתב שר"ג מודה בהא, ובטעם הדבר כתב בזה"ל: 'התם הוא דמי שהוציאוהו נכרים אין לו אלא ד' אמות הקילו חכמים אצלו להיות לו היקף מחיצות כד' אמות, אבל הקונה שביטה שיש לו אלפים אמה לא הקילו חכמים אצלו להיות לו היקף מחיצות כד' אמות, אלא אם כן שבת באויר'.

ופשטות הלשון משמע שמצד הדין אין סיבה לחלק בין הנידונים, אלא שחכמים חסו על זה שאיבד את תחומו ואין לו אלא ד"א שלא יצטרך להצטמצם במקום קטן כ"כ, ולכן הקילו שיהא לו כל ההיקף כד"א אף שלא שבת באויר מחיצות אלו, משא"כ זה ששבת בבקעה ועדיין יש לו אלפיים ממקום ד"א שלו אין סיבה להקל וליתן לו כל ההיקף שלא שבת בו.

והנה רש"י הביא שתי ראיות לחילוקן, וראיתו השניה היא מהא דמודד אלפיים שכלתה מידתו באמצע מערה ואין מהלך את כולה, ואף לר"ג היא, הרי שאין נותנים כל ההיקף אלא למי שאיבד את תחומו ולמי למי שיש לו עדיין אלפיים שאין סיבה לחסו עליו וליתן לו היקף שלא שבת בו.

ומפורש שלא כדברינו, שבאמת אף המודד וכלתה מידתו באמצע מערה, אף שאין 'מקומו' כאן במערה, מ"מ יש סיבה ליתן לו כל ההיקף מאותה סיבה שיש ליתן לזה שהכניסוהו נכרים לדיר ויש לו ד' אמות כאן בדיר. וכל מה שאין נותנים ההיקף למי שכלתה מידתו באמצע מערה הוא רק מפני שאין סיבה לחסו עליו וליתן לו היקף שלא שבת בו, שהרי יש לו אלפיים לכל צד.

ויתכן אולי לדחוק בכוונת רש"י, שמה שכתב שרק למי שאין לו אלפיים נתנו ההיקף, אין כוונתו שעליו 'חסו' חכמים שלא יצטרך להיות במקום מצומצם, אלא כוונתו כדברינו, דהיינו רק מי שאין לו אלפיים - וממילא יש לו ד"א שייך להרחיב מקום ד"א לכל ההיקף, וס"ל שגם בהקיפו גויים באמצע שבת במחיצות שייכת טענה זו, שדווקא מי שיצא מחוץ לתחום וצריכים כעת ליתן לו 'מקום חדש' א"כ לכתחילה אמרינן שאין מקומו רק ד' אמות לחוד אלא כל המקום המוקף שהוא כד' אמות, אך זה ששבת במקום זה, וקיבל את מקומו - ד' אמות, ובאמצע שבת הוקף מחיצות, מהיכי תיתי שנרחיב את ד' אמותיו שכבר נקבעו ונגדיל את מקומו לכל ההיקף.

ועל זה הביא ראה מכלתה מידתו, דחזינן התם שמי שכלתה מידתו, כיון שלא איבד את תחומו ממילא לא קיבל כעת מקום ד' אמות בתוך מערה שנכנס בה, וממילא אין סיבה ליתן לו כל ההיקף אף שנכנס בה בהיתר.

אך דחוק הוא להכניס כל זה בכוונת רש"י, אמנם בדעת הרמב"ם ושאר ראשונים עדיין אפשר לפרש כדברינו שהטעם שזה שכלתה מידתו אין לו כל ההיקף הוא משום שאין לו 'מקום ד' אמות' במקום זה שבתוך ההיקף.

וחיפשתי ומצאתי בפסקי הרי"ד (ד"ה אמ') שלכאורה מבואר כדברינו, וז"ל: 'שבת בבקעה והקיפוה גויים מחיצה בשבת וכו' ולא אמרינן שיהא לו כל ההיקף כד' אמות דומיא דנתנוהו בדיר וסתר שמהלך את כולה אע"פ שלא שבת באויר מחיצות, דהתם אין לו ד' אמות [ויש כאן ט"ס המוכח שהרי באמת יש לו ד"א, ולכאורה יש לתקן 'יש לו ד"א'], וכל ההיקף הוא לו כד' אמות, אבל זה שיש לו אלפיים אמה לא יהא אלא מודד, דאמרינן לקמן המודד אלפיים אמה וכלתה מידתו בחצי העיר אין לו אלא חצי העיר'. ויש

לפרש כוונתו כנ"ל, דשכשם שלמודד אלפיים לא אמרין שיהא לו כל ההיקף - כיון שלא יצא מתחומו ואין מקבל כעת ד"א בעיר שנכנס בה, ה"נ זה שהקיפוהו בעודו בד"א ששבת בהם ואינו מקבל כעת ד"א חדשות, אין סיבה ליתן לו כל ההיקף. וצ"ע.

ד. והנה בשבט הלוי (ח"ו סי' מו) כתב לאסור טלטול חפצים אלו ששבתו מחוץ לתחום בעליהם בכל היקף העיר, בנימוק שכיון שהכלים דינם כבעלים אין היתר לילך בכל עיר זו - שהרי אינה בתחומם, א"כ גם לכליו אין היתר זה. ואחר שכתב זאת מסביר הוסיף בזה"ל: 'וליתר שאת אראה לו מש"כ בשער הציון סי' שצ"ז אות ד' בשם התו"ש דאם כלתה מדתו בחצי העיר אפילו מוקפת חומה, שגם אחרים אסורים לטלטל כליו בחצי העיר השני, ומכ"ש כשליאת הבעלים כאן כלל'.

ולא זכיתי להבין דברים אלו, שאמנם אילו היינו אומרים [כספיקו של השואל בשבט הלוי שם] שחפץ שיצא מתחום בעליו גם זכות ד' אמות אין לו במקום שנמצא כעת, ואין להזיזו ממקומו כלל, כיון שדינו להיות נגרר אחר הבעלים לגמרי, ולבעלים אין זכות ד' אמות במקום זה - א"כ אין לחפץ זה ששבת מחוץ לבעליו 'מקום ד' אמות' בעיר ששבת בה, וממילא לא שייך לדון ליתן לו כל ההיקף העיר, אך מאחר שביאר בשבט"ל שם שפשוט שגם לחפץ שיצא מתחום בעליו יש זכות ד' אמות במקום שנמצא, א"כ מה טענה היא שכיון שלבעלים אין את כל ההיקף גם לחפץ לא יהא כל ההיקף, והרי מטענה זו עצמה יש לטעון שכיון שלבעלים אין ד' אמות גם לחפץ לא יהא, וכיון דלא אמרין הכי, א"כ גם לענין ההיקף שפיר מובן, שאמנם לבעלים אין את כל ההיקף - כיון שלא יצאו מתחומם כלל [וכפי ב' הדרכים לעיל: א. כיון שיש לו אלפיים לא חסו עליו חכמים, ב. כיון שאין להם ד' אמות במקום זה, ממילא לא שייך ליתן להם כאן כל ההיקף]. אך לחפץ שהוא מחוץ לתחום בעליו ואין לו תחום אלפיים, וקיבל מקום ד' אמות במקום שנמצא, אין שום מניעה שיקבל גם כל ההיקף.

ולכן גם אין שום הוכחה מדברי השע"צ שהביא בשבט"ל, דהתם לא יצא החפץ מתחומו ויש לו אלפיים, וממילא אין לו זכות לקבל כל ההיקף [ומאותה סיבה שאין לבעלים זכות זו, ולא שהחפץ נגרר אחר 'דינו' של הבעלים, אלא אותה סיבה שיש שלא ליתן לבעלים כל ההיקף קיימת גם לענין החפץ]. משא"כ בגוונא שיצא החפץ מתחום בעליו, או ששהה שם לכתחילה, ונמצא שאיבד תחומו וגם אין לו ד' אמות במקום אחר, הרי מקבל במקום זה שנמצא ד' אמות, ושפיר יש ליתן לו גם כל ההיקף שסביב ד' אמות אלו החדשות. וצ"ע"ג.

האם יש הכרעה בשו"ע היכן מקום שבינת חפצים

הנמצאים לכתחילה מחוץ לתחום בעליהם

ה. אכן הנה בשבט הלוי ח"ט (סי' ע"ט) חזר בו מדבריו הקודמים ומצדד להתיר טלטול חפצים אלו בכל ההיקף, ונימוקו עמו משום דהוי ספק ספיקא, וכפי שהובא במאמר שם (אות ח'), ואחת מהספיקות שאין הכרעה ברורה בשו"ע במחלוקת הראשונים האם חפצים הנמצאים בכניסת השבת מחוץ לתחום בעליהם הרי הם כרגלי הבעלים וממילא דינם כיצאו מחוץ לתחום, או שמא כיון שלכתחילה נמצאים מחוץ לתחום בעליהם קונים שבינתה לעצמם במקומם.

והרב הג"ל באמרו תמה על שבט הלוי תמיהה גדולה, שבאמת מפורש בשו"ע שהכריע כדעת הרשב"א שחפצים אלו הם כרגלי הבעלים, ולא כהתוס' שקונים שבינתה במקומם, הוא בשו"ע סי' שצ"ז סי"ז שפסק המחבר: 'מי שהיו לו פירות מופקדים בעיר אחרת רחוקה ממנו, ועירבו בני אותה העיר לבא אצלו, לא יביאו לו מפירותיו, שפירותיו כמוהו. במה דברים אמורים, כשייחד להם קרן זוית, אבל אם לא ייחד להם, הרי הם כרגלי זה שהם מופקדים אצלו'. הרי מפורש בדברי המחבר ש'פירותיו כמוהו' ואין קונים שבינתה לעצמם במקומם.

ונראה ליישב דעת השבט"ל שודאי לא נעלמו מעיניו דברי השו"ע אלו, דקא עסיק בהו שם בתשובה, שבאמת יש לדחות שאין לדקדק מדברי השו"ע כמאן הכריע במחלוקת הראשונים הג"ל, שהרי כפי שמתבאר מהמשך דברי המחבר מגמתו בסעיף זה לדון בדין פירות המופקדים אצל אחרים, ומחלק בין אם קיבל עליו הנפקד שמירה על הפירות - שאז הם כרגלי השומר, לבין לא קיבל עליו שמירה אלא ייחד לו מקום בביתו להניח שם פירותיו - שאז אינם כרגלי הנפקד אלא כרגלי הבעלים [כך פירשו רוב הראשונים החילוק, וכן נקט המג"א בכונת המחבר, אמנם עיין ביה"ל שם], וממילא עיקר כוונת המחבר

במה שכתב שפירות אלו הם 'כמוהו' היינו לאפוקי ש'אינם כרגלי הנפקד', בשונה מסיפא דהסעיף בקיבלו עליהם הנפקדים שמירה שם הם 'כרגלי זה שהם מופקדים אצלו' (לשון השו"ע).

וא"כ יתכן שלא נתכוין השו"ע בדבריו ברישא בדווקא שהם 'כמוהו' ולא קנו שביתה לעצמם במקומם, אלא כוונתו היא שמעיקר הדין פירות כאלו המופקדים ביד אחר שלא קיבל עליהם שמירה הם כרגלי הבעלים ולא כרגלי הנפקד, אלא שבאמת פירות אלו שנגררים אחר בעליהם ולא אחר הנפקד, אך שבתו לכתחילה מחוץ לתחום בעליהם, יתכן שקונים שביתה לעצמם [כדעת התוס'], אך בזה לא עסק המחבר כאן, שהרי אין נפק"מ בזה לגבי הנידון בסעיף זה האם מותר לנפקד שהונחו אצלו הפירות והניח עירוב תחומין לילך לעיר שהבעלים שם ליטול עמו הפירות ולהביאם לבעליהם, שהרי בזה החילוק הוא רק שאם לא קיבל שמירה אסור לו ליטול הפירות עמו שהרי אינם כרגליו, משא"כ בקיבל עליהם שמירה מותר לו לטלטלם למקום בעליהם כיון שהם כרגליו, ולענין זה אין חילוק אם נאמר שיש להם שביתה לעצמם בעיר זו או ששביתתם כשביתה בעליהם, שממה נפשך א"א להוציאם אל מחוץ לתחום עיר זו, כיון שאינם כרגלי הנפקד שהניח עירוב תחומין, וממילא אין לדייק מכאן מה היא דעת המחבר בעיקר דין זה.

התנאים הנצרכים לקבלת כל ההיקף

ו. אמנם כפי שהעיר במאמר שם, הרי בהמשך הסוגיא (בע"ב) כתב רש"י ההא דאמרינן שאין נותנים כל ההיקף אלא למי ששבת באור מחיצות ולא למי שבא אליהם באמצע שבת, שאין הדברים סותרים לדברי ר"ג [דכוותיה נקטינן] שמי שהוציא וזהו באונס מחוץ לתחום ונתנוהו במקום מוקף נותנים לו כל ההיקף, דהיינו דווקא בנאנס לצאת מתחומו, אך ביצא מדעתו לא, וכן מתבאר מדברי הרמב"ם.

ונראה ששגגה היא לפרש כביכול כוונת רש"י והרמב"ם לחילוק זה לחדר - של אונס או דעת, שא"כ לא נתיישב כלל מדוע בהקיפוהו באמצע שבת אין נותנים לו כל ההיקף, והלא מעולם לא ביקש לגויים לעשות ההיקף עבורו, ומדוע נידון אותו כמי שיצא לדעת, והלא לא יצא כלל ממקומו, ועדיף מנאנס שבאמת יצא ממקומו אלא שעשה זאת באונס, ואין מתקבל על הדעת בשום אופן ליתן עדיפות ל'אונס' על פני מי שלא יצא כלל ממקומו.

אלא פשוט שלא לחינם האריך רש"י בעמוד א' לבאר הטעם והחילוק בין יצא באונס לבין הקיפוהו מחיצות בשבת, ולא היה די לו בחילוק בין האונס למי שאינו אונס, דודאי ב' הטעמים נצרכים ומשלימים זה את זה, כלומר, ראשית נתייחס בדברי רש"י בעמוד א', שלעולם אין נותנים כל ההיקף שלא שבת בו מבעו"י - אלא למי שאיבד את תחומו, אך כל שיש לו תחום אלפיים אין סיבה להקל ליתן לו כל ההיקף, ולכן מי שהקיפוהו גויים בשבת אין לו כל ההיקף.

ובעמוד ב' הוסיף רש"י שאף מי שאיבד תחומו, אם עשה זאת מדעת אין מקבל ההיקף שלא שבת בו מבעו"י, שלא הקילו אלא למי שנאנס, ורק אם נתקיימו ב' התנאים שאיבד תחומו ואיבד זאת באונס, אז נותנים לו כל ההיקף שנמצא בו כעת.⁵

וכן מבואר להדיא בפוסקים בס"י ת"ד בשם רש"י.

ז. ובמאמר שם (אות ה') הביא לשון הבעל המאור שכתב 'אבל שבת בבקעה דלית ליה שום אונס אם הקיפוהו גויים אינו מהלך יותר מאלפיים', וכעין זה הביא שם מהמאירי.

והבין הרב הכותב כביכול הסיבה לחוס וליתן לו כל ההיקף הוא מחמת שעבר 'אונס', משא"כ השוכת בבקעה שלא עבר שום 'אונס' - דהיינו התנאי השני. אך כאמור דברים אלו אין להם שום הגיון וסברא מדוע נחוס על הנאנס ולא על היושב במקומו שלא עשה כלום.

אלא פשוט שכוונת הראשונים לתנאי הראשון, כלומר, דווקא למי 'שנאנס ואיבד תחומו', אך מי שלא היה לו שום אונס, ועדיין יושב בתחומו ויש לו כל תחום שבת, כלומר, לא קרה לו כלום ולא הצטמצם תחומו כלל, אין שום סיבה לחוס עליו להוסיף וליתן לו כל ההיקף.

5 וכבר הזכרנו שדעת התוס' שכל החילוק הוא רק בין מי שאיבד תחומו או לא, ומי שאיבד תחומו נותנים לו כל ההיקף אף כשיצא במזיד. אכן בשו"ע נפסק כדעת רש"י והרמב"ם, שב' התנאים נצרכים, ורק בנאנס יוצא מחוץ לתחומו נותנים לו כל ההיקף.

דין יצא מתחומו בהיתר

ח. ואחר שחילקנו בין 'יצא באונס' ל'יצא מדעת' מעתה יש לחקור מה הדין ב'יצא בהיתר', האם דומה ל'יצא באונס' שנותנים לו כל ההיקף, או שמא דומה ל'יצא מדעת' שאין נותנים לו כיון שלא שבת באור מחיצות אלו.

ובאמת יש להבין מה הצד בכלל שיהא דינו של היוצא בהיתר שונה מדינו של הנאנס, שאין שום מעלה למי שנאנס על פני מי שיצא ברשות גמורה, שהרי שניהם לא עשו שום עבירה של יציאה מחוץ לתחום ואין שום סיבה להעדיף זה על פני זה.

ויותר מכך מצאנו במשנ"ב (סי' ת"ז שעה"צ סק"א) שכתב 'כההיא דלעיל בסי' ת"ה לענין יצא באונס וכל שכן בזה דברשות', והיינו דלא רק שלא גרע היוצא ברשות מהנאנס, אלא עדיף ממנו, ולכן אם לנאנס התירו כ"ש לעושה ברשות.

אמנם באמת יש להבין הספק בזה כך, הנה באמת מצד הסברה היה נראה שאף היוצא במזיד יש לו כל ההיקף, שמאחר שאמר שאף בכה"ג שיצא במזיד אין אומרים שלא יזוז ממקומו כלל, אלא נותנים לו ד' אמות חדשות, א"כ באופן שד' האמות החדשות הם בתוך מקום מוקף ממילא יש להרחיב מקומו לכל מקום ההיקף, וכמו מי ששבת לכתחילה במקום מוקף. ואין לומר שבאמת כן הוא מעיקר הדין, אלא שקנסו את המזיד שלא ינהה מכל ההיקף, שא"כ מדוע לא נתנו ההיקף למי שהקיפוהו גויים באמצע שבת, שמה קנס שייך לקנסו.

אלא בהכרח שמעיקר הדין אין נותנים לו היקף שלא שבת בו, אלא שבמקרים מיוחדים חסו חכמים ונתנו כל היקף, והתנאי הראשון לקבל ההיקף הוא שצריך להיות שאיבד את תחומו, שעליו יש סיבה לחוס שלא יצטרך להצטמצם בד' אמות בלבד, ולכן מי שעדיין בתחומו אלא שהקיפוהו גויים אין לו כל ההיקף, אלא נשאר תחומו כבתחילה.

אך גם בזה שאיבד תחומו אין נותנים לו כל ההיקף אלא ביצא באונס, דהיינו שמצידו היה נשאר בתחומו הראשון, וכל יציאתו היתה כנגד רצונו.

ומעתה יש להבין שדווקא זה שיצא כנגד רצונו מתחומו נותנים לו ההיקף, אך זה שיצא בדעתו הצלולה מתחומו, אף שהיה לו היתר לצאת, מ"מ אין סיבה להקל ליתן לו כל ההיקף, כיון שאיבד את תחומו בדעתו הצלולה, וממילא נשאר דינו כמי שלא איבד את תחומו, שאף שלא חטא כלל מ"מ אין נותנים לו ההיקף.

דין היוצא מתחומו בשוגג

ט. ונראה לפשוט ספק זה של 'היוצא בהיתר' מדין ה'יוצא בשוגג', וכגון מי ששגג בדין ולא ידע שאסור לצאת מחוץ לתחום, או שטעה היכן מסתיים התחום, ויצא מחוץ לתחומו אל מקום מוקף מחיצות.⁶ שהרי אדם זה איבד תחומו בדעתו הצלולה, ואם נמצא שאעפ"כ נותנים לו כל ההיקף, פשוט וכ"ש שליוצא בהיתר נותנים, ורק אם לשוגג אין נותנים כל ההיקף נשאר לדון בדין היוצא בהיתר למי יש לדמותו.

והנה זה לשונו של הרמב"ם (שבת פכ"ז ה"ב): 'מי שיצא חוץ לתחום שלא לדעתו כגון שהוציא אוהו גוים או רוח רעה, או ששגג ויצא, אין לו אלא ארבע אמות וכו' ואם נתנהו ברשות היחיד כגון שנתנהו גוים בדיר וסתר ומערה או בעיר אחרת יש לו להלך את כולה, וכן אם יצא לאחד מאלו בשגגה ונזכר והוא בתוכן מהלך את כולה'. הרי מפורש שגם לשוגג הקילו.

ומקור דברי הרמב"ם לענין שוגג כתב המ"מ: 'פשוט הוא שם בגמרא דשוגג והוציא אוהו נכרים דין אחד', וביארו שכוונתו למעשה שהובא בגמ' (מג): 'בנחמיה שהיה טרוד בתלמודו ולא שם ליבו שיצא מחוץ לתחומו והתירו לעשות לו מחיצות של בני אדם כדי להחזירו לתחומו.

6 וכפי שאירע במקרה שהתפרסם לאחרונה בבחורים שיצאו בשוגג מהישוב 'חזון יחזקאל' לישוב 'קוממיות' בחשבם בטעות שהוא בתוך תחום שבת.

ובאמת היה מקום לחלק שמי שיצא בלא שימת לב מחמת טירדת לימודו אינו מוגדר כ'שוגג' אלא כ'אנוס' דכמתעסק הוא, ואין ללמוד מכך למי שיצא בדעה צלולה אלא ששגג בדין [וכך באמת י"ל בדעת הרמב"ן כדלהלן], אכן הרמב"ם והשו"ע שסתמו וכתבו 'שוגג' בודאי כללו בזה כל ענייני שוגג.⁷

ולאחר דברים מפורשים אלו נראה לענ"ד שלא שייך להסתפק בדין יצא בהיתר, שהרי בודאי עדיף הוא מהשוגג, שהרי לענין שוגג מצינו בהלכות אחרות אופנים ושיטות שקנסוהו אטו מזיד, ואם בהלכתא דידן היתירו לשוגג שיהא לו כל ההיקף, אין ספק שכל שכן שהתירו ליוצא בהיתר.

י. ואדגיש בזאת שאין הכוונה לכך שיש לו היתר מחמת ש'שבת באויר מחיצות', שבזה הוכיח במאמר שם ספיר מדברי הרמב"ם [לענין מי שהניח ע"ת בריחוק יותר מאלפיים מביתו ולן בביתו, הובאו לעיל אות ב'], שכל שאין תחומו במקום זה אין מועיל כלל מה ששבת כאן. אלא הכוונה היא שאין שום סיבה שלא ליתן לו כעת בשבת כל ההיקף, דלא גרע מהיוצא מתחומו בשוגג, ועדיף מיניה שהרי מעולם לא יצא מחוץ לתחומו.

ופשוט שאין שום סתירה לדברינו מדברי הרמב"ם הנזכרים, שכבר ביארנו לעיל (אות ב') שטעמו של הרמב"ם הוא מפני שאדם זה אין לו 'ד' אמות' בעיר זו וממילא לא שייך ליתן לו כל ההיקף, שכל דינא דהיקף בנוי על כך שד' אמותיו שהם מקומו של אדם מתרחבים לכל ההיקף שבו נמצא, אך אם אין לו ד' אמות לא שייך ליתן לו ההיקף. אך כאן שמקום החפצים הוא במקום זה שנמצאים לכתחילה, אין שום סיבה שלא ליתן להם כל ההיקף.

דין יצא ברשות קודם תקנת רבן גמליאל

יא. אמנם במאמר שם הובאו דברי הרמב"ן שמפורש לא כן, שכתב שקודם תקנת רבן גמליאל, עדים שיצאו מחוץ לתחומם כדי להעיד על קידוש החודש היו אסורים לזוז ממקומם אפילו באותה חצר המוקפת, והיינו משום דדווקא לאנוס נותנים כל ההיקף ולא למי שיצא מדעתו ואף שיצא בהיתר.

וראשית לא הבנתי מדוע הסתיר הרב הכותב את תחילת דברי הרמב"ן, שהביא שם דעת התוס' שודאי גם קודם התקנה היה להם כל ההיקף, וכן הוא להדיא בתוס' במסכת ר"ה (כג: ד"ה לא). והיינו משום שאם לאנוס נתנו זאת ודאי יש ליתן זאת למי שהיה מצווה לצאת ולהעיד על החודש, ותקנת ר"ג נצרכה ליתן לו כל התחום דאנשי העיר עיי"ש. ועל זה חלק הרמב"ן.

הרי לפנינו שיטת התוס' שיצא בהיתר יש לו כל ההיקף, ולא כפי שסיים בדבריו שדבר זה מוסכם על כל הראשונים שדווקא לאנוס נתנו כל ההיקף.

וכנראה שהבין הרב הכותב שהתוס' בר"ה אזלי לשיטתם בערובין (כט.). שאף היוצא במזיד לדיר וסוהר נותנים לו כל ההיקף, ולכן פשיטא להו שאף קודם התקנה היה לעדים כל ההיקף, אך לשאר ראשונים דקיי"ל כוותיהו דס"ל שרק לנאנס נתנו ולא למזיד, אפשר שלא נתנו אלא לנאנס ולא ליוצא בהיתר.

אך אינו מוכרח, דשפיר יש להבין שאין קשר בין דברי התוס' בערובין לדבריהם בראש השנה, אלא פשיטא להו להתוס' בר"ה כפי הסברה הפשוטה, שלא גרע היוצא בהיתר ובמצוה מזה היוצא באונס.

אמנם באמת עפ"י מה שכתבנו, בהכרח שהרמב"ם והשו"ע יפרשו דין העדים קודם התקנה כפירוש התוס' ודלא כהרמב"ן, וכנ"ל שמאחר דס"ל שגם ל'שוגג' שיצא מתחומו בדעה צלולה היתירו, לא שייך כלל לומר שלא היתירו לזה שהיתה לו מצוה לצאת ולהעיד ויצא ברשות ובהיתר גמור, שעדיף עשרת מונים מזה ששגג ויצא.

והרמב"ן בהכרח יסבור שדווקא ל'אנוס' הקילו ולא ל'שוגג' ואף לא ל'יצא בהיתר', והוא יפרש מה שהתירו לזה שיצא מחמת טירדת לימודו שהוא משום שדומה ל'אנוס' כיון שלא היתה לו כלל דעת לצאת, והוי כמתעסק, וממילא אין כאן יציאה בדעה צלולה אלא אנוס היה ביציאתו.

אך הרמב"ם והשו"ע שהוציאו מזה שכל שוגג דינו כך, ואף היוצא בדעתו הצלולה מחמת שגגת דין וכדו', אי אפשר להם ללמוד כסברת הרמב"ן שלא היתירו ליוצא בהיתר, ובהכרח יפרשו כפירוש התוס',

7 ואכן המשנ"ב נתן דוגמא ש'לשוגג' דהיינו מי שיצא מחמת שהיה טרוד בעניניו, אמנם נראה דהיינו משום שרצה לנקוט הדוגמא דהגמ', אך פשוט שכל מיני שוגג בכלל, שאם יש חילוק בין השוגגים א"כ כל כי האי הו"ל לפרושי.

שודאי גם מעיקר הדין קודם תקנת ר"ג היה לעדים שיצאו בהיתר זכות ללכת בכל היקף החצר שנכנסו לשם בהיתר, ולא הוצרכה תקנת ר"ג אלא ליתן להם הזכות להיות כאנשי העיר לכל דבר לילך בכל העיר אף שאינה מוקפת חומה, וכן לילך אלפיים אמה מחוץ לעיר.

דברי האור זרוע

יב. עוד הביא במאמר שם (אות ה' במוסגר) שיש מדייקים מלשון האור זרוע שדווקא למזיד לא נתנו כל ההיקף, אך כל שאינו מזיד כגון שיצא בהיתר נותנים לו. וכתב לדחות דיוק זה, בטענה שמדברי האור ז' מוכח שדווקא לנאנס נתנו, שזה לשונו של האור ז' (עירובין ס' קמ"ו): 'ואם תאמר למה התירו חכמים להפליג בספינה בים, הלא נמצא מביא עצמו לידי אונס ולצאת חוץ לתחום, ולא דמי למי שהוציא אוהו עכו"ם. איכא לתרוצי, לא אחמור רבנן כל כך בספינה, דהכא ליכא טרחא כמו בהולך ברגליו ביבשה, דהתם אין אדם רשאי שיביא א"ע שיוציאוהו עכו"ם דהא איכא טירחא יתירתא, אבל המפליג בספינה הולכת והוא נראה שאינו זו ממקומו, ומותר להשתמש בה כאשר ישתמש בביתו'. וכתב במאמר שם: 'הרי ממה שכתב בקושיתו דכיון שמביא עצמו לידי אונס אינו דומה למי שהוציא אוהו גויים, וממילא לא תקינו לו שיהא כולו כד"א, מבואר דס"ל דבעינן דוקא דומיא שהוציא אוהו נכרים דהיינו אונס ממש', עיי"ש בכל דבריו.

ולא ירדתי לסוף דעתו כלל, שקושיית האור ז' כך היא, שאמנם לאחר שהפליגה הספינה בעל כרחו אל מחוץ לתחום הרי הוא אנוס ונותנים לו כל ההיקף, מ"מ איך התירו את עצם הכניסה בידים למצב של אונס של יציאה בשבת מחוץ לתחום ע"י שמפליג לכתחילה בספינה שיודע שתוציא אותו מחוץ לתחום.

ובכלל קושיה זו, שאם נאמר שבאמת אסור לו להפליג לכתחילה כיון שמכניס עצמו לאונס, א"כ לאחר שהפליג באיסור נמצא שלא 'יצא באונס' מחוץ לתחום אלא 'יצא במזיד', דמי התיר לו להכנס על מנת להפליג, וממילא אין ליתן לו כל היקף הספינה אלא ד' אמות לחד כדן היוצא במזיד.

וביאר האור ז' קושייתו שאין לדמותו למי שהוציא אוהו נכרים באונס, וה"נ אנוס הוא ע"י הפלגת הספינה שנעשית בעל כרחו - דהתם הוא לא הכניס עצמו לאונס זה אלא כל היציאה אל מחוץ לתחום והכניסה לדיר וסוהר - נעשו כנגד רצונו, ע"י הנכרים, משא"כ בספינה הוא הכניס עצמו באונס זה שנכנס לספינה בדעה צלולה ובמזיד. והגע עצמך, אדם שימסור עצמו ביד גוי שיודע שעתידי הגוי להוציא מחוץ לתחומו ויכניסנו לדיר וסוהר, וכי יהא לו כל ההיקף, והלא פשיטא דהוא ממש כיוצא במזיד, דמה לי יצא בעצמו, מה לי מסר עצמו ליד גוי שיוציאו. והכי נמי בספינה, כיון שהכניס עצמו בידים לספינה שיודע שתוציא, מדוע נותנים לו כל ההיקף.

ועל קושיה זו יישב האור ז', שכיון שאינו נראה כיוצא מתחומו כיון שאינו זו ממקומו לא אסרו חכמים להכניס עצמו לאונס שמוציאתו הספינה מחוץ לתחומה באמצע שבת. וכיון שהתירוהו להכניס עצמו לאונס שוב ממילא הוי כיצא בהיתר - שהרי התירוהו להכניס עצמו לאונס, וממילא יש לו כל ההיקף, משא"כ בהפליג בדרך איסור פשוט דהוי כמזיד ואין לו.

וא"כ אדרבה, מפורש באור ז' כדברינו - שהרי יוצא מדבריו שמאחר שהתירו 'להכניס עצמו לאונס' אף שפשוט שא"א להחשיבו כ'אונס' שהרי באמת אינו אנוס כיון שבעצמו נכנס למצב זה, מ"מ מאחר שהתירו להכניס עצמו לאונס כזה ממילא הוי 'יוצא בהיתר', וליוצא בהיתר נותנים כל ההיקף.

דין יצא בהיתר דכבוד הבריות

יג. וכן מפורש בדברי הרמ"א בס' ת"ד, לענין מי שיצא מחוץ לתחום ע"י הפלגת ספינתו, שאסור לו לצאת מהספינה בשבת, אך 'אם צריך לצאת מן הספינה מכח גשמים שיורדים עליו או שחמה זורחת עליו או שצריך לנקבו וצריך מכח זה לכנס בעיר, הוה ליה כל העיר כד' אמותיו וכיון דעל' הרי להדיא שכל שהיה לו היתר מחמת כבוד הבריות לצאת מחוץ לד' אמותיו, ולהכנס למקום מוקף, נותנים לו כל ההיקף. ומקור דברי הרמ"א הם מהאור ז', ואתי שפיר שהאור ז' לשיטתו, כפי שהבאנו (אות י"ב) שבאור ז' מבואר להדיא שגם ליוצא ברשות נתנו כל ההיקף כמו שנתנו לאנוס.

ובמאמר שם כתב שאין להוכיח כן מדברי הרמ"א, משום שבמקור הדברים נתבאר שההיתר הוא משום 'כבוד הבריות'.

ודברים אלו אין להם הבנה, שאיזו שייכות יש ל'כבוד הבריות' לענין ליתן לו כל ההיקף, שהרי עבור כבודו די בכך שהתירוהו לצאת מהספינה לעבר מקום הצנוע שבעיר, ואין שום צורך בכבוד הבריות ליתן לו כל ההיקף. אלא ברור שאמנם כל ההיתר דכבוד הבריות הוא רק לצאת ממקומו ולהכנס לעיר, אלא שממילא מקבל ד' אמות חדשות בתוך העיר שהרי עזב את ד' אמותיו הקודמות, וכיון שד' אמות אלו הם בתוך היקף ממילא מקבל כל ההיקף כדינא דר"ג לכל מי שיצא באונס או בהיתר או בשוגג.

ומפורש שגם למי שלא נאנס אלא שיצא בהיתר - דכבוד הבריות - נאמר דין זה, וק"ו בן בנו של ק"ו לחפץ שמעולם לא הוצרך ל'היתר' אלא לכתחילה שבת בעיר אחרת, שלית דין בשש שניתן לו כל ההיקף.

דין 'נמצא בהיתר מחוץ לתחומו' בלא 'מעשה יציאה'

יד. ונראה להוסיף שבאמת גם לפי שיטת הרמב"ן אין מקור שלא יהא כל ההיקף כד' אמות לחפצים אלו, שיתכן מאוד שדווקא למי שיצא מתחומו, בזה אמרו שדווקא בנאנס 'לצאת' נתנו לו כל ההיקף ולא למי שיצא מדעתו, ואף אם יצא בהיתר כיון שאיבד את תחומו בדעתו הצלולה, [אמנם לאחר תקנת ר"ג א"כ כל מי שהיה לו מצוה לצאת תיקן ר"ג שיהא לו כל ההיקף ואף יותר מכך - שיהא דינו כאנשי העיר, אך דוקא בהיתה לו 'מצוה' לצאת, אך לא בהיה לו רק 'היתר', וכגון מי שיצא מחמת כבוד הבריות], אך אדם או חפץ שלא 'יצא' כלל מתחומו, אלא לכתחילה 'נמצא' מחוץ לתחומו, אפשר שבזה מאחר שנקבע מקומו כאן בלא שום 'מעשה יציאה' כלל, נותנים לו כל ההיקף כד' אמות.

ולאחר כתבי דברים אלו מסברא, מצאתי בעז"ה שיש ללמוד זאת מדברים מפורשים של הרמב"ן בעצמו לענין אחר. שהנה בגמרא (ערובין מב.) הסתפקו האם יש תחומין למעלה מ' טפחים, וביארו הראשונים שספק זה שייך בב' אופנים: א. בכניסת השבת היה בגובה למעלה מ', ובמקום גבוה זה הלך יותר מאלפיים בשבת, ואם נאמר שאין תחומין למעלה מ', הרי לא קנה שבתה כלל בכניסת השבת, וממילא כשיורד בשבת למקום נמוך מ' קונה כעת שבתה, ויש לו אלפיים אמה לכל רוח ממקום זה. ב. בכניסת השבת קנה שבתה במקום מסויים, אם ירצה באמצע שבת לעלות למקום גבוה מ', ולילך בגובה זה עד מחוץ לתחומו, ושוב לרדת לקרקע פחות מ', שאם נאמר שאין תחומין למעלה מ' אין שום איסור לעשות כן. אמנם מבואר בראשונים ובפוסקים (סי' ת"ד) שאמנם לא עשה איסור במה שיצא מתחומו שהרי היציאה מתחומו היתה בגובה למעלה מ', ושם אין תחומין, אך למעשה נמצא כעת מחוץ לתחומו, ודינו כמי שיצא מחוץ לתחומו באמצע שבת, שאין לו אלא מקום ד' אמות, ואסור לו לזוז משם.

וכתב הרמב"ן (שם), שאם בעת ירידתו מגובה י"ט למקום נמוך מ"ט [לאחר שיצא מתחומו בעודו למעלה מ'] נמצא במקום מוקף, כגון שירד לתוך עיר, א"כ לדעת רבן גמליאל יהא מותר לו לילך בכל ההיקף.

ולכאורה דברים אלו סותרים לדברי הרמב"ן שדווקא ליצא מתחומו באונס נותנים כל ההיקף ולא ליצא לצורך מצוה, וכ"ש זה שיצא שלא לצורך מצוה כלל, אלא שיצא מתחומו במקום שאין בו תחומין - למעלה מ', וא"כ מדוע נותנים לו כל ההיקף.

אך לדברינו הדברים מובנים בפשיטות, שכל דברי הרמב"ן שאין נותנים כל ההיקף למי 'שיצא מדעת' היינו דווקא כשעשה 'מעשה יציאה' מחוץ לתחום, ובוה אין מתחשבים אם עשה זאת בהיתר או באיסור, ורק למי שיצא כנגד רצונו הקילו. משא"כ זה שהלך למעלה מ' הרי לא עשה כלל 'מעשה יציאה' מחוץ לתחום, שהרי יציאתו מחוץ לתחומו היתה במקום שאין בו כלל דיני תחומין - למעלה מ', א"כ אף שכעת במציאות הוא 'נמצא' מחוץ לתחום, נותנים לו כל ההיקף.

וא"כ פשוט שכן הוא גם בחפצים שלא זזו כלל ממקומם מכניסת השבת, שאין שום סיבה שלא ליתן להם כל ההיקף אף ש'נמצאים' מחוץ לתחומם, כיון שלא עשו שום 'מעשה יציאה'. וברוך ה' שהנחנו בדרך אמת בדעת הרמב"ן.

טו. וכמה חכמים העירוני שיתכן שאף לדעת הפוסקים החולקים על הרמב"ן ומתירים ליצא בהיתר יש לאסור בניד"ד, וסברתם היא, ש"ל שכל מה שנתנו חכמים ההיקף למי שיצא בשוגג או בהיתר, היינו למי שקודם השבת עשה כל שביכלתו שתהא שבתו כראוי ויהיו לו אלפיים לכל רוח, ובאמצע השבת קרה מקרה שבאונס או בהיתר או בשוגג 'איבד' את תחומו, משא"כ זה שכבר קודם השבת השאיר חפציו מחוץ לתחומו ובכך גרם שתהא שבתתם מחוץ לתחומם, אף שעשה זאת בהיתר ולא עבר שום עבירה, מ"מ כיון שהיה בידו קודם השבת לשנות המצב [ליטול חפציו עמו, או להקנותם לאחד מבני העיר] אין

שום סיבה להקל על חפצים אלו ליתן להם כל ההיקף, ואינו דומה למי שנאלץ מחמת מקרה לשנות את תחומו באמצע שבת.

והנה ראשית יש לדון מצד הסברה האם סברא זו נכונה, דמהיכי תיתי לחלק בין הנידונים בלא שום מקור, אך באמת לאחר דברי הרמב"ן המפורשים שהובאו באות הקודמת - שלא מצאתי להם חולק, לא בראשונים ולא בפוסקים - שגם אדם שהיתה שבייתו בכניסת השבת במקום מסויים והיה לו אלפיים לכל רוח, ובאמצע שבת ללא שום צורך או אילוץ או שגגה כלשהיא החליט לעלות אל למעלה מ' טפחים ולצאת חוץ לתחומו, ולירד במקום חדש שמחוץ לתחום, מ"מ כיון שלא עבר שום עבירה [מאחר שאין תחומין למעלה מ'], יש לו כל ההיקף, ממילא שוב אין שום סברא שלא נקל גם לחפצים אלו שלא עשו בעליהם שום תחבולה להוציאם אל מחוץ לתחום, אלא נהג כמנהג הרגיל והמתבקש שאדם היוצא לשבות בעיר אחרת אינו נוטל כל חפציו עמו, וגם אינו מקנה אותם לאחד מבני העיר.

לסיכום

נפסק בשו"ע שהיוצא בשוגג באמצע שבת מחוץ לתחומו ונכנס בשוגג למקום מוקף, כל המקום המוקף כד' אמותיו ומותר לו לילך בכלולו, ולפי"ז פשוט שגם היוצא בהיתר כן הוא, וכן נפסק להדיא ברמ"א לענין מי שיצא מחמת כבוד הבריות.

וממילא פשיטא דכל שכן שיותר לטלטל בכל העיר המוקפת, חפצים שלא יצאו כלל מתחומם באמצע שבת, אלא לכתחילה שבתו בהיתר גמור מחוץ לתחום בעליהם בעיר המוקפת.

אכן הרמב"ן ס"ל שהיוצא לצורך מצוה, קודם תקנת רבן גמליאל אין לו כל ההיקף, ולסברתו פשוט שגם ליצא בשוגג לא ניתן כל ההיקף. אך מ"מ מבורר בדבריו [לענין תחומין למעלה מ'] שאדם או חפץ שמעולם לא נעשה בו בשבת 'מעשה יציאה מחוץ לתחום', נותנים לו כל ההיקף, וממילא גם חפצים אלו יש להם כל ההיקף.

בברכת התורה

אפרים פישל הלוי סגל

עירוי ממיחם פרווה לתוך כלי בשרי

בגליון קצ"ה האריך ידידי הרה"ג ר' אהרן לוי שליט"א בענין דיני ניצוק חיבור ודיני זיעה בטוב טעם, ואעיר על חידוש אחד שכתב בתוך דבריו שלענ"ד מתבאר בכמה פוסקים שלא כדבריו, כדלהלן.

הרב הכותב העתיק מדברי האחרונים בהלכות פסח שכתבו שלכתחילה לא ישתמשו בפסח עם הכלי שהגעילו בו כלים של חמץ בדרך של עירוי עליהם, לפי שבלעו חמץ מהבלוע של הכלי דרך עמוד הניצוק.

והקשה ע"ז מדברי הפוסקים ביו"ד סי' ק"ה שהמערה היתר חם לתוך איסור צונן אין דין ניצוק, וא"כ גם כשמערה על כלי של חמץ צונן אין שייך בזה איסור כלל, וכתב ליישב שרק לגבי פסח החמירו בזה משום חומרא דפסח.

ונראה לי להעיר מדברי כמה פוסקים שבכל כלי שיש בו בליעת איסור יש להחמיר בזה.

הנה מקור דין זה שכתבו האחרונים הוא מדברי הט"ז באו"ח בסוף סימן תנ"ב וזה לשונו, הנשים נוהגות שלא להשתמש בקדירה ששופכין ורתחין על האבן שמכשירין בו כלים וכו', ואין בו ריח ולא טעם דאין בו כלל איסור בפסח עכ"ל. אולם החק יעקב בסי' תנ"א אות נ"ה מביא דבריו וכתב ע"ז עיין מה שכתבתי בספרי מנחת יעקב נראה דיש בזה ב' טעמים לאיסור מדינא דש"ס לכתחילה ומנהג של ישראל תורה היא. עכ"ל.

ושני טעמים כתב שם לבאר טעם האיסור בכל עירוי של היתר צונן לתוך איסור חם: א. משום שעמוד הניצוק מחבר את האיסור עם ההיתר. ב. משום הזיעה העולה מהאיסור לתוך ההיתר בשעת העירוי. ופשטות דבריו מראה, כי הסברות שכתב בכל איסור ישנם גם כשמערה על הכלי, ודין אחד לחמץ בפסח ולכל שאר איסור.

וכן מדויק בלשון השו"ע הרב בסי' תנ"א שכתב להלכה כדברי החק יעקב, וז"ל ולפי מה שנתבאר ביו"ד שלכתחילה אסור לערות וכו' וה"ה כאן הבל חמץ הנבלע מכלי התחתון עולה לעליון דרך עמוד הניצוק המחברם עכ"ל [ובלשונו הזהב משולב ב' טעמים ששינו ביו"ד לאיסור ניצוק בטעם אחד וכדברי הפמ"ג בסי' ק"ה במש"ז אות ו' שאינם ב' אלא א'].
מבואר בדבריו שדין חמץ נלמד ממה שמבואר ביו"ד בכל איסור, ומשם נלמד איסור לניצוק בכלי חמץ, הרי לפנינו שחמץ אינו חמור מכל איסור אלא חמץ נלמד ממנו.

ויותר מזה מוכח באליה רבה סי' תנ"א אות מ' שמביא דברי הט"ז והח"י הנ"ל, ומקשה וצ"ע הא בט"ז גופיה ושי"ך סי' ק"ה כתב כן אחד משום ניצוק, [כן פי' הט"ז שם] ואחד משום הבל [זהו פי' הש"ך שם] ע"כ. וכוונתו להקשות על הט"ז מדוע כותב שאין שום טעם להחמיר בזה, אחר שמפרש בסי' ק"ה טעם לאיסור ניצוק, ואם נאמר שעירוי על כלי אינו איסור מעיקר הדין אלא הוא חומרא בפסח, מהי תמיהתו על הט"ז המתיר בחמץ יותר מאיסור, הרי בעירוי חם לצונן אין איסור ניצוק מדינא בכל איסור, מוכח לפנינו שהבין הא"ר בפשיטות שעירוי היתר לתוך איסור חם ועירוי על כלי שניהם שווים בדין ובטעם לאסור מדין ניצוק, וסובר שבין בכלי של חמץ ובין כלי של שאר איסור יש בו איסור ניצוק.

וכן בפמ"ג בסי' תמ"ד [אשל אברהם סק"ד] מצאנו שמשווה דין ניצוק בכל איסור לחמץ, וכתב כן בדין נוסף בהלכות פסח ששייך בו דין ניצוק חיבור, שמציין לדברי האליה רבה [בסי' תמ"ד סק"ג] שכתב בלשון זה, יש אנשי מעשה שמבשלין כל תבשילין [המותרים בפסח] בשבת ערב פסח בכלי יו"ט, ולכן אין ליתנו לכלי חמץ או יערה לכלי אחר של יו"ט ואח"כ יערה לכלי חמץ עכ"ל, ומפרש הפמ"ג טעם לאיסור לשפוך התבשיל לכלי של פסח, וז"ל והיינו כבסימן ק"ה עיי' ט"ז שם סק"ו, ואפשר להשי"ך שם שייך כאן עכ"ל.

וכוונת הפמ"ג בקוצר דבריו לפרש עפ"י סברת הט"ז שכתב בסי' ק"ה הטעם שאסר הרמ"א לשפוך היתר קר על איסור חם משום שיש חיבור בין העליון להתחתון ע"י עמוד העירוי הנקרא ניצוק, ולכן גם בדין הא"ר אין לערות התבשיל לכלי של חמץ כיון שיש חיבור בין הטעם חמץ מהכלי התחתון [הנפלט בתבשיל], לכלי העליון של פסח, ומסיים הפמ"ג שאפשר שהטעם שכתב הש"ך שם שייך גם כאן, כלומר שאין פשוט לו שלסברת הש"ך שם יהא איסור בדין הא"ר, ונראה בכוונתו שלדברי הש"ך שטעם האיסור לערות צונן לחם, משום הבל העולה מהאיסור התחתון ונבלע בעליון, לא היה ברור לפמ"ג שלטעם זה יהא איסור בעירוי ע"ג כלי של חמץ כציור הא"ר, לפי שאין האיסור התחתון חם כדי שיעלה הבל לעליון וכהערת הכותב הנ"ל, ובכל זאת סיים ואפשר ששייך הטעם ג"כ כאן לאיסור.

[והפמ"ג כותב כאן מהלך שונה בכוונת הט"ז והש"ך שהם טעמים חלוקים ושלא כפי' ביו"ד שצויין לעיל על השו"ע הרב].

וטעם הדבר ששייך הבל גם על כלי צונן, אע"פ שפשטות הפוסקים ביו"ד שם שהמערה איסור חם לצונן אין בו איסור כלל, יתבאר עפ"י מה שמצאנו בכמה ראשונים שהובאו בפמ"ג בס' ס"ט וכותייהו פסק גם השו"ע הרב בסי' שיי"ח סעיף כ' שעירוי המבשל כדי קליפה הוא רק בעירוי ע"ג דבר יבש דווקא ולא על דבר לח, לפי שדבר יבש אין המים מתערבין ממש בתוכם אלא מכים עליהם בקילוחן ומבשלין, אבל מים במים שמתערבים אין כח בקילוח המים היורד לבשל את המים הצוננים שמלמטה.

והבדל זה תואם מאוד לעניינינו בדין ניצוק, שאע"פ שאין איסור בעירוי של היתר חם לתוך איסור צונן, הוא רק משום שהתחתון הצונן מתערב עם העליון ממש ומקררו ולכן אין שייך הבל, אבל עירוי חם לתוך כלי צונן שהעירוי מכה תמיד על הכלי ומחממו, אפשר להבין שהמים היורדים בניצוק עומדים בחומם בשעת העירוי להעלות הבל בעמוד היורד, ולהבליע בעליון את טעם האיסור המעורב בהם שנפלט לתוכם מהכלי, כדרגת איסור חם ממש.

והעיר לי ר' יוחנן ב"ר יש"א בוקשפן הי"ו, שלפי שיטת המהרש"ל שהביאו הש"ך שאין דין תתא גבר לגבי כלים, ואיסור חם שהונח בכלי מבליע בכלי כולו ככלי ראשון, בוודאי שאין לדמות דין עירוי חם לתוך איסור צונן לבין עירוי על כלי, ולכן יש לאסור בעירוי על הכלי צונן יותר מעירוי חם לתוך מאכל היתר צונן שהוא מקרר את העירוי, אכן גם להחולקים עליו אפשר לחלק כפי שנתבאר.

ולשני ביאורים אלו בהכרח נאמר, שכל פוסקים אלו שכתבו דין ניצוק בעירוי על כלי, החמירו בדין ניצוק גם בעירוי חם לתוך חם, אע"פ שבניצוק לגבי טומאה מבואר במשנה במכשירין שאינו שייך בעירוי

מחם לחם, מ"מ לענין איסור אין סברא לחלק בזה וכדעת המחמירים גם בזה, אבל להסוברים שאין בזה דין ניצוק וכדין ניצוק בטומאה, [והובאו שני השיטות במאמרו של הרב הנ"ל באורן] לא נחמיר גם בעירוי חם על כלי.

והעולה מכל המתבאר שדין ניצוק שייך גם בעירוי לתוך כלי של כל איסור, ולא בכלי חמץ בלבד, ולפי"ז יש מקום להחמיר לכתחילה שלא לערות ממיחם פרווה לתוך כלי בשרי.

אלא שאינו איסור מדינא ממש, לפי המבואר באליה רבה המיישב דעת הט"ז שסבר שאין להחמיר בכלי שהגעילו בו כלי חמץ כדלעיל, מב' טעמים א. שאין דין ניצוק בבלוע שבכלי ורק במערה לתוך איסור ממש. ב. היות וטעם החמץ קודם הפסח חשוב עדיין היתר אין לאסור להשתמש בפסח משום ניצוק של הבליעה שמקודם הפסח, וטעמים אלו שייכים גם בניצוק מפרווה לבשר.

אכן האליה רבה "גופיה" מחמיר בזה לכתחילה וכן נראה מהפמ"ג המעתיק דבריו לענין שבת ערב פסח וכ"כ בדרך החיים ובשעה"צ בס' תמ"ד סק"ד להלכה.

וכן יש עוד סניף היתר כשמערה ממיחם על כלי, שההבל העולה מהכלי הוא נ"ט בר נ"ט של בשר ולהחמיר מותר לשתות המים לכתחילה עם חלב, וגם להרמ"א עכ"פ בדיעבד יהיו מותרים אם נתערבו עם חלב, ולכן לענין ניצוק שגם באיסור ממש הוא רק דין לכתחילה ואינו אוסר בדיעבד כמבואר ברמ"א בס' ק"ה, יש סברא נוספת להקל לדינא, אבל עכ"פ יש מקום להחמיר בזה לכתחילה.

אולם כששופך מהמיחם על קפה שיש בו חלב חם, שדין החלב כחום כלי שני אין לאסור משום ניצוק, שהרי בדין ניצוק התבאר שהוא רק כשהתחנן חם, וכן בצירור הרמ"א ביו"ד שהוא המקור [בשו"ע] לכל האיסור הוא במערה שומן לתוך נר דולק שחומו ככלי ראשון אבל בחום כלי שני שמבואר במחבר ורמ"א שכלי שני אינו מפליט ומבליע, בפשטות לא שייך ניצוק.

ואין לומר שגדרי חם וצונן לענין זה אין חילוק בין חום כ"ר וכ"ש, כיון שבמציאות עולה הבל חם המתחבר בניצוק, שהרי בדברי הא"ר שהבאנו לעיל מבואר שיש נפ"מ בין חום כ"ר לכ"ש שכתב לגבי שבת ער"פ לערות החמץ לכלי של פסח וממנו יערה לכלי חמץ ובכך לא יאסור מאחר שהוא כלי שני.

והגם שההבל העולה מהחלב שבקפה הוא חום כלי שני, והבל שעולה מהתבשיל בצירור הא"ר, הוא חום של עירוי מכלי שני לשלישי, אבל נשמע מדברי הא"ר שלא נקבע גדר החום כפי המציאות הנראית, אלא כדין חום שבכל מקום שהוא רק בכ"ר, שאל"כ אין טעם לחלק בין כ"ש לעירוי כ"ש.

ומזה יש להעיר על מה שכתב בבדי השולחן [בסו"ס צ"ב] בפשיטות שגם בכלי שני אסור לשפוך צונן לתוכו כיון שבפעול יש בו חום, ומדברי הא"ר מוכח שלא כדבריו.

ויש לדון שמה יש מקום להחמיר בכלי שני משום שיטת המהרש"ל וסייעתו החולקים על מחבר ורמ"א וסוברים שדין כלי שני ככלי ראשון לגבי פליטת או הבלעת טעם, אבל מאידך יש לומר שהיות והסברא בניצוק הוא מפני ההבל העולה, והמהרש"ל מודה שאין כלי שני מבשל ורק מפליט או מבליע, וא"כ יתכן שאין כח בהבל של כ"ש לאסור אפי' למהרש"ל.

מאיר דוד הירשמן

שנת כתיבת כתב יד לניגור ועל נוסח קריש דעתיד

שלום וברכה,

קיבלתי את הקובץ, גליון ר"ג, ועברתי עליו בעניין רב. זכו להתפרסם בו מאמרים חשובים, ביניהם אציין בפרט את המאמר מאיר העיניים בחידושי וביסיומיו של הרב פנחס דיק, על הקפאת והפשרת 'איגלו' וכדומה בשבת, את מאמרו של הרב אברהם ישעיהו דיין על ניקוד תיבת 'ואלדעה' בתנ"ך, שלא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל יצא, כיצד בודקים נוסחאות בניקוד התנ"ך וניתנת בו רשימה מפורטת של כתבי היד העתיקים של התנ"ך, ומאמרו של הרב יוסף מאיר סאפרין הבנוי לתלפיות על נוסח קריש דעתיד וזמני אמירתו.

בשולי הדברים אין לי להעיר אלא שתי הערות קלות.

במאמרו של הרב דיינ הנ"ל, נזכר כת"י לניגורד כאילו נכתב בשנת ד'תר"ע (עוד לפני שנת כתיבת כתר ארם צובה). והיא שגגה, שכן כתב יד זה נכתב מאה שנים אחר כך, בשנת ד'תש"ע. יש סטיות של שלוש שנים בפרטי התאריכים המוזכרים שם, לבריאת העולם ולמלכות יוון ולגלות יהויכין, ומ"מ ודאי מדובר בשנים אלו, וזו גם תקופת פעולתו של סופר כתב יד זה, המפורסם מכתבי יד נוספים, רבי שמואל בן יעקב.

לנוסחאות קדיש דעתיד, אציין שבידינו כתב ידו המוסמך יותר של סידור רס"ג, שנכתב על ידי רבי יוסף ראש הסדר והוגה לדבריו מתוך גוף כתי"ק של רס"ג, ושם יש שני שינויים ביחס לנדפס (ע"פ כתב יד א הפחות מדויק), אם כי אינם נוגעים לנוסחאות שבהם דן הרב סאפרין. מדובר בקטע הגניזה CUL. T-S Ar.18(2).2, והשינויים הם: ולשכללה במקום ולשכללא, ותוספת 'מן ארעא' אחרי 'ולמעקר פולחנא', ו'לאתרה' במקום 'לאתריה'. מהדירי הסידור השתמשו בכת"י זה, אך מתוך השינויים הללו ציינו רק את הראשון. בנוגע לנוסח 'מן ארעא' יש להעיר, שהוא מקביל לתפילה "להעביר גילולים מן הארץ", ובניגור לו נאמר בהמשך הקדיש "מלכותא דשמיא" (אך הרמב"ם גרס "די שמייה").

ואחתום בתודה רבה על הגליונות העשירים והמחכימים, כן יתן ה' וכן יוסיף,

יהודה זייבלר

מפטירין בנביא בטעמי וניגוני הקריאה

לכבוד מערכת הקובץ תורני הנפלא והמפואר, "בית אהרן וישראל", הננו בזה להודות על מפעלכם הנשגב, הרבצת התורה ובירורי הלכה ומנהג לאלפים, כה יוסיף ה' שתצליחו לברר הלכה, להגדיל תורה ולהאדירה.

המנהג הנהוג זאת מלפנים בישראל, לקרות את דברי הנביאים שבהפטרה, בטעמי וניגוני הקריאה. ויש לעיין איה מקור מחצבתו של מנהג זה.

וכדי לברר זה, עלינו להקדים ולמצוא מקור למה שנוהגים לקרות בתורה בטעמי וניגוני הקריאה. ונראה, דמצינו בגמ' נדרים (לז, ב) מאי דכתיב (נחמיה פרק ח' פסוק ח') "ויקראו בספר תורת האלקים, מפורש ושום שכל, ויבינו במקרא" וכו', ויבינו במקרא, זה פיסוק טעמים וכו'.

הנה מה שאמרו חכמינו ז"ל ויבינו במקרא, זה פיסוק טעמים וכו', מתבאר מפירוש הרא"ש שכתב: (שם) ויבינו במקרא, זה פיסוק טעמים. שעל ידי הניגון מבינין לחבר המקרא למעלה, או למטה, עכ"ל. ועוד יותר מזו, מבואר לנו מדברי המאירי (שם) דענין של הכנת המקרא הוי, שהטעמים עצמן מורים טעם הדברים, והפסקים הראוי להם, כגון באתנח וסוף פסוק וזקף, ושאר הטעמים, אשר על ידם יבין הקורא איך ואיפוא יש לעשות את הפסקים, להתחיל ולסיים בקריאתם, עכ"ד.

וכתב הספר חסידים באמצע דבריו (סימן ש"ב) וזה"ל: שלא יאמר ניגון של תורה, לנביאים וכתובים. ושל נביאים, לתורה ולכתובים. ושל כתובים, לתורה ונביאים. אלא כל ניגון כמו שהוא מתוקן, שהכל הלכה למשה מסיני וכו' עכ"ל, עיי"ש.

היוצא לנו מכל הנ"ל גודל חשיבות ונחיצות של טעמי וניגוני הקריאה, אשר על ידם נבין ונדע טעמי פסוקי התורה ופסקיהם. וכמו שכתבו הפוסקים הראשונים והצריכו לקרות בטעמים, עיין בתרומת הדשן (פסקים וכתבים סימן קפ"א) שמביא בשם רבותיו, והובא בבית יוסף (אורח חיים סימן קמ"ב). והרמ"א פסק כן להלכה (שם סעיף א') דאם הבעל קורא טעה בנגינת הטעם, אף דאין צריך לחזור ולקרות, מ"מ גוערין בו, עכ"ד.

ולפי זה הדין נותן והשכל מחייב, שדבר זה חל גם על פסוקי הנ"ך. זאת אומרת שכמו שבקריאת פסוקי התורה עלינו לזהר ולדקדק בטעמיהם ובניגוניהם, כן שייך גם בקריאת פסוקי הנביאים, אשר בקריאתם עלינו לדקדק ולזהר בהם, כמו בקריאת פסוקי התורה.

ובאמת כן מצינו בדברי הפוסקים האחרונים, וכמו שהועד במעשה רב על רבינו הגר"א ז"ל (אות קל"ו) וזה"ל: הפטורה בניגון וטעמים מנביא וכו'. ובשערי אפרים (שער ט' סכ"ז) כתב וזה"ל: קריאת הפטורה בנביא, יש לאומרה בנגינות הטעמים, והפטורת חזון נוהגים לומר בניגון התאוננות וקניות, וכן הפטרת ת"ב אסף אסיפם אומרים בניגון איכה עכ"ל. הרי לך שכתב מפורש לנהוג כן.

וכן משמע גם משו"ת חתם סופר (חלק א' אורח חיים סימן ס"ח) שכתב: וז"ל וטוב יותר שלא לשנות מנהגם (של אלה שמפטירין, ואומרים המפטיר כל הקהל ביחד) שלא לבייש מי שאינו בקי בקריאת הנגינה אעפ"י שספר מנוקד לפניו עכ"ל. הרי יוצא מדבריו שקריאת הפטרה באה בנגינה, ולתחלה כן צריכין להפטיר.

ובכן עלינו לדעת נימוקי דרכי החסידים אשר יסודתן בהררי קודש, וממקור קדוש יהלכון, והמנהג ברוב חצרות צדיקים ה', לקרות הפטרה בלי נגינה וטעמים, על כן בטח לא לחינם נוהגין כן.

וחפשתי ולא מצאתי מי שיאר עינינו בזה. ויש לומר דטעמים ונימוקים בזה, משום "ע"ת לעשות ד' הפרו תורתך", דמאחר שכת המשכילים אחזו בלימוד הנ"ך ועשו ממנו עיקר, ואת דברי רבותינו התלמוד, הלא הוא התורה שבע"פ השליכו אחרי גוים, על כן משום למיגדר מילתא עשו כן, להוציא מלבן של המשכילים. כן ה' נראה לומר, אמנם היות שאין לי מסורה בזה, על כן נפשי בשאלתי, דמי שיש בידו איזה מסורה וקבלה בדבר הזה, יבא ויודיע, כי מנהג חסידים תורה הוא, וללמוד אנו צריכים.

בכבוד רב והוקרה מרובה,

משה הילמאן

מח"ס "עומק הכבוד", "יסודי הפטרה"

רב ור"מ ברוקלין נ"י

בענין המפקיד בימות הגורן ומחזיר בימות הגשמים

איתא במסכת ב"מ מ' ע"א במתני'. המפקיד פירות אצל חבירו הרי זה יוציא לו חסרונות. לחיטים ולאורז תשעה חצאי קבין לכור וכו', הכל לפי המדה והכל לפי הזמן. א"ר יוחנן בן נורי וכי מה איכפת להם לעכברים והלא אוכלות בין מהרבה בין מקמצא אלא אינו יוציא לו חסרונות אלא לכור אחד בלבד. רבי יהודה אומר אם הייתה מדה מרובה אינו מוציא לו חסרונות מפני שמותירות.

בגמרא אוקמינן דאיירי שעירבן עם פירותיו, ובמסתפק מהם ואינו יודע כמה אכל. על אופן זה נאמר השיעורים במשנה לידע כמה הם חסרים כדי לחשב כמה עליו להחזיר למפקיד.

ובגמרא לאחר הבאת דברי רבי יהודה שבמשנה מובאת ברייתא בה נאמר, כמה מדה מרובה עשרה כורין.

ובהמשך מובאים דברי תני תנא קמיה דרב נחמן, כמה דברים אמורים שמדד לו מתוך גורנו והחזיר לו מתוך גורנו [פרש"י, מדת הגורן הייתה יתירה משל בתים] אבל מדד לו מתוך גורנו והחזיר לו מתוך ביתו אינו יוציא לו חסרונות מפני שמותירות. אמר ליה וכי בשופטני עסקינן דיהבי בכיילא [רש"י, במדה] רבא ושקלי בכיילא זוטא, דלמא בימות הגורן קאמרת כמה דברים אמורים שמדד לו בימות הגורן [רש"י, סמוך ליובשן שנתיבשו בחמה] והחזיר לו בימות הגורן, אבל מדד לו בימות הגורן והחזיר לו בימות הגשמים [רש"י, חזרו ונתפחו מלחלוחית הגשם והקור] אינו יוציא לו חסרון מפני שמותירות.

ופסקו הר"ף והרמב"ם (שאלה ופקדון פרק ה' הלכה ה') כהאי תנא קמיה דרב נחמן, וז"ל: בד"א שמדד לו בימות הגורן והחזיר לו בימות הגורן, אבל מדד בימות הגורן והחזיר לו בימות הגשמים אינו מוציא לו חסרונות מפני שהן מותירות. וכן פסק בשו"ע (ח"מ רצ"ב סעיף יב').

והנה בנמו"י הקשה: ואע"ג דלר' יהודה איתמר הך טעמא דבימות הגשמים כדאיתא בתוספתא, וכן משמע הכא בגמרא שהביאוה בפסקא דר' יהודה. ומן התוספתא נראה דרבנן פליגי עליה דר' יהודה, דקתני התם, אמרו לו והלא הרבה אוכדות מהם והרבה מתפזרות. אפשר לי לומר דכיון דבגמרא הכא לא הביאו ההיא דאמרו לו אלא עליה דרבי יוחנן בן נורי, משמע דרבנן לא הוו פליגי בהא אר' יהודה כיון שהיא מדה מרובה, אלא דוקא ארבי יוחנן בן נורי, והא דאמרו וכן לכל כור וכו', לאפוקי דרבי יוחנן אמרו ועד עשרה כורין דוקא, ואין ראייה כל כך מן התוספתא היכא דאין נראה הכי בגמרא שלנו, ואפשר שזה היה דעת רבינו אלפסי ז"ל שפסק כי הא דמתוך גורנו אעפ"י דרבי יהודה היא. עכ"ל.

ועל תירוצו של הנמו"י הקשה הלחם משנה' שם, שבמשנתנו אמר רבי יהודה הלכה זו במידה מרובה דווקא, ואילו הרמב"ם פסק דין זה ללא תנאי של מידה מרובה. אם כן גם אם נאמר שדין זה הוא לכו"ע גם לדעת חכמים [ור' יהודה מפרש דעתם] עדיין זה רק במידה מרובה ואילו הרמב"ם לא הזכיר זאת כלל.

ותירץ הוא תירוצ' מחודש, שדברי רבי יהודה במשנה הם גם כשמחזיר בימות החמה - שלא כדעת רש"י - ובכל זאת במידה מרובה הם מותירות, ועל זה חולקים חכמים. אבל הם מודים שאם מחזיר בימות הגשמים אזי גם במידה מועטת הם מותירות ואין מוציא לו חסרונות, אם כן מה שפסק הרמב"ם הוא כדעת חכמים ולא כדעת רבי יהודה.

ובדבריו מתורץ מה שקשה שבתוספתא מובאים דברים אלו בשם רבי יהודה, שכן נאמר שם 'אמר ר' יהודה במה דברים אמורים בזמן שמדד לו מתוך ביתו אבל מדד לו מתוך גורנו אין יוציא לו חסרונות מפני שהן מותירות', ולא הוזכר שם התנאי של מדה מרובה. ולדבריו אתי שפיר. דרך כשמחזיר בימות החמה צריך מידה מרובה, אבל כשמחזיר בימות הגשמים גם במידה מועטת אינו מוציא לו חסרונות. ועל דברי רבי יהודה אלו לא פליג ת"ק ולכן פסק הרמב"ם כך. [ומה שבתוספתא נראה דרבנן חולקים שנאמר 'אמרו לו מפני שהן מתפזרות מפני שהן אוכדות', כבר תירץ הנמו"י כנ"ל. גם ב'חזון יחזקאל' מביא שיש שאינם גורסים כלל דברים אלו בתוספתא].

ונראה שיש אפשרות לתרץ את פסקי הרמב"ם והרי"ף באופן נוסף. ותחילה נבאר את דברי רש"י במשנתנו על דברי רבי יהודה שכתב: אם היתה מדה מרובה - שהפקיד אצלו הרבה, ובגמרא מפרש עשרה כורים, לא יוציא לו חסרונות מפני שהם מותירות, שבימות הגורן כשמפקיד, החיטין יבשין, ובימות הגשמים כשמחזיר נופחות, ובאכילת עכברים אינן נחסרים כל כך לכל כור וכור, דכולי האי לא אכלי עכברים מעשרה כורין, הלכך, נפחתו משלמת חסרון המגיע לשני כורים או שלשה שהעכברים אוכלין.

דברי רש"י צריכים ביאור מה שכתב שחיסרון אכילת העכברים הם כחיסרון של שני כורין או שלשה. אם דעתו כת"ק הרי שיש חיסרון לכל כור וכור כדבריהם במשנה, 'הכל לפי המידה והכל לפי הזמן', ומפרשין בגמרא על פי הברייטא, וכן לכל כור וכור וכן לכל שנה ושנה. ואם דעתו כרבי יוחנן בן נורי הרי שיש אכילת עכברים רק כשיעור אכילה מכור אחד.

ומדברי מהרש"א משמע שרבי יהודה היא דעה שלישית שמעשרה כורין אוכלין העכברים כפי שיעור שאוכלים משתים ושלשה כורין.

והנה מלבד עצם הדבר שצריך להבין מנ"ל לרש"י שזו דעת רבי יהודה והיכן הדבר מרומז בדבריו, הקשה ב'מלא הרועים' כיון דר"י דעה שלישית וס"ל דמוציא חסרונות רק מג' כור דלא כת"ק ודלא כריב"נ, לתני במתני' רבי יהודה אומר אינו מוציא אלא לג' כור. ע"ש.

ונראה לפרש את דברי רש"י שרבי יהודה סובר כת"ק שמוציא חסרונות לכל כור וכור כאשר מחזיר את הפקדון לאחר שנה מימות הגורן שאז - בימות הגורן - הדרך להפקיד את היבול. כלומר, הוא מפקיד בסוף ימות החמה ומחזיר בסוף ימות החמה, אבל אם נוטל בימות החמה ומחזיר בימות הגשמים סובר ת"ק שאינו מוציא לו כלל חסרונות כמו שיבואר לקמן. ורבי יהודה שידע שזו דעת ת"ק [למרות שאינה מפורשת במשנה רק בברייטא כדלקמן] בא לחלוק עליו ולומר שדווקא אם היתה מידה מרובה אינו מוציא לו חסרונות, אבל במידה מועטת כן מוציא לו חסרונות. כי רק במידה מרובה יש מקום ללחות להישמר בתוך הכרי ולהתפח את התבואה אבל במידה מועטת האויר שולט ומיבש את הלחות.

לכן כתב רש"י נפחתו משלמת חסרון המגיע לשני כורים או שלשה. כי המחזיר בימות הגשמים מחזיר כעבור חמישיית או שליש מהשנה [השיעור במשנה הוא לשנה שלימה] ואז חיסרון העכברים הוא לפי חשבון המגיע לשני כורים או שלשה. כי הדבר תלוי מתי בחורף החזיר. שהרי ימות הגשמים מתפרסים על פני מספר חדשים, והוא מחזיר באמצע או בסוף החורף, הרי זה שליש או חמישיית משנה, והרי זה חיסרון משליש או חמישיית מעשרה כורים שהם שנים או שלושה כורים.

לפי הנ"ל יוצא שהנאמר בגמרא תני תנא קמיה דרב נחמן... במה דברים אמורים שמדד לו בימות הגורן והחזיר לו בימות הגורן אבל מדד לו בימות הגורן והחזיר לו בימות הגשמים אינו יוציא לו חסרונות מפני שמותירות, ולא מוזכר התנאי של מדה מרובה, הם דעת ת"ק של משנתנו ולא דברי רבי יהודה כלל. ומכאן - מברייטא זו - למד ר"י את דעת ת"ק שגם מידה מועטת תופחת, ועל דעה זו בא לחלוק במשנה. ואכן לדעת ת"ק אין צריך מידה מרובה אלא בכל מידה כשמחזיר בימות הגשמים אין חסרונות. [בזה מובנת קושיית רב פפא לאביי א"כ לפקע כדא. שאם גם במידה מועטת סובר ת"ק שהם מותירות, א"כ גם בכמות קטנה הניתנת בכד יש תפיחה, ולפקע כדא].

וכן כתב ה'מאירי' להדיא: ומכל מקום אף לת"ק פרשו בגמרא דווקא בשמדרד לו בימות הגורן והחזיר לו בימות הגורן, אבל אם מדד לו בימות הגורן והחזיר לו בימות הגשמים אינו מנכה לו כלום, שהתבואה מקבלת נפח מצד לחות זמן הגשמים והחסרונות מתפרנסין בשיעור זה. עכ"ל. הרי שפירש את דברי התני תנא קמיה דרב נחמן שהם דברי ת"ק שבמשנתנו.

ומה שהקשה בנמו"י שהגמרא מביאה דברים אלו לאחר שהביאה דברי רבי יהודה שבמשנה, משמע שהם דברי רבי יהודה, יש לומר שכיון שרק בדברי ר"י אנו מתוודעים לענין זה שיש תפיחה בימות הגשמים, לכן מביאה הגמרא את דעת חכמים שגם הם סוברים ענין זה אלא שהם חולקים וסוברים שגם במידה מועטת הדין כן, אבל לפני כן לא שמענו עדיין את ענין התפיחה בימות הגשמים.

אך מה שצ"ב לפירש"י מתוספתא הנ"ל שרבי יהודה סובר שאין צריך מידה מרובה כדי שלא נוציא חסרונות כשמחזיר בימות הגשמים, וזה סותר לדברי רבי יהודה במשנה כפי מה שפירשו רש"י.

ואין לתרץ את תירוצו של ה'לחם משנה' הנ"ל שמשנתנו מדברת כשמחזיר בימות החמה ובכל זאת סובר ר"י שאינו מוציא לו חסרונות, והתוספתא עוסקת כשמחזיר בימות הגשמים. כי הרי רש"י פירש את דברי ר"י במשנה כשמחזיר בימות הגשמים ובכל זאת צריך מידה מרובה.

ונראה שיש לתרץ ולומר שחנני תנא קמיה דרב נחמן אינה הברייטא שבתוספתא, אלא היא ברייתא אחרת. וראיה לדבר, שבגמרא דידן הגירסא בברייטא היא 'במה דברים אמורים כשמדרד לו מתוך גורנו והחזיר לו מתוך גורנו אבל מדד לו מתוך גורנו והחזיר לו מתוך ביתו אינו יוציא לו חסרונות'. ואילו הגירסא שבתוספתא שלפנינו היא, 'אמר ר' יהודה במה דברים אמורים בזמן שמדרד לו מתוך ביתו אבל מדד לו מתוך גורנו אין יוציא לו חסרונות מפני שהן מותרות'. גם הגירסא הפוכה, וגם בגמרא יש תוספת תיבות שאינם כתובים בתוספתא.

ואת כוונת דברי ר"י בתוספתא אפשר לפרש, שהמודד מתוך ביתו הוא מפקיד מדה מועטת מה שאדם מכניס לבית. כלומר שמסר לשומר מתוך ביתו שהוא מעט, ובמעט אינן נופחות בימות הגשמים. ומודד מתוך גורנו הוא מושג של מדה מרובה. כעין שאמרו בגמרא שמידת המדידה מהתבואה שבבית הוא כיילא זוטא [כי בבית התבואה מועטת] ושל הגורן הוא כיילא רבא [כי בגורן התבואה מרובה]. אלא שלא נאמר כמה היא מדה מרובה כמו שלא נאמר במתני, ועל זה באה ברייתא שבגמרא ואמרה שמידה מרובה היא עשרה כורין. (ע"ע ב'חזון יחזקאל').

נמצא שהברייטא שבתוספתא היא אכן מדברי רבי יהודה, ואילו הברייטא שבגמרא דידן היא ברייתא אחרת שהם דברי חכמים ולא רבי יהודה כלל.

ולפי זה מיושבים פסקי הרמב"ם והרי"ף בפשטות. כי הם פסקו כתני תנא קמיה דרב נחמן שהם דברי חכמים שגם הם סוברים שיש תפיחה בימות הגשמים אלא שאפילו במידה מועטת יש תפיחה. ואילו ר"י סובר שצריך דווקא מידה מרובה ואין הלכה כן כמ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש שאין הלכה כרבי יהודה. ואילו התוספתא היא דברי רבי יהודה וכוונתו כמו דבריו שבמשנתנו כנ"ל.

משה עקשטיין

ירושלים ת"ו

מפתח הענינים — שנה לד

גלויות

גלויות עמוד

קצט ה	רבינו סעדיה גאון זלה"ה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	פי' על ספר יונה פרק א' ב' עם הערות מאת הרב יחיאל יהודה זיבלד
קצט טו	רבי יצחק ב"ר אליעזר מזיא זצ"ל מחכמי אשכנז	הערות על טור חו"מ (ד)
קצט כא	רבי דוב בער פיליפסטאל מלעסלא זצ"ל אב"ד בירנבוים (מעזיאהד) (- תק"צ -)	בענין תקיעה בשופר של איסור
קצט כו	רבי אברהם גרשון [אשכנזי מקיטוב] זצ"ל	בענין מצוה הבאה בעבירה בד' מינים והמסתעף עם הערות מאת הרב דוד אברהם

ר טו	רבינו סעדיה גאון זלה"ה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	קובץ הלכות בין אדם לחברו בעריכת הרב יחיאל יהודה זיבלד
ר מה	רבינו יצחק ב"ר שמואל הזקן מדמפייר זלה"ה (ד' תתע"ה - ד' תתק"נ)	תוספות תלמיד ר"י הזקן לריש בבא קמא בעריכת הרב אהרן גבאי
ר נב	רבותינו בעלי התוספות זלה"ה	תוספות חדשים לפרק גט פשוט בעריכת הרב אהרן גבאי
ר עב	לאחד מרבותינו הראשונים זלה"ה	קובץ הלכות קידושין מהגניזה בעריכת הרב ד"ר יהודה צבי שטמפר
ר פא	רבי יעקב בן חביב זלה"ה בעל 'עין יעקב' (ר"י - רע"ו)	קונטרס בפולמוס בדיקת הריאה בעריכת הרב יחיאל יהודה זיבלד
ר קיז	רבי שלמה ברוך זלה"ה (- ש"י -)	תלמיד שקבע ישיבה במקום רבו שלא ברשותו ותובע מתלמידי הרב שילמדו
ר קיז	רבי יוסף פורמון זלה"ה (ער"ה - ש"מ)	אצלו מכח שבועה שנשבעו לו בעריכת הרב יעקב הכהן שברון
ר קלז	רבי יהודה רוזאניס זלה"ה בעל 'משנה למלך' (תי"ז - תפ"ז)	הערות על טור אבן העזר בעריכת הרב יוחנן הכהן שברון

רא ד	רבינו סעדיה גאון זלה"ה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	מאמר בענין הריבית בעריכת הרב יהודה זיבלד
רא טו	רבי יונה ב"ר שלמה אבן בהלול זלה"ה (- ה' י"ח -)	הלכות פורים מתוך ספר 'מנחת קנאות' כת"י בעריכת פרופ' הרב יעקב שמואל שפיגל
רא כג	רבי אברהם רוזאניס זלה"ה מחכמי קושטא (שצ"ה - ת"פ) חותנו של בעל 'משנה למלך'	הערות וחדושים בטור אבן העזר (י) בעריכת הרב יוחנן שברון

גליון	עמוד		
רב	ה	רבינו סעדיה גאון זלה"ה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	דרשות לימי המועדים (א) בעריכת הרב יהודה זייבלד
רב	כא	רבי אברהם בן הרמב"ם זלה"ה (ד' תתקמ"ו - ד' תתקצ"ח)	הלכות הוצאה בשבת מתוך ספר המספיק לעובדי ה' בעריכת הרב יהודה זייבלד
רב	מא	רבי יוסף פיאמיטה זלה"ה אב"ד ור"מ אנקונא (- תפ"א) מגדולי המקובלים באיטליה	דרושים בעניני חג הפסח
רב	נ	רבי חיים יהודה לייב אויערבאך זצ"ל ראש ישיבת שער השמים ומח"ס 'חכם לב' (תרמ"ז - תשי"ד)	דין עדות עכו"ם



רג	ה	רבינו סעדיה גאון זלה"ה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	דרשות לימי המועדים (ב) בעריכת הרב יהודה זייבלד
רג	יד	רבינו מצליח גאון זלה"ה דמשק ומצרים (- ד' תתצ"ח)	דרשה לחג השבועות סדרת דרשות וחיבורים מבית מדרשו של הרס"ג בפוסטאט (א) בעריכת הרב יהודה זייבלד
רג	לה	רבי מיכאל בכרך זצ"ל ראב"ד פראג (ת"צ - תקס"א)	חידושים פ"ק דמסכת כתובות



רד	ה	רבינו סעדיה גאון זלה"ה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	הקדמה לפירוש מגילת איכה בתרגום קדום עם קטעים חדשים מפירוש למגילת איכה בעריכת הרב יהודה זייבלד
רד	כז	רבי קהילת ארץ ישראל במצרים (שנות ד'ת"ת)	דף מ"סדר ברכות" קדום למנהג ארץ ישראל סדרת דרשות וחיבורים מבית מדרשו של הרס"ג בפוסטאט (ב) בעריכת הרב יהודה זייבלד והרב יעקב משה שורקין
רד	לט	רבי מיכאל בכרך זצ"ל ראב"ד פראג (ת"צ - תקס"א)	חידושים עמ"ס כתובות (ב)

שפתי ישנים

ר	קנט	רבי שלמה סלאווין זצ"ל הי"ד ראש ישיבת 'בית ישראל' סטאלין (תר"נ - תש"ב)	מכתב בדברי תורה
ר	קסג	רבי משה צבי הולצברג זצ"ל קארלין סטאלין ירושת"ו - ראש פינה ראש ישיבת 'בית אהרן' וישראל' ירושת"ו (תער"ב - תשמ"ה)	בסוגיא דחולין בעזרה

גליון עמוד

ר	קסט	רבי משה דוד שטיינזארץ זצ"ל רב דקהל 'בית אפרים' פלעטבוש ראש ישיבת 'עץ חיים' דבאבוב נ.י. (תרצ"ה - תשנ"ב)	בגדר קידושי אשה בשטר
ר	קעג	רבי חיים ברוך וואלפין זצ"ל סטאלין קארלין, ברוקלין נ.י. ראש ישיבת קארלין סטאלין 'בית אהרן וישראל' ברוקלין נ.י. (תר"צ - תשע"ט)	בענין קידושין במחובר לקרקע
נה	רב	הרב פנחס רוזנבוים ז"ל ר"מ ביישיבת בית אהרן וישראל, רמות ירושת"ו מח"ס אסוקי שמעתתא	גדר ושורש חיוב הסיבה בליל הסדר
קצט	לא	הרב חיים יוסף טראוויס	חידושי תורה
קצט	מג	הרב צבי כץ	בענין לבוד ולבוד להחמיר וחג האסיף בצאת השנה
ר	קפא	הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א	בדין אמירת יעלה ויבוא בתפילת ערבית
ר	קפז	הגאון רבי משה גרין שליט"א	בענין שוה כסף ככסף
ר	קפט	הגאון רבי שאול אלטר שליט"א	בסוגיא דמצות לאו ליהנות נתנו
ר	קצב	הגאון רבי זאב פעלדמאן שליט"א	בדין הדלקת נר חנוכה מפני החשד
ר	קצו	הגאון רבי נפתלי נוסבוים שליט"א	בסוגיא דקידושי איילונות
ר	רא	הגאון רבי אברהם אוירבך שליט"א	בגדר החלוקה והמוחזקות בשנים אוחזין בטלית
ר	רט	הרב יצחק בריזל	גדר דין ידות בנדרים וקרבנות וקידושין
ר	רטו	הרב אליהו שארר	בענין חובת הלל בחנוכה ופורים
ר	רכג	הרב ישראל יוחנן אסיא	באיסור נתינים לקהל ובלאו דלא תתחתן
ר	רכו	הרב יעקב וואלפין	בירך והביאו לפני עוד דברים המחייבים ברכה כאשר עדיין לא גמר הראשונים
ר	רכט	הרב צבי חיים דישון	גדר ברכת המצות ובהא דמברך עליהם עובר לעשייתן
ר	רלב	הרב פנחס הלוי סגל	גדר חיוב נר חנוכה
ר	רלט	הרב שניאור זלמן דישון	בדיני ביטול ברוח באיסורים
ר	רנב	הרב שלום הירשפרונג	בענין תקנת יהושע בן גמלא
ר	רנו	הרב שמעון שפירא	בדינא דצריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת ג' דברים בניחותא
ר	רנט	הרב רפאל אוירבאך	גדר מצות קידוש ובענין קידוש במקום סעודה

עמוד	גליון		
רסט	ר	הרב אריה לייב וואלפין	ביאור שיטת הרמב"ם בגדר מלוה
ערב	ר	הרב עודד נולמן	גדר מצות שחיטה בקדשים ובחולין
רפט	ר	הרב צבי גליק	ביאור מתני' פרק רביעי משנה ח' דחלה
רצו	ר	הרב יואל וואלפין	בענין חופה קונה
רצט	ר	הרב חיים יצחק טרבילו	בענין קיים ליכי ומופר ליכי
שה	ר	הרב פנחס הכהן שווארץ	דרכי הקנין בזכיה מהפקר
שח	ר	הרב אברהם בלייך	בענין חזקת ג' שנים
שיב	ר	הרב פסח בורנשטיין	בסוגיא דיהא מונח ואיני יודע אם פרעתין
שיז	ר	הרב יעקב ברד"א בריזל	גדר חיוב דמים בגזילה וחיוב והשיב את הגזילה
שכה	ר	הרב יצחק יוסף מרק	מקדש במלוה קודם שהוציאה את המעות
שלב	ר	הרב ישראל ב"ר מאיר עקשטיין	גדר בישול בשר בחלב
שלו	ר	הרב משה לינדר	בענין פטור שן ורגל ברה"ר ומקום הנחת פירות
שמה	ר	הרב יהושע שטיינברג	חיוב גרמי בעדים זוממין
שנב	ר	הרב יוחנן ברד"א בריזל	בענין נדרי שגגות והתרת חכם ע"י פתח
שנח	ר	הרב יוחנן שייך	בסוגיא דממון המוטל בספק ושבועה דשנים אוחזין
שסג	ר	הרב חיים זיטער	דין חקק לגבי שבת וסוכה
שסו	ר	הרב אפרים מרדכי פרידמן	בענין עצי סוכה אסורין כל שבעה ובענין מוקצה למצותו בנרות חנוכה
שעה	ר	הרב נתן שפירא	גדרי וסוגי מיגו והגריעותא בהם
שפב	ר	הרב יעקב פריינד	בענין חצי שיעור במצוות וחלוקת השמן במנורה לשמונה ימים
שפט	ר	הרב יוחנן טראוויס	בסוגיא דמחויב שבועה ואין יכול לישבע ובסוגיא דשניהם חשודין
שצו	ר	הרב ראובן קלפהולץ	בסוגיא דהוצאת קמיע בשבת
תב	ר	הרב פנחס אסיא	גדר דין יום שביעי ספק שמיני ביו"ט סוכות
תז	ר	הרב יעקב יצחק רייזמאן	גדר ביטול בשישים
תיג	ר	נפתלי חיים שוחט	בענין איסור שריפת תרומה טהורה אם הוא מן התורה או מדרבנן
❦			
מה	רא	הרה"ג רבי דוד לאו שליט"א	בסוגיא דתחילתו בפשיעה וסופו באונס
סא	רא	הרב יונה מילר	בסוגיא דמזכה לעובר
סז	רא	הרב אברהם זאב בלייער	בדיני עונג ושמחת יו"ט וחציו לה' וחציו לכם

עמוד	גליון		
עג	רא	הרב יעקב יוסף בלומינג	השבת אבידה במקום הפסד ממון
פב	רא	הרב דוד הירשמן	דעת התוס' בדין חלוקת שנים אוחזין
<hr/>			
נט	רב	הרה"ג ר' מאיר לוויא שליט"א	כמה צריך להוציא כדי לקיים מצות בדיקת חמץ
סד	רב	הרב דוד אריה ציינווירט	בענין קיום מצות אכילת מצה
ע	רב	ישראל אברהם שפר	בענין סיפור יציאת מצרים בליל פסח
<hr/>			
מג	רג	הרב פנחס זלצמן	בענין חייב אדם לטהר עצמו ברגל
מט	רג	הרב שמעון גומבו	שיטת התוספות בגדר תליית ממזרות ואי תפיסת קידושין זה בזה
נו	רג	הרב דוד אקער	האם מעשה שיש בו שני מלאכות בשבת נחשב כשני איסורים
סב	רג	הרב שניאור זלמן עהרנרייך	בענין נדר על דבר שאין בו ממש
<hr/>			
נא	רד	הרב יעקב שמש	ביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדין האשה עצמה שהביאה גיטה
נח	רד	הרב שלמה הלוי פראג	שכירות שלא נגמרה
סג	רד	הרב אהרן זכריה בערקאוויץ	בענין תחום שבת

בירורי הלכה

מז	קצט	הרה"צ ר' נפתלי מאסקאוויטש שליט"א	הערות וביאורים על יו"ד סי' קנ"ז
סד	קצט	הרב יוסף מרדכי שלמון	תחילת היום לענין תפילה
ע	קצט	הרב מרדכי בריזל	דין טעות בברכת השנים
עז	קצט	הרב יעקב ביר	תחילת זמן תפילת נעילה
			לכתחילה ובדיעבד
פד	קצט	הרב הראל דביר	דין ערבה שעליה נוטים כלפי מטה
	קצט	הרב אהרן יגר	דין סכין שנעצו בחלה ונתערב בין שאר הסכינים
צז	קצט	ברוך שמחה שור	בענין כבוד אבי אביו
<hr/>			
תיז	ר	הגאון רבי יצחק יוסף שליט"א	חובת הטבילה בגר לאחר המילה
תכז	ר	הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א	אם אפשר להתיר תקיעת כף שנתחייב ליתן לאחד כספי המעשר שלו
תלו	ר	הגאון רבי שריאל רוזנברג שליט"א	בענין קידוש בליל סוכות
תמב	ר	הגאון רבי אברהם רובין שליט"א	הזכרת השבת ב'שיר של יום'
תנב	ר	הרב משה וויליגער שליט"א	גדר עוסק במצוה פטור מן המצוה

גליון	עמוד		
ר	תסג	הרב אשר אנשיל אייכנשטיין שליט"א	בדין אומן אם נחשב כשכירות פועל או כמקח
ר	תפח	הרב יהושע שמעון בריזל	בעל שהקדים לקבל שבת לעצמו האם אשתו ובני ביתו נגזרים אחריו
ר	תצה	הרב יעקב חנוך הכהן שבדרון	דין בן חו"ל שנמצא בא"י ביו"ט שני והחליט באמצע יו"ט שני לעבור לגור בא"י
ר	תצח	הרב שלום מרדכי הלוי סגל	משכנתא שנלקחה מבנק בבעלות יהודית והבנק מכרה לחברה נכרית לענין ריבית
ר	תקכח	הרב יחיאל הלוי פראנד	לא בירך שהחינו בליל א' של חנוכה אם יברך בביהכנ"ס בליל ב'
ר	תקלא	הרב חיים פריינד	אופני תיקון בתוך כדי דיבור
ר	תקלה	הרב אהרן שטיינברג	דין אסמכתא באופן שהשני מוחזק ודין אסמכתא בגוי
ר	תקמא	הרב נח בלוי	האם יש דין קבלה בנדר במנהג שנהג
ר	תקנ	הרב חיים יוסף הכהן גוטשטיין	ביצה שיש בה דם שנתערבה בהיתר
ר	תקע	הרב משה אורי מרק	דין לשון סילוק האם הוי מחילת חוב
ר	תקפח	הרב שלמה זלמן מרק	התחייבות שטר תנאים מדין נדרי צדקה
ר	תקצ	הרב צבי בוקשפן	בחיוב האדם לחזור על הפתחים לצאת לעבוד וליטול הלואות כדי לפרוע חובותיו ולזון אשתו ולקיים מצוות
ר	תרלו	הרב פנחס דיק	בענין שהיה וחזרה על פלטה חשמלית שאפשר לבשל עליה
ר	תרמה	הרב יוסף ברנד	בענין אם האיש יכול להבדיל לאשתו לאחר שכבר יצא ידי חובתו
ר	תרנד	הרב יהושע הלוי סגל	הגדרות דין איסור משום מראית העין
ר	תרסד	הרב שלמה זלמן שמעיה	בענין יין פוטר כל מיני משקין ושיעור שתיית יין, והאם מיץ ענבים פוטר
ר	תרעא	הרב יעקב יצחק רבינוביץ	דין ערבה שעליה נוטין כלפי מטה
ר	תרעח	הרב מתתיהו שווארץ	פתרון לעריכת צוואה על רכוש שיזכה בו לאחר מותו
ר	תרצא	הרב יעקב מרדכי ברנדווין	עניית זימון קודם גמר הסעודה
ר	תרצז	הרב בנימין זאב מרק	בדין כל דפריש מרובא פריש כאשר אין הנדון על הנפרש עצמו
ר	תשטז	הרב שלמה זלמן טרבילו	בענין ערב המתחייב להביא את הלזה לדין אם נחשב קנין דברים
ר	תשכט	הרב מאיר דוד הירשמן	בגדר דין 'שלא יכשל' בנרות שבת בזמנינו ובדין מדליקין עליו בביתו בשבת ובחנוכה
ר	תשלה	הרב פנחס בר"א זלצמן	בענין שימוש במי ים מותפלים

גליון עמוד

ר	תשמ	הרב מאיר בוקשפן	דין נאמנות נכרי בטריפות
ר	תשנב	הרב יוחנן ברנדווין	בניה בחלל הנמצא ברכוש המשותף
ר	תשנז	הרב אפרים פישל הלוי סגל	דין הנחת חפצים על האילן בערב שבת
ר	תשעב	הרב שמואל גוטליב	דין אכסנאי בנר חנוכה
ר	תשפג	הרב דוד בריזל	חיובי תשלומין בשכן הבונה ונהנה מהבנייה של הראשון
ר	תתז	הרב אשר פילטשיק	חיוב מזווה בדירת נופש בא"י
ר	תתיז	הרב חיים דוד אייזנשטיין	גדר ברכת בורא פרי הגפן בכוס של ברכה והנפקא מינה להלכה
ר	תתכה	הרב יואל עהרנרייך	דין ברכת פרוסות פת שנטגנו בשמן
ר	תתל	הרב ישראל אשר קלפהולץ	כשרות התרופות וויטמינים בזמנינו לימות השנה ולפסח וליום כיפור
ר	תתס	הרב משה חיים ברש"ז שמעיה	מלאכת כותב במשחקים בלוחות מגנטיים ומשחקי הרכבה
<hr/>			
רא	פז	הרב משה שלום שור	כבוד תורה בין ארון הקודש לכימה
רא	קז	הרב שלום ווגשל	בענין תנאי במוקצה מחמת איסור ומחמת מצוה
רא	קכד	הרב בנימין ברנשטיין	דינא דבר מצרא לצורך שימוש בני משפחתו
רא	קלב	הרב חיים משה הכהן גוטשטיין	בדין היתר כניסת כהנים לבתי החולים כהיום בא"י
רא	קלט	הרב יצחק מאזוז	בצל שנחתך בסכין בשרי וטיגנו במחבת חלבית שאינה בת יומה
רא	קמד	פנחס עקשטיין	הנולד באדר ראשון מתי נהיה בר מצוה
<hr/>			
רב	עה	הרב דוד בריזל	קיום מצוות 'והגדת לבנך' בליל הסדר
רב	פו	הרב חיים ברכיה ליברמן	האם מותר להפסיק באמצע ההגדה
רב	צא	הרב יצחק מאיר ברכיה ליברמן	חמץ בפסח הנמצא בבית אבות השייך לישראל והדיירים בו נכרים
רב	צד	הרב ישראל דייטעל	עירוב תבשילין, תחומין וחצרות בפסח מקטניות ושרויה
רב	צט	הרב יהושע העשיל אורבך	דין ברכת המצה בכל ימות השנה
רב	קה	הרב דוד ב"ר יצחק קולדצקי	בענין לשמה במצות מכונה לכזית ראשון
רב	קטז	הרב יחיאל מיכל הכהן טרעגער	אם חייבים להגעיל פמוטות לפסח

עמוד	גליון		
עא	רג	הרב שמואל רבינוביץ	תפילה בלווי כלי נגינה
פא	רג	הרב פנחס דיק	דין הקפאת והפשרת 'איגלו' (freeze pops) ושאר משקין בשבת
צב	רג	הרב חיים יוסף טראוויס	טלטול חפצים השובתים מחוץ לתחום בעליהם
קג	רג	הרב אהרן לוי	בענין אם מותר לרסק פירות מתולעים
קט	רג	הרב אפרים ביניק	הדלקת נרות למשפחה המתארכת אצל אחרים לסעודת ליל שבת וחוזרים לביתם ללון



סט	רד	הרב יעקב יצחק רבינוביץ	חומרות נפוצות בארבעת המינים
פד	רד	הרב ישראל ב"ר מאיר עקשטיין	בענין קידוש האזכרות בסת"ם
צב	רד	הרב אפרים בן ציון ב"ר יעקב וואלפין	הכנת קפה נמס בשבת
צז	רד	הרב דוב בעריש ראזענבערג	דין רטיה על מכתו לענין נטילת ידים
קז	רד	הרב אלתר משה פערלמאן	בענין ברכת המזון בקטן שהגדיל והמסתעף
קיג	רד	הרב יהודה לייב שיינר	בירור כשרות העירובין בזמנינו והמסתעף

לשון חכמים

קצט	קא	הרב יעקב ישראל סטל	את פני המלך אבא - זולת הלכתי לר"ה מאת רבי יוסף ב"ר עזריאל דגף זלה"ה (משלהי תקופת הראשונים)
קצט	קטז	הרב אהרן גבאי	משנה ד'אלו דברים שאין להם שיעור' וגירסאותיה
קצט	קמב	הרב מנחם מנדל ברים	הערות והארות בסדר הסליחות (ב) ביאור עוון קין ועונשו
קצט	קנב	הרב יוסף מאיר סאפריין	זמני אמירת קדיש, סוגי הקדיש (טעמיהם (ג)



קמז	רא	הרב נתן בהגר"י קמנצקי	שבטי ישורון על אבני החושן
קנב	רא	הרב יוסף מאיר סאפריין	זמני אמירת קדיש, סוגי הקדיש וטעמיו (ד)



קיט	רב	הרב מאיר רוטר	תלמידי רבי עקיבא - תקופתם, מהותם פטירתם ופליטתם
קל	רב	הרב יוחנן אשר דאן	נוסח כל חמירא דחמיתיה או דחזיתיה
קלב	רב	הרב אהרן גבאי	האם צריך להזכיר 'זקנים' בברכת על הצדיקים

גליון עמוד

רב קמח	הרב משה קוטקס	בעל קורא שקרא אותיות כ.ל.ב. הבאות לפני התיבה בשו"א במקום פת"ח אם מעכב
--------	---------------	---



רג קטו	הרב אברהם ישעיהו דייך	ניקוד תיבת 'ואלדעה' בתנ"ך
רג קיט	הרב יוסף מאיר סאפרין	זמני אמירת קדיש, סוגי הקדיש וטעמיו (ה)



רג קיז	הרב יוסף מאיר סאפרין	זמני אמירת קדיש, סוגי הקדיש וטעמיו (ו)
רב קכא	הרב דוד קמפינסקי	מאמר 'ארשת שפתינו'

מנהגי ישראל

ר תתסה	הרב יצחק יהושע שור	מנהגי סדור 'בית אהרן' למקוריותם, והשוואתם עם כתבי ורשימות מנהגים
--------	--------------------	--



רב קסא	הרב משה שוחט	גלגולו של מנהג אמירת 'עלינו לשבח' אחר המילה, עלינו אחר התפילה, ומנהג עריכת ברית מילה בבית הכנסת
--------	--------------	---



רג קלא	הרב אהרן פוטש	כתיבת ב"ה בראש הדף
--------	---------------	--------------------



רב קלה	הרב ישראל דנדרוביץ	השיטות במנהג הנחת תפילין בתשעה באב
--------	--------------------	------------------------------------

כתבים

ר תתעה	הרב אברהם אביש שור	סוד הנגינה ונעימת התפילה אצל רבוה"ק מקארלין סטאלין
--------	--------------------	---

הערות

קצט קעא

הערות שנתקבלו על הלכות אבלות לרס"ג - הרב יחיאל יהודה זייבלר, בני ברק / אכילת תפוח בדבש
בראש השנה - הרב בנימין הופנר / על הערות והארות בסדר הסליחות - הרב אליעזר בינדר / תגובת
הכותב בענין מי המבול בארץ ישראל - הרב יחיאל יהודה משה דנציגר / הערות בעניני סוכה - הרב חיים
משה בנימין גוטשטיין, מח"ס משנת משה, קרלין סטולין, מודיעין עילית / בחקירת הגרעק"א במיטב
דמזיק אם נקבעת לפי שעת ההיזק או לפי שעת התשלום - הרב חיים סגל, כולל עיון בישיבת בית אהרן
וישראל, רמות ירושת"ו / בענין לשונות לע"ז שבתורה - הרב שמחה עקשטיין, קארלין סטולין, גבעת
זאב / בענין אין מבטלין איסור לכתחילה - הרב יוסף קליטניק, כולל להוראה קרלין סטאלין, מודיעין
עילית / בענין כבוד היום בשבת - הרב אברהם יחיאל הכהן הלר / בהצעה בגליון קפו לתיקון גירסא
ברשב"א נדרים דף טו - הרב אהרן גבאי



גליון עמוד

רא קסט

הערות שנתקבלו על פי' לספר יונה לרס"ג בגליון קצ"ט - הרב יחיאל יהודה זייבלד, בני ברק / על הערה בגליון קצ"ט על מאמר 'בענין לשונות לע"ז שבתורה' בגליון קצ"ז, תגובת הכותב - הרב שלמה הלוי פראג, ר"כ 'שיח השדה' מודיעין עילית / אם תפילה בציבור הוא רק בעשרה מתפללים, בענין ברכת האורה, והערה על גליון קצט - הרב אברהם יעקב הלוי איצקוביץ, ירושת"ו / על מאמר 'הערות והארות בסדר הסליחות' בגליון קצ"ח - הרב ראובן ברים, בני ברק / על מאמר 'בענין מצות תשובה' בגליון קפ"ז - הרב אליעזר דוד ברנד, קארלין סטולין, ירושת"ו, כולל עיון בשיבת 'בית אהרן וישראל' רמות ירושת"ו / על מאמר 'בדין הולכת קטן שבירו כלל שמלאכתו לאיסור' בגליון קצ"ו - הרב יוחנן ב"ר שמואל בלוי, קרלין סטולין, מודיעין עילית / על מאמר 'בענין אין מבטלין איסור לכתחילה' בגליון קצ"ט - הרב שמעון רבינוביץ, קרלין סטולין, מודיעין עילית / הערה בענין תקנת השוק - הרב דוד שטרן, שלעבים



רג קלז

הערות על דרשת רס"ג בענינים בין אדם לחברו שפורסמה בגליון המאתיים - י. א. בית שמש / על תוספות חדשים לפרק גט פשוט שפורסמו בגליון המאתיים - הרב יוחנן אשר דאן, סטאלין קארלין, ברוקלין נ.י. / הערות על מאמר בענין הריבית לרס"ג שפורסם בגליון ר"א - הרב יהודה גליס, מודיעין עילית / הערות על דרשת הרס"ג למועדים, ועל הלכות הוצאה מתוך ספר המספיק לרבי אברהם בן הרמב"ם זלה"ה בגליון ר"ב - הרב יהודה לוי, מודיעין עילית. / תגובת המהדיר - הרב יחיאל יהודה זייבלד / על מאמרו של הרב יהושע שמעון בריזל בגליון המאתיים, במי שקיבל שבת האם בני ביתו נגזרים אחריו - הרב צבי יעקב דולינגר, בני ברק / על מאמרו של הרב מאיר בוקשפן בגליון המאתיים על נאמנות גוי במשחטה ושאר דיונים המצויים במשחטות הברד"צים - הרב יעקב יצחק רבינוביץ, רב ביהכ"ג 'אור ישראל' קרלין סטולין, ביתר עילית, מח"ס 'ארבעת המינים המהודרים', ר"כ רחמסטריווקא ור"כ 'לקח טוב' / על מאמרו של הרב שלמה זלמן שמעיה בגליון המאתיים בענין יין פוטר כל מיני משקין - הרב יוסף פליסקין, ירושת"ו / על מאמרו של הרב מתתיהו שווארץ בגליון המאתיים, פתרון להוריש רכוש שיזכה בו לאחר מיתה - הרב אליעזר דוד ברנד / עוד בענין הנ"ל ובענין קים לי שאח יורש ישרי - הרב דניאל כהן, ביתר עילית / תגובת הכותב - הרב מתתיהו שווארץ, קרלין סטולין ביתר עילית, דיין בב"ד 'משפט החשן', מח"ס משפט הצוואה, כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו / על מאמרו של הרב יעקב פריינד בגליון המאתיים, בענין חצי שיעור במצוות - הרב יוסף יהודה גאלדשטיין, ירושת"ו / על מאמרו של הרב אפרים סגל בגליון המאתיים, בענין הנחת חפצים על אילן בערב שבת ויו"ט - הרב מרדכי צבי שמעיה, ר"כ או"ח 'נור הוראה', קארלין סטאלין ביתר עילית / על מאמרו של הרב משה חיים שמעיה בגליון המאתיים בענין מלאכת כותב במשחקים בלוחות מגנטיים ומשחקי הרכבה - הרב אפרים סגל, קרלין סטולין ביתר עילית, ר"כ להוראה קארלין סטולין, ביתר עילית ומג"ש ארגון 'דרשו' בשו"ע או"ח / עוד בענין הנ"ל - הרב יהושע אוירבך, קרלין סטאלין, מודיעין עילית, כולל 'תפארת אהרן' מודיעין עילית / תגובת הכותב - הרב משה חיים שמעיה, סטאלין קארלין, טבריה ת"ו, ר"כ ללימוד או"ח, קארלין סטולין, טבריה עילית, מח"ס 'אורחות הלכה'.



רד קמא

הערות על דרשה לחג השבועות מרבינו מצליח גאון שפורסמה בגליון ר"ג - הרב יהודה זייבלד, מכון בית אהרן וישראל, בני ברק / על תוספות חדשים לפרק גט פשוט שפורסמו בגליון המאתיים, תגובת הכותב למכתב מגליון ר"ג - הרב אהרן גבאי, מכון בית אהרן וישראל, אופקים / הוספה למאמר בגליון המאתיים בענין שהיה וחזרה ע"ג פלטה חשמלית שגם מבשלים עליה ובדעת השו"ע ור ושאר פוסקים בשהיה ע"ג קדרה ריקנית - הרב פנחס דיק, סטאלין קארלין גבעת זאב, ר"כ נור ישראל קרלין סטולין, ירושת"ו / על מאמרו של הרב פנחס סגל בגליון המאתיים בגדר מצות חנוכה - הרב צבי באלד, קארלין

סטאלין, ירושת"ו / על מאמרו של הרב משה חיים שמעיה בגליון המאתיים בענין מלאכת כותב במשחקים בלוחות מגנטיים ומשחקי הרכבה - הרב צבי ישי דמן, ירושת"ו / על מאמר בדין טלטול חפצים ששבתו מחוץ לתחום בעליהם בגליון ר"ג - הרב אפרים סגל, קרלין סטולין ביתר עילית, ר"כ להוראה קארלין סטולין, ביתר עילית, ומג"ש ארגון 'דרשו' בדף היומי ובשו"ע או"ח / על מאמרו של הרב אהרן לוי בגליון קצ"ה בדין עירוי ממיחם פרווה לתוך כלי בשרי - הרב מאיר דוד הירשמן, רב בקארלין סטאלין מודיעין עילית, ר"כ 'בית אשר' קארלין סטאלין, רמות ירושת"ו / שנת כתיבת כתב יד לניגוד ועל נוסח קדיש דעתיד - הרב יהודה זייבלד, מכון בית אהרן וישראל, בני ברק / על הערה בגליון קנ"ה על מאמר 'למה התקינו לקרות הפטרה' בגליון קנ"א, תגובת הכותב - הרב משה הילמאן, מח"ס 'תורת הפטרה' ו'עומק הכבוד', רב ור"מ בפלעטבוש ברוקלין נ.י. / בענין המפקיד בימות הגורן ומחזיר בימות הגשמים - הרב משה עקשטיין, קרלין סטאלין, ירושת"ו.

הופיע ויצא לאור עולם

בעזהש"ת

ספר

בית אבות

על

מסכת אבות

תוכו רצוף אהבה אמרות טהורות ומדות ישרות
בנתיבות הצדיקים ובדרכי החסידות

חברו וגם יסדו

הגאון החסיד רבי נפתלי הירץ זצ"ל

מ"מ ומ"צ בק"ק לעכוויטש



יוצא לאור לראשונה מתוך כתב ידו



מכון בית אהרן וישראל

פנייה"ק ירושלים תובב"א

שנת מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דאבות (תשע"ט) לפ"ק

להשיג במשרדי המכון ובהנויות הספרים המובחרות