

שנה לט
גליון ב (רל)
כסלו - טבת תשפ"ד

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 לט
גליון ב (רל)
כסלו - טבת תשפ"ד

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 לחז"ר הישיבות
והכוללים של מוסדות
סטאלין קארלין
בארץ ובתפוצות

המערכת והמו"ל:

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

כוללים ללימוד חושן משפט

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

כוללי הלכה - 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
בביהכ"נ 'תפארת יעקב חיים', לייקוואד
'שבילי הוראה', בני ברק

כוללים ללימוד יורה דעה

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

כוללים ללימוד אורח חיים

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

כולל ללימוד אבן העזר

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב

ישיבות

'בית אהרן וישראל', רמות, ירושלים
'בית אהרן וישראל', ביתר עילית
'קארלין סטאלין - בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
ישיבת 'בית אהרן', קארלין, בלארוס
ישיבת 'אהבת אהרן', בני ברק
ישיבת 'פאר ישראל', לעולי ברית המועצות, גבעת זאב

ישיבות לצעירים

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

בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן', רמות, ירושלים

כוללים ללימוד ש"ס

בישיבת 'בית אהרן וישראל', רמות, ירושלים
כולל עיון, רמות, ירושלים
בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים
'קנין ש"ס', ירושלים
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ בית יעקב, רמות, ירושלים
בישיבת 'בית אהרן וישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
'קנין ש"ס', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'משכן שלמה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
כולל ללימוד ש"ס, טבריה
לימוד ירושלמי, בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ סטאלין קארלין, סטמפורד היל, לונדון
בביהכ"נ 'בית אהרן', קארלין, בלארוס

כוללים ללימוד קדשים

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

התוכן

גנוזות

ה	רבינו שמריה ב"ר אלחנן זלה"ה מרבתינו ארבעת השבויים (ד' תשע"א)	פירוש שיר השירים (ג) בעריכת הרב יהודה זייבלד
טו	רבינו סעדיה גאון זלה"ה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	ספר 'קורות הזמן' (פרק שני) בעריכת הרב ישי רונן
כב	רבינו רב האי גאון זלה"ה (ד' תרצ"ט - ד' תשצ"ח)	פירוש למס' ברכות (ב) קטעים חדשים בעריכת הרב ישי רונן
לא	רבי שלמה בן ישועה הכהן זלה"ה (- ה' פ"ג -)	פירוש ליד החזקה לרמב"ם הלכות קריאת שמע פרק א-ב בעריכת הרב דוד יוסף
נד	רבי אברהם רוזאניס זלה"ה מחכמי קושטא (שצ"ה - ת"פ) חותנו של בעל 'משנה למלך'	הערות על שו"ת מהראנ"ח

שפתי ישנים

סא	רבי משה דוד שטיינווארצל זצ"ל ראש ישיבת 'עץ חיים' בדאבוב נ.י. (תרצ"ה - תשנ"ב)	בענין תרי ותרי אם נתגרשה לרבי מנחם ברבי יוסי יישוב הסתירה בין סוגיא דב"ב לא ע"א לסוגיא דיבמות פח ע"ב
----	--	---

חידושי תורה

סה	הרב שניאור זלמן דיטון סטאלין קרלין, רמות ירושת"ו, ר"כ אבן העזר ור"כ ש"ס קרלין סטולין גבעת זאב, מח"ס 'זכרון צבי' ושא"ס	בענין מצות תפילה
עא	הרב שלום הירשפרונג ר"מ בישיבת 'בית אהרן וישראל' ירושת"ו	בסוגי' דשלושה שלוו מאחד ובגדר האיבעי' אם סימנים דאורייתא או דרבנן - ב"מ כז:
עד	הרב יוחנן בלומינג קארלין סטאלין, מודיעין עילית	בענין הפה שאסר הוא הפה שהתיר

בירורי הלכה

פה	הרב אליהו גרינציג אוצר מפרשי התלמוד, ירושת"ו	מדיני נר חנוכה במחנה צבאי קיצור פרטי דינים לחיילים שנרשמו בעת מלחמת יוה"כ, לקראת חנוכה תשל"ד, בהוראת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל והוגהו ותוקנו על ידו
----	---	---

פח	הרב נפתלי חיים שוחט שליט"א	הקנין המועיל בקניית מכונית
	כולל 'קנין המשפט' סטאלין קארלין מודיעין עילית	ובדין קניית מטלטלין בכסף
צט	הרב אברהם אלימלך לעדערייך	חשש טומאת כהנים ממושגל אצבע
	ר"כ 'קנין הוראה' סטאלין קארלין בני ברק	הדר בבנין שדר שם כהן
	כולל 'קנין המשפט' סטאלין קארלין מודיעין עילית	מאמר המשך לדין תביעת הרחקת נזיקין
		במושגל אצבע לטהרת כהן - בגליון רכ"ח
קז	הרב משה פלדמן	תוקפם של התחייבויות על הפרת חוזה מכר
	דיין בבי"ד 'עמלים', צפת"ו, מח"ס 'תורת המשפט'	
קיב	הרב יוחנן ב"ר אהרן שטיינברג	בדיני שומר שכר
	כולל חו"מ סטאלין קארלין, ביתר עילית	
קכב	הרב יעקב חנניה דייטש	תשלומי שכר לפועל
	כולל 'בית אולפנא דרבינו יוחנן'	באופן שנשלמה המלאכה מאליה
	קארלין סטאלין, ירושת"ו	יועץ משכנתאות שנשכר לתיק שהצריך מומחה
		כשבפועל התנהל כרגיל ולא הוצרכו למומחיותו
קלה	הרב עקיבא שפר	בדין בעה"ב שהטעה את הפועל
	כולל 'בית אולפנא דרבינו יוחנן'	במחיר עבודתו
	קארלין סטאלין, ירושת"ו	
קמו	הרב אריה ביץ	היתר אמירה לנכרי באופן שדורש תשלום
		מראש, או קובע סכום תשלום מראש

לשון חכמים

קנא	הרב דוד דוב לעדערייך	נביאותו של ברוך בן נריה ונבואה בחו"ל
	סטאלין קארלין, ירושת"ו	
קנט	הרב אפרים ליב הלוי לואיס	משפחת טריוויש - צאצאי רש"י
	מח"ס משפחות לבית אבותם, ברוקלין, נ.י.	

הערות

קסג

בענין נטילת ד' מינים בזה אחר זה - וכיצד יברך באופן זה, בגליון רכ"ט - הרב אפרים פישל סגל, ר"כ להוראה קרלין סטולין, ביתר עילית, ור"מ בשיבת 'תפארת יוחנן' סטולין קרלין ביתר עילית, ומג"ש ארגון 'דרשו' ש"ס ושו"ע או"ח / בירור ענין זכיית המלוה במענות פרעון באופנים שונים מתוך המאמר בדין מצא סכום כסף או מוצר במכונה אוטומטית, בגליון רכ"ו - הרב מנחם שלמה הכהן גוטשטיין, כולל ללימוד חו"מ, מתיבתא דרבינו יוחנן, סטאלין קארלין טבריא ת"ו / הוספה על המאמר בענין חוב כנגד חוב בגיליון רכ"ז ותגובת הכותב על תגובה בגליון רכ"ח - הרב יוחנן בר"ד גוטליב, כולל חו"מ 'מתיבתא דרבינו יוחנן', סטאלין קארלין טבריא ת"ו / אם יש בכניסת כהן לאהל המת היתרים של "אינו מתכוין" ו"מתעסק" במאמר בגליון רכ"ח - הרב משה קוטקס, מח"ס 'מעשה נמשך', ירושת"ו.

גנוזות

רבינו שמריה ב"ר אלחנן זלה"ה

פירוש שיר השירים לרבינו שמריה (פרק ג)

בעריכת הרב יהודה זייבלד

רבינו שמריה ב"ר אלחנן, מקים עולה של תורה במצרים ומ"ארבעת השבועים", פירש חיבורים שונים ובהם פירושים לחמש מגילות, ומהם נתגלה בס"ד לאחרונה פירושו לשיר השירים, שממנו פורסם בגיליונות קודמים של קובץ "בית אהרן וישראל" הפירוש לפרק ראשון ולפרק שני.¹ בגיליון זה הננו מהדירים בס"ד את המשך הפירוש, עד סוף פרק שלישי.

בפירוש שלפנינו מרגליות יקרות ופירושים חדשים בכמה עניינים, כפי שיראה המעיין וכפי שהערנו בהערות. וביניהם שהטעם שהשביע ה' את ישראל שלא יעלו בחומה מהגלות הוא משום שיתכן שהם טועים בחשבון הקץ; טעם הענן שהיה במדבר מתחת רגליהם של ישראל; הרחבה ביסוד שחידש רס"ג שיש מניינים בתורה שמשמעותם אינה כפשוטה אלא הם לשון ריבוי, ורבינו מוסיף שהם משמשים גם בלשון שלמות; ועוד חידושים, כאשר עיני הלומד תחזינה מישרים, ותן לחכם ויחכם.

גם בפרק זה, כפי שהערנו ביחס לפרקים הקודמים, תרגום הפסוקים מיוסד על תפסיר רס"ג לשיר השירים, שאותו זכינו להזהיר בקובץ "בית אהרן וישראל" בשנת תשפ"א (קובץ ריד). ועל יסודו הולך רבינו ומשנה לפי הנצרך לדרכו. על כן הערנו במקומות שבהם שינה רבינו את התרגום, וביארנו את טעם השינוי במקום שהשיגה ידינו כדי ביאור. כמו כן, גם כאן מסתמך רבינו על מדרש שיר השירים רבה בכמה פירושים בביאור ה"נמשל", והערנו על כך.

את צערי אודיע לרבים. הפירוש הארוך לפסוקים ז-י בפרק זה (שכולו רק בן י"א פסוקים) לא הגיע לידינו לפי שעה, וחסר גם חצי מהפירוש לפסוקים ז וי"א. קטע הגניזה בקיימברידג' T-S Ar.21.151a (להלן: יו) כולל פירוש לסוף פסוק ו, לפסוק ז ולתחילת פסוק יא, והוא בדרכו וסגנונו של רבינו. טרחתי גם להשוות לשאר הפירושים הידועים לנו לשיר השירים, מרבנים ומבני מקרא, בכתבי יד ובדפוס, ואין הפירוש מהם. אלא שקטע זה הוא "יתום" במובן זה שאין בו תפסיר המשיך אותו לרבינו, ולא זיהוי אחר המשיך אותו לקטעי הגניזה האחרים שזוהו זה על ידי זה. גם הוא הולך בדרכו של רס"ג ומרחיב אותה, ויש בכך כדי לסייע לזיהוי עם רבינו.

1 לתולדותיו של רבינו שמריה, עניינו של החיבור, דרכי גילוי כתב היד ושאר העניינים המסתעפים, ומהדורת הפירוש לפרק ראשון, עיי' במאמריו בגיליון רכו, ניסן-אייר תשפ"ג, עמ' ה-כב. פרק שני פורסם בגיליון רכו, סיון-תמוז תשפ"ג, עמ' ה-ג.

לכאורה היה אפשר ללמוד על זיהויו מתוך הפנייה הקיימת בו לפירוש פסוק בפרק ב', אלא שלצערנו פירוש רבינו שמריה לאותו פסוק הגיע לידינו גם כן כשהוא חסר. עדיין אין הדברים מבוררים ואין יחוס קטע זה לרבינו מוכרע, ודי בהערה זו.

מלבד הקטע הנזכר, מוהדרים בזאת קטעי הגניזה מספריית ביהמ"ל בניו יורק, ENA 3098.8-9 (להלן, וכמופיע בטבלת הקטעים בחלק הראשון של סדרת מאמרים אלו: 2); ENA 3067.24 (א2) מפירוש רבי זכאי המבוסס על רבי שמריה; ומספריית אוניברסיטת קיימברידג', T-S Ar.1b.75 (ב1); T-S NS 261.1b (ט1), תפסיר בלבד; T-S Ar.1b.78 (1r). תודתנו לספריות אלו על רשותם האדיבה לפרסום החומר מתוך כתבי היד שברשותן. המילים המופיעות במקור הערבי בלשון הקודש, מופיעות בתרגום כשהן מודגשות.

מקור

פרק ג

[ג2 א] [א3 וב]

[א] על משכבי בלילות. הדא כלאמהא קד כנת צאברה בכבל א"י אן בלג אלוקת פענר בלוג אלוקת. עלי מצנ'ע' פי אליל טלבת אלד' אחתה נפסי ונהרת פי טלבת פלם אנדה.

[ג2 ב]

[ב] אקומה נא.² פקולת אקום ואדור פי אלמדינה פי אלסואק ואררהאב אטלב חביב נפסי פטלבתה ולם אנדה.

[ג] מצאוני. פונדוני אלחראם אלטאיפין פי אלמדינה סאלתהם הל ראותם חב נפסי פקאלו לא.

[ד] כמעט. פלא אנו' ענהם אלא יסירא, חתי וגרת [חב נ]פסי, פצ'בסת עליה ולם אדעה א"י אן גית בה א"י בית אמי, וא"י כדר ואלדתי.

[ה] חסר.

ק' על משכבי בלילות יגענאה פי אמר בב' לאן כאן ענדהם אן ארא תמת אלסבעין סנה לדולה בב' יפתקדהם אללה ברחמתה כמא קאל אלנבי כי בה אמר יי כי לפי מלאת לבבל שבעים שנה אפקד אתכם והקימותי עליכם את דברי המושב להשיב אתכם אל ארמתכם.³ פענר מא תמת אלע' סנה⁴ ולם יכן שי ... [י]צ'בורם חאדו ... [פ]למא תמת אלע' סנה לבשרים ולם ירי פרנא ללא... אללה אן יערפה כמ' ק' ואתנה את פני אל יי האלהים. פע... לקצה אל'י תמאם ע' סנה ללכ'ראב. ואן⁵ אל'תמאם ע' לדולה כשרים יפתקדהם ברחמתה ויצעדו כמ' ק' אפקד אתכם. כד'לך כאן פי סנה אחדי לכורש נאדא בהם פצעדו כק' בשנת אחת לכורש מלך פרס לבלות דבר יי מפי ירמיהו העיר יי. וקאל איצ'א ודו פקד עלי לבנות לו בית. פקולה בקשתי את שאהבה נפשי. עלי חסבהם.

[ב1 וא]

וק' מצאני השומרים הסובבים בעיר. | אלנביא ואלעלם[על]ם חראם אלממה ודם אלמפתקין אלמדן ליהלך מנהא אלדנוב. ואמא מצאוני אל'אכיר פהו ע[ן] אל'אעדא ל'ק' הכוני פצעוני.

פק' עד שהבאתי אל בית אמי ירד בה אל'י אלמקדש. וק' ואל חדר הורתי ירד בה קדש הקדשים.

פלד'לך יקול בעד ד'לך השבעתי אתכם בנות ירושלם בצבאות אל'י אסתעידו⁶ אל'ים קד חסבתם חסאבא⁷ וג'למם פלו תחרכתם ד'לך אלוקת הלכתם פלמא תהודך אל'אמר מן קבל אלבארי סבאנה⁸ ת'ם ולא תכ'אפו. פלד'לך אל'לפתכם אלא תתהורכו פי אל'גלות אל'כביר אל'י אן יג'י אלוקת ל'יא תהלכון כמא תהלך אל'צבי ואל'איאל.⁹

2 א3 דילג כאן על תרגום הפסוקים.

3 אדמתכם] במקרא: המקום הזה.

4 א3 נוסף: עלי מא ט'נו.

5 מכאן ועד סוף הפסקה ליתא א3.

6 בצבאות אלי אסתעידו] א3 ליתא.

7 חסאבא] א3 ליתא.

8 קבל אלבארי סבאנה] ב1: קבלה.

9 פלד'לך אחלפתכם ... ואל'איאל] א3 ליתא.

[טז] [כז]

[ז] והראי' איצ'א בל'אם אל'ול' ללאמה אן פי וקת צעודהא מן מצר כאן אלנאם יקולון מי זאת עולה מן המדבר בתמרות. | מן הר'ה אלצאעדה מן אלבריה¹⁰ | כצעוד דב'אן אלקרם אלד'י לא יתקטע, מוכב'רה באלמסך אל'ב'לאן¹¹ ואלצבאן ומן¹² כל דרירה' עטאר.¹³

[ז] הנה ממתנו. פאר'א בסריר צאחב אלסלאמה סתין ג'באר ידורון בה מן ג'באברה' ישראל.

[ח] כלם אחוי חרב. כל'הם צאבט'י אלסיוף מתעלמי אלחרב כל ואחר סיפה עלי ורכבה מן פוע אל'לי.

[ט] אפריון. והו אלוקת אלד'י עמל פיה אלקצר אלמלך צאחב אלסלאמה מן אעואר אלצבאן.

[י] עמודיו עשה כסף, עמדתה עמל'ה פצה'ה רפאדתה ר'הב מקעדתה ארג'אן וסטה מנמ'ום בכל שי מחבוב ממא ג'מעה מן אהל ירושלם.

[יא] צאינה וראינה. אברנ'ן נאמרן יא אהל ציון וינה' אלמלך צאחב אלסלאמה פאלתאנ'א¹⁴ אלד'י תונ'ת' לה אמה פי יום סרורה ויום¹⁵ פרח קלבה.

[אז 3א]

[יז] מי זאת. אן פי וקת צעוד ישראל מן מצר וחצלו פי אלבריה והם ראהלין כל יום, פאן אומות העולם ירו ענ'א'יב | תעמל' מע ישראל, פאן אלנמאם באלנהאר כב' ווי הולך לפניהם יומם בעמוד ענן, ובאל'לי עמוד מן אלנהאר כב' ולי'ה בעמוד אש להאיר להם ללכת יומם, ובאנת' ו' עננים ד' מן ד' ג'ואנבהם לימנע ענהם אלעאדה וואחד מן פוקהם ליסתרם מן אלשמים ואב'ר תחתם לימנע ובאנהם עלי וטא ואב'ר בין ידיהם יומי להם אלסריק ויקתל¹⁶ אלחיות וידלהם עלי א.. ראו אומות עולם עמוד אלנמאם י.. ולא תחרכה אלריאן] כ'אנו יענ'בו ... ופסרנאה מתל' עמוד ..אן. [] ל'ים תמיילה אל'אריאח כמא [קאלן] עשרה נסים נעשו בבית המקדש [ולא] נצחה הרוח את עמוד העשן. [] עלי הר סיני כאן ..בט למא [בט] אללה ישראל מייבה פחצלת פמתי אר .. משה [] לרואיה אלד'י כאנו פי אלבריה באל' [בן] ובאלמס[] ..נה אלד .. מ..ליך. וקאלו פי אלת[תלמוד] המלחה .. (שבת פח, ב) כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה נתמ[לא] כל ה' עולם כליו בשמים. שנאמר לחיו כעוונות הבושם. ו[עלי] ד'לך [קאל] ההנא מקוסרת מור ולבונה.

ומן אלמ'דרש מי וא[ת] עולה מן המדבר¹⁷, עוליה מן המדבר, [כהונה מן] המדבר, לוי'ה מן המדבר, נבואה מן המדבר, [משכן] מן המדבר, סנהדרין מן המדבר. ואעפ"ם אלמנבך ת[ורה] מן המ[דבר]. בתמרות עשן. ר' אלעזר בשם ר' [יוסי בן זמרי], בשעה שהיו ישראל מתגדרין ממסע למסע היה עמוד ענן עומד ועמוד האש צומח ועשן מערכה עולה, ושני זקוקן של אש יוצאין מבין שני בדי הארון והיו [שורפין לפניהם] נחשים ועקרבים והיו אומות העולם [רואין ומתיראין] שני תפול' עליהם אימתה ופחד. מקסרת מור, זה אברהם אבינו, מה[] המור הזה ראש [לבשמים, כך אברהם ראש לצדיקים.

[אז 3ב]

מה המור הזה אינו מפיח | ריחו אל' ב'אור, כך לא הודיע אברהם מעשיו [המוכים אל' בכבשן האש]. מכל אבקת רובל, זה יעקב אבינו, [שהיה ממתן] שלימה לפניו ולא נמצא בה פסול. [א"ר תנזומא מה קופת הר] וכל' הזה יש בה מכל מיני בשמים, [כך כוונה מיעקב ולוי] מיעקב מלכות מיעקב.

[ימכן אן] מיטותה שלשמה יריד אלבארי כמא פסרנאה [צאחב אל' סלאמה אי אלד'י אלסלאמה לה. ואלמיטה יריד [בה]] לאנה כאן יחמל מתל' אלמיטה.

[יז 1א]

ברית שלום ברית עולם יהיה אותם ונתתים והרבית אותם ונתתי את מקדשי בתוכם לעולם. וקולה ששים גבורים סביב יעני סתין אלצדיקים אלמחישין בהרה אלממלכה לאן הוונא פי אלכתיב (צ)עדא ל'ים יריד בהא תחקיק לעדר ואנמא יקצא כמאל וכת'רה פקט פאלכמאל בקולה שבע כהטאטיכס וקלא הדא ברלי' ואצה לאנה קאל פי מוצע אב'ר קאל יוסרתי אתכם אף אני שבע כהטאטיכס ולמא תבינאחא וג'נאה יצה ה"י מעני מעודה וכו'אך קולה שבעתים אל חוקם יריד כמאל ותמאם. פאמא אלכת'רה פמת'ל קולה כי אלה שנים בענין [יריד] אל'י אלה לא ת.. ולא תנקי וכו'לך קולה מרבות כסיל מאה לם יקצד אל'י מאה ואנמא הר'ה באלגמי

10 מן אלבריה] 3א ליתא.

11 אלכללאן] 3א ליתא.

12 ומן] ט: ומעה.

13 כעין זה בתפסיר רס"ג: מבכ'רה באלמסך ולבאן דפי מן פל דרירה' עטאר.

14 פאלתאנ] ט: אלתאג. רס"ג: באלתאג.

15 ויום] ט: ופי יום.

16 כאן מסתיים ב1 דף 1.

17 ההשלמות ע"פ המובאה המקבילה של מדרש זה בכתאב אלתפאחה, אוקספורד בודלי, Hunt. 115 דף 174א, שממנו הועתק בכ"י פטרבורג EVR ARAB I 3032.

בת'רה' ... והר'ה בת'יר פי כתיב. פקולה אל'אן ששים גבורים סביב לה יריד בת'רת אל'צלחין אלמחישין בהרה אל'דולה אל'עווה וכמא יקול ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ.

[1 זב]

ולקב אל'צלחין באל'גבורה ל'קוותם עלי טאעה אל'לה וחפ'ט'הם אנפ'ס'הם מן אל'מעאצי וכמא יקול פי אל'רג'ל מן אל'נאם אר'א כאן צאל'ה "ועדוק נער גבור חיל" ויקול פי אל'מרה אר'א כאנת צאל'ה "אשת חיל עטרת בעלה וזרקב בעצמותיו מכישה". פקולה אל'אן ששים גבורים סביב לה מגבורי ישראל יעני אל'צדיקים אלמחישין ברולה אל'משיח.

וזה אכ'ר פי קולה ששים גבורים דון אן יקול שבעים או חמשים הו לאנה שרה אן רווסא אל'קים אל'רין קדמו אלי ירושלם פי בית שני שלשים כמא שרחת פי תפסיר וישקלו את שכרי שלשים כסף פי פצל' אחוו לנו. פל'מא ונף מח' הרה אל'ממלכה אעני ממלכה אל'מסיה וצפהא בצ'נף מא ד'כ'ר פי בית שני וכו'אך ערד אל'ג'באברה פי אל'אל כאן סבעה ותל'אתין ל'יערף אן הר'א אל'בית אג'ל כק' נרול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון אמר יי' צבאות ובמקום [הוא אתן שלום נאם יי' צבאות].

[1 יא]

מכש'. ויריד ג'מיע אל'עאלם כק' כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם נאם יי'. ופי ד'אל'ך יקול לאמר לאסורים צאו ולאשר בחשך הגלו על דרכים ירעו ובכל שפאים מרעיתם. וראינה יעני נגד' בנין בית יי' כי עין בעין יראו בשוב יי' ציון. וקאל ושמחו וראו את האבן הבדיל ביד ורובכל שבעה אל'ה יעני יי' המה משוטטים בכל הארץ. וקולה במל'ך שלמה יעני לאן עלי ידה תבנה ירושלם כק' הנה איש צמח שמו ומתחתיו יצמח ובנה את היכל יי'. וקאל בעדה והוא יבנה את היכל יי' והוא ישא הוד וישב ומשל על כסאו והיה כהן על כסאו ועצת שלום תהיה בין שניהם. וקולה בעטרה שעטרה לו אמו. יעני תורת יי' אל'ממל'לה באל'תאנ' כק' תתן לראשך ליות חן עטרת תפארת תמנך.

[1 יב]

והכי וצפה באל'ע[דל] ואל'אנצאף ואל'תקוא ואל'תואצ'ע כק' [אהבת] [צדק ותשנא רשע וקאל והיה צדק אזור מתניו והאמנה אזור חלציו. וקאל והירחו ביראת יי' לא למראה עיני ישפט ולא למשמע אוזני יוכיח. וקאל פיה וענוה צדק וג'. וקאל עני ורכב על חמור ועל עיר בן אנתנות. פאל'די בל'נה אלי הרה אל'אחואל אל'שריפה חסן אל'מאנה ופעלה מא פי אל'תורה כק' בעטרה שעטרה לו אמו. וקולה ביום חתנתו יעני יום מ'הור מלכה עלי הרה אל'אמה ורו יום אן יכ'תן אל'לה בה אל'א.. וימלכה עלי ישראל ויכ'תן בישראל'ה על עז וג'ל כאכ'תצאן אל'רג'ל באל'מרה אל'כבר עלי אל'תקריב כק' כי יבעל בחור בתולה יבעל'ך בנדך ומשוש חתן על כלה ישיש על'ך אל'היך. וביום שמחת לבו יע. ... ארת מא יכון מן חרוד אל'משיח [אל'די יפ] על יי' מעה ומע ג'מיע ישראל כק' שמן ששון מחברדך וקאל מן היכלי שן מני שמחך. וקאל פי ישראל שמתו את ירושלם ונילו בה כל ארביה שישו אתה [משוש כל המתאבלים עליה].

[1 ג]

וקאלו רבות' פי צאנה וראה בנות ציון, בנים המצויינין לי, יריד אלמוינין באצ'ציות וסאיר אל'מצות. במל'ך שלמה, במל'ך שהשלום לו, יריד אל'בארי. בעטרה שעטרה לו אמו, זה אהל מועד שהוא מצוייר בתכלת ובארנמן ובשש. אמו, אין אמו אל'א ישראל, שנאמר ולאמי אלי האוינו. ביום חתנתו, ביום ששרת שכינה. וביום שמחת לבו, ביום שירדה אש חדשה מן המרום ולחכה על גבי המזבח את העלה ואת החלבים, שנאמר ותצא אש וגמ'.¹⁷

תרגום

פרק ג

תפסיר ג, א-ה

[א] על משכבי בלילות. את כל הדברים הללו אמרה כשהיתה ממתנת בבבל להגיעת הזמן ובעת הגעת הזמן¹⁸:

על משכבי בלילות ביקשתי את שאהבה אותו נפשי, והתאמצתי לבקש¹⁹ אותו ולא מצאתיו.

18 זו אחת הדעות במדרש (שהש"ר ג, ב), על משכבי בלילות - זה לילה של בבל. וכן פירשו בצרור המור ורבי אביגדור כ"ץ, אכן רש"י ורוב הראשונים פירשו פסוקים אלו על ארבעים השנים שהיו ישראל נזופים במדבר.

19 הראשונים עמדו בטעם שחזר הכתוב לומר "ביקשתי" שלכאורה אין בו תוספת, ובפרט לתרגום רס"ג שתרגם את שני הפעמים מלשון חיפוש, ולא כתפסיר התימני שתרגם את הראשון לשון חיפוש, ואת השני לשון בקשה. ורבינו מיישב שהפעם השניה מורה על ההתאמצות היתירה בחיפוש.

[ב] אקומה נא. על כן אמרתי, אקום²⁰ ואסתובב בעיר, בחוצות²¹ וברחובות, אבקש את אהוב נפשי.²² ביקשתיו ולא מצאתיו.

[ג] מצאוני. מצאוני השומרים המסיירים²³ בעיר, שאלתי אותם: האם ראיתם את אהוב נפשי. אמרו: לא.²⁴

[ד] כמעט. לא עברתי מעט אלא מעט, עד שמצאתי את אהוב נפשי. תפשתי אותו ולא הנחתי, עד שבאתי עמו אל בית אמי ואל חדר יולדתי.

[ה] חסר.²⁵

שרה ג, א-ה

[א] מה שאמר על משכבי בלילות, מתפרש על עניין בבל, לפי שהיתה מסורת בידם שכאשר ישלמו שבעים שנה למלכות בבל יפקוד ה' אותם ברחמיו, כמו שאמר הנביא (ירמיה כט, י) "כי בה אמר ה' כי לפי מלאת לבבל שבעים שנה אפקד אתכם והקימותי עליכם את דברי הטוב להשיב אתכם אל המקום הזה". ומיד כשנשלמו שבעים השנים ולא היה שום דבר [מגאולתם], הוכרחו להניח [שהמנין הוא לכשדים]. וכאשר נשלמו שבעים השנים לכשדים ולא ראו את קץ [הגלות ביקש דניאל] מה' שיודיעו, כמו שנאמר (דניאל ט, ג) "ואתנה את פני אל ה' האלהים". והודיעו את הקץ שהוא בהשלמת שבעים שנה לחורבן. ושבהשלמת השבעים למלכות הכשדים יפקדם ברחמיו ויעלו, כמו שנאמר (ירמיה כט, י) "אפקד אתכם". וכך היה בשנת אחת לכורש, שהכריז להם ועלו, כמו שנאמר (עזרא א, א) "ובשנת אחת לכורש מלך פרס לכלות דבר ה' מפי ירמיה העיר ה' את רוח כרש מלך פרס ויעבר קול בכל מלכותו וגם במכתב" וגו'. ואמר עוד (שם, ב) "והוא פקד עלי לבנות לו בית".²⁶ ואם כן מה שאמר בקשתי את שאהבה נפשי הוא על פי מחשבתם.

20 רבינו השמיט תרגום תיבת "נא" שפירושה עתה (כפי שתרגם אונקלוס בכל מקום וכן תרגם רס"ג כאן), כיון שאינו מתרגם את הפסוק כמתאר הדברים בעת התרחשותם, שהרי הוסיף בראשו "על כן אמרתי", ובכך הפסוק מתאר את המספרת עתה וזכרונות עבר ובכללם את ההחלטה שגמלה בלבה אז לצאת ולבקש את אהובה בשווקים וברחובות, ועל כן אין שייכת תיבת "עתה".

21 רבינו מתרגם "בשווקים" - בחוצות, בעקבות רס"ג, וכן פירש ראב"ע, ועיי' בהערה לפירוש רס"ג.

22 בפסוק הקודם תרגם רבינו "את שאהבה אותו נפשי", כלשון הפסוק, וכאן שינה ותרגם "את אהוב נפשי", ויש בכך רמז שכיון שכבר ביקשתו זמן רב, גרמה הבקשה לעשותו אהוב נפשה בקניין, ולא רק בעניין.

23 רס"ג תרגם "הסובבים" קרא ותרגום, ורבינו שינה ותרגם במילה שמשמעותה היא גם פטרול וסיוור, כמו שמתאים לעניין השומרים.

24 בפסוק לא נאמר מה ענו לה השומרים, ופירש רבינו שאמרו לה שלא ראו את אהובה, והיא מצאה אותו מעצמה אחר זמן מועט. וכעין זה כתבו ר"י קרא וספורנו, שלא הודיעו לה השומרים את מקום הימצאו. אבל רשב"ם כתב שהם השיבו לה: באותו מקום ובאותו דרך עבר ושם תמצאהו, כי ראינוהו עובר דרך עלינו, ולכן אכן מצאה אותו מעט זמן אחרי שעברה מהם.

25 כפי הנראה סמך רבינו או המעתיק על תרגום הפסוק הדומה לו, לעיל ב, ז. אך בפירושו הארוך מתבאר עניינו באופן אחר, כמסקנה מהטעויות בחשבון הקץ הרמוזות בפסוק א.

26 כמבואר במגילה (יא, ב - יב, א) שבחשבונות אלו טעו נבוכדנאצר ודניאל. ובמדרש שהש"ר ג, ב נתבאר הפסוקים שלפנינו על ישראל שבאו ושאלו את דניאל שאלה זו.

[ג] ומה שאמר מצאוני השומרים הסובבים בעיר, הם הנביאים והחכמים שהם שומרי האומה, והם המופקדים על המדינה לסלק ממנה את החטאים.²⁷ אולם פסוק "מצאוני" השני (להלן, ה, ז) הרי הוא על האויבים, שכן אמר שם "הבוני פצעוני".

[ד] ומה שאמר עד שהבאתיו אל בית אמי, כוונתו בזה אל בית המקדש. ומה שאמר חדר הורתי כוונתו בזה לקדש הקדשים.²⁸

[ה] ועל כן הוא אומר אחר כך השבעתי אתכם בנות ירושלים בצבאות עד שתיוושעו, כלום לא חיבתם חשבונות ומעיתם, ואילו הייתם מתעוררים לעלות באותו זמן הייתם נשמדים, וכאשר תהיה ההתעוררות מצד הכורא ית' לא תיראו, ועל כן השבעתי אתכם שלא תתעוררו בגלות הגדולה לעלות, עד שיגיע הזמן²⁹, כדי שלא תשמדו כמו שנשמדים הצבי והאייל.³⁰

תפסיר ג, ו-יא

וגם אלו הם דברי הנביא לאומה בזמן צאתה ממצרים, היו בני אדם אומרים:

[ו] מי זאת עולה מן המדבר כתמרות. מי היא זאת העולה מן המדבר כעליית עשן הקודש שאינו נפסק³¹, מקומרת במושק טהור³² ולבונה, ומכל אבקת מוכר בשמים.

[ז] הנה מטתו. הנה מטת בעל השלום ששים גבורים מקיפים אותה מגיבורי ישראל.

[ח] כלם אחזי חרב. כלם תופשי החרבות³³, למורי מלחמה, כל אחד חרבו על ירכו מפחד הלילות.

27 על דרך המבואר בירושלמי (חגיגה א, ז) ברבי יהודה נשיאה שאמר לרבי אמי ורבי אסי שנטורי קרתא שהם שומרי העיר הם הסופרים והמשנים. ובאיכ"ר (פתיחתא ב) הובא עניין זה, ונתפרש הטעם שהם השומרים, כיון שהם משמרים את התורה ביום ובלילה. ורבינו מפרש כפשוטו, שעליהם מוטל לתקן כל ענייני הדת שבעיר, וכמבואר בכתובות (ק, ב) שעל צורבא מרבנן מוטל להוכיח את בני העיר במילי דשמיא, ובשבת (נד, ב - נה, א) אמרו שכל מי שיכול למחות באנשי עירו ולא מיחה נתפס על אנשי עירו.

28 כעין זה דרשו בשיר השירים רבה: חדר הורתי - זה אוהל מועד שמשם נתחייבו ישראל בהוריה, והראשונים פירשו באופנים שונים את "בית אמי" ו"חדר הורתי" על המקדש והמשכן וחלקיו, עיי' במיוחס לרס"ג, ר"י קמחי, רמב"ן, ר"א אביגדור וספורנו.

29 רבינו מפרש את הכתוב כדברי רבי זירא (כתובות קיא, א), שאיסור זה לעורר את האהבה עד שתתפץ ולעלות לארץ ישראל לפני התעוררות ה' לפקוד את עמו, אינו איסור על יחידים, כדעת רב יהודה שם, אלא על הכלל שלא יעלו יחד ביד חזקה כחומה. ולא נתבאר בגמרא טעם האיסור, ומפרש רבינו שהוא משום שעלייה לפני הגעת הקץ אין סופה להצליח אלא יהיו העולים למאכל לחית הארץ, והחידוש הוא שגם העולים בעת שלפי חשבונם הוא קץ הגאולה, עלולים לטעות בחשבונם, ולכן אין לעלות כלל, אלא להמתין להתעוררות ה'.

30 כמבואר בכתובות (שם): אמר רבי אלעזר, אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל, אם אתם מקיימין את השבועה מוטב, ואם לאו, אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאלילות השדה, ע"כ. ולדעת רבינו אינו עונש על שעברו על השבועה, אלא תוצאת העלייה לארץ ישראל לפני הגעת שעת הכושר. ועי' בפירוש רבינו לעיל (ב, ז) ל"כצבאות או באלילות השדה" שהוא כעין פירושו כאן.

31 רבינו נטה כאן מפירוש רס"ג, שפירש "כתמרות עשן" לשון תמורה, ורבינו מפרשו כפשוטו, על העשן המיתמר ועולה. וכתב שהכוונה לעשן הקודש, וכוונתו לעשן העולה ממזבח העולה, שאחד מעשרת הנסים שהיו במקדש הוא שהיה העשן הזה מיתמר ועולה ולא ניצחה הרוח את עמוד העשן (אבות ה, ה), וכמו שהביא בפירוש הארוך, ושם בהערות הובאו המקבילות לפירוש זה.

32 רבינו הוסיף (לפי אחד מכתבי היד) ל"מור" שהוא המוסק, את היותו טהור, שהוא תרגומו של "מר דרור" (שמות ל, כג), מירא דכיא, וכן תרגם גם רס"ג שם. וכן תרגם רס"ג להלן (ה, יג) "מר עובר" (בקטע המשולב עם הפירוש הארוך, קיימברידג' EVR ARAB I 3032, שלדעת ר"י רצהבי הוא של רס"ג, ראה מאמרו 'קטעי גניזה חדשים מפירוש מגילת 'שיר השירים' [לרס"ג], סיני, קכא (תשרי חשון תש"ס), עמ' א-ח).

33 רבינו מפרש כרוב הראשונים, שפירוש "אחזי חרב" הוא כפשוטו, על החזקת החרבות, ולא כרס"ג שפירש שהכוונה לידיעת מעשה החרב, עיי' בהערותנו שם.

[ט] אפריון. והוא הזמן שהמלך בעל השלום עשה בו את ההיכל³⁴ מעצי הלבנון.

[י] עמודיו עשה כסף. את עמודיו עשה כסף, משכבו³⁵ זהב, מושבו ארגמן, תוכו סדור³⁶ בכל דבר אהוב ממה שקיבץ מאנשי ירושלים.

[יא] צאינה וראינה. צאינה ראינה אתן, בנות ציון, בקישומי המלך בעל השלום, הכתר שהכינה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו.

שרה ג, ו-יא

[ו] מי זאת. שבזמן יציאת בני ישראל ממצרים והגיעו למדבר, כשהם הולכים בכל יום, היו אומות העולם רואים את הנפלאות שנעשו עם ישראל, שהם עמוד הענן ביום, כמו שנאמר (שמות יג, כא) "וזה' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן", ובלילה עמוד של אש כמו שנאמר (שם) "ולילה בעמוד אש להאיר להם ללכת יומם [ולילה]", והיו שבעה עננים, ארבעה מארבעת צדיהם, לעצור את האויבים מלהגיע אליהם, ואחד מעליהם להסתירם מן השמש, ואחר מתחתיהם כדי שיהיו מהלכים והם על מדרך רגל מתוקן³⁷, ואחר לפנייהם ליישר לפנייהם את הדרך ולהרוג את החיות ולהראות להם את [הדרך ללכת בה], וכאשר ראו אומות העולם את עמוד הענן [הולך לפנייהם] ואין הרוחות מזויות אותו³⁸, היו מתפלאים על כך.³⁹

[ואמר כתמרות עשן] ופירשנו אותו כמו עמוד העשן שבמקדש⁴⁰, שלא היו הרוחות מזויות אותו, כמו שאמרו (אבות ה, ה) עשרה נסים נעשו בבית המקדש ולא נצחה הרוח את עמוד העשן.

34 רבינו תרגם "אפריון" לפי הנמשל, לשון פליטין, היכל וארמון (וכן הוא ברשב"ם), והכוונה בו לבית המקדש. וכן הוא במדרש שהש"ר ג, כב. ונטה רבינו בזה מפירוש רס"ג שפירש שאפריון הוא מקום מושב מחופה, וראב"ע הביא שני הפירושים.

35 רבינו תרגם "רפידתו" לשון משכב, ומשמש ביחוד לכיסוי שבו מכסים את מקום הישיבה או השכיבה. ורס"ג תרגמו לשון משענת ומסעד, כר או כרית.

36 רבינו מפרש רצוף - סדור, וכן פירש רש"י, ונטה בזה רבינו מפירוש רס"ג שפירשו מלשון רציפות. 37 בתוספתא (סוטה ד, ב) נתבאר שהענן שתחתיהם היה "לשכינה שביניהם". וקרום לדברי רבינו בספרי זוטא (י, לג) "כדי שלא יהו מהלכין יחפים". והנה המזרחי (במדבר י, לד) תמה למ"ד דסוכה זכר לענני הכבוד, למה אין עושים גם זכר לענן שהיה תחתיהם. ובכונה"ק (ויקרא כג, מג) תירץ ע"פ המדרש שהיא השכינה שביניהם, וזה מתקיים על ידי הישיבה בסוכה [ובפרט ששם שמים חל על הסוכה (סוכה ט, א)]. וכן יישב בזה קושיית הצדה לדרך למה הוצרך שעיר העזים לכפר על טומאת קבר התהום, והרי היה הענן חוצץ, ותירץ שאינו אלא השכינה שביניהם. אבל לפי המבואר בספרי זוטא ובדברי רבינו שהענן שתחתיהם היה להקל על ההליכה, תחזור קושיית המזרחי. אכן במילותיו הקצרות רמז רבינו למה שהרחיב בבית השואבה (הל' סוכה ס"ו ג) בישוב קושיית הרא"ם, שמטרת הענן היתה להגן מפני נזקי ההליכה המרובה הגורמת לתפיחת הרגליים, ולכן אין שייך לעשות לו זכר לדורות בישיבה בסוכות, כיון שלדורות אין בסוכות הילוך בדרך ואין מגיע נזק לרגליים. וזהו שדקדק רבינו וכתב שהענן הזה נועד כדי שיהיו מהלכים והם על מדרך רגל מתוקן, ודוק.

38 רבינו נוקט בפשיטות ובביאור הכתוב, שהרוחות לא היו מזויות את עמוד הענן שהיה במדבר, ויתכן שלכך רומז גם הכוזרי מאמר ד אות ג: כעמוד הענן האלוהי אשר לא יפזרוהו הרוחות.

39 כן הוא בתנחומא (במדבר): ואחת בפניהם, מכה נחשים ועקרבם, ומשוה להם את ההרים ואת העמקים ושורף את הקוצים, והן מעלין עשן, ורואין אותו כל מלכי מזרח ומערב, ואומות העולם אומרים "מי זאת עולה מן המדבר כתמרות עשן".

40 היינו שכונת הכתוב באמרו "כתמרות עשן" היא להמשיל את עמוד הענן שבמדבר לתמרות עשן המזבח שבמקדש. וכ"כ ר"י קרא והר"ד.

[ומה שאמר מקומרת מור ולבונה יתפרש] על הר סיני, שהיה דיבור הקב"ה עם ישראל בעל ריח טוב, והמשיל את הריח לריח שהיה במדבר, בלבונה ומוסק. ואמרו בתלמוד (שבת פח, ב) כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה נתמלא כל העולם כולו בשמים. שנאמר לחיו בערונות הבושם. ועל זה אמר כאן מקומרת מור ולבונה.⁴¹

ובמדרש (שהש"ר), מי זאת עולה מן המדבר, עילוייה מן המדבר, כחונה מן המדבר, לוייה מן המדבר, נבואה מן המדבר, משכן מן המדבר, סנהדרין מן המדבר. והגדולה שבמעלות היא תורה מן המדבר.⁴² כתמרות עשן. ר' אלעזר בשם ר' יוסי בן זמרה, בשעה שהיו ישראל מתנודדין ממסע למסע היה עמוד ענן עומד⁴³, ועמוד האש צומח, ועשן מערבה עולה, ושני זקוקין של אש יוצאין מבין שני בדי הארון והיו שורפין לפנייהם נחשים ועקרבים, והיו אומות העולם רואין ומתיראין, שנאמר (שמות טו, טז) תפול עליהם אימתה ופחד. מקמרת מור, זה אברהם אבינו, מה המור הזה ראש לבשמים, כך אברהם ראש לצדיקים⁴⁴, מה המור הזה אינו מפיה ריחו אלא באור, כך לא הודיע אברהם מעשיו הטובים אלא בכבשן האש.⁴⁵ מכל אבקת רובל, זה יעקב אבינו, שהיתה מטתו שלימה לפניו ולא נמצא בה פסול. א"ר תנחומא, מה קופת הרובל הזה יש בה מכל מיני בשמים, כך כחונה מיעקב ולוייה מיעקב מלכות מיעקב.

ויתכן⁴⁶ שבמה שאמר "מיטתו שלשלמה" כוונתו לכורא, כפי שפירשונו "בעל השלום", כלומר - מי שהשלום שלו. וב"מיטה" כוונתו ל[ארון הברית] כיון שנושאים אותו כמו המיטה.⁴⁷

[עוד יתכן שמה שאמר "מיטתו שלשלמה" כוונתו למלך המשיח, שעתיד להביא שלום בעולם, כמו שנאמר (יחזקאל לו, כה-כו) "ודוד עבדי נשיא להם לעולם, וברתי להם] ברית שלום ברית עולם יהיה אותם ונתתים והרבותי אותם ונתתי את מקדשי בתוכם לעולם".

[ז] ומה שאמר ששים גבורים סביב כוונתו לשישים הצדיקים המקיפים את הממלכה הזו. לפי שיש לנו בכתוב מניינים שאין הכוונה בהם לדקדוק המניין אלא הכוונה בהם לשלמות ולריבוי בלבד.⁴⁹ לעניין השלמות, הרי זה כמו שאמר (ויקרא כו, כא) "שבע כחמאתיכם", ואמרנו

41 וכן כתב ר"י קמחי.

42 לפנינו במדרש נוספו עוד דברים שזכו בהם ישראל במדבר.

43 לפנינו במדרש: יורד.

44 במדרש ישנה כאן השוואה נוספת: "מה המור הזה כל מי שלוקטו ידיו מתמררות, כך היה אברהם אבינו ממרר ומסגף עצמו ביסורים". אך רבי זכאי לא העתיקה, שכן רק שורה אחת חסרה כאן בשל כפל בדף שבו 30 שורות, ולא ניתן לכלכל בה חסרון זה.

45 במדרש נוסף: ולבונה, זה יצחק אבינו, שנתקרב כקומץ לבונה על גבי המזבח.

46 נראה שפסקה זו היא משל רבינו שמריה, אף שלא בא לדינו פירושו למקום זה מכתבי יד אחרים אלא מפירושו של רבי זכאי, כיון שהוא מתייחס כאן לתרגומו בתפסיר.

47 כעין זה כתב גם רש"י, ש"מטתו שלשלמה" הוא אהל מועד והארון שהיו נושאים במדבר.

48 ההשלמה בסוגריים כאן היא דרך השערה כדי להקל על הבנת המשך העניין. מכאן ועד פסוק י"א ד"ה ואמרו רבותינו, לקוח מקטע גניזה שייחוסו לרבינו שמריה מקורב ולא מוכרע, כמו שנתבאר במבוא.

49 כעין זה כתב רס"ג בפירושו לבראשית (ד, כד), אך רק לעניין משמעות הריבוי שבמניינים שבעה, שבעים, מאה ואלף, והסמוכים להם לפנייהם ואחרייהם, ולא הזכיר את משמעות השלמות, וכמו כן לא הביא את הפסוקים שהביא רבינו (מלבד הכתוב "מהכות כסיל מאה") אלא פסוקים אחרים, ומכך נראה שאין הקטע דגן מדברי רס"ג (ראה במבוא) אלא ממחבר אחר, שאינו אחד מהידועים לנו בדפוס ובכ"י, ועל כן נראה

שזה יכול להתפרש בהוראה מדויקת, אך מה שאמר במקום אחר (שם, כח) "ויסרתי אתכם אף אני שבע בחטאתיכם", כאשר התבוננו בו מצאנו שהוא מתאר חמשה עשר עניינים נספרים.⁵⁰ וכן מה שאמר (תהלים עט, יב) "שבעתים אל חיקם" הכוונה בו לשלמות והשלמה. ולעניין הריבוי, הרי זה כמו שאמר (תהלים צ, ד) "כי אלף שנים בעיניך", שהכוונה בו לאלף ויותר, ולא לפחות. וכן מה שאמר (משלי יז, י) "מהכות כסיל מאה", אין הכוונה בו למאה לא פחות ולא יותר, אלא כל אלו במשמעות של ריבוי. והרבה כיוצא בזה בכתובים. ואם כן מה שאמר כאן ששים גבורים סביב לה, כוונתו לריבוי הצדיקים המקיפים את המלוכה היקרה הזאת, וכמו שנאמר (ישעיה ס, כא) "ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ". וכינה את הצדיקים בגבורה מחמת התחזקותם בהליכה בדרך ה' ושמירתם את עצמם מן העוונות, וכמו שנאמר באיש מבני אדם שהיה צדיק "וצדוק נער וגבור חיל" (דה"א יב, כט), ואמר באשה שהיתה צדקה "אשת חיל עמרת בעלה וברקב בעצמותיו מבישה" (משלי יב, ד). ואם כן מה שאמר כאן ששים גבורים סביב לה מגבורי ישראל, כוונתו לצדיקים המקיפים את מלכות המשיח.

ואופן אחר כמה שאמר ששים גבורים ולא אמר שבעים או חמשים, הוא לפי שביאר שראשי העם שהקדימו לעלות לירושלים בבית שני היו שלושים, כמו שביארתי בפירוש הכתוב (זכריה יא, יב) "וישקלו את שכרי שלשים כסף" בפרק אחזו לנו (לעיל ב, טו)⁵¹, וכיון שתיאר את מצב הממלכה הזו, כוונתו לממלכת המשיח, תיאר אותה בכפליים ממה שהזכיר בבית שני, וכן מניין הגבורים בראשון היה שלושים ושבע⁵², להודיע שכבוד הבית הזה גדול יותר, כמו שנאמר (חגי ב, ט) "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון אמר ה' צבאות ובמקום [הזה אתן שלום נאם ה' צבאות]".

שהוא רבינו שמריה. ואלו דברי רס"ג שם: תרגמתי שבעתיים כת"רא [הרבה] ושבעים ושבעה אכת"רא ואכת"רא [יותר ויותר] בהתאם למנהג העברי שהם מרבים את הכמות הרבה במספרים: שבעה, מאה, ואלף, היות והמספרים האלה הם בני ערך חזק [אלג'בראי]. את המספר שבעה השוותה התורה למצב המספרים האלגבריים וקבעה אותו בענין חג הסוכות ופסח ובענין אבלות ומשתה והסגר [טמא], הכל ז' ימים. ולפיכך נאמר: מזוקק שבעתים, ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת, כי שבעתים יקם קין, כי שבע יפול צדיק וקם. [ובעשרה]: הלוך אנוכי טוב לך מעשרה בנים, ואפו עשר נשים לחמכם, והיה אם יותרו עשרה אנשים. [ובמאה]: אם יוליד איש מאה ושנים רבות יחיה, מהכות כסיל מאה. [באלף]: אלף גפן באלף כסף, כי טוב יום בחצירך מאלף. ובכולם אין הכוונה שבעה או עשרה או אלף, דווקא, לא יותר ולא פחות, אלא הנרצה בכולם הוא: הרבה או רבים. ומפני חשיבותם התורית [או הטבעית] של המספרים האלה החשיבו גם את המספר הקרוב להם, לפניהם או לאחריהם. ואמר: בשש צרות יצילך ובשבע לא יגע כך רע. ואמרו גם כן: תן חלק לשבעה וגם לשמונה, אף על פי שיש שם גם רמז לשנים. והפליגו בדבר עד שייחסו חשיבות גם לשבע כפל עשר, שהם שבעים, כגון אמרם בדרך סיפור: שבעים מלכים בהונות ידיהם ורגליהם מקצצים. וכן נתנו חשיבות גם למספרים הקרובים למספרי הכפל שלהם, מלפניהם ומאחריהם, כאמרם: ששים המה מלכות ושמונים פילגשים. וזהו הנכון בשבעתים ובשבעים ושבעה [פירוש כולם - הרבה], עכ"ל רס"ג. וכיוצא בכתב בפירושו למשלי (ז, לא) ולתהלים (יב, ז). והביאו ר"י אלברצלוני בפירושו לספר יצירה (עמ' 26) והשיג עליו וכתב שלרוב הפסוקים דרשו חז"ל טעם כמה שנקט המקרא מניין זה דווקא. והפסוק "שבע חטאתיכם" שהביא רבינו כדוגמא למשמעות ריבוי, ולא הזכירו רס"ג, נזכר ע"י רד"ק (תהלים יב, ז) ובדברי מהר"ל במקומות רבים.

50 כ"כ גם ראב"ע (ויקרא כו, יח), שנקט שם שבע כיון שהוא חשבון שלם (שאינו מתחלק למספרים אחרים), והביא שיש אומרים שהמנין כמשמעו.

51 פירוש רבינו לפסוק ההוא בא לדינו קטוע, וחלק זה אינו לפנינו.

52 הם הגבורים אשר לדוד, כמו שמנאם הכתוב בשמואל (ב' פרק כג).

[יא] [צאינה. הכוונה בו ליציאה מהגלות, כמו שנאמר (ישעיה מח, כ) "צאו מכבל ברחו] מבשרים". והכוונה לכל העולם, כמו שנאמר (זכריה ב, י) "כי בארבע רוחות השמים פרשתי אתכם נאם ה'". ובוזה נאמר (ישעיה מט, ט) "לאמר לאסורים צאו ולאשר כחשך חגלו על דרכים ירעו ובכל שפאים מרעיתם".

וראינה. כוונתו לראיית בנין בית ה', "כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון" (ישעיה נב, ח), ואמר (זכריה ד, י) "ושמחו וראו את האבן הבדיל ביד זרובבל שבעה אלה עיני ה' המה משוטטים בכל הארץ".

ומה שאמר במלך שלמה, כוונתו היא לפי שעל ידו תבנה ירושלים⁵³, כמו שנאמר (זכריה ו, יב) "הנה איש צמח שמו ומתחתיו יצמח ובנה את היכל ה'", ואמר אחריו (שם, יג) "והוא יבנה את היכל ה' והוא ישא הוד וישב ומשל על כסאו והיה כהן על כסאו ועצת שלום תהיה בין שניהם".

ומה שאמר בעטרה שעטרה לו אמו, הכוונה לתורת ה' המשולה לעטרה, כמו שנאמר (משלי ד, ט) "תתן לראשך לויית חן עטרת תפארת תמננך", וכן תיאר אותה כ[צדק] ויושר וגבורה וענווה, כמו שנאמר (תהלים מה, ה, ח) "[על דבר אמת וענוה צדק... אהבת] צדק ותשנא רשע", ונאמר (ישעיה יא, ה) "והיה צדק אזור מתניו והאמונה אזור חלציו", ונאמר (שם, ג) "והדריחו ביראת ה' לא למראה עיניו ישפט ולא למשמע אזניו יוכיח", ונאמר (תהלים שם) "וענוה צדק" וגו', ונאמר (זכריה ט, ט) "[צדיק ונושע הוא] עני ורכב על חמור ועל עיר בן אתנות". והדבר שעל ידו הגיע למדרגה נכבדה זו, הוא טוב הליכתו בדרך ה' ועשייתו את מה שנאמר בתורה, כמו שנאמר בעטרה שעטרה לו אמו.

ומה שאמר ביום חתונתו כוונתו ליום התגלות מלכותו על האומה הזו, והוא היום שה' ייחד בו את האומה, וימליך את המשיח על ישראל, והיחוד שייחד ה' ישתבח ויתעלה את ישראל להיות לו, יהיה כפי שהאיש מייחד לו את האשה הבתולה, על דרך הקירוב, כמו שנאמר (ישעיה סב, ה) "כי יבעל בחור בתולה יבעלוך בניך ומשוש חתן על כלה ישיש עליך אלהיך".

וביום שמחת לבו. הכוונה לשמחות שיהיו על ידי המשיח, שיעשה ה' עמו ועם כל ישראל, כמו שנאמר (תהלים מה, ח) "שמן ששון מחברריך", ונאמר (שם, ט) "מן היכלי שן מני שמחוך", ונאמר בישראל (ישעיה סו, י) "שמחו את ירושלים וגילו בה כל אהביה שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה".

ואמרו רבותינו (תו"כ שמיני מכילתא דמילואים טו) בכתוב צאנה וראנה בנות ציון, בנים המצויינין לי, כוונתם המצויינים בציצית ושאר המצוות. במלך שלמה, במלך שהשלום שלו, כוונתם לבורא. בעטרה שעטרה לו אמו, זה אהל מועד שהוא מצוייר בתכלת ובארנמן ובשש. אמו, אין אמו אלא ישראל, שנאמר (ישעיה נא, ד) "ולאמי אלי האזינו". ביום חתנתו, ביום ששרת שכינה. וביום שמחת לבו, ביום שירדה אש חרשה מן המרום ולחכה על גבי המזבח את העלה ואת החלבים, שנאמר (ויקרא ט, כד) "ותצא אש וגומ".



רבינו סעדיה גאון זלה"ה

ספר קורות הזמן

[פרק ב']

בעריכת הרב ישי רונן

בגליון רכח (שנה לח גליון ו) נידון בהרחבה עניינו של 'ספר קורות הזמן', והוכח שמחברו הוא רבינו סעדיה גאון, אשר עמד בראשות ישיבת סורא בין השנים ד'תרפח - ד'תשכ (928 - 942).

זיהוי בעלותו של רס"ג לחיבור זה עולה מתוך מקורות שונים מהגניזה ומעדותו המפורשת של ר' יהודה בן בֶּלְעָם, וזאת בנוסף להקבלות הרבות שישנם בין פירושים ורעיונות הזרועים לאורך כל הספר, עם מה שכתב ופירש רס"ג בשאר כתביו.

למבוא הנזכר צורף תרגום ללשון הקודש של הפרק הראשון - מתוך שבעת פרקי הספר, וכעת מובא בזה תרגומו של הפרק השני.

בפתח דברי אען מה שהעירני ר' צבי שרייבר (מישיבת בית יהודה) שיש לתקן מה שכתבתי שם אודות שנת כתיבת חיבור זה, שאינה שנת ד'תרצו (936), אלא שנת ד'תרפו (926), ובשנה זו היה רבינו סעדיה גאון בן 44.

ואבאר, דהנה שנת כתיבת חיבור זה הובאה בקולופון שבתחילת כתב היד, ובו נכתב שנתחבר בחודש 'מחרם'¹ בשנת שלוש מאות וארבע עשרה, והנה כיון שבלוח השנה המוסלמי אין שנים מעוברות, מחמת שהם סופרים רק לפי הירח,² על כן 314 שנים מוסלמיות שוות ל-304 שנים עבריות בלבד, ולפי החשבון עולה השנה הנ"ל.

בהערות הראיתי את מקורותיו של רבינו בספרי חז"ל ואף שלעתים אין בכך חידוש, משום התועלת שישנה בזה להראות מנין שאב רבינו את דבריו, ואיזה ספרים עמדו לפניו בשעה שערך את חיבורו. על מקורות אלו נוספו ציונים לדברי הפרשנים המאוחרים לו שמקבילים לדבריו, וזאת על מנת להראות את השפעתו של החיבור ותפוצתו בדורות שלאחריו,³ ואשר פעמים רבות לא ציינו את שמו של רבינו כבעל השמועה, לרוב רגילותם בספרי רבינו בחינת 'הכל יודעים שתורתו של יהושע תורת משה היא'.⁴

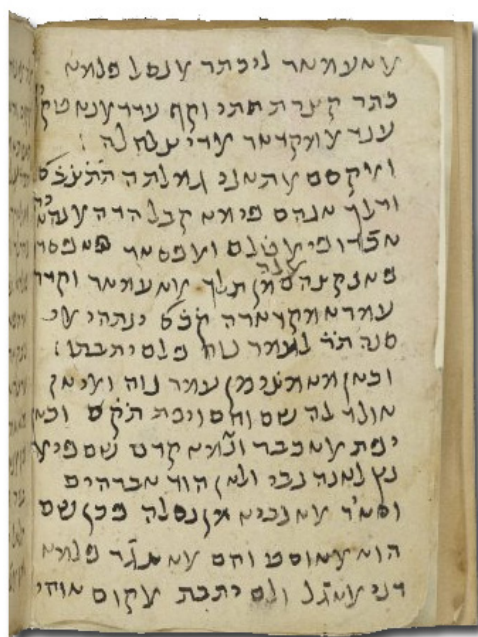
חובה נעימה לי להודות לר' עזרא קרח נר"ו שבטוב ליבו הואיל לפנות מזמנו ולסייעני סיוע של ממש במילים רבות שנתקשתי בתרגומם, ואף הוסיף להגיה את התרגום כולו, ועל ידו השני ר' נסים סבתו נר"ו שנענה לשאלותי בענין התרגום במאור פנים והצילני משגיאות, מה' ישאו ברכה ועליהם תבוא ברכת טוב.

1 החודש הראשון בלוח השנה המוסלמי.

2 ולשם המחשה, 33 שנים בלוח העברי, שוות באורכן בקירוב ל-34 שנים בלוח המוסלמי. לכן, ניתן למצוא כי כל חודש מוסלמי פלוני מקביל לחודש עברי בשנה העברית, אך מדי 2-3 שנים אותו חודש מוסלמי יימצא מקביל לחודש עברי אחר. זאת בשל מנהג עיבור השנים הנהוג בלוח השנה העברי ואשר אינו נהוג בלוח השנה המוסלמי.

3 וכמובן במקומות שאין בדבריהם ציון מפורש לחיבור זה בדוקא, ומוצאים אנו את פירושו של רבינו מובא על ידו גם בשאר כתביו, אין לתלות בוודאות שהדברים נלקחו מחיבור זה דוקא, ואין זה אלא בדרך הצעה.

4 ראה יבמות צו ע"א.



ספר קורות הזמן סוף פרק א ותחילת פרק ב
תודה לספריית אוקספורד על אישור פרסום התמונה

כתאב אלתאריך

לרבינו סעדיה גאון

[מקור]

ואלקסם אלתאני נמלתה תתצ"ב ס'.

ודרך אנהם פי מא קבל דרה אלתאניא אכלו פי אלמלם ואלפסאר פאפסדו פאנקצדס אללה מן תלך אלעמאר וקרר עמרא מקדארה ק"ב ס' ינתהי אלי סנה ת"ר לעמר נוח פלם יתבתו.

וכאן מא מצי' מן עמר נוח ואלי אן אוילד לה שם וחס ויפת ת"ק ס', וכאן יפת אלעכבר, ואנמא קרם שם פי אלנין לאנה נבי, ולאן הוד אברהים וסאיר אלענביא מן נסלה, פכאן⁵ שם הוא אלעוסט, וחס אלענר.

פלמא דני אלענל ולם יתבת אלקום אוהי אללה אלי נוח קר דני אנל האולאי אלקום והאנא מהלכרם⁶ פאצנע תאבותא מן כשב אלשמשאר תסיר עלי אלמא תך' אנת פיהא ואולארך ומן סאיר אלחיואן פאמתרל נוח דלך. וכאן מאהיה אלספינה מולדהא ש' דראע וערצהא נ' דראע וארתפאעהא ל' דראע, וכאנת ג' מבקאת אעלאהא מכנס ינתהי ערצהא אלי דראע ואחר.

וכאן מא אמר אללה בארכלול אליהא מן אלנאם ח' נפוס נוח וזוגתה וג' בניה וג' בנאניה ומן כל שבין חלאל י"ד זוגא ו' דבור ו' אנאת ומן אלטוארה ואלמפתרם וסאיר מא דא יחל אכלה זוגין דבר ואנתאתאן.

פלמא כאן קבל אלענל באסבוע אוהא אללה אלי נוח אן אלי ו' יואם אתי במא עלי וגה אלעארין ימף פיה אהללה פיהלכון פרכל נוח אלי אלתאבות וסכר אללה לה גמיע אלבראים ואלמאיר ואנחשר מן כל נוע עלי אלעדר אלמעלוס אקבלו אליהא פארכלהם נוח אלי אלספינה, ומן כל טעאם להם ושר זוג' מן אלכרכון אלי אלספינה פכאנא ענר מסירהא ישקאן אלעארין שקא ואכל אלקום אלעבארין פי סר אלעיין אלנאבעה פאחמארהא אללה עליהם חתי לא ישיקון סדרא.

5 פכאן] א פכן.

6 מהלכיהם] א מהלכים.

וכאן אול מני מא אלטופאן אליוס אליו⁷ מן תשרין אלעבר וחי בלגה אלעבראניה מר חשון, פאקאם אלמטר ינול מ' יומא, ודלך אלי אלכ' מן כאנון אלאל וחסמה בלגה אלעבר' בסליו ואקאם אלמא אלי וקת נקצה ק"ג יומא ודלך אלי אול שחר (א)חוראן ואסמה באלעבר' סיון ואסתקרת אלספניה באלקום עלי גבאל קרדא בעד י"ו יום מן סיון ואנכשפת אלגבאל מן אלמא אלד' כאן קך גמרהא ועלי פוקהא ט"ו דראע פי ראש שחר אב ונצב אלמא ען וגה אלארין פי אבתרי שנה אחרי ות"ר לעמר נוח ודלך פי שחר תשרין אלאל. תם גפת אלארין פי אלכ' מן תשרין אללאני.

פאווי אללה אלי נוח אכרג מנהא אנת וגמיע מן מעך, פכרנו ואכרו פי עמארה אלארין.

פכאן מנר כרג שם מן אלספניה ואלי אן ולד ארפכשאר סנתין פקט.

ומנר ולד ארפכשאר אלי אן ולד לה שלח ל"ה ס'.

ומנר ולד שלח ואלי אן ולד עבר וחו הוד ל' ס'.

צאר מר ולד נוח אלי אן ולד הוד תר"ח ס'.

ומר ולד עבר אלי אן ולד לה פלג ל"ד ס'.

ומר ולד פלג אלי אן ולד לה רעו ל' ס'.

ומר ולד רעו אלי אן ולד לה שרונ ל"ב ס'.

ומר ולד שרונ אלי אן ולד לה נחור ל' ס'.

ומר ולד נחור אלי אן ולד לה תרח כ"ט ס'.

ומר ולד תרח אלי אן ולד לה אבריהם ע' ס'.

פרלך מר ולד נוח אלי אן ולד אבר' תתצ"ב ס'.

וכאן לאבריהם אכואן אחרמא יקאל נחור באסם גדה ואלאכר חורן וחו אבו⁸ לוטא לאן לוטא אבן אבי אבריהם.

ומכת אלנאם פי הרה אלר' סנה ואלצ"ב ס' ודלך מר כרג נוח מן אלספניה ואלי אן ולד אבריהם.

מ"ח ס' מנתמעין פי מוצע ואחר פי נאנב אלמשרק מן אלארין פבעד ש"מ ס' מן בעד אלטופאן בעד אן אמרו באלאנתשאר פי אלארין ועמארתיא פאבו ואסתכברו אלפרקה ובנא אלנמרוד אבן כנעאן להם צרחא יקאל להא קליה טוילה אלי פוק לינמערם פיהא ענדה פכרד אלה סבאחנה אלסנתהם וברדרם פי אלדניא וחר אלבני אלד' בנאה אלנמרוד.

וכאן באקי עמר נוח בעד אלטופאן ש"ג ס'.

וכאן באקי עמר שם אבנה ת"ק ס'.

וב' עמר ארפכשאר ת"ג ס'.

וב' עמר שלח ת"ג ס'.

וב' עמר הוד ת"ל ס'.

וב' עמר פלג ר"ט ס'.

וב' עמר רעו ר"ז ס'.

וב' עמר שרונ ר"ס ס'.

וב' עמר נחור ק"ט ס'.

וב' עמר תרח קל"ה ס'.

ספר קורות הזמן

לרבינו סעדיה גאון

[תרגום]

והפרק השני כללותו שמונה מאות ותשעים ושתים¹⁰ שנה.

7 אליד' א אליד'.

8 אבו א אכו.

9 נחור א נוח.

10 במקור: תתצ"ב. וכן לאורך כל החיבור בכת"י א (שעליו מבוססת המהדורה במקומות שאין קטעי גניזה) קוצר מנין השנים ממילים לאותיות, ואמנם בקטעי הגניזה תמיד נכתב מנין השנים במילים, וכך יצא מתחת

וזה כי הם לפני הקץ הזה¹¹ החלו לעול¹² ולהשחית והשחיתו¹³ והפחית להם ה' מאותן שנות החיים וקצב את ימי חייהם מאה ועשרים שנה, והגיעו עד שנת שש מאות לחיי נח ולא שבו.¹⁴ והיה מה שעבר מחיי נח ועד שנולדו לו שם וחם ויפת חמש מאות שנה. והיה יפת הגדול יותר,¹⁵ ואמנם הוקדם שם בכתוב¹⁶ משום היותו נביא, ולפי שעבר¹⁷, אברהם ושאר הנביאים, היו מזרעו¹⁸. ושם הוא היה האמצעי, וחם הקטן¹⁹.

וכאשר הגיע הקץ ולא שבו העם בתשובה אמר ה' בחזון לנח 'כבר הגיע הקץ של העם הזה והריני משמידם. ועשה תיבה מקורות גופר²⁰ שתלך על המים שתהיה בה אתה ובניך ומשאר²¹ בעלי החיים, וקיים זאת נח.

והיתה מהות הספינה, ארכה שלש מאות אמה ורחבה חמישים אמה וגובהה שלושים אמה, והיו בה שלש קומות, העליונה משופעת בסופה ומגיע רוחבה עד אמה אחת.²²

יד רבינו, והמעתיקים היו נוטים לקצר להקל לעצמם [ואף לפני מעתיק כתי"א עמד טופס שהיה כתוב בו מנין השנים במילים, והוא זה אשר קיצרו לראשונה, כן מוכח מכך שפעם שגה אגב שיטפיה וכתב את מנין השנים במילים (בדף 23א), ושוב כשחזר לכתוב מילה זאת בשנית - מחמת טעות אחרת שהיתה לו באותו משפט - קיצר כדרכו לאותיות], וכן בפרק ה (דף 30ב) כתב פעם אחת את מנין השנים במילים], ומשום כך בתרגום נכתב תמיד מנין השנים במילים.

11 בראשית (ו יג): קץ כל בשר בא לפני. וכוונתו למבול שבו היה קץ לעולם במובן מסויים.

12 אפשר: לחמוס.

13 מעשיהם.

14 וכוונתו שקצב להם מאה ועשרים שנה שבהם יוכלו לשוב בתשובה וינצלו חייהם, ושם לא ישובו יענשו וימותו, ולא שמעתה נקבעו שנות חייו של האדם למאה ועשרים שנה. וכפי שכתב בפירושו לספר בראשית (ו ג): וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה, אין הכוונה בזה שיעשה את חיי האנוש מאה ועשרים שנה, לא מהזמן ההוא - שהרי שם ארפכשד ובניהם חיו יותר מזה, ולא מזמן משה - שהרי יהוידע הכהן חי יותר מזה, ככתוב (דה"ב כד טו): וַיִּזְקֶן יְהוֹיָדָע וַיִּשָּׁבַע יָמָיו וַיָּמָת בֶּן מֵאָה וְשָׁלֹשִׁים שָׁנָה בְּמֹתוֹ, אלא רצונו לאמר שהוא יתן לאנשים האלה ארכה של מאה ועשרים שנה, ע"כ. וכ"כ בתרגומו שם: לא יִדּוֹן רוּחִי בְּאָדָם לְעֹלָם בְּשָׁנָה הָאֵלֶּה בְּשָׁנָה יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה - לא ישאר שקוע רוחי בבני אדם אלו לעולם כיון שהם בשר, אלא יהיו ימיהם מאה ועשרים שנה.

15 וכ"ה בבראשית רבה (פרשה לז פס' כא) ובמדרש הגדול (דברים יד ב) עיי"ש. וכן פירש המאור האפלה (בראשית י כא, עמוד עד).

16 אפשר: בלשון התורה.

17 במקור הערבי: הוד. וכפי שביאר רבינו בהדיא לקמן בסמוך שעבר נתכנה בשם 'הוד', וכוונתו לערכים שכך הוא כינויו של עבר אצלם.

ואמרו בסדר עולם (פרק א): אמר ר' יוסי נביא גדול היה עבר, שקרא שם בנו פלג ברוח הקודש, שנאמר (בראשית י כה) כִּי בִּנְיָיו נִפְלְגָה הָאָרֶץ וְגו' (הוב"ד גם בפ' רש"י כאן, ובפ' המיוחס לרש"י דה"א א כג). וכ"ה בבראשית רבה (פרשה לז פס' כה), וכ"כ ר' אברהם בן הרמב"ם בפירוש התורה (בראשית כה כב) שעבר היה נביא.

18 וכ"כ בפירושו לספר בראשית (ט כו) על הפסוק בְּרוּךְ יְיָ אֱלֹהֵי שָׁם (בראשית ט כו), שדוקא שם זכה לכך שנקרא עליו שם ה' - משום שכל הנביאים הם מזרעו. וכ"ה במדרש מאור האפלה (בראשית ט כו עמוד עב) בְּרוּךְ יְיָ אֱלֹהֵי שָׁם - שיהיו כל הנביאים משם. ועוד כתב שם כעיי" (י כא עמוד עד) אֲבִי כָל בְּנֵי עֶבֶר - יחס עבר ובני מדרשו לשם, לפי שהוא איש המסורת, והם מקבלים ממנו.

19 אלאצג'ר - הקטן ביותר.

20 וכ"כ ר' יהודה אבן בלעם (בראשית ו יד) בשם רבינו: תִּבְתַּעַצֵּי גִפְרִי - בואר בו (במקור: 'פסר פיה', וכוונתו בכינוי זה לרס"ג) עץ השמשאר [גופר]. וכפי שתרגם רס"ג גפר - שמשאר. וכ"כ ר"י בן ג'נאח (ספר השרשים ערך גפר) בשם רבינו.

21 דייק בדבריו להשמיענו שלא כל בעלי החיים לתיבה אלא מעט מכל סוג.

22 וְאֵל אִמָּה תְּכַלְכֵּנָה מִלְמַעְלָה ... תַּחְתָּיִם שְׁנִיִּם וְשָׁלִשִׁים תַּעֲשֶׂה (בראשית ו טז), ונקט כאן כפשט לשון הכתוב שהיו שלש קומות. ובפירושו לספר בראשית (שם) כתב: אומרו תַּחְתָּיִם שְׁנִיִּם וְשָׁלִשִׁים אינו מחייב שהיו רק

והיה מה שציוה ה' להכניס אליה מבני האדם שמונה נפשות, נח ואשתו ושלושת בניו ושלושת כלותיו, ומכל פרט²³ המותר באכילה ארבע עשרה בזוגות,²⁴ שבעה זכרים ושבע נקבות, ומן הדורסים והמורפים, ושאר אלו שאסורים באכילה²⁵ שנים בזוגות זכרים ונקבות. וכאשר היה שבוע לפני הקץ אמר ה' בחזון לנח כי בעוד שבעה ימים אביא מים על פני הארץ, ויוצפו בהם אנשיה ויושמו.

ונכנס נח אל התיבה, והמיל עליו ה' את כל הבהמות והעופות - לקבץ מכל סוג מהם כפי המנין הידוע, ובאו אליו²⁶ והכניסם נח אל הספינה, ועם כל האוכל בשבילם. וקשר זוג של ראמים לספינה, והיו בעת הילוכה חורצים בארץ חריץ²⁷. והתחילו הגיבורים שבעם לסתום את המעינות הנובעים, וחממם ה' עליהם עד שלא יכלו לסתמם²⁸.

והיתה תחילת בוא מי המבול ביום י"ז של תשרין אלאכר²⁹ והוא בלשון העברית מר חשו, ונשאר הגשם לרדת ארבעים יום, וזאת עד כ"ז של באנון אלאול ושמו בלשון העברית

שלוש קומות. מפני שאם נעלה על דעתנו שהיו שלוש קומות בלבד ולא יותר מכך, יהיה גובה כל קומה עשר אמות עבריות שהן ט"ו זרועות של אדם בינוני, ואיזה צורך יש לבעלי החיים הקטנים בכך, ואין זה אלא בזבוז, ולכן יהיו הקומות כפי הצורך. והזכיר רק שניים ושלישים מפני שדרך הכתוב למנות באופן זה, כעין מה שנאמר (עמוס ד ח) וְנָעַו שְׁתֵּים שָׁלֹשׁ עָרִים אֶל עִיר אַחַת לְשָׁתוֹת מִיָּם וְגו', ונאמר (ישעיהו ו י) וְנִשְׁאַר בּוֹ עוֹלָלָת כְּנָקָה וַיְהִי שְׁנַיִם שָׁלֹשָׁה גִּבְרָתִים. וכן כאן תַּחְתִּים שְׁנַיִם וְשָׁלֹשִׁים הוּא הַהֲתַחֵלָה של מספר, וכולל גם מה שהיה למעלה מזה כפי הצורך. וכ"כ ר"א אבן עזרא בפירושו (שם) בסתם, עיי"ש. ועוד הביא בשמו של רבינו ב'פירוש שני' (פירוש שני לראב"ע, בראשית שם): אמר הגאון: כי הכתוב אחז דרך קצרה, כי יותר היו משביעיים. וכדברי רס"ג כ"ה דעת ר"י אבן ג'אנח (ספר הרקמה עמוד שנח) שמנה מילה זו בין המילים אשר נאמרו במילה והחפץ בה זולתה'. והיינו שבתורה נאמר 'שלש', אך כוונת הכתוב ליותר מכך, וקיצר.

23 שכן - בעל חיים יחיד.
24 וכפי שביאר בפירושו לספר בראשית (ו יט): ומה שאמר שְׁנַיִם מִכָּל אֵין פְּרוּשׁוֹ שְׁנֵי גּוֹפִים, כי אמר אחר כך שיקח שבעה מכל מין טהור ושנים מכל מין טמא. ואין כאן סתירה אלא פירוש שְׁנַיִם כאן הוא זוגות, ומספרם יפורט אחרי כן, ע"כ. והיינו שאחר כך פירטה התורה שיביא ארבע עשרה מהטהורות ושנים מהטמאות.

25 העופות הדורסים, החיות הטורפות והשרצים.
26 היינו שתחילה ציווהו לקבצם בעצמו ולבסוף הם התקבצו לבד ובאו מאליהם. וכדברים אלו ממש כתב בפירושו לספר בראשית (ו יט), ואמר תחילה תביא אֶל הַתְּבָה ואחר כך יבאו אֲלֶיךָ, להודיענו שלא הטריח את נח לעלות הרים ולרדת בקעות ולאסוף את כל בעלי החיים, כי אין זה לפי כחו. ועוד, שהרי אין ידיעתו מקפת את כל בעלי החיים לסוגיהם ולמיניהם. ועוד כתב שם (א כב) שאחד מהמופתים שנעשו בעופות, הוא שנתקבצו מהם שבעה זוגות מכל מין אל נח, במצות אלהים, בלי השתדלות מצד נח. והרי זה כפי שאמרו בבראשית רבה (לב ח): וְהָבֵאִים זָכָר וּנְקֵבָה, אמר ליה קיני - [צייד] אנא?, אמר ליה אכפת לך - [בתמיה], 'מובאים' אין כתיב אלא הָבֵאִים, מאליהן. וכן הוא בפרקי דרבי אליעזר (פרק כג) ובמדרש הגדול (בראשית ו יט), עיי"ש.

27 בראשית רבה (פרשה לא, יג): רבי יהודה אומר ראם לא נכנס עמו, אבל גוריו נכנסו. רבי נחמיה אמר לא הוא ולא גוריו, אלא קשרו נח בתבה, והיה מתלים תלמיות כמין טבריה לסוסתא, הדא הוא דכתבי (איוב לט י): הַתְּקַשֵּׁר רִים בְּתֵלָם עֲבָתוֹ אִם יִשְׁדֹּר עֲמָקִים אֲחֵרֶיךָ.

28 בראשית רבה (פרשה לא, ו יח): וְהָקַמְתִּי אֶת בְּרִיתִי אִתָּךְ - ברית אתה צריך, הגיבורים היו נותנים רגלם על התהום וסותמין אותו, והיה בא ליכנס אל התיבה והיו רגליו מתערסלות, ע"כ. ומפרש רבינו 'מתערסלות' נכוות מחום המים. וכן פירש בפי' המיוחס לרש"י ובמתנות כהונה (שם), וכ"פ ר' בנימין מוספיא במוסף הערוך (ערך ערסל).

29 נקרא גם: תשרין אלת'אני - תשרי השני. ושמות החודשים שמוזכר רבינו כאן הינם השמות הערביים לחודשי לוח השנה הלועזי (-הגרגוריאני), ומלבד זאת ישנם שמות לחדשי לוח השנה המוסלמי [השונה במהותו מלוח השנה הגרגוריאני], ומהם יש למנות את חודש 'מַחְרַם' שזכר בתחילת החיבור בקולופון המעתיק (ראה שם בהערה), ואף רבינו הזכירו בסוף החיבור, וכאן ראה לקבוע את השמות לחדשים הלועזיים.

בסליו. ונשארו המים עד הזמן שנחסרו - מאה וחמישים יום, וזה עד תחילת חודש חזיראן ושמו בעברית סיון, ונחה הספינה בעמדה על הרי אררט אחרי י"ו יום מסיון, ונחשפו ההרים מהמים שהיו שקועים בהם ומעליהם חמש עשרה אמה, בראש חודש אב, ועמדו המים על פני הארץ בתחילת שנת שש מאות ואחת לחיי נח, וזאת בחודש תשרין אלאול³⁰. אחר כך יבשה הארץ בכ"ז של תשרין אלתאני³¹.

ואמר ה' בחזון לנח 'צא ממנה אתה וכל מי שעמך', ויצאו והתעסקו בישוב³² הארץ³³.

ומאז שיצא שם מן התיבה ועד שנולד ארפכשד היו שנתיים בלבד.

ומאז שנולד ארפכשד ועד שנולד לו שלח שלושים וחמש שנה.

ומאז שנולד שלח ועד שנולד עבר - והוא הוד³⁴ - שלושים שנה.

נמצא מאז שנולד נח ועד שנולד עבר³⁵ שש מאות ושמונה עשרה שנה.

ומאז שנולד עבר ועד שנולד לו פלג שלושים וארבע שנה.

ומאז שנולד פלג ועד שנולד לו רעו שלושים שנה.

ומאז שנולד רעו ועד שנולד לו שרוג שלושים ושתיים שנה.

ומאז שנולד שרוג ועד שנולד לו נחור שלושים שנה.

ומאז שנולד נחור ועד שנולד לו תרח עשרים ותשע שנה.

ומאז שנולד תרח ועד שנולד לו אברהם שבעים שנה.

אם כן, מאז שנולד נח ועד שנולד אברהם שמונה מאות תשעים ושנים שנה.

והיו לאברהם שני אחים, אחד מהם נקרא נחור בשם סביו, והשני הרן והוא אבי לומ, כי לומ הוא בן אחי אברהם.

ושקמו³⁶ האנשים במאות תשעים ושנים השנים האלו, וזה מאז שיצא נח מהתיבה ועד שנולד אברהם.

30 - תשרי הראשון, מקביל לחודש תשרי העברי.

31 - תשרי השני, מקביל לחודש מרחשון העברי.

וכל התאריכים שמנה רבינו כאן נתפרשו גם בסדר עולם רבה (פרק ד): בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש - זה מרחשון, שהוא שני לתשרי שבו נברא העולם. [וכ"ה בראש השנה (יא):].

ויהי הקצץ על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה (בראשית ז יב) - עד מתי ארבעים יום וארבעים לילה - עד כ"ז בכסלו.

ויגברו המים על הארץ חמשים ומאת יום (בראשית ז כד) - עד מתי חמשים ומאת יום - עד אחד בסיון. ותנח התיבה בחדש השביעי בשבעה עשר יום (שם ח ד) - זה סיון.

פעשירי באחד לחדש נראו ראשי ההרים (שם ח ה) - זה אב.

ובחדש השני בשבעה ועשרים יום לחדש (שם ח יד) - זה מרחשון, יבשה הארץ ונעשית גריד.

32 במקור הערבי: פי עמארה אלארץ, וכפי שתרגם רבינו בישעיה (נד ג) וְעָרִים נִשְׁמָוֹת יוֹשְׁבֵיכֶם - וקרי וחשה יעמרונהא.

33 וכפי שכתב בתרגומו (בראשית ט כ): וַיִּחַל נֹחַ אִישׁ הָאָדָמָה וַיֵּטַע כָּרְם - וכאשר החל נח בעבודת האדמה נטע כרם.

34 כך מכנים הערבים את עבר.

35 במקור: הוד, וכנ"ל.

36 אפשר: התיישבו, נחו. ועינינו ששהו בעולם בלי חטאים ועוונות, עד שקם נמרוד והמרידם.

ארבעים ושמונה שנה,³⁷ התכנסו במקום אחד בצד המזרחי של הארץ, ואחר שלש מאות וארבעים שנה אחר המבול.³⁸ אחרי שנצטוו לפון בארץ וליישובה, וסירבו וניסו להתאגד לסיעה, ובנה להם נמרוד בן כנען מגדל - הנקרא "קליה"³⁹ - ארוך כלפי מעלה כדי לקבצם בו אצלו, הפריד ה' ישתבח את לשונותם⁴⁰ ופזרם בעולם. ונהרם⁴¹ הבנין אשר בנאו נמרוד⁴².

והיתה שארית חיי נח אחר המבול שלש מאות וחמשים שנה.

והיתה שארית חיי שם בנו חמש מאות שנה.

ושארית חיי ארפכשד ארבע מאות ושלש שנה.

ושארית חיי שלח ארבע מאות ושלש שנה.

ושארית חיי עֶבֶר⁴³ ארבע מאות ושלשים שנה.

ושארית חיי פלג מאתים ותשע שנה.

ושארית חיי רעו מאתים ושבע שנה.

ושארית חיי שרוג מאתים ושישים שנה.

ושארית חיי נחור מאה ותשע עשרה שנה.

ושארית חיי תרח מאה שלשים וחמש שנה.



37 היינו במשך ארבעים ושמונה שנה - אשר החלו בלידת אברהם, מרדו בני האדם בה' והתכנסו במקום אחד, כנגד ציווי שיישבו את כל הארץ.

38 סדר עולם רבה (פרק א): מן המבול עד הפלגה שלש מאות וארבעים שנה.

39 נדצ"ל: קלעה (והמעתיק החליף בין י-ע). ותרגומה מצודה הבנויה לגובה, ראה מילון בלאו (ערך קלע II). ויתכן שאין זה ט"ס וכוונתו למילה 'קליה' שתרגומה 'מנור', ואשר מתחילה היה משמעותה 'מבצר' כשם כללי, ולאחר מכן הוסב שימושה למנורים דוקא, וזאת משום שהם בדרך כלל עשויים בביצורים ומבנים גבוהים ואימתניים, ובכך ביקש רס"ג להמחיש את מבנהו והקיפו של מגדל בבל, שלא היה זה מגדל בעלמא, אלא מבנה אדיר שהיה בו כדי לספק את צרכיהם של כל יושבי הארץ, שבקשו להתקיים בו בלבד, שבכך יוכלו להתאגד ולא להתפזר על פני כל הארץ, ומכיון שבכך עשו נגד ציווי של ה', שצויה את נח ובניו ליישב את העולם שנחרב, לכן נענשו. תודה לר' נסים סבתו על עזרתו בהערה זאת.

40 וכן תרגם (בראשית יא ז): וַנְּבַלֶּה שָׁם שִׁפְתָם - נפזר בו לשונותיהם. ושם (פסוק ט): כִּי שָׁם בָּלַל יְיָ שִׁפְתֵי כָל הָאָרֶץ - כי שם פיזר ה' לשון כל אנשי הארץ.

41 כן אמרו במדרש תנחומא (בובר, נח סימן כה): אמר רבי חייא בר אבא, לשלושה חלקים נחלק המגדל, שליש נבלע, ושלש נפל, ושלש עומד עד עכשיו. וכ"ה בבראשית רבה (פרשה לח, יא ד) ובסנהדרין (קט.). אלא שבמקום 'שליש נפל' גרסו 'שליש נשרף'. ומדברי רבינו נראה שגרס 'נפל', וכדברי רבינו כ"כ יניי בפיטו לפרשת נח (מ' זולאי, פיוטי יניי ה אות ד עמוד יב): ולא ידעו ולא היבינו, כי מגדל הגבוה אשר בנו, שלישו נשקע ושלישו נבקע ושלישו קיים.

42 הרי שבזמן שהיה אברהם בן ארבעים ושמונה שנה נתפלגה הארץ, וכך מפורש בסדר עולם רבה (פרק א): אבינו אברהם היה בהפלגה בן מ"ח שנה, אמר רבי יוסי נביא גדול היה עבר שקרא שם בנו פלג ברוח הקודש, שנאמר כִּי בָקְמִי נִפְלְגָה הָאָרֶץ וגו' (בראשית י כה). אם בתחלת ימיו, והלא יקטן אחיו היה קטן ממנו והוליד י"ג משפחות ונתפלגו. ואם באמצע ימיו, והלא לא בא לסתום אלא לפרש. הא אינו אומר כִּי בָקְמִי נִפְלְגָה הָאָרֶץ אלא בסוף ימיו. אברהם אבינו היה בשעה שנדבר עמו בין הבתרים בן ע' שנה, שנאמר וַיְהִי מִקֵּץ שָׁלֹשִׁים שָׁנָה וָאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה וגו' (שמות יב מא). לאחר שנדבר עמו ירד לחרון ועשה שם חמש שנים, שנאמר וָאַבְרָם בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וָשֶׁבַע שָׁנָה בָּצְאוּ מִחָרָן (בראשית יב ד). נמצא מן הפלגה ועד שיצא אברהם אבינו מחרון כ"ז שנים הן, ע"כ. והיינו שנת ארבעים ושמונה לחיי אברהם, וכפי שכתב רבינו. וכן מפורש בפי' רש"י (שבת י: ד"ה שישבייתה קרובה) עיי"ש.

43 במקור: הוד, וכנ"ל שזהו כינויו של עֶבֶר אצל הערבים.

רבינו רב האיי גאון זלה"ה

פירוש למסכת ברכות - קטעים חדשים [ב]

בעריכת הרב ישי רונן

הפירוש הראשון שנכתב למסכת ברכות שהגיעו שרידיו לידינו¹ הינו פירושו של רב האיי גאון ראש ישיבת פומבדיתא גדול חכמי ישראל בדורו, מנהיגה הרוחני של האומה וחותרם תקופת הזהר של גאוני בבל.

פירושו של רב האיי גאון למסכת ברכות בצורתו המקורית כפי שיצא מתחת יד מחברו נחשב היה לאבוד במשך מאות שנים האחרונות², ולא היה ניתן לעמוד על טיבו אלא מתוך מובאותיו המרובות שבספרי הראשונים שהזכירוהו ודנו בדבריו.

מימי גילוייה של הגניזה הקהירית החלו להתפרסם בזה אחר זה קטעים מתוך החיבור המקורי, שחשיבות יתירה נודעת להם שמוסרים לפנינו את דברי רבינו במקורם, בלא עיבודים וקיצורי לשון וסגנון, שהטילו בהם מלקטיהם.

קטעים אלו שנתפרסמו במפוזר בבמות שונות נתלקטו ביד אומן יחד עם מובאות רבות מספרי הראשונים והאחרונים בספר המקיף אוצר הגאונים - אוצר הפירושים, ושם באו קטעים אלו יחד עם ליקוטי פירושים משאר גאוני בבל לפי סדר המסכת. מיום הופעת הספר הנ"ל עוד המשיכו החוקרים להפך בגניזה והעלו עוד כמה קטעים חשובים מהחיבור, אשר חלקם פורסמו בספרים ומאספים שונים³, וחלקם רק זוהו - אך לא פורסמו בידי המזהים.

בגליון בית אהרן וישראל רכו (שנה לח גליון ד) פורסמו לראשונה כל הקטעים הידועים מגניזת קהיר, ושם נכתב במבוא (עמוד ל) שלא נכללו בפירסום קטעי פירוש נוספים שנמצאו בכת"י לונדון, ועתה באתי בשורותיי אלו להשלים חסר זה, בתוספת קטעי פירוש חדשים ממקורות שונים, כאשר תחזנה עיניך מישרים.

ונסקור כאן את טיב המקורות ועניינם בקצרה:

קטע גניזה OR 10578M.2⁴ מכיל שריד מפירושו המקורי של רב האיי גאון, וזהו התאפשר ע"י השוואה למובאה שהביא הרשב"א בחידושו כאן בשם רב האיי גאון, ועתה מתברר שהרשב"א קיצר ועיבד את הדברים⁵, ומהשריד שלפנינו מתאפשר שחזור דברי רבינו.

1 ברשימות ספרים מהגניזה נזכר גם פירושו של רב שמואל בן חפני גאון מחותנו של רבינו למסכת ברכות (ראה הספריה היהודית בימי הביניים רשימה 21 שורה 39) אלא שלא הגיע לידינו משרידיו דבר, ואף לא צוטטו ממנו פירושים בספרי הראשונים.

2 העדות המאוחרת ביותר לקיומו מוצאים אנו בבית מדרשו של ר' בצלאל אשכנזי, שעוד השתמש בחיבור המקורי והעתיק ממנו כמה פירושים לגליון התלמוד שלו ומשם העתיקוהו תלמידיו, שרידים אלו נלקטו משם ונדפסו ע"י הרב מ"י בלוי ב'ליקוטי ר' בצלאל אשכנזי על מס' ברכות', בנספח לספר הבתים בית תפלה ובית מנוחה.

3 רובם נדירים ויקרי מציאות, וחלקם אף בתוך מאספים לוועזים.

4 זוהו ע"י הרב עזרא שבט כשייך לפירוש רב האיי גאון, ומסרו לי בטובת עין. וכפי שכבר ציין הרב עזרא שריד זה משתייך לטופס נוסף של החיבור ממנו שרד דף נוסף (TS NS 329.397).

5 כדרכו ברוב מובאותיו מפירוש רב האיי גאון בחיבורו, וכאשר חורג ממנהגו מדגיש שעתה מעתיק דברי רבינו כלשונם.



קטע גניזה BL: OR 10578M.2 תוכנו הובא בחידושי הרשב"א בקיצור
בשם רב האיי גאון הקטע מתפרסם באדיבותה של הספרייה הבריטית

כת"י הספרייה הבריטית, לונדון, אנגליה, Add. 26977, המכונה במהדורה: כ"י לונדון, מכיל כמה וכמה ליקוטים מקוריים ודווקנים מפירוש רב האיי גאון למסכת ברכות.

כתב היד מכיל שני קבצים הכוללים תשובות גאונים, הראשון מכיל קצ"ט סימנים, והשני קכ"ה סימנים⁶ (אשר נעתקו ככל הנראה מכ"י מנטשסטר-גסטר 931 ס' 16023, שהיווה בין היתר את המקור לתשובות הגאונים שערי תשובה ותשובות הגאונים ליק, ואכמ"ל).

גורלו של כת"י זה נחרץ כבר בשנת תרפ"ה ע"י ר"ש אסף⁷ שכתב שרוב ככל התשובות שבו כבר נדפסו, ואין בו נוסחאות חדשות שיש בהם ענין. עוד הוסיף עליו י' תבורי⁸ וכתב שכת"י זה נעתק מכ"י גסטר 931 ואין חשיבות מרובה לנוסחאותיו, ובכך נסתם עליו הגולל, ומלבד יחידים לא הוסיף איש לעיין בו.

והנה מהשוואה שערכתי בין נוסחאותיו לנוסחאות תשובות הגאונים הנדפסות, עולה שאכן כאמור הוא נעתק מאותו אב טיפוס שממנו השתלשלו כ"י גסטר וכ"י ביבנטי, אלא שהמעתיק לא הסתפק בזה ועוד הוסיף לכך כמה ליקוטים חשובים מספרי הראשונים שהיו לפניו⁹, ועל צבאם הוסיף כמה ליקוטים יקרים מרב האיי גאון השייכים למסכת ברכות, ואשר עניינם מוכיח עליהם שנעתקו מפירושו למסכת ברכות, ולא מתשובותיו וכדומה. וזאת משום שפירושים רבים שהובאו בו בשם רב האיי גאון נמצא מקורם גם בספרי שאר הראשונים (ובעיקר ברשב"א)¹⁰, והם כתבו להדיא שהדברים נלקטו מפירוש ברכות של רה"ג, ומינה דלפני מסדר הקובץ עמד פירושו של רבינו, או עכ"פ מקור שהעתיק מפירוש ברכות של רה"ג קטעים רבים,

6 כתב היד תואר בהרחבה על ידי יוסף תבורי במאמרו 'מקורותיו של ספר שו"ת הגאונים "שערי תשובה"', עלי ספר ג (תשל"ז), עמ' 19-5, עיי"ש.

7 'מתשובות הגאונים' ישרון ו, תרפ"ה, עמוד יד.

8 תשובות הגאונים והראשונים בכ"י ביבנטי חלק א, עלי ספר ח (תש"ס), עמוד 32 - 50.

9 כפי שעמד על כך י' תבורי במאמר הנ"ל, עיי"ש ובפרט בעמוד 316.

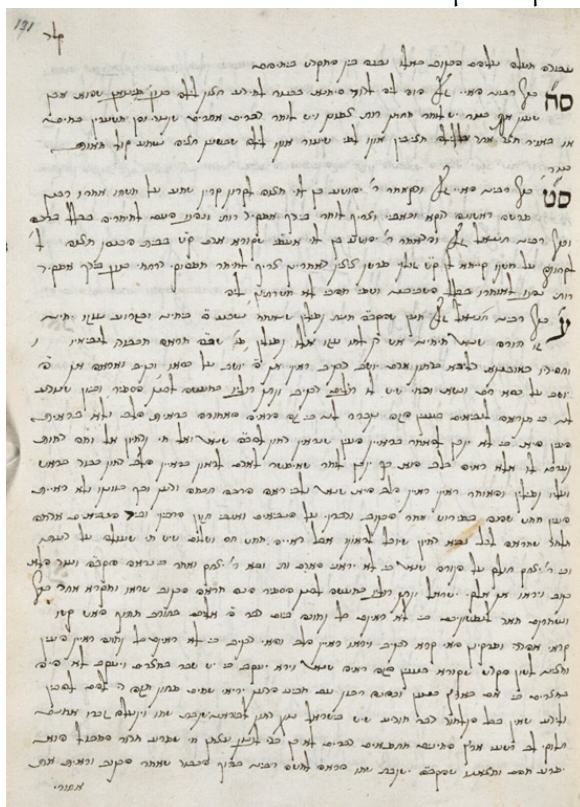
10 ליקוטים אלו על אף שטרם פורסמו לא נכללו בפירסום זה, משום שתוכנם ידוע הוא שהובא כבר בספרי הראשונים הידועים, ובמהדורה השלימה של החיבור הובאו גם גירסותיהם המדויקות של קטעים אלו במקביל לדברי הראשונים.

וממנו ליקט וערכם לפנינו, ושפיר יש להעמיד שאף הקטעים שלא נודע לנו מקורם נלקטו מפירוש רה"ג.

כתב יד זה הגיע לידינו של רב"מ לוין ע"י ר"ש אסף לאחר שסיים את הדפסת ספרו אוצר הגאונים, ועל כן את חמשת הקטעים שזיהה בו שלוקטו מפירוש ברכות הביאם במילואים לפירושים¹¹.

צ' גרונר במאמרו המקיף על תשובות רב האי גאון ושרידי ספריו¹² זיהה עוד שני קטעים מכת"י זה השייכים לפירוש ברכות של רה"ג¹³. קטעים אלו נכללו ג"כ במובאות דלהלן, משום שעד היום טרם נתפרסם תוכנם.

מעיון נוסף בכת"י אותרו עוד קטעים השייכים לפירוש ברכות, ותוכנם מובא להלן. יש להדגיש שעל אף שהעתקת כתב יד זה מאוחרת היא ומתוארכת למאה י"ז-י"ח מ"מ דווקא היה המעתיק ולא אחת מוסר לנו את הגירסה המדויקת והטובה ביותר משאר המקורות - אף המוקדמים לו - שהגיעו לידינו.



כת"י לונדון חלק ב' סימן ס"ט - מובאה חדשה מפירוש ברכות לרה"ג

מתפרסם באדיבותה של הספרייה הבריטית

11 אוצר הגאונים ברכות - אוצר הפירושים עמוד 115 - 116.

12 'רשימת תשובות רב האי גאון' עלי ספר יג תשמ"ו, נספח 2: פירושים, עמוד 94.

13 חלק א סימן קסא. וחלק ב בתוך סימן נ.

פירוש ר' יוסף ראש הסדר למסכת ברכות, כת"י T-S NS 312.501.¹⁴

רבי יוסף ראש הסדר מחכמי מצרים בדורו של הרמב"ם, הניח אחריו חיבוריו רבים שעניינם פירושים למקרא למשנה ולתלמוד ואף לסידור רס"ג, וספרי ליקוטים שונים שהמיוחד שבהם נקטאתא דתלמודא הכיל עשרה שערים שבהם מסודרים לפי נושאים עניינים שונים המפוזרים בתלמוד הבבלי, ועוד חיבורים שונים.¹⁵

הקטע המובא להלן נמצא בתוך פירושו של ר' יוסף ראש הסדר למסכת ברכות, ונקל לשער שראה דברים אלו בחיבורו המקורי של רב האי גאון, שהרי במקום מושבו במצרים התהלכו טפסים רבים של החיבור כפי שעולה מהגניזה הקהירית.

להלן מובאים הקטעים מכל המקורות הנ"ל בהעתקה מדויקת מהכת"י ואשר כל שינוי צויין בהערות, ועליהם נוספו מבחר הערות מהמהדורה השלימה של החבור, העתידה לראות אור א"ה.

מקור כל פסקה צוין בהערה הראשונה בתחילת כל קטע.

דף ב:

ר' חנינא היינו ר' אליעזר. בפירושי רב האי גאון ז"ל, משום דחלוקתן של הני רבנן דנחלקו בברייתא כל חדא וחדא תלויה בדבר, דרבי אליעזר דאמר משעה שקדש היום סבר ובא השמש ביאת שמשו¹⁷, ומאי ומהר, מהר גברא, ור' יהושע סבר ביאת אורו הוא, ומאי¹⁸ ומהר, מהר יומא, ואין ביניהם שעה שאפשר להיות שיעור אחר, ודר' מאיר [לא חשי]ב, דבכהן קא יאהיב¹⁹ שיעורא קודם שיעורא דר' יהושע כשיעור מבילה²⁰.

14 התודה והברכה לרב משה שבת שעורני לעיין בפירושו של רב יוסף ראש הסדר למסכת ברכות, ואשר מכח זה נמצאה פסקה זו.

15 ראה על כל הנ"ל באורך וברוחב בספרו המקיף של ל' גינת יוסף ראש הסדר, זרקור אל הרב שנשכח ואל חיבוריו הנחשפים בגניזה הקהירית.

16 ע"פ חידושי הרשב"א בתוספת הרחבה והשלמה ע"פ כת"י, כמבואר בהערות.

17 כאן הוסיף הרשב"א: דהיינו תחלת השקיעה. ואין זה מדברי רה"ג, אלא ביאור שהוסיף הרשב"א לשיטתו דס"ל שישנם שתי שקיעות, [ואמנם כן היא דרכו של הרשב"א בכ"ד לשנות והוסיף בדברי רה"ג, ואינו מוסר תמיד את לשונו בדיוק]. אך דעת רבינו דישנה שקיעה אחת וכדעת הגאונים, וכמו שכתב במפורש בתשובתו המשותפת לו עם אביו רב שרירא גאון (גנוי קדם ספר חמישי עמוד 37), ואשר תמציתה הובא בשם בשו"ת מהר"ם אלאשקר (סי' צו), וכך מתבאר ממש"כ בתשובה נוספת (הובאה בספר האשכול - לקוטים מהלכות תפלה עמוד 105, ומשם לתשובות הגאונים-ליק סי' נא) שבבוא השמש עד זמן ק"ש של ערבית ישנה שהות לומר שמו"ע של מנחה, עיי"ש.

18 מכאן נוספו כמה תוספות בדברי הרשב"א, ע"פ קטע גניזה מקביל מפירוש רה"ג אשר זוהה על ידי הרב עזרא שבט, כת"י OR 10578M.2.

19 - יהיב.

20 וכן הובא פירוש זה בשמו של רבינו בפירוש קדמון למסכת ברכות (א' קופפר, מתורתן של הגאונים, סיני נח [תשכ"ו] עמוד קצג-קצה). והובא שם דרב שרירא גאון השיב ליצחק בן יוסף אנדלסי השרוי בצוען שהדעות בברייתא הזו מנויות לפי סדר הזמנים, ואמר ר' יצחק להשיג על דבריו: אמינא דכי נים ושכיב רבנא שרירא אמרה להא מלתא, דליכא ספיקא דשיעורא דר' מאיר קדים, דהא אמ' משעה שהכהנים טובלים לאכל בתרומתן וטבילתן בסוף היום כדאמר' כל חיבי טבילות טבילתן ביום, ועוד שדרך המשנה והתלמוד להקדים כל אחד מן התינאין לפי כבודו וגדלו ולפי דור, הולכך אפילו היה שיעורו של ר' יוסי קודם לא היה איפשר להקדים דבר' על דבר' ר' אליעזר כלל, והוסיף שאף בנו ר' האי כתב בפירושו ששיעור הזמן של ר' מאיר קודם לר' יהושע. ע"כ.

ולעצם קושיית ר' יצחק על רב שרירא גאון כן הוקשה גם למאירי, שאף הוא כרש"ג ביאר שהברייתא מנתה את הדעות לפי סדר הזמנים, וכתב שיוצא מן הכלל הוא זמנו של ר' יהושע שהיה ראוי להמנות אחר ר' מאיר, והטעם שנשמכו דבריו לר' אליעזר משום שהוא בר פלוגתיה בכל מקום.

ור' חנינא אומר דלא תלינן שיעורא בתחלת הלילה אלא שעת שכיבה, ואין דרכן של בני אדם לישכב בתחלת הלילה, אלא משעה שהעני נכנס לאכול פתו במלח אחר שמספר בחוץ עם שכניו, לפי שאין לו פ[ת לאוכלה] במכשירין²¹ יפין ש[צריך למרוח בעשייתן]²².

דף ד.

אמר²³ רבי יהושע בן לוי אף על פי שקרא אדם קריאת שמע בבית הכנסת, מצוה לקרותו על מפתו. כתב רבינו הא"י ז"ל, ודקאמר ר' יהושע בן לוי מצוה לקרות קרית שמע על מפתו אמרו רבנן²⁴ פרשה ראשונה דוקא²⁵, וכאביי. וצריך לומר פִּנְדָּךְ אֶפְקֵיד רוּחִי (תהלים לא ו), ונהגו העם למימרה בכלל ברכה.²⁶

דף ח.

ועוד²⁷ לו [לרבינו הא"י גאון] ז"ל, אמר רב הונא בריה דרב יהודה א"ר מנחם אמר ר' אמי אמר ר' יוחנן לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום וכו'. והשלמת פרשיות אלו לכד מקריאת התורה, כי בתורה אחד קורא ואחד מתרגם על הקורא, ובין הקורא ובין המתרגם קרו כל פסוקא חדא זימנא, והכא מיבעי ליה לאיניש למישלם בכל שבתא ושבתא סידרא דיומא שנים מקרא ואחד תרגום.²⁸

21 מִתְּפֵל וּלִפְתָן שְׁבוּ מִלְּפָתִין אֶת הַפֶּת, וכפי שמבואר מדבריו בפירושו להלן (דף מא): שנקט ג"כ לשון 'מכשירין' במשמעות זאת, שכתב: 'דברים שדרכן לבוא מחמת הסעודה בתוך הסעודה, כגון כל מיני לפתן ומכשירין'.

22 כאן נקטע כחה"י [ובסוגריים הושלם מסבא ע"פ המאירי וראב"ם דלדהלן, בהשלמות אלו סייע בידי ת"ח אחד החפץ בעילום שמו ותהי משכורתו שלימה מעם ה' אלהי ישראל], וברשב"א לא הובא ההמשך. ודברי רבינו יתחזקו היטב ע"פ פירוש המאירי שכתב וז"ל: זמן רביעי הוא הנזכר לר' חנינא, והוא משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח, והוא אחר צאת הכוכבים, וכמו שאמרו פשיטא דעני מאוחר, ר"ל לצאת הכוכבים, דאי ס"ד עני מוקדם ר' חנינא היינו ר' אליעזר כמו שנבאר בסמוך. וענינו שהוא פוסק ממלאכתו בשעת צאת הכוכבים ובא לו לביתו, ושיעור ביאתו לביתו הוא מאוחר לשיעור צאת הכוכבים ואין בהאחר שום הכנה, שסעודת עני אין בה הכנה בחול ודרכו בפת ומלח שהם מצויים, וקאמר שזמנה בשעה שנכנסים לכך קודם שיסבו, אבל רוב בני אדם צריכים להכנה מועטת, וזהו לדעתי מה שאמר משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח, דאם לא כן מה היה לו להזכירו את מלחו ולביישו מתוך משנתו. וכן פירש רבינו אברהם בן הרמב"ם בחיבורו 'דקדוק פירוש התלמוד' למסכת ברכות (גנזי שכטר ח"ב סי' לג, ראה ע' ברויאר, חצי גבורים חלק ח עמוד א'קז לזיהוי הפירוש כחלק מחיבורו של ראב"ם, ונדפס גם בספר המספיק לעובדי ה' הלכות ברכות, מכון מרא"ה, עמוד קמט ואילך): שאין העני נמשך בסעודתו עד שליש הלילה קל וחומר עד חצות, מפני שהוא סועד במלח כדאמרין, ואין לו דבר המרגיל להאריך.

23 כ"י לונדון ח"ב סי' סט.

24 הגאונים הראשונים.

25 וכ"פ רבינו סעדיה גאון בסידורו (ברכות הפעולות עמוד פז), הרי"ף והרמב"ם (תפלה פ"ז ה"ב). והא דסגי ליה בפרשה ראשונה משום דס"ל לרבינו דעדיף בתפילת ערבית לקרוא ק"ש בעונתה אף ביחיד ולא להתפלל עם הציבור קודם זמנה וכפי שכתב בתשובה (אוצה"ג סי' ב), וכיון שיצא יד"ח ק"ש בערבית שוב אי"צ לקרותה כולה על מיטתו. ואמנם דעת ר"ח דקורא ק"ש כולה חוץ מפרשת ציצית, משום דס"ל כדעת רבנן דארץ ישראל שהובאו בתשובת רה"ג (אוצה"ג שם) דשרי לקרוא ק"ש קודם זמנה, ומשו"ה הצריכוהו לקרוא כולה על מיטתו כדי שבכך יצא יד"ח (דברי חמודות ברכות פ"ט אות סז).

26 וכ"כ ר"ח בפירושו כאן. וכוונת רבינו לתקנת רבנן בתראי [שנוכחה בסדר רב עמרם גאון (ח"א סדר תפילת ערבית סי' צא-צב) ובתשובת רב נטרוניא גאון (ספר העתים ה' קדוש ונר עמוד 173)] שתיקנו לומר אחר ברכת השכיבו פסוקי שבת ורחמים ולחתום עליהם המולך בכבודו, וזהו שכתב שנהגו העם לכלול פסוק זה בין שאר פסוקי הרחמים שבתוך ברכה זו.

27 כ"י לונדון ח"א סי' קסא.

28 וכ"כ הרמב"ם (תפלה פ"ג הכ"ה).

ומצות התרגום הוא על פה, מפני שהוא מתורה שבעל פה²⁹ וכי נתן למשה רבינו על הר סיני לקרותו על פה על התורה שבכתב.³⁰

דף כב:

רבינו³¹ האיי ז"ל. בעל קרי בין באונם בין שלא באונם מ' קבין³², ונותן טעם³³ על שלא באונם מפני שלא יהיו בני ישראל משמשים נשותיהן³⁴ כתרגומים.³⁵

29 ירושלמי (מגילה פ"ד ה"א דף לג:): שאין לתרגם על הקורא בתורה מתוך הכתב אלא בעל פה, והובא ברי"ף (מגילה פ"ד עמוד לו) וכן פסק הרמב"ם (תפלה פ"ב ה"א).

30 ויש שנהגו כן בעדת בני תימן עד הדור האחרון לתרגם על פה בשעת קריאת התורה (כפי שהעיד בהקדמת תאג' כתר ישראל). ומעשה מופלא על כך הביא ר' יעקב ספיר הלוי בספרו אבן ספיר (מסעות תימן, ירושלים תשמ"ט, עמוד 78) שבמהלך מסעו בארץ תימן נקלע בשבת פרשת מצורע לעיר הקטנה 'תילא' שרוב תושביה נמלטו מפני חמת המציק, והמניין שנותר היה מצומצם, וכאשר הגיעו לקריאת ההפטרה וביקשו לתרגמה כמנהגם לא מצאו ספר מתאים לכך, שרוב הספרים החביאים נשיא בית הכנסת קודם לכן מחשש שיגנבו ויחוללו. אז קם משרתו נער כבן שמונה עשרה - ששכרו לסעדו במסעו - והחל לתרגם את ההפטרה פסוק אחר פסוק על פה, ולא עוד אלא שגם את הדרשה שנהגו להכיליה בתוך התרגום זכר גם כן לאומרה כצורתה בדיוק ובדקדוק [דרשות אלו שהיו מוסיפים בתרגום ההפטרות נתבארו באורך בספר 'תוספתות תרגום לנביאים', ומנהג זה נשתמר במקצת בתימן בדורות האחרונים, ראה בתאג' תורת אבות בהפטרות וארא ועוד]. ואמנם התוספתא שבהפטרות מצורע הנוכרת במעשה שבאבן ספיר הנ"ל לא נשתמרה. וכיוצא"ב מצאו אף בקרב יהודי בבל, שנהגו ללמד לתלמידים בתלמוד תורה את המקרא ותרגומו לערבית-יהודית בעל פה מהרב לתלמיד ללא ספרים, על אף שמצויים היו (משנת תרכ"ה) ספרי דפוס מתרגום זה ואף כתבי יד לעשרות (עדותו של ר' דוד סלימאן ששון בספרו מסע בבל עמ' קלח. וראה על כך באורך במאמרו של יצחק אבישור, תרגומי התנ"ך בערבית היהודית [ה"שרח"] בעיראק, בתוך: מחקרים בתולדות יהודי עיראק ובתרבותם 6 (תשנא) 139-165), ואף בקהילת יהודי צפון אפריקה נהגו ללמוד את התרגום בעל פה (ראה במאמרו של יצחק אבישור הנ"ל עמ' 151).

31 כ"י לונדון ח"א ס' עג.

32 וכן דעת ר"ח ורבינו אברהם בן הרמב"ם במספיק לעובדי ה' (עמוד עא) שאסור להתפלל עד שירחץ בתשעה קבין.

ויש להעיר על כך דהא לפנינו מבואר ממקורות רבים דדעת רבינו האיי גאון אינה כן, וכפי שנבאר, דהנה כתב הרי"ף: וכתב רבינו האיי גאון ז"ל כיון דגמרא ליכא בהא מילתא נקוט מנהגא דכל ישראל, שכל בעלי קראין אע"פ שאין להם מים אין מתפללין עד שירחצו. וכן הובא בשם רבינו בפירוש מסכת ברכות לאחד הראשונים (כת"י T-S 12.63), בספר האשכול (הלכות בעל קרי) [אלא שהוסיף האשכול מדרנפשיה ששיעור הרחיצה הוא בתשעה קבין, ואין כן דעת רבינו וכדלהלן], בתר"י [וכתב תר"י שמדברי רבינו אפשר היה לומר דס"ל שיש לרחוץ בארבעים סאה, אלא שהרי"ף כתב בדעתו שסגי ברחיצה בתשעה קבין, ע"כ]. ואמנם ברי"ף שלפנינו - בכל כתה"י - לא נזכר שצריך תשעה קבין בדעת רה"ג, ונראה שת"י דייק כן מהמחלוקת שהביא הרי"ף בתחילת דבריו [בפסקי ר' אליהו מלונדריש ובמנהיג. וכן פסק גאון בתשובה (גאוניקה ח"ב עמוד מ)].

מקור קרום לדעת רבינו שסגי ברחיצה בעלמא ואי"צ טבילה, מצינו בספר החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל (סימן ט) [ואשר נתחבר בא"י כדמשמע מדברי רבינו בתשובה דלהלן], וז"ל: אנשי מזרח אין רוחצין לא מקרי ולא מתשמיש המטה, שהן דורשין אנו בארץ טמאה. ובני ארץ ישראל רוחצין מתשמיש המטה ומקרי אפילו ביום הכיפורים, שהן דורשין בעלי קריין רוחצין בציעה בשבת וביום הכיפורים כדרך מאותו מעשה דר' יוסי בר חלפתא שראו אותו טובל ביום הכיפורים.

ונשאל רבינו אודות דין זה האם נכון הדבר שבני בבל אינם רוחצים כלל, וז"ל השאלה והתשובה (ש' אברמסון, עיונים, סיני עה עמוד יט): ועוד אשכחנן אנשי מזרח אין רוחצין לא מן הקרי ולא מתשמיש המטה, ואנשי ארץ ישראל אפילו ביום הכיפורים רוחצין מן הדא מעשה ברבי יוסי בן חלפתא וגו', יבאר לנו אדונינו הא דאמרו אנשי מזרח אין רוחצין לא מן הקרי ולא מתשמיש המטה מהו.

דבר זה אין אנו יודעין אותו, ושמה [ושמא] מי שכתב כך כתב, אנשי מזרח אין טובלין מן הקרי ולא מתשמיש המטה, ואם לכך נתכן ודאי דהכין אמרינן כי אתא זעירי אמר בטלוא לטבילות והיא טבילת בעלי קריאין אבל מרחיצה במים שאובין לא פטר אותם, ... לן לדברי תורה כי בעלי קריאין מותרין בדברי

בעל קרי מותר להניח תפלין, דמקשינן בסוכה (כו:) נימא קסבר ר' יוסי בעל קרי אסור להניח תפלין, ותירץ אב"י הכא בילדים ונשותיהן עמהם, שמא יבואו לידי הרגל עבירה. דדבר ברור הוא שאסור לשמש מטתו היינו שתפלין בראשו, כדגרסינן (לקמן כה:) בית שיש בו תפילין אסור לשמש בו את המטה עד שיניחם כלי בתוך כלי, וכל שכן כשהן בראשו³⁶.
דף כז.

לרבינו³⁷ הא"י ז"ל. תפלת המנחה עד הערב, ר' יהודה אומר עד פלג המנחה וכו' מאן דסבירא ליה כר' יהודה לעולם כוותיה עבד³⁸, ומאן דעבר כרבנן כוותיה עבד, ואין לעשות פעם כר' ופעם כרבנן³⁹, אלא לפי מה שאחזו ותפש עושה כל ימיו⁴⁰, ועמא דבר כרבנן למעבד ולהתפלל תפלת המנחה עד הערב ואחר כך קורא ק"ש ומתפללין כרבנן.

ומדקיימא לן דעד צאת הכוכבים יממא הוא, אם התפלל תפלת המנחה עד אותו זמן יצא⁴¹.
דף לה.

גרסת⁴² רבינו הא"י ז"ל כך היא, דברישא דשמעתא גרסינן הא תינח לאחריו לפניו מנא להו, ולא גרסינן לה בסופא דשמעתא.⁴³

תורה...אים וגם קוראין קריאת שמע כשהן בעלי קריאין, ... כדאמ' ר' יהודה בן פתירא לאותו תלמיד שהיה מגמגם, בני פתח פין ויאירו דבריהן שאין דברי תורה מקבלין טומאה.

ובענין שיעור המים שצריך הרואה קרי לרחוץ בהם - סתם רבינו דבריו, וכפי שהעיר ר' סעיד בן דוד אלעדני בפירושו למשנה תורה (הל' תפילה פ"ד הלכה ד-ו) ושגם הרמב"ם לא גילה דעתו בזה, אלא שכתב שירחץ כל גופו (וכן בפיה"מ ברכות פ"ג מ"ו כתב שנהגו כל העולם להתרחץ - בלבד), ודייק ר' סעיד שלכך נצרכים יותר מתשעה קבין, והרי שיסבור כן גם בדעת רבינו.

ואמנם אין דרכו של הרמב"ם לסתום בכה"ג, וכפי שהעיר הנהר שלום (או"ח סי' פח). ועוד שבפיה"מ (מקוות ג ד) הדגיש שהמבואר במשנה שם שבעל קרי נטהר לתפילה בתשעה קבין, כל זה דוקא למנהג שהיה נהוג אז, לפני שבטלה התקנה. והרי שסבר הרמב"ם דסגי ברחיצה בלבד ואין שיעור למים. ועוד שכתב הטור ברמזים, וז"ל: דברי תורה אין מקבילים טומאה, ובעל קרי אף על פי שאין להם מים אין מתפללים עד שירחצו, ואיכא מ"ד דצריך רחיצה בט' קבין, עכ"ל. הרי שלמד בדעת רה"ג דס"ל שאי"צ תשעה קבין דוקא.

ואכתי צ"ע מהמובא כאן בשם רבינו, שמבואר שצריך ליתן שיעור של תשעה קבין מים דוקא, ולא סגי ברחיצה בעלמא.

33 בשע"ת: ונותנים טעם הראשונים על וכו'.

34 בשע"ת: מטותיהן.

35 וכו"פ הרמב"ם (הל' תפילה פ"ד ה"ו).

36 דברים אלו הובאו בתשובות הגאונים שערי תשובה (סימן קנ) בשם רבינו, ושם הקדים המעתיק 'וששאלתם' לפני הפסקה כדרכו לשוות לליקוטיו מראה של תשובות כדי ליתן להם מראה אחיד.

37 כ"י לונדון ח"א סי' פו.

38 בכת"י: עבדינן.

39 כן הביא בספר ההשלמה בשם רבינו, והוסיף שעל הנוהג כן נאמר 'הכסיל בחושך הולך'.

40 וכו"כ הרשב"א בשם רבינו.

41 וכן פסק רבינו בתשובה (תשובות הגאונים ליק סימן נא) שאפשר להתפלל תפלת מנחה עד צאת הכוכבים, עיי"ש.

42 כ"י לונדון ח"ב סי' צח.

43 כגירסת רבינו כ"ה בכל עדי נוסח התלמוד שלפנינו, ומדפוס ונציה ישנה לגירסה זו ששללה רבינו וכך היא גירסת רבינו חננאל וכפי שציין מעתיק כתב היד כאן, ודבריו הובאו בשלימות בפירוש רבינו חננאל מהדו' ר"ד מצגר כאן. והנה ע"פ גירסת רבינו תתישבנה קושיות הצ"ח בפירושו כאן שכתב (ד"ה מה לשבעת

דף לח:

ועוד⁴⁴ לו [לרבינו חננאל] ז"ל הא נמי דדרש רב חסדא כל שתחלתו שהכל שלקו בורא פרי האדמה פשטין לה כגון קרא וכרובי וסלקא שאין דרך בני אדם לאכלן חיין ואם אכלן מברך עליהן שהכל, שלקו דאישתני לעילויא בורא פרי האדמה, הכי הילכתא דליכא מאן דפליג עלה.

אבל הא דאמרינן כל שתחלתו בורא פרי האדמה שלקו שהכל, וכגון תומי וברתי דכיון דשלקן אישתני לגריעותא, ליכא מדר' יוחנן שאכל זית מליח וברך עליו תחלה וסוף, וקיימא לן (פסחים עו.) מליח הרי הוא כרותח, וזית זה שתחלתו כאלו שלקו הוא ולכתחלה מברך עליו בורא פרי העץ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש דהיא על העץ ועל פרי העץ, ש"מ דשלקות לא אישתני לגריעותא אלא אע"ג דשלקו בורא פרי האדמה בתחלתו, וכן כתב רבינו האי ז"ל.⁴⁵

דף לט:

לרבינו⁴⁶ האי ז"ל. הביאו לפניו פתיתין ושלמים. הא נמי מסייעא לרבא ודלא כר' חייא, דכ"ע מיהת על הפתיתין מברך המוציא, ומשנה שלימה כל זמן שהפרוסות קיימות המוציא, ופתיתין⁴⁷ ושלמים פלוגתא דרב הונא ור' יוחנן, ותרווייהו מודו שאם בירך ובצע את הפתיתין והניח את השלמים יצא, וכל שכן אם בצע השלמים, אלא במצוה מן המובחר בהא מלתא מאי היא פליגי, והיכא דשלם חביב ליה מן הפתיתין אפילו רב הונא מודה דעל השלם בוצע, כי קאמר רב הונא היכא דפתיתין חביבין ליה כגון פת נקיה ושלם הדראה, רב הונא סבר חביב ליה עדיף, ור' יוחנן סבר שלם עדיף והוא מצוה מן המובחר. כההיא דתנן לענין עירוב אפילו מאה סאה והיא פרוסה אין מערבין בה, כבר באיסור והוא שלם מערבין בו.

ופסק הדבר שהלכה כר' יוחנן וירא שמים יוצא ידי שתיהן, כמר בריה דרבינא וכמשנת שלמן, והא דאמר רב פפא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה לתוך שלמה ובוצע, לא אמרה משום שמעתא דרב הונא ור' יוחנן, אלא משום לחם עוני.

ואיכא מרבנן דמפרשי הכי עיקר שמעתא, הביאו לפניו פתיתין ושלמים, כיון שפתיתין אינן צריכין בציעה וקרובין לאכילה קאמר רב הונא עליהן מברך, ולא מענין חביב ואינו חביב. וקאמר ר' יוחנן שלם עדיף, ומר בריה דרבינא ומשנת שלמן כיון שזה קרוב לאכילה וזה הדור

המינין שכן חייבים בביכורים, ועוד התינח לאחריו וכו') וז"ל: יש לדקדק הרבה בזה, חדא דקאמר ועוד התינח לאחריו, והיא גופא קשיא במה הונח לו לאחריו כיון דפריך שכן חייבים בביכורים, והכי הוה ליה למימר ועוד שבעת המינין גופייהו תינח לאחריו וכו'. ועוד פליאה רבה, איך הקשה תינח לאחריו וכו', הלא קושיא זו עצמה כבר הקשה לעיל למאן דיליף גז"ש אשכחן לאחריו וכו' ושני ליה שהוא ק"ו, ואיך חזר להקשות בזה, עכ"ד. ולגירסת רבינו א"ש.

44 כ"י לונדון ח"ב סי' ק.

45 וכן כתב הרשב"א דכך פסק רבינו, וכ"ה בתר"י ובטור (סי' רה) בשם הגאונים, וכ"פ הרי"ף, ותר"י האריך לפרש טעמם של הגאונים.

46 כ"י לונדון ח"ב סי' קא.

47 מכאן הובא מילה במילה גם בתשובות הגאונים-ליק (סי' קב), וכדרכו של מסדר הקובץ הזה לכלול באסיפתו גם קטעים מחיבורי הגאונים ולשוות להם פנים עם שאר התשובות שבקובץ, להגדיל ולהשביח מקחו. וכפי שנהג כן פעמים רבות, והדברים עתיקים ולא עת האסף, ועוד חזון למועד.

מברך על שניהם, ובפסח אפילו ר' יוחנן מודה שאעפ"י שאינו הדור כיון דקרינן ביה לחם עוני שפיר דמי.

ולפום הדין פירושא אם הביאו לפניו בפסח פתיתין ושלמים מניה פרוסה בתוך השלמה ובוצע, אבל אם כל מה שהביאו לפניו שלמים, לא צריך להניח פרוסה לתוך שלמה, אלא בוצע לו על שני ככרות כשאר ימים טובים. והדין פירושא מקרב טפי, אלא מיהו מנהגא בעלמא בלילי פסחים שמניחין פרוסה לתוך שלמה ובוצע, ולא ידעינן אי בדוקא נהוג הכי או כי היכי דסליק אדעתיה⁴⁸.

דף מ.

רבינו⁴⁹ האיי ז"ל. טול ברוך, פירוש טול פרוסה.⁵⁰

דף מו.

עד היכן ברכת הזמון רב נחמן אמר עד נברך רב ששת אמר עד הזון. ורבינו⁵¹ האיי גאון ז"ל כתב דאית דגרסי רב נחמן אמר עד הזון ורב ששת אמר עד נברך, ופסקי כרב ששת⁵².



48 וכן הובא בהלכות כלולות לריצ"ג (הלכות פסחים עמוד של) וברשב"א בקיצור בשם רבינו, ומינא מוכח דלא כתב רבינו זאת כתשובה אלא קטע זה מקורו מפירושו לברכות שהמעתיק סיפחו כתשובה לקובץ תשובות הגאונים, כדרכו וכדרך כמה מעתיקים שעשו כגון זה בשאר קובצי תשובות הגאונים בשביל להשביח מקחם. והאשכול (הלכות סעודה) אחר שהעתיק ג"כ פירושים אלו בשם רבינו, הוסיף כאן: 'ולא פשט'. וכוונתו שרב האיי לא הכריע בין הצדדים שזכר.

49 כ"י לונדון ח"ב ס"ו ג.

50 וכוונתו כפי שפירש רש"י: טול ברוך. הבוצע קודם שטעם מן הפרוסה בצע ממנה והושיט למי שאצלו וא"ל טול מפרוסת הברכה, אף על פי שסח בינתים אין צריך לחזור לברך. וכן פירשו ר' שמואל בן חפני בשערי ברכות (שער י') ורבי ברוך הספרדי (הוב"ד בספר הנר).

51 פירוש ר' יוסף ראש הסדר למסכת ברכות, כת"י T-S NS 312.501.

52 ובכך אתי שפיר דהויא הילכתא כמאי דקיי"ל דהלכה כרב נחמן בדיני וכתב ששת באיסורי. דהנה ר"ח והר"ף שפסקו כרב נחמן, כתבו שאע"פ שפסיקתם היא נגד הכלל, מ"מ הוכרחו לפסוק כן משום שכך עמא דבר שהיחיד ג"כ מברך ברכת הזון, ומעוד טעמים עיי"ש, ולפי הגירסה שהביא רבינו הדברים מיושבים ואי"צ לידחק. ואמנם מדברי רבינו שבסמך מבואר שגרס כגירסת ר"ח והר"ף. שכן כתב הרשב"א בשמו: נימא כתנאי דתני חזא שנים ושלשה מברכים ברכת הזמון ותניא אידך שלשה וארבעה, ופירשה רב האיי גאון ז"ל שהם ברכות, כלומר פעמים שמברכין בברכת המזון שלשה וארבעה ברכות ותניא אידך שנים ושלשה, ודתניא שנים ושלשה היינו כרב ששת דאמר שברכת הזמון עד הזון, והילכך הויא לה ברכת הזון אחת וברכת הארץ שניה וברכת בונה ירושלים שלישית, ושנים דתני בברייתא לא מיפרשא היכא, ודתניא אידך ארבעה אתיא כרב נחמן, דהויא לה נברך אחת והזון שנייה וברכת הארץ שלישית וכוונה ירושלים רביעית, ודקתני שלשה בהאי ברייתא נמי לא מיפרשא היכא.

רבי שלמה בן ישועה הכהן זלה"ה

פירוש לספר אהבה - הלכות קרית שמע (פרקים א-ב)

בעריכת הרב דוד יוסף

פירושים רבים נכתבו על ספר "משנה תורה" להרמב"ם. מהם מגלים מקורותיו, מהם מפרשים את דבריו, ומהם דנים בדבריו. אחד הפירושים הקדומים לספר, הוא פירושו של ר' שלמה בן ישועה הכהן, שנכתב בערבית-יהודית, ומתפרסם כאן לראשונה בסייעתא דשמיא, וככל הנראה - מכתב יד יחיד בעולם.

על תולדות חייו של רבינו אין אנו יודעים הרבה, ועד כה לא נעשה מחקר מקיף אודותיו ואודות כתביו.¹ מבין כתבי היד וקטעי הגניזה עולים קטעים מסוימים השופכים אור על חייו רבינו. רבינו העתיק לעצמו בכתב ידו את הספר "אלמרשד אלכאפי" (המדריך המספיק) שהוא מילון על משנה תורה לר' תנחום הירושלמי, מעצם כתב ידו של ר' תנחום,² ובקולופון כתב שנשלמה ההעתקה ב"ראש חודש אדר שנת א'תרל"ד לשטרות ה'פ"ג ליצירה, וכתב שלמה הכהן בן ישועה הכהן ז"ל בן שלמה הכהן זצ"ל לעצמו, ושלוש". מכאן אנו למדים על זמנו של רבנו - ה' אלפים פ"ג ליצירה³ (1323).

מקום מושבו של רבנו, לפי הנראה, היה במצרים.⁴ בין כתבי היד מוצאים אנו כתב יד של ספר זמנים מתוך משנה תורה, שהיה שייך ככל הנראה לרבינו ולאחיו - ר' שמואל בן ישועה.⁵

רבינו מכונה בכתובת שבתחילת הספר, שנכתבה ע"י קונה הספר: "החסיד בעודו זלה"ה",⁶ ויש מקום לשער שהיה מחוג חסידי מצרים בדרכו של ר' אברהם בן הרמב"ם ועוד.⁷

1 נפתלי וידר בספרו "השפעות אס" עמ' 63 (וראה שם עמ' 67 ועמ' 74) מעתיק מדברי רבינו בפירושו זה, וכותב שלא נודע מקומו וזמנו.

2 כ"י Duchessa Anna Amalia Library Weimar Germany, MS. Q 652 a-b.

3 ר' עזרא שבט מסר לי שיתכן ויש לפקפק על ייחוס כתב יד זה לר' שלמה בן ישועה בעל הפירוש לספר אהבה, מכיוון שהשם "שלמה בן ישועה" היה די נפוץ בתקופה זו, ויש לחשוש ל"שני יוסף בן שמעון", אך כתב שזהו חשש רחוק. ולפי הנראה, אכן מדובר באותו המחבר.

4 הדבר מתברר ממה שכתב רבינו בפירוש (בכה"י עמ' 42v), שמוציאין ב' או ג' ספרי תורה כאחד, "כמו שעושים באלאסנדריה" - היא אלכסנדריה שבמצרים. וישנן ראיות נוספות לכך, כפי שיובא לקמן, שנמצאו כמה קטעי גניזה מפירושו זה של רבנו בגניזה הקהירית, ויש מקום לשער שזהו אוטוגרף של רבנו, וא"כ נמצא שרבנו היה במצרים, מקום הגניזה. אמנם, ד"ר עזרא שבט וד"ר אמיר אשור כתבו לי שלדעתם זה אינו כתב יד זהה, אך הדבר עדיין טעון בירור. סיבה נוספת לומר שרבנו היה במצרים, היא מכך שרבנו מכנה את הרמב"ם "הגאון זצ"ל", כמו שמכנהו ר' תנחום הירושלמי שחי במצרים. וכן מכך שרבנו העתיק את "אלמרשד אלכאפי" מעצם כתב ידו של ר' תנחום, ומסתמא שכתב יד זה היה במצרים. ההשערה שמקומו של רבינו הוא תימן אינה נראית כלל, משום שהפירושים התימניים על הרמב"ם בד"כ נכתבו בדרך של שאלה ותשובה, ולא כמכנה החיבור שלפנינו.

5 כ"י הונטינגטון MS. 379, עמ' 192v. וראה עוד בקטע גניזה T-S F14.89, משנה תורה הלכות עירובין שכנראה היה ברשותו של רבנו.

6 בכמה קטעי גניזה נמצא ביטוי זה "החסיד בעודו". ויש לשער שהכוונה שהיה חסיד בעודו בחייו.

7 דרכם של חסידי מצרים (שראש להם היה ר' אברהם בן הרמב"ם וחבירו ר' אברהם החסיד בן אבו אלרביע) היתה בפרישות, ריבוי כריעות והשתחויות בתפילה, קימה בלילות, התבודדות, ודבקות בה' בדרכים

הפירוש נכתב בערבית-יהודית, והוא מקיף את כל ספר אהבה. בקטעי הגניזה נמצא גם פירושו של רבינו להלכות עירובין, שם מציין פעמיים למה שכתב בספר אהבה, והדברים נמצאים לפנינו.⁸ רבינו מציין בפירושו זה גם למה שפירש בספר המדע.⁹ כנראה שגם פירש את ספר נשים, משום שנמצאו בגניזה קטעי פירוש לספר זה, הדומים לסגנונו של רבינו בפירושו.¹⁰ נמצא בגניזה גם קטע מפירוש להלכות איסורי ביאה, שנראה לשייכו לרבינו לפי סגנונו.¹¹

ייחודיותו של הפירוש הוא בהיותו מן הפירושים המעטים לספר "משנה תורה" שהם מתקופתו וממקומו של הרמב"ם עצמו, והוא בדרך לימודו ומחשבתו של הרמב"ם.¹² הפירוש דומה מעט לסגנון פירוש המשנה להרמב"ם, בלשונו ובסגנון שבו הוא כתוב. ישנן הלכות מסוימות שרבונו אינו מבארן, וכותב עליהן "זה מבואר". ישנם קטעים שרבונו מעתיק מפירוש המשנה להרמב"ם מילה במילה, בלא הזכרת שמו של הרמב"ם.

דרכו של רבונו בפירושו לבאר את פשט המילים, לתת טעמים להלכות, ולעיתים להוסיף דיונים קצרים הקשורים למקור ההלכות בכתוב או במשנה ובתלמוד, והדינים העולים מהם. לעיתים מוסיף רבינו הערות הלכתיות הקשורות לנושא הנידון. דרכו של רבינו היא דרך הלימוד של הגאונים, הרמב"ם, ושאר חכמי ארצות ישמעאל, וניכר שינק את רוב תורתו מכתבי הרמב"ם. הוא אף מכנה את הרמב"ם "רבינו משה הגאון זצ"ל",¹³ ובכך מתבטאת הערצתו אליו. מעניינת העובדה שרבונו מביא פעמים רבות את דברי התלמוד על ההלכה הנידונה, זאת על אף ההוראה שנמסרה בשם אחד מבאי בית מדרשו של רבונו אברהם בן הרמב"ם, שהרמב"ם אמר "אילו היתה כוונתנו לפרש את החיבור על פי התלמוד, לא היינו כותבים את החיבור".¹⁴

רבינו מצטט מכל המקורות שעמדו לפניו. מפירושי הגאונים, פירושי רש"י, ספרי ר' יצחק אבן גיאת, פירושי הרמב"ם למשנה, תשובותיו, מספרי ר' אברהם בן הרמב"ם, ועוד. ביניהם קטעים שאינם ידועים וחידושים הראויים לדיון. ואציין כמה מהם: פ"א ה"א: תירוץ מחודש לקשיית רש"י והראשונים בברכות (יא). ע"פ דרכו של הרמב"ם.

מיוחדות. רבינו אברהם בן הרמב"ם חיבר את ספרו "המספיק לעובדי ה'" על מנת להורות לחסידים את דרך עבודת ה', בנו ר' עובדיה מיימוני חיבר את "מאמר הבאר" בדרך החסידות, וכן ר' דוד מיימוני, הנגיד האחרון ממשפחת הרמב"ם, חיבר את ספר "מורה הפרישות ומדריך הפשיטות" ועוד ספרים, לבאר את דרכי החסידות והדבקות בה'. בספרות המחקר ועוד נכתב עליהם רבות, ויעוין עליהם במקומם. אמנם בספר זה שלפנינו לא נמצאים ביטויים ולשונות האופייניים דווקא לחסידים מצרים. והדבר עדיין טעון בירור.

8 קטעי הגניזה של הפירוש להלכות עירובין: MS heb. D. 32/79-32/100. בקטע הגניזה (1r) 32/81 מציין רבינו ל"מ בפירושו לספר אהבה בהל' תפלה פט"ו בענין שיעור הרביעית, והדברים נמצאים לפנינו בכתב היד, מעמוד 46v ואילך, שם האריך רבינו בביאור שיעור הרביעית.

9 הלכות ק"ש תחילת פרק רביעי (עמ' 14r בכה"י).

10 ראה לדוגמא: Ms. ENA 3707.12 (הלכות יבום וחליצה), וכן Ms. ENA 3349.9 (הלכות אישות פי"ט ה"ז-י).

11 קטע הגניזה: Paris, Mosseri: Moss. III, 103.1, והוא פירוש להלכות איסורי ביאה פ"ג הי"ד.

12 בכך מצטרף פירוש זה לפירושים הקדומים למשנה תורה שנכתבו בתקופה הקרובה לכתבת החיבור ושדרכם כדרכו של הרמב"ם. ראה גם בספר "גנוזות הרמב"ם ובית מדרשו להלכות שבת ועירובין" שהו"ל ר' יהודה זייבלד ע"י מכון "בית אהרן וישראל".

13 עמ' v4. וכך גם כינהו ר' תנחום הירושלמי בספריו.

14 קטע גניזה ENA 2379. הובא באגרות הרמב"ם מהד' שילת (עמ' רנד-רנה) ובבמהד' קאפח (עמ' קלו).

פ"א ה"ה: רבינו מחדש שיש לחזור על פסוק "כל הנשמה" בברכת "יראו עינינו" בכדי להשלים לי"ח פסוקים, ולא נמצא חידוש זה במקום אחר.

פ"א ה"ט: רבינו מביא את מנהג החזנים בזמנו לקרוא ק"ש של ערבית בבין השמשות.

פ"ב ה"א: חידוש בדעת הרמב"ם בענין מצוות צריכות כוונה, שנראה מדברי רבינו שהבין בדעת הרמב"ם דס"ל מצוות אין צריכות כוונה, שלא כהבנת מרן הב"י (או"ח סי' תקפט).

פ"ב ה"ג: רבינו מצטט מובאה חדשה מ"כתאב אלסראג" (ספר הנר), שהוא פירוש לתלמוד לר"י אבן גיאת, וככל הנראה זהו קטע מן הפירוש למסכת ברכות, ועד עתה לא נודע שפירוש זה חובר גם על מסכת ברכות (ראה שם בהערה את המאמרים שהובאו בענין).

פ"ב ה"ט: ביאור מחודש בדין "מלך שואל בשלומו", בטעם החילוק בין תפילה שבה אסור להפסיק ובין ק"ש שמותר.

פ"ב ה"י: מובאה מרב האיי גאון (כנראה מפירושו למסכת ברכות) בענין חזרת ה' אלהיכם אמת, שממנה משמע שרב האיי גאון לא חש להשלמת רמ"ח תיבות בק"ש ולא הצריך לחזור על ה' אלהיכם אמת.

דרכו של רבינו לכתוב בראשונה את תחילת המילים בהלכה שאותה הוא מפרש, ולאחר מכן הוא כותב "ומה שאמר", "ומה שאמר", עד ההלכה הבאה (וכמנהג הרמב"ם בפירושו למשנה). לפי זה ניתן לשער את חלוקת ההלכות שהיתה לפני רבינו, והיא שונה לעיתים מחלוקת ההלכות שלפניו ואף מחלוקת ההלכות ב"ספר החתום" שעליו חתם הרמב"ם שהוגה מכתב ידו (80 Huntington). במהדורתנו ציינו, לשם הנוחות, את מספרי ההלכות לפי הדפוסים שלפניו. כן הוספנו בתוך סוגריים מרובעות את השלמת לשון ההלכה ברמב"ם שאינה בכה"י, לשם הנוחות.¹⁵

כתב היד של החיבור הוא כ"י MS. Huntington 271 השייך לאוסף הונטינגטון, שרובו היה שייך לספריית יורשי הרמב"ם בחלב, וכיום הוא נמצא בספריית הבודליאנה באוקספורד. לא ידוע מי הוא סופר כתב היד, מכיון שהדף האחרון חסר¹⁶, ואין בידינו את קולופון הספר. כתב היד כולל 213 עמודים, בכתב נאה יחסית¹⁷, ומצבו טוב. הדפים אכולים מעט בקצוותיהם, ופעמים שאין אפשרות לזהות מה נכתב. לעתים ניתן להשלים חסרונות אלו ע"פ קטעי הגניזה של החיבור, אך הם אינם רבים, וכולם שייכים להקדמה ולתחילת הלכות קרית שמע.¹⁸ משום כך במקומות החסרים השלמנו לפי הענין, בתוך סוגריים מרובעות. ואם שגיננו איתנו תלין משוגתינו.

15 הטקסט נלקח ממהדורת "רמב"ם מדויק" בהוצאת הרב יצחק שילת, המצויה באתר "על התורה", בתודה על אישורם לכך.

16 בדף האחרון מובאת רשימת ההלכות והפרקים שבהן בספר אבהה, והדף מסתיים בהלכות ברכות, וככל הנראה בדף הבא היה כתוב "הלכות מילה ובהן שלשה פרקים" וכו' עם הקולופון.

17 ר' עזרא שבט מסר לי, שהסופר מחקה בסגנונו את הסופר שלמה הלוי בנו של שמואל בן סעדיה "הדיין המשכיל", שותפו של הרמב"ם לבית הדין.

18 קטעי הגניזה כולם מספריית ביהמ"ל לרבנים באמריקה, וסימנם: ENA 1453.1-ENA 1453.4, וכן ENA NS 45.20. כתב היד נראה דומה מעט לכתב יד ויימר הנ"ל, שהוא אוטוגרף של רבנו, העתקת "אלמרשד אלכאפי". ואם כן יש מקום לשער שקטעי הגניזה הם אוטוגרף של רבנו. אך יש לפקפק בזה, ראה לעיל הערה 4. הוספות ושנו"ס מקטעי הגניזה הנ"ל סומנו במקור הערבי בסוגריים עגולות.

במאמר זה מתפרסמים אפוא המקור הערבי והתרגום של ההקדמה והפירוש להלכות קרית שמע, פרקים א-ב, בתוספת הערות וצייונים, תוך השתדלות לתרגם בצורה מדויקת ובלישנא דרבנן. מילים שנכתבו במקור בלשון הקודש הודגשו בתרגום, על מנת שיהא אפשר לדייק בהן. אשמח לכל תגובה, הערה או הארה, וכן לפרטים וידיעות נוספות אודות המחבר וכתביו.

אודה בזאת לר' עזרא קורח, שהקדיש מזמנו בנפש חפצה לסייע לי בתרגום מילים שנתקשיתי בהם בערבית. כן אודה גם לר' יהודה זייבלר, לר' עזרא שבט ולד"ר אמיר אשור, שסייעו לי בענייני כתבי היד ובנלוה לכך. תודתי נתונה גם לספריית הבודליאנה באוקספורד, על אישורם לפרסום החומר.

מקור

(Iv) קניתי זה הספר לעצמי והו פירוש ספר אהבה ממא ענא בשרחה כבוד גדולת קדושת הדרת יקרת צפי' תפ' מרנו ורבנו הודינו והד' צנף תפארתנו ועמרת ראשנו אור עינינו שלמה הרב הגדול בישראל תפארת החכמ' חמדת הרבנים מנ הכהנים וז' בר כב' גר' קד' היצ'ת מר' ור' ישועה השר הנכבד הכהן המכובד הדיסיד בעודו ולח"ה אני יעקב בר משה בר כנ"ק מרנו ורבנו שמואל השר הגדול בישראל וצ"ל

(Iv) בשם ייי אל עולם

דודי קרא פירוש מבאר עניני חכמות צפונות דך בספר אהבה חבור שלמה בן ישועה הוא לכל מבין אשר נפשו לחכמה תאבה מעולם אן מצות תורה תנקסם אלי קסמין אלקסם אלואחד אואמר ואלקסם אלתאני נואחי ומן גמלה אואמרהא מצות יראה ומצות אהבה ותתן אלשתי מצות באלגאיה אלחאצלה מן גמלה אלשריעה באעתבאר כק' וענת ישראל עברי מה י"י אלהיך שואל מעמך כי אם יראה וגו' ובאעתבאר אמר פאן אמתלהאמא כא' עלה לאמתלה אלשריעה בגמלתהא לאן באליראה ימתנע אלגאסאן מן ארתמאב אלמנהאית כק' ועבר תהיה יראתו על פניכם לבבתי תחטאו ובאלאהבה ימתלה אלגאסאן אלואומר כק' לאהבה את י"י וכו' וממא יקאל אלמחב לא יתגאוב אמר ואלכאוי לא ירתכב ... ופי הדר אלגרי' יקול דוד על' אלס' מה אהבתי תורתך וגו' יעני אן מתבתי פי שריעתך סבאב לאשתגאלי ...מא ולמא פי הדר אלגין אלשריף מן אלמנאסב(ה).....הא אלספר כמא נבין נעלה רבינו זכ' לבר'...דך אן אלמצות אלתי פי הדר אלספר ... (מצוות) עשה אלתי קד בינא אנרא ... (מצוות) נאיתה אתדכאר ... (אמתתא)ל גמיע פראיצ' (ה) (2f) ואלאנתבאט בהא והד'א ינאסב ק' מה אהבתי תורתך.

והדרה אלמצות מתעניה אלגו'ב דאימא אעני בכל יום אעני אן ליסת די מתל שמירת שבת אלתי די ביום השביעי ולא מתל שבתת ימים טובים והמל' אללולב ואלגלוס פי אלוסיה ונתו דך אלתי להא איאם מכצוה תנב פיהא כל דאימא אלונוב בכל יום וביאן דך אן קרית שמע ונובה פעמים בכל יום וזו'ב אלתפלה איצ'א בכל יום וזו'ב ברכת כהנים בכל יום איצ'א וכדך אלתפלין איצ'א ונובה בכל יום ואלאויאם אלתי לא ינב פיהא אעני אלשבתות וימים טובים פדי נורה לעדר באלנמכה (לבקו'ה) איאם אלסנה ואלמוזה איצ'א יתעין על'נא אן תכון קבועה פי באובאנא דאימא וכדך ספר תורה ינב אן יכון פי מלכיתנא דאימא ויתעין על'נא איצ'א אן תכון אלמלית אלרי נתעמף בה מצויצית דאימא ולחנא באלברכות דאימא פהו אמר ביין ללעין ואמא אלמילה פאן דואם אמרהא פי אבתדאנא מוכרא לנא דאימא פי אלואקאת אלתי נתן פיהא ניר לאבסין ציצית ולא תפלין כמא קאלוא וז' חביבין ישראל שסבין הקב"ה במצות תפלין בראשיתן ובורעותיהן ציצית כבגדיתן מזוזה בפתחיהן ועליות אמר דוד שבע ביום הללתיך (ובשעה) שנכנס למרחץ וראה עצמו ערום אמר (אוי לי שאני) ערום מן המצות כיון שנשתכל במילה נתקדרה) דעתו כשיצא מן המרחץ אמר (עליה שירה והינו) דכתיב למנצה על השמינית מהו על השמינית על' (2v) מילה שנתנה בשמיני וכן הדרה אלמצות מתעניה וטוב פי כל יום ינאסב קול אלגין כל היום היא שיחתי ואד'א פהמת אלמעני אלרי נבהא על'ה והוא אן אמתתאל אלואומר צאדר ען אלאהבה עלמת אנרה) מן חית אן אלמצות אלתי פי הדרה אלספר גמיעתהא מצות עשה פאן תסמיתה ספר אהבה אסמא מטאבקא למענהא:

הלכות קרית שמע

מצות עשה אחת והיא לקרות קרית שמע בערב ובב' וכו'. ואלגין אלמדלוז בה על'י הדרה אלמצות הוא ק' תע' ודברת בס בשבתך בביתך וכו' ובשכבך ובקומך:

פרק ראשון

פעמים בכל יום וכו'. קול אלבתאב ובשכבך ובק' יריר בה אוקאת אלגוס ואלקיצ'ה (ואלקיצ'ה) מנה כמא דבר פי מתן אלפרצה (נמחק): מעני אבר והוא אן מעני אנאה (שורש) ולקאלי אן יקול אד'א כאן גרי' אלבתאב בק' ובש' ובקומך וקתי אלגוס ואלקיצ'ה מנה אלרי דך הו אללי' (ואלגהאר פלם) לא קאל ודברת בס וגו' ביום ובליה או בבוקר (ובערב ואלג'א) אב אנה אנמא גא אלגין בהרה אלעבארה ליכון פיה) מע אלמפתוח אלמחקרם דכרה (אשארה אלי אנה ג'ו' קראה) קרית שמע פי חאל אלסיר ואלגוס ואלקוק ואלאחתי אד' יפהם) מן בשבתך (3f) אלגוס ומן ובלכתך אלסיר ומן ובשכבך אלאחתי ומן ובקומך אלקיאם. ופי קול אלבתאב בשבתך בביתך ובלכתך בדרך מעני אבר והו אנאה שורש פי הרה אלמצות אעני אן הדרה אלפרין' אנמא יתעין עלי מן כאן קאדרא עלי

אן ישב בביתו ויהלך בדרך פסוק חניני ען העוסק במצוה אד' לא ימכנה אלשרע אן ישב בביתו אלי חית יתמס פעל תלך אלמצוה. וסמק איצ'א ען אלחנה לאנה ממנוע מן אלספאר [גליון: כמא סיבין ולא נעני ברלך אנה פטור מקרית שמ' מא דאם הו ממנוע מן אלספאר] בל נעני אן אשתגלה במצות נישואין אלתי ימתנע עליה אלספר לאנלה יסקט ענה וגוב קרית שמע. ולקאיא אן יקול ולס לא כאן ללחנה פי מ' מפרום בשבת בריתך אד' הו עוסק במצוה וקר קלתם אן ק' בשבתך בב' להוציא העוסק במצוה. ואלנואב ען רלך אנה לו כאן ברלך לכאן הנושא בעליה איצ'א פטור מקרית שמע לאנה איצ'א עוסק במצוה ואלנואב אנומא ארתפע ען הנושא בתולה פקט לענו'ה ען אחצ'אר ניתה כמא סיבין פי אלפ' אלג' מן הרה אללה' והרה גמיעהא אשאראת לאמ'האר הרה אלמענא אלמנקולה פי הרה אלמצוה פאפהם רלך.

ומה הו קורא וכו' הו תבציץ נקלי ויעצה ק' תע' והו הרב' האלה [גליון: ורב'רת בם אד' לא יתסע אן יקאל אן רלך... בתלואה] גמלה נעוץ אלחנה תבציץ ק' האלה אלדול(?) ע'י פצול במצוה ולו כאן אלמקצוד תלואה [קראה] גמלה נעוץ אלחנה כאן לה אן יקול והו הרברים אשר אנכי מצוך (היום וגו' מן גיר) תעין האלה וקר' בינוא לנא אלנקלה ע'י אלס' אן הרה) אדברים הו הרה אלחלה פצול (אנני פצל שמע) (3v) אלמקול פיה והו הרב' האל' ופצל והיה אם שמוע אלמקול (אלמנקול, וכן בהמשך) פיה ושמתה את דברי אלה ופצל ויאמר אלמקול פיה וזכרתם את כל מצוות יי ועשיתם אותם ואמרונת בתקרים פצל [גליון: שמע] ע'י פצל והיה אם שמוע ופצל והיה אם שמוע ע'י פצל ויאמר לאן פצל שמע פיה אתבאת אלרוביכה ואתחודי כמא בינוא ו'ל אן אנראץ קרית שמע מסאיה לאנראץ עשר הרברות ואן פסוק שמע מנהא מסאיה לרבור אנכי פנעלה אולא לאנל רלך. תם פצל והיה אם שמוע לאן פיה וגוב קבול אומרה תע'. תם פצל ויאמר לאן פיה תרכאר פראצ'ה תע' ליעמל ברא פכאן רלך אחסן נטמא אוצוב תרתיבה אד' בעד אתבאת אלרוביכה יתעין וגוב אמתתל אלואמר ולו קרמנא פצל והיה אם שמוע ע'י פצל שמע לכנא אונבנא קבול אלואמר קבל אתבאת אלרוביכה ורלך תעלים מענכם אלרתבי וכרלך בעד אינאב קבול אלואמר יתעין וגוב תרכארה ליעפל מנהא מא תיסר פעלה ולו קרמנא פצל ויאמר ע'י פצל והיה אם שמוע לכנא אונבנא תרכאר אומר לס נעלים וגובהא ורלך עכס אלרתבי אלעלימי.

אע"פ שאין מצות ציצית וכו'. (הרא ביון). קורא קרית שמע וכו'. ק' אומר בלחש (אד' לים רלך נין) מן אלחנה פלו אעין בק' כאן (אלסמע י'ן בה אנה) פסוק מן התורה מוצע בין (פסוק שמע לפסוק ואהבת לרלך אמרונא בתלואה (4r) בלחש ליתסס פסוק שמע ע'י פסוק ואהבת פי אל' עלאניה כמא הו מכתוב ולא יפצל בינהא פי אלמאהר שי אכרא והוה הו מעני ק' ו'ל ען ברוך שם כבוד מלכותו וכו' נמרינו משה לא אמר יענון אן לים רלך מכתוב פי נין אלחנה לא נמרינו יעקב אבינו אמרן לאנה ע'י אלס' ענר ופאתה ג'מע אולאה בק' ויקרא יע' אל' בני' וכו' הקבצו וכו' וכאן קצרה אן יכשף להם מרה אלעין כם הו בק' ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים פארפתעת ענה רוח הקודש אד' כאן אלקצד אלאלארי אכפא רלך פלמא ארתפע ענה רוח הקודש תוהם (ע"ה) אן רלך לערם אוליה אלשכטים או בעצדם פסאלהם קאליא בני שמא יש בכם פסולת וכו' פאנאבוה קאליין שמע ישראל וכו' פער רלך אסתקר כאמרה ע"ה וקאל שאכרא ללה תע' ברוך שם כבוד מלכותו וכו' ורלך סתה אלפאט באוא (אלפאט) פסוק שמע ישראל וכו' אלתי הו סתה איצ'א. וקר' כעניין שאמר לנו משה רבינו וכו' הו קול רבינו משה ו'ל צאב הוה אלתעניף יעני אן יעקב אבי' ע"ה קאל לאולאה בני שמא יש בכם פסול וכו' מתל מא קאל משה רבינו ע"ה לאן נחן פן יש בכם וכו'. כשהקורא קורא קרית שמע וכו'. אנומא רתבוא ביום ברכה אחת לאחריה ובליה שתי לאחריה לאן אלנאם כאנוא לא יצון תפלת ערבית (לכונה) רשות פרתבוא ברכת השכיבו פי (מכנהא) (4v) ורתבוא פיהא תמאניה עשרה פסוק פי כל פסוק מנהא אלנ...באוא שמונה עשרה ברכות שלתפלה. פאן קול אן אלנעין אלתי פי ברכת השכיבו אנומא הו סבעה עשרה פאן קלנא אנה לרלך נכר תלואה פסוק כל הנשמה וכו' חתי יכמל אערד אל מדבור וגרין הוה אלברכות תסביח אללה תע' ותעטימה פי כל וקת ממא ניאסבה ביום ביוצר אור ובלילה במערב ערבים ואמא אהבת עולם פנרצהא ע'י אלעמום אלחושה לאנראץ קרית שמע וגרין אמת ויצב ואמת אמונה ע'י אלעמום אלחאמין ע'י אנראץ קרית שמע ואלתצדיק ברא ואלאלחואם בקבולהא. ואן ארדת אסתיפא (שרח) אנראץ קרית שמע וזכוריה פאלתמם רלך מן אלנו אלואל מן אלחאמין מן כתאב כפאה (אלפאט) אלעאברין לרבי אברם תחסיד בר (בי) רבינו משה הנאן וכו'.

ברכה ראשונה בין ביום בין בלילה וכו'. ק' ושאר ברכותיה וכו' ואין להם פתיחה לאן אלאלץ פי רלך כל ברכה שהיא סמוכה לחברתה אינה צריכה פתיחה.

ברכות אלו וכו'. ק' עורא ובית דינו תקנו הו עלה כון אין אדם רשאי לפחות מהן ולא [לחן] סף עליהם לאן מן אצולאן אן בית דין [יכול לב]ל מה שהתקין בית דין אחר אלא אם [היה גדול] ממנו בחכמה ובמניין פאעלמא (5r) אן גמיע אלברכות תרתיב עורא ובית דינו אלמשורר עלמם וכתרה עדרהם אד' הם מאה ועשרים משאורי ומנהם עשרה נביאים. ומטבע הו אלרסם ואנקש סמו אלסבה אלסלמאניה מטבע למא עליהא מן אלרסם ואלנקש פקאל אן מן גיר רסם ברכה מן אלברכות ען וצ'עהא אלתי תואעזאו עליה אלחכמים מתל אן ינעל פתיחה לברכה שאין לה פתיחה או יכתצר פתיחה מן ברכה שיש לה פתיחה או ינקץ מן מעני ברכה או יויד ע'יה פהו נאלש ולס יקצי' ואניב תלך אלברכה אמא אלאלפאט פלא ילתפת אלואודה ע'יה ולא אלנקצאן מנהא ולא אלז תנייר אלעבארה פיהא מא דאם אלמעני מצ'בוט כמא תביין פי אלפרק אלואל מן הלכות ברכות מן הוה אלספר ענר ק' כל הברכות כולן נאמרין בכל לשון וכו' וק' וכל שלא אמר אמת ויצב וכו' אסנרוא רלך פי אלחלמוד קלול אלנץ להניד בבוקר חסוד ואמונתך בלילות.

הקדים ברכה וכו'. ק' בשחרית פתח ביוצר אור וכו' ק' ע'ל ד'רלך בק' שכל הברכות הולכות אחר תימתן ומעני רלך אנהו(?) אן כאנת אלברכות אלתי לים פיהא הוכרת שם ומלכות גיר פי אולאה מתל סאיר א[ב] ברכות אלמוצוה למא יוכל וישרב ... (5v) ענר דברה שם ומלכות פי אלברכה אן יכונ גרצ'ה דבר אלברכה אלתי לרלך אלמאבול כמא סיבין פי הלכות ברכות מתל רלך אן יכונ האצ'רא בין ידית מעשה קררה אלרי אלברכה עליה בורא מיני מזונות פלש וקאל המוציא יצא לאנה ענר דברה שם ומלכות פי

אלברכה כאן מתכנן לברכה הראויה לאותו מאכל אמא כאן בירך על הפת וכאן ניתה ענף דבר אלשם ואלמלכות פי אלברכה אן יקול בורא פרי העץ מתא' תם בעד דברה אלשם ואלמלכות ארתאי וקאל המוציא לחם מן הארץ לא יצא לאנה ענף דברה שם ומלכות שלברכה לם יכון פי ניתה ברכה הראויה לפת ואמא אן כאנת אלברכה יש לה פתיחה בברוך וחתומה בברוך פלאעתמאר עלי כאתמתהא לאנה מן חית אנה ידבר שם ומלכות פי אבר אלברכה איצ'א פלאעתמאר עלי דרך.

אי זה הוא זמן קרית שמע בליה וכו'. ק' משעת צאת הכוכבים יעני אלדי הו לי' מנו(חשק) לאן נהאיה אלנהאר עלי אלתחקיק הו אלי גרוב אלשםם ובדאיה אללי עלי אלתחקיק מן וקת טהור ג' כוכבים בינוניים ואלברכה אלתי בין הרין אלוקתין תסמי בין השמשות ואמרה משכך הל גמיעהא מן אללי אם גמיעהא מן (אללי) [אלנהאר, בגליין], פלדך יוכד' פי חכמהא [באל] אחוט דאימא. ובחשב דרך אקול אן מן קרא ...מע בין השמשות לא יצא ידי חובתו ויתעין...חר צאת הכוכבים לאן דרך (6f) ספק בחיוב שלתורה וספיקא דאורייתא לחומרא ואנמא נבחה עלי דרך מעא צ'רחה למא דאית אבתר אלהונים יעתמדון קראה קרית שמע פי אבתר אלליאלי בין השמשות. וק' שלא אמ' עד חצות אלא כדי להרחיק מן הפשיעה. יעני לא יתהאון פי דרך כמא קאלו שלא יאמר אדם אוכל מעט ואינן קמעה ואחר כך אקרא קרית שמע ואתפלל ונמצא ישן כל הלילה אי אנה יקול מן חית אן אלומאן לקראה קרית שמע (וואתפלל) מתסמא אנאם קלי' תם אעור אנתבהא פי אתנא אללי ואקרא קרית שמע פידכל פי אלנום ולא ניתבהא אלי אלצבה תתפוחה מצות קרית שמע בתהאונה פנעלוא וזמאנהא עד חצות לאן אבתר מן יסחר אללי לא יסחר אבתר מן נצפה פרו יכיש אן ינאם ולסמא יקרא קרית שמ' לי'א יפותה וזמאן קראתהא ורו נאים ובחשב דרך לא ינאם אלי חית יקרא קרית שמע. וק' יסאל ה[נ]א פיקאל אדא כאן זמן קרית שמע כל הלילה ולא אמרו עד חצות אלא להרחיק מן הפשיעה כוף וסמא מן יקרא קרית שמע אחר חצות מתעדיא אד' קיל ענה ואם עבר ואחר וכו' והוא פאנמא קראהא פי וזמאנהא. ואלנובא ען דרך אנה ועלי אן וזמאנהא כל הלילה פמן חית אנהם ו'א אבתצורה וגעלוח עד חצות עלי מא בינא פאן אלדי איחר וקרא אחר זמן זה מתעדיא' עלי [מא] רסמהו אלה ו'א זמן אצולא ... דעבר אד' רבנן שרי למקרייה עברינא ... (6v) מן תנאח עלי מא רסמהו ו'א ינו מן יקאל ענה אנה מתעדיא.

הקורא קרית שמע שלעריבת וכו'. עמוד השחר הו עמוד אלפנר והוא צ'א יס'הר פי נהא אלשרק קבל מלוח אלשםם בנחו סאעה וכמס מן סאעאא אלענתדאל ועלתה קרב סטוח מכרוט נור אלשםם מן אלמלכה אללי'א אלענערה מן אלארץ דאימא אלתי ארתפאעהא עלי אלארץ ואחר וכמסין מילא' כמא תברחין פי עלם אלעללים וקד בינא אהל אלעלמוד אן הדא אלומאן לאחק באלנהאר ואנמא יקצי' פיה פרי' קרית שמע שלעריבת למא כאן אנוס לכון בעין אלנאם יכנו נאמיין פי דרך אלוקת פידכל פי הדא אלוקת בחסב הדא אלענתבא[ר] תחת קול אלני ובשכבך אלתי תבין אנה וזמאן שאן אלנאם אלנום פיה לכון לאחך באלנהאר אד' כמא קלנא ואבתר אלנאם פיה קיאם לא יבאךר פיה השכיבנו ואן שית פקל אן הדא אלוקת סוף זמן שכיבה ולא יבתי' פיה באלנום פלדך לא יקאל פיה השכיבנו.

ואי זה הוא זמנה ביום וכו'. הגין החמה הו בזוג אלשםם וס'הורהא משתק מן קול אלני הנצו הרמונים. וק' כדי שיגמור וכו' עם הגין החמה הו לקול אלני' ייראך עם שמש לאן קראה קרית שמע [ה] קבול על מלכות שמים ויראהו. וק' וישעור זה [במו] ע[שור] שעה הו ען אלברכה אלתי יקרי פיהא [קרית שמע] [ברכותיה ועישור שעה יריד בה עשר (7f) סאעה מן סאעאא אלענתדאל וק' שענתה עד סוף שלש שעות וכו' הוא עלי מא תבין פי שרת ק' ובקומך אנה בשעה שדרך פי חין יכון גמיעה אלנאם קארים ומן אלנאם מא לא יקום אלי חית ימצי' מן אלנהאר שלש שעות והם בני מלכים כמא קאלוא ו'א דרך בני מלכים לישן עד שלש שעות וקאלוא כל ישראל בני מלכים פלדך תגו אלקראהא אלי אנקצ'א אלסאעה אלעלאתה לכן למן גפ' אמא לבתחלה פקד עלמת אנה יתעין אתמאם אלקראהא עם הגין החמה ולדך קאל שמצותה וכו' למי שעבר ואחר. והדא אלסאעאא אלמבורה הנא סאעאא וזמניה ואלסאעאא אלזמניה היא אלתי אתני עשר מנהא פי אלנהאר וכדך פי אללי פק' עד סוף שלש שעות כאנה קאל אלי חית ינקצי' רבע אלנהאר [כאן אלנהאר] יום תקופת תמוז אלתי סאענה מתסעה או יום תקופת מבת אלתי סאענהא צ'י'קה.

מי שהקדים וקרא וכו'. קד בינא אן אלומאן אלדי יסלע פיה עמוד השחר מרתה סאעה וכמס מן סאעאא אלענתדאל ובינא איצ'א אנה לאחק באלנהאר לכן למא חדוא לנא אלה' ו'א אן יכון אתמאם אלקראהא מע בזוג אלשםם לק' אלני ייראך עם שמש צאר וקת אלקראהא מן אלומאן אלדי יכון פיה עמוד השחר מ'אהרא' עשר סאעה פקט מן נהאיתה כמא תקדם ולנא' אן ג'מיעה לאחק באלנהאר כמא תקדם אדא קדם אחרא וק'... שמע ולו מן אלה יצא בראי ע[בד]... [בשעת] (7v) הדרק פאנאזו לה אן יקרא לבתחלה לעלה אלתי דכו'...

הקורא אחר שלש שעות וכו'. קד תקדם אן מעני קול אלני ובשכבך בשעה שדרך בני אדם שוכבין אלדי הו אללי ואן מעני ק' ובקומך בשעה שדרך בני אדם עומדין אלדי הו אלנהאר ותבין הנא אנה עד שלש שעות פקט פק' יסאל בחסב הדא פיקאל אדא כאן קוליהם וזה הוא לי'ה ען גמלה אללי פילום אן יכון קוליהם וזה הוא יום ען גמלה אלנהאר ובין יחדוא לנא זמן קרית שמע עד שלש שעות ביום ואלנובא אנה ואן כאן מפרום וזה הוא יום איצ'א גמלה אלנהאר ואנה לו כאן גרצ'ה לדרך קאל לא יצא ידי קרית שמע בעונתה אד' פיהר מנה אנה יצא ידי קרית שמע לכך שלא בעונתה ויתסע אן יקאל אנה לא יצא כלל לכאן יקול לא יצא ידי חובת קרית שמע מטלמא מן גיר תקידן אלקול בעונתה פאנה למא כאן מפרום קול אלני ובשכבך ענף נומך וכאן אלנאם יכתף וקת נומהם מן אללי פמנהם מן ינאם מן אול אללי ומנהם מן ינאם בעד סאעה או סאעתי' מנה או אבתר מן דרך ומנהם מן לא ינאם מנה אלי אליסיר מן אברה פצאר גמיע אנאיה אוקאת ללנום ולדך קאלוא שענתה כל הלילה אמא ק' [ובקומך] פאנא למא אשתברנא פיהא דרך אעני... [פ] נגד אחר תבאךר קיאמה ען תלתתה...[נה]אר פלדך כאן בענתה ביום עד (8f) סוף שלש שעות. ומן ק' הרי הוא כקורא בתורה מפרם אן קריאתה בעונתה אעס'ם אנ'ר מן קראהא אלתורה.

וק' ומכרן הוא וכו' יעני בדרך אנה ואן כאן בבירך ברכות פי גיר וקתהא לאנה יברך יוצר אור פי גיר אלומאן אלדי ברא פיה מ'הורה פלא נוסב אנה בירך ברכות לבטלה ודא הוא מעני ק' ו'א הקורא מיכן ואילך לא תפסיד וקאלוא מאי לא תפסיד לא תפסיד בברכות.

פרק שני

הקורא את שמע ולא כיון לבו וכו'. וגוב אלכונה פי קרית שמע לק' תע' והיו הדברים האלה וג' על לבבך. וקו' ולא כיון לבו יריר יחציר ניתה ויקצד אלקראה לאנה קו' יכון יצחא אלנקט ולא ינרין' קראה אלפרשה כקו' אפילו היה קורא בתורה או מניה את הפרשיות לאן חקיקה אלכונה הוא אלקצד ומעני אלקצד הוא אינ'אה אלקצב נחו דלך אלמעני אלמקצוד פארא קיל ען שי אנה פעל בכונה מעני דלך אנה אנמא פעל בקצד ואד'א קיל ען שי אנה פעל בלא כונה מעני דלך אנה פעל בניד קצד ען אלפעל נפסה לא ען קצא אלפרין' בפעלה אי אן אלפאעל דלך אלפעל קצד אל' פעלה ולא ינפעל דלך אלפעל בא'ערין' לכן פאעלה לם יקצד בפעלה קצ'א פרצ'ה ובחסב הרדא [אלמעני?] לא ירד פעליא קו' ז'ל מצוות [אין צריכות כוונה?] (8v) לאן נרצ'הם בהרדא אלקול אן פאעל אלמנוה לא יחתאג פי קצ'א פרצ'ה בפעלה אן ינרין' דלך בל מר קצד אל' פעל דלך אלפעל ולו לם יקצד קצ'א פרצ'ה בפעלה פקד כרג ען ואנבה מתאל דלך אן מן אכ' מצה פי לילה אלפסח ולם יקצד בדלך קצ'א פרין' אכילת מצה בלילי הפסח בל כאן קצדה אלמאכ פקס פקד' קצ'א פרצ'ה לאן אלמצוות אינ' צריכות כונה ועלי דלך פקס.

כל אדם קוראין בדרבן וכו'. אלדילי עלי דלך מן קו' ובלבבך בדרך אלד' יעמי קצ'א אלפרין' כוף כאן אלמאכאן ולא יתרו וצ'ע כמא בינא פי אלפ' אלמאכ. וקו' ואסור לקרות קרית שמע והוא מוטל או מושלך וכו' יריר בדרך אנה לא יחל לאחד אן יקרא קרית שמ' והוא מלקא עלי קפאה ולא הו מנבטחא עלי וגרה ואשכין אלד' יכון עלי אחר הרין אלוצ'עין הוא אלד' יסמוה אלח' ז'ל פרקדן ועלה מענ דלך הו אן אלד' יקרי קרית שמ' פאנה פי חאל קראתהא משתל בתכמיל נפסה ואדא כאן מלקא או מנבטחא תתיר מנה קוה אלמעניא' ותתחרך מנה שהיה אלממע אלנסמאניה ואלאשתגל באלשהוואת אלנסמאניה מאנעא מן חוצל אלכמאלאת אלנפסאניה ולדלך מענעא מן הרדא אלוצ'ע ולו פי ניד וקת קראה קרית שמע.

מי שהיה מהלך על גליו וכו'. קו' היה [ישן] מצערין אותו עד שיעור יפה ותהיה רעתו ... מיכן ואילך אם אנסתהו שניה וכו' ... (וכו' יעני נמחק) מניחין אותו וישרא (9v) [הוא לאחר 19, ונתחלפו הדפים] והוא מתנמנם ואין מצערין אותו שיעור ויקרא והוא עד יפה מתל מא אלומא דלך פי פסוק ראשון לאן הרדא מתל קו' פי אול אלפרצה מי שהיה מהלך עומד בפסוק ראשון וכו' פק' פי קסם אלמאנמצערין אותו ומעירין אותו הו מתל קו' פי אלקסם אלמאכ עומד בפסוק ראשון וקו' פי אלקסם אלמאני מיכן ואילך אם אנסתהו שניה אין מצערין אותו הו מתל קו' פי אלקסם אלמאכ והשאר קורא והוא מהלך וילום מן הרדא אלקול אנה יצא ועלי אנה לא בירך לא לפניה ולא לאחריה והכדא קא' צאחב כתאב אלסראג' שמע מינה מי שקרא קרית שמע ולא בירך לא לפניה לא לאחריה יצא שהיה זה קרא ולא בירך ופי אלמלמוד אלירושלמי קאלוא זאת אומרת שאין הברכות מעכבות.

מי שהיה עוסק במלאכה וכו'. וכן האומנין וכו'. אנמא דבר אלומנין ואן כאן כל ואחד מנהם עוסק במלאכה לאננהם אנ'רין וסידכר ק' פי ה' תפלה אנהם אן כאנאו עושין בשכרן פלא יצולן שמונה עשרה ברכות ואנמא יצולן יחידים הבינו לבי לא יבטלון מן מלאכת בעל הבית וכדלך פי ברכת מוון יבארבון שתי ברכות וילחקון אלמלאהה פי אלמאניה ללעלה אלתי דכראנהא פקד' כאן יט' ...מן חית אנהם פי אנרה נירדם פלא יבטלון ... ניר פסוק ראשון לאנה אלכונה ... [חצול?] אלכונה פיה 9r) ומתי קראה והם משגלין פי עמל צנאעתהם כאנת קראתהם לה קראת עראי פלא יקצי' בהא אלפרין' אללאום אמא בקיה אלפרשה אלמאכ פלא יבטלון פלאנל דלך דבר ק' אלומנין אלד'רין הם אנרין ענר נירדם מואימה ודבר מי שהיה עוסק במלאכה אלד' הו צאנע לנפסה או לגירה מקאולה. וקו' והשאר קורא וכו' אפילו היה עומד בראש האיין וכו' לאנה לא יחתאג' פי דלך כונה.

היה עוסק בתלמוד תורה וכו'. הרדא ולו כאן תורתו אומנתו לאן קראה קרית שמע פי וקתהא אפצ'ל מן קראה אלמורה כמא בינא פי מא תקדם. וקו' היה עוסק בצדרי רבים מתל אן יכון משתגל בעיבור השנה תגד דלך מבינא' הכדא פי גמ' אלפ' אלמאכ מן מסכת שבת. היה עוסק בתספורת וכו'. תספורת אלחלאקה ובקיה אלכלאם ביין.

מי שירד לטבול וכו'. הרדא אלכלאם אנמא קיל פי אלמותרין אלד'רין יחרון אן יכמלו קרית שמע מע טלוע אלשמם עלי אלמאכ ואחב' ז'ל יסנדון דלך ק' אלנין יראד עס שמש כמא בינא פי אלפ' אלמאכ ולדלך יתגמא בא'מא ויקרא ארא תוקע פות אלוקת אלמכדור ומי המשרה נקיע אלכלאם.

הקורא קרית שמע לא ירמו בעיני וכו'. קו' כדי שלא תהיה קריאת עראי לאן אשתגל[אל] ... גמו בעינה או בא? דעין' בשפתה ... באצאבעה חניד אפנעא' מ... 10r) באלקראה אמר ערצי' ושרה מונה מכרה אי אן הרדא אלפעל מכרה. ואמא קו' וצריך להשמי' וכו'. פדלך עלי מא ובין ולדך ארא נא אלמשריע בלפ' משתרך פאנא נלתום בגמיע מפרומאית דלך אללפ' חתי ולו תרנה אלעמל עלי אחד מפרומאית פי דלך אלמשריע וסתממע מן דלך פי הרדא אלשרה מתלאת פמן דלך לפמ'ה שמע פאן אחד מפרומאיתא אלסממע מתל כי תשמע באחת עריך. ומן מפרומאיתא איצ'א אפרם ואפעלם מתל שמע יי כי שנואה וכו' אלד' מעני עסם אללה. ומן מפרומאיתא איצ'א אלקבול מתל שמע בני מוסר אביך. פכחסב אלמפרום אלמאכ אלד' הו אלסממע קאלוא ז'ל וצריך להשמי' לאנו כמא דבר פי הרדא אלפרצה ובחסב אלמפרום אלמאני אלד' הו אפרם קאלוא אדא את שמע ככל לשון שהוא מכירה וכו' אמא אלמפרום אלמאכ אלד' הו אלקבול פקד תרנה אנה הו אלנרין' אלמקצוד מן הרדא אללפ'ה באלמאכ ולדלך קאלוא אם לא כיון לבו בפסוק ראשון לא יצא. ודקדוק אותיות הו אלמחר' פי אלקראה חתי לא יכפ' אלמקול ויתקל אלכפ' ולא יסכן מתחרך ולא יחרך סאכן וישבע חרמא יב אשבעאה וירום חרמא יגב דומא יוכר אלחרק אל' מכאנהא ולא ידגס חרפא' פי תאן אד'א כאן אלחרק פי אכר אלכלמה הו בעינה אול אלכלמה אלתי תליהא מתל ואברתם מהרה ומא ישבה דלך כמא ... 10v) והרדא אלמאכ לא ימכן אן תקיד פי כתאב ואנמא תוכר מן מעלם יעלמהא משפאה. וקו' וצריך להאריך בראש של אחד וכו'. מענאה אנה ימר פי דלך אל' אן יעתברה ברהנה אן אללה תע' חאכס עלי אלסמאואת ואלארצין וארבע נהאת אלעאלם. וקו' כדי שלא יהי

כאומר איחד פרדץ' לאן תחת אלאלף סגול ומעלים אן אלשמיין ואלעראקין יכרגן אלסגל מכרג אלצרי פאר'א כמף תלפ'ה באחית כאן באנה יקול' אי חר (מנוקד בבתי" צירי וקמין) אלתי הי לפטתין מענארא אי מא ואחד פיוהם אן תם שתי רשויות.

קורא אדם את שמע בכל לשון וכו'. קר' בינא עלה דלך פי מא תקדם.

הקורא למפרע וכו'. מפרע מעלים ודו אן יקרי פסוק תם אלדי קבלה ודלך לקול אכבתאב ודו הרברים האלה וכו' קאלוא ז"ל ודו שלא יקרא למפרע וק' קרא פסוק וכו' אי פסוק כאן. וקד' תקדם אן שרר מנונה מכרוה וק' קרא מלה וכפלה וכו' יעני אנה יקרי פרשת שמע כלמה כלמה ויעידהא.

קראה סירוגין וכו'. סירוגין מקטע אי אנה קרי פצל או פסוק ואחד או נגמל פסוקים וקטע ומכת קלילא" תם קרי פצל אבר או פסוק או פסוקים תם מכת קלילא" וקרא שי "אברא" חכרא אלדי אן תכמל קראה קרית שמע יצא ואדלדיל [ע]ליו גואו דלך אן הקורא קרית שמע אפילו מניה [הפר]שיות יצא ואלדי גיה הפרשיות יקרא פרשה ...בר אלדי חית יצל אלדי מבאן אלפרשה (11f) אלאברי ודלך סירוגין ומתנגמם נעסאן וקד שררה פי מתן אלפרצה. וק' ובלבד שיהא ער בפסוק ראשון פרדץ' לאנ' אלכונה.

ספך קרא קרית שמע וכו'. ק' חוזר וקורא פה לאנל אן וגוב קר' שמ' דאורייתא וספיקא דאורייתא לחומרא. וק' אבל אם ידע שקרא ונסתפק לו אם בירך לפניו ולאחריו או לא בירך וכו' לים יריד בק' או לא בירך אנה נסתפק לו אן לא יכון בירך לפניו ולאחריו לאנה אנמא יקרא קרית שמ' בעד אן בירך שתי ברכות שלפניה ואנמא אראד ברדלך אנה חצל ענדה אלשך הל בירך לפניו ולאחריו או לא בירך אלא לפניו בלבד ולם יברך בעדהא פאלשך חינוד" אנמא חצל פי אלברכות אלתי בעדהא כמא בינא. ושרר טעה גלם ודרגל לשונו דרבתה.

היה קורא ופגע באחרים וכו'. היה קורא באמצע הפרק וכו'. כונה פוסק באמצע הפרק ושואל בשל' מלך או אנס מא לם ירכין לה מתאל דלך פי אלצילאה אד' קאלוא הנאך אפילו מלך ישראל שואל בשלומי לא ישיבנו פלעל אלעלה פי דלך אן אלדי ביצלי ואקף עלי וצ'ע מכצוין והוא מסתקבל גיה מכצוצה פכל מן יראה יערף אנה ביצלי פיעדרה ואמא קרית שמע פאן קראתהא נאיות ללשכין הוא עלי סאיר אלצוצה כמא תבין פארא ראי אנס מאשיא" או מתכין או ראכבא" עלי דאבתה לם כאל...לית פאנה ימן אנה תארך אלסלם עליה אסתהננה בה אד לא יעלם אנה יקרי קרית שמע פיקתלה.

ואלו הן בין הפרקים [וכי? (11v)] ק' בין ויארם לאמת וייצב לא יפסיק דלך לכי יתבע ק' אני יי אלהים באמת עלי מא קאל אלני ויי אלהים אמת וקאל רבי' האי גאון ז"ל ושליח צבור שמשלים קרית שמע וחוזר ואומר אני יי אלהים ו' לאו מנהג יפה הוא אלא כך הוא המנהג היפה אצלנו ששליח צבור קורא בלישנא דקרא מלתא ומלתא ומאריך בקריאתו עד ששמימין כל הצבור וקורא לפי דרכו אני יי אלהי' אש' הוצ' את' מא' מ' עד כאן קורא בקול נמוך בין יושב בין עומד נמצא עומד על רגליו ואומר בקול גדול להיות לכם אלהים וגו' ונקיש דיישה ומסיים את הברכה.

תרנום

קניתי זה הספר לעצמי, והוא פירוש ספר אהבה, ממה שנשתדל בפירושו כבוד גדולת קדושת הדרת יקרת צפירת תפארת מרנו ורבנו הודינו והדרנו צניף תפארתנו ועמרת ראשנו אור עינינו שלמה הרב הגדול בישראל, תפארת החכמים חמדת הרבנים סגן הכהנים ז"ל, בר כבוד גדולת קדושת הדרת יקרת צפירת תפארת מרנו ורבנו ישועה השר הנכבד הכהן המכובד החסיד בעודו זל"ה, אני יעקב בר משה בר כבוד גדולת קדושת מרנו ורבנו שמואל השר הגדול בישראל זצ"ל.

בשם יי אל עולם

דודי קרא פרוש מבאר עניני חכמות צפונות לך פספר אהבה

חבור שלמה בן ישועה הוא לכל מיכין אשר נפשו לחכמה תאבה¹

ידוע שמצוות התורה נחלקות לשני חלקים, החלק האחד ציוויים והחלק השני אזהרות. ומכלל ציוויים, מצות יראה ומצות אהבה. ואלו השתי מצוות, לאחר העיון, הרי הן כתכלית

1 לא התברר מי כתב שיר זה, וייתכן שרבונו עצמו כתבו (בדומה לרמב"ם שכתב שיר בהקדמת פירושו למשנה). הניקוד אינו בכה"י. משקל השיר: שתי תנועות ויתד, שתי תנועות ויתד, שתי תנועות ויתד, בדלת

המושגת מכלל מצוות התורה, כאמרו (דברים י, יב): "ועתה ישראל מה יי אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה" וגו'.

ולאחר ההתבוננות יש בזה ענין נוסף, והוא - שקיומן הוא כמו סיבה לקיום התורה בכללותה, לפי שביראה יימנע האדם מן העבירות המזהרות, כאמרו (שמות כ, יז): ובעבר תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו. ובאהבה יקיים האדם את המצוות, כאמרו (דברים יא, יג): לאהבה את יי וגו'. וממה שייאמר: "האוהב לא יחמיץ מצווה והירא לא יעבור" (על האזהרה)².³ ובוזו הכוונה דוד ע"ה אומר (תהלים קיט, צו): "מה אהבתי תורתך" וגו', כלומר שאהבתי לתורתך היא סיבה לעסקי בה [תמיד].

ולפי שבפסוק הנכבד הזה [נרמזו ענייני] הספר הזה כמו שנבאר, נתנו רבינו זכרנו לברכה [בראש הספר, והטעם לזה], שהמצוות שבספר הזה [כולן מצוות] עשה שכבר ביארנו [שהן כולן] תכליתן זכירת [אהבת ה', המביאה לידי קיום] כלל המצוות והשמחה בהם, ולזה מתאים אמרו: "מה אהבתי תורתך".

ואלו המצוות החיוב קבוע בהם תמיד, כוונתי בכל יום. כלומר שאין הם כמו שמירת שבת, שהיא ביום השביעי, ולא כמו שביתת ימים טובים ונטילת הלולב והישיבה בסוכה וכיוצא בזה, שלהם ימים מיוחדים שיתחייבו בהם, אלא החיוב תמידי בכל יום. וביאור זה, שקרית שמע חיובה פעמים בכל יום, וחיוב התפלה גם כן בכל יום, וחיוב ברכת כהנים בכל יום גם כן, וכך התפלין גם כן חיובה בכל יום, והימים שלא יתחייבו בהם, כוונתי השבתות וימים טובים, הרי הם מועטים במספר ביחס לשאר ימות השנה, והמזווה גם כן מוטל עלינו שתהיה קבועה בשערינו תמיד, וכך ספר תורה צריך שיהיה בבעלותינו תמיד³, ומוטל עלינו גם כן שתהיה הטלית אשר נתעטף בה מצוייצת תמיד, ודיבורנו בברכות תמיד, והנה זה דבר גלוי לעיניים. ואמנם המילה, הרי עניינה תמיד בגופינו, מזכירה לנו תמיד, בזמנים אשר אנו לא לובשים בהם ציצית ולא תפלין, כמו שאמרו ז"ל (מנחות מג:): "חביבין ישראל שסבבן הקב"ה במצות, תפלין בראשיתן ובורעותיהן ציצית בבגדיהן מזווה בפתחיהן, ועליהם אמר דוד: שבע ביום הללתיך. ובשעה שנכנס למרחץ וראה עצמו ערום, אמר: אוי לי שאני ערום מן המצות, כיון שנסתכל במילה שבכשרו נתקדשה דעתו. כשיצא מן המרחץ אמר עליה שירה, והינו דכתיב למנצח על השמינית, מהו על השמינית, על המילה שנתנה בשמיני". ועל היות המצוות האלו מחויבות בכל יום, מתאים מאמר הכתוב: "כל היום היא שיחתי".

וכאשר תבין את הענין אשר הערנו עליו והוא שקיום המצוות נובע מן האהבה, תדע שמכיון שהמצוות שבספר הזה כולן מצות עשה, הרי שקריאת שמו ספר אהבה הוא שם המתאים לעניינו.

ובסוגר. המילה האחרונה בשיר "תאבה" נוקדה לפי משקל השיר, המסתיים ביתד, ולכן ניקדנו תִּאֲבָה, ולא תִּאֲבָה. וייתכן גם לנקד תִּאֲבָה, והוא מלשון הפסוק בתהלים (קלט, כ): "צִדְקָה נִפְשִׁי לְתִאֲבָה". אך יותר נראה לנקד הא' בקמץ, שנמצא שמילה זו היא פועל, ולא בפתח שהוא שם נרדף ל"תאבה".

2 אמרה זו הובאה גם בפירוש המשנה להרמב"ם אבות פ"א מ"ג.

3 שכן "מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו" (הל' תפלין ומזווה וס"ת פ"ז ה"א).

הלכות קרית שמע

מצות עשה אחת והיא לקרות קרית שמע בערב ובבוקר⁴ וכו'. והפסוק שבו ההוראה על המצוה הזו, הוא אמרו יתעלה (דברים ו, ז): "ודברת בם בשבתך בביתך וכו' ובשכבך ובקומך".

פרק ראשון

(א) פעמים בכל יום וכו' [קוראים קריית שמע, בערב ובבוקר, שנאמר "ובשכבך ובקומך" (דברים ו:ז)], בשעה שדרך בני אדם שוכנין, וזה הוא לילה, ובשעה שדרך בני אדם עומדין, וזה הוא יום]. מאמר הכתוב (שם): "ובשכבך ובקומך" הכוונה בו אל זמני השינה וההתעוררות ממנו, כמו שהזכיר בנוסח ההלכה. ויש לאומר לומר, אם היתה כוונת הכתוב באמרו "ובשכבך ובקומך" לזמני השינה וההתעוררות ממנו, שזה הוא הלילה והיום, מדוע לא אמר "ודברת בם וגו' ביום ולילה", או "בבוקר ובערב"? והתשובה, שאמנם בא הכתוב בזו הלשון דוקא, כדי שיהיה בו יחד עם המובן שנוכר לעיל, רמז לכך שמותר לקרות קרית שמע במצב ההליכה והשיבה והעמידה וההישענות⁵, שכן יובן מ'בשכבך' הישיבה, ומ'בלכתך' ההליכה, ומ'בשכבך' ההישענות, ומ'בשכבך' העמידה.

ובמאמר הכתוב "בשבתך בביתך ובלכתך בדרך" יש ענין אחר, והוא - שהוא תנאי במצוה הזו, כלומר שהחוב הוא אמנם מוטל על מי שהיה ביכולתו שישב בביתו ויחלך בדרך, ויתבטל אפוא מן העוסק במצוה כיון שהדין אינו מאפשר לו שישב בביתו עד שישלים עשיית המצוה הזו, ויתבטל גם כן מן החתן כי הוא אסור לנסוע בדרך, כמו שיתבאר.⁶ ואין כוונתנו בזה שהוא פטור מקרית שמע כל עוד שהוא אסור מלנסוע בדרך, אלא כוונתנו שהתעסקותו במצות נישואין אשר תיאסר עליו הנסיעה בגללה, תבטל ממנו את חוב קרית שמע.

ואם יאמר האומר, ומדוע לא היה החתן בכלל מובן "בשבתך בביתך", מכיון שהוא עוסק במצוה, וכבר אמרתם שאומרו "בשבתך בביתך" - להוציא העוסק במצוה⁷? והתשובה על

4 בכל עדי הנוסח שלפנינו הגירסא: לקרות קרית שמע פעמיים ביום.

5 "ואלאתכי", בתרגום מדויק הוא "ההישענות". וכן תרגם הרמב"ם בפה"מ זבים (פ"ב מ"ד) לגבי הזב שמתמא מדרס ב"נשען" - "אלאתכי". וכאן נראה שכוונת רבינו לתרגם את "בשכבך" - "ההישענות". ונראה שכוונתו בזה, שהרי אסור לקרות ק"ש כשהוא שוכב פרקדן (עי' לקמן פ"ב ה"ב ובפירושו שם), עד שיטה על צידו, ולכן שינה רבינו את לשון השכיבה ללשון הישענות והטיה, וכלשון המשנה (ברכות פ"א מ"ו): "ייטו ויקראו". אמנם הרמב"ם לקמן שם נקט לשון שכיבה ממש.

6 מקורו מברכות (יא): בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה, ובלכתך בדרך פרט לחתן. ומ"ש רבינו 'כמו שיתבאר' (כמא סיבין) נראה שכוונתו שיתבאר כן בהל' אישות (שכפי הנראה פירשן רבינו, ראה בהקדמה) בענין שמחת חתן וכלה. ולא זכינו לאורו. ויל"ע כי בגמ' שם הקשו מאי משמע, ותיצו "מה דרך רשות אף כל רשות", ולא כמ"ש רבינו שזה משום שחתן אסור לצאת לדרך. וצ"ע. והנה בעיקר הענין של איסור הנסיעה לחתן, כתב הרמב"ם בסה"מ (לאוין שי"א) שהחתן אסור לצאת לסחורה בכל השנה הראשונה. ועי' בזה בשו"ת הרדב"ז ח"א סי' רלח, שהגיה ע"פ המקור הערבי "אסור לצאת לדרך". וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ד אה"ע סי' ח' אות ג'. אך יש לעיין דלכאורה הכא מיירי בחתן בלילה הראשון שרק הוא פטור מק"ש, ואילו האיסור לצאת לדרך הוא לכה"פ בשבעת ימי המשתה או בכל השנה הראשונה, וצ"ע עוד בזה. וייתכן שלזה כיוון רבינו שכתב לקמן שאיסור הנסיעה אינה הסיבה לפטורו מק"ש, אלא ההתעסקות בנישואין היא הפוטרתו, והיינו שהתעסקות זו פשוטתו היא רק בלילה הראשון.

7 כלומר, מדוע הוצרכו ללמוד את החתן מ"בלכתך בדרך", הרי היה אפשר ללמוד מ"בשבתך בביתך" - שמזה למדו להוציא העוסק במצוה, שהוא החתן. וכן הקשה רש"י בברכות (יא. ד"ה ובלכתך) ועוד ראשונים, ותיצו באופ"א.

זה היא, שאילו היה זה כך, היה הנושא בעולה גם כן פטור מקרית שמע כי הוא גם כן עוסק במצוה, והחוב אמן הסתלק מן הנושא בתולה בלבד, משום שאינו יכול לעורר את כוונת לבו כמו שיתבאר בפרק השלישי⁸ מההלכות האלו, ואלו כולם רמזים להראות את העניינים האלו המקובלים במצוה הזו⁹, והבן זאת.

(ב) ומה הוא קורא וכו' [שלש פרשיות אלו, והן, "שמע" (דברים ו':ד'), "והיה אם שמוע" (דברים י"א:יג) ו"ויאמר" (במדבר ט"ו:ל"ז). ומקדימין לקרות פרשת "שמע", מפני שיש בה ציווי על ייחוד השם ואהבתו ותלמודו, שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו, ואחריה "והיה אם שמוע", שיש בה ציווי על שאר המצוות כולן, ואחר כך פרשת ציצית, שגם היא יש בה ציווי על זכירת כל המצוות]. והו יחוד שנתקבל בקבלה.¹⁰ ויסייע לו אמרו יתעלה (שם): "והיו הדברים האלה ודברתם בהם", שהרי שלא ייתכן לומר [שהמצוה היא] לקרוא את כל פסוקי התורה, בגלל הייחוד באמרו: 'האלה' שמורה על פרשיות מיוחדות, ואילו היה המכוון קריאת כלל פסוקי התורה היה לו לומר: "והיו הדברים אשר אנכי מצוך היום" וגו', מבלי לציין 'האלה'. וכבר ביארו לנו המעתיקים ע"ה שאלו הדברים הם שלושת הפרשיות הללו, כלומר פרשת שמע האמור בה: "והיו הדברים האלה", ופרשת והיה אם שמוע האמור בה: "ושמתם את דברי אלה", ופרשת ויאמר האמור בה: "וזכרתם את כל מצוות יי ועשיתם אותם". וציוו אותנו (-המעתיקים) להקדים פרשת שמע לפרשת והיה אם שמוע, ופרשת והיה אם שמוע לפרשת ויאמר, לפי שפרשת שמע יש בה קיום האלהות והייחוד, כמו שביארו ז"ל (ירושלמי ברכות פ"א ה"ה) שענייני קרית שמע שווים לענייני עשר הדברות, ושפסוק "שמע" ממנה שווה לדבור "אנכי", ושמורה ראשון משום כך, ולאחר מכן פרשת והיה אם שמוע לפי שיש בה חיוב קבלת מצוותיו יתעלה, ולאחר מכן פרשת ויאמר לפי שיש בה זכירת מצוותיו יתעלה לעשותן.¹¹ והיה זה הסדר הנאה ביותר והתיקון הנכון, מפני שלאחר קיום האלהות, הרי מוטל חיוב קיום המצוות. ואילו הקדמנו פרשת והיה אם שמוע לפרשת שמע היינו מחייבים את קבלת המצוות לפני קיום האלהות, וזו הוראה הפוכה מן הסדר, וכך לאחר חיוב קבלת המצוות נקבע חיוב זכירתן כדי לעשות מהן מה שיודמן לנו עשייתו, ואילו הקדמנו פרשת ויאמר לפרשת והיה אם שמוע היינו מחייבים זכירת מצוות שאיננו יודעים את חיובן, וזה היפך הסדר המלומד.

8 כ"ה גם בקטע הגניזה המקביל. וט"ס הוא, וצ"ל: בפרק הרביעי (הלכה א-ב).
9 זהו על פי דרכו של הרמב"ם, שכתב בהקדמתו לפירוש המשנה שכל הדינים שנלמדו מפסוקים הרי הם כבר מקובלים ממש רבינו, ונרמזו במקרא, וז"ל: "שהפירושים המקובלים ממש, עליהם ועל כיוצא בהם אמרו כל התורה כולה נאמרו כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני", אבל עם היותן מקובלות ואין בהן מחלוקת, הרי מדקדוק המקרא שניתן לנו אפשר ללמוד אלו הפירושים בדרכי הדין והאסמכתות והרמזים וההוראות שיש במקרא. ועי' עוד שם. ועיקר תירוצו של רבינו בנוי על הנחה זו, שחז"ל לא למדו את הדינים המקובלים מן הפסוקים, אלא קיבלו את הדינים ולאחר מכן חקרו היכן נרמזו בפסוקים, ולכן לא היה אפשר ללמוד את החתן מ"בשבתך בביתך", מכיון שכבר התקבל בקבלה הדין שרק נושא בתולה פטור ולא נושא בעולה, ואם היינו לומדים חתן מ"בשבתך בביתך" היה גם נושא בעולה פטור. אלא שיל"ע שהרי גם כשלומדים את החתן מ"בלכתך בדרך" נלמד שנושא בעולה פטור כיון שהוא אסור לצאת לדרך. וייתכן לומר שכוונת רבינו דילפינן מיתור "ובלכתך בדרך".

10 כלומר שקבלת חז"ל ייחדה את הנאמר בתורה "הדברים האלה... ודברתם בהם... בשכבך ובקומך", שהכוונה רק לגי' פרשיות ק"ש.

11 כל זה הוא כמבואר בברכות פ"ב מ"ב.

(ג) אע"פ שאין מצות ציצית וכו' [נוהגת בלילה, קוראין אותה בלילה, מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים, ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה, שנאמר "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך" (דברים ט"ז: ג)]. וקריאת שלש פרשיות אלו על סדר זה היא הנקראת קריית שמע]. [זה מבואר].

(ד) [ה] קורא קרית שמע וכו' [כשהוא גומר פסוק ראשון, אומר בלחש, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, וחוזר וקורא כדרכו "ואהבת את יי"י" עד סופה. ולמה קורין כן, מסורת היא בדינו, שבשעה שקיבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מיתתו, ציוס וזירוס על ייחוד השם ועל דרך יי"י שהלך בה אברהם ויצחק אביו, ושאל אותן ואמר להן, בני, שמא יש בכם פסולת, מי שאינו עומד עמי בייחוד אדון כל העולם, כענין שאמר לנו משה רבינו "פן יש בכם איש או אשה" וכו' (דברים כ"ט: יז), ענו כולם ואמרו לו, שמע ישראל יי"י אלהינו יי"י אחד, כלומר, שמע ממנו אבינו ישראל, יי"י אלהינו יי"י אחד, פתח הזקן וענה, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. לפיכך נהגו כל ישראל לומר שבת ששיבת בו ישראל הזקן אחר פסוק זה]. מה שאמר "אומר בלחש", מפני שזה אינו פסוק מן התורה, ואילו היה אומר בקול היה השומע חושב שהוא פסוק מן התורה מונח בין פסוק שמע לפסוק ואהבת, ולכן ציוו אותנו לקרא בלחש, כדי לסדר פסוק שמע לאחר פסוק ואהבת באמירה בקול, כמו שהוא כתוב, ולא להפסיק ביניהם בגלוי בדבר אחר. וזה הוא ענין אמרם ז"ל על ברוך שם כבוד מלכותו וכו' (פסחים נז:). "נמרינהי, משה לא אמרן", כוונתם שאין זה כתוב בלשון התורה, "לא נמרינהי, יעקב אבינו אמרן", לפי שהוא ע"ה לפני מותו קיבץ את ילדיו, כאמרו "ויקרא יעקב אל בניו וכו' תקבצו וכו'", והיתה מטרתו לגלות להם את אורך זמן הקץ כמה הוא, כאמרו: "ואנידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים", ונסתלקה ממנו רוח הקודש, כיון שהיתה הכוונה האלהית להסתיר זאת, וכאשר נסתלקה ממנו רוח הקודש חשב שזה משום חסרון כשרות השבטים¹² או אחד מהם, ושאלם ואמר: "בני שמא יש בכם פסולת" וכו', והשיבוהו באמרו: "שמע ישראל וכו'", ומיד נחה דעתו ע"ה ואמר בהודאה לה' יתעלה: "ברוך שם כבוד מלכותו" וכו'. והוא שש מילים, כנגד מילות פסוק "שמע ישראל" וכו' אשר הן שש גם כן. ומה שאמר "כעניין שאמר לנו משה רבינו" וכו', הוא מאמר רבינו משה ז"ל בעל החיבור הזה, וכוונתו שיעקב אבינו ע"ה אמר לבניו "בני שמא יש בכם פסולת" וכו', כמו מה שאמר משה רבינו ע"ה לנו (דברים כט, יז): "פן יש בכם" וכו'.

(ה) כשהקורא קורא קרית שמע וכו' [מברך לפניה ולאחריה. ביום מברך שנים לפניה ואחת לאחריה, ובלילה מברך שנים לפניה ושנים לאחריה: (ו) ברכה ראשונה שלפניה ביום יוצר אור וכו', שניה לה אהבת עולם אהבתנו, ושלאחריה אמת ויציב. וברכה ראשונה שלפניה בלילה מעריב ערבים, שניה לה אהבת עולם בית עמך ישראל אהבת, וברכה ראשונה שלאחריה אמת אמונה, שניה לה השכיבנו]. אמנם מה שתיקנו ביום ברכה אחת לאחריה ובלילה שנים לאחריה, לפי שהעם לא היו מתפללים תפלת ערבית לפי שהיא רשות, לכך תיקנו ברכת השכיבנו במקומה, ותיקנו בה שמונה עשר פסוקים, בכל

12 "עדם אהליה אלשבטים", זהו תרגומו. ובד"כ "עדם" זהו חיסרון גשמי, כלומר שנחסר אחד מהם, וכאן נראה שהשאילו רבינו לחיסרון רוחני שחשב שהיה בהם, כמ"ש "שמא פסולת יש בכם".

פסוק ממנה ¹³... כנגד שמונה עשרה ברכות שלתפלה. ¹⁴ ואם יאמר האומר, שהפסוקים שבברכת השכיבנו הרי הם שבעה עשר, נאמר אנחנו שמשום כך אנו חוזרים על קריאת פסוק "כל הנשמה" וכו', כדי שישלם המנין הנוכח לעיל. ¹⁵

וענין הברכות האלה - לשבח את ה' יתעלה ולגדלו, כל זמן במה שמתאים לו: ביום ביוצר אור, ובלילה במעריב ערבים. ואמנם אהבת עולם עניינה באופן כללי הוא הקדמה לענייני קרית שמע. וענין 'אמת ויציב' ו'אמת אמונה' באופן כללי הוא האימות לענייני קרית שמע וההאמנה בהם וההתחייבות לקבלם. ואם תרצה את השלמת פירוש ענייני קרית שמע וברכותיה, תבקש זאת מן החלק הראשון מן השני של ספר "אלכפאיה אלעאבדין" לרבינו אברהם החסיד בר רבינו משה הגאון ז"ל. ¹⁶

(ז) ברכה ראשונה בין ביום בין בלילה וכו' [פותח בה בברוך וחותם בברוך, ושאר ברכותיה חותם בכל אחת מהן בברוך ואין לחן פתיחה]. אמרו "ושאר ברכותיה וכו' ואין להם פתיחה", לפי שהכלל בזה (עי' ברכות מו): "כל ברכה שהיא סמוכה לחברתה אינה צריכה פתיחה".

ברכות אלו וכו' [עם שאר כל הברכות הערוכות בפי כל ישראל, עזרא ובית דינו תיקנום, ואין אדם רשאי לפחות מהן ולא להוסיף עליהן. מקום שהתקינו לחתום בברוך, אינו רשאי שלא לחתום, ומקום שהתקינו שלא לחתום, אינו רשאי לחתום. מקום שהתקינו שלא לפתוח בברוך, אינו רשאי לפתוח, ומקום שהתקינו לפתוח, אינו רשאי שלא לפתוח. כללו של דבר, כל המשנה ממטבע שמטבעו חכמים בברכות הרי זה מועה, וחוזר ומבדק כמטבע. וכל שאינו אומר אמת ויציב בשחרית ואמת אמונה בערבית לא יצא ידי חובתו]. מה שאמר "עזרא ובית דינו תקנו" הוא מעם היות "אין אדם רשאי לפחות מהן ולא להוסיף עליהם", לפי שמן הכללים שבידינו (עדיות פ"א מ"ה): "אין בית דין [יכול לב]ל מה שהתקין בית דין אחר אלא אם [היה גדול] ממנו בחכמה ובמנין". והודיענו

13 ייתכן שיש להשלים כאן - "בכל פסוק ממנה הזכרה", והיינו שתיקנו שבכל פסוק תהיה הזכרת השם (תוס' ברכות ד: ורא"ש שם פ"א סי' ה', ובמחזור ויטרי סי' קא).

14 כוונת רבינו לתוספת 'ראו עינינו' שהיו מוסיפים לאחר ברכת השכיבנו, שבה י"ח פסוקים. ומקורו בתשובת רב נטרונאי גאון - ברודי (אופק) אורח חיים סימן עב: "וכיון דהלכתא כוותיה דרב דאמר (תפלת ערבית) רשות, אתו רבנן בתראי ותקינו בתר שומר עמו ישראל למימר פסוקי דאית בהו שבחות וזמירות". וכ"ה במחזור ויטרי (סי' קא). וכ"ה בתר"י (ברכות ב:): "וז"ל: "שבחתחלה שהיתה תפלת ערבית רשות היו אומרים אלו הפסוקים וכו' וחותמין עליהם ואומרים קדיש ויוצאין ואח"כ אף על פי שקבעו חובה נשאר הדבר כמו המנהג הראשון" עכ"ל. וע"ש שבה"ל (סי' נב). ובטור (או"ח סי' רלו) כתב טעם אחר. ועי' ערוה"ש (שם) שיישב השיטות.

15 צ"ע כי בסידור רס"ג (עמ' כח) ובסדר התפילות להרמב"ם (ברכת השכיבנו), וכן בסידור ר' שלמה בר נתן אלגבילי, אף שהביאו את פסוק "כל הנשמה", לא הזכירו שחוזרים על פסוק זה. ולעצם קושיית רבינו, יש ליישב לפ"ד הראשונים שהובאו לעיל הע' 12 דמבואר שם שתיקנו י"ח אזכרות ולא י"ח פסוקים.

16 זהו ספר "המספיק לעובדי השם", לרבינו אברהם בן הרמב"ם, שהיה מחולק לד' חלקים, החלק הרביעי הוא בענייני מוסר וחסידות ויצא לאור בהוצאת פלדהיים, והחלק השני עוסק בהלכות בענייני או"ח ועוד, וחלק זה היה מחולק לכמה חלקים, החלק השני ממנו יצא לאור בידי פרופ' נסים דנה (ובו אכן ראב"ם מפרש כמה וכמה מענייני הברכות - כברכת כהנים, ברכת המזון וכו'), ואילו החלק הראשון מתוך החלק השני, שאליו מציין רבינו, אינו בידינו. וחבל על דאבדין.

שכל הכרכות תקנת עזרא ובית דינו אשר מפורסמת חכמתם ורוב מניינם, הואיל והם מאה ועשרים ידועים, ומהם עשרה נביאים.¹⁷

ו"מטבע" הוא החקיקה והחריטה, נקראו מטבעות המלכות "מטבע" בגלל מה שעליהם מן החקיקה והחריטה, ואמר שמי ששינה את המטבע¹⁸ של ברכה מן הכרכות מקביעותה שקבעו בה החכמים, כגון שנתן פתיחה לברכה שאין בה פתיחה, או שהחסיר פתיחה מברכה שיש לה פתיחה, או שחיסר מענין ברכה או הוסיף עליו, הרי זה טועה ואינו יוצא ידי חובת הכרכה הזו. ואמנם המילים, הרי אין לחוש להוספה עליהן ולא לחסרון מהן, ולא אם שינה את הלשון בה, כל עוד הענין מדויק, כמו שנתבאר בפרק הראשון מחלכות ברכות מהספר הזה (ה"ו), על מה שאמר "כל הכרכות כולן נאמדין בכל לשון וכו'".

ומה שאמר "כל שלא אמר אמת ויציב" וכו', הסמיכו את זה בתלמוד (ברכות יב.) למאמר הכתוב "להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות".

(ח) הקדים ברכה וכו' [שניה לברכה ראשונה, בין ביום בין בלילה, בין לפניו בין לאחריה, יצא, לפי שאין סדר לברכות. בשחרית פתח יוצר אור וסיים מעריב ערבים לא יצא, פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יצא. וכן בערבית, אם פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור לא יצא, פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים יצא, שכל הכרכות הולכות אחר חתימתן]. מה שאמר "בשחרית פתח ביוצר אור וכו'", נתן טעם לזה במה שאמר "שכל הכרכות הולכות אחר חתימתן", וענין זה הוא, שכאשר היו הכרכות שאין בהן הזכרת שם ומלכות אלא בתחילתן, כמו שאר הכרכות הקבועות למה שיאכל וישתה, [הרי בזה צריך ש]בשעת הזכרת שם ומלכות בברכה, תהיה הכוונה להזכרת הכרכה השייכת למאכל הזה, כמו שיתבאר בחלכות ברכות (פ"ח ה"א), כגון שהיה מונח לפניו מעשה קדרה שהברכה עליו בורא מיני מזונות, וטעה ואמר המוציא - יצא, כיון שבשעת הזכרת שם ומלכות בברכה היה מתכוון לברכה הראויה לאותו מאכל, ואמנם אם בירך על הפת והיתה כוונתו, בשעת הזכרת השם והמלכות בברכה, לומר 'בורא פרי העץ' למשל, ושוב לאחר הזכרת השם והמלכות נמלך ואמר המוציא לחם מן הארץ, לא יצא, כיון שבשעת הזכרת שם ומלכות שלברכה לא היתה בכוונתו ברכה הראויה לפת. ואמנם אם היתה הברכה יש לה פתיחה בברוך וחתומה בברוך, אז סומכים על חתימתה, כי מפני שהוא מזכיר שם ומלכות בסוף הברכה גם כן, הרי סומכים על כך.

(ט) אי זה הוא זמן קרית שמע בלילה וכו' [מצותה משעת יציאת הכוכבים עד חצי הלילה. ואם עבר ואיחר וקרא עד שלא עלה עמוד השחר, יצא ידי חובתו, שלא אמרו עד חצות אלא להרחיק מן הפשיעה]. מה שאמר "משעת צאת הכוכבים" כוונתו - שזהו לילה ודאי, לפי שסוף היום הודאי הוא בשקיעת החמה, ותחילת הלילה הודאי הוא מזמן היראות ג' כוכבים בינוניים, והעת אשר בין שני הזמנים האלו נקראת 'בין השמשות' ועניינה מסופק,

17 במגילה (יז.) איתא מאה ועשרים זקנים ומהם כמה נביאים. ע"כ. ומ"ש רבינו 'עשרה נביאים', הנה החכמים הידועים לנו מכנה"ג הם: חגי, זכריה, מלאכי, דניאל, חנניה, מישאל, ישוע, נחמיה, שריה, רעליה, מרדכי בלשן. וייתכן שהיה לרבינו מקור מסוים המלמד מי מהם היו נביאים.

18 "רסם" בתרגום מילולי: 'החקיקה', וכוונתו כמ"ש לעיל ש"מטבע" עניינו דבר החקוק והקבוע, כמו החקיקה על מטבעות המלכות.

האם כולה מן הלילה או כולה מן היום, ולכן נוקטים בדינה את הזהירות¹⁹ תמיד. ולפיכך אני אומר, שמי שקרא קרית שמע בין השמשות לא יצא ידי חובתו ומוטל [עליו לקרוא א]חר צאת הכוכבים, לפי שזוהו ספק בחיוב שלתורה, וספיקא דאוריתא לחומרא. ואמנם הערתי על כך למרות היותו ברור, לפי שראיתי את רוב החזנים נוהגים לקרות קרית שמע ברוב הלילות בין השמשות.²⁰

ומה שאמר "שלא אמרו עד חצות אלא כדי להרחיק מן הפשיעה" כוונתו - שלא יולולו בזה, כמו שאמרו (ברכות ד:): "שלא יאמר אדם אוכל מעט ואישן קמעה ואחר כך אקרא קרית שמע ואתפלל ונמצא ישן כל הלילה", כלומר שהוא יאמר "מכיון שהזמן לקרות קרית שמע ארוך, אישן מעט ושוב אחזור ואתעורר בתוך הלילה ואקרא קרית שמע", ויכנס בשינה ולא יתעורר עד הבוקר, ויבטל מצות קרית שמע בולוולו, ולכן קבעו את זמנה עד חצות, לפי שרוב המגדדים שינה בלילה לא יגדדו יותר מחציו, והוא יחשוש שיישן ולא יקרא קרית שמע, כדי שלא יפסיד זמן קרייתו כשהוא ישן, ולפיכך לא יישן עד שיקרא קרית שמע. ואם ישאל השואל כאן ויאמר: הואיל וזמן קרית שמע כל הלילה, ולא אמרו עד חצות אלא להרחיק מן הפשיעה, איך ייקרא מי שיקרא קרית שמע אחר חצות 'עברייין', שנאמר עליו "ואם עבר ואיחר" וכו', והלא הוא קראה בזמנה? והתשובה על זה היא, שלמרות שזמנה כל הלילה, הרי מכיון שהם ז"ל קיצרוהו וקבעוהו עד חצות כמו שהתבאר, הרי מי שאיחר וקרא אחר זמן זה הוא עובר על מה שקבעו החכמים ז"ל, ומן הכללים שבידינו (שבת מ:): "[האי מאן] דעבר אדרבנן שרי למקרייה עבריינא", [ופירושן] שמי שעובר על מה שקבעו ז"ל מותר לומר עליו שהוא עברייין.

(י) הקורא קרית שמע שלערבית וכו' [אחר שעלה עמוד השחר קודם הנץ החמה לא יצא ידי חובתו, אלא אם כן היה אנוס, כגון שיכור או חולה וכיוצא בהן. ואנוס שקרא בעת זה אינו מברך השכיבנו]. עמוד השחר הוא "עמוד אלפג'ר", והוא אור שייראה בפאת מזרח קודם עלות השמש בכמו שעה וחומש מן השעות השוות, וסיבתו קרבת שטח היקף אור השמש לאדים הכבדים העולים מן הארץ תמיד, שגבהם על פני האדמה חמשים ואחד מיל, כמו שהוכח בתורת המדעים.²¹ וכבר ביארו בעלי התלמוד (ברכות ח: ט.) שהזמן הזה נספח אל היום, ואמנם אפשר לצאת בו ידי חובת קרית שמע שלערבית למי שהיה אנוס, לפי שמקצת בני האדם ישנים בזמן הזה, ולפי העיון הזה, ייכנס זמן זה בכלל לשון הפסוק "ובשכבך", שהתבאר שהוא זמן שדרך האנשים לישון בו. אבל משום שהוא נספח אל היום כמו שאמרנו, ורוב האנשים קמים בו, לא יכרך בו 'השכיבנו'. ואם תרצה אמור, שהזמן הזה הוא סוף זמן שכיבה ולא יתחילו בו בשינה, ולכן אינו אומר בו 'השכיבנו'.

(יא) ואי זה הוא זמנה ביום וכו' [מצותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה, ושיעור זה כמו עישור שעה קודם שתעלה

19 "אלאחוט". וכוונת רבינו דבבין השמשות אזלינן תמיד לחומרא.

20 וכ"ה בירושלמי ברכות (פ"א ה"א, הובא ברש"י ברכות ב.): "תני הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו אם כן למה קורין אותה הכנסת אמר רבי יוסי אין קורין אותה בכית הכנסת בשביל לצאת ידי חובתו אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך דבר של תורה". וזהו כמנהג החזנים שהזכיר רבינו. וכ"ה בשו"ע או"ח סי' רלה סעי' א.

21 כל הלשון הזה מועתקת מפה"מ להרמב"ם ברכות פ"א מ"א, ע"ש.

השמש. ואם איחר וקרא אחר שעלתה השמש יצא ידי חובתו, שעונתה עד סוף שלש שעות ביום למי שעבר ואיחר. הנץ החמה הוא הופעת השמש וגילוייה, נגזר מלשון הפסוק (שיר"ש ו, יא): "הנצו הרמונים".

ומה שאמר "כדי שיגמור וכו' עם הנץ החמה", הוא משום מאמר הכתוב (תהלים עב, ה): "יראוך עם שמש"²², לפי שקריאת קרית שמע היא קבול עול מלכות שמים ויראתו.

ומה שאמר "ושיעור זה [כמו עי] שור שעה", הוא על העת שקוראים בה [קרית שמע ו] ברכותיה. ו'עישור שעה' הכוונה בו עשירית השעה מן השעות השוות.²³ ומה שאמר "שעונתה עד סוף שלש שעות" וכו', הוא על פי מה שהתבאר (ברכות י: ב) פירוש אמרו "ובקומך" שהוא "בשעה שדרך בני אדם עומדין", כלומר מאז שקמים כל בני האדם, ויש מהם שלא יקומו עד שיעברו מן היום שלש שעות, והם בני מלכים, כמו שאמרו ז"ל (ברכות ט:): "דרך בני מלכים לישן עד שלש שעות", ואמרו (שבת קיא.): "כל ישראל בני מלכים"²⁴, ולכן מותרת הקריאה עד סוף השעה השלישית, אבל זה למי שנאנס, ואמנם לבתחלה הרי כבר ידעת שמוטל עליו להשלים את קריאתה עם הנץ החמה, ולכן אמר "שמצותה וכו' למי שעבר ואיחר". ואלו²⁵ השעות הנזכרות כאן הן שעות זמניות, והשעות הזמניות הן אשר שתיים עשרה מהן ביום וכך גם בלילה, ומה שאמר "עד סוף שלש שעות", הרי זה כאילו אמר 'עד שיסתיים רבע היום', בין אם היה היום יום תקופת תמוז ששעותיו ארוכות, או יום תקופת טבת ששעותיו קצרות.

(יב) מי שהקדים וקרא וכו' [קרית שמע של שחרית אחר שעלה עמוד השחר, אף על פי שהשלים קודם שתנץ החמה, יצא ידי חובתו. ובשעת הדחק, כגון שהיה משכים לצאת לדרך, קורא לבתחילה משעלה עמוד השחר]. כבר ביארנו שהזמן שיעלה בו עמוד השחר אורכו שעה וחומש מן השעות השוות, וביארנו גם כן שהוא נספח אל היום, אבל כאשר הגבילו לנו החכמים ז"ל שתהיה השלמת הקריאה עם הנץ החמה בגלל מאמר הכתוב "יראוך עם שמש", נעשה זמן הקריאה מתוך משך הזמן אשר יהיה נגלה בו עמוד השחר - עשירית השעה בלבד מסופו, כמו שביארנו קודם, ולפי שכולו נספח אל היום כמו שהקדמנו, כאשר הקדים אחר וקר[א קרית] שמע, אפילו שהיה זה בתחילתו, יצא בדאי ע[בד].²⁶ ואם היה זה בשעת הדחק, התירו לו שיקרא לבתחלה, משום הסיבה שהוזכר[נו].

22 כמ"ש בגמ' ברכות (ט:): תניא נמי הכי ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה וכו' א"ר זירא מאי קראה ייראוך עם שמש וכו'.

23 "סאעא אלעאעדאל" כלומר השעות השוות שהם 24 שעות שוות באורכן ביממה, לאפוקי השעות הזמניות שהם חלוקת היום 12 שעות והלילה 12 שעות. ועי' מ"ש הר"י קאפח בהערותיו לפה"מ להרמב"ם ברכות פ"א בביאור מונח זה.

24 דברי רבינו צ"ע לפמ"ש התו"ט בברכות פ"א וז"ל: "שכן דרך בני מלכים לעמוד - וכתבו הר"ב והרמב"ם שכן הלכה. ואף על גב דבסוף פ"ד וריש פרק י"ח דשבת פסקו דלא כמ"ד כל ישראל בני מלכים הם. כבר כתב רבינו יונה דהא דהואיל ועדיין זמן קימה למקצת יוצא בדיעבד". וכלומר דעת הרמב"ם דבאמת לא קיי"ל דכל ישראל בני מלכים הן, וכמו שפסק שם, וגבי ק"ש שאני.

25 מכאן עד סוף הקטע העתיק רבינו מהרמב"ם בפה"מ ברכות פ"ב מ"ב.
26 בדיעבד, וכך הוא הכתיב בכתבי היד הקדמונים, ועניינו - בשאם עשה.

(יג) הקורא אחר שלש שעות וכו' [ביום, אפילו היה אנוס, לא יצא ידי חובת קריית שמע בעונתה, אלא הרי הוא בקורא בתורה, ומברך הוא לפניו ולאחריה כל היום, אפילו איחר וקרא אחר שלש שעות]. כבר הקדמנו שענין מאמר הכתוב "ובשכבך" - בשעה שדרך בני אדם שוכבין, שהוא הלילה, ושענין "ובקומך" - בשעה שדרך בני אדם עומדין, שהוא היום, והתבאר כאן שהוא עד שלש שעות בלבד. ולפיכך אפשר שישאל השואל ויאמר, הואיל ומה שאמרו "זוה הוא לילה" מוסב על כל הלילה, הרי מתחייב שיהיה אמרם "זוה הוא יום" מוסב על כל היום, ואיך הגבילו לנו זמן קרית שמע עד שלש שעות ביום? והתשובה היא, שלמרות שמוכן "זוה הוא יום" גם כן הוא כל היום, הרי אם היתה כוונתו לכך, [היה לו לומר] אמר "לא יצא ידי קרית שמע בעונתה", שיוכן ממנו שהוא יצא ידי קרית שמע אבל שלא בעונתה, ואפשר לומר שהוא לא יצא כלל, והיה אומר "לא יצא ידי חובת קרית שמע" באופן מוחלט, בלי הגבלת האמירה "בעונתה". וזהו משום שמוכן מאמר הכתוב "ובשכבך" - בשעת שינתך, ובני האדם נחלקים בזמן שינתם בלילה, מהם מי שישן בתחילת הלילה ומהם מי שישן לאחר שעה או שעתיים ממנו או יותר מזה, ומהם מי שלא ישן ממנו רק מעט מסופו, ונעשו כל חלקיו (-של הלילה) זמני השינה, ולכן אמרו 'שעונתה כל הלילה', ואמנם מה שאמר ["ובקומך"] הרי אנו כאשר התכוונו בזה, כלומר [בזמני הקימה, הרי] לא מצאנו אחד שיאחר את קימתו משלש [שעות ביום], ולכן היתה עונתה ביום עד סוף שלש שעות.²⁷ וממה שאמר "הרי הוא בקורא בתורה" מוכן שקריאתה בעונתה שכרה רב יותר מקריאה בתורה.

ומה שאמר "ומברך הוא" וכו', כוונתו בזה שאף שהוא מברך ברכות שלא בזמנו, לפי שמברך יוצר אור שלא בזמן אשר התחילה בו התגלותו, לא נחשב שהוא בירך ברכות לבטלה. וזה הוא ענין אמרם ז"ל (ברכות ט:): "הקורא מכאן ואילך לא הפסיד", ואמרו (שם י:): "מאי לא הפסיד לא הפסיד ברכות".

פרק שני

(א) הקורא את שמע ולא כיון לבו וכו' [בפסוק ראשון, שהוא "שמע ישראל יי"י אלהינו יי"י אחד" (דברים ו'ד:)], לא יצא ידי חובתו, והשאר אם לא כוון יצא. אפילו היה קורא בתורה כדרכו או מניה את הפרשיות האלו בעונת קריאה, יצא, והוא שכוון ליבו

²⁷ קרשיא זו הובאה גם בכס"מ כאן, וז"ל: "יש שואלים מ"ט בשכבך דרשינן כל זמן שבני אדם שוכבים כו' ולמה ובקומך לא דרשו כן בשעה שבני אדם עומדין והיינו כל היום. וי"ל דאח"כ ובסוף לשונו דהאי הקדמה דהקדימו עד סוף שלשה שעות אסמכוהו אקרא דובקומך בשעה שבני אדם קמים ותדע דאסמכתא היא ולא עיקר פירושא דקרא דתלי טעמא עד סוף שלשה שעות שכן דרך בני מלכים לעמוד בשלשה שעות ואטו בני מלכים מי הוו רובא דעלמא אלא ודאי כדארמין" ע"כ. וכן הקשה גם בקרית ספר להמב"ט פ"א מהל' ק"ש, ותיקין וז"ל: "דאע"ג דבשכבך דרשי רבנן כל זמן שבנ"א שוכבים במטותיהם דהיינו כל הלילה, היינו משום דלא מצי למדרש משכבך כל זמן שהולכין לשכב כו' אליעזר שאין זמן קבוע לזה שאין כולם שוכבים בשעה אחת דיש מאחרים עד חצות או יותר, אבל בזמן הקימה מן המיטה כולם קמים בשעה אחת דהיינו עד הנץ החמה, ולהכי דרשינן ובקומך זמן עומדים ממטותיהם ולא בזמן שהם עומדים דהיינו כל היום, דא"כ לימא קרא בלילה וביום, ומדלא קאמר הכי נראה דזמן שכיבה וקימה מן המטה קאמר, ומשום דבשכיבה לא אית בה זמן קבוע כדפירשנו, דרשינן כל זמן ששוכבים במטותיהם דהיינו כל הלילה, אבל בבוקר דזמן קימה הוא קבוע לכולי עלמא שמתחילים לקום באור הבוקר עד הנץ החמה, דרשינן בקומך כל זמן שבנ"א קמים מן המיטה", ודבריו קרובים לדברי רבינו.

בפסוק ראשון]. חיוב הכונה בקרית שמע הוא משום אמרו יתעלה "והיו הדברים האלה וג' על לבבך".²⁸ ומה שאמר "ולא כיון לבו" כוונתו שיעורר את כוונת לבו ויכוון אל הקריאה, לפי שאפשר שהוא מגיה הניקוד ולא נתכוון לקריאת הפרשה²⁹, כמו שאמר "אפילו היה קורא בתורה או מגיה את הפרשיות", לפי שאמיתת הכונה היא "אלקצד".³⁰ וענין "אלקצד" הוא הפניית הלב כלפי הענין הזה המכוון, וכאשר נאמר על אדם שהוא עשה בכונה, ענין זה שהוא אמנם עשה ב"קצד", וכאשר נאמר על אדם שהוא עשה בלא כונה, ענין זה שהוא עשה בלי כוונה לפעולה עצמה, לא על ידי חובה בעשייתה, כלומר שהעושה את הפעולה הזאת התכוון לעשייתה, ולא נעשתה הפעולה הזאת במקרה, אבל העושה לא כיוון בעשייתו לצאת ידי חובה. ולפי הענין הזה לא יקשה עלינו אמרם ז"ל (ר"ה כח:): מצוות א[ין צריכות כוונה], לפי שכוונתם במאמר הזה, שעושה המצוה אינו צריך לכוון זאת כדי לצאת ידי חובה בעשייתה, אלא הואיל וכיוון לעשיית הפעולה הזו, אע"פ שאינו מכוון לצאת ידי חובה בעשייתה, כבר יצא ידי חובה. ודוגמה לזה, שמי שאכל מצה בליל הפסח ולא כיוון בכך לצאת ידי חובת אכילת מצה בלילי הפסח אלא היתה כוונתו האכילה בלבד, כבר יצא ידי חובתו, לפי שהמצוות אינן צריכות כוונה, ועל פי זה תדון.³¹

28 ברכות (יג).

29 לשון זו העתיקה רבינו מהרמב"ם בפה"מ ברכות פ"ב מ"א. ומשמע מדברי רבינו כאן, כפי שפירש את דברי הרמב"ם בפירושו למשנה, שדעת הרמב"ם לפרש את תירוץ הגמ' בברכות (יג). "בקורא להגיה" דהיינו שקורא כהלכתו אך בלא כוונה לקריאה. ודלא כתוס' שם ד"ה בקורא להגיה, דפירשו שאינו קורא כהלכתו, עיי"ש. ועי' בכס"מ כאן שפירש שדעת הרמב"ם ד"לדין דק"ל שצריך לכוין בפסוק ראשון, פירושא דמתני' היינו היה קורא בתורה אפילו להגיה אם כיון לבו בפסוק ראשון יצא ואם לא כיון לבו בפסוק ראשון אפילו היה קורא שלא להגיה לא יצא". אבל מפירוש רבינו כאן נראה שהרמב"ם פירש את המשנה ש"כיוון לבו" היינו שלא קרא להגיה אלא התכוון לקריאה, ואז יצא יד"ח, ו"לא כיוון לבו" היינו בקורא להגיה שלא נתכוון לקריאה, ורק אז לא יצא יד"ח.

30 מילה ערבית שענינה - כוונה כלפי מטרה מסוימת.

31 מדברי רבינו נראה שסבר בדעת הרמב"ם דמצוות אין צריכות כוונה, כמו שפסק בהל' חמץ ומצה פ"ו ה"ג דכפאוהו ואכל מצה יצא, וזהו כעין הדוגמא שרבינו נוקט כאן לדין דמצוות אין צריכות כוונה, ואפ"ה פסק הרמב"ם כאן דק"ש צריכה כוונה בפסוק ראשון, והיינו כמו שביאר רבינו, ש"כוונה" זו היא כוונה לשם קריאה ולא לשם הגהה בלבד, ולכן אף אם קורא להגיה, אם כיוון לבו בפסוק ראשון לשם קריאה יצא ואם לאו לא יצא, כי גם למ"מ מצוות אין צריכות כוונה, היינו אין צריכות כוונה לצאת יד"ח, אבל כוונת הפעולה כן נצרכת. וזהו מ"ש הרמב"ם בפה"מ (שם), שאם קורא להגיה ולא כיוון לבו לקרות, לא יצא, כי אפשר שהתכוון רק להגיה את הניקוד ולא לקרוא, ולכן לא יצא.

ונמצא שלדעת רבינו, דעת הרמב"ם היא דמצוות אין צריכות כוונה. וכ"ד ר' אברהם בן הרמב"ם בספר "המספיק לעובדי ה'" (מהד' דנה עמ' 236), וז"ל: "שיש שהאדם עושה מצוה באחד מאיבריו כשהוא מסיח דעתו או נבזר, והוא יוצא ידי חובת הצורה החיצונית של המצוה בגלל מה שנכלל בהלכה - מצוות אינן צריכות כוונה". וכ"כ עוד בשו"ת ברכת אברהם (סי' לד): "וסוגיא דגמרא דמצות אינן צריכות כוונה". ושם יישב הקושיא מהלכות שופר פ"ב ה"ד ששם פסק הרמב"ם שצריך שיתכוון השומע, שכיון שאין במצוה זו מעשה אלא שמיעה, צריך לכוון לצאת יד"ח, כי אם לא יכוון אין כאן שום פעולה. ואף בדעת הר"ף י"ל דס"ל דמצוות א"צ כוונה, שאף שכתב הרא"ש (ר"ה פ"ג סי' יא) שלדעת הר"ף מצוות צריכות כוונה, הרי הרשב"א (ר"ה כח:) כתב בדעת הר"ף דס"ל מצוות אין צריכות כוונה, וז"ל שם: "אמר ליה ר' זירא לשמיעה איכיון ותקע לי. הרב אלפסי ז"ל כתב בהלכותיו הא דר' זירא, ואף על גב דקיי"ל כרבה ורבא וכדשלחו ליה לאבוב דשמואל ורב אשי דכולהו סבירא להו מצות אין צריכות כונה, הא דר' זירא לא פליגא אהנך אמוראי, דלא א"ר זירא איכון למצוה ותקע לי אלא איכון להשמיעני קול שופר בעלמא, וכן נראה מלשון הרב ז"ל שכתב בהלכות". והשתא ניחא טפי להשוות דעת הרמב"ם והר"ף דתרווייהו ס"ל דמצוות א"צ כוונה. ובצירוף שכן הוא דעת ר"ף אבן גיאת ור"ח ורב שירא גאון כמו שהובא בטור (ארו"ח סי'

(ב) כל אדם קוראין בדרבן וכו' [בין עומדין בין מהלכין בין שוכבין בין רוכבין על גבי בהמה. ואסור לקרות קריית שמע והוא מוטל בפניו מוחות בקרקע, או מושלך על גבו ופניו למעלה, אבל קורא הוא והוא שוכב על צידו. ואם היה בעל בשר הרבה, ואינו יכול להתהפך על צידו, או שהיה חולה, נוטה מעט לצידו וקורא]. ההוראה על זה, מאמרו: "ובלביתך בדרך" שמשמעו נותן יציאת ידי חובה איך שהיה האדם, ואינו צריך לכוון תנוחת גופו, כמו שביארנו בפרק הראשון.

ומה שאמר "ואסור לקרות קריית שמע והוא מוטל או מושלך" וכו' כוונתו בזה שאסור לשום אדם שיקרא קריית שמע והוא מוטל על ערפו, ולא כשהוא מושלך על פניו, והאדם שיהיה באחת מן התנוחות האלו הוא אשר יקראוהו החכמים ז"ל (ברכות יג.): 'פרקדי'. וסיבת איסור זה היא שמי שיקרא קריית שמע הרי הוא במצב קריאתה מתעסק בהשלמת נפשו, וכאשר היה מוטל או מושלך יתעורר בו כח קישוי האבר ויביאנו לידי תשוקת התשמיש הגופני, וההתעסקות בתשוקות הגשמיות מונעת מהשגת השלמויות הנפשיות, ולכן מנעו מן התנוחה הזו, ואפילו שלא בזמן קריאת קריית שמע.³²

(ג) מי שהיה מהלך על גליו וכו' [עומד בפסוק ראשון, והשאר קורא והוא מהלך. היה יושן, מצעדין אותו ומעירין אותו עד שיקרא פסוק ראשון. מכאן ואילך, אם אנסתהו שינה אין מצעדין אותו]. מה שאמר "היה יושן מצעדין אותו עד שיעור יפה ותהיה דעתו [מכוונת לקרוא פסוק ראשון], מיכן ואילך אם אנסתהו שינה" וכו' [שכיון שאנסתהו] שינה מניחין אותו שיקרא והוא מתנמנם, ואין מצעדין אותו שיעור ויקרא והוא ער יפה כמו שחייבו את זה בפסוק ראשון, לפי שזה כמו מה שאמר בתחילת ההלכה "מי שהיה מהלך עומד בפסוק ראשון", ומה שאמר בחלק השני "מצעדין אותו ומעירין אותו" הוא כמו מה שאמר בחלק הראשון "עומד בפסוק ראשון" וכו', ומה שאמר בחלק השני "מיכן ואילך אם אנסתהו שינה אין מצעדין אותו", הוא כמו מה שאמר בחלק הראשון "והשאר קורא והוא מהלך".

ויתחייב מן המאמר הזה שהוא יצא אע"פ שלא בדרך לא לפניה ולא לאחריה, וכך אמר בעל "כתאב אלסראג"³³: "שמע מינה מי שקרא קריית שמע ולא בדרך לא לפניה ולא לאחריה יצא שהרי זה קרא ולא בדרך". ובתלמוד הירושלמי אמרו (עי' ברכות פ"א ה"ה, ופ"ב ה"א): "זאת אומרת שאין הברכות מעכבות".³⁴

תקפט, ועי' אוצה"ג ר"ה כח:). אמנם הב"י שם (וכן נראה מהמ"מ בהל' שופר פ"ב ה"ד) נקט בדעת הר"ף והרמב"ם דס"ל מצוות צריכות כוונה, ועפ"ז פסק בש"ע (או"ח סי' ס' ס"ד). ולהאמור צ"ע כי בדעת הרמב"ם נראה מדברי ראב"ם ורבינו ועוד שדעתו דא"צ כוונה, וגם בדעת הר"ף כבר כתב הרשב"א שיש להעמידה כהרמב"ם, וטפי עדיף להשוות דעת הר"ף והרמב"ם, וא"כ נמצא דהר"ף והרמב"ם סוברים א"צ כוונה, כנגד הרא"ש הסובר צריכות כוונה, וה"ל תרי עמודי הוראה נגד חד.

32 כמ"ש שם בגמ': ריב"ל לייט אמאן דגני אפרקיד.
33 -ספר הנר, והוא פירושו לתלמוד של ר' יצחק אבן גיאת, ונזכר ג"כ בשטמ"ק ועוד, ראה במאמרו של ש' אסף "ספר הנר לר' יצחק אבן גיאת" (תרכ"ץ, טבת תרצ"ב, עמ' 213-214), ובמאמרו של דן גרינברגר "ספר הנר (כתאב אלסראג)": פירושו של ר' יצחק אבן גיאת למסכתות פסחים ובבא מציעא" (גנזי קדם כרך יא, תשע"ה). ועד כה לא נודע שפירוש זה חובר גם על מסכת ברכות, כמו שיוצא מ"ש רבינו כאן.
34 שם לא למדו כן מדין הישן אלא מדינים אחרים, ומ"מ לומד משם רבינו את עיקר הדין שברכות אינן מעכבות. והנה מ"ש רבינו בשם ר' יצחק אבן גיאת והירושלמי, ייתכן שבזה בזה לחלוק על דעת רב האי

(ד) מי שהיה עוסק במלאכה וכו' [מפסיק עד שיקרא פרשה ראשונה כולה] וכן האומנין וכו' [בומלין ממלאכתן בפרשה ראשונה, כדי שלא תהא קריאת עראי, והשאר קורא והוא עוסק במלאכתו. אפילו היה עומד בראש האילן או בראש הכותל, קורא במקומו ומברך לפניו ולאחריו]. מה שהזכיר את האומנין אף שכל אחד מהם עוסק במלאכה, לפי שהם שכירים, וזכיר לך בהלכות תפלה (פ"ה ה"ח) שאם היו עושין בשכרן, אין מתפללים שמונה עשרה ברכות, אלא יתפללו יחידים הבינונו כדי שלא יבטלו ממלאכת בעל הבית, וכך בברכת מזון יברכו שתי ברכות ויכללו את השלישית בשנייה, בגלל הסיבה שהזכרנוה, והיה עולה על הדעת שמכיון שהם שכורים אצל זולתם הרי לא יבטלו [ממלאכתם כדי לקרות], חוץ מפסוק ראשון, בגלל הכונה [המחוייבת בקריאתו, והשמיע לנו שפרשה ראשונה נצרכת] הכונה בה, ובשעה שקראו אותה בעודם מתעסקים בעשיית מלאכתם, היתה קריאתם אותה קריאת עראי, ולא יצאו בה ידי החובה המוטלת עליהם, אבל את שאר הפרשה הראשונה לא יבטלו. ובגלל זה הזכיר לך את האומנין אשר הם שכורים אצל זולתם כשכירי יום³⁵, והזכיר מי שהיה עוסק במלאכה, אשר הוא עושה לעצמו או לזולתו בקבלנות.³⁶ ומה שאמר "והשאר קורא וכו' אפילו היה עומד בראש האילן וכו'", לפי שהוא אינו צריך בזה כונה.

(ה) היה עוסק בתלמוד תורה וכו' [והגיע זמן קריית שמע, פוסק וקורא ומברך לפניו ולאחריו]. היה עוסק בצרכי רבים, לא יפסיק, אלא יגמור עסקיה ויקרא אם נשאר עת לקרות]. זה אפילו אם היתה תורתו אומנותו, לפי שקריאת קרית שמע בזמנה נכבדת מלימוד התורה, כמו שביארנו מקודם. ומה שאמר "היה עוסק בצרכי רבים", כגון שהיה מתעסק בעיבוד השנה, ותמצא את זה מבואר כך בגמרא³⁷ הפרק הראשון ממסכת שבת (יא.).

(ו) היה עוסק בתספורת וכו' [היה עוסק באכילה, או שהיה במרחץ, או שהיה עוסק בתספורת, או שהיה מהפך בעורות, או שהיו עוסקין בדין, גומר ואחר כך קורא קריית שמע. ואם היה מתיירא שמא יעבור זמן קריאה, ופסק וקרא, הרי זה משובח]. תספורת "אלחלאקה", ושאר הדיבור מבואר.

(ז) מי שירד לטבול וכו' [אם יכול לעלות ולהתכבסות ולקרות קודם שתניח החמה, יעלה ויתכסה ויקרא, ואם היה מתיירא שמא תנין קודם שיקרא, יתכסה במים שהוא עומד בהן ויקרא. ולא יתכסה לא במים שריחן רע, ולא במי המשרה, ולא במים צלולין, מפני שערוותו נראית מהן, אבל מתכסה הוא במים עבורים שאין ריחן רע וקורא במקומו]. זה הדיבור אמנם נאמר על המדקדקים אשר היו נוהגין להשלים קרית שמע עם עלות החמה באופק, והחכמים ז"ל הסמיכו את זה למאמר הכתוב "ייראוך עם שמש", כמו שביארנו בפרק הראשון, ולכן יתכסה במים ויקרא, אם אירע שיעבור הזמן הנזכר. ו"מי המשרה" - משרת הפשתן.

(ח) הקורא קרית שמע לא ירמוז בעיניו וכו' [הקורא קריית שמע לא ירמוז בעיניו ולא יקרין בשפתיו ולא יראה באצבעותיו, כדי שלא תהא קריאת עראי, ואם עשה כן, אף על

גאון (הובא ברשב"א ברכות יא:): הסובר שברכות מעכבות ק"ש. אך הרשב"א כתב שם שדעת רב האיי גאון דביחיד אינן מעכבות, וא"כ ייתכן שרבינו איירי רק ביחיד.

35 כלומר שגם הם מחויבים בקריאת פרשה ראשונה, ולא רק בפסוק ראשון כמו שהיה עולה על הדעת ללמוד מהל' תפלה.

36 "מקאולה", ועניינו הוא "קבלנות", כפועל קבלן המקבל שכר על השלמת עבודתו, שלא כמו האומנין שהם שכירי יום.

37 וזהו הקיצור למילה "גמרא", הנהוג בערבית-יהודית (ראה מילון לערבית יהודית, י' בלאו, עמ' 94).

פי שיצא ידי חובתו, הרי זה מגונה. וצריך להשמיע לאזנו כשהוא קורא, ואם לא השמיע לאזנו יצא. וצריך לדקדק באותיותיה, ואם לא דקדק יצא. (ט) כיצד מדקדק, ייזהר שלא ירפה החזק ולא יחזק הרפה, ולא יניד הנח ולא יניח הנד. לפיכך צריך ליתן רווח בין כל שתי אותות הדומות שאחת מהן סוף תיבה והאחת תחילת תיבה סמוכה לה, כגון "בכל לבבך" (דברים ו'יח'), קורא "בכל" ושוהה וחוזר וקורא "לבבך", וכן "ואבדתם מחרה" (דברים י"א:יז), "הכנף פתיל" (במדבר מ"ו:ל"ח). וצריך לבאר זין של "תזכרו" (במדבר מ"ו:מ'), וצריך להאריך בדאל של "אחד" (דברים ו'ד') כדי שימליכחו על השמים ועל הארץ ועל ארבע רוחות, וצריך שלא יחטוף כחית כדי שלא יהא כאומר אי חד]. מה שאמר "כדי שלא תהיה קריאת עראי", לפי שבעת התעס[קתו בלר]מוז בענינו או לקרוץ בשפתיו א[ו להראות] באצבעותיו, הרי הוא אז עושה [את התעסקותו] בקריאה דבר מקרי ועראי. ופירוש 'מגונה' מתועב, כלומר שהפעולה הזאת מתועבת.

ואשר למה שאמר "וצריך להשמיע" וכו', הנה זה לפי מה שנבאר, והוא שכאשר באה המצוה במילה משותפת³⁸, הרי אנו מחויבים בכל המובנים של המילה הזאת, אפילו אם תהיה העשייה רק לפי אחד ממובניה (-של המילה) במצוה הזו, ועוד תשמע בפירוש הזה דוגמאות לכך. והנה מזה היא מילת "שמע", לפי שאחד ממובניה הוא השמיעה, כמו (דברים יג, יג): "כי תשמע באחת עריך". וממובניה גם כן ההבנה והידיעה, כמו (בראשית כט, לג): "שמע יי כי שנואה" וכו', שענינו ידיעת ה'. וממובניה גם כן הקבלה, כמו (משלי א, ח): "שמע בני מוסר אביר". והנה לפי המובן הראשון שהוא השמיעה אמרו ז"ל "וצריך להשמיע לאזנו", כמו שהזכיר בהלכה הזאת. ולפי המובן השני שהוא ההבנה אמרו "קורא אדם את שמע בכל לשון שהוא מכירה" וכו'. ואמנם המובן השלישי הוא הקבלה, וכבר התברר שהוא העניין המכונן מן המילה הזאת בעיקר, ולכן אמרו "אם לא כיון לבו בפסוק ראשון לא יצא". ו"דקדוק אותיות" הוא הדקדוק בקריאה עד שלא ירפה הדגש ולא ידגיש הרפה ולא יניח הנד ולא יניד הנח, ויארץ תנועות שצריך להאריך בהן ויחטוף בקלות תנועות שצריך לחטוף, ויבטא את האותיות לפי ביטויין ולא יבלע אות בחברתה אם היתה האות בסוף המילה היא בעצמה בתחילת המילה הסמוכה לה כמו ואבדתם מחרה וכיוצא בזה כמו [בכל לבבך]³⁹, ומה שדומה לזה. ודבר זה אי אפשר לכתבו בספר אלא הוא נלמד ממורה שילמדוהו פה אל פה. ומה שאמר "וצריך להאריך בדאל של אחד" וכו'. עניינו שיאריך בזה עד כדי שיתבונן במחשבתו⁴⁰ שה' יתעלה מושל על הרקיעים והארצות וארבע רוחות העולם.

ומה שאמר "כדי שלא יהא כאומר איחד", הנה זה משום שתחת האל"ף יש סגול, וידוע שאנשי ארץ ישראל ובכל מבטאים את הסגול כביטוי הצרי⁴¹, וכאשר יחטוף את הביטוי בחי"ת הרי הוא כאילו אומר אי חד⁴², שהן שתי מילים שעניינם 'שאינו אחד', ויובן שיש שם שתי רשויות.

38 שיש לה כמה מובנים ומשמעויות.

39 קטע זה העתיקו רבינו מהרמב"ם בפה"מ ברכות פ"ב מ"ג.

40 בספר האשכול (אלבק) הלכות קריאת שמע וברכותיה דף ז ע"ב כתב בשם רב האי גאון: "כדי שיחזיר את פניו ברמיזה בעלמא לשש רוחות ויקבל מלכות שמים". ולא כמ"ש רבינו.

41 ייתכן שכוונתו לאפוקי הקוראים את הסגול כפתח, על פי הניקוד הבבלי שאין בו את תנועת הסגול והוא הוחלף לפתח.

42 מנוקד ככה"י בציר"י וקמץ.

(י) קורא אדם את שמע בכל לשון וכו' [שיהיה מכירה. והקורא בכל לשון צריך להיזהר מדברי שיבוש שבאותה הלשון, ומדקדק באותה הלשון כמו שמדקדק בלשון הקודש אם קראה בלשון הקודש]. כבר ביארנו הטעם לזה מקודם לכן (ה"ח-ט).

(יא) הקורא למפרע וכו' [לא יצא. כמה דברים אמורים, בסדר הפסוקים, אבל אם הקדים פרשה לפרשה, אף על פי שאינו רשאי, אני אומר שיצא, לפי שאינה סמוכה לה בתורה. קרא פסוק, וחזר וקראו פעם שניה, הרי זה מגונה. קרא מלה אחת וכפלה, כגון שקרא שמע שמע, משתקין אותו]. "מפרע" ידוע, והוא שיקרא פסוק ויחזור לאשר לפניו. וזה משום מאמר הכתוב "והיו הדברים האלה" וכו', אמרו ז"ל: "והיו, שלא יקרא למפרע" וכו'. ומה שאמר "קרא פסוק" וכו', איזה פסוק שיהיה. וכבר ביארנו מקודם שפירוש "מגונה" מתועב. ומה שאמר "קרא מלה וכפלה" וכו', כוונתו שהוא קרא פרשת שמע מלה מלה וחזר עליה.

(יב) קראה סידוגין [יצא. אפילו שהיה בין סידוג לסידוג כדי לגמור את כולה, יצא, והוא שיקרא על הסדר. קראה מתנמנם, והוא מי שאינו לא ער ולא נרדם בשינה, יצא, ובלבד שיהא ער בפסוק ראשון]. "סידוגין" הפסק, כלומר שהוא קרא פרשה או פסוק אחד או כמה פסוקים והפסיק ושהה מעט ושוב קרא פרשה אחרת או פסוק או פסוקים ושוב שהה מעט וקרא דבר אחר, וכך עד שהשלים לקרות קרית שמע, יצא. והראיה שזה מותר, שהקורא קרית שמע אפילו מגיה הפרשיות יצא, ומי שמגיה הפרשיות יקרא פרשה ... עד שיגיע אל מקום הפרשה האחרת, וזהו "סידוגין". ו"מתנמנם" - "נעסאן", וכבר ביאר זאת בנוסח ההלכה. ומה שאמר "ובלבד שיהא ער בפסוק ראשון", זהו בגלל הכונה.

(יג) ספק קרא קרית שמע וכו' [ספק לא קרא, חוזר וקורא, ומכרך לפניו ולאחריה. אבל אם ידע שקרא, ונסתפק לו אם בירך לפניו ולאחריה או לא בירך, אינו חוזר ומכרך. קרא ומעה, ויחזור למקום שמעה. נעלם ממנו בין פרשה לפרשה, ואינו יודע אי זו היא פרשה השלים ואי זו צריך להתחיל, חוזר לפרק ראשון שהוא "ואהבת את יי' אלהיך" וכו' (דברים ו': ה'). (יד) מעה באמצע הפרק ולא ידע היכן פסק, חוזר לראש הפרק. היה קורא "וכתבתם", ואינו יודע אם הוא ב"וכתבתם" (דברים ו': ט') שב"שמע" או ב"וכתבתם" (דברים י"א: כ') שב"והיה אם שמוע", חוזר ל"וכתבתם" שב"שמע". ואם נסתפק לו אחר שקרא "למען ירבו" (דברים י"א: כ"א), אינו חוזר, שעל הרגל לשונו הוא הולך]. מה שאמר "חוזר וקורא" הרי זה משום שחייב קרית שמע דאורייתא וספק דאורייתא לחומרא. ומה שאמר "אבל אם ידע שקרא ונסתפק לו אם בירך לפניו ולאחריה או לא בירך" וכו', אין כוונתו באמרו "או לא בירך" שנסתפק לו אם לא בירך לפניו ולאחריה, לפי שהוא בודאי יקרא קרית שמע לאחר שיכרך שתי ברכות שלפניה, ואמנם התכוון בזה שנתעורר אצלו הספק האם הוא בירך לפניו ולאחריה, או לא בירך אלא לפניו בלבד ולא בירך אחריה, וגמצא אפוא שהספק התעורר בברכות שלאחריה כמו שביארנו. ופירוש "מעה" "גלט". ו"הרגל לשונו" "דרבתה".

(טו) היה קורא ופגע באחרים וכו' [או פגעו בו, אם היה בין פרק לפרק, פוסק ומתחיל ושואל בשלום מי שהוא חייב בכבודו, כגון שפגע באביו או רבו או מי שהוא גדול ממנו בחכמה, ומשיב שלום לכל אדם שנתן לו שלו. (טז)] היה קורא באמצע הפרק וכו' [היה קורא באמצע הפרק, אינו פוסק ומתחיל לשאול אלא בשלום מי שהוא מתיירא ממנו, כגון מלך או אנס וכיוצא בהן, אבל מי שהוא חייב בכבודו, כגון אביו או רבו, אם נתן לו

שלום תחילה, פוסק ומשיב לו שלום]. מה שהוא פוסק באמצע הפרק ושואל בשלום מלך או אנס, מה שאין מותר לו כגון זה בתפלה כמו שאמרו שם (הל' תפלה פ"ה ה"ט): "אפילו מלך ישראל שואל בשלומי לא ישיבנו", הרי ייתכן שהטעם לזה הוא שהמתפלל עומד בתנוחה מיוחדת ופונה לכיוון מיוחד, ולכן כל מי שרואהו יודע שהוא מתפלל ומוחל לו, אולם קרית שמע הרי קריאתה מותרת לאדם גם כאשר הוא בשאר התנוחות כמו שהתבאר, וכאשר רואהו אנס הולך או נשען או רוכב על בהמתו, אינו [חס עליו], משום שהוא יחשוב שהוא הניח את שאילת השלום ממנו כי הוא מזלזל בו, לפי שאינו יודע שהוא קורא קרית שמע, ויהרגנו.

(יז) ואלו הן בין הפרקים וכו' [בין ברכה ראשונה לשניה, בין שניה ל"שמע", בין "שמע" ל"והיה אם שמוע", בין "והיה אם שמוע" ל"ויאמר". אבל בין "ויאמר" לאמת ויציב הרי הוא באמצע הפרק, ולא יפסיק אלא לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד]. מה שאמר "בין ויאמר לאמת ויציב" זהו כדי שיסמוך את אמירת "אני יי אלהיכם" ל"אמת", כמו שאמר הכתוב (ירמיה י, י): "ויי אלהים אמת".

ואמר רבינו האיי גאון ז"ל: ושליח צבור שמשלים קרית שמע וחוזר ואומר אני יי אלהיכם וגו' לאו מנהג יפה הוא, אלא כך הוא המנהג היפה אצלנו, ששליח צבור קורא בלישנא דקרא⁴³ מלתא מלתא, ומאריך בקריאתו עד שמסיימין כל הצבור, וקורא לפי דרכו "אני יי אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים", עד כאן קורא בקול נמוך בין יושב בין עומד, נמצא עומד על רגליו ואומר בקול גדול "להיות לכם לאלהים" וגו', ונקיט דיישיה ומסיים את הברכה.⁴⁴



43 בס' האשכול הגירסא: "בלישנא יקרא", והיינו שקורא בלשון כבדה, בנחת, כדי שישלימו כל הציבור לפניו.
44 כ"ה גם בס' האשכול (אלבק) בליקוטים מהלכות תפילה דף לט ע"א, וז"ל: ואמר רב האיי ז"ל: בין דמצלי לתודיה יחיד בין מצלי בצבורא אומר אני ה' אלהיכם ושתיק, ושליח צבור שמשלים קרית שמע וחוזר ואומר אני ה' אלהיכם לאו מנהג יפה הוא, אלא כך המנהג אצלנו ששליח צבור קורא בלשון יקרא מלתא מלתא ומאריך בקריאתה עד שמסיימין כל הצבור, וקורא לפי דברו אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים עד כאן בקול נמוך בין יושב בין עומד, ומכאן ואילך עומד על רגליו ואומר בקול רם להיות לכם לאלהים אני ה' אלהיכם, ונקיט דושיה ומסיים את הברכה. ע"כ. וכנראה שהוא מפירושו של רב האיי למסכת ברכות.

והנה, המנהג שבא רב האיי לשלול ממנו הוא המנהג שהובא בב"א או"ח סי' סא בשם ספר הפליאה, שבכדי להשלים רמ"ח תיבות הש"ץ חוזר על "אני ה' אלהיכם" (ולא על "ה' אלהיכם אמת"), ומזה בא רב האיי לשלול, שלא יעשו כן. אך מ"מ משמע בהדיא מלשוננו שאינו חוזר על שום מילה (לא "אני ה' אלהיכם", ולא "ה' אלהיכם אמת"), אלא ימשיך כדרכו (-נקיט דיישיה) ומשלים את הברכה. ונמצא שדעת רב האיי שגם על "ה' אלהיכם אמת" אינו חוזר. וכמנהג שכתב רב האיי כאן, כן נוהגים גם בקהילות תימן עד לימינו. וכן בשו"ת הרא"ם (ס"א) נזכר שכן היה המנהג כדעת רה"ג, וכתב שאין לכפות מי שנהג כן לנהוג לחזור על ה' אלהיכם אמת. והנה בב"י שם פסק שחוזר על ה' אלהיכם אמת, וצ"ע עתה בהגלות נגלות דברי רב האיי גאון. ואפשר ליישב, שכל כוונת רב האיי גאון היא שכאשר הוא חוזר על "אני ה' אלהיכם", הרי הוא מפסיק בין אמירתו הראשונה "אני ה' אלהיכם" ל"אמת ויציב", והוי הפסק בין ה' אלהיכם לאמת, משא"כ במנהגנו שמסיים ה' אלהיכם לאמת וחוזר על כך שוב, אין לחוש. אך מ"מ מלשון רב האיי משמע ודאי שלא חש כלל להשלמת רמ"ח תיבות, משום שלא כתב שיחזור על "ה' אלהיכם אמת" כלל, אלא "נקיט דיישיה ומסיים את הברכה".

רבי אברהם רוזאנים זלה"ה

נולד בשנת שצ"ה בערך בקושטא לאביו רבי מאיר רוזאנים זלה"ה, למד תורה אצל הגאון מהר"ש הלוי הזקן והגאון מהרי"ט צהלון זלה"ה, היה חתנו של המדפיס הנודע רבי אברהם פראנק ז"ל, בשנת תי"ט עקר דירתו לאנדרינופלי, ובשנת תל"ז חזר לקושטא, בתו היחידה נשאת לבן אחיו הגאון רבי יהודה רוזאנים זלה"ה בעל "משנה למלך".

היה מפורסם כאחד מגדולי הדור ההוא, ורבים הריצו אליו שאלותיהם, הגאון הרחיד"א ז"ל מתארו "סיני ועוקר הרים" וכותב עליו ועל חתנו ה'משנה למלך' "גדולי הדור שלפנינו", הגאון רבי יוסף קצבי זלה"ה כותב אליו: "...ציץ הזהב נזר הקדש, אחד היה אברהם, צבי תפארתינו שושנת העמקים, עמוק עמוק מי ימצאנו, הנמצא כזה אשכול לשם בכל, ויחכם מכל אדם..." (שו"ת רב יוסף סי' א). הגאון רבי יעקב אלפאנדארי זלה"ה כותב: "ליש גבור במלחמתה של תורה, יושב בשבת מושב זקני' משיבי מלחמה שעה, ואחד ענ"ק משכמ"ו ומעלה שכס אחד, ובמינו גבוה מכולם למעלה מעשרה, המעתיק הרים ומחזירים למכתשת הלכתא גברותא משמא דגמרא, הלא הוא עיני ולבי החכם השלם סיני ועוקר הרים..." (שם סי' ב).

נשא ונתן עם גדולי דורו ונשארו ממנו כמה שו"ת שנדפסו בספר שו"ת "כהונת עולם" לרבי משה הכהן זלה"ה, ונזכר עוד בספר "מוצל מאש" לר"י אלפאנדרי הנ"ל, גם כתב הרבה הגהות והערות על גליוני הספרים שהיו ברשותו, והגרחיד"א בערכו ב'שם הגדולים' כותב כי היה משיג על האחרונים בתוקף.

נלב"ע בשנת ת"פ. ספריו על הערותיהם היו ברשותו של חתנו הגדול בעל 'משנה למלך', ורבים מחידושי נדפסו בתוך ספר "משנה למלך" כפי שהעיד הרחיד"א בספרו שו"ת 'חיים שאלי' ח"ב סי' יב: "...קבלתי מרבנן קדישי זקני שער בקושטא שידעו דהני מילי והמה בכתובים בספר משנה למלך... אינם מתורת הרב מהר"י רוזאנים ז"ל, רק הני מילי היו כתובים בגליון מהרש"ך והן הן הדברים מהרב הגדול מוהר"ר אברהם רוזאנים ז"ל הזקן מר דודו וחמיו... והמסדר חשב שהם מהרב וסידרם במשנה למלך..."

בגליונות ט-פ ובגליון ר"א הדפסנו את הערותיו של רבי אברהם זלה"ה על טור אבן העזר דפוס ויניציאה שכ"ה שאף הוא אצל חתנו בעל ה'משנה למלך' שהוסיף עליו את הערותיו. (אוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 51). אודות הערות אלו ועבודת עריכת ספר משנה למלך על ידי רבי יעקב כולי כתב בארוכה הרב ישראל נתן השל הי"ו במאמרו בגליון סז.

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א (מס' 900) נמצא ספר שו"ת מהראנ"ח (קושטאנדינה ש"ע) ועל גליונותיו פזורים הערות בכתיב"ק רבי אברהם זלה"ה. להלן אנו מדפיסים אותם בתוספת הערות ומ"מ ע"י הרב אברהם אלימלך לעדעריץ הי"ו.

הערות על שו"ת מהראנ"ח

שאלה ב דף יא ע"א ד"ה ולבאורה היה נראה לומר וכו' גם בדבריו מפורש שהתקנות לא נתקנו אלא בנוף הנדוניא אבל בנמרא* לא.¹ נ"ב נראה שצ"ל בנ"מ והיינו בנכסי מלוג לא.

(לא' ק"מ)

1 כן הוא בדפוס קושטאנדינה, וכמובן שהוא ט"ס, שהיה כתוב נ"מ, וכנראה נתחלף לו להמדפיס בין נ"ן לגימל, וטעה שהוא גמ', [דברר שכיח לטעות בזה, כמו שכתב הציץ אליעזר (ח"ח סימן כ"ה). ומצינו לרוב

שאלה ג דף יג ע"א ד"ה אם החפץ הנו' מהדברים דהיה שמעון נאמן עליהם לומר לא היו דברים מעולם וכו'² נ"ב התנאים הללו שהצריך הרב כדי שיוכל להשבע, ויחשוב בלבו היום, לא ידעתי מה הוא, דאם בינו לבין קונו יודע אמיתות הדבר, אף שיהיה באופן שב"ד של מטה אינם מאמינים לו, כגון דאיכא עדים, וראה הוא שיודע האמת, הו"ל שכנגדו אנם, ושייך לומר נודרין להרגין ולמוכסים וכו'³, אבל נראה כונת הרב שאם בא לישאל, אין מורין לו להשבע, כיון שאינו נאמן בב"ד בטענתו, כל שיש עדים וראה⁴, וזה ברור לי שזהו כונת הרב.

שאלה ו דף יד ע"ב ד"ה תשובה אם באנו להתיר וכו' וכד מעיינן שפיר לאו מלתא דעל מנת שלא תבעלי לאבא ולאביך כיון דלא קאמר לשלשים* יום אין זה בריתות דהיינו תלוי ועומד לעולם שאם תבעל להם אינו גט וכו'⁵ נ"ב לא ירדתי לסוף דעתו, דמאי איריא בכאן

טעויות כעין אלו, עי' לדוגמה משנה למלך (ערכין פ"ד הכ"ו) ושו"ת אפרקסטא דעניא (ח"ג יו"ד קע"ה) ושו"ת מנחת יצחק (ח"ז סימן פ"ג), והנה בדפוסים החדשים כבר הגיה ותיקנו, כמו שהגיה רבינו, עי' הוצאות ישראל וואלף ירושלים תש"כ, ובמכון זכרון אהרן.

2 תוכן השאלה הוא, ראובן נתן חפץ לבנו של שמעון, על מנת ששמעון ישדך בן פלוני לבת פלוני, ואחרי מאמץ רב השלים שמעון פעולתו ועשה את השידוך, אח"כ תבע ראובן את שמעון בערכאות, וטען טענה שקרית שהוא נתן החפץ אלא על מנת לפייסו במעות, ושאל שמעון האם יוכל לשבע בפני הערכאות בשקר שלא לקח דבר, מאחר שראובן אינו מודה האמת.

אחרי תשובתו של הראנ"ח יש הוספה מאת ר' שמואל יפה אשכנזי, בעל היפה תואר, רב של קהילה האשכנזית בקושטא, [נציין שבשם הגדולים (ערך מהר"ר שמואל יפה אשכנזי) כתב עליו "ויש בספרי האחרונים קצת תשובות מהרב", ע"ע שו"ת מהריט"ץ ישנות ס' מ'], עכ"פ דברי רבינו רבי אברהם רוזאניס סובבים על תשובתו של ר' שמואל יפה.

ותוכן תשובתו של ר' שמואל יפה הוא שבאופן שיש לשמעון מיגו, כגון באופן שאין עדים שנתן לו החפץ, א"נ אפילו אם יש עדים שראובן נתן לו החפץ, באופן שיכול לומר חזרתי ולקחתי ממך, דהיינו בדברים שאינם עשויים להשאל ולהשכיר, באופנים כאלו יכול שמעון להישבע שלא לקח דבר, דמשנה שלימה שנינו (נדרים כז:) נודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין.

3 נתקשה למה הוצרך מיגו כדי להתירו להישבע, הרי שמעון יודע האמת שראובן בא עליו בעלילות, ויודע שראובן הוא אנס, וא"כ מותר לו להישבע, כדי להציל ממונו, כדין נודרין להרגין ולחרמין וכו'.

4 דברי רבינו מחודשים מאוד, שמבואר מדבריו שהרב צריך לחשש, ואינו יכול להתיר להישבע, לולי מיגו, והרי איסור שבועה, הוא איסור והתיר, ובכל מקום הרב מסתמך על השואל, בעניני איסור והיתר.

5 הראנ"ח שם דן במגרש על תנאי, אם אפשר לסמוך על הגט בהסתמכות שיתקיים התנאי, או שיש לחוש שלא יתקיים, ותוך הדברים כתב שלכאורה יש בזה סתירת הסוגיות, מצד אחד, מבואר בגיטין (דף עד.) הרי זה גיטין, על מנת שתתני לי מאתים זוז, לאחר לא תינשא עד שתתן, אלמא שכל קיים התנאי, אסור להינשא, ולא מסתמכים על זה שיתקיים התנאי, מצד שני, בפרק המגרש (דף פג.) איתא נענה ר"ע על דברי ר"א שמתיר במגרש חוץ מפלוני, ואמר, הרי שהלכה זו ונישאת לאחד מן השוק, והיו לה בנים, ונתארמלה או נתגרשה, ועמדה ונשאת לזה שנאסרה עליו, לא נמצא גט בטל, ובניה ממזרין, ופריך שם, אי הכי, בכולה תנאי דעלמא נמי לא תנסיב, דלמא לא מקיימא ליה לתנאיה, מבואר שהגמרא נקטה כדבר פשוט דבכולה תנאי תנסיב ולא חיישינן דילמא לא מקיים התנאי, ולכן פריך על ר"ע שלפי דבריו יהיה אסור.

והראנ"ח שם הביא תירוצו של הר"ן (גיטין דף לה: מדפי הרי"ף ד"ה ולאחר) שיש חילוק בין תנאי שהוא בקום עשה, ובין תנאי שהוא בשב ואל תעשה, דתנאי שהוא בקום עשה, כגון על מנת שתתן לי מאתים זוז, אין מתירין אותה להינשא עד שתתן, דילמא לא מקיים לה לתנאה, והיינו ההיא דאמרין ולאחר לא תינשא עד שתתן, אבל בתנאי שהוא שב ואל תעשה, כגון על מנת שלא תשתי יין עד שלשים יום, מותרת להינשא, ואין חוששין שמה תעבור על תנאה.

והקשה על זה הראנ"ח מגיטין (דף פד.) על מנת שלא תבעלי לאבא ולאביך אין חוששין שמה תבעל להן, [עי' רש"י (שם ד"ה אמר) ותוס' (פג. ד"ה ועמדה), אכן עי' רמב"ן ורשב"א שם], ומשמע דוקא לאבא ולאביך שהיא אסורה להם, אין חוששין שמה תבעל להם, הא על מנת שלא תבעל לפלוני, חיישינן, אע"ג דהוא שב ואל תעשה.

טעמא דאין זה כריתות, כיון דאפשר דמית אבא ואביך, ותו לא אגידא ביה, דומיא שלא תשתי יין כל חיי פלוני (גישין פג:), דקרינן ליה כריתות מהאי טעמא⁶, שמא תאמר דלדעת הרמב"ם (פ"ח גירושין ה"ב) כל שלא הותר במה שנאסר, לא הוי כריתות, ולכך הצריך לומר בע"מ שלא תנשאי לפלוני, שיאמר עד חמשים שנה⁷, דעת הר"ן (גישין מג: מדפי הר"ף) אינו כן אדרבה תמה על הר"ם בזה⁸, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא דהר"ן מה יתרין בזה⁹, ועוד קשה דאי מטעם דאין זה כריתות אתינן עלה, אף באבא ואביך נמי הו"ל לומר הכי, ומה טעם בזה לומר שלא תבעלי משום דאסורה להם, ומה ענין כריתות לזה, כיון דמחמת תנאו אגידא בה, מה לי אביך מה לי אחר¹⁰, ודברי הרב צ"ע, שוב ראיתי להר"ן בריש המגרש (דף מד. מדפי הר"ף סוד"ה וגרסינן) שכתב על ברייתא זאת, דמשום הכי לא תאני ע"מ שלא תבעלי לפלוני, דסבירא לה להאי תנא

ועל זה כתב הראנ"ח "וכד מעיינן שפיר לאו מלתא, דעל מנת שלא תבעלי לאבא ולאביך, כיון דלא קאמר לשלושים יום, אין זה כריתות, דהיינו תלוי ועומד לעולם, שאם תבעל להם אינו גט, ומשום הכי אמרינן כיון דאסורה להם, אין חוששין", ביאור דבריו דהא אמרינן התם (דף פד.) אין חוששין שמא תבעל להן, אינו בגלל שסתם תנאי יש חשש שיעברו על התנאי, אלא בגלל שקי"ל (גיטין פג:) שגט שכל ימיה היא נאגדת בו לקיים תנאי, אינו גט, ולכן המגרש ע"מ שלא תשתי יין ע"מ שלא תלכי לבית אביך לעולם, אינו גט, ואם כן גם בתנאי שלא תבעלי לאבא ואביך, לכאורה הרי היא נאגדת בו לעולם, ועל זה אמרינן 'אין חוששין שתבעל להם', ולא נחשבת כנאגדת בו.

6 כוונתו להקשות שבצירוף של 'על מנת שלא תבעלי לאבא ואביך', אינו נאגדת בו לעולם, שהרי אין התנאי אלא כל זמן שאבא ואביך קיימים, וא"כ הרי הוא דומה למה שאמרו (גיטין פג:) על מנת שלא תשתי יין כל ימי חיי פלוני ה"ז כריתות.

7 זה לשון הרמב"ם (פ"ח גירושין ה"ב) הרי זה גיטין על מנת שלא תנשאי לפלוני, אינו גט, הא למה זה דומה לאומר לה, על מנת שלא תשתי יין זה לעולם, או שלא תלכי לבית אביך לעולם או כל ימי חייכי, אבל אם אמר לה על מנת שלא תנשאי לפלוני עד חמשים שנה הרי זה גט ולא תנשא לו כל זמן שהתנה. מבואר מדבריו שאפילו אם תלה התנאי, באדם אחר, עדיין נחשב נאגדת בו לעולם, ואינו דומה להיכן שאמר לה ע"מ שלא תשתי יין כל ימי חיי פלוני, דהתם מותר לה לשתות יין לאחר מיתתו, ונמצא שלא נאסרה ביין לעולם, אבל זו נאסרה בנישואיו של זה לעולם, שהרי כל ימי חייו, לא תנשא לו, ונשואין לאחר מיתה א"א, ר"ן (גיטין פג:), ולדברי הרמב"ם לכאורה ה"ה בנידוד ע"מ שלא תבעלי לאבא ואביך נחשב כנאגדת בו לעולם, לולי הטעם שאין חוששין שתבעל להם.

8 ז"ל הר"ן שם ומדאמרינן דכל ימי חיי פלוני ה"ז כריתות, משמע דלמאן דס"ל דבע"מ שלא תנשאי, מודו ליה רבנן לר"א וכמ"ש למעלה, אפילו אמר לה נמי ע"מ שלא תנשאי לו לעולם, מגורשת, שכיון שאין התנאי נמשך אלא כל ימי חייו, הוי ליה כעל מנת שלא תשתי יין כל ימי חיי פלוני, וע"ע כסף משנה (פ"ח מגירושין ה"ב).

9 שהרי עיקר קושייתו של הראנ"ח הוא על הר"ן, כאמור לעיל, ולדברי הר"ן אין תירוצו של הראנ"ח עלה יפה, שלשיתנו ע"מ שלא תבעלי לאבא ואביך לא נחשב כנאגדת בו, וא"כ ע"כ הא דאמרו 'אין חוששין שתבעל להם', היינו משום שבכל תנאי בעלמא חיישינן, ואף ששם הוא שב ואל תעשה, וע"ע בגליון מהרש"א מכת"י על גליון הר"ן (דף לה: הודפס בילקוט מפרשים במהדורת עוז והדר).

10 כוונתו לדחות עיקר תירוצו של הראנ"ח, שאם גבי על מנת שלא תבעלי לאבא ואביך יש חשש של כריתות, שנאגדת בו לעולם, א"כ אינו מועיל זה שאין חוששין שתבעל להם, שהחשש כריתות הוא שנאגדת בו במציאות, ולא מחשש לשלשה, שאפשר לומר כאן אין חשש.

נציין שבעין זה הקשה בגליון מהרש"א (מכת"י על גליון הר"ן דף לה: הודפס בילקוט מפרשים במהדורת עוז והדר), על דברי הראנ"ח, ועיי"ש שהוסיף לחזק הקושיא, שאפילו בע"מ שלא תבעלי לפלוני, לכאורה מיד כשהיא תנשאי לאחר, שוב אין חשש שתבוא על פלוני, כיון שהיא אשת איש, וא"כ למה בע"מ שלא תבעלי לפלוני אין זה כריתות, וע"כ שחיסרון בכריתות אינו תלוי בחשש שתעבור, אלא מזה גופא שנאגדת בו, עי' בחי' הרשב"א (גיטין פד. ד"ה על מנת) שהעיר כעין זה על הרמב"ן, עיי"ש היטב.

והנה החזון יחזקאל (גיטין פ"ה ה"ב) מדקדק מהתוספתא (שם) שעיקר הדין כריתות הוא מזה שיש חשש תמידי שיתבטל הגט, ולא מזה גופא שנאגדת בו, וכן משמע מלשון הר"ן (מד. מדפי הר"ף) "לפי שכל ימיה היא עומדת בענין שאיפשר לו לגט שיבטל", ולפי"ז מובנים דברי הראנ"ח.

דשירא הוי¹¹, אע"פ שדבריו אינם בסגנון הרב¹², מכל מקום קשה לי, דהיכן מצינו פלוגתא דתנאי בהאי מלתא¹³, ואלו האי תנא סבירא לה הכי, ודאי דהכי נקיטין, ואמאי תמה על הרמב"ם במה שכתב דעל מנת שלא תנשאי לפלוני לא הוי כריתות דומיא שלא תלכי לבית אביך¹⁴, גם רש"י בהמגרש (גיטין פד. ד"ה אין חוששין) כתב בהדיא דמשום הכי לא קתני שלא תבעלי לפלוני, משום שאין זה כריתות, דומיא דבית אביך, ולא כתב דסבירא לה האי תנא הכי, משמע דלקושטא דמילתא אמרה, וכל זה סיוע לסברת הרמב"ם, דהצריך בעל מנת שלא תנשאי, שיתנה עד חמשים שנה¹⁵, וצ"ע.

שאלה טו. דף ל ע"א ד"ה ויש אומרים אפילו אין בו נאמנות וחלך למדינת הים בתוך הזמן בו, אין לנו לחוש, למה שחששו בדין היתומים, שאמרו אין נוקקין לנכסי יתומים קטנים, שלא חששו לזה אלא לגבי יתומים קטנים, אבל שלא במקום יתומים לא חששו מעולם אלא שהיה מקום לספק בזה קצת, כיון שזה האיש אבד זכרו, והסברא נותנת ודאי שמת, ואע"פ שסברא זו לא תוסיף תת כחה ע"פ הדין, לא להתיר את אשתו, ולא להוריד לנחלה, מכל מקום תועיל לתת עליו חומרי מתים לענין זה שלא יהיו נוקקין לנכסיו דשמא הם נכסי יתומים ואיברא שסברתי היתה נוטה שלא לחוש לזה¹⁶. לא נתבררו אצלי דברי הרב דאם הוא חי ישוב לביתו, ולרבינו חננאל וסיעתו אין נפרעין שלא בפניו, ואם מת, חזר הדבר דאין נוקקין לנכסי יתומים קטנים, והיאך הרב תפס חבל בתרי ראשין¹⁷, וכעת צ"ע.

11 וז"ל שם והא דלא נקטה בשלא תבעלי לפלוני היינו משום דסבירא ליה להאי תנא דשירא הוי ואינו גט עכ"ל.
12 היינו שאין דברי הר"ן בסגנון הראנ"ח.

13 משמע שהבין רבינו כוונת הר"ן שנחלקו תנאים אם ע"מ שלא תבעלי לפלוני הרי זה כריתות או לא, וכן מבואר מהמשך דבריו, ולכן הקשה היכן מצינו שנחלקו בזה תנאים.
אמנם כפשוטו כוונת הר"ן שע"מ שלא תבעלי לפלוני תלוי במחלוקת ר"א ורבנן בריש המגרש, במגרש חוץ מפלוני, אם הגט כשר או לא, וכן מפורש בתפארת יעקב (גיטין פד. ד"ה שם אין) ובשו"ת שבט סופר (אבן העזר סימן כ"ז) ובגליון מהרש"א מכת"י על גליון הר"ן (דף לה: הודפס בילקוט מפרשים במהדורת עוז והדר), אמנם עי' בתשובות חכמי פרויניציה (סימן ע') שהביאו תירוק זה של הר"ן, ועיי"ש מה שהוסיפו לרן על ע"מ שלא תשתי יין.

14 כוונתו שאם הר"ן כתב שיש מחלוקת תנאים אם ע"מ שלא תבעלי לפלוני הרי זה כריתות או לא, למה תמה על הרמב"ם בזה, יתכן שהרמב"ם פסק כמ"ד שאין זה כריתות.

15 מזה גופא שנקט הגמרא ע"מ שלא תבעלי לאבא ואביך, ולא ע"מ שלא תבעלי לפלוני, והיינו ע"כ משום שגבי ע"מ שלא תבעלי לפלוני נאגדת בו, וכמו שכתב רש"י שם, וליכא למימר כדברי הר"ן מחמת קושיית רבינו, שלא מצינו תנא דס"ל כן, ומוכח כשיטת הרמב"ם, שהתולה תנאי באחר, אין זה כריתות.

16 מדובר ביתומים שמינו אפוטרופוס לגבות נכסים שלהם מבעלי חובות, ושהאפוטרופוס יחזיק נכסים שלהם חמש שנים, ויתעסק בהם, ויתחלקו ברווחים, גם סיכמו ביניהם שהאפוטרופוס יכתוב הכל על פנקסו, והנה תוך החמש שנים עלה האפוטרופוס על ספינה בלב ים ולא נודע מה היתה לספינה ולכל ההולכים בתוכה, ובאו היתומים לחבוע מיורשי האפוטרופוס נכסיהם, ודן שם הראנ"ח בארוכה האם יש טענין בשביל יורשי האפוטרופוס.

ונסתפק הראנ"ח האם אפשר לטען צררי אתפסיה, דהיינו שאביהם נתן לבעל חובו מעות או כסף וזהב במשכון ולא הספיק ליטול את השטר מידו, עי' ערכין (דף כב.) ובבא בתרא (קעד.), וכתב הראנ"ח שאין לחוש לצררי אלא גבי יתומים, ובנידון דידן הלא אינו ברור שמת אביהם, וא"א להתיר אשתו או לחלק נחלתו, והוסיף שם שאע"פ שאינו ברור שמת, מ"מ כ"ד מורידין לנכסיו, ונפרעין ממנו, שעד כאן לא נחלקו הראשונים (עי' טור חור"ם סי' ק"ו) במלוה שבא ליפרע שלא בפני הלוה, אם נוקקין לו אם לאו, דוקא בלוה שהלך למדינת הים, והוא עתיד לחזור כאן, משא"כ נידון זה שאבד זכרו וקרוי הדבר שלא ישוב עוד לביתו פשיטא ודאי שנפרעין שלא בפניו, ושוב מצדד לדחות שיהיה להם דין יתומים לגמרי, ולומר שיש חשש צררי, ועל זה מסיק שאינו מסתברא כיון שקתני בגמ' יתומים דוקא.

17 כוונתו להקשות איך תפס הראנ"ח החבל בב' ראשים, ממנ"פ אי חיישין שמת א"כ א"א לגבות מחשש צררי, ועל הצד שהוא חי עדיין, א"כ א"א לגבות מנכסיו שלא בפניו.

שאלה כח דף נח ע"ב ד"ה והמתבונן בדברים יראה דנ"ד לא הוי כמעשה ב"ד, דהתם שמכח המצוה הוא שהיה באה לאכול הפירות, לא מכח מעשה ב"ד, והר"ן ז"ל בפרק ב' דקדושין (דף בא. מדפי הר"ף) עלה דההוא דובין נכסיה אדעתא למיסק לא"י, כתב משם הרשב"א, דבהנהו עובדי שהמקח תלוי, לוקח אסור לאכול פירות, עד שיגמר המקח, דשמא לא יוכל לעלות, ונמצא מקחו בטל, וכי אכיל שכר מעותיו הוא דקאכיל, ואפילו התנה על מנת להחזיר, אסור בו, או משלשין את הפירות, ומשמע לכאורה, דלא נגעו בה, אלא מתורת איסור, הא לאו איסורא, היה* הלוקח אוכל פירות, אפילו קודם המקח, ואין מעכבין על ידו, עד שיגמר המקח, דילמא יתבטל, ולא יהיה לו מקום לגבות וכו'.¹⁸ נ"ב לא ידעתי מה זו סמיכה מההיא דובין נכסיה למיסק לא"י, ומההיא דמכר לו את השדה, ונתן לו מקצת, דבהנהו דוקא משום איסורא, הווקעו לומר דאין הלוקח אוכל פירות, הא לאו הכי, אין מעכבין ביד הלוקח, דלמא לא מקיימא תנאה, ולא יהיה למוכר ממה לגבות דמי הפירות, דהתם שאני דסתמא דמלתא דמי המקח הם ביד המוכר, שכבר נטל מעותיו, ואם יחזור המקח ינכה המוכר דמי הפירות ממה שבידו,¹⁹ אבל בנדון זה שהוא מתנה, ואין כאן דמים, אין כאן ראיה מהנהו כלל, ואע"פ שחילוק הרב נמי²⁰, ברור מ"מ כפי מה שכתבתי אין לו דמות כלל, לנדון דידה, ובכדי הביאו הרב²¹, וצ"ע.

שאלה נא דף טז ע"א ד"ה זאת האשה אנושה מכתה בו' ולכן אשיב ידי לבאר דעות המחמירים והמקילים בעיקר הספיקות אשר אמרתי א' לא' וכו', ואפי' אם יש קצור בזה בלשון

18 עובדא דהרנא"ח הכי הוי, מי שקודם מיתתו יחד בית בשביל אשתו, על מנת שלא תינשא לאחר, ודן שם הרנא"ח אם מותר לה למכור הבית, ואם מותר לאכל פירות מהבית, או שיש לחוש שמא בסוף לא תתקיים התנאי, ותינשא, נמצא שלמפרע הפירות הוא של הורש, ולא יהיה לו מקום לגבות ממנה. וכתב הרנא"ח להוכיח שאלתו מסוגיא בבבא קמא (דף קיב:) כתבין אדרכתא אקרקע, אבל אמטלטלין לא דלמא שמיט ואכיל להו מלוה למטלטלי, הכא נמי יש לחוש שמא שמיט ואכיל, ולא יהיה ליורשים מהיכן לגבות, אמנם כתב לדחות ע"פ הרשב"א בתשובה (ח"א סימן אלף קי"א) בשם הרמב"ן, דגבי אדרכתא, אין גובים ממטלטלים, משום שהוא מעשה בית דין, ואין בית דין מוציאים מתחת ידם דבר שאינו מתוקן, שאינו בדין שיזיקו הם אחרים, והרי אי שמיט ואכיל, ליכא לאשתלומי מניה בית דין, והם שהזיקו, משא"כ נידון הנ"ל אינו מעשה בית דין.

והרנא"ח הביא על זה ראי' מדברי הר"ן (קידושין דף כא. מדפי הר"ף) בשם הרשב"א, גבי מי שזבין נכסיו אדעתא לעלות בא"י, ופירש כן בשעת המכירה, ומבואר בסוגיא שם שיש אופנים שיכול לבטל המקח, וכתב הר"ן בשם הרשב"א, שאסור ללוקח לאכול פירות עד שיגמר המקח, דשמא לא יוכל לעלות ונמצא מקחו בטל, ויש איסור ריבית, שנמצא ששכר מעותיו אכל, ע"כ, ומבואר מהרשב"א שרק משום איסור יש לאסור, הא לאו הכי לא חיישנן, אלמא לא חיישנן שלא יהיה לו מהיכן לשלם.

עוד ראי' כעין זה הביא הרנא"ח, מסוגיא בבבא מציעא (דף סה:) מכר לו את השדה ונתן לו מקצת דמים, ודן שם בגמרא מי אוכל פירות, ודן שם משום איסור ריבית, משמע הא לאו הכי אין חשש, ולא חיישנן שלא יהיה לו מהיכן לגבות.

19 כוונתו שבב' המקורות שהביא הרנא"ח, ליכא שום חשש שלא יהיה לו מהיכן לגבות, שבשניהם המעות ביד המוכר, וכשיחזור מהמקח, ינקה מהסכום של המקח כשיעור הפירות, נמצא שאין חשש שיפסיד פירותיו, ואינו ענין לנידון של הרנא"ח, ששם הוא מתנה ואם יתברר שהיא צריכה להחזיר הפירות, יש לחוש שלא יהיה לה מהיכן להחזיר.

20 שגם הרנא"ח דחה הראיות שהביא, וז"ל ואינו כלום, די"ל דאין הכי נמי, שאם המוכר היה בא לעכב עליו מן הדין, שהיינו שומעין לו, אלא התם כשהמוכר מפויס בכך, אין מכאן ראיה כלל עכ"ל, שיכול להיות שנקטו איסור ריבית, לאופן שהמוכר מסכים, אבל אין הכי נמי אם הוא מתנגד, מדינא יכול הוא לעכב שלא יאכל הלוקח פירות.

21 שלפי הרנא"ח יש ראי' שאפשר לדחות, ואילו לפי מש"כ רבינו ראי' מעיקרא ליכא.

המעשה ב"ד, כבר העדים מבארים זה בדבריהם,* גם קבורה לא היתה צריכה בעדות זו, אפי' לדעת הרמב"ם ז"ל קברתיו אינם, שהגוי היה מכיר את היהודי, ובקי בו, והזכירו באופן שהזכירו, לדעת רוב המפרשים שהעמידו דבריו, דוקא כשלא היה מכיר, וכו'.²²

נ"ב יש מי שהבין מדברים אלו, הוא נכדו בעל פני משה ח"ב סי' ששי, שכונת הרב המחבר הוא, קבורה של מלחמה ומים, דלהרי"ף (יבמות דף מב: מדפי הרי"ף) ורמב"ם (פי"ג מגירושין הי"ט) צריך קברתיו, ועל זה הוא שכתב הרב, דהא הזכיר שמו, ומזה הוליד שמועיל הזכרת השם במסיו לפי תומו, אפי' במים²³, וזה אינו, וח"ו לתלות ברב המחבר סברא זרה כזאת, שלא נזכר חילוק זה בין מזכירו בשמו לאינו מכירו, אלא בקברתיו דיבשה בגוי מל"ת, אבל במים דגבי ישראל צריך קברתיו כ"ש גוי²⁴, והרב כאן לא כיון אלא לחזור מה שכבר פירש, ומיירי בקברתיו דיבשה²⁵, וכי תימא היאך תיקן הרב קברתיו דמים, שכתב בדף הקודם²⁶ (דאטלו כל בי) [דאכלו כלבי] לשריותא²⁷, היינו משום דגבי קברתיו דיבשה, נתן שני טעמים, אי משום דהזכירו בשמו, ואי משום שטלטלו, וכיון שטלטלו, תו ליכא למיחש אף בקברתיו דים²⁸, כמו שהסכימו כל גדולי המחברים²⁹, דמועיל טלטול כמו קברתיו אף במים, וקיצר הרב במובן זה נראה נכון, ועיין תשובת הר"ן סי' רביעי³⁰ מסכים לענין דינא כמו שכתבתי, דוק.

22 שם יש תשובה ממוהר"ר ר' אלעזר נחמיאש על אודות עגונה, שגוי מסיח לפי תומו העיד על בעלה שטבע בים, והראנ"ח השיב לו תשובה, וכתב שם שיש להתיר כיון שהגוי מסיח לפי תומו, ואף שכתב הרמב"ם (פי"ג גירושין הכ"ה) שגוי אינו נאמן אפילו מסיח לפי תומו רק אם אמר קברתיו, מ"מ כבר כתבו האחרונים [עי' מגיד משנה (שם) וכסף משנה (שם) וספר המפתח (שם)] שמה שכתב הרמב"ם שצריך לומר קברתיו, הוא לאיש שלא הכירו, ולא הזכירו בשמו, אבל אם היה מכירו ומזכירו בשמו, אין צריך לומר קברתיו, ובעובדא שם הכירו והזכירו בשמו ובשם אומנותו והזכיר עירו.

אכן חזר בו הראנ"ח שלא יהני זה שמכירו ומזכיר שמו, כיון שהכא מיירי במים שאין להם סוף, וקי"ל שאפילו ישראל שמהעיד על מת במים שאין להם סוף שבעינן קברתיו, עי' רמב"ם (פי"ג גירושין הי"ט), ובזה בודאי לא מהני מכירו ומזכיר שמו, אחרי זה חזר הראנ"ח בקצרה על כל מה שכתב למעלה, ותוך הדברים כתב שמהני מכירו ומזכיר שמו.

23 דהיינו כיון שלמסקנה הביא הראנ"ח מכירו ומזכיר שמו, על עובדא ההוא, מוכח שגם במים שאין להם סוף, שאפילו ישראל אינו נאמן בלי קברתיו, אם מכירו ומזכיר שמו מהני, ומזה למד הפני משה שמהני מכירו אפילו במים שאין להם סוף.

24 כוונתו כיון שגבי מים מבואר שאפילו ישראל צריך לומר קברתיו, אלמא שמים חמור מיבשה, וא"כ אם מהני מכירו ביבשה, מהיכי תיתי שמהני בים, ועוד זיל בתר טעמא, שצריך הטעם שבמים ובמלחמה צריך קברתיו כתב הריב"ש (סי' שע"ח) דהא אפשר שלא מת, אלא דמחו ליה ברווח, ומעיד שמת דס"ד כל הני אקטול והוא פלט, וכן במים שהוא כמלחמה איכא למימר שאע"פ שמעיד שראהו מת על שפת הים, אולי לא מת אלא שבלבלוהו המים וסבר שמת דכיון שידע שנטבע סומך על רוב הנטבעים בים שמתים, וא"כ איך מהני הכירו, וכן מפורש בריב"ש (שם) שלא מהני מכירו במים ובמלחמה, ועי' חלקת מחוקק (סימן יז ס"ק ק"ג).

25 שהראנ"ח חזר על מה שכתב למעלה ומסכם את דבריו, ולא התכוון שיהני מכירו בעובדא ההוא, אלא שמצד מסיח לפי תומו שמבוא ברמב"ם שבעינן קברתיו, ובזה מהני מכירו, אבל אין הכי נמי בעובדא ההוא לא מהני מכירו מצד אחר, כיון שבמים בעינן קברתיו דוקא, כמו שכתב הוא עצמו לעיל מיניה.

26 דף פג: בדפוס קושטאנדינה.

27 כוונתו שלפי דבריו שנדחו ההיתר של מכירו, א"כ מה עשה הראנ"ח עם חשש זה, שקי"ל מים שאין להם סוף בעינן קברתיו.

28 כוונתו שצריך ההיתר שהסתמך הראנ"ח הוא על זה שהגוי טלטל המת, וטלטל הוא כמו קברתיו.

29 עי' שו"ת הרשב"א (תשובות המיוחסות סי' קכ"ח) וריב"ש (סי' שע"ח) ותשובת הר"ן (סי' ג'), ועי' חלקת מחוקק (סימן יז ס"ק ק"ג) מראות הצובאות (סי' י"ז ס"ק קפ"ז) ובנודוב"י (קמא סי' כ"ח).

30 כנראה צ"ל שלישי.

שאלה קט דף קנח ע"א ד"ה ורב שר שלום כתב וכו', סמך אדלעיל מיניה כו', אבל ודאי דברי הרב שר שלום אינם אלא כשהלוח מוען אשתבע ל, דס"ל, דע"כ לא אמרינן דיוורשים הבאים ליפרע אפי' מיתומים גכו בשבועה, אלא בשבועה שחייבו חכמים, משום הבא ליפרע מנכסי יתומים, דלא יפרעו אלא בשבועה, בהך שבועה אמרינן שכל שלא נתחייב מלוה וחייב היורשים גובים בשבועה שלא פקדנו, אבל באומר אשתבעו לי, אלימא טענתא דאשתבע לי, שלא ישבעו היורשים עליה, אפילו *נתחייב אביהם בחייו, ואפי' משבועת פוגם שטרו שנתחייב בה בחייו, דהיורשים נשבעים ונוטלים, וכו'.³¹ נ"ב יש כאן ט"ם וצריך להגיה קצת דבריו, אבל דבריו קשים, דמה שקשה לרב שר שלום הוא מפוגם שטרו ומת, דאמרינן (שבועות מח:) הבו דלא לוסף עלה, ואמאי הרי טענת הלוח הוא טענת בריא, ובלא טענתו, הרי המלוה חייב מדין פוגם³², והרב עשה בזה הבלעת פירכא, ולא ידעתי למה, שכנראה היא קושיא אלימתא לרב שר שלום, ומה שהרב הקשה ממת לוח בחיי מלוה (שבועות מז:), דטעמא דנתחייב, הא לאו הכי יורשים גובים ונוטלין, לא ידעתי טעם לזו, דהתם הוא טענת שמא מיורש ליורש, אבל ההיא רב שר שלום הוא טענת בריא.³³ דוק.



31 הראנ"ח שקיל וטרי שם בדברי רב שר שלום גאון, דבריו מובאים בטור (חור"מ סי' פ"ב) וז"ל ואם מת המלוה ויורשיו מוציאין השטר והלוח טוען שהוא פרוע י"א כיון ששבועה זו קילא שהרי אין פותחין בה אם לא שישאל הלוח לפיכך נוטלין היורשין בלא שבועה ורב שר שלום כתב כיון שאין המלוה כאן שיוכל לישבע נשבע הלוח ונפטר ע"כ.

32 כוונתו שבשבועות (דף מח:) איתא מלוה הפוגם את שטרו והודה שכבר נפרע מקצת החוב ונתחייב בשבוע שלא פרע את השאר, ומת המלוה, יורשין נשבעין שבועת יורשין ונוטלין, ולדברי רב שר שלום למה לא ישבע הלוח.

33 דהיינו שהראנ"ח הקשה על רב שר שלום, שדבריו נראים לגמרי נגד דברי הגמ' (שבועות מז:), דלא תני בגמ' טעמא במת לוח בחיי מלוה, אלא משום שכבר נתחייב מלוה לבני לוח שבועה, ואין אדם מוריש שבועה לבניו, אבל כל שלא נתחייב האב בשבועה ההיא, לא שייך לומר בה אין אדם מוריש שבועה לבניו, ורב שר שלום סבר דכיון דכבר התחייבו בה היורשים כבר נתחייבו היורשים אותה שבועה, ואין אדם מוריש שבועה לבניו.

ורבינו כתב לחלק בין טענת בריא לטענת שמא.

ש פ ת י י ש נ י מ

הנאון רבי משה דוד שטיינאווארצל זצ"ל

בענין תרי ותרי אם נתגרשה לרבי מנחם ברבי יוסי

יישוב הסתירה בין סוגיא דב"ב לא ע"א לסוגיא דיבמות פח ע"ב

בבא בתרא דף ל"א. זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי, האי אייתי סהדי דאבהתיה ואכלה שני חזקה, והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה, אמר רב נחמן אוקי אכילה לבהדי אכילה ואוקי ארעא בחזקת אבהתא, [והיינו דאוקים רב נחמן השדה בידי מי שהביא עידי אבהתא], וכו', הדר אייתי סהדי [זה שהפסידו רב נחמן], דאבהתיה היא, אמר רב נחמן אנן אחתיניה אנן מסקינן ליה לזילותא דבי דינא לא חיישינן, מתיב רבא ואיתימא רבי זעירא, שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת, שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה, הרי זו לא תנשא ואם נשאת לא תצא, רבי מנחם ברבי יוסי אומר תצא, אמר ר' מנחם בר' יוסי אימתי אני אומר תצא, בזמן שבאו עדים ואח"כ נשאת, אבל נשאת ואח"כ באו עדים הרי זו לא תצא.

והיינו, דפרכינן מר' מנחם ברבי יוסי, דס"ל דאע"ג דמשום ספק אשת איש החמירו עלה דתצא, מ"מ בנשאת ואח"כ באו עדים לא תצא, משום דחיישינן לזילותא דבי דינא, ודלא כרב נחמן, ואף רבנן לא פליגי עליה בזה, אלא דאינהו ס"ל, דגם בבאו עדים ואח"כ נשאת לא מחמירין עלה משום ספק אשת איש דתצא, כיון דמיירי באומרת ברי לי ונשאת לאחד מעדיה.

וכתב הפני יהושע כתובות כ"ב ע"ב, דמהסוגיא הכא משמע, דר' מנחם ב"ר יוסי דס"ל תצא, לאו משום דס"ל דאיכא איסור דאורייתא אם לא תצא, דאי איכא איסור דאורייתא לא שייך להתיר מטעם זילותא דבי דינא, וע"כ דס"ל דליכא אלא איסור דרבנן, והיינו דביסוד הדברים ס"ל לרבי מנחם ברבי יוסי כרבנן, דחזקה דייקא ומינסבא מרע לחזקה אשת איש, ומהני ברי שלה בניסת לאחד מעדיה, אלא דס"ל דחכמים אסרו לכתחילה, ואם עברה ונשאת קנסוה רבנן דתצא, משא"כ בנשאת ואח"כ באו עדים דכיון דניסת בהיתר, לא תצא, כיון דאם יחמירו רבנן עליה דתצא יהיה זילותא דבי דינא, לפיכך לא החמירו.

והקשה שם הפנ"י מסוגיא דיבמות (פ"ה:) דאמרינן וקדשתו, דפנו [הכהו, וקדשו בעל כרחו, רש"י], מאי לאו כגון דאיכא תרי ותרי ונשאת לאחד מעדיה ואומרת ברי לי, ואפ"ה אמר רחמנא דפנו דתצא, ופרש"י דא"א לומר דמיירי בודאי גרושה או אפי' בספק איסור, דבודאי מחויבים ב"ד לכופו, אע"כ דמיירי בתרי ותרי ואומרת ברי לי, דהוה אמינא דב"ד לא יוכלו לכופם, כיון דהם ברי דלא עבדי איסורא, וב"ד הם שמא, וע"ז אתא קרא וגלי דמ"מ כופים.

ומתריצין, איסורי כהונה שאני, [והביאור בזה הוא, דאיסורי כהונה אינו תלוי בעצמם, אלא כלל ישראל מחויב לקדש הכהנים, ולכך לא מהני אמירת ברי שלהם, שזה אינו ענין שנוגע רק לעצמם, אלא שנוגע לכלל ישראל], ואבעית אימא בבא עדים ואח"כ נשאת ור' מנחם ב"ר יוסי היא.

והיינו דלפי האי איבעית אימא, הא דילפינן דדפנו, מיירי בתרי ותרי ובא עדים ואח"כ נשאת, וכרבי מנחם ברבי יוסי, וזה ילפינן מהכא דתצא בעל כרחו.

חזינן, דדינא דר' מנחם ברבי יוסי דתצא, הוא מדאורייתא, דילפינן מקרא דדפנו, וקשה א"כ איך מתיר הוא בנשאת ואח"כ בא עדים משום זילותא דבי דינא.

וכתב הפנ"י ליישב, דר' מנחם ב"ר יוסי ס"ל, דהא דאסורה לינשא בבא עדים ואח"כ נשאת, הוא מעיקר הדין, והיינו משום דלא ס"ל דחזקת דייקא ומנסבא מרע לחזקת איש, ולכך נשאר חזקת אשת איש, והוי איסור ודאי ולא מהני ברי, אבל כשנשאת ואח"כ בא עדים, כיון שנשאת קודם שבא העדים האוסרים, הוי בחזקת מקודשת בהיתר לבעלה השני, וכשבא עדים האוסרים אח"כ, מותרת מטעם דיש חזקת היתר לבעלה השני, עיי"ש.

[דברים אלו של הפנ"י צ"ע, דאי נימא דלא ס"ל לר' מנחם ברבי יוסי דחזקת דייקא ומנסבא מרע לחזקת אשת איש, ונימא דנשאר איסור ודאי מחמת חזקת איסור, א"כ פשיטא דלא מהני ברי, ואמאי איצטריך לקרא דדפנו, ומוזה מוכח, דע"כ דס"ל לר' מנחם ברבי יוסי נמי דחזקת דייקא ומנסבא מרע לחזקת אשת איש, וגם לדידיה לא הוי אלא ספק, ולכך מסבירא הול"ל דמהני ברי, כדס"ל לרבנן באמת, ואיצטריך לקרא דוקדשתו דפנו, וצ"ע].

אלא שהקשה הפנ"י, א"כ מדוע אמרינן בסוגיין הטעם משום זילותא דבי דינא, הא מותרת מעיקר הדין, והיינו משום דיש חזקת היתר לבעלה השני, ותרין דבאמת איכא חזקת מגורשת וחזקת מותרת לבעלה השני, אלא מכיון דהוי ספק, דתרי ותרי הוי ספיקא דרבנן להחמיר שלא ניזיל בתר חזקת היתר, אלא דישאר ספק, א"כ עדיין קשה אמאי מותרת להשאר תחת בעלה השני, וע"כ הא דלא מחמירין בזה מדרבנן, הוא משום זילותא דבי דינא.

[ויש להעיר דרבנן הפנ"י סתרי אהרדי, דלדבריו לעיל, הא דלא מהני בבא עדים ואח"כ נשאת בברי ונשאת לאחד מעדיה, אינו אלא משום דאיכא חזקת איסור וליכא חזקת היתר, ובודאי איסור לא מהני ברי, אבל בספק ס"ל באמת דמהני ברי, א"כ אמאי כתב השתא דכיון דהוי תרי ותרי ספיקא דרבנן אית לן למיזיל לחומרא דלא ניזיל בתר חזקה, הא אפי' אי הוי ספיקא דאורייתא, כל זמן שאומרים ברי תרווייהו, מהני, וא"כ מאי קשה השתא יותר מאי נימא ספיקא דאורייתא, אע"כ מוכח ממש"כ השתא, דלר' מנחם ברבי יוסי לא מהני כלל ברי אפי' בספק בלי חזקת איסור, וא"כ שפיר כתב דכיון דהוי ספיקא דרבנן, וחשבינן לה מדרבנן כאילו אין כאן חזקה, לפיכך לא היה צריך להיות כאן היתר ברי לי, ודו"ק].

אבל לדעתי נראה, שהרמ"ה, שנביא ונבאר דבריו להלן, גילה עומק פירוש הסוגיא דשקלינן ומרינן אי חיישינן לזילותא דבי דינא, והיינו דאין הנדון אי ניוש לכבוד ב"ד, ונוותר על איסור דרבנן או איזה זכות ממון משום כבוד ב"ד, אלא הביאור הוא כך, דשקיל ומרי כשב"ד נתנו איזה פסק, ואח"כ באו עדים וידעיה חדשה שלא היה להם מקודם, אי אמרינן דאדעתא דהכי לא פסקו ב"ד מתחילה, דלא פסקו אלא לפי ידיעתם הקודמת, אבל אם

ישתנה מעולם לא פסקו ע"ז, או דהפסק שלהם חל לכלל גוונא, ואם יהיה לנו ידיעות חדשות, צריכים הם להיות אז בכח ב"ד לשנות ולהוציא אף לאחר פסק הראשון.

דאם אנו חוששים לזילותא דבי דינא, הביאור הוא שפסקם נשאר, אלא דאם יש להם ראיות לבטל את המוחזק והדינים שנעשו מפסק הראשון, מהני והרי הם מבטלים פסקם דלשעבר, אבל בלא"ה לא, ואם אין אנו חוששים לזילותא דבי דינא, הביאור הוא, שהפסק שלהם לא עשו אם יתוסף ידיעה חדשה, ואינם חוששים מה שפסק שלהם יהיה טעות מעיקרא.

ולמ"ד לזילותא דבי דינא חיישינן, א"א לפסק שלהם שיהיה טעות, אלא הפסק נשאר, ובעינן כח ב"ד כדי שיוכלו לשנות הדין אף לאחר פסק הראשון מחמת הראיות שבאו עכשיו, נמצא דאי אמרינן שהפסק יהא נשאר קיים, אזי נעשה ונפעל דין מוחזק לאותו שהחזיקו בפסק הראשון, ואם באו עדים אח"כ לשני, הוי תרי ותרי כשהראשון מוחזק, ושוב א"א להוציא ממנו, משא"כ אי נימא דאדעתא דהכי לא עשו פסק שלהם, א"כ נשאר הדינים כמקודם, ומוציאים מהראשון אחר שמה שהחזיקו אותו ב"ד היה בטעות.

וזה ממש הביאור בדברי ר' מנחם ב"ר יוסי, דאי נימא דהפסק הראשון לא נעשה טעות, א"כ הוי היא עתה מוחזקת בהיתר להשני שהיא נשואה לו, ועדים האחרונים הבאים לאוסרה הוי תרי ותרי להוציאה מבעלה השני, ולא מהני, משא"כ אי אמרינן דאילו ידע הב"ד שיהיו עדים אחרים לא היו מתירים אותה להנשא, נמצא דאינה בחזקת היתר לבעלה השני, ולפיכך אף בזה תצא.

ונמצא דליכא סתירה מהגמ' דיבמות, דאע"ג דדינא דר' מנחם ב"ר יוסי הוא דאורייתא, והיינו דאם באו עדים מקודם שנשאת אסורה מדאורייתא, ולא מהני ברי שלה, מ"מ אם נשאת מקודם על פי פסק ב"ד, נעשה חזקת היתר לבעלה השני, דזה הרי הפי' להא דלזילותא דבי דינא חיישינן, דהפסק שעושים, לא אמרינן שאם יתוסף ידיעות אחרות אדעתא דהכי לא עשוהו, אלא דהפסק נשאר, ואם יהיה לנו ידיעות חדשות ונצטרך לשנות הפסק, נשנה אותו, אבל לא שנשווהו טעות מעיקרא, ונמצא דהגמ' בסוגיין וביבמות עולים בקנה אחד בלי שום סתירה, ודו"ק.

ודברי הרמ"ה הם ברא"ש כתובות פ"ב סי' י"ג, יעו"ש שאחר שהביא הרא"ש שיטת רבינו יונה דתפיסה בספיקות לא מהני אלא כשהתפיסוהו ב"ד, הביא ע"ז דברי הרמ"ה בזה"ל, וה"ר מאיר הלוי כתב דאף תפיסת ב"ד לא מהניא, דאף אם התפיסוהו ב"ד קודם הספק, כשיבואו עדים האחרונים מוציאים מידו, כדאמרינן בחזקת הבתים אנן אחתינן ליה ואנן מסקינן ליה לזילותא דבי דינא לא חיישינן, וכי תימא הני מילי במקרקעי, משום דקרקע בחזקת בעליה עומדת, אבל במטלטלי לא, הא אשכחן בב"ק (ק"ב:) דאפי' במטלטלי אמרינן הכי, ע"כ.

והנה בדברי הרמ"ה צ"ע, דכמו בנכסי דבר שמיא (כתובות כ:): דשני כיתי עדים סותרים זה את זה אם כשהוא שומע זבין או כשהוא חלים זבין, דמוקמינן בחזקת מרא קמא, מ"מ זה אינו אלא בקרקע כדמיירי התם, אבל אם יהיה עובדא כזה במטלטלין, בודאי מוקמינן בחזקת הקונה, כיון שהם ברשותו עכשיו, דבמטלטלי המוחזק אלים יותר מחזקת מרא קמא¹.

א"כ ה"נ כשהתפסו אותו ב"ד נימא הכי, דאם הוא קרקע, משום דהוי שלא כדין ממילא נשאר המרא קמא עדיין מוחזק, דבקרע הכל תלוי במרא קמא, ואין במה שהוא מוחזק עכשיו כלום, דקרע בחזקת בעליה עומדת, אבל במטלטלי היכא דהוי ספק אם התפסו אותו ב"ד כדין, א"כ מספק נשאר הוא מוחזק, וא"כ הוה לן למימר דמהני הך תפיסה, ואיך כתב הרמ"ה דאף במטלטלין, התפסת ב"ד מקודם שבאו העדים הפוסלים לא מהני.

אבל לפמשנ"ת היינו מאי דקאמר הרמ"ה, דכיון דס"ל כרבינו יונה דלא מהני תפיסה אלא בהתפסוהו ב"ד, אף בהתפסוהו בי"ד אית לן למימר דלא מהני תפיסה בכה"ג שבאו עדים אח"כ לסתור פסק שלהם, דכיון דלא חיישינן לזילותא דבי דינא, ולפמשנ"ת הביאור בזה הוא דלא פסקו אלא לפי ידיעתם אז, ואם יתחדש ידיעה המשנה את הפסק, אדעתא דהכי לא פסקו מעולם, נמצא דלא היתה כאן התפסת ב"ד על כי הא גוונא מעולם, ודו"ק.



חידושי תורה

הרב שניאור זלמן דישון

בענין מצות תפילה

המקור הראשון לחיוב תפילה - ובענין תפילה בבני נח / מקור הציווי לישראל / חיוב תפילה במי שתורתו אומנתו / תפילה בזמן הבית / תקנת תפילה / תקנת תפילת מעריב / דברים הדומים לקרבן / כנגד איזה קרבן / חיוב תפילה משום רחמי / תפילת נדבה / דין תשלומין בתפילה / זמני התפילות / מנחה גדולה וקטנה / נגד מה תקנו תפילת מנחה / יראוך עם שמש / אין להם שיעור

מבלז שכתב דביעקב אבינו דההר בא אליו, ולכאורה איך התפלל נגד ביהמ"ק של מעלה, אלא ע"כ היה נגד ב"ד של מטה, והמשיך בית הקדש של מעלה אליו, וממילא יכולים להתפלל בכל מקום, וכל ישראל יש להם כח זה.

עוד חידוש מצינו באגרות משה (או"ח ח"ב סי' כה), דאח"נ אין תפילה בב"נ, אבל במצב של צרה יש להם דין תפילה, דהדין תפילה נכלל באמונה דיתפלל, וזהו חידוש, ולדבריו בנינו פשוט שהתפללו שהיו במצב של צרה, ועי' לקמן בשיטת הרמב"ן. ובהא דעכו"ם, עי' בצ"פ שם אי יש לעכו"ם השגחה פרטית, ועי' ברמב"ן בפסוק ואברהם היו יהיה לגוי גדול (בראשית יח, יח), [והרבה מראה מקומות בענין ב"נ ראיתי בספר סדר יעקב ע"מ ע"ז בכללים].

מקור הציווי לישראל

מבואר ברמב"ם, דתפילה הוה מצות עשה להתפלל בכל יום, ומצינו כמה מקורות לזה, כתיב בפרשת קר"ש ולעבדו בכל לבבכם, איזהו עבודה בלב הוה אומר זו תפילה, הרי דעבודה בלב הוה תפילה, [ועי' במג"א (סי' קא) שדן דאפילו הרהור לאו כדיבור, אבל בתפילה דהוה עבודה בלב מהני הרהור,

המקור הראשון לחיוב תפילה ובענין תפילה בבני נח

בגמרא בסנהדרין (דף נו:): מבואר, דיש שבע מצות בני נח, ואח"כ אברהם נצטווה על שחרית, יצחק על מנחה וכו', וכן הוא ברמב"ם (פ"ט מהל' תפילה), ומשמע דנצטוו האבות על תפילה לפני מתן תורה, [ואי זה מחייב גם את שאר בני נח או רק בני אברהם, עי' שם (בדף נט) בנידון הגמ' לענין גיד הנשה, עי"ש רש"י ורמ"ה].

עוד מצינו באו"ש ריש הל' תפילה, שהביא דברי הרס"ג בספר האמונות (מאמר ג), שהשכל מחייב כו' לצוות לברואיו לעבדו והודות לו בעבור שבראם, יעו"ש. ולכן חשבו זה באגדה ריש ע"ז (דף ג.) יבוא זה כו', דחשיב מצות שמצוין בני נח. והיינו שהוא חיוב על פי שכל על כל בריה.

ובפסוק 'וזה שער השמים' (בראשית כח, יז), הביא רש"י את דברי המדרש שבית המקדש של מעלה מכון כנגד בית המקדש של מטה, ומבואר ממדבריו שבית המקדש של מעלה מכון נגד בית המקדש של של מטה, ולא להיפך, ועי' בהרה"ק הגרי"ד

תפלתו אינו פוסק, שמצות תלמוד תורה גדולה ממצות תפלה, ע"כ. ועי' בשאג"א (סי' יד) שהוכיח מזה דחיוב תפילה אינו מה"ת, וצ"ב דאפילו הוה רק מצוה דרבנן מבטלין ת"ת, ועי' ברמב"ם (שם) שכתב תחילה, מי שהיה עוסק בתלמוד תורה והגיע זמן התפלה פוסק ומתפלל, ע"כ. והיינו דתפילה יותר גדול מלימוד [חוץ ממי שתורתו אומנתו], ועדיין צ"ב, עי' בקר"א.

[וגם עצם דבריו דתפילה יותר גדול, לכאורה דבריו בנויים על הא דנחלקו במגילה (דף כח) אי מוכרין בית הכנסת לבית המדרש או להיפך, והרמב"ם פסק (שם) פ"א הל' יד) דמוכרין בית הכנסת לבית המדרש, הרי דתורה יותר גדול, וצ"ע דזה הוה מחלוקת אמוראים, ותורתו אומנתו הוה תנאים, וגם בהא דיותר גדול מצינו כמה סתירות בזה, ועי' במשך חכמה פרשת תצוה בהא דנחלקו אי הבורא עולם דיבר למשה מהארון - ומרמו לתורה, או מע"ג מזבח החיצון - ומרמו לעבודה, ועי' בדרך מצותך (חב"ד) בזה, ויש לעי' בהא דב"ב (דף ד) בהורדוס שהרג חכמי ישראל, ואמר לו שמעון בן שטח דהוא כבה אורו של עולם יבנה אורו של עולם דהיינו בית המקדש, הרי דעבודה במקום תורה].

אך עי' בלשון שו"ע הרב (בסי' קו), דכיון דתפילה הוא רחמי על עניני עוה"ז אין כדאי לבטל ת"ת ע"ז, ולכאורה זהו כוונת הגמ' דמניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה, ויש לעי' בפנ"י ביצה (דף טו:) בהא דמשמע מרש"י דרק תפילה הוה חיי שעה, וחולק דתפילה הוה מצוה ככל מצות, ואה"נ כל מצוה נקרא חיי שעה ביחס לתורה, ואעפ"כ תורה נדחה מפני כל מצוה. אך מצאתי בשולחן הטהור שם, ובאריכות ביסוד עבודה (ח"ב פ"ט), אחרי שהאריך דמצינו בתפילה דברים בחשיבותה מה שלא מצינו בעוד מצות והא דתורה אומנתו ביאורו דכיון דגם תורה הוה עבודה וכל שהוא דבוק בתורה יש לו המעלה של תפילה, ע"ש.

ולבסוף כתב דלא משמע כן בגמ' ברכות (דף לא.), דמבואר שם שצריך להוציא בשפתיו דכתיב (שמואל א א, יג) שפתיה נעות. ועי' בירושלמי ברכות (פ"ד ה"א) יכול יהא מהרהר בלב ת"ל רק שפתיה נעות, הא כיצד מרחיש בשפתותיו, ע"כ. ועי' בספר אור זרוע לצדיק מהרה"ק מלובלין בהל' קר"ש, שהקשה למה בעי פסוק מיוחד בתפילה דהרהור לאו כדיבור, ולכאורה פשוט דיש הו"א דיהני בלב דהוה עבודה בלב]. ועי' ברמב"ם שם שהביא עוד מקורות שתפילה הוא עבודה.

אך יש לציין, דבספרי פרשת עקב (פסיקתא מא) מבואר דגם תורה נקרא עבודה, [ועי' בגר"פ (סוף מצוה ב') מה שכתב דאי תורה הוה ג"כ עבודה הוקש לתפילה], ובזה יש לעי' א"כ מהו המקור דדניאל התפלל דקראו עבודה, אולי למד, רק עבודה שבלב מצינו רק בתפילה, [אף דגם בלימוד, עי' (בסי' מז) דיש נידון אי יוצאין בהרהור].

אך ברמב"ן מבואר דמה"ת אין חיוב להתפלל רק בעת צרה, וזה נכלל בעבודה, ועי' לעיל דברי האגרות משה, וראיתי בספר מצות תפילה בעת צרה [פרסר] אריכות בגדר תפילה בעת צרה, ואיך נכלל בעבודה.

והא דתפילה הוה עבודה, ולכאורה הוה רק בקשה ולמה נקרא עבודה, ובפשטות הביאור דהעבודה אינו לצורך עצמו רק להראות דאין לנו משפיע רק הבורא עולם, ועי' שמבקשין נתברר היטב נקודה זו, וכך אנו עובדים אותו ומפרסמים מלכותו, וכן האריך בבית אלוקים (פ"א).

חיוב תפילה במי שתורתו אומנתו

הנה כל מצוה שא"א לעשות ע"י אחרים חייב לבטל תורה בשביל זה, [ועי' באריכות בשו"ע הרב בהל' ת"ת], וא"כ צ"ע למה בתורתו אומנתו אין מבטלין תורה להתפלל, כמבואר ברמב"ם (הל' תפילה פ"ו ה"ח), ואם היתה תורתו אומנתו ואינו עושה מלאכה כלל והיה עוסק בתורה בשעת

דישראל במעמדם התפללו בשביל כל ישראל, כ"כ בכל עיר החבר העיר יכול להתפלל בשבילם ויוצאין ידי חובתם, ושם היה ברכת כהנים, ולדבריו יש ענין ציבור מה"ת, [ובעצם גדר של מעמדות יש להאריך], ולדבריו לא היה חיוב על כולם להתפלל.

תקנת תפילה

מבואר בגמ' ברכות (דף כו), תניא רבי יוסי בר חנינא אומר תפילות אבות תקנום, ורבי יהושע בן לוי אומר תפילות נגד תמידין תקנום ומעריב נגד אברים שמקריבין אפילו בלילה, והגמ' הביאה ברייתא לכל אחד, ובסוף דנה הגמ' דגם למ"ד דהוא כנגד אבות ע"כ כ"כ הוא נגד קרבנות, מהא דמוסף, ע"ש. ויוצא דלכו"ע אבות תקנו [וע"ז אין מחלוקת], וגם הוה נגד קרבנות, רק נחלקו מהו הסיבה העיקרית שתקנו, ע"י בשולחן הטהור (סי' פט) מה שהאריך בזה, [וע"י בנזר הקודש על מדרש סוף חיי שרה, אי יצחק התפלל דווקא בהר המוריה, שיהא כקרבן], וע"י במהר"ץ חיות.

ולכאורה משמע דאברהם לא התפלל מנחה, ואע"ג דקיים כל התורה, או נימא שהתפלל ולא תיקן עד שבא יצחק, או דלא נתגלה לו, וע"י בפנ"י, וכתב דאי תפילות נגד תמיד, י"ל דאברהם התפלל מנחה, וע"י בספר נזר הקודש על מדרש רבה (פי"א) בזה.

ויש לע"י עוד במדרש כי תבוא, ראה משה דעתיד ביכורים להבטל תקנו להם ג' תפילות, [וע"ד החסידות, ע"י באהבת דוד קאצק מה שכתב].

תקנת תפילת מעריב

ויש להביא מה שדנו הפנ"י והמשכנות יעקב שם, דלכאורה הא דנחלקו אי תפילת ערבית רשות או חובה, תלוי בהא, דאי הוה נגד אבות הוה חובה, ואי הוה נגד תמיד הוה רשות, וע"י בספר אורחות חיים להרא"ש בפירושו בעל התכלת (אות ד' ס"ק ג'), אך

תפילה בזמן הבית

ולכאורה בזמן הבית כל אחד התפלל לבד בלשונו, ולא היה אסיפה ביחד, וכבר דנו בזה, ובראשונה ע"י בבית אלקים (שער יסודות פל"ח), וז"ל, וזהו הטעם אצלי על מה שנראה כי באותו זמן לא היו מתקבצים ישראל בכל מקומות מושבותם ערב ובקר וצהרים במקום מיוחד להתפלל בו תפילת ציבור, אלא כל אחד היה מתפלל ביחיד במקום שיזדמן לו, כי לא מצאנו בנביאים וכתובים תפילת ציבור עד אחר החורבן שתיקנו אנשי כנסת הגדולה י"ח ברכות ודברים שבקדושה שאינן בפחות מעשרה, וגם כי משה תקן להם לישראל שיהיו קורין בתורה בשני ובחמישי ושבת, והוא בכלל הדברים שאינן בפחות מעשרה, אפילו הכי לענין התפלה שלא היתה סגנון אחד בפי הכל, אלא כל אחד כפי צחות לשונו, נראה שכל אחד היה מתפלל ביחיד במקום שיזדמן לו, והיתה תפלתו נשמעת כשל רבים לפני השכינה הנגלית במקום הקרבן, ואפשר ג"כ שהיו מתקבצים בבתי כנסיות בשני ובחמישי לפחות מימות משה רע"ה שתקן קריאת התורה בהם, והיו מתפללים ג"כ אז בצבור כל אחד כפי כחו, ולא היתה שם חזרת תפלה, כי לא היה נוסח מיוחד לה, אלא כל אחד היה יודע ובקי בטיב הלשון ויודע לסדר תפלתו למה שנצטרך, ע"כ. עכ"פ לדבריו היה ענין של ציבור אע"ג דלא התפללו ביחד, [ע"י מה שנחלקו מה נקרא מגילה בעשרה, אי בעי שיקראו ביחד או לא].

אך הקשו עוד, דהא בגבולין היה ברכת כהנים ובעי עשרה, וע"ז י"ל דהדין עשרה רק מדרבנן, ע"י בר"ן מגילה (דף כג), אבל בעי אחר עבודה, וע"י בקר"א בסוטה (דף לח) שהאריך בזה ולא נשאר בדבר ברור, אך ציין לדברי אחיו במשכנות יעקב (סי' פט - צ') שדן להביא ראיה מזה דתפילה מה"ת, אך הקשה הקר"א דציבור בודאי אינו מה"ת, אך הוסיף המשכנות יעקב דאולי כמו

כנגד איזה קרבן

מבואר דצריך לומר קרבנות שיהא כאילו הקריב קרבן, ועי' עוד בב"י (בסי' מז) שהביא דברי הרשב"א בהא דנשים צריכות לברך ברה"ת, וכתב דכיון דצריכות להתפלל והוא במקום קרבן, צריכות לומר פרשת הקרבן, וממילא חייבות לברך על התורה, ועי' באריכות במחזה אליהו (ח"א סי' יד).

עי' בתב"ש סוף הספר מה שביאר התפילות, והביא דברי הא"ז דצריך לעמוד בעת אמירת הקרבנות, דכיון דהוה כמקריב קרבן צריך לעמוד, וחולק עליו, בראשונה דלכאורה לא הוה כאילו הוא הקריב רק שולח קרבן להקריב בשבילו, ואח"כ דן דאי כבר אמר פרשת קרבן והוה כהקריב, תפילה כנגד מה, וע"כ נגד קרבן אחר, אבל לא תמיד ממש.

ועי' בבית יצחק (סי' יב ס"ק יא - יב) מה שדן בדבריו, והקשה מדברי הרי"ף, דאי מתפלל עוד הוה בל תוסיף, ואי אינו נגד התמיד לא הוה בל תוסיף, ע"ש.

חייב תפילה משום רחמי

עוד מצינו בגמ' סברא בענין תפילה, עי' בסוגיא (דף כ') בהא דנשים מחויבות בתפילה, ולא נימא דהוה זמן גרמא, ותירצה הגמ' דהוה רחמי וממילא גם הם מחויבות, ועי' עוד בירושלמי (פ"ג הל' ג') בזה. ובביאור הגמ' עי' בפמ"ג (סי' פט, ובס"ס ק), דלכאורה אי תפילה מה"ת וחייבא הוה פעם אחת ביום, פשוט דלא הוה זמן גרמא, רק אי הוה דרבנן ומתחילה קבעו ג' פעמים ביום, יש לדון דהוה זמן גרמא, וע"ז תירצה הגמ' רחמי. אך הביאו גרסא דכיון דהלוואי שיתפלל כל היום לא הוה זמן גרמא, ולכאורה הביאור דכיון דהוה מה"ת אין לה שיעור, ועי' באריכות בלקח טוב (סי' יב ס"ק ד') דהמ"ד דסובר דיכול להתפלל כל היום סובר דתפילה מה"ת, ועי' בגרי"פ (סי' ב') מה שנדחק בתירוץ הגמ' רחמי נינהו, דיכול לילך למ"ד דהוה מה"ת.

עי' בפנ"י בעצמו (בדף כז), וכן הוא בבית אלקים, והובא בשאלתות (סי' ח), דגם אי הוה נגד אבות, כיון דיעקב ג"כ לא התפלל דרך חובה רק כיון שעבר שם לא הוה חובה, והא דקבעוה חובה, כתב בבאר יצחק (או"ח סי' כ'), דאה"נ אי אין אברים אין מקריבין, אבל אי יש מעכבין, ולכן קבעוה חובה, ועי' עוד באריכות במלוא הרועים (אות ש"ץ), וכן בתפילת מעריב בכל זה, [ועי' באריכות גדול בענין תפילה בציבור, והא דהש"ץ מוציא עם שבשדות אי זה בעיקר כיון דדומה לקרבן, או להיפך, ועי' לעיל דברי המשכנות יעקב בהא דיש דין תפילה בציבור מה"ת].

ובזה דנו האחרונים, עי' מג"א (סי' רסז), ובפנ"י וקר"א (דף כז), בהא דרב מצלי של שבת בער"ש, דכיון דאברים של חול אין מקריבין בשבת א"א להתפלל בלילה, עכ"פ יכול להתפלל מבעוד יום, והא דלמעשה גם מתפללים בלילה, עי' באו"ש (פ"י מהל' תפילה) דכיון דנתעכל בלילה יכול להתפלל בלילה, ועי' עוד בבית יצחק (או"ח סי' יב ס"ק ה') מה שדן לפי דברי התוס' ביומא (דף מו), דאה"נ בתחילת לילה אינו דוחה שבת, כיון דכבר ניתן לדחות שבת משום עצי המערכה, כ"כ יכול להקריב אברי חול.

דברים הדומים לקרבן

עי' בשו"ע (בסי' צח) כמה דברים דבעי בתפילה שיהא דומה לקרבן, לענין מחשבות שלא יהא כפיגול, וכ"כ שלא יהא חציצה בינו לקיר, כמו בקרבן שפוסל חציצה, והיו לו בגדים נאים כמו בגדי כהונה.

ועי' עוד בשו"ע (בסי' צב) שצריך להשוות רגליו, ועי' בירושלמי ריש פירקין אי לומדים זה מכהנים [עי' דרישה], או מהמלאכים, וראיתי בספר אמרי שפר על ברכות [מהגר"ש דייטש תלמיד החת"ס], דלכאורה תלוי אי לומדים מקרבן והוה עבודה בעינן דומיא לכהנים, משא"כ אי אבות תקנום לומדים ממלאכים.

ומבואר בגמ' דתלוי עד מתי מקריבין התמיד, דאי מקריבין עד ארבע שעות כ"כ שחרית, ואי עד חצות מתפללין עד חצות. ועי' בפנ"י דכ"כ תלוי אי מסתכלין על השחיטה והזריקה או על ההקטרה. וכ"כ נחלקו עד מתי מתפללין מנחה, אי עד הלילה או עד פלג, וכ"כ תלוי עד מתי מקריבין תמיד של בין ערבים. אך יש צד בגמ' דיכול להתפלל עד פלג אחרונה, ולפי זה המקור כתבו תוס' דתקנו כנגד קטורת [תכון תפילתי קטורת], וא"כ אינו דומה לשחרית שהוא כנגד קרבן [עי' ברד"ל (פ"ג ס"ק ז)], וערבית כנגד אברים, ובזה לכו"ע מקריבין כל הלילה וכ"כ מעריב, וכ"כ נחלקו אי מוסף מתפללין עד שבע שעות או עד הלילה, ותלוי בהקרכת המוסף.

ועי' בראש יוסף (ד"ה תפילת), שהעיר דכיון דמנחה נגד תמיד של בין ערבים, והתמיד נפסל בשקיעה ראשונה, עי' ברמב"ם (פ"ד מעשה קרבנות ה' א'), וכן כתב רבינו יונה דמתפללין מנחה עד שקיעה, אך עי' בשו"ע (סי' רלג) דיכול להתפלל עד הלילה, ע"ש במג"א (ס"ק ז') ובא"א שם. אבל אי נגד אבות שפיר לפנות ערב הוא עד הלילה, והביא כן ממנחת כהן. אך עי' בפנ"י (ד"ה מ"ט) שדן די"ל דאה"נ הקרבן אין מקריבין אח"כ וגם זריקת הדם נפסל, אבל הנסכים יכול לשפוך עד הלילה, וכנגד זה מתפללין עד הלילה, ולפי ר"י הוה נגד הקרבה, ועי' עוד שם (בד"ה עד) דכיון דמעריב נגד הקטרת אימורים, מסתבר דמנחה נגד זריקת דם, דזהו עיקר כפרה. אך עי' בפמ"ג (בסי' רלג ס"ק ז') דע"כ עד הלילה לא הוה כפשוטו ממש רק מעט קודם, ועי' עוד באריכות בשאג"א (סי' יז), ועי' באריכות במרומי שדה במשא ומתן עם בנו בזה.

מנחה גדולה וקטנה

ועי' בלבוש (בסי' רלב סעיף א') הובא בא"ר (סי' רלג ס"ק ב'), דכיון דהולכת אברים הוה במנחה קטנה, והוא עיקר הקרבן

עי' ברי"ף בהא דאין להתפלל בחינם יותר משני תפילות, דהוה בל תוסיף ואסור להביא יותר משני קרבנות, וצ"ב דבמצות מותר לעשות יותר מפעם אחת, עי' בתוס' ר"ה (דף טז:), וע"כ מדגיש הרי"ף דכאן הוה כקרבן דאסור להוסיף, ועי' בבית יצחק (סי' יב ס"ק ה', וסי' יג) בזה.

תפילת נדבה

יש לעי' נגד מה תקנו תפילה, עי' לשון רבינו יונה כשדן אי יש תפילת נדבה בשבת, ועי' בהעמק שאלה (סי' ח' סס"ק א').

דין תשלומין בתפילה

עי' בראשונים בהא דמהני תשלומין לתפילה, אע"ג דאי הוה נגד קרבן לא שייך תשלומין, [עי' במלוא הרועים שם באריכות, ובאו"ש (פ"ג), דע"כ לזה בעי דהאבות תקנום], אך כיון דהוה רחמי כל אימת בעי רחמי, וע"ז דבתפילת שבת אע"ג דלא הוה רחמי מהני תשלומין, כיון דהוה כתקנת חול, אבל במוסיף לא מהני תשלומין דלא הוה רחמי, [ומזה דן הצ"ח דנשים פטורים ממוסף כיון דלא הוה רחמי, ועי' בבאר יצחק (סי' כ'), ובית יצחק (סי' יז), ועי' במחזה אליהו שם], עי' עוד בשו"ע (ס"ס נח) אי שייך תשלומין לקר"ש.

זמני התפילות

והנה לכאורה יש לומר, דכמו דהאבות תקנו עצם תפילה תקנו זמנם, וכן הוא בבית אלקים (פ"ד), אך עי' בצל"ח ואמרי שפר שתקנו עצם התפילה, והזמן תקנו נגד קרבן, וזהו הביאור דאפילו למ"ד אבות תקנום סמכו על הקרבנות, [עי"ש כמה נפק"מ].

מבואר בגמ' ברכות (דף כו:): דנחלקו התנאים אי האבות תקנו התפילות, אברהם תיקן שחרית יצחק תיקן מנחה ויעקב תיקן ערבית, או דתפילות נגד קרבנות, שחרית נגד תמיד של שחר, ומנחה נגד תמיד של בין ערבים, ומעריב נגד אברים דנקטרין כל הלילה. וכ"כ הביא הגמ' מחלוקת, אי שחרית עד ארבע שעות או עד חצות,

סתירות בראשונים אי הפסוק הולך על קר"ש, וכיון דצריך לקרות קר"ש ביראוך, וכדי לסמוך גאולה לתפילה מתפלל מיד אחר הנץ, או דיראוך הולך על תפילה, ועי' במרומי שדה מה שהאריך לבאר מחלוקתם, ועי' מה שהאריך בזה בחזון יחזקאל (פ"א) ובהערות עליו מהאבא"ז, נדפס בספר זכרון אברמסקי, ועי' באבא"ז בהל' תפילה.

עי' עוד שם מה שדנו אי עיקר תפילה מהנץ כמו שהקריבו התמיד, והא דכשר קודם הנץ כמו כל דבר שכשר בדיעבד מהעלות, אך ברא"ש מבואר דכשר מהעלות כמו התמיד, ע"ש.

אין להם שיעור

ולסיום יש לציין דברי הירושלמי, הובא בר"ש ריש מס' פאה, בהא דמבואר במשנה אלו דברים שאין להם שיעור, והקשה הירושלמי למה לא הביאה המשנה תפילה, ותירצו דנכלל בגמילות חסדים, דכתיב בפסוק גומל נפשו איש חסד, ונפש זה תפילה דכתיב ואשפוך את נפשי, וכבר האריכו אי ע"י תפילה עושה חסד לעצמו ואעפ"כ נקרא חסד, או דעושה חסד לכל העולם.

וזמן קבלתו לפניו יתברך, מתפללין לכתחילה אחר מנחה קטנה כדי שיתקבל תפילתנו, ואין דין זריזין, וכתב דדבריו צריכין ישוב, אך במג"א (ר"ס רלב) הביא שבתחילה דתקנו מנחה נגד המנחה, וזה הוה אחר מנחה גדולה, [והא דשחרית לא מקרי מנחה דגם בבוקר היה מנחה, עי' בצל"ח פסחים (דף קז)], והוה במנחה קטנה, [אך עי' דבריו (בסי' רלג ס"ק ג')].

נגד מה תקנו תפילת מנחה

והביא ירושלמי דהוה נגד הקטורת, וע"כ דגם לרבנן תקנו ג"כ דומה לקטורת, וכן הוא בהגהות מיימוני (פ"ג מהל' תפילה ג'), ועי' מה שהאריך בזה הלח"מ (בפ"ג), ואי תקנו נגד הקטורת למה נקרא נגד התמיד, וכתב כיון דהוה מיד אחר התמיד נקרא תמיד, והקשה במחצית השקל ובחמד משה, דעי' בגמרא (בדף ו:): דר"י אמר דערבית נגד קטורת [לשיטתו דערבית מבעוד יום, עי' בזה במראה פנים סוף פרקין], וכתב בראש יוסף (דף כו) דזה לרבנן, אך לר"י כאן הוה נגד מנחה, [עי' במראה פנים בירושלמי בתחילת הפרק ובסוף בענין זה].

יראוך עם שמש

מבואר בגמ' בהא דמתפללין בנץ, דמבואר בפסוק יראוך עם שמש, אך מצינו



הרב שלום הירשפרונג

בגמ' דשלשה שלוו מאחד

וחקירה בגדר האיבעיא דסימנים דאורייתא או דרבנן

גם הלוח יהבי' למלוה והתי' דרק משום חזקה * וכ' דכן נראה מרש"י * ויש לדייק דכ' רש"י בתי' "בסימנים" כי האי * וכן פי' הר"ן ברש"י וכ' דללוה אין מחזירין בסי' והתי' רק משום הסברא.

והנה בחי' הריטב"א הק' כן, וז"ל "וא"ת ומאי קושיא דהא כי קתני יחזיר למלוה לאו משום סימנים הוא דא"כ אפילו ללוה נמי נהדר בסימן קשר או כריכה או מנין, אלא ודאי משום חזקה הוא כדאיתא בפ"ק דאי מלוה נפיל מאי בעו גבי הדדי וכדפרקינן בסמוך, וי"ל דהשתא ס"ד דלעולם בסימנים נמי מהדרינן, אלא דאי אתו לוח ומלוה ויהיב כל חד וחד סימנים אלו נהדר למלוה מפני חזקה זו דשכיחי בהדדי, ופרקי' דלעולם למלוה דוקא מהדרינן ומשום חזקה גרידתא, וכן נראה מפ"י רש"י ז"ל.

ומבואר בריטב"א דבהו"א דגמ' לא הוי ראייה ברורה ומהני בצירוף דהמלוה נותן סימן [כנראה דאומר שלשה היו וכמש"כ רש"י], וא"ש דאיתא "מחזירין למלוה" כיון דאם נתנו המלוה והלוה הסימנים, מחזירים למלוה מפני חזקה זו, ובמש"כ "וכן נראה מפ"י רש"י ז"ל", קצת יש לדייק דרש"י כתב בד"ה התם, "בסימנים כי האי לא איכפת לן בניחותא דלוה, דודאי לאו מיניה נפיל וכו'", ומשמע קצת דנותן סימנים אלא דמהני בצירוף הראייה שנמצאו שלשתם יחד¹, וצ"ע.

וכן ע"ז הדרך פי' בחי' הר"ן וז"ל "ומפירש"י נראה דזה ס"ד מעיקרא דה"נ משום סימנים מהדרי' למלוה וצריך שיאמר ג' הן ומג' לוויים הן, ומיהו אפי' בהאי סימנא לא יחזיר ללוה דכיון דגבי הדדי ניגהו רגלים

א. בגמ' טעמא דתיקנו סי' דניחא להאובד והק' משלשה שלוו מאחד ותי' דהתם איכא סברא * וצ"ע דמאי ס"ד ולא משום סי' הוא * ורש"י כ' דאומר סי' וצ"ע דאיתא דיחזיר למלוה.

בגמ' ב"מ פ' אלו מציאות דף כ"ז ע"ב אמרינן דאי סימנים דרבנן, תקנו רבנן להחזיר בסימנים, משום דניחא ליה לבעל אבידה למיהב סימנים ולמשקליה, מידע ידע דעדים לית ליה ומימר אמר כולי עלמא לא ידעי סימנים מובהקים דידה, ואנא יהיבנא סימנים מובהקים דידה ושקלנא לה.

והקשו בגמ' משלשה שלוו מאחד דיחזיר למלוה, מי ניחא ליה ללוה לאהדורי למלוה, ופי' רש"י דניחא ללוה שישאר ביד המוצאם עולמית דכל זמן שהם בידו ולא יחזירם למלוה הרי הם כשורפים, ולא ניחא ליה דיחזיר בסימנים. ותי' בגמ' דהתם סברא הוא, דכיון דשלשתן של מלוה אחד, ע"כ דנפלו מן המלוה.

ולכאורה צ"ע דמאי ס"ד דהגמ' להקשות מהאי דשטרות, והרי לאו משום סימנים מחזירים השטרות למלוה, אלא דכיון דשלשתן נמצאו יחדיו, ע"כ דנפל מהמלוה.

והנה רש"י בד"ה אלא הא דתנן וכו', כתב וז"ל "ואמרו להחזיר לו למלוה בלא עדים בסימן זה שאומר שלשה היו, ומשלשה לויים", ומבואר ברש"י דמחזירין לו בסימנים, וצ"ע דבברייתא תני' דשלשה שלוו מאחד יחזיר למלוה, ומשמע דהוא דין דמחזירין למלוה, ולא משום סימנים אלא מסברא.

ב. והק' כן בריטב"א והוסיף דללוה לא מחזירין * ותי' דס"ד דבעי' נמי סי' וכשנותן

1 ומצאתי השתא דבחי' ר' נחום נמי דייק מרש"י הנ"ל.

דהיינו אם הוי ראייה כעדים ולפיכך הוי דאורייתא, או דלא הוי ראייה ברורה ולפיכך לא מהני מדאורייתא אלא מדרבנן, או נימא דאין הספק בכח הסימנים דלעולם הסימנים הוי אותו הבירור, בין אם סימנים דאורייתא בין אם סימנים דרבנן, אלא השאלה היא מה הוא הבירור שצריך כדי להחזיר אבידה, האם סגי בבירור דהוי אומדנא דמסתמא שלו האבידה, וא"כ הוי סימנים דאורייתא, או דבעינן בירור כעין עדים ומשונה הוי סימנים דרבנן.

ונראה דהר"ן ס"ל כהצד השני דאי סימנים דאורייתא, לא בעינן בירור כעדים אלא סגי בבירור דמסתמא הוי שלו, ואי סימנים דרבנן היינו משום דמדאורייתא בעינן בירור כעין עדים, ומשונה סימנים לא הוי מדאורייתא אלא מדרבנן, וזה מש"כ הר"ן דאי סימנים לאו דאורייתא, האי אומדנא נמי לאו דאורייתא, ואף דלא דמי האומדנא דסימנים להאומדנא דשטרות, מ"מ כיון דסימנים דרבנן, מדאורייתא בעי דוקא בירור בעדים או בסי' מובהקים, וע"ז התי' בגמ' דהאי אומדנא הוי ראייה חשובה, ולפיכך מהני מדאורייתא.

ה. וברש"י ובריטב"א דקמ"ל דאפי' סי' דאורייתא עדים עדיפי * ובפשטות דס"ל כהצד הראשון וע"כ ס"ד דהוי כעדים.

והנה ברש"י דף כ"ח. ד"ה את"ל סימנים דאורייתא, רבותא נקט, דאפילו אמרינן דאורייתא אפילו הכי עדים עדיפי, כדמפרש ואזיל, סימנים ועדים ינתן לבעל עדים, וכן הוא במיוחס להריטב"א, וז"ל, סימן ועדים ינתן לעדים רבותא קמ"ל דלא מיבעי' אי ס"ל סימנים דרבנן דעדים עדיפי, אלא אפילו ס"ל סימנים דאורייתא ינתן לעדים.

ולכאורה היה נראה דס"ל כהצד הראשון של החקירה דאי סימנים דאורייתא הוי הוכחה גמורה כעין עדים, ומשונה כתבו דרבותא קמ"ל דאף דסימנים דאורייתא וס"ד דהוי ראייה כעדים ממש, קמ"ל דלא הוי כעדים ממש וע"כ ינתן לבעל העדים.

לדבר דממלוה נפל, אבל מ"מ אפי' למלוה לא מהדרי' אלא בסימנים, ומשונה מקשים כיון דצריכה לסימני' והם לאו דאורייתא אמאי מהדרי' הא לא ניחא לי' ללוה, ומפרקין דסברא הוא ומהאי סברא לחוד בלא סימנים מהדרי' למלוה דאומדנא דמוכח הוא.

ג. והק' כן הר"ן * ותי' דאי סי' לאו דאורייתא האי אומדנא לאו דאורייתא דבעי' עדים או סי' מובהקים * ותי' הגמ' דסברא ומהני טפי מסי' * וצ"ע מאי ס"ד לדמות ביניהם.

והנה הר"ן עצמו לעיל מיני' הק' נמי כהריטב"א וז"ל "וא"ת וכי משום סימני' מהדרי' א"כ למה תנן סתמא יחזיר למלוה, אלמא ודאי כדמוכח מילתא דכיון דגבי הדדי נינהו ממלוה נפל ולאו משום סימנים כלל".

ותי' י"ל אה"נ אלא מיהו אי סימנים לאו דאורייתא האי אומדנא נמי לאו דאורייתא, דמדינא לא מהדרי' אלא בעדים או בסי' מובהקים, וא"כ היכי תקון רבנן הכא הא ללוה לא ניחא לי' ובודאי בהאי אומדנא מתורת סימן נגעו בה, ומהדר לי' דסברא היא ומהני טפי האי אומדנא מסימנים ולא מתקנות חכמים אלא מדאורייתא.

וצ"ע דמאי ס"ד לדמות האומדנא דסימנים להאומדנא דשטרות, ושני בירורים שונים הם, ומהיכי יתני לומר דאי סימנים לאו דאורייתא ה"ה האי אומדנא לאו דאורייתא.

ד. ונראה לחקור בספיקא אי דאורייתא אי דרבנן האם הספק בכח הסי' אי הוי ראייה כעדים או לא * או דאין הספק בכח הסי' אלא עד כמה בירור בעי' מדאורייתא * וי"ל דהר"ן ס"ל כהצד השני דאי סי' דרבנן בעי' בירור כעדים וא"כ אף דלא שוו תרומיהו מ"מ כעדים לא הוו * והתי' דהוי ראייה חשובה.

ובביאור דברי הר"ן נראה, דהנה יש לחקור בספיקא דהגמ' אי סימנים דאורייתא או דרבנן, האם הספק בגדר כח הסימנים,

על הרשב"א, ומ"מ ס"ל דכיון דהתורה נתנה נאמנות בסימנים, אין עדיפות לסימנים מובהקים על הסימנים שאינם מובהקים, ולפי"ז נראה דאם ס"ל לרש"י והריטב"א כהרשב"א דנותנין לבעל הסימנים מובהקים דסימנים דידי' הוי ראייה טפי, א"כ שפיר יש להוכיח דס"ל דטעמא דסימנים דאורייתא דהוי הוכחה גמורה כעין עדים, ולפיכך פ' דרבא קמ"ל דאף דסימנים דאורייתא והוי ראייה חזקה, מ"מ עדים עדיפי.

אבל אי נימא דס"ל כשיטת הריצב"ש, דחזינן דס"ל דאף דסימנים מובהקים עדיפי על סימנים שאינם מובהקים, מ"מ כיון דסגי בסימנים בינונים, אין עדיפות לבעל הסימנים מובהקים, דשניהם מועילים מן התורה, ולפי"ז י"ל דבאמת אי סימנים דאורייתא לא הוי ראייה מוכחת דשייך לבעל הסימנים, אלא דסגי מדאורייתא באומדנא דסימנים להשיב אבידה, וא"כ ס"ד דליכא עדיפות לבעל העדים, דהוי כסימנים וסימנים שאינם מובהקים, קמ"ל דעדים לא הוי כלל בכלל סימנים, ולפיכך עדים עדיפי.

ו. ויש לדחות הראיה דנחלקו הרשב"א והריצב"ש * דהרשב"א ס"ל דסי' מובהקים עדיפי על בינונים והריצב"ש ס"ל דתרווייהו שווים * וס' הריצב"ש דאף דודאי מובהקים עדיפי כיון דסי' מהני מדאורייתא שווים הם * ואם ס"ל כהרשב"א שפיר יש להוכיח ואם ס"ל כהריצב"ש י"ל דאף דסי' לאו ראייה ברורה ס"ד דמהני כעדים * וקמ"ל דשאני עדים.

אמנם נראה דלאו ראייה היא, דהנה נחלקו הרשב"א והריצב"ש אי סימנים דאורייתא, ואחד הביא סימנים מובהקים ואחד הביא סימנים שאינם מובהקים, דהרשב"א ס"ל דנותנין לבעל הסימנים מובהקים דהוי כעדים, והריצב"ש ס"ל דדוקא אי סימנים דרבנן, א"כ נותנין לבעל הסימנים מובהקים דסימנים ידידה הוי דאורייתא וסימנים דהשני הוי דרבנן, אבל אי סימנים דאורייתא, כיון דתרווייהו דאורייתא הדין דיניח.

ובסברת הריצב"ש נראה דאף דפשיטא דסימנים מובהקים הוי ראייה טפי ואינו חולק



הרב יוחנן בלומינג

בסוגיא דהפה שאסר הוא הפה שהתיר

תרי ותרי ולא קרענין ולא מגבינן. והיינו כדפרש"י בסוף י"ט ע"ב בד"ה תרי ותרי נינהו זו"ל, עדי השטר ב', ואלו ב' מעידים עליהם שפסולים היו באותה שעה, עכ"ל.

ומבואר כאן בגמ', דעדי השטר חשיבי כתרי לענין שהם לא אנוסים או פסולים. וכן מבואר דפה שאסר נאמן נגד האי עדות, ואילו עדות רגילה, אינו נאמן נגד האי עדות, אלא תרי ותרי הוא.

ויש להקשות כמה קושיות, חדא למה בכת"י יוצא ממקום אחר אין להם פה שאסר. בשלמא בגמ' דמתו ואחרים מעידים עליהם אין להם פה שאסר בכת"י יוצא ממקום אחר, אבל במתני', דהעדים שחתמו מעידים על עצמם, למה בכת"י יוצא ממקום אחר אין להם פה שאסר מכח עצם החתימות, דבלי חתימות אין מתחיל כלום, וא"כ הם הם האוסרים, ולמה אין להם הכח של פה שאסר.

עוד קשה דבכת"י יוצא ממקום אחר, שאין להם פה שאסר, אמרי' בגמ' על המשנה שבמחמת נפשות כן נאמנים, ומשום דין עדות, ומה דאי' במשנה שאין נאמנים בכת"י יוצא ממקום אחר היינו דוקא במחמת ממון. וקשה דאף אם יש להם דין עדות, מכל מקום אינן נאמנים כמו כשיש להם פה שאסר, דהא תרי ותרי הוא, וכדאי בגמ' באתו תרי אחריני, וא"כ שפיר מחלק המשנה בין כת"י יוצא ממקום אחר לאין כת"י יוצא ממקום אחר גם באנוסים מחמת נפשות, ומאי האי דקאמר הגמ' דבמחמת נפשות נאמנים גם בלי פה שאסר.

ובזה באמת נחלקו האחרונים, ההפלאה והתומים והנתיבות לומדים דכוונת הגמ' היא שנאמנים לענין דלא מגבינן, והוי תרי ותרי. ואילו המהר"ם שי"ף לומד שנאמנים לגמרי וקרעני' לשטרא.

במס' כתובות דף י"ח ע"ב תנן העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו וכו' הרי אלו נאמנים. ואם יש עדים שהוא כת"י או שהיה כת"י יוצא ממקום אחר, אינן נאמנים, ע"כ. והיינו שנאמנים רק כשיש להם פה שאסר.

ובגמ', אמר רמי בר חמא, לא שנו אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון, אבל אנוסים היינו מחמת נפשות, הרי אלו נאמנים, ע"כ. והיינו דרך במחמת ממון בענין להפה שאסר כדי להיות נאמן, אבל במחמת נפשות, נאמנים גם בלי פה שאסר. והיינו משום דיש להם נאמנות מדין עדות, דעל פי שנים עדים יקום דבר, ורק דבמחמת ממון לא מצו למיתי מכח עדות, ומשום דבעדות יש דין אין אדם משים עצמו רשע, דקרוב הוא אצל עצמו וקרוב פסול לעדות, ולכן בענין לכח פה שאסר. אבל במחמת נפשות, דאינן רשעים בזה, נאמנים בלי פה שאסר, מכח דין עדות.

ומבואר בזה דלפה שאסר אין מניעה מחמת אין אדם משים עצמו רשע, וכן הדין נותן, כיון דכל הענין הוא דקרוב הוא אצל עצמו וקרוב פסול לעדות, וזהו דין דוקא בעדות, לא בבא מכח פה שאסר.

ובגמ' דף י"ט ע"ב ת"ר שנים חתומים על השטר ומתו, ובאו שנים מן השוק ואמרו ידענו ש כתב ידם הוא אבל אנוסים היו וכו' הרי אלו נאמנים, ואם יש עדים שכת"י הוא זה או שהיה כת"י יוצא ממקום אחר וכו' אין אלו נאמנים. ומסקי' בדף כ' ע"א, דהכוונה בזה דאינן נאמנים בכת"י יוצא ממקום אחר, דאוקי תרי להדי תרי ואוקי ממונא בחזקת מריה. והיינו דגם כשאין להם פה שאסר, מכל מקום לא גריעי מעדים דעלמא דנאמנים מדין עדות, אלא דהכא הוי תרי ותרי, ולכן כשיש להם פה שאסר נאמנים לגמרי, וכשאין להם פה שאסר, ונאמנים רק מדין עדות, הוי

האיסור כל רגע ורגע, א"כ כשהוא מתירה, ומפרש שמה שאסר היה מוגבל, כי יש גם היתר, א"כ ודאי נלך עם פירוש, כיון שכל האיסור הוא מפיו, ואיך נאסר יותר ממנו.

ולכשנעניין בדבר נראה שיש בזה שתי שלבים, א' דאמרי דהפה שמתיר אינו נשמע כדבר בפנ"ע, אלא כפירוש על האיסור. וב' דאמרי דכיון דכל האיסור שיש הוא מפיו, ממילא לא יאסר יותר ממה שהוא מפרשו אח"כ בהפה שהתיר, אבל צריכים להניח בתחילה דההיתר אינו כדבר בפנ"ע, אלא נשמע כתורת פירוש האיסור, דאל"כ אלא האיסור נשאר בעינה, כמשמעותה בלי ההיתר, ויש אח"כ גם פה שהתיר, א"כ בכלל לא שייך כל האי דינא דפה שאסר, דלמה נקבל ההיתר שלו, אם לא משום שהוא מפרש האיסור וכו"ל. ועוד דגם אם כן יהיה איזה סיבה לקבל ההיתר שלו, מכל מקום למה יתגבר ההיתר על האיסור, והבן. ולכן ודאי תחילת ויסוד דינא דפה שאסר הוא דאמרי דההיתר הוא פירוש על האיסור. ומשום דכיון דהאוסר גופיה מתיר, לא בא לסתור דברי עצמו, אלא לפרשם, ובזה אמרי דכיון דהאוסר עצמו מפרש האיסור עם ההיתר, לא יהיה אסור יותר מזה, דהא מפיו אנו חיינן, וכש"נ. ונמצא שפה שאסר יש בו ב' חלקים, הבסיס והכח. הבסיס הוא ששומעין ההיתר כתורת פירוש על האיסור, כיון שהוא האוסר והוא המתיר. והכח הוא, שכיון שהוא האוסר, והאיסור שלו היא, לכן זכותו לפרש איסורו, וכפופין אנו לפירוש, כיון דמפיו אנו חיינן.

ומבואר בדף כ"ב ע"א במשנה, דבבאו עדים אחר שאסרה והתירה, פקע לה הפה שאסר. וכן פרש"י בדף כ"ג ע"א בד"ה ואח"כ באו עדים, וז"ל, שנשבית, דהשתא לאו הפה שאסר הוא. ובסברא דמיגו ודאי קשה, הרי בשעה שהודה ואסרה הוה לה מיגו דאי בעי שתקה. ועכ"פ להנ"ל ניחא, דפה שאסר היינו רק כל זמן דמפיו אנו חיינן, בזה אנו מוגבלין לפיו, ולכן אם הוא מתירה, אין לנו דרך לאסור. אבל ברגע שנמצא מקור

והנה פשטות הסוגיא ודאי משמע כהמהר"ם שי"ף, שנאמנים לגמרי, וכמו בפה שאסר. דהא על המשנה שמחלק בין כת"י יוצא לאין כת"י יוצא קאמר דהיינו דוקא במחמת ממון, אבל במחמת נפשות הוי יוצא כמו אין יוצא. דאילו נימא דגם במחמת נפשות שנאמנים הוי רק תרי ותרי, א"כ אין זה כמו כשאין כת"י יוצא דבזה נאמנים לגמרי, מכח פה שאסר. וא"כ שפיר מצינן למיקם מתני' בכל גוונא, גם במחמת נפשות, כיון דסוף סוף יש הבדל בין כת"י יוצא לאין כת"י יוצא. אלא על כרחך משמע דנאמנים לגמרי וכהמר"ם שי"ף. אלא דההפלאה והתומים והנתיבות נדחקו לפרש כן מכח הסברא, דס"ל דודאי הוי תרי ותרי, וכמו דחזינן בגמ', דעדי השטר נחשבים ב' שהשטר כשר. והמהר"ם שי"ף, אף דמצד משמעות הסוגיא מתיישב היטב, וכו"ל, מכל מקום צ"ע בסברת הדברים, למה באמת לא הוי תרי ותרי, ומ"ש מאתו תרי אחרוני מן השוק. וכן יש לברר במה נחלקו האחרונים הנ"ל, מהו נקודת המחלוקת.

עוד צ"ע איך באמת פה שאסר עדיף מעדות, ונאמן נגד עדי השטר שנחשבים כב', בעוד שעדות רגילה הוי רק תרי ותרי. עוד יש להקשות, דבגמ' דף י"ט ע"ב סבר למימר דהכחשה תחילת הזמה ולכן בעינן בהכחשה דוקא בפני העדים. ובכל זאת מבואר שם דזהו דוקא כשאין להם פה שאסר, ונאמנין מדין עדות, לעשות תרי ותרי, בזה בעינן בפניהם. אבל באין כת"י יוצא ממקום אחר שיש להם פה שאסר, בזה נאמנין לגמרי וגם שלא בפניהם. וקשה למה בזה לא נימא ג"כ הכחשה תחילת הזמה, ובעינן בפניהם.

והנה בגמ' דף כ"ב ע"א איתא על פה שאסר למ"ל קרא סברא היא, הוא אסרה והוא שרי לה. והיינו כדפרש"י במשנה בדף י"ח כי היכי דמיהמנת להו אהא הימניהו אהא, והיינו דהסברא היא דכיון שהוא האוסר, וכל מהות האיסור בנוי על מה שמאמינים לו, ומפיו אנו חיינן, והוא מהווה

כשחתמו על השטר, כבר יש לב"ד שטר בידם, ויש הלכות שטרות בלי העדים, ולא שייך לומר שכיון שהם חתמו ועשו שטר זה, יהיה בידם להגבילו, ובזה לכו"ע הוי כעין מ"ד מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, דלא מפיהן אנו חיינן. ולכן למרות שודאי הם האוסרים, פה שאסר עדיין אין להם בזה, דאין האיסור נשאר על שמם, ורק בקיום, למ"ד צריך לקיימו, בזה אמרי' דכל מהות הקיום היא שלהם, ונשארת על שמם, ובזה ישנו לדין פה שאסר, דכיון דמפיהן אנו חיינן, אם הם מפרשים איסורם עם היתר, אין לנו איסור יותר מזה.

ויש לדון באופן שהם אוסרים, אך אין האיסור נקרא על שמם, דלא אמרי' בזה פה שאסר, האם זה רק שחסר הכח של פה שאסר, דהיינו הזכות לפרש איסורו, כיון דלאו מפיהן אנו חיינן, ובידינו לקבל האיסור יותר מפירושם, או שחסר גם הבסיס של פה שאסר, שבאופן כזה דלאו מפיהן אנו חיינן, כלל אין שומעים דבריהם לפרש האיסור, ולכן גם אם לו יצוייר יבואו עם כח אחר, שמכחו נקבל דבריהם לגבי בהיתר, לא ישמע בתורת פירוש על האיסור, אלא בתורת הכחשה.

ונראה שבזה נחלק המהר"ם שי"ף עם ההפלאה והתומים והנתיבות, לענין כת"י יוצא ממקום אחר באנוסים מחמת נפשות. המהר"ם שי"ף הבין שנאמנין לגמרי, ואינו כתרי ותרי, דאף דבזה לאו מפיהן אנו חיינן, וכנ"ל דבחתומים שטר לא נקרא האיסור על שמו, ולכן אין להם כח פה שאסר, ורק כח עדות יש להם, מכל מקום העדות שלהם נשמעת בתורת פירוש על החתימות, כיון שהם הם האוסרים. ואילו ההפלאה והתומים והנתיבות ס"ל דכל שלא מפיו אנו חיינן, כלל אין שומעים דבריהם בתורת פירוש, אלא בתורת הכחשה, ולכן ס"ל דהוי כתרי ותרי.

ומאחר שהתבררה סברת המחלוקת, והתיישב שפיר סברת המהר"ם שי"ף, ודאי ניחא בשיטתו, דאתי שפיר טפי מצד משמעות הסוגיא, וכנ"ל דהגמ' אמרה דבאנוסים מחמת נפשות לא מיתוקמא

לאיסור ממקום אחר, ותו לא בעינן לפיו, ולא מפיו אנו חיינן, ממילא ודאי לאו כפופין אנו להיתירו, דגם אם נשמע היתירו בתורת פירוש על איסורו, מכל מקום כיון שיש כאן מקור אחר להאיסור, לא יעזור לו לפרש איסור שלו, כי האיסור שמכח מקור האחר ישאר בעינו, ונמצא שבאופן כזה פקע ממנו כל מעלת פה שאסר, ולא חשיב האוסר כלל עוד.

ובאמת מבואר בגמ' דלקבוע פה שאסר לא די בזה שהוא האוסר, אלא בעינן שיקרא האיסור על שמו. וזה מבואר בהמחלוקת במודה בשטר שכתבו אם צריך לקיימו או לא, דלטעון פרוש נגד שטר בעינן כח פה שאסר, ומ"ד צריך לקיימו ס"ל דיש כאן פה שאסר, כיון דהוא המקיים, דמאחר שהצריכו חז"ל קיום, לא קיימת קיום לשטר כלל, אלא מפי המקיים, ולכן נאמן לטעון פרוש, שמפרש קיומו ומגבילו, ומפיו אנו חיינן. ואילו מ"ד אין צריך לקיימו ס"ל דאף דהוא המקיים, מכל מקום לא מפיו אנו חיינן, ולא נקרא האיסור והקיום על שמו, אלא מכיון שמודה בהשטר שכתבו, הוי כגילוי מילתא בעלמא, וחוזר השטר לעיקר דינו שלא חיישינן בה לזיופא, ולכן אין לו פה שאסר. וחזינן בזה דיתכן שהוא האוסר ומכל מקום פה שאסר אין לו, ומשום שאין האיסור נקרא על שמו.

וכן בדף כ"ז ע"א דבעי רב אשי, אמרה לא נחבאתי ולא נטמאתי מהו, הוי האיבעיא בזה, דמבעיא ליה אם נקרא האיסור על שמה, כמו באמרה נשביתי, או דלמא כיון דידעי' שכבשה כרכום, ורק שיש לה מנוס ע"י המחבואה, בזה שאמרה לא נחבאתי הוי גילוי מילתא בעלמא, אבל אין האיסור של הכרכום נקרא על שמה, עי"ש. ועכ"פ מבואר דכדי לומר דין פה שאסר לא די בזה שהוא אוסר, אלא בעינן שיקרא האיסור על שמו.

ובזה יובן גם למה אין פה שאסר בכת"י יוצא ממקום אחר, מצד זה שהם חתמו, דאף דודאי בחתימתם הם הם האוסרים, מכל מקום לא יקרא בזה האיסור והשטר על שמם, דלא העדים החותמים המציאו דיני שטרות, ולא נמסר גדרי השטר בידם, ומיד

ובפשטות היינו למדים דזהו תי' הגמ', דאיה"נ בלי פה שאסר לא נאמנין כלל, גם במחמת נפשות, ומשום חוזר ומגיד, אלא חילוקא דרמי בר חמא בין מחמת ממון למחמת נפשות היינו כשיש להם פה שאסר. דבזה מחמת נפשות נאמנין, ומכל מקום מחמת ממון לא. והיינו דבכאן מתחדש ב' דברים, א' חוזר ומגיד, ולכן בלי פה שאסר אינן נאמנין גם במחמת נפשות, וב' דאין אדם משים עצמו רשע מגרע דין פה שאסר, ולכן גם עם פה שאסר נאמנין רק במחמת נפשות ולא במחמת ממון.

ובהמשך הגמ', ת"ר אין נאמנין לפוסלו, דברי ר"מ וחכמים אומרים נאמנים, בשלמא לרבנן כי טעמייהו, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, אלא לר"מ מ"ט, בשלמא פסולי עדות מלוה גופיה מעיקרא מידק וכו', קטנים נמי וכו' חזקה וכו', אלא אנוסין מ"ט. ומסיק כדבר הונא אמר רב, מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו ע"כ.

והיינו דר"מ חולק בדין פה שאסר, וס"ד דהוא משום דהוי נגד חזקה, ומסיק דהוא משום דס"ל אין צריך לקיימו, ולכן אין להם פה שאסר.

והגמ' ממשיכה, אמר רבי יהודה אמר רב, האומר שטר אמנה הוא זה אינו נאמן. דקאמר מאן וכו', אמר רבא לעולם דקאמר לזה, וכו' מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו. וכו', רב אשי אמר לעולם דקאמרי עדים ודאין כת"י יוצא ממקום אחר וכו' כיון דעולה הוא, אעולה לא חתמי, ע"כ.

והיינו דרבא מפרש דהלוח אינו נאמן בפה שאסר משום דס"ל אין צריך לקיימו. ורב אשי מפרש דהעדים אינן נאמנין בפה שאסר משום דאין אדם משים עצמו רשע.

ואח"כ מביאה הגמ' מחלוקת רב נחמן ומר בר רב אשי, לר"נ באמנה ובמודעא אין נאמנין עדים, ומשום דלא אתי על פה ומרע לשטרא, וכדפרש"י, ולמר בר רב אשי רק באמנה אינן נאמנין, משום דאין אדם משים עצמו רשע, אבל במודעה נאמנין. והיינו

חילוק דמתני', אלא נאמנין בלי פה שאסר כמו עם פה שאסר, וכשנת"ל. ועכ"פ כן נראה ללמוד בדעת רש"י, וכמו שיתבאר לקמן בס"ד.

ובדברים אלו יתורץ גם איך פה שאסר נאמן גם נגד עדים, וכן גם שלא בפניהם, גם בההו"א דהכחשה צריך בפניהם. דפה שאסר אינו דין להאמין ההיתר, אלא דכיון ששומעים פירוש האיסור והגבלה בו ע"י ההיתר, ממילא כפופין אנו לזה, דאין לנו איסור יותר ממה שאוסרה האוסר, ולכן גם אם לא נוכל באמת להאמין לו על ההיתר, מכל מקום כל שנשמע ממנו פירוש והגבלת האיסור, נלך אחריו בכל דבריו. וא"כ גם אם זה נגד עדות, ישנה לדין פה שאסר, כי אף שלהאמין לו בזה ודאי לא נוכל, מכל מקום הגבלת האיסור מיהא שומעין ממנו. ולכן גם א"צ להיות בפני המוכחשים, כי באמת אינם מוכחשים, וגם בפניהם אינו יכול להכחישם, אלא דאיסורו מתפרש עם ההיתר, והגבלת האיסור הוא.

ואמנם יש להוסיף, דזהו דוקא בכה"ג דהוי נגד עדות שאינה מפורשת, כגון דכת"י יוצא ממקום אחר, וב' מן השוק אומרים אנוסים היו, כהגמ' בדף י"ט. דבזה אף דעדי השטר ב', ונחשבים כמעידים שאינם אנוסים, ולכן אין להאמין מי שאומר אנוסים, בזה אמרי' דמכל מקום בפה שאסר א"צ להאמין ההיתר, אלא לשמעו. אבל אם תהיה עדות מפורשת שלא היו אנוסים, ודאי לא יהיה דין פה שאסר אם ההיתר הוא 'אבל אנוסים...'. ומשום דבזה שהוא נגד עדות מפורשת, לא רק שאין יכולים להאמינו, אלא אינם יכולים לשמעו כלל, וכמאן דלא התיר ולא פירש דמי.

ובהמשך הגמ', א"ל רבא כל כמיניה, כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, וכו', אלא כי איתמר ארישא איתמר הרי אלו נאמנין, אמר רמי בר חמא לא שנו אלא שאמרו וכו' מחמת נפשות, אבל וכו' מחמת ממון אין נאמנין, מ"ט, אין אדם משים עצמו רשע. ע"כ. והיינו שהק' רבא שיש דין אינו חוזר ומגיד, וגם בשטר קיים דין זה.

בד"ה כיון שהגיד, פי' בשלמא רישא וכו' כולה חדא הגדה היא. והיינו דלפי קושיית הגמ' דאין חוזר ומגיד, לא יתפרש הרישא מחמת דין פה שאסר, כמו שלמדנו עם הנה, וכדפרש"י לפני זה בד"ה אלא שאמרו, וכן במתני', דטעמא דהרישא משום פה שאסר. אלא דטעמא דרישא משום חדא הגדה.

והיינו דס"ל דחוזר ומגיד אינו רק גריעותא בדין עדות, שאינו יכול להעיד עו"פ אחר שהעיד. אלא דין הוא גם לענין פה שאסר. דאחר שהעיד אינו יכול לעקור עדותו עוד, לא ע"י עוד עדות, ולא ע"י פה שאסר. וזהו שפרש"י שם וז"ל והכא נמי, כיון דחתימי בשטרא, היינו הגדה דידהו, והיכי מהימני תו למיעקר. וכן בדף ל"ג ע"ב ברש"י ד"ה מאי דהוה הוה וז"ל, דכיון שהגיד אינו חוזר ומגיד, ואינן יכולין לחזור, ע"כ. והיינו דדין חוזר ומגיד הוא שאין יכולין לחזור מעדותן ולעקרו. ואף דפה שאסר א"צ להיות נאמן על ההיתר, וכנ"ל, מכל מקום י"ל דהא לשמוע ההיתר מיהא בעינן, וכשהוא נגד עדות מפורשת, דלא שמעי' ההיתר, ליתא לדין פה שאסר. וא"כ ה"נ י"ל בזה דחוזר ומגיד, ועוקר עדותו, דבזה לא שמעי' ההיתר כלל. ולכן לא יועיל בזה דין פה שאסר. ונמצא שאחר חידוש הגמ' שיש דין אינו חוזר ומגיד גם בשטר, לא נשאר לנו לא דין עדות ולא דין פה שאסר. והדרך היחידה שהעדים יוכלו להתיר, הוא ע"י חדא הגדה. והיינו שימשיכו להעיד העדות תוך כדי דיבור.

וזהו שפרש"י בשלמא רישא וכו'. והיינו דכיון דהם המקיימין, א"כ חשוב כאילו חתימתן ממשיך להעיד עד עכשיו, ועכשיו תוך כדי דיבור אומרים אבל אנוסים היינו, והוי בחדא הגדה. דתוך כדי דיבור הוי חדא הגדה, ומועיל לענין דין חוזר ומגיד. וכן איתא גם לקמן בדף ל"ג שם, ברש"י ד"ה וניתרי בהו בתוך כדי דיבור וז"ל, לאחר שהעידו, דתוך כדי דיבור כדיבור דמי, ויכולין לחזור, ע"כ. אבל בכת"י יוצא ממקום אחר, שבזה נמצא שחתימתם גמר להעיד כבר מיד

לכאורה דנחלקו בדין פה שאסר אם נאמן לומר מודעה או לא, מצד ענין לא אתי על פה ומרע לשטרא.

ואח"כ מביאה הגמ' שיטת רב פפא, בעד אומר תנאי, דהוי חד במקום שנים. ורב הונא בריה דרב יהושע חולק דכמו שבב' אומרים תנאי נאמנים ומשום פה שאסר, ה"נ בא', יש לו פה שאסר, ונמצא דבשטר חתום רק א' בלי תנאי.

ויש להעיר בסוגיא זו כמה הערות. א' בתחילה כשהק' מצד חוזר ומגיד, ומכח זה אמרי' דבאמת בלי פה שאסר אינן נאמנים גם במחמת נפשות, למה התחדש דוקא שם חידוש השני, דגם כשיש פה שאסר אין נאמנים במחמת ממונ'. גם לא ברור סדר הדברים, שרמי בר חמא אמר חילוק בהסיפא, ורבא הק' לו ע"ז, ואז אמרינן אלא כי איתמר ארישא איתמר, אמר רמי בר חמא וכו'. מי קאמר אלא כי איתמר, שהרי רבא הק' על רמי בר חמא, ואיך יאמר הגמ' שרמי בר חמא באמת דיבר על הרישא. א"כ מה הק' לו רבא. אלא מאי דרבא מכח קושיותו קאמר כן, אז מהו אמר רמי בר חמא, הול"ל אלא אמר רבא.

עוד יש להק' למה נחלקו רבא ורבא אשי בדין אמנה, אם מיירי בלוה או בעדים. הלא בשניהם מצי מיירי לתרווייהו. לרבא אין פה שאסר משום דאין צריך לקיימו, וזהו אמת גם בעדים. וכדחזינן בדעת ר"מ. ולרבא אשי אין פה שאסר משום דאין אדם משים עצמו רשע, וזהו אמת גם בלוה, דהא עדים מכח פה שאסר קאתו עלה, וא"כ מ"ש לוה ומ"ש עדים.

ועוד יש להבין מהו טעמא דרב פפא בעד אומר תנאי, דהוי א' במקום שנים, ולמה באמת יהיה שונה מב', ולא יוכל לבוא מדין פה שאסר. ובאמת דזהו לכאורה טענת רב הונא בריה דרבי יהושע, אלא דיש להבין מהו סברת ר"פ.

ונראה דלכן טרח רש"י בסוגיא כאן ופי' לא כמו פשטות הנ"ל. רש"י בדף י"ח ע"ב

היא. ואין דין עדות של זה כתב ידי, אלא למטרת קיום. ובמקומם כבר, לא חשיב מחיה החתימה להעיד על מנה שבשטר. וגם אם כת"י יוצא ממקום אחר רק אחרי שהם עצמם אמרו כת"י אבל אנוסים, שלכאורה בשעת אמירתם כת"י, אינה מקויים עדיין, ודינו כקיום החתימה להחיותה על מנה שבשטר, וא"כ היא לכאורה חדא הגדה. מכל מקום זה אינו, משום דכל שמתקיים ע"י אחרים, שאומרים זה כתב ידו, או ע"י היקף חתימות, זהו קיום שמונח בעצם חתימתם. וזהו קיום של גילוי מילתא בעלמא, שחתימה זו אמת היא. ואילו קיום של החותם, על מנה שבשטר, הוא קיום שבא מכח העד, החותם, לא מעצם החתימה. ולכן כל שיש קיום מצד החתימה, גם אם בפועל יצא אח"כ, מכל מקום קודמת היא לקיום של העד עצמו שהיא מצד העד המחזקו. ולכן נמצא למפרע שלא הוא קיימה, ואין באמירתו זה כת"י דין קיום, ולא חשיב מחיה החתימה להעיד על מנה שבשטר. ונמצא שעדותו בחתימתו נגמר כבר מיד כשחתם, וכעת שאומר אבל אנוסים, אינו תוך כדי דיבור לזה, והוא חוזר ומגיד.

ונמצא שלפי חידוש הגמ' דחוזר ומגיד מתפרש המשנה פי' אחרת לגמרי. דחלוק הרישא והסיפא אינו דברישא יש פה שאסר ובסיפא אין, אלא דברישא הוא חדא הגדה ובסיפא הוא חוזר ומגיד. אבל הפה שאסר של הרישא לא נצרכת. ואדרבה דוקא לא מכח פה שאסר מצו למית. דאילו יגיעו מכח פה שאסר, א"כ אף דעלייהו סמכי' ברישא, והוא תוך כדי דיבור, מכל מקום, אם יגיעו מכח פה שאסר, נמצא שהם חוזרים ומגידים. דעל כמה שאינם באים מכח עדות, נמצא שנגמר עדותן. וא"כ גם תוך כדי דיבור יחשב לחוזר ומגיד, כיון דלאו חדא הגדה היא, דהא לאו הגדה היא כלל. ולכן גם ברישא דעלייהו סמכי', והוא תוך כדי דיבור, וגם שייך בעצם כח פה שאסר, לא יאמנו אלא בכח עדות, חדא הגדה. והיינו דלא יבואו בכח פירוש הכתב ידינו, אלא בתורת עדות

כשחתמו, והקיום ממקום אחר ענין בפנ"ע היא, ואינו המשך עדות החתימה, א"כ אמירתם אנוסים כבר אחר תוך כדי דיבור לחתימתם הוא, והוא חוזר ומגיד.

ונמצא פשוט דענין תוך כדי דיבור שהוזכר כאן, אינו שייך לדין פה שאסר כלל. ופה שאסר ודאי א"צ דוקא תוך כדי דיבור לשיטת רש"י, דהוא ענין מפיו אנו חייך, וכשנת"ל. ורק בעדים שיש דין חוזר ומגיד בענין תוך כדי דיבור, כדי שיהיה חדא הגדה, וכש"נ. וכן הוא בשו"ע דיש שם מחלוקת אם פה שאסר צריך תוך כדי דיבור, אבל בעדים סתם שצריך תוך כדי דיבור, והבן.

וביאור החילוק בין מתקיים על ידו או מתקיים ע"י אחרים, הוא על פי מה דמבואר לקמן במשנה דף כ' ע"ב, בדעת רבנן דרבי, דק"ל כוותיהו, דנאמן אדם לומר זה כתב ידי. ובגמ' מבואר שם דכשמעיד זה כת"י הוא כמעיד על מנה שבשטר. והיינו שמחיה חתימתו, ומחזקו, והחתימה כמעיד כעת על המנה שבשטר. ובזה מתקיים החתימה. ואילו במעיד על כת"י חברו, מעיד על כתב ידו, ובזה מקיים חתימתו. ולענינינו, באין כת"י יוצא ממקום אחר, ועלייהו סמכי', נמצא שהם המקיימים חתימתן באומרים זה כתב ידינו, ויש בזה הדין דעל מנה שבשטר הם מעידים. ונמצא שחתימתם, שזהו הגדה ידיהו הראשונה, חוזר וניעור וקם לתחיה ולחזוק ולקיום, וממשיך להעיד על מנה שבשטר. וא"כ, תוך כדי דיבור לעדות זו של החתימה על מנה שבשטר, אומרים אבל אנוסים. וזהו כולה חדא הגדה. שהחתימה והאנוסים כולה חדא הגדה תוך כדי דיבור. וזהו ע"י שהם עצמם מקיימים חתימתם, שזהו להחיות החתימה שיעיד על מנה שבשטר. אבל בכת"י יוצא ממקום אחר, נמצא שחתימתם גמר עדותו מיד כשחתמו. כי הקיום של האחרים אינו אלא על כת"י, ולא מחיה החתימה להעיד על מנה שבשטר. וגם מה שהם עצמם אומרים כת"י, אין בזה דין קיום שנאמר דהוי כמחיה החתימה על מנה שבשטר, כיון דכבר מקיימת ועומדת

דבריו, שומעין דבריו בתורת פירוש, ולא כהכחשה. ולכן כשנאמן מכח דין עדות, נאמן בפירוש האיסור שאסר. ולכן אינו תרי ותרי, אלא נאמנין שאנוסין היו.

וזהו כשיטת המהר"ם שי"ף דגם באיסור שאינו נקרא על שמו, ולא מפיו אנו חייין, ואין בזה הכח של פה שאסר, מכל מקום הבסיס ששומעין ההיתר כפירוש על האיסור, ישנה, כיון שסוף סוף הוא האוסר והוא המתיר. דהא הכא באים לפרש חתימתם בחדא הגדה, וכנ"ל, וחתימתם הרי אינו איסור שנקרא על שם, וכנ"ל שבחתימות אין דין כח פה שאסר. ומכל מקום הם האוסרים, ואמרי' בזה דכשמתירים, שומעין דבריהם בתורת פירוש. וכשנאמנים מדין עדות, נאמנים לפרש חתימתם. וזהו כהמהר"ם שי"ף. וכבר הזכרנו שפשטות משמעות הסוגיא אזיל כוותיה. וכאן מתבאר שזהו שיטת רש"י, והבן.

ובאמת המהר"ם שי"ף כשמיסד יסודו, דבאותם עדים עצמם לא הוי תרי ותרי, אלא מקבלים עדות האחרון, שמפרש הראשון, על כמה שאין חיסרון של חוזר ומגיד, כמו בההו"א של הגמ', כתב וז"ל, ולא אמרי' אנן סהדי כיון שחוזרין ויכולין לחזור, כמו לפי האמת ברישא, דהיכא שיכולין לחזור לא אמרי' אנן סהדי, ועיין, עכ"ל. מה שכתב כמו לפי האמת ברישא, היינו שבאמת מסתייע מהרישא לפי המסקנא, שעליה דיברנו כאן. והיינו ממש כדברינו ברש"י. שלמד דלמסקנא נאמנין בהרישא לא מכח פה שאסר, אלא מכח חדא הגדה, שבזה יכולין לחזור, ואינו תרי ותרי, אלא העדות השניה מפרשת הראשונה, כיון שהוא אותם עדים עצמם. דאילו למד שבהרישא נאמן מכח פה שאסר גם במסקנא, א"כ אין זה ענין לעדים שיכולין לחזור, כמו בההו"א לפני שנחדש בשטר דין חוזר ומגיד, והבן.

וזהו ענין הפה שאסר שהוזכר כאן בהסוגיא, לא הכח של פה שאסר, הזכות לפרש, אלא הבסיס, שנשמע ההיתר בתורת פירוש, שזהו הבסיס של דין פה שאסר. וזה

בעלמא, שבחדא הגדה שחתמו, מעידים גם אבל אנוסים היינו. ואין האנוסים ביחס להקיום דוקא, אלא ביחס להחתימות עצמם. דהא לא מכח פה שאסר אתו, אלא מכח עדות וכנ"ל. ואדרבה, דוקא צריכים להעיד אנוסים ביחס להחתימה, ולא ביחס להקיום. כי החדא הגדה הוא החתימה עם האנוסים. וכדפרש"י כיון דחתימי בשטרא היינו הגדה דידהו. וכולה חדא הגדה היינו שאנוסים היא תוך כדי דיבור להגדה דהחתימה. והיינו ע"י שמחייא חתימתו באומרו זה כתב ידי, וכנ"ל, וא"כ בתוך יצירת הקיום הוא נמצא, וזהו החדא הגדה. אבל אם ירצה להעיד פירוש בהקיום הרי כבר יצא להתוצאה, דהיינו הקיום עצמה, שאמר זה כתב ידי ונעשה מזה קיום, ובא לפרש הקיום. וא"כ כבר אינו בתוך ההגדה של החתימה. והדר הו"ל בכלל חוזר ומגיד. ונמצא שכדי לא להיות חוזר ומגיד אלא חדא הגדה, צריך לבוא דוקא מכח עדות, לא מכח פה שאסר, ודוקא ביחס להחתימה, ולא ביחס להקיום. דבזה הוי עדותו של אנוסים תוך כדי דיבור לעדות החתימה, כשעלייהו סמכי' בקיום החתימה על ידי אמירתו זה כתב ידי, וכרבנן דרבי, שעל מנה שבשטר מחייא חתימתו.

ומעתה לכאורה אין מקום לדין פה שאסר בסוגיין. וצ"ל דמה שהוזכר בגמ', וכן ברש"י בהמשך, ענין פה שאסר, אין זה לענין הכח של פה שאסר, אלא לענין הבסיס של פה שאסר. והיינו כמשנת"ל דפה שאסר הוא זכות לפרש דבריו. אבל הבסיס הוא ששומעין ההיתר בתורת פירוש על האיסור, ולא בתורת הכחשה. והכא בענינינו, חדא הגדה, גם אם ודאי יש לו כח נאמנות מדין עדות, ורק בכח זה הם באים, כדי שיהיה חדא הגדה, וכנ"ל, מכל מקום אם לא נשמע דבריהם בתורת פירוש האיסור, אלא כהכחשה, הו"ל תרי ותרי. דעדי השטר ב', ואנוסים היינו ב', וכדאי' בגמ' לענין תרי אחרני. אלא ע"כ דהם עצמם שאני, דכיון דאותו פה שאסר הוא שהתיר, ובא לפרש

מתירים, כדי שישמע בתורת פירוש ולא בתורת הכחשה.

ולפי"ז מיושב קושיות שהקשינו לעיל. רמי בר חמא סבר דהרישא פה שאסר, ובא לפרש דמה דבעינן פה שאסר ולא מצי אתי מדין עדות, היינו משום דמייירי במחמת ממון, ואין אדם משים עצמו רשע. אבל בנפשות באמת נאמן מדין עדות. ורבא חידש ענין חוזר ומגיד בשטר. ולכן בא רבא וקאמר לפי חידושו, דמעתה יבוא חילוקו של רמי בר חמא באופן אחר, אבל החילוק הוא אותו חילוק גופא. דרמי בר חמא חילק בין ממון לנפשות בדין עדות. ולטעמיה יוצא הנפק"מ בכת"י יוצא ממקום אחר, דרך בזה בעינן לדין עדות, ולא נאמן מדין פה שאסר. וא"ל רבא דכיון שאין חוזר ומגיד, יצא האי חילוק גופא דוקא באין כת"י יוצא ממקום אחר, שבזה נאמנין מדין עדות, ואילו בכת"י יוצא ממקום אחר אין נאמנין מדין עדות. ונמצא שרבא לא חידש אלא ענין חוזר ומגיד, וממילא הוא דעבר החילוק דרמי בר חמא בדין עדות מהסיפא להרישא. וזהו אלא כי איתמר ארישא איתמר וכו', אמר רמי בר חמא וכו', שלדברי רבא שייך חילוק של רמי בר חמא בהרישא, והבן.

ומה שהקשינו מרבא ורבא אשי בדינא דרבי יהודה אמר רב, דאמנה אין נאמן. לרבא משום דאין צריך לקיימו, ולרבא אשי משום דאין אדם משים עצמו רשע. ולמה העמיד רבא דוקא בלוה, ורבא אשי בעדים. ולדברינו פשוט, דאין צריך לקיימו הוא סברא רק בדין כח פה שאסר, דהאיסור אינו נקרא על שמו, ולא מפיו אנו חיינן. אבל בעדים, דבעו רק חדא הגדה, ע"י דעלייהו סמכי בקיום השטר, אין זה ענין לצריך לקיימו או אין צריך לקיימו. דסוף סוף הם הם המקיימים השטר, והוי תוך כדי דיבור וחדא הגדה. והפה שאסר שכן צריך, דהיינו שנשמע ההיתר כפירוש, זה יש גם למ"ד אין צריך לקיימו, וכשי' המהר"ם שי"ף. ובכל אופן אין זה ענין להקיום, אלא להחתימה עצמה, שזהו לכו"ע כמו למ"ד אין צריך

יש בין בכת"י יוצא ממקום אחר ובין באין יוצא, דהא באים לפרש החתימות, וזהו איסור שהם אסרו גם בכת"י יוצא ממקום אחר. ולכן בין בהרישא ובין בהסיפא נשמעים דבריהם בתורת פירוש ולא בתורת הכחשה. אלא שבסיפא שכת"י יוצא ממקום אחר, ואינו תוך כדי דיבור, אינו חדא הגדה, והוי חוזר ומגיד, ולכן לא שומעים ההיתר כלל, מצד דין חוזר ומגיד.

ונמצא שהחילוק בין הרישא והסיפא, אינו כמו שלמדנו עד הנה, דברישא יש פה שאסר, ובסיפא אין פה שאסר, וכדפרש"י במתני', בהרישא פה שאסר, ובסיפא אין כאן הפה שאסר. אלא הפה שאסר שמדובר בסוגיא, דהיינו הבסיס שלה, שנשמע ההיתר כפירוש ולא כהכחשה, זה יש בין בהרישא ובין בהסיפא. אלא דהחילוק הוא, דברישא הוי חדא הגדה ואמר' שנאמן מחמת הפה שאסר הזה, דהיינו שמפרש. ובסיפא הוי חוזר ומגיד, ולכן אינו נאמן למרות שיש לו הפה שאסר הזה, שההיתר נשמע כפירוש ולא כמכחיש. וזהו שפרש"י בד"ה לא שנו (תניינא), וז"ל, דאמר' הפה שאסר וכו'. דאחר החידוש שיש כאן דין חוזר ומגיד, אין המשנה מלמד מתי יש פה שאסר, אלא מתי אמר' הפה שאסר. והבן. וע"ז בא חילוק רמי בר חמא, דגם באופן דאמר' הפה שאסר, דהיינו באין כת"י יוצא ממקום אחר, מכל מקום יש חילוק בין אנוסים דממון לדנפשות. והבן.

ועכ"פ נמצא דבההו"א למדנו דבאנוסים בממון נאמן מכח פה שאסר כשאין כת"י יוצא ממקום אחר, ובנפשות נאמן מכח עדות, גם בכת"י יוצא ממקום אחר. ובמסקנא לומדים שבממון אינו נאמן כלל, ובנפשות נאמן מכח עדות, כשאין כת"י יוצא ממקום אחר, והבן. וכל נאמנות העדים שחתמו בהסוגיא אינו מדין פה שאסר, אלא מדין עדות. והאין כת"י יוצא ממקום אחר אינו לצורך פה שאסר כלל, אלא לצורך חדא הגדה. והפה שאסר שהוזכר הוא גם בכת"י יוצא ממקום אחר, כל שהחותמים עצמם

ומגיד. וזהו כשהוא חדא הגדה, דהיינו באין כתי"י יוצא ממקום אחר. ולכן הק' הגמ' בזה אמאי לא מהימני. ואף דגם בעדים, אם יתקיים בחותמיו, הדר הו"ל לאו עלייהו סמכי, והוי חוזר ומגיד, ותו לא יאמנו, מכל מקום, כעת ודאי נחשבים נאמנים. ולא שייך לומר על זה אינן נאמנים. ורק בלוה, שבאמת אינו נאמן, ורק מכח פה שאסר בא, בזה הק' הגמ' פשיטא דלא מהימן. דאף דיש לו פה שאסר, עכ"פ יתקיים בחותמיו, ואין זה נקרא שהוא נאמן. והבן.

ומה שהגמ' פי' בר"מ למסקנא, דגם באין כתי"י יוצא ממקום אחר אינן נאמנים, משום דס"ל מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, אף דר"מ מירי בעדים, וא"כ לא יגרעו מחמת אין צריך לקיימו, וכש"נ, ע"ז פרש"י בסוד"ה אין המלוה, דה"נ מירי ר"מ באוקימתא, דהלוח מודה שכתבו. והיינו ממש כדברינו, דהוקשה לו דמה ענין אין צריך לקיימו לעדות, וע"ז פי' דמירי באוקימתא דהלוח מודה. ובזה נחלקו ר"מ ורבנן, בדין מודה בשטר שכתבו. לר"מ דאין צריך לקיימו, נמצא דמקויים הוא מכח הלוח שמודה בו, וכאילו הסיר כל חששא דזיופא בשטרות, וחזר השטר לעיקר דינו דהוי כשר ומקויים, א"כ ודאי נמצא שקיום העדים מיותר, ואמירתם זה כתב ידינו אין לה דין קיום, ואינו מחייה חתימתו, והוי חוזר ומגיד. ולרבנן דצריך לקיימו, נמצא דעליהו סמכי, והוי קיומן קיום, והוי תוך כדי דיבור וחדא הגדה. ונמצא שמחלוקת ר"מ ורבנן אינו בדין עדות כלל, רק בדין מודה, אלא דיכול להיות נפק"מ גם בעדות, אם הלוח מודה בהשטר שכתבו, וכש"נ. וזהו שפרש"י גם שם בד"ה ומר היכי ס"ל, וז"ל במודה בשטר שכתבו. דאין מה לסבור כר"מ או רבנן בדיני עדות, דלא בזה נחלקו כלל, אלא במודה, והבן.

וכיון דכל הסוגיא אזיל מכח עדות, בנאמנות העדים החותמים, ולא מכח פה שאסר, א"כ י"ל דכל מה דאמר' בסוגיא, דהוא סיבה לא להאמין העדים, היינו רק

לקיימו, דאין האיסור נקרא על שמו, וכשנת"ל. ורק אין אדם משים עצמו רשע שזהו דין בעדות, דקרוב אצל עצמו ופסול לעדות על עצמו, זה שייך בעדים, ורק בעדים, ולא בלוה. דלוה שבא מכח פה שאסר, ודאי אין בזה חיסרון במשים עצמו רשע, דהא אינו בא מדין עדות כלל, ורשע היינו ענין קרוב פסול לעדות, וכדפרש"י גם במסקנא דסוגיא, בד"ה אין אדם משים עצמו רשע, עיי"ש. ומעולם לא עלה בדעתין דאין אדם משים עצמו רשע הוא חיסרון גם בדין פה שאסר. ורבא שאומר כן על הרישא, היינו משום שלדבריו ברישא מיירי בכח עדות, וכנ"ל. אבל בלוה, שבאמת בא מכח פה שאסר, ולא מכח עדות, ודאי גם במשים עצמו רשע נאמן, דלמה לא. ולכן פשוט שרבא שפי' משום אין צריך לקיימו הוכרח לאוקמה בלוה דוקא. ורב אשי שפי' משום שהוא עולה ורשעות, הוכרח לאוקמה בעדים. ונכון בס"ד.

והרווחנו בזה גם מה שהגמ' שואלת דקאמר מאן, אילמא דקאמר לוח פשיטא, כל כמיניה. ופרש"י פשיטא דיתקיים בחותמיו. והיינו דגם באין כתי"י יוצא ממקום אחר, אינו נאמן. ואף שיש לו פה שאסר, יכול הלה לקיימו, ותו לא יהיה לו פה שאסר. ולכן שואלת הגמ' פשיטא דלא מהימן. ואילו בעדים קאמר הגמ', אי דכתי"י יוצא ממקום אחר, פשיטא דלא מהימני, ואי דאין כתי"י יוצא ממקום אחר, אמאי לא מהימני.

ואם הכוונה מכח פה שאסר, יפלא מאוד, למה בלוה נקרא שאינו נאמן, כי יכול להתקיים בחותמיו, ואילו בעדים חשיבי נאמנים בזה.

אבל לדברינו ניחא. דהלוח בא מכח פה שאסר, וזה אינו נאמנות, אלא הגבלת האיסור. ולכן נקרא אינו נאמן. ולכן הק' הגמ' רק פשיטא. ותי' דהא גופא קמ"ל, דגם פה שאסר אין לו, ולכן גם להתקיים בחותמיו תו אין צריך. אבל בעדים, לא מכח פה שאסר הם באין, אלא מכח עדות, וכשנת"ל בס"ד. וא"כ שפיר נקראים נאמנים כשאנו חוזר

הוא. ולא נכון לקבוע תורת עדותו בהאיסור כשנים, עד שיגמור הגדתו. ולכן מקודם גומר הגדתו, ומפרש האיסור שאסר עם היתר התנאי, ואז נגמר הגדתו. ואז אחרי שהתיר כבר, וגמר הגדתו, באים אנו לצרף העדות שלהם כמה שהם שווים, לתורת עדות. ולכן לענין עצם החתימות, כשמקיים התנאי, דבזה הם שווים, נעשו ב' עדים, תורת שני עדים. ולענין התנאי, כשלא קיימה, בזה יש רק עד אחד על החיוב דהיינו העד שלא התיר, ולא אמר תנאי היו דברינו, כי העד שאמר תנאי, כבר התיר חלק זה מהאיסור שהעיד. ולא שייך כמה שמתיר ענין א' במקום שנים, כיון דחדא הגדה היא, ההיתר עם האיסור. ומצליח להתיר ולפרש איסור עדותו עוד לפני שנעשה האיסור כשנים, כשעדיין באמצע הגדתו הוא. ורק אחר גמר כל הגדתו, נקבע תורת הגדתו כשנים, בצורה שנשארה אחר הפירוש של ההיתר בהאיסור. ונמצא שאינו מתיר איסור של שנים, אלא איסור שלו הוא מתיר, בחדא הגדה. וכשנעשה כשנים, כבר הותר איסורו עם התנאי. ונמצא שלא מגיעים למצב של שנים שמעידים איסור בלי היתר התנאי. והבן.

וזהו טענת רב הונא בריה דרב יהושע לר"פ, לדברין שבא' אומר תנאי הוי כא' במקום ב', וע"כ היינו משום דלא משוית לה חדא הגדה, א"כ גם בב' אינו חדא, והוי חוזר ומגיד, וכן פרש"י. ומדבב' אינו חוזר ומגיד, ע"כ דכן חדא הגדה היא. וא"כ גם בא', כיון דחדה הגדה היא, אין ההיתר שלו נגד איסור של שנים, כי בשעה שמתיר, עדיין אין להאיסור תורת שנים, כיון שעדיין לא גמר עדותו.

ור"פ, י"ל דס"ל דאף דחדא הגדה היא, ולכן אינו חוזר ומגיד, מכל מקום תורתו כעדות, כשני עדים, נקבע מיד, גם לפני שגמר הגדתו. וא"כ כן הוי ההיתר שלו כא' נגד ב'. וזה גופא יחלק העדות, והוי כעד אחר, א' נגד ב'.

ועכ"פ הלכתא כרב הונא בריה דרב יהושע, דחדא הגדה מועיל שלא ייקבע

בעדים לא בלוה שיש לו כח פה שאסר. דהיינו לא מבעיא אין אדם משים עצמו רשע, דהוא דין בעדות ודאי, אלא גם דין לא אתי על פה ומרע לשטרא כגון מודעא ואמנה לרב נחמן, וכן ההו"א בר"מ, דכיון שיש חזקה שמחתים כשרים וגדולים, אינם נאמנים, והוא מדין לא אתי על פה ומרע לשטרא, היינו הכל בבא מכח עדות. ואתי שפיר ר"נ דומיא דבר פלוגתיה מר בר רב אשי. דרק בעדות שצריכים להאמין, בזה אמרי' דלא מרעי שטרא. אבל בפה שאסר, שא"צ להאמין ההיתר, ודי שנשמענו, בזה אין חיסרון דמרע לשטרא, והבן.

ומה שהקשינו בדעת רב פפא, דעד אומר תנאי הוי א' במקום ב', ולמה יגרע באמת מב' אומרים תנאי. כיון דאיתברר לן דלאו מכח דין פה שאסר נאמנים העדים, אלא מכח חדא הגדה, מדין עדות, בזה מצאנו מקום לדברי ר"פ. ר"פ ס"ל דכיון דשניהם חתמו ביחד, ולענין התנאי הוא מעיד לבדו, לא שייך למיחשביה חדא הגדה. דכח עדים אינו כמו שני עדי אחד, אלא מהות של שני עדים הוא. וא"כ בהחתימה העיד בתורת ב' עדים, ובהתנאי מעיד בתורת עד אחד, וא"כ אין זה המשך כלל. וסובר ר"פ דלא רק שאינו חדא הגדה, אלא שאינו כאותו עד כלל, אלא כעד אחר לגמרי, כיון דכח ותורה אחרת יש לו, שאינו עדים, אלא עד אחד. ולכן לא יהיה בזה חיסרון חוזר ומגיד, דלא עדות עצמו בא לעקור, אלא עדות העדים, וכעת הוא עד אחד. ומאידך לא ישמע ההיתר שלו, דהיינו התנאי, בתורת פירוש, אלא בתורת הכחשה להעדים, כיון דאין פה המתיר אותו פה שאסר, אלא כפה אחרת, תורה וכח אחרת. ולכן קאמר דהוי א' במקום שנים, ולא יאמן.

וע"ז טען לו רב הונא בריה דרב יהושע, דאם בב' אומרים תנאי היה נחשב חוזר ומגיד, ה"נ בא' נכון דהוי ככח אחר, תורה אחרת, והוי א' במקום שנים. אבל כיון דבב' אמרי' דהוי חדא הגדה, משום דעלייהו סמכי' והוי תוך כדי דיבור, א"כ ה"נ לעניינינו, העד שאומר תנאי, עדיין באמצע הגדת חתימתו

אמנם רש"י שם נזהר מזה, ופי' דהצריכותא אינו לענין הכח של פה שאסר, אלא לענין הבסיס של פה שאסר, דשומעין ההיתר כפירוש על האיסור, ולא כדבר בפנ"ע, נמלך, דתיהוי כהכחשה. ובה באמת כולן שווין. דכולן מתחילים עם הבסיס הזה של פה שאסר, וכמשנת"ל.

והיינו דלענין הכח של פה שאסר, דהוא מדין מפיו אנו חייין, בזה באמת אין צריכותא כלל, דאין לחלק בזה מצד סברות של הגמ'. ורק לענין הבסיס של פה שאסר, דאמר' שמפרש דבריו, ואינו חוזר בו ונמלך, בזה יש סברות של הגמ', וזהו הצריכותא. וזהו שפרש"י באד"ה משום דאיכא, וז"ל, וכשאומר תחילת דבריו על שם סופו אמרו, לגמור בהן ולקחתיה הימנו, ע"כ. וכן אח"כ באד"ה אימא לא, וז"ל, דמעיקרא כי אמרו כת"י הוא, אדעתא דסהדותא אמרו, ולא למיגמר בה אנוסים היינו, והדר אימליכו למיגמר בה הכי, קמ"ל, ע"כ. והיינו דהצריכותא הוא בזה דאמר' שהוא מפרש דבריו, ואינו כנמלך ומכחיש. ובה באמת שווין כל המשניות, וכש"נ.

ונפק"מ לדינא יש, במה שהתחדש כאן בשיטת רש"י בהסוגיא, דעדים שנאמנים לומר אנוסים באין כת"י יוצא ממקום אחר, דאינו מדין פה שאסר, שמגבילים כח הקיום, אלא מדין עדות, שנאמנים לפרש החתימות. דבפה שאסר, שמגביל כח הקיום, נמצא שרק חסר קיום. אבל עדיין יש שטר שאינו מקויים. ולכן עדיין אינו פטור. ורק שיכול לטעון להד"מ וכדו', כיון שהשטר אינו חשוב כמקויים. ואילו בעדות שנאמנים לפרש חתימתם, ודאי פטור הלوه מיד, גם בלי שיטעון להד"מ וכדו', כיון דיש כאן עדות שהחתימות נעשו באונס או בקטנות או בפסול, ועל פי שנים עדים יקום דבר.

כן נראה לפרש הסוגיא לפי רש"י, אמנם המעיין בתוס' יראה שלא למדו כן, ודברינו מתייחסים לפרש"י בלבד.

העדות של האיסור להיות כשנים, עד שיתירה המתיר ויגמור הגדתו. ואז יצטרף האיסור שלו, כמו שהוא עם ההיתר, ביחד עם העד אחד השניה. ועל האיסור בלי ההיתר, באמת יהיה העד אחד השניה לבד, כי אף פעם לא הצטרף אליו הראשון עם האיסור בלי ההיתר, כיון שהתיר בחדא הגדה, לפני שנצטרף עם העד השני, ונעשה בתורת שני עדים.

וכל זה לדברינו, דנאמנות העדים בנויה על חדא הגדה, בזה יש מקום לשי' ר"פ, דבזה שיש א' וב', יחלק, וממילא לא יהא נאמן. אבל אילו הוה הנאמנות שלהם מכח פה שאסר, אין מקום לחלק בין א' לב' כלל. והבן.

ועל כולנה הרווחנו בזה מה שהק' החמדת שלמה, דבלשון המשניות, במשנה א', הוזכר שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. וכן במשנה לקמן לענין אשת איש ולענין שבויה, תנן לשון שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. ואילו כאן הוזכר כת"י יוצא ממקום אחר ואין כת"י יוצא, אבל לשון הפה שאסר לא הוזכר במשנה. וצ"ע מהו פשר הדברים.

ולדברינו בפרש"י אתי שפיר, דבאמת כהאי משנה דכתב ידינו לא בא מכח פה שאסר, אלא מכח עדות, ע"י התוך כדי דיבור של עלייהו סמכינן. ואף שבגמ' הוזכר פה שאסר, היינו הבסיס, שנשמע כפירוש, וכשנת"ל. אבל במשנה לא הוזכר, כי המשנה מזכיר פה שאסר רק כשבא מכח פה שאסר. ואף דבההו"א למדנו דנאמן מכח פה שאסר, מכל מקום למסקנא עכ"פ אתי שפיר שלא הוזכר במשנה לשון פה שאסר.

ועיין לקמן דף כ"ג ע"א, בגמ', כל הני למ"ל, דעביד צריכותא בכל המשניות של פה שאסר. ולדברינו ברש"י לכאורה לאו בחדא מחתא נינהו, דשאר המשניות הם באמת דין פה שאסר, אבל המשנה שלנו, דכת"י ואנוסים, אינו דין פה שאסר, אלא דין חדא הגדה. וא"כ מה שייך צריכותא בזה.

בירורי הלכה

הרב אליהו גרינציי

מדיני נר חנוכה במחנה צבאי

קיצור פרטי דינים לחיילים שנרשמו בעת מלחמת יוה"ב, לקראת חנוכה תשל"ד,
בהוראת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל והוגהו ותוקנו על ידו¹

תנאי החיים בשדה על כל חלקיהן, הדירה השינה ואכילה, יוצרים בעיות הלכתיות שונות
בנוגע לחיוב הדלקת נר חנוכה ומקום ההדלקה, להלן יתבאר איך ראוי לנהוג במקרים
השונים.

- א. הנשואים שנשותיהם בביתם א"צ להדליק, כיון שהאשה מדליקה בבית.² אמנם אם יש ספק שמא אין האשה נמצאת בבית, כגון שהולכת לבית הוריה וכדומה,³ או כל ספק אחר שמא אינה מדליקה, צריך להדליק במחנה בברכה,⁴ לפי התנאים שיבוארו בסעיפים דלהלן.
- ב. אותם שמדליקים עליהם בבית, אם רואים נר חנוכה יש דעות בין הפוסקים אם יברכו ברכת שעשה ניסים,⁵ על כן מן הראוי שישתדלו לשמוע הברכה מאחרים המדליקים, ולצאת ידי חובה.⁶
- ג. לענין ברכת שהחיינו להנ"ל, מן הראוי לשמוע הברכה מאחרים ולצאת י"ח. לא שמע מאחרים ורוצה לברך בעצמו, לא הפסיד, ויתכוין בברכה על הגעת זמן חנוכה.⁷

- הערת מערכת: לשלימות הענין וברור דעת הגרש"ז זצ"ל, הוספנו השלמות מתוך ספר הליכות שלמה (חנוכה פי"ג), שם במדור 'אורחות הלכה' הובאו דברים מרשימות הגרש"ז, וכן דברים מתוך 'קונטרס הלכות מצות נר חנוכה לחיילים' שנערך גם באותה שנה ע"י הג"ר יעקב כ"ץ שליט"א והג"ר אברהם שרמן שליט"א, 'בהתייעצות עם רבינו על כל הפרטים שבו'. ותשו"ח לעורכי הספר הליכות שלמה הג"ר יצחק טרגר והג"ר אהרן אויערבאך שליט"א על הסיוע בעין טובה בכיור דעת זקנם זצ"ל.
- משנה ברורה סי' תרע"ז סק"ב.
- הערת מערכת: אורחות הלכה (19): ונהגו בכל כהאי גוונא שאין הבעל בבית, או באלמנה וכדו' שאם יש בן גדול, יוצאין בני הבית בהדלקתו, ואין האשה מדלקת בפני עצמה. רשימות. וראה לשון הט"ז סי' תרע"ז סק"א.
- הערת מערכת: בקו' הנ"ל נרשם (אורחות הלכה 21) שאף אם מדליקה במקום שמתאכסנת, כיון שאין מדליקה בביתם הקבוע, אין בעלה יוצא בהדלקה זו.
- שם. וכל שידוע שאשתו נמצאת בבית, ומכיר בה שידועת הדין שצריך להדליק, א"צ לחוש שמא אינה מדליקה, עיי"ש בשער הציון בשם תרומת הדשן סימן ק"א.
- סי' תרע"ו ס"ג. ונו"כ שם.
- עיי"ש במשנ"ב סק"ה. וד' הגר"א משמע דמברכין, כ"כ בספר פסקי הגר"א.
- עיי"ן שער הציון סי' תרע"ו סק"ג בשם המאירי ופוסקים. ומכ"מ אין הדבר ברור ואחרונים האריכו. ויש לסמוך על הפוסקים ולברך במקום שא"א לצאת ע"י אחרים. (וראה שד"ח מערכת חנוכה ט').

השדה, צריך לפחות לאכול שם כנ"ל, כדי שע"י כך יקבע שם מקום המגורים. וכן אם אוכלים בחדר אוכל משותף, יש להדליק שם.

ו. אף בזמן נסיעה אפשר להדליק.¹³

ז. כלי רכב פתוחים, היינו שאין להם כסוי גג, נראה שא"א לקבוע שם הדירה לענין נר חנוכה¹⁴, ועל אחת כמה וכמה למי שנמצא

ד. בחורים צריכים להדליק במקום שנמצאים⁸, אבל רק אם יש להם תנאי מגורים בצורת בית.⁹ כגון אהלים שגובהם לפחות עשר טפחים¹⁰, או כלי רכב סגורים כמו טנקים וכדומה שיש להם גג.¹¹

ה. גם אם ישנים במקומות הנ"ל, מן הראוי לאכול שם בימי חנוכה פעמיים ביום, ועכ"פ אם אין¹² ישנים שם, אלא על פני

8 תרע"ז סעי' א'.

הערת מערכת: ארוחת הלכה (23): ובקונטרס הל' לחיילים הנ"ל כתב לענין בחורים הנמצאים בשדה המלחמה שאין באפשרותם להדליק במקום המצאם, "כדאי שיודיעו לבית הוריהם שיכוונו בשעת ההדלקה בבית, להדליק גם עבורם, וגם בישיבה יזכו להם שותפות בשמן (כי יתכן שדינם כבני בית בבית הוריהם או בישיבה גם במצבם הנוכחי)". ויצוין שכאשר נתפרסם פעם מטעם רבנים שחיילים במחנות צבא פטורים מהדלקת נרות חנוכה לפי שיוצאים ידי חובתם בהדלקה שבביתם, ביקש רבנו לפרסם בשמו בעתונים שאין הדבר אמור אלא לבני עדות המזרח, אבל האשכנזים ידליקו בעצמם.

9 עיין רש"י שבת כג, א ד"ה הרואה, וכן בתוס' סוכה מו. א.

10 ונראה שאהלים נמוכים וקטנים אין עליהם שם בית ודירה. אבל ד' אמות על ד' אמות נראה שא"צ לענין זה. הערת מערכת: בק' הנ"ל נרשם שצריך שעכ"פ יהיה רחב ז' על ז' טפחים כדי שיהא עליו שם בית, ובפחות מכך ידליק בלא ברכה (ואע"פ שיש בו כדי לרבע כשיעור זה לא יברך. רשימות רבינו). עוד נרשם שם (אורחות הלכה 8): ב. שוחה עמוקה מטר לפחות, ומכוסה מלמעלה, והיא דירתם הקבועה של הנמצאים בה, נחשבת לדירה ומדליקין בה בברכה. והגרש"ז אויערבאך הורה שגם אם עומק רק 80 ס"מ ידליקו בברכה. ג. אהל שהוא מכוסה מלמעלה ואין לו מחיצות מצדדי - כלומר שהוא פתוח סביבותיו בסמוך לקרקע - יש מקום לומר שאין דינו כדירה וא"א להדליק בו נר חנוכה בברכה, ויש להדליק בלי ברכה, והגרש"ז אויערבאך הורה שאפשר להדליק בברכה - [וראה בלבוש סי' תר"ל ס"ט דבכה"ג לא חשיב אפי' דירת ארעי, אך ראה דבר הלכה כאן אות ו']. ד. אהל שאין גובהו מבפנים מטר לפחות, אין דינו כדירה וא"א להדליק בו נר חנוכה בברכה, ויש להדליק בלי ברכה. והגרש"ז א הורה שאם גובהו 80 ס"מ יכול להדליק בברכה. ע"כ.

11 עיין שו"ת מהרש"ם ח"ד סי' קמ"ו.

הערת מערכת: אורחות הלכה (12): וז"ל רבנו בתשו' כת"י: בתחלה היה פשוט לי דבעינן דוקא בית, וגם בית שאינו מקורה או פחות מעשרה טפחים לא חשיב בית, והיה פשוט בעיני שברכבת פטורין מהדלקה מפני שאינה קרויה בית, ובפרט כשהיא מהלכת, וכמו שהזכיר המשנ"ב [סי' תרכ"ח בשעה"צ סק"א בשם הפמ"ג, עיי"ש] לענין סוכה דבשעה שהעגלה נוסעת אין זה סוכה [ראה לעיל פ"ז ציון 4]. ורק ב"טאנק" הסתפקתי [וראה בסמוך]. שוב נתעוררתי דא"כ למה אין צריכין דוקא ד' על ד' אשר מבואר בסוכה ד' ע"א שבדאורייתא ובדרבנן ובלשון בני אדם לא קרוי בית בפחות מזה. אולם בסופו של דבר חזרתי מזה - [היינו מהא דפשיטא ליה דפטורין], וגם נודע לי מהמהרש"ם. אבל מ"מ נלענ"ד דבעינן מקום שהוא מוקף במחיצות [וראה לעיל ס"ב] ומיוחד לדירה, משא"כ ברחוב או בשדה לא, ואע"ג דסגי במניח על שלחנו היינו על שלחן שבביתו (וההדלקה שבבית הכנסת היא רק מנהג בעלמא, ורק לענין אכסנאי שבלא"ה מדליקין עליו בביתו עיין בהגהות אמרי ברוך). עכ"ל. ובקונטרס הלכות לחיילים הנ"ל, כתבו לענין טנק: א. השוהים בקביעות בטנקים, ואינם נמצאים במבנים או באהלים כל שהם, חייבים להדליק בטנק בברכה, כי זוהי דירתם. ב. גם אם הם אוכלים מחוץ לטנק על פני השדה, אין הדין משתנה, והטנק נחשב לדירתם, אם הם דרים וישנים בו בקביעות. ג. כשמדליקים בטנק, אם יש אפשרות להדליק בטפח הסמוך לכניסה, ידליקו שם. אם לא - ידליקו בתוך הטנק, ולא על הטנק מבחוץ. ד. צריך להניח את הנר באופן שיהא ניכר שהוא נר מצוה. על כן אין להדליק את אחת הנורות שבטנק לשם נר חנוכה, כי לא ניכר כלל שזה נר מצוה, אלא ידליק - בשעת הדחק - פנס כיס. ה. צריך להניח את הנר במקומו הראוי, ורק אח"כ להדליקו. יש להקפיד על כך בפרט כשמשתמש בפנס. ולכן יניחנו במקומו הראוי, יברך הברכות כולן, ורק אח"כ ידליקו. אם טעה והדליק לפני שהניחו, יכבנו ויחזור וידליקו בלא ברכה. ע"כ.

12 עיין היטב בסי' תרע"ז סעי' א' ונו"כ שם. ועיין במשנ"ב ס"ק י"ב.

13 שו"ת מהרש"ם הנ"ל.

14 שו"ת מהרש"ם הנ"ל.

בכל מקום שהדלקת אש אסורה מסיבות בטיחות).

יד. אם לא נתאפשרה ההדלקה בזמנה, ולא היה במקום מי שיכול להדליק ולהוציא יד"ח, הולך ומדליק כל הלילה בברכה, אם יש עוד אחרים הרואים את הנרות. ואם אין רואים ידליק בלא ברכה, אכן אם רוצה לברך, אין מוחין בידו.²⁴

טו. כל אלו שאינם מדליקים במחנה משום שמדליקים עליהם בביתם, צריכים מכל מקום להדליק שם בלי ברכה מפני החשד, ודוקא אם יש להם בית מתאים להדליק בו מבואר בסעי' ד' (וראה בשו"ע סי' תרע"ז ס"א ומשנ"ב סק"ה, ואע"פ שידוע שכולם כאן אורחים, מכ"מ כיון שבחורים מדליקים, יבואו לחשוך את הנשואים, דאין הכל יודעים בהם שהם נשואים, וכמש"כ בשו"ת מהרי"ל סי' קמ"ה, ועיין משנ"ב סק"ז, ועכ"פ אין לברך כמבואר (משנ"ב שם סק"ח, וגם ברכת שעשה נסים אין לברך על נרות אלו, דשמא אין אלו נרות חנוכה, ועיין בפרי חדש סי' תרע"ז. וצ"ע בשו"ת מהרש"ל סימן פ"ה ומשנ"ב בסוס"ק ז').

בשדה הפתוח ושם ישן¹⁵ ואוכל. נראה כי באופן זה, צריך להוציא אותם ידי חובה בביתם¹⁶, ומכל מקום ידליקו גם הם בלי ברכה במקום שנמצאים¹⁷, וזה רק שנמצאים בתוך כלי רכב, אבל בלא"ה לא ידליקו כלל.¹⁸

ח. לענין ברכות שעשה ניסים ושהחיינו, יעשו כמבואר בסעיפים ב', ג'.

ט. יש להזהר לא להדליק במקום רוח. באה רוח וכתבה הנרות בתוך הזמן, יחזור להדליק בלי ברכה.¹⁹

י. מן הראוי להדליק הנרות בתוך כלים, ולא להדביקם ע"ג כלי הרכב וכדומה.²⁰

יא. הגרים ביחד או שאוכלים ביחד בחדר אוכל אחד, יכולים להשתתף כולם, ולהדליק ביחד, ויעמדו כולם בשעת הדלקה לשמוע הברכות.²¹

יב. אם מפאת סיבות בטחוניות אין אפשרות שידליק אפי' נר אחד בכל יום שידלק לפחות חצי שעה משקיעת החמה, אלא לזמן מועט מכך, ידליק בלי ברכה.²²

יג. אם אי אפשר להדליק מבחוץ בגלל הרוח או סיבות בטחון, יש להדליק בפנים ויוצאים ידי חובה.²³ (וכמובן שצריך להזהר



15 תוס' סוכה הנ"ל.

16 י"ל דבאופן זה לא בטל מהם דירתם בביתם הקבוע. ואפשר להוציאם שם ידי חובה. (ועי' ברמב"ם פ"ד מה' חנוכה דמשמע מלשונו שלא רק באשתו אמרו שמוציאה יד"ח בבית, אלא בכל בני הבית י"ל כן).

17 דמכ"מ אין הלכה זו ברורה, דאולי לפי תנאי הזמן, הוי זה מקום דירה קבועה.

18 תוס' סוכה שם.

הערת מערכת: בקו' הנ"ל נרשם (אורחות הלכה 8): חיילים החונים על פני השדה ואוכלים וישנים תחת כפת השמים, בין אם הם בשטח פתוח לגמרי או בתעלות פתוחות או בשוחות שאינן מקורות מלמעלה, אינם חייבים להדליק נר חנוכה במקום המצאם. והגרש"ז אויערבאך הורה שידליקו בלי ברכה - [ונראה דקאי רק על תעלות ושוחות].

19 מג"א וט"ז סוס"י תרע"ג.

20 שו"ת אבני נזר או"ח סי' ת"ק.

21 כדן אכסנאי ברסי' תרע"ז שמשחתף בפרוטות עם בעה"ב, עיי"ש.

22 עיין סי' תרע"ה סעי' ב' דצריך ליתן שמן כשיעור חצי שעה, וע"כ כל שבהכרח יצטרכו לכבות לפני שידלק כשיער, אין המצוה כהלכתה. ומ"מ ידליק בלא ברכה דיש פוסקים דמתקימת המצוה אע"פ שאין בה השיעור, עיי"ש במפרשים.

וכאן י"ל עוד, דבשעה שמדליק הרי יש השיעור והיא הדלקה כמצוה, ורק אח"כ יהיה אנוס על כבויה, וצ"ע. וכן עי' בפמ"ג במשבצות סו"ס תרע"ג שפסק שמי שאין לו שמן כשיעור ידליק בלא ברכה, עיי"ש.

23 עיין סימן תרע"א סעי' ה', ובשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו.

הערת מערכת: ראה לעיל הערה 11 פרטי ההדלקה לשהים בטנק.

24 שו"ע סי' תרע"ב ס"ב ומשנ"ב שם סק"י"א ושעה"צ סק"י"ז.

הרב נפתלי חיים שוחט

קנין המועיל בקניית מכונית ובדין קניית מטלטלין בכסף

יש לדון באיזה קנין קונים מכונית על פי דין תורה. ולכאורה היה נראה לדמות לקנין בהמה אשר קניינה מפורשים בשו"ע חו"מ בעיקר בסי' קצז, ויש לדון כל קנין לפי עניינו האם ניתן לקנות בו גם רכב.¹

אם דומה לקנין בהמה / קנין כשאינ דעת לקנות / אופנים שאפשר לקנות מטלטלין בכסף / אם מועיל מדין סטומתא

אם דומה לקנין בהמה

כשהנהגה מפעיל אותו, וכל דבר שאינו מסוגל ללכת מעצמו אינו נקנה במסירה כמשנ"ת.

ולגבי קנין משיכה, היינו שיקנה בזה שמניע את הרכב ומזיזו ממקומו הראשון [וצריך שיעקרנו כולו ממקומו הראשון עד שיגיע סופו לראשו, הואיל ואינו זו בתנועה עצמית צריך משיכה הגונה וראויה כמבואר בסמ"ע סי' קצח סק"ה, ועי' בזה אריכות דברים בב"י שם], הנה קנין משיכה לא מהני ברה"ר אלא או בסימטא או ברשות של שניהם, וא"כ אי אפשר לקנות רכב אלא על ידי הכנסה לחניה או אפילו שולי הכביש [שניהם נחשבים סימטא והיינו צידי רה"ר], אבל קודם לכן לא.

ובקנין רכיבה לא ניתן לקנות רכב, שהרי ביארו הפוסקים שגדרו של קנין רכיבה הוא שהבהמה הולכת מעט מחמתו. וכן נראה מוכח מדברי הפרישה הקצוה"ח הנתיב"מ ורעק"א (שם). וא"כ קנין זה לא מהני במכונית, שהרי אפילו לאחר שמתיישב ברכב אין הרכב נע מעצמו אלא על ידי הנהג.

ולגבי קנין הגבהה, היינו שיקנו את המכונית בנסיעה על גבי גבעה או גשר וכדו', איתא בגמ' קידושין (כה: כו.) לגבי קנין פיל בהגבהה, שקונים אותו ע"י חבילי זמורות. ופירש"י (ד"ה בחבילי) שמניחים חבילי זמורות ע"ג קרקע, והפיל עולה עליהם ונמצא מוגבה, וע"י כך קונים אותו בהגבהה. אמנם תוס' (שם ד"ה א"נ) כתבו

הקניינים האפשריים בבהמה הם מסירה, הגבהה, רכיבה ומשיכה. [מלבד חצר וחליפין שעליהם לא נדון במאמר זה, כי משיכה מועילה קודם שייכנס כולו לחצר וא"כ אין צורך בקנין חצר, וחליפין אינו נהוג לעשות בימינו על מכונית] ונפרטם אחד לאחר.

מסירה פירושו שימסור המוכר את החפץ הנקנה ליד הקונה, ונחלקו המחבר והרמ"א אם ניתן לקנות בהמה במסירה, המחבר (סי' קצז ס"א) נקט דלא מהני מסירה בבהמה, והרמ"א כותב דמהני. אמנם ברכב לא יועיל מסירה אפילו לדידן דאזלינן בתר הרמ"א, משום שכתב הב"י (בסי' הנ"ל ס"ז) בשם הרא"ש בב"ב פרק הספינה (סי' ג') וז"ל: "לכאן" משמע דמסירה דאותיות כמסירה דספינה. מיהו אי אפשר לומר כן, דלא מישתמיט בשום מקום בתלמוד להזכיר מסירה במטלטלין אלא בספינה ובע"ח משום דמסירה דידהו הוי כמו משיכה, דכשאוהו הספינה בחבל ומנענעו כל דהו הולכת מכוחו על פני המים, הלכך אפי' לא הלכה כלל קני לה במסירה, וכן נמי בעלי חיים. אבל שאר מטלטלין לא מיקנו במסירה, דהכי תנן בפ"ק דקידושין 'נכסים שאין להם אחריות אינן נקנין אלא במשיכה'. עכ"ל. וכ"פ גם הסמ"ע (שם סק"א). ולפי"ז נמצא שרכב אינו נקנה בקנין מסירה, כיון שאין לו שום תנועה עצמית וכל התנועותיו הוא רק

1 מן המותר לציין שאין הכוונה במאמר זה לפסוק הלכה למעשה אלא לעורר לב המעיינים.

שפועל את הקנין, ולאמיתו של דבר יש לדון בזה טובא וכדלהלן.

קנין בשאין דעת לקנות

איתא בגמ' (ב"מ מז:): "אמר ר' יוחנן דבר תורה מעות קונות, ומפני מה אמרו משיכה קונה גזירה שמא יאמר לו נשרפו חטיף בעלייה. סוף סוף מאן דשדא דליקה בעי שלומי, אלא גזירה שמא תיפול דליקה באונס, אי מוקמת להו ברשותיה מסר נפשיה טרח ומציל, ואי לא לא מסר נפשיה טרח ומציל. ריש לקיש אמר משיכה מפורשת מן התורה. מאי טעמא דריש לקיש, אמר קרא 'וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך' דבר הנקנה מיד ליד".

ומבואר בגמ' מחלוקת בין רבי יוחנן לריש לקיש האם מדאורייתא כסף קונה או משיכה, לרבי יוחנן דבר תורה מעות קונות, אולם חז"ל תיקנו שמשיכה קונה גזירה שמא יאמר לו נשרפו חטיף בעלייה. ולריש לקיש דבר תורה משיכה קונה וכסף אינו קונה. עכ"פ מבואר בדברי שניהם דהאידינא כסף אינו קונה, למר מדרבנן ולמר מדאורייתא. ולהלכה נפסק כרבי יוחנן (שו"ע חו"מ סי' קצח ס"א), ומחמת זה ישנם אופנים שבהם העמידו חכמים דבריהם על דין תורה ונקטו שכסף קונה, וכגון במקח שאינו שכיח, בד' פרקים בשנה וכו' הכל כמבואר בשו"ע שם ובסי' קצט. אולם בעלמא אמרינן שכסף אינו קונה את המטלטלין, אלא או סודר או הגבהה או משיכה או חצר או יד [למ"ד דמהני, יעו"י קצוה"ח בסי' רסח סק"ב, ומה שתמהו עליו האמרי בינה בקונטרס הקניינים סי' ו' ובשו"ת דבר אברהם ח"א סי' כא].

והנה, בכל אופן שאדם קונה מוצר לא יימלט שיעשה בו אחד מן הקניינים הנזכרים לעיל, אבל דעת בני אדם הוא שהכסף הוא הוא זה שפועל את הקנין, ולכן אין בדעתם לקנות על ידי הקניינים האמיתיים המבוצעים על ידיהם, שהם הגבהה, משיכה או חצר. ויש לדון מה הדין באופן שאחד עשה קנין המועיל, אך לא כיון בדעתו לקנות בקנין זה

הפירוש באופן אחר, שזמורות הינם מאכל פיל, ומניחים חבילי זמורות בגובה והפיל כשרואה הזמורות קופץ אליהם וע"י כך נקנה בהגבהה. וכתבו הראשונים (רמב"ן רשב"א ועוד) שהוקשה לתוס' על פירש"י, דכיון שמניח הזמורות על הקרקע נמצאו הזמורות בטלים לגבי הקרקע, ותו לא חשיב הגבהה. וא"כ לפי שיטתם פשוט שבנסיעה ע"ג גבעה לא יוכלו לקנות את המכונית. אמנם גם לשיטת רש"י י"ל וכמו שתי הראשונים שיטתו, דה"מ התם שהזמורות הוא דבר נפרד מהקרקע ואינו חלק מהקרקע משו"ה ניתן לקנות בהגבהה, אבל קרקע מוגבהת פשוט שאפילו לרש"י אין קנין הגבהה בכך. [וגם לגבי גשר הדעת נותנת שלא יקנו בזה, כיון שהגשר הוא מחובר לקרקע לגמרי והוא חלק בלתי נפרד ממנו. ועי' בט"ז או"ח סי' שסו סק"ו שכתב דבהגבהה לא סגי שיהיה עומד במקום מוגבה מן הארץ ג' טפחים, אלא בעינן מעשה הגבהה שיגביהנה מן המקום שעומד שם. ולפי"ז בדרכ"כ בגשר הרכב ממשיך לנסוע באותו גובה שנסע עד עכשיו, אלא שמתחתיו נפער כעת תהום עמוק ואין קנין הגבהה בכך].

עד כאן נתבאר לגבי הקניינים המפורשים בשו"ע לגבי בהמה, ועלה בידינו שרכב נקנה במשיכה כשיכניסו אותו לתוך החניה או כשיחנה אותו בשולי הכביש ע"י קנין משיכה, אבל קודם לכן לא מצאנו קנין שייקנה בזה. ונמצא שהלוקח יכול לחזור בו מקניין הרכב כל זמן שעדיין לא הכניסו לרשותו ולא קיים משיכה ברכב. אמנם, יש להעלות צד שיקנו את הרכב על ידי קנין כסף [כמובן באופן שהקונה נתן כבר את הכסף למוכר קודם שמשכו], ולפי זה מיד כשייטן את הכסף יקנה ואפילו קודם שיחנה אותו.

ובאמת ששאלה זו נוגעת כמעט לכל קנייני מטלטלין הנעשים בימינו, שרוב הקונים בחנויות דברי מאכל ומוצרים שונים סבורים בדעתם שהכסף הוא זה

וחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו. משא"כ התם גבי העודר בנכסי הגר אינו קונה, כיון שעידור הוא קנין חזקה ובחזקה בעינן דעת.

ובאמת מצאנו אופן אחר שניתן לקנות בו אפילו בלי דעת הלוקח, כגון שהיה דעת אחרת מקנה. דהנה איתא בגמ' (ב"ב מא.) שרב ענן עשה קנין בחצרו, ואמר לו רב נחמן שאינו קונה בזה כיון שגם המוכר וגם הלוקח לא ידעו שעשה עכשיו קנין. ומדייק הראב"ד מינה (והובאו דבריו בנמו"י ב"ב כב. מדפי הרי"ף) שאם ידע המוכר, הגם שלא ידע הלוקח, קנה הלוקח מדין דעת אחרת מקנה. ועל פי דברי הראב"ד תירץ הקצוה"ח (בסי' ערה סק"ד) את קושיית הט"ז, דשאני הכא שהיה לו דעת אחרת מקנה, ומשו"ה קנה הלוקח אע"פ שלא היה לו דעת לקנות. משא"כ בעודר בנכסי הגר, כיון שלא היה לו דעת לקנות וגם דעת אחרת מקנה לא הייתה לו, אינו קונה.

והקשו האחרונים על דברי הראב"ד, הרי הראב"ד הוא המקור לדברי המחבר שכתב כאן בסי' ר' במדידה שהלוקח לא קנה כיון שלא התכוון לקנות [שהמחבר הביא את דברי הטור, ובטור מובאת שיטה זו בשם הראב"ד], ולכאור' לפי שיטת הראב"ד היה צריך הלוקח לקנות מדין דעת אחרת מקנה הגם שלא היתה לו כוונה לקנות, וכשיטתו.

ובאמת שהקצוה"ח מחמת גודל הקושיא נדחק לומר דתרי ראב"ד נינהו. אבל הנתיב"מ תירץ ב' תירוצים, א' - כאן מיירי שלמוכר לא היה יותר דעת מללוקח, כיון ששניהם נתכוונו למקח אבל עדיין לא נתכוונו למקח עכשיו, ובכה"ג אפילו הראב"ד מודה שאין זה נחשב כדעת אחרת מקנה. ב' - הא דמהני דעת אחרת מקנה הוא רק במתנה, אבל במכר אפילו אם היה דעת אחרת מקנה אכתי בעינן כוונת הלוקח לקנין, הואיל ובמכר צריך הלוקח לשלם למוכר דמים עבור המקח מאן יימר שרצה לקנות כבר עכשיו, אולי רצה לשייר לעצמו פתח לחזור בו מהמקח ואכתי בדעתו שלא לקנות.

אלא בקנין אחר - שאינו מועיל, האם קונה בקנין המועיל או לא. והנה כל מעיין בדבר יראה שדבר זה שנוי במחלוקת גדולה בין האחרונים ויקצר המצע מהשתרע, על כן הבאתי רק את עיקרי השיטות בזה ותן לחכם כו'.

איתא בשו"ע סי' ר' ס"ח, "הכניס הלוקח את החמורים לביתו עם התבואה שעליהם אותה משיכה אינה כלום, אפילו אם פסק הדמים ומדד המוכר על החמורים לא קנה. ויש מי שאומר שאפילו מדד לוקח על החמורים לא קנה, שלא נתכוון למשיכה ולקנות במדידה זו, דלמדידה בעלמא נתכוון". וכתב עלה הרמ"א וז"ל, "ויש חולקין וס"ל דאם מדד לוקח קנה וכמו שנתבאר". והיינו, שנתבאר בשו"ע דין לוקח שמדד את התבואה בתוך חצרו, שהגם שהיה צריך לקנות השתא ע"י המשיכה שעשה, מ"מ האי מדידה אינו קנין הואיל ולא התכוון לקנות על ידי מדידה זו אלא רק לדעת את כמות התבואה. והרמ"א חולק [והיינו דעת הטור] וסובר דהלוקח קנה הגם שלא התכוון לקנות.

והקשה הט"ז, הרי בסי' ערה (סעי' כה) כתב המחבר "העודר בנכסי הגר וכסבור שהם שלו לא קנה". [ומקור הדברים בגמ' ביבמות דף נ"ב:]. והיינו, הגם שעודר הוא קנין חזקה (כמבואר בשו"ע סי' קצב) והקרקע הינה הפקר, ולכאור' היה העודר צריך לקנות על ידי עדירתו, מ"מ אינו קונה בכך, הואיל והוא סבור שהקרקע שלו היא ואינו מתכוון לעדור לשם קנין. ולכאור' קשה על הרמ"א כאן שכתב שהעושה קנין ואינו מתכוון לקנות בכך קונה, וזה דלא כמפורש שם. ומתיר הט"ז, שיש לחלק דהכא היה לו כוונה בעצם לשם קנין, וא"כ הגם שלא התכוון לקנות במדידה דייקא מ"מ עיקר כוונתו הייתה לקנין, משא"כ העודר בנכסי הגר אין כוונתו לקנין כלל ומשו"ה לא קנה.

אמנם בנתיב"מ תירץ תירוצ אחר, דהכא קונים אפילו בלא דעת לקנות כלל, כיון שאוחזו בידו, וידו קונה לו מדין חצרו,

דקנה החפץ, הגם שלא קנה בנפילה מ"מ קנה בקנין ד' אמות. ולכא' התם הרי לא כיון לקנות בד' אמות, וגם דעת אחרת מקנה לא הייתה שם שהרי מדובר שם מהפקר, אע"כ כמ"ש הט"ז שכשיש לו דעת בעצם לקנות קנה אע"ג שלא כיון לקנות בקנין זה דייקא.

ולכא' דבריו תמוהים עד מאוד, שהרי הט"ז גופיה כתב בסי' רסח (ס"ג) שקנין ד' אמות קונה אפי' בלא דעת הקונה, וכמו קנין חצר. וא"כ קשה מה מוכיח רעק"א מהאי דינא דראה את המציאה ונפל עליה שקנה בקנין אמות - שע"כ קנה משום שהיה לו דעת בעצם לקנות, הרי התם קונה אפילו בלא דעת כלל כיון שהיה בזה קנין ד' אמות שקונה אפילו בלא דעתו של הקונה כלל.

והראו לי לתרץ עפ"י מש"כ רבי שלמה איגר בתשובה (שו"ת רעק"א מהדו"ק סי' רכא אות ה', והסכים עמו אביו רעק"א לכך, עי"ש בתשובה סי' רכב) שכתב חידוש גדול, דמיירי שהקונה מכוון בפירוש שאינו רוצה לקנות בד' אמות אלא בנפילה, ואעפ"כ הדין הוא שאם באותו הזמן שרצה לקנות בקנין שאינו מועיל עשה גם קנין המועיל, שקנה בקנין המועיל אפילו אם כיון בפירוש שלא לקנות בקנין זה. והוציא כן מדברי הנימוק"י בב"מ (ו. מדפי הרי"ף). וז"ל הגר"ש איגר: "דמה דחצר אינו קונה בע"כ זהו דוקא באינו רוצה לקנות, אבל ברוצה לקנות אלא שרוצה לקנות בקנין אחר, בזה הדין כיון דעשה קנין המועיל, לאו כל כמיניה לומר שקנין זה לא יקנה, דהתורה אמרה שיקנה". ולפי"ז מובן היטב מה שדימה הרע"א הנדון בסי' רס"ח לנדון הט"ז דידן, ששם מבואר שכל שיש לו בעצם דעת לקנות, אפילו אם היה לו כוונה הפוכה שלא לקנות בקנין זה - מ"מ קונה, כי ה'דעת בעצם' סגי.²

ובזה יבואר, שכאן גבי מדידה מיירי במכר, ומשו"ה לא יועיל מה שהיה דעת אחרת מקנה. ועי' בתשובת חתם סופר (יו"ד סי' שיג) שחילק ג"כ חילוק זה.²

ועי' באמרי בינה (קונטרס הקניינים סי' כ') שכתב תירוץ אחר, דהא דמהני דעת אחרת מקנה הוא רק כשהלוקח מתכוון בפעולה זו לזכות לעצמו בלבד, אבל אם מתכוון בזה גם להנות את המוכר אין כאן הדין של דעת אחרת מקנה, עיי"ש מה שהאריך בזה.

אכן יש לציין כי רעק"א (מהדו"ק סי' לו, הובאו דבריו בפת"ש כאן סק"ז ובסי' רסח סק"א) תירץ על קושיית הט"ז - שהקשה על הרמ"א, לא על המחבר - דהכא מיירי שהיה דעת אחרת מקנה, משא"כ בעודר בנכסי הגר שהתם לא היה דעת אחרת מקנה. והיינו שמה שתי' האחרונים על דברי המחבר, תי' רעק"א ליישב בכך דברי הרמ"א. ולכא' קשה עליו קושיית האחרונים, שהראב"ד הוא זה שכתב שדעת אחרת מקנה מהני ואפ"ה גבי מדידה פסק הוא עצמו שהלוקח לא קנה, הגם שהיה כאן דעת אחרת מקנה. וכתב הרע"א שדעת הראב"ד שבנדון דידן הרי זה ככוונה הפכית שגילה דעתו שאינו רוצה לקנות עתה, ולכן אינו קונה גם כשיש דעת אחרת מקנה עכ"ד.

והרעק"א מביא את דברי הט"ז שחילק בין היכא שהיה לו דעת לקנות שאז מועיל אפילו אם כיון לקנות בקנין אחר, לבין היכא שלא היה לו כלל דעת לקנות [כגון העודר בנכסי הגר] שאז אין מועיל. ומביא ראיה לדבריו מהא דקיי"ל (סי' רסח ס"א ברמ"א) שאם ראה אדם מציאה ונפל עליה, וכסבור בדעתו שהנפילה היא קנין ורצה לזכות בכך בחפץ,

2 ולכא' צ"ל שהחת"ס נקט גם כן כנתי"ה מ בפירוש דברי הרמ"א, דהכא קונה מטעם יד שקונה שלא מדעתו, ולעולם החילוק בין מכר למתנה הוא בין למחבר בין לרמ"א. [דאלת"ה תיקשי, שהרי הכא מיירי במכר ואעפ"כ כתב הרמ"א שקונה בלי דעת קנין מטעם דעת אחרת מקנה]. ודוק.

3 אמנם באמת שנדון זה שנוי במחלוקת, שהרשב"א [הו"ד בשיטמ"ק ב"מ דף י'] הקשה על שיטה זו וכתב וכי היאך נכריח את האדם לקנות כשהוא אינו חפץ בכך. וה"ה ניתן להקשות כאן, שהרי הלוקח אינו מעוניין לקנות בד' אמות ומגלה דעתו בפירוש שאינו קונה בזה.

כחוסר כוונה ולא ככוונה הפוכה, ומשו"ה כשהיה דעת אחרת מקנה מועילה דעת זו לשווי לקנין דעת, וקונה.

עלה בידינו, שהעושה קנין עכשיו וכוונתו היא שאינו רוצה לקנות עכשיו אלא לאחר זמן, נחלקו בזה המחבר והרמ"א, שהמחבר סבר שהוא נחשב ככוונה הפוכה ומשו"ה אינו קונה בקנין דהשתא אפילו אם היה דעת אחרת מקנה, אבל הרמ"א סובר שזה נחשב כהעדר כוונה וכשיש דעת אחרת מקנה קונה.

אך יש לציין כי מצאנו חבל אחרונים הסוברים שאם אין לקונה דעת לקנות לא קנה, וחולקים על סברת הראב"ד בדבדעת אחרת מקנה מהני.⁴ יעוי' במג"א או"ח סי' רמו, ששם כתב המחבר שאם השאיל אדם או השכיר את בהמתו לגוי והתנה עמו שיחזירנה לו לפני שבת, ועיכבה הגוי אצלו בשבת, יפקירנה הבעלים הישראל בינו לבין עצמו קודם השבת, או יאמר שבהמתו קנויה לגוי כדי שינצל מאיסורא דאורייתא של שביתת בהמתו. וכתב עלה המג"א (סק"י) דבעינן שיאמר כן בפני הגוי, דאל"כ אפילו בישראל לא קנה בכה"ג. ותמהו עליו המחנ"א (חצר סימן יב) והיד אפרים (שם), הרי בישראל כשיש דעת אחרת מקנה אי"צ שיידע הלוקח כלל מהקנין - וכמ"ש הראב"ד, ומה פשר דברי המג"א. וקושייתם נחלקת לב' חלקים, המחנ"א הקשה למה בגוי אינו קונה כשיש דעת אחרת מקנה, והיד אפרים נעמד מהו הדימוי "דאפילו בישראל לא מהני", מדוע בישראל לא קנה בכה"ג.

והנה, המחנ"א דחה מכח קושיא זו דברי המג"א וס"ל דמועיל אפילו בלא ידיעת הגוי מדין דעת אחרת מקנה. ועי' ביד אפרים שנדחק ביישוב דברי המג"א, וכתב דאולי כוונת המג"א שישאל אינו קונה בכה"ג הוא רק באופן שאין הבהמה מצויה עכשיו בחצרו אלא באגם, וא"כ לא מהני מה

ובתי' הט"ז מחלק רעק"א חילוק נוסף, דהא דמהני כשיש לו דעת בעצם לקנות היינו רק באופן ידיעין שהוא רוצה לקנות עכשיו, אבל אם בדעתו לקנות אלא שלא כיון לקנות עכשיו, בזה אמרינן דלא מהני פעולת הקנין שעשה עתה, כי עכשיו אין לו דעת קנין כלל. [ורק כשכבר ירצה לקנות יועיל כוונתו, ויועיל לקנות אפי' בקנין אחר ממה שחשב] ולפיכך כשיש דעת אחרת מקנה מהני אפילו אם אין בדעתו לקנות עכשיו, משום שהדעת אחרת מועיל להחשיב כאילו יש כוונת קנין במקח, וכל פעולת קנין שיעשה עכשיו יועיל. [וע"ע בתשו' חת"ס (אה"ע ח"א סי' קו)]

העולה מדברי רעק"א הוא, שכשיש לו דעת לקנות עכשיו - אפילו אם יש לו כוונה הפוכה, שמכוון שאינו רוצה לקנות בקנין א' אלא בקנין ב' - אפי"ה קנה בקנין הב' הואיל והוא הקנין המועיל, משא"כ כשיש לו דעת לקנות אחר כך, אז אמרינן שכיון שעכשיו אין לו דעת קנין אינו קונה כלל. אלא אם כן יש בו דעת אחרת מקנה, שזה נותן בקנין את הדעת.

וכאמור לפי"ז מבואר היטב מה שביאר הרעק"א את דברי הרמ"א על פי הראב"ד דהא דמהני הכא הקנין הוא מדין דעת אחרת מקנה, והוקשה להרע"א שהראב"ד גופיה כתב הכא דמדידה לא קניא הואיל ולא כיוון לקנות, וביאר דהכא הוי ככוונה הפכית שאינו רוצה לקנות באותה שעה, דהראב"ד סבר שהגם שהלוקח רוצה לקנות, מ"מ אם אינו רוצה לקנות עכשיו נחשב הדבר כאילו יש לו כוונה הפוכה, שמכוון שלא לקנות עכשיו, ומשו"ה אינו קונה הגם שהיה לו דעת לקנות לאחר זמן. ולכן לא יועיל בזה דעת אחרת מקנה, וזוהי הכוונה בדברי המחבר והראב"ד שפסקו במדידה שהלוקח לא קנה. אמנם הרמ"א סבר שאם אינו רוצה לקנות עכשיו אלא לאחר זמן הרי זה נחשב

4 והחת"ס (יו"ד סי' שיג) מביא שהרשב"א משני סוגיית הגמ' בב"ב באופן אחר מהראב"ד, ובמילא אין כבר הכרח לומר כן.

שלא לקנות בד"א] ולהלכה נוקט החלקת יואב ג"כ שבשאר כל הקניינים בעינין דעת הקונה לקנות.

סיכום השיטות בעניין קנין בלא דעת הלוקח לקנות: נחלקו האחרונים מה הדין כשקנה בקנין ואין דעת הלוקח לקנות בקנין זה, על פי דברי הרמ"א שמה שרוצה לקנות לאחר זמן נחשב כוונתו דהשתא כהעדר כוונה ולא ככוונה הפוכה. מצד אחד מצינו דעת הראב"ד, ואתו עמו הקצוה"ח, הנתיב"מ, רעק"א, מחנ"א, חת"ס, אמרי בינה ועוד שנקטו שקונים כשיש דעת אחרת מקנה. אמנם הוסיפו בה הנתיב"מ והחת"ס, דהני מילי במתנה אבל במכר לא קנה, משום שאין כאן זכיה עבד הלוקח, כי צריך להוציא כסף מכיסו ואולי ירצה לחזור בו מהמקח.

ומצינו גם כן שאר אחרונים שסברו ככלל שאין קונים כל עוד שאין ללוקח דעת לקנות, והם המג"א, תשו' צמח צדק וחלקת יואב.

וא"כ, בזמנינו שנהוג שהקונה מוצר או דבר מאכל מגביהו או מושכו קודם התשלום בקופה, ודעתו דעת בעלי בתים היא שהוא קונה באמצעות התשלום ואין בדעתו כלל לקנות ע"י ההגבהה או המשיכה, נראה כי לפי דעת רבים מהאחרונים לא קנה באמצעות קניינים אלו. שהרי בשעת מעשה לא הייתה דעתו לקנות, ומה שמתכוון בדעתו לקנות אחר כך לא יועיל על עכשיו, ודעת אחרת מקנה על הקנין של עכשיו גם כן לא יועיל, לפי הנתיב"מ והחת"ס משום שכאן מיירי במכר ואין אומרים בזה דמהני דעת אחרת מקנה, ולפי דעת שאר האחרונים הנזכרים לעיל (המג"א, הצ"צ והחלקת יואב) פשוט שלא קנה, כיון שלא מועיל כל עוד שאין ללוקח דייקא דעת לקנות. אמנם, אם נכנס כולו לתוך ידו יש מקום לומר שקונה מטעם חצר, [אם ננקוט דלא כקצוה"ח בסי' רסח בדעת רש"י שיד אינו קונה מדין חצר], שהרי חצר קונה לו שלא מדעתו ואפילו בלא דעת לקנות קונה.

שמקנה לו עכשיו את הבהמה, ומה שימשכנה אח"כ לרשותו כבר לא מהני. אבל אם הבהמה נמצאת בחצרו קנה הישראל את הבהמה, שכשיש דעת אחרת מקנה מהני אפילו כשהלוקח לא נתכוון לקנין כלל.

ויש להקשות על קושיית המחנ"א, למה הקשה שיקנה הגוי מדין דעת אחרת מקנה - הול"ל שיקנה מדין קנין חצר שקונה שלא מדעתו. ואי נימא שהגוי אינו קונה בחצר מאיזה טעם שלא יהיה, א"כ מה הקשה שיקנה כיון שהיה כאן דעת אחרת מקנה, הרי בפועל "מעשה קנין" ליכא, ואיך יקנה.

ושמעתי לתרץ על דרך מש"כ המחנ"א (משיכה סימן ה) שכל הדין שחצר קונה שלא מדעתו הוא מדין שליחות ולא מדין יד, ולפי"ז נמצא שגוי אינו קונה שלא מדעתו מפני שאין שליחות לגוי, וא"כ במקום שיש דעת אחרת מקנה אמרינן שהישראל המקנה שוויו משווי להו שליח, ושפיר הקשה המחנ"א שהגוי יקנה את הבהמה - דוקא כשיש דעת אחרת מקנה - בקנין חצר, כי אז יש לו חצר אפילו שלא מדעתו. וא"ש.

אמנם על היד אפרים קשה, מאי טעמא הקשה שיועיל מדין דעת אחרת מקנה, הרי ישראל היה צריך לקנותו מדין קנין חצר. וצריך ליישב בדוחק כמו שיישב היד אפרים עצמו, דמיירי כאן שהבהמה מצויה באגם, ואי אפשר לקנותה בקנין חצר.

אכן כדעת המג"א מצינו ג"כ בשו"ת צמח צדק (הקדמון, בקונטרס אחרון מבין המחבר סי' קכט) שכתב כן להדיא, ותמכך יתדותיו על הא דעודר בנכסי הגר שלא קנה. ומאי דקשיא מהא דראה את המציאה ונפל לו עליה שקנה, מתרץ בשו"ת חלקת יואב (חו"מ סי' יח) דהתם קנה בד' אמות, וד' אמות מהני מדין קנין חצר, וקי"ל חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו, משא"כ בשאר כל הקניינים דבעינן דעת לא מהני במה שהיה דעת אחרת מקנה. [וכנראה סבר שאין כאן כוונה הפוכה, היינו שהקונה אינו מכוון

הלוקח וקנהו בקנין חצר, אמנם הש"ך מביא שהה"מ כבר חזר בו, והטור והרא"ש למדו גם כן שהטעם הוא אחר, משום שיכול להציל, הואיל ומצוי הוא אצל ביתו ואם תיפול בו דליקה יכול להציל לא תקנו חכמים בו משיכה, והדרא לדין תורה שקונה בכסף.

ועי' במחנ"א (קנין מעות סי' ה) שהביא בשם רב האי גאון בספר המקח שער י"ג⁵, שלמד מכאן דהיכא דליכא חשש של נשרפו חיטיך בעלייה אמרינן שכסף קונה. וא"כ באופן שנתן שט"ח על עצמו אמרינן שקונה, הואיל ואין בו את החשש של נשרפו חיטיך בעלייה, כיון שאם יישרפו החיטים לא ישלם לו הלוקח תמורתו מאומה. [והגם שיתכן שאם המוכר ילך עם השט"ח לבי"ד יחייבו בי"ד את הלוקח לשלם, מ"מ המוכר מסר נפשיה טרח ומציל כדי למנוע את הטרחה בהליכה לבי"ד, וכמשנ"ת בסמ"ע בסי' קצח סק"ז גבי קנין סודר] אבל הנתייה"מ (סי' רד סק"א) נחלק עליו, וסובר שאע"פ שבכ"ה אין חשש של נשרפו חיטיך מ"מ לא פלוג רבנן, והא ראיא, דהגם דקיי"ל שבכסף אין חוששים שמא יאמר המוכר ללוקח נשרפו מעותיך בעלייה, מ"מ קיי"ל שהכסף אינו קונה את הזהב (ב"מ מד.) משום דדהבא פירי, וכספא אינו קונה את הפירי. ולכאור' הא לא שייך בהא הטעם של נשרפו חיטיך בעלייה, דבמעו' לא אמרינן כן, וא"כ אמאי אין הכסף קונה את הזהב. אלא מכאן ראיא דלא פלוג רבנן, וכסף אינו קונה בשום אופן. [אמנם עי' בנתייה"מ סי' קצח סק"ה שיישב קושיא זו בב' אופנים וא"כ תו ליכא להוכיח משם מידי, וצ"ע]. ובפתי"ש (סי' קצ סק"ב) מביא שהבית אפרים (חו"מ סי' כא) ג"כ נחלק על המחנ"א עיי"ש.

אבל סו"ס הדבר טעון ביאור, שהרי מצינו בכמה מקומות שחילקו חכמים שבמקום

והשתא נבוא לדון אם בשעת התשלום יכול הלוקח לקנות המטלטלין בקנין כסף.

אופנים שאפשר לקנות מטלטלין בכסף

איתא בגמ' ב"מ בפרק הזהב (מז:): שקנין כסף אינו קונה במטלטלין, שמא יאמר המוכר ללוקח נשרפו חיטיך בעלייה. והיינו, כיון שהחיטים עדיין מצויים בבית המוכר ולא משכם הלוקח ולא עשה עליהם שום פעולת קנין בגופם, חיישינן שמא תיפול בהם דליקה ויימנע המוכר ולא יציל ויאמר ללוקח נשרפו חיטיך בעלייה, וכבר אינם שלי כיון שכבר נתת עליהם כסף, על כן תקנו חכמים שכסף לא יקנה במטלטלין אלא בעינן מעשה קנין בגוף הדבר, בכדי שאם תיפול דליקה יטרח המוכר ויציל, כיון שהחיטים עדיין שייכים לו.

ויש לדון, באופן שאין חשש כזה של נשרפו חיטיך בעלייה, האם עדיין אמרינן דמעו' אינן קונות. ודבר זה נחלק לב' אופנים, א' - באופן שאין חשש שהמוכר לא יציל את הפירות, או כי הוא שותף בזה, או שהחפץ רק הושכר ולא נמכר [שהגוף עדיין שייך למשכיר ובוודאי לא יניח לחפץ שלו להישרף]. ב' - באופן שאין חשש דליקה, כגון בבית של אבנים.

א. כתב המחבר (סי' קצח ס"ה): "ולמה תקנו חכמים שלא יהא מעו' קונות, גזירה שמא יתן הלוקח דמי החפץ וקודם שייקחנו יאבד באונס כו' לפיכך העמידוהו חכמים ברשות המוכר כדי שישתדל ויציל. לפיכך, אם היה ביתו של לוקח שיש בו החפץ שנמכר מושכר למוכר, העמידוהו על דין תורה שהרי מצוי הוא אצל ביתו ויכול להציל". ולמעשה מצינו מחלוקת בין הסמ"ע לש"ך שם מהו הגדר בזה, הסמ"ע מביא דעת הה"מ שלמד ברמב"ם שהטעם הוא משום שהחפץ הנקנה מונח ברשותו של

5 לאחרונה יצא לאור מחנ"א עם הערות "מילואי ים" מהגאון ר' יחיאל מיכל דוימטרובסקי שליט"א, ושם בסימן זה מביא משם קהלת יעקב (להר"י אלגאזי) שחיפש בכל השער הנ"ל ולא מצא דברים אלו. אמנם בספר לקוטי ספר המקח - שהוא תמצית ספר המקח הארוך - משמע קצת כדברי המחנ"א, עיי"ש.

בתקנתם, וה"ה בשכירות נימא גם כן שלא חילקו חכמים בתקנתם. ועיי"ש שתייר דאין מחלקים בין מקח למקח, ואם בדר"כ במקח חיישינן לנשרפו חיטיך א"כ אפילו באופן שאין חשש זה ג"כ אין קונים במעות, משא"כ שכירות דין חדש הוא ובהא איכא למימר דמלכתחילה לא גזור. וכותב בעצמו שחילוק זה דחוק.

ויעוי' בפתחי תשובה (בסי' קצח סק"ג) שמביא משו"ת רעק"א (סי' קלד) שכתב לחלק, דהיכא שהמקח מונח בבית שהלוקח מצוי בו בכה"ג לא תקנו חכמים כיון שהלוקח מצוי ויכול להציל, או באופן שאינו שכיח כגון בקנין סודר וכדו'. אבל בעלמא אמרינן לא פלוג, ואפילו כשאין שייך החשש של נשרפו חיטיך - וכגון כשנתן הלוקח רק חלק מהמעות, או כשהחפץ אינו מכור אלא רק שכור - אפ"ה אמרינן בזה שכסף אינו קונה דלא פלוג. וחולק בזה רעק"א על הסמ"ע הנ"ל.

אמנם מצינו בשו"ת רבי שלמה איגר (חו"מ סי' י') שחילק באופן אחר, דהיכא שהחפץ מונח ברשות המוכר אלא שיש סברא למה יציל בזה אמרינן לא פלוג, ואפ"ה אין קונים בכסף. משא"כ במקום שהחפץ מונח ביד הלוקח דחששא מעיקרא ליכא, אמרינן דלא עקרו חז"ל דין התורה וקונים בכסף. ולכאור' היינו כעין חילוקו של השעה"מ הנ"ל.

ב. במקום שאין השריפות מצויות, כגון בבית וכדו' כתב הרמ"א (בשו"ע סי' קצח ס"ה) בשם ההגה"מ שקונים במעות, כיון דליכא למיחש שמא יאמר לו נשרפו חיטיך בעלייה.⁶ אמנם הש"ך שם (סק"ט) נחלק על זה וסובר דלא פלוג רבנן, וכיון דבעלמא יש מקום לחוש לדליקה תקנו שקונים במשיכה,

שלא שייך החשש של נשרפו חיטיך בעלייה קונים בכסף, וכגון כשחצרו של לוקח מושכרת ביד מוכר, או בשכירות (עי' שו"ע סי' קצח ס"ו), וגם מהסמ"ע (סי' רא סק"ד) מדויק שכשקיבל המוכר רק מקצת המעות ג"כ ליכא חשש של נשרפו חיטיך כיון שהמוכר יטרח ויציל שהרי עדיין לא קיבל מעותיו, וקונים בכסף בכה"ג. וכן בקנין סודר וסיטומתא, כשהמוכר קיבל כבר המעות אך הלוקח עדיין לא משך את החפץ לרשותו, דאמרינן בזה (עי' סמ"ע סי' קצח סק"ז) שהלוקח קנה את החפץ בסודר או בסיטומתא אע"פ דאכתי איכא למיחש שמא יאמר לו המוכר נשרפו חיטיך בעלייה.

ובאמת השער המשפט בסימן דנן מקשה על הא דכתב המחבר שבשכירות יש אומרים שקונה בכסף הואיל ואין שייך הטעם שנשרפו חיטיך בעלייה [דכיון שהגוף נשאר של המשכיר מסר נפשיה עליה וטרח ומציל], מקשה השעה"מ, אלא מעתה אם נתן רק מקצת המעות גם כן נימא שקונים בכסף שהרי לא שייך בו הטעם של נשרפו חיטיך בעלייה, כיון שהמוכר מסר נפשיה עלה הואיל ולא קיבל עדיין כל מעותיו, וגמ' מפורשת שנינו (חולין פג. וראה זו מפורשת גם בדברי הנתיה"מ בסימן דנן סק"ד) "בארבעה פרקים בשנה משחיטין את הטבח בעל כרחו, אפילו שור שוה אלף דינרים ואין לו ללוקח אלא דינר כופין אותו לשחוט" כו'. ומבואר בגמ' שבארבעה פרקים אלו העמידו חכמים דבריהם על דין תורה שקונים בכסף. ולכאור' אמאי צריכים לכך, הרי הוא הדין בכל השנה, הואיל והלוקח נתן רק דינר נמצא שהמוכר עדיין בעלים על חלק נכבד מן השור ומסר נפשיה וטרח ומציל, ושוב ליכא חשש של נשרפו חיטיך בעלייה ובכל השנה הו"ל לקנות בכסף. אלא ע"כ לא פלוג רבנן

6 בדרך אגב יש להעיר בזה סתירה בדברי הסמ"ע, דהסמ"ע שם כתב (סק"י) שאין לחוש לשאר היזקות או אונסים כיון דלא שכיחי כולי האי, ומשו"ה היכא דליכא למיחש לדליקה אמרינן דמעות קונות ואין חוששים לשאר אונסים. אמנם הסמ"ע גופיה כתב לקמן (סי' קצט סק"ט) דעיקר התקנה לא הייתה משום חשש דליקה אלא משום שאר חששות, והיכא דליכא למיחש לשאר אונסים אפילו אי איכא חשש דליקה לא עקרו חכמים דין תורה וקונים בכסף. ואולי יש לחלק בין ב' סוגי דליקות, ואכתי צ"ע.

שדעת המוכר למכור לו בקנין כסף, אמרינן שנחשב כאילו התנו ביניהם שיקנו בקנין כסף, ומהני כדין תנאי וכנ"ל. ומחודש.

עכ"פ, נמצינו למדים שיש כמה אופנים שניתן לקנות בהם בקנין כסף אפי' לאחר שעקרוהו חכמים [מלבד אותם המנויים בסי' קצט שאין עניינם לנידוד], הן באופן שלא שייר החשש של נשרפו חיטיך בעלייה, לרעק"א רק במקום שנמצא כבר ביד הלוקח ולרש"א כל מקום שהלוקח יכול להציל ותקנה מעיקרא ליתא, והן באופן שהתנו שיקנו בכסף, שמועיל מדין אי אפשרי בתקנת חכמים. וא"כ נמצא שכל אדם הקונה מוצר, הגם שלא התנה בפה לקנות בכסף, מ"מ הואיל והחפץ כבר מצוי בידו ליכא בזה החשש של נשרפו חיטיך בעלייה וקונים בכסף.

ומראש הכולל הרה"ג ר' דוד בריזל שליט"א שמעתי מהלך חדש להסביר היאך קונים כיום בקניין כסף, שהואיל וכיום כל דרך המו"מ בחנויות הוא שיש אפשרות החזרה כמעט לכל מוצר שקונים כל זמן שלא שילמו את הכסף, יש לומר שאדם הקונה בחנות קונה אותו מיד בהגבתו בקנין על תנאי, שאם יהיה מעוניין למעשה במקח יקנה אותו בשעת נתינת המעות למפרע משעת ההגבהה, ואם לא ירצה במקח יתברר שמלכתחילה לא היה כאן קנין כלל. וכבר משנכנס לחנות דעתו לכך שיקנה כעת בהגבהה באופן של קנין על תנאי. וציין לדוגמה שכשיש מחסור במוצר כלשהו, כגון בחלב, ובא אחד ולקח מהמקור את החלב האחרון ועדיין לא שילם עליו, ובא אחר כך אדם אחר ורוצה לחטוף את החלב מהראשון בטענה שעדיין לא קנאו, היעלה על הדעת שלא קנאו. והדברים פשוטים וברורים שהראשון שהחזיק בו קנה אותו, והתשלום רק מגלה שלא חזר בו מהמקח [וכמובן שהוא גם לפרוע את שווי החלב שלקח]. וזה דלא כמש"כ למעלה שאין כלל כוונה לקנין קודם נתינת המעות, אלא יש כוונה לקנין על תנאי.

קונים במשיכה אפילו היכא דליכא למיחש לכך.

ויש עוד אופן שניתן לקנות בכסף, והוא כמו שנתבאר ברמ"א (שם) שאם התנה הלוקח עם המוכר שיקנה בכסף לחוד, שקנה. ובבית יוסף מבואר הטעם, דהוי דומיא מה שאמרו שבמקום שכותבים את השטר אין קונים קרקע בכסף לחוד אלא בעינן גם שיכתוב המוכר ללוקח שטר, אולם אם התנה הלוקח עם המוכר שאינו צריך שטר קונה אף בלא שטר, וא"כ ה"ה הכא, אם התנה שיקנה בכסף קנה וא"צ משיכה. אמנם הש"ך שם חולק על זה, שהרי כל הטעם דמהני תנאי בכה"ג הוא משום שבעצם קנין כסף הוא קנין מועיל בקרקעות, אלא שחכמים חששו שמא לא סמך הלוקח דעתו בלי שטר, ועל כן תקנו שהקנין לא יושלם עד שיכתוב לו המוכר שטר, וא"כ היכא שהלוקח אומר שיש לו סמיכות דעת גם מבלעדי השטר א"כ הדרנא לדין הפשוט שקרקעות נקנים בכסף לחוד. משא"כ בכסף במטלטלין, שהגם שמדין תורה מעות קונות מ"מ חכמים עקרו קנין זה, מה יועיל תנאי לגביו, והדבר דומה למי שיתנה לקנות באמירה בעלמא שפשוט שאינו קונה אפילו אם יתנה כן.

אמנם בדרכי משה ובב"ח מצינו אופן אחר למה יועיל תנאי בכה"ג, משום דהוי כמי שאומר אי אפשרי בתקנת חכמים. שהרי כל מטרת התקנה שתקנו חכמים שיקנה במשיכה ולא בכסף הוא משום דחיישינן שמא יאמר המוכר ללוקח נשרפו חיטיך בעלייה, ולטובתו של הלוקח נתקנה האי תקנה, באופן שהלוקח אומר שאינו מעוניין בתקנה זו הדרנא לדין תורה שונים בכסף. ולעניין הלכה נחלקו האחרונים, הערך ש"י כאן נקט כדברי הש"ך, אולם שאר האחרונים - הקצוה"ח והפת"ש [וכתב הפת"ש שמדברי הנתיב"מ גם משמע כן] ובפרי יצחק סי' מז - כתבו שבאופן שהתנה קונים בכסף. ובפרי יצחק שם הניף את ידו לחדש חידוש גדול, שבאופן שיש אומדנא

לקנות בכסף לחוד. [אלא ששם סמך על זה רק בצירוף עוד סברא, יעו"ש"ד].

אמנם יש להקשות על סברא זו מדברי הפרישה שכתב להדיא (בסי' רא) וז"ל: "נראה לי מדכתב רבינו דין זה כאן ולא כתב כה"ג לעיל ריש סימן קצח דאם נוהגין לגמור המקח על ידי המעות לחוד דכמנהג ההוא הלכה אף לבתר דתקנו רבנן משיכה, משמע ודאי התם דאפילו במקום שנוהגין לקנות בכסף לחוד לא קני כי אם ע"י משיכה, דלא פלוג חכמים בתקנתן". ועיי"ש האריך בזה דכל היכא שעקרו חכמים קנין מסוים לא יועיל בשום אופן כן לקנות על ידי קנין זה, שהרי חכמים עקרוהו, ומה מקום יש לבוא ולומר לדידי נחא לי בקנין זה. ומכוח טענה זו חולק גם עמ"ש"כ בב"י ריש סי' קצח שאם התנה לקנות במעות מהני, שהרי אם עקרו חכמים בדייקא קנין מעות היאך יועיל שום אופן בעולם להתנות שכן יקנו בזה. ובאמת שכטענה זו מובא גם בדרכי משה שם, וכן סבר גם הש"ך הלכה למעשה שאין מועיל תנאי בזה והובאו דבריו לעיל. וגם בנתיב"מ בסי' רא משמע קצת כע"ז.

[והגם שלמעשה בשו"ע מצאנו שפסק הרמ"א שאם התנו לקנות בכסף מהני, ואולי יש לראות בזה שלא סבר מהדחיה הנ"ל, וסובר שמועיל תנאי לקנות בקנין כסף, וא"כ יועיל כמו"כ גם מדין סיטומתא. י"ל דשאני וכמו שחילק הד"מ גופיה, שלענין תנאי אמרינן שנחשב כאומר אי אפשי בתקנת חכמים ומהני מדין זה, משא"כ לגבי סיטומתא מהיכי תיתי שיועיל אחרי שחכמים עקרוהו].

ולגבי הזמנה שמזמינים טלפונית וכדו', אמר לי הגאון ר' שלום סגל שליט"א שכל הזמנה אינה נחשבת כמקח כלל, אלא כהתחייבות, ואפילו אם הלוקח שילם כבר על ההזמנה אין זה עדיין קנין אלא התחייבות שנתחייב המוכר לספק ללוקח מוצר זה וזה תמורת המעות ששילם, והקנין

עלה בידינו, שכל הקונה מוצר ונוטלו לביתו קונה אותו מדין קנין כסף, דקנין כסף מהני ככה"ג שמצוי כבר ביד הלוקח. ולפי זה, הקונה רכב ומשלם עליו בהעברה בנקאית או בצ"ק, ולא רק כששילם את מלוא התשלום אלא אפילו שילם חלק ממנו או אפילו רק תשלום ראשוני, קונה מדין כסף, והרכב נחשב כשלו אפילו קודם שנכנס עמו לביתו. [ולאחר שנכנס עם הרכב לביתו קונה אותו מדין משיכה או חצר]. ולכן, אם עשה תאונה עם הרכב או אירע לו שום אונס אין הלוקח יכול לחזור בו מהמקח, כיון שכבר קנה את הרכב בקנין כסף.

אם מועיל מדין סיטומתא

ועתה נחזור לדון בכל קונה מוצר בחנות, ושולחו לביתו ע"י משלוח ואינו נוטל אותו בעצמו, [או הזמין דרך הטלפון וכדו'], שיש לדון בזה האם קונים מדין קניין כסף, והרי אין בזה ב' הסברות הנ"ל.

ובאמת בקונטרס "שים שלום" (פסקי הלכות בדיני ממונות מהגרי"ש אלישיב זצ"ל, נדפס בסוף ספר "משפט כהלכה") כתב שקניין כסף כיום מהני בכל אופן מדין סיטומתא, שנתבאר בשו"ע (סי' רא) שכל דבר שנהוג אצל הסוחרים שגומרים את המקח באמצעותו וכגון תקיעת כף וכדו' הריהו קנין. וא"כ כיון שכיום נהוג לקנות בכסף וכך הוא מנהג כל בתי העסק, קונים בכסף מדין סיטומתא. ונחלקו האחרונים מהו תוקף קנין הסיטומתא, הנתיב"מ (שם סק"א) נקט שהוא קנין דרבנן, אבל בפת"ש שם הביא דעת החת"ס (בתשו' חו"מ סי' צט) שכתב שהוא מדאורייתא, ועכ"פ ייתכן שהוא מדאורייתא. וראיתי בהערות שם שציין שכן כתב גם המשפט שלום (למהרש"ם, בסי' רא ס"ב) שכיום נעשים כל המו"מ בכסף מדין סיטומתא. והגאון ר' מנדל שפרן שליט"א ציין לי גם את דברי המהרש"ם בתשובה (ח"ה סי' יח) שנוקט כן להלכה, ואמר לי שעליו אנו סומכים כיום

נעשה בשעה שהמשלוח מגיע אל הקונה שיקבל מי שפרע, אבל אין זה מכוח דין בבית ועושה בו משיכה או קנין חצר. ומ"מ מקח. ועי' במשכן שלום (הל' ריבית) סימן אסור לו למוכר לחזור בו מהמקח כיון ב' אות ד'.⁷

המורם מכל האמור

א. אי אפשר לקנות ברכב בקנייני בהמה - כל קנין מחמת טעמא דיליה, אלא אם מכניסו לרשותו [אפילו רק במקצת] או שמכניסו לחניה או בשולי הכביש במקום שמיועד לחנייה, קונהו מדין משיכה, ואם מכניסו לגמרי קונה גם מטעם חצר.

ב. אם רוצה לקנותו כשהוא עדיין ברשות הרבים העלינו שניתן לקנות בכסף ששילם על הרכב, הואיל והרכב נמצא כבר ביד הלוקח לא עקרו חכמים קנין כסף בזה, ומשו"ה אין הלוקח יכול לחזור בו מהמקח אחר שכבר נתן את הכסף. ואגב זה נתבאר שכל קונה מוצר בחנות אין קונה אותו בהגבהה או בכל קנין אחר אלא בכסף, הואיל ובשעת עשיית הקנין לא כיוון לקנותו בכך אלא בכסף שעתיד ליתן בקופה, לא קנה בכל הקניינים אלא בכסף, וכסף מהני הואיל והמוצר כבר נמצא בידו. [ונתבאר שיש לדון שקונים כבר בהגבהה מיד בנטילת המוצר, אלא שהוא קנין על תנאי שאם לא יהיה מעוניין יחזור בו מהמקח].

ג. כל קונה מוצר בחנות ושולחו לביתו ע"י משלוח יש להסתפק האם קונה, הפרישה כתב שאין קונים בכסף אפי' מדין סיטומתא אך המהרש"ם נקט להלכה שכן קונים בכסף מדין סיטומתא. ולכא' בכל אופן יכול המוכר לומר קים לי כיון שהוא מוחזק. אלא שאם רוצה לחזור בו מן הקנין בטענת קים לי כהפרישה שאין קונים בכסף לחוד, עליו לקבל מי שפרע.

ד. אם הזמין מוצר דרך הטלפון וכדו' אינו קונה בזה, כיון שהוא נחשב כהתחייבות גרידא ולא כקנין.



7 ואולי י"ל סברא מחודשת, שאם המוכר והשליח שעושה את המשלוח הם יהודים, יש לומר שכשהגיע המוצר ליד המשלוח נגמר המקח וזכה בו הלוקח ע"י כל קנין שיעשה המשלוחן [ע"י משיכה או הגבהה וכדו']. וההסבר הוא, כי באמת היה מקום נרחב לדון, אם המוכר מתכוון לקנות החפץ עבור הלוקח (לא להקנות אלא לקנות, מדין זכין), הגם כי המוכר אינו יכול לעשות כן משום שכדי לעשות קנין צריך להוציא מרשות המוכר כדאי' בגמ' ב"ב (דף פה. ובשו"ע סי' ר' ס"ב, ועי' גם בשו"ת מבי"ט ח"א סי' קמה ובמשפט שלום סו"ס ר'), מ"מ יועיל דעתו לקנות כשהמשלוחן יעשה קנין במקח. [והגם שהמשלוחן אין לו דעת לקנות, מ"מ יועיל משום דעת אחרת מקנה. ועי' משנת"ב בזה לעיל] ולפי"ז במשלוח, אם המוכר נתכוון לקנות עבור הלוקח אך זכייטו אינה מועילה, וכשבא המשלוחן אומר לו "תן לפלוני", ודעתו - דעת אחרת מקנה - היא שהמשלוחן יעשה קנין עבור הלוקח, יש לדון אם מועילה זכייטו של המשלוחן שלא מדעתו עבור הלוקח מדין דעת אחרת מקנה. והגם שיש כמה חידושים באפשרות זו אולי יועיל משום צירוף. [ועי' באמרי בינה קונטרס הקניינים סי' כ']

הרב אברהם אלימלך לעדערייך

חשש טומאת כהנים ממושתל אצבע

מאמר המשך לדין תביעת הרחקת נזקין
במושתל אצבע לטהרת כהן - בגליון רכ"ח

בעקבות מאמרו של הגאון רבי שלום סגל שליט"א שנדפס בגליון רכ"ח בענין מושתל אצבע שגורם חשש טומאה בבניין שגר בו, ויש כהן שגר בבניין, והנידון על מי להרחיק את עצמו, ראיתי לנכון לברר את צדדי הענין בדיני טומאת כהנים.

הנה לכאורה עיקר הנידון הוא רק כשיש חשש סוף טומאה לצאת, שאז אין הכהן יכול להיכנס לחדר המדרגות כל עוד המושתל בביתו, וזה בודאי מפריע לשימוש רגיל של הכהן בדירתו, אבל אם אין חשש של סוף טומאה לצאת, והחשש היחיד של התפשטות הטומאה הוא רק כשדלת ביתו של המושתל פתוחה, בזה לכאורה אפשר לתאם ביניהם, כאשר יתבאר תוך דברינו.

ולפי מה שיבואר בדברינו, לכאורה ברוב המקרים אין חשש כלל של סוף טומאה לצאת, אכן עדיין יש מקרים שאין מנוס מחשש סוף טומאה לצאת, ובמקרים אלו נצטרך לדון על מי להרחיק את עצמו וכפי שהתבאר במאמר הנ"ל.

ונבאר הדברים בע"ה.

הפתרון שהמושתל יפתח חלון ביתו

א[הנה לגבי החשש של סוף טומאה לצאת, לכאורה יש עצה פשוטה, לפתוח חלון בביתו של המושתל, דהנה הרא"ש (הלכות קטנות הלכות טומאה ד"ה טומאה תחתיו) כתב שכשפתח אחד בבית של מת פתוח, אותו פתח מציל על שאר הפתחים, ומשמע שאפילו אם הדרך להוציא המת מאחד מהפתחים הסגורים, עדיין פתח הפתוח מציל על הפתח שעתידי להוציא המת דרכו.¹

וכן הוא סתימת לשון השו"ע (סימן שע"א סעיף ד') ואם נפתח חלון או פתח מצד האחר, ואותם של צד החצר כולם נעולים, אין הטומאה יוצאת לתחת הזיזין

ע"כ. והיינו על אף שהדרך להוציא מת דרך פתח ולא דרך חלון, [וע"ע כסף משנה (פ"ז מטומ"מ ה"ב)].

ב[אמנם דעת הר"ש (אהלות פ"ז משנה ג') שאם דעתו בפירוש להוציא המת מהפתח, לא מועיל מה שנפתח החלון, וכן נראה דעת הרמב"ם בפירוש המשניות (אהלות פ"ג מ"ו) שכתב "לא נטמא כיון שהפתח סגור ולא חשב להוציא את המת מן הפתח הזה הסגור", והרש"ש (עירובין דף סה) התעורר למה פסק השו"ע כהרא"ש, ולא חשש להר"ש, הובאו דבריו בדעת תורה (שם), אך כאמור בשו"ע נפסק כדעת הרא"ש, וכן נראה מהחכמת אדם (כלל קנ"ט ס"ט), והפתח האהל (כלל א' סי' ח')², ולכן בנידון דידן אם המושתל יפתח חלון

1 במנחת שלמה (ח"א סימן ע"ב) ביאר טעמו של השו"ע, כיון שקי"ל אין דרך הטומאה להיכנס, ולכן כל שיש חלון פתוח נחשבים שאר הפתחים כמו כניסת הטומאה ולא יציאת הטומאה, והוא כעין מה שמבואר בחזו"א אהלות סימן י"ז סק"ט הובא בסמוך.

2 וכן לדעת החזו"א (אהלות י"ז סק"ט) מוכח שיש להקל גם בזה. ועי' בספר משמרת הכהנים (פרק י' אות כ"ג) שמחמיר בזה, וצ"ע. עכ"פ ודאי בנידו"ד שקרוב לוודאי שהתאחה האבר יש להקל, ולסמוך על סתימת השו"ע ודברי הפוסקים.

וכשבאנו לדון על טומאת אברים, מפורש בגמ' (נדה דף כח.) שסגי פתח טפח, להציל הפתחים, עיי"ש, ולכאורה טעם הדבר כיון שסתם אבר קטן מכזית, והנה הערוך לנר (שם) העיר דסתם אבר יש בו יותר מכזית, ולמה סגי פתח טע"ט, ודבריו צ"ע שלכאורה רוב מרמ"ח אברים שמתמאים טומאת אבר, הם פחותים מכזית.³

וא"כ אם המושל יפתח חלון ביתו, וישאיר החלון פתוח כל זמן שהוא בבית, ליכא דינא דסוף טומאה לצאת לדעת הרא"ש והשו"ע. ואפילו חלון של טפח על טפח כאמור, והנה לגבי חלון שיש בו סורגים, עיין הערה אם יש טפח בין סורג לסורג,⁴ אך אם יש חלונות סלון שאין הסורגים עד למעלה,

כביתו, יציל על החדר מדרגות, אף שדעתו לעבור בסוף דרך חדר המדרגות.

גודל הפתח להוצאת אבר

ג] אכן יש לברר איזה גודל פתח וחלון בעינינו, כדי להציל שאר הפתחים, והנה לגבי מת שלם בעינינו פתח של ד' על ד' טפחים, להציל על שאר הפתחים, כמו שכתבו הפוסקים נושאי כלי השו"ע (שם), וכן מפורש במשנה (אהלות פרק ג' משנה ו'), אבל לגבי כזית מן המת מבואר במשנה (שם) שסגי בפתח טפח, וטעם החילוק מבואר ברש"י (ביצה י' ור"ש (אהלות שם) ורע"ב (שם) דבשיעור ארבעה טפחים שיערו חכמים שראוי להוצאת המת.

וה"ע מנחת שלמה (ח"א סימן ע"ב ענף ב') שפקפק בדיוקו בדברי השו"ע, וכתב שהשו"ע מירי דוקא אם לא חישב כלום בזה אמרינן דמסתמא עתיד להוציא משם, אבל אם חישב להדיא להוציא דרך הזיוין יתכן דאף שפתוח גם מצד אחורי החצר אפי"ה תחת הזיוין טמא עיי"ש. אך מ"מ שאר אחרונים הבינו בדעת השו"ע שאפילו אם דעתו להוציא המת משם, הפתח מציל על הטומאה, וכן מפורש בכסף משנה (פי"ז מטומ"מ ה"ב).

3 ששה בכל אצבע של יד ורגל, הם 120 אברים, ועוד י' בקרסול שהוא מקום חיבור כף הרגל והשוק, ועוד י"ח חוליות שבשדרה, שהם 148 אברים, שכולם פחותים מכזית, ויש עוד כמה אברים שיש לדון בהם, עי' אהלות פרק א' משנה ח' ובנושאי כלים שם. והנה גם בדברי הערוך לנר מבואר שאם האבר הוא פחות מכזית סגי בפתח טפח, וא"כ בנידוד ודאי סגי בפתח טפח.

4 הנה בין סורג לסורג יש פחות או יותר 9.5 ס"מ, והנה לדעת הגר"ח נאה יש הרבה יותר משיעור טפח, ואפילו יותר משיעור טפח שוחק, שלדעתו טפח עצוב הוא כשיעור 7.8 וטפח שוחק הוא 8 ס"מ. אבל לדעת החזו"א טפח רגיל הוא 9.62 ס"מ וטפח שוחק הוא 9.82 ס"מ, וא"כ ודאי שאין שיעור של טפח שוחק, אבל יתכן שבהרבה חלונות יש טפח עצוב, כי הוספה של עוד עשירית הס"מ מצוי, בפרט בסורגים ישנים, שמצוי מאוד שהתעקמו קצת.

והנה יש לעיין איזה שיעור טפח בעינינו להציל פתח הבית מדין סוף טומאה לצאת, והנה בעירובין (דף ג:) איתא אמר אביי משמ"י דרב נחמן אמות סוכה ואמות מבוי באמת חמשה וכו' רבא משמ"י דר"נ אמר כל אמה באמה בת ששה אלא הללו שוחקות והללו עוצבות, דהיינו אמות סוכה מודדין עוצבות (מצומצמות), וכן אמות מבוי, וכל זה הוא דוקא לחומרא, כגון סוכה או מבוי שגבוה כ' אמות מצומצמות פסולה, ואם הוא לקולא צריך שיהי' שוחקת (מרווחת) ע"ש, ודין זה מבואר ברמב"ם (פי"ז שבת ה"ו), ובמ"מ (שם) הביא בשם הר"ה דאיהו שיש חומרא משערינן פעם בעוצבות פעם בשוחקות שלא כווננו אלא להחמיר עכ"ל, ובמנחת חינוך (מצוה שכ"ה) ביאר הטעם בזה, דחז"ל מספקא להו שיעור אמה שנתנה תורה אי עוצבת או שוחקת, ע"כ אזלינן לחומרא הכא והכא, וכן מבואר בפמ"ג (או"ח שס"ג מ"ז י"ד) שמצדד שכשיש עוד ספק אחד מצטרפין לס"ס, ויש לעיין א"כ לשיטת הראשונים שסו"ל הוא דרבנן, א"כ ספק דרבנן לקולא וסגי בטפח עצוב, אמנם זה אינו שבעירובין שם מבואר שגם אמת מבוי לחומרא, ומבוי דרבנן, ועי' בארוכה במנחת חינוך (שם) שנו"נ בזה, סופו של דבר בנידוד שהוא קולא בעינינו טפח שוחק. [ואני קצת נבוך בשיעורי טפח גבי טומאה, שלכאורה לפי הגמרא עירובין נמצא שטפח להביא את הטומאה הוא טפח עצוב, וטפח לחצוץ מפני הטומאה בעינינו טפח שוחק, וא"כ טפח עצוב מבואר ואינו חוצץ, ולמה לא הביאו התנא באהלות פרק ח' בכלל המביאים ואין חוצצים, ועי' באמרי יוסף (ח"א פ"ח) שהעיר כעין זה, ומה שישב שם אינו מספיק להמשנה בפ"ח].

עכ"פ כיון שנתבאר שצריכים טפח שוחק, א"כ ודאי אין טפח בין סורג לסורג, לדעת החזו"א, אבל לדעת הגר"ח נאה יש שיעור טפח.

יש מקום להתיר אפילו בשהחלון סגור

ד] ויש להוסיף שאפילו אם החלון סגור יש מקום גדול להקל, ע"פ מה שמבואר בחזו"א (אהלות סי"ז סק"ט) שכל שיש אפשרות שהטומאה תצא בלי לעבור עוד חדר, אפילו אם בדעתו להוציא המת דרך אותו חדר, ליכא לדין סוף טומאה לצאת⁶, דקי"ל דרך הטומאה לצאת ולא להיכנס, ולכן כשיש פתח שהוא יציאה, ויש פתח שהוא כניסה, יש לנו לקבוע שהטומאה תצא ולא תיכנס, וכל שהטומאה צריכה לעבור עוד חדר, הרי הטומאה צריכה להיכנס לעוד אוהל, וא"כ בנידו"ד כיון שיש אפשרות להוציא האבר דרך חלונות הבית, אין טומאה בחדר המדרגות.⁷

או דלת מרפסת, או חלון שתולים דרכו כביסה, שאפשר לפתוח הסורגים, יש שיעור להציל [בדרך כלל יש אפי' דע"ד], ולכן אם החלון יהיה פתוח, יציל על חדר המדרגות.

ויש להדגיש שהחלון הפתוח צריך להיות במקום שאין חשש שתיסגר הדלת של החדר שבו נמצא חלון זה, כל זמן שהמושתל מסתובב בבית⁵, [ולא בחדר ילדים או חדר הרחצה, שיש חשש ששאר בני בית יסגורוהו כשהמושתל מסתובב בשאר חלקי הבית]. עוד יש לציין שחייבים לבדוק שפתיחת החלון לא תגרום התפשטות הטומאה בחוץ, באופן שכהנים יכולים להיכשל מזה, שהתפשטות הטומאה הוא דאורייתא [לרוב הפוסקים], וסוף טומאה לצאת הוא מדרבנן, נמצא יצא שכרו בהפסידו.

והנה אלו שהולכים בטר שיעורא דחזו"א בכל דוכתא, ודאי אינם יכולים להסתמך על פתיחת חלון שיש בו סורגים, אבל אלו שמחמירים כחזו"א רק בדאורייתא, בני"ד שלהרבה ראשונים סוף טומאה לצאת הוא מדרבנן, וכן פסק הש"ך (יו"ד סימן שע"ב סק"ב) והמשנ"ב (סימן קכ"ו סק"א) [וע"ש שדי חמד (מערכת ט' כלל מ"ד) אריכות בזה], וגם שיש רק ספק טומאה, לכאורה אפשר להסתמך על שיעור הגר"ח נאה. ויש לדון אם הכהן מחמיר כחזו"א והמושתל מסתמך על דעת הגר"ח נאה, או להיפך מה הדין. ועי' עוד א"ר (אהלות פרק י"ג מ"א) שחלון המאור, שגי כמלאו מקדח, שהוא שיעור שליש טפח, ועי' חזו"א (אהלות י"ז סק"ז), ובספר בין המשפטים (סימן מ"ג) אריכות בשיטתו, ולשיטתו ודאי מהני חלון להציל אפילו יש סורגים, שלא גרע מחלון המאור, אמנם סתימת אחרונים דלא כדבריו, עי' חזו"א (שם סק"א), וע"ש ראשונים מפרשי המשנה (שם) ובתפארי" (שם בועז ה') ורש"ש (שם).

5 וא"ת אפילו אם יפתח חלון בביתו, עדיין לא ימלט שלא יהיה חשש סוף טומאה לצאת, שהרי כל פעם שיכנס המושתל לחדר סגור, ובאותו חדר החלון סגור, או שאין חלון, לא יהני זה שיש פתוח פתוח במקום אחר בבית, כיון שסוף סוף דרך הטומאה לצאת דרך החדר המדרגות, ובמקום שהטומאה נמצאת, ליכא פתח, וא"כ כיון שכיום מצוי לרוב שחדרי הרחצה וכדו' אין חלון, אם המושתל יכנס לחדר ויסגור הדלת, שוב יש סוף טומאה לצאת בחדר מדרגות.

אכן נראה דזה אינו, שבין אם ההסבר של סוף טומאה לצאת הוא שרואים את הטומאה במקום שסופו לצאת, ובין אם ההסבר של סוף טומאה לצאת הוא שרואים את הדלת כאילו היא פתוח, [עי' תרומת הדשן (ח"ב סימן כ"ד), ובמהרי"ל (סימן ק"נ), ובביאור הדברים עי' רעק"א (תנינא י"ח), ובארוכה בספר פתח האהל (כלל א')], מ"מ ודאי לא גרע מאם היה המת ממש תוך החדר שהחלון שם, וכיון ששם חלון הפתוח מציל, הכא לא גרע.

אכן הדבר אינו ברור כ"כ, שלפי מה שנתבאר בהערה 1 בשם הגרש"ז בטעמו של השו"ע, שהוא משום דקי"ל דרך הטומאה לצאת ואין דרכו להכנס, א"כ כאן שגם להגיע לפתח הפתוח צריכים להיכנס, א"כ שוב י"ל שדרך הטומאה לצאת דרך המקום שחשב להוציאו, אולם נראה שכיון שאחרי שיוציאו הטומאה מחדר הראשון שוב יהיה הטומאה במקום שאפשר להוציאו או להכניסו, דהיינו שאפשר להוציאו מהפתח הפתוח, או להכניסו לחדר המדרגות, אמרינן אין דרך הטומאה להכנס.

6 וז"ל שם בית שיש בו ב' פתחים, ועל פתח אחד יש גג פורח או זיזין, ועל פתח השני אין גג ולא זיזין, כלים שתתג גג הפורח והזיזין טהורים, שאין דרך טומאה להכנס, ואפי' חשב להוציא דרך האי פתח לא מהני, וכן מותר לכהנים לעמוד תחת האי גג הפורח דאין כאן סוטל"צ לכאן עכ"ל.

7 המנחת שלמה (ח"א סי' ע"ב ענף ב) הרבה לתמוה על החזו"א, ועי' טו"ד פ"ז שעה"צ צ"ג שהאריך בדברי החזו"א, ויש לדון גם שלא יהיה מחוץ לדלת גג טפח, ועי' משמרת הכהנים פ"י הערה נ"ג, שבדרך כלל יש למרפסת ג"כ טפח בגובה הדלת א"כ לא מהני דברי החזו"א.

אלא שיש לעיין בזה, כיון שע"כ יצטרך לצאת דרך הבית, יש מקום לומר שלא מועיל זה שמוציא אצבעו מהחלון.

והנה נחלקו הראשונים באהל שעתיד המת לבוא לשם, אבל אינו מחובר לאהל שהמת נמצא בו עתה, כגון שער העיר, שדרך המת לצאת דרך שער העיר, אבל הוא מובדל מאהל שהמת בו עכשיו, דעת התרומת הדשן (ח"ב סי' כ"ד) שאמרינן בזה סוף טומאה לצאת, כיון שלשיתו עיקר הדין של סוף טומאה לצאת הוא שרואים את המת כאילו נמצא במקום שעתיד להיות, ולכן כיון שהמת עתיד לעבור דרך שער העיר הרי זה טמא, ולדעת המהרי"ל (סי' ק"נ) אין שם סוף טומאה לצאת, שלשיתו הדין של סוף טומאה לצאת הוא שרואים את הדלת כאילו הוא פתוח, וכאילו מתחבר חדר שמעבר לדלת, לחדר שנמצא שם המת, ודבר זה לא שייך באהל שמובדל מאהל שהמת שם.

והרמ"א ביו"ד (סימן שע"א סעיף ד') הביא ב' הדיעות, והכריע שהמקיל לא הפסיד במקום שלא נהגו להחמיר, ועי' בדגול מרכבה שהמנהג בזה להקל, הובא דבריו בפתחי תשובה (שם סק"ח).

ולכאורה נידון דין תלוי בפלוגתא הנ"ל, היות ועל אף שהמושל מוציא אצבעו מהחלון, עדיין ע"כ בסופו של דבר יוציא האצבע דרך החדר מדרגות, הרי הוא כמו שער העיר שהמת עתיד לעבור דרך שם, וא"כ כיון שקי"ל להקל בשער העיר, הוא הדין בנדר"ד.

[ו] וראיתי שנחלקו רבני ופוסקי זמנינו מה הדין כשמת בבית ולפני שיוציאו מהבית יוציא אותו למרפסת, ורק אח"כ יוציאנו דרך החדר מדרגות, האם הוא מועיל להציל

אלא שיש לזהר שהחלון הפתוח יהיה פתוח לאויר העולם, ושלא יהיה מעליו מרפסת, או מזגן, שבאופן כזה ב' הפתחים יש מחוץ להם אהל, והטומאה ע"כ תעבור דרך אחד מהם, ושוב חזר הדין להיות כב' פתחים, שהטומאה נקבע כפי מחשבתו, וע"כ תעבור דרך המקום שחשב להוציא, דהיינו דרך חדר המדרגות.

ולא עוד אלא אפילו אם אין סככה נוספת מחוץ לחלון, אלא שאם עובי הקיר החיצוני של הבית מחוץ לחלון הוא יותר מטפח, הרי הוא כסככה ואהל, ושוב ב' הדרכים להוציא המת יש עליהם אהל, ואז ע"כ הדבר יקבע כפי מחשבתו, וכיון שחושב הוא להוציא המת מחדר המדרגות יש עליו דין סוט"ל⁸, והנה רוב החלונות יש מחוץ להם יותר מטפח, אבל מצוי גם חלונות שיש בהם פחות מטפח, עי' הערה⁹.

פתרון שהמושל יושיט אצבעו מהחלון

קודם שיצא מביתו

[ה] ובאופן שלא שייך ב' ההיתרים הנ"ל, יש פתרון אחר להציל על סוף טומאה לצאת, והוא שהמושל יחליט בדעתו שלפני כל יציאה מביתו יושיט אצבעו מחוץ לחלון למקום שאין שם סככה או האהלה, וכך יעשה בכל יציאה, ורק לאחר מכן ייצא מהבניין, שבאופן כזה נקבע שכל זמן שהוא שוהה בביתו עומדת הטומאה לצאת אל החלון, ורק אחר כך הוא מתכוון לצאת לחדר המדרגות.

וגם בזה צריך להוציא אצבעו דוקא מחלון שיש טפח, שכדי להציל על שאר הפתחים בעיני חלון של טפח [לטומאת אבר], וכמו שמבואר במשנה באהלות (פרק ז' משנה ג') ובגמרא ביצה (דף י.) עיי"ש.

8 וכן מפורש בחזו"א (שם סקי"א).

9 חלונות הנפתחים לתוך הקיר בדרך כלל יש יותר מטפח מהחלון עד סוף הקיר, וכן בבניה קלה בדרך כלל הגגון יוצא יותר מטפח, וכן מצוי מאוד שיש מרפסות או גגות מעל החלונות, אלא שבחלונות הנפתחים אחד לתוך השני, בדרך כלל יש פחות מטפח מהחלון הפנימי, וכן כשיש תריס לפעמים אין טפח מהתריס עד סוף הקיר, ויש לבדוק כל מקרה לגופו.

שנחלקו בזה רבני זמנינו, בנידו"ד נראה שלכו"ע יש להקל, שהרי סברת החולקים הוא כיון שלעולם הקובע הוא דרך היציאה הרגילה שבו דעתו להוציא בסוף, א"כ אין זה ענין לנידו"ד שכבר נתבאר שמלשון השו"ע מבואר שאפילו אם אין הדרך להוציא דרך החלון, מועילה פתיחת החלון, וגם אינו ענין לדברי החזו"א, כיון שסו"ס אפשר להוציא הטומאה מהחלון.

אמנם יש לדאוג שהחלון הפתוח יהיה חלון שיש אפשרות להושיט האצבע מתחת כיפת השמים, כך שאפשר לקבוע שיש אפשרות להוציא הטומאה דרך אותו חלון, משא"כ כשיש מחוץ לחלון סככה, כגון מרפסת, או מזגן, באופן שא"א להושיט האצבע למקום שפתוח לאויר העולם, אין שום אפשרות להוציא הטומאה דרך החלון, וכאומר א"א לקבוע שהטומאה יוצא משם, רק דרך החדר מדרגות.

אולם נראה שיש סברא להקל אפילו באופן שיש סככה מעל החלון, שלכאורה י"ל ממנ"פ, על הצד שהניתוח הצליח ודאי אין חשש, אפילו כעת, ואין שום טומאה. ועיקר החשש הוא אולי לא התאחה באיחוי טבעי, וח"ו ינמק האבר לאחר זמן, ובאופן זה ודאי אפשר להוריד האבר ולזרוק אותו מהחלון, והגם שאין הדרך לזרוק מהחלון מ"מ יש אפשרות לעשות כן. [ואף שבדרך כלל צריך לבוא לבית חולים להסיר את האבר, מ"מ ישנה אפשרות להביא את הרופא לביתו, וכיון שישנה אפשרות להוציא מחלון ביתו שפיר מהני].

אכן זהו רק כשהחלון פתוח, שמסתמכים על היתרו של השו"ע, אבל באופן שהחלון סגור ויש רק היתר מצד מה שנתבאר

החדר מדרגות מסוף טומאה לצאת, הגר"ד לנדו שליט"א מצדד דמהני להציל על חדר המדרגות, כיון שהוא כשער העיר שקי"ל לקולא, ויש חולקים, עי' בספר משמרת הכהנים פרק י' אות ל"ב. ועכ"פ בנידו"ד שנתבאר שקרוב לוודאי שאין חשש טומאה וודאי שאפשר לסמוך על זה.¹⁰

ז' ונראה שאפילו באופנים שיש אפשרות לעשות ב' ההיתרים הראשונים, מ"מ מהיות טוב יעשו גם את זה, והיינו שאפילו אם החלון פתוח שנתבאר שלכאורה יש לסמוך על דברי השו"ע, מ"מ יחליט שבכל פעם שיצא מהבית יקדים להוציא את אצבעו מהחלון, וכך יעשה.

אם יש אפשרות

להוציא האצבע דרך החלון

ח' אכן לכאורה אפשר לשדות נגרא בכל דברינו, ע"פ מה דאיתא בחזון נחום¹¹, שדברי הרא"ש שמטהר כשהחלון פתוח, הוא רק במקום שאפשר להוציא המת משם, אבל אם אין אפשרות בכלל להוציא המת משם, אין מועיל מה שהחלון פתוח.

ולכאורה ה"ה גם דברי החזו"א שייכים רק אם יש אפשרות להוציא המת דרך הפתח, אבל אם אין אפשרות להוציא אלא דרך הפתח שיש מעליו גג, אין זה הכנסת טומאה אלא הוצאת טומאה.

וא"כ בשלמא בקומה ראשונה, שיש אפשרות לצאת דרך החלון, אפילו אם אין הדרך לעשות כן, מ"מ יש הצלה ע"י החלון, אבל בשאר קומות הבניין, אין אפשרות בכלל שהטומאה תצא דרך החלון, ואיך תציל על חדר המדרגות.

אולם יש לעיין בזה, שהרי המושגל יכול להושיט אצבעו מהחלון, ואף שנתבאר לעיל

10 ויש לציין שאפילו אם רוצים להחמיר, בזה יש פתרון, שהכהן יעדכן כשהוא מגיע, ובאותו שעה יושיט המושגל אצבעו מהחלון, שבזה בודאי יש להקל, שאין סוף טומאה לצאת, וכמו שהכריעו הפוסקים שאין סו"ס"ל בשער העיר, [ובזה אין צורך להושיט אצבעו דרך חלון טפח על טפח].

11 כן הביא הטעם ודעת (פ"ד ס"ק ל"ח) בשמו, ועי' חזון נחום פ"ז מ"ג, ואינו ברור שהחזון נחום מיירי לדעת הרא"ש, וע"ע משמרת הכהנים מילואים פרק י' סק"נ.

מהחזו"א, ודאי צריך חלון שאין עליו שום סככה כאמור לעיל.¹²

עוד כמה צירופים

ט] ובנידוד שקרוב לודאי שהתאחה האבר ואינו מטמא, יש להוסיף בזה עוד כמה צירופים, [אף שנראה שבלאו הכי יש להקל, וסגי לן דברי השו"ע והחזו"א], הגם שיתכן שחלק מהצירופים קלושים, מ"מ לא אמנע להציעם לפני הלומדים להגדיל תורה. וכדלהלן.

א. יש לצרף בזה מה שמבואר בטהרת המים (מערכת הט' אות י"ב) שאין אומרים סוף טומאה לצאת על אבר מן החי¹³, והוכיח דבריו מהשבות יעקב (ח"ב סימן

ק"א) ולדבריו ליכא חשש כלל. אמנם עי' במהרש"ם (ח"ג סימן מ"ב) שנקט כדבר פשוט שאמרינן סוף טומאה לצאת באבר מן החי.

ב. עוד יש להוסיף שיטת הרשב"ש (סימן תרל"ד) דלא אמרינן סוף טומאה לצאת לגבי איסור טומאת כהנים, ויעויין בספר ציוני הלכה (פ"י עמוד קנ"ב) מהגר"ש זצ"ל, שצירף הרשב"ש להלכה, אף שבשו"ע (סימן שע"א) מבואר דלא כהרשב"ש.¹⁴

ג. עוד יש לצרף דעת הראב"ד (פ"ה נזירות הלכה ט"ו) שכהנים בזמן הזה טמאי מת הן ואין עליהן איסור טומאה, ואף שהמשנה למלך (פ"ג מאכל סוף ה"א) כתב

12 ויש להדגיש שאפילו אם יש סככה טפה, והמושתל יכול להוציא אצבעו מהחלון, תחת כיפת השמים, מ"מ לא שייך היתרו של החזו"א, כיון שסוף סוף בב' הפתחים יש אהל, כבר אינו נחשב כניסת הטומאה אלא יציאה.

עוד יש להדגיש שגם לדעת החזו"א החלון צריך להיות במקום שאין חשש שייסגר הדלת, כל זמן שהמושתל מסתובב בבית, שאם דלת החדר של החלון יהיה סגור בזמן שהמושתל מסתובב בשאר חלקי הבית, נהפך הדרך להגיע לחלון למקורה, ושוב אין הבדל בין החלון לחדר מדרגות, ואין חדר המדרגות כניסת טומאה אלא יציאה.

13 והנה הטהרת המים (שם) כתב הטעם משום שהוא מילתא דלא שכיחא לא גזרו ביה רבנן, אמנם לכאורה יש לבאר טעמו של השבות יעקב באופ"א, כיון שנתבאר בנמו"י (הלכות טומאה דף ב ע"א וע"ב) שטומאה זו יסודה משום שיוצאו לקבורו, ואבר מן החי הרי אינו עומד לקבורה, לכן אין עליו דין סוף טומאה לצאת. ובהאי ענינא עיין פתח האהל (כלל א' סמן ו') שהאריך בענין סוף טומאה לצאת, ותוך הדברים הביא דברי הנמו"י, ומבאר דבריו שכיון שיש מצוה לקברו אמרינן כל העומד וכו', ולכן רואין את המת כאילו הוא שם, והוכיח נמי מהישועות יעקב (או"ח שמ"ג) שדין סוף טומאה לצאת תלוי בחיוב קבורה, וע"ע בארוכה בשערי טהר (ח"ד המשכת הטומאה ס"ד אות ג', ובחלק ה' עמוד ל') ובאמרי משה (פודרוצר שו"ת סימן מ"ה) בענין זה, ובאוצרות דעת (קונטרס סוף טומאה לצאת, אהלות פרק ג' משנה ו') מה שהביאו מהאחרונים גבי מת עכו"ם ופחות מכזית, והדברים ארוכים, והנה עי' במשמרת הכהנים פ"י מלואים ס"ק מ"ח, שהביא מכתב מהגר"י פישוהף, וכתב שם שהפתח אהל כתב דבריו לפלפולא בעלמא, וא"א לצרף דבריו להלכה כלל. [ובעיקר דינא אם אבר מן החי צריך קבורה עי' בנובי"ת (יו"ד סי' ר"ט) דאי"צ קבורה באבר מן החי מצד מצות קבורה, וכן הוא ברש"ש (גיטין כא:), וכן כתב בחלקת יעקב חלק ב' (סימן קנד), וכן הוא דעת הג"ר אהרן ואלקין בשו"ת זקן אהרן (ח"ב סימן ע"ח). אך עי' ליקוט תשובות וחיידושים לרעק"א (סי' נ') דפסק דצריך קבורה, ועי' גם בספר פחד יצחק (ערך אבר), שבעיר פירארא הוכרחו הרופאים לחתוך רגלו של הזקן רבי שלמה דיאטי, ותיכף קבורה על פי הוראת בית דין. גם דעתו של הגר"מ פיינשטיין באגרות משה (יו"ד חלק ג' סי' קמ"א) להחמיר בזה. וע"ע בשו"ת שבוי"י (ח"ב סימן ק"א) גבי אנשים חוששים לאתערע מזל כשקוברין אבר שלו בקבר, ומסיק שם שאפשר להקל שלא לקבור את האבר בחייו, (ויתנוהו בספירט שלא יתעפש ובחדר שאין כהנים נכנסים לשם) ואחר פטירתו יקבורוהו אצלו, והוסיף השבוי"י שם שברוב מקומות לא הקפידו ע"ז ושומר מצוה לא ידע דבר רע. וע"ע בשו"ת עמק שאלה (חיו"ד סימן צ"ז) ובשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן רנ"ט), ועיין ב"ק דף פה. וכתובות כ:; והדברים ארוכים].

14 ועי' ב"י יו"ד (סימן שע"א), שהביא מהר"י מאיוורא שאין כהן מזהיר על סוף טומאה לצאת, כהרשב"ש, וכן הוא בכלבו (הלכות טומאה), וע"ע בפתח האהל (כלל א' סימן ה') ובשדי חמד (מערכת ט' כלל מ"ד מד"ה עוד כתב) אריכות בזה, ועי' בשו"ת ר"י מיגש (סימן קע"ז) שהתירעם מאוד על מי שרצה להתיר סוף טומאה לצאת בכהנים, וכן הוא שיטת רוב הראשונים שכהנים מזהירים על סוף טל, וכן מפורש בשו"ע.

המושטל סגור, אבל כשדלת ביתו של המושטל פתוחה, וכן בשעה שהמושטל עובר בחדר המדרגות, ודאי יש לאסור לכהן לפתוח פתח ביתו, כיון שהטומאה מתפשטת בכל חדר המדרגות, ובאופן שגם דלת ביתו של הכהן פתוחה, הטומאה מתפשטת גם תוך ביתו של הכהן, אכן חשש זה אינו גורם פגיעה בשימוש הרגיל של הכהן בביתו, היות שבקלות אפשר לעדכן הכהן כל פעם שרוצים לפתוח פתח ביתו של המושטל.

ואפילו בשבת שא"א לתאם בשעת מעשה, עדיין לכאורה אפשר לסכם ביניהם, שהמושטל יצא ויכנס או יפתח דלת ביתו, כל חצי שעה עגולה, ובאותו זמן יזהר הכהן ויזהיר בני ביתו שלא לפתוח דלת

שכל חכמי ישראל חולקים עליו, מ"מ רעק"א בתשובה (תנינא י"ח) מצרף דעת הראב"ד לעשות ס"ס.¹⁵

ונראה שההוראה בזה צריכה להיות לקולא, וכשישאל הכהן רב, נראה שרוב הרבנים היו מקילים בזה, וא"כ לכאורה אינו דומה למה שהובא במאמר הנ"ל מהמשפט שלום (סימן רל"ב סי"ב) בשם כמה אחרונים, דכל היכי דאיכא פלוגתא דרבוותא, אף דלהלכה הדבר מותר, מ"מ היכי דקי"ל להחמיר לכתחילה חשיב מום במקח לבטל המקח, שכאן כנראה ההוראה הוא לקולא.

אפשר לתאם

גם בשפתח של המושטל פתוח

[י] כל זה הוא לגבי החשש של סוף טומאה לצאת, דהיינו בזמן שפתח ביתו של

15 ויש להוסיף בזה עוד צירוף להקל. דהנה דנו רבותינו האחרונים גבי ס"ט ברה"ר אם מותר לכהן להיכנס שם או לא, דדעת המנ"ח (מצוה רס"ג) דהכהן מותר בס"ט ברה"ר, ולדבריו לכאורה יש להקל בנידו"ד, כיון שחדר מדרגות יש עליו דין רה"ר [עי' תפאר"י (טהרות פ"ו יכין מ"ג) ומשמרת הכהנים (פכ"א סקל"ז)], ויש ספק טומאה אולי התאחה האבר באיחוי טבעי. אך מצינו לרבים מרבותינו האחרונים שאסרו הדבר, עי' פני יהושע (פסחים דף ט) ובנוב"י (מהדו"ק יו"ד סוס"י ד'), ובצל"ח (ברכות דף יט:), וחת"ס (יו"ד סי' של"ז), בישועות יעקב (או"ח סי' שמ"ג), ובאבני נזר (יו"ד סי' תס"ו) ואחיעזר (ח"ג סימן ס"ה ס"ק ו-ז) ואבי עזרי (פ"ב מאכל) ועוד, יעויין בס' ברכת האהל להגר"ב שפיצר שליט"א שסידר כל השיטות בזה. והאריכו בזה בכמה וכמה טעמים, ולדבריהם אין להקל.

אכן עיין בזכר יצחק (סימן ס"ז) ובמרחשת (ח"א ס"ב) ובקוב"ש (ח"ב סימן מ"א) שכתבו, דהיינו טעמא דאסירה, משום דמלבד האיסור דלא יטמא, איכא נמי איסור לכהן לבא באהל המת משום לאו דלא יבא, ואיסור זה אינו תלוי בדין הטומאה, שאפילו לא נטמא נמי אסירה, וא"כ אף בס"ט ברה"ר, הרי לא הוכרע הספק, ויש צד שיש כאן מת, ואף שמדינא אינו נטמא, מ"מ עובר בלאו שלא יבוא, וע"ע אחיעזר (ח"ג סי' ס"ה) ובאבי עזרי (הלכות שמחות).

ומעתה יש לברר בנידו"ד איזה איסור יש בכהן להיטמאות בסוף טומאה לצאת, ולכאורה ודאי לא שייך לומר בזה שהוא משום לא יבוא, וע"כ הוא בגלל איסור לא יטמא, [וכ"ש לפי דעת החת"ס שפותח טפח שמביא את הטומאה, אין איסור לא יבוא, אלא לא יטמא], וכן כתב המשנת טהרות (אהלות חלק הענינים סימן כ"ג), ולפי"ז גם לדיעות שכהן מוזהר על ספק טומאה ברה"ר, מ"מ כיון שבסוף טומאה לצאת ליכא האיסור של לא יבוא, ליכא למיחש למדי.

אמנם אינו ברור דאמרין בכהאי גוונא ספק טומאה ברה"ר טהור, שכאן אין הספק במגע, אלא ספק בחפצא של הטומאה, ועי' מלבושי יו"ט (קונטרס החזקות סימן י"ג ד"ה ע"כ ל"ג) שבכה"ג אף ברה"ר הוה ספק טמא. וטעמא כיון שהוא בודאי ספק טמא, וע"ע בחזו"א (אהלות כ"ב ס"ק מ"ב) שבספקיא דדינא אין חילוק רשויות והכל "טמא" [והוכיח כן מרמב"ם פ"ג טומאת מת הלכה ז' וי"ג], וע"ע בנוב"י (קמא אהע"ז סימן ל"א), ולדבריהם לכאורה אין מקום לקולא זו, כיון שגם כאן יש ספק בטומאה עצמה.

אכן עי' בקרן אורה (נזיר ג.) שמבואר מדבריו להיפך שספק במטמא לקולא אפילו ברה"י, אמנם שם יש חזקת טהרה, ובנידו"ד יש חזקת טומאה. ועוד שמבואר בהרבה אחרונים שגם ספק מטמא יש לו דין ספק טומאה לגבי רשויות, עי' במהרש"ם (ח"ד סימן י"ד אות י"ב) ועי' תוס' נזיר (שם) ובמעשה רוקח (פ"ב מטומ"מ ה"א) ובמרכבת המשנה (שם) וע"ע משנה למלך (שם) ובשפת אמת נזיר (שם), ולדבריהם לכאורה יש לרדן כאן משום ספק טומאה.

הבית¹⁶, [ויש לציין שהצורך לתאם הוא רק יהיה רק סוף טומאה לצאת, ולא התפשטת כאשר המושטל עצמו רוצה לצאת, אבל הטומאה]. כשבני ביתו רוצים לצאת, יכול המושטל ולכאורה דבר זה לא נחשב פגיעה בדיוור להיכנס לחדר פנימי ולסגור הדלת, שאז ושימוש רגיל של הכהן בדירתו.

העולה מדברינו:

ברוב המקרים יש עצה פשוטה למנוע 'סוף טומאה לצאת', ע"י פתיחת חלון, כיון שלדעת הרא"ש חלון פתוח מציל על שאר הפתחים, ואפילו אם הדרך הוא להוציא את הטומאה דרך הפתחים. וכן נפסק בשו"ע. וכאן כיון שקרוב לוודאי שהאבר התאחה ואין טומאה, וסוף טומאה לצאת מדרבנן, ודאי יש להקל ולסמוך על השו"ע, [ויש לצרף גם שיטת הפוסקים שאין דין סוף טומאה לצאת באבר מן החי, ושכהן אינו מזהר על סוף טומאה לצאת, ושכהנים בזה"ז אינם מזהרים].

ונתבאר שצריכים פתח שהוא טפח על טפח, ונתבאר שלכאורה יש מקום להקל אפילו אם אין אפשרות להושיט האצבע מהחלון באופן שיהיה תחת כיפת השמים, ואפילו אם יש סככה מעל החלון. אמנם באופן שאין אפשרות להשאיר חלון פתוח, לא שייך היתר זה.

ומ"מ יש מקום להקל ע"פ מה שמבואר בחזו"א, שבאופן שיש פתח שפתוח לאויר העולם, אפילו אם דעתו להוציא המת דרך פתח אחר שיש עליו גג, לא אמרינן סוף טומאה לצאת, כיון שאין זה יציאת הטומאה אלא הכנסת הטומאה, וקי"ל דרך הטומאה לצאת ואין דרכו להיכנס.

אמנם דברי החזו"א שייכים רק בב' תנאים: א' שיש פתח טפח על טפח. ב' שאין מעל החלונות סככה.

עוד נתבאר שיש עצה שהמושטל יחליט שיושיט אצבעו אל חוץ החלון לפני שיצא מהבית, וכך יעשה בכל פעם, ובזה אין דרך הטומאה לצאת מהחדר המדרגות רק מהחלון, וגם זה שייך רק אם יש חלון של טפח על טפח, ונתבאר שאפילו אם נסתמך על שאר היתרים, ראוי לעשות גם עצה זו ולהוציא אצבעו מהחלון לפני צאתו מהבית.

והנה בין סורג לסורג יש פחות מטפח לדעת החזו"א [ע"י הערה 4], ולכן בחלון שיש סורגים לא יועילו היתרים לאלו שנוהגים כשיעור החזו"א, ורק חלון שאפשר לפתוח הסורגים לתליית כביסה וכדומה, או חלון שאין הסורגים עד למעלה, יהיה אפשר להסתמך על ההיתרים הנ"ל, ואם אין חלון כזה, לכאורה אין עצה. וכן באופן שיש סככה מעל חלונות הבית, וא"א להשאיר החלון פתוח, לכאורה אין שום עצה, ובמקרים אלו נצטרך לדון על מי להרחיק את עצמו, וככל הדברים האמורים במאמר הנ"ל.

ויש להדגיש שוב, שעיקר הנידון כאן הוא באופן שקרוב לוודאי שהתאחה האבר, ולכן יש לצרף הני צירופים, ואינו מלמד על שאר דוכתי, ומן הצורך לדון על כל מקרה לגופו.



16 ויש לציין שכעין הצעה זו מובא ברעק"א בתשובה (תנינא י"ח), גבי שער העיר שיש חשש שיכוא המת לשם בפתח ויטמאו הכהנים שם, ותיקן הרעק"א לחברה קדישא שבעירו, שיקבעו זמן קבוע להוצאת המת, כדי שידעו הכהנים שמלבד זמן זה אין להם לחוש.

הרב משה פלדמן

תוקפם של ההתחייבויות על הפרת חוזה בחוזי המכר

מצוי היום בחוזים, ובפרט בחוזי מכר, שכדי להבטיח שהקונה ישלם בתאריך המוסכם ושהמוכר יגרור את המשכנתא ויעשה את כל המוטל עליו, על מנת למסור את החזקה כפי שסוכם כדי שיוכלו לרשום את הנכס על שם הקונה, כותבים בחוזה [הנוסח המדויק מופיע במאמר] על סעיפים מסוימים, שהצד המפר אותם ישלם סכום מסוים בתור פיצוי, ובדרך כלל קובעים סך אחוזים משווי העסקא.

ויש לדון מבחינה הלכתית האם אין בזה משום אסמכתא, דהיינו הכלל שכל חיוב שאדם מתחייב ואם היה יודע בשעת חיובו שיצטרך לשלם לא היה מתחייב, אין תוקף להתחייבותו. כמו כן יש בדרך כלל בחוזים סעיף של התחייבות על נזקי גרמא ככל וישנם, ויש לדון אם יש להתחייבות תוקף הלכתי המחייב.

הצדדים להסכם הטעיה או מרמה, ובמאמר זה נתמקד באופן הראשון שאף אחד לא רימה או הטעה את השני, ושני הצדדים מעונינים בקיום ההסכם, אך נעשו כמה הפרות שלטענת הצד המופר נגרם לו נזקים עקב כך, והוא מעונין לקבל פיצוי על כך. [ואיני נכנס במאמר זה לענין שצד אחד מעונין בביטול ההסכם, או שצד אחד הטעה או רימה את השני, והצד השני דורש ביטול החוזה, שזהו נושא בפני עצמו].

ובחוזי מכר המצויים נוהגים העו"ד לכתוב כך: צד אשר יפר חוזה זה או תנאי מתנאיו יפצה ו/או ישפה את משנהו בגין כל הנזקים ו/או ההפסדים ו/או תשלומים ו/או ההוצאות אשר ייגרמו לו עקב וכתוצאה מן ההפרה, וזאת מבלי לגרוע מזכויותיהם של הצדדים לסעד של אכיפת החוזה או ביטולו ו/או לכל סעד אחר או נוסף עפ"י חוזה זה ו/או עפ"י הוראות כל דין, ומבלי לגרוע מהזכות לפיצוי מוסכם כאמור לעיל.

יש לדון האם קנס הפיצוי מוסכם

נחשב כאסמכתא

לפי ההלכה יש לבדוק האם חייבים לשלם פיצוי זה שמוגדר כאסמכתא [שאם המתחייב היה יודע שבסוף יצטרך לשלם לא הי' מתחייב], ונביא כמה סוגיות מהגמרא,

הסבר המושג פיצוי המוסכם

בחיי היום יום יוצא כמעט לכל אחד לחתום על חוזים או הסכמים למיניהם, בין אם זה מכירת דירה, או הסכם שכירות, או הסכם עבודה בין עובד למעביד, או הסכמי עבודה בין מזמין לקבלן, או הסכם עם קבלן לבנייה עם קבלן שיפוצים, או הסכמי ממון, או הסכמי פירוק שיתוף, או כל הסכם אחר.

וכדי להבטיח את ביצוע ההסכם נהוג לקבוע על סעיפים מסוימים שהמפר אותם מתחייב לשלם סכום כסף לצד השני כקנס ופיצוי. לדוגמא בהסכם מכר נכס שהמוכר מבקש להבטיח את התשלום בזמן, והקונה מבקש מצידו להבטיח את מסירת החזקה בזמן הנקוב בחוזה, וגרירת משכנתא וכל הפעולות שצריך שהקונה יוכל לקבל משכנתא וליכנס לדירה בזמן עם כל הרישומים. וכן על אותו דרך כל הסכם לגופו, כותבים שאם צד לא יקיים את המוטל עליו בזמן מסוים, ישלם לצד השני קנס ופיצוי סכום מסוים, ובדרך כלל קובעים כאחוז מסוים מסכום העסקא.

קנס פיצוי מוסכם

ללא הוכחת נזק בחוזי מכר

הפרת חוזה מתקיימת כאשר צד אחד אינו מקיים את חלק מהתחייבותו, או שכלל לא מעונין בקיום ההסכם, או שהביא את

המוכר אין מחייבין אותו לכפול הערבון, שזו אסמכתא היא ולא קנה. הגה: ויש חולקין וסבירא להו דאפילו אם חזר בו הלוקח לא קנה המוכר אף על פי שהוא בידו אסמכתא לא קניא'.

קנס לגבי תנאי עבודה

מובא במשנה (ב"מ קד.) המקבל שדה מחבירו באריסות ולא חרשה וזרעה, הדין שמיין כמה השדה היתה ראויה לעשות אילו הי' נעבדה כראוי, והאריס משלם לבעלים את חלקו כפי שומא זו, שהרי בהסכם האריסות האריס כותב שאם אניח את השדה בורה אשלם במיטבא [כפי שראוי לשדה לעשות אילו היתה חרושה וזרעה כראוי].

והגמרא (שם:) מספרת על אדם שקיבל שדה מחבירו, ואמר אם אשאיר השדה ריקה ולא אעבוד יהיבנא לך אלפא זוזי, לבסוף השאיר האריס שלישי ממנו ריקה, ועבד את השאר. אמרי נהרדעי הדין הוא שיתן האריס לבעל השדה שלישי מהסכום שהתחייב עליו. רבא אומר שהבטחה זו היא אסמכתא [הבטחה של גוזמא כדי שיסמוך עליו שיעבוד טוב], ואסמכתא לא קניא, שהרי לא התכוין להתחייב שהרי הי' בטוח שאכן יעבוד ולא יצטרך לשלם.

והגמרא מקשה על שיטת רבא שסובר שהאריס לא חייב לשלם, מהמשנה שמבואר שאם האריס התחייב שאם אשאיר את השדה ריקה ולא אעבוד אותה אשלם כמה שהיתה ראויה לעשות, הרי גם במשנה סמך האריס על כך שיעבוד את השדה כראוי ולעולם לא יתחייב לשלם, ומכל מקום מבואר במשנה שחייב.

מתרצת הגמרא שבמקרה של המשנה הוא לא מגזים להתחייב יותר ממה שאכן הפסיד בעל השדה, אבל כאן שהתחייב לשלם יותר מההפסד, לכן סובר רבא שזהו גוזמא בעלמא, ומעולם לא התכוון לשלם סכום זה אף עם ישאיר אותה בורה.

ומפסקי השו"ע בענין אסמכתא האם זה מחייב.

ויש עוד נידון שבחזוים בדרך כלל מתחייבים גם על נזקים שיגרמו מתוצאה שהצד השני לא יעמוד בכל התנאים, שזה התחייבות לשלם על נזקי גרמא, וגם בזה יש לדון האם זה מחייב על נזקים שהיו במציאות.

קנס לגבי פרעון חוב בזמנו

מובא במשנה (ב"ב קסח:) מי שפרע מקצת חובו והשליש את שטרו ואמר לו אם לא אתן לך מכאן ועד יום פלוני תן למלוה את שטרו ויוכל לגבות את כל הסכום כולל מה ששולם, ואח"כ הגיע הזמן ולא נתן, דעת רבי יוסי שהתנאי מועיל והשליש יתן את השטר למלוה ויגבה את כל החוב כפי שהתנו, שיטת רבי יהודה שאין התנאי מועיל, ולכן לא יתן השליש את השטר למלוה.

והגמרא מבארת שנחלקו שרבי יוסי שסובר שהתנאי קיים משום שסובר אסמכתא קונה, ורבי יהודה סובר שהתנאי לא חל משום שסובר שאסמכתא לא קניא, והגמרא מסיקה שאסמכתא לא קונה.

וכן נפסק בשו"ע (סי' רז ס"ב) וכן מי שפרע מקצת חובו והשליש השטר ואמר ליה: אם לא נתתי לך עד יום פלוני תן לו שטרו, והגיע הזמן ולא נתן לו, לא יתן השליש את השטר, שזו אסמכתא היא.

קנס לגבי חזרה ממקח

מובא בגמרא (ב"מ עז:) הנותן ערבון לחבירו ואמר לו אם אני חוזר בי ערבוני מחול לך, והלה אומר אם אחזור בי אכפול לך התנאים דברי רבי יוסי, רבי יהודה אומר דיו שיקנה נגד ערבונו.

וכן נפסק בשו"ע (סי' ר"ז ס"א) 'הנותן ערבון לחבירו ואמר ליה אם אני חוזר בי ערבוני מחול לך והלה אומר אם אני חוזר בי אכפול לך ערבונך, אם חזר בו הלוקח קנה זה הערבון שהרי הוא תחת ידו, ואם חזר בו

על הרא"ש וסוברים שרק בקבלן הדין כן, אבל בשאר אדם גם אם לא הגזים נחשב כאסמכתא.

ח. באופן שלא הגזים ובידו לעשות, לא נחשה אסמכתא.

ט. במקום שקיום התנאי לא תלוי בידו אלא בגורם אחר, לא נחשב אסמכתא, והטעם שאינו יכול לומר שלא עלה על דעתי שאפסיד, שהרי זה לא בידו אם להפסיד או לא, וזה נחשב שהחויב הוא גם על הצד שיפסיד.

י. באופן שבידו קצת כגון שאמר לחבירו אם לא אקנה לך יין במקום פלוני אשלם לך כך וכך, שאין זה נחשב לגמרי בידו, שהרי יתכן שלא ימכרו לו, באופן זה נחשב אסמכתא אפי' שלא הגזים, שאומדים דעתו שכל מה שהתחייב הוא על סמך שחשב שימכרו לו את היין, אבל לא התחייב על הצד שלא ימכרו לו, ולכן לא גמר להקנות בכל לבו.

ההתחייבות המצויה בחוזה

לשלם גם על גרמא האם היא מחייבת

עד כעת עסקנו באופן שכתבו סכום של קנס, ללא כל קשר לסכום הנזק בפועל. אמנם בחוזים המצויים היום בדרך כלל מתחייבים גם על נזקים של גרמא ככל וישנם. ויש לדון האם זה מחייב הלכתית.

מקור הדבר הוא במרדכי (ב"ק רמז קטו) לאחר שהביא את הדין של גרמא כתב "ומכאן אתה למד לכל הגרמות אם יקבל עליו בפירוש לשלם לו אם יגרום לו הפסד שהוא חייב". המבואר מדבריו שאפילו שמזיק בגרמא פטור בדיני אדם ואין בית דין מחייבים אותו לשלם, אך כאשר מתחייב לשלם גרמא, אפי' שבזמן ההתחייבות יש ספק אם יהיה נזק, ובסתם התחייבות כזאת אינה מועילה מדין אסמכתא, אבל האופן שמתחייב על גרמא בניזקין אינו נחשב כאסמכתא וחייב לשלם.

המבואר שאדם מבטיח סכום מוגזם אין לו כוונה אמיתית לשלם את הכסף, רק מעוניין להסמיך את דעתו של הצד השני שיסכים להסכם, ולכן התחייבות זו נחשבת כאסמכתא ואין לה תוקף. וכן פסק הרמ"א (חו"מ סי' רז סי"ג) ומה שיש בידו לעשות אם לא גזים, לא הי אסמכתא, וקניא. אבל אי גזים הוי אסמכתא ולא קניא.

סיכום דיני אסמכתא המבוארים בסוגיא

בר"ן וברא"ש בסוגיא דנו באריכות, ונביא את עיקרי הכללים בדיני אסמכתא כפי שעולה מדבריהם:

א. אם אין חסרון של אסמכתא אלא רק שנאנס ולא עשה, נחלקו בזה רב הונא ורבא שלרב הונא קנה ולרבא לא קנה, וקימא לו כרבא.

ב. שהיה אסמכתא ואמר מעכשיו, דעת הרי"ף והר"ן שקנה רק אם עשה קנין, ולשיטת ר"ת דוקא אם מסר לידו ואמר מעכשיו קנה, אבל אם לא מסר לידו אפי' שהי' קנין לא חל, רק אם עשה הקנין בבית דין חשוב, שבזה הקנין נחשב כמו מסר לידו.

ג. באופן שעשו קנין סודר שיטת ר"ת שנחשב כאומר מעכשיו, ואם מסר לידו ועשה קנין סודר קנה, והרי"ף והר"ן חלקו וסוברים שזה לא נחשב כמעכשיו.

ד. באופן שהקנין נעשה בבית דין חשוב, לכולי עלמא קונה אפילו שלא אמר מעכשיו.

ה. שיטת הרמב"ם שבאופן שמסר דבר ליד חבירו ואמר לו אם לא אעשה כך וכך זכה במה שבידך [אסמכתא במחילה] אין זו נחשב אסמכתא, ושאר הראשונים נחלקו וסוברים שגם זה נחשב אסמכתא.

ו. שיטת הריטב"א שאסמכתא נחשב כגון שהתנה שאם לא יעשה דבר זה אשלם כך וכך, אבל אם התנה שאם יעשה דבר זה ישלם כך וכך, ועבר ועשה בידיים חייב ואין בו משום אסמכתא.

ז. כל תנאי שנעשה בגוזמא נחשב כאסמכתא, והר"ן והנימוקי יוסף חולקים

ובחידושי הגר"ב סורוצקין (נדרים שם) ביאר שיטת ר"ת שסובר שכדי שלא יהי' אסמכתא מלבד מעכשיו צריך או שימסור הדבר בידו או ביד חשבו. שבאסמכתא יש ב' חסרונות, א. שלא מתכוין לעשות כמו שאומר. ב. שאפילו שכן התכוין לעשות כדברו, כוונתו על סמך שבטוח שלא יהי' בסוף כדברו. ולכן סובר ר"ת שבשביל לסלק את האסמכתא צריך גם התפסה או ביד חשבו, שהטעם של התפסה או ביד חשבו מסלק את החיסרון שאינו מתכוין למה שאומר, וכלפי החסרון השני שאומר על סמך שלא יהי' כך, ע"ז מועיל מעכשיו, שכיון שמקנה עכשיו סימן שיש בידו ספק אם יהי' כדבריו, והראי' שעושה קנין מעכשיו.

האופן שאפשר להתחייב באסמכתא

לשיטת הרמ"א

הרמ"א (סי' רז סט"ז) פסק שאם צוה לכתוב שטר שקנו מידו בידו חשבו אע"ג דלא קנה מהני, שהודאת בעל דין כמאה עדים דמי. ומבאר הסמ"ע (ס"ק מב) שאפילו שיודעים שלא עשה קנין מועיל ההודאה שלו. והט"ז (סי"ח) כתב שצריך לכתוב דוקא בלשון "ונעשה באופן שאין בו אסמכתא", שאז בודאי יועיל.

האם מה שאסמכתא אינו קונה

זה רק מדרבנן אבל מדאורייתא קונה

או שגם מדאורייתא לא קונה

הקצות (סי' רז סק"א) הביא שיטת הב"ח שמה שאסמכתא לא קונה זה מדרבנן, אבל מדאורייתא קונה. והש"ך (ס"ק יח) הקשה דאיך יתכן להביא ראיה מדין ערב, שהרי מבואר בגמ' (ב"ב קעג:) שהטעם של חיוב ערב הוא משום דבהיא הנאה דמהימן ליה גמר ומשעבד נפשיה, וא"כ איך אפשר להביא ראיה דאסמכתא קונה מהתורה, וכתב על זה שזה דברי נביאות. והקצות כתב על הש"ך שאינם דברי נביאות, אלא דברי חכמה והביא מהמרדכי (ב"ק פ"ה רמז מו) שאסמכתא קונה מהתורה.

המחנה אפרים (שכירות פועלים סי' ז, שומרים סי' ח, שכירות סי' יח), והרעק"א (חור"מ סי' רצא סכ"ז, או"ח סי' תמ), הדברי חיים (חור"מ סי' כח, סי' לא, סי' מא, סי' מב) הביאו דברי המרדכי להלכה.

שיטת האחרונים שכדי להתחייב

על גרמא יש צורך בקנין

אמנם במהר"ם מרוטנברג (ד"פ סי' תתכא) מבואר שלא כמרדכי, וכן בקצוה"ח (סי' רז סק"ז), הגר"א (סי' רז ס"ק נז) השער המשפט (סי' סא סק"ב), השואל ומשיב (רביעא ח"ב סי' כד), המנחת פתים (סי' סא ס"ה), חזון איש (ב"ק סי' כב סק"א), שמבואר מדבריהם שכדי להתחייב בגרמא יש צורך במעשה קנין.

ויעויין במשפט המזיק (ח"א סי' יד סי"ב, ח"ב סי' כח) לידידי הגאון רבי דוד בריזל שליט"א שהאריך בטוב טעם ודעת בביאור שיטת המרדכי (הובא לעיל), והוכחות הראשונים ודחייתם, ודעת שאר הראשונים, ובפסקי האחרונים.

בסוגיא בנדרים נפסק שההלכה

אסמכתא קניא בתנאים מסוימים

הגמרא בנדרים (כז:): בסוגיא דאסמכתא מסיקה שיש אופנים שאסמכתא קונה כגון שהוא לא אנוס ועשו קנין ובבית דין חשוב.

הקשו הראשונים למה צריך גם בית דין חשוב, הרי כיון שקנו מידו בקנין סודר בהכרח שכוונתו שהקנין יחול מעכשיו, [שהרי אי אפשר לומר שיחול אחר כך, הרי הסודר חוזר לבעליו וכלתה קנינו], ומבואר בגמרא (ב"מ סו:): שכל מקום שהקנין חל מעכשיו אין אסמכתא.

התוספות (נדרים כז: ד"ה והלכתא) הביא שיטת ר"ת שמה שמעכשיו אין חסרון של אסמכתא זה דווקא במקום שכבר מסר בידו את דבר הנקנה, אבל אם לא מסר בידו כדי שלא יהי' בזה אסמכתא, צריך קנין בבית דין חשוב שבכוחם להפקיע ממון.

באיסור, וכן בר"ן (ר"ה כב. סנהדרין כד:),
וברמב"ם (פ"י מהל' עדות ה"ד) פסק
דמשחק בקוביא יש בזה משום גזל, וכתבו
הרדב"ז והכסף משנה דיש בו משום
אסמכתא ומבואר דזה מדין תורה, אמנם
הסמ"ע (ח"מ סי' לד סק"מ) כתב דאין בו
אסמכתא, וכוונת הרמב"ם לאבק גזל בלבד,
[ועיין בחתם סופר (שו"ת ח"מ סי' סו אות
ג) שהאריך בענין זה].

אמנם לכאורה יש לדחות ראיות אלו,
שאפשר לומר שאסמכתא לא קניא זהו דין
מדרכנן, רק אמנם כיון שהפקיעו רבנן את
הקנין שוב חזר הדין להוי גזל דאורייתא
דקנין דרבנן מהני לדאורייתא, ועיין בקרן
אורה (נדרים כז: ד"ה והלכתא) שמאריך
בנידון זה ודן בראיות הנ"ל.

סיכום הדברים

במשנה (ב"ב קסח:) מבואר שנחלקו רבי יוסי ורב יהודה האם אסמכתא קונה, והגמרא
מסיקה שאסמכתא אינה קונה, וכן נפסק בשו"ע (ח"מ סי' רז סי"ב). וכן נחלקו לגבי הנותן
ערכון לחבירו שאמר אם חוזר בו ערבוני מחול, ונחלקו שם רבי יהודה ורבי יוסי. וכן
מהסוגיא (ב"מ קד.) שאדם שמבטיח סכום מוגזם אין לו כוונה אמיתית לשלם את הכסף, רק
מעונין להסמיך את דעתו של הצד השני שיסכים להסכם, והתחייבות זו נחשבת כאסמכתא
ואין לה תוקף, וכן נפסק ברמ"א (סי' רז סי"ג).

שיטת המרדכי (ב"ק רמז קטו) שאפילו שמזיק בגרמא הדין שפטור בדיני אדם, ואין בית
דין מחייבים אותו לשלם, אך כאשר מתחייב לשלם גרמא, אפילו שבזמן ההתחייבות יש ספק
אם יהי' נזק, וזה נחשב לאסמכתא, אבל באופן שמתחייב על גרמא הדין שחייב לשלם. אמנם
במהר"ם מרוטנבורג מבואר שלא כמרדכי וכדי להתחייב בגרמא יש צורך במעשה קנין,

הרמ"א (סי' רז סט"ז) פסק שאם כותבים בשטר שקנו מידו בבי"ד חשוב מועיל, והט"ז
כתב שצריך דוקא בלשון ונעשה באופן שאין בו אסמכתא.

ההמלצה למעשה להתחייבות בפיצוי מוסכם בחוזה

לסכם בחוזה על פיצוי מוסכם מוגדר או על כל קנס כספי, על מנת לצאת כל השיטות ולא
ליכנס למחלוקת של אסמכתא, וכן להתחייב גם על נזקים של גרמא ומעוניינים שזה יחול
לכל השיטות, מומלץ להוסיף סעיף בחוזה "שהצדדים מודים שקונים בקנין המועיל מעכשיו
ובבית דין חשוב ונעשה באופן שאין בו אסמכתא", שבזה לכל השיטות אין חיסרון של
אסמכתא כפי שנתבאר לעיל.

ובאופן כללי מומלץ לפני כל חוזה או הסכם שחותמים, להתייעץ עם דיין מומחה, לבדוק
שזה תקף הלכתית, וכן שתהיה אפשרות מעשית לביצוע ההסכם על כל פרטיו.

הרב יוחנן שטיינברג

אופני חיוב שמירה של שומר שכר יותר משומר חנם וגדרו

בהרבה נידונים מצאנו שדנו הפוסקים לחייב את השומר שכר בשמירה יתירה יותר משומר חנם, ויסוד הנידון הוא ע"פ מה שאמרו בש"ס סו"פ השוכר את הפועלים [צג ע"ב] ששומר שכר חיובו לשמור בנטירותא יתירה יותר משו"ח, ע"ש, והיינו נמי הטעם שחיוב שומר שכר יותר משומר חנם, ששומר חנם חייב רק בפשיעה ואינו חייב בגניבה ואבידה, ושומר שכר חייב גם בגנו"א.

ונבאר בזה בעזה"י מדברי הראשונים בסוגיא, ומדברי הפוסקים, מהו גדר חיוב שמירה יתירה של השומר שכר, והאם באופן שלא קיים השומר שכר את חיובו לשמור, הוי ליה בגדר פשיעה, או דהוי רק בגדר גניבה ואבידה ולא הוי בגדר פשיעה, ויבאר בעזה"י בזה בכמה אופנים.

ונפק"מ בזה דאם זה שלא שמר כדינו הוי בגדר פשיעה, יש לחייב את השומר על פשיעתו גם כשהוא שומר בעבדים שטרות וקרקעות, והוא דנחלקו הפוסקים אם פושע הוי מזיק או לא, ולפי דעת הסוברים דפושע הוי מזיק, לכאורה יש לחייב את השומר על פשיעתו מדין מזיק, גם בעבדים ושטרות וקרקעות שנתמעטו מדיני שמירה, אבל אם נאמר דמה שלא שמר כדינו הוי רק בגדר גניבה ואבידה, יש לפטור את השומר בעבדים שטרות וקרקעות.

עוד יש נפק"מ בזה באם לא שמר השומר שכר כחיוב שמירתו ובסופו אירע אונס, אם יהיה ניתן לחייב את השומר שכר מצד תחילתו בפשיעה וסופו באונס, דלכאורה הוא תלוי בזה, דאם מה שלא שמר כדינו הוי בגדר פשיעה יש לחייבו על האונס, ואם הוי רק בגדר גניבה ואבידה אין לחייבו על מה שנאנס בסופו, והוא פטור, [ברם יש מהפוסקים שכתבו דגם אם נפשוט דמה שלא שמר הוי בגדר גניבה ואבידה, שייך לחייב את השומר שכר אם בסופו אירע אונס].

ונחלקו הראשונים מה הדין בפשיעה, אם פשע השומר האם חייב לשלם או לא, דהנה במשנה קתני בלשון זה 'שומר חנם אינו נשבע ונושא שכר אינו משלם', משמע דשו"ח פטור רק משבועה, שכדי לפטור עצמו אי"צ לישבע שלא פשע, אבל אם יודה או יהיו עדים שפשע יהא חייב לשלם, ורק שו"ש יש לו פטור תשלומין בגניבה ואבידה, וכן דייקו הראשונים מלשון רש"י במשנה, דשו"ח יהא חייב אם פשע, עיי"ש.

אבל דעת רוב הראשונים הוא שפטור, דנתמעטו עשו"ק מכל הדינים שכתוב בפרשת שומר וחיוב פשיעה בכלל, ומה דהמשנה לא כתבת להדיא, מבואר ברא"ש ובעוד ראשונים דנקט רק מה שכתוב בפסוק להדיא.

בדין חיוב פשיעה בעבדים ושטרות וקרקעות שנתמעטו מהפסוק

א. הנה תחילה נקדים לדון במה שנחלקו הראשונים בדין עבדים ושטרות וקרקעות, ודרך שם נבוא לדון בנידון הנ"ל, דהנה המשנה בב"מ (נ"ו ע"א) וכן בשבועות (מ"ב ע"ב), מביאה כמה הלכות שנתמעטו בהם עבדים ושטרות וקרקעות, ובין הדברים הם דיני שמירה, דנתמעטו מדיני שומרים, 'שו"ח אינו נשבע, שו"ש אינו משלם', ומבואר בגמ' דנתמעטו מהקרא מדיני שומרים בין לענין שבועה שאינו נשבע שבועת השומרים בהם, ובין לענין תשלומים שאינו משלם אם לא שמר כראוי, ונתבאר בראשונים דה"ה בשואל שכך דינו, ונפק"מ בשו"ע בסי' ש"א, וכן בסי' ס"ו סעיף מ' בדיני שטרות.

ההוכחה מתוך הסוגיא כדעת הראשונים

ב. והנה תוס' [ב"מ דף נ"ז ע"ב ושבועות דף מ"ב ע"ב ד"ה שומר חנם], הוכיחו דפטור אף מפשיעה מהגמ' בב"מ שם דף נ"ח ע"א שהק' על המשנה דפטור בשומר שכו, מברייתא דקתני השוכר את הפועל לשמור את הפרה לשמור את התינוק לשמור את הזרעים, [עיי"ש ברש"י שפי' דהיינו הקדש (שגם הקדש נתמעט מכל דיני שומרים), ויש ראשונים שפי' בזרעים דהוי קרקע], אין נותנין לו שכר שבת, לפיכך אין אחריות שבת עליו, היה שכיר שבת שכיר חודש שכיר שנה שכיר שבוע, נותנין לו שכר שבת [בהבלעה], לפיכך אחריות שבת עליו, והק' הגמ' דאם שומר הקדש וקרקעות פטור מלשלם, מדוע אחריות שבת עליו, הרי פטור מלשלם, אף שהוא שו"ש, ומסקנת הגמ' דמיירי בקנו מידו, עיי"ש.

וכתבו התוס' דאם נאמר דבפשיעה הוא חייב, מה הק' הגמ' מהברייתא, הרי היה יכול לתרץ דמה דקתני אחריות שבת עליו היינו שהוא חייב בפשיעה, ומזה שהגמ' לא תי' כן, מוכח דפטור אף מפשיעה, ולכן הק' הגמ' מדוע אחריות שבת עליו, והוצרכו לתרץ דמיירי בקנו מידו.

והנה הש"ך בס"י ס"ו שם (ס"ק קכ"ו) האריך להוכיח דקיי"ל כדעת הרמב"ם דבעשו"ק חייב בפשיעה, ודחה ראיות הראשונים בזה, ועל ראיה הנ"ל של התוס' כתב שם, וז"ל, וגם זה לפע"ד לאו ראיה היא וכו', ועוד דליכא למימר דמיירי שפשע דא"כ רישא דקתני אין נותנים לו שכר שבת לפיכך אין אחריות שבת עליו, מה בכך שאין נותנים לו שכר שבת, הרי שומר חנם מיהא הוי לחייב בפשיעה, ואף שיש לדחות ולומר, כיון דאין נותנים לו שכר שבת ה"ל כאילו לא קיבל עליו שמירת שבת כלל, ובשבת ה"ל כאינש דעלמא, מ"מ י"ל דמשמע לש"ס דכיון דקיבלו בסתם,

והנה, דעת הרמב"ם הוא דבפשיעה חייב, וז"ל (בפ"ב מהל' שכירות ה"ג), יראה לי שאם פשע השומר בעבדים וכיו"ב חייב לשלם, שאינו פטור בעשו"ק אלא מדין הגניבה והאבידה והמיתה וכיו"ב, שאם היה שו"ח על המטלטלין ונגנבו או אבדו ישבע, ובעשו"ק פטור משבועה, וכן אם היה שו"ש שמשלם גנו"א במטלטלין, פטור מלשלם באלו, אבל אם פשע חייב לשלם, שכל הפושע מזיק הוא, ואין הפרש בין דין המזיק קרקע לדין המזיק מטלטלין, ודין אמת הוא זה למבינים וכו' ראוי לדון, וכו', עכ"ל.

ומבואר ברמב"ם דחייב פשיעה אינו מדין שומר אלא מדין מזיק, ולכן אף שנתמעטו אלו מדיני שמירה, אבל מדיני מזיק לא נתמעטו, ולכן חייב בפשיעה אף בעשו"ק, ואף שאי"צ לישבע שלא פשע, היינו משום שחייב שבועה לפטור עצמו הוא מדיני שומרים, ועשו"ק נתמעטו מכל דיני שומרים, אבל אם ברור שפשע אכן יהיה חייב מדין מזיק.

וכפי המבואר לעיל, נחלקו הראשונים על דעת הרמב"ם, ועיקר קושיית הראשונים היא, דאיך אפשר לומר דפושע חייבו הוא מדין מזיק, והרי מי שאינו שומר אינו חייב אם פשע בחפציו של אחר, ומבואר מזה שחייב פשיעה הוא רק מחייבי שמירה, ועוד דגבי פטור בעלים מבואר בגמ' דף צ"ה ע"א דפטור אף מפשיעה, ונפסק כן ברמב"ם [פ"א מהל' שכירות], ומבואר מזה ג"כ דחייב פשיעה הוא מדיני שמירה ולא מדיני מזיק, ועי' באחרונים מה שכתבו ליישב דברי הרמב"ם [ע"ע אור החיים הק' פרשת משפטים פרק כ"ב פסוק ח'].
ובשו"ע (בס"י ש"א סעיף א' גבי דיני שומרים, וכן בס"י ס"ו בדיני שטרות בסעיף מ'), הביא המחבר ב' הדעות וכתב הרמ"א דהסברה הראשונה היא עיקר, דהיינו שיטת הפוסקים שזהו דעת רוב הפוסקים.

שו"ש פטור אם פשע, וע"ז הוכיחו מהגמ' לקמן, וכנ"ל.³

ומסיים שם בתומים דכ"ז יש לבאר בדברי התוס', אבל לדעת הרמב"ם דס"ל דגם שו"ח חייב בפשיעה, א"כ אין הוכחה מהגמ' נגד הרמב"ם, דהגמ' לא היתה יכולה לתרץ בסיפא דמיירי בפשיעה, דא"כ ברישא מדוע אין אחריות שבת עליו, הרי עכ"פ שו"ח הוא וחייב בפשיעה, ולכן דחיית הש"ך עפ"י דעת הרמב"ם נכונה היא.

רועה שומר שכר

שלא הציל ברועים ומקלות בשכר

וממשיך התומים, וז"ל, "אך בימי חורפי כשהייתי בהתחברות חכמי לבב השלמים, אמרתי דבר לפרש דברי התוס' בסגנון אחר", והוא - דהגמ' היתה יכולה לתרץ דהסיפא דאחריות שבת עליו מיירי בפשיעה, ואל תקשה מדוע ברישא אין אחריות שבת עליו הרי עכ"פ שו"ח הוא וחייב בפשיעה, דיכול לאוקמי דמיירי בפשיעה כזו שרק שו"ש חייב עליו ולא שו"ח, והיינו דיש חיובים שיש בשו"ש שצריך לשמור שמירה מעולה יותר משו"ח, ואם לא שמר כראוי, אינו בגדר גנו"א אלא בגדר פשיעה, ולכן היתה הגמ' יכולה לתרץ דאחריות שבת עליו היינו פשיעה שרק שו"ש חייב עליו ולא שו"ח.

והביא דוגמא לזה מסי' ש"ג סעיף ח', ברועה שהגיעו עליו זאבים וכיו"ב, שהוא אונס בעצם, והדין הוא שצריך לקדם ברועים ומקלות לסלקן מעליו, ומבואר בגמ' (ב"מ צ"ג ע"ב), דשו"ח צריך לקדם בחינם ושו"ש בשכר, דהיינו ששו"ח צריך לחפש רועים אחרים שיעזרוהו רק בחינם, אבל אם אינו מוצא בחינם פטור, ושו"ש צריך גם להוציא

ועדיין הוא ברשותו ביום השבת, הו"ל מיתה שומר חינם עליו ביום השבת¹, עכ"ל.

ג. והנה, הרבה דנו באחרונים לבאר וליישב דעת התוס' ממה שהקשה הש"ך על דבריהם, דלכאורה תמיתה הש"ך הוי תמיתה רבתי ע"ד התוס'.

ובתומים (ס"ק ס"ז) הביא קושית הש"ך, ותי' דגבי שו"ח פשיטא להו לתוס' דפטור אפי' מפשיעה, דכמו ששו"ש פטור מחיוביו דהיינו גניבה ואבידה, כך שו"ח פטור מחיוביו דהיינו פשיעה, וכל הנידון בתוס' הוא רק אם גם שו"ש פטור מפשיעה ולא רק מחיובי גנו"א, כדי שלא לחלק בין שו"ח לשו"ש, וזה הוכיחו מהגמ' הנ"ל ממה שלא תי' דהסיפא דאחריות שבת עליו מיירי בפשיעה, מוכח דפטור אף מפשיעה, ולפי"ז א"א להקשות כהש"ך דאיך ברישא אין אחריות שבת עליו ופטור אפי' מפשיעה, הרי עכ"פ שו"ח הוא, דבשו"ח פשיטא להו דפטור אף מפשיעה, וזה היה כוונת תוס' בהוכחתם.

וזה מדויק ג"כ בלשון התוס' הנ"ל בשבועות, שהתחילו בביאור הדין דשו"ח פטור מחיוביו ושו"ש מחיוביו, ואח"כ כתבו 'ונראה דגם שו"ש פטור מפשיעה', מוכח מדבריהם שגבי שו"ח היה פשוט להם מסברא כך שפטור מחיוביו, ובזה מבואר גם לשון התוס' בב"מ דכתבו בזה"ל, 'נראה דה"ה דאינו משלם דאפי' שומר שכר אם פשע נראה דלא משלם', דהלשון דאפילו קשה קצת, דנתנית טעם זו על מה, אלא דעפ"י הנ"ל יש לגרוס ואפילו², והיינו שבתחילה כתבו בפשיטות יותר דשו"ח אינו משלם, ואח"כ כתבו דנראה דאפי'

1 עי' בהערות על התומים [המצוין לקמן], שהביאו מרש"י ור"ן בנדרים דנראה מדבריהם כהסברא שדחה הש"ך דכיון דקיבל ע"ע לשמור בשכר, אין רצונו להיות שו"ח כשאינו מקבל שכר, ולכן בשבת אם אינו מקבל שכר אינו אפי' שו"ח, ועיי"ש עוד בתומים מה שהבין בזה.

2 עי' ברש"ש שם שהגיה כן עפ"י התומים הנ"ל.

3 עי' בשו"ת מהרא"ן ששון סי' ע"ג שדן באריכות בסוגיין, ובתו"ד מבואר ג"כ שהבין כן דברי התוס' בפשיטות.

פשיעה, אבל ודאי חיובו הוא רק בגדר גנו"א.

שו"ש שהעביר בהחלטות על הגשר

ולא העביר אחת אחת

האם הוא פושע או בגדר גנו"א

ד. ועיי"ש [בקצוה"ח] שהביא ראייה מלשון השו"ע [בסי' ש"ג סעיף י"א] שכתב ג"כ המחבר לשון פושע, ושם ברור שאינו פשיעה אלא בגדר גנו"א,

והוא דבגמ' שם (צ"ג ע"ב) מובא מעשה ברועה שו"ש שהעביר בהחלטות על הגשר ודחפה אחת לחברתה ונפלה לנהר, וחייבו רב פפא, וטעמו שהיה לו לזהר שלא תיפול ולהעבירם אחד אחד, וכתבו שם תוס' [ד"ה איבעי], דלא חשיב פשיעה בזה שלא העבירם אחת אחת, אלא כעין גנו"א, ומהטעם המבואר בגמ' שם לענין הא דמחייבים שם שו"ש בעל בעידנא דעיילי אינשי [כדלהלן], אף ששו"ח פטור בזה, משום דא"ל להכי יהבי לך אגרי לנטורי נטירותא יתירתא, וכן הדין כאן אף ששו"ח אי"צ להעביר אחת אחת, והוא שמר כמו שכל אדם שומר בהמותיו, שהרי אין הדרך להקפיד להעבירם אחת אחת, אפ"ה חייב דהוה כעין גנו"א, והוכיחו זאת ממשא ומתן בגמ' שם דמוכח דס"ל דלא הוה פשיעה.

ומוכיח מזה הקצוה"ח דאף שנקט המחבר לשון פשיעה, ע"כ אין הכוונה פושע ממש, אלא לגבי שו"ש שחייב הרי הוא קוראו פושע, אבל באמת כעין גנו"א הוא, וא"כ אין ראייה לדברי התומים שכתב להוכיח מסעיף ח' דכתב לשון פושע, דאינו פשיעה אף לגבי שו"ש אלא כעין גנו"א.

נפלה לגינה והזיקה בנפילתה

ה. והנה מה שפשוט לו להקצוה"ח (בסי' ס"ו), דבסעיף י"א לא הוה פשיעה גמורה,

שכר מכיסו כדי להצילו, [ואח"כ הבעה"ב יחזיר לו], וכתב המחבר, והוא מהרמב"ם, דשו"ש שלא קידם בשכר הרי זה פושע וחייב, ומבואר דשו"ש שהיה יכול לקדם ברועים ומקלות בשכר ולא קידם הרי הוא בגדר פשיעה, והוא מובן ג"כ מסברא דבשלמא בשמירה מרוח שאינה מצויה ששו"ח פטור עליו, ושו"ש חייב, יש להבין ששו"ש שלא שמר כן אינו בגדר פשיעה, שהרי עכ"פ שמר מרוח מצויה, אלא שלא שמר שמירה מעולה יותר, אבל לקדם ברועים ומקלות בשכר אינו שמירה יותר קשה וחזקה מבחינם⁴, אלא שהוא דין ששו"ח אין צריך להוציא ע"ז כספו ושו"ש צריך, ולכן שומר שכר שלא קידם בשכר הרי הוא פושע ככל דיני פשיעה, והנפק"מ בשומר שכר אם הוא פושע או לא, אף שהוא חייב אף בגנו"א, הוא לגבי תחילתו בפשיעה וסופו באונס, דאם הוא פושע הרי הוא חייב אף באופן שהיה סופו באונס, ואם הוא רק בגדר גנו"א הרי הוא פטור בתחילתו בגנו"א וסופו באונס, וכמו שכתבו התוס' בדף צ"ג ע"ב [ד"ה אי הכי].

ועפ"ז מבואר הוכחת התוס' הנ"ל שהוכיחו מהגמ' דלא תי' דמיירי בפשיעה, דהנה מצינו מקום שהוא פושע, ושומר שכר חייב עליו ושו"ח פטור עליו.

ומסיים ע"ז התומים, והוטב הדבר בעיני החכמים הנ"ל, ואם כי לדעתי כוונת התוס' כמ"ש בתחילה, מ"מ אם לא אמרו ראוי שיאמר, כי הוא ראייה גדולה נגד שיטת הרמב"ם דה"ל לגמרא לאוקמי כהאי גוונא, ע"כ.

וכתב ע"ז הקצוה"ח שם בס"ק מ"ו בשם אחיו, לדחות ראייתו, דאין להביא ראייה מלשון השו"ע והרמב"ם שכתבו דהוא פושע, דהכוונה לומר שדינו כפושע גמור, אלא שבשו"ש לגבי חיוביו נקט הלשון

4 ואדרבה, עי' בסמ"ע ס"ק י"א, שביאר דברי הרמב"ם שכתב דבספק אם היה יכול להציל חייב דמן הסתם היה יכול להציל, וכתב הסמ"ע, דסברא זו היא רק בשו"ש שצריך לקדם אף בשכר, בזה שייך לומר שמן הסתם היה מוצא להציל בשכר, אבל בשו"ח אין לומר שמן הסתם היו טורחים הרועים להציל בחינם.

בהדיא, לא סבירא להו הא דרבה דלהכי יהבי ליה אגרא וכו', ואלו שהניח שורו ובא לעיר אפי' בעידנא דעיילי אינשי והזיק בשן ורגל ליכא ספיקא דחייב, שהרי לא שמר לא שמירה פחותה ולא מעולה, אלמא אין שו"ח צריך לשמירה פחותה בכל מקום אלא כדרך השומרין את שלהן וכו', עכ"ל הרמב"ן.

ו. מבואר מדברי הרמב"ן, דאכן בעצם מה שלא נזהר מלהעביר אחד אחד הרי הוא בגדר פשיעה ממש, אלא ששו"ח אין מוטל עליו לשמור מזה, ושו"ש צריך לשמור מזה, והא דבמזיק שהוא חייב אף שדין שמירתו הוא רק כשו"ח, וכמבואר בב"ק [דף נ"ו ע"ב], וכאן הוכחנו ששו"ח פטור, ע"ז ביאר הרמב"ן דודאי אין כאן שמירה כלל ופושע הוא, ולכן חייב אם הזיק כיון שלא שמר כלל, שאין כאן שמירה אפי' פחותה, ומה ששו"ח פטור הוא משום ששו"ח לא קיבל ע"ע לשמור אלא כמו שכל אדם שומר בשלו ולא יותר מזה, ואין לו לטרוח יותר, והביא ראיה לדבריו מהא דעל בעידנא דעיילי אינשי [שם בסוגיא צ"ג ע"ב] דג"כ שו"ח פטור בזה, ואם הזיק באותה שעה פשוט דחייב, כיון שלא שמר כלל בהמתו באותה שעה, אלא ששו"ח מותר לו להיכנס אז, דלא קיבל ע"ע שמירה לשמור יותר ממה שהוא שומר בהמות עצמו, ודרכן של הרועים הוא להיכנס באותו זמן ולהשאיר הבהמות כך, ובשו"ש נחלקו בזה בגמ' אם הוא חייב לשמור שמירה מעולה יותר מהדרך של כל אדם, וזה נכלל בו שלא יכנס בשעה שכולם נכנסים, או לא, [ועי' להלן מה שכתבנו עוד בזה].

היוצא מתו"ד הרמב"ן הוא דמה שהוכיח הקצוה"ח מסעיף י"א בהלכה זו שהיה מעביר הבהמות על הגשר שהרמב"ם נקט לשון פשיעה, ובאמת אין כאן פשיעה אלא כעין גנו"א, וציין לדברי התוס' שכתבו שאינו פשיעה שהרי שו"ח פטור, וכרב כהנא בב"ק, לפי מה שנתבאר מתו"ד הרמב"ן הרי דבר זה תלוי במחלוקת הראשונים, ודעת הרמב"ם והשו"ע בהל' מזיק אכן דהוה

אלא בגדר גנו"א, ועפ"י התוס' שכתבו להדיא דלאו פשיעה היא, דבר זה אינו מוסכם בראשונים.

דהנה בגמ' בב"ק [דף נ"ח ע"א] על המשנה שם 'דנפלה לגינה ונהנית דמשלמת רק מה שנהנית', נחלקו אמוראים שם בסוגיא בביאור הך דינא, דעת רב כהנא דדווקא אם הוחלקה במימי רגליה אינו חייב בהזיק, אבל אם דחפה אחת לחברתה חייב לשלם כל ההזיק, דפשיעה היא דהיה לו להעביר אחת אחת, ורבא ס"ל דאפי' בזה אינו פשיעה ופטור על ההזיק.

וכתבו תוס' [הנ"ל], דלפי מה שהוכיחו בסוגיין דרק שו"ש חייב כשלא העביר אחת אחת ונפלה אחת מהן ולא שו"ח, צריך לומר דרב פפא כאן ס"ל כרבא בב"ק דלא הוה פשיעה במה שלא העביר אחת אחת, ודלא כרב כהנא דס"ל דפשיעה היא. ועפ"י הוכיח הקצוה"ח דלא הוה פשיעה במה שלא העביר אחת אחת, אלא בגדר גנו"א,

אבל יש מהראשונים שכתבו בדרך אחר ליישב ב' הסוגיות. עי' ברמב"ן כאן שכתב שהרי"ף כאן פסק דרק שו"ש חייב, ובב"ק פסק כרב כהנא דהוה פשיעה, [וכן פסקו הרמב"ם בהל' נזקי ממון (פרק ג' הלכה י"א), והמחבר בס' שצ"ד סעי' א', דבהזיקה בנפילה חייב דפושע הוא וכדלהלן], וקשה דאם הוה פשיעה לכאורה שו"ח ג"כ יתחייב, ומדוע פסקו דרק שו"ש חייב.

ולכן תי' הרמב"ן [והביאו הנמוקי' בב"ק], וז"ל, ואיכא למימר, ודאי פשיעה היא שכיון שדרכן להיות דוחפות זו את זו והעבירן כאחת אין כאן שמירה לא מעולה ולא פחותה, הילכך בשן ורגל חייב שאין כאן שמירה כלל, ומיהו שו"ח פטור שלא קיבל עליו לטרוח כ"כ אלא שיהא שומרן ומעבירן כמו שעושה בשלו, הילכך אע"פ שאין כאן שמירה כלל, פטור שעל מנת כן קיבל, תדע דהא אמר רבה על בעידנא דעיילי אינשי וגני בעידנא דגני אינשי פטור, ואע"ג דפליגי עליה דרבה בשו"ש כדקאמרינן

ושו"ש מוטל עליו לעשות כן, וכיון שלא עשה כן ודאי הרי הוא פושע ממש,

וממשיך וז"ל, ועם מה שכתבתי נדחה מה שביקש בעל קצות החושן לדחות דברי דודי זקני⁶ הגאון בתומים, על דברי התוס' לעיל בפרק הזהב, שהם דברים של טעם, ומה שדחה הוא אינו כלום, ונעלם ממנו שהרמב"ם לשיטתיה מחשיב גם זה לפשיעה, וא"כ לשון 'הרי זה פשע' כפשוטה, ובהך דשו"ש שיכול לקדם בשכר גם התוס' יודו בכך כדפרישית דודאי הוה פשיעה, עכ"ל.

ביאור דבריו, דעפ"י מה שביאר לעיל דהרמב"ם בסעיף י"א, גבי להעביר בהמות על הגשר אחד אחד, ס"ל דהוה פשיעה ממש בשו"ש שלא העביר, אין ראיה להקצוה"ח להוכיח דהלשון פשיעה אין הכוונה פשיעה ממש, וא"כ גם בסעיף ח' אפשר לומר שהכוונה פשיעה כפשוטה, ועוד דמסברא ס"ל דכאן גם תוס' מודים לסברא זו לומר דפשיעה ממש היא, וא"כ צדקו דברי התומים מה שכתב שיש חילוק בין שו"ח לשו"ש בחיובי פשיעה, דהיינו שיש פשיעה בשו"ח פטור עליו ושו"ש חייב עליו,

סיכום הדברים

ח. היוצא מכל הנ"ל עד כאן הוא, דבסעיף י"א שהעביר הבהמות ולא נזהר להעביר אחד אחד, יש לנו מחלוקת הראשונים אם בשו"ש הוה פשיעה ממש, או כעין גנו"א, דעת תוס' הוא - דהוה רק כעין גנו"א ומשו"ה כתבו דרק שו"ש חייב, וגם במזיק ס"ל לפסוק כרבא דפטור. ודעת הרמב"ם והרי"ף, וכן נפסק בשו"ע בסי' שצ"ד סעיף

פשיעה וחייב, ומה ששו"ח פטור עליו הוא משום שלא קיבל ע"ע לטרות, אבל שו"ש שכן קיבל ע"ע יותר וצריך לשמור להעביר אחד אחד, אם לא נזהר בזה הוה בגדר פשיעה ממש ולא כעין גנו"א.

ועי' במעיני החכמה [למהרא"ל צינץ על מסכת ב"מ כאן בסוגיא], שאחר שהביא דברי התוס', הביא את לשון הרמב"ם והמחבר הנ"ל שפסקו בהל' מזיק דחייב, ומוכח שס"ל דהוה פשיעה ממש⁵, וחילק מעצמו ממש כדברי הרמב"ן, ובתו"ד הוכיח עוד מלשון הרמב"ם כאן בדיני שומרים דס"ל דפושע ממש הוא, שכתב וז"ל, 'הואיל ופשע בשמירתן בתחילה וכו' אע"פ שנאנס בסוף בעת הנפילה, ע"כ, ולשון זה הביא המחבר כאן, מוכח דאכן ס"ל דהוה פשיעה ממש.

דעת המעיני החכמה בשו"ש

שלא קידם בשכר

ז. וממשיך המעיני החכמה, דכ"ז שאנו דנין, הוא בהעביר בהמות על הגשר וכדומה, בזה יש לצדד אם שו"ש שלא העביר אחד אחד האם הוא פושע ממש, או שעדיין יש לצדד דכיון דאין דרך בנ"א ליזהר בזה, ובד"כ אינם נופלים לנהר אינו אלא בגדר גנו"א, וכמו שנחלקו בזה בב"ק לגבי מזיק אם הוה פשיעה או לא, ולפי מה שנתבאר דעת הרמב"ם הוא דבאמת פושע הוא וכן"ל, אבל ברועה שהיה לו לקדם ברועים ומקלות בשכר ולא קידם, גם תוס' מודו דפושע הוא, דאין טירחא יותר להציל בשכר מלהציל בחינם, אלא ששו"ח אין מוטל עליו להוציא הוצאות על החשבון שהבעלים ישלם לו,

5 עיי"ש במעיני החכמה שהבין בתחילה דהכוונה ברמב"ם דפוסק כרב כהנא דפשיעה הוא, וכן כאן שו"ח יהיה חייב ודלא כהבנת התוס', אלא שאח"כ הביא דלשון הרמב"ם הוא מפורש דס"ל דגם כאן דווקא שו"ש חייב, דהרמב"ם סיים ע"ז 'שאין השומר נוטל שכר אלא לשמור שמירה מעולה' וכו', וא"כ רק שו"ש חייב, ומזה הוכיח דכוונת הרמב"ם אכן דרק בשו"ש הוה פשיעה וכביאור הרמב"ן וכמו שנתבאר בפנים.

6 אביו היה הגאון ר' משה אייבשיץ זצ"ל, בן הג"מ ר' יהודה לייב זצ"ל, אחיו של הגאון ר' יהונתן אייבשיץ זצ"ל בעל התומים, ורבינו ייחס עצמו כתלמיד של בעל התומים אף שלא הכירו מעולם רק מתוך ספריו, ובהקדמתו לספר 'מגן האלף' השתבח ביחוסו בלשון זה 'ואנכי נצר משרשיו', ומפני סיבה מסויימת שינה שם משפחתו ל'צינץ' [כפי שנקרא זקנו של זקנו].

ראיה מלשון הרמ"א דגם שו"ח חייב, וכל הראיות שהביא הרמ"א שם הם דינים שרק שו"ש חייב עיי"ש, ומה דנקט הרמ"א לשון פשיעה אין ראיה, וכמו בסעיף ח' וסעיף י"א⁷, שנקט הלשון 'הרי זה פושע', ואין הכוונה לפשיעה ממש שהרי רק שו"ש חייב ולא שו"ח, ומוכח דבלשון פשיעה אין מוכח לומר שפושע ממש הוא ואפי' שו"ח יהיה חייב.

עלתה לראשי צוקין ונפלה

י. והנה בסעיף י"ד מבואר דעלתה לראשי צוקין ונפלה חייב, וכפי המתבאר בראשונים הרי גם בדין זה חלוק שו"ח משו"ש, דשומר חנים פטור אף שלא נזהר שלא תעלה, וכלשון הרא"ש 'וכי יאחזנה בזנבה וילך', ויכול לילך כאדם רגיל שהולך עם בהמותיו, אבל שו"ש חייב וכרם פפא במעשה הנ"ל בהעביר בהמות על הגשר שא"ל להכי יחבי לך אגרא לנטורי נטירותא יתירתא, וכן כאן צריך להחזיק בה שלא תעלה לראשי צוקין, ואם לא נזהר הרי הוא חייב, ורק בתקפתו ועלתה תקפתו וירדה, שהיה אנוס גם בעלייתה פטור.

והנה לשון הרמב"ם והמחבר הוא, 'העלה לראשי צוקין או שעלתה מאליה והוא יכול למנעה ולא מנעה, אע"פ שתקפתו ונפלה ומתה או נשברה חייב, שכל שתחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב', ויעויין במעיני החכמה שם שהבין גם כאן בדברי הרמב"ם כנ"ל, דס"ל דלגבי שו"ש שלא נזהר מזה הוי פשיעה ממש, דאין כאן שמירה יתירה, אלא ששו"ח אין צריך ליזהר ולטרוח בזה, ושו"ש כן חייב ליזהר שלא תעלה, ולכן גבי שו"ש הוה פשיעה ממש, ומדויק לשון הרמב"ם שחייב מדין 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס', ובנתיבות ס"ק י"א מוכח דלא הבין כן, דמקשה על הדין שחייב בתקפתו ונפלה, הרי

א' - דהוה פשיעה ממש ומזיק חייב, ואפ"ה שו"ח פטור שלא קיבל ע"ע שמירה יותר, ורק שו"ש צריך לשמירה מעולה, וכשלא שמר הוה בגדר פשיעה ממש, וכלשון הרמב"ם דיהא חייב אפי' בסופו באונס, מדין 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס', וכפי שנראה הבין הקצוה"ח כהתוס' דרק כעין גנו"א הוא, וצ"ע ממש"כ במעיני החכמה להוכיח מלשון הרמב"ם דפשיעה ממש הוא.

ובדין רועה שהיה לו לקדם ברועים ומקלות בשכר ולא קידם, דעת המעיני החכמה דבזה לכו"ע הוה פשיעה ממש במה שלא קידם, דהרי היה יכול להציל ולא הציל, ואין בזה נטירותא יתירתא, אלא רק להוציא עליו ממון, וכיון שלא עשה כן הרי הוא פושע ממש, ובזה חזיק את דברי 'דודו זקנו' בעל התומים כביאורו בדברי התוס' נגד דעת הרמב"ם בשמירת עשו"ק וכנ"ל, ודעת הקצוה"ח אינו כן אלא דלא הוה בגדר פשיעה אלא כעין גנו"א, וכן חזר ע"ז בסי' ש"ג סק"ג לדחות דברי הש"ך שם בסק"ז, וכן ס"ל להנתיבות.

אירע שריפה והציל חפציו

במקום חפץ המפקיד

ט. והנה כאן בסוגיין איתא ממש כע"ז, דהנה הש"ך בסי' שג ס"ק ז' הביא תשובת הרמ"א שכתב דאם אירע דליקה, והשומר היה עסוק בלהציל ממנו, ונשרף הפקדון דחייב, שפשע דהיה לו להציל קודם הפקדון ואח"כ חפציו, ואונס זה שיש לו שממונו נשרף אינו נקרא אונס להיפטר מלהציל חפץ הנפקד, והאריך שם הרמ"א בתשובה להוכיח זאת, וכתב הש"ך דמלשוננו שם שקורוהו לשומר פושע משמע דגם שו"ח יהיה חייב, ונשאר בצ"ע, וכתבו שם הקצוה"ח ס"ק ג' והנתיבות ס"ק ה', דאין

7 יש לציין שהקצוה"ח מוכיח זאת מסעיף ח', ושם בסי' ס"ו מוכיח על סעיף ח' מסעיף י"א, והנתיבות כאן מוכיח דבריו מסעיף י"א, ולהלן יבואר דבסעיף י"א אכן היה יותר פשוט להם דלאו פשיעה גמורה היא, וכמו שכתבו התוס' שם, ולכן הוכיחו משם, דמסעיף ח' עדיין היה אפשר לדחות, ולכן הקצוה"ח שכבר הביא בסי' ס"ו ראיה לסעיף ח' מסעיף י"א, היה יכול כאן להוכיח מסעיף ח', ודו"ק.

וא"כ הוה תחילתו בפשיעה וסופו באונס וחייב, ומדוע עליו לא קשה, ותי' תוס', דאף דחייב לאביי בעל בעידנא דעיילי אינשי, כיון ששו"ש הוא, אבל עכ"פ אינו פושע בזה, והוה רק תחילתו בכעין גנו"א וסופו באונס ופטור, דרק תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב, אבל תחילתו בכעין גנו"א אינו חייב.

והנה לפי מה שנתבאר לעיל דעת התומים והמעניי החכמה עפ"י דעת הרמב"ם, דכל היכא שהשו"ש לא שמר שמירה הראויה לו, ועכ"פ בדבר שאין בו שמירה מעולה יותר כמו שמירה מרוח שאינה מצויה, אלא חיוב שיש על שו"ש יותר משו"ח, דהוה פשיעה ממש ולא רק כעין גנו"א, א"כ כאן שהשו"ש על בעידנא דעיילי אינשי ולא שמר כלל באותה שעה, הרי פושע הוא שלא שמר כלל, וכמו שנתבאר לעיל מהרמב"ם שהיכא שהבהמה יצאה והזיקה באותה שעה פשוט דחייב, אלא שלגבי ההיזק שמגיע לבהמה מאחר, פטור שו"ח כיון שלא קיבל עליו לשמור באותה שעה, דכיון שדרך הרועים ליכנס גם הוא יכול ליכנס, ואין צריך לטרוח יותר מאחרים בשלהם, משא"כ שו"ש צריך לשמור יותר מאחר, וא"כ הרי אין לו ליכנס לעיר באותה שעה, וכיון שנכנס ולא שמר כלל הוה פשיעה ממש, וא"כ חזרנו לקושית תוס' שיקשה אביי ע"ע דהוה תחילתו בפשיעה וסופו באונס, אף בעל בעידנא דעיילי אינשי.

וראיתי במעניי החכמה עצמו שכתב על קושית אביי לרבה בתחילת הסוגיא, דהקשה לו 'אלא מעתה על בעידנא דעיילי אינשי הכי נמי דפטור', והק' המעניי החכמה, דמדוע יחשב לפשיעה במה שנכנס בשעה שכולם נכנסים, כיון שזהו דרכן להיכנס לעיר ולנוח באותה שעה, וכולם עושים כן בשלהם, ומדוע ששו"ש יגרע מזה, [ועי' בשיטמ"ק מהראשונים שהק' כן בסוגיא], ותי', דאח"כ

אנוס הוא בנפילה, ומבואר בתוס' [בד"ה אי הכי] דתחילתו בגנו"א וסופו באונס פטור, וכאן הוה תחילתו בגנו"א וסופו באונס דהרי רק שו"ש חייב ולא שו"ח⁸, ומוכח מדבריו שהבין דכוונת הרמב"ם בלשון פשיעה דלאו דווקא הוא,

ומצטרפים דבריו אלו עם מה שכתב בס"ק ה', לדחות דברי הש"ך בהבנתו בתשובת הרמ"א הנ"ל גבי אירע שריפה דכתב שם הלשון 'הרי זה פושע', והבין הש"ך דגם שו"ח חייב, והוא דחה דבריו דלשון פשיעה לאו דווקא הוא, והוכיח דבריו מסעיף י"א וכנ"ל, שהבין דכאן דלשון פשיעה לאו דווקא הוא, ולפי מה שנתבאר מהמעניי החכמה אינו כן.

נכנס לעיר בשעה שבני אדם נכנסים

האם הוה פשיעה או כעין גנו"א

י"א. והנה בגמ' הק' אביי לרבה דס"ל [בריש הסוגיא שם] דשו"ש פטור אם על בעידנא דעיילי אינשי והשאר הבהמות בלא שמירה ונאנסו וכדו', מהברייתא דרועה שהניח עדרו ובא זאב וטרף ארי ודרס, דאומדין אותו אם יכול להציל או לא, והק' אביי דבשלמא לדידיה דחייב בעל בעידנא דעיילי אינשי, מיירי כאן דעל בעידנא דעיילי אינשי, ולכן אומדין אותו אם יכול להציל אין כאן אונס וחייב, ואם לאו הרי אנוס הוא ופטור, אבל לרבה דס"ל דעל בעידנא דעיילי אינשי פטור, ע"כ מיירי כאן דעל בעידנא דלא עיילי אינשי, וכיון שכן, אמאי אומדין אותו אם יכול להציל חייב ואם לאו פטור הוא, דאם על בעידנא דלא עיילי אינשי הרי פושע הוא, וצריך להיות חייב אף אם אין יכול להציל דאנוס הוא, דמ"מ תחילתו בפשיעה וסופו באונס הוא.

והק' תוס' [ד"ה אי הכי] על דברי הגמ', דאף לאביי דמיירי בעל בעידנא דעיילי אינשי, מ"מ הרי שו"ש הוא ואין לו ליכנס

8 ותי' שם דמה שתחילתו בגנו"א וסופו באונס פטור, הוא רק היכא דהתליה הוא תליה רחוקה, אבל היכא שהוא ממש מחמת מה שלא שמר חייב.

היא, ואלו לאו מזיק בידים מיקרו, ומוכיח דבריו מקושית התוס' דאם נאמר דפשיעה היא, יהיה קשה גם לאביי דמוקי לברייתא בעל בעידנא דעיילי אינשי, מדוע פטור באין יכול להציל, הרי הוה תחילתו בפשיעה וסופו באונס,

ומסיים בדבריו בשם הראב"ד וז"ל, וכן פ' הראב"ד ז"ל, אבל שומר שכר שהוא חייב לקדם אפי' בשכר אם לא קדם לאו פשיעה ממש הוא, כי פעמים שאדם מתעצל להתנות על אחר שאינו בטוח שיוכל להוציאו מבעל הבית, או שאינו מזומן השכר אצלו לפרעו עד שיטול אותו מן הבעלים, ומשום הכי אם לא היה יכול להציל פטור, עכ"ל.

נתבאר כאן להדיא בדברי הראב"ד דאף ברועה שלא קידם בשכר, שבזה היה פשוט לו למעיני החכמה שכו"ע מודים דהוה פשיעה ממש, וכמו שנתבאר לעיל דהסברא אומרת כן, מ"מ הראב"ד ס"ל דאין להחשיב זאת לפשיעה במה שלא קידם, דאין אדם מוציא ממונו כ"כ בקלות על דעת שיוציאו אח"כ מהבעלים.

סיכום הדברים

א. שומר שכר דינו לשמור שמירה מעולה יותר משומר חנם, וכל שעשה שמירה פחותה, וכגון ששמר מפני רוח מצויה ולא מפני רוח שאינה מצויה, ונאבד החפץ, הרי הוא חייב מדין גנו"א, והוה בגדר גנו"א ולא פשיעה.

ב. באופנים מסוימים שהש"ח אין חייב להיזהר וש"ש חייב, נחלקו הראשונים והאחרונים כשלא נזהר בזה הש"ש האם הוא בגדר פשיעה או רק בגדר גנו"א, וכדלהלן.

ג. העביר בהמות על הגשר כשדרך בני אדם שלא לטרוח להעביר א' א', ולכן ש"ח אי"צ ליזהר בזה, בבבא קמא גבי הזיקה בנפילתה נחלקו בזה רבא ורב כהנא אם הוה פשיעה וחייב או לא, וכאן גבי שומר, מבואר בתוס' וראשונים דרק שומר שכר חייב, ודעת תוס' - דאכן פסקינן כרבא ולא כרב כהנא ולא הוי פשיעה, ודעת הרמב"ם והרי"ף - דבמזיק פסקינן כרב כהנא דהוי פשיעה, והכא שאני דאף דהוי בגדר פשיעה מ"מ אין ש"ח צריך ליזהר בזה, כיון שאין דרך בני"א ליזהר בזה.

דלאו פשיעה הוא במה שנכנס לעיר באותה שעה, וכמו בשו"ח, אלא שכיון ששו"ש הוא, אף שהיה מוכרח להיכנס לעיר, אין הבעה"ב צריך להפסיד בגללו, והיינו שמקבל עליו אחריות הבהמה באותה שעה שאם יארע לה דבר ישלם לבעה"ב, ואה"נ דלאו פשיעה הוא, ומיישב בזה קושית תוס' דידן דאין כאן תחילתו בפשיעה וסופו באונס, דבאמת לאו פשיעה הוא, ופטור הוא על אונסין, אלא שמקבל עליו אחריות.⁹

מבואר בדבריו דבעל בעידנא דעיילי אינשי שלדידן שו"ש חייב עליו ודלא כרבה, אין חיובו משום דיני שמירה, דכיון שלא שמר הוה כפשיעה, אלא חיוב אחריות שהשומר מקבל עליו, ולכן מובן מה דלא הוה פשיעה שיתחייב מחמת תחילתו בפשיעה וסופו באונס בזה לאביי,

שוב מצאתי בחי' המיוחסים להריטב"א, שפירש מיד בתחילת דברי אביי דמחייב בעל בעידנא דעיילי אינשי, דודאי לאו פשיעה הוא לגבי שו"ש, ומפרש להדיא בדבריו דהוא כמו כל חיובי גנו"א בשו"ש וחיובי אונסין בשואל, דלאו פשיעה היא ממש, דהרי ס"ל להרמב"ם דפשיעה מזיק בידים

9 ועי' בספר משנת ר' אהרן ב"ק סי' ח', באריכות דבריו שם לחלק בין פשיעה דשומרים לפשיעה דמזיק, והביא את דברי הרמב"ן כאן וביאר דבריו כנ"ל, ואח"כ הביא מדברי תוס' אלו דמוכח דהבינו באופ"א עיי"ש, וע"ע באחרונים שרוצים להסביר דבזה נחלקו רב חסדא ורבה בר רב הונא עם אביי, האם כל שו"ש שלא שמר כראוי הוה פשיעה או רק כעין גנו"א.

ד. ונחלקו הפוסקים בדעת השו"ע, הקצוה"ח והנתיבות כאן, וכן הקצוה"ח בסי' ס"ו, הבינו דדעתו כהתוס', דלא הוה בגדר פשיעה, ואף שנקט לשון פשיעה לאו דווקא הוא, ודעת המעיני החכמה דס"ל כהרמב"ם דהוה פשיעה ממש וכן"ל, כמו שמוכח מהל' מזיק.

ה. וכן בעלתה מאליה לראשי צוקין ולא מנעה, מבואר במעיני החכמה עפ"י לשון הרמב"ם והמחבר דהוה פשיעה ממש, ובנתיבות הבין דהוא רק בגדר גנו"א.

ו. ברועה שומר שכר שהיה לו לקדם ברועים בשכר ולא קידם, בזה פשוט לו להמעיני החכמה דלכו"ע פשיעה ממש היא דהרי היה יכול להציל בלא טירחא יתירה כלל, וחיזק דברי דודו התומים דכתב כן. אמנם דעת הקצוה"ח דלא הוה פשיעה ממש גם בזה, ומצאנו בחי' המיוחסים לריטב"א שכתב להדיא דאינה פשיעה מה שהש"ש התעצל מלשכור רועים אחרים להציל.

ז. ולפי מה שנתבאר עד כאן, י"ל גם כמה שכתב הרמ"א בתשובה, באירעה שריפה והציל חפציו ולא הפקדון דחייב, וכתב שם הלשון 'הרי זה פושע', וכתבו הקצוה"ח והנתיבות בזה דלא הוה פשיעה ממש, באמת לפ"י המעיני החכמה י"ל גם כאן דבש"ש הוה פשיעה ממש כמה שהתעסק בחפציו ולא בפקדון, [ואין מוכרח לומר שש"ח יהיה חייב כמו שצידד הש"ך].

ח. על בעידנא דעיילי אינשי, בתוס' כתבו להדיא דהוה כעין גניבה ולא בגדר פשיעה, והוא מוכח מתו"ד הגמ', ולדעת המעיני החכמה, ועפ"י סברתו ברמב"ם ורי"ף, צ"ל דבאמת אינה פשיעה כלל כמה שנכנס בשעה שכולם נכנסים, אלא שקיבל אחריות על החפץ.

ט. והנפק"מ בכל הנ"ל אם הוה פשיעה ממש או רק בגדר גנו"א, [דהרי לכאורה בלא"ה הש"ש חייב], הוא לדעת הרמב"ם דפושע חייב גם בעבדים ושטרות וקרקעות דפושע כמזיק, ובזה יהיה נפק"מ דאם הוה פשיעה חייב ואי הוה רק בגדר גניבה פטור [וכמו שנתבאר לעיל מהתומים].

י. ועוד נפק"מ אם יהיה סופו באונס, האם נחייבו משום תחילתו בפשיעה וסופו באונס, או דכיון דרק בגדר גנו"א הוא פטור וכמבואר בתוס', אלא שבהלכות אלו מבואר במחבר דחייב אף בסופו באונס, ודעת הקצוה"ח והנתיבות הרי הוא דאף דהוה רק בגדר תחילתו בגניבה, אפ"ה חייב, ועי' לעיל (הערה 8) ביאור הנתיבות בזה.

הרב יעקב חנניה דייטש

לע"נ זקני הגה"ח ר' שניאור זלמן בן הגה"צ ר' יוסף אליהו דייטש זצ"ל נלב"ע בליל שב"ק כ"ח טבת תשפ"ג

תשלומי שכר לפועל באופן שנשלמה המלאכה מאליה

מעשה באחד שרצה להוציא משכנתא לקניית דירה, ונתקל בקשיים גדולים מצד הבנק, ולשם כך שכר יועץ מיוחד המתמחה באופנים אלו, וכמובן שנוטל שכרו משלם בכפל כפליים מן המחיר הרגיל, לבסוף נתמזל מזלו ומחמת סיבה כל שהיא אישר הבנק את המשכנתא בקלות, ולא הוצרך היועץ לטרוח, ומעתה טוען השוכר שאינו צריך לשלם ליועץ את השכר המיוחד לתיק מורכב, רק כמחיר יועץ רגיל, ומאידך היועץ טוען שכיון שבפועל סידר לו את המשכנתא מוטל עליו לשלם כל מה שהתנה, ומה לך אם טרחת הרבה או מעט.

לבאר דין זה יש להקדים תחילה כלל יסודי בדיני שכירות פועלים, והוא: השוכר את הפועל ולבסוף אירע דבר שמחמתו אין הבעה"ב נצרך למלאכת הפועל, הדין הוא שאם הבעה"ב אינו פושע בדבר, פסידא דפועלים הוא ואינו צריך לשלם לפועל רק על מה שכבר טרח ועשה, ואם הבעה"ב פושע בדבר, שהיה לו לידע דבר זה יותר מן הפועל והיה לו להתנות תחילה, הרי הוא חייב לשלם שכרו כפועל בטל אם הפועל אינו מוצא מלאכה אחרת. [ובקבלן י"א שחייב גם אם מוצא מלאכה אחרת]. כמבואר בגמ' בבא מציעא בריש פרק השוכר את האומנין ובשו"ע חושן משפט סימן של"ג ושל"ד. ולפי זה נמצא שאם הבעה"ב אינו פושע בדבר אינו צריך לשלם ליועץ על מה שלא עבד.

אכן בנידון דידן יש מקום לחלק ולחייבו לשלם, כיון שלמעשה נשלמה מלאכתו והגיעו לתכלית המבוקש, א"כ יש מקום לומר שמן השמים סייעו לפועל לגמור מלאכתו, ומזלו גרם. ואינו דומה לאונס רגיל שמעכב את המלאכה שלא יוכל לעשותה. ויש לברר האם טענה נכונה היא זו. ולפום ריהטא הדבר שנוי במחלוקת הראשונים, אך יתכן שבנידון דידן חייב לכו"ע לשלם. וכפי שיתבאר לפנינו בס"ד.

אתא מיטרא

יותר מהפועלים, 'דפועלים אינם יודעין במנהג שדהו שיהא נהר עולה להשקותו, ונחשב כפשיעה מצד הבעלים ולכן חייב לשלם, ומשא"כ כשבא מטר שהוא דבר ששניהם יודעים בשוה דינו ככל אונס שאינו נוטל שכרו, כמבואר שם בכל הסוגיא.

אכן בגמרא גיטין [ע"ד: עם פירש"י] איתא: 'ההוא גברא דאמר ליה לאריסיה כולי עלמא דלו תלת דלוותא ואכלי ריבעא - [כל שאר האריסים שבמקום זה משקין התבואה שלש פעמים בשנה, ומנהג האריסין ליטול רביע התבואה], את דלי ארבעה - [השקה את השדה ארבעה פעמים] ואכול תילתא, לסוף אתא מיטרא [בזמן השקאה רביעית], אמר רב יוסף: הא לא דלה [ולא שקיל אלא ריבעא כמנהג המקום], רבה אמר: הא לא

א. איתא בגמרא בבא מציעא [ע"ז. עם פירש"י]: 'ואמר רבא האי מאן דאוגיר אגורי לדוולא [להשקות שדות], ואתא מטרא [והשקה אותה, ואינה צריכה לדוולא], פסידא דפועלים. אתא נהרא [גדל הנהר ועלה, ונכנס בחריצין העשוין בשדה ומהן היא שותה], פסידא דבעל הבית, ויהיב להו כפועל בטל'.

ומבואר שאם שכר פועל להשקות שדהו וירדו גשמים והשקו את השדה ושוב אין צריך למלאכת הפועל, הרי זה פסידא דפועל, וא"צ לשלם לו, אף שנעשית מלאכתו מאליה. ורק כשעלה הנהר והשקה את השדה דינו ליטול שכרו, ומבאר רש"י שעליית הנהר הוא דבר שהבעה"ב יודע בו

יום, מפסיד שכרו אם נשלמה מלאכתו מאליה ולא הוצרך לטרוח.

עוד כתב הראב"ד בשם יש מי שאומר שגם בפועל שהוא שכיר יום נוטל כל שכרו אם נשלמה מלאכתו מאליה, כמבואר בגיטין, והדין המבואר בב"מ הוא רק באופן שלא התחיל במלאכתו כלל, שאם התחיל במלאכתו אמרינן שמן השמים סייעו בעדו לגמור המלאכה. שני החידושים שבראב"ד הובאו בדברי הראשונים שהאריכו לרדן בהם וכדלהלן.

ונמצא ג' שיטות בדין נשלמה מלאכתו מאליה. א. דעת הרי"ף ורוב הראשונים, בין בקבלן ובין בפועל אינו נוטל שכר על מה שלא עשה, ורק אריס שהוא כשותף נוטל כל שכרו. ב. דעת הראב"ד, קבלן דינו כאריס ונוטל כל שכרו, ורק בפועל אינו נוטל. ג. דעת הראב"ד בשם יש מי שאומר, אף בפועל נוטל כל שכרו, ורק אם עדיין לא התחיל במלאכה כלל, אינו נוטל שכר.

בירור דעת היש מי שאומר והחולקים עליו

ד. דעת היש מי שאומר מחודשת היא ביותר, והרמב"ן [בספר הזכות בגיטין, ובחידושו בב"מ, והובאו דבריו בנימוק"י ובר"ן] חלק עליו בכל תוקף וכתב שטעות היא, שפועל ודאי נוטל שכר רק על טרוחו, ואם לא הוצרך לטרוח כיון שנשלמה המלאכה מאליה ודאי אינו נוטל על מה שלא עשה.

והנה גדר הדברים לשיטה זו מבואר בדברי הראב"ד 'משהתחילו במלאכה משמא הוא דמסייע בהדיהו'. שמן השמים סייעו ביד הפועל שלא יצטרך לטרוח כ"כ. וכתב הראב"ד לדמותו לדין המבואר בגמ' [ב"מ ע"ז]. במי ששכר פועלים ונשלמה המלאכה בחצי היום, 'אי אית ליה עבידתא דניחא מינה יתיב להו, אי נמי, דכותה מפקד להו, דקשה מינה לא מפקד להו, ונותן להם שכרן משלם. אמאי,

איצטריכא [ומזלו גרם]. והלכתא כרבה, כמבואר בגמ'.

ומבואר שלפי רבה שהלכה כמותו אין האריס מפסיד שכרו בכך שירדו גשמים ולא הוצרך להשקות, דכיון שבמציאות נעשית המלאכה אמרינן שמזלו של האריס גרם, והוא הרויח בכך שלא היה צריך לטרוח. וסותר לכאורה מה שמבואר בגמ' בבא מציעא שאם ירדו גשמים הרי זה פסידא דפועל.

דעת הרי"ף ורוב הראשונים

ב. הרי"ף בגיטין ורוב הראשונים נקטו שהשוכר פועל ובא מטר הרי זה פסידא דפועלים, כמבואר בב"מ, והדין המבואר בגיטין הוא דין מיוחד באריס, וז"ל הרי"ף: 'דאריס כשותף דאמי, דאי איתניסא ההיא ארעא לא הוה שקיל מידי, הילכך כיון דקביל עליה דדלי ארבעה קנה ליה תילתא, וכיון דלא איצטריך לא פקעא מנתא דיליה'. דכיון ששכר האריס אינו מובטח ואם לא יגדל כלום אינו נוטל שכר כלל, הרי הוא נחשב כשותף, וקונה את חלקו בכך שמקבל על עצמו לעבוד ולהשקות, ולא פקע חלקו בכך שלבסוף א"צ להשקות. וכע"ז כתבו התוס' בב"מ ובגיטין, עיי"ש.

דעת הראב"ד

ג. אכן הראב"ד בהשגותיו על הרי"ף בגיטין שם מחדש שלא רק באריס נאמר דין זה, אלא גם בקבלן הדין כן, והגמ' בב"מ מיירי רק בפועל שהוא שכיר יום. וז"ל: 'ולי נראה דכל קבלנות נמי דיניה הכי, דכיון דנחית לעבידתא כל מאי דמתרמי רווחא בהיא עבידתא לקבלן הוי, דאי מתרמי ליה נמי טרחא יתירא עליה דידיה רמי, הלכך רווחא נמי לדידיה הוא דהוי'. והיינו דכיון שקבלן נוטל שכר רק כפי התוצאה, ואם יצטרך לטרוח הרבה לא יקבל שכר יותר, א"כ גם כשנשלמה מלאכתו מאליה ולא הוצרך לטרוח הרבה נוטל כל שכרו. ורק בפועל שנוטל שכר לפי זמן הטירחא, שכיר

המלאכה בחצי היום צריך לשלם לפועל, רק גם באופן שנשלמה המלאכה מאליה בידי שמים חייב לשלם לפועל. [אכן יש להעיר שבדברי הנימוק"י והר"ן לא משמע כן, וצ"ע].

ויל"ע בגדר הדברים, שאם גדר חיובו משום שמן השמים סייעו בעדו לגמור א"כ יש לו ליטול כל שכרו גם כשיש לבעה"ב מלאכה אחרת ליתן להם, ואם נאמר שגדר החיוב אינו על השלמת המלאכה רק על ביטול מלאכתם מה מקום יש לחייב את הבעה"ב כשאינו פושע.

ונראה, דכיון שהמלאכה נשלמה בידי שמים והדבר נחשב כסיוע לפועלים, אין הדבר יכול ליחשב לפטור וטענת אונס לבעה"ב, שמן השמים סייעו לפועלים ולא לבעה"ב שיפטר בכך, וכיון שאין לו מלאכה אחרת ליתן להם חייב לשלם להם על ביטול מלאכתם כפועל בטל. ונמצא שאכן גדר החיוב הוא מצד ביטול המלאכה.

אכן הרמב"ן חולק וסובר שהחיוב בנשלמה המלאכה בחצי היום הוא רק כשהבעה"ב פושע בדבר, וכאן שאינו פושע אינו חייב לשלם אף שהמלאכה נשלמה מאליה.

ומוכיח הרמב"ן שלא כדעה זו מהדין המבואר בגמ' [ב"ק קט"ז:]: 'השוכר את הפועל להביא לו כרוב ודורמסקין לחולה, ומצאו שמת או שהבריא, נותן לו שכרו משלם', ומבארת שם הגמרא דהיינו רק משום שעשה השליח שליחותו. ומדייק הרמב"ן, 'אם לא עשה שליחותו, אף על פי שהבריא קודם שישלים שליחותו, או שבאו לו דורמסקין ממקום אחר וא"צ לאלו של שליח, אינו נוטל שכרו'. ומוכח שפועל נוטל שכרו רק אם עשה והשלים כל שליחותו, אך אם לא עשה שליחותו אינו נוטל שכרו אף אם השליחות נעשית מאליה קודם שהוא עשאה.

והנה הנידון בגמ' הוא באופן שהבעה"ב אינו נהנה כלל לבסוף ממלאכת הפועל, כגון

וליתב להו כפועל בטל, כי קאמר רבא באכלושי דמחזוא, דאי לא עבדי חלשי'. [במחזוא שהוא עירו של רבא היו בני אדם הרגילים לשאת משאות תמיד, וכשיושבין בטלים קשה להן. רש"י]. דמבואר דכל שנשלמה המלאכה בחצי היום, והבעה"ב אין לו מלאכה אחרת ליתן לפועלים, חייב לשלם להם על חצי היום השני כפועל בטל. ומבואר שנקט גדר החיוב בנשלמה המלאכה בחצי היום שהוא מהן טעמא שמן השמים סייעו בעדו.

והרמב"ן דחה ראיה זו וביאר שיסוד החיוב בנשלמה המלאכה בחצי היום אינו מהן טעמא רק מדין פשיעת הבעלים, שבפשיעתו הפסידו הפועלים מזמנם ומלאכתם, שהיה מוטל על הבעלים להתנות תחילה ולומר שיתכן שהמלאכה תגמר בחצי היום, וכיון שפשע ולא התנה חייב לשלם להם חצי היום הנשאר כפועל בטל. ואכן אם הראה להם את המלאכה תחילה, והכירו בה הפועלים שאין בה כדי מלאכת יום שלם נקט הרמב"ן שאינו חייב לשלם להם על חצי היום הנשאר. [וכן נפסק בטור ושו"ע סי' של"ה סעיף א'].

ומכריח כן הרמב"ן, שהרי בדברי רבא מבואר שהבעלים יכול ליתן להם מלאכה אחרת, ורק אם אין לו מלאכה אחרת ליתן להם משלם להם כפועל בטל, ומבואר להדיא שיסוד חיובו משום ביטול מלאכתם מחמת פשיעתו, שאילו כדברי הראב"ד שזכו בשכרם מכיון שמן השמים סייעו להם לגומרה היה חייב לשלם להם בכל אופן, גם אם יש לו מלאכה אחרת ליתן להם. ומעתה צ"ב טובא מה הוכיח הראב"ד מכאן.

אכן בעיון היטיב בדברי הראב"ד [בהשגותיו על הרי"ף שם] מבואר שלדעה זו דין פועל שהתחיל במלאכתו ונשלמה המלאכה מאליה הוא ממש כדין נשלמה מלאכתו בחצי היום, ונוטל שכרו כפועל בטל רק אם אין לבעה"ב מלאכה אחרת ליתן לו. ונמצא א"כ שהחידוש הוא שלא רק באופן שהבעה"ב פושע בכך שנשלמה

ושוב כתב להביא ראיה לדעת הרי"ף, דהנה בדין שטף נהר חמורו וחמורו חברו, והניח את שלו וירד להציל את של חברו, והתנה עמו שיתן לו דמי חמורו, מבואר בירושלמי [ב"ק פרק י' הלכה ה'] שאם ירד להציל ולבסוף עלה חמור חברו מאליו 'אינו נזקק לכלום', ומבואר להדיא שאף שנשלמה המלאכה מאליה בידי שמים מפסיד את שכרו ואינו נזקק לכלום, והרי שם מיירי בקבלנות, ומוכח כדעת הרי"ף שגם בקבלן אינו נוטל שכרו אף שנשלמה המלאכה מאליה. והנה בבבלי [ב"ק קט"ז.] מבואר שאם ירד להציל ולא הציל אין לו אלא שכרו ולא מה שהתנה עמו, וכתב הרמב"ן שיתכן שעלה מאליו הרי הוא ג"כ בכלל לא הציל, ודינו שאינו נוטל מה שהתנה עמו רק שכר טרחו. ויתבאר להלן בהרחבה.

אף שהרמב"ן כתב מתחילה שהיה אפשר כדעת הראב"ד, מ"מ מהמשך דבריו הנ"ל נראה שהכריח כהרי"ף, וכן כתבו הר"ן בגיטין והנימוק"י בב"מ בשם הרמב"ן, והוסיפו עוד בשמו שמדברי הגמ' בשוכר פועל להביא כרוב ודורמסקין יש להוכיח ג"כ שלא כהראב"ד, שמסתמא היה שם בגדר קבלן, ואעפ"כ מבואר שרק אם עשה שליח שליחתו נוטל שכרו, וראה לעיל מש"כ לדון בראיה זו.

יש להעיר שבדברי כמה מגדולי האחרונים מצינו מהלך אחר בהבנת דברי הראב"ד, והבאנו דבריהם בהערה¹.

שמת החולה או שהבריא, ובזה נתבאר שם דכיון שעשה השליח שליחתו משלם נוטל כל שכרו אף שלא נהנה הבעה"ב ממלאכתו, וצ"ע מהיכן דייק הרמב"ן שאם נעשית שליחתו מאליה אינו נוטל שכרו, הרי באופן זה הבעה"ב כן נהנה מהשלמת המלאכה, והנידון הוא רק משום שנשלמה מאליה. וכן תמה בשו"ת חכם צבי [הנוספות סי' ט' אות ל"ב] ודחה ראיית הרמב"ן.

אכן לפי המבואר בדברי הרמב"ן באופן שהחולה הבריא נחשב שנעשית מלאכת הפועל, ואף ששכרוהו רק למלאכת הבאת הכרוב, כיון שמטרת ההבאה היא לבריות החולה נחשב הדבר שנעשית מלאכתו, ומבואר להדיא בגמ' שבאופן שהבריא החולה חיובו רק משום שעשה שליח שליחתו, וא"ש דיוקו של הרמב"ן. וע"ע בחזו"א [ב"ק סי' כ"ג ס"ק י"ט] שתמה על ראיית הרמב"ן, ומה שביאר בזה בספר משכן שלום [ח"ב סי' ס"ז אות ה'].

קושיות הרמב"ן על דעת הראב"ד

ה. בעיקר דעת הראב"ד שקבלן דינו כאריס ונוטל שכרו אם נשלמה המלאכה מאליה כתב הרמב"ן שהיה אפשר כדבריו ואין לו ראיה מפורשת לחלוק עליו, אך 'אנו אין לנו אלא כדברי רבינו הגדול ז"ל דטעמא דמסתבר הוא', [לשון הרמב"ן בב"מ], שרק באריס שהוא כשותף נוטל שכרו, אך בקבלן אינו נוטל שכרו על מה שלא עשה.

1 מהלך אחר בדעת הראב"ד. עד עתה נתבארו דברי הראב"ד כפשוטם וכפי שהובאו בדברי הראשונים ששורש הנידון הוא באופן שנשלמה המלאכה מאליה, שהרווח מתייחס לקבלן, ומזלו גרם וכלל הנ"ל. אכן בדברי כמה מגדולי האחרונים מצינו שהבינו דברי הראב"ד שאינו רק באופן שהמלאכה נשלמה מאליה, רק שבכל אונס שבמלאכה קבלן נוטל שכרו על כל המלאכה אף אם אירע אונס ועיכוב במלאכה ולא השלימה, [מלבד כשהאונס הוא מצד הפועל]. והדין המבואר בגמרא שבאונס מצד הבעה"ב פטור מלשלם שכר הפועל הוא רק בשכיר יום ולא בקבלן. ולדעת היש מי שאומר הוא רק באופן שלא התחיל במלאכה כלל. דהנה בבית יוסף סי' של"ה הביא תשו' הרשב"א במי ששכר משרת לילך עמו בדרכים עד מקום פלוני, נוטל המשרת כל שכרו אף אם אירע אונס והבעלים מת באמצע הדרך, ולא הוצרך למלאכתו יותר. והובא גם בסמ"ע ובש"ך. ותמחה כל האחרונים שהרי קי"ל שאם הבעלים אינו פושע אינו משלם רק מה שעשה ולא על מה שלא עשה. [וראה במחנה אפרים הל' שכירות סי' ח' שלמד מכאן דעה מחודשת בדיני אונס]. וכתב הנתיבות [של"ה ס"ק א'] שיש לומר שהרשב"א הלך בדעת הראב"ד שחילק בין פועל לקבלן, שבקבלן נוטל כל שכרו אף אם הבעלים היה אנוס בדבר. ומסיק שם שאין הלכה כהראב"ד, וא"כ אין הלכה כהרשב"א. גם בתשו' משכנות יעקב המובא בפתחי תשובה שם ביאר כן. ובתשו' חכם צבי [שם אות ל"ג]

דעת הרמב"ם והשו"ע והנו"ב

ו. לאחר שנתבארו דברי הראב"ד והחולקים עליו נפן לברר כיצד נקטינו להלכה.

בדברי הרמב"ם [הלכות שכירות פרק ט' הל' ו'] והשו"ע [סי' של"ד סעיף ב' וג'] מבואר להדיא שנקטו כדעת הרי"ף לחלק בין אריס לפועל, שבפועל מפסיד שכרו אף אם נשלמה המלאכה מאליה, ורק באריס שהוא כשותף נוטל כל שכרו.

וז"ל: 'שכרו להשקות שדהו ובא מטר בלילה בענין שאינו צריך, אינו נותן לו כלום. וכן אם בא בחצי היום, אינו נותן לו מחצי היום ואילך כלום. במה דברים אמורים, בפועל. אבל מי שפסק עם אריסו שאם ישקה שדה זו ארבע פעמים ביום יטול חצי הפירות, וכל האריסין שהם משקין שני פעמים אינם נוטלים אלא רביע הפירות, ובא המטר ולא הוצרך לדלות ולהשקות, נוטל חצי הפירות כמו שפסק עמו, שהאריס כשותף ואינו כפועל'.

והנה ממה שכתבו דין בא מטר גם כשבא בחצי היום מבואר להדיא שאין הלכה כדעת היש מי שאומר, ובפועל גם אם התחיל במלאכתו ונשלמה המלאכה מאליה אינו נוטל שכרו רק על מה שעשה. אך עדיין לא נתפרש להדיא שאין הלכה כדעת הראב"ד, שהרי אין מפורש כאן דין קבלן.

אכן לקושטא דמילתא נראה ברור שאין הלכה כהראב"ד, כמבואר באריכות בבית

יוסף שהראב"ד בא לחלוק על הרי"ף שחידש שרק באריס נוטל כל שכרו, וע"ז חלק הראב"ד שגם בקבלן הדין כן, והרמב"ן מקיים דעת הרי"ף, וכנ"ל. ומסיק הבית יוסף שמדברי הרמב"ם מבואר שנקט כהרי"ף שחילק בין פועל לאריס. והביא דברי המגיד משנה [פ"ט מהל' שכירות ה"ו] שכתב בזה"ל: 'כתב הרמב"ן ז"ל דקבלן דינו כפועל, שלא כדברי הראב"ד ז"ל, ועיקר'. וכ"כ בדרכי משה הארוך בשם הב"י שדעת הרי"ף והרא"ש והרמב"ם והרמב"ן שאין חילוק בין פועל לקבלן, ודלא כהראב"ד. וא"כ כשכתב בשו"ע החילוק בין פועל לאריס, שאריס כשותף הוא, ודאי כוונת המחבר להפקיע גם מדעת הראב"ד, ולומר שרק באריס הדין כן ולא בקבלן, וכהכרעת המגיד משנה.

[גם הנתיבות בסימן של"ה סק"א כתב שאין הלכה כהראב"ד. אך אין זה ראייה מוכחת לנידונינו, שבדברי הנתיבות מבואר מהלך אחר בדברי הראב"ד, וכנ"ל בהערה].

ועדיין יש מקום לברר דין זה מתוך דברי השו"ע והנו"ב במקומות אחרים, וכפי שנבאר בס"ד.

עלה החמור מאליו

ז. כאמור לעיל, הרמב"ן הביא ראייה לדעת הרי"ף מדין שטף נהר חמור וחמור חבירו, והניח את שלו וירד להציל את של חבירו, והתנה עמו שיתן לו דמי חמורו, שמבואר בירושלמי [ב"ק פרק י' הלכה ה']

נתקשה שהרשב"א בדבריו מיירי גם בפועל, ולכן ביאר שהרשב"א נקט כדעת היש מי שאומר שגם בפועל אם התחיל במלאכה נוטל כל שכרו.

וצ"ב, שבדברי הראב"ד לפנינו מבואר טעמו כיון שנשלמה המלאכה מאליה, ובאופן זה שהבעה"ב מת באמצע הדרך הרי לא שייך לומר שמזלו של הפועל גרם ומן השמים סייעוהו להשלים המלאכה. ומבואר שגדולי האחרונים הנ"ל הבינו שדברי הראב"ד הם בכל אופן. ויש לדייק כן גם מדברי הדרכי משה שכתב שבתרומת הדשן מבואר שנקט כהרמב"ן שאין חילוק בין קבלן לפועל, ובתרומת הדשן מיירי מדיני אונס רגיל ולא באופן שנשלמה המלאכה, עיי"ש היטיב. וצ"ב.

והנה הרעק"א [ב"מ ע"ט. ד"ה 'עוד' בסוגריים שבאמצע דבריו] הביא דברי הנימוק"י בשם הראב"ד, והקשה עליו מהדין המבואר בגמ' שאם שכר פועל להשקות שדהו ונפסק הנהר באמצע היום שאם הבעה"ב אינו פושע יותר מהפועל הרי הוא פטור. ומבואר ג"כ שהבין דברי הראב"ד גם באופן שלא נשלמה המלאכה. וצ"ב. וראה בחזו"א [ב"ק סימן כ"ג ס"ק י"ט] שהעיר כן על דברי הרעק"א, ולפלא שלא העיר כן גם על הנתיבות ושאר האחרונים הנ"ל.

והנה הרמב"ן הוכיח מדין זה כדעת הרי"ף שבקבלן שנשלמה מלאכתו מאליה אינו נוטל כל שכרו, וכן"ל, ולכאורה נמצא שמדברי הסמ"ע והש"ך שנקטו שגם אם לא טרח בעצמו ורק עלה מאליו נוטל כל שכרו מבואר כדעת הראב"ד שבקבלן שנשלמה מלאכתו נוטל כל שכרו. וצ"ע טובא, שלעיל נתבאר שסתימת הפוסקים אינה כן, ובפשטות נקטינן כדעת הרי"ף והרמב"ן שרק באריס נוטל כל שכרו ואילו קבלן דינו כפועל ונוטל רק מה שעשה.

שוב מצאתי שכן הקשה בהגהות אבן העזר [נדפס בבאר היטיב בשו"ע מהדורת פרידמן], וז"ל: 'ולי נראה, דכן פסקו הטור והמחבר וכל הפוסקים בסי' של"ד סעיף ב' כרמ"א, והביא דברי הרמב"ן והנימוק' וראיותם, ומסיק: 'העולה מזה, אם השכיר אותו חבירו על מלאכה והפסיד הרבה ע"י המלאכה ממקום אחר, ונעשתה מלאכתו מאליה שלא על ידו, א"צ לשלם לו כל שכרו רק שכרו הראוי לו, דלא כסמ"ע, אלא כמ"ש רמ"א ובירושלמי'.

ובמוסגר כתב הרב המגיה שעיין בתשו' מהר"ם פדוואה וראה שאכן מקורו בדברי הרמב"ן, והסמ"ע עצמו בפרישה בסי' של"ה האריך בענין זה וציין ג"כ לעיין בתשובתו, ומאחר שכל הדברים היו גלויים וידועים להסמ"ע, ועם כל זה כתב כאן ז"ל עיין בתשובתי שהארכתי וערכתי מערכה וכו', ומעתה כיון דאנן לא זכינו לדין תשובתו, מי שלא ראה אינה ראייה, ותשובתה בצידה, מאן ספין מאן רקיע בדבר הזה להכריע, עד עת שיערה ממרום רוח קדשו עלינו להופיע'.

ואם כי אין אתנו יודע עד מה, מ"מ בפשוטו נראה לבאר דעת הסמ"ע והש"ך שבקבלן רגיל ודאי שאינו נוטל כל שכרו, ושאיני הכא ששטף נהר חמורו וחמור חבירו, והרי הניח את שלו בכדי להציל את של חבירו, ובאופן זה יש אומדנא מיוחדת שדעתו ליטול דמי חמורו אף אם יעלה חמור חבירו מאליו, שלא יתכן שהוא יפסיד את שלו בכדי להציל של חבירו, וחבירו יהנה

שאם ירד להציל ולבסוף עלה חמור חבירו מאליו 'אינו נזקק לכלום', וחזינן שאף אם נשלמה מלאכתו מאליה אינו נוטל שכרו. והוסיף הרמב"ן שדין זה נכלל ג"כ במה שמבואר בבבלי [ב"ק קט"ז]. שאם ירד להציל ולא הציל אין לו אלא שכרו ולא מה שהתנה עמו, וה"ה באופן שעלה החמור מאליו אין לו אלא שכר טרחו ולא מה שהתנה עמו.

ולדעת הראב"ד נמצא לכאורה שאם עלה החמור מאליו אכן יטול שכרו, וצ"ל שדין עלה מאליו אינו נכלל בדין לא הציל, דכיון שמלאכתו נשלמה מאליה נוטל כל שכרו אף שהוא לא הציל את החמור בפועל.

והנה בסי' רס"ד נחלקו בזה לדינא, הרמ"א [שם סעיף ד'] פסק שדין עלה חמורו מאליו הוא כדין ירד להציל ולא הציל, ואין לו אלא שכרו ולא מה שהתנה עמו. ומקורו בתשו' מהר"ם פדוואה [סי' ס"ג] שהאריך להוכיח כדעת הרמב"ן. וכ"כ הט"ז שם שמקורו בדעת הרמב"ן ע"פ הירושלמי המובא בב"י בסי' של"ד, וכן"ל.

אכן הסמ"ע [ס"ק י"ב] לאחר שביאר דעת הרמ"א ציין לעיין בתשובתו 'שהארכתי וערכתי מערכה מול מערכה נגד דברי מור"ם ומהר"ם פד"ו ז"ל וכו', ושנראה לדון בזה דעלה מאליו אחר התנאי והיה לו פסידא על ידי הצלתו צריך לשלם לו כל דמי חמורו. וכ"כ הש"ך בשם המהרש"ל [יש"ש ב"ק פרק י' סי' מ' בסו"ד] שאם עלה החמור מאליו נוטל כל שכרו.

ויל"ע במה ולמה נחלקו על הרמב"ן שנקט להדיא שנוטל כל שכרו, וכן"ל. וכן תמה המחנה אפרים [ה' שכירות סי' כ"ג] שאישתמיט להו דברי הרמב"ן והירושלמי. ועי"ש שכתב לדחות ראייתו של הרמב"ן, שהירושלמי מיירי רק באופן שלא התנה עמו תחילה ליטול שכר. [ועוד יתכן שנקטו שהבבלי נחלק בזה על הירושלמי, שהרי בבבלי מבואר רק דין ירד להציל ולא הציל, וצ"ע].

ומת שלו'. ומבואר להדיא טעם החיוב רק משום שמת שלו.

אכן כאמור הרמב"ן חלק ונקט לפטור גם באופן שמת שלו, ולמד כן מדברי הירושלמי וכן"ל. וכן מסיק בהגהות אבן העזר שם שאף אם הפסיד משלו ג"כ אינו נוטל שכרו, כהרמב"ן והרמ"א.

מהלך נוסף ליישב דעת הש"ך והסמ"ע נתבאר בספר משכן שלום [ח"ג סי' צ"א אות י"א], ע"פ המבואר בנתיבות המשפט [של"ה סק"א] במי שירד להציל ולא הציל שבכך שירד לנהר להציל את החמור וטרח להצילו נחשב הדבר שעשה את כל המלאכה המוטלת עליו לעשות אף שלא הצליח להציל, ולכן נוטל שכר טרחו משלם, ורק את תוספת השכר שהתנה עמו לשלם לו דמי חמורו אינו נוטל כל שלא הביא את התועלת הנרצית בהצלת החמור.

ולפי"ז יבואר שבד"כ כשנשלמה מלאכתו מאלוה נמצא שלא עשה כל המלאכה וגם בקבלן אינו נוטל שכר על מה שלא עשה, כדעת הרמב"ן, ומשא"כ בעלה החמור מאליו נקטו הש"ך והסמ"ע דכיון שנחשב שעשה כל המלאכה המוטלת עליו, והתועלת הגיעה לבעה"ב דינו ליטול כל שכרו ולא רק את שכר טרחו. ולפי"ז יהיה חייב ככה"ג גם אם לא הפסיד את חמורו שלו. [ודלא כמבואר בפשטות דברי הסמ"ע]. אכן הרמב"ן חולק שגם ככה"ג אינו נוטל רק מה שעשה ולא יותר.

ונמצא שבעלה חמור חבירו מאליו נחלקו הפוסקים, לדעת הרמ"א נוטל רק מה שעשה, ולהסמ"ע והש"ך נוטל כל שכרו. ונתבאר שאף שבקבלן שנשלמה מלאכתו מאלוה אינו נוטל שכרו, שאני הכא שהפסיד את שלו, או משום שנחשב שהוא עשה את כל המלאכה המוטלת עליו. ודו"ק.

אתא נהרא

ח. בגמ' ב"מ [המובא בתחילת דברינו] מבואר שישנו חילוק בין אתא מיטרא לאתא נהרא, שאם שכר פועל להשקות השדה וירדו

משלו בלי לשלם לו דמי חמורו. וכל זה נכלל בתנאי שהתנה עמו.

ומשא"כ בשאר פועל שאינו מפסיד משלו כלום אינו נוטל שכרו רק אם הוא עצמו עושה המלאכה ולא כשנשלמה מאלוה. ואף שבכל פועל ג"כ מפסיד בכך שאינו עושה מלאכה אחרת אי"ז נחשב הפסד ממון ממש. [וגם, שבמלאכה האחרת ג"כ לא יטול רק אם יעשה הוא המלאכה].

וכן מבואר להדיא בלשון הסמ"ע הנ"ל שהדגיש בלשונו 'דבזה דעלה מאליו אחר התנאי והיה לו פסידא על ידי הצלתו, צריך לשלם לו כל דמי חמורו', ומבואר שיסוד החיוב הוא כיון שהיה לו פסידא על ידי הצלתו. [ולפי"ז מה שדימה הרמב"ן ב' הסוגיות היינו רק בדרך כל שכן, שאם באופן שיש לו הפסד מבואר בירושלמי שאינו נוטל כ"ש בפועל רגיל שאינו נוטל].

וכן מבואר בשיטה מקובצת [ב"ק קט"ז]. בשם רבינו יהונתן שנסתפק בדין עלה חמור חבירו מאליו, וז"ל: 'מי אמרינן השתא מיהא לא טרח ולא משלם ליה כלום, או דילמא כיון שהפסיד את שלו שהניחו לטבוע כדי להציל את של חברו, אף על פי שזה עלה מאליו, חייב לשלם'. ומסקנתו 'ונראה דמחייב לשלם לו דמי חמורו הואיל ועל ידו הפסידו וזה הרויח את שלו'. ומבואר להדיא סברא הנ"ל 'כיון שהפסיד את שלו'.

[וראה שם בשיטה שהביא דעת הר"מ מסרקסטא כהרמ"א שאינו נוטל שכרו, ומכח דבריו הכריע הנתיבות בסימן רס"ד סק"ג כהרמ"א. וצ"ע שלא הביא דברי הרמב"ן הנ"ל].

והדברים מפורשים גם במאירי בב"ק שם, דהנה בגמ' שם מבואר שאם הציל את חמור חבירו הרי הוא נוטל שכרו אף אם חמורו שלו עלה מאליו, 'משמאי רחימו עליה', וכתב המאירי שאם עלו שני החמורים מאלוהם אינו נוטל שכרו, ורק אם מת שלו ועלה של חברו מאליו נוטל שכרו, 'הואיל

אחרת ליתן להם חייב לשלם כפועל בטל. ומבואר בדבריו שגם בדין אתא נהרא אינו נוטל כל שכרו, רק כפועל בטל, ורק באופן שהבעה"ב אין לו מלאכה אחרת ליתן להם. וצ"ע שאם חיובו משום שמן השמים סייעו והקילו לפועל את המלאכה כיצד יכול הבעה"ב ליתן להם מלאכה אחרת.

ומבואר כאן מעין היסוד הנ"ל שכתבנו לעיל בדעת היש מי שאומר, ששורש החיוב הוא מצד ביטול מלאכתו, ורק נתחדש שהבעה"ב חייב לשלם אף אם לא היה בפשיעתו, וגדר הדבר, שכל שאנו אומרים שמן השמים סייעו ביד הפועל אין דבר זה יכול להחשב לבעה"ב לטענת אונס ופטור, ולכן חייב לשלם כפועל בטל. [אלא שהיש מי שאומר נקטו כן בכל אופן שהמלאכה נשלמה מאליה, ואף בירדו גשמים, ובזה נתבאר שאין הלכה כן, והרשב"א מירי כאן באופן שהמלאכה נשלמה ע"י הפועל עצמו ורק נחסך ממנו גודל הטירחא]. וכ"כ באבני חושן ע"י שמן השמים נסתייעו לא היו אונס'.

והנה לשון הרמב"ם [פ"ט מהל' שכירות הל' ו'] והשו"ע [של"ד סעיף ב'] בדין זה הוא: 'בא הנהר והשקה נותן להן כל שכרן, מן השמים נסתייעו'. ויל"ע בתרתי: א. פשטות הלשון מורה שנותן להם כל שכרן ולא רק כפועל בטל. ב. לשון 'מן השמים נסתייעו' מורה טעם חדש, שנחשב שמן השמים סייעו בעדם לגמור המלאכה, וצ"ע שא"כ גם כשירדו גשמים נאמר כן, ומדוע נוטל שכרו רק כשבא הנהר.

ובמגיד משנה הביא תחילה ביאורו של רש"י בדין זה שהוא מדין פשיעת הבעלים, [ולפי"ז יש להדחיק שכל שכרן היינו כפועל בטל, לחם משנה]. ושוב הביא מהלך הרשב"א דמירי שהנהר רק נתקרב לשדה והפועל השקה, וכנ"ל. וכתב שאפשר שזהו כוונת הרמב"ם במש"כ 'מן השמים נסתייעו'. והיינו דכיון שמן השמים סייעו בעדו להקל מעליו המלאכה נוטל כל שכרו, ומשא"כ כשירדו גשמים ולא השקה הפועל

גשמים הרי זה פסידא דפועל ואינו נוטל שכר, אך אם גדל הנהר והשקה את השדה הרי זה פסידא דבעה"ב וחייב לשלם כפועל בטל [כן הוא גירסתינו בגמ', אכן ברי"ף ורא"ש לא גרסו כן, וראה להלן שי"א שנוטל כל שכרו]. ויל"ע מאי שנא.

ומבאר רש"י שהחיוב באתא נהרא הוא מדין פשיעת הבעה"ב, 'דפועלים אינם יודעין במנהג שדהו שיהא נהר עולה להשקותו, אך הוא היה יודע', וא"כ היה מוטל עליו להתנות תחילה ולומר להם שיתכן שיעלה הנהר, וכיון שלא אמר להם הרי הוא פושע יותר מהם וחייב לשלם להם על הפסד שכרם כפועל בטל. וכן ביארו התוס' שם, והוסיפו [בד"ה עביר] שלכן חייב גם באופן שהפועלים הם מבני העיר ויודעים שהנהר עולה לפעמים, 'דאין להם לידע ענין שדהו אם בא מן הנהר לתוכה'. וכ"כ הטור.

אכן הרשב"א נתקשה מאי שנא מטר ומאי שנא נהר, ועוד הקשה מדוע לא חילקה הגמ' בפועלים אם הם מבני העיר או הם שכני השדה. ולכן ביאר כוונת הגמ' דמירי באופן שהנהר לא הגיע עד השדה להשקותו, ורק עלה ונתקרב אל השדה, באופן שהפועל הוצרך לטרוח רק מעט, 'ובמעט שיפתחו ראשי תלמים יכנסו המים וישקו את השדה', וכיון שהפועל עשה מלאכתו הרי הוא נוטל שכרו אף שהוקלה ביותר. ומשא"כ כשבא מטר והשקה את השדה לא עשה הפועל בעצמו כלום ואינו נוטל שכרו. וכ"כ המאירי בשם גדולי המפרשים.

ומבואר דין חדש, שכל שהפועל עצמו השלים ועשה את המלאכה, אף שבפועל הוצרך לטרוח רק מעט, הרי זה פסידא דבעה"ב וצריך לשלם לפועל. ואינו ענין למח' הנ"ל באופן שנשלמה המלאכה מאליה, שכאן נשלמה ע"י הפועל עצמו.

וכתב הרשב"א שדין זה הרי הוא כדין השוכר את הפועל ונשלמה המלאכה בחצי היום, שמבואר בגמ' שאם אין לו מלאכה

ללמוד מכאן שנקטו שאין הלכה כהרשב"א, אך באבני חושן נקט דברי הרשב"א להלכה, וביאר שהסמ"ע הבין דברי השו"ע כפשוטו שהנהר השקה את השדה ממש, ולא הוצרך הפועל לעשות כלום. ומשו"ה ביאר החיוב מדין פשיעת הבעלים. ובאופ"א י"ל שהסמ"ע נקט סברת הרשב"א רק בקבלן ולא בפועל, ולא רצה להעמיד דברי השו"ע רק בקבלן ולכן ביאר כרש"י. וראה עוד להלן בדעת הסמ"ע בזה.

נמצא בידנו הלכה מחודשת, שגם לדעת הרמב"ן שבשלמה מלאכתו מאליה אינו נוטל כל שכרו, אם הפועל עצמו השלים המלאכה ורק הוקל עליו ביותר, נוטל שכרו. ונתבאר שבקבלן נוטל כל שכרו, ובפועל נוטל רק כפועל בטל. וצ"ע שבשו"ע ונו"כ לא נזכר כלל דין זה. וראה בהערה².

ונציין שני מהלכים נוספים בביאור דעת הרמב"ם והשו"ע בדין זה.

(א) האור שמח מחדש ומבאר דעת הרמב"ם כפשוטו דמיירי שעלה הנהר מאליו והשקה את השדה, ונוטל הפועל כל שכרו, כיון שמן השמים סייעו בעדו לגמור המלאכה והשקו את השדה במקומו. וצ"ע א"כ מדוע בירדו גשמים אינו נוטל, הרי גם שם סייעו בידו מן השמים.

ומבאר האור שמח דמיירי ששכר את הפועל להשקות את השדה מנהר זה, וא"כ נמצא שמן השמים סייעו בעדו להשלים את המלאכה ממש שנתחייב לעשותה, והביאו את המים מהנהר לשדה, ומשא"כ כשירדו גשמים הרי לא שכרוהו להביא מים מן השמים, ונמצא שמן השמים גרמו שמלאכתו תהיה מיותרת ולא יצטרכו לה, ואינו בגדר מן השמים נסתייעו, ולכן אינו נוטל שכר.

את השדה אינו נוטל שכרו. [וכנראה שלא היה לפניו הגירסא בא הנהר 'והשקה', וגם בשו"ע ליתא תיבת והשקה, ראה בשינויי נוסחאות ברמב"ם מהדו' פרנקל].

ועדיין יל"ע בלשון כל שכרן, שכאמור בדברי הרשב"א מבואר שנוטל רק כפועל בטל. וראה בלחם משנה שעמד בלשון הרמב"ם, וכתב תחילה שלפי הרשב"א י"ש לתת טעם שאכן נוטל כל השכר, כיון שנשלמה המלאכה על ידו. ושוב כתב שא"כ היה לו להמגיד משנה להוכיח פירוש זה בדברי הרמב"ם מלשון כל שכרן, ומדלא הוכיח כן וגם כתב פירושו רק בדרך אפשר מבואר שלשון כל שכרן אינו בדוקא והרי הוא מתפרש שנוטל כפועל בטל. ואכן כן מבואר ברשב"א שלפנינו שנוטל רק כפועל בטל וכנ"ל.

אכן באבני חושן נקט בדעת הרמב"ם כפשוטו שנוטל כל שכרו ממש, וביאר שיש לחלק בדין זה בין פועל לקבלן, שבפועל כיון שנוטל שכרו על הטירחא נוטל רק כפועל בטל, ונתחדש רק שאי"ז בגדר אונס לבעה"ב, ובזה מיירי הרשב"א, וכנ"ל, ואילו בקבלן שנוטל שכרו על התוצאה הרי הוא נוטל כל שכרו באופן זה שהוא עצמו השלים המלאכה ורק הוקל ביותר. ובזה מיירי הרמב"ם.

דברי הרשב"א לא הובאו כלל בנו"כ השו"ע, וגם הב"י לא העתיק דברי המגיד משנה הנ"ל, ויל"ע א"כ האם נקטינן כן להלכה. והנה הסמ"ע ביאר דין אתא נהרא כדעת רש"י שהוא מדין פשיעת הבעלים, וכ"כ הלבוש, אף שבשו"ע נכתב ג"כ לשון 'מן השמים נסתייעו', וכנ"ל. [וכנראה שנקטו שאינו טעם הדין]. והיה מקום

2 יש שלמדו מדברי הנתיבות בסי' של"ד סק"א שחלק בזה, דמבואר שם 'דבפועל כגון בפסק הנהר ויש לו טירחא יתירה, או שנתמעט הטירחא, בדין חזרה קאי, ואף אם הפועל רוצה לעבוד שיוסיפו או שיעטו לו משכירתו כפי שנתרצה או שנתמעט הטירחא והבעל הבית אינו רוצה, או שהוא להיפך שהבעל הבית רוצה והפועל אינו רוצה, אין אחד יכול לכוף לחבירו ובדין חזרה קאי, ומבואר לכאורה שאף בנתמעט הטירחא אינו נוטל שכרו משלם, ורק יכול לחזור בו. והוא לכאורה שלא כהרשב"א. [נתיב בינה]. ואולי שהנתיבות מיירי רק בפועל ולא בקבלן. וצ"ע.

כלום בשליחותו. ובשו"ע [סימן של"ה סעיף ב'] הביאו הרמ"א להלכה, וביאר ש'מצא תגר' פירושו שמצא את הסוחר שאליו נשלח עם האגרת ונתנו לו.

ותמוה טובא, שא"כ הרי עשה שליחותו ונהנה הבעה"ב בשליחותו, ומדוע אינו נוטל שכרו. והאריך בזה הסמ"ע שם ומסקנתו שיש לבאר דברי המרדכי ש'תגר' פירושו 'אויבים ובעלי מלחמות', ומחמתם לא הצליח להמשיך בדרכו והוצרך לחזור בדרכו ולא מילא שליחותו כלל, ולכן אינו נוטל שכרו.

ובתוך הדברים כתב הסמ"ע לדון בציור של הרמ"א שאכן מצא את הסוחר שאליו נשלח האגרת כמה שכר נוטל על כך, וכתב: 'כיון דעכ"פ עשה תכלית שליחותו, דהמבוקש היה שיגיע הכתב לידו והרי הגיעו, למה לא ישלם שכירותו אפילו משלם, וכ"ש מחצי הדרך שהלך'.

וחלק עליו הט"ז שם וכתב שבודאי האמת כמוש"כ הסמ"ע לבאר דברי המרדכי הנ"ל, אך מה שכתב הסמ"ע שאם מצא את הסוחר שנשלח אליו נוטל שכרו משלם זה אינו אמת, וא"צ ליתן רק שכר חצי הדרך שהלך ולא יותר. והוכיח כן מדין אתא מיטרא, שאם שכר פועל להשקות שדהו וירדו גשמים אינו נוטל שכרו על מה שלא עשה. וכנ"ל. [וע"ע בבאר הגולה אות י'].

וצ"ע דעת הסמ"ע מדוע נוטל כל שכרו, ומאי שנא מאתא מיטרא. ויש שביארו שדעתו כהראב"ד שדין אתא מיטרא נאמר רק בפועל, ואילו בקבלן נוטל כל שכרו כל שנשלמה המלאכה מאליה. ונמצא שמח' הסמ"ע והט"ז היא מח' הראב"ד והרמב"ן. [וכן ביאר בפתחי חושן ח"ד פרק י"ב הערה ט"ז].

אך צ"ע טובא, שהרי נתבאר שסתמת הרמב"ם והמחבר היא דלא כהראב"ד, ואם הסמ"ע חולק בזה היה לו לומר כן להדיא לעיל בסימן של"ד ולא לכתבו כאן בדרך אגב.

וכ"כ ברשימות שיעורים להגרי"ד סולובייצ'יק. [בזה מיושב לכאורה שצריך לשלם כל שכרו, כיון שנחשב כאילו עשה מלאכתו].

ולמדנו מדבריהם חילוק חדש, שאף באופן שנשלמה מלאכתו מאליה יש חילוק אם מן השמים עשו ממש את המלאכה שנשכר לעשות, או שעשאוה באופן אחר שגורם שלא יצטרכו למלאכתו. אכן בדברי שאר הפוסקים לא מצינו חילוק זה.

(ב) בספר אגודת אזוב [הקדמון, המוזכר בש"ך פעמים רבות] ביאר החיוב בעלה הנהר מדין פשיעת הבעלים, כדברי רש"י ותוס' והטור, ונקט א"כ שנוטל רק כפועל בטל. ותמה על השו"ע שפסק שנוטל כל שכרו, ועוד תמה שאם הטעם הוא שמן השמים נסתייעו א"כ גם בירדו גשמים יהא הדין כן, וכנ"ל.

ולכן ביאר שודאי עיקר הטעם לחיוב הוא מדין פשיעת הבעלים, ולכן בירדו גשמים שהוא דבר המוטל על שניהם לידע אינו בגדר פשיעת הבעלים ופטור, ורק בעלה הנהר שהוא פשיעת הבעלים וכנ"ל חייב לשלם, אכן מכיון שמן השמים נסתייעו והמלאכה נשלמה לגמרי אינו מן הדין שהבעלים ירויח וישלם לפועל רק כפועל בטל, רק הפועל צריך להרויח ונוטל כל שכרו. וכן מבואר בערוך השולחן [סעיף ה'].

ומבואר דעה מחודשת, שהשלמת המלאכה מאליה אינה סיבה ליטול שכר באופן שאינו פושע, ורק באופן שהוא פושע הוי סיבה שיטול כל שכרו ולא רק כפועל בטל. אכן כאמור לעיל פשטות דברי הסמ"ע והלחם משנה שגם באופן זה נוטל רק כפועל בטל.

שליח שהיה נושא אגרת ומצא תגר

ט. כתב הדרכי משה [סימן של"ה אות ב'] בשם המרדכי 'שליח שהיה נושא אגרת בשכר ומצא תגר וחזר בו', אם הבעה"ב אינו פושע בדבר מפסיד השליח את שכרו, ואף על מה שכבר הלך כיון שהבעה"ב לא נהנה

יהיה מחוייב לשמשו, א"כ גם כשמת ולא שימשו רק יום אחד זכה בכל שכרו.

ונראה שבזה כו"ע מודים שנוטל כל שכרו ואינו תלוי כלל בכל הנ"ל, דכיון ששכרו מתחילה בסתם ולא היה תלוי כלל במשך הזמן וגודל הטירחא נכלל בזה ג"כ שאם יפסק בזמן מועט ולא יטרח הרבה ג"כ יטול כל שכרו.

עוד יש לציין לדברי המהרשד"ם [חו"מ סי' שמ"ג] שכתב שעד כאן לא נחלקו הרמב"ן והראב"ד רק באופן שנשלמה המלאכה מאליה, שבזה סבר הראב"ד שמן השמים סייעוהו ונוטל כל שכרו, אך באופן שנשלמה ע"י אחרים ודאי שהמלאכה אינה מתייחסת אליו, ואינו נוטל רק מה שעשה.

[אכן בדברי הרמב"ן יש לדייק שלדעת הראב"ד נוטל שכרו גם בכה"ג, עכ"פ באופן שהאחרים לא עשאוהו על דעת להרויח לבעה"ב. עיי"ש היטיב. וצ"ב].

עלה בדינו

י. השוכר את הפועל ואירע דבר שאי אפשר להמשיך לעבוד, אם הבעלים פשע בדבר, שהיה לו לידע יותר מהפועל מהיתכנות מקרה זה, חייב לשלם כפועל בטל אם הפועל אינו מוצא כעת מלאכה אחרת, אך אם הבעלים לא פשע פטור ואינו משלם רק על מה שכבר עשה. [וכן הדין כשנשלמה מלאכת הפועל ע"י אחרים].

השוכר את הפועל ונשלמה מלאכתו מאליה, אם הבעלים פושע, כפועל בטל ודאי נוטל. [וי"א שנוטל כל שכרו. אגודת אוזב וערוך השולחן]. ואם הבעלים אינו פושע, דינו כדלהלן:

(א) באריס נוטל כל שכרו לכו"ע.

(ב) בפועל שהוא שכיר יום, נוטל רק על מה שעשה. [מלבד לדעת הראב"ד בשם יש מי שאומר שאם התחיל במלאכה נוטל שכרו כפועל בטל. ואין הלכה כן, כמפורש בשו"ע].

ולקושטא דמילתא נראה שאינו דומה כלל למח' הרמב"ן והראב"ד, רק לדברי הרשב"א בדין אתא נהרא שהבאנו לעיל שכל שהפועל עצמו השלים המלאכה אף שהוקל ביותר נוטל כל שכרו, וכאן ג"כ הרי השליח בעצמו מסר את האגרת למי שנשתלחה אליו, ואף שמצאו באמצע הדרך ונחסך ממנו זמן רב וטירחא יתירה מ"מ כיון שהוא בעצמו השלים המלאכה נוטל כל שכרו. ונמצא א"כ שיש לנו מקור בדברי הנ"כ לפסוק כהרשב"א שכל שהשלים בעצמו המלאכה נוטל כל שכרו אף שהוקלה ביותר. וכ"כ באבני חושן בהשמות לס' של"ה.

ואף שהסמ"ע לא הביא כלל דעת הרשב"א, וביאר דין אתא נהרא באופן אחר, נתבאר לעיל שאין מוכרח שהסמ"ע חלק על הרשב"א בזה, ואף אם נאמר שחולק בדין פועל י"ל שבקבלן הסכים לסברת הרשב"א, וכאן מיירי בקבלן.

[אכן יש מקום לבעל דין לחלוק ולומר שהסמ"ע נקט כהראב"ד שבכל קבלן שנשלמה מלאכתו נוטל כל שכרו, ובפרט שכן מבואר לכאורה בסמ"ע בסי' רס"ד בדין עלה חמורו מאליו, והנלענ"ד כתבתי ששם הוא דין מיוחד כיון שמפסיד משלו או משום שנחשב שעשה כל המלאכה, וכאן ג"כ אינו ראיה, כיון שסו"ס נעשית המלאכה על ידו וכנ"ל].

ומבואר בפשוטו שהט"ז חלק על סברא זו ונקט שגם באופן שהפועל עצמו השלים המלאכה, כיון שלמעשה לא הוצרך לטרוח כל טרחו נוטל רק כפי מה שעשה, וסובר שדינו כמו בירדו גשמים שנקטינן כהרמב"ן שגם בקבלן אינו נוטל כל שכרו. וראה להלן מה שיש לדון בזה.

והנה בנתיבות [סימן של"ה סוף ס"ק א'] חידש במי ששכר משרת לילך עמו בדרך, ולא התנה עמו זמן, רק שכרו סתם לשמשו כל זמן שיהיה בדרך, ומת הבעה"ב לאחר יום אחד, הרי הוא נוטל כל שכרו, דכיון ששכרו סתם ואף אם יתעכב בדרך הרבה

ששכר יועץ משכנתאות מיוחד המתמחה במקרים מסובכים מחמת שנתקל בקשיים גדולים מצד הבנק, ולבסוף נתמזל מזלו והבנק אישר את המשכנתא בקלות, האם חייב לשלם ליועץ את כל שכרו.

תחילה יש להקדים, שבשוכר יועץ רגיל ברור שנוטל כל שכרו בין שהוצרך לטרוח הרבה ובין שהוצרך לטרוח מעט, והרי זה ממש כדין המבואר לעיל בשם הנתיבות, דכיון ששכרו למלאכה זו בסתם, נכלל בזה כל האופנים. והנידון הוא רק בשוכר יועץ מיוחד שהתנה ליטול שכרו בכפל כפליים מחמת המורכבות שבתיק, והשאלה היא האם נוטל שכרו משלם או שיטול רק כמו בתיק רגיל.

עוד יש להקדים שאם יתברר שהיה מקח טעות, ומתחילה לא היו צריכים לעבודתו, יש לדון בזה מדיני מקח טעות, ולכאורה לא יצטרך לשלם. והנידון כאן הוא באופן שלא היה בזה מקח טעות, והיינו שהתיק היה באמת מסובך ומורכב, ורק מחמת סיבה שהיא אישר הבנק בקלות, וכגון שכבר היה לפנייהם תיק דומה מאיזור זה וכיו"ב.

עוד יש להקדים שאם הבעה"ב פשע בכך, וכגון שידע תחילה שיתכן שישתנו פני הדברים, מוטל עליו להתנות תחילה עם היועץ שבמקרה כזה התשלום ישתנה, וכל שלא התנה חייב לשלם לכל הפחות כפועל בטל. [וי"א שאף חייב לשלם כל השכר כיון שמלאכתו נשלמה. וכו"ל]. והנידון הוא רק באופן שהבעה"ב לא פושע בכך, האם חייב לשלם ליועץ כל שכרו כיון שנשלמה מלאכתו, או שנוטל רק כפי טרחו, כשכר יועץ של תיק רגיל.

ולפום ריהטא היה נראה שתלוי במח' הרמב"ן והראב"ד, שלפי הראב"ד כיון שקבלן הוא נוטל כל שכרו, ולפי הרמב"ן אינו נוטל רק מה שטרח ועשה. וא"כ הרי נתבאר לדינא כהרמב"ן.

אך נראה שאינו דומה כלל ודינו ליטול כל שכרו, ומשום שכאן סוף סוף נעשית

(ג) בקבלן, להראב"ד נוטל שכרו, ולהרמב"ן ורוב הראשונים נוטל רק על מה שעשה. ופשטות השו"ע והנו"כ כדעת הרמב"ן.

(ד) אם המלאכה נשלמה מאליה באופן שנעשית מלאכתו ממש, וכגון ששכרוהו להביא מים מהנהר לשדה, והנהר גדל והביא את המים לשדה, י"א שנוטל כל שכרו אף בפועל. [אור שמח]. וסתימת הפוסקים אינו כן.

(ה) אם המלאכה נשלמה על ידי הפועל ורק הוקל ביותר, וכגון שהנהר נתקרב אל השדה, י"א שבפועל נוטל כפועל בטל, ובקבלן נוטל כל שכרו. [רשב"א ע"פ האבני חושן. ובקבלן מבואר כן גם בסמ"ע]. וצ"ע אם נקטינן כן לדינא.

(ו) שליח שנושא אגרת בשכר, ומצא את הממוען באמצע הדרך ומסר לו את האגרת, י"א שנוטל שכרו משלם. [סמ"ע. ומבואר לכאורה כהרשב"א הנ"ל, עכ"פ בקבלן]. וי"א שנוטל רק על מה שעשה. [ט"ז]. וראה עוד להלן.

(ז) אם שכרו מתחילה למלאכה זו בסתם, אף אם יארך זמן רב, ולבסוף ארך רק זמן מועט, נוטל כל שכרו לכו"ע. [נתיבות המשפט].

(ח) שטף נהר חמורו וחמורו חבריו, הניח את שלו וירד להציל של חבריו, ולבסוף נשלמה המלאכה מאליה ועלה חמורו חבריו מאליו, י"א שנוטל רק על מה שטרח, ולא כל שכרו. [רמ"א ונתיבות בסי' רס"ד. ומוכח שהלכה כהרמב"ן]. וי"א שנוטל כל שכרו. [סמ"ע וש"ך]. ונתבאר שהוא משום שהפסיד את שלו או משום שנחשב שעשה כל המלאכה.

שכר יועץ משכנתאות מיוחד למקרה מסובך ולבסוף הסתדרו העניינים בקלות

יא. לאחר שנתבאר יסודי הדינים במי ששכר פועל ונשלמה מלאכתו מאליה נפן כעת לבאר הדין במעשה שבא לפנינו, במי

שעיקר עבודתו היא להביא את האגרת ממקום פלוני למקום פלוני, ומרחק ההליכה הוא חלק מהעבודה, וכיון שמצאו באמצע הדרך ולא הוצרך לילך כל הדרך אינו נוטל כל שכרו. ונמצא א"כ שהסמ"ע והט"ז נחלקו האם בשליח נושא אגרת הולכים אחר התכלית המבוקש במסירת האגרת או אחר עבודת ההליכה וההולכה, ואילו כאן שעיקר העבודה היא התכלית הנרצית לכו"ע יש לומר שנוטל שכרו משלם.

[אם הקדים השכר ושילם כבר, נראה ודאי שאין להוציא מידו, ובפרט לפי המבואר בש"ך סי' של"ד ס"ק ב' שבכל אונס מצד בעה"ב אם כבר הקדים שכרו זכה הפועל בשכרו דכיון דנתן לו שכרו נתרצה לו שיהיה שלו אפי' יארע אונס'. וראה במשכן שלום (קונטרס בענין מכת מדינה פרק א' אות י"ב - כ"ב, נדפס בסוף חלק ג') בבירור דין זה].

ולדינא צ"ע האם אכן יכול לחייבו לשלם כל שכרו. וההכרעה נתונה ליושבי על מדין לדון בכל מקרה לגופו ולעניינו. ובפרט שהדבר תלוי באומדנא, במנהג המדינה ובהסכם שביניהם. ולא באתי כי אם להביא צדדי הנידון ולצדד שלכאורה יש לחייבו מכח דברי הרשב"א והסמ"ע.

מלאכתו ע"י היועץ, שלמעשה הוא הביא וסידר את כל האישורים, ורק נשלמה מלאכתו בקלות יתר, ונחסך ממנו זמן וטירחא ושתדלנות וכיו"ב, וא"כ הרי זה כדין אתא נהרא לפי הרשב"א שנתבאר שאם הוא קבלן נוטל כל שכרו כיון שהוא השלים המלאכה.

ואף שלא מצאנו בפוסקים שהביאו להדיא דעת הרשב"א לדינא, מ"מ בפשוטו ג"כ לא מצאנו חולקים ע"ז להדיא, [מלבד בדברי הנתיבות שיל"ע בזה], ולכאורה מבואר כן בדעת הסמ"ע במי ששלח שליח עם אגרת ומצא השליח את הממוען באמצע הדרך, שלדעת הסמ"ע נוטל כל שכרו, כיון שעשה מבוקשו. ומבואר לכאורה יסוד הנ"ל שכל שהפועל עצמו השלים המלאכה ועשה מבוקשו נוטל כל שכרו אף שהלך רק מחצית הדרך.

ואף שהט"ז חולק בדין שליח ונקט שנוטל רק על הדרך שהלך יש מקום לחלק ולומר שבנידון דידן כו"ע מודים לסברת הרשב"א והסמ"ע, שהרי עיקר עבודת היועץ הוא להביא את התכלית הנרצה, אישור המשכנתא ע"י הבנק, ובזה מסתבר שפיר דכיון שהוא השלים מלאכתו והביא את האישור מה לי שהוקלה מלאכתו ולא הוצרך לטרוח, ורק בשליח נושא אגרת הבין הט"ז



הרב עקיבא שפר

בדין שוכר פועל שהטעה את הפועל במחיר עבודתו

שאלה: מעשה שהיה בבעל הבית אחד ששכר פועל לכמה ימים לצורך עבודה מסויימת שנצרכה לו, אך הפועל היה חדש בתחום עבודתו ועדיין לא היה בקי די הצורך במחירי השוק המקובלים עבור עבודה כעין זו, בעל הבית אשר היה מודע לכך ניצל את תמימותו של הפועל וקבע עמו שכר נמוך מאד מהמקובל, ואף הוסיף להטעותו שזהו השכר המקובל. לאחר שסיים את עבודתו נודע לו כי בעל הבית הטעה אותו במחיר, ואפי' אצל הפועלים הנחשבים 'זולים', אינם נשכרים במחיר כזה נמוך.

ונשאלת השאלה, האם יכול הפועל לבטל את הפסיקה שפסקו עמו בטענה שהטעה אותו במחיר, ואם אכן נאמר שפסיקתו הראשונה בטילה, יש לדון כמה יהא חייב לשלם לו.

במאמר שלפנינו יתבאר בעז"ה: א. הדין המבואר בגמ' לגבי בעה"ב ששולח שליח לשכור פועל, והשליח משנה מהמחיר שצוה לו המשלח, כמה צריך לשלם לפועל.

ב. ביאור הדינים שפסק המחבר [חו"מ] בסימן של"ב סעיפים ג' ד', לגבי אופנים נוספים שהשוכר הטעה את הפועלים או להיפך.

ג. העולה לדינא לגבי נידון דידן האין צריך לשלם לפועל.

להם אלא שלשה, שהרי יש צד ששמעו שלשה וקבלו עליהם [ומ"מ כתב הש"ך דאם תפסו הפועלים ד' אין מוציאין מידם ואפי' אם המלאכה שוה רק ג'].

ג. הדין השלישי הוא מה שהביא הרמ"א [ומקורו הוא בב"י בשם תלמידי הרשב"א], בעל הבית שאמר לפועלים, עשו עמי מלאכה בארבעה כמו שעשו חביריכם, ואמרו כמו שעשו חבירינו, ואח"כ נמצא שנתן להם יותר מד', הדין הוא שצריך ליתן לאלו כמו שנתן לחביריהם.

ד. הדין הרביעי הוא מה שהביא עוד הרמ"א, בעל הבית שהטעה פועלים ואמר להם, עשו עמי בארבעה כמו ששאר פועלים נשכרים, ונמצאו שנשכרים ביותר, או שהפועלים הטעו בעל הבית ואמרו לו שנוטלים שכר י' כמו ששאר פועלים נוטלים ונמצא ששאר פועלים נשכרים בפחות, הדין הוא בב' אופנים אלו, דהוי כאילו לא שכרו זה את זה כלל, ונותן להם כפחות שבפועלים.

ומקור דין זה הוא בב"י בשם רבינו ירוחם ולהלן יתבאר עוד בע"ה.

הנה בדברי המחבר והרמ"א [סי' של"ב] מצינו ד' דינים.

א. הדין הראשון בעל הבית שצוה לשליח שילך וישכור פועלים בשלשה, והלך השליח ואמר להם בארבעה, ואמרו הפועלים, הרינו כמו שאמר בעל הבית, הדין הוא דאם עבודתם שוה ד', נוטלים כמו שאמר להם השליח שהוא ד', משום דמה שאמרו כמו שאמר בעה"ב היה כוונתם רק שאם יתן בעל הבית יתר על ארבעה יטלו יותר, אבל לא נתכונו לפחות מדברי השליח. ואם עבודתם שוה רק ג' אז אם אמר השליח שכרם עלי נוטלים ממנו ד', ואם אמר שכרם על בעה"ב נוטלים רק ג'.

ב. הדין השני הוא בעל הבית שצוה לשליח שילך לשכור בארבעה, והלך השליח ואמר להם בשלשה, ואמרו לו, כמו שאמר בעל הבית, אופן זה הוא אבעיא בגמ' האם אמרינן שדעת הפועלים הוא לסמוך על דברי השליח שמאמינים לו שכך אמר בעה"ב או שמא דעתם הוא שאם הבעה"ב אמר יותר יטלו יותר, ונשאר אבעיא דלא אפשר, ולכן לדינא מקילים שלא להוציא מהמוחזק ולכן אף על פי שמלאכתן שוה ארבעה אין

להם ו' וכ"כ להדיא הסמ"ע, וא"כ צ"ב מדוע באמת לא אמרין דכיון שמה שפסק עמהם צריך להתבטל כי הטעה אותם אז בעי לתת רק כפחות שבפועלים.

והנה בדין הרביעי צ"ב דהנה בדין השני מבואר דאפי' היכא שהבעה"ב אמר ד' והשליח אומר להם ג' דבעצם הוא נמי מטעה אותם שהם חושבים שכך אמר לו הבעה"ב אפי' אמרין שצריך לשלם להם רק ג', וא"כ אמאי הכא מבואר דכיון שהטעה אותם אז מה שפסקו מתבטל וצריך לתת להם כפחות שבפועלים.

והנה בביאור הדברים מצינו כמה מהלכים, כדלהלן.

מהלך הסמ"ע

הסמ"ע [בסק"י] כתב לבאר וז"ל: דמה שחזרו ואמרו כמו שעשו חברינו, לא היתה דעתן שמאמינים לו שלא נתן להן אלא ד' וסברו וקיבלו, אלא דעתם היתה אעילוי, שאם נתן להן יותר יתן גם להם יותר, והרי נתן להם יותר, ואף על גב דיש פועלים דנשכרין בפחות וגם מלאכתן אינה שוה כל כך. ולא דמי למ"ש לפני זה בבעל הבית שאמר לשליח שכור לי בד' והשליח אמר להם בג' ואמרו כמו שאמר בעל הבית דאין נותנין להן אלא ג' אפילו מלאכתן שוה יותר, דשאני הכא דהטעה אותם ואמר להם שגם לאחרים השכיר בד', משא"כ התם דלא תלה השליח שכירתו בשכירות פועלים אחרים אלא אמר להם סתם בשלשה. עכ"ל.

והיינו דבעצם מבואר בסמ"ע דכל היכא שהוא פסק עמהם והטעה אותם אמרין דפסיקתו בטילה, ולכן הכא שאמר להם שנתן לחבריהם ד' והטעה אותם אז מתבטל פסיקתו שפסק לתת ד'.

ומ"מ עדיין צ"ב כוונתו מדוע דווקא הכא נחשב שהטעה אותם, אולם בכמו שאמר בעה"ב לא נחשב שהטעה אותם, דבאמת כן תמה עליו הש"ך דהא אף היכא שאומר להם ג', והם אומרים כמו שאמר בעה"ב אז בעצם הוא מטעה אותם משום שהם בטוחים שמה

ביאור הדינים

ועתה נבאר הדינים אחד אחד.

הנה הדין הראשון והשני הם מבוארים, כמו שאיתא בגמ' טעם הדברים, והוא דהיכא דהשליח אומר מחיר יותר גבוה ממה שאמר הבעה"ב אז אמרין שדעתם אעילוי, כפי מה שאמר השליח, אבל היכא שהשליח אומר מחיר פחות ממה שצוה הבעה"ב אז איכא אבעיא מהו דעתם כנ"ל ומספיקא לא מוציאם.

אולם הדין השלישי לכאורה צ"ב, דאמרין דהיכא שאמר בעל הבית לפועלים, עשה עמי מלאכה בארבעה כמו שעשו חבריכם, ואמרו כמו שעשו חברינו, ואח"כ נמצא דיהיב להו יותר, הדין הוא שצריך ליתן לאלו כמו שנתן לחבריהם, ולכאורה צ"ב דהרי הוא דומה ממש לדין השני והוא היכא שהשליח אומר מחיר יותר נמוך ממה שאמר הבעה"ב והם אומרים כמו שאמר בעה"ב דהוא אבעיא משום דיש צד שהם מקבלים עליהם את דברי השליח ומאמינים לו שכך אמר לו הבעה"ב, וא"כ ה"ה נמי הכא הרי הוא אמר לו ששוכר אותו בד' אלא דאף מוסיף לומר להם שכך גם שכר את חבריהם, והם עונים כמו שעשו חברינו, וא"כ לכאורה נמי איכא צד שמא כוונתם הוא לומר שהם מאמינים לו שכך נתן לחבריהם ודעתם לקבל ד', וא"כ צ"ב מדוע כאן אמרין דצריך לתת להם כפי מה שנתן לחבריהם.

ותו צ"ב דהנה בדין הרביעי מבואר שאם הטעה את הפועלים במחיר ואמר להם שכך נוטלים הפועלים אז אמרין דמה שפסק עמהם מתבטל, והוא צריך לתת להם כאילו לא היה פסיקה כלל והיינו כפחות שבפועלים.

אולם בדין זה של כמו שעשו חברינו אין הדין כן, דאין נוטלים רק כפחות שבפועלים, אלא נוטלים כמו שנטלו חבריהם, ולמשל אם פסק עמהם ד', ופחות שבפועלים הוא ה', אולם לחבריהם הוא נתן ו' אז חייב לתת

לעבוד עבור ג' או לא, ואם הסכים עבור ג' אז הוא משום שהחליט ששזה לו, וא"כ ייתכן שאפי' אם היה יודע שהבעה"ב אמר ד' נמי היה מסכים עבור ג', [וזהו מה שכתב הסמ"ע משא"כ התם דלא תלה השליח שכירתו בשכירות פועלים אחרים אלא אמר להם סתם בשלשה, ולא כתב משא"כ הכא שכלל לא הטעה אותם, דודאי אף הכא איכא הטעיה אך הוא סוג טעות אחר, דלא הטעה אותם בעצם מחיר העבודה, דלא אמר להם שכך נוטלים פועלים אחרים אלא אמר להם סתם בשלושה, ודו"ק].

והנה לפי"ז שפיר מבואר הדין הרביעי, והוא דהיכא שהטעה הבעה"ב לפועלים או להיפך שאמר להם מחיר ואמר שכך נוטלים כל הפועלים, אז שפיר אמרינן דכיון שהטעה אותם טעות בעצם מחיר העבודה, שאמר להם שזהו המחיר שכולם נוטלים, ובאמת אינו כן, לכן שפיר מתבטל מה שפסקו ונעשה כאילו עבדו בלא פסיקה כלל ונוטלים כפחות שבפועלים.

אולם עדיין צריך לבאר, דהנה שפיר מבואר בזה דכל היכא שיש הטעיה בעצם מחיר הפועלים אמרינן דהפסיקה בטילה, ולכן בדין הרביעי מבואר שדינם כאילו לא פסקו כלל ומקבלים כפחות שבפועלים, וא"כ מדוע בדין השלישי מבואר שחייב לתת להם כפי מה שנטלו חבריהם ואפי' הוא יותר מפחות שבפועלים דהיה צריך להיות שיתבטל מה שפסקו ויטלו כפחות שבפועלים.

וצ"ל דהיינו משום דבדין הרביעי לא איירי שהפועלים ענו לו שרוצים להשתכר כפי המחיר של שאר פועלים, אלא רק הוא אמר לפועלים שזה המחיר של כל הפועלים וא"כ בהא אמרינן שפסיקתו בטילה ונשאר כאילו לא פסקו כלל, אולם בדין השלישי איירי שהם ענו ואמרו לו כפי שקבלו חבריהם, וא"כ בהא אמרינן שבעצם צריך להיות ב' צדדים כמו בציור של כמו שאמר בעה"ב, דאפשר שמאמינים לו שכך נתן לחבריהם ורוצים לקבל מחיר זה, ואפשר

שהשליח אומר הוא בשליחות הבעה"ב, ואפי' אם לא אמר להם בפירוש שכך אמר הבעה"ב מ"מ ודאי מבינים כן מדבריו, וא"כ מדוע שם לא אמרינן שפסיקתו בטילה מחמת שהטעה אותם.

ולכאורה בביאור דברי הסמ"ע צ"ל דישנם ב' סוגי הטעיות, והיינו דישנו הטעיה שהוא בעצם מחיר העבודה, אולם ישנו הטעיה שהוא לא בעצם המחיר של העבודה אלא בשליחות שהוא מקיים.

כלומר דהנה באופן שהוא אומר להם שנתן לחבריהם ד' א"כ הפשט שהוא הטעה אותם בגוף המחיר של עבודה זו, דהפועלים אינם בקיאים כ"כ במחירים והם סומכים עצמם על המחיר שחבריהם נטלו, וכל הסכמתם למחיר הזה שקבע עמהם הוא רק משום שסברו שזה הוא באמת מה ששילם לחבריהם, אבל אילו היו יודעים שהדבר אינו אמת ולא נתן לחבריהם כן, ודאי לא היו מסכימים לקבל פחות מחבריהם [ואפי' שהוא יותר מפחות שבפועלים], ולכן שפיר בהא אמרינן דמה שפסק עמהם ד' ואמר שכך נטלו חבריהם הוא בטל מחמת שהטעה אותם.

אולם היכא שהוא אומר להם סתם ג' אלא שהטעה אותם שהם בטוחים שכך צוה לו הבעה"ב לומר, ובאמת אינו כן אלא הבעה"ב צוה לו לומר ד', א"כ שם אין הפשט שהטעה אותם בעצם מחיר העבודה, ורק הטעה אותם בשליחותו, וא"כ בהא שפיר אפשר"ל דכיון שאמר להם ג' והם הסכימו לעבוד על שכר זה אז הדבר לא מתבטל.

והחילוק הוא דטעות בעצם שווי מחיר העבודה הוא בעצם הטעיה של הפועל בחישוב הכללי שלו האם שזה לו לעבוד עבודה זו, ולכן אמרינן דהוא ברור שאם הפועל היה יודע שהטעה אותו ודאי לא היה מסכים לקבל סכום זה, אבל טעות בשליחות אינו טעות בגוף השיקולים של הפועל דעדיין בידו להחליט האם מעוניין ושוה לו

דהוי טעות לא מקרי סברו וקבלו, וגם הבעה"ב לא רצה להתחייב יותר מד' הוי כאלו לא קצץ כלל ונותן כפחות שבפועלים. וזה ברור בעזה"י. ע"כ.

והיינו דשם איירי על הדין הרביעי ויישב את תמיהת הש"ך מ"ש מכמו שאמר בעה"ב, ולכאורה הטעם שלא כתב כן נמי לבאר בדין השלישי הוא משום שהבין כמו שיתבאר להלן בדברי הקצוה"ח דאפי' אם נאמר דכיון שיש טעות אז מה שפסק עמהם מתבטל, אבל מ"מ מדוע מקבל כמו שקבלו חבריהם היה לו רק ליטול כפחות שבפועלים, ולכן בדין השלישי לא מספיק לבאר חילוק זה].

מחלף הש"ך

הנה הש"ך כתב לתמוה על הדין השלישי כנ"ל דמ"ש מכמו שאמר בעה"ב דנותן להם רק ג', וא"כ ה"ה הכא מכיון שהוא אמר להם מחיר שהוא פחות ממה שנתן לחבריהם א"כ צריך להיות הדין שמקבלים כפי מה שפסק עמהם.

והש"ך מיאן בחילוקו של הסמ"ע שכתב דהכא הוא הטעה אותם, משא"כ בכמו שאמר בעה"ב, משום דהש"ך סובר דאף בכמו שאמר בעה"ב הוא נמי הטעה את הפועלים שהרי אמרו כמו שאמר בע"ה וע"כ כוונתם דמהימנת לן דהכי אמר בע"ה ג', וא"כ הרי הטעה את הפועלים שהם תלו השכירות במה שאמר בע"ה והוא הטעה ואמר שהבע"ה אמר שלשה ואפ"ה כי אשתכח בתר הכי דבע"ה אמר ד' לא שקלי אלא ג' כיון ששכרם בג' וא"כ ה"ה הכא [וכתב דאין לחלק דהתם השליח לא אמר מתחלה בפירוש כמו שאמר בע"ה דמה בכך ס"ס כיון שהם אמרו כמו שאמר בע"ה ונתרצה השליח להם הרי כאלו אמר ג"כ בפירוש כמו שאמר בע"ה], ולכאורה הש"ך לא סבר ממה שנתבאר לעיל בדעת הסמ"ע דישנם ב' סוגי הטעיות.

[והנה בתחילת דבריו הקשה דכיון שהבעה"ב אמר בפירוש עשו עמי מלאכה בד' א"כ לא נתרצה להם ביותר מד' ונהי

שדעתם שאם קבלו יותר רוצים לקבל כפי מה שהם קבלו, וא"כ בהא שפיר ביאר הסמ"ע דכאן אין את הצד השני שמאמינים לו, מכיון שהדבר ברור שאם היו יודעים שהטעה אותם ובאמת לא קבלו חבריהם כך אז ודאי לא היו מסכימים, לכן ודאי דעתם הוא רק שרוצים לקבל כפי חבריהם ואם נטלו חבריהם יותר אז גם הם רוצים לקבל יותר [משא"כ בכמו שאמר בעה"ב שפיר יש צד שהם חושבים שאפי' אם הבעה"ב אמר ד' מ"מ מסכימים לקבל ג']. וזהו מה שכתב הסמ"ע בתחילת דבריו דמה שחזרו ואמרו כמו שעשו חברינו, לא היתה דעתן שמאמינים לו שלא נתן להן אלא ד' וסברו וקיבלו, אלא דעתם היתה אעילוי, שאם נתן להן יותר יתן גם להם יותר, והרי נתן להם יותר, ולכן שפיר אמרין שנוטלים כפי מה שנתן לחבריהם ולא אמרין שיטלו כפחות שבפועלים.

[והנה יסוד החילוק שנתבאר דאיכא ב' סוגי טעות, מבואר להדיא בדברי הנתה"מ שיובא להלן [לגבי דין אחר האם הוא נחשב לאונאה עיי"ש], וכן נמי מבואר להדיא ברעק"א בב"מ דף ע"ה ע"ב ד"ה שם מתני' והטעם זה את זה, וז"ל שם בתו"ד: ועל קושי' הש"כ נלענ"ד בפשוטו לחלק דדוקא גבי כמו שאמר בעה"ב דהרי חזינן דעכ"פ אלו אמר בג' מתרצים גם המה בכך ומסתמא לא מצאו להשתכר עצמם ביותר, מש"ה לא הוי טעות כ"כ לומר אלו הוי ידעי דאמר בעה"ב בד' לא הוי מתרצים אלא בד' דאין שיווי מלאכתם תלוי באמירת בעה"ב וכיון דנתרצו בג' משום דלפעמים אין מלאכתם שוה יותר אין כאן טעות משא"כ באומר כדרך שהפועלים נשכרים דבזה תלוי עיקר שיווי מלאכתם כפי שיעור שהפועלים משתכרים הוי טעות גמור דנתרצו בד' משום דסברו דזה הוי שיעור שכירות הפועלים, אבל אלו הוי ידעו דפחות שבפועלים בה' אין רצונם להוזיל משער שכירות פועלים דמסתמא היו מוצאים להשתכר בה' כיון דהשער בכך, וכיון שכן

שיתברר אח"כ שהבע"ה אמר ד' לא יקחו אלא ג' ומחלו הד', וה"ה הכא כיון ששמעו שהבע"ה אמר הפחות ועשו מלאכה דעתם היה שאף שיתברר אחר כך שנשכרים ביותר לא יטלו רק הפחות.

[ובעצם הוא מהלך הש"ך לכל אורך הדרך שסובר דאף בכמו שאמר בעה"ב הוא נמי נחשב שהשליח הטעה אותם כיון שהם סברו שמה שהוא אומר להם כך צוה לו הבעה"ב, וע"כ למד הש"ך מזה דאפי' היכא שיש פסיקה בטעות לא מתבטל הפסיקה].

והנה מתחילה יש להקדים דבעצם דינו של הרמ"א איתא כבר בירושלמי [ב"מ בריש פרק האומנין], ושם מבואר דהירושלמי ביאר את דברי המשנה של אין להם אלא תערומת זה על זה, באופן זה, והיינו דהיכא שהבעה"ב הטעה את הפועלים והתנה להם ד' ואמר להם שכך נוטלים שאר פועלים, או להיפך, הדין הוא שמה שפסק עמהם הוא קיים ואין להם אלא תערומת זה על זה.

אולם בב"י הביא לדברי הרבינו ירוחם שחלק על הירושלמי וסבר דלעולם אמרינן שמה שפסק עמהם הוא בטל ונותן להם כפחות שבפועלים, וכן נמי הביא בנימוק"י את דברי הירושלמי ואת דברי הרשב"א שחולק עליו, והרמ"א פסק כשיטת הרבינו ירוחם.

אולם מ"מ תמה הש"ך דלעולם צ"ל דאף הרשב"א שחולק על הירושלמי הוא דווקא על הציור השני, היכא שהפועלים הטעו את הבעה"ב ופסקו עמו י' ואמרו לו שכך הוא שכר שאר פועלים, בהא שפיר סבר הרשב"א דכיון שהבעה"ב הוא מוחזק שפיר א"א להוציא ממנו י' אלא כפחות שבפועלים, אבל באופן שהבעה"ב הטעה את הפועלים לעולם אמרינן שהם הסכימו למה שפסק עמהם ולא יטלו יותר מזה.

[ומ"מ כתב הש"ך דאפי' היכא שהפועלים הטעו את הבעה"ב, אם כבר נתן להם שכרם אין מוציאים מהם, ולכאורה כ"ש היכא שהוא הטעה את

דהיתה כוונתו להטעותם ובטלה מחשבתו כזה, מ"מ יכול לומר לא נתרציתי ליתן כמו לחבריהם שהרי לא אמרתי רק ד', וא"כ צריך להיות כאילו לא שכרו זה את זה ונוטלים כפחות שבפועלים, אולם בהמשך דבריו תמה דלא רק דצריך לשלם כפחות שבפועלים, אלא אף צריך להישאר מה שפסק עמהם לתת ד'].

ולכן באמת חולק הש"ך על דינו של הרמ"א וסובר דבאמת באופן כזה שהתנה לתת ד' ואמר להם כפי מה שנתן לחבריהם, אם אח"כ יתברר שחבריהם נטלו יותר לא יתן להם אלא ד'.

ומ"מ ביאר את דברי תלמידי הרשב"א שהוא מקור דין זה, דאיידי באופן הפוך, והיינו שהוא התנה עמהם לתת להם י', ואמר להם כפי מה קבלו חבריהם, ובאמת נתן לחבריהם רק ה', ואז שפיר אמרינן דהוא חייב לתת להם י', והיינו משום דהוא כמו הדין הראשון הנ"ל, דהיכא שהבעה"ב אומר ג' והשליח אומר ד' אז מקבלים ד', וה"ה הכא שפיר דעתייהו על מה שפסק להם י'.

[ולכאורה אף הסמ"ע יודה לדין זה, משום דאפי' שסבר דהיכא שהוא מטעה אותם במחיר של פועלים צריך הפסיקה להתבטל, אבל מ"מ הכא שפיר לא ירצו לבטל הפסיקה ואדרבה יטענו שרוצים להישאר עם מה שפסק להם י' וצ"ע].

והנה נמצינו למדים מדברי הש"ך דהוא חולק על יסודו של הסמ"ע וסובר דאפי' היכא שיש פסיקה שהוא הטעה אותם מ"מ נשאר הפסיקה.

והנה בביאור הדין הרביעי נמי כתב הש"ך לתמוה על הרמ"א, דהיכא שהבעה"ב הטעה את הפועלים שפיר צריך להיות הדין דלעולם נשאר הפסיקה שקבע עמהם, ודימה אותו הש"ך לדין של כמו שאמר בעה"ב, דשם מוכח דאף על פי שאח"כ נודע להם שאמר בעה"ב בד' לא אמרינן דטעות כזה חוזר, אלא אמרינן דכיון ששמעו ג' וקבלו הפחות ועשו מלאכה דעתם היה שאף

נותן להם אלא מה שפסק עמהם, וכן בדין הרביעי סובר דהיכא שהוא הטעה את הפועלים אינו נותן להם אלא מה שפסק עמהם.

מהלך הט"ז

הנה הט"ז נמי כתב לתמוה על הדין הרביעי, כמו שתמה הש"ך, והוא דסובר דכמו שבדין השני של כמו שאמר בעה"ב אמרינן דנותן רק ג', וסבר הט"ז דע"כ מיירי שאמר השליח שבעל הבית שלחו להשכיר לו בג', דהא בזה מיבעיא לן בגמרא מי אמרינן מהימנת לן דהכי אמר בעל הבית כו', שמע מינה דבשם הבעל הבית אמר השליח, ואפ"ה לא הוי השכירות בטעות דהא בעל הבית אמר בד', אלא ע"כ דכיון דאין לנו הוכחה שסמכו על דברי הבעל הבית עצמו אלא שאפשר שעיקר הסמיכות שלהם על דברי השליח ע"כ לא נתבטל מה שדיבר השליח עמו, וה"נ מאי שנא.

ולכן ביאר הט"ז בדרך חדשה, והוא דכל הדין של הרמ"א הוא דווקא באופן שהפועלים שאלו את הבעה"ב בדרך שאלה, דהיינו שהפועלים עצמן שאלו בפירוש בשעת קציצה כמה אתה נותן לשאר פועלים, ואז משמע דעל זה דוקא סמכו, וכן הוא בהטעו פועלים את בעל הבית. [ומשמע קצת דאף מהדין של הטעו פועלים את בעה"ב הוקשה לט"ז, ודלא כמו שכתב הש"ך להסכים לדברי הרמ"א בדין זה]. אבל בלא"ה סובר הט"ז דודאי עיקר סמיכתם על הקציצה שקצץ בפירוש, ואפי' אם הטעה אותם, וסיים הט"ז, ומעשים בכל יום שאדם מוכר לחבירו חפץ ואומר כך נתנו לי סך זה ולא רציתי למכור בזה הסך, ואח"כ נתברר שלא היה שום קונה בסך קיצבה שזכר הוא, וכי בשביל זה יבטל המקח, אלא ע"כ כדפרישית דבעינן גילוי מילתא שסמך עצמו על שכירות אחרים דדוקא אז תלוי בשכירתם.

והנה לכאורה ישל"ע האיך ביאר הט"ז את דינו השלישי של הרמ"א, דהרי הש"ך

הפועלים אם כבר שילם להם כפחות שבפועלים אין מוציאים מידם, דהרי בדין השני הנ"ל מבואר בש"ך שמהני תפיסה של ד' וא"כ לכאורה ה"ה הכא], ומבואר בזה דבעצם אין הדבר מוכרע לגמרי, דבאמת איכא ספק האם צריך לילך כפי הפסיקה או לומר שהוא מתבטל ונוטלים כפחות שבפועלים, ולכן היכא שהבעה"ב הטעה אותם אז שפיר לא יכולים להוציא ממנו יותר ממה שפסק עמהם, והיכא שהפועלים הטעו אותו אז נמי אמרינן שלא יכולים ליטול כפי מה שפסקו עמו אלא כפחות שבפועלים, אבל אם כבר נתן להם אז שפיר א"א להוציא מהם].

ולכאורה לשיטת הש"ך צ"ל דאפי' שבדין הרביעי הם לא ענו כלל וא"כ מדוע נחשב הדבר לספק, ולכאורה צ"ל ע"ד של דברי הנתה"מ שיבואר להלן דעצם הדבר מה שהבעה"ב הזכיר ב' לשונות הוא נעשה כאילו ספק של ב' לשונות האם אזלינן בתר לשון ראשון או בתר לשון אחרון ולכן דינו כמו הדין השני וצ"ע.

ועוד כתב הש"ך דאף בדברי הרבינו ירוחם צ"ל שאיכא ט"ס ורק גבי פועלים שהטעו את בעה"ב הוא דהוה כאילו שכרו בלא פסיקה ונוטלים כפחות שבפועלים, אבל היכא שהוא הטעה את הפועלים שפיר נשאר הפסיקה שפסק עמהם.

וסיים הש"ך וכתב, ואפי' תאמר דדעת ר' ירוחם אינו כן מ"מ, לדינא נלפע"ד כמו שכתבתי גם הא בלאו הרי כתב הנ"י שהראב"ד מסופק שיש לדון כהירושלמי בכל דבריו אבל בהך דינא דהטעה בעה"ה הפועלי לא מסתבר לפע"ד כלל לדחות דברי הירושלמי כיון דלא אשכחן בש"ס דלא כותיה אדרבה משמע בש"ס כותיה וכמ"ש נ"ל.

ומבואר דדעת הש"ך הוא דבאמת כל פסיקה בטעות אינו מתבטל, ולכן בדין השלישי שפיר סובר הש"ך דאם הוא הבטיח להם פחות ממה שנתן לחבריהם אז אינו

משום שמה שפסק עמהם הוא בטל וכאילו לא היה כאן שום קציעה, אלא אדרבה אמרינן שמה שפסק עמהם קיים והם עיקר סמיכתם היה על מה שאמר כמו שאר פועלים ולכן נותן כשאר פועלים כפחות שבהם.

מהלך הקצוה"ח

הנה בקצוה"ח כתב לחדש בדין השני דכל מה שמבואר בדברי המחבר דאם אמר כמו שאמר בעה"כ אינו נוטל אלא ג', היינו דווקא משום שאיירי לאחר שכבר עבד עבודתו, אבל אם יאמר שאינו מעוניין לעבוד אם לא ישלם לו ד' שפיר יכול לטעון כן, והיינו משום דבעצם הרי הוא אבעיא דלא אפשריטא בגמ' אלא דאמרינן דמספק א"א להוציא מיד המוחזק ד', והנה בעצם הפועל עצמו הוא נמי מוחזק בעבודה שלו, אלא דמ"מ בהא אמרינן דכל שכבר עבד אז נעשה השני תפוס בדבר, והיה כאן תפיסה ברשות משום שהפועל מרצונו הסכים לעבוד את כל העבודה אלא שעכשיו הוא תובע ד', וא"כ אמרינן שהבעה"כ כבר נחשב התפוס ואינו יכול להוציא ממנו אלא ג', אבל אם הפועל עדיין לא עבד והוא טוען שרוצה לקבל ד' ואם לא, אינו רוצה לסיים את עבודתו שפיר טענתו טענה משום שהוא מוחזק בעבודה שלו. [ואז חייב הבעה"כ לשלם לו ד' אם רוצה שישלם עבודתו, ואם לא ישלם מ"מ יתחייב לשלם לו ג' ולא יוכל לטעון שהוא מוחזק בממון וישלם פחות מג' כיון שלא השלים עבודתו ואכמ"ל בביאור ענין זה].

[ומ"מ בקרקע אין הדין כן, והיינו דאם שלח השוכר שליח לשכור בית בנ' והשליח אמר למשכיר מ' ואמר לו כמו שאמר השוכר, [והשוכר ידע שכך אמר לו השליח והמשכיר ענה כמו שאמר השוכר, כמו שכתב בנתיב"מ לבאר] אז שפיר יהיה הדין דאפי' אם כבר דר בבית מ"מ חייב לשלם לו ג' משום דמה שכבר דר בבית לא הופך אותו לתפוס, משום שהוא תפיסה שלא ברשות

שסבר כעין הט"ז דכל פסיקה אפי' אם מטעה אותם נשאר קיים, ותמה על הרמ"א בדין הרביעי, אז נמי תמה על הדין השלישי, וא"כ לכאורה אף בדברי הט"ז שתמה על הרמ"א בדין הרביעי צ"ב האיך פירש את הדין השלישי, אמאי באמת אמרינן שצריך לתת להם כפי מה שנתן לחבריהם, ולא אמרינן שנשאר מה שפסק עמהם.

והנה בתו"ד של הט"ז ביישוב דברי הרמ"א בדין הרביעי כתב הט"ז וז"ל: וכן מוכח ממה שהעתיק רמ"א כאן בסמוך קודם לזה כמו שעשו חבריהם ואמרו כמו שעשו חברינו, משמע דבעינן שהפועלים יזכירו בפירוש שסומכים על שכירות חבריהם.

ומבואר בזה דבאמת אף את הדין השלישי ביאר הט"ז שהוא באופן כזה שהדבר ברור שהפועלים סמכו עצמם על מה שקבלו חבריהם.

אבל עדיין צ"ב דבשלמא בדין הרביעי שפיר ביאר האיך אנו רואים שודאי סמכו עצמם על שאר פועלים והוא משום שהם עצמם שאלו אותו האם הוא כדרך שאר פועלים, אבל בדין השלישי של הרמ"א הרי לא ביאר שאיירי באופן של שאלה, וא"כ צ"ב מ"ש מהדין של כמו שאמר בעה"כ, דהרי הט"ז ביאר דאף שם איירי שהשליח אמר להדיא שכך אמר הבעה"כ ואף הם ענו כמו שאמר בעה"כ ואפ"ה אמרינן שמה שפסק עמהם ג' הוא קיים, וא"כ מדוע הכא שהוא ממש אותו ציור שהוא אומר לו כמו שקבלו חבריהם, ואף הם עונים כן, ואפ"ה אמרינן שעיקר סמיכתם על מה שקבלו חבריהם.

ואולי צ"ל דאף בציור זה ביאר הט"ז דאיירי ששאלו אותו תחילה האם הוא כמו שנתן לחבריהם והוא השיב שכך נתן לחבריהם, [ודלא כמו שמשמע בפשטות מלשון הרמ"א שהוא להיפך שהוא אמר להם ואח"כ הם השיבו כדרך וכו']. וצ"ע.

ומ"מ לדברי הט"ז נמצינו למדים דמה שהם נוטלים כפחות שבפועלים הוא לא

שהפועלים כלל לא ענו, וא"כ לכאורה א"א לומר דעיקר כוונתם היה על מה שאמר הבעה"ב ששוכר כמו שאר פועלים, וא"כ לכאורה היה צריך להיות שישאר מה שפסק עמהם, דהרי לכאורה מבואר בדברי הקצוה"ח שסובר כשיטת הש"ך דאפי' היכא שהטעה אותם לא אמרינן שהפסיקה בטל, ומשו"ה שפיר הוקשה לו הדין של כמו שעשו חברים אמאי נוטל כמו שקבלו חברים, וכמו שהוקשה לש"ך דבעי ליטול כפי מה שפסק עמהם, וא"כ ה"ה נמי בעי להיות הכא בכמו ששאר פועלים נשכרים שנאמר דמה שפסק עמהם נשאר.

ואולי י"ל דבאמת לעולם סבר הקצוה"ח ביסוד הדברים כשיטת הסמ"ע דכל היכא שהוא הטעה אותם שפיר צריך להיות שהפסיקה בטילה וכאילו לא פסקו כלל, ובעי ליטול כפחות שבפועלים, ומשו"ה הדין הרביעי פשוט דכיון שהטעה אותם אמרינן שהוא בטל ונוטלים כפחות שבפועלים, אולם כל מה שהוקשה לו בדין השלישי הוא לא כש"ך שבעי ליטול מה שפסק עמהם, אלא הוקשה לו דאפי' שלא יטול מה שפסק אבל מדוע שכן יטול כמו שנטלו החברים, לכל היותר שיטול רק כפחות שבפועלים, וע"ז שפיר האריך לבאר דכאן שאני כיון שהוא עצמו הזכיר להם כן אז אמרינן שוודאי היה דעתם ליטול כמו חברים וצ"ע.

[ומ"מ איכא חילוק בין הסברו של הקצוה"ח להסברו של הסמ"ע, מדוע באמת כן מקבל כמו חברים, דלשיטת הסמ"ע הוא משום שוודאי לא הסכים הפועל לצד השני שהוא לקבל ד' משום שהטעה אותו וכנ"ל, אולם לקצוה"ח הוא משום שהוא עצמו הזכיר ואמר כמו שקבלו חברים, אז מתפרש הדבר שמה שענה לו הוא שרוצה לקבל כמו חברים, ואיכא נפק"מ בין הקצוה"ח לסמ"ע בכמו שאמר בעה"ב והשלית אמר בפירוש שכן אמר הבעה"ב בג', דלסמ"ע באופן כזה לכאורה נשאר איבעיא דעדיין כן איכא צד שהסכים

דשלא ברשות המשיך לדור בבית, ורק לגבי פועל הוא נחשב כתפיסה ברשות מה שהוא עצמו השלים את עבודתו].

ביאור הדינים

והנה בביאור הדין השלישי של האומר כמו שעשו חברים, ביאר הקצוה"ח מ"ש מהדין השני של כמו שאמר בעה"ב, וביאר דכל הדין של כמו שאמר בעה"ב היינו דווקא היכא שהשלח עצמו לא הזכיר אלא ג', ולא הזכיר כלל שכן אמר לו הבעה"ב, [ולכאורה הוא דלא כט"ז שכתב שהשלח אומר להם בפירוש שכן אמר בעה"ב], ולכן אמרינן דיש צד דהפועל אינו חושב כלל על מחיר אחר ולא עולה בדעתו שמא הבעה"ב אמר יותר, ומה שאמר לו כמו שאמר בעה"ב כוונתו שמאמין לו שכן אמר הבעה"ב, אולם היכא שיאמר השליח ג' ויאמר לו נמי שכן אמר לו בעה"ב אז שפיר אמרינן דכיון שהזכיר בפירוש שכן אמר בעה"ב אז ודאי דעת הפועל לומר שרוצה כפי מה שאמר הבעה"ב, ואם אמר יותר רוצה לקבל יותר, ולכאורה ביאור הדברים הוא דכיון שהוא מעורר כאן את הפועל להתחיל לעיין באמיתות הדברים האם באמת כך אמר הבעה"ב, ולכן ודאי דעתו הוא לסמוך על דברי הבעה"ב אם נתן יותר.

וא"כ שפיר ביאר הקצוה"ח דאף הכא מכיון שהוא עצמו אמר להם ב' דברים הן ד' והן הוסיף לומר שכן שכר את חברים, לכן שפיר אמרינן דכוונתם הייתה שלא לפחות ממה שקבלו חברים, ולכן שפיר אמרינן שהוא חייב לתת להם מה שקבלו החברים.

וא"כ שפיר מבואר הן מדוע לא אמרינן שהפסיקה של ד' נשאר, והן אמאי לא אמרינן דמ"מ יטול רק כפחות שבפועלים כמו הדין הרביעי והיינו משום שדעתם היה לסמוך על דבריו שלא לקבל פחות ממה שקבלו החברים.

ומ"מ צ"ב האיך ביאר הקצוה"ח את הדין הרביעי דשם מבואר דאמרינן שנוטלים רק כפחות שבפועלים, והנה שם איירי

שהוא עצמו השלים עבודתו], הוא נחשב כאילו גזל מידם העבודה ודינו כתפיסה שלא ברשות, כיון שבא אליו ע"י אונאה.

וא"כ שפיר מבואר דכיון שהוא בעצם ספק מה היה דעת הפועל, והבעה"ב אינו נחשב כתפוס משום שהוא שלא ברשות, אז שפיר חייב לשלם לפועל על עבודתו כפי הצד הגבוה משום שהפועל נחשב כאן המוחזק [כמו בבית שאף לאחר שדר בו חייב לשלם כל השכירות על חודש הספק].

אולם בכמו שאמר בעה"ב מבאר הקצוה"ח מדוע כן אמרינן שנחשב הבעה"ב לתפוס ברשות, היינו משום דהשליח שינה בדברי הבעל הבית, ומה לו להבעל הבית בכך, שהוא לא הטען וסמכו עצמן על השליח, והיינו דכיון שהוא לא הטען א"כ אינו נחשב שתפס ע"י אונאה.

א"נ ביאר הנתה"מ דמה שהטעה אותן שליח באמירת בעל הבית אין הטעות בענין שיווי השכירות, ואפשר שאפילו היו יודעין שהבעל הבית אמר ד' והשליח לא היה רוצה לשוכרן רק בג' היו ג"כ משכירין עצמן, דהבעל הבית שאמר ד' היתה כונתו שאם לא ימצא בפחות יתן ד' וסמך עצמו אהשליח, משא"כ כאן כשהטען בשיווי השכירות וסתמא דאינשי שאין נשכרין בפחות מחבריהם ובודאי מחמת שהטען עשו מלאכה, ולכך חייב להן כמו שעשו חבריהם דהוא נחשב לתפיסה ע"י אונאה, [והוא כעין החילוק שנתבאר בדברי הסמך בין ב' סוגי הטעה].

אולם בדין הרביעי עדיין צ"ב לשיטת הנתה"מ מדוע באמת הוא נחשב כאילו יש ספק מה היה דעתם והרי כלל לא ענו לו כמו ששאר פועלים נשכרים, וביאר הנתה"מ כיון שאמר בד' ואף כמו ששאר פועלים נשכרים, נראה שלשון השכירות מוסב על זה ג"כ ששוכר אותן על הסך שנשכרו שאר פועליהן, והוי כאומר שתי לשונות דסתרי אהדי בסך פיסוק השכירות, ושייך בהו הספק אי תפוס לשון ראשון או אחרון, וכיון שהטעה אותן

לקבל ג', [כיון שלא הטעה אותו בשווי מחיר העבודה עצמו], אבל לקצוה"ח באופן כזה נמי אמרינן שודאי היה דעתו כמו שאמר בעה"ב ויקבל ד'].

מהלך הנתה"מ

הנתה"מ כתב לבאר דבאמת כל הג' דינים הן שווים ביסודם, והיינו דהן הדין של כמו שאמר בעה"ב והן הדין כמו שעשו חברים, והן הדין כמו ששאר פועלים נשכרים, דין אחד לכולם דבאמת שייך בהם ספק הגמ' האם אמרינן שדעת הפועלים היה לסמוך על דברי השליח או על הפסיקה של הבעה"ב, ואינן חושבים לקבל כמו שחבריהם קבלו או כשאר פועלים, או דילמא כן היה דעתם לקבל כפי שהחברים קבלו או כשאר פועלים, אולם מ"מ הסיבה שהדין שונה היינו מכח דיני תפיסה.

והיינו דהנה לעיל הובאו דברי הקצוה"ח שביאר דבעצם היכא שהוא אומר כמו שאמר בעה"ב הוא אבעיא דלא אפשר בגמ' ומה דמשלם לו רק ג' היינו מכח שא"א להוציא מיד המוחזק, וביאר הקצוה"ח דבאמת הוא רק אם כבר השלים את העבודה שלו, דאז שפיר הוא נחשב כתפיסה כיון שהוא עצמו התפיסו, וא"כ שפיר מבאר הנתה"מ, דבדין של כמו שאמר בעה"ב שפיר מבואר מדוע משלם רק ג' והוא משום שהבעה"ב נחשב לתפוס, אולם בדין של כמו שעשו חברים שפיר אמרינן דאין הבעה"ב נחשב לתפוס ברשות, והיינו משום דלפי הצד שהפועלים סמכו על מה שאמר שנותן כמו שקבלו חבריהם, א"כ לא נתרצו רק בסך זה, וודאי היה חייב לתת להם כמו שנתן לחבריהם, אלא דמ"מ הוא ספק האם זה היה דעתם.

והנה היכא שהבעלים הטעה אותם ואמר להם שכך נטלו חבריהם או שכך נוטלים כל הפועלים, אז בעצם הוא אונאה [ובקבלן היה לזה דיני אונאה אלא שבפועל אין אונאה], ואונאה הוא בכלל גזל, וא"כ שפיר אמרינן דכל מה שהבעלים תפוסים בעבודה [כיון

ומ"מ לפי דברי הנתה"מ נמצא דמה שמבואר בדין השלישי שהם ענו ואמרו שרוצים כמו שקבלו חבריהם, הוא לכאורה לאו דווקא דהרי מבואר בדין הרביעי דאף אם הם כלל לא עונים אמרינן דיש כאן ב' לשונות ומספק הפועל הוא המוחזק, וא"כ ה"ה בדין השלישי הוא נחשב כב' לשונות [ואולי יהיה נפק"מ היכא שלא יהיה כב' לשונות וכמו שכתב הנתה"מ באופן שרק אח"כ בפיתוי השכירות אמר לו שכך נטלו חבריהם, אז ייתכן דרך משום שהם ענו ואמרו כמו שקבלו חברינו אז אמרינן דהוא נעשה ספק מה היה כוונתם וצ"ע].

אולם לכאורה בדין של הטעו פועלים לבעה"ב אז אפי' אם נאמר דיש כאן ב' לשונות והוא ספק על מה הסכים הבעה"ב לשכור אותם, מ"מ כיון שהם כבר עבדו עבודתם אז הוא כן נחשב כתפיסה ברשות, דרך אם הבעה"ב הטעה אותם אז הוא תפיסה שלא ברשות כיון שבא ע"י אונאה, אבל אם הם הטעו אז הוא כן תפיסה ברשות, ולא יוכלו לתבוע יותר מפחות שבפועלים, אולם לכאורה באופן זה, אפי' אם הבעה"ב כבר שילם לפועלים כפי מה שהתנה עמם, ולא ידע שהטעו אותו, מ"מ נוציא מהם מה שקבלו, והיינו משום דהוא כמו מה שכתב הנתה"מ לגבי מקח שאם אמר לו המוכר הריני מוכר לך בד' כפי השער, דלשון פיסוק דמים מוסב על שני הלשונות, תופסין הכל לטובת הלוקח אף שכבר נתן הדמים, לפי שתופס המעות ע"י אונאה וגזל, וא"כ ה"ה הכא לכאורה נחשב שתפס את המעות ע"י אונאה וגזל ולא נעשה תפוס בכך וצ"ע.

לסיכום נמצינו למדים

(א). אם אמר הבעה"ב לשכרם בג' והשליח שכרם בד', ודאי סומכים הפועלים על דברי השליח ונוטלים ד' [אם מלאכתם שוה ד', או אם אמר השליח שכרם עלי אז אפי' אם שוה מלאכתם רק ג'].

(ב). אם אמר הבעה"ב ד' והשליח אמר ג', הוא אבעיא דלא אפשר ומספק אינו נותן להם אלא ג', ומ"מ מהני תפיסה של ד' כמו שכתב הש"ך.

(ג). אם אמר להם ד' ואמר כמו שנטלו חבריכם, והם ענו כמו שקבלו חברינו, לשיטת הסמ"ע והקצוה"ח הדין כמו שכתב הרמ"א דמה שפסק ד' הוא בטל ונוטל כמו שקבלו

בסך השער הוי כאונאה בשיווי המקח דבכלל גזל הוא וכתפס שלא ברשות דמיא דחייב ליתן להם כפי תפיסת הלשון שהוא לטובתם כמו במרוחץ.

[ולפי"ז ביאר הנתה"מ דה"ה נמי במקח אם אמר לו המוכר הריני מוכר לך בד' כפי השער, דלשון פיסוק דמים מוסב על שני הלשונות, תופסין הכל לטובת הלוקח אף שכבר נתן הדמים, לפי שתופס המעות ע"י אונאה וגזל, ומכל שכן כשאמר הריני מוכר כפי השער ושאלו הלוקח אח"כ בכמה השער והשיב בד' ונמצא בפחות, שאינו נותן לו רק הפחות כיון שהמקח נגמר רק כפי השער ועל זה משך הלוקח. אבל אם בשעת פיסוק אמר לו רק בד', רק שאח"כ שאל לו על השער ואמר לו שהשער הוא ג"כ כך או שכולן מוכרין כך, אין זה רק בדין אונאה ובעיני שתות, ותלוי בראות עיני הדיין אם הלשון היה מוסב על הפיסוק דמים אם לא רק שאמר לו כן בדרך אונאה למען יקנה או ימכור לו, ואז יש לו דין אונאה].

ולפי"ז שפיר הסיק הנתה"מ דיש לקיים דברי שניהם, דינא דרמ"א כשאמר דברים אלו בתוך פיסוק דמים, דאז הוא ספק והפועל המוחזק, ודברי הש"ך בלא אמר לו בפיסוק דמים רק בד', ובפיתוי השכירות שישכיר עצמו בסך זה אמר לו שגם שאר פועלים משכירין עצמן בסך כזה, אז אין לו רק דין אונאה, ופועל אין בו דין אונאה כמבואר בסימן רכ"ז [סעיף ל"ג], ושפיר כתב הש"ך דאינו נותן להם רק ד' אף שהטען.

חבריהם אפי' הוא יותר מפחות שבפועלים, ולשיטת הש"ך נשאר מה שפסק עמהם בד' ואפי' שהטעה אותם, ועכ"פ מכח ספק כמו בהטעה שליח ואמר בג' הנ"ל. [ולכאורה לשיטת הט"ז רק באופן שנראה שהפועלים סמכו על מה שאמר כמו שקבלו חבריהם יהיה הדין שיטלו כמו חבריהם].

לשיטת הנתה"מ הוא ספק ומ"מ הפועל נחשב למוחזק [כיון שעבד עבודתו ע"י אונאה, והוא כתפיסה שלא ברשות] ולכן הוא נוטל כפי מה שקבלו חבריהם.

ד. פועלים שהטעו את בעה"ב ופסקו י' ואמרו שכך נוטלים שאר פועלים לכו"ע אינו נוטלים אלא כפחות שבפועלים, [ומ"מ אם כבר נתן להם לש"ך אין מוציאין, ולסמ"ע לכאורה כן מוציאין כיון שמה שפסקו בטל לגמרי ואינו ספק, ולשיטת הנתה"מ לכאורה נמי יהי תפיסה כיון שהוא ספק בתר איזה לשון אזלינן].

ה. בעה"ב שהטעה פועלים ואמר להם ד' כשאר פועלים, לסמ"ע מה שפסק בטל ונוטלים כפחות שבפועלים, ולש"ך נוטלים רק ד' כפי שפסק להם, ולט"ז אם הפועלים שאלו תחילה מה המחיר של שאר פועלים אז נוטלים כפחות שבפועלים, ואם לא שאלו תחילה אלא בעה"ב אמר להם אז נוטלים רק כפי מה שפסק עמהם, ולנתה"מ הוא ספק ואין מוציאין אלא ד' ומ"מ לכאורה יהי תפיסה עד המחיר של פחות שבפועלים.

העולה להלכה

ובזאת נבוא לבאר העולה להלכה, וכמובן שלא באתי להכריע למעשה אלא להציע הצדדים בפני המורים ויושבי על מדין, דבנידון דידן שהטעה את הפועל ואמר לו שזהו המחיר ששאר פועלים נוטלים, אז לשיטת הסמ"ע [ולכאורה נמי לקצוה"ח] דבר זה נחשב לפסיקה בטעות שהטעה אותו בגוף שווי העבודה, ולכן הפסיקה מתבטלת, והוא כאילו לא פסק עמו כלל, ואז הדין הוא שנוטל כפחות שבפועלים המצויים בשוק.

אמנם לשיטת הש"ך והט"ז הפסיקה אינה מתבטלת, ובעה"ב אינו חייב לתת לו אלא מה שפסק עמו, ומ"מ לכאורה הוא רק מכח ספיקא דדינא, [כמו לגבי הנידון של משלח שאמר ד' והשליח אמר ג'], ולכן יהי תפיסה אם כבר תפס הפועל ממנו עכ"פ עד כדי המחיר של פחות שבפועלים.

ולשיטת הט"ז אם הפועל שאל אותו תחילה מהו המחיר של שאר הפועלים אז שפיר צריך לתת לו כפחות שבפועלים כי עיקר סמיכתו הייתה רק על מחיר זה.

לשיטת הנתה"מ יהיה הדבר תלוי, דאם מה שהוסיף לומר לו שכך הוא שכר שאר פועלים היה מיד כאשר קבע עמו את המחיר אז הוא נחשב כאילו אמר ב' לשונות והוא ספק, והפועל נחשב למוחזק בעבודתו ולכן צריך לשלם לו כפחות שבפועלים, אבל אם רק אח"כ הוסיף לומר כן כדי לשכנעו להסכים לעבוד אז לא נחשב כב' לשונות אלא כאונאה ובפועל אין אונאה ולכן ישאר מה שפסק עמו ויתן לו רק המחיר שקבע עמו.

אולם מ"מ אם הפועל עדיין לא סיים את עבודתו ועכשיו נודע לו שהטעה אותו, ואינו רוצה לסיים את עבודתו אא"כ נותנים לכל הפחות כפחות שבפועלים, שפיר טענתו טענה אף לשיטת הש"ך והט"ז, והיינו משום שהוא מוחזק בעבודתו.

הרב אריה ביץ

היתר אמירה לנכרי באופן שדורש תשלום מראש או קובע סכום תשלום מראש

מעשה היה באחד מבתי הכנסיות בעירנו שהוצרכו לקרוא לנכרי שיעשה מלאכת שבות דשבות לצורך מצוה, אך הוא לא נתרצה להגיע אא"כ הוא מקבל את הסכום המגיע לו מראש, דהיינו שדרש שיקחוהו תחילה אל אחד הבתים ויראו לו מהיכן הוא יכול ליטול שטר של חמישים ש"ח, ורק לאחר מ"כ יעשה את המלאכה. במאמר הזה נבאר האם יש איסור בכה"ג או לא.

הסיבות לצדד לאיסור

א). ישנן שתי סיבות לצדד ולומר שאופן כזה חמור יותר משאר אמירה לעכו"ם ואין בו את ההיתר של שבות דשבות, א' מצד שכירות פועלים שיש בה איסור של ממצוא חפצין, כדכתב רש"י (שבת דף קנ.), דכשמסכם עם הנכרי סכום מדויק עבור עבודתו הוי ליה כשוכרו לפועל ועובר על שכירות פועלים, ולכן אסור אף באופן של שבות דשבות, דההיתר של שבות דשבות הוא רק כשהישראל אין עושה איסור בעצמו, אבל כשהישראל עושה האיסור בעצמו אסור אף בשבות דשבות.

ב' מצד מקח וממכר, דכשהישראל מסכם עמו סכום מעות הרי זה דומה למקח וממכר ואסור, נמצא שוב שהישראל בעצמו עובר על איסור ולא רק שאומר לעכו"ם לעשות איסור.

מו"מ בסיבה הראשונה

ב). הנה מצד הטענה שהישראל עצמו עובר על שכירות פועלים, יש לציין שאין הדבר ברור כ"כ, ולכאורה מחלוקת אחרונים היא האם הישראל עצמו עובר על איסור כששוכר פועלים, או שהאיסור הוא רק מצד אמירה לנכרי, שכששוכרו הוא כאומר לו לעשות מלאכה, דידוע אשר העבודת הגרשוני (מובא בשו"ת חוות יאיר סימן מט) מדייק לאסור אמירה דאמירה ממה שאסרו חז"ל לומר לגוי לשכור לו פועלים, והחוות יאיר (סימן נג) דחה דבריו דכשאומר

לגוי לשכור לו פועלים הוי ליה כאומר לו לעשות איסור, דעצם שכירות פועלים הוא דבר האסור בשבת עיי"ש, מבואר שהעבודת הגרשוני סבר שהאיסור של שכירות פועלים אינו איסור עצמי, וכל מהותו הוא איסור של אמירה לגוי, ואילו החוות יאיר סובר דהאיסור של שכירות פועלים הוא איסור עצמי.

והשתא להעבודת הגרשוני פשיטא שאין לאסור כשמזכיר סכום מקח מצד שכירות פועלים, דגם שכירות פועלים איסורה רק מצד אמירה לנכרי ובשבות דשבות הרי התירו אמירה לנכרי, ורק להחוות יאיר אפשר לדון מצד שכירות פועלים.

אמנם גם אם נאמר ששכירות פועלים אסורה מצד ממצוא חפצין וכהחוות יאיר, עדיין אין לאסור מחמת כן כשמזכיר סכום מקח, דידועים דברי רש"י (ע"ז דף טו. ד"ה כיון) שכתב דכל אמירה לנכרי אסורה מצד ממצוא חפצין, וכתבו הפמ"ג (סימן שז משב"ז סק"א) והגרעק"א (שו"ת מהדו"ק סימן יז) דלשיטתו אמירה לנכרי אכן אינה אסורה משום שבות אלא משום איסור דאורייתא של ממצוא חפצין, ומה שאמרו בגמרא דאמירה לנכרי היא רק שבות, באו לרבות בזה שאף באופנים שאין באמירה איסור של ממצוא חפצין אסור משום שבות, וכגון היכא שאומר לעכו"ם להתעסק בחפצי שמים וכיו"ב.

ולכאורה לפי רש"י יקשה, כיצד התירו שבות דשבות במקום מצוה וכיו"ב, הא בכל

מדוע מוזכר איסור זה בהלכות מסוימות דייקא

ד). עוד יש להעיר, דבכל הסימנים של אמירה לנכרי לא מצאנו איסור של הזכרת סכום מקח זולת במקומות מסוימים, א' ברמ"א סימן רנב סעיף ד' אבל אינו יהודי שעושה מנעלים על המקח, מותר לישראל המכירו לילך וליקח ממנו בשבת ולנעלם, ובלבד שלא יקצוץ עמו דמי המקח. ב' במג"א סימן שכה (ס"ק כה) שכאשר מביא לו העכו"ם דברים דרך כרמלית לא יתן לו מעות ע"ז. ג' בסימן תקטו סעיף ו' (מ"ב ס"ק נט) דכשעכו"ם מביא למכור לא יזכיר לו סכום מעות. ד' בסימן תקי"ז גבי הלוקח פת מן העכו"ם שלא ישלם לו מעות בשבת. והדבר צריך ביאור מה ראו להדגיש במקומות אלו דווקא את האיסור של הזכרת סכום מעות, הלא הסימנים של אמירה לנכרי מלאים באופנים שיש בהם היתר אמירה לגוי, ומדוע בחרו בהלכות אלו דייקא לכתוב בהם את הדין של איסור הזכרת סכום מקח, הלא זה דבר האומר דרשני.

ולכאורה מוכח מזה דרך באופן של מקח וממכר שמוכר או קונה מעכו"ם אסור להזכיר סכום מקח, ולכן הוזכר דין זה בהלכות הנ"ל דייקא דבהם איירינן בקניה ומכירה מן העכו"ם, בסימן רנב איירינן שקונה מהעכו"ם מנעלים, בסימן תקטו איירינן שקונה מה שהעכו"ם מביא למכור, ובסימן תקיז איירינן שקונה פת חמה מהעכו"ם, וכן בסימן שכה הביין המג"א דמה דקתני התם שאומר לגוי להביא לו יי"ש או שר מחוץ לתחום הכוונה שאומר לו שיביא משלו והישראל יקנה ממנו, וכן משמע התם פשוט השו"ע, דהמחבר איירי

אמירה לנכרי איכא נמי איסור של ממצוא חפצין, ואיסור זה הישראל עצמו עושה ואינו נעשה ע"י הגוי. ועל כרחק דאיסור זה של ממצוא חפצין הוא איסור קל, וכשהתירו שבות דשבות התירו נמי איסור זה של ממצוא חפצין שנעשה ע"י הישראל, ואם כן נלמד מזה לענייננו, דאף אי נימא דכשמזכיר סכום מקח עובר על שכירות פועלים, ואף אי נימא דשכירות פועלים היא איסור על הישראל, מ"מ כשהתירו שבות דשבות התירו נמי איסור זה של ממצוא חפצין.¹

האם בשכירות פועל איכא איסור של מקח וממכר

ג). ומצד הטענה השניה של מקח וממכר, הנה לפום ריהטא אין כאן שום דררא דמקח וממכר, דהרי אין מוכר וקונה ממנו כלום אלא רק שוכרו לעבוד אצלו.

אמנם בסימן שז (ס"ו) מבואר לכאורה דאף בשכירות פועל שייך האיסור של מקח וממכר, דפסק התם המחבר שמותר לדבר בחפצי שמים ולסכם עם מלמד שילמד את בנו ספר או אומנות, ודווקא לדבר אם רוצה להשתכר, אבל לשכרו ולהזכיר לו סכום מעות אסור, וכתב המשנה ברורה (ס"ק לא וס"ק יד) בטעמא דמילתא 'דכיוון דהוא דרך מקח וממכר ממש לא התירו בשום גוונא', הרי להדיא דגם בשכירות מלמד וה"ה שכירות פועל שייך איסור של מקח וממכר.

אלא שטעם הדבר אינו מובן, דמאי שנא מהכרות מצוות בבית הכנסת שיש אוסרין דהוי ממש מקח וממכר, ואחרים מתירים - וכן מנהגנו - ומטעם 'דלא שייך מקח וממכר אלא בחפץ הנקנה' (מ"ב שם ס"ק לג), דהכא נמי כששוכר הפועל אין קונה כלום.

1 ולפי"ז נמצא בדמקום הפסד או צער מותר לישראל לעבור על ממצוא חפצין, ואכן ראה במשנ"ב סימן שז (ס"ק א) שמביא כן מתשובת הב"ח. ואין להקשות מדקתני בסימן רמד (סעיף ו) 'ויזהר שלא ישב הישראל אצל האיני יהודי בשבת כשעוסק במלאכתו' מצד ממצוא חפצין, אף שהתירו עצם השכירות לגוי מחמת פסידא, דאם כי עצם השכירות יש בה פסידא אם לא ישכירו לו, מ"מ הישיבה עם הגוי אין בה פסידא אם לא ישב עמו, ואכן ראה בט"ז דאם יש חשש פסידא שיגנוב הגוי המעות מותר לו לישיב עמו.

אמנם בספר החיים (סימן שכג) כתב דהחשש הוא על הלוקח, דחיישין שהלוקח יכתוב את סכום המכירה, וכן כתב בספר המקנה (קונטרס אחרון סימן מה). ולפום ריהטא אין סברא זו מובנת, מדוע שיחפץ הלוקח לכתוב את מעשה הקניין, אטו מתחייב לו המוכר מעות שירצה לחקקם עלי כתב. וצ"ל דהחשש הוא שהלוקח יכתוב למוכר שהוא מודה בהתחייבותו, וכלומר לעולם המוכר הוא זה שחפץ לחקק הדברים על הכתב, אלא שאין מועיל לו כלום מה שהוא כותב לעצמו, דהלוקח יכול לאחמ"כ להכחיש הדברים ולטעון להד"ם, ולכן הוא מבקש מהלוקח שיכתוב לו שהוא מודה שהתחייב לו כך וכך תמורת החפץ, נמצא שחשש הכתיבה הוא על הלוקח ולא על המוכר.

וכאשר נבא לעיין על פי האמור על מי מוטל החשש גבי שכירות פועל, לשיטת הרמב"ם שהאיסור מצד שמא יכתוב, מסתברא מילתא שהחשש הוא על הפועל ולא על הבעה"ב השוכרו, דכשהבעה"ב שוכר את הפועל ברצונו לוודא תחילה שהפועל אכן מתחייב לעשות את פעולתו בלא לחזור בו ובלא להפסיק באמצע, והוא חפץ שהפועל יכתוב לו שמתחייב לעשות עבודתו, והחשש שמא יכתוב הוא על הפועל ולא על השוכרו.

אם כנים דברינו, נוכל לומר שמה שכתב המשנה ברורה שהאיסור גבי שכירות מלמד הוא מצד מקח וממכר, אין כוונתו ששכירות מלמד נחשבת כמקח וממכר, אלא שבשכירות מלמד יש את אותו האיסור שיש במקח וממכר, דהיינו איסור של שמא יכתוב. ואיסור זה אכן אינו תקף בכל אמירה לנכרי, דבאמירה לנכרי גם אם מזכיר סכום מקח אין בכך כלום, דחשש הכתיבה היא על העכו"ם ולא על הישראל, והוא תקף רק

בדין שמא ירבה שהיא הלכה השייכת כשהעכו"ם עושה בשלו, וע"ז הוסיף הרמ"א הדין של ישראל האומר לעכו"ם להביא לו מחוץ לתחום.²

וכן משמע בדברי השו"ע הרב בסימן תקי"ז (סעיף ו), "וכל היתר לקיחות אלו שבארנו בסימן זה ובסימן תקטו ובסימן תקיג, הן פירות הן דגים הן קמח הן פת וכן שאר כל לקיחות שבעולם, אין היתר אלא כששומת המקח ידוע ואין צריך לקצוץ דמים עם הנכרי, ואע"פ ששומתו ידוע אסור לשלם לו המעות ביו"ט עצמו אפילו אם מראה לפני הנכרי את המעות כדי שיטול בעצמו אסור וכו', דכל שהמעות מגיעין לידי המוכר ביו"ט ניכר הדבר שהוא מקח וממכר שאיסורו מפורש בכתוב בנחמיה", הנה משמע מדבריו דכל האיסור הוא במקח וממכר דייקא.

אלא שנצטרך להבין איך עולה מסקנה זו בקנה אחד עם הדין של שכירות מלמד, שמשמע שאף בלא מקח וממכר איכא איסור בהזכרת סכום מעות.

חשש שמא יכתוב הוא על הלוקח

ה). ואשר יראה בזה בעז"ה, דהנה דעת הרמב"ם היא שהאיסור לשכור פועלים הוא מחשש שמא יכתוב, וכפי שמדייק הגרעק"א (שם) מלשון הרמב"ם, ויש לעיין על מי יש את החשש שיכתוב על הבעה"ב או על הפועל. וכע"ז יש לחקור בכל מקח וממכר שאסור מצד שמא יכתוב, על מי יש את החשש שיכתוב האם על המוכר או על הלוקח.

ובפשטות החשש הוא על המוכר, שחפץ לזכור את סכום המעות שנתחייב לו הלוקח תמורת החפץ ולהעלותו על הכתב למען יעמדו ימים רבים, וכן כתב בשו"ת משיב דבר להנצי"ב (ח"א סימן כז).

2 בשמירת שבת כהלכתה (פ"ל אות לג) ובארחות שבת (פכ"ג אות קו) למדו מסימן שכ"ה דיש איסור באמירה לנכרי כשמוזכר סכום מקח, אך כאמור אי אפשר ללמוד משם לכאורה, דשם איכא מקח וממכר גמור ולא רק אמירה לנכרי.

הוא על שניהם, ומה שכתבו המקנה והספר החיים שהאיסור על הלוקח נתכוונו בזה, שכל האיסור נוצר מחמת החשש שהלוקח יכתוב, ונפק"מ שכל שאין חשש על הלוקח שוב אין איסור על המוכר, וכגון כשהלוקח הוא עכו"ם אין איסור על המוכר.

לשיטת הנצי"ב

יתבאר ביתר פשיטות שאין איסור

ז). והנה לכל אריכות דברים זו הוצרכנו רק אליבא דספר החיים והמקנה, שסוברים דבכל מקח וממכר הוא חשש הכתיבה על הלוקח ולא על המוכר, וע"ז צידדנו לומר דבשכירות פועלים אינו כן, דאינו כמקח וממכר ממש ושם חשש הכתיבה הוא על הפועל, אך אם נצדד כשיטת הנצי"ב שבכל מקח וממכר הוא חשש הכתיבה על המוכר, לא נצטרך לכל דברינו האמורים, דאף אם נאמר שכונות המשנה ברורה היא כפשוטה שכל שכירות פועלים היא ממש כמקח וממכר, מ"מ במקח וממכר חשש הכתיבה הוא על המוכר, ובשכירות פועלים הפועל נחשב למוכר, וא"כ בכל אמירה לנכרי אף כשמזכיר סכום מקח אין שום איסור בדבר, דנהי דהויא שכירות פועלים לא איכפת לן, דחשש הכתיבה הוא על הנכרי ולא על הישראלי, ורק כששוכר מלמד אסור דהתם חשש הכתיבה הוא על המלמד.

והטעם שיש איסור להזכיר סכום מקח כשקונה פת או מנעלים מהעכו"ם, להנצי"ב צריך לומר שהוא מצד ממצוא חפצין ולא מצד מקח וממכר, דמצד מקח וממכר אין איסור כיון שחשש הכתיבה הוא על המוכר, ויל"ע.

היוצא מכל האמור להלכה ולא למעשה: דבאופן רגיל של אמירה לעכו"ם מותר אף כשמזכיר ומסכם עמו סכום מקח, ורק כשקונה מהעכו"ם דבר מה, או כשמסכם עם ישראל כמלמד וכיו"ב אסור להזכיר סכום מקח.

כששוכר ישראל כשכירות מלמד, או כשקונה מהעכו"ם מנעלים או פת וכיו"ב דאז חשש הכתיבה היא על הישראלי הלוקח. ולפי"ז נמצא שלא בא הרמב"ם לחלוק על רש"י בטעם האיסור של שכירות פועלים, וגם הוא מודה ששכירות פועלים נכרים אסורה מצד ממצוא חפצין ולא מצד שמא יכתוב, דכששוכר נכרי אין החשש של כתיבה על הישראלי אלא על העכו"ם, אלא בא לומר שבשכירות פועלים שייך ג"כ שיהיה לפעמים חשש של שמא יכתוב, ובאופן ששוכר פועל ישראל.

ירוויח ליישב עפ"י לשונות הטוש"ע

ו). והנה המהרש"ם (ח"א סימן קסד) תמה הן על המשיב דבר והן על ספר החיים והמקנה מדברי הרמב"ם הנ"ל, שכותב וכן אסור לקנות ולמכור, דמבואר מדבריו להדיא דיש איסור במקח וממכר על שניהם ולא רק על אחד מהם, ולהאמור יתיישב בפשוט, דמודה הרמב"ם שיש איסור על שניהם מצד ממצוא חפצין, ובא רק להוסיף שבמעשה זה של מקח וממכר - שאסור על שניהם מצד ממצוא חפצין - יש לפעמים חשש של שמא יכתוב.

אך אי קשיא הא קשיא, דלשון השו"ע בחו"מ (סימן רלה) הוא "המוכר או קונה קנין בשבת ויוה"כ ויו"ט, אע"פ שמכין אותו על שעבר על דברי חכמים מעשיו קיימין", משמע דיש על שניהם איסור דרבנן של שמא יכתוב.

ברם לדברינו תתיישב גם הערה זו, דבארנו דהאיסור שיש על הלוקח הוא מצד שהמוכר תובעו לכתוב שחייב מעות, נמצא דגם המוכר שותף באיסור, וכלומר כדי שלא יגיע מצב שהלוקח יצטרך לכתוב אסרו חז"ל לא רק על הלוקח לקנות, אלא גם על המוכר למכור כדי שלא יגיע לתבוע את הלוקח לכתוב, ולכן שניהם לוקים דאיסור המכירה

לשון חכמים

הרב דוד רוב לעדערייך

נבואתו של ברוך בן נריה ונבואה בחו"ל

ברוך בן נריה היה תלמידו של ירמיה הנביא ורבו של עזרא הסופר, כך שהיה הבריה התיכון בין בית ראשון לשני, שקיבל את התורה בזמן בית ראשון מירמיה, ומסרה לעזרא הסופר¹ שלימד בישראל חוק ומשפט בתחילת בית שני. אמנם נביאותו לוטה בערפל, וננסה לברר וללבן השיטות בזה.

ברוך בין הנביאים

איתא במסכת מגילה (דף יד עמוד ב): "שמונה נביאים והם כהנים יצאו מרחב הזונה, ואלו הן: נריה ברוך ושריה מחסיה ירמיה חלקיה חנמאל ושלום" (וכן איתא ברות רבה פ"ב, ובספרי בהעלותך פסקא ע"ח). ופי' רש"י (בדף טו. ד"ה בשלמא), "ברוך ושריה מצינו שהיו תלמידי ירמיה, ברוך דכתיב (ירמיהו פרק לו) 'מפיו יקרא אלי את הדברים האלה ואני כותב על הספר בדיו'. ושריה בתוך ספר ירמיה (פרק נא) 'הדבר אשר צוה ירמיה את שריה בן מחסיה וגו'. ומצינו בתלמידי נביאים שהיו נביאים, נחה רוח אליהו על אלישע, ויהושע תלמיד משה, ולקמן תניא בברייתא 'ברוך בן נריה ושריה בן מחסיה ודניאל ומרדכי וחגי זכריה ומלאכי כולן נתנבאו בשנת שתיים לדריוש". הרי מבואר כי ברוך בן נריה היה נביא.

מתי נתנבא

מתי נתנבא שנוי במחלוקת, וג' שיטות איכא בהא:

א] מדברי הגמ' הנ"ל עולה כי התנבא בשנת שתיים לדריוש, כמ"ש בברייתא (שם טז). "ברוך בן נריה ושריה בן מעשיה ודניאל ומרדכי בלשן וחגי זכריה ומלאכי כולן נתנבאו בשנת שתיים לדריוש". ופי' רש"י (ד"ה בשנת) "בשנת שתיים לדריוש האחרון, נתנבאו לבני הגולה שיחזרו לבית המקדש, שנתבטלה המלאכה, זה שמונה עשרה שנה על ידי שמרונים, משהתחילו בה בימי כורש".

ב] אמנם בסדר עולם רבה (פרק כ) איתא, "דברי ירמיהו בן חלקיהו וגו', אשר היה דבר ה' אליו וגו' (ירמיה א), וגם איש [אוריה] היה מתנבא בשם ה' וגו' (שם כו כ), היה היה דבר ה' אל יחזקאל בן בוזי וגו' (יחזקאל א ג). כולם [ירמיה אוריה ויחזקאל] נתנבאו סמוך לאחרון, ברוך בן נריה ושריה בן מחסיה ודניאל איש חמודות כולם נתנבאו בימי נבוכדנצר" ע"ש. מבואר בזה כי נבואתו של ברוך בן נריה הייתה בימי נבוכדנצר, והיינו לאחר חורבן בית ראשון, כמבואר שם שהתנבא אחרי ירמיה אוריה ויחזקאל (שעדיין נתנבאו סמוך לחורבן) ובזמן דניאל.

1 מן המותר להאריך בחלקו של עזרא הסופר במסירת התורה, שרוב תקנותיו הפזורין במרחבי הש"ס קיימות עד היום, ושינה הכתב לכתב אשורית וכד', רק נציין דברי הגמ' (סנהדרין דף כא עמוד ב) "תניא רבי יוסי אומר ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו לישראל אילמלא קדמו משה".

ג] ובירושלמי סוטה (פרק ט הלכה יג) מצינו זמן אחר לנביאותו של ברוך בן נריה, "משמתו נביאים הראשונים פסקו אורים ותומים. ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן, זה שמואל דודו. ר' בא בר כהנא בשם רב, זה גד ונתן. רבי ירמיה רבי שמואל בר יצחק בשם רב, זה ירמיה וברוך" משמע שכבר היה נביא בימי ירמיה, ומכונה 'נביאים הראשונים', ומשמע גם שנתנבא בפני הבית, שהיה אז אורים ותומים.

נמצא בזה ג' שיטות מתי נתנבא: א] דעת הבבלי - בשנת ב' של דריוש, ב] דעת הסדר עולם - אחר החורבן בימי נבוכדנצר, ג] דעת הירושלמי - בסוף בית ראשון. ועכ"פ מבואר לכו"ע שברוך בן נריה היה נביא.

משמעות שלא היה נביא

אמנם בעצם זה שהיה נביא צ"ע טובא, דהנה איתא בירמיהו פרק מה פסוקים א-ה: **"הַדְּבָר אֲשֶׁר דִּבֶּר יְרֵמְיָהוּ הַנָּבִיא אֶל בְּרוּךְ בֶּן נָרְיָה בְּכַתְּבוֹ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה עַל סֵפֶר מִפִּי יְרֵמְיָהוּ בִּשְׁנֵה הַרְבָּעִית לַיהוֹיָקִים בֶּן יֹאשִׁיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה לֵאמֹר: כֹּה אָמַר ה' אֱלֹקֵי יִשְׂרָאֵל עָלַיךָ בְּרוּךְ: אֲמַרְתָּ אֲנִי נָא לִי כִּי יִסֵּף ה' יְגֹן עַל מַכְאֲבֵי יַגְעָתִי בְּאַנְחָתִי וּמְנוּחָה לֹא מִצָּאתִי: כֹּה תֹאמַר אֲלֵיו כֹּה אָמַר ה' הִנֵּה אֲשֶׁר בְּנִיתִי אֲנִי הָרֹס וְאֵת אֲשֶׁר נִטַּעְתִּי אֲנִי נָתַשׁ וְאֵת כָּל הָאָרֶץ הִיא: וְאֵתָה תִּבְקֹשׁ לָךְ גְּדֻלוֹת אֶל תִּבְקֹשׁ כִּי הִנֵּנִי מֵבִיא רָעָה עַל כָּל בָּשָׂר נָאֻם ה' וְנָתַתִּי לָךְ אֶת נִפְשְׁךָ לְשָׁלָל עַל כָּל הַמְּקֻמּוֹת אֲשֶׁר תֵּלֵךְ שָׁם:"**

ופירש"י, "ומנוחה לא מצאתי - לא שרתה עלי שכינה להנבא, כמו 'ותנח עליהם הרוח' (במדבר י"א). מה נשתנתי מתלמידי הנביאים, יהושע שימש את משה נחה עליו רוח הקודש, אלישע שימש את אליהו נחה עליו רוח הקודש, אני מה נשתנתי: ואת כל הארץ היא - הנדונת בנתישה והריסה זו: תבקש לך גדולות - נבואות, כמו 'ספרה נא לי את כל הגדולות' וגו' (מלכים ב ח), 'קרא אלי ואגידה לך גדולות' וגו' (ירמיה לג). אמר לו הקדוש ברוך הוא [לברוך בן נריה], אם אין כרם אין סייג, ואם אין צאן אין רועה, איני נגלה על הנביאים אלא בזכותם של ישראל. כך שנויה במכילתא בתחלתה". ע"כ.

וכן פירש גם הרד"ק: "פירוש, כי ברוך היה מתרעם על הנבואה. ובעת שהיה כותב דברי הנבואה מפי ירמיהו ולו לא הגיע דבר הנבואה, התרעם ואמר אוי נא לי" וכו'.

ובמלבי"ם הוסיף, "ולא חל עליו איזה הערה נבואית כפי הראוי לאיש הרוח בעמדו לפני הנביא בעת חול הנבואה עליו, ובשגם בהיותו כלי מסייע בהעלות דברי אלהים על ספר הלא יתנבא גם הוא". וכן פי' כל המפרשים.

וכל הרואה דבר זה תמיה תמיה יקרא, שהרי בדברי חז"ל מפורש שברוך בן נריה אכן התנבא. וביותר צ"ע דברי רש"י, שבפי' הגמ' כתב שהיה נביא משום שהיה תלמיד, וכל תלמידי נביאים היו נביאים, ובירמיה כתב שהיה מתרעם מה נשתנתי משאר תלמידי נביאים.

[ויצויין שבפי' רי"ד הזקן על נ"ך פירש את המקראות באופ"א מכל המפרשים, שפי' שהיה מיצר על פורענותן של ישראל, והיה מבקש שהקב"ה ימחול להם. עי' עוד שם].

ת' הנצי"ב שנתנבא כשקרא הספר

וראיתי שבברכת הנצי"ב על המכילתא (סוף ההקדמה לפרשת בא) עמד בזה, ותירץ "דמכל מקום בעת הצורך בשעה שקרא² המגילה שרה עליו רוח"ק, אלא שלא היה מצוי ככל בני הנביאים". ותירוצו זה מוקשה, כי אינו תואם סוגיית הגמ' שממנו הקשה, שהרי בגמ'

2 לכאורה כונתו לירמיה פרק לו, כשקרא ברוך הספר לפני יהויקים ועבדיו, בשנה הרביעית ליהויקים, ולכאורה נקט קריאת הספר, ולא כתיבתו, משום שקשה לומר שהתאונן בעת שהיה לו רוח"ק ממש, אמנם

מצינו שהתנבא בשנת שנים לדריוש, ולא בעת שקרא הספר (בשנה ד' ליהויקים), ועוד שמשמע מדבריו ששרה עליו רוח"ק רק לעיתים רחוקות, ובגמרא אמרין שהיה נביא ומשמע שנתנבא ככל הנביאים. ועוד קשה שהרי בפסוק מבואר להיפך שגם בעת שכתב הספר היה מתרעם, וכ"ש כשקרא הספר, וכן מבואר ברד"ק ובמלבי"ם, שבכתיבת הספר היה הזמן היותר ראוי לנבואה.

ת' מהרז"ו - ראייה משריה שר מנוחה

ובמהרז"ו על המדרש רבה תירץ ע"פ דברי המדרש (במדבר רבה פרשה י סימן ה), דאיתא שם וז"ל: "והנבואה נקראת מנוחה, שנאמר (ירמיה נא) 'ושריה שר מנוחה', מלמד שזכה ברוך בן נריה לרוח הקודש". ולכאורה דברי המדרש תמוהים, דמאי מייתי ראייה משריה לברוך, אהא קאתי המהרז"ו ותירץ חדא בחברתה, דמייתי ראייה מדכתיב שריה שר המנוחה, והיינו נבואה, וע"כ שאותו שעה כשר היה ושרתה על שריה רוח הקודש, וא"כ גם ברוך ניבא באותה שעה דמ"ש שריה מברוך ע"ש.

ודחיקא מלתא טובא, דבפסוק דשריה שר מנוחה כתוב שהיה בשנת ד' לצדקיהו, (דלא כמ"ש"כ בגמ' דידן שנתנבא בשנה ב' לדריוש. גם דלא כדברי הסדר עולם שברוך נתנבא לאחר החורבן, אא"כ נימא כהירושלמי). ותמוה, שהרי תלה העדר הנבואה, בעת ההריסה והנתישה, וכי נסתיים עת ההריסה והנתישה אז (בשנה ד' לצדקיהו) והלא עיקר ההרס הי' לאחמ"כ, בחורבן הבית, וגלות שארית ישראל. ואין לומר שהיה קודם הנתישה, שהרי נאמרה לברוך הנבואה (שלא יבקש גדולות) בשנת ד' ליהויקים שהוא קודם כל הגלויות³, ואז כבר התחיל הנתישה, וכי נאמר שבין גלות לגלות היה הזמן כשר, אתמהא.

ולפלא שלא הקשו המפרשים כן בגמ'. אמנם עי' רש"ש שציין למה שכתב בבמד"ר, ושם הקשה ולא תירץ ע"ש. [והיעב"ץ רמז לקו' זו ודבריו מובאים לקמן] ועי' ביפה תואר וע"ע עלי תמר בירושלמי סוטה פ"ט (ה"ג).

רק בשנה ב' לדריוש נתנבא

והיה אפשר לתרץ את הגמ' שנתנבא רק בשנת שנים לדריוש, שאז כבר היה העת ראוי לנבואה שבנ"י חזרו לאדמתם. אמנם יש לעיין אם היה אז בחו"ל, או שחזר לאר"י ושם נתנבא.

האם חזר ברוך לארץ ישראל

כתב רש"י במגילה על נבואת ברוך (דף טו עמוד א) "בשנת שנים לדריוש - האחרון, נתנבאו לבני הגולה שיחזרו לבית המקדש, שנתבטלה המלאכה זה שמונה עשרה שנה על ידי

היה באותו פרק זמן - הכתיבה והקריאה - בשנת ד' ליהויקים וצ"ע מאי שנא קריאה מכתובה. וע' רש"י ירמיה כה א שכ' "בשנה הרביעית. שנה שנתחתם גזר דינם שיגלו".

3 ומ"ש בריש דניאל, "בשנת שלוש למלכות יהויקים" וכו' [שגלו אז גלות ראשונה] כבר כתב רש"י שם "וכי אפשר לומר כן, והלא הוא מלך בשנת ד' ליהויקים וכו', ומה ת"ל בשנת שלש, בשנת שלש למרדו, שנאמר וכו', והיא היתה שנת אחת עשרה למלכות יהויקים וכו', ואז מת יהויקים תחת ידו, והמליך נבוכדנצר תחתיו יהויכין בנו." וע"כ כאן שנאמר שנה הרביעית, הוא למלכו ממש, ולא למרדו, שהרי מת מיד בגלותו כש"נ. והגם דמצינו שמונה הכתוב לאחר מיתה, כמ"ש רש"י (מלכים ב' טו ל) "בשנת עשרים ליותם. היה לו לומר בשנת ארבע לאחז, שהרי כל ימי מלכות יותם שש עשרה שנה, אלא לפי שהיה אחז רשע, רצה הכתוב למנותם ליותם בקבר, ולא לאחז בחיים, כך הוא בסדר עולם." הרי שם לא רצה למנות לרשע, והכא אדרבה, יהויקים רשע היה, וצדקיה צדיק היה, כמ"ש חז"ל (סנהדרין קג א) "בקש הקב"ה להחזיר את העולם כולו לתוהו ובוהו בשביל יהויקים, נסתכל בדורו ונתקרה דעתו, בקש הקב"ה להחזיר את העולם כולו לתוהו ובוהו בשביל דורו של צדקיה, נסתכל בצדקיה ונתקרה דעתו" ע"ש. ואפ"י יכניה, עשה תשובה לבסוף (עיין ירמיה כד וברש"י שם), ואמאי ימנה ליהויקים. אלא שבכל אופן אין בזה מזור לקושייתן, שלכה"פ בין גלות לגלות הוה, ובשעת הריסה.

שומרונים משהתחילו בה בימי כורש". ומשמע שנתנבא בחו"ל, לבני הגולה שיעלו, אמנם לקמן שם בגמ' (דף טז עמוד ב) איתא "אמר רב ואיתימא רב שמואל בר מרתא, גדול תלמוד תורה יותר מבנין בית המקדש, שכל זמן שברוך בן נריה קיים לא הניחו עזרא ועלה". ומבואר מזה שברוך בן נריה נשאר בחו"ל. וע"ש ברש"י (ד"ה שכל זמן) שכתב וז"ל, "שיש לך לתמוה למה לא עלה עזרא עם זרובבל בימי כורש, עד השנה השביעית לדרישו האחרון לאחר שנבנה הבית, כמו שכתוב בעזרא 'ויבא ירושלם בחדש החמישי היא שנת השביעית למלך' וגו' (עזרא ז). ובמדרש שהיה לומד תורה מפי ברוך בן נריה בבבל, וברוך לא עלה מבבל, ומת שם בתוך השנים הללו. ודאמרן לעיל ברוך נתנבא בשנת שנים לדרישו - בבבל היה מתנבא, ושולח ספרים לירושלים". ומבואר ברש"י, דכשנתנבא בשנת שנים לדרישו אדרבה נתנבא לבני אר"י שיבנו ביהמ"ק, ולא לבני בבל שיעלו, והיינו מביאים ראיה משם, שכן חזר לארץ, אלא שבאמת לא עלה, ושולח ספרים לירושלים.

וכ"מ במדרש (שיר השירים רבה פרשה ה) שנשאר בבבל, וז"ל: "עזרא וסיעתו וחבורתו לא עלו באותה שעה, ולמה לא עלה באותה שעה עזרא, שהיה צריך לברר תלמודו לפני ברוך בן נריה. ויעלה ברוך בן נריה, אלא אמרי ברוך בן נריה אדם גדול וישיש היה ואפילו בגלקטיקא [בקרן] לא היה יכול להטעין".

ועי' בהגהות יעב"ץ (במגילה טו) שהוכיח שנשאר בחו"ל מסוגיין, ועוד מהא שלא נמנה עם זרובבל בקרא (בעזרא ב) ברשימת העולים לאר"י [בהבלעה הק' קושייתנו].

אמנם בב"ב (טו א) כתב היעב"ץ שעלה לאר"י, שהרי ברשימת החותמים על ה'אמנה'⁴ בנחמיה (פרק י פסוק ז) כתוב ברוך, ומשמע שהוא ברוך בן נריה, והוסיף שנתנבא שם ע"ש [וצ"ע שסותר למ"ש במגילה, אמנם ציין למ"ש באם לבניה שאבד הכת"י ולא זכינו לאורו].

אכן בירמיה (פרק מד פסוק יד) כתוב "וְלֹא יִהְיֶה פְּלִיט וְשָׂרִיד לְשְׂאֵרֵי יְהוּדָה הַבָּאִים לְגוֹר שֵׁם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וְלָשׁוּב אֶרֶץ יְהוּדָה אֲשֶׁר הָמָּה מְנַשְׂאִים אֶת נַפְשָׁם לָשׁוּב לְשִׁבְתָּ שֵׁם כִּי לֹא יָשׁוּבוּ כִּי אִם פְּלִיטִים". וכ' רש"י "כי אם פליטים - ירמיה וברוך חזרו לשם, שהגלם נבוכדנצר כשנתנה ארץ מצרים בידו בעשרים ושבע למלכו, כך שנויה בסדר עולם". ומשמע שחזרו שניהם - ירמיה וברוך - ליהודה. [אמנם בסד"ע לא כתב כן על הפסוק הנ"ל, אלא איתא שם, שניצלו מחרב נבוכדנצר כששטף מצרים. וכ"כ התוס' בב"ב (ט"ו א' ד"ה פ"ה) שלא מצינו שחזר ירמיה יותר לאר"י].

נבואה בחו"ל - דברי הנמרא

ואי נימא שנשאר בחו"ל צ"ע דהנה איתא במועד קטן (דף כה עמוד א) "פתח עליה רבי אבא, ראוי היה רבינו שתשרה עליו שכניה אלא שבבל גרמה ליה. מתיב רב נחמן בר חסדא ואמרי לה רב חנן בר חסדא, 'היה היה דבר ה' אל יחזקאל בן בוזי הכהן בארץ כשדים'. טפח ליה אבוה בסנדליה, אמר ליה לאו אמינא לך לא תיטרוד עלמא, מאי 'היה' - שהיה כבר"⁵. ובברוך א"א לומר שהיה כבר נביא לפני בואו לחו"ל, שהרי נתבאר שלא נתנבא בארץ וכמשנ"ת.

4 שחתמו עולי בבל שיהיו 'מחזיקים על אחיהם ואדיריהם ובאים באלה ובשבועה ללכת בתורת אלוקים אשר נתנה ביד משה וגו' (שם פסוק ל).

5 וע' ברש"י (ד"ה שהיה כבר) וז"ל, 'כלומר, ההיא שעתא הוה, ולא יותר, ויש אומרים: שהיה כבר בארץ ישראל, ששורתה עליו רוח הקודש'. וע"ע מהרש"א ושא"ח, שנקטו כפי' הב' שכן מבואר במדרש, אמנם בזוה"ק (ויבא לקמן בהערה 11) נמצא כפי' א'. [ולשני הפירושים קשה, לפי' א' היה רק ביחזקאל נביא בחו"ל, ולפי' ב' הרי ברוך לא נתנבא בארץ וכש"נ].

ואי נדחוק דלא כהפשטות אלא שעלה לאר"י, אפשר שבהבטחה של "וְנִתְּתִי לְךָ אֶת נַפְשְׁךָ לְשָׁלָל עַל כָּל הַמְּקוֹמוֹת אֲשֶׁר תֵּלֶךְ שָׁם", נכלל שיחיה כל עת ההריסה, עד לאחר ההריסה וממילא עוד יתנבא, כשהשעה ראויה, כדרך כל התלמידים. אלא שאזלא ההכרח שהיה נביא מהא שהיה תלמיד כמ"ש רש"י, שהרי אז - בעודו תלמיד של ירמיה - לא ניבא, וצ"ל שהי' קבלה בידי חז"ל שנתנבא, וצ"ע בדברי רש"י שהוכיח מזה שהיה תלמיד.

אלא דדחוק מאוד לומר שחזר לארץ וכנ"ל.

לא רצה לרדת לחו"ל כדי שיתנבא באר"י

ועי' עוד בחומת אנך להחיד"א (ירמיהו פרק מג) על הפסוק "כי ברוך בן נריה מסית אותך בנו" וכו', שכשהתנבא ירמיה לאחר הריגת גדליה בן אחיקם שלא ירדו הפליטים למצרים, וישארו בארץ ישראל, חשדוהו שברוך הוא זה שמסיתו לדבר כן, ואינו מפי ה'. שכתב י"ש מפרשים (כוונתו לרבינו השר דון יצחק אברנבאל) דחשדו לברוך שידעו דהוא רוצה להשיג למדרגת הנבואה, ובחו"ל לא תחול רוח נבואה, ולכן יעץ לעכבם". ולפי"ז צ"ל לכאורה שחזר לארץ כדי להתנבאות, וצ"ע.

נבואה בחו"ל - המכילתא

ובעצם הא דאין נביא בחו"ל איתא במכילתא (בא מסכתא דפסחא פרשה א) "ועד שלא נבחרה ארץ ישראל היו כל הארצות כשרות לדברות, משנבחרה ארץ ישראל יצאו כל הארצות וכו'. אם תאמר דן אני את הנביאים שנדבר עמהם בחוצה לארץ. אף על פי שנדבר עמהם בחוצה לארץ לא נדבר עמהם אלא בזכות אבות, שנאמר 'כה אמר ד' קול ברמה נשמע' וגו', 'כה אמר ד' מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה ויש תקוה לאחריתך נאם ד'"⁶ וגו' (ירמיה לא יד טז). וי"א, אף על פי שנדבר עמהם בחוצה לארץ ובזכות אבות, לא נדבר עמהם אלא במקום טהור של מים.⁷ שנאמר 'ואני הייתי על אובל אולי' (דניאל ח ב) ואומר 'ואני הייתי על יד הנהר הגדול הוא חדקל' (שם י ד) ואומר 'היה היה דבר ד' אל יחזקאל בן בוזי הכהן על נהר כבר' (יחזקאל א ג). ויש אומרים, נדבר עמו בארץ ונדבר עמו בחוצה לארץ, שנאמר 'היה היה דבר ה'." 'היה' - שנדבר עמו בארץ, 'היה' - שנדבר עמו חוצה לארץ. היה ר' אלעזר בן צדוק אומר, הרי הוא אומר 'קום צא אל הבקעה' (יחזקאל ג כב) מגיד שהבקעה כשרה. תדע שאין השכינה נגלית בחוצה לארץ, שנאמר 'ויקם יונה לברוח תרשישה מלפני ה' (יונה א ג). וכי מלפני ד' הוא בורח" וכו'.

ומשמע שיש בזה ג' שיטות בענין אפשרות נבואה בחו"ל, א' בזכות אבות וי"א שצריך על המים, ב' כדברי הגמ' שנדבר עמם מקודם באר"י, ג' שאפי' בקעה מספיק לנבואה בחו"ל.

האם בעינין על המים בחו"ל

וצ"ע דמייתי ראי' לסתור מיונה, שהוא ראייה רק לשיטה הראשונה שצריכים על המים, ורצה לברוח לחו"ל למקום שאין מים. ואפשר שאפילו לשאר שיטות ואפי' אם ניבא כבר בארץ צריך להיות על המים, שהרי מסדר לשון המכילתא משמע שחולק רק על בזכות אבות,

6 המפרשים נתקשו בזה מאי מייתי ראייה מרחל, ונ"ל ע"פ דברי הגרד"צ הופמן בפר' וישלח שביאר 'שהנביא רואה בנבואתו שרחל אמנו מופיעה ברמה - מקום ריכוזם של העומדים לצאת לגלות, כדי לבכות שם על גורל בניה'. ע"כ. והיינו שבכתה כשיצאו אחרוני היהודים בגולה אחר הריגת גדליה בן אחיקם ברמה, וזהו קול 'ברמה' נשמע, והשיב לה השי"ת דע"י הנביאים שיתנבאו בחו"ל, בזכותה, 'ישובר הנה. וי"ל כן גם לשאר הפי', אלא שלדבריו מוכח שיתנבאו בחו"ל, כיון שלא נשאר ממנו איש בארץ.

7 וז"ל התנחומא (פר' בא סימן ה): 'ויאף בחוצה לארץ לא נדבר עם הנביאים אלא במקום טהור'.

ושפיר מביא ראיה לכו"ע מיונה, שאע"פ שנתנבא כבר בא"י רצה לברוח לחו"ל ולא ילך אל המים, אכן נזרק לים ובאמת נתנבא על המים, על שפת הים.⁸

ולמ"ד שמספיק בקעה כבר ביאר בית רענן (לרבינו המגן אברהם) את דברי ר' אלעזר בן צדוק, שהבקעה הוא מקום טהרה, ואין פירושו שא"צ כלל מקום טהרה כלל, דא"כ קשה מיונה וכו"ל⁹, ולדידה כ"ש דעל המים מהני, ולא חידש רק שבקעה נמי מהני.

מכילתא דרשב"י - נבואה על המים

וכן לכאורה מבואר במכילתא דרשב"י (פרשת בא) דאיתא שם וז"ל, "מלמד שהיו כל הארצות כשרות לדיבור עד שלא נתקדשה ארץ ישראל, אבל משנתקדשה ארץ ישראל לא היה דיבור עם הנביאים בכל מקום אלא על המים, שנ' 'היה היה דבר ה' אל יחזקאל בן בוזי הכהן בארץ כשדים על נהר כבר' (יחזקאל א ג). ואומר 'ואני הייתי על אובל אולי' (דניאל ח ב). ואומר 'ואני הייתי על [יד] הנהר הגדול הוא חדקל' (דניאל י ד). וכן יונה לא היה מדבר עמו אלא על המים. ר' יהודה אומר, אף בתחלה לא היה דיבור עם הנביאים אלא על המים, שנ' 'היה היה'.¹⁰ ר' נחמיה אומר בתחלה היה דיבור עם הנביאים בכל מקום, מה ת"ל 'היה היה דבר ה' אל יחזקאל', אלא מלמד שלא היתה רוח הקדש תדירה עליו". ומבואר שיונה דיבר ה' עמו משום שהיה במים, וכמשנ"ת. ועכ"פ משמע דלכו"ע בעי"מ.¹¹

שיטת הכוזרי בנבואה בחו"ל

ובכוזרי (מאמר ב אות יד) כתב וז"ל: "אמר החבר, כל מי שנתנבא לא נתנבא כי אם בה [בא"י] או בעבודה. הנה נתנבא אברהם כדי שיעבור בה, ויחזקאל ודניאל בעבודה, וכבר היו נמצאים בבית ראשון וראו בו השכינה, אשר בהימצאה היה מגיע לנבואה כל המוכן לה מהסגולה. [היינו דבעי' ב' דברים, א' - שהיה לו השגה אלוקית, שראה פני הבית, וב' - שיתנבא בעבור הארץ] וכו' וכן נאמר ביונה, (יונה א' ג') 'ויקם יונה לברוח תרשישה מלפני ה'", לא ברח כי אם ממקום הנבואה, והשיב אותו האלקים אליה ממעי הדגה וניבא בה וכו'.

8 וע' רד"ק יחזקאל (פרק א פסוק א) שכ' 'על נהר כבר, כלומר שהיו עומדים על שפת הנהר'. אמנם בפרקי דר' אליעזר פרק י' איתא שהחזירו הדג ליפו ע"ש, וא"כ נתנבא באר"י, ואין רא' לנבואה על המים.

9 וע' בספח"ק בית אהרן (דף קמג:) מאמר אדמו"ר הצעיר ז"ע, שאמר שכתוב בשם ספרים שאע"פ שאין נבואה בחו"ל מ"מ במקום מים איכא, ופי' שם דקאי על מקוה יעו"ש. ואפשר לפרשו כנ"ל דבספרים מבואר דלכו"ע בעינן על המים. ואפי' לשיטת גמ' דידן, שיש נבואה בחו"ל כשהיה כבר באר"י, בעינן ג"כ על המים. אמנם יתכן שאמרו בשם המדרש וכדו', והכותב כתבו כך בסתמא בשם ספרים. ולפלא שבספח"ק בית אהרן מהדורת תשס"ז, המוערת כדבעי, לא ציינו בזה כלום.

10 מה שנחלקו ר"י ור' נחמיה י"ל שנחלקו אם קודם שנתקדשה אר"י בעינן מים, וילפי' מ"היה היה", או דלדרשא אחריני אתי.

11 וע"ע חומת אבן ביונה שכתב, 'ויהי דבר ה' אל יונה שנית לאמר. כלומר דלפי דנתנבא בארץ ישראל יכול להתנבא גם בחו"ל וכמ"ש רז"ל על פסוק על נהר כבר'. ע"כ. וכ"כ בעוד כמה מקומות שדרשו רז"ל מ'נהר כבר'. ודבריו צ"ע, שהרי רז"ל לא דרשו כן מ'נהר כבר' אלא מ'היה היה'. וע' בזה"ק (לך דף פה עמוד א) וז"ל, 'ואי תימא הא חמינן דאגלייא שכינתא בבבל דאיהו לבר, הא אוקימנא דכתיב (יחזקאל א') היה היה דהוה מה דלא הוה מן קדמת דנא מיומא דאתבני בי מקדשא, וההיא נבואה לשעתא הות [כפי' הראשון ברש"י מו"ק שהי' רק באותה שעה]. וכתיב על נהר כבר, נהר דכבר הוה מיומא דאתבני עלמא ושכינתא אתגלייא תדיר עליה, דכתיב (בראשית ב') ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד וגו', ודא איהו חד מינייהו [דהיינו שהנהר היה עליו כבר גלוי שכינה]. ותמן אתגלייא שכינתא לפום שעתא דאצטריכו לה ישראל לפום צעריהו, אבל בזמנא אחרא לא אתגלייא'. [אמנם בעוד מקומות בזה"ק כתוב שמים הוא מקום טהור ולכן נגלה עליו שכינה, ע"ש פר' ויחי דף רכב עמוד ב ופר' יתרו דף פב עמוד ב]. וצ"ע בדברי החיד"א. ואולי כוונתו שהי' גם על המים, ור"ל שביונה יצא ידי שניהם, הן שהי' כבר והן שהיה על המים.

"ונבואת ירמיה במצרים, בה ובעבורה, [במצרים ובעבורה] וכן נבואת משה ואהרן ומרים; [היינו שהוקשה לו שהתנבאו בחו"ל בעבור חו"ל] ואמנם סיני ופארן כולם מגבול ארץ כנען מפני שהם מן ים סוף, כמו שאמר יתברך (שמות כ"ג ל"א) 'ושתי את גבולך מים סוף ועד ים פלישתים וממדבר עד הנהר', ומדבר הוא מדבר פארן, והוא הנאמר בו (דברים א' י"ט) 'המדבר הגדול והנורא, זה הוא גבולה הדרומי והנהר הוא נהר פרת גבולה הצפוני'¹², וכו'. [והיינו שכל המקומות שהתנבאו בהם ירמיה ומשה ואהרן ומרים, הם מהארץ המובטחת ובתוך אר"י]

"הלא תראה יעקב אבינו, שלא תלה המראות אשר ראה לא בזכות נפשו ולא באמונתו ובר לבבו, אבל תלה אותם במקום, כמו שאמר (בראשית כ"ח י"ו) 'ויירא ויאמר מה נורא המקום הזה'. ועליו אמר קודם לזה 'ויפגע במקום', ר"ל המקום המיוחד. והלא תראה כי הועתק אברהם מארצו כאשר הצליח והיה ראוי להדבק בענין האלקי, והיה לב הסגולה ההיא אל המקום אשר בו תיגמר השלמתו, כאשר ימצא עובד האדמה אילן שפריו טוב במדבר ומעתיקו אל אדמה נעבדת, מטבעה שיעליח בה השרש ההוא, ומגדלו שם, וישוב פרדסי אחר שהיה מדברי, וירבה אחר שלא היה נמצא אלא בעת שיוזמן ובמקום שיוזמן. וכן שבה הנבואה בזרעו בארץ כנען, רבו אנשיה כל ימי עמדם בארץ כנען, עם העניינים העוזרים מהטהרות והעבודות והקרבנות" וכו'.

להשיג ההשגה באר"י

והעולה מתוך דברי הכוזרי שנבואה שייך רק בארץ ישראל ואפי' קודם שנבחרה [וייתכן גם דמשו"ה נבחרה], ומי שהיה בארץ ישראל בזמן שביהמ"ק הראשון היה קיים, יכול היה להתנבאות גם בחו"ל בעבור אר"י. ונראה הביאור בזה, שבחו"ל א"א להשיג ההשגה האלוקית למדרגת הנבואה, אמנם מי שראה ביהמ"ק הראשון וכבר השיג אותה השגה אלוקית, אע"פ שלא נתנבא בפועל, מ"מ שפיר יכול להתנבאות גם לאחר מכן בחו"ל. [ובדוחק י"ל דס"ל דגם לגמ' דידן הכוונה למשיג ההשגה בפני הבית, והיינו שהיה כבר].

וי"ל שזהו ביאור דברי הגמ' והמכילתא, שמי שכבר השיג השגת הנבואה [ההשגה האלוקית] בא"י די בזה להתנבא בחו"ל, ולפי"ז אפשר לומר שכיון דקי"ל שתלמידי נביאים הם נביאים, ע"כ היינו משום שהשיגו השגת הנבואה במחיצת רבם הנביא, ובדרך כלל גם

12 [מה שכתב שכל מקומות הללו הם מאר"י י"ל ע"פ מה ששמעתי לבאר, לפמ"ש רש"י (פרשת פנחס פרק כז פסוק יב) דו"ל: "דבר אחר, כיון שנכנס משה לנחלת בני גד ובני ראובן שמח ואמר כמדומה שהותר לי נדרי, משל למלך שגזר על בנו שלא יכנס לפתח פלטיין שלו, נכנס לשער והוא אחריו, לחצר והוא אחריו, לטרקלין והוא אחריו, כיון שבא ליכנס לקיטון א"ל בני מכאן ואילך אתה אסור ליכנס". משמע מזה שיש מדרגת חצר וטרקלין באר"י, והוא המדבר ועבר הירדן שהם בקדושה למטה מאר"י עצמה. וכן משמע בבראשית רבה (פרשה טז סימן ג) דו"ל, "רב אמר לחייא בריה בנה לי בית בא"י, א"ל להיכן, א"ל אעברת נהרא בנה". ומשמע שמיד בעבר הנהר הוא אר"י, והוא רחוק מגבולות הארץ טובא, והיינו שיש ממדרגת אר"י מיד בעבר הנהר. ועל דרך מ"ש האור החיים הק' (פרשת דברים פרק ג פסוק יג) דו"ל: "עוד נראה כי לעולם כל אשר בשם רפאים יכונה נכלל במאמר ה' לאברהם 'ואת רפאים', וארץ סיחון ועוג בכלל אשר נתן ה' היא שהרי קראה הכתוב ארץ האמורי, וארץ עוג גם כן הרי קראה רפאים שהם החוי. ופירוש ברייתא של ספרי שאמר 'פרט לעבר הירדן' הוא על ישיבת הארץ, כי הגם שנתן ה' ז' עממין לאברהם לא כל הארצות שוות בענין זה שיהיו ראויים לדור בהם, ויהיה זה כענין קדושת הארץ עצמו שמצינו עשר הדרגות קדושה בארץ עצמה במקומותיה, ותהיה ארץ סיחון ועוג פחותה למטה. והגם שנתן ה' אותה לאברהם תהיה לשלל עמה, וגוף הארץ תהיה כשאר השלל או לשמה אבל לא לדירה וכו'. ותמצא שנתן גם כן עמון ומואב ואדום שהם הקיני והקניזי והקדמוני, וכתוב (ירמ' מ"ט) 'זהיתה אדום לשמה', וכמו כן היתה ראויה להיות ארץ סיחון ועוג" וכו'. עכ"ל. ואפשר דמדרגה זו של אר"י הגם שהיא פחותה מאר"י עצמה, אבל סגי לנבואה, וכן י"ל לגבי המדבר של יונה].

התנבאו בפועל, אא"כ אין העת ראוי וכד', וא"כ בברוך שהשיג ההשגה אלא שלא היה הזמן כשר לכך, פשוט הוא שיתנבא בפועל אפי' בחו"ל, כשהזמן יכשר.

היוצא לנו מדברינו

א [לדברי הגמ' שנתנבא בשנה ב' לדריוש ואז נגמר עת הנתישה ושבו בנים לגבולם, ובנו בתים ונטעו כרמים¹³, ונתנבא בבבל וכמ"ש רש"י, י"ל שכיון שהשיג ההשגה האלוקית בארץ נתנבא שפיר בחו"ל וכש"נ. ולשי' האברבנאל - שחשדוהו שאינו רוצה לרדת לחו"ל מהאי טעמא שאין שם נבואה - י"ל, או שחזר, או שטעו יוחנן בן קרח ושרי החיילות וסברו שצריכים להתנבא בפועל בארץ, ובאמת ההשגה לחוד מהני.

ב [לדברי הסד"ע שנתנבא בימי נבוכדנצר, ולכאור' היינו נמי בחו"ל בסוף ימי נבוכדנצר צ"ל כנ"ל, ועוד צ"ל שההירסה נגמר בחורבן הבית, והפסוק "ואת כל הארץ היא" הוא ארץ החיים, והוא חורבן אר"י, ולאחמ"כ כבר הייתה השעה כשרה. ואפשר עוד שנתנבא מיד, קודם שירדו למצרים, וכבר היה הזמן ראוי.

ג [ולדברי הירושלמי שנתנבא בסוף זמן הבית צ"ע מפני מה נתרעם. אא"כ נאמר שהתנבא ופסקה נבואתו וע"ז היה מתרעם, וצ"ע בזה. [ויש לדחוק דכוונת הירושלמי הוא דאז השיג ההשגה וע"כ נקרא מנביאים הראשונים, ע"ש הזמן שהשיג ההשגה וצ"ע]. והמאירי (במסכת אבות בפתיחה) תפס דברי הירושלמי לעיקר, וכתב "ומהם לברוך בן נריה וחבריו שנתנבאו בימי יהויקים ויהויכין וצדקיהו". ומדבריו נמי משמע שנתנבא בפועל אז.

שיטת הרמב"ם - לא הייתה לו הכנה מבעית

ודברי הרמב"ם במורה (חלק ב פרק לב) תמוהין, שכתב "והגדתי בהיות בני הנביאים מתעסקים תמיד בהכנה, אבל היות המכין עצמו נמנע ולא ינבא"¹⁴, הנה תדע זה מענין ברוך בן נריה שהוא הלך אחרי ירמיהו והכינו ולמדו, והיה מקווה להתנבא ונמנע, כמ"ש יגעתי באנחתי ומנוחה לא מצאתי". ובהמשך העלה צד שלא היה הזמן ראוי, ודחה אותו, וכ"כ רד"ק (שם) "ובדרש, המכאוב הוא מה שהיו מכאיבים אותו ישראל בחרפה ובזו והיגון על דבר הנבואה שלא באת אליו, והוא הכין עצמו אליה בכל אשר יכול, אלא שלא היתה לו הכנה טבעית בעת היצירה כמו שכתבנו בתחילת הספר". וצ"ע, דלא א"ש לגמ' דידן, ועוד דמתשובת השי"ת משמע שראוי רק שאינו הזמן לזה, וצ"ע ג.



13 ובאמת הוא גם לאחר מפלתה של בבל שהחריבו העולם כולו. ועי' ישעיה פרק י"ד וכן בירמיה פרק נ-גא על מפלת בבל, וכן משמע בפסוק "ואת כל הארץ היא" דלאו דוקא אר"י אלא גם שאר ארצות.

14 עכ"פ מבואר לדעת הרמב"ם שלא היה נביא כלל, והרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה מנה את ברוך בין מקבלי ומוסרי התורה, והקשה עליו האברבנאל בהקדמה לאבות שהרי לא היה נביא, וצ"ע דחזינון להדיא שעזרא למד תורה מברוך כש"נ. ואם נאמר שבתקופת הנביאים היו המוסרים דוקא נביאים, מקשה שפיר לשי' הרמב"ם שהרי לא הי' נביא.

הרב אפרים ליב הלוי לואים

משפחת טריוויש - צאצאי רש"י

משפחת טריוויש ודברי בעל האוצה"ג

א. בדבר שרש משפחת "טריוויש" (ע"ש העיר טרויש שם נולד רש"י¹), הראשון הידוע לנו ממשפחה זו הוא ר' יוחנן טריוויש, בן דורו של הריב"ש והמהרי"ל (ר' יוחנן נפטר קע"ט או קפ"ט²).

על יחוסו של ר' יוחנן, רואים אנו בתשובתו (שבשו"ת הריב"ש סי' רע"ב), אשר אביו הי' ר' מתתיהו, בנו של ר' יוסף, בנו של ר' יוחנן שעזב ארץ אשכנז בגזירות דשנת ה'ס"ו (שע"ש זה נקרא בכמה ספרים³ "ר' יוחנן אשכנז").

והנה, בספר אוצר הגדולים⁴ כתב שר' יוחנן טריוויש (נינו של היוצא מאשכנז), היה דור שמיני לרש"י, וכמו שכתב בתשובתו בשו"ת ריב"ש סי' שע"ב. עכת"ד. אמנם דבריו אינם נכונים, שהרי: א. אין בתשובה זו (סי' שע"ב) שום שייכות לר' יוחנן טריוויש ואדרבה, התשובה היא של ר' חסדאי קרשקש⁵. ב. ואין לומר שהוא טעות הדפוס וכוונתו לסי' רע"ב (שנכתב ע"י ר' יוחנן טריוויש), שהרי דברים אלו אינם נמצאים שם כלל.

ונראה לבאר שכוונת האוצר הגדולים לדברי ר' משה ריאטי בספר "מקדש מעט" שכתב⁶ אשר ר' יוחנן טריוויש היה דור י"ב "ברבנות", שמזה מובן שאבי זקינו, ר' יוחנן שבא מאשכנז, היה דור ח' ברבנות⁷.

היינו שבאוצה"ג טעה: א. בכתבו שר' יוחנן טריוויש הוא דור ח' (בעוד שהוא דור י"ב). ב. אין זה מרש"י אלא "ברבנות". ג. בציון מקור הדברים שהם מספר מקדש מעט ולא מתשובות הריב"ש.

על צאצאי ר' יוחנן טריוויש, כבר נתבאר בארוכה בכמה ספרים⁸, ואכ"מ.

שרשי המשפחה: צאצאי רש"י

ב. בדבר שרשי המשפחה. הנה מצאתי בספרים שונים שכותבים שמשפחה זו הם צאצאי רש"י, ובכמה אופנים, ובהקדים:

- 1 הרב אריה יהודה ליב ליפשיץ, אבות עטרה לבנים, ווארשא תרפ"ז, עמ' מה הע' מ. ויש חולקין, ראה לקמן בסו"ס ב' ליד הערה 15.
- 2 ראה הרב אברהם מאיר וייס, שמות חכמים, בני ברק תשס"ט, עמ' שסא הע' 127. וש"נ.
- 3 ברוב ספרי יוחסין עליהם נרחיב הדיבור לקמן.
- 4 הרב נפתלי יעקב הכהן, חיפה, חלק א', עמ' קנב.
- 5 חבירו של הריב"ש, ראה אודותיו: שמות חכמים, עמ' שנה-ס.
- 6 ווינא, תרי"א. דף קד, א הערה ג. הדברים שנעתקו בפנים נמצאים בסוף ההערה, בדף קד, ב. השתמשתי בטופס שבספריית אגודת חסידי חב"ד, ותודתי נתונה להם.
- 7 שהרי מפשטות הלשון משמע שהכוונה בן אחר בן. וראה גם מש"כ שאל חנא קוק, עיונים ומחקרים, ירושלים תשכ"ג, חלק ב', עמ' 302, שאחרי שמעתיק את דברי ר' משה די ריאטי הוא מסיים "את הדורות שלפניו עלינו לחפש באשכנז, כאשר מראה לנו הכנוי אשכנזי, שאביו ר' יוחנן מכונה בו, אבל עד עתה לא עלתה בידי לגלות עקבות המשפחה הזאת בין חכמי אשכנז".
- 8 ראה ביארכיכער של ברילל, ח"א (תר"ז), עמ' 87-122. אבות עטרה לבנים, שם. ובכמה ספרי יוחסין, ומהם המובאים לקמן בהערות.

דבר מוסכם הוא שמשפחת טריוויש הם צאצאי רש"י, וכדמוכח בכמה מקומות, ומהם בשער הספר "ברכת אברהם" (וינציאה, שי"ב), שם נאמר⁹ "החכם השלם הגאון כמהר"ר אברהם יצ"ו ... בן הרב הגאון כמהר"ר שלמה טריוויש צרפתי ז"ל מזרע המאור הגדול מטריוויש רש"י ז"ל" אשר "נגלה אליו בדברי תורה אליהו ז"ל בחלום"¹⁰, ובהקדמת הספר¹¹ "וכל ימי אמרתי בדעתי כי אותו הזקן הנזכר אשר ראיתי בחלום ודבר עמי ואני עמו הדברים הנזכרים היה אליהו הנביא זכור לטוב שנגלה אלי בחלום בזכות אבותי הקדושים ז"ל כי מזרע המאור הגדול רש"י ז"ל אנחנו". וכן שם¹² "ואם מצד הכבוד אשר השתדל להעמיד דברי המאור הגדול רש"י ז"ל הצרכתי כמונו ... כי קבלנו על שהיה ממשפחתנו משפח' טריביש ואנחנו זרע(י) [ו]". וראה עוד הנסמן באבות עטרה לבנים¹³, ובאוצר ישראל¹⁴.

[חוקרים אחדים רצו לומר שמשפחת טריוויש לא היו באמת מיוחסים לרש"י, דוגמת יעקב ישראל יובל¹⁵ "משפחה זו ראתה עצמה מתייחסת על רש"י בגלל פירוש מוטעה של השם טריוויש כטרוויש (עירו של רש"י). לאמיתו של דבר טריוויש הוא שמה העתיק של טריר" עכ"ל. אמנם, קשה בעיני לומר כן, שהרי אביו של ר' אברהם הנ"ל היה תלמידו של מהרי"ק (כנ"ל בהערה), ובודאי היה לו מסורה כן מאבותיו.

אמנם אכן צ"ע (כמו שהובא לעיל בהערה 7), שהרי מצינו שר' יוחנן הסבא הגיע מאשכנז, ואילו טרוויש הוא בצרפת. וצ"ע].

ביצד היו צאצאי רש"י?

ג. והנה מצאתי בכמה ספרי יוחסין מאוחרים, כמה אופנים כיצד ר' יוחנן הבא מאשכנז היה מצאצאי רש"י, כל אופן הובא בכמה וכמה מקומות, וציינתי בהערות לקמן רק לאחדים מהספרים, והן:

(א) דרך ר' יהודה "מפאריז" ב"ר יו"ט בן ריב"ן חתן רש"י:

א. ר' יוחנן אשכנזי היה "נכד" של ר' יהודה.¹⁶

ב. ר' יוחנן אשכנזי היה "נכד נכדו" של ר' יהודה.¹⁷

ג. "ר' אברהם אשכנזי" (שהיה "אביו" של ר' יוחנן אשכנזי) היה "נכד" ר' יהודה¹⁸ [יש שכתבו שר' אברהם היה בנו של ר' יצחק בר' יהודה¹⁹ (וא"כ היה אחיו של ר' יהודה שירליאון מבעלי התוספות)].

9 מנוסח השער. אביו ר' שלמה היה תלמידו של המהרי"ק, ר' יוסף קולון (ראה בהקדמת המו"ל למהדו"ח). הספר נדפס בהמלצת הבית יוסף.

10 שם. בהקדמתו ביאר בפירוט את גילוי אליהו שהיה לו (במהדורה החדשה (ירושלים תשכ"ה, תשמ"ו) בע' ג).

11 ב, א.

12 רפט, א.

13 עמ' פז.

14 יהודה צבי אייזענשטיין, אוצר ישראל, ח"ג עמ' 31.

15 יעקב ישראל יובל, חכמים בדורם, ירושלים תשמ"ט, עמ' 253.

16 ראה אבות עטרה לבנים, שם. יעקב לייב שפירא, משפחות עתיקות בישראל, תל אביב תשמ"א, עמ' 58-9. קונטרס למשפחותם - תולדות משפחת שפירא, בסוף קובץ זכרון אור מנחם, ניסן תשע"א, עמ' צ. ובכ"מ.

17 במשפחות עתיקות בישראל, שם. ר' שמואל נחמיה גלינסקי, "בעניין יחוס הרבנית חי' מושקא המופיע באחת התשורות", בתוך: קובץ תורת נחלת הר חב"ד, גליון עז, כ"ח סיוון תשס"ד, עמ' קטז. ר' דובעריש וועבער, סדר מגילת יוחסין למשפחת לעווי-קנאבלאך, ברוקלין תשע"ד, עמ' קכט, קסג שר' יוחנן היה "נין ונכד" לר' יהודה מפאריז. ובכ"מ.

18 משפחות עתיקות בישראל, עמ' 122. ר' מאיר וונדר, ספר עזר לחקר יוחסין: אלף מרגליות, ירושלים תשנ"ג, עמ' 82 סי' 92 על ר' יוחנן אשכנזי: "יש אומרים ששם אביו: ר' יוסף, ואין לזה סמך. לפי מכן יוחסין

כל אלו צריכים ביאור: א. מנין שר' יוחנן היה צאצא מר' יהודה ב"ר יו"ט בן ריב"ן? ב. מהו המקור לכך אשר שמו של אביו של ר' יוחנן מאשכנז הי' ר' אברהם?

(ב) דרך ר' יצחק ב"ר מאיר חתן רש"י.

א. כמה כתבו שר' יוחנן אשכנזי היה "בנו" של ר' אברהם ב"ר מתתיהו ב"ר יוסף ב"ר משה ב"ר יחיאל ב"ר מתתיהו ב"ר משה"²⁰.

- נראה שמי שחידש זאת, רצה "להשלים" את י"ב הדורות שהזכיר ר' משה ריאטי (סה"כ מר' משה עד ר' יוחנן טריוויש הן י"א דורות), אבל לע"ע לא מצאתי מקור מוסמך לזה - ולזה הוסיפו כמה, שר' משה (אבי הצאצאים) היה "בהר"ר יצחק מבעלי התוספות הנקרא ריב"ם [ר' יצחק ב"ר מאיר] חתן רבינו מאור הגולה רש"י זצ"ל"²¹.

אמנם דבר זה אי אפשר לאמרו, מכיון שהרביעי מר' משה, ר' משה ב"ר יחיאל ב"ר מתתיהו, נזכר ע"י ר' יצחק בן דורבלו תלמיד ר"ת בתוספות שלו למחזור ויטרי.²² והרי ריב"ם היה אחי ר"ת, ואינו נראה אשר נינו של ריב"ם היה רב מורה הוראה כבר בחיי תלמיד אחיו?

ב. אחרים כתבו²³, כי ר' יוחנן אשכנזי היה "דור ה' או דור ד'" מריב"ם. ולא פירטו כיצד.

ד. מהו מקור אופנים אלו?

בספר גדולת שאול²⁴, הביא דברי ר' רפאל הכהן אבד"ק אה"י²⁵ (מח"ס תורת יקותיאל) ש"ראה כתב יחוס מהרופא המפורסם זקינו מ' שלמה זצ"ל הנקרא ר"ש דאקטער ובכתב יחוס שלו נאמר: גין ריב"ן נכד רש"י".

ר' שלמה דאקטער, כפי שמובא שם, היה ממשפחת לוריא. והנה, יוסף כהן צדק - הידוע מכבר בזיופיו הרבים בתחום היוחסין - חיבר משפחת לוריא למשפחת שפירא, ומשפחת שפירא למשפחת טריוויש. והיינו שכתב כי זה שמשפחת לוריא הם מצאצאי רש"י הוא מכיון שהם מצאצאי משפחת טריוויש (דרך משפחת שפירא).²⁶ אמנם כבר הופרכו דבריו של יוסף

בברוקלין היה שמו רבי אברהם והוא שהתיחס לריב"ם. מנכדי רבי יהודה מפריז מבעלי התוספות, נכד הריב"ן חתן רש"י. עכ"ל. נראה שהוא מפרש שני האופנים העיקרים: צאצא מריב"ם וצאצא ר' יהודה מפאריז. וראה גם שם בלוח ז' (ע' 79-80). ראה גם: אהל תולדותיהם, בסוף ספר: שארית מנחם להגה"ק ר' מנחם מענדל טענענבוים וספר גזני מאיר להגה"ק ר' מאיר טענענבוים, מאנרא תשס"א, עמ' רפב-ג. ובכ"מ.

19 ר' נתן אלי' רוט, בן פורת יוסף: תולדות ר' יוסף אריה פלדמן, בני ברק תשנ"ו, עמ' שמו. ובכ"מ.

20 ראה שמות חכמים, עמ' שסב הע' 129. ובכ"מ.

21 ראה בהקדמת ר' יוסף (בן האדמו"ר רבי מרדכי מזוועהיל) גולדמן למגלה עמוקות (חש"ד חמ"ד), צילום דפוס לכוון תקנ"ה. ושוב ב"עץ אבות" - מגילת יוחסין שלו, שהדפיס בריש הספר הנ"ל, סו"ס יא "גין ונכד לרבינו יצחק בעל התוספות...".

22 מחזור ויטרי, מהד' ר"ש הורוויץ, נירנברג תרפ"ג, סי' רפ. מהד' הר"א גולדשמידט, תשס"ד ואילך, עמ' תרע, וז"ל "בפריש הלשינו פעם אחת משומדים ... וקרא אל הרב ר' משה בר' יחיאל בן הרב מתתיה הגדול מפריש...". על ר' יצחק בן דורבלו ראה במבוא למחזור ויטרי מהד' גולדשמידט. אוצר הגדולים, ח"ה, עמ' רמה. שמות חכמים, עמ' קמט הע' 16.

23 משפחות עתיקות בישראל, עמ' 90.

24 ווארשא תרפ"ה, עמ' פג הערה א. מובא בספר אבות עטרה לבנים, עמ' עו, הע' קלג.

25 ר"ת: אלטונא, המבורג וואנזבעק.

26 יוסף כהן צדק, דור ישירים, ברדיטשוב תרנ"ח, עמ' 9-10. דבריו הובאו בספרי יחוס רבים, ומהם: הרב שמואל זנויל כהנא, ענף עץ אבות, קראקא תרס"ג, עמ' 56. משפחות עתיקות בישראל, עמ' 59. אבות עטרה לבנים, עמ' פד. רמ"י שווערדשארף, גזע תרשישים, למברג תרס"ה, עמ' ט, יג. שמות חכמים, עמ' שסב. ר' יצחק ריש, מגילת משפחתנו, חיפה תשל"ד, עמ' 11, 33. ובכ"מ.

כהן צדק הנ"ל²⁷, ואין בידינו לטעון ששרשי משפחת לוריא לרש"י הוא דרך משפחת טריוויש.

אבל על כל פנים, מכיון שלמשך מאה שנים ויותר חשבו על פי יסוד הנ"ל כי משפחת לוריא הם מצאצאי משפחת טריוויש (ויש אלו שעדיין חושבים כך גם כיום), לכן רצו לקבוע על פי כתב היוחסין הנ"ל האופן בו משפחת טריוויש הם צאצאי רש"י, וכדלקמן.

דהנה, ריב"ן היה חתן רש"י ולא נכדו. לכן נראה לכאורה שיש בתב יוחסין הנ"ל של ר' שלמה דאקטער טעות הדפוס. ויש לפרש בשני אופנים: א. שהכוונה לריב"ן חתן רש"י. ב. שהכוונה לריב"ם נכד רש"י. ונראה שספרי יחוס הנ"ל רצו לצאת ידי שתי ה"גירסאות", ולכן כתבו שבאו הן מ"נכד" רש"י (-ריב"ם), והן מ"ריב"ן" חתן רש"י.

אמנם, זה קשה לקיים שתי הגירסאות, כמובן וגם פשוט. לפי דעת הרב יוסף נחמי' הלוי קוואדרט²⁸, יש לקיים את השם הנכתב, ריב"ן, ולגרוס "חתן" במקום "נכד". אמנם לאידך גיסא, יש מקום לומר שהחילוק בין "ריב"ן" ל"ריב"ם" הוא חילוק של אות אחת בלבד, ואילו על מנת לגרוס "חתן" במקום "נכד" צריכים לומר שנפלה טעות במילה שלימה, ולפי זה יש לקיים תיבת "נכד", ואם כן קאי על ריב"ם נכד רש"י.

עוד אופן לבאר זה, הוא דבאמרו "נין ריב"ן נכד רש"י", אין כוונתו שריב"ן הוא נכד רש"י, אלא דר"ש דאקטער זה הוא ניין ריב"ן והוא נכד רש"י (והוא ע"ד לשון העולם "נין ונכד").

ואין בידינו להכריע לע"ע, אמנם זה ברור שמשפחת לוריא וכן משפחת טריוויש צאצאי רש"י המה, ואינם תלויים זה בזה.

[בדבר ספרי יחוס מאוחרים ושיבושים נפוצים בהם, ראה בארוכה במאמריו של הגה"צ ר' שלמה אנגלארד, בקובצי 'צפונות' גליון י-טו, וב'ישורון' ח"ג. ושל הרה"ג ר' יוסף נחמי' הלוי קוואדרט, קובצי 'בית אהרן וישראל' גליון קסה-עא].



27 אברהם עפשטיין, משפחת לוריא, וויען תרס"א, עמ' 11 הע' 4 מציין "לא אדע מנין לו לר"י כ"ץ המסורה...". ודבריו של כהן צדק הופרכו ע"י הרב שלמה אנגלארד, "לחקר היוחסין בישראל", צפונות, גליון י, עמ' קו ואילך. והרב יוסף נחמי' הלוי קוואדרט, 'וכונן לחקר אבותם (ז)', קובץ בית אהרן וישראל, גליון קעא, עמ' קכו.

28 במאמרו שבהערה הקודמת.

הערות

בענין נטילת ד' מינים בזה אחר זה - וכיצד יברך באופן זה

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל

בגליון האחרון (רכ"ט) התפרסם מאמרו הבהיר והנפלא של ידידי הרה"ג ר' שמואל גוטליב שליט"א בענין נטילת ד' מינים בזה אחר זה, ופרש השמלה להורות הלכה למעשה בכל פרטי הדינים בזה.

ובתוך דבריו (הערה 8) תמה על המשנה ברורה בדין מי שדיבר בין נטילת המינים, והנני לבאר דברי המשנ"ב ולהעמידם על דיוקם, ואגב כן באתי לדון בפסק ההלכה למעשה לענין ברכה.

ולהבנת הדברים נסכם את חלקו של המאמר הנוגע לעניינינו בתוספת נופך.

האם נחלקו המחבר והרמ"א באיזה אופן יוצא בנוטל זה אחר זה

א. המחבר (סי' תרנ"א סי"ב) פסק כדעת הרמב"ם שאם היו ד' המינים מצויים ברשותו יצא י"ח אף אם נטלם בזה אחר זה. והרמ"א הוסיף לשון הרא"ש 'ובלבד שיהיו כולם לפניו'. ונחלקו הפוסקים בביאור כוונת הרמ"א, המ"א סובר שאין כאן מחלוקת, וגם הרמ"א מודה שכל שהיו שאר המינים ברשותו ונטלם בזא"ז יצא אף שלא היו כולם לפניו בעת שברך ונטל המין הראשון, אלא כוונת הרמ"א שלתחילה צריך שיהיו כולם לפניו, והוא מפני שמברך על כולם ברכה אחת ואין ראוי שיפסיק בין נטילת מין אחד למשנהו עד שיביאו לפניו המין הבא.¹

אמנם הגר"א ביאר שנחלקו הרמב"ם והרא"ש, שלהרמב"ם כדי שתתקיים לקיחה תמה סגי שהיו כל המינים ברשותו בעת שהתחיל בקיום המצוה, וכן פסק המחבר, משא"כ להרא"ש בעיני דווקא שיהיו לפניו, וכוותיה פסק הרמ"א.

ומצאתי חבר להגר"א, והוא באבני נזר (סי' תצ"ג סי"ח) שכתב בתו"ד: 'קיימא לן דארבע מינים כשכולם ברשותו [ולרמ"א כשכולם בפניו] אינם מעכבים זה את זה'. הרי שהוסיף בסוגריים שהרמ"א פליג על המחבר ומצריך שיהיו לפניו.

מאידך ראיתי בנשמת אדם (כלל קמ"ח סק"א, במוסגר) שכתב שי"ל להיפך 'דגם הרמב"ם כוונתו מצוי אצלו דהיינו לפניו, והיינו שהרמ"א מפרש כוונת השו"ע.

ולסיכום נמצאו ג' שיטות בזה: א. למג"א לכו"ע די שיהיו שאר המינים ברשותו. ב. לנשמ"א לכו"ע צריכים להיות לפניו. ג. לגר"א ואבנ"ז נחלקו בזה הפוסקים, שלהרמב"ם והמחבר די שיהיו ברשותו, ולרא"ש והרמ"א צריכים להיות לפניו.²

- ובמאמר הנ"ל כתב 'ובאמת כן משמע בב"י שהשווה דעת הטור להרא"ש ולא עשה פלוגתא ביניהם, וכנראה נפלה ט"ס בדבריו וצ"ל 'שהשווה דעת הטור והרא"ש [שכתבו 'לפניו'] להרמב"ם [שכתב 'מצויין אצלו']'. ודבריו נכונים שזו משמעות דברי הב"י, ולפלא על הנשמ"א (כלל קמ"ח סק"א, במוסגר) שכתב שמשמעות הב"י שהרמב"ם חולק על הרא"ש [וכדעת הגר"א והאבנ"ז דלהלן], וכנראה שהבין כן מלשון הב"י 'והרמב"ם חולק בזה...' אמנם באמת נראה פשוט שכוונת הב"י שהרמב"ם חולק על הרמב"ם שהביא לפני זה, דס"ל שא"צ שאר המינים להיות ברשותו כלל כדי שיצא י"ח בנטילתם זה אחר זה, ועל זה ודאי חולק הרמב"ם וס"ל שאין יוצא אא"כ שאר המינים מצויים ברשותו, אך אין כוונתו שהרמב"ם חולק על הרא"ש שכתב שיהיו לפניו, שהרי בתחילת דבריו אחר שהביא דברי הרא"ש כתב הב"י 'וגם הרמב"ם...'.
2. ודבר פלא ראיתי בשפ"א (מנחות כז. ד"ה שם ל"ש) שכתב: 'אפשר לפרש דבאין לו רק מין אחד אפי' מצא אח"כ שאר המינים לא מהני דנאי דלא אגדו כשר מיהו צריך להיות ראוי לאגדן ביחד כדאמרין כל הראוי

והמשנ"ב העתיק דברי המ"א, ורק בשעה צ"צ ציין לדעת הגר"א, הרי שנקט הלכה למעשה כהמג"א, ולכן מי שנטל הלולב וברך עליו בעוד שאר המינים ברשותו אך אינם לפניו, שפיר יצא י"ח נטילת לולב אף לדעת הרמ"א, ואם חזר אח"כ ונטל שאר המינים בלא הלולב יצא י"ח המצוה [ודלא כהגר"א בדעת הרמ"א, שכיון שלא היו לפניו כל המינים לא יצא י"ח כלל, ולאחר שיובאו לפניו יצטרך לחזור וליטול כל המינים מחדש בברכה].

הפסיק בדיבור בין נטילת מין אחד לחבירו

ב. אכן הנה הרמ"א הביא מהגהות מיימוניות שאף אם היו כולם אצלו, אם שח בין נטילת מין אחד למשנהו, חוזר ומברך על המינים שבא ליטול אחר ששח. והמ"א תמה עליו דסותר למה שפסק בהל' שופר, שכל ששח באמצע קיום מצוה אינו חוזר ומברך, ויישב דבריו בדוחק.

ובביה"ל כתב ליישב דאף דאין אנו סוברין כשיטת ר"ת דבעינן שיקחם כולם בידו בבית אחת, דאל"ה לא מיקרי לקיחה תמה, עכ"פ בעינן שיהיו בזה אחר זה בלא הפסק בנתיים, דאל"ה ס"ל דזה בודאי לא מיקרי לקיחה תמה.

ועיי"ש שהוסיף במוסגר שלפ"ז באמת כוונת הגה"מ שיחזור ויטול בברכה את כל ד' המינים ואף אלו שכבר נטל, וממילא יברך רק על נטילת לולב, ודלא כהרמ"א שפסק לברך רק על המינים הנותרים.³

וכתב במאמר הנ"ל שפירושו של הביה"ל מתאים רק עם דרך הגר"א בדעת הרמ"א, אבל להמ"א הרי כל מה שצריך שיהיו המינים לפניו הוא רק משום הפסק ברכה אבל לקיום המצוה סגי שיהיו ברשותו, וא"כ תמוה איך שינה המ"ב שיטתו ממה שפסק במשנ"ב כהמ"א.

ולענ"ד לא זו כוונת הביה"ל [בפרט שהרי בא לפרש דעת הגה"מ, ואי נימא שיש מחלוקת בין הרמב"ם להרא"ש, מהיכי יתתי לחדש שיסבור הג"מ כהרא"ש ודלא כהרמב"ם], אלא הביה"ל טוען דכיון דר"ת ס"ל דלקיחה תמה מתקיימת רק בנטילת כל המינים כאחד, יש לנו לצמצם מחלוקת הראשונים ולפרש שאמנם דעת הבה"ג והרמב"ם והשו"ע שא"צ ליטלם כאחת, מ"מ כולם מודים שצריך ליטלם בלא הפסק בין זה לזה,⁴ ולכן

לבילה אין בילה מעכבת וכן נראה דעת הרמב"ם (פ"ז מה' לולב) דדוקא במצוין בידו כל המינים מיהו דעת רוב הפוסקים אינו כן, ולא דמי לבילה דמצות אגודה אפי' לכתחילה לא נזכר במצוה זו בפרטות רק מטעם ואנוהו ואין סברא לומר בזה דצריך להיות ראוי לאגודה', ונפלאית מה כוונתו 'רוב הפוסקים', והלא פוסקי ההלכה כולם הלכו בשיטת הרמב"ם, וגם בראשונים כמה וכמה ראשונים אזלי כשיטה זו. וביותר יפלאו דברי חתנו הגר"מ בידרמן זצ"ל שהוסיף בסוגריים 'ומ"ש הרמ"א או"ח (ס' תרנ"א) שיהיו כולם לפניו, משום הפסק ברכה הוא, כמ"ש מדברי המג"א שם', ונראה שמהפך הקערה על פיה, שלא רק שהרמ"א לא בא להתמיר יותר מהשו"ע [כהבנת הגר"א ואבנ"ז] שאין די שיהיו מצויים אצלו אלא צריך שיהיה לפניו, אלא אדרבה, הרמ"א בעצם מיקל שמצד קיום המצוה א"צ להיות כולם ברשותו, ורק מצד הברכה צריכים שיהיו כולם לפניו, וצ"ע איך אפשר לפרש כך בדעת הרמ"א העולים על דברי המחבר שפסק כהרמב"ם. וצ"ע.

ולעצם טענת השפ"א מה הסברא שצריך שיהיו כולם ברשותו, והלא סברת ראוי לבילה שייכת רק באופן שהוא חלק מהמצוה לכתחילה, אך כאן האגד הוא מדין חיצוני של ואנוהו. באמת בחלקת יואב (ס' ל"א) ובחז"ר רמ"ש (סוכה לה: אות ט') פירשו שהענין הוא שלכו"ע מצוה לכתחילה ליטול כל המינים יחד, ולכן אמנם אם נטלם בזא"ז יצא אך בעינן שיהא ראוי לבילה דלקיחה כאחת [ולאו דווקא באגד, אלא שיטול כל המינים יחדיו בידי. ועיי"ש בחלקת יואב שחילק בין ג' המינים לאתרוג], וזהו דווקא כשכולם ברשותו שאז יש באפשרותו ליטלם יחדיו.

3 וראיתי בערוך השולחן (סכ"ח) שדרך בדרכו של הביה"ל, ותמה על המג"א שהקשה מתקיעת שופר: 'ואין זה דמיון, דהתם בע"כ תוקע זה אחר זה, אבל הכא הא העיקר ליטלם ביחד אלא שיצא גם בזה אחר זה וכיון ששח ביניהם הרי ביטל הראשונה לגמרי', ובפשטות כוונתו שצ"י השיחה ביטל 'הנטילה' הראשונה לגמרי, אך לא יתכן לומר כן, שהרי כתב דברים אלו להסביר פסק הרמ"א לחזור ולברך רק על המינים שעדיין לא נטל קודם השיחה, ואם נתבטלה הנטילה הראשונה לגמרי הרי צריך לחזור וליטול כל המינים מחדש ובברכה על נטילת לולב [וכפי שהעיר הביה"ל לפי דרכו]. אלא צ"ל שכוונתו שביטל צ"י שיחתו רק את הברכה הראשונה ולא את הנטילה הראשונה, אך באמת דוחק הוא, שלפי הסברו [הדומה להסברו של הביה"ל] הרי לכאורה גם הנטילה הראשונה נתבטלה צ"י שיחתו, וצ"ע.

4 ומתאימים הדברים עם דברי החלקת יואב בהערה לעיל שגם להרמב"ם מצוה לכתחילה ליטול כל המינים כאחד, וזו הסיבה שרק אם כולם ברשותו יכול לצאת בנטילתם בזא"ז דבעינן שיהיו ראויים לנטילה כאחת.

אמנם אם היו כל המינים ברשותו, אך לא היו לפניו, ונטלם בזה אחר זה בלא הפסק דיבור ביניהם, אף שהוצרך להמתין בשתיקה עד שיביאו לו המינים האחרים שאינן לפניו, עדיין לקיחה אחת מיקרי [ודלא כהגר"א], אך כל ששח [שלא מצריו המצוה] חסר בלקיחה תמה.

וזכר לדבר, המתבאר לענין ברכת הנהנין (סי' ר"ו ס"ג), שכל ששח בין ברכה לתחילת האכילה חוזר ומברך, משא"כ אם המתין בשתיקה בלא היסח הדעת, אף שעבר זמן רב בין הברכה לאכילה לא הפסיד הברכה. וכמו כן הכא כל שלא סח בנתיים ולא היסח דעתו שפיר מיקרי לקיחה כאחת.

אמנם באופן שהוצרך לשנות מקומו כדי להביא המינים האחרים, וכגון שברך על המינים בביהכ"ג ואח"כ ראה ששכח הערכות בביתו, וצריך לחזור לביתו ליטלם, בזה יש לדון האם הליכה ושינוי מקום בשתיקה הוא הפסק, וצא ולמד מהמבואר בהל' ברכת הנהנין וברכת המצוות, ולכאורה יש להשוות הדינים זה לזה.⁵

מי שנודע לו אחר הנטילה שלא נטל כל המינים

ג. ובוזה מובנים גם דברי המשנ"ב (סקנ"ו) שכתב [בשם הדרך החיים, וכלשונו ממש] 'אם בירך על הלולב ואחר הברכה ראה שלא היה בו הדס או ערבה או שהיו מהופכים' אם היה לו הדס או ערבה בביתו באופן

5 והנה לכאורה לדברי ביה"ל שפיר יש לפרש כוונת המ"א בביאור דברי הרמ"א שצריך שיהיו כולם לפניו 'שלא יצטרך להפסיק ביניהם', שכוונתו משום שאם יפסיק ביניהם לא יקיים המצוה כלל, כיון שחסר בלקיחה תמה, וא"כ קשה מדוע נקט המשנ"ב עצמו בפירוש דברי המ"א כהפמ"ג שהענין הוא רק מפני 'דהלא מברך ברכה אחת לכולם'.

וראיתי שכבר עמד על כך במקראי קודש (סוכה ח"ב סי' ח'), ויפה ביאר, שהרי כל דברי הביה"ל הם ליישב דברי הרמ"א שתמה עליהם המ"א, וא"כ המ"א עצמו בודאי לא ס"ל הכי.

אך זה מיישב רק מדוע בדעת המ"א אין לפרש כהביה"ל, אך עדיין י"ע מדוע בעצם אזיל המ"ב כהמ"א בפירוש כוונת הרמ"א, דהרי לשיטתו בביה"ל דברי הרמ"א מתפרשים היטב כפשוטם, שצריך שיהיו כולם לפניו כדי שיוכל ליטלם בזה אחר זה בלי הפסק, שאם יפסיק בין הנטילות לא יצא.

אך באמת אין כאן שום תמיהה, שהרי כפי שהעיר הביה"ל עצמו בדבריו אינם אלא בפירוש כוונת הגה"מ, אבל בדעת הרמ"א א"א לפרש כן, שהרי פסק שאם שח בין המינים יחזור לברך רק על המינים האחרים ולא על המין שכבר נטל, הרי דס"ל שאין חיסרון בלקיחה תמה אף שמפסיק ביניהם, וממילא בהכרח שכל מה שהזהיר שיהיו כולם לפניו היינו כפירוש המ"א עפ"י הפמ"ג, שלכתחילה אין להפסיק בין הנטילות מחמת הברכה הכוללת שמברך על כולם יחד.

6 ויש להעיר על אופן זה של היו הפוכים, שהרי בשעה"צ הביא מהאחרונים לבאר מדוע צריך לחזור ולברך על המין שהיה חסר לו [ודלא כהמ"א שתמה על כך, ופסק שלא יברך] שהוא מפני שבשעה שברך 'על נטילת לולב' לא חשב על המין הזה, ולא נתכוין לפטור בברכתו אלא את המינים שבידו. וא"כ לכאורה סברא זו אינה שייכת באופן שכל המינים היו בידו אלא היו הפוכים, שהרי ודאי נתכוין בברכתו גם על המין ההפוך שבידו, ומדוע יצטרך לברך עליו [עכ"פ באופן שלא שח בין הברכה להיפוך].

ואכן בדה"ח התיבות 'או מהופכים' אינם, אלא הוסיפם המשנ"ב עפ"י פרישה וא"ר וכפי שציין בשעה"צ, ואפ"ל שהא"ר לשיטתו שביאר הטעם לחזור ולברך שהוא מפני שכיון שאין מזכיר בברכה בפירוש את שאר המינים אלא כוללם בברכה 'על נטילת לולב' ממילא כל שא' מהמינים לא היה ראוי לנטילה בעת הברכה לא חלה הברכה עליו, וזה שייך גם באופן שהיה א' מהמינים הפוך. אבל המשנ"ב דאזיל בסברא אחרת וכנ"ל תמוה איך פסק כן גם באופן זה.

אכן ראיתי בספר חיים וברכה (אות מ"ב) שכתב שכל דברי הפרישה לא נאמרו אלא באופן שכבר הניח הלולב מידו בחשבו שכבר יצא י"ח, ואז נתברר לו שא' מהמינים היה הפוך, אבל אם כל המינים עדיין בידו יהפוך אותו מין וינענע מחדש, וטענתו: 'זהו אנו עושין כן תמיד לכתחילה [עפ"י דברי הראשונים והשו"ע] שנוטלים את האתרוג מהופך בעת הברכה כדי שיהא עובר לעשייתו ואח"כ מהפכין אותו ומנענעין בו, וכה"ג בהדס וערבה אם אירע כן שהיה מהופך, וא"כ הנענעו הראשון הוא כמאן דליתא וינענע כעת מחדש'. ולפי"ז יש ליישב גם דברי המשנ"ב דמיירי באופן כזה שכבר הניח המינים מידו, ולכן כשם שמוכן באופן שמין אחד היה פסול שכיון שברכתו לא היתה אלא על המינים שבידו ממילא צריך לברך כשמשלים המין הפסול, ה"ל י"ל לגבי הנטילה, שהברכה לא חלה אלא על הנטילה הראשונה שהיתה פסולה, וממילא כשחזרו ונטלם כדן צריך לשוב ולברך על המין שהיה הפוך.

ודאיתנין להכא, יתכן לומר שבאמת יש לפרש כסתימת הפוסקים שמדובר גם באופן שבעוד המינים בידו נוכח שא' מהם הפוך, ושאינו מהמנהג לברך כשהאתרוג הפוך, דהתם כוונתו בברכתו על נטילה כדן - שהרי דעתו להפוך האתרוג מיד אחר הברכה, משא"כ באופן שסבר שכל המינים עומדים בידו כראוי, הרי נתכוין

שאי"צ להפסיק ביניהם כדי ליקח אותם, יקח ארבעתן ביחד ויברך על אותו המין שנחסר, ותמה במאמר הנ"ל מדוע התנה זאת דווקא באופן שא"צ להפסיק כדי ליקח אותם, והלא גם אם צריך להפסיק הרי כיון דנקטינן כהרמב"ם דסגי שיהיו ברשותו, שפיר יצא י"ח המינים שנטל וממילא יברך רק על המין החסר, ונמצא שאין שום הבדל להלכה בין הוצרך להפסיק או לא, שבכל אופן שהיו לו המינים בביתו יברך רק על המין החסר.

וכתב הרב הנ"ל שגם כאן [כמו בביה"ל] אזיל המשנ"ב כדעת הגר"א ודלא כהמ"א, ולכן אם הוצרך להפסיק - היינו שאמנם היו בביתו אך לא היו לפניו צריך לחזור וליטול כולם בברכה.

ובאמת אינו נכון, שהרי להגר"א אין הבדל בין צריך להפסיק או א"צ להפסיק, אלא ההבדל הוא האם היו לפניו או לא, וכל שלא היו כל המינים לפניו, אף שהיו ברשותו ולא הוצרך להפסיק ביניהם כדי ליקח אותם לא יצא י"ח וצריך לחזור ולברך על כולם, ולא רק על המינים שנטל כעת.

ותו, אם זו כוונת המשנ"ב, מדוע סיים בצד השני 'אבל אם לא היה בביתו ערבה וכו' צריך לברך על ארבעתם', והלא אם סובר כהגר"א היה לו לסיים 'אבל אם לא היה לפניו...'.⁷

אלא פשוט שדברי המשנ"ב כאן מתאימים לדבריו בביה"ל, שכל שצריך להפסיק כדי לברך וכו' כדי ליטול האחרים חסר בליקחה תמה ויצטרך לחזור וליטול כל המינים, אך אם א"צ להפסיק, אף שלא היו כולם לפניו בעת תחילת הנטילה שפיר יצא י"ח המינים שכבר נטל, ודלא כהגר"א בדעת הרמ"א. [נמצא לפי"ז שיש מקור לדברי הביה"ל מהדה"ח - מקור דברי המשנ"ב כאן].

ואמנם הלכה למעשה הרי בשעה"צ (סקע"א) נשאר בצ"ע למעשה מה יעשה מי שסח בין המינים, האם יברך על כולם מחדש 'על נטילת לולב' - וכפי היוצא מפירושו מביה"ל או שיברך רק על המינים שעדיין לא נטל - וכדברי הרמ"א. ואכן גם כאן במשנ"ב סתם ולא הכריע מה יעשה באופן כזה, שהרי נקט רק ב' הקצוות הברורים: א. אם שאר המינים בביתו וא"צ להפסיק - מברך רק על המין שלא נטל עדיין. ב. אם אינם בביתו - לא יצא כלל ומברך מחדש על כולם. אך מה יהא הדין כשהם בביתו אך הוצרך לעשות הפסק אחר הברכה, בזה לא דן, ובאמת לדעתו צ"ע למעשה מה יעשה באופן כזה וכפי שכתב בשעה"צ.

האם אפשר לברך 'על נטילת לולב' בשיוצא רק מצות ערבה

ד. ואגב באתי לדון מה יעשה הלכה למעשה בשאלה זו, וכפי המצוי לפעמים במי שנטל המינים בברכה, ואחר שכבר שח והסיח דעתו נוכח שהערבות נשרו רוב עליהן, אך יש ברשותו עוד ערבות כשרות שקנה לכתחילה להחליפם בעת הצורך. שהרי לדעת הרמ"א יצא י"ח ג' המינים וצריך רק לשוב וליטול הערבות ולברך 'על נטילת ערבה', משא"כ להביה"ל כיון ששח בין הנטילות לא יצא י"ח כלל, וצריך לשוב וליטול כל המינים ולברך על נטילת לולב, ובמשנ"ב (סקנ"ו) כתב שטוב לחזור וליטול כל המינים יחדיו, אך לענין הברכה הניח בשעה"צ בצ"ע למעשה האם יברך על נטילת לולב - וכפי דעתו בביה"ל, או יברך רק על המינים שלא נטל קודם שסח - וכדברי הרמ"א. ומעתה יש לדעת מה יעשה בפועל.⁷

ובפשטות עפ"י הכלל דספק ברכות להקל, אף שלכתחילה צריך להחמיר ולשוב וליטול כל המינים יחדיו מ"מ יש לו לברך רק 'על נטילת ערבה', שבברכה זו ודאי מחוייב משא"כ בברכת הלולב ספק אם חייב.

אכן לכאורה אם ישוב ויטול כל המינים ויברך 'על נטילת לולב' יצא ידי כולם, שהרי להביה"ל זו הברכה המוטלת עליו, וגם לדעת הרמ"א שחסרה לו רק ברכת הערבה לחוד, הרי ברכתה כלולה בברכת נטילת לולב וכפי שמברכים לעולם על נטילת ד' מינים, וא"כ אין חשש ברכה לבטלה במה שחזור ומברך על הלולב - כדי להוציא הערבה, שהרי בכל מקרה אומר רק ברכה אחת ואין כאן תוספת ברכה מחמת הספק.

אך באמת פשוט שאינו כן, כיון שכל מה דשייך לפטור הערבה בברכת הלולב היינו דווקא באופן שמקיים כעת מצות לולב, ובזה תיקנו חכמים שברכה זו תפטור כל המינים, אבל באופן שאינו מקיים מצות לולב - שהרי כבר יצא י"ח בנטילה הראשונה, לא שייך לכלול בברכה זו את הערבה.

שו"ר שהדברים מפורשים במאירי (סוכה לא. ד"ה זה שאמרו) שדן במי שנטל המינים ונודע לו שהיתה הערבה חסירה, וכתב שצריך ליטול הערבה בברכת 'על נטילת ערבה', וסיים: 'ולא יחזור ויטלנה ביחד עם הלולב ויברך על הלולב, הרי הוא ברכה לבטלה הואיל ויצא ידי לולב, אלא צריך לברך על הערבה'.

בברכה זו לפטור נטילה זו הפסולה, וממילא כשנוכח שא' מהם הפוך והופכו הרי כעת עושה נטילה אחרת שאותה לא נתכוין לפטור בברכתו. אמנם מסתבר יותר כדברי החיים וברכה, שהרי הנטילה נמשכת כל זמן שהמינים בידו, ושפיר י"ל שהברכה חלה גם על המשך הנטילה - אחר שהפכו כדין. וצ"ע למעשה. 7 ואמנם כפי שציין במאמר שם יש פוסקים שלא יברך כלל, ונידוננו הוא רק לפי הכרעת המשנ"ב.

ביאור דברי המור וקציעה

ה. אך שוב מצאתי במור וקציעה (סי' תרנ"א ד"ה כתוב באו"ח) שכתב להיפך, ונעתיק כל לשונו ונבאר דבריו. 'כתוב בא"ח מעשה בה"ר משולם שנטל לולב כו' אח"כ הסתכל בו ולא מצא בה ערבה והניחה בלולב וחזר ונטלו כו' וברך על נטילת ערבה. נ"ל דהך פיסקא לא דייק מתרי טעמי, חדא דהא בעינן שכל ד' מינין יהיו מצוים לפניו כשמברך עליהם, וכה"ג דטעה וסבור היה שערבה ישנה בלולב באגודה, ולא היתה שם מתחלה כשברך, וכוונתו היתה לצאת ידי כולן בפ"א, מעתה כיון שלא היתה ערבה מצויה אז שם כדעתו, נמצאת קרובה להיות ברכה ראשונה לבטלה, שלא יצא בה. ותו דאפי' לראב"ד דס"ל לקמן דכשנטלן אחד אחד מברך על כל אחד בפ"ע, לא אמר אלא כשנטלן אחד אחד בפ"ע אבל כשנטלן באגודה עם הלולב מי שמעת ליה אטו מי פליג אתלמודא דיהיב טעמא לברכת על נטילת לולב, הואיל וגבוה מכולן. לכן פשוט בעיני דבנ"ד חזר ומברך על נטילת לולב. ולא גרע מציצית דאם פשטן וחזר ולבשן מברך עליהן, אף על פי שכבר יצא, כ"ש הכא דאכתי לא יצא לגמרי'.

ויש לברר ב' טענותיו של המור"ק, הנה בפשטות טענתו הראשונה היא שככל שלא היו כל הד' מינים לפניו לא יצא י"ח בנטילתם זו אחר זו, וא"כ בנידו"ד שהערבה לא היתה לפניו לא יצא כלל הנטילה [והיינו שסובר כהגרא"א והאבנ"ז שאין די שכל המינים ברשותו אלא בעינן דווקא שיהיו לפניו], וצריך ליטול שוב מחדש כל המינים בברכת על נטילת לולב.

אכן לכאורה לא קשה מידי על הא"ח, דאפשר להשיב חדא מתרתי: א. ס"ל כדעת הרמב"ן שא"צ שיהיו כל המינים לפניו, ולכן שפיר יצא י"ח המינים שכבר נטל, ואמנם כשנטל הערבה צריך לברך עליה, כיון שבשעה שברך על המינים שבידו לא היה בדעתו לפטור הערבה שיטול אח"כ שהרי סבר שהיא כבר בידו. ב. יותר נראה, שהמעשה היה שגם הערבה היתה לפניו אלא שבשעה שאגד המינים שכח לאגדה עמהם, וממילא גם לדעת הבה"ג ודעימיה שפיר יצא י"ח המינים שכבר נטל.

אך באמת נראה מלשון המור"ק שלא זו קושייתו, שא"כ היה לו לקצר ולכתוב 'דהא בעינן... כשמברך עליהם, וכיון שלא היתה הערבה מצויה לא יצא ידי נטילה כלל' ותו לא מידי, ומה היא כל אריכות הלשון.

אלא נראה שכל נידונו הוא לא לגבי הנטילה אלא לגבי הברכה, שאמנם אילו היתה דעתו לכתחילה ליטול כעת רק ג' מינים, ולאחר זמן להוסיף וליטול הערבה, שפיר י"ל שברכת על נטילת לולב חלה על ג' המינים שבידו, וכשחזר ונטל הערבה מברך עליה על נטילת ערבה, אך בנידו"ד שהתכוין ליטול כל הד' מינים כאחד, בחשבו שגם הערבה אגודה עמהם, א"כ כוונתו היתה בברכת 'על נטילת לולב' על נטילה של כל הד' מינים, ובאמת אין בידו רק ג' מינים, ונמצאת הברכה לבטלה, שלא קיים המצוה כפי מחשבתו ולא שייך להחיל על כך את הברכה, ולכן, אף אי נימא שיצא י"ח הג' מינים שכבר נטל אך הברכה לא קיים כלל, ולכן כשחזר ונטל הערבה שפיר מברך 'על נטילת לולב' ולא 'על נטילת ערבה', ואף שהמקיים מצוה בלי ברכה שוב אין יכול לברך עליה, הרי כאן עדיין עומד באמצע קיום המצוה, שהרי ארבעת המינים מעכבים זה את זה, וכל שעדיין לא נטל הערבה שפיר יכול עדיין לתקן ולברך כראוי על כל המינים.

ועל זה המשיך וטען טענה נוספת, דאף אי נימא שהברכה הראשונה שברך חלה על ג' המינים שהיו בידו, ככל זאת, כיון שחזר ונטל כל המינים יחדיו עם הערבה [כמפורש בדברי הא"ח שכן נהג, ולא הסתפק בנטילת הערבה לחוד, אף שבעצם כבר יצא י"ח ג' המינים], שפיר מברך 'על נטילת לולב' שזו הברכה שנתקנה על נטילתם כאחת, והוכיח זאת מהא דמברך על ציצית בכל פעם שלובשה.

וכמובן שאין כוונתו ממש להשוות הדינים, שפשוט שאם כבר נטל כל המינים כהלכתם וחזר ליטלם אינו מברך שוב, כמפורש בשו"ע (ס"ה), אלא מה שהוכיח מציצית הוא רק שככל שיש קיום מצוה חזר לברך אף שכבר בירך, וממילא 'כ"ש הכא דאכתי לא יצא לגמרי', דהיינו שהוא עדיין באמצע קיום המצוה, שהרי כל שלא נטל כל המינים לא יצא כלל, וממילא אף אם כבר בירך על נטילת ג' המינים כשכא להשלים המצוה בנטילת הערבה ונטל כל המינים יחדיו שפיר מברך הברכה שנתקנה על כל המינים יחדיו.⁸

אכן דברי המור"ק מחודשים, והם נגד דברי המאירי המפורשים שאם יברך 'על נטילת לולב' ברכתו לבטלה.

8 ויש להעיר על המשנ"ב (שעה"צ סקע"ד) שפירט את המור"ק בין הפוסקים החולקים על המג"א בנידון מי שברך על נטילת לולב ואח"כ ראה שחסר לו א' המינים, שלדעת המג"א נטל המין החסר בלא ברכה, ושא"פ חלקו עליו שיתלנו בברכה, ולפלא על המשנ"ב שלא ציין שלדעת המור"ק חזר ומברך 'על נטילת לולב', ודלא כשאר פוסקים שצוינו שם הסוברים לברך רק על המין שהיה חסר לו.

האם שייך לקיים כמה פעמים ביום מצות נטילת לולב

ו. אמנם נראה שכל זה לפי הסכמת רוב הפוסקים שמצות נטילת לולב אינה מתקיימת אלא פעם אחת ביום, וביותר מכך אינו אלא 'חיוב מצוה', וממילא לשיטתם אף שחזור ונוטל כל המינים לא שייך לברך על הלולב כדי לפטור הערבה, שהרי אינו מקיים כלל מצות לולב בנטילה זו.

אך הדרישה (סי' כ"א סק"א) חידש חידוש גדול, וז"ל: 'כיון דהתורה אמרה ולקחתם לכם וכו' ושמתם לפני ה' שבעת ימים, משמע שלקחתו הוא מצותו, וכל זמן שלוקח אותן בידו בתוך השבעה ימים כאילו עושה אותו פעם המצוה אף שכבר יצא ידי חובתו אותו יום'. [ועיי' תהל"ד (שם סק"ג) שהאריך לתמוה עליו והוכיח מהגמ' בכמה מקומות שלא כדבריו. ועיי' בחמד משה (סי' תרנ"א סק"ה) שהבין שגם דעת הט"ז (שם סק"ז) כהדרישה, ותמה עליו]. ולכאורה לדברי הדרישה הרי נמצא בנידונינו שאף שכבר יצא י"ח 'לולב' בנטילה הראשונה ללא הערבה, בכל זאת שחזור ונוטל הלולב ומיניו יחד עם הערבה החסרה - מקיים שוב מצות לולב, אלא שאין מברך עליו כיון שכבר בירך פעם אחת באותו יום [ובתלה"ד (שם) תמה על הדרישה מדוע לא יברך בכל פעם שנוטל כשם שהמניח תפילין כמה פעמים ביום מברך בכל פעם], אך כיון שנצרך ממילא לברך על הערבות שנוטלם כעת לראשונה שפיר י"ל שכדי לצאת דעת הסוברים שלא יצא י"ח לולב יכול לברך הברכה הכללית 'על נטילת לולב' שהרי אף לדעת הסוברים שכבר יצא י"ח לולב מ"מ אין שקר בפיו שהרי חוזר כעת ומקיים מצות לולב, ולכו"ע נצרכת לו הברכה עבור הערבה.

האם שייך לצאת י"ח ברכת 'על נטילת ערבה' בשמיעת ברכת 'לולב' מחבירו

ז. עוד שמעתי לדון מידידי הרב שמעון ב"ר יוחנן כהן שליט"א, האם יש לו פתרון לצאת י"ח בשמיעת ברכת הלולב מחבירו הנוטל כעת ד' מינים, שמצד אחד י"ל שברכת חבירו הרי כוללת גם את הערבות שעליו ליטול ולברך עליהם לכו"ע [שהרי גם חבירו עצמו מוציא בברכה זו גם את הערבה שנוטל כעת], ושפיר יוצא בברכה זו, ורק הוא בעצמו לא שייך שיברך ברכה זו כיון שכבר יצא י"ח לולב, אך מצד שני י"ל שרק כשיצא גם י"ח לולב הרי הערבה כלולה בברכת הלולב, אך זה שיי"א שכבר יצא י"ח לולב נמצא שבנטילה כעת אינו מקיים מצות לולב [לפי הצד שאין בנטילה חזרת קיום מצוה], והברכה המוטלת עליו היא 'על נטילת ערבה', וממילא אינו יכול לצאת י"ח בברכת חבירו 'על נטילת לולב' אף שחבירו כולל בזה גם את הערבה, כיון דלדידיה א"א לכללה בברכה זו.

ומסתבר יותר כצד השני, ולא מיבעי לסוברים (אורחות חיים ח"א הל' לולב אות כ"א) שמה שנפטרים כל המינים בברכת הלולב הוא משום שהכל טפלים אליו, הרי זה פשוט שזה שאינו מקיים כעת מצות לולב אין הערבה נטפלת אל הלולב להיפטר בברכתו, וזכר לדבר, האוכל עיקר שברכתו העץ וטפל שברכתו שהכל, שדינו לברך העץ ולפטור הטפל, ברור שחבירו האוכל רק את הטפל ונצרך לברכת שהכל אינו יכול לצאת ממנו הברכה שמברך העץ ופוטרי בו ברכת שהכל של מאכל זה [וגם המברך עצמו אינו יכול לפטור בברכה זו מאכלים אחרים שברכתם שהכל שאינם טפלים להעץ].

אלא גם לפי המבואר ברש"י שהענין הוא שכיון שהוא גבוה מכל המינים [כטעמא דגמרא] לכן 'חשוב הוא ונקרא כל האגד על שמו', [וכן הביא הארחות חיים שם בשם י"א, וז"ל: מאחר שהוא חשוב במינו מכלל כל האגודה נקראת על שמו והוי כמי שפירש כל א' בשמו], נראה דהיינו דווקא באופן שמקיים כעת המצוה בכל ד' המינים, אך בנידוננו שקיום המצוה אינה אלא בערבה לא שייך לכוללה בברכת הלולב, ולכן אף שחבירו כולל את הערבה בברכת הלולב לא יוכל השומע לצאת בברכה זו כיון שהוא מקיים כעת רק מצות ערבה.

בברכת התורה

אפרים פישל הלוי סגל

בירור ענין זכיית המלוה במעות פרעון באופנים שונים

לכבוד אכסניא של תורה - מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

בגליון רכ"ו כתב ידידי הר"ר חיים ויינגרטן שליט"א מאמר נרחב בענין מציאת סכום כסף במקומות שונים כגון בכספומט וכדו', ובראש דבריו הרחיב הרבה ממה שדנו הפוסקים בגדרי פרעון חוב באופנים שונים שלא הגיעו המעות ליד המלוה, האם המלוה זוכה במעות הפרעון או שהם נשארים ברשות לוח. ובאתי בזה להעיר על דבריו כדרכה של תורה עפ"י מה שנתחדד בעת לימוד עניינים אלו בדיבור חברים בין כותלי כולל מתיבתא

דרי" עיה"ק טבריא. ובעז"ה ארשום בקצרה מה שעלה במצודתי בענין זה לע"ע, ובתוך הדברים יתבארו במה שיש להעיר על מאמר הנ"ל.

א. קי"ל פרעון בע"כ שמיא פרעון, וכן נפסק בשו"ע (סי' קכ סעיף ב) 'אם אמר לו הלוא הילך מעותיך, ולא רצה המלוה לקבלם וזרקם לפניו, אם הוא במקום שמלוה משתלמת שם, נפטר ואינו צריך להביאם לב"ד, דפרעון בעל כרחו הוא פרעון. וכן אם אמר לו הנה מעותיך צוררים בביתי בא וטול מעותיך, והמלוה מסרב מלקחתם ונגנבו או נאבדו, פטור הלוא'. ולגבי אופן השני כשא"ל מעותיך צוררים כתב הסמ"ע (סק"י) לבאר בב' דרכים אם מיירי דווקא כשהביא המעות לפניו ולא רצה לקבלם או דאפי' בלא"ה מ"מ כיון שהמלוה מסרב לקבל המעות מהני אפי' כשהמעות צוררים בביתו ולא הביאם כלל. ולכא' נראה מדברי הש"ך (סק"ג) שנקט בפשיטות דבסיורב סגי אפי' כשלא הביאם לפניו, עי"ש.

וישל"ד בגדר הדברים במה מתבטא ה'פרעון' באופנים אלו, דהנה הנתיחה"מ (סי' שדמ סק"א) חידש יסוד גדול שהמלוה יכול לזכות במעות הפרעון אפי' בלא קנין, ולפי"ז כתב דמאחר שמצאנו בסי' קכ שאם המעות צוררים ומוכנים עבור המלוה הוא פרעון, ה"ה באופן שהמלוה מתרצה בכך ואמר ללוה שישארו המעות אצלו לפקדון, הרי המלוה זוכה במעות ואי"צ קנין חדש.

ועי"ש בהערות נתיב בינה (אות ט) דמשמע מדברי הנתיחה"מ דהא דהוי פרעון אפי' בע"כ היינו משום שהמלוה זוכה במעות, וע"כ למד מזה דה"ה באופן שהמלוה מתרצה בכך. ולפי"ז תמה שם ממה שדבריו סותרין למה שכתב בספרו תו"ג (גיטין עה.) דלדעת הרשב"א שסבר בנתינה בע"כ אין המקבל זוכה במה שניתן לו, משום שאין זכיה בע"כ, ה"ה לגבי פרעון בע"כ אין המלוה זוכה במעות, ומבואר להדיא דאעפ"י כן מיחשיב פרעון. ועי"ש בסוף דבריו שצידד לחלק שדווקא בלוה שזרק המעות למקום שאינו משתמר עבור המלוה אין המלוה זוכה בהם, ובכה"ג לא שייך לפטור את הלואה מדין 'פרעון', ומשא"כ כשאומר למלוה מעותיך צוררים ומונחים במקום המשתמר שהמלוה זוכה בהם וע"כ הוא פרעון.

ולפי"ד נצטרך לומר דמש"כ המחבר באופן א' דהוי פרעון במה שזרק המעות לפני המלוה היינו דווקא כשזורק במקום המשתמר, וצ"ב בסתימת הדברים, דהמחבר לא כתב אלא דבעינן שיהא במקום שהמלוה משתלמת שם, ולא הזכיר דווקא במקום המשתמר עבורו. ועוד צ"ב לדבריו במ"ש התו"ג שם דאע"ג שאין המלוה זוכה במעות מ"מ נפטר הלואה, דבהכרח לומר שנפטר מדין 'פרעון' ולא מדין מחילה, דהא לא נתרצה לו המלוה ולא מחל לו כלל.

והנה ז"ל התו"ג שם: עיין רשב"א שכתב דלא הוי נתינה רק לענין שנפטר הנותן מחובו אבל מ"מ המקבל לא זכה בע"כ דאין זכיה בע"כ עי"ש. ולפי"ז נראה אף דפרעון ע"כ הדין דהוי פרעון, ובדואי דגי"כ לא זכה המלוה במעות כל זמן שלא רצה לזכות בהן, רק שהלואה נפטרה מחובו, ומ"מ ודאי דאין שום אדם יכול לזכות בהן דמ"מ המעות אינן הפקר, דאף דהלואה נפטרה מחובו בזריקת המעות מ"מ המעות עדיין הן של המלוה ומשועבדין הן להמלוה, שהרי מקודם היה שיעבוד המלוה על כל נכסי הלואה ועל גופו של הלואה, ובזריקת המעות אף שהמלוה לא רצה לקבלם מ"מ הלואה נפטרה משיעבוד גופו ונכסיו, אבל ממעות הללו שזרק לפניו בודאי לא אזיל שיעבוד המלוה מינייהו ונשאריה בשיעבוד המלוה, דנהי דלא רצה לזכות בהן שיהיו שלו לגמרי מ"מ לא מחל השיעבוד שיש לו עליהן, דהא מעיקרא היה לו שיעבוד גם על המעות הללו והמעות נעשו עתה כאפוקי מפורש ואם נאנסו נאנסו למלוה וממילא לא הויין הפקר. אבל הכא שנותנת מעות לקיים התנאי כיון דמעולם לא היה שיעבוד הבעל עליהו כלל, ולזה כיון שהאשה נותנת המעות לבעל לקיים התנאי תיכף כשזורקת לפניו חשיב קיום התנאי ונגמר הגט. והבעל כיון שלא זכה בהמעות מחמת שלא רצה לזכות בהן כמ"ש הרשב"א דמי ממש להא דכריתות דף כ"ד בנותן מתנה לחבירו ואמר הלה אי אפשי בהן כל המחזיק בהן זכה בהן, וה"נ כיון שהאשה נתנה והבעל אמר אי אפשי לזכות בהן אף שהאשה נפטרה מחיובה מ"מ כיון שהבעל אמר אי אפשי נעשה הפקר וכל אדם יכול לזכות בהן ואפי' האשה עצמה יכולה לזכות בהן מתורת הפקר. ע"כ.

מבואר בדבריו דאע"ג דלגבי אשה שנותנת לבעלה בע"כ לקיים תנאה אין הבעל זוכה בהם ונעשו המעות הפקר, מ"מ בפרעון חוב שאני שלא נעשו הפקר כיון דאכתי רמי שיעבוד המלוה עליהם. והנה במאמר הנ"ל כתב בהערה שיש להגיה בתוך דברי התו"ג במ"ש שהמעות עדיין של 'המלוה' וצ"ל 'הלואה', ולכא' נראה שהכריח כן מתוך מה שכתב התו"ג שהמעות אינם הפקר, וכן ממשמעות הריטות הלשון שכתב 'עדיין' הן של המלוה ומשועבדין למלוה. [שו"ר שכבר הגיהו כן בדפוס"ח בהוצאת מאורי אור].

אך לענ"ד לא נראה להגיה כן, דלפי"ז נמצאו עצם דברי התו"ג שם סתומים, שהרי לגבי נתינה בע"כ חזי' להדיא שהמעות יוצאים מרשות הנותן, ואע"ג שלא זכה בהם המקבל, וא"כ מהכ"ת לומר דלגבי פרעון לא יצאו המעות מרשות הלואה, ואפי' אם נדחוק לחלק בזה דפורע מעות אינו דומה לנותן, מ"מ לא הוזכר חילוק זה

דברי התו"ג, וא"כ לא נתבאר עיקר טעם החילוק בין נתינה לפרעון. ויש שרצו לפרש כוונת התו"ג עפ"י הגהת הנ"ל דמאחר שהם משועבדים למלוה ומסתבר שהשעבוד לא נפקע מהם הרי זה מכריח שהמעות אינם יוצאים מרשות הלוה, שהרי אם יצאו מרשותו ששוב יפקע מהם השעבוד. אך גם פ"י זה קשה להולמו דמהכ"ל לומר שנשארו ברשות לזה כדי שלא יפקע השעבוד, אדרבה כיון דחזי' שכוונת הנותן בכ"מ להוציא המעות מרשותו ה"ה בפרעון נאמר כן, וממילא יפקע השעבוד מהם.

וע"כ נראה שכוונת התו"ג דבאמת יצאו מרשות הלוה כדין כל נותן, ומאידך גיסא גם המלוה אינו זוכה בהם לדעת הרשב"א מאחר שאין זכיה בע"כ, ומ"מ לא נעשו המעות הפקר ואין שום אדם יכול לזכות בהם, כיון שעדיין משועבדין הן למלוה. וייתכן דדמי לנכסי הגר שמת דקי"ל (שו"ע סי' ערה סעיף לא) שהבע"ח טורף ממי שזכה בנכסיו, וכבר כתבו האחרונים (יעו' דברי חיים הפקר סי' א ומה שהוסיף עליו בנו האמר"ב שם) דהיינו משום שנשאר עליהם השעבוד אף לאחר שיצאו מרשותו.

ויסוד דברים אלו מתבארים מתוך דברי האמר"ב שכתב לחלוק על יסוד התו"ג [ועי"ש שהעתיק הדברים כצורתן בלא הגהת הנ"ל] והוכיח מדברי הרשב"א (ב"מ עא.) שכתב לענין המלוה שאומר ללוה הנח ע"ג קרקע והיפטר מהמעות נעשו הפקר, כיון שהמלוה לא זכה בהם, ולמד מזה דה"ה וכ"ש בלוה שזרק המעות בע"כ של מלוה, דמאחר שהמלוה אינו זוכה בהמעות נעשו המעות הפקר, וע"כ כתב לחלק דלא דמי לגר שמת שנשאר השעבוד על נכסיו אף שנפקע שעבוד הגוף, ומשא"כ בדין שנפקע מהלוה הן שעבוד הגוף והן שעבוד נכסיו הרי ממילא נפקע גם השעבוד שעל אותם המעות, וע"כ המעות הם הפקר וכן הזוכה בהם אינו משועבד להחזירם למלוה, עי"ש.

ועכ"פ משמע מתוך דבריו שהבין בדעת התו"ג שיש לדמות לדין גר שמת שנשארו השעבוד על נכסיו וע"כ אינם הפקר כדי שיוכל כ"א לזכות בהם ולהפקיע השעבוד, אך מאידך גיסא ז"ב לכל הדעות שהמעות יצאו מרשות לזה, ודוק. ולהלן יתבאר עוד במש"כ לדון מדין המלוה שאומר הנח והיפטר.

ומעתה נחזור למה שיש לדון בגדרי פרעון בע"כ, דאם נאמר לדעת התו"ג שהמלוה אינו זוכה בהמעות הרי הם עדיין של לזה נמצא שהדברים מחודשים מאד, שהרי המעות היו מקודם של הלוה ומשועבדים למלוה ונשארו עדיין ברשות הלוה, וא"כ מה נשתנה בגוף המעות שע"ז חל עליהם דין הפרעון למלוה, ונצטרך לומר שבעצם היותם 'מוכנים' לפרעון סגי בכך למיהוי פרעון, והוא חידוש גדול שקשה להולמו. אך לפימשנ"ת שהלוה מצידו מוציא המעות מרשותו ואכן יצאו מרשותו שפיר מצינ' לומר דסגי בכך למיהוי פרעון אע"ג שלא הגיעו לרשות מלוה, דבמה שהמלוה אינו רוצה לזכות בהם אינו מעכב הפרעון מצד הלוה. וכמו"כ באופן שהלוה אומר מעותיך צוררים בביתי הרי המעות יצאו מרשותו ואינם תחת ידו אלא מדין פקדון, וכחזי' בדברי הש"ך שכתב שהמעות 'ברשות מלוה', וע"כ חילק בזה אם יש עליהם דין היתר תשמיש כדיני מעות פקדון בעלמא.

ועפ"ז יש ליישב תמיהת הנתיב בינה בסתירת דברי הנתיב"מ בסי' שדמ שמעות הפרעון נקנין להמלוה למ"ש בתו"ג שהמלוה אינו זוכה בהמעות, ובאמת לאחר העיון בדברי הנתיב"מ משמע להדיא שכל מה שיש לצדד שהמלוה אינו זוכה בהמעות היינו רק עפ"י דברי הרשב"א דאין זכיה בע"כ של זוכה, [יעו' במה שהביא בהערות שם ממ"ש הנתיב"מ בספרו קהלת יעקב הלכות קידושין סי' כח], ולפי"ז נמצא דה"ה דבפרעון בע"כ אין המלוה זוכה בהמעות, מ"מ כיון דחזי' שכוונת הלוה להוציא המעות מרשותו ועי"ז חשיב כפרעון הרי כשמתרצה המלוה בפרעון זה הרי הוא קונה המעות אע"ג שלא עשה בהם קנין, ואף שאין הכרח מהא דהוי פרעון שזוכה במעות הפרעון, דהא חזי' לגבי פרעון בע"כ דשייך למיהוי פרעון אפי' כשאינו זוכה בהם, מ"מ נקט הנתיב"מ מסבא שא"צ קנין לזכית המעות וע"כ כל שעושה כן מדעת המלוה אין שום סיבה לעכב זכיתו בהם, [ועי"ש בנתיב בינה (אות י) ביאור הסבא בכמה דרכים], ודוק.

ועי"ש עוד בנתיב"מ (סק"ב) שביאר סברת החולקים דפרעון בע"כ לא הוי פרעון משום דקודם שנעשה קנין להמלוה בהמעות לא הוי פרעון, ובשאר מקומות מבואר בדבריו (סי' שמ סקי"ד, סי' קצח סקי"ו) שלא נחלקו אלא בפרעון בע"כ, אבל כשהמלוה נתרצה בכך לכל הדעות הוי פרעון. ולפי המבואר א"ש שהרי אם המלוה מתרצה בכך אין סיבה לומר שהמלוה לא קנה המעות, וא"כ אין סיבה לומר דלא הוי פרעון, ודוק.

[ומה שהובא בנתיב בינה מדברי האגרו"מ (יו"ד ח"ב סי' טו) יעו' שם שלא הזכיר כלל מדין זכית המלוה במעות הפרעון, רק הביא יסוד הנתיב"מ שחל הפרעון אפי' בלא קנין על המעות, עי"ש].

ב. עוד מצאנו בנתיב"מ סי' קכג (סק"א) שהוכיח מהא דקי"ל בדין המלוה שאומר ללוה שלח ע"י עכו"ם נפטר הלוה, דאע"ג שהמלוה לא זכה עדיין במעות דאין שליחות לעכו"ם מ"מ נפטר הלוה מחובו, וצ"ע שם שכן מבואר מדברי הריטב"א (קידושין ח:) שאם המלוה אומר ללוה הנח ע"ג קרקע והיפטר הרי הלוה נפטר מחובו אע"ג שיוכל לחזור בו וליטול המעות לעצמו. [ועפ"ז כתב לדון שם לענין גוי שלוה מישראל והמלוה

אמר לתת המעות לישראל אחר, דאע"ג שהמלוה אינו זוכה בהמעות ועדיין המעות של הגוי נפטר הגוי מחובו, ומ"מ זוכה המלוה שהמעות נעשו אפותיקי מפורש שיכול לגבות מהם אפי' לאחר שנפקע השעבוד מהגוי, עיי"ש].

ומבואר מדבריו שגדר הפטור במלוה שאומר שלח ע"י עכו"ם או כשאומר הנח ע"ג קרקע הוא מדין ערבות, כמבואר שם בריטב"א, ומנהי לפטור את הלוח אע"ג שהמלוה לא זכה בהמעות. והנה לענין האומר שלח ע"י עכו"ם נראה פשוט שהמעות לא יצאו עדיין מרשות הלוח, ומשמע דה"ה לענין האומר הנח ע"ג קרקע, וכן מבואר עוד בכמה מקומות בנתיה"מ (קכא סק"א, סק"ד) דבאופן שגדר הפטור הוא מדין ערבות אין המעות יוצאים מרשות לוח.

ולכאור' נמצא לפי"ד שם דה"ה במשנ"ת בסי' קכ לענין המלוה שאומר זרוק חובי והיפטר שייך לומר שטעם הפטור הוא מדין ערבות, אך כבר ציינו שם הפוסקים שמדברי התוס' (ב"מ קיב.) והרא"ש (פ"ט סמ"ג) מבואר שנפטר מדין מחילה, וכ"כ הנתיה"מ שם (סק"א, וע"ע בסי' שמ סקי"ד לענין שלח ע"י חשו"ק) וע"ע באמר"ב (שם) שהאריך בכל הסוגיא, ואכ"מ.

ובמה שמבואר מדברי הנתיה"מ דנקט באומר הנח ע"ג קרקע לא יצאו המעות מרשות לוח, כבר העירו בזה מדברי הרשב"א (הו"ד לעיל) שמבואר בדבריו דבכה"ג נעשו המעות הפקר. ובמאמר הנ"ל האריך בזה, ועוד האריך בטוטו"ד במה שמשמע שם שיש לחלק בזה בין האומר הנח ע"ג קרקע לאומר תן לפלוני, עיי"ש.

אמנם מש"כ במאמר הנ"ל בתחיל"ד שדברי הנתיה"מ אלו סותרים למש"כ בסי' שדמ שהמלוה זוכה במעות הפרעון אפי' בלא קנין, לכאור' נראה שהדברים ברורים שאין דמיון כלל בין שני הנידונים, דבסי' שדמ מיירי מדין 'פרעון', דהלא פשוט דפרעון בע"כ לא שייך לרון שטעם הפטור הוא מדין ערבות או מדין מחילה, שהרי המלוה אינו מתרצה כלל, וא"כ ה"נ במה שמשווה הנתיה"מ שכשהמלוה מתרצה בכך לכל הדעות מנהי לפטור הלוח היינו מדין דחשיב 'פרעון', וכיון דהוי פרעון הרי פשוט שהמעות יצאו מרשות לוח והמלוה זוכה בהם, וכנ"ל, ומשא"כ בהנך אופנים שהמלוה אומר ללוח לעשות כך וכך והוא עושה על פיו, הרי נתבאר שכל עיקר הפטור הוא מדין ערבות, וכיון שכן אין כוונת הלוח להוציא המעות מרשותו כל עוד שלא יגיעו ליד המלוה ממש, ומ"מ נפטר מחובו מטעם אחר. ודוק.

ועפ"י חילוק זה ישל"ד במה שהביא מתשו' חת"ס לענין לוקח שהניח המעות על שלחן המוכר, שנקט החת"ס בפשיטות שלא הגיעו המעות לרשות מוכר ואין כאן פרעון, והביא מתשו' תשורת שי דמוכח מדבריו דלא כהנתיה"מ. אך לפי המבואר אין דבריו מוכרחים, שהרי לא נתרצו הלוקח והמוכר ביניהם שבהנחת המעות על השלחן יועיל לפרעון, וא"כ ייתכן שאין כוונת הנותן רק להכין המעות לצורך הפרעון, אבל אין כוונתו שיצאו המעות מרשותו עד שיגיעו ליד המוכר. וישל"ע.

מנחם שלמה הכהן גוטשטיין

כולל חו"מ - מתיבתא דר"י - עיה"ק טבריא

תגובת הכותב והוספה על המאמר בענין חוב כנגד חוב בגליון רכ"ז

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, ראיתי מה שהעיר הרב ישראל מילר בגליון רכ"ח על מאמרי בגליון רכ"ז בענין חוב כנגד חוב, והניתי להשיב כדרכה של תורה.

א. מה שכתב לבאר דברי הפ"ת דנגד שטר לא מהני טענת פירעון רק לשבועה, זה נכון בתובע ברי, אבל כשהתובע שמא על הפירעון מהני טענת פירעון ליפטר מהשטר, עיי' סימן נ"ט.

ב. ומה שחילק ממחילה, יהיה איך שיהיה עכ"פ מוכח דבטענה גרועה שהתובע מסתפק בה הנתבע נאמן. ולפי הנתיבות שנעשה טענת פירעון, אפי' שהוא צריך מינו, כיון שהתובע בעצמו מסתפק בה הנתבע נאמן כמו במחילה, [כמו שכ' הרב הנ"ל שם 'אולי יש לומר וכו', אבל מה שסיים שם שבשטר אינו נאמן כבר כתבתי שהיינו רק בתובע ברי].

ג. ומה שכ' באות ב' נ"ל שנפלה שם טעות, דהנתיבות פסק בסי' עב סקמ"ג באופן דשמעון המלוה מסר משכון של ראובן ללוי לשמרו, דשמעון מוציא חובו מראובן ע"י שבועת לוי שנאבד המשכון באונס, אם ראובן רגיל להפקיד אצלו, יעוי"ש. וע"ז הוקשה דלכאור' כיון דלנתיבות טענת הלוח על צד שפשע במשכון הוא נפטר מהחוב והוי כמו פירעון, א"כ איך נוטל שמעון בשבועת לוי בעוד שהוא בעצמו אינו יודע, האם שבועה היא

ראיה ובירור שיוכל להוציא. בשלמא אם לא היה נחשב טענת פירעון אלא תביעה נפרדת מובן שנפטר בשבועתו ככל שומר שנפטר בשבועה, ונוטל חובו כיון דעל חובו אין שום עירעור, דהוּ ב' תביעות נפרדות. אבל אם נחשב טענת פירעון איך יטול כשהוא שמא, ע"י שבועת לוי. וע"ז נתבאר שם ב' מהלכים, יעוי"ש.

בהא דבמקום פסידא אין צריך לשלם דווקא בזווי

ובהזדמנות זו רציתי להוסיף מה שנתחדש לי בענין מה שנתברר במאמרי שהקצות מחמיר בהא דבע"ח דינו בזווי דווקא, והנתיבות מקל בזה. ויש להעיר דבהל' גבית חוב מבואר בקצות (סי' קא סק"ו) דהא דדינו דבע"ח בזווי הוי מדרבנן, אבל מדאורייתא יכול לפרוע במה שרוצה ואפי' בקרקע [וכ"כ התומים]. והנתיבות (בסימן קז) כ' דבע"ח דיניה בזווי מדאורייתא. ולכאורה היה ראוי שהקצות יקל יותר מהנתיבות.

אמנם זה אינו קושיא, ע"פ מה שנתבאר במאמר דשורש המח' הנ"ל אינו בגוף הדין אם צריך לשלם בזווי או בקרקע, אלא רק איך מתייחסים לזה לגבי דיני טו"נ באופן שלפי דברי הבע"ד יש לו פסידא מזה שצריך לשלם דווקא זווי ולכן יהא דינו לשלם אף בקרקע, ונעשית טענת פטור, באופן שמשנתנה בהכי דיני טו"נ, כל זה לפי דבריו של הנתבע. אלא שלא נתברר הפסידא בב"ד דלא נתברר טענתו בב"ד, והנידון הוא אם מתייחסים לזה כטענת פטור, אע"פ שאינו נאמן ע"ז, אלא שמ"מ מתייחסים לזה כטענת פטור גרועה, ולא כתביעה חדשה. וכן סבר הנתיבות. והקצות הבין דאין מתייחסים למה שהיה לו פסידא אילו היה נאמן, אלא רק על פסידא באותו מצב על מה שהוא נאמן, אבל מה שבאותו מצב אינו נאמן אין מתייחסים לפסידא ול"ה טענת פטור כלל אלא תביעה אחרת, ונתבאר שם בארוכה. אבל אינו ענין של להחמיר או להקל.

אלא שיש להקשות דהנה בסי' קא לגבי הדין שדינא דבע"ח בזווי אם יש לו, ואם אין לו משלם בקרקע, נחלקו הסמ"ע והש"ך אם מה שתקנו הגאונים שהלווה שטוען שאין לו כלום נשבע בשבועה חמורה שאין לו, האם כשיש לו קרקע וטוען שאין לו מעות נמי תקנו שצריך לישבע שאין לו מעות או לא. דהסמ"ע ס"ל שא"צ וכן הוא פשוט השו"ע והרמ"א. והש"ך ס"ל שצריך לישבע שאין לו מעות.

והקצות מכריע שא"צ לישבע, ובתחילה כ' הטעם דהלווה יש לו פסידא בזה שצ' לשלם דווקא בזווי, אם יצטרך לישבע ע"ז, דאדם כשר אינו נשבע אפי' באמת, וכדי לימנע מלהישבע ילך וימכור נכסיו אפי' בזול, ונמצא מפסיד, ע"כ שא"צ לישבע. ומקשה ע"ז הקצות לכא' הרי כל מטרת השבועה הוא דחשדינן שמא משקר באמרו 'אין לי', ואם הוא שקר אין מקום לסברא זו. ומת' דמ"מ כיון שכל הדין דבע"ח בזווי הוא מדרבנן, ואנו רואים דבמקום פסידא לא חייבו לשלם בזווי, הרי שבעילה קטנה' הפקיעו חכמים התקנה לשלם בזווי, א"כ אינו צריך ליתן מעות אלא במקום שידוע שאין לו מעות, אבל מספיקא לא משבעינן.

ולכא' מוכח בקצות שאפי' שאין ידוע שיש לנו פסידא, אלא שהוא טוען שיש לו פסידא הפקיעו תקנתם, דבעילה קטנה' הפקיעו תקנתם, וא"כ בהא דטוענים שמא ושמא על פיקדון כנגד ההלוואה דכ' הקצות (סי' עה סק"ה וסי' עב סק"ג הובא בתחילת המאמר) דזה גובה וזה גובה ולא נחשב טענת פירעון, וחייב לשלם הלוואתו ומפסיד בתביעת הפיקדון, למה כאן לא הפקיעו כמו כן בעילה' זו, דלפי דבריו מפסיד מהא שתקנו שישלם בזווי.

וכן יש להקשות מהא דסי' כד (סק"א והובא במאמר) שמק' הקצות על מה שכ' בשלטי הגיבורים דגם כשאמר הלווה למלווה חפץ יש לי בידך כנגד החוב שבשטר, אינו יכול לומר 'אישתבע לי', דלכא' הרי יש לו פסידא בזה שצ' לשלם דווקא בזווי בזה שא"י להשביע המלווה, א"כ יהיה דינו שיוכל לשלם אפי' בקרקע ויאמר לו 'אישתבע לי'. ותי' דהא דלא יוכל להשביע לא חשיב הפסד, דרק כשמפסיד ממון חשיב הפסד. וקשה דלכא' הרי הדברים ק"ו, דאם משום הפסד דלפעמים אדם כשר אינו נשבע אפי' באמת וימכור נכסיו בחצי משווי ויפסיד ממון, הפקיעו חכמים תקנתם, א"כ כ"ש לגבי 'אישתבע לי' הרי טוען שהתובע משקר, וודאי ימנע מלישבע בשקר ולא יוציא ממונו ממנו, דהרי זהו מטרת כל שבועה, א"כ למה לא חשיב הפסד ממון ואפי' שאיננו יודעים שהוא טוען אמת ושהתובע משקר, מ"מ מאי שנא עילה זו מהא דשבועת 'אין לי', דגם שם איננו יודעים שהוא טוען אמת.

ונראה לבאר דהנה התומים כ' טעם אחר להכריע כהש"ך שאין צ' לישבע אין לי מעות אלא קרקע, דהא דמשלם בזווי הוי חזא תקנתא, ולתקן שישבע שאין לו אלא קרקע הוי תקנתא לתקנתא. ובאמת צריך להבין למה הוצרך הקצות לדחוק דמשום 'עילה קטנה' הפקיעו תקנתם, ולמה לא אמר הטעם דהוי תקנתא לתקנתא, דהא גם הוא ס"ל דהא דבע"ח דינו בזווי הוא מתקנה, וכנ"ל.

ונראה לבאר ע"פ מה שנקדים דהנה כבר מצינו כמה פעמים בקצות (בסי' פז סק"ב באריכות) דס"ל דבכפירת חייבי ממון דרבנן שייך כל חיובי השבועה, בין שבועה דאורייתא ובין שבועה דרבנן, דס"ל דאחר שתקנו לחייב ממון נעשה דין גמור, ושייך בו כל דיני השבועות, וז"ל (שם בסופו) "דדצה לומר אף על גב דלא

מחייב אלא מכח תקנה וא"כ הוי תקנתא לתקנתא לא פלוג בשבועת היסת, ומכל שכן בשבועת התורה ולא שייך ביה תקנתא לתקנתא. וכן נראה דאפילו בחיוב מדבריהם או בחיוב תקנה שתקנו חכמי דור הוי חיוב תורה כיון שיש להם כח מן התורה לעשות תקנה והפקר ב"ד הפקר, יש בכפירתם שבועה דאורייתא ודין מתוך, ודוקא היכא דגוף השבועה אינו אלא מדבריהם כגון שהוא כופר בכל בזה ליכא דין מתוך וזה ברור, עכ"ל.

וכן מצינו בקצות כמה פעמים לגבי דינים אחרים שתקנתם נחשבת לדין גמור, לגבי התוצאות היוצאים מהם. בס"י צב (סק"י) מצינו דבאמת גם בשבועה דרבנן יש דין 'מתוך' שאינו יכול לישבע משלם, אלא שלא שייך כמעט במציאות, ע"ש. עוד מצינו (פט סק"א) דמה שתקנו שהתובע יכול לישבע וליטול, אם נשבע ב"ד נחתין לנכסי נתבע. ועוד.

וע"פ כל זה לא כשתקנו לשלם מעות דווקא, היה צריך לישבע השבועה שתקנו הגאונים לישבע כשטוען 'אין לי', אפי' שיש לו קרקע כיון שחייב בדין גמור לשלם מעות, ולא נחשב תקנתא לתקנתא, ולכן לא תי' כהתומים. אלא שהקצות מוכיח דהא חזינן שחז"ל לא רצו להחמיר בתקנה זו, דהרי כשהוא מפסיד לא תקנו, על כרחך שלא תקנו תקנה זו אם יצטרך לישבע ולהוכיח שאין לו מעות, אבל אין זה דין 'פסידי' הרגיל, אלא נלמד ממנה, דאנו רואים שלא רצו להחמיר עליו כ"כ.

אבל מה שהוא מפסיד בתוצאה מהתקנה שתקנו לשלם בזווי, כגון בטוען שמא יש לי בידך כנגדו חפץ, אינה חומרא ישירה שמחמירין עליו כהא שצריך לשלם בזווי, אלא תוצאה היוצאת מחמת התקנה, שנחשבת לתביעה נפרדת ולא טענת פטור, ולכן מתייחסים לתקנה זו לדין גמור לכל תוצאותיה והשלכותיה. ודין הפסד ליכא להקצות כיון דלא ידעינן מהפסידא לא נשתנה הדין, וכן"ל. כנלענ"ד בעזה"ש.

יוחנן בר"ד גוטליב

אם יש בכניסת בהן לאהל המת היתרים של "אינו מתכוין" ו"מתעסק"

הגר"ר אהרן יוסף אויערבאך שליט"א רב לעיה"ק טבריה ת"ו במאמרו החשוב (בגליון רכ"ח מנחם אב-אלול תשפ"ג) העלה לדון בדבר חדש, שאף שאין היתר של "אינו מתכוין" כבהן הנכנס לאהל המת, מ"מ באהל שיש בו גוסס, יש היתר זה, וציין לשו"ת ארץ צבי (מקאז"גלוב, סי' צג ההיתר הז'), ופלפל בזה ובאופנים שאינו פס"ד. ובגוף היתר שאין זה במת, הביא ש"כ במלא הרועים (אות ד', דבר שא"מ סקכ"ה).

ויש להעיר מדברי ויסוד זקנו הגדול הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בספרו שו"ת מנחת שלמה (קמא סי' ו ענף ב) בתשובה בענין החזרת קדירה עם עצמות שאינן מבושלות כשבת, שכתב שאין הגדרת ביטול העצמות אלו כ"א אינו מתכוין" אלא כמעשה האדם בידים ממש, ע"ש בארוכה, ובתו"ד התייחס לנידונו על כהן, ואעתיק חלק מדבריו וז"ל: "נלענ"ד דהא מילתא חמור יותר מפס"ד, דכיון שהוא עושה מעשה בגוף התבטול ומעמיד את הקדירה על דעת שיתבטל כל מה שבתוכה, ה"ז דומה למי שלובש בגד שגם יש בו איזה חפץ לצאת בו לרה"ר, דאף שעיקר כוונתו לצאת עם הבגד ואין דעתו כלל על החפץ אפי"ה חייב אדם למשמש בכדור ערב שבת שמא ישכח ויצא, וכמו כן הכא חייב ג"כ לבדוק אם יש בתוך הקדירה דבר שחייבין עליו משום מבשל, וכו', כי נלענ"ד דפס"ד הוא דוקא ככה"ג שהאדם מתעסק בגרירת מטה אלא שממילא גם נעשה חריץ, או כמילה בצרעת שהוא מל כדרכו אלא שממילא גם קוצץ בהרת, וכן בבכור שאחזו דם שכוונתו רק להקזה אלא שממילא גם נעשה בו מום [גם לשון של פסיק רישא ולא ימות הוא רק מפני שאין כוונתו להמית את הצפור רק רוצה ליתן את הראש בלבד לתינוק לצחק בו], משא"כ במה שהזכרנו במוציא בגד שיש בו אבן הרי האדם מתעסק ממש בהוצאה אלא שהאיסור הוא רק מחמת האבן ולא על הבגד שהוא מלבוש אבל סו"ס כוונתו להוציא את הבגד עם כל מה שבתוכו, וה"נ גם כאן הוא מתעסק ממש בבטול אלא שהאיסור הוא רק מחמת העצמות המעטים ולא בעיקר התבטול, וקצת דוגמא לכך מכהן הנכנס לאהל המת להוציא משם איזה חפץ דאף אם יצטער מזה שיש שם מת והוא נעשה טמא, מ"מ פשוט הדבר דעובר דעובר בלאו, ולא חשיב כמוציא חפץ מהבית אלא שממילא גם נכנס לאהל המת וחשיב כפס"ד דלא ניה"ל, והיינו מפני שלהדיא הוא נכנס לאהל המת וה"נ גם כאן. וכו', וגם לא דמי לנועל דלת ביתו לשמור על מה שבבית שסובר הרשב"א דשרי אע"ג שיש צבי בתוך הבית והוא ניצוד בכך, דשאני התם שמעשהו הוא רק בנעילת הדלת ובאופן דאין שום הבדל בעצם הנעילה בין יש צבי בבית או לא, ולכן הוא סובר דאע"ג דניחא לי' בצירת הצבי מ"מ ה"ז חשיב כמי שצד צבי במחשבה גרידא בלא שום מעשה, וכע"ז גם כתבו בפורס מצודה בשבת להעלות תינוק מן הים, דמותר לחשוב גם על הדגים שיעלו במצודה ככה"ג שגם עבור הצלת התינוק בלבד הוא זקוק לעשות ממש בדיוק אותה הפעולה,

דהוא מפני שצידת הדגים חשובה כאילו נעשה רק במחשבה בלא שום מעשה [מסופקני וכו'] משא"כ הכא שמעשהו הוא בהחזרת הקדירה דודאי יש הבדל בין יש בה רק תבשיל שכבר נתבשל או שגם יש בה עצמות". עכ"ל. והאריך עוד בדוגמאות ליסוד זה ע"ש.

עוד מצאתי בכתבי רבנו הגרשז"א שעודם בכת"י (במחברת עמ"ס שבת, מכון אוצרות שלמה) שכתב כך: "צ"ע בנכנס לאהל המת למטרה אחרת וכי חשיב רק פסיק רישא, אך עצם פסיק רישא להמית וכוונתו רק לצחק עם הראש גם זה הוא עושה כרגיל ואפי"ה נקרא רק פסיק רישא. עיין ברמב"ם ובר"ח כאן. בפתחת מקרר יש לדון בפותח ביום ואינו צריך כלל להדלקת הנורה (כגון שתמיד הוא מוציא ביום) אם זה פס"ר דלא ניהא או מבטיר ממש בידים, ורק אצל"ג. [ואח"כ כתב:] יש גם דוגמא מנדרים ונדרות ביו"ט שמתחיל העיקר לצורך גבוה. אך אטו חופר גומא רק בשביל העפר ואינו חושב על הגומא חשיב רק פסיק רישא? עכ"ל. [והבאתי כבר את תחילת הקטע במאמרי "מכשיר המתוכנן להפעלת תולדה (-תוצאה) צדדית אסורה" הדן ביסוד הגרשז"א על פתיחת דלת מקרר הגורמת להדלקת נורת מקרר שאי"ז "אינו מתכוין" אלא "מעשה בידים", ונדפס בס"ד במאסף תורני ישרון (כרך לב עמ' תרמח בהערה) ע"ש בהרחבה].

ולפי דבריו אלו דחשיב כמעשה בידים ממש, לכא"ו גם בגוסס אין היתר זה.

ב. הביא שם שכהן הישן באהל המת צריך להקיצו, כמבואר ברמ"א (יו"ד סי' שעב סוף סעי' א') בשם המהרי"ל, וחז"י דאין היתר של מתעסק, ומ"מ דן שבגוסס יהיה היתר זה, לפי"ד המקור חיים שמתעסק פטור מדאו' ולא רק מחטאת, וציין לש"ך שם סק"ד, ופלפל בזה.

ויש ציין שגם לזה התייחס הגרשז"א (במת גמור), בשו"ת מנח"ש (תנינא סי' ל'), דבתחילה (בד"ה בשו"ת) רצה להביא מזה ראייה לגרעק"א דבמתעסק יש איסור דאו' ורק פטור מחטאת, ע"ש. וציין לשו"ת חלקת יואב (ח"א או"ח סי' ז'), ושוב יישב זאת (בד"ה ברם נ"ל) כך: "ברם נ"ל דאין כוונת המקור" להחמיר באין בו מעשה, רק כוונתו דבמקום שחייב לעשות מעשה, היינו כדי שהדבר הזה דקפיד רחמנא לא יתקיים ממילא ולהפסיקו, בכה"ג לא שייך כלל הפטור של מתעסק, ולכן וכו' וכן הכהן צריך לצאת מאוהל המת, ואם נשאר לוקה כמו"ש הרמב"ם בפ"ג מאכל הי"ד, וכן בטומאת מקדש אף אם נטמא בפנים ג"כ חייב לצאת, ואם שהה שם לוקה, ולא בעינן שיעשה מעשה לעבור, ועל כן לא שייך בזה הפטור של מתעסק ושפיר חייב אפי' בקרבן, וכמו שהמעשה של הכניסה בהיתר מצטרף למלקות כך מה שמתעסק חשיב מעשה למלקות אף על פי שאין זה מעשה של עבירה כיון שעכ"פ שייך לומר בו "לעשות". עכ"ל.

ולפי"ז יש לדון דגם בגוסס יהיה כן, כיון שבנה יסוד זה על מה שכהן חייב על עצם השהייה אף שלא עשה מעשה וגם באופן שנטמא בפנים, כיון שמצדדים את מעשה הכניסה למרות שהיה בהיתר, וזה לכא"ו שייך גם בגוסס. [וע"ע שו"ת הגר"ש איגר (כתבים סימן כ') בדברי הרב השואל, ובספר עולת שלמה (כריתות יט:), ויש לדון לפי כ"ז].

אמנם על עצם סיום דברי הגרשז"א שדימהו לכניסה בהיתר שמצטרף למלקות, יש לדון, דלכא"ו תלי בטעם הדין שחייבים על שהייה אפי' בלא מעשה, ראה בספרי מעשה נמשך (מהדורת מכון זכרון אהרן, סי' ב' נידון א' חלק א') שהובאו כמה טעמים, ואזכיר בקיצור בלי להעתיק המקורות מהראשונים והאחרונים, והרוצה להרחיב בזה יעיין שם וירוהו רוב נחת. טעם א' כיון שנכנס עם מעשה גם ההמשך נחשב למעשה [והובאו כמה ביאורים בזה], ולפי"ז דנו האחרונים האם זה רק כשנכנס באיסור או אפי' בהיתר, ועל הצד שהוא רק כשנכנס באיסור, דנו האם הוא רק במזיד או גם כשנכנס בשוגג ואפי' באונס. טעם ב' שעצם השהייה במקום מסוים, כשיכול לצאת כל רגע, נחשבת כמו מעשה. ע"ש. לכא"ו כל דברי הגרשז"א לדמות מתעסק לזה, הוא רק לפי טעם א' ולפי הצד שהוא גם כשנכנס בהיתר וכן באונס. אבל אם רק בשוגג נחשב כמעשה אבל בהיתר או באונס לא, לכא"ו אין ראייה למתעסק. וכמו"כ לפי טעם ב' אין לדמות כלל למתעסק.

ויש עוד להאריך ואכ"מ. [התורה לידידי הג"ר ישראל כהן מח"ס משמרת כהנים על עזרתו במראי מקומות חשובים].

בברכת התורה

משה קוטמס

מח"ס מעשה נמשך

רמת שלמה ירושלים

הופיע ויצא לאור בעזה שי"ת

ספר

דרכי משפט

על הלכות טוען ונטען

ובו שני שערים

שער א' הערות ביאורים ומראי מקומות

על סדר השולחן ערוך ונושאי כלים

שער ב' מערכות ועיונים בהלכות טוען ונטען

חושן משפט סימנים עה-צו

חובר בעזר החונן לאדם דעת

על ידי מרדכי בן הרה"ח ר' מאיר ביניק שליט"א

פעיה"ק טבריא תובב"א

שנת תשפ"ג לפ"ק

ניתן להשיג במשרדי המכון ובפל': 0548414801



מכון בית אהרן וישראל

ספרי וקבצי 'מכון בית אהרן וישראל' לישיבות ובתי מדרש

הננו להודיע כי בעז"ה, הודות ליוזמת נדיב לב, מתאפשרת חלוקת גליונות 'קובץ בית אהרן וישראל' משנים עברו וכן ספרים שיצאו לאור על ידי מכון בית אהרן וישראל, לבתי כנסת, בתי מדרשות, ישיבות, היכלי תורה, אוצר הספרים וספריות.

גבאי בתי עקד ספרים ואחראים המעוניינים להעשיר את הספריה התורנית שבאחריותם בספרי מכוננו, מתבקשים למלא את הטופס בנדרים פלוס ע"י 'חיפוש קופה' < 'מכון בית אהרן וישראל' > 'הרשמה לחלוקת ספרים'.

כמו כן ניתן להירשם בטופס לקבלת 'קובץ בית אהרן וישראל' מידי חודשיים, במשלוח דרך הדואר.

בברכה