

פ"ט ה"ב; ה"ג; ה"ו; ה"ח

אולם אחרי שמלת ודין יש לה גם הוראה של "ודין הוא לעשות כן" צריכים לדייק בגט כדי לא לפסול את הגט. ויש לציין שבכת"י קופמן נקוד ודין בצירי להוציא מהנוסח ודין.

ר"מ בעי הרי את ברשות עצמך. מלת בעי כאן מובנו אמר, כמ"ש בכמ"ק בירושלמי במובן זה, ופירושו, ר"מ אומר שפירוש הרי את לעצמך, הרי את ברשות עצמך, ור"י ב"ר בון אומר שצריך שיאמר באמת הרי את של עצמך ולא הרי את לעצמך, שאין משמעותו ברורה, ויכול להתפרש דלמלאכה קאמר כמ"ש בבבלי. וקאמרה הגמרא מתניתא אמרה כן, כלומר, כרייתא ששנינו, שנאמר בה הרי אתה בן חורין הרי אתה של עצמך. אמר ר"י בר"ב צריך שיאמר הרי אתה בן חורין הרי אתה של עצמך.

בכת"י קופמן הגירסא בניקוד, הרי את בן חורי, ור"י בר"ב בא להוציא מלשון זה. שאף שבוודאי היו מדברים אז בא"י גם בלשון מקוצר בן חורי, אבל אחרי שלשון זה יש לו גם משמעות אחרת כמ"ש בבבלי פ"ב ה"ו, אין לכתוב לשון זה בשטר שחרור. ומסיימת הגמרא אף שיש שכותבים בגט הרי את בן חורי יש לעשות כר"י בר"ב, שכן מתניתא אומרת כן בלשון מדויק ואין לזוז ממנה.

ונראה הטעם שצ"ל שני הלשונות מפני שעבד גופו קנוי לרבו וגם יש עליו שעבוד של עבדות, וכשאומר לו הרי את בן חורין סלק ממנו שעבוד העבדות אבל אכתי גופו קנוי לו ולפיכך צ"ל לו גם הרי את של עצמך, אבל אשה אין גופה קנויה לו ולפיכך גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם.

מתניתא אמרה כן הרי את של עצמך. הנה שלפני מסדר הירושלמי היתה הגירסא במשנה, הרי את של עצמך, ולא הרי את לעצמך כמ"ש במשנת הירושלמי, עמ"ש לעיל פ"א ה"א פיסקא ומהי בא ממדינה למדינה, ופ"ה ה"ט. והגירסא של עצמך הוא גם במשניות ד"ג, ובמתניתא דבני מערבא, ראה בש"נ.

#### הלכה ג

אמר ר"מ בגין דאמר ר"ה בשם רב כל ההין פירקא דר"מ וכו'. עיין מה שכתבתי לעיל בפ"ח ה"ה ובמאה"פ כאן.

#### הלכה ו

שאיני נהנה לזה ולזה קרבן. כ"ה הגירסא בד"ו, ותיקנו המפרשים לנכון שצ"ל שאיני נהנה לזה קרבן ולזה קרבן. והנה בנדרים פ"ט ה"ו, ובשבעות פ"ח ה"ד בד"ו הנוסח, שאיני נהנה לזה קרבן ולזה קרבן, ונראה שהיה כתוב שאיני נהנה לזה ולזה קרבן כמ"ש כאן, ותוקן ע"י הסופר להוסיף מלת ולזה קרבן ושכח למחוק מלת לזה הראשונה.

ולית ב"ג אמר אפילו וכו'. כה"ג בסוכה פ"א ה"ג, ועמ"ש שם בזה.

#### הלכה ח

כתב חניכתי וחניכתה כשר, כך היו נקיי הדעת שבירושלים כותבין. כ"ה הגירסא גם במתניתא דבני מערבא, וד"ג, ובכמה ראשונים, עיין בתוס' יר"ט ובש"ג במשניות הוצאת ראם, ויש להבין מדוע לא היו נקיי הדעת שבירושלים כותבים שמם אלא שם החניכה. ונראה שמפני שהיו חוששים שאם יחתמו בשמם האמיתי על כל כתב למחר יהיה שמם מוטל באשפה ומתגלגל בראש חצות, ולפיכך חתמו בדרך כלל רק בשם החניכה, ועל מסמכים ומכתבים חשובים שהיו שומרים עליהם בוודאי שהיו חותמים בשמם המובהק ובכלל זה גם גט, אבל אם כתב חניכתי וחניכתה בגט קמ"ל מתניתין שכשר.

ועיין כזה במדרש איכה פ"ד בני ציון היקרים, ומה היתה יקרותן. שלא היה אחד מהם הולך לסעודה עד שנקרא ונשנה.

פ"ט ה"ח

וזהו מפני שחששו על כבודם שלא יחולל, שכן שמא לא היה בעל הסעודה מזמין אותו מתוך רצון אמיתי שהיה מתכבד בנכחותו אלא הזמינו מתוך נימוס בעלמא ולכו בל עמו, וכמו ששולחים היום כרטיסי הזמנה אף לאנשים שאינם מעוניינים בכלל בהופעתם אלא מתוך נימוס בעלמא, ולפיכך רק כשהיה נקרא ונשנה שהיתה זו הזמנת אמת הלך לסעודה. וכ"ה בכתובות פ"ד ה"ד, שאנשי ירושלים חסו על כבודן ולא חסו על ממונן. כיני מתניתא כתב סופר ועד. במשניות כת"ק הנוסח במשנה "כתב סופר עד", ולפי נוסחא זו פירושו שחתם הסופר בעד, וחתם הסופר שנינו, ולפיכך קאמר כיני מתניתא כתב סופר ועד שכתב סופר שנינו. וראה מ"ש בספר שערי תורת א"י ולפי דבריו נראה שיש להגיה "כתב סופר עד".

איש פלוני כשר בן איש פלוני כשר, הוא ההמשך של כיני מתניתא, ולפי נוסחא זו לא צריך לכתוב עד גם בשתי חלוקות הראשונות, משא"כ לנוסח שלפנינו במשנה בשתי חלוקות הראשונות צריך לחתום עד כמ"ש בבבלי ובאה"ע סימן ק"ל. וכנוסחת הירושלמי במשנה הוא נוסח משנה כת"י ירושלמי, ראה במבוא לנוסח המשנה ע' תע"ו.

איש פלוני בן איש פלוני ולא כתב עד כשר, וזהו פיסקא דמתניתין וע"ז קאמר ר"א דברי הכל הוא, דכו"ע מודי בכותב שמו ושם אביו שאין צריך לחתום עד שאחרי שהזכיר בחתימה גם שם אביו וודאי דלעדות קמכוון.

אמר רבי יוחנן דרבי יהודה היא, אמר רבי יוסי לא דרבי יוחנן פליג בשיטתו השיבו, לאו רבו בעית מדעתו דו אמר בשם ר"ז מכיון שאינו מצוי לזווג כמו שלא זיווג, כצ"ל. והמלות בעית מדעתו היו חסרות בפנים הנוסח אחרי המלות לאו רבו, והושלמו בגליון ובכנסו אח"כ בפנים שלא במקומן, וה"פ דר"י אומר לא דרבי יוחנן פליג עליה דר"א וסובר שאף בחתם שמו ושם אביו צריך לחתום עד, דאל"כ חיישנין דלאו לעדות מתכוון, משום דמתניתין הוא רק דעה יחידית היא דעת רבי יהודה ולא קי"ל כוותיה, אל תאמר כן דבעצם הלכה כרבי אלעזר וגם רבי יוחנן רבו סובר כן, וזהו דקאמר "לא רבו בעית מדעתו", כלומר רבי יוחנן לא נרתע מדעתו של ר"א תלמידו והוא ג"כ סובר כוותיה, ומה שהשיבו בשיטתו השיבתו, כלומר שלשית ר"א דברי הכל הוא ולר"י הוא דעתו של ר"י אבל קי"ל כוותיה. וממשיך דו אמר בשם ר"ז פירוש שרבי יוסי אמר בשם ר"ז מכיון שאינו מצוי לזווג כמי שלא זיווג, הרי שזיווג שני השמות שלו ושל אביו לא שכיח ואם חתם בשני השמות בוודאי לעדות קמכוון.

כתב חניכתי וחניכתה כשר, ר"א בשם ר"י אפילו כתב אונן כשר. כצ"ל, ופירושו אונן שטר. וייתכן אפילו שאין צורך להגיה כי למלה זו יש צורות הרבה, אונן אונן אונתה, כמ"ש בעה"ש ערך אן, ויתכן שבטאה גם אינו. וביאור הדברים עפ"י גיטין ל"ו, אמר ר"ג תקנה גדולה התקינו שיהיו מפרשין שמותיהן בגיטין מפני תיקון העולם אבל בסימנא לא, והא רב צייר כורא ור"ח חרותא, ר"ח סמ"ך, ורב הושעיא עיי"ן, שאני רבנן דבקיאיין סימנייהו. ובב"י סימן ק"ל, והר"ש ב"ר צמח כתב בתשובה על הא דהתקינו שיהיו מפרשין שמותיהן בגיטין דבשטרות אפילו לא חתמו אלא אות אחת משמם כשר אם ניכר חתימתם עכ"ל. ומבואר שבשטרות כשר אם חתם בר"ת, אכן הירושלמי כאן חולק על הבבלי וסובר שגט שוה לשטר וכשר החתימה בר"ת, ומעתה ה"פ, כתב חניכתי וחניכתה כשר ר"א בשם ר"י אפילו כתב אונן, כלומר כתב שטר שרגילין לחתום בר"ת כשר בגט, ר"א כתב אלף

פ"ט ה"ח

אברהם

פ"ט ה"ח

ברמז בברייתות ומדרשים כמ"ש בהקדמת הרוקח ותנחומא הנ"ל, וכדי לרשום שמם בספרים ויהיה ע"י אות או גימטריא וכדומה וכו'.

**רבי אבהו כתב אל"ף ר"ח כתב סמ"ך שמואל כתב חרותא.**  
ובגיטין פ"ז הלשון, רב צייר כוורא, ר"ח חרותא, ר"ח סמ"ך, רב הושעיא עיי"ן, רבה בר ר"ה צייר מכותא. ובמסכת ב"ב קס"א, רב צייר כוורא ר"ח צייר חרותא וכו'. לכאורה אינו מובן, (א) לשם מה ציירו רבותינו תמונות אלו שצוירם אולי קשה יותר מחתימת שמם, (ב) מה טעם שבחרו בציור אלו תמונות. אולם ביאורו תמצא במאירי ב"ב שם, וז"ל: חכמים הרבה היו עושים זה בסימן ספינה וזה בסימן דג כצורת חותם שבטעבותיהם וממנה היה ניכר לכל שהוא חתימתם, ובזמנם היו רגילים אנשים חשובים ומפורסמים בכך וכו' עיי"ש. וכן פירש הרשב"ם שם בקיצור וז"ל, נהוג היה לכתוב אותיות הללו לשם סימן כמו צורת חותם שבטבעתו שממנו מכירים שזה שלח חותם זה, רב צייר כוורא צורת הדג היה עושה בשטרות במקום חתימתו ומועיל כחתימת שמו. ואין לשאול מה טעם היה חקוק בטבעתו צורת דג או צורת מכותא או צורת חרותא שבוודאי היה לכ"א נימוק נכון בזה. ודברי הרשב"ם שם בזה צ"ע עיי"ש. ונראה בספר לקט ישר חלק יר"ד עמוד י"ב שכותב תלמידו, וזכורני שהיה חותמו של הגאון רי"א בעל תה"ד זצ"ל חקק בו ראש של אריה שקוע בחותם ועל השערה היה בולט, ואינו נראה כל כך שפיחת צורתו בענין כזה עכ"ל. וצורת החותם תמצא בעמוד קר"א עיי"ש. א"כ אף בדורות האחרונים נהגו גדולי ישראל כן. ומסתבר כשציירו הדג או המכותא או החרותא או האות ציירו אותו כשהוא בתוך עיגול או מרובע וכדומה כצורת החותם ואז היה ניכר יפה מיהו החותם. אולם ברור כשחששו לזיוף היו חותמים רבותינו בשמם המפורש. וכן נראה שאם ציירו ביד הדג את החרותא או המכותא לא ציירו צורת החותם ממש אלא שציירו בשרטוטים וקוים ונקודות כעין צורת החותם וזה היה קל לצייר, וכידוע חתימת גדולי חכמי הספרדים בדורות שלפנינו היה חתימת שמם המלא בקוים ושרטוטים כעין תמונה ידועה כמו שרואים חתימתם בספרים עתיקים. ומ"ש המאירי והרשב"ם שצורת החותם היה חקוק בטבעת שבאצבעם, כ"ה בשבת ס"ב, ובאר"ח סימן ש"א ס"ט, ואולי י"ל הטעם שלא כתבו שמם המלא אלא באות או בצורת תמונה, עפ"י ששנינו במע"ש פ"ד ה"ו, המוציא כלי וכתוב עליו ק' קרבן, מ' מעשר, ד' דמאי, ט' טבל, ת' תרומה שבשעת הסכנה שגזרו שלא לקיים המצוות כתבו ת' תחת תרומה וכו', וא"כ יתכן שחששו שמה יפול כתבם ביד מי שאינו הגון ואם היו כותבים שמם המלא מפורש יתכן שמשמש בכתבים לרעתם, ומפני כן כתבו ציורים או אותיות שהיו ידועים רק לבנ"א מהוגנים. ועיין כזה בשו"ת גאונים ליק תרכ"ז סוף סימן מ"ו, שכתב ר"ה גאון דהטעם דבני א"י דבמכתבם שינו' הפסוקים והקדימו ואחרו התיבות, מחוי מילתא דלא רצו לכתוב הפסוק כצורתו ויהיה משולח ביד גוים וכו' עיי"ש. ובמע"ש שם, ר"י אומר כולם שמות בני אדם הם וכתבו רק אות אחת משמם, ויתכן ג"כ שהיה להם איזה טעם שלא לכתוב שמם המלא על הכלי אלא אות אחת משמם וכמו שנהגו כן בשעת הסכנה, כדי שלא יודע לכל אדם. ובחולין ט. ת"ח צריך שידע כתב וביאר המאירי. ת"ח אעפ"י שידע עקרי הדברים ואין מטכסים שלו להשתדל בענינים מלאכותיים יש דברים שראוי לו לאמן ידיו בהם והם הכתיבה להיות חתימת ידו נאה לדין או לעדות וכו'. ואולי הכוונה לחתימה בצורה ידועה וכו'.

רב חסדא סמ"ך שמואל כתב חרותא כמו שסימן כשר בשטר כשר בגט ואינו מחלק כמו הבבלי דשאני רבנן דבקיאיין סימנייהו. והנה לפי גירסת הירושלמי, וכן היו נקיי הדעת שבירושלים כותבין, כתוב בסוף המשנה ומוסב אף על חניכתו, וכן נראה שכולל גם כתב אונו.

עוד נ"ל בגירסת הק"ע אפילו כתב אני כשר, ונשתלשלה הטעות בתוך זה שכתב הסופר בטעות אני בוא"ו והוגה בגליון י, כלומר, שצריך להיות בסוף המלה יר"ד במקום וא"ו ובטעות נשארה הוא"ו והכניסו היר"ד בפנים שלא במקומה ויצא "אינו". ומאמרו של ר"י הוא ביתר ביאור בתוספתא למשנתנו וז"ל, אני עד חתמתי עד, אם היה כתב ידו יוצא ממקום אחר כשר ואם לאו פסול, רשב"ג אומר תקנה גדולה התקינו שיהא עדים משימין את שמם בגיטין, וכ"ה בבבלי בדף ל"ו ביותר ביאור עיי"ש. ועפ"י מבואר שיש בדברי ר"י קיצור לשון ור"ל אפילו כתב "אני עד" כשר, אם כת"י יוצא ממקום אחר. ולכאורה קשה על רבי יוחנן, ולמה יהיה כשר, הא רשב"ג אומר תקנה גדולה התקינו שיהיו העדים מפרשים שמותיהם בגיטין מפני תיקון עולם. ונראה שסובר ר"י שהתקנה הוא רק שלכתחלה יעשה כן אבל בדיעבד אפילו כתב "אני עד" כשר. וראיתי בחידושי הרשב"א בדף ל"ו שמסתפק אם פירוט השם הוא לעיכובא, ומסיק דמ"מ נראה שאם כתב אני עד לא מיפסל גיטא בהכי, ולפענ"ד מפורש כן בירושלמי, מיהו הא דקאמר ר"א כתב אל"ף וכו', וודאי שאף לכתחילה עשו כן, וכמ"ש בבבלי בדף ל"ו.

**ר"א בשם ר"י אפילו כתב אינו כשר.** עיין בשבת ק"ג שגדר כתב הוא שתי אותיות שהן נקראות גדר כתב שהוא מלה המורכבת מאותיות המביע איזה שם או פעולה, אבל אות או צורה שאינו נקרא אלא רומז לאיזה שם או מושג אינו בגדר כתב אלא בגדר סימן או רושם עיי"ש. וכ"ה בבבלי בדף ל"ו שאות אחת אינו אלא סימן ולא כתב עיי"ש. ולפיכך קאמר ר"א בשם ר"י לאו דוקא תני כתב אלא אפילו אם בכלל אינו בגדר כתב הנקרא אלא שהוא אות או צורה שאינו אלא סימן ורמז ג"כ כשר, וכדמסיק ר"א כתב אל"ף ר"ח כתב סמ"ך, ושמואל צייר צורת חרותא. ונראה שלפיכך כתבו רק אות אחת משמם או ציירו צורה הרומז לשמם שלא היה זה מכבודם ששמם יהיה מתגלל בכל מקום ומוטל אפילו באשפה, ולפיכך כתבו רק אות אחת משמם ושהיה ידוע שכוונתם לשמם השלם. אולם הבבלי בדף ל"ו מכשיר באות אחת רק בדרבנן דפקיע שמיה ולא בכל אדם.

ודע שמדברי הירושלמי סמך למה שנהגו המחברים לרמוז באות אחת של שם ספרם שמו המלא ושם אביהם או ע"י גימטריה ורמז וכדומה, והוא ע"פ דברי הרוקח בראש הקדמת ספרו שכל אדם צריך לרשום שמו בספרו ודי ברמז ואות המורה על שמו, עיי"ש. ובכלל נתפשט היום לחתום שמו באות אחת ויש לו סמך מכאן. ושו"ר שכ"ה גם בתנחומא האזינו ה, הלה' תגמלו זאת, הו"א רחוקה מן השם למה שהוא סיום חתימתו של משה, קח ראשי תיבות של פסוקים וכו' ותמצא שהכל עולה בגימטריא כמנין משה, וזוהי חתימתו של משה, כאדם שמסיים ספרו וחותם את שמו בסיום ספרו עיי"ש. הרי שאף שרמז של שמו ויהיה ע"י גימטריא הרי הוא כאלו כתב שמו המלא, והוא כמו שמואל שצייר חרותא כסימן לשמו.

ועיין בספר חסידים שס"ז חכמים הראשונים לא היו כותבים ספריהם בשמם ולא היו מניחים לכתוב שמם על ספריהם, תו"כ מכילתא ברייתות ומדרשים ואגדות, כדי שלא ינהגו בעוה"ז ויפגום שכרו לעוה"ב וכו', עיי"ש. אבל כתבו שמם

פ"ט ה"ח; ה"י; ה"א

עוד נראה שהיה להם הצורה כסימן לענף כללי, שמהם היו מתפרנסים, או על שם מאורע חשוב בחיים, וכזה בדורות האחרונים, ראה בש"ג ערך רבי אברהם אזולאי, שהרב בא עם משפחתו דרך אניה לקפוטקיא ויצאו ליבשה ותיכף קם רוח סערה ונשברה הספינה ונטבע הכל והיתה נפשם לשלל, לזכר נס זה שניצולו עשה חתימתו דמות ספינה, ואמנם הוא חתם את שמו בדמות ספינה. והאמוראים הנ"ל עשו סימן כזה לחתימה בלי השם. ודע שדומני שכמה רבנים ספרדים בדורות שלפנינו נהגו כהרב ר"א אזולאי שחתמו שםם בדמות ידועה ע"ש איזו מאורע, ויש לחקור בזה אצל רבנים ספרדים. ויש להעיר כי רבי אבהו כתב אל"ף, האות הראשון משמו כסימן לשמו. ור"ח כתב סמ"ך אות האמצעית משמו כסימן. ובשבת נ"ה א"ל הקב"ה לגבריאל, לך ורשום על מצחם של צדיקים ת"ו וכו', ומ"ש ת"ו, ר"ל אמר ת"ו סוף חותמו של הקב"ה דאמר ר"ח חותמו של הקב"ה אמת, א"כ הקב"ה כביכול צוה לכתוב את האות האחרון כסימן לחותמו אמת. ובבבלי לא נזכר שמי שהוא כתב האות הראשון משמו כסימן אלא אות האמצעית.

והנה בב"ב י"ב יש חידוש יותר, דמר בר רב אשי חתים טביומי, אעפ"י שהוא שם עצם לאדם אחר, וכמה אמוראים היה שםם רב טביומי. ובד"ס הערה שם מביא גירסת גמרא כת"י וילקוט כת"י, טב יומי, בשני תיבות, אולי כדי להבדיל משם עצם טביומי שהוא תיבה אחת. אולם גירסת ר"ה בגמרא, הכי שמיה, דהכי חתים שמיה בשטר טביומי, והכי מקרי שמיה, ושמיה דרב אשי טביומי והא דקרי ליה רב אשי משום שם לוי עכ"ל. משמע דגורס בגמרא רב אשי ולא מר בר רב אשי, ושמו של רב אשי היה טביומי רצ"ע.

### הלכה י

נרות דולקין ושיחת ב"א משיחין. בבבלי, כדי שיהיו נרות דולקות ומטות מוצעות ובנ"א נכנסין ויוצאין, ונראה בביאורו, שהיה דרכם שמלבד המוזמנים לסעודת אירוסין היו סתם מכרים וידידים נכנסים לבית האירוסין ומברכים החתן והכלה ויוצאים. וכן היו נוהגין בנשואין, כמ"ש בתוספתא מגילה פ"ג, כך היו חברות שבירושלים נוהגין אלו לבית המשתה ואלו לבית האבל, אלו לסעודת אירוסין ואלו לסעודת נישואין וכו'. משמע שהיו כאלו שהשתתפו בסעודת נישואין וכאלו שלא היו בסעודה אלא שהיו נכנסין לבית המשתה ויוצאין אחרי ברכות וביקור קצר דוגמת קבלת פנים בחתונה בזמננו, ועיין בית יוסף יר"ד ש"ס.

### הלכה י"א

וב"ה אומרים אפילו הקדיחה לו תבשילו. במחזור וטרי עמוד קע"ד בפרוש הפיסקא בשמ"ע טועמיה חיים זכו, תנא כל הטורעם תבשיל בע"ש מאריכים לו ימיו ושנותיו, ובירושלמי מפרש טעמא שלא יכעוס על בני ביתו מפני הקדחת התבשיל, וכתוב וידעת כי שלום אהליך, ומוקמינן ליה בשבת ל"ד בהדלקת הנר, וכ"ש שצריך להזהר פן יקדיח התבשיל עכ"ל. (והקפידו ביחוד בשבת שמתענגו של שבת שיהיו התבשילים טעימים ומברשמים) הרי שמסיבת קדיחת התבשיל יתכן שיהיה מופרע השלום בית שהבעל יכעוס ואגב כעסו יפליט דברים כמדקרי חרב בלב האשה, והאשה אף היא אמריה תשיב בחירופין ולזוללים עד שהשלום בית יתמוטט לפעמים ללא תקנה ויתכן שיתפתח מזה שיתן גט לאשתו. וכזה מיושב מה שתמהו אף בשביל זה יתן גט,

פ"ט ה"א

אבל הכוונה היא אם יתמוטט השלום בית ע"י סיבה קטנה זו, אז הוא יכול לתת גט ולא אמרינן הרי הסיבה קטנה, כי סוף סוף התוצאות חמורות עד כדי כך.

ר"ע אומר אפילו מצא אחרת נאה ממנה שנאמר והיה אם לא תמצא חן בעיניו ושלחה מביתה. נראה לכאור עפ"י שאמרו בסוטה מ"ז, חן אשה על בעלה, ופירש רש"י חן אשה על בעלה אפילו היא מכוערת נושאת חן בעיניו, ואם אינה נושאת חן בעיניו סימן הוא שהוא לא בעלה הראוי לה והיא לא אשה הראויה אליו, ובמקרה כזה אמר ר"ע שיותר טוב שתגרש ממנו שנאמר והיה אם לא תמצא חן בעיניו והלכה והיתה לאיש אחר. וגם טעמו של ב"ה הוא מפני זה שאם הוא רוצה להתגרש מפני שהקדיחה תבשילו ובמקום ללמדה הבישול הוא רוצה לגרשה, סימן הוא שאין הוא בעלה הראוי לה, כי חן אשה בעיני בעלה וישתדל ללמדה הבישול שישאר חנה בעיניו. ובסנהדרין כ"ב, לכל יש תמורה חוץ מאשת נעורים שנאמר בישעיה נ"ד, ואשת נעורים כי תמאס ופשוט שגם ב"ה וגם ר"ע התכוונו שהכל לפי הענין ולפי ראות עיני הדיין הקרובים וידידי המשפחה.

והא תני ב"ש אומרים וכו'. דאף משום דברין כעורים אסורה עליו ויש לו לגרשה וא"כ הרי יש סתירה בין משנתינו ובין הברייתא. מה שקיימין דב"ש, כלומר איך יש לקיים דבריהם האם כנראה מפשטא דמשנתינו או כברייתא, ומסיק דהברייתא מפרשה דלא תאמר וכו', והא דקאמרו ב"ש במשנתינו א"כ מצא בה ערות דבר אף דברים מכוערים בכלל. וכ"ה מסקנת הגמרא בסוטה ריש פ"ק, ושוכ מקשה מקרא דלעיל דלא יוכל לשלחה, מה אנן מקיימין אם לאוסרה עליו כבר היא אסורה עליו אף בדברים מכוערים בלבד, אלא כי אנן מקיימין ליתן עליו בל"ת, דבדברים המכוערים אין כאן ל"ת אלא איסור בעלמא, ואף במצא בה ערות דבר הרי יש כאן לאו נוסף. ועיין בתוס' ובמאה"פ וקה"ע, ולפענ"ד כמ"ש. וכן משמע מהגמרא בסוטה ריש פ"ק. ולפי דעת הפנ"מ נ"ל שיש כאן ט"ס והמשפטים מסורסים וכצ"ל, "מאי מקיימין דב"ה", שלא תאמר היוצאת משום דבר אחר מותרת משום ערוה אסורה, וכמו שפירש הפנ"מ, ומפורש כן בבבלי עיי"ש.

ודר"ע כב"ה. עיין במאה"פ שכתב כשהיא גרמה שהביאה עצמה לידי כיעור הר"ו כהקדיחה תבשילו. ויש להוסיף שע"כ היא גורמת שנכנסת שנאה ביניהם כמ"ש לשון הספרא, והדוה בנדתה זקנים הראשונים אמרו וכו' עד שבא ר"ע ולימד נכנס הדבר לידי איבה והוא מבקש לגרשה וכו'. והא דל"ק ודר"ע כדעתיה, שהרי לדעת ר"ע מכ"ש שמותר לגרשה, עיין בשי"ק שכתב דר"ע לפי שיטת ב"ה השיב. וביאור הדבר שהחכמים לא הודו לדעתו של ר"ע אבל בוודאי היו סוברים כב"ה שהלכה כמותם, ולפיכך הוכרח לומר שאף לשיטת ב"ה הרי נותן עיניו בה לגרשה. ולפענ"ד נראה שאף ר"ע למעשה היה פוסק כדעת ב"ה, וכמ"ש בדמאי פ"ג ה"ג, אע"ג דו פליג על רבנן עובדה כוותיה. ובע"ז פ"ג ה"י, וקשיא ר"ש חלוק על חכמים ועושה מעשה כיוצא בו בתמיה. וכן בברכות פ"א ה"א, ור"ג פליג על רבנן ועבד עובדא כוותיה בתמיה, עיין בגליוני הש"ס להגר"י ענגיל ז"ל שם. ולשם זה הביא הגמרא ברייתא זו כדי ללמוד ממנה שאף שר"ע חולק על ב"ה לא עבד עובדא כוותיה אלא כדעת ב"ה.

## מסכת קידושין

פ"א ה"א

**האשה ניקנית וכו'**, הנה בבבלי דף ר' מביאה הגמרא כמה לשונות של תורה לקידושי אשה, כמו הרי את אשתי הרי את ארוסתי הרי את קנויה לי וכו', אולם הלשון שנפשט בכל ישראל וכו' בגמרא בכ"מ הוא הרי את מקודשת לי, והפעל מקדש בכ"מ בגמרא. ואמרינן בדף ב', מעיקרא תני לישנא דאורייתא האשה נקנית, ולבסוף תני לישנא דרבנן, ומאי לישנא דרבנן דאסר לה אכ"ע כהקדש, ובתוס' שם, והרי את מקודשת לי כלומר להיות לי מקודשת לעולם וכו', ופשוטא דמילתא מקודשת לי מיוחדת לי ומזומנת לי, ואיני יודע אם כוונת התוס' דלשון הקדש היא לפי הדרש ופשוטא דמילתא פירושו הרי את מיוחדת ומזומנת לי, או שמה כך היה אפשר לפרש לפי פשוטו אבל היא כמו שפירש הגמרא שהוא לשון הקדש. ואכן בכל הראשונים לא נמצא הערת התוס' ופשוטו שתפסו כולם כי כן הוא ביאורו לפי פשוטו לשון הקדש, אלא שמשמע שלא פירשו כהתוס' שתהא מקודשת לעולם אלא כפשוטו תהא קודש לי. ובמלאכי ב', בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל כי חלל יהודה קודש ה' אשר אהב ובעל בת אל נכר, ופירש מהר"י קרא, אחר הלשון שתופס שקורא לאשה יהודית קדש לה' על אותו לשון תופס שקורא לארמית בת אל נכר, וברד"ק, קודש ה' אשר אהב דיבוק האיש והאשה הוא קודש לה' דכתיב ודבק באשתו, וצוה לישראל שיהיו קדושים והקידוש הוא שלא ישלחו עצמם אל כל אשה כמו שעושים הגוים וכו' והנה הם מחללים אותו הקודש שהוא בת ישראל ונרשאים נכריות, הנה שתפסו כמו שאר הראשונים שפשוטו כמשמעו שתהא האשה קדש לבעלה כי חיבור האיש והאשה הוא קודש לה'.

ולפי דרכנו למדנו שכבר הנביאים השתמשו בשם קדושה לנישואי אשה, ומה דקאמר לישנא דרבנן וכו' כולל גם הנביאים כמ"ש הרמב"ם והרמב"ן בספר המצות שורש א' כי גם דברי נביאים ואפילו תקנת משה רבינו נקרא דברי סופרים או דרבנן, וא"כ לשון הרי את מקודשת לי יתכן שהשתמשו בו כבר מימות הנביאים. והנני להעיר כאן מה שנתקשתי בזה כבר כמה שנים בלשון נוסח הכתובה איך שפלוגי אמר להדא בתולתא הוי לי לאנתו כדת משה וישראל, וקשה הרי לא אמר כן אלא הרי את מקודשת לי וכו', ולשון הכתובה הרי מדויק מאד והלל הזקן כבר דרש לשון הכתובה להלכה למעשה ואמר מספר כתובה נלמוד כמ"ש בב"מ ק"ד. ונראה אחרי שלשון הכתובה הוא בלשון ארמית כדי שיהיה מובן ענינו לכל שכבות העם האנשים ונשים, וכמו"ש לשון שאר שטרות, א"כ לא היו יכולים לכתוב הרי את מקודשת לי שכן לשון זה אינו מובן לכל שכבות העם בלי פירוש וביאור לוי, לפיכך כתבו תוכנו הוי לי לאנתו שהיה מובן לכל לאיש ואשה בכל שכבות העם ואם כתבו כדת משה וישראל וכן התאריך בעברית היה זה בכל שטרות מפני שמלים אלו בעברית היו מובנים לכל והיה דרכם מפני כן לכתבו בעברית משא"כ הלשון הרי את מקודשת לי. וסעד לדברי שכן בסדר הקידושין של התימנים אחרי הקידושין בנוסח של כל ישראל הרי את מקודשת לי, ואחרי ברכת אירוסין, מקדשה אח"כ באיזה לשון שמבינה, וממלא הכוס פעם שניה ואומר מקודשת לי ומאורסת

פ"א ה"א

וכו', דבהון תיעלין לרשותי כדת משה וישראל, וזהו מפני שחששו שהמטבע הקצרה הרי את מקודשת לי שמא אינה מובנת להאשה ולכל אדם, וראה בתכלאל, ובתכלאל ענף החיים. ועיין מה שהארכתי בגיטין פ"ט ה"ב, פיסקא הרי את מותרת וכו'.

עוד נראה מפני שזהו לשון של קדושה וכמו שהוא השם קידושין בל"ר לשלושה דרכים שהאשה נקנית בה, והתימנים קורין בלשון יחיד קידוש, כמו שתראה בתכלאל בסדר קידושין. וזה מפני שאמרו ביבמות פ"ב ה"ד, למה סמך הכתוב פרשת עריות לפרשת קידושין, ללמדך שכל מי שפורש מן העריות נקרא קדוש, וכמ"ש החתימה של ברכת אירוסין, מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין. וכן כתב הר"ן ושאר ראשונים בכתובות ח שענין ברכת אירוסין הוא שהקב"ה בחר בהם וקידשן בעניין זיווג באסור להם ומותר להם וכו'. וכדאי לציין ששמעתי בשם מרן בעל החידושי הרי"ם זצ"ל מגור, שאמר שאחרי שיש לשון קדושה איך אפשר לזוה מהקדושה. כלומר שישראל הוא עם קדוש בטבע ולא יתכן שיעזוב לשון קדושה המוטבעת לו בטבע כאבן שואבת כלפי הקדושה שמושכת בכח מגנטי הקדושה אליו, ולפיכך בחרה במטבע של קדושה יותר מלשונות אחרים של קידושין שיותר מבוזרים.

שוב מצאתי בספר הפרדס סימן רע"ד וז"ל, והירושלמי אומר בכל קודש לא תגע, זה אשה, שנאמר קדש ישראל. ובמבוא לספר האורה עמוד קי"ז מביא בשם ר"ב רטנר ז"ל שהוא ברייתא במסכת נדה פ"ג ה"ד פפד"מ תר"ן שהר"ל רח"מ הורוויץ בתוספתא עתיקתא, וזהו בהתאם להבבלי שהשם קידושין ענינו קדש וכפירוש רד"ק שהיא נקראת קדש ה'. וכדאי לציין שאף בא"י פירשו לשון קידושין כמו הבבלי שענינו הוא קודש דאסר לה אכ"ע כהקדש, שכן הברייתא דמסכת נדה היא ברייתא א"י וכמ"ש הפרדס-הירושלמי אומר. ועיין עוד בחילוקים הרצאת מרגליות סכ"ח גירסת הכת"י, אנשי מזרח מקדשין לחתן בשבע ברכות וכו'. וע"כ הפירוש מקדשים הכלה לחתן בשבע ברכות שהאשה נקראת קדש שהיא קודש לו ואסורה אכ"ע כהקדש, וכן הנוסחא השניה בכת"י, א"מ מקדשין את החתן בשבע ברכות הכי מתפרש ועמ"ש בסוטה פ"ח ה"ה. ודע שג"ל שלשון הרי את מקודשת לי תקנוה כבר אנשי כנה"ג, והוא בכלל קדושות ואבדלות שתקנום כמ"ש בברכות ל"ד, שהרי מלאכי הוא מאנשי כנה"ג, ובמגילה ט"ו מלאכי זה עזרא, אבל יתכן שעוד לפני עזרא ואנשי כנה"ג היה כבר קבוע נוסח זה שכן בכלל לישנא דרבנן הוא גם כל מה שנתקן בתורה שבע"פ ממש רבינו ואילך כמ"ש לעיל ובכמ"ק. והנה מאז עמדתי ע"ז למה מתבטא השם קידושין רק בלשון רבים והרי היה מתאים לקרותו קידוש בלשון יחיד, ושוב עמדתי על הדבר שאכן התימנים קוראין לו קידוש. וכו"ה בסידור תכלאל התימני בסדר ברכת אירוסין, והדא קידוש מצ"ע של תורה וכו'. ושגור דיבור התימני הרגיל, הקידוש כבר היה, או אנו הולכים לקידוש, וכדומה.

האשה נקנית בשלושה דרכים בכסף ובשטר ובביאה. הנה אף שהדבר פשוט בגמרא ובשו"ע ובפוסקים שהאשה נקנית



פ"א ה"א

נקנית בכסף ובשטר, מ"מ לעולם לא שמענו שיקדש אשה בשטר. והנה לשון הרמב"ם בהלכות אישות פ"ג ה"כ, וכן מתקדשת בשטר מן התורה וכו' אעפ"י שעיקר הדבר כך הוא כבר נהגו כל ישראל לקדש בכסף או בשוה כסף, וכן אם רצה לקדש בשטר מקדש, אבל אין מקדשין בביאה לכתחילה וכו'. משמע מדבריו אף שהרשות בידו לקדש בשטר מ"מ כבר נהגו כל ישראל לקדש בכסף. אולם בטור ובש"ע סכ"ו אין כל זכר מזה אלא כתבו סתם, האשה מתקדשת בשלשה דרכים בכסף או בשטר או בביאה מה"ת אבל חכמים אסרו לקדש בביאה משום פריצות וכו'. והנה ראה זה מצאתי באורחות חיים הלכות קידושין עמוד מ"ו, וז"ל, ונהגו כל ישראל לקדש בכסף ולא באחד משני דרכים אחרים והמקדש בביאה מכין אותו מכות מדרות וכו', והוא דלא כמ"ש הרמב"ם. ואחרי שמנהג ישראל תורה נראה שמי שרצה לקדש בשטר אין שומעין לו אא"כ הכרחי הדבר מסבות ידועות. ונראה בטעם המנהג, דלא מסמני מילתא, אחרי דקידושי שטר ילפינן מדכתיב וכתב לה ספר כריתות וכו' ויצאה מכיתו והלכה והיתה לאיש אחר, מקיש היתה ליציאתה, מה יציאתה בשטר אף היתה בשטר ושטר כשם שגומר ומגרש כך גומר ומכניס, א"כ לא מסמני מילתא בשטר שלא יהיה סניגור נעשה קטיגור. ובדקתי באוצר הפוסקים סימן כ"ו ולא מצאתי מי שהעיר במה שכתבתי, והדבר חידוש בעיני. והנה י"ל בפשטות הטעם שלא נהגו לקדש בשטר מפני שדיניו מרובים ואולי יכשל.

אפילו לא נתכוון לקנותה, דמר ר"י בשם שמואל זונה עומד בחלון וכו'. הרמב"ם בהלכות אישות פ"א ה"א, קודם מ"ת היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו וכו' וכו' בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה וכו'. ומשמע מלשוננו שפוסק כמ"ד והוא שנתכוון לקנותה, וכ"ה במ"מ שם שכתב שלעכו"ם בייחוד בעלמא הוא אשתו כיון שבא עליה לשם אישות עיי"ש. מיהו אף למ"ד אף שלא נתכוון לקנותה משמע דווקא לרצונה, אבל אנוסה אינה קונה שאינה נחשבת לבעולת בעל. וטעם פלוגתתם דמאן דסובר אעפ"י שלא נתכוון לקנותה סובר שאחרי שאין קידושין בב"נ אין כאן גדר של קנין אלא בעולת בעל מכל מקום, ומ"ד והוא שנתכוון לקנותה סובר שם"מ צריכה הביאה להיות לשם אישות כדכתיב והיא בעולת בעל ולא בעולת איש סתם, אלא שחדשה התורה שבישראל צריך להיות מקודם קידושין שנאמר כי יקח איש אשה ואח"כ ובא עליה, כמ"ש ברמב"ם שם. ולשון הבר"ר פי"ח ס"ה, וכי נתכוון הראשון לקנותה בבעילה הדא אמרה בעילה בב"נ קונה שלא כדת. ופירושו, שלא כדת ישראל שצריך כוונה בקנין ביאה, וכ"ה בפירוש רש"י והמ"כ שם. והשם לא כדת מקוצר, ור"ל שלא כדת ישראל, וכמ"ש בסוטה כ"ה ובכתובות ק"א, עוברת על דת ר"ל עוברת על דת ישראל. ובירושלמי כתובות פ"ו ה"ז נשים המעברות על דת. והגאון רד"ל הסתבך במלת שלא כדת. עד שהציע עפרות של הג"ה, וא"י למה.

הראשון אינו נהרג ונהרג על ידו. ובבר"ר הלשון, הראשון פטור והשני חייב. וצ"ב ומאי הוי ס"ד שהראשון יהיה נהרג, וצ"ל משום דזונה העומדת בחלון או בשוק הרי היא בחזקת שנבעלה וא"כ הרי היא אשת איש, אלא דאם נאמר כן צריך טעמא למה כאמת הראשון אינו נהרג. ובפירוש"י בבר"ר הרגיש בזה וכתב הראשון פטור שאינו יודע בעילת האחרון (ר"ל האחרון לפניו) ואי נמי מצאה בעולה אפשר מוכת עץ היתה אי נמי אלמנה היתה ע"כ, משמע מדבריו שאם ידוע שהזונה בעולת איש גם הראשון נהרג. אכן הנה ז"ל האר"ז ח"א סימן תשכ"ה,

פ"א ה"א

וההיא דפרק ד' מיתות דתני ר"ח בעולת בעל יש להם, אתיא שפיר ההיא דקידושין כ"א דת"ר, וראית בשביה בשעה שביה, אשת אפילו אשת איש, דמדהוצרך להתיר אשת איש יפ"ת ש"מ דיש להם אשת איש, והיינו כדתני ר"ח דבעולת בעל יש להן, וההוא דסנהדרין פ"ב דכי אתא רב דימי אמר ב"ד של חשמונאי גזרו הבא על הנכרית חייב משום נשג"א, כי אתא רבין אמר חייב עליה משום נשג"ז, נדה שפחה גויה זונה, אבל אשות לית להו. ואידך, נשייהו דאי לא מפקרי. התם תרוייהו אית להו דרב חנני' דבעולת בעל יש להם היכא שהיא מיוחדת לבעלה ואינה מזנה תחתיו, אלא בסתם נשותיהם פליגי דרבין סבר אישות לית להו בסתם נשותיהם שסתם נכרית מופקרת ואינה מיוחדת לבעלה ולא דמיא לאשת איש, ור"ד סבר סתם נשותיהם לא מפקרי ומיוחדות הם לבעליהן ודמי לאשת איש עכ"ל. הרי שדוקא באשה המיוחדת לב"נ חייב עליה משום אשת איש אבל לא במופקרת, וא"כ בזונה העומדת בשוק או בחלון אף שהיא בעולת איש אינו חייב עליה משום בעולת בעל. ועל פי זה יבואר יפה הא דקאמר בזונה העומדת בחלון באו עליה שנים הראשון אינו נהרג, דס"ד אחרי שהיא זונה הרי היא בעולת בעל וא"כ גם הראשון יהיה נהרג, קמ"ל שביאת מופקרת אינה חשובה אשת איש אלא דוקא במיוחדת לו. ונ"ל שדברי האר"ז מפורשים בסנהדרין ג"ח ע"ב, אמר ר"ח ב"נ שיחד שפחה לעבדו ובא עליה נהרג עליה משום אשת חבירו, מאמתי, אמר ר"נ מדקראו לה רביתא דפלגיא. מאמתי התרתה, אמר ר"ה משפרעה ראשה בשוק. ופירש"י מאמתי חשיב לה מיוחדת לו מדרגיל למקרי לה בנות העיר רביתא דפלגיא ילדתו של פלוני עבד מאמתי התרתה שלא תקרא מיוחדת לו אם תבא להפקיר עצמה משתפרע ראשה בשוק וכו'. ועיין בזה לשונו הזהב של הרמב"ם בפ"ט מהלכות מלכים ה"ח, הרי מפורש שאינו חייב על אשת איש בב"נ עד שתהא מיוחדת לו, וחידש שהאר"ז לא הביא מסנהדרין, אמנם אכתי לא הונח לי שלמה השני נהרג על ידו שאף שבא עליה מ"מ הרי אינה מיוחדת לו. שוב ראיתי בתוס' ע"ז ל"ו שהעיר בזה וכתב לחלק, שזה דוקא בנוגע לישראל צריכה להיות מיוחדת כדי שתהא דומה לאשת איש שהרי אין להם אישות, כמ"ש בתוס' שם וברש"י סנהדרין, אבל ב"נ חייב על בעולת בעל ב"נ אף שאינה מיוחדת לו, ונראה שזה הוא דעת רש"י בבר"ר הנ"ל, אולם ר"ח בסנהדרין ג"ח הנ"ל חולק כודאי ע"ז וס"ל שאף ב"נ אינו חייב על אשת חבירו אלא דוקא במיוחדת לו. ונ"ל שזוהי דעתו של הרמב"ם שלא הביא הך הלכה דשמואל זונה העומדת בחלון, ואפילו אם יתכוון לקנותה ג"כ יהיה פטור לדעת הבבלי בשם ר"ח בסנהדרין שאף בב"נ צריך שתהיה אשת חבירו מיוחדת לו, ואולי יש לדחוק בלשון הירושלמי שמייירי שלאחר שבא הראשון עליה יחדה לו ומשו"ה השני חייב, ומדברי האר"ז משמע לכאורה שלא חילק בין ישראל לב"נ כדעת התוס' וצ"ע עוד בזה. אמר ר"א מכולם אין לך אלא ארוסת ישראל בלבד.

ובסנהדרין ג"ז ע"כ הלשון, ואנו אין לנו אלא נערה המאורסה בלבד. מלשון זה משמע שבברייתא שנאמר בלשון רבים, ואם באו על עריות ישראל, יש מלבד "נערה המאורסה" עוד ערוה, והיינו זכר, שלפי דעת הברייתא אין ב"נ מוזהר עליו. אולם אין לנו אלא נערה המאורסה משום שקיי"ל שב"נ מוזהר על הזכר וכדמסיק ר"א בשם ר"ח מניין שבני נח מוזהרין על העריות כישראל וכו', ובתוספתא ע"ז פ"ט הוצאת צוקרמנדל בהערות, מביא נוסח בברייתא שבתוספתא, בא על "ערות" ישראל, בלשון יחיד, ונוסח זה הוא כדעת ר"א שאין לך אלא ארוסת ישראל

פ"א ה"א

כלכד, ואין תימה אם יש פלוגתא בזה אם בני נח מזהרין על הזכר, שהרי גם בעריות דשאר ובשאר מצוות בני נח יש מחלוקת בין התנאים כמ"ש בסנהדרין ובירושלמי יבמות פ"א ה"ב, מנין שבני נח מזהרין על עריות כישראל, היינו בעריות שאינן של שאר, ועריות של שאר נפק"ל מקרא דעל כן יעזוב איש את אביו ואת אמו, כמ"ש ביבמות פ"א ה"ב.

ואין תימר בדיניהן בעד אחד וכו', ריב"פ מוסיף בחונקו "מפני עצמו" מה טעם כי דם האדם באדם. המאמר הזה מקוצר כאן והוא בשלמותו בבר"ר פל"ד הוצאת טהדאר, שופך דם האדם וגו' אמר ר"ח כולהם בהלכות בני נח בעד אחד בדיין אחד בלא התראה ע"י שליח ע"י עובדים. בעד אחד בדיין אחד שנאמר, שופך דם האדם באדם דמו ישפך. בלא התרייה שנאמר שופך דם האדם באדם דמו ישפך וכו'. ר"י בר' סימן אף החונקו מפי עצמו שופך דם האדם באדם דמו ישפך. והנה מבואר כאן שני דברים, (א) שפירוש אף החונקו שאף שאינו שופך דם האדם לחורץ אלא שהורגו ע"י חניקה ג"כ חייב, משום שנאמר שופך דם האדם באדם, וכ"ה בירושלמי מה טעם כי דם האדם באדם, ולא כפירוש הפנ"מ והק"ע. (ב) שצ"ל בירושלמי "מפי עצמו", כמו שהגיה הק"ע, וכ"ה הגירסא בשני כת"י נוספים, ע"ש במנח"י. ויתכן שצ"ל אף החונק מפי עצמו, ע"ש בש"נ שכ"ה גירסת כת"י אחד "החונק", ובט"ס נמשך הוא"ו של מלת "ומפי" למלת החונק. וראיתי בשו"ת ברית יעקב ח"א סימן כ שכתב, ומ"ש

להסתפק אם ב"נ מתחייב ע"י הודאת עצמו, שהרי הטעם שאינו מתחייב ע"י הודאת עצמו משום דאדם קרוב אצל עצמו וכיון שב"נ נהרג ע"י עדות קרוב גם עפ"י הודאת עצמו מתחייב, או דילמא ממ"נ אם מהימנינן ליה ע"י הודאתו הרי נעשה רשע ורשע פסול לעדות אף בב"נ, ואם אמרינן אין אדם משים עצמו רשע הרי אין כאן הודאה. גם י"ל למפ"ש הרמב"ם בפ"ח מהלכות סנהדרין הטעם שאין אדם מתחייב ע"י הודאת פיו משום דשמא הוא ממרי נפש המחכים למות, א"כ גם בב"נ שייך טעם זה. והביא דברי החינוך קצ"ב שמפורש בדבריו שב"נ חייב בהודאת עצמו, וע"ש במנח"ח שכבר עמד ע"ז עיי"ש, והעיר שבירושלמי בסוגין דקאמר ריב"פ מוסיף מפי עצמו כגירסת הק"ע מפורש כדעת החינוך. ושוב כתב אך לפי"ז הרי פליגי רבנן על ריב"פ וסברו דדווקא עפ"י ע"א והלכה כרבים. וכתב לפרש דברי ב"פ מוסיף אף החונקו אף שלא שפך דמו לחורץ, והא דקאמר מפי עצמו לא דברי ר"י בן פזי הוא אלא דקאי לכו"ע שאף מפי עצמו נהרג עיי"ש. אכן לפי שהבאתי הבר"ר הוצאת טהדאר הנ"ל שמביא ר"י בר"ס ע"ז הפסוק שופך דם האדם באדם דמו ישפך לדרוש כדעתו, בניגוד להפסוקים שמביאים החכמים לפי דעתם, וכ"ה בירושלמי מה טעם כי דם האדם באדם, משמע מפורש שזוהי רק דעת ריב"פ אבל רבנן פליגי עליה. וכן נראה דעת הרמב"ם שהביא רק שב"נ מתחייב בע"א ומשמיט דבר זה שמתחייב אף בהודאת עצמו. וכן בסנהדרין נ"ז ובתנחומא שופטים נזכר רק ע"א משמע שבהודאת עצמו פטור. ובבר"ר שלפנינו בדפוס ובכמה כת"י לא נזכר אף בדברי ריב"פ הפיסקא שחייב עפ"י עצמו. אמנם דעת החינוך י"ל שלשון הגמרא הוא ריב"פ מוסיף וכו', ויתכן לומר שאינו חולק על דברי חכמים אלא אלא מוסיף על דבריהם.

ולא אכחד שיתכן שיש כאן ט"ס, והמלות מפי עצמו צ"ל לעיל וכצ"ל, בעד אחד ובדיין אחד ומפי עצמו, ואפשר שכן היתה גירסת החינוך. וראיה לזה שהרי קאמר ריב"פ מוסיף בחונקו "מפי עצמו" מ"ט כי דם באדם. והטעם הזה הולם רק את

פ"א ה"א

הדין שיתחייב אף בחונקו אבל אינו הולם ההלכה שיתחייב אף מפי עצמו. ואמנם הק"ע נדחק לפרש אבל אינו מחזור. ברם קשה להגיה אחרי שכ"ה גם בבר"ר בכמה כת"י. ומ"ש בברית יעקב שרשע פסול לעדות בב"נ עיין במנח"ח שחולק ע"ז עיי"ש. וכן מ"ש שלפי טעם הרמב"ם שמא הוא ממרי נפש טעם זה שייך גם בב"נ, ראיתי בספר חמדת ישראל ח"א בקונטרס מצוות ב"נ אות ל"ב, שכתב דזה יש לחוש רק בישראל דכתיב והצילו העדה וצריך לאהדורי אזכותיה משא"כ בב"נ בבודאי הסברא היא שצריך להיות נאמן בהודאת פיו. ונ"ל ראה מתנחומא שופטים א, מה ומשפטים בל ידעום, אלו דקדוקי הדין, שכן שנינו, מעשה ובדק בן זכאי בעוקצי תאנים, וב"נ הורגים בעד אחד בדיין אחד ושלל בהתראה משא"כ בישראל וכו'. וצריכים דרישה וחקירה, כיצד בודקים את העדים מכניסין אותן ומאיימין עליהם וכו'. הרי שכל ענין דרישה וחקירה וקדוקי הדין ל"ש בב"נ, ועמ"ש בב"ק פ"ד ה"ג.

והנה הלשון בבר"ר שם, בעד אחד בדיין אחד "בלא עדים" ובלא התראה. ובחידושי הרד"ל שם. בלא עדים, בירושלמי ריש קידושין ליתא וכן נכון שהרי כבר אמר בעד אחד, וכן שאר מפרשים נשאר בצ"ע בזה. אולם לפענ"ד פירוש בלא עדים שאין עדים כלל אף עד אחד אלא שהוא נדון עפ"י עצמו וכמ"ש הסדר בירושלמי כאן, בעד אחד ובדיין אחד מפי עצמו ושלל בהתראה וכמו שהגהתי.

ולשון רמב"ם הלכות סנהדרין פ"ח ה"ו גזרת הכתוב הוא שאין ממיתין ב"ד ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא עפ"י שנים וזה שהרג יהושע עכן ודוד לגר העמלקי בהודאת פיהם הוראת. שעה היתה או דין מלכות היתה אבל הסנהדרין אין ממיתין ולא מלקין המודה בעבירה שמא נטרפה דעתו בדבר זה, שמא מן העמלין מרי נפש הוא המכחים למות וכו' שמא כך זה יבא ויאמר דבר שלא עשה כדי שיהרג, כללו של דבר גזירה מלך עכ"ל. ועיי"ש ברדב"ז. וכזה כתב החינוך בסימן תקכ"ג וסימן תקפ"ט, בטעם שעדים קרובים פסולים אף לחובה עיי"ש, ולפי"ז גזירת הכתוב הוא רק בב"ד של ישראל וגם שבי"ד חרש לאפשרות רחוקה מפני שאין הולכין בפקדו"נ אחר הרוב כמ"ש בכתובות ט"ו, אבל דיני ב"נ הולכים אחרי הרוב גם בפקדו"נ ומפני כן אין חוששין לחששות רחוקות, ומשמע מדברי הרמב"ם שאף ישראל אם דנין בדיני מלכות יתכן שיהרגו אף עפ"י ע"א ובדיין אחד כדיני ב"נ.

ובדיין אחד מיהו אם נפל מחלוקת בדבר אם הוא חייב מיתה אז מושיבין כמה וכמה דייגין כדי לעמוד על המנין בזה, ופליגי אמוראי אם מתחילים מן הצד כדיני ישראל או שמתחילין מן הגדול כמ"ש בסנהדרין פ"ד ה"ו. עיין בזה בספר ברית יעקב להג"מ רב"מ לפשיץ ז"ל סימן כ, ומ"ש בחידושי שם.

בן נח שבא על "אשתו" שלא כדרכה נהרג, כמו שהוא בירושלמי שלפנינו מעתיק גם המת"כ מירושלמי כת"י שהיה בידו, וכ"ה הנוסח בבר"ר ובכל הכ"י, ראה בר"ר הוצאת תיאדור, ולפיכך ברור שיש ט"ס באר"ז ח"א סימן תשמ"ה בהעתקת הירושלמי ב"נ שבא על "אשת איש" שלא כדרכה נהרג, וצ"ל שבא על "אשתו", והכי משמע שהרי בכל הסוגיא הירושלמי משתמש בהביטוי "אשת חבירו" ולא בהביטוי "אשת איש", וכ"ה הביטוי בסנהדרין נ"ז. ועוד ע"כ שכן הוא שהרי לפי הגירסא "אשת איש" אינו מוכן הלימוד מהקרא ודבק באשתו והיו לכשר אחד ממקום ששניהן ערשין בשר אחד, ראה תורה שלימה ח"ב בהשמטות אות רצ"ט, והנה דעתו של ר' חנינא מוכא בסנהדרין

פ"א ה"א

נ"ז ורבא חולק ע"ז עיי"ש,

ודבק באשתו ולא באשת חברו כל שהוא, ודכוותה ולא בזכור ולא בבהמה אפילו כל שהוא, פירוש, שהרי זכור ובהמה ג"ב נפק"ל מודבק ולפיכך חייב אפילו בהעראה, מיהו עריות דשאר דלא נפ"ל מודבק אלא מעל כן יעזוב, נראה דב"נ אינו חייב עליהו בהעראה. וצ"ע על הרמב"ם שלא הזכיר כלל מדין העראה בב"נ, שוב ראיתי בחידושי המאירי סנהדרין נ"ח שכתב וכן יראה לי שב"נ אינם חייבים בהעראה לבד, ובהערות שם שהוא נגד הירושלמי כאן, וגם העיר על הרמב"ם שאינו מזכיר דין העראה בב"נ כלל, ולפמ"ש נראה שיש חילוק בין עריות דשאר ובין עריות שאינן של שאר.

הרי למדנו גויים שאין להם קידושין. ומסיק שגם גירושין אין להם ומפני כן הנוסח של קידושין הוא כדת משה וישראל, וכן בגט כותבים כדת משה וישראל שנתנה תורה ונתחדשו קידושין וגירושין. ובכתובות ג, כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש וכו', וכתבו התוס' לכן אומרים כדת משה וישראל, וממלת ישראל קדיק כמ"ש לקמן בדף ע"ב דת משה ויהודית, ובתוספתא דת ישראל אעפ"י דלא כתיבה. ובתוספתא כתובות פ"ד וביירושלמי פ"ד ה"ח, שהיה כתוב בכתובה הוי לי לאנתו כדת משה ויהודאי, ובכתובה דילן כדת משה וישראל.

ולשון הבר"ר פי"ח, הדא אמרה בעילה בבני נח קונה שלא כדת, כלומר שלא כדת של תורה, שהרי אינם חייבים על הארוסות משום שאין להם קידושין אלא שחייב על הבעילה. אבל אין בו גדר קידושין כמו בישראל שהקב"ה מיוחד שמו על קידושין של ישראל, כמ"ש בברכת אירוסין בא"י מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין. ואמרו במד"ק י"ח, מן התורה מן הנביאים ומן הכתובים מה' אשה לאיש, ואמרו שהקב"ה יחד שמו בקידושין ונישואין של ישראל יר"ד כאיש וה"א באשה. והנביא מלאכי אומר כי ה' העיד בינך ובין אשת נעורייך והיא חברתך ואשת בריתך. וביאורו שכשם שע"י הקידושין והנישואין הם מאוחדים למטה כך הם מאוחדים בשרשן למעלה ביחוד שמו של הקב"ה יוצר האדם. וכמ"ש בקידושין כן הוא בגירושין שכשם שהספר כורתן והם נפרדים למטה כך הם נפרדים בשרשן למעלה, וכמ"ש בזה בספרי קבלה. ומביאה הגמרא ראי' ע"ז מאותו פסוק במלאכי דכתיב כי העיד וגו', וכתיב כי שנא שלח אמר ה' אלוהי ישראל, וזה מפני שגירשו נשותיהן מפני שנתפחמו פניהם מתוך הגלות והצרות ונשאו להם נשים נכריות, וכמ"ש במקרא שם, אשר בגדת בה והיא חברתך ואשת בריתך, ומפני כן שנא שלח. אבל אם הגירושין הן כהלכה לא שנא שלח אלא אדרבא מיוחד שמו בפירודן בשרשן למעלה כמו שהם נפרדים למטה עפ"י התורה וצו ה'. אבל בעכו"מ כמו שלא ייחד שמו על הקידושין כך לא ייחד שמו על הגירושין כי אין לא לאיחודן ולא לפירודן שורש למעלה אלא מתאחדים למטה ומתפרדים בדיני ונימוסי בני נח.

ובמדרש שם מביא עוד נוהג שלישי אצל ב"נ, שהאשה היא המגרשת, ואין זה הדרך של קשר עליון, ומתוך זה אף כשהגוי גירש את אשתו וניסת לאחר וגירשה ואח"כ נתגירר שניהם אין אני קורא לא יכול בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה, שהרי אף פעם לא שלחה שכן שניהם משלחים זה את זה או שהאשה משלחת וכ"ש כשנפרדין בלי גירושין.

או שאין להן גירושין או ששניהן מגרשין זה את זה. פירוש הספק "מה שיהא להם גירושין" אפשר להתפרש בשתי פנים. (א) שאין להם גירושין, (ב) שאמנם יש להם גירושין אלא ש"ל

פ"א ה"א

ההפסד

שהאשה מגרשת את בעלה כמו שהבעל מגרש את אשתו, ופירוש "מה שיהא להם גירושין", גירושין כדמ"י. והנה הספק השני אם נאמר ששניהם מגרשין זה"ז, ונראה בביאורו דדוקא בקידושי ישראל תלתה התורה הגירושין בבעל כמו שנאמר ושלחה מביתו, משום שגם הקידושין עושה רק הבעל ולא האשה כמו שנאמר כי יקח איש אשה ולא שתקח אשה לאיש, כמ"ש בקידושין ו ע"ב, ומשום"ה מגרש נמי דוקא מי שלקח והיינו הבעל. אבל גבי ב"נ דלא כתיב כי יקח, אלא ודבק באשתו והוי לבשר אחד, א"כ בדיבוק שניהם שווים, וכדכתיב והוי לבשר אחד בלשון רבים, כמ"ש בסנהדרין נ"ז והוי לבשר אחד הדר ערבינהו קרא, ולפיכך יש סברא לומר ששניהם מגרשים זה את זה. שכמו שכחם שוה בשעת דיבוק כן כחם שוה בעת שנפרדים זה מזה ע"י גירושין.

אכן בנוגע לספק הראשון או שאין להם גירושין. ראיתי בזה שני פירושים, בפירוש המיוחס לרש"י בבר"ר פי"ח כתב וז"ל שאין להם גירושין, שכל שעה ושעה הכתוב מזהיר ודבק באשתו והוי שניהם לבשר אחד ולא יתפרדו איש מעל אחיו שאינו רשאי לגרשה עכ"ל. אמנם שפירוש זה קשה מהא דתני רבי חייא גוי שגירש את אשתו וכו', ואם נאמר שב"נ אינו יכול לגרש כלל ונשארת אשתו תמיד א"כ אין שייך כלל לומר גירשה ונישאת לאחר וגירשה השני וכו', שהרי היא נשארת אשתו של הראשון, ואף שיש לדחוק דה"נ קאמר שביאתו של שני היא ביאת זנות, וכן פירש המת"כ וכן נראה מפירש"י, מ"מ זה דחוק מאוד. א"ו כדעת הרמב"ם שאביא לקמן שפירש אין להם גירושין שאין להם גירושין בכתב אלא פורשין זה מזה, וקמ"ל שאף שגירש בכתב הגירושין אינן גירושין כי רק בישראל ניתן גירושין. אכן הרמב"ם בפ"ט מהלכות מלכים כתב ומאימתי תהיה אשת חבירו כגורשה שלנו משיצאנה מביתו וישלחנה לעצמה או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה שאין להם גירושין בכתב, ואין הדבר תלוי בו בלבד, אלא כ"ז שירצה הוא או היא לפרוש זה מזה פורשין עכ"ל. הנה שפירש הרמב"ם הא דקאמר "אין להם גירושין" שהם נפרדים זה מזה כ"ז שירצו, ולא הוצרך הגמרא לפרש כי מאחר שאין כאן דין גירושין בכתב אלא שנפרדים מחיבורם ממילא ש"מ ששניהם נפרדים ופורשין זה מזה, וכל הענין שרק הבעל מגרש אשתו נאמר רק בגירושין בכתב, אולם בגירושין בכתב הוצרך לפרש ששניהם מגרשין זה"ז, ומטעמא דכתיבנא לעיל דגבי ב"נ לא כתיב כי יקח איש אשה וכו'. ובשי"ק תמה על הרמב"ם איך תפס דעת שניהם וכו' ולפענ"ד פשוט כמו שכתבתי.

והנה בק"ע פירש לפי שיטתו או ששניהם מגרשין זה את זה לא בגירושין בכתב אלא פורשין זה מזה, ולא משמע כן בבר"ר פי"ח מלשון דקאמר רבי יוחנן אשתו מגרשתו ונותנת לו דפורן משמע שמגרשתו בכתב, ועוד ראי' מדתני ר"ח גוי שגירש את אשתו וכו'. והביא המת"כ מירושלמי כת"י שהיה בידו שמפרש גירושין ישראל נקראו גירושין ולא של עכו"ם משמע דהוא דומיא דגירושין של ישראל שהוא בכתב. וכן היו ב"נ כותבין כתובה כמ"ש בחולין דף צ"ב ע"ב. גם מה שפירש הק"ע או שאין להם גירושין בכתב אלא באמירה בעלמא סגיא, ור"ל דדוקא הבעל יכול לומר לאשה ולא האשה לבעל, והיינו לפי שיטתו שחולק על הרמב"ם, ואינו כן משמעות לשון הגמרא אלא כהרמב"ם וכמו שכתבתי. והנה אף שדעת ר"י בבר"ר שמגרשין זה את זה פסק הרמב"ם כהך לישנא שאין להם גירושין משום שהירושלמי לא הביא הך דר"י, וגם כן הוא מסקנת הירושלמי

פ"א ה"א

מדתני ר"ח, והפנ"מ פירש כפירוש רש"י. ועין מ"ש ביבמות פ"ד ה"ב.

ועין מכילתא יתרו, ויקח יתרו את ציפורה אשת משה אחר שלוחיה, ר"י אומר אחר שנפטרה ממנו בגט, נאמר כאן שלוחיה ונאמר להלן (דברים כ"ד) שלוח, מה שלוח האמור להלן גט, אף כאן גט. ר"א המודעי אומר מאחר שנפטרה ממנו במאמר וכו'. וכ"ה במכילתא דרשב"י בחילוף דעות התנאים וז"ל, ר"י אומר אחר שפוטרה בדיבור, ר"א המודעי אומר אחר שפוטרה באגרת, נאמר כאן אחר שלוחיה, ונאמר להלן וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו, מה שלוח האמור להלן גט אף שילוח האמור כאן גט. ולשון מדרש הגדול שם, כלומר, לא גירשה (בגט) אלא אמר לה לך לבית אביך. ונראה דכהא פליגי דאחד סובר שנהג בה דיני גט האמור בישראל, והשני סובר שנהג בה גירושין הנהוג בב"נ שמגרשין במאמר בלי גט.

ומסיק ר"ח בשם רשב"ג כי שנא שלח אמר ה' אלהי ישראל, בישראל נתתי גירושין, כלומר גירושין בגט, והלשון קצר וסמוך על לשון המקרא וכתב לה ספר כריתות ושלחה מביתו שענינו שלח גירושין בגט, וכמ"ש במכילתא לא נתתי גירושין בגט באומות העולם. ומסיים ללמדך שלא ייחד הקב"ה שמו בגירושין אלא בישראל. ועיין במת"כ בראשית סוף פ"ח שמביא מלשון הירושלמי ע"ז שאינו לפנינו, גירושיו ישראל נקראו גירושין ולא של גוי. ואכן סגנונו של הירושלמי כאן קצר יותר מדאי עד שקשה לעמוד על כוונתו ברם שבקיה להירושלמי דהוא דחיק ומוקי אנפשיה.

והנה בבר"ר פ"ח י"ש פיסקא גוספת, אמר רבי יוחנן אשתו מגרשתו ונותנת לו דיפורין, ופירושו שהוא סובר ששניהן מגרשין זה את זה ברם כשאשתו מגרשתו נותנת לו כתובה כפולה וכשהבעל מגרשה נותן רק הכתובה. והנה דבר זה שב"נ כתוב כתובה לאשתו מפורש בחולין צ"ב, שאין כתובים כתובה לזכרים עיי"ש בפירוש רש"י, הרי שהיו כתובים כתובה לנשים, אלא שכן היה מנהג בני נח שאם אשתו מגרשתו אחרי שאין דרכה של אשה לגרש את בעלה דאיתתא בכל דהו ניהא לה תתן כתובה כפולה. ויתכן נמי שמפני כן היא נותנת כתובה כפולה שהבעל מלבד הכתובה הרי נתן מוהר שאינו לוקח בחזרה והרי הוא ככתובה כפולה. והרמב"ם בפ"ט מהלכות מלכים ה"ח לא הזכיר מכתובה כלל באישות בני נח וצ"ע דבר השמטה זו. ובאוצר השטרות לר"א גולאק ז"ל בחלק שטרי נישואין פורסם שטר נישואי בני נח מהפפירוסים הארמיים מימי ארתחשסטא מלך פרס, ויצא ממנו שבני נח היו מגרשים זה את זה או שהיו נפרדים זה מזה וגם שהיו כתובים שטר כתובה עיי"ש.

כי שנא שלח אמר ה' אלוקי ישראל כצ"ל כמ"ש במלאכי ב ט"ז וכן הגיה קה"ע.

כל הפרשה כתיב ה' צבאות וכאן כתיב אלהי ישראל ללמדך שלא ייחד הקב"ה שמו בגירושין אלא בישראל. ד"ת סתומים כאן ומפורשים בבר"ר פ"ח ה', ר"א בשם רחב"פ אמר בכל ספר מלאכי כתוב ה' צבאות וכאן כתוב אלהי ישראל שנאמר כי שנא שלח אמר ה' אלהי ישראל, כביכול לא יחול שמו אלא על ישראל בלבד. אמר רבי חגי בשעה שעלה ישראל מן הגולה נתפחמו פני הנשים מן השמש והניחו אותן והלכו להם ונשאו נשים עמוניות והיו מקיפות את המזבח ובורכות. הוא שמלאכי אומר וזאת שנית תעשו, שניה לשטים, כסות דמעה את מזבח ה' בכי ואנקה אמר הקב"ה מאן מקביל מנהון כי שנא שלח וגר', משגזלת וחמסת ונטלתה יפיה ממנה אתה משלחת אתמהא וכו'. ומעתה נראה

פ"א ה"א

שפירושו שכמו שייחד הקב"ה שמו על הנישואין כי מה' אשה לאיש, והקב"ה מזווג זיווגים כמ"ש מ"ק י"ח ובבר"ר פרשת ויצא, כן הקב"ה מפריד זיווגים, כמ"ש בפרשת גירושין בפרשת כי תצא, אבל במה דברים אמורים בזמן שהגירושין הם לפי רצון הבורא שאז רוח חכמים נוחה המינו. אבל בזמן שהגירושין הם בגידה באשת נעורים שהתקין לו עזר לבנין עדי עד, וכמו שהיה בעולי הגולה, אז הקב"ה מייחד שמו ואומר כי שנא שלח אמר ה' אלהי ישראל ונשמרתם כרוחכם ובאשת נעוריק אל תבגוד כי ה' העיד בינך ובין אשת נעוריק אשר אתה בגדת בה והיא חברתך ואשת בריתך. ואמרו כל המגרש אשתו הראשונה זהו בגדר בגידה ואינו לפי רצון הבורא ויוצר האדם, ואפילו המזבח מוריד עליו דמעות כמ"ש בסנהדרין כ"ב, והיא מליצה הלקוחה מדברי מלאכי כסות דמעה את מזבח ה'. כלומר אפילו המזבח שיעודו להיות מרצה ישראל לאביהם שבשמים ומכפר על חטאים ועונות על חטא בגידה באשתו אינו סולח ואינו מכפר אלא מוריד הדמעות של האשה על מזבחו. ועיין בשו"ת הרי"ם סימן ל"ז לכ"ק רבינו הגדול זצ"ל בתשובתו לכ"ק רבינו הגדול מצאנו זצ"ל, שאחרי שהעלה להלכה שבנשא אשה ולא ילדה זה יותר מעשר שנים שיכול לגרשה עפ"י היתר של מאה רבנים, הוא מסיים וזאת נראה לי עפ"י דין וכו' קשה עלי מאוד לחדש דבר מה שלא נשמע ולא חזינו לרבנן קשישאי דעבדי הכי וכו'. דנראה כשחפצה בו כל כך יכולה ע"י צערה לסכנה וכו'. ובזכרוני שגם החת"ס כותב כך ואינו עכשיו לפני. וכבוד חר"ז הגאון החסיד רש"מ זצ"ל מנע עצמו תמיד להסכים או לחתום על היתר של ק"ר כשהיה עשה שנים עפ"י דברי רבו מן החידושי הרמ"ם זצ"ל, ומהנ"ל יש סמוכין לדברי רבותינו ז"ל. כל הפרשה כתיב ה' צבאות וכאן כתיב ה' אלקי וכו'.

מבואר שה' צבאות כולל אף האומות, אבל הבבלי בשבועות ל"ה נראה שחולק ע"ז וז"ל, ר"י אומר צבאות נמחק שלא נאמר צבאות אלא ע"ש ישראל שנאמר והוצאתי את צבאותי את עמי בניי ממצרים, עמ"ש מזה במגילה פ"א ה"ט פיסקא בירושלים היו מוחקין צבאות, עיי"ש.

שלא ייחד הקב"ה שמו על הגירושין כ"ה בד"ו ובד"ק, וגם בהוצאה הראשונה של הירושלמי עם פירוש קה"ע ברלין תק"ז, ומפני כן אין להבין איך שנה הקה"ע הגירסא בפירושו מבלי לכתוב ה"ג ומבלי להעיר כלום, ואכן אין כל צורך בשינוי הגירסא. ללמדך שלא ייחד הקב"ה שמו בגירושין אלא בישראל כלומר שכמו שהקב"ה מזווג זיווגין כן הקב"ה גם מפריד זיווגים כשיש צורך בגירושין. וכ"ה בגיטין פ"ו ה"א, ר"י בעי אף לענין מתנה כן, אדם עושה שליח לקבל דבר שאינו שלו. א"ל תמן התורה זיכת אותה בגיטה והיא עושה שליח לקבל דבר שהוא שלה וכו', עיי"ש שפרשתי שאחרי שהוחלט על הגירושין הקב"ה זיכת אותה לקבל הגט והוא יפריד הזיווג א"כ הוא עושה שליח לקבל דבר שהוא שלה. ומכאן תשובה להמינים שאין יפריד אדם מה שהקב"ה זיווג, שכפי האמור מסורה היא בידי רבותינו שהקב"ה גם מפריד זיווגים כשיש צורך בדבר, והקב"ה מייחד שמו על הגירושין כשם שמיחד שמו בזיווגים, כמו שאמרו בבר"ר פס"ח, אין זיווג של אדם אלא מהקב"ה, ואמרו בסוטה י"ז, איש ואשה זכו שכינה ביניהם, ועוד כמה מאמרי חז"ל בזה. וכל זה הוא להוציא מהדעת הידועה שאין לה גירושין והאומרת שהקשר האלוקי בברית הנשואין אין להתירו ע"י בני אדם, ברם השקפה זו עומדת בסתירת הטבע האנושי בסדר העולם



פ"א ה"א

ותרצתה היא הרס המשפחות והקדושה המוסרית של האיש ואשה. ההשקפה היהודית היא שהגירושין ההכרחיים לשני הצדדים עפ"י דין התורה וחכמיה הקב"ה מחד שמו בגירושין כאלה כמו שמיחד שמו בברית הנשואין, והוא כפי טבע האנושי לפי מהות יצירתו ומביא אושר לבסופו לשני אישי הווג יחד ובונה שוב משפחה על טהרת הקדושה ומוסר משפחתי. ומה יפה האימרה שעל גירושין הכרחיים מסוג זה שיש להעדיף אושר של ארבע מאומללה של שניים. אולם בגירושין של גויים שהם ברוב הפעמים כתוצאה משרירות לב בניגוד לדרישה והכרח מוסרי לא יחד שמו הקב"ה על גירושין כאלה.

הא באיסה"נ מדבריהם מקודשת לית הדא פליגא על רב וכו'. פרשתי בפסחים עפ"י שכתב הריטב"א בחידושי פסחים ז ח"ל, ואגב אורחיה שמעינן שהמקדש באיסה"נ דרבנן אין חוששין לקידושין כלל, ואפילו להחמיר, ולא משום טעמא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש כדכתב הרב בעל העיטור ז"ל (וכן כתב רש"י בפסחים ז), אלא שכן דינו מן התורה דשוה פרוטה אמר רחמנא וליכא. וכיון שכן המקדש בפסולי עדות דרבנן חוששין לקידושין לחומרא כדין תורה דהא איכא ממון גמור והעדים כשרים מן התורה ע"כ בשם הרא"ה עכ"ל. וכן כתב השלטי גיבורים בפסחים בשם ריא"ו, וכ"ה משמעות הר"ף שם עיי"ש. ועפ"י הכי פירושו, תמן בגופו קידש וחמץ משש שעות ולמעלן טב הוא כלום, כרם הכא בתנאים קידש, כלומר גבי חמץ שהוא מקדש בשיווי ממון אעפ"י שאינו אסור בהנאה אלא מדרבנן מ"מ אין בו שיווי ממון ואין בו שוה פרוטה, אבל בשטר אין מקדש בשיווי השטר אלא בתנאין שבו, ואמנם כשהשטר הוא איסור הנאה מה"ת אין לו כל מושג של כלי וחפץ שהרי הוא כאילו אינו קיים, והתורה אמרה שטר, ספר, כמו דאמרינן בריש פרקין דילפינן הויה מציאה שהקישתם התורה, וכל שהוא איסה"נ מה"ת. אין כאן מושג שטר, ספר, אבל באיסה"נ מדרבנן הרי מ"ת יש עליו מושג של שטר חפץ והרי זה כמו פסולי עדות מדרבנן, כמ"ש הרא"ה וריטב"א. והוה דקאמר לקמן תמן אינו ראוי להשלים עליו ולפיכך אין עליו מושג שטר-חפץ ברם הכא ראוי להשלים עליו ולפיכך יש לו מושג של שטר-חפץ. והפנ"מ והק"ע פירשו הירושלמי לפי דעת רש"י, והק"ע מגיה, ולפענ"ד כמ"ש שמפורש בירושלמי כאן ובפסחים כדעת הרא"ה הריא"ו והרי"ף ובפסחים הארכתי יותר.

כל הרוצה להחמיר על עצמו וכו'. עמ"ש בזה בברכות פ"א ה"ד.

אבל הלכה כב"ה. כ"ה גם בברכות פ"א ה"ד, אבל ביבמות פ"א ה"ו וסוטה פ"ג ה"ד הגירסא, אבל הלכה כב"ה לעולם, ועמ"ש בברכות שם.

חילפי אמר איתתבני על נגיע נהרא דלא אפיקת מתנייה דר"ח רבא מן מתנייתא ויזרקני לנהרא. וכוה בכתובות פ"ה ה"ו. והמלא "דלא" היא מלה מורכבת משתי מלות, ושיעוריה דאי לא וכו', וכוה בכמ"ק בירושלמי. וזה לשון ר"ש גאון באגרתו הנפלאה, ודאמריה מה ראה ר"ח לכתבה ואמאי לא כתבה רבי וכו', רבי עיקר הדברים תיקן וכתב ובגוון קלות ולישנא קייטא דאפילו מחדא מילתא מגמר ממנו כמה טעמי ותלי תלים של הלכות גדולות ונפלאות דבסייעתא דשמיא איתאמרא מתנייתן, ואתא ר"ח ופשט בברייתא פרטי וכו', כדאמרינן בתענית כ"א, אילפא תלי נפשיה באסקריא דחפינתא אמר אי איכא אינש

פ"א ה"א

דשאל מינאי מילתא בדבי ר"ח ודבי ר' אושעיא ולא פשיטנא ליה מתניתין נפילא מאסקריא וטבענא. אלמא כל מה דאיכא בדברי ר"ח ור' אושעיא אית לן למיפשט ממתניתין ובה אילפא להראות חכמתו וכו' עיי"ש. אולם קשה לי הרי אילפא היה תלמידו של רבי וחברו של רבי יוחנן כמ"ש בגמרא שם, ועיין בתולדות תנ"א בערכו, ור"א היה תלמידו של רבי יוחנן, ואיך יזכיר אילפא תוספתא דרבי אושעיא. ואכן בירושלמי נזכר רק מתנייה דר"ח רבא. וצ"ל שהוא לשונם של האמוראים שברייתות דר"א היו כלולים במתנייתא דר"ח רבא ובשאר ברייתות שקבצם רבי הושעיא בזמן אחרי זה ולפיכך נקוט בלשון שהיה שגור בבית המדרש מתנייתא דבי ר"ח ודבי רבי אושעיא.

ודכוותה גירש אשה אין חוששין לגירושין. בנע"י ירושלמי פסחים פ"ח ה"א, וברידב"ז ובמעיני יהושע כאן, פירשו לנכון שר"ל חציה שפחה וחציה בת חורין, ולישנא דירושלמי קלילא, ועיין מה שכתבתי מזה בפסחים. ומבואר שם דשמואל פליג וסובר שצריכה גט משום דס"ל דבת קידושין היא, והגאון במעיני יהושע לא זכר מזה.

תרגם עקילס הגר לפני ר"ע וכו'. עמ"ש במגילה פ"א ה"ח בפסקא תרגם עקילס הגר התורה לפני ר"א ור"י.

דר"ע אמר בשחציה שפחה וחציה בת חורין המאורסת לכן חורין הכתוב מדבר. הנה בכלי בכריתות י"א נאמר המאורסת לעבד עברי, ופירש רש"י בגיטין מ"ג, דדווקא מאורסת לעבד עברי דאלו בן חורין הרי אסור בשפחה, וכן פירש ר"ג בכריתות שם. אולם דעת הירושלמי וכן הוא בתורת כהנים ובפירוש הראב"ד שם, שלדעת ר"ע הכתוב מדבר במאורסת לכן חורין, וכתב"כ הגיהו מאורסת לעבד עברי ואינו נכון, וכן מעתיק הפסיקתא זוטרתי לכן חורין, וכן תרגם יב"ע והיא אמתא וחורתא מתארסא לגבר חרי, וכבר העירו מזה. וכ"מ משמעות הגמרא לעיל דקאמר ר"ש בר ר"י בעי שפחה חרופה במה, וכן פשיטא שהיא יוצאה במיתת בעלה ולא מזכיר כלל עבד עברי, וצ"ל שלפי שיטת הירושלמי אין בחציה שפחה וחציה ב"ה משום איסור לא תהיה קדישה. ובגליון אפרים כתב שהרשב"א בגיטין ל"ו כתב שדין שפחה חרופה הוא גם במאורסת לישראל והביא שם"ה גם דעת רש"י, והרי מפורש כן בירושלמי עכ"ד. ובמחכ"ת לא דק, שהרשב"א כתב שאם עבר בן חורין ונשא שפחה חרופה יש בה ג"כ חיוב מלקות ואשם, אבל התורה בוודאי מיירי דווקא במאורסת לעבד עברי כמו שהוא בבבלי וכמ"ש להדיא ברש"י גיטין מ"ג ובפירוש ר"ג בכריתות י"א. אבל לדעת הירושלמי אף המקרא מיירי במאורסת לכן חורין וכו"ל. ושר"ר במאירי שכתב ומה שאמרו מאורסת לעבד עברי הוא הדין שאר ישראל אלא אורחא דמילתא נקט עכ"ל, משמע שדעתו שאף לכתחלה מותרת לישראל אף לדעת הבבלי והוא כשיטת הירושלמי.

מה צריכה ליה כר"ע וכו' ברם כרבישמעאל דרבישמעאל אמר שפחה כנענית הנשואה לעבד עברי הכתוב מדבר, אם נישואי תורה הן, אם אדוניו יתן לו אשה לא צורכה דלא מה שתקנה עצמה וכו', כצ"ל והמלות צריכה ליה בדברי רבישמעאל הן ט"ס ונשתרבו לכאן מלעיל בדברי ר"ע, וביאורו שבעיית רבי שמואל בר רב יצחק הוא רק לדעת ר"ע, אבל לדעת ר"י אם נישואי תורה הן ר"ל שגזירת הכתוב הוא שהן נישואין אף שעבד כנעני ושפחה כנענית אינם בני קידושין א"כ אין כאן כל ספק, דבוודאי אינם בני גירושין אלא הספק הוא מה שתקנה עצמה וכו'.

אם נישואי תורה הן. פירוש שהוא גזה"כ אף שלפי הסברא

פ"א ה"א; ה"ב

אינן בני קידושין מ"מ התורה קראה נישואין דכתיב ואם אדוני יתן לו אשה, ודומה לזה בתרומות פ"א ה"ב, מודה ר"א במי ים הגדול שאפילו הן סרוחין התורה קרא אותן מים. וביומא פ"ח ה"ג, התורה קרא אותו אכילה. ובחגיגה פ"ג ה"ח, התורה קראת אותה קרקע, ובכ"ד.

## הלכה ב

הא כיצד עובד כל שש ויוצא בתחלת שבע. וכ"ה במכילתא דרשב"י עיי"ש. ובתיב"ע, ובמעלי שביעתא יפוק. ובמדרש חסרות ויתרות בית מדרשות כרך ב' עמוד רנ"ט ו"ל, ובשביעית יצא לחפשי חגם, ובשבעת כתיב, כשנכנס יום אחד בשנה שביעית הוא יוצא לחרות, לפי שאינו עובד אלא שש שנים, שנאמר שש שנים יעבד ובשביעית יצא, בתחלת שביעית, עכ"ל. ופירוש בשבעת כתיב, ר"ל חסר יו"ד אחרי הבי"ת שבכ"מ בתורה כתיב שביעת ביר"ד אחד. אולם בהערות שם כתוב, רוצה לומר חסר ב' יודין. אבל במחזור ויטרי כתב, חסר יו"ד או ספק ב' יודין, ובמחכ"ת נעלם ממנו שבכ"מ בתורה כתיב "שביעת" ביר"ד אחד. אכן כנראה שהספרים חלוקים בזה, ומפני כן כתב במחזור"ר חסר יו"ד או ספק ב' יודין, ואין כעת בידי לא המחזור"ר ולא המנחת שי. אכן תימא לכאורה, שהרי בירמיה ל"ד י"ד כתיב, מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי אשר ימכר לך ועבדך שש שנים ושלחתו חפשי מעמך. הנה לכאורה שיצא בסוף שביעית, וכבר עמד ע"ז האבן עזרא וכתב, ואל תתמה על מקץ שבע שנים הכתוב בירמיה, כי לכל דבר יש לו שני קצוות, והנה פעם ימצא קץ שהיא תחילה, ע"כ. אבל פירושו דחוק, וגם תרגומו של המקרא הוא מסוף שבע שנים, ועמד בזה המהדיר למדרש חסרות ויתרות בהערות. (אולם מה שכתב שיונתן סותר עצמו בתרגומו במשפטים וירמיה, נעלם ממנו שתיב"ע להתורה הוא באמת תרגום ירושלמי ומיוחס ליונתן כידוע.) ברם אחרי שר"ל לא עמד על פסוק זה לא בירושלמי ולא במכילתא בקשר עם הלכה זו ברור שלא ראו בו כל קשיי. ונראה לבאר שאחרי שיום אחד בשנה חשוב שנה, כמ"ש בריש ר"ה, א"כ העבד עברי הרי הוא בבעלות האדון שבע שנים, שש שנות עבודה ושנה השביעית שנת השחרור, וא"כ יתכן הלשון מקץ שבע שנים שהעבד נמצא בבעלותו של האדון, תשלחו איש את אחיו. והעד ע"ז שכן הוא מוכן סוף הפסוק, ועבדך שש שנים ושלחתו חפשי מעמך, שמשמעותו שתיכף לאחר שש שנות עבודה שלחו חפשי מעמך, והיינו בתחלת שבע. והנה לפיהס"ד שיצא בסוף שבע, נראה שבשנה השביעית אין דינו כעבד עברי, אבל אין האדון חייב לזונו אם אין נותן לו מעשה ידיו, ועיין ב"ה.

אמר ר"ז בשם ר"ה ובשביעית כתיב. המפרשים התלבטו בפירושו ולא העלו פירוש המתקבל על הדעת, ולפענ"ד שצ"ל "ובשבעת" כתיב חסר יו"ד, משמע שאין הכוונה שביעית של עולם אלא שביעית של מכירה.

אמר ר"ז מן דמר לי הדא מילתא אנא משקי ליה קונדיטון, עמ"ש ביבמות פ"י ה"ז

ע"מ שלא יהא לה עלי וכו'. עיין במל"מ פ"ו מהלכות אישות ה"י, ומה שכתבתי בכתובות פ"ה ה"ח.

אית לון תניי ממון וזה תניי גוף הוא וכו' ועונה לא תניי גוף הוא תיפתר בקטנה. ההבדל שבין תנאי ממון ותנאי גוף מבאר רש"י בדף י"ג ו"ל, בדבר שבממון דניתן למחילה הוי תנאו קיים אבל עונה דצערא דגופא הוא לא ניתן למחילה עכ"ל. וכן הותר על ייעודין צערא דגופא הוא לאמה העבירה ולא ניתן למחילה, ועיין בזה באריכות במל"מ פ"ו מהלכות אישות ה"י.

פ"א ה"ב

וע"ש במל"מ שתמה על מה שכתב רש"י דצערא דגופא לא ניתן למחילה והא אמרינן בסוף פרק החובל הכני פצעני ע"מ לפטור פטור משום דעל צער אדם מוחל, ודווקא בראשי אברים אית ליה לרבא דאין אדם מוחל, ורב ששת אית ליה דאפילו על ראשי איברין מוחל אלא דמשום פגם משפחה נגעו בה וחייבוהו וכו' עיי"ש. ונ"ל ליישב וכפי המבואר בירושלמי כתובות פ"א ה"ג דנח לו לאדם לסבול צער הכאות משום דהוא צערא לבר מן גופו אבל כבד עליו מנשוא צער של הכנעה והשפלה נפשית או דכאון פנימי מפני שהוא צערא דבגו גופו עיי"ש. ועפ"ז לא קשה מסוף החובל דשאני הכני פצעני ע"מ לפטור שהוא פטור מפני שזה הוא צער לבר מן גופו הנה לו לסבול וניתן למחילה אבל צער מניעת עונה הוא צער דבגו גופא שהיא הומה לגו ביתה כמ"ש בריש נדה, וגם זה דכאון נפשי פנימי מפאת ההרגשה שהיחס של בעלה אליה אינו כיחס איש לאשתו אלא כיחס של איש לשפחתו. וכן בתנאי ע"מ שאין לו עליה ייעודין הרי נפשה מדוכאת ולבה מר עליה שלא תהיה לו לאשה אלא לשפחה ואמה ואין לך צער שבגו גופו יותר מזה, אבל הכני פצעני אינו אלא צער לבר גופו שנוח לו לאדם לסבול וניתן למחילה.

בעונה לא תניי גוף הוא. במל"מ הביא סתירה לסוגיין מירושלמי סוף פרק השוכר את הפועלים דקאמר, תני כל המתנה עמ"ש בתורה תנאי ממון תנאו קיים תנאי שאינו של ממון תנאו בטל, כיצד אמר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה הרי"ו מקודשת, שאם מתי לא תהא זקוקה ליכום הרי"ו מקודשת ותנאו בטל, הרי מבואר מפשטא דירושלמי דתנא עונה תנאי ממון הוא ולא תנאי גוף, וכן הוא בחידושי הריטב"א בדף י"ט שהביא דברי רש"י וכתב, אבל בירושלמי אמרו דעונה נמי דבר של ממון הוא שהנאתה היא ויכולה למחול, עיי"ש ובמאה"פ בהשוכר את הפועלים. והנה יתכן ליישב סתירה זו עפ"י שהעירו המחברים שהירושלמי דתלתא בבי כנראה לא נסדרה בטבריה כשאר הירושלמי אלא נסדרה בישיבת א"י אחרת ולפיכך אנו מוצאים סתירות בינו לסוגיות שאר חלקי הירושלמי, ראה תלמודה של קיסרין שהביא העיטור באות כ', כתובות שכתב ירושלמי בכתובות נתמעטו הנכנסים וכו' ולשון אחר בבבא בתרא, ובספרו מאה שערים על הרי"ף כתובות סימן ל' כתב והדין סברא דילן בגמרא דנוקין ירושלמי וכו', וגמרא דנשים ירושלמי סבירא ליה וכו' עיי"ש. ברם אכתי צא ופרנס לי הא דאמרינן בכתובות פ"ה ה"ח הגע עצמך שהתנה עמה לא שאר ולא כסות ולא עונה הרי אינו חייב לה כלום, הרי דמהני תנאי אף למניעת עונה, וכבר העיר ע"ז בחידושי הרא"ה בשטמ"ק כתובות ס"ג ו"ל, בירושלמי הגע עצמך וכו' ואיכא למשמע מינה דעונה דבר שבממון מיקרי והיינו דמהני ליה תנאי דקיימ"ל כר"י דאמר דבר שבממון תנאו קיים. וכן העיר על דברי הירושלמי אלו בחידושי המאירי שם וכתב, וקצת גאונים הראשונים כתבו שאף עונה הואיל ויש בה הנאת הגוף כדבר שבממון הוא והתנאי קיים, אולם דעת המאירי בעצמו שעונה בכדי נסבה ואשגר לישן הוא וכן חוכך בזה בחידושי הרא"ה הנ"ל עיי"ש. אכן תמוה לי שלא העירו על הירושלמי בהשוכר את הפועלים כמו שהעיר רא"ס בהערות שם, ולפי דעת המאירי י"ל שגם בהשוכר את הפועלים מלת עונה אשיגרא דלישנא הוא. ואמנם שזה דוחק ונראה יותר שהסוגיות מחולפות בירושלמי בזה, אולם בכתובות פ"ה ה"ב משמע שדעת הירושלמי שבעונה לא מהני תנאי כמ"ש במכילתין, דתני שם נושא אדם אשה ומתנה עמה ע"מ שלא לזונה ולפרנסה ולא עוד אלא זנתו ומפרנסתו ומלמדתו תורה, ומדלא קאמר נמי

פ"א ה"ב

שלא תהא עליו עונה משמע שבעונה לא מהני תנאי, ואף שיש לדחוק דנקט כן משום סיפא מ"מ פשטא של הברייתא משמע דבעונה לא מהני תנאי.

גנאי לו גנאי למשפחתו. מסגנון הלשון משמע שע"ז שהוא נרצע ע"י דלת עומד הר"ז יותר גנאי לו וגנאי למשפחתו משאלו היה נרצע ע"י דלת מוטל, ונראה לבאר עפ"מ"ש במדרש לק"ט בפרשת משפטים וז"ל: ומרגא ורכנא סביה ב"ר אליעזר וצ"ל בשם אביו פירש כדי שיהיו עוברים ושבים אומרים לו מפני מה אתה משתעבד לזה והתורה זיכתה לך להפטר, לכך ורצע לפני הפתח ולא בחדרי חדרים, דא דלת דומיא דמזוזה מה מזוזה ברה"ר דרך ביאתו אף דלת ברשות הרבים עכ"ל. וכ"ה בחזקוני וז"ל, כדי לפרסם הדבר לעיני כל העוברים שהשתעבד עצמו בשביל שפחה כנענית ושעליו לגמור עבודתו עד היובל עכ"ל. ובפירוש רשב"ם כתב לעין כל רוצע אונזו לסימן עבדות ע"כ, ובאבן עזרא שיעשה זה לפני הדיינים יושבי שער העיר עיי"ש, ולפיכך אם הנרצע עומד במרצע באונזו בדלת עומד הר"ז יותר נרגש לעין כל העוברים ושבים משהדלת מוטל והוא נסמך עליו, ומשום"ה קאמר דטעמא דבעינן דלת עומד שע"כ הרי הוא גנאי לו גנאי למשפחתו. ודע שאני מסופק אם תיכף לאחר שרצעו אונזו בדלת מסירין המרצע ומעבירין אותו משם או שנשאר עומד מחובר כך בדלת זמן מסוים כדי שירגישו בו העומדים והעוברים שם, שהנה בהגמרא בדף כ"ב דקאמר דוקר והולך עד שמגיע לדלת, וכן ברמב"ם פ"ג מהלכות עבדים ה"ט, משמע קצת לכאורה שאחרי שהגיע לדלת כבר קיים מצות רציעה ומסירים המרצע ומעבירין אותו משם, אולם מדברי הלק"ט והחזקוני משמע שנשאר עומד שם זמן מסוים כדי שיתבזה לפני העוברים ושבים, ולשון התיב"ע בפרשת משפטים, וכצ"ל כמו שהעתיקו לנכון החזקוני ובפירוש ריב"א עה"ת, ונעלם זה מהמפרש ליונתן ומהגהות מאיר עין להמכלתא, ויקרבינה לות דשא דלות מזוהת ויחייט רבוניה ית אודניה ימינא במחטא ע"כ. והנה מלת ויחייט פירושו בכ"מ תפירה וחיבור משמע ג"כ קצת שהיה נשאר זמן ידוע תפור או מחובר בהדלת, ועיין בתיב"ע בפרשת ראה עיי"ש. ועיין מ"ש במע"ש פ"ה ה"ג מאמר המוכא בהערה מ"ט במדרש לקח טוב הוצאת רש"ב עיי"ש, פיסקא נפיק ר"ע לגביה.

לשון המכלתא כתיב והגישו אדוניו אל האלהים, אצל הדיינים שימלך במוכריו, רבי אומר בנמכר בבי"ד על גבבתו הכתוב מדבר, אבל כאן אינו נרצע אלא בינו לבין עצמו עכ"ל. ופירש בזו"ר המלות אבל כאן, במוכר עצמו, ולזה התכוונן הפנ"מ אולם פירוש זה קשה המוכן, ועוד שהרי עיקר חסר מן הספר כמו שיראה המעיין. ובהערות מאיר עין למכילתא ופירוש ענפי יהודה לספר והזהיר, פירשו ע"ד שפירש הזו"ר וכתבו, רבי ות"ק חולקים בזה ת"ק סובר דקרא לא מיירי אלא בנמכר בבי"ד והגשה להמליך בבי"ד והגשה לרציעה כתבה התורה, ורבי סובר הגשה ראשונה קאי בנמכר בבי"ד רוצעו בבי"ד, והגשה שניה במוכר עצמו ונרצע בינו לבין עצמו, ופירוש אבל כאן, כלומר והגישו אצל הדלת. אולם גם פירושם במלות אבל כאן אינו מתקבל וכל פירושם קשה המוכן. כרם הפירוש הנכון הוא בפירוש התורה והמצוה להרב מלבי"ם ז"ל שכתב, והגישו אדוניו אל האלהים, מפרש רבי שמדבר במכירה בבי"ד, כי מוכר עצמו אינו נרצע, ולכן יגיש אותו אליהם כדי שימלך במוכריו. וממה שכתב והגישו והגישו מבואר שלרצועה צריך הגשה אחרת, כי אין נרצע כאן בבי"ד רק והגישו שנית בביתו אל הדלת וירצעהו

בינו לבין עצמו, ע"כ.

ועפ"י דרכו נ"ל שהמשפט רבי אומר בנמכר בבי"ד על גבבתו הכתוב מדבר, הוא מאמר מוסגר, והצעת המכילתא כך הוא, והגישו אדוניו אל האלהים אצל הדיינים שימלך במוכריו אבל כאן אינו נרצע אלא בינו לבין עצמו. וראיה לפירוש זה הוא לשון ההלכה החולקת ע"ז במדרש תנאים דברים ט"ז י"ז, וז"ל, ולקחת את המרצע, שומע אני ירצעהו בינו לבין עצמו, ת"ל והגישו אדוניו אל האלהים אצל הדיינים עכ"ל. וזה הוא בוודאי מדרש דבי ר"ע, ור"י ור"ע חולקים בזה שלר"י נרצע בינו לבין עצמו רק ההמלכה הוא בבי"ד, ולר"ע נרצע בבי"ד. ודעת הת"י בפרשת ראה הוא כר"ע שתרגם, ותסב ית מחטא ותנעץ בארזניה ובתרע בית דינא. וכן כתב החזקוני בפרשת משפטים, אל הדלת של שער בי"ד וכו', וכן פירש האבן עזרא שם. וברור שגם הרמב"ם בפ"ג מהלכות עבדים ה"ט פירש המכילתא כן שכתב, כיצד רוצעין מביאו לבי"ד של שלשה ואומר דבריו לפניהם, ומגישו אל הדלת או אל המזוזה, בין דלת ומזוזה של אדון בין של כל אדם, ונוקר את אונזו וכו'. והכ"מ לא הערה מקורו אבל דבריו הם ממש דברי המכילתא שאומר דבריו לפני בי"ד אבל אין רוצע בבי"ד אלא בינו לבין עצמו. ובנוגע לירושלמי דידן נראה שיליף מוהגישו אדוניו אל האלהים שנרצע בדיינים, כמו שיליף מפסוק זה המדרש תנאים, ולפי"ז הפירוש כך הוא, והגישו אדוניו אל אלהים והגישו אל הדלת וגו', הא כיצד, פירוש מאחר שכתב עוד הפעם והגישו משמע שהוא ענין בפ"ע לומר שיגישו אל הדלת ולא אל אלהים אולם ברישא כתיב והגישו אל אלהים, ומפרשו כך, והגישו אל אלהים זהו שהוא נמכר בבי"ד והוא צריך רציעה בדיינים, ויש לקרות והגישו אל אלהים אל הדלת, וזה שהוא מוכר עצמו והגישו אל הדלת, ולהכי כתיב עוד הפעם והגישו להורות שהוא ענין בפ"ע. והכי משמע שדעת הירושלמי כדעת הת"י ומדרש דבי ר"ע שעפ"י רוב סתם ירושלמי הולך בשיטתם. אמר להם און ששמעה על הר סיני וכו'. נראה בביאור מליצה זו דיש און שומעת שהאדם מטה לבו לשמוע מפני שהדברים יקרים לו, כמו און שומעת תוכחת חיים במשלי סוף פט"ו, ויש און שאינה שומעת כי מכביד אונזו מלשמוע דבר שאינו רצוי לשמוע, כמ"ש בישעיה ו' ואזניו הכבד פן באזניו ישמע ולכבו יבין ושב ורפא לו. אכן רעיון החירות מעבדות לבנ"א יקר היה ליורצאי מצרים שעמדו על הר סיני ומוטבע הרעיון בעם כולו ומפני כן הטו אונזם לשמוע בשימת לב, וזהו שאמר און ששמעה שרצתה לשמוע בתשומת לב, והלך זה וקנה אדון לעצמו וקבל עליו העבדות ברצון ירצע לדלת האדון שלא יצא לחפשי ועבדו לעולם, שכן לא שמר מה ששמע אונזו, וכזה ג"כ און ששמעה בהר סיני לא יהיה לך אלהים אחרים על פני וקבלה עול בו"ד ירצע לדלתו ויהיה עולו עליו לעולם. ובשיי"ק מביא בשם היפ"מ, והלא כל המצות שמעה בהר סיני ואין העונש מיוחד אל האון, ונראה כי בשאר המצות אין קשר בין הדלת ובין הרציעה משא"כ בעבד שהרציעה היא לדלת האדון שישאר בעבדותו ועולו להאדון ועבדו לעולם, וכך הרציעה מביע הרעיון בשלימותו.

און ששמעה לפני הר סיני כי לי כל בני ישראל עבדים בימ"פ הקשה הרי לא שמעו מפי הגבורה אלא אנכי ולא יהיה לך, ונ"ל שר"ל ששמע תוכן זה אף כי לא אותן המלים עצמן, שהרי שמע אנכי ה"א אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים, ונקיט פסוק זה לשם סגנון מרוכז ויותר מפורש.

פ"א ה"ג

## הלכה ג

אמר ריב"פ חוץ משקלי עפרון קינטרין מ"ט בכסף מלא יתננה לי. בבכורות נ' יליף לה מדכתיב עובר לסוחר וכו', ונראה שמפרש כסף מלא כמו שמפרש רש"י, בכסף מלא שלם כל שויה, וכן דוד אמר לארונה בכסף מלא, ועמ"ש במד"ק פ"ב ה"ד. ויש ראייה לפירוש רש"י כי בדה"א כ"א כתיב כי קנה אקנה בכסף מלא, ובמקום המקביל בשמואל ב כ"ד כתיב, כי קנה אקנה מאתך במחיר הנה שכסף מלא ביאורו בשויו.

ועל פי גמרא זו יסד הקליר במוסף לפרשת שקלים, דודי זכור לי שקלי עפרון אשר שקל אב במכפל חברון, והיינו ששקלי עפרון לא היו סלעים אלא קינטרין. אגב אבאר הפיוט הזה שלא נתבאר במפרשים כראוי, ונ"ל שנוסד על דברי ריב"ז במכילתא יתרו בפסוק בחודש השלישי וכו' וז"ל, לא רציתם לשקול לשמים בקע לגולגולת הרי אתם שוקלים חמשה עשר שקלים במלכות אויבכם. ויש להעיר שתפלת ישראל הוא שיוכור לו שקלי עפרון אשר שקל אב במכפל חברון מכאן שזכות הוא לאדם אם קונה הוא לו קבר מהמעולה שבקברים אף בסכום גדול, עד שנזכר לישראל זכותו של אברהם ששקל קנטרין בעד מערת המכפלה, מפני ששם קבור אדם וחוה כמ"ש בפרד"א פל"ו, וכמ"ש בזה בשו"ת חת"ס יו"ד ש"ל שמנהג הח"ק בזה יש לו יסוד עיי"ש, ועמ"ש בשקלים פ"א ה"ג.

אי זהו חזקת עבדים נעל לו מנעלו והתיר לו מנעלו נטל כליו לפניו למרחץ וכו'. ובברייתא דף כ"ב מפורט יותר וז"ל, כיצד בחזקה התיר לו מנעלו או הולך כליו אחריו לבית המרחץ הפשיטו רחצו סכו גרדו הלבישו הנעילו קנאו וכו', וכן העתיק הרמב"ם בהלכות מכירה פ"ב ה"א. ובכתובות צ"ו, כל מלאכות שהעבד עושה לרבו תלמיד עושה לרבו חוץ מהתרת המנעל שהיא מלאכה המיוחדת לעבד, ופשוט ששיעורו וכו', כדרך הגמרא לקצר ברייתות ושמועות אף בלי להזכיר את סימן הקיצור וכו', וכן לקצר פסוקים אף בלי להזכיר את סימן הקיצור וגו', וה"ה שאינו עושה לרבו שום שימוש שדרכו של העבד לעשות לרבו. ולשון הרמב"ם בהלכות ת"ת פ"ה ה"ח, כל המלאכות שהעבד עושה לרבו תלמיד עושה לרבו וכו', אבל אינו נועל לו מנעלו ואינו חולצו, ואף שדרכו של הרמב"ם להעתיק את לשון הגמרא, אעפ"כ דומה שהיה לו לכתוב וכן כל שימוש שדרכו של העבד לעשות לרבו, וכמ"ש בהלכות מכירה פ"ב, ועמ"ש בב"ק פ"ז ה"ו.

מפני המחלוקת. וקשה ולמה לא תנינן וקונה את עצמו בראשי אברים וצריך גט שחרור דברי רבי פלוני, ורבי פלוני אומר אינו צריך גט שחרור. וי"ל דהנה לשון התוספתא לקונה את עצמו בראשי אברים קונה את עצמו בכסף ע"י אחרים ובשטר ע"י עצמו, ונראה שזאת היא לשון המשנה הקדומה ולפיכך מקשה ולמה לא תנינן במשנתנו משנת רבי ג"כ ובראשי אברים, ולמה השמיטו רבי. וע"ז מתרץ מפני המחלוקת דאית תניי תני שפירוש וקונה עצמו בראשי אברים במשנה הישנה אבל צריך גט שחרור, ואית תניי תני שפירוש וקונה עצמו בראשי אברים ואינו צריך גט שחרור, ומפני כן השמיט רבי בבא זו והשאירה בתוספתא. וכ"ה משמעות הגמרא אית תניי תני וכו', שהתנאים אלו מפרשים המשנה הקדומה. והנה ראיתי בספר עפעפי שחר בפרשת משפטים שכתב, ראיתי כתוב בספרים ששאלו מרבינו האי גאון האם זה דיוקא כשהאדון התחיל בקלקלה והכה את עבדו או אם נאמר שגם אם העבד התחיל בקלקלה והעזי בפני רבו חרפו וגדפו והכהו האדון ג"כ יוצא בראשי אברים. והשיב

פ"א ה"ג; ה"ד

כי יש לפשוט זה מברכות דאמר ר"י יסורין ממרקין גופו של אדם קר"ח משן ועין שהעבד יוצא בהם לחרות, והרי ברור שהאדם הוא המתחיל בקלקלה לפני בוראו, הרי שאף זה יוצא משן ועין וכו' עיי"ש. והנה לא מצאתי דבר זה. ולפי דרכו יש להעיר מפס"ר פ"ח, אמר הקב"ה כשם שהכתבתי בתורה וכי יכה איש את עין עבדו לחפשי ישלחנו אני הכתי את שני עיניהם של בניי שנאמר (ישעיה כ"ט) נסך ה' עליכם רוח תרדמה ויעצם את עיניכם, אינו בדין שיצאו לחופשי. הרי אף שחטאו ישראל והתחילו בקלקלה הדין כן. ונראה עוד שאפילו אם התחיל העבד להכות את אדונו והכהו בעיניו וסמהו יוצא לחופשי ולא אמרינן שעשה כן משום כי יחס לבבו דמ"מ אין לו רשות לסכן עינו, וכמ"ש בחר"מ תכ"א סי"ב, ועיין בשו"ת שכו"י ח"א סימן קע"ט, אם לא שהכהו חזרה ולא התכוון לנגוע בעינו וסכנו, וקרה שסמהו, ואז אינו יוצא לחופשי, עיין ברמב"ם הלכות עבדים פ"ד ה"ג.

כך פירשה ר"ה אבי המשנה כצ"ל. כמ"ש בכתובות פ"ט ה"א וב"ק פ"ד ה"ו, ובביאור המאמר עמ"ש בכתובות וביבמות פ"ג ה"ג.

## הלכה ד

א"ל במסירה א"ל ולא מתניתא הוא. מלת "א"ל" השני אין לה מובן, והנה מבואר בבבלי שחולקים בזה רב ושמואל, ורב יהודה שלא רצה להכריע נגד רבותיו פנה לא"י לר"א בזה. והנה דעת הירושלמי השיב לו שנקנית במסירה אולם בבבלי בב"ק י"א אומר עולא בשם ר"א שבהמה גסה נקנית במשיכה עיין ביפ"ע שם.

אית תניי תני מיחלף. עמ"ש בביכורים פ"ג ה"ד, פסקא אית תניי תני.

א"ל תרי כל קביל תרי אינון, רבי לעזר תלמידיה דר"ח רובה רבי יוחנן תלמידיה דרבי ינאי, פירש קה"ע, והרב ותלמידו אין מונין להם אלא אחד. וק"ל הא אמרינן בסנהדרין פ"א ריש ה"א, ר"י אזל מידן קומי ר"ח רבה איתוב גביה חד תלמיד (שלא יהיה דן יחיד) ולא כן תני הרב ותלמידו שניהם נמנין אחד, נימר חבר ותלמיד היה, ועיי"ש במאה"פ, ומשמע דרבי לעזר ורבי יוחנן לאחר שניעשו לגדולי הדור לא גריעי מחבר ותלמיד שמונין להם שנים. ונ"ל עפ"י שכתב בשו"ת מהר"י מינץ סימן ט"ו בנוגע אחרי מי נוהגים לפסוק בפלוגתא של הפוסקים ושמעתי שמהר"י וויל ז"ל הלך אחר דעת מהר"ם לפי שהיה מתייחס אחריו שהיה קרובו עכ"ל. ומעתה נראה דהכי פירשו שאין ראייה מרבי לעזר ורבי יוחנן שיתכן שהם לא הכריעו ההלכה אלא מתוך ספק פלוגתא פסק ר"י כרבי ינאי רבו ורבי לעזר כר"ח רבא רבו, דפשיטא דלא גריעי מקרובו שיש לפסוק כמותו כספק פלוגתא.

עולא בר ישמעאל אמר מצוית דעתיה על דרבי לעזר. נראה שזה ביטוי של כבוד כנגד רבי לעזר וענינו כמו בסוטה פ"ה ה"ט, כאיניש דאמר מוסיף אני על דברי רבי, ובמכילתא פרשת בא, ובמד"ר פ"ד, איני כמשיב על דברי רבי אלא כמוסיף על דבריו. ובספרא ויקרא פ"ב אות ו' משל למה"ד למי שאמר לו רבו לך והביא לי חטים והביא לו חטים ושעורים הר"ז מוסיף על דבריו, אל תביא לי אלא חטים אם הוסיף זה על החטים הר"ז עובר על דברו ע"כ, וכדמסיק ולמה לא אמר ליה מה דשאליה אגיבה. ופירוש מצוית דעתיה על דרבי לעזר כפירוש הק"ע שהוא מצרף דעתיה לדעת רבי לעזר. ואולי צ"ל מצוית "דעתי" על דרב לעזר על שמוסיף ומרחיב דעתו של ר"ל.



פ"א ה"ד

ר"מ אמר כלי רגל חולקים כלי שבת צריכא. מבואר בזה דכלי רגל היו יותר מכובדים ויותר נאים שכן אף שקדושת שבת היא יותר מקדושת יו"ט כבוד הרגל הוא יותר מכבוד שבת. ונ"ל סמך לזה מברכת ותודיענו ביו"ט שחל במוצ"ש שאומרים ותורישנו קדושת שבת וכבוד מועד, משמע שקדושת שבת עיקר וכבוד שבת מצורף אליו, שכן קדושת שבת היא יותר מקדושת יו"ט שכן אומרים בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת, וכן בא"י המבדיל בין קדש לקדש. אולם כבוד מועד עיקר וקדושת יו"ט מצורף אליו שכן כבוד מועד הוא יותר מכבוד שבת, ומפני כן אומרים ותורישנו קדושת שבת וכבוד מועד, לומר לך שאכן קדושת שבת היא יותר מקדושת יו"ט אבל כבוד מועד הוא יותר מכבוד שבת ונמצא שיש שיווי משקל ביניהם. וכן בדין שהרי יו"ט חייב בשמחה וישראל עלו לרגל וחייבים בשלמי חגיגה ושמחה, וכה"ג היה מתלבש בכליו כמ"ש בחגיגה פ"ב, משא"כ בשבת. וכ"ה המנהג להלביש מעילים יותר חשובים לס"ת ביו"ט מבשבת. ואכן כ"ה מנהג ישראל לעשות מלכוד חדש אם אפשר לו בעיקר ליו"ט, ש"מ כבוד מועד עדיף. אולם נראה שאין זה חובה אלא רשות, וראה מב"פ פ"ב ה"א, כשמת רבי חנינא שלח ר"י ואיתי מאנין טבין דשוכתא וזועיון. ולמה לא צוה להביא הבגדי יו"ט שהם יותר חשובים, אלא משמע שר"י היה לובש אותם בגדים בשבת ויו"ט, וכ"ה המנהג שאין מדקדקים שיהיו לאדם בגדים מיוחדים ליו"ט, אבל להיות לאדם בגדים נאים מיוחדים לשבת הוא חובה, כמ"ש בשבת קי"ג ובפאה פ"ח ה"ז, ועמ"ש שם בפאה.

והנה כתב בהגה"מ פ"ו מהלכות יו"ט הט"ז, מכאן משמע שיותר טובים היו בגדי רגל מבגדי שבת, עיין בהלכות שבת פרק שלשים, עכ"ל. ובפ"ל שם ה"ג כתב הרמב"ם, ומכבוד שבת שילבש כסות נקיה ולא יהיה מלכוד החול כמלכוד השבת וכו', ובהלכות יו"ט שם כתב, כשם שמצווה לכבד את השבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר וקראת לשבת עונג לכבוד ה' מכובד וכל הימים טובים נאמר מקרא קודש, וכבר בארנו הכיבוד והעונג בהלכות שבת עכ"ל. א"כ אחרי דכבוד יו"ט גמרינן מכבוד שבת, דין לכא מן הדין להיות כנדון וי"ל דברגל יש מצוה נוספת של שמחת יו"ט ולפיכך צריכים להיות בגדי יו"ט יותר חשובים, וכ"כ המג"א בסימן תקכ"ט עיי"ש. אלא שיש לעיין דהא כתב הרמב"ם שם שמצוות שמחה הוא כ"א כפי הראוי לו, כיצד, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והגשמים קונים להם בגדים ותכשיטים נאים כפי ממון, והאנשים אוכלים בשר ושותים יין שאין שמחה אלא בבשר ויין וכו'. ומעתה י"ל דווקא בנשים שהמצווה לשמחם ביו"ט בבגדים נאים מפני כן כלי רגל יותר חשובים ויותר נאים מבשבת, שכן לשון הירושלמי משמע שמוסב על בתו אבל שגם בגדי אנשים ביו"ט יהיו יותר נאים וחשובים משבת מנ"ל, ועיי"ש בהגה"מ שגורס בתו והא כפירוש קה"ע, ואף הגרסא שלנו ביתו, ר"ל בתו, אלא שכתב הירושלמי הוא מלא במקום התנועה כידוע. רצ"ל שהג"מ פירש כלי רגל חולקים וכו', קאי אדלעיל דקאמר ואין חולקים לא מה שעל בניהם ועל בנותיהם, א"כ משמע שבבנים גם מחלק בין כלי שבת ורגל, וצ"ל שאף שעיקר השמחה היא בבשר ויין מ"מ בכלל זה שיהיה לו בגדים נאים יותר מבשבת וצ"ע. ודע שמ"ש הרמב"ם הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומעדנים הנה כ"ז כשהם מוצאים סיפוק בזה אבל אנחנו רואים בילדים קטנים שאין להם כל סיפוק בזה ורוצים דווקא בגדים ונעלים חדשים יותר מהנשים ואם לא יקנה להם הם עצבים, ונראה שבכה"ג הרי

פ"א ה"ד; ה"ה

גם קטנים בכלל הראוי להם בגדים ונעליים חדשים ונאים. ר"א פשיטא ליה בין כלי רגל ובין כלי שבת מביאין לאמצע וחולקין. כתב הרא"ש בב"ק י"א שהטעם שעל בניהם ובנותיהם אין שמים מפני שמתביישים להביאם לבי"ד ומחלו אהדדי, וכהאי טעמא דווקא בגדי חול אבל בגדי שבת ויו"ט שיוכלו להביא הבגדים לבי"ד ואין צריכין להביא את הילדים עצמם שמיין. רצ"ע שא"כ מאי טעמא דר"מ דמחלק בין בגדי שבת לבגדי רגל. אולם המאירי שם פירש שמה שעל בניהם ובנותיהם אין שמיין שכבוד הוא לאדם כשבניהם (כצ"ל) מתכבדים אצל שאר העם יותר מגופם. ולפי דרכו י"ל שזהו טעמו של רבי מנא שבגדי שבת שהם בגדים מכובדים כבוד הוא להם שבניו מכובדים ומחלו אהדדי, אבל בגדי חול אין כאן קפידא שהרי יוכלו ללבוש בגדי שבת והם בגדי כבוד אף שאינם נאים כמו בגדי יו"ט. אולם ר"א פשיטא ליה שבשניהם מביאים לאמצע וחולקין אחרי שיש להם ללבוש בגדי חול, ועיין במאירי מה שכתב לפי דרכו עיי"ש. ר"ז בעי קומי ר"מ כגון אילין בולסייא כצ"ל, וביאורו מיני גביש ומראות זכוכית של בנות שהם יקרי ערך מה, וע"ז א"ל חכים את דאית לך בולסין סגין, כלומר על לב אדם אחר לא עלה שאלה כזו מפני שאין יודע מהם, וחכים את לשאול שאלה כזו מפני שיש לך הרבה מאלו המינים, וא"ל בכגון אלו בוודאי מביאין וחולקין, עיין בעה"ש ערך בלס.

## הלכה ה

בראשונה היו קונים בשליפת המנעל וכו', דכתיב וזאת לפנים בישראל על הגאולה ועל התמורה וכו', חזרו להיות קונים בקצצה וכו' חזרו להיות קונים בכסף שטר וחזקה דכתיב בירמיה, שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום והעד עדים וכו'. משמע לכאורה שקנין כסף שטר וחזקה נתחדש בימי ירמיה, וצ"ע שהרי כבר כתוב בתורה בפ' בהר וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך וכו', לפי רוב השנים תרבה מקנתו ולפי מעט השנים תמעיט מקנתו, וכ"ה בתוס' קידושין ב. ולעיל בה"ג אמרינן הכל מודים במוכר שביל לחברו כיון שהילך בו קנאו, מ"ט קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה, והוא גדר של קנין חזקה עיי"ש. ובריש מכילתין האשה נקנת בכסף דכתיב כי יקח איש אשה ונראה שבוודאי קנין כסף שטר וחזקה היה קונה כבר מן התורה, אלא דה"ק אף שאלו קונים מן התורה אבל נתפשט הדבר והיו קונים במנעל. ושוב נתפשט הדבר לקנות בקנין קצצה, ושוב בחרו לקנות בכסף שטר וחזקה. וכ"ה בתרגום רות בפסוק וזאת לפנים בישראל, וז"ל, ובהא מנהגא בעידנא די מלקדמין מתנהגא בישראל, בזמן דשקלן וטרן ופרקו ומחלפין חד מן חבריה ומקיימין כל מדעם, וטלע גבר ית נרתק יד ימיניה ואושיט ביה קנין לחבריה והכין נהגין למקניה ביה ישראל מן חבריה קדם סהדיא עכ"ל. הרי שהמדובר איך היה המנהג פשוט בדרך כלל, אבל ודאי שכסף שטר וחזקה קונים מן התורה, אבל החליפו את מנהגם פעם היה במנעל ופעם בקצצה ואחרי זה בכסף שטר וחזקה.

והנה שני סוגי קנינים אלו כסף שטר וחזקה וקנין חליפין נשתמרו אצלנו עד היום אבל קנין קצצה נשתקע לגמרי מזמן שהנהיגו את קנין כסף שטר וחזקה, וכמו שנשתקע בתור קנין כן נשתקע הקצצה שנעשה בתור פרסום למי שנשא אשה שאינה הוגנת לו כדי לפרסם שנקצץ ממשפחתו מפני פגם משפחה. והראיה לזה שהרי שנינו בקידושין ע על הנרשא אשה שאינה הוגנת לו אליהו כתוב והקב"ה חותם אוי לו לפוסל את זרעו ופרגם את משפחתו ונרשא אשה שאינה הוגנת לו. ובמסכת ד"א

פ"א ה"ה

רבה פ"א, הנרשא אשה שאינה הוגנת לו הקב"א שונאו ואלוהיה רוצעו, אוי לו לפוסל את זרעו ופוגם את משפחתו ונרשא אשה שאינה הוגנת לו, ואלו מקצצה לא נזכר כלל, משמע שאחרי שנשתקע הקצצה בתור קנין נשתקע ג"כ בתור פרסום לפגם משפחה. אולם נראה כי אין הפירוש שנהגו הקצצה לקנין כמו ק"ס וקנין סיטומתא בב"מ ע"ב, שלא מצינו דבר זה בשום מקום אלא ר"ל שחזרו ונהגו ענין קצצה במי שקונה שדה אחוזתו של מי שהוא וכן כשבעל שדה אחוזה חזר וקנה ממנו, והלשון חזר להיות קונים לאו דווקא. והוה דקאמר מהו בקצצה בשעה שהיה אדם מוכר שדה אחוזתו וכו', ר"ל שהקצצה איננה קנין כללי אלא מנהג שנהגו בשעת מכירת וקניה חזרה של שדה אחוזה ולא לשם קנין אלא כדי להטביע העובדא בזכרון התינוקות. וכן משמע מרות רבה חזרו להיות קונים בקצצה, ומהו דין קצצה, אמר ר"י בר אבין כל מי שהוא מוכר שדהו וכו', משמע שמפרש שהדין קצצה נהג רק בשדה אחוזה ולא לשם קנין אלא כדי לעורר זכרון התינוקות וע"ז קאמר ר"י בר בון אף מי שהוא נרשא אשה וכו', שהוא ודאי אין בו גדר קנין, וכן פירש הפנ"מ. אכן ראיתי בלקח טוב רות שכתב וז"ל בראשונה היו קונים בשליפת הנעל חזרו לקנות (או להקנות ראה בהערות). בקצצה מביאין חבית מלאה פירות ושוברין אותה ברחוב עיר ואומרים נקצץ פלוני מנכסיו, חזרו להיות קונים בכסף ושטר וחזקה, משמע לכאורה שהיה נהוג בקצצה בתורת קנין, ואולי הלשון הוא קטוע וצ"ע. ופירוש חזרו להיות קונים בכסף ושטר וחזקה שהנהיגו אף קנינים אלו ולא בטלו קנין סודר שהרי הוא היה נהוג תמיד כמו שהוא בגמ' בכמ"ק.

אולם במדרש סוף רות הגירסא כל מי שהיה מוכר שדהו לגוי וכו', וז"ה היגרסא בילקוט, ולפי גירסא זו נראה שמעשה הקצצה היה נהוג רק כשהיה מוכר שדהו לנכרי אבל לא לישראל, ונראה הטעם בזה שהוא עפ"י דעת הירושלמי גיטין פ"ד שהפסוק ויקרא כ"ה כ"ג, והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי כל הארץ, הוא אזהרה שלא ימכור שדה אחוזתו לעכ"ם שיחזיק בה ולא יחזירנו לו ביוכל, אבל אם מוכרה לישראל לצמיתות אינו עובר על לאו זה שהרי חזרת אליו ביוכל כמ"ש הרמב"ן בספר המצות מל"ת רכ"ז, והחינוך במצוה של"ט, ברם לפי גירסת הירושלמי שלא נזכר בה נכרי נראה שאף במוכר שדה אחוזתו לישראל היה עושים קצצה, משמע שהוא כדעת רש"י בחומש והרמב"ם הלכות שמיטה ויובל פ"א ה"א וז"ל, ארץ ישראל המתחלקת לשבטים אינה נמכרת לצמיתות שנאמר והארץ לא תמכר לצמיתות ואם מכר לצמיתות שניהם עוברים כל"ת ואין מעשיהם מועילים אלא תחזור השדה לבעליה ביוכל עכ"ל. אולם קשה שהרי מבורר שדעת הירושלמי בגיטין אינו כן אלא שלא זה מדבר במוכר שדה אחוזתו לעכ"ם שיחזיק בו לעולם ולא במוכר לישראל שהשדה חזרת ביוכל וכמ"ש הרמב"ם הנ"ל, וי"ל אף לדעת הירושלמי והרמב"ן שאינו עובר בלאו והארץ לא תמכר לצמיתות מכל מקום היו מקפידים על זה לא למכור שדה אחוזה אף לישראל. וראיה מנבות שלא רצה למכור לאחאב שדה אחוזתו אף שהכניס עצמו בסכנה ואמר לו חלילה לי מה' מתתי את נחלת אבותי לך כמ"ש במלכים א כ"א, ואמנם כתבו הרד"ק והאברבנאל שם שמפני כן אמר נבות כן אחרי שהתורה צותה והארץ לא תמכר לצמיתות ותמיד יהיה כל חלק מהארץ ביד יורשיה כמו שבא בחלוקת הארץ לבית אבותם שמפני זה יהיה עון פלילי למכור שדה אחוזתו אחרי שהיה נחלת אבותיו מזמן חלוקת הארץ וכו'. ברם זהו לפי שיטת רש"י והרמב"ם שהלאו

פ"א ה"ה

לא תמכר לצמיתות מוסב במוכר שדהו לישראל אף שחזרת ביוכל, ברם להירושלמי כמ"ש הרמב"ן אין בזה ל"ת מ"מ היה מקפידין על הדבר ומי שעבר ומכר היו קרוביו עושין קצצה כמחאה על המעשה שאינה הוגנת, ועמ"ש בגטין שם ובסנהדרין פ"ב ה"ה.

(אכן בילקוט דפרס פולגא הגירסא, כל מי שהוא מוכר את שדהו לנכרי, וז"ל שר"ל לנכרי שאינו ממשפחתו וברות רבה כתב הסופר גרי בטעות במקום מלת נכרי מפני שלא ידע הכוונה ואשם, והמפרשים לא העירו על זה ועיין בעה"ש ערך נכרי.) עוד נראה לומר בזה כי אכן קצצה היא קנין אחרי שנהגו לקנות בקצצה הוה כקנין סיטומתא דקני כמ"ש בב"מ ע"ד, וכתב הה"מ בפ"ז מהלכות מכירה ה"ו בשם הרשב"א שכל דבר שבממון עפ"י המנהג קונים ומקנין. ושוב בהתבונני בזה ראיתי במדרש לקח טוב על רות ששם הגירסא היא, בראשונה היו קונים בשליפת נעל חזרו לקנות "בקציצת החלוק", מביאין חבית מלאה פירות ושוברים אותה ברחוב העיר ואמר נקצץ פלוני מנכסיו, חזרו להיות קונים בכסף בשטר ובחזקה עכ"ל, והנה הגירסא "בקציצת החלוק" אינה מובנת, ובהערות שם מגיה "בקציצת החבית", ברם הג"ה זו אינה מתקבלת אחרי שכן הוא הגירסא בשמונה כת"י, ועוד על החבית נופל לשון "שבירת החבית" כי אין קרצין חבית של חרס אלא שוברים אותה. לפיכך נראה שהכוונה הוא לקנין סודר והיו נוהגים לקצץ פתיל מהחלוק ולתתו למקנה ומה התפתח אח"ז הסודר לקנין. ועפ"י הכי פירשו, בראשונה היו קונים בשליפת הנעל, חזרו לקנות בסודר והיינו בקציצת פתיל מהחלוק, ואח"כ התפתח מזה סודר, ומכאן המקור לקנין סודר שלנו. ומעכשיו נראה שגם הגירסא בירושלמי חזרו לקנות בקצצה, או כפי שהוא בכתובות קציצה, וכן הוא גירסת כת"י אחד בלק"ט רות, ביאורה הפתיל הקצוצה מהחלוק שנקרא קצצה או קציצה סתם כמ"ש בכלים פ"א מ"ג ריב"נ אומר אף מן הקציצות, ופירש בערוך ערך קץ ו, וממנו העתיק הר"ש שם, שהוא מלשון וירקעו את פחי הזהב וקצץ פתילים, וכן קציצה גבי תפילין בגמרא בכמ"ק, לדוגמא כאן ברציעה כאן בקציצה, פירש הערוך ערך קץ י"ב, יש לתפלה של ראש ד בתים ומכונסים לתוכה ד פרשיות וכל בית שמו קציצה לפי שהיא קצוצה מחברתה, ועיין בתוס' יר"ט כלים פ"ח מ"ח, וכן נקראים תאינים קציצות סתם מפני שקרצצים אותם במוקצה, עיין בערוך ערך קץ א. ומעתה כמו שהבית של תפילין התאנה ופתיל פח נקרא קציצה סתם כן נקרא גם פתיל החלוק קציצה או קצצה. והטעם שבחרו בקציצת פתיל מהחלוק מפני שהחלוק מצוי אצל האדם תמיד כמו שמפני זה קנו לפנים בשליפת הנעל כמ"ש המפרשים. ולפי"ז פירוש חזרו לקנות בקצצה, היינו בפתיל חלוק, ואגב אורחא מביא גם קצצה של פ"ב דכתובות שגם שם נקרא קצצה מפאת שנקצץ פלוני מאחוזתו או ממשפחתו. ויותר נראה דק"ס נאמר בפסוק שלף איש נעלו ונתן לרעהו ותרגמו נרתק יד ימיניה והסודר הוא כעין נרתק שכורך על היד או בכל חלקי הגוף שירצה. עמ"ש לעיל.

והנה משמע שהגמרא מפרשת שמפני כן נזכר במשנה רק כסף שטר וחזקה ולא קנין סודר מפני שפסקו מלקנות בקנין סודר אלא בכסף שטר וחזקה, וכן פירש ביפה ענף במדרש רות שמלות וזאת לפנים בישראל משמע לפנים ולא השתא, ולהכי קאמר לפי שחזרו לקנות בכסף ושטר וחזקה ובהם היו נוהגים כשנכתבה מגילה זו, וקאמר דלפנים בימי בועז היו נוהגים בקנין סודר עכ"ל. ולכאורה תימה שהרי קנין סודר מפורסם בתלמוד

פ"א ה"ה

שקנו בה אף בזמן המשנה והתלמוד. ור"ל שבא"י היו נוהגים בק"ס רק במטלטלין אבל בקרקע נהגו בעיקר בכסף שטר וחזקה ולא בק"ס דומיא שאמרו בבבלי, וכ"ה לקמן בגמרא, אמר רב ל"ש אלא במקום שאין כותבין שטר אבל במקום שכותבים שטר לא קנה בכסף, ואי פריש פריש. הנה שהיו מקומות שלא היו נוהגים בכסף אלא בשטר מפני דלא סמכי דעתיה דלוקח עד שנקיט שטרא כמ"ש רש"י, וכמ"כ בא"י כנראה לא היו נוהגים לקנות קרקע בק"ס אלא בכסף שטר וחזקה. מיהו וודאי אם רוצים לקנות בק"ס בורדאי שהרשות בידם כמו במקום שכותבים שטר דאמרינן ואי פריש פריש. ועיין לקמן פלוגתא דרבי בא ורבי יונה ור"י, וכ"ה ביפה ענף, דהא דקאמר חזרו להיות קונים וכו', לא שנשתנה הדין מומן לומן שהרי כולוהו דאורייתא ואין נביא רשאי לחדש דבר אלא הלכתא ניהו ואסמכינהו אקרא, אלא ר"ל דמעיקרא נהגו בקנין זה ושוב חזרו לנהוג באחר עי"ש. מיהו בבבלי לא נזכר מזה ומשמע שתמיד היה מנהגם בבבלי לקנות אף קרקע בק"ס.

**ארכביה על תרי רכשי, מהו ארכביה על תרי רכשי ברקי.** נראה שמלת ברקי היא הוספת הסברה לשם ריכשי שהם מיני סוסי רכיבה הממהרים לרוץ במהירות ברק, וכזה בבבלי בכמ"ק גמלא פרחא שענינו מין גמל רכיבה ונראה במהירות ריצתו כאילו הוא פורח, ראה כ"ה ערך גמל. וצ"ל כאן ארכביה על תרי רכשי ברקי, כמ"ש בסיפא, וכ"ה בב"ב פ"ח ה"ד. ועיין כ"ה ערך ברקא א, ולפענ"ד כמ"ש.

**סברין מימר מייתי תרין סוסי שטייא ומרכיבין ליה על תריהון וההוא אול בדא וההין אול בדא.** כלומר לשני כיוונים נגדיים ואחרי שהם ריכשי ברקי הממהרים בריצתם לשני כיוונים נגדיים נמצא שהוא קרח מכאן וקרח מכאן. והוא לא כפירוש הבבלי בכתובות נ"ה שהן מושכין ככיוון, וכ"ה בבבלי כתובות נ"ה. ויש לעיין במג"א ח' י, וישלח ספרים ביד הרצים רוכבי הרכש האחשתרנים בני הרמכים, פירש רש"י האחשתרנים מין גמלים הממהרים לרוץ ע"כ, והן גמלי פרחי, אולם שאר המפרשים פירשו שהם מיני סוסי רכיבה הממהרים לרוץ עי"ש. ומכאן מוכח כפרוש המפרשים. וכ"ה ברש"י כתובות. ואולי ר"ל בכוונת רש"י שפירש הכתוב ביד הרצים בסוסים רוכבי הרכש והם מיני סוסים בעלי מהירות הריצה, אחשתרנים בני הרמכים והם מיני גמלים הממהרים לרוץ, והשתמשו גם בסוסים וגם בגמלים מהירי הריצה לפי טבע ורגילות הארצות שנשלחו לשם הרצים. ועמ"ש בכ"ה פ"ה ה"ב ופאה פ"ז ה"ג. ועיין במגילה י"ח, האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן, אלא מצות קריאה ופירסומי ניסא, ויתכן לפרש דאטו ידעינן אם הוא מן סוס או גמל מהיר הריצה אבל יודעים תוכנם שהיא בהמת רכיבה מהיר הריצה, ויש כאן מצות קריאה ופרסומי ניסא.

**עד כדון דברים שהם ראויין להשביע וכו', נשמעינא מן הדא אמן שלא שטייתי ארוסה וכו' זהו אחד מן המקומות שהירושלמי מבאר הנושא יותר מהבבלי, דבבבלי קאמר סתם מניין לגלגול שבועה מה"ת שנאמר ואמרה האשה אמן אמן, אמן מאיש זה ואמן מאיש אחר, אמן שלא שטייתי ארוסה וכו', ואלו הירושלמי מבאר צדדי החילוק שבשבועת גלגול ואיך למדים זה מסוטה. ואמנם גם הבבלי התכוון לזה אלא שאינו מבאר כל צרכו, ועמ"ש בשבועות פ"ז סוף ה"א.**

## הלכה ו

**אמירתי לגבוה כמסירתי להדיוט.** וכ"ה לקמן פ"ג ה"א ובגיטין פ"ז ה"ג, ועיין במשניות בש"נ שכ"ה הגירסא גם

פ"א ה"ו

במשניות ד"נ ובכתר"ק, וכ"ה בפירוש הרמב"ם ע"כ, וכ"ה במהדורת הר"י קפאח, וכ"ה הגירסא במאירי, ובהערות שם לא עמד ע"ז. אולם בפירוש הרמב"ם תקנו שיבשו בהוצאות האחרונות "אמירתו" לגבוה "כמסירתו" להדיוט.

**ר"ב רב הונא בשם רב אפילו ציבור בציבורין א"ל ר"א לא שנינו אלא כל הנעשה דמים באחר בלבד דבר שהוא צריך לשום בב"מ פ"ד ה"א, תמן תנינן כל הנעשה דמים באחר כיון שזכה זה נתחייב זה בחליפיו, אמר ר"י ל"ש אלא שור בפרה או חמור בשור הא ציבור בציבור לא קני, ר"י בשם ר"ב אפילו ציבור בציבור קנה, ר"א בר מינה בשם רב המחליף אברקולין באברקולין קנה, ונראה לבאר עפ"י דעת הירושלמי שגדר מוכר וקנין הוא העברת חפצים שונים מאחד לשני, המוכר מסתלק מן החפץ ומקבל תמורתו כסף או שוה כסף והלוקח מסתלק מן הכסף או מהשוה כסף ומקבל תמורתם החפץ. ואותו הדבר כשמחליפים חפץ בחפץ שהמטרה היא שכל אחד מסתלק מהחפץ שאין לו בו ענין ומקבל חפץ נגדי שיש לו בו ענין. אולם אם הוא מוכר חפץ ידוע או מטבע ידוע ומקבל תמורתו את אותו המטבע או אותו החפץ, סובר ר"א שאין כאן גדר מוכר וקנין שאין דרך מקח בכך והפוכי מטרתא למה לי למכור מה שקנה ולקנות מה שמכר, ומפני כן אם מחליף ציבור פירות בציבור פירות מאותו המין ומאותו הכמות והאיכות אין כאן גדר של מכירה וקניה שהרי הוא חסר כל הגיון וכל מטרה. אכן רב סובר שאף בכה"ג מכירתו מכירה וקניתו קנין, וקאמר אתייה דרב הונא כרבי יוחנן, ור"א כשיטתיה, שכן ר"א אומר והן שחלקו גדיים כנגד תיישים ותיישים כנגד גדיים, שזהו דרך מקח וממכר שאחד רוצה גדיים והשני רוצה תיישים, אבל אם חלקו גדיים כנגד גדיים ותיישים כנגד תיישים הוא חלקו משעה ראשונה שאין כאן כל מוכר וקנין שהרי אין כל הבדל בין גדיים לגדיים, ואין כאן גדר קנין. ור"י סובר וכן ר"ה בשם רב שאפילו כה"ג שהחליפו זה בזה לשם קנין לקוחות הן. ושוב התבוננתי במאירי שקלים ונראה שגם הוא פירש כן ור"ל, חלקו האחים או השותפים אפילו חלקו גדיים כנגד גדיים ומנין מכון כנגד מנין מכון, שאין כאן שומא, ואין כן דרך מקח, אעפ"כ כל חלוקה מקח הוא ופטורים מן המעשר וכו'. וזהו לדעת רבי יוחנן, ודוק מיניה שטעמו של ר"א הוא שסובר שאם חלקו גדיים כנגד גדיים חייב במעשר מפני שאין כאן מקח שאין דרך מקח בכך, וכמ"ש. והנה המפרשים פירשו עפ"י הבבלי ביצה ל"ט שר"י ור"א חולקים בביריה, ברם לשון הבבלי הוא, אבל חלקו גדיים כנגד גדיים "אומר" זה חלקו המגיע משעה ראשונה, ור"י סובר אין "אומר" זה חלקו המגיע משעה ראשונה. ומלשון אומר וכו', מבואר דפליגי אם יש ברירה או אין ברירה. אבל לשון הירושלמי הוא חלקו משעה ראשונה וכו', ור"י אומר אפילו חלקו גדיים כנגד גדיים כלקוחות הן, בלי מילות אומר, והיינו מפני שאין המחלוקת בברירה אלא אם חלוקה כזו ששני החפצים שרים בענינם ובמנינם אם יש שם מקח עליה מפני שאין דרך מקח בכך. ושוב ראיתי בפרוש רבי משולם לשקלים שנדמ"ח, שנראה מדבריו שגם הוא פירש כן, ולפיכך הוא מפרש שבחלוקת גדיים כנגד תיישים הוא חלוקה גמורה אבל גדיים כנגד גדיים הרי הוא כאילו אין כאן חלוקה כלל, אולם ר"י חולק וסובר שאפילו גדיים כנגד גדיים הרי הם כלקוחות וכאילו אחד מוכר לחברו, אבל אין ענין מחלוקתם אם יש או אין ברירה כמ"ש לדעת הבבלי. (וצ"ל בפסקא ור"י אומר אפילו גדיים כנגד גדיים ותיישים כנגד תיישים וכו', ור"א סופר לא הרגיש בזה). אולם כ"ז הוא לשיטת הירושלמי, אבל לדעת**

פ"א ה"ו; ה"ז

הבבלי שסובר שחולקים אם יש או אין ברירה מבואר שלכ"ע שאף חלוקה כזו ומכירה וקנין כזה אף שאין דרך מקח בכך חשוב מקח, וכדעת רב ור"י בירושלמי.

**גזבר שנתן מעות הקדש במטלטלין קנה הקדש בכל מקום שהוא שנאמר לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה.** ולהלן שאף בדיבור בעלמא אם אמר שור זה עולה ובית זה הקדש קנה הקדש בכ"מ שהוא דכתיב לה' הארץ וגר'. ונ"ל בביאורו שר"ל שקונה ההקדש בקנין חצר, שאף שה' נתן הארץ לבני אדם בקנין פירות הרי הוא אדון העולם דכתיב לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה, והרי כל העולם רשותו. וכ"ה בבר"ר פ"א ובשמ"ר פ"ל ס"ו, ששאל המין שאם הקב"ה שומר שבת אל יוריד גשמים ולא ישיב בה רוחות שהרי הוא הוצאה מרשות לרשות, השיבו לו רבותינו מלא כל הארץ כבודו, וכי אין אדם רשאי לטלטל בתוך חצירו בשבת. ובבר"ר, כל העולם כולו שלו ואין רשות אחרת עמו לפיכך הוא מותר בכל העולם כולו, עיי"ש. ומבואר בירושלמי שהטעם שהקדש אין צריך קנין מפני שקונה בקנין חצר אין צורך בקנין אחר. אולם אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט הוא מושג אחר, שאף שהחול המקח כבר נתחייב מטעם אמירתו לגבוה ושוב קונה מטעם חצר. אבל לדעת הבבלי הטעם שהקדש אין צריך קנין מטעם אמירה לגבוה עיין ביפ"ע. והטעם, שאמירה לגבוה הוא כמו נדר, כמ"ש הרא"ש בפירושו בנדרים כ"ט, והרשב"ם ב"ב קל"ג עיי"ש. ועיין בריטב"א שגם בהקדש לעניים אמרינן אמירתו לגבוה, והוא לדעת הבבלי, שהטעם הוא משום נדר, אבל להירושלמי שהקדש קונה בקנין חצר, גבי הקדש לעניים לא שייך זה.

### הלכה ז

**כל מצוות האב על הבן וכו' כל מצוות הבן על האב וכו'.** וכ"ה ישר שכן הן מצוות האב ולא מצוות הבן. ועיין בש"נ שכ"ה גם במתנייתא דתלמודא דבני מערבא, אבל בבבלי הגירסא להיפוך כל מצוות הבן על האב ומפרש כל מצוות הבן המוטלות על האב. וצ"ל לפי הבבלי שמצוות הבן אינו ר"ל חובות הבן אלא שיעורו סוג מצוות הבן המוטלות על האב, וכן סוג מצוות האב המוטלות על הבן, וכמו שיש סוג מצוות שבת מצוות סוכה מצוות פסח וכו'. אבל הירושלמי מפרש מצוות חובות כפשוטו בכ"מ ולפיכך הוא גורס להיפוך כל מצוות האב על הבן וכו' כל מצוות הבן על האב וכו'. ועיין במלא"ש שהר"י אשכנזי הגיה במשנתו כהירושלמי שכ"ה גירסא הנכונה עיי"ש. אכן מאידך גיסא לפי גירסת הירושלמי היה צ"ל מצוות האב לבן מצוות הבן לאב, אבל לשון על משמע כפירושו הבבלי שר"ל שמוטל על האב או שמוטל על הבן, ובירושלמי מביא לשון הברייטא, מצוות שהאב חייב לעשות לבנו, והיינו כגירסתו מצוות האב על הבן, אבל הבבלי כפי גירסתו מעתיק האב חייב וכו', היינו שמצוות הבן מוטלות עליו. ומ"ש הש"נ ע"ד פירוש הר"מ אינו הכרח.

**אחד האנשים ואחד הנשים חייבים.** ובבבלי מכבדו בחייו ומכבדו במותו, במותו כיצד, היה אומר דבר שמרעה מפיו יאמר כך אמר אבא מארי הרכ"מ, והנ"מ תוך יב"ח, מכאן ואילך אומר זכרוננו לברכה לחיי עוה"ב. אולם גירסת הר"ף והרמב"ם פ"ו מהלכות ממרים ובמאירי, זכרוננו לחיי עוה"ב, וכ"ה בשר"ע שם. אולם לשון הפרישה בהעתיקו את דברי הטור, בזכרו אומר זל"ה, ר"ל זכרוננו לחיי עוה"ב, בבית יוסף (נראה דר"ל בטור שעם הב"י) וכשו"ע בגירסא ז"ל לחוד ע"ש. ומכאן שגירסת הפרישה בטור היתה זל"ה. וכדקתי בספר הטורים דפוס ריוה דיטרנטו שנת ש"ך וכתוב שם, לאחר יב"ח בזכרו אומר זל"ה,

פ"א ה"ז

ובביאור על הגליון, זכרוננו לחיי העולם הבא, והוא כגירסת הפרישה בטור. וברור שגם ברא"ש בדפוסים הקדומים הגירסא כן אלא שהוגה עפ"י הגירסא שלפנינו בגמרא זכרוננו לברכה לחיי העולם הבא. אלא שיש להעיר שהטור בעצמו כתב בכ"מ וא"א הרא"ש ז"ל, ובטור"ז שם בהערה על השר"ע לאחר יב"ח אומר ז"ל כתב, בגמרא איתא ז"ל לחיי העולם הבא, וכן הוא נדפס בקצת טורים. ואותם החותמים ז"ל ה"ה מחסרין למ"ד וצריכים לחתום ז"ל לה"ה בהפסק ריוח. אולם בבאה"ט בהעתק עושה מזה מלה אחת זל"ה זל"ה זל"ה, ברם לפי המבואר אין זו השגה שכן"ה גירסת כמה ראשונים וכתובם הטור זל"ה כי הלמ"ד עולה לכאן ולכאן. וגירסת קצת טורים שמביא הוגהו כנראה עפ"י הגירסא שלפנינו בגמרא. ונראה שלפני הב"י היתה הגירסא בגמרא זכרוננו לברכה ותו לא, שכן אין להעלות על הדעת שמרן ז"ל ידחה הגירסא המפורשת בגמרא ויבדה גירסא חדשה מלבו ויפסוק כן בשו"ע. ועפ"י נראה שהתלכדו בגמרא שלנו שתי גרסאות, א) אומר זכרוננו לברכה, ב) זכרוננו לחיי העולם הבא. הראשונה גירסת ב"י והשנייה גירסת הראשונים הנ"ל. ואכן נתפשט המנהג כגירסת השר"ע ואף אלו שחותמים זל"ה אומרים רק זכרוננו לברכה והוא כעין פשרה בין שתי הנוסחאות. ויש סמך לדברי השר"ע מיומא ל"ה, על הראשונים נאמר זכר צדיק לברכה, וכתענית פ"ד ה"ד, ועל ידי שנתנו את נפשם למצוות זכו לקנות שם טוב בעולם ועליהם הוא אומר זכר צדיק לברכה, וכ"ה בבבלי דף כ"ה. ולשון מג"ת פ"ה, ולפי שמסרו עצמם על המצוות לכן נכתב להם שם טוב במגילה, ועליהם ועל כיוצא"ה נאמר זצ"ל וכו', והוא כדברי השר"ע שדי לומר על צדיקים ז"ל או זצ"ל, וה"ה באביו ואמו לאחר יב"ח. ויש להעיר עוד ממגילה פ"ג ה"ב, ר"ז כתב זכר צדיק לברכה, ומשמע שכתב כן על אדם גדול.

וכדאי לציין שבשער ספר הכרתי ופלטתי בהוצאה ראשונה ושלאחריה כתוב, יהונתן בהרב ה"ה מהור"ר נתן גטע זל"ה כמלה אחת, ואלו בסוף ההקדמה הוא כתב ז"ל, באותיות גדולות, ולאחרי הפסק של ריוח בנתיים כתב באותיות קטנות ה"ה. ובחתימה כת"י של הרבי ר' יהונתן שתחת ידי ג"כ החתימה בצורה זו אלא שהאותיות ה"ה שוות לשלפניהם. ומשמע שרוצה להדגיש בזה שאין הלמ"ד נקראת למעלה ולמטה ויהיה פתרונו זכרוננו לברכה לחיי העוה"ה, אלא שהחתימה היא זכרוננו לחיי ה"ה. ברם בספר גדולת יהונתן במכתב ז' הוא חותם זל"ה, ובמכתב ט"ז זל"ה. אגב העיר על הש"ג בשם פיסקי ריא"ז וז"ל, ונראה בעיני שלא אמרו שיאמר הרכ"מ אלא כשמזכירו בפיו אבל במזכירו בחתימתו אפילו תוך יב"ח אומר זל"ה, שהרי חתימתו מתקיימת אפילו לאחר יב"ח ע"כ. ויש לעיין בסוכה דאמר רשב"ל הריני כפרת ר"ח ובניו עיי"ש בפרוש רש"י, והרי היה לאחר יב"ח, ואכן אנו נוהגים להיפוך שכותבין הרכ"מ אבל לא אומרים כפה אלא ז"ל.

וכל מצות עשה שהזמן גרמא. באל"ף בסוף, ובמשניות מצ"ע שהזמן גרמא בה"א, והעיר ע"ז בש"נ גרמא כ"ה בדפוס ריווח וינציה וד"פ וד"ק ובכת"ק ובמשנה שבבבלי דפוס וינציה, והוא פעל יוצא ובמפיק ה"א והגמיל נקוד בשו"א והר"י ש והמ"ם בקמ"ץ, ובד"נ ובמשנה שבירושלמי ובמ"ש החדשים גרמא ע"כ. ונראה שיש ט"ס בדבריו וצ"ל והוא פעל יוצא ובמפיק ה"א והגמיל נקוד קמץ והר"י ש שו"א והמ"ם קמץ, מצ"ע שהזמן גרמא. אולם הקריאה המקובלת מצ"ע שהזמן גרמא (ר"י ש ומ"מ קמוצות) והעד גירסת הירושלמי גרמא באל"ף



פ"א ה"ז

ובמתניתא דתלמודא דבני מערבא גרמה בה"א.

ספרי

**מצוות שאדם חייב לעשות לבנו להשיאו אשה וכו'.** בספר כריתות לשון לימודים אות מ'ה מצינו במשנה חייב ואינו אלא מצוה. בקידושין פ"א אביו חייב למולו וכו' עד להשיאו אשה. וגרסינן בירושלמי מה למצוה או לעכב שמעינא מן הדא בן גרירוס אתא לקמי דר"א, אמר פייס לאבא ולא קיבל, הדא אמר למצוה אין תאמר לעכב הוה ליה לכופו עכ"ל. ובהערה שם וכן מצינו בברכות ל"ט חייב אדם לבצוע על שתי ככרות בשבת, ושם מ"ג חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, ושם מ"ז חייב אדם לומר בלשון רבו. ובכמה דוכתי שאינו אלא למצוה. ועיין ד"ס ערך חייב עכ"ל בהוצאת סופר עיטור סופרים ויש להוסיף כזה גם במובן שלילי בסוכה סוף פ"ב, אמרו לו א"כ היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך ובר"ן שם זה לשונו, לאו דוקא דהא מדרבנן הוא דמיתסר שמא ימשך אחר שולחנו אלא הכי קאמר לא קיימת מצות סוכה כראוי וכרצון חכמים, וכדתנין בפסחים קט"ז. כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח, לא יצא ידי חובתו כלומר שלא קיים מצותן כראוי עכ"ל. וכ"ה בריטב"א סוכה ג. הרי שלשון "חובה" או חייב בשני מובנים, (א) חובה ממש, ואם אינו מקיים חובה המוטלת עליו הרי הוא עברייני. (ב) חובה ענינה מצוה וראוי לעשות כן אבל אם לא עשה לא קיים המצוה ואינו מקבל שכר אבל אינו עברייני, וכמ"ש בשו"ת גאוני מזרח ומערב סימן קמ"א דמצות תרי אנפין הויאן מנהון חובה דמאן דלא עביד לה קאים בעון ומנהון רשות דמאן דעביד לה אית ליה שכר וכי מימנע לית עליה עון אלא מאבד שכר קמי שמיא בלחוד וכו' עיי"ש. וכ"ה ברש"י יתרו פ"כ א וד"ל, לפי שיש פרשיות בתורה שאם עשאן אדם מקבל שכר ואם לאו אינו מקבל עליהם פורעניות וכו'.

ולפי האמור יש לבאר בכריתות ה, מי שיש עליה חמש לידות ודאות חמש וזכות מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים והשאר עליה חובה, מעשה שעמדו קינים בירושלים בדינרי זהב אמר רשב"ג המעון הזה לא אלין הלילה עד שיהו בדינרין נכנס לביה"מ ולימד האשה שיש עליה חמש לידות ודאות חמש וזכות ודאות מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים ואין השאר עליה חובה, ועמדו קינים בו ביום ברכעתיים. ופירשו רש"י והרע"ב, אעפ"י שהיקל בשל תורה ולימד דבר שאינו כהלכה, משום עת לעשות לה' עשה כן, שאלמלא כן לא ימצאו וימנעו העניות מלהביא אפילו אחד ויאכלו קדשים בטומאת הגוף עכ"ל, ועיין "כתפא"ר" שם. ודעת הרמב"ם בהלכות מחוסרי כפרה פ"א ה"י משמע שהוא כדעת רש"י דרשב"ג לא חולק על הת"ק אלא שהתיר משום עת לעשות כהוראות שעה, ברם היות שמשמעות המשנה דרש"ג חולק על הת"ק וסובר שאין עליה חובה וכ"ה דעת ר"ת בשטמ"ק שם, השיג הראב"ד על הרמב"ם בזה הלשון. א"א הוא דלא כהלכתא שהרי משנה אחרונה אמרו אין השאר עליה חובה וכו'. ברם אף שמשמעות המשנה הוא כדעת הראב"ד שזוהי משנה אחרונה קשה ואם השאר אין עליה חובה איך היה מקובל כל הזמן ההלכה והשאר עליה חובה. אולם לפמ"ש נראה שמשנת רשב"ג היא אמנם משנה אחרונה בפירוש המשנה הראשונה ובפירוש רשב"ג ובי"ד לימדו שהפירוש במשנה הראשונה "והשאר עליה חובה" הוא למצוה אבל אינו מעכב. וכמו שלשון חובה במשנה בכמ"ק שאינה חובה שיהיה נקרא עברייני אלא שפירשה שכן הוא המצוה ומקבל שכר אבל אינה חובה שיהיה נקרא עברייני. ונמצא שלפי ההלכה של התורה אינה חובה וזהו מה שלימדו רשב"ג ובית דינו שהוא אמנם חובה

פ"א ה"ז

למצוה אבל אינה חובה עפ"י הלכה ואינה מעכבת ולפיכך בשעת הדחק כזה מביאה רק קרבן אחד והשאר אין עליה חובה. ויש לציין שאמר לא אלין הלילה מפני הצרה הגדולה שנתהוה ע"י מפקיעי שערים אף בקודש ומקדש אלא תיכף הושיב ב"ד והורה וביומא פ"א ה"א בימי בית שני מכירין אנו בהן שהיו יגיעין בתורה וזהירין במצות אלא שהיו אוהבין את הממון וכו' והרי אנו רואין כאן כן מפני אהבת ממון היו אפילו מפקיעי שערים אף בקרבנות המקדש. ובקינת אלה אזכרה מקונן ר"י כה"ג על רשב"ג צרח בקול מר אי... הלשון הממהרת להורות באמרי שפר וכו'. והרי כאן דוגמא אחת של מהירות הוראה שירד המחיר מכ"ד דינר כסף על רבע דינר.

**מצוות שהאב חייב לעשות לבנו למולו ולפדותו וללמדו תורה.** כשמכניס האב את הבן לברית או שעושה פדיון הבן המנהג הוא שעושים סעודה כמ"ש בתנחומא תזריע וביר"ד, אולם כשמכניסו לתלמוד תורה אין המנהג לעשות סעודה רק כבר מצוה עושים סעודת פאר, וכמ"ש במג"א סימן רכ"ה ובא"ר שם עיי"ש. ואני מתפלל למה לא מביאים שעושים סעודה גם כשמתחיל הבן ללמוד תורה. ואכן בפולין שלפני החורבן היה נהוג בסעודה זו והיתה נקראת חומש סעודה, והיו מזמינים לסעודה קרובים וידידים וגם ילדים החברים של בעל השמחה החתן תורה. ואיך סעודת "החומש סעודה" נשכחה, וגם הפוסקים המביאים סעודת בר מצוה לא מביאים סעודת "החומש סעודה". וידעתי שמנהג ישראל תורה שלמה היא ויגעתי ומצאתי, ומקורו בספר מחזורי מבית מדרשו של רש"י סימן תק"ח באריכות גדולה, ומפני אהבת הקיצור הריני מעתיק רק את תמצית הדברים בקיצור נמרץ וזה לשונו. וכשאדם מכניס את בנו לתלמוד תורה מרחיצים אותו ומלבישים אותו בבגדים נקיים וכו' וכו'. ומ"ט מתחילים בתר"כ בספר ויקרא, דתניא אמר ר"י מתחילים לתינוקות בספר ויקרא, אמר הקב"ה יבואו טהורים ויתעסקו בטהרות ומעלה אני עליכם כאילו הקריבו קרבן לפני וכו' וכו', מלמד שדומה לפני המקום כיום שעמדו ישראל בסיני וכו' וכו'. ומצריך לעשות לו משתה כיום שמלהו. והנהנה מסעודתו צריך לברכהו ולומר המקום יאיר עיניך בתורתך כדרך שמקבלים אותו בקבלת מילה כשם שנכנס לברית כן יכנס לתורה וכו' עכ"ל בתכלית הקיצור. הרי מבואר שעושים סעודה ביום שמכניסים אותו ללמוד תורה. ומתחילין ללמוד עמו מפרשת קרבנות ויקרא. וכ"ה בויק"ר. וכתב ע"ז שני טעמים, (א) שנוכר גם בויק"ר כדי שיבואו טהורים ויתעסקו בטהרות, (ב) ומעלה אני עליכם כאילו הקריבו קרבן לפני. ואכן בזיכרוני מילדותי ששמעתי מהחתן הבר חומש סעודה שאמר בתוך דרשתו, למה מתחילים מפרשת קרבנות בויקרא, שבזמן שבית המקדש היה קיים היו מביאים קרבן תודה לבית המקדש על שזכו לשמחת מצוה זו ועכשיו שביהמ"ק חרב הרי העוסק בתורה קרבנות כאילו הקריב קרבן ע"כ. והמקור לזה הוא דברי מחירי הג"ל, ואכן מבואר בתוספתא פאה פ"ג דכשמודמן לאדם מצוה ושמח ע"ז היו מביאים קרבן נדבה עולה או שלמים ומפני זה היו ההורים מביאים קרבן תודה נדבה לכהמ"ק כשזכו להכניס בנם לת"ת. וזה לשון התוספתא, מעשה בחסיד אחד ששכח עומר בתוך שדהו ואמר לבנו צא והקרב עלי פר לעולה ופר לזבח שלמים, א"ל אבא מה ראית לשמוח במצווה זו יותר מכל מצוות שבתורה, א"ל כל מצוות שבתורה נתן לנו המקום לדעתינו, זו שלא לדעתינו, שאם עשינו ברצון לפני המקום לא באת מצווה זו לידנו וכו' עיי"ש. ומי יתן שימעט כפאר בסעודת בר מצוה

פ"א ה"ז

[דף ס"ז]

ויעשו גם סעודת חומש סעודה כאשר נהגו לפניו, ויש לנו להחזיר עטרת מנהג אבותינו ליושנה, ושוב ראיתי בספר נפש חיה להרה"ג ר"ר מרגליות ז"ל באור"ח סימן תמ"ד שכתב, ונראה דגם הסעודה שעושים כשמביאים התינוק לבית הספר הוא סעודת מצוה, ונעלם ממנו דברי מחז"ר הנ"ל. ועיין בירושלמי דמאי פ"ד ה"ד, אמר ר"ח כאן שנינו שאסור לחבר לאכול בסעודה שאין לה שם, משמע שסימן לסעודת מצוה היא כשהוא סעודה שיש לה שם כמו סעודת ב"מ, סעודת פדיון הבן, סעודת נשואין וכו', וא"כ אחרי שסעודה זו נקראת חומש סעודה, הרי זה סעודה שיש לה שם וחשובה כסעודת מצוה.

והנה יש לעורר בדברי הרמ"א רכ"ה ס"ב שהביא דברי הבר"ר בפרשת תולדות בשם ר"א דמי שנעשה בנו בר מצוה יכרך בא"י אמ"ה שפטרני מעונשו של זה, ומסיים וטוב לברך בלא שם ומלכות, ועיין בביאורי הגר"א. ולכאורה צ"ע אחרי שכלל הוא בידינו שכל מקום שאין סתירה למדרש א"י מהבבלי אנו עושים כמדרש הא"י וא"כ מ"ט לא יכרך בשם ומלכות, ברם כשנתבונן במדרש זה נראה שיש לו סתירה בתלמודנו בקידושין ל, דתניא, חנוך לנער ע"פ דרכו, ר"י ור"נ חד אמר משיתסר ועד עשרין ותרתין וח"א מתמניסרי ועד עשרים וארבעה, ואמרינן אדידך על צוארי דברך למר משיתסר ועד עשרים וארבע ולמר מתמניסר ועד עשרין, ופירש רש"י אדידך על צוארי דברך בעוד ידך תקיפה על בנה קודם שיגדל ולא יקבל תוכחה. א"כ לא יתכן לפרוק מעליו עול חינוך בנו כשהגיע ל"ג שנה ואף לברך בשם ומלכות שפטרני מעונשו של זה, ולפיכך הכריע הרמ"א דדי שמכרכין בלא שם ומלכות.

והנה לשון הבר"ר פרשת תולדות צריך שיאמר ברוך שפטרני מעונשו של זה, אולם במדרש לקח טוב הגירסא ברוך שפטרני מעונשו של בן זה, (כמ"ש בהערת רש"י, ובפנים הנוסח נשמט מלת בן), ובמדרש שכל טוב הגירסא ברוך שפטרני מעונשו של בני. וצ"ב למה קבע המנהג נוסח הבר"ר ולא נוסחת הלק"ט והשכל טוב שהוא לכאורה יותר טבעי ויותר הגיוני, ונראה הטעם בזה שהוא התנצלות למה נפטר מ"ג שנה מעונשו של בנו, מפני שאז מתחיל התפתחות הבגרות והגידול ומתחיל לעמוד ברשות עצמו ולפי רצונו עד שסר מהדרך שסלל לו אביו והוא לבדו נעשה אחראי לדרכו ולמעשיו, כלומר ברוך שפטרני מעונשו של זה שנעשה עצמאי ואינו משועבד לרצוני. והנה הוריתי באדם שנמצא במדינה אחרת כשבת שנעשה בנו ב"מ שיעשה לבנו הבר מצוה מי שברך הרגיל בהזכרת שמו ושם אביו ושהוא נעשה ב"מ וא"כ יאמר ברוך שפטרני מעונשו של בני שידוע הוא עכשיו שמוסב על בנו הב"מ שהזכיר זה עכשיו שמו. וזה יותר טוב מלומר ברוך שפטרני מעונשו של זה כשיפגש איתו אחרי זמן, שכבר פטור הוא מעונשו זמן מה. נעוד הרי תק"ח היתה שיכרך כשיגיע בנו לבן י"ג שנה, וגם בבר"ר אינו נזכר כלל שצריך שיעמוד בצד בנו אלא שמכרך בכ"מ שהוא, אלא שנהגו לברך בשעת עליית הבר מצוה לקריאה בס"ת ואז האב עומד ע"ג ומברך לפרסומי מילתא, וגם משום דחביבא מצוה בשעתה אבל אינו מעכב. ובספר סדר ברכות לרבי מיכל מאפטשיק מלובלין בתקופת הרמ"א, ונדפס בקרקא שנת שמ"ב ועתה נדפס מחדש בירושלים תש"ל, כותב בדף ה, מי שיש לו בן והגיע ל"ג שנים בפעם הראשונה שקורא בתורה צריך האב לברך אשר פטרני מעונשו של זה בשם ומלכות, כדעת הגר"א, וחובת ברכה זו בבר"ר במדרש ויגדלו הנערים, והגאון רבי יהודה בר ברוך (א"י מאן הוא) קם בעמידה בביהכ"נ וברכה כשעמד

פ"א ה"ז

לקרות בתורה. וכן ראיתי נוהגים בזמנים הללו עכ"ל, הנה שלשה שנים ממנהגינו עכשיו, (א) בשם ומלכות, (ב) קודם קריאת הבן ולא אחר הקריאה, (ג) לא עמד ע"י בנו אלא קם בעמידה בביהכ"נ, ומשמע במקום מושבו.

**מצוות שהאב חייב לבנו למולו.** בסוף פרשת ויחי, גם בני מכיר בן מנשה יולדו על ברכי יוסף, ותרגם יב"ע וגזרינן יוסף. וקשה הרי המצוה היתה מוטלת על מכיר כדן שהאב היה חייב למולו. וצ"ל שלא היה בקי ומל יוסף בתור שליח. אולם במדרש שכל טוב מפרש, גם בני מכיר בן מנשה יולדו על ברכי יוסף שהיה להם אב לברית שנימולו על ברכיו, וא"כ מכיר היה מל ויוסף היה סנדק, ומכאן אנו לומדים שהאב צריך לכבד בסנדקאות את אבי אביו ולא את אביו שהרי אביו חייב בכיבוד אבי אביו. ואף שר"ל שיש להקדים לאביו שחייב ללמוד בן בנו תורה, מ"מ כיבוד סנדקאות שאני שכן אביו מחוייב בכיבוד אבי אביו וכמו שיוסף היה סנדק ולא מנשה, ואף שר"ל מלך שאני ויוסף שאני מ"מ מסתבר כמ"ש משום דהוא גדר כיבוד וכמו ביוסף. ואונקלוס תרגם אף בני מכיר בר מנשה איתילדו ורבי יוסף, ונראה שמפני כן גדלם יוסף אבי זקנם מפני שיוסף רצה להיות בטוח שאף דור השלישי שנולד במצרים לא יהיה מושפע מחינוך ותרבות מצרים. ולפי דרכנו למדנו שגם מכיר ובני אפרים רבי יתהון יוסף כדי שיתחנכו בחינוך שקבל יוסף מאביו יעקב. והנה ביר"ד רס"ה בהגהת הרמ"א בשם הג"מ ונוהגין להדר אחר מצוה זו להיות סנדק לתפוס התינוק למולו, ויש סמך להמנהג מכאן שכן התורה מדגישה שיוסף היה לו זכות להיות סנדק אף בבני מכיר בן מנשה לפי פירוש השכל טוב. עוד שם ברמ"א, כל סנדק הוי כמקטיר קטורת ולכן נוהגין שלא ליתן שני ילדים לבצל ברית אחד כדאמרינן גבי קטורת חדשים לקטורת עכ"ל, והגר"א חולק עיי"ש. ולכאורה ראייה לדבריו מכאן, שהרי מכיר היה לו ששה בנים כמ"ש בדה"א פ"ז ויוסף היה סנדק לכולם. ולדעת הג"מ י"ל שהדברים אמורים בכל אדם אבל לא בזקנו שיש בזה של כיבוד זקנו. וכן המנהג שרב המקום יש לו סנדקאות אף בשני בנים משום כבוד הרב מארי דאתרא שיש בזה גדר כיבוד הרב, ובכה"ג אין חשש, וראייה מיוסף שהיה סנדק לכל בני מכיר. ועיין בברכ"י בזה עיי"ש.

**וללמדו אומנות.** נראה שבזמננו שהבנות לומדות אומנות ומקצוע הר"ז מצוה שהאב חייב לעשות לבתו, וכמו להשיאו אשה, שכתב הר"ן ומבואר כן בגמרא כתובות נ"ב ע"ב, שהיא ג"כ מצוה שהאב חייב לעשות לבתו. ועיין ביר"ד רמ"ו ס"ו, שהאשה חייבת ללמוד דינים השייכים לאשה, ונראה שזוהי ג"כ מצוה שהאב חייב לעשות לבתו. ועד נ"ל לפי המבואר בירושלמי כתובות פ"ד ה"ח, שהזקן חייב לזון בניו הקטנים כשאין להם אב, ועיין בפ"ת אהע"ז סימן ע"א, ה"ה שמצותם עליו ללמדם אומנות.

**ר"ע אומר אף ללמדו לשוט על פני המים.** במכילתא בא סוף פי"ח מסיים רבי אומר אף יישוב מדינה. ומעתיקו הילקוט ופירש בזית רענן יישוב מדינה היינו להתנהג בדרך ארץ עם הבריות עכ"ל. והוא ע"ד שאמרו בבר"ר פמ"ח י"ד מתלא אמר עלת לקרתא הלך בנימוסה. וכתנחומא שם סימן י"א הלשון ללמדך דרך ארץ שלא ישנה אדם ממנהג המדינה. ואולי יתכן לפרש אף יישוב מדינה שמלמדו להיות מוכשר גם לפעולה ציבורית מדינית ישובית באחד מהשטחים הציבוריים השונים, תורנית, סוציאלית, מדינית וכלכלית וכו', והיינו שמלבד לימוד תורה ואומנות שהיא מישובו של עולם כפרט בתוך הכלל יש לו