

דבר משה

מסכת אבות

פתיחה

והתשב"ץ בספרו מגן אבות על מס' אבות בהקדמתו כתב וז"ל, ונקראת זאת המסכתא מסכת אבות לפי שנזכרים בה אבות הקבלה (וזהו כדברי רש"י), ושמה האמתי הוא משנת חסידים עכ"ל, וביאר דהיינו משום שכוונת המסכת היא להביא את האדם לדברי חסידות (ונראה שדבריו הם על פי הגמ' בב"ק דף ל' ע"א שנביא להלן בסמוך).

(ב) למה נסדרה מסכת אבות בסדר נזיקין.

הנה הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות סדר זרעים בד"ה והחלק הששי וכו' כתב שני טעמים למה נסדרה מס' אבות בסדר נזיקין, א', משום שלאחר שהקדים רבי בהמסכתות הקודמות בסדר נזיקין את כל הדינים שדיינים צריכים לדעת, שוב הזהיר כאן את העם לשמוע להדיינים כי דבריהם אינם דברי עצמם אלא הכל הוא מקובל איש מפי איש מסיני. ב', משום שאין לך אדם שצריך להקפיד על המדות הטובות שנשנו במס' זו כמו דייין כיון שאחרים תלויים בו, ואם לא יתנהג על דרך המוסר הרי זה יזיק את הרבים.

(א) למה נקראת המסכת בשם אבות.

רש"י בסוף המס' כתב טעם למה נקראת המסכת בשם אבות וז"ל, ונקראו אלו פרקי אבות מפני שנסדרו הנה דברי אבות הראשונים שקבלו את התורה זה מזה וכו', והודיענו רבי איך היו מעשיהם נכונים, והיו מזהירים לאנשי דורם ומדריכים אותם בדרך נכונה וכו' עכ"ל. וראיתי בסוף ספר עליות אליהו בקונטרס עלית קיר באות י"ד שהביא שכתב הגר"א בכתב יד קדשו בריש מס' אבות שנקראת המס' בשם אבות על פי מאי דאיתא בשבת דף צ"ו ע"ב דהני דכתיבן באורייתא קרי אבות, ומשום הכי הביא הגר"א כאן בביאורו על משניות פסוק לכל דבר ודבר שנזכר במשניות אבות (והנהגה בהספר הנ"ל צויין לב"ק דף ב' אבל התם ליתא כן בגמרא, אבל כן איתא בשבת דף צ"ו כמו שציינתי. ועי' ברש"י בריש ב"ק שכתב וז"ל, אבות קרי להנך דכתיבן בקרא בהדיא עכ"ל, ובדף ד' ע"ב שם כתב וז"ל, אבות קרי להנך דכתיבן בקרא עכ"ל).

מיהו יש להעיר דא"כ למה עשה כן גם על פ"ו הלא פ"ו אינו חלק ממס' אבות.

ונראה שיש לומר עוד טעם, דעיינ בב"ק דף ל' ע"א דאמר רב יהודה האי מאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין, רבא אמר מילי דאבות, ונקט המהרש"א שם, וכן הגר"א בביאורו על ספר ישעי' בפרק א' פסוק ב', שמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, וז"ל, המהרש"א שם, יראה כי חסיד נאמר על מי שעושה מעשיו על צד היותר טוב וכו', ולפי שיש לאדם במעשיו הטובות ג' חלקים, דהיינו טוב לשמים וטוב לבריות וטוב לעצמו, קאמר רב יהודה מאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין, דאז יכול לתקן מעשיו שיהי' טוב לבריות, ורבא אמר דלקיים מילי דאבות, דאז יתקן מעשיו שיהי' טוב לעצמו במדות, ואמרי לה דלקיים מילי דברכות, דאז יתקן שיהי' טוב לשמים, וכל אחד מהני אמוראי נקט כל אחד מהני ג' מיני חלוקים במעשים טובים של אדם וק"ל עכ"ל, וכדברים אלו כתב הגר"א שם, וא"כ י"ל שמכיון שבין מילי דאבות ובין מילי דנזיקין הרי הם מביאים למדת חסידות, משום הכי סידר רבי מס' אבות בסדר נזיקין. ואין להקשות מהא דכללו מס' ברכות בסדר זרעים ולא בסדר נזיקין אע"פ שגם היא מביאה למדת חסידות כדאמרינן בב"ק שם, די"ל דהיינו משום הטעמים שכתב הרמב"ם שם בהקדמתו לסדר זרעים עיי"ש. וכטעם זה מבואר במגן אבות בהקדמתו.

ג) מתי אומרים פרקי אבות.
א. המנהג לקרותם בשבת סמוך לחשיכה בחדשי הקיץ.

כתב המחזור ויטרי וז"ל, והנהיגו העם לשנותו בבית הכנסת בין מנחה למעריב

בשבת לפי שעמי הארץ נאספים לקריאת התורה ומשמיעים אותם מדות תרומות השנויות במס' זו פרק ליום עכ"ל. ובנוסח אחר איתא שרק בימות הקיץ. והטור באו"ח סי' רצ"ב כתב שבאשכנז נוהגין לומר פרקי אבות במנחה, ושכן כתב רב עמרם, ושכספרד אומרים אותם בשחרית.

ועי' עוד בשו"ע או"ח סי' רצ"ב סעיף ב' ברמ"א שכתב שאע"פ שאין לומדים בשבת בין מנחה למעריב משום כבודו של משה רבינו שנפטר אז ביום שבת, אבל מ"מ קורין פרקי אבות בקיץ. וכתב שם הגר"א דהיינו משום שאין איסור אלא סמוך לחשיכה בלבד, ובקיץ מתפללים מנחה בעוד היום גדול ועדיין לא הגיע אז הזמן של סמוך לחשיכה. ברם עיין במשנה ברורה שם בשער הציון שכתב שמלשון הרמ"א משמע ששאני פרקי אבות שמותר אפילו בתוך הזמן שנהגו שלא ללמוד, וכתב המ"ב, "אולי משום שאינו דרך לימוד אלא דרך קריאה ואמירה" עכ"ד.

והנה לכאורה צ"ע על טעמו של המשנה ברורה דהא לפי דבריו למה אין קוראים אותם גם בחורף לאחר מנחה, ולמה אומרים אז שיר המעלות, אבל להגר"א ניחא משום שבחורף לאחר מנחה הרי כבר הגיע הזמן של סמוך לחשיכה (אבל שיר המעלות שפיר אומרים כי בנוגע לשיר המעלות הרי גם הוא מודה דלא מיקרי דרך לימוד כיון שהן תחינות ושכחים).

ועי' בדרך חיים על פרקי אבות להמהר"ל מפראג שכתב עוד טעמים להמנהג לקרותו רק בקיץ עיי"ש.

והנה נראה פשוט שגם המשנה ברורה

יודה שקריאת פרקי אבות הרי היא בגדר תלמוד תורה ובעי ברכת התורה, דהא חזינן בסי' תקנ"ג שאסור לאמרו בערב תשעה באב שחל להיות בשבת עיין שם, וא"כ בעל כרחך צ"ל שכוונתו היא שרק בנוגע להך הלכה שאין לומדים בשבת סמוך לחשיכה משום כבודו של משה רבינו, דרק לענין זה לא חשיב לימוד כיון שאינו בדרך לימוד להדיא והאיסור ללמוד אז משום כבודו של משה רבינו נאמר רק על דרך לימוד להדיא (עיין במגן אברהם בסי' רצ"ב שם עוד חילוק כעין זה וז"ל, ובמרדכי כתוב שלא ללמוד, כוונתו שלא ללמוד בחברותא, אבל שנים שנים לומדים בבתייהם עכ"ל). ועיין עוד באו"ח סי' מ"ו סעיף ט' בענין אם אמירת פסוקים בדרך תפילה בעיא ברכת התורה.

ב. המנהג להפסיק בשבת שובה.

ואומרים פרקי אבות עד שבת שובה ולא עד בכלל, וכתב הלבוש באו"ח סי' תר"ג וז"ל, ונ"ל הטעם משום שנוהגים לדרוש בבית הכנסת בשבת זה בכל הקהלות, אין צריך לומר פרקים, שעיקר הפרקים אין אומרים בשאר שבתות אלא שיעסקו בתורה ולהשמיע לעם דברי מוסר ותוכחות ביום הפנוי, ובשבת זה בלאו הכי דורשים בו ואין צריכים לפרקים עכ"ל. והוסיף שם הלבוש דמכיון שהפסיקו בשבת שובה, שוב אין מתחילין עד שבת בראשית שמתחילין אז לומר ברכי נפשי (ושיר המעלות). וציידד המטה אפרים בסי' תר"ב סעיף מ"ד (בהגהות אלף המגן) שלפי הלבוש בכפר שאין בו דרשן לשבת שובה, יראו לסדר הפרקים באופן שיגמרו בשבת שובה. וצ"ע דלפי

דבריו למה גומרים בכה"ג בשבת שובה ולא ממשיכים עד שבת בראשית.

ג. המנהג לאמרם רק עד שבועות.

ועיין במדרש שמואל בריש פרק ו' שכתב וז"ל, והחסידי ז"ל כתב, התורה לא תשכון כי אם בריקן ממדות רעות ומלא ממדות חשובות וכו', ולזה נהגו לקראם באלו השבתות קודם מתן תורה כדי שיתעוררו לאנשי קודש רחמי האלקים וכו', ולזה אנו קורין הפרק הזה קנין תורה (פרק ו' שעוסקת במעלות התורה) סמוך לעצרת שהוא מתן תורה עכ"ל. ומדבריו מבואר שהיו אומרים אותו רק עד שבועות. וכן התשב"ץ בהקדמתו לספרו מגן אבות על פרקי אבות, והאבודרהם בסדר ימי העומר, הביאו מנהג זה.

והלבוש באו"ח סי' תצ"ג כתב "לפי שישי במסכת זו ה' פרקים, ועם התוספתא שהיא 'שנו חכמים בלשון המשנה' הו' ששה, שכולם מדברים בדברי תורה ומוסר, לקבל עלינו עול תורה ומצות, וגם הפרק הראשון מדבר בשלשלת קבלת התורה מדור לדור ממש רבינו, לכן אומרים אותם באלו ששה שבועות שהם מזמן גאולת מצרים עד יום מתן תורה".

וראיתי בשם המדרש שמואל בהקדמתו לפרקי אבות שמצא כתוב "לפי שבעצרת ניתנה התורה, והלומד תורה צריך לדעת את דרך לימודה, ואיך להתנהג בה אחר לימודה, לכן תקנו ללמוד מסכת אבות קודם עצרת כדי שיהי' כל אחד מישראל מוכן לקבל את התורה בלב שלם ולהתנהג בה כדת וכשורה".

ועוד ראיתי בשם ה'מעם לו'עז', "כדי למשוך את לבו של אדם לתשובה בימים

אלו ולטהרו מטומאת העבירות, כפי שנטהרו ישראל בצאתם ממצרים בתקופה זו (מפסח עד עצרת) מטומאת עבודה זרה".

ועוד ראיתי בשם המדרש שמואל בהקדמתו בשם ה'מעם לועז' "לפי שבאותם הימים שבין פסח לשבועות מתחיל האדם לאכול ולשתות ולעסוק ברפואות כדי שיהי' בריא כל השנה, ורומזים לו כשם שאדם חש לתקן את גופו ובריאותו, כך יחוש לתקן את נפשו ע"י מצות ומעשים טובים שהם התרופה האמיתית לנפש שעל ידם יזכה לחיי העולם הבא".

והאבודרהם הוסיף על דבריו שהבאנו לעיל עוד טעם, והיינו שאומרים פרקי אבות בתקופה זו כדי להשקיט התאוה בימי הקצירה.

ועוד ראיתי בשם המדרש שמואל שהביא עוד טעם, והיינו כי "ימי הספירה הם ימי הדין בהם מתו תלמידי רבי עקיבא, ולכן ראוי לו לאדם לרעוד בימים אלו, ומפני שלב האדם שבור באותם הימים (מחמת מיתת תלמידי רבי עקיבא), אם יקרא דברי מוסר יכנסו הדברים בלבו אז יותר מאשר בשאר הימים"

והחיד"א בספרו מראית העין, אבות, פרק ששי, הביא מהר"ר יוסף חיון בספרו מילי דאבות על מס' אבות שכתב שמכיון שנהגו לומר פרקי אבות בין פסח לשבועות, והשבת שלפני שבועות נשארה בלי פרק, לכן "חיברו הקדמונים מאמרים מרבתינו ז"ל נלקטים מהגמרא והמדרשות ידברו במעלות התורה ועשו מהם פרק אחד ויקראו שמו פרק קנין תורה ויחדוהו לקרותו בשבת הסמוכה לחג השבועות שבו ניתנה תורה (צ"ע דכפי הנראה אינו מאמרים מלוקטים אלא פרק

שלם של ברייתות דהיינו פרק ח' מכלה רבתי). והחיד"א מוסיף "ומסדרי הפרק הזה הקדימו לשון זה 'שנו חכמים בלשון המשנה' להודיע שלא חיברו רבינו הקדוש אבל הוא חיבור מלוקט מרבתינו ז"ל בלשון המשנה".

וגם האברבנאל בספרו נחלת אבות על מס' אבות בסוף פרק ה' כתב כהנ"ל בענין למה צירפו פרק ששי.

ובהרבה ספרים קדומים מובא שכן הי' מנהגו של שר שלום גאון לומר בשבת אחרי מנחה פרקי אבות ביחד עם פרק קנין תורה.

והנה בארץ ישראל כשחל שביעי של פסח ביום ששי, יש שבע שבתות בין פסח לשבועות, ויש לעיין מה עושים בהשבת השביעית לפי המנהג שקורין פרקי אבות רק עד שבועות.

ובספר תקון יששכר לרבי יששכר סוסאן, שהי' מחכמי צפת בזמנו של הבית יוסף, הביא שהמנהג הוא שבהשבת השביעית קורין "פרק אחד ממסכת דרך ארץ זוטא".

מיהו הרמ"ע מפאנו כתב שבשנה כזו היו קורין בהשבת הראשונה, דהיינו באסרו חג פסח, פרק חלק במס' סנהדרין כי הפרק ההוא עוסק בענין עולם הבא ותחיית המתים ולכן הרי הוא מענין ההפטרה של שבת חול המועד שהוא יחזקאל פרק ל"ז דאיירי אודות העצמות היבשות שהחי' יחזקאל. והוסיף שמכיון שבשבת זו היו מתחילים עם כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, לכן בטעות התחילו להקדים מימרא זו בכל השבתות שקורין בהן פרקי אבות (וע"ע להלן באות ד' אודות הקדמה זו של כל ישראל יש להם חלק).

ד. עוד מנהגים.

ומדברי ההטור באו"ח סי' רצ"ב משמע שהמנהג של המקומות שהביא שם הי' לקרותם כל השנה.

והכל בו בסוף סי' מ' ובספר המנהיג בהל' שבת סי' ס"ד הזכירו עוד כמה מנהגים, וז"ל הכל בו, ויש מקומות שאומרים אותן מפסח עד שבועות ולא עוד (כלומר ולא אחרי שבועות), ויש מקומות שאומרים אותן משבועות ועד סוכות, ויש מקומות שאומרים אותו משבת וישמע יתרו עד שבת מסעי וסימן ממתן תורה ועד משנה תורה קבל תורה והכל לפי המנהג עכ"ל. ובספר המחכים לרבינו נתן ב"ר יהודה (בקטע "הקורא") כתב טעם להמנהג לקרותו רק חורף עיי"ש.

וז"ל ספר המנהיג, ומנהג צרפת ופרובינצא לומר פרקי אבות במנחה אחרי התפילה, ויש מקומות שאומרים אותן מדברות לדברות ממתן תורה (כלומר משבועות) עד ואתחנן, ויש מו'שמע יתרו עד ואתחנן, ובצרפת רוב המקומות כל ימות הקיץ שהם ימים ארוכים והעם מתבטלים ממלאכתן וכו', ויש שנהגו כל ימות החורף עכ"ל.

ובמחזור ויטרי בריש פרק ו' משמע שהיו קורין פרק ו' ביחד עם פרק ה' בשבת אחד משום שפרק ו' הוא ברייתות ואינו חלק ממס' אבות (ועיי"ש בנוגע לסוף פרק ה').

(ד) למה מתחילים עם כל ישראל יש להם חלק ומסיימים עם דברי רבי חנניא בן עקשיא.

עיי' במחזור ויטרי שכתב וז"ל, והן

הנהיגו בה להתחיל בה כל ישראל יש להם חלק כלפי שהתחלה יפה היא וכדי להמשיך לב עמי הארץ שלא יתייאשו מן התשובה ומן הגאולה מחמת קצת עבירות שבידם, אבל אין בבא זו ממסכתא זו, ותחילת פרק היא במס' סנהדרין. מיהו עי' לעיל באות ג' בסוף סק"ג בענין למה אומרים הקדמה זו.

ועוד כתב וז"ל, וכמו כן הנהיגו לסיים כל פרק ופרק רבי חנניא בן עקשיא אומר, ואף אותה בבא אינה ממס' זו אלא סוף פרק היא במס' מכות פרק אלו הן הלוקין, ולפי שיש בה סיום נאה נהגו העם לומר בסוף כל פרק ופרק עכ"ל.

ברם רש"י בסוף המס' כתב על הא דמסיימים עם המימרא של ר"ח בן עקשיא בזה"ל, ולפי שיש בה סיום נאה נהגו העם לאמרו בסוף כל פרק ופרק לפי שאין אומרים קדיש (דרבנן) על המשנה אלא על האגדה דאמר מר (בסוטה דף מ"ט ע"א) ויהא שמי' רבא דאגדתא עכ"ל. והמסורת הש"ס שם הביא את דברי הבאר שבע שכתב וז"ל, וקשה לי אהא דכתב הרמב"ם (בספרו הי' פירש"י על פרק ו' מיוחס להרמב"ם. ועיי' בהגהה שנדפסה בסוף פירוש המשניות של הרמב"ם על אבות) לפי שאין אומרים קדיש על המשנה, שהרי ר"ח בן עקשיא אומר רצה וכו' משנה בסוף מס' מכות, וכי תימא כיון שלא נזכר בו שום דין וכו' אינו קרוי משנה אלא אגדה, א"כ קשה שהרי גם בפרקים לא נזכר בהם שום דין, א"כ למה לא יאמרו קדיש דרבנן על סיום הפרקים בלי ר"ח בן עקשיא עכ"ל.

וביישוב דברי רש"י י"ל שלעולם לא סגי בלימוד אגדתא סתם אלא צריכים שיהא

הזכירו פירוש זה בשם פירש"י, וביניהם הטור והתשב"ץ. ועי' בכל דבריו בזה בפתח עינים על פרק ה' מאבות על מתניתין דעשרה נסים נעשו בבית המקדש, וכן להלן שם על עז כנמר, וכן על בן י"ג למצות.

ו) מאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דאבות (ב"ק דף ל' ע"א).

המפרשים על מס' אבות הזכירו הרבה פעמים בדבריהם שמילי דאבות הרי הם מילי דחסידות, וכתבו כן על פי מה שאמר רבא בב"ק דף ל' ע"א דמאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דאבות. והנה ידועים הם דברי הרמב"ם בהל' דעות, וכן בפירוש המשניות במכילתין, שחסיד נקרא מי שנוטה מדרך האמצעי של מדה מסויימת לצד הטוב. ולפי הרמב"ם חשיב מילי דחסידות משום שנשנו בה הרבה דברים שהם נוטים מדרך האמצעי והרי הם בגדר לפנים משורת הדין.

מיהו ראיתי בשערי קדושה לרבי חיים ויטל בחלק א' שער ג' שהגדיר שחסיד הוא מי שביטל מעצמו את היצר הרע על ידי שקנה את המדות הטובות, ומשום הכי הדרך להגיע לחסידות הוא על ידי שמקיימים מילי דאבות שהם מדות תרומיות עכת"ד.

ואהבת לרעך כמוך ומצות והלכת בדרכיו. מיהו יש ליישב את דברי הר"ב בדוחק ולומר שכוונתו היא שאינה מיוסדת על מצוה מסוימת או קבוצה של מצות מסוימות כמו מסכתות אחרות, ולדוגמא מסכת סוכה או מסכת בבא קמא, אלא הרי היא מיוסדת על מוסר ומדות.

הלימוד נקבע לשם לימוד אגדתא, כמו בסוטה שם דאירי בקביעות לשם אגדה כמו שמשמע מלשון רש"י שם בד"ה אקידושא דסדרא, ומשום הכי אע"פ שרוב המשניות שבמסכתא זו, וכן המשנה האחרון שבכל פרק ופרק, הרי הן בגדר אגדה, אבל מ"מ הלימוד הרי לא נקבע לשם אגדה אלא לשם לימוד משנה, וכשמזדמנות לפניו ההלכות שבמס' זו*), הרי הוא לומד גם את ההלכות, ומשום הכי תיקנו לומר הך דר"ח בן עקשיא משום שאמירה זו הרי היא שפיר בגדר קביעות של לימוד אגדה, וצ"ע בזה.

ודע שלענין הלכה יש סתירה בין דברי המשנה ברורה בסי' נ"ד סק"ט לבין דבריו בסי' קנ"ה בביאור הלכה ד"ה ויקבע וכו' בענין מתי אומרים קדיש דרבנן, דמדבריו בסי' נ"ד משמע שהוא מסיק כדברי המגן אברהם שהביא שאומרים קדיש דרבנן רק אחרי דברי אגדה, ואילו בסי' קנ"ה מבואר בדבריו שאומרים אותו גם אחרי הלכות.

ה) פירש"י על מס' זו.

החיד"א בפתח עינים על אבות ובספר שם הגדולים קבע שהפי' על אבות המיוחס לרש"י הרי הוא באמת מרש"י, ודלא כהיעב"ץ בספר עץ אבות שכתב שאינו מרש"י, והביא החיד"א שגדולי המחברים

* כגון פרק א' משנה א' ד' ה' ו' ז' ח' וכן הרבה, ודלא כדברי הבאר שבע הנ"ל שלא נאמרו במס' זו שום דינים. וגם הר"ב בתחילת אבות כתב שם"י זו אינה מיוסדת על פי' מצות התורה אלא כולה מוסר ומדות, וכבר השיג עליו היעב"ץ בעץ אבות דהא יש בה כמה הלכות בנוגע למצות

פרק ראשון

(א) משה קבל תורה מסיני.

בפי' הגר"א על משניות הביא מכמה מאמרי חז"ל שכל התורה כולה ניתנה למשה מסיני, אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש. מיהו בחגיגה דף ו' ע"א תניא רבי ישמעאל אומר כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד (ופירש"י וז"ל, הרבה דברים נאמרו סתומים בסיני שלא נתפרשו כל צרכן, ופירשו לו לאחר שהוקם המשכן באהל מועד, שהרי לא נתפרשו שם הלכות עבודה ככל הצריך, אלא מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך ולא פירש מתן דמיהן הפשיטן וניתוחן וכו'), ור"ע אומר כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד ונשתלשו בערבות מואב*).

ועי' ברש"י בשיר השירים ב' בד"ה אל בית היין שכתב וז"ל, אהל מועד ששם ניתנו פרטי' וביאורי' של תורה עכ"ל, ומשמע ששם ניתנו בתחילה וכשיטת רבי ישמעאל דהא כך היא משמעות הלשון של "ניתנו". אולם בריש פרשת בהר כתב רש"י להדיא כדברי רבי עקיבא, דהא הביא את מה שאמרו חז"ל שמה שמיטה נאמרה פרטותי ודקדוקי' מסיני אף כל המצות כן. מיהו בריש פרשת משפטים על מאי

דכתיב ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם פירש"י דמה הראשונים (י' הדברות) מסיני אף אלו (שבפרשת משפטים) מסיני, וכוונתו היא לפרטות דהא בנוגע לכללות הרי כולן נאמרו בסיני ולא רק אלו שבפר' משפטים וכהנ"ל, וביאר האור החיים בפר' משפטים דהך דרשה מיתוקמא רק לפי רבי ישמעאל (ובמכילתא תניא כן באמת בשם רבי ישמעאל), דהא משמע שרק אלו שכתובות בפרשת משפטים נאמרו בפרטותיהן בסיני, אבל שאר המצות לא נאמרו בפרטותיהן בסיני, וא"כ הרי זה כרבי ישמעאל שסובר שרק כללות נאמרו בסיני, ובהמכילתא הוסיף רבי ישמעאל שהני שבפרשת משפטים הרי הן יוצאות מן הכלל ונאמרו גם פרטותיהן בסיני, אבל אין זה כרבי עקיבא דהא רבי עקיבא סובר שכולן נאמרו בפרטותיהן בסיני, והקשה האור החיים שדברי רש"י הנ"ל במשפטים סותרים את דבריו בפרשת בהר. ועיין שם שהביא מהמזרחי שלעולם הכל ניתן מסיני רק שכוונת רש"י בריש משפטים היא לומר שמה הראשונים מסיני ע"י קולות וברקים אף אלו שבפרשת משפטים ע"י קולות וברקים, והאור החיים שם דחה את דבריו מחמת דוחקם בביאור דברי רבי

גדולי הקדמונים שנתן לו כח ובינה בזכרוננו לזכור כל התורה שבעל פה הארוכה מארץ מדה על פי התורה שבכתב בקיצור נפלא, מפני שהתורה שבכתב דרכה לכלול ענינים הרבה מחכמת תורה שבעל פה בקיצור נפלא, באופן שיקמוץ הלומד ממנה במלוא קומצו, הזכרה רבה בתורה שבעל פה, הוי ככלותו פי' לשון כללים עכ"ל.

(* והנה לכאורה יש לפרש את כוונת המדרש בשמות רבה פרשה מ"א ו' כדעת רבי ישמעאל, דעיין שם דאמרינן "וכי כל התורה למד משה (במ' יום), כתוב בתורה ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, לארבעים יום למדה משה (בתמיה), אלא כללים למדהו הקב"ה למשה, הוי ככלותו לדבר אתו". מיהו עיין שם בעץ יוסף שפי' וז"ל, פירשו

ישמעאל, וגם משום שגוף הדברים שגם אלו שבפר' משפטים נאמרו בקולות וברקים אינם נראים.

מיהו לא הבנתי את עיקר הקושיא הנ"ל, דהא י"ל שלעולם ס"ל לרש"י כרבי עקיבא, וכדבריו בריש פרשת בהר שכולן נפרטו למשה בסיני, רק שאע"פ כן לא שנה משה באותה שעה את כולן לישראל, ועל זה קאי דברי רש"י בפר' משפטים, דמה ראשונים נאמרו לישראל בסיני, אף אלו שבפרשת משפטים נאמרו לישראל בסיני, אבל האחרות לא נאמרו לישראל בסיני, אע"פ שנאמרו למשה וכדבריו בפר' בהר, והרי בפר' משפטים שם י"ל באמת דאיירי רק בענין אמירתן לישראל ולדיינים, וכדכתיב לפניהם (ולפי זה אין לדברי רבי ישמעאל הנ"ל בהמכילתא בפרשת משפטים שום קשר עם שיטתו בכללות ופרטות, וכן יוצא גם לפי המזרחי).

(שו"ר את דברי המזרחי בפנים שכתב באמת את עיקר דרכינו הנ"ל, אלא שהוסיף גם קולות וברקים וז"ל, מה הדברות נאמרו מסיני במעמד כל ישראל ובקולות וברקים, אף אלו, ולא כשאר המצות שניתנו למשה לבדו בתוך המ' יום שעמד בהר עכ"ל).

ועיין באמת בלשון רש"י בחגיגה שם שהבאנו לעיל דמבואר ש"בסיני" איירי מהקב"ה למשה, שהרי כתב שרבי ישמעאל סובר ש"פירשו לו" הפרטות לאחר שהוקם המשכן הרי שלפי רבי עקיבא "פירשו לו" בסיני (אבל נשתלשו בערבות מואב איירי במשה לישראל וכמו שפירש"י בע"ב שם בד"ה ונשתלשו בערבות מואב).

מיהו צ"ע על דרכינו הנ"ל, דעיין ברש"י בשמות ל"א י"ח שכתב וז"ל, ויתן אל משה

ככלותו לדבר אתו: החוקים והמשפטים שבואלה המשפטים עכ"ל, ומשמע שרק ואלה המשפטים נאמר אז (בפרטותיהם) למשה רבינו, וזהו דלא כדרכינו הנ"ל שדברי רש"י בריש משפטים איירי בענין אמירת משה רבינו לישראל, ועיין שם במזרחי (ובראב"ד בתורת כהנים וברמב"ן בריש בהר).

והנה לכאורה יש ליישב את הסתירה ברש"י בדרך אחרת, דעיין בשמות רבה פרשה מ"ו א' וגם מ"ז י"ב שנזכר שבהארבעים יום הראשונים ניתנו רק עשרת הדברות בלבד (וכל היתר ניתן במ' יום האחרונים), וא"כ י"ל שר"י ור"ע פליגי במ' יום האחרונים, אשר לפי זה לא קשה מידי משום ש"ל שרש"י בפר' בהר איירי בהמ' יום האחרונים, ושם פסק כרבי עקיבא, אבל בפרשת משפטים הרי איירי רש"י במ' יום הראשונים, ושם י"ל שכולי עלמא מודים דלא ניתנו הכל, רק שרבי ישמעאל בהמכילתא שהביא רש"י במשפטים שם את דבריו הרי הוא חולק על המדרש הנ"ל ומוסיף שגם אלו שבואלה המשפטים ניתנו בארבעים יום הראשונים.

מיהו עיין במגילה דף י"ט ע"ב, ובירושלמי פאה בפ"ב ה"ד, ובויקרא רבה פרשה כ"ב א', ובפשטות גם בשקלים דף ט"ז ע"ב, דמבואר שגם במ' יום הראשונים כבר ניתן הכל, באופן שעדיין יכול להיות שר"ע ור"י פליגי בהמ' יום הראשונים, וכן מבואר להדיא בחגיגה שם שר"ע ור"י פליגי בהמ' יום הראשונים (בנוגע להפסוק שכתוב ויעלו עולות).

מיהו אכתי י"ל שרש"י בריש בהר לא נתכוין לשיטת רבי עקיבא במחלוקתו עם רבי ישמעאל אלא נתכוין להמ' יום

האחרונים, ובריש משפטים הרי הוא נוקט דלא כר"י ור"ע, וכן דלא כהגמ' הנ"ל במגילה והירו' בפאה והויק"ר והגמ' בשקלים, אלא כדעת המדרש שהבאתי משמות רבה שבהמ' יום הראשונים נאמרו רק עשרת הדברות לחוד ביחד עם הוספת רבי ישמעאל בהמכילתא שגם אלו שבואלה המשפטים ניתנו בהמ' יום הראשונים. ולפי דעת המדרש הנ"ל י"ל שאפילו הכללות של כל המצות לא נאמרו בסיני בהמ' יום הראשונים.

והנה לכאורה הי' אפשר לומר בדרך אחרת קצת, והיינו שבפר' משפטים אזיל רש"י כרבי ישמעאל בחגיגה שהכללות של כל המצות נאמרו בסיני בהמ' יום הראשונים, והרי הוא הולך על פרטות, והרי הוא סובר שרק הפרטות של עשרת הדברות ושל אלה שבפרשת משפטים נאמרו בסיני, וכן נקטנו בתחילת דברינו כאן כשביארנו את קושיית המזרחי, ובפרשת בהר קאי רש"י על המ' יום האחרונים.

מיהו נראה שדוחק לומר שרש"י נתכוין לתפוס את שיטת רבי ישמעאל בחגיגה, ושרש"י מחלק בין המ' יום הראשונים לבין האחרונים וס"ל שבהמ' ימים האחרונים נאמרו הפרטות של כל המצות וכהנ"ל, כי רבי ישמעאל עצמו סובר שרק בהמשכן נתחדשו להם הפרטות של כל המצות, וא"כ יוצא שרש"י תופס חלק משיטת ר' ישמעאל אבל לא את כולה, וא"כ עדיף לומר שרש"י נוקט כהמדרש רבה שחילק להדיא בין המ' יום הראשונים להאחרונים.

וע"ע ברש"י בתענית דף כ"א ע"ב בד"ה אל מול ההר ההוא שכתב וז"ל, לא נסתלקה שכינה עד לוחות האחרונות שניתנו ביום הכיפורים, וגם כל ימות החורף שעסקו

במלאכת המשכן שהתה שכינה בהר, ומשם ניתנו כל המצות בקולי קולות ולפידים ביום (צ"ל "כיום" או "מיום") קבלת עשרת הדברות עד אחד בניסן שהוקם המשכן, ונסעה וזזה שכינה מן ההר וישבה לה על הכפורת באהל מועד, ושם נשנית התורה כללותי' ופרטותי' וכו' עכ"ל. ומבואר בדבריו שהכוונה בניתנו בסיני אינה רק להמ' יום שהי' משה על ההר אלא לכל הזמן שחנו אצל הר סיני עד שהוקם המשכן.

והנה בספרי על הוריות באות צ"ה ביררתי שיש תנא שסובר שהמצות שנאמרו קודם סיני, כגון המצות של פסח, לא נשנו כלל בסיני, ואנו מקיימים את הציווי של מצרים (ויש לצדד באם משנתנו חולקת עליו), והרי זה ברור שהמצות של פסח וכדומה נאמרו במצרים בכל פרטותיהן, דהא כבר קיימו אותן אז למעשה, ולפי זה צ"ל שהמחלוקת בין רבי ישמעאל ורבי עקיבא קאי רק על המצות שנאמרו בסיני ולא על הקודמות, אלא הן לכולי עלמא נתפרטו מתחילה.

א* (משה קבל תורה מסיני.

ע"י ביבמות דף ד' ע"א בהגהת הר"ב ונשבורג שהביא את דברי הראב"ן שכתב בזה"ל, דדוקא במשנה תורה דריש (רבי יהודה סמוכין) ולא בכל התורה, וטעמא [משום] דכל התורה מפי הגבורה נאמרה ואין מוקדם ומאוחר, אבל משה שסידר משנה תורה פר' אחר פר' לא סידר אלא להדרש עכ"ל.

ב) ומסרה ליהושע (בענין טיבה של מסירה זו).

א. מסירת תורה שבכתב.
כתב רבינו יונה שמסר ליהושע בין תורה

שבכתב ובין תורה שבעל פה. ברם הרמב"ם בתחילת הקדמתו ליד החזקה לא הזכיר אלא תורה שבעל פה. וכן משמע מדברי המאירי בפתיחתו לאבות בד"ה והי' הוא וכו' שכתב וז"ל, ובעת זקנתו, בהבינו לאחריתו, בקרוב קץ אנושותו, מסר סודות התורה והלכותי' עם כל עניני תורה שבעל פה ליהושע עכ"ל. ומדברי רש"י כאן אין הכרע.

והנה יש לעיין בכוונת רבינו יונה, מה הוא טיבה של הך מסירה מיוחדת של תורה שבכתב ליהושע יותר מלהכהנים ולכל זקני ישראל וכדכתיב בפרשת וילך שנתן ספר תורה להכהנים ולכל זקני ישראל (והתשב"ץ במגן אבות כתב שבאמת את התורה שבכתב מסר להכהנים והלויים "כמו שנזכר בפרשת וילך", וצ"ע דלא נזכרו שם הלויים).

ב. מהות מסירת תורה שבעל פה, והציווי עלי'.

וגם בנוגע לתורה שבעל פה צ"ע מה היתה הך מסירה שמסר משה רבינו ליהושע, דהא משה רבינו לימד את כל התורה כולה לכל בית דינו (וגם לימד לכל ישראל, רק שלא לימד לכל ישראל את כל התורה ממש), וכמו שכתב הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה וז"ל, אע"פ שלא נכתבה תורה שבעל פה למדה משה רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים, ואלעזר ופינחס ויהושע שלשתן קבלו ממשה, וליהושע שהוא תלמידו של משה רבינו מסר תורה שבעל פה וצוהו עלי' עכ"ל. (ועי' בלשון רש"י כאן שכתב שלמדה לכל ישראל אבל מסרה ליהושע.)

וצ"ל שלבית דינו לימד רק פשוטות התורה, אבל ליהושע מסר את כל סודותי', וכ"כ המדרש שמואל בשם רבי אבוהב.

ובשם ר' שם טוב כתב שמסר לו הנהגת הדור להשיג שיקיימו את התורה, וכבר הבאנו שגם המאירי הזכיר שמסר לו סודות התורה אלא שהמאירי כתב גם "והלכותי" וכל עניני תורה שבעל פה" (וע"ע בענין מסירת סודות התורה באור החיים בריש פרשת חקת בד"ה אשר צוה שכתב וז"ל, ומשה ג"כ גלה לישראל בני דורו סודות הנסתרים וטעמי המצות ויסוד כל דבר עכ"ל, והמשיך לכתוב שם שהיינו חוץ מסודות פרה אדומה).

ועכ"פ עי' בפ"י בנין יהושע על אבות דרבי נתן כאן שכתב שגם יהושע לא השיג כל מה שהשיג משה. מיהו התיו"ט כתב שמשה מסר לו כל מה שקבל.

גם י"ל שהכוונה במסרה ליהושע היא להא דכתיב בדברים ג' כ"ח צו את יהושע וחזקהו ואמצהו, ובספרי פרשת פנחס פסקא ה' תניא שהכוונה בצו את יהושע היא שיצוהו על דברי התלמוד, והביאו הרמב"ן בכמדבר פרק כ"ז פסוק י"ט (מיהו רש"י בדברים שם פ"י בדרך אחרת), וא"כ לכאורה אפשר לומר שהכוונה במאי דתנן "ומסרה ליהושע" היא לאותו ציווי. ואולי זוהי באמת כוונת ר' שם טוב.

מיהו הא ליתא דהא באבות דרבי נתן כאן הביאו בנוגע להמסירה ליהושע קרא דונתת מהודך עליו ולא קרא דצו את יהושע, וא"כ חזינן שאין הכוונה להציווי ההוא.

ועוד דהא הרמב"ם בהקדמתו שם חילקם לשני ענינים וז"ל, וליהושע שהוא תלמידו של משה רבינו מסר תורה שבעל פה וצוהו עלי' עכ"ל, וכתב הגרי"ז זצ"ל בחי' לפר' בשלח שכוונת הרמב"ם במה שכתב "וצוהו עלי'" הרי היא לדברי הספרי הנ"ל, וא"כ

מדברי רבינו יונה כאן שכתב בסדר המסורה התקיים גם בימי הגאונים והראשונים. וא"כ בע"כ צ"ל כמש"כ בתחילת סק"ב כאן, והיינו שהכוונה היא לסודות התורה.

ד. דברי התשב"ץ.

שוב ראיתי את דברי התשב"ץ במגן אבות כאן שכתב שלעולם היו גם מקבלים אחרים רק שהזכירו את יהושע מפני הנשיאות וכן מפני שקבל הוד ממשה רבינו.

ה. עוד ביאור במהות מסירת התורה.

ואולי י"ל ביאור אחר בענין מה היתה המסירה המיוחדת ליהושע, והיינו שנפעל בזה שבאמת התורה היתה מצויה אז אצל יהושע, וכשיהושע לימד לאחרים לא הי' בבחינת מסירת מה ששמע ממשה, וכאילו אומר "כך אמר משה", אלא הי' מלמד למידה עצמית מה כתוב בתורה, וכאילו אומר להם "כך כתוב בתורה". ואע"פ שמה לימד את כל התורה שבעל פה גם להשבעים זקנים, אבל לא מסר להם, כלומר המדריגה שלהם היתה רק למסור הלאה מה ששמעו ממשה, וכאילו הם המתורגמן שלו, אבל יהושע נהי' בעצמו אכסניא של תורה. והביאור בזה הוא שנעשה בנפשו הכרה עצמית שזהו תורה אמיתית של הקב"ה דוגמת מה שבעניני אמונה יש מדריגה של אמונה חושית.

ואולי נפ"מ בזה יצויר היכא שלא אמר בשם משה רבו, דאין לו האיסור של אל תגזול דל וגו' כמו שיש בכל מי שאינו אומר בשם אומרו כמו שהביא רעק"א באו"ח סי' קנ"ו מהמדרש תנחומא עיי"ש, והיינו משום שהתורה נעשית קנינו שלו, והרי הוא נעשה מקור עצמי של

חזינן מלשון הרמב"ם שב' דברים נפרדים הם (ועי' בדברי הגרי"ז שם שביאר שהכוונה בציוהו על התלמוד היא שהוא זה שאחראי שלא ישכחו תורה שבעל פה ומש"ה כשנשתכחו שלש מאות הלכות בימי אבלו של משה רצו להרוג את יהושע כדאיתא בתמורה דף ט"ז ע"א).

ובאמת גם לפי רש"י אי אפשר לומר כהנ"ל, דהא כבר הבאנו שרש"י בדברים שם לא פירש כהספרי שצו את יהושע קאי על התלמוד, ועוד דהא רש"י כתב כאן טעם למה לא רצה משה למוסרה לפנחס או לע' זקנים, וזהו שכתב וז"ל, שלא רצה למוסרה אלא למי שהי' ממית עצמו מנעוריו באהלי החכמה וקנה שם טוב בעולם וזהו יהושע עכ"ל, וא"כ אי אפשר לומר שהי' מסירה איירי במה שכתוב בקרא דצו את יהושע, דהא התם נצטוה מפי הגבורה ולא הי' תלוי ברצונו. ברם בדוחק י"ל שמה שכתב רש"י כאן שלא רצה וכו' לא קאי על משה אלא הרי זה קאי על הקב"ה. ולכאורה בעל כרחך צ"ל דקאי על הקב"ה, דהא חזינן דאיתא באבות דרבי נתן שנצטוה על הי' מסירה מקרא דונתת מהודך עליו. מיהו רש"י בחומש פירש דהודך היינו קירון עור פנים ודלא כהאבות דרבי נתן.

ג. שהכוונה היא לנשיאות הסנהדרין.

גם אין לומר שכוונת התנא כאן היא להמדריגה של נשיא הסנהדרין על פי מה שכתב הרמב"ם בפרק א' מהל' סנהדרין ה"ג שהנשיא הוא העומד תחת משה רבינו, דהא הרמב"ם בהקדמתו שם כלל בכלל מעתיקי השמועה ומוסרי התורה כמה חכמים שלא היו הנשיאים של הסנהדרין, וכן יוצא גם

הדברי תורה. ואולי גם כל הענין החיובי שיש בלומר בשם אומרו הלמד מותאמר אסתר למלך בשם מרדכי אינו שייך אצלו. מיהו ברמב"ם בפ"ה מהל' ת"ת ה"ט ובכ"מ שם מבואר שגם בלא"ה תלמיד מובהק אינו צריך לומר את מה ששמע מרבו בשמו כי כולם מבינים ששמע כן מרבו.

ו. עוד ביאור במהות מסירת התורה.

גם יש לומר ביאור אחר במה היא הכוונה במסירת תורה שבעל פה, והיינו על פי מה שכתב הרמב"ם בהמשך דבריו בהקדמתו שם שגם לפני שהתיר רבי יהודה הנשיא לכתוב תורה שבעל פה הי' כותב כל אחד לעצמו דברים שנתחדשו בכל דור שלא למדום מפי השמועה אלא במדה מהי"ג מדות והסכימו עליהם ב"ד הגדול, דיש לעיין דלפי דבריו שצריכים הסכמת ב"ד הגדול למה שדורשים מהי"ג מדות א"כ למה לא תנן דבר זה בהמשנה בריש סנהדרין בין הדברים שצריכים ב"ד הגדול. ועי' גם בפ"א מהל' ממרים ה"ג דמבואר גם שם שלימוד מהי"ג צריך הסכמת ב"ד הגדול.

ונראה דלא תנן דבר זה בריש סנהדרין כי יסוד הדין האמור בזה אינו שצריכים ב"ד הגדול, אלא יסוד הדין הוא שצריכים הסכמת מי שהתורה שבעל פה מסורה בידו, ובאותם הדורות שכתב הרמב"ם שהמקבל הי' אדם יחיד לבדו, כגון דורות הנביאים עד אנשי כנסת הגדולה עיי"ש, אה"נ הי' מספיק בהסכמתו של אותו יחיד לחודי', רק דמכיון שאח"כ נהי' מצב שרק ב"ד הגדול יחד קבלו, וכמש"כ הרמב"ם בנוגע

לעזרא והלאה שעזרא ובית דינו קבלו מברוך בן נרי' ובית דינו וכו', א"כ מאז והלאה הי' צריך הסכמת כל הב"ד הגדול. ומעתה י"ל שזהו הענין של מסירת תורה שבעל פה, כלומר מסירת הכח הזה להכריע אם הדרשות החדשות שדורשים על פי הי"ג מדות הן נכונות או לא, ולכן אע"פ שמשה לימד את כל התורה כולה לכל בית דינו, אבל את הכח הזה מסר ליהושע דהיינו שהוא הבעל הבית לפסוק שהדרשה נכונה.

מיהו עדיין לא מוסבר לפ"ז למה כתב הרמב"ם שגם לפני אנשי כנה"ג גם כל הב"ד השתתפו במסירת התורה להגדול הבא.

ועכ"פ הדרך הנ"ל שכתבנו הוא דלא כמש"כ בהאות הבאה שענין זה של לדרוש י"ג מדות אינו נקרא בלשון הרמב"ם בשם תורה שבעל פה אלא הרי זה נקרא בשם גמרא, דהא כאן הרי כתב הרמב"ם שמשה מסר תורה שבעל פה ליהושע ואילו אנחנו מפרשים עכשיו שכוונתו היא להכח לדרוש י"ג מדות.

והנה בהמשך דבריו שם כתב הרמב"ם שמסירת התורה נמשכה עד רבינא ורב אשי, ובכל דור ודור של אמוראים עד רבינא ורב אשי הזכיר את ראשי האמוראים שבאותו דור, וכתב שרבינא ורב אשי וחבריהם היו סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה. ונראה שהביאור בזה הוא כי אחרי רבינא ורב אשי לא היתה להם מדריגת בית דין הגדול וכבר כתבנו שמעזרא והלאה הי' שייך רק שב"ד הגדול כולו יקבלו את הכח הנ"ל, ולא יחיד, אבל עד רבינא ורב אשי שפיר היתה להם המדריגה של ב"ד הגדול כי מבואר שם בהמשך דברי הרמב"ם

לגאונים והיתה הקבלה מגאון לגאון רב מפי רב עד היום הזה עכ"ל.

ב*) עוד בענין המסירה, ומהות תורה שבעל פה.

עיין ברמב"ם בפ"א מהל' ת"ת הי"א שכתב וז"ל, וחייב אדם לשלש את זמן לימודו שליש בתורה שבכתב ושליש בתורה שבעל פה ושליש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המדות והיאך יוצא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה, וענין זה הוא הנקרא גמרא עכ"ל. והנה בקידושין דף ל' ע"א

מיהו יש לפקפק בדיוק זה כי יש גם לפרש בדרך אחרת, והיינו שלעולם אין לכל חכמי ישראל מדריגה של ב"ד הגדול, ולכן בלשונו בהקטע השני כתב הרמב"ם שבזמן הש"ס הי' גם כל חכמי ישראל וגם פשוט מעשיהם, כי לא סגי בכל חכמי ישראל לחוד כמו שסגי בב"ד הגדול, אלא צריכים גם כל חכמי ישראל וגם פשוט מעשיהם, ומה שכתב בהקטע הראשון שאחרי חתימת הש"ס לא פשטו מעשיהם וגם היו יחידים ולא היו ב"ד הגדול, אין לדייק מזה שסגי בכל אחד לחוד, ושם יש שם כל חכמי ישראל תו לא בעינן פשטו מעשיהם, וכן שאם פשטו מעשיהם תו לא בעינן כל חכמי ישראל, אלא לעולם י"ל ששפיר צריכים, והדיוק הנ"ל שסגי באחד לחוד הולך רק על ב"ד הגדול, דהיינו שאם יש שם ב"ד הגדול אין צריכים פשטו מעשיהם, וכן אין צריכים בכח"ג כל חכמי ישראל או רובם, אבל אין לדייק ממה שכתב שלא פשטו מעשיהם דסגי בפשטו לחוד, אלא כוונתו היא דהיכא שפשטו אין צריכים ב"ד הגדול אלא סגי בכל חכמי ישראל, וכן אין לדייק ממה שכתב שהיו יחידים שאם היו כל חכמי ישראל או רובם מספיק בזה לחוד, אלא כוונתו היא רק שבכה"ג אין צריכים ב"ד הגדול אלא סגי בפשטו מעשיהם.

שלכל חכמי ישראל או רובם יש מדריגה של ב"ד הגדול, ועד אז היו כל חכמי ישראל או רובם ביחד, וז"ל, וכל ב"ד שעמד אחר הגמרא בכל מדינה ומדינה וכו' לא פשטו מעשיו בכל ישראל וכו' והיות ב"ד של אותה המדינה יחידים, וב"ד הגדול בטל מכמה שנים וכו' עכ"ל, כלומר שהיו יחידים ולא כל חכמי ישראל, וכן לא הי' שם ב"ד הגדול, וא"כ משמע שכל חכמי ישראל סגי כמו ב"ד הגדול, ולהלן שם בהקטע השני כתב שבזמן הגמרא לא היו בגדר יחידים אלא היו שם כל חכמי ישראל או רובם*).

ועכ"פ רבינו יונה כאן חולק על הרמב"ם בזה וכתב שגם אחרי חתימת הש"ס נמשכה מסירת התורה וז"ל, וגם הדור ההוא מסרוה

ונבאר יותר את דברינו הנ"ל שכתבנו בפנים, דהנה הרמב"ם שם בא להסביר למה כל מה שכתוב בגמ' מחייב את כל ישראל, וגם לדורות, ואילו אחרי רבינא ורב אשי כל רב מחייב רק את מקומו. ומהלשון הנ"ל שהבאנו מהרמב"ם על אחרי רבינא ורב אשי משמע שמספיק בדבר אחד לחוד כדי לחייב את כל ישראל, דהיינו או פשטו מעשיהם בכל ישראל או שאותו ב"ד לא היו יחידים אלא כל חכמי ישראל או רובם, או ב"ד הגדול, ואילו בהמשך דבריו בהקטע השני שם משמע שצריכים ב' דברים, כי בהקטע השני כתב שבימי התלמוד היו שם כל חכמי ישראל או רובם, וגם הי' מצב של פשטו מעשיהם. ועי' בלשונו בפ"א מהל' ממרים ה"ג דמבואר שתקנת ב"ד הגדול אינה צריכה פשטה בכל ישראל, אלא אדרבה חייבים כולם לשמוע, ומש"כ בפ"ב ה"ב שפשטה תקנתם הרי זה רק לענין שא"א לבטלה אא"כ גדולים בחכמה ומנין. וצ"ל דס"ל שסגי באחד משלשה דברים כדי לחייב את כלל ישראל, דהיינו או פשטו, או רוב חכמי ישראל, או סנהדרין, וכוונתו בהקטע השני אינה שצריכים שני דברים, דהיינו גם פשטו וגם כל חכמי ישראל או רובם, אלא כוונתו היא רק לומר שלמעשה בזמן הגמ' היו שם שניהם.

איתא שצריכים לשלש שלישי במקרא שלישי במשנה שלישי בתלמוד, ואילו הרמב"ם קרא למשנה בשם תורה שבעל פה, ומלשונו יוצא שהמליצה "תורה שבעל פה" אינה כוללת את מה שנקרא גמרא.

ומדבריו נראה שתורה שבעל פה היא מסקנת כל ההלכות של קיום המצוה, ואילו תלמוד וגמרא הוא הדרכים איך מגיעים להלכות הנ"ל, דהיינו הסברות והילפותות.

ברם ע"י בתחילת הקדמתו ליד החזקה שכתב שכל מצוה ניתנה יחד עם פירושה, והפירוש הוא הנקרא תורה שבעל פה, ומשה רבינו לימד תורה שבעל פה כולה לבית דינו וליהושע ואלעזר ופנחס, וליהושע שהוא תלמידו של משה רבינו מסר את התורה שבעל פה עכ"ד, ואילו להלן בהקדמתו כתב הרמב"ם שגם לפני שהתיר רבינו הקדוש לכתוב תורה שבעל פה היו כותבין "דברים שנתחדשו בכל דור ודור בדברים שלא למדום מפי השמועה אלא במדה מי"ג מדות והסכימו עליהם ב"ד הגדול" (מיהו למרע"ה עצמו נאמר הכל כמו שנביא להלן). הרי מפורש בדבריו שלא היתה מסירה מדור דור על הלכות אלו, ואילו לעיל כתב ששפיר היתה מסירה על כל הכלול בתורה שבעל פה וכמו שהבאנו, וא"כ חזינן שהגדרה של תורה שבעל פה אינה כל ההלכות כולן, ומעתה צ"ב מאי שנא הלכות אלו מאלו, ואיזו נכללות בתורה שבעל פה ואיזו אינן נכללות.

ומזה נראה ביאור אחר בכוונת הרמב"ם בהמליצה תורה שבעל פה, וכל דברי הרמב"ם אחד הם, והיינו שתורה שבעל פה היא הפירוש הבסיסי של המצוה, וכגון

שפרי עץ הדר הוא אתרוג שדר באילנו משנה לשנה וכדומה, אבל חוץ מזה יש תמיד הלכות נוספות בציוורים שמתחדשים בעולם, וצירופי מיקרים, וצריכים להכריע דברים אלו על פי המדות שהתורה נדרשת בהן, וההלכות ההן אינן בכלל "תורה שבעל פה" אלא הרי הן בכלל תלמוד וגמרא, ולא רק עצם הילפותא והסברא נקראת גמרא ותלמוד אלא גם מסקנת ההלכות ההן אינה בגדר תורה שבעל פה אלא בגדר תלמוד וגמרא, ובאמת הלכות אלו לא מסר משה רבינו ליהושע, וכן כל דור להדור שבא אחריו, שהרי כתב הרמב"ם שהמסירה היתה רק על תורה שבעל פה, וכן כתב שדברים אלו נתחדשו בכל דור ודור ולא למדום מפי השמועה (ודרך זה הוא דלא כהדרך שכתבתי לעיל בהאות הקודמת בסק"ו במה היא כוונתו בתחילת הקדמתו בענין מהות מסירת תורה שבעל פה, שהרי כתבנו שם שהכוונה היא לענין להיות הפוסק והמאשר שהדרשה נכונה על פי דעת תורה, ואילו לפי דברינו כאן הרי זה נקרא מסירת תלמוד וגמרא ולא מסירת תורה שבעל פה).

ונראה שזוהי כוונת הירושלמי בפ"ב דפאה דאיתא שם מקרא משנה תלמוד ואגדה אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני, דצריכים להבין מה היא הכוונה בהך "אפילו" ומה הן הוראות אלו שאינן נכללות במשנה ותלמוד. ונראה שהכוונה היא להנ"ל, דמשנה כוללת את ההלכות הבסיסיות, ואילו תלמוד כולל את הילפותות לאותן הלכות, אבל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הרי זה כולל דברים שמתחדשים בכל דור ודור שנלמדו באותו דור בהי"ג

מדות שהתורה נדרשת בהן, דגם דברים אלו נאמרו למשה בסיני אלא שדברים אלו לא נמסרו ליהושע*).

ועי' גם בספר המצות בשורש ב' שכתב הרמב"ם שהדברים שנלמדו מיי"ג מדות הרי הם נקראים דברי סופרים. ועוד כתב שם שדברים אלו אינם יכולים להחשב ממנין תרי"ג מצות, ואפילו הדברים שנתחדשו בימי משה מהיי"ג מדות וכ"ש אלו שהוציאו אח"כ מהיי"ג מדות. ונראה שהביאור למה נקראו דברי סופרים הוא כהנ"ל דהיינו שנקראו כן כי באמת הסופרים חידשו והמציאו אותם בדורותיהם, ולא היתה על דברים אלו מסירה מדור לדור כמו שהיתה על תורה שבעל פה כלומר הפירוש הבסיסי של המצות (אבל על כל פנים למשה עצמו שפיר נאמרו בסיני כמו שכתבנו כבר).

אלא שבכל זאת הרי הם מדאורייתא כי בכלל התורה ניתנו היי"ג מדות שהן כלים ליצור עוד דינים שיש להם חומרא של דאורייתא, וזהו חוק התורה שכל דבר שנלמד מהם הרי הוא נעשה דין דאורייתא (ומה גם שנאמרו למשה מסיני).

וע"ע ברמב"ם בסוף הקדמתו ליד החזקה שביאר את תכלית חיבורו וכתב וז"ל, עד שיהיו כל הדינים גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה ובדין כל הדברים שתיקנו

חכמים ונביאים. כללו של דבר שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו מימות משה רבינו וכו', לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואח"כ קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם עכ"ל.

ולכאורה יש לתמוה על הרמב"ם דכי ס"ד שלא ילמדו עוד גמרא, והרי הרמב"ם כותב שלאחר חיבורו אין צורך ללמוד דברי החז"ל אלא אפשר לדעת כל תורה שבעל פה מחיבורו.

מיהו לפי הנ"ל נראה שכוונת הרמב"ם בדבריו הנ"ל שהבאנו היא שאין צריכים חיבור אחר כדי לדעת את מה שנקרא בלשונו תורה שבעל פה, דהיינו הפירוש הבסיסי של המצות, כי הכל נכלל בחיבורו (ובאמת נכללו גם הרבה דינים שכבר נתחדשו ונלמדו בהיי"ג מדות עד חתימת הש"ס), אבל בודאי גם הרמב"ם מודה שצריכים ללמוד גמרא וכמש"כ בדבריו שהבאנו מהל' ת"ת שם כדי לדעת מהיכן יצאו ההלכות ההן וכן לדעת איך לדמות דבר לדבר ואיך לחשב סברות ואיך ללמוד

נשתנו להיות תורה שבעל פה, וא"כ יוצא שבהלוחות הראשונות הי' אמור גם מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש להנתן לכלל ישראל בכתב ולהמסר מדור לדור, וא"כ מן הסתם גם בהלוחות השניות ניתנו בעל פה לכלל ישראל. מיהו מדברי הרמב"ם הנ"ל שכתב שלא למדום מפי השמועה יוצא לא כן.

* מיהו עיי"ש בירושלמי דקאי על הפסוק דכתיב גבי הלוחות הראשונות ועליהם ככל הדברים (וכן איתא במגילה דף י"ט), וביאר הבית הלוי בדרוש י"ח בד"ה והנה כשנתבונן וכו' שהכוונה היא שכל הדברים הנ"ל, וגם מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, היו כתובים בנס על הלוחות הראשונות (וכן כתב גם לעיל שם בד"ה והנה במדרש), רק שאח"כ בהלוחות השניות

מהי"ג מדות כי צריכים כל הדברים הללו כדי לחדש הלכות שלא נמסרו מדור לדור. וכוונתו בהקדמתו היא רק שאת השליש של תורה שבעל פה אפשר לדעת על ידי חיבורו לבד.

ג) ומסרה ליהושע.

א. פירש"י וז"ל, שהי' ממית עצמו מנעוריו באהלי החכמה עכ"ל. הנה בירושלמי בהוריות בפרק ג' ה"ה אמרינן משה על ידי שלא נתיגע בתלמוד תורה הקדים ראשים לזקנים, יהושע על ידי שנתיגע בתלמוד תורה הקדים זקנים לראשים. ופ"י הפני משה וז"ל, על ידי שלא נתיגע בתורה שלא הי' צריך לו להתיגע כל כך שלמד מפי הגבורה וניתנה לו במתנה שלא לשכחה כדאמרינן לעיל, וכן לא נתיגע הרבה בתלמוד תורה עמהם כדאמרינן בעירובין סדר משנה כך הי' וכו' ולא אמר אלא פעם א' לפני הזקנים, יהושע ע"י שנתיגע הרבה בתורה כדכתיב לא ימיש מתוך האהל ונתיגע עמהם בת"ת והיו תמיד לפניו לפיכך הקדימן לפני הראשים עכ"ל.

וע"ע בשמות ל"א י"ח דכתיב ויהי ככלתו לדבר אתו ופירש"י וז"ל, ככלתו כתיב חסר שנמסרה לו תורה במתנה ככלה לחתן שלא הי' יכול ללמוד כולה בזמן מועט כזה עכ"ל. ועיין עוד בכלי יקר בריש ויקרא שהזכיר ענין זה שלמרע"ה ניתן להשיג יותר ממה שהי' ראוי להשיג מצד הכנתו.

ב. פירש"י וז"ל, שהי' ממית עצמו מנעוריו באהלי החכמה וקנה שם טוב בעולם וזהו יהושע שנאמר יהושע בן נון נער לא

ימיש מתוך האהל עכ"ל. הרי שפי' ש"נער" פירושו צעיר בשנים.

ברם באבן עזרא וברמב"ן על הפסוק הנ"ל מבואר שיהושע הי' אז בן נ"ו, וכתב האבן עזרא שכוונת הפסוק היא שהי' משרת את משה שירות נער, והרמב"ן פי' שכל משרת יכול להקרא בשם "נער".

ועיין עוד באבן עזרא בבמדבר י"א כ"ח בנוגע למה שכתוב שם על יהושע שהי' משרת משה מבחריו שהביא מפרשים שהכוונה היא מבחרותו, וכן פי' הרשב"ם, ואילו האבן עזרא עצמו פי' מהמובחרים שבמשרתיו.

מיהו עי' ברש"י בדברי הימים א' כ"ב ה', וכן בדברי הימים ב' י"ג ז', שהוכיח מהפסוק הנ"ל שכתוב "נער" בנוגע ליהושע ששייך התואר נער גם על כל אדם מבוגר, ושלכן נקרא רחבעם בתואר נער אע"פ שהי' בן מ"א. מיהו נראה שאין כוונת רש"י לכל אדם ממש, אלא רק כשיש סיבה להמשילו לנער, וכגון רחבעם שהי' בתחילת דרכו במלכות כמו שנער הוא בתחילת דרכו, וכן יהושע שהי' כפוף למשה כמו שנער כפוף להמבוגרים ממנו, אי נמי כהרמב"ן והאבן עזרא שכל משרת נמשל לנער או שהי' משרת אותו שירות נער.

וע"ע במלכים ב' ט' ד' דכתיב וילך הנער, הנער הנביא, והתרגום הוא תלמידא דנביא. ולפ"ז יש לפרש גם בנוגע ליהושע שנקרא נער במובן של תלמיד.

ובילקוט שמעוני במשלי תתקכ"ט איתא, עד כמה שנים נקרא אדם נער, ר' מאיר אומר עד כ"ה שנים, ר' עקיבא אומר עד שלשים שנה, א"ר ישמעאל לא כדברי זה

ולא כדברי זה אלא עד עשרים, שעד עשרים שנה אין מחשבין לו, כמה דאת אמר מבן עשרים שנה ומעלה.

ובב"ר פר' פ"ד אות ז' איתא בזה"ל, יוסף בן שבע עשרה שנה ואת אמר והוא נער (בתמיה), אלא שהי' עושה מעשה נערות וכו'.

וביהושע ו' כ"ג כתיב ויבאו הנערים המרגלים ויוציאו את רחב, וכלב הי' אז בן ע"ח, הרי שאפשר לקרוא גם למבוגר בשם נער שהרי התם לא שייכים הביאורים שכתבו האבן עזרא והרמב"ן לענין יהושע.

והנה בשעת העקידה קרא אברהם אבינו ליצחק בתואר נער וכדכתיב ואני והנער נלכה עד כה וגו', והרי יצחק הי' אז בן ל"ז, ושמעתי בשם ר' אברהם מרדכי הרבי מגור זצוק"ל שהיינו משום שבן בעיני אביו הוא תמיד כמו נער.

ונראה להוסיף על הנ"ל, שהמלה "נער" פירושה הוא אדם צעיר כי היא באה מלשון לנער, דהיינו תנועה ותנופה, וכשאדם הוא צעיר הרי הוא נקרא נער כי השנים ההן הרי הן השנים שבהן הוא ננער ומתפתח. וכן המלה נייעור (משנתו) מובנה הוא שהאדם מתחיל לנוע אחרי השינה.

והנה דברי האבן עזרא והרמב"ן בפר' כי תשא שם שבזמן חטא העגל (שעל זה נאמר הפסוק של יהושע בן נון נער וגו') הי' יהושע בן נ"ו שנה בנויים הם על מה שכתבו שם שיהושע פרנס את ישראל י"ד שנה, דלפי זה מכיון שמת בהיותו בן ק"י, א"כ נמצא שבזמן עשיית העגל הי' בן נ"ו. אמנם בסדר עולם (הובא ברש"י בשופטים

י"א כ"ו, וכן כתב רש"י בדברי הימים א' שם) איתא שפרנס את ישראל כ"ח שנה, אשר לפי זה יוצא שהי' בן מ"ב בזמן העגל (כמש"כ רש"י בדברי הימים שם).

ובילקוט שמעוני ביהושע פר' ל"ה איתא שיהושע פרנס את ישראל ל"ח שנים אשר לפ"ז יוצא שהי' בן ל"ב.

ועיין בסדר הדורות בשנת ב' אלפים תקט"ז שהביא שהתשב"ץ סובר ששפט את ישראל י"ד שנים, ושהספר היוחסין סובר כ"ח שנים. וע"ע לעיל שם בשנת ב' אלפים תמ"ח בד"ה יהושע.

ועכ"פ עדיין צ"ע על רש"י באבות כאן איך פירש שבזמן חטא העגל הי' נער ממש, דהיינו צעיר, ושלכן זכה, וכמו שמבואר בדבריו, הלא הי' בן ל"ב או מ"ב או נ"ו.

וי"ל דס"ל לרש"י שאין כוונת הפסוק לומר שאז בזמן חטא העגל הי' נער, אלא הכוונה היא שעוד בהיותו נער לא מש מתוך האהל, ולכן גם בזמן חטא העגל לא מש מתוך האהל.

ד) ויהושע לזקנים.

א. פירש"י וז"ל, ולא רצה למוסרה לשבעים זקנים שהיו בימי משה אלא מסרה לזקנים שהיו רודים ושוטרים על ישראל שנאמר ויעבדו העם את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים אשר האריכו ימים אחרי יהושע, וזקנים הללו מסרו לכל זקנים שהיו בכל דור ודור כמו לעתניאל, ועתניאל לאהוד ושאר השופטים, עד שהגיע לנבואת עלי הכהן ולשמואל הרמתי עכ"ל. ומדבריו חזינן להדיא שגם זקנים אחרים מלבד השופטים

הפסוק הנ"ל איירי על אחר מות השופט כדמשמע בפסוק י"ט שם, וצ"ע.)
 ברם יש לעיין טובא בדרכו של הגר"א משום שבבראשית רבה פרשה צ"ז ז' נקרא יהושע בשם שופט, ובילקוט שמעוני פר' ויחי אות קנ"ט איתא "עתניאל ראשון לשופטים", וכן בילקוט שמעוני על ספר שופטים בסוף אות ג' נקראו עתניאל ואהוד בשם שופטים (וכן עיין ברש"י בסוכה דף כ"ז ע"ב בד"ה שלא וכו' שכתב שיהושע ועתניאל וכו' היו שופטים). ובשופטים פרק ג' פסוק י' כתוב על עתניאל לשון של וישפט. ולכאורה צ"ל שמש"כ הגר"א שדבורה היתה ראש השופטים אין הכוונה מבחינת סדר הזמן, וז"ל שם, ואת כל נפתלי, הם כל השופטים ודבורה עם ברק והיא היתה ראש כל השופטים שהאשה היתה נביאה, וכן הנסים שנעשו שם הם ראש לכל הנסים של שאר השופטים כמו שנאמר מן השמים נלחמו וגו', ואף הדגים שבים אמרו שירה, ואמת ה' לעולם וגו' עכ"ל.
 ועיין עוד בפתיחת המאירי לאבות בד"ה והנני מרחיב וכו' שכתב וז"ל, ואותם זקנים שקבלו מיהושע לא נוכל להודיע אפילו אחד מאלף, אבל הכלל בידינו שמסרה לזקנים שהיו בימיו, והם הזקנים ויאסוף יהושע את כל שבטי ישראל שכמה, ויקרא לזקני ישראל, ויעבוד ישראל את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים אשר האריכו ימים אחרי יהושע, והם מסרוה לזקנים אחרים, דור אחר דור, עד שהגיע לזמן השופטים, ואף הם בכלל הזקנים, ואע"ג דבאבות דרבי נתן רמזוה מדריגה אחרת לומר שהזקנים מסרוה לשופטים ושופטים לנביאים, ממשנה זאת יראה שהזקנים והשופטים נכללו בענין

(מעתניאל ואילך) היו בכלל סדר המסורה, ולזקנים הללו מסר יהושע את התורה, ורק הם מסרוה לעתניאל. ובאבות דר"ג איתא להדיא זקנים קבלו מיהושע, ושופטים מזקנים (לפי גירסת הגר"א שם, ודלא כהגירסא שלפנינו ששופטים קבלו מיהושע), ושופטים היינו מעתניאל ואילך.

ברם בילקוט שמעוני בפרשת פנחס על הפסוק יפקוד ה' וגו' איתא שיהושע מסר לעתניאל, וכן נקט רבינו בחיי כאן שהרי כתב שיהושע מסר לזקנים שהאריכו ימים אחריו שהם עתניאל ואהוד ויתר השופטים, וזהו דלא כרש"י שכתב שרק אח"כ הגיעה לעתניאל, וכן הרי זה דלא כהאדר"ג שסובר שנמסרה התורה לזקנים קודם השופטים.

מיהו י"ל שלעולם גם האבות דרבי נתן יכול להודות שיהושע מסר לעתניאל, והיינו משום שי"ל דס"ל להאבות דרבי נתן כדברי הגר"א באדרת אליהו על דברים ל"ד ג' שכתב שדבורה היתה ראש השופטים, דלפי זה י"ל דמאי דאיתא באבות דרבי נתן שיהושע מסר לזקנים מקרא דויעבדו העם את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים אשר האריכו ימים אחרי יהושע, הכוונה בזקנים היא לעתניאל והבאים אחריו עד דבורה.

(מיהו לפי הילקוט ורבינו בחיי צ"ל שעבדו את ה' רק בימי הזקן גופא, דהא להדיא כתיב בספר שופטים שלפני עתניאל ואחריו לא עבדו את השם. ומה שמשמע מהפסוק הנ"ל שבימי הזקנים עבדו את ה' יותר מהדורות שבאו אחרי כן, הרי זה משום שבימי השופטים שבאו אחרי דבורה לא עבדו את ה' אפילו במשך ימי השופט וכדכתיב בשופטים ב' י"ז. מיהו יתכן שגם

הזקנים, ונתגלגלה הדבר עד שהגיע לזמן עלי הכהן, והי' מראשוני הזקנים עתניאל בן קנז עכ"ל.

ב. והנה צריך ביאור במאי פליגי האבות דרבי נתן עם התנא של המשנה לפי רש"י שסובר שגם התנא של המשנה סובר שהיתה מסירה לזקנים שהיו לפני עתניאל, ומה הן הסברות להחשיב את הזקנים ואת השופטים כמדריגה אחת או כשתיים.

ונראה לבאר על פי מה שראיתי בהקדמת האברבנאל לספר שופטים שעמד על יסוד דינם של השופטים, והוכיח שם שלענין כמה דברים הי' כחם יפה כמו מלך (כגון לענין להוציא את העם למלחמה), אבל לא לענין הכל (וכגון לענין להוריש את השררה לבניהם) עיין שם, דלפי דבריו יש לבאר שתנא דידן סובר שגם להזקנים שלפני עתניאל הי' אותו דין שופט שמבואר בדברי האברבנאל שם, ומשום הכי חשיבי כולם מדריגה אחת, אבל האבות דרבי נתן סובר שהיו רק בגדר זקנים ודיינים בעלמא, בלי שום כח של מלך כמו שהי' להשופטים שבאו אחריהם, ומשום הכי מנה להו כשתי מדריגות.

ג. והנה בכמדבר רבה פרשה ג' ה' דנו בענין מי היו הזקנים האלו שהאריכו ימים אחרי יהושע, דאיכא מאן דאמר שהיו בני לוי, ואיכא מאן דאמר שהיו אלדר ומידד. וזהו דלא כדברי רבינו בחיי שהבאנו שאותם זקנים היו עתניאל וחביריו, וכן דלא כדברי הילקוט שמעוני בפנחס שיהושע מסר לעתניאל.

ובנזיר דף נ"ו ע"ב משמע שגם כלב הי' בכלל סדר המסורת, ונראה שהי' בכלל אותם

זקנים. וזה לשון הגמ' שם, אמר נחום הלבלר כך מקובלני מרבי מיאשה שקבל מאבא שקבל מן הזוגות שקבלו מן הנביאים הלכה למשה מסיני, ואילו יהושע וכלב לא קא חשיב ע"כ, ומזה הוכיחו שם שמה שצריכים לומר דבר בשם אומרם אינו מחייב לפרט את כל האמצעיים.

ד. עיין במחזור ויטרי בסדר מקבלי התורה ולומדי' בתחילת פירושו על אבות שמנה את מנוח ואלקנה בכלל סדר המסורה של התורה אע"פ שלא היו שופטים, וזהו קרוב לדברי המאירי בד"ה ולפי ענינם וכו' שכתב שגם בדורות השופטים היו עמהם עוד זקנים שהיו בכלל סדר המסורה עיין שם, אלא שהמחזור ויטרי שם עשה למנוח ואלקנה דורות בפני עצמם. מיהו להלן שם בפירושו על המשנה הראשונה בד"ה ויהושע לזקנים כלל המחזור ויטרי את מנוח בכלל השופטים והשמיט את אלקנה מסדר הקבלה, וצ"ע.

ה. והנה מדברי הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה משמע שלא היו כל השופטים בכלל סדר המסורה, שהרי כתב וז"ל, וזקנים רבים קבלו מיהושע וקבל עלי מן הזקנים ומפנחס עכ"ל, ולכאורה הזקנים הללו שהזכיר אין כל השופטים בכלל, דהא כתב שכולם קבלו מיהושע, ואם כוונתו היא לכל השופטים הרי רק עתניאל הי' בימי יהושע (ועל כל פנים לא הרבה מהשופטים), וא"כ מוכח שהזקנים הרבים שהזכיר שקבלו מיהושע אינם כל השופטים, ולפי זה יוצא ממה שכתב שוב שעלי קבל מאותם זקנים, שלא כלל לכל השופטים בכלל סדר המסורה.

שפנחס קיבל ממושה, ואילו כאן כתב שקיבל מיהושע.

ד* (וזקנים לנביאים).

הנה כבר הערנו בהערה על האות הקודמת שלא כל הזקנים קבלו ישיר מיהושע, וכן לא כל הנביאים קבלו מהשופטים, אלא הכוונה היא שהמדריגה של זקנים, שנמשכה כמה דורות, קבלה מהמדריגה של יהושע, וכן המדריגה של נביאים קבלה מהמדריגה של זקנים.

ועכ"פ צ"ע מה ענינה של מדריגת נבואה למסירת התורה, הלא לא בשמים היא.

ולכאורה הי' נראה שאה"נ העובדא שהיו נביאים אינו קובע אותם להיות סוג מיוחד של תלמידי חכמים או סוג מסוים של מקבלי התורה, רק דקרי להו נביאים כי במקרה כל המקבלים באותה תקופה היו נביאים (ברם בספרי על יבמות באות רע"ז ובספרי על סנהדרין אות רע"ג* הראיתי שמתוס' ביבמות שם מבואר שתנא אינו יכול לחלוק על נביא אפילו בלימוד עיי"ש ואכמ"ל בזה).

ועכ"פ צ"ע דהנה הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה כתב שיהודע הכהן קבל מאלישע ולא נזכר שיהודע הכהן הי' נביא (והמח"ו לא הזכיר את יהודע בסדר המקבלים עיי"ש). וזה דומה למה שהערתי לעיל באות ד' סק"ד על מה שהמח"ו עשה למנוח

שהזקנים מסרו לנביאים ונביאים לאנשי כנסת הגדולה, אבל הרמב"ם המשיך למנות שם את סדר המסורה בכל נביא ונביא בפרוטרוט, וא"כ אם נאמר שכוונתו במה שכתב "זקנים" הרי היא למסירות הרבה, זקן לזקן, א"כ קשה אמאי לא פרט בזקנים כדרך שעשה בנביאים.

ברם יש לדחות שבמה שכתב שזקנים רבים קבלו מיהושע אין כוונתו לומר שכולם קבלו ממנו ממש, אלא כוונתו היא לומר שהמדריגה של זקנים שנמשכו כמה דורות קבלה מהמדריגה של יהושע, כלומר שכולם הושוו במדריגתם דהיינו שכולם נחשבו על מדריגת כלי שני מיהושע ולא שהמדריגה ירדה מטה מטה מדור לדור (וכן מדריגת נביאים קבלה ממדריגת זקנים), אבל למעשה קבל זקן מפי זקן, אשר לפי זה לעולם י"ל שכל השופטים היו בכלל סדר המסורה*).
וכן מוכח גם ממה שסיים הרמב"ם שם שעלי קבל מאותם הזקנים שהזכיר שם, דהא לפי חשבון הדורות יוצא שעלי לא ראה את השופטים הראשונים, וגם לא ראה את אותם הזקנים שהאריכו ימים אחרי יהושע, דהא עלי נפטר כשלש מאות וחמשים שנה אחרי יהושע, וכל ימיו היו צ"ח שנים, וגם הרי איתא בשבת דף ק"ה ע"ב שאותם זקנים ימים האריכו ושנים לא האריכו, וא"כ בע"כ צ"ל שכוונת הרמב"ם היא שעלי קבל מזקנים שלא קבלו מיהושע עצמו, וא"כ חזינן כהנ"ל שגם זקנים אלו הרי הם בכלל דברי הרמב"ם שם שזקנים רבים קבלו מיהושע.

והנה עיין להלן בדברי הרמב"ם שם שמנה בפרוטרוט את בעלי המסורה וכתב וז"ל, ועלי מפנחס ופנחס מיהושע עכ"ל, הרי שהתם לא הזכיר את הזקנים בכלל, וצ"ע. ועוד יש להעיר דלעיל שם כתב

(* ובאמת הרי גם במשנתנו איתא שיהושע מסר לזקנים, ובעל כרחך צ"ל שלא כולם קבלו מיהושע ממש אם כל השופטים הם בכלל סדר המסורת, אלא הכוונה היא שיהושע מסר למדריגת זקנים. מיהו באמת בדעת הרמב"ם דוחק יותר לומר כן, משום דבשלמא התנא של משנתנו הרי סיים ואמר

ואלקנה דורות בפני עצמם בסדר המסורה
אע"פ שלא היו שופטים.

וצ"ל שהכוונה היא שמסורה לתקופת
הנביאים אע"פ שבאמת לא כל המקבלים
היו נביאים, וכל המקבלים ההם שבאותה
תקופה קובעים שם לעצמם בתורת בני
תקופת הנביאים. ועכ"פ גם לפ"ז נוכל לומר
שבאמת העובדא שהיתה תקופת נביאים אינו
קובע שהמקבלים אז היו סוג מסוים של
מקבלים, רק שבכל זאת קרי להו התנא על
שם התקופה.

ועי' להלן באות י"ז שנקטתי לא כך אלא
שזקנים לנביאים מורה שכולם היו נביאים.

שו"ר את דברי הרמב"ם בהקדמתו
לפיה"מ סדר זרעים בד"ה וכאשר מת יהושע
וכו' שכתב וז"ל, וכן קבל ירמי' בלי ספק
מן אשר קדמוהו מן הנביאים נביא מפי נביא
עד הזקנים וכו' עכ"ל, וגם שם הזכיר
בהמשך דבריו את יהודיע, וא"כ כנראה
סובר הרמב"ם ששפיר הי' נביא.

ה) ונביאים מסורה לאנשי כנסת הגדולה.

באבות דרבי נתן איתא שחגי זכרי'
ומלאכי קבלו מהנביאים, ואנשי כנסת
הגדולה קבלו מחגי זכרי' ומלאכי. והנה
באמת גם חגי זכרי' ומלאכי היו בכלל
אנשי כנסת הגדולה כמו שכתב הרמב"ם
בהקדמתו ליד החזקה*), וא"כ צ"ל
שהכוונה היא שבתחילה קבלו חגי זכרי'
ומלאכי, ושוב קבלו שאר אנשי כנסת

הגדולה מהם, והא דנמנו חגי זכרי' ומלאכי
למדריגה בפני עצמם אע"פ שהיו גם נביאים
והרי הם בכלל נביאים מזקנים שזה כולל
את כל הנביאים, הרי זה משום הא גופא
שהיו גם מאנשי כנסת הגדולה, והיו
ממוצעים בין שתי התקופות.

ועיין ברמב"ם בהקדמתו ליד החזקה שלא
מנה את חגי זכרי' ומלאכי בפני עצמם לדור
אחד מסדר המסורה, וכתב שם שאנשי כנסת
הגדולה קבלו מברוך בן נרי' ובית דינו.

והאברכנאל (הובא בסדר הדורות בשנת
ג' אלפים ת"ח) כתב שאנשי כנסת הגדולה
קבלו מיחזקאל.

והמחזור ויטרי ברשימת מקבלי התורה
בתחילת פירושו כתב שעזרא מסר לאנשי
כנסת הגדולה, אבל להלן בד"ה ונביאים
מסרוהו וכו' כתב שאנשי כנסת הגדולה
ביחד עם עזרא קבלו מהנביאים.

ו) אנשי כנסת הגדולה.

פירש"י וז"ל, ואלו הן זרובבל נחמי' שרי'
רעלי' ומרדכי בלשן (ובמנחות דף ס"ה ע"א
מבואר שמרדכי בלשן אחד הוא, ובלשן הוא
כינוי) שהיו בימי עזרא וכו' עכ"ל. וצ"ע
דהא בסנהדרין דף ל"ח ע"א אמרינן
שזרובבל הוא נחמי' ואילו מרש"י משמע
שהם שנים.

ועיין עוד בהקדמת הרמב"ם ליד החזקה
שכתב וז"ל, ובית דינו של עזרא הם
הנקראים אנשי כנסת הגדולה והם חגי זכרי'
ומלאכי דניאל חנני' מישאל ועזרי' ונחמי'

זכרי' ומלאכי לא היו מאנשי כנסת הגדולה אלא היו
רק בכלל נביאים.

* מיהו מרבינו בחיי כאן משמע שאנשי כנסת
הגדולה קבלו מחגי זכרי' ומלאכי אבל באמת חגי

בן חכלי ומרדכי בלשן וזרובבל והרבה חכמים עמהם תשלום מאה ועשרים זקנים עכ"ל, הרי שגם הרמב"ם מונה זרובבל ונחמי' כב'. ועוד צ"ע דבמגילה דף ט"ו ע"א אמר רבי יהושע בן קרחה שמלאכי הוא עזרא, וכן איתא בתרגום בריש מלאכי, ואע"פ שמשמע להדיא במגילה שם דאיכא תנאי דפליגי על זה, אבל מכל מקום הרי רב נחמן קאמר שם שמסתברא כרבי יהושע בן קרחה, וכ"כ תוס' בכתובות דף כ"ו בד"ה בתר.

והאברבנאל (הובא בסדר הדורות שנת ג' אלפים ת"ח) השמיט דניאל וחנני' מישאל ועזרי', וגם רש"י כאן לא הזכירם. וביומא דף ס"ט ע"ב משמע קצת שדניאל לא הי' מאנשי כנסת הגדולה דהא איתא שם שהוא אמר רק "הגדול" ואילו אכנה"ג החזירו עטרה ליושנה ותיקנו לומר גם "הגבור והנורא" (אם לא שנאמר שלעולם שפיר הי' בכלל אנשי כנסת הגדולה רק שבתחילה על דעת עצמו אמר רק הגדול, ושוב נמנו אנשי כנה"ג וגמרו דלא כוותי' אלא ששפיר י"ל גם הגבור והנורא).

והמחזור ויטרי ברשימת מקבלי התורה בתחילת פירושו כתב שעזרא מסר לאנשי כנסת הגדולה, אבל להלן בד"ה ונביאים מסרוהו וכו' כתב שעזרא ביחד עם אנשי כנסת אנשי הגדולה קבלו מהנביאים.

ז) אנשי כנסת הגדולה.

הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה קרא לאנשי כנסת הגדולה "בית דינו של עזרא". וחזינן מדבריו שהי' להם דין בית דין, וכן מבואר מדבריו בפרק א' מהל' תפילה ה"ד שכתב וז"ל, וכיון שראה עזרא ובית דינו

כך עמדו ותיקנו י"ח ברכות על הסדר עכ"ל, וכונתו היא לאנשי כנסת הגדולה וכדאמרינן במגילה דף י"ז ע"ב שמאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר, והיינו אנשי כנסת הגדולה שהיו ק"כ וכמש"כ הרמב"ם בהקדמתו שם, וגם ביומא דף ס"ט ע"ב איתא שאנשי כנסת הגדולה הם אלו שתיקנו שמונה עשרה, הרי שגם שם בהל' תפילה קרא הרמב"ם לאנשי כנסת הגדולה בשם בית דינו של עזרא. והקשה המהר"ץ חיות בהוריות דף ג' ע"ב דהא לא יתכן בית דין שיש בו יותר משבעים ואחד דיינים כמו שהביא שם.

מיהו ראיתי בסדר הדורות (בשנת ג' אלפים תמ"ח) שהביא שיש אומרים ששמעון הצדיק הי' דור ח' ליהושע בן יהוذاק שהי' בימי זרובבל (שהי' מאנשי כנה"ג) אשר לפי זה צ"ל שלא היו כל אנשי כנסת הגדולה בדור אחד, רק במשך שמונה דורות, וא"כ לפי זה אולי לעולם הי' מנינם רק שבעים ואחד, רק שבמשך ח' דורות הגיעו למנין מאה ועשרים.

מיהו יש לדחות כי לפי זה לא יתכן לקרוא לכולם בשם בית דינו של עזרא. ועוד דלפי זה הי' מנינם צריך להיות יותר ממאה ועשרים, שהרי לאחר ג' או ד' דורות בודאי כבר מתו כל השבעים ואחד הראשונים ובכל זאת חזינן שמינו את שמעון הצדיק, וא"כ חזינן שאכתי היו ממנים ממלאי מקום, וא"כ הי' מניינם יותר ממאה ועשרים כיון שתמיד היו שם שבעים ואחד. ועוד דכבר הבאנו שבמגילה דף י"ז ע"ב אמרינן שמאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו י"ח ברכות על הסדר, ואילו לפי הנ"ל מאחר שתיקנום השבעים ואחד הראשונים הרי שוב לא היו

צריכים לשום תקנה אחרת, והיאך משכחת לה שתיקנום כל המאה ועשרים. וא"כ מוכח מכל זה שכולם שימשו יחד. וכן משמע באמת מלשון הרמב"ם בהקדמתו שם שכתב שהם בית דינו של עזרא ושהם תשלום ק"כ. ועוד דהא כתב שבית דינו של עזרא שהם ק"כ זקנים קבלו מברוך בן נרי', הרי שכולם קבלו מברוך בן נרי'.

(מיהו אולי יש לדחות את הראי' ממגילה ולומר שלא נתקנו כל הברכות במעמד אחד בבת אחת, ודוחק).

וממה שכתב רש"י כאן ששמעון הצדיק הי' בסוף אבל לא הי' עמהם בתחילת הבית בימי עזרא משמע שנמשכו יותר מדור אחד. מיהו יכול להיות שתמיד הי' מנינם ק"כ. והרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות לסדר זרעים בד"ה וכאשר מת וכו' כתב ששמעון הצדיק קבל מעזרא (ובהקדמתו ליד החזקה כתב שקבל מכולם). מיהו אכתי יתכן שלא נתמנה שמעון הצדיק להכנה"ג עד אחרי מותו של עזרא וכדברי רש"י ונמשכו יותר מדור אחד.

ז* (אנשי כנסת הגדולה.

עי' בספרי על חומש בפרשת בראשית על הפסוק המן העץ וגו' מה שכתבתי בביאור מהותם של אנשי כנסת הגדולה, ונסיתי ליישב שם את הקושיא הנ"ל של המהר"ץ חיות.

ח (ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה.

מלשון הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה משמע שבכל הדורות עד אנשי כנסת הגדולה רק הגדול קבל מהגדול הקודם ובית דינו,

אבל בית דינו לא קבלו מהגדול הקודם (ובית דינו), וזהו שכתב שם ששמואל קבל מעלי ובית דינו, ודוד קבל משמואל ובית דינו, ולא הזכיר שבית דינו של שמואל קבלו ג"כ מעלי, וכן בכל הדורות שהזכיר שם. מיהו באנשי כנסת הגדולה שינה את לשונו, שהרי אע"פ שכתב שם שהיו בית דינו של עזרא, אבל מכל מקום להדיא כתב שכולם קבלו מברוך בן נרי' ובית דינו עיין שם. ונראה שלמד כן מהא דאמרינן שנביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה, דמשמע לכולם ולא רק לעזרא.

מיהו לפי מה שכתבנו באות ד' סק"ה אין ראי' עיין שם.

ברם המאירי בפתיחתו בד"ה ולפי ענינם וכו' כתב וז"ל, ונמסרה לשמואל התורה מעלי וחבריו ומהם לדוד וחבריו, שהיו עמו זקנים ונביאים, ומהם לשלמה ולחבריו וכו' עכ"ל, ומבואר שגם חבריו, דהיינו לכאורה בית דינו, קבלו מהגדול הקודם, דדוחק לומר שקבל הגדול מהגדול והבית דין מהבית דין. ועיין עוד לקמן באות י"ז.

ט (הו מתונים בדין.

א. פירש"י וז"ל, שלא יהיו גומרים הדין במהרה אלא חוקרים בו בעומק עכ"ל. וכעין זה כתב בסנהדרין דף ז' ע"ב וז"ל, רגילין בהמתנה כדי לעיין בה יפה קודם שתחתכוהו עכ"ל. והנה לעיל שם דרשינן מקרא דדינו לבוקר משפט שאם ברור לך הדבר כבוקר אומר והוא לאו אל תאמר, ופירש שם רש"י וז"ל, אם ברור לך הדין כבוקר שהוא מאיר אומר והוא וכו' עכ"ל. ולכאורה אפשר לומר ששני ענינים נפרדים הם, דבקרא דדינו לבוקר משפט נאמר שלא יפסוק כל עוד

שהוא בעצמו מסופק קצת ולבו נוקפו, אבל הכוונה בהו מתונים בדין היא שיעיין יפה בכל דבר ודבר אפילו אם כבר ברור לו כבוקר, דגם לבתר דברור לו כבוקר ציוו לו להיות מתון.

אמנם מלשון הטור בחו"מ סי' י' משמע להדיא דחד ענינא הוא, ומאי דאמרינן שצריך להיות ברור לו כבוקר, הרי זה גופא השיעור של מתינות, דצריך להיות מתון עד שיהי' ברור לו כבוקר ולא יותר, וז"ל שם, צריך הדיין להיות מתון בדין שלא יפסקנו עד שיחמיצנו וישא ויתן בו ויהי' ברור לו כשמש וכו' עכ"ל.

ועוד י"ל בכוונת הטור ורש"י שהעיון עד שיתברר לו יעשה במתינות, אבל מכל מקום לאחר שנתברר לו הרי הוא רשאי לפסוק מיד.

ב. והנה בספרי בריש פרי' דברים על פסוק ט"ז (הובא ברש"י שם) תניא ואצוה את שופטיכם, אמרתי להם הוו מתונים בדין שאם בא דין לפניך פעם ושתיים ושלש אל תאמר כבר בא דין זה לפני ושניתיו ושלשתיו אלא הוו מתונים בדין. ומזה משמע לכאורה דלא כהטור, וכן דלא כה"ועוד י"ל" שכתבנו, אלא שאפילו אם ברור לו, הרי הוא עדיין צריך להחמיצו.

מיהו יש לדחות שלעולם לאחר שחשב ודן וברור לו כשמש, מותר לו לפסוק מיד, רק דשאני התם שמצד עיקר החיוב של דיינות של הדין תורה הזה (ולא מצד הוו מתונים בדין), הרי הוא חייב לעיין בהסברות והמקורות גם בפעם הזאת, בדין תורה זה, ועל זה הזהיר שיעשה כן במתינות, ולא במהירות, אע"פ שכבר פסק כן כמה פעמים.

מיהו צ"ע דמה שייך חיוב לדון עוד הפעם לאחר שההלכה ברורה לו.

וביותר נראה לפרש שהוא צריך מתינות בנוגע להחלטתו שדין זה הרי הוא באמת אותו דין ממש כמו אלו שכבר באו לפניו.

מיהו לכאורה דרך זה אינו בכלל משמעות לשון הספרי.

ג. מדברי רבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות נ"ב משמע שמי שאינו מתון בדין ומכשיל בזה, הרי הוא עובר בלפני עור לא תתן מכשול.

י) העמידו תלמידים הרבה.

עיין ברש"י שכתב וז"ל, שאם העמדת תלמידים בבחורתך העמד תלמידים אף בזקנותך שאי אתה יודע איזו מהם יכשר מחבירו עכ"ל. והנה הא שצריכים טעם זה ולא אמרינן בפשיטות שהטעם הוא משום מצות ושננתם לבניך אלו התלמידים, י"ל דהיינו משום שמצד מצות ושננתם אין חילוק בין אם הוא מעמיד תלמיד חדש או אם הוא ממשיך ללמוד עם תלמיד שהעמיד כבר, והיינו משום שמצות ושננתם אינה מחייבת אותו לעשות תלמידים חדשים, אבל השתא דאיכא טעמא דאי אתה יודע וכו' עדיף טפי להעמיד תלמידים חדשים, וזו היתה כוונת אנשי כנה"ג, דהיינו שיעמיד תלמידים הרבה ע"י שילמד לתלמידים חדשים.

ובקובץ שיעורים על ב"ב באות ע' ראיתי שכתב עוד יותר ממה שכתבתי כאן, דעיין שם שכתב שמצד ושננתם לבניך אלו התלמידים אינו חייב ללמד אלא רק למי

שכבר נעשה תלמידו, וא"כ לפי זה פשיטא שהוצרכו להזהיר להעמיד תלמידים חדשים, וז"ל שם, וי"ל דודאי בשעה שכבר הוא תלמידו מיקרי בנו, אבל כל זמן שלא למד לפניו, עדיין אינו בנו, ואינו חייב לעשותו שיהא בנו עכ"ל. וכתב כן כדי ליישב למה לפני תקנת יהושע בן גמלא להושיב מלמדי תינוקות לא היו מלמדים למי שלא הי' לו אב כדי לקיים ושננתם לבניך אלו התלמידים. ברם יש להעיר על דברי הקו"ש דלפי דבריו יוצא שכל המצוה של ושננתם לבניך נאמרה רק היכא שבמקרה וברצון עצמו לימד בלי שיהי' מצווה, אבל באמת הרי הוא רשאי לעבור את כל חייו בלי ללמד לתלמידים כלל, וזה נראה דוחק, אבל לפי דרכנו הנ"ל יוצא שבאמת גם מצות ושננתם מחייבת אותו ללמד למי שאינו עוד תלמידו, רק שאחרי שיש לו תלמיד אין זה משנה אם הוא ממשיך עם התלמיד שיש לו כבר או אם הוא מעמיד חדשים. וגם לפ"ז ניחא למה הוצרך יהושע בן גמלא לתקן, והיינו משום שיהושע בן גמלא תיקן להעמיד חדשים גם במקום ישנים וכדברי אנשי כנסת הגדולה.

ברם אכתי צ"ע למה לפני יהושע בן גמלא לא היו מלמדים לכל אחד משום תקנת אנשי כנסת הגדולה.

ואולי י"ל שהמצוה דאורייתא וכן הציווי של אכנה"ג הם ללמד רק למי שבאמת ינהג כמדת "בניך" בדרך ארץ הראוי, אבל אם מכיר הרב שהתלמיד יתחצף ויבעוט אינו חייב ללמד לא מצד מצות ושננתם לבניך ולא מצד העמידו תלמידים הרבה כי אין זה בגדר תלמיד, ואולי גם למי שאינו מכיר במדותיו אינו חייב ללמדו, אלא רק למי

שמכיר במדותיו שיהי' בגדר תלמיד, ושוב בא יהושע בן גמלא ותיקן ללמד לכל, וגם ליתום שהוא בעל מדות רעות, או ליתום שאינו מכיר את מדותיו, כיון שראה שמי שאין לו אב לא הי' לומד.

ואולי גם יהושע בן גמלא תיקן רק בנוגע ליתומים אבל לא בנוגע לאדם מבוגר שהוא בעל מדות רעות או שאינו מכיר את מדותיו. מיהו חוץ ממה שנראה שדחוק מאד לומר כן, אכתי צ"ע דגם לפני יהושע בן גמלא למה לא לימדו גם למי שאין לו אב מתוך ההנחה שע"י לימוד תורה תזדכך נפשו ויתנהג כ"בניך" ותלמיד.

וביותר נראה שבכלל לא קשה מה שהקשינו למה גם לפני יהושע בן גמלא לא היו מלמדים מצד תקנת אנשי כנה"ג, ובאמת גם קושיית הקו"ש על יהושע בן גמלא היתה רק מהמצוה דאורייתא של ושננתם איך לא קיימוה גם לפני יהושע בן גמלא (וכמו שהזכיר באמת שם רק דבר זה), אבל מצד מה שאמרו אנשי כנה"ג העמידו תלמידים הרבה לא קשה מידי, כי בזה י"ל בפשיטות שנתרשלו מלקיים דברי אנשי כנה"ג עד שבא יהושע בן גמלא וחיצק את הדבר. ולכן הקשה רק מהמצוה דאורייתא כי קשה לומר שנתרשלו מלקיים מצוה דאורייתא.

יא) עשו סייג לתורה.

יש לעיין אל מי דיברו אנשי כנסת הגדולה בדבר זה כשאמרו "עשו", דמצד אחד י"ל שדיברו אל החכמים, וציוו אותם לתקן סייגים, ואם אינם מתקנים הרי הם עוברים על המצוה דרבנן הזאת לתקן סייגים, אבל את העם לא ציוו לקיים את הסייגים, אלא שאם הם עוברים על הסייגים הרי זה נקרא

שהם עוברים עבירה כי אחרי שחכמים תיקנו את הסייג הרי הדבר נעשה מעשה איסור, אבל אין העם עוברים על הענין שלא עשו סייג, או האם אנשי כנה"ג דיברו אל העם, דהיינו שהעם יקיימו סייגים, אבל לא ציוו לב"ד שיתקנו סייגים, רק שהם מתקנים כדי לגמול חסד עם העם שאינם יודעים מעצמם איזה סייגים לתקן, ואחרי שהם תיקנו להם את הסייגים הרי הם נעשים מעשי איסור. ועוד יש לומר שדיברו לשניהם וש"עשו" קאי גם על החכמים וגם על העם.

והנה הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה כתב וז"ל, גם יתבאר מהם דברים שגזרו חכמים ונביאים שבכל דור ודור לעשות סייג לתורה כמו ששמעו ממה רבינו בפירוש שנאמר ושמרתם את משמרת עשו משמרת למשמרתי עכ"ל, ולכאורה משמע מדבריו שהגזורים שפיר מקיימים מצוה שהרי כתב שגזרו לעשות סייג לתורה לקיים קרא דושמרתם. ברם יש לדחות ולומר שכוונתו היא שגזרו והתקינו כדי שהקהל יקיימו עשו סייג לתורה.

וגם בלשונותיו של רבינו יונה כאן יש להסתפק כהנ"ל.

(יב) בענין הנ"ל.

והנה ביבמות דף כ"א ע"א אמרינן שהענין של עשו סייג לתורה הרי הוא רק מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא. ברם מלשון הרמב"ם הנ"ל משמע שהוא פשוטו של מקרא, שהרי כתב ששמעו כן ממה רבינו בפירוש באמרו ושמרתם וגו'.

ויש ליישב על פי מה שכתב הריטב"א בר"ה דף ט"ז ע"א בד"ה תניא וז"ל, שכל מה שיש לו אסמכתא מהפסוק, העיר הקב"ה

שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה, ומסרו לחכמים, וזה דבר ברור ואמת, ולא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים ולא שכוונת התורה לכך, חס ושלום ישתקע הדבר ולא יאמר, שזו דעת מינות הוא, אבל התורה העירה בכך ומסרה חיוב הדבר לחכמים אם ירצו כמו שנאמר ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך, ולפיכך תמצא החכמים נותנים בכל מקום ראי' או זכר או אסמכתא לדבריהם מן התורה שבכתב שהיא תמימה, וח"ו שהיא חסירה כלום עכ"ל. ולפי זה שפיר שייך לומר על אסמכתא ששמעו כן ממה רבינו בפירוש.

מיהו הרמב"ם עצמו בהקדמתו לפירוש המשניות בסד"ה וכאשר מת וכו' סובר שאסמכתא "בכל מקום" הוא סימן שנתנו חז"ל לזכרון ודלא כהריטב"א. וע"ע בענין אסמכתא במורה נבוכים ח"ג פרק מ"ג, ובבעל המאור בר"ה באמצע דף י"ב ע"א בדפי הרי"ף דמבואר כהריטב"א, ובמלחמות שם בריש דף י"א בדפי הרי"ף דמבואר כהרמב"ם, וברמב"ן ויקרא כ"ג כ"ד דמבואר כהריטב"א.

(יג) בענין הנ"ל.

ברבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות ז' מבואר שהעושה סייג לתורה מקיים בזה את המצות עשה דאורייתא של יראת שמים. ונראה שכן היא כוונתו גם כאן במש"כ ש"חיבב היראה", וכן בשאר דבריו עיין שם.

(יד) שמעון הצדיק משיירי כנסת הגדולה.

פירש"י שהי' בסוף, אבל לא הי' עמהם

שם לומר שהיו כהנים גדולים, והרי גם בעזרא לא הזכיר שהי' כהן גדול אלא אגב שמעון הצדיק.

ועיין בשם הגדולים להחיד"א באות ע' שדן בענין מה שמשמע מדברי הרמב"ם שעזרא הי' כהן גדול.

טז) על ג' דברים העולם עומד וכו'.

הרמב"ם בפירושו המשניות פי' שהכוונה בעבודה היא לכל המצות, ושהכוונה בגמילות חסדים היא לכל המדות טובות, אבל רש"י ורבינו יונה פירשו כפשוטו, וכן נראה מהאבות דרבי נתן בפרק ד', וכן הכריע המגן אבות.

ועי' בביאור הגר"א על ישעי' פרק א' פסוק ב' שכתב וז"ל, והמצות נחלק לשלשה, שבין אדם למקום, ובין אדם לחבירו, והמדות של עצמו וכו', והן המה ג' דברים שהעולם עומד עליהם תורה ועבודה וגמילות חסדים, תורה לעצמו, עבודה למקום, גמילות חסדים לחבירו עכ"ל.

והנה הרמב"ם בסוף הל' מעילה כתב וז"ל, כל הקרבנות כולם מכלל החוקים הן, אמרו חכמים שבשביל עבודת הקרבנות העולם עומד, שבעשיית החוקים והמשפטים זוכים הישרים לחיי העולם הבא עכ"ל. ונראה דר"ל דהא דאמרינן שהעולם עומד על העבודה אין הכוונה דוקא לקרבנות אלא הוא הדין לכל החוקים. וכן כוונתו במה שסיים משפטים היא ג"כ למתניתין דידן, דס"ל שגם גמילות חסדים היא לאו דוקא, אלא הכוונה היא לכל המשפטים שיש להם טעם. ברם כל זה הוא דלא כדבריו כאן בפירושו המשניות.

בתחילת הבית בימי עזרא (ועיין בזה בסדר הדורות בשנת ג' אלפים תמ"ח).

ברם הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה כתב ששמעון הצדיק קבל תורה מכולם, ולפי דבריו אין אנו צריכים לדברי רש"י בכדי ליישב למה נקרא משיירי כנסת הגדולה, אלא י"ל שלעולם הי' עמהם בחיים וגם בתוך הבית דין, רק שנקרא שיירי משום שקבל מכולם (ובהקדמתו לפירוש המשניות כתב הרמב"ם ששמעון הצדיק קבל מעזרא). וביותר נראה לומר לפי הרמב"ם כדברי הר"ב כאן שנקרא "שיירי" כי האריך ימים יותר מכולם, וז"ל הר"ב, לאחר שמתו כולם נשתיירה הקבלה בידו עכ"ל.

והמגן אבות כתב שאע"פ שלפי רש"י לא הי' בכלל הכנסת הגדולה בתחילה אבל מכל מקום קבל את תורתו מן הנביאים ולא מאנשי כנסת הגדולה, שהרי לא אמרו שקבל מאנשי כנסת הגדולה (ולעיל הביא שהיו נביאים שהאריכו ימים עד זמן התנאים). וזהו דלא כדברי הרמב"ם שהבאנו באות ז' ששמעון הצדיק קבל מאנשי כנה"ג (או מעזרא).

וע"ע לעיל באות ז' בענין אם אנשי כנה"ג היו כולם בדור אחד או האם הם נמשכו במשך כמה דורות.

טז) שמעון הצדיק משיירי כנסת הגדולה.

הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה כתב שהי' כהן גדול אחר עזרא וכן כתב הר"ב. ולכאורה צ"ע למה הוצרך לומר כן, דמה זה נוגע לסדר הקבלה של התורה (וגם רש"י ורבינו יונה כאן הזכירו שהי' כהן גדול), והרי חזינן שבפנחס ועלי לא דקדק הרמב"ם

טז*) העולם עומד.

מלשון הרמב"ם הנ"ל בהל' מעילה מבואר שהוא מפרש שהכוונה כאן היא להעולם הבא שלו, ודלא כיתר הראשונים שפירשו דקאי על עולם הזה. ועי' בתפארת ישראל באות ט' שכתב וז"ל, עולמו עומד, שיש קיום לחיי עוה"ז ועוה"ב שלו עכ"ל.

יז) אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק.

הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה כתב שאנטיגנוס איש סוכו ובית דינו קבלו משמעון הצדיק ובית דינו. וצ"ע מנא לי' שגם בית דינו של אנטיגנוס קבלו משמעון הצדיק (וכן כתב גם בנוגע לבית דינם של הזוגות עיין שם), דאולי רק אנטיגנוס לבדו קבל משמעון הצדיק, וכמו בכל הדורות עד אנשי כנסת הגדולה שהזכיר שם, שרק הגדול קבל מן הגדול שלפניו, וכמו שמבואר בדבריו שם ובדברינו לעיל באות ח', ואע"פ שכתב הרמב"ם שם שאנשי כנסת הגדולה קבלו כולם מברוך ומבית דינו, ולא רק עזרא לחוד, אבל מכל מקום הא תינח באנשי כנסת הגדולה דתנן בהם שנביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה דמשמע לכולם (עי' בהאות הנ"ל), אבל באנטיגנוס לא נזכר אלא עליו לבד שקבל משמעון הצדיק.

וכנראה סובר הרמב"ם שרק נביאים אמרינן שרק הנביא קבל מהנביא הקודם כי משמע שהמסירה היתה מיוחדת רק להנביא, דלכך תנן נביאים (מיהו זהו דלא כמו שצדדנו לעיל באות ד'*) בדעת הרמב"ם בנוגע ל"זקנים לנביאים" עיי"ש), אבל מאנשי כנה"ג ואילך היתה המסירה לכל הב"ד כמו המסירה הראשונה של נביאים לאנשי כנה"ג.

והנה הרמב"ם בהקדמתו שם כתב שכל נביא (בלי בית דינו וכהנ"ל) קבל מהנביא הקודם וגם מבית דינו. ונראה מזה שהוא סובר שהכח של הנביא למסור הי' רק בהדי בית דינו בכח סנהדרין אבל לקבל מהדור הקודם הי' יכול לבדו.

והא דכתב הרמב"ם שם שאלעזר ופנחס ויהושע קבלו ממשה ולא כתב ממשה ובית דינו, וכן כתב שזקנים רבים קבלו מיהושע ולא כתב מיהושע ובית דינו, הרי זה משום שמשה עצמו הי' כמו שבעים ואחד כדאיתא בסנהדרין דף ט"ז ע"ב שמשה במקום שבעים ואחד קאי, וכן ס"ל שגם יהושע הי' כמו שבעים ואחד, דכן צידד הדבר אברהם בחלק א' סי' י' אות י"ד בד"ה אבל וכו' שגם יהושע הי' במקום שבעים ואחד כמו משה עיי"ש.

מיהו אכתי צ"ע למה המשיך לכתוב שעלי קיבל מן הזקנים ומפנחס הלא ביותר הי' הרמב"ם צריך להזכיר מפנחס ובית דינו ולא רק מן הזקנים ומפנחס עיי"ש.

מיהו י"ל בדרך אחרת, והיינו שאע"פ שהנביאים היו יכולים למסור רק בהדי בית דינם עם הכח של סנהדרין אבל משה ויהושע ופנחס היו בעלי מדריגה כל כך גדולים שהיו יכולים למסור גם לבדם.

יח) אל תהיו כעבדים וכו'.

עיין בתוס' בר"ה דף ד' ע"א ובפסחים דף ח' ע"ב ובע"ז דף י"ט ע"א שכתבו דהא דאמרינן שם שהאומר סלע זו לצדקה על מנת שיחי' בני הרי זה צדיק גמור הרי זה איירי באופן שהי' נותן את הסלע אפילו אם הי' יודע שלא יתקיים תנאו, אבל מאי דאמרינן הכא שלא יעשה על מנת לקבל

פרס הרי זה איירי באופן שהי' מתחרט משום ביטול הפרס.

מיהו המפרשים כאן הזכירו גירסא אחרת דגריס אלא הוה כעבדים המשמשים את הרב על מנת שלא לקבל פרס, ומשמע שלא יכוון כלל לפרס, ולפי זה אכתי קשה מההיא דפסחים. וצ"ל לפי גירסא זו כדברי התיו"ט על משנתנו (וכן הביא בשם המהר"ל בספרו דרך חיים על אבות) שכתב ליישב את קושיית תוס' דלעולם איירי בחד גוונא, רק דאע"ג דאמרינן שם דמיקרי צדיק גמור, אבל מכל מקום כאן במשנתנו אשמועינן מידת חסידות יתירה, וכן תירץ המגן אבות, וכן נראה מתוס' בסוטה דף כ"ב ע"ב ד"ה לעולם וכו' שהביאו גם את המשנה שלנו וגם ההיא דעל מנת שיחי' בני ולא כתבו דאיירי בשני ציורים שונים.

מיהו מדברי רבינו יונה כאן נראה שהחילוק בין ב' הגירסאות הוא כך, דלפי גירסא דידן הרי הוא רשאי לחשוב שמגיע לו שכר, רק שלא יעשה רק בשביל השכר, אלא גם אלמלא השכר יהי' גם כן מוכן לעשות את המצוה, אבל הגירסא השני' סוברת שהוא צריך לחשוב שמן הראוי הוא שלא יקבל שום שכר כלל, כי כבר גמל לו הקב"ה הרבה חסדים, וגם הרי הוא חייב לעבוד משום מעלות הרב שהוא ראוי לכך, וא"כ בכלל אין מגיע לו שום שכר. ומעתה לפי זה אכתי יתכן שגם לפי הגירסא השני' מותר לו לרצות את השכר, רק שלא יחשוב שמגיע לו שכר וכהנ"ל, וא"כ מעתה גם לפי הגירסא השני' אין הכרח לתרץ כדרכו של התיו"ט שהרי גם לפי הגירסא השני' מותר לו לרצות השכר של תחיית בנו, ואפשר לומר שהוא נחשב גם צדיק גמור

וחסיד, כיון שלא הי' מתחרט משום ביטול הפרס, רק דמאי דתנן שצריכים לשמש על מנת שלא לקבל פרס הכוונה היא שלא יחשוב שבאמת מגיע לו השכר עבור המצוה. וע"ע באות כ' במה שכתבנו על דברי רש"י בסוטה.

ועיין עוד ביד רמה על בבא בתרא בפרק א' אות ק"ל שכתב שכוונתו בעל מנת שיחי' בני הרי היא כדי שיוכל הבן לעבוד את ה', וכוונתו בעל מנת שאחי' בן עולם הבא הרי היא כדי שיוסיף דעה את ה'. וכן כתב הערוך לנר בר"ה דף ד' ע"א כדי ליישב את קושיית תוס'. ורבינו חננאל בר"ה שם הביא מפרשים שכוונת הגמרא היא לומר "הרי זו צדקה גמורה".

ועיין עוד בסוטה דף י"ד דאמרינן שא"ל הקב"ה למשה כלום אתה מבקש (להכנס לארץ ישראל) אלא לקבל שכר וכו', והקשה שם המהרש"א ממתניתין דידן שלא יבקש לקבל שכר (כלומר שלא יעשה רק בשביל השכר וכתוס' בהמקומות שציניתי בתחילת האות), ות"י וז"ל, וי"ל דהיינו (מתני' דידן) במצוה שנתחייב בה, אבל הכא שעדיין לא בא לארץ ישראל ששם חיובא, והקב"ה לא רצה שיהי' חייב בהו, שפיר מצי לבקש משום קיבול שכרן ודו"ק עכ"ל.

יט) בענין הנ"ל.

עיין בספר חסידים בסי' ס"ב שכתב כעין הדברים שכתב רבינו יונה בביאורו להגירסא השני' (דהיינו שיחשוב שלא מגיע לו שום שכר) וז"ל, במצותיו חפץ מאד ולא בשכר מצותיו, והיינו דתנן אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס ושכר, לעולם יחשוב אדם כאילו קבל שכרו,

וישים על לבו כדברים אלו מי יתן שבכל הימים אוכל לתקן את המעוות אשר העויתי, וכל מה שאני עושה מן הדין אין לו תשלום, שכר בזה כי כל מעשי אינם תועלת ותקנה על כל עונותי, הלואי יועיל לי ולא אעמוד בדין, וגם אם הוא צדיק גמור ומימיו לא עשה רע אין לו מן הדין שום שכר כי לו יחי' אלף שנים פעמים לא יוכל לשלם גמול אחת מהקטנות שבקטנות מן הטובות אשר הקב"ה עושה עמו עכ"ל.

(כ) ויהי מורא שמים עליכם.

הרמב"ם בפירושו המשניות פי' דאתי למימר שאע"פ שכבר אמר שלא ישמש על מנת לקבל פרס אלא מאהבה, אבל מכל מקום לא יניח את היראה וכדאמרינן עבוד מאהבה עבוד מיראה. ולכאורה צ"ע אמאי בעינן מימרא מיוחדת לומר שלא יניח ידו מהיראה, דנהי שמה שאמר מקודם שלא יעבוד על מנת לקבל פרס הרי זה שולל עבודה שהיא מיראת העונשים כיון שזו היא ג"כ נגיעה עצמית כעין פרס, אבל מכל מקום אכתי אינו שולל עבודה שהיא מתוך יראת הרוממות, וא"כ למה היינו חושבים שלא יעבוד משום יראת הרוממות, הלא כמו ששייך לומר דשלא על מנת לקבל פרס פירושו הוא שיעבוד מאהבה, כן י"ל שפירושו הוא שיעבוד מתוך יראת הרוממות. ואולי י"ל שכוונת הרמב"ם היא לומר שאע"פ שצריכים לעבוד שלא על מנת לקבל פרס, אבל מכל מקום אכתי צריכים באמת לעבוד גם מתוך יראת העונש, ולעולם ליכא קפידא עליו אם יש לו נגיעה זו (מיהו צ"ע על זה דהא כבר הבאנו את דברי תוס' דהך מתניתין איירי במי שהי' מתחרט אלמלא

הי' מקבל את השכר, ואם נצטרף לזה את הדרך הנ"ל הרי יוצא מהסיפא שאין עליו קפידא אפילו אם הי' מתחרט אם לא היו קיימים העונשים, דאם לא כן מה הוא החידוש, הלא גם בשביל שכר אין קפידא כשלא הי' מתחרט, וא"כ בעל כרחך צ"ל שהכוונה היא שמחמת יראת העונשים אין קפידא אפילו אם הי' מתחרט וכהנ"ל, והרי לכאורה מצד הסברא קשה לומר כן. מיהו י"ל שלעולם כוונת הסיפא היא לגוונא שלא הי' מתחרט, ולא קשה מה שהקשינו שגם בשביל שכר אין קפידא כשלא הי' מתחרט, די"ל דקמ"ל שבנגיעה זו שלא לקבל עונש יש גם מעלה חיובית, וכהלשון שכתבתי ש"צריכים" באמת לעבוד גם על מנת שלא לקבל עונש).

מיהו אכתי צריכים לבאר למה יראת העונש נחשבת מעלה כשהי' עושה גם בלי היראה מהעונש משא"כ הרצון בשביל שכר אינו נחשב למעלה אפילו כשהי' עושה גם בלי השכר. ואולי הרי זה כי סוף סוף גם ביראת העונש מתבטאת עוד הרגשה חדשה של יראה מהקב"ה שהוא המעניש, אבל בהרצון לשכר לא מתבטא שום הרגשה חדשה של אהבה או יראה מהקב"ה.

ברם מדברי הרמב"ם בפרק י' מהל' תשובה נראה שאין ראוי לעבוד כלל מתוך יראת העונש אלא מתוך אהבה וז"ל, אל יאמר אדם הריני עושה מצות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה, או כדי שאזכה לחיי עוה"ב, ואפרוש מן העבירות שהזירה תורה מהן כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה, או כדי שלא אכרת מחיי העוה"ב, אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה, שהעובד על דרך זה הוא

עובד מיראה, ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים, ואין עובדים את ה' על דרך זה אלא עמי הארץ ונשים והקטנים, שמחנכין אותן לעבוד מיראה עד שתרכה דעתן ויעבדו מאהבה עכ"ל.

מיהו לכאורה י"ל שכוונתו בהל' תשובה שם היא לשלול עבודה שהיא רק מתוך יראת העונש לחוד, ורק על זה כתב שהיא עבודת נשים, אבל לעולם מודה הרמב"ם שנוסף לאהבה בעיניו גם עבודה שהיא מתוך יראת העונש. מיהו זה אינו, דהא ה' לו להרמב"ם לפרש את כל זה. ברם גם בלאו הכי צ"ע על דבריו שם אמאי לא הביא בבא דיהא מורא שמים עליכם שפירושו הוא לכל הפחות עבודה מתוך יראת הרוממות, דהי' לו להביא שיש עבודה מיראה שנחשבת שפיר לדבר חיובי, וכיון שחזינן שלא הביא את הכל אולי אין קושיא עליו למה לא הביא שם שמתוך יראת העונש כתוספת הרי זה דבר חיובי.

ואולי י"ל שבהיד החזקה הרי הוא מפרש דמאי דתנן שיהא מורא שמים עליכם אין פירושו שיעבוד מתוך יראה אלא פירושו הוא שתהא לו הרגשת היראה ודלא כדבריו בפירוש המשניות, והרי דבר זה כבר הביא באמת לעיל בהל' יסודי התורה בריש פרק ב'. ברם גם פ"י זה קשה, חדא דמאי קמ"ל אנטיגנוס בזה, הלא מקרא מפורש הוא את ה' אלוקיך תירא.

והמגן אבות פירש שאע"פ שהזהיר על האהבה שהיא גדולה מיראה כמו שהביא שם, אע"פ כן הזהיר שיעבוד גם מתוך יראה "כי העובד מאהבה זהיר במצות עשה והעובד מיראה נוהר במצות לא תעשה", וביאר שכוונת אנטיגנוס היא ליראת

הרוממות וז"ל, שירא לעבור על דברי אוהבו מרוב אהבתו אותו, לא מיראת נקמתו עכ"ל. וכיסוד דבריו כתב גם הרמב"ן בפר' יתרו על מה שכתוב זכור את יום השבת לקדשו, דכתב הרמב"ן שלקיים מצות עשה הוא מדריגה של אהבה, ואילו לפרוש מלא תעשה היא מדריגה של יראה, ועשה דוחה לא תעשה כי המדריגה של אהבה הרי היא גדולה מהמדריגה של יראה.

מיהו צ"ב דגם בקיום מצות עשה יתכן לעשותה משום יראה, דהיינו שירא לא לעשות את הציווי של הקב"ה שאמר לעשות, וכן אפשר לפרוש מלא תעשה מחמת אהבת הקב"ה.

ועי' בסוטה דף כ"ב ע"ב דאיתא פרוש מאהבה פרוש מיראה, ופירש"י וז"ל, פרוש מאהבה, מאהבת שכר המצות ולא מאהבת מצות בוראו עכ"ל (כלומר פרוש מעשי) שהיא מאהבת שכר ואינה מאהבת מצות הקב"ה), ועל פרוש מיראה כתב וז"ל, (פרוש) מיראה, של עונשין, אלא מה על האדם לעשות, מאהבת הש"י כאשר ציוונו ה' אלוקינו, וסוף השכר לבוא עכ"ל.

ובדבריו בהדיבור הראשון יש לצדד האם רשאי לכוין לשני הדברים יחד, דהיינו גם אהבת מצות ה' וגם אהבת שכר. והנה אם ה' רש"י כותב "אלא מאהבת מצות בוראו" אז ה' משמע שלא יעשה כלל בשביל אהבת שכר אלא רק מאהבת מצות בוראו, אבל השתא שכתב "ולא מאהבת מצות בוראו" יש להבין את דבריו בשני דרכים, דמצד אחד יש להבין שכוונתו לומר שיפרוש מלעשות לשם אהבת שכר בלי לשם אהבת מצות בוראו אלא תהי' לו גם אהבת מצות בוראו, אבל מצד שני יש להבין דבריו

שיפרוש מאהבת שכר אבל לא יפרוש מאהבת מצות בוראו, ולעולם מאהבת שכר יפרוש לגמרי. ברם מסוף דבריו שכתב מסוף השכר לבוא משמע שלא יעשה כלל לשם שכר. ולפ"ז צ"ל שמה שכתב מסוף השכר לבוא כוונתו היא שמותר לו להיות מודע להעובדא שיקבל שכר ואינו צריך לגרש את המודעות הזאת מראשו. ועכ"פ רש"י בסוטה שם שלל יראת העונש מכל וכל ובכלל לא הזכיר את הענין של יראת הרוממות.

מתוך ביתך, ותי' דהיינו דוקא ממקומות המוסתרים שלו. מיהו לכאורה י"ל דהתם איירי ברבים סתם והכא איירי בחכמים, ועיין שם ברש"י שדבריו סובלים חילוק זה וז"ל, מנע רבים, אותם שאין לך עסק עמהם מנעם מתוך ביתך עכ"ל. וגם במהרש"א שם בח"י אגדות ראייתי שכתב דמנע רבים מתוך ביתך הרי זה משום החשש שמא נמצאים ביניהם רשעים. ועיין עוד שם ביתר דברי רש"י והמהרש"א בזה.

כג) בענין הנ"ל.

א. כתב הרמב"ם בפרק ו' מהל' דעות ה"ב וז"ל, מצות עשה להדבק בחכמים ותלמידיהם כדי ללמוד ממעשיהם כענין שנאמר ובו תדבק וכי אפשר לאדם להדבק בשכינה אלא כך אמרו חכמים בפירוש מצוה זו הדבק בחכמים ותלמידיהם, לפיכך צריך אדם להשתדל שישא בת"ח וישא בתו לת"ח ולאכול ולשתות עם תלמידי חכמים ולעשות פרקמטיא לתלמיד חכם ולהתחבר להם בכל מיני חיבור שנאמר ולדבקה בו, וכן ציוו חכמים ואמרו והוי מתאבק בעפר רגליהם ושותה בצמא את דבריהם עכ"ל, וצ"ע למה לא הביא גם הרישא של המשנה דתנן הוי ביתך בית ועד לחכמים.

ויש לומר שהרמב"ם סובר שהמשמעות היא שיהי ביתך בית ועד לחכמים אפילו אם הוא עצמו אינו נמצא בהבית ואין לו קשר עמם, וא"כ הרי זה ענין אחר ולא הענין של הדבק בת"ח (ודלא כהר"ב שכתב שהטעם הוא משום שבודאי ילמוד מהם איזה דבר של חכמה).

והנה יש לעיין למה כתב הרמב"ם "שצריך אדם להשתדל לישא בת תלמיד

כא) יוסי בן יועזר וכו' ויוסי בן יוחנן וכו' קבלו מהם.

פירש"י מאנטיגנוס. ולפי דבריו צ"ע למה תנן שקבלו מהם בלשון רבים. ועיין בתיו"ט שיש גורסים ממנו. ורבינו יונה פי' משמעון הצדיק ומאנטיגנוס, וכן הביא התיו"ט. ובפי' מחזור ויטרי כתב שקבלו מאנשי כנסת הגדולה. והרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה כתב שיוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים ובית דינם קבלו מאנטיגנוס ובית דינו.

כב) יהי ביתך בית ועד לחכמים.

פירש"י ללמוד שם. ומדברי הרמב"ם בפירוש המשניות משמע אפילו לויעדה בעלמא, וכן מבואר באדר"נ פרק ו' דאיתא בזה"ל, מלמד שיהי' ביתו של אדם מזומן לחכמים ותלמידים ותלמידי תלמידיהם כאדם שאומר לחבירו הריני משמר לך במקום פלוני.

וראייתי בתפארת ישראל שהקשה מהא דאמרינן בסנהדרין דף ק' ע"ב מנע רבים

חכם וכו' הלא פשיטא שמכיון שזה מצוה הרי הוא צריך להשתדל, וא"כ לא הי' לו לכתוב אלא שלפיכך צריך אדם לישא בת תלמיד חכם וכו'.

ונראה שכוונת הרמב"ם בזה היא לחדש שגם בעצם ההשתדלות יש קיום מצוה של דבקות בתלמידי חכמים ואפילו אם לא הצליח (ואינה רק בגדר הכשר מצוה), כי גם בזה לחוד שהוא משתדל הרי זה נקרא שהוא מתדבק בדעתו בת"ח. ולפ"ז אולי יש קיום מצוה במה שהוא עושה את ביתו בית ועד לחכמים גם כשהוא עצמו אינו נמצא שם.

ב. הנה נראה שבודאי אע"פ שתכלית המצוה הרי היא הלימוד מהתלמיד חכם וכמו שכתב הרמב"ם, אבל מכל מקום אם התחבר ולא למד ממנו כלום, הרי הוא ג"כ מקיים את המצוה, משום שלבסוף בודאי נחשבת עצם הדביקות בגדר מעשה מצוה, וכל שכן דהכי הוא לפי מה שביארנו שמשמע מדברי הרמב"ם שהוא מקיים את המצוה גם ע"י השתדלות לחוד, דהא בההשתדלות להתחבר לחוד ליכא שום לימוד, דהא אם הי' בזה לימוד הרי כבר יצא מלהיות רק בגדר השתדלות אלא מיקרי גם דביקות ממש על ידי שלמד מהם.

ג. הנה בפסחים דף מ"ט ע"א אמרינן שלעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם כדי שאם ימות יגדלו הבנים לתורה, וצ"ע אמאי לא אמרו משום מצות דביקות בת"ח. ונראה דהיינו משום דאי משום מצות דביקות אינו צריך לבזבז יותר מחומש שהרי קי"ל שאינו צריך להוציא יותר מחומש על קיום מצוה וכמו שכתבו

תוס' בב"ק דף ט' ע"ב, ומש"ה קמ"ל דהכא שאני דימכור כל מה שיש לו משום טעמא דשמא ימות.

ד. הנה יש לעיין באם יש תוספת מצוה היכא שהוא מתחבר עם תלמידי חכמים הרבה כגון אם הוא סועד עם ג' במקום ב' וכדומה. ואולי יש לדייק דחייב מזה שנקטו בכתובות דף קי"א ע"ב וברמב"ם שם לשון רבים, דהיינו "תלמידי חכמים", ולא נקטו "תלמיד חכם" בלשון יחיד.

וכן יש לעיין באם יש קיום מצוה בזה שתלמיד חכם עצמו מתחבר עם תלמיד חכם כערכו או פחות ממנו, אבל אם הוא מתחבר עם תלמיד חכם שלמעלה ממנו פשיטא דאיכא מצוה.

ה. הנה המגן אברהם בסי' תקס"ח סק"ה הביא מאי דאמרינן שכל הנהגה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בה הרי הוא כנהנה מזיו השכינה, ומשמע שרצונו לומר דחשיבא סעודת מצוה וכמו שכתב המחצית השקל שם, ועיין שם במחצית השקל שהביא שמדברי החות יאיר בסי' ע' נראה דלא חשיבא סעודת מצוה ועיין שם בכל התשובה. ולכאורה צ"ע אמאי לא חשיבא סעודת מצוה משום זה שהוא מקיים בזה את המצוה דאורייתא של דביקות בתלמידי חכמים וכמו שכתב הרמב"ם "לאכול ולשתות עם תלמידי חכמים", גם בלי העובדא דהוי כנהנה מזיו השכינה.

וי"ל דאירי שהתלמידי חכמים יושבים בנפרד וכמו בזמנינו שיושבים בשולחן ראשי, דבכה"ג אינו אוכל ושותה עמהם, וא"כ אין כאן דבקות, אבל בכל זאת הרי הוא נהנה מסעודה שת"ח שרוי בה.

כד) והוי מתאבק בעפר רגליהם.

פי' הר"ב שתלך אחריהם, שהמתהלך מתעלה אבק ברגליו וההולך אחריו מתאבק מאבק שהוא מעלה. פי' אחר, שתשב לרגליהם על הארץ שכך היו נוהגים שהרב יושב על הספסל והתלמידים יושבים על גבי הקרקע עכ"ד, וכהפירוש השני איתא באבות דרבי נתן בפרק ו' ברייתא א' וב', ועיין גם ברבינו יונה שהזכיר דבר זה. מיהו צ"ע איך מותר להרב לישוב על הספסל כשתלמידו יושב על גבי הקרקע הא אמרינן במגילה דף כ"א ע"א מנין לרב שלא ישב על גבי מטה וישנה לתלמידו על גבי קרקע שנאמר ועתה פה עמוד עמדי. ברם הר"ן שם הקשה מכמה מקומות שמצינו שהתלמידים היו שפיר יושבים על גבי קרקע והרב על גבי ספסל, ותי' שבשמועות קשות מותר להרב לישוב על גבי הספסל כדי שתהי' דעתו מיושבת עליו ויוכל לעיין יפה, א"נ שבתלמידים שאינם סמוכים שרי, וכן צ"ל גם ביישוב משנה דידן.

והמחזור ויטרי על משנתנו כתב שלמיגרס כמשה אבל לעיוני כשמעון שהי' יושב על גבי קרקע (וזה דומה לחילוקו של הר"ן בין שמועות קשות לאינן קשות).

והרמב"ם בפרק ד' מהל' תלמוד תורה ה"ב התיר להרב לשבת וללמד לתלמידים כשהם עומדים, וכתב הלחם משנה דהיינו משום שמה שהוא יושב אינו בשביל מעלתו אלא כדי שתהא דעתו מיושבת.

והנה יש נפ"מ בין שני תירוצי הר"ן, דלפי התי' השני גם כשיש מספיק כסאות בשביל כולם בכל זאת מותר להושיב לתלמיד אינו סמוך על הקרקע, אבל לפי

התירוץ הראשון אם יש מספיק לכולם למה לא להושיב גם את התלמידים.

כה) יהי ביתך פתוח לרווחה.

באבות דרבי נתן בפרק ז' ברייתא א' פי' שיהי' ביתו פתוח לכל הצדדים כדי שיוכלו האורחים להכנס מכל צד בלי להקיף את הבית, ועל דרך זה פירש"י. ועיין בפירוש המשניות להרמב"ם שכתב שיהי' לו שער פתוח לצד הולכי דרכים. ורבינו יונה כתב שיש אומרים שכוונת התנא היא שישגיח שימצאו האורחים בביתו כל הצריך להם.

ובדרך ארץ זוטא פרק ט' אמרינן יהיה ביתך פתוח לרווחה כדי שלא יחסרו מזונותיך, הוי זהיר בדלתי ביתך שלא יהו נעולות בשעה שאתה מיסב באכילה ושתי' מפני שמביאין אותך לידי עניות. ועיין עוד באדר"נ פרק ל"ח ברייתא ג' בענין זה.

כה*) ויהיו עניים בני ביתך. בענין הכנסת אורחים.

רבינו יונה בהלשון השני פי' שהכוונה היא שיהיו עניים רגילים בביתו ויתנהג עמהם כמו עם בני ביתו, ומשמע מדבריו שיתנהג עם העני כמו שהוא מתנהג עם בני ביתו ולא יותר.

מיהו הרמב"ם בסוף הל' איסורי מזבח כתב וז"ל, האכיל רעב יאכיל מן הטוב והמתוק שבשולחנו עכ"ל. ומשמע שיתן את הכי טוב להעני ולא לבני ביתו, וא"כ יוצא שהוא מתנהג עם העני במדה יותר טובה ממה שהוא נוהג עם בני ביתו ודלא כרבינו יונה.

מיהו נראה שאין זה סותר את דברי רבינו

יונה די"ל שהרמב"ם איירי כשאין לו בני בית.

א"נ י"ל שהרמב"ם איירי בעני שנמצא אצלו רק פעם אחת, אבל אם הוא נעשה בן בית לא יאכילנו תמיד יותר טוב מבני ביתו, ואדרבה עיין ברש"י על במדבר כ"ט ל"ו שהביא מהתחומא שבהיום הראשון יאכילנו פטומות, וביום השני דגים, ואח"כ בשר בהמה, ואח"כ קטניות, ואח"כ ירק, ובודאי אין הכוונה שימעיטנו עד שיהיו פחות מבני ביתו, אלא הכוונה היא שלאט לאט יפחות עד שיהיו כמו בני ביתו.

מיהו מרבינו יונה כאן משמע שגם בפעם הראשונה אינו צריך ליתן לו את החלק הכי טוב אלא יכול לחלקו בשוה עם בני ביתו, וכן משמע גם מדבריו בספר היראה בד"ה ואם יבואו אורחים וכו' שכתב שיתן לו ממה שאוכלים בתוך ביתו, ורק לענין לינה כתב שישכיבהו "במיטב מיטותיו כי גדולה מנוחת העייף בהיותו שוכב בטוב, ויותר עושה לו נחת רוח המשכיבו היטב יותר מן המאכילו ומשקהו".

גם י"ל דהנה הרמב"ם לא כתב שיתן לו את הטוב והמתוק שבשולחנו אלא שיתן לו מן הטוב והיפה שבשולחנו וא"כ י"ל דאיירי שיש מספיק מהדבר הכי טוב גם בשביל הבני בית, וכגון שיש מכמה מינים על השולחן ומכל מין יש הרבה.

עוד יש להעיר, דהנה הרמב"ם כתב מן הטוב והמתוק, ומשמע שיתן לו הדבר המתוק אפילו אם אינו דבר שטוב בשבילו, וכגון דבר מתוק שאינו בריא, דאם הוא מכיר שזהו מה שאנשים אוהבים, יתן לו גם את זה אע"פ שאינו בריא.

ועי' בהגהות בית לחם יהודה על שו"ע

יו"ד סי' ר"מ סעיף ט"ו שכתב בשם הספר חסידים וז"ל, אב שהי' חולה ואמרו לו הרופאים שלא ישתה מים ולא יאכל דבר פלוני ושאל האב לכן שיתן לו מים או אותו דבר שאמרו לו הרופאים שלא יאכל ואמר אם לא תתן לי לא אמחול לך לא בעולם הזה ולא לעולם הבא אינו מחוייב לשמוע לו עכ"ל, וי"ל דהיינו רק משום שהוא חולה אבל אם הוא בריא יתן לו את המתוק והאהוב עליו אפילו אם אינו דבר בריא כי מסתמא לא יזיק לו בפעם אחת לחוד.

ועוד יש להעיר על הבית לחם יהודה דהספר חסידים שם (באות רל"ד) איירי דוקא כשיש סכנה אם יאכל את הדבר ההוא, וכן כתב הברכי יוסף בהגהותיו ביו"ד שם דהיינו שמשמע מהס"ח שאם הדבר אינו בגדר סכנה אלא רק מזיקו, אז שפיר יתן לו, וכן הביא משו"ת "הרב החסיד מהר"ר יעקב מולכו בכתב יד בסי' קי"ג", וא"כ לפ"ז י"ל שהרמב"ם איירי כשאין בזה סכנה.

(כו) ויהיו עניים בני ביתך.

א. רבינו יונה בהלשון השני פירש שהכוונה היא שיהיו עניים רגילים בביתו ויתנהג עמהם כמו עם בני ביתו. ובאבות דרבי נתן פרק ד' ברייתא א' איתא נמי כעין דבריו שיהיו רגילים בביתו, דעיין שם דתניא דבעינן שיקרב את העני עד כדי כך שבזמן ששואלים אותו מנין אתה בא הרי הוא אומר מביתו של פלוני, לאן אתה הולך לביתו של פלוני.

עוד פירשו בכרייתא ב' שם פי' אחר, והיינו שעניים דמתניתין הרי הוא מלשון ענוה (עיין שם בבנין יהושע), דהיינו שילמד את בני ביתו את מדת ענוה.

עוד פירשו הראשונים שהכוונה היא שיהיו משרתיו עניים ויתומים ולא עבדים כנענים, ומקורם הוא מב"מ דף ס' ע"ב דמייתנין שם שרבא לא רצה לקנות עבד משום כך משנה של ויהיו עניים בני ביתך. וגם רש"י הזכיר פירוש זה וז"ל, כלומר אל תרבה עבדים ושפחות לשרתך אלא הבא עניים במקומם וישרתוך ותקבל עליהם שכר עכ"ל.

והנה מלשון רש"י הנ"ל משמע שבעבדים ליכא שום קבלת שכר כלל. וצ"ע דהא עבד הוא בן ברית וחייב במצות כאשה וא"כ למה אינו מקבל עליו שכר (ואע"פ שלפני שקנהו, בהיותו גוי, לא הי' לו חיוב כלפיו, וכן אם קנה אותו מישראל אחר הרי גם עד עכשיו בלא איהו היתה להעבד פרנסה, אבל עכשיו שקנהו והוא שלו יש עליו חיוב לפרנסתו ומן הסתם יקבל עליו שכר).

ונראה דהיינו משום שהמתן שכר בעניים אינו בשביל שנותן לו מזונות או שכר שהרי נתינה זו היא תמורת מלאכתו, אלא השכר הוא עבור עצם הענין שהוא נותן לו להרויח ולהשתכר בכבוד, משא"כ בעבד אין זה נחשב שהוא נותן לו להשתכר בכבוד כי עבדות אינה כבוד, וכן אין המזונות נחשב בגדר צדקה כי הוא חייב לזונו משום הלכות עבדות תחת המעשה ידים שלו (וכן עצם העובדא שקנהו לא חשיב בגדר חסד כלפיו שיקבל עבור זה שכר וכמו שביארנו לעיל שבהיותו גוי אין שוב חיוב כלפיו, ואם קנה אותו מישראל הרי גם עד עכשיו היתה לו פרנסה). מיהו יש להקשות על זה דהא קי"ל שרשאי האדון לומר להעבד עשה עמי ואיני זנך וא"כ נמצא שמה שהוא מפרנסו הוי שפיר בגדר צדקה.

ברם י"ל שבדרך כלל אין האדון רוצה לומר עשה עמי ואיני זנך, כי יצטרך לתת לו זמן לחזור על הפתחים, ועדיף לו שיעבוד לו בזמן הזה או לכל הפחות שיהי' קבוע בביתו, וממילא אין זה נחשב שהוא עושה להעבד טובה, רק דפליגי היכא שבכל זאת שפיר רוצה האדון לומר לו כן, ובכה"ג קיימא לן שיכול לומר עשה עמי ואיני זנך, ובכה"ג אם אינו אומר כן בודאי יש לו מצוה כי איירי שהעבד לא ניחא לו בזה, אבל בדרך כלל אינו רוצה לומר לו עשה עמי ואיני זנך וכמו שביארנו, וא"כ צודק רש"י שעבור עניים הרי הוא מקבל שכר אבל בשביל עבד ברוב הצירורים אין שכר. ועיין ברבינו יונה שכתב וז"ל, במקום שקונה עבדים ומפרנסם ישתמש בעניים ויפרנס אותם ולא יצטרך להוציא מעות בקני' שנמצא מרויח ועושה מצוה עכ"ל. ובביאור דבריו שייך לומר שלעולם גם בעבדים איכא שכר וקיום מצוה, רק שבעניים איכא תרתי, חדא דמקיים מצוה, ועוד שאינו צריך להוציא מעות עבור קניית גופם. מיהו כל זה הוא רק בנוגע ללשונו של רבינו יונה, אבל מלשון רש"י הנ"ל משמע דליכא בהו שום קיום מצוה כלל.

והנה הרמב"ם בפ"י מהל' מתנות עניים הי"ז כתב וז"ל, ציוו חכמים שיהיו בני ביתו של אדם עניים ויתומים במקום העבדים, מוטב לו להשתמש באלו ויהנו בני אברהם יצחק ויעקב מנכסיו ולא יהנו בהם זרע חם, שכל המרבה עבדים בכל יום ויום מוסיף חטא ועון בעולם, ואם יהיו עניים בני ביתו בכל שעה ושעה מוסיף זכויות ומצות עכ"ל, והנה בהשקפה הראשונה הי' נראה שכוונת הרמב"ם היא לומר שני טעמים, א', כדי

דהא בגיטין שם יש לפרש דהא דירחמו עליו יותר כשהוא בן חורין אינו משום שאז יש חיוב יותר חזק, אלא משום שבהיותו עבד מכיון שיש לו בעלים, דרך העולם הוא להסיח דעת ממנו, אי נמי י"ל כהסברא שכתב הרש"ש שם עיין שם.

שוב התבוננתי שבאמת מתוס' בגיטין דף י"ב שם משמע כהביאור הנ"ל שכתבנו בדברי רשב"ג שם בשני בצורת וז"ל, ואומר ר"י דרשב"ג סבר דלענין פדיון שבויים פרקי ל"י טפי (מלתת לו צדקה) שלא יטמע בין העובדי כוכבים עכ"ל, ומשמע שכוונת הר"י היא לומר שכן נוהגים בני אדם מוטוב לבם מחמת חשיבות הענין כדי שלא ליטמע אבל לא משום שהם חייבים לפדותו יותר ממה שהם חייבים ליתן לו צדקה, ואילו לפי דבריהם בב"ק שכוונת רשב"ג היא שאין חייבים כל כך ליתן צדקה לעבד א"כ היו יכולים לתרוץ שזהו רק גבי צדקה כי אינו בכלל אחיך אבל לענין פדיון גם בעבד יש חיוב גמור של פדיון שבויים כיון שהוא חייב במצות כאשר ויש חשש שמא יטמע בין העכו"ם, ואילו מתוס' בגיטין יוצא שלעולם י"ל שגם בצדקה יש מצוה כמו בפדיון שבויים רק שבכל זאת יכול העבד לומר לרבו שלא יתנו לו כיון שהוא עבד ולא יקיימו את חיובם, אבל בפדיון שבויים מודה רשב"ג שמן הסתם שפיר יקיימו את חיובם כדי שלא יטמע בין העכו"ם.

והנה צריכים להבין מה היא כוונת תוס' בב"ק שם במש"כ שאין בעבד חיוב כל כך. ואולי כוונתם היא משום שיש דין קדימה לישראל דוגמת הדין שעניי עירך קודמים. מיהו גם לפ"ז היו תוס' בגיטין יכולים לחלק

שלא יהנו ממנו זרע חם, ב', כי הוא מרבה גזל בעולם וכדתנן בפרק ב' דמרכה עבדים מרבה גזל. מיהו זה אינו דהא אם נעשו עבדים על ידי מילה וטבילה הרי שוב אינם בגדר זרע חם, ואם איירי דוקא בעבדים שלא מלו וטבלו א"כ למה צריך להכניס עניים ולא עבדים ששפיר מלו וטבלו שכבר אינם בגדר זרע חם, ועוד דלא כתב הרמב"ם "וכל המרבה וכו'" אלא "שכל המרבה", ומזה מבואר שהכל הוא טעם אחד, וא"כ נראה שכוונתו היא שלא ירבה עבדים מפני שהוא מוסיף על ידי זה חטא בעולם, והא דכתב שהם באים מזרע חם הרי זה רק הסיבה למה הם מסוגלים לגזול דהיינו משום שמקורם הוא מזרע חם ונטי' זו נשארת להם גם אחרי מילה וטבילה.

ברם עי' בלשון הר"ב כאן שכתב וז"ל, ולא יקנה עבדים לשמשו, מוטב שיהנו ישראל מנכסיו ולא זרע כנען הארור עכ"ל, הרי שכתב שהטעם למה לא יקנה עבדים הוא באמת כדי שלא יהנו ממנו, וצ"ע כהנ"ל דאם מלו וטבלו הרי שוב אינם נכרים.

שוב ראיתי בב"ק דף פ"ח ע"א בתד"ה דכתיב וכו' שכתבו שלעולם איכא מצות צדקה גם בעבדים, רק שאינה מצוה כל כך וז"ל, תימה דתקשה ל' לרבי יהודה מריבית ואונאה וגונב נפש דבכולהו כתיב אחיו (פי' וס"ל לרבי יהודה דעבד אינו בכלל אחיו), ובצדקה נמי כתיב אחיך האביון, ומיהו קצת משמע בפ"ק דגיטין דאין כל כך חובה ליתן צדקה לעבד דאמר דרשב"ג סבר דיכול העבד לומר לרבו בשני בצורת או פרנסני או הוציאני לחרות כי היכי דחזו לי אינשי ומרחמי עילאי עכ"ל. ברם ראייתם צ"ע,

בעיקר החיוב ולומר שבצדקה סובר רשב"ג שצריך האדון לשחררו כי אם לא ישחררו לא יתנו לו בגלל שיש דין קדימה לישראל אבל בפדיון שבויים שפיר יפדו אותו כי הוא השבוי היחידי (ואם איירי שיש עוד שבויים שהם בני חורין א"כ באמת על כגון זה לא הי' אומר רשב"ג שכשם שמצוה לפדות בן חורין כך מצוה לפדות את העבדים דהא יש דין קדימה לבן חורין ומשום כך מסתמא יפדו את הבן חורין, ואם בפדיון שבויים יש קדימה לפדות את העבד מחמת החשש שמא יטמע א"כ שוב הדר הדבר להיות חיובא, והיו תוס' צריכים לתלות את הדבר בזה שיש חיוב וקדימה להעבד ולא במנהג בני אדם). וע"ע בחת"ס על גיטין דף י"ב.

גם יש לעיין איך הוכיחו בב"ק שם מרשב"ג הלא אדרבה נוכיח מדברי חכמים איפכא, דהא רבנן קאמרי שמאן דמרחם על בן חורין מרחם נמי על עבד, ויש לפרש שטעמייהו דרבנן הוא משום שהם סוברים שיש חיוב גמור לתת לעבד כמו לבן חורין. ואולי י"ל דמשמע להו לתוס' מלשון הגמ' שאין כוונת רבנן לומר שכן הוא באמת מצד הדין אלא כוונתם היא לומר שכן הוא הטבע של בני אדם לרחם גם על עבדים.

ועכ"פ חזינן שגם תוס' בב"ק כתבו שיש מיהא מקצת מצוה לתת צדקה לעבד רק שאינו חיוב כל כך. ונראה שכן מוכרחים לומר ואי אפשר לומר שטעמו של רשב"ג הוא משום שאין שום חיוב כלל לתת צדקה לעבד, דהא בע"ב בגיטין שם אמרינן שהקוטע יד עבד וכו' אותו עבד ניזון מן הצדקה.

ועוד דאם ליכא חיוב צדקה לעבד למה

חייב האדון לשחררו לפי רשב"ג בשני בצורת כשאינו מסתפק במעשה ידיו (והרי רשב"ג איירי כשאומר לו צא מעשה ידיך למזונותיך אשר בכה"ג אינו אחראי בשבילו אפילו כשאינו מסתפק במעשה ידיו), וכי נימא דמיירי כשיש ממש פיקוח נפש בזה שאינו זוננו, ולכאורה צ"ל שחייב לשחררו משום ששפיר יש חיוב של צדקה כיון שבשני בצורת אין לו אפשרות לחזור על הפתחים כשהוא עבד ומה שהוא מוציאו זהו הצדקה שלו.

ועי' גם ברש"י בגיטין דף י"ב שם בד"ה עשה עמי דמשמע שהמ"ד שסובר שיכול האדון לומר להעבד עשה עמי ואיני זנך הרי זה רק כשיש להעבד אפשרות לחזור על הפתחים אבל אם אין לו אפשרות כזו הרי הוא חייב לזוננו. ולכאור' צ"ל שהיינו משום החיוב של צדקה. ובספר דברות משה על גיטין בח"א סי' י' ענף ב' וג' כתב שזהו באמת יסוד הטעם למה יכול הוא לומר לעבדו עשה עמי ואיני זנך אע"פ שבבהמתו שפיר יש עליו חיוב לזון את בהמתו, והיינו משום שבעבד יש חיוב צדקה גם על אחרים לפרנסו.

שו"ר בירושלמי בב"ק פרק ח' הלכה ד' דמבואר שהכוונה באותו עבד ניזון מן הצדקה (בגיטין שם) היא מעיקר הדין משום צדקה, אבל רק בקטוע יד משא"כ כלפי עבד שלם אין חיוב צדקה אלא הרי זה רק ממדת רחמים. ועי' בשט"מ בב"ק דף פ"ו ע"א שהביאו הר"י יהונתן והר"ם מסרקסטה והמאירי את דברי הירושלמי הנ"ל. מיהו מהרמב"ם בפ"ט מהל' עבדים ה"ז נראה שיש חיוב גם בעבד שלם וז"ל, יכול הרב

לומר לעבדו הכנעני עשה עמי ואינו זנך אלא ילך וישאל על הפתחים או יתפרנס מן הצדקה שישראל מצווין להחיות עבדים שביניהם עכ"ל.

ועיין בגיטין דף ל"ז ע"ב גבי עבד שנשבה ופדאוהו ישראל אחר, דקאמרי רבנן דלא ישתעבד לא לרבו ראשון ולא לרבו שני, לרבו שני לא דהא לשם בן חורין פרקי, ולרבו ראשון לא דלמא מימנעי ולא פרקי, ורשב"ג סבר כשם שמצוה לפדות בני חורין כך מצוה לפדות את העבדים, וגם שם י"ל שסברת רבנן אינה משום דס"ל שאינה מצוה, אלא סברתם היא משום שדרך העולם הוא להטיל את החובה על האדון, ורשב"ג סובר שמכיון שמצוותן שוה לא ימנעו (וס"ל שדוקא לענין פדיון לא ימנעו אבל לענין צדקה שפיר ימנעו כמו שכתבו תוס' בדף י"ב ע"א שם).

שו"ר ברשב"א שם שכתב שני ביאורים בדעת חכמים, א', דסברי שאין מצוה לפדות עבדים ("רק תקנה התקינה לפדותן כדי שלא ישתקע בידי נכרי ולא ליפקע ממצות", וצ"ע דאכתי יפדוהו כדי לקיים חיוב זה), ב', דגם לפי חכמים יש מצוה כדחזינן מהא דחששו דילמא ממנעי ולא פרקי, רק דרבנן חוששים שמא יטעו אנשים לומר שאין מצוה ולכן תיקנו שיצא לחירות, ורשב"ג סובר שכו"ע ידעי דהוי מצוה.

והנה כבר הבאנו את דברי תוס' בב"ק שכתבו שבעבד ליכא חיוב כל כך, וצדדנו לומר שכוונתם היא לדין קדימה כמו הדין של עניי עירך קודמים, דהכי נמי איכא דין קדימה לבן חורין על עבד. ברם אם זוהי כוונתם א"כ נמצא שאכתי לא תירצו את

קושייתם שם, דהא על כל פנים גם אותו חיוב שיש בעבד הרי הוא בכלל קרא דאחיך האביון וכמו בישראל שכל ישראל הם בכלל אחיך ואע"פ כן יש סדר של קדימות.

והנה בגיטין דף ל"ח ע"ב איתא שרבי אליעזר הגדול שחרר עבדו כדי לצרפו למנין אע"פ שכל המשחרר עבדו עובר בהעשה של לעולם בהם תעבודו כי מצוה שאני, והקשה הרמב"ן שם איך דוחין עשה שבתורה בשביל תפילה בציבור. וכתב שכל האיסור של לעולם בהם תעבודו הוא רק כשהוא משחררו בחנם דוגמת לא תחנם אבל כשהוא מקבל כסף או אם הוא לצורך מצוה הרי זה מותר. ולכאורה כוונת הרמב"ן היא לומר שלעולם בהם תעבודו בא לחדש שגם לעבד כנעני אסור לתת מתנת חנם. ויש לבאר דבר זה בשני דרכים, א', שיש כלפיהם רק העשה של לעולם בהם תעבודו, אבל אין הלאו של לא תחנם, ב', שלעולם בהם תעבודו מגלה שהלאו של לא תחנם קאי גם על עבד, ולפ"ז יש כאן רק לאו. עוד י"ל שגם בלא לעולם בהם תעבודו ידעינן שלא תחנם קאי גם על עבד כנעני, רק שלעולם בהם תעבודו בא לחדש עוד עשה על הציור של עבדות.

ועי' ברשב"א שהקשה על הרמב"ן שאי אפשר לומר כדבריו שהרי מותר לתת מתנת חנם אפילו לגר תושב וא"כ כל שכן לעבד כנעני שחייב במצות כאשה.

מיהו יש ליישב שבאמת אין כוונת הרמב"ן לאסור כל מתנת חנם לעבד כנעני, אלא כוונת הרמב"ן היא רק לשחררו, דהיינו שלעולם מותר לתת מתנת חנם לעבד כנעני, ורק לשחררו בחנם אסור,

וכוונת הרמב"ן היא לומר שהאיסור לשחרר עבד כנעני הרי הוא דומה בגדרו להלאו של לא תחנם שנאמר על גוים דהיינו שרק בחנם אסור.

ובטעם הדבר למה אסור לשחררו רק בחנם י"ל דהיינו משום שטעם האיסור הוא משום קללת נח של עבד עבדים יהי' לאחיו, דלכן אסור לשחררו, ועל זה קאמר הרמב"ן שכל הקפידא היא להפקיע את העבדות חנם כי כל הקללה היתה רק כשזה תועלת לאחיו שיהי' עבד, אבל כשזה תועלת לאחיו שלא יהי' עבד שפיר מותר לשחררו כי על דעת כן לא קילל.

ועכ"פ מדברי הר"ן בגיטין שם משמע טעם אחר למה אסור רק בחנם והיינו משום שהיכא שאינו בחנם למדים שמותר ממה שמותר לשחררו תמורת כסף. ברם י"ל שהנ"ל הוא גופא הטעם למה מותר באמת לשחררו תמורת כסף.

ועי' בחידושי חת"ס על מס' עבודה זרה דף ס"ג ע"ב ד"ה והנה הר"ן שכתב וז"ל, והנה הר"ן פרק השולח כתב דמש"ה דחינן מצות עשה דלעולם בהם תעבודו משום קיום מצוה דעיקר טעמא משום שלא לשחרר עבדו במתנת חנם אבל כיון שעיי"ז נעשה מצוה הו"ל כמוכרו לו וכו', והי' נ"ל דלא אמר הר"ן הנ"ל שיהי' עבד דומה לגוי ממש, אלא דמיון בעלמא ומרחק רב ביניהם, דבגוי אפילו אין הישראל מפסיד מ"מ כל שהגוי מרויח עובר על לא תחנם, וכן מבואר ממש"ש תוס' חולין קי"ד ע"ב ד"ה עד וכו', ומש"ה אע"ג דישראל מרויח למעט התיפלה מ"מ עובר על לא תחנם אי לא דלמעט התיפלה ענין גדול הוא ודוחה

לא תחנם, משא"כ בעבד כנעני לא הקפידה תורה אלא היכא דמפסיד ישראל כל דמי עבדו להרויח להעבד, זהו אסור, אבל אם ישראל אינו מפסיד דהמצוה שוה לו כל כך, אע"פ שהעבד מרויח לית לן בה, ואתי שפיר עכ"ל.

ועל כל פנים כעין דברי תוס' שאין מצוה כל כך לתת צדקה לעבד ראיתי שצידד הקובץ שיעורים בב"ב אות נ"ד בנוגע לגוי, והיינו שמצוה לתת צדקה גם לגוי, רק שאינה מצוה כל כך כמו לישראל, אלא ששוב הסיק דליכא שום מצוה לישראל לתת צדקה לגוי משום שאינו בגדר אחיך.

שו"ר בחידושי הגרי"ז עה"ת בסוף פר' ראה שהביא גירסא בדברי הרמב"ם בפיי"ז ממתנות עניים ה"א שמצות עשה ליתן צדקה לעניי ישראל ושכספרי על כי יהי' בך אביון (דברים ט"ו ז') דרשו "בך ולא באחרים".

ועיין עוד בפרי מגדים באו"ח סי' קנ"ו שנסתפק בענין אם מצות ואהבת לרעך כמוך נאמרה גם בנוגע לעבד כנעני.

ב. הנה בע"ז דף י"ג ע"ב איתא דא"ל ר' ירמי' לרבי זירא קתני לוקחין מהן בהמה עבדים ושפחות, עבד ישראל או דלמא אפי' עבד עובד כוכבים, א"ל מסתברא עבד ישראל, דאי עבד עובד כוכבים למאי מיבעי לי', ופירש"י וז"ל, לומר מאי מצוה יש כאן דנשרי לי' עכ"ל. ותו אמרינן כי אתא רבין אמר רשב"ל אפילו עבד נכרי מפני שמכניסו תחת כנפי השכינה. הרי שאע"פ שמרבה עבדים מרבה גזל אבל מכל מקום אכתי איכא גם קיום

מצוה בציור שהוא קונהו מנכרי משום שהוא מכניסו תחת כנפי השכינה, והיינו בעבד שמל וטבל עכשיו לשם עבדות כמו שכתבו תוס' שם. ועיין עוד בהמשך הסוגיא שם דאמר רב אשי שחשיב בגדר מצוה אפילו אם אינו מל עכשיו לשם עבדות ומתחייב במצות כאשה, והיינו משום שהרי הוא ממעט את הגוים.

ויש לעיין אם כוונת רב אשי היא שגם זה חשיב בגדר מצוה, ורשב"ל סובר שאינו בגדר מצוה, או האם חשיב רק בגדר תועלת בעלמא וס"ל שגם זה מספיק, ורשב"ל סובר שצריכים מצוה, ומזה שכתב רש"י מאי מצוה יש כאן משמע שזה ברור שצריכים דבר שהוא בגדר מצוה דאל"כ הי' רש"י צ"ל מאי מצוה או תועלת יש כאן.

ברם תוס' בע"ז שם כתבו שרשב"ל סובר "דלא שייך בעבד מיעוטייהו דאדרבה הוי ממעט ישראל דאוכל משלו", וצ"ע דלפ"ז יוצא שרב אשי סובר דחשיב שפיר מיעוט עכו"ם, ולכאורה הרי זה מחלוקת דחוקה, וכעין מחלוקת במציאות, דהיינו מחלוקת מה נחשב יותר תועלת, האם מיעוט הגוי או האם למנוע מיעוט כספי הישראל, וא"כ צ"ע למה לא פירשו תוס' כאחד מהדרכים הנ"ל שכתבנו, דהיינו שחולקים אם חשיב בגדר מצוה או לא, א"נ שלכו"ע אינו בגדר מצוה רק דפליגי אם מספיק בתועלת או האם צריכים דוקא שיהי' בגדר מצוה.

מיהו נראה שאי אפשר לומר שפליגי אם חשיב מצוה או לא, כי כבר נחלקו בזה רבי יהודה וחכמים בסוטה דף מ"ד ע"ב, דנחלקו שם רבי יהודה וחכמים אם מלחמה שהיא למעוטי עכו"ם דלא ליתי עלייהו חשיבא

מלחמת מצוה (רבי יהודה) או לא (חכמים) (לענין שהעוסק בה פטור מן המצוה).

מיהו לכאורה אכתי הי' שייך לומר כהדרך הנ"ל שפליגי ר"א ורשב"ל אם חשיב בגדר מצוה או לא כי י"ל שהכא אינו דומה להתם כי התם מדובר בלמעט אומה שלימה שיכולה לסכן את כלל ישראל אבל הכא מדובר בגוי יחידי וא"כ אכתי י"ל שגם רשב"ל וגם רב אשי סוברים כחכמים שם דחשיב שפיר בגדר מצוה רק שהם חולקים אם גם למעט גוי יחידי הוא מצוה.

ועיין עוד בפ"ד מהל' איסורי ביאה ה"ט שפסק הרמב"ם שאסור להחזיק עבד שלא מל וטבל יותר מ"ב חודש.

ג. הנה מדברי הרמב"ם הנ"ל בהל' מתנות עניים משמע שכל עבדים בידוע שהם מזרע חם, והיא הסיבה שנמכרו לעבדות וכדכתיב ב"י עבד עבדים יהי' וגו', דהא חזינן שנקט הרמב"ם לדבר פשוט שהמחזיק עבדים הרי הוא מהנה לזרע חם (דבודאי דוחק לומר שכוונת הרמב"ם היא לומר שקיים רק חשש שמא עבד זה יצא מחם). ולפי זה אתי שפיר בפשיטות למה קרינן לסתם עבדים בשם עבדים כנענים.

וכהנ"ל משמע בהוריות דף י"ג ע"א דתנן שגר קודם לעבד משוחרר, ובגמ' שם מיייתנן ברייתא דקאמר רשב"י דהיינו משום שעבד משוחרר הי' בכלל ארור כנען, ולא חילקו שם בין אם ידעינן שהוא מכנען או לא, אע"פ שעבד שאינו בא מכנען בודאי אינו בכלל הארור (ודוחק לומר שהכוונה היא שבגר נקטינן בודאי שאינו בכלל ארור, אבל בעבד בעינן לחשוש שמא הוא מאותם שהיו

בכלל ארור), וא"כ נראה מזה שבאמת לא יתכן עבד אלא מכנען.

ברם מדברי רש"י בקידושין דף כ"ב ע"ב בד"ה שדה נקנית מבואר להדיא שיתכן עבדים גם משאר אומות, רק שמכל מקום כולם נקראים על שם כנען משום דכתיב ב' עבד עבדים, וז"ל רש"י שם, וכל עובדי כוכבים ככנענים משנמכר לעבדים אלא שכל עבדים נקראין על שם כנען משום דכתיב ב' עבד עבדים עכ"ל.

ולפי זה צ"ל שאין כוונת רשב"י לומר שכולם היו בכלל קללת כנען, דהא לפי זה בודאי ה' מוכח דליכא עבדים מאומות אחרות וכהנ"ל, אלא כוונתו היא שכל העבדים הרי הם בכלל עבדות שנקראת דבר ארור כדחזינן במעשה דכנען, והעירוני שכן מבואר בש"י בהוריות שם בד"ה בכלל ארור, דעיין שם שכתב וז"ל, בכלל ארור כנען, לא מצא נח קללה לכנען גדולה מזו שיהא עבד לאחיו, מכאן שכל עבד הרי הוא בכלל ארור עכ"ל.

ברם נראה דלא פליג הרמב"ם על דברי רש"י ששייך עבדים מאומות אחרות, דהא בויקרא כ"ה פסוקים מ"ד ומ"ה כתיב להדיא, ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגוים אשר סביבותיכם מהם תקנו עבד ואמה. וגם מבני התושבים הגרים אתכם מהם תקנו וגו', הרי שיש מציאות של עבד כנעני שנמנה על אומה אחרת, וכדברי רש"י בקידושין, רק שי"ל שכוונת הרמב"ם היא שאפילו אם על פי דין הרי הוא מאומה אחרת אבל בודאי מעורב בו מזרע חם דהיינו שהיתה בדורותיו תערובת של זרע חם.

ברם מרש"י בודאי מבואר דלא כהרמב"ם

שבודאי מעורב בו זרע חם, אלא ס"ל ששייך עבדים שאין להם שום קשר כלל עם כנען, דהא אילו ס"ל כהרמב"ם א"כ למה לא פי' בהוריות כפשוטו שכל עבדים היו בכלל קללת כנען. וגם מדבריו בקידושין משמע דלא כהרמב"ם דהא אם ס"ל כהרמב"ם א"כ למה לא פי' שנקראו כולם כנענים משום שיש בהם מזרע חם.

והנה כבר הבאנו לעיל שבגיטין דף ל"ח מבואר שמותר לשחרר עבד כנעני ולעבור על העשה של לעולם בהם תעבודו בשביל לאפשר תפילה בציבור, והקשה בחי' הרמב"ן בההשמטות שם דאיך תפילה בציבור יכולה לדחות עשה דאורייתא, ותי' הרמב"ן שיסוד העשה הוא כעין הלאו של לא תחנם שנאמר בגוים שלא ליתן להם מתנת חנם, וכאן בתפילה בציבור הרי אין זה בחנם אלא לצורך. והקשה הרשב"א דאיך אפשר לומר שזהו יסוד העשה של לעולם בהם תעבודו, הלא מותר לתת מתנת חנם אפילו לגר תושב וא"כ כל שכן לעבד כנעני שחייב במצות כאשה. וכתבנו שי"ל שהרמב"ן לא נתכוין לומר שאסור לתת להם כל מתנת חנם, אלא כוונתו היא רק לחירות, והיינו שהאיסור הזה לתת להם חירותם הרי זה רק בחנם כמו בלאו דלא תחנם כלפי גוים, וכתבנו שהטעם לומר כן הוא כי מסתבר שיסוד האיסור אינו המעשה מצד עצמו, אלא יסוד האיסור הוא שלא לבטל קללת עבד עבדים יהי' לאחיו, ובוזה נקטינן מצד הסברא שהקללה לא נאמרה בציוור שיש איזה צורך לאחיו לשחררו, דהיינו היכא שהוא טוב לאחיו אם לא יהי' עבד. ברם בזה נקטנו שכל עבדים הם מזרע חם ולכן יש בכולם העשה של לעולם בהם תעבודו משום קללת כנען.

כז) אל תרבה שיחה עם האשה, באשתו אמרו ק"ו לאשת חבירו, מכאן אמרו חכמים כל זמן שאדם מרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו ובוטל מדברי תורה וסופו יורש גיהנם.

א. הטעמים למה לא ירבה.

פירש"י בשם האבות דרבי נתן של ארץ ישראל שאפילו עם אשתו לא ירבה משום ביטול תורה כמו שמפורש בהמשנה, אי נמי משום דשמא יספר לה מחלוקתו עם חברו ותבוא אשתו להתקוטט עם אשת חבירו "ומביאה לידי בזיון" עכ"ד, ויש לפרש שהכוונה היא שמביא את אשתו לידי בזיון ושהכוונה בגורם רע לעצמו (ואין הכוונה שמביא את אשת חבירו לידי בזיון אע"פ שגם זה אמת).

והכוונה בסופו יורש גיהנם אינה לדבר בפני עצמו אלא הרי זה התוצאה שנגרמת משני הדברים הראשונים.

מיהו צ"ע למה כתב רש"י "אי נמי" דמשמע שני פירושים שונים, הלא בהמשנה איתא ו' החיבור, דהיינו "ובוטל מדברי תורה", וא"כ משמע ששני הדברים אמתיים הם.

והרמב"ם פי' שגורם רעה לעצמו משום שרוב שיחתו עם אשתו היא מענייני תשמיש, והרי הוא נעשה ע"ז מפחותי הערך. וכעין דבריו איתא במס' דרך ארץ דגרסינן שם לא תרבה שיחה עם האשה שכל שיחתה של האשה אינה אלא דברי ניאופים.

ורבינו יונה פי' שמביא עצמו לידי הרהור עבירה (וי"ל שכוונתו בזה היא לפרש "גורם

רעה לעצמו") וכן שמביא עצמו לידי ביטול תורה.

ושוב כתב רבינו יונה ש"נראה לפרש כפשוטו" שאם ירבה שיחה עמה יהי' מצוי אצלה תמיד כתרנגולים וזהו להיפך ממדת הפרישות. ונראה שמה שכתב שזהו כפשוטו הרי זה משום שלפי הטעם הזה אין הקפידא רק משום שמביא לידי תוצאה רעה כמו שפירטו בה"מכאן אמרו חכמים", דהיינו הרהור עבירה וביטול תורה, אלא עצם הריבוי הוא דבר רע ומכוער, וזהו נראה לו טעם יותר פשוט.

ובאדר"נ בסוף פרק ז' איתא משום שיבוא לספר לה מה שביזהו חבירו, וזה יגרום שגם היא תבזה אותו כיון שהיא יודעת שאין נוהגים בו כבוד.

והר"ב כתב וז"ל, מצאתי כתוב כשאדם מספר לאשתו קורותיו כך וכך אירע לי עם פלוני מלמדהו (כלומר אשתו מלמדת אותו) לחרחר ריב כגון קרח שספר לאשתו מה שעשה משה וכו' עכ"ל, וגם הגר"א כתב וז"ל, שמזה נטרד קרח וכו' עכ"ל.

ועיין עוד ברש"י שהביא בשם האבות דרבי נתן של צרפת דמוקים לה באשתו נדה כי באשתו נדה יש לחשוש שמא יבוא עמה לדבר עבירה. מיהו לכאורה צ"ע, דעיין באבות דרבי נתן בפרק ב' דתניא בזה הלשון, איזהו סייג שעשתה תורה לדברי, הרי הוא אומר ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב, יכול יחבקנה וינשקנה וידבר עמה דברים בטלים, תלמוד לומר לא תקרב וכו', ומשמע דאיכא איסור לדבר עמה אפילו בלא ריבוי דברים. ברם י"ל שהכוונה שם היא רק לדברים בטלים המרגילים לדבר עבירה, אבל דיבורים אחרים מותרים, וכמו שהביא בפ"י

כסא רחמים שם בשם הראב"ד והרשב"א, וכן מבואר בב"י ובב"ח ביו"ד ריש סי' קצ"ה עיין שם, והכא במשנתנו הוסיפו שאף על פי כן לא ירבה אפילו בדברים שאינם מרגילים לעבירה. ובאמת יתכן שכשהוא מרבה לדבר עם אשתו נדה הרי הוא עובר בהלאו הנ"ל אפילו בדברים שאינם דברי קלות ראש, והיינו משום שיתכן שריבוי דברים מחמת עצמו הרי הוא נחשב בגדר דבר המרגיל לענין לעבור בהלאו הנ"ל, וכמו שכתב רש"י שיש לחשוש שמא יבוא עמה לדבר עבירה.

ובאשת חבירו פירש"י שלא ירבה כדי שלא יחשדוהו אחרים, אבל רבינו יונה פי' משום שבאמת חיישינן שמא יכשל, ואיכא ק"ו מנדה דאית ל' פת בסלו ואע"פ כן חיישינן. ובנדרים דף כ' ע"א תניא אל תרבה שיחה עם האשה שסופך לבוא לידי ניאוף. והנה לפי הטעם של ביטול תורה אתי שפיר הק"ו, דק"ו לאשת חבירו שיש גם ביטול תורה וגם עוד טעמים, אבל לפי הטעם שמביא את אשתו או את עצמו לידי בזיון, וגם לפי הרמב"ם, וגם לפי הטעם של הר"ב, צ"ב כי דברים אלו אינם קיימים בשיחה עם אשת חבירו. וצ"ל שבכל זאת חשד או חשש הם דברים יותר גרועים.

(ולפי הטעם של ביטול תורה צ"ע למה רק המרבה ולמה רק באשה.)

ב. בענין אם יש על זה חיוב של יהרג ואל יעבור.

הנה היכא שכופין את האדם להרבות שיחה עם האשה יש לעיין אם שייך לומר שיהרג ואל יעבור משום אביזרייהו דגילוי עריות. ועיין בסנהדרין דף ע"ה ע"א דמבואר

שמי שהעלה בלבו טינא לאשה מסוימת ימות ולא תספר עמו מאחורי הגדר, ופליגי שם בענין אם איירי באשת איש ומשום אביזרייהו דאיסור אשת איש, או האם איירי בפנוי' ובכל זאת אל יעבור משום פגם משפחה או כדי שלא יהיו בנות ישראל הפקר, הרי להדיא שיהרג ולא ישיח. ברם יש לדחות שדוקא התם שהעלה בלבו טינא והי' ממלא בזה את תאוותו, רק בכהאי גוונא הרי זה מיקרי אביזרייהו דגילוי עריות, וכן בפנוי' רק בכהאי גוונא (ואיירי מן הסתם באופן שאנשים יודעים שהעלה בלבו טינא) שייך פגם משפחה או שלא יהיו בנות ישראל הפקר, אבל היכא שלא העלה בלבו טינא אולי לא מיקרי אביזרייהו וכן לא שייכים הטעמים הנ"ל. ולפי זה נראה דהתם לא היו מתירים אפילו מיעוט שיחה מאחר שהעלה בלבו טינא והרי הוא ממלא בזה את תאוותו, מה שאין כן הכא הרי חזינן שלא אסרו אלא ריבוי שיחה.

(ועיין עוד בביאור הגר"א ביו"ד סי' קנ"ז סקי"ד שהביא מחלוקת הראשונים בענין אם לספר עם אשת איש על הדרך המוזכר בגמ' שם הרי זה איסור דאורייתא, או האם זה רק איסור דרבנן וגם איסור דרבנן מיקרי אביזרייהו.)

והנה יש לעיין בשאלתנו הנ"ל לאור הטעמים שהבאנו לעיל בלמה לא ירבה שיחה עם האשה, דלפי הטעם של ביטול תורה וכן שמא יספר לה מחלוקתו עם חבירו ויביא עי"ז תוצאות רעות, פשיטא שלא שייך על זה יהרג ובל יעבור, וכן נראה גם לפי טעמו של רבינו יונה שלא יהי' מצוי אצל אשתו כתרנגולין שזהו היפך מדת הפרישות. ולפי הטעם של הרמב"ם שכל דבריו אתה

הרי זה מענין תשמיש לכאורה ג"כ לא שייך על זה יהרג ובל יעבור. ולפי המס' דרך ארץ שסובר שכל דברי' ניאופין צ"ע באיזה ניאופין מדובר. ובאשתו נדה לפי הטעמים הנ"ל של עניני תשמיש צריכים לדון באם בנדה יש דין של יהרג ובל יעבור. וכן יש לעיין בנוגע לאשת חבירו לפי הטעם של חשד, וכן לפי הטעם של חשש. ולפי הגמ' בנדרים שסופך לבוא לידי ניאוף, יותר מסתבר לומר דחשיב אביזרייהו.

ג. בענין להרבות שיחה עם פנוי'.

והנה יש לעיין בענין אם מותר להרבות שיחה עם אשה פנוי'. ונראה שבודאי משום ביטול תורה איכא, אבל יש לעיין לפי שאר הטעמים (אבל פגם משפחה והפקר אולי לא שייכי מאחר שלא העלה בלבו טינא וכהנ"ל), ונפ"מ היכא שבלא"ה א"א לו לעסוק בתורה כגון במבואות המטונפות.

ולכאורה נראה פשוט שאם נאמר שאל תרבה שיחה עם האשה איירי באשתו טהורה ומשום שלא יהא מצוי אצלה תמיד כתרנגול או משום המחלוקת א"כ לא שייכי הני טעמים בפנוי', וכן נראה שלפי מה שכתב הרמב"ם שרוב שיחתו עם אשתו הרי הוא בעניני תשמיש, א"כ גם טעם זה לא שייך בפנוי' (מיהו יש לעיין בכוונת דברי המס' דרך ארץ שהבאנו לעיל). מיהו לפי הטעם של חשש א"כ לכאורה יש לאסור גם בפנוי', ואע"פ שאינה נדה, וכמו שאסרו יחוד. וכן יש לאסור גם לפי הטעם של חשד. ועי' במאירי שאסר אפילו עם פנוי', ומשמע שאין כוונתו רק משום ביטול תורה. ועל כל פנים אם נאמר שאסור להרבות גם בלא טעמא דביטול תורה יש לעיין באם מותר להרבות

לצורך נישואין כמו שמותר להסתכל בה כדאיתא באבן העזר סי' כ"א סעיף ג'.

ד. לאיזה מין שיחה מתכוין התנא.

הנה בסוף פירקין תנן שמרבה דברים מביא חטא, וביאר שם הרמב"ם בפירוש המשניות דאיירי בדיבור המותר כגון צרכי הגוף, אבל בדיבור האהוב, דהיינו דברי חכמה ומוסר, הרי הוא רשאי להרבות, וכל שכן בדיבור מצוה כגון תלמוד תורה. ועוד כתב שם שסיפור מאורעות וכדומה הרי הוא בגדר דיבור הנמאס וצריך אדם להשתדל שלא לדבר בהם כלל כמו שעשה רב תלמידו של רבי חייא. ולפי כל זה יש לעיין בהא דתנן שלא ירבה שיחה עם האשה, האם איירי התנא רק בדיבור הנמאס, וקמ"ל שכשהוא מרבה בזה עם אשה יש גם איסור גמור לבד ממדה רעה, אבל בדיבור האהוב והמותר שרי אפילו להרבות עמה (ברם להרבות בדיבור המותר יותר מן הצורך הרי זה נחשב מיהא מדה רעה וכדתנן מרבה דברים מביא חטא), או האם איירי אפילו בדיבור המותר, וקמ"ל שלא ירבה עמה אפילו לצורך, מה שאין כן באיש אין קפידא אם הוא לצורך, אי נמי דלא מיתסר באשה אלא ביותר מהצורך, אבל על כל פנים בדיבור האהוב עדיין יהי' מותר להרבות, ואולי אפילו יותר מהצורך, או האם איירי אפילו בדיבור האהוב (ומדברי הרמב"ם בפירוש המשניות על משנתנו שהבאנו לעיל משמע דאיירי דוקא במרבה בעניני תשמיש, ויש לדחות, ועי' בלשון המס' דרך ארץ שהבאנו שם).

ועיין בדברי המאירי על משנתנו שכתב שלא ירבה עמה בסיפור מאורעות וכדומה, אבל בצרכי הבית וכדומה מותר להרבות

כפי הצורך, ולפי דבריו כל שכן שמותר להרבות עמה בדיבור האהוב ככל הצורך, דהא אפילו בדיבור המותר כתב שאין איסור. מיהו אכתי לא ביאר שם להדיא בנוגע להרבות בצרכי הבית אפילו יותר מהצורך, האם זה אסור באשה יותר מבאיש או האם זה רק משום מדה טובה כמו באיש (דמצד אחד כתב "שלא הזהירו לדבר עמה כפי הצורך אם מעט ואם הרבה במה שיש מקום לדבר עם האשה בענין צרכי הבית בכלליו ובפרטיו", ומשמע שעל יותר מהצורך שפיר הזהירו, אבל מצד שני המשיך להעמיד את המשנה בריבוי דברי הבאי כגון מאורעות ולא בריבוי עניני הבית שלא לצורך).

מיהו יש להביא ראי' לזה מהא שבעירובין דף נ"ג ע"ב קראה ברוריא לריה"ג שוטה משום הוספת שתי מלים, וסמכה את עצמה על המשנה של לא תרבה שיחה עם האשה, והתם איירי בדיבור המותר, דהא באיזה דרך נלך ללוד אינו דיבור הנמאס, וא"כ חזינן שיש קפידא שלא להרבות שלא לצורך אפילו בדיבור המותר משום הך דין של אל תרבה שיחה עם האשה, ואינו רק מדה רעה כמו באיש.

והנה יש לעיין באם מותר להרבות עם האשה בדיבור האהוב אפילו ביותר מהצורך. ועיין בחרדים בלא תעשה מדברי סופרים פרק ד' אות י"ט שכתב וז"ל, וריבוי שיחה אסורה אפילו באיש כדלקמי, אלא שרצה לומר דאפילו לצורך הכרחי ידבר עם כל אשה בקיצור מופלג וכו' עכ"ל, הרי שהוקשה לו למה אמר התנא אל תרבה שיחה עם האשה, הלא אפילו עם איש אסור להרבות (ודלא כמו שנקטנו לעיל שכל המרבה דברים מביא חטא הוא רק בגדר

מדה רעה), ועל זה תירץ דאיירי בצורך הכרחי, כגון צרכי הגוף, וקמ"ל שבאשה צריך הוא לדבר בקיצור מופלג מה שאין כן באיש, כלומר שיש ג' מדריגות, א', להרבות, ב', כרגיל, ג', קיצור מופלג, ועם איש מותר לדבר כרגיל, אבל עם אשה צריך לדבר בקיצור מופלג. ומתירוצו משמע שבשאר הציורים שאין בהם קפידא באיש, כגון להרבות בדיבור האהוב אפילו יותר מהצורך, אין בהם קפידא גם באשה, דאם לא כן הוי לי' לתרץ דמתניתין איירי בכהאי גוונא, דהיינו שאפילו בדיבור האהוב ידבר עמה בקיצור מופלג.

והנה מדברי החרדים הנ"ל חזינן שהוא סובר שריבוי שיחה שלא לצורך אפילו בדברי הרשות הרי זה בגדר איסור גמור, וכן גם באיש, ואינו רק בגדר מדה רעה. ולפי דברי החרדים הנ"ל לא הי' בכלל שום מקום למה שצדדנו לומר בראשית דברינו שאל תרבה שיחה עם האשה איירי רק בדיבור הנמאס וכן להרבות שלא לצורך בדיבור הרשות, דהא דברים אלו אסורים גם באיש, ולא הווי רק משום מדה רעה. ועיין עוד בדברינו באות נ' שנדון בדעת רש"י והרמב"ם ורבינו יונה בענין אם הוי איסור או מדה רעה.

ועיין עוד ברבינו יונה בספר היראה בד"ה ויצא מביהכ"נ וכו' שכתב שאע"פ שצריך להקדים בשלום כל אדם, אבל מכל מקום לא יקדים בשלום אשה. ואולי כוונתו שם היא רק להיכא שהוא לובש תפילין כמו שאיירי רבינו יונה שם, דהא קדימת שלום הרי היא בודאי בכלל דיבור האהוב. מיהו עי' בקידושין דף ע' ע"ב דאיתא שאין שואלים בשלום אשה עיין שם ובפוסקים.

כח) עשה לך רב.

פי' הרמב"ם דאיירי אפילו באופן שהוא שוה לו, ואפילו אם הוא פחות ממנו, דמכל מקום יעשה אותו לרב עליו משום שיותר נקל לזכור מה שלומדים מהזולת. ברם רבינו יונה לא הזכיר אלא כששוה לו.

ועי' בהוריות דף י"ד ע"א דאמרינן שאביי ורבא ורבי זירא ורבה בר מתנה הוו בעו רישא, וכתב הרא"ש שם וז"ל, כלומר היו צריכים למנות ראש עליהם לאותה שעה כדי שישנה להם ויסדר להם משניות וברייתות, והם יקשו לו והוא יתרוץ, ולפי שהיו כולם חכמים ונבונים וכו' לפיכך אמרו כל מאן דאמר מילתא ולא מפרכי להווי רישא עכ"ל.

ובכתובות דף קי"א ע"א אמרינן אע"פ שחכם גדול אתה אינו דומה לומד מעצמו ללומד מרבו, מיהו התם איירי ברב הגדול ממנו.

כט) וקנה לך חבר.

המפרשים כתבו שצריכים להוציא מעות ממש עבור ריצוי חברים. ובתנא דבי אליהו זוטא פרק ט"ז איתא שאין חבר נקנה אלא בדמים.

ברם החרדים במצות עשה מדברי קבלה פרק ד' אות ז' כתב שעיקר הקנין הוא ב"מתק הדיבור" וז"ל, אמר קהלת טובים השנים מן האחד מכאן אמרו יקנה אדם חבר לעצמו להיות קורא עמו ושונה עמו ואוכל עמו ומגלה לו סתריו ואיתא בספרי, ועיקר הקנין במתק הדיבור, ואמר החכם תמהני ממי שיקנה עבדים בממונו ולא יקנה בני חורין במתק לשונו עכ"ל.

ל) עשה לך רב וקנה לך חבר.

הנה כבר הבאנו את דברי המפרשים שהכוונה בקנה לך חבר היא בדמים והקשה הר"ב כאן אמאי לא תנן נמי וקנה לך רב, ותי' משום שאסור ללמד לאחרים בשכר כדאמרינן בנדרים דף ל"ז ע"א. והקשה התיו"ט עליו דהא מבואר שם שבשביל מקרא מותר ליטול שכר. ותיירץ ש"עיקר אזהרת התנא לעשות לו רב הוא בלמוד המשנה והגמרא דאילו מקרא מדה ואינה מדה כדאיתא בספ"ב דב"מ". ברם צ"ע דעיין בר"ן בנדרים שם שהביא בשם הירושלמי שמותר ליטול שכר ביטול מלאכה גם בלימוד משנה וגמרא וא"כ אכתי הי' יכול לומר קנה לך רב.

לא) והוי דן את כל האדם לכף זכות.

א. שיטת הרמב"ם.

מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות כאן מבואר שאם הנחשד הוא ידוע לצדיק מפורסם, אז "ראוי" לדונו לכף זכות אפילו אם הוא צד רחוק מאד.

והנה יתכן שכוונת הרמב"ם היא רק משום מדת חסידות, אבל מצד הדין די במה שאינו מכריע לחובה, דלהכריעו לחובה אסור מדינא, וזהו כוונתו במש"כ שם "ואין מותר לך לחשדו", כלומר שאסור לחשדו ולהכריע לרעה אלא ישאר הדבר שקול. ועל "לחשדו", כלומר להכריע לרעה, הביא שהחושד בכשרים לוקה בגופו.

ברם התשב"ץ בספרו מגן אבות כאן הביין שכוונת הרמב"ם במה שכתב שראוי לדונו לכף זכות אפילו אם הוא צד רחוק מאד היא

לחייב מדינא לדונו לזכות, ומבואר שאסור שישאר הדבר אצלו שקול, ולפ"ז זהו הכוונה ב"אין מותר לך לחשדו". והתשב"ץ הביא על דבר זה שהחושד בכשרים לוקה בגופו, וגם כשנשאר אצלו הדבר שקול הרי זה בגדר "חושד".

עוד ביאר הרמב"ם שאם הוא רשע מפורסם, לא ידון אותו לכף זכות אפילו אם הצד חובה הוא צד רחוק. מיהו לא כתב שם מפורש שמותר לו להכריע להדיא לצד חובה, אבל כן הבינו רבינו יונה והמגן אבות מדבריו, עיין בדבריהם כאן על המשנה. ורבינו יונה כתב שאפילו אם המעשה כולו אומר טוב בכל זאת מותר לו לומר שרק לפנים עשה כן ואין תוכו כבדו.

עוד ביאר הרמב"ם דמה שאמרו הוי דן את כל האדם לכף זכות, הרי זה בגדר מדת חסידות, והרי זה איירי באדם שאינו ידוע אם הוא צדיק או רשע, וכן המעשה הוא בלתי מכריע לאחד משני הצדדים. ומדבריו מבואר שאם המעשה מכריע לצד הרע הרי הוא רשאי להכריע לצד חובה, ויש לפרש אפילו כשהדבר נוטה רק קצת לצד חובה (ברם אולי יש לדחות ולומר שאין זה נכון אלא הרי הוא רשאי רק להשאירו בספק השקול), ועוד משמע שאם המעשה נוטה לזכות הרי הוא חייב מדינא להכריעו לצד זכות.

ובספר חפץ חיים בהפתיחה במנין העשין אות ג' כתב שדוקא באדם שאין מכירין אותו הרי זה רק בגדר מדת חסידות לדונו לכף זכות, אבל באדם הידוע לבינוני חייבים מדאורייתא לדונו לכף זכות, והיינו דאמרינן בשבועות דף ל' ע"א בצדק תשפוט עמיתך הוי דן את חבירך לכף זכות, וכן הביא

הרמב"ם בספר המצות במצות עשה קע"ז דהוי בכלל ההיא מצות עשה (ועיין עוד שם בהל' לשון הרע כלל ג' בבאר מים חיים אות ט' שביאר שכוונת הרמב"ם היא לומר רק ש"נכנס בכלל המצוה" ואילו שיטת רבינו יונה היא דהוי בגדר עיקר מצוה, וצ"ב).

והוסיף שם החפץ חיים שלפי זה מדויק לשון התנא שאמר הוי דן את כל האדם לכף זכות, ואילו התם בשבועות איתא הוי דן את חבירך, והיינו משום דאיירי באמת בשני דברים שונים, דהמשנה כאן איירי באדם שמכירים אותו, ואילו הברייתא בשבועות איירי בידוע לבינוני.

וי"ל עוד דהא דהביא הרמב"ם הך משנה דהוי דן את כל האדם וכו' דוקא בנוגע לתלמיד חכם בפ"ה מהל' דעות ה"ז הרי זה משום שמכיון שהוא רק בגדר מדת חסידות, שוב אמרינן שלא עם הארץ חסיד, ועי' כעין זה להלן באות רכ"ד.

מיהו ראיתי בספר חסידים בסוף אות ל"א שכתב וז"ל, והוי דן את כל האדם לכף זכות וזהו שאמרה תורה בצדק תשפוט עמיתך עכ"ל, הרי שהוא סובר שהמצות עשה כוללת גם את דברי התנא כאן, וכן מבואר בתחילת דברי המגן אבות כאן. וזהו דלא כהרמב"ם, דהא הרמב"ם כתב שהמשנה איירי במדת חסידות, ואילו בהגמ' בשבועות איתא שהוא בכלל המצוה של בצדק תשפוט עמיתך, וא"כ בע"כ צ"ל שלא איירי באותו סוג אדם וכמו שביאר החפץ חיים.

והחרדים בחלק מ"ע פרק ד' אות נ"ז קרא להוי דן את כל האדם לכף זכות בשם "מצוה", וא"כ משמע דהוי מדינא ולא רק מדת חסידות. מיהו לא פירש החרדים שם מה היא המצוה.

והנה לפי דברי החפץ חיים הנ"ל בשיטת הרמב"ם צ"ע למה לא הביא הרמב"ם להלכה בהיד החזקה גם הא דהוי מצות עשה על כל אדם לדון את הידוע לבינוני לכף זכות, דהא בפ"ה מהל' דעות לא הביא אלא מתניתין דידן דאיכא מדת חסידות לדון את כל האדם לכף זכות ולא הביאו שם אלא בנוגע לתלמיד חכם לחוד וכהנ"ל. וקשה לומר שמספיק במה שכתב בפכ"ג מהל' סנהדרין ה"י שכתב וז"ל, ולעולם יהיו בעלי דינין לפניך כרשעים ובחזקת שכל אחד מהן טוען שקר, ודון לפי מה שתראה מן הדברים, וכשיפטרו מלפניך יהיו בעיניך כצדיקים כשקבלו עליהם את הדין, ודון כל אחד מהם לכף זכות עכ"ל.

ב. שיטת רבינו יונה באבות כאן.

והנה רבינו יונה על משנתנו כתב וז"ל, זה מדבר עם אדם שאין יודעין בו אם הוא צדיק ואם הוא רשע, ואם מכירין אותו והוא איש בינוני, פעמים עושה רע ופעמים עושה טוב, ואם יעשה דבר שיש לדונו לכף חובה ויש לדונו לזכות בשיקול, או אפילו לפי הנראה נוטה לכף חובה יותר, אם משום צד ענין יכול לדונו לזכות, יש לו לומר לטובה נתכוין, אבל אין הדברים בצדיק גמור ולא ברשע גמור, כי הצדיק אפילו במעשה שכולו רע ונוטה לכף חובה מכל עבר, ידינהו לטובה לאמר כי שגגה היתה וכו' והנה ניחם והביט וביקש מחילה וכו' עכ"ל.

ומלשוננו נראה שיש חילוק בין אדם שאינו ידוע לבין בינוני, והיינו שבאדם שאינו ידוע צריכים לדונו לכף זכות רק בספק השקול וכמו שכתבנו בדעת הרמב"ם, אבל באדם הידוע להיות בינוני הרי הוא צריך

לדונו לכף זכות אפילו אם המעשה נוטה לחובה (ובאמת כן משמע בשבת דף קכ"ז ע"ב דהוי לכל הפחות משום מדת חסידות, דהא משמע התם שבסתם אדם בינוני איירי והי' נוטה הרבה לחובה). ברם בשיטת הרמב"ם אין שום הכרח לחלק בין אדם שאינו ידוע לבין ידוע לבינוני, אלא לעולם י"ל שבשניהם אין דנין לכף זכות אלא בספק השקול, אבל אם אינו שקול, לעולם י"ל שהמעשה מכריע אפילו בידוע לבינוני.

ועוד מבואר בדברי רבינו יונה שבצדיק אפילו אם כולו אומר רע, רק שיכולים לתלות בשגגה, הרי הוא חייב לתלות כן. ברם מדברי הרמב"ם משמע שראוי לדונו לכף זכות רק בספק שאינו שקול אבל לא בכולו אומר רע. ברם אולי המשמעות הנ"ל מדברי הרמב"ם קאי על היכא שגם א"א לתלות בשגגה או תשובה (ועכ"פ רבינו יונה כתב שהרמב"ם סובר כדבריו, מיהו אולי לא קאי שם על דין זה עיין שם בלשוננו).

והנה בענין מש"כ רבינו יונה שבצדיק תלינן גם בשגגה ראיתי בספר חפץ חיים בהל' לשון הרע בכלל ד' סעי' ג' שכתב שגם בבינוני הרי אנו תולים שהי' בשגגה. ולכאורה צ"ע דהא מדברי רבינו יונה משמע שבבינוני הרי אנו תולים רק שלא עשה את המעשה, אבל אם עשה את המעשה, שוב אין תולים שהי' בשוגג. מיהו אולי יש לדחות שלעולם גם בבינוני תולים שעשה בשוגג, רק שכוונת רבינו יונה היא לומר שבצדיק תולים כן אפילו אם הדברים מראים שהי' מזיד.

ובענין מה שכתב רבינו יונה שתלינן גם שעשה תשובה עיין בספר חפץ חיים שם בסעיף ד' ובבאר מים חיים סקי"ד וי"ח

שכתב שאפילו בצדיק צריכים מיהא להוכיחו, ודלא כדברי היד הקטנה שהביא שם, אבל בודאי אסור לשונאו, מה שאין כן בבינוני מותר לשונאו אם התרה בו, אבל אסור לספר עליו לשון הרע, דלענין זה חיישינן גם בבינוני שמא שב כמו שמבואר בסעיף הנ"ל, ועוד שהרי הוא עדיין נקרא בכלל עמך (לא תלך רכיל בעמך) עכ"ד החפץ חיים*).

ג. שיטת רבינו יונה בשערי תשובה.

והנה מלשונו של רבינו יונה בשערי תשובה בשער ג' אות רי"ח משמע דלא כמשמעות לשונו כאן, אלא משמע שגם באדם בינוני אינו חייב לדונו לכף זכות אלא בספק השקול, ובצדיק אינו חייב אלא היכא שהדבר נוטה יותר לצד חובה, אבל לא באופן שכולו אומר חובה, וז"ל שם, והנה כי תראה אדם אשר ידבר דבר או יעשה מעשה ויש לשפוט דברו ומעשהו לצד טובה ולצד הזכות, אם האיש ההוא ירא אלקים נתחייבת לדון אותו לכף זכות על דרך אמת גם כי יהי' הדבר קרוב ונוטה יותר אצל הדעת לכף חובה, ואם הוא מן הבינונים אשר יזהרו מן החטא ופעמים יכשלו בו, יש עליך להטות הספק ולהכריעו לכף זכות כמו שאמרו ז"ל הדין את חברו לכף זכות המקום ידננו לכף זכות, והיא מצות עשה מן התורה שנאמר בצדק תשפוט עמיתך, ואם הדבר נוטה לכף חובה יהי' הדבר אצלך כמו ספק ואל תכריעהו לכף חובה.

והנה בספר חפץ חיים בהל' לשון הרע בכלל ג' בבאר מים חיים סק"י כתב שדבר זה שישאר אצלו ספק הרי הוא בגדר מדה טובה בעלמא ולא מצד הדין כי המציא משני מקומות בש"ס שהיו דנים לחובה. ובסוף הס"ק שם הוכיח משבת דף קכ"ז ע"ב שמצד מדה טובה הרי הוא צריך אפילו לדונו לכף זכות. ברם, מלשון רבינו יונה שם לא משמע כן, אבל כן משמע מלשונו על המשנה באבות כאן, ואולי כוונתו בדבריו על המשנה היא לומר דהוי גם חיוב וכמו שכתבנו לעיל.

ואולי בדבריו בשערי תשובה סובר רבינו יונה כמו שצדדנו לעיל שהיה דמס' שבת הרי זה משום מדת חסידות, וס"ל שזהו מדריגה יותר גדולה מסתם מדה טובה, ואת הדבר הזה לא ראה לנכון להביא שם.

ד. דברי הספר חסידים.

ועיין עוד בספר חסידים בסי' תרמ"ד שכתב וז"ל, ההולך עם הטובים אע"פ שאינך יודע מה בלבו תכריעהו לכף זכות עכ"ל. וצ"ע למה כתב כן רק על ההולך עם הטובים ולא גם על אדם שאינו ידוע.

גם צריכים לעיין אם לשונו הנ"ל כוללת אדם בינוני או האם רק צדיק.

ואולי איירי באמת באדם שאינו ידוע, רק שצריך לדונו לכף זכות רק כשהוא הולך עם טובים, כלומר כשאתה רואה שהוא מתחבר לטובים ולא לאנשים רעים.

נוטה יותר לכף זכות עיין שם, וצ"ע. ובהל' רכילות כלל ה' בבאר מים חיים סק"ח צידד בדבר.

* ומיהו בכלל ג' סעיף ד' משמע שבאדם בינוני אין איסור לספר עליו לשון הרע כל עוד שאינו

לב) והוי דן את כל האדם לכף זכות.

א. הנה בשבת דף קכ"ז בריש ע"ב אמרינן שהוי דן את חבירך לכף זכות הרי הוא בכלל הבאת שלום בין אדם לחבירו, וביאר רש"י שם (שהרי הוא משכין שלום בין עצמו לבין חבירו על ידי זה). ועיין עוד בחרדים בחלק המצות עשה פרק ד' אות נ"ז שכתב וז"ל, בקש שלום ורדפהו דאורייתא היא, דאפילו בשעת מלחמה צוה ית' להקדים שלום וכו', ומנאה סמ"ג במצות עשה וכו', והרוצה לזכות במצוה זו יזהר במצוה אחרת והוא לדון כל אדם לכף זכות תמיד עכ"ל, ומדבריו משמע שאין בעצם העובדא שהוא דן לכף זכות תופעה של הבאת שלום אלא שע"ז יזכה במקרה אחר להמצוה של הבאת שלום.

ב. עיין ברבינו יונה בשע"ת בסוף שער ג' בנוגע להרגיל תמיד לדון לכף חובה.

ג. החרדים בחלק מצות עשה פרק א' אות ל' כתב דמאי דאמרינן שיהא כל אדם בעיניך כליסטים (כלומר שיזהר ממנו) הרי זה איירי קודם המעשה, אבל לאחר המעשה הוי דן לכף זכות. ועי' בדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל באות ל"א בסוף סק"א.

ד. יש לעיין אם חייבים לדון גם גוי לכף זכות. ונראה פשוט שהפסוק של בצדק תשפוט עמיתך שהביאו בשבועות דף ל' ע"א בנוגע לכף זכות הרי זה איירי רק בישראל כי עמיתך הוא רק ישראל. מיהו אכתי יש לחקור בנוגע להך מדת חסידות לדון את כל האדם לכף זכות אפילו אם

אינו מכירו (עיין בזה בהאות הקודמת) האם זה כולל גם גוי (ובגוי גם אם מכיר אותו).

לב*) דברי שו"ת מהרי"ל דיסקין על הוי דן לכף זכות.

הנני מעתיק את מה שמצאתי בספר מהרי"ל דיסקין בעמוד נ"ד ע"ב (עמוד 108).
א) לכאורה עינינו רואות ההיפוך (מהכף זכות, וא"כ למה נאמין להיפך ממה שעיינו רואות), ואם למצוה בעלמא (כלומר שננהג כן בגלל המצוה), איך נעשה שקר בנפשינו (לדונו לכף זכות).

ב) ידוע מה שכתב החובת הלכות להחזיק טובה על הבושת שהוטבע, שאם לא כן לא היו בני אדם מקיימין אף כיבוד אם.

ג) ולדעתי זה כוונת אמרם (ריש תענית) מי שהוא עז פנים לסוף נכשל בעבירה, והיינו שעל כרחך אינו צדיק גמור, שא"כ לא הי' עז פנים, והלא זו היא ממדות חכמים (וא"כ אם הי' צדיק גמור בודאי הי' חדור מדה זו של חכמים), ואם דלא נפיק מכלל בינונים (כלומר דאע"פ שאינו צדיק גמור אבל אכתי הרי הוא בגדר בינונים), אכתי כיון דפרץ גדר הבושת מי יעצור בעדו (כלומר דכיון שאין לו בושה לבסוף ירשיע ולא יהי' אפילו בגדר בינוני).

ד) ומפורש אמרם: סימן טוב לאדם שהוא ביישן לא במהרה הוא חוטא.

ה) בזה נבחין, עיר שיש יו"ד יהודים, ואחד חטא ר"ל, ע"כ פרץ גדר הבושת לגמרי, לא כן השני שיחטא כמו כן, אינו צריך לעזות כל כך, כי לא לבד שאינו מתבייש רק בפני ח', אף גם הרי יש לו

מסייע, וחלילה הג' שיחטא אינו עז פנים כ"כ, כללו של דבר הה' שיחטא אין צריך לעזות כלל כי אם לפרוק עול מלכות שמים. (ו) וזהו ענין חילול ה' שהחוטא בפרהסיא מחליש עוצם הפחד והחרדה והבושה מעון אשר הוטבע באדם, והוא על דרך מכשול לרבים.

(ז) ומוכן אות א', דחז"ל יעצונו לדון לכף זכות, למען לא ימצא לנו פתח בלבבינו לפרוץ גדר הבושה, וכאשר נחקק על לבבינו שכולם צדיקים איככה יערב אח"כ להקדיח תבשילו, לא כן כאשר ימצא בכל אחד שמן דופי כי אז עלול ליכשל ח"ו באין מושל ברוחו.

לג) הרחק משכן רע ואל תתחבר לרשע.

צ"ע אמאי פרט התנא שכנות, הלא שכנות הרי היא בכלל התחברות.

ויש ליישב על פי דברי התיו"ט כאן, דהנה התיו"ט כתב בשם המדרש שמואל בשם הר"ר יהודה לירמ"א שהטעם למה נקט התנא בשכנות לשון הפעיל, הרי זה כדי לאשמועינן שהוא חייב גם להרחיק את חברו, דהיינו שאם חברו אינו יודע שהיא שכונה רעה, אז הרי הוא חייב להודיעו (והתיו"ט עצמו כתב שנקט לשון הפעיל כי מצינו במקרא המלה הרחק וכדכתיב הרחק מעליך דרכי, ולא מצינו לשון תרחק, אבל בנוגע לחיבור מצינו גם לשון התפעל וכדכתיב ובהתחברך עם אחזיהו וגו'). ומעתה צ"ע למה לא נקט התנא כן גם בנוגע להתחברות. ואולי באמת דוקא בשכנות הרי הוא חייב להרחיק את חברו כיון שהיא שייכות תמידית (וכדברי המאירי שנביא לקמן שהיתה שייכות

תמידית חשיב בגדר חומרא). ועל כל פנים אם נאמר שרק בשכנות הרי הוא חייב גם להרחיק את חברו, א"כ אתי שפיר למה יצאה שכנות מן הכלל, והיינו בכדי לאשמועינן הך מילתא שהוא חייב גם להרחיק את חברו משא"כ בשאר דברי התחברות.

גם י"ל שהחידוש של הרישא הוא ששכנות אסורה אפילו אם לא יהי' לו שום עסק מיוחד עמו, והא דהוצרך לומר שוב שגם שאר התחברות אסורה, הרי זה משום סברת המאירי דהוה אמינא שדוקא בשכנות איכא איסור כיון שהיא שייכות תמידית, וז"ל המאירי, ושמא תאמר הריני נזהר מלדור בשכונתו שהוא התחברות תמידי, אלא שאני מתחבר עמו לענייני סחורה ופרקמטיא לפעמים וכו' וכיוצא באלה, לכך הוא חוזר ומזהיר ואל תתחבר לרשע וכו' עכ"ל. ולפ"ז כשגם לא יהי' לו עסק עמו וגם אינה שכנות תמידית, וכגון בבית אירוח, אין קפידא.

וראיתי עוד במחזור ויטרי שכתב וז"ל, ואני אומר הרחק משכן רע מי שהוא רע לשמים ורע לבריות כמו שפירשו חכמים אוי לרשע רע כגון שאותו אדם רמאי גנב וגזלן, ואמרו חכמים שלא יהא אדם נמשך אצלו שלא ילמד ממעשיו שהן דברים שהנפש מתאוה להם ומחמדתן, וכל שכן אל תתחבר עמו ואפילו לאדם שאינו אלא רשע שהוא רע לשמים ואינו רע לבריות כגון מי שהוא עובד עבודה זרה או אוכל טריפה ונבילה, ואין צריך לומר שלא יהא נחשב ונמשך עמו, אלא אפילו שום עסק ושותפות בעלמא לא יבוא לו אצלו ולא באקראי בעלמא עכ"ל. ומדבריו יוצא דלא כהנ"ל אלא ששכנות הרי היא יותר קלה

מהתחברות ואינה אסורה אלא במי שהוא גם רע לשמים וגם רע לבריות. וי"ל דהיינו משום שיתכן בשכנות שלא יהי' לו עסק עמו. ועל כל פנים גם לפי דבריו אתי שפיר למה פרט התנא את שתיהן, והיינו משום שהן חלוקות בדיניהן*).

(ועי' בתיו"ט דמדבריו מבואר שהוא סובר שגם שכנות אסורה אפילו אצל רשע שהוא רק רשע לשמים, וביאר שם למה נקט התנא לשון "רע" וז"ל, ואמר על השכן רע ועל שאינו שכן רשע וכו' לפי ששכנות הרשע היא רע לשכנו וקרבתו היזק גדול, אבל הרשע שאינו קרוב לאדם אין רשעו גורם לאדם שום רע, אף שהוא רשע לשמים אא"כ הוא מתחבר אליו, כך כתב המדרש שמואל בשם הר"ר יוסף ׳ן שושן עכ"ל. ונראה שכוונתו לומר שכשאמר התנא הרחק משכן רע אין המלה רע תיאור על השכן אלא תיאור על מה שגורם לו לפני שהוא מתרחק, כי בשכנות נקט התנא שהוא כבר שכינו [וצ"ע באמת, למה נקט כן, הלא הי' יכול לומר איפכא, והיינו אל תשכון אצל אדם רע, והתנתק מרשע], וכאילו אמר הרחק משכן שגורם לך רע, ולכן קאמר הרחק משכן רע כי אי אפשר לומר הרחק משכן שגורם לך רשע, דאין לשון כזה).

והנה מרש"י בפר' לך לך במלחמת המלכים משמע להיפך מהמחזור ויטרי, דהא כתב שם שהשם "ברע" ניתן לו משום שהי' רע לשמים ורע לבריות, פי' שהאות ב' מרמזת שהי' רע לשניהם, וא"כ חזינן שהמלה רע לחודה, בלי הב', מסמלת רק שהוא רע לשמים. ושוב פי' רש"י שהשם "ברשע" מרמז שנתעלה ברשעו, ולכאורה לא פירש כדלעיל משום שהמלה רשע לחודה, גם בלא הב', משמעותה היא רע גם לשמים וגם לבריות**). ולפי רש"י יוצא דלא כהמחזור ויטרי אלא שהרחק משכן רע איירי אפילו אם הוא רק רע לשמים, אבל אל תתחבר נאמר רק על רשע שהוא גם רע לבריות (אי נמי שיסבור כהתוי"ט שגם בשכנות הכוונה היא לרשע, רק שמשום סיבה צדדית נקט התנא לשון רע כמו שהבאנו כבר).

עוד נראה שגם המחלוקת שבין רש"י והתרגום לעיל שם תלו' בזה, דהנה לעיל שם על קרא דואנשי סדום רעים וחטאים לה' מאד, פירש"י שרעים היינו בגופם, וחטאים היינו בממונם, וי"ל שהכוונה במה שכתב רש"י "בגופם" היא שהיו רעים לשמים, והכוונה במה שכתב "בממונם" היא שהיו גם חטאים לבריות***), ואע"פ שיתכן

* והנה מהמחזור ויטרי מבואר שגנב הוא יותר גרוע ממי שהוא רק רע לשמים, ונראה פשוט דהיינו משום שכל מי שהוא רע לבריות הרי הוא רע בזה גם לשמים. מיהו רבינו בחיי כתב איפכא והיינו שהרחק משכן שהוא רע לבריות וכל שכן אם הוא רע לשמים, הרי שהוא סובר שרע לבריות אינו נחשב רע לשמים (ובספרי על חומש בפר' עקב, על מה שכתוב ובו תדבק (י', כ') בסק"ז דנתי על דבריו עיי"ש), ורע לשמים גרע מרע לבריות, והתחברות אסורה רק ברע לשמים, ולא ברע לבריות, כי

התחברות קילא טפי ודלא כהמחזור ויטרי שסובר ששכנות קילא טפי. ** ולפ"ז מובן למה בשופטים פרק ג' פסוק ח' איתא בילקוט שמעוני וברד"ק טעמים למה נקרא כושן רשעים (ופירשו שהי' על שם שני מעשי רשעות שעשה עיי"ש), ולא פירשו משום היותו גם רע לשמים וגם רע לבריות, והיינו כהנ"ל כי מהמלה רשע לחוד משתמע כן. *** ברם ביאור זה הוא דלא כמו שנראה מהגורד ארי' שם עיין שם.

גם שיהי' רע לבריות בגופו, וכגון ע"י חבלה, אבל מכל מקום י"ל שמן הסתם "בממונם" מסמל עבירות שהן בין אדם לחבירו, ו"בגופם" מסמל עבירות שהן בין אדם למקום, וזהו לשיטתו שהכוונה ב"רע" היא רק לשמים. מיהו התרגום שם תרגם להיפך, שרעים פירושו הוא בממונם, וחטאים פירושו הוא בגופם, וזהו כדברי המחזור ויטרי שרע פירושו הוא גם לשמים וגם לבריות, וכגון שהוא רע בממונו שבזה הרי הוא רע לשניהם.

ובאמת המחלוקת הנ"ל בין רש"י והתרגום הרי היא מחלוקת בסנהדרין דף ק"ט ע"א בין רב יהודה שאמר כדברי רש"י ובין התוספתא שהובאה שם שסוברת כדברי התרגום, ולכאורה צ"ע איך יכול רב יהודה שהוא אמורא לחלוק על התוספתא, וכן על התרגום (שהוא מפי רבי אליעזר ורבי יהושע כדאמרינן במגילה דף ג' ע"א). מיהו לפי הנ"ל ניחא, משום שי"ל שרב יהודה סובר כהמדרש שברע נקרא כך על שם שהי' רע לשמים ורע לבריות אשר לפי זה יוצא שרע לחודי' פירושו הוא רק לשמים.

ברם הדרך הנ"ל שכתבנו בדעת רב יהודה אתי שפיר רק אם הדרש הנ"ל על ברע וברשע הרי הוא מהתנאים, ולעת עתה מצאתי את הדרש הנ"ל בתנחומא פרשת לך לך, אבל לא נזכר שם שהוא דברי תנא. מיהו אולי ידע רב יהודה שהוא מהתנאים, ודוחק*).

* ועי' בספרי על סנהדרין באות שע"ג* שחקרתי ליישב שאולי אמורא יכול לחלוק על תנא במילי דאגדתא עיין שם באריכות. ומצינו שגם רש"י חולק על אונקלוס.

** בספר מגן אבות מהתשב"ץ על פרק ב' על

ועיין עוד בקידושין דף מ' ע"א דאמרינן שרע לשמים ולא לבריות זהו רשע שאינו רע, וזהו כדרכו של המחזור ויטרי, והמחזור ויטרי עצמו ציין לדברי החז"ל הנ"ל בלשונו שהבאנו לעיל.

וע"ע בכמדבר רבה י"ח י' דד' נקראו רשעים, וכולם הם עבירות שבין אדם לחבירו. ולשון התוספתא היא, ואנשי סדום וגו' רעים, אלו לאלו, חטאים, בגילוי עריות, לה' בעבודה זרה, מאד בשפיכות דמים. ועיין עוד בתרגום יונתן.

לג*) בענין הנ"ל.

ע"י בעיון יעקב שבעין יעקב בע"ז דף י"ז אהא דקאמר ניזיל אפיתחא דבי זנות שכתב וז"ל, ואע"ג דדרשינן לעיל אל תקרב אל פתח ביתה זו זונה, י"ל דהיינו דוקא ביחיד. ועי"ל לפי שעוסקים בתורה בטוחים שתשמרם מן החטא עכ"ל. מיהו עצות אלו אינן מועילות להתיר שכנות שהיא שייכות תמידית או התחברות כשיש לו אתו ענין מיוחד. וע"ע בפתח עינים להחיד"א כאן.

לד) הרחק משכן רע ואל תתחבר לרשע.

א. הרמב"ם בפ"ו מהל' דעות ה"א כתב וז"ל, וכן אם הי' במדינה שמנהגותי רעים ואין אנשי' הולכים בדרך ישרה ילך למקום שאנשי' צדיקים ונוהגים בדרך טובים**), ואם היו כל המדינות שהוא יודעם ושומע

המשנה של אל תפוש מן הציבור כתב וז"ל, כשהציבור דרכיהם מקולקלים הפורש מהם הרי זה משובח וכו', ואם אין דרכיהם מקולקלים כל כך אין לפרוש מהם עכ"ל.

שמועתן נוהגים בדרך לא טובה כמו זמנינו או שאינו יכול ללכת למדינה שמנהגותי טובים מפני הגייסות או מפני החולי יש לבדו יחידי כענין ישב בדד וידום, ואם היו רעים וחטאים שאין מניחים אותו לישב במדינה אלא א"כ נתערב עמהן ונוהג כמנהגם הרע יצא למערות ולחוחים ולמדברות ואל ינהג עצמו בדרך חטאים וכו' עכ"ל. ומדבריו חזינן שאינו חייב לצאת ממקומו משום שכנות רע אלא א"כ הוא יודע אודות מקום אחר, אבל אינו חייב לצאת על הספק שמא ימצא, ומשום הכי אם כל המדינות שהוא יודעם הרי הם נוהגים בדרך לא טובה אינו חייב לצאת ולתור במקומות חדשים אלא ישב לבדו יחידי.

גם משמע מסוף דבריו שאפילו אם יצטרך להתחבר, אינו חייב לצאת למדבר כשאינו יודע אודות מקום מסוים, אלא הרי הוא צריך לצאת למדבר רק אם יצטרך לנהוג כמעשיהם הרעים. וא"כ יוצא שמה שכתב לעיל שישב יחידי בביתו הרי זה רק לכתחילה, אבל אם אין מניחין אותו לישב יחידי בביתו מותר לו להתחבר עמהם כיון שאין מכריחים אותו לעשות כמעשיהם.

גם משמע מדבריו שהאיסור לשכון אצל רשעים תלוי ב"מדינה", ומדינה פירושה עיר (עיין ברמב"ם בריש הל' סנהדרין), וא"כ יוצא שאסור לדור עמהם באותה עיר אפילו בשכונה אחרת כיון שבכלליותה הרי היא בגדר עיר שמנהגותי רעים. ברם אולי לעולם מודה הרמב"ם שמותר לגור בשכונה אחרת, רק שדיבר בהווה, דמסתמא כל העיר שווה במנהגותי.

ולכאורה יש להוכיח שמותר לדור בשכונה אחרת משבת דף ס"ג ע"א דאמרינן

אל תדור בשכונתו של עם הארץ חסיד, דמשמע שבשכונה אחרת מותר אע"פ שהיא באותה עיר. ברם יש לחלק דשאני התם דכיון שהוא חסיד, משום הכי לא קפדינן אלא על שכונתו.

ועיין עוד בפ"ז מהל' דעות ה"ו שכתב הרמב"ם שאסור לדור בשכונת בעלי לשון הרע, ומשמע שבשכונה אחרת באותה העיר מותר. מיהו גם משם אין ראי' משום שיש לומר דשאני התם שאינו רשע בכל עניניו ולכן לא קפדינן אלא שלא ידור בקירוב מקום כדי שלא יבוא לידי איסור לשון הרע.

עוד חזינן מדברי הרמב"ם הנ"ל בפ"ו שדברים אלו הרי הם איסורים שנאמרו בכל אדם ואינם רק דברי חסידות לחוד, דהא הביאם בפ"ו שם לגבי כל אדם ולא הזכירם לעיל שם בפרק ה' בין המדות של תלמיד חכם.

והנה הרמב"ם הביא שם רק פסוקים מדברי קבלה בנוגע להתחברות לרשע, מיהו אם הוא מתחבר ושוכן אצלם לשם דבר עבירה הרי הוא עובר גם בלאו וכדכתיב לא תהי' אחרי רבים לרעות וכמו שמבואר ברבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות נ' וז"ל, לא תהי' אחרי רבים לרעות, הוזהרנו בזה שלא לחזק ידי עוברי עבירה בדברים, ושלא להתחבר אל המסכימים אל העול וכו' עכ"ל.

ובספר חפץ חיים במנין העשין בעשה ו' כתב דהיכא שהוא מתחבר עם רשע הרי הוא עובר גם על העשה של ובו תדבק שהיא מצות עשה להתחבר עם תלמידי חכמים בכל מיני חיבור ואפילו לאכול ולשתות עמהם כמו שכתב הרמב"ם להלן

שם בפ"ו מהל' דעות, וא"כ נמצא שלהתחבר עם רשע אסור מעיקר הדין.

ברם באמת החפץ חיים שם כתב שהוא עובר היכא שהוא מתחבר עמהם כדי לספר או לשמוע לשון הרע, ומלשון זה משמע שאם הוא מתחבר עמהם לשם דברי הרשות אינו עובר על הך עשה.

מיהו י"ל דהיינו רק משום שכוונתו היא לחבורת אנשים שאינם בגדר רשעים ממש (מיהו עיין שם שכתב "אנשי רשע"), ולכן אינו עובר בהעשה אלא א"כ הוא מתחבר עמהם לשם עבירה (ועי' לעיל בסמוך בשם רבינו יונה), אבל היכא שהם במדרגת רשעים נראה פשוט שגם בדברי הרשות, וכן בשכנות, הרי הוא עובר על הך איסור עשה דומיא דהמצות עשה שהיא להתחבר עם תלמידי חכמים בכל מיני חיבור וכהנ"ל. ולא עוד אלא שראיתי בשערי תשובה שער ג' אות נ"א שכתב שאסור להתחבר עם רשע אפילו לדבר מצוה, וכן איתא בפרק ט' מאבות דרבי נתן ברייתא ד' כמו שהביא שם, ועיין עוד בזה בסוף אות מ'.

(והנה כבר הבאנו שבעשה ו' כתב החפץ חיים שהוא עובר על העשה של ובו תדבק. מיהו להלן שם בהל' לשון הרע בכלל ו' בהערה על באר מים חיים אות ט"ז כתב ש"קרוב מאד שהוא עובר" על העשה של ובו תדבק, ומשמע שלא פשיטא לו לגמרי. וי"ל דהיינו משום שהתם בכלל ו' לא איירי שכל מטרת קרבתו היא כדי לספר או לשמוע לשון הרע וכמו שאירי בעשה ו', אלא שהוא מתקרב משום סיבות אחרות רק שהוא יודע שע"ז יצטרך לשמוע לשון הרע.)

מיהו נראה שבאמת לא נתכוין החפץ חיים בעשה ו' שם לומר שהוא עובר דוקא

אם הוא מתחבר עמהם כדי לספר או לשמוע לשון הרע, אלא שבהכי איירי שם, ויש סמך לזה מסוף דבריו שכתב וז"ל, ולכן בודאי מי שעושה בהיפך זה (להתחבר עם ת"ח) שמדבק עצמו עם חבורה של רשעים עובר על מ"ע זו.

והנה לכאורה כוונת החפץ חיים שם במה שכתב שהוא עובר על העשה של ובו תדבק הרי היא לומר שיש בזה איסור עשה, דהיינו לאו הבא מכלל עשה. מיהו צ"ע מנא לי' דבר זה, דהא לכאורה שייך לומר דהיכא שהוא מתחבר עם רשע אינו עובר בכלום, רק שביטל ולא קיים את המצות עשה (וביטול עשה לא שייך אלא כשהי' יכול להתחבר באותה שעה עם ת"ח, משא"כ אם יש איסור עשה הרי זה נוהג גם כשלא הי' יכול באותה שעה להתחבר עם ת"ח).

מיהו שוב ראיתי את דבריו בבאר מים חיים בהעשין באות י"ב שם שהוכיח שהלשון של "עובר על עשה" שהזכיר שם (וכן בעשה ו') שייך גם כשמדובר רק בביטול מצות עשה, ואע"פ שאין איסור עשה.

וע"ע בשערי תשובה שער ג' אות קצ"ג שכתב שהמתחבר לרשע ו"כמו חבר יקרבהו" הוא "החלק הרביעי" מתשעה החלקים של "כת החנפים".

ב. והנה ראיתי שכתב הרמב"ם במאמר קידוש השם בזה הלשון, והעצה שאני יועץ וכו' שיצא מאלו המקומות וילך למקום שהוא יכול להעמיד דתו ולקיים תורתו בלא אונס ולא יפחד, ויעזוב ביתו ובניו וכל אשר לו, כי דת ה' שהנחיל אותה גדולה וחיובה קודם לכל המקרים הבזויים בעיני המשכילים וכו', ולא עוד אלא אפילו היו ב' מדינות

מישראל, אחת מהן יותר טובה במעשי ובמנהגותי ויותר מדקדקת ונכנעת למצות מן האחרת, שחייב ירא ה' לצאת מאותה שמעשי אינם כל כך נכונים לאותה מדינה טובה*), וכבר הוזהירונו רבותינו ז"ל אל תדור במדינה שאין בה עשרה חסידים והביאו ראי' על זה מסדום דכתיב אולי ימצאון שם עשרה ויאמר לא אשחית בעבור העשרה, וכל זה כשהיו ב' מדינות ישראל, אבל אם ה' המקום מן הגוים, ישראל העומד שם על אחת כמה וכמה שהוא חייב לצאת מאותו מקום וללכת למקום טוב (י"ל שזה מגביל למה שצייר בהיד החזקה שהוא במדינה שמנהגותי רעים ואין אנשי הולכים בדרך ישרה), וישתדל לעשות, ואע"פ שמפיל עצמו לסכנה, שינצל מן המקום הרע שאינו יכול להעמיד דתו כראוי (מדבריו שהבאנו לעיל מיד החזקה משמע שאינו צריך לסכן את עצמו שהרי פטרו מלצאת אם יש גייסות אלא ישב בדד בביתו. וי"ל דשאני הכא שאינו יכול להעמיד דתו כראוי), וכבר פי' על ידי הנביאים שכל הדר בין הכופרים שהוא כמותם, כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' (שמואל א' כ"ו י"ט), הנה שקולה דירתו בין הגוים כאילו עובד אלהים אחרים וכו', וכל זה אם לא יכופו אותו הכופרים לעשות כמעשיהם, שצריך אדם לצאת מביניהם, אבל כשכופין אותו לעבור על א' מהמצות אסור לעמוד באותו מקום אלא יצא ויניח כל אשר לו וילך ביום ובלילה עד שימצא מקום שיהא יכול להעמיד דתו והעולם גדול ורחב (משמע שבציור זה הרי

הוא חייב לצאת אפילו אם אין ידוע לו אודות מקום אחר מסוים אלא יצא ויחפש, וכבר הבאנו שביד החזקה כתב שישב במדבריות) עכ"ל.

לה) הרחק משכן רע.

א. בכתובות דף ק"י ע"ב תניא לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עובדי כוכבים, ואל ידור בחו"ל ואפילו בעיר שרובה ישראל. ויש לעיין אם עיר שרובה נכרים מיקרי מן הסתם תמיד שכנות רעה, וקמ"ל שישוב ארץ ישראל דוחה את הציווי של הרחק משכן רע, או האם לא מיקרי שכנות רעה אלא א"כ מעשיהם רעים אשר לפי זה אין ראי' מהברייתא הנ"ל שישוב ארץ ישראל דוחה. ומרהיטת לשון הרמב"ם שהבאנו בסק"ב בהאות הקודמת ממאמר קידוש ה' משמע שאינו חייב לצאת ממקום גוים אלא כשאינו יכול להעמיד דתו כראוי.

ב. כתב הספר חסידים באות רי"ג שדבר וחרב באים על כשרים שדרים בעיר עם רשעים.

לו) ואל תתחבר לרשע. בענין הלאו של חנופה.

עי' ברבינו יונה בד"ה ואל תתחבר לרשע באמצע דבריו שכתב וז"ל, וגם אם תאמר אראה לו אהבה לפנים ולא אהבנו בלבי, כי גם רע שתחניפנו, והיא חטא להחניף הרשעים בעולם הזה עכ"ל. ועתה נבאר יותר את פרטי הדינים.

הכא שאינו פורש מציבור כי יהי' בכלל הציבור השני.

* לכאורה זה הוא דלא כדברי המגן אבות שהבאתי בהערה הקודמת. מיהו אולי י"ל דשאני

והנה בסוטה דף מ"א ע"ב אמרין דרש ר' יהודה בר מערבא ואיתימא רבי שמעון בן פזי מותר להחניף לרשעים בעולם הזה שנאמר לא יקרא עוד לנבל נדיב ולכילי לא יאמר שוע מכלל דבעולם הזה שרי, ר' שמעון בן לקיש אמר מהכא כראות פני אלהים ותרצני, ופליגא דרבי לוי דאמר רבי לוי משל של יעקב ועשו למה הדבר דומה לאדם שזימן את חבירו והכיר בו שמבקש להורגו אמר לו טעם תבשיל זה כתבשיל שטעמתי בבית המלך, אמר ידע מלכא, ומסתפי ולא קטיל לי. ושוב הביאו כמה מימרות אודות האיסור להחניף. ועתה נבאר יותר את פרטי הדינים.

א. בענין אם היכא שיש סכנת נפשות מותר גם להצדיק פעולותיו הרעות או האם מותר רק לשבחו ולהתראות כאוהבו.

הנה תוס' בסוטה שם הוכיחו מנדרים דף כ"ב שהיכא דאיכא סכנת נפשות לכו"ע מותר אפילו להצדיק את פעולותיו הרעות ולא רק לשבחו שבחים בעלמא כמו בסוטה שם, וז"ל תוס' שם, יש לפרש שלא במקום סכנה (אסור) אבל במקום סכנה מותר כי ההיא דפרק ארבעה נדרים עולא אזל לארעא דישראל, לוו בהדי' תרי בני חוזאי, קם חד שחטי' לחברי', א"ל לעולא יאות עבדי, א"ל אין, ופרע לו בית השחיטה, כי אתא לקמי' דרבי יוחנן אמר לי' דילמא ח"ו אחזקית ידי עוברי עבירה, א"ל רבי יוחנן נפשך הצלתה עכ"ל.

מיהו רבינו יונה בשערי תשובה בשער ג' אות קפ"ח כתב שלהצדיק את פעולותיו הרעות של הרשע הרי הוא הסוג הכי חמור

של חנופה והרי הוא חייב אפילו למסור את עצמו לסכנה כדי שלא לעבור על דבר זה (דהא קאי על דבריו באות קפ"ז שם דאירי במצדיק פעולותיו הרעות), והוכיח כן ממה שנתחייבו ישראל כלי' על שהצדיקו את אגריפס במה שמלך אע"פ שלא הי' ראוי למלכות. ולכאורה דבריו תמוהין, דהא להדיא מבואר בהגמ' הנ"ל בנדרים שהביאו תוס' שבמקום סכנה מותר אפילו להצדיק את פעולותיו הרעות, וכן פסק המגן אברהם בסי' קנ"ו, והביאו המשנה ברורה שם (אבל מהגמ' בסוטה שהבאנו שמותר להחניף לרשעים בעוה"ז לא קשה מידי על רבינו יונה כי הציורים של הגמ' בסוטה אינם ציורים של מצדיק פעולותיו הרעות). ומה שהביא רבינו יונה ראי' לדבריו מהמעשה של אגריפס י"ל שהתם נתחייבו כלי' משום שבאמת לא הי' שם חשש של סכנה.

ועל כל פנים הא מיהא משמע שגם רבינו יונה מודה שהיכא דאיכא סכנת נפשות מותר לשבחו ולהתראות כאוהבו (שהוא איסור יותר קל מהצדקת פעולותיו הרעות כמו שמבואר בדבריו שם). וכן יוצא מהגמ' בסוטה שם, ומוכח משם שמותר אפילו להתראות כאוהבו כמו ביעקב ועשו, ומה שתוס' הוכיחו מנדרים שבמקום סכנת נפשות מותר הרי זה כי רצו להוכיח שבכה"ג מותר אפילו להצדיק את פעולותיו הרעות (וכמו שביארנו לעיל את דבריהם) ודלא כרבינו יונה.

וגם מדברי רבי יוחנן במדרש מבואר שמותר לשבחו ולהתראות כאוהבו במקום סכנת נפשות כמו שיוצא מדברי ריש לקיש בסוטה שם, אלא שיש לדון בדעת רבי פדת שם האם הוא חולק על זה ואוסר, ואבאר

דברי, דהנה רבינו בחיי בפר' וישלח כתב וז"ל, ודרשו רז"ל כראות פני אלהים אמר רבי יוחנן מותר להחניף את הרשעים בעולם הזה שנאמר כי על כן ראיתי פניך, ופליגא דרבי פדת דאמר רבי פדת דובר שקרים לא יכון לנגד עיני (תהלים ק"א, ז') וכתוב כי לא לפניו חנף יבוא (איוב י"ג, ט"ז), דעת רבי יוחנן שמותר להחניף את הרשע מפני היראה שכן החניף יעקב לעשו (ולא הי' רק סתם פחד אלא פחד שיהרגנו), ודעת רבי פדת שאף מפני היראה אסור שנאמר דובר שקרים וגו', ומה שהחניף יעקב לעשו, חנופה כזאת מותרת לפי שהוא לשון כולל שני משמעויות, לשבח ולגנאי, שהרי "ראיתי" לשון בזוי כמו יביטו יראו בי (תהלים כ"ב, י"ח), וכן אלהים לשון עבודה זרה, ואם יבין הרשע לשון השבח, אין לחוש בזה, וכמו שדרשו רבותינו איהו מטעי נפשי' אנן לא מטעינן לי' עכ"ל (ודע שאין לנו את הדברים הנ"ל בהמדרשים שבידינו). ומעתה מצד אחד י"ל שרבי פדת חולק על רבי יוחנן ואוסר, אבל מצד שני אולי י"ל שלעולם גם רבי פדת מודה שמותר להחניף מחמת יראה (כלומר יראה שמא יהרגנו), רק שטעמו של רבי פדת למה הי' אסור ליעקב אלמלא הי' משתמע לתרין אנפין הרי זה משום שהוא סובר שהי' דומה שם למצדיק פעולותיו הרעות כיון שדמהו ל"פני אלהים" וכאילו אמר שאין בידו שום עוולה (ודוחק), ודבר זה אסור אפילו במקום סכנה וכדברי רבינו יונה. ולפ"ז יוצא שדברי רבי פדת יכולים לשמש כמקור לשיטת רבינו יונה, אלא שישאר קשה איך לא פסק רבינו יונה כרבי יוחנן בהבבלי במס' נדרים שם. שו"ר בהגהות "זה השער" על שערי

תשובה מהגאון רבי בנימין זילבר זצ"ל שהביא את דברי היד הקטנה שנתעורר על זה שדינו של רבינו יונה הוא דלא כרבי יוחנן בנדרים שם, והביא שכתב היד הקטנה ב' דרכים ליישב דבר זה, א', שרבינו יונה נתכוין להיכא שיש רק חשש סכנה, אבל היכא שיש סכנה ממש, ואפילו רק ספק גמור של סכנה (ולא רק חשש), מותר לו להחניף וכדברי רבי יוחנן בנדרים, ואצל אגריפס הי' רק חשש בעלמא של סכנה שהרי זלגו עיניו דמעוה שזה הראה שנפל פחד ה' עליו. ב', שדברי רבינו יונה הם רק כשיצטרך להחניף בפרהסיא כמו באגריפס שם אבל בצינעא כמו בההיא דנדרים אינו חייב למסור נפשו.

ב. בענין מה מותר היכא שיש רק סתם פחד.

ועיין עוד שם באות קצ"ט שכתב רבינו יונה דהיכא שיש רק סתם פחד ולא סכנת נפשות מותר רק לקום לפניו ולכבדו כדרך שמכבדים בני אדם את העשירים בעבור כי צלחה דרכם ולא מפני חין ערכם וכדאמרין בסוטה שם שמותר להחניף לרשעים בעולם הזה, אבל לא ישבחנו ולא ידבר טוב עליו ולא יכבדנו בדרך שגורם לאנשים לחשוב שהוא יקר בעיניו. מיהו היראים בסי' נ"ה (בדפוס אחר סי' רמ"ח) כתב שמותר גם להתראות כאוהבו ככהאי גוונא, ודלא כדברי רבינו יונה. ועכ"פ צ"ע על מה שנסתייע רבינו יונה מהגמ' בסוטה דהא לכאורה מהתם חזינן שמותר אפילו לשבחו וכגון לומר לנבל נדיב.

והנה בדברינו לעיל נקטנו שאצל יעקב ועשו הי' ציור של סכנת נפשות, וכן צ"ל

שהרי יעקב אמר בפירושו שהוא ירא פן יבוא עשו ויכנונו אם על בנים, וכן שמא יבוא עשו אל מחנה אחת והכהו, אבל הציור של לקרא לנבל נדיב שאמר ר' יהודה בר מערבא ואיתימא רבי שמעון בן פזי לא איירי בסכנת נפשות, ומה שרבינו יונה מביא מסוטה שם שמותר להחניף בסתם פחד כוונתו היא להוכיח מר' יהודה בר מערבא ואיתימא רבי שמעון בן פזי ולא מריש לקיש. ולפ"ז י"ל שר' יהודה בר מערבא ואיתימא ר"ש בן פזי בסוטה שם לא הביא מיעקב ועשו כי רצה להוכיח שמותר לשבחו גם מחמת סתם פחד (גם י"ל דס"ל כרבי פדת שהי' משתמע לתרי אנפין, וגם י"ל דס"ל כרבי לוי בסוטה שם). אבל צ"ע למה ריש לקיש לא הביא מנבל ונדיב, ונהי שרצה להוכיח מחמשה חומשי תורה, וכן לא בדרך דיוק, אבל הרי הוכחתו קיימת רק בציור של סכנת נפשות.

והנה בבראשית רבה בפרשה ע"ה בסוף אות א' איתא א"ל הקב"ה (ליעקב), לדרכו הי' מהלך (עשו) והיית משלח אצלו ואומר כה אמר עבדך יעקב. וצריכים להבין מה היתה הטענה על יעקב, הלא לא עבר על האיסור של חנופה כיון שהי' מחמת פחד וסכנת נפשות, ונהי שהקב"ה ידע שעשו הולך לדרכו אבל יעקב חשב שעשו בא להורגו, וגם לא היתה טענה עליו למה פחד ולא בטח בהקב"ה שהרי פחדתו הי' שמא גרם החטא וכמו שהביא רש"י בפר' וישלח שם בפסוק י"א.

וע"ע בפתחי תשובה על יו"ד סוף סי' של"ד שהביא מספר בכור שור שאין היתר להחניף במקרה של סתם פחד אלא כשברי הזיקא.

ג. היכא שאין פחד.

והיכא שאין פחד, דאיכא משום לאו דחנופה בכל גווני, כתב היראים שם שאפילו אם הוא רק שותק כשהוא רואה את רשעתו הרי הוא עובר. וגם רבינו יונה באות קצ"ה וקצ"ו וקצ"ז שם כלל את מי שיכול להוכיח ואינו מוכיח בכלל המחניפים.

(לז) ואל תתחבר לרשע.

א. הרמב"ם בפ"ד מהל' תשובה ה"ה כתב שהתחברות עם רשע הרי הוא מהכ"ד דברים המעכבים את התשובה משום "שהוא למד ממעשיו והן נרשמי' בלבו".

ב. בשבת דף ס"ג ע"א אמרינן אם תלמיד חכם נוקם ונוטר כנחש הוא, חגריהו על מתניך (פירש"י וז"ל, הדבק בו שסופך ליהנות מתלמודו עכ"ל), אם עם הארץ הוא חסיד, אל תדור בשכונתו (פירש"י וז"ל, שאינו יודע בדקדוקי מצות ואין חסידותו שלם וסופך ללמוד ממנו עכ"ל). והנה לכאורה הי' אפשר לפרש דאיירי בתלמיד חכם שנוקם ונוטר כדין כמו שמבואר ברמב"ם בסוף הל' תלמוד תורה עיין שם, אלא דעיין במנורת המאור בחתימה לנר ד' שכתב דאיירי באופן שהתלמיד חכם אינו שלם במדותיו, וכן נראה, דאם לא לרבותא, א"כ למה הזכירו דבר זה שהוא נוקם ונוטר כנחש. מיהו י"ל שאפילו אם הת"ח נוקם ונוטר רק כדין אבל הו"א שצריכים לחשוש שמא זה שחגריהו על מתניו ילמד את ההתנהגות הזאת וישתמש בה שלא כדין.

ג. ע"ע באות מ' בענין התחברות לרשע.

לח) אל תעש עצמך כעורכי הדיינים.

עיינן ברש"י והר"ב שכתבו כמה פירושים, ואחד מהם הוא שלא ילמד לבעל דין את הטענות שכדאי לו לטעון. ומה שכתב רש"י שאסור לעשות כן אפילו לקרובו צ"ע דבכתובות דף נ"ב ע"ב ודף פ"ו ע"א אמרינן שרבי יוחנן רצה ליעץ לקרובו משום דכתיב מבשרך אל תתעלם, והדר אמר דאדם חשוב שאני, ופירש"י בדף פ"ו שם דאדם חשוב אסור לסדר אפילו לקרובו פן ילמדו אחרים לעשות כן אפילו לרחוקים, וא"כ להדיא חזינן ששאר בני אדם מותרים לסדר לקרוביהם, ודוקא אדם חשוב אסור לסדר לקרובו, וא"כ הי' לו לרש"י כאן לפרש שרק אדם חשוב אסור לסדר לקרובו (והנה התירו"ט כאן רצה לומר שמלשון המשנה דתנן אל תעש עצמך כעורכי הדיינים ולא תנן אל תהא כעורכי הדיינים משמע דאיירי התנא באדם חשוב, דהכוונה היא אל תעש את החשיבות שלך כעורכי הדיינים, וא"כ י"ל שגם רש"י סובר כן ומש"ה סתם את דבריו וכתב שאסור לסדר אפילו לקרובו. מיהו זה אינו, כי התירו"ט לא כתב כן אלא לפי מה שרצה לומר שם שאדם שאינו חשוב מותר לסדר בכל גווני, ואפי' לרחוקים, אבל לאחר שהוכיח שגם לאדם שאינו חשוב יש איסור, א"כ בודאי נראה שכוונת התנא היא לכלול בתוך דבריו גם אדם שאינו חשוב, ודלא כהדיוק שדייק התירו"ט בתחילה, וא"כ שפיר הי' לו לרש"י לפרש שהאיסור לסדר אפילו לקרובו הרי הוא רק באדם חשוב). ועי' במאירי כאן שכתב וז"ל, ולא סוף דבר שהזהיר זה מאותו (פירוש, שהדיין של הדין תורה אסור לסדר), אלא אף לשאר בני

אדם וכמו שמצינו לרבי יוחנן שלמד טענה אחת לאחד מקרוביו ונתחרט ואמר עשינו עצמינו כעורכי הדיינים שהרי כל מי שעושה כן מלמד לבריות לשקר ולהכחיש האמת עכ"ל. וגם על דבריו צ"ע דהי' לו לומר שרק אדם חשוב אסור ללמד לקרובו. והנה כבר הבאנו שהתירו"ט על משנתינו צידד לומר שאדם שאינו חשוב מותר ללמד אפילו לרחוקים, ושוב הביא את דברי רש"י בכתובות דף פ"ו שם שכתב להדיא שאסור ושבגלל זה גזרינן באדם חשוב אפילו לקרובים. ברם ראיתי בשיטה מקובצת בדף פ"ו שם שכתב פירוש אחר במאי דאמרינן דאדם חשוב שאני, דעיינן שם שפי' דהיינו משום שאדם חשוב ראוי להתרחק מכל דבר חשד, ודלא כרש"י שפי' משום גזירה. ולפי השט"מ אכתי י"ל שאחרים מותרים לסדר אפילו לרחוקים, וכמו שציידד התירו"ט. ועיינן עוד בתירו"ט שרצה לומר בדעת הר"ב שרק כשהוא אומר לו לעשות מעשה, אסור, אבל לא כשהוא אומר לו מה לטעון. ועיינן עוד בחידושי הריטב"א על ב"ב דף ל"א ע"א על מאי דאמרינן שם טענת' אגמרי' שכתב וז"ל, ומכאן הי' נר' שלא הי' להם לבית דין לסבול לשום אדם שיעמיד טוען לטעון בשבילו זולתי הטענות שיאמר בעל הדבר בעצמו כדי שלא ילמדנו לשקר, והכל לפי ראות הדיינים.

טל) הוי מרבה לחקור את העדים.

הרמב"ם בפ"א מהל' עדות ה"ו כתב שדרישות וחקירות נקראות דברים שהם מעיקר העדות, ועיקר העדות כוללת גם את הז' חקירות המביאות לידי הזמה, וגם את

שאר השאלות שנוגעות לעיקר החיוב, כגון איזה עבודה זרה עבד, ובמה עבד, וכגון אם הוא רוצח שואלים אותם האם מכירים אתם את ההרוג שמא עכו"ם הוא וכדתנן בסנהדרין דף מ'. וגם על אלו הרי הוא נפסל אם אמר שאינו יודע (כמו שביאר המל"מ בריש פרק ב' שם ודלא כהכ"מ שתמה על דבר זה), והוסיף שם הרמב"ם שמלבד מהנ"ל איכא גם בדיקות בדברים שאינם מגוף העדות כלל כגון בגדיו לבנים או שחורים, ועל דברים אלו לא מיפסל אם אמר איני יודע. והנה הרמב"ם שם בה"ד כלל את כולם בכלל המצות עשה של דרישה וחקירה וז"ל, מצות עשה לדרוש את העדים ולחקרן ולהרבות בשאלתן ומדקדקין עליהן ומסיעין אותן וכו' עכ"ל, הרי שכלל גם את הדקדוק, דהיינו לכאורה הבדיקות, בכלל המצות עשה. ברם לא הזכיר שצריך להרבות אלא בנוגע לדרישה וחקירה אבל לא בנוגע לדקדוק, דהיינו הבדיקות, ומשמע שריבוי בדיקות אינו בכלל המצות עשה (אלא שלפי זה צ"ע מהו השיעור דאורייתא של בדיקות. ורבינו בחיי כתב שגם מאלו היו עושים שבע, וצ"ע).

וי"ל שדקדק כן מלשונו של שמעון בן שטח שאמר הוי מרבה לחקור את העדים, ולא קאמר הוי מרבה לבדוק.

ברם אפילו אם נאמר שריבוי בדיקות אינו בכלל המצות עשה, אבל מכל מקום בהלכה ו' שם כתב שהרי זה משובח (והא דלא קאמר כן גם בנוגע לחקירות, נראה פשוט דהיינו משום שריבוי חקירות הרי הוא בכלל עיקר המצות עשה). ונראה שגם לפי זה י"ל שדוקא קאמר שמעון בן שטח

הוי מרבה לחקור, והיינו משום שי"ל שאיירי שמעון בן שטח רק בעיקר המצות עשה, אבל לעולם גם בבדיקות הרי זה משובח.

והנה כל זה הוא לפי שיטת הרמב"ם שהחקירות, שהן מגוף העדות, הרי הן יותר חמורות מהבדיקות שאינן בגוף העדות לענין אם אמר איני יודע. ברם שיטת רש"י בסנהדרין דף מ' ע"א בד"ה חקירות וכו' וד"ה בדיקות וכו', וכן בפסחים דף י"ב ע"א בד"ה מה בין וכו' וד"ה חקירות וכו', היא שגם מה ששואלים אותם מכירים אתם אותו התריתם בו הרי הן נקראות בדיקות ושגם על דברים אלו קאי מה שתנן שם שאם אמרו איני יודע בבדיקות עדותן קיימת, ורק הז' חקירות שמביאות לידי הזמה הרי הן נקראות בשם חקירות ואם אמרו אין אנו יודעים עדותן בטילה. ולפי דבריו לכאורה אין שום ראי' מהמשנה כאן לחלק בין סוגי הבדיקות לענין ריבוי, דהא כולן נקראין בשם בדיקות. ברם לפי דבריו צ"ע למה תנן הוי מרבה לחקור את העדים, דהא בודאי אין זה קאי על ז' חקירות דהזמה לחוד, דהא ליכא טפי מז', וא"כ בעל כרחך צ"ל דקאי על הבדיקות (אלא שאכתי יש לעיין אם הוא משום עיקר המצות עשה או משום מדת חסידות), וא"כ הוה לי' למיתני הוי מרבה לבדוק.

וראיתי במאירי שכתב וז"ל, ואע"פ שהחקירות ידועות הן, והן שבע, וכולן תלויות בזמן ובמקום כמו שביארנו בסנהדרין, ועליהן אין להוסיף, באה הנה החקירה במקום בדיקה כלומר שירבה בבדיקות היאך הי' ומה הי' לבוש ההורג או הנהרג עכ"ל, הרי שכתב להדיא דלאו

דוקא קאמר הוי מרבה לחקור אלא הכוונה היא לבדיקות (וכן מבואר במגן אבות כאן), ומעתה כן י"ל גם לפי רש"י. ברם בדעת הרמב"ם י"ל שלחקור דוקא קאמר וכהנ"ל, דהכוונה היא לאפוקי שאר בדיקות כגון בגדיו לבנים או שחורים. ועכ"פ יש לתמוה על שיטת רש"י בהמקומות הנ"ל, דאיך יתכן לומר שהם כשרים אם אינם מכירים אם ישראל הרג או עכו"ם הרג עיין שם.

(מ) הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה.

מלשונו של הרמב"ם בפירוש המשניות מבואר שהכל קאי על זה שהי' אהרן מקרבן לתורה וז"ל, כשהי' מרגיש באדם שתוכו רע או שהיו מספרים לו שתוכו רע ושבידו עבירה הי' מתחיל לו לשלום והי' מתאהב אליו והי' מרבה לספר עמו עכ"ל, הרי שגם הא דתנן אוהב שלום הרי זה קאי על מה שאמר שהי' מקרבן לתורה, דכוונת התנא היא לומר שהי' מקרבן בדרכי שלום ולא ברוגז.

מיהו רש"י ורבינו יונה פירשו שאוהב שלום ורודף שלום פירושו הוא שהי' עושה שלום בין איש לאשתו ואדם לחבירו [וכן הבין המגן אבות מהאבות דרבי נתן כאן, דבאבות דרבי נתן הובא איך שהי' משים שלום בין אדם לחבירו והבין המג"א

שהאבות דר"נ מתכוין לפרש בכך את מאי דתנן שהי' אוהב שלום]*). וכדברי הרמב"ם משמע גם בחרדים, דעיין בחלק המצות עשה בפרק ד' אות נ"ז שהביא שהבאת שלום הרי היא ממנין התרי"ג מצות, ואילו בחלק המצות עשה מדברי קבלה בפרק א' אות י"ט הביא משנתנו בכלל המצות שהן רק מדרבנן, וא"כ בעל כרחך צ"ל שמשנתנו לא איירי בענין הבאת שלום בין אנשים, דהא כבר כתב שדבר זה הרי הוא מצות עשה מהתורה, ויש לדחות.

ועיין בהר"ב שגם הוא פי' כרש"י ורבינו יונה שאוהב שלום ורודף שלום הם דברים בפני עצמם ולא קאי על מקרבן לתורה, אבל כשביאר מקרבן לתורה כתב כעין דברי הרמב"ם בפירוש המשניות שכשהי' יודע באדם שעבר עבירה הי' "מתחבר" עמו עד שהלה הי' מתבייש (וגם רבינו יונה כתב שהי' "מתחבר"). וכתב התיו"ט שקצת קשה על הר"ב דהא תנן לעיל ואל תתחבר לרשע (אבל על הרמב"ם לא הקשה כי הרמב"ם לא כתב לשון חיבור, עיי"ש בתיו"ט). ועיי"ש בהמשך דברי התיו"ט שיתכן שכוונתו לתרץ שלא הי' מתחבר עמו ממש, אלא הכוונה היא להקדמת שלום וכדומה**).

והנה לכאורה יש ליישב את קושייתו באופן אחר, והיינו שי"ל שלשם מצות תוכחה שאני, ואע"פ שכתב רבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות נ"א שאסור

** ועל כל פנים מרש"י ומהרמב"ם ורבינו יונה מבואר שאוהב את הבריות ומקרבן לתורה הרי זה קאי על אהרן, ודלא כרבינו בחיי שפירש שהוא מימרא בפני עצמו.

** ועל כל פנים מרש"י ומהרמב"ם ורבינו יונה מבואר שאוהב את הבריות ומקרבן לתורה הרי זה קאי על אהרן, ודלא כרבינו בחיי שפירש שהוא מימרא בפני עצמו.

להתחבר לרשע אפילו לדבר מצוה, אבל מכל מקום יש לחלק בין מצות תוכחה לשאר מצות מפני שמצות תוכחה באה כדי לבטל את רשעותו.

מיהו שוב ראיתי בספר חסידים בסי' תתקפ"ו שכתב שאפילו לצורך זה אסור, דעיין שם שהביא את דברי המכילתא בפר' יתרו פסקא א' והאבות דרבי נתן בפרק ט' ברייתא ד' שאל תתחבר לרשע אפילו לקרבו לתורה (וכן היא גירסת הגר"א בהאדר"נ, והגירסא שלפנינו היא אפי' לתורה).

[והנה ראיתי כמה דברים מהמהר"ם שיק, ומהגדולים שבהדור העבר, בענין להתחבר לרשע לשם חיזוק הדת, דראיתי מובא משו"ת המהר"ם שיק בחלק אורח חיים בסי' ש"ט שכתב וז"ל, על מה אנחנו סומכין לישיב בקאנגרעס שידוע שיש בהם אנשים העוברים על התורה (כלומר צירים אחרים שהם יהודים חילונים) וחכז"ל למדו אותנו בריש פרק שבועת העדות דאסור להתחבר עם רשע, אמנם אחרי הבחינה והעיון ראינו כי טוב וישר הוא, כי הלוא ירוד ירדנו בתחילה אנוס על פי הדבור לעמוד על המשמר וללחום מלחמות ה' להציל שה פזורה שלומי אמוני ישראל מרשת אפיקורוסות והירוס הדת זו טמנו לנו ואין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש עכ"ל.

ועוד ראיתי מובא ששאלו את הגרי"ז למה אין דברי המהר"ם שיק מופרכין ממה שהבאנו שאסור להתחבר לרשע אפילו לדבר מצוה, ואמר הגרי"ז שהכוונה היא רק להיכא שהוא מתחבר עמהם לצורך סתם מצוה, וכגון לעשות עמו ארגון של חסד, אבל לא היכא שמתחבר עמהם כדי להציל

מהירוס הדת ואין זה מרצונו אלא שאין לו ברירה.

וכדברים אלה איתא בספר קריינא דאגרתא בחלק א' עמוד ר"כ דשאני היכא שהוא להציל, ונסתייע ממה שרבי שמעון סופר בנו של החת"ס ורבה של קראקא הי' חבר בפרלמנט האוסטרי.

ובח"ב עמוד קס"ח כתב משום שהוא מתחבר כדי להחליש אותם ולא כדי לחזקם.

ועוד ראיתי מובא בשם רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל שכששאלו את החפץ חיים איך מותר לשבת בפרלמנט ענה שהתחברות לרשע איירי כשיש לשניהם סיבה משותפת להתחבר, אבל כאן הרי יושבים שם כדי להתנגד, ואין זה התחברות אלא מחלוקת.

ובספר פאר הדור על החזון איש בעמוד קצ"ב מובא שהחזון איש דימה ענין זה למה שכתוב על יעקב עם שרו של עשו ויאבק איש עמו, ופירש"י שויאבק הוא לשון התקשרות, הרי שאע"פ שהיתה התקשרות אבל באמת הי' בגדר מאבק ולא חיבור.

הרי שכלולים בהנ"ל שלש נקודות, א', פיקוח נפש במובן רוחני, ב', באים להציל, ג', באים לחלוק וללחום ולהחליש.

גם י"ל ביישוב קושיית התיור"ט, דאל תתחבר לרשע איירי רק ברשע גמור ומומר, ולא בעובר עבירה אחת או כמה עבירות.

מא) בענין הנ"ל.

במשנה בריש פאה ובקידושין דף ל"ט ע"ב מבואר שאם היו בידו מחצה עונות ומחצה זכויות, והבאת שלום נמצאת בין זכויותיו הרי היא מכרעת.

מב) הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום.

פירש"י וז"ל, אמר אחד לאשתו קונם שאין ניהנית לי עד שתרוק בעינו של כהן גדול, ה"א אהרן שומע ה"א הולך אצל אותה אשה וה"א אומר פלוניתא חשתי בעיני ורוק שלך רפואה יש בו תרוק לי בעין והיתה רוקקת עכ"ל.

והנה בתוספתא בפרק ד' דסנהדרין פליגי רבי יהודה ורבנן אם כהן גדול יכול למחול על כבודו, דחכמים אומרים שאם רצה הוא שירחצו אחרים עמו הרשות בידו ורבי יהודה אומר שאם רצה לנהוג בזיון בעצמו אין מניחין לו, וא"כ לכאורה הך עובדא שה"א אהרן מוחל על כבודו לא אתי כרבי יהודה. ברם י"ל דמאחר שהיתה חושבת שרפואה היא לו א"כ בכלל לא ה"א נחשב בגדר בזיון. ולפי זה י"ל דהא גופא שאמר לה שרפואה היא לו לא ה"א רק כדי שתסכים אלא כדי שעל ידי זה לא יהי' בגדר בזיון*).

* והנה לכאורה הייתי יכול לתרץ בדרך אחרת והיינו שה"א מותר משום שרצונו של אדם זהו כבודו דוגמת רבי ישמעאל שהורו לו להניח לאמו לרחוץ את רגליו ולשתות את המים משום שרצונו זהו כבודה וכמו שהביאו תוס' בקידושין בסוף דף ל"א, וכן כמו ר' יעקב בר אבוב שמהורה לו אביי לתת לאביו להרים לו את הכוס (אי לאו משום שהוא בן תורה) ולאמו למזוג לו את המשקה, וא"כ גם בלי לומר כמו שכתבתי שבמציאות לא ה"א נחשב מעשה של בזיון, לא קשה מידי כי רצונו של אדם זהו כבודו. מיהו לא תירצתי כן כי י"ל שלא שייך לומר שרצונו זהו כבודו אלא היכא שהאדם עושה לעצמו כמו באמו של רבי ישמעאל ואביו ואמו של ר' יעקב בר אבוב, אבל לא היכא שאחר עושה לו כמו באהרן הכהן, ונהי שגם בהני עובדי דהתם עזר רבי ישמעאל

ע"ל דהא רבי יהודה גופי' ס"ל בסנהדרין דף י"ט ע"ב שאם רצה המלך לחלוץ הרי הוא חולץ אע"פ שהוא מתבזה על ידי שהיא רוקקת, ופרכינן שם דהא מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ומתריצין דמצוה שאני, וא"כ גם הכא אצלינו הרי ה"א לצורך מצוה, דהיינו הבאת שלום, וא"כ שפיר ה"א יכול למחול. ואע"פ שרבנן פליגי שם על רבי יהודה וס"ל שאסור לו למחול אפילו במקום מצוה (אם הוא בזיון גדול כעין ריקקה בשעת החליצה, עיין שם בחי' הר"ן), אבל מכל מקום הרי הם סוברים שכהן גדול יכול תמיד למחול על כבודו, וא"כ יוצא שבין לרבי יהודה ובין לרבנן אתי שפיר.

והנה הכסף משנה בסוף הל' תלמוד תורה הביא מהריב"ש בשם הראב"ד דהא דאב ורב יכולים למחול על כבודם הרי זה רק לענין שלא יכבדו אותם אבל לא לענין שיבזו אותם (ועיין בשירורי ברכה להחיד"א ביו"ד סי' ר"מ שהביא הרבה מקורות בענין זה). ולפי דבריו יש מקום לומר שבאמת

לפעולת אמו שהרי נתן לה רגלו ולא עיכב בידה, וכן בר' יעקב בר אבוב האב והאם עשו את עיקר המעשה.

ויש להביא רא"י להחילוק הנ"ל, כי אם לא נאמר כהחילוק הנ"ל, למה אוסר רבי יהודה שירחצו אחרים עמו, הלא מכיין שהוא רוצה להתרחץ בצוותא למה לא נאמר שרצונו הוא כבודו, ובע"כ צ"ל כהנ"ל דרצונו של אדם זהו כבודו שייך רק כשהאדם עצמו הוא עיקר העושה של הפעולה, משא"כ בההיא דרבי יהודה הרי האחרים הם שותפים עיקריים במניעת הכבוד כמו הכהן גדול, כי מניעת הכבוד מתיחסת להם בזה שהם מתרחצים עמו כמו שהיא מתיחסת לדידי' בזה שהוא מתרחץ עמם, ומש"ה בזה לא שייך לומר שרצונו של אדם זהו כבודו.

מיהו צ"ע בסברת חילוק זה.

לא פליגי רבנן ורבי יהודה בהתוספתא שם, אלא גם רבנן מודים שאינו רשאי לנהוג בזיון בעצמו ולא אמרו שם אלא הא לחוד שהוא רשאי למחול על כבודו, אבל לעולם גם הם מודים שאינו יכול למחול על בזיונו וכמימרא דרבי יהודה שם שאם רצה לנהוג בזיון בעצמו אין מניחים לו, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי (ואת"ל דפליגי י"ל דבהא פליגי דרבנן סברי שאם ירחצו אחרים עמו הרי זה נחשב רק בגדר אי כבוד ולא בגדר בזיון ולר"י הרי זה נחשב בגדר בזיון). על כל פנים לפי דברי הכסף משנה אי אפשר לומר כתירוצנו השני הנ"ל, דהא אכתי לא אתי שפיר הך מעשה דאהרן אליבא דרבנן, דהא רקיקה בודאי חשיבא בזיון, וגם הם מודים שאינו רשאי לנהוג בזיון בעצמו, וגם לית להו דמצוה שאני, ויש ליישב.

מג) נגיד שמי' אבד שמי'.

פירש"י שהכוונה בנגיד שמי' היא שהוא משתמש בשם המפורש. מיהו באבות דרבי נתן בסוף פרק י"ב פירשו כן על הא דתנן לקמן ודאשתמש בתגא חלף, בזה"ל, כיצד (ודאשתמש בתגא חלף) שכל המשתמש בשם המפורש אין לו חלק לעוה"ב (מיהו מהמשנה בפ"ד משנה ה' מבואר שהכוונה היא לנהנה מדברי תורה).

ובי"ד סי' רמ"ו סעי' כ"א בסוף ההגהה כתב הרמ"א וז"ל, וי"א שזהו (ודאשתמש וכו') המשתמש בשמות (כלומר ולא המשתמש בתלמיד חכם) עכ"ל. ולכאורה צ"ע דמשמע שכוונתו היא לכל השמות ולא רק לשם המפורש, ואילו באבות דר"נ לא תנינא אלא שם המפורש לחוד. ברם י"ל שאין כוונת הרמ"א לכל השמות אלא כוונתו

היא רק להשמות המפורשים, והא דכתב "שמות" בלשון רבים הרי זה משום שכוונתו היא לרבות את כל השמות המפורשים כגון שם בן מ"ב אותיות ובן י"ב וד', וזוהי גם כוונת האבות דרבי נתן. ועי' גם בברכי יוסף שם שהעיר שהאדר"נ קאמר רק בשם המפורש ושכן הביא הרמ"א עצמו בדרכי משה, וכתב שלפ"ז צ"ל שמש"כ הרמ"א "שמות" לאו דוקא הוא, ובפשטות משמע שהבין את משמעות הלשון רבים שכתב הרמ"א שהכוונה היא לכל השמות ואפילו כגון א-ל ואלה-ים, ולכן כתב שלא דוקא קאמר, ואילו אנחנו כתבנו שהרמ"א כתב "שמות" בלשון רבים כי יש כמה שמות מפורשים, אלא שגם לפי דברינו לשונו היא לאו דוקא כי לא צמצם את הדבר לשמות מפורשים, ואולי גם כוונת הברכי יוסף היא לדבר זה.

ועכ"פ הגר"א שם ציין לסנהדרין דף ק"ו ע"א דאמרינן אוי מי יחי' משומו א-ל, אוי מי שמחי' עצמו בשם א-ל, ומשמע שאסור להשתמש גם בשאר שמות כמו השם א-ל. ברם אפילו אם נאמר שאסור בכל השמות אבל מכל מקום אכתי שפיר תניא באבות דר"נ שם המפורש, והיינו משום שי"ל דלא אמרינן דחלף ושאיין לו חלק לעולם הבא אלא בשם המפורש לחוד. מיהו אע"פ שעיי"ז הדרך הזה פעלנו שאין סתירה בין האדר"נ והגמ' בסנהדרין אבל אין זה עולה יפה עם דברי הגר"א כי מציונו של הגר"א משמע שהוא סובר שהיא דסנהדרין הוא חד עם האדר"נ.

ועי"ל שאין הכוונה בסנהדרין שם לומר שהוא משתמש בהשם א-ל, אלא הכוונה היא שהוא מחי' את עצמו בשמו של הקב"ה

שהוא א-ל, ולעולם במשתמש בשם המפורש איירי.

ועיין בע"ז דף י"ז ע"ב י"ח ע"א דאמרינן שרבי חנינא בן תרדיון נתחייב שריפה משום שהי' דורש את השם באותיותיו, ופרש"י בד"ה עליו לשריפה שהי' "דורש בארבעים ושתיים אותיות ועושה בו מה שהוא חפץ", ומשמע שאסור להשתמש רק בשם בן מ"ב אותיות. ברם יש לדחות שהטעם שפי' כן הרי זה משום דאיירי שם בענין עונש הריגה של המשתמש בשמות, דס"ל שלא נאמר דבר זה אלא בשם בן מ"ב לחוד. ברם בסוכה דף ה' ע"א בתד"ה יו"ד וכו' משמע שלפי רש"י מותר לגמרי להשתמש בשם שאינו של מ"ב אותיות וז"ל, והוגה שם באותיותיו פירש בקונטרס שדורש אותיות שם בן ארבעים ושתיים אותיות, ואע"פ כן נזהרין בכל השמות עכ"ל. ועיין עוד בדבריהם דמבואר שהם עצמם מפרשים את כל הענין במס' עבודה זרה שם באופן אחר, והיינו דלא איירי במשתמש בשם. וכן פירשו גם בעבודה זרה שם דלא איירי במשתמש בשם.

והנה מההיא דסנהדרין חזינן שאפילו לצורך גדול כגון להחיות את עצמו אסור. והש"ך ביו"ד סי' קע"ט סק"ח הביא מהלבוש שמותר להשתמש בשמות "אך שיתעסקו בהם בקדושה וטהרה ולצורך קדושת השם או לצורך מצוה רבה אשר לא נמצא זה בדורות הללו". והוסיף הש"ך שם הא דתנן דאשתמש בתגא חלף, ואת דברי הרמ"א שהבאנו מסי' רמ"ו. ועיין עוד ברבינו בחיי כאן שהתיר לצורך הצלת נפשות או קידוש השם. ולפי זה צ"ל שלהחיות את עצמו לא מיירי בפיקוח נפש ממש. עי"ל שלעולם איירי ההיא

להחיות את עצמו אפילו בפיקוח נפש, רק שאע"פ שמותר לעשות כן אבל מכל מקום הרי הוא נענש וכמו שהביא הש"ך שם בשם הלבוש שהביא שגם ישעי' הנביא נענש (אלא שעונשו של ישעי' הי' שנהרג), ומסתמא כדין השתמש בו, רק שמכל מקום הרי זה מכלה בו. ועי' בסמ"ק סי' ג' מעשה נורא על המשתמש בשמות.

והנה בסנהדרין דף צ"ה ע"א איתא שאבישי הציל את דוד על ידי הזכרת השם, ואמרינן שם שגם דוד עצמו הי' רשאי לעשות כן רק שאין חבוש יכול להתיר את עצמו מבית האסורים. ונראה פשוט שאע"פ שאסור להשתמש בשמות אבל מכל מקום הצלת דוד היתה נחשבת מצוה רבה. ועוד דאפילו אם לא הי' מדובר בדוד אבל הי' בזה משום פיקוח נפש.

ברם צע"ק דמהתירון של הגמ' שאין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים משמע שאי אפשר במציאות להמסוכן עצמו להציל את עצמו בשמות וכמו שכתב רש"י שם וז"ל, אין דעתו מכוונת לומר השם וכו' עכ"ל, ואילו בדף ק"ו שם משמע שהוא שפיר יכול להחיות את עצמו בשם א-ל. מיהו כבר צידדנו דהתם לא איירי בפיקוח נפש. ברם אכתי צ"ע מישעי' הנביא דחזינן שכיון את השם אע"פ שהי' נרדף למות. ובשערי קדושה לרבי חיים ויטל בחלק ב' שער ו' כתב (והביאו הברכי יוסף ביו"ד סי' רמ"ו שם) שהמשתמש בשמות חלף ונעקר מהעולם וישתמד הוא ובניו או יעני הוא ובניו או ימות הוא ובניו.

(מד) נגיד שמי' אבד שמי'.

הכסף משנה בפ"ג מהל' תלמוד תורה

לו. ובספר אור צדיקים בהל' תלמוד תורה סעי' י"ג (הובא בספר בנין עולם פרק י"ב אות ז', עמוד מ"ט) כתב דאיירי במי שיש בידו לפלפל ולחדש ואינו עושה.

מה) ודאשתמש בתגא חלף.

פירש"י בלשון אחד שהכוונה היא להשתמש בתלמיד חכם. והנה במגילה דף כ"ח ע"ב אמרינן תנן התם ודאשתמש בתגא חלף תני ריש לקיש זה המשתמש במי ששונה הלכות, וכתב הבאר הגולה ביו"ד סי' רמ"ג סעיף ו' בשם רש"י שהכוונה היא למי ששונה משניות (כי לעיל שם על "דהוה תני הלכתא" פירש"י שהכוונה היא למשניות וא"כ ה"ה ל"שונה הלכות" הנ"ל האמור להלן), ושוב אמרינן במגילה שם ואמר עולא לישתמש איניש במאן דתני ארבעה ולא לישתמש במאן דמתני ארבעה וכו', ופי' הרי"ף שם דתני פירושו הוא משנה, ומתני פירושו הוא גמרא וסברא. והר"ן שם הביא פירוש אחר, והיינו דתני פירושו הוא לומד, ומתני פירושו הוא מלמד. והנה נראה שגם עולא מודה שאסור להשתמש בבעל משנה, רק שכוונתו היא לומר שהיכא שהוא מוכרח להשתמש באחד מהם יקדים בעל משנה לבעל גמרא, וכן נראה להדיא מדברי הרמ"א בהסעיף הנ"ל וז"ל, ואסור לשמש במי ששונה הלכות, וכל שכן במי ששונה תלמוד שהוא הגמרא, ויקדים לשמש במי ששונה הלכות קודם שישתמש במי ששונה גמ' עכ"ל, הרי שהוא פוסק כדברי עולא ומכל מקום כתב שקיים גם איסור להשתמש בבעל משנה. ברם עיין בר"ן שכתב להדיא שעולא פליג על ריש לקיש, דריש לקיש אסר אפילו בשונה הלכות, דהיינו בעל משנה, ועולא

כתב דנגיד שמי' אבד שמי' פירושו הוא שהלומד על מנת לקנות שם אוכד את שמו. ושוב תני שמכל מקום לא יפרוש מלימודו משום כך משום דלא מוסיף יסיף, דהיינו שהלומד ופורש קשה הוא מהכל, ושוב תנן ודלא יליף קטלא חייב, דמי שלא למד כל עיקר חייב מיתה, אבל עון זה הרי הוא יותר קל מהלומד ופורש דתנן בי' דיסיף, ובעון זה זכות תולה עכת"ד. והנה דבריו שם הם שלא כדברי הרמב"ם בפירוש המשניות כאן, שהרי הרמב"ם כתב שקטלא חייב פירושו הוא שראוי ליהרג וכתב הר"ב שלשון זה הוא יותר חמור מסיף. והעיר התיו"ט שזהו דלא כהכסף משנה. ברם י"ל שגם הרמב"ם מודה דלומד ופורש קשה הוא מהכל, שהרי פי' שמאי דתנן ודלא מוסיף יסיף לא איירי בלומד ופורש דעיי"ש שהוא מפרש שלא מוסיף פירושו הוא "שאינו מרבה בקריאה". וגם מדברי רבינו יונה כאן מבואר שמאי דתנן יסיף אין הכוונה לחיוב מיתה ממש שהרי פי' שהכוונה היא שיהי רצון שימות, ומבואר מדבריו כהרמב"ם והר"ב דמאי דתנן יסיף הרי הוא יותר קל ממאי דתנן בהסיפא דחייב קטלא, אלא שהוא מפרש שם "דלא מוסיף" הרי הוא מי שלומד ופורש עיין שם, וא"כ יוצא שמי שלא למד כל עיקר הוא יותר גרוע מלמד ופירש.

ולקמן באות קכ"א נאריך בענין אם גם המבטל לשעה מתחייב בנפשו, וגם בענין אם זה נכלל בדבר ה' בזה.

ועיין בשולחן ערוך של הגרש"ז בהל' תלמוד תורה בפרק ב' הלכה ה' שפירש דמאי דתנן ודלא מוסיף יסיף הרי זה קאי על מי שחוזר תמיד על שמועות ישנות ואינו מוסיף ללמוד דברים חדשים משום שקשה

לא אסר אלא בבעל גמרא. ואולי י"ל כן גם לפי הרמ"א, והיינו שלעולם מודה הרמ"א שבבעל משנה מותר להשתמש לפי עולא, רק שהוא פוסק כר"ל לגבי עולא, וס"ל שבהא מיהא מודה ריש לקיש לעולא שלענין קדימה היכא שאין ברירה בעל גמרא מכובד טפי.

והנה צ"ע על דרכו של הר"ן שעולא חולק על ריש לקיש ומתיר לגמרי להשתמש בבעל משנה, שהרי גירסת הר"ף שם היא אמר ר"ל זה המשתמש במי ששונה הלכות דאמר עולא וכו', ואם כן הרי להדיא יוצא לפי גירסת הר"ף שנוקט הש"ס שמדברי עולא משמע שאסור להשתמש גם בבעל משנה, דהא מייתי מיני' סיעתא לר"ל ואילו הר"ן שם כתב שריש לקיש מחמיר על עולא. ועיין עוד במהרש"א שם שלפי דבריו יוצא שבין לריש לקיש ובין לעולא מותר להשתמש בבעל משנה, ובעל הלכות שהזכיר ריש לקיש הרי זה בעל גמרא ודלא כהבאר הגולה.

והנה צ"ע על הרמ"א אמאי לא פסק שם שאינו אסור אלא בבעל ד' סדרים כדמשמע מהסוגיא במגילה שם. ובאמת לפי הטעם שכתב רש"י על משנתנו שהוא כדי שלא יבטל את התלמיד חכם מתלמוד תורה לכאורה אין שום טעם לחלק בין בעל ד' סדרים לפחות, וגם אין נראה שום טעם להתיר בבעל משנה.

והחיי אדם בכלל ס"ז סעיף כ"ו כתב שאסור להשתמש "בבן תורה". ועי' בקידושין דף ל"א ע"ב דאיתא א"ל (אביי לרב יעקב בר אבוה) מאמך קביל (שימוש) ומאבוך לא תקבל דכיון דבר תורה הוא חלשה דעתו, הרי שמצד חלישות הדעת

אתי עלה ולא מצד האיסור להשתמש בבן תורה. ויש ליישב.

(גם יש לעיין במה שכתב רש"י כאן שעושה כן תמיד. ואולי התנה כן רק לענין העונש הגדול של חלף.)

(מו) עשה תורתך קבע.

פירש"י וז"ל, שלא תהא קובע עתים לתורה אלא כל היום תעשינה עליך קבע, נ"א תקבע לך עתים ללמוד בכל יום ד' פרקים או ה' עכ"ל.

והנה במנחות דף צ"ט ע"ב פליגי רבי יוסי ורבי ישמעאל בקרא דלא ימוש ספר התורה הזה מפיו, דלפי רבי יוסי הרי הוא יוצא ידי חיוב זה במה שהוא לומד פרק אחד שחרית ופרק א' ערבית, ואילו רבי ישמעאל פסק שם שאפילו מי שלמד כבר את כל התורה כולה הרי הוא צריך ללמוד בכל עת ובכל שעה, ומבואר מדבריו שלא סגי בפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, ואמר שם רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יוחאי שלדברי רבי יוסי יוצא אדם אפילו במה שקרא קריאת שמע שחרית וערבית. הרי ששתי הלשונות הנ"ל של רש"י תלויות הן בפלוגתא דהתם בין רבי יוסי ורבי ישמעאל, דהלשון הראשונה של רש"י הרי היא כשיטת רבי ישמעאל, והלשון השני הרי היא כשיטת רבי יוסי.

והנה הרמב"ם בפ"א מהל' תלמוד תורה ה"ח לא הזכיר אלא שהוא צריך לקבוע עתים ביום ובלילה שזהו כרבי יוסי, ולא הזכיר שעיקר המצוה מחייבתו ללמוד כל היום, ורק במי "שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה" הזכיר הרמב"ם בפ"ג שם ה"ו שלא יסיח דעתו

ממנה לדברים אחרים. וכן פסקו המחבר והרמ"א ביו"ד בריש סי' רמ"ו דהיינו שיקבע עתים ביום ובליילה (ומה שציין הגר"א בסק"ה לדברי רבי ישמעאל, הרי זה רק כדי לתת מקור למה שהביא המחבר את הפסוק שכתוב והגית בו יומם ולילה עיין שם, וצ"ע).

עוד פסק הרמ"א שם כדברי רבי יוחנן דסגי בקריאת שמע שחרית וערבית, וכתב על זה הגר"א שם בזה הלשון, כר' יוחנן שם ובנדרים ח', ואין דעת הר"ן כן, ונ"ל דס"ל דסוגיין הוא כר' יוסי במתניתין כמו שאמרו שם מדבריו וכו' עכ"ל. וכוונתו היא למאי דאיתא בנדרים שם אמר רב גידל אמר רב האומר אשכים ואשנה פרק זה, נדר גדול נדר לאלקי ישראל, ופרכינן והא מושבע ועומד מהר סיני הוא, ומתצינן הואיל ואי בעי פטר נפשי בקריאת שמע שחרית וערבית, וכתב שם הר"ן וז"ל, מסתברא לי דלאו דוקא דבהכי מיפטר, שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו, ואמרינן בפ"ק דקידושין ת"ר ושננתם שיהיו דברי תורה מחודדין בפין שאם ישאלך אדם דבר שלא תגמגם ותאמר לו וכו', וקריאת שמע שחרית וערבית לא סגי להכי, אלא מכאן נראה לי ראי' למה שכתבתי בפרק שבועות שתיים בתרא דכל מידי דאתא מדרשא, אע"פ שהוא מן התורה, כיון דלית' מפורש בקרא בהדיא, שבועה חלה עליו, והכא הכי קאמרינן כיון דאי בעי פטר נפשי ממאי דכתיב בקרא בהדיא, דהיינו בשכבך ובקומך, בקריאת שמע שחרית וערבית, משום הכי חלה שבועה עלי' לגמרי אפילו לקרבן עכ"ל. והגר"א הבין שכוונת הר"ן היא לומר שהסוגיא בנדרים שם אתי כרבי

יוסי, ואתי הר"ן לפרש שגם לפי רבי ישמעאל, אע"פ שאינו יוצא בקריאת שמע שחרית וערבית, אבל מכל מקום גם לדידי' הדין בנדרים שם שהשבועה חלה אתי שפיר, וכתב כן משום דס"ל שהלכה כרבי ישמעאל. מיהו לכאורה י"ל שכוונת הר"ן היא להקשות לפי רבי יוסי, והיינו משום די"ל שהגמ' במנחות שם לא איירי אלא בענין המצוה של מעשה הלימוד לחדוד הנלמד מקרא דלא ימוש, ועל זה הוא שאמרו שם שלפי רבי יוסי הרי הוא יוצא בקריאת שמע שחרית וערבית, אבל מכל מקום בהא כולי עלמא מודו שחוץ מזה הרי הוא צריך ללמוד משום מצות ושננתם, אלא שבזה אין הקיום מצוה בעצם מעשה הלימוד, אלא הקיום מצוה הוא תוצאת הלימוד, דהיינו במה שהוא יודע את התורה, ולפי זה לא יצויר נפקא מינה בין רבי יוסי ורבי ישמעאל אלא בכגון מי שיוודע כבר את כל התורה כולה, וכגון בן אחותו של רבי ישמעאל במנחות שם, דבכהאי גוונא סובר רבי יוסי שאינו חייב אלא לקבוע עתים לתורה ביום ובליילה, ומעתה לפי זה י"ל שדברי הר"ן שם קאי אליבא דרבי יוסי, וכוונתו היא להקשות דהא גם לפי רבי יוסי הרי למעשה הרי הוא חייב ללמוד תמיד.

ולפי זה אתי שפיר תחילת לשון הר"ן שכתב דלאו דוקא הוא וכו', פי' שגם בעצם סוגיית הגמ' דאתי כרבי יוסי צ"ל דלאו דוקא הוא, משום שגם לפי רבי יוסי הרי הוא חייב ללמוד כל היום, ודלא כהבנת הגר"א שרק לפי רבי ישמעאל הרי הוא חייב.

וכן אתי שפיר לשונו בהמשך דבריו שכתב אלא מכאן נר' לי ראי', כי לפי הגר"א אין שום ראי' מהסוגיא, אלא שהר"ן עצמו

רוצה להעמיד את דברי הגמ' גם כרבי ישמעאל.

וכן אתי שפיר מה שכתב בסוף דבריו אלא הכא הכי קאמרינן וכו'.

והנה לכאורה מוכרחים באמת לומר שדברי הר"ן שם קאי בדעת רבי יוסי, דהא הר"ן הקשה רק מקרא דושננתם ולא מקרא דלא ימוש, ועל זה תי' שהחיוב ההוא אינו מפורש בקרא, ואילו לפי רבי ישמעאל הי' לו להר"ן להקשות מקרא דלא ימוש, וגם אולי לפי רבי ישמעאל מה שהוא צריך ללמוד כל היום הרי זה שפיר נחשב כדבר המפורש בקרא, כיון שזהו פירושו של לא ימוש (ויש לדחות), וא"כ לא שייך אליבי' תירוצו של הר"ן.

ומעתה מכל הנ"ל יוצא שכוונת הר"ן היא לרבי יוסי. מיהו ממה שכתב הר"ן "שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו ואמרינן בפ"ק דקידושין ושננתם", ולא כתב דאמרינן בפ"ק דקידושין ושננתם", משמע קצת דתרי מילי קאמר, ושכוונת תחילת דבריו היא ללא ימוש לפי רבי ישמעאל.

ועל כל פנים הא מיהא חזינן דס"ל להר"ן שלמעשה אינו יוצא ידי חובתו בקביעות עתים בשחרית וערבית לחוד משום שהוא צריך לקיים ושננתם, ודלא כהרמב"ם והשו"ע.

והנה בשנות אליהו להגר"א על מס' פאה בפירוש הארוך בפרק א' בד"ה ות"ת וכו' איתא בזה הלשון, והא דאיתא בגמ' קרא קריאת שמע ערבית ושחרית כאילו קיים והגית בו יומם ולילה, לא בא לאפוקי שאינו יוצא בתיבה אחת, אלא קריאת שמע הוא חיוב על כל אחד לקרות שחרית וערבית,

ועל זה אמרו דאם קרא וכו', אז אפילו בתיבה אחת, אינו צריך ללמוד ויוצא בקריאת שמע, והא דכתיב והגית וכו' כיון שיוצא בתיבה אחת, היינו דאילו לא הוי כתיב והגית הוה אמינא שאינו צריך אלא תיבה אחת ולא יותר אף שיש לו פנאי ללמוד, לכך נאמר והגית וגו' לומר שחייב אדם ללמוד תורה יום ולילה, אך אם צריך לעסוק במצוה, או בדרך ארץ שהוא ג"כ מצוה, אזי הוא פוטר את עצמו בתיבה אחת, ונקט תנא הא דאין לתלמוד תורה שיעור למטה להורות שצריך האדם מאד מאד לחבב את התורה, דכל תיבה ותיבה שלמד בה הוא מצוה בפני עצמה, והראי', שיוצא בתיבה אחת מצות לימוד התורה שהיא שקולה נגד כל המצות, והכלל בזה שאין מבטלים תלמוד תורה אפילו למצוה אם יכולה להעשות על ידי אחרים, והשכל מחייב בזה, מפני שכל תיבה ותיבה בפני עצמה הוא מצוה גדולה, והיא שקולה נגד כולם, א"כ כשלומד למשל דף אחד, מקיים כמה מאות מצות, וא"כ בודאי יותר טוב לקיים מאה מצות ממצוה אחת, רק כשאי אפשר לקיים על ידי אחר, אזי רשאי לבטל, ולזה שונה התנא הא דתלמוד תורה אין לה שיעור למטה להורות כנ"ל וכו', ולולא זאת לא הי' לנו פנאי לעשות איזה מצוה או לאכול דכתיב והגית בו יומם ולילה, ולכן משמיענו דלפעמים אף בתיבה אחת יוצא עכ"ל. ולפי דברי הגר"א האלו יתכן שאין מחלוקת בין רבי יוסי ורבי ישמעאל, רק שרבי יוסי איירי באופן שאין לו פנאי, אבל מי שיש לו פנאי צריך ללמוד תמיד, ורבי ישמעאל איירי כשיש לו פנאי ואינו צריך להתבטל. ועיין באמת בברכות דף ל"ה ע"ב שאמר רבי

ישמעאל להדיא שמותר לאדם לחרוש בשעת חרישה ולעסוק בשאר עיסוקים של פרנסתו. וראיתי בברכת שמואל בסוף קידושין שהאריך בכל הנ"ל. ובאות ו' שם הבין את כוונת הגר"א בסי' רמ"ו שם כמו שביארנו כוונתו לעיל. וכן הביא שם את דעת הריטב"א בנדרים שם שדברי רבי יוחנן אמורים רק במי שדחוק מאד בפרנסתו, אבל מי שיש לו פנאי צריך ללמוד תמיד, והוא כעין דברי הגר"א הנ"ל בשנות אליהו. והנה הריטב"א שם כתב "כדאיתא במס' מנחות", ולכאורה כוונתו היא לדברי רבי ישמעאל, וזהו כמו שכתבנו שרבי יוסי ורבי ישמעאל לא פליגי. וע"ע בברכ"ש שם במה שכתב בכירור דברי הרמב"ם.

והנה כוונת הריטב"א שם היא ליישב את מה שהקשה הר"ן דסו"ס יש עליו חיוב ללמוד כל היום, ועל זה תי' הריטב"א דאיירי באופן שהוא טרוד בפרנסתו אשר בכה"ג אין עליו חיוב. ברם לכאורה אכתי יש להקשות דהא מיד כשהחליט להשבע ולוותר על פרנסתו הרי מיד חוזרת עליו החיוב ללמוד, וא"כ בשעה שהוא ניגש להשבע אכתי יוצא שהוא כבר נעשה בגדר מושבע ועומד מהר סיני. מיהו זה אינו, כי מכיון שהוא יכול עוד לחזור בו ולהחליט להתפרנס ולהפטר מן המצוה א"כ אינו נקרא מושבע ועומד. ועכ"פ הא מיהא נראה ברור שלפי הריטב"א לאחר שנשבע, אשר אז כבר מוכרח הוא ללמוד, א"כ שוב חוזרת עליו גם החיוב של מצות תלמוד תורה.

ועיין גם בפ"י הרא"ש בנדרים שם שכתב כדעת הרמב"ם בשיטת רבי יוסי דהיינו שיותר משחרית וערבית הרי זה בגדר "רשות". מיהו יש לפרש שכוונתו היא רק

מצד ולמדתם ולא מצד ושנתם (ובספרי על נדרים באות צ"ח דחיתי דרך זה עיי"ש), א"נ שכוונתו היא רק להיכא שהוא צריך להתפרנס וכהריטב"א. ברם לא הו"ל למיסתם אלא לפרש, ויש ליישב.

והנה לעיל כאן הבאנו את דעת הריטב"א והגר"א שמחייבים בתלמוד תורה כפי מצבו של האדם, ושכמות וגודל חיובו משתנה לפי מצבו והצורך שלו להתבטל לפרנסה, וכתבנו שדבריהם קאי לפי רבי יוסי אשר לדידי' אמר רבי יוחנן במנחות דף צ"ט ע"ב שאפילו אם קרא קריאת שמע שחרית וערבית יצא ידי לא ימוש, אבל לפי רבי ישמעאל שם הרי הוא חייב ללמוד תמיד. ועוד צדדנו לומר שבאמת רבי יוסי ורבי ישמעאל לא פליגי, אלא רבי ישמעאל איירי כשאינו צריך להתבטל, ורק כשאינו מוכרח להתבטל הרי הוא מחייב ללמוד תמיד, ורבי יוסי איירי כשהוא צריך להתבטל.

ובאות מ"ז נכתוב טעמים למה הרמב"ם והמחבר לא הביאו את הדין שהוא יוצא על ידי קריאת שמע שחרית וערבית כמו שעשה הרמ"א.

מיהו באמת יש לומר דרך אחרת בכל זה, והיינו שרבי ישמעאל במנחות דיבר רק כשיש לו פנאי וכשיטתו במס' ברכות, אבל לפי רבי יוסי הרי הוא יוצא בכל מצב על ידי קביעת עתים לחוד, וכן ע"י קריאת שמע שחרית וערבית, ואפילו כשיש לו פנאי.

ולפי זה י"ל שמה שכתב הרא"ש שיותר מקריאת שמע שחרית וערבית הרי זה בגדר רשות הרי זה כפשוטו, וכתב כן משום שהוא קאי בדעת רבי יוסי שהרי דבריו אמורים על הגמ' בנדרים שאדם יוצא על ידי קריאת שמע שחרית וערבית אשר דבר זה אמר רבי

יוחנן במנחות בדעת רבי יוסי, וא"כ י"ל שלפי רבי ישמעאל הרי הרא"ש מודה שיוצא ע"י קביעת עתים רק כשהוא צריך לעסוק בפרנסתו.

ועיין עוד לקמן באות שנ"ב* בענין מה נכלל בתוך הך היתר של פרנסה לפי השיטות שהוא חייב ללמוד תמיד, ובאות שנ"ב** בענין לעשות מלאכתו קבע כי מוטל עליו לפרנס אחרים, או משום שאינו מבין בלימוד.

(ולפי כל הנ"ל יוצא שיש ג' דרכים, א', שרבי יוסי סובר שבכלל אינו צריך ללמוד יותר משעה אחת ביום ושעה אחת בלילה ואפילו כשיש לו פנאי [פשטות דברי הרא"ש], ב', שגם רבי יוסי מודה שצריך ללמוד תמיד משום ושננתם [פירושו בדברי הר"ן] ושלפי רבי ישמעאל משום לא ימוש, ג', שלכונ"ע תלוי במצבו, דהיינו אם יש לו זמן, ולא פליגי רבי יוסי ורבי ישמעאל, אלא גם רבי יוסי מחייב משום לא ימיש אם יש לו זמן.)

ועיין עוד במגן אבות כאן שהבין שכוונת רש"י במה שכתב "כל היום" היא שאסור לו לעסוק בפרנסה אפילו בדרך ארעי, והשיג עליו מהסוגיא במס' ברכות בריש פרק כיצד מברכין דמסקינן להיתר.

מו* עשה תורתך קבע.

והנה כבר הבאנו את דברי הרמב"ם בפ"א מהל' ת"ת שכתב שחייב כל אחד לקבוע עתים לתורה, וגם הבאנו את דבריו בפרק ג' שכתב שמי שרוצה לקיים מצוה זו כראוי לא יסיה דעתו לדברים אחרים. ולכאורה צריך ביאור, דאם המצוה כראוי היא שלא

להסיה דעתו ממנה כלל, א"כ למה אין חייבים בזה מעיקר הדין, ולמה תלה הרמב"ם דבר זה ברצונו. ונראה שאם נאמר כדברי הגר"א הנ"ל בשנות אליהו גם בדעת הרמב"ם הדבר מוסבר, והיינו משום שבודאי מאחר שהוא זקוק לפרנסה הרי מותר לו להתבטל, ואינו חייב אלא לקבוע עתים, אלא שאעפ"כ ברגע שהוא מותר על פרנסתו בשביל שהוא רוצה ללמוד, הרי הוא מתחייב באמת ללמוד כל היום, משום שנעשה אדם שיש לו פנאי, וא"כ כוונת הרמב"ם היא דמי שהוא רוצה להמשיך על עצמו את החיוב המלא, ולקיים את המצוה במילואה, ויותר על פרנסתו משום שבאופן זה הרי הוא באמת מתחייב יותר.

מז עשה תורתך קבע.

פירש"י וז"ל, נ"א תקבע לך עתים בכל יום ד' פרקים או ה' עכ"ל. והנה מדברי הרמב"ם בפ"א מהל' תלמוד תורה ה"ח משמע שקביעות עתים הוא מעיקר הדין, ולא סגי אם הוא לומד רק בדרך אקראי, ואפילו אם יצא לו לעשות כן בכל יום ובכל לילה, נהי שיצא ידי מצות תלמוד תורה אבל מכל מקום לא יצא ידי חובת קביעות עתים, וז"ל שם, חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה עכ"ל, ומשמע שהוא חייב ללמוד בדרך קביעות על ידי קביעות עתים דוקא, שהרי לא כתב רק שהוא חייב ללמוד ביום ובלילה, אלא שהוא חייב לקבוע לו עתים ביום ובלילה (ועיין בביאור הגר"א ביורה דעה בסי' רמ"ו ס"ק ד' שכתב שהמקור לדבר זה הוא מאי דאיתא בגמ' ששואלים את האדם האם קבעת עתים לתורה). ומה

שסמך הרמב"ם את הדבר על הפסוק של והגית בו יומם ולילה, אולי ס"ל שכן היא המשמעות של יומם ולילה לעומת יום ולילה.

וכדברינו הנ"ל מבואר גם מתוך דברי הפתחי תשובה ביו"ד סי' רמ"ו סק"ב שהביא בשם שו"ת א"ח שצדדו הפוסקים שאינו יוצא במה שהוא לומד בתוך ישיבה ומקבל מזה תמיכה, ועוד כתב בשו"ת הנ"ל שמלמד תינוקות בשכר או מי שדן את הדין בשכר אינו יוצא בזה, והרי באופנים אלו בודאי נראה שהוא יוצא ידי המצוה דאורייתא של תלמוד תורה, שהרי למד, רק דנראה שהכוונה היא לומר שלא יצא ידי החיוב המיוחד הזה של לקבוע עתים לתורה, משום שלזה בעינין שהקביעות תהי' רק לשם תורה, ולא גם לשם תועלת אחרת כגון פרנסה, משום דהיכא שהוא לומד גם לשם תועלת אחרת, אכתי לא מיקרי שקבע עתים במיוחד לתורה.

והנה עיין שם במחבר שהביא את דברי הרמב"ם הנ"ל, והגיה הרמ"א שבשעת הדחק הרי הוא יוצא במה שהוא קורא קריאת שמע שחרית וערבית. וצ"ע על המחבר והרמב"ם למה השמיטו דין זה, דהא המ"ד סובר שהוא יוצא בקביעות עתים בשחרית וערבית הרי הוא סובר שהוא יוצא בקריאת שמע שחרית וערבית וכמו שמבואר במנחות דף צ"ט ע"ב. מיהו לפי הנ"ל י"ל דס"ל להרמב"ם והמחבר שהגמ' במנחות שם איירי רק בנוגע לקיום מצות תלמוד תורה, אבל על ידי קריאת שמע לחוד אכתי אינו יוצא ידי הך חובה של קביעות עתים, משום שלזה בעינין קביעות זמן שהוא מיוחד לתלמוד

תורה ולא לתועלת אחרת ג"כ, כגון מצות קריאת שמע, וכמו שביארנו.

ובדעת הרמ"א י"ל דס"ל שגם מצות קריאת שמע הרי היא ביסודה דין תלמוד תורה, רק שהקפידה התורה שילמוד דוקא פרשיות אלו, ולכן מה שהוא יוצא ידי קריאת שמע אינו מחסר מהשם של קביעות עתים לתלמוד תורה, ואין זה בגדר תועלת אחרת (ועיין בשאגת ארי' סי' א').

מיהו לפי זה אכתי היו הרמב"ם והמחבר צריכים להביא שעל ידי קריאת שמע הרי הוא יוצא לכל הפחות ידי עיקר המצוה של תלמוד תורה.

ואולי יש לבאר את מחלוקתם בדרך אחרת, והיינו שהרמב"ם והמחבר סוברים כמו המאן דאמר במנחות שם שסובר שדבר זה (שיוצאים על ידי קריאת שמע) אסור לאומרו בפני עם הארץ, ומשום הכי השמיטו דין זה, וכן משמע שהבין הש"ך בדעתם, אבל הרמ"א ס"ל להלכה כרבא שם שסובר שמצוה לאומרו בפני עם הארץ. וכ"כ הש"ך שם בדעת הרמ"א. והלח"מ כתב אחרת מהש"ך בדעת הרמב"ם וז"ל, אע"ג דבפ"ק דנדריים משמע לכאורה דהלכתא כוותי' דר' יוחנן וכו' מ"מ משמע לי' (להרמב"ם) קולא גדולה והלך להחמיר דהא ר' יוחנן בעצמו אמר דבר זה אסור לאומרו בפני עם הארץ עכ"ל.

מיהו גם לפי הדרך הנ"ל שכתבנו אכתי צע"ק בדברי הרמב"ם והמחבר, והיינו משום שאכתי היו צריכים להביא את הדין ולומר שאסור לאומרו בפני עם הארץ וכדרך שעשה הסמ"ג עיי"ש בש"ך שהביא את דברי הסמ"ג.

וז"ל, וצויו שלא יהא אדם פרוץ בשחוק ולא עצב אלא מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות עכ"ל. ורבינו בחיי כתב משום חשש שמא זה שבא לקראתו הוא אדם חשוב.

(ג) לא מצאתי לגוף טוב משתיקה וכו' וכל המרבה דברים מביא חטא.

א. הרמב"ם בפירושו המשניות ביאר שלפי "חיוב התורה" יש חמשה סוגי דיבור: א', דיבור שהוא מצוה וכגון תלמוד תורה וקריאת שמע, ב', דיבור שהוא איסור וכגון לשון הרע ושקרים, ג', דיבור שאינו אסור אבל הרי הוא נמאס וכגון סיפור חדשות ומאורעות ומעשי מלכים, ד', דיבור שאינו מצוה אבל הרי הוא אהוב כגון עניני חכמה ומוסר, ה', דיבור שהוא מותר וכגון צרכי הגוף. וכתב שם שעל סוג חמישי זה קאי דברי רשב"ג שכל המרבה דברים מביא חטא, ואין צ"ל בדיבור הנמאס. ועוד כתב דהא דאמרינן שרב לא שח שיחה בטילה מימיו הרי זה קאי על דיבור הנמאס*).

ועוד כתב בפ"ב מהל' דעות ה"ד וז"ל, לעולם ירבה אדם בשתיקה ולא ידבר אלא בדבר חכמה או בדברים שצריך להם לחיי גופו, אמרו על רב תלמידו של רבינו

חסידים בסי' ל"ד הרבה להקשות על המקום שמואל דהא מהרמב"ם בפ"ה מהל' דעות ה"ד מבואר שהוא מפרש שהכוונה בחגיגה שם היא לשחוק וקלות ראש (לשונו של הרמב"ם היא ולא יקל ראשו ביותר ולא ינבל את פיו בדברי הבאי), ועוד דהתם אין מסופר אודות הנהגת רב אלא הוי מימרא דרב, ועוד דהתם לא מבואר שלא עשה כן מימיו. ועי' לקמן כאן במה שהבאנו מהמאירי).

ועי' בהקדמת הרד"ל לפרקי דרבי אליעזר במאמר

(ועיין עוד בלח"מ שם שהקשה איך פסק הרמב"ם שסגי בקביעות עתים ביום ובלילה, ושוזה נקרא בגדר לא ימיש, הלא גבי לחם הפנים פסק כרבנן ש"תמיד" פירושו הוא בלי הפסק, ור' אמי שם תלה את שני הדברים זה בזה, ועיי"ש בתירוצו של הלח"מ).

מח) בענין הנ"ל.

בסנהדרין דף ז' ע"א אמרינן שתחילת דינו של אדם הוא על דברי תורה ועיין שם בתוס'.

ועיין עוד ביו"ד בריש סימן רמ"ו בפתחי תשובה שם בסק"א בענין אם מי שהפסיד קביעותו פעם אחת הרי הוא חייב להשלים. והביא שאביו של בעל משנת חכמים פסק שאם הפסיד קביעותו ביום צריך להשלים בלילה שאחריו, אבל ביום השני כבר אינו יכול להשלים, ובעל משנת חכמים עצמו נוטה לומר שחייב גם ליומא אחרא, רק שצריך ללמוד דבר זה קודם שאר למודו כדי שלא יתרשל ויבא לעבור את נדרו עכ"ל. וע"ע באו"ח סי' קנ"ה בענין גודל החיוב של לקבוע עת לתלמוד תורה.

מט) והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות.

הרמב"ם בפ"ב מהל' דעות ה"ז כתב

(* הנה הכסף משנה בפ"ב מהל' דעות ה"ד כתב שלא ידע את מקורו של הרמב"ם לזה שכתב שרב לא שח שיחה בטילה מימיו.

מיהו בשו"ת מקום שמואל בסוף סי' ס"ה ציין להמימרא של רב בחגיגה דף ה' ע"ב דאמר רב שאפילו שיחה יתירה שבין איש לאשתו מגידים לו לאדם בשעת מיתה, וא"כ בודאי שרב עצמו לא עשה כן. מיהו עי' ברש"י שם שכתב שהכוונה היא לדברי שחוק שלפני תשמיש. והחיד"א בפירושו לספר

הקדוש*) שלא שח שיחה בטילה כל ימיו, וזו היא שיחת רוב כל אדם, ואפילו בצרכי הגוף לא ירבה אדם דברים, ועל זה ציוו חכמים ואמרו כל המרבה דברים מביא חטא עכ"ל. והיינו נמי כדבריו בפירוש המשניות שהרי כתב שלא ידבר אלא בדברי חכמה שהוא דיבור האהוב, או בצרכי הגוף שהוא דיבור המותר, וכל שכן בדיבור מצוה, אבל ישתדל שלא לדבר כלל שום שיחה בטילה שהוא דיבור הנמאס וכמו שעשה רב, ואפילו בדיבור המותר שהוא בצרכי הגוף לא ירבה, אבל בדיבור האהוב, דהיינו בדברי חכמה, מותר להרבות, וכן כתב להדיא בפירוש המשניות, ומה שסיים בהל' דעות שם שגם בדברי תורה וחכמה יהיו הענינים מרובים והדיבור מועט והוא שצו חכמים ואמרו לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה, אין כוונתו לומר שלא ירבה דברים, אלא כוונתו היא לומר שבכל מה שמרבה ישתדל שיהי' הענין מרובה לעומת הדיבור.

והנה כבר הבאנו שמדברי הרמב"ם בהמקומות הנ"ל מבואר דס"ל שמאי דתנן שכל המרבה דברים מביא חטא הרי זה איירי בדיבור המותר, ולכאורה יסבור הרמב"ם שמאי דתנן לא מצאתי לגוף טוב

שם האחד אליעזר באות ז' דמבואר שדברי הרמב"ם איתא בתשובות הגאונים שבסוף ספר נהרות דמשק בס' קע"ח.

ובמנורת המאור בנר ב' כלל ו' חלק ב' בסוף הפרק הביא כהנ"ל על רבי חייא. וכן מצאתי ברמב"ן בריש פר' קדושים וברבינו בחיי כאן. ועי' עוד בסוכה דף כ"ח ע"א שרבי אליעזר הגדול ורבי יוחנן בן זכאי לא שחו שיחת חולין.

ועיין עוד ברבינו חננאל ביומא דף י"ט ע"ב שגורס שם אמר רב (במקום רבא) כל השח שיחת חולין עובר בעשה, אלא דמבואר שם בדבריו דאיירי

משתיקה דמשמע שתיקה לחלוטין הרי זה איירי בדיבור האסור או הנמאס. מיהו רבינו יונה כאן כתב בדעת הרמב"ם דלא מצאתי לגוף טוב משתיקה איירי בדברי הרשות, ועיין שם שפירש שכל המרבה דברים מביא חטא איירי בתלמוד תורה וז"ל, שאין לאדם להרבות בהלכה, אלא ימתין ויחשוב מה שיאמר, ויהיו דברים במשקל, ולא ימהר אותם, כי ברוב דברים לא יחדל פשע, ויחשוב שהדבר כן הוא ויביא חטא בהוראה וכו' עכ"ל (וגם במדרש שמואל בפרק ו' על "מיעוט שיחה" מבואר שהוא מפרש שלא מצאתי לגוף טוב משתיקה איירי בדברי תורה, והוא כתב כי צריכים ללמד בלשון קצרה).

והנה ביומא דף י"ט ע"ב אמר רבא כל השח שיחת חולין עובר בעשה שנאמר ודברת בם ולא בדברים אחרים (וראיתי להחפץ חיים בספרו חפץ חיים בחלק העשין בבאר מים חיים אות י"ב שכתב שאולי הרי זה רק בגדר אסמכתא, והמאירי ביומא שם כתב ש"דרך צחות" אמרו שהוא עובר בעשה), ופירש"י וז"ל, ולא בדברים אחרים: שיחת הילדים וקלות ראש עכ"ל, הרי שגם זה הוא בכלל דיבורים האסורים, דהא חזינן

רק במפסיק מתלמודו.

(* הנה בהל' דעות שם כתב שרב ה' תלמידו של רבינו הקדוש, ואילו בפירוש המשניות כאן כתב שה' תלמידו של רבי חייא. ועיין בהקדמתו ליד החזקה שכתב שבתחילה ה' תלמידו של רבינו הקדוש ושקבל גם מרבי ינאי שה' ג"כ תלמידו של רבינו הקדוש, והראב"ד השיג עליו וכתב שלא קבל כלל מרבי ינאי, והכסף משנה שם הוכיח כדברי הרמב"ם, אלא שתמה אמאי לא הזכיר שה' גם תלמידו של רבי חייא.

שהוא עובר עליהם באיסור עשה. וראיתי באור שמח בפ"א מהל' תלמוד תורה שכתב וז"ל, ונראה דרבא אזיל אם קריאת שמע הוא דרבנן, ומוקי ודברת במ דברי תורה, אבל למאי דקי"ל דעל קריאת שמע קאי, א"כ שוב לא שייך לדרוש ודברת במ ולא בדברים אחרים (ועיין בשאגת ארי' סי' א'). עכ"פ עי' בפ"ח הר"ח ביומא שם שפי' דלא כרש"י וז"ל, אמר רב המפסיק בעת שקורא בתלמוד ושח שיחת חולין עובר בעשה שנאמר ודברת במ, במ יש לך להפסיק ולקרות קריאת שמע ולא בדברים אחרים עכ"ל, כלומר, יש לך רשות להפסיק מללמוד כדי לדבר במ דהיינו קריאת שמע אבל לא בשביל דברים אחרים עכ"ל, הרי שלפי פירושו אתי שפיר דברי רב רק אם ודברת במ איירי בקריאת שמע.

והנה ראיתי בספר תולדות אדם בפרק ז' שכתב שהגרש"ז מוולאזין זצ"ל נסתפק בענין אם הך איסור עשה קאי רק באופן שמותר לעסוק בתורה, אבל בבית המרחץ וכדומה מותר לעסוק בדברים בטלים, או האם איירי בכל אופן, והכריע דאיירי דוקא באופן שאפשר ללמוד, ומשום הכי ה"י דרכו לספר בהיות העולם בבית המרחץ. ואני בעניי לא הבנתי, דהא חזינן מדברי רש"י הנ"ל שמשום הך איסור עשה נאסרו רק קלות ראש ושיחת הילדים, ובודאי גם בבית המרחץ לא ה"י שח הגרש"ז דברים כאלו, ואילו סיפור מאורעות וריבוי דיבור המותר אינם נכללים בכלל הך איסור עשה.

ועל כל פנים יש להביא ראי' להכרעת הגרש"ז דהך איסור עשה איירי רק במקום שמותר ללמוד מדברי המאירי בסוף פירקין שהביא את דברי הרמב"ם בצורה אחרת

וז"ל, ומגדולי חכמינו ע"ה חלקו הדיבור לה' חלקים, הא' מוזהר ממנו, כעדות שקר ולשון הרע ורכילות והקללות, והב' נמאס, כסיפור הנבלים ובמושבות הלצים ושאר מיני שיחה בטילה, והג' בעניני האדם בעסקיו ופרנסתו וסחורתו, וצריך שימעטו בו הדברים ולא יעשה עיקר, והד' אהוב, והוא לשבח המעלות, אם מעלות המדות, אם מעלות שכליות, וגנות העבירות והמדות הפחותות, והחמישי מצוה, כקריאת התורה וללמוד דרכי ומצותי' עכ"ל, הרי שכלל דברי נבלות וליצנות בתוך דיבור הנמאס ולא בתוך דיבור האסור, ולפי דבריו צ"ל שגם אלו אינם בכלל האיסור עשה הנ"ל, דהא אם הם בכלל האיסור עשה א"כ היו נחשבים דיבורים האסורים. ברם לכאורה תמוה מאד לומר שאינם בכלל האיסור עשה, ובעל כרחך צ"ל שלעולם מודה המאירי שנאסרו משום האיסור עשה הנ"ל, רק שהמאירי כולל ב"מוזהר ממנו" רק דיבורים האסורים באיסור מוחלט מחמת עצמם ולא בדיבורים שמותרים כשבין כך ובין כך אי אפשר לו לעסוק בתורה, וזהו כהכרעת הגרש"ז זצ"ל שמה שאסור מחמת הך איסור עשה הרי הוא מותר היכא שבלאו הכי אי אפשר לו לעסוק בתורה, רק שאכתי נמאסים הם (ברם אכתי צ"ע דהא לכאורה דברי נבלות אסורים גם בלא האיסור עשה של ודברת במ, עיין בשבת דף ל"ג ע"א דמבואר דהוי עון דאמרינן שם שבעון נבלות פה צרות רבות וגזירות קשות מתחדשות וכו', ומשמע שהכוונה היא דהוי עון בזכות עצמו ולא רק משום ודברת במ ולא

בדברים אחרים, וכן עיין בספר חרדים בחלק לא תעשה פרק ד' אות מ"ט דמבואר שאסור ושהזהר לומד כן מהפסוק כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחניך והי' מחניך קדוש ולא יראה בכך ערות דבר דהיינו אפילו דיבור של זימה. ועיין עוד ברמב"ן בריש פר' קדושים שכתב שדיבור נבלות הרי זה בגדר דיבור הנמאס, וכתב שאין איסורו מפורש בתורה, ולכן על זה וכיוצא בזה בא הציווי של קדושים תהיו, ומעתה גם לפי הרמב"ן, אחרי שכתוב קדושים תהיו, הרי זה עון מהפסוק של קדושים תהיו).

ועל כל פנים עיקר ספיקת הגרש"ז שנסתפק לגבי עצמו עדיין צ"ע כהנ"ל, דהא בודאי לא נסתפק לגבי עצמו אלא בנוגע לסיפור מאורעות וכדומה (וכן נראה מדברי התולדות אדם שם), והרי לא מצינו שגם אלו הם בכלל האיסור עשה אפילו כשאפשר לו לעסוק בתורה, דהא רש"י לא כתב אלא "שיחת הילדים וקלות ראש", ועיין גם במגן אברהם באו"ח סי' קנ"ו שכתב שהשח שיחת חולין פירושו הוא דברי גנאי וקלות ראש.

ברם יש ליישב דס"ל להגרש"ז כדברי הגר"א ביו"ד סי' רמ"ו סק"ח דמשמע מדבריו שם שאסור ללמוד חכמות חיצוניות, ודלא כדברי הרמ"א שם שהתיר בדרך ארעי, ולפי דבריו יתכן שגם לימוד חכמות חיצוניות הרי הוא בכלל ודברת במ ולא בדברים אחרים, דאל"כ איסורא מנלן, וא"כ כל שכן לסיפור מאורעות, ודלא כרש"י שכתב שודברת במ מעט רק שיחת הילדים וקלות ראש.

מיהו אולי גם להגר"א אע"פ שבודאי יש

כאן ביטול מצות עשה של תלמוד תורה אבל מכל מקום אולי עדיין אינם בכלל הך איסור עשה. וגם בלאו הכי יש לפקפק בכוונת הגר"א שם, דהא יתכן שלעולם גם הוא מודה שאין איסור בדבר עיין שם היטב בדבריו, וכן עי' בקובץ שיעורים חלק ב' סי' מ"ז אות ד' שהוכיח שמותר בדרך אקראי מדברי הספרי שהביא הגר"א עצמו שם בסקי"ז דמבואר שמותר לעשותם טפילה. וע"ע באו"ח סי' ש"ז סעיף י"ז מחלוקת הרמב"ם והרשב"א אם מותר ללמוד ספרי חכמה בשבת ומשמע שבחול מותר.

מיהו אפילו אם אין ראי' מדברי הגר"א הנ"ל אבל מכל מקום מלשונו של רבינו יונה שהביא רעק"א בהגהותיו לאו"ח סי' קנ"ו שכתב ש"ולא בדברים אחרים" פירושו הוא "דברי הבאי", משמע דלא כרש"י והמגן אברהם, ולכן הביאו רעק"א שם.

ועיין גם בלשונו של הספר חסידים בסי' ל"ד דמשמע שכל שאינו בכלל צרכי הגוף או דברי חכמים הרי הוא בכלל הך איסור עשה וז"ל, ואל ידבר כלל אלא בדברי חכמים או בדברים הצריכים לו לצורך גופו, אמרו עליו על רב תלמידו של רבינו הקדוש שלא שח שיחה בטילה כל ימיו, כל השח שיחת חולין עובר בעשה שנאמר ודברת במ ולא בדברים אחרים וכו', ואפילו בצרכי הגוף לא ירבה דברים כי אם מעט מה שצריך לו בהכרח עכ"ל.

וגם בספר חרדים בלא תעשה מדברי סופרים פרק ד' אות י"ט ואות כ' מבואר דאסור וז"ל, כל הדברים יגעים לא יוכל איש לדבר, מדרש (וכן איתא בהמשך הגמ' ביומא בשם רב אחא בר יעקב) דכאן אסור

בלאו דברים בטלים עכ"ל, הרי שכתב דברים בטלים ולא דברים אחרים.

ובאמת יתכן שגם הרמב"ם מודה שהם בכלל האיסור עשה, רק דקרי להו הרמב"ם דיבור הנמאס ולא דיבור האסור משום שכוונת הרמב"ם בדיבור האסור היא לדיבורים שהם אסורים באיסור מוחלט מחמת עצמם, ולא בדיבורים שאסורים רק כשא"א לו ללמוד באותה שעה וכהכרעת הגרש"ז.

והנה לפי מה שצדדנו שחכמות חיצוניות וסיפור מעשיות שוים הם ושניהם נאסרו משום הך איסור עשה לפי השיטות הנ"ל, א"כ שוב יש לפשוט את בעיית הגרש"ז מלקמן בפרק ה' משנה כ"ב שכתב שם הר"ב שמותר ללמוד חכמת יוונית בבית הכסא (והת"י"ט בסנהדרין בריש פרק חלק הבין דהוא הדין נמי לספרי מינים שהזכיר הר"ב בפרק חלק שם, והרש"ש בדף ק' תמה עליו שהרי הר"ב באבות שם איירי רק בספרי חכמתם אבל בפרק חלק איירי הר"ב בספרי מינים שאין בהם חכמה וא"כ יתכן שאלו אסורים אפילו בבית הכסא. מיהו המעיין בדברי הר"ב בפרק חלק יראה שיתכן שכוונתו היא לספרי חכמה שכתבום מינים).

והנה עדיין צ"ע על מה שכתוב אודות הגר"ז מואלאזין, כי אפילו אם בבית המרחץ אין עוברים על העשה של ודברתם בם, אבל בכל זאת איך דיבר שם בהוויות העולם,

(* ועיי' בדברי הספר חסידים והספר חרדים שהבאתי לעיל כאן דמבואר בדבריהם דשפיר יש איסור, ודלא כרש"י שלא כלל סיפור חדשות בתוך האיסור עשה.

הלא לפי הרמב"ם הרי זה בכלל דיבור הנמאס, וא"כ למה לא תפס את מדת רב שלא דיבר דיבורים כאלו מימיו, וכי נימא שהכוונה היא רק חוץ מבבית המרחץ.

ב. באו"ח בסי' ש"ז בסעיף א' כתב המחבר לענין שבת וז"ל, ואפילו בשיחת דברים בטלים אסור להרבות עכ"ל. והנה אפשר לומר שכוונתו היא לסיפור חדשות, דבחול בכהאי גוונא ליכא איסור עשה אם הוא מרבה בו, וכדברי רש"י, אלא שרב הי' נזהר ממנו לגמרי, וממתניתין דידן חזינן שמדת חסידות היא לכל אדם, אבל עדיין לא מצינו בו איסור גמור (*), ועל זה כתב המחבר שם שבשבת אסור להרבות ואיסור גמור הוא מקרא דמדבר דבר, אבל למעט בו, וגם להרבות בדיבור המותר והאהוב שרי (**).

ברם יש גם לומר שכוונתו שם היא לדיבור המותר, וקמ"ל שגם בזה יש איסור גמור להרבות בו בשבת, ולא רק מדת חסידות (מיהו נראה פשוט שאי אפשר לומר שכוונתו היא לדיבור האהוב). ולפי זה י"ל שלעולם מודה המחבר שסיפור חדשות הרי הוא בכלל האיסור עשה, והך משמעות שלמעט שרי ושל הרבות אסור רק בגלל שבת הרי זה קאי רק על דיבור המותר.

והנה הרמ"א שם כתב וז"ל, ובני אדם שסיפור שמועות ודברי חידושים הוא עונג להם, מותר לספרם בשבת כמו בחול וכו' עכ"ל, וכוונתו היא דמותר אפילו להרבות

(** ולעיל באות כ"ז בסק"ד הוכחנו שהחרדים סובר שאפילו בחול יש איסור להרבות אפילו בדברי הרשות כשהריבוי הוא שלא לצורך.

בהם, וכמו שמוכח מלשון התרומת הדשן שהביא הט"ז שם וז"ל, אמנם ראיתי הרבה פעמים שמקצת בני אדם שמתאספים לספר שמועות הללו אינם מתענגים בריבוי שמועות הללו אלא שעושים כן לרצון חבריהם הנאספים עמהם, יש חשש איסור לאותן שאין מתענגים עכ"ל, הרי שכשיש תענוג גם ריבוי מותר. והי' נראה מזה שהרמ"א הבין שכוונת המחבר היא לדברי חידושים, דהיינו דיבור הנמאס לפי שיטת הרמב"ם הנ"ל וכהדרך הראשונה שכתבתי לעיל, ועל זה כתב הרמ"א שלהתענג מותר, ברם יש לדחות ולומר כהדרך השני' שכתבתי והיינו שלעולם כוונת המחבר היא גם לדיבור המותר, רק שלרבותא כתב הרמ"א שאפילו בדיבור הנמאס רשאי להרבות לשם תענוג.

ועכ"פ לכאורה צ"ל שלפי הרמ"א חידושים אינם בכלל האיסור עשה וכדברי רש"י ביומא, והיינו משום שאם ס"ל שגם דברי חידושים הרי הם בכלל האיסור עשה, א"כ איך אפשר להתיר משום עונג שבת. מיהו י"ל שבכהאי גוונא, מכיון שיש מזה עונג שבת, אין זה נחשב בגדר דברים בטלים, אלא נחשב צרכי גופו, כי להתענג בשבת הרי זה נחשב צרכי הגוף.

ועי' עוד במשנה ברורה בסק"ב שהבין שלפי המחבר מיעוט חדשות מותר בשבת. והנה עיין לקמן שם בסעי' ט"ז דלהדיא נאסר לספר בדברי מליצות ומשלים של שיחת חולין ודברי חשק וכן ספרי מלחמות,

ואפילו בחול משום מושב לצים ועובר על אל תפנו אל האלילים אל תפנו א-ל-ל (ועיין בספר חפץ חיים בבאר מים חיים חלק העשין אות י"ב, שכתב שגם זה הוא בכלל האיסור עשה. מיהו יתכן שכוונתו שם היא רק לפי רבינו יונה ולא לפי רש"י עיין שם), ומשמע שם דלא מהני טעמא דעונג שבת לזה. ונראה דהיינו משום שהדברים הנ"ל נאסרו שם משום לאו דלא תפנו וגו' משא"כ סיפור חדשות הרי הוא אסור לכל היותר רק משום האיסור עשה של דברת בם, וא"כ יש לחלק ולומר שאע"פ שאין בכח עונג שבת להפקיע את הלאו של אל תפנו אבל מכל מקום הרי זה שפיר מהני נגד האיסור עשה של דברת בם וכהנ"ל משום דמכיון דאיכא בזה משום עונג שבת תו לא מיקרי בגדר דברים בטלים וביטול תורה**).

וביו"ד בסי' רמ"ו סעי' י"ז כתב המחבר וז"ל, אין משיחין בבית המדרש אלא בדברי תורה, אפילו מי שהתעטש אין אומרים לו רפואה בבית המדרש וכו' עכ"ל. הרי שבבית המדרש מותר לדבר רק דיבורים של מצוה כמו תלמוד תורה (וכן בודאי בשבח המדות). וגם חזינן דאמירת רפואה אינה נחשבת לדיבור מצוה.

נא) לא מצאתי לגוף טוב משתיקה.

עיין בהאות הקודמת בד"ה ועוד כתב

ר"י כהן ושבת יהודה שמהם ילמדו דברי מוסר ויראה ועל כן אפילו כתובים בלעז שרי עכ"ל. ומזה יוצא שגם סיפור מעשי מלכים שאין למדים מהם מוסר ויראה אסור משום אל תפנו אל האלילים.

(* ועיין לעיל שהבאנו איך שהגדיר הרמב"ם את החלק של דיבור הנמאס.

** והנה המ"ב שם בסקנ"ח כתב וז"ל, ואין בכלל זה יוסיפון וספר יוחסין ודברי הימים של

וכו', במה שהבאנו בענין הלימוד לתלמידים בדרך קצרה. וראיתי ברבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות ר"ל שהביא הא דישנה אדם לתלמידו בדרך קצרה, וכתב שיכול הוא להשתמש אפילו בלשון שאינו לשון כבוד בכדי שלא להאריך "בדברו דברי תורה" (ומשמע שבדברו דברי חולין מוטב להאריך מלדבר לשון שאינו של כבוד), אבל בכל זאת מבואר בדבריו שם שהיינו רק אם יצטרך להשתמש רק בלשון שאינו לשון כבוד אבל לשון מגונה לא ידבר אלא יאריך ואפילו בדברו דברי תורה.

והנה עיין בסוגיא דפסחים דף ג' ע"א בתחילת הסוגיא דאמרינן שהאריכה התורה גבי נח וכתבה "ומן הבהמה אשר איננה טהורה" במקום "טמאה" בכדי שלא להשתמש בלשון מגונה. ובע"ב שם פרכינן דכי לא כתיב טמאה באורייתא, ומסקינן אלא כל היכא דכי הדדי נינהו משתעי בלשון נקי', וכל היכא דנפישן מילי משתעי בלשון קצרה כדאמר רב הונא אמר רב לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה, ועיין שם ברש"י שהקשה שלפי זה קשה אמאי לא כתיב בקרא דנח "טמאה" במקום "איננה טהורה" כיון שהוא לשון קצרה, וכתב וז"ל, והני דלעיל עיקם ללמדך שצריך לחזור אחר לשון נקי', ובשאר מקומות כתיב לשון מגונה וקצר ללמדך שישנה אדם לתלמידו לשון קצרה וכו' עכ"ל. ולפי מה שכתב רבינו יונה צריך לומר ש"טמאה" לא חשיב לשון מגונה ומשום הכי השתמש בה הכתוב במקום להאריך, דאילו הי' נחשב בגדר לשון מגונה א"כ הרי צריכים אפילו להאריך ולא להשתמש בה, וא"כ מוכח דס"ל שאינה לשון מגונה, רק שאינה לשון נקי' ומכובדת. מיהו אע"פ כן

בנוגע לקרא דומן הבהמה אשר איננה טהורה הרי להדיא אמרינן שם שלא רצה רחמנא לכתוב לשון טמאה כדי שלא לומר דבר מגונה, וא"כ בעל כרחך צריך לומר דהתם סובר רבינו יונה דחשיב שפיר לשון מגונה, וכאמת כן ביאר שם רבינו יונה להדיא, וכתב דהיינו משום שבאותה שעה היתה הבהמה מותרת, ומשום הכי אין נכון לקרותה בלשון טמא. ולפי זה יוצא שלא יצטרך רבינו יונה לומר כדברי רש"י בנוגע לקרא דאשר איננה טהורה, אלא הא דעיקם שם הכתוב יותר משאר דוכתי הרי זה משום ששם הרי זה באמת בגדר לשון מגונה, ומשום הכי הוצרכה התורה להאריך.

ובים של שלמה בפרק ד' דב"ק סי' י"א מבואר שהטעם שהתורה כתבה בדרך כלל לשון "טמא" הרי זה משום שהמלה טמא אינה בגדר לשון "מגונה ממש" ומשום הכי בחרה התורה את הלשון הקצרה, ומשמע שבמקום לשון "מגונה ממש" צריכים באמת להאריך. ודבריו הם כעין דברי רבינו יונה. מיהו בענין הא דהאריכה התורה בפרשת נח וכתבה אשר איננה טהורה, לא כתב הים של שלמה דהיינו משום שהתם הוא "טמאה" בגדר לשון מגונה ממש, אלא כתב כרש"י דשינתה התורה פעם אחת כדי להורות שצריכים לבחור לשון נקי' ולא לדבר בלשון מגונה.

ועיין עוד במנורת המאור בנר ב' כלל ד' חלק ג' פרק א' שכתב שטוב להאריך מעט כדי שלא להוציא דבר מגונה מפיו, ומשמע שבמקום להאריך הרבה יכול לומר אפילו דבר מגונה.

עוד כתב היש"ש שם, והובא במגן אברהם בסי' קנ"ו, שיאמר ביעא ולא ביצה.

(נב) בענין הנ"ל.

השערי תשובה בשער ג' אות ס"ו הביא שאסור גם להשמיע לאזניו דברים בטלים אפילו אם אין הוא המדבר, וכן איתא בכתובות דף ה' ע"ב וזה"ל שם, ת"ר אל ישמיע אדם לאזניו דברים בטלים משום שהן נכוות תחלה לאברים. ועי' ביד הקטנה בהל' דעות פרק ט' ה"ח.

(נג) בענין הנ"ל.

עיי' בספר חסידים באות ל"ה ובאות ל"ו שביאר שריבוי דברים מראה על העדר יראת שמים ושאינו מרגיש שהוא עומד בפני המלך.

(נד) בענין שומעין חרפתן ואינן משיבין.

הרמב"ם בסוף הל' תלמוד תורה כתב וז"ל, אע"פ שיש רשות לחכם לנדות לכבודו אינו שבח לתלמיד חכם להנהיג עצמו בדבר זה אלא מעלים אזניו וכו' וכן הי' דרך חסידים הראשונים שומעין חרפתן ואינן משיבין ולא עוד אלא שמוחלין למחרף וסולחין לו וכו' במה דברים אמורים כשבוזהו או חרפהו בסתר, אבל תלמיד חכם שביזהו או חרפו אדם בפרהסיא אסור לו למחול על כבודו ואם מחל נענש שזה בזיון התורה אלא נוקם ונוטר הדבר כנחש עד שיבקש ממנו מחילה ויסלח לו וכו' עכ"ל. והכסף משנה שם הביא כמה מימרות מחז"ל דמצינו שהיו מוחלים גם בלי שיבקשו מחילה, וכתב שמשום הכי פי' הרמב"ם שהך מימרא של נוקם ונוטר כנחש איירי רק כשביזהו בפרהסיא. ברם לכאורה יש לתמוה על דברי הרמב"ם, דהא ביומא דף כ"ג ע"א מיייתנן

הא דשומעין חרפתן ואינן משיבין ומקשינן עלה מהא דאמרינן שכל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם, ומתריצין שהוא בעצמו לא ישיב אבל מכל מקום הרי הוא צריך לשמור את הדבר בלבו ולא יעכב כשינקום אחר את נקמתו (אם לא ביקש ממנו מחילה), וא"כ חזינן שהגמ' לא חילקה את החילוק של הרמב"ם בין צינעה לפרהסיא, וכשאמרו שיהי' נוקם ונוטר כנחש לא אמרו כן עליו בעצמו וכמו שמשמע מסתימת לשון הרמב"ם, אלא הכוונה היא שניח לאחרים לנקום את נקמתו, אבל הוא עצמו לא ישיב, וכן פסק המגן אברהם באו"ח סי' קנ"ו.

והנה הרמב"ם שם כתב הך מדה של שומעין חרפתן ואינן משיבין רק בתלמיד חכם אבל בשאר כל אדם אין קפידא. ברם בחו"מ סי' תכ"א סעי' י"ג וברמ"א שם משמע שמוטר לגדף בחזרה רק בכדי להציל את עצמו מגידופין אחרים אבל לא סתם כדי להשיב, ואיירי שם בכל אדם ולא בתלמיד חכם לחוד (מיהו אי משום הא לחוד הי' שייך לומר דנהי שגידופין אסור אבל להשיב מותר).

ועי' גם בחרדים בחלק מצות עשה מדברי סופרים פרק א' אות כ"ו שהביא הך ענין של שומעין חרפתן ואינן משיבין בין המצות עשה מדברי סופרים, ובחלק לא תעשה פרק ד' אות כ"ט הביא שלפי ר"ש אבן גבירול הרי הוא ממנין תרי"ג מקרא דולא תענה על ריב לנטות, וגם מדברי החרדים הנ"ל בב' המקומות חזינן דאיירי בכל אדם.

ברם י"ל דמכל מקום יצא תלמיד חכם מן הכלל לענין זה שהוא צריך לשתוק אפילו במקום שעל ידי זה יצטרך לקבל עוד

גידופין, מה שאין כן שאר אדם וכדברי הרמ"א הנ"ל.

והחינוך במצוה של"ח כתב וז"ל, ואם אולי יכריחנו מחרף בני אדם להשיב על דבריו, ראוי לחכם שישב לו דרך סלסול ונעימות, ולא יכעוס הרבה כי כעס בחיק כסילים ינוח, וינצל עצמו אל השומעים מחירופיו, וישלך המשא אל המחרף, זהו הדרך הטובים שבבני אדם וכו', ואולם יש כתב מבני אדם שעול חסידותם כל כך שלא להכניס עצמם בהוראה זו להשיב חורפיהם דבר, פן יגבר עליהם הכעס, ויתפשטו בענין מדאי, ועליהם ארז"ל הנעלבין ואינם עולבים שומעין חרפתם ואינם משיבין עכ"ל.

והנה מדברי הרמ"א שם וכן הסמ"ע שם בסק"ו מבואר שגם היכא שאינו צריך להציל את עצמו מגידופין נוספים, רק שגידף בחזרה משום שנתחמם לבבו ונתרגז הרי הוא פטור מלשלם קנס. וראיתי בספר חפץ חיים בפתחה בחלק הלאוין בבאר מים חיים סק"ח שכתב שלא רק שאינו חייב קנס ככהאי גוונא, אלא גם לא עבר על הלאוין של לא תקום ולא תטור. ברם מלשון הים של שלמה הובא בפתחי תשובה שם לא נראה כן וז"ל, אם אחד חירף את חברו בשם רע, וחזר זה והכהו, אף שעבר בלאו, מ"מ אין עליו דין רשע כלל, אלא אמרינן לבי' רתח וכו', ואינו משלם אלא נזק ושבת וריפוי עכ"ל, מיהו אולי יש לדחות שהכאה היא יותר חמורה, והתם הרי הוא גם עובר על הלאו.

והנה עיין בחינוך שם באמצע דבריו דמבואר כדברי החפץ חיים דהיכא שנתרגז באותו מעמד אינו עובר בשום איסור כלל, וגם החפץ חיים שם הביא את דבריו, אבל

בכל זאת בסוף דבריו לא התיר החינוך אלא בכדי שינצל. וצ"ל דאכתי יש מדה טובה גם לכל אדם אם לא בכדי להנצל.

ועיין עוד בברכות דף נ"ו ע"א שקילל רבא את בר הדיא על שפתר לו חלומותיו לרעה במזיד ואמרינן שם שבדינא קא לייט, וצ"ע כעת במפרשים שם.

נה) לא מצאתי לגוף טוב משתיקה.

הרמב"ם בפירוש המשניות כאן האריך בעון המכניס פסוקים לתוך שירים של הוללות וכתב וז"ל, כל שכן אם יצטרף אליו שישימו בו (בתוך שיר מגונה) פסוק מן התורה או משיר השירים בענין ההוא, אז יצא (אותו השיר) מחלק הנמאס לחלק הנאסר והמוזהר ממנו, שהתורה אסרה לעשות דברי נבואה מיני זמר בפחיתות ובדברים מגונים עכ"ל.

והנה בסנהדרין דף ק"א ע"א אמרינן שהקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר וכו' מביא רעה לעולם. ובתוספתא שם בפ"ב ברייתא ה' מנה רבי עקיבא את המנענע קולו בשיר השירים בבית המשתה ועושה אותו כמין זמר בין אלו שאין להם חלק לעולם הבא, הרי שהוסיף רבי עקיבא תנאי של בית המשתה. ברם י"ל דהיינו רק משום שאמר שאין לו חלק לעולם הבא, אבל יתכן שגם הוא מודה לסוגיית הגמ' שם שגם שלא בבית המשתה איסורא מיהא איכא ומביא רעה לעולם אע"פ שעדיין יש לו חלק לעולם הבא. ועיין עוד באבות דרבי נתן בסוף פרק ל"ו דתניא בזה הלשון, הוא ה"י אומר (רבי יוחנן בן נורי) המנענע קולו בשיר השירים וכו' אין לו חלק לעולם הבא,

הרי דס"ל לרבי יוחנן בן נורי שגם בלא בית המשתה אין לו חלק לעולם הבא. וראיתי עוד ביד רמה בסנהדרין שם שנסתפק באם מותר לעשות כן בדרך שירות ותשבחות להקב"ה, וכתב דמילתא צריכא עיונא.

והנה חזינן בלשון הרמב"ם הנ"ל בפירוש המשניות שבתחילה הזכיר פסוק מן התורה או משיר השירים ושוב סיים שהתורה אסרה לעשות דברי נבואה מיני זמר בפחיתות ובדברים מגונים עכ"ל, ולא הזכיר אלא דברי נבואה. ונראה דהיינו משום שבשיר השירים יש איסור אפילו בלי פחיתות, כל היכא ששר אותו בניגון אחר, וכדאמרין בסנהדרין שם דאיסורא איכא אפילו בלי בית המשתה, אבל פסוקי נבואה אינם אסורים אלא מתוך ענין פחיתות וכמו שסיימו בסנהדרין שם שהקורא פסוק בבית משתאות בלא זמנו מביא רעה לעולם, ופירש"י שם שהכוונה במאי דקאמר בבית משתאות היינו שעושה כן בדרך שחוק.

ולפ"ז כוונת הרמב"ם בתחילת דבריו שכתב שאסור לצרף פסוק מהתורה או משיר השירים לתוך שיר של פחיתות אינה להגדיר את האיסור, אלא האיסור הוא גם בלי שיר של פחיתות, ורק בפסוקי נבואה צריכים שיר של פחיתות, אלא כוונת הרמב"ם היא רק לומר שאם הכניס פסוק משיר השירים בתוך אותו שיר מגונה שהזכיר קודם הרי השיר נעשה עי"ז בגדר דיבור האסור, אבל לעולם אסור לזמר פסוק משיר השירים גם בלי השיר של פחיתות. ולפי דרכי לכאורה יוצא שפסוק מהתורה שוה הוא לפסוק משיר השירים (ושל תהלים לנבואה), א"נ שגם פסוקי התורה הם בכלל מה שהזכיר אח"כ דברי נבואה שאסורים רק אם השיר הוא

שיר של פחיתות, כי גם דברי התורה נמסרו לנו ע"י נבואת משה רבינו.

וצע"ק בלשון רש"י בד"ה ה"ג הקורא שכתב וז"ל, אע"פ שמשיר השירים הוא ועיקרו שיר וכו' עכ"ל, דמשמע שלעולם גם שאר פסוקים אסורים גם בלא בית משתאות כמו שיר השירים, ויש לדחות.

ועיין עוד במגן אברהם באו"ח סי' תק"ס סק"י שכתב וז"ל, כתב בליקוטי מהרי"ל שלא כדין הוא שמשוררין במשתה אודך כי עניתני וכהאי גוונא כמה פיוטים לשמחת הריעות כי אז התורה חוגרת שק ואומרת עשאוני בני כמין זמר. אך בבית הכנסת לרגלים מצוה לזמר וכו' עכ"ל. ונ"ל שלא שרי אלא אותם שירים שנתקנו על הסעודה כגון בשבת, אבל פיוטים אחרים אסור עכ"ל. והנה מלשונו של רבי עקיבא בהתוספתא הנ"ל בסנהדרין אפשר לדייק שדוקא כששר ממש אין לו חלק לעולם הבא, אבל בנענוע פורתא כדרך הקוראים אותו בערב שבת בלי הטעמים הכתובים, יש לו חלק, אפילו כשעושה כן בבית המשתה כמו הציור של ר"ע, די"ל דזוהי כוונת רבי עקיבא בזה שכפל את לשונו ואמר המנענע קולו ועושה אותו כמין זמר, דמשמע שאם הוא מנענע לחוד, יש לו חלק, וצ"ע לענין איסורא, ובערב שבת העולם נוהגים להקל, ואולי משום שצירפו גם את ספיקת הרמ"ה הנ"ל שלשם שמים מותר. ואולי יש לומר עוד שגם מהלשון של כמין זמר לחוד המוזכר בגמ' בסנהדרין משמע שמותר לנענע פורתא. ברם יש לדחות ולומר איפכא, והיינו שאפילו לשונו של רבי עקיבא בהתוספתא לא אתי לאפוקי אלא באופן שהוא קורא את הטעמים המקובלים, ולעולם רק בכהאי גוונא יש לו

חלק, וכוונתו היא לומר המנענע קולו כמין זמר ואינו מנענע קולו בהטעמים המקובלים. ועכ"פ כבר הבאנו שרבי יוחנן בן נורי באדר"נ אמר שהמנענע קולו בשיר השירים אין לו חלק ולא הוסיף בלשונו שעושה אותו כמין זמר וא"כ משמע שע"י נענע קולו לחוד אין לו חלק.

וע"ע במגילה דף ל"ב ע"א דאמר ר' שפטי' אמר רבי יוחנן כל הקורא בלא נעימה ושונה בלא זמרה עליו הכתוב אומר וכו', וכתבו תוס' וז"ל, ורגילין לשנות משניות בזמרה לפי שהיו שונין אותן על פה וע"י כך היו נזכרין יותר עכ"ל, ומשמע שזמרה היא יותר מסתם נעימה שהיא לכאורה רק בגדר מנענע את קולו).

והנה חזינן שרבי יוחנן הזכיר בנוגע לקורא בתורה רק "נעימה", ולא הזכיר "זמרה", ולכאורה הכוונה ב"נעימה" היא לננוע קולו ולא לזמר ממש כמו שהזכיר לענין משנה, ומעתה לפי מה שצדדנו שדברי תורה שוים לשיר השירים יהי' מוכח שהמנענע קולו (שלא בדרך הטעמים המקובלים) מותר לכה"פ היכא שעושה כן לשם שמים, ושכן יהי' גם בשיר השירים, ולפי מה שצדדנו שדברי תורה שוים לדברי נבואה א"כ בדין הוא שגם זמרה ממש מותר ורק להכניסו לתוך שיר של פחיתות אסור. ועיין עוד בספר חסידים בסי' תרמ"ד בענין העוול של המשחק בפסוקים או העושה חידון ושאחד ינצח. ועי' בפ"י החיד"א שם שהביא שהמנהג הי' להתיר לעשות כן בלשונות הגמ', וכתב ד' חילוקים בין זה להציור של הספר חסידים, א', שבהציור של הספר חסידים בתחילה שיחקו בקוביא ועכשיו רוצים שהמשחק בפסוקים

יבוא תחתיו וזה גרע טפי, ב', שרק בפסוקים אסור אבל לא בלשונות הגמ', ג', שגם בלשונות של הגמ' המנהג הי' לשחק רק בלשונות שהן משל ומליצה וכדומה ולא בעיקרי דינים, ד', שעושים כן כדי שהלשונות תהיינה שגורות בפיהם.

נו) לא מצאתי לגוף טוב משתיקה.

הרמב"ם בפירושו המשניות בסוף דבריו האריך בגנות לשון הרע והביא מן התוספתא בזה הלשון, על ג' דברים נפרעין מן האדם בעולם הזה ואין לו חלק לעולם הבא עבודת כוכבים גילוי עריות ושפיכות דמים ולשון הרע כנגד כולם. והנה כוונתו היא לתוספתא בפרק א' דפאה ברייתא ב'.

ברם לפנינו הגירסא בהתוספתא היא אלו דברים נפרעין מן האדם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא על עבודה זרה ועל גילוי עריות ועל שפיכות דמים ועל לשון הרע כנגד כולם.

ולפי גירסא זו לא משמע עוד כדברי הרמב"ם שאין לו חלק כל עיקר.

ובפ"ז מהל' דעות ה"ג הביא הרמב"ם את התוספתא הנ"ל כדבריו כאן שאין לו חלק לעולם הבא כלל.

והסמ"ג בלאו ט' גורס כגירסת הרמב"ם. וכן בדרך ארץ רבה בפרק י"א תניא שהמספר לשון הרע אין לו חלק לעולם הבא עיין שם.

וכן איתא בפרקי דרבי אליעזר בפרק נ"ג (ועיין שם ברד"ל).

ובאבות דר"נ בפרק מ' איתא בזה"ל, ד' דברים אדם העושה אותן נפרעין ממנו בעולם הזה ולעולם הבא, עבודת כוכבים

וגילוי עריות ושפיכות דמים ולשון הרע יותר מכולם (נ"א כנגד כולם, הגהות הגר"ב), ומזה משמע ששפיר נשאר לו חלק בעוה"ב.

ובפ"ג מהל' תשובה ה"ו וה"ז השמיט הרמב"ם גילוי עריות, ועי' בספר הליקוטים שברמב"ם הוצאת רש"פ מה שהביא אודות השמטה זו. ומה שכתב הרמב"ם שם לשון של שופכי דמים" כתב המרכבת המשנה שכוונתו היא רק למי שרגיל לשפוך דמים.

ועיין עוד בירושלמי בפרק א' דפאה ה"א שהביאו את התוספתא הנ"ל כגירסא דידן, ולמדו כן מקרא דהכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה מלמד שהנפש נכרתת ועונה עמה, והי' אפשר לומר שהכוונה היא רק שאין מיתה מכפרת, אלא שהנפש נכרתת מעולם הזה ועונה עדיין בה, אבל לא שהכוונה היא לדרוש כההיא דסנהדרין דף צ"ט ע"א שהכרת בעולם הזה תכרת לעולם הבא ואין לו חלק כל עיקר. ברם ראיתי בספר חסידים בסי' תר"ה שגרס בדברי הירושלמי שם הכרת בעולם הזה תכרת לעולם הבא.

והנה שוב ראיתי בירושלמי שם בסוף ה"א דאיתא כהך לישנא דהק"ק קיימת לעולם הבא על המגלה פנים בתורה שלא כהלכה ועל המיפר בריתו של אברהם אבינו, ועבור דברים אלו הרי אין לו חלק לעולם הבא כלל כדתנן לקמן בפרק ג' משנה י"א בשם ר"א המודעי, וא"כ יש לפרש שבאמת פירושה של הך לשון של הק"ק קיימת לעולם הבא הרי הוא שאין להם חלק כל עיקר (מיהו אולי הירושלמי שם סובר כהמשנה בריש פרק חלק דפליג על ר"א המודעי כמו

שכתב המגן אבות הובא לקמן באות קמ"ד קרוב לתחילתו), וכן צידד הרד"ל בפרקי דר"א שם לומר שהרמב"ם פי' כהנ"ל את הלשון של הק"ק קיימת לעולם הבא. מיהו צ"ע על הרד"ל, דנהי שאפשר לפרש כן את הלשון הנ"ל כדחזינן מדברי הירושלמי הנ"ל אבל מכל מקום מנא לי' להרמב"ם שכן הוא הפי' בכל דוכתי, דהק"ק קיימת עד כדי כך שאין לו חלק כל עיקר, ועוד דהא הרמב"ם כתב כאן להדיא שלשון התוספתא היא שאין לו חלק לעולם הבא.

והנה יש להביא עוד ראי' לשיטת הרמב"ם שאין לו חלק כל עיקר מהא דתנן בריש חלק שדואג האדומי אין לו חלק לעולם הבא, דנראה דהיינו או משום שהי' בעל לה"ר כי דיבר על דוד ועל אחימלך הכהן, או משום שהי' רוצח במעשה דנוב עיר הכהנים, וכמו שמבואר כל זה בשמואל א' פרק כ"ב ובסנהדרין דף צ"ג ע"ב וק"ו ע"ב, (ובמדרש תהלים נ"ב ב' איתא משום לשון הרע, ובשערי קדושה בחלק ב' שער ה' כתב משום רכילות), וא"כ משמע שמספר לשון הרע ושופך דמים אין להם חלק לעולם הבא כל עיקר דומיא דדואג (מיהו עיין עוד בפירוש המשניות בפ"ק דחולין שכתב שדואג הי' אפיקורוס וא"כ יתכן שאין לו חלק כי הי' אפיקורוס).

ועיין עוד בדף ק"ג ע"א שם דאמרינן שד' כיתות אין מקבלין פני השכינה ואחת מהן היא כת מספרי לשון הרע, וכתב שם ביד רמה וז"ל, ואע"פ שיש בידם תורה ומעשים טובים ויש להם חלק לעולם הבא אינם מקבליים פני השכינה באספקלריא המאירה עכ"ל, הרי להדיא ששפיר יש להם חלק לעולם הבא (דלכאורה דבריו שם קאי

על כל הד' כתות). וצ"ל דגריס כגירסא דידן בהתוספתא, וצ"ע.

ועיין עוד בשערי תשובה בשער ג' אות קמ"א שכתב שהטעם למה אמרו שהמלכין פני חבירו ברבים אין לו חלק לעוה"ב מה שלא אמרו בנוגע לרוצח הרי זה משום שרוצח לבו מר ולכן קרוב הוא לתשובה. הרי שהוא סובר שרוצח יש לו חלק לעוה"ב. מיהו יש לפרש שכוונתו שם היא שרק אם הוא שב יש לו חלק. ועוד דכבר הבאנו מהמרכבת המשנה שרק הרגיל לרוצח אין לו חלק והרי הרגיל לרוצח מן הסתם אין לבו מר והרי הוא רחוק מן התשובה. ועיין עוד בתוס' בב"מ דף נ"ח ע"ב שהוכיחו שבועל אשת איש יש לו חלק לאחר י"ב חודש, ולכאורה הוא הדין לכל העריות, אלא שצ"ע למה הזכירו רק על בועל אשת איש לחוד בגמ' שם שהוא יורד ואינו עולה (מיד).

והנה עיין בסנהדרין דף מ"ג ע"ב דתנן אמרו לו התודה שכן דרך כל המומתין מתודים שכל המתודה יש לו חלק לעוה"ב, ומשמע שכל הרוגי בית דין אין להם חלק לעולם הבא אם לא עשו תשובה, וא"כ צ"ע לענין מה יצאו עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים לדון לעצמן, דהא בודאי אם עשו תשובה יש להם חלק, דהא אין לך דבר העומד בפני התשובה (רמב"ם בסוף פ"ג מהל' תשובה, וכן איתא בירושלמי דפאה פרק א' סוף ה"א, ועיין שם בכסף משנה).

ואולי הרוגי בית דין אין להם חלק לעולם הבא משום שהתרו בהם ואע"פ כן עברו, אבל הנך תלת אין להם חלק גם בלא התראה. אי נמי הנך ג' אין להם חלק בין באותו

עולם הבא שלאחר תחיית המתים ובין בעולם הנשמות שלאחר מיתה, אבל הרוגי ב"ד יש להם חלק בעולם הנשמות שלאחר מיתה, דהא ב' דברים נקראים עולם הבא, חדא עולם הנשמות שלאחר מיתה, וב' החיים שלאחר תחיית המתים וכמו שכתב הלחם משנה בפ"ח מהל' תשובה בשם ספר העיקרים במאמר ד' פרק ל' ול"א. אי נמי יש לחלק כחילוקו של התיו"ט לקמן בפרק ג' משנה י"א, דהנה גם בריש פרק חלק וגם להלן באבות בהמשנה שם הביאו דברים שאין להם חלק לעוה"ב, וכתב התיו"ט בטעם הדבר למה לא עירבם יחד בזה"ל, וי"ל ג"כ דתנא דפרק חלק אפילו יש בידו כל התורה והמצוות אין להם חלק, אבל הני דהכא דוקא אם חצי זכאי וחצי חייב ואלו הם בכלל החובות מכריעים לכף חובה עכ"ל, ומעתה כהחילוק הנ"ל יש לחלק בין כל הרוגי ב"ד לבין הג' חמורות.

שוב ראיתי את דברי התפארת ישראל על המשנה בסנהדרין שם בדף מ"ג, שכתב שהכוונה במאי דאמרינן שם שכל הרוגי בית דין שמתודין יש להם חלק לעולם הבא הרי היא שיש להם חלק לעולם הבא מיד אחרי עיכול בשר, וא"כ יוצא שגם בלי תשובה יש להם חלק אבל רק אחרי תוספת יסורין ואינם צריכים יסורים יותר גדולים מזה. מיהו דבריו שם סותרים את מה שכתב בריש פרק חלק על מתניתין דד' הדיוטות באות י"ב, דמבואר מדבריו שם שאם לא שבו אין להם חלק כל עיקר, דעיי"ש שדן מנלן מה שאומרים אנשים שהמאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעוה"ב, וכתב בזה"ל, ולפענ"ד מכל רוצח חייב מיתה (וא"כ גם המאבד עצמו לדעת חייב מיתה שהרי הוא רוצח),

נז) ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה.

א. פירש"י וז"ל, שגדול העושה מצוה יותר מן הלומד ואינו עושה עכ"ל. והנה במו"ק דף ט' ע"א - ע"ב מבואר שאם יכולה המצוה להעשות על ידי אחרים לא יפסיק מלימודו, ואם אי אפשר, אז יפסיק מלימודו כדי לעשות את המצוה (ועיין בתוס' שם). ויש לבאר שטעם הדבר למה הוא צריך להפסיק הרי זה משום מאי דתנן כאן שהעיקר הוא המעשה. מיהו לכאורה הטעם הזה שייך גם כשהמצוה יכולה להתקיים ע"י אחרים.

ויש לעיין מה הדין היכא שבשעה שהוא לומד באה לידו מצוה שאינה עוברת, האם הוא יכול לדחותה עד לאחר זמן אפילו כשאי אפשר לה להעשות על ידי אחר, או האם הוא חייב להפסיק מלימודו. ועי' ברבינו ירוחם בנתיב א' חלק ד' שכתב לענין כיבוד אב שאע"פ שמצוה שאי אפשר להעשות על ידי אחרים קודמת לכיבוד אב, אבל מכל מקום אם אינה עוברת, יעסוק קודם בכבוד אביו (והביא שם שכן מדויק מדברי רש"י בקידושין דף ל"ב ע"א), והובא ביו"ד בס"י ר"מ סעיף י"ב, ועיין שם בבאור הגר"א שכתב שסברת הדבר היא משום שאם מותר לו לדחות את המצוה כשהיא יכולה להעשות על ידי אחרים אע"פ שיפסיד אותה לגמרי, א"כ כל שכן להיכא שלא יפסיד אותה רק שיצטרך לעשותה אח"כ. ומעתה לכאורה כן יהי' גם לענין ת"ת דאע"פ שמפסיק בשביל מצוה שא"א להעשות ע"י אחרים אבל אינו צריך להפסיק אם יוכל לעשות את המצוה לאחר זמן.

ועיין עוד באורח חיים סי' פ"ט סעי' ו',

ורק כל חייבי מיתה המתודה יש לו חלק לעוה"ב, והרי זה (המאבד עצמו לדעת) אף שהתודה, כאילו לא התודה דמי, דהא אחרי הוידוי שב לקיאו וחטא, להכי אין לו חלק לעוה"ב עכ"ל. הרי שהוא סובר שמחויב מיתת ב"ד שלא שב אין לו חלק כל עיקר דהא כוונת אנשים במה שאומרים שהמאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעוה"ב היא שאין לו חלק כל עיקר.

ועל על פנים לפי דבריו יוצא שאם שב אחרי שפגע בעצמו, לפני יציאת נשמתו, שפיר יהי' לו חלק לעוה"ב.

ודע שלפי כל החילוקים הנ"ל יש ליישב גם את מה שהקשינו לעיל למה פרטו בועל אשת איש מכלל כל העריות בב"מ דף נ"ח ע"ב שיוורד ואינו עולה, וכן למה תנן בסנהדרין דף קי"א ע"ב במיוחד על אנשי עיר הנידחת שאין להם חלק לעולם הבא אע"פ שלפי הנ"ל יוצא שבכל עובדי עכו"ם הוא כן, די"ל שכל העריות ועובדי עכו"ם אין להם חלק רק כשהתרו בהם, ואילו הבוועל אשת איש ואנשי עיר הנידחת אין להם חלק אפילו אם לא התרו בהם, א"נ אפילו אם היו בידם כל התורה והמצות, א"נ שאין להם חלק בשני הסוגים של עוה"ב.

ועכ"פ עיין בתוס' בסנהדרין דף מ"ז ע"א שכתבו שמה שאין לאנשי עיר הנידחת חלק לעוה"ב הרי זה רק אם לא הרגו אותם אבל אם הרגו אותם יש להם חלק. וצ"ע דממ"נ, אם לא שבו הרי כל עובדי עבודה זרה אין להם חלק אם לא שבו (וי"ל כהתירוצים הנ"ל), ואם שבו הרי אין לך דבר שעומד בפני התשובה (ואולי משום שלא הרגו את עצמם, ויש לפלפל בזה).

ובסי' ק"ו בביאור הלכה ד"ה מי וכו', דמבואר דהיכא שאין חשש שמא ישכח לקרות קריאת שמע ולהתפלל, מותר לו להתחיל ללמוד לפני שקרא קריאת שמע והתפלל כיון שיוכל לעשות כן אח"כ, ולכאורה מבואר מזה כהנ"ל שאפילו אם המצוה היא מצוה שא"א להעשות ע"י אחרים אבל אם הוא יכול לעשותה לאחר זמן מותר לו ללמוד. מיהו י"ל דשאני התם משום שזה שינון וזה שינון וגם רבנן דרבי שמעון בן יוחאי מודים לענין זה, דעיינ בירושלמי בברכות בפ"א הלכה ב' דאיתא שרבי שמעון בן יוחאי סובר שהלומד אינו מפסיק לא לתפילה ולא לקריאת שמע משום שזה (הלימוד) שינון וזה (תפילה וקריאת שמע) שינון (מיהו בשבת דף י"א ע"א מבואר דלא כהירושלמי אלא שרשב"י איירי רק במי שתורתו אומנתו ושגם בזה הרי הוא פטור רק מתפילה אבל לא מקריאת שמע, ועי' במפרשים בירושלמי שם).

ב. הנה בסוכה דף כ"ה תנן ששלוחי מצוה פטורים מן הסוכה, ופירש"י כגון שהולך ללמוד תורה, ובאור שמח בהל' תלמוד תורה בד"ה ובחידושי למס' סוכה וכו' הקשה עליו מהא דאמרינן שמפסיקין תלמוד תורה בשביל מצות, ויישב על פי דברי תוס' בכתובות דף י"ז ע"א שכתבו שהיכא שהוא עוסק בשימוש תלמידי חכמים אינו חייב להפסיק, ופי' האור שמח שם ששימוש תלמידי חכמים הרי זה לימוד גמ' שהיא הטעמים והסברות של דיני המשניות, וכתב שם שלפי זה י"ל שכוונת רש"י בסוכה שם היא להיכא שהוא הולך ללמוד גמ'. מיהו תוס' בכתובות שם הביאו את המימרא

שבברכות דף ז' שגדולה שימושה של תורה יותר מלימודה, וביאר המהרש"א בברכות שם דהיינו שימוש ממש, וא"כ מבואר מזה דלא כהאור שמח.

ברם שו"ר במדרש שמואל על פרק ו' על קנין התורה של שימוש חכמים שכתב וז"ל, וכנגד חלוקת רבותיו אמר בשימוש חכמים כי צריך שילמד מן הרב, וזה לא בדרך עראי אלא בדרך קבע, ולזה נקט בשימוש חכמים להורות שיהי' בקבע בבית הרב לשמשו, לא ימוש מתוך האהל, כי אפילו בעת שימשו הוא לומד ממנו, שאפילו שיחתן של תלמידי חכמים צריכה לימוד, ועל זה אמרו גדולה שמושה יותר מלימודה לפי שבשימוש ימצא שתיהן, לימוד ושימוש עכ"ל, הרי שהכל אחד דגם שימוש גופו הוא לשם לימוד.

גם שמעתי לתרץ את הקושיא על רש"י בסוכה שהטעם למה מבטלין ת"ת בשביל מצות הרי זה כי אינו נקרא עוסק במצוה, כי כל מלה ומלה הרי היא מצוה בפני עצמה (ובתורה שבע"פ אולי כל מושכל) וכמש"כ הגר"א בפירושו על המשנה בריש פאה דתנן אלו דברים שאין להם שיעור (ואולי י"ל שדוקא בת"ת הוא כך כי יש בלימוד כל מילה התחדשות של עשי' אבל בציצית ולולב וכדומה הוי מצוה חדא אריכתא עם תוספת שכר), ומש"ה הרי הוא תמיד נמצא בין מצוה למצוה והרי זה מצב שיש לפניו שתי מצות דהיינו מצות תלמוד תורה והמצוה השני', ובוזה אמרינן שהשני' קודמת, אבל אם יצויר באמת מצב שהוא באמצע ת"ת אז באמת נאמר שעוסק במצוה פטור מן המצוה, ומעתה כשהוא הולך ללמוד

תורה הרי זה ציור של המשך אחד כי כל ההליכה נחשבת כמעשה אחד והכשר אחד, ולא נחשבת כל פסיעה כהכשר נפרד, ומש"ה בכה"ג הרי הוא שפיר בגדר עוסק במצוה שפטור מן המצוה.

מיהו לכאורה יש להקשות על זה דא"כ גם כשהוא לומד, נהי שכל מלה היא מצוה בפני עצמה, אבל אכתי יחשב שהוא באמצע, כי למעשה אי אפשר לו ללמוד את הסוף בלי שילמד את ההתחלה, וא"כ הרי הוא גם בגדר הולך ללמוד תורה, וא"כ למה אינו פטור מן המצוה.

מיהו יש ליישב ע"י שנקדים שיש שני סוגים של הכשר מצוה, א', כשע"י שהוא עושה את ההכשר הרי זה נקרא כבר שהוא בקשר עם המצוה ועוסק בגוף המצוה, ב', כשע"י ההכשר אין זה נקרא עוד שהוא בקשר עם המצוה כי השלב ההוא של הכשר הוא יותר מרוחק מהמצוה. ויש להוסיף עוד, דנהי שאפילו כשהוא עוסק רק בהכשר מצוה אמרינן שעוסק במצוה פטור מן המצוה כמו שמוכח מהרש"י הנ"ל בסוכה, אבל יש לומר שהיינו רק בהכשר כזה שעל ידו הרי זה נקרא שהוא בקשר ועוסק עם גוף המצוה אבל לא כשהוא עושה הכשר קדום אשר אין זה נקרא עוד שהוא בקשר ועוסק בגוף המצוה (אע"פ שגם ההכשר ההוא הרי הוא הכרחי).

ומעתה הדבר מבואר היטב, כי בשעה שהוא לומד, נהי שהוא גם הולך ללמוד את הבא, אבל בכה"ג אין זה נקרא שע"י הליכה זו הרי הוא בקשר עם הלימוד הבא ואין זה נקרא שהוא עוסק בהלימוד ההוא, כי כיון שהמעשה לימוד של עכשיו יש לו ערך

עצמי גדול הרי זה מעכב אותנו מלהסתכל על מה שהוא עוסק עכשיו כעיסוק בהלימוד הבא, ומש"ה הליכה כזו אינה פוטרת אותו מן המצוה, אבל היכא שהוא הולך ללמוד תורה הלא ההליכה היא אין לה ערך עצמי. מיהו אכתי קשה כי סו"ס גם בין מלה למלה הרי זה שעת הליכה (חנייתן) בלי ערך עצמי.

והנה באו"ח סי' ל"ח סקכ"ד הביא המשנה ברורה מהמג"א שהעוסק במצוה אבל אינו מתכוין להמצוה אלא אלא להתפרנס מזה, אינו נחשב בגדר עוסק במצוה שפטור מן המצוה, הרי שכוונה לתכלית אחרת גורמת שאינו נקרא בכלל בגדר עוסק במצוה, וזה דומה לדברינו כאן שהעובדא שיש ללימודו העכשיוי ערך עצמי הרי זה גורם שאין על המעשה שלו שם של עוסק בהמצוה העתידית.

מיהו באמת כוונתינו היתה יותר מהגדר שמבואר בדברי המג"א, דהנה בכיור הלכה שם בד"ה הם וכו' כתב שאם הוא מתכוין לשני הדברים הרי הוא שפיר נחשב בגדר עוסק במצוה, והדבר תלוי בכוונתו, אבל הכוונה בדרכנו הנ"ל היא שאפילו אם הוא מתכוין בלימודו העכשיוי גם להגיע להלימוד הבא, בכל זאת אין זה נקרא בגדר עיסוק בהלימוד הבא כיון שיש למעשהו של עכשיו ערך עצמי.

ג. עיין לקמן באות קפ"ז וקפ"ח.

ד. עי' במאירי בספ"ק דב"ק, ובתוס' בקידושין דף מ' ע"ב, ובראשית חכמה בהקדמתו, בענין אם ללמוד עדיף או אם לעשות עדיף.

פרק שני

(נח) רבי אומר וכו' והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות.

דברי הרמב"ם בנוגע להמצות שאנו שפיר יודעים מתן שכרן.

עייין בפירושו המשניות על הסיפא דתנן והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה שפי' הרמב"ם שהיכא שגילה הכתוב את העונש של ביטול המצוה, אז שפיר יש ללמוד מזה את גדול שכרה, דיש ללמוד שהשכר של מצות קרבן פסח הרי הוא יותר גדול מהשכר של מצות מעקה כיון שהעונש של ביטול קרבן פסח הרי הוא כרת מה שאין כן ביטול מצות מעקה שאין עונשה כרת. ולפי זה יוצא ששפיר יש להזהר במצות קרבן פסח יותר מבמצות מעקה, דהא באמת ידעינן ששכר מצות קרבן פסח עדיף משכר מצות מעקה (אבל בנוגע למצות יראת שמים ש"שכרה הרבה כנגד מצות רבות" כמו שכתב רבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות ז' ["כי היא היסוד להן"] אין ללמוד שיניח משום כך שאר מצות [כגון שיתבונן כל היום בגדולת הקב"ה], דהא גם בעשיית שאר מצות איכא קיום של יראת שמים כמו שכתב רבינו יונה באות י"ב שם).

(וגם אם נאמר שכוונת רבי היא לומר דמכיון שלא פי' הקב"ה את השכר חזינן שהוא רוצה באמת בכללן בשוה [ואינו רק בגדר עצה טובה דאנן דלא ידעינן באיזו מהן הוא רוצה יותר הרי אנו צריכים להזהר בכללן], אבל מכל מקום גם לפי זה אכתי

נאמר שבהנך שפי' את עונשן וכגון פסח ומילה ומעקה, הרי הוא שפיר רוצה בפסח יותר מבמעקה.)

והנה בהמשך דבריו כתב הרמב"ם דהא דעוסק במצוה פטור מן המצוה הרי זה ג"כ משום שאין אנו יודעים איזו מהן עדיפא. ולכאורה צ"ע, דהא לפי הנ"ל יוצא שממעקה לפסח לא נאמר שעוסק במצוה פטור מן המצוה. שוב ראיתי במגן אבות שהקשה כן על הרמב"ם.

והנה בהגהות הגר"א על משנתנו הביא שבספרי דרשו מקרא שתהא מצוה קלה חביבה עליך כחמורה, וצ"ע למה לן קרא מאחר שקיימת הסברא של אי אתה יודע מתן שכרן של מצות. ובדוחק הי' אפשר לומר דבעינן קרא להנך מצות דידעינן שכרן וכגון פסח ומעקה כי באמת הטעם של רבי לא קאי על מצות אלו. ולפי זה לא קשה קושיית המגן אבות אלא שפיר אמרינן גם ממעקה לפסח שהעוסק במצוה פטור מן המצוה כיון ששייך גם בזה כללא דהוי זהיר במצוה קלה כבחמורה.

ובר מן דין, עיין בספר העיקרים במאמר ד' פרק כ' דנראה מדבריו שאפילו כשאנו יודעים ששכרה של מצוה אחת הוא יותר גדול משל חבירתה אבל מכל מקום אכתי יתכן שיש בהמצוה הקלה סגולה ותועלת שאין בהחמורה, וגם זהו בכלל מה שאמרו שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות כי מהטעם הנ"ל צריכים להזהר בהקלה באותה מדה של זהירות שנוהרים בהחמורה וכמו

שנבאר. וגם לפי דבריו שם מיושבת הקושיא הנ"ל, והיינו משום שאע"פ ששכר פסח הוא יותר גדול משכר מעקה אבל מכל מקום אכתי שייך בזה כללא דהוי זהיר במצוה קלה כבחמורה וכו' משום שאכתי יתכן שיש במעקה מה שאין בפסח, וזה מספיק כדי לומר שעוסק במצות צדקה פטור ממצות פסח.

ועיין עוד ברבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות יו"ד, וכן בדבריו על משנתנו, שהמשיל הוי זהיר וכו' למלך שצוה לעבדיו לנטוע פרדס וכו' כל מיני עצים ולא גילה להם שכר הנטיעה של כל עץ ועץ כדי שלא יזניחו נטיעת העץ ששכרו פחות ואז יהי פרדסו חסר, דגם כאן לא גילה הקב"ה שכר מצות כדי שלא יזניחו את זאת ששכרה אינו מרובה כחבירתה ונמצא "שלא יהי שלם במצות" (לשונו באבות כאן), וזה נראה דלא כמו שכתבנו מספר העיקרים כי יוצא שהיכא ששפיר גילה לנו את השכר אין קפידא כל כך אשר לפ"ז שפיר נוכל לומר שהעוסק במצוה פטור מן המצוה.

שוב ראיתי במאירי שהביא את פי' הרמב"ם על והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה וכתב וז"ל, ואע"פ שהדברים אמתיים הם מצד עצמם, אין נראה כן לענין פירוש שא"כ הרי זה סותר אומרם הוי זהיר בקלה כבחמורה שאין אתה יודע וכו' שהרי יש לדעת מתן שכרן מצד זה וכו' עכ"ל, הרי להדיא שהקשה שלפי דברי הרמב"ם יוצא שיש מצות אשר לא שייך לומר בהן הוי זהיר וכו'. ברם צ"ע על דברי המאירי, דמכיון דס"ל שדברי הרמב"ם אמתיים הם, א"כ אפילו אם אינם פירושו של הסיפא, ואפילו אם ליכא להקשות מסיפא לרישא, אבל מכל

מקום מכיון שאמתיים הם א"כ סוף סוף קשה מזה על הרישא, ויש ליישב.

נט) הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה.

א. הכוונה במצוה קלה.

הרמב"ם בפירושו המשניות כתב שהכוונה היא שהיא קלה "לפי מחשבת העושה כגון שמחת יו"ט ולמידת לשון הקודש", פי' שהעושה מדמה לעצמו שאינה מצוה חשובה ומרכזית כל כך, אבל לפי האמת שאין יודעים מתן שכרן של מצות ויתכן ששכרה הוא יותר גדול א"כ הוא הדין דלא ידעינן איזו היא קלה ואיזו היא חמורה. וגם לקמן בפרק ד' משנה ב' על מתניתין דבן עזאי אומר הוי רץ למצוה קלה וכו' פירש"י כדברי הרמב"ם כאן שהרי כתב "נראית בעיניך קלה".

ועכ"פ משמע בפשטות שכוונת רש"י והרמב"ם היא לומר שהיא נראית בעיניו קלת ערך וכמו שנקטנו ולא משמע שכוונתם היא לומר שהיא נראית בעיניך קלה לקיים, חדא דלמידת לשון הקודש אינה קלה לקיים (אם לא שנאמר שלמידת כל ידיעה וידיעה היא מצוה), ועוד דאם היא נראית בעיניו קלה לקיים א"כ בודאי כן הוא באמת שקלה בשבילו לקיימה, ואין זה רק במחשבת העושה.

ברם התיו"ט שם כתב דקלה פירושה הוא קלה לקיים, וחמורה פירושה הוא חמורה לקיים. ומדבריו כאן בד"ה והוי זהיר וכו' נראה שהוא מפרש קלה וחמורה בערכה שהרי כתב וז"ל, לענין להיות זריז ומהיר במצוה קלה כמו שהוא זריז ומהיר בחמורה, [ו]הוא [ש]אמר ומזהיר לפי שאין

אתה יודע וכו', ולא שר"ל כשיבואו לידך שתי מצות האחת קלה והאחת חמורה ואין לאל ידך לעשות שתיהן כאחת שלא תעזוב הקלה ותעשה החמורה שזה אין השכל סובלו עכ"ל, כלומר אלא בודאי תעשה את החמורה, והרי דברים אלו אתו שפיר רק אם הכוונה היא חמורה בערכה אבל אם הכוונה היא חמורה וקשה לקיים א"כ למה תהי' קפידא שיעשה דוקא את הקשה לקיים. ומעתה יוצא שהוא סובר ששפיר יתכן לדעת ערכה.

ובענין אם שמחת יו"ט קלה לקיים ראיתי מובא בשם ספר דברי שלום להאדמו"ר מסטרופקוב, בנו של האדמו"ר משינאווא בזה"ל, אמר בשולחן הטהור, דפעם אחת שאלו להגאון החסיד רבי אליהו מוילנא זצ"ל הגר"א שיאמר איזהו המצוה שיותר קשה לקיימה מכל המצות שבתורה, והשיב שחקר ודרש היטב הדק, עד שבירר שמצות שמחת הרגל היא המצוה היותר קשה לקיימה מכל מצות התורה"ק, לאשר החיוב מוטל אקרקפתא דגברא דכל בר ישראל בכל שמונת ימי החג להיות שמח וטוב לב בכל הימים ובכל הלילות שלהם בלי שום הפסק רגע, ואסור להניח בכל אותו הזמן להעלות על לבנו שום מחשבת והרהור של דאגה בשום ענין שבעולם, ושום צער ויגון לא יתערב בשמחתנו כדי שלא יבטלנו משמחה, וזהו דבר המסור ללב, וצריך ונחוץ לזה ברגל כדי לחזק השמחה בלב בעבודה גדולה, וא"כ זהו היותר קשה מכל מצות התורה הקדושה עכ"ל.

ועיין עוד בע"ז דף ג' ע"א דקרינן למצות סוכה מצוה קלה משום דלית בה חסרון כיס, ולפי מה שפי' הרמב"ם כאן דמצוה

קלה פירושה הוא שהיא קלה בערכה לפי מחשבתו, א"כ שפיר לא פירש כגון מצות סוכה, דהא התם לא אמרינן אלא שהיא קלה לקיים, ועל הדרך שפירש התיו"ט במתניתין דבן עזאי, ואילו הכא פירושה של מצוה קלה הוא שלפי מחשבתו הרי היא קלת ערך לעומת החמורה. אלא שהא גופא צ"ע אמאי לא פירש הרמב"ם שהכוונה כאן היא שהמצוה היא קלה לקיים וכדחזינן מההיא דמס' עבודה זרה דשייך על זה הלשון של מצוה קלה.

ועיין עוד במגן אבות שכתב וז"ל, שהיא קלה בעיניו וכו' כמו מצות סוכה וכו' שאין בה חסרון כיס וכו' וכן מצות ציצית מפני שאין בה עמל עכ"ל, הרי שכתב שהיא קלה "בעיניו" ובכל זאת פי' שהיא קלה לקיים, והיינו משום שכוונתו היא שהיא קלה בערכה בעיניו כיון שהיא קלה לקיים. מיהו הרמב"ם כתב שציצית היא מהחמורות כמו פסח ומילה, והיינו משום שהרמב"ם התכוין לומר שהיא קלה בעיניו כי אינה נראית לו דבר מרכזי, ומש"ה ס"ל שציצית היא מן החמורות כיון שהיא כנגד כל המצות.

ובמנחות דף מ"ד ע"א תניא א"ר נתן אין לך כל מצוה קלה שכתובה בתורה שאין מתן שכרה בעוה"ז ולעוה"ב וכו', צא ולמד ממצות ציצית וכו' ע"כ, הרי שקרינן לציצית מצוה קלה, ופירש"י עשה בעלמא.

וע"ע בירו' בפ"א דפאה שקראו לשילוח הקן קלה שבקלות (והיינו משום שקל לקיימה) ולכיבוד אב חמורה שבחמורות.

ובע"ז דף י"ג ע"א בתד"ה ללמוד וכו' כתבו שהמצות של תלמוד תורה ולישא אשה חשיבי טפי משאר מצות, ובשם השאילתות הביאו שם דאדרבה קילי טפי.

ובב"ב דף ח' ריש ע"ב ובתוס' שם מבואר שפדיון שבויים חשיב טפי משאר מצות.

ובריטב"א על יבמות סוף דף ה' מבואר שכיון ששבת שקולה כנגד כל המצות הרי היא יכולה להקרות חמורה לענין דחי', דהיינו שזהו סיבה לומר שאינה נדחית ע"י מצוה אחרת. מיהו בדף ד' ע"ב שם בסד"ה וגבי וכו' כתב לענין ציצית (שהיא ג"כ שקולה כנגד כל המצות) לא כן, שהרי הקשה איך ילפינן מכלאים בציצית שעשה דוחה לא תעשה אולי שאני ציצית שהיא חמורה שהרי היא שקולה כנגד כל המצות, ותי' שכיון שאין אתה יודע מתן שכון אין סיבה לומר שתדחה לאו יותר ממצות עשה אחרת.

ב. דברי הרמב"ם שלימוד לשון הקודש הוא מצוה.

והנה בענין מה שמבואר מדברי הרמב"ם הנ"ל שלימוד לשון הקודש הוא מצוה, ראיתי במהר"ץ חיות שהביא שכן איתא ברש"י בפרשת עקב (מהספרי) על קרא דלדבר במ, דעיין שם שפי' שהכוונה היא שאביו מלמדו לשון הקודש, וא"כ משמע דהוי מצוה מקרא דלדבר במ.

ברם לכאורה הי' אפשר לומר שכוונת הספרי היא רק דהוי הכשר למצות תלמוד תורה אבל לעולם אין בו קיום מצוה מחמת עצמו.

מיהו ממה שהביא המהר"ץ חיות מרבי מאיר בירושלמי בשבת פרק א' סוף הלכה ב'שכל מי שקבוע בארץ ישראל, ואוכל חולין בטרה, ומדבר בלשון הקודש, וקורא את שמע בבוקר ובערב, מובטח לו שהוא מחיי העולם הבא, משמע שיש בזה קיום מצוה

מחמת עצמו, דאם הוא רק כדי שיוכל ללמוד א"כ איזו חשיבות יש בזה שהוא מדבר את צרכיו בלשון הקודש, דביותר הי' צריך לומר שידע לשון הקודש. מיהו י"ל שכוונת ר"מ היא שדבר זה מרחיקו מדיבורים אסורים ושיחה בטילה על הדרך שכתב המשנה ברורה בסי' ש"ז סק"ה שיש מחמירים לדבר בשבת רק בלשון הקודש כי זה מרחיקם מלדבר דברים בטלים, וא"כ אכתי י"ל שאין בזה שום קיום מצוה מחמת עצמו, וכן הבין גם המהר"ץ חיות שם שמדברי רבי מאיר אין רא' דהוי מצוה אבל לא ביאר למה.

ועיין עוד בירושלמי בסוף פרק לולב הגזול דאיתא שמשעה שתינוק יודע לדבר אביו מלמדו לשון תורה (כלומר לשון הקודש), ובתוספתא בפ"א דחגיגה איתא שמלמדו לשון הקודש (וכלשון הספרי הנ"ל בפר' עקב). ולכאורה הי' אפשר לומר שלפי הירושלמי הרי הוא רק בגדר הכשר למצות תלמוד תורה ומשום הכי אמרו "לשון תורה", אבל לפי התוספתא הרי הוא בגדר מצוה מחמת עצמו. מיהו זה אינו מוכרח.

ומדברי הרמב"ם בפיה"מ כאן נראה שהוא מצוה מחמת עצמו, דאי משום הכשר למצות תלמוד תורה א"כ מכיון דאזלינן שהבריות יודעים שהוא מצוה, א"כ צ"ל שהם מבינים שהרי הוא בגדר הכשר למצות תלמוד תורה, וא"כ למה קל הוא בעיניהם עד שלא יהיו כל כך זהירים בזה, הלא הדין נותן שיהיו זהירים בזה כמו בתלמוד תורה עצמו, אבל אם לימוד לשון הקודש הרי הוא נחשב מצוה מחמת עצמו, א"כ אז אפשר לומר שבאמת אינו נחשב בעיני הבריות כהכשר למצות תלמוד תורה, ואינם

משימים לב לדבר זה, ולכן אינו חמור כל כך בעיניהם.

וע"ע באו"ח סי' ש"ז סעי' ט"ז שכתב הרמ"א וז"ל, הא דאסור לקרות בשיחת חולין וסיפורי מלחמות (בשבת) היינו דוקא אם כתובים בלשון לעז אבל בלשון הקודש שרי עכ"ל. וכתב המשנה ברורה וז"ל, דהלשון בעצמו יש בו קדושה ולומד ממנו דברי תורה.

ס) פירושים שונים ב"אין אתה יודע מתן שכרן של מצות".

רבינו יונה בסד"ה והוי זהיר במצוה וכו' כתב וז"ל, ואמר שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות כמה הוא שאפילו מצוה קלה שכרה גבוהה עד למעלה עכ"ל. ומדבריו נראה דס"ל שאין כוונת רבי לומר דלא ידעינן בשכר מצות איזו היא מרובה מחבירתה, אלא לעולם יתכן דשפיר ידעינן, רק שכוונת רבי היא לומר שאין לנו השגה בשכר זה, ואפילו שכרה של מצוה קלה הרי הוא גדול כל כך שראוי לטרוח אחרי כולן בשוה. ברם צריך ביאור, דמכל מקום מכיון ששכרה של החמורה הוא יותר גדול, א"כ לא יהי' יותר זהיר בהחמורה. מיהו לק"מ דהא כבר כתב התיו"ט וז"ל, ולא שר"ל כשיבואו לידך שתי מצות האחת קלה והאחת חמורה ואין לאל ידך לעשות שתיהן כאחת שלא תעזוב הקלה ותעשה החמורה, שזה אין השכל סובלו, אלא לענין זהירות בלבד הוא אומר וכל אחת ואחת בשעתה, כ"פ ר"י אברבנאל ודרך חיים עכ"ל, הרי שכוונת התנא היא שיהי' זהיר במצוה קלה כשהיא באה לו לבדה כמו שהוא זהיר

בחמורה כשהיא באה לו לבדה, וא"כ על זה שפיר יהיב רבינו יונה טעמא שגם שכרה של המצוה קלה היא כל כך גדולה שכמה שרק יוכל להיות זהיר בה יאה לה.

מיהו עיין בדברי רבינו יונה שייחס את דבריו לה"רמז"ל, דהיינו לכאורה הרמב"ם, ואילו הרמב"ם כאן לא פי' שגם שכרה של הקטנה גבוהה עד למעלה, אלא פי' שאין אנו יודעים איזו עדיף.

והנה בנדרים דף ל"ט ע"ב תניא שביקור חולים אין לה שיעור, ופרכינן מאי אין לה שיעור, סבר רב יוסף למימר אין שיעור למתן שכרה, ופרכינן וכל המצות מי יש שיעור למתן שכרן, והא תנן הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות וכו'. והנה מסוגיא דהתם נראה שאין כוונת רבי לומר שאין יודעים שכר של איזו מצוה הוא מרובה מחבירתה, וכמו שפירשו רש"י והרמב"ם כאן, וכך אין הכוונה כדברי רבינו יונה שפי' שגם שכרה של מצוה קלה מרובה מאד אע"פ ששכרה של החמורה מרובה טפי, אלא משמע שפירושו הוא ששכר כולן שוה משום שאין לשכר מצות שיעור כלל, ומשום הכי פרכינן על הא דאמר רב יוסף שביקור חולים אין שיעור למתן שכרה דהא גם לכל המצות אין שיעור למתן שכרן ומייתנין ממתניתין דידן. ודוחק לומר שכוונת רב יוסף עצמו שם במה שאמר שאין שיעור למתן שכרן הרי היא לומר רק דלא ידעינן השיעור (לדעת רש"י והרמב"ם), או שאין לנו השגה באותו שיעור (לדעת רבינו יונה), דהא משמע שכוונתו היא לומר שלפי האמת אין שום שיעור כלל למתן שכרן. ואולי יש לדחוק ולומר שלעולם גם כוונת רבינו יונה

הכא היא כמשמעות הסוגיא בנדריים שם, דהיינו שלכל המצות ואפילו למצוה קלה אין שיעור כלל למתן שכרן.

ועכ"פ מושג זה שאין שיעור למתן שכרן צ"ב, דבנוגע לזמן שפיר שייך לומר שאין שיעור, כלומר שהשכר נמשך לנצח, אבל בנוגע לגודל השכר לכאורה קשה להבין מושג שאין לו שיעור.

סא) שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות.

רבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות ט' וי' הביא טעמא דאין אתה יודע מתן שכרן של מצות, ובאות כ"ג שם הביא טעמא אחרונא דהיינו שאין להסתכל על המצוה עצמה אלא על גדולת מי שצוה עלי'.

סב) בענין הנ"ל.

עיינן בספר העיקרים במאמר ג' תחילת פרק ל' שהוכיח ממשנתנו "שאינן קניית השלמות תלוי בעשיית המצות כולם", דאילו הי' הדבר כן לא היינו צריכים את הטעם של אין אתה יודע מתן שכרן של מצות עיין שם. מיהו מרבינו יונה בפירושו הראשון מבואר דס"ל שזהו גופא הפשט בהמשנה, דהיינו שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות כי הקב"ה לא גילהו כדי שיהי' זהיר בכולן ויעשה כולן ועי"ז יהי' "שלם במצות" וצ"ע על ספר העיקרים שהרי במאמר ד' פרק כ' כתב גם הוא כעין דברי רבינו יונה, הובא לעיל באות נ"ח. ועוד דהנה זה לשון ספר העיקרים במאמר ג' שם, שאין קניית השלמות תלוי בעשיית המצות כולם שא"כ מה זה שאמר הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של

מצות, אפילו יהי' השכר נודע ראוי שיזהר בכולן כדי שיקבל השכר, אלא יש מכאן ראוי שעל כל אחת ואחת יש מדריגה מיוחדת לשכר שאין שכרן שוה ושאין עשיית כל המצות הכרחי לקבול שכר המיועד בעוה"ב עכ"ל, הרי שבתחילת דבריו הגדיר שהנידון הוא אם צריכים כולן בשביל שלמות אבל בהמשך דבריו הגדיר שהנידון הוא אם צריכים כולן כדי לקבל שכר.

ועי' ברמב"ם בפיה"מ בסוף מכות שכתב וז"ל, כשיקיים אדם מצוה מתרי"ג מצות כראוי וכהוגן, ולא ישתף עמה כוונה אחרת מכוונת העולם בשום פנים, אלא שיעשה אותה מצוה מאהבה כמו שביארתי, הנה זכה בה לחיי עולם הבא וכו' עכ"ל.

סג) שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות.

עיינן בתוס' בב"ק בסוף דף צ"א בענין אחד שעלה לתורה בזמן שקראו לאחר, ופסק רבינו תם שיתן לו תרנגול לשחוט ולכסות דמו תמורת ב' הברכות שגנב ממנו, ומשמע ששכר כל הברכות שוה, ויש לדחות.

סד) שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות.

א. מחלוקת הרמב"ם והמאירי בחומרת לאוין שאין לוקין עליהם. הרמב"ם בפירוש המשניות ביאר שעונשן של עבירות שפיר ידעינן, וכתב שם שלאוין שאין לוקין עליהם הרי הם קלים בעונשם מלאוין שלוקין עליהם, ואזיל בזה לשיטתו בפ"י מהל' עדות ה"ב דלא מיפסל מדאורייתא לעדות משום רשע אלא א"כ עבר על עבירה שיש בה מלקות, דמבואר

מזה דס"ל שלאויין שאין עליהם מלקות קילי טפי. ברם עיין במאירי על משנתנו שכתב וז"ל, ואחרי' (אחרי מיתה בידי שמים) מלקות ארבעים, ואע"פ שיש לאויין שאין בהם מלקות, מכל מקום יש לדמות עונשן שבידי שמים כעונש שאר הלאויין או קרוב לכך עכ"ל, ולפי מה שציידד שבידי שמים עונשם שוים ללאויין שיש בהם מלקות יוצא שבאמת שוים הם בחומרם. והמאירי בב"מ דף ע"ב ע"א בד"ה שטר וכו' כתב כהרמב"ם שרק מי שעבר על לאו שיש בו מלקות נפסל לעדות ועי' במאירי בב"מ דף ע"ב ע"ש בד"ה שטא שכתב כהרמב"ם שרק מי שעבר על לאו שיש בו מלקות נפסל לעדות.

ב. דברי התומים והנתיבות בנוגע ללאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד, ולאוי הניתק לעשה או לתשלומין.

עי' בתומים בחו"מ ריש סי' ל"ד שכתב שגם הרמב"ם בהל' עדות שם מודה שלאוי שניתן לאזהרת מיתת בית דין הרי הוא חמור כלאוי שיש בו מלקות, אע"פ שאין לוקין עליו, כי הטעם למה אין לוקין עליו אינו משום שהוא קל, אלא אדרבה משום שהוא חמור בזה שניתן לאזהרת מיתת ב"ד.

ועיין עוד בתומים שם שכתב כעין זה גם בנוגע ללאוי הניתק לעשה, דהיינו דמה שאין לוקין עליו אינו משום שהוא איסור קל אלא משום שהוא חייב לתקן ולבטל את האיסור, ובאמת הרי שפיר לוקין עליו בציור שביטל את העשה או לא קיימו. ולפי התומים לכאורה הוא הדין ללאוי הניתן לתשלומין אע"פ שהתם אין לוקין לעולם, דהא גם שם הטעם שאין לוקין עליו אינו משום שהוא קל אלא משום שחייב לשלם ולתקן האיסור.

מיהו הנתיבות המשפט שם בסק"א הבין כנראה אחרת בכוונת התומים, והיינו שהטעם למה לאוי הניתק לעשה לא חשיב קל הרי זה דוקא משום שיש שם באמת ציור של מלקות, אבל בלאוי הניתן לתשלומין הדין נותן שלא יהי' פסול לעדות כי אין שם שום ציור של מלקות, ולכן כתב שעל לאוי דגזילה דלא משכחת בו לעולם מלקות כיון שהוא ניתן לתשלומין הרי הוא פסול רק משום השם של רשע דחמס. וכן כתב הכסף משנה על דברי הרמב"ם שם בתחילת ה"ד שגבי גניבה הביא הרמב"ם את הפסוק של חמס כי לא מספיק שם בהשם של רשע כיון שאין שם מלקות, והיינו כהנתיבה"מ. מיהו עיי"ש שכוונת הכ"מ היא רק להיכא שכבר החזירו הגזלנים את הממון (אלא שלא עשו תשובה), וא"כ אולי רק אז אינם בגדר רשעים, ולכן בשביל היכא שכבר החזירו שפיר הוצרך הרמב"ם להביא קרא דרשע דחמס וכמו שסיים הרמב"ם שם שגם אם החזירו הרי הם עדיין פסולים (ויש לדחות דרך זה).

ג. דברי הרדב"ז, והכנה"ג, והקצה"ח, והחידושי הרי"ם.

ועיין עוד ברדב"ז על הרמב"ם בה"ב שם שהוא סובר שהרמב"ם פוסל באמת גם בעבור לאוי שאין בו מעשה בגלל השם של רשע, ונסתייע ממה שהרמב"ם פוסל בגלל לאוי של חימוד ממון אע"פ שאין בו מלקות (כיון שניתן לתשלומין), וכן הביא הקצה"ח בריש סי' נ"ב מהכנה"ג, ותמה עליו דהא הרמב"ם כתב להדיא שהתם הרי זה דין אחר של רשע דחמס, וכן הקשה המל"מ בפ"ד מהל' מלוה על הכנה"ג.

הלאו נאמר רק על המלאכות שיש עליהן חיוב מיתה, וא"כ בכה"ג אינו נפסל כי הלאו לא נאמר כלל על מחמר.

ד. גזילת עני ויתום ואלמנה.

ובשערי תשובה שער ג' אות כ"ד כתב רבינו יונה שגזילת ואונאת יתום ואלמנה, אע"פ שאין לוקין עליהן, אבל מכל מקום חמורות הן משאר לאוין שיש בהן מלקות בזה שהוא חייב מיתה בידי שמים, וכן הביא שגזל עני הוא במיתה בידי שמים.

ה. דברי החרדים שעשה הוא יותר חמור מלא תעשה.

בספר חרדים בהקדמה (באמצע ד"ה האחד וכו' ולהלן שם) ביאר ש"עון ביטול מצות עשה חמור מדין עונש לא תעשה" והוכיח כן מהא דעשה דוחה לא תעשה. מיהו יש להקשות על החרדים דהא ביבמות דף ז' ע"א אמרינן דלא תעשה הוא יותר חמור מעשה, ופירש"י וז"ל, שהרי לוקין עליו עכ"ל, כלומר ועל עשה אין לוקין, וא"כ יוצא שעונשו של לא תעשה חמור טפי מהעונש על עשה דלא כהחרדים, רק שבכל זאת עשה דוחה לא תעשה כדילפינן מכלאים בציצית כמו שסיימו בהגמ' שם (וביאר הרמב"ן בשמות כ' ח' דהיינו משום שמדריגת עשיית מצות עשה, שהיא מדריגת "אהבה", הרי היא יותר גדולה ממדריגת פרישה מלא תעשה שהיא מדריגת "יראה", ועוד ביאר הרמב"ן שהיות ל"ת ענין של יראה הרי זה גורם שעונשו של העובר עליו הוא יותר גדול מהעובר על עשה, רק שבכל זאת עשה דוחה אותו מחמת היותו מדריגה של אהבה. וזהו דלא כהיד מלאכי באות

ועוד נסתייע הכנה"ג שאין צריכים מלקות ממה שנפסל עבור לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, וכתב הכנה"ג שאין לומר שלעולם כדי לפוסלו צריכים דוקא חיוב מלקות, והא דמיפסל בלאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד הרי זה איירי באמת רק כשהתרו בו למלקות אשר בכה"ג הרי הוא לוקה, אבל כשהתרו בו למיתה אינו נפסל כי צריכים דוקא מלקות, דזה אינו, כי אם אינו פסול כשהתרו בו למיתה כי צריכים דוקא מלקות א"כ גם אם התרו בו למלקות הדין נותן שלא יהי' פסול, כי איך יתכן שמחוייב מלקות יהי' יותר גרוע ממחוייב מיתה, וא"כ מכיון שהוא שפיר פסול כשהתרו בו למיתה חזינן שאין צריכים דוקא מלקות, וא"כ ה"ה ללאו שאין בו מעשה והאחרים.

והקצה"ח דחה דבריו, דבודאי צריכים מלקות, אבל אין הכוונה שצריכים מלקות ממש בפועל, אלא הכוונה היא שצריכים החומר של מלקות, ומש"ה כל שכן שפסול כשחייב מיתת ב"ד, כי מה שאין מלקין אותו בכה"ג הרי זה משום שאדרבה עושים לו יותר גרוע ממלקות, וכן כתב הרמב"ם בפירוש שפסול אם עבר על מיתת ב"ד, וא"כ על לאו שאין בו מעשה לעולם י"ל שאינו נפסל.

ועי' בחידושי הרי"ם על חו"מ בסי' ל"ד אות ג' שהביא את דברי התומים, והביא שהמהרי"ט סובר שגם עבור לאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד אינו פסול מן התורה, והחידושי הרי"ם שם השיג על התומים כי בשלמא בציור כגון עריות, שפיר שייך סברת התומים, כי מה שאין מלקות הרי זה כי בהציור הזה גופא יתכן חיוב מיתה, אבל בציור כגון מחמר בשבת הרי אינו לוקה כי

תקט"ו שהבין שכוונת הרמב"ן היא שעשה נקרא יותר חמור מל"ת, ולכן תמה עליו היד מלאכי מהגמ' ביבמות ומעוד מקומות, דלכאורה לק"מ, אלא יתכן של"ת מיקרי יותר חמור או משום שעונשו מלקות, או משום שהוא בקום ועשה כמו שהביא היד מלאכי שם בהמשך דבריו מהכנה"ג דמש"ה מיקרי של"ת הוא יותר חמור, רק שבכל זאת עשה דוחה משום שהוא מדריגה של אהבה).

ברם לפי דברי המאירי שהבאנו בתחילת האות, שפיר יש מקום מצד הסברא לדברי החרדים שהעונש של ביטול עשה הוא יותר חמור מהעונש על לאו אע"פ שאנו רואים שעל עשה אין לוקין, דהא כתב המאירי שאע"פ שיש לאוין שאין לוקין עליהם אבל בכל זאת יש לומר שהעונש בידי שמים על לאוין שאין עליהם מלקות הרי הוא חמור כמו מלקות, וא"כ מכיון שאין ראוי מהעונש בידי אדם, יתכן שעונשו של עשה בידי שמים הוא יותר חמור. וכעין זה העיר הערוך לנר ביבמות שם מהמהרש"א בסנהדרין דף ס"ד ע"ב שהביא שם, דהמהרש"א בסנהדרין כתב שהטעם למה אין עונשין מן הדין הוא כי אולי לא מספיק להדבר החמור בעונש כל כך קל כמו שיש להדבר הקל, ולכן אי אפשר להענישו מק"ו, כי אי אפשר להענישו בעונש שהוא יותר חמור מהעונש שיש על הדבר הקל, כי דיו לבא מן הדין להיות כנדרון, וכן אי אפשר להענישו בהעונש הקל כי אולי הוא זקוק לעונש יותר חמור והמחויב עונש חמור אי אפשר להענישו בעונש אחר שהוא יותר קל, והקשה הערל"נ מזה על רש"י, דהא לפי המהרש"א יוצא שמזה שאין לוקין על עשה כמו שלוקין על

ל"ת אין ראוי של"ת חמור בעונשו, כי אולי עשה הוא יותר חמור, רק שאינו לוקה כי לא סגי לו במלקות. ובנוגע לדברי הגמ' ביבמות שם יש לומר שהחרדים יפרש כהדרך שהזכיר הערוך לנר שם, והיינו שאין כוונת הגמ' לומר שלא תעשה הוא יותר חמור מצד עונשו, אלא כוונת הגמ' היא לומר שהוא חמור בזה שהעובר על לאו תעשה הרי הוא עובר בדרך קום ועשה, מה שאין כן העובר על עשה הרי הוא עובר בדרך שב ואל תעשה, דיי"ל שכן מפרש גם החרדים את דברי הגמ' (ורש"י שם סובר כדברי הרמב"ם שהבאנו שעונשו של לאו שאין בו מלקות הרי הוא קל יותר מלאו שיש בו מלקות אשר לפי זה יוצא ששפיר יש לומר שיש ראוי מהעונש בידי אדם).

מיהו נראה שדוחק לומר שהחרדים הולך דלא כפירש"י, ועוד דאכתי יקשה על החרדים ממה שהביא הערוך לנר שם להוכיח שעונשו של לאו תעשה חמור טפי מהא דאינו מתכפר על ידי תשובה לחוד כמו על עשה, אלא בעינן גם כפרת יום כיפור, דחזינן מזה שלא תעשה מיקרי עבירה יותר גדולה, וא"כ בודאי שעונשו חמור טפי.

ברם באמת אחר העיון בדברי החרדים נראה שגם בלאו הכי לא קשה עליו מהגמ' ביבמות, דעיין שם שביאר את חומרת העובר על מצות עשה בזה הלשון, וכן יש בידינו שכל תרי"ג מצות יש דוגמתן בעשר ספירות, וכל מצות עשה שיעשה האדם בעולם הזה, הוא מחזיק לענין הרומז אליו, ונעשה עליו מליץ טוב, ואוי לנפש הנוסע לאותו העולם ולא יהי' בידו מצות מעשיות כי לא יהי' לו מקום להאחז במרכבה העליונה ומגין עליו בעולם הזה מן הפרעניות ובעולם הבא

מעונש הלאוין. הנה המבטל מצות עשה עונשו עצום עכ"ל (ולהלן שם המשיך לבאר שחסרון זה הוא יותר חמור מעונש הלאוין), הרי שמה שעונשו הוא יותר חמור אין זה משום שנותנים לו בפועל עונש יותר חמור, אלא הרי זה משום שבטבע הדברים יוצא מזה הפסד יותר גדול מהעונש של לאוין, וא"כ לפי זה אתי הכל שפיר, והיינו משום שמצד אחד הרי זה רבותא לומר שעשה דוחה לא תעשה, כי באמת לא תעשה מיקרי עבירה יותר גדולה, ומשום הכי נותנים לו בפועל עונש יותר חמור ממה שנותנים לו כשהוא מבטל מצות עשה, רק שבכל זאת עשה דוחה לא תעשה כי מצד טבע הדברים יוצא לו עונש (כלומר הפסד) יותר גדול על ידי שהוא מבטל מצות עשה. ברם להלן שם כתב וז"ל, לא יכול הפה להוציא עונש מבטל מ"ע, לכן לא נכתב עונשו וכו' עכ"ל, ומשמע שכוונתו היא לעונש בפועל, כי הענין שהזכיר קודם שפיר אפשר להפה להוציא שהרי הוא עצמו תיאר.

ו. עוד דעות בענין עשה ול"ת איזה הוא יותר חמור.

וע"ע ביד מלאכי שם שציין שהלב שמח על סה"מ להרמב"ם בשורש א' והמגילת אסתר בשורש ד' כתבו שעשה חמור מל"ת, ובשם ספר שמות בארץ הביא שהוכיח מכמה דוכתי של"ת חמור אלא שלא החליט בעל שמות בארץ את הדבר בגלל דברי הרמב"ן הנ"ל. ועוד ציין לספר הליכות עולם בשער ד' פרק ד' שכתב "טעם" אחר למה עשה דוחה ל"ת והיינו משום שבתחילה לא נאמרה הל"ת על הציור של העשה (וכן משמע מרבי נסים גאון בשבת דף קל"ג

ע"א). מיהו לכאורה אין זה בגדר "טעם", אלא בגדר הגדרת הילפותא מכלאים בציצית. וע"ע ביבין שמועה להר"ש אלגזי שהרבה להשיג עליו.

וע"ע בפ"י על קידושין דף ל"ח ע"א ובקובץ הערות בסי' ז' אות א' שכתבו שהטעם למה עשה דוחה לא תעשה הרי זה כי כיון שכתוב העשה בלשון סתם שכולל הכל א"כ נקטינן שהוא נאמר גם על הציור של הל"ת כיון שכבר נאמר הל"ת (משא"כ עשה שלפני הדיבור אינו דוחה ל"ת שלאחר הדיבור כי התם לא שיך סברא זו). ועוד כתב הפ"י כתב שכן היא משמעות הפסוקים (צ"ע דנימא איפכא דהיינו שהמשמעות היא שהלאו נאמר גם במקום העשה), אבל הקובץ הערות כתב שזהו הגדרת הדין שלומדים מכלאים בציצית.

ז. בענין מכין אותו עד שתצא נפשו להפרישו מלא תעשה.

והנה בכתובות דף פ"ו ע"א תנינא שמי שאינו רוצה לקיים מצות עשה מכין אותו עד שתצא נפשו, וכתב המשובב נתיבות בדבריו על סי' ג' בהקטע האחרון שם שרק על מצות עשה עושים כן, אבל לא למי שבא לעבור על לא תעשה. ובאמת כן מבואר מפשטות הבריייתא שם דתנינא במה דברים אמורים (שלוקה ארבעים, רש"י) במצות לא תעשה, אבל במצות עשה וכו' מכין אותו עד שתצא נפשו, ומשמע שרק על מצות עשה עושים כן. וכתב המשובב ש"בעלי מוסר הראשונים" הוכיחו מדין זה שעשה חמור מל"ת. מיהו רעק"א בדרוש

עשה, דהיינו המצוה של השמר לך ושמור נפשך כמבואר בשו"ע חו"מ סי' תכ"ז סעיף ח', וא"כ י"ל שלא תשים הרי הוא עונש גם על השמר לך וגם על ועשית מעקה (והרי לא תשים כתוב באמת בהפסוק של מעקה), ורק אם היו עוברים על לא תשים אע"פ שאין מצות עשה, רק אז קשה שלפ"ז מוכח שכשיש מצות עשה יש גם עונש אחר.

(סו) הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה.

א. דברי הרמב"ם כאן בנוגע לעוסק במצוה פטור מן המצוה.

כתב הרמב"ם בפירושו המשניות וז"ל, ומפני זה העיקר (דהוי זהיר במצוה קלה כבחמורה) אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה מבלתי הפרש בין המצוה אשר הוא מתעסק בה ובין האחרת אשר תבצר ממנו עכ"ל. והנה הדין הזה של עוסק במצוה פטור מן המצוה ילפינן בברכות דף י"א ע"א ובסוכה דף כ"ה ע"א מקרא דובלכתך בדרך, בלכת דידך פרט ללכת מצוה. ונראה שאין כוונת הרמב"ם לומר שהטעם למה הוא פטור הרי זה משום שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות, דאילו כן לא היינו צריכים לקרא דובלכתך בדרך, וא"כ בעל כרחך צ"ל דאי משום הך טעמא דהוי זהיר וכו' לחוד, אכתי לא הי' פטור (מיהו צ"ע באמת למה, ולהלן נביא שכעין זה הקשה הריטב"א), ומשום הכי בעינן קרא דובלכתך בדרך, רק שכוונת הרמב"ם היא לומר דנהי דילפינן מקרא שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל מכל מקום אכתי הי' ראוי לחלק ולומר שהוא פטור רק אם השני' היא שוה להראשונה, ורק בכהאי גוונא איירי

וחידוש שם כתב שבודאי גם למי שבא לעבור על לא תעשה עושים כן, והקשה באמת על המשמעות הנ"ל בהברייתא דמשמע לא כן. וגם המנ"ח במצוה ח' באמצע אות ה' כתב שגם בנוגע ללא תעשה הדין כן שהרי לא תעשה חמור מעשה כדאמרינן בגמ' הנ"ל ביבמות דף ז'. ולכאורה דברי המשובב בשם בעלי מוסר הראשונים נראים תמוהים בגלל הגמ' הנ"ל ביבמות, אם לא שנאמר שכוונתם היא ליסודו של החרדים וכמו שביארנו לעיל שאין דבריו סותרים את הגמ' ביבמות.

(סה) הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה.

דברי הרמב"ם כאן בנוגע לחומרת המבטל מצות מעקה.

הרמב"ם בפירושו המשניות על משנתינו כתב שהלאו של לא תשים דמים בביתך הוא אזהרתו של מי שאינו עושה מעקה, ומכיון שהמבטל מצות מעקה חייב רק בעונש לאו, חזינן שמצות מעקה קלה יותר ממצות פסח, דהא המבטל מצות פסח עונשו כרת. ולכאורה יש לתמוה על דבריו, דהא גם על כל דבר שיש בו סכנה הרי הוא עובר בהלאו של לא תשים דמים בביתך, ולא רק על ביטול מעקה לחוד (עיין בב"ק דף ט"ו ע"ב ומ"ו ע"א), וא"כ אי אפשר לומר שלא תשים הרי הוא עונשו של המבטל מצות מעקה ושנוכל ללמוד מזה שיעור שכרה, דהא חזינן דקיימא לאו זה גם באופן שלא שייך מצות מעקה, וא"כ אכתי לא איתפרש עונשו המיוחד של המבטל מצות מעקה.

ויש ליישב דגם על שאר סכנות יש מצות

הפסוק, אבל אם השני' היא חמורה, לעולם אימא שבאמת אינו פטור, ועל זה כתב הרמב"ם דהא דלא מחלקינן הכי הרי זה משום שאין אנו יודעים מתן שכרן של מצות ואיזו היא החמורה לפי האמת.

והנה הריטב"א בסוכה שם (חי' הרשב"א על סוכה הם מהריטב"א וכידוע) הקשה באמת כעין הקושיא הנ"ל, דהיינו למה צריכים פסוק כדי לומר שעוסק במצוה פטור מן המצוה, הלא פשיטא מצד הסברא דפטור, דמאי אולמ' האי מהאי, ואמאי הוי סלקא אדעתן לומר שיצטרך להפסיק למצוה אחרת, ותי' דבעינן קרא לאסור אותו להפסיק אפי' אם השני' היא יותר גדולה. ולפי זה י"ל עוד בדעת הרמב"ם, דלעולם סגי באמת בהא דאין אתה יודע מתן שכרן של מצות כדי לפוטרו מלהפסיק, רק דאכתי בעינן קרא כדי לאסור, וכוונת הרמב"ם היא שגם בלי הפסוק היינו מיהא פוטרים משום הטעם של אין אתה יודע מתן שכרן של מצות*).

ברם יש לעיין אם שיטת הרמב"ם היא באמת שאסור לו להפסיק, דעיין בפט"ו מהל' אישות שכתב שהטעם למה מותר

לו להמשיך ללמוד לאחר גיל י"ח ולהתאחר מלישא אשה, הרי זה משום שעוסק במצוה פטור מן המצוה, והרי התם כתב רק שמותר לו להתאחר, ברם בפ"ג מהל' תלמוד תורה ה"ד כתב שאם הוא עוסק בתורה לא יפסיק בשביל מצוה שאפשר לעשות על ידי אחרים ומשמע שאסור, והרי הטעם של הדין ההוא הוא משום שעוסק במצוה פטור מן המצוה. איברא, לעיל באות נ"ז כתבנו שבאמת כשאדם לומד הרי זה תמיד ציור של אדם העומד לפני עשיית מצות תלמוד תורה, כי כל מלה ומלה היא קיום מצוה, ואף פעם אינו בגדר עוסק במצוה, א"כ כשהוא לומד ובאה לפניו מצוה אחרת הרי זה ציור שיש לפניו מצות תלמוד תורה ומצוה אחרת, ואין זה ענין לעוסק במצוה פטור מן המצוה, וא"כ בע"כ צ"ל שזה דין מיוחד בתלמוד תורה שיעשה את המצוה של תלמוד תורה.

ומדברי הס"ח שהבאתי להלן באות ע"ב מבואר שאסור להפסיק עיי"ש.

וע"ע בריטב"א שם שכתב עוד תירוץ על

אלא משמע שהוא פטור מכל מצוה, אבל צ"ע על הגמ' גופא למה לא נאמר שהדרשה קאי רק על מצוה שוה.

גם יש לעיין למה לא תי' הריטב"א דבעינן את הפסוק רק כדי לפוטרו ממצוה גדולה ולעולם ליכא איסורא. וי"ל כי הגמ' הביאה את הפסוק גם כדי לפטור עוסק במצוה ממצות סוכה וכן ממצות קריאת שמע ולא משמע לי' להריטב"א דהני חשיבי מצות גדולות לעומת המצוה שעוסק בה.

מיהו גם בזה קשה על הגמ' גופא, דאולי הפסוק בא רק לפטור ממצוה גדולה דהיינו תלמוד תורה שמוזכר גם זה בהפרשה שם (ולא מקריאת שמע) ולעולם ליכא שום איסורא כלל.

(* והנה חזינן שהריטב"א תי' שהפסוק בא לאסור להפסיק אפילו בשביל מצוה גדולה. ולכאורה צ"ע למה הפריז לומר כן הלא הקושיא מתורצת גם אם נאמר שאסור להפסיק בשביל מצוה שוה, דהא גם לזה בעינן פסוק, וא"כ אכתי י"ל שלמצוה גדולה אין איסור אלא רק פטור. מיהו י"ל שכתב כן הריטב"א כי משמע לו שיש רק גדר אחד של עוסק במצוה פטור מן המצוה ושדוחק לומר שבמצוה השה בערכה יש גם איסור ושבמצוה גדולה יש רק פטור.

מיהו אכתי קשה דנימא שהפסוק בא רק לאסור במצוה שוה, אבל למצוה יותר גדולה חייב באמת להפסיק, ואפילו אם נאמר שמהגמ' לא משמע כן,

ובספרי על ב"ב פרק השותפין באות קי"ז דנתי באריכות בהענין הנ"ל איך עוסק במצוה פטור ממצוה שיש בה גם ל"ת כגון צדקה והשבת אבידה.

(סז) והוי מחשב וכו' ושכר עבירה כנגד הפסידה.

שיטות הראשונים בענין איזו מצוה מקיים היושב ואינו עובר עבירה.

כתב הרמב"ם בפירוש המשניות וז"ל, וג"כ אמר שכר עבירה כשלא תעשה אותה, גם זה לא יתבאר, אמנם תלמדהו מעונשה, שהחטא אשר עונש עושהו גדול, שכר הנחתו כפי הערך ההוא מן הגודל כמו שהתבאר בקידושין באמרם כל היושב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה וכבר ביארנוה שם עכ"ל.

והנה מדבריו חזינן דס"ל שהשכר המדובר בישוב ולא עבר עבירה משתנה הוא מעבירה לעבירה כפי מדת גודל העונש. ולכאורה ס"ל שבכל לאו ולא נכלל פסוק שכר להפורש ממנו. ברם בשערי תשובה בשער ג' אות ט' כתב רבינו יונה דהא דנותנים לו שכר כאילו עשה מצוה הרי זה משום שבזה שפירש מן העבירה הרי קיים מצות יראת שמים, ולפי דבריו הי' נראה לומר שכל הפרישות שוות הן בענין מתן שכרן, דהא לא מיקרי יראה יותר גדולה כשהוא מניח את החמורה מהיכא שהוא מניח את הקלה, ולא עוד אלא מצד יראת שמים איפכא מסתברא, דהיכא שהוא מניח את זו שעונשה קל הרי זה נחשב יראת שמים יותר גדולה מהיכא שהוא מניח את החמורה שעונשה גדול. ובאמת אם דנין מבחינת יראת שמים הרי הדבר צריך להיות

קושייתו למה צריכים פסוק כדי לומר שעוסק במצוה פטור מן המצוה וז"ל, ועוד למדנו הכתוב דאע"ג דאיכא עלי' מצוה לזמן ודאי, כגון ק"ש ושחיטת הפסח, וקודם לכן באת לו מצוה אחרת שתבטלנו מן האחרת אם יתחיל בה (פי' אבל אם ימתין להמצוה של ק"ש או שחיטת הפסח עדיין לא יפסיד את הראשונה אלא יוכל לקיימה לאחר זמן), רשאי הוא להתחיל בזו שבאה לידו עכשיו, ואם יבטל מן האחרת יבטל, ואינו חשוב פורק עצמו ממנה כשפורק מעליו מחמת דבר מצוה, שאין חיוב המצוה עליו עד שיגיע זמנה וראשונה קודמת כנ"ל עכ"ל. ולכאורה כן י"ל גם בדעת הרמב"ם דהיינו שצריכים את הפסוק בשביל הציור הנ"ל.

ב. בענין אם העוסק במצוה פטור מלאו שהוא בשב ואל תעשה.

הנה הט"ז בחו"מ סי' רס"ו סעיף ה' כתב שהעוסק במצוה פטור גם מלא תעשה (שעוברים עליו בדרך של שב ואל תעשה), והוכיח כן מזה שהעוסק במצוה פטור ממצות צדקה (כדאמרינן בב"ק דף ג"ו ע"ב), אע"פ שבצדקה נאמר גם לאו דלא תקפוץ את ירך. ולפי דברי הרמב"ם כאן צ"ל שלאויץ כאלו אינם חמורים בהכרח ממצות עשה, אלא לעולם יתכן שמצות עשה חמורה טפי, וממילא אכתי שייך לומר גם כאן סברת הרמב"ם בנוגע ללמה העוסק במצוה פטור מן המצוה, ויש לעיין בזה בהמקורות שהבאתי באות ס"ד. מיהו אולי דוחק לומר שמצות עשה מסוימת הרי היא יותר חמורה ממצות עשה אחרת בהדי לאו וכגון מצות צדקה שיש שם גם לאו וגם עשה, וא"כ אכתי צ"ע למה העוסק במצוה פטור מצדקה.

תלוי אך ורק בתוקף יצרו, כעין מה שסיים רבי שמעון ברבי בהמשנה במכות דף כ"ג ע"ב בזה הלשון, ומה אם הדם שנפשו של אדם קצה ממנו, הפורש ממנו מקבל שכו, גזל ועריות שנפשו של אדם מתאוה להן ומחמתן, על אחת כמה וכמה וכו'.

והנה בקידושין דף ל"ט ע"ב על הא דנותנים לו שכר כאילו עשה מצוה, כתב רש"י דמכיון שהוא כופה את יצרו "אין מצוה יתירא מזו", ואפשר לומר שכוונתו היא כמו רבינו יונה שהוא מקיים בזה מצות יראת שמים, ומה שכתב שאין לך מצוה גדולה מזו הרי זה כדברי רבינו יונה שם באות ז' שכתב שיראת שמים שכרה הרבה כנגד מצות רבות. ברם זה נראה דוחק בלשונו, וביותר יש לומר שכוונתו היא לומר דהויה מצוה בפני עצמה, דהא במכות דף כ"ג ע"ב תנן אשר יעשה אותם האדם וחי בהם הא כל היושב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה, ופירש"י שם וז"ל, אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וסמיך ל' איש איש אל כל שאר בשרו, דמשמע למי שעושה חוקתי אני נותן חיים ואלו הן חוקתי איש איש, הא למדת היושב וכו' עכ"ל (כלומר דחזינן שעל ידי שפירש מן העריות הרי זה נקרא שעשה את חוקתי שהן מצות והרי הוא מקבל חיים) וא"כ י"ל דהוי באמת מצוה בפני עצמה הנלמדת מהפסוק הנ"ל. ועל כל פנים גם דברי רש"י

הם דלא כדברי הרמב"ם שכתב שהוא משתנה כפי מדת עונש העבירה, דהא לפי דברי רש"י אין שום הכרח לומר שהשכר משתנה מעבירה לעבירה מצד גודל העבירה, והבן.

מיהו אכתי צ"ע על לשון רש"י בקידושין שם, דהא לכאורה משמע מדבריו שם דס"ל שמסברא לחוד אמרינן שהרי זה בגדר מצוה, ואילו במכות שם ילפינן ל' מקרא. וגם על דברי רבינו יונה צ"ע למה בעינן קרא, דהא משמע מדבריו שם שמסברא לחוד הרי זה בכלל מצות יראת שמים. ברם לפי הרמב"ם ניחא, והיינו משום שי"ל דהא גופא קמ"ל קרא דאשר יעשה אותם וגו' שבכל לאו ולא נכלל פיסוק שכר להפורש ממנו*).

והנה בבב"ק דף ל"ח ע"א דרשינן מקרא דראה ויתר גוים שראה הקב"ה שבע מצות שקבלו עליהם בני נח ולא קיימום עמד והתירן להם לומר שאין מקבלים שכר אלא כמי שאינו מצווה ועושה. והנה לכאורה קאי דבר זה על כל השבע, וצ"ע דהא רק דינים לחוד הרי הוא בקום ועשה, ואילו שאר השש הרי הן איסורים, וא"כ איזו קבלת שכר יש בהם. וצ"ל שהכוונה היא לקבלת שכר של היושב ואינו עובר. ברם אם נאמר כרבינו יונה שהשכר הוא משום מצות יראת שמים א"כ צ"ע דהא עכו"ם אינו מצווה על יראת שמים דהא אינה מז' מצות בני נח, וא"כ נמצא שגם לפני הך קרא לא היו

מהמשנה הנ"ל במכות דתנן שנותנים שכר למי שאינו אוכל דם אע"פ שהוא דבר שנפשו של אדם קצה ממנו, ויליף כן מהפסוק של וחי בהם, ומעתה לפ"ז ניחא, כי צריכים את הפסוק בשביל היכא שלא בא דבר עבירה לידו.

(* ועיין עוד בדרכו של השיטה שלא נודעה למי בקידושין שם שכתב שמאי דאמרינן שנותנים לו שכר כעושה מצוה הרי זה רק כשבא דבר עבירה לידו וניצל ממנו, אבל באמת גם לסתם יושב ואינו עובר עבירה נותנים שכר, אבל אין נותנים לו שכר כעושה מצוה, והוכיח שיש שכר

בדרגת מצווה ועושה לגבי מצות יראת שמים. מיהו לפי מאי דילפינן ל' בסוף מכות שם מקרא דאשר יעשה אותם האדם וחי בהם ניחא, והיינו משום דקרא דהאדם כולל גם גוי כמו שאמר רבי מאיר בהסוגיא בב"ק שם, עיין שם בתוס' בשם ר"ת. ברם אכתי ניחא רק אם נאמר כדברינו הנ"ל בשיטת הרמב"ם דאתא ההוא קרא למימר שבכל עבירה ועבירה נאמר גם פיסוק שכר על הפרישה ממנה, אבל אם נאמר דהוי מצוה בפני עצמה וכמו שביארנו בכוונת רש"י בקידושין שם במה שכתב ש"אין מצוה יתירא מזו", א"כ אכתי צ"ע, דהא לפי זה מצינו ח' מצות בני נח.

ברם נראה שלא קשה מידי על רש"י משום ש"ל שמאי דאמרינן דבן נח מצווה רק על ז' מצות הכוונה היא לאינהו וכל אביזרייהו, וכן אמרינן בסוף פרק בן סורר ומורה דיתכן שגם בן נח מצווה על קידוש ה' בד' מצות דידי', ואע"ג דז' מצות אמרינן ולא ח', אבל מכל מקום הכוונה היא לאינהו וכל אביזרייהו, וא"כ י"ל שאפילו לפי הצד שם שאינם מצווים על קידוש השם אבל על ח' מצוה בפני עצמה הרי הם שפיר מצווים כי לא לעבור חשיב אביזרייהו יותר קרוב מקידוש השם כי הציור של קידוש השם בציור של יהרג ובל יעבור הרי הוא ציור בודד ומסוים משא"כ יושב ואינו עובר הרי הוא הציור הפשוט שקיים תמיד, וצ"ע. ולפי זה ניחא גם לפי רבינו יונה, דהא לעולם י"ל שבן נח מצווה שפיר על הבחינה הזאת של יראת שמים בנוגע לז' מצות דידי' וכהנ"ל דאינהו וכל אביזרייהו (ועי' במשנה למלך בפ"י מהל' מלכים ה"ב).

ולפי הנ"ל ניחא גם מה שהקשינו לעיל

על רבינו יונה למה בעינן קרא דסוף מכות, די"ל דבעינן ל' לרבות גוי. מיהו מפשטות המשנה שם משמע שבעינן את הפסוק גם לישראל. ועוד דמאי שנא דלא בעינן דרשה לענין קידוש השם אלא מצד הסברא לחוד יש צד שהוא חייב.

והנה רש"י בב"ק שם ביאר שהם מקבלים שכר כאינם מצווין ועושים כי כיון שהקב"ה התירן להם הרי יוצא שאינם מצווין, והוסיף שמ"מ "מעונשין לא פטרן", וחזינן שרש"י לא רצה לפרש שהם שפיר נשארם מצווין רק שהקב"ה ממעט בשכרן, דזה לא נראה לו כלל, ולכן פי' שהם כבר אינם מצווין, אלא שלפ"ז צריך ביאור למה הם מקבלים עונש אם עברו הלא אינם מצווין. מיהו לפי דרכנו הנ"ל ניחא כי באמת הקב"ה לא התיר להם את עיקר הז' מצות, ולכן מעונשין לא פטרן, רק שהתיר להם ח' מצוה להיות יושב ואינו עובר עבירה, ולכן אינם מקבלים שכר כמצווה ועושה. וכן לפי רבינו יונה י"ל שהתיר להם ציור זה של יראת שמים (מיהו לפי הרמב"ם אין מקום להחילוק הנ"ל. וצ"ל שהוא סובר שכוונת הגמ' היא רק למיעוט שכר.

מיהו אכתי צ"ע ממצות דינים, כי מצות דינים היא בקום ועשה, וא"כ השכר הוא שכר עשיית המצוה, וא"כ אם אינם מקבלים שכר כי הקב"ה התירה למה מקבלים עונש אם אינם מקיימים את המצוה, ואם הם מקבלים עונש הרי זה מראה שהם שפיר מצווין וא"כ למה שלא יקבלו שכר.

סח) בענין עונש כרת.

הא דכתב רבינו יונה בד"ה והוי זהיר, שבכרת הוא ובניו מתים, ובמיתה בידי שמים

רק העובר לחוד מת, במחלוקת היא שנוי, דבתוס' ביבמות דף ב' ע"א בד"ה אשת וכו' הובאה דעת הריב"א שרק בכרת דעריות דכתיב עירי אמרינן שהוא ובניו נכרתים, והחילוק בין כרת למיתה בידי שמים הרי הוא בגיל מיתתו עיין שם וכן בתוס' בשבת דף כ"ה ע"א ומו"ק דף כ"ח ע"א דאיכא כמה שיטות בזה. ודעת רש"י היא כרבינו יונה עיין שם.

סט) יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ.

עיין בתיו"ט שהביא שהדרך חיים כאן (המהר"ל מפראג) והר"ש בטהרות פרק ז' משנה ד' מפרשים שיעשה תורה עיקר. ורעק"א במשניות כאן ציין לדברי הת"י ביומא דף פ"ד ע"ב ד"ה תשובה (הת"י הנ"ל נמצא בדף פ"ה ע"ב בדפוס וילנא), וההג"מ בפ"ג מהל' ת"ת אות ב', שהביאו שר"ת מפרש שדרך ארץ צריך להיות העיקר כי כן היא משמעות לשון "עם" כמו שהוכיח ר"ת שם, והשיגו עליו הראשונים במקומות הנ"ל גם מצד משמעות לשון "עם" וגם מסברא כי בודאי תלמוד תורה עיקר, והוכיחו כן מהא דתנן להלן שכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה, והרי התם הסגנון היא "עם תורה", וא"כ מהתם משמע שתורה היא העיקר, וכן הוכיחו מהא שבפרק ו' תניא שמיעוט דרך ארץ הוא מקניני תורה, (ועיי"ש בהגירסא שגורסת "מיעוט סחורה" ובפירושי המפרשים על מיעוט דרך ארץ), וכן הוכיחו מהא דאמרינן בברכות דף ל"ה ע"ב דורות הראשונים שעשו תורתן קבע ומלאכתן עראי זו וזו נתקיימה בעולם.

והקובץ שיעורים בחלק ב' סימן מ"ז אות

ה' ביאר שהטעם למה סובר ר"ת שדרך ארץ הוא העיקר הרי זה משום שהוא מפרש שהכוונה כאן בדרך ארץ הרי היא למעשים טובים (וכן הביא ממדרש רבה בפר' נשא דאמרינן שם שתהא תורה כלולה עם מעשים טובים כדתנן יפה תורה עם דרך ארץ) ודלא כשאר הראשונים שפירשו שהכוונה היא למלאכה.

ועיין עוד בפ"ד משנה י' דתנן הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה. ובאדר"נ סוף פרק כ"ח תניא רבי יהודה בן אילעי אומר כל העושה דברי תורה עיקר ודרך ארץ טפל עושין אותו עיקר בעולם, וכל העושה דרך ארץ עיקר ודברי תורה טפל עושין אותו טפל בעולם, והתם בודאי הכוונה בדרך ארץ היא למלאכה.

והרמב"ם בפ"א מהל' ת"ת הי"ב כתב וז"ל, כיצד (ישליש את זמן לימודו בין מקרא משנה וגמרא), ה"י בעל אומנות וה"י עוסק במלאכתו שלש שעות ביום ובתורה תשע וכו' עכ"ל, הרי שפשוט לו להרמב"ם שמנהג בעל מלאכה הוא לעבוד ג' שעות וללמוד ט' שעות כי אל"כ לא ה"י לו לצייר ציור כזה.

ובפ"ג ה"ז וח' כתב וז"ל, שמא תאמר עד שאקבץ ממון אחזור ואקרא וכו' אם תעלה מחשבה זו על לבך אין אתה זוכה לכתרה של תורה לעולם אלא עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי ולא תאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תפנה. כתוב בתורה לא בשמים היא ולא מעבר לים היא וכו' ולא במהלכי מעבר לים היא לפיכך אמרו חכמים לא כל המרבה בסחורה מחכים, וציוו חכמים הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה עכ"ל.

ועיין ביו"ד סי' רמ"ג סעיף ב' ובביאור

הגר"א שם בסק"ז דמבואר שמיעוט דרך ארץ כדי חייו אינו מגרע בהשם של תורתו אומנותו. ולהלן באות שנ"ב* הארכתי בפרטי גדרי הדברים.

סט*) יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ.

עיינן בפ"ה מהל' דעות הי"ג בענין איך תלמיד חכם צריך להתנהג כשהוא עוסק במשא ומתן.

ע) וכל העמלים עם הציבור יהיו עמלים עמהם לשם שמים.

עיינן ברמב"ם בפכ"ה מהל' סנהדרין בענין איך פרנס על הציבור צריך להתנהג כלפי הציבור.

עא) ואתם מעלה אני עליכם שכר הרבה כאילו עשיתם.

פי' הרמב"ם וז"ל, ובאמרו מעלה אני עליכם שכר הרבה כאילו עשיתם, הוא דבר

ה' לעמלים עם הציבור שימנעו מעשות מצוה בעת התעסקם בצרכי ציבור, ואמר שהש"י יעלה עליהם שכר כאילו עשו המצוה ההיא, ואע"פ שלא עשאוה, אחר שהתעסקו עם הציבור לשם שמים עכ"ל. והנה נראה פשוט שהטעם למה הוא רשאי להתבטל מאותה מצוה הרי זה משום הדין של עוסק במצוה פטור מן המצוה*). ברם אין להוכיח מכאן שבכל עוסק במצוה נותנים לו את השכר של אותה מצוה שלא קיים, דהא י"ל שרק כאן אמרינן הכי משום מעלת העוסק בצרכי ציבור. ברם הגר"א על משנתינו ציין להמימרא של נאנס ולא עשה מצוה נותנים לו שכר כאילו עשה, וכוונתו היא לומר שהעוסק בצרכי ציבור מקבל את שכר המצוה שהפסיד משום שהוא בגדר מי שרוצה לעשות מצוה ונאנס, ולפי זה לכאורה גם כל עוסק במצוה יקבל את השכר של המצוה שלא קיים דהא גם שם הרי הוא בגדר רוצה לעשות מצוה ונאנס מלעשות שתיהן ודו"ק.

והנה עיינן בדברי הגר"א שם שציין גם להמשנה במכות דף ה' דתנן שהנטפל לעושי

הרי זה רק בגלל שאי אפשר לו לעשות את המצוה, אבל היכא שיש דין של תשלומין הרי הוא שפיר יכול לקיים את המצוה ע"י תשלומין. וכנה"ל דחשיב עוסק במצוה הביא הכ"מ בפ"ב מהל' קריאת שמע מרבינו מנוח, וכן כתב הלח"מ שם.

ומדברי המגן אבות כאן נראה שהוא מפקפק בדינו של הרמב"ם שהוא פטור ממצוה, ושוב הביא "כעין רא"י" מדברי התוספתא בפרק ב' דברכות שהוא פטור מקריאת שמע, וכן מדברי הירושלמי בפרק אין עומדין הלכה א' שהוא כעוסק בתורה (עי' במראה הפנים שם).

ועיינן גם באו"ח סי' ע' שנפסק שהעוסק בצרכי ציבור והגיע זמן קריאת שמע לא יפסיק.

*) וכן כתב הש"ך בנקודות הכסף ביו"ד סי' שמ"א דמיקרי עוסק במצוה, וגם הט"ז שם מודה לזה (רק דפליגי הש"ך והט"ז במה הוא הגדר של עוסק במצוה פטור מן המצוה, האם הוי בגדר פטור, וממילא כשהי' עוסק במצוה ולא התפלל ערבית אינו מתפלל ב' פעמים שחרית לתשלומין [הש"ך] או האם הוא נחשב כמו אנוס ושפיר מתפלל שחרית ב' פעמים [הט"ז]. ובספרי על חומש בדברים ט"ו ז' ביארתי ענין זה, וגם הבאתי שם את דברי המשנה ברורה והקובץ שיעורים על זה).

ועכ"פ גם לפי הרמב"ם ניחא למה צריך להשלים את התפילה שחיסר, ואין להקשות שהרי זה נחשב כאילו עשה, דזה אינו, כי הא דנחשב כאילו עשה

הבאנו מקורות בענין אם הוי רק פטור או האם אסור לו להפסיק.

עג) אל תפוש מן הציבור.

בתוספתא דסנהדרין פ"ג תניא שהמינים והמסורות והאפיקורוסין וכו' והפורשים מדרכי ציבור וכו' גיהנם ננעלת בפניהם ונידונים שם לדורי דורות, כלומר דאין להם חלק לעולם הבא, וכן מנה הרמב"ם להפורשים מדרכי ציבור בכלל אלו שאין להם חלק לעולם הבא בפ"ג מהל' תשובה ה"ו. ברם רש"י בר"ה דף י"ז ע"א כתב על ההיא ברייתא זו"ל, שפירשו מדרכי ציבור לא גרסינן, דהיינו כל הני דלעיל, והך מתניתין בסדר עולם והכי גרסינן ל' התם שפירשו מדרכי ציבור כגון המינים והמסורות וכו' עכ"ל. מיהו מדברי הרמב"ם הנ"ל חזינן דשפיר גריס ל' כדבר נפרד לחודי'.

והנה בפ"ג מהל' תשובה ה"א כתב עוד הרמב"ם שהפורש מדרכי ציבור הרי הוא "מי שנבדל מעדת ישראל ואינו עושה מצוה בכללן (כפי' רבינו יונה כאן, עיין בהאות הבאה), ולא נכנס בצרתן (כפירושו של רש"י עיין שם בהאות הבאה), ולא מתענה בתעניתן". ויש לעיין אם כוונתו היא לומר דבעינן כולם, או האם סגי רק באחד מהם. ואפשר גם דבעינן שישנה וישלש בכולם שהרי הוסיף שם שהוא "הולך בדרכו כאחד מגויי הארץ וכאילו אינו מהן", וא"כ יתכן שלזה בעינן שיהא רגיל בכך. ולכאורה יש להביא רא'י ממה שכתב להלן בהי"ד שם שיש גם דברים אחרים שהרגיל בהם אין לו חלק לעוה"ב, הרי שבשביל הדברים שמנה לעיל אין לו חלק אפילו כשעשה כן

מצוה הרי הוא כעושי מצוה, ומשמע שהוא מפרש שהכוונה שם במאי דתנן נטפל לעושי מצוה, הרי היא למי שהוא רוצה לעשות מצוה ונאנס. ברם באבות דרבי נתן פרק ל' ברייתא ג' איתא שהמדבק בעושי מצוה הרי הוא כעושה מצוה, וילפינן ל' מעדים זוממין כמו במתניתין דמכות שם, ומלשון המדבק משמע יותר דאיירי דוקא באופן שהוא עוזר לעושי מצוה, רק דאיירי באופן שגם בלאו איהו הוה עבדי, ומשום הכי הרי הוא נחשב רק טפל, והרי הוא דומה להעד השלישי בהזמה, והרי כן היא הכוונה גם במתניתין דמכות שם דתנן נטפל לעושי מצוה, ודרך זה הוא דלא כהגר"א.

ואולי יפרש הגר"א שגם הכוונה בהציור של העד השלישי דהזמה היא להיכא שהעד השלישי רצה להיות אחד מהשנים הראשונים שממש קובעים את העדות ולבסוף נאנס ונשאר השלישי.

עב) בענין הנ"ל.

עיין בספר חסידים בסי' תתר"ה שכתב זו"ל, רב יהודה אמר כל העוסק בצרכי ציבור כאילו עוסק בדברי תורה, החכם מצא תלמידו שהי' עוסק בצרכי ציבור, אמר לו עזבת את התורה, רע עשית, הרי מרדכי כשעסק בתורה נמנה למעלה, וכשהי' עם המלך נמנה למטה, ומה שאמר רב יהודה, זה כשאין אחר עוסק בצרכי ציבור, אבל אתה כיון שיש לך שעוסקים בצרכי ציבור כמוך עליך נאמר חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך עכ"ל, ולכאורה הרי זה דומה למאי דקי"ל שאם הי' עוסק בתורה ובאה לידו מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים אינו מפסיק מלימודו, ולעיל באות ס"ו

רק פעם אחת, ובכללם גם הפורש מדרכי ציבור, וא"כ יוצא שהפורש מדרכי ציבור איירי אפילו בעושה כן פעם אחת. מיהו באמת אין כאן ראי' כי י"ל שאין הכי נמי, מאחר שהגיע פעם אחת למדריגה כזאת שהוא נראה כאחד מגויי הארץ, כבר אין לו חלק לעולם הבא.

ועיין עוד בלשונו בפ"א מהל' אבל ה"י שכתב וז"ל, כל הפורשין מדרכי ציבור והם האנשים שפרקו עול המצות מעל צוארן ואין נכללין בכלל ישראל בעשיית המצות ובכבוד המועדות וישיבת בתי כנסיות ובתי מדרשות אלא הרי הן כבני חורין לעצמן כשאר האומות וכו' אין מתאבלין עליהן וכו' עכ"ל.

עד) אל תפרוש מן הציבור.

פירש"י וז"ל, אלא השתתף עמהם בצרתם כדי שתשמח עמהם כדאמרין כל מי שאינו משתתף עם הציבור אינו רואה בנחמת ציבור ואינו רואה סימן ברכה לעולם בפרק אחרון דתענית עכ"ל. ונראה פשוט שמה שכתב כדי שתשמח עמהם וכו' אינו הטעם העיקרי דהא פשיטא שגם בלא טעם זה הרי הוא חייב שלא לפרוש מן הציבור.

ורבינו יונה פי' שלא תפרוש מהם בשעה שהם עוסקים בתורה ובמצוה.

ובשערי תשובה שער ג' אות קס"ח כתב

וז"ל, בהתאסף ראשי עם וקהלות הקדש לעבוד את השם יתברך ומסכימים הסכמות להעמיד להם מצות, הנה הם מקדשים את השם וכו', והאיש הפורש מדרכי הציבור הנה הוא מקטרג על הסכמת עבודת השם וכו', הנה הוא מחלל את העבודה, והוא בכלל הכתות שהזכרנו שהם בוזים דבר השם ואין להם חלק לעוה"ב, והשנית כי הם מניאים חלושי הדעות בפרישתם מדרכי הציבור, והנם מן המחטיאים את הרבים עכ"ל.

והנה המגן אברהם בסוף סי' תקע"ד הביא בשם הים של שלמה בב"ק דהיכא שעומדים הציבור בסכנה, ואינו יכול לעזור ולהציל, הרי הוא רשאי לפרוש מהם כדי להציל את עצמו, אבל אם הוא יכול לעזור ולהציל אסור לו לפרוש מן הציבור אע"ג דאיכא סכנתא גם לגבי נפשי'.

ועיין עוד בחו"מ סי' תכ"ו שפסק המחבר שכל הרואה את חברו טובע בנהר וכדומה ואינו מצילו הרי הוא עובר על לא תעמוד על דם רעך, והביא שם הסמ"ע מההגהות מיימוניות בשם הירושלמי שהוא חייב אפילו להכניס את עצמו ל"ספק סכנה" משום שאין ספק שלו מוציא מידי ודאי של חברו, אבל סיים שם שכל הפוסקים השמיטו את הירושלמי, ומשמע שכוונתו בזה היא לפסוק דלא כהירושלמי*). מיהו לכאורה זהו דלא

בלשונות הרמב"ם בסי' רי"ח שאם ספק נפשות דידי' נוטה אל ודאי, ואפילו בספק השקול, אינו חייב למסור עצמו להציל חברו, אלא רק אם הדבר נוטה להצלה (כלומר להצלה דידי'), וכתב כן שם גם לפי הירושלמי. הרי שלדין אינו חייב להכניס את עצמו לסכנה אפילו כשהדבר נוטה להצלה דידי'. מיהו אין זה סותר את דברי המשנה ברורה

(* ועיין גם במשנה ברורה בסי' שכ"ט סקי"ט שפסק דלא כהירושלמי וסיים בזה"ל, אולם צריך לשקול הדברים היטב אם יש בו ספק סכנה ולא לדקדק ביותר כאותה שאמרו המדקדק עצמו בכך בא לידי כך [פתחי תשובה סי' תכ"ו] עכ"ל. והגאון ר' חיים העליר בספר המצות של הרמב"ם שהוציא לאור, בעמוד קע"ה, הביא מהרדב"ז בח"ה

כדברי הים של שלמה שכתב שאם הוא יכול להציל הרי הוא חייב אפילו לסכן את עצמו על כך. ברם לא קשה מידי, שהרי הסמ"ע איירי ביחיד העומד בסכנה אבל הים של שלמה הרי איירי בציבור העומדים בסכנה, ובוזה י"ל שכולי עלמא מודים שאסור לפרוש מהם אם הוא יכול להציל אע"פ שהוא מסתכן בכך, ונהי שאינו חייב מצד לא תעמוד על דם רעך, אבל אכתי חייב הוא משום הדין של אל תפרוש מן הציבור, וכן משמע מלשונו של הים של שלמה שמשום פרישה מן הציבור אתי עלה.

ובאמת מאחר שהגענו לחילוק זה, יש סברא לומר דנהי שביחיד קיימא לן שספק הצלת עצמו דוחה הצלת חבריו ואינו חייב להכניס את עצמו לספק סכנה ואינו עובר משום לא תעמוד על דם רעך, אבל בציבור מאחר שאסור לו לפרוש מהם משום האיסור של פרישה מן הציבור וכדברי הים של שלמה, א"כ תו הדר לדוכתי גם הלאו של לא תעמוד על דם רעך.

ועל כל פנים חזינן מדברי הים של שלמה גוונא תליתאה של פרישה מן הציבור והיינו כשהם עומדים בסכנה והוא יכול להציל.

ועיין עוד שם בלשון המגן אברהם דמתחילת דבריו משמע שאפי' כשהציבור עומד בסכנה אינו חייב להשאר אלא א"כ יש בידו להציל את הציבור אבל אינו חייב להשאר עם הציבור משום הצלת יחיד (מיהו עיין בלשון הים של שלמה שם שאין שום משמעות לזה), וא"כ לפי זה פשיטא שאין מזה סתירה לפסקו של הסמ"ע, דהא הסמ"ע

איירי בהצלת יחיד. מיהו מסוף לשונו של המג"א משמע שחייב להשאר גם בשביל הצלת יחיד ומותר לפרוש רק אם אין שום נפקותא בהשארותו.

וז"ל המג"א, הפורש מן הציבור, היינו אם יש בידו להציל הציבור בין בגופו בין בממונו אבל אי ליכא נפקותא בו אל יעמוד במקום סכנה (יש"ש פ"ו דב"ק סכ"ו) עכ"ל. ובאמת יש להסתפק מה היא הכוונה בהצלת ציבור והצלת יחיד, די"ל שהכוונה בהצלת ציבור אינה רק להיכא שיש אפשרות שכל הציבור יהרג, אלא יתכן שגם אם מתוך הציבור רק אחד יהרג הרי זה נקרא שכל הציבור עומד בסכנה, והצלת יחיד מיקרי כשרק יחיד מסוים עומד בסכנה.

ויש להסתפק עוד באם הוא חייב להשאר כשיש רק ספק אם הוא יכול להציל את הציבור, ועיי"ש בפמ"ג באשל אברהם שכתב על דברי המגן אברהם בזה"ל, דוקא בדבר שיכול באולי להועיל הן בתפילה ותענית וממון וכו' עכ"ל. וביחיד מבואר בסי' תכ"ו שם שאינו חייב להכניס את עצמו לסכנה לפי הירושלמי אלא בשביל ודאי הצלת חבריו.

ועי' עוד בשו"ת עמודי אור בסי' צ"ו אות ג' שכתב שגם לפי הירושלמי שהוא חייב להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להציל את חבריו אבל הרי זה רק בצירוף שאפילו אם הוא ימות אבל לכה"פ חבריו ינצל, אבל היכא שיש צד ששניהם ימותו גם הירושלמי מודה שאינו חייב להכניס את עצמו לספק סכנה, ודחה עי"ז את ראיית

עצמו יסתכן הוא מיעוטא דמיעוטא דלא שכיח כלל.

כי י"ל שהמ"ב מתכוין לומר רק שלא ידקדק במדה מופרזת ממש, דהיינו להמנע גם כשהסיכוי שהוא

בספק, הלא אפילו אם לא יצליח אלא חברו ימות אבל הוא עצמו יצא חי.

ובשו"ת חוות יאיר בסי' קמ"ו הוכיח מב"מ דף ס"ב כהירושלמי עיי"ש ובמה שכתב הגאון ר' חיים העליר בסה"מ שלו בעמוד קע"ה לדחות את ראייתו (והנה אין לי כעת את הספרים הנ"ל בידי אבל כמדומה שהראי' היא ממה שאמר רבי עקיבא שם שבציור של הולכי מדבריות ואין מספיק מים לשניהם, ואם יתן לחבירו לשתות ימות הוא בצמא, וכן אם שניהם ישתו ימותו שניהם בצמא, ישתה הוא משום ש"חייך קודמים", ומשמע שאם אין ודאות שימות הוא אלא רק כניסה לסכנה הרי הוא שפיר חייב להשתדל להציל את חברו. שנת תשע"ו).

וכן עי' בשו"ת יד אליהו שם שכתב להוכיח מסנהדרין דף ע"ג דלא כהירושלמי, והגאון הנ"ל דחה שם את ראייתו על פי דברי הר"ן בסנהדרין שם (והנה גם בנוגע לדבר זה אין לי כעת את הספרים הנ"ל בידי אבל כמדומה שהראי' היא ממה שאמרו שם שצריכים לא תעמוד על דם רעך ולא סגי בהדין של השבת אבידת גופו כי לא תעמוד על דם רעך בא להוסיף שחייב גם ל"מיטרה ומיגר אגורי" ואילו לפי הירושלמי היו יכולים לתרץ שבא לרבות שחייב גם להכניס את עצמו לסכנה. מיהו בר"ן שם מבואר שנכלל בלא תעמוד על דם רעך שהוא חייב להשתדל אפילו אם זה רק ספק שחבירו ימות, וא"כ י"ל שבכה"ג גם הירושלמי מודה שאינו חייב להסתכן. (שנת תשע"ו)

ועוד כתב הגאון הנ"ל שמה שהבינו כולם

האגודת אזוב (וכן שו"ת יד אליהו סי' מ"ג) מנדה דף ס"א דלא כהירושלמי, דעיי"ש בתד"ה אטמרינכו וכו' שכתבו בשם השאלות שכוונת רבי יוחנן בגמ' שם היא לומר שהוא פטור מלהטמין את אלו שהיו רדופים מהמלכות שם מחשש שמא ימצאו אותם אצלו ויהרגו אותו, הרי שאינו חייב להסתכן, ודחה העמודי אור כהנ"ל שהתם הרי זה ציור שאם יתפסו אותם אצל רבי יוחנן הרי כולם יומתו.

והנה הציור הזה שהזכיר שיתכן ששניהם ימותו הוא ממש הציור שהזכרנו לעיל בסמוך, וגם לפי הירושלמי הרי הוא פטור אם יש רק ספק אם הוא יצליח להציל את חברו, שהרי בהציור הזה שהוא מכניס את עצמו לספק סכנה בשביל ספק הצלת חברו הרי יש צד שלא יצליח להציל את חברו אלא חברו ימות וכן גם הוא ימות שהרי הוא מכניס את עצמו לספק סכנה. הרי שגם העמודי אור פוטר בכה"ג.

ברם באמת אכתי יש חילוק כי אנחנו סתמנו שאינו חייב להכניס את עצמו לספק סכנה בשביל ספק הצלת חברו בכל הציורים דהיינו אפילו בציור כזה שאם חברו ימות הוא לפחות יצא חי, ואילו העמודי אור מחייב בכה"ג ופוטר אותו רק כשיש צד ששניהם ימותו, ואילו אנחנו פטרנו גם אם אין צד ששניהם ימותו אלא גם בציור שיתכן ששניהם יחיו וכן יתכן שחבירו ימות והוא ינצל וכן יתכן שחבירו יחי' והוא ימות. מיהו לכאורה קשה לומר כן, כי אם כשחבירו עומד למות בוודאות הרי הוא חייב להסתכן, כי אפילו אם הוא ימות חברו מיהא יצא חי, א"כ למה אינו חייב גם כשחבירו עומד

שכוונת ההג"מ היא להירושלמי בסוף פרק ח' דתרומות (דאמרינן שם אמר ר' שמעון בן לקיש עד דאנא קטיל אנא מתקטיל, אנא איזיל ומשיזיב לי) יש לפקפק בזה ולפרש את דברי הירושלמי שם בדרך אחרת. וכתב דמשמע מלשונות המהרשד"ם והרדב"ז שהביא שם שהי' להם מאמר כזה מפורש בירושלמי והרי זה "ככל המון מאמרי הירושלמי שהביאו הראשונים ואינם בירושלמי שלנו".

ועיין עוד בפ"י העמק שאלה להנצי"ב על שאילתות דר' אחאי בפר' ראה סי' קמ"ז אות ד' שדן בענין הירושלמי הנ"ל.

ע"ה) אל תפרוש מן הציבור.

הרמב"ם בפ"ד מהל' תשובה ה"ב מנה את הפרוש מן הציבור בין הכ"ד דברים המעכבים את התשובה "לפי שבזמן שיעשו תשובה לא יהי' עמהן ואינו זוכה עמהן בזכות שעושין".

ע"ו) אל תאמר דבר שאי אפשר לשמוע שסופו להשמע.

פירש"י וז"ל, כלומר אל תאמר דבר סוד שאי אפשר לשמוע לאחרים, שאם תאמר, הוי סופו להשמע בעולם שאתה גלית לו את הסוד עכ"ל. הנה גם בלא זה שיקנה לו שם כמגלה סוד יתכן שאסור לגלות את סוד חברו מעיקר הדין וכמו שנבאר.

דהנה ביומא דף ד' ע"ב אמרינן מנין לאומר דבר לחבירו שהוא בכל יאמר עד שיאמר לו לך אמור שנאמר וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר, והביאו המגן אברהם באו"ח סי' קנ"ו.

ובספר חפץ חיים בהל' לשון הרע כלל ב' בכאר מים חיים אות כ"ז צידד לומר שאין איסור של בל תאמר בסתם דברים אלא כשאמר לו בדרך סתר, אבל בלי דרך סתר יש איסור רק אם יתכן שיגיע לחבירו נזק או "צער" או "קצת ריעותא", ואצל הקב"ה באהל מועד הי' אסור אע"פ שלא שייך "להצר" להקב"ה או לגרום לו נזק כי התם הי' דרך סתר בתוך אהל מועד, וגם צידד לומר שם שאולי גם בהציור של דרך סתר אין איסור אלא רק מדה טובה, אבל איסור ליכא אלא א"כ יגיע לחבירו נזק או צער או קצת ריעותא דאז הרי הוא עובר על האיסור של לשון הרע.

ועי' ברבינו יונה בשערי תשובה בשער ג' אות רכ"ה שכתב וז"ל, וחייב אדם להסתיר הסוד אשר יגלה אליו חבירו דרך סתר אע"פ שאין בגילוי הסוד הוא ענין רכילות כי יש בגילוי הסוד נזק לבעליו וסיבה להפר מחשבתו וכו' עכ"ל, ומזה משמע דלא כהצד הראשון שהבאנו מהחפץ חיים, שהרי לפי הצד ההוא של החפץ חיים דרך סתר אוסר אפילו אם לא יגרום לחבירו נזק או צער, ויש לדחות.

ועוד כתב רבינו יונה וז"ל, והשנית כי מגלה הסוד אך יצא מדרך הצניעות וכו' עכ"ל, ולפי דבריו אלו הרי זה איסור ממש גם כשלא יגרום רע כי משמע שגם בהצד הזה הרי הוא נוקט שחייב להסתיר ואינו רק בגדר מדה טובה.

והמאירי ביומא שם בד"ה ממה וכו' פי' שכוונת הגמ' שם היא להיכא שלא אמר לו דרך סוד ושהפסוק בא ללמדנו מדת "דרך ארץ" עיי"ש.

עז) לא הביישן למד.

הרמב"ם בפ"ד משמונה פרקים כתב וז"ל, ובושת פנים ממוצע בין העזות והביישנות, כי נראה לי מדברי רז"ל שהביישן הוא אצלם מי שיש לו רוב בושת, ובושת פנים הוא ממוצע, ממאמרם לא הביישן למד, ולא אמרו אין בושת פנים למד, ואמרו בושת פנים לגן עדן, ולא אמרו הביישן עכ"ל. הרי שהי' קשה להרמב"ם שאצלינו מבואר שביישנות אינה מדה טובה, ואילו בהמשנה של בושת פנים לגן עדן מבואר שהיא שפיר מדה טובה. ומחלק הרמב"ם שביישנות אינה מדה טובה אבל בושת פנים היא שפיר מדה טובה. ומדבריו יוצא שגם בשאר דברים חוץ מתלמוד תורה לא נחשבת ביישנות כמדה טובה דהא בהך משנה שאמרו שבושת פנים לגן עדן ולא ביישן לא דיברו תלמוד תורה. וכן יוצא מדבריו שגם בתלמוד תורה בושת פנים נחשבת למעלה. ברם מדברי המגורת המאור בנר ז' כלל ב' חלק ב' פרק א' נראה שהוא סובר שחלוק בזה לימוד תורה משאר דברים, שהרי כתב שם שהמשנה של בושת פנים לגן עדן איירי בשאר דברים, ומתניתין דידן איירי בתלמוד תורה ועל תלמוד תורה נאמר הוי עז כנמר, וכן כתב המגן אבות כאן שה"בושת" "בענין הלימוד היא מדה רעה", וכן הביא רבי עקיבא איגר בפ"ה אות י' מתשובת רד"ך שלא הביישן למד איירי בדברי תורה משום שצריך אדם להיות עז פנים בתורה.

עח) ולא הקפדן מלמד.

בעירובין דף נ"ד ע"ב אמרין מכאן (מזה שמשה לימד לאהרן כל פרק ופרק ארבע פעמים) אמר רבי אליעזר חייב אדם

לשנות לתלמידו ד' פעמים, וק"ו ומה אהרן שלמד מפי משה ומשה מפי הגבורה כך, הדיוט מפי הדיוט על אחת כמה וכמה, רבי עקיבא אומר מנין שחייב אדם לשנות לתלמידו עד שילמדנו ת"ל ולמדה את בני ישראל וכו'. ומדברי המהרש"א שם משמע שרבי עקיבא מחמיר על דברי רבי אליעזר, וס"ל שהוא חייב ללמד אפילו יותר מד' פעמים עד שיבין התלמיד. ולפי זה יוצא שלפי רבי אליעזר סגי בד' פעמים אפילו אם לא הבין התלמיד. ברם צ"ע איך דרש כן רבי עקיבא מקרא דולמדה וגו'. ואם נאמר שמשמע לי' כן מלשון לימוד, משום דלא מיקרי שלימד אלא א"כ התלמיד מבין, א"כ הי' לו להביא את הפסוק של עיקר המצוה, דהיינו קרא דושננתם לבניך אלו התלמידים. מיהו אולי יש לחלק בין לשון לימוד ללשון שינון. ברם בקידושין דף ל' ע"א דרשינן שושננתם משמע מחודדין בפיך וא"כ מבואר מזה שהלשון של ושננתם מורה שהתלמיד צריך להבין. ברם י"ל שלא הביא מושננתם משום שמחודדין בפיך הרי זה יותר מ"עד שילמדנו", ומש"ה הביא מ"ולמדה" דמשם חזינן שלמצות לימוד לתלמידים סגי ב"עד שילמדנו". מיהו עדיין יש לעיין למה לא הביא מולמדתם אותם את בניכם.

ועכ"פ בלא דברי המהרש"א הי' נראה לומר איפכא, והיינו שרבי אליעזר מחמיר על רבי עקיבא וס"ל שהוא חייב ללמדה ד' פעמים אפילו אם כבר הבין התלמיד בפעם הראשונה, משום שיש תועלת בכל פעם נוספת, עי' לעיל באות כ"ח.

ועל הדרך של המהרש"א צ"ע איך מייתי רבי אליעזר ראי' מאהרן דסגי בד' פעמים

אפילו כשלא הבין, הלא אהרן הבין כמו שכתב רש"י שם. ונראה דהיינו משום שעל כל פנים אין לנו פסוק לחייבו יותר מד' פעמים כשלא הבין, והרי חזינן שגם רבי עקיבא לא אמר מסברא אלא מקרא.

עט) אף הוא ראה גולגולת אחת שצפה על פני המים אמר לה על דאטפת אטפון וסוף מטיפין יטפון.

התיו"ט הקשה דמאחר שזה שראה הלל הי' צריך ליהרג משום רוצח מאחר שדין ד' מיתות לא בטלו, א"כ נמצא שזה שהרג אותו עשה דבר טוב, ולמה אמר הלל שסופו ליהרג. ויישב שם על פי דברי הרמב"ם בסוף פ"ו מהל' תשובה שכתב שאפילו באופן שהי' הראשון צריך להענש, אבל מכל מקום אכתי נותנים עונש לזה שהעניש אותו משום שמאחר שלא הי' שום ציווי שדוקא הוא יהי' המעניש, א"כ לא הי' לו לקדם. וביאר שם הרמב"ם שזהו הטעם למה נענשו המצרים אע"פ שגזר הקב"ה ועבדום וענו אותם וגו'.

ברם צ"ע על התיו"ט למה הוצרך לשיטת הרמב"ם, שהרי הכא לא הי' שום גילוי כלל שיהרג הראשון בידי אדם, והי' יכול ליהרג בידי שמים לאחר זמן, וא"כ בכהאי גוונא בודאי גרע טפי, דהא בכלל לא הודיע הקב"ה שהוא רוצה להענישו בידי אדם, אבל בנידונו של הרמב"ם שם הרי הודיע הקב"ה שעתידים כלל ישראל להשתעבד בארץ לא להם בידי אדם, וא"כ כדי ליישב את משנתנו אין אנו צריכים להגיע לשיטת הרמב"ם, אלא אפשר לסבור כהרמב"ן

שחולק על הרמב"ם וכמו שנביא בסמוך, כי מצד מה שכתוב במשנתנו אכתי יש לומר שבנידונו של הרמב"ם שם שפיר יש רשות לכל אחד להקדים ולקיים את רצון הבורא וכהרמב"ן.

עוד הביא התיו"ט את דברי הרמב"ן בפר' לך לך שהשיג על דברי הרמב"ם הנ"ל וסובר שאם נגזר שפלוני צריך להענש (והבין התיו"ט בכוונתו שאפילו אם הי' ציווי שראובן יעניש אותו) וקדם שמעון והענישו, לזכות יחשב, ואע"פ שהוא לא נצטוה אבל מכל מקום הרי הוא עושה רצונו של מקום. וכתב שם הרמב"ן דהא דנענשו סנחריב ונבוכדנצר הרי זה משום שלא עשו לשם שמים, ועוד כתב שהמצרים ונבוכדנצר נענשו משום שהוסיפו מעצמם יותר ממה שנגזר (ולכאורה לגבי המצרים הי' יכול לומר גם את הטעם של שלא לשם שמים וכמו שכתב הראב"ד בהשגתו על הרמב"ם בהל' תשובה). והנה בסנהדרין דף צ"ד ע"ב אמרינן שסנחריב נענש משום שרצה להוסיף על העונש יותר ממה שגזר הקב"ה. ברם הרמב"ן שם ראי' מפסוק שנענש משום שלא נתכוין לשם שמים.

והנה התיו"ט שם בהמשך דבריו רצה לומר שלעולם גם הרמב"ם מודה להרמב"ן דהיכא ששמע שחבירו נצטוה וקדם הוא והרג שלצדקה יחשב, רק הרמב"ם איירי באופן שלא עשה כן לשם שמים, ובזה גם הרמב"ן מודה. ברם גם לפי התיו"ט יוצא דפליגי, דהא לפי דבריו יוצא דס"ל להרמב"ם דבעינן שני תנאים בכדי להחשב עוולה, חדא שאינו עושה לשם שמים, ועוד שהוא עצמו לא נצטוה במיוחד, דהא סוף סוף הרי חזינן שהזכיר הרמב"ם סברא זו

הזכיר הכתוב עונות שאול לא ראינו שהזכיר עון נוב עיר הכהנים וכו', ונראה כי חייבים היו הכהנים ולא נגלה בכתוב עונם וכו', ואעפ"כ נענש שאול על דמם שנפל בחרב פלשתים הוא ובניו וכו' עכ"ל, והתם אתי שפיר גם לפי הרמב"ן כי עשה שלא לשם שמים, ועוד שלא הי' שום גלוי כלל שיהרגו בידי אדם.

פ) על דאטפת אטפוך (בענין דין ד' מיתות לא בטלו).

הנה לכאורה צ"ע איך הי' הלל סבור שהוא נטבע משום שהוא הטביע, הלא רוצח מתחייב בסיף, ומיתתו בידי שמים מתקיימת או במסירה למלכות או בליסטים כדאמרינן בסנהדרין דף ל"ז ע"ב כיון שדברים אלו הם על ידי סיף, ואדרבה על מי שהוא חייב חנק הוא דאמרינן התם שהוא טובע בנהר. וי"ל שיודע הי' הלל שהלה הי' רוצח, והא שנטבע דוגמת חנק הרי זה על פי מה שכתבו תוס' שם שלפעמים זכות מועילה והרי הוא נהרג במיתה קלה. ברם זה מופרך מחמת דוחקו, כי לפי זה צ"ל שהלל הכיר את האדם שהי' צף וידע שהי' רוצח והבין שזכות הועילה לו, וכן הכיר את הורגו וידע שזכות תועיל גם לו וימות בטביעה.

והנה באמת גם אילו הי' עונשו של רוצח בידי שמים בטביעה, גם אז הי' אפשר להקשות מנא ידע הלל שרצה ולא עבר עבירה אחרת שעונשו חנק, וגם אז היינו צריכים לדחוק שהלל הכירו.

ועיין עוד במכות דף י' ע"ב דאמרינן במה הכתוב מדבר בשני בני אדם שהרגו את הנפש, אחד הרג בשוגג ואחד הרג במזיד, לזה אין עדים ולזה אין עדים, הקב"ה מזמינן

דהוא עצמו לא נצטוה, וא"כ יוצא לפי זה שאם נצטוה הוא בפירוש אינו נענש, אע"פ שאינו עושה לשם שמים (ולגבי נבוכדנצר יצטרך לומר שנענש משום שהוסיף יותר ממה שנגזר), ואילו הרמב"ן כתב להדיא שגם כשנצטוה בפירוש כמו נבוכדנצר, הרי זה נחשב עוולה אם אינו עושה לשם שמים.

והנה נראה שמקורו של הרמב"ם הוא מהא דאמרינן בסוף מס' כלה דקאמר ר"ח בן תרדיון לקסטיגור, ריקה, הסכימה עלי גזרה מן השמים, ואם אין אתה הורגני הרבה הורגים יש למקום, הרבה דובים ונמרים וכו', אלא סוף שהמקום עתיד ליפרע דמי מידך (וכדברים אלו איתא גם בתענית דף י"ח ע"ב), וס"ל להרמב"ם דהכי קאמר לי' רבי חנינא בן תרדיון, דמכיון שהרבה שלוחים למקום, משום הכי יתחייב הוא על הריגתו, מאחר שלא נצטוה הוא בפירוש.

ולדעת הרמב"ן צ"ל שמה שאמר לו שעתיד המקום ליפרע ממנו הרי זה משום שרצה להורגו משום גזירת המלכות, ולא משום מצות המקום, ואינו המשך ממה שאמר קודם שהרבה דובים ונמרים וכו', אלא בתחילה אמר לו שגם בלאו הכי הי' הקב"ה ממית אותו כיון שכך נגזר, ושוב הוסיף לו שסוף המקום ליפרע ממנו כיון שאינו מתכוין לשם שמים.

איברא, לפי הסברא שכתבנו לעיל שגם הרמב"ן מודה להרמב"ם באופן שלא הי' שום גילוי שיהרג בידי אדם דלא חשיב זכות, א"כ י"ל שגם הרמב"ן יפרש כאן כמו הרמב"ם, שהרי לא הי' כאן שום גילוי שיהרג בידי אדם.

ועיין עוד ברד"ק בשמואל א' כ"ב י"ח שכתב וז"ל, הרבה יש לתמוה כי בכל אשר

לפונדק אחד, זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם, וזה שהרג בשוגג יורד בסולם ונופל עליו והורגו, זה שהרג במזיד נהרג, וזה שהרג בשוגג גולה, והקשו תוס' בסוטה דף ח' ע"ב דהא זה שהרג במזיד לא נהרג כדין ד' מיתות שלו, שהרי הוא נהרג דוגמת סקילה, ואילו רוצח מתחייב רק בסייף, ותיצרו וז"ל, אע"ג דלאו בר סקילה הוא, מיהו מדה במדה הוא, שזורק על חברו דרך ירידה הוא כדכתיב ויפל עליו וימות, ואלו מתים דרך ירידה, ואם הרגו בסייף הקב"ה נפרע ממנו בענין אחר עכ"ל, ומבואר מדבריהם שאע"פ שבכל מקום הרי הוא נהרג דוגמת המיתה שהוא מתחייב בה, אבל מ"מ ברציחה מכיון ששייך מדה כנגד מדה בעצם אופן העבירה שלו, דהיינו שיהרג באותה מיתה שהרג בה, א"כ זה עדיף יותר מלהמיתו במיתה שהיא דוגמת סייף, ולפי זה י"ל דמכיון שזה הרג על ידי טביעה א"כ שפיר היתה מיתתו צריכה להיות ג"כ על ידי טביעה יותר מכעין סייף שמתחייב בו רוצח, וכן בזה שהרג אותו (אלא דהתם בתוספות הרי סברא זו מהני לשנותו למיתה חמורה דסקילה, ואילו אנחנו משתמשים בה לשנותו למיתה קלה, דהיינו מהרג לחנק). ברם גם לפי זה צ"ל שגם קודם שראה הלל את גולגולתו ידע שהוא הטביע אדם אחר ונתחייב טביעה בדיני שמים, דאם לא כן לעולם אימא שהי' חייב חנק על עבירה אחרת, וא"כ בעל כרחך צ"ל שהלל ידע בלאו הכי שהטביע לאדם אחר אלא שאין צריכים לומר שזכות הועילה כדי להורידו לחנק אלא י"ל שהי' משום שזה הי' הדרך איך שהרג.

וביותר נראה לומר שלעולם לא היתה

כוונת הלל לומר שהצף נהרג בטביעה בגלל שגם הוא הרג בטביעה, אלא לעולם יתכן שנהרג הצף על ידי מיתה אחרת כעין הד' מיתות שלו, רק שלבסוף זרקו את גולגולתו על פני המים, וכוונת הלל היתה לבזוין זה שהיתה גולגולתו צפה על פני המים, ועל זה אמר שבודאי אירע לו כך מפני שהוא ביזה אחרים בדרך זה לאחר שנהרגו. וכן יש לדייק מהלשון של הלל, דהא נקט לשון דאטיף, ומלה זו אינה התרגום של טביעה אלא התרגום של ויצף כמו שמבואר בערוך ערך טף, ותרגם שם כן בנוגע למשנתינו. ועייין גם במגן אבות כאן שכתב וז"ל, היית מלסטם הבריות והיית הורגן ומציפן בנהר כדי שלא יתגלה הדבר ובאותה מדה מדדו לך עכ"ל, אלא שלפי דרכנו הנ"ל לא הי' המגן אבות צריך לצייר באופן שהוא עצמו הרג.

ועי' ברבינו יונה דמשמע קצת אחרת מהמגן אבות, והיינו שהוא רק הרג אותו, ועי"ז זרקו אותו אחרים לתוך המים, רק שהוא גרם לו בזיון זה ע"י שהרג אותו, וז"ל רבינו יונה, על שהרגת וגרמת להציף גולגולת הנהרג וכו' עכ"ל.

ולפי כל זה אין קושיא מדין ד' מיתות לא בטלו, אבל אכתי צ"ל שהלל הכיר אותו, כי אל"כ אולי נעשה לו כן על ידי חי', ואיך ידע שנעשה על ידי אדם.

שוב ראיתי את דברי רש"י בסוכה דף נ"ג ע"א שכתב שהלל הכיר בו שהוא רוצח, וביאר המהרש"א שהכירו כבר מקודם משום שאם לא כן מנא ידע הלל שלא הי' מחמת עבירה אחרת. ועייין עוד שם ברש"י דמשמע כמו דברינו הנ"ל שלא נהרג על ידי טביעה אלא שהציף את גולגולתו במים ושהלל

התיחס רק לדבר זה ואמר שבודאי עשו לו כן כי גם הוא עשה כן לאדם אחר. מיהו לפ"ז לא הי' רש"י צריך לומר שהכיר בו שהוא רוצח וכמו שהערתי על המגן אבות. ועיין עוד לקמן באות רפ"ו שהבאתי את שיטת המחזור ויטרי בענין הא דדין ד' מיתות לא בטלו.

פ* (בענין השגחה פרטית.

הנה מצאתי הרבה מקורות בענין השגחה פרטית, דהיינו האם הקב"ה באמת גורם כל דבר ודבר שקורה לאדם, או האם שייך שיקרה לאדם דבר מסוים מצד ה"טבע" בלי שהקב"ה גזר על זה כי יש מצד הקב"ה גם מהלך של השארת הדבר לטבע ולמקרים. גם יש לעיין בנוגע לבעל חי ודומם האם כל מה שקורה להם הרי הוא בגזירה או האם שייך שיקרה להם דברים בטבע ובמקרה בלי שיהי' נגזר. עכ"פ זה ברור שאפילו אם יש "מקרים" בעולם, אבל בכל זאת הקב"ה יודע את כל אשר נעשה.

וכן דבר ברור הוא שהקב"ה הוא זה שנותן כח להטבע ולהמקרים לקרות. ומשל למה הדבר דומה, למי שמחזיק דף מלא יצורים בידו, דכל היצורים מסתובבים כפי רצונם, אבל אם המחזיק יפסיק להחזיק את הדף הכל יפול לאבדון. וביותר, משל למה הדבר דומה, לאברי הגוף, דמתי שהאדם בוחר להפעיל את אברי הגוף ביתר כח הרי הלב מזרים יותר דם להאברים, כך כשמזדמן מקרה הרי הקב"ה מזרים כח כפי צורך המקרה.

עוד נראה ברור דבודאי יש דברים מסוימים אודות האדם שנקבעים תמיד על

ידי גזירה, וכגון הא דאמרינן בסוטה דף ב' ע"א שארבעים יום לפני יצירת הולד בת קול מכרזת בת פלוני לפלוני ושדה פלוני לפלוני ובית פלוני לפלוני, וכן בנדה דף ט"ז ע"ב אמרינן שהמלאך מביא את הטיפה לפני הקב"ה והקב"ה קובע אם יהי' גבור או חלש, חכם או טיפש, עשיר או עני (ורק רשע או צדיק אין מכריזין כי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים), אבל בכל זאת שאלתנו היא האם אח"כ יכולים לקרות דברים במקרה בתוך המסגרת של עניות או עשירות, וכגון האם שייך שיפסיד כמות מסוימת של נכסיו במקרה אע"פ שהוא נשאר עשיר כמו שנגזר, וכן האם הוא יכול להיות חולה בדרך מקרה אע"פ שבאופן כללי הרי הוא נשאר גבור כמו שנגזר, ועוד כדומה באלו, או האם הכל הוא בגזירה.

א. הגמ' בחולין והגמ' בכתובות.

ובחולין דף ז' ע"ב איתא אמר רבי חנינא אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אא"כ מכריזין עליו מלמעלה, ופירש"י וז"ל, מכריזין, גזרו עליו עכ"ל.

ובכתובות דף ל' ע"ב איתא שאריא וגנבי הוו בידי שמים (אבל לא צינים ופחים שאדם גורם לעצמו, וכן יראת שמים).

ומבואר מהגמרות הנ"ל שלכה"פ לגבי אדם הכל נגזר (חוץ מצינים ופחים ויראת שמים), אבל עדיין יש לחקור בקשר לחי צומח ודומם.

ב. דברי החינוך במצוה קס"ט.

וכהגמרות הנ"ל מבואר בחינוך במצוה קס"ט שכתב וז"ל, ולפי שהדעות רבות בהשגחת הא-ל על כל ברואיו, יבואו בה הרבה פסוקים במקרא והרבה מצות

להורות על הענין, מהיותו פינה גדולה בתורתנו, שיש כתות בני אדם יחשבו כי השגחת השם ברוך הוא על כל המינים בפרט, בין אנשים או כל שאר בעלי חיים (כלומר אבל לא על צומח ודומם). ויש מהן כתות יחשבו כי השגחת השם ברוך הוא על כל עניני העולם בין בעלי חיים או כל שאר דברים, כלומר שלא יתנועע דבר אחד קטן בעולם הזה רק בחפצו ב"ה ובגזירתו, עד שיחשבו כי בנפול עלה אחד מן האילן הוא גזר עליו שיפול ואי אפשר שיתאחר או יקדים זמן נפילתה אפילו רגע, וזה דעת רחוק הרבה מן השכל. ויש כתות רעות יחשבו שלא ישם השגחתו ב"ה כלל בכל עניני העולם השפל בין באנשים בין בשאר בעלי חיים, והוא דעת הכופרים רע ומר. ואנחנו בעלי הדת האמתית לפי מה ששמעתי, נשים השגחתו ב"ה על כל מיני בעלי החיים בכלל, כלומר שכל מין מן המינים הנבראים בעולם יתקיים לעולם, לא יכלה ויאבד כולו, כי בהשגחתו ימצא קיום לכל דבר, ובמין האדם נאמין כי השגחתו ב"ה על כל אחד ואחד בפרט והוא המבין אל כל מעשיהם, וכן קבלנו מגדולינו, וגם נמצא על זה הרבה כתובים יורו כי הענין כן עכ"ל (והנני נוקט בזה שכוונתו בהשגחה היא שהוא גזור, וכהגמרות הנ"ל, ולא רק שהוא יודע ומבין).

וכן היא דעת הרמב"ם במורה נבוכים חלק ג' פרק י"ז.

ג. דברי הרמב"ן בסוף פרשת בא.

וכדברי החינוך והרמב"ם לגבי אנשים מבואר ברמב"ן בסוף פרשת בא שכתב וז"ל,

שאינן לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצות יצליחנו שכרו ואם יעבור עליהם יכריחנו עונשו, הכל בגזירת עליון כאשר הזכרתי כבר וכו' עכ"ל.

ד. דברי הרמב"ן בפרשת וירא.

ברם הרמב"ן בדבריו הנ"ל בפרשת בא נראה כסותר את עצמו למה שכתב הוא עצמו בבראשית י"ח י"ט, דמדבריו בבראשית יוצא ששפיר שיין שיארע לאדם דבר מצד הטבע על דרך מקרה בלי שיהי נגזר, דהנה כתיב שם כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו', ומבואר בדברי הרמב"ן ששפיר יתכן שיקרו דברים מצד הטבע שלא נגזרו, רק שהקב"ה שומר צדיקיו מדברים כאלו. ודברי הרמב"ן מבוארים יותר בדברי רבינו בחיי שם, וז"ל רבינו בחיי, וצריך שתשכיל כי ההשגחה בעולם השפל במין האדם היא כללית ופרטית, ופסוק מלא הוא שמצינו גדול העצה ורב העלילי' אשר ענין פקוחות על כל דרכי בני האדם לתת לאיש כדרכיו וגו', ובשאר בעלי חי היא כללית, לא פרטית, רק בכלל כדי לקיים המין. וההשגחה הפרטית שבמין האדם נחלקה לשני חלקים, השגחה בו לידע כל פרטי מעשיו ומחשבותיו, והשגחה בו להגן עליו ולהצילו מן המקרים. ההשגחה בו לידע כל פרטי מעשיו היא בכל אדם מישראל או מן האומות כענין שכתוב היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם. ההשגחה בו להצילו מן המקרים, אין זה בכל אדם ואפילו בישראל, כי אם בצדיקים שבהם, שהקב"ה מציל את הצדיקים מן המקרים ששאר בני אדם

נמסרים בידם, ולא יעזוב את חסידיו, ולא יגרע מהם עינו, אלא השגחתו בצדיק תמיד, לא תפרד ממנו כלל, וזה לשון כי ידעתיו שההשגחה בו ובשאר הצדיקים להצילם ממקרי בני האדם, וזה דעת הרמב"ן בפסוק זה כשתסתכל בו עכ"ל (וצ"ע על מה שמשמע מדברי רבינו בחיי שגם ידיעת הקב"ה בפרטיות היא רק על מעשי אדם ולא על שאר בעלי חיים).

וכהדברים הנ"ל כתב הרמב"ן גם בפירושו על איוב בפרק ל"ו פסוק ז' וז"ל, לא יגרע מצדיק עינו, זה הכתוב מפרש ענין גדול בענין ההשגחה ובאו בו פסוקים רבים, כי אנשי התורה והאמונה התמימה יאמינו בהשגחה, כי הא-ל ישגיח וישמור אנשי מין האדם, כמו שכתוב גדול העצה ורב העלילי' אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו, ואמר דוד כי כל לבבות דורש ה' וכל יצר מחשבות מבין, ולא בא בתורה או בנבואה שיהי' הא-ל משגיח ושומר אישי שאר הבריות שאינן מדברות, רק שומר את הכללים בכלל השמים וצבאם, ולכן הותרה השחיטה לצורך האדם, וגם לכפר על נפשותינו בדמם על המזבח, והטעם לזה ידוע וברור כי האדם מפני שהוא מכיר את אלה-יו ישגיח עליו וישמור אותו, ולא כן שאר הבריות שאינן מדברות ואינן יודעות בוראם, ומן הטעם הזה ישמור את הצדיקים, כי כאשר לבם ועיניהם תמיד עמו, כן עיני ה' עליהם מראשית השנה ועד אחרית שנה, עד כי חסיד הדבק באלה-יו תמיד, ולא יפרד הדבק במחשבתו בו בענין מעניני העולם, יהי' נשמר תמיד מכל מקרי הזמן אפילו ההוים בטבע, וישתמר מהם בנס יעשה

לו תמיד, כאלו יחשב מכת העליונים, אינם מבני ההוי' וההפסד למקרי העתים, וכפי קרבתו להדבק באלה-יו ישתמר שמירה מעולה, והרחוק מן הא-ל במחשבתו ובמעשיו, ואפילו לא יתחייב מיתה בחטאו אשר חטא, יהי' משולח ונעזב למקרים, ובאו בזה פסוקים רבים, אמר דוד עליו השלום רגלי חסידיו ישמור ורשעים בחשך ידמו, אמר, כי הקרובים אליו, בתכלית השמירה, והרחוקים ממנו, מזומנים למקרים, ואין להם מציל מן הנזק, כמו ההולך בחשך אשר נפילתו קרובה אם לא ישתמר וילך לאט, ואמר כי לא בחרב ובחנית יהושיע ה', וכתוב עין ה' אל יראיו למיחלים לחסדו, יאמר כי עיניו עליהם כאשר הם מיחלים לו תמיד ונפשם דבקה עמו, ומפני שרוב העולם מן הכת הזאת האמצעית צוותה התורה החליץ הנלחמים, וענין משוח מלחמה להשיב היראים, ולא ימס את לבב אחיו כלבבו, וכל תקון המערכות אשר בתורה או בנביאים, כגון וישאל דוד בה' ויאמר לא תעלה הסב אל אחריהם ובאת להם ממול בכאים וגו', וכגון לך ומשכת בהר תבור ולקחת עמך עשרת אלפים איש, כי אם ראויים הם יוצאים במעט גוי ונוצחים בלי נשק, ואילו היו חייבים בניצוח, עם לא יועיל למו, רק הענין כי ראויים להתנהג בדרך הטבע והמקרה, והענין הזה בארו הרב זצ"ל ביאור יפה בספר מורה נבוכים. ועתה אמר אליהוא בדרך הזה לא יגרע מצדיק עינו, כי הא-ל לא ימנע עינו שעה ורגע מן הצדיק אלא יראה בו תמיד, כענין עין ה' אל יראיו עכ"ל. ולכאורה צ"ע על דברי הרמב"ן האלו מהגמ' הנ"ל בחולין שאין אדם נוקף אצבעו מלמטה אא"כ מכריזין עליו מלמעלה, וכן

מהגמ' בכתובות שאריא וגנבי הם בידי שמים, שהרי מהרמב"ן יוצא שיתכן שקורה בדרך מקרה, אם לא שנאמר שהרמב"ן יפרש שגם בחולין וכתובות שם הכוונה היא רק שהקב"ה גוזר להשאירו למקרים. ועוד צ"ע שדברי הרמב"ן הנ"ל סותרים את דבריו בפרשת בא.

ה. דברי החכמה ומוסר ליישב את הסתירה בדברי הרמב"ן.

וראיתי שכבר נתעורר על הסתירה הנ"ל בדברי הרמב"ן ודן בזה בספר חכמה ומוסר להסבא מקעלם זצ"ל בחלק ב' סי' רי"ד וז"ל שם, זו הקושיא (הסתירה הנ"ל בדברי הרמב"ן) כבר נתקשו בה מופלגי תורה, וגם אנכי לא ידעתי תירוץ מספיק לזה. אמנם שיטת הדברים כך הם: זה אי אפשר לומר ח"ו כי המקרה היא בלי רצונו יתברך, חלילה וחלילה, ואין בעולם שום מציאות מעצמו בלי רצון ממציא המציאות בכלל ובפרט מהחל ועד כלה. אמנם ברא הוא יתברך שתי הנהגות בעולם: מהלך הטבעי ומהלך הנסי: מהלך הטבעי הוא כפי מערכת השמים, וחק הכל יכול (פי' שהקב"ה שהוא כל יכול, קבע חוק) במהלך מערכת השמים אופן מספיק לקיום העולם על פי קיום התורה לחסד או לשבט. ומי שאינו מקיים התורה כהלכתה יעזבנו בדרך הטבע כדי שיעור ענשו הן רב הן מעט. וזהו בחינת הסתר פנים כדי משפט השגחה העליונה, כי יש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים ג"כ באופן שמספיק ההנהגה על פי קיום התורה בבחינת הסתר פנים. אמנם צדיקים המה תמיד בבחינת הארת פנים, הנהגתם בכל רגע ורגע בהארת פנים על ידו

יתברך, וזהו כי ידעתיו וגו'. אמנם גם ההסתר פנים הכל בשיעור קצוב לעזוב אותו למקרים, והראי' שנאמר "ואם תלכו עמי קרי" פי' במקרה "אף אני אלך וגו'", הרי שגם זה במהלך, כמה לעזוב למקרים, דאל"כ הי' לו לכתוב אעזוב אתכם למקרים, הרי על כרחך שגם המקרה במהלך, כמה ימסרו למקרים, ורק מחמת כי זה בהסתר פנים, כמבואר בהעתקה, על כן נקרא מקרה, וכפי שיעור צדקתו כך יתנהג בהארת פנים, וניחא הכל היטב עכ"ל.

ויש להבין כוונתו בב' דרכים:

א', שהקב"ה באמת מוסרו למקרים, רק שיש בזה שיעור, דהיינו שהקב"ה מחליט עד איזה שיעור של הטבה או הרעה יהי' תלוי במקרים, דאם הקב"ה מחליט על דרך משל שפכיו הקטנים יהיו תלויים במקרים, אז באמת אין הקב"ה מתערב במה שקורה לפכיו הקטנים על דרך מקרה, אלא שהקב"ה יודע ומרוצה ונותן כח להטבע לפעול ככל מה שממציא המקרים. ומכיון שהקב"ה הוא זה שהרשה להמקרה להקרות ושימסר ליד המקרה הרי זה נחשב כאילו הקב"ה בעצמו עשה את הדבר.

מיהו דרך זה אכתי אינה מתיישבת כל כך בלשון הרמב"ן בפרשת בא. ואולי משום כך כתב החכמה ומוסר שאינו יודע תירוץ מספיק על הסתירה בדברי הרמב"ן, רק שכן נראית לו אמיתת הענין.

עוד צ"ע דלפי הדרך הנ"ל למה מברכים ברכת הגומל הלא אולי ניצל בדרך מקרה ולא בהשגחה. וי"ל שהוא מודה להקב"ה על שלא עיכב את ההצלה.

ועכ"פ לפי הדרך הזה יוצא שיש מקום להשתדלות כי אולי השאירו הקב"ה למקרה.

ב', ברם יש להבין כוונתו גם בדרך אחרת, והיינו שהקב"ה משאירו למקרים במובן שהקב"ה נותן להמקרה להזדמן, אבל אז בשעת המעשה, הקב"ה מחליט אם לגזור בפועל שהדבר יקרה, כי בלי גזירה חיובית אין הדבר יכול לקרות, רק שבלי הגזירה לעוזבו למקרה לא הי' הקב"ה נותן להדבר הרע להזדמן וממילא לא הי' הדבר הרע קורה, רק שכיון שגזר לעוזבו למקרה, ממילא עכשיו הדבר מזדמן, ואז בקלות יותר הקב"ה שפיר מחליט לגזור שיקרה כיון שכבר נזדמן, דוגמת מה שאמרו שהשטן מקטרג בשעת הסכנה, אבל על כל פנים הדבר הרע קורה למעשה רק כתוצאה מגזירה חיובית פרטית מהקב"ה שיקרה, רק שאת חסידיו שומר הקב"ה שהמקרה בתחילה לא יזדמן, וזה נקרא שאינו עוזבו למקרים. ודרך זה נכנס יפה ללשון הרמב"ן בפרשת בא כי לפי זה יוצא שהשלב המעשי הוא באמת תמיד בגזירה ולא ע"י שאין הקב"ה מתערב, אבל דרך זה אינו נכנס כל כך להלשון של החכמה ומוסר שכתב שנקרא שהדבר נעשה בהסתר פנים.

ו. דברי הרמב"ם בענין זה.

והנה הרמב"ם בפיה"מ במס' סנהדרין בהקדמתו לפרק חלק בהיסוד העשירי כתב וז"ל, כי הוא הש"י יודע מעשיהם של בני אדם ואינו מעלים עינו מהם, לא כדעת מי שאמר עזב ה' את ארצו, אלא כמו שנאמר גדול העצה ורב העלילי אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם וגו', וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וגו', ונאמר זעקת סדום ועמורה כי רבה, זהו מורה על היסוד העשירי הזה עכ"ל. הרי שכתב שהקב"ה יודע, אבל

לא כתב שכל מאורע ומאורע נגזר, ואע"פ שלגבי אדם הרי הוא סובר כן וכמש"כ במורה נבוכים וכמו שהבאנו כבר, אבל לא כלל דבר זה בתוך העיקר. וכן בנוסח אני מאמין איתא "אני מאמין באמונה שלימה שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשה בני אדם וכל מחשבותם שנאמר היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם", ולא הוזכר שהוא גוזר ומכתיב את המעשים.

מיהו מנוסח האני מאמין הראשון משמע שהקב"ה שפיר גורם את הכל ושלא שייך מקרה בעולם כלל אפילו בבעל חי וצומח ודומם, דאיתא "אני מאמין באמונה שלימה שהבורא יתברך שמו הוא בורא ומנהיג לכל הברואים והוא לברו עשה ועושה ויעשה לכל המעשים". ובאמת מזה הי' נראה כהדעה שגם נפילת עלה מן האילן היא בהשגחה וגזירה וכן שזהו בכלל העיקר. מיהו כבר הבאנו שדעת הרמב"ם עצמו בספר מורה נבוכים היא שבעלי חי וצומחים ודוממים אינם פועלים על פי השגחה פרטית, וגם בנוגע לאדם אע"פ שהוא סובר שהכל הוא בהשגחה אבל בפיה"מ לא הכניס דבר זה לתוך העיקר.

וז"ל הרמב"ם בפיה"מ בהיסוד הראשון, להאמין מציאת הבורא יתברך, והוא שיש שם נמצא, שלם בכל דרכי המציאות, הוא עילת מציאות הנמצאים כולם, בו קיום מציאותם וממנו קיומם וכו' עכ"ל.

ואולי גם כוונת הנוסח הנ"ל בהאני מאמין הראשון היא רק שכל הברואים שואבים כחם מהקב"ה אבל לא שהוא מכתיב איך שיפעלו, תדע, דאם נכלל בהעיקר הראשון שהוא גוזר הכל א"כ פשיטא שהוא יודע

ולמה צריכים את העיקר העשירי (מיהו אולי גם אם רק שואבים כחם קשה כהנ"ל). וגם מה שכתוב בה"אני מאמין" הראשון שהוא "מנהיג" יתכן שהכוונה היא למש"כ הרמב"ם בפ"א מיסודי התורה שהוא מנהיג הגלגל עיי"ש.

ז. בענין אם אדם יכול להרע להזולת בלי שיהי' נגזר.

ועכ"פ כל זה הוא בנוגע למקרים שקורים לאדם מצד הטבע, אבל מצאתי הרבה סתירות בנוגע לאם אדם יכול להרע להזולת בכח בחירתו בלי שיהי' נגזר. ולפי המבואר לעיל הכוונה בזה היא שבדאי הקב"ה מכניס להאדם את הכח לעשות כן, אבל האם שייך שיתן הקב"ה כח אע"פ שמה שהאדם בחר לעשות הרי הוא להדיא נגד רצונו, ולא רק ציור שהקב"ה משאירו למקרים, וכגון שגזר הקב"ה על אדם מסוים גזירה חיובית של חיים ולא גזר להניחו ביד המקרה, האם נאמר מעתה שכל מה שהקב"ה מעכב שלא ימות הרי זה רק שלא ימות מסיבת דומם או בעל חי, אבל הרי הוא שפיר נותן לאדם כח לפעול להיפך ממה שגזר ולהמיתו, והקב"ה נותן בו כח לפעול כפי הבחירה שלו. וראיתי לברר ענין זה עד היכן שידי יד כהה מגעת.

ח. דברי האור החיים המפורסמים כאן, וכן הזוהר והאלשיך שפירשו כמותו.

הנה לכאורה קשה על מה שכתוב בכראשית ל"ז כ"א וישמע ראובן ויצלהו מידם, דאיזו הצלה היתה בהצעתו לזרוק את יוסף לתוך הבור, הלא הבור הי' מלא

נחשים ועקרבים, וא"כ גם לפי עצת ראובן הי' אמור ליהרג, וא"כ אע"פ שראובן רצה שלא יהרגו אותו בידיים ממש אבל אין זה נקרא בגדר ויצילהו. מיהו י"ל שאה"נ, רק שהכוונה היא שלמעשה כיון שלא נהרג ע"י הנחשים והעקרבים הרי יוצא שראובן הצילו אע"פ שלא נתכוין להצילו, ולזה נראה שנתכוין הרשב"ם בדבריו על ויצלהו מידם שכתב וז"ל, שלא נהרג עכ"ל, כלומר שאע"פ שראובן לא נתכוין להצילו, אלא רק שלא יהרגו אותו בידיים, אבל למעשה הציל אותו כי לבסוף לא נהרג.

ברם האור החיים הביין כנראה שכוונת הפסוק היא שראובן עצמו נתכוין להצילו ולפיכך נתקשה כהנ"ל דהא הי' מלא נחשים ועקרבים, וכתב וז"ל, פי' לפי שהאדם בעל בחירה ורצון, ויכול להרוג מי שלא נתחייב מיתה, משא"כ חיות רעות לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתה לשמים, והוא אומרו ויצילהו מידם פי' מיד הבחירה וכו', לא נכנו נפש, פי' להדיא, אלא נהי' גורמים לו מיתה, והוא אומרו אח"כ אל תשפכו דם וגו', זו היתה טענתו להם, והוא טעמו כמוס עמו שהוא להצילו להשיבו אל אביו כי ידע נאמנה כי חיות השדה השלימו לו ולא ירעו וכו' עכ"ל. הרי שהאור החיים סובר שיתכן להרוג אדם בכח הבחירה אע"פ שלא נגזר עליו מן השמים למות או להמסר לסיכויי המקרה (ולפי מה שהבאנו לעיל צריכים לבאר שכוונת האור החיים במה שכתב שבעל חי יכול להרגו רק אם נתחייב מיתה כוונתו היא לא רק לגזירה חיובית שימות אלא ה"ה לגזירה להשאירו למקרים, ובזה ידע ראובן נאמנה שלא היתה גזירה כזו להשאירו למקרים בדבר זה, רק שבכל זאת

ע"י בחירה הי' שפיר שייך להרגו, ומש"ה הי' נחשב שראובן הצילו מידם).

והנה אע"פ שהיסוד הנ"ל מפורסם בשם האור החיים, אבל שו"ר שגם בזוהר שם איתא כדברי האור החיים בביאור הפסוק הנ"ל. וגם האלשיך בשמואל א' ט"ז פסוק א' ביאר כן את הפסוק. וביאר עוד שלכן פחד שמואל משאול ואמר איך אלך ושמע שאול והרגני. וגם במצודת דוד על דניאל ג' כ"ו מבואר שאדם יכול להמית אדם אחר מכח בחירה וז"ל, כי האדם בעל בחירה ופן ימיתם בידי עכ"ל (ובודאי אין הכוונה שהקב"ה השאיר את שמואל וחנני' מישאל ועזרי' למקרים).

ט. פירושי רש"י והאור החיים בפרשת ויחי על מה שאמר יוסף התחת אלקים אני.

וע"ע בפרשת ויחי בפרק נ' פסוק י"ט על מה שאמר יוסף התחת אלקים אני שכתב רש"י וז"ל, שמא במקומו אני בתמי', אם הייתי רוצה להרע לכם, כלום אני יכול, והלא אתם כולכם חשבתם עלי רעה והקב"ה חשבה לטובה, והיאך אני לבדי יכול להרע לכם עכ"ל, ומבואר דס"ל שלא יתכן לאדם להרע לחבירו בלי שיהי' נגזר עליו (וצריכים להוסיף שידע יוסף נאמנה שאין הקב"ה משאירם למקרים). ועי' באור החיים שם שפי' באמת בדרך אחרת, והיינו שלא היתה כוונת יוסף לומר שאינו יכול להרע להם, אלא כוונתו היתה לומר שאינו רואה את עצמו תחת אלקים לשפוט אותם ולנקום, ומשמע מדבריו שלעולם שפיר הי' יכול להרע אם הי' רוצה, ודבריו שם הם כשיטתו על וישמע ראובן וגו'.

י. המימרא של הלל באבות כאן, ורש"י והמהרש"א על זה במס' סוכה.

והנה בהמשנה כאן תנן אף הוא (הלל הזקן) ראה גולגולת אחת צפה על פני המים אמר לה על דאטפת אטפוך וסוף מטיפיך יטופון. ולכאורה מוכח ממימרא דהלל שאם נהרג אדם בידי אדם בע"כ צ"ל שנגזר עליו מן השמים ליהרג ודלא כהאור החיים והזוהר והאלשיך, דהא לפי האור החיים והזוהר והאלשיך מנא ידע הלל שהוא נהרג מחמת חטאו ולא מחמת בחירת אדם.

מיהו עי' ברש"י בסוכה דף נ"ג ע"א שכתב שהלל הי' מכיר בו מקודם לכן שהוא רוצח, וא"כ יש ליישב את שיטת האור החיים והזוהר והאלשיך ולומר שרק בגלל כן תלה הלל שנהרג בדין שמים.

והנה המהרש"א בסוכה שם כתב שרש"י פירש כן משום שאם לא כן קשה איך ידע הלל שלא נהרג מחמת עבירה אחרת. מיהו לפי האור החיים והזוהר והאלשיך גם בלא"ה צריכים לפרש כן משום שאם לא כן איך תלה הלל בכלל שנהרג בגלל גזירה מן השמים ולא מכח בחירת הרוצח. ברם כבר הבאנו שרש"י בויחי סובר שגם ע"י בחירה א"א בלי שיהי' נגזר, וא"כ צ"ל כהמהרש"א שהכרחו הוא כי אל"כ איך ידע שלא נגזר מחמת עבירה אחרת.

יא. הסליחה אלה אזכרה.

והנה בהסליחה אלה אזכרה במוסף של יום הכיפורים איתא "זמן תנה לנו שלשה ימים עד שנדע שנגזר הדבר ממרומים", ומשמע שיתכן מציאות שיהרג בלי שיהי' נגזר עליו שום גזירה רעה וכהאור החיים,

דהא אם אין הדבר אפשרי, למה הי' נחוץ להם לדעת, הלא אם לא נגזר, הרי ממילא לא יצליח להורגם, ובע"כ צ"ל דשפיר אפשרי גם בלי שיהי' נגזר, ולכן רצו לדעת אם נגזר או לא, כי אם לא נגזר יתנגדו ויגרמו שלא יצליח.

מיהו לפי מה שהבאנו לעיל אין הדבר מוכרח, כי לעולם י"ל שהיכא שלא נגזר כלל על האדם אי אפשר להמיתו בכח בחירה, רק שרצו לדעת אם היתה גזירה חיובית שימותו אשר אז לא תועיל התנגדותם, או האם נגזר עליהם רק להמסר למקרים אשר אז שפיר תועיל התנגדותם, וגם יש להם רשות להתנגד, אבל אכתי י"ל שאם לא נגזר עליהם כלום לא שייך שיהרגם בכח הבחירה (ודברינו כאן הם לפי דרכינו הראשון לעיל בביאור דברי החכמה ומוסר, אבל לפי דרכינו השני הרי בכל אופן הדבר לא יקרה בלי שהקב"ה יגזור להדיא שיקרה).

יב. דברי האלשיך והרלב"ג והחינוך על מה שאמר דוד "ה' אמר לו קלל".

הנה בשמואל ב' פרק ט"ז פסוק י' אמר דוד על שמעי בן גרא שה' אמר לו קלל, וכתב שם האלשיך וז"ל, שאין סברא לומר שהוא יתברך שם בלב איש לחטוא כדי לצער את זולתו לנכות צרתו, על כן א חשוב שלא החזיק לומר שודאי הוא כך, כי אם באולי, שמא הוא יתברך עשה כן וכו', ואף גם זאת לסכור פי אבישי וכו' עכ"ל. ועיין גם ברלב"ג שם שכתב וז"ל, כי אולי מהש"י נהי' להגיע זה העונש לדוד עכ"ל. הרי שמדברי שניהם יוצא שבודאי יתכן ג"כ שלא יצא הדבר מאת ה' וכדברי האור החיים,

אשר אז שפיר הי' שמעי ראוי לעונש מידי דוד, ומהאלשיך מבואר דס"ל בתורת ודאי שלא נגזר אלא הי' מכח בחירה (ועיין עוד באברבנאל שם).

ברם לפי מה שהבאנו לעיל אכתי י"ל שהיכא שלא גזר עליו הקב"ה כלום, אי אפשר בשום פנים להרע לו כלום, אלא בעינן שלכה"פ גזר הקב"ה להשאירו לסיכויי המקרה, ולפי הרלב"ג דוד נסתפק האם ה' אמר לו קלל כלומר שהיתה גזירה חיובית שיקלל או האם הקב"ה גזר רק להשאיר את דוד לסיכויי המקרה, ולפי האלשיך סבר דוד בכירור שאינה גזירה חיובית אלא רק גזירה להשאירו למקרים (מיהו דברי אלה הם דלא כדרכינו השני בביאור דברי החכמה ומוסר, כי לפי דרכינו השני הרי בכל אופן הדבר לא יקרה בלי שהקב"ה יגזור להדיא שיקרה). וע"ע בחינוך במצוה רמ"א (לא תקום) שכתב וז"ל, משרשי המצוה שידע האדם ויתן אל לבו כי כל אשר יקרהו מטוב עד רע הוא סיבה שתבוא עליו מאת השם ברוך הוא, ומיד האדם מיד איש אחיו לא יהי' דבר בלתי רצון השם ברוך הוא, על כן כשיצערהו או יכאיבהו אדם, ידע בנפשו כי עוונותיו גרמו, והשי"ת גזר עליו בכך, ולא ישית מחשבותיו לנקום ממנו, כי הוא אינו סיבת רעתו, כי העון הוא המסכב, וכמו שאמר דוד ע"ה הניחו לו ויקלל כי השם יתברך אמר לו, תלה הענין בחטאו ולא בשמעיו בן גרא עכ"ל. הרי שמבואר להדיא בדבריו שלא יתכן להרע להזולת בלי שיהי' נגזר (וגם לא יתכן ע"י גזירה להשאירו למקרים ושהדבר יכול לקרות בלי שום גזירה חיובית כלל, כי אם שפיר יתכן, שוב

שפיר יש מקום לנקום).

והנה כבר כתבנו שמתוכן דברי האלשיך והרלב"ג אין שום ראי' שאין צריכים שום גזירה כלל כי שפיר יתכן שצריכים גזירה להשאירו למקרים. ובאמת יש לדחות גם בדרך אחרת את הראי' מהאלשיך והרלב"ג, והיינו שלעולם י"ל שזה ברור שלא קיים בהבריאה השארת אדם לסיכויי המקרים, אלא הכל הוא בגזירה חיובית, אם להרע או להיטיב, רק שכוונת האלשיך היא לומר שלא יתכן כלל שיגזור הקב"ה ויכריח לאדם מסוים להרוג את זה שנגזר עליו, וא"כ נמצא ששמעי בחר לעשות כן בעצמו, ולכן בדין הוא שיתחייב, רק שכדי לסכור פי אבישי אמר דוד שאולי הקב"ה גזר על שמעי במיוחד שהוא יהי' המקלל. וכן מה שכתב הרלב"ג שאולי מה' הי', כוונתו היא לזה ששמעי עשה כן, אבל העונש על דוד בודאי נגזר מה'. ולפ"ז יוצא מדברי שניהם שאם נגזר רק באופן כללי, ואדם זה בחר להיות המבצע, שפיר אפשר להענישו, רק

שהאלשיך והרלב"ג כתבו שדוד צידד לומר שה' גזר להדיא על שמעי. ואולי גם כוונת החינוך היא לומר רק שבודאי נגזר שיענש אבל לא שנגזר שההוא פלוני יעשה כן, וס"ל להחינוך דלא כהאלשיך והרלב"ג אלא שגם זה הוא סיבה מספקת לומר שהאדם עצמו לא ינקום, אבל אין כוונתו לומר שבודאי נגזר שההוא פלוני יעשה כן*).

יג. הפסוק ביחזקאל ל"ג ו' והמפרשים שם.

ועיין עוד ביחזקאל ל"ג ו' דכתיב והצפה כי יראה את החרב באה ולא תקע בשופר והעם לא נזהר ותבוא חרב ותקח מהם נפש, הוא בעונו נלקח ודמו מיד הצפה אדרש. וכתב המצודת דוד וז"ל, הוא בעונו נלקח, ר"ל עם כי בודאי הומת בגמול עונו, כי אם לא הי' בו עון לא הי' כח ביד החרב ללוקחו, עם כל זה אדרוש דמו מיד הצופה עכ"ל. וכן כתב האברבנאל שם וז"ל, בעונו נלקח, כי אם הי' צדיק, הי' חונה מלאך ה' סביב

(* ועיין עוד ברד"ק בשמואל ב' י"ב י"א שכתב וז"ל, יש לשאול איך גזר ה' על אבשלום שיחטא וישכב עם נשי אביו וכו' עכ"ל. ויש לפרש כוונת קושייתו שאפילו אם יגזור הקב"ה שאדם מסוים יעניש את חבירו ודלא כהדרך שכתבנו בפנים, אבל מכל מקום לא יתכן שיגזור עליו הקב"ה שיעניש את חבירו על ידי שיעשה מעשה נפרד של חטאים דנפשי' כגון באבשלום ששכב עם נשי אביו, ולכן הקפיד לשאול איך יגזור שיחטא וישכב עם נשי אביו אבל לא הקשה איך יגזור על אדם אחד שיעניש את השני, וצ"ע.

ועיין שם שתי' הרד"ק וז"ל, יש לפרש כי הא-ל לא גזר בפירוש על אבשלום ולא הזכירו בשם, ואע"פ שידע הא-ל כי אבשלום יהי' חוטא בעבור תאות נפשו לחטוא, לא שהא-ל גזר עליו

לחטוא (וזהו כהדרך שכתבתי בפנים ששפיר צריכים גזירה חיובית שפלוני יענש אבל לא שייך גזירה חיובית שאדם מסוים יהי' המעניש), ואם לא חטא דוד הי' הא-ל מונע נשי דוד מהמכשול ע"י עבירה, אע"פ שאבשלום סופו לחטוא מפני תאות יצרו לא הי' חוטא עם נשי אביו, ועוד כי לא הי' חטא גדול בזה כי פלגשי אביו היו, ומפותת האב מותרת לבן, אלא לפי שהיו פלגשי מלך אסורות לכל אדם וכל שכן לבנו מכוער הדבר, ורבינו סעדי' ז"ל כתב כן כי אלו הדברים אשר סיפר נתן לדוד על שני חלקים, אחד מהם מעשי הבורא והוא הגברת אבשלום והשליטה על כל אשר לדוד ועל זה אמר הנני מקים עליך רעה, והשני מעשה אבשלום בבחירתו והוא זה שכתב ושכב את נשיך, ורצה בהקדמתו להודיע לדוד בחירת אבשלום להראות את לבו בזה עכ"ל.

ליראיו ויחלצם, אבל עם כל זה שהוא בעונו נלקח, דמו מיד הצופה אדרוש עכ"ל. ומבואר לכאורה דלא כהאור החיים אלא שאי אפשר להרע להזולת בלי שיהי' נגזר, אלא שלשון המצודת דוד נוטה קצת להדרך שבודאי נגזר עליו מיתה להדיא (וזה סותר את דבריו בדניאל שהבאנו לעיל בסק"ח), ואילו לשונו של האברבנאל סובל גם את הדרך שנגזר עליו להמסר למקרים.

ועכ"פ יש להעיר על האברבנאל דלפי מה שביארנו בדבריו לא שייך לפרש שכוונת הפסוק היא בדרך רבותא וכמו שפי' הוא עצמו, דהיינו שאע"פ שבעונו מת, בכל זאת אדרוש דמו מהצופה, דזה שייך לומר רק אם היתה גזירה מפורשת שימות, אבל אם לא היתה גזירה שימות, רק שעונותיו גרמו שהקב"ה לא הגן עליו אלא מסר אותו לסיכויי המקרים, א"כ אין זו סיבה לפטור את הצופה, ולא שייך לומר כמו שכתב ש"עם כל זה" דמו מהצופה אדרוש.

יד. הגמ' בכתובות דף ל' והדרך שלעצמו יכול להרע אבל לא לאחרים.

והנה כבר הבאנו שבכתובות דף ל' מסקינן שאריא וגנבי הרי הם בידי שמים, וצינים ופחים הרי הם בידי אדם. והנה הציור של גנבי הוא ציור שכן אדם מזיק לחבירו, וא"כ יוצא שדבר כזה הוא תמיד בידי שמים, והא דצינים ופכים הרי הם בידי אדם אין זה משום השם של צנים ופכים, ושלעולם גם לאדם אחר אפשר לגרום היזק ע"י צנים ופכים, אלא פירש"י שם משום שהם באים ע"י פשיעת האדם עצמו, כלומר בגלל שלעצמו אדם שפיר יכול להרע.

טו. עוד באם אפשר להרע לעצמו.
ועי' בדברי תוס' בב"ב דף קמ"ד ע"ב בד"ה הכל וכו' דמבואר שאדם יכול להמית את עצמו מכח בחירה גם אם לא נגזר עליו מן השמים "כלום".

ועי' בת"י על הגליון בכתובות דף ל' ע"א שהקשו על צינים ופחים מהא דתנן בעל כרחך אתה חי דמשמע שאינו יכול להרוג את עצמו ע"י בחירה, וכתבו וז"ל, היינו שאין לך אדם שמניח להרוג עצמו, ועוד נראה לר"י דע"כ אתה חי לעתיד קאמר וגרסינן ע"כ אתה מת וע"כ אתה חי והוי כמו המתים לחיות והחיים לידון עכ"ל.

ברם החובת הלבבות בשער הבטחון פרק ד' כתב שאדם אינו יכול להרוג את עצמו ע"י בחירה, אלא אם אדם מאבד את עצמו לדעת בודאי נגזר עליו אלא שאעפ"כ יקבל עונש.

טז. דברי הר"ח בחגיגה.

שוב הראוני שבחגיגה דף ה' ע"א כתב רבינו חננאל שמה שכתוב יש נספה בלא משפט הרי זה קאי על אדם שנהרג על ידי חבירו בלא משפט, הרי שיתכן שיהרג בלי שהי' נגזר (מיהו אולי מודה הוא שצריכים לכה"פ גזירה להשאירו למקרים, רק שנספה בלא משפט שיהרג).

יז. עוד מקורות.

וע"ע בדברי הרמב"ן בפרשת לך לך (ט"ו, י"ד) דס"ל שהיכא שהקב"ה גזר עונש על בן אדם יתכן שחבירו יוסיף וירבה להענישו יותר ממה שנגזר עליו, דהא הביא שם את קושיית הרמב"ם בספ"ו מהל' תשובה למה נענשו המצרים הלא כן נגזר בכרית בין

הבתרים, וכתב, וכ"כ הראב"ד בהשגתו שם, כי המצרים הוסיפו לעשות דברים שלא נגזרו כגון כל הבן הילוד וגו', הרי דס"ל ששפיר יתכן דבר כזה.

והעירני עוד חתני הרב ידידי' וסרמן הי"ו לדברי תוס' בב"ק דף פ"ה ע"א, דהנה בב"ק דף פ"ה ע"א תניא דבי ר' ישמעאל אומר ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות, וכתבו תוס' וז"ל, וא"ת והא מרפא לחודי' שמענין לי', וי"ל דהוה אמינא הני מילי מכה בידי אדם אבל חולי הבא בידי שמים כשמרפא נראה כסותר גזירת המלך קמ"ל דשרי עכ"ל, הרי שבמכה בידי אדם אינו נראה כסותר גזירת המלך והיינו משום שיתכן שבאה ע"י בחירה ולא ע"י גזירה.

מיהו יש לדחות שאין ראוי מדברי תוס', דבשלמא אם היו תוס' כותבים שבלי הגזירה"כ של ניתנה רשות הוי אמרינן שע"י שהוא מרפא מכה בידי שמים הרי הוא באמת סותר את גזירתו של הקב"ה משא"כ במכה ע"י אדם מותר לרפאות כי אינו בהכרח סותר, א"כ אז ה"י שפיר מוכח שמכה ע"י אדם יכולה להיות ע"י בחירה, אבל חזינן שתוס' לא כתבו שהוה אמרינן שבמכה בידי שמים אסור משום שהוא באמת סותר גזירת הקב"ה, והיינו משום שמי יימר שאין רצונו של הקב"ה שירפאו אותו אחרי המכה, אלא תוס' כתבו רק שהוה אסרינן מפני שהוא נראה כסותר גזירת הקב"ה, כלומר שבעיני אנשים הוא נראה כן אפילו אם באמת אינו סותר, וא"כ לפ"ז הדיוק הוא רק שבמכה בידי אדם אין הוא נראה כסותר גזירת המקום כי לאנשים אין נראה שהיתה גזירה כי הם תולין את הדבר בבחירה, אבל אכתי י"ל שבאמת א"א ע"י בחירה בלי

שיהי' נגזר. וע"ע בלשון רש"י שם, וכן בלשון הרשב"א שם.

וע"ע בב"ק דף נ"ח ע"א שסובר רבי יוחנן שאם בהמתו נפלה באונס לגינה ואכלה הרי הבעלים פטורים לא רק על הערוגה שנפלה לתוכה אלא אפילו אם אכלה "מערוגה לערוגה, ואפילו כל היום כולו", ואילו רב כהנא סובר שפטור רק על הערוגה הראשונה, וכתב הרא"ש שם שרב כהנא איירי באופן שהי' יכול להוציאה דלכן הרי הוא חייב על הערוגה השני', רק שעל הערוגה הראשונה הרי הוא פטור כי צריכים כניסה לשדה אחר בפשיעה, והרי הבהמה נפלה באונס, אבל על הערוגה השני' הרי הוא חייב כי הערוגה השני' הרי היא כמו שדה אחר ולתוך שדה זו נכנסה בהמתו בפשיעה כיון שהי' יכול להוציאה, ולכן הרי הוא חייב, ואילו רבי יוחנן סובר שגם הערוגה השני' הרי היא כאותה שדה.

מיהו ע"י בשט"מ שם בד"ה הא דאמר רבי יוחנן שכתב בשם הראב"ד ביאור אחר בענין למה מיפטר מערוגה לערוגה לפי ר"י, והיינו משום שמשמים קנסו את בעל השדה. ולכאורה מבואר מפירושו שאי אפשר להרע להזולת בלי שיהי' נגזר. מיהו יש לתמוה על פירושו דאדרבה מכיון שהוא יכול להוציאה, א"כ ננקוט שאין רצון שמים בההיזק אע"פ שהצליחה הבהמה להזיק, מאי שנא משאר נזיקין שאין תולין ברצון שמים.

מיהו מדיוק לשון הראב"ד הנ"ל יש ללמוד תירוץ על הנ"ל, דעיי"ש שכתב וז"ל, דכיון דתחילתה באונס אין מחייבין אותו לירד שם אחרי' לדעת חברו, משמים הוא דקנסוה להאיך עד שתצא ותחזור עכ"ל,

הרי שהדגיש שתחילת הנפילה היתה באונס, ונראה שזהו באמת הטעם למה תולין ברצון שמים, והיינו משום שחזינן שמן השמים התחילו לגרום את הפסדו של הניזק בדרכי הטבע ובלי סיועו של בעל הבהמה, וא"כ רואים שמן השמים בחרו בו להיות המבצע, וזהו הטעם למה מיפטר בעל הבהמה, אבל בשאר הציורים של מזיק רגיל סובר הראב"ד שנקטינן שלא הי' רצון שמים בהיזק. הרי ששייך להזיק לחבירו בלי שיהי' נגזר.

ברם לכאורה יש לדחות שא"א להזיק את חבירו בלי שיהי' נגזר, רק שמזיק רגיל חייב כי לא הי' צריך לבחור להיות המבצע כמש"כ הרמב"ם כטעם למה נענשו פרעה והמצרים (ולעיל באות ע"ט כתבתי שגם הרמב"ן שם יודה להרמב"ם בכה"ג עיי"ש), אבל היכא שבהמתו נפלה לגינה חזינן שמן השמים בחרו בו להיות המבצע. מיהו זה אינו כי הטעם הנ"ל הרי הוא טעם טוב רק לענין שהמזיק יקבל עונש אבל אין זה טעם לומר שישלם להניזק, דהא אם הוא משלם לניזק הרי יוצא שמתבטל כל עיקר הגזירה של הקב"ה.

גם אין לומר שצריכים לכה"פ גזירה להשאירו למקרים ושכשאר הציורים של מזיק נקטינן שהיתה רק גזירה להשאירו למקרים, דזה אינו, כי א"כ גם בנפלה לגינה נימא שהיתה גזירה רק להשאירו למקרים, ועוד דגם אם נגזר להשאירו למקרים אין סיבה למה ישלם להניזק).

ית. הגמ' בחולין דף ז'.

וע"ע בחולין דף ז' ע"ב דאמרינן אין עוד מלבדו אמר רבי חנינא ואפילו כשפים, ופירש"י אינן מלבדו, כלומר שלא מדעתו,

שאם אין גזירה מלפניו אין מריעין לו לאדם עכ"ל. ושוב אמרינן ההיא איתתא דהות קא מהדרא למשקל עפרא מתותי' כרע' דרבי חנינא (ופירש"י וז"ל, ולעשות לו כשפים להמיתו עכ"ל), אמר לה שקולי, לא מיסתייעא מילתיך אין עוד מלבדו כתיב, ופרכינן והאמר רב יוחנן למה נקרא שמן כשפים שמכחישינן פמליא של מעלה, ופירש"י וז"ל, שלא גזרו על אדם זה למות והוא מת ע"י כשפים עכ"ל, ומתריצינן שאני ר' חנינא דנפישא זכותי'. הרי שאע"פ שאין גזירה חיובית שימות או שישאר תלוי במקרים שפיר אפשר להמית בכח בחירה, ולכן הרי זה נקרא שכשפים מכחישים פמליא של מעלה (דכיון שלא נגזרו עליו גזירות אלו הרי זה כמו היכא שיש גזירה חיובית שיחי'), רק שבכל זאת אם נפישא זכותי' הקב"ה יעכב את הדבר (וזה דומה לדברי הרמב"ן בורא ובאיוב שרגלי חסידיו ישמור).

יט. עוד דרכים בכל הנ"ל.

ע"י בההוספה בסוף הכרך שהבאתי את דרכו של החזו"א ואת דרכו של השפתי חיים בכל הנ"ל.

פא) מרבה בשר מרבה רמה.

מדברי רש"י בהנוסח אחר משמע שמרבה בשר פירושו הוא שהוא מרבה באכילת בשר. והנה בחולין דף פ"ד ע"א אמרינן ת"ר כי ירחיב ה' אלוקיך את גבולך למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתיאבון. ונראה שהרא"י היא מהסיפא דקרא דכתיב כי תאוה נפשך לאכל בשר, והרמב"ם בפ"ה מהל' דעות ה"י הביא רק את הסיפא דקרא. ואולי צ"ל בגמ' "וגו".

עוד דרשינן שם, יכול יקח אדם מן השוק ויאכל ת"ל וזבחת מבקרך ומצאנך, וגם בספרי על הפסוק הנ"ל הובאה הך דרשה, ופי' שם התורה תמימה דטעמא דמילתא הוא משום שאין נאה לאכול בשר אלא מתוך עשירות, ודרכם בזמן המקרא הי' שאדם עשיר הי' קונה צאן ובקר וכדחזינן מהא דדרשו בירו' דמס' שבת פ"ח ה"א ופחדת לילה ויומם זה הלוקח מן הסידיקי (פי' מוכר תבואה), ואדם קונה ממנו כי אין לו עצמו שדה לזרוע בה תבואה), ומש"ה תניא שלא יקח בשר מן השוק ויאכל. ולפי דברי התורה תמימה ניחא למה לא הביא הרמב"ם להלכה דין זה כדרך שהביא את הרישא של לא יאכל אלא לתיאבון, והיינו משום שעכשיו הדבר נשתנה ולא שייך להקפיד שלא ליקח מן השוק, וגם התורה תמימה כתב שלפי פירושו לא שייך להקפיד על זה עכשיו. עוד אמרינן שם, יכול יזבח כל בקרו ויאכל, כל צאנו ויאכל, ת"ל מבקרך ולא כל בקרך, מצאנך ולא כל צאנך, מכאן אמר רבי אלעזר בן עזרי' מי שיש לו מנה יקח לפסו ליטרא ירק, עשרה מנה יקח לפסו ליטרא דגים, חמשים מנה יקח לפסו ליטרא בשר, מאה מנה ישפתו לו קדרה בכל יום, ואינך אימת, מערב שבת לערב שבת, ופירש"י וז"ל, ואינך אימת, אלו האחרים שאמרו ליטרא דגים וליטרא בשר אימת יאכלוה אם לא בכל יום עכ"ל. ותו אמרינן אמר רב צריכין אנו לחוש לדברי זקן, אמר רבי יוחנן אבא ממשפחת בריאים הוה, אבל כגון אנו מי שיש לו פרוטה בתוך כיסו יריצנה לחנווני. והנה הרמב"ם שם הביא ענין זה בזה

הלשון, ציוו חכמים בדרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתיאבון שנאמר כי תאוה נפשך לאכול בשר, דיו לבריא לאכול בשר מערב שבת לערב שבת, ואם הי' עשיר כדי לאכול בשר בכל יום אוכל עכ"ל. ונתקשה להלח"מ איך כתב הרמב"ם שלבריא סגי בפעם אחת בשבוע, הלא אמרינן שם שעכשיו אין אנו בריאים כמו רב, וא"כ גם מי שמוחזק היום לבריא (וכמו שאירי הרמב"ם במש"כ דיו לבריא) מן הראוי שיאכל כל יום, וביאר שהרמב"ם איירי במי שהוא בריא כמו רב גם בזמן הזה. ברם לא ידעתי מה הי' קשה להלח"מ, דמי יימר שכוונת רבי יוחנן במה שאמר שיריצנה לחנווני היא שיאכל בשר, דלמא איירי רק בשאר מילי דרבי אלעזר בן עזרי', וקמ"ל שעכשיו שאין אנו בריאים הרי אנו צריכים לאכול יותר מליטרא, או לאכול דגים במקום ירק, אבל לענין בשר אולי גם רבי יוחנן מודה שאנו בגדר בריאים.

ואי קשיא על הרמב"ם הא קשיא, דמנא לי' בכלל שבריא צריך לאכול בשר לכל הפחות מערב שבת לערב שבת, דנהי דתניא דמי שיש לו נ' מנה יקח ליטרא בשר ומפרשינן דהיינו מערב שבת לערב שבת, אבל אולי האחרים אינם אוכלים בשר כלל ודיו לבריא גם בלא שום בשר כלל.

ויש ליישב דהנה כבר הבאנו את פירש"י שמערב שבת לערב שבת קאי על כל מאכל ומאכל, דהיינו שכל אחד ואחד יאכל מאכלו, אם דגים אם בשר, מערב שבת לערב שבת, והק' המהרש"א דא"כ צריכים לדחוק כמו שמשמע באמת מדברי רש"י שם שלא קאי השאלה והתי' על ליטרא ירק דהא הכוונה

בליטרא ירק הרי היא בודאי לכל יום דהא
 אם לא כן מה יאכל בשאר ימי השבוע,
 ופירש המהרש"א שם בענין אחר, והיינו
 שבודאי הכוונה היא שיקנה בכל יום ליטרא
 ירק ודגים ובשר, ומאי דאמרינן שעשיר
 ישפתו לו קדרה בכל יום הרי זה אתי
 לאטפויי שיאכל בשר בריוח וגם יותר
 מליטרא, ובזה עדיף הוא מבעל נ' מנה,
 ומאי דפרכינן ואינך אימת פירושו הוא מתי
 יאכלו בשר בריוח, דמכיון שאמרינן שעשיר
 ישפתו לו קדרה בכל יום, דמשמע שאוכל
 בשר בריוח, משום הכי מקשינן מתי יאכלו
 האחרים בשר בריוח, ועל זה תירצו שמערב
 שבת לערב שבת יאכל כל אדם בשר בריוח,
 ועשיר יאכל בכל יום (אבל אי אפשר לפרש
 שהקושיא היא מתי יאכלו בשר סתם, כלומר
 ליטרא בשר, ועל זה מתרצינן מע"ש לע"ש,
 כי משמע שהקושיא והתירוץ קאי גם על
 מי שיש לו י' מנה וגם על מי שיש לו נ'
 מנה וכמו שנקט המהרש"א שהקושיא קאי
 על כולם).

נמצא שלפי פירושו של המהרש"א איתא
 בהסוגיא הנ"ל שכל אדם יאכל בשר בריוח
 מערב שבת לערב שבת, וא"כ י"ל שכך
 מפרש גם הרמב"ם, ומה שכתב שדיו לבריא
 מערב שבת לערב שבת פירושו הוא שיאכל
 בריוח וכדברי המהרש"א, ומשום הכי לא
 הזכיר ליטרא, וגם מה שסיים שעשיר יאכל
 בכל יום פירושו הוא בריוח וכדאמרינן
 שאם הי' עשיר ישפתו לו קדרה בכל יום
 (ובאמת המעיין בדברי הלח"מ יראה שגם
 הוא מפרש כדברי המהרש"א שהרי משמע
 שכוונתו היא להביא את הגמ' של ואינך
 אימת וכו' כמקור לדברי הרמב"ם שצריכים
 לאכול בשר מע"ש לע"ש).

והנה יש להסתפק בכוונת הך לשון שכתב
 הרמב"ם שציוו חכמים בדרך ארץ, האם זה
 איסור ממש או האם זה רק מדריגה בעלמא,
 ובהברייתא בגמ' איתא למדה תורה דרך
 ארץ. גם צ"ע למה כתב הרמב"ם שציוו
 חכמים ולא כתב שציווה התורה וכלשון
 הברייתא. ואולי כוונתו במה שהזכיר חכמים
 הרי היא רק על ההמשך של מערב שבת
 לערב שבת, ודוחק. ואולי ס"ל שהתורה
 למדה דרך ארץ, וחכמים ציוו ועשו איסור
 ממש. מיהו צ"ע מה הוא מקורו לזה. ועכ"פ
 בספר המפתח שברמב"ם הוצאת רש"פ
 מובא שהגר"י פערלא בביאורו למנין תרי"ג
 מצות לרס"ג כתב שמבואר מלשון הרמב"ם
 שהוא מדרבנן.

והנה יש להסתפק במה שכתב הרמב"ם
 שדיו לבריא שיאכל בשר מערב שבת לערב
 שבת, האם איירי אפילו שלא לתיאבון, כי
 גם בזה יש משום בריאות, ותנאי דלתיאבון
 קאי רק על מה שעשיר אוכל בכל יום, או
 האם גם מערב שבת לערב שבת לא יאכל
 אלא לתיאבון, ורק בכהאי גוונא שהוא
 לתיאבון איכא משום בריאות (ובשני
 הצדדים הנ"ל נקטתי שכוונתו היא שיאכל
 משום בריאות. מיהו יש גם לצדד שאין
 כוונתו שיאכל משום בריאות, אלא לעולם
 יכול להיות בריא בלי אכילת בשר כלל, רק
 שכוונתו היא שכיון שהוא בריא אינו צריך
 יותר מע"ש לע"ש כמו שצריך מי שאינו
 בריא. מיהו באמת דרך זה אינו בכלל לשונו
 כי מלשונו משמע שלבריא דרוש באמת
 בשר מערב שבת לערב שבת).

והנה עיין בשמות ט"ז ח' דכתיב בתת
 ה' לכם בערב בשר לאכול, ופירש"י וז"ל,
 לאכול ולא לשובע, למדה התורה דרך ארץ

לשלם חיישינן שמא כשיקניט האדון את העבד ילך העבד וידליק את גדישו של חבירו כדי שיתחייב האדון, וחזינן להדיא שבלא טעם זה הי' ראוי לחייב את האדון. ועיין בחידושי הגרנ"ט על ב"ק בשיעורו על ענין עבד ואמה, וכן בחזון איש על ב"ק בסי' ג' סק"א, שכתבו שאי אפשר לומר שהטעם למה הי' ראוי לחייב את האדון אלמלא שמא יקניטנו הרי הוא משום ממונו המזיק ששמירתו עליו כמו שורו, דהא לא כתיב עבד בקרא דפרשת שור, וגם אי אפשר לרבותו כדרך שאנו מרבים שאר בעלי חיים וכמו שהוכיחו שם. ועיין שם שחידשו טעמים אחרים למה הי' ראוי לחייב את האדון. ברם מדברי הגר"ח בסוף הל' גזילה על דברי הרמב"ם בעבד ואמה משמע שהטעם שהי' ראוי לחייב את האדון הרי הוא באמת משום הדין של שמירת ממונו עליו כמו בשור וחמור (ובאמת גם טענת הצדוקים בהמשנה בסוף מס' ידים היתה שיתחייב משום שור המזיק, ועל נקודה זו לא חלקו עליהם הפרושים עיין שם).

ומדברי רבינו יונה בשיטה מקובצת על ב"ק דף ד' ע"א מבואר כהגר"ח שהטעם למה היינו מחייבים אותו הרי הוא משום שמירת ממונו, וכן איתא במאירי שם, ובאמת כן משמע מגוף הסוגיא שם דהיינו שהסיבה לחייב את האדון הרי היא משום שכוונת העבד היא להזיק והי' לו להאדון לשומרו כמו בשור (ועיי"ש בחזו"א שהרגיש בזה). ולפי זה י"ל שמה שכתב רבינו יונה שהאדון "אינו יודע", פירושו הוא שלא ידע בשעת ההיזק, אבל בהא מיהא איירי שפשע בשמירתן מקודם לכן ועבר על האיסור של שמירתן עליך כמו בשורו וחמורו, וזהו

שאינן אוכלין בשר לשובע עכ"ל. והנה הדרשה שהבאנו ממס' חולין שיאכל בשר רק לתיאבון קאי על בשר בהמה וכמו שכתוב וזבחת מבקרך וצאנך אבל דברי רש"י הנ"ל בשמות קאי על בשר עוף, וא"כ יתכן שיכולים לאכול בשר עוף גם שלא לתיאבון רק שלא יאכל לשובע. מיהו באמת לא מצאתי כעת בחזו"ל שידרשו דרשה זו להדיא על הפסוק הנ"ל בשמות אלא יתכן שכוונת רש"י היא להביא את הדרשה שבמס' חולין שם, רק שרש"י קבע את הדרשה על הפסוק בשמות, ומעתה לפ"ז יוצא שאין חילוק בין בשר עוף לבשר בהמה אלא כל שלא לתיאבון הרי זה בגדר "לשובע".

והנה יש להוסיף שאע"פ שלפי המהרש"א, וכן הרמב"ם לפי ביאורנו הנ"ל, יוצא שיכולים לאכול בשר מע"ש לע"ש אפילו בריוח, ואולי אפילו שלא לתיאבון, אבל אכתי י"ל שלא יאכל לשובע וכדברי רש"י בשמות (לפי ההנחה שלשובע ושלא לתיאבון הם ב' מדריגות שונות).

וע"ע ביומא דף ע"ה ע"ב דאיתא למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא בלילה.

פב) מרבה עבדים מרבה גזל.

פירש רבינו יונה וז"ל, וכי יגזלו העבדים, הוא לוקה עליהם כי יש בידו למנוע אותם, ואף אם אינו יודע, הדבר עליו מושלך, דכספו וזהבו הם עכ"ל. וצ"ע מה היא כוונתו במה שכתב שכספו וזהבו הם, הלא מכיון שלא ידע ולא הי' יכול לעכב, מאי קעביד. והנה בסוף מס' ידים אמרינן דהא דמיפטר האדון מלשלם אם העבד או האמה שלו הזיקו הרי זה משום שאם יתחייב האדון

שכתב שעליו הדבר מושלך משום שכספו וזהבו הם, כלומר שהרי הם ממונו כמו שורו וחמורו והרי הוא מתחייב מדינא דשמירתן עליך, ונהי שלענין תשלומין הרי הוא מיפטר משום שמא יקניטנו וכו', אבל מכל מקום בדיני שמים אמרינן שעליו הדבר מושלך (אלא שצ"ע שלפי זה לא הי' לו לרבינו יונה לומר שהם כספו וזהבו אלא הי' לו לרבינו יונה לומר שהם כשורו).

עוד יש לפרש בכוונת המשנה כאן שאפי' אם לא ידע וגם לא פשע ולא הי' יכול לעכב כלל, אבל מכל מקום מכיון שידוע לו שעבדים הם גזלנים ומזיקים א"כ נהי שגם בלא איהו היו עושים כן, אבל מכל מקום הי' לו להרחיק את התועבה מביתו, והטעם שהוא נענש אינו בגלל עצם הגזל או ההיזק אלא משום שהכניס דברים אלו לתוך בעלותו.

ועיין בחושן משפט בסי' תכ"א סעיף י"ג שפסק הרמ"א שרשאי אדם להכות את מי שהוא ברשותו לשם תוכחה, ומשמע שדוקא למי שהוא ברשותו, וי"ל שזה נגרם מהך קפידא מיוחדת שלא תיעשה התועבה בתוך ביתו וכהנ"ל, דהא בודאי אילו הי' מותר להכותו מצד עיקר מצות תוכחה לא הי' חילוק בין אם הוא ברשותו או לא. ברם מלשון החרדים במצות לא תעשה פ"ה אות ע"ב משמע שכל שהוא דרך מוסר מיפטר, דהא לא התנה שם דבעינן שיהי' ברשותו, ועיין שם במה שהביא מספר עזרא. והרא"ש בב"ק פרק ג' סי' י"ג מתיר להרואה את ישראל מכה את חברו להכותו כדי לאיפרושי מאיסורא (אם אי אפשר לו לעכבו בדרך אחרת) וכמו שהביא המחבר שם. והנה מלשונו של רבינו יונה גבי מרבה

שפחות מרבה זימה משמע להדיא כפירוש זה שנעשתה התועבה בכיתו. ואולי זוהי גם כוונתו במה שכתב גבי עבדים שכספו וזהבו הם די"ל שהוא נענש משום שהכניס עוול לרשותו ובעלותו (ואפילו אם לא הי' אחראי מצד הדין של שמירת ממונו המזיק).

וע"ע במגן אבות שכתב שאין הכוונה כרבינו יונה, אלא הכוונה היא רק שאם ירבה, כך תהיינה התוצאות, היפך כוונת הארון.

והמאירי פי' שהכוונה היא שהעבדים יגנבו ממנו. ועל מרבה שפחות מרבה זימה כתב "ותמיד יכלה ממונו עם נואפים".

פג) אל תחזיק טובה לעצמך.

עיין ברבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות כ"ט שכתב וז"ל, אל תאמר בלבבך בהדף ה' אלוקיך אותם מלפניך לאמר בצדקתי הביאני ה' לרשת את הארץ הזאת וגו' לא בצדקתך וביושר לבבך, הזהרנו בזה שלא נדמה בנפשנו הצלחתנו בצדקתנו ויושר לבבנו, אבל נאמין ונדע עם לבבנו כי הצלחתנו מחסד העליון ורב טובו וכענין שאמר יעקב אבינו עליו השלום קטנתי מכל החסדים ומכל האמת עכ"ל, ויש להעיר איך למד משם לסתם בני אדם, הלא שאני התם שסיימה התורה שבאמת היו עם קשה עורף ושממרים היו, וא"כ אולי אדם כשר שאינו קשה עורף וממרה מותר לתלות את הצלחתו בהדברים הטובים שעשה, ונהי שאפשר ללמוד דבר זה בכל אדם מיעקב אבינו וכמו שסיים רבינו יונה שם, אבל מיעקב אבינו לא חזינן ש"הזהרנו בזה". מיהו עי' באור החיים שם שכתב וז"ל, לא בצדקתך, פי'

לא בצדקתך אתה ראוי לרשת הארץ, אבל עכ"פ דור כשר היו דור באי הארץ, וכן תמצא שאמר להם ואתם הדבקים בה' אלקיכם וגו', אלא שלא היו שלמים לתת להם הארץ לזכותם אם לא היתה ברית אבות וכו' עכ"ל. ולפ"ז שפיר יש ללמוד משם לכל אדם, אלא שלא ידעתי איך יפרש את הסיום של הפסוקים שכתוב שהיו עם קשה עורף וממרים.

ועכ"פ אע"פ שרבינו יונה כתב לשון של "הזהרנו" בקרא דאל תאמר בלבבך וגו', אבל החרדים בחלק לא תעשה פ"א אות כ"ה כתב שהוא "ענף מצוה" וז"ל, שלא להיות צדיק בעיניו שנאמר אל תאמר בלבבך בצדקתי וגו', ענף מצוה עכ"ל. ונראה שכוונתו היא לומר שהוא ענף מהלא תעשה שלא להתגאות שהזכיר לעיל שם באות ט"ו.

פד) בענין הנ"ל.

עיינ בספר חסידים באות שנ"א שכתב וז"ל, אם זכית הרבים ובא מעשה עבירה על ירך ונתגברת על ירך אל תחזיק טובה לעצמך (לומר שבזכות תורתך ומצותיך ניצלת מן העבירה, אלא תנקוט שאין הדבר כן אלא) כי לכך לא עזבוך לחטוא לפי שזכית את הרבים, או יש שלא זיכה ומתגבר על יצרו כי אח"כ יזכה את הרבים, לכך קודם לכן לא עזבוהו לחטוא וכו' עכ"ל.

פה) ר"א בן הורקנוס.

עיינ באבות דרבי נתן בפ"ו ברייתא ג' דתניא מה היתה תחילתו של ר"א בן הורקנוס וכו'. ועיינ עוד בהקדמת הרד"ל לפרקי דר"א שליקט את כל המאמרי חז"ל אודות ר"א בן הורקנוס.

פו) ר"א בן ערך.

עיינ באבות דרבי נתן פרק י"ד בסופו, ובשבת דף קמ"ז ע"ב, אודות ר"א בן ערך.

פז) הוא הי' אומר אם יהיו וכו' אבא שאול אומר וכו'.

א. הנה בהמשנה כאן תנן הוא הי' אומר אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ור"א בן הורקנוס בכף שני' מכריע את כולם, אבא שאול אומר משמו אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ור"א בן הורקנוס אף עמהם ור"א בכף שני' מכריע את כולם, ופירש רבינו יונה דלא פליגי, אלא שבבקיאות הי' ר"א בן הורקנוס גדול, ובפלפול וחיידוד הי' ר"א בן ערך גדול. והא דלא פירש דפליגי בהא גופא באם בבקיאות עדיף או פלפול עדיף, דאבא שאול ס"ל שפלפול עדיף ולכן אמר שרבי אלעזר בן ערך מכריע את כולם, ות"ק סובר שבקיאות עדיף, ולכן קאמר שר"א בן הורקנוס מכריע את כולם, הרי זה משום דאמרינן בסוף הוריות שסיני ועוקר הרים סיני עדיף משום שהכל צריכים למארי חטיא, ואילו לפי הנ"ל הלא מחלוקת התנאים היא, ואע"פ שהביא רבי יוחנן שם דפליגי בזה רשב"ג ורבנן אבל מכל מקום הי' צריך רבי יוחנן להביא גם את אבא שאול ות"ק. ברם אכתי י"ל ששפיר פליגי אבא שאול ות"ק באם סיני עדיף או עוקר הרים עדיף, והא דלא הביא כן רבי יוחנן בהוריות שם הרי זה משום שהתם איירי לענין הצלה, וכן לענין את מי למנות לראש ישיבה, וא"כ בהא י"ל שמכיון שצריכים למארי חטיא יותר מלבעל סברא ופלפול, דהא על סברא שייך לעמוד גם בלא סיוע, מה שאין כן

חסרון ידיעה אינו בהישג יד, א"כ משום הכי אמרינן שהצלתו של סיני עדיפא מעוקר הרים, וכן הרי הוא קודם לענין להיות מנוי על הציבור כיון שהציבור צריך לו יותר, אבל מכל מקום אכתי י"ל שכשאנו דנים על עצם רוממות מדריגתם, עוקר הרים עדיף, וא"כ אכתי הי' אפשר לפרש דפליגי כאן בהא גופא אם בקיאות עדיפא או פלפול עדיף, ולא קשה למה לא הביא רבי יוחנן את משנתו בהוריות שם והיינו משום שהתם יתכן שסיני עדיף גם לפי אבא שאול וכהנ"ל.

ברם אכתי יש להקשות דהנה הא ודאי שת"ק באבות כאן שסובר שבקיאות עדיפא אינו יכול לסבור שלענין הצלה עוקר הרים קודם, כי אין סיבה להעדיפו מאחר שבקיאות עדיפא גם בנוגע לעצם המדריגה וגם בנוגע למי צריכים יותר, וא"כ אכתי הי' אפשר להביא שלפי ת"ק בודאי צריכים להציל את הבקי לפני העוקר הרים, ולא עוד אלא שיתכן שגם אבא שאול מודה לזה. ברם י"ל, דכיון שאין בין ת"ק לאבא שאול מחלוקת מפורשת על זה, וכהנ"ל שיתכן שגם אבא שאול מודה שמצילין את הבקי קודם, לכן לא הביא רבי יוחנן בהוריות שם את המשנה באבות כאן, כי רצה להביא ראי' שיש בזה מחלוקת תנאים, והביא דפליגי בזה רשב"ג ורבנן, ובשלמא אם פליגי בזה גם ת"ק ואבא שאול א"כ אז הי' שייך להקשות למה לא הביא רבי יוחנן בהוריות שם את המחלוקת הזאת, אבל מכיון שאין הכרח לומר שפליגי בזה ת"ק ואבא שאול, רק שמוכח שת"ק סובר שסיני עדיף גם לענין הצלה, א"כ אי אפשר להקשות שרבי יוחנן בהוריות שם יביא שיש גם עוד תנא

שסובר שסיני עדיף לענין הצלה.

ועיין עוד בסנהדרין דף מ"ב ע"א ברש"י ד"ה מלחמתה של תורה שכתב וז"ל, לא כאדם המפולפל ומחודד ובעל סברא ולא למד משניות וברייתות הרבה כי מהיכן יתגלה הסוד אלא בבעל משניות הרבה שאם יצטרך לו טעם בכאן ילמדנו מתוך משנה אחרת וכו' עכ"ל.

וע"ע בע"ז דף י"ט ע"א דאמרינן לעולם ילמד אדם ואח"כ יהגה ופירש"י וז"ל, ילמד אדם מרבו עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה בפיו, ואח"כ יהגה, יעיין בתלמודו לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרוץ, ובראשונה לא יעשה כן שמא יבטל והרב לא ימצא לו כל שעה, ועוד לאחר ששנה הרבה מתיישב בתלמודו ומתרוץ לעצמו דבר הקשה וכו' עכ"ל.

וכן עיין בעירובין דף מ"ח ע"א דאמר רב פפא אי דייקנין כולא האי לא הוי תנינן ופירש"י וז"ל, אי הוה דייקנין כולי האי בכולי ש"ס לא הוי מצינו לתרוצי כל דיוקי ולא הוה תנינן עכ"ל.

ב. הנה לכאורה משמע מדברי ת"ק שר"א בן הורקנוס לא הי' גדול בבקיאות מכל חכמי ישראל בהדי רבי אלעזר בן ערך, אלא הי' גדול מכל חכמי ישראל לחוד (אבל רבי אלעזר בן ערך לחודי' לא הי' גדול מהם), מדלא קאמר ואף רבי אלעזר בן ערך עמהן.

פח) לוח רשע ולא ישלם (על איזה איסור הוא עובר).

בויקרא בפרשת קדושים (י"ט י"א) כתיב ולא תכחשו, ופירש"י וז"ל, לפי שנאמר

(לעיל בסוף פרשת ויקרא) וכחש בה משלם, למדנו עונש, אזהרה מנין, ת"ל ולא תכחשו עכ"ל. ולכאורה קאי הך לאו גם על תשומת יד, דהיינו כפירה במלוה, דהא גם תשומת יד כתיב אצל וכחש בה בפרשת קרן וחומש. ולפי מאי דקיימא לן כרב ששת בב"ק דף ק"ה ע"ב יוצא דקאי הך לאו על כפירה בעלמא אפילו בלא שבועה דהא מבואר שם להדיא שרב ששת סובר שלא תכחשו איירי אפילו בכפירה בלא שבועה ושפסוק זה הוא האזהרה להא שכופר בפקדון נעשה עליו גזלן וחייב באונסין, וכן היא להדיא בספר המצות להרמב"ם בלא תעשה רמ"ח ורמ"ט. ברם אע"פ שהוא עובר בהלאו הנ"ל אבל מכל מקום רש"י בסנהדרין דף ב' ע"א בד"ה גזילות כתב דלא מיקרי גזלן וז"ל, וכן החוטף מיד חבירו הוי גזלן כגון ויגזול את החנית מיד המצרי אבל לזה רשע ולא שילם לא מיקרי גזלן דמלוה להוצאה ניתנה עכ"ל, ודבריו שם קאי אפילו על היכא שהוא כופר בפועל ממש במלוה, ולא רק כשהוא משתמט ואינו מתיחס, דהא כוונתו שם היא ליישב למה אמרינן בגמ' שם שדיני תורה אודות הודאות והלואות אינם בכלל מאי דתנן גזילות וחבלות, ודיני תורה של הלואות הרי איירי על ידי כפירה.

והנה אע"פ ששיטת רש"י היא שכופר במלוה לא חשיב גזלן, אבל מכל מקום שיטת הרמב"ם היא דשפיר עובר על לא תגזול, דהנה חזינן שעל לאו דלא תעשוק הכתוב בויקרא שם פירש"י דאיירי בכובש שכר שכיר, וכן מבואר מדבריו בב"ק דף ק"ג ע"ב, ועי' בדברים כ"ד י"ד דכתיב לא תעשוק שכיר, ברם הרמב"ם בפ"א מהל' גזילה ה"ד כלל גם הלואה בכלל לא תעשוק

וז"ל, איזהו עושק כגון שהי' לו ביד חבירו הלואה או שכירות והוא תובעו ואינו יכול להוציאו ממנו מפני שהוא אלם וקשה ועל זה נאמר לא תעשוק עכ"ל, והרי בב"מ דף קי"א ע"א ובביאור הגר"א על חושן משפט סי' שנ"ט סק"י מבואר שעל כל מה שנכלל בלא תעשוק הרי הוא עובר גם בלא תגזול, וא"כ לפי דברי הרמב"ם הנ"ל יוצא שהוא עובר בלא תגזול על כפירת מלוה ודלא כרש"י בסנהדרין שם, וכן כתב המנחת חינוך בלאו דלא תעשוק שלפי שיטת הרמב"ם קאי הלאו של לא תגזול גם על הלואה. ברם אולי גם הרמב"ם מודה דלא מיקרי עושק אלא באופן שהוא מודה שהוא חייב רק שהוא כובש את הממון אצלו בחזקה והמלוה אינו יכול להוציאו מחמת שהוא אלם וקשה וכלשונו שם, אבל לא באופן שהוא כופר או משתמט ממנו, וצ"ע.

ואם נאמר באמת כהנ"ל שלא תעשוק איירי רק באלם וקשה א"כ יהי' מיושב למה בעינן בב"ק דף ק"ה ע"ב למילף מקרא שהכופר בפקדון הרי הוא גזלן, ולא אתינן עלי' משום עושק.

ועי' במדכ"י על כתובות דף פ"ו בסי' רכ"ב שכתב לשון גזילה על לזה ולא שילם.

ובגמ' בכתובות שם אמרינן שפריעת בעל חוב הרי היא מצוה, ופירש"י וז"ל, מצוה עליו לפרוע חובו ולאמת דבריו דכתיב הין צדק שיהא הן שלך צדק ולאן שלך צדק עכ"ל. ובשיטה מקובצת שם (קרוב לסוף דבריו על ע"א) כתב בשם הרא"ה וז"ל, ליתא להאי פירושא וכו' אבל הנכון פריעת בעל חוב מצוה מדכתיב והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך וכו' עכ"ל, וכן הביא

שם גם מהר"י ומתלמידי רבינו יונה, ועכ"פ משמע דליכא משום לא תגזול.

והנה יש לעיין בדברי רש"י בגיטין דף ל"ו ע"ב בד"ה ואמור (השני) דקרי ל"י ללוה שלא שילם "גזלן" ואילו בסנהדרין שם כתב שלא מיקרי גזלן. ובנוגע לדברי רש"י הנ"ל בגיטין יש אריכות דברים קצת, דהנה בגמ' שם פרכינן איך תיקנו חכמים שמיטה בבית שני ושהלוה לא ישלם את החוב, הלא הוי תקנה לעקור דבר מן התורה, ופירש"י כי הלוה נעשה גזלן ע"י שאינו משלם, ומתריך אביי שם דהוי בגדר שב ואל תעשה כלומר ויש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, ופירש"י וז"ל, והלוה הזה שב ובטל ואינו עושה מצוה לפרוע את חובו ולא עקר ל"י בידים עכ"ל, וצ"ע דזה נראה דלא כמו שפ"י רש"י בהקושיא דאיכא משום גזילה, דהא משמע מפירושו על דברי אביי שיש רק ענין של ביטול מצות פריעת בעל חוב. גם יש להעיר קצת על הלשון של אביי שאמר שוא"ת הוא, דכי סברנו בהקושיא שהלוה עושה עבירה בקום ועשה, הלא בודאי הוי רק שב ואל תעשה וא"כ ביותר ה"י לו לאביי להדגיש שחכמים יכולים לעקור בשב ואל תעשה. והנה שוב קאמר רבא שם דתיקנו חכמים ע"י הכח של הפקר ב"ד הפקר, דהפקירו את חובו של המלוה. וגם על זה יש להעיר למה לא ניחא ל"י לרבא בתירוצו של אביי, דהא כלל מוסכם הוא שחכמים יכולים לעקור בשוא"ת כמו שביטלו שופר ולולב בשבת.

ויש לבאר שבהקושיא סברה הגמ' שלוה ולא שילם חשיב גזלן ועובר בלא תגזול ושמיקרי משום כך שהלוה עובר בקום ועשה כי אע"פ שאינו עושה מעשה הרי זה מיקרי

קום ועשה כי יש כאן התחדשות של גזילה, ועל זה מתריך אביי ששוא"ת הוא כי אינו עובר בלא תגזול והוי רק ביטול מצוה, ורבא סובר דשפיר עובר בגזילה ומש"ה חשיב שפיר קום ועשה כיון שחידש כאן עבירת לאו ומש"ה הוצרך לתריך דהוי מדין הפקר ב"ד (וע"ע ברשב"א שם שכתב עוד ביאור למה סברנו בהקושיא דהוי בגדר קום ועשה). ועכ"פ בלא דברי רש"י ה"י אפשר לפרש שגם אביי מודה דחשיב בגדר גזילה רק שאביי סובר שהשם של שוא"ת תלוי באם עשה מעשה או לא, וכפ"י זה משמע מדברי הריטב"א עיי"ש (מיהו לפי הביאור הנ"ל בהסוגיא שם יוצא שדברי רש"י בריש סנהדרין הם רק לפי אביי שם).

וע"י בספר ארזא דבי רב בגיטין שם שהביא את דברי רש"י בריש סנהדרין, וכן את הגמ' בכתובות דף פ"ו דאיתא שפריעת בעל חוב הוי מצוה ופירש"י שם משום החיוב של הן שלך צדק, וביאר שהצד לומר דחשיב גזילה הרי זה רק במלוה בשטר ולפי הסוברים ששיעבודא דאורייתא, כי אז יוצא שע"י שאינו משלם הרי הוא גוזל מהמלוה את השיעבוד שהוא בגדר קנין מסוים שיש להמלוה בהקרקעות של הלוה, וא"כ הרי זה כאילו הלוה גוזל מהמלוה את הקרקע, ומה שהזכיר רש"י בהקושיא דהוי גזילה הרי זה כי אזלינן ששיעבודא דאורייתא, אבל הגמ' בכתובות שם היא כרב פפא שסובר שיעבודא לאו דאורייתא, ובריש סנהדרין כוונת רש"י היא למלוה בעל פה דלכו"ע ליכא שיעבוד וכתוס' בב"מ דף ד' ע"ב שכתבו שבמלוה על פה ליכא שיעבוד אפילו מיני' דידי' דהלוה, ואביי בגיטין שם מתריך דחשיב שוא"ת כי ס"ל שהשיעבוד

הוא תוצאה מזה שיש מצוה של הן שלך צדק והיכא שאין מצוה מתבטל גם השיעבוד, וממילא מכיון שחכמים יכולים לבטל את המצוה כיון שהיא בגדר שוא"ת תו ממילא ליכא שיעבוד עכ"ד הארזא דבי רב.

ולפ"ז יש לבאר שטעמו של רבא הוא משום דס"ל שהשיעבוד נכסים אינו בגדר תוצאה מהמצוה, ומש"ה אע"פ שביטלו את המצוה בשוא"ת אבל אכתי דינו הוא להחשב גזלן מחמת גזילת השיעבוד ומש"ה צריכים הפקר ב"ד הפקר.

גם י"ל שגם רבא מודה לאבוי שמצד השיעבוד נכסים אין כאן גזילה, רק שרבא לא תירץ כאבוי כי ס"ל שנהי שרבנן פטרו את הלוח מן המצוה לשלם אשר מזה יוצא שאין שיעבוד נכסים אבל אכתי יש על הלוח השיעבוד הגוף לשלם, וס"ל לרבא שאע"פ שלבטל את השיעבוד הגוף הרי זה בודאי בגדר שוא"ת אבל בכל זאת הדין שיש כח ביד חכמים לעקור בשוא"ת נאמר רק במצות אבל לא בחיובי ממון שחידשה התורה להזולת, ומש"ה הוצרך רבא להוסיף שהפקר ב"ד הוי הפקר, דכמו שיש להם כח להפקיר ממון הה"נ שיש להם כח לפוטרו מחיוב ממון.

ואבוי י"ל דס"ל שאין בכלל ענין כזה של שיעבוד הגוף, אלא יש רק מצוה לחוד, ומה שכופין את הלוח לשלם הרי זה רק מדין כפי' על המצות. א"נ ס"ל שגם השיעבוד הגוף הרי הוא תוצאה מן המצוה וממילא אם נפטור אותו מן המצוה ה"ה שאין שיעבוד הגוף. א"נ ס"ל שיש לחכמים כח לעקור גם את השיעבוד הגוף גם בלי

הכח של הפקר ב"ד כיון דהוי בשוא"ת אע"פ שהוא חיוב ממון.

ודע שלכאורה ה' אפשר לבאר בדרך אחרת את קושיית הגמ' בגיטין שם למה חשיב גזלן, והיינו שלעולם בכל הלואה אם הלוח לא שילם אינו נחשב גזלן כי אינו דוגמת ויגזול את החנית מיד המצרי, רק שאחרי שתיקנו שמיטה הרי נמצא שבשעת ההלואה הלוח לוקח את כספו של המלוה בדעת שלא להשיב, וממילא בשעת תחילת לקיחת המעות הרי הוא נחשב בגדר גזלן. מיהו זה אינו כי לאחר התקנה הרי המלוה נותן לו מלכתחילה בידיעה שישמיטנו שביעית, וא"כ אין כאן שום גזילה, וכל קושיית הגמ' היא רק מהחובות שהיו קיימים כבר בשעה שתיקנו שמיטה, כי אותן הלואות נתן המלוה על דעת שהלוח שפיר ישלם גם אחרי השנה השביעית, ועכשיו הלוח נמנע מלשלם, והרי לגבי החובות האלו הלוח הוא רק בגדר שוא"ת. ויש עוד לפלפל בדברי בקטע זה.

ובשו"ת הרדב"ז בחלק ב' סי' תר"י כתב שפריעת בעל חוב הרי היא בכלל מצות והשיב, כי מצות והשיב כוללת לא רק גזילה אלא גם כל ציור שיש בידו ממון חבירו, וסמך את עצמו על לשון הרמב"ם עיי"ש. ועי' בזה בספרי על ב"ק בח"ב אות רצ"א סק"ב.

ובברכת שמואל על ב"ב בסי' ז' סק"א ראיתי שכתב שפריעת בעל חוב אינה בגדר מלוה הכתובה בתורה אלא סברא היא שיש לו לשלם מה שלוח ממנו עיי"ש.

ודע שאם נאמר שכזה שאינו משלם הלואה הרי הוא עובר בלא תגזול הרי יוצא שכדי לעבור בלא תגזול לא צריכים מעשה,

ולכאורה הה"נ לענין החיוב ממון של גזלן, דהיינו החיוב אחריות, אם לא שנאמר ששייך הלאו של לא תגזול גם היכא שאינו מתחייב בהחיוב ממון של גזילה (כמו היכא שגזל קרקע). ועייין בספרי על ב"ק בחלק א' אות תרצ"ג ובחלק ב' אות שס"ו בענין אם להחיוב ממון של גזלן צריכים מעשה.

פ) לזה רשע ולא ישלם (מהו דינו היכא שאין לו מה לשלם).

הטור בחושן משפט בסי' צ"ז (ובשו"ע שם בסעי' ט"ו), וכן בסי' צ"ט, הביא מהרא"ש ור"ת בתשובה שאם אין להלוה מה לשלם אין כופין אותו להשכיר את עצמו או לעשות מלאכה, וכן הוא עצמו אינו חייב (כן היא לשון הטור בסי' צ"ט), והרא"ש שם (בשו"ת הרא"ש כלל ע"ח אות ב') כתב דמאי דאמרינן בגיטין דף נ"ח שאמר המלוה להלוה עשה עמי בחובך, הרי זה באמת שלא כדין. וגם בשיטה מקובצת על ב"ק דף מ' ע"א בד"ה מאן וכו' בשם תלמיד הרב פרץ, וברש"י בדף פ"ז ע"א שם בד"ה נתגרשה וכו', מבואר דמיפטר. והשער משפט בסי' צ"ז סק"ג המציא שהמהר"ם שהובא במרדכי, והרמ"א, סוברים שאין כופין אותו אבל הוא עצמו חייב להשכיר את עצמו, ושתוס' ור"ת (ולשון הטור בסי' צ"ט) סוברים שאינו חייב (ובסוף הס"ק סיכם את הדברים עיי"ש).

ועי' ברבינו יונה כאן שכתב וז"ל, וזהו

שנאמר כאן כאילו לזה מן המקום כלומר שלא יאמר אחר שאין לי במה שאפרענו וכבר תבעני בבית דין ולא מצאו לי דבר למשכון ויצאתי זכאי מה פשעי ומה חטאתי, וכאילו לוית מן המקום ב"ה הדבר עליך, ואם אתה פטור מדיני אדם אך לא מדיני שמים וכו' ואע"פ שאין לו, כי מתחילה הי' לו לעיין במה יפרענו וכו' עכ"ל. ונראה שמדבריו אין ראי' שהוא פטור מלהשכיר את עצמו, דהא יש לפרש דאיירי באופן שגם אי אפשר לו להמציא לו מעות על ידי מלאכה מיהו לפ"ז הי' לו לכלול בדברי הלוה גם דבר זה ולכתוב וכבר תבעני בבית דין ולא מצאו לי דבר למשכון וגם אי אפשר לי לעשות מלאכה וכו', ובע"כ צ"ל דאיירי ששפיר יכול לעשות מלאכה רק שהוא פטור ואינו חייב לעשות דבר זה. ברם לפ"ז הי' לו לסיים שבדיני שמים הרי הוא גם חייב לעשות מלאכה (ובנוגע לעצם דברי רבינו יונה שלא ילוה כשאין לו מה לפרוע, עי' בתוס' בביצה בסוף דף ט"ו ובהגהות הגר"א שם, וכן באו"ח סי' רמ"ב בשער הציון להמשנה ברורה באות י"ב, דפליגי הפוסקים בענין אם מותר לעשות כן לצורך כבוד שבת).

והנה תוס' בב"ק דף ט' ע"א בד"ה רב הונא הביאו בשם רבינו תם שלכתחילה בעל חוב צריך לפרוע כסף ולא שוה כסף, אבל אם אין לו כסף אינו חייב לטרוח ולמכור נכסיו בכדי להמציא להמלוה כסף, אלא הרי הוא יכול לתת אפילו מטלטלין*.) ובביאור

הרי היא לאו דוקא ודו"ק, ועייין שם בגמ'. ועי' בשיטה מקובצת בכתובות שם בד"ה וכתב ה"ר ישעי' מטרנאי וכו' שהביא מהר"י מטרנאי דלא

* כן הובאה דעת ר"ת בכל מקום, וכן הוא להלכה, ולשון תוס' בכתובות דף פ"ו ע"א בד"ה לבעל חוב וכו' דיש לדייק מיני' שהוא יכול לסלקו רק בקרקע

שהטעם למה אין הלוה חייב להשכיר את עצמו הרי זה משום ששכירות היא כמכר ודרשינן שאדם נמכר לעבד עברי רק בגניבתו אבל לא בחובו, וא"כ לפי דבריו צריך לצאת שהוא הדין שאינו חייב להשכיר את עצמו כדי לשלם שכר שכיר, דהא גם שם שייך טעם זה (ונהי שהבאנו לעיל בהערה מרש"י בב"מ שהוא צריך לקיים תנאו, אבל הרי גם בנוגע לזה י"ל שהוא נמכר רק בגניבתו אבל לא בתנאו).

ועוד קשה על דרכנו, דנהי שר"ת סובר שאין כופין אותו להשכיר את עצמו או לעשות מלאכה כי הרי זה דומה למכר ועבדות, אבל קשה לומר שגם הטרחה של מכירת מטלטלין כדי להשיג מזומן הרי זה דומה למכר ועבדות. מיהו עי' בקובץ שיעורים על ב"ב באות שע"ז שכתב שמצד דינו של הרא"ש בשם ר"ת אינו חייב אפילו לקבל מתנות כדי לפרוע את חובו.

שוב ראיתי בשיטה מקובצת על ב"ק בדף מ"ו ע"א בד"ה וניחזי וכו' שכתב בשם הריב"א דהא דצריך בעל חוב לשלם כסף לכתחילה כשיש לו, הרי זה כדי שלא לנעול

דבר זה י"ל דהא דצריך לכתחילה לשלם כסף אין זה משום דין מסוים שנאמר בדיני תשלומי מלוה (דהא מנא לן דין כזה), אלא הרי זה משום שגם על זה גופא שהלוה לו כסף ולא שוה כסף הרי הוא נעשה בעל חוב כמו שהוא נעשה בעל חוב על השויות*), ומעתה יוצא שאם נאמר כמו שהבאנו לעיל דהיכא שאין לו מה לשלם אינו חייב להמציא לו על ידי עשיית מלאכה וכדומה, א"כ הוא הדין שהיכא שאין לו זוזי אינו חייב למכור את השוה כסף בכדי להמציא לו כסף, דהא כמו שהיכא שאין לו כסף כלל אין הוא חייב לטרוח, הוא הדין דהיכא שאין בידו לסלק את החלק הזה של החוב של פרעון בצורת כסף, אינו חייב לטרוח בכדי להמציאו.

ברם עיין שם בדברי ר"ת בב"ק שסיים דהיכא שהוא חייב לשלם שכר שכיר הרי הוא צריך אפילו למכור מטלטלין בכדי לשלם לו מעות, ולפי דרכנו הנ"ל צ"ל שהתם יתחייב אפילו לעשות מלאכה בכדי להמציא לו את השכירות.

ברם יש להקשות על דרכנו הנ"ל, דהנה הרא"ש בתשובה שם ביאר בשם ר"ת

אין זה בגלל שגם דבר זה הוא חלק מהחוב, כי אילו כן מאי איכפת לן אם יזלו קרקעותיו הלא חייב הוא לשלם את חובו, וא"כ בע"כ צ"ל שהוא דין מסוים בדיני תשלומי מלוה אשר לפ"ז שפיר י"ל שעבד לזה לאיש מלוה נאמר רק כשלא יזלו שאר נכסיו.

(* והנה הסמ"ע בריש סי' תי"ט כתב שהוא צריך לתת כסף משום שלקח ממנו כסף. ויש לבאר שהטעם הוא כהנ"ל דהיינו שגם זה הרי הוא חלק מהחוב. ועיין עוד ברש"י בב"מ ריש דף קי"ח שכתב לגבי שכר שכיר שהוא צריך לתת דוקא כסף משום דכתוב בל תלין שכרו "מאי דאתני בהדי" משמע.

כר"ת אלא שבאמת אם יש לו רק מטלטלין אינו יכול לסלקו בהמטלטלין, אלא צריך הוא למוכרם ולשלם לו זוזי כי עבד לזה לאיש מלוה, כלומר שדינו הוא לשלם זוזי במקום מטלטלין, ומכיון שעבד לזה לאיש מלוה הרי הוא צריך גם לטרוח כדי לקיים חיוב זה, אבל אם יש לו קרקע אמרינן שאינו צריך למוכרה אלא יכול הוא לסלקו בהקרקע כי אע"פ שהוא צריך לשלם לו זוזי גם במקום קרקע והרי עבד לזה לאיש מלוה, אבל בכל זאת אינו חייב למכור קרקע כי אם יצטרך למוכרה יזלו קרקעותיו, אבל מטלטלין לא יזלו כי הוא יכול למוכרם במקום אחר. ומדבריו מוכח דמה שהלוה צריך לשלם זוזי

דלת בפני לוי. ולפי זה ניחא בפשיטות למה אינו חייב למכור נכסיו כשאינן לו כסף, והיינו משום שכולי האי לא תיקנו, והיינו משום דליכא בזה לחוד משום נעילת דלת כי אפילו אם נפטור את הלוח מלמכור נכסיו כדי להמציא כסף מזומן לא ימנעו מלהלוות בגלל חשש שמא יבוא לידי דבר זה.

ועל כל פנים זה ברור שטעמו של ר"ת אינו משום נעילת דלת (וכן מבואר בשיטה מקובצת שם), דהא גם במקח טעות ס"ל לר"ת בתוס' שם שהוא צריך להחזיר זוזי ואילו התם לא שייך נעילת דלת.

צ) יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך.

כתב רבינו יונה וז"ל, הלכות דרך ארץ שנו כאן לחזור אחר כבוד חבירך ויחפוץ כי יכבדוהו כאשר חפץ בכבוד עצמו והוא מדרך המוסר עכ"ל. וצ"ע למה לא כתב שזה בכלל המצות עשה של ואהבת לרעך כמוך כמש"כ הרמב"ם בפ"ו מהל' דעות ה"ג (וע"ע בזה באות צ"ו). ואולי ס"ל שהמצוה קאי רק על הרגשת האהבה לחוד. ברם הא ליתא, דהא בסנהדרין דף מ"ה דרשינן מיני' ברור לו מיתה יפה (למי שמחויב מיתת ב"ד), וא"כ חזינן שכל טובת

חבירו היא בכלל. ועי' גם ברמב"ם בפ"ו מהל' דעות שכלל בתוך המצוה גם שיספר בכבודו ויחוס על ממונו, וכן מוכיחין דברי הרמב"ן בויקרא י"ט י"ז בדבריו על קרא דואהבת לרעך כמוך*).

צא) בענין הנ"ל.

הרמב"ם בפ"ג מהל' תשובה הי"ד כתב שהרגיל להתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעולם הבא, וגם בפ"ו מהל' דעות ה"ג הזכיר כן (אלא שלא הזכיר שם דבעינן שיהי' רגיל לעשות כן), וכתב הכסף משנה שלא ידע מקורו לזה שאין לו חלק לעוה"ב. מיהו רעק"א בשו"ע או"ח סימן קנ"ו הביא מספר שאילת שלום שכן הוא בירושלמי בחגיגה בפרק אין דורשין.

ובספר שערי קדושה לרבי חיים ויטל בח"ב בשער ח' כתב דנראה לו דהיינו רק אם הוא מתכבד בפניו. ברם בספר חרדים בחלק מצות עשה פ"א אות כ"ח כתב דהיינו אפילו שלא בפניו.

ובפ"ד מהל' תשובה הי"ד מנה הרמב"ם להמתכבד בקלון חבירו בין הדברים המעכבים את התשובה, וכתב שם דאיירי בשאינו בפניו. ברם אין ראי' מזה להא דאין לו חלק לעולם הבא, דהתם אפשר דבעינן

ממון חבירו, וכן את הדין של ברור לו מיתה יפה (כי אפילו לפי מה שכתבו תוס' בסנהדרין דף מ"ה ע"א בד"ה ברור וכו' שמרומז בתוך הפסוק שקאי על מיתת ב"ד, אבל בכל זאת מזה חזינן שנכללו גם מצות מעשיות בתוך הפסוק, וא"כ אולי י"ל שזה מגלה שהה"נ לשאר דברים). ועל כל פנים הרמב"ם בהביאו את הדינים הנ"ל שבמס' קידושין ונדה לא הביא את הפסוק של ואהבת לרעך כמוך.

* ועיין עוד בקידושין דף מ"א ע"א ובנדה דף י"ז ע"א דילפינן דינים מעשיים מואהבת לרעך כמוך, דעיין שם דילפינן מואהבת לרעך כמוך שאסור לקדש אשה עד שיראנה וכן שאסור לשמש את מטתו ביום. מיהו לא הבאתי את הדינים ההם משום ד"ל שהרי הם רק בגדר גזירות דרבנן שמא יפסיד את האהבה בלב, באופן שלעולם י"ל שהציווי הוא רק על האהבה שבלב, ולכן הבאתי רק את מה שהרמב"ם כלל בכלל עיקר המצוה שיספר בכבוד חבירו ויחוס על

דוקא בפניו, אבל הא דמעכב את התשובה הרי זה איירי דוקא בשלא בפניו כמו שביאר שם הרמב"ם דבכהאי גוונא נדמה להמתכבד שאינו חוטא כיון שאין לחבירו בושה מזה, ומשום הכי קשה לו לשוב.

צב) אל תהי נוח לכעוס.

הרמב"ם בפ"א מהל' דעות ה"ד כתב וז"ל, כיצד (ינהג אדם עצמו בדרך בינוני), לא יהא בעל חמה נוח לכעוס, ולא כמת שאינו מרגיש, אלא בינוני, לא יכעוס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו כדי שלא יעשה כיוצא בו פעם אחרת עכ"ל. והנה בדבריו מבואר שעל דבר גדול הרי הוא שפיר רשאי לכעוס, ושזה מיקרי דרך בינוני. ברם צ"ע בדבריו בפ"ב שם ה"ג מבואר שכעס הוא מהדברים שהוא צריך להתרחק מהם לגמרי ולא ינהג עצמו אפילו בדרך בינוני, ואין היתר אלא להראות את עצמו כאילו הוא כועס, אבל מחשבתו תהי' לעולם מיושבת. והנה הלח"מ על פ"א ה"ד באמצע דבריו הקשה כן, ותמצית תירוצו היא דס"ל להרמב"ם שלא יכעוס אפילו על דבר שראוי לכעוס עליו, אלא יראה את עצמו ככועס, ועל זה איירי הרמב"ם בפ"ב שם, אבל על דבר שהוא דבר גדול כגון חילול השם, שפיר יש לו לכעוס ועל זה איירי הרמב"ם בפ"א.

ברם אכתי צ"ע, דהנה הרמב"ם סיים שטעם ההיתר הוא כדי שלא יעשה כיוצא בו פעם אחרת, ואילו לפי טעם זה למה לא מספיק במה שהוא רק מראה את עצמו ככועס וכדברי הרמב"ם בפ"ב.

ועיין עוד לקמן בפ"ה משנה י"א דתנן שמי שהוא קשה לכעוס ונוח לרצות נקרא

חסיד, וכתב רבינו יונה שם שלפעמים טוב לכעוס וכגון בהמעשה של פנחס ושזהו הכוונה בקשה לכעוס, מיהו כאן על משנתינו לא הזכיר כגון פנחס אלא כתב רק שלא יכעוס בקלות, ונראה דהיינו משום שהכא איירי בכל אדם ולא רק בחסיד, והיינו שבכל אדם נאמר רק שלא יכעוס בקלות, דהיינו על דברים של מה בכך, אבל בחסיד נאמר שיכעוס רק על דבר גדול כמו בפנחס.

ועי' בתיו"ט שם שכתב בזה הלשון, קשה לכעוס, אבל שלא יכעוס כלל לא נמצא בשום דעה, כי מי לנו גדול בעונה ממשה רבינו ע"ה ונאמר בו ויקצוף משה על פיקודי החיל (והפמ"ג באו"ח סי' קנ"ו כתב שהתם רק הראה את עצמו ככועס), וגדולה מזו שמעו נא המורים, אלא שלשם לא פי' הכתוב שכעס עכ"ל.

והמגן אבות בפרק ה' שם פי' שהכוונה בקשה לכעוס היא שאפילו בגוף הדבר הגדול, כגון פנחס, צריך להיות קשה לכעוס. וכתב כן כדי לישב למה נקרא שם בשם חסיד הלא אמרו חז"ל שמי שכועס כל מיני גיהנם שולטים בן, וכן שכל הכועס יהי' בעיניך כעובד עבודה זרה, ולכן פי' שהמשנה שם איירי בדבר גדול שראוי לכעוס עליו ושגם בדבר כזה יהי' קשה לכעוס. וכאן כתב וז"ל, שאפילו בדברים שהכעס ראוי בהם צריך האדם שיקבלנו במתינות ולא יהא נוח ומהיר בכעסו עכ"ל. הרי שהמגן אבות מושה את שתי המשניות.

והרמב"ם בפ"ד מהל' תשובה ה"ה מנה לבעל חמה בין הכ"ד דברים המעכבים את התשובה.

ובספר חרדים בחלק מצות עשה פ"א

אות מ"ב הביא מהזוהר שהכועס "הנשמה קדושה מסתלקת ממנו ושורה במקומה רוח רעה היא עבודה זרה", עיין שם בכל דבריו.

צג) שנאת הבריות.

פירש"י דהיינו שנאת חנם. והנה הרמב"ם בפ"ו מהל' דעות ה"ה כתב וז"ל, כל השונא אחד מישראל בלבו עובר בלא תעשה שנאמר לא תשנא את אחיך בלבבך וכו', ולא הזהירה תורה אלא על שנאה שבלב, אבל המכה את חברו והמחרפו אע"פ שאינו רשאי אינו עובר משום לא תשנא עכ"ל. ומקורו הוא מהא דאמרינן בתורת כהנים ובערכין דף ט"ז ע"ב לא תשנא את אחיך בלבבך, יכול לא יכנו לא יסטרנו ולא יקללנו, ת"ל בלבבך שנאה שבלב הכתוב מדבר, הרי שאם מכהו אינו עובר בלא תשנא, וכתב הכסף משנה וז"ל, מאחר שאינו מכהו ומחרפו משנאתו אותו, אינו עובר משום לא תשנא עכ"ל. וי"ל שכוונת הכסף משנה היא כפירש"י בערכין שם דאיירי במכהו לשם תוכחה, וזוהי כוונת הכסף משנה במה שכתב שאינו מכהו משנאתו. וגם י"ל שכוונתו היא אפילו להיכא שהוא מכהו סתם, דהיינו שלא לשם תוכחה וגם לא מתוך שנאה אלא משום שהוא אוהב להכאיב לאנשים, וקמ"ל שאע"פ שזה בגדר מעשה של שנאה אבל מכל מקום אכתי אינו עובר כיון שחסר התנאי של שנאה שבלב. ובאמת מדברי הרמב"ם נראה דאיירי באופן שאינו מכהו לשם תוכחה, דהא כתב בסתמא שאינו רשאי וכו' ואילו לשם תוכחה הרי לפעמים הרי הוא שפיר רשאי וכמו שנביא להלן בסמוך. ובאמת גם בדעת רש"י י"ל שאם הוא מכהו סתם אינו עובר על לא תשנא כיון שאינו

שונאו, רק שנקט רש"י שהוא מכהו לשם תוכחה משום דס"ל שמשמעות הברייאת היא שמותר גם לכתחילה להכותו ואין בזה שום נדנוד של מדה רעה, וכן נר' שהבין הגר"א מדברי רש"י שאין בזה שום קפידא כלל דעי' בדבריו בחושן משפט סי' תכ"א סק"כ שצייין לדברי רש"י הנ"ל על דברי המחבר והרמ"א שם שמותר להכות כדי לאיפרושי מאיסורא דגם שם אין בזה שום נדנוד של מדה רעה.

והנה כל זה הוא לפי דרכו של הכסף משנה דס"ל דאיירי הרמב"ם בשלא לשם שנאה. אמנם לכאורה נראה שלעולם כוונת הרמב"ם היא אפילו בלשם שנאה ממש, רק דס"ל שמכיון שהודיע לו שהוא שונאו, שוב אינו עובר בלאו דלא תשנא, כיון שאינה שנאה שבלב, דעל שנאה שבלב דוקא הוא דאזהר רחמנא מפני שאין חברו יודע לשמור ממנו, וכוונת הרמב"ם היא דמכיון שמכהו, ועל ידי זה הלה מכיר בשנאתו, שוב אינו עובר מאחר שיצאה שנאתו מכלל שנאה שבלב. וכן היא שיטתו בספר המצות בלא תעשה ש"ב שכתב וז"ל, הזהיר משנאו קצתנו את קצתנו והוא אמרו לא תשנא את אחיך בלבבך, ולשון ספרא (כצ"ל) לא אמרתי אלא שנאה שבלב, אמנם כשהראה לו השנאה והודיעו שהוא שונא אותו אינו עובר על זה הלאו, אבל (עובר) על לא תקום ולא תטור, ועובר על עשה והוא אמרו ואהבת לרעך כמוך, אבל שנאת הלב הוא חטא חזק יותר מן הכל עכ"ל, הרי להדיא דס"ל שכשהוא מודיעו אינו עובר בלא תשנא, וכן כתב החינוך במצוה רל"ח, והביאו על זה הרמב"ם והחינוך את הברייאת הנ"ל בערכין (ובתורת כהנים), ומבואר שכן

הם מפרשים את הברייתא הנ"ל דהיינו דאתי לאפוקי שנאה גלוי.

ובשאלתות בפר' וישב שאילתא כ"ז בתחילתו משמע כהכ"מ שאם הוא מכהו מחמת משנאתו כ"ש שהוא עובר בלא תשנא וכמו שביאר ההעמק שאלה שם.

והנה יש להסתפק בלשונו של הרמב"ם בספר המצות שם האם ס"ל שעוברים בלאו דלא תטור גם על שנאה שבלב או האם ככה"ג עוברים רק על לא תשנא. ואם נאמר שעוברים גם על לא תטור א"כ פשיטא שהוא חייב לגלות לו את שנאתו, דהא הרי הוא ניצל על ידי זה מלאו דלא תשנא, אבל אם נאמר שאין עוברים בלא תטור על שנאה שבלב, א"כ נהי שכשהוא מודיעו הרי הוא מוריד מעליו את הלאו של לא תשנא, אבל מכל מקום הרי מעתה הרי הוא עובר בלא

תטור, ונהי שלא תשנא הוא "חטא חזק יותר מהכל", אבל מכל מקום מי יימר שיש לו רשות להמיר לאו בלאו אפי' מחזק לקל.

שוב ראיתי בספר חפץ חיים בחלק הלאוין בכאר מים חיים אות ח' שהוכיח מלשונות הרמב"ם (בסוף הל' דעות) ורבינו יונה והחינוך שעוברים על לא תטור גם בלב לחוד (וכן כתב היד הקטנה על פ"ז מהל' דעות אות י"ד).

והנה שמעתי ששיטת הגר"י מסלנט היתה שאסור לבקש מחילה על לשון הרע כי הרי הוא מצער את חברו בזה שהוא מודיעו שדיבר עליו לשון הרע, ואסור לו לצערו בכדי להשיג מחילה [ודלא כפסקו של החפץ חיים בהל' לשון הרע סוף כלל ד' בשם רבינו יונה*]. ולפי זה לכאורה הי' נראה

* והנה המגן אברהם בריש סי' תר"ו כתב וז"ל, בשעת מחילה צריך לפרט החטא שחטא לחבירו (ב"ח), ונ"ל דאם חבירו מתבייש בזה לא יפרט אותו עכ"ל, והביאו המשנה ברורה שם בסק"ג, וזה נראה דלא כדבריו בספר חפץ חיים דהא משמע בספר חפץ חיים שבכל גוונא הרי הוא צריך לפרט את מה שעשה לו.

מיהו יש לדחוק שכוונת המגן אברהם היא לכגון היכא שחבירו יודע כבר מה שחטא לו רק שהוא מתבייש מהזכרת הדברים, ולכן כתב שם שלא יפרט כיון שגם בלא לפרט הרי יוכל להשיג מחילתו (והטעם למה היכא שלא יתבייש הרי הוא צריך לפרט את החטא אע"פ שגם הוא וגם חבירו יודעים מה חטא נגדו י"ל שהרי זה כי על עבירות שבין אדם לחבירו יש דין של וידוי לחבירו כמו שיש דין של וידוי לגבוה, וצ"ע), אבל היכא שלא יוכל להשיג מחילתו בלי שיפרט לו מה שחטא לו, אכתי י"ל שהוא צריך לפרט.

וראיתי בספר תנועת המוסר בחלק א' עמוד 363 בזה"ל, נתעורר לפניו (לפני רבי ישראל מסלנט) שאלה אם אדם אשר חטא כנגד חבירו בצינעא בלשון

הרע ברכילות וכדומה, מותר לו לפייס אותו ולבקש את סליחתו ולגלות לו באותו זמן שסיפר עליו וניבל את שמו, (השיב) אם אמנם לגבי עצמו יש לו רשות להינקות מעון חמור על ידי אותו פיוס - אין לו רשות בגלל טובתו להדאיכ את לב חבירו ולחסד את עצמו על חשבון צערו של הזולת עכ"ל. ובהערה שם הוסיף בזה"ל, מפי תלמידים וותיקין, וראה במכתב של ר' נפתלי אמסטרדם לרעו ר' יצחק בלזר ב"תבונה", ירושלים תש"ג חוברת ז', שהם כנראה ישבו על מדוכה זו, ור' נפתלי מביא דברי המגן אברהם בריש סי' תר"ו עכ"ל.

ובחוברת "שבת קודש" של עיתון יתד נאמן של ערב ש"ק וילך, ה' תשרי תשע"ו בעמוד 7 ראיתי בשם רבי שלמה זלמן אויערבך ובשם רבי נסים קרליץ ליישב את הסתירה בין דברי המ"ב בספר חפץ חיים בשם רבינו יונה ובין דבריו בסי' תר"ו בשם המגן אברהם, והנני מביא את הלשון שם.

"ומרן הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה עשי"ת עמוד מ"ה הערה 42 כתב לתרץ, שמה שכתב המשנה ברורה (בסי' תר"ו) שאסור מדובר כשחבירו יתבייש מכך, ומה שכתב כאן בחפץ חיים מדובר כשלא

שאסור לו להודיעו את שנאתו משום שהוא מצערו על ידי זה. מיהו יש לחלק דשאני בנוגע לשנאה שאדרבה הרי הוא עושה טובה לחבירו שהרי מעתה יוכל לשמור את עצמו. ועוד דשאני הכא שע"י שאינו מודיעו הרי הוא ממשיך לעבור על הלאו עוד ועוד.

ובסוטה דף ג' ע"א תניא ראב"י אומר כלפי שאמרה תורה לא תשנא את אחיך בלבבך, יכול כגון זו, ת"ל ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו, פ"י שבכהאי גוונא מותר להכניס את עצמו לשנאה ותגר (ע"י שם ברש"י) כדחזינן מהא דמותר לקנא. ולכאורה צ"ע מזה על דברי הרמב"ם והחינוך, דהא מכיון שקינא א"כ גם בלאו הכי אינו עובר. ואולי י"ל שהרא"י היא מהא דעובר עליו רוח קנאה מקודם שקינא דמשמע שגם זה ה"י בהיתר אע"פ שאז הרי שנאתו היא רק

יחבייש אלא רק יגרם לו צער, שאז מותר לגלות לו שיפר עליו לשון הרע.

"ומרן הגר"נ קרליץ זצ"ל (חוט השני יוה"כ עמוד ק"ו הערה י') כתב לחלק, שבאופן שמצטער חבירו אם יגלה לו ודאי שלא הותר לגלות, ולא עלה על דעת רבינו יונה (שהביא החפץ חיים כרא"י לדבריו) להתיר אונאת דברים דאורייתא בשביל מצות התשובה, ומה שכתב כאן שמותר, דוקא כשאין צער לחבירו בזה, וכגון שכבר עבר זמן רב מאז שדיבר עליו, ועכשיו לא מרגיש חבירו כלל צער מכך ונשכח ממנו הענין [אף שבשעתו כשסיפר עליו ה"י לו צער מזה]."

"ומובא (מאיר עיני ישראל ח"ו כעמוד 353, שו"ת אז נדברו ח"ז סימן ס"ה - ס"ו) שמרן החפץ חיים נתן למרן הגר"י מסאלאנט לעבור על ספרו, ואח"כ כשבא אליו מרן החפץ חיים, אמר לו ר' ישראל שיש לו קושיא עצומה על הכתוב בכלל ד' סעיף י"ב, שאינו יודע מה ההיתר לגלות לחבירו מה שאמר עליו ולצער, וענה לו מרן החפץ חיים שהביא דין זה מהשערי תשובה [כמבואר כאן בבאר מים חיים ס"ק מ"ז - מ"ח],

בלבו. מיהו מלשון רש"י שם משמע שהמדובר הוא בעצם הקינוי. ברם אולי הרמב"ם והחינוך אינם מפרשים כרש"י, אלא הרי הם מפרשים שהכוונה היא להרוח קנאה מקודם.

ברם באמת ברש"י שם משמע שהקינוי עצמו אינו בגדר שנאה, רק שע"י יביא עצמו לידי "שנאה ותגר", וא"כ י"ל שכן מפרש גם הרמב"ם אלא שהוא מפרש שיבוא לידי שנאה בלא תגר, כלומר לידי שנאה שבלב.

צד) בענין הנ"ל.

בחרדים בחלק לא תעשה בפ"א אות י"ט מבואר שאם לא דיבר עמו ג' ימים מחמת שנאה הרי זה מיקרי שונא לענין הלאו כמו לענין פסול עדות בסנהדרין דף כ"ז ע"ב,

ולמעשה לא הסכים עמו רבי ישראל [עוד מובא שם, שלאחר כל זאת ביקש מרן החפץ חיים מרבי ישראל שיכתוב לו הסכמה לספר וידגיש שזה חוץ מסעיף י"ב כלל ד', ואמר לו ר' ישראל שאינו יכול לעשות זאת כיון שישנם שאינם קוראים את כל נוסח ההסכמה, ונמצא שיעבור על לפני עיור].

"וראה עוד מה שדן בספר לתשובת השנה [פ"ב ה"ה אות ג'), מדוע לא הביא מרן הגר"י מסאלאנט רא"י לדבריו מדברי המגן אברהם בס"י תר"ו. וראה מה שהביא בספר מאיר עיני ישראל (עמוד 153) לדון בעוד רא"י לדברי מרן החפץ חיים, ומה שכתב על כך הגר"ש קוטלר. וראה עוד בקובץ מרפא לשון (תשנ"ו מאמר מאת הגר"א וינטור) מה שכתב לתרץ קושיית מרן הגר"י על מרן החפץ חיים." והנה מהדברים הנ"ל בספר מאיר עיני ישראל, נראה דלא כהגר"נ קרליץ שמדובר על היכא שאין לחבירו עכשיו שום צער.

ובספר מועדים וזמנים בח"א סי' נ"ד כתב ששמע מהרב דסלר זצ"ל שבכה"ג יאמר לחבירו שאם חטא נגדו הרי הוא מבקש על הכל סליחה.

כלומר שאין צריכים יותר מזה בשביל לעבור על הלאו, וכן לא אמרין שבפחות מזה נהי שאינה שנהא כל כך גדולה לפוסלו לעדות אבל בכל זאת הרי זה מספיק כדי לעבור על הלאו.

צה) שנאת הבריות.

ההיתר לשנוא עוברי עבירה.

פירש"י שנאת חנם. וכתב הרמב"ם בפ"ג מהל' רוצח הי"ד וז"ל, אמרו חכמים כגון שראהו לבדו שעבר עבירה והתרה בו ולא חזר הרי זה מצוה לשונאו עד שיעשה תשובה וישוב מרשעו עכ"ל. ומדברי הרמב"ם משמע דסגי אם עבר רק פעם אחת. וכן משמע מהגמ' בפסחים שנביא לקמן בסמוך, וכן מבואר ביראים בסי' קנ"ו שלאחר פעם אחת לחוד לא מיקרי אחיך, וכן מבואר מדברי הסמ"ג שהובאו בהגהות מיימוניות בפ"ו מהל' ממרים ה"ח, ואע"פ שהשתמש היראים בלשון "עברין" דמשמע כמה פעמים, אבל כתב "כיון שעבר במזיד יצא מכלל אחוה", דמשמע גם בעובר פעם אחת לחוד, ועוד דהוכיח כן היראים מהא דאמרין במכות דף כ"ג ע"א לענין עונש מלקות ונקלה אחיך לענין כיון שלקה הרי הוא כאחיך, הרי שקודם שלקה אינו כאחיך עכ"ד, והרי איירי גם שעבר רק פעם אחת, וא"כ חזינן שגם עובר פעם אחת לחוד אינו נקרא אחיך, וכן הבין הקובץ שיעורים בב"ק אות ק"ד את כוונת היראים, דהיינו שסגי בפעם אחת לחוד, וביאר הקו"ש שם דהיינו משום שכיון שהוא יכול לעשות תשובה ואינו עושה אין זה נחשב בגדר אקראי. והנה היראים איירי שם לענין להחיותו, וכן לענין להלוות לו בלי ריבית, אבל כיון שאינו בכלל אחיך

ה"ה לענין הלאו של לא תשנא את אחיך. וזהו דלא כהש"ך ביו"ד ריש סי' רנ"א שכתב שהוא מופקע מאחיך (ואיירי שם לענין להחיותו) רק אם רגיל לעבור וסמך עצמו על מה שכתב המחבר שם לשון "עברין", וכן ממה שכתב הטור לשון "מומר".

והנה מקורו של הרמב"ם הוא מפסחים דף קי"ג ע"ב דאמר רב נחמן בר יצחק שהרואה דבר ערוה בחבירו מצוה לשנאותו ומייתי לה מקרא דיראת ה' שונאת רע, ופליג על רב דאמר שם שרק מותר לשנאותו. ברם בתוס' שם מבואר שהם סוברים שאכתי מיקרי שפיר בגדר אחיך ואסור לשונאו עבור שאר סיבות, כגון אם יש לו איזו תרעומות עליו, אלא מותר לשונאו רק עבור זה שעבר עבירה, (ועי' בזה בקובץ שיעורים שם). מיהו משאר הפוסקים משמע שהוא מופקע לגמרי מהלאו. והנה לכאורה צ"ע על הש"ך שסובר שצריכים שיעבור כמה פעמים דהא מהגמ' משמע שמספיק בעובר פעם אחת לחוד, דהא כן משמע מהלשון של הרואה דבר ערוה בחבירו. מיהו לפי מה שכתבו תוס' י"ל שהגמ' איירי באמת בעובר רק פעם אחת לחוד, רק שכוונת הגמ' היא שמצוה לשונאו רק עבור העובדא שעבר עבירה, ואילו הש"ך איירי לענין להחיותו ולהיות מופקע מ"אחיך", ועל זה כתב שהוא מופקע רק אם עבר כמה פעמים. מיהו דין זה שכתב הש"ך צריך מקור, וצ"ע.

והנה החינוך במצוה רל"ח כתב שמצוה לשנוא רשעים והביא על זה קרא דמשנאיך ה' אשנא, וכן כתב רבינו בחיי על פ"ד משנה י"ט (שמואל הקטן אומר) וז"ל, מצוה מן התורה לשנאותו, הוא שכתוב בתהלים הלא משנאיך ה' אשנא עכ"ל (וההגהות מיימוניות

בפ"ו מהל' דעות הביא את שני הפסוקים), והעיר המנ"ח שם דהא קרא דמשנאיך ה' אשנא איירי רק בכופרים בעיקרי הדת וכמו שמבואר ברמב"ן בפרשת ואתחנן, ולא איירי בסתם עוברי עבירה.

והנה באבות דרבי נתן בפרק ט"ז ברייתא ה' הביאו רק קרא דמשנאיך ה' אשנא, והביאו אותו באמת על כופרים בעיקר ומוסרים וזה"ל שם, ושנא את האפיקורוסין והמסיתין והמדיחין והמוסרות, וכן דוד אמר משנאיך ה' אשנא וכו'. ולהלן שם אמרין ואהבת לרעך כמוך אני ה', מה טעם, כי אני ה' בראתי לכבודי, אם עושה מעשה עמך אתה אוהבו, ואם לאו אי אתה אוהבו. והנה מהברייתא הנ"ל נראה דקרא דמצוה לשנאותו קאי באמת רק על אפיקורוסין, אבל בסתם עוברי עבירה שאינם עושים מעשה עמך אמרין רק שבטל הציווי של ואהבת לרעך כמוך, וכן הלאו של לא תשנא כמו שמבואר בפסחים שם, אבל אכתי לא קאי עליהו הך קרא דמשנאיך ה' אשנא, דמשמע מיני' דהויא פעולה טובה והיינו באמת כדברי רב בסוגיא דפסחים שם, שאמר שרק מותר לשנאותו. ועיין גם בפיה"מ

להרמב"ם על סנהדרין בסוף הפתיחה על פרק חלק שלא הזכיר דמצוה לשנאותו אלא על כופר באחד מהי"ג עיקרי הדת שהזכיר שם, ומשמע שבסתם עוברי עבירה ליכא מצוה, וצ"ע.

ועל כל פנים מדברי הברייתא הנ"ל באבות דרבי נתן משמע דלא מתבטלים מצות ואהבת ולא דלא תשנא אלא באופן דלא מיקרי עושה מעשה עמך. ולפי זה ניחא למה כתב הרמב"ם דבעינן שיתרה בו מקודם שמותר לשנאותו[*] (*). [ודוחק לומר שרק כדי שיהי' מצוה לשנאותו בעינן התראה אבל גם בלי התראה מותר לשנאותו], והיינו משום שאם לא הוכיחו אותו הרי זה אכתי מיקרי שהוא עושה מעשה עמך וכמו שכתב ההגהות מיימוניות בפ"ו מהל' ממרים באות ז' בשם הסמ"ג[*]. ועיין עוד ביראים בס"י רכ"א שלא הזכיר כלל שצריכים להוכיחו אלא כתב שכל שעבר במזיד ולא שב אינו בגדר עושה מעשה עמך.

וגם מובן למה סתמו כל הפוסקים שמותר לשנוא כל עובר עבירה אע"פ שבפסחים שם לא הזכירו אלא הרואה דבר ערוה בחבירו, והיינו כהנ"ל, דמכיון שהדבר תלוי באם

בדעת החינוך שהצריך שיתרה בו כמה פעמים אי אפשר לומר כן.

** ברם צ"ע טובא, דלפי דבריו שם אין מובן מה שהביא שוב באות ח' שם, ג"כ בשם הסמ"ג, דעיי"ש שהקשה למה צריכים דרשה כדי לומר שאם אביו אומר לו לעבור עבירה שלא ישמע לו, תיפוק לי' שאינו חייב בכיבוד אב כי אביו הוא רשע, ותי' הסמ"ג שבגלל דיבור לחוד אינו נחשב רשע, ואילו לפי דבריו באות ז' דבעינן מזיד ותוכחה יש ליישב בפשיטות את קושייתו באות ח' שם, והיינו דאיירי באופן שהי' האב שוגג או שלא הוכיחו אותו.

* וכן כתב ההגהות מיימוניות בהל' דעות שם, דאיירי בשאינו מקבל תוכחת [ופשיטא שאין חילוק בזה בין תוכחת מקודם החטא לבין תוכחת שלאחר החטא]. והחינוך שם הוסיף דאיירי באופן שהוא מוכיחו כמה פעמים. ויש גירסא הרבה פעמים. והנה ראיתי בספר חפץ חיים בהל' לשון הרע כלל ד' בבאר מים חיים סוף סקי"ד שכתב שהרמב"ם הצריך שיתרה בו מפני שרצה לכלול אפילו עבירות שאינן מפורסמות, אבל בעבירה מפורסמת באמת לא בעינן התראה. הרי שלמד דבעינן התראה רק בכדי לשויו מזיד. ואולי זוהי גם דעת היראים שהבאתי שהזכיר רק דבעינן מזיד והשמיט התראה. מיהו

הוא מיקרי עושה מעשה עמך, וכהברייתא הנ"ל באבות דרבי נתן, א"כ שוב לא שייך לחלק בין הרואה דבר ערוה לשאר עבירות.

והנה בסוטה דף ג' ע"א תניא ראב"י אומר כלפי שאמרה תורה ולא תשנא את אחיך בלבבך יכול כגון זו ת"ל ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו, ופירש"י וז"ל, כלפי, כלומר אחרי שאמרה תורה שאסור להביא עצמו לידי שנאה ותגר, יכול אף זה כן, שיראה את אשתו עוברת על דת יהודית, נסתרת עם שכני, ולא יקנא לה וכו' ת"ל וקנא, אם רצה לקנא הרשות בידו, ומשום דאי לא כתוב קרא הוה אמינא דאסור, הוא דאמר רבי ישמעאל הכא רשות, אבל בכל מצות עשה שבתורה לא אמר הכי עכ"ל. ולכאורה צ"ע דמכיון שעברה עבירה איך הוי רשות ולא מצוה לשנאותה, לפי רב נחמן בר יצחק בפסחים שם, וכן למה הוי אסרינן בלא קרא. מיהו את הקושיא הראשונה יש לתרץ ולומר שבאמת מצוה לשנאותה, רק שמכל מקום לקנא לה הרי זה רק רשות. אבל על כל פנים אכתי קשה קושייתנו השני, למה הוי אסרינן בלא קרא. מיהו להנ"ל לא קשה מידי והיינו משום שהיינו אוסרים משום שעדיין לא הוכיח אותה. ועוד י"ל משום שבגלל שעברה על דת יהודית לחוד אכתי לא מתקריא שאינה עושה מעשה עמך, ומה שכתב רש"י גם שמתייחדת עם שכנותי' י"ל דס"ל כהדעות שיחוד עם עריות אסור רק מדרבנן, רק שבכל זאת מכיון שהוא דבר מכוער, התירה לו התורה לקנא.

והנה אכתי יש להתעורר על דברי הברייתא באבות דרבי נתן, דאמאי תלוי המצוה של ואהבת לרעך כמוך בהגדר של אינו עושה מעשה עמך, דלכאורה הי' צריך להיות תלוי באם הוא מיקרי "רעך", ועיין בפ"ד מהל' רוצח הי"ב ובכסף משנה שם בענין מה נקרא רעך.

ובאמת בעל כרחך צ"ל שהגדר של מתי יש מצוה לשונאו אינו הענין של אינו עושה מעשה עמך, אלא לפעמים יש מצוה לשונאו אע"פ שמיקרי עדיין בגדר עושה מעשה עמך, והיינו בע"כ משום שסגי בזה לחוד שיצא מכלל אחיך ורעך, דהא להדיא מבואר בפסחים שם שאע"פ שמצוה לשונאו אבל מכל מקום אכתי אסור לספר עליו לשון הרע (אם לא לשם תועלת כמו שמבואר שם), והיינו בע"כ משום שאין היתר לספר עליו לשון הרע אלא א"כ כבר יצא מכלל עמך, דהא בלאו דלשון הרע כתיב לא תלך רכיל בעמך, וגם בזה דרשינן בעושה מעשה עמך, וכן כתב רבינו יונה להדיא בשערי תשובה בשער ג' אות רי"ט שמיצא מכלל עמיתו מותר לספר עליו לשון הרע, והא דהביא שם קרא דעמיתו, הרי זה משום דהכי כתיב בלאו דאונאת דברים, דכתיב ב' לא תונו איש את עמיתו, ודרשינן בב"מ דף נ"ט ע"א דבעינן את שעמך בתורה ומצות וכמו שהביא רבינו יונה שם, וס"ל לרבינו יונה שגם בלאו דלשון הרע דרשינן הכי מקרא דבעמך, וס"ל שהגדר של עמיתו ושל עמך שוה הוא, ועל כל פנים מוכח שהמצוה לשונאו קאי גם על היכא שעבר על דבר שהוא יותר קל ממי שאינו עושה מעשה עמך, דהא חזינן שאע"פ שמצוה לשונאו, אבל מכל מקום אכתי אסור לספר עליו לשון

הרע משום שאכתי מיקרי שהוא עושה מעשה עמך.

מיהו לפי דברי תוס' בפסחים שהבאנו שמותר לשנוא אותו רק מסיבת עשיית העבירות אבל לא משום סיבות אחרות א"כ חזינן שעודנו נשאר שפיר בגדר אחיך, וא"כ אכתי יכול להיות שהגדר של אחיך והגדר של עמך אחד הוא.

ועוד מוכח מהגמ' בפסחים שמשום דבר ערוה לחוד אכתי מיקרי עושה מעשה עמך. ובאמת צ"ע מזה על הסמ"ג והיראים (שנביא את דבריהם לקמן בסוף האות) דמבואר מדבריהם שהם סוברים שמשום חד לאו לחוד מיקרי כבר שאינו עושה מעשה עמך. ועכ"פ ע"י גם בספר חפץ חיים כלל ד' בבאר מים חיים אות י"ד שחילק שאע"פ שמותר ומצוה לשנאותו משום שיצא מכלל אחיך אבל אכתי אסור לספר עליו לשון הרע כי אכתי הוי בכלל עמיתך.

מיהו ע"י בקובץ שיעורים בב"ק שם שלא רצה לסבול שיש חילוק בין הגדר של "אחיך" להגדר של "עמך", וכתב כן על פי דברי תוס' בפסחים שם שהבאנו בתחילת

האות שכתבו שמותר לשנאותו רק עבור זה שעבר עבירה.

ועתה נברר מתי נקרא שאינו עושה מעשה עמך. ולפי האמור לעיל יוצא שע"י שעבר עבירה פעם אחת במזיד אכתי מיקרי עושה מעשה עמך ולכן בפסחים שם עדיין אסור לדבר עליו לשון הרע. וע"י בדברי רבינו יונה שם בשער ג' אות רי"ט שכתב וז"ל, כמו הפורק מעליו עול מלכות שמים ואינו נזהר מעבירה אחת עכ"ל. והחפץ חיים בהל' לשון הרע כלל ד' סעיף ז' כתב דאו או קאמר, דהיינו או שפורק מעליו עול מלכות שמים*, או שתמיד אינו נזהר מעבירה אחת**), ועיין עוד ברבינו יונה שם שהתנה ג"כ דבעינן שכל שער עמו מכירין שהוא דבר איסור. ועיין עוד בכלל ה' בבאר מים חיים סק"ה דמבואר שמשום שהוא שונה לעבור תמיד עבירה שהיא בשב ואל תעשה, כגון שהוא מסרב לתת צדקה דעובר בזה על לאו שאין בו מעשה, אכתי לא יצא מכלל עמיתך, ועדיין מיקרי עושה מעשה עמך. וזה קרוב לדברי הסמ"ג והיראים שנביא לקמן בסוף האות שכתבו שמשום

(* נראה דהיינו אפיקורוס, עיין שם לעיל בסעי' ב' בהגהה, או דשביק היתירא ואכיל איסורא, עיין שם בכלל ו' סעיף ו' בהגהה.

** ולשנוא מותר אפילו אם עבר רק פעם אחת, עיין שם בכלל ד' בבאר מים חיים סקכ"ג ובהגהה שם (ועיין עוד בזה בהערה בתחילת האות).

ברם לא ידעתי הכרחו של החפץ חיים לכל זה, דהא לעולם י"ל דמה שכתב רבינו יונה להלן שם באות ר"כ שם דמיקרי עושה מעשה עמך הרי זה איירי במי שעבר עבירה אחת אפילו כמה פעמים, דאף על פי כן הרי הוא אכתי נקרא עושה מעשה עמך משום שלא נפקע מזה אלא מי שעבר כמה פעמים בדרך פריקות עול והפקירות ומומרות, ודלא כדברי החפץ חיים שהוא נפקע

מזה אפי' אם עבר תמיד מחמת שגובר עליו יצרו, ומה שכתב רבינו יונה שאינו עושה מעשה עמך פירושו הוא פורק עול ואינו נזהר מעבירה אחת, כולה חדא מילתא היא, ודלא כדברי החפץ חיים שכתב דאו או קאמר, אלא כוונתו היא שהוא פורק מעליו עול מלכות שמים בזה שאינו נזהר מעבירה אחת בדרך הפקרות ומומרות ושביק היתירא ואכיל איסורא. ובאמת כן יוצא מדברי היד הקטנה שהביא החפץ חיים, והיינו שהיכא שהוא תמיד אינו נזהר מעבירה אחת מותר רק לשנוא אבל הרי הוא אכתי מיקרי עושה מעשה עמך כל זמן שהוא דרך כשלון ולא דרך פריקת עול, ע"י היטב בכל דברי היד הקטנה שהביא החפץ חיים שם.

לפני עור לא מיקרי אינו עושה מעשה עמך היכא דהוי על ידי דיבור לחוד (והפרי מגדים באו"ח סי' קנ"ו נסתפק בענין אם מצוה לשנוא גם מי שעובר עבירה בשב ואל תעשה).

והנה בסנהדרין דף פ"ה ע"א וברש"י שם קרינן אינו עושה מעשה עמך למי שעבר אפילו פעם אחת על איסור שיש בו חיוב מיתה* (ובב"ק דף צ"ד ע"ב משמע עוד שאפילו גולן ומלוה בריבית מיקרי שאינו עושה מעשה עמך, אלא שלפי פי' ר"י בתוס' שם בד"ה בימי וכו' יוצא דלא איירי שם אלא בגזלן תדיר המתפרנס מגזל (ועיין שם ברא"ש ובפני יהושע) (וכיון שהוא מתפרנס מזה י"ל שזה נקרא דרך פריקת עול ולא דרך כשלון, עי' בסוף ההערה לעיל בסמוך). וביבמות דף כ"ב ע"ב פירש"י וז"ל, והאי אביו לאו עושה מעשה עמך הוא שהרי בא על הערוה והוליד ממנה ממזר עכ"ל, ומלשונו נראה קצת שדוקא משום שהוליד ממזר מיקרי שאינו עושה מעשה עמך, וצ"ע.

והמנחת חינוך במצוה מ"ח סק"א צידד שרש"י בסנהדרין וביבמות כתב את מה שכתב רק משום שבהכי איירי הגמ' שם, אבל לא משום שבפחות מכאן הרי הוא אכתי מיקרי עושה מעשה עמך, דהא אם נאמר שבפחות מכאן הרי הוא אכתי מיקרי בגדר עושה מעשה עמך א"כ קשה מההיא דב"ק דף צ"ד שהבאנו (ודלא כהר"י שם דאיירי בגזלן תדיר). ומתוס' ביבמות שם בד"ה כשעשה וכו' משמע שכל מי שמלקין

אותו או מנדין אותו הרי הוא מיקרי בגדר אינו עושה מעשה עמך, וכן דייק המנחת חינוך שם בסק"ג בסד"ה ונוהגת.

ומדברי הסמ"ג שהובאו בהגהות מיימוניות בפ"ו מהל' ממרים אות ח' נראה שמשום לאו אחד לחוד, אפילו פעם אחת לחוד, הרי הוא נקרא כבר שאינו עושה מעשה עמך, דהא משמע שם שמשום שעבר פעם אחת על לפני עור לחוד ה"י נחשב שאינו עושה מעשה עמך אם לא משום שאיירי שם בציור שאינו על ידי מעשה אלא על ידי דיבור. וגם ביראים בסי' רכ"א מבואר כדברי הסמ"ג.

מיהו צ"ע על שיטה זו מהגמ' בפסחים אמאי אסור לדבר עליו לשון הרע.

ועיין עוד בפתחי תשובה על יו"ד סי' ר"מ בסקט"ו שהביא שמשום שעבר פעם אחת על עבירה הרי הוא אכתי שפיר מיקרי בגדר עושה מעשה עמך (והביא כן מדברי הפני יהושע בב"ק שציינו אליהם לעיל בסמוך).

צו) יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך.

הרמב"ם בפ"ו מהל' דעות ה"ג כלל בכלל מצות ואהבת "לחוס" על ממון חבירו כשלו (ועיין לעיל באות צ'). וכן עשה הספר חרדים בפרק א' אות כ"ח, אבל להלן שם בחלק מצות עשה מדברי סופרים פרק א' אות ט"ז הביא שיהא ממון חבירך "חביב" עליך כשלך בכלל המצות שהן מדרבנן.

לעיל. ויש ליישב דהא אומרים לו להתודות, וא"כ שוב בשעת מיתה הרי הוא בגדר עושה מעשה עמך. מיהו אכתי יש לעיין מה יהי' אם אינו מתודה.

* צ"ע דא"כ איך דרשינן ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה הלא מי שאינו עושה מעשה עמך אינו בכלל ואהבת לפי האבות דר"ג שהבאנו

צז) והתקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך.

כתב רבינו יונה וז"ל, שאינה ירושה לך ולא תשיגנה אם לא תיגע בה כי אינה כירושת אבות שהבן זוכה בלי טורח, וגם בהיות אבותיך חכמים ונבונים מכמה דורות לא תחשוב ותאמר תורה חוזרת לאכסניא שלה בלי עמל וכו' עכ"ל. והנה חזינן מדבריו שעל ידי יגיעה הרי הוא שפיר זוכה. ברם בנדרים דף פ"א ע"א אמרינן שאינו דבר מצוי שבני תלמידי חכמים יהיו תלמידי חכמים. וצ"ל שהכוונה שם היא שאינו מצוי שיהיו עמלים, אבל אם יהיו עמלים, שפיר יזכו.

אי נמי דהתם איירי אפילו על ידי עמלות, רק שאע"פ כן, נהי שיתכן שיוכו, אבל אכתי אינו מצוי שיסתייע מילתא ושיראו ברכה בלימודם, אלא הרי הם לומדים ושוכחים (כן הגדיר רש"י בחולין דף כ"ד ע"א בד"ה שלא וכו' את המליצה אינו רואה סימן ברכה בתלמודו), וכוונת רבינו יונה היא רק שיתכן שיוכו. ברם המגן אבות כתב ש"יגיע למעלת אבותיו יותר מהרה ממי שאין אבותיו חכמים".

גם י"ל כהנ"ל שגם ע"י עמלות אינו מצוי שיוכו, רק שרבינו יונה איירי לאחרי ג' דורות רצופין ואז ע"י עמלות בודאי יזכו. ולפ"ז צ"ל שגם הא דאמרינן שלאחר ג' דורות שוב אינו פוסק אין הכוונה שלא בעינן עמלות, אלא בודאי בעינן עמלות*, אלא הרי זו הבטחה שיהי' להם סיעתא דשמיא להיות עמלים.

* וכן הביא המגן אבות ממדרש קוהלת ומהירושלמי דלא כתיב והחוט המשולש לא

ועיין עוד בספר חסידים באות קנ"ו שכתב וז"ל, ואם תראה שלשה דורות ולמעלה זה אחר זה כולם תלמידי חכמים ואח"כ זרעם עמי הארץ לא תאמר דברי חכמים בטלים שאמרו לא ימושו מפ"ך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך וגו' שוב לא יפסוק התורה מהם, שהרי נתחנתנו במשפחה שאין דינם להיות עמהם תלמידי חכמים, ואמרו חכמים רוב בנים דומים לאחי האם לפיכך בניהם עמי הארץ עכ"ל.

ובב"ב דף נ"ט ע"א אמר רמי בר חמא והחוט המשולש לא במהרה ינתק, זה רבי אושעיא בנו של רבי חמא בנו של ביסא, וכתבו תוס' וז"ל, כמה היו שהן ואבותיהם ואבות אבותיהם היו תלמידי חכמים ולא קאמר עליהן החוט המשולש, אלא הכא היינו טעמא לפי ששלשתן ראו זה את זה עכ"ל.

צח) אל תעש תפילתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום.

בברכות דף כ"ח ע"ב תנן רבי אליעזר אומר העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים. ובדף כ"ט ע"ב אמרינן מאי קבע, א"ר יעקב בר אידי א"ר אושעיא כל שתפילתו דומה עליו כמשוי, ורבנן אמרי כל מי שאינו אומר בלשון תחנונים, ועיין שם בתוס' שביארו שלפי רבנן אפילו אם דומה עליו כמשוי אבל אם בכל זאת אומר בלשון תחנונים שפיר דמי.

ובתלמידי רבינו יונה איתא בשם רב האי

לעולם ינתק אלא לא במהרה ינתק, "אין מתקשה עלי' מתפסיק".

גאון שרבנן סוברים שאפילו אם הוא מתפלל כמו שדומה עליו כמשוי, אבל אם הוא מתפלל בלשון תחנונים "תפילתו תפילה" (וכדברי תוס' הנ"ל אלא שאין בדבריו משמעות דסגי בזה לכתחילה), וכן אפילו אם אינו דומה עליו כמשוי, אבל צריכים דוקא שיתפלל בלשון תחנונים, דהכל תלוי בלשון תחנונים, ור"י בר אידי בשם ר"א סובר להיפך, והיינו שהכל תלוי באם דומה עליו כמשאוי או לא, דלא מספיק בלשון תחנונים אלא צריכים דוקא שלא יהא דומה עליו כמשוי, ומספיק בכך אפילו אם אינו מתפלל בלשון תחנונים.

והטור באו"ח סי' צ"ח פסק שצריכים את שני הדברים, וכתב הב"י שהטור סובר שלפי שני המאן דאומרים צריכים את שני הדברים לכתחילה. ולפי הב"י יוצא שר"י בר אידי בשם ר"א ורבנן נחלקו בנוגע למה מעכב גם בדיעבד.

והנה הב"ח באו"ח שם כתב בדעת הטור שהכוונה בדומה עליו כמשוי היא שהוא מתפלל במרוצה. ברם מרש"י בברכות שם, וכן מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות על משנתו, משמע שפירושו הוא שבמחשבתו הרי היא דומה עליו כמשוי, ולא הזכירו שלמעשה הרי הוא מתפלל במהירות.

ועיין בלשון הרמב"ם בפ"ד מהל' תפילה הט"ז שכתב וז"ל, ואח"כ יתפלל בנחת ובתחנונים ולא יעשה תפילתו כמי שהי' נושא משוי ומשליכו והולך לו, לפיכך צריך לישוב מעט אחר התפילה ואח"כ יפטר עכ"ל. הרי שהזכיר שלשה דברים, א', בנחת, כלומר לא במרוצה, ב', תחנונים, ג', דלא יעשה באופן שדומה כמשאוי, דהיינו שישהה מעט אחרי התפילה.

והנה לפי רבנן בברכות שם כוונת המשנה כאן היא אל תעשה תפילתך קבע, כלומר באופן שאינו לשון תחנונים, אלא יתפלל בלשון תחנונים, ולפי ר"י בר אידי הכוונה היא שלא יהי' בדעתך כמשוי, אלא יהי' בדעתך שאתה מבקש רחמים ומתחנן לפני ה'ב"ה.

ורש"י על המשנה כאן כתב וז"ל, אל תעש תפילתך קבע כאדם שעליו דבר קבוע ומוטל עליו חובה ואומר כך וכך אני חייב מתי אפרוק מעלי עול זה אלא רחמים ותחנונים שתהא מכוון דעתך עכ"ל, ומתחילת דבריו משמע שהוא מפרש את המשנה כמו ר' יעקב בר אידי בשם ר' אושעיא ש"קבע" פירושו הוא שהוא עושה אותו כמין משוי, ואילו מסוף דבריו חזינן דס"ל שזה כולל גם המתפלל שלא בכוונה. ובפוסקים מבואר עוד שלשון תחנונים פירושו הוא בנחת כעני המבקש בפתח, ואין הכוונה למתון ולא במרוצה, ולכאורה הכוונה בנחת כעני המבקש בפתח היא לקול בכי המעורר רחמים.

ועי' עוד בביאור הלכה שם בענין אם לשון תחנונים ושלא יהי' עליו כמשוי מעכבים בדיעבד ושהוא צריך לחזור ולהתפלל, והביא את דברי הבית יוסף שהבאנו לעיל כאן.

צט) ודע מה שתשיב לאפיקורוס.

הרמב"ם בפירוש המשניות כתב שצריכים ללמוד דעות האומות בשביל מטרה זאת. מיהו רבינו יונה כתב וז"ל, שיקבע עצמו ללמוד תורה כדי שידע להשיב על דברי האפיקורוסין עכ"ל (ועיין בדבריו שפי'

שאפיקורוס דהכא הוא "כופר בתורה שבעל פה, והוא הדין למורים שלא כהלכה", וכן פירש"י בסנהדרין דף ל"ח ע"ב בד"ה כדי שתדע להשיב לאפיקורוס וז"ל, הבא (שהאפיקורוס בא) להביא רא' מן התורה לדברי הצדוקים עכ"ל, הרי שמבואר מדבריו שדע מה שתשיב פירושו הוא להשיב מתוך התורה וכדברי רבינו יונה הנ"ל.

ועיין בע"ז דף ד' ע"א דמבואר שרב ספרא לא עיין אפילו במילי דאורייתא שנחוצים בכדי להשיב לאפיקורוס, כיון שלא ה' שכיח בין האפיקורוסין, מה שאין כן רבי אבהו שם שהי' שכיח ביניהם.

ובשו"ת הריב"ש בסי' מ"ה ובספר באר שבע על סנהדרין דף ק' ע"ב, כתבו שהרמב"ם עיין בחכמות חיצוניות ודברי הפילוסופים כדי להשיב לאפיקורוסים (לאחר שלמד כל התורה כולה, כ"כ שם). מיהו מסיום דבריהם משמע שההיתר של הרמב"ם ה' משום שהי' אדם גדול וכמו שמצינו שהי' מותר לרבי מאיר ללמוד מאחר (מיהו צ"ע דהא ר"מ למד ממנו דברי תורה. ברם איתא שם גם שזרק את הקליפות).

וראיתי מי שהוכיח כהדרך השני, דהיינו בגלל שהי' אדם גדול, ממה שהרמב"ם התיר בהקדמתו לחלק ב' ממורה נבוכים גם למי שאינו נמצא במבוכה לעיין בכללי הפילוסופים, דמוכח מזה שעיקר כוונת הריב"ש בדעת הרמב"ם היא לההיא דרבי מאיר דהא חזינן שהרמב"ם מתיר גם למי שאינו נמצא במבוכה ואינו צריך להשיב (מיהו ההיתר של רבי מאיר הוא דוקא לאדם גדול כמו שאיתא בהגמ' שם).

ולכאורה כן מוכח, שטעמו של הרמב"ם לא ה' משום דע מה שתשיב, דכי ס"ד

שהרמב"ם עצמו ה' במבוכה מדברי אפיקורוסים.

מיהו עי' ברבינו יונה כאן שלא כתב שדע מה שתשיב הוא כדי שהוא עצמו לא יתרשם ממנו אלא כתב כדי לא ילמדו אחרים מהאפיקורוס והרי טעם זה שפיר שייך אפילו אם הוא עצמו אינו נמצא במבוכה וא"כ י"ל שגם מה שהתיר הרמב"ם למי שאינו נמצא במבוכה הרי זה משום דע מה שתשיב כדי להציל אחרים, וכ"כ הריב"ש שם כטעם למה הרמב"ם עצמו למד.

והרמ"א בתשובה ז' כשהביא את דברי הריב"ש תפס לעיקר את מה שכתב הריב"ש שהרמב"ם עשה כן בגלל דע מה שתשיב, אלא שהשיג עליו שחכמות חיצוניות מותרות גם בלא טעם זה אם כבר למד "חכמת התלמוד והוא בשר ויין שכתב הרמב"ם בספר המדע" (וכשיטתו ביו"ד סי' רמ"ו סעי' ד' ועיין שם בביאור הגר"א), ואין איסור אלא ללמוד אמונתם. ובטעם ההיתר ללמוד אמונתם לשם דע מה תשיב כתב וז"ל, כי אדרבה עי"ז נודע גדולתו של יוצר בראשית יתברך וכו', וכזה עשו כל החכמים שהביאו דברי החוקרים בספריהם וכו', והשנית כי אף אם נאמר שאסרו ללמוד בכל ספריהם (פי' אפילו בספרי חכמתם, וכמו שנוקט הריב"ש, גזירה משום דברים האסורים בהם), מ"מ בספרי חכמינו ז"ל אשר מימיהם אנו שותים, ובפרט הרב הגדול הרמב"ם ז"ל, בזה לא עלה על שום דעת לאסור, כי בודאי אין לחוש בספריו לשום דעת בטילה וכו' (וא"כ אכתי אין צריכים את הטעם של דע מה שתשיב בשביל ללמוד חכמות חיצוניות בספרי חכמינו) עכ"ל.

ועיין עוד בשו"ע הגרש"ז בהל' תלמוד

ק) ודע מה שתשיב לאפיקורוס.

פי' רבינו יונה וז"ל, שאם לא ישיבוהו כפי טענותיו ושקריו ילמדו העולם ממנו עכ"ל. והא דלא פי' רבינו יונה שהוא צריך להשיב משום טובתו של האפיקורוס עצמו, הרי זה משום שבאפיקורוס עכו"ם עסקינן, וכדאמרינן בסנהדרין דף ל"ח ע"ב דמתניתין איירי באפיקורוס נכרי אבל לאפיקורוס ישראל אסור להשיב משום דפקר טפי* (והא דלא חיישינן באפיקורוס ישראל שמא ילמדו ממנו, הרי זה משום דמכיון שהוא פקר טפי ומשיב בחזרה א"כ כל שכן שילמדו ממנו).

מיהו אכתי צ"ע דבגוי הכופר בעיקר אמאי לא ניחוש גם לטובת הגוי אם נאמר דהוי בכלל עבודה זרה שהיא מז' מצות בני נח, דעיין ברמב"ם בפ"ח מהל' מלכים שכתב שצריכים לכוף על הז' מצות. ברם רבינו יונה כתב דאיירי כאן בכופר בתורה שבעל פה והוא הדין למורים שלא כהלכה, וא"כ אין זה ענין לעבודה זרה. ובאמת צ"ע דמדברי רבינו יונה אלו משמע דאיירי באפיקורוס ישראל ודלא כהגמ' בסנהדרין, ויש לדחות.

תורה פ"ג ה"ז שכתב וז"ל, ומ"מ באקראי (וכן איתא גם הרמ"א ביו"ד שם, באקראי) מותר לת"ח ללמוד בשאר חכמות שיוכל ללמוד מתוכם דברי תורה ויראת שמים ודרך ארץ, אבל לא שאר העם, ובלבד שלא יהיו ספרי מינים, שהם ספרי הפלוסופים מאומות העולם שהיו מינים וכופרים בהשגחה ובנבואה, שאסור לקרות ולעיין בהם כלל, אפילו באקראי, ואפילו ללמוד מתוכם איזה מוסר ויראת שמים וכו', לא עסקו בהם מקצת חכמי דורות שלפנינו אלא כדי להשיב עליהם ולחזק דתינו, והשעה היתה צריכה לכך לתשובת המינים מאומות העולם שהיו בדורותיהם מתווכחים עם ישראל, מה שאין כן בדורות אלו עכ"ל.

ועיין עוד בקובץ שיעורים בחלק ב' סי' מ"ז אות ח' שכתב שכיון שמה שהרמב"ם עיין בספרי מינות הי' לשם מצוה א"כ חל הדין ששלוחי מצוה אינן ניזקין, ואע"פ שהרי זה כמו ציור של שכיחא הזיקא, אבל הרמב"ם לפי רוחב דעתו וטוהר לבו ידע ללמדם באופן ובמדה שלא יהי' אצלו בגדר שכיחא הזיקא, אבל לנו הרי זה נקרא באמת בגדר שכיחא הזיקא.

אבות איתא רבי יוחנן) דרש שעתידה אשה שתלד בכל יום, וליגלג עליו תלמיד אחד מהא דכתיב אין כל חדש תחת השמש, וענהו ר"ג שכבר יש דוגמתו בעולם הזה, דהיינו תרנגולת, הרי ששפיר ענהו.

* ועי' במגן אבות שכתב דהיינו רק במי שהחציף פניו לכפור בעיקר, אבל מי שהוא טועה ומלעיג על מקצת דרשות, מצוה להשיבו, והביא מקור לזה משבת דף ל' ע"ב דאיתא שם שרבן גמליאל (במגן

פרק שלישי

קא) הסתכל בג' דברים. (קד) הוי מתפלל בשלומה של מלכות.

פירש"י וז"ל, בשלומה של מלכות כמו שנאמר ודרשו את שלום העיר אשר הגלתי אתכם שמה, אפילו באומות העולם, שכן מצינו שהיו נודרים נדרים ונדבות בשבילם כמו שמצינו בשבעים פרים שהיו ישראל מביאים בחג על שבעים אומות עכ"ל. והנה כוונתו היא למאי דאמרין בסוכה דף נ"ה ע"ב אמר רבי אלעזר הני שבעים פרות כנגד מי כנגד שבעים אומות וכו', אמר רבי יוחנן אוי להם לעכו"ם שאבדו ואינם יודעים מה שאבדו שבזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר עליהן ועכשיו מי מכפר עליהן, ופירש"י וז"ל, פרי החג ע' הם חוץ משל שמיני, כנגד שבעים אומות לכפר עליהם כדי שירדו גשמים בכל העולם, לפי שנידונים בחג על המים עכ"ל. ברם לכאורה יש לתמוה על דברי רש"י אצלינו דהיכן מצינו שהיו נודרים ונודבים מעצמן בשביל הגוים, דהא פרי החג היו קרבנות חובה. ויש ליישב.

קה) בענין הנ"ל.

והנה מדברי רש"י הנ"ל אצלינו יוצא שמה שצריכים להתפלל בשלומה של מלכות אין הכוונה דוקא להמלכות שהמתפלל שרוי בה, אלא הרי הוא צריך להתפלל גם על מלכויות אחרות, ולא עוד אלא גם על מלכויות שאין בהן שום ישראל כלל, שהרי כתב שפרי החג היו בדומה למאי דאמרין הוי מתפלל בשלומה של מלכות, ואילו

עיינ בריש פרק ג' דמס' דרך ארץ רבה דאיתא שכן עזאי מנה ד' דברים, מאין הוא בא, ולאן הוא הולך, ומי הוא דיינו, ומה עתיד להיות וכו'. ועיי"ש שביאר שלאן הוא הולך פירושו הוא שהולך לחושך ואפילה, וכן לטמא את האחרים, וכן לשאול ואבדון בגיהנם ולישרף באור, ומה עתיד להיות פירושו הוא רימה ותולעה.

קב) ר"ח סגן הכהנים.

פירש"י סגן, שני, כלומר שהוא שני להכהן גדול. ובהוריות דף י"ג ע"א אמרין שהסגן הוא זה שנכנס לפני ולפנים ביום כיפור אם אירע פסול בהכהן גדול, הובא במחזור ויטרי כאן. ועיינ עוד ברמב"ם בפ"ד מהל' כלי המקדש הט"ז, ובפ"ה שם ה"ד וה"ה והי"א, וכן בפ"ג מהל' עבודת יוה"כ ה"י, בענין התפקידים של סגן.

קג) הוי מתפלל בשלומה של מלכות.

התפארת ישראל על משנתנו כתב שצריכים להתפלל כן תמיד, עד שיהי' ידוע כסוג אדם כזה שהוא מתפלל בשלומה של מלכות עכ"ד, כלומר מדלא קאמר "תתפלל" בשלומה של מלכות, אלא "הוי מתפלל", משמע שהכוונה אינה לשם פועל, אלא לשם תואר, דהיינו שתהי' אדם כזה שתוארו הוא אדם שמתפלל בשלומה של מלכות.

העולם משמע שכל שכן שהוא צריך להתפלל בשלום מלכות ישראל, כי במלכות ישראל, חוץ מהטעם של אלמלא מוראה וכו', יש גם טעם אחר שאינו שייך במלכויות אומות העולם, והיינו שמלכות ישראל צריכה להיות חזקה ואיתנה בעיני אומות העולם.

ועכ"פ במלכות ישראל שייך מיהא גם הטעם של אלמלא מוראה וכו', שהרי יש למלך כח מסוים של עשיית משפט, דעיין ברמב"ם בפ"ד מהל' מלכים ה"י שכתב וז"ל, שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות שנאמר ושפטנו מלכנו וכו' עכ"ל. וצריך ברור מה טיבו של משפט זה. ועיין בדבריו בפ"ג שם ה"י שכתב וז"ל, כל ההורג נפשות שלא בראי' ברורה, או בלא התראה, אפילו בעד אחד, או שונא שהרג בשגגה, יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה, והורג רבים ביום אחד ותולה ומניחן תלויים ימים רבים להטיל אימה ולשבר יד רשעי העולם עכ"ל. והנה אע"פ שהזכיר רק רוצח, אבל מ"מ עיי"ש באור שמח שהוכיח שהוא יכול להרוג גם גנבים, וכ"כ האברבנאל בהקדמתו לספר שופטים (ב"השתוף השלישי") בתורת טעם לזה שדן דוד המלך למיתה את האיש העשיר שלקח את כבשת העני בשמואל ב' י"ב ה'. ועיין שם ברש"י, וכן ברד"ק על פסוק א', ובאברבנאל שם על פסוק ה' ופסוק ו'.

ועיין גם בחינוך במצוה תצ"ז שכתב וז"ל, ושהוא יכול לדון בני אדם כפי מה שיראה לו האמת ואפילו בלא עדים ברורים וכו' עכ"ל. הרי שלא הזכיר רוצח. ועיי"ש

התם איירי אפילו באופן שכל ישראל שרויים על אדמתם, ועוד שהרי כשהיו בהמדבר לא היו שרויים בין האומות ומכל מקום הקריבו פרי החג. ולפי זה צ"ל דהא דכתיב בירמיהו שיתפללו בשביל שלום העיר אשר הם גולים לשם, הכוונה היא לתוספת תפילה בלבד, אבל גם בלא זה שהם גולים לשם צריכים להתפלל בשביל שלום כל מלכי אומות העולם (ובאמת ברש"י מוזכר פסוק זה בחצאי ריבוע, ואולי זה מראה שהוא תוספת מאיזה תלמיד, והברטנורא והגר"א באמת לא הביאו פסוק זה, אלא רק את הדרשה מהפסוק בחבקוק שהביאה הגמ' בע"ז דף ג' ע"ב - ד' ע"א בנוגע להמשנה כאן, דכתיב ותעש אדם כדגי הים, מה דגים שבים כל הגדול מחבירו בולע את חבירו, אף בני אדם אלמלא מוראה של מלכות כל הגדול מחבירו בולע את חבירו [אבל התפארת ישראל הביא את הפסוק בירמיהו]).

וכהנ"ל מבואר גם מדברי רבינו יונה על משנתנו, שהרי כתב וז"ל, זה הענין ר"ל שיש לאדם להתפלל על שלום כל העולם ולהצטער על צער אחרים, וכן דרכן של צדיקים כמו שאמר דוד המלך ואני בחלותם לבושי שק עניתי בצום נפשי, שאין לאדם לעשות תחנוניו ובקשותיו לצרכיו לבד, אך להתפלל על כל בני אדם שיעמדו לשלום, ובשלומה של מלכות יש שלום לעולם עכ"ל, ומבואר שכוונתו היא לרבות כל אומות העולם שהרי כתב כל העולם וכל בני אדם.

קו) בענין הנ"ל.

והנה מלשון רש"י שכתב אפילו אומות

גבי מלך כתב הרמב"ם שיש לו כח לדון ולתקן את העולם, משא"כ גבי ב"ד כתב שהם עושים סייג לתורה.

מיהו מדברי הר"ן בדרשותיו בדרוש י"א בדרכו הראשון גר' דס"ל שיש למלך רשות להעניש גם בדיני שבת ועריות וכדומה, דעיי"ש שכתב שיש למלך כח לדון בהוראת שעה, ושוב כתב וז"ל, ואל תקשה עלי מהו ששנינו בפרק נגמר הדין, תניא ראב"י אומר שב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה וכו', שנראה ממנה שמינוי הב"ד הועיל לשפוט כפי תקון העת והזמן (ולא המלך), ואינו כן, אלא בזמן שיהיו בישראל סנהדרין ומלך, הסנהדרין לשפוט את העם המשפט צדק לבד, לא לתקן ענינים ביותר מזה (כלומר בהוראת שעה), אם לא שיתן המלך להם כחו, אבל כאשר לא יהי מלך בישראל, השופט יכלול ב' הכחות, כח השופט וכח המלך וכו', ואפשר עוד לומר, שכל מה שנמשך למצות התורה, בין שהוא כפי הפשט הצודק, בין שהוא צורך השעה, נמסר לב"ד, אבל תקונם ביותר מזה (כלומר שאר תיקוני וחוקי המדינה), נמסר למלך עכ"ל. והנה המימרא שבפרק נגמר הדין שהביא הר"ן נאמרה שם בענין עבירות שבין אדם למקום עיי"ש, ומ"מ מבואר בדבריו בדרכו הראשון ששפיר יש למלך כח לדון בהם (וכן משמע גם בדברי האברבנאל בהקדמתו לשופטים שם). ועוד דאל"כ הלא הי' יכול לחלק שהתם בפרק נגמר הדין איירי בבין אדם למקום, וכח זה מסור הוא לב"ד דוקא, וכח המלך הוא בבין אדם לחבירו (ונוכל לומר שגם

במנ"ח שביאר שיכול להמית (ונר"פ שה"ה לשאר עונשי הגוף) אבל אינו יכול לדון דיני ממונות ולהפקיע בו ממון בהוראת שעה, דהא כבר כתב הרמב"ם שאינו יכול להפקיר ממון. וכוונתו היא למה שכתב הרמב"ם בפ"ג שם ה"ח וז"ל, כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו וכו', ויש לו לאסור ולהכות בשוטיין לכבודו, אבל לא יפקיר ממון, ואם הפקיר הרי זה גזל עכ"ל. אמנם נראה שאין משם ראיה, והיינו משום שכוונת הרמב"ם שם היא שאינו יכול להפקיר לכבודו כדרך שמותר לו לאסור ולהכות, אבל אכתי אין ראיה משם שאינו יכול לעשות כן בתורת משפט, וכגון להפקיר ממונם של גנבים היכא שאין ראיה ברורה.

ובאמת מלבד ממה שיכול המלך לקנוס ממון, ודלא כדברי המנ"ח הנ"ל, הרי נראה להדיא מדברי הרמב"ם בפ"ד מה"ס הי"ג שהוא יכול לדון יחידי גם בע"כ של הבעל דין, דז"ל שם, ראשי גליות שבבבל במקום מלך הן עומדים, ויש להן לרדות את ישראל בכל מקום, ולדון עליהן בין רצו בין לא רצו, שנאמר לא יסור שבט מיהודה וכו' עכ"ל. ומזה שכתב שבמקום מלך הן עומדים מבואר שגם מלך יכול לדון בע"כ, וע"ע שם בהי"ד.

וע"ע שם בפ"ג ה"ח דמבואר שיש למלך כח להעמיד דיינים.

והנה האור שמח דייק שם מלשונות הרמב"ם שיש למלך שליטה רק על רוצחים וכדומה שהם ענינים שבין אדם לחבירו, אבל אין לו כח לדון בהוראת שעה בדברים שבין אדם למקום כגון שבת ועריות, ומש"ה

לב"ד יש כח זה, ומה שמשמע בנגמר הדין שדוקא ב"ד ולא מלך, הרי זה קאי רק על עבירות שבין אדם למקום).

והאבני נזר בחלק יו"ד סימן שי"ב אות מ"ז-נ"ב כתב שבין מלכי בית דוד ובין מלכי ישראל מותרים להעניש בהוראת שעה על עבירות שבין אדם לחבירו אבל לא על בין אדם למקום, ולמלכי בית דוד יש גם את הכח לדון בדיני ממונות בין אדם לחבירו אע"פ שלא שייך בזה הוראת שעה. ברם האור שמח בתוך דבריו על דברי הרמב"ם הנ"ל בפ"ג ה"י שמלך רשאי להרוג רוצחים הזכיר רק מלכי בית דוד.

ובענין מה שהוסיף הר"ן שם שמשפט המלך הוא בשאר תיקוני המדינה, עי' בחי' הר"ן בסנהדרין על דף כ"א ע"ב בד"ה מתניתין וכו' על הא דתנן וכותב לו ס"ת לשמו, יושב בדין הוא עמו, שכתב וז"ל, וא"ת והא מלך לא דן ולא דנין אותו, י"ל דמיירי (ההיא דיושב בדין הוא עמו) בדיני ממונות, והרב המאירי ז"ל תירץ בדינין שהוא דן בעצמו מטכסיסי מלכות, א"נ במלכי בית דוד עכ"ל חי' הר"ן.

וגם הרדב"ז בפ"ד מהל' מלכים ה"ט כתב שיש למלך ישראל כח לעשות דינא דמלכותא דינא (כלומר תיקוני וחוקי המדינה וטכסיסי מלכות).

מיהו עי' בר"ן בנדרים דף כ"ח ע"א בד"ה במוכס העומד מאליו שכתב וז"ל, וכתבו בתוספות דדוקא במלכי האומות אמר דדינא דמלכותא דינא מפני שהארץ שלו ויכול לומר להם אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם מן הארץ, אבל במלכי ישראל לא

לפי שא"י כל ישראל שותפין בה עכ"ל.

וע"ע בשו"ת הרשב"א בח"ב סי' קל"ד בד"ה אבל עכשיו וכו' שכתב וז"ל, ואפשר עוד כי גם למלכי ישראל רשות בכענין זה, לפי שזה משמירת עמו, כדי שלא יזוקו הישראלים, דרים פריצים בין השכנים, ויהי' בזה נזק המלך, והרי זה בכלל מה שאמרו במשנתנו ופורץ לעשות לו דרך, וכל האמור בפרשת מלך מותר בו, א"כ מה שיצוה המלך לעשות פתח ודלתים באמצע השכונה לשמירת העם הרשות בידו, נמצא דין מלכי ישראל שוה לדין האומות בדבר זה, וזה ראי' כי זה דינא דמלכותא ולא גזלה דמלכותא ושפיר דמי עכ"ל.

נמצא לפי כל הנ"ל שגם במלכות ישראל קיים ענין זה של אלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו.

ויש להסתפק אם צריכים להתפלל גם עבור שלום מלכותו של מלך רשע היכא ששייך טעמא דאלמלא מוראה. ולכאורה מן הסתם כן הי' תמיד המצב בכמה מלכויות של גוים ובכל זאת הביאו ע' פרי החג.

קז) שנים שיושבין וכו' שנאמר ובמושב לצים וגו'.

רבינו יונה כתב שהכוונה היא רק לישיבה של קבע, דהיינו ש"עושים ישיבה של קבע לדבר בדברי הבאי ובוטלין מדברי תורה שפורקין עולה מעליהם (כצ"ל), כי בשעה שאין להם עסק מלאכה, גם זה לא צריכין לדבר בעניניהם, וקובעין מושב לדברים בטלים".

קח) שנים שיושבין ואין ביניהן דברי תורה הרי זה מושב לצים שנאמר ובמושב לצים לא ישב.

התיו"ט הביא מהמדרש שמואל בשם החסיד ז"ל (דהיינו פירושו של החסיד ר' יוסף יעבץ על אבות) (דלא כפירושו הנ"ל של רבינו יונה) שהכוונה היא אפילו להיכא שכל אחד עוסק בשלו, רק שאינם נוחין זה פני זה לעסוק ביחד "אין זה כי אם שכל אחד מהביל ומתלוצץ בלבו על ידיעת ולימוד חבירו וחושב שאין לו תועלת בחברותו עמו וכו' הרי בודאי לצים יקרא אע"פ שאין פוצה פה ומצפצף".

ושוב הביא התיו"ט את דברי הרמב"ם בפיה"מ (וכ"כ רבינו יונה) שהרא"י היא מהסיפא של הפסוק שכתוב כי אם בתורת ה' חפצו דמשמע שמושב לצים מיקרי כל שאין בו תורת ה', ואולי כוונת התיו"ט היא לומר שלפי פירושו של הרמב"ם אין כאן מקור לפירושו של החסיד.

ועי' בשבת דף ס"ג ע"א דאמר רבי אבא אמר רבי שמעון בן לקיש שני תלמידי חכמי המקשיבים זה לזה בהלכה הקב"ה שומע לקולן שנאמר וכו', ואם אין עושין כן גורמים לשכינה שמסתלקת מישראל שנאמר וכו', אמר רבי אבא אמר רבי שמעון בן לקיש שני תלמידי חכמים המדגילים זה לזה בהלכה הקב"ה אוהבן שנאמר וכו', ופירש"י וז"ל, המדגילים, מאספין זה את זה ואומרים בא ונלמוד ונבין בין שנינו הואיל ואין לנו רב ללמדנו עכ"ל. אמר רבא והוא דידיע צורתא דשמעתא (פירש"י וז"ל, צורתא, שורש הדבר, קצת למדו מרבם עכ"ל, והוא דלית להו רב במתא למיגמר מיני'.

ובדף ח' ע"א שם אמר רב שני תלמידי חכמים שיושבין בעיר אחת ואין נוחין זה לזה בהלכה מתקנאין באף ומעלין אותו שנאמר וכו'.

ובמגילה דף ל"ב ע"א הובא בשם רב משרשיא שעליהן הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם.

ובסוטה דף מ"ט ע"א אמר ר' אילעא בר ברכי' עליהם ש"אחד מת ואחד גולה", וכן שני תלמידי חכמים המהלכים בדרך ואין ביניהן דברי תורה ראויין לשרף (וכן איתא בתענית דף י' ע"ב).

ובאו"ח סי' קנ"ה כתב הביאור הלכה בשבח הלומדים בחבורה, והביא את הגמ' בברכות דף ו' שנביא באות קי"ט סק"ב, וכן את הגמ' בברכות דף ס"ג על הפסוק הסכת ושמע ישראל - עשו כתות כתות ועסקו בתורה, וכן את מאי דאמרינן בתנא דבי אליהו זוטא בפרק כ"ג איך לא אשא פנים לישראל וכו', ולא עוד אלא שהן מלמדים את התורה ויושבים אגודות אגודות ועוסקים בתורה.

קט) אין לי אלא שנים, מנין שאפילו אחד שהקב"ה קובע לו שכר.

הנה מלשון המשנה כאן משמע שרק בשנים אמרינן ששכינה ביניהם אבל לא באחד. ברם לקמן במשנה ו' אמר רבי חלפתא שגם באחד שכינה עמו, וכן אמרינן בברכות דף ו' ע"א. והתיו"ט כאן הביא גירסא אחרת במשנתינו ד"מנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו והקב"ה קובע לו שכר", וכתב עליו וז"ל, והא דמוסיף

באחד שהקב"ה קובע לו שכר, לאו למעוטי שנים משכר, אלא משום דאחד פריש קרא להדיא עכ"ל. ועיין בתפארת ישראל באות י"ט שכתב "קובע לו שכר, חוטף לו שכר (כר"ה כ"ו ב') שתשרה שכינה עמו אע"ג דמן הראוי הי' דוקא לב' דנפיש זכותם".

ק) מנין שאפילו אחד וכו' (בענין אם מצות תלמוד תורה היא לתלמוד דוקא בקול).

א. פי' רבינו יונה וז"ל, אין לי אלא שנים, מנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שהקב"ה קובע לו שכר, ר"ל שיושב ומחשב בתורה כי על המחשבה נותנים שכר כמו על העוסק כדיבור שנאמר ישב בדד וידום כי נטל עליו, כי השותק ומחשב בתורה כאילו נטל עליו עול תורה בהגיון עכ"ל. והנה בעירובין דף נ"ג ע"ב ונ"ד ע"א אמרין ברוריא אשכחתי' לההוא תלמידא דהוה קא גריס בלחישא, בטשה בי' אמרה לי' לא כך כתוב ערוכה בכל ושמורה, אם ערוכה ברמ"ח אברים שלך משתמרת ואם לאו אינה משתמרת, תנא תלמיד אחד הי' לר"א שהי' שונה בלחש, לאחר ג' שנים שכח תלמודו. והרמב"ם בפ"ג מהל' תלמוד תורה הי"ב כתב וז"ל, וכל המשמיע קולו

בשעת תלמודו תלמודו מתקיימת בידו אבל הקורא בלחש מהרה הוא שוכח עכ"ל. ונראה פשוט שגם רבינו יונה מודה שהוא צריך להגביה את קולו, רק דס"ל שלא נאמר כן אלא למעלת הלימוד בלבד, אבל מצות תלמוד תורה הרי הוא מקיים גם בהרהור, ולעולם י"ל שגם הרמב"ם מודה לדבר זה. ברם לכאורה הרי זה תלוי באם הרהור הוא כדיבור או לא, כמו לענין קריאת שמע, והרי רוב פוסקים סוברים שלא כדיבור דמי, וכן באו"ח סי' מ"ז פסק המחבר שהמהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך וכתב המגן אברהם דהיינו משום שהרהור לאו כדיבור דמי.

ברם שיטת הגר"א שם היא שאפילו אם הרהור לאו כדיבור דמי אבל מכל מקום עצם ההרהור בדברי תורה הרי הוא ג"כ מצוה וכדכתיב והגית בו יומם ולילה, וגם מברכים ברכת התורה על זה, וא"כ י"ל שכן היא גם שיטתו של רבינו יונה ולעולם כוונתו היא אפילו אם נסבור שהרהור לאו כדיבור דמי.

ברם אכתי צ"ע, דהא מלשונו של רבינו יונה משמע דס"ל שהגיון פירושו הוא דיבור וכמו שכתב "כאילו נטל עליו עול תורה בהגיון", ודלא כהגר"א, ולפ"ז גם הכוונה בזה הגית וגו' היא לדיבור*.) וא"כ לפי זה

הנשמת אדם היא שבכה"ג גם המחבר מודה שיברך על ההרהור. וביאר שם בהדרגה שבתחילת הפסוק שכתוב לא ימיש מפ"ך איירי כשיכול לדבר, אבל מה שכתוב והגית איירי כשאינו יכול לדבר, ודימה דבר זה למה שפירשו חז"ל על הפסוק שכתוב יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי ד"אמרי פי" איירי כשהוא יכול לדבר אבל כשאינו יכול לדבר אין צריכים "אמרי פי" אלא סגי ב"הגיון לבי". מיהו לא הבנתי שהרי מי שמחדש סברא, הלא לפני שאומרה בפיו

(* וכן צידד הנשמת אדם לומר בדעת המחבר שוהגית פירושו הוא דיבור. ועוד צידד שם לומר שגם המחבר מודה שיש מצוה בהרהור, רק דס"ל שהברכה נתקנה רק על דיבור, כי ילפינן ברכת התורה ממה שכתוב כי שם ה' אקרא וגו' ואקרא היינו דיבור ולכן תיקנו רק על דיבור. ועוד צידד לומר בדעת המחבר שגם המחבר מודה שוהגית פירושו הוא הרהור, רק דס"ל שכוונת הפסוק היא לקבוע הרהור למצוה רק כשאנו יכול לדבר. ולכאורה כוונת

אכתי צ"ע למה סתם רבינו יונה וכתב שהוא מקיים מצוה גם בהרהור, הלא זה צריך להיות תלוי באם הרהור הוא כדיבור או לא.

ברם אכתי י"ל שכוונת רבינו יונה היא להמצוה של ושננתם שיהיו מחודדין בפ"ך, וס"ל שמצוה זו, דהיינו שיהיו דברי תורה מחודדין בפ"ך, הרי היא מתקיימת גם בלא דיבור. ויש לבאר דהיינו משום שמצות ושננתם אינה מצוה על מעשה הלימוד אלא הרי היא מצוה על ידיעת התורה שבאה לרגלה (עיין לעיל באות מ"ו), והא דלא קבעו ברכה גם על הרהור משום מצות ושננתם (וגם להגר"א הרי מברכים על הרהור רק משום והגית), י"ל דהיינו משום דברינו הנ"ל שבנוגע למצות ושננתם חשיב מעשה הלימוד רק בגדר הכשר בעלמא, ועל עצם העובדא של ידיעת התורה לא שייך ברכה כיון שאינה בגדר מעשה (מיהו הנשמת אדם שם כתב שמצות ושננתם הרי היא דוקא על ידי דיבור, וכמו שאמרו ושננתם שיהיו מחודדין בפ"ך, והכוונה היא לאיך הוא לומד דהיינו שילמד חזק בפיו כדי שידע היטב ויוכל להשיב מיד, וא"כ לפי זה יוצא ששפיר יש כאן תורת מעשה מצוה דהא אם לא כן לא שייך להקפיד דוקא על דיבור. מיהו דבריו צ"ע שהרי הכוונה במחודדין בפ"ך היא שאחרי הלימוד ישארו מחודדין בפיו ותהי' ביכולתו לאמרו מיד, ואין המדובר שם בענין איך הוא לומד).

והנה המגן אבות הבין שכוונת הרמב"ם בפירוש המשניות כאן היא לפרש דאירי באופן שהיחיד שונה בקול נמוך עיין שם, ולפי זה יוצא שבלא שום דיבור כלל אין הקב"ה קובע לו שכר. ולכאורה הרי זה משום שאין כאן שום מצוה. מיהו מהרמב"ם מבואר שהוא גורס כאילו קיים כל התורה כולה (עיין שם במגן אבות שהביא גירסא זו מרש"י והר"ם הלוי), ודלא כהמגן אבות שנוקט שהרמב"ם גורס קובע לו שכר, וא"כ אכתי יכול להיות שהרמב"ם מודה שגם בהרהור יש שכר*).

ב. והנה לכאורה יש להוכיח שלמצות קריאת שמע לא סגי בזה שהוא משמיע לאזניו אלא בעינן קריאה שהיא בקול רם, שהרי ביומא דף י"ט ע"ב דרשינן ודברת בם (שהוא הפסוק של מצות קריאת שמע) ולא בתפילה, ופירש"י דבעינן תפילה בלחש כמו בחנה (ועיין שם בתוס' שפירשו בענין אחר), והרי אע"ג דבעינן תפילה בלחש אבל מכל מקום אכתי בעינן שיוציא בשפתיו, וגם בחנה כתיב ששפתי' היו נעות, ולרוב פוסקים בעינן נמי שישמיע לאזניו מה שהוא מוציא בשפתיו, רק שלא ישמיע קולו יותר מזה (עיין באו"ח סי' ק"א סעיף ב', ובמשנה ברורה שם), ומעתה מהדרשה הנ"ל ביומא שבעינן בק"ש יותר מבתפילה הרי יוצא שבק"ש בעינן שישמיע את קולו. ברם חזינן בקריאת שמע שלא אמרו אלא שישמיע

חייב הוא להרהר בה, ובאותה שעה לא הי' אפשר עוד לאומרה, וא"כ בכה"ג למה לא יברך על הרהור. וגם אם לבסוף לא אמר אותה בפיו אלא המשיך להרהר בה, למה לא יברך על המחשבה הראשונית.

(* ועוד דעיין לעיל באות ק"ט שכתבנו בשם התפארת ישראל שהכוונה כאן ב"שכר" היא להשראת השכינה, וא"כ אכתי י"ל שגם בהרהור שכר אחר מיהא איכא.

לאזניו ולא יותר, וצ"ע דא"כ אין הבדל בין קריאת שמע לתפילה והרי דרשינן ודברת בם ולא בתפילה וכהנ"ל.

שוב ראיתי בפירושו שאילת שלום על השאלות להגאון רבינו ישעי' ברלין זצ"ל (נדפס עם פי" העמק שאלה להנצי"ב) בפרשת ואתחנן שאילתא קמ"ג שנתעורר על הנ"ל, והסיק שצ"ל שאין כוונת הפסוק לומר שבקריאת שמע איכא חיוב לקרות בקול רם, אלא כוונת הפסוק היא רק שזה ראוי (לשונו שם היא "אין הכוונה שהוא הכרח, אלא ר"ל שראוי בהכ"י) מה שאין כן בתפילה שזה אסור.

ויש להעיר על דבריו איך הלך לשתי הקצוות, דהיינו שבקריאת שמע הדבר "ראוי" ואילו בתפילה הרי זה "אסור", דמנ"ל דבר זה, דביותר ה' לו לפרש או שבק"ש הדבר ראוי משא"כ בתפילה אין בזה גדר של ראוי אבל גם איסור ליכא, או לפרש שבק"ש אין קפידא, אלא מותר לו להשמיע את קולו, ואילו בתפילה הרי זה אסור.

ורש"י ביומא שם כתב וז"ל, בם שיש לך להשמיע מה שאתה מוציא מפ"ך ולא בתפילה שהתפילה בלחש וכו' עכ"ל, ובגליון שם איתא שצ"ל בדברי רש"י שיש לך רשות להשמיע וכו', הרי שבק"ש כוונת הדרשה היא רק לומר שיש רשות, וכמו שרצינו שיפרש גם השאלות שלום. ולפ"ז לק"מ קושייתנו הנ"ל כי באמת אין כוונת הדרשה לחייב בקריאת שמע השמעת קול, ובאו"ח סי' ס"א סעיף כ"ו כתב המחבר וז"ל, יש נוהגים לקרות קריאת שמע בקול רם, ויש נוהגים לקרותו בלחש עכ"ל. וכתב הרמ"א וז"ל, ומ"מ יאמרו פסוק ראשון בקול

רם, וכן נוהגין (כל בו) עכ"ל. ובבית יוסף בשם שו"ת הרשב"א איתא שהמקור להשמעת קול הוא מהגמ' בפסחים שאומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד בלחש כי משה רבינו לא אמר אותו, ומשמע ששאר הקריאת שמע שפיר אומרים בקול. ובדרכי משה הובא שהמנהג לומר רק פסוק ראשון בקול הוא "כדי שישמעו הקהל וימליכו שם שמים ביחד", הרי שלא אמרו מטעם ודברת בם ולא בתפילה, ודלא כשאילת שלום שודברת בם מלמד ש"ראוי" לאומרו בקול.

ג. ועיין עוד בעירובין דף נ"ד ע"א דדרשינן חיים הם למוצאייהם למוצאייהם בפה, ולקמן בפרק ו' מנינן לעריכת שפתים בין המ"ח דברים שהתורה נקנית בהם, ועיין ברש"י שם. ועיין עוד במגילה דף ל"ב ע"א דאמרינן כל הקורא בלא נעימה (פירש"י בלי טעמי המקרא) ושונה בלא זמרה (שהיו רגילים לשנות המשניות בזמרה, תוס') עליו הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים וגו'.

קיא) עוד בענין לימוד ותפילה בקול.

והנה מסוגיא דעירובין שם משמע דהא דהרמת קול מהני נגד שכחה אין זה משום שהוא משמיע לאזניו אלא הרי זה משום שעל ידי ההרמת קול כל גופו מתנדנד, וכדאמרינן שם שהיא ערוכה בכל רמ"ח אבריו. ולפי זה יתכן דסגי גם באופן אחר של נדנד כל הגוף.

והנה באו"ח סי' מ"ח כתב הרמ"א שנהגו המדקדקין להתנענע בשעה שהם קורין בתורה דוגמת נתינתה שהיתה ברתת, וכן

נאמר דבעינן דיבור בשביל עיקר המצוה ולא רק כדי שיזכור צע"ק.

ק"ג) עוד בענין לימוד בקול.

לפי מה שהבאנו שאם הוא קורא בלחש הרי הוא שוכח במהירות יש להסתפק אם הוא עובר בכהאי גוונא בלאו דהשמר וגו' פן תשכח, די"ל שאינו עובר בלאו זה אלא היכא שכבר למד ועכשיו הרי הוא משכחו על ידי שאינו חוזר, אבל לא באופן שלכתחילה לא למד באופן שהוא נקבע היטב בזכרונו, וכן נראה.

ק"ד) רבי שמעון אומר ג' שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה וכו'.

ע"י ברבינו יונה שכתב שנקט רבי שמעון ג' משום דבג' גרע טובא משום דמיקרי חבורה (וכתב שהטעם למה ג' נקראים חבורה הרי זה כי הם מזמנין בברכת המזון). ועיין בתיו"ט שביאר היכי משתמע מקרא דאיירי בג'.

והתיו"ט הביא מהרשב"ם שג' הוא לאו דוקא, רק דנקט ג' כי "סתם שלחן איכא שלשה לזימון".

ומהחסיד (פירושו של החסיד ר' יוסף יעבץ ז"ל על אבות) הביא שם שנקט ג' כי שנים נחשבים כשוגגים אבל בג' השלישי הי' צריך להזכירם וז"ל, כי שנים יתעסקו בדברים והיו נידונים כשוגגים, אבל כשהם שלשה הי' להם לשלישי להזכירם עכ"ל. ומדבריו יוצא שג' הוא דוקא. ולקמן באות קי"ט סק"ב כתבנו בשם רבי יעקב עמדין עוד טעם למה נקט ג'.

בשעה שמתפללים על שם כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך, ובמשנה ברורה שם מבואר שהוא הדין נמי לתורה שבעל פה.

ברם לפי הנ"ל יש ליתן עוד טעם לנענוע בשעת הלימוד, והיינו כדי שהלימוד ישאר קיים אצלו ע"י שהוא ערוך בכל האברים, אפילו כשהם קורין בלחש, דהא גם על ידי הנענוע הרי נמצא שכל גופו מתנדנד, דהא אמרינן שהוא צריך לעשות כן בשעת תפילה משום קרא דכל עצמותי תאמרנה, וא"כ הרי להדיא שכל רמ"ח אבריו זזים על ידי זה (דהא בכל הרמ"ח אברים יש עצמות, ע"י בסוף פ"א דאהלות ובתפארת ישראל שם באות נ"ט).

ברם יש לדחות ולומר שלא משתמרת אלא היכא שעצם הלימוד גופא הוא הדבר שנדנד את גופו, דהיינו על ידי השמעת קול הלימוד, אבל לא על ידי נענוע שזהו מעשה העומד מחוץ ללימודו רק שהוא עושה כן בשעת לימודו, מה שאין כן בתפילה שפיר מתקיים גם בזה קרא דכל עצמותי תאמרנה (ודוחק).

גם יש לעיין דלפי מה שהבאנו לכאורה יוצא דהיכא שהוא מתפלל בקול, וכגון שליח ציבור בחזרת הש"ץ, לא יצטרך להתנועע כי על ידי הקול לחוד נעים כל אבריו. מיהו גם את זה יש לדחות כי י"ל דלא סגי בהרמת קול משום שלכל עצמותי תאמרנה בעינן מעשה המיוחד לכך, דרק אז הרי זה נקרא שהעצמות אמרו, ולא סגי באופן שהוא רק תוצאה מתפילתו בקול.

ק"ב) עוד בענין לימוד בקול.

לכאורה לא שייך להקפיד על דיבור בשעת חישוב סברות וטעמים. אמנם אם

והתפארת ישראל כתב שבאמת גם אחד חייב כדי להראות שאוכל כדי לחיות ואינו חי כדי לאכול, רק דנקט ג' שאכלו "דבאחד או שנים שאכלו ולא למדו אח"כ י"ל שמא אין להם פנאי, אבל ג' מסתמא יש להם פנאי, דאל"כ לא הסיבו יחד, שהי' כל אחד חושש שמא יקדים לגמור סעודתו קודם חברו ויהי' צריך להמתין עליו לברכת המזון".

ועי' במגן אברהם בריש סי' ק"ע שכתב וז"ל, כל שלחן שלא אמרו עליו דברי תורה כאלו אכלו זבחי מתים עכ"ל, ולא הזכיר מנין. ועוד נאריך בזה באות קי"ט.

קטו) בענין הנ"ל.

מהא דאמר על שלחן אחד לכאורה משמע שאם אכלו בחדר אחד, רק שכל אחד מיסב על שלחן קטן לבדו, דוגמת הציור שכתבו תוס' בפסחים דף ק' ע"ב בד"ה לאו לעקירת שלחן, אין קפידא. ויש לחקור אם אתי לאפוקי אפילו היכא שהם מסובין יחד רק שכל אחד מיסב על שולחנו, או האם אתי לאפוקי רק היכא שגם אינם מסובין יחד אלא כל אחד אוכל לבדו, אבל היכא שהם מסובים יחד יש קפידא אפילו בשלחנות נפרדים.

קטז) שלשה שאכלו.

המגן אברהם בסי' ק"ע סעיף א' הביא דבר זה להלכה, ויש לתמוה על הפוסקים הקודמים שלא הביאוהו.

קיז) בענין הנ"ל.

יש להסתפק בענין אם נאמר ענין זה גם באוכלים מיני תרגימא שאינו קבע (ואפילו

אם נאמר שגם בכהאי גוונא קאמר רבי שמעון אבל מכל מקום אכתי י"ל כדברי הרשב"ם שהבאנו באות קי"ד שנקט רבי שמעון שלשה משום שמן הסתם יש כאן ג' כדי לזמן, ואין להקשות עליו דהא איכא קפידא גם בתרגימא אשר בכהאי גוונא ליכא זימון, די"ל שמכל מקום התנא איירי ברוב מקרים שאנשים אוכלים ביחד, ועל פי רוב כשאנשים אוכלים ביחד הרי הם אוכלים סעודת לחם וכן בשלשה בשביל זימון, וכבר הבאנו שם את לשון התיו"ט בשם הרשב"ם ש"סתם שלחן איכא שלשה לזימון", ועיין עוד בזה באות קי"ט.

ומדברי רבינו יונה שהבאנו לעיל באות קי"ד שרק בג' קאמר רבי שמעון משום דמיקרי חבורה, ושמיקרי חבורה בגלל הזימון, א"כ יוצא שעל תרגימא לא קאמר רבי שמעון. וגם לפי התפארת ישראל איירי רבי שמעון דוקא בפת שצריכים להמתין כל אחד לחביריו כדי שיוכלו לזמן, ואם הסכים להכנס לזה הרי בודאי יש לו פנאי ויכול לדבר בדברי תורה.

קיח) אבל ג' שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה וכו'.

פירש"י וז"ל, מיד כשדיבר דברי תורה נקרא שלחן לפני ה', ויש אומרים מראשו של פסוק שנאמר והמזבח עץ שלש אמות אל תיקרי אמות אלא אמות כמו יש אם למקרא, כנגד תנ"ך, ויש אומרים כנגד מקרא משנה גמרא, שצריך לדבר בהם על השלחן ואז נקרא שלחן אשר לפני ה' עכ"ל. והנה לכאורה אין הכוונה שהוא צריך לדבר בכל שלשתן, אלא הכוונה היא שבכל אחת

משלשתן הרי הוא יוצא ידי חובתו. מיהו התיו"ט טרח ליישב איך מציינו מעין שלשתן בברכת המזון לפי מה שכתב רש"י לעיל שהוא יוצא בברכת המזון, ונראה מדברי התיו"ט דבעינן שלשתן יחד, דאם לא כן תיסגי בהא לחוד שאומרים את הפסוק של ואכלת ושבעת. ולענין הלכה בחדא סגי, עי' במשנה ברורה בסי' ק"ע סק"א.

ק"ט) אבל ג' שאכלו וכו' (בענין מה שכתב רש"י שיוצאים ע"י ברכת המזון).

א. פירש"י וז"ל, ורגילין בני אדם לפטור את עצמן בברכת המזון עכ"ל. וכתב התיו"ט וז"ל, ואע"פ שהצבתי ציונים לדמות ברכת המזון לדברי תורה נ"ך אי נמי מקרא משנה תלמוד, מכל מקום לא נתיישרה דעתי בפסק זה לצאת ידי חובתו בכך, דודאי דרבי שמעון לאו אהכי מיירי, דאטו ברשיעי עסקינן שאין מברכין ברכת המזון שהיא מצות עשה מן התורה, ומילי דאבות מילי דחסידותא ניהו כדאמרינן בפרק המניח מאן דבעי למיהוי חסידא ליקיים מילי דאבות, ולשון רש"י ורגילין בני אדם לפטור את עצמן בברכת המזון (כלומר אבל יתכן שגם רש"י מודה שאינו כדין) עכ"ל.

ב. והנה לכאורה אפשר ליישב את קושית התיו"ט שהקשה דאטו ברשיעי עסקינן שאינם מברכים ברהמ"ז, כי י"ל דאיירי רבי שמעון באוכלי מיני תרגימא דליכא בכהאי גוונא ברכת המזון, דעל זה קאמר רבי שמעון שצריכים שיהי' ביניהם דברי תורה (מיהו לעיל באות קי"ז נסתפקנו בזה), ורש"י לא

אמר אלא לרווחא דמילתא דהיכא שאוכלים פת הרי הם יוצאים בברכת המזון. מיהו הא ליתא לפי דברי רבינו יונה ודברי הרשב"ם שהבאנו באות קי"ד שכתבו שעיקר ג' דנקט רבי שמעון הרי זה משום דאיירי באוכלי פת, דהא לפי זה חזינן כדברי התיו"ט דאע"ג דאיירי באוכלי פת אבל מכל מקום אכתי קאמר רבי שמעון שהם צריכים לעסוק בתורה.

והנה החיד"א בפתח עינים הביא בשם רבי יעקב עמדין בספר עין אבות שרק יחיד שאומר לבדו את ברכת המזון הרי הוא יוצא ידי חובתו בזה, אבל בג', שהאחד מוציא את האחרים, אין האחרים יוצאים, משום דלא מהני לענין הך מדת חסידות הדין של שומע כעונה.

ולפ"ז יוצא שאם גם הם מברכים בעצמם, ואינם יוצאים על ידי שומע כעונה, גם הם יוצאים בברכותיהם. וכן כתב שם להדיא שבשנים שכל אחד מברך לבדו הרי הם יוצאים בברכותיהם.

מיהו החיד"א שם הביא את לשונו של הזוהר חדש דאיתא שיחיד שאין לו עם מי לעסוק בתורה די לו בברכותיו (דלא כהתפארת ישראל שגם יחיד הי' לו ללמוד), ומשמע שבב', שיש לו עם מי לעסוק, לא סגי בברכת המזון, אע"פ שכל אחד מברך לעצמו (ועוד השיג שם על סברת העץ אבות למה לא יועיל לזה הדין של שומע כעונה, ואי משום מדת חסידות וכדברי העץ אבות, א"כ לפי דבריו דהוי רק מדת חסידות למה חשיב זבחי מתים, דכי מפני שלא קיים מדת חסידות מיקרי זבחי מתים).

ועל כל פנים העץ אבות שם כתב שלפ"ז

ניחא למה נקט התנא ג', והיינו משום שבפחות מכאן הרי יוצאים בברכת המזון. והנה הראשית חכמה בשער הקדושה פרק ט"ו בד"ה ואחר שביארנו וכו' כתב וז"ל, צריך להיות על שלחנו דברי תורה, ויחיד שאין לו עם מי יעסוק בתורה די לו בברכותיו עכ"ל.

ובפתח עינים הובא בשם הזהר חדש בה' מגילות כהנ"ל, אלא שכתב שאי לאו דמסתפי הי' אומר שהיא הגהת איזה חכם ושטעותא היא, כי בסמוך איתא בזהר חדש דצריך לומר על שלחנו דברי תורה ומשמע אפילו יחיד, וגם כמה פעמים הוזכר ענין זה בזהר ולא הוזכר חידוש גדול זה.

ולהלן שם בסד"ה תמינאה וכו' כתב הראשית חכמה וז"ל, ומה שכתבנו בענין דברי תורה, שאם הוא יחיד פטור מדברי תורה, נראה שהזהר חולק על זה בפרשת תרומה כמו שהעתקנו לשונו לעיל דקאמר שלחן דלא איתמר עלי' מילי דאורייתא אסור לברכא על ההוא שלחן סתם, ולא חלק בין יחיד לרבים, ולכן נכון להחמיר ולומר איזה מזמור או משנה וכיוצא וכו' עכ"ל.

וגם המגן אברהם בריש סי' ק"ע הביא בשם השל"ה שלא לסמוך על ברכת המזון. והראשית חכמה שם בד"ה וכתב החסיד וכו' כתב שאפילו כשהוא לועס הרי הוא צריך להרהר בדברי תורה מלבד הדברי תורה שעל השלחן.

והנה אכתי צריכים לבאר מה היא הסברא לומר שאין יוצאין בברכת המזון דהא אמרינן בה קרא דואכלת ושבעת. וי"ל דהיינו משום דבעינן דברי תורה באמצע הסעודה (כלומר בין מנה למנה אבל לא בשעת האכילה ממש דהא על זה אמרו שאין משיחין בסעודה וכמו

שביאר המ"ב בסי' ק"ע סק"א) ולא לאחר האכילה בשעה שכבר משך את ידו מן הפת. ואפילו אם נאמר שסגי גם אם למד אחר האכילה וכמשמעות דברי התפארת ישראל שהבאנו לעיל, אבל לא אחרי שהתחילו ברכת המזון. ולפ"ז באמת אין אפשרות לצאת בברכת המזון. גם י"ל דהיינו משום שאע"פ שהציב התיו"ט ציונים לדמות ברכת המזון לתנ"ך, אבל מכל מקום אין בה תנ"ך ממש ואנן בעינן שלשתן ממש. מיהו כבר כתבנו שלהלכה סגי בחדא לחוד, והרי הוא מזכיר בברכת המזון את הפסוק של ואכלת ושבעת וגו'.

והנה אולי יש להוכיח שלפעמים יש לעצם נוסח התפילה וברכת המזון דין של דברי תורה, גם בלי הפסוקים שנמצאים בתוך הדברים (ולהלן נבאר דבר זה), דהנה בברכות דף ו' ע"א אמרינן ומנין לעשרה שמתפללים ששכינה עמהם שנאמר וכו', ומנין לשלשה שיושבין בדין ששכינה עמהן שנאמר וכו', ומנין לשנים שיושבין ועוסקין בתורה ששכינה עמהן שנאמר וכו', ומנין לאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו שנאמר וכו', וכי מאחר דאפילו חד, תרי מיבעיא, תרי מיכתבן מילייהו בספר הזכרונות, חד לא מיכתבן מילי' בספר הזכרונות, וכי מאחר דאפילו תרי, תלתא מיבעיא, מהו דתימא דינא שלמא בעלמא הוא ולא אתיא שכינה, קמ"ל דדינא נמי היינו תורה, וכי מאחר דאפילו ג', יו"ד מיבעיא, עשרה קדמה שכינה ואתיא, תלתא עד דיתבי, והנה אם נאמר שתפילה אינה נחשבת דברי תורה א"כ מאי פריך י' מיבעיא הלא טובא קמ"ל, והיינו שלא רק בדברי תורה אלא גם בתפילה שכינה עמהם אע"פ שאינה דברי

בגדר דיבור של דברי תורה ולא רק דיבור של תפילה, והרי הוא יצטרך לברך ברכת התורה אפילו לפי שיטת המחבר בא"ח סי' מ"ז שעל הרהור אינו מברך. אמנם הא מיהא נר' פשוט כמו שכתבנו לעיל שאם הוא מתפלל רק דרך תחינה ואינו מהרהר בהפירושים שהם דברי תורה, אין זה נחשב תלמוד תורה, ולא עוד אלא שיש אומרים שאפילו אם הוא מזכיר פסוקים על הדרך הזה אינו מברך, עיין באו"ח סי' מ"ו סעיף ט', ויש חולקים שם.

ועל כל פנים לפי כל הנ"ל יוצא עוד דרך איך שהוא יוצא בברכת המזון, והיינו באופן שהוא מהרהר בעניני התורה הכלולים בתוך הנוסח, דבכהאי גוונא חשיב גם "דיבור" של תורה, והרי הוא יוצא ידי חובתו אפילו לפי העץ אבות שסובר דבעינן דיבור של תורה (וגם בלא קרא דואכלת ושבעת).

קכ) רבי חנינא בן חכנינא אומר הנעור בלילה והמהלך בדרך יחידי והמפנה לבו לבטלה ה"ז מתחייב בנפשו.

הנה לפי הגירסא הזאת דגריס "והמפנה" ולא "ומפנה", יוצא שתלתא מילי קתני. וכתב המחזור ויטרי דמהא דתני גבי ניעור התנאי של לילה, ואילו גבי מהלך לא קתני הכי, חזינן שהמהלך יחידי איירי אפי' ביום, וכ"כ התיו"ט בשם המדרש שמואל בשם הרשב"ם. ולפי זה חזינן שאסור ליחיד לצאת לדרך אפילו ביום. ברם צ"ע דהא ביומא דף כ"א ע"א אמר רבי שילא שהיוצא לדרך קודם קרות הגבר דמו בראשו, ורש"י שם הוסיף דאיירי ביוצא יחידי, ומקורו הוא ממס' דרך

תורה. ולכאורה מוכח מזה שגם תפילה הרי היא בגדר דברי תורה, ולא עוד אלא משמע שהוא דבר פשוט שאין צריך לאומרו, דאם לא כן ה"ל להש"ס לתרץ סלקא אדעתן לומר שתפילה לאו תורה היא וכדאמרינן בנוגע לשלשה שיושבין לדון, וא"כ משמע שאפילו סלקא דעתך ליכא, אלא דבר פשוט הוא דחשיב בגדר דברי תורה. וי"ל דהיינו משום שנכללים ונגוזים בנוסח התפילה כמה עניני תורה, וא"כ נמצא שהוא מהרהר בדברי תורה. ברם אין זה מספיק כדי ליישב את דברי הגמ' שם, והיינו משום שגם לפי זה הרי אכתי היתה הגמ' יכולה לתרץ דקמ"ל ששכינה עמהן אפילו כשאינם מהרהרים באותן כוונות (וכן הוא על פי רוב), דהא בכהאי גוונא בודאי אין זה בגדר לימוד תורה.

ולכאורה צריכים ליישב בדרך אחרת, והיינו שהי' פשוט להש"ס שבתפילה הרי השכינה עמהן משום שתפילה לא גרעה מדברי תורה, שהרי גם תפילה היא מצוה ועבודה, ומשום הכי מקשה שמאחר שאפילו בג' עוסקים בתורה שכינה עמהן י' מתפללים מיבעיא, ואע"פ שבג' דדין לא הי' פשוט להש"ס, אבל היינו משום דהתם לפי הצד שאינו דברי תורה א"כ הוי באמת רק שלמא בעלמא, ואע"פ שהם מקיימים מצות דיינות (עיין לקמן באות קצ"ח), אבל מ"מ אכתי אינו כתורה ותפילה ששתייהן נקראו עבודה וכדאמרינן בספרי פר' עקב ולעבדו בכל לבבכם זה התלמוד, ברם עי' בנצי"ב שם). ועל כל פנים בזמן שהוא מתפלל ומהרהר בפירושים שהם במהותם דברי תורה י"ל שלא רק שהוא נחשב בגדר מהרהר בדברי תורה, אלא גם עצם הדיבור הרי הוא נחשב

ארץ רבה פרק י"א דאיתא שם היוצא בדרך לבדו קודם קריאת הגבר דמו בראשו, וא"כ חזינן שלאחר קרות הגבר מותר לצאת אפילו יחידי אע"פ שהוא עוד לילה. ברם י"ל שגם לאחר קרות הגבר הרי זה נקרא שלא שמר והרי הוא מתחייב על זה בנפשו וכדברי רבי חנינא בן חכניאי, רק שאין דמו בראשו, כלומר שאינו בגדר רוצח שהמית את עצמו בידים ממש (עיין שם ברש"י שכתב וז"ל, עון מותו על ראשו מוטל שהוא המית עצמו). מיהו לכאורה אין זה מודגש בהלשון של "דמו בראשו", דהא הלשון של דמו בראשו יכול להתפרש שפשע ולא שמר על נפשו.

והנה בפסחים דף ב' ע"א אמרינן לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב, וילפינן כן מקרא דהבקר אור והאנשים שולחו, והקשו תוס' שם דהא בב"ק דף ס' ע"ב ילפינן כן מקרא אחרנא דהיינו מקרא דואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר, ותירצו בשם הרשב"א דההיא דפסחים איצטריך להיכא שהוא יוצא לדרך בהדי אחרים דלא שייך טעמא דמזיקין, וקמ"ל דמכל מקום אל יצא משום סכנת פחתים, והיינו רק בעיר אחרת שאינו מכיר את הפחתים, אבל בעירו מותר*). וההיא דב"ק איירי ביחיד ואסור לצאת אפילו בעירו משום מזיקין.

ועיין עוד בב"ק דף ס' שכתבו בשם רבינו תם שאפילו יחיד אינו צריך לדאוג ממזיקין אלא הרי הוא רשאי לצאת בעירו בלילה מאחר שהוא מכיר את הפחתים, וההיא שלעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא

בכי טוב איירי בעיר אחרת, וההיא דלא תצאו איש וגו' שאני משום שבמצרים היתה שעת הסכנה אשר אז הרי זה נחשב כמו עיר אחרת. ולפ"ז יוצא שכוונת הגמ' שם היא להוכיח מעירו בשעת סכנה משום מזיקין לעיר אחרת משום פחתים, (וא"א לומר שהכוונה בב"ק שם היא לעירו ובשעת הסכנה, דהא על זה לא שייך לומר לשון של לעולם), כן מבואר בתוס' שם.

ולפי זה יוצא שיש מחלוקת בין בעלי התוס' בענין למה אסור לצאת, דלפי הרשב"א בתוס' בפסחים הרי זה אסור גם משום פחתים וגם משום מזיקין, ומשום מזיקין הרי זה אסור גם בעירו כשהוא יחידי. ולפי ר"ת בב"ק הטעם היחידי הוא משום פחתים, וממילא בעירו מותר (חוץ משעת הסכנה שאז גם ר"ת מודה שצריכים לדאוג ממזיקין).

ולפי דברי ר"ת בב"ק שם דליכא איסור אלא בעיר אחרת משום פחתים צריכים לומר שההיא דמסכת יומא ומסכת דרך ארץ איירי מעירו, ונקטינן שעד שיאיר היום כבר יעבור מקומות שאינו מכיר שם את הפחתים. מיהו אכתי קשה למה נקטו דוקא גבול זה של קרות הגבר הלא תלוי בכל ציור וציור. ועוד למה נקטו דוקא יחידי.

אבל לפי הרשב"א בתוס' בפסחים שסובר שטעם האיסור הוא גם משום מזיקין שפיר נקטו יחידי, וכן לא קשה מידי למה נקטו קרות הגבר, והיינו משום שבנוגע

מבואר מדברי ר"ת בב"ק שם ובחולין, הובא להלן.

(* המ"ב בסי' ק"י סק"ח כתב "סמוך לעירו", וכן

למזיקין שפיר י"ל שחלוק לפני קרות הגבר לבין אחרי קרות הגבר*.)

ועכ"פ דוחק לומר שרבינו תם בב"ק יסבור דאיירי הברייתא ביומא ובמס' דרך ארץ רק בשעת הסכנה אשר בכהאי גוונא גם לפי ר"ת יש חשש מזיקין (או בתלמיד חכם ע"י לקמן בסמוך מה שהבאתי מחולין). והמשנה ברורה בסי' ק"י סקכ"ח פסק בשם המגן אברהם כדרכם של תוס' בפסחים. והנה אכתי צ"ע, דנהי שביארנו שלא קשה על ההיא ברייתא דיומא ומס' דרך ארץ לא מהכא ולא מההיא דפסחים וב"ק, אבל אכתי קשה מהכא על ההיא דפסחים וב"ק, דהא מההיא דפסחים וב"ק מבואר שביום מותר לצאת ודלא כהך גירסא כאן דגריס והמפנה לבו לבטלה.

ובחולין דף צ"א ע"א אמרינן שתלמיד חכם אל יצא יחידי בלילה. והקשו שם תוס' דמשמע שכל אדם שרי, ואילו בפסחים אמרינן שאל יצא אלא בכי טוב, ותיירצו בשם ר"ת דההיא דחולין איירי בתלמיד חכם משום מזיקין וכדאמרינן במס' ברכות דף נ"ד שת"ח צריך שימור אבל ההיא דפסחים איירי ברחוק מהעיר משום מכשולות, וזהו באמת כדברי ר"ת בב"ק שמעירו מותר לסתם אדם אם אינה שעת הסכנה, אבל לפי תוס' בפסחים הרי גם בסתם אדם יש חשש של מזיקין, וכן העיר המהרש"א בחולין שם, ותי' שלפי תוס' בפסחים י"ל שנקטו תלמיד חכם לרבנותא משום דהוה אמינא שתורתו משמרתו. מיהו לכאורה אכתי צ"ע מההיא דברכות דף נ"ד שג' צריכים שימור וכו'.

* אלא שנצטרך להוסיף דאיירי ביוצא מעירו דליכא חשש של פחתים. אי נמי שהחשש של פחתים

וי"א אף ת"ח בלילה, דמבואר שרק ת"ח צריך לחשוש למזיקין, שהרי התם א"א לומר שה"ה לכל אדם, דהא נחתו שם למניינא ומשמע שהכוונה היא לג' אנשים מסוימים. ועוד כתב המהרש"א ליישב שההיא דחולין איירי כשאין חשש של מזיקין כי הוא נמצא עם אנשים אחרים, רק שבכל זאת אל יצא משום חשד זונה, ושכן מבואר להלן בחולין שם גבי בועז שתלמיד חכם אל יצא אפילו בהדי אחרים משום חשד, אבל שבברכות דף מ"ג ע"ב משמע שדוקא ביחידי הקפידו (וכן פסק הרמב"ם בפ"ה מהל' דעות ה"ט) עכ"ד המהרש"א. וצ"ע למה לא הקשה המהרש"א מההיא דחולין דף צ"א שם דקאי ב"י שהרי איתא שם שרק ביחידי יש קפידא.

ועיין עוד בברכות דף מ"ג ע"ב דאמרינן אבוקה כשנים, וברש"י שם.

קכא) ומפנה לבו לבטלה הרי זה מתחייב בנפשו.

א. בענין המפסיק מלימודו.

מדברי רבינו יונה מוכח דס"ל דמתניתין חדא מילתא קאמר, ומה שאמר מפנה לבו לבטלה הרי זה קאי על המהלך בדרך יחידי, דהיינו שאם הוא מפנה לבו לבטלה ה"ז מתחייב בנפשו, וגרסינן ומפנה לבו וכו', ולא והמפנה לבו וכו', והטעם שהוא יותר חמור מסתם מפנה לבו לבטלה הרי זה משום ששעות אלו שהוא נמצא לבדו בלי מפריע מסוגלות הרבה ללימוד.

ברם לקמן על משנה ז' דתנן רבי שמעון

אינו גדול כל כך עד שנאמר שדמו בראשו, עיין ברש"י ביומא שם.

אומר המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו וכו' סובר המאירי ש"דרך" הוא גריעותא ושיותר קשה ללמוד בדרך, שהרי כתב דהא דנקט ר"ש "מהלך בדרך" הרי זה כדי לומר שאע"פ שהוא לומד רק בדרך ארעי אבל מכל מקום חמור הוא ההפסק מאד, וכל שכן כשהוא לומד בדרך קבע.

והנה עיין שם במתניתין דלקמן דתנן רבי שמעון אומר המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה מה נאה ניר זה מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, ופירש"י שם שאין הכוונה שהוא מתחייב בנפשו ממש, אלא הכוונה היא רק שחסרה לו עתה הגנת התורה שמגינה מפני סכנת הדרך*). ברם מדברי רבינו יונה על משנה ז' שם משמע שאין הכוונה רק להא לחוד שחסרה לו הגנת התורה אלא באמת עצם ההפסקה נחשבת לחטא והרי הוא מתחייב בנפשו עבורו בתורת עונש. והנה לפי רש"י שכתב על משנה ז' שאין הכוונה לומר שהוא מתחייב בנפשו ממש,

י"ל שגם כאן אין הכוונה לומר שהוא מתחייב בנפשו ממש בתורת עונש אלא הכוונה היא כמו שם דהיינו שחסרה לו מעתה הגנת זכות התורה, דהא גם שם בדברי רבי שמעון הגירסא ברש"י היא "הרי זה מתחייב בנפשו", ולא כמו דאיתא לפנינו בהמשנה של רבי שמעון ש"מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו". ברם לפי זה לכאורה קשה, דהא יוצא לפי זה שרבי חנינא בן חכינאי דהכא ורבי שמעון לקמן שם אמרו דבר אחד דהא נקטינן שאינם חלוקים בעושיהם. ברם רש"י שם על דברי רבי שמעון כתב דלא גרסינן שם יחידי, וא"כ י"ל שרבי חנינא בן חכינאי איירי רק ביחיד וכמו שאמר "מההלך בדרך יחידי", ועל זה בא רבי שמעון להוסיף שגם ברבים הרי הוא מתחייב בנפשו אם הוא מפסיק, אע"פ שאינו יחיד וממילא אינו יכול להיות שקוע כל כך*). אי נמי י"ל שהמפנה מיירי באופן שהוא מפסיק הפסקה יותר קבועה מכדי אמירת מה נאה אילן זה, ואתי ר"ש להוסיף

*) וכעין זה כתב רבינו בחיי לקמן שם דעיי"ש שכתב שהכוונה היא ש"הוא קרוב להיות נענש בעונש חמור כזה (של מתחייב בנפשו), כי בהיותו עוסק בתורה ה" עומד במקום החיים וכשהפסיק פירש מן החיים כענין הדג השוכן במקום המים".

והנה בדברי כאן נקטתי שרבי שמעון בצירור זה מיקל יותר מבהצירור של רבי חנינא בן חכינאי. מיהו ע"י במגן אבות כאן שכתב שבאמת גם במשנה ז' הרי הוא מתחייב בנפשו כדברי רבי חנינא בן חכינאי רק שרבי שמעון מוסיף שחזן מזה הרי זה נחשב שהוא עצמו מביא על עצמו מיתה כיון שחסרה לו הגנת התורה וז"ל, האיש הזה שתיים רעות עשה, האחת שהפסיק ממשנתו והוא בדרך, ואפילו לא הפסיק מפני שיחה בטלה אלא שהפנה לבו לבטלה מתחייב בנפשו כמו שאמר רבי חנינא בן חכינאי למעלה בפרק זה,

והשני שהפסיק משנתו מפני שיחה בטילה, וזהו חילול כבוד התורה, שהיתה חשובה לו אותה שיחה יותר ממה שהי' שונה משנתו וכו', ולא התנה התנא בכאן שיחה יחיד, אלא אפילו ה" אחר עמו כדאי היא שיתחייב בנפשו, ועל זה לא נאמר בכאן הרי זה נתחייב בנפשו כמו שאמר למעלה, אלא מעליו עליו כאילו מתחייב בנפשו, כיון שהוא בדרך והשטן מקטרג בשעת הסכנה, כמו שתלה קמיע בצוארו וכשמגיע למקום ליסטים משליכו, כי התורה היא חיים ללומדי, והמפסיק מלימודה פורש מחיים עכ"ל. ועיין עוד במחזור ויטרי.

**) ומדברי המגן אבות כאן ולקמן על מתניתין דמהלך בדרך מבואר דמהלך בדרך יחידי הוא לאו דוקא אלא הוא הדין לב', וכדאמרינן בתענית דף

אפילו ארעי גמור, וכן אע"פ שמברך שככה לו בעולמו כמש"כ הר"ב שם.

ולפי הדרך הנ"ל בדברי רש"י יוצא שיש מחלוקת בין ר"ח בן חכינאי ורבי שמעון, והיינו שרבי שמעון מחייבו אפילו על בטלה ארעית ממש, וכן אע"פ שמברך שככה לו בעולמו, וכן אפילו אם אינו יכול להיות שקוע כל כך, ור"ח בן חכינאי פוטר.

והנה התירו"ט על המשנה של רבי שמעון גריס מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו וכגירסא דידן, והקשה באמת למה קיל טפי מהמפנה לכו לבטלה, ועיי"ש שכתב את החילוקים הנ"ל דהיינו שהתם גבי ר"ש איירי בהפסקה שהיא ארעית גמורה, וכן איירי גם במברך, וכן במצב כזה שאינו יכול להיות שקוע כל כך. ברם לכאורה צ"ע על דבריו משום שלכאורה בעינן את החילוקים הנ"ל רק אם נאמר שבשניהם העונש הוא שוה, דאז שפיר צריכים לומר שפליגי ר"ח בן חכינאי ורבי שמעון בהציורים הנ"ל, כי אם לא כן תרתי למה לי, אבל אם נאמר שאין עונשיהם שוים, וכדברי התירו"ט, א"כ י"ל בפשיטות שלעולם בחד גוונא איירי, רק שחולקים רבי חנינא בן חכינאי ורבי שמעון בענין מהו העונש. וי"ל דס"ל שכן הוא האמת שקיימים החילוקים הנ"ל וא"כ אין מקום לומר שהם חולקים

וז"ל התירו"ט שם, דהכא (גבי רבי שמעון) לא הוי אלא הפסק דרך ארעי ומיד הוא חוזר אל משנתו, אבל לעיל קאמר דמפנה לכו לבטלה. ובמדרש שמואל מפרש בשם הר"ם

אלמושנינו דלהכי קאמר (גבי רבי שמעון) הכא מעלה וכו' להורות שר"ח בן חכינאי דיבר באיש אשר לו המקום והזמן הנאות אל ההתבודדות, ולפי' השני שכתב דהכא במברך וכו' (פי' דכתב הר"ב וז"ל, ויש אומרים דאשמעינן רבותא דאע"ג דעל ידי כן הוא מברך ברוך שככה לו בעולמו אע"פ כן מעלין עליו כאילו מתחייב בנפשו מפני שהפסיק ממשנתו עכ"ל) מעיקרא לא קשה ואדרבה דמעלה עליו הוי חידוש דלימוד תורה כנגד כולם עכ"ל.

ב. עוד בענין המפסיק מלימודו.

הנה גם אם נאמר דגרסינן "והמפנה", ולא מיירי במהלך בדרך יחיד, יש כמה חילוקים בדבר, דהנה במשנה ה' תנן כל הפורק ממנו עול תורה נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ, ולקמן במשנה ח' תנן רבי דוסתאי ברבי (בר) ינאי משום ר"מ אומר כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו וכו', יכול אפילו תקפה עליו משנתו ת"ל וכו', הא אינו מתחייב בנפשו עד שישב ויסירם מלבו. וכתב התירו"ט שם וז"ל, ומכל מקום צריך לחלק בין הסרה דהכא ע"י שיושב בטל (דהיינו המשנה של כל השוכח דבר ממשנתו), לבין המפנה לכו לבטלה דלעיל, לאותה גירסא דגרסינן והמפנה דהוה מילתא באפי נפשה וקתני עלה דמתחייב בנפשו, ואילו הכא לא קתני אלא מעלה עליו הכתוב כאילו וכו', ולפיכך אני אומר דג' חלוקות בדבר, חדא שמתכוין להסיר דברי תורה מלבו, ובחלוקה

שקועים בלימוד, וכן י"ל בנוגע לדברי ר"ח בן חכינאי, אבל ר"ש איירי ברבים שאינו יכול להיות שקוע כל כך.

י' ע"ב וסוטה דף מ"ט ע"א ששני ת"ח המהלכים בדרך ואין ביניהם דברי תורה ראויים לישורף. מיהו י"ל שזה מיירי בשנים שיכולים באמת להיות

משמע דס"ל שהמפנה לא איירי במפנה לשעה, אלא הרי זה איירי במי שהוא מפנה לעולם, או לכה"פ לזמן מרובה, ורק רבי שמעון איירי במפסיק בדרך ארעי, ולכן רק שם ציין הגר"א לההיא דפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה (וס"ל שגם המימרא של כל הפורש מדברי תורה איירי באופן שהוא פורש בדרך ארעי דומיא דההיא דמס' חגיגה מאחר שמצינו שעונשו הוא שאש אוכלתו דומיא דהתם).

ברם גם י"ל שלעולם ס"ל שגם המפנה איירי בהפסק לשעה, רק דאיירי באופן שהוא מפנה באופן יותר קבוע, וההיא דגחלי רתמים משמע לי' דאיירי אפילו בארעי גמור דומיא דמה נאה אילן זה. אי נמי שהמפנה איירי באופן שהוא רוצה דוקא בבטלה מה שאין כן המהלך בדרך איירי בשאינו רוצה דוקא בבטלה וכחילוקו של התיו"ט שהבאנו לעיל ומשמע לי' להגר"א שהמימרות של גחלי רתמים ואש אוכלתו איירי אפילו אם אינו רוצה דוקא בבטלה.

מיהו באמת גם בלא"ה הרי הגר"א גורס במשנתו של ר"ח בן חכינאי "ומפנה" ולא "המפנה", וממילא הרי זה קאי על המהלך יחידי בדרך בלי ללמוד כלל, ולכן לא הי' יכול להביא על זה את המימרות הנ"ל.

ג. בענין אם המפסיק מלימודו לשעה יש לו חלק לעולם הבא.

הנה מלבד ממה שהבאנו לעיל שהמפסיק מלימודו לשעה מתחייב בנפשו, הרי יתכן שגם אין לו חלק לעולם הבא, דעיין בסנהדרין דף צ"ט ע"א דתניא רבי מאיר אומר הלומד תורה ואינו מלמדה זהו דבר ה' בזה (דכתיב ב' הכרת תורת ודרשינן

זו לא מיירי תנא דידן (של המשנה של כל השוכח וכו'), ולא ר"ח בן חכינאי, אבל זה בכלל כל הפורק עול תורה דר"ח בן דוסא, חלוקה שני' שאינו מתכוין ומבקש שיסור דברי תורה מלבו ושישכחם, אבל אילו לא ישכחם הוה ניחא לי', רק שרוצה יותר בבטלה מבעסק התורה ומבקש וחוזר על הבטלה וזהו המפנה לבו דרבי חנינא בן חכינאי, וקאמר דמתחייב בנפשו, והחלוקה השלישית היא שאינו רוצה יותר בבטלה מבדברי תורה אבל כשבא דבר בטלה לידו יושב בטל ומתרשל בזה מלחזור על לימודו, וחלוקה זו היא דמתניתין דידן (דתנן שכל השוכח דבר ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו) עכ"ל (ועי' בפתח עינים להחיד"א).

והנה מדברי הגר"א על מתניתין דמהלך בדרך ושונה מבואר שהוא גורס רק את המלים "מתחייב בנפשו", ואינו גורס "מעלה עליו הכתוב כאילו", והרי הוא מפרש דהיינו מתחייב ממש, דעיין שם שציין להא דאמרין בחגיגה דף י"ב ע"ב שכל הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה מאכילין אותו גחלי רתמים, וכן ציין להא דב"ב דף ע"ט ע"א שכל הפורש מדברי תורה אש אוכלתו, הרי דס"ל שמתחייב בנפשו ממש קאמר. ועוד משמע דס"ל להגר"א שרבי חנינא בן חכינאי איירי במפנה בתמידיות לעולם ופורש לגמרי מדברי תורה, או לכל הפחות לזמן מרובה, דהא אם נאמר דס"ל שגם רבי חנינא בן חכינאי איירי בהפסק שהוא רק לשעה, א"כ הי' לו לציין לאותן מימרות כבר על דברי רבי חנינא בן חכינאי, ואילו שם ברבי חנינא בן חכינאי ציין להפסוק שכתוב שמור נפשך מאד פן תשכח, וא"כ

הכרת בעולם הזה תכרת לעולם הבא), רבי נתן אומר כל מי שאינו משגיח על המשנה, רבי נהוראי אומר כל שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק וכו', רבי יהושע בן קרחה אומר כל הלומד תורה ואינו חוזר עלי' דומה לאדם שזורע ואינו קוצר. והנה יתכן שמי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק הרי זה כולל אפילו את המתבטל לשעה, וכן מבואר מדברי הרמב"ם בפ"ג מהל' תלמוד תורה הי"ג שכתב וז"ל, כי דבר ה' בזה, זה שלא השגיח על דברי תורה כל עיקר, וכן כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, או שקרא ושנה ופירש להבלי עולם והניח תלמודו וזנחו הרי זה בכלל בזה דבר ה' עכ"ל, הרי שהזכיר שם מי שלא השגיח כל עיקר וגם מי שאפשר לו לעסוק ואינו עוסק, וגם מי שקרא ושנה ופירש, ומעתה אם נאמר שמי שאפשר לו לעסוק ואינו עוסק פירושו הוא שהוא בטל לעולם, א"כ הרי הוא נכלל כבר במי שלא השגיח כל עיקר או במי שלמד ופירש, וא"כ מוכח דאיירי אפילו לשעה.

ברם יש לדחות דאפשר לעסוק ואינו עוסק פירושו הוא שיש בידו היכולת להיות תורתו אומנתו, דהא לא קאמר מי שיש בידו ללמוד, אלא מי שיש בידו לעסוק דמשמע בקביעות, והיינו כהנ"ל דאיירי במי שיש בידו להיות תורתו אומנתו ע"י שאינו עוסק בפרנסתו יותר מכדי חייו, ואינו עושה כן אלא הרי הוא עוסק בפרנסתו יותר מכדי חייו וקובע עתים לתורה כשאר בני אדם, אבל לעולם לא קאי על המפסיק בשעת לימודו לזמן מסוים, ואפי' אם הוא רגיל לעשות כן.

מיהו צ"ע על פירוש זה, איך קאמר מי שאפשר לו לעסוק בתורה דמשמע שיש גם

מי שאי אפשר לו לעשות כן, והרי כל אחד חייב ללמוד כל הזמן אחרי שהתפרנס כדי חייו וא"כ יש באפשרות כל אדם להיות תורתו אומנתו, וא"כ איך קאמר מי שאפשר לו, אם לא שנאמר שאתי לאפוקי רק חולה וכדומה, אבל עכ"פ אם איירי במבטל מלימודו לשעה אתי שפיר הך לשון כי אתי לאפוקי היכא שמוכרח להפסיק מלימודו לשעה.

גם י"ל דאיירי במי שתורתו אומנתו, דהיינו שאינו עוסק בפרנסתו יותר מכדי חייו, אלא שבאמצע לימודו הרי הוא רגיל להפסיק לזמן מה לדברים בטלים, דנראה שדבר זה אינו מפקיע ממנו את השם של תורתו אומנתו, אלא רק אם יש לו קביעות אחרת או עסק אחר הרי זה מפקיע ממנו את השם של תורתו אומנתו, אבל לא אם הוא מתפתה להתבטל בטלה בעלמא, רק שבכל זאת הרי הוא בכלל כי דבר ה' בזה, אבל לא קאי על המפסיק מידי פעם בשעת לימודו לזמן מסוים כיון שאינו רגיל לעשות כן.

אי נמי י"ל כדברי הלחם משנה שם דמי שלא השגיח על דברי תורה כל עיקר איירי באינו לומד מתוך זלזול לדברי תורה, אבל כל שאפשר לו לעסוק איירי באינו לומד מתוך עצלות אבל לעולם הכוונה היא שלא למד כלל.

שוב ראיתי בספר בנין עולם בפרק י"ג שהאריך בענין אם המבטל לשעה (או לכמה שעות עיין שם דאיכא נוסחאות שונות בדברי הגר"ח מוואלאזין), נכלל הוא בכי דבר ה' בזה. והביא שם את לשונות הגר"ח מוואלאזין שכתב דשפיר נכלל הוא. וגם הביא שם שיש חולקים על הגר"ח בזה,

ובעיקר ספר תיקון חצות (מהגה"צ ר' הירש מיכל שפירא זצוק"ל מירושלים), והרי הם סוברים שבגלל בטלה של אקראי אינו בכלל כי דבר ה' בזה. וגם הביא את לשון המשנה ברורה בסי' קנ"ה סק"ד שכתב וז"ל, וכשיש לו פנאי והוא מבטל מלימוד תורה מרצונו הוא קרוב למה שאמרו חז"ל על הפסוק כי דבר ה' בזה זה שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק עכ"ל.

והנה בספר בנין עולם שם בדף נ"ז הביא בשם ספר תיקון חצות שמאי דתניא בסוף מס' אבות פת במלח תאכל הרי זה מעיקר הדין, ואם הוא אינו עומד בכך, אלא הרי הוא הולך אחר פרנסה, הרי הוא בכלל כי דבר ה' בזה דקאי על מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק כמו שהבאנו לעיל מסנהדרין דף צ"ט ע"א. מיהו בשם הגרש"ז בהל' תלמוד תורה הביא שהרי זה רק מדת חסידות. ועוד הביא שם בשם התיקון חצות שאם יש לו כדי פרנסתו, דהיינו יותר מפת במלח תאכל, רק שהוא מבקש יותר, אפשר שלכולי עלמא הוא זה בכלל כי דבר ה' בזה. ועיין עוד באות שנ"ב** בענין לעשות מלאכתו קבע כי מוטל עליו לפרנס אחרים, או משום שאינו מבין בלימוד.

ובדף נ"ו שם בהגהה כתב על דברי התיקון חצות הנ"ל וז"ל, אמנם הוא מייירי כשפירש לגמרי מהתורה, דאז מקרי בזה, אף שפירש מחמת קושי פרנסתו, דלא הוי ליה להחליט עצמו להבלי העולם בגלל ענינים גשמיים, אבל בביטול זמני (אע"פ שיש בידו עון ביטול תורה כמש"כ שם), אפשר כל שיש לו איזה סיבה לא מקרי בזה, היות וחזור אח"כ ללימודו עכ"ל. וכן

הביא מספר חוסן ישועות מאמר א' פרק ב' בהגהה.

ולהלן באות שנ"ב* נביא דעות שגם היכא שהוא מתבטל כדי להרויח יותר מפת במלח הרי הוא עדיין נחשב תורתו אומנתו לענין להיות פטור ממסים, וא"כ כל שכן דליכא חיוב כרת, והבאנו כמה הגדרות בענין מה נכלל ב"להתפרנס כדי חייו" עיי"ש.

ד. בענין "מי שאינו משגיח על המשנה" (סנהדרין דף צ"ט ע"א).

והנה כבר הבאנו בסק"ג את דברי רבי נתן בסנהדרין שם שאמר דאיירי קרא דכי דבר ה' בזה במי שאינו משגיח על המשנה, ופירש"י בסנהדרין שם דהיינו שאינה חשובה בעיניו כדבר עיקר, ולכאורה כוונתו היא לומר שאינו מחשיבה כמו תורה שבכתב. ברם בדעת הרמב"ם לכאורה הי' נראה לפרש שהכוונה היא למי שלא השגיח על לימוד תורה כל עיקר וכלשונו בהל' תלמוד תורה שם שלא השגיח על דברי תורה כל עיקר, וכבר הבאנו את לשונו (ואת דברי הלח"מ על דבריו) לעיל בסק"ג. ברם בביאור הגר"א ליו"ד סי' רמ"ו סעיף כ"ה כתב שמי ששנה ופירש שהזכירוהו הרמב"ם והמחבר שם הרי זה פירושו של לא השגיח על המשנה. ולפי זה צ"ל דמה שהזכיר הרמב"ם מי שלא השגיח על דברי תורה כל עיקר אין כוונתו להמירא של לא השגיח על המשנה, דהא זהו המקור של שנה ופירש שהזכיר שם, אלא צ"ל שכוונתו היא להמירא של רבי נהוראי בספרי פרשת שלח שאמר שלא השגיח על דברי תורה כל עיקר, והביא הרמב"ם בין מימרא דרבי נהוראי בספרי שם ובין מימרא דידי' בהבבלי של כל

שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, ושני ענינים הם וכמו שכתבנו לעיל בסק"ג (ועיין שם בנצי"ב).

מיהו עיין בלח"מ על מה שכתב הרמב"ם שנה ופירש שכתב שכוונתו בזה היא להמירא של רבי יהושע בן קרחה שהוא לומד ואינו חוזר דמפרש הרמב"ם שאינו חוזר משום שפירש להבלי העולם, ודלא כדברי הגר"א שכוונתו היא להמירא של רבי נתן של אינו משגיח על המשנה.

ברם ביותר נראה לומר שכוונת הרמב"ם בשנה ופירש היא להא דתניא בהדיא באבות דרבי נתן בפרק ל"ו שמי ששנה ופירש להבלי העולם אין לו חלק לעולם הבא, אלא שאכתי"ל שזהו גם פירושו של מימרא דרבי נתן שאמר שאינו משגיח על המשנה וכמו שכתב הגר"א, או מימרא דרבי יהושע בן קרחה וכמו שכתב הלחם משנה.

ה. דברי ספר אורחות יושר בשם הגר"א והחזו"א ועוד בענין המבטל לשעה.

שוב ראיתי בספר אורחות יושר מגאון דורנו הגר"ח קניבסקי שליט"א בעמוד י"א בזה"ל, ויש להעיר שאיסור דברים בטלים אין הכוונה לאסור לדבר אפילו תיבה אחת מה שאינו דברי תורה שזה אינו אלא לבעלי מדריגה גדולה כמו שאמרו על הגר"א שבשעת פטירתו אמר כמה רגעים בטלתי מן התורה, ומה שאמרו בגמ' השח שיחת חולין עובר בלאו ועשה פירש"י דהיינו שחוק וקלות ראש, ואמרו בשם החזו"א זצ"ל שגדר דברים בטלים שאם מדבר עשרה דקות כבר צריך להיות איכפת לו, ומצאתי בהקדמת ספר בית אהרן להגר"א וולקין ז"ל

כותב בנו ששמע מאביו בשם הגר"א לבאר הא דשנו ומנו חכמים (בפ"ו דאבות) לאחד ממ"ח דברים שהתורה נקנית בהן במיעוט שיחה שזה אינו בהשלילה כפי המובן הפשוט, כלומר שימעט בשיחה לגמרי מבלי להוציא אף דיבור מפיו, רק הכוונה היא להיפך בחיוב, היינו לחייב מיעוט שיחה, שאם ילמוד אדם הרבה בלי הפסק דעתו תתבלבל עליו, ועל כן בכדי לאוקמי גירסא צריך הוא מזמן לזמן לשיחה קלה עכ"ל [וכ"כ בתפארת ישראל שם, וכעין זה כתב הרמב"ם בשמונה פרקים פרק ה'], ובלבד שלא יהא בזה דיבורים אסורים כמובן וגם לא יאריך בזה, ומה שאמרו בברכות (נ"ג א') של בית ר"ג לא היו אומרים מרפא בבית המדרש מפני ביטול בית המדרש היינו באמצע שלומדים, שבזה באמת החמירו חז"ל כמו שאמרו בע"ז (ג' ב') כל הפוסק מד"ת ועוסק בדברי שיחה מאכילים אותו גחלי רתמים, ובאבות (פ"ג מ"ז) המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה מה נאה ניר זה מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, ושומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו עכ"ל.

קכב) מפנה לבו לבטלה.

באבות דרבי נתן פרק כ"ו ברייתא ג' תניא הוא (רבי עקיבא) ה' אומר מפני מה תלמידי חכמים מתים קטנים, לא מפני שהם מנאפים ולא מפני שהן גוזלין אלא שפוסקים מדברי תורה ועוסקין בדברי שיחה, ועוד שאין מתחילין במקום שפוסקים.

קכג) מפנה לבו לבטלה.

כבר ביארנו שיש מפרשים שפירשו דקאי

על המהלך בדרך, ועיין בזה במשנה ברורה בס' ק"י סק"כ שכתב וז"ל, ויעסוק בתורה בדרך, וכבר אמרו המהלך בדרך ומפנה לבו לבטלה מתחייב בנפשו, אבל לא יעיין בהלכה דילמא אתי לאיטרודי [תענית דף י"ד] (פי' דהתם איתא למיגרס אבל לא לעיוני), וכתב המ"א ואפשר דביושב בעגלה ואיש אחר מנהיג הסוסים, שרי אפילו עיון עכ"ל.

קכד) רנב"ה אומר וכו' וכל הפורק ממנו עול תורה נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ.

כתב הרמב"ם בפירוש המשניות וז"ל, ואמרו פורק עול תורה שאמר אין תורה מן השמים ואיני סובלה עכ"ל. צ"ע למה לא פירש שהוא פורק מעל עצמו את עול הלימוד שהרי הוא עצמו פי' שמקבל עליו עול תורה פירושו הוא התמדת הקריאה.

והנה לעיל באות קכ"א סק"ב הבאנו את דברי התיו"ט שכתב שהכא איירי במי שרוצה בדוקא לשכח מעצמו דברי תורה עיין שם, ויש לבאר את העובדא שרוצה לשכחה על פי דברי הרמב"ם שכתב שאיירי במי שאינו סובל את התורה.

ועיין בביאור הגר"א כאן על הא דתנן וכל הפורק וכו' שציין להא דאמרין בברכות דף ל"ה ע"ב דקרא דואספת דגניך איירי בזמן שאין עושין רצונו של מקום, ומשום הכי אין מלאכתן נעשית על ידי אחרים אלא נותנין עליו עול דרך אחרת, וזהו דלא כדברי הרמב"ם הנ"ל, דהא מהלשון של אין עושין רצונו של מקום לא משמע שהם כופרים בתורה מן השמים, ולא עוד אלא דתוס' שם פירשו בחד לישנא שהכוונה במה שאמרו

שם שאין עושין רצונו של מקום הרי היא רק שאינם צדיקים גמורים. ועיין במחזור ויטרי כאן שכתב שהכוונה בפורק עול תורה היא "כמו עמי הארץ".

קכה) כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ.

הגר"א בפירושו ציין להא דאמר רבי שמעון בן יוחאי בברכות דף ל"ה ע"ב שבזמן שישראל עושין רצונו של מקום קרינן בהו ועמדו זרים וגו' ומלאכתן נעשית על ידי אחרים, ומשמע דס"ל להגר"א שהמכוון כאן במקבל עליו עול תורה הרי הוא להמדייגה של עושין רצונו של מקום דהתם. והנה לכאורה כוונת רבי שמעון בן יוחאי שם היא שהוא מתפרנס בחנם ממש דומיא דעמדו זרים. ולפי זה גם פירושו של מעבירין דהכא הרי הוא שהוא מתפרנס בחנם לפי מה שדימה אותם הגר"א אהדדי.

ברם רבינו יונה כאן כתב שמה שאמר רבי נחוניא בן הקנה שמעבירין ממנו עול דרך ארץ הכוונה בזה אינה שהוא מתפרנס בחנם ממש אלא הכוונה היא שהוא מתפרנס בטורח מועט לחוד.

וי"ל דס"ל שמקבל עליו עול תורה דהכא אכתי אינו המדרייגה של עושין רצונו של מקום דהתם ודלא כדברי הגר"א.

גם יש לומר שלעולם הרי הוא מודה שהכוונה כאן היא להמדייגה של עושין רצונו של מקום דהתם, רק דס"ל שאין ההלכה כרבי שמעון בן יוחאי אלא ההלכה היא כדמסיק אביי שם שהרבה עשו כרבי שמעון בן יוחאי ולא עלתה בידם, רק

שאע"פ כן אשמועינן רבי נחוניא בן הקנה שמהני מיהא לענין שהוא מתפרנס בנקל, אבל לעולם כוונת רבי שמעון בן יוחאי התם הרי היא לבחנם ממש.

גם י"ל בדוחק שלעולם ס"ל לרבינו יונה כהגר"א שרבי נחוניא בן הקנה אזיל בשיטת רבי שמעון בן יוחאי, רק דס"ל לרבינו יונה שגם רבי שמעון בן יוחאי מודה שהוא צריך לטרוח פורתא.

והנה הרמב"ם בסוף הל' שמיטה ויובל כתב וז"ל, ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעת את ה' והלך ישר כמו שעשהו האלקים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהי ה' חלקן ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים וללויים עכ"ל. ולכאורה כוונתו בזה היא להביא את דברי רבי שמעון בן יוחאי בכרכות שם, וכן כתב בספר ברכת שמואל על קידושין בסי' כ"ז אות ו' בשם הגר"ח מבריסק שכוונת הרמב"ם היא לפסוק כרבי שמעון בן יוחאי, וכן כתב בחי' מרן הרי"ז הלוי על התורה בפרשת חיי שרה שכמדומה לו שראה בשם הגר"א שכוונת הרמב"ם היא כרשב"י. ולכאורה צ"ע למה פסק כן הרמב"ם, דהא מסיק אב"י שם שהרבה עשו כרבי שמעון בן יוחאי ולא עלתה בידם, וגם רבא שם הורה לתלמידיו דלא כרבי שמעון בן יוחאי. ואין לומר שלעולם אין כוונת הרמב"ם לפסוק כרשב"י אלא כוונת הרמב"ם היא כמו שצדדנו לומר בדעת רבינו יונה דהיינו

שלעולם ליתי' לדרכי שמעון בן יוחאי רק שמכל מקום הרי הוא מתפרנס בטרוח מועט, וכוונת הרמב"ם היא לומר רק שלא יצטרך לטרוח הרבה, דזה אינו, דהא מדברי הרמב"ם שם משמע שאינו צריך לטרוח כלל. מיהו ע"י ברדב"ז על דברי הרמב"ם הנ"ל שכתב בכוונת הרמב"ם וז"ל, שהקב"ה יזכה לו להרויח בעולם דבר המספיק לו ולא שישליך עצמו על הציבור, ועי' במה שכתב בפירוש המשנה של ולא קרדום לחתוך בו עכ"ל, ומשמע שהרמב"ם שם שפיר מודה שטרוח מועט מיהא בעי.

גם י"ל כהנ"ל שבאמת אין כוונת הרמב"ם לפסוק כרשב"י אלא מוטב שלא לעשות כרשב"י וכאב"י ורבא שם, רק דס"ל להרמב"ם כדברי המהרש"א שם שדוקא ל"הרבה" לא עלתה בידם אבל לבעל מדריגה גדולה שפיר דמי.

והמהרש"א שם תיאר את הבעל מדריגה הנ"ל בלשון של "צדיק גמור", דהיינו שצדיקים גמורים יכולים שפיר לעשות כרשב"י.

וגם המשנה ברורה בביאור הלכה בסי' קנ"ו וסי' רל"א כתב כהחילוק הנ"ל אלא שהוא תלה את הדבר במדת ההתמדה ("להיות עסקם רק בתורה לבדה").

וגם המקנה בקידושין דף פ"ב כתב כהחילוק הנ"ל והוא הגדיר שהוא יכול לעמוד במבחן הבטחון.

והקו"ש בח"ב סי' מ"ז אות ג' הזכיר מי ש"נפשו חשקה בתורה והוא מוכשר להיות גדול בתורה".

ולפי הדרך הנ"ל י"ל שמה שפסק בהל' תלמוד תורה שם דלא כדבריו הנ"ל בהל' שמיטה ויובל אלא שחייבים ללמוד אומנות

(והיינו כמתניתין דיפה תורה עם דרך ארץ) כוונתו היא לאדם שאינו במדריגת היחידי סגולה אשר הם יכולים לעשות כרבי שמעון בן יוחאי.

ולפי זה י"ל עוד בדעת רבינו יונה שלעולם ס"ל שההלכה היא כרבי שמעון בן יוחאי, וכן ס"ל שמקבל עליו עול תורה דהכא הרי זה במדריגת עושין רצונו של מקום דהתם, וגם ס"ל שהכוונה שם היא שהוא מתפרנס בלא שום השתדלות כלל, רק שהכא איירי רבינו יונה בנוגע לכלל העם, שאינם צדיקים גמורים כמו שהתנה המהרש"א שם, אלא החטא הארעי מעכב אותם מלהתפרנס בחנם, א"נ שאינם מצליחים להתמסר כל כולם לתלמוד תורה וכמו שהתנה הביאור הלכה שם, אי נמי שאינם יכולים לעמוד במבחן הבטחון כראוי כמו היחידי סגולה וכמו שהתנה המקנה, ומשום הכי אינם מתפרנסים בחנם ממש.

והנה אפילו אם כוונת הרמב"ם היא לפסוק כרבי שמעון בן יוחאי וס"ל שתבוא לו פרנסתו בחנם ממש, אבל מכל מקום הא ודאי שאין כוונתו לומר שיתפרנס מן הצדקה, דהא כבר פסק בפ"ג מהל' תלמוד תורה שהלומד על מנת להתפרנס מן הצדקה הרי זה חילל את השם ואין תלמודו מתקיים, אלא כוונת הרמב"ם היא שיזכה לו הקב"ה את פרנסתו באמצעים אחרים.

והנה בקידושין דף פ"ב ע"א תנן בשם רבי מאיר שצריך אדם ללמד את בנו אומנות. ושוב תנן שרבי נהוראי אמר שלא לימד את בנו אלא תורה, ומקשים דהא הרמב"ם בההקדמה לפירוש המשניות בד"ה הפרק הששי וכו' כתב שרבי נהוראי המוזכר בתלמוד הרי הוא רבי מאיר (ודלא כמפרשים

אחרים בעירובין דף י"ג ע"ב עיין שם). ותי' הגרי"ז זצ"ל בפרשת חיי שרה שם שדבריו הראשונים של רבי מאיר הם כפי מה שפוסקים דלא כרשב"י אלא הנהג בהם מנהג דרך ארץ ויפה תורה עם דרך ארץ, אבל מ"מ גם לפ"ז דרכו של רשב"י "מדה היא", ורבי מאיר בחר להתנהג כרשב"י, וזוהי גם כוונת הרמב"ם בסוף הל' שמיטה ויובל דהיינו שגם לעשות כרשב"י "מדה היא".

ועיין עוד בקובץ שיעורים בחלק ב' סי' מ"ז אות ג' שכתב כעין דברי המהרש"א כדי ליישב ההיא דרבי נהוראי וז"ל, ולימוד אומנות כדי להתפרנס היא מצוה וכו' דחייב אדם ללמד את בנו אומנות, אלא שזהו לכלל העולם, אבל אם רואה אדם בבנו שנפשו חשקה בתורה והוא מוכשר להיות גדול בתורה, בזה אמר ר' נהוראי מניח אני וכו', ולא חלק ר' נהוראי דחייב אדם ללמד בנו אומנות עכ"ל.

והנה מזה שכתב הרמב"ם "כל באי עולם" משמע שכוונתו היא גם לעכו"ם. וי"ל שמקורו הוא מב"ק דף ל"ח ע"א דאמר רבי מאיר שאפילו נכרי שיושב ועוסק בתורה (במצות דידהו, סנהדרין דף נ"ט ע"א) הרי הוא ככהן גדול. מיהו השיטה מקובצת שם הביא בשם הרא"ה שרבי מאיר גוזמא נקט ולא דוקא קאמר שהוא ככהן גדול. והתוס' רי"ד בעבודה זרה דף ג' ע"א במהדורא קמא גרס שהרי הוא כישראל, וכן גורס הר"ח שם. ולפי דבריהם אכתי אין מקור למה שדייקנו מדברי הרמב"ם שאפי' גוי יכול להתעלות למדריגת כהן ולוי.

גם י"ל שמקורו של הרמב"ם הוא ממלכיצדק מלך שלם שהיא שם בן נח, וקרא אותו הכתוב כהן לא-ל עליון, אע"פ

שלא הי' בכור לעבודה*) , ובע"כ הרי זה משום שהיתה לו הך מדריגה שתיאר הרמב"ם בדבריו בהל' שמיטה ויובל, וא"כ חזינן שגם גוי יכול להגיע למדריגה זו. מיהו כבר הקשו בבמדבר רבה ד' ז' למה נקרא מלכיצדק בתואר כהן הלא לא הי' בכור, ותירצו שנח מסר לו את הבגדי כהונה גדולה של אדם הראשון אע"פ שלא הי' בכור משום שצפה שלשלת אבות עומדת ממנו. מיהו האבן עזרא בבראשית י' כ' הביא מפרשים שסוברים ששפיר הי' בכור, וכן כתב הרמב"ן שם על פסוק כ"א, וכן תירצו בפרקי דרבי אליעזר פרק ח' דהיינו שנקרא כהן מפני שהי' בכור עיין שם. ועוד דבנדריים דף ל"ב ע"ב מבואר שהך כהונה שהיתה לשם בן נח היתה מיועדת ללכת בירושה לכל בניו, אילו לא הי' מקדים ברכת אברהם לברכת המקום עיין שם בתוס', וא"כ חזינן שאינו ענין אחד עם דברי הרמב"ם הנ"ל, דהא הך מדריגה שהזכיר הרמב"ם שנתקדש להיות קודש קדשים אינה בת ירושה.

קכו) עשרה שיושבין ועוסקין בתורה.

כאן נשנו י' וה' וג' וב' וא' יושבין

ועוסקין בתורה. והר"ב גרס עשרה שהיו יושבים בדין (ולא שעוסקים בתורה), ועיין בתיו"ט שכתב שלפי הר"ב איירי כל הבבות כאן ביושבין בדין.

ובברכות דף ו' ע"א אמר רבין בר רב אדא אמר ר' יצחק על עשרה מתפללים וג' יושבין בדין וב' וא' עוסקים בתורה שהשכינה עמהם, ושוב פרכינן וכי מאחר דאפילו חד, תרי מיבעיא, ומתריצין תרי מיכתבי מילייהו בספר הזכרונות וכו', ושוב פרכינן וכי מאחר דאפילו תרי, תלתא מיבעיא, ומתריצין מהו דתימא דינא שלמא בעלמא הוא ולא אתיא שכינה קמ"ל דינא נמי היינו תורה, ושוב פרכינן וכי מאחר דאפילו תלתא, עשרה מיבעיא, ומתריצין עשרה קדמה שכינה ואתיא, תלתא עד דיתבי. ולכאורה צ"ע מהו החידוש של אחד ושנים עוסקים בתורה שהוזכרו בברכות שם הלא מתניתין היא.

וגם לגירסת הר"ב דגרס הכא שיושבין בדין קשה, דהא לפי זה יוצא שג' שיושבין בדין שהוזכרו בברכות שם מתניתין היא, וא"כ למה הזכיר רבי יצחק דבר זה בברכות שם.

ועוד קשה דמכיון שמצינו כאן בא' וב'

מבואר שלפני מכת בכורות לא הי' תלוי בפטר רחם עי' בקרבן העדה שם. מיהו עי' בלשון רש"י בבראשית כ"ה כ"ו שכתב שמן הדין הי' עשו הבכור כיון שהי' פטר רחם, אע"פ שיעקב הי' הראשית אונו, ולענין עבודה איירי וכמו שמבואר בדבריו שם על פסוק ל"א. וכן עי' בפני משה בירושלמי שם שפי' שגם בימי האבות הי' תלוי בפטר רחם רק שלא הי' חיוב לעבוד אלא עבדו מעצמם.

ובספרי על ב"ב בפרק יש נוחלין באות כ"ה, וכן בספרי על חומש בפרשת תולדות, הארכתי בכל זה.

(* כדאמרינן בסנהדרין דף ס"ט ע"ב שדרך חכמתם נסדרו שם חם ויפת ולעולם יפת נולד ראשון. ואין לומר דאולי הי' שם פטר רחם, ובכור לעבודה תלוי בפטר רחם, כדמוכח בבכורות דף ד' ע"ב, דזה אינו, דהא לא מצינו לנח אשה חוץ מנעמה. ועוד דבמדבר ג' י"ב וי"ג ורש"י שם איתא להדיא שלפני מכת בכורות לא הי' תלוי בפטר רחם עיין שם, וכן מבואר ברש"י בבראשית ל"ה כ"ג שכתב שראובן הי' בכור לעבודה ולא יוסף, והרי אם תלוי בפטר רחם גם יוסף הי' בכור לעבודה שהרי גם יוסף הי' פטר רחם, וגם בירושלמי בפ"א ממגילה הלכה י"א

אלא כפי ריבויים תרבה הקדושה ויגדל כח הזכות עכ"ל.

קכז) בענין הנ"ל.

עיין בביאור הלכה בריש סימן קנ"ה שכתב להוכיח מכמה מאמרי חז"ל את החשיבות של הלימוד בחבורה והביא גם את הגמ' הנ"ל בברכות. והבאנו את דבריו לעיל באות ק"ח.

קכח) רבי שמעון אומר המהלך בדרך ומפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה וכו'.

כתב הר"ב וז"ל, ה"ה לכל שיחה בטילה אלא שדיבר בהוזה שדרך הולכי דרכים לדבר במה שרואים בעיניהם, וי"א דאשמעינן רבותא דאע"ג דעל ידי כן הוא מברך שככה לו בעולמו אע"פ כן מעלין עליו כאילו מתחייב בנפשו מפני שהפסיק ממשנתו עכ"ל.

והנה צ"ע דלכאורה חייב הוא להפסיק בכדי לברך מפני שהיא מצוה שאי אפשר לעשות על ידי אחרים. מיהו י"ל שאע"פ שהרואה דברים יפים ומשונים חייב לברך, אבל מכל מקום נר' שאין שום חיוב להשתדל לראותם, וכן מוכיחין לשונות הגמ' והרמב"ם דאיתא ש"הרואה מברך" ותו לא, וא"כ נהי שלאחר שראה, חייב הוא לברך, אבל מכל מקום הרי הוא נענש על זה שנתן לו לו לבו לראות ולהבחין וגרם להפסק זה.

קכט) בענין הנ"ל.

הגר"א ציין להא דאמרינן שכל הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה מאכילין

יושבין בדין ששכינה ביניהם, הוא הדין נמי לא' וב' עוסקים בתורה, דהא בעוסקים בתורה פשיטא טפי ששכינה ביניהם כדחזינן מהסוגיא דברכות שם דסלקא דעתך דדינא הוי רק שלמא בעלמא, וא"כ מכיון שמצינו כאן ביושבין בדין ששכינה ביניהם כל שכן לעוסקים בתורה ששכינה ביניהם, וא"כ גם לגירסת הר"ב צ"ע מה חידש שם רבין בר רב אדא בשם ר' יצחק בא' וב' עוסקים בתורה.

ועוד שבאמת קשה על משנתנו מיני' ובי', דמאחר שאפילו ב' עוסקים בתורה שכינה ביניהם ומכתבי מילייהו בספר הזכרונות, א"כ ג' וה' מיבעיא, והכא הרי ליכא לתרוצי כי התם, דהא הכא כל הבבות בתורה לחוד או בדינא לחוד איירי.

שוב ראיתי במהרש"א שם שתירץ דבר זה וז"ל, כל הני מילי די' וג' וב' וא' משנה שלימה היא בפ"ג דאבות ומייתי לה מהני קראי אלא דמייתי לה כולהו לענין עוסק בתורה, ואפשר דאילו לא נאמר קאמר התם, אבל הכא בשמעתין מצריך צריכי לכל הני קראי כדקאמר וכי מאחר דאפילו חד וכו' עכ"ל.

ועיין ברבינו יונה הכא שנתקשה לו ג"כ מהו החידוש של כל הבבות כאן וכתב וז"ל, ואם אפילו אחד יש לו שכר הרבה, הלא פשוט כי אם לעשרה עד שנים יתנו להם שכר, אלא ר"ל ליתן לכל אחד שכר לפי שהם רבים עכ"ל. ברם לפי דבריו צ"ע מאי קמקשה התם וכי מאחר דאפילו חד וכו' הלא יש לתרץ כדברי רבינו יונה.

ועל כל פנים עיין גם ברבינו בחיי שכתב וז"ל, אך יש לבאר כי השראת השכינה עם כולם אינו תוכן אחד, ואין המדריגות שוים,

אותו גחלי רתמים. והמשנה ברורה באו"ח בסי' רפ"ה בשער הציון אות י"א כתב שהמאמר הנ"ל איירי בפוסק באמצע הפרשה אבל לא בין פרשה לפרשה. ומעתה לפי ציונו של הגר"א יוצא שגם כאן איירי רק במפסיק באמצע ענין.

קל) מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו.

עיין לעיל באות קכ"א בענין הך לשון.

קלא) כל השוכח דבר אחד ממשנתו.

א. עי' לעיל באות קכ"א סק"ב מה שהבאנו בשם התירו"ט.

ועיין עוד בשו"ע הגרש"ז שם שהאריך בענין איסור שכחת התורה.

ב. בענין המשכח תלמודו ע"י שאוכל ממה שעכבר אוכל.

פי' רבינו יונה דאיירי בשאינו חוזר כראוי. ויש להסתפק בענין אם הוא עובר בפן תשכח גם אם הוא עושה הנך דברים דאמרינן עליהם בהוריות דף י"ג ע"ב שהם משכחים את הלימוד כגון האוכל ממה שאוכל עכבר, או האם הוא עובר רק באופן שהוא משכחם על ידי שאינו חוזר משום שבזה הרי הוא משכחו בידים, אבל לא על ידי הדברים הנ"ל שהם דרכים סגוליים ומן השמים משכחים אותו, ונהי שהוא גרם, אבל מכיון שמעורב בזה גם כח אחר הרי זה יותר קל. ואולי באמת אינם סגוליים אלא טבעיים וממילא הרי זה הוא עצמו שמשכח.

שו"ר בספר חסידים בסי' תתר"ח דאיתא בזה"ל, אחד שאל מחכם, אמר, עכברים

אכלו מלחמי אם אוכל לאכול מן הלחם, אמר ולמה לא תאכל, א"ל פן אשכח תלמודי ואני נזהר מלאכול מכל מה שמשכח התלמוד, ועתה אני רעב, א"ל החכם אינך חייב עד שישב ויסירם מלבו, ואני רואה שאינך עוסק בתורה ואתה פנוי, והיית יכול לעסוק, וכל היום אתה בטל מדברי תורה, והולך אתה עם עמי הארץ לשמוע דברים בטלים, מוטב הי' לך שלא היית נזהר מדברים המשכחים כדי שהיית שוכח דברים בטלים שאתה עוסק בהם עכ"ל. ומבואר שבכה"ג אין זה נקרא שהוא משכחם מלבו בידים, ושממילא אינו עובר על הלאו.

שו"ר מובא שבספר משנת חכמים בח"ג סי' ס"ב ובספר יביע אומר בח"ב סי' ח' הכריעו על פי דברי הספר חסידים הנ"ל שאין עוברים על הלאו, אבל שבקונטרס התעוררות תשובה מהגה"ק רבי שמעון סופר מערלוי כתב ששפיר עוברים.

והנה יש לעיין למה התיר לו הספר חסידים לאכול הלא אע"פ שאין זה בכלל הלאו אבל סוף סוף לאו שפיר עביד אם הוא עושה דבר שמשכח תלמודו. מיהו נראה שכוונתו לומר דאי משום שאתה משכחה בידים, אין זה נקרא שאתה משכחה בידים וכהנ"ל, וגם הקפידא הנ"ל שהזכרנו שלא לגרום לא שייך אצלך כיון שגם בלא"ה אתה הולך לשכחה בידים ע"י עיסוק בדברים בטלים וע"י האכילה תרויח שתשכח דברים בטלים, אבל אילו הי' נחשב שמשכחו בידים לא הי' מועיל מה שבלאו הכי עומד הוא לעשות כן.

מיהו יש להעיר על מה שמבואר בדברי הספר חסידים שהאוכל ממה שעכבר אוכל

משכח גם דברים אחרים (וגם זה יכול להיות טבעי ולא סגולי) ולא רק דברי תורה ולכן אמר לו שמוטב שיאכל כדי שישכח את הדברים בטלים, ואילו בהוריות שם איתא רק שמשכח תלמודו.

ועיין עוד לעיל באות קי"ג.

ג. בענין אם נוהג הלאו אחרי שנכתבה תורה שבעל פה.

בשו"ע הגרש"ז בחלק יו"ד בהל' תלמוד תורה פ"ב ה"ד כתב שגם האידנא שנכתבה תורה שבעל פה שייך הך לאו. מיהו בכתר ראש שבסוף סידור הגר"א בשם הגר"ח מוואלאזין באות ס"ז פליג על זה.

ק(לב) כל השוכח דבר אחד ממשתנו.

בברכות דף ו' ע"ב אמר רבי זירא איגרא דפירקא ריהטא, ופירש"י וז"ל, עיקר קיבול שכר הבריות הרצים לשמוע דרשה מפי חכם היא שכר המרוצה שהרי רובם אינם מבינים להעמיד גירסא ולומר שמועה מפי רבן לאחר זמן שיקבלו שכר לימוד עכ"ל. והנה מלשונו משמע שאע"פ שמיד אחר הדרשה הרי הם שפיר יכולים לומר את השמועה אבל מכל מקום מכיון שאינם יכולים לאומרה לאחר זמן אינם מקבלים שכר. א"נ שאינם מקבלים שכר מלא של תלמוד תורה אבל מקצת שכר הרי הם שפיר מקבלים, רק שאינו עיקר שכר לעומת השכר של הריצה, וכלשונו של רש"י שכתב עיקר קבלת שכר וכו'. ולכאורה דבריו תמוהין דהא מכל מקום בשעת הלימוד הרי שפיר קיימו מצות תלמוד תורה וא"כ למה לא יקבלו שכר מלא של תלמוד תורה.

ואולי כוונתו היא שגם מיד אחרי הדרשה

אינם יכולים לאומרה, ובכהאי גוונא נקטינן שהסיבה למה אינם יכולים אינה משום חסרון בכח הזכרון אלא הסיבה היא משום שגם בתחילה לא נקלט בהם באופן שתיסגי לקיום מצות תלמוד תורה. ולפ"ז כוונת רש"י במה שכתב שאינם יכולים לחזור לאחור זמן הרי היא לומר שגם מיד אחר הדרשה אינם זוכרים, רק שמכל מקום הרי הם שפיר יכולים לומר מלה במלה או אפילו משפט משפט אחרי החכם. ברם צ"ע דהא כבר כתבנו שמשמע מלשון רש"י שמקצת שכר לימוד הרי הם שפיר מקבלים רק שאינו נחשב עיקר שכר לעומת שכר הריצה ואילו לפי הנ"ל הדין נותן שלא יקבלו שום שכר לימוד כלל.

והנה אין להקשות דמכל מקום יש להם שכר מלא של תלמוד תורה משום שרצו לעשות מצות תלמוד תורה ונאנסו על ידי שלא הבינו, די"ל שמה שנותנים שכר להנאנס כאילו עשה הרי זה רק היכא שהאונס הוא דבר הנולד, אבל היכא שהוא יודע מתחילה שלא יצליח לקיים, אין זה נקרא שחישב לעשות ונאנס, וא"כ י"ל דאיירי באופן שגם הם עצמם יודעים מראש שלא יבינו, רק שמכל מקום הרי הם באים לכבוד התורה.

שוב מצאתי בראשית חכמה בההקדמה (בהדפוס הישן, לפני קטע המתחיל וכן כתב בספר חסידים וכו') שנוקט שאם יש לו מחשבה טובה שרוצה לעשות מצוה והוא אנוס, הקב"ה מצרפה למעשה והרי הוא מקבל שכר אפילו אם הוא יודע מראש שלא יוכל לקיימו.

ועיין עוד בזה באות ש"ח.

קלג) כל השוכח דבר אחד ממשנתו.

בענין לימוד ביום מותו ובשעת מיתתו.

הרמב"ם בפ"א מהל' תלמוד תורה ה"י כתב וז"ל, עד אימת חייב ללמוד תורה עד יום מותו שנאמר ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך, וכל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שוכח עכ"ל. ולכאורה צ"ע למה כתב שהוא צריך לעסוק כדי שלא ישכח ולא כתב משום שעיקר העשה של תלמוד תורה מחייבתו ללמוד לעולם.

וי"ל שאין כוונת הרמב"ם לומר שזהו הטעם למה צריכים להמשיך ללמוד, אלא כוונתו היא לבאר איך רואים מ"פן יסורו מלבבך" שצריכים להמשיך ללמוד, ועל זה כתב משום שכל זמן שאדם אינו עוסק בלימוד הרי הוא שוכחם.

מיהו קשה למה הוצרך בכלל לומר דין זה שצריך ללמוד גם ביום מותו, וכן למה הוצרך ללמוד כן מהפסוק, ובאמת למה הוצרך הפסוק לומר כל ימי חיך כדי לרבות יום המיתה, הלא דבר פשוט הוא שאם הוא יכול ללמוד הרי הוא חייב ולמה היינו חושבים שהוא פטור.

ובאמת גם בלאו הכי צ"ע כהנ"ל על עיקר המימרא בשבת דף פ"ג ע"ב דאמר רבי יונתן לעולם אל ימנע את עצמו מבית המדרש ומדברי תורה ואפילו בשעת מיתה שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל אפילו בשעת מיתה תהא עוסק בתורה, דצ"ע מאי קמ"ל בזה, וכן למה צריכים ללמוד כן מפסוק, הלא דבר פשוט הוא שאם הוא יכול ללמוד הרי הוא חייב, ולמה היינו חושבים שהוא פטור.

שוב ראיתי את דברי החינוך במצוה תי"ט שכתב שהמימרא שחייב ללמוד בשעת מיתה הרי הוא הפלגה על דרך מוסר כדי לזרו וללמד בני אדם חפץ.

מיהו לעיל שם כתב שחייב אדם לעסוק בתורה ביום מותו דכתיב כל ימי חיך, ומשמע שביום מותו אינו בגדר הפלגה, אלא הדברים הן כהווייתן (ורק בשעת מיתה הרי זה בגדר הפלגה), וא"כ אכתי צ"ע כהנ"ל על מה שכתב שחייב ללמוד ביום מותו דלמה הוצרך לומר כן וכן למה צריכים ללמוד כן מפסוק, וכן למה הוצרך הפסוק לרבות יום מותו מכל ימי חיך.

קלד) בענין החיוב של חזרה על מה שכבר למד.

והנה מדברי הרמב"ם הנ"ל שכל זמן שאינו לומד הרי הוא שוכח, משמע שגם לימוד דברים חדשים מועיל נגד שכחה, שהרי לא התנה שהוא צריך דוקא לחזור ביום מותו על שמועות ישנות. ברם צ"ע דבסנהדרין דף צ"ט ע"א, וכן מדברי רבינו יונה כאן, מבואר שעל ידי העדר חזרה הרי הוא שפיר שוכח. ועיין עוד בשו"ע הגרש"ז בהל' תלמוד תורה פ"ב ה"ז שפסק שכל זמן שאינו חוזר על הישנות הרי הוא עובר על הלאו של השמר לך פן תשכח אע"פ שהוא לומד תמיד דברים חדשים.

מיהו י"ל שכוונת הרמב"ם היא רק שגם הלימוד של דברים חדשים מועיל נגד שכחה, אבל לא שסגי בזה לחוד, רק שאם למד במשך יום אחד רק דברים חדשים, א"כ משום יום אחד לחוד שלא חזר אלא עסק רק בדברים חדשים, אכתי אינו שוכח, אבל אם לא הי' לומד כלל, שפיר הי' שוכח,

ומשום הכי לא התנה בנוגע ליום מותו אלא הא לחוד שהוא צריך ללמוד, אבל לא התנה מה ילמוד, דהיינו שהוא צריך גם לחזור.

וגם מדבריו בפ"א מהל' תלמוד תורה הי"ב משמע שאינו מוכרח לחזור בכל יום שהרי כתב שם שמספיק בזה שחזור "בעתים מזומנים".

ובאבות דרבי נתן פרק כ"ד ברייתא ו' משמע שיתכן שלא ישכח כלל עד שאינו חוזר במשך ו' חדשים, דזה"ל שם, ישב ששה חדשים ואין חוזר לאחרינו נמצא אומר על טמא טהור ועל טהור טמא, שנים עשר חדשים ולא חזר לאחרינו נמצא מחליף חכמים זה בזה, י"ח חדשים ולא חזר לאחרינו נמצא משכח ראשי מסכתותיו, כ"ד חדשים ואין חוזר לאחרינו נמצא משכח ראשי פרקים עכ"ל.

קלה) דברי רבינו יונה בטעם הלאו.

פי' רבינו יונה על משנתנו שהטעם למה הוא מתחייב בנפשו הרי זה משום שעל ידי השכחה יבוא להורות (לעצמו או לאחרים) שלא כדין. וצ"ב למה לא פי' כפשוטו שהוא משום השכחה עצמה.

ועכ"פ הא מיהא משמע מדבריו שהוא חייב מיתה כבר עכשיו אפילו אם למעשה לא הורה, משום דסגי בזה לחוד שהוא יכול לבוא לידי להורות שלא כדין.

ועי' במגן אבות שהקשה שלפי רבינו יונה למה הוא פטור אם תקפה עליו משנתו, דהא מי אמר לו להורות לאחר שידע ששכח. הרי שהוא מפרש דאיירי רק אם המשיך להורות ומש"ה הקשה את קושייתו, אבל

לפי דברינו הנ"ל לא קשה מידי שהרי רבינו יונה מיירי בלא הורה.

קלו) יכול אפילו תקפה עליו משנתו וכו'.

הנה במנחות דף צ"ט ע"ב איתא ואמר ריש לקיש כל המשכח דבר אחד מלימודו עובר בלאו שנאמר השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים וכו', רב נחמן בר יצחק אמר וכו' יכול אפילו מחמת אונסו ת"ל ופן יסורו מלבבך במסירם מלבו הכתוב מדבר, ור' דוסתאי ב"ר ינאי אמר יכול אפילו תקפה עליו משנתו ת"ל רק. וכתבו תוס' שם על "מחמת אונסו" וז"ל, משנה הוא באבות עכ"ל, וכתב המהרש"א וז"ל, אין זה הלשון (מחמת אונסו) במשנה, אלא יכול אפילו תקפה עליו משנתו וכו' כלישנא דר' דוסתאי ב"ר ינאי דלקמן, ואפשר דמשמע להו תקפה עליו משנתו היינו מחמת אונסו, אלא דרב נחמן בר יצחק ממעט ל' מפן יסורו וגו' ורבי דוסתאי ברבי ינאי ממעט ל' מרק, ומיהו קצת קשה לר' דוסתאי דהא במתניתין דאבות בהדיא ממעט ל' מפן יסורו. ובעיקר דבריהם קשה אמאי כתבו כן אהך דיכול אפילו מחמת אונסו וכו' דמתניתין היא באבות, ולא כתבו כן ארישא דמילתא כל השוכח דבר ממשנתו וכו', אבל הנראה דמתניתין לענין מתחייב בנפשו שנוי' והכא כולה מילתא לענין לעבור בלאווי וכו' עכ"ל.

ובפירוש עץ יוסף בעין יעקב על מנחות שם כתב שמחמת אונסו היינו מחמת חולי, ותקפה עליו משנתו פירושו הוא "שנתקשה עליו הבנת המשנה או הלימוד ולכך שכחה". וכעין זה כתב רש"י כאן וז"ל, ששכחה בעל

כרחו מפני שחמורה עליו עכ"ל, וכעין זה כתב המחזור ויטרי. מיהו מרבינו יונה כאן מבואר שהבין שמחמת אונסו ותקפה עליו משנתו חדא היא וכדברי המהרש"א בתוס' שם, וז"ל רבינו יונה, יכול אפילו תקפה עליו משנתו וכו' אם שכחה ע"י הזקנה או ע"י אונס אחר רחמנא פטרי' עכ"ל.

ועכ"פ יש להקשות למה הוצרך התנא לומר שהוא פטור, וכן למה צריכים ללמוד כן מפסוק, הלא כלל גדול הוא בתורה שאונס רחמנא פטרי'.

ואולי בעינין קרא למימר דלא חשיב מעשה איסור כלל (משא"כ אונס חשיב שפיר מעשה איסור), והטעם הוא משום שגם מעיקרא אינו מחויב אלא להשתדל לזכור, וא"כ מכיון שהשתדל לזכור הרי יצא בזה ידי חובתו, ורק אם החיוב הוא חיוב לזכור, רק אז צריכים לפוטרו משום אונס.

ואולי יש נפקא מינה מזה לענין מאי דקיימא לן (בברכות דף ח' ע"ב) שצריכים להזהר בכבוד זקן ששכח תלמודו מחמת אונסו משום שלוחות ושברי לוחות מונחים בארון, די"ל שאילו הי' נחשב באמת כמעשה איסור (רק שאונס רחמנא פטרי') א"כ אז לא היינו מחויבים בכבודו, כי יש בו תרתי לריעותא, חדא שכבר אין לו ידיעת התורה, ועוד שקרה לו כן ע"י מעשה איסור (רק שאונס רחמנא פטרי'), אבל כיון שאינו נחשב בגדר מעשה איסור חייבים עוד לכבדו.

שוב ראיתי בעין יעקב במנחות דף צ"ט ע"ב בפ"י עיון יעקב שכתב וז"ל, יכול אפילו מחמת אונסו, כלומר כמו דאמרינן אדם מועד לעולם ושגגת תלמוד עולה זדון ואם

הי' זריז הי' יכול לזכור הכל עכ"ל, הרי שכתב תירוץ אחר על מה שהקשינו שדבר פשוט הוא שאונס פטור, והיינו שקמ"ל הדרשה שהוא פטור אפי' אם לא הי' אונס גמור כעין מחלה או זקנה, אלא אפילו בציוור שע"י מאמץ גדול ביותר הי' אפשר לו לזכור אשר בכה"ג אמרינן שחייב בניזקין כי אדם מועד לעולם, ועי' ברש"י ורבינו יונה כאן.

ועי' בשו"ע הגרש"ז בהל' תלמוד תורה פ"ב ה"ז שפי' ענין זה בדרך שלא קשה דתפוק ל' משום שאונס רחמנא פטרי' אלא שפיר יש בזה חידוש וז"ל, במה דברים אמורים שהשוכח מתחייב בנפשו ועובר בלאו, כששכח מחמת עצלות שנתעצל לחזור על לימודו כראוי, אבל מחמת אונסו כגון שטרוד בפרנסתו והעתים שקובע לו אין מספיקים לו לחזור על כל לימודו שלמד קודם שהי' טרוד אינו מתחייב בנפשו וגם אינו עובר בלאו שנאמר רק השמר לך וגו' רק למעט מחמת אונסו (כלומר שהמלה "רק" באה למעט מחמת אונסו). וכן מי שתקפה וגברה עליו משנתו מפני שהיא חמורה עליו ולכך נשתכחה ממנו ולא הועיל לו מה שחזר עלי' כראוי אינו מתחייב ואינו עובר אעפ"י שאינו אונס שהי' יכול לעסוק תמיד במשניות והלכות אלו החמורות עליו ולא להסיח דעתו מהן להלכות אחרות, ועל זה נאמר ופן יסורו מלבבך ללמדך שאינו מתחייב ועובר עד שישב ויסירם מלבו ולכך נשכחו ממנו, ולא כשנשכחו ממנו דברי תורה מפני שקצר מצע שכלו להשיגם בקל ולתפסם יפה בשכלו ומוחו וכח זכרונו שלא ישכחו ממנו לאחר שיחזור עלי' פעמים רבות כל כך כמו שחזר על הלכות אחרות שאינן

זריעה וקצירה, כן קנין התורה הוא ע"י שני דברים, דהיינו לימוד וחזרה, אבל המשל של יולדת וקוצרת מתיחס להפסד החפץ אחרי שהוא נמצא אצלו, ומעתה כוונת רש"י היא שיש להתאים את שני המשלים גם ללומד ואינו מקיים, כי אם בתחילה לא הי' בדעתו לקיים א"כ לא קנה את התורה כראוי, דהיינו בכוונה שתביא לידי מעשה, והרי זה כזורע ואינו קוצר, ואם רק אח"כ החליט לא לקיים, א"כ נהי שבשעתו שפיר קנה כראוי, אבל אח"כ הרי הוא משחית את ערך תורתו כמו אשה שקוברת את בני'.

קלח) מעשיו מרובין מחכמתו.

כתב רבינו יונה דשייך מעשיו מרובין מחכמתו ע"י שהוא מקבל על עצמו לעשות ככל אשר ילמוד דמשעה שהוא מקבל על עצמו לקיים מצות יש לו את השכר. ובקידושין דף מ' ע"א ובעוד מקומות אמרינן ולחושבי שמו אמר רב אסי אפילו חישוב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשה. ונראה שגם כוונת רבינו יונה במה שכתב "מפי הקבלה" עיי"ש הרי היא להמימרא הנ"ל. ועיין בדברינו בזה לעיל באות ע"א, וכך במה שצדדנו לחדש באות קל"ב.

ובשמות י"ב כ"ח שכתוב וילכו ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואהרן כן עשו, וכתב רש"י בשם המכילתא בזה"ל, וכי כבר עשו (קרבן פסח), והלא מראש חודש נאמר להם (כלומר שאותו הפסוק איירי עוד בראש חודש כי משמע להמכילתא שכוונת הפסוק היא שכן עשו כבר באותו יום שנאמר להם דהיינו ראש חודש), אלא מכיון שקבלו עליהם מעלה עליהם כאלו עשו.

חמורות עליו, ולא הצריכוהו התורה לעסוק תמיד בהלכות אלו החמורות עליו כדי שלא ישכחן אלא אדרבה צריך הוא ללמוד ולידע כל התורה שבעל פה כולה ולחזור עלי' עד שיזכור היטב מה שאפשר לו לזכור ע"י חזרה זו שהן הלכות הקלות עליו, ולא יחוש לשכחת החמורות מאחר שאינו נמנע ומניח מלחזור עוד עלי' ולעסוק בהן תמיד אלא מחמת עסקו בלימוד וחזרה לזכור ההלכות הקלות, ונמצא שאינו מסיר דברי תורה מלבו וזכרונו עכ"ל.

קלו*) יכול אפילו תקפה עליו משנתו וכו'.

עי' בשו"ע הגרש"ז בחלק יו"ד הל' תלמוד תורה פ"ב הלכה ח' - י"א שקבע סדר לימוד למי שהוא שכחן אפילו כשהוא חוזר פעמים הרבה.

קלז) חכמתו מרובה ממעשיו.

עיין ברש"י שכתב שכל הלומד ואינו מקיים דומה לאשה היולדת וקוברת את בני', ולאדם שזורע ואינו קוצר. ולא ידעתי מקורו לזה, דבסנהדרין דף צ"ט ע"א איתא רבי יהושע בן קרחה אומר כל הלומד תורה ואינו חוזר עלי' דומה לאדם שזורע ואינו קוצר, רבי יהושע אומר כל הלומד תורה ומשכחה דומה לאשה שיולדת וקוברת, וא"כ צ"ע למה כתב כן רש"י בנוגע למי שלומד ואינו מקיים.

ויש לבאר כוונת רש"י, דהנה המשל של זורע ואינו קוצר מתיחס להעובדא שבתחילה לא קנה את החפץ כראוי, וכמו בזורע ואינו קוצר, וכן הוא בלומד ואינו חוזר, כי כמו שקנין התבואה הוא ע"י שני דברים, דהיינו

קלט) חכמתו מרובה ממעשיו.

פירש"י שלומד ואינו מקיים. ועיין לעיל באות נ"ז.

קמ) הוא הי' אומר כל שרוח הבריות נוחה הימנו.

בברכות דף י"ז ע"א אמרינן מענה רך ישיב חמה ומרבה שלום עם אחיו ועם קרוביו ועם כל אדם ואפילו עם נכרי שבשוק כדי שיהא אהוב למעלה ונחמד למטה ויהא מקובל על הבריות וכו', ומבואר שצריך אדם להיות מקובל גם על גוי ד"הבריות" כולל גם גוי. ועיין לקמן בדברינו באות רכ"ו מה שכתבנו על זה.

והמנורת המאור בנר ד' כלל ד' חלק א' פרק א' כתב שאסור לבזות אפילו גוי משום שגם גוי הרי הוא נברא בצלם אלוקים. ברם שמעתי שאם יש לגוי צלם אלוקים הרי זה תלוי בשני פירושי הרמב"ן בדברים כ"א כ"ב בענין למה קבר יהושע את מלכי כנען, דהיינו האם משום טומאת הארץ או האם משום ש"קללת אלוקים תלוי", כלומר שדבר שהוא צלם אלוקים הרי הוא תלוי והרי זה גורם קללה כלפי מרום ח"ו עיי"ש.

קמא) שינה של שחרית.

הרמב"ם בפ"ד מהל' דעות ה"ד כתב וז"ל, היום והלילה כ"ד שעות, די לו לאדם לישן שלישי שהוא ח' שעות (והמגן אברהם בסי' רל"ח כתב שיש סימן לדבר דכתיב ישנתי א"ז [בגימטריא שמונה] ינוח לי, והסיק שהכל לפי מה שהוא אדם) ויהיו בסוף הלילה כדי שתהי' מתחילת שנתו עד שתעלה השמש שמונה שעות ונמצא עומד ממטתו קודם שתעלה השמש עכ"ל. ונראה

שהוא מפרש שינה של שחרית פירושו הוא בשעת הנץ אבל בעמוד השחר אין קפידא אם הוא ישן.

ועי' בברכות דף ס"ב ע"ב דקאמר שמואל שינה בעמוד השחר כאסטמא לפרזלא, יציאה בעמוד השחר כאסטמא לפרזלא, ופירש"י וז"ל, שמועיל לברזל, כך מועיל לגוף יציאה להפנות עכ"ל, ומסתמא גם המשל של אסטמא לפרזלא לענין שינה בעמוד השחר היא לומר שזה מועיל לגוף. והמהרש"א הביא שהערוך כתב בשם רב האי גאון בזה"ל, לפי שינה של שחרית נעימה מאד, כללוהו עם דברים שמוציאין את האדם מן העולם וכו', שלא ילמוד אדם את עצמו בכך, אבל בעמוד השחר מותר עכ"ל.

מיהו בשו"ע סי' א' נפסק שיהא הוא מעורר את השחר, כלומר את עמוד השחר. ונראה שאין סתירה מזה לדברי שמואל, כי לצורך תלמוד תורה שאני, וגם כוונת המחבר היא לצורך עבודת ה', דלצורך עבודת ה' יקום קודם עלות השחר אע"פ שמפסיד את ה"כאסטמא לפרזלא".

והנה בענין מה שכתב הרמב"ם ש"די לו לאדם לישן שלישי שהוא ח' שעות" עי' בפ"ג מהל' תלמוד תורה הי"ב שכתב וז"ל, אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שמרפה עצמו עליהן וכו', אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד, ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה עכ"ל. ולקמן בפ"ו נמנית מיעוט שינה בין קניני התורה וכדברי הרמב"ם הנ"ל בהל' תלמוד תורה, ודברי המאירי לעיל על משנה ד' (הנעור בלילה) נראין תמוהין, שהרי כתב שגם לצורך תלמוד תורה לא יהא ניעור יותר

מט"ז שעות, וצ"ע דהא תניא בפרק ו' מיעוט שינה וכהנ"ל.

ועי' בט"ז באה"ע בריש סי' כ"ה שכתב שאם הוא מרבה בשינה לשם שמים כדי להיות יותר זריז בלימודו כי יוכל ללמוד במשך שעה אחת מה שהי' לוקח ב' שעות אילו הי' מנדר שינה מעיניו הרי שכרו שוה להמנדר. מיהו נראה פשוט שאם על ידי שינה מרובה ירויח רק קצת זמן, דהיינו פחות זמן משיעור השינה, א"כ אז עדיף למעט בשינה.

ועי' בבן איש חי שנה ראשונה בפר' וישלח אות א' שכתב שהסכמת הרופאים היא שדיו לבריא לישון בין ו' לח' שעות, ולכן עובד ה' שצריך לדאוג גם לנפשו יישן ו' שעות, ואם לפעמים ימעט מזה לצורך עבודתו כגון בלילי ששי או אלול וימים נוראים מובטח לו שלא יזק.

ועיין באו"ח סי' ד' סעיף ט"ז שהביא המחבר שדוד לא ה' ישן שיתין נשמין, והרמ"א שם הביא שרק ביום התנהג דוד כך אבל לא בלילה. ובסי' רל"א פסק המחבר שאסור לישון ביום יותר משיתין נשמין. והביאור הלכה בסי' ד' הביא ג' דעות בענין כמה זמן הם שיתין נשמין, א', שלש שעות, ב', יותר מחצי שעה, ג', קצת יותר משלש דקות. ובשם המחצית השקל הסיק שצריכים להתנהג כפי מה שהוא אדם.

וע"ע בסי' ר"צ סעיף א' בהגהה, ובסנהדרין סוף דף ע"א. והרמב"ם בה"ה שם כתב שלא יישן ביום. וע"ע באות שס"ה.

קמב) יין של צהרים.

כתב הרמב"ם בפ"ה מהל' דעות ה"ג וז"ל, כשחכם שותה אינו שותה אלא כדי

לשרות אכילה שבמעיו, וכל המשתכר הרי זה חוטא ומגונה ומפסיד חכמתו, ואם נשתכר בפני עם הארץ הרי זה חילל את השם, ואסור לשתות יין בצהרים ואפילו מעט אלא אם הי' בכלל האכילה, שהשתי' שהיא בכלל האכילה אינה משכרת, ואין נזהרין אלא מיין שלאחר המזון עכ"ל.

ויש להסתפק במה שכתב שכל המשתכר הרי הוא חוטא האם זה קאי גם על מי שאינו תלמיד חכם או האם זה קאי דוקא על תלמיד חכם משום מדריגתו, וכדמשמע קצת ממה שסיים שהוא מפסיד את חכמתו, וכך ממה שכתב שאם הוא משתכר לפני עם הארץ וכו' מכלל שבת"ח איירי. מיהו ממה שכתב וכל המשתכר משמע שכוונתו היא גם למי שאינו חכם. ובספר המפתח שברמב"ם הוצאת רש"פ ז"ל הביאו מספר דברי ירמיהו שגם לכל אדם אסור כיון שהוא חוטא רק שבתלמיד חכם הדבר חמור יותר. ולכאורה קשה למה כתב שחילל את השם רק אם הוא עושה כן בפני עם הארץ, דהא גם כשהוא עובר עבירה או מתגנה בפני תלמיד חכם איכא חילול השם ולא מצינו שחילול השם הוא דוקא בפני עם הארץ.

והנה גם רש"י והר"ב כתבו כמו ששמע מהמשך דברי הרמב"ם הנ"ל שהטעם של משנתינו הוא משום שכרות, אבל המאירי כתב שהוא משום תענוג שלא לצורך עיין שם, ועיין ברבינו יונה שכתב וז"ל, שכתב וז"ל, ויין של צהרים שמבטל תלמוד תורה ומביא לידי עבירה עכ"ל.

קמג) שיחת ילדים.

פירש"י וז"ל, בחורים שעוסקים בדברי

ליצנות ובני אדם רודפים אחריהם עכ"ל, ויש לבאר כוונתו ששיחת ילדים פירושו הוא דיבורים שהם עצמם ילדוטיים, דהיינו ליצנות, והמלה ילדים היא התיאור של הדיבור, וגם יש לבאר כוונתו שהפירוש הוא שיחה שילדים, כלומר בחורים, מדברים.

ברם באבות דר"נ איתא פירוש אחר לגמרי, דהיינו שהוא מפסיק מלעסוק בתורה כדי לשוחח עם אשתו ובניו, וכעין זה כתב הר"ב כאן וז"ל, ושיחת ילדים מבטלת אבותיהם מלעסוק בתורה עכ"ל.

וביומא דף י"ט ע"ב אמרינן שכל השח שיחת חולין עובר בעשה שנאמר ודברת בם ולא בדברים אחרים, ופירש רש"י וז"ל, שיחת ילדים וקלות ראש עכ"ל. ולכאורה צ"ל שכוונתו שם במה שכתב שיחת ילדים הרי היא לכעין קלות ראש, דהיינו ליצנות, דאי אפשר לומר שכוונתו היא לשיחה עם בני ביתו, דהא ליכא שום סברא שיעבור בכהאי גוונא על העשה יותר מבשאר שיחות שאינן מענין תלמוד תורה. וגם לפי האדר"נ והר"ב נראה ברור שתנא דידן לא אתי למימר ששיחה עם בני ביתו היא יותר גרועה בעצמותה משאר שיחות, אלא כוונתו היא לומר שהיא מושכת מאד ומש"ה הרי היא מוציאה מן העולם.

ועי' גם במגן אברהם באו"ח סי' קנ"ו שציטט דברי רש"י ביומא שם בלשון של "דברי גנאי וקלות ראש", והיינו כדברינו הנ"ל שכוונתו היא לליצנות ולא לריבוי דיבור עם ילדיו. ובאמת גם בלאו הכי הרי כבר הבאנו שגם על שיחת ילדים דהכא פירש"י שהכוונה היא לליצנות דהיינו נמי קלות ראש (עי' בתפארת ישראל).

ובספר חסידים באות קס"ד כתב וז"ל,

אבל אם קבל צערו בשביל הקב"ה כגון שמונע משעשוע בניו ובנותיו, שישמע שבוכין ואשתו מגדלתם והוא מצטער שבוכין ואינו עומד משום שעוסק בתורה, ואינו הולך לטייל עם בניו וילדיו, ועל זה יקבל שכר על זה הצער, וצער של גיהנם ממעטים לו.

קמ"ד) ר"א המודעי אומר וכו'.

עי' בהמשנה דתנן ר"א המודעי אומר המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות והמלכין פני חבירו ברבים והמיפר בריחו של אברהם אבינו והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה אין לו חלק לעולם הבא. ובסנהדרין בריש פרק חלק תנן עוד בזה הלשון, ואלו שאין להם חלק לעולם הבא האומר אין תחיית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים ואפיקורוס, רבי עקיבא אומר אף הקורא בספרים החיצונים והלוחש על המכה וכו', אבא שאול אומר אף ההוגה את השם באותיותיו. וכתב כאן התיו"ט בשם המהר"ל בספר דרך חיים וז"ל, וי"ל דהנהו דפרק חלק אפילו יש בידם כל התורה והמצות אין להם חלק לעולם הבא, אבל הני (דר"א המודעי) דוקא אם חצי זכאי וחצי חייב ואלו חמש הם בכלל החובות, מכריעים לכף חובה, ופי' זה נראה עכ"ל. והנה הא דכתב כן המהר"ל הרי זה משום שהי' קשה לו דליערבינהו וליתנינהו להני דהכא והנהו דהתם בהדי הדדי בחד משנה, ולכן כתב שגדריהם שונים זה מזה.

ברם צ"ע דלפי תירוצו יוצא שהמגלה פנים של משנתו הוא יותר קל מהאפיקורוס בהמשנה בריש חלק, ואילו מהסוגיא בדף צ"ט ע"ב שם מוכח איפכא, דהא אמרינן

שם שהאפיקורוס בהמשנה בריש חלק הוא המבזה את חבריו בפני תלמיד חכם ואילו המגלה פנים בתורה הרי הוא המבזה תלמיד חכם עצמו.

והנה המגן אבות כאן בד"ה והמיפר וכו' כתב שהתנא בריש חלק חולק באמת על רבי אלעזר המודעי, וא"כ לפ"ז אתי שפיר למה לא הוסיף את אלו שהזכיר רבי אלעזר המודעי. מיהו גם לפ"ז קשה דהמשנה בריש חלק היתה צריכה להוסיף את דברי רבי אלעזר המודעי בשמו כמו שהוסיפה את דברי רבי עקיבא ואת דברי אבא שאול.

עוד ה"י נראה ליישב את קושייתו למה לא ערבינהו ותנינהו על פי מה שכתבו תוס' בב"מ דף נ"ח ע"ב שהמלבין פני חבריו אינו נידון אלא עד י"ב חודש (ואחרי י"ב חודש אינו לא חי ולא נידון אלא הרי הוא שרוי בלא טובה), אבל אפיקורוס נידון לעולם, דלפי זה י"ל דהוא הדין שכל הני שהזכיר ר"א המודעי אינם נידונים לאחר י"ב חודש, וכמש"כ תוס' לענין מלבין פני חבריו ברבים שהוא אחד מהדברים שהזכיר ר"א המודעי משא"כ אפיקורוס ושאר מילי דריש חלק שם, הרי הם נידונים לעולם, ומשום הכי לא תני להו ביחד.

ברם גם על זה קשה מה שהקשינו, דהא בהסוגיא הנ"ל במס' סנהדרין אמרינן שהמגלה פנים הרי הוא יותר גרוע מאפיקורוס, וא"כ אי אפשר לומר שעונשו של אפיקורוס הרי הוא יותר חמור מעונשו

של המגלה פנים דמתניתין דידן, וא"כ צ"ל שכוונת תוס' בב"מ שם היא רק למלבין לחוד אבל לא לשאר מילי דמתניתין דידן, וא"כ הדרה קושיא לדוכתה למה לא ערבינהו ותנינהו.

מיהו י"ל שלעולם מה שכתבו תוס' שהמלבין נידון רק עד י"ב חודש כוונתם היא לכל מילי דמתניתין דידן ולא רק למלבין לחוד, רק דהך אפיקורוס שהזכירו תוס' שם שהוא נידון לעולם אינו הך אפיקורוס דריש חלק, אלא לעולם גם האפיקורוס שנזכר בריש פרק חלק הרי הוא נידון רק עד י"ב חודש (באופן שאינו יותר חמור מהמגלה פנים), רק שכוונת תוס' היא לאפיקורוס שהוא כופר בעיקר, וכן משמע מלשונם של תוס' שם שהזכירו גם מינים עיין שם. אמנם גם לפי זה אכתי קשה כקושיית המהר"ל שהרי לפי הנ"ל יוצא שגם אפיקורוס דריש חלק אינו נידון לאחר י"ב חודש*, וא"כ אכתי קשה דה"י לו לר"א המודעי להזכיר גם אפיקורוס, וכן התנא בריש חלק ה"י לו להזכיר גם את אלו של ר"א המודעי (ועי' עוד בתוס' יו"ט שהביא עוד תי' מהדרך חיים, וכן הביא את תירוצו של המדרש שמואל).

והנה עיין בתוס' בסוטה דף ה' ע"א שהקשו אמאי לא חשיב בסנהדרין גם הא שכל אדם שיש בידו גסות הרוח אין עפרו ננער, וכן הא דמתים שבחוץ לארץ אינן חיים, וכן הא דעמי הארץ אינם חיים אלא א"כ

ט' דמשמע שדואג ואחיתופל ובלעם וגיחזי שנזכרו בהמשנה בסנהדרין שם לא חיינ ולא נידונים, ויש לדחות.

ובמזמור מ"ט ב' איתא שדואג ואחיתופל ירדו לגיהנם. ועי' בספרי על סנהדרין באות שנו'.

* ודלא ככופר בתורה ותחיית המתים בהמשנה בסנהדרין שם דתניא בתוספתא דמס' סנהדרין פרק י"ג ברייתא א' בהדי אפיקורוס (י"ל דהיינו מין) שהם נידונים לדורי דורות. ועי' במדרש תהלים מזמור ה' בסוף אות ח' ובאות

יהנו לתלמידי חכמים, וכן הא דמלוי בריבית אינם חיים לעולם הבא. ובנודע ביהודה תנינא בחי"ד סי' ר"ה הביא את קושיית הגרי"ב על קושיית תוס' דנימא תנא ושייר (ובספר באר שבע בסנהדרין שם כתב באמת שהתנא שם תנא ושייר). והנו"ב שם תירץ דשפיר הקשו תוס', משום דמכיון שר"ע ואבא שאול הוסיפו עוד דברים על דברי ת"ק בסנהדרין שם א"כ משמע שת"ק דוקא קאמר, ועוד דלא שייך לומר תנא ושייר היכא ששייר יותר ממה שאמר, והרי תוס' נקטו ד' דברים בקושייתם.

והנה הא דלא הקשו תוס' שימנה ר"א המודעי גם את הנך ארבעה דברים שהביאו שם, ולא הקשו אלא על המשנה בריש חלק, י"ל דהיינו משום שבנוגע למשנת ר"א המודעי שפיר איכא למימר תנא ושייר, דהא לא שייך לומר כאן כדברי הנודע ביהודה כיון דהכא נשנו ה' דברים, וגם לא הוסיפו כאן דברי תנאים אחרים. ברם לפי זה שוב אין קושייתם של תוס' מובנת, והיינו משום שדלמא הא דלא חשיב התנא בריש חלק

את הדברים שהביאו תוס' שם, הרי זה משום שחומרותן הוא כחומרותן של הדברים שנזכרו במשנת ר"א המודעי, וכחילוקו של הדרך חיים, והכא במשנת ר"א המודעי הרי שפיר איכא למימר דתנא ושייר וכהנ"ל.

עוד צ"ע, דלפי דברי הנו"ב דלא שייך לומר במתניתין דריש חלק תנא ושייר, א"כ צ"ל דפליג ההוא תנא על זה שהוסיפו בתוספתא שם בפרק י"ג ברייתא א' ובפי"ב ברייתא ה' את ההוגה את השם באותיותיו (כמו שסובר אבא שאול בהמשנה שם), והמסורות, והפורשים מדרכי ציבור⁽¹⁾, והחוטא ומחטיא את הרבים⁽²⁾, ושנתנו חתתם בארץ החיים⁽³⁾, ושפשטו ידיהם בזבול⁽⁴⁾, והפורק עול⁽⁵⁾, וא"כ שוב צ"ע על קושיית תוס' בסוטה שם, דלעולם נימא שבאמת פליג התנא של פרק חלק על האמוראים שהביאו תוס' שהוסיפו את מה שהביאו תוס', רק שהאמוראים ההם סוברים כהתנא של התוספתא, ובכוונת התוספתא (בהברייתא שבפרק י"ג) שפיר איכא למימר תנא ושייר, מכיון שהעומד מרובה על

(1) ע"י לעיל באות ע"ג.

(2) מלשון זה משמע דבעינן שגם הוא יחטא עמהם. מיהו הרמב"ם בפ"ג מתשובה ה"ו לא הזכיר דבר זה עיין שם.

(3) כגון פרנסין המטילים אימה יתירה על הציבור, ע"י בשערי תשובה שער ג' אות קס"ב - קס"ז.

(4) פי' בית המקדש. וצ"ע על הרמב"ם שהשמיט דבר זה בפ"ג מהל' תשובה, ולא הביאו כדרך שהביא את האחרים שהוסיף התוספתא. מיהו נראה פשוט דהיינו משום שהבין שכוונת התוספתא בזה היא כמו שסיימה התוספתא שכל אלו שמנתה אין להם חלק כי גרמו לחורבן בית המקדש עי"ש, וכן הובא בר"ה דף י"ז, וא"כ יוצא שפשטו ידיהם בזבול אינו דבר בפני עצמו.

מיהו ע"י בירושלמי בכרכות פרק ט' הלכה א' קרוב לסופו, ובקוהלת רבה ט' ב', ובמדרש תהלים בסוף מזמור מ"ט, דמבואר לכאורה דשפיר הוי דבר בפני עצמו.

(5) בירו' בפאה בפ"א ה"א קרוב לסופה, ובירו' בסנהדרין בריש פ"י, איתא שהפורק עול הוא האומר יש תורה ואיני סופנה. ונראה שכוונת הרמב"ם בפ"ג שם ה"ו במה שכתב המורדים היא לפורק עול הנ"ל, והביאור לזה כתב בהלכה ט' שם, דהיינו מומר לעבירה אחת או מומר לכל התורה (ומה שכתב הרמב"ם עוד שם בה"ו שהעושה עבירות ביד רמה בפרהסיא כגון יהויקים אין לו חלק לעולם הבא, ע"י לקמן באות קנ"ט שביארנו את מקורו לזה).

ועיין עוד ברש"י בשבועות דף י"ג ע"א שפי' שהפורק עול המוזכר שם הרי הוא הכופר בעיקר.

כפי גירסת הרמב"ם בפיה"מ בספ"ק דאבות וכן בפ"ז מהל' דעות ה"ג, וכן גורס הסמ"ג בלאוין סי' ט', ודלא כהגירסא שלפנינו עיי"ש*). וע"ע בפרקי דר"א פרק נ"ג (וכן איתא גם בדרך ארץ רבה פ"א) דאיתא שכל המספר לה"ר אין לו חלק לעוה"ב, ועיי"ש ברד"ל. מיהו עיין בסנהדרין דף ק"ג ע"א דאמרינן שד' כתות אין מקבלים פני השכינה, וא' מהן היא כת מספרי לה"ר, וכתב שם היד רמה וז"ל, ואע"פ שיש בידם תורה ומעשים טובים ויש להם חלק לעוה"ב אינם מקבלות פני שכינה באספקלריא המאירה עכ"ל. ועיין בשערי תשובה בשער ג' אות קמ"א שכתב שרוצח יש לו חלק לעוה"ב מפני שלכו מר. מיהו יתכן שכוונתו היא דוקא אם הוא שב עיי"ש. ויש להביא רא"י לשיטת הרמב"ם והסמ"ג מזה שדואג אין לו חלק לעוה"ב, דנראה דהיינו או משום שהי' בעל לה"ר כדאמרינן שם בדה"ב ע"ב וק"ו ע"ב, או משום שהי' רוצח במעשה דנוב עיר הכהנים וכדאמרינן שם בדה"ב ע"ב שא"ל הקב"ה כשאתה מגיע לפרשת רוצחין וכו' עיי"ש*). וא"כ משמע שהמספר לה"ר או השופך דמים אין לו חלק לעוה"ב כל עיקר. ולפי מש"כ תוס' בב"מ דף נ"ח ע"ב שהבועל אשת איש יש לו חלק לאחר יב"ח, לכאורה צ"ל כן בכל העריות (אם לא שנאמר שחמירי בזה מאשת איש), רק שצ"ע למה פרטו דוקא א"א לחודה בגמ' שם שיוורד ואינו עולה.

הפרוץ, וגם לא הוסיפו שם דברי תנאים יחידים. ברם י"ל דס"ל לתוס' דכיון דחזינן שהתנא של המשנה שם ס"ל דשפיר יש להם חלק, אם כן מסתברא לומר שגם התנא של התוספתא מודה לזה מכיון שלא מצינו שהוא חולק בפירוש בדבר זה. ועוד דהי' להם להאמוראים ההם לפסוק כהמשנה כנגד התוספתא. ברם אכתי צ"ע למה הקשו תוס' ממלוי בריבית, דהא מה שמלוי בריבית אין להם חלק לעולם הבא הרי זה מדברי התנאים (עי' בתוס' בב"מ דף ע' ע"ב בד"ה תשיך), וא"כ בזה בודאי י"ל דפליג ההוא תנא על התנא בריש חלק כמו שהתנא של התוספתא חולק, וצ"ע.

ועיין עוד בחידושי אגדות שבסוף ספר קובץ הערות בסי' ד' במה שכתב ליישב את קושיית תוס' הנ"ל בסוטה מעמי הארץ ומגסות הרוח.

ועיין עוד בתוס' ביבמות דף ט' ע"א בד"ה ורבנן וכו' בדבריהם בשם גליון דמבואר לכאורה שרבנן דרבי שם לא יוכלו לסבור כר"א המודעי שכולל את כל הדברים של משנתינו בהכרת תכרת, משום שאילו כן א"כ לפי שיטתם שם הי' צריך להיות על דברים אלו חיוב חטאת בשוגג.

והנה מלבד כל הנ"ל יש עוד דברים שאמרו בהם חז"ל שאין לעושיהם חלק לעוה"ב, דעי' בתוספתא בפאה פ"א ה"ב (ובאדר"נ פרק מ') דתני ע"ז וג"ע ושפ"ד ובעלי לה"ר אין לו חלק לעוה"ב, והיינו

ה' כתב משום רכילות. וע"ע בפיה"מ בספ"ק דחולין שכתב שדואג ואחיתופל וגיחזי היו אפיקורסין. ועי' בהערה הראשונה על אות זאת מה שהבאנו מהמדרש תהלים.

* ועי' עוד בספרי על סנהדרין באות ר"פ בקטע המתחיל והנה עיין וכו' במה שהבאנו מהירושלמי. * ובמדרש תהלים נ"ב ב' איתא משום לשון הרע. ובספר שערי קדושה לר' חיים ויטל ח"ב שער

וע"ע בענין הנ"ל באריכות יותר לעיל באות נ"ו.

וע"ע באדר"נ בספ"ב דתניא שהמשתמש בשם המפורש אין לו חלק לעוה"ב. ועיין ברש"י לעיל בפ"א דאבות על הא דתנן נגיד שמי' וכו' דמשמע מדבריו ומהאדר"נ הנ"ל שדוקא בשם המפורש אין לו חלק, וכ"כ הברכי יוסף ביו"ד סי' רמ"ו סעי' כ"א על סוף דברי הרמ"א שם, וע"ע במש"כ שם. ברם מדברי הגר"א שם משמע שגם בשם א-ל איכא איסורא, אלא שי"ל שאכתי יש לו חלק. ועיין ברש"י בע"ז דף י"ז ע"ב בד"ה עליו לשריפה וכו', ובסוכה דף ה' ע"א בתד"ה יו"ד וכו'. וע"ע בענין זה בש"ך ביו"ד סי' קע"ט סק"ח, ולקמן בדף צ"ה ע"א במעשה דאבישי ודוד, ולעיל כאן באות מ"ג.

ובפרק ל"ו שם בברייתא ה' תניא דשבעה אין להם חלק לעולם הבא ואלו הן, לבלר, וסופר, וטוב שברופאים, ודיין לעירו, וקוסם (והגר"א גורס חנווני במקום קוסם), חזן, וטבח וכו', רבי יוחנן בן נורי אומר אף ההוגה את השם באותיותיו אין לו חלק לעוה"ב (כמו שסובר אבא שאול). הוא ה"י אומר אף המנענע קולו בשיר השירים (עי' בענין זה לעיל באות נ"ה) והלוחש על מכה ואומר כל המחלה וגו', וחכמים אומרים כל ת"ח ששנה ופירש וכו' (עיין לעיל בסוף אות קכ"א), ר"מ אומר כל שיש לו בית המדרש בעירו ואינו הולך לשם וכו', רבי עקיבא אומר אף מי שאינו משמש תלמידי חכמים.

ובב"מ דף נ"ח ע"ב אמרינן שכל היורדים לגיהנם עולים חוץ משלשה ואלו הן הבא

על אשת איש והמלבין פני חבריו ברבים והמכנה שם רע לחבירו. והוכיחו שם תוס' שבועל אשת איש שפיר יש לו חלק לעוה"ב לאחר י"ב חודש, רק הכוונה היא שאינו עולה מיד, אבל מלבין פני חבריו אין לו חלק גם לאחר י"ב חודש, אלא הרי הוא נידון לעולם. א"נ שלאחר י"ב חודש הרי הוא שרוי בלא דין ובלא טובה.

ומהמשנה בסנהדרין דף מ"ג ע"ב משמע שכל הרוגי בית דין שלא שבו לפני הריגתם אין להם חלק לעולם הבא, שהרי תנן שהיו אומרים למחויבי מיתת ב"ד להתוודות משום שכל המתוודה יש לו חלק לעולם הבא. מיהו התפארת ישראל שם פי' שלעולם יש לו חלק גם אם לא התוודה, רק שמייסרים אותו מקודם ולא סגי בעיכול בשר לחוד (אמנם מדבריו על המשנה בריש פרק חלק על הא דתנן שם שד' הדיוטות אין להם חלק מבואר שאם לא שבו אין להם חלק כל עיקר). והנה אם נאמר שכל הרוגי בית דין אין להם חלק אם לא שבו א"כ צ"ל דהא דיצאו עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים מן הכלל (בהתוספתא במס' פאה) הרי זה כדי לומר שאין להם חלק אפילו אם עברו בלי התראה, דבכהאי גוונא אינם בכלל חייבי מיתות בית דין אלא קילי טפי מאחר שלא עברו בהתראה, וקמ"ל שאע"פ כן אין להם חלק, אי נמי כחילוקו של המהר"ל על משנתינו שחילק בין משנתינו לבין המשנה בריש חלק די"ל שעבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים ולשון הרע הרי הם כחומרתן של אותם דברים שבריש חלק, משא"כ שאר הרוגי ב"ד, אי נמי כמו שנחלק להלן כאן בין העוה"ב שהוא החיים שלאחר תחיית המתים

לבין העוה"ב שהוא עולם הנשמות מיד לאחר מיתה.

גם צ"ע על המשנה בדף קי"א ע"ב שם דתנן שאנשי עיר הנידחת אין להם חלק לעולם הבא, וכתבו תוס' בדף מ"ז ע"א שם דהיינו רק כשלא נהרגו כדינם, וא"כ צ"ע דהא גם כל עובד עבודה זרה אין לו חלק לעולם הבא ככהאי גוונא לפי גירסת הרמב"ם בהתוספתא בפאה שם. וכן צ"ע למה פרטו אשת איש מכלל כל העריות בב"מ דף נ"ח (הובא לעיל כאן). ברם גם את הקושיות האלו יש ליישב על פי החילוקים הנ"ל. ועל פי הנ"ל ניחא גם למה הוציאו את אנשי עיר הנידחת ובעל אשת איש מכלל כל שאר חייבי מיתות בית דין שאין להם חלק, והיינו משום שגם בזה י"ל שהם שונים על פי החילוקים הנ"ל.

והנה יש עוד דברים שהם בכלל כי דבר ה' בזה וגו' הכרת תכרת וגו', הכרת בעולם הזה תכרת לעולם הבא, כגון מי שאינו משגיח על המשנה, בסנהדרין דף צ"ט ע"א, ועיין שם בכל הענין שנזכרו עוד כמה דברים, ולעיל באות קכ"א סק"ג וסק"ד הארכנו בזה (הכרת תכרת).

ובברכות דף כ"ד ע"ב מבואר שהקורא ק"ש במבואות המטונפות הרי הוא בכלל כי דבר ה' בזה (הכרת תכרת).

ובמס' דרך ארץ זוטא פרק ח' איתא כל המזלזל בדבר אחד בדברי תורה חייב כרת שנאמר כי דבר ה' בזה (הכרת תכרת).

ובברכות דף ס"א ע"א אמרינן שכל העובר אחורי האשה (ופירש"י אשת איש) בנהר אין לו חלק לעולם הבא (ופירש"י כי היא מרימה את בגדי' ומסתכל בה).

ובשערי תשובה בשער ג' אות קנ"ט וק"ס

וקס"א איתא שכת שונאי ה' אין להם חלק לעוה"ב, וביאר דהיינו אפילו אם הם עושים המצות, ונזהרים מכל עבירה במעשה ובלשון, אלא שקשה להם כש"חבריהם עוסקים בתורה" או "בני אדם עובדים ה' ויראים מלפניו", וכ"ש אם הם "מניאים לב בני אדם מעסק התורה ומן המצות", וכן אנשים ש"עינם צרה בכבוד תלמידי חכמים" "ושונאים עטרת תפארתם" או "ירע לבבם אם עדיהם תאתה ובאה (פי' אם תבוא אליהם) ממשלת הדור", וכ"ש אם "יבקשו כבודם לכלמה או ישפילום", וכן "אם יאהבון כבוד רשעים ושלום על עפר", וכן "המוסרות ומחטיאי הרבים".

ובפ"ה מהל' מזוזה ה"ד כתב הרמב"ם וז"ל, אבל אלו שכותבין מבפנים (המזוזה) שמות המלאכים או שמות קדושים וכו' הרי זה בכלל מי שאין לו חלק לעולם הבא עכ"ל.

ועיין עוד בתוס' בב"ק דף ט"ז ע"ב שהביאו מפרשים דמי שאינו כורע במודים אין לו חלק בתחיית המתים. ברם תוס' עצמם שם דחו פירוש זה כי לא מסתבר שיהי' עונשו חמור כל כך.

ובשערי קדושה לרבי חיים ויטל בחלק ב' שער ח' כתב שקרקפתא דלא מנח תפילין מעולם אינו קם בתחיית המתים. ועי' בר"ה דף י"ז ע"א דמבואר שמי שרובו עונות ובין העונות יש עבירה שהיא בגדר פושע ישראל בגופו, דהיינו קרקפתא דלא מנח תפילין, הרי הוא נידון בגיהנם י"ב חודש, ואחרי זה גופן כלה ונשמטן נשפת ורוח מפורתן תחת כפות רגלי צדיקים.

והרמב"ם בפ"ג מהל' תשובה הי"ד הוסיף שגם הרגיל להתכבד בקלון חבירו אין לו

ומבואר מזה שעכ"פ מי שרובו עבירות אינו מקבל שכר בעוה"ב.

ברם עי' בראש השנה דף י"ז ע"א דמבואר בגמ' שמי שרובו עבירות ובתוך עבירותיו יש גם שהוא "פושע ישראל בגופו" דהיינו קרקפתא דלא מנח תפילין, הרי הוא נידון בגיהנם רק י"ב חודש, ולאחר מכאן גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפזרתן תחת כפות רגלי צדיקים. ובתוס' שם בד"ה כי וכו' מבואר שמי שרובו עבירות בלי שיהי' בגדר פושע ישראל בגופו יורד לגיהנם ל"ב חודש ואח"כ עולה ומשמע שאז הרי הוא שפיר מקבל חלק בעוה"ב.

ובברכות דף י' ע"א איתא דא"ל ישעי' לחזקיהו "לא תחי' לעולם הבא" על שלא עסק בפרו ורבו, וכן הביא רבינו חיים ויטל בשערי קדושה שם את המבטל פרו ורבו במזיד בין הדברים שאין לו חלק לעולם הבא. מיהו המהרש"א בברכות שם פי' את דברי הגמ' שם שגדר הדבר הוא שמי שלא הניח בן כמותו אין לו חלק לעוה"ב, ולפי דבריו יוצא שאם יהי' לו בן כמותו שפיר יש לו חלק אע"פ שלא קיים פרו ורבו ודלא כרבי חיים ויטל.

עוד הביא רבי חיים ויטל שם שהמחלל שבת אין לו חלק לעוה"ב.

והמנורת המאור בנר ד' כלל ב' חלק ג' פרק ב' כתב וז"ל, כל הכופר בתחיית המתים או באחד מכל הנסים הכתובים בתורה כאילו כופר בכל התורה כולה ואין לו חלק לעולם הבא. מיהו בריש פרק חלק הוזכר רק הכופר בתחיית המתים, ובספרי על סנהדרין בהפתיחה לפרק חלק באות י' ביארתי באריכות את טעמו של המנורת המאור.

חלק לעולם הבא, וכתב שם הכסף משנה שלא ידע מקור לזה. ברם רעק"א באו"ח סי' קנ"ו הביא בשם ספר שאילת שלום להגרי"ב בהקדמה שהראה שכן איתא בירושלמי בחגיגה בפרק אין דורשין, וכן איתא בהגהות הגרי"ב על פירוש המשניות על פרק חלק באות ח'. ומצאתי בשערי קדושה לרבינו חיים ויטל חלק ב' שער ח' שכתב שנראה לו שדוקא אם עשה כן בפניו אין לו חלק לעולם הבא כמו במלבין פני חבריו. ברם בספר חרדים בחלק מצות עשה פ"א אות כ"ח כתב שגם שלא בפניו אין לו חלק, ועיין לעיל באות צ"א מה שכתבנו בה.

ולקמן באות קפ"ט נדון בענין אם הנהנה מהתורה יש לו חלק לעולם הבא.

ובמס' סופרים בפרק ט"ז ה"ב איתא שהכותב אגדתא אין לו חלק לעולם הבא, עיין שם בהגהות נחלת יעקב.

ובמס' כלה איתא שהמקבל כוס מיד כלה ושותהו אין לו חלק לעולם הבא. וכן איתא להלן שם על המחמם עצמו להוציא זרע לבטלה.

ובמס' דרך ארץ רבה פרק י"א איתא רבי יוסי אומר הנותן את הקץ אין לו חלק לעוה"ב. והשונא חכמים ותלמידיהם, ונביא השקר, ומספר לשון הרע, אין לו חלק לעולם הבא.

ועיין עוד בספר חסידים בסי' תר"ה שהביא מחז"ל שנותנים בעוה"ז למי שרובו עבירות שכר מקצת מצות כדי שיירש גיהנם, וכתב שכן איתא בבבלי ובירושלמי, וציטט את דברי הירושלמי בסוף פ"ק דפאה, והוסיף הספר חסידים שאם לא קיבל מקצת שכר בעוה"ז אז מנכין לו מעוצמת יסורי הגיהנם,

שהוא כל כך חמור ומש"ה לא חשיב רשע כל כך כי לא התכוין להרשיע רשעות גדולה ואם הי' יודע חומרת הדבר אולי לא הי' עובר, רק מכיון שהדבר הוא באמת חמור מאד לכן אם הוא רגיל בזה הרי זה מקלקל את נפשו ונעשית נפשו גרועה מאד, וצ"ע. והאברבנאל בספרו ראש אמנה בפרק כ"ג השיג על הטעם של נפש גרועה בזה"ל, כי מה הגרעון אשר בדברים האלה שלא יהי' יותר בדברים אחרים שלא זכרו עכ"ל. וכתב האברבנאל ביאור אחר וז"ל, אבל היתה הסיבה בזה לפי שמצות התורה כולם והמדות והדעות אשר בה, אלוקיים, ומי שיכפור בקטן שבכולם, מאותו צד שהוא עוקר דבר מן התורה ומכחיש אותו אין ראוי שיהי' בן העולם הבא עכ"ל. מיהו לא הבנתי איך יישב האברבנאל בזה את קושייתו למה הזכירו חז"ל דוקא דברים אלו.

קמה) המחלל את הקדשים.

עיי' ברש"י שפי' וז"ל, שאינו משמרן כהלכה ומחללן מקדושתן עכ"ל. ונראה שהוא עובר בכהאי גוונא על הציווי של משמרת, דעי' בחולין דף ב' ע"ב שכתב רש"י שהפסוק של משמרת שכתוב גבי תרומה הרי הוא קאי גם על קדשים, ואע"פ שבחולין שם איירי כשטמא בידים, אבל מ"מ הוא הדין נמי להיכא שלא שמרן דומיא דתרומה (ויש לעיין אם כוונת רש"י במה שכתב כאן "ומחללן מקדושתן" היא דוקא להיכא שנטמאו ע"י שלא שמר כהלכה, [ואולי דוקא אם הוא עצמו טימא אותן בשוגג], אבל אם לא נטמאו, אע"פ שלא שמר כהלכה ועבר על משמרת, אינו בכלל המחלל את הקדשים דהכא שאין לו חלק

והנה חילקנו לעיל בין העולם הבא שהוא לאחר מיתה קודם זמן תחיית המתים, ובין העולם הבא שהוא החיים שלאחר תחיית המתים, דתרווייהו נקראים עולם הבא. ועיי' בספר העיקרים במאמר ד' פרק ל' ול"א שביאר את הדברים באריכות, וכן בלחם משנה בריש פ"ח מהל' תשובה, וכתבו שמאי דתנן בריש פרק חלק ואלו שאין להם חלק לעולם הבא וכו' הרי זה איירי בההוא עולם הבא שלאחר תחיית המתים. ברם בתוספתא שם איתא על הנך דריש פרק חלק שהם יורדים לגיהנם ונידונים שם לדורי דורות, ויש ליישב.

והנה עיי' בפ"ג מהל' תשובה הי"ד שכתב הרמב"ם וז"ל, ויש עבירות קלות מאלו (מהראשונים שהזכיר בה"ו שם), ואע"פ כן אמרו חכמים שהרגיל בהן אין להם חלק לעולם הבא וכו' עכ"ל. והקשה הכסף משנה מנא לי' להרמב"ם שאלו הן קלות מהראשונות שהזכיר שם. ברם עיי' בפירושו המשניות בסנהדרין בהפתיחה לפרק חלק בסד"ה ועתה וכו' (לפני היסוד הראשון) שכתב הרמב"ם וז"ל, ואע"פ שהם עבירות קלות כפי מחשבת החושב עכ"ל, וא"כ י"ל שבאמת אינן קלות. מיהו לפי זה צ"ע דאם באמת אינן יותר קלות למה כתב הרמב"ם שבאלו רק הרגיל בהן אין לו חלק. ואולי טעמו מוסבר על פי מה שכתב בפירושו המשניות שם שאין לו חלק משום שהוא בעל נפש גרועה, דזה שייך רק ברגיל. מיהו צ"ע דאם אינן יותר קלות למה צריכים טעמא דנפש גרועה.

וי"ל שטעמו של הרמב"ם הוא משום שמכיון שהדבר קל אצל העובר א"כ כשהוא עובר הרי הוא חושב שאינו עושה דבר

לעוה"ב, או האם כוונתו היא גם להיכא שלא נטמאו, אבל עכ"פ לא משמע שכוונתו היא דוקא להיכא שטימא אותן במזיד, דאין זה המשמעות של לשונו שכתב ש"אינו משמרן כהלכה".

והנה רבינו יונה כאן פי' דלא כרש"י, אלא שהכא איירי באופן שפגלן וטימאן בידיים, ובפשטות משמע שכוונתו היא שטימא אותן במזיד. והנה שבכהאי גוונא לפי ריש לקיש הרי הוא עובר גם על לאו מפורש נוסף על מצות משמרת, דהנה במכות דף י"ד ע"ב פליגי רבי יוחנן וריש לקיש וס"ל לריש לקיש שטמא שנגע בקודש לוקה משום בכל קודש לא תגע. וצ"ל דהא דהוצרך רש"י בחולין שם לפרש שטמא אסור ליגע בקדשים משום משמרת הרי זה רק לפי רבי יוחנן שסובר שהלאו לא מיירי בנגיעה בקודש, דהא לפי ריש לקיש הרי כתוב על זה לאו.

והנה הרמב"ם בפרק י"ח מהל' פסולי המוקדשים הי"ב פסק שאפי' את"ל שטמא שנגע בקודש אינו לוקה אבל מכל מקום לכולי עלמא איסורא מיהא איכא. ולכאורה הרי זה משום שהוא סובר כרש"י שהדין של משמרת קאי גם על קדשים אשר לפי זה בודאי יש איסור על טמא לנגוע, וכן אפילו אם לא נגע אלא רק לא שמרן.

גם י"ל דס"ל שמשמרת לא קאי על קדשים, והא דאסור הרי זה משום ק"ו מהלאו שנאמר בתרומה, דהא גם רבי יוחנן שסובר שטמא שנגע בקודש אינו לוקה הרי הוא מודה שנאמר בתרומה לאו על הנגיעה וכדאמרין בסוגיא דמכות שם לפי גירסת רש"י שם בד"ה ההוא אזהרה לתרומה, ודלא כתוס' שם, וא"כ שפיר יש ללמוד מזה איסור

לקדשים, רק שאינו לוקה משום שאין מזהירין מן הדין. ולפי זה י"ל דס"ל להרמב"ם שאינו אסור אלא היכא שנגע וטימא בידיים, דהא רק בכהאי גוונא שייך הלאו בתרומה, וא"כ רק על כהאי גוונא יתכן ללמוד ק"ו מתרומה, אבל משום הא לחוד שלא שמרן אינו עובר בכלום, ודלא כרש"י בחולין שם דאיכא משום משמרת, ומה שכתב הרמב"ם שם שאסור גם לסבב להם טומאה, כוונתו היא באופן ישיר, די"ל שגם זה נכלל בלא תגע, אבל אין כוונתו להיכא שרק לא שמרן. ועייין עוד בלחם משנה בריש פרק י"ט מהל' סנהדרין.

איברא, אפילו אם נאמר שמשמרת קאי רק על תרומה, אבל הרי גם בזה שייך ללמוד ק"ו לקדשים, באופן ששוב יש איסור בקדשים אפילו אם רק לא שמרן.

אבל עכ"פ משמעות דברי רש"י בחולין אינה לק"ו ממשמרת שכתוב גבי תרומה אלא כמו שנקטנו עד עכשיו שמשמרת קאי בדרך ישיר גם על קדשים.

והא דכתב רש"י בחולין לאסור משום משמרת ולא כתב משום ק"ו מבכל קודש לא תגע הרי זה משום דכיון דס"ל לרש"י שמשמרת קאי באמת גם על קדשים, עדיפא ל"י למימר משום משמרת כיון שזה קאי בדרך ישיר גם על קדשים.

והנה בדעת רבינו יונה י"ל שלעולם מודה הוא לרש"י שגם בקדשים איכא משום משמרת, והא דכתב דאיירי באופן שהוא מטמאם הרי זה משום דס"ל שרק בכהאי גוונא אין לו חלק לעולם הבא, ורק בכהאי גוונא קרינן ב"י כי דבר ה' בזה.

והנה מה שכתב רבינו יונה דהוא הדין לקדשי בדק הבית, י"ל שכוונתו היא להיכא

שמעל בהם, דהיינו שעשה מעשה בידיים, בדומה למה שכתב בקדשי המזבח שפיגל וטימא, וכן כתב הר"ב.

(ועכשיו העירוני שי"ל שכוונת הרמב"ם במה שכתב שאיסורא מיהא איכא על טמא לנגוע בקדשים הרי זה מקרא דכי דבר ה' בזה, בלי משמרת, ובלי בכל קודש לא תגע.)

קמו) המבזה את המועדות.

במכות דף כ"ג ע"א אמר ר"ש משום רבי אלעזר בן עזרי' כל המבזה את המועדות כאילו עובד ע"ז דכתיב אלהי מסכה לא תעשה לך וסמך ל' את חג המצות תשמור, ופי' הריב"ן וז"ל, מפרש בחגיגה אם בראשון ובשביעי הרי כבר אמור, הא לא בא להזהיר אלא על חולו של מועד שאסור בעשיית מלאכה עכ"ל, וחזינן מדבריו שם דס"ל שהמימרא של רבי אלעזר בן עזרי' קאי על עשיית מלאכה בחולו של מועד. ועיין גם בפסחים דף קי"ח ע"א שהובאה אותה מימרא ופירש שם הרשב"ם דאיירי בעשיית מלאכה. ברם רש"י על משנתנו הוסיף גם שאינו מכבדו באכילה ושת"י. וי"ל דהתם במכות מכיון דאיירי לענין שהוקש לעבודה זרה א"כ לא הוקש אלא לענין מה שנכלל בקרא דחג המצות תשמור, דהיינו עשיית מלאכה וכדכתיב תשמור, וכדאמרין בחגיגה שם דקאי על איסור מלאכה, אבל הכא לענין שאין לו חלק לעולם הבא הוא הדין כשאינו מכבדו באכילה ושת"י. אלא שלפי זה צ"ל דהא דאין לו חלק לעולם הבא אין זה משום הא גופא שהוקש לעבודה זרה, ועובד עבודה זרה אין לו חלק לעולם הבא (עיין בזה

לעיל באות נ"ו), דא"כ אכתי אין לנו אלא עשיית מלאכה לחוד, וא"כ בעל כרחך צ"ל שהטעם הוא מפני שהוא נכלל מחמת עצמו בכי דבר ה' בזה, וכן מבואר מדברי רש"י כאן, וכן ברש"י בסנהדרין דף צ"ט ע"א בד"ה מכאן עיי"ש.

והנה רבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות קמ"ו כתב טעם למה אין לו חלק לעולם הבא וז"ל, וענין המבזה את המועדות שעושה מלאכה בחולו של מועד וכו' אל העונש מפני שאין איסור מלאכת חולו של מועד מפורש בתורה וזהו על דרך כופר לדבר אחד להכעיס אשר ביארנו כבר כי אין לו חלק לעולם הבא וכו' ואמרו רז"ל המבזה את המועדות כאילו עובד ע"ז שנאמר את חג המצות תשמור שלא תעשה מלאכה בכל חג המצות והוזהרנו בזה על עשיית מלאכת חולו של מועד וכו' עכ"ל, הרי שכתב שאין לו חלק לעולם הבא מפני שהוא ככופר בדבר אחד להכעיס, כלומר דגלוי וידוע לפני הקב"ה שהטעם למה הוא מבזה הרי זה משום שבעומק לבו הרי הוא כופר בזה מטעם שאינו מפורש בתורה, ואע"פ שלא הזכיר שם אלא עשיית מלאכה אבל מכל מקום לכאורה י"ל דהוא הדין לענין מה שהזכיר רש"י אכילה ושת"י. איברא, לפי מה שכתב רבינו יונה שחשיב להכעיס משום שהוא בז לאיסור שאינו מפורש א"כ י"ל שאכילה בחול המועד חשיבא שפיר בגדר דבר מפורש, עיין בדברים ט"ז, י"ג - ט"ו (וע"ע לעיל שם בשער ג' אות ה' בענין הבז לדבר שאינו מפורש. וע"ע באות קמ"ג שם דמשמע דלא כדבריו הנ"ל באות קמ"ו שרק מומר להכעיס אין לו חלק אלא משמע שגם מומר לתיאבון אין לו חלק לעולם

הבא. ועיין ברמב"ם בפ"ג מהל' תשובה ה"ט שכתב שהוא שיעשה להכעיס).

והנה על משנתנו כתב רבינו יונה ז"ל, ואמר כאן המבזה ולא אמר המחלל את המועדות מפני שאינו מדבר ביו"ט עצמו, כי בזה לא הוצרך לדבר, כי יו"ט כשבת הוא, אלא מחולו של מועד מדבר לעושה ביד מלאכת איסור, והוא מבזה חולו של מועד ואומר אלו הימים אין להם קדושה כל כך כימים הראשונים ועושה בהם כל מלאכה, ותועבה עושה, גם בוש לא יבוש עכ"ל, הרי שגם כאן הזכיר רק עשיית מלאכה, אבל לפי הטעם שכתב שאומר שהימים הללו אין בהם קדושה כל כך כמו יו"ט עצמו, לכאורה אין לחלק אלא ה"ה כשאינו מכבדו באכילה ושתיה.

ועיין ברבינו בחיי שלענין יו"ט עצמו הזכיר גם מלאכה וגם אכילה ושתיה, ואילו לפי היש מפרשים שהביא שם דאיירי בחולו של מועד הזכיר רק מלאכה.

והנה מדבריו הנ"ל של רבינו יונה משמע שגם המבזה יו"ט עצמו אין לו חלק לעולם הבא, וזהו שכתב שבזה "לא הוצרך לדבר". ברם מלשונו בשערי תשובה שם אין נראה כן, דהא לפי מה שכתב שאין לו חלק לעולם הבא מפני שהוא בז לאיסור שאינו מפורש וחשיב להכעיס, א"כ הרי לא שייך לומר כן ביו"ט עצמו (ולשונו כאן בסוף דבריו שכתב גם בוש לא יבוש נוטה לדבריו בשערי תשובה).

והנה מפירש"י והרשב"ם הנ"ל שכתבו דמאי דמקשינן המבזה את המועדות לעבודה זרה הרי זה לענין עשיית מלאכה בחולו של מועד א"כ יוצא שהאיסור של עשיית מלאכה בחולו של מועד הרי הוא דאורייתא (וכן

משמע גם מלשונו של רבינו יונה בשערי תשובה שם), דהא מוקמינן בהכי קרא דאת חג המצות תשמור, וכן דייקו תוס' בחגיגה דף י"ח ע"א. ואולי יש להוכיח כן גם מהמשנה שלנו לפי הדרך דאיירי בעשיית מלאכה, משום שאם הוא רק מדרבנן א"כ לא מסתבר לומר שהוא חמור כל כך עד שאין לו חלק לעולם הבא, ויש לדחות. ועיין בשיטת תוס' בחגיגה שם שהסיקו שהאיסור של עשיית מלאכה בחולו של מועד הרי הוא רק מדרבנן, ולפי דבריהם שם קאי ההיקש לעבודה זרה על יו"ט עצמו, וכן דייק הבאר שבע בסנהדרין דף צ"ט מהרמב"ם בפ"ו מהל' יו"ט, וכתב שלפי שיטתם יתכן שגם ר"א המודעי קאי רק על יו"ט עצמו ולא על חולו של מועד שהוא רק מדרבנן.

ועיין באו"ח סי' תקכ"ט סעיף ב' ובמשנה ברורה שם, ובסי' תק"ל במשנה ברורה סק"א, בענין אכילה, שתי', כסות נקי', ושמחה וכבוד ועונג בחולו של מועד.

והנה כבר הבאנו שרבינו יונה כאן כתב שהעושה מלאכה בחולו של מועד הרי הוא כאומר שאין בימי חולו של מועד קדושה כל כך כיו"ט עצמו, ומדבריו משמע שבאמת אין שום חילוק ביניהם. ברם המשנה ברורה בסי' תק"ל בשער הציון סק"ד העלה שאע"פ שצריכים לכבד את חולו של מועד באכילה ושאר דברים יותר מימות החול, אבל מכל מקום אינו צריך להוסיף כל כך כמו ביו"ט עצמו. ובמגן אברהם בסי' ת"צ סעיף ג' ובמשנה ברורה שם, וכן ברש"ש בפסחים דף ל"ח ע"א, מבואר שאע"פ שחולו של מועד מיקרי מקרא קודש אבל מכל מקום לא מיקרי יו"ט, וכן נראה ממשנה מפורשת

בב"מ דף נ"ח ע"ב שכל המלבין פני חברו הרי הוא כאילו שופך דמים, ומפרשינן דהיינו משום דאזיל סומקא ואתי חיורא, הרי דשפיר דומה הוא לשפיכות דמים, אבל מכל מקום צ"ל דס"ל לתוס' שאע"פ שהוא דומה קצת לשפיכות דמים אבל בכל זאת אכתי אינו ממש אביזרייהו דשפיכות דמים.

ב. הטעם למה אין לו חלק לעוה"ב.
ומעתה יש לעיין למה אין למלבין פני חברו חלק לעולם הבא.

והנה כבר הבאנו בסק"א שרבינו יונה כאן, וכן בשערי תשובה שם באות קמ"א כתב שאין לו חלק לעוה"ב משום דהוי תולדת רציחה. ועוד כתב בשערי תשובה שם שמה שלא אמרו כן בכל רוצח הרי זה כי המלבין פני חברו דבר קל הוא בעיניו ואין נפשו מרה לו, ועל כן רחוק הוא מן התשובה, כלומר שרוצח ממש הרי הוא ניצל על פי רוב כי הרי הוא קרוב אל התשובה כי נפשו מרה לו וזה מצילו, מה שאין כן במלבין דהוי קל בעיניו. וכעין זה מבואר במגן אבות (להתשב"ץ) כאן בסוף דבריו על מלבין, אלא שמרבינו יונה משמע שרוצח ניצל משום הרגשתו הנ"ל אע"פ שלא עשה תשובה ממש, ואילו מהמגן אבות משמע שרוצח עושה תשובה ממש.

וז"ל רבינו יונה בשערי תשובה שם, ומה שלא אמרו כן על הרוצח שאין לו חלק לעוה"ב כי המלבין פני חברו איננו מכיר גודל חטאו, ואין נפשו מרה לו על עונו כמו הרוצח, על כן הוא רחוק מן התשובה עכ"ל. וז"ל המגן אבות, וכן המלבין אינו כל כך חמור עליו חטא זה, ולא יתעורר לתשובה, וימות וחטאו עמו ועונו בו עכ"ל.

במגילה דף כ"א ע"א עיין שם. מיהו נראה שבאמת אין סתירה מזה לדברי רבינו יונה, משום שי"ל שמכל מקום קדושתן שוה, דהא גם באיסור מלאכה דאיירי ב"י רבינו יונה הרי חלוקים הם, ואע"פ כן הרי חזינן שהוא נוקט שקדושתן שוה.

קמז) המלבין פני חברו ברבים.

א. בענין אם הוי אביזרייהו דשפיכות דמים.

הנה רבינו יונה על משנתינו כתב וז"ל, זהו תולדות הדברים שיהרג בהם ואל יעבור וכו', ותולדת שפיכות דמים המלבין פני חברו ברבים שדמו בורח מפני הבושת וכדאמרינן חזינא ל"י דאזיל סומקא ואתי חיורא, ועל זה אין לו חלק לעולם הבא עכ"ל. וכדברים אלו כתב גם בשערי תשובה שער ג' אות קל"ט (לענין שיהרג ובל יעבור) וקמ"א (לענין שאין לו חלק לעוה"ב) עיי"ש. הרי דס"ל דהוי תולדת שפיכות דמים. ברם מדברי תוס' בסוטה דף י' ע"ב נראה דלא ס"ל כדברי רבינו יונה, דעיין שם דאמרינן שנוח לו לאדם שיפיל את עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים, והקשו תוס' דא"כ אמאי לא חשיב ל"י בהדי עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים שיהרג ואל יעבור, ותירצו דלא חשיב אלא הנך המפורשים בתורה, ולכאורה מוכח מדבריהם דלא הוי אביזרייהו דשפיכות דמים, דאילו כן מה ה"י קשה להם הלא כבר נכלל הוא בשפיכות דמים, וכמו שכתב רבינו יונה דיהרג ואל יעבור משום תולדה דשפ"ד, וא"כ מוכח דס"ל לתוס' דלא הוי בגדר אביזרייהו דשפיכות דמים, ונהי דאמרינן

וז"ל שם, שלא תאמר הואיל ונתבזיתי יתבזה חברי עמי, הואיל ונתקללתי יתקלל חברי עמו, א"ר תנחומא אם עשית כן דע למי אתה מבזה, בדמות אלוקים עשה אותו.

ועיין במנורת המאור בנר ד' כלל ד' חלק א' פרק א' דמבואר שאסור לבזות גם גוי משום היותו נברא בצלם אלוקים, וצ"ע דלפי דבריו צריך לצאת שגם המלביץ פני גוי אין לו חלק לעוה"ב (לפי טעמו של התיו"ט) והרי תנן רק שהמלביץ פני חברו אין לו חלק לעוה"ב. מיהו י"ל דה"ה לגוי, רק שנקט חברו כדי לאפוקי מי שאינו אדם כשר, ע"י בזה להלן בסק"ח, אבל לא באה לאפוקי גוי שהאדם כשר.

ג. על איזה לאו הוא עובר.

והנה מלבד ממה שהבאנו כבר שהמלביץ פני חברו הרי הוא בכלל כי דבר ה' בזה, וכן שהרי זה בגדר אביזרייהו דשפיכות דמים, הי' נראה לומר עוד דאסור גם משום הלאו של אונאת דברים הלמד מ"לא תונור", דהא לכאורה לא גרע מהציורים של אונאת דברים שהביא הש"ס בב"מ דף נ"ח ע"ב עיין שם. אמנם עיין ברמב"ם בפ"ד מהל' מכירה הי"ב וי"ג וי"ד שהביא דין אונאת דברים ולא הזכיר שאסור להכלים את חברו, ולא הביא אלא את הדוגמאות המפורשות בב"מ שם, ואילו בפ"ו מהל' דעות ה"ח כתב שאסור להכלים משום קרא דולא תשא עליו חטא, וז"ל שם, המוכיח את חברו תחילה לא ידבר לו קשות עד שיכלימו שנאמר ולא תשא עליו חטא וכו' מכאן אמרו שאסור לאדם להכלים את ישראל וכל שכן ברכים, אע"פ שהמכלים את חברו אינו לוקה

ועוד כתב המגן אבות בביאור חומרת המלביץ וז"ל, והמלביץ אין לו חלק לעולם הבא מפני שעברה עליו דעתו תמיד עד יום המיתה עכ"ל, ונראה שכוונתו לומר שבמלביץ יש בושה תמידית לעולם, אבל רציחה הרי היא צער רק לפי שעה. ורבינו יונה באות קל"ט כתב וז"ל, והשנית (פי' טעם שני למה יהרג ובל יעבור) כי צער ההלבנה מר ממות עכ"ל.

והנה לעיל באות נ"ו הבאנו בשם כמה ראשונים שכל רוצח אין לו חלק לעולם הבא, ומקורם הוא דברי התוספתא במס' פאה דתניא ששלש עבירות (ע"ז וג"ע ושפ"ד) נפרעין מן האדם בעולם הזה ואין לו חלק לעוה"ב. מיהו כבר הבאנו כאן שרבינו יונה בהאות הנ"ל בשערי תשובה כתב להדיא שכל רוצח יש לו חלק לעולם הבא, ורק המלביץ אין לו חלק, וי"ל שרבינו יונה אינו גורס כגירסת הראשונים הנ"ל בהתוספתא שם אלא כהגירסא שלפנינו ש"הקרבן קיימת לעולם הבא" עיי"ש. א"נ שהוא שפיר גורס כהראשונים הנ"ל שאין לו חלק לעוה"ב אלא שהוא מפרש שכוונת התוספתא היא רק שמצד חומר העבירה אין לו חלק לעוה"ב, אבל למעשה על פי רוב יש לו חלק וכהסברא של רבינו יונה שהוא קרוב אל התשובה.

ועכ"פ רש"י על משנתנו כתב שלא ידע היכי מפיק מקרא שאין להמלביץ פני חברו ברכים חלק לעוה"ב.

והתיו"ט כתב שאין לו חלק משום שהוא בכלל כי דבר ה' בזה וגו' הכרת תכרת, כי הרי הוא בזה לצלם אלוקים. ועי' בבראשית רבה בסוף פרשה כ"ד דאיתא שהמבזה את חברו הרי זה נחשב עון חמור מטעם זה,

עליו, עון גדול הוא, כך אמרו חכמים המלבין פני חבריו ברבים אין לו חלק לעולם הבא*), לפיכך צריך אדם להזהר שלא לבייש חבריו ברבים בין קטן בין גדול, ולא יקרא לו בשם שהוא בוש ממנו עכ"ל, וצ"ע כהנ"ל למה לא כתב דאיכא גם משום אונאת דברים**).

ברם י"ל שהלאו של אונאת דברים לא נאמר על סתם הכלמה, אלא רק היכא שהוא גורם לו להצטער על דבר שיש בו ממש, וכגון היכא שהוא מזכיר לו את עבירותיו שכבר שב מהן, וכן ביתר הדוגמאות שכתב הרמב"ם בהל' מכירה שם, אבל היכא שהוא קורא לו בשם מגונה ומכלימו אין זה נקרא אונאת דברים אלא הרי הוא עובר בלאו דלא תשא עליו חטא, וא"כ י"ל דהא דכלל הרמב"ם לסתם מלבין פני חבריו בכלל לאו דלא תשא עליו חטא ולא בכלל לאו דאונאת דברים הרי זה משום שכוונתו בזה היא להיכא שהוא מכלימו בסתם הכלמות.

מיהו עי' בב"ח ביו"ד סי' רמ"א בד"ה ולא על ההכאה שכתב וז"ל, אבל המבזה (את אביו) בדברים בפירוש או ברמיזה, שאין בו לאו לשאר אדם (חוץ מאביו),

עליו, עון גדול הוא, כך אמרו חכמים המלבין פני חבריו ברבים אין לו חלק לעולם הבא*), לפיכך צריך אדם להזהר שלא לבייש חבריו ברבים בין קטן בין גדול, ולא יקרא לו בשם שהוא בוש ממנו עכ"ל, וצ"ע כהנ"ל למה לא כתב דאיכא גם משום אונאת דברים**).

ברם י"ל שהלאו של אונאת דברים לא נאמר על סתם הכלמה, אלא רק היכא שהוא גורם לו להצטער על דבר שיש בו ממש, וכגון היכא שהוא מזכיר לו את עבירותיו שכבר שב מהן, וכן ביתר הדוגמאות שכתב הרמב"ם בהל' מכירה שם, אבל היכא שהוא קורא לו בשם מגונה ומכלימו אין זה נקרא אונאת דברים אלא הרי הוא עובר בלאו דלא תשא עליו חטא, וא"כ י"ל דהא דכלל הרמב"ם לסתם מלבין פני חבריו בכלל לאו דלא תשא עליו חטא ולא בכלל לאו דאונאת דברים הרי זה משום שכוונתו בזה היא להיכא שהוא מכלימו בסתם הכלמות.

מיהו עי' בב"ח ביו"ד סי' רמ"א בד"ה ולא על ההכאה שכתב וז"ל, אבל המבזה (את אביו) בדברים בפירוש או ברמיזה, שאין בו לאו לשאר אדם (חוץ מאביו),

בערכין דף ט"ז ע"ב. מיהו נר' שאין להקשות על הברייתא גופה למה לא הזכירה דאיכא גם משום אונאת דברים, דזה לק"מ, די"ל שעיקר החידוש שם הוא רק שבכהאי גוונא ליכא קיום מצוה של תוכחה, וכדתניא שם יכול (יוכיחנו) אפילו משתנים פניו, ת"ל ולא תשא עליו חטא, ולכן מיינתין קרא דלא תשא עליו חטא שכתוב אחרי מצות תוכחה, דהיינו כדי לומר שבכה"ג ליכא מצות תוכחה, אבל אה"ג אכתי י"ל שממילא הדר לדוכתי' הלאו של אונאת דברים, אבל על הרמב"ם צ"ע שהרי המשך להאריך על חומרת הלבנת פנים גם שלא בשעת תוכחה וא"כ למה לא הזכיר דאיכא גם משום אונאת דברים.

* תמיהני על החפץ חיים בהל' לשון הרע כלל ד' בבאר מים חיים אות ט"ו שכתב שזה קאי רק על היכא שהחוטא שהוא מוכיח אותו כבר שב מחטאו, אבל אם לא שב, אכתי יש לו להמוכיח המכלים חלק לעולם הבא אפילו אם הוכיחו בהלבנת פנים, דמנין לו להחפץ חיים חילוק זה, ועוד דהרמב"ם בתחילת דבריו שם איירי בלא הוכיחו תחילה בצניעה, וא"כ איירי לפני שעשה תשובה, וא"כ מן הסתם גם המשך דבריו במלבין איירי אפילו בכה"ג.

** והנה מקורו של הרמב"ם לומר שהמלבין פני חבריו עובר בלא תשא עליו חטא הרי הוא הברייתא

דבריו אכתי הי' שייך לכלול את כל ההכלמות גם בלאו דלא תונו שהרי כל המתבייש הרי הוא גם מצטער וא"כ יש בזה משום לא תונו כמו שכתב החפץ חיים עצמו שם שעובר גם בלא תונו מהטעם הנ"ל.

והחינוך בלא תשא עליו חטא (מצוה ר"מ) הזכיר בושא, ובלא תונו (מצוה של"ח) הזכיר צער, וכהחפץ חיים. מיהו בלא תונו, ב"מדיני המצוה", הזכיר גם בושא, וצ"ע.

והמגן אבות כאן כתב שלא תשא נאמר על היכא שהוא עושה דרך תוכחה ולא תונו איירי בעושה דרך בזיון.

ד. בענין אם הלאו הוא רק כשפניו משתנות, וכן רק ברבים.

הנה לכאורה אפשר לדייק דליכא משום לאו דלא תשא אלא באופן שפניו משתנות, אבל היכא שלא הלבין אינו עובר בלאו זה, דהא כן היא לשון הברייתא בערכין דף ט"ז ע"ב, דיכול (יוכיחנו) אפי' משתנים פניו ת"ל ולא תשא עליו חטא, וכן במנין הלאוין שבריש הל' דעות כתב הרמב"ם שלא להלבין, וכן כתב במנין המצות שלפני ספר היד, ומאי דאמרינן בב"מ דף ג"ח ע"ב דאסור לכנות שם לחבירו אע"ג דדש ב"י ופירש"י דאיירי בשאין פניו משתנות, י"ל דהיינו רק לענין איסורא בעלמא אבל לא לענין עיקר הלאו, דעיקר הלאו לא נאמר אלא על היכא שפניו משתנות (מיהו צע"ק דהא מבואר שם במכנה שם לחבירו שאין לו חלק לעולם הבא אפילו כשאין פניו משתנות וא"כ איך יכול להיות שהוא חמור כל כך ובכל זאת אינו בכלל הלאו). ולפ"ז צ"ל שמה שהזכיר הרמב"ם בפ"ו שם שאסור

להכלים ולבייש ולא הזכיר שם בתוך הגדרת האיסור את העובדא של הלבנת פנים, וכן הוא סגנון דבריו גם בסה"מ ל"ת ש"ג, הרי זה איירי ג"כ רק לענין איסורא בעלמא ולא לענין עיקר הלאו, וצ"ע.

וז"ל הרמב"ם בהל' דעות שם, המוכיח את חבירו תחילה לא ידבר לו קשות עד שיכלימו שונאמר ולא תשא עליו חטא, כך אמרו חכמים יכול אתה מוכיחו ופניו משתנות ת"ל ולא תשא עליו חטא עכ"ל.

וז"ל בסה"מ, הזהיר שלא לבייש קצתנו את קצתנו, וזהו הנקרא המלבין פני חבירו וכו' עכ"ל.

ועיין ברש"י על הפסוק ולא תשא עליו חטא שפי' וז"ל, לא תלבין את פניו ברבים עכ"ל, הרי שנוקט רש"י שהלאו הוא רק על הלבנת פנים.

עוד מבואר מדברי רש"י הנ"ל שעוברים על הלאו רק ברבים, וכן פי' בערכין שם בד"ה ופניו משתנין דאיירי ברבים, וצ"ע מנ"ל שצריכים ברבים, דאפילו אם נאמר שהלאו נאמר רק כשפניו משתנות אבל הלא גם ביחידות אפשר שפניו ישתנו, והרי אמרינן המלבין פני חבירו ברבים וא"כ מבואר שגם בצינעה יתכן שילבין.

שו"ר שהחפץ חיים בלאו י"ד שם הביא את דברי רש"י הנ"ל בערכין וכתב שלאו דוקא הוא אלא שרש"י נקט מילתא דפסיקא כי ברבים אפילו אם לא דיבר קשות הרי הוא מתבייש ופניו משתנות.

ה. בענין מתי מותר להכלים בפני אנשים לשם תוכחה.

הנה הרמב"ם בהל' דעות שם כתב שבעבירות שבין אדם לחבירו אסור

להכלימו ברבים אפילו אם אינו נכנע, אבל בעבירות שבין אדם למקום מותר אם אינו נכנע. ברם רבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות רכ"ח כתב שאם אינו נכנע אז גם בעבירות שבין אדם לחבירו מותר להודיע ברבים, וכן כתב המגן אברהם באו"ח סי' קנ"ו עיין שם, אלא שהמג"א הזכיר גם שמותר להכלים אותו ברבים (ומדברי רבינו יונה שם משמע שגם הא דאסור מיהא קודם שהוכיחו הרי זה רק כדי שלא יחשדוהו לבעל לשון הרע ומיקרי אבק לשון הרע [ודומה לבעל לשון הרע ובו דבק מן האבק]], ולא משום דיני מצות תוכחה, ומשום הכי אדם חשוב ומפורסם שאינו חשוד על כך הרי הוא מותר מיד [וכן בפני שלשה מותר לפי שיטת רבינו יונה בסוף דבריו שם שבפני שלשה ליכא משום אבק לשון הרע]. ברם ראיתי בספר חפץ חיים בהל' לשון הרע כלל י' בבאר מים חיים בסק"ז שכתב שלעולם גם רבינו יונה מודה שמשום דיני תוכחה אסור להכלימו תחילה, רק שרבינו יונה איירי רק מצד דיני לשון הרע, ובאופן שהוא מכיר שלא יקבל תוכחה בצינעה, דאז הרי זה באמת רק כדי שלא יחשדוהו לבעל לשון הרע).

והנה לכאורה יש לתמוה על שיטת הרמב"ם מהא שהנביאים היו מוכיחים ברבים על כמה ענינים של בין אדם לחבירו, והרי הרמב"ם עצמו שם נסתייע ממעשי הנביאים שמותר להכלים ברבים על עבירות שבין אדם למקום. שוב ראיתי במנחת חינוך במצוה ר"מ שהק' כהנ"ל ממעשי הנביאים, וכתב ליישב שכוונת הרמב"ם היא שרק לאדם זה שהחוטא חטא נגדו אסור, אלא מוטב לו למחול לו ולא להכלימו ברבים, אבל אנשים אחרים בודאי הרי הם מותרים להכלים את החוטא גם ברבים. ויש לדון בלשונו של המג"א בסי' קנ"ו שם בנוגע לאם גם זה שחטא כנגדו מותר להכלימו ברבים כשלא קיבל וז"ל, כשיחטא איש לאיש לא ישטמנו וישתוק אלא יאמר לו למה עשית כך וכך, ומ"מ לא ידבר לו קשות עד שיכלימו וכו' אלא יוכיחו בסתר ובנחת ובלשון רכה (ולשונו אלוקאי על זה שחטא נגדו), ואם לא חזר בו ב' או ג' פעמים מכלימין אותו ברבים (הרי ששינה ללשון רבים וא"כ אולי זה שחטא נגדו אסור להכלימו גם אחר ב' וג' פעמים*).

שו"ר מובא מספר תיבת גומא מבעל הפרי מגדים בחקירה ה' בזה"ל, שגם מה

(* ועיין בספר חפץ חיים שם בבאר מים חיים בסק"א בקטע אכן וכו' שרצה להשוות את שיטת הרמב"ם ורבינו יונה אהדרי, דהנה לשונו של הרמב"ם שם היא "אבל בדברי שמים אם לא חזר בו בסתר מכלימין אותו ברבים ומפורסמין חטאו ומחרפין אותו בפניו ומבוזין ומקללין אותו", והרי בעל כרחך צ"ל דמה שסיים הרמב"ם שם שמחרפין אותו בפניו הרי זה קאי גם על בין אדם לחבירו, ולא רק על בין אדם למקום, דהא גם הרמב"ם מודה שהיכא דלית

ברירה מכלימין אותו בצינעה על בין אדם לחבירו, וכמו שהוכיח הלחם משנה מראשית דברי הרמב"ם שם, וא"כ י"ל שגם מה שכתב הרמב"ם שמפורסמין חטאו הרי זה קאי גם על בין אדם לחבירו, וכדברי רבינו יונה, וכוונת הרמב"ם במה שחילק בין עבירות שבין אדם לחבירו לבין עבירות שבין אדם למקום הרי היא רק לענין אם מכלימין אותו ברבים, ובזה י"ל שגם רבינו יונה מודה שעל עבירות שבין אדם לחבירו אין מכלימין אותו ברבים ולא התיר רבינו

שנאמר שבדברים שבין אדם לחבירו אין להכלימו לא יתואר אלא כגון במונע טובה מחבירו או במבזה חברו, אבל במקרה של גזילה ורמאות מותר גם בזה להכלימו ברבים כמו שעשו נביאי ישראל ברבים על מידות ואיפות שקריים עכ"ל.

והנה להספר חסידים באות תתשכ"ה יש שיטה אחרת בכל הנ"ל, והיינו שרבים שחטאו מותר להלביץ פניהם ברבים, אבל ביחיד שחטא אסור (ולא חילק בענין בין אדם לחבירו לבין אדם למקום), ונראה שרצונו ליישב בזה הא דמצינו שהנביאים היו מכלימים ברבים, וצריך חיפוש כעת אם יש בנביאים הכלמה ברבים גם ליחיד (שעוד לא יצא מכלל עמיתך).

מיהו חילוק זה שכתב הס"ח צריך עיון לפי מה שכתב באות ה' בטעם הלאו, דכתב שם בזה"ל, (שטעם הלאו הוא) כדי שלא יעזי פניו (אותו אדם שמוכיחים אותו) ויקשה ערפו ולבבו, ויוסיף על חטאו פשע עכ"ל, ומעתה לכאורה כ"ש שיש לחשוש לזה ברבים אשר איש לרעהו יאמר חזק. ברם אולי יש לומר גם סברא הפוכה והיינו שאדרבה לרבים קל יותר לשוב כי כל יחיד ויחיד לא ירגיש שהוא לבדו הוחזק לעברייך.

גם י"ל כדי ליישב את הקושיא הנ"ל על הרמב"ם ממעשיהם של הנביאים, דהנה

הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה כתב שהנביאים היו גם הנשיאים של הסנהדרין הגדולה, והרי להנשיא יש דין של רבו מובהק וכמו שנפסק ביו"ד סי' רמ"ד סעיף י"ד ועיי"ש בביאור הגר"א, והרי בסי' רמ"ו סעיף י"א איתא שהרב שרואה שתלמידיו מתרשלים חייב להכלימם ולבזותם ולא הוזכר שם שבתחילה ידבר רכות, וא"כ חזינן שרב שונה מהמוכיח את חבירו לענין שאינו צריך לדבר בתחילה רכות אלא מיד יזרוק מרה, וא"כ אולי הרי הוא שונה גם לענין שמותר לו אפילו להכלימם ברבים, וכן על כל דבר, ומש"ה הותר להנביאים לבזותם ברבים מכיון שהי' להם דין של רבו מובהק וכהנ"ל.

איברא, לכאורה יש ליישב את ענין הנביאים בפשיטות, והיינו שהתם הרי הי' על פי הדיבור בנבואה וא"כ מכיון שהקב"ה צוה להנביא להתנהג כך בהוראת שעה לא קשה מידי.

מיהו צ"ע על שני הדרכים הנ"ל איך הרמב"ם בסוף דבריו בהל' דעות שם נסתייע לענין בין אדם למקום ממה שהנביאים הכלימו ברבים, הלא להנביאים הי' דין של רבו מובהק, ועוד דהי' על פי הדיבור.

והנה עיין בסנהדרין דף ק"א ע"ב דאמרינן אמר רבי יוחנן מפני מה זכה ירבעם

מיהו יש לפרש את דברי הרמב"ם בדרך אחרת, והיינו שגם מה שכתב הרמב"ם שמחרפין אותו בפניו הרי זה קאי רק על בין אדם למקום, כי כוונתו ב"בפניו" היא שעושין כן ברבים בנוכחותו, וזהו יותר חמור ממה שכתב לפני זה שמכלימין אותו ברבים, דההוא קאי על שלא בפניו, וא"כ לעולם י"ל שגם מה שכתב שמפרסמין חטאו הרי זה קאי רק על בין אדם למקום ודלא כרבינו יונה.

יונה אלא להודיע לחוד עכ"ד החפץ חיים (וכבר הערנו כאן בפנים שהמגן אברהם בסי' קנ"ו מתיר אפילו להכלים על בין אדם לחבירו אם לא קיבל). ברם לא הבנתי את תחילת הכרחו, דהא החפץ חיים נוקט שכוונת הרמב"ם ב"בפניו" היא לבינו לבינו בצניעה, ולכן נתקשה מה הוסיף בזה יותר ממה שכבר כתב שמכלימים אותו ברבים, ולכן פי' שבצניעה מותר אפילו על בין אדם לחבירו,

למלכות מפני שהוכיח את שלמה, ומפני מה נענש מפני שהוכיחו ברבים, ופירש"י וז"ל, לביישו עכ"ל, ומשמע דס"ל לרש"י שלעולם אין איסור ברבים אלא באופן שהוא מתכוין לביישו שלא לשם שמים. ברם הרמב"ם הרי כתב שצריכים תמיד להוכיחו בתחילה בסתר, וא"כ לפי דבריו יש לפרש שלעולם לא נתכוין ירבעם לביישו, רק שהי' לו להוכיחו קודם בצינעה. ולפי הרמב"ם י"ל עוד שהי' נחשב מה שבנה שלמה את המילוא אדם כבין אדם לחבירו (משום שעייכב על ידי זה לאחרים לעלות לרגל), אשר בכהאי גוונא בכל אופן אסור להכלימו ברבים (והרי י"ל שגם להוכיחו בפניו ברבים הרי זה בגדר הכלמה ולא רק בגדר פרסום, עי' בהערה לעיל). מיהו לכאורה הי' נחשב שם גם בין אדם למקום על שביטל מצות עלי' לרגל. ואולי באמת לא נתעצלו ישראל מלעלות והי' נחשב רק בין אדם לחבירו על שגרם להם צמצום מקום, ועיין ברש"י להלן שם.

איברא, יתכן שגם רש"י מודה שאסור להוכיחו תחילה ברבים אפילו כשכוונתו היא לשם שמים, וגם ירבעם היתה כוונתו לשם שמים, ואין כוונת רש"י לומר שהוכיחו ברבים כדי לביישו שלא לשם שמים, אלא כוונתו היא להסביר שעשה כן כדי שיתבייש ויחזור בו מחמת הבושה.

קמח) המלביין פני חבירו ברבים.

בענין אם רק מי שרגיל בזה אין לו חלק לעוה"ב.

והנה עיין בפ"ג מהל' תשובה הי"ד שכתב הרמב"ם וז"ל, ויש עבירות קלות

מאלו, ואע"פ כן אמרו חכמים שהרגיל בהן אין להם חלק לעולם הבא וכו' עכ"ל (ואחד מהם הוא המלביין פני חבירו ברבים). והקשה הכסף משנה מנא לי' להרמב"ם שאלו הן קלות מהראשונות שהזכיר שם. ברם עיין בפירוש המשניות בסנהדרין בריש פרק חלק (לפני היסוד הראשון) שכתב הרמב"ם וז"ל, ואע"פ שהם עבירות קלות כפי מחשבת החושב עכ"ל, וא"כ י"ל שבאמת אינן קלות. מיהו לפי זה צ"ע דאם באמת אינן יותר קלות א"כ למה כתב הרמב"ם שבאלו רק הרגיל בהן אין לו חלק. ואולי טעמו מוסבר על פי מה שכתב בפירוש המשניות שם שאין לו חלק משום שהוא בעל נפש גרועה, דזה שייך רק ברגיל, מיהו צ"ע דאם אינן יותר קלות למה צריכים טעמא דנפש גרועה.

וי"ל שטעמו של הרמב"ם הוא משום שמכיון שהדבר קל אצל העובר א"כ כשהוא עובר הרי הוא חושב שאינו עושה דבר שהוא כל כך חמור ומש"ה לא חשיב רשע כל כך כי לא התכוין להרשיע רשעות גדולה ואם הי' יודע חומרת הדבר אולי לא הי' עובר, רק מכיון שהדבר הוא באמת חמור מאד לכן אם הוא רגיל בזה הרי זה מקלקל את נפשו ונעשית נפשו גרועה מאד, וצ"ע. והאברבנאל בספרו ראש אמנה בפרק כ"ג השיג על הטעם של נפש גרועה בזה"ל, כי מה הגרעון אשר בדברים האלה שלא יהי' יותר בדברים אחרים שלא זכרו עכ"ל. וכתב האברבנאל ביאור אחר וז"ל, אבל היתה הסיבה בזה לפי שמצות התורה כולם והמדות והדעות אשר בה, אלוקיים, ומי שיכפור בקטן שבכולם, מאותו צד שהוא עוקר דבר מן התורה ומכחיש אותו אין ראוי

שיהי' בן העולם הבא עכ"ל. מיהו לא הבנתי איך יישב האברבנאל בזה את קושייתו למה הזכירו חז"ל דוקא דברים אלו.

עוד יש להעיר בענין זה מסוטה דף י' ע"ב שהביאו את המעשה של יהודה ותמר, ולמדו מזה שנוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילכין פני חברו ברבים, וכתבו שם תוס' וז"ל, כדאמר בפרק הזהב (ב"מ דף נ"ח ע"ב) כל היורדין לגיהנם עולין חוץ משלשה, וחד מינייהו המלכין פני חברו ברבים וכו' עכ"ל, ומשמע דס"ל לתוס' שכגון מעשה דיהודה ותמר נמי אין לו חלק לעולם הבא אע"ג דלא מיירי ברגיל אלא איירי רק בפעם אחת.

ועכ"פ צ"ע אמאי הביאו תוס' שם מההיא דב"מ ולא ממשנתינו. וע"ע בתוס' בב"מ שם שכתבו שמלכין פני חברו אגב גררא נקט לה התם דהא משנה מפורשת היא כאן, וא"כ בודאי היו תוס' בסוטה צריכים להביא את המשנה.

קמט) המלכין פני חברו ברבים.

בענין אם תשובה מועלת.

בב"מ דף נ"ח ע"ב אמר רבי חנינא כל היורדין לגיהנם עולים חוץ משלשה שיורדין ואין עולין, הבא על אשת איש, והמלכין פני חברו ברבים, והמכנה שם רע לחבירו, וכתבו שם תוס' וז"ל, אין לפרש דאין עולין לעולם דהא אמרינן בסמוך (בדף נ"ט ע"א שם) הבא על אשת איש יש לו חלק לעולם הבא, אלא הכי פירושו כל היורדין עולין מיד ואין אור של גיהנם שולט בהן וכו', חוץ מג' שאין עולין מיד, אבל יש מהם

נידונין לעולם כגון המלכין פני חברו ברבים דאמר בסמוך אין לו חלק לעולם הבא, ויש שעולין לאחר י"ב חודש כגון הבא על אשת איש, דמשפט רשעי ישראל בגיהנם י"ב חודש, א"נ מלכין נמי נהי דאין לו חלק לעולם הבא אינם נידונים יותר מ"ב חודש אלא לאחר י"ב חודש לא חיין ולא נידונין ושרויים בלא טובה ובלא רעה, וניחא השתא דלא חשיב מינים ואפיקורוסים שאותם נידונין לדורי דורות עכ"ל.

ברם בסוטה דף י' ע"ב תירצו את קושייתם על אשת איש באופן אחר, והיינו דמאי דאמרינן שהבא על אשת איש יש לו חלק לעולם הבא הרי זה איירי באופן שעשה תשובה.

והנה בההוא מימרא גופא בב"מ דף נ"ט ע"א שם סיימו שהמלכין פני חברו ברבים אין לו חלק לעולם הבא דהכי מיתנין שאמר דוד המלך ע"ה שהבא על אשת איש יש לו חלק לעולם הבא אבל המלכין פני חברו ברבים אין לו חלק לעולם הבא, ולפי תוס' בסוטה הרי הבעל אשת איש איירי בשעשה תשובה, ומעתה מזה יוצא שהמלכין פני חברו ברבים אין לו חלק אפילו באופן שעשה תשובה, וזהו שלא כדברי הרמב"ם בסוף פ"ג מהל' תשובה שכתב שאין לך דבר שעומד בפני התשובה וקאי להדיא גם על מלכין שהזכיר לעיל שם (ועיין שם בכסף משנה שהביא מקור לדברי הרמב"ם מהבבלי, אבל באמת כלשונו של הרמב"ם איתא בירושלמי בפ"א דמס' פאה בסוף ה"א דאיתא שם אי כשעשה תשובה אין כל דבר עומד בפני בעלי תשובה, וגם רבינו יונה על משנתינו בד"ה אע"פ וכו' הביא כן מהירושלמי).

קנ) המלבין פני חברו ברבים.

בספר חסידים באות תרכ"ח כתב וז"ל, אם בייש חברו, ולא שמע אדם ולא יצא הדבר לחוץ, הרי יתכן ודומה למי שגזל מחבירו ממון והשיב לו מיד וציערו מעט, מכל מקום עבר על לא תגזול, ועל ואהבת לרעך כמוך, דסני לך לחברך לא תעבד, כן זה לפי שבייש ולא הי' יודע אדם אף הוא עבר על ואהבת לרעך כמוך וכו' עכ"ל.

ברם יש לדחות את הראי' מב"מ שם, דהא התם איירי באלו שהיו מבזים אותו על המעשה עם בת שבע, ועל זה ענה להם שהבועל אשת איש, במצב שלי, שעשיתי תשובה, יש לו חלק, אבל המלבין, במצב שלכם, שאינכם שבים, אין לו חלק.

ובאות תרמ"ב כתב וז"ל, יכול אדם לשקר כדי שלא יתבייש חברו, וכשישקר יעסוק לשנות כדי שלא יהא נראה כל כך שקר לגמרי, כי מצינו שאמר ואנחנו הושבנו נשים נכריות, ושמואל הקטן אמר אני הוא שעליתי שלא ברשות, כדי שלא להלבין פני אחר, אבל במקום שאחד חוטא מלבינים פניו, כמו שאמרו אם ישנו לשוחט לפנינו נשאל לו אם לא ידע הלכות שחיטה, הרי אע"פ שמתבייש אין חוששין לשאול אותו למה שחט כי לא הי' לו לשחוט עד שיאמר לפני חכם הלכות שחיטה עכ"ל.

ובאות תרס"ה כתב וז"ל, שמואל דיהיב לה (לאמתו) דמי בושטה לטעמי' שאע"פ שאמתו היא וברשותו היא אין בידו לביישה. אסור לבייש את העבד ואת השפחה ולא את בנו, ולא יביישה על חנם עכ"ל.

קנא) המלבין פני חברו ברבים.

בספר חסידים באות נ"ד כתב וז"ל, איזו היא רציחה שאינה ניכרת לעינים והעונש גדול מאד, והעבירה קלה (בעיני בני אדם), וחמורה היא למעלה, היא הבושה. המבייש פני חברו או מצערו בפני מי שמתבייש ומצטער, שאילו הי' הורגו הי' מקבל מיתה כדי שלא יהי' מתבייש וכו' עכ"ל.

קנב) המלבין פני חברו ברבים.

בענין אם מותר לו להרוג את עצמו כדי שלא להלבין.

ע"י בסוטה דף י' ע"ב דאמרינן נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן של אש ואל ילבין פני חברו ברבים, וילפינן כן ממה שתמר לא רצתה לבייש את יהודה אלא בחרה להשרף, ומשמע מהלשון של יפיל עצמו שמותר לו להרוג את עצמו ממש, אע"פ שבהמעשה של תמר לא כתיב אלא שהיא מוצאת.

והנה תוס' בסוטה שם הקשו למה לא הזכירו גם מלבין פני חברו בהדי עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים שיהרג ואל יעבור ועיי"ש בתירוצם, ורבינו יונה בשערי תשובה בשער ג' אות קל"ט כתב שהטעם למה יפיל עצמו הרי זה כי מלבין פני חברו הוא אבק של שפיכות דמים דאזיל סומקא ואתי חיורא, ומהא שדימו אותו תוס' ורבינו יונה לשאר הציורים של יהרג ובל יעבור, משמע שגם בע"ז וג"ע ושפ"ד מותר לו להרוג את עצמו.

מיהו נראה שמה שמותר לו להרוג את עצמו בידים הרי זה רק באופן שהוא ירא

שלא יוכל לעמוד בהיסורין שהמאנסים מתכוננים לייסרו בהם אלא יכשל ויעבור, אבל אם אינו ירא הרי זה אסור אלא צריך להמתין עד שהמאנסין יהרגו אותו, וכן כתבו תוס' בגיטין דף נ"ז ע"ב בד"ה קפצו שבהציורים שהדין הוא שיהרג ובל יעבור מותר לו להרוג את עצמו אם הוא ירא שלא יוכל לעמוד ביסורים. ובע"ז דף י"ח ע"א בד"ה ואל וכו' הוסיפו בשם רבינו תם שאם הוא ירא שלא יוכל לעמוד בהנסיון הרי זה גם מצוה.

ברם עיין בדעת זקנים מבעלי תוס' על קרא דאך את דמכם לנפשותיכם, וכן בבדק הבית ביו"ד סי' קנ"ז, שיש אוסרים, ועי' גם ברד"ק על שמואל א' ל"א ה' שדן בענין זה והתיר. ודנו שם בענין מה ששאל הרג את עצמו ועל דברי המדרש בענין שאול. ועיין עוד בשם הגדולים בערך ר' יהודה בן הרא"ש שהביא עוד מקורות בענין זה.

והים של שלמה על ב"ק פרק החובל סי' נ"ט הסיק שאסור להרוג את עצמו על ידי מעשה בגופו ממש, וכן דייק מהרא"ש ומהר"י בתוס' שם בדף צ"א ע"ב ד"ה אלא וכו' (אבל התיר שם להצית על עצמו את הבית כדי שישרף).

וע"ע בתוס' בסוף חזקת הבתים בד"ה דין וכו' דמבואר שאסור למנוע את עצמו ממצות פרו ורבו אפילו כשיש לחשוש שלא יעמדו הנולדים בדתם, וא"כ לפ"ז כל שכן שאסור לו להרוג את עצמו, ויש לדחות.

קנג) המכנה שם לחבירו.

בב"מ דף נ"ח ע"ב אמר רבי חנינא כל היורדין לגיהנם עולים חוץ מג' שיורדין ואין עולין ואלו הן הבא על אשת איש והמלביץ

פני חבירו ברבים והמכנה שם רע לחבירו, ופרכינן מכנה היינו מלביץ, ומתריצין אע"ג דדש ב' בשמי', ופירש"י בד"ה דדש ב' וז"ל, כבר הורגל בכך שמכנים אותו כן ואין פניו מתלבנות ומכל מקום זה להכלימו מתכוין עכ"ל. והנה הרמב"ם בפ"ג מהל' תשובה הי"ד כתב וז"ל, ויש עבירות קלות מאלו ואעפ"כ אמרו חכמים שהרגיל בהן אין להם חלק לעולם הבא וכו', ואלו הן המכנה שם לחבירו והקורא לחבירו בכינויו והמלביץ פני חבירו ברבים וכו' עכ"ל, וצידד הכסף משנה (בסוף דבריו שם שכתב ואפשר וכו') לומר שכוונת הרמב"ם במה שכתב המכנה שם לחבירו הרי היא להיכא דלא דש ב', אלא הרי הוא המכנה הראשון, וכוונת הרמב"ם במה שכתב הקורא לחבירו בכינויו הרי היא אפי' להיכא דדש ב'. ברם צ"ע למה פרט הרמב"ם גם מכנה וגם מלביץ, הלא בגמ' אמרינן שכל היכא שלא דש ב', מכנה היינו מלביץ.

ואולי י"ל דנהי שכוונת הרמב"ם במה שכתב מכנה הרי היא להיכא שלא דש ב', אבל מכל מקום י"ל דאיירי באופן שאינו שם רע, וס"ל להרמב"ם שגם ציור זה אינו נכלל בהמלביץ פני חבירו ברבים משום שאין פניו מתלבנות על ידי זה (רק שצער פורתא יש לו מדבר זה), ומשום הכי מנה אותו לחודי' (אבל מסתמא הא מיהא צ"ל דאיירי באופן שהוא מתכוין לצערו בזה כמו בהציור של שם רע שדש בו, דהא אם לא כן לאו מידי קעביד), ולעולם שתי חלוקות איכא, חדא הציור של המכנה שם לחבירו, דהיינו היכא שאינו שם רע, רק שלא דש ב', ועוד הציור של הקורא לחבירו בכינויו שהוא הציור של הגמ', דהיינו היכא שהוא שם

רע, רק שכבר דש ב', ובגמ' נקטו חדא מתרתי, דהיינו היכא שהוא שם רע רק שדש ב', אבל לעולם הוא הדין שהיו יכולים להעמיד באופן שלא דש ב' רק שאינו שם רע.

אולם אע"פ שאפשר לומר כהנ"ל בדעת הרמב"ם מאחר שלא כתב המכנה שם "רע", אבל ע"י בספר חרדים בפ"ד ממצות לא תעשה אות כ"ח שמנה (חוץ ממלכין) גם "המכנה שם רע לחבירו שהוא מתבייש ממנו או הקוראו בזיון בכינויו", ועל דבריו עדיין קשה דמכנה היינו מלכין, דהא מדבריו משמע דאיירי בלא דש ב', שהרי רק בהציור השלישי כתב "כינויו" דמשמע כינוי שיש לו מכבר.

והנה את דברי החרדים לכאורה יש ליישב ולומר שמה שכתב "המכנה שם רע שהוא מתבייש ממנו" כוונתו היא להיכא שהוא המכנה הראשון, וחבירו מתבייש אבל אין פניו מתלבנות, אבל הקורא לחבירו בכינויו איירי בדש ב', ואפילו כשאינו שם רע, רק שהוא מתכוין לבזותו בזה, וכגון היכא שמלאכתו היא מלאכה קשה ולא נקי' ואנשים מכנים אותו על שם מלאכתו, והוא עושה כן כדי לבזותו. מיהו על הציור הראשון קשה דהא מהגמ' מבואר שכל היכא שהוא שם רע והרי הוא הראשון שמכנהו בכך "מכנה היינו מלכין", ועוד דמהציור השני אפשר לדעת גם את הציור הראשון שהוא ציור של שם רע וגם הוא הראשון במכנהו בכך.

והנה רבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות ק"מ כתב וז"ל, ועוד אמרו כל היורדים לגיהנם עולים חוץ מג' שורדים ואינם עולים, המלכין פני חבירו ברבים והמכנה

שם לחבירו והבא על אשת איש, הנה כי דימו המלכין פני חבירו ברבים, והמכנה שם לחבירו, בשגם הוא מלכין פניו, אל הבא על אשת איש וכו' עכ"ל, וגם על דבריו יש לתמוה, דהא להדיא מבואר בגמ' שהמכנה מיירי אפילו כשאין הלבנת פנים כי אם לא כן מכנה היינו מלכין.

ועיין עוד במאירי על משנתנו בסד"ה ובזה תוכל שכתב וז"ל, המלכין פני חבירו ברבים ובכלל זה נזכר בפרק חלק הקורא לחבירו בכינויו והמתכבד בקלון חבירו וכו' עכ"ל.

קנג* המלכין פני חבירו ברבים.

בענין אם רק המלכין אדם כשר אין לו חלק.

הרמב"ם בפ"ג מהל' חובל ומזיק ה"ז כתב וז"ל, ואמרו חכמים הראשונים שכל המלכין פני אדם כשר מישאל בדברים אין לו חלק לעולם הבא עכ"ל. ומצאתי בשיטה מקובצת על ב"ק דף צ"א ע"א בד"ה זאת אומרת ביישו בדברים שכתב בשם המאירי וז"ל, וכבר אמרו כל המלכין פני חבירו וכו', ומכל מקום גדולי המחברים פרשוה באדם כשר, ויראה לי ככוונתם שאם הלבנינו לכוונת תוכחה כדי שיתבייש ויעזוב מתוך בשתו שלא יחטא עוד, רשאי, ותבוא עליו ברכה, והכל תלוי בכוונת הלב, והרי נאמר ויראת מאלקיך עכ"ל.

והנה לכאורה נראה דהוא הדין שיש לפרש שכוונת הרמב"ם היא להוציא אפיקורוס ומין דמותר לאבדו כמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות בסנהדרין פרק חלק ובעוד מקומות, וכל שכן שמתר

מלבין פני חבירו באות ג' שהביא מהפרי מגדים שהכוונה כאן ב"רביס" היא ל"שלשה עם זה המבייש, דהיינו שנים מלבד המבייש", כמו בספק טומאה ברה"ר.

קנה) המלבין פני חבירו ברביס.

עיינ לעיל באות נ"ד בענין שומעין חרפתן ואינן משיבין.

קנו) המיפר בריתו של אברהם אבינו.

בנוסחת המסורת הש"ס בפירוש המשניות להרמב"ם איתא שהכוונה היא למושך בערלתו, וכן כתב הרמב"ם להדיא בפ"ג מהל' תשובה ה"ו שמושך ערלתו אין לו חלק לעולם הבא, וכן כתב רבינו יונה כאן וז"ל, זה המושך בערלתו לכסות העטרה ונראה כערל כמי שעושה להכעיס כדי להבזות המצות עכ"ל. וכן איתא בירושלמי בפ"א דפאה ה"א קרוב לסופו, וכן בירושלמי בסנהדרין בריש פרק חלק. אמנם רש"י כתב כאן שהכוונה היא למי שאינו מל. והר"ב, והרמב"ם בפ"ג מהל' מילה ה"ח, כתבו שניהם. ורבינו בחיי הביא מפרשים שהכוונה במיפר ברית ומושך בערלתו היא לבועל כותית על פי הגמ' בעירובין דף י"ט ע"א דאמרינן שם "אלא דכתיב עובר בעמק הבכא, ההוא מחייבי ההיא שעתא בגיהנם, ואתי אברהם אבינו ומסיק להו ומקבל להו, בר מישראל שבא על הכותית דמשכה ערלתו ולא מבקשר לי' (פי' שאברהם אבינו אינו מכירו שהוא מהול). מיהו עי' בתוס' שם שכתבו ששפיר יש לו חלק לעולם הבא אחרי שקיבל את דינו.

להכלימו, ואפילו שלא לשם תוכחה. ועי' בתוס' בקידושין דף ל"ב ריש ע"ב שכתבו דמצוה להכות ולבזות ולזלזל אדם רשע, וברא"ש שם איתא רק דמותר.

ועכ"פ אפילו אם אינו אפיקורוס רק שאינו בגדר עושה מעשה עמך לכאורה מותר לבזותו לפי מה שכתב באדרת אליהו בפר' קדושים שגם בקרא דהוכח תוכיח את עמיתך דרשינן את שעמך בתורה ומצות, דהא על זה קאי קרא דלא תשא עליו חטא (מיהו מהגר"א יש ראי' רק להיכא שמכלימו לשם תוכחת). וכדברי האדרת אליהו נמצא בתנא דבי אליהו רבה פרק י"ח בד"ה ד"א לא תלך רכיל בעמך ברוך המקום וכו', הובא בביאור הלכה בסי' תר"ח בד"ה אבל וכו'. והש"ך ביו"ד סי' קנ"א סק"ו כתב שאין חיוב להפריש ישראל מומר מאיסורים, וא"כ לפ"ז יוצא שה"ה שלאחר שכבר עבר אין חיוב להוכיחו. והדגול מרבבה שם תמה על דינו של הש"ך, וכתב שהיכא שעובר בשוגג בודאי צריכים להפריש אפילו ישראל מומר, רק שכוונת הש"ך היא לישראל שבא עכשיו לעבור במזיד ואפילו אם אינו מומר, וגם לפי דבריו יוצא שאין חיוב להוכיח את מי שעבר במזיד.

והנה צ"ע למה השמיט הרמב"ם בהל' חובל ומזיק שם דאיירי דוקא באופן שמלבינו ברביס, וכמו שכתב הוא עצמו בסוף פ"ג מהל' תשובה. וברמב"ם הוצאת רש"פ איתא ברביס ולא בדברים.

קנד) המלבין פני חבירו ברביס.

בענין כמה זה "רביס".

הנה ראיתי בספר מצות הלכות בהל'

והנה גם בסנהדרין דף ק"י ויורה דעה סי' רס"ג סעיף ה' מבואר דמי שלא מל אין לו חלק לעולם הבא, שהרי כתב המחבר שם דהא דמוהלים נפלים הרי זה כדי שיחיו בתחיית המתים, וצ"ע שם הגר"א לסנהדרין דף ק"י ע"ב, ולכאורה כוונתו היא לדברי רב נחמן בר יצחק שם שאמר שקטנים יש להם חלק לעולם הבא משעה שנימולו*.) ונר' דהא דלא הביא את משנתנו הרי זה משום שיש לפרש שמפר ברית הרי זה מושך בערלתו ואין לו חלק לעוה"ב משום שהוא מבזה בזה את המצות, ועוד דאפילו אם איירי במי שלא מל אבל ה' שייך לומר שמשנתנו איירי דוקא באופן שלא מל את עצמו במזיד בגדלותו, ואין לו חלק לעולם הבא משום דין עונש, אשר לפ"ז לא ה' שייך לומר כן בנפלים שאינם בני עונש, ומשום הכי הביא ההיא דסנהדרין דאיירי בקטנים, דחזינן משם שגוף מהול הרי זה תנאי המעכב בתחיית המתים משום שלא שייך תחיית המתים אלא בגוף מתוקן.

וגם בעבודה זרה דף י' ע"ב מבואר כן דעיין שם שאמרה ל' ההיא מטרוניתא לקטיעה בר שלום בשעה שהוציאוהו ליהרג "ווי ל' לאילפא דאזלא בלא מכסא", ולבסוף אירע שנפל באופן שערלתו נקטעה, ופירש"י וז"ל, כלומר אוי לך, הואיל ועליהן אתה נהרג, שלא מלתה את עצמך ותיטול חלק עמהם עכ"ל, הרי להדיא שאע"פ שהי' בבחינת צדיקי אומות העולם אבל מכל מקום מילה בעי אע"פ שאינו מצווה (ודלא כהפורת יוסף שם שהבין שנפל בכוונה בדרך זה ושנתקיים בזה מילת גרות ושאיירי שכבר

טבל).

מיהו מצאתי בשערי קדושה לרבי חיים ויטל בחלק ב' שער ח' שכתב שדוקא אם אינו מל להכעיס אין לו חלק לעולם הבא, הרי דס"ל דהוי באמת דין עונש.

ברם צ"ע מנא ל' להמחבר שאין לו חלק בתחיית המתים, דהא גם במתניתין דידן, וגם בסנהדרין שם, איתא שאין לו חלק לעולם הבא. וי"ל דס"ל כדעת הרמב"ן שהכוונה בכל מקום ב"עולם הבא" הרי היא להחיים לאחר תחיית המתים, דאז הוא הזמן של קבלת שכר, אבל לאחר מיתה עכשיו ליכא שום קבלת שכר אלא הנשמות נגזרות עד זמן תחיית המתים, אבל שיטת הרמב"ם היא שהכוונה בעולם הבא הרי היא לעולם הנשמות לאחר מיתה, קודם לזמן תחיית המתים, והשכר הוא להנשמה לבדה בלי הגוף.

איברא יש ליישב את דברי המחבר אפילו לפי שיטת הרמב"ם, והיינו משום שיש להוכיח שלפי הרמב"ם גם החיים שלאחר תחיית המתים נקרא עולם הבא (ולא רק עולם הנשמות לאחר מיתה), וגם יש להוכיח שהכוונה בעולם הבא גבי מיפר ברית הרי היא לאותו עולם הבא שלאחר תחיית המתים, ונבאר דברינו, דהנה בסנהדרין בריש פרק חלק (דף צ' ע"א) תנן האומר אין תחיית המתים מן התורה אין לו חלק לעולם הבא, ובגמ' מפרשינן דהיינו משום מדה כנגד מדה, דכיון שהוא כפר בתחיית המתים לפיכך לא יהי' לו חלק בתחיית המתים, והקשה שם הר"ן דהא בהמשנה תנן שאין לו חלק לעולם הבא ולא שאין לו חלק בתחיית המתים, והוכיח הר"ן מזה כהרמב"ן

* ב"עולם הבא" היא להחיים שלאחר תחיית המתים.

(* ולקמן נבאר דאזיל המחבר שהכוונה בכל מקום

שעולם הבא פירושו הוא החיים שלאחר תחיית המתים. ברם עיין בלחם משנה בריש פ"ח מהל' תשובה שכתב בשם הספר העיקרים (במאמר ד' פרק ל' ול"א) דאתי שפיר גם לפי דעת הרמב"ם, והיינו משום שבאמת לפי הרמב"ם ב' דברים נקראים עולם הבא, חדא עולם הנשמות שלאחר מיתה, ועוד החיים שלאחר תחיית המתים, והכוונה בעולם הבא בריש חלק הרי היא לעולם הבא שלאחר תחיית המתים עכ"ד, ומעתה מאחר שהכוונה באין לו חלק לעולם הבא דתנן גבי האומר אין תחיית המתים מן התורה הרי היא לעולם הבא שלאחר תחיית המתים, א"כ לכאורה הוא הדין שגם בנוגע לאפיקורוס ושאר דברים בהמשנה שם דתנן בהם שאין להם חלק לעולם הבא, הכוונה היא לעולם הבא שלאחר תחיית המתים, דהא כ"ל להו התנא שם אהדרי, ועל כולם כאחד אמר שם שאין להם חלק לעולם הבא, והרי הא דאפיקורוס ומיפר ברית אין להם חלק לעולם הבא ילפינן להו בדף צ"ט ע"א שם מחד קרא*), אשר לפ"ז יוצא שגם הא דאמרינן במיפר ברית שאין לו חלק לעולם הבא הכוונה היא לעולם הבא שלאחר תחיית המתים, וא"כ אתי שפיר דברי המחבר הנ"ל (ובאמת מדברי רבי אליעזר ברבי יוסי בדף צ' ע"ב שם מבואר להדיא דהוא קרא איירי בתחיית המתים

אלא שמדבריו נראה להדיא כדעת הרמב"ן ודלא כדעת הרמב"ם, ועי' בספר העיקרים שם בריש פרק ל"א מה שכתב על זה. ועיין עוד בספר העיקרים שם בענין אם כל המשנה איירי באותו עולם הבא או לא. וכן עי' בספרי על סנהדרין באות ש"ס במה שכתבתי בדעת הרמב"ם).

ברם בתוספתא דמס' סנהדרין תנינן על הנך דברים המוזכרים בהמשנה בריש חלק שהם יורדין לגיהנם ונידונים שם לדורי דורות, ומשמע דאיירי גם בעולם הנשמות שלאחר מיתה. וצ"ל דהא דאמרינן דהוי מדה כנגד מדה הרי זה קאי רק על הא דאין לו חלק לתחיית המתים.

קנז) בענין הנ"ל.

והנה אולי יש לפרש את דברי המחבר בדרך אחרת לגמרי, והיינו שכוונתו לומר שצריכים למולו משום שאז נותנים לו שם, ועל ידי השם יהי' לו זכרון וחלק בתחיית המתים וז"ל, תינוק שמת קודם שיגיע להיות בן ח' מלין אותו על קברו בצור או בקנה ואין מברכין על המילה אבל משימין לו שם לזכר שירחמוהו מן השמים ויחי' בתחיית המתים עכ"ל.

מיהו ממה שהביא בכ"י מבואר שגם בלי שיהי' מל, וגם בלי שיהי' לו שם, הרי הוא קם בתחיית המתים, רק שמטעם אחר מלים

(* דהיינו מהא דכתיב כי את דבר ה' בזה ואת מצותו הפר הכרת תכרת, דואת מצותו הפר קאי על ברית מילה, ואע"פ שרש"י שם, וכן כאן, הביא קרא דאת בריתי הפר בבראשית י"ז י"ד, אבל מ"מ בהוא קרא לא נרמז שאין לו חלק לעולם הבא, רק דגילוי מילתא הוא, דכמו שהפר דהתם בבראשית איירי במילה, הוא הדין נמי להפר דהכא, וכן כתב הבעל

הטורים בבראשית שם. ועיין עוד ברש"י בשבועות דף י"ג ע"א שפי' דידיעין שהכוונה היא למיפר ברית בשר משום שהיא "מצוה יחידית", כלומר דמשמע מקרא דואת מצותו הפר שהפסוק איירי במצוה שניתנה יחידית, וכן גורס רבינו בחיי כאן בהגמ' בסנהדרין שם בזה הלשון, ואת מצותו הפר מצוה יחידה ואיזו מצוה שניתנה יחידה, הוי אומר זו מילה.

אותו ומשימים לו שם, וז"ל, כ"כ הכל בו וז"ל, נהגו למול בן קודם שיגיע להיות בן ח' בצור וקנה בבית הקברות להסיר חרפתו ממנו שלא יקבר בערלתו כי חרפה הוא לו, וכ"כ הר"ד אבודרהם בשם גאון, וכתב עוד בשם רב נחשון גאון רגילין דמהלין על קברי' ולא מברכין על המילה ומסקינן לי' שמא דכד מרחמי לי' מן שמיא והוי תחיית המתים הויא ידיעא לתינוק ומבחיין לי' לאבוה, והא דרב נחשון כתבה הרא"ש בסוף מועד קטן, וכ"כ ר"י בשם רבינו הגרשוני שיש לו קבלה שמוהלים אותו על קברו ומשימים לו שם לזכר שירחמוהו מן השמים ויחי' בתחיית המתים ויהי' בו דעה יכיר את אביו עכ"ל. והג"מ פ"א מהל' מילה כתב שמה שנהגו להסיר ערלת הנפלים בצרור ואבן הוי משום תקנת הפושעים דאמרינן בב"ר מעביר הערלה מן הקטנים שמתו ולא מלו ונותנה על פושעי ישראל עכ"ל הב"י.

ועי' ברא"ש בפרק ג' ממס' מועד קטן בסוף סי' פ"ח שכתב וז"ל, כי נייחא נפשי' דמהלא לי' על קברו ומסקי' לי' שמא דכדי מרחמין מן שמיא והויא תחיית המתים הויא ידיעא בינוקא ומבחיין לי' לאבוה עכ"ל. וכתב הקרבן נתנאל באות כ' וז"ל, דאי לא מימהל לא מבשקר לי' (פי' שאביו לא יכיר אותו) וסובר שהוא מן נכרים, הוא הטעם שמליין אותו, ועל דמסקי' לי' שמא סיים שעל ידי כן הוא ידיעה בינוקא, שאביו יודע שהי' לו ילד שהי' שמו כך וכך ומבחיין לי' לאבוה, גם הבן מכיר לאביו שמתייחס עליו עכ"ל.

ועי' גם בפתחי תשובה שם בסקי"א שהביא שלפעמים נותנים שם בלי למול (דהיינו כשכבר קברוהו עיי"ש), וגם מזה

חזינן מזה ששייך תחיית המתים גם בלא מילה, דהא אם לא כן למה נותנים שם.

קנח) המיפר בריתו של אברהם אבינו.

כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' תשובה הי"ד וז"ל, ויש עבירות קלות מאלו ואעפ"כ אמרו חכמים שהרגיל בהן אין לו חלק לעולם הבא, ואלו הן המכנה שם לחבירו והקורא לחבירו בכינויו והמלביין פני חבירו ברכים והמתכבד בקלון חבירו והמבזה ת"ח והמבזה רבותיו והמבזה את המועדות והמחלל את הקדשים עכ"ל. והקשה הכסף משנה למה לא הזכיר גם את המיפר בריתו של אברהם אבינו, ותי' דהיינו מושך בערלתו שהזכיר לעיל בהדי החמורות אשר גם משום פעם אחת לחוד אין להם חלק לעולם הבא. ועיין לעיל בריש אות קנ"ו.

קנט) המגלה פנים בתורה שלא כהלכה.

עיין בסנהדרין דף צ"ט ע"א דתניא כי דבר ה' בזה ומצותו הפר הכרת תורת זה האומר אין תורה מן השמים, ד"א כי דבר ה' בזה זה אפיקורוס, ד"א כי דבר ה' בזה זה המגלה פנים בתורה, ובע"ב הזכיר הש"ס כמה שיטות בענין מה נקרא אפיקורוס ומה נקרא המגלה פנים בתורה שלא כהלכה. א', שאפיקורוס הוא האומר מאי אהני לן רבנן, והמגלה פנים בתורה הוא המבזה את חבירו בפני תלמיד חכם. ב', שהמבזה את חבירו בפני תלמיד חכם מיקרי אפיקורוס, והמגלה פנים הרי הוא המבזה את התלמיד חכם עצמו (וזהו שכתב רבינו יונה כאן דהוא

הדין להמעזו פנים כלפי לומדיי). ג', שגם המבזה תלמיד חכם עצמו מיקרי אפיקורוס, והמגלה פנים הרי הוא כמנשה בן חזקי' ופירש"י שהי' דורש אגדות של דופי (וכמו שפירש"י הכא). ופריך אביי שם על המאן דאמר שסובר שאפיקורוס הרי הוא האומר מאי אהני לן רבנן דהא גם בכהאי גוונא הרי הוא מיקרי מגלה פנים בתורה דהא כתיב אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי, ופירש"י וז"ל, מגלה פנים הוא שכופר במה שכתוב בתורה עכ"ל, פי' דהא מהך קרא דרשינן דשפיר בעינן תלמידי חכמים, ולא עוד אלא שהעולם מתקיים עליהם, ואמר שם אביי שאפיקורוס הרי הוא כגון דיתבי קמי' רבי' ונפל לי' שמעתא בדוכתא אחריתא ואמר הכי אמרינן התם ולא אמר הכי אמר מר (ועיין בספר ראש אמנה להאברבנאל בפרק כ"ד שכתב שהמבזה תלמיד חכם הרי הוא אפיקורוס משום שהם המוכיחים ומפרסמים מציאות ה', וא"כ הרי הוא כמו כופר במציאות ה'). והנה לכאורה צ"ע גם על אביי למה הוצרך לכלול להאומר מאי אהני לן רבנן בכלל מגלה פנים בתורה, דהא מכיון שהוא כופר במה שכתוב בתורה א"כ גם בלאו הכי הרי הוא בכלל כופר בתורה ואומר אין תורה מן השמים דתני לחודי' שם בהברייתא בדף צ"ט שהבינו שאין לו חלק לעולם הבא (ועיין גם בירושלמי בסנהדרין בריש פרק חלק שרצו לומר שהמגלה פנים הוא האומר שלא ניתנה תורה מן השמים, ופריך ולא כבר תניתהו האומר אין תורה מן השמים עיי"ש). ואולי אה"נ רק דמכיון שרצו שם לחלק בין מג"פ ואפיקורוס קאמר אביי שגם זה נקרא מגלה פנים אבל אה"נ

הרי הוא גם בגדר האומר אין תורה מן השמים. ואולי י"ל עוד דס"ל לאביי שהכופר בתורה איירי בכופר בנתינתה ואפילו באות אחת וכהנ"ל, אבל המגלה פנים מודה הוא בנתינתה מאת הקב"ה רק שהוא אומר ששקר כתוב בה או דברים שלא לצורך ח"ו, ונקט אביי שזה שאומר מאי אהני לן רבנן אין כוונתו לכפור בנתינת הפסוק אלא באמיתותו, וצ"ע.

והנה בירושלמי שם העלו שהמגלה פנים הוא זה שהוא עובר על דברי תורה בפרהסיא כגון יהויקים בן יאשיהו וחביריו, והיינו דלא ככל השיטות הנזכרות בהבבלי שם, ורבינו יונה והרמב"ם בפירוש המשניות על משנתנו הביאו את דעת הירושלמי. ונראה שכן היא גם שיטת הרמב"ם ביד החזקה, שהרי בפ"ג מהל' תשובה ה"ו מנה את העושה עבירות ביד רמה כיהויקים בין אלו שאין להם חלק לעולם הבא, ובהי"א שם כתב וז"ל, העושה עבירות ביד רמה כיהויקים בין שעשה קלות בין שעשה חמורות אין לו חלק לעולם הבא, וזהו הנקרא המגלה פנים בתורה מפני שמעזי וגילה פניו ולא בוש מדברי תורה עכ"ל, ונראה שמקורו הוא מדברי הירושלמי הנ"ל. מיהו הלחם משנה שם כתב וז"ל, בפרק חלק אמר המבזה את תלמיד חכם זהו אפיקורוס, ומגלה פנים כגון מנשה בן חזקי' וכזה פסק רבינו עכ"ל, הרי דס"ל שהמקור לדברי הרמב"ם בזה שפסק שהמגלה פנים הוא העושה עבירות ביד רמה הרי הוא מאי דאמרינן בהבבלי שהוא העושה כמנשה בן חזקי'. ולפי זה יוצא שהרמב"ם חולק על מה שפירש"י שם, וגם כאן, שכוונת הגמ' היא למה שהי' דורש באגדות של דופי

וכמו שהביאו לעיל שם בגמ', אלא ס"ל להרמב"ם שהכוונה היא כמנשה בן חזקי' שהי' עובר עבירות ביד רמה, ואינו ענין עם מה שאמרו לעיל שם שהי' דורש באגדות של דופי. אמנם נראה דלא כהלחם משנה משום דנראה פשוט שמקורו של הרמב"ם היא מדברי הירושלמי הנ"ל דאיתא שם להדיא כדבריו ביחד עם הדוגמא של יהויקים, ובפירוש המשניות כאן הביא הרמב"ם את הדבר בשם הירושלמי, ואילו הלח"מ לא ציין בכלל לדברי הירושלמי, וכן מצאתי גם בגליון הש"ס שבירושלמי בפ"א דפאה שכתב שזהו מקורו של הרמב"ם, אלא שאכתי צ"ע אמאי סתם הרמב"ם כהירושלמי ולא כתלמודא דידן.

והנה בהי"ד שם כתב הרמב"ם וז"ל, ויש עבירות קלות מאלו ואע"פ כן אמרו חכמים שהרגיל בהן אין לו חלק לעולם הבא וכו' ואלו הן וכו' והמבזה תלמידי חכמים והמבזה רבותיו וכו' עכ"ל. והנה המקור למה שכתב שהמבזה תלמידי חכמים אין לו חלק לעולם הבא הרי הוא לכאורה מהסוגיא בסנהדרין שם דאמרינן שהמבזה תלמידי חכמים הרי הוא או אפיקורוס או מגלה פנים, וכן כתב הכסף משנה שם דס"ל להרמב"ם שהמבזה תלמיד חכם הרי הוא בגדר מגלה פנים*). אמנם לפי זה צ"ע טובא למה מנה הרמב"ם אופן זה של המגלה פנים בתורה בין הקלים, וכתב דבעינן רגיל בו דוקא, ואילו את העובר עבירות ביד רמה

הזכיר לעיל שם בין החמורות, ונהי דס"ל שאפשר לקיים כמה פירושים בהמגלה פנים בתורה אבל מכל מקום מנא לי' לחלק ביניהם. ובאמת גם בלאו הכי הקשה שם הכסף משנה מנא לי' להרמב"ם שאלו האחרונות קלות יותר, אלא שלפי הנ"ל קשה עוד יותר דהיינו מנ"ל לחלק במגלה פנים גופי'. והנה באמת מלשון הרמב"ם לעיל שם משמע שגם מה שכתב "עובר עבירות ביד רמה" הרי זה מיירי בשעשה כמה עבירות ביד רמה, מיהו נראה פשוט שאכתי אין זה בגדר מי שרגיל בזה, דהא חזינן שלא כלל אותו הרמב"ם בהדי הני דברים דבעינן בהו רגילות, והביאור בזה הוא משום דסגי במה שעשה בתקופה אחת כמה עבירות ביד רמה דעל ידי זה הרי זה נקרא שגילה פנים בתורה פעם אחת, רק דכיון שאין הוא רגיל בתקופות כאלו אין זה נקרא שהוא רגיל לגלות פנים בתורה, וא"כ אכתי יוצא שבעושה עבירות ביד רמה לא בעינן שיהא רגיל בכך, ואם כן צ"ע כהנ"ל מהו מקורו של הרמב"ם לזה שחילק בין הציורים השונים של מגלה פנים. ועיין עוד בסוף אות קמ"ד בענין מה שהתנה הרמב"ם שהוא רגיל בכך.

ועיין עוד ברבינו בחיי כאן שהביא מפרשים שהמגלה פנים בתורה שאין לו חלק לעולם הבא הרי זה מי שמגלה סודות התורה לעמי הארץ.

והנה רש"י כאן פי' שהכוונה במגלה

(* מיהו צ"ע על הכסף משנה דהא עיין שם שבתחילה הקשה הכסף משנה בתורת קושיא למה לא הביא הרמב"ם את המגלה פנים (ותי' על זה שכוונתו במבזה תלמידי חכמים הרי היא למגלה

פנים), וצ"ע דהרי כבר ביארנו שכוונת הרמב"ם לעיל בעושה עבירות ביד רמה הרי היא למגלה פנים. ועוד דבה"ו שם הזכיר הרמב"ם להדיא מגלה פנים, ויש ליישב.

פנים כאן היא למי שדורש אגדות של דופי כמנשה בן חזקי, ויש להעיר דהא בסנהדרין שם יש גם מאן דאמר שסובר שהיינו מבזה תלמיד חכם, וא"כ למה סתם רש"י כהמ"ד שמפרש שהכוונה היא למי שדורש אגדות של דופי. וי"ל כי הכא איתא מגלה פנים בתורה "שלא כהלכה", ודלא כסוגיית הגמ' בסנהדרין שם שקאי על הברייתא שהביאו שם שתני בה מגלה פנים בתורה בלי המלים "שלא כהלכה", וסובר רש"י שהכא כו"ע מודים שהכוונה היא לדורש באגדות של דופי כי על מבזה ת"ח לא מתאים הסיום של "שלא כהלכה".

ברם גם המחזור ויטרי כאן כתב שהכוונה כאן היא למי שדורש אגדות של דופי אע"פ שכתב להדיא שלא גרסינן כאן "שלא כהלכה".

והנה גם על הי"מ שהביא רבינו בחיי כאן יש להעיר איך אמרו פירוש חדש שלא מוזכר בגמ' בסנהדרין שם. ברם לפי הנ"ל י"ל שגם זה הוא משום שהם גורסים כאן "שלא כהלכה", והם סוברים שגם על הדורש באגדות של דופי לא מתאים הביטוי של "שלא כהלכה", ולכן פירשו שהכוונה היא למי שמגלה סודות התורה "שלא כהלכה", כלומר שלא כדין, דהיינו לעם הארץ. ועכ"פ רבינו בחיי עצמו כתב כהמחזור ויטרי שלא גרסינן "שלא כהלכה".

קס) קל לראש ונח לתשחורת.

א. עיין ברש"י שפי' "שלא יתגאה כנגדם (ראשי העיר) אלא תעבדם ותקבל פניהם". וכעין זה פירשו גם הרמב"ם בפיה"מ ורבינו

יונה.

ועי' גם בסנהדרין דף ח' ע"א דאמרינן ואצוה אתכם בעת ההיא אמר רבי אלעזר אמר רבי שימלאי אזהרה לציבור שתהא אימת דין עליהם, והביאו הרמב"ם להלכה בפכ"ה מהל' סנהדרין ה"ג עיין שם.

ב. והנה בפ"ב ממס' דרך ארץ רבה הביאו נוחין לתשחורת ביחד עם עניים וביישנים ושפלי הרוח, ומשמע שהכוונה היא לענין של ענוה והכנעה וכהפירוש הנ"ל שהבאנו. מיהו עי' בפ"י הר"ב כאן שכתב וז"ל, ונוח לתשחורת לאדם בחור ששערותיו שחורות אינך צריך להקל עצמך כל כך אלא תעמוד לפניו בנחת ובישוב עכ"ל.

והרמב"ם בפיה"מ כתב עוד יותר, והיינו ש"תוקיר נפשך עמו, ואל תשחק ואל תתגעגע עמו".

והנחלת יעקב במס' דרך ארץ שם כתב וז"ל, במס' אבות וכו' פי' הרע"ב תשחורת לאדם בחור ששעריו שחורות והכי נמי יש לפרש הכי שמשפיל עצמו לכל אדם אפילו לאדם בחור וכו' עכ"ל.

קסא) שחוק וקלות ראש מרגילים לערוה.

באבות דרבי נתן פרק כ"ו איתא בשם ר"ע שסייג לכבוד שחוק, פי' מיעוט שחוק. ולקמן בפ"ו מנינן למיעוט שחוק בין מ"ח קניני התורה. ועיין עוד בטור באבן העזר סי' כ"ה שהביא את דברי משנתינו.

קסב) מסורת סייג לחכמה.

פי' הר"ב שמסורת פירושו הוא חסרות ויתירות. ורבינו יונה הוסיף על זה שהכוונה

קסג) נדרים סייג לפרישות.

כתב רבינו יונה וז"ל, ולא אמרו שבועה סייג לפרישות, שהשבועה פוסקת מיד, מפני שהוא נשבע שלא יאכל דבר זה עד יום פלוני, ואין זה סייג, כי מיד נפסק שאינו יכול לעבור עליו, אבל נדר הוא שאומר אם אוכל יותר מזה השיעור עד יום פלוני יאסרו כל פירות שבעולם עלי עד זמן אחר קצוב, זה נקרא סייג מפני שיכול לעבור עליו, ומוטב למכויין לכו לשמים אם איננו שלטון בעצמו, לעשות הסייג ההוא (כלומר התכלית של הסייג, דהיינו אכילת "יותר מזה השיעור") בלא נדר עכ"ל. והנה לכאורה צ"ע דהא גם שבועה יכולים לעשות על תנאי כמו נדר (ועיין בנזיר דף י"א ע"א בתד"ה דהוי וכו' שהקשו איך אפשר לעשות נזירות על תנאי הלא דליתה בשליחות, ומילתא דליתה בשליחות ליתה בתנאי, [ועי"ש בתירוץ ששייך גם על שבועה]. רעק"א בגליון ש"ס שם הראה שיש מחלוקת בגמ' על זה).

ובספרי על פר' ואתחנן בפסקא ח' איתא בזה הלשון, על לבכך מכאן הי' ר' יאשי' אומר צריך להשביע את יצרו שכן אתה מוצא בכל הצדיקים שהשביעו את יצרו, הרי שהזכיר הספרי שבועה, ולא נדרים כמו שעשה התנא של המשנה, והיינו משום שהספרי לא הגדיר שרצו לעשות גדר של סייג. מיהו צ"ע דאם מוטב לעשות בלי נדר ובלא שבועה וכמש"כ רבינו יונה למה היו כל הצדיקים נשבעים.

והמגן אבות כאן כתב דברים אחרים בשם רבינו יונה וז"ל, ואמר נדרים וכו' ולא

היא גם לטעמי הנגינה שמסרו חכמים לתלמידיהם. והנה בנדרים דף ל"ז ע"א אמרינן שאסור ללמד מדרש בשכר משום דכתיב ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים וגו' מה אני בחנם אף אתם בחנם, אבל מבואר שם שמקרא שפיר מותר ללמד בשכר, ופליגי שם רב ורבי יוחנן בטעם הדבר, דרב סובר שהטעם הוא משום שהשכר הוא שכר שימור התינוקות, ורבי יוחנן סובר שהטעם הוא משום שהשכר הוא שכר פיסוק טעמים, ומבואר שם בע"ב שרב סובר משום שכר שימור ס"ל שגם פיסוק טעמים אסור ללמד בשכר משום שפיסוק טעמים הוא דאורייתא, ומשום הכי גם על זה קאי הדרשה של מה אני בחנם אף אתם בחנם. והר"ן בע"א שם בד"ה ור"י אמר וכו' כתב שרבי יוחנן סובר שפיסוק טעמים הוא רק מדרבנן ומשום הכי שפיר רשאי הוא ליטול עליו שכר, ובאמת כן משמע מפשטות הגמ' שם שטעמו הוא משום דס"ל שפיסוק טעמים הוא רק מדרבנן. מיהו בריטב"א שבר"ף שם משמע שגם רבי יוחנן סובר משום שכר פיסוק טעמים הרי הוא מודה שפיסוק טעמים הוא מדאורייתא שהרי הריטב"א הביא את הדרשה גם לפי רבי יוחנן (*), רק דס"ל שאינו בכלל "חוקים ומשפטים", וכעין הא דאיתא בירושלמי שם שמותר ללמד מקרא בשכר גם בלא טעמא דשכר שימור ופיסוק טעמים משום שכל עיקר מקרא אינו בגדר חוקים ומשפטים (וכן משמע ברמב"ם בפ"א מהל' ת"ת ה"ז שהרי הביא שמותר ללמד מקרא בשכר אבל לא הזכיר את הטעם של שכר שימור או שכר פיסוק טעמים).

(* ולא משמע שכוונת הריטב"א היא לאסמכתא

וכהדרך שכתב המאירי שם.

השבועות כי העובר על השבועה עובר עלי' שעה קלה, והנדר הוא קיים עליו, ואף אם יעבור היום על נדרו, גם למחר אסור לעבור עליו, ולכן הוא יותר סייג הנדר מהשבועה, זה דקדק רבינו יונה עכ"ל, וצ"ע.

קסד) בענין הנ"ל.

והנה הא דנקט רבינו יונה לדוגמא שהוא אוסר על עצמו כל פירות שבעולם עד זמן קצוב ולא נקט שהוא אוסר אותם לעולם הרי זה משום דהיכא שהוא אוסר אותם על עצמו לעולם הרי זה נדר שאי אפשר לקיימו (בהציוור של "כל" פירות שכתב רבינו יונה), דהנדר חל ומכין אותו ואוכל לאלתר, ולא לאלתר קאי בכל יחל, וכמו שכתבו תוס' בגיטין דף ל"ה ע"א בד"ה ונודרת, וא"כ נמצא שגם נדר כזה אינו בגדר סייג כי סייג מיקרי רק כשהוא מזרז את עצמו להפרישות אבל הכא הרי מיד נפסק שאינו יכול לעבור על תנאו, דהא אם יעבור יכו אותו לאלתר משום כל יחל, וא"כ נמצא שלא זירז את עצמו אלא חייב את עצמו בהפרישות, והרי זה דומה לדברי רבינו יונה ששבועה לא מיקרי סייג משום שהיא פוסקת לאלתר ומחייבת אותו בהפרישות.

קסה) בענין הנ"ל.

והנה מדברי רבינו יונה הנ"ל מבואר

דמכל מקום אם הוא יכול להתאפק בלא נדר מוטב שלא לנדור אלא יעשה את הסייג בלא נדר*).

והרמב"ם בסוף הל' נדרים הביא שנדרים סייג לפרישות אבל שלא ירגיל עצמו בזה.

מיהו במגן אבות כאן מבואר דאל תהי רגיל בנדרים (נדרים דף כ' ע"א) לא נאמר על נדרים שהם לשם פרישות.

ובנוגע לשבועה כתב הרמב"ם בסוף הל' שבועות שטובה גדולה היא לאדם שלא ישבע כלל. ובריטב"א ובנ"י בנדרים דף ט' ע"א נמצאים טעמים למה משבועה יש לפרוש יותר מנדר, והיינו משום שיש בה הזכרת השם וכן הרי היא קרובה לתקלה.

מיהו בספרי על פר' ואתחנן בפסקא ח' איתא בזה הלשון, על לבבך, ה' ר' יאשי' אומר צריך להשביע את יצרו שכך אתה מוצא בכל הצדיקים שהשביעו את יצרו.

וכן בנדרים דף ח' הביאו שדוד המלך ע"ה ה' מתפאר על שנשבע לקיים את המצות בכדי לזרוזי נפשי, וכן הביא הגאון על משנתנו. וכתב הר"ן שם שאע"פ שנשבע לקיים את המצוה נתמעט מחיוב קרבן אבל מכל מקום לא נתמעט מכל יחל. מיהו רעק"א בגליון הש"ס שם הביא מהרמב"ן בחומש שלא חל השבועה אפילו לענין מלקות, וכן מבואר בפ"י הרא"ש ובמאירי

יש גם לפרש שכוונתו היא שגם אינו שלטון בעצמו לקיים את הנדר, ועל אדם כזה קאמר רבינו יונה שיעשהו בלא נדר, כי יש לחשוש שיעבור ולא יקיימו, אבל אם הוא שלטון בעצמו לענין נדרים, לעולם רשאי הוא גם לכתחילה לנדור, כיון שהוא מרגיש שאינו שלטון לענין האיסור האחר (אבל אם הוא שלטון לענין האיסור האחר לא ידור כמו שכתב לעיל שם).

(* הנה נקטתי בזה שכוונת רבינו יונה היא שבכל אדם אמרינן שמוטב לו שלא לנדור, והא דהזכיר רבינו יונה שאינו שלטון בעצמו, אין כוונתו שאיננו שלטון בעצמו לענין נדרים, אלא כוונתו היא שאם איננו שלטון בעצמו באיסורים מסוימים ולכן הרי הוא רוצה לעשות סייגים, א"כ מכיון שהוא מכויין לבו לשמים טוב לו לעשות בלא נדר, כי עדיף שלא לנדור. מיהו

שם, ובכל זאת השבועה מזרזת אותו לקיים את המצוה וכיון שעזרה לזרז את עצמו לא מיקרי שהוציא שם שמים לבטלה. והרא"ש בדף ט' ע"א שם כתב שמותר לישבע לקיים את המצוה רק בגלל שאין השבועה חלה כלל. וע"ע בר"ן שם בדף ט' בד"ה כנדבותם דיוצא שכשרים אינם נשבעים לשם פרישות, אבל לא נתבאר בדבריו למה נשבעין לקיים את המצוות, ועי' בריטב"א ונ"י שם.

קסו) בענין הנ"ל.

הנה ממשנתנו משמע שפרישה מעולם הזה הרי היא דבר מעולה, דהא מנה לה התנא בין שאר דברים מעולים, ולא עוד אלא שקבע לה סייג. וכן כתב רבינו יונה כאן שפרישות היא מדה עליונית.

ובספר חסידים סי' י"ב כתב שאם יש לפניו מעדנים לא ימנע עצמו מהם, אבל צריך מחמת יראת שמים להמנע מלמלאות כריסו עד כדי השגת תאוותו. וזה דומה להמשל שהמשיל רבינו יונה שהוא אומר "אם אוכל יותר מזה השיעור עד יום פלוני יאסרו כל פירות וכו'", אלא שמיתר דבריו שם משמע שימנע את עצמו לחלוטין מכל דבר שאינו הכרחי.

ועיין ברמב"ם בפ"ג מהל' דעות ה"א שכתב שפרישה מרובה היא דרך רעה ומיקרי חוטא כמו בנזיר דמיקרי חוטא (כר"א הקפר ור"ש בנדרים דף י'). והס"ח בסי' נ"ב הביא את לשון הרמב"ם וסיים דמי שיצרו מתגבר עליו מותר לסגף את עצמו. והמגן אבות כאן כתב שמותר אם מפחד שיכשל בעבירה (כמו בעובדא דשמעון הצדיק בדף ט' שם). מיהו הרמב"ם בסוף הל' נזירות כתב שנוזירות דרך קדושה היא מעולה, ומשמע כל דרך

קדושה ולא רק כדי שלא להכשל בעבירות. וי"ל כי נזיר מצער עצמו רק מיין ולא מכל דבר כמו בתענית. מיהו המגן אבות איירי גם בנזירות ומ"מ הזכיר רק שלא להכשל בעבירות.

ובספר חסידים בסי' תקכ"ח מבואר דחשיב בגדר מצוה אם הוא עושה כדי שלא יסבלו אחרים עונשים עבור חטאיו או משום שיש תועלת להעולם כשהצדיק סובל יסורין. ובפ"ו על מתניתין דפת במלח תאכל נאריך בענין היכא שהוא רוצה לפרוש לצורך תלמוד תורה.

ומרבינו בחיי כאן משמע שהוא מפרש שאין הכוונה כאן לפרישות מדברי רשות אלא לפרישה מדברים אסורים.

והנה כבר ישב המסילת ישרים בפרק י"ג על מדוכה זו, והביא הרבה מאמרי חז"ל שסותרים זה את זה, דבשבח הפרישה הביא מיבמות דף כ' ע"א ש"קדש עצמך במותר לך", וכן את מה שאמרו בספרא פר' קדושים (א', א') קדשים תהיו, פרושים תהיו, וכן את מה שאמר רבי אלעזר (האמורא) בתענית דף י"א ע"א שכל היושב בתענית נקרא קדוש ק"ו מנזיר, וכן את מה שאמרו בפסיקתא רבתי (ט"ז, ו') צדיק אוכל לשבע נפשו זה חזקיה מלך יהודה שהיו מעלין על שלחנו שני ליטרין של ירק וליטרא אחד של בשר כל יום והיו ישראל מליזים אחריו ואומרים זה מלך (בתמ"י), וכן את מה שאמרו בכתובות דף ק"ד ע"א שרבינו הקדוש בשעת מיתתו זקף עשר אצבעותיו כלפי מעלה ואמר רבונו של עולם גלוי וידוע לפניך שיגעתי בעשר אצבעותי בתורה ולא נהניתי אפילו באצבע קטנה, וכן את מה שאמרו בתנא דבי אליהו רבה פרק כ"ו עד

"והלל הי' אומר גומל נפשו איש חסד על אכילת הבקר והי' רוחץ פניו וידיו לכבוד קונו", וצ"ע).

והסיק שפרישה מדברים המוכרחים לקיומו היא דבר מגונה אבל פרישה מדברים שאינם מוכרחים לקיומו היא משנת חסידים, כי באמת כל מגע עם הנאה גשמית מושך את האדם ומקרב אותו לדברים אסורים, והא דהוי רק משנת חסידים ולא גזרו חכמים על זה לכל ישראל הרי זה כי אין רוב הציבור יכולים לעמוד בזה.

ועוד כתב שמה שאמר שמואל בתענית דף י"א שכל היושב בתענית נקרא חוטא הרי זה בלא מצי מצער נפשי'. מיהו צ"ע דבתענית דף י"א שם איתא ששמואל אמר שכל היושב בתענית נקרא חוטא וכדברי רבי אלעזר הקפר שנוזר נקרא חוטא על שציער עצמו מן היין, ואילו רבי אלעזר (האמורא) אומר שהיושב בתענית נקרא קדוש, וביארו שלפי רבי אלעזר (האמורא) מה שנוזר נקרא חוטא הרי זה קאי רק על נזיר טמא בגלל העובדא שנטמא, ועוד הסיקו שמה שהוא סובר שנקרא קדוש הרי זה רק כשמצי מצער נפשי' (וכל אדם מצי מצער נפשי' מיין לחוד), ומעתה מזה יוצא ששמואל סובר שנקרא חוטא אפילו באופן שמצי לצער נפשי' ודלא כדברי המסילת ישרים דהא בגמ' שם משמע ששמואל ורבי אלעזר חולקים זה על זה.

והנה בריש פר' קדושים כתב הרמב"ן שכוונת הפסוק בקדושים תהיו היא לציווי ש"נהי' פרושים מן המותרות" (ודלא כרש"י שם שפי' שקאי על עריות). ורבי צדוק הכהן בשו"ת תפארת צבי ביו"ד סי' כ"ז ב' ביאר בכוונתו שהחוב הוא "לקדש עצמו קצת

שאדם מתפלל על דברי תורה שיכנסו בתוך מעיו יתפלל על אכילה ושתי' שלא יכנסו בתוך מעיו. ועוד הביא בשבחה הפרישות את מה שאמרו בסוטה דף ב' ע"א שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין, וכן את מה שאמרו בנדרים דף כ' ע"ב שבשעת תשמיש רבי אליעזר הגדול הי' מגלה טפח ומכסה טפחים, וכן את מה שאמרו בב"ר כ"ב ו' שכיון שרואה היצר אדם שתולה בעקבו וממשמש בבגדו ומסלסל בשערו אומר זה שלי (התם איתא "ממשמש בעיניו, מתקן בשערו, מתלא בעקיבו, הוא אומר הדין דידי"), וכן את מה שכתוב במשלי (י"ט, י') ברב דברים לא יחדל פשע.

ובגנות הפרישות הביא את דברי הירושלמי בנדרים פ"ט ה"א ש"לא דיך מה שאסרה לך התורה אלא שאתה בא לאסור עליך דברים אחרים", וכן הביא את הפסוק שאמר שלמה המלך בקהלת אל תהי צדיק הרבה, וכן את מה שאמרו בירושלמי בקידושין פ"ד הי"ב שעתיד אדם ליתן דין וחשבון (לפני המקום) על כל מה שראתה עינו ולא אכל ממנו, וכן את מה שאמרו בתענית דף כ"ב ע"ב אסור לאדם לסגף עצמו, וכן את מה שאמרו בירושלמי בפאה (פ"ח ה"ח) כל שהוא צריך ליטל ואינו נוטל (מתנות עניים) הרי זה שופך דמים, וכן את מה שאמרו בתענית דף כ"ב ע"ב לנפש חי' (בראשית ב', ז') נשמה שנתתי בך החי' אותה, וכן את מה שאמרו בתענית דף י"א כל היושב בתענית נקרא חוטא, וכן הביא את מה שאמרו בויקרא רבה (ל"ד ג') ש"גומל נפשו איש חסד" (משלי י"א, י"ז) זה הלל שהי' הולך לרחוץ עצמו בבית המרחץ לכבוד קונו (המסילת ישרים כתב

לתלמידים בשוכה ונחת בלא צעקה ובלא אריכות לשון, הוא שאמר שלמה דברי חכמים בנחת נשמעים עכ"ל. ועיין עוד לקמן בפ"ו ברש"י ד"ה שואל ומשיב שכתב שכששואלים לאדם הרי הוא צריך להמתין עד שיגמור השואל את שאלתו כדי שישב תשובה הגונה.

ועיין עוד בשערי תשובה שער ג' אות ר"ל בענין דיבור ושתיקה.

קסח) והכל לפי רוב המעשה.

כתב הרמב"ם בפירוש המשניות וז"ל, שהמעלות לא יגיעו לאדם לפי רוב גדול המעשה אבל לפי רוב מספר המעשים, והוא שהמעלות אמנם יגיעו בכפול המעשים הטובים פעמים רבות, ועם זה יגיע קנין חזק, לא כשיעשה אדם פעל אחד גדול מפעולות הטובות, כי בזה לבדו לא יגיע לו קנין חזק, והמשל בו, כשיתן האדם למי שראוי אלף זהובים בבת אחת לאיש אחד, ולאיש אחר לא נתן כלום, לא יעלה בידו מדת הנדיבות בזה המעשה האחד הגדול כמו שמגיע למי שהתנדב אלף זהובים באלף פעמים ונתן כל זהוב מהם על צד הנדיבות, מפני שזה כפל מעשה הנדיבות אלף פעמים והגיע לו קנין חזק, וזה פעם אחת לבד התעוררה נפשו התעוררות גדולה לפעל טוב ואח"כ פסקה ממנו וכו', וזה ענין אמרו לפי רוב המעשה אבל לא לפי גדול המעשה עכ"ל.

ושוב כתב בהמשך דבריו שכלל זה אמור לא רק לענין קניית מעלות הנפש אלא גם לענין קבלת שכר, והיינו ששכרו של הנותן לעשרה עניים מרובה הוא מהנותן את אותו הסכום לעני אחד. ויש לומר שהתוספת שכר היא עבור זה גופא שקנה קנין יותר חזק.

במותר לו באיזה דבר שיהי", ושיותר מזה היא "מצוה של רשות" כלומר מצוה קיומית אבל אינו חייב בזה. מיהו גם השל"ה בעשרה מאמרות אות כ"א הביא את הרמב"ן ולא חילק אלא כתב שכוונת הרמב"ן היא לכל מה שהוא יותר ממה שגופו צריך. ברם אולי גם הוא מודה שחיוב גמור יש רק בפרישות קצת ושיותר מזה הוא מצוה קיומית.

מיהו דברי הרמב"ן הנ"ל הם דלא כדבריו בספר המצות בדבריו על שורש ד' דהתם כתב וז"ל, קדושים תהיו והתקדשתם והייתם קדושים הם ציוויין לקיים כל התורה כאילו יאמר היה קדוש בעשותך כל מה שצויתך בו והזהר בכל מה שהזהרתך ממנו עכ"ל, וכדברי הרמב"ם שם.

והאדמור ר' מנחם מנדל מחב"ד באגרות קודש כ"ג שפ"ג בהגהה ד"ה והביאור וכו' סובר שמסקנת הרמב"ן "להלכה" היא שהוא ציווי לקיים כל התורה ודלא כפירושו בפר' קדושים. מיהו רבי צדוק הכהן שם סובר שדבריו בפירושו על התורה שנכתב בסוף ימיו הם מסקנתו ושחזר בו מדבריו בסה"מ.

קסז) סייג לחכמה שתיקה.

עיין בדברינו לעיל על פרק א' מ"ז בענין שתיקה. ועיין עוד בפ"ה מהל' דעות ה"ז בענין דיבורו של תלמיד חכם.

והנה רבינו יונה כאן ביאר דאיירי משנתינו בתלמיד הלומד בפני רבו שלא יאמר סברותיו עד שהרב גומר את דבריו עד הסוף. מיהו הרמב"ם בפ"ב מהל' דעות ה"ה כתב שסייג לחכמה שתיקה כולל גם שלא ימהר להשיב להשואל ושלא ירבה לדבר וז"ל, סייג לחכמה שתיקה, לפיכך לא ימהר להשיב, ולא ירבה לדבר, וילמד

והנה שמעתי בשם הגרי"ז זצ"ל שכשאדם גוזל בבת אחת חפץ ששוה מאה פרוטות הרי הוא עובר מאה פעמים על הלאו של לא תגזול, רק שכשאנו דנין על כמה מעשים של גזילה עשה הרי זה נקרא שעשה רק מעשה אחד. ולפי זה יוצא לכאורה שגם מי שנותן מאה פרוטות לצדקה אפילו על ידי מעשה נתינה אחד, הרי הוא מקיים מאה מצות. מיהו נר' שאע"פ שגם כשהוא נותן בבת אחת לעני אחד הרי הוא מקיים מאה מצות, אבל מכל מקום אכתי י"ל כדברי הרמב"ם הנ"ל ששכרו של הנותן מאה פעמים הרי הוא יותר גדול.

ברם באמת הרמב"ם לא תלה בפירושו את שני הדברים יחד אלא יתכן שבאמת מטעם אחר שכרו הוא יותר גדול, דהיינו כי על ידי ריבוי מעשים יש לו יותר מצות ודלא כמו שיצא לנו לפי הגרי"ז.

גם י"ל שריבוי השכר הוא עבור הטרחה יתירה, דוגמת "לפום צערא אגרא", ולא משום שקנה קנין יותר חזק (מיהו באמת יש לחקור גם בנוגע להכלל הנ"ל של לפום צערא אגרא, האם התוספת שכר היא פיצוי עבור הצער, או האם היא משום שהעובדא שנצטער גורם שקנינו הוא קנין יותר חזק).

והנה מלשונו של הרמב"ם משמע קצת ששכרו ומעלתו של הנותן אלף זהובים בבת אחת הרי הוא פחות רק באופן שהי' שם עני אחר ולא נתן לו כלום, אבל אם לא הי' שם עני אחר, שוב שוה הוא שכרו ומעלתו למי שנתן אלף פעמים, דהא דקדק לומר שם שלעני אחר לא נתן כלום. ברם לפי טעמו שתלה את הדבר בריבוי פעמים לכאורה אין לחלק.

והנה מצאתי בספר חסידים בסי' ס"א שכתב וז"ל, דבר אחר, טוב לאדם לפרנס אחד אם אין לו אלא לפרנס נפש אחד, טוב משיתן לחמשה ולא יספיקו וכו' לפי שכל אחד חסר, אבל אם גם אחרים נותנים לכל אחד ואחד, טוב לו לתת גם הוא לכל אחד ואחד, ועל זה נאמר פזר נתן לאביונים וכו' עכ"ל. ועיין עוד שם במפתחות לסי' תט"ו דאיתא בזה הלשון, עשיר שהקב"ה נתן לו עושר ונכסים וכבוד ואינו נותן צדקה לעניים ונותן לאחד הרבה ולאחרים איננו נותן כלום, זה עשיר גוזל את העניים וצועקים עליו עכ"ל. ברם בפנים הספר שם לא נזכר ציור זה שהוא נותן לאחד הרבה ולאחרים איננו נותן כלום. ועל כל פנים חזינן שסובר הספר חסידים שבאופן שאם יפזר לא יספיק להם, טוב לתת לאחד מהם לחוד.

עוד יש להעיר, דהנה הספר חסידים כתב שבהציור הזה שנתן לאחד הרבה ולשני לא נתן כלום הרי זה נחשב שהוא גוזל את העניים ואילו מהרמב"ם משמע שאין זה בגדר עוולה רק שלא קנה קנין חזק.

ובשו"ת חת"ס בחלק יו"ד סי' רכ"ט כתב שאע"פ שטוב יותר לחלק צדקה להרבה בני אדם, אבל מכל מקום היכא שאביו הוא עני, יתן הכל לאביו. ולפי דברי הספר חסידים הנ"ל יש לומר דאיירי החת"ס באופן שגם בלאו הכי יש אחרים שנותנים, ויש מספיק לכולם, אשר לפי זה הי' הוא צריך לחלק בין כולם, וקמ"ל שמכל מקום יתן הוא הכל לאביו, אי נמי י"ל דאיירי באופן שהוא לבדו נותן, ואין בידו לבדו למלאות אפילו חסרונו של עני אחד, וקמ"ל שבכהאי גוונא יתן הכל לאביו ולא יחלק, אע"פ שאם לא הי' אביו הי' צריך לחלק, אבל בלא הני

גוונני, אלא היכא שהוא הנותן היחידי, ויש בידו לבדו למלאות חסרונו של עני אחד, הלא גם בלא שיהי' אביו הרי הוא חייב לתת את הכל לאחד במקום לחלק להרבה וכדברי הספר חסידים (וא"כ פשיטא שצריך הוא להעדיף את אביו).

ובשו"ע יו"ד סי' רנ"ז סעיף ט' נפסק בזה הלשון, לא יתן אדם כל צדקותיו לעני אחד בלבד עכ"ל, והמקור הוא מעירובין דף ס"ג ע"א דאיתא הנותן מתנותיו לכהן אחד מביא רעב לעולם, וילפינן כן מדוד שנתן כל מתנותיו לכהן אחד ובא רעב לארץ. ולפי הספר חסידים איירי בציוור שגם אם יפור, יספיק לכולם ע"י אחרים.

והנה הענין הזה של "נתעוררה" נפשו כמה פעמים ושעל ידי זה נעשה אצלו קנין חזק שייך גם לגריעותא, וכדאיתא בקידושין דף כ' ע"א שכיון שעבר אדם עבירה ושנה בה נעשית לו כהיתר.

קסט) הכל נתון בערבון.

פירש"י וז"ל, שהכל ערבים זה לזה [כדאמרין במס' סוטה דף ל"ז] עכ"ל. ועיין עוד בסנהדרין דף מ"ג ע"ב בענין מה שהכל ערבים זה לזה.

קע) והפנקס פתוח.

כתב רבינו יונה וז"ל, והשני להודיענו כי אין ממתנינים לפתיחת הפנקס אחר שעושה החטא, אלא בגמר המעשה כבר כתוב הוא כדי שלא יעבור רגע שלא נמנה עליו העון ההוא, שאע"פ שהעונות נמחלים לבעלי תשובה, נימנין אותן תחילה מיד שגמרו מלעשותן, ואחרי כן אם יחזור בתשובה מוחלין לו כדאמרין במדרש (כן

מצאתי בירושלמי יומא פ"ח ה"ז) אינו כמו שלא עשאו אלא כמו שעשאו ונמחל לו, שגדול מי שאינו עושה ממי שעושה ומוחלין לו, ומה שאמר אין צדיקים גמורים עומדים במקום שבעלי תשובה עומדים שם, ר"ל בעלי תשובה יש להם להפרש מן המותר בענין שחטאו בו, כמו אם עבר על העריות, ואפילו באשתו, יש להתנהג עמה במידת הפרישות, בדבר שחטא בו יפרוש, ואפילו מן המותר, יותר ממה שהצדיקים הגמורים צריכים לעשות עכ"ל. ומדבריו יוצא שצדיקים גמורים הרי הם על מדריגה יותר גדולה מבעלי תשובה, ומה שאמרו שבמקום שבעלי תשובה עומדים אפילו צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד, הכוונה היא שיש לבעלי תשובה סייגים שאין לצדיקים גמורים.

והנה עיין בכרכות דף ל"ד ע"ב דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל הנביאים כולם לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה אבל צדיקים גמורים עיין לא ראתה אלוקים זולתך, ופליגא דר' אבהו דאמר רבי אבהו מקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אין עומדים שנאמר שלום שלום לרחוק ולקרוב, לרחוק ברישא והדר לקרוב, ומשמע שגם מה שאמר ר' אבהו שבמקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים עומדים הרי זה איירי לענין מתן שכר וכמו המימרא של רחב"א אר"י שאמר כל הנביאים לא נתנבאו וכו'. מיהו נראה שאין מזה סתירה לדברי רבינו יונה, והיינו משום שאפילו אם שכרן של בעלי תשובה מרובה אבל מכל מקום אכתי יתכן שבנוגע לעצם מדריגתם צדיקים גמורים הם מעולים יותר (אולם צ"ע אם שייך לחלק בזה). ברם הא

מיהא צ"ע על דברי רבינו יונה למה לא פי' להיחיא דברכות לענין מתן שכר וכמו דמשמע שם, ולמה פי' לענין סייגים. ואולי ס"ל שהך תוספת שכר הרי הוא באמת משום הסייגים והכל אחד.

והנה הרמב"ם בפ"ז מהל' תשובה ה"ד כתב וז"ל, ואל ידמה אדם בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלות הצדיקים מפני העונות והחטאות שעשה, אין הדבר כן, אלא אהוב ונחמד הוא לפני הבורא כאילו לא חטא מעולם, ולא עוד אלא ששכרו הרבה שהרי טעם טעם החטא ופירש ממנו וכבש יצרו, אמרו חכמים מקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד בו כלומר מעלתם גדולה ממעלת אלה שלא חטאו מעולם מפני שהם כובשים יצרים יותר מהם עכ"ל. והנה להדיא כתב ששכרן של בעלי תשובה הוא הרבה (אבל לא כתב בפירוש שהוא יותר משכר צדיקים גמורים), אבל לא כתב שהוא מפני הסייגים שהם עושים (וכמו שרצינו לפרש לפי רבינו יונה בכוונת הגמ' בברכות), אלא מפני שהוא כובש את יצרו יותר לגבי גוף העבירה.

אמנם בענין עצם מעלתן וחיבתן לא יכלתי לעמוד על דעתו של הרמב"ם, דהא מתחילת דבריו נראה שהם שוים לצדיקים גמורים, שהרי כתב שאין מעלתן פחות אלא הרי הוא אהוב ונחמד להבורא כאילו לא חטא מעולם, ומשמע שגם אינו יותר אהוב ונחמד מצדיקים גמורים (וגם אולי כוונתו בזה היא רק למדת החן שיש להם בעיני הקב"ה, אבל בנוגע לעצם מדריגתם אכתי י"ל שהם פחותים מצדיקים גמורים כמו שסובר רבינו יונה). מיהו בסוף דבריו כתב שמעלתו היא גדולה ממעלת אלו שלא חטאו

מעולם. מיהו אולי כוונתו במה שכתב "מעלתם" הרי היא רק למתן שכרן אבל לא למדריגתם.

והנה הרמב"ם בפ"ו משמונה פרקים הביא את דעת הפילוסופים שמי שאין לו יצר הרע, אלא עושה טוב מטבעו, הרי הוא יותר חשוב מהכובש את יצרו. והרמב"ם הסכים עמהם בנוגע לעבירות שכליות, אבל לא בנוגע לעבירות חוקיות, וכדברי חז"ל שלא יאמר אי אפשי להרוג את הנפש, אי אפשי לגנוב, אי אפשי לכזב, אלא אפשי, ומה אעשה אבי שבשמים גזר עלי. והרמב"ם שם כתב את החילוק הנ"ל בין לענין שיעור השכר ובין לענין עצם חשיבותו. והריעב"ץ שם בהגהתו חולק עליו וכתב שגם בנוגע לשכליות הכובש את יצרו חשוב יותר.

והנה דברי הרמב"ם ביד החזקה נראים דלא כדבריו בשמונה פרקים שהרי בספר היד סתם ולא חילק בין המצות. ברם באמת הרמב"ם בשמונה פרקים לא הזכיר מי שנכשל ונעשה בעל תשובה, אלא הזכיר רק צדיק מטבעו וצדיק כתוצאה מכבישת היצר, ואילו בספר היד איירי הרמב"ם בבעלי תשובה, וא"כ יתכן שבעל תשובה שאני, והרי הוא יותר גדול גם במצות שכליות, וזהו דלא כדברי הריעב"ץ שהזכיר בתוך דבריו גם בעלי תשובה וכאילו הרמב"ם בשמונה פרקים שם איירי גם כבעל תשובה. וע"ע באות של"ט בענין דעות המפרשים בענין צדיק מטבעו וצדיק ע"י כבישת היצר מי נחשב יותר גדול.

והנה ביומא דף פ"ו ע"ב אמרינן שהשב מאהבה, זדונות נעשות לו כזכויות, והשב מיראה, זדונות נעשות לו כשגגות, ולכאורה

אין זה כדברי המדרש שהביא רבינו יונה, שהרי מן הסתם המדרש איירי גם בשב מאהבה, ואילו מהגמ' ביומא משמע שכשהוא שב מאהבה החטא נעקר לגמרי למפרע. מיהו עי' שם במהרש"א שכתב על הא דנעשות לו כזכויות וז"ל, הוא לכאורה דבר תמוה דנמצא חוטא נשכר, וי"ל דעושה תשובה מאהבה כדמסיק דבהכי איירי, ודאי דעושה תשובה גמורה ומוסיף במעשיו הטובים יותר מכדי הצורך לגבי אותו עון,

והרי אותן מעשים טובים שמוסיף הם נעשים לו כזכויות וכו' עכ"ל (ועי' עוד בעין יעקב שם), וא"כ כן י"ל גם לפי המדרש שהביא רבינו יונה.

ועיין עוד בשו"ע אבן העזר סי' ל"ח סעיף ל"א שנפסק שהמקדש אשה ואומר על מנת שאני צדיק, אפילו אם הי' רשע גמור הרי זו מקודשת מספק שמא הרהר תשובה בלבו, וכתב רעק"א וז"ל, ואם אמר על מנת שאני צדיק גמור עי' תשובת קול אלי' סי' ב' עכ"ל.

פרק רביעי

קעא) בן זומא.

פירש"י וז"ל, שמעון בן זומא ושמעון בן עזאי ושמעון התימני לפי שלא האריכו ימים נקראו על שם אביהם, נ"א ואלו שלשה שלא נסמכו כדאמרינן בסנהדרין היו יושבין לפני חכמים שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא ושמעון התימני עכ"ל. פי' לפיכך נקראו על שם אבותיהם. מיהו צ"ע דעי' ברש"י בתהלים ד' ג' דמבואר שזה נחשב בזיון כשקוראים לאדם רק בשם אביו, וכן איתא במדרש תהלים שם, וכן כתב הרד"ק בשמואל א' כ"ב ט' בד"ה בן אחיטוב.

קעב) בן זומא.

והנה בענין למה לא נסמכו עי' ברש"י בסנהדרין דף י"ז ע"ב בד"ה שמעון התימני שכתב לענין שמעון התימני וז"ל, תלמיד הי' ולא נסמך שלא בא לכלל זקנה עכ"ל. ומקורו להא דכתב שאין סומכין מי שלא בא לכלל זקנה הוא מהסוגיא לעיל שם בדף י"ד ע"א דאמרינן שרבי עקיבא סמך את רבי מאיר ולא קבלו מיני', ופירש"י שם דהיינו משום שרבי מאיר הי' עוד בחור (כלומר צעיר). ועוד אמרינן שם א"ר שמואל בר נחמן א"ר יונתן מנין שאין נסמכין לבית עלי שנאמר לא יהי' זקן בביתך כל הימים, אילימא זקן ממש והא כתיב כל מרבית ביתך ימותו אנשים, אלא סמיכה, ופירש"י וז"ל, דכתיב כל מרבית ביתך ימותו אנשים כשבאין לכלל אנשים בן י"ח שנה, למה לי' למיהדר ומיכתבי', אלא סמיכה, שאפילו

חכמים הבאים לכלל זקנה כגון על ידי תורה וגמ"ח וכו' מכל מקום לא תהא תורת זקנה עליהם להיות ראויים לסנהדרין עכ"ל, הרי להדיא שרש"י סובר שאין סומכין קודם י"ח, דהא אם נאמר שסומכין גם מקודם לגיל י"ח לא הי' צריך רש"י לצייר באופן שהאריך ימים על ידי תורה וגמ"ח. מיהו יש מקום לדחות את הראיות האלו.

והנה אע"פ ששלשה אלו לא נסמכו אבל מכל מקום לכאורה היו ראויים לסמיכה, דהא דוחק לומר שכוונת רש"י בסנהדרין שם במה שכתב שלא הגיע לכלל זקנה הרי היא על פי מאי דאמרינן בקידושין דף ל"ב ע"ב שזקנה הוא לשון של חכמה, דהא מפשטות לשונו לא משמע כן, אלא משמע שזקנה בשנים קאמר, וכן בדבריו בע"א שם שהבאנו השתמש בזקנה במובן של שנים. וכן מוכח ממאי דאמרינן בהוריות דף ב' ע"ב תלמיד הראוי להוראה כשמעון בן עזאי ושמעון בן זומא. ברם יש לדחות שהכוונה שם היא שהיו ראויים להורות רק בדברים מסוימים, אבל לא היו ראויים לסמיכה דבעינן לה שיהי' ראוי להורות בכל התורה כולה. ועוד דמסקינן בהוריות שם שהיו שפיר עלולים לטעות במצוה לשמוע דברי חכמים. מיהו בירושלמי בהוריות שם אמרו אי יודע כל התורה כולה ואינו יודע אותו דבר אין זה שמעון בן עזאי, הרי שהי' יודע כל התורה כולה ממש, ועיין עוד שם דאמרינן שגם במצוה לשמוע דברי חכמים לא הי' טועה. ועיין עוד בעירובין כ"ט ע"א

דאמר רבא הריני כבן עזאי בשוקי טבריא. ובבכורות דף נ"ח ע"א אמר בן עזאי כל חכמי ישראל דומין עלי כקליפת השום חוץ מן הקרח הזה (רבי עקיבא).

קעג) איזהו חכם הלומד מכל אדם.

הרמב"ם בפ"ד מהל' תלמוד תורה ה"א כתב וז"ל, וכן הרב שאינו הולך בדרך טובה, אע"פ שחכם גדול הוא וכל העם צריכים לו, אין מתלמדים ממנו עד שובו למוטב, שנאמר כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא, אמרו חכמים אם הרב דומה למלאך ה' צבאות תורה יבקשו מפיהו, אם לאו אל יבקשו תורה מפיהו עכ"ל, והקשה שם הלחם משנה למה לא כתב הרמב"ם שאדם גדול שאין לחוש שמא יתקלקל מותר לו ללמוד גם ממי שאינו דומה למלאך ה' וכמו שחילקו בגמ' כמו שהביא שם, ותירץ הלחם משנה דס"ל להרמב"ם שבזמן הזה כולם קטנים לענין זה, ושוב דחה דהא הרמב"ם כתב בחיבורו גם דברים שאינם נוהגים עכשיו, ושוב תי' דס"ל להרמב"ם שרק רבי מאיר סובר שבאדם גדול אין לחוש אבל רבנן חולקים. והש"ך ביו"ד סי' רמ"ו סק"ח כתב את שני התירושים הנ"ל. והאור החיים בדברים י"ב כ"ח הסיק כתירוץ הראשון של הש"ך והלחם משנה.

ורבינו בחיי כאן כתב וז"ל, וזהו שאמרו ז"ל מקבלים האמת אפילו מן המגוש כלומר מן המין שבאומות עכ"ל, ומשמע אפילו אם אין הלומד אדם גדול, והמגיה שם כתב בזה"ל, תמוה ממס' שבת ע"ה הלומד דבר אחד מן המגוש חייב מיתה וכן פסק בש"ע

סי' קע"ט סעיף י"ט, ועיי"ש בש"ך סק"ג דמן המכשף מותר ללמוד להבין ולהורות וכן הוא בביאור הגר"א שם, אבל ממין ודאי אסור לכו"ע, ורבינו הדגיש מין שבאומות וצע"ג, ועי' ע"ז י"ז ע"א הרחק מעלי' דרכך זה מינות שאסור ללמוד מן המין דברי תורה עיי"ש ברי"ף וש"ג על הרי"ף באריכות עכ"ל. ושוב הביא את דברי הרמב"ם הנ"ל ותירוצי הלח"מ והש"ך.

והרמב"ם בסוף פרק י"ז מהל' קידוש החודש כתב וז"ל, וטעם כל אלו החשבונות (שהזכיר לעיל שם) וכו' היא חכמת התקופות והגימטריות שחיברו בה חכמי יון ספרים הרבה והם הנמצאים עכשיו ביד החכמים, אבל הספרים שחיברו חכמי ישראל שהיו בימי הנביאים מבני יששכר לא הגיעו אלינו, ומאחר שכל אלו הדברים בראיות ברורות הם שאין בהם דופי ואי אפשר לאדם להרהר אחריהם, אין חוששין למחבר בין שחברו אותם נביאים בין שחברו אותם האומות, שכל דבר שנתגלה טעמו ונודעה אמיתתו בראיות שאין בהם דופי אנו סומכין על זה האיש שאמרו או שלמדו על הראי' שנתגלתה והטעם שנודע עכ"ל.

ועיין בהקדמת הרמב"ם לשמונה פרקים שכתב וז"ל, ודע שהדברים שאומר בפרקים אלו ומה שיבוא מן הפירוש אינם דברים שבדיתי מעצמי ולא פירושים שחידשתי, אמנם הם ענינים לקטתים מדברי חכמים במדרשות ותלמוד וזולתם מחיבוריהם, ומדברי הפילוסופים ג"כ הקדמונים והחדשים מחבורי הרבה בני אדם, ושמע האמת ממי שאמרו עכ"ל.

ועי' בברכי יוסף ביו"ד סי' רמ"ג סעיף ג' על מה שפסק המחבר שם שתלמיד חכם

שמזלזל במצות ואין בו יראת שמים הרי הוא כקל שבציבור שכתב וז"ל, כל תלמיד חכם שיש בידו חילול ה' אסור לשמוע דברי תורה מפיו ולסמוך על הוראתו, הרב זקן אהרן סי' ל"ג עכ"ל.

קעד) איזהו גבור הכובש את יצרו.

פי' רבינו יונה דקאי על מי שהוא מוחל לחבירו בשעת כעסו. ועיין בזה לקמן באות ש"א ולעיל באות צ"ב.

קעה) איזהו עשיר השמח בחלקו.

כתב רבינו יונה וז"ל, האומר די לי בחלקי אחר שאני יכול לפרנס את עצמי ואת ביתי ולעסוק בתורה מה לי לממון אחר עכ"ל. והנה כוונתו במה שהכניס לכאן את הענין של לימוד תורה הרי היא ליישב איך שייך שיהי' שמח בחלקו הלא אמרינן דמי שיש לו מנה רוצה מאתים, ועל זה תי' דשאני הכא שגם את המנה אינו רוצה אלא כדי שיוכל לעסוק בתורה, ומה שאמרו דמי שיש לו מנה רוצה מאתיים הרי זה קאי על מי שהוא רוצה את המנה שיש לו כבר משום חמדת ממון.

והנה הרמב"ן בבראשית כ"ה ח' כתב וז"ל, והוא סיפור חסדי ה' בצדיקים ומדה טובה בהם שלא יתאוו במותרות כענין שנאמר בשאר אנשים אוהב כסף לא ישבע כסף עכ"ל. ומדבריו משמע שאינו תלוי בזה שהוא רוצה לעסוק בתורה אלא בזה שהוא מחונן מאת ה' במדה טובה זו שאינו מבקש מותרות. ברם אולי תרוייהו צריכי, והיינו שהדרך היחידי איך להיות בן אדם כזה

שרוצה את המנה רק כדי שיוכל להתקיים ויוכל לעסוק בתורה הרי זה ע"י שהקב"ה השפיע לו במיוחד מדה טובה זו, ובאמת השפעת הקב"ה אינה שאע"פ שהוא רוצה את המנה לשם עצמו בכל זאת לא ירצה מאתים, אלא השפעת הקב"ה היא שיהי' בן אדם כזה שרוצה המנה רק כדי שיוכל להתקיים וללמוד.

מיהו ביותר נראה לומר שכוונת רבינו יונה במה שהכניס לכאן את הענין של לימוד תורה היא שאפילו אם יש לו כדי לפרנס את עצמו ואת אנשי ביתו, אבל אם אין לו כדי לעסוק בתורה אז אין זה נקרא "חלק" מספיק, ואין לו עוד במה לשמוח.

קעו) איזהו עשיר השמח בחלקו.

עיין בשבת דף כ"ה ע"ב דת"ר איזהו עשיר כל שיש לו נחת רוח בעשרו דברי ר"מ, ר"ט אומר כל שיש לו ק' שדות וכו', רע"א כל שיש לו אשה נאה במעשים, רבי יוסי אומר כל שיש לו בית הכסא סמוך לשולחנו. ולכאורה הרי זה סותר את האמור במשנתנו שהרי התם אמרו שיעורים מוחלטים, ואפילו רבי מאיר לא אמר שמח בחלקו אלא שמח בעשרו, הרי שמדובר במי שיש לו ממון הרבה.

מיהו עיין באבות דרבי נתן דתניא בריש פרק כ"ג בן זומא אומר איזהו חכם הלומד וכו', איזהו עשיר שבעשירים וכו', איזהו גבור שבגבורים וכו'. ולפ"ז י"ל שהכוונה כאן אינה לומר מי נקרא סתם עשיר (דעל זה קאי הברייתא במס' שבת) אלא הכוונה היא לומר מי נקרא עשיר שבעשירים. מיהו

הניחא לפי האבות דר"נ, אבל אצלינו בהמשנה תנן עשיר ולא עשיר שבעשירים. ברם ע"י בהגהות הגרא"מ הורוויץ בשבת שם שכתב וז"ל, ונר' שכל אלו התנאים היו אומרים כל אחד באשר זיכהו השי"ת, ובה היו שמחים בחלקם וכו' עכ"ל, הרי שהוא מפרש שגם בשבת שם הכוונה היא להענין של שמח בחלקו, רק שכל אחד פרט מה הי' חלקו, וקאמר שזה צריך להיות מספיק כדי לשמח כל מי שיש לו דבר זה. ועכ"פ יש לעיין למה בנוגע לחכמה לא קאמר האבות דר"נ חכם שבחכמים כדרך שאמר עשיר שבעשירים וגבור שבגבורים.

קעז) ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה.

עיין ברבינו יונה שביאר ששכר מצוה מצוה פירושו הוא שמסייעין לו לעשות מצות אחרות, אבל שכר עבירה עבירה אין פירושו שמסייעין לו לעשות רע, אלא פירושו הוא רק שמניחין אותו ביד טבעו הרע, "ואין בידו לסור מן הדרך ההוא כי לא לאדם דרכו בשכר בחר לו הדרך". והנה הרמב"ם בפ"ד מהל' תשובה, וכן רבינו יונה בשערי תשובה בסוף שער א', כתבו שכ"ד דברים מעכבים את התשובה. ולכאורה צ"ע דהא מדברי רבינו יונה כאן משמע שכל עבירה מעכבת את התשובה. ברם י"ל שכוונתו כאן אינה שמרפים ממנו לגמרי, אלא כוונתו היא שלפי מדת

דבקתו בהרע, בה במדה מרפים ממנו, אבל לעולם הרי הוא שפיר יכול לשוב ע"י השתדלות הרבה, כי עדיין יסייעו לו במדה מועטת אף על פי שלפי מדת דביקותו בחטא מרפים מלסייעו סיוע גדול, וכן הטבע של החטא אינו מונע ממנו תשובה לגמרי אלא רק מקשה, מה שאין כן הכ"ד דברים שמנו שם הרי הם מעכבים את התשובה לגמרי [או משום שמרפים ממנו לגמרי ולא מסייעין לו כלל משום עונש וכמו שמשמע מדברי הרמב"ם בנוגע להד' הראשונים שהזכיר שם*], או משום הטעמים שהזכיר בנוגע להכ' אחרונים].

יש לומר עוד שלעולם כוונת רבינו יונה היא לומר שגם בשאר עבירות מרפים ממנו לגמרי, רק דמה שמרפים ממנו הרי זה רק בגדר אין מסייעין וכמו שכתב רבינו יונה, ולכן על ידי התאמצות אכתי שייך שיתגבר על הרגילות גם בלא סיוע מן השמים, אבל בהכ"ד יש כאן דבר שמעכב בפועל (חוץ מהרגילות של סתם עבירה), דבמחטיא ושאר הג' הראשונים הקב"ה מונע בפועל בתורת עונש, ושאר הדברים מונעים בפועל מחמת עצם טבעם.

וכהדרך השני שכתבנו שבהכ"ד דברים יש מניעה בפועל נראה להדיא מדברי הרמב"ם לקמן בפרק ה' משנה י"ח דעיין שם דתנן שכל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה, ומחטיא את הרבים הרי הוא אחד מהכ"ד דברים שמנו

הראשונים, הטעם הוא משום עונש. ושור' שכ"כ הרמב"ם לקמן בפ"ה משנה י"ח. מיהו ביומא דף פ"ז ע"א (הובא גם במנורת המאור עצמו שם) איתא כדי שלא יהא הוא כגן עדן ותלמידו בגיהנם. וי"ל שאינה סברא עצמאית אלא טעם לעונש מסוים זה.

* ולא משום שהם פוגמים את נפשו, דז"ל הרמב"ם שם, ארבעה מהן עון גדול והעושה אחד מהן אין הקב"ה מספיק בידו לעשות תשובה לפי גודל חטאו עכ"ל. וכ"כ המנורת המאור בנר ב' כלל א' חלק א' פרק א' שבמחטיאי הרבים, שהוא אחד מהד'

הרמב"ם ורבינו יונה שם, וכמו שהבאנו לעיל, ובפירושו המשניות שם ציין הרמב"ם לדבריו בפ"ח משמונה פרקים ששם מדובר בענין הכבדת לב פרעה, ולכאורה משמע שכוונת הרמב"ם היא לומר שהך אין מספיקין בידו הרי הוא בדומה לשם, שמונעין אותו בפועל ממש על ידי הכבדת לב, וכן הבין התיו"ט שם וז"ל, אין מספיקין בידו לעשות תשובה כלומר אין מסייעין לו וכו', אבל הרמב"ם פי' שימנענו מן התשובה ונענין זה שנאמר בפרעה וכו', ובפרק ח' וכו' נתן טעם לדבר זה וכו' עכ"ל.

מיהו צ"ע דאם הכבדת לב פרעה היתה על אותו אופן של מחטיא את הרבים וכדמשמע מדברי הרמב"ם הנ"ל בפירושו המשניות, א"כ למה בספר היד חילקם הרמב"ם לשני מקומות, דהא הכ"ד דברים הזכיר שם בפרק ד', ורק אח"כ בפ"ו ה"ג כתב שיתכן שיעשה אדם חטא כל כך גדול עד שמונעים ממנו את התשובה כגון פרעה, וא"כ מדבריו בספר היד מוכח דס"ל שענין פרעה אינו ענין אחד עם הכ"ד דברים.

ומעתה צ"ל ששלש חילוקים יש בדבר: ואולי י"ל שבספר היד ס"ל שבהד' הראשונים אין הקב"ה מעכב בפועל אבל הרי הוא מרפה לגמרי (אבל בשאר עבירות מרפים ממנו רק קצת וכהדרך הראשונה שכתבנו), ושאר הדברים מעכבים מחמת טבעם, משא"כ בפרעה מנע ממנו הקב"ה בפועל ומש"ה חשיב סוג אחר (וכן צ"ל גם לפי התיו"ט כדי לחלק בין מחטיא לפרעה).

אי נמי שגם בד' הראשונים הקב"ה מעכב בפועל, אבל לא לגמרי, משא"כ בפרעה מנע ממנו הקב"ה לגמרי (ומוכח ששייך לחלק כן משמות רבה פר' י"א ברייתא ב' שהובא

שמנע הקב"ה בפועל את פרעה מלעסוק בתשובה כבר לפני מכת ערוב גם מקודם שהכביד לבו בפועל לגמרי לאחר מכת שחין כמו שמוכח שם בברייתא ז').

ואולי גם בפיה"מ להלן בפ"ה סובר הרמב"ם כהחילוק הנ"ל ונתכוין להשוות מחטיא לפרעה רק לענין שהמניעה היתה בפועל.

ועי' בלשון הרמב"ם בסוף פרק ד' שם וכן בפ"ו ה"ג דמבואר כהדרך הראשון.

והנה כל דברינו הנ"ל היו בדעת הרמב"ם שסובר שהכבדת לב פרעה היתה בגדר עונש, אבל לרש"י יש שיטה אחרת בענין למה הכביד הקב"ה את לב פרעה, דעיין בדבריו בשמות ז' ג' (ובשפתי חכמים ומזרחי שם) שכתב וז"ל, ואני אקשה, מאחר שהרשיע והתריע כנגדי, וגלוי לפני שאין נחת רוח בעובדי גילולים לתת לב שלם לשוב, טוב לי שיתקשה לבו למען הרבות בו אותותי ותכירו את גבורתי עכ"ל, הרי ששלשה דברים יחד גרמו: גודל חטאו (הרשיע והתריס), ותשובה שאינה שלימה, וקידוש ה' בעיני ישראל. וקרוב לדברי רש"י כתב גם הרד"ק בשמואל א' ב' כ"ה וז"ל, והטעם (למניעת התשובה בפרעה והאחרים שהביא) כי כשיגדיל האדם לחטוא ימנע הא-ל ממנו דרכי תשובה כדי שיקבל עונשו והנשארים יראו וייראו עכ"ל, והרד"ק הזכיר רק שני דברים מתוך הג' והשמיט שאין להם לב לשוב בלב שלם.

והרמב"ן בוארא שם בפירושו השני כתב כדרכו של רש"י אבל בשינוי קצת, דמהרמב"ן משמע שאפילו אם הי' שולחם אבל הי' שולחם רק כדי להפטר מכובד המכות, אבל לא כתב כמו שמשמע מרש"י ששפיר הי' שייך שישלחם מתוך הרהור

במאמר ד' פרק כ"ה, בענין הכבדת לב פרעה.

והנה כבר כתבנו ב' דרכים איך ששייך לחלק בין כל העבירות לבין הכ"ד דברים (כלומר הארבעה דברים הראשונים של הכ"ד). דהיינו שבכל העבירות הקב"ה מרפה ממנו קצת ובהכ"ד הרי הוא מרפה לגמרי, א"נ בכל העבירות הרי הוא מרפה אבל בהכ"ד הרי הוא מונע בפועל. ולכאורה נראה שיש לומר גם עוד דרך, דהנה חזינן שרבינו יונה פירש ששכר עבירה עבירה פירושו הוא שהקב"ה פועל בדרך רוחני, דהיינו שאינו נותן לו סייעתא דשמיא, וא"כ י"ל שה"ה ששכר מצוה מצוה פירושו הוא שמסייעין אותו בענינים רוחניים ובכבישת היצר, ברם הרמב"ם בפירושו המשניות בפרק חלק (וכן מבואר בדבריו בהל' תשובה פ"ט ה"א, רק שבהל' תשובה לא הזכיר את המימרא של שכר מצוה מצוה כמו שעשה בחלק שם) פי' דקאי על דברים גשמיים, והיינו שע"י עשיית המצות הקב"ה ממלא את צרכיו הגשמיים כדי שיהי' פנוי לעשיית מצות נוספות, ועל ידי עבירות הרי הקב"ה מטרידו בטרדות, ודלא כרבינו יונה שכתב שרק מרפים ממנו. ולפי זה י"ל לפי דעת הרמב"ם שגם בשאר עבירות וגם בהכ"ד דברים הקב"ה מונע בפועל, רק שבשאר עבירות המניעה היא בדרכים גשמיים, אבל הכ"ד דברים הרי הם מעכבין את התשובה גם בדרכים רוחניים, אלא שגם דרך זה הוא דלא כמשמעות דברי הרמב"ם שהבאנו מסוף פ"ד שם ומפ"ו ה"ג. ועיין עוד לעיל באות קכ"ה שהארכנו במה שהקב"ה פורק ממנו עול דרך ארץ.

והנה יש לעיין אם מי שמונעים ממנו

תשובה רק לא תשובה בלב שלם, דמהרמב"ן משמע שאם הי' גלוי שישלחם מתוך תשובה שאינה שלימה לא הי' הקב"ה מקשה את לבו. ועיין בשפתי חכמים ובמזרחי.

ועוד כתב הרמב"ן שם כטעמו של הרמב"ם וכתב ששני הטעמים אמתיים הם. והנה בפסוק ה' אחרי התיאור של הכבדת לב פרעה כתוב וידעו מצרים כי אני ה' בנטתי את ידי על מצרים, וא"כ משמע שהטעם הי' כדי שהמצרים ידעו, ודלא כרש"י ודלא כהרמב"ם. מיהו באמת לק"מ כי חזינן שלא כתוב למען ידעו מצרים, אלא רק העובדא שכך יהי' שידעו, וא"כ אין הכרח לומר שהכוונה היא לומר שדבר זה שימש כטעם אלא י"ל שהכוונה היא רק לומר את העובדא שתהי' תוצאה כזאת של ידיעת מצרים. מיהו בתחילת פר' בא הזכיר הרמב"ן דבר זה כטעם למה הכביד את לבו, וצ"ע.

ונראה שמעצם הפסוק בתחילת פר' בא מבואר שיש כאן שני טעמים, דהנה כתוב שם כי אני הכבדתי את לב פרעה ואת לב עבדיו למען שתי אתתי אלה בקרבן ולמען תספר וגו', הרי שלא כתוב "למען תספר" אלא "ולמען תספר" דמשמע דהוי טעם שני, והיינו כהנ"ל ד"למען שתי" הרי הוא טעם נפרד, דהיינו שהכביד את לבו או כדי שיקבל את עונשו ע"י שלא הי' יכול לעשות תשובה וכהרמב"ם והרמב"ן בפר' וארא, או כדי שידעו המצרים את גבורתי וכהרמב"ן בפר' בא, ואילו "ולמען תספר" הרי הוא הטעם השני. מיהו עיי"ש בספורנו שכתב ביאור אחר.

וע"ע באברבנאל בשמות שם, ובעיקרים

את התשובה הרי הוא פטור על להבא משום דחשיב אונס, או האם הוא שפיר מתחייב כיון שתחילתו היתה בפשיעה. והרמב"ם בפ"ו מהל' תשובה ה"ג כתב וז"ל, אלא ימות ברשעו שעשה בתחילה ברצונו עכ"ל. והרמב"ן בוארא שם כתב וז"ל, ולפי מעשיו הראשונים נידון עכ"ל, ועוד כתב בריש פר' בא שם וז"ל, לא שאעניש אותם יותר מפני הכבוד הזה עכ"ל, ומשמע מכל זה שחייבים רק על מה שעשו בתחילה, ויש לדחות. ועכ"פ לכאורה לא שייך לומר דחשיב אונס אלא כשמונעים ממנו לגמרי.

קעח) ועבירה גוררת עבירה.

הנה רבינו יונה כאן כתב על זה בזה"ל, שמניחין אותו לעשות (עבירה) אחרת ואין בידו יכולת לסור מן הדרך ההוא כי לא לאדם דרכו בשכבר בחר לו הדרך עכ"ל, ולכאורה משמע מדבריו שעבירה מרגילה את טבעו גם לעבירות אחרות ולא רק לאותה עבירה שעבר עיי"ש. מיהו בודאי שלאותה עבירה עצמה הרי היא מרגילה טפי דהא אמרינן בקידושין דף כ' שלאחר ששנה בה הרי היא נעשית לו כהיתר.

קעט) הוי רץ למצוה קלה כבחמורה.

כתב הרמב"ם בפירוש המשניות וז"ל, וכבר העירו חכמים ע"ה על חידוש נפלא בתורה, יש בו זירוז על מעשה המצות, והוא אמרו אז יבדיל משה שלש ערים בעבר הירדן וגו', בידוע שאינן מועילות שלא יהי' בהן דין ערי מקלט עד שיובדלו השלש האחרות שבארץ ישראל, אמרו יודע הי' משה רבינו ע"ה שאין שלש ערים שבעבר

הירדן קולטות עד שיובדלו השלש שבארץ ישראל שנאמר ששה ערי מקלט תהיינה, ואמנם הבדיל אלו מפני שאמר הואיל ובאה מצוה לידי אקיימנה, ואם כיוצא בזה במשה רבינו ע"ה משיג האמתות, שלם שבשלמים, נכסף להוסיף חצי מצוה על מעלתו ושלמותו, אין צ"ל שיעשו מי שנצטרעה נפשו והוחזק צרעתה וקדמה עכ"ל.

והנה מה שכתב שהיתה חצי מצוה לכאורה נראה תמוה, דהא ממה נפשך, אם חשיבא הפרשת כל עיר ועיר כמצוה לחודה א"כ הרי קיים ג' מצות שלימות, ואם הפרשת כל הששה חשיבא מצוה אחת, א"כ הרי באמת לא קיים כלום. ברם י"ל שלאחר שהבדיל יהושע את הנותרות, היתה נחשבת למפרע הפרשת כל השש בכלל המצוה, וממילא הי' נחשב ששניהם עשו את המצוה בשותפות.

והנה בפ"י הגר"א על המשניות כתב וז"ל, כמה רץ על חצי מצוה שלא הגיע זמנה עכ"ל, הרי שהוסיף שמלבד ממה שהיתה חצי מצוה הרי היתה גם קודם זמנה. ברם לכאורה צ"ע דאע"פ שעוד לא הגיע זמנה לקלוט, כי לקליטה צריכים שכל השש תהיינה כבר מופרשות, אבל מכל מקום אין זה מונע קיום מצות הפרשה, אלא מצות הפרשה מתקיימת גם בזמן שלא שייך קליטה, דאל"כ קשה טובא, דהא אפילו חצי מצוה לא קיים, ואיך אפשר שיחשב שקיים את המצוה בשותפות עם יהושע הלא בשעה שהפריש עוד לא הגיע הזמן של מצות הפרשה (ולפ"ז יוצא שרק גמר הפרשת השש תיחשב מצוה, או הפרשת כולן כשנעשו בבת אחת), וא"כ צ"ל שכוונת הגר"א היא רק שלא הגיע

עוד זמן הקליטה ולא הי' עוד צורך מעשי להנך שלש שהפריש.

והנה בפ"ח מהל' רוצח ה"ג כתב הרמב"ם וז"ל, אין אחת מערי מקלט קולטות עד שיובדלו כולן וכו', ולמה הבדילן (משה להג' שבעבר הירדן) אמר הואיל ובאה מצוה לידי אקיימנה עכ"ל. ולכאורה צ"ע למה הביא הרמב"ם מימרא זו בקשר למרע"ה, דלכאורה אין בכללה שום הלכה חדשה. ואולי י"ל בדוחק שכוונתו היא לאשמועינן כהנ"ל דשייך קיום מצוה של הפרשה גם קודם זמן קליטה.

קפ) אל תהי בז לכל האדם וכו' שאין לך אדם שאין לו שעה.

לכאורה צ"ע דהי' לו לומר משום לאו דאונאת דברים, וכן לאו דלא תשא עליו חטא, ולמה אמר רק משום עצה טובה. ואין לומר דאתי לרבות גוי, דהא גם בגוי איכא איסור לבזותו משום היותו נברא בצלם אלוקים כמו שמבואר במנורת המאור בנר ד' כלל ד' בתחילת חלק א' עיין שם (ברם לכאורה אם יש לגוי צלם אלוקים הרי זה תלוי בשני פירושי הרמב"ן בדברים כ"א כ"ב בענין למה קבר יהושע את מלכי כנען, דהיינו האם עשה כן כדי שלא לטמא את הארץ, או האם עשה כן משום שקללת אלוקים תלוי, כלומר שדבר שעשוי בצלם אלוקים הרי הוא תלוי והרי זה מביא למיעוט כבוד שמים [שמעתי, ברם לא ברירא לי אם כוונת הרמב"ן היא להסתפק בין הטעמים הנ"ל, או האם תרוייהו איתנהו, ומזה שכתב "או" ולא "וכן" משמע שהוא מסתפק]).

ברם יש ליישב על פי מה שכתב הרמ"א

בחומ"מ סי' תכ"א סעיף י"ג שמותר להכלים בחזרה בכדי להנצל מגידופין נוספים, דלפי זה י"ל שעצה טובה קמ"ל שגם בכהאי גוונא לא יבזה, והיינו משום שאע"פ שאיסורא ליכא אבל מ"מ אין לך אדם שאין לו שעה.

עוד יש ליישב על פי דברי רבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות קע"ו שכתב שהך מתניתין איירי בלץ הלועג ומתלוצץ ואין כוונתו לבזות, דלפי דבריו י"ל שבכהאי גוונא, שאין כוונתו לבזות, באמת אינו עובר על הלאווין הנ"ל, והיינו משום שאין זה מיקרי בושה והכלמה כיון שאין כוונתו לכך, ואם הלה מתבייש, איהו דגרם לנפשי' מחמת רגשת לבו, רק שמכל מקום עצה טובה קמ"ל שאין לך אדם וכו' (ודברינו אלו לכאורה שייכים רק באופן שאין בתוכן דבריו שום בושה עצמית כגון הזכרת חטאיו, אלא שהוא קורא אותו בשם רע בעלמא, או שלועג עליו דברי לעג בעלמא שאין בהם ממש וכציוורו של רבינו יונה שם).

מיהו אכתי צ"ע דתיפוק לי' משום מה שהזכיר רבינו יונה שם שמדה זו נובעת מהיותו חכם בעיניו, והרי היא גם יכולה להביאו לידי מינות, וא"כ אכתי למה בעינן הך עצה טובה של אין לך אדם שאין לו שעה.

ועוד דבכ"ב דף כ"ג ע"א הכריח רב יוסף את האומנים להרחיק את עצמם מאילנותיו משום גרמא בניזקין אע"פ שההיזק דאיירי בו שם הי' בגלל אנינות הדעת יתירה שהיתה ברב יוסף יותר משאר בני אדם, וא"כ חזינן שלא אמרינן בכגון זה שאיהו אזיק אנפשי'. ועי' בב"ח ביו"ד סי' רמ"א בד"ה ולא על ההכאה שכתב וז"ל, אבל המבזה בדברים

בפירוש או ברמיזה, שאין בו לאו לשאר בני אדם (חוץ מאביו), דלאו דלא תונו דוקא באונאת דברים כגון אם הי' בעל תשובה וכו' כדאיתא פרק הזהב, אבל המבזה בדברים כענין שאמר עין תלעג לאב ותבוז ליקהת אם, פי' לקיבוץ קמטים שבפני' וכיוצא, אין בו אזהרה ולא הקפידה התורה עליו לשאר בני אדם עכ"ל, הרי שכתב באמת ליכא איסור בכה"ג לשאר בני אדם וא"כ שפיר צריכים את העצה טובה. ועי' לעיל באות קמ"ז סק"ג שדנתי על דברי הב"ח מצד הלאו של לא תשא עליו חטא.

קפא) מאד מאד הוי שפל רוח.

הנה בדברים י"ז כ' בפרשת מלך כתוב לבלתי רום לבכו, ורבינו יונה בשערי תשובה בשער ג' אות ל"ד כתב שהלאו הוא לאו על כל ישראל שלא להתגאות, רק דרבותא קמ"ל שאפילו על המלך יש לאו.

ועי' גם ברמב"ן על הפסוק הנ"ל שכתב וז"ל, נרמז בכאן בתורה איסור הגאות כי הכתוב ימנע המלך מגאות ורוממות הלב וכל שכן האחרים שאינם ראויים לכך עכ"ל. ובספר חרדים בחלק לא תעשה פ"א אות ט"ו כתב וז"ל, שלא להתגאה שנאמר פן תאכל ושבעת ורם לבבך, פן קאי אורם לבבך, ואמרו וז"ל דהוי כעובד ע"א, והוא בנדוי מפי חכמי הגמרא דאמרו בשמתא מאן דאית בי' גסות הרוח אפי' מקצתה, מי זוטרי הא דכתיב תועבת ה' כל גבה לב סמ"ג, וסמ"ק למדה מהשמר לך פן תשכח את ה' אלקיך, ממנין תרי"ג עכ"ל. ובאות ט"ז הביא את דברי רבינו יונה הנ"ל בשערי תשובה שהבאנו והגדיר החרדים שלפי דבריו

הוי בגדר ענף מצוה. וכבר הבאנו את דברי הרמב"ן דהוי בגדר רמז.

ועיינן עוד שם בחלק מצות עשה מדברי קבלה ומדברי סופרים בפרק א' אות ז' שכתב וז"ל, מצוה מדברי קבלה שיהא אדם נבזה בעיניו נמאס ואת יראי ה' יכבד, פי' שידמה עצמו נבזה ונמאס, אבל לאחרים, כל מי שיודע בו שהוא ירא שמים יהי' חשוב ונכבד מאד בעיניו ויכוף ראשו אליו עכ"ל. וצ"ע דהא לעיל שם כלל דבר זה בכלל תרי"ג, וא"כ למה כתב כאן שהוא מדברי קבלה.

וצ"ל דשלא ירום הרי זה מדאורייתא אבל להיות נבזה בעיניו הרי זה רק מדברי קבלה. ומש"כ בדבריו הראשונים שלא תהי' בו אפילו מקצתה כוונתו היא שלא תהי' בו אפילו מקצת גסות הרוח וכלשונו (כן הוא מפרש את דברי רב נחמן בר יצחק בסוטה דף ה' ע"א הובא להלן כאן).

גם יש לומר שעיקר כוונת החרדים בחלק מ"ע מדברי קבלה היא למה שכתב בסוף דבריו אודות יחסו לחבירו, דדבר זה הוא מדברי קבלה, אבל שיהי' הוא עצמו נבזה בעיניו הרי זה מהתורה. מיהו מדברי החרדים משמע שמש"כ מדברי קבלה הרי זה קאי על הכל, וא"כ צ"ל כדרכנו הראשון. ולפי הדרך הראשון הנ"ל מבואר מדברי החרדים שנאמרה בענין זה מצוה מדברי קבלה להיות שפל, משא"כ לפי דרכנו השני לא נאמרה מצוה כזו מדברי קבלה, שהרי לפי הדרך השני המצוה מדברי קבלה היא אודות יחסו לחבירו, ולפי הדרך השני צ"ל ש"מאד מאד הוי שפל רוח" הוא בגדר מדת חסידות או עצה טובה, א"נ בכלל הדין דאורייתא.

ומדברי הרמב"ם בפ"ב מהל' דעות ה"ג

מבואר שנאמר בענין זה גם איסור בפועל של אי שפלות, ולא רק ביטול מצוה וז"ל, ויש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בבינונית אלא יתרחק מן הקצה האחד עד הקצה האחר, והוא גובה לב, שאין דרך הטובה שיהי' אדם עניו בלבד אלא שיהי' שפל רוח ותהי' רוחו נמוכה מאד עכ"ל.

קפב) מאד מאד הוי שפל רוח.

כתב הרמב"ם בפירושו המשניות בסוף דבריו על משנתנו וז"ל, וסוף שאמר בשמתא מאן דאית ב'י' ובשמתא מאן דלית ב'י', ר"ל שאין ראוי להיות האדם שפל רוח לגמרי מפני שאינו מן המעלות, ושערוהו על דרך משל חלק מארבעה וששים (שמונה בשמינית) וכו', אבל רב נחמן פסק ואמר שאין ראוי שיהי' לאדם ממנו, ר"ל מן הגאווה, לא חלק גדול ולא חלק קטן וכו' עכ"ל. והנה כוונת הרמב"ם היא להסוגיא בסוטה דף ה' ע"א דאמרינן שם אמר רב חייא בר אשי אמר רב תלמיד חכם צריך שיהא בו א' משמונה בשמינית, אמר רב הונא ברי' דרב יהושע ומעטרא לי' כי סאסא לשבולתא, אמר רבא בשמתא דאית ב'י' ובשמתא דלית ב'י', אמר רב נחמן בר יצחק לא מינה ולא מקצתה. והנה מדברי הרמב"ם משמע שגם רבא ס"ל דצריך שיהא בו שמונה בשמינית, וגם מבואר בדבריו דס"ל שרבא איירי בכל אדם ולא רק בת"ח, ודלא כרב שדיבר רק על ת"ח, דאל"כ למה לא כתב הרמב"ם דאיירי רק בתלמיד חכם, אלא ודאי ס"ל שרבא איירי בכל אדם, וס"ל שגם בכל אדם השיעור הוא שמונה בשמינית וכמו שכתב הרמב"ם.

מיהו עי' ברש"י שם שכתב וז"ל, ובשמתא דלית ב'י' גם פורתא, לפי שאין בני עירו יראים ממנו ואין בו כח להוכיחם עכ"ל, ומשמע שהוא מפרש שרבא איירי בת"ח אשר בני העיר צריכים לירא ממנו ועליו להוכיחם.

ובפ"ב מהל' דעות ה"ג פסק הרמב"ם כרב נחמן בר יצחק (כן פירש ההגהות מיימוניות שם ועיי' בזה לקמן בהאות הבאה), ולא כתב שתלמיד חכם שאני ושצריך שיהא בו שמונה בשמינית עיי"ש.

קפג) בענין הנ"ל.

והנה לכאורה הי' נראה לומר שרב נחמן בר יצחק דאמר לא מינה ולא מקצתה משורת הדין קאמר ולא רק משום מדת חסידות. ועי' גם בפ"ב מהל' דעות ה"ג שכתב הרמב"ם שאסור להתנהג בנוגע לענוה במדה בינונית אלא צריך אדם להתרחק לגמרי ממדת הגאווה, ומשמע דהוי חיוב גמור. ועוד דהא הרמב"ם שם איירי בכל אדם, וא"כ מבואר שאינה רק מדת חסידות, דהא לא עם הארץ חסיד (עי' בזה באות ל"א סק"א ובאות רכ"ד). ועוד כתב הרמב"ם שם דבשמתא מאן דאית ב'י' אפילו מקצתה, ואילו הי' רק מדת חסידות לא הי' שייך על זה שמתא. ברם עיי' בתחילת דבריו על משנתנו שכתב וז"ל, כבר זכרנו בפרקים הקודמים שענוה היא ממעלות המדות והיא ממוצעת בין הגאווה ושפלות הרוח, ואין לה שם אחר רק ענוה, ולגאווה שמות הרבה וכו', וכבר ביארנו בפרק הרביעי (משמונה פרקים להרמב"ם) שאדם צריך לו שיטה מעט לאחד מן הקצוות עד שיעמוד באמצע המעשים על צד הסייג, אבל במדה הזאת

לבדה בין שאר המדות, ר"ל גאוה, לגודל החסרון בזה המדה אצל החסידים ודעתם בנוקה, רחקו ממנה עד קצה האחרון ונטו אל השפלות לגמרי וכו' עכ"ל, ומדבריו מבואר דהוי רק מדת חסידות, וכן מבואר מדבריו בפ"א מהל' דעות ה"ה וז"ל, ומי שמדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה נקרא חסיד, כיצד, מי שיתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון ויהי' שפל רוח ביותר נקרא חסיד, וזוהי מדת חסידות עכ"ל, ועוד כתב שם שכן הוא בכל המדות.

והנה את הסתירה הנ"ל שביד החזקה כבר תי' הלחם משנה על פ"א ה"ה וכתב שמעיקר הדין הרי הוא צריך להיות ענו מאד (והיינו יותר מדרך בינונית של שאר המדות), וזוהי כוונת הרמב"ם בפ"ב, אבל להתרחק מגאוה עד "קצה האחרון ויהי' שפל רוח ביותר" (לשון הרמב"ם בפ"א שם) הרי זה רק מדת חסידות וכדברי הרמב"ם בפ"א.

ולפי דרכו של הלחם משנה יוצא שאין כוונת הרמב"ם בפ"ב שם לפסוק כרנב"י דאמר לא מינה ולא מקצתה, דהא לא חייב הרמב"ם את האדם אלא להיות ענו מאד, אבל לא חייב את האדם להיות שפל רוח ביותר, וזהו דלא כההגהות מיימוניות שם שכתב שכוונת הרמב"ם היא לפסוק כרב נחמן בר יצחק (וכבר העיר כן הפרי מגדים באו"ח ריש סי' קנ"ו). מיהו סוף סוף הרי חזינן שהרמב"ם הביא שם את לשון רב נחמן בר יצחק שהרי כתב "ועוד אמרו בשמתא מאן דאית בי' גסות הרוח ואפילו מקצתה", וצ"ל לפי הלחם משנה שכוונת רב נחמן בר יצחק היא למה שנקרא "מקצת"

בשאר המדות, דבענוה וגאוה הרי הוא צריך להתרחק גם מזה, אבל אכתי אין זה ריחוק גמור עד הסוף, ודוחק.

ברם אכתי צ"ע על הלחם משנה דהא הרמב"ם בפ"ב שם כתב שיתרחק מגאוה "עד קצה האחר". ברם הלחם משנה יפרש שכוונת הרמב"ם בפ"ב היא עד מה שנקרא בשאר מדות קצה האחר אבל גם בזה אין הכוונה עד הסוף.

ברם אכתי צ"ע דהא לפי דברי הלחם משנה יוצא שמשנה רבינו לא קיים את המדת חסידות שהרי הרמב"ם כתב בפ"ב שם שכוונתו היא למדת הענוה של משה רבינו. והנה הלחם משנה על ההלכה הנ"ל כתב שבודאי אין נכון לעשות מעשים כגון לבישת סחבות וכדומה. וכעין זה כתב המגורת המאור בנר ד' כלל א' חלק ג' פרק ג' בנוגע לתלמיד חכם וז"ל, ועל כל זה אל ישפיל אדם עצמו יותר מדי לעשות עצמו כבהמה שאינה מרגשת אבל ישמור כבוד תורתו לשם שמים עכ"ל.

והנה מלשון הרמב"ם הנ"ל בפירושו המשניות חזינן דס"ל שגאוה הרי היא המדה היחידה שחסידים מתרחקים ממנה לגמרי עד קצה האחרון, וזהו שכתב "אבל במדה הזאת לבדה", ברם בפ"ב מהל' דעות ה"ג כתב גם בנוגע למדת הכעס שאסור לתפוס כלל את מדת הכעס.

ועכ"פ גם בנוגע למדת הכעס דבריו סותרים את מה שכתב בפ"א שם ה"ד, דהא בפ"א שם כתב שעל דבר גדול שראוי לכעוס, שפיר רשאי לכעוס, וכבר הקשה הלחם משנה כן בדבריו על פ"א ה"ה, וכתב כעין דבריו לענין מדת ענוה, והיינו שאין כוונת הרמב"ם בפ"ב שם שיתרחק מן הכעס עד

קצה האחרון ממש, אלא עד קצה האחרון הרי זה המדת חסידות של פרק א', אלא שבפרק א' שם כתב כן בנוגע לכל המדות וכמו שהבאנו כבר ולא רק בנוגע לענוה, ודלא כדבריו בפירוש המשניות.

וע"ע בפ"ג מהל' דעות ה"א דמבואר מדברי הרמב"ם שבכל המדות אסור באמת להתרחק לצד הפרישה יותר מדי עד שילבש שק וכדומה, וכבר הבאנו דבר זה מהלח"מ.

קפד) בענין הנ"ל.

והנה מלשונו הנ"ל של הרמב"ם בפיה"מ מבואר שהך נטי' במקצת שעושים בשאר מדות אינה נחשבת מעלה בעצמותה, אלא הרי היא רק בגדר סייג ושמירה שלא יטה איפכא, אבל אינה נחשבת בעצמותה למעלה יותר גדולה ממדת אמצעית. ומהמשך דבריו שם לכאורה משמע שגם מה שאמרו בגאווה שהוא צריך להתרחק עד קצה האחרון הרי זה ג"כ על דרך סייג. מיהו בפ"ב מהל' דעות שם, וכן לעיל שם בפ"א לענין שאר מדות, לא הזכיר סייג. והלח"מ שם כתב משום סייג.

קפה) רבי יוחנן בן ברוקה אומר כל המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי.

א. הנה בספר המצות להרמב"ם במצות עשה ט' ובלא תעשה ס"ג מבואר שיסוד האיסור של חילול ה' הרי הוא מה שהוא ממעט אמונת הקב"ה ומיקל בה, וקידוש ה' הרי הוא "לפרסם האמונה". וכתב שם הרמב"ם ג' אופנים של חילול ה', א' שהוא עובר על דבר שנאמר בו שיהרג ואל יעבור,

כי בזה שהי' נהרג הי' מפרסם אמונתו, ב', אם הוא עובר עבירה בלי שום הנאה אלא לשם "מרד ופריקת עול", ג', אם תלמיד חכם אינו נוהג כשורה כפי שמדריגתו מחייבת וכהיא דאמר רב כגון אנא דשקילנא בשרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר.

והנה על הא דתנן הכא כל המחלל שם שמים בסתר כתב רש"י וז"ל, שעובר עבירה בסתר עכ"ל, ויש לבאר שכוונתו היא לעבירה שאין לו ממנה הנאה, וס"ל כדברי הרמב"ם הנ"ל שבכהאי גוונא הרי זה נקרא מחלל את ה', ואע"פ שכתב הרמב"ם שיסוד האיסור של חילול ה' הרי הוא משום שהוא ממעט אמונת הקב"ה, אבל מכל מקום דבר זה שייך גם בסתר, כי מה שהוא עובר עבירה שאין בה הנאה הרי זה בעצם מעשה המראה אי אמונה, וא"כ הוא הדין בסתר. מיהו ביותר נראה לומר שכוונת רש"י היא גם לעובר מתוך תאוה, רק שהוא עובר בסתר כדי שבני אדם לא יראו אותו, וכאילו שבסתר אין הקב"ה רואה, והרי הקב"ה רואהו גם בסתר, וא"כ הרי הוא מראה מיעוט בהאמונה בהקב"ה, ולכן הרי זה נקרא שחילל את השם.

ועיין עוד ברש"י בד"ה בחילול ה' שכתב על הסיפא כאן דתנן שאחד שוגג ואחד מזיד בחילול ה' וז"ל, כגון תלמיד חכם המזדלזל בפני בני אדם דמתוך שהוא תלמיד חכם למדים בני אדם ממנו ממעשיו ונמשכים אחריו ונמצא שם שמים מתחלל על ידו ואומרים ראו זה שלמד תורה כמה מעשיו מקולקלין ופורשין ואין למדין וכו' עכ"ל, וזהו כעין הדוגמא השלישית שכתב הרמב"ם שם שאינו מתנהג כשורה.

שהתיו"ט לא הביא מלים אלו כשהביא את דברי המדרש שמואל בשם רבינו יונה כי להתיו"ט כנראה לא הי' את הפירוש המקורי של רבינו יונה.

ב. ועל כל פנים ממשנתנו חזינן ששייך חילול ה' גם בפחות מלפני עשרה אנשים (ואפי' לפי הדרך חיים שבסתר הוא לאו דוקא, אלא הכוונה היא רק שאין יודעים הרבה בני אדם, אבל מכל מקום לכאורה אכתי איירי בפחות מלפני עשרה אנשים). ולכאורה צ"ע על זה מהסוגיא בסנהדרין דף ע"ד דאמרינן שבכל עבירות שבתורה חוץ מעבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים הדין הוא שיעבור ואל יהרג, רק דהני מילי בצינעה אבל בפרהסיא יהרג ואל יעבור משום חילול ה', וילפינן שם מקרא שפרהסיא הרי זה בפני י', וא"כ לכאורה משמע שחילול ה' שייך רק בפני עשרה. מיהו לא קשה מידי משום שאין הכוונה שחילול ה' שייך רק בפני עשרה, אלא הכוונה היא שהיותו בפרהסיא הרי זה ג"כ אופן של חילול ה' משום הא גופא שהוא בפרהסיא, אבל אכתי איכא למימר דהיכא דאיכא בעצם המעשה בזכות עצמו משום חילול ה', לא בעינן יו"ד.

אמנם הא מיהא צ"ל דאע"ג דאיכא משום חילול ה' בציורים של הרמב"ם גם בלא עשרה, אבל מכל מקום אינו חייב למסור נפשו אלא על החילול ה' של פרהסיא, דהא לא מצינו שחייבים למסור נפש על שאר הציורים של חילול ה' כגון אם אנסוהו לעבור על הנהגה שלא כשורה. ברם צ"ע מנא לן לחלק בין חילול ה' לחילול ה'. והנה ראיתי בלחם משנה בפ"ה מהל'

והנה רש"י ביומא דף פ"ו ע"א כתב שחילול ה' הרי זה כשהוא חוטא ומחטיא, והתיו"ט על משנתנו הביא כן בשם הר"ב במס' יומא וכתב שכוונתו היא להיכא שאינו נוהג כשורה והרי הוא מיקרי מחטיא מפני שאחרים לומדים ממנו, וגם הביא שהר"ב לקמן על פ"ה משנה ט' פי' כן חילול ה', והקשה התיו"ט דהא לפ"ז לא משכחת לה בסתר, ותיירץ בשם הדרך חיים שבסתר פירושו הוא שאין יודעים ממנו הרבה בני אדם עיין שם. ברם גם בלאו הכי י"ל שהכא איירי בהאופן של חילול ה' של עבירה בסתר בלי שום הנאה, שהרי גם זה מיקרי חילול ה' וכהנ"ל. והא דנקטו רש"י והר"ב ביומא שם את הציור של חוטא ומחטיא, הרי זה כי הגמ' עצמה אמרה שם שהיכי דמי חילול השם (שאינן על זה כפרה עד מיתה), ואמרו כגון הציור של רב שדומה לחוטא ומחטיא כי זה יגרום שגם אחרים יחטאו, אלא שיש להעיר על הגמ' עצמה למה נקטו רק את הציור הזה של חילול השם, האם להציורים האחרים אין צריכים מיתה.

וע"ע ברבינו יונה כאן שכתב שהכא איירי בחילול ה' של עבודה זרה או של שבועת שקר, ודברים אלו חשיבי בעצמותם חילול ה' ואפילו בצינעה כי על ידי זה הרי הוא מכחיש בהקב"ה, ובשבועת שקר "שגונב דעת הבריות" הרי כתיב ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת וגו'. והתיו"ט הביא שהמדרש שמואל כתב בשם רבינו יונה כהנ"ל, והתיו"ט שם הביא כן כדי ליישב איך שייך בסתר. מיהו חזינן שרבינו יונה הזכיר שהוא גונב את דעת הבריות וא"כ לא איירי בסתר (מיהו אכתי שייך לפי הדרך חיים), אלא

יסודי התורה ה"ד שכתב דרך אחרת בכל הנ"ל (ולקמן בסמוך אביא את לשונו), ולפי דבריו לעולם איכא למימר דמאי דדרשינן התם שחילול ה' הרי הוא בעשרה הרי זה קאי באמת על כל הציורים של חילול ה', משום שפרהסיא הרי זה תנאי המעכב בכל עיקר הציויי של חילול ה', אלא שהדרשה קאי רק על העשה של ונקדשתי לחוד וכמו שכתב הלחם משנה שם, ורק בשביל העשה לחוד הוא דבעינן פרהסיא, אבל הלאו של ולא תחללו נוהג גם בצינעה, ולפי דבריו י"ל דהא דלא אמרינן שיהרג ואל יעבור גם בצינעה הרי זה משום שמה שהוא חייב למסור את נפשו משום קידוש ה' הרי זה רק שהוא עובר גם על העשה אבל לא בשביל הלא תעשה לחוד. ולפי דבריו אתי שפיר הא דאיכא חילול ה' גם בצינעה ומכל מקום ליכא חיוב של יהרג ואל יעבור.

וז"ל הלחם משנה שם, נראה מדברי רבינו שבפחות מעשרה ליכא אלא לאו דלא תחללו אבל בעשרה איכא תרתי ונקדשתי ולא תחללו, ואע"פ שהי' אפשר לפרש דברי רבינו דאין חילוק בין פרהסיא לצינעה, שזה חילול את ה' ברבים וזה בצינעה, ומכל מקום בין הכי ובין הכי איכא עשה ולא תעשה, זה אינו במשמעות לשונו, ועוד דבגמ' אמרינן להדיא ונקדשתי בתוך בני ישראל לא הוי אלא בעשרה דוקא עכ"ל.

מיהו לא ידעתי איך הבין כן מלשון הרמב"ם, דהא להדיא כתב הרמב"ם שם שגם המצות עשה נוהגת בצינעה, דהא כתב שהרי זה קידש את ה', ואם הי' ביו"ד ישראל הרי זה קידש את ה' ברבים וכו', ומה שסיים הרמב"ם שם וביטל מצות עשה וכו' ועבר על מצות לא תעשה וכו' דברים אלו לא

קאי על פרהסיא לחוד אלא הרי זה חוזר על הכל, בין אם עובר בצינעה ובין בפרהסיא, וא"כ בע"כ צ"ל כדרכנו שבין העשה ובין הלא תעשה נוהגים גם בצינעה, ואין כוונת הגמ' שם לקבוע שפרהסיא הרי הוא תנאי המעכב בכל עיקר העשה של חילול ה', אלא הכוונה היא כמו שכתבנו לעיל שעצם העובדא שהוא בפרהסיא הרי זה ג"כ אופן אחד של חילול ה', ורק על האופן הזה חייבים למסור נפש.

ג. והנה עיין בלשונו של רבינו יונה שכתב וז"ל, ריב"ב אומר כל המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו, חילול ה' האמור בתלמוד הוא פרהסיא, ולפי חשיבות האדם הוא חילול בדבר קטן וכדאמרינן היכי דמי חילול ה' אמר רב כגון אנא דשקילנא בישראל ולא יהיבנא דמי לאלתר, לכן החכמים ואנשי השם צריכים לשמור במעשיהן על כל שאר בני אדם, וכל איש כפי מעלתו וכו', אבל הרוצה ליטול את השם יטול, ואמרו בסנהדרין שאפילו על ערקתא דמסאנא יהרג ואל יעבור, לא על דרך חיוב, אך יש לו ליהרג על זה כי עושה מצוה שמקדש את ה' וכו', אבל בג' דברים כל אדם חייב ליהרג עליהן וכו', וזהו ששנינו כל המחלל שם שמים בסתר מדבר בדברים שהן עצמן חילול ה' כמו עכו"ם שהוא חילול שהוא מודה באלוהותו, וכמו כן נשבע לשקר בשמו של הקב"ה שגונב דעת הבריות, חילול, כמו שנאמר ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם ה' אלקיך אני ה' עכ"ל.

והנה מדבריו משמע שגם הציור של אינו נוהג כשורה בעי פרהסיא, ולכאורה נראה שכוונתו היא לעשרה. ועוד משמע

מדבריו שגם בגילוי עריות ושפיכות דמים ליכא משום חילול ה' אלא א"כ עבר ולא נהרג בפרהסיא (אע"פ שגם בצינעה הרי הוא חייב למסור נפשו משום חומרתן של העבירות גופייהו), ורק עבודה זרה ושבעות שקר הרי הם דברים אשר "הן עצמן חילול ה'", ומיקרי חילול ה' גם בסתר, וזהו דלא כדברי הרמב"ם בספר המצות שהבאנו בתחילת דברינו שכתב להדיא שבהג' חמורות איכא חילול ה' אם לא קיים את הדין של יהרג ובל יעבור, ופשוט שכוונתו היא גם לצינעה שהרי לא הזכיר הרמב"ם שם תנאי של פרהסיא, וכן מבואר להדיא בפ"ה מיסודי התורה שגם בצינעה יש חילול ה'. ובאמת משמעות דברי רבינו יונה דבעינן בגילוי עריות ובשפיכות דמים פרהסיא היא תמוהה, דהא בפרהסיא איכא חילול ה' בכל עבירה אם עבר ולא נהרג כמו שמבואר במס' סנהדרין שם. ועוד צ"ע, דקשה לומר שהנוהג שלא כשורה, או עובר עבירה בלי הנאה, שלא בפני עשרה, אלא רק בפני כמה אנשים בודדים, אינו עובר על חילול השם. ואולי כוונת רבינו יונה היא שעבודה זרה חשיבא חילול ה' אפילו בצינעה ממש, וגילוי עריות ושפיכות דמים ונוהג שלא כשורה חשיבי חילול ה' אפילו בפחות מיו"ד (וגם זה קרי לי' פרהסיא), אבל כל שאר עבירות לא חשיבי חילול ה' אלא ביו"ד כדאמרינן בסנהדרין שם, ודוחק. גם צ"ע על מה שכתב רבינו יונה דמה שאמרו בסנהדרין שעל ערקתא דמסאנא יהרג

ואל יעבור אין זה על דרך חיוב, דהא עיין בהסוגיא שם דאמרינן שבשעת השמד יהרג ואל יעבור על הכל אפילו על ערקתא דמסאנא, ולכאורה משמע דהוי חיוב גמור, ושלא בשעת השמד לא חזינן משם שמותר ליהרג על ערקתא דמסאנא, וא"כ לעולם אימא דאסור*.) ויש ליישב.

ועל כל פנים חזינן מדבריו הנ"ל בערקתא דמסאנא שרשאי אדם ליהרג אפילו היכא שמעיקר הדין הרי הוא רשאי לעבור. ועיין ברמב"ם בפ"ה מהל' יסודי התורה בריש ה"ד ובכסף משנה שם בענין זה.

קפו) רבי ישמעאל אומר הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד.

פירש"י שהכוונה בלומד על מנת ללמד הרי היא למי שהוא לומד על מנת להתייר ולהקרות רב, וכתב רש"י דגרסינן אין מספיקין. והכסף משנה בפ"ג מהל' תלמוד תורה ה"י פי' ג"כ כדבריו דאיירי בלומד שלא לשמה אלא שהוא גורס מספיקין והרי הוא מפרש שלעולם שפיר מספיקין בידו ללמוד וללמד ולקנות כבוד כפי כוונתו אבל לא יותר, וכמו שהביא התיו"ט. והנה לכאורה צ"ע על גירסת רש"י דהא להדיא אמרינן שלעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, וא"כ להדיא חזינן ששפיר מספיקין בידו

רבינו יונה שהבאנו שהרי הקדים לכתוב שחילול השם הוא בפרהסיא ושוב הביא גם ההיא דערקתא דמסאנא, וצ"ע.

* ועיי' במגן אבות כאן שכתב שערקתא דמסאנא איירי בשעת השמד ובפרהסיא (וכתב שחייב למסור נפש כדאיתא בגמ'). ולכאורה כן משמע גם מדברי

ללמוד. ועוד דעיין בשבת דף ס"ג ע"א דאמרינן מאי דכתיב אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד, אלא בימינה אורך ימים איכא עושר וכבוד ליכא (בתמיה), אלא למיימינים בה אורך ימים איכא וכל שכן עושר וכבוד, למשמאילים בה עושר וכבוד איכא אורך ימים ליכא, ופירש"י שם שהכוונה במיימינים ומשמאילים היא ליגעיים ואינם יגעים, ובלישנא אחרינא פ"י שהכוונה היא לשמה ושלא לשמה, הרי שגם כשלומדים שלא לשמה עושר וכבוד מיהא איכא, וא"כ חזינן ששפיר הספיקו בידו ללמוד.

וי"ל דאירי שם רק באופן שהוא לומד בכוונה שיבוא על ידי זה ללימוד שהוא לשמה, דבכה"ג שפיר מספיקין בידו ללמוד. אי נמי י"ל שגם בשבת שם אינו לומד בכוונה שיגיע פעם ללימוד לשמה רק שבכל זאת יצליח ללמוד כי הכוונה במאי דתנן כאן שאין מספיקין היא שאין מספיקין הרבה זמן כמו שחשב, וכדאיתא בשבת שם דאורך ימים ליכא.

עי"ל שהכוונה היא שאין מספיקין בידו גם ללמוד וגם ללמד, אבל ללמוד לחוד שפיר מספיקין.

קפז) בענין הנ"ל.

כתב התפארת ישראל דללמוד על מנת ללמד לא אירי במי שלומד רק על מנת ללמד ולא גם על מנת לעשות דא"כ רשע הוא, אלא אירי במי שהוא לומד רק את הדברים שאינם נוהגים עכשיו למעשה.

ועיין ביבמות דף ק"ט ע"ב דאמרינן שאם הוא אומר שרק ילמוד ולא יקיים, אינו מקבל

אפילו שזכר לימוד עיין שם כל הענין.

קפח) בענין הנ"ל.

הכסף משנה בפ"ג מהל' תלמוד תורה ה"י כתב שללמוד על מנת לעשות הרי זה כולל גם על מנת ללמד כי גם ללמד הוא חלק מלעשות. ולפי דבריו אתי שפיר בפשיטות למה הלומד על מנת לעשות זוכה ליותר מהלומד על מנת ללמד (אפילו אם נפרש שלומד על מנת ללמד אירי במי שעושה לשמה ודלא כהפ"י שהבאנו לעיל באות קפ"ו).

מיהו באמת יש לחקור היכא שהוא לומד רק על מנת לעשות ולא על מנת ללמד האם הוא יותר גדול ממי שהוא לומד על מנת ללמד לחוד ואין כוונתו בלימודו להביא את עצמו לידי קיום מצות, וכגון שהוא עוסק בדברים שאינם נוגעים למעשה שכתב התפארת ישראל שאינו נקרא רשע אבל מכל מקום הרי זה נקרא על מנת ללמד ולא על מנת לעשות. ועיין בזה בב"ק דף י"ז ע"א וברש"י ותוס' שם דמבואר שיש מחלוקת הראשונים באם ללמד עדיף או האם עשיית מצוה עדיפה. מיהו אולי הכא גרע כי לא מיקרי בכלל שהוא לומד על מנת לעשות אם בדעתו לחסר חלק מסוים של לעשות דהיינו החלק של ללמד.

קפט) וכך ה"י הלל אומר ודאי שתמש בתגא חלף הא למדת כל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם.

פירש"י שהוא אוכד עולם הבא. ובנדרים דף ס"ב ע"א אמרינן ומה בלשצר שלא

נשתמש אלא בכלי קדש שנעשו כלי חול נעקר מן העולם, המשתמש בכתרה של תורה על אחת כמה וכמה, ומשמע שהכוונה היא שהוא נעקר מן העולם הזה דומיא דבלשצר. והנה גם כאן, וגם בפרק א', תנן שעונשו הוא "חלף", ורש"י בפרק א' שם פי' וז"ל, המשתמש בכתרה של תורה וכו' חלף ובטל מן העולם, ולפי דבריו כאן במשנה זו צ"ל שכוונתו שם היא לעולם הבא. מיהו הרמב"ם בפיה"מ שם כתב שחלף פירושו הוא שימות, ולכאורה כוונתו היא בנוגע לעולם הזה, מיהו הכא פי' שהכוונה בנוטל חייו מן העולם היא שהוא נוטל חייו מעולם הבא. ועיין עוד בר"ב על משנתנו שכתב דהוי כעין איסור מעילה בקודש והרי הוא חייב מיתה בידי שמים, ולפי דבריו הרי זה קאי לכאורה על עולם הזה דומיא דמיתה בידי שמים דמעילה.

ובמס' כלה אמרינן כל המשתמש בכתרה תורה אין לו חלק לעוה"ב. ובאבות דר"נ בסוף פרק י"ב איתא שהכוונה באישתמש בתגא היא להמשתמש בשם המפורש, ודלא כמשנתנו.

קצ) בענין הנהגה מן התורה.

עייין בפירוש המשניות שכתב הרמב"ם שאסור להתפרנס מדברי תורה משום שהוא "חילול השם בעיני ההמון שיחשבו שהתורה מלאכה מהמלאכות אשר יחי' בהם האדם, ותתבזה בעיניהם, ויהי' מי שעושה זה דבר ה' בזה", אלא א"כ הי' בעל מום שאינו יכול לעשות מלאכה, ואם לא יתפרנס מן התורה ימות עכ"ד, ומשמע מדבריו דהוי איסור גמור שאינו מותר אלא במקום פיקוח נפש כמו כל האיסורים שבתורה, ובמקום

פיקוח נפש הרי זה מותר אפילו אם נותנים לו רק עבור היותו ת"ח ואם לא הי' ת"ח היו נותנים לו למות.

מיהו נראה שגם בלי פיקוח נפש, כל היכא שהגיע לדלות כזו שהיו נותנים לו משום חובת נתינת צדקה אפילו אם לא הי' תלמיד חכם, מותר לו לקחת בתורת צדקה, ואע"פ שהסיבה למה הוא עני הרי זה בגלל שהוא יושב ולומד ולא בגלל שהוא בעל מום, אבל בכל זאת עכשיו שהוא עני, הציבור נותנים לו בגלל שהוא עני בתוך שאר כל העניים. ברם יש לחקור אם מותר לו לקחת היכא שלא היו נותנים לו אם לא הי' ת"ח, דמצד אחד הרי הוא עצמו לוקח בתורת צדקה, אבל מצד שני הם נותנים לו עבור היותו ת"ח, דהיינו האם בתר נותן אזלינן כאן או בתר מקבל אזלינן. ומדברי רבינו יונה בדעת רבי שנביא להלן מבואר שזה מותר.

ועיין עוד בדבריו שהביא כמה ראיות שמותר להתפרנס רק ממעשה ידיו, וכתב דהא דאמרינן שהרוצה ליהנות יהנה כאלישע אין פירושו שיתפרנס, אלא המדובר הוא בשאר ענייני כבוד וז"ל, אלישע לא הי' מקבל ממון מבני אדם, כל שכן שלא הי' מבקש מהם וקובע להם חוקים, חלילה לה', אלא הי' מקבל כבוד לכד כשהי' מאכסן אותו בן אדם כשהי' עובר עליו להיות בביתו אצלו והי' אוכל לחמו בלילה ההוא או ביום ההוא והי' שב לעסקיו עכ"ל. ויש לפרש שכוונתו היא לומר שהי' מותר משום שהי' בגדר דורון שההדיוטות רגילים בו וכמו שהתיר רבינו יונה כאן.

ברם רבינו יונה כתב שיהנה כאלישע

איירי במטיל מלאי לכיס של תלמיד חכם דמותר כדאי בפסחים דף נ"ג ע"ב. מיהו צ"ע דזה לא הי' הציור באלישע, וגם הרמב"ם בסוף דבריו הביא הא דמטיל מלאי וכו' שרי, וכתב שפירושו הוא שהוא עושה מסחר בממונו של התלמיד חכם והשכר יהי' להתלמיד חכם (מיהו רש"י שם פי' שנותן סחורה לת"ח לסחור בה. והציור של הרמב"ם הוא הציור של "עושה פרקמטיא לת"ח" בכתובות דף קי"א ע"ב).

ועוד כתב רבינו יונה דמה שאמרו מכאן למביא דורון לתלמיד חכם וכו' הרי זה איירי דוקא בדורונות שגם ההדיוטות רגילין בו.

ומדברי רבינו יונה הנ"ל, וכן מיתר דבריו שם, מבואר שגם הוא סובר שאסור להתפרנס מדברי תורה או לקבל דורון שאין ההדיוטות רגילין בו. ולפי זה צ"ל דמה שכתב לעיל בד"ה רבי צדוק וכו' שמותר להתכבד מדברי תורה לשם שמים כדי שיתרבה כבוד התורה על ידו, הרי זה איירי רק בשאר עניני כבוד, אבל להתפרנס בדברי תורה הרי זה אסור לעולם משום דליכא שום כבוד התורה בזה אלא אדרבה הרי זה חשיב בזיון במה שנראית התורה מלאכה כשאר מלאכות וכמו שכתב הרמב"ם. ודבר זה מוכרח בדעת רבינו יונה, משום שאם ס"ל שגם הנאת ממון מותרת כשכוונת הת"ח היא לשם כבוד התורה, א"כ הי' לו לאוקמי לה הוא דנותן

דורון לתלמיד חכם באופן שהוא מקבל עם כוונה לשם כבוד התורה, וכן היא דאלישע. וגם מעצם דברי רבינו יונה בד"ה רבי צדוק וכו' מבואר להדיא שהנאת ממון אסור בכל גוונא, שהרי זהו כוונתו במה שכתב שאסור "כל עיקר" עיי"ש*) (ועיין עוד בכסף משנה בפ"ג מהל' תלמוד תורה שכתב שלפי הרמב"ם לא רק פרנסה קבועה אסורה אלא גם קבלת דורונות אסורה [אם לא כגון אלו שההדיוטות רגילין בו]. ועיין עוד בסוף דברי הרמב"ם כאן שהביא שתלמידי חכמים פטורים ממסים).

נמצא שלפי שיטת הרמב"ם ורבינו יונה אסור להתפרנס מדברי תורה, וכן לקבל דורונות שאין הדיוטות רגילין בהם, אם לא שאי אפשר לו לעבוד מחמת חליו והוא מוכרח להתפרנס מצדקה דבכהאי גוונא מותר לו לקחת בתורת צדקה רגילה.

והנה עיין ברמב"ם שם שהביא ראי' להא דאסור להתפרנס מזה שרבי יונתן בן עמרם התחפש כעם הארץ בשני בצורת ולא רצה שרבי יאכילהו בתורת תלמיד חכם. מיהו רבינו יונה הקשה משם להיפך, והיינו שהקשה דהא חזינן שרבי הי' מוכן לפרנס אותו משום היותו תלמיד חכם. ות"י רבינו יונה שלעולם התם הי' מותר משום שכבר הגיע שם למצב שהי' מותר לו לקחת צדקה**), רק שרבי רצה לקיים את המצוה

* מיהו מרבינו ירוחם בנתיב שני חלק ראשון משמע שרבינו יונה מתיר גם להתפרנס כשכוונתו לשם שמים וז"ל, וכן כתב ה"ר יונה ופירש כי היא דאמרינן שלא יעשם עטרה וכו' ולא קרדום וכו' דוקא בשאינו מתכוין לכבוד התורה אבל אם הנותנים לו מתכוונים לכבוד התורה מותר עכ"ל, ומהא דנקט

רבינו ירוחם לשון "נותנים" משמע שכוונתו היא לנתינת ממון ולא לכבוד (ועל כל פנים פשיטא שכוונת רבינו ירוחם היא שגם התלמיד חכם מתכוין לשם כבוד התורה).

** והתשב"ץ בספר מגן אבות כאן הגדיר משום שהיתה שעת הדחק.

של צדקה רק בתלמיד חכם, ואע"פ כן רבי יונתן בן עמרם הי' נוהג בעצמו מדת חסידות*.) ולפי זה י"ל שגם לפי הרמב"ם הי' מותר התם מעיקר הדין, רק שמכל מקום נסתייע ממדת חסידות דרבי יונתן בן עמרם.

והנה עיין בכ"מ בפ"ג מהל' תלמוד תורה שהכריע דלא כהרמב"ם אלא שמותר להתפרנס מדברי תורה אם אין לו עכשיו ממה להתפרנס ויצטרך לעבוד איזו מלאכה.

מיהו בהמשך דבריו שם התנה כמה תנאים, דבתחילת דבריו כתב שהיכא שיש לו אומנות חייב הוא להתעסק בה ואסור לו ליטול. ומהמשך דבריו שם יוצא שאע"פ שאם יש לו פרנסה הרי הוא חייב לעבוד וכמו שהבאנו, אבל אם יש לו יסורים ואינו יכול לעבוד, אבל יכול הוא לסלק את היסורים ע"י שיבקש מן השמים להסירם, אינו חייב לעשות כן, אלא מותר לו לקבל בשביל תורתו.

וז"ל, ודחה שם רבינו אמרם היתה כאניות סוחר, לומר דהיינו דוקא כשהם חולים. ואמת הדבר שר' אלעזר בר"ש אמרו שהי' חולה אבל מ"מ אם כוונת הכתוב לכך מה משבח התורה, הרי כל בעלי מומין אע"פ שלא יהיו בני תורה ממרחק יביא לחמם, כי הרואה עצמו בצער נודר כך וכך לצדקה ונותנין אותו לעניים החולים, וגם שר"א בידו הי' לסלק היסורין מעליו כמוזכר

* והנה עיין שם שכתב שאילו לא היו נותנים לו, הי' רבי יונתן בן עמרם מגלה את עצמו, כי אין עון זה גדול מכל התורה דקיימא לן וחי בהם ולא שימות בהם, ולכאורה משמע מדבריו אלו שיש היתר רק אם הגיע לפיקוח נפש אבל לא כשהגיע רק להיתר צדקה.

בהפועלים, וכיון שכך הי' גורם לעצמו ליהנות מדברי תורה וכו' עכ"ל.

הרי שלפי שיטת הכ"מ עצמו שמותר ליהנות ולהתפרנס מדברי תורה, גם אינו חייב לסלק את היסורין מעליו ע"י לבקש מן השמים, אלא מותר לו לקחת, אע"פ שאם יש לו ממה להתפרנס הרי הוא חייב להתפרנס ואסור לו לקחת.

ושוב בהמשך דבריו הוכיח ממעשה דרבי יונתן בן עמרם שאפילו היכא שאין לו אמצעי אחר, אבל מכל מקום יש לו לעשות כל תצדקי שאפשר כדי שלא לקחת בזכות תורתו אלא בתורת עני וכדומה. ושוב כתב שיותר נראה לומר שרבי יונתן בן עמרם לפני משורת הדין הוא דעביד.

ושוב כתב שיש ג' אופני היתר, א', כשהוא נוטל שכר מאבות תלמידיו בתורת שכר לימוד, ב', כשהוא יושב ולומד וכל הבא לקרבה אל המלאכה הרי הוא מקרבו לתורה ולמצות, ג', כשהוא יושב ודן דין אמת לאמתו, וכתב שמותר משום שבהשלשה הציורים הנ"ל הרי הוא עושה טובה לכלל ישראל, ומותר לקחת בין מאבות הבנים ובין מהבעלי דין שהוא דן ובין מכספי הציבור. ומדבריו אלו יוצא שאם הוא יושב לבדו ואינו מהנה אחרים מלימודו אין שום היתר.

ויש לעיין למה טרח שם בהג' ציורים

מיהו נר' שלעולם מודה הוא שמותר מדינא לקחת מיד כשהגיע להיתר צדקה גם בלי פיקוח נפש וכמו שמוכח מדבריו בנוגע לרבי, רק שכוונתו היא לומר שר"י בן עמרם הי' נוהג את מדת חסידותו רק במקום היתר צדקה, אבל במקום פיקוח נפש הי' מוכן לקחת בתורת תלמיד חכם.

של היתר להסביר דהוי טובה לכל ישראל עיי"ש, ולא מספיק בזה שהוא טובה אלא שהוא מלמד אותם או עונה להם, האם זה בשביל עצם ההיתר ליהנות מדברי תורה, או האם זה רק כדי להסביר למה מותר לקחת מהציבור ולא רק מהיחידים שהוא מלמד או דן להם.

ועוד מבואר בדברי הכ"מ שאעפ"כ אסור לו ללמוד לכתחילה בכוונה שיוכל להתפרנס עיי"ז, רק שאם למד בתחילה לשם שמים ואח"כ לא הי' לו כסף, אז מותר לו ליקח מהציורים הנ"ל.

וז"ל הכ"מ שם, וה"מ (שאסור) המכוין בתחילת למודו לכוונות האלה, או שאפשר לו להתפרנס בלא שיטול שכר תלמודו, אבל אם למד לשם שמים ואח"כ א"א לו להתפרנס אם לא יטול שכר מותר עכ"ל, ומלשון "אח"כ" משמע שכוונתו היא שלמד מתחילה, ולא למד אומנות, משום שחשב שיהי' לו כסף כגון ירושה, ושוב נתגלה שאין לו. מיהו מצד הסברא הרי זה קשה, כי למה סופו יותר קל מתחילתו, ולמה אינו חייב ללמוד עכשיו איזו אומנות. והי' נראה לומר שכוונתו היא שאסור לו ליקח רק היכא שהוא רוצה לעסוק בתורה בתור תעסוקה ואומנות בעלמא ככל האומנויות, כי הוא אוהב את החכמה הזאת ומרגיש שיכול להצליח בה, אבל כשהוא לומד לשם שמים מותר אע"פ שהוא יודע שיצטרך להתפרנס מזה. מיהו לפ"ז לא אתי שפיר הלשון של "אח"כ".

ובספר בנין עולם בפרק ט' אות ג' כתב ששמותו לו ללמוד על מנת להתפרנס אם

כוונתו היא כדי להיות מונח בתורה כל חייו ואינה בהשקפתו פרנסה ככל הפרנסות.

ולהלן כתב הכ"מ שיתכן שגם הרמב"ם מתיר בהציור הנ"ל שהזכיר, וז"ל הכ"מ, אפשר לומר שכוונת רבינו כאן היא שאין לאדם לפרוק עול מלאכה מעליו כדי להתפרנס מן הבריות כדי ללמוד, אבל שילמוד מלאכה המפרנסת אותו, ואם תספיקנו מוטב, ואם לא תספיקנו יטול הספקתו מהציבור ואין בכך כלום עכ"ל, וגם כאן צ"ע למה אינו חייב ללמוד אח"כ פרנסה חדשה, ולמה קל סופו מתחילתו.

עוד צ"ע, דמשמע שבדבריו הנ"ל מצדד הכסף משנה לומר שהרמב"ם ביד החזקה מודה לשיטתו, ומשמע מרהיטת לשונו של הכסף משנה שגם הוא מודה להרמב"ם שהוא צריך מיהא ללמוד פרנסה, רק שאם אינה מספקת לו, אינו חייב ללמוד מלאכה אחרת. ברם כבר צדדנו לעיל לומר שהכ"מ סובר שאינו צריך להכין מלאכה כלל היכא שלמד לשם שמים, רק שאם יש לו כבר מלאכה והיא מלאכה יפה ואין בה טורח גדול, הרי הוא חייב להתעסק בה, וצ"ע ק.

וע"ע בביאור הלכה בסי' רל"א שכתב וז"ל, כתב בתשובת דבר שמואל סי' קל"ח איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם אם לעסוק בתורה ולהרבות גבולו בתלמידים כל ימי השבוע וליהנות מאחרים, או ליהנות מיגיע כפיו ומלאכה נקי' כל ימי השבוע ולעסוק בתורה לבד כל יום השבת וכו', ואעתיק בקצרה עיקר תשובתו לשואלו, הלא ראתה עינו הבדולח מה שכתוב בטיו"ד סי' רמ"ו בב"י ובב"ח ובט"ז ובש"ך בשם ספר ים של שלמה, ומכולם האריך למענתו

מהר"י קארו בספרו כ"מ הל' ת"ת פ"ה (צ"ל פ"ג) וכו', אך הנראה לענ"ד שאפילו הרמב"ם יסכים בנידון דידן להתיר דאין דנין אפשר משאי אפשר וכיון שכפי צורך השעה והמקום א"א לזה האיש החפץ בחיים להתקיים תלמודו בידו לזכות בו הרבים כי אם בסיפוק צרכיו ע"י אחרים הרי הוא ככל הדיינים והחכמים שהיו מקבלים שכר מתורמת הלשכה וכו', ואיך יעלה על הדעת שיוורה בכגון זה הרב ז"ל שיותר טוב לאדם לאחוז הסכלות וחסרון החכמה כל ימיו אשר הוא גרמא לכמה נזקין ומכשולות תלמוד המביא לידי מעשה, ולמנוע טוב מבעליו מפני היותו נהנה מאת אחיו, וע"ש עוד מה שהאריך בענין זה עכ"ל הביאור הלכה.

ועיין עוד בסוף דברי הכ"מ שכתב וז"ל, וגם כי נודה שהלכה כדברי רבינו בפירוש המשניות, אפשר שהסכימו כן כל חכמי הדורות משום עת לעשות לה' הפרו תורתך שאילו לא היתה פרנסת הלומדים והמלמדים מצוי' לא הי' יכול לטרוח בתורה כראוי והיתה התורה משתכחת ח"ו ובהיותה מצוי' יכול לעסוק ויגדיל תורה ויאדיר עכ"ל. ויש לעיין אם קאי הך היתר אפילו לענין שלא לעשות לכתחילה כל תצדקי כדי שיתנו לו שלא בתורת תלמיד חכם, או האם הוא חייב מעיקר הדין לעשות כל תצדקי גם בזמן הזה כשלא יגרום לו בטלה. מיהו היכא שהגיע להיתר צדקה, אשר בכהאי גוונא כתב רבינו יונה (וכן צדדנו לפי הרמב"ם) דהוי רק מדת חסידות לעשות כל תצדקי, אולי בזמן הזה ליכא הך מדת חסידות, מאחר שגם בימי קדם הי' מותר מעיקר הדין.

ועי' ברמ"א ביו"ד סי' רמ"ו שכתב שיש

מדת חסידות למי שלא יתיר מתורתו שלא להתפרנס מדברי תורה. ויתכן שכונתו היא רק לפי שיטת הכ"מ שהביא לעיל בסמוך שם אבל לפי הרמב"ם הוי מעיקר הדין ושלפי הרמב"ם אין כאן משום עת לעשות לה'.

ובענין מה שמבואר מדברי הכסף משנה דליכא היתר אלא היכא שהוא מהנה אחרים, עיין ברמ"א שם שכתב וז"ל, ויש מקילין עוד יותר (דלא רק שרב העיר מותר להתפרנס, אלא) דמותר לחכם ולתלמידיו לקבל הספקות מן הנותנים כדי להחזיק ידי לומדי תורה שעל ידי זה יכולים לעסוק בתורה בריוח עכ"ל, ומשמע שמותר גם אם אינו מהנה אחרים וכמו בתלמידים. מיהו י"ל שגם הכסף משנה מודה לזה בזמן הזה משום עת לעשות לה' הפרו תורתך.

והש"ך שם בסק"כ הביא את דברי הים של שלמה שאינו חייב לבטל אפילו קצת (כך משמע לכאורה מדבריו) בשביל פרנסה, וגם זהו דלא כדברי הכסף משנה הנ"ל שכתב שהוא חייב לבטל היכא שיש לו מלאכה יפה ואין בה טורח גדול. ואע"פ שמשמע בדברי הים של שלמה שם שאין כוונתו להתיר אלא למי שגם מרביץ תורה ברבים עיי"ש, אבל הלא גם הכ"מ התיר רק כשהוא מהנה אחרים וכמו שהבאנו שהביא שלש דוגמאות לזה ובכל זאת הקדים שאם יש לו מלאכה יפה הרי הוא חייב לעסוק בה וא"כ יוצא שהיש"ש הוא דלא כהכ"מ. מיהו אולי גם כאן י"ל שגם הכ"מ יודה דהשתא שאני משום עת לעשות לה' וכהנ"ל, ברם אם יש לו מלאכה יפה ואין בה טורח גדול לכאורה אין זה בגדר עת לעשות לה'. ועכ"פ יש

לעיין אם היש"ש יתיר למי שיצטרך לבטל הרבה אע"פ שאינו מהנה אחרים.

ועי' ברמ"א שם שאע"פ שפסק כהכסף משנה שמותר להתפרנס מדברי תורה (פרנסה שלימה), אבל כתב שמכל מקום אין לו לקבל דורונות*), והש"ך שם בשם הים של שלמה מתיר, ועוד הביא הש"ך מהב"ח שאם הוא רב או ראש ישיבה הרי זה מותר משום גדלהו משל אחיו, והמגן אבות כאן בסוף דבריו התיר מהטעם הנ"ל ל"תלמיד חכם הממונה פרנס על הציבור", והביא שבחולין דף קל"ד איתא שגם באדם חשוב נוהג

* הגר"א שם כתב משום שונא מתנות יחי', ומבואר דס"ל שענין זה שייך רק בתלמיד חכם, וזה מתאים עם המקורות שהביא שם דהיינו מה שצ"ע למגילה דף כ"ח ע"א דמובא שרבי אלעזר לא ה"י מקבל מתנה מבית הנשיא משום שונא מתנות יחי', וכן לחולין דף מ"ד דאיתא שם ואמר רב חסדא איזהו שונא מתנות יחי' זה הרואה טריפה לעצמו. מיהו מדברי רבינו יונה לקמן בפ"ה משנה י' מבואר דקאי על כל אדם, ולכאורה כן יוצא מהטעם שכתב רש"י על הפסוק במשלי שם וז"ל, מאחר שהוא שונא מתנות כל שכן ששונא את הגזול וממילא יחי' עכ"ל.

וכן מבואר בב"ב דף י"ג ע"ב, דהנה היכא ששני אנשים הם שותפין בחצר שהיא פחותה משמונה, אי אפשר לאחד מהם לכופף את חבירו לחלוק כי אין בה כדי חלוקה לכל אחד מהם, דהיינו ד' אמות לזה וד' אמות לזה, ובב"ב שם סובר רשב"ג שבהציוור הנ"ל של חצר שאין בה כדי חלוקה, אלא יש בה רק ז' אמות, ואמר אחד לחבירו טול אתה ד' אמות ואני אסתפק בג' אמות ונחלוק, יכול השני לומר לו שלקנות את החצי אמה איני יכול, ובמתנה ג"כ איני רוצה לקבלו כי שונא מתנות יחי', והרי איירי שם בכל אדם רגיל.

ועי' בסמ"ע בחו"מ סי' קע"א סקכ"ד שביאר שטעמם של רבנן בבבא בתרא שם שחולקים הרי זה משום שהנותן שם נותן לטובת עצמו ומשום הכי לא שייך בכהאי גוונא הענין של שונא מתנות יחי', וכן כתב הריטב"א שם בד"ה מ"ט וכו'.

"גדלהו" ולא רק בכהן גדול. ולענין הלכה עיין באו"ח סי' קנ"ו ובביאור הלכה שם, וכן בבית"ל בסי' רל"א.

קצא) בענין הנ"ל.

הנה הרמב"ם כאן בפירושו המשניות כתב שמה שתלמיד חכם פטור מבנין החומות הרי זה משום שזיכתה לו התורה בכך כדרך שהכהנים פטורים ממחצית השקל, פ"י שכל האיסור הוא שהוא עצמו לא ילך ויהנה מהתורה שלו אבל הכא התורה היא שנותנת לו הנאה זו שהוא פטור מלכנות את החומה.

ורצה אחד לתרץ שבאמת המדריגה של שונא מתנות נאמרה אצל כל אדם, אבל אין בזה איסור, אבל בת"ח יש גם איסור (לכאורה רק מדרבנן ולא מצד הפסוק כי מהיכא תיתי שהפסוק מתחלק לשנים).

וע"ע ברמב"ם בסוף הל' זכ"י ומתנה שכתב וז"ל, הצדיקים הגמורים ואנשי מעשה לא יקבלו מתנה מאדם, אלא בוטחים בה' ברוך שמו, לא בנדיבים, והרי נאמר שונא מתנות יחי' עכ"ל. והמחבר בחו"מ סוף סי' רמ"ט כתב וז"ל, מדת חסידות שלא לקבל מתנה אלא לבטוח בה' שיתן לו די מחסורו שנאמר ושונא מתנות יחי'. מיהו אכתי יתכן שעצם העובדא של "יחי" הרי זה שייך אצל כל אחד, רק שליכא כעין קפידא להמנע אלא לצדיקים ואנשי מעשה. ועכ"פ משמע שיש רק כעין קפידא, אבל לא איסור, ואולי כן היא כוונת הרמ"א ביו"ד בלשונו שכתב ש"אין לו לקבל דורונות", ולא ליותר מזה.

והנה מדברי החכמת מנוח על ב"מ דף כ"ב ע"א משמע ששונא מתנות יחי' נאמר רק על היכא שנותן נותן משום שהוא מתבייש לא לתת, וכבר הערתי על דבריו בספר שם באות ל"ו. ועכ"פ לפי דבריו י"ל עוד שלעולם שונא מתנות יחי' קאי על כל אחד, אבל רק היכא שיש סיבה צדדית שמכרחת את הנותן ליתן את המתנה וכמו כיסופא, אבל לומדי תורה צריכים בכל ציור שלא לקבל מתנות כי יש קפידא מיוחד של שונא מתנות יחי' על לומדי תורה שלא יקבלו משום כל סיבה שהיא (ולכאורה צ"ל גם בזה דהוי רק מדרבנן ולא מצד הפסוק).

מיהו צ"ע דהא בב"ב דף ח' ע"א אמרינן שהוא משום שתלמיד חכם לא בעי נטירותא ולא משום שהתורה נותנת לו מתנה.

קצב) בענין הנ"ל.

והנה מלבד האיסור להתפרנס וליהנות מדברי תורה יש גם איסור מיוחד שלא ללמד תורה בשכר, ובנדרים דף ל"ז ע"א ילפינן כן מדכתוב ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה' אלקי, מה אני בחנם אף אתם בחנם וז"ל מה אני צוה אותי ללמד אתכם כמו שהוא למדני בחנם (אף אתם תלמדו בחנם כמו שאני מלמד אתכם בחנם). והביא שם הר"ן שבכל זאת שכר ביטול מלאכה מותר.

ומהסוגיא בנדרים שם מבואר שרק מדרש אסור אבל מקרא מותר ללמד בשכר, ואמר רב דהיינו משום שהשכר הוא שכר שימור התינוקות, ורבי יוחנן אמר משום שהשכר הוא שכר פיסוק טעמים, כלומר לימוד טעמי המקרא, ופי' הר"ן שם שרב יוחנן שסובר משום שכר פיסוק טעמים הרי הוא סובר שפיסוק טעמים לאו דאורייתא, וכן משמע באמת מהגמ' שם, שהרי אמרינן שטעמו של רב שלא אמר משום שכר פיסוק טעמים הרי זה כי הוא סובר שפיסוק טעמים הוא מדאורייתא, וא"כ משמע שרבי יוחנן סובר שאינו מדאורייתא. [מיהו מדברי הריטב"א שבריי"ף משמע שגם רבי יוחנן שסובר משום פיסוק טעמים

הרי הוא סובר דהוי דאורייתא רק דס"ל שאינו בכלל חוקים ומשפטים*]]. ועי' בירושלמי שם איתא שמותר ללמד מקרא בשכר גם בלא הסיבות הנ"ל, והיינו משום שמקרא אינו בכלל חוקים ומשפטים. ומדברי הרמב"ם בפרק א' מהל' תלמוד תורה ה"ז משמע שהוא פוסק כמו הירושלמי (וההגהות מיימוניות שם הביא את דברי הירושלמי), וז"ל שם, מקום שנהגו ללמד תורה שבכתב בשכר מותר ללמד בשכר, אבל תורה שבעל פה אסור ללמוד בשכר שנאמר ראה נתתי לכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה' אלקי מה אני בחנם וכו' עכ"ל, הרי שלא הזכיר פיסוק טעמים או שימור תינוקות אלא הביא רק את הפסוק וא"כ משמע משום שמקרא אינו בגדר חוקים ומשפטים.

עוד כתב הרמב"ם בהל' תלמוד תורה שם שאם לא מצא מי שילמדנו בחנם ילמוד בשכר שנאמר אמת קנה, יכול ילמד לאחרים בשכר ת"ל ואל תמכור, הא למדת שאסור לו ללמד בשכר אע"פ שלמדו רבו בשכר עכ"ל, ומקורו הוא מבכורות דף כ"ט ע"א. ברם צ"ע למה צריכים את הפסוק של אל תמכור, דלמה היינו חושבים שהיכא שלמד בשכר הרי זה מותר. וי"ל דמכיון דילפינן איסורא ממה אני בחנם אף אתם בחנם א"כ היינו חושבים שדבר זה הרי הוא תנאי בעיקר האיסור, ורק היכא שלמד הוא בחנם, מצווה הוא ללמד לאחרים בחנם, והיינו

(* דעיינן שם שהביא הריטב"א את הדרשה דילפינן מיני' פיסוק טעמים גם לפי רבי יוחנן שמתיר משום פיסוק טעמים, וא"כ מבואר דס"ל שגם הוא מודה שפיסוק טעמים הוא מהתורה,

דהא לא משמע שכוונתו היא לאסמכתא וכהמאירי שם. ועוד דעי' לעיל באות י"ב שהבאנו את דבריו בר"ה דף ט"ז ע"א שאסמכתא אינו בגדר סימן שנתנו חז"ל אלא שזהו באמת כוונת הפסוק.

משום שמה שלמד בחנם הרי זה גופא הסיבה למה אסור לו ללמד בשכר.

והנה לכאורה צ"ע, דלפי שיטת הרמב"ם במשנתנו שאסור להתפרנס מדברי תורה משום חילול ה' וכמו שהבאנו בריש אות ק"צ, א"כ למה צריכים את הדרשה של מה אני בחנם אף אתם בחנם. וגם לפי שיטת הכסף משנה שלפעמים מותר מעיקר הדין ליהנות מדברי תורה צ"ע, דהא שיטת הכסף משנה שם היא דהיכא שלמד בתחילה לשם שמים ואין לו עכשיו ממה להתפרנס, מותר לו ללמד בשכר (*), וא"כ יוצא שכל האיסור של ללמד בשכר הרי הוא רק באופן שלמד בתחילה לשם קניית אומנות, והרי היכא שלמד לשם אומנות תיפוק לי' משום חילול ה' ולמה צריכים את הדרשה של מה אני וכו', וצ"ע.

והנה הכסף משנה שם כתב שגם אם נודה להרמב"ם שאסור מעיקר הדין אבל מ"מ יתכן שתיקנו עכשיו משום עת לעשות לה' שמותר לקחת חלוקה. ודע שבתוך תקנה זו התירו לא רק לקחת חלוקה אלא התירו גם ללמד בשכר, והתירו גם את האיסור של מה אני וכו', כמו שפסק המחבר ביו"ד סי' רכ"א סעיף ב' שהאידנא מותר גם ללמד בשכר.

ועי' לעיל באות כ"ט.

קצג) כל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות.

פירש"י וז"ל, שאינו מניחה אלא במקום

קדוש ולא על הספסל שיושבין בו בני אדם עכ"ל. והנה דבריו תלויים בפלוגתא במנחות דף ל"ב ע"ב דאמרינן שם קסבר (רב הונא) אסור לישוב על גבי מטה שספר תורה מונח עלי', ופליגא דרבה בר בר חנה דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן מותר לישוב על גבי מטה שספר תורה מונח עלי' ואם לחשך אדם לומר מעשה ברבי אליעזר שהי' יושב על המטה ונזכר שספר תורה מונח עלי' ונשמט וישב על גבי קרקע ונדמה כמי שהכישו נחש, התם ספר תורה על גבי קרקע הוי. הרי שלפי ר"ה אסור לישוב על גבי מטה שספר תורה עלי', ולפי ר"י מותר, ואין איסור אלא לישוב על גבי מטה כשהספר תורה הוא על גבי קרקע. והרמב"ם בפ"י מהל' ספר תורה ה"ו והמחבר ביו"ד סי' רפ"ב סעיף ז' פסקו כר"ה ודלא כתוס' במנחות שם שפסקו כר"י.

והנה מהסוגיא במנחות שם משמע דליכא איסור אלא בזמן שהוא יושב על גבי המטה ביחד עם הס"ת, אבל להניחה על המטה לחודה לא מיקרי בזיון, וכן הרמב"ם והמחבר שם לא כתבו אלא שאסור לישוב על המטה ביחד עם הספר תורה. מיהו במס' סופרים פרק ג' ברייתא י"ג תניא בזה הלשון, לא יתננה על גבי מטה, במרגלות המטה, ולא תחת המטה, ולא ישב אדם על גבי המטה שספר תורה עלי' וכו' (ועיי' בנחלת יעקב שם שכתב דזו ואין צ"ל זו קתני), הרי להדיא שאסר המס' סופרים ליתנו על גבי מטה אפילו אם אינו יושב שם. ועיי'

לשכר שימור, דהא זה מותר אפילו אם למד בתחילה שלא לשם שמים.

(* דזוהי כוונתו במה שכתב שם שמותר לקחת שכר מאבות הבנים כדי ללמד. ופשוט שאין כוונתו

גם במחזור ויטרי כאן שכתב שאסור ליתנו על גבי מטה סתם*).

ונראה שהטעם למה הרמב"ם והמחבר לא פסקו כן הרי זה משום דמשמע שהבבלי במנחות שם חולק על זה. ומלשון רש"י כאן אין הכרע. והמחזור ויטרי בעצמו להלן שם הביא את דברי הירוש' במס' מגילה (צ"ל בברכות פ"ד ה"ה) דאיתא שם לא ישב אדם על גבי ספסל שס"ת נתון עליו, ומשמע שרק עמו על המטה אסור. ובאמת צ"ע על ההיא ברייתא במס' סופרים, דהא הדר מייתי שם ההוא עובדא דרבי אליעזר שהביאו במנחות שם, ובנוסח שהי' ר"א יושב עמו על גבי מטה, וא"כ צ"ע דמה תיקן בזה שנשמט על גבי קרקע, הרי אכתי ה' הס"ת מונח על גבי המטה, וזה לחוד ג"כ אסור לפי המס' סופרים, וא"כ ה' לו להגביה את הספר תורה בידיו.

והנה לפי הבבלי שאין איסור אלא בזמן שהוא יושב עמו על גבי המטה אבל להניחו שם לבדו מותר, יש לעיין אם מותר גם להניחו על גבי קרקע לבדו, כגון שמושיט אותו מהחלון או דרך הדלת לקרקעיתו של חדר אחר, או כגון שהוא יודע שהוא מונח באיזה מקום על הקרקע האם הוא חייב לילך לשם ולהגביהו. ולכאורה יש להביא רא' לזה ממה שאמר רבי יוחנן שמה שר"א נשמט וישב על גבי קרקע הרי זה איירי שהס"ת ה' על גבי קרקע, דהא משמע שר"א נשמט וישב על הקרקע בהדי הספר תורה, וכשיטתו שם שמותר לישב על גבי

מטה שספר תורה מונח עלי', ומשום הכי ה' יושב גם על גבי קרקע ביחד עם הספר תורה, וא"כ חזינן מזה דליכא בזיון מיוחד בזה שהס"ת מונח על גבי קרקע, אלא כשם שמותר לישב עמו על גבי מטה, הוא הדין נמי על גבי קרקע, וא"כ לכאורה הוא הדין נמי לדידן, נהי שאסור לישב עמו על גבי מטה, אבל מכל מקום כמו שמותר להניחו על המטה לבדו, כמו כן מותר להניחו על הקרקע לבדו, דהא בדבר זה לא מצינו שמחמיר רב הונא יותר מר"י.

ברם על הא דפסק המחבר שם שאסור לישב על גבי מטה שס"ת עלי' כתב הרמ"א דכל שכן שאסור להניחו על גבי קרקע, ומשמע מלשונו שכוונתו היא לאסור אפילו באופן שאינו יושב שם עמו. ברם הא גופא קשיא דהא על כגון זה באמת ליכא שום ק"ו לאסור אם לא שנדחוק ונאמר שעל גבי קרקע לבדו חשיב בזיון יותר גדול מעמו על המטה.

ומדברי הגר"א שם משמע שהבין שכוונת הרמ"א היא להיכא שהוא יושב כנגדו על גבי מטה. מיהו צ"ע למה לא פ"י הגר"א שכוונת הרמ"א היא להיכא שהוא יושב עמו על הקרקע, דהא בודאי שגם בכהאי גוונא אסור וכהנ"ל. ונראה דהיינו משום דס"ל שבכהאי גוונא ליכא ק"ו, משום שקרקע אינה יותר גרועה ממטה, ומשום הכי עמו על הקרקע לא הוי כל שכן מעמו על המטה, ולכן פ"י שכוונת הרמ"א היא להיכא שהוא יושב על גבי מטה והספר תורה הוא כנגדו על גבי קרקע, דצ"ע זה הרי הוא באמת

ברורה בסי' ר"מ בסוף ס"ק נ"ד שכתב וז"ל, יש ליזהר מלשום ספר על מטה שישן עלי' בפרט עם אשתו כי שכבת זרע מצוי עליו עכ"ל.

(* ובספר חסידים בסי' קנ"ז כתב שלא ישים ספר על מטה שישן שם במפת שכבת זרע, וכן משום שהוא מקום שהפיח שם. ועיין עוד במשנה

יותר פשוט מעמו על גבי מטה כי כשהוא ע"ג מטה והס"ת הוא ע"ג קרקע הרי ביחס אליו הס"ת הוא במקום פחות מכובד ומש"ה שפיר יש כאן ק"ו. ולפי מה שיצא לנו עכשיו מדברי הגר"א שקרקע אינה יותר גרועה ממטה א"כ מעתה יוצא שכמו שלבדו על גבי מטה מותר הוא הדין נמי ללבדו על גבי הקרקע, ויש פשיטות לשאילתנו הנ"ל, ויש לדחות.

והנה רבינו יונה על משנתנו כתב וז"ל, שלא יניח ספרים בקרקע ולא ישב בספסל וכסא כנגדם בשוה עכ"ל, ומשמע דתרי מילי קאמר, חדא שלא יניחם על גבי קרקע אפילו לבדם, וכשאילתנו הנ"ל, ועוד שלא ישב כנגדם בשוה, כלומר כשהם עמו על הספסל (וכמו שכתב בשוה) וכדברי ר"ה שם, וא"כ להדיא חזינן שלפי רב הונא אסור להניחם על גבי קרקע לבדם.

קצד) כל המכבד את התורה.

פירש"י וז"ל, שאינו מניחה אלא במקום קדוש ולא על ספסל שיושבין בו בני אדם עכ"ל. ויש לעיין במה שכתב "במקום קדוש" מהו גדר דבר זה, דרוחק לומר שכוונתו היא רק לאפוקי שלא ישימו אותו על ספסל בשעה שיושבים שם, א"נ שלא ישימו אותו אותו על ספסל אפילו כשאין יושבים שם כיון שעשוי גם לישיבה, דכי זה נקרא כבר מקום קדוש.

ויש להקדים את דברי הרמב"ם בפ"י מהל' ספר תורה ה"י שכתב וז"ל, מצוה ליחד לספר תורה מקום ולכבדו ולהדרו יותר מדאי, דברים שבלוחות הברית הן הן שבכל ספר וספר עכ"ל, והנה לכאורה הי' אפשר לומר דמה שכתב שצריכים לכבדו ולהדרו

הרי זה קאי על הספר תורה, ברם המחבר ביו"ד בריש סי' רפ"ב שינה קצת את הלשון וכתב בפירוש שצריכים לכבד ולהדר את המקום. ונראה שהוכיח כן בכוונת הרמב"ם מזה שהוסיף הרמב"ם שדברים שבלוחות הברית הן הן שבכל ספר וספר, דאם כוונתו היא לומר שצריכים לכבד את הס"ת קשה טובא, דהא דין זה אינו רק משום הדברים שבלוחות, אלא גם משום יתר התורה, דהא צריכים לכבד את הספר תורה כולו, ומשום הכי פי' המחבר שכוונת הרמב"ם היא שצריכים לכבד את המקום, אשר לפי זה שפיר תלה הרמב"ם את הדבר בזה שיש בו הדברים שבלוחות, דכוונתו היא כמו שכתב הגר"א שם דבעינן מקום מהודר כמו שהלוחות היו בהארון.

ואין להקשות דהא גם שאר התורה צריכה מקום מהודר ולא רק עשרת הדברות לבד וכדחזינן מהא דבסוף ימיו הניח משה רבינו גם ספר תורה שלם בהארון (עיין בדברים ל"א כ"ו וברש"י שם), די"ל שכוונת הרמב"ם היא לומר דבעינן שהארון קודש יהי נעשה או הוקצה במיוחד בשביל הנחת הספר תורה, ולא סגי בהא לחוד שיניחו את הס"ת במקום קבוע ויפה, אלא בעינן שיהא המקום נעשה או הוקצה בשבילו, וזהו בכלל מה שכתב שצריכים ליחד לו מקום, וגם זה ילפינן מהארון, והרי הארון הי' נעשה מתחילה רק בשביל הלוחות, ולא בשביל הס"ת שהניחו בו בסוף המ' שנה, ואע"פ ששייך ללמוד מהספר תורה של סוף המ' שנה שגם ליתר התורה בעינן לכל הפחות מקום קבוע ויפה, אבל מכל מקום אין שום נפקותא בזה, דהא גם בלאו הכי בעינן מקום קבוע ויפה שגם נעשה בתחילה לכך משום העשרת הדברות

וכהנ"ל, ומשום הכי הזכיר הרמב"ם רק את עשרת הדברות.

ובאמת גם בלאו הכי י"ל שאי אפשר ללמוד מהס"ת של סוף המ' שנה והיינו משום שי"ל שגם בסוף המ' שנה שמו אותו בהארון רק בגלל עשרת הדברות באופן שאי אפשר למילף כלום בנוגע ליתר התורה.

ולפי הנ"ל י"ל שגם כוונת רש"י היא לומר דלא סגי בסתם מקום אלא בעינן מקום מהודר ומכובד שמחזיקים אותו למקום קדוש דומיא דארון. מיהו עדיין אין ראי' מדבריו דס"ל שצריכים גם יחוד מקום תחלה.

מיהו לפי הדרך שכתבנו שגם בסוף המ' שנה שם את הס"ת בהארון רק בגלל הלוחות א"כ יוצא מפירש"י בהמשנה דלא כהרמב"ם, דהא מלשון המשנה דתנן "כל המכבד את התורה" משמע שהכוונה היא לכל הספר תורה כולו, ולא רק להעשרת הדברות לחוד. ובדעת רש"י י"ל דס"ל שהתנא לומד באמת שצריכים מקום יפה מהספר תורה של סוף המ' שנה, דלא ס"ל לרש"י לומר שעשה כן רק בגלל שכתובות בו עשרת הדברות.

ועכ"פ לכאורה משמע שבאמת רש"י אינו סובר כהרמב"ם שצריכים יחוד מקום כי אם שפיר צריכים כן למה לא כלל גם דבר זה בכוונת "מכבד את התורה".

מיהו ממה שכתוב כאן בתחילת הציווי של עשיית הארון ונתת אל הארון את העדות משמע דשפיר נעשתה בכוונה להניח שם את הלוחות, וא"כ שפיר יש ללמוד משם שצריכים ליחד מקום בשביל הלוחות.

ברם י"ל שגם רש"י סובר שצריכים יחוד מקום, רק דס"ל שצריכים כן רק בשביל

הלוחות ולא בשביל יתר התורה, ומש"ה לא הזכיר דבר זה בנוגע להמשנה באבות שם כי המשנה דברה על כל התורה.

גם י"ל דס"ל לרש"י דשפיר בעינן מקום שהוקצה או שנעשה מתחילה לכך (ולעולם גם זהו בכלל מה שכתב מקום קדוש), רק דס"ל שהארון נעשה באמת בשביל כל התורה, וכן מבואר מדבריו בשמות כ"ה ט"ז שם דכתיב ונתת אל הארון את העדות ופירש"י וז"ל, התורה שהיא לעדות וכו' עכ"ל, הרי שפי' שהציווי קאי על כל התורה ולא רק על הלוחות, ועיין שם במפרשים, וברשב"ם.

גם י"ל דס"ל לרש"י דלא ילפינן כלל מעשיית הארון או מהס"ת שבסוף המ' שנה, אלא מצד הסברא לחוד צריכים מקום מהודר.

והנה לפי הרמב"ם נראה דליכא שום חיוב ליחד מקום לשאר ספרים חוץ מספר תורה, וכן גם לפי רש"י אם נאמר שגם הוא לומד מעשיית הארון או מהס"ת של סוף המ' שנה. מיהו אם נאמר דיליף כן רש"י מסברא א"כ אולי צריכים לעשות כן גם בשאר ספרים.

ויש לעיין באם כוונת הגר"א בסי' רפ"ב שם היא להשוות את דעת הרמב"ם לדעת רש"י, שהרי בתחילה הביא את משנתנו, ושוב הביא את דברי הרמב"ם, וצ"ע. ועיין עוד בשבת דף ל"ב ובתוס' שם.

קצד*) עוד בענין שימת הלוחות בתוך הארון.

והנה מה שכתבנו בהאות הקודמת בדעת הרמב"ם שלומדים מהארון והלוחות שצריכים לדורות להלוחות מקום מכובד

שהוזמן והוכן לכך הרי הם לכאורה דלא כמו שכתבתי בספרי על חומש בפרשת תרומה בדעת הרמב"ן בספר המצות, דשם כתבתי שהלוחות היו חלק מגוף הכלי של הארון ואין הכוונה שהכלי הי' הארון ואילו שימת הלוחות היתה בגדר מצוה הבאה לאחר מכאן כגון שימת לחם על השלחן והדלקת המנורה אלא הלוחות והארון היו חד חפצא, והרי לפי דברי שם לכאורה אי אפשר ללמוד משם שלדברים שבלוחות בעינן מקום שנתיחד לזה כי לפי דברי שם יוצא שלא מצינו בהמשכן ענין של לייחד מקום להלוחות כשאינו ענין של יצירת החפצא הנ"ל (ובאמת עצם הענין של יצירת החפצא הנ"ל אפילו אם נאמר שהוא שייך בבית הכנסת מצד היותו מקדש מעט אבל אינו שייך בספר תורה שבביתו).

והנני מעתיק את הדברים שכתבתי שם גם כאן:

הרמב"ם בספר המצות במצות עשה כ' כלל בכלל המצוה של בנין בית הבחירה גם את הציוויים לבנות שלחן מזבח ומנורה. והרמב"ן בדבריו על מ"ע ל"ג השיג דלא מסתבר לומר שהכלים נכללים הם במצות בנין הבית אלא בית לחוד וכלים לחוד. והסיק הרמב"ן שבאמת אינם בכלל המצוה של בנין בית הבחירה, וכן אינם נימנים למצות בפני עצמם כי הרי הם בגדר הכשרים למצות אחרות כגון לחם הפנים וקרבתנות והדלקת המנורה, ולכן מספיק בזה שאנו מונים את סידור לחם הפנים והקרבת קרבנות והדלקת המנורה למצות.

ושוב כתב הרמב"ן שעשיית הארון והכפורת ושימת הלוחות בתוכו שפיר נימנית היא למצות עשה כי לא הי' להם איזו שהיא

תכלית אחרת אח"כ. והקשה הקנאת סופרים למה כלל הרמב"ן את עשיית הארון והכפורת בכלל המצוה, הלא גם בנוגע לזה י"ל שהעשי' היא רק בגדר הכשר וצריכים למנות רק את התכלית דהיינו שימת הלוחות בתוך הארון.

מיהו י"ל דס"ל להרמב"ן ששימת הלוחות בתוך הארון אינה בגדר מצוה הבאה לאחר מכאן כמו עריכת לחם הפנים והדלקת המנורה, אלא הרי היא נחשבת חלק מעצם עשיית הארון, כי צורת הכלי של הארון היא עם הלוחות בפנים והרי הם נחשבים חלק מגוף החפצא של הארון.

והנה הרמב"ן שם כתב שבבית שני לא עשו ארון כי לא היו לוחות. ולפי הנ"ל הדבר מוסבר, כי כיון שלא היו לוחות לא הי' שייך לעשות את החפצא השלם הזה של ארון ולוחות. ברם באמת גם אם נאמר כהבנת הקנאת סופרים שרק הארון עצמו הוא החפצא אתי שפיר למה לא נהג בבית שני, כי כיון שלא הי' שייך שישומו שם לוחות ולעשות עם הארון את תכליתו, ליכא חיוב לעשות ארון. וגם אם נצייר לעצמינו שלא הי' שייך עשיית לחם, י"ל שלא היו עושים שלחן.

שו"ר במשך חכמה בפרשת תרומה שכתב כדרכנו הנ"ל שהלוחות היו חלק מעצם החפצא וז"ל, הנה כל הכלים עשו במקדש שני לבד הארון, כי הלוחות נגזזו והלוחות מעכבים הארון, ובקדשים כל מקום ששינה הכתוב לעכב, לכן תנא בי' קרא דאינו ארון עד שיותן בו העדות, וכיון שבמקדש שני לא היו בו לוחות לא הי' ארון ודו"ק. ויפה כתב רמב"ן שאם נשבר הארון צריך לעשותו מחדש, שכל זמן שיש לוחות הוא מ"ע

לדורות עכ"ל. הרי שכתב שאינו בגדר ארון בלי שיהיו בו העדות ושדענין כן מזה ששנה עליו הכתוב לעכב, ולכן לא עשו ארון בבית שני.

וברש"ש על יומא דף נ"ג ע"ב ראיתי דרך אחרת מהמשך חכמה, דגם הוא נתקשה שם למה לא עשו ארון בבית שני, והוא נקט שהלוחות לא היו חלק מהארון, רק שבכל זאת כל התכלית של הארון הי' רק לשם הנחת הלוחות בתוכו, ולכן בבית שני שלא היו לוחות לא היתה סיבה לעשות ארון, אבל להחושן היתה סיבה עצמית לקיומו חוץ מלשם לשים שם את האורים והתומים, ולכן גם בבית שני עשו חושן אע"פ שלא היו להם אז אורים ותומים, וגם הוא כתב שאת החידוש הנ"ל שבדבריו שכל בתכלית של הארון היתה רק לשם שימת הלוחות בתוכו השמיעה לנו התורה ע"י שכפלה את הציווי של ואל הארון תתן את העדות.

קצה) כל המכבד את התורה.

עייין ברש"י שכתב וז"ל, גם לא (מניחין) תורה על גבי תורה עכ"ל. ולכאורה דבריו תמוהין מאד, דהא במגילה דף כ"ז ע"א מבואר דשפיר מניחין תורה על גבי תורה, רק לא חומשים על גבי תורה, וכן לא נביאים וכתובים על גבי חומשים. ובמחזור ויטרי כאן הוסיף שלא יניח תלמוד על גבי נביאים וכתובים, וכן הביא הבית לחם יהודה ביו"ד בריש סי' רפ"ג בשם הספר חסידים.

קצו) כל המכבד את התורה.

פירש"י וז"ל, וי"א הנוטה אוזן אל ספר תורה ואינו מספר בעוד שקורא החזן בו,

וי"א מי שאינו מניחו כשהוא פתוח ויוצא עכ"ל. ועייין בזה בכרכות דף ח' ע"א ותוס' שם, ובאו"ח סי' קמ"ו סעיף א' בענין מניח סת ויוצא, ובסעיף ב' בענין המדבר באמצע קריאת התורה.

עוד כתב וז"ל, נ"א וכל המכבד את התורה שאינו מלמדה לתלמיד שאינו הגון עכ"ל. ועייין בזה ברמב"ם בפ"ד מהל' תלמוד תורה ה"א.

קצז) כל המכבד את התורה.

כתב הרמב"ם בפירוש המשניות וז"ל, כבוד התורה הוא בהוראת הזריות, ויכבד החכמים המעמידים אותה והספרים אשר חיברו בה עכ"ל. ועייין ביו"ד סי' רפ"ב סעיף ז' בהגה, ובט"ז בסוף הסי' שם, בענין כבוד שאר ספרים.

והנה ממה שכתב הרמב"ם שיכבד את החכמים המעמידים אותה, וכלל לדין זה בכלל כבוד התורה, מבואר שהדין של כבוד תלמיד חכם אינו דין כבוד להגברא מטעם תורתו, אלא הרי הוא חיוב כבוד להתורה, דזה שהוא מכבד את לומדי' הרי זה נחשב כבוד התורה. ולפי זה מבואר למה אמרינן בקידושין דף ל"ב ע"א שאב שמחל על כבודו כבודו מחול מצד הסברא לחוד גם בלא שום פסוק ואילו ברב בעינן את הפסוק של "ובתורתו יגהה" כדי לומר שתורתו דילי' היא ושממילא הרי הוא יכול למחול, ולא עוד אלא שרב חסדא שם סובר שבאמת רב שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ולהנ"ל ניחא משום שכיבוד אב הרי הוא דין כבוד להגברא, ומשום הכי גם בלא שום פסוק הרי הוא יכול למחול, מצד הסברא לחוד, אבל בתלמיד חכם וברבו הדין כבוד

הרי הוא ביסודו דין כבוד התורה, ומשום הכי מצד הסברא לחוד לא הי' יכול למחול, אי לאו משום דילפינן שתורתו גופא דילי' היא.

ובחי' הגרי"ז על הרמב"ם בהל' תלמוד תורה מבואר שרק הדינים המיוחדים של כבוד רבו ניתנים למחילה אבל הדברים שחייבים לעשות לכל תלמיד חכם אינם ניתנים למחילה, וכתב דהיינו משום שכבוד רבו הרי הוא חיוב להגברא (דהיינו לתורתו, רק שתורתו דילי' היא), אבל כבוד תלמיד חכם הרי הוא דין של מעשה מצוה, ולא חיוב להגברא, ולכן לא מהני מחילה.

קצת) החושך עצמו מן הדין פורק ממנו איבה וגזל ושבועת שוא.

פירש"י שאינו רוצה לישיב בדין אלא א"כ יתפשרו זה עם זה עכ"ל. יש להקשות דהנה בסנהדרין דף ו' ע"ב קמיפלגי תנאי בענין אם מצוה לבצוע או אם אסור לבצוע, ומסקינן דמאי מצוה, מצוה למימר להו, כלומר להזכיר להם פשרה, אבל על כל פנים לא מצינו בשום דוכתא שהוא רשאי לכופם לפשור על ידי שהוא מסרב לדון. ובכתובות דף ק"ו ע"א כתב רש"י וז"ל, מצות הדיינים עשה ושפטתם צדק עכ"ל, ופשוט שנאמר בפסוק זה חיוב לדון ולא רק שאם ידון, ידון בצדק, ובשמות כ"ג ב' ביאר רש"י בכוונת התרגום שם שיש גם לאו אם הוא מסלק את עצמו מן הדין. ועיין גם ברבינו יונה על משנתינו שכתב שמצות דיינות היא מקרא דשופטים שוטרים תתן לך וכתוב צדק צדק תרדוף, ובהגהות אשר"י

בפ"ק דסנהדרין סי' ה' כתב שמצוה לדון מקרא דבצדק תשפוט עמיתך, ועיין עוד בספר המצות להרמב"ם במצות עשה רל"ז - רמ"ו ובמה שכתבתי על שיטתו בזה בספרי על חומש בפרשת משפטים על הפסוק ואלה המשפטים וגו', וע"ע בחרדים בחלק מ"ע פ"ד אות ל"ג, וא"כ צ"ע איך כתב רש"י שהוא רשאי לסרב הלא יש עליו מצוה חיובית לדון אם לא ירצו לפשור.

מיהו י"ל דאיירי כאן מקודם שנתחייב לדון, דבההיא שעתא שפיר יש לו ברירה לכופם לפשור, דהא אם לא ירצו הרי לא יכניס את עצמו לתוך החיוב לדון, וכבר הארכתי בספרי על סנהדרין באות מ"ה ומ"ו בענין מתי מתחייב הדיין לדון, והסקתי שם שהוא מתחייב משעה שהבעלי דינין באים לפניו לדון ואפילו אם עוד לא שמע את דבריהם, וא"כ י"ל שכוונת רש"י כאן היא להיכא שעוד לא באו לפניו אלא שהוא יודע שהם רוצים לבוא לפניו לדון ולכן הרי הוא יכול לסרב לשבת בדין אלא א"כ יתפשרו. והנני מעתיק את הדברים שכתבתי שם בשינוי לשון קצת. עיין בסנהדרין דף ו' ע"ב דתניא רבי אליעזר בנו של ר"י הגלילי אומר אסור לבצוע וכו', וכן משה הי' אומר יקוב הדין את ההר, אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום וכו', ופירש"י בד"ה אסור לבצוע וז"ל, משבאו לדין אסור לדיינים לבצוע עכ"ל, ובד"ה אבל אהרן וכו' כתב וז"ל, וכיון שהי' שומע מחלוקת ביניהם קודם שיבואו לפניו לדין הי' רודף אחריהן ומטיל שלום ביניהן עכ"ל, הרי להדיא דס"ל שרשאי הדיין לבוא אצל הבעלי דינין בכדי לעשות פשרה ביניהם, ורק משבאו לדין ס"ל לרבי אליעזר בנו של ר"י הגלילי שאסור לבצוע. אמנם

צריך ביאור מאי שנא קודם שבאו לפניו מאחר שבאו.

והנה כבר הבאנו שיש מצוה על הדיין לדון וא"כ לפי זה יש לומר דס"ל לרש"י שעיקר חובת הדיין לדון חל כשבאו לפניו (ואע"פ שעוד לא שמע את דבריהם) אבל אינו חל קודם שבאו לפניו לדין, וס"ל נמי שלפי רבי אליעזר בנו של ר"י הגלילי תלוי הוא ההיתר לבצוע בהדי חיובו לדון, דרק אם כבר חל עליו חיוב לדון, רק אז אמרינן ששוב אסור לו לבצוע, ומשום הכי שפיר ס"ל שמקודם שבאו לפניו לדין מותר לו לעשות פשרה, דהא בההיא שעתא אכתי לא נתחייב לדון, ורק לאחר שבאו לפניו, אשר בכהאי גוונא כבר נתחייב לדון (אע"פ שעוד לא שמע את טענותיהם), רק אז ס"ל לרבי אליעזר בנו של ר"י הגלילי שאסור לבצוע. וגם מדברי רש"י להלן בסנהדרין שם מוכח לומר שחיובו של הדיין לדון חל בשעה שבאים לפניו ואע"פ שעוד לא שמע את דבריהם, דעיינן להלן שם בדף ח' ע"א דאמרינן כקטן כגדול תשמעון אמר ריש לקיש שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה מנה, למאי הלכתא וכו' אלא לאקדומי, ופירש"י וז"ל, אם בא לפניך דין של פרוטה וחזר ובא דין אחר של מנה הקודם לפניך הקדם לחתוך עכ"ל, ומשמע להדיא מדבריו שהדבר תלוי בשעה שבאו לפניו, ונאמר בזה שהבא קודם הרי הוא קודם לדון, והנה נראה פשוט שהך עשה של כקטן כגדול תשמעון לא שייך אלא לאחר שכבר נתחייב לדון, דרק אז שייך לומר שלא ידחה את המוקדם בכדי להקדים את המאוחר, אבל אם עוד לא נתחייב כלל לדון את הראשון, א"כ למה יהי אסור לו

להקדים את השני, הלא אינו חייב לדון את הראשון כלל, ומכיון שאם ירצה רשאי הוא להשמיט מהראשון לגמרי, כל שכן שהוא רשאי להקדים את מי שירצה, וא"כ מאחר שלא שייך דין זה אלא היכא שכבר נתחייב לדון את הראשון, ומכל מקום חזינן דס"ל לרש"י שהדבר תלוי בשעה שבאו לפניו, א"כ מוכח שזוהי השעה שהוא מתחייב לדון. ואפילו לדעת הריטב"א שהביא הבית יוסף בחו"מ בריש סי' ט"ו שאינו מוזהר שלא להקדים את המאוחר אלא היכא שכבר פתח לשמוע את הדין הראשון, אבל מכל מקום גם לדידי' י"ל כהנ"ל והיינו משום שי"ל דהא דבעי שיפתח בדין אינו משום שעד ההיא שעתא לא מתחייב לדון, אלא לעולם גם הוא מודה שחייב הדיין משעה שבאו לפניו, רק דס"ל שבהך איסור להקדים איכא תנאי נוסף של פתיחה בדין ממש, ואפשר שלמד כן מלשון תשמעון, וכן מצאתי להדיא בדרישה שם שהריטב"א דריש משמעות דתשמעון (ובאמת מדברי הדרישה שם, וכן בסמ"ע סק"ה, מבואר שלכולי עלמא אסור מיהא מדרבנן לדחותו מפני דין גדול מיד משבאו לפניו לדין, וא"כ חזינן שלכל הפחות מדרבנן בודאי מתחייב הדיין לדון מההיא שעתא. ועל כל פנים בכוננת רש"י הנ"ל [בדף ח' ע"א] נראה בודאי כמו שנקטתי, דהיינו שהוא מתחייב מהתורה משעה שבאו לפניו, דהא דבריו שם קאי על הפסוק ועיקר המצוה). והנה היוצא מדברינו הנ"ל הוא, דס"ל לרש"י שאינו אסור לבצוע אליבא דר"א בנו של ריה"ג אלא לאחר שנתחייב לדון, ומשום הכי שפיר כתב שמותר לבצוע קודם שבאו לדין, ואינו אסור אלא לאחר שבאו, והיינו

משום דס"ל שמשעת ביאה לדין הוא דמתחייב הדיין לדון.

והנה עיין בתוס' בסנהדרין שם שכתבו טעם אחר למה הי' מותר לאהרן לבצוע, וז"ל בד"ה אבל אהרן, פי' כיון שלא הי' דיין ולא הי' הדין בא לפניו אלא לפני משה ודאי לדידי' שרי עכ"ל. ומדבריהם משמע שמי שהוא דיין אסור לעולם לבצוע, ואפילו כשלא באו עדיין לפניו ודלא כשיטת רש"י, והא דנהג אהרן לבצוע, הרי זה משום שלא הי' דיין, וכך מצאתי בספר חמרא וחיי על סנהדרין שפי' כן את דבריהם עיין שם. אמנם י"ל שלעולם גם הם מודים לרש"י שאינו מתחייב לדון אלא לאחר שבאו לפניו, רק דס"ל שהאיסור לבצוע אינו תלוי בשעת חיובו לדון, אלא הרי זה תלוי בהשם דיין שלו לחוד, והיינו שאסור לדיין לבצוע לעולם כשיש בידו לדון, ואפילו אם עוד לא באו לפניו ולא נתחייב לדון.

והנה עיין בהמשך הברייתא שם דאמר רבי שמעון בן מנסיא שנים שבאו לפניך לדין, עד שלא תשמע דבריהן, או משתשמע דבריהן, ואי אתה יודע להיכן הדין נוטה, אתה רשאי לומר להן צאו ובצעו, משתשמע דבריהן, ואתה יודע להיכן הדין נוטה, אי אתה רשאי לומר להן צאו ובצעו, שנאמר פוטר מים ראשית מדון ולפני התגלע הריב נטוש, קודם שנתגלע הריב אתה יכול לנטשו, משנתגלע הריב אי אתה יכול לנטשו. וגם בדבריו אפשר לומר שלעולם מודה הוא שמתחייב הדיין לדון משעה שבאו לפניו, והא דתלה את האיסור בציעה בהדי התגלע הריב, אין זה משום דס"ל שחיובו לדון מתחיל משעה שהוא יודע להיכן הדין נוטה, אלא לעולם גם מקודם לכן מחויב ועומד

הוא משעה שבאו לפניו, רק שהוא דורש מהפסוק שהאיסור של בציעה אינו תלוי כלל בחיובו לדון, אלא גזירת הכתוב היא דמותר לו לבצוע כל עוד שלא נתגלע הריב, אע"פ שכבר חלה עליו מצות דיינות.

ועיין עוד בהסוגיא שם דאמר ר"ש בן לקיש שנים שבאו לדין אחד רך ואחד קשה, עד שלא תשמע דבריהן, או משתשמע דבריהן ואי אתה יודע להיכן הדין נוטה, אתה רשאי לומר להם אין אני נזקק לכם, שמא נתחייב חזק ונמצא חזק ורופו, משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה, אי אתה יכול לומר להן איני נזקק לכם, שנאמר לא תגורו מפני איש. והנה בדעת ריש לקיש הי' אפשר לומר דס"ל שחיובו של הדיין לדון חל רק לאחר שהוא יודע להיכן הדין נוטה, ולא משעה שבאו לפניו לדון, ומשום הכי ס"ל שמקודם שהוא יודע להיכן הדין נוטה הרי הוא שפיר רשאי להסתלק, והא דהביא ריש לקיש קרא דלא תגורו מפני איש, אינו אלא כדי להשמיענו עיקר הדין שיש לאו אם הוא מסתלק מפני הפחד, נוסף על ביטול מצות דיינות, אבל חילוקא דבין קודם שהוא יודע לבין אחר שהוא יודע לאו מקרא אתי אלא מסברא דנפשי' לחוד, דס"ל שלא נאמר הך לאו אלא לאחר שכבר נתחייב לדון, דהיינו משעה שהוא יודע להיכן הדין נוטה. ולכאורה מוכח באמת לומר כן, דהא אם לא משום שהוא מתחייב אז לדון, מנא לן באמת לחלק בין קודם שהוא יודע לבין אחר שהוא יודע.

ברם עיין בסמ"ע בסי' י"ב סק"ב שכתב שמגוף הפסוק עצמו משמע שרשאי הדיין להסתלק מחמת פחד מקודם שהוא יודע

להיכן הדין נוטה, דהא בסיפא דקרא כתיב כי המשפט לאלקים הוא, ועיקר המשפט הוא גמר דין וכן הביא מרש"י בסנהדרין דף ל"ד ע"ב*), וא"כ משמע שדוקא היכא שהוא יודע להיכן הדין נוטה ומוכן הוא לגמור את הדין נאמר שלא יגור מפני איש**). ולפי דברי הסמ"ע איכא למימר שגם ריש לקיש מודה שמתחייב הדיין לדון מיד כשבאין לפניו, רק דס"ל שהלאו של לא תגורו, אינו תלוי בהדי חיובו לדון, אלא הרי הוא תלוי בשעה שהוא יודע להיכן הדין נוטה, ומקודם שהוא יודע מותר לו להסתלק מחמת פחד אע"פ שכבר חל עליו החיוב לדון, דהכי משתמע מגופא דקרא, דרק כשהגיעו כבר ל"משפט" אסור לו להסתלק משום פחד, אבל מקודם לכן לית לן בה, ואינו עובר בעשה מאחר שהוא מסתלק משום פחד.

ובאמת מדברי רש"י גופא מוכח לומר שגם ריש לקיש מודה שהוא מתחייב לדון גם מקודם שהוא יודע להיכן הדין נוטה, דהא מאי דאמרינן לקמן בדף ח' ע"א שם שהפסוק של כקטן כגדול תשמעון אתי לאקדומי' הרי זה אתי אליבא דריש לקיש עיין שם, וכבר הבאנו את דברי רש"י שם שפירש שהרי זה תלוי בשעת ביאה לדין, וכבר כתבנו שמדבריו מוכח שמן התורה מתחייב הדיין לדון תיכף כשבאין לפניו, וא"כ חזינן להדיא שפירש כן גם אליבא דריש לקיש, וס"ל שגם לפי ריש לקיש

מתחייב הדיין לדון תיכף כשבאין לפניו, וא"כ בעל כרחנו מוכח לומר דהא דס"ל לריש לקיש שמותר להדיין להסתלק מחמת פחד מקודם שהוא יודע להיכן הדין נוטה אין זה משום שעוד לא נתחייב לדון, אלא אע"פ שכבר נתחייב אבל מכל מקום אכתי מותר לו להסתלק מחמת פחד, ומאחר שאינו תלוי בחיובו לדון בעל כרחך צ"ל כדברי הסמ"ע שמגופא דקרא משמע שחלוק הוא קודם שהוא יודע מלאחר שהוא יודע וכהנ"ל.

ועיין עוד ברמב"ם בפכ"ב מהל' סנהדרין ה"א שפסק כמימרא דריש לקיש שמותר להדיין להסתלק מחמת פחד קודם שהוא יודע להיכן הדין נוטה, וסיים שם וז"ל, ואם הי' ממונה לרבים חייב להזקק להם עכ"ל, פי' אף מקודם שהוא יודע להיכן הדין נוטה, וכתב שם הרדב"ז וז"ל, הטעם לפי שאינו חושש לזה הקשה, שהרבים יסייעוהו ויצילוהו עכ"ל. הרי להדיא דהיכא דליכא פחד, אז גם מקודם שהוא יודע להיכן הדין נוטה אסור לו להסתלק. וכן פסק הרמ"א בסי' י"ב שם דהיכא ששניהם חזקים דליכא בכהאי גוונא שום פחד כי השני יסייעו וכמו שכתבו תוס' בסנהדרין שם, הרי הוא חייב להזקק להם גם מקודם שהוא יודע להיכן הדין נוטה, ודוקא נקט ריש לקיש גוונא דאחד רך ואחד קשה. ונראה פשוט דמוכח מזה שגם לפי ריש לקיש חל עליו חיוב לדון מקודם שהוא יודע להיכן הדין נוטה,

** ועיין עוד בתורת חיים שם, ובפרישה בסי' י"ב שם שהביא את העיר שושן, ובט"ז שם, בענין איך משמע מהך קרא שאסור להסתלק רק לאחר שיוודע להיכן הדין נוטה.

* ויש להעיר מרש"י בשמות כ"ח ט"ו שכתב וז"ל, שהמשפט משמש ג' לשונות, דברי טענות בעלי הדין, וגמר הדין, ועונש הדין וכו' עכ"ל, וכן מרש"י בר"ה דף כ"ה ע"ב בר"ה משפט שכתב וז"ל, דהיינו גמר דין עכ"ל.

אפילו מחמת אימת הדין, משום שלא התיר ריש לקיש להסתלק אלא מחמת יראת הבעל דין, או האם גם בכהאי גוונא מותר. ואם נאמר שהוא רשאי אפילו לאחר שנתחייב לדון, יש להסתפק אם מותר להסתלק מחמת יראת הוראה גם לאחר שהוא יודע להיכן הדין נוטה, ולא אמר ריש לקיש שאסור אלא כשהוא מסתלק משום יראת הבעל דין.

קצט) החושך עצמו מן הדין.

פירש"י בנ"א וז"ל, החושך עצמו מן הדין שמתפשר עם בעל דינו קודם שיבוא לבית דין עכ"ל. והנה בסנהדרין דף ר' ע"ב פליגי תנאי באם אסור לבצוע או מצוה לבצוע, ואמרינן שם רבי אליעזר בנו של ר"י הגלילי אומר אסור לבצוע וכו', וכן משה ה"י אומר יקוב הדין את ההר, אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחבירו שנאמר תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו וכו', ופירש"י וז"ל, אסור לבצוע, משבאו לדין אסור לדיינים לבצוע וכו' אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום דכיון שהי' שומע מחלוקת ביניהם קודם שיבואו לפניו לדין הי' רודף אחריהם ומטיל שלום ביניהם עכ"ל, הרי שפי' שאפילו לפי המאן דאמר שסובר שאסור לבצוע, אבל מכל מקום מקודם שבאו לפניו מותר, ולפי זה נראה שכוונתו הכא היא לפרש אליבא דרבי אליעזר בנו של ר"י הגלילי, ומשום הכי כתב שיכול הדיין להתפשר קודם שיבוא לדון, דמשמע שלאחר מכאן אסור. מיהו עיין שם בתוס' שחולקים על רש"י וס"ל שלפי ר"א בנו של ריה"ג אסור לדיין לבצוע אפילו חוץ לבית דין מקודם שבאו לפניו,

דהא אם לא כן למה חייב הוא להזקק להם בהני גווני, הלא נהי דליכא שום פחד, אבל מכל מקום הרי בכלל לא נתחייב לדון, ובעל כרחך צ"ל שגם מקודם שהוא יודע להיכן הדין נוטה כבר חל עליו חיוב לדון, רק שמגופא דקרא למדים אנו שמותר לו להסתלק מחמת פחד, וכדברי הסמ"ע הנ"ל שמסוימא דכי המשפט וגו' משמע שדוקא לאחר שהוא יודע להיכן הדין נוטה אסור לו להסתלק מחמת פחד (ברם, אולי יש לדחות שלעולם חיובו מהתורה מתחיל משעה שהוא יודע להיכן הדין נוטה, ומה שאינו רשאי להשתמט מקודם כשאין פחד הרי זה רק מדרבנן, כי מדרבנן הרי הוא מתחייב משבאו לפניו וכמו שכתבנו לעיל, ובמקום פחד הניחוהו על דין התורה. מיהו מהט"ז שם נראה שהוא סובר שהוא מן התורה, ועי' גם בביאור הגר"א בסק"ב).

שוב מצאתי להדיא בהגהות אשר"י שכתב בסנהדרין שם דהיכא ששניהם חזקים הרי הוא חייב להזקק להם גם מקודם שהוא יודע להיכן הדין נוטה דהא מצות עשה היא משום קרא דבצדק תשפוט עמיתך.

והנה עי' ברבינו יונה על משנתנו באבות שכתב וז"ל, ואע"פ שכתוב שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך, וכתוב צדק צדק תרדוף שמצוה לדון את הדין, זהו במקום שאין שם דיינים אחרים, אבל כל זמן שיוכל לחשוך את עצמו טוב להשליך עולו על אחרים וכו' עכ"ל. ויש לעיין אם דברי רבינו יונה אמורים רק מקודם שנתחייב, וכוונתו היא דהיכא דאיכא אחרים לא ישתדל הוא להיות דיין אע"פ שדיינות היא מצוה, אבל היכא שכבר נתחייב אינו רשאי להסתלק אע"פ שדיינות היא מצוה,

ושאני אהרן שלא הי' דיין (וכן כתב בספר חמרא וחיי שם בביאור דבריהם).

ברם באמת נראה שכוונת רש"י כאן באבות בהך פירושא אינה להדיין אלא להבעל דין עצמו, והרי הוא מפרש שהחושך עצמו מן הדין הרי זה קאי על הבעל דין (וזה מוכח מלשון "מתפטר", דהא אם כוונתו היא להדיין הוה לי' למימר מפשר, וכן מוכח מלשון "בעל דינו"), ולפי זה נראה ברור שלא דוקא קאמר קודם שיבואו לפני הדיין, אלא הוא הדין שבתר הכי שרי לי' להתפטר עם בעל דינו.

(ר) החושך עצמו מן הדין פורק ממנו איבה וגזל ושבועת שוא.

כתב המחזור ויטרי שאע"פ שאמרו בסנהדרין דף ר' ע"ב שאם הדיין טועה הרי הוא פטור מעונש משום שאין לו לדיין אלא מה שעניו רואות אבל מכל מקום בשעת כעסו הקב"ה מעניש גם על זה, וז"ל של המחזור ויטרי, ואף על פי שאין לו לדיין אלא מה שעניו רואות, מכל מקום מצינו ברב שהי' אומר כשהי' יוצא לדין ברעות נפשי' לקטלא, ורב הונא דמכניף בי עשרה ואמר כי היכי דממטיין שיבא מכשורא, שבשעת הכעס עונשין על הדבר כמו שמצינו בפרק התכלת במס' מנחות שאמר לו רב קטינא למלאכא ענשיתו אעשה, ואמר לי' בעידנא דאיכא ריתחא ענשין עכ"ל. והנה תירוצו של המחזור ויטרי צ"ע דהא מהסוגיא בסנהדרין שם מוכח דהא דאמרינן שאין לו לדיין אלא מה שעניו רואות, פירושו הוא שאם טעה אין זה חשיב מעשה איסור כלל, והיינו משום שאין חיוב על הדיין לדון דין

אמת לאמיתו, אשר נצטרך לומר שכשהוא טועה הרי הוא פטור משום שוגג, אלא כל חיובו הוא רק לדון דין תורה שהוא אמת ונכון בעיניו, אשר לפי זה יוצא שהיכא שטעה אין כאן מעשה איסור כלל, וא"כ לא שייך לומר כהמחזור ויטרי שבעידנא דריתחא הרי הוא שפיר נענש על טעותו. ועכשיו נבאר איך מוכח בסנהדרין שם שאינו בגדר איסור כלל, דהנה אמרינן שם מנין לתלמיד היושב לפני רבו וראה זכות לעני וחובה לעשיר מנין שלא ישתוק שנאמר לא תגורו מפני איש, ופירש"י שם שהיינו חושבים שישתוק משום כבוד רבו עיין שם, ולכאורה צ"ע איך היינו חושבים שישתוק, הא בעי לאיפרושי לרבו מאיסורא, ואפילו להורות בפני רבו מותר היכא דהוי לאיפרושי מאיסורא וכדאמרינן בעירובין דף ס"ג ע"א, ואפילו אם העובר הוא שוגג מכל מקום הרי זה מיקרי לאיפרושי מאיסורא וכן פסק הרמב"ם בפ"ה מהל' תלמוד תורה ה"ג עיין שם, וא"כ פשיטא שלא ישתוק ואמאי בעינן קרא, ובעל כרחך צ"ל כהנ"ל שאין בהרב שום איסור כלל, ומשום הכי שפיר היינו חושבים שישתוק (ואולי אין הכרח לומר דלא חשיב מעשה איסור, אלא סגי גם אם נאמר דחשיב אונס, דגם לפי זה היינו חושבים שישתוק כי אין בכהאי גוונא חיוב של איפרושי מאיסורא. ברם עיין בסוף הקומץ רבה דיתכן שגם באונס הרי הוא צריך לאיפרושי מאיסורא), וא"כ צ"ע על המחזור ויטרי איך שייך עונש על זה, ואפילו בשעת ריתחא, כיון שאינו מעשה איסור כלל (או הרי זה לכל הפחות בגדר אונס).

(והנה גם לפי דברינו אכתי צ"ע על ההיא

מעייין יפה בכל זאת הרי הוא נענש.

(והנה לעיל צדדנו שמקודם שנודעה הטעות ליכא משום גזל, ולכאורה יש להקשות על זה מהא דתנן כאן שהוא פורק מעליו עון גזל, דהא לפי דברינו הנ"ל איך יש כאן עון גזל הלא מקודם שנודעה הטעות אין כאן שום גזל (ודוחק לחלק בזה בין אם עיין כל צרכו או לא), ולאחר שנודעה הרי יוכל לשלם. ודוחק לומר שהוא צריך לחשוש שמא ילך הבעל דין למדינת הים. וכן דוחק לומר שהכוונה היא להזמן מועט עד שיספיק לשלם.)

רא) אל תהי דן יחידי שאין דן יחידי אלא אחד.

בסנהדרין דף ה' ע"א אמרינן אמר רב נחמן כגון אנא דן דיני ממונות יחידי, וכתבו תוס' וז"ל, והא דתנן באבות אל תהי דן יחידי שאין דן יחידי אלא אחד הקב"ה בעצמו, עצה טובה קמ"ל שלא יטעה, והא דאמר כגון אנא, כלומר יכול לדון ולא שהי' דן, אי נמי רגיל הי' בדינין ואין לחוש שמא יטעה עכ"ל. והנה רבינו יונה פי' כאן שלא תהא דן יחידי איירי בהדיוט ומה שסיים התנא שאין דן יחידי אלא אחד פירושו הוא יחיד מומחה, ולפי זה לא קשה מידי על ההיא דסנהדרין, אלא אדרבה גם הכא תנן שיחיד מומחה דן יחידי לכתחילה (מיהו עיי' בדבריו שכתב שאין לאדם להחזיק את עצמו כמומחה. ואולי כוונתו היא דוקא למי שאינו מומחה, או אינו מומחה גדול, אבל אין כוונתו לרב נחמן שהי' מומחה גדול, וצ"ע).

והנה בענין הא דכתבו תוס' שם שתנא דידן עצה טובה קמ"ל, עיין בהר"ב שהוסיף

דסנהדרין, והיינו משום דנהי דליכא בהרב משום לאיפרושי מאיסורא, אבל מכל מקום אכתי הרי הוא צריך להפריש את הבעל דין מאיסור גזילה, שהרי הוא מחזיק בממון חבירו שלא כדין. ברם גם בזה יש לדון מצד שאולי חשיב אונס, עיי' בזה בשבת דף צ"ג ע"א ברש"י ד"ה יחיד וכו'. ועוד י"ל שאע"פ שטעה הדיין אבל מ"מ כל עוד שלא נודעה הטעות לא מיקרי שהלה מחזיק בממון חבירו שלא כדין אלא הרי זה שפיר מיקרי פסק דין.)

וגם מוכח דלא כהמתזור ויטרי מהא אמרינן שם שמא יאמר הדיין מה לי בצער הזה (פי' בעונש הטיית משפט) ת"ל עמכם בדבר משפט אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות, ואם נאמר דאכתי נענש הוא בשעת כעס א"כ אכתי יאמר מה לי בצער הזה.

וביישוב קושיית המתזור ויטרי נראה לומר דחיישינן במשנתנו שמא יטעה על ידי פשיעה משום שלא עיין כל צרכו, דבכהאי גוונא לא אמרינן שאין לו לדיין אלא מה שענינו רואות כמו שכתב רבינו יונה לעיל בפ"א משנה א' על הא דתנן שם הווי מתונים בדין, וכן י"ל שגם רב ורב הונא בסנהדרין שם היו מפחדים שמא יטעו על ידי פשיעה.

ברם מרש"י בחולין דף נ"ב ע"א בד"ה בתרי וכו' משמע דס"ל שגם כשעיין כל צרכו הרי הוא נענש אם טעה, וכדברי המתזור ויטרי, וז"ל שם, ולי נראה דאין לו לדיין אלא מה שענינו רואות ומותר לסמוך עליו וכו' אבל הוא יזהר יפה ולהביא לפניו כל הטבחים הבקיאין בדבר כי היכי דנימטיי' שיבא מכשורא עכ"ל, ומשמע שגם כשהוא

דהוי גם מדת חסידות, וכן כתב גם רבינו יונה כשהזכיר את הדרך של תוס' שכוונת המשנה היא שגם יחיד מומחה לא ידון, והוסיף הר"ב שאם קבלוהו הבעלי דינין גם מדת חסידות ליכא שלא לדון, ועיין בתיו"ט ובמל"מ בפ"ב מהל' סנהדרין הי"א מה שכתבו בזה. ומלשון המאירי מבואר דהויא אזהרה שלא יהא רגיל לדון יחידי, וכן כתב רבינו בחיי כאן שלא יהא רגיל, ועוד הוסיף בזה הלשון, ואזהרה זו לא שיהא אסור וכו' אך על צד החומרא אמרו כן וכו'. והרמב"ם בפיה"מ כאן הגדיר שדבר זה הוא "קצת על צד המוסר ולא על צד האיסור".

והנה כפי הנראה מדברי הרמב"ם יש ליישב את קושיית תוס' באופן אחר, דעיין בפ"ב מהל' סנהדרין הי"א שכתב וז"ל, אחד שהי' מומחה לרבים או שנטל רשות מבית דין הרי זה מותר לו לדון יחידי אבל אינו חשוב בית דין ואע"פ שהוא מותר מצות חכמים היא שמושיב עמו אחרים שהרי אמרו אל תהי דן יחידי שאין דן יחידי אלא אחד עכ"ל. ונראה מדבריו דס"ל דהא דאמרינן אל תהי דן יחידי הרי זה קאי דוקא על הציורים שהזכיר לעיל שם, דהיינו או מומחה דגמיר וסביר בלא רשות, או רשות בלא מומחה דגמיר וסביר (אבל מכל מקום הרי הוא לכל הפחות גמיר דאם לא כן הרי הוא פסול לגמרי לדון אפילו על ידי רשות כמו שכתב הכסף משנה שם), אבל מי שהוא מומחה דגמיר וסביר וגם נטל רשות, וכגון רב נחמן, שפיר מותר לדון יחידי, ומשום הכי שפיר קאמר רב נחמן כגון אנא דן דיני ממונות ביחידי. ובטעמא דמילתא י"ל דס"ל

להרמב"ם שהטעם שחיישינן לטעות ואמרינן שלא ידון לכתחילה יחידי הרי זה בכדי שלא יתחייב לשלם, ולטובת הדיין אמרו כן, ומשום הכי שפיר לא שייך דין זה במומחה שגם נטל רשות, דהא בכהאי גוונא הרי הוא פטור מלשלם כדאמרינן בסנהדרין שם וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ו שם הי"ב, דמומחה שנטל רשות פטור מלשלם.

אמנם נראה שדוחק לומר שהך מימרא של לא ידון יחידי נאמר לטובת הדיין בכדי שלא יתחייב לשלם. וביותר נראה לבאר את שיטת הרמב"ם הנ"ל על פי מה שכתב הכסף משנה בפ"ו שם דהא דמיפטר על ידי רשות ריש גלותא הרי זה משום שהפקירו הפקר, דהנה יש לעיין אם הך הפקר והפקעת ממון מהני רק לפטור את הדיין מחיובו שהי' חייב לשלם בלא רשות ריש גלותא, ונאמר בזה שעל ידי רשות ריש גלותא הרי הוא פטור מלשלם, או האם הרשות מהני לעצם הפסק דין, והיינו דהיכא שאי אפשר להחזיר את הדין נאמר שבאמת הפסק דין של הדיין קיים, ולא מיקרי הוצאת ממון שלא כדין, ומאחר שהפסק דין קיים שוב ממילא מסתעף מזה שהדיין פטור מלשלם, ומעתה אם נאמר כהצד השני א"כ שפיר יש לחלק בין מומחה שגם נקט רשות לבין שאר דיני יחיד, והיינו משום שי"ל שרק בשאר דיני יחיד נאמר שלא ידונו לכתחילה יחידי, דהא איכא למיחש שמא יטעו ויוציאו ממון שלא כדין*), אבל במומחה שגם נקט רשות ליכא למיחש למידי, והיינו משום שאפילו אם יטעה ולא יוכל להחזיר את הדין אבל מכל מקום חל הפקר בית דין על הפסק דין שלו,

הטעות הרי זה מיקרי שמחזיק ממון חבריו שלא כדין.

(* ועיי' לעיל באות ר' בענין אם קודם שנודעה

ולא מיקרי הוצאת ממון שלא כדין וכהנ"ל. אמנם עיין בחו"מ סי' כ"ה בסמ"ע סק"כ וכ"ו שכתב דס"ל להרמב"ם שרשות מהני לפטור אפילו מאן דגמיר ולא סביר, ועיין עוד בזה בבית יוסף ופרישה בסוף סי' ג', ולפי דבריו אי אפשר לומר כהנ"ל, דהא מדברי הרמב"ם הנ"ל בפרק י"ב הי"א (והכ"מ שם) שהבאנו מבואר שגם בכהאי גוונא ס"ל להרמב"ם שלא ידון יחידי, וא"כ חזינן שאפילו היכא שהוא פטור מלשלם ס"ל להרמב"ם שלא ידון יחידי, וא"כ אכתי טעמא בעי למה אם הוא גמיר וסביר הרי הוא שפיר דן לכתחילה על ידי רשות, ואילו אם הוא גמיר ולא סביר אינו דן לכתחילה על ידי רשות, ואם נאמר שהטעם הוא משום שבגמיר וסביר לא חיישינן שיטעה א"כ למה בעינן גם רשות כדי לדון לכתחילה. ואולי י"ל דתרתו בעינן, חדא שאין חשש שמא יטעה, ועוד שאפילו אם יארע כן אבל מכל מקום אכתי פטור מלשלם.

רב) ואל תאמר קבלו דעתי שהן רשאים ולא אתה.

פי' רבינו יונה וז"ל, גם כשתקח חבורה לדון את הדין ונחלקו עליך אל תאמר אני מומחה והם אינן מומחים, את דעתי יקבלו ויבטלו דעתם אצלי כי אם לא מפני ענותנותי אני לבדי הייתי דן את הדין, גם עתה סברתי תיעשה וכו' עכ"ל*), פי' שאם לא הי' יכול לדון לבדו א"כ פשיטא שהי' בזה שהוא מכריחם לקבל את דעתו, וכן בהסכמתם, משום הטיית משפט, אבל עכשיו שהוא לבדו כשר לדון, אם כן קמ"ל שאע"פ

שכשנצטרפו עמו והוא מכריחם לקבל דעתו אין זה מיקרי הטיית משפט אלא הרי זה נחשב כאילו הוא לבדו פסק, אבל מכל מקום לא ינהג כן. ברם לכאורה נראה שגם בכהאי גוונא הרי זה מיקרי הטיית משפט, דהא השתא שיש ג' דיינים א"כ אם לא היו מסכימים עמו, שפיר הי' משתנה הדין. ועוד דבודאי שגם היכא שלא משתנה הדין בגללו אכתי אסור לו לשנות מדעתו.

ועי' גם ברש"י בשמות כ"ג ב' בסוף דבריו שפי' את פשטות הפסוק של לא תהי' אחרי רבים לרעות ולא תענה על ריב לנטות באופן שיש לאו שלא לשנות מדעתו אפילו אם הוא יחיד ובין כן ובין כך לא יהי' נפקא מינה מזה.

והנה נקטנו בזה שכוונת התנא היא שיתן להם לעמוד בדעתם ושוב יצא הפסק דין כמותם כיון שהם הרוב. מיהו המגן אבות פירש דאדרבה שורת הדין נותנת שהוא יכריע כיון שהוא הגדול אע"פ שהם רבים, רק שמדת חסידות היא שיבטל דעתו להם ויהי' קולר תלוי בצוארם עכ"ד. מיהו קשה דאיך יבטל דעתו ויטה את הדין.

ובשם הגדולים ערך ר' יעקב חסיד הקשה על המגן אבות מדברי הרמב"ן בסוף פרק זה בורר שבאחד נגד שנים לא פוסקים כהאחד אפילו אם הוא מחודד טפי כיון שהוא יחיד (ורק במיעוט נגד רבים אפשר לפסוק כהמיעוט כשהם גדולים יותר, אבל לא פסקינן כיחיד במקום רבים ואפילו לא נגד שנים).

דהנה הרמב"ן בפרק זה בורר הביא את דעת רבינו האי גאון שהיכא שיושבין בדין

(* ועי' בפירוש המשניות להרמב"ם.

ואחד מהם הוא מומחה והשנים האחרים חלקו עליו אפשר לעשות איך שרוצים דהיינו או כהרוב או כה"מחדדי". והרמב"ן חולק עליו וסובר שמה שאפשר לעשות כהמחדדי הרי זה רק כששואל כמה חכמים בענין איסור והיתר אבל כשב"ד יושבים בדין ההלכה היא תמיד כמו הרבים, וגם בענין איסור והיתר נהי שאפשר לעשות כמו המיעוט כשהם מחדדי אבל הרי זה רק כשגם הם רבים אבל ביחיד כנגד רבים אין עושים כהיחיד אפילו אם מיוחד טפי.

רג) ואל תאמר קבלו דעתי שהן רשאיין ולא אתה.

פירש"י וז"ל, ואל תאמר לבעלי הדין קבלו דעתי שהן רשאיין לעשות כדברך אם הם רוצים ולא אתה רשאי להכריחם בעל כרחם. פירוש אחר אל תאמר קבלו דעתי אם הוא דיין אחד שיושב בין שני בעלי דינין אינו יכול לומר אותו דיין קבלו דעתי בעל כרחכם אע"פ שאני אחד שהן רשאיין בעלי דינין לומר לדיין אי אתה רשאי לומר קבלו דעתי בעל כרחכם דהא קיימא לן דדיני ממונות בשלשה עכ"ל, ויש לעיין מאי איכא בין ב' הפירושים.

ועכ"פ בעיקר הדין אם יחיד מומחה או ג' הדיוטות יכולים לכופף או לא, עיין בתוס' בסנהדרין דף ה' ע"א בד"ה דן אפילו יחידי שחילקו בין היכא שאמר הבעל דין שלא יבוא כלל לבית דין לבין היכא שאמר שלא ידון לפני בית דין זה אלא לפני בית דין זה, דרק היכא שאמר שלא יבוא כלל יכולים לדונו בעל כרחו.

והנה בביאור חילוק זה יש להקדים את דברי הרמב"ם בפ"ד מהל' סנהדרין הי"ג

שכתב שדיין שנטל רשות מריש גלותא או מבית דין שבארץ ישראל הרי הוא יכול לדון אפילו בעל כרחו של הבעל דין, ועיין ברדב"ז ובכסף משנה שם שכתבו דהיינו משום שהפקירן של ריש גלותא ובית דין של ארץ ישראל הפקר. ולכאורה יש להקשות שהרי הרמב"ם בפכ"ד שם ה"ו כתב שרק היכא שהוא בכדי לחזק הדת או לקנוס איש אלם, יכול הדיין להפקיר בכח הפקר בית דין, ואילו הכא משמע שהוא יכול לדון בעל כרחו והפקירו הפקר אע"פ שאינו נוגע לפרצות הדת, וכגון היכא שרוצה הבעל דין לדון בבית דין אחר. מיהו כבר ביארתי בספרי על סנהדרין באות ל"ד דס"ל להרמב"ם שנאמרו ב' פרשיות נפרדות בדין הפקר בית דין, והתם בפכ"ד איירי הרמב"ם בהדין הפקר בית דין האמור בכל דיין דעלמא, הנלמד מקרא דכל אשר לא יבוא יחרם כל רכושו (בגיטין דף ל"ו), ובההיא ס"ל להרמב"ם שלא נאמר אלא באופן שיש בו משום חיזוק פרצות הדת, אבל בקרא דשבט ומחוקק שהביא הרמב"ם בנוגע לריש גלותא ובית דין של ארץ ישראל נאמר שבכל גוונא הפקירם הפקר, ואפילו אם לא הוי בכדי לחזק פרצות הדת.

על כל פנים חזינן מהנ"ל דס"ל להרמב"ם דמה שדיין יכול לדון בעל כרחו של הבעל דין אין זה בתורת פסק דין אלא הרי זה משום הדין של הפקר בית דין וכמו שכתבו הרדב"ז והכסף משנה שם, רק דס"ל שבסתם דיין לא מהני אלא בכדי לחזק פרצות הדת. ולפי זה אפשר לומר שגם תוס' ס"ל שמה שדיין יכול לדון בעל כרחו של הבעל דין הרי זה משום הדין של הפקר בית דין, ואינו בכח פסק דין, וס"ל גם כחילוקן של

הרמב"ם, דהיינו שהפקירו של סתם דיין שלא נקט רשות לא מהני אלא היכא שהוא כדי לחזק הדת או לקנוס איש אלם, ומשום הכי שפיר חילקו, שרק היכא שאינו רוצה לדון כלל יכולים סתם דיינים שלא נטלו רשות לדון בעל כרחו של הבעל דין, משום שרק בכהאי גוונא הרי זה חשיב פרצות הדת, אבל לא היכא שמסכים הבעל דין לדון בפני בית דין אחר, משום שבכהאי גוונא ליכא משום חיזוק פרצות הדת.

עוד י"ל על פי מאי דמסקינן בסנהדרין דף כ"ג ע"א שזה בורר לו דיין אחד, וזה בורר לו דיין אחד, ושניהם בוררים להם דיין שלישי דברי רבי מאיר, וחכ"א ששני הדיינים שביררו להם הבעלי דינין בוררים להם דיין שלישי, ולא בעינן דעת בעלי דינין באותו דיין שלישי. ולכאורה צריך ביאור דמאי שנא שבשני הדיינים הראשונים מודו רבנן דבעינן דעת בעלי דינין, ואילו בהדיין השלישי סבירא להו דלא בעינן דעתם.

ונראה דהיינו משום שמה שיכול הבעל דין לסרב מלדון לפני בית דין מסוים הרי זה רק משום שהוא יכול לומר שקים לי שאותו בית דין ידון לטובת הבעל דין שכנגדו, אבל היכא שאי אפשר לו לטעון טענה זו לא בעינן הסכמתו כלל, והיינו משום שאינו יכול לסרב בלא שום טעם, ומשום הכי נהי שאינו מוכרח לקבל על עצמו את הבית דין שבירר חבירו, אבל מכל מקום בכהאי גוונא ששניהם ביררו להם דיינים, ואותם דיינים הרי הם אלו שבוררים את השלישי, שפיר מחויב הוא לקבלו עליו, והיינו משום שבכהאי גוונא כיון שגם הדיין שלו בירר את השלישי, שוב אי אפשר לו לטעון דקים לי שהוא ידון לטובת חבירו.

ולפי זה אתי שפיר גם מה שחילקו תוס' בסנהדרין דף ה' ע"א שם, והיינו משום דנהי שהיכא שהוא מסכים לדון בפני בית דין אחר אינם יכולים לדונו בעל כרחו, אבל מכל מקום היינו דוקא משום שהוא יכול לומר דקים לי שהבית דין שבירר בעל דינו ידון לטובתו, אבל באופן שאינו רוצה לדון כלל, א"כ מוכח שאינו מסרב משום טענה זו, ומשום הכי הרי הם שפיר יכולים לדונו בעל כרחו.

ולפי זה לעולם אפשר לומר דהא דדנין בעל כרחו היכא שאינו רוצה לדון כלל אין זה בתורת הפקר בית דין אלא הרי זה בתורת פסק דין ממש, רק דשאני היכא שהוא מסכים לדון בפני בית דין אחר, משום שבכהאי גוונא הרי הוא יכול לטעון שקים לי שידונו לטובת הבעל דין שכנגדו.

(רד) ואם בטלת מן התורה.

עיין באבות דר"נ בפרק כ"ט ברייתא ב'.

(רה) יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך.

מדברי רבינו יונה כאן מבואר שהוא גורס חביב עליך ככבוד חבירך (ובהדיבור המתחיל יש טעות), וכתב שאין הכוונה שיעשה לתלמידו כל אותם הדברים שהוא עושה לחבירו, וכן לחבירו כל הדברים שהוא עושה לרבו, דזה אינו, דהא בודאי שלרבו ולחבירו הרי הוא חייב יותר, אלא הכוונה היא שאותם הדברים שהוא צריך לעשות לתלמידו יהיו חביבים עליו, ויהא זהיר בהם, כמו בהדברים שהוא עושה לחבירו וכו'. ועי' גם ברש"י שגורס כרבינו יונה אבל כתב לפרש בזה"ל, משמע שתעשה כבוד

לתלמידך כמו לחברך עכ"ל, ומשמע שיעשה אותם הדברים ודלא כרבינו יונה שהרי לא כתב שתזהר אלא שתעשה. ועיין במאירי שגורס גם הוא כרבינו יונה והוא גם מפרש כרבינו יונה.

והגמן אבות פי' שלפי גירסא זו יעשה לתלמידו "קרוב לכבוד חבריך (ואולי גם רבינו יונה מודה שאע"פ שלחבירו הרי הוא חייב יותר מלתלמידו אבל בכל זאת יעשה לתלמידו קרוב למה שעושה לחבירו) או שיהיה בזה כמו זה" (וזה נראה כפשטות פירושו של רבינו יונה), ועי"ש שהקשה דהיכן מצינו חיוב כבוד לחבר (שאינו גדול ממנו).

ברם באבות דרבי נתן בפרק כ"ז ברייתא ד' גרסינן שיהא כבוד תלמידך חביב עליך כשלך, וילפינן כן ממשה שאמר ליהושע בחר לנו אנשים, הרי שעשהו כעצמו. ומהמעשה ההוא במשה ויהושע משמע שהוא צריך לעשותו כדידי' ממש, ולא רק שיהא כבודו הראוי לו חביב עליו ככבוד עצמו. והמאירי בהמשך דבריו שם הביא גם את האדר"נ ומבאר דס"ל דהוי דעה אחרת ולא דעת התנא של המשנה.

ועיין עוד שם דילפינן שיהא כבוד חבריך כמורא רבך מהא דאמר לו אהרן למשה בי אדוני, הרי שדיבר אליו כתלמיד לרב (אע"פ שהי' אחיו הגדול אשר משום כך היו בגדר חברים כיון שמשא הי' רבו, עי' לקמן באות ר"ט), וחזינן מדברי האבות דרבי נתן הללו וכן מדברי האבות דרבי נתן הנ"ל במשה ויהושע שגם בדיבור הרי הוא צריך להשוותם.

והנה במגילה דף כ"א ע"א אמרינן שאסור לרב לישוב על גבי מטה ולשנות לתלמידו על גבי קרקע, וכתב שם הר"ן בחד תירוצא

דהיינו רק בתלמידים סמוכים משום שראוי לחלוק להם כבוד אבל בתלמידים שאינם סמוכים הרי זה שרי. מיהו אין ראי' משם שאינו צריך להשגיח כלל על כבוד תלמידים שאינם סמוכים, דהא בודאי נראה שגם לפי הר"ן איירי משנתנו בכל התלמידים, ולא רק סמוכים, וא"כ חזינן שגם באינם סמוכים הרי הוא צריך להתחשב בכבודם, רק שמכל מקום מותר לו לשנות להם כשהם יושבים על גבי קרקע והוא יושב על גבי מטה משום שדבר זה אינו נכלל בכבוד תלמידו. ואפילו אם נאמר שכוונת התנא כאן היא שהוא צריך להשוותם לכבודו ממש, ודלא כרבינו יונה, אבל מ"מ אכתי י"ל ששעת לימוד שאני, ומותר לו לשנות להם בצורת רב לתלמיד.

רו) יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך.

הרמ"א ביו"ד סי' רמ"ד סעיף ח' הביא שיש לעשות הידור (כלומר קימה קצת) לתלמידים כמו שכתב המחבר שם לענין שני חכמים או שני זקנים שיעשו הידור זה לזה. ולכאורה צ"ע אמאי לא הביא דין זה לעיל שם בסי' רמ"ב סעיף ל"ג על הא דפסק המחבר שם שיהא כבוד תלמידך חביב עליך כשלך.

והנה הגר"א בסי' רמ"ד שם כתב שהך הידור אינו מעיקר הדין, והוכיח כן מהא דאיבעיא לן בקידושין בבנו והוא רבו אם חייב הבן שהוא הרב לעמוד בפני אביו, ומשמע שאם לא הי' אביו, בודאי אין הרב צריך לקום בפני התלמיד. מיהו צ"ע על דברי הגר"א, דהא משם לא חזינן אלא שאינו צריך לקום קימה מליאה וכן כשיעור מלא עיניו כדין כיבוד אב אבל מכל מקום

אולי הידור בעי למיעבד מעיקר הדין גם לתלמידו. ואולי ס"ל להגר"א שאילו הי' הרב חייב מדינא לעשות הידור להתלמיד, אז בודאי הי' הבן חייב לעמוד קימה מליאה בפני אביו, וצ"ע.

רו) יהי כבוד תלמידך וכו'.

עיי' בפתחי תשובה ביו"ד סי' רמ"ב סעיף ל"ג בענין מה שמצינו לפעמים בש"ס דברי קנטורים וזלזולים לתלמידים.

רח) בענין חולקים כבוד לתלמיד במקום הרב.

בב"ב דף קי"ט ע"ב אמרינן ותעמדנה לפני משה ולפני אלעזר וכו' אלא סרס המקרא ודרשהו דברי רבי יאשי', אבא חנן אמר משום ר"א בבית המדרש היו יושבין ובאו ועמדו לפני כולם, במאי קמיפליגי, מר (אבא חנן) סבר חולקים כבוד לתלמיד במקום הרב ומר סבר אין חולקים כבוד לתלמיד במקום הרב, והלכתא חולקים והלכתא אין חולקים, קשיא הלכתא אהלכתא, לא קשיא הא דפליגי לי' רבי יקרא הא דלא פליגי לי' רבי יקרא, ופי' הרשב"ם בד"ה דפליגי וכו' וז"ל, ומשה רבינו הוי

פליגי יקרא לכל ישראל וכן זה לזה עכ"ל. הרי דמוקי הרשב"ם לפלוגתא דרבי יאשי' ואבא חנן בשם ר"א באופן דפליגי, דהא חזינן שדקדק לפרש שבמשה הי' גוונא של פליגי. ולפי זה יוצא דהיכא דלא פליגי, כולי עלמא ס"ל שאין חולקים, ומאי דאמרינן דהיכא דלא פליגי, אז ההלכה היא שאין חולקים, לאו למימרא דאיכא מחלוקת בדבר, אלא לכולי עלמא אין חולקים*. ברם תוס' בסוטה דף מ' ע"ב כתבו להדיא דפליגי בין היכא דפליגי ובין היכא דלא פליגי, והוכיח כן משום "דאי פלוגתתם בפליגי, לפסוק בהדיא כמאן דאמר חולקים, ואי בדלא פליגי, לפסוק כמאן דאמר אין חולקים".

והנה לכאורה הי' אפשר לומר דטעמא דמאן דאמר אין חולקים הרי הוא משום דס"ל שאין זה נקרא מקום הידור בשביל התלמיד כיון שרבו נמצא שם**. ברם ביותר נראה לומר שהנידון הוא באם מיקרי שהמכבד ממעט בכך את כבודו של הרב, וכן משמע מלשון רש"י בסוטה שם בד"ה שמע מינה שכתב וז"ל, ואע"פ שהרב שם ואין גנאי להרב עכ"ל, ומשמע שהנידון הוא באם חשיב גנאי בשביל הרב, וכן כתב ביומא דף ס"ט ע"א דלא הוי כממעט בכבוד

אם נאמר שבאו לפני כולן (אבל בכל אופן כאבא חנן עצמו לא אתי דהא איהו סובר לפי זה שגם בלא פליגי חולקין), אבל אם לא הוי פליגי יקרא אז לא מתוקמא ההכרעה אם נפרש שבאו לפני כולן, ומשום הכי המתין הרשב"ם עם זה עד פירושו להכרעה, דזה אינו משום שסוף סוף עומדת טענתנו הנ"ל שאם מוחלט הוא שמשא וכל ישראל היו חולקים כבוד א"כ מנא לי' להש"ס לנקוט שאבא חנן סובר חולקים גם בלא פליגי. ** ואין חולקין פירושו הוא רק שאינו חייב לחלוק.

* ואין לומר דס"ל להרשב"ם דפליגי בשני האופנים, דא"כ מה הרויח בזה שכתב שמשא הוי פליגי יקרא, הלא בין כך ובין כך פליגי גם היכא דלא פליגי.

ואין לומר שכתב כן משום שאם אצל משה לא הי' ציור של פליגי, אז לא הוי ידעינן שרבי יאשי' ס"ל אין חולקים אפילו היכא דפליגי, דזה אינו, משום שא"כ השתא נמי מנא לן דס"ל לאבא חנן שחולקים גם היכא דלא פליגי.

וכן אין לומר שלעולם ס"ל להרשב"ם שבתרתי פליגי רק שכתב כן כדי שהכרעה תעלה יפה אפילו

להך מאן דאמר דחשיב בזיון הרב בפועל, ואע"פ שיכול הרב למחול שלא יעשו לו דברי כבוד אבל אינו יכול להרשות שיבוזוהו וכמו שכתב הכסף משנה בסוף הל' תלמוד תורה בשם הריב"ש בשם הראב"ד. מיהו יש חולקים על הריב"ש בשם הראב"ד, ועי' בשו"ת ברכה להחיד"א ביו"ד סי' ר"מ שהביא הרבה מקורות בענין זה, ובספרי על קידושין בדף ל"ב ע"א הבאתי הרבה מקורות בענין זה עיין שם (והנה הריב"ש שם השוה את המחילה מקודם להמעשה למחילה שלאחר המעשה, ולמד דינו מהא דאמרינן שלאחר המעשה כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם. מיהו לפי דבריו יוצא דהא דמחילה לא מהני קודם המעשה על בזיונות הרי זה רק על בזיונות שבפרהסיא, דהא להדיא כתב שם הרמב"ם דהא דאמרינן שלאחר המעשה הרי הוא צריך להיות נוקם ונוטר כנחש הרי זה קאי על בזיונות שבפרהסיא).

(ט) כבוד חבירך כמורא רבך.

באבות דרבי נתן בסוף פרק כ"ז ילפינן לה מהא דחזינן שאהרן הכהן כיבד את משה אע"פ שהי' אחיו הקטן, וביאר התו"ט שמשה ואהרן היו שקולים כיון שמשה הי' רבו ואהרן הי' אחיו הגדול, ואע"פ כן החמיר אהרן ועשה אותו כרבו אע"פ שהיו על המדרגה של חברים, אבל מעיקר הדין לא הי' צריך כדמוכח מהא דאין האב עומד בפני בנו שהוא רבו. ושוב צידד דאולי הכא

הרב. וכן יש לדייק מדברי הרמב"ם בפ"ה מהל' תלמוד תורה ה"ח שהביא הא דאין חולקים כבוד לתלמיד במקום הרב בהדי הדברים שתלמיד מחויב לעשות לרבו, ומשמע שגם הא דאין חולקים הרי הוא משום כבוד הרב. וכן מוכח ממה שפסק הרמ"א ביו"ד סי' רמ"ב סעי' כ"א שאם זה שרוצה לכבד את התלמיד אינו בעצמו תלמידו של הרב לא נאמר הדין של אין חולקין, דבשלמא אם הטעם למה אין חולקין הרי הוא משום שהרי הוא ממעט את כבודו של הרב א"כ אתי שפיר דינו של הרמ"א משום שבכהאי גוונא הרי אין הוא חייב לכבד את הרב, אבל אם הטעם הוא משום שאין זה נקרא מקום הידור בשביל התלמיד א"כ גם בכהאי גוונא הדין צריך להיות שאין חולקין (ועי' בנושאי כלים שם שהביאו שהשארית יוסף חולק על הרמ"א אבל עיין שם דמבואר שהרי זה מטעם אחר ולא משום דס"ל שטעם הדין הוא משום שאין זה מקום הידור בשביל התלמיד).

ברם לכאורה צ"ע דאם הטעם הוא משום שהוא ממעט בזה את הכבוד של הרב א"כ מהו הטעם של המאן דאמר שסובר שאין חולקים אפילו היכא דפליג, וכי לית לי' שרב שמחל על כבודו כבודו מחול*) (אבל להצד שאינו מקום הידור, ניחא). ואולי י"ל דס"ל להך מאן דאמר דאע"ג דפליג לי' איהו, אבל מכל מקום אין ללמוד מזה דניחא לי' שאחרים יכבדוהו בפניו. גם י"ל דס"ל

פליגי הני תנאי א"כ הי' לו להש"ס להביאם בקידושין שם.

(* ואע"פ שבקידושין דף ל"ב ע"א סובר רב חסדא שרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול ודלא כרבא שם, אבל מכל מקום אם איתא דבהכי

איירי גם מעיקר הדין, משום שכבוד אחיו הגדול קיל טפי מכיבוד אב כיון דאתי רק מרביבויא ואינו כתוב בפירוש.

ומזה יוצא שכבוד אחיו הגדול נוהג גם לאחר מיתת אביו ואמו שהרי עמרם מת הרבה לפני יציאת מצרים כמו שמבואר בב"ב דף קכ"א ע"ב שראה את יעקב וחי רק קל"ז שנים (ודלא כדעת זקנים מבעלי התוס' בבמדבר י"א כ"ז שמת במדבר אחרי מתן תורה), וכבר נחלקו הרמב"ם והרמב"ן בכבוד אחיו הגדול לאחר מיתת אביו ואמו הובא בפתחי תשובה ביו"ד סי' ר"מ סקי"ח. ברם אולי יוכבד היתה עוד בחיים. ובסדר עולם רבה פ"ט איתא שהיתה מבאי הארץ.

ולקמן באות ער"ב נדון בס"ד בענין אם משה ואהרן היו שקולים גם קודם מתן תורה, דהא בההיא שעתא עדיין לא מצינו שהי' משה רבו של אהרן.

והנה לפי ב' הדרכים של התיו"ט יוצא שאח קטן פטור מלכבד את אחיו הגדול היכא שהקטן הוא רבו, דהא התיו"ט צידד בענין אם הגדול חייב בכבוד הקטן כהאי גוונא או לא, וא"כ חזינן שאין לו צד לומר שהקטן חייב לכבד את הגדול. מיהו היינו רק אם הקטן הוא רבו של הגדול, אבל אם אינו רבו, רק שהוא חכם יותר, לא אמרינן הכי, אלא אכתי חייב הוא מדינא לכבד את אחיו הגדול, וכמו שפסק הרמ"א להדיא ביו"ד סי' ר"מ סעיף כ"ב עיין שם.

רי) ומורא רבך כמורא שמים.

פירש"י וז"ל, דהא דרשינן את ה' אלקיך תירא לרבות תלמידי חכמים וכל שכן לרבו

וכו' עכ"ל. ועיין בתוס' בב"ק דף מ"א ע"ב שהקשו דמאחר דכתיב את ה' אלקיך תירא אמאי בעינן קרא דמפני שיבה תקום. והנה בקידושין דף ל"ב ע"ב יש ג' שיטות בין התנאים איך לפרש קרא דמפני שיבה תקום והדרת פני זקן, דתנא קמא סובר שנאמר כאן רק דין אחד, והיינו דין קימה בפני בעל שיבה שיש בו גם קצת חכמה אע"פ שאינו בגדר ת"ח. ורבי יוסי הגלילי סובר שנאמר כאן שני דינים, דמפני שיבה תקום איירי בבעל שיבה שיש בו קצת חכמה (עי' בתוס' בסד"ה מאי שנא), ואילו הכוונה בוהדרת פני זקן הרי היא לדין שני של קימה בפני יניק וחכים. ואיסי בן יהודה סובר כרבי יוסי הגלילי שחייבים לקום גם בפני יניק וחכים (לפי רש"י ודלא כהרי"ף), וכן הרי הוא סובר שצריכים לקום בפני בעל שיבה אפילו אם הוא בגדר "זקן אשמאי" (פירש"י מלשון אשם דהיינו שהוא רשע ועם הארץ, ותוס' פירשו מלשון שממה דהיינו בור ועם הארץ). ונראה שמה שהזכירו בקושייתם הנ"ל את הפסוק של מפני שיבה תקום כוונתם היא לסיפא דקרא דכתיב והדרת פני זקן, דהנה לפי ת"ק בכלל אין כאן שום קושיא שהרי לפי ת"ק לא נאמר כאן בכלל דין כבוד ת"ח אלא רק דין כבוד זקן שיש בו קצת חכמה, והדין כבוד הרי הוא מחמת זקנותו, וכל הקושיא הרי היא רק לפי רב יוסי הגלילי, וכן לפי איסי בן יהודה (לפי רש"י) דקי"ל כוותי', דמפרשי שוהדרת פני זקן איירי ביניק וחכים, והרי גם לדידהו מרישא דקרא דמפני שיבה תקום לק"מ.

והנה בדברי הנ"ל נקטתי שלפי ת"ק לא בעינן שיהי' חכם מופלג וגם לא סתם ת"ח אלא סגי בחכם קצת. ויש לדון על זה בדברי

תוס' בקידושין שם בד"ה ואין וכו' ובד"ה מאי שנא וכו', ואכמ"ל בזה.

והנה תוס' שם תירצו שאת ה' אלקיך תירא איירי רק ברבו מובהק או ברב מופלג שהוא כרבו מובהק ולכן צריכים מפני שיבה תקום והדרת פני זקן כדי לרבות גם סתם ת"ח (ואת ה' אלקיך תירא י"ל שצריכים כדי להשוות מורא רבו מובהק ורב מופלג לשכינה), וכן כתב רש"י בפסחים דף כ"ב ע"ב שאת ה' אלקיך תירא איירי ברבו.

והנה תוס' בקידושין שם כתבו בשם הר"י שיניק וחכים של ריה"ג הוא חכם מופלג. ולפ"ז אכתי קשה כי אכתי אין צריכים והדרת פני זקן כי חכם מופלג הוא בכלל את ה' אלקיך תירא לפי תוס' הנ"ל בב"ק.

ועכ"פ מדברי רש"י כאן מבואר דס"ל שגם סתם תלמיד חכם הרי הוא בכלל את ה' אלקיך תירא. וגם מדבריו בשבועות דף ל' ע"ב בד"ה והאי עשה מבואר דס"ל דאתי לרבות גם סתם תלמיד חכם עיין שם בגמ', ולפי זה הדרה לדוכתה קושיית תוס' למה לי קרא דמפני שיבה תקום והדרת פני זקן.

מיהו י"ל שכבוד לחוד ומורא לחוד, ואם הי' כתוב רק את ה' אלקיך תירא לא הוי ידעינן אלא מורא אבל אכתי לא הוי ידעינן שיש גם חיוב של קימה והיינו משום שקימה היא בכלל כבוד ולכן בעינן והדרת פני זקן וגו' (*), וכן אם הי' כתוב רק והדרת וגו' אכתי לא הוי ידעינן שיש גם חיוב של מורא ולכן בעינן את ה' אלקיך תירא.

ומה שכתבנו שקימה הרי היא בכלל כבוד ולא בכלל מורא, הרי זה על פי מה שמבואר בקידושין דף ל"א ע"ב ש"כבוד" כולל פעולות שהן בקום ועשה וכגון להאכילו ולהשקותו, ואילו "מורא" הרי הוא כולל דברים שהם בשב ואל תעשה וכגון שלא ישב במקומו. מיהו צ"ע על זה מהדין שבאמצע קריאת שמע שואל מפני היראה בברכות דף י"ג ע"א לפי המפרשים שהכוונה שם היא לרבו (ודלא כרש"י שפי' שהכוונה היא שהוא ירא שמא יהרגנו) שהרי חזינן שהגדירו שאלת שלום כדבר של יראה אע"פ שהיא פעולה של קום ועשה. ועכ"פ הרמב"ם בפ"ו מהל' ממרים לענין כיבוד אב הביא קימה בכלל הדברים של כבוד.

ובענין אם יש באמת חיוב של מורא כלפי סתם תלמיד חכם שאינו רבו עיין במדבר רבה ט"ו י"ג על קרא דוהדרת פני זקן דאמרינן בזה הלשון, אי זה הידור אמרה תורה והדרת, שלא יעמוד במקומו ולא ישב במקומו וכו', והרי הדברים האלו הרי הם דברי מורא כדאמרינן בקידושין שם, ועוד דהא איתא ששואל ביראה, וא"כ חזינן דשפיר יש חיוב מורא כלפי כל תלמיד חכם וכן שגם דברי מורא הם בכלל והדרת (וכדברי המדרש איתא גם בספרא על קרא דוהדרת וגו', וכן בתוספתא דמס' מגילה פרק ג' ברייתא ט"ו). מיהו עיין שם במדרש שסיימו שכל מי שאינו נוהג ברבו כל המדות האלו נקרא רשע ומשמע שרק כלפי רבו הרי

רק אז אמרינן שמסתמא גם סתם תלמיד חכם הרי הוא בכלל החיוב של מורא שילפינן מאת ה' אלוקיך תירא וכן שהוקש מוראו למורא שמים, אבל בלא מפני שיבה תקום והדרת פני זקן הוי מוקמינן את ה' אלוקיך תירא רק ברבו מובהק.

(* ויש לשלב דרך זה גם עם דרכם של תוס', והיינו שבלי והדרת פני זקן לא הוי ידעינן כלל שאת ה' אלוקיך תירא בא לרבות סתם תלמיד חכם לענין מורא, אלא רק לאחר שכתוב והדרת וגו' דילפינן מיני חיוב כבוד וקימה לסתם תלמיד חכם,

הוא חייב בדברים אלו. מיהו יש לומר שהכוונה היא שרק ברבו נקרא רשע (ועכ"פ בהתוספתא והספרא אין הסיום הנ"ל).

ועי' ברמב"ם בסה"מ מ"ע ר"ט שמבואר בדבריו שרק כלפי רבו הרי הוא חייב מורא וז"ל, וזה כי כבוד התלמיד לרבו יש בו תוספת גדולה על הכבוד שהוא מחוייב לחכם, ויתחייב לו עם הכבוד המורא עכ"ל. ועוד מבואר בדבריו שגם הדין המיוחד של רבו מובהק נלמד מוהרדת פני זקן, ולא הזכיר כלל הילפותא של את ה' אלקיך תירא לרבות ת"ח וז"ל, וזה כולו (הדין של רבו) לקוח בראי' מהיות הכתוב מצוה לכבד החכמים והאבות כמו שמבואר בלשונות רבים מן התלמוד, לא שיהי' מצוה בפני עצמה עכ"ל.

ואם נאמר שאין חיוב מורא כלפי כל ת"ח נצטרך לומר בכונת הרמב"ם שהדין של מורא רבו נלקח מאביו ("והאבות") ולא מתלמיד חכם (כמו הדין של כבוד) כי אין חיוב מורא כלפי תלמיד חכם.

מיהו עי' בשורש ב' שכתב הרמב"ם וז"ל, זה ג"כ שורש כבר נשתבש בו זולתנו, ולכן מנה יראת חכמים בכלל מצות עשה, ואשר הביאו לזה לפי מה שיראה לי מאמר ר"ע את ה' אלקיך תירא לרבות תלמידי חכמים וחשב שכל מה שיגיע בריבוי הוא מן הכלל הנזכר עכ"ל, ובפשטות משמע מלשונו של "יראת חכמים" שהוא נוקט שכל ת"ח מתרבה מאת ה' אלקיך תירא ולא רק רבו אשר לפ"ז גם כלפי כל ת"ח יש חיוב של מורא, ודלא כמשמעות דבריו במצוה ר"ט, וגם בספר היד לא הביא חיוב כזה.

ועיין גם במגן אברהם בסי' ס"ו סעיף א' שהביא שרק רבו וכן רב מופלג בדורו הרי

הוא בכלל יראה, אבל לא סתם תלמיד חכם, ודברי המ"א הם דלא כהמשך לשון המחבר שם שיש חיוב מורא גם כלפי כל מי שהוא גדול ממנו, והמ"א עצמו העיר על זה ודחה את דברי המחבר הנ"ל.

ועי' בחזו"א בחלק אה"ע סי' קמ"ח על קידושין דף ל"א ע"ב שהקשה את קושיית תוס' בב"ק, ותירץ שמצד הסברא לא היינו אומרים שקימה הרי היא בכלל כבוד תלמידי חכמים, ולכן בעינין מפני שיבה תקום והדרת פני זקן.

ועוד תי' שאפילו אם שפיר היינו יודעים כן מאת ה' אלקיך תירא אבל בכל זאת י"ל שהתורה רצתה לקבוע מצוה מיוחדת על קימה.

והנה אולי י"ל עוד שר"ע שדורש "את" לרבות ת"ח הרי הוא סובר כת"ק בקידושין שם שסובר שהכוונה בקרא דוהדרת פני זקן אינה למדריגת ת"ח אלא הכוונה היא לזקן בשנים שיש בו קצת חכמה. וריה"ג ואיסי בן יהודה שסוברים דאיירי בת"ח הרי הם סוברים כשמעון העמסוני שאינו מרבה ת"ח מאת אלקיך תירא. מיהו מלשון הברייתא ששמעון העמסוני פירש "עד שבא רבי עקיבא" משמע שאחרי שאמר ר"ע את דבריו הודה לו שמעון העמסוני והמשיך לדרוש אתיו. ועוד דלפי הנ"ל יוצא שריה"ג ואיסי בן יהודה אינם סוברים את כל הדברים שלומדים מהמלה "את" בתורה, כגון כבוד את אביך לרבות אחיך הגדול.

והראוני שהרשב"א בהתשובות העמיד את הפסוק של את ה' אלקיך תירא בכל ת"ח, דכתב בחלק א' תשובה ת"ס וז"ל, שכל חכם ויושב בישיבה הרי הוא בכלל את ה' אלקיך תירא עכ"ל. ועוד כתב וז"ל, דכל

כבוד חכם ומוראו מתרבה מאת ה' אלקיך תירא עכ"ל, הרי שכלל גם כבוד בהפסוק של את ה' אלקיך תירא. וצ"ל שיסבור כאחד מתירוצי החזו"א שהבאנו כדי ליישב למה צריכים מפני שיבה תקום.

ריא) בענין הנ"ל.

ועכ"פ צ"ע דאם גם כל ת"ח הוא בכלל הריבוי של את ה' אלקיך תירא למה לא תנן ומורא כל ת"ח כמורא שמים. וע"ע בחי' הגרי"ז על הרמב"ם בהל' תלמוד תורה.

ריב) ומורא רבך כמורא שמים.

באבות דר"נ בסוף פרק כ"ז הביאו את המשנה של מורא רבך כמורא שמים והוסיפו ומנין שכבוד רבו יהא חביב עליו ככבוד שמים שנאמר ויען יהושע בן נון משרת משה מבחוריו ויאמר אדוני משה כל"אם (לאלדד ומידד), שוקלו כנגד שכינה (דלכן אמר כל"אם).

וע"ע בר"ב על המשנה כאן של מורא רבך כמורא שמים שכתב וז"ל, כיון שמרדו בך (אלדד ומידד) כאילו מרדו בהקב"ה וחייבים כלי' עכ"ל.

הרי שהאדר"נ למד משם שכבוד רבו הוא ככבוד שמים, ואילו הר"ב למד משם אודות מורא רבו שהרי הביאו על מורא, וצ"ע שהתם ב"אדוני משה כל"אם" הי' ענין של מרידה ברבו כמש"כ הר"ב עצמו ומרידה היא יותר גרועה מאי כבוד או אי מורא.

ועיין ברמב"ם בפ"ה מהל' תלמוד תורה ה"א שהביא שכל החולק על רבו הרי הוא כחולק על השכינה, וכן כל העושה מריבה

עם רבו, וכן כל המתרעם על רבו, וכן כל המהרהר אחרי רבו, הרי אלו כעושה נגד השכינה, והוא מסנהדרין דף ק"י ע"א, והביאו בגמ' שם פסוקים לכל דבר ודבר, וכן עשה הרמב"ם, אלא שהרמב"ם הוסיף שכל זה נובע ממה שאמרו מורא רבך כמורא שמים וז"ל, אמרו חכמים מורא רבך כמורא שמים לפיכך אמרו כל החולק על רבו כחולק על השכינה שנאמר וכו' עכ"ל. וצ"ע דא"כ למה צריכים פסוק לכל דבר ודבר הלא כתב שהוא פועל יוצא ממורא רבך כמורא שמים.

ריג) שגגת תלמוד עולה זדון. עיין לעיל באות ר'.

ריד) שלשה כתרים הם.

כתב רש"י ששולחן הרי הוא כנגד כהונה, ומזבח הוא כנגד מלכות, ויש לתמוה דביומא דף ע"ב ע"ב מבואר איפכא וכמו שהביא רבינו יונה.

רטו) כתר מלכות זכה בו דוד.

ברמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"ז וה"ח וה"ט מבואר שאע"פ שיתכן שיעמיד נביא מלך משאר שבטי ישראל ויש לו דין מלך אבל מכל מקום בידוע שעתידה מלכותו ליבטל ורק מלכות בית דוד קיימת לעולם. והראב"ד שם כתב שיתכן שתתקיים גם ההיא מלכות לעולם בתורת "קיסר ופלג קיסר" ושכן היו נשאים זרע ירבעם אם היו כשרים. וגם הרמב"ן על קרא דלא יסור שבט מיהודה וגו' כתב שאילו לא חטא שאול הי' נשאר מלך על שבטו לחוד לעולם או מלך תחת מלך.

והנה כל זה איירי רק באופן שמלך על פי נביא, אבל שלא על פי נביא אסור להמליך משאר שבטי ישראל ועוברים בזה על קרא דלא יסור שבט מיהודה. ומשמע מדברי הרמב"ן על קרא דלא יסור דאיכא איסור שלא להמליך שלא משבט יהודה אפילו על חלק מישראל, ועוד משמע מדבריו דאיכא גם איסור מיוחד שלא להמליך שלא מזרע דוד אע"פ שהוא מיהודה, אבל איסור זה אינו נוהג אלא א"כ מלך אותו מלך על כל ישראל, אבל אם השאיר ניר לדוד אינו עובר בהך איסור אלא רק על האיסור של לא יסור לחוד, דעיין שם בלשונו שכתב שהי' נחשב לחטא מה שלא החזירו ישראל את המלכות לבית דוד ברבות הימים והיינו משום שלא הי' בכלל נבואת אחי' השילונו שתתקיים מלכות ישראל כל כך וא"כ נמצא שהיו עוברים על הצוואה של לא יסור שבט מיהודה עיין שם, הרי להדיא שנוהג איסור הסרת מלכות מיהודה גם כשמלך על רק חלק מישראל אע"פ שעדיין קיימת גם מלוכה ליהודה, ובהמשך דבריו שם כתב עוד שהטעם למה נענשו החשמונאים ונהרגו הרי זה משום שמלכו אע"פ שלא היו מיהודה ומבית דוד, הרי שכאן הזכיר בתוך דבריו גם איסור מיוחד בזה שלא היו מבית דוד, וצ"ע למה לא הזכיר דבר זה גם לעיל בנוגע למה שלא החזירו ישראל את המלוכה לבית דוד, ולכאורה נראה מזה כמו שכתבנו, ששני איסורים הם וחלוקים הם בדיניהם, והיינו שהאיסור של לא יסור שבט מיהודה נוהג אפילו כשהשאירו מלוכה ליהודה, אבל האיסור של העברת מלכות מבית דוד נוהג רק כשהעבירו מהם לגמרי כגון בימי החשמונאים שמלכו אז על כל ישראל ולא

נשאר ניר לדוד (בירושלים, עי' בפ"א מהל' מלכים ה"י, ובספרי על הוריות באות קמ"ט).

ר"ט) בענין הנ"ל.

והנה יש לעיין בהא דבעינן מלך מיהודה מקרא דלא יסור, האם זה מעכב בדיעבד ולא חשיב מלך. וכן יש לעיין בנוגע לריש גלותא ונשיא הסנהדרין, דהא גם עלייהו קאי קרא דלא יסור כדתניא בסנהדרין דף ה' ע"א, עיין ברש"י ותוס' שם (מיהו הרמב"ם בפ"א מהל' סנהדרין לא הביא דבעינן שהנשיא של הסנהדרין יהי' מיהודה, וכבר הארכתי בשיטתו בזה בספרי על סנהדרין באות ל"ג). ועיין בטור חו"מ בסוף סי' ג' בענין רשות מלך פרס ובנושאי כלים שם שיש לדקדק לכאן ולכאן.

ועיין ברמב"ן על קרא דלא יסור וגו' שהביא את מה שדרש רבי חייא בר אבא בירושלמי שאין מעמידין מלך כהן משום דסמכה התורה לא יהי' לכהנים הלויים חלק לפרשת מלך, ולכאורה צ"ע דתיפוק לי' משום שאינו מיהודה כמו שאמר ר' יהודה מענתוריא שם, ואם נאמר שיהודה אינו מעכב בדיעבד, ניחא, משום שלפי זה בעינן קרא דכהן לעיכובא. ברם גם בלאו הכי לא קשה מידי משום שי"ל דבעינן קרא להא דמבואר ברמב"ן שם דאיכא בזה גם חילול כהונה מחמת שאינו מוקדש לעבודה בלבד, אי נמי משום שהיינו חושבים דשאני כהן מכיון שהוא בר משיחה עיין שם.

והנה נראה פשוט שממלכי ישראל שהועמדו על פי נביא אין ראי' שיהודה אינו מעכב כי נביא יכול לעקור דבר ע"י נבואה בהוראת שעה כמו באליהו בהר הכרמל. ברם יש להביא ראי' מאחאב דס"ל לתוס'

מתוס' בסנהדרין דף י"ט ע"א וכן בשבועות דף ל' ע"ב דעיינן שם שנקטו שבינאי החשמונאי הכהן ה' נוהג דין כבוד מלך. ובנוגע לאגריפס עיי' בתוס' בכתובות דף י"ז ע"א בד"ה מלך, ובריטב"א שם, ובקובץ הערות ל"ז י'.

ועיינן בירו' בפ"ג דהוריות ה"ב דאמרינן שמלכי ישראל מדור רביעי של יהוא היו מביאים כשבה או שעירה על חטאתם כהדיוט ולא שעיר נשיא משום שהיו מולכים בליסטות משום שלא ניתנה מלכות ליהוא אלא עד בני רביעים (עיינן שם בפני משה), ולכאורה י"ל שהטעם שהיו פסולים מאז והלאה הרי זה משום דכיון שכלתה הנבואה א"כ חזר לדוכתי' העיכוב של יהודה (לפי דברי הרמב"ן שנביא אינו מעכב).

ברם יש לדחות שלעולם יהודה אינו מעכב, רק שהטעם למה היו נחשבים מולכים בליסטות הרי זה משום שלדין מלך בעינן לעיכובא גם קבלה מצד כלל ישראל כמו שכתב האברבנאל בתחילת הקדמתו לספר שופטים, ובירושלמי שם מוכח עוד יותר והיינו שגם לאחר שמלך, פקע דין מלך מינאי על ידי מרידת העם וכדאיתא שם שבשעה שברח דוד מאת אבשלום לא ה' מתכפר בשעיר כמלך**), וא"כ י"ל שלא קבלו

בסנהדרין דף כ' ע"ב שהי' לו דין מלך עיינן שם, והרי לא מצינו שהועמד על פי נביא, וא"כ חזינן שיהודה אינו מעכב. ברם באמת גם בלאו הכי קשה על תוס', דהא נביא מעכב בהעמדת מלך כמו שמשמע ברמב"ם בפ"א ממלכים ה"ג, וא"כ אמאי נקטו תוס' שהי' לו לאחאב דין מלך, הלא לא הועמד לא הוא ולא אביו על פי נביא*.) וי"ל דס"ל לתוס' כדברי הרמב"ן שנציין לקמן בסמוך שסובר שנביא אינו מעכב. ועכ"פ לפי דברי הרמב"ם הנ"ל שנביא מעכב א"כ באמת אין שאילתנו הנ"ל נוגעת במלך, דהא ממה נפשך אם איכא נביא הרי תו לא איכפת לן במה שאינו מיהודה, אלא הרי זה מהני מדין הוראת שעה, ואם ליכא נביא, א"כ תיפוק לי' משום דליכא נביא. ברם יש לתמוה על הרמב"ם דהא אם בעינן נביא א"כ למה לן קרא למעוטי עכו"ם ועבד, תיפוק לי' משום דליכא נביא, וכן הקשה הרמב"ן בפרשת שופטים. ודע שהתנאי של נביא הוזכר גם בספרי שם, ועיי' בדרכו של הרמב"ן שם בביאור הספרי. ועיינן עוד בחידושי הר"ן בסנהדרין דף כ' שם.

עכ"פ היוצא מהנ"ל הוא דאיכא ראי' מהתוס' הנ"ל בסנהדרין שיהודה אינו מעכב. והנה יש ראי' שיהודה אינו מעכב במלך

(* והנה תוס' בתירוצם השני שם תירצו וז"ל, א"נ דפרשת מלך לא נאמרה רק על המלך שנמלך על כל ישראל ויהודה ומאת המקום ואחאב לא מלך על יהודה וגם לא מלך מאת המקום עכ"ל. מיהו נראה שאין כוונתם לתרץ שבכלל לא ה' לו דין מלך כיון שלא הועמד מאת המקום על פי נביא, וכן בגלל שלא מלך על כל ישראל ויהודה, אלא כוונתם היא לומר רק שבהני גווני אינו מותר בכל הדברים שכתובים בפרשת מלך דספר שמואל עיי"ש.)

** כן הבין הפרשת דרכים את דברי הירו' בדרוש י"א ד"ה והנה עד עכשיו.

מיהו בגליון הש"ס על ירושלמי בפרק א' דראש השנה הלכה א' כתב משום שנצטרע ודרשינן (בהוריות דף י' ע"א) אשר נשיא יחטא פרט לנשיא שנצטרע וכדאמרינן בסנהדרין דף ק"ז ריש ע"ב שבפסוק אחד לא החשיבו לדוד את אותם ו' חדשים בתוך שנות מלכותו כי נצטרע. מיהו עיינן ברש"י בסנהדרין שם שפי' דכיון שנצטרע לא היתה מלכותו שלימה, ומשמע שמלך מיהא הוי.

ישראל את בני יהוא אלא עד דור רביעי, וכדברי הנביא, ומש"ה היו פסולים מאז ואילך.

ועיין עוד בספרי על סנהדרין באות ל"ו בענין התנאי של שבט יהודה בנוגע לנשיא וריש גלותא.

וע"ע ברש"י במגילה בריש דף י"ג שכתב ששמעי בן גרא ה' חייב מיתה משום שקילל את דוד בברחו מפני אבשלום, ולכאורה היינו משום מורד במלכות, הרי ששפיר ה' מלך (מיהו עיין בדברי המדרש שהביא רש"י שנביא להלן). וכן איתא בתרגום שני על מגילת אסתר על הפסוק איש יהודי שה' חייב מיתה על שקילל דוד מלכא דישראל. וכן משמע להדיא ברמב"ם פ"ג ממלכים ה"ח שהרי כתב שכל המחורף את המלך יש לו להמלך רשות להרגו כשמעי בן גרא.

ועי' גם ברד"ק במלכים א' ב' ח' שכתב ששמעי בן גרא ה' חייב מיתה. וכן עיין בדבריו על פסוק כ"ח שם שכתב שכיון שכל ישראל היו רוצים להמליך את אבשלום "לא ה' מרד שיתחייב מיתה", ולכן לא ה' יואב חייב מיתה אם ה' נוטה אחרי אבשלום, ומשמע מדבריו אלו שמלך מיהא הו' רק שעל מרידה כזו לא חייבים כיון שכולם מרדו, ולפ"ז צ"ל שבכל זאת שמעי בן גרא ה' חייב מיתה כי רק הוא לברו קילל ולא כולם קיללו. ברם זה נראה דוחק, וביותר נראה שכוונת הרד"ק היא שבאמת נפקע מדוד עי"ז דין מלך. ולפ"ז צ"ל שמעו שמעי ה' חייב מיתה הרי זה משום המדריגה של ת"ח של דוד וכדברי המדרש קהלת ורש"י שנביא להלן בסמך.

ועיין עוד ברש"י בשמואל ב' כ' כ"א שכתב גבי שבע בן בכרי וז"ל, במלך אפילו אינו דוד חייב מיתה, ובדוד (מחמת גודל מדריגתו) אפילו אינו מלך חייב מיתה, וכל שכן במלך בדוד כך נדרש במדרש קהלת עכ"ל, הרי דשפיר ה' לו אז דין מלך אע"פ שגם אז כולם היו אחרי שבע בן בכרי, ויש לדחות דשאני התם שכל יהודה דבקו בדוד.

ודע שכדברי האברבנאל שהבאתי בפנים (שכל זמן שלא קבלוהו למלך אין לו דין מלך) מבואר מדברי הרד"ק בשמואל א' י' כ"ו דעיין שם שכתב ששאל הלך לביתו כי כיון שראה שאינו מקובל על כל ישראל לא התנהג כמשפט מלך, וא"כ מוכח שבאמת לא ה' לו אז דין מלך כי אם שפיר ה' לו דין מלך הלא אין כבודו מחול. מיהו עיין במה שכתב הרד"ק על פרק ל' פסוק

כ' שדוד התנהג כמלך והיו פורצים גדר כדי לעשות לו דרך (וכמשפט המלך) גם לפני שמלך בחברון, והוא מהירו' בפ"ב דסנהדרין על המשנה של מלך פורץ גדר, והרי אז עדיין לא הסכימו עליו העם.

ובמדרש תהלים מזמור נ"ג קראה אביגיל לדוד בשם מלך אע"פ שעוד לא קבלוהו ישראל. מיהו בילקוט שמואל אות קל"ד הושטמו מלים אלו. ובספרי על סנהדרין באות רל"ט פירשתי את דברי אביגיל המוזכרים במגילה דף י"ד על פי ההנחה שעוד לא מלך (וכעין זה פי' הפרשת דרכים עיי"ש). ועיין עוד באות שכ"ב שם.

ועיין באבני נזר ביו"ד סי' שי"ב שנקט שאין דין מלך בלי הסכמת ישראל וכהירושלמי, ולכן לא ה' לדוד דין מלך לפני שקבלוהו, ולכן הוצרך לעוד משיחה מיהודה וישראל לאחר שקבלוהו בתחילת מלכותו, רק שבכל זאת הועילה משיחה שמואל לחייב את כלל ישראל להמליכו לאחר מיתת שאול, ומאז והלאה היו נחשבים מורדים במלכות מחמת זה שלא קבלוהו כמו שהביא מהרד"ק.

ובן המחבר שם הקשה שא"כ למה לא הוצרך לעוד משיחה לאחר המעשה של אבשלום (מיהו י"ל שמישיחה בתחילת המלכות מועילה לכל חייו מתי שירצו לקבלו למלך). וכתב הוא דרך אחרת, והיינו שה' מלך גמור מיד אע"פ שעוד לא קבלוהו, והמשיחות האחרות היו רק לפרסומי מילתא לחוד, וכיון שהוא מלך גם בלא קבלת העם לא הוצרך לעוד משיחה אחרי המעשה של אבשלום, רק שכל זמן שה' שאול קיים ולא היתה מלכותו באיתגליא לא ה' שייך דין מורד במלכות משום שאולי לא ידע המורד, אבל לאחר מיתת שאול הדבר ה' כבר מפורסם ולכן היו בית שאול נחשבים מורדים. ועוד כתב בן המחבר שמהירושלמי בהוריות שאותן ו' חדשים ה' מתכפר בכשבה ושעירה אין רא' שפקע מיני' דין מלך, משום שיתכן שהירושלמי קאמר רק לענין שהוא פטור משעיר נשיא כיון שחסר התנאי של אין על גביו אלא ה' אלוקיו.

רי"ז) כתר תורה.

בענין אם גם גוי יכול לזכות לכתר תורה.

כתב רבינו יונה ז"ל, וכתר תורה מונחת לכל באי עולם עכ"ל. ומדבריו משמע שאפילו נכרי יכול לזכות לכתר תורה, ואע"פ שגוי שלמד תורה חייב מיתה אבל הרי הם מותרים ללמוד את הז' מצות דידהו כדאמרין בסנהדרין דף נ"ט ע"א, וא"כ יש לומר שגם בזה שייך מדריגה של כתר תורה כמו שיבואר באות רי"ח (ועיין עוד בהגהות ריעב"ץ בסוף המס' שם שסובר שכל האיסור הוא רק שלא יחדש בה חידושים אבל לא לסתם לימוד, אלא מותר לו ללמוד את כל התורה בדרך זה. ולפי דבריו יוצא מהגמ' שם שבהז' מצות מותר לו גם לפלפל ולחדש).

ועיין בסנהדרין שם, וכן בע"ז דף ג' ע"א, וכן בב"ק דף ל"ח ע"א, דאמר רבי מאיר שאפילו גוי שיושב ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול, וי"ל דס"ל לרבינו יונה שזה בגלל שזכה לכתר תורה, ואע"פ שכתר תורה עדיף טפי מכהן גדול וכמו שמשמע מדברי הרמב"ם בפ"ג מהל' תלמוד תורה ה"א וה"ב שהרי משמע מדבריו שם שהטעם למה ממזר תלמיד חכם הרי הוא קודם לכהן גדול עם הארץ הרי זה משום המדריגה של כתר תורה (וכ"כ להדיא המנורת המאור בנר ד' כלל א' חלק ב' פרק ג', וכן מבואר במהרש"א ביומא דף ע"ב, וכ"כ המאירי כאן), וא"כ גוי שיושב ועוסק בתורה הי' צריך להיות יותר גדול מכהן גדול מאחר שיש להגוי המדריגה של כתר תורה, אבל מכל מקום י"ל

שמכיון שגוי הרי הוא יותר גרוע מממזר, אין הוא עולה על כהן גדול אלא הרי הוא רק שוה לו לחוד (דוגמת דברי התפארת ישראל שנביא לקמן באות ר"כ). ועיין עוד בשיטה מקובצת בב"ק שם שכתב בשם הרא"ה שרבי מאיר גוזמא נקט ולא דוקא נקט שהרי הוא ככהן גדול, והר"ח בע"ז דף ג' ע"א, וכן התוס' רי"ד שם במהדורא קמא, הרי הם גורסים הרי הוא כישראל.

גם יש ליישב בדרך אחרת למה גוי שיושב ועוסק בתורה אינו נחשב יותר גדול מכהן גדול, והיינו שהתם אע"פ שהגוי יושב ועוסק בתורה אבל בכל זאת אינו במדריגת תלמיד חכם (שהרי מותר לו ללמוד רק מצות דידי' וכמו שהבאנו כבר, ודלא כדברי הריעב"ץ שהבאנו לעיל), ומ"מ הרי הוא מיקרי מוכתר בכתר תורה כיון שהוא אדוק בלימוד תורה כמו שנבאר באות רי"ח, ומכיון שאינו בגדר תלמיד חכם לכן החסרון של גוי מבטלת את מה שכתר תורה עדיף מכתר כהונה, וגם בממזר שאינו תלמיד חכם יהי' כן אפילו אם יש לו כתר תורה, אבל אם הי' שייך שהגוי יהי' בגדר תלמיד חכם אז הי' עולה על כהן גדול אע"פ שיש לו את החסרון של גוי.

גם י"ל דס"ל לרבינו יונה דהא דממזר תלמיד חכם הרי הוא יותר גדול מכהן גדול עם הארץ אין זה משום שכתר תורה עדיף מכתר כהונה אשר נוכל להקשות שגם בנכרי שיושב ועוסק בתורה נימא שהוא יותר גדול מכ"ג כיון שיש לו כתר תורה לפי רבינו יונה, אלא הרי זה ענין נפרד שמי שהוא גם ישראל וגם ת"ח הרי הוא יותר גדול

רי"ח) כתר תורה.

בענין מה היא המהות של כתר תורה.

פירש"י וז"ל, ולכתר תורה אפשר לו בכל מי שיעסוק בה כדאמר יגעתי ומצאתי תאמין עכ"ל.

והנה במגילה דף ו' ע"ב אמרין שהכלל של יגעתי ולא מצאתי אל תאמין הרי זה קאי רק על לחידודי, אבל לאוקמי גירסא, דהיינו זכרון, סיעתא דמן שמיא הוא.

והנה בלא דברי רש"י כאן הי' נראה לומר שלכתר תורה בעינין גם מעלת הזכרון והבקיאות, ושבלאו הכי אין זה נקרא שהוא מוכתר בכתר תורה, ואע"פ שזכרון ובקיאות תלויים בסייעתא דמן שמיא ולא ביגיעה, אבל מכל מקום שפיר שייך לומר על זה שכל הרוצה ליטול יבוא ויטול והיינו משום שאפשר להשיג את הסייעתא דשמיא על ידי זכויות ובקשות. ברם מדברי רש"י כאן מבואר שגם בלא מעלת הזכרון אפשר לו להיות מוכתר בכתר תורה, דהא כתב שכתר תורה כולל את מה שנכלל ביגעתי ומצאתי על ידי שעוסק בה, והרי על ידי שהוא עוסק בה עדיין לא מובטח שיזכור אלא רק שיזכה לחידודי.

גם יש להעיר דהא כבר הבאנו בהארת הקודמת שלפי דברי רבינו יונה גם גוי יכול לזכות לכתר תורה אע"פ שמותר לו ללמוד רק את הז' מצות. ולכאורה נראה שגם את הז' מצות מותר לו ללמוד רק לשם ידיעת ההלכה אבל לא בדרך פלפול (וכל זה הוא דלא כדברי הריעב"ץ שהבאנו לעיל).

ולכאורה חזינן מהנ"ל שמדריגת כתר

מכהן גדול ודלא כמשמעות לשון הרמב"ם. ועיין בזה לקמן באות ר"כ.

והנה הרמב"ם בפירושו המשניות כאן חולק על רבינו יונה שהרי כתב וז"ל, אלו השלש מעלות טובות ניתנו לאומה זו עכ"ל, וכן בפ"ג מהל' תלמוד תורה ה"א כתב וז"ל, בג' כתרים נכתרו ישראל עכ"ל, הרי להדיא שרק ישראל זוכה לכתר תורה (דבודאי אין כוונת לשונו בהיד החזקה שישראל נכתרו בג' והגוים בפחות מג' כי אין להם כתר כהונה וכתר מלכות בית דוד אבל לעולם שפיר יש להם כתר תורה), וכן בכמדבר רבה פר' י"ד אות כ"ב איתא ג' כתרים שנתן הקב"ה לישראל וכו', ואע"פ שכתב הרמב"ם בסוף הל' שמיטה ויובל שכל אדם מכל באי העולם שפורש מהבלי עולם הזה ועוסק בדיעת קונו הרי הוא נתקדש להיות קודש קדשים, ומשמע אפילו גוי, צ"ל שאין זה המדריגה של כתר תורה אלא הרי זה מדריגה אחרת. ולפי דברי הרמב"ם אתי שפיר בפשיטות למה בב"ק שם הגוי הוא רק שוה לכהן גדול ולא יותר גדול ממנו כמו ממזר תלמיד חכם, והיינו משום שבאמת גוי אינו זוכה להמדריגה של כתר תורה (ואולי י"ל שכוונת הרמב"ם במש"כ שנתקדש להיות קודש קדשים היא באמת לדברי רבי מאיר בב"ק שם שאמר שהוא ככהן גדול דהא בדברי הימים א' כ"ג כתיב ויבדל אהרן להקדישו קודש קדשים ולכן הגדיר הרמב"ם את העובדא שהוא ככהן גדול בלשון של נתקדש להיות קודש קדשים. מיהו בגיטין דף נ"ט ובהוריות דף י"ג משמע שהכוונה בהפסוק הנ"ל בדברי הימים היא לכל הכהנים ולא רק למדריגת כהן גדול דהא יליף מיני' שכהן קודם ללוי).

רי"ט) כתר תורה.

בענין מגלן שכתר תורה עדיף מכתר כהונה.

ביומא דף ע"ב ע"ב אמרינן שמא תאמר פחות הוא, פ"י שכתר תורה פחות הוא מהשנים האחרים, ת"ל בי מלכים ימלוכו. ולכאורה צ"ע למה היינו חושבים שהוא פחות. והי' אפשר לומר דהיינו משום הא גופא שהיא מונחת לכל, דהיינו חושבים שהרי זה משום שאינה חשוכה כל כך עד שתנתן למיועד לכך. ברם רש"י על משנתנו כתב איפכא, והיינו דהא גופא שהיא מונחת לכל הרי זה דבר של חשיבות וז"ל, ולכתר תורה אפשר לו לכל מי שיעסוק בה וכו' ולכך גדול כתר של תורה משנים הללו עכ"ל. ברם אכתי י"ל שבלא קרא לא היינו יודעים סברא זו אלא היינו אומרים איפכא, ואתי קרא וקמ"ל סברא, עיין כעין זה בתוס' בשבועות בסוף דף כ"ב שכתבו שיש תופעה של אתי קרא וקמ"ל סברא.

והנה מקרא דבי מלכים ימלוכו לא חזינן אלא שהוא גדול ממלכות אבל אכתי לא חזינן שגדול הוא מכהונה. ברם הרמב"ם בפירוש המשניות וכן בספר היד בפ"ג מהל' תלמוד תורה ה"א כשהביא שכתר תורה הוא הכי גדול הוסיף קרא דבי שרים ישורו*), ואפשר שכוונתו בזה היא לכהונה, והיינו משום שכמו שחזינן ששרים נקראו כהנים וכדכתיב ובני דוד כהנים, כמו כן י"ל שכהנים נקראו שרים. אולם הלחם משנה שם כתב טעם אחר להא דכתר תורה גדול מכתר כהונה, והיינו דמכיון שהוא יותר גדול

* סיפא דקרא דכתיב ונדיבים כל שופטי ארץ.

תורה אינה תוצאה מכמה חומר למד, דהא חזינן שהוא יכול להיות מוכתר בכתר תורה אע"פ שלא למד אלא חלק קטן של התורה, וכן אע"פ שלמד אותו חלק קטן רק בדרך ידיעת הלכה למעשה ולא בעמקות, וכן אע"פ שאינו זוכר.

ומעתה צ"ל שמדריגת כתר תורה היא תוצאה ממדת ההתבטלות שלו להתורה, ובמדת ההתמדה שלו, ואין זה תלוי בכמה מן התורה נכנסה לתוך ראשו אלא בכמה ראשו נכנס לתוך התורה, וכוונת רש"י היא שאם יגע עצמו להגיע להתבטלות זו, יצליח להיות מוכתר בכתר תורה (מיהו זה נראה דוחק בכוונת רש"י במה שכתב "בכל מי שיעסוק בה").

והנה לכאורה יש להוכיח עוד כהגדר הנ"ל שכתבתי, כי אם כתר תורה הוא תוצאה מכמות של ידע, איך שייך לומר שכל הרוצה ליטול יבוא ויטול, הלא מה עם אדם זקן שכבר אין כחותיו אתו. ועוד דבסנהדרין דף ס"ח ע"א קאמר רבי אליעזר הגדול שלמרות כל התורה שהוא יודע, לא חיסר מרבו רבן יוחנן בן זכאי אלא ככלב המלקק מן הים, וא"כ איך שייך שאדם יקנה כמות מספיקה של תורה שיצדיק היותו מוכתר בכתר תורה.

מיהו ממה שנביא להלן באות רי"ט ואות ר"כ שמה שממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ הרי זה משום שכתר תורה עולה על כתר כהונה, וכן איתא להדיא במנורת המאור בנר ד' כלל א' חלק ב' פרק ג', מבואר שלכתר תורה צריכים רק את המדריגה בלימוד שנקראת תלמיד חכם.

* וכן כתב רבינו בחיי כאן, אלא שהוסיף גם

הרמב"ם בה"א שם (ובפירושו המשניות) נראה דסגי בבי מלכים ימלוכו ורוזנים יחוקקו צדק בי שרים ישורו כדי למימר כולי מילתא, דהיינו שכתר תורה עדיף משניהם, ולא בעינן שום פסוק אחר, וא"כ בע"כ צ"ל כמו הדרך הראשון שכתבנו בזה, אי נמי כדברי הלחם משנה.

רכ) כתר תורה.

א. עיין ברמב"ם בפ"ג מהל' תלמוד תורה ה"ב שלאחר שהביא שכתר תורה גדול מכתר כהונה וכתר מלכות כתב וז"ל, אמרו חכמים ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ שנאמר יקרה היא מפנינים, מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים עכ"ל. ומקורו הוא מהוריות דף י"ג ע"א דאמרינן כן לענין הצלה. והנה מהמשך דברי הרמב"ם משמע דס"ל דהוי חד מילתא בהדי הא דכתר תורה גדול מכתרי כהונה ומלכות (עי' בזה בהאות הקודמת). ולפי זה צ"ל שממזר תלמיד חכם קודם גם למלך עם הארץ, דהא כתר תורה גדול גם מכתר מלכות*, ובאמת כן איתא להדיא בהוריות שם, שחכם קודם למלך, ברם משם משמע שאינו משום שכתר תורה עדיף מכתר מלכות, דהא אילו כן הי' להם להביא קרא דבי מלכים ימלוכו דילפינן מיני' שכתר תורה גדול מכתר מלכות, ואילו התם אמרו שהוא משום שחכם שמת אין לנו כיוצא בו אבל כל ישראל ראויים למלכות. ועל כל פנים לפי הרמב"ם הא דבעינן

ממלכות הרי הוא גם יותר גדול מכהונה כי כתר מלכות עולה הוא על כהונה, דהא קיימא לן שמלך קודם הוא לכהן גדול (ברם יש לעיין דנהי שלענין הצלה מלך קודם הוא לכהן גדול וכדאמרינן בהוריות דף י"ג ע"א אבל מכל מקום לענין שאר דברים לא ברור כל כך שמלך קודם, והפרישה ביו"ד סי' רמ"ו סקל"ט כתב שחזינן שכתר מלכות עדיף מכתר כהונה מזה שמשא שהי' לו דין מלך נחשב יותר גדול מאהרן, ושכן חזינן מזה שלמלכות יש שלשים מעלות ואילו לכהונה יש רק כ"ד, ועיין עוד בספרי על הוריות באות קס"ט. ועי' עוד להלן כאן באות ר"כ בסוף סק"א).

עי"ל דידעינן לה מקרא דיקרה היא מפנינים דדרשינן מיני' שממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ משום שהתורה יקרה היא מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים כמו שהביא הרמב"ם בה"ב שם ומהמשך דבריו שם משמע שהטעם הוא משום שכתר תורה עדיף מכתר כהונה, וכן איתא במגורת המאור בנר ד' כלל א' חלק ב' פרק ג' שזהו הטעם למה ממזר ת"ח גדול מכהן גדול ע"ה (ובאות הבאה נאריך בדברי הרמב"ם הנ"ל שכתב שמאי דדרשינן שיקרה היא מפנינים הרי זה שייך בהדי המדריגה של כתר תורה). וגם המהרש"א ביומא שם פי' דהא דכתר תורה עדיף מכתר כהונה הרי זה משום דהכי ילפינן מקרא דיקרה היא מפנינים, וכן כתב המאירי כאן. מיהו מדברי

אע"פ שאינה מעכבת אותו מלהיות יותר גדול מכהן גדול. ברם מכל מקום הא ודאי שת"ח שאינו ממזר הרי הוא עדיף ממלך מאחר שכתר תורה עדיף מכתר מלכות, וכמו שכתבתי בפנים.

* אינו מוכח, דהא מלך קודם הוא לכהן גדול וכמו שהביא הלחם משנה בפ"ג מהל' תלמוד תורה שם אשר לפי זה אולי החסרון של ממזר מעכבת את התלמיד חכם מלהיות גדול ממלך,

קרא דיקרה היא וגו' להא דממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ, ולא אמרינן שהוא משום שכתרו גדול, י"ל דהיינו משום שאתי קרא למימר שגדול הוא אפילו מכהן גדול, אי נמי דמהכא גופא ילפינן שכתר תורה גדול מכתר כהונה (עיין באריכות בהאות הקודמת), אבל על כל פנים במלך ות"ח אכתי צ"ע כהנ"ל, דהיינו שאם הוא מטעם שכתרו גדול א"כ היתה הגמ' צריכה להביא קרא דבי מלכים ימלוכו ולא את הסברא שאין לנו כיוצא בו וכל ישראל ראויין למלכות.

ואלמלא דברי הרמב"ם הי' נראה לומר דהא דממזר תלמיד חכם קודם לכ"ג ע"ה לענין הצלה אין זה משום שכתרו גדול, אלא לעולם הא דכתרו גדול אינו אלא ענין של מדריגה לחוד אבל אין זה גורם שום דינים, והא דקודם הוא לענין הצלה הרי זה משום קרא דיקרה (ומשמע שלענין הצלה איירי קרא דהיינו שיקרה היא ואסור לאבדה). ולפי זה שפיר בעינן לענין מלך טעמא דכל ישראל ראויים למלכות.

ועוד קשה על דברי הרמב"ם, דלפי דבריו שכתב שכתר תורה גורם דינים, א"כ למה מצינו בפ"ה מהל' כלי המקדש שחייבים לנהוג בכהן גדול מנהגים מסוימים של כבוד שלא מצינו בתלמיד חכם, הלא מכיון שכתר תורה עדיף מכתר כהונה היו דינים אלו צריכים לנהוג גם בתלמיד חכם.

גם צ"ע, דהא אע"פ שכתר תורה גדול הוא מכתר מלכות, אבל מכל מקום יתכן שלענין כבוד, מלך עדיף, עיין בזה בדברינו לקמן באות שמ"ח, ואילו לפי הרמב"ם שכתר תורה גורם דינים א"כ כתר תורה הי' צריך להיות עדיף גם לענין כבוד.

ועיין עוד בש"ך ביו"ד סי' רמ"ו סקי"ג שהביא שבירושלמי הסיקו שמה שממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ הרי זה אמור גם לענין ישיבה כלומר מילי דכבוד עיין שם.

ב. התפארת ישראל על המשנה בהוריות שם כתב שמשמע שדוקא תלמיד חכם שהוא ממזר הרי הוא קודם לכהן גדול עם הארץ, אבל תלמיד חכם שהוא נתין או עבד, שהם למטה ממדריגת ממזר (בהמשנה שם) אינו יותר גדול מכהן גדול עם הארץ, והיינו משום שאע"פ שכתר תורה עדיף מכהונה גדולה אבל מכל מקום גרעון דנתין או עבד הרי הוא יותר חזק מעדיפות זו.

ובאמת גם לפי מה שכתב התפארת ישראל שנתין תלמיד חכם אינו קודם לכהן גדול עם הארץ אבל מכל מקום לכאורה צ"ל שגם אינו למטה ממנו אלא הרי הוא שוה לו, דהא אפילו גוי שיושב ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול כדאמר רבי מאיר בב"ק דף ל"ח ע"א. ברם יש לדחות דהתם לאו לענין קדימה איירי. ועוד דבשיטה מקובצת בב"ק שם איתא בשם הרא"ה שרבי מאיר גוזמא נקט ולא דוקא אמר שהוא ככהן גדול, והר"ח בעבודה זרה דף ג' ע"א והתוס' רי"ד שם במהדורא קמא הרי הם גורסים שהוא כישראל. ובאמת התפארת ישראל כתב שם להדיא שבתלמיד חכם נתין וכהן גדול עם הארץ הרי הכהן גדול קודם.

וכדברי התפא"י כתב גם הרש"ש בהוריות שם וז"ל, נראה דדוקא נקטי' (לממזר) משום דגם הוא מטפה כשרה אבל נתין ואינך לא עכ"ל.

ועי' גם בחק נתן שם שכתב וז"ל, ואי

לא מסתפינא אמינא דוקא ממזר ת"ח קודם לכ"ג ע"ה מפני שהוא ישראל שבא מטיפה כשרה אבל שאר שאינם מבני ישראל אף אם הם ת"ח אינם קודמין לכ"ג ע"ה ודו"ק וצריך חיפוש עכ"ל.

מיהו ע"י במאירי שם שכתב וז"ל, ולא אמרה בנתין וגר ומשוחרר שאין חכמה מצוי בהם עכ"ל, הרי שהוא סובר שה"ה לאינך ודלא כהתפא"י וסייעתו.

וכן מבואר בפרישה ביו"ד סי' רמ"ו סק"מ שכתב וז"ל, ומשמע לי מדסתם ואמר יקרה, אפילו הוא ממזר עכ"ל, דלפ"ז ה"ה שהסתמיות כוללת גם אותם שהם פחותים ממזר.

וראיתי בפירושו תועפות ראם על ספר יראים בסי' ל' שבספר יראים באות י' של התועפות ראם שכתב וז"ל, ונראה לי שמש"ה נקטו במשנה שם ממזר ת"ח ולא אלו השנויין אחריו במשנה שם, דכוונת משנתנינו היא לאשמעינן דמאי דכתיב לא יבא ממזר בקהל ה' אין הפי' שלא יתערב עמהם בכל דבר שבקדושה, אלא הפי' הוא שלא ישא מבנות קהל ה' ותו לא מירי. ומה שאמרו בגמ' שם י"ג א' מה"מ כו' דא"ק יקרה היא מפנינים כו', פי' מה"מ דהוא קודם, על זה אמרו דאמר קרא כו'

מפנינים מכ"ג שנכנס לפני ולפנים, ופי' הרי"ף בע"י (בעין יעקב) דהוא שייך לממזר דכתיב ב' לא יבא כו' והכה"ג הוא בהפכו שנכנס לפני ולפנים, מ"מ ממזר קודם. והגאון רש"ש והתפא"י בפי' למשנה שם כתבו דדוקא נקטו ממזר משום דגם הוא מטפה כשרה, אבל נתין ואינך לא, ודבריהם צריכים חיזוק דאדרבה עיין בב"ק ל"ח א' תוד"ה הרי שנראה מדברי התוס' דאף לענין זרע אחר שייך יקרה היא מפנינים, וע"י הון עשיר ודו"ק עכ"ל.

רכא) וכתר שם טוב עולה על גביהן.

א. כתב הר"ב וז"ל, שכל השלשה כתרים צריכים לו, שאם תלמיד חכם וסני שמוע"י שרי לבזווי (עי' ביו"ד סי' רמ"ג סעיף ג' שתלמיד חכם שאין בו יראת שמים הרי הוא כקל שבציבור לענין כבוד, וע"י ביומא דף ע"ב ע"ב), ואם כהן גדול הוא אמרינן ביומא ייתון בני עממיא לשלם, דעבדין עובר אהרן, ולא ייתון בני אהרן לשלם, דלא עבדין עובר אהרן*,) ואם מלך הוא כתיב ונשיא בעמך לא תאור בעושה מעשה עמך עכ"ל.

והנה י"ל שכוונתו במה שהביא דבעינן עושה מעשה עמך הרי היא רק לומר שמטעם

שהמיר דתו דכתיב וקדשתו והוא אחלי' לקדושתו, אבל מכל מקום ערל לב הרי הוא מומר ולא מי שעבר פעם אחת על אונאת דברים כהוא כהן גדול ביומא שם. ואולי היו מכירים אותו לעבריינן. אי נמי משום שביזה תלמידי חכמים ה' שפיר נחשב כערל לב, דהא בסנהדרין דף צ"ט ע"ב אמרינן שהוא נקרא אפיקורוס ואין לו חלק לעולם הבא. מיהו הרמב"ם בפ"ג מהל' תשובה הי"ד כתב שאין לו חלק לעולם הבא רק אם הוא רגיל בכך.

* הנה מדברי הר"ב משמע שבכהן כזה ליכא מצות וקדשתו, דהא לעיל שם כתב שהמחייב לכבוד כהונה של וקדשתו הרי הוא המדריגה של כתר כהונה, וא"כ לפי דבריו כאן דליכא בכהאי גוונא כתר כהונה הוא הדין נמי למצות וקדשתו. ולכאורה צ"ע דהא אפילו אם נאמר שבערל לב ליכא מצות וקדשתו כמו שמצינו שהוא פסול לעבודה בזבחים דף י"ח ע"ב וכ"ב ע"ב (וכן מצינו שכתבו תוס' במנחות דף ק"ט ע"א על כהן

ומשמע להדיא שגם במלכי ישראל אין לו דין מלך אם אינו הולך בדרך ה'.

ועל פי דבריו מתיישבת קושיית תוס' בסנהדרין דף כ' ע"ב דעיין בדבריהם שהקשו וז"ל, תימה למה נענש אחאב על נבות כיון שלא רצה למכור לו כרמו וכו' עכ"ל, פירוש, דבפרשת מלך כתיב יקח ונתן לעבדיו, וא"כ באמת הי' מותר לו לאחאב ללוקחו, ומאחר שלא רצה נבות לתתו, שפיר הי' יכול אחאב להורגו משום מורד במלכות. אמנם לפי דברי הרמב"ם הנ"ל לא קשה מידי, דהא אחאב הי' רשע, וא"כ לא הי' לו דין מלך.

[והנה לכאורה גם בלאו הכי יש ליישב את קושיית תוס' ולומר שאפילו אם יש לו דין מלך אבל מכל מקום אין חייבים בכבודו משום שגם במלך בעינין שיהי' עושה מעשה עמך, וא"כ מכיון שאינו חייב בכבוד מלך רשע א"כ לא שייך לחייב משום מורד במלכות, דלכאורה לא מתחייבים משום מורד במלכות אלא כשחייבים לכבודו. ברם נראה שאכתי צריכים אנו להא דכתב הרמב"ם שאין לו דין מלך, דהא הבאנו ששיטתו בפ"ו מהל' ממרים הי"א היא שאע"פ שהיכא שאינו עושה מעשה עמך הרי הוא פטור על קללת אביו אבל מכל מקום אכתי חייב הוא בכבודו, ודלא כדעת הטור ביו"ד סי' ר"מ, וא"כ

זה הרי הוא מיפטר מלאו דלא תאור, אבל אכתי י"ל שחייבים בכבודו, וכשיטת הרמב"ם בפ"ו מהל' ממרים הי"א שחייב אדם בכבוד אביו רשע ולא מיפטר מטעם שאינו עושה מעשה עמך אלא מהחויב מיתה של הכאה וקללה. וגם י"ל דס"ל להר"ב כדעת הטור ביו"ד סי' ר"מ שמשום טעם זה הרי הוא פטור מכל עיקר החויב של כבוד*).

אמנם הא מיהא משמע מדברי הר"ב, שמלך מיהא הוי, אפילו אם אין כלפיו חיוב כבוד, דהא לא כתב שפקע מיני' דין מלך. ברם י"ל דהיינו רק באופן שאינו רשע גמור, דהא גם מי שאינו מומר ורשע גמור הרי הוא נקרא שאינו עושה מעשה עמך כדמוכח ביבמות דף כ"ב ע"ב ובסנהדרין דף פ"ה ע"א ובב"ק דף צ"ד ע"ב*), אבל היכא שהוא רשע גמור אכתי י"ל שאין עליו דין מלך כלל.

ועי' בזה ברמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"ז שכתב וז"ל, ולא זכה (דוד) אלא לכשרים שנאמר אם ישמרו בניך בריתי וכו' עיין שם, ולכאורה משמע מדבריו שאם אינו כשר אלא רשע, אין לו דין מלך, ובה"ח שם כתב וז"ל, נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל והי' אותו המלך הולך בדרך התורה והמצוה ונלחם מלחמת ה' הרי זה מלך וכל מצות מלוכה נוהגות בו וכו' עכ"ל,

שהביא על זה את הדרשה של נשיא בעמך א"כ מוכח דס"ל כהטור שזה קאי על כל עיקר הדין כבוד שלו. ולקמן בהערות כאן נביא שיתכן שגם הרמב"ם מחייב בכבוד אב רק מדרבנן.

** ועיין עוד לעיל באות צ"ה בענין מה נקרא אינו עושה מעשה עמך.

* וכן נר' דהא עי' לעיל בדברי הר"ב שכתב שמדריגת כתר מלכות הרי הוא הגורם לכל עיקר הדין של כבוד מלך הלמד מקרא דשום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, וא"כ מכיון שכתב כאן שכתר מלכות חל רק אם הוא מלך כשר, א"כ חזינן מזה שאם אינו מלך כשר, בטל ממנו כל עיקר הדין של כבוד מלך שהוא תלוי בכתר מלכות, ומכיון

אכתי הי' נבות חייב בכבודו של אחאב והי' חשיב מורד במלכות אי לאו משום שלא הי' לו דין מלך כלל*.) ובר מן דין, י"ל שגם להטור שפוטר מלכוד את אביו רשע, אבל מכל מקום כבוד לחוד ומרידה לחוד, ונהי שאינו חייב לכבודו מקרא דשום תשים (כתובות י"ז ע"א), אבל מכל מקום אכתי י"ל שחייבים על מרידה כשעוברים על ציוויו כי בקרא דכל איש אשר ימרה את פיך (דמיני) ילפינן דין מורד במלכות בסנהדרין דף מ"ט ע"א), לא נאמר תנאי של עושה מעשה עמך, וא"כ אכתי צריכים אנו להא דלא הי' לו דין מלך (מיהו לפ"ז נצטרך לומר שלקלל את המלך [לא תאור] אינו נחשב בגדר מרידה). ובאמת כבר כתבו הפוסקים שגם הטור מודה שאסור לבזות את אביו רשע, וא"כ י"ל שה"ה למרידה. מיהו הב"ח בהגהותיו על הרי"ף בפרק הנחנקים צידד לומר דמה שהטור מודה שאסור לבזותו הרי זה רק מדרבנן. ובאמת גם בלאו הכי יש ליישב את קושיית תוס' לדעת הרמב"ם, דהא עיין בפ"ג שם ה"ח שכתב הרמב"ם שאין להמלך רשות להרוג את המורדים אלא בסייף לחוד, וא"כ שפיר נענש אחאב והיינו משום שמיתת נבות

היתה בסקילה החמורה. ועוד שגם בלאו הכי לא הי' לו לאחאב דין מלך מאחר שלא מצינו שנתמנה לא הוא ולא אביו על פי נביא, עיין ברמב"ם בפ"א שם ה"ג (ועיין ברמב"ן בפרשת שופטים מה שהקשה על התנאי של נביא, ועיין שם במה שכתב הוא).

והנה עיין בפ"ד שם ה"ו שכתב הרמב"ם שהזכות של יקח ונתן לעבדיו הכתובה בפרשת מלך אינה נוהגת אלא בזמן שהולכים למלחמה ואין להם מה לאכול, דרק אז מותר לו לקחת משדות וכרמים של אחרים עיין שם, ופירשו שם הנושאי כלים שכוונת הרמב"ם היא ליישב בזה את קושיית תוס' הנ"ל, ומשום הכי כתב שאינו מותר אלא בשעת מלחמה לחוד משא"כ מעשה דאחאב הי' שלא בשעת מלחמה. אמנם צ"ע דהא גם בלאו הכי לא קשה מידי לפי שיטת הרמב"ם וכהנ"ל (ועכ"פ שיטת הרמב"ם הנ"ל ביקח ונתן לעבדיו שם אינה מתרצת קושייתם השני של תוס' כי קושייתם היא מהיכא שהיתה שפיר שעת מלחמה).

ב. והנה עיין עוד בסנהדרין דף מ"ז ע"א דתניא נבזה בעיניו נמאס זה חזקיהו מלך

עבר עבירות ועכשיו אינו עושה, אבל החיד"א עצמו הסיק שם שאין דינו של האור החיים מוכרח עיין שם).

והנה אם נאמר שהרמב"ם מחייב בכבוד אביו רשע רק מדרבנן אבל מהתורה הרי הוא פטור א"כ גם לפ"ז ניחא למה נתחייב אחאב. מיהו הב"ח בס' ר"מ כתב שהוא מהתורה, וא"כ לפי זה שפיר צריכים למה שכתבנו שלא הי' לו דין מלך, א"נ כהערה"ש.

גם י"ל שהרמב"ם יודה במלך כי אין לו בכה"ג כתר מלכות כמו שנתבאר לעיל בהערה השני'.

* מיהו עי' בערוך השולחן בהל' כיבוד אב ביו"ד סי' ר"מ שכתב שגם הרמב"ם מודה שאם אביו "עובר להכעיס כמו המינים והאפיקורסין", אין חיוב לכבודו, ואדרבה יש מצוה לבזותו, ובפרק חלק כתב הרמב"ם בפירוש המשניות שנתקלקלה האמונה אצל אחאב, וא"כ אכתי י"ל שהי' לו דין מלך ומכל מקום לא הי' נוהג כלפיו חיוב כבוד (והחיד"א בברכי יוסף ביו"ד סי' רמ"א סעי' ד' הביא מבעל האור החיים כעין דברי הערוך השולחן והיינו שאם אביו הוא "רשע גמור ועובר עבירות" אין חיוב לכבודו, והרמב"ם מחייב בכבוד רק אם

יהודה שגירר עצמות אביו על מטה של חבלים. ופירש"י וז"ל, דרך בזיון משום שהי' אביו רשע וביזהו לעיני כל כדי שיתייסרו האחרים, ולכבוד עצמו לא חש, ומפני כבוד אב נמי ליכא למיחש דנשיא בעמך כתיב בעושה מעשה עמך וכו' עכ"ל.

[נדע שדברי רש"י לא אתי שפיר לפי הטור, דהא לפי הטור אסור מיהא לבזותו*], ואין לנו שום מקור לחלק לפי הטור בין מחיים ולאחר מיתה כמו שיש לנו לפי הרמב"ם כמו שיתבאר להמעין בלחם משנה וברדב"ז על דברי הרמב"ם שם, וא"כ צ"ל דס"ל לרש"י כהרמב"ם ושלאחר מיתה שאני וס"ל גם שמותר אפילו לבזותו לאחר מיתתו, דלענין לאחר מיתה שפיר בעינן עושה מעשה עמך. א"נ דס"ל שחייב בכבוד אביו רשע רק מדרבנן אבל לא מהתורה וה"ה לבזותו.

גם י"ל דס"ל באמת כהטור, וס"ל שהך מעשה גופא של חזקיהו משמש כמקור לחלק ולומר שרק מחיים אסור לבזותו אבל לאחר מיתה מותר.

גם י"ל על פי דברי הב"ח שהבאנו שמה שהטור אוסר מיהא לבזותו הרי זה רק מדרבנן. ודרך זו היא הכי מרווחת כי לפי דרך זו אין צורך לחלק בין מחיים ולאחר מיתה לענין אם צריכים עושה מעשה עמך. ועיין עוד בתוס' ביבמות דף כ"ב ע"ב בד"ה כשעשה וכו', ובריטב"א במכות דף י"ב ע"א בד"ה ותסברא וכו', שמתירים לבזותו.]

והנה נראה שבתירוצו של רש"י מיושב גם למה לא חש חזקיהו לכבוד המלך של

אחז (דשייך גם לאחר מיתה כדאמרינן שם בדף כ"ב ע"א שאבישג היתה אסורה להדיוט גם לאחר מיתת דוד), והיינו משום שגם במלך נאמר התנאי של עושה מעשה עמך, אבל על כל פנים לפי דברי הרמב"ם הנ"ל אתי שפיר טפי, דהא מכיון שאחז הי' רשע א"כ לא הי' לו דין מלך, ואפילו לא לענין שאר דיני מלוכה, ואתי שפיר למה הקשה רש"י רק מכיבוד אב לחוד.

ג. ועיין בזבחים דף ק"ב ע"א דאמר רבי ינאי לעולם תהא אימת מלכות עליך דכתיב וירדו כל עבדיך אלה אלי, ואילו לדידי' (לפרעה) לא קאמר לי', רבי יוחנן אמר מהכא ויד ה' היתה אל אליהו וישנס מתניו וירץ לפני אחאב, ולכאורה צ"ע למה צריכים להוכיח שלעולם תהא אימת מלכות עליך, הלא חיוב גמור מהתורה הוא וכדכתיב שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך. והנה בנוגע לזה שהביאו ראי' מפרעה י"ל דקמ"ל בזה שאע"פ שחיובא ליכא במלך עכו"ם (דהא בפשטות גם דינא דמלכותא דינא אינה אלא מדרבנן ואכמ"ל), אבל מכל מקום עצה טובה קמ"ל שטוב לירא מפניו, אי נמי דקמ"ל כטעמו של המהרש"א שם דמלכותא דארעא היא כעין מלכותא דרקיעא וממילא המזלזל בכבוד מלכים הרי הוא כאילו מזלזל בכבוד המקום, ועיין עוד בתנחומא בפרשת וישלח סי' ג' דאיתא שהוא משום מדת דרך ארץ. אמנם אכתי צ"ע למה הביא רבי יוחנן את מה שרץ אליהו לפני אחאב, הלא אחאב

ע"א שאין לו חלק לעוה"ב ולכאורה הי' כמו אחאב), דזה אינו, דהא רש"י דן רק מצד שאינו עושה מעשה עמך.

* ואין לומר כדברי הערוך השולחן הנ"ל, ונאמר שהי' מותר משום שגם באחז נתקלקלה האמונה והי' כופר בעיקר (עיין בסנהדרין דף ק"ג ע"ב וק"ד

מיתתו. מיהו לפי מה שהבאתי מהתנחומא שיש בו משום דרך ארץ לא קשה כל כך, די"ל שזה שייך גם לאחר מיתה. וגם לפי דברי המהרש"א בזבחים שם לא קשה מידי משום שי"ל שטעמו שייך גם לאחר מיתה.

ה. והנה יש לעיין מה הדין לפי שיטת הרמב"ם אם הי' צדיק בשעת מינויו ושוב סרח האם פקע מיני' דין מלך.

ו. וע"ע בירו' דהוריות פ"ג ה"ב דמבואר שלמלכי ישראל לכל הפחות עד כלות זרע יהוא הי' דין מלך, אע"פ שהיו רשעים (עיין שם בפני משה ובמראה הפנים), וצ"ע לאור כל הנ"ל. ותוס' בסנהדרין דף י"ט ע"א, וכן בשבועות דף ל' ע"ב, נקטו שבינאי המלך, שהי' צדוקי, הי' נוהג דין כבוד מלך, וגם על זה צ"ע לאור כל הנ"ל. שוב הראוני שכבר העיר התומים על זה בסי' י"ז סק"ג.

רכב) שחבריך יקיימוה בידך.

פירש"י וז"ל, שכל ספקות שיש לך יאמרו לך עכ"ל. ובשבת דף קמ"ז ע"ב פי' כדי שישמע כשהם עוסקים במסכת אחרת ועל ידי זה לא ישכח אותה. והמחזור ויטרי פי' בכדי שאם ישתכח ממנו תלמודו יבקשו חבריו עליו רחמים. ועיין באבות דרבי נתן בסוף פי"ד דתניא הוא (רבי אלעזר בן ערך) שהלך לדמסית למקום יפה ומים יפים נתמעט שמו בתורה, הם שהלכו ליבנה

הי' מלך ישראל וא"כ תיפוק לי' משום דכתיב שום תשים (וגם תלמיד חכם ונביא כאליהו חייב בכבוד המלך, עי' בפ"ב מהל' מלכים ה"ה), ואע"פ שהי' רשע, אבל מכל מקום בחייו חייבים לכבדו לפי שיטת הרמב"ם הנ"ל. אמנם לפי מה שהבאנו מדברי הרמב"ם בריש הל' מלכים אתי שפיר, דהא לפי זה יוצא שמכיון שאחאב הי' רשע א"כ באמת לא הי' לו דין מלך (וכן בגלל שלא נתמנה מנביא), וא"כ שפיר צריכים ללמוד מאליהו שאעפ"כ טוב לירא מפניו מאחר שנוהגים בו כמלך*).

ד. והנה עיין עוד בסנהדרין דף ק"ד ע"א דאמרינן שזקיננו של רבי פרידא מצא את גולגלתו של יהויקים המלך ולא זרקו משום דמלכא הוא ולא איכשר לזילזולי בי', ולפי דברי הרמב"ם הנ"ל צ"ע, דהא מכיון שהי' רשע א"כ לא הי' לו דין מלך, ואמאי לא איכשר לזילזולי בי'. [ואפילו אם נאמר שמלך רשע הוא שפיר מלך, אבל מכל מקום אכתי צ"ע, דהא לא הי' עושה מעשה עמך ולאחר מיתתו מיהא פטור וכדברי הלחם משנה והרדב"ז בדעת הרמב"ם**]. [ואפילו אם נפרש למימרא דרב ינאי בזבחים שם באופן שטוב לירא גם ממי שאין נוהג בו כבוד מלך על פי דין, אבל לכאורה גם זה לא שייך אלא בחייו, דעצה טובה קמ"ל, אבל לא לאחר

** ולדברי הערוך השולחן י"ל שפטור גם מחיים (אפי' להרמב"ם) דהא י"ל שגם ביהויקים נתקלקלה האמונה, עיין בדף ק"ג ע"ב שם. וכן א"ש לפי הדרך שכתבנו שבכה"ג פטור כי אין לו כתר מלכות.

* ולפי דברי הערוך"ש אתי שפיר אפילו אם הי' לו דין מלך. וכן אתי שפיר אם נאמר שהרמב"ם מחייב בכבוד אביו (וכן מלך) רשע רק מדרבנן. וכן לפי הדרך שכתבנו שבכה"ג פטור כי אין לו כתר מלכות.

למקום שתלמידי חכמים מרובים ואוהבים את התורה נתגדל שמם בתורה.

רכג) הוי מקדים בשלום כל אדם.

ע' בברכות דף נ"ד ע"א, ובמכות דף כ"ג ע"ב דאמרינן ששואלים את שלום חברו בשם, וילפינן כן ממה שבועז עשה כן, וכן המלאך לגדעון, ובמכות שם הביא רש"י שני פירושים, א', שהכוונה היא שמותר לעשות כן, וקמ"ל שאינו שם לבטלה (ובברכות כתב שקמ"ל שלא אמרינן שהוא מזלזל בכבודו של מקום), ב', שחייב לשאול את שלום חברו בשם. ומרבינו בחיי כאן משמע שמותר לשאול אפילו בשלומו של גוי בשם.

רכד) הוי מקדים בשלום כל אדם.

האם רק ת"ח צריך להקדים.

הנה הרמב"ם בפ"ה מהל' דעות ה"ז הביא דין זה בין המדות של תלמיד חכם, וצ"ע למה לא הביאו בנוגע לכל אדם. וראיתי באחרונים שמכיון דאמרינן בב"ק דף ל' ע"א דמאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דאבות, א"כ חזינן שמילי דאבות לא נאמרו לכו"ע, אלא רק למאן דבעי למיהוי חסידא, ומכיון דתנן לעיל בפ"ב שלא עם הארץ חסיד א"כ ממילא חזינן שבתלמיד חכם קאמר.

והנה עיין בגליון הש"ס בגיטין דף ס"ו ע"א דאיתא שהרגילות היא לתת שלום אפילו למי שאינו מכיר, אבל לא כתב שהוא חייב לעשות כן, ולפי הנ"ל דבריו נאמרו בדקדוק, והיינו על פי שיטת הרמב"ם הנ"ל

שדוקא לתלמיד חכם קאמר, ואילו התם קבע רעק"א את דבריו על ציור שהוא אדם פשוט.

ברם רבינו יונה בספר היראה בד"ה ויצא מביהכ"נ הביא מדה זו כנראה בנוגע לכל אדם (אלא שכתב שם שלא יתן שלום לאשה, ואולי טעמו באשה הוא משום דאיירי כשהוא לבוש תפילין עיין שם. מיהו בקידושין דף ע' ע"ב איתא שאין שואלים בשלום אשה עיין שם ובפוסקים).

ובאמת את עיקר דברי האחרונים הנ"ל לא הבנתי, משום שנהי שלא עם הארץ חסיד, אבל מכל מקום אכתי למה קבע אותו הרמב"ם רק על תלמיד חכם שהוא מדריגה גדולה כמו שמבואר בפוסקים, ולמה אין זה נוהג גם בצורבא מרבנן וכדומה. וע"ע בזה באות ל"א בסוף סק"א, וכן בריש אות קפ"ג.

רכה) הוי מקדים בשלום כל אדם.

הטעם למה.

רבינו יונה כאן כתב שצריכים להקדים משום דרכי מוסר. והרמב"ם בפ"ה מהל' דעות ה"ז כתב שהוא בכדי שתהא דעת הבריות נוחה הימנו, ומקורו הוא מברכות דף י"ז ע"א דאמר אביי ומרבה שלום וכו' ועם כל אחיו ואפילו עם נכרי בשוק כדי שיהא אהוב למעלה ונחמד למטה ויהא מקובל על הבריות אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום וכו'. וכן כתב רבינו יונה בספר היראה בד"ה ויצא מביהכ"נ.

ורש"י כאן כתב שהטעם הוא משום דרכי שלום. ברם יתכן שכתב כן משום שהזכיר שצריכים להקדים אפי' לעכו"ם, דאולי בגוי

שייך רק טעמא דדרכי שלום. ועל כל פנים לפי רש"י צ"ל שכוונת אביי בברכות שם (לכה"פ בנוגע לגוי) היא משום שע"י שיהי' אהוב ונחמד ומקובל יהי' מצב של שלום.

רכו) הוי מקדים בשלום כל אדם.

אפילו בשלום עכו"ם.

עיי' ברש"י שכתב שיקדים אפילו בשלום עכו"ם, ומקורו הוא מברכות דף י"ז ע"א דאמר אביי ומרבה שלום וכו' ועם כל אחיו ואפילו עם נכרי בשוק, אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפילו נכרי בשוק. ברם הרמב"ם בפ"ה מהל' דעות ה"ז הביא את משנתינו ולא פירט שצריך להקדים גם בשלום עכו"ם, וצ"ע למה השמיט דבר זה. והנה בפ"י מהל' עכו"ם ה"ה פסק הרמב"ם כהמשנה בגיטין דף ס"א ע"א ששואלים בשלום מפני דרכי שלום, וא"כ צ"ע כהנ"ל למה לא הזכיר גם בהל' דעות שצריכים להקדים שלום אפילו לגוי, ולכאורה צ"ל דס"ל שכוונת המשנה היא רק שיש לו רשות לשאול בשלום אפילו אם אינו מכירו, דכיון שעל ידי זה הרי הוא מוסיף שלום, ליכא בזה משום לא תחנם, אבל אין הכוונה שיש בזה מעלה, ולכן בהל' דעות דאיירי במעלות לא הזכיר גוי. מיהו אם עי"ז הרי הוא מרבה שלום למה אין זה נחשב בגדר מעלה, וגם משמעות דברי אביי בברכות שם היא ששפיר יש בזה מעלה, וכן היא המשמעות ממה שהביא את מנהגו של ריב"ז, וא"כ למה לא פסק כאביי וריב"ז.

גם י"ל דס"ל להרמב"ם שבגיטין איירי באופן שהוא מכיר את הגוי אשר בכהאי גוונא אולי הרי זה גם בגדר חיוב משום

דרכי שלום אבל כשאינו מכיר את הגוי אין בזה מעלה ומש"ה לא הזכיר בהל' דעות שיקדים אפילו לגוי.

מיהו לפ"ז נצטרך להעמיד את דברי אביי במכירו.

ועכ"פ לפי כל הנ"ל יש ליישב מה בא אביי להוסיף על המשנה בגיטין בנוגע לגוי, די"ל שהוא בא להוסיף שגם בגוי אין זה רק בגדר היתר אלא יש בזה מעלה, א"נ שבא להשמיענו אפילו כשאינו מכירו.

והנה יש ליישב את דברי הרמב"ם על פי מאי דתניא לקמן בפ"ו משנה ט' אמר רבי יוסי בן קיסמא פעם אחת הייתי מהלך בדרך ופגע בי אדם ונתן לי שלום והחזרתי לו שלום וכו', והק' המדרש שמואל למה לא הקדים לו איהו, ות"י באחד מתירווציו, שהי' חושש שמא הוא גוי, ולפי דבריו י"ל שטעמו של הרמב"ם הוא משום שהוא פוסק כר"י בן קיסמא (אלא שצריך טעם למה פסק כר"י בן קיסמא ולא כאביי ור"י בן זכאי). ומדברי המדרש שמואל נראה עוד יותר, והיינו שלא רק שאינו חייב להקדים שלום לעכו"ם אלא שגם יש קפידא בדבר, דאל"כ למה לא הקדים לו רבי יוסי בן קיסמא שלום מספק שמא הוא יהודי (ויש לדחות). וגם מלשונו של המדרש שמואל שם מבואר שיש קפידא בדבר. ולפי זה צ"ל דהא דאמרינן בגיטין שם ששואלים בשלום מפני דרכי שלום הרי זה איירי רק במכירו. ברם שוב מצאתי בכלה רבתי בספ"ח שהקשו את קושיית המדרש שמואל בזה הלשון, אמאי לא אקדים ל"י (כן היא גירסת המג"י שם), ומתריצין סימני עם הארץ חזא ב"י, ותו מקשינן והא אפילו לעכו"ם שבשוק מותר (פי' דמאחר שמותר א"כ תו קשה

גם המהרש"א יודה בציורו של רעק"א דהיינו היכא שאינו מכירו כלל, ולא קאמר המהרש"א אלא באופן שהוא מכירו רק שאינם רגילים להקדים שלום אחד להשני אשר בכהאי גוונא יש סיבה לחשוש שלא יחזיר. מיהו המהרש"א שם הקשה מהא שבגיטין דף ס"ב ע"א איתא שרב חסדא הקדים שלום לעכו"ם, וכתב דצ"ל דאירי כשהי' מכירו שיחזיר לו שלום, א"נ דלא איכפת לן אם עכו"ם נקרא גזלן, ואילו לפי הנ"ל הי' לו לתרץ שההיא דרב חסדא שהביא שם אירי באינו מכירו כלל, וא"כ חזינן שהמהרש"א סובר שגם כשאינו מכירו כלל לא יקדים.

והנה עיין עוד ביו"ד סי' קמ"ח שפסק המחבר כרב דימי משמי' דרב בגיטין דף ס"ב ע"א שאמר שאסור לכפול שלום לגוי, ופסק גם שלפיכך טוב להקדים לו שלום (וכמו שעשה רב חסדא בגיטין שם) כדי שלא יקדים הגוי ויצטרך לכפול לו שלום, והקשה הט"ז דא"כ למה אמרו בדרך רבותא שרבן יוחנן בן זכאי הקדים שלום אפילו לגוי שבשוק הלא כן הוא עיקר הדין כדי שלא יצטרך לכפול לו שלום, ותי' הט"ז בדרכו הראשון שרבן יוחנן בן זכאי אירי בגוי שלא הי' מכירו ובכהאי גוונא הרי זה רק מדת חסידות לחשוש שמא הגוי יקדים לו ושיצטרך לכפול לו, ובכל זאת רבן יוחנן בן זכאי הי' חושש לזה והי' מקדים לו כדי שלא יצטרך לכפול לו. וגם המהרש"א בברכות הזכיר סברא זאת אפילו באופן שאינו רגיל ליתן לו שלום*).

כתב רק שטוב להקדים לו שלום.

דהוה לי' להקדים משום המשנה של הוי מקדים וכו'), ומתצינן אלא דהוי פליג הלכתא ועיין בה ולא אמרינן, לבתר דפרקינהו וידע דישאל הוא וסבר עכשיו מהדרנא, ומשמע שהטעם למה לא הקדים הרי זה משום שהי' טרוד בלימודו. ברם מה שסיימו "וידע דישאל הוא" הרי זה נראה תמוה, דהא כבר אמרו שאפילו לגוי שבשוק מקדימין.

והנה לכאורה יש ליישב ההיא דרבי יוסי בן קיסמא באופן אחר, דעיין בברכות דף ו' ע"ב דאמרינן כל היודע בחבירו שהוא רגיל ליתן לו שלום יקדים לו שלום, וכתב המהרש"א דמשמע מזה שאם אינו רגיל ליתן לו שלום אז לא יקדים לו והיינו משום שהוא מכשילו במה שלא יענהו ויקרא גזלן, ולהדיא צידד כן שם גם בנוגע להקדמת שלום לעכו"ם. ולפי זה יש לומר שההיא דאביי וריב"ז אירי בגוי שהוא מכירו ויודע שיחזיר לו שלום אבל המעשה ברבי יוסי בן קיסמא אירי כשלא הי' מכירו כמו שמשמע מהלשון של "פגע בו אדם", וממילא לא הי' יודע אם יחזיר לו.

ברם לכאורה דברי המהרש"א צ"ע, דהא לכאורה לא שייך למעט אלא באופן שיש לו סיבה מסוימת לחשוב שהלה לא ישיב לו שלום, כגון שיש לו עליו דבר בלבד, אבל בסתם, בודאי נקטינן שיחזיר לו שלום, דלמה נאמר שלא יענהו, וגם מדברי רעק"א בגליון הש"ס בגיטין דף ס"ו ע"א שהבאנו לעיל באות רכ"ד נראה שמותר לו להקדים לאדם סתם שאינו מכיר אותו. מיהו אולי

* ברם יש לעיין מנא לי' להט"ז שהמחבר סובר שצריכים להקדים מעיקר הדין, הלא המחבר

כמו דרכו הראשון של הט"ז שהיה דריב"ז איירי באינו מכירו.

רכז) הוי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים.

בירושלמי בפ"ד דסנהדרין ה"ח אמרינן מתניתין אמר הוי זנב לאריות ולא ראש לשועלים, מתלא אמר (פי' המשל אומר) הוי ראש לשועלים ולא זנב לאריות, דתנן צרכו לסמוך סומכין מראשונה (פי' שמהמשה רואים שטוב לו להשתנות מלהיות הראשון שבהשורה השני' של תלמידים (ראש לשועלים) ולהיות האחרון שבהשורה הראשונה של תלמידים (זנב לאריות).

רכח) רבי שמעון בן אלעזר אומר אל תרצה את חבירך בשעת כעסו.

כתב הרמב"ם בפ"ה מהל' דעות ה"ז וז"ל, אם רואה (תלמיד חכם) שדבריו מועילים ונשמעים אומר ואם לאו שותק, כיצד לא ירצה את חבירו בשעת כעסו, ולא ישאל לו על נדרו בשעה שנדר עד שתתקורר דעתו וינוח, ולא ינחמנו בשעה שמתו מוטל לפניו מפני שהוא בהול עד שיקברהו עכ"ל, וחזינן דס"ל שגם דברים אלו הרי הם מן המדות המיוחדות לתלמיד חכם. ברם י"ל דהיינו רק לפי שיטתו שם שהטעם של דברים אלו הוא משום שלא יאמר דבר שאינו נשמע (וגם מרש"י על משנתנו משמע שלא ירצה משום שאינו מועיל), דלפי זה

הט"ז בתירוץ השני, וכמו שנביא לקמן בסמוך.

ולפי כל הנ"ל יוצא שכשהוא מכיר את הגוי הרי הוא חייב להקדים לו כדי שלא יצטרך לכפול, ואולי גם משום דרכי שלום היכא דשייך (אם נאמר שבמשנה בגיטין חיובא קאמר), וצריכים אנו את ב' הטעמים, דהא אם הוא אדם חשוב והגוי שבא כנגדו הרי הוא מפחותי הערך א"כ לפעמים לא שייך הטעם של דרכי שלום, וכן במקום שאין כופלים שלום לא שייך הטעם של כפילות*).

והיכא שאינו מכיר את הגוי אולי יש חיוב של דרכי שלום היכא דשייך, ואפילו אם אין חיוב אבל מכל מקום מדת חסידות מיהא איכא כאביי ורבן יוחנן בן זכאי.

והיכא שהוא מכיר שלא יענה אותו (או שהוא חושש לכך, עי' לעיל), אז הרי הוא צריך למנוע מלהקדים. ומהמהרש"א שהבאנו לעיל בקטע "והנה עי' עוד" יוצא שבגוי גם אם הוא חושש שמא לא יחזיר לו שלום הרי הוא צריך (משום מדת חסידות) להקדים משום חשש כפילות.

שוב ראיתי ביו"ד סי' קנ"א סעיף י"ב שפסק המחבר בנוגע למפרנסין עניי עכו"ם משום דרכי שלום דהוי רק רשות ולא חובה, ואולי הוא הדין נמי לשאילת שלום, ולפי זה במכירו הרי הוא חייב להקדים רק משום הטעם של כפילות.

ועי' עוד בדרכו השני של הט"ז שכתב שהמדת חסידות של רבן יוחנן בן זכאי איירי כשהגויים אינם מקדימים עם המלה שלום, כן נראית כוונתו שם. ולפי דרך זה יתכן שהיה דריב"ז איירי רק במכירו, ודלא

* ודע שכל החשש של כפילות שייך רק היכא שהגויים מקדימים בהמלה "שלום" וכמו שכתב

שפיר י"ל שזה נוהג רק בתלמיד חכם. ברם עיין ברבינו יונה שכתב שלא ירצה משום שבזה הרי הוא מוסיף כעס על כעסו, והרי טעם זה בודאי שייך בכל אדם.

אלא שבאמת צ"ע למה הביא הרמב"ם הא דלא יאמר דבר שאינו נשמע רק בתלמיד חכם, הלא בגמ' איתא כן בסתמא. ויש ליישב.

רכט) ואל תנחמהו בשעה שמתו מוטל לפניו.

פירש"י וז"ל, הכי גרסינן אל תנחמהו בשעה שמתו מוטל לפניו עכ"ל. כוונתו היא לאפוקי מהגירסא דגריס בשעת אבלו, וכן היא הגירסא באבות דרבי נתן בריש פרק כ"ט (בשעת אבלו), אלא שהגר"א מחקו שם וגרס בשעה שמתו מוטל לפניו, ופשיטא דהיינו משום ששפיר מנחמים אבל בימי אבלו. מיהו המגן אבות פי' שכוונת הך גירסא היא כשהוא מתאנח באבלו דהא לאחר קבורה חזינן שעושים שורה, ולכן אמרו בשעת אבלו ולא אמרו בימי אבלו עכ"ד. וגם התי"ט הביא את דברי התשב"ץ הנ"ל והקשה עליו בזה"ל, ולי נראה דאכתי תקשה מהא דנעשים שורות שורות שא"כ אם אז יתאנח לא ינחמהו ולא מצינו לרז"ל שאמרו כן עכ"ל.

רל) בענין הנ"ל.

הרמב"ם בפ"ה מהל' דעות ה"ז כתב וז"ל, עד שיקברו עכ"ל. ובמחזור ויטרי איתא עד סתימת הגולל.

רלא) בענין הנ"ל.

פירש"י וז"ל, שמתוך שצרתו עומדת

בפניו אינו מקבל תנחומים עכ"ל. ברם עיין ברבינו יונה שהוסיף שגם מוספת עליו כעס ומביאו לומר דברים לא טובים. וכדבריו משמע מהמדרש שהביאו הגר"א והמחזור ויטרי דהשיב הקב"ה למלאכים שבקשו לנחמו בשעת החורבן אל תאיצו לנחמני, מאי אל תאיצו, אין אלו תנחומים אלא ניאוצים הם לפני, כלומר דברים המכעיסים.

רלב) ואל תשאל לו בשעת נדרו.

א. בענין למה זכה משה לראות את הארץ משא"כ אהרן ויתר דור המדבר.

ועיין בילקוט שמעוני בפרשת שלח באות תשמ"ג על הפסוק עד אנא ינאצוני וגו' דאיתא בזה"ל, ואל תשאל לו בשעת נדרו, אתה למד ממשה, כשאמר לישראל שמעו נא המורים, נשבע הקב"ה שלא יכנס לארץ שנאמר לכן לא תביאו את הקהל, ואין לכן אלא שבועה שנאמר לכן נשבעתי לבית עלי, אמר משה שעה של שבועה היא, איני צריך לדבר עכשיו, המתין משה לסוף מ' שנה, התחיל מתחנן ואתחנן אל ה', אמר לו הקב"ה עלה ראש הפסגה וגו' עכ"ל. ומדברי המדרש משמע שמה שזכה לראות את הארץ הרי זה הי' בתורת שכר על זה שהמתין להתחנן. מיהו יש לדחות שהכוונה היא שזכה עבור התפילה ולא עבור המדה טובה של ההמתנה, רק שכוונת המדרש היא לומר שאם הי' מתפלל מיד לא היתה התפילה מועלת. ברם עיין במחזור ויטרי על המשנה כאן שהביא את המדרש הנ"ל בלשון של "בשביל שהמתנת לי" עלה ראש הפסגה, הרי להדיא שהי' בשכר ההמתנה.

ועיין עוד בברכות דף ל"ב ע"ב דמבואר שמה שזכה משה לראות את הארץ הרי זה הי' בזכות תפילתו ומזה יליף רבי אלעזר שגדולה תפילה יותר ממעשים טובים.

וע"ע ברש"י בסוף האזינו שכתב וז"ל, כי ידעתי כי חביבה היא לך, על כן אני אומר לך עלה וראה עכ"ל.

ובזאת הברכה [ל"ד ד'] כתב וז"ל, לאמר לזרעך אתננה, הראיתך, כדי שתלך ותאמר לאברהם ליצחק וליעקב שבועה שנסבע לכם הקב"ה קיימה, וזהו לאמר, לכך הראיתי לך, אבל גזרה היא מלפני ששמה לא תעבור, שאילולי כך הייתי מקיימך עד שתראה אותם נטועים וקבועים בה, ותלך ותגיד להם עכ"ל. ומכל המקומות הנ"ל יוצא שהי' משה זקוק לזכות מסוימת או טעם מיוחד כדי לראות את ארץ ישראל, רק שחולקים בענין מה היתה הזכות או הטעם.

מיהו יש להקשות למה הי' צריך זכות או טעם כדי שהקב"ה ירשהו לראות את ארץ ישראל, דלכאורה הא דזכה משה לראות את הארץ מראש הפסגה הרי זה הי' משום שבעיקר הגזירה נאמר אצלו רק שלא יכנס, ולא נגזר עליו שלא יראה כמו שכתוב אצל יתר דור המדבר "אם יראה איש", "וכל מנאצי לא יראוה".

מיהו בע"כ צ"ל דלא סגי בטעם זה לחוד, דהא גם באהרן נאמר רק שלא יבוא, ובכל זאת לא זכה לראות, וא"כ בע"כ צ"ל שאע"פ שלא הי' משה בכלל הגזירה שנגזרה על דור המדבר שלא לראות, אבל אכתי בלא זכות או טעם לא הי' זוכה לראי', ולכן לא זכה אהרן. ברם צ"ע באמת למה לא זכה אהרן, וכן למה הוצרך משה לטעם מיוחד,

הלא גם בלאו הכי לא נגזר עליהם שלא יראו וכמו שהערנו.

ונראה שהטעם למה לא הי' זוכה לראות בלי טעם מיוחד הרי זה משום שבכלל לא הובטחה להאבות ענין כזה של ראי' בלא ביאה, ומעצמו, בלי ציווי, ושלא בתורת קיום של ההבטחה להאבות, לא הי' מתאמץ משה לראות כיון שלא הי' מתקיים בזה שום ענין רוחני, וא"כ בדרך ממילא הי' נשאר בלי ראי', ומשום הכי הוצרך לטעם מיוחד כדי שיחדש לו הקב"ה את הענין הרוחני של ראי'. ובאמת הראי' היתה נסית ונבואית וכמו שכתוב שהראה לו את כל ארץ ישראל, וכן שראה עד הים האחרון ודרשו חז"ל עד "היום" האחרון.

(ולפי הטעם של כדי שתלך ותאמר לאברהם ליצחק וליעקב וכו' לכאורה לא צריכים להגיע להעובדא שהיתה ראי' נסית ונבואית.)

וביתר דור המדבר מכיון שנגזר עליהם להדיא שגם לא יראו הרי זה פעל שגם אם היו מתאמצים מעצמם לראות לא הי' מסתייע מילתא, וכן אולי הרי זה פעל שגם זכויות לא היו מועילות, וכן הרי זה פעל את מה שמבואר בתנחומא חקת י"ט שהיו מתים אם היו רואים פירות הארץ שהוצאו לחוץ לארץ. וכדי לפעול את הדברים הנ"ל הוצרך הקב"ה לגזור עליהם להדיא שלא יראו.

מיהו שוב ראיתי בתנחומא וישב סי' ד' שבאמת גם על משה נגזר להדיא שלא יראה, דכתיב אם יראה איש, איש זה משה דכתיב והאיש משה וגו', וכן בתנחומא מקץ ט' איתא שנגזר על משה "שלא ליכנס לארץ ולא לראותה".

ולפי"ז חזינן דלא כהדרך שכתבנו

שהגזירה שלא לראות פעלה שזכות לא תועיל, דהא אע"פ שנגזר על משה שלא יראה, שפיר הי' שייך שזכות יתלה, וא"כ צ"ל כשני הדרכים האחרים שכתבנו בענין מה הוסיפה הגזירה שלא לראות.

והנה מדברי התנחומא שהבאנו יוצא שמושה הי' בכלל גזירת המרגלים, ולכאורה צ"ע דהא לפי המבואר בכל הפסוקים הטעם שלא נכנס הי' משום מי מריבה. ומצאתי ג' דרכים בזה וכדלהלן.

ב. דברי הרמב"ן בענין אם משה הי' בכלל גזירת המרגלים.

ע"י בדברים א' שכתובים דברי תוכחה שאמר משה לבני ישראל על מעשה המרגלים, ושוב כתוב בפסוק ל"ז גם בי התאנף ה' בגללכם וגו', וכתב הרמב"ן שם שמושה לא הי' בכלל גזירת המרגלים, ולא היתה כוונת משה במה שאמר "בגללכם" לחטא המרגלים עיי"ש בדבריו. ומדבריו יוצא דלא כדברי התנחומא שמושה הי' בכלל גזירת המרגלים ושנגזר עליו גם שלא יראה.

ג. דברי האור החיים בהענין הנ"ל. וע"ע בדברי האור החיים שם שהשיג על הרמב"ן, וביאר שכוונת "בגללכם" היא באמת לחטא המרגלים, וביאר שאע"פ

ד. דברי האברבנאל בהענין הנ"ל.

מיהו האברבנאל בפרשת חקת על הפסוק ויבאו בני ישראל כל העדה וגו' בד"ה ודעתי וכו' ביאר באריכות שמושה שפיר נענש בחטא המרגלים, כי היתה לו אשמה על שאמר להם לחקור דברים שלא בקשו בני ישראל שיחקרו ועי"ז גרם להחטא, רק שהעלים הקב"ה את הדבר עד המעשה של

שמושה לא חטא עמהם, אבל מ"מ כמו שנגזר על דור המדבר שלא להכנס לא"י, ה"ה שנגזר באותה שעה על חורבן בית המקדש ובכי' לדורות כי מעתה הי' ברור שלבסוף ידרדו עד כדי חורבן הבית, וא"כ הי' הכרח לגזור גם על משה שלא יכנס, משום שאילו הי' נכנס, הי' הקב"ה מכלה כעסו על כלל ישראל במקום לכלות כעסו על עצי ואבני בית המקדש, כי אילו הי' משה נכנס לא הי' המקדש חרב וכידוע, וא"כ הי' הכרח לגזור גם על משה שלא יכנס (ובאמת לא הי' בגדר עונש), והא דכתיב שמת מסיבת מי מריבה, הכוונה היא שאילו הי' מקדש אז את ה' כראוי, היו כלל ישראל חוזרים למדריגתם הקודמת בבטחון ולא היו מדרדרים, והיתה גזירת חורבן בית המקדש מתבטלת, ושוב לא הי' צורך לגזור עליו שלא להכנס עכ"ד. ומדבריו יוצא שלא היתה קיימת סיבה לגזור עליו שגם לא יראה.

מיהו צ"ע על דרכו ממה שכלל התנחומא את משה באם יראה איש, דהא לפי דרכו לא היתה סיבה לגזור עליו שלא יראה. ועוד צ"ע למה אהרן לא נכנס, הלא הוא לא חטא בחטא המרגלים, וגם מי מריבה לא הי' סיבה עצמאית.

מי מריבה כי לא רצה הקב"ה לכללו עם יתר דור המדבר כי חטאם הי' יותר גדול, ולכן תלה הקב"ה כאילו גזר בגלל מי מריבה אבל באמת הי' בגלל מעשה המרגלים.

ובמדרש תנחומא בפר' וישב אות ד' איתא כדברי האברבנאל, דעיין שם דקאי על הפסוק נורא עלילה על בני אדם וקאמר שלפעמים כבר מוחלט אצל הקב"ה מטעמים

שונים להוציא לפועל איזו גזירה, רק שהוא מחכה עד שתהי' סיבה ועלילה גם מצד מעשי בני אדם, וכגון הא דמלאך המות נברא לפני בריאת אדם רק שלא גזר הקב"ה מיתה בגלוי עד חטא עץ הדעת, וכן כבר בשעת מעשה המרגלים נגזר על משה שלא יכנס רק שלא גילה כן הקב"ה עד שהיתה עלילה של מי מריבה, עד כאן דברי התנחומא.

וגם על דרכו של האברכנאל צ"ע למה אהרן לא נכנס, הלא הוא לא חטא בחטא המרגלים, וגם מי מריבה לא הי' סיבה עצמאית.

וע"ע בספרי על חומש בפרשת ואתחנן עוד דרך בענין זה.

ה. דברי רש"י בפר' שמות, והם מברייתא בסנהדרין דף קי"א.

ועי' בשמות ו' א' דכתיב עתה תראה אשר אעשה לפרעה וגו', ופירש"י וז"ל, הרהרת על מדותי, לא כאברהם שאמרתיו לו כי ביצחק יקרא לך זרע ואח"כ אמרתיו לו העלהו לעולה ולא הרהר אחר מדותי, לפיכך עתה תראה, העשוי לפרעה תראה, ולא העשוי למלכי ז' אומות כשאביאם לארץ עכ"ל, והוא בברייתא בסנהדרין דף קי"א ע"א.

רלג) בענין הנ"ל.

עיין באבות דרבי נתן בפרק כ"ט ברייתא א' שהוסיפו גם שלא יבוא לביתו ביום אידו.

רלד) שמואל הקטן.

פירש"י וז"ל, קטן משמואל הרמתי כמו שמצינו שיצתה בת קול ואמרה שהי' ראוי

שתשרה עליו שכינה כמשה רבינו ע"ה עכ"ל. ועיין בירושלמי בפ"ט דסוטה הי"ג דאמרינן ולמה נקרא שמואל הקטן לפי שהוא מקטין את עצמו וי"א משום שמעט הי' קטן משמואל הרמתי.

והנה בענין הא דכתב רש"י שהי' ראוי שתשרה עליו שכינה כמשה רבינו, עיין בסנהדרין דף י"א ע"א בגירסת הספרים דאיתא כן בנוגע להלל, אבל בנוגע לשמואל הקטן אמרו בלשון סתם שהי' ראוי שתשרה עליו שכינה, ועיין שם בגליון דמבואר שהמהרש"ל מוחק אותו גם בנוגע להלל. מיהו בילקוט פר' בשלח אות רס"א ד"ה ויאמר וכו' איתא כגירסת הספרים שלנו וכמו שהובא בהגליון שם. והמהרש"א בחי' אגדות שם כתב טעם לגרוס כן בנוגע להלל ולא בנוגע לשמואל הקטן וז"ל, כי מצינו בהלל הזקן שחי ק"כ שנה ופרנס את ישראל מ' שנה כמו משה, גם שהי' הלל עניו כדאמרינן בפרק במה מדליקין שהי' מדתו של משה שנאמר בו עניו מאד, אבל בשמואל הקטן לא קאמר אלא שתשרה עליו שכינה ולא קאמר כמשה שלא מצינו שפרנס ישראל מ' שנה כמשה אף שהי' עניו כמותו עכ"ל. ועיין עוד בב"ב דף קל"ד ובסוכה דף כ"ח דאמרינן שהיו להלל שמונים תלמידים וששלים מהם היו ראויים שתשרה עליהם שכינה כמשה רבינו, ונראה שגם שמואל הקטן הי' מאותם ל' לפי דברי רש"י כאן שהי' ראוי שתשרה עליו שכינה כמשה רבינו, דהא אמרינן בסנהדרין שם שהי' תלמידו של הלל, ואע"פ שלעיל שם קראו להלל הזקן תלמידו של עזרא אע"פ שלא למד ממנו ממש, אבל בכל זאת לענין שמואל הקטן אכתי י"ל שהכוונה היא שלמד מהלל

רלח) בענין הנ"ל.**חכם לעומת זקן.**

לפי פירש"י הנ"ל שהמשנה איירי בנתינת כבוד, אם כן יוצא מן הסיפא שלענין נתינת כבוד הולכים אחר החכמה ולא משגחינן בזקנה. ועיין בב"ב דף ק"כ ע"א וברשב"ם כמה חילוקי דינים בדבר. ועיין בזה באות רע"ג וכן באות ער"ב.

רלח*) הקנאה.

עי' באות ד"ש בענין קנאת סופרים.

רלט) והתאוה.**תאות נשים.**

עיין ברבינו יונה שכתב וז"ל, כי אפילו תאות משכב הנשים הרבה במותר רעה גדולה ועל זה אמר שלמה המלך אל תתן לנשים חיליך עכ"ל. ועיין בענין זה בפ"ד מהל' דעות הי"ט, ובפ"ה שם ה"ד.

רמ) בענין הנ"ל.**תאות אכילה.**

כתב רבינו יונה וז"ל, וכמו שאמרו חכמי הטבע כי גם המאכלים קלים וטובים מזיקים לאוכל מהם הרבה עכ"ל. ועיין בענין זה ברמב"ם בפ"ד מהל' דעות ה"ב והט"ו.

רמא) והכבוד.**מטיל אימה.**

כתב רבינו יונה שהנותן חתתו בארץ החיים יורד לעמקי שאול בגיהנם ואין למפלתו תקומה לדורי דורות, ומקורו הוא מתוספתא בסנהדרין פי"ג ברייתא א' עיין שם. ועיין בענין זה ברמב"ם בפ"ג מהל'

ממש, ועוד דאולי גם הכוונה בסוכה שם אינה שכולם למדו מהלל ממש אלא הרי זה כולל גם אותם שנקראו אח"כ תלמידיו של הלל כגון שמואל הקטן.

והנה בהגליון בסנהדרין שם כתוב שגם הרמב"ם בפרק ז' משמונה פרקים גורס כגירסא דידן בהגמ' בסנהדרין שם ודלא כהמהרש"ל. מיהו באמת הרמב"ם שם כתב שחז"ל אמרו על מקצת חכמים שראוי שתשרה עליהם שכניה כמשה וא"כ י"ל שכוונתו היא להגמ' בסוכה וב"ב על תלמידיו של הלל ואין כוונתו להגמ' בסנהדרין.

וע"ע שם שביאר הרמב"ם איך שיידך בכלל לומר שהי' ראוי שתשרה עליו שכניה כמשה רבינו.

רלה) הלומד ילד.

עיין באבות דרבי נתן בפרק כ"ג ברייתא ב' ג' וד', וכן בפרק כ"ד בסוף ברייתא ד'.

רלו) הלומד זקן.

עיין לעיל באות קל"ב.

רלז) אל תסתכל בקנקן.

פירש"י וז"ל, אל תביט לקומת אדם ולמראהו לחלוק לו כבוד משום צורתו עכ"ל. מיהו מכיון שהדרך של ההמון הוא לעשות כן לפיכך אין מושיבין בסנהדרין אלא בעלי קומה ובעלי מראה, ופירש"י בסנהדרין דף י"ז ע"א דהיינו כדי שתהא אימתו מוטלת על הבריות.

תשובה ה"ו והי"ג. ועיין עוד בשערי תשובה שער ג' אות קס"ב - קס"ז.

רמב) הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם.

עיינ בתוס' רעק"א שהביא את דברי רבינו יונה בפ"ק דמס' ברכות שהכוונה היא שמוציאין אותו מעולם הבא (ברם עי' בדברי רבינו יונה כאן).

ורש"י כאן פי' וז"ל, וי"א הקנאה שקינא קרח במשה ואהרן, והתאוה שהתאוה גיחזי לקחת ממון נעמן, והכבוד מירבעם שאמר אם יעלו העם הזה לירושלים מפני שהי' המלך קורא במשנה תורה עכ"ל. והנה מעשה דירבעם גרם שלא הי' לו חלק לעולם הבא כדתנן בסנהדרין בריש פרק חלק שאין לו חלק לעוה"ב, וכן מעשה דעת קרח שלל מהם עוה"ב לפי רבי עקיבא בסנהדרין דף ק"ח ע"א (אבל ר"א סובר שם שיש להם חלק לעוה"ב), (וכן הוצאו עדת קרח מעולם הזה), אבל בגיחזי אע"פ שאין לו חלק לעולם הבא כדתנן בחלק, אבל מכל מקום אין זה משום מעשה דנעמן שהביא רש"י אלא משום הטעמים שנביא באות שט"ו, וא"כ נראה שבגיחזי כוונת רש"י היא לומר שהתאוה הוציאה אותו מעולם הזה משום שעל ידי זה נצטרע ומצורע חשיב כמת. ואפשר שגם בנוגע לירבעם יש לפרש שכיון שנכרתו זרעו הרי זה נחשב שהוצא מעולם הזה.

ורבינו בחיי והמגן אבות והתפארת ישראל פירשו שהכוונה כאן היא לב' העולמות.

שוב ראיתי בתנחומא ריש מצורע דמבואר

שמה שאין לגיחזי חלק לעולם הבא הרי זה באמת משום מעשה דנעמן.

ועיין עוד בביאור הגר"א כאן שכתב וז"ל, הקנאה מן הנחש וקין וכיוצא, והתאוה מן בלעם, והכבוד מן קרח, וכולם היו כבלעם, ונאמר ורקב עצמות קנאה, תאות עצל תמיתנו, ולפני שבר גאון עכ"ל.

ובמגיד משנה בסוף הל' זכ"י ומתנה מבואר דס"ל שכוונת המשנה היא שמוציאין אותו מעוה"ז וז"ל, לפי שההסתפקות בהכרחי מצליח האדם בעוה"ז ובעוה"ב, העוה"ז לפי שהקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם וכו' עכ"ל.

רמג) בענין הנ"ל.

כתב רש"י וז"ל, והכבוד מירבעם שאמר אם יעלו העם הזה לירושלים מפני שהי' המלך קורא במשנה תורה עכ"ל.

והנה בסנהדרין דף ק"א ע"ב מבואר דבר אחר לגמרי, דאיתא שם בזה"ל, אר"נ גסות הרוח שהי' בו בירבעם טרדתו מן העולם שנאמר ויאמר ירבעם בלבו עתה תשוב הממלכה לבית דוד אם יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית ה' בירושלים ושב לב העם אל אדוניהם אל רחבעם מלך יהודה והרגוני ושבו אל רחבעם מלך יהודה, אמר גמירי אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית יהודה בלבד, כיון דחזו לרחבעם דיתב ואנא קאימנא סברי הא מלכא והא עבדא ואי יתיבנא מורד במלכות הואי וקטלין לי ואזלו בתרי'.

ועיין במהרש"א שם שכתב שאם הי' יושב הי' נחשב למורד על זה שהחשיב את עצמו למלך בירושלים עיר רחבעם, ודבריו צ"ע, דהא גם בירושלים הי' קיים הדין מלך

של ירבעם על שאר השבטים, וא"כ למה הי' נחשב כמורד במלכות רחבעם, הלא ירבעם הי' מלך בזכות עצמו, ולא הי' תחת מלכותו של רחבעם.

וצ"ל שמכיון שהי' לרחבעם דין מלך א"כ גם עשרת השבטים היו חייבים בכבודו משום מצות שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, אע"פ שלא הי' מלך עליהם (אלא שצ"ע על זה מלשון עליך), ולא עוד אלא שגם ירבעם הי' חייב בכבודו, והיינו משום שכל ישראל חייבים בכבוד מי שיש לו דין מלך (ואע"פ שבהוריות דף י"א ע"ב אמרינן שמלכי יהודה וישראל לא כייפי אהדדי, אבל י"ל שהכוונה בזה היא רק לומר שאין אחד מהם נמצא תחת יד חברו בנוגע לעצם מדריגתו, ומשום הכי קרינן בשניהם שאין למעלה ממנו אלא ה' אלקיו עיין שם, אבל מכל מקום אכתי יתכן שחייבים כבוד אחד להשני, מה שאין כן בנשיא וריש גלותא, דאיירי בהו התם, הרי הנשיא כפוף תחת יד ריש גלותא בכל עניניו, כגון מניית דיינים וכדומה).

מיהו לפי זה צ"ע למה הותר לרחבעם לישב בעזרה בפני ירבעם, דהא מכיון שהי' גם לירבעם דין מלך א"כ מוטל הי' גם על רחבעם לכבדו. וי"ל שכמו שהותר לו לישב ולא לחוש לכבוד השכינה הוא הדין לכבודו של ירבעם.

ועכ"פ דברינו הנ"ל הרי הם דלא כהמהרש"א, דהא לפי דברינו הטעם שירבעם הי' חייב לכבד את רחבעם אינו תלוי במה שהי' נמצא בעירו.

ובחידושי הגרי"ז על התורה באות קי"ב כתב ב' דרכים איך לבאר את דברי הגמ' הנ"ל, ואולי כוונת המהרש"א היא לדרכו הראשון של הגרי"ז, וזה הלשון שם, דאף דעל ישראל יוכל להיות מלך אחר, מכל מקום בירושלים נאמר דהמלך הוא מזרע דוד, וא"כ אף מלך ישראל בהיותו בירושלים הוא כפוף למלך ירושלים מכיון שאין שם אלא מלך מבית דוד, ולכן הוא דהוי מורד במלכות, והבן. אבל לפי מה שכתבנו (לעיל שם) מבואר בפשטות, דכיון דהלכה זו דאין ישיבה בעזרה וכו' הוא הלכה מיוחדת במלכות בית דוד א"כ ירבעם כשישב בעזרה הרי מורד במלכות לא הוי אבל מכל מקום במלכות בית דוד הוא נחשב כמרידה, ועל זה הא לא שייך כלל מה שהוא בעצמו מלך עכ"ל.

ועיין ברד"ק במלכים א' פרק י"ב פסוק כ"ז שהביא גירסא אחרת בהסוגיא בסנהדרין שם וז"ל, וכדברי חז"ל מאי והרגוני, גמירי אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד כיון דחזו לרחבעם דיתבי ואנא קאימנא סבר מורד במלכות הוא שאם הי' מלך הי' יושב וקטלי ואולי בתרי' עכ"ל, פי' שפחד שמא יחשבו שתחילת הקמת מלכותו היתה בתורת מרידה. ולפי גירסתו י"ל שאילו היו מחזיקים אותו כמלך שוב לא הי' מפחד לשבת, ולא הי' חושש שמא יחשיבוהו כמורד במלכות מחמת ישיבתו, והיינו כקושייתנו הנ"ל, שלכאורה ליכא בזה שום מרידה במלכות כלל כיון שגם הוא הי' מלך.

פרק חמישי

שהכוונה היא שבתחילת הבריאה היתה הארץ תוהו ובוהו לא מתאים שיהי' ריבוי (המלה את) לרבות את כל התולדות, כי גם בלי ריבוי הרי כוונת הפסוק היא שבתחילת בריאת הכל, הי' הכל תוהו ובוהו. ועוד דלפי מה שפי' על פסוק א' אין שום סיבה לומר שבריאת כל דבר ודבר היתה בהיום הראשון ולא לומר שכל בריאתו כולה היתה ביום שנזכר בו. ועי' גם ביום שני שפירש"י שהשמים נבראו ביום ראשון, רק שהיו לחים, והקב"ה הקרישם ביום שני. ולכאורה גם מזה יוצא שהפירוש של בראשית וגו' הוא שבראשונה ובתחילה ברא הקב"ה שמים וארץ, כי אל"כ מנלן בכלל שברא את השמים ביום ראשון וכמו שכתבנו לעיל בסמוך, ומעתה גם על דבריו הנ"ל ביום השני קשה מדבריו על פסוק א'.

ברם יש לפרש את מה שפירש"י שבתחילת בריאת שמים וארץ, הארץ היתה תוהו ובוהו בב' דרכים. א', כמו שהבננו עד עכשיו שהכוונה היא שבתחילת כל התהליך של בריאת שמים וארץ שנמשכה ו' ימים, הארץ היתה תוהו ובוהו (וכן הבין המהרש"א הובא להלן ב[ב]), ולפ"ז יוצא שבריאת כל דבר ודבר היתה כולה באותו יום שנזכרה בריאתה וכמו שהקשינו. ב', יש גם לפרש שהכוונה היא שכבר ביום ראשון התקיים שלב שנקרא תחילת בריאת כל השמים וכל הארץ, דהיינו להבראות בלי להתלות, וכוונת הפסוק היא לומר בראשית בריאת שמים

(רמד) בעשרה מאמרות נברא העולם.

"בראשית נמי מאמר הוא".

עי' ברש"י על בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ שפי' את הפסוק בדרך סמיכות, דהיינו שבראשית בריאת שמים וארץ, כלומר בתחילת בריאת שמים וארץ, הארץ היתה תוהו ובוהו. מיהו אונקלוס תרגם "בקדמין", ומזה מבואר שהוא מפרש שהכוונה אינה לסמיכות, אלא למשפט שלם בפני עצמו, ושיעור הפסוק הוא כך, שבתחילה, כלומר בראשונה, ברא אלקים את השמים ואת הארץ, דהא לפי רש"י הי' לו לתרגם "ברי"ש או "בקדמת" שהם לשונות של סמיכות, ולא לתרגם "בקדמין" שהוא לשון "בתחילה" ו"בראשונה". וכהפירוש של התרגום מוכח מפירושו של הרמב"ן שם עיי"ש.

ועי' ברש"י ביום ד' על פסוק י"ד שם דכתיב יהי מארות שכתב וז"ל, מיום הראשון נבראו, וברביעי צוה עליהם להתלות ברקיע, וכן כל תולדות שמים וארץ נבראו ביום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו, הוא שכתוב את השמים לרבות תולדותיהם ואת הארץ לרבות תולדותי' עכ"ל. וצ"ע דמזה יוצא שהכוונה היא כהתרגום שבתחילה ברא אלקים את השמים וכל תולדותיהם ואת הארץ וכל תולדותי', ודלא כפירושו של רש"י עצמו לעיל שם על פסוק א', דהא לפי פירושו של רש"י על פסוק א'

וארץ כלומר באותו זמן שנפעלה בו תחילת בריאת שמים וארץ, הארץ היתה תוהו ובוהו, וא"כ לפ"ז שפיר יוצא שכבר נבראו ביום ראשון רק שלא נקבעו במקומם וכן השמים לא הקרישו, ומצב זה נקרא תחילת בריאת שמים וארץ כלומר אבל לא סוף בריאתם. והנה בהמשנה כאן תנן שבעשרה מאמרות נברא העולם, ובר"ה דף ל"ב ע"א הקשו דהא במעשה בראשית כתיבי רק תשעה פעמים ויאמר, ותירצו שבראשית נמי מאמר הוא.

ובביאור מהות המאמר של בראשית הביא רש"י כאן את הפסוק בתהלים דכתיב בדבר ה' שמים נעשו, וכן הוא בגמ' בר"ה שם. ואפשר לבאר שהכוונה היא להבריאה היסודית של השמים וכל תולדותי' וכן הארץ וכל תולדותי' וכמו שביארנו לעיל איך זה משתלב את פירושו על פסוק א' מיהו עי' במהרש"א בר"ה שהקשה מהגמ' בר"ה שם על פירש"י על פסוק א' כי מדבריו על פסוק א' מבואר שאינו מאמר בפני עצמו. ותי' המהרש"א וז"ל, וי"ל אע"ג דבראשית ברא וגו' נמשך אל האור, מ"מ בכח המאמר דבראשית נשמע נמי בריאת שמים וארץ זולת ט' ויאמר דכתיבי בתרי' עכ"ל, פי' דאע"פ שהמלים בראשית ברא נמשכות לויהי אור אבל מ"מ מכיון שנזכרו שמים ארץ נשמע נמי בריאת שמים וארץ אע"פ שלא כתוב עליהם לשון ויאמר. ומשמע ש"נשמע נמי" כלל בריאת שמים וארץ.

ולפי המהרש"א, שלא תירץ את קושייתו כדרכינו בביאור דברי רש"י על פסוק א', אכתי קשה על רש"י על פסוק א' מדבריו על פסוק י"ד. ועוד דמה

הוסיף מאמר זה יותר מהט' אחרים. ועי' עוד בסידור הגר"א בפירוש שיח יצחק על "ברוך שאמר" שכתב על "ברוך עושה בראשית" שהכוונה היא לבריאת זמן. ולפ"ז אולי יש לפרש שזהו הכוונה ב"בראשית נמי מאמר הוא", דהיינו שבהמלה בראשית מרומזת הבריאה של זמן, והכוונה היא שברא בראשית, כלומר שברא זמן. מיהו אין זה בכלל משמעות הפסוק של בדבר ה' שמים נעשו שהביאה הגמ' שם.

(ועי' במגן אבות להלן בסוף הפרק על בן ע' לשיבה שכתב בשם חכמי הטבע ש"זמן אינו דבר אחר, אלא מספר התנועה"). ועוד דעי' בבראשית רבה ג' ז' דאיתא אמר ר' יהודה ב"ר סימון יהי ערב אין כתיב כאן, אלא ויהי ערב, מכאן שהי' סדר זמנים קודם לכן, הרי שהי' קיים מציאות של זמן לפני האמור במעשה בראשית (ועי' במפרשי המדרש).

ורבינו בחיי בריש פרק ה' דאבות שם כתב וז"ל, האחד (המאמר הראשון) בראשית, כי כל השמים לא נהיו אלא במאמר והוא אמר ויאמר אלקים יהי שמים וארץ וחשך ורוח ומים עכ"ל, ודבריו הם כהדרך שהכוונה היא לשמים וארץ וכל תולדותיהם (בלי להתלות ולהקבע).

רמה) והלא במאמר אחד הי' יכול להבראות אלא להפרע מן הרשעים וכו'.

בענין אם זהו הטעם.

פירש"י וז"ל, אלא לכך טרח, ליתן פרעון גדול וכו' עכ"ל, ומשמע מדבריו שזהו באמת

וממילא אם עשה מצוה א' אשריו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות, ואם עשה עבירה אחת אוי לו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף חובה. ברם צ"ע משום שאע"פ שצריך אדם לראות כן וכמו שמבואר בקידושין וברש"י שם, אבל מכל מקום סוף סוף הרי זה מילתא דלא שכיח שיהיו מעשי אנשי העולם מחצה על מחצה, וא"כ איך שייך לומר בסתם שרשע מאבד את כל העולם.

וצ"ל שאין כוונת הר"ב להיכא שהעולם הוא מחצה על מחצה, וכמו שנקטנו עד עכשיו, אלא כוונתו היא להיכא שנמצא רוב העולם חייב אשר בכהאי גוונא כל הרשעים ביחד מכריעים את העולם לכף חובה וכולם נענשים משום שיש לכולם (כלומר אלו שהרשיעו עד שהגיע למספר רוב) חלק בזה. ועי' גם ברבינו יונה שפי' שהכוונה היא לכל העולם וכהפי' השני של הר"ב ולא שקאי על הרשע עצמו. וע"ע ברמב"ם בפיה"מ.

רמז) בענין הנ"ל.

באבות דרבי נתן פרק ל"א ברייתא ב' תניא בעשרה מאמרות נברא העולם, וכי מה צורך לבאי עולם בכך, אלא ללמדך שכל העושה מצוה אחת וכל המשמר שבת אחד וכל המקיים נפש אחת מעלין עליו כאילו קיים עולם מלא שנברא בעשרה מאמרות, וכל העובר עבירה אחת וכל המחלל שבת אחד וכל המאבד נפש אחת מעלין עליו כאילו איבד עולם מלא שנברא בעשרה מאמרות, שכן מצינו בקין שהרג את הבל אחיו שנאמר קול דמי אחיך, דם אחד שפך, דמים רבים נאמר, אלא מלמד שדם בניו

הטעם למה נברא בעשרה מאמרות, וכן משמע לכאורה מדברי רבינו יונה בפירושו השני שכתב וז"ל, אלא כדי להפרע וכו' עכ"ל. ברם התיור"ט כתב בשם הדרך חיים בזה הלשון, הכי פירושו ומה ת"ל מזה שנברא בעשרה מאמרות, כלומר איזה לימוד נמשך מזה, ולא שהיא שאלה על הבריאה עצמה למה היתה בעשרה מאמרות, אלא שר"ל שיש לנו ללמוד מהבריאה שהיא בעשרה מאמרות לימוד מוסר נאה לפי שהלא במאמר אחד הי' יכול להבראות ויצא לנו ממה שנברא בעשרה להפרע וכו', אבל לא שלכך היתה כוונת הבריאה בעשרה מאמרות כדי להפרע וכו', שאין זה ממדת טובו ית' לעשות פעולה יתירה כדי להפרע עכ"ל. ונראה שזוהי כוונת רבינו יונה בדרכו הראשון שכתב וז"ל, מה זה בא ללמדנו כשאמר בעשרה מאמרות נברא העולם עכ"ל, כלומר מה התנא בא ללמדנו ולא מה הי' טעמו של הקב"ה (שזהו פירושו השני שם שהבאנו לעיל בסמוך). ועי' במאירי וברבינו בחיי.

רמו) אלא להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם וכו'.

הכוונה ב"עולם".

פי' הר"ב שמה שרשע מאבד את העולם הרי זה משום שהוא מאבד את נפשו וכל המאבד נפש א' הרי זה נחשב כאילו הוא מאבד עולם מלא, ועוד כתב שם משום שהם מכריעים את העולם לצד חובה, פי' באופן שהי' העולם מחצה חייב ומחצה זכאי כדאמרינן בקידושין דף מ' ע"ב שהעולם נידון אחר רובו, והיחיד נידון אחר רובו,

ובני בניו וכל תולדותיו עד סוף כל הדורות שעתידין לצאת ממנו כולם היו עומדים וצועקין לפני הקב"ה.

והנה לא ידעתי היאך למדו מקין שכל המאבד נפש אחת כאילו איבד עולם מלא, דלכאורה ליכא למילף מקין אלא הא לחוד דהוי כאילו הרג את כל דורותיו של הנהרג, ובאמת בסנהדרין דף ל"ז ע"א בהמשנה שם לא למדו מקין אלא שדמו ודם זרעו תלויים בהרוצח, אבל הא דכל המאבד נפש אחת חשיב כאילו איבד עולם מלא למדו שם ממה שאדם נברא יחיד.

ויש ליישב דהנה מנח הרי יצא עולם מלא שלנו, ומסתמא כן הי' קורה גם מזרעו של הבל, וא"כ נמצא שקין איבד מספר אנשים שהם כמנין עולם מלא שלנו (ולא תלינן שהיו נהרגין בהמבול ושלפני המבול עוד לא היו מספיק הרבה כדי להחשב עולם מלא).

רמח) עשרה דורות מאדם הראשון ועד נח וכו'.

בענין האריכות ימים של הדורות ההם.

הרמב"ן בבראשית ה' ד' הביא את דברי הרמב"ם במורה נבוכים שבאמת כל אנשי הדורות שבפרשיות בראשית ונח היו חיים רק שבעים או שמונים שנה, ואותם שכתוב עליהם שחיו מאות שנים היו יחידים שחיו כן על ידי נס או על פי תיקון המזון והנהגה בריאה.

והרמב"ן שם חלק עליו משום שלא היו "לא נביאים ולא צדיקים כאלו שראויים לנס, וכל שכן שלא היו ראויים לכך דור אחר דור". ובנוגע להנהגה בריאה כתב שאי

אפשר שהנהגה בריאה תוסיף כל כך הרבה שנים, ועוד למה רק אלו התנהגו כן ולא גם אחרים. והסיק הרמב"ן שבאותם דורות היו כולם חיים כך, אבל אח"כ נתקלקל האויר מהמבול.

ובספר מגן אבות להתשב"ץ בסוף פרק ה' דאבות על בן ע' לשיבה השיג על הרמב"ן דלא מסתבר שהאויר יגרום שיתמעטו השנים כל כך, ועוד דגם אחרי המבול חיו הרבה. מיהו הרמב"ן התייחס לדבר זה וכתב שעל ידי קלקול האויר בזמן המבול נתקצרו ימיהם לחצי וחיו כד' מאות שנה (ושם חי שש מאות שנה כי נולד עוד לפני המבול), ושוב בדור הפלגה נתקלקל האויר עוד יותר, ושוב חצו ימיהם ועמדו על מאתים שנה. וכתב שבזמן האבות היו כלל האנשים חיים שבעים ושמונים שנה חוץ מצדיקים כגון האבות (וכאן לא הסביר הרמב"ן מה גרם שירד ממאתים לשבעים ושמונים שנה).

ועכ"פ המגן אבות הסיק שאדם הראשון חי כל כך כי נברא מן האדמה ולא מטיפה סרוחה, וכל מה שנתרחקו יותר מאדם הראשון נתמעטו השנים כי נולדו מטיפה סרוחה. ושוב הסיק שהטעם שחיו כל כך הרי זה כדאייתא בבראשית רבה שהאריכו ימים כדי שיספיקו להבין בתקופות ומזלות. והנה לכאורה קשה על דברי הרמב"ם ממשנתינו, למה אמרו כאן שרק עשרה דורות היו בין אדם לנח ותו לא, הלא טובא הוו כיון שרוב העולם לא חיו כל כך, ועוד דהוי רבותא טפי למימר שהמתין הקב"ה מספר דורות יותר גדול בגלל מדת ארך אפים.

וגם לפי הרמב"ן צ"ע, דהנה העשרה דורות הנזכרים בחומש, הצעיר שבהם הוליד בהיותו בן ס"ב, ובנוגע לשאר

האנשים שחיו אז, יש סמך לומר שהולידו הרבה קודם לזה, דהא בהיות אדם הראשון בן ק"ל כבר נולד הדור השביעי לקין, עי' ברש"י בבראשית ד' פסוק י"ט ופסוק כ"ד, וא"כ אולי באמת רק אלו הנזכרים הולידו בגיל מאוחר, ולפי זה יוצא שהיו שם יותר מעשרה דורות גם לפי הרמב"ן. מיהו יש ליישב את שיטת הרמב"ן שמספר הדורות נקבע על ידי מיתת הקודמים ולא על ידי לידת החדשים.

ברם לפי זה קשה מהעשרה דורות שבין נח לאברהם אבינו, דהא תנן שגם מנח עד אברהם אבינו היו עשרה דורות, ואילו לפי הנ"ל הרי אין כאן עשרה דורות, דהא שם בן נח, וכן שלח ועבר ובני דורם, היו עודם בחיים לאחר מיתת אברהם ובני דורו, וא"כ אכתי לא עברו עשרה מיתות.

רמט) שכל הדורות היו מכעיסין ובאין.

אע"פ התחילו לעבוד עבודה זרה רק בימי אנוש (שהי' נכדו של אדם) כדכתיב אז הוחל וגו', אבל מכל מקום גם אדם הראשון הכעיס על ידי אכילתו, וקין על ידי רציחתו, ואנוש הי' כבר בכלל העובדים עבודה זרה כמו שכתב הרמב"ם בפ"א מהל' עבודת כוכבים עיין שם, וא"כ שפיר יוצא שכולם היו מכעיסין ובאין. מיהו עיין במאירי שכתב וז"ל, וזה שאמר שכל הדורות, פירושו מאנוש ואילך וכו' עכ"ל, ונר' שטעמו הוא משום שאדם וקין עשו תשובה.

והמגן אבות כלל גם דורות אדם ושת בתוך החוטאים, ורציחת קין כחטא הדור

הראשון של אדם הראשון. וצ"ע מה הי' חטאו של דורו של שת.

רנ) בענין הנ"ל.

הרמב"ם בפ"א מהל' עבודת כוכבים כתב שבתחילה לא עבדו עבודה זרה בכוונה למרוד בהקב"ה אלא טעו לומר שראוי לחלוק כבוד להמשמשים לפניו, וכתב שזהו עיקר עבודה זרה אע"פ שלא קבלו אותם עליהם באלוה, ורק אחרי שארכו הימים הגיעו להשלב של לעשותם אלהות עיין שם. ולפי זה נמצא שהיו שוגגין בשגגת אומר מותר, דהא אפילו אם הי' מי שהזהירם ואמר להם שטועים הם, אבל מכל מקום הרי הם לא קבלו את דבריו, אלא עמדו בשלהם שכך ראוי והגון, וא"כ נמצא שהיו שוגגים בשגגת אומר מותר, דהא חשבו שזהו באמת רצון הקב"ה, רק שמכל מקום הרי בן נח נהרג על אומר מותר משום שהי' לו ללמוד ולא למד כדאמרינן בב"ק דף צ"ב ע"א, ואצל בן נח הרי זה נקרא כמו מזיד, ומשום הכי שפיר תנן שהיו מכעיסין שהוא בפשטות לשון המורה על זדון. ועוד דיתכן שגם ה"כ שארכו הימים" הי' עוד בימי אנוש.

רנא) בענין הנ"ל.

באבות דרבי נתן פרק ל"ב ברייתא א' תניא בזה הלשון, "דורות מאדם הראשון, ועד נח וכי מה הוצרך לבאי עולם לכך, אלא ללמדך שכל הדורות היו מכעיסין ובאים ולא הביא הקב"ה את מי המבול בשביל צדיקים וחסידיים שהיו בהם. ומשמע מהך ברייתא שהסיבה היתה כחן של צדיקים ולא המדה של ארך אפים וכו'. ברם י"ל

שתרווייהו היו דרושים, דהיינו גם מדת אריכת אפים וגם זכות הצדיקים.

רנב) עשרה דורות מנח ועד אברהם וכו' עד שבא אברהם וקבל שכר כולם.

בענין שאר הצדיקים באותם דורות. פירש"י וז"ל, לפי שעד עתה לא הי' צדיק בעולם כל כך שינחל חלקו וחלקם בעולם הבא עכ"ל. ומדבריו משמע שלעולם היו שם עוד צדיקים רק שלא הגיעו למדריגת אברהם אבינו. ובאמת היו שם גם שם ועבר (וגם ארפכשד שלח ויקטן, עי' במחזור ויטרי).

ברם עיין באבות דרבי נתן בפרק ל"ג ברייתא א' דתניא עשרה דורות מנח ועד אברהם, וכי מה צורך לבאי עולם בכך, אלא ללמד שכל אותן הדורות היו מכעיסין לפניו, ולא הי' אחד מהן שהלך בדרכי הקב"ה עד שבא אברהם אבינו והלך בדרכי הקב"ה שנאמר עקב אשר שמע אברהם בקולי ע"כ, ומשמע מברייתא זו שאברהם הי' באמת הצדיק היחידי שבכל הדורות, דהא אין לומר שכוונת האבות דר"ג היא להדור כולו, והכוונה היא לומר שלא הי' דור אחד שהשלים אחר הקב"ה, דזה אינו, דהא גם אנשי דורו של אברהם אבינו היו עובדים עבודה זרה, וא"כ מוכח דקאי על יחידים, דהיינו שלא הי' שם צדיק אחר, וא"כ צ"ע על האבות דרבי נתן כהנ"ל דהא שפיר היו שם גם צדיקים אחרים.

איברא, אולי י"ל דקאי על הדור לפי דברי רש"י והמחזור ויטרי שהבאתי באות רנ"ד שהדריך את הדור בתשובה.

ועיין בפ"י כסא רחמים על האדר"ג שם שכתב וז"ל, א"נ דשם ועבר קבלו מנח, ונח קבל ממתושלח ודעמי', אבל אברהם במחוז שלו היו כולם עובדי ע"ז והוא מעצמו נתעורר, וכוונת לא הי' אחד מהם שיהלך בדרכי הקב"ה היינו מעצמו בלי מלמד עכ"ל. ובנוגע להעשרה דורות מאדם הראשון עד נח מבואר במגן אבות שמכעיסין ובאין קאי על כלל הדור, דהא היו שם צדיקים יחידים כגון שת חנוך ומתושלח.

וגם רבינו בחיי (בבראשית ה', ג') כתב שהיו שם צדיקים "כמו מתושלח וכיוצא בו".

והכלי יקר שם (ה', ג') כתב שכל אלו שנזכרים בהעשרים דורות היו צדיקים עי"ש.

ומדברי הרמב"ן שהבאתי באות רמ"ח יוצא שלא כולם היו צדיקים כאלו שהיו ראויים לנס של אריכות ימים מופרזת (אבל גם לפי דבריו שם עדיין יתכן שלא היו בגדר רשעים, וכן אולי היו צדיקים רק לא צדיקים כאלו שראויים לנס, וכן עדיין יתכן ששפיר היו ביניהם יחידים ששפיר היו ראויים לנס).

ובבמדבר רבה פר' ב' פ"א איתא עמדו עשרים דור וכו' ולא עמד מהם צדיק. והנה הא מיהא חזינן מדברי רש"י הנ"ל שאע"פ שחיו אז שם ועבר אבל מכל מקום אברהם אבינו הי' גדול מהם וכמו שכתב להדיא שעד עתה לא הי' צדיק בעולם כל כך וכו', וכבר הבאנו את דברי הכסא רחמים על זה. ועיין עוד בזה ברמב"ם בפ"א מהל' עבודת כוכבים ה"ג שכתב וז"ל, והי' מהלך (אברהם אבינו) וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה עד שהגיע לארץ

כנען והוא קורא שנאמר ויקרא שם בשם ה' א-ל עולם, וכתב הראב"ד וז"ל, א"א ותמה אני שהרי היו שם שם ועבר, איך לא היו מוחים, ואפשר כי מוחים היו ולא אירע להם שישברו את צלמיהם לפי שהיו מתחבאים מהם עד שבא אברהם ושבר צלמי אביו עכ"ל. וכתב שם הכסף משנה וז"ל, ולענין התימה שתמה הראב"ד י"ל דמעיקרא ליתא, שאברהם הי' בבבל, ושם ועבר היו בארץ כנען, ושם לא שיבר אברהם הצלמים אלא שהי' קורא ומכריז אמונת היחוד, ושם ועבר היו מודיעים דרך ה' לתלמידיהם, אבל לא נתעוררו לקרוא ולהכריז כמו אברהם, ועל כן גדלה מעלתו ביותר עכ"ל. פי' שהראב"ד משה מדריגת שם ועבר לאברהם ומש"ה הוקשה לו למה הם לא מיחו ושיברו, וכתב לתרץ שמיחו באמת רק שלא שיברו כי היו מתחבאים מהם, אבל הכ"מ מבאר שבאמת גדלה מדריגת אברהם ממדריגתם. מיהו לא הבנתי מה הרויח הכסף משנה בזה שכתב שגם אברהם אבינו לא שיבר צלמים בארץ כנען, דהא רצונו ליישב בזה למה שם ועבר לא שיברו צלמים, ועל זה כתב שגם אברהם אבינו לא שיבר שם, והרי דבריו בזה קשים כי הוא עצמו כתב שגדלה מעלת אברהם אבינו כי הי' קורא ומכריז, וא"כ למה אי אפשר לומר ששיבר אברהם אבינו צלמים גם בארץ כנען, ושם ועבר לא שיברו כמו שלא קראו והכריזו אלא רק הודיעו לתלמידיהם, כי גדלה מעלת אברהם אבינו.

רנג) בענין הנ"ל. מדריגתו של נח.

פירש"י וז"ל, ובנח לא נאמר עד שבא

נח וקבל עליו שכר כולם לפי שלא הי' צדיק כל כך שנאמר בו צדיק תמים הי' בדורותיו ולא בדורות אחרים, נ"א ונ"ל דכל שכן שאם הי' בדור צדיקים שהי' צדיק גמור עכ"ל.

והנה מחלוקת מפורשת היא בסנהדרין דף ק"ח ע"א דנחלקו שם אם בדורותיו נאמר לגנאי (רבי יוחנן) או לשבח (ריש לקיש). ולכאורה רש"י בהלשון הראשון אזיל כהמ"ד שדורש לגנאי וכוונתו לומר שלדידי' שפיר לא קבל שכר כולם כי לא הי' צדיק כל כך אלא רק בדורותיו הי' נחשב לצדיק, אבל הנ"א סובר שאדרבה אם הי' בדורו של אברהם הי' צדיק יותר גדול, ואולי כוונת הנ"א היא להקשות שלפ"ז שפיר הי' צריך לקבל שכר כולם.

והנה המזרחי בריש נח צידד שכולי עלמא מודים שבדור של צדיקים הי' נח מתעלה יותר, וכן כולי עלמא מודים שבדור של צדיקים אילו היתה צדקתו כמו שהיתה בדורותיו, לא הי' נחשב, רק דפליגי באם כוונת הפסוק היא להדגיש דבר זה (מ"ד לגנאי), או האם כוונת הפסוק היא להדגיש שלמרות קלקול דורו הגיע למדריגה מסוימת. ולפי זה גם הנוסח אחר שברש"י יודה למש"כ רש"י בהדרך הראשון שלא הי' צדיק "כל כך", וממילא גם לפי הנ"א ניחא למה לא קבל שכר כולם.

רנד) שכר כולם.

פירש"י וז"ל, נוסח אחר השכר שהי' ראוי לכולם אילו חזרו בתשובה קבל אברהם על עצמו עכ"ל. ורבינו יונה פי' וז"ל, ונטל

טעם אחר והיינו שאברהם אבינו בצדקת עצמו תיקן את כל מה שהם קלקלו.

רנה) עשרה נסיונות ניסו אבותינו.

עיין בדברים ו' ט"ז, ובתענית דף ט' ע"א, ובשערי תשובה בשער ג' אות ל', וברמב"ם בסוף הל' יסודי התורה, בענין האיסור של לא תנסו את ה' אלוקיכם.

רנו) לא הפילה אשה מריח בשר קודש.

פירש"י וז"ל, מריח האברים של מערכה שאילו הריחה מהם ובאת לטעום מהן אין שומעין לה להאכילה בשר קודש עכ"ל. ובתוס' חדשים הק' עליו דהא בכהאי גוונא בודאי מאכילים משום פיקוח נפש וכדאמרינן ביומא דף פ"ב ע"א, וכתב וז"ל, ולי נראה ליישב פירש"י מדקתני לא הפילה אשה ולא קתני לא הפילה מעוברת כלישנא דברייתא בשלהי יומא משמע דמיירי באשה שלא הוכר עוברת ואין ידוע אם היא מעוברת, דאז ודאי אין שומעין לה כמש"כ בסי' תרי"ח (צ"ל תרי"ז) במגן אברהם דאם היא מעוברת סגי באומרת צריכה אני אע"פ שלא נשתנו פני' אבל באיניש דעלמא לא מהני אמירה (שאומר שלבו חלש) אלא א"כ נשתנו פניו, והשתא אי איתרמי מילתא בכהאי גוונא שעל פי דין לא היו מאמינים לה להאכילה בשר קודש, אז היתה יכולה לבוא לידי סכנה ובשביל כך הי' נס, אבל היכא דקים לן שהיא מעוברת, אז מאכילים אותה על פי אמירתה ולא הי' נס בא בשביל כך כיון שמותר לעשות כך עכ"ל. הרי שהוא

שכר כולם, ואע"פ שלכל האדם יש להם חלק בגן עדן וחלק בגיהנם, אם יזכה יטול חלקו בגן עדן, אם נתחייב בדינו יטלנו בגיהנם, אבל מאחר שכולם נצטוו לעשות טובה, וזה אינו עושה, וחבירו מקיים ציווי וציווי עצמו, מדת הדין נותנת שיטול חלקו וחלק חבירו בגן עדן עכ"ל, הרי שפירשו שהכוונה היא לשכר הרשעים. ברם המחזור ויטרי כתב וז"ל, וי"ל שכר כנגד מה שהי' ראוי לכולן כאותה ששנינו בתלמוד לעולם יקדים אדם לבית הכנסת כדי שימנה עם עשרה ראשונים שאפילו הם מאה נוטל שכר כולם, שכר כולם ס"ד, אלא שכר כנגד כולן הכא נמי נוטל כנגד הצדיקים שהיו באותם הדורות עכ"ל.

ועוד פ"י המחזור ויטרי שם פירוש אחר וז"ל, והי' מדריך כל העולם בדרך ישרה והציל את כולן ונתן הקב"ה שכר לו על שהחי' את כולן לפי שאין הקב"ה חפץ במיתתן של רשעים והוא הורה אותם דרך תשובה וכו' עכ"ל. והנה גם רש"י הזכיר ענין זה לקמן במשנה ג' אבל לא משמע שהוא מפרש שזהו הכוונה בקבל שכר כולם (אע"פ שכתב שם שנתן לו הקב"ה בשביל זה "שכר גדול").

ולכאורה דברי רש"י להלן שם סותרים את מה שמבואר מדבריו כאן שלא עשו תשובה, אם לא שנאמר שדבריו על משנה ב' כאן קאי רק על הדורות שקדמו לו ולא על דורו.

והנה רש"י במשנה ג' שם הזכיר ענין זה שאברהם אבינו הדריכן בתשובה בכדי לומר למה הקב"ה לא פרע מהם כדרך שעשה בימי נח. מיהו רבינו יונה שם כתב

מפרש שבלא הנס לפעמים לא היינו מאכילין אותה והיתה באמת מפילה.

ברם עיין בפ' ראשון לציון ששינה את הגירסא ברש"י וכתב דהכי גרסינן "שאיילו הריחה ובאת לטעום מהם שומעין לה" עכ"ל. הרי שפי' דאיירי באופן שאילו היתה באה לידי סכנה, שפיר היינו מאכילין אותה, רק שעל ידי נס לא נתאוו. מיהו התוס' ישנים לא ניחא להו בזה כי להיכא שהיינו מאכילין אותה אין צורך לנס, ולא ניחא לו לומר שהנס בא למנוע חילול הקודש.

ועיין בתפארת ישראל שכתב שהטעם שהיו צריכים את הנס אע"פ שגם בלא נס היו מאכילין הרי זה משום שבלא הנס היו נמנעות מלבוא להעזרה כדי שלא לבוא לידי סכנה. מיהו לכאורה ליכא צורך לדברי התפארת ישראל הנ"ל, אלא גם בלאו הכי אפשר לפרש שהנס בא למנוע את חילול הקדשים אע"פ שלצורך פיקוח נפש מותר. והנה לכאורה צ"ע על פירושו של התוס' חדשים דהא מכיון שלפעמים בלא הנס היו מסתכנות ולא היינו מאכילים אותה, א"כ איך אנו מתירים להן לבוא לעזרה כשהן מרגישות בעצמן שהן מעוברות ולסמוך על הנס, דהא מבואר לקמן שאע"פ שלא אירע לכהן גדול לראות קרי ביום כיפור אבל מכל מקום אכתי היו מתקינים כהן אחר תחתיו משום שאין סומכין על הנס וכמו שכתב רבינו יונה שם. ברם לפי דברי הראשון לציון אתי שפיר, דהא לפי פירושו יוצא דאיירי באופן שאם היו מסתכנות היינו באמת מאכילין אותן, וא"כ נמצא שלא סמכו על הנס, ואילו באופן שלא הוכר עוברין אשר אז לא היו מאכילים אותה אולי באמת לא היו באות.

ואולי י"ל לפי התוס' חדשים שבאמת לא היו באות אלא כשהיו צריכות לכך כגון במנחת סוטה ונזירה, ובלית ברירה שפיר סמכין על הנס.

והנה לפי הראשון לציון והתפארת ישראל צ"ע דיותר הי' צריך להיות כתוב בהמשנה שלא הריחה אשה ונתאותה, ולא שלא הפילה, דהא בין כך ובין כך לא היתה מפילה משום שהיינו מאכילים אותה. וביותר נר' לפרש פירוש רביעי, והיינו שבלא הנס היו סומכות על הנס ובאות מעצמן בלי לשאול, ושוקות ומפילות, והנס גרם שלא יפילו. ועיין במגן אבות כאן.

(רנז) בענין הנ"ל.

כתב רבינו יונה וז"ל, לא הפילה אשה מריח בשר הקודש על מזבח החיצון ונותן ריח כעין כל צלי, ובשר קודש אסור בהנאה והקב"ה כל אותן הימים שמר את הנשים שלא הפילו מאתה הריח עכ"ל. והנה לכאורה כוונת רבינו יונה במה שכתב שאסור בהנאה הרי היא להנאה מהריח, דהא אין לומר שכוונת רבינו יונה היא להאסור אכילה לזרים, דהא איסור זה הרי הוא איסור אכילה ולא איסור הנאה.

מיהו לא ידעתי למה הזכיר דבר זה שאסור בהנאה שאין זה נוגע להנס.

ועוד דבכהאי גוונא לכאורה אין שום איסור הנאה כלל, והיינו משום שאע"פ שבפסחים דף כ"ו ע"א אמרינן שקול מראה וריח מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא אבל מכל מקום הרי זה רק כשהוא מקרב את עצמו לשם הנאה כמו שכתבו תוס' שם וביומא דף ל"ט ע"ב בד"ה כלה וכו', וכן כגון אשה שבוררת חיטין לאור של בית

הוא להתליע. אי נמי כוונתו היא לב' ימים מעת לעת שהוא יותר מזמן אכילת שלמים.

רנט) בענין הנ"ל.

המהרש"א ביומא דף כ"א ע"א כתב וז"ל, הגם שהי' בשר קדשים כגון קדשים קלים נאכלין בכל העיר (וא"כ יוצא שהנס לא הי' רק בבית המקדש), אפשר שלא היו נסים אלו אלא בקדשי קדשים או גם בקדשים קלים ובמקדש עכ"ל.

רס) בענין הנ"ל.

כתב התירו"ט בשם המדרש שמואל שהמלה מעולם אתי לאתויי שהנס נהג גם בכמות א"נ שילה ונוב וגבעון, וכתב התירו"ט שהוא הדין שיש להוסיף גם את המשכן שבמדבר (והרש"ש הוסיף גם גלגל).

והתפארת ישראל כתב שאתי לאתויי בשר שלמים שנאכל לכל אדם לשני ימים רצופין ולא רק בשר עולה שקרב לגבוה (וכן לא רק בבשר קדשי קדשים שנאכל רק ליום ולילה אחד, ונאכל רק לכהנים שזה דומה קצת להקרבה לגבוה) (ודלא כהמהרש"א שצידד לומר שהי' נוהג רק בקדשי קדשים ולא בקדשים קלים, והמהרש"א כתב משום שקדשים קלים נאכלין בכל העיר).

ובאדר"נ בפרק ל"ה ברייתא ה' איתא "מעולם" גם על זכוב (ואולי קאי שם גם על כהן גדול עיי"ש) ועל לא הפילה אשה. ובברייתא ו' איתא כן גם על עומר ושתי הלחם ולחם הפנים.

רסא) ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכיפורים.

פירש"י וז"ל, דטומאה זו הואיל ויוצאה

השואבה שהיא ממש משתמשת בהאור להנאתה והרי זה כמתקרב לשם הנאה והרי זה אסור כמו שכתבו תוס' בסוכה דף נ"ג ע"א בד"ה אשה וכו', אבל הכא הרי לא באה להריח וא"כ מאי אסור הנאה איכא. ואולי אזיל רבינו יונה כמו המ"ד בפסחים שם שסובר שמשום כוונה לחוד אסור (אפילו באופן של לא אפשר).

רנח) ולא התליע בשר קודש מעולם.

פירש"י וז"ל, כשלא הי' פנאי להקטיר בלילה כל האברים שנתעכבו מבערב מעלין אותן בראשו של מזבח ועומדים שם ב' ימים או שלשה עד שיהיו פנויים להקטירן שאין לינה מועלת בראשו של מזבח ונעשה בהן נס ולא היו מסריחין כל זמן עכבתן עכ"ל. וכתב רבינו יונה וז"ל, קדשים קלים שנאכלים לשני ימים ולילה אחד שמשהין אותו לזמן מרובה כזה לא התליע מעולם עכ"ל (וכן כתב המאירי). ולכאורה יש לתמוה על רבינו יונה דהא גם בחולין בכהאי גוונא אין הבשר מסריח ומתליע כדאמרינן בסנהדרין דף ע' ע"א שבתוך הזמן של ב' ימים ולילה אחד לא מיקרי עדיין בשר מליח וא"כ כל שכן שאינו מסריח ומתליע. ואולי י"ל שמכל מקום לפעמים שפיר אירע שבשר מסריח גם בתוך הזמן הזה, אע"פ שלא שכיח שיאירע כן, ואילו בבשר קודש קרה נס שלא התליע מעולם.

ועל כל פנים על פירש"י לא קשה מידי די"ל שכוונתו היא להיכא שהלינו את הבשר על ראשו של המזבח ב' או ג' ימים, לבד מיום הבאת הקרבן, ובזמן זה שפיר קרוב

מגופו דבר מגונה הוא ומכוער משאר טומאות, ומה שהיו מתקינים כהן אחר תחתיו, מחמת פיסול אחר היו עושין, ואותו פיסול שאירע בו ביוסף בן אילם פיסול אחר הי' כגון מחמת שרץ או צינורא דעם הארץ נתזה על בגדו ולא קרי הי' עכ"ל.

והנה חזינן מהמשנה כאן ומרש"י ב' דברים, א', שהנס הי' נוהג רק בקרי, וכן כתבו התוס' ישנים ביומא דף כ"א ע"א, ב', שמה שהיו מתקינים כהן אחר תחתיו הרי זה הי' רק מחשש שאר טומאות, שלא הי' נוהג בהן הנס.

(* ובשבת דף ל"ב ע"א אמרינן לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס שמה אין עושין לו נס ואם עושין לו נס מנכין לו מזכותיו. ועי' בפסחים דף ס"ד ע"א דתנן נכנסה כת הראשונה (של עושי פסח) נתמלאה העזרה, נעלו דלתות העזרה, ובגמ' בע"ב אמרינן אתמר אביי אמר נעלו תנן (ופירש"י מאלהן ומעשה נסים), רבא אמר נועלין תנן, מאי בינייהו איכא בינייהו למסמך אניסא אביי אמר נעלו תנן כמה דעילו מעלו וסמכינן אניסא, ורבא אמר נועלין תנן ולא סמכינן אניסא. ולכאורה המחלוקת בין שני התירוצים בהירושלמי ביומא היא אם סומכים על הנס או לא וחולקים בהמחלוקת שבין אביי ורבא בפסחים שם. מיהו י"ל שגם רבא יכול לסבור כהתי' השני של הירושלמי שבבית ראשון הי' נוהג הנס וסמכו באמת על הנס, כי גם רבא יכול להודות שאחרי שהוחזק הנס מותר לסמוך עליו ואין צריכים להתקין כהן אחר תחתיו, וא"כ בבית ראשון אחרי שראו הרבה שנים שיש נס שפיר היו יכולים להפסיק מלהתקין כהן אחר תחתיו ולסמוך על הנס, רק שבפסחים שם לא סמכו בתחילה אלא היו נועלין וממילא אף פעם לא הוחזק הנס.

ועי' גם בקידושין דף כ"ט ע"ב דאמרינן שאביי גרם שרב אחא בר יעקב ילין באותו בית המדרש שהי' נמצא שם מזיק שהי' מזיק לבאי בית המדרש כי קוה שיתרחש לרב אחא בר יעקב נס ויהרוג את המזיק, וכן הי' שהתפלל שם והרג את המזיק, ולמחר התרעם רב אחא בר יעקב על שהכניסו אותו לסכנה,

ברם בריש יומא כתב רש"י שהיו מתקינים כהן אחר תחתיו גם משום חשש קרי. ודבריו שם צ"ע דהא תנן להדיא במשנתנו שלא אירע בו קרי מעולם.

ברם באמת קושיא זו כבר הקשו בירושלמי שם בהלכה ד' להדיא, ותירץ רבי אבין שהיו מתקינים משום שאין סומכין על הנס מקרא דלא תנסו, וכמו שהביא רבינו יונה כאן על משנתינו*), ועוד תי' שם ר' יוסי בי רבי בון שרק בבית ראשון לא אירע קרי אבל בבית שני לא הי' נוהג נס זה, וכל זה הרי הוא דלא כדברי רש"י על משנתנו

ולכאורה י"ל שאביי אזיל לשיטתו הנ"ל בפסחים שמותר לסמוך על הנס.

מיהו עי' בפירוש עיון יעקב שבספר עין יעקב בפסחים שם שכתב שאביי קאמר שמותר לסמוך על הנס רק בנוגע לקרבן פסח שם משום שהי' בבית המקדש דשכיחי שם נסים וגם מדובר ברבים ובמקום מצוה.

והמהרש"א בקידושין שם כתב בזה"ל, קצת קשה דהיאך דחה אביי אותו למקום סכנה על הספק דשמא יתרחש ניסא (כלומר הלא אין סומכים על הנס), וגם אם יתרחש ניסא יהיו מנכין לו מזכותיו כדאמר בעלמא, וי"ל דודאי סמך אביי על חסידותו ושמחתו תפלתו לא יהי' ניזק ויהרוג את המזיק, ואין זה מקרי נס, אלא שאמר דשמא קודם תפלה יתרחש ניסא וינכו מזכותיו ומשום ספק זה אין למנוע הודאי שיהרוג אותו, ולזה יתיישב דאמר ל"י (ר' אחא בר יעקב) למחר אי לא איתרחש ניסא וכו' שהי' מתרעם עליהם שלא תלה בתפלתו אלא בניסא והבאתם אותי לידי מדה זו שמנכין לי' מזכותיו ודו"ק עכ"ל.

וע"ע בתענית דף כ' ע"ב דמבואר שרב הונא סמך שלא יפול הבית כל זמן שרב אדא בר אהבה נמצא שם, ובדף כ"א ע"א שם אמר נחום איש גמזו שלא יפול הבית כל זמן שהוא בתוכו, וכתב המהרש"א שם ששאני התם משום שהיו צדיקים גמורים, ומשמע שם שכוונתו לומר שצדיק גמור יכול לסמוך על הנס, ודלא כדבריו בקידושין שדוקא אם הוא מתפלל ושכבה"ג אין זה בגדר נס. מיהו צ"ע דאכתי מנכין

שכתב לחלק בין קרי לשאר טומאות ושהיו מתקנין רק מחשש שאר טומאות. והנה ממה שהבאנו עד עכשיו יוצא שהנס הי' נוהג רק בקרי. מיהו מדברי האבות דרבי נתן בפרק ל"ה ברייתא ה' יוצא שהנס הי' נוהג גם בשאר טומאות, דעיין שם דתניא שלא אירע קרי לכהן גדול ביום הכיפורים חוץ מר"י בן קמחית שיצא להסיח עם שר אחד ונתזה צינורא מפיו ונפל על בגדיו ונכנס אחיו ושימש בכהונה גדולה תחתיו. ועיין בפ' הגר"א שם שגורס שלא אירע טומאה וכו'. ועל כל פנים מהא דאמרו חוץ מר"י בן קמחית חזינן שהנס הי' נוהג בכל טומאה ואפילו בצינורא דעם הארץ. שוב ראיתי מביאים שכבר עמד על זה המהר"ץ חיות בתשובותיו והוכיח שהכוונה בלשון קרי בהאבות דרבי נתן היא ללשון "מקרה", ולא לטומאת קרי, ולעולם הרי זה כולל גם שאר טומאות.

גם מוכח מדברי האבות דרבי נתן שהנס הי' נוהג גם בבית שני דהא אם לא כן לא

שייך בכלל למיתני חוץ מר"י בן קמחית. וזהו דלא כהתירוץ השני בהירושלמי שהבאנו למעלה*.)

וע"ע בירו' שם בה"א דמוכח משם שלא הי' נוהג בבית שני, דאיתא שם מעשה בבן אילם מציפורין שאירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים ונכנס בן אילם ושימש תחתיו בכהונה גדולה (ודלא כהבבלי בדף י"ב ע"ב שם [וכן רש"י כאן] דאיתא שאירע פסול), ולכאורה מוכח שבבית שני לא הי' הנס נוהג, שהרי איירי בבית שני, וכן כתבו התוס' ישנים ביומא דף כ"א ע"א דאיירי בבית שני, והוכיחו דס"ל להירו' שם שהנס הי' נוהג רק בבית ראשון. ברם הקרבן העדה שם בד"ה שאירע קרי וכו' פי' שאין כוונת הירושלמי לקרי ממש, אלא לטומאה אחרת והכוונה ב"קרי" היא רק ללשון מקרה ולא לקרי ממש וכדרכו של המהר"ץ חיות שהבאנו לעיל, וכן גורסים תוס' והתוס' ישנים ביומא דף י"ב בגוף הירושלמי (מיהו המגן אבות כאן נקט בהירו' קרי ממש), ולפי הקרבן העדה עדיין

לו מזכירתי וא"כ למה סמכו שם על הנס. ואולי כוונת המהרש"א היא לומר שגם בלא תפילה אין זה נחשב בגדר נס וכדברי החינוך שנביא להלן בסמוך שהטבע מסור בידיהם.

ובאמת כדבריו איתא בשו"ת הרשב"א בח"א תשובה תי"ג בד"ה וזה כולל עיי"ש.

וכן מבואר בחינוך במצוה תקמ"ו שכתב שהטעם למצות מעקה הוא משום שאין לסמוך על הנס, והוסיף ש"החסידים הגדולים" שמסר הא-ל הטבע בידיהם" וכו' "והיו הם אדונים על הטבע" אינם צריכים לחשוש (מיהו צ"ע דלפי דבריו למה חייבים החסידים הגדולים במעקה לפי רבי שמעון שדורש טעמא דקרא. וצ"ל שמא יפול אדם אחר מגגו, ועל זה לא אמרינן שהטבע מסור בידיהם כי זה תלוי בזכותיו של הנופל, רק שהצדיק עצמו אינו צריך לחשוש לנוק).

ובכ"ב דף קי"ט ע"ב אמרינן שבנות צלפחד התחתנו בגיל מאוחר מאד כי קודם לכן לא הצליחו למצוא הגונים להן, ואירע נס והולידו אע"פ שהיו למעלה מגיל ארבעים, וכתב רשב"ם שסמכו על הנס הזה, והקשה הקובץ שיעורים שם מדברי רבא בפסחים שאין סומכין על הנס.

(* והנה צ"ע דאם קרה שר"י בן קמחית נפסל א"כ יוצא שלא הי' נוהג הנס. ברם יש לבאר שבאמת לא הי' במה שנטמא ר"י בן קמחית שום סתירה להנס והיינו משום שהנס לא הי' אלא בנוגע לטומאה גמורה אבל לא לענין צינורא דעם הארץ (והרי חזינן שרש"י רצה ג"כ לחלק בין הטומאות), רק שמכל מקום מכיון שהנס הי' נוהג באופן כללי בכל הטומאות, שפיר שייך למיתני לשון של חוץ, מה שאין כן אם הי' הנס נוהג רק בנוגע לקרי אז לא הי' שייך לומר חוץ מר"י בן קמחית, ודוחק.

אפשר לומר שהנס הי' נוהג גם בבית שני לפי הדעה שהנס הי' נוהג רק בקרי. ועי' בהערה לעיל בסמוך. ועי' במחזור ויטרי כאן.

רסב) ולא נצחה הרוח את עמוד העשן.

כתב הרמב"ם בפירוש המשניות שבשעת ההקרבה הי' האויר צח, והתיו"ט גרס בדבריו שהי' האויר נח. ברם בלשון המשנה הי' שייך לפרש שלא הי' שום שינוי בהרוח כלל רק שהנס הי' שאע"פ שהיתה מנשבת כדרכה, לא נצחה את עמוד העשן. וכן מבואר להדיא מהלשון ביומא דף כ"א ע"א דאמרינן אפילו כל הרוחות שבעולם באות ומנשבות בו אין מזיזות אותו ממקומו. וכן פירשו רבינו בחיי והמגן אבות כאן.

גם צ"ע למה הזכיר הרמב"ם שם שעת הקרבה, דהא גם שלא בשעת הקרבה לכאורה הי' שם עמוד עשן מעצי המערכה.

רסג) בענין הנ"ל.

א. עיין בסוגיא דיומא דף כ"א ע"ב דאמרינן שמהאש שירד מן השמים לא הי' עשן כלל, ולא הי' עשן אלא מהאש שהציתו הכהנים (וכדאמרינן שם שאע"פ שירד אש מן השמים מצוה להוסיף מן ההדיוט).

ב. עי' ביומא שם דמקשינן ועשן של מערכה אפילו כל הרוחות שבעולם אין מזיזות אותו ממקומו, והאמר רבי יצחק בר אבדימי במוצאי יו"ט האחרון של חג הכל צופין לעשן המערכה, נוטה כלפי צפון עניים שמחים ובעלי בתים עצובין מפני שגשמי שנה מרובין ופירותיהן מרקיבין, ומתרצינן

דאזיל ואתי כדיקלי ואבדורי לא הוי מיבדר. ברם צ"ע על קושיית הגמ' דמי יימר שנטה על ידי הרוח, דלמא היתה אותה נטי' על דרך נס אפילו אם לא הי' שום רוח או שהי' אפילו להיפך מהרוח. וי"ל דא"כ יש יותר מעשרה נסים, אבל עכשיו שהי' על ידי הרוח הרי זה דומה לדרך הטבע (ומה שלא הי' מיבדר, הלא דבר זה נכלל בהנס שהרוחות לא היו מזיזות אותו ואינו נחשב נס בפני עצמו).

רסד) ולא כיבו גשמים אש של עצי המערכה ולא נצחה הרוח את עמוד העשן.

עיין ברש"י שכתב שלא גרסינן שנים אלו שהרי הגמ' ביומא מביאה שנים אלו מברייטא, ואת מנין עשרה שבמקדש משלימין ע"י שמונים עומר ושתי הלחם ולחם הפנים כשלשה עכ"ד.

והעיר רעק"א במשניות כאן שזהו דלא כהסוגיא ביומא, כי מהסוגיא ביומא דף כ"א ע"א יוצא שלא הזיק עקרב ולא אמר צר לי המקום אינם מן המנין כי הם נהגו בירושלים ולא בהמקדש, רק שהמנין של עשרה שבמקדש כולל גשמים ורוח שנזכרים בברייטא שם, וכן הרי הם כוללים את הנסים של כלי חרס נבלעין במקומן ושסילוקו של לחם הפנים הי' כסידורו (אבל לא מה שמקום ארון אינו מן המנין, וכן הנס של כרובים והנס של פירות, כי נסים קבועים לא קא חשיב). ומעתה יוצא שמהעשרה שבמקדש רק ששה כתובים בתוך המשנה, דהיינו לא הפילה, לא הסריח, לא נראה

זבוב, לא אירע קרי, לא נמצא פסול, ומשתחום רווחים.

ועי' באות רע"א שהבאתי את העשרה נסים לפי האבות דרבי נתן.

רסה) ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים.

פירש"י וז"ל, שהללו ג' קרבן ציבור הן לכך לא נמצא פסול בהן עכ"ל, והמשיך לכתוב עוד טעם והיינו כי אם יארע פסול בהני יפסידו כליל את הקרבנות כי לא יוכלו להכין עוד בו ביום. וצ"ע על הטעם הראשון דהא איכא גם קרבנות ציבור אחרים וא"כ למה אירע נס דוקא באלו. ועיין בתפארת ישראל כאן שהוסיף שאם אירע פסול בהעומר, אז מכיון שאין זמנו אלא בו ביום, א"כ אם לא יקריבוהו לא רק שיפסידו את הקרבן אלא הרי יהיו אסורים בחדש כל השנה. ברם לכאורה דבריו תמוהין, דהא בזמן הזה דליכא עומר, הרי מותר לאכול חדש גם בלא עומר וכמו שמבואר בסוכה דף מ"א ובמנחות דף ס"ח, ולכאורה הוא הדין נמי בזמן הבית אם לא הקריבו.

מיהו אולי יש לתלות את הציור של זמן הבית כשלא הקריבו בהצדדים שהזכירה הגמ' שם אם האיר מזרח מתיר או סוף היום מתיר (בזמן הזה), דאם האיר מזרח מתיר בזמן הזה שלא שייך עומר, א"כ בזמן הבית דשפיר שייך עומר י"ל שלא שייך לומר

שיחול ההיתר למפרע כשנתגלה שלא הקריבו במשך כל היום, וא"כ באמת יהי' אסור כל השנה וכדברי התפארת ישראל, אבל אם סוף היום מתיר, שפיר שייך היתר זה כשמתברר בסוף היום שלא הקריבו, משום דליכא בזה שום חלות היתר למפרע.

מיהו אולי גם המ"ד שסובר שהאיר מזרח מתיר הרי הוא מודה שגם סוף היום יכול להתיר.

שו"ר במאירי בקידושין דף ל"ח ע"א בד"ה כבר ביארנו במקומו וכו' שכתב שגם המאן דאמר שסובר שהאיר מזרח מתיר הרי הוא מודה שבזמן הבית אם אירע שלא הקריבו את העומר אין חדש נאסר לאחר ט"ז. וצ"ל שטעמו הוא או משום שהוא סובר שההיתר של האיר מזרח שפיר חל למפרע, או משום שלכו"ע סוף היום יכול להתיר.

מיהו צ"ע דלפי מה שצדדנו דלא שייך ההיתר של האיר המזרח בזמן ששייך להקריב את העומר אם כן אולי מצד זה גם בזמן הזה הי' צריך להיות אסור לאכול חדש, דהא בית שלישי ירד כהרף עין כמו שכתבו רש"י ותוס' בסוכה דף מ"א ע"א*, וא"כ אין האיר מזרח מתיר בתחילת היום שהרי אולי נקריב עוד את העומר, וכשנתגלה בסוף היום שלא נקרב, הרי אין ההיתר חל למפרע (ויש ליישב).

ועי' גם במנחת חינוך במצוה ש"ג שחקר

י"א מהל' מלכים שמישיח יבנה את בית המקדש, וכן איתא בויקרא רבה פרשה ט'. ובירושלמי במגילה פרק א' הלכה י"א איתא שהגלויות יבואו ויבנו אותו.

(* וכ"כ רש"י בר"ה דף ל' ע"א בד"ה אי אני, וכ"כ תוס' בשבועות דף ל' ע"ב בד"ה אין וכו', וכ"כ הריטב"א שם, והביאו כן בשם התנחומא, ודלא כמו שכתב הרמב"ם בסוף פרק

ברגלים או בשאר ימות השנה וכו' עכ"ל. וביומא שם איתא רק בשעה שישראל עולים לרגל וכו'.

רסח) בענין הנ"ל.

א. הטעם למה היו צריכים נס.

פירש"י שנתרווח להם המקום כדי שלא ישמע את תפילת חבירו כשהוא מבקש צרכיו. וביומא כתב כדי שלא ישמע את וידוי חבירו כדי שחבירו לא יכלם. והמחזור ויטרי כתב שניהם.

ובקוהלת רבה א' כ' איתא "כדי שלא יהא שומע תפילתו של חבירו ויטעה", וכתב העץ יוסף שאם משמיטים את המלה "ויטעה" כמו שמוצאים בבראשית רבה ובויקרא רבה יש לפרש שהכוונה ב"תפילתו של חבירו" היא לוידוי (אלא שייחס כן לרש"י באבות, והרי רש"י כאן כתב בקשת ושאלת חבירו, וצ"ל שנתכוין העץ יוסף ליחס לרש"י רק שאין הטעם משום שמא יטעה), והביא מסוטה דף ל"ב ע"ב ש"למה תיקנו תפילה בלחש כדי שלא לבייש את עוברי עבירה" (וצ"ע למה לא הביא גם את דברי רש"י ביומא).

ב. בענין כמה נתררוח.

עוד כתב רש"י שהי' ריוח בין אדם לחבירו כשיעור ארבע אמות. והעיר המהרש"א ביומא שגם בלי ד"א ביניהם כדי שלא ישמע היו צריכים נס כי היו צריכים ד"א כדי השתחואה בפישוט ידים ורגלים.

ונראה שגם רש"י מודה לזה, רק שפי' שכוונת התנא היא גם להא שהי' ריוח ביניהם חוץ מהד"א שהיו צריכים בשביל השתחואה כי אי משום שנתרווח עד כדי

מה הוא הדין אם לא הקריבו עומר בזמן הבית האם חדש אסור בכה"ג כל השנה.

ועיין עוד בתוס' בסוכה דף מ"א ע"א בד"ה דאשתקד שהקשו למה בזמן הזה האיר מזרח מתיר לפי המ"ד שסובר שמקריבים אע"פ שאין בית, כלומר שדגם עכשיו הרי זה לענין הקרבה בגדר בית המקדש קיים (ותירצו משום שגם לדידי' צריכים מזבח בנוי), אלא שיש לפלפל באם כוונתם היא להקשות שישראל אסור כל השנה או האם כוונתם היא להקשות שרק ט"ז יהי' אסור.

רסו) ולא נמצא פסול בעומר.

פירש"י וז"ל, ליגע בו שרץ במנחת העומר, או בקומצה שלא נתן בה לבונה עכ"ל. ורבינו יונה פי' וז"ל, ולא נמצא בו פסול ביוצא חוץ לחומה ולא בלינה עכ"ל. וצ"ע מה הוא הנס בדברים אלו, הלא דברים אלו מסורים הם לבני אדם להזהר בהן (והתירו"ט הקשה על הנס של כהן גדול ביום הכיפורים דלמה הי' נחשב לנס הלא היו מזרזין אותו כל שבעת הימים וכל אותה הלילה, ותי' כי היצר הרע הי' מתגבר ביותר בליל יוה"כ עיי"ש).

ועיין עוד במגן אבות בסוף המשנה שהביא נוסחא בהגמ' ביומא שלא נמצאת "שעורה א' נשופה (בהעומר), ובשתי הלחם שלא היתה יתירה על חבירתה אלא שתיהן שוות כאחת, ובלחם הפנים שלא נסדקו ולא נפרכו ולא נכפלו קרנותיו".

רסז) בענין עומדים צפופים ומשתחויים רווחים.

פירש"י וז"ל, שהיו מתכנסים בעזרה

ד"א של השתחואה הי' מספיק לומר עומדים צפופים ומשתחווים גם בלי המלה רווחים. והנה בבראשית רבה ה' ו' איתא ר' שמואל ב"ר חנא בשם ר' אחא אמר ארבע אמות לכל אחד ואמה מכל צד כדי שלא יהא אדם שומע תפילתו של חברו. והעץ יוסף כתב שהיו צריכים ד"א לכל אחד בשביל פישוט ידים ורגלים בשעת ההשתחואה (ובקהלת רבה, הובא להלן כאן, כתב כן בשם היפה תואר), ודברי המדרש הם דלא כרש"י שהרי רש"י כתב ד"א ביניהם ואילו בהמדרש איתא אמה ביניהם. מיהו המחזור ויטרי כאן גורס בדברי המדרש א"ר שמואל בר אחא ארבע אמות הי' לכל אחד לכל צד. וביומא דף כ"א ע"א בד"ה ומשתחווים רווחים כתב רש"י וז"ל, וכשמשתחווים ונופלים נעשה להם נס והמקום מרחיב עד שיש ביניהן ארבע אמות שלא ישמע איש וידוי של חברו שלא יכלם עכ"ל. והרש"ש שם העיר מהב"ר הנ"ל לפי גירסתינו.

ובקהלת רבה א' כ' איתא ר' שמואל בר חובב בשם ר' אחא אמר ד' אמות ריוח בין כל אחד ואחד ואמה מכל צד כדי שלא יהא שומע תפילתו של חברו ויטעה, וזהו כרש"י כאן וביומא שהיו ביניהם ד"א, אלא שאין דברי המדרש מובנים מה היא הך הוספה של אמה מכל צד, הלא כבר אמר ד"א ביניהם. מיהו העץ יוסף שם הגיה ד"א ריוח לכל אחד ואחד (בלי המלה "ביניהם") (דהיינו כדי השתחואה) ואמה לכל צד (ושוב הביא את הויקרא רבה שנביא להלן בסמוך), וזהו כהבראשית רבה ודלא כרש"י.

ובויקרא רבה י' ט' איתא ד' אמות בין כל אחד ואחד, אמה לכל צד, שלא יהא אחד מהם שומע קול חברו מתפלל ע"כ, דהיינו

"אמה" ולא "ואמה", וביאר העץ יוסף שלפי גירסא זו של "אמה" ולא "ואמה" יוצא שהכוונה היא שהיו ד' אמות בין כל אחד ואחד כי הי' ריוח של אמה לכל צד אשר בסך הכל הרי זה מגיע לד' אמות כלומר ד' פעמים אמה. מיהו אין זה המשמעות של "בין כל אחד ואחד"

ובאדר"נ פרק ל"ה ברייתא ח' איתא וכשהן משתחווין נעשה ריוח ביניהם כמלא קומת אדם, ופי' הבנין יהושע שהכוונה היא שבשעת השתחואה היו ד' אמות ריוח בין כל אחד ואחד. מיהו בהגהות מהריעב"ץ גורס כמלא קומתו, וביאר שבשעת השתחואה הי' לכל אחד מקום כדי קומתו כדי להשתחוות בו וגם אז כשהיו במצב של השתחואה לא הי' ביניהם שום ריוח. ולפי דבריו יוצא שהאדר"נ הוא דלא ככל המדרשים שהזכירו שהי' גם ריוח ביניהם. מיהו יש להעמיד את דברי האדר"נ על ההשתחואה בשעת הזכרת השם ע"י הכהן גדול ולא על שעת וידוי.

ג. בענין כמה מותר להשמיע קולו בתפילתו.

והנה מהנ"ל חזינן שהיו מתפללים בלחש באופן שלא שמעו חבריהם הסמוכים להם במרחק לאמה או במרחק ד"א, אבל בתוך השיעור הזה הי' שפיר שייך לשמוע. ולפ"ז יוצא שמאי דקיימא לן באורח חיים סי' ק"א ובמ"ב שם שצריך אדם להתפלל תפילת י"ח בלחש באופן שלא ישמע חברו הסמוך לו ואם לאו מיחזי כקטני אמנה ומנביאי השקר, הרי זה תלוי ג"כ בשיעור אמה או ד"א, ושפיר רשאי אדם להשמיע קולו באופן

שישמע חבירו הסמוך לו בתוך אמה או ד"א. ברם היכא שזה שעומד אצלו ג"כ מתפלל נראה שאסור להשמיע לאזניו כלל כי יפריענו על ידי זה כדאיתא בסי' ק"א שם על היכא שהוא מתפלל בציבור שיש קפידא שלא להשמיע קולו אפי' במקצת אלא יוציא בשפתיו בלבד. ואין להקשות דלפ"ז למה היו צריכים את הנס של הריח שביניהם, הלא גם בלא נס היו יכולים להוציא בשפתותיהם ולא להשמיע לאזניהם, דזה אינו, משום דאיכא מיהא מצוה לכתחילה להשמיע לאזניו כמו שמבואר בשו"ע ובמשנה ברורה שם, וא"כ יש לומר שכשהוא משמיע לאזניו הרי הקול נמשך עד אמה או ד"א ולכן בא הנס כדי שיוכל לקיים את המצוה לכתחילה.

והנה עיין בקוהלת רבה שם בפירוש עץ יוסף שכתב שאע"פ שמדברי המדרש מוכח שהי' מותר להתפלל בקול בכדי שישמע חבירו העומד בסמוך לו בתוך אמה או ד"א, אבל מכל מקום האחרונים תיקנו שיתפלל בלחש ממש רק בכדי שישמיע לאזניו, ומדבריו מבואר דלא כמו שנקטנו לעיל אלא מבואר שהשיעור של להשמיע לאזניו הרי הוא פחות מאמה או ד"א, ולפ"ז אכתי צ"ע למה היו צריכים למרחק של אמה או ד"א, הלא הי' אפשר להם רק להשמיע לאזניהם לחוד.

רסט) בענין הנ"ל.

הרמב"ם בפיה"מ כתב וז"ל, בשעת השתחווי' לא היו לוחצים זה את זה מרוב מוראם וישובם במקום ההוא עכ"ל. ולכאורה רצונו הוא להסביר את מה שהיו משתחווים רווחים בדרך הטבע, וצריך ביאור

דהא בהמשנה איתא שהי' נס. ובמגן אבות כתב וז"ל, ורבינו משה ז"ל כתב כי מפני היראה לוחצים זה את זה עכ"ל, ושוב הקשה עליו כהנ"ל דא"כ אינו נסי אלא טבעי. ובאמת עוד קשה איך יכול להיות בדרך הטבע שבשעת השתחוואה תפסו פחות מקום מבשעת עמידה.

וז"ל רבינו בחיי, כשהיו עומדים בעזרה מעומד היו מצומצמים וכשמשתחווים היו מרווחים מרוב שהיו לוחצים עצמם כל אחד לעצמו מרוב יראת המקום עכ"ל.

ער) שלא הזיק וכו'.

התירו"ט הביא שהמלה מעולם אתי לאתויי גם שלא בזמן הבית. ובמגן אבות כאן מבואר שגם הנס של לא אמר אדם צר לי המקום שייך לנהוג שלא בזמן הבית וז"ל, והגידו לי כי בבית הכנסת של ירושלים הם נכנסים כל הקהל והוא מתמלא מהם, וכשעולין לרגל מכל הסביבות נוספים יותר מג' מאות, והכל נכנסים שם בלא דוחק, ועדיין נשארה הקדושה שם עכ"ל.

רעא) עשרה נסים.

באבות דרבי נתן פרק ל"ה ברייתא ה' וברייתא ו' מנו עשרה נסים במקדש כדלהלן: א', לא נראה זבוב, ב', לא ראה קרי, ג', לא הפילה אשה, ד', לא פיגלו הכהנים בקדשים מעולם, ה', וכשהיו מרבים לאכול בשר הקדשים היו שותים את מי השילוח ומתעכל במעיהן כדרך שהמזון מתעכל, ו', עומר שתי הלחם ולחם הפנים, ז', כלי חרס שנשבר במקומו נבלעין שבריו, ח', לא נצחה הרוח בעמוד עשן, ט', בזמן שיצא עמוד עשן מן המזבח העולה הי'

מתמר ועולה כמקל עד שמגיע לרקיע, י' בזמן שעמוד הקטורת יוצא ממזבח הזהב הי' נכנס כדרכו לבית קדש הקדשים.

ערב) חכם אינו מדבר בפני מי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין.

כן היא גירסת רש"י, ופי' שמנין היינו מנין שנים ותלמידים. ברם מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות וביד החזקה נראה שהי' גורס בחכמה לחוד, וכן היא גירסת המגן אבות. ובאבות דרבי נתן פרק ל"ז ברייתא י"ב גרסינן כגירסת רש"י.

ויש לעיין באופן שהי' אחד מהם בעל חכמה והשני בעל מנין האם הם רשאים לדבר זה בפני זה.

והנה אם כוונת גירסת רש"י היא שלא ידבר רק אם להשני יש שתי המעלות, אבל אם יש לו רק מעלה אחת מותר לדבר, א"כ כ"ש שמותר לדבר כשלו עצמו יש את המעלה השני, אבל אם כוונת הגירסא אינה לו' החיבור אלא ל"או", דהיינו שלא ידבר אם יש להשני גם אחת מהמעלות, ושבהשני' הרי הם שוים, א"כ אז יש לעיין מה הדין היכא שאחד מהם הוא בעל חכמה והשני הוא בעל מנין האם הם רשאים לדבר זה בפני זה.

(ויש להביא סמוכים שסגי במעלה אחת לחוד מדקדוק לשון המשנה, שהרי אם הי' כתוב "בחכמה ומנין" אז הי' משמע שצריכים את שתי המעלות, אבל השתא שתני "ובמנין" א"כ הרי זה כאומר "גדול ממנו בחכמה וגדול ממנו במנין" אשר אז י"ל שהכוונה היא לכל אחד בנפרד.)

ועיין שם באבות דרבי נתן דתניא חכם

אינו מדבר לפני מי שגדול ממנו בחכמה ובמנין, זה משה שנאמר וידבר אהרן את כל הדברים אשר דיבר ה' אל משה ויעש האותות לעיני העם, וכי מי ראוי לדבר משה או אהרן, הוי אומר משה שמשה שמע מפי הגבורה ואהרן שמע מפי משה, אלא כך אמר משה, אפשר שאדבר במקום שאחי הגדול ממני עומד שם, לפיכך אמר לאהרן דבר. והנה לכאורה משה הי' בעל חכמה יותר מאהרן שהרי הי' רבו (ועי' בעירובין דף נ"ד ע"ב), וא"כ חזינן שבעל מנין שנים רשאי לדבר בפני בעל חכמה אבל בעל חכמה אינו רשאי לדבר לפני בעל שנים. ברם יש לדחות דההוא עובדא דמייתי האבות דרבי נתן הרי הי' לפני מתן תורה, וא"כ י"ל שהיו עוד שקולים בחכמה, ומשום הכי הי' אהרן עדיף.

מיהו קשה לי על עיקר דברי האבות דרבי נתן דהא אהרן לא הי' רק בעל מנין שנים לחוד, אלא היתה לו גם מעלת אחיו הגדול וא"כ אולי משום כך כיבד אותו משה (לפי השיטה שכבוד אחיו הגדול נוהג גם לאחר מיתת האב והאם, א"נ יוכבד היתה עוד חי' עי' בזה לעיל באות ר"ט), וא"כ אכתי מנא לן שלמנין לחוד יש חשיבות.

(והנה מהאדר"נ קשה על הרמב"ם, שהרי האדר"נ נוקט שמתחשבים במנין ואילו מהרמב"ם יוצא שמתחשבים רק בחכמה.)

והנה אכתי יש להביא ראי' לנידון דידן מאחר מתן תורה, שהרי כבר הבאנו לעיל באות ר"ט את דברי התיו"ט שכתב על לאחר מתן תורה שהי' להם דין חברים לענין נהיגת כבוד זה לזה משום שמשה הי' רבו ואהרן הי' אחיו הגדול בשנים, וא"כ לכאורה הוא הדין שהיו יכולים לדבר זה בפני זה

משום שגם דין זה הרי הוא ענין של נהיגת כבוד כמו שיתבאר באות ער"ה.

ברם גם את זה יש לדחות ולומר שלעולם בעל חכמה עדיף מבעל מנין שנים, רק דשאני אהרן שהי' אחיו הגדול אשר בזה נאמר דין מיוחד בפני עצמו של כבוד, וכן יש לדחות שלעולם י"ל שבעל מנין שנים עדיף מבעל חכמה, רק דשאני התם שמשה הי' רבו ולא רק גדול בחכמה, עי' לקמן בסמוך.

והנה בנוגע לעצם דברי התיו"ט עיין בשו"ע סי' ר"מ סעיף כ"ב שפסק הרמ"א בשם שו"ת הרא"ש שאח קטן חייב בכבוד אח גדול אע"פ שהקטן גדול ממנו בחכמה (ברם עיי"ש ברמ"א שהביא שיש חולקים על זה). מיהו י"ל שכוונת התיו"ט היא דוקא למשה ואהרן משום שמלבד ממה שמשה הי' גדול בחכמה הרי הי' גם רבו כמו שהבאתי, ובאמת התיו"ט שם הזכיר להדיא שהי' רבו, וא"כ היכא שהוא רק גדול ממנו בחכמה בלי להיות רבו אכתי י"ל שמעלת אחיו הגדול עדיף.

ומעתה נקשה על עיקר דברי האבות דרבי נתן שהבאנו על קודם מתן תורה דהא מוכח מיני' שלכל הפחות קודם מתן תורה הי' אהרן עדיף ממשה, וצ"ע דהא כתיב הוא משה ואהרן וכן כתוב הוא אהרן ומשה וילפינן מזה ששקולים היו, ופסוקים אלו כתובים קודם מתן תורה.

ואולי ס"ל להאבות דרבי נתן שלעולם גם קודם מתן תורה היו שקולים, משום שגם אז הי' משה בעל חכמה טפי, ולא הי' אהרן נחשב גדול ממנו, והא שלא דיבר משה בפני אהרן אין זה משום שכן היא מדתו של חכם, אלא משום מדת חסידות יתירא, אבל מצד מדותיו של חכם הי' רשאי משה לדבר משום

שגם קודם מתן תורה הי' בעל חכמה יותר, רק שאע"פ שהי' משום מדת חסידות יתירא אבל מכל מקום חזינן מזה שמנין שנים דבר הוא וממילא חכם אינו מדבר בפני מי שגדול ממנו במנין.

(והנה כתבתי מדת חסידות יתירא כי הרמב"ם בפיה"מ כתב שבאמת כל הענין שלא לדבר בפני מי שגדול ממנו הרי זה רק מדת חסידות.)

מיהו אכתי קשה דהא כבר הבאנו שאח קטן חייב בכבוד אח גדול אע"פ שהקטן חכם יותר וא"כ למה היו שקולים.

וצריכים לתרץ בדרך אחרת, והיינו שמאי דאמרינן ששקולים היו הרי זה איירי רק בנוגע לחכמה לחוד, אבל לעולם מאחר שאהרן הי' אחיו הגדול, שפיר הי' משה חייב בכבודו. א"נ כדברי העץ יוסף על בראשית רבה פרשה א' פיסקא כ"א שהכוונה ב"שקולים הם" היא שמשה ואהרן היו שקולים בצדקות ובחסידות אבל לא בנבואה. ועכ"פ אכתי צ"ע על עיקר דברי האדר"ג כמו שהערנו כבר לעיל איך מוכיח האדר"ג ממשה ואהרן לענין מי שגדול ממנו בשנים אולי התם הי' משום אחיו הגדול, וצ"ע.

ודע שמשמות רבה ט' ג' מבואר שמכיון שעשאו הקב"ה למשה אלהים ורב על אהרן, הי' משה עדיף ודלא כפשטות משמעות האבות דרבי נתן (כי עכשיו קשה יותר לפרש שכוונת האדר"ג היא שמשה עשה כן משום מדת חסידות יתירא וכמו שצדדנו לעיל, כי לעיל הי' מדובר שמצד הדין היו שניהם שוים, וא"כ י"ל שבכל זאת משה כיבדו משום מדת חסידות יתירא, אבל כאן הרי אזלינן שבאמת משה הי' יותר חשוב והקב"ה עשאו אלהים ורב על אהרן).

ובשלמא בנוגע לבנות צלפחד יש לומר דס"ל שאין מעלה מיוחדת של אחותו הגדולה אלא רק של אחיו הגדול, אבל צ"ע בנוגע למשה ואהרן. ועוד קשה דכבר הקשינו לעיל שהדין הוא שאח קטן חייב לכבד את אחיו הגדול אע"פ שהקטן הוא יותר חכם וכמו שהערנו לעיל. ועיין עוד בתוס' בקידושין דף ל"ב ע"ב.

ועיין עוד ביו"ד סי' רמ"ד סעיף ז' שפסק המחבר בזה הלשון, אפילו חכם שהוא ילד עומד בפני הזקן המופלג בזקנה ואינו חייב לעמוד מלא קומתו אלא כדי להדרו עכ"ל, ומשמע שאת פני בעל מנין שנים שאינו זקן מופלג אינו צריך להדר, וגם משמע שאם אינו ילד, כלומר צעיר ביותר, אלא אדם מבוגר, אינו צריך להדר אפילו זקן מופלג. ועי' עוד בספר המקנה בקידושין דף ל"ג ע"ב בד"ה איבעי' להו וכו' שנקט שאם חכם אינו חייב לעמוד בפני בעל שיבה הוא הדין נמי שבעל שיבה אינו חייב לעמוד בפני חכם דכיון שבחד קרא כתיבי הרי הם שוים.

רעג) בענין הנ"ל.

שוב ראיתי שנאמרו להלכה כמה חילוקי דינים בענין מתי צריכים להקדים את החכם ומתי צריכים להקדים את הזקן, דעיין בב"ב דף ק"כ ע"א וברשב"ם שם דמבואר שהיכא ששניהם מופלגים, זה בחכמה וזה בזקנה, אז בשיבה של חכמה מכבדים את החכם, ובמסיבה מכבדים את הזקן. והיכא שאחד מופלג ואחד אינו מופלג מכבדים את המופלג לעולם. והיכא ששניהם אינם מופלגים מכבדים את הזקן לעולם (והריטב"א חולק שם וסובר שמכבדים את החכם, והר"ן בקידושין דף ל"ג הביא שיש

ועל כל פנים לענין עיקר הספק שחקרנו לעיל בענין מי עדיף בעל חכמה או בעל מנין עיין בפתחי תשובה ביורה דעה סי' ר"מ סעיף כ"ב שהביא מהשבות יעקב שאפילו אם אין חיוב לכבד את אחותו הגדולה אבל מכל מקום מצד דרך ארץ לא ידבר בפני מפני שהיא גדולה ממנו, ומשמע שכוונתו היא למשנתנו ומצד שהיא גדולה ממנו בשנים (ולא מצד מעלה מיוחדת של אחותו גדולה כמו אחיו הגדול), ולכאורה איירי מן הסתם באופן שהוא יותר גדול ממנה בתורה, וא"כ חזינן שאף על פי כן בעל מנין עדיף. ועי' ברש"י בסוף פרשת מסעי בדבריו על בנות צלפחד שכתב וז"ל, כאן מנאן לפי גדולתן זו מזו בשנים, ונשאו כסדר תולדותן, ובכל המקרא מנאן לפי חכמתן, ומגיד ששקולות זו כזו עכ"ל, וביאר המזרחי שם דהיינו משום שחכמה ושנים שקולים הם לענין כבוד. ברם צ"ע דאולי שאני בבנות צלפחד שם משום מעלת אחות גדולה ולא רק גדלות בשנים ואילו מרהיטת לשון המזרחי משמע שאין כוונתו דוקא משום מעלת אחות הגדולה. ועוד כתב המזרחי שם שהכוונה ב"שקולים" הרי היא שכל אחת היתה מכבדת את חבירתה, דהגדולה בשנים היתה מכבדת את הגדולה בחכמה, וכן הגדולה בחכמה היתה מכבדת את הגדולה בשנים. ועוד כתב המזרחי שם שגם הטעם למה משה ואהרן היו נחשבים שקולים הרי זה משום שלמשה היתה מעלת החכמה ואילו אהרן ה' גדול בשנים אבל אין הכוונה שהיו שקולים בחכמה, וגם בנוגע למשה ואהרן לא משמע שכוונתו היא דוקא משום מעלת אחיו הגדול, וגם על זה קשה כהנ"ל דהתם ה' ציור של רבו ואחיו הגדול,

אומרים שבכהאי גוונא הרי זה כמו היכא ששניהם מופלגים). ועוד כתב הרשב"ם שהא דמכבדים את הזקן בהאופנים הנ"ל הרי זה רק כשגם הוא חכם קצת (מיהו יתכן שבזקן מופלג וחכם שאינו מופלג הרי הזקן קודם למסיבה אפילו אם אינו חכם כלל, עיין שם היטב ברשב"ם. מיהו בריטב"א שם משמע שהולכים בכה"ג אחר החכמה משום שאפי' ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ).

ואולי יש לחלק כן גם בנוגע לשאלתנו הנ"ל שחקרנו באות ער"ב בענין אם הי' אחד בעל חכמה ואחד בעל מנין מה יהי' הדין בנוגע להך הנהגה שלא לדבר לפני מי שגדול ממנו בחכמה ובמנין, והיינו דהיכא ששניהם מופלגים, החכם יהי' רשאי לדבר בפני הזקן דיבורים של חכמה, אבל לא שאר דיבורים, והזקן יהי' רשאי לדבר בפני החכם שאר דיבורים, אבל לא דיבורים של חכמה, וכן ביתר החילוקים שהבאנו.

ועיין עוד במגן אברהם באו"ח סי' קל"ה סק"ז שהביא לגבי לעלות לתורה שמי שהוא בעל חכמה ומנין תלמידים הרי הוא עדיף מבעל שנים, ובפשטות איירי המגן אברהם כששניהם אינם מופלגים וא"כ הרי זה דלא כהרשב"ם שכתב שבכה"ג הולכין אחרי הזקן לעולם.

ועיין עוד בתענית דף ט"ז ע"א דאמר אביי הכי קאמר (התנא) אם יש זקן והוא חכם אומר זקן והוא חכם (את הדברי כבושין של תענית ציבור), ואם לאו אומר חכם, הרי שחכם עדיף מזקן לענין אמירת דברי כבושין של תענית ציבור. מיהו עי' ברש"י שם דמבואר שכוונת אביי במה שאמר "ואם לאו" היא להיכא שהזקן הוא

עם הארץ שאינו חכם כלל ולא זקן שהוא חכם קצת, אלא לעולם זקן כזה הרי הוא קודם לחכם, ובפשטות איירי רש"י כששניהם אינם מופלגים וא"כ הרי זה כהרשב"ם ודלא כהריטב"א ודלא כהר"ן שסוברים שבכה"ג הולכים אחרי החכמה.

ועי' עוד בשו"ע חו"מ סי' ז' סעיף ו' שפסק המחבר וז"ל, מי שתובעין אותו לדון לפני דיין שקטן ממנו אין הדיין יכול לכופו לילך לפניו וכו' עכ"ל. וכתב הפתחי תשובה שם בסק"ח וז"ל, כתב בספר בר"י וז"ל, לא במספר שנים תליא מילתא, אלא קטן ממנו בחכמה קאמר, ואף שהוא גדול בשנים, אינו יכול לכופו, וכן ביאר הרב כנה"ג לקמן סי' כ"ח בהגה"ט אות כ"ז, ושם ביאר באם זה מופלג בזקנה וזה אינו מופלג בחכמה וכו', וזה פשוט וכדאמרינן בב"ב דף קמ"ב ע"ב א"ל מידי בקשישותא תליא מילתא וכו' עכ"ל, הרי שבהציוורים האלו הולכים אחרי החכמה, ודלא כהרשב"ם שסובר שהיכא ששניהם אינם מופלגים הזקן עדיף גם לענין דיבור של חכמה, וכן דלא כהריטב"א (וכן הרשב"ם), שסובר שהיכא שהוא זקן מופלג הרי הוא עדיף גם לענין דיבור של חכמה.

רעג*) בענין הנ"ל.

עיין לעיל באות רל"ח.

רעד) בענין הנ"ל.

והנה כל הנ"ל הי' בענין בעל מנין שנים כנגד בעל חכמה. ובענין בעל מנין תלמידים ובעל חכמה איזה מהן קודם, עיין בעבודה זרה דף ז' ע"א דאמרינן שהיכא שחכם אחד אוסר וחכם אחד מתיר הולכים אחר זה

שהוא גדול בחכמה ובמנין, ובהגהות אשר"י שם כתב שאם אחד הוא גדול בחכמה וחבירו הוא גדול במנין הולכים אחר זה שהוא גדול במנין, וכתב וז"ל, במנין פירוש תלמידים הרבה, א"נ שרוב תלמידים אומרים כמותו, מא"ז עכ"ל. ולכאורה מוכח מזה שבעל מנין תלמידים הרי הוא יותר גדול. מיהו יש לדחות דשאני התם דאיירי לענין הוראה וא"כ בזה נקטינן שהוראת הבעל מנין תלמידים נכונה יותר, אבל אכתי אין ראוי משם לענין עצם חשיבותם.

ערה) שבעה דברים בגולם.

הנה הרמב"ם בפ"ה מהל' דעות לא מנה להנך מילי דמתניתין בהדי שאר המדות של תלמיד חכם שהזכיר שם, אבל בפ"ה מהל' תלמוד תורה ה"י כתב וז"ל, וכל תלמיד חכם שדעותיו מכוונות אינו מדבר בפני מי שגדול ממנו בחכמה אע"פ שלא למד ממנו כלום עכ"ל. והנה הרמב"ם באותו פרק איירי בענין כבוד תלמיד חכם, וא"כ משמע שגם הא דאינו מדבר בפני מי שגדול ממנו אינה רק מדת חכמה, אלא משמע שהוא גם משום כבוד תלמיד חכם. והא דכתב שת"ח צריך לנהוג כן אינו משום שהיא מדת ת"ח ושרק ת"ח צריך להקפיד על זה ולא שאר אנשים כי א"כ ה"י לו להביאו בפ"ה מהל' דעות וכהנ"ל, אלא הזכיר ת"ח לרבותא, דהיינו שלא מיבעיא שמי שאינו ת"ח אין לו לדבר בפני מי שגדול ממנו, אלא אפילו מי שגם הוא עצמו הוא ת"ח בכל זאת לא ידבר בפני מי שגדול ממנו.

רעו) ואינו נכנס לדברי חבירו.

באבות דרבי נתן פרק ל"ז ברייתא י"ב

למדו כן מהא דהמתין אהרן למשה עד שגמר. והנה התם איירי לאחר מתן תורה, וזהו כמו שכתבנו באות ער"ב שלאחר מתן תורה היו בגדר שקולים וחברים. מיהו התם ביארנו שהיו שוים משום שמצד אחד משה ה"י רבו אבל אהרן ה"י אחיו הגדול, ומעתה אם הך מדה של אינו נכנס לדברי חבירו הוא ענין של דרך ארץ א"כ אתי שפיר הא שמתחשבים במעלת אחיו הגדול, אבל אם הוא משום שאולי השומע עוד לא הבין את דבריו כהוגן א"כ לענין דבר זה הדין נותן שאחיו הגדול לא יהי נחשב כמעלה וא"כ לא היו חברים בענין זה, וא"כ למה לא ה"י יכול משה להכנס לדברי אהרן. ברם בהאות הבאה נביא שגם לדברי תלמידו לא יכנס, הרי שגם ככה"ג חוששים שמא עוד לא הבין כהוגן את דבריו. מיהו אכתי ה"י בדין שרק העובדא שהוא יותר מבוגר ממנו יחשב כמעלה אבל לא היותו אחיו הגדול, ומצד היותו מבוגר ממנו לחוד לכאורה אין זה ציור של "חבירו" כיון שמשה ה"י רבו.

רעז) בענין הנ"ל.

והנה עוד איתא באבות דרבי נתן שם כיוצא בו באברהם אבינו כשהי' מתפלל על אנשי סדום אמר לו הקב"ה אם אמצא בסדום חמשים צדיקים ונשאתי לכל המקום בעבורם, גלוי וידוע לפני מי שאמר והי' העולם וכו', אלא המתין הקב"ה את אברהם עד שסיים דבריו ואח"כ השיבו. ומזה משמע שגם לתלמיד צריכים להתמתין עד שישגמור. ואפילו אם הטעם הוא משום שאולי עוד לא הבין את דבריו, והקב"ה בודאי כבר הבין את דבריו, אבל י"ל שהקב"ה נהג כן כדי להראות איך שבני אדם צריכים להתנהג.

ועיין עוד לקמן בפרק ו' ברש"י ד"ה שואל ומשיב שכתב וז"ל, כלומר שאינו משיב את השואל תחילה כדי ששיב תשובה הגונה עכ"ל, ונראה שכוונתו היא לומר שהוא מניח לו לגמור את שאילתו ואינו נכנס לתוך דבריו, ובסתמא איירי בקטן השואל מהגדול, וא"כ י"ל שהוא הדין שגם לתלמידו הרי הוא צריך להמתין.

רעח) ואינו נבהל להשיב.

פירש רבינו יונה שאינו משיב במהירות (ועיין בפירוש המשניות). ועיין בהוריות דף י"ד ע"א דאיבעיא להו רבי זירא ורבה בר מתנה הי מינייהו עדיף, רבי זירא חריף ומקשה ורבה בר מתנה מתון ומסיק, תיקו, ופירש"י וז"ל, חריף ומקשה מתוך פלפול דהוה מקשה ומתרץ אבל רבה בר מתנה לא הוי חריף כל כך אלא שמתוך שהוא שוהה ומעיין יפה מסיק אליבא דהלכתא עכ"ל. ועיין ברא"ש שם שכתב שגם רבי זירא הי' מסיק אליבא דהלכתא ומכל מקום איבעיא להו הי מינייהו עדיף. ונראה דהיינו משום דמכיון ששייך מיהא לבוא לידי טעות על ידי מהירות, משום הכי הרי זה נחשב כחסרון.

רעט) שואל כענין.

הר"ן בפסחים דף ו' כתב בנוגע להא דאמרינן שם ששואלים ודורשים בהל' פסח ל' יום קודם, שאם שאלו ב' תלמידים, חד בענין פסח וחד בענין אחר, נזקקים תחילה לזה ששאל בענין פסח משום שהוא נקרא בגדר שואל כענין, וכן כתב המגן אבות כאן. ורבינו בחיי הוסיף שאפילו כשהלימוד האחר הוא הקביעות

"אפשר" לבטל את בני הישיבה ולשואל מהם הלכות פסח וכו' ואין בזה משום שואל שלא כענין אלא בודאי שואל כענין הוא מאחר שהוא תוך ל' "ויש" לבני הישיבה להתבטל ולהשיב לו על זה.

רפ) שואל כענין.

כתב הר"ב וז"ל, התלמיד שואל כענין, כלומר באותו ענין שהם עסוקים בו, ואז הרב משיב כהלכה, אבל אם ישאל התלמיד שלא כענין, הוא מביא להרב ששיב שלא כהלכה, על דרך שאמר רבי חייא לרב כי קאי רבי בהאי מסכתא לא תשיילי' במסכתא אחריתי, וכן אתה מוצא באנשים אשר היו טמאים לנפש אדם שראו את משה עוסק בהלכות פסח ושאלו באותו ענין עכ"ל (ועיין בתיו"ט). ועיין ביורה דעה סי' רמ"ו סעיף י"ב שהביא המחבר דבר זה להלכה.

רפא) ועל מה שלא שמע אומר לא שמעתי.

פירש"י שאינו אומר בשם אדם אחר דבר שלא שמע ממנו. ועיין בדברינו לקמן באות שפ"ג מה שכתבנו בזה, והבאנו שם את דברי הר"ב והתיו"ט והתפארת ישראל כאן.

רפב) מקצתן מעשרין.

כתב התיו"ט וז"ל, ודעת דרך חיים דמעשרין דוקא מעשרות, ואין התרומה בכלל, דחטה אחת פוטרת כל הכרי מה שאין כן בחלה דכתיב בה נתינה, ולא משמע כן בגמ' בבמה מדליקין עכ"ל, פי' דהתם נזכר גם תרומה. ועיין בהגהות ראשון לציון על המשניות מה שתמה דהא

גם לחלה ליכא שיעורא אע"ג דכתיב בה נתינה.

רפג) ושלא ליטול את החלה רעב של כלי' באה.

כתב התיו"ט בשם המדרש שמואל וז"ל, י"ל דוקא חלה וטעמא דחמירא שכיון שהי' יכול ללוש פחות מכשיעור ולא עשה כן הרי זה כמבטל המצוה להכעיס, אבל תרומות ומעשרות אין אדם יכול לעשות באופן שיפטור עצמו מהן מן הדין עכ"ל. והוסיף שם התיו"ט דמה שכתב שאינו יכול לפטור את עצמו הכוונה היא רק מדרבנן, דאילו מדאורייתא הרי שפיר הי' יכול לפטור את עצמו על ידי שיכניסנו דרך גגין וקרפיות.

מיהו מדברי רש"י נראה שהוא מפרש דמאי דתנן ושלא ליטול את החלה אין הכוונה לחלה לחוד, אלא הכוונה היא שבנוסף למה שאין מפרישין תרומות ומעשרות, גם אין מפרישין חלה, והרי זה חמיר טפי משום שעל ידי זה ביטל את כל סדר ההפרשות לגמרי, וז"ל, בזמן שגמרו שלא ליטול את החלה שביטלו מעשר לגמרי עכ"ל. וכן פי' המאירי. וכן כתב התיו"ט בתחילת דבריו וז"ל, ושלא ליטול את החלה, כלומר אף שלא ליטול חלה עכ"ל. ונראה שנתכוין לפרש כן את ו' החיבור של "ושלא".

רפד) רעב של כלי'.

פירש"י שהכוונה היא שהם מתים. ברם הרמב"ם בפירוש המשניות פי' שהמטר כלה לגמרי.

והנה עיין ברבינו יונה שכתב דאיירי

באופן שגמרו כולם שלא ליטול חלה, ומזה שכתב "כולם" מבואר שאם מקצתם נוטלים ומקצתם אין נוטלים אין רעב של כלי' באה על אותו מקצת שאינם נוטלים. ואולי הוכרח לפרש כן משום שכתב שם כמו הרמב"ם שרעב של כלי' פירושו הוא שהגשמים כלים לגמרי, וא"כ בהכרח צ"ל שכולם עברו, כלומר כל ארץ ישראל, או לכל הפחות חלק מסוים של ארץ ישראל, דהא לא מסתבר לומר שהעונש בא על מקצתם לחוד, דהיינו שחלקה אחת תמטר וחלקה אחת לא תמטר, דהא זהו מעשה נסים, אבל לפי רש"י שפי' שהם מתים, א"כ לעולם י"ל דאיירי באופן שרק מקצתן חטאו ורק מקצתם מתים.

מיהו אולי גם לפי הפירוש שהמטר כלה לגמרי אין צורך לפרש שכולם חטאו אלא י"ל שלא כולם חטאו, רק שלפעמים צדיקים נענשים עם הרשעים.

גם אולי י"ל ששפיר שייך שחלקה אחת תמטר וחלקה אחת לא תמטר, רק שכתב שאיירי שכולם חטאו כי בהרישא תנן ששבעה מיני פורענות באים לעולם, ומהמלה לעולם משמע שבאים על כולם, ולכן פי' דאיירי שכולם אינם נוטלים כי אם רק מקצתן אינם נוטלים א"כ רק עליהם היו הגשמים נעצרים, ויש לדחות.

רפה) דבר בא לעולם על מיתות האמורות בתורה שלא נמסרו לבית דין ועל פירות שביעית.

באבות דרבי נתן פרק ל"ח ברייתא ב' תניא שדבר בא לעולם בעון לקט שכחה

ופאה ומעשר עני. והנה לקמן תנן שבד' פרקים הדבר מתרבה וכו' ואיתא שם שהוא מתרבה משום גזל מתנות עניים, אבל משמע שאינו בא בתחילה משום מתנות עניים לבד וכמו שכתבו התיו"ט והתפארת ישראל שם, ודלא כמשמעות הברייתא הנ"ל באבות דרבי נתן.

רפ"ו מיתות האמורות בתורה שלא נמסרו לבית דין.

פירש"י וז"ל, שאין בית דין דנין אותם בזמן שמתחייב אחת מד' מיתות כדאמרינן אע"פ שד' מיתות בטלו דין ד' מיתות לא בטלו עכ"ל. הרי שפי' שכוונת התנא היא לאותו אדם פרטי שעבר על איסור מיתת בית דין, שהוא ימות בדבר, ולכן הביא רש"י הא דדין ד' מיתות לא בטלו, דזה קאי על מי שחייב מיתה ולא נידון על ידי בית דין. ברם צ"ע למה הוא מת בדבר הלא בסנהדרין דף ל"ז ע"ב מבואר שהם מתים במיתה הדומה להמיתה שהיו חייבים, ועיין בתוס' בסוטה דף ח' ע"ב בד"ה מי וכו' שכתבו שרוצח מת באותה מיתה שהמית בה עיין שם, אבל מכל מקום דבר לא שמענו.

ואולי י"ל דהא דאמרינן שהוא נהרג בדומה להמיתה שנתחייב בה הרי זה איירי רק באופן שיש עדים והתראה אשר בכה"ג הי' צריך באמת להתחייב בהמיתת כ"ד רק שאין דנים משום שאין בית דין הגדול בלשכת הגזית, אבל הכא איירי בזמן שיש בית דין הגדול בלשכת הגזית, רק שאין

עדים והתראה, וא"כ י"ל שבכהאי גוונא קיימא לן שעונשו הוא דבר. שוב ראיתי במחזור ויטרי כאן שכתב להדיא שיש קבלה בידו שמה שדין ד' מיתות לא בטלו הרי זה רק כשיש עדים והתראה (מיהו בההגהה למטה שם באות ס' איתא שבכתב יד אחר של המחזור ויטרי הושמט דבר זה).

ברם לשונו של רש"י אכתי צ"ע שהרי כתב על משנתינו הלשון של דין ד' מיתות לא בטלו, ואילו הך לישנא איתא בסנהדרין שם על היכא שהוא מקבל דוגמת המיתה שהי' חייב בה.

והנה לפי מה שכתבנו דאיירי מתניתין דידן בזמן שהי' בית דין הגדול בלשכת הגזית (רק שהי' בלי עדים והתראה) א"כ יוצא שלא כמו שצדדו תוס' לומר בסנהדרין שם וכן בזבחים דף פ"ח ע"ב שבזמן שבית המקדש הי' קיים היו בגדי כהונה מכפרים עיין שם*). מיהו באמת יש לאוקמי משנתנו בזמן שאין בית המקדש קיים ובאופן שאין עדים והתראה.

ועיין עוד ברבינו יונה ובמחזור ויטרי שפירשו שמשנתנו איירי בכריתות וחייבי מיתה בידי שמים.

והנה יש לעיין בחידושו של המחזור ויטרי שכתב דמאי דאמרינן שדין ד' מיתות לא בטלו הרי זה איירי כשיש עדים והתראה, דהנה במכות דף י' ע"ב אמרינן במה הכתוב מדבר בשני בני אדם שהרגו את הנפש, אחד הרג בשוגג ואחד הרג במזיד, לזה אין עדים ולזה אין עדים, הקב"ה מזמין לפונדק

שעשה תשובה רק שאין בגדי כהונה אין הכרח לומר שימות בדבר אלא י"ל שאע"פ שהוא נשאר מחוסר כפרה ויסבול יסורים אבל לא ימות בדבר.

(* מיהו בסנהדרין שם כתבו דהני מילי כשעשו תשובה, וא"כ אכתי יש מקום למיתת דבר גם כשבית המקדש קיים והיינו כשלא עשה תשובה. והיכא

לפני הביעור, והעושה בהן אוצר לאחר זמן הביעור, נ"א שלא הפקירן משעת הביעור ואילך עכ"ל. הנה י"ל דהא דלא רצה הלשון השני לפרש דאיירי בענין האיסור סחורה וכמו שפי' הלשון הראשון הרי זה משום שהעושה סחורה בפירות שביעית עונשו מפורש בקידושין דף כ' ע"א ולא נזכר שם עונש דבר. מיהו אולי ה"נ"א" הוא נ"א רק בנוגע ל"העושה בהן אוצר לאחר זמן הביעור", ולא בנוגע ל"העושה בהן סחורה".

רפח) דבר בא לעולם.

כתב רבינו יונה וז"ל, אמנם אם אין כח בראשים למחות על הקטנים יפורש (כלומר, אז יתפרש המשנה כך, שלא יבוא דבר על כל העולם ממש אלא) דבר בא לעולם הוא מדבר על אדם פרטי הנקרא עולם קטן וכו' וכל ישראל פטורים עכ"ל. והנה בסנהדרין דף מ"ג ע"ב פליגי רבי יהודה ורבי נחמי' בענין אם הקב"ה מעניש אנשים אחרים על הנסתרות משום ערבות אע"פ שלא ידעו ולא היו יכולים למחות, דרבי יהודה סובר שהקב"ה שפיר מעניש על זה, ורבי נחמי' סובר שאינו מעניש על זה, ואמרינן שלפי רבי יהודה עונשם חמור כל כך עד שהם נהרגים כמו שמצינו בהמעשה של עכן. ויש לומר שרבינו יונה פוסק כרבי נחמי' שסובר שהקב"ה אינו מעניש אחרים עבור הנסתרות שעשה העובר. עי"ל שכוונת רבינו יונה היא להיכא שכבר קיימו את חובתם להוכיח ולמחות עד שיכנו או יקללנו או ינזוף בו (עי' בערכין דף ט"ז ע"ב), וזוהי כוונתו במה שכתב שאין כח בידם למחות, כלומר למחות יותר.

אחד, זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם, וזה שהרג בשוגג יורד בסולם ונופל עליו והורגו, זה שהרג במזיד נהרג, זה שהרג בשוגג גולה, והקשו תוס' בסוטה דף ח' ע"ב דהא זה שהרג במזיד לא נהרג כדין ד' מיתות שלו, שהרי הוא נהרג דוגמת סקילה ואילו רוצח מתחייב בהרג, ותירצו וז"ל, אע"ג דלאו בר סקילה הוא מיהו מדה במדה הוא דזורק דרך ירידה הוא כדכתיב ויפול עליו וימות ואלו מתים דרך ירידה ואם הרגו בסייף הקב"ה נפרע ממנו בענין אחר עכ"ל, ומדבריהם מבואר שבאמת ככהאי גוונא הי' שייך לומר שדין ד' מיתות לא בטלו רק שעדיף טפי שימות דוגמת המיתה שהרג בה, ואילו לפי המחזור ויטרי אין זה מוכרח שהרי לפי המחזור ויטרי לא שייך קושיית תוס' שם, דהא לא שייך כלל לומר שם שדין ד' מיתות לא בטלו דהא איירי בלא עדים, וא"כ לדידי' אכתי יתכן שהיכא ששייך לומר שדין ד' מיתות לא בטלו, וכגון היכא דאיכא עדים והתראה, אז ימות באמת במיתה שהיא דוגמת סייף כי "מדה במדה" אינו יותר טוב מ"דין ד' מיתות".

ועל כל פנים גם בסנהדרין שם נקטו תוס' להדיא שמאי דאמרינן שדין ד' מיתות לא בטלו הרי זה איירי גם בלא עדים והתראה עיין שם. ובאמת כן מבואר להדיא בהגמ' שם דהא בהמעשה של שמעון בן שטח שהביאו שם לא היו עדים והתראה ובכל זאת אמרינן ששייך לומר שם שדין ד' מיתות לא בטלו.

רפז) ועל פירות שביעית.

פירש"י וז"ל, העושה בהן סחורה אפילו

רפט) חרב בא לעולם על עינוי הדין.

לכאורה הי' אפשר לומר דהיינו אותו עינוי הדין שנזכר בסנהדרין דף ל"ה ע"א שמשנהין את המחויב מיתה לאחר שנגמר דינו ואין הורגים אותו מיד (ביומו, לשון הרמב"ם בפ"ב מהל' סנהדרין ה"ד), דכיון שהוא מצפה למיתה ומצטער מזה (וכמו שפירש"י שם), הרי עוברים בזה על ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה כמו שכתב הרמ"ה בסנהדרין שם, או על צער בעלי חיים כמו שכתב רבינו גרשום בערכין דף ז' ע"א.

ברם רש"י כאן פי' שהכוונה היא שמשנהין אותו קודם גמר דין, ובכהאי גוונא אין זה אותו סוג של עינוי הדין שנזכר בסנהדרין שם כיון שעדיין אינו מצפה למיתה. וכן בשבת דף ל"ג ע"א פירש"י דאיירי משנתנו קודם גמר דין וז"ל, שמאחרים הדיינים לדונו ולא לשם שמים אלא לאחר שהוברר להן הדין משהין אותו עכ"ל. וצ"ע למה לא פי' דאיירי בעינוי הדין לאחר שנגמר דינו.

ועיין עוד ברש"י במו"ק דף י"ד ע"ב בד"ה מענה את דינו שפי' דאיכא איסור של עינוי הדין גם לפני גמר דין, אבל תוס' שם בד"ה נמצאת, וכן בסנהדרין דף פ"ט ע"א בד"ה ולא בבית דין, כתבו דליכא. והרמב"ם בפ"כ מהל' סנהדרין ה"ו כתב וז"ל, וכן המענה את הדין ומאריך בדברים ברורים כדי לצער אחד מבעלי דינין הרי זה בכלל עול (לא תעשו עול במשפט) עכ"ל, וכן פסק המחבר בחושן משפט סי' י"ז סעי' י"א עיין שם.

רצ) על עינוי הדין.

באבות דרבי נתן פרק ל"ח ברייתא ג' תניא חרב בא לעולם על עינוי הדין ועל עיוות הדין ומפני המורין בתורה שלא כהלכה, וכשתפשו את רשב"ג ואת ר"י בן אלישע כהן גדול ליהרג הי' רשב"ג יושב ותוהה בדעתו ואמר אוי לנו שאנו נהרגים כמחללי שבתות וכעובדי עכו"ם וכמגלי עריות וכשופכי דמים, א"ל רבי ישמעאל בן אלישע רצונך שאומר לפניך דבר אחד, אמר לו אמור, שמא כשהיית מיסב בסעודה באו עניים ועמדו על פתחך ולא הניחם השמש שיכנסו ויאכלו, אמר לו השמים אם עשיתי כן, אלא שומרים היו לי יושבין על הפתח, כשהיו עניים באים היו מכניסין אותן אצלי ואוכלים ושותים אצלי ומברכין לשם שמים וכו'. והנה לכאורה צ"ע למה הביאו ההוא עובדא על מתניתין דעינוי הדין.

שוב ראיתי בפרק ח' ממס' שמחות שהביאו כעין המעשה הנ"ל בלשון קרוב לענין ללשון עינוי הדין, דעיין שם דתניא א"ל וכי אני בוכה על שאנו נהרגים אלא על שאנו נהרגים כשופכי דמים וכמחללי שבתות, אמר לו שמא בסעודה הי' יושב וישן ובאה אשה לשאול על נדתה על טהרות שלה ואמר לה השמש ישן הוא והתורה אמרה אם ענה תענה אותו, ומה כתיב בתרי' והרגתי אתכם בחרב, אלא שצ"ע על ההיא ברייתא איך הביאו קרא דענה תענה דאיירי ביתום ואלמנה בנוגע לסתם אשה דאיירי בה התם. ויש ליישב.

והמחזור ויטרי הביא את המעשה הנ"ל בזה הלשון, א"ל מימיך לא בא אדם לפניך

לדון ושהיתו עד שתהא גומה כוסך או עוטף טליתך והתורה אמרה אם ענה תענה אותו עכ"ל. והנה מדבריו יוצא שמתחייב הדיין לדון מיד כשבא לפניו גם מקודם שהכין את עצמו לשמוע את דבריהם (ועיין לעיל באות קצ"ח בענין מתי מתחייב הדיין לדון). ברם יש גם לומר שאפילו אם אינו חייב מיד אבל מכל מקום מדה רעה היא להשהותו.

רצא) חי' רעה באה לעולם על שבועת שוא ועל חילול השם.

בשבת דף ל"ג ע"א אמרינן בעון שבועת שוא ושבועת שקר וחילול השם חי' רעה רבה ובהמה כלה ובני אדם מתמעטים והדרכים משתוממים וכו'. והא דלא הזכיר התנא כאן אלא חי' רעה לחוד י"ל דהיינו משום שהאחרים שם הרי הם רק תוצאות מהא דחי' רעה רבה.

רצב) גלות בא לעולם על עכו"ם ועל גילוי עריות ועל שפיכות דמים ועל שמיטת הארץ.

בשבת דף ל"ג ע"א אמרינן בעון שפיכות דמים בית המקדש חרב ושכינה מסתלקת מישראל וכו', בעון גילוי עריות ועבודה זרה והשמטת שמיטין ויובלות גלות בא לעולם ומגלין אותן ובאין אחרים ויושבין במקומן וכו'.

רצג) ועל שפיכות דמים. כתב רבינו יונה בסוף ד"ה דבר וכו' וז"ל,

ושפיכות דמים אפילו שוגגין וראי' לדבר ערי מקלט עכ"ל. וצ"ע דנהי שמתחייב הרוצח גלות מעירו לעיר מקלט אבל מכל מקום הלא הגלות המדובר כאן היא מארץ ישראל לחוץ לארץ כדמוכח מהפסוקים שהביאו בשבת דף ל"ג ע"א, וכן באבות דרבי נתן בפרק ל"ח ברייתא ד'. וצ"ל שכוונת רבינו יונה היא רק להוכיח שענין גלות בא על שפיכות דמים אבל לעולם הכוונה כאן היא מארץ ישראל לחו"ל.

רצד) בארבע פרקים הדבר מתרבה.

רבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות קי"ז הוכיח ממשנה זו שיש חיוב מיתה בידי שמים על גזל מתנות עניים. והנה לעיל שם באות כ"ד ובאות ק"י כתב שיש חיוב מיתה בידי שמים על כל גזל עניים. וצ"ל דהא דיצאו מתנות עניים מן הכלל לדון בעצמן הרי זה כדי לומר שהוא חייב עליהן מיתה בידי שמים אע"פ שעוד לא הגיעו לידי עניים. ועי' בקובץ שיעורים חלק ב' סי' י"ז אות ג' וד' בענין אם מתנות עניים נעשות ממון עניים מיד לאחר ההפרשה, ואיכא איסור גזל ממש.

רצה) ובמוצאי חג של כל שנה ושנה.

המפרשים פירשו דהיינו משום שהוא סוף זמן אסיפה וצריכים לתת לקט שכחה ופאה.

והנה חז"ל גם תיקנו מנהגים מיוחדים בחג הסוכות כדי שלא ישכחו תרומות ומעשרות ומתנות עניים, דהנה במגילה דף

רצז) שלי שלך ושליך שלי עם הארץ.

עם הארץ.

הרמב"ם לעיל במשנה ז' פ"י שעם הארץ פירושו הוא מי שהוא טוב לישוב הארץ מפני שיש בו מעלות המדות אע"פ שאין לו מעלות שכליות. ובהגהות מהרי"ע כ"פ שאין וז"ל, פ"י בו המחבר (הרמב"ם) הפך הנודע מכוונת רז"ל בו (כי בחז"ל עם הארץ הוא תואר שלילי לגמרי), אבל יש בו מדרגות ודאי (פ"י) שיש כמה מדרגות שעל כולם שייך השם של עם הארץ) עכ"ל.

והמחזור ויטרי כאן כתב וז"ל, פתרון עם הארץ עמיא דאורייתא, כהה מתרגמינן עמיא, ומארצו יצאו (וכתב המגיה וז"ל, פסוק היא ביחזקאל ומתרגמינן מדאורייתא נפקו) עכ"ל, וכוונת המחזור ויטרי היא לומר שהם נקראים עם הארץ משום שהם כהים ושחורים (עם), בתורה (הארץ).

ורבינו בחיי על לא עם הארץ חסיד פ"י שאין בו תורה, רק שנברא לישוב הארץ.

והמגן אבות על אין בור ירא חטא פ"י שבור הוא ממיישבי הארץ ומתערב עם הבריות ומתנהג עמהם בדרך ארץ, וזהו כעין דברי הרמב"ם בהגדרת עם הארץ.

מיהו ע"י ברמב"ם בפיה"מ על משנה ז' שכתב וז"ל, בור הוא איש אשר אין לו לא מעלות שכליות ולא מעלות המדות, ר"ל לא חכמה ולא מוסר, ואין לו ג"כ קנין הדעות, כאילו הוא ערום מן הטוב ומן הרע, והוא הנקרא בור לדמותו כארץ לא יזרע בו דבר מן הדברים, והיא הנקראת שדה בור כמו שיתבאר בזרעים עכ"ל.

ל"א ע"א אמרינן שביו"ט אחרון של חג קורין פרשת כל הבכור, ופירש"י וז"ל, אלא שמתחילין עשר תעשר לפי שיש באותה פרשה מצות וחוקות הרבה הנוהגות בחג באותו זמן, שהוא זמן אסיף ועת שהעניים צריכים לאסוף מאכל לביתם, ועוד יש באותה פרשה מצות מעשר עני ומצות נתן תתן ופתוח תפתח והעניק תעניק לעבד עברי ושילוח חפשי והעבט תעביטנו עכ"ל.

ובסוכה דף נ"ה ע"א אמרינן ברביעי (פ"י) יום רביעי של חולו של מועד סוכות) מה היו אומרים בינו בווערים בעם, ופירש"י באמצע ד"ה מי יקום וכו' וז"ל, ולמחר בינו בווערים בעם מפני שעכשיו זמן מתנות עניים, שהוא זמן אסיף זמן לקט שכחה ופאה ומעשר עני, וכשמגיעין ימים האחרונים שהם קרובים לפרוש לשוב לבתיהם קורין לפנייהם להוכיחם שיעשרו כראוי וכו' עכ"ל.

ושוב אמרינן שם בששי מה היו אומרים ימוטו כל מוסדי ארץ, ופירש"י וז"ל, ואומרים כל המזמור על שם שכתוב בו עני ורש הצדיקו אלו מעשרות, שכך היא נדרש בחולין וכו', לא ידעו ולא יבינו, ומי שאינו נותן לבו להבין בחשכה יתהלכו, זו מיתה כדתנן בד' פרקים הדבר מתרבה וכו' במוצאי חג שבכל שנה מפני גזל מתנות עניים, וגורם קללה לעולם ורעבון שימוטו כל אפסי ארץ עכ"ל.

רצו) זו מדת סדום.

הרמב"ן בבראשית י"ט ה' האריך בענין העבירות של סדום וכתב שאע"פ שהיו בידם הרבה חטאים כמו שמפורש בסנהדרין דף ק"ט אבל מכל מקום לא נגמר דינם אלא על שמנעו את עצמן מן הצדקה.

רחצ) שלי שלך ושליך שלי עם הארץ.

כתב רבינו יונה וז"ל, מפני שזה רוצה בתיקון העולם ונקרא עם הארץ שרוצה ליקח וליתן כי בזה מתרבה האהבה ביניהם, ואף שהיא מידה טובה לתיקון העולם לא מחכמה היא זאת כי שונא מתנות יחי' עכ"ל. ועיין בדברינו לעיל בהערה בסוף אות ק"צ שכתבנו שנראה מדברי הגר"א שהבאנו שם ששונא מתנות יחי' נאמר רק על תלמיד חכם, ומדברי רבינו יונה הנ"ל לא נראה כן, וכן מב"ב דף י"ג ע"ב כמו שביארנו שם.

רצט) ארבע מדות בדעות נוח לכעוס וכו'.

נראה דהא דנקט בדעות הרי זה משום שמדת הכעס היא גם חסרון שכלי, כי "כעס בחיק כסילים ינוח". והרמב"ם בריש הל' דעות קרא לכל המדות בשם דעות.

ש) נוח לכעוס.

עיינ בדברינו לעיל באות צ"ב על מתניתין דאל תהי נוח לכעוס.

שא) נוח לרצות.

בב"ק דף צ"ב ע"א תנן מנין שאם לא מחל שהוא אכזרי וכו'.

והנה הרמב"ם בפ"ה מהל' חובל ומזיק ה"י כתב וז"ל, ואסור לנחבל להיות אכזרי ולא ימחול וכו', אלא כיון שבקש ממנו החובל ונתחנן לו פעם ראשונה ושני' וידע שהוא שב מחטאו וניחם על הרעה ימחול לו, וכל הממהר למחול הרי הוא משובח וכו' עכ"ל. הרי שכתב שאם אינו מוחל

בהפעם השני' הרי הוא נקרא אכזרי (והב"ח בחו"מ סי' תכ"ב כתב בכונתו שאחרי הפעם הראשונה לחבירו ואחרי הפעם השני' לתלמידו).

ובפ"ב מהל' תשובה ה"ח כתב וז"ל, אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו, ואפילו לא הקניט חבירו אלא בדברים צריך לפייסו ולפגוע בו עד שימחול לו. לא רצה חבירו למחול לו מביא לו שורה של שלשה בני אדם מריעיו ופוגעין בו ומבקשין ממנו (והביה"ל בסי' תר"ו הבין שהג' פעמים הם אחרי שביקש ממנו בהפעם הראשונה בינו ובינו, דכתחילה יבקש ממנו בלי ג' אנשים ואח"כ ג' פעמים ע"י אנשים), לא נתרצו מביא לו שני' ושלישית, לא רצה מניחו והולך לו וזה שלא מחל הוא החוטא וכו' עכ"ל. ובה"י כתב וז"ל, אסור לאדם שיהי' אכזרי ולא יתפייס, אלא יהי' נוח לרצות וקשה לכעוס, ובשעה שבקש ממנו החוטא למחול מוחל בלבב שלם ובנפש חפצה וכו' אבל הגוים ערלי הלב אינן כן, אלא עברתו שמרה לנצח, וכן הוא אומר על הגבעונים לפי שלא מחלו ולא נתפייסו וכו' עכ"ל.

ונראה בביאור לשונותיו דבהל' חובל ומזיק דיבר על מדת האכזריות, ובזה כתב שאם לא מחל בהפעם השני' הרי הוא נחשב אכזרי, אבל בהל' תשובה דיבר על דבר אחר והיינו ממתי נפטר המבקש, והנחבל נחשב החוטא, ודבר זה חל רק אחרי שביקש ממנו ג' פעמים ע"י ג' בני אדם, ומה שכתב שזה שלא מחל הוא החוטא אין כוונתו להחטא של אכזריות, כי המדה הרעה של אכזריות היא חטא שבין אדם למקום, אבל בכה"ג כוונת הרמב"ם היא שנחשב שהוא

חוטא כלפי חבריו ע"י שהוא מצערו יותר מדי, והוי חטא שבין אדם לחבירו, ואם אח"כ חוזר למוטב הרי הוא צריך לבקש מחילה מחבירו.

והנה חזינן שהרמב"ם בהל' תשובה כתב גם לשון פיוס וגם לשון מחילה, ובספר הליקוטים ברמב"ם הוצאת רש"פ הובא מספר שבית שב שהכוונה בפיוס היא שלא רק שהוא מבקש מחילה אלא הרי הוא גם מרצהו ע"י דרכים אחרים כגון נתינת מתנות וכדומה, וסובר הרמב"ם שנקרא אכזרי רק אחרי ב' פעמים של בקשת מחילה ופיוס, אבל בלי פיוס אינו נקרא אכזרי, אלא שמדה טובה היא להיות נוח לרצות גם בלי פיוס, והגבעונים נחשבו אכזרים מפני שגם לא נתפייסו. ולפי דרכו י"ל שמה שכתב הרמב"ם בהל' חובל ומזיק שאחרי ב' פעמים נקרא אכזרי הרי זה בגלל שהזכיר שם שחבירו מבקש ממנו מחילה ומתחנן לו די"ל שכוונתו במתחנן היא לפיוס.

מיהו נראה שיש לבאר גם בדרך אחרת, והיינו על פי מה שחקרתי בספרי על חומש בפר' וירא על הפסוק ויתפלל בעדך, מה הדין היכא שמחל לו בפיו אבל בלבו יש לו עוד קפידא האם אומרים על זה שדברים שבלב אינם דברים, ויש לומר שהרמב"ם סובר שהוא צריך למחול לו גם בלבו, וזהו כוונתו במה שכתב בהל' תשובה ולא יתפייס, וכן זהו כוונתו במה שכתב שם שמוחל בלב שלם ונפש חפיצה, וכן במה שכתב בה"ט שם שהחוטא צריך לרצותו ולבקש ממנו שימחול לו, דמש"כ לרצותו כוונתו היא שיגרום אצלו שגם בלבו כבר אין לו קפידא. וע"ע בכמדבר רבה פר' י"ט י"ב בסופו

דמבואר שנקרא חוטא אם לא מחל לאחר פעם אחת.

ועיין בספר היראה לרבינו יונה שכתב וז"ל, ואל תשכב בלילה וקטטה לך עם אדם, אך לך ותרצה אותו עד שיתפייס, ואף אם חטא לך בקש ממנו פיוס, ואל תאמר הן חטא לי עליו לבא לפייסני, כוף את יצרך ולך אליו למען לא יגבה לבבך ותהי' מתועב על פני הבורא שנאמר תועבת ה' כל גבה לב עכ"ל.

ובספר חסידים אות י"א כתב וז"ל, אין חסיד אלא מי שעובר על מדותיו כשבאין בני אדם בפניו אשר חטאו ועשו לו שלא כהוגן ועתה מתחרטים ומבקשים מחילתו ממנו ומה שהי' בידם לתקן מן המעוות אשר עשו הם מתקנים ומתחרטים ומבקשים מחילתו ואומרים לקבל דין עליהם ככל אשר יגזור עליהם וכשרואה זה אשר בידו לעשות להם רעה ולהשיב להם גמולם ומוחל להם בלב שלם ואינו עושה עמהם רעה, מפני זה נקרא חסיד וכו' עכ"ל.

ועיין עוד באורח חיים סי' תר"ו ובספר מטה אפרים סי' תר"ו עוד פרטים בענין בקשת מחילה מחבירו.

(שב) ארבע מדות בתלמידים וכו' וממהר לאבד.

כתב רבינו יונה שמ"מ ילמוד, כי יש לו שכר מאחר שעמל, וכדברים אלו כתב גם בפ"ד משנה כ'. וע"ע בזה באות קל"ב.

(שג) ארבע מדות בתלמידים.

בחולין דף כ"ד ע"א אמרינן מכאן לתלמיד שלא ראה סימן יפה במשנתו ה' שנים שוב אינו רואה, רבי יוסי אומר ג'

שנים, ופירש"י וז"ל, שלא ראה סימן יפה, לומד ושוכחו עכ"ל.

וע"ע במגילה דף ו' ע"ב דמבואר ש"יגעתי ולא מצאתי אל תאמן" הרי זה איירי בלחדודי אבל לאוקמי גירסא סייעתא דמן שמיא היא, ופירש"י וז"ל, לאוקמי גירסא שלא תשתכח ממנו עכ"ל.

וי"ל בזה ב' דרכים, א', שאע"פ שאוקמי גירסא תלוי בסייעתא דשמיא ולא מספיק ביגיעה אבל אכתי יתכן לעשות פעולות כדי להמציא לעצמו סייעתא דשמיא, כגון תפילה ועשיית מצות, ובזה אמרינן שאחרי ג' שנים או ה' שנים גם פעולות כאלו לא יעזרו ולכן שוב לא יראה סימן יפה. ב', שאיירי הכל בלי עשיית פעולות לשם המצאת סייעתא דשמיא, אלא הרי הוא לומד ויגע, ובזה אמרינן שלאוקמי גירסא צריכים סייעתא דשמיא, ויתכן שתהי' לו סייעתא דשמיא בגלל זכות אבות או סיבות אחרות, ובזה אמרינן שאחרי ג' או ה' שנים נקטינן שכבר לא תהי' לו סייעתא דשמיא, אבל אם הוא עצמו עושה פעולות כדי להמציא לעצמו סייעתא דשמיא הרי זה יכול להועיל גם לאחר ג' או ה' שנים.

דש) ארבע מדות בתלמידים.

באבות דרבי נתן פרק מ' ברייתא ו' תניא ארבע מדות בתלמידים, הרוצה שילמד וילמדו אחרים, עין טובה, ילמד ולא ילמדו אחרים, עין רעה, ילמדו אחרים והוא לא ילמד, זו מדת בינונית, ויש אומרים זו מדת סדום, לא ילמד ולא ילמדו אחרים, הרי זה רשע גמור.

והנה הגר"א והכסא רחמים שם גורסים ילמד בלי ו' וכמו שהבאתי, וקאי על הלימוד

לאחרים, אבל הבנין יהושע גורס ילמוד עם ו', וקאי על הלימוד עצמי שלו.

והנה החרדים מנה לקנאת סופרים בין המצות עשה מדברי סופרים בפרק א' ממצות עשה מדברי קבלה אות כ"ח.

ברם המנורת המאור בהקדמתו לנר א' כתב וז"ל, אע"פ שמדה זאת גורמת לו להיטיב כמו שאמרו ז"ל קנאת סופרים תרבה חכמה, טוב הי' לו לעשות הראוי בנדבת לבו ומאהבה ובלב שלם מלעשותו בקנאת אדם וכו' עכ"ל, ולהלן שם בההקדמה כתב וז"ל, אבל מותר לקנאות בהולכים בדרך ישרה, ואע"פ שטוב הוא למאוס ברע ולבחור בטוב לשם שמים ולא בדרך קנאה, ועם כל זה מתוך שלא לשמה בא לשמה עכ"ל.

מיהו י"ל שמודה הוא שכיון שהיכא שצריך לכך הרי זה מותר, הרי זה מתהפך להיות מצוה, ועי' גם רבינו בחיי בשמות כ' י"ד שכתב ש"היא מותרת ויש לאדם שכר עלי" (הרי שלבסוף הוי מצוה). וכן י"ל שגם החרדים קאמר רק כשצריך לכך. ועיין עוד במדרש תהלים ריש מזמור ל"ז דאמרינן לדוד אל תתחר במרעים אל תקנא בעושה עולה וכו' ובמה תקנא כי אם ביראת ה' כל היום.

ובספר אורחות יושר לגאון דורנו הגר"ח קניבסקי שליט"א בפרק כ"ה כתב וז"ל, ואפילו במקום שמותר (לקנוא) כגון קנאת סופרים, אין הכוונה אלא שילמוד ממעשיו לעשות גם הוא כן, אבל לא שתהא עינו צרה בשל חברו, שהרי אמרו באדר"נ (רפ"ט"ז) עין הרע כיצד שלא תהא עינו של אדם צר במשנתו של חברו, מעשה באחד שהי' עינו צרה במשנתו של חברו נתקצרו חייו ונפטר והלך לו עכ"ל.

שה) ארבע מדות בנותני צדקה וכו'.

תנן במשנתנו שהרוצה שיתנו אחרים והוא לא יתן עינו רעה בשלו, וכתב התי"ט וז"ל, וקשיא לי דאם כן רשע הוא שעובר על לא תאמץ את לבבך*, ואפשר דהכא איירינן בענין שאין מחסור לעני, ונמצא שאינו מאמץ את לבבו מתת לעני די מחסורו, ואילו לא הי' מי שיתן, הי' הוא נותן, ורצונו ליתן כשימצא עני שאין לו נותנים, ומכל מקום אבירות לב הוא, והשתא אתי שפיר דיתן ויתנו אחרים חסיד, ומקשים שכן היא מדת כל אדם, אלא הכא בעני שיש לו די מחסורו אם לא היו נותנים אלא האחרים ולא הוא, או שהי' הוא הנותן ולא האחרים, והנה הוא רוצה שגם שניהם יתנו, הוא ואחרים, כדי למלאות סיפוקו בשפע, לאיש כזה ראוי להקרא חסיד כך נ"ל עכ"ל.

ברם צ"ע דמכיון שמצות צדקה היא רק עד מלאת די מחסורו א"כ יותר מזה אינו בכלל מצות צדקה ואמאי חשיבא חסידות הלא אין זה אלא מתנה בעלמא.

מיהו לא קשה מידי דהא קיימא לן שאם אין לו מאתיים זוז, נותנים לו אפילו אלף זוז בבת אחת (ואם יש לו מאתיים זוז אין נותנים לו כלום), וא"כ נהי שהאחרים היו נותנים עד ר' זוז אבל מכל מקום גם מה שמוסיף הוא ע"י שהוא מצטרף לנתינתם ונותן עמהם הרי זה שפיר מיקרי צדקה, ולא עוד אלא אפילו באופן שיש לו מאתיים זוז רק שנותנים לו צדקה משום הדין של די מחסורו כגון שהי' עשיר מקודם לכן, אולי גם בכהאי גוונא הרי זה מיקרי צדקה אם

(* והמגן אבות כתב וז"ל, זה אינו רשע אחר

נותנים לו בבת אחת יותר ממה שהי' רגיל בו מקודם.

שו) ארבע מדות בהולכי בית המדרש.

כתב הרמב"ם בפירוש המשניות שמי שהולך לקצה האחרון של מדה טובה מסוימת הרי הוא נקרא חוטא, או שעושה דבר בלתי נכון (בפרישה מעולם הזה הביא שם דהוי חוטא כמו שמצינו בנזיר), אלא צריך אדם לבחור לעצמו את הדרך האמצעי. מיהו אם הוא נוטה קצת לצד הטוב הרי הוא נקרא חסיד, וכן ביאר בפ"א מהל' דעות ה"ד וה"ה, ובפ"ג שם ה"א (וגם הנוטה לצד הרע נקרא חסיד כמש"כ לעיל על משנה ז', ודלא כהלח"מ בפ"א מהל' דעות).

ועיין בדברינו לעיל באות קפ"ד על מתניתין דמאד מאד הוי שפל רוח שביארנו שמשמע מדבריו שם בפירוש המשניות שמעלת הנטי' לצד אחד הרי היא משום היותה סייג, אבל אינה נחשבת למעלה עצמית.

שז) בענין הנ"ל.

הרמב"ם בפירוש המשניות כתב שמושלים במעלות הרי הוא נקרא איש אלקים וכן מלאך ה' כגון הא דכתיב בשופטים פרק ב' ויעל מלאך ה' מן הגלגל ואמרו חז"ל שהרי זה פנחס

והנה בתרגום ובמפרשים במקומות הנ"ל פירשו שהכוונה באיש אלוקים ומלאך ה' היא לגדר נביא. ועיין עוד ברש"י בבמדבר כ' ט"ז על הא דכתיב וישלח מלאך ויוציאו

שרוצה שיתנו אחרים ובזה הוא טוב עכ"ל.

ממצרים שכתב שהכוונה היא למשה משום שהנביאים נקראים מלאכים. ועי' בתנחומא ריש שלח ובריש ויקרא רבה שהובאו כל המקורות שנביאים נקראים מלאכים.

ברם אין סתירה מזה לדברי הרמב"ם הנ"ל משום שגם נביא הרי הוא מושלם בכל המעלות כמו שיש להבין מדברי הרמב"ם בפ"ז מהל' יסודי התורה ה"א עיי"ש, וא"כ י"ל דהא גופא שנקראו הנביאים בשם מלאך ה' הרי זה משום ששם זה מורה על מי שהוא מושלם במעלות ולעולם גם מי שאינו נביא זוכה לשם זה אם הוא מושלם במעלות. מיהו בפרק ז' משמונה פרקים כתב הרמב"ם שאע"פ שצריכים לנבואה כל מעלות השכליות אבל מ"מ סגי ברוב מעלות המדות.

וי"ל עוד דנקראים מלאכים בגלל מה שכתב הרמב"ם בהלכה א' שם שכשהנביא מתנבא הרי נפשו מתערבת במעלת המלאכים הנקראים אישים עיין שם, וא"כ נמצא שהוא כמלאך ה' ממש.

גם יש ליישב בפשיטות למה נקראו הנביאים בשם מלאכים והיינו משום שהם שלוחים מהקב"ה לכלל ישראל. וכן נראה מלשון התרגום בשופטים שם וז"ל, וסליק נביא בשליחות מן קדם ה', די"ל שהוסיף "בשליחות" כדי להסביר למה נקרא מלאך. ובפ"י עץ יוסף בריש ויקרא רבה שם איתא שהנביאים נמשלו למלאכים כי בשעת הנבואה הרי הם מובדלים מחומר כמלאכים. ובויק"ר שם א"ר סימון דפנחס נקרא מלאך כי בשעת נבואה היו פניו בוערות כלפידים.

ובתנחומא שם הביאו שגם כהנים נמשלו למלאכים, ובילקוט שמעוני בבראשית אות

ל"ד איתא שכהן גדול דומה למלאך. ובויק"ר בסוף פר' כ"א א"ר פנחס בשעה שרוח הקודש שורה עליו (על הכ"ג בבואו אל הקודש) היו פניו בוערות כלפידים עליו, דהא דהא דכתיב כי שפתי כהן ישמרו דעת וגו' כי מלאך ה' צבאות הוא. ובנדריים דף כ' ע"ב אמרינן מאן מלאכי השרת רבנן, משום דמציני. ועיי"ש בר"ן שפירש שהם "מצויינים ונבדלים משאר בני אדם" כמו מלאכים. והרא"ש מפרש "שהם פרושין וקדושין משאר המון העם". והמפרש שם פ"י שהם עטופים בציצית. ובקידושין דף ע"ב ע"א אמרינן שתלמידי חכמים שבבבל דומים למלאכי השרת ופירש"י וז"ל, לבושי לבנים ועטופים כמלאכי השרת וכו', והכי נמי אמרינן בבמה מדליקין על רבי יהודה שהי' מתעטף ויושב בסדינים המצויינין ודומה למלאך וכו', ובנדריים נמי אמרינן מאן מלאכי השרת רבנן ואמאי קרי להו מלאכי השרת משום דמצויינין כמלאכי השרת במלבושים נאים עכ"ל.

שח) הולך ואינו עושה שכר הליכה בידו.

פירש"י וז"ל, שאינו לומד כלום אלא שומע מאחרים עכ"ל. ונראה שאין כוונתו לומר שהוא מבין מה שהוא שומע מהאחרים, דהא א"כ שפיר למד, אלא לעולם איירי בשאינו מבין, והא דכתב שהוא שומע מאחרים הרי זה בכדי להורות שהלך שם בדעת להשתדל להבין, דאם לא כן גם שכר הליכה אין לו, וכן כתב הר"ב להדיא שהוא הולך לבית המדרש לשמוע (אבל מכל מקום שכר לימוד אין לו, ולא מיקרי שחישיב לעשות ונאנס, והיינו משום שהדבר גלוי

וידוע שלא יבין ואין כאן דבר הנולד, עיין בזה לעיל בסוף אות קל"ב).

ברם מלשון הרמ"א באו"ח סי' קנ"ה משמע שיש לו שכר הליכה אפילו אם הוא יודע שלא יבין, דכתב המחבר שם וז"ל, אחר שיצא מבית הכנסת ילך לבית המדרש, וכתב הרמ"א וז"ל, ואף מי שאינו יודע ללמוד ילך לבית המדרש ושכר הליכה בידו עכ"ל.

והנה המשנה ברורה שם כתב וז"ל, ילך לבית המדרש שלומדים שם ואפילו אינו מבין מה שלומדים מ"מ העכבה בבית המדרש מצוה היא עכ"ל, הרי שהמשנה ברורה הזכיר את העכבה בבית המדרש, וכנראה הבין שהכוונה בשכר הליכה אינה לשכר עבור עצם ההליכה, אלא הכוונה היא לשכר שבא לרגלי ובסיבת ההליכה, דהיינו מה שעיי"ז הרי הוא מתעכב בבית המדרש.

שט) עושה ואינו הולך.

פירש"י וז"ל, שלומד בביתו עכ"ל. והוסיף הר"ב וז"ל, לומד ושונה בבית המדרש שבביתו עכ"ל. ונראה שכוונתו היא לומר שאם אינו לומד בבית המדרש שבביתו אלא בביתו סתם, א"כ מלבד משכר הליכה, הרי חסירה לו גם את השכר של העכבה בבית המדרש, ומשמע לי' מהמשנה שחסר לו רק שכר הליכה, וא"כ בעל כרחך צ"ל דאיירי מיהא בבית המדרש שבביתו. מיהו בזה נקטנו שהכוונה בשכר הליכה היא לשכר עבור עצם מעשה ההליכה ולא כמו שכתבנו בהאות הקודמת שהכוונה בשכר הליכה היא להעובדא שההליכה גורמת לו להתעכב בבית המדרש.

ועיין ברבינו יונה שפי' שעושה ואינו

הולך דמתניתין איירי בקיום מצות, ושהכוונה היא שאינו מחזר אחרי המצות אלא אם מצוה באה לידו הרי הוא עושה אותה "על מקרה".

שי) ארבע מדות ביושבין לפני חכמים.

אולי לא אמר ארבע מדות בתלמידים משום שזה שהוא מכניס ומוציא את הכל, וכן זה שהוא מכניס שמרים ומוציא יין, אינם בגדר תלמיד.

והנה הרמב"ם בפירושו המשניות ורבינו יונה פירשו שהכוונה ביין ושמרים דמתניתין הרי היא לדברים אמתיים ודברים שאינם אמתיים. ולפי דבריהם הדומה למשמרת הוא יותר גרוע מהדומה למשפך כי הדומה למשפך שוכח את הכל ואילו הדומה למשמרת שוכח דברים אמתיים וזוכר את הכזב והשקר.

ברם רש"י פי' שהכוונה היא לדברים שהם עיקרים ודברים שהם טפלים, וכתב שהדומה למשמרת הוא יותר חשוב מהדומה למשפך כי הוא זוכר לכל הפחות את הדברים הטפלים.

ובאבות דרבי נתן פרק מ' ברייתא ח' משמע כדברי הרמב"ם ורבינו יונה דהא תניא שם שמי שדומה לספוג נקרא תלמיד חכם ומי שדומה לנפה נקרא תלמיד חכם פיקח, ומשפך נקרא תלמיד טיפש, והדומה למשמרת נקרא תלמיד רשע, והרי אם איירי במכניס רק דברים טפלים למה נקרא משום כך רשע, אבל לפי הרמב"ם ורבינו יונה ניחא טפי משום דאיירי שמכניס רק דברים כזובים.

וע"ע באדר"ג שם שתיארו את הדומה

לנפה כמו שמוציא את הרע וקולט את היפה, והדומה למשמרת כמי שמוציא את היפה וקולט את הרע, ובודאי לא שייך לשון "רע" על דברים טפלים, וא"כ גם מזה משמע דלא כרש"י.

מיהו האדר"נ שם קרא להדומה לספוג בשם ת"ח וא"כ לא משמע שהכוונה היא שהוא מחזיק גם את השקר.

ועי' בבנין יהושע שם שבאמת שינה את פירושו, שהרי בנוגע להדומה לספוג הזכיר דברים בטלים, וגבי נפה הזכיר שקר ודברים בטלים, וגבי משמרת הזכיר הטפל ודברים של בטלה.

שיא) כל מחלוקת וכו'.

בסנהדרין דף ק"י ע"א אמר רב כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו שנאמר ולא יהי' קקרח וכעדתו, ומדברי רבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות נ"ח משמע דהוי לאו גמור, דהא מנה אותו שם בין הלאוין דאורייתא, וכן הבין החרדים בחלק לא תעשה פרק ד' אות מ"ב שלפי רבינו יונה הרי הוא ממנין תרי"ג, וכן היא גם שיטת הרמב"ן בספר המצות שורש ח', אלא שהרמב"ן שם כתב שהלאו קאי רק על החולק על הכהונה ומה שאמרו שכל המחזיק במחלוקת עובר בלא תעשה הרי זה בגדר אסמכתא. ברם הרמב"ם שם כתב שאין כאן לאו כלל אלא רק אסמכתא, ועיין שם שפי' את פשטות הפסוק בדרך שלילה, דהיינו שלעתיד החולק על הכהונה לא יקבל את עונשם של קרח ועדתו, דהיינו שיבלעם הארץ, אלא עונש אחר. ועוד כתב שהאיסור להחזיק במחלוקת נכלל בלאו אחר, וכוונתו היא למה שכללו בלאו דלא תתגודדו שזה

כולל שלא לעשות אגודות אגודות, וכתב שזה כולל גם שלא להחזיק במחלוקת.

ועיין עוד בדברי רבינו יונה בשערי תשובה שם שהביא הא דמותר לספר לשון הרע על בעלי מחלוקת, וכן הביא המגן אברהם באו"ח סי' קנ"ו מהירושלמי, ועוד הביא בשם הגהות סמ"ק דהיינו רק למלך כשר כמו נתן לדוד, וכתב המחצית השקל וז"ל, ר"ל שבטוח בו שלא יתנקם ממנו, כמו שעשה דוד שהמליך את שלמה בחייו, ועל ידי זה ניצל מן המחלוקת, אבל לא עשה רעה לאדוניהו עכ"ל. ובספר חפץ חיים בהל' לשון הרע כלל ח' סעיף ח' כתב שההיתר הוא רק היכא שברור לו עצמו שהם בעלי מחלוקת, ולא להיכא שאנשים סיפרו לו כן, וכן רק היכא שעיי"ז שהוא מספר עליהם יגרום להשתיק את המחלוקת, והרי הוא מתכוין לתועלת זו ולא בגלל שנאה, וכן שאין דרך אחרת איך להשקיט את המחלוקת.

וע"ע שם שהביא שממה שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש לא הביאו את הירושלמי יש ללמוד שאינם פוסקים כן.

עוד כתב רבינו יונה שם באות נ"ט שיש חובה להחזיק במחלוקת נגד המתציבים על דרך לא טוב, ואם אינו עושה כן הרי הוא עובר בלאו שנאמר ולא תשא עליו חטא, והביאו החרדים שם באות מ"ג.

ועיין עוד ברבינו יונה שם באות רכ"ד שהביא הא דכתיב שש הנה שנא ה' ושבע תועבת נפשו דהשביעי הוא משלח מדנים בין אחים ושבויקרא רבה ט"ז איתא שכוונת הפסוק היא שמשלח מדנים בין אחים הוא חמור וגרוע מכולם.

שיב) בענין מזכה את הרבים.

ע"י בב"ק דף נ' ע"א מבואר שבאותו ענין שהוא מזכה את הרבים אין זרעו מת, עיין שם בכל הסוגיא ובתוס'. מיהו משמע שם דאינו דוקא משום זה שזיכה את הרבים, אלא ה"ה למצוה אחרת, ועוד משמע שלא סגי בזה לחוד שעשה את הדבר אלא צריכים שהצטער בעשייתו, דזה הלשון שם, דבר שאותו צדיק מצטער בו יכשל בו זרעו (בתמיה). ועוד משמע שם שלא מספיק בזה שנצטער בדבר, אלא צריכים ג"כ שיהי' בכלליותו במדריגת צדיק, דלכן איתא "דבר שאותו צדיק וכו'".

שיג) וכל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה.

עיין לעיל באות קע"ז שביארנו ענין זה באריכות.

שיד) וכל המחטיא את הרבים.

משמע דאיירי אפילו באופן שלא חטא הוא עמהן. מיהו בסנהדרין דף ק"ז ע"ב ובסוטה דף מ"ז ע"א איתא שהחוטא ומחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה, והרמב"ם בפ"ד מהל' תשובה השמיט חוטא.

ולענין חלק לעולם הבא, בתוספתא בסנהדרין פי"ג ברייתא א' איתא שהחוטא ומחטיא אין לו חלק לעוה"ב אבל הרמב"ם בפ"ג מהל' תשובה ה"ו השמיט גם שם חוטא.

שטו) וכל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה.

כתב הרמב"ם בפ"ד מהל' תשובה ה"א וז"ל, כ"ד דברים מעכבים את התשובה וכו' ואלו הן: א) המחטיא את הרבים ובכלל עון זה המעכב את הרבים מלעשות מצוה עכ"ל, הרי שכתב שהכוונה היא אפילו להיכא שרק עיכב אותם מלעשות מצוה. וכן לעיל בפ"ג ה"י לענין הא דאין למחטיא את הרבים חלק לעולם הבא כתב דאיירי גם באופן שבטלום מלעשות מצות עשה, וז"ל שם, מחטיא רבים כיצד, אחד שהחטיא בדבר גדול כגון ירבעם וצדוק ובייתוס, ואחד שהחטיא בדבר קל אפילו לבטל מצות עשה וכו' עכ"ל. ברם צ"ע דעי' בתוספתא בסנהדרין פי"ג ברייתא א' דתניא וכל מי שחטא והחטיא את הרבים כגון ירבעם ואחאב וכו' גיהנם ננעלת בפניהם ונידונים בה לדורי דורות, הרי שלא הזכירו שם אלא כגון ירבעם ואחאב שהחטיאו בדבר גדול, וא"כ מנא לי' להרמב"ם שגם המחטיא בדבר קל הרי הוא בכלל.

וי"ל שמקורו בזה הוא מהא דאמרינן בסנהדרין דף ק"ז ע"ב שגיחזי לא הי' יכול לעשות תשובה משום שהחטיא את הרבים במה שדחה רבנן מקמי אלישע, הרי שגם משום ביטול מצות תלמוד תורה אין מספיקים בידו לעשות תשובה.

ברם אכתי צ"ע מנא לי' דהוא הדין לענין הא דאין לו חלק לעולם הבא מאחר דלהדיא תניא בתוספתא שם כגון ירבעם ואחאב.

וי"ל שמקורו הוא מהא דתנן בסנהדרין דף צ' שלגיחזי ואחיתופל אין חלק לעולם

הבא, וס"ל להרמב"ם דהיינו משום שגיחזי החטיא את הרבים במה שביטל מצות תלמוד תורה, ואחיתופל החטיא את ישראל למרוד בדוד דהיינו לבטל את המצוה של כבוד המלך, וא"כ חזינן שאפילו אם החטיא בביטול מצות עשה אין לו חלק לעולם הבא (ועיין בדף ק"ז ע"ב שם דאיכא עוד לשון שגיחזי החטיא בעבודה זרה).

ברם לכאורה יש לדחות שמגיחזי אין ראי', דהא י"ל דהא דלא הי' לו חלק לעולם הבא לא הי' משום שדחה רבנן מקמי אלישע אלא משום שקרא לרבו בשמו והמבזה את רבותיו אין לו חלק לעולם הבא כמו שכתב הרמב"ם בפ"ג מהל' תשובה הי"ד, דעיין שם בדף ק' ע"א דאיתא שגיחזי נענש על שקרא רבו בשמו, וכתב הרמ"ה שם שהכוונה היא להא דאין לו חלק לעולם הבא ולא לעונש צרעתו דהא בההיא שעתא כבר הי' מצורע, (ובדברינו הנ"ל נקטנו ש"רבותיו" לשון רבים שכתב הרמב"ם שם הוא לאו דוקא, אלא הוא הדין לרבו יחיד, ועיי"ש שהזכיר הרמב"ם שגם המבזה תלמידי חכמים אין לו חלק לעוה"ב ובפירושו המשניות בדף צ' שם [קצת לפני היסוד הראשון] כתב שהוא הדין לתלמיד חכם יחיד).

אמנם לכאורה מש"כ הרמב"ם שהמבזה רבותיו אין לו חלק לעוה"ב אין מקורו מגיחזי כי אם מקורו הוא מגיחזי א"כ למה מנה שם את המבזה רבותיו בין הדברים שדוקא הרגיל בהם אין לו חלק, דהא מנא לי' שגיחזי עשה כן יותר מפעם אחת. ועוד קשה דלכאורה כוונת הרמב"ם במה שכתב שם מבזה רבותיו הרי היא אפילו אם אינו במדרגת תלמיד חכם, דאם לא כן הרי כבר

מנה לעיל שם את המבזה תלמידי חכמים, וא"כ לפ"ז צ"ע איך ילפינן דבר זה מאלישע, הלא התם הי' גם תלמיד חכם וגם רבו.

שוב ראיתי במאירי בריש פרק חלק בפירושו להמשנה שהביא מהגמ' שם שהמבזה תלמיד חכם הרי הוא אפיקורוס, וכתב "וכל שכן מבזה רבותיו". ולפי זה י"ל שאין כוונת הרמב"ם שם ללמוד מגיחזי אלא בק"ו ממבזה תלמידי חכמים, ומה שלא הי' לו לגיחזי חלק לעולם הבא הרי זה הי' משום שהחטיא את הרבים וכהנ"ל (אבל במבזה רבותיו בעינן רגילות).

ועכ"פ מעתה נשאר מה שרצינו לומר שלגיחזי אין חלק לעוה"ב כי החטיא את הרבים בדבר מועט ע"י שדחה רבנן מקמי אלישע.

מיהו לפי זה אכתי צ"ע מה היא כוונת הגמ' בדף ק' שם במה שאמרה שגיחזי נענש על שקרא לרבו בשמו, דלאיזה עונש מתכוונת הגמ', דהא אי אפשר לומר שהכוונה היא לזה שנצטרע כי באותה שעה כבר הי' מצורע וכמו שהבאנו שהעיר הרמ"ה, וכן אין לומר לפי הרמב"ם שהכוונה היא להא דאין לו חלק לעוה"ב (וכמש"כ הרמ"ה) כי מי יימר שהי' רגיל לקרותו בשמו.

ועוד קשה דבאמת עדיין אין ראי' מגיחזי שהמחטיא בדבר קטן (כגון דחי רבנן מקמי אלישע) אין לו חלק לעוה"ב כי י"ל טעמים אחרים למה אין לו חלק לעוה"ב, דעיין בירושלמי שם בסוף ה"ב דאמרינן גיחזי אדם גבור בתורה הי' אלא שהיו בו ג' דברים, עין צרה, פרוץ בעריות, ולא הי' מודה בתחיית המתים, ובריש חלק שם תנן שהכופר בתחיית המתים אין לו חלק

לעוה"ב. ועיין לעיל באות ג"ו בענין אם מגלה עריות יש לו חלק לעולם הבא.

ועיין עוד בתנחומא ריש מצורע דמבואר שלגיחזי אין חלק לעולם הבא משום המעשה של נעמן.

וגם מאחיתופל אין ראי' שהמחטיא את הרבים אין לו חלק לעוה"ב, משום דעיין בתפארת ישראל שם בריש חלק באות י"ב שכתב שלאחיתופל לא הי' חלק מפני שאיבד את עצמו לדעת.

ובפירוש המשניות בפ"ק דחולין כתב הרמב"ם וז"ל, והאפיקורוסין אצל חכמים הם פריצי ישראל וכו' והם העם שכהה הסכלות עין שכלם, והשחירו התאוות מאור נפשותם, וחלקו על הדת ועל הנביאים ע"ה בסכלותם, ומכזיבים הנביאים במה שאינם יודעים בו מאומה, ועוזבים הדתות ונוהגים קלות ראש, והכת הזאת היא כת דואג ואחיתופל וגיחזי ואלישע אחר וכו' עכ"ל.

ועיין עוד במדרש תהלים מזמור ה' דאיתא, שנאת כל פועלי און, זה דואג ואחיתופל שהיתה פעולתם אמת ועשו אותה של שקר, תאבד דוברי כזב שאינן לא חיינ ולא עומדים בדין, תמן תנינן ג' מלכים וד' הדיוטות אין להם חלק לעולם הבא ואלו הן דואג ואחיתופל בלעם וגיחזי.

שטז) תלמידיו של אברהם אבינו.

הרמב"ם בפירוש המשניות הביא שאברהם אבינו לא הסתכל על שרה עד ירידתו למצרים. והמהרש"א בב"ב דף ט"ז ע"א הקשה דהא אברהם אבינו קיים את כל התורה כולה ובקידושין דף מ"א ע"א אמרינן

שאסור לקדש אשה עד שיראנה, ותי' שאברהם אבינו לא קיים את התורה עד לאחר שמל, וכן כתב גם ביבמות דף ק' ע"ב כדי ליישב קושיא אחרת עיי"ש.

והנה לפי שיטת הרמב"ן בבראשית כ"ו ה' שלא קיימו האבות את התורה אלא בארץ ישראל אבל לא בחוץ לארץ (והגור ארי' חולק) לא קשה מידי, שהרי אברהם אבינו ע"ה נשא את שרה בחו"ל.

ובר מן דין הרי הרמב"ם כאן דקדק לכתוב שלא הסתכל בה הסתכלות שלימה.

ועיין במהרש"א בב"ב שם עוד תירוק על הקושיא.

שיז) תלמידיו של אברהם אבינו אוכלין בעוה"ז ונוחלין לעוה"ב.

אע"פ שבריש פאה תנן רק בנוגע לדברים מיוחדים לבד שאוכלים פירותיהם בעולם הזה, אבל מכל מקום מכיון שהג' מדות הנזכרות כאן כוללות את כל המעלות כמו שכתב רבינו יונה א"כ גם הם הרי הם בכלל. וע"ע בקידושין דף ל"ט ע"ב דמבואר שבאמת גם כל מי שרובו זכויות אוכל פירות בעולם הזה רק שיצאו הני דריש פאה לענין שאם היתה שקולה מכרעת עיי"ש.

שיח) לא יחצו ימיהם.

רש"י הביא שכל ימיו של בלעם היו ל"ג שנים. ברם בסנהדרין דף ק"ו ע"ב הוכיח רש"י שיש מחלוקת בדבר ושיש מ"ד שסובר שחי יותר מר"י שנה. ועיין עוד בבמדבר רבה כ' י"ב דאמרינן ש"לא הי' זקן, שהאתון היתה גדולה ממנו".

שיט) עז פנים לגיהנם.

הרמב"ם בפ"ט מהל' איסורי ביאה הי"ז כתב ש"איש שהוא מרבה מריבה עם הכל ועז פנים ביותר" הרי זה סימן פסלות וחוששין לו וראוי להתרחק ממנו, ומקורו הוא ממס' כלה דאמרינן שם עז פנים רבי אליעזר אומר ממזר, רבי יהושע אומר בן הנדה, רבי עקיבא אומר ממזר ובן הנדה, והציור שם הוא שבא לפני חכמים בלי לכסות את ראשו.

מיהו צ"ע דאם זהו מקורו של הרמב"ם למה כתב שהוא עז פנים ביותר, שהרי לכאורה מה שבא לפני חכמים בלי כיסוי ראש אינו ציור של "ביותר" כמו היכא שהוא רוטן וצועק עליהם או כדומה. ועוד למה צירף שהוא מרבה מריבה וכן עם הכל.

והנה בהמשך דבריו שם כתב הרמב"ם ש"כל מי שיש בו עזות פנים ואכזריות (כצ"ל כדמוכח בטור ושו"ע, ולא "או אכזריות", ועי' בילקוט שינוי נוסחאות שברמב"ם הוצאת רש"פ) ושונא את הבריות ואינו גומל להם חסד חוששין לו ביותר שמא גבעוני הוא, שסימני ישראל האומה הקדושה ביישנין רחמנים וגומלי חסדים ובגבעונים הוא אומר והגבעונים לא מבני ישראל המה לפי שהעזו פנים ולא נתפייסו, ולא רחמו על בני שאול, ולא גמלו לישראל חסד למחול לבני מלכם, והם עשו עמהם חסד והחיום בתחילה עכ"ל. וכתב הבית שמואל בסי' ב' סק"ה שכוונת הרמב"ם (והטור והשו"ע שהעתיקו את דבריו) היא דוקא למי שיש בו כל ג' המדות הרעות (ודלא כרש"י ביבמות דף ע"ט שהזכיר רק שלא היו רחמנים). ומעתה צ"ע דהא מהמס' כלה

מבואר שגם מי שיש לו רק עזות חוששים שמא פסול הוא כמו שכתב הרמב"ם עצמו בתחילת דבריו שהבאנו לעיל, ומה הוא הנפ"מ בין אם חוששים שמא הוא גבעוני לבין אם חוששים שמא יש בו פסלות כמו שכתב על הציור של עזות לחודה. מיהו לפי מש"כ הרמב"ם בתחילת דבריו שחוששים רק אם יש בו עזות פנים "ביותר" לק"מ כי י"ל שרק בכה"ג חוששים משום עזות לחודה וכ"ש לפי מש"כ שצירף הרמב"ם שהוא מרבה מריבה עם הכל, אבל בעז פנים רגיל חוששים רק אם יש בו גם שתי המדות הרעות הנוספות. אלא שאכתי צ"ע מה שהערנו דהא מהמס' כלה לא משמע שאיירי בעז פנים ביותר.

שכ) ובושת פנים לגן עדן.

בברכות דף י"ב ע"ב מבואר שבושת שבשאל זיכהו להיות במחיצתו של שמואל בעזה"ב. והוכיחו שם מזה שכל העושה דבר עבירה ומתבייש מוחלין לו על כל עונותיו. ועיין בשערי תשובה שער א' אות כ"א וכ"ב, ובדרך ארץ זוטא פרק ח', בענין מדת הבושה. ועיין לעיל באות ע"ז.

שכא) בן חמש למקרא.

בכ"ב דף כ"א ע"א אמרינן שתיקן יהושע בן גמלא שיהיו מושיבין מלמדי תינוקות וכו' ומכניסין אותו כבן ו' כבן ז', ופירשו תוס' כבן שש בבריא וכבן ז' בכחוש. ועוד אמרינן שם אמר לי' רב לרב שמואל בר שילת עד שית לא תקביל מכאן ואילך קביל ואספי לי' כתורא, וכתבו תוס' וז"ל, והא

אותו גם בפחות מבן שש, ורק אם איירי באבות שם גם בילד שאינו בריא לגמרי, רק אז צריכים לחלק עוד בין לגלגל לבין ספו ל"י כתורא.

גם י"ל שכוונתם בכתובות היא ליישב גם אליבא דהל"ק שסוברת שתרוייהו איתניהו, וס"ל שם שהלשון ההיא אינה מחלקת בין בריא (לגמרי) לכחוש, וכ"כ הפ"י בכתובות שם.

והנה הרמב"ם בפ"ב מהל' תלמוד תורה ה"ב כתב וז"ל, מכניסין את התינוקות להתלמד כבן שש כבן שבע לפי כח הבן ובנין גופו, ומפחות מבן שש אין מכניסין אותו עכ"ל, וכתב הכסף משנה וז"ל, בפרק לא יחפור ובפרק נערה וכו', והא דתנן בפ"ה דאבות בן חמש למקרא איכא למימר דמשמע לרבינו דהיינו בן חמש שלימות שנכנס בשנת שש עכ"ל. פי' שהכל אחד, דבן חמש דמתניתין פירושו הוא חמש שלימות, ובן שש דהתם פירושו הוא תחילת שש, דהיינו נמי חמש שלימות (ואיירי בבריא, וכחוש מכניסין בתחילת שבע, וכמו שכתבו תוס' בב"ב שם שמאי דאמרינן כבן שש כבן שבע הכוונה היא לבן שש בבריא ובן שבע בכחוש). וכן היא שיטת המחבר להלכה ביו"ד סי' רמ"ה סעיף ה' וח' וכמו שפירשו הבאר הגולה והגר"א שם, וגם הריטב"א ותלמידי רבינו יונה בכתובות שם הזכירו פירוש זה (והש"ך שם בסק"ג סובר שבבריא לגמרי ה' שלימות, ובכחוש קצת ו' שלימות, ובכחוש לגמרי ז' שלימות עיי"ש).

שוב מצאתי במגן אבות כאן, ובריטב"א בכתובות ובב"ב, ובשיטה מקובצת בב"ב בשם תוספי הרא"ש, עוד דרך איך ליישב

דתנן במס' אבות בן חמש שנים למקרא, בבריא לגמרי כדאמרינן בכתובות הלומד בנו פחות מבן שש רץ אחריו ואינו מגיעו, ואיכא דאמרי רצין אחריו ואין מגיעין אותו, ותרוייהו איתניהו דחליש וגמיר, ואיבעית אימא הא בכחוש והא בבריא עכ"ל. הרי שכתבו שבן חמש למקרא איירי בבריא לגמרי. ולפ"ז יוצא שיש ג' שיעורים, בבריא לגמרי בן ה', באינו בריא לגמרי בן ו', ובכחוש בן ז', ומשמע שכוונתם היא לפי שתי הלשונות בכתובות שם, והיינו שהלשון שם שאמר הא בכחוש הא בבריא, איירי בבריא לגמרי וכמו משנתנו ולכן רצין אחריו ואין מגיעין אותו, והלשון שאמר שתרוייהו איתניהו איירי באינו בריא לגמרי, אבל גם הוא מודה שבבריא לגמרי אין מה לחשוש ושלכן בן חמש למקרא.

ברם בכתובות דף נ' ע"א על הא דאיתא גם שם שמבן שש ספי ל"י כתורא כתבו תוס' בד"ה וספי וכו' וז"ל, והא דתנן במס' אבות בן חמש שנים למקרא היינו לגלגל ולא למיספו ל"י עכ"ל, ובפשטות משמע שכוונתם היא שהמלמד תינוקות יגלגל עמו בדברים רכים ובנחת (כדאיתא בשט"מ ש"מכניסין אותו" דהיינו שמכניסין אותו להמלמד תינוקות ואין הכוונה להאב), ולכאורה נראה שאולי שם שהמשנה באבות לא איירי דוקא בבריא לגמרי, אלא גם באינו בריא לגמרי, וקמ"ל שאע"פ שאינו בריא לגמרי צריכים מיהא לגלגל, שהרי אם נאמר שהם מפרשים דאיירי רק בבריא לגמרי א"כ לא היו צריכים לחדש דאיירי בענין לגלגל, דהא גם בלא"ה לק"מ וכמש"כ בב"ב, דהא להדיא מחלקינן בכתובות שם בין בריא לכחוש ואמרינן שבבריא (לגמרי) מכניסין

את קושיית תוס', והיינו שלעולם בן חמש דמתניתין ובר שית דהתם תרי שיעורי ניהו, ולעולם איירי הכא אפילו באינו בריא לגמרי, רק שאין הכוונה שבהגיעו לבן חמש יכניסנו למלמד תינוקות אלא הכוונה היא שאבי הבן יתחיל אז ללמוד עמו (אבל כוונת תוס' במש"כ לגלגל היא שהמלמד תינוקות יגלגל עמו כמו שכתבנו לעיל). וי"ל שזהו באמת הנפקא מינה בין הלשון הראשון והנ"א שברש"י כאן, שהרי בהנ"א כתב וז"ל, שמכניסין אותו ללמוד תורה ופסוקים אבל לא קודם לכן לפי שהתורה מתשת כחו של תינוק עכ"ל, ובהלשון הראשון לא כתב לשון מכניסין, וא"כ י"ל שזהו הנפקא מינה ביניהם, והיינו שהנ"א מפרש דאיירי לענין להכניסו למלמד תינוקות כמו שפירשו תוס', והלשון הראשון מפרש דאיירי באבי הבן וכהנ"ל.

מיהו מלשון רש"י בהלשון הראשון לא משמע כן אלא משמע כדרכו של הכסף משנה דחד שיעורא הוא שהרי כתב וז"ל, ובשנה הרביעית יהי' כל פריו קודש שמחנכים אותו לאותיות ובשנה החמישית כתב להוסיף לכם תבואתו וכדאמרינן התם מכאן ואילך ספו לי' כתורא עכ"ל, הרי שכתב שבשנה החמישית להוסיף לכם תבואתו פירושו הוא שיספו לי' כתורא וכמו בב"ב ובכתובות שם, וא"כ מוכח דס"ל דחד שיעורא הוא. מיהו לפי זה יש לתמוה דהא מדבריו מוכח שבן חמש דמתניתין פירושו הוא בתחילת חמש, שהוא לבתר ד' שנות ערלה ורבעי, והרי לא שייך לקרותו אז בר שית, ולא שייך לומר דחד שיעורא הוא אלא א"כ נאמר שבן חמש פירושו הוא סוף חמש.

על כן נראה שלעולם יש לקיים את דרכנו הראשון בדבריו, והיינו שלעולם ס"ל לרש"י ששני שיעורים הם, וס"ל שלאחר ד' שני ערלה בהגיעו לתחילת חמש ליספו לי' כתורא בביתו אצל אביו אבל לא אצל המלמד עד היותו בן שש וכהיא דכתובות, ומה שכתב "כדאמרינן התם" כוונתו היא רק לציין לענין זה של ליספו לי' כתורא.

והנה כבר הבאנו שגם השיטה מקובצת בשם התוספי הרא"ש כתב שבן חמש למקרא איירי בבית אביו, מיהו עיי"ש שדקדק לומר שהיינו רק לגלגל ודלא כמו שכתבנו עכשיו לפי רש"י שהכוונה היא למיספי לי' כתורא. ולשון הריטב"א בב"ב בהביאו פירוש זה הוא "להרגילו אביו במקרא". וכדברי התוספי הרא"ש כתב ההג"מ בפ"ב מהל' ת"ת ה"ב.

והנה העירוני שאולי כוונת התוספי הרא"ש וההג"מ וכן הריטב"א בב"ב (אבל לא בכתובות עיי"ש) אינה כמו שהבנתי לעיל שהם מחלקים בין האב לבין מלמד תינוקות אלא לעולם סבירא להו שכל החילוק הוא באמת רק שמבן חמש מגלגלין עמו ומבן שש ליספו לי' כתורא רק שהזכירו אב כי בדרך כלל רק האב מסוגל לגלגל עמו.

והנה מתוס' בכתובות דף נ' ע"א ד"ה בר שית וכו' מוכח דס"ל שבן חמש פירושו הוא בן חמש ויום אחד, כלומר חמש שנים שלימות, שהרי כתבו תוס' שם לענין בן עשר למשנה שהכוונה היא לבן עשר שנים ויום אחד, כלומר עשר שנים שלימות, משום דמשמע דהוי דומיא דבן י"ג שנים למצות, וא"כ ה"ה לבן חמש למקרא וכהנחת הכסף

משנה, וכן הוכיח מדבריהם הב"ח בקונטרס אחרון לריש אבן העזר. וכן כתב המגן אבות על תחילת המשנה שכל השנים הנזכרות כאן הרי הן שלימות, רק דס"ל להמגן אבות שגם בן שש דהתם פירושו הוא שלימות, ומשום הכי דחה את דרכו של הכסף משנה. ועוד דגם מתוס' בכתובות שם מוכח דס"ל שגם בן שש שהזכיר רב שמבן שש ספו לי' כתורא פירושו הוא שלימות דהא אם פירושו הוא תחילת שש א"כ יוצא דהוה חד שיעורא בהדי המשנה באבות ולק"מ מהמשנה באבות ואילו תוס' שם בהדיבור הקודם בד"ה וספי וכו' הקשו על בן שש דהתם מההיא דאבות דתנן בן חמש וכמו שהבאנו כבר.

ועיין עוד בזה באות שכ"ו.

שכב) בן חמש למקרא.

א. עי' בש"ך ביו"ד סי' רמ"ה סק"ה בענין אם חייב האב ללמד את בנו רק חומש או גם נ"ך. וכתב הש"ך שמה שאין אנו מקפידים ללמוד עם הבנים גם נ"ך הרי זה כי אנו סומכים על דברי תוס' בקידושין דף ל' ע"א ד"ה לא בשם ר"ת שאע"פ שצריך אדם לשלש את זמנו בין מקרא משנה וגמרא אבל אנו יוצאים ידי ענין זה ע"י שאנו לומדים תלמוד בבלי כיון שנמצאים בו גם משניות ופסוקים, וא"כ לפ"ז מכיון שלומד עם בנו תלמוד בבלי אינו צריך ללמוד עמו גם נ"ך. ברם צ"ע טובא דהא א"כ גם בנוגע לחומש נאמר כן, ובעל כרחך צ"ל שאע"פ שאדם מבוגר שכבר למד מקרא בקטנותו הרי הוא יוצא בגדלותו על ידי תלמוד בבלי, אבל מכל מקום עם תינוקות צריכים ללמוד

מקרא ממש כסדרו, וא"כ אולי צריכים ללמוד עמהם כל הכ"ד ספרים.

ואולי ס"ל להש"ך שלעולם גם ידי חומש יכולים לצאת על ידי מה שמלמדים את הבנים תלמוד בבלי, רק שבעל כרחנו הרי אנו צריכים ללמד אותם מקרא משום שבהיותו בן חמש אינו מסוגל עוד ללמוד משנה ותלמוד, אבל בהגיעו לגיל עשר שהוא מסוגל ללמוד משניות, מתחילים ללמוד משניות, ובנוגע לחובת נ"ך סומכים באמת על זה שילמוד אח"כ תלמוד בבלי, ויש להביא סמוכים לדרך זה מלשון הש"ך שם שהרי סיים שם לענין בנו שאינו חייב ללמודו "מקרא" כיון שלימדו ש"ס, הרי שכתב "מקרא" שזה כולל גם חומש, ולא כתב "נ"ך". ברם י"ל שלא דוקא כתב כן אלא נקט לשון מקרא משום שכן היא לשון הגמרא בקידושין, וצ"ע.

ולפי הדרך הנ"ל יוצא שהסיבה למה הקציבו חמש שנים למקרא אין זה משום שכך שוהה לגמור את כל המקרא, אלא לעולם י"ל שהוא שוהה יותר רק שמכאן ואילך סומכים על תלמוד בבלי.

מיהו רש"י כתב טעם אחר לחמש שנות מקרא וז"ל, דודאי באלו חמשה למד המקרא דכל תלמיד שאינו רואה בחמש שנים סימן יפה במשנתו שוב אינו רואה וכו' עכ"ל.

והנה חזינן מדברי רש"י חידוש גדול, והיינו שאע"פ שכיון שלא ראה סימן יפה במשך חמש שנים שוב אינו רואה אבל היינו רק בנוגע להסוג המסוים של חומר שלמד במשך חמש השנים, אבל אכתי יתכן שיצליח בלימוד סוג אחר של חומר, ואפילו חומר

יותר קשה, שהרי חזינן שממשיכים ללמוד עמו משניות.

ב. עיין במהרש"א בע"ז דף י"ט ע"ב בחידושי אגודת ד"ה לעולם שכתב וז"ל, לעולם ישלש אדם ימיו שלישי במקרא שלישי במשנה ושלישי בתלמוד וכו' ומוקי לי' ליומי, לפי רש"י ב' ימים מקרא וב' ימים משנה וכו', קשה ממה ששנינו בן חמש למקרא בן עשר למשנה ובן ט"ו לתלמוד, שיהי' לימודו לפי הזמנים הללו, וכשיגיע לט"ו יבלה ימיו בתלמוד וכו', ולפי' התוס' ליומי היינו בכל יום ניחא, שאף שעיקר לימודו מט"ו שנים ואילך יהי' בתלמוד, מכל מקום ילמוד גם בכל יום קצת מקרא ומשנה וכו' עכ"ל. פי' שלפי רש"י קשה מה היא הכוונה בבן ט"ו לתלמוד כי רק יומיים בשבוע הרי הוא שקוע בתלמוד. ואין לתרץ ע"י שנאמר שגם בשאר הד' ימים של מקרא ומשנה ילמוד קצת תלמוד, כי עי"ז אין הצדקה לקרוא לשנותיו שנות תלמוד כיון שרק ב' ימים בשבוע הם בעיקרם לתלמוד, אבל לפי תוס' יש לפרש שמבן ט"ו כל ימים הם בעיקרם בתלמוד רק שהוא לומד בכל יום גם קצת מקרא ומשנה.

שכג) בן חמש למקרא.

הנה המחבר ביו"ד סי' רמ"ה סעיף ה' הביא להלכה ההיא דסוף לולב הגזול שתינוק היודע לדבר אביו מלמדו שמע ישראל ותורה צוה לנו משה, והרמ"א להלן שם על סעיף ח' כתב בשם האברבנאל על אבות כאן שמבן ג' שנים ואילך "מלמדין אותו אותיות התורה כדי שירגיל עצמו לקרות בתורה", ותמה הגר"א שם דהא כבר

פסק המחבר לעיל שאביו מלמדו משעה שהוא יודע לדבר, וגמ' ערוכה היא בסוכה שם וכהנ"ל, הרי שאין הדבר תלוי בשיעור שנים. והביא הגר"א שם מדרש תנחומא דמשמע מיני' כדברי הרמ"א דהא אמרינן עד שלש שנים אינו יודע לא להסיח ולא לדבר ואז אביו מקדשו לתורה דומיא דשנה הרביעית לאחר ג' שני ערלה, והסיק הגר"א שם שהעיקר הוא כתלמודא דידן וכמו שפסק המחבר.

ברם לכאורה לק"מ על הרמ"א כי הרמ"א לא איירי שם בענין דיבור, אלא בענין לימוד קריאת אותיות מתוך הכתב, ועל זה הוא שכתב השיעור של ג' שנים (ויתכן שהמחבר חולק על דבר זה כיון שלא הזכיר אותו). ועיין ברש"י על משנתנו שהביא את המדרש הנ"ל בנוסח אחר ממה שנמצא לפנינו בתנחומא, וז"ל, קרא קא דריש דכתיב ובשנה הרביעית יהי' כל פריו קדש שמחנכין אותו לאותיות עכ"ל, הרי להדיא שהזכיר אותיות. וכן כתב הר"ב להדיא שאחר ג' שנים אביו מלמדו "צורת אותיות והיכר נקודות" וכמו שכתבנו בדעת הרמ"א. וכן כתב רבינו בחיי כאן שאביו מחנכו אז "על הספר", אלא שכתב שלפני זה בתוך שנה שלישית אינו יודע לא לשיח ולא לדבר, וצ"ע.

והמחזור ויטרי כאן כתב וז"ל, וברביעית יעמידוהו על הספר או ילמדוהו קצת על פה תורה צוה לנו משה עכ"ל, הרי שבדבריו השניים כתב שאביו מלמדו תורה צוה לנו משה רק לאחר ג' שנים, והיינו כהבנת הגר"א בכוונת הרמ"א.

שכד) בענין חיוב חינוך.

הרמב"ם בפ"ו מהל' סוכה ה"א פסק

שחייב חינוך מתחיל מכבן חמש כבן שש, ועיי"ש בנושאי כלים. והגר"א באורח חיים סי' תר"מ מחק כבן חמש מדברי הרמב"ם, והוכיח דס"ל להרמב"ם להלכה שהוא חייב רק מכבן שש. ברם המחבר שם כתב כבן ה' כבן ו'.

וביזמא דף פ"ב לענין לחנכו לתענית נאמרו שיעורים אחרים.

ובנזיר דף כ"ט ע"א אמרינן שרק האב חייב לחנך את בנו אבל האם פטורה. ועיין ביזמא דף פ"ב ע"א בתוס' ישנים שכתבו דהא דאמרינן בסוכה דף ב' ע"ב ששבעת בני' של הילני המלכה היו יושבין בסוכה הרי זה משום שהי' להם אב שהי' מחנכם וכהנ"ל שהאם פטורה, אי נמי שבאמת הילני עצמה היתה מחנכת אותם רק שלא היתה חייבת אלא עשתה כן למצוה בעלמא. מיהו רעק"א בגליון הש"ס שם תמה מהא דאמרו שם וכי תימרו קטן שאינו צריך לאמו מדרבנן הוא דמיחייב ואיהי בדרבנן לא אשגחא וכו' דמשמע מזה שהי' עלי' חיוב גמור מדרבנן לחנך את בני'.

והנה בנזיר שם אמרינן שחייב אדם לחנך רק את בנו אבל לא את בתו. ברם ביזמא שם כתבו התוס' ישנים דהיינו רק לענין נזירות דאיירי בה הסוגיא בנזיר שם אבל בשאר דברים הרי הוא שפיר חייב (מיהו לא כתבו טעם לזה). ועיין בתוס' בנזיר שם בדף כ"ח ע"ב בסד"ה בנו אין וכו' שכתבו וז"ל, והכא אמרינן בתו לא והתם אמרינן אחד תינוק ואחד תינוקת מחנכין אותם להתענות ביוה"כ וצריך לחלק הדבר עכ"ל. עוד הקשו התוס' ישנים ביזמא שם דאמאי קיימא לן שקטן אוכל נבילות אין בית דין מצווין להפרישו דהא איכא משום

חיוב חינוך, ותירצו שרק האב מחויב לחנכו ולא אנשים אחרים. ועוד כתבו שהחיוב של חינוך הוא רק על מצות עשה אבל לא להפרישו מלא תעשה. ועיין גם בדבריהם בנזיר שם שכתבו כדברים אלו, ובמחצית השקל בסי' שמ"ג.

שכה) בן עשר למשנה, בן חמש עשרה לתלמוד.

א. פירש"י וז"ל, בן עשר למשנה דבודאי באלו חמשה למד המקרא דכל תלמיד שאינו רואה ה' שנים סימן יפה שוב אינו רואה וכדאשכחן בלויים דהוי גמירי הלכות עבודה בחמש שנים וכו', והיינו טעמא נמי דבן ט"ו לגמרא, ולומד לימודו עד שהוא בן עשרים ומכאן ואילך רודף אחר מזונותיו עכ"ל.

והנה דבריו אינם מובנים, דהא התם בלויים אמרינן רק שאם במשך ה' שנים הרי הוא לומד ושוכח, שוב לא יראה סימן ברכה, אבל אכתי אולי לימוד כל המקרא או משנה או תלמוד שווה ה' שנים או יותר.

ב. הנה בשו"ע של בעל התניא בהל' תלמוד תורה פרק ג' סעיף א' מבואר שקבעו חמש שנים לתלמוד כי בחמש שנים יוכל לתלמוד את כל ההלכות שבתורה שבעל פה בקיצור בדרך בקיאות, וקבעו בן י"ח לתחילת הזמן של להכנס לחופה "כי גם אחר הנשואין יוכל לתלמוד ב' או ג' שנים בלי טרדה גדולה כל כך בטרם יוליד בנים הרבה", ואחרי חמש שנים יעסוק בתורה "כפי הפנאי שלו בעיון ופולפול כל ימיו כפי כחו" (ונראה שכתב ב' או ג' שנים, כי י"א שהכוונה בי"ח לחופה היא

לתחילת י"ח באופן שנשאר לו עוד שלש שנים עד סוף החמש שנים של תלמוד [אם גם הכוונה בבן חמש עשרה לתלמוד היא לתחילת חמש עשרה, אבל אם הכוונה היא לחמש עשרה שנים שלימות אז נשאר לו ארבע שנים], וי"א שהכוונה היא לסוף י"ח, דהיינו י"ח שנים שלימות, אשר לפ"ז נשאר לו רק שתי שנים עד סוף החמש שנים של תלמוד [אם הכוונה בבן חמש עשרה לתלמוד היא לתחילת חמש עשרה, אבל אם הכוונה היא לחמש עשרה שלימות א"כ גם לפ"ז נשאר לו שלש שנים], ועי' בכל זה בהאות הבאה ולעיל באות שכ"א).
מיהו המגן אבות כאן על בן כ' לרדוף כתב שלאחר ה' שנות תלמוד כבר למד כל צרכו ואין עליו אלא לחזור.

שכו) בן י"ח לחופה.

פירש"י דילפינן שיעור זה מהא דכתיב המלה אדם י"ח פעמים עד "כי מאיש לוקחה זאת". והקשה התיו"ט דהא כתיבי רק י"ז פעמים עד "כי מאיש לוקחה זאת", ותי' שרש"י מונה גם את המלה "מאיש". וע"ע בר"ב שכתב שכתוב י"ט פעמים אדם עד "ויבן ה' אלקים את הצלע, והקשה התיו"ט שכתובים עד שם רק ט"ז פעמים המלה "אדם". מיהו באמת הסופר יראה שכתובים עד שם רק י"ד פעמים אדם, אלא שכנראה התיו"ט הכניס לתוך החשבון גם את ב' הפעמים שבפסוק ויבן וגו' עצמו. ועכ"פ על מה שכתב הר"ב י"ט פעמים נשאר קשה. והנה עיין ברמב"ם בפט"ו מהל' אישות ה"ב שכתב שחייב "מבן שבעה עשר", וכתב המ"מ שצ"ל שכוונת הך לשון היא ליי"ז שלימות, כלומר לתחילת שנת י"ח, וכוונת

המשנה היא לתחילת י"ח, וכן הביא הבית שמואל באבן העזר סי' א' סק"ג בשמו (וכן איתא בתוס' רעק"א על משנתנו שכוונת המשנה היא לתחילת י"ח). ונראה דיתכן דס"ל כהטעם הנ"ל שכתב רש"י רק דס"ל שפעם אחת כתוב אדם כנגד בריאתו וא"כ נמצא שבי"ח פעמים נשלמו י"ז שנים. גם י"ל דחד לגופי' ואינך לדרשה (כמו שכתב הר"ב). והנה המ"מ הסיק שם שיותר נראה לו שצריכים לגרוס בדברי הרמב"ם "מבן שמונה עשר", ופי' המ"מ שהכוונה בגירסא זו היא משנכנס לכלל י"ח, כלומר תחילת י"ח. מיהו שוב ראיתי בכ"ח באבן העזר שם בקונטרס אחרון שכתב שטעות סופר יש בדברי המגיד משנה ושצ"ל משנכנס לכלל י"ט, ולעולם אינו חייב עד שהוא בן י"ח שלימות, וכן הוכיח מדברי תוס' בכתובות דף נ' ע"א בד"ה בר שית שכתבו שכוונת משנתנו היא לשנים שלימות כדחזינן מבן י"ג למצות. וגם המגן אבות כאן בתחילת המשנה כתב שכל השנים הנזכרות כאן הרי הן שלימות.

מיהו הרש"ש בכתובות שם בדבריו על תוס' ר"ל שלפי הגירסא ברמב"ם שגורס י"ז הכוונה היא לתחילת י"ח. ושכן היא גם כוונת המשנה, ושגם הכוונה ביי"ג למצות היא לתחילת י"ג וכרבי יהודה בן תימא שסובר שי"ב ויום אחד הוא גדול, אלא שהעיר שלפ"ז המשנה היא דלא כהלכתא. ועי' בתרגום יונתן בבראשית מ"ו כ"א דאיתא שכשנמכר יוסף הצדיק הי' בן י"ח וראוי להתחתן והרי כתיב שהי' בן י"ז וא"כ מוכח שהכוונה היא לתחילת י"ח, וכוונת הפסוק ביי"ז היא שכבר עברו י"ז שלימות (מיהו אולי יש לדחוק שנהי שבהיותו בן

י"ז הי' נער את בני בלהה ובני זלפה אבל עד שנמכר כבר נהי' בן י"ח).

וע"ע במאירי שהביא סמך מהגימטריא של והוא אשה בבתולי' יקח, ד"והוא" עולה בגימטריא י"ח. והמגן אבות כאן הביא דורשים כן מ"והוא" כחתן יוצא מחופתו. והלבוש באבן העזר סי' א' הביא רמז מהא דכתיב לא טוב היות האדם לבדו, דטוב בגימטריא הוא י"ז, כלומר משנשלמו י"ז ונכנס לשנת י"ח, אין לו להיות לבדו. וראיתי רמז שבכל זאת מגיל י"ג נחשב ראוי לחופה מהא דכתיב בד"ה א' כ"ד י"ג לחופה שלשה עשר וגו' עיי"ש.

שכז) בן י"ח לחופה.

הנה אע"פ שאין חובה להתחתן עד בן י"ח, אבל מכל מקום מצוה מן המובחר איכא מבין י"ג שנים ואילך, אבל קודם לכן אסור כמו שנפסק בטור וש"ע באבן העזר בסי' א' סעיף ג'. מיהו לפי רש"י ותוס' יש מצוה גם חצי שנה או שנה קודם י"ג כמו שהביאו הנושאי כלים שם. ועיין שם בבאור הגר"א שכתב דמאי דקאמר רב חסדא בקידושין דף כ"ט ע"ב דאי הוי נסיבנא בארביסר הוי אמינא לשטן גירא בעינך הכוונה היא לתחילת י"ד לאחר שנשלמו י"ג וכשיטת הטור והמחבר שרק אז יש מצוה אבל קודם לכן אסור, ודלא כשיטת רש"י ותוס' הנ"ל כי לפי רש"י ותוס' הי' לו לומר אי נסיבנא ב"ג.

והנה דברי הטור והמחבר הנ"ל הם לפי הבנתם בדברי הרמב"ם, דהנה הרמב"ם בפכ"א מהל' א"ב הכ"ה כתב וז"ל, מצות חכמים ששיא אדם בניו ובנותיו סמוך לפירקן וכו' ואסור להשיא אשה לקטן שזה

כמו זנות היא עכ"ל, והבינו שהרמב"ם אסר כל זמן שהוא קטן דהיינו פחות מ"ג שלימות, ומה שכתב שיש מצוה סמוך לפרקן כוונתו היא סמוך לפרקן אחרי י"ג ודלא כרש"י ותוס' שפירשו שהכוונה היא לשנה או חצי שנה לפני י"ג. מיהו הכ"מ שם הביא שיש מפרשים שגם הרמב"ם סובר כרש"י ותוס' ומה שאסר בקטן כוונתו היא ללפני תחילת שנת י"ג ואין כוונתו למה שנקרא בכל התורה בגדר קטן אלא למה שנחשב כאן בגדר קטן. והב"ח שם כתב לחלק שעל האב יש שפיר מצוה להשיא חצי שנה או שנה קודם גדלות אבל אסור שהקטן עצמו יעשה כן.

והנה הא דלא חייבוהו מבין י"ג שנים ואילך בחיוב גמור כמו בשאר מצות הרי זה משום שבגיל י"ח הרי הוא עומד על פרקו להנשא כמו שכתב רש"י כאן, וגם משום שהוא צריך ללמוד כמו שכתבו הנושאי כלים שם, ואע"פ שגם לימוד תלמוד שמתחיל בהיותו ט"ו שוהה ה' שנים כמו שכתב רש"י בסד"ה בן חמש, אבל צ"ל שמכל מקום חייבוהו בהגיעו לי"ח משום הרהור, ובשו"ע הגרש"ז בהל' תלמוד תורה פרק ג' סעיף א' כתב דמסתמא גם לאחר הנישואין יוכל ללמוד ב' או ג' שנים בלי טירדה כל כך טרם שיוליד בנים הרבה. והנה באמת אם הוא דואג שטרדות פרנסה יפריעו אותו מלימודו, מותר לו לכתחילה להתאחר יותר מ"ח שנים כמו שנפסק בשו"ע שם, וכ"כ הרמב"ם בפט"ו מהל' אישות, ואפילו יותר מכ' שנים (ועי' בהגהות רעק"א על אבן העזר סי' א' באות ג' בענין עד מתי מותר לו להתאחר, והים של שלמה בקידושין שם כתב שמכל מקום לא יתאחר יותר מגיל כ"ד, וכתב כן על פי

הגמ' בריש דף ל' שם עיין שם).

ולפ"ז נמצא שהשיעור של י"ח נאמר לשני סוגים, א', למי שאינו לומד, רק שלא חייבוהו מגיל י"ג כי עוד לא עמד על פרקו להנשא, ב', למי שלומד אבל ע"י שישא לא יצטרך להתבטל הרבה עד גיל כ' שהן שנות לימוד תלמוד (וכמו שכתב הגרש"ז שם שמן הסתם יוכל ללמוד כמה שנים גם לאחר נישואיו) וכן אינו מחפש להמשיך אחרי גיל כ' בהתמדת לימודו.

ולפי זה צ"ל שהמצוה מן המובחר שהזכרנו לעיל להנשא בגיל י"ג הרי זה איירי במי שלא יצטרך להתבטל הרבה עד גיל כ' (או במי שלא ילמוד יותר על ידי שישאר פנוי), דהא אם יצטרך להתבטל הרבה עד גיל כ' לכאורה ליכא שום מצוה, דהא לכתחילה דחו אותה עד הגיעו ל"ח כדי שיוכל ללמוד עד גיל כ' בלי טירדת גידול בנים הרבה.

והנה בדברינו לעיל נקטנו על פי דברי הרמב"ם בהל' אישות והשו"ע בריש אה"ע שמי שע"י שישא לא יצטרך להתבטל הרבה עד גיל כ' צריך באמת להתחתן בגיל י"ח. מיהו עיין בים של שלמה בקידושין פרק א' סי' נ"ז שהבין שהרמב"ם סובר שגם בכה"ג אינו צריך להתחתן בגיל י"ח, דעיי"ש שכתב ז"ל, והרמב"ם (בפ"א מהל' ת"ת ה"ה) כתב, והטור אחריו ז"ל, לעולם ילמוד אדם תורה ואח"כ ישא אשה שאין דעתו פנוי לו ללמוד, ואם אי אפשר לו בלא אשה לפי שיצרו מתגבר עליו ישא אשה תחילה, והיינו שפסק כסתמא דברייתא, ותימה הא שמואל פסק הלכה שישא אשה תחילה ואח"כ ילמוד תורה ואף רבי יוחנן לא פליג אלא היכא דלא

אפשר כגון לבני בבל שצריכין לילך ממקומותיהם וכו', וכמו שפי' בשם תוס', אבל היכא שיכולין ללמוד במקומותיהם ישא אשה ואח"כ ילמוד, ואף לפירש"י דוקא במקום שצרכי בית מוטלים עליו שאז לא יכול ללמוד, אבל הבחורים שלנו שאין צרכי הבית מוטלים עליהם פשיטא שישא אשה וילמוד תורה בטהרה עכ"ל, הרי שהבין שלפי הרמב"ם והטור אפילו אם לא יהיו לו טרדות אבל בכל זאת ילמוד תחילה כי אחרי שישא אשה לא תהי' דעתו פנוי' כמו לפני שנושא אשה, ומשמע שהבין דאיירי אפילו לאחר י"ח. וצ"ע דברמב"ם בפט"ו מהל' אישות שם מבואר שרק מי ש'מתירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות" מותר לו להתאחר.

וכשהוא מגיע לבן כ' כל ימיו הם בהרהור עבירה והקב"ה אומר תיפח עצמותיו כדאיתא בקידושין שם (והרמב"ם בפט"ו מהל' אישות כתב שמעתה הרי זה נקרא שביטל מצות פרו ורבו), אם לא שהוא מתאחר משום תלמודו וכהנ"ל. ויש להוסיף שהרי בהגיעו לכ' הרי כבר גמרו הה' שנים של תלמוד.

והנה כבר הבאנו שבשו"ע נפסק שלצורך לימודו מותר לו להתאחר אפילו יותר מגיל כ', וכן פסק הרמב"ם בפט"ו מהל' אישות. מיהו מפ"י ר"ת בקידושין דף כ"ט ע"ב יוצא לא כן, דעיין שם שלפי פירש"י יוצא שבזמן התלמוד היו בני בבל נושאים נשים ואח"כ לומדים תורה כי היו יוצאים ללמוד בארץ ישראל ולכן לא היו טרודים בעסקי ביתם, אבל בני ארץ ישראל היו לומדים תורה ואח"כ נושאים נשים, ור"ת פי' איפכא והיינו שבני בבל היו לומדים תחילה כי אם יתחתנו

לא יוכל לנסוע ללמוד בארץ ישראל ולהשאיר את בני ביתם בלי פרנסה וגם ללמוד במקומם לא היו יכולים כי היו עניים והיו צריכים לעבוד, אבל בני ארץ ישראל היו עשירים ולפיכך היו נושאים נשים תחילה, והנה בגמ' שם איתא שרב הונא גער ברב המנונא על שנתאחר יותר מבן כ', והרי רב המנונא הי' מבני בבל אשר לפי ר"ת הי' מותר להם להתאחר ובכל זאת חזינן שגער בו רב הונא וא"כ מוכח שרב הונא סובר שאסור להתאחר יותר מבן כ' אפילו לצורך תלמודו (אבל לפי רש"י אין ראי' שהרי לפי רש"י דינם של בני בבל הי' לישא אשה תחילה. מיהו גם לפי רש"י חזינן שרב המנונא לא נסע לא"י וא"כ אולי הי' דינו כבן א"י). ועי' בחזון איש שם שדייק כהנ"ל משיטת ר"ת.

והנה ברמב"ם ושו"ע נזכר רק שמותר לו להתאחר אבל לא כתבו שהוא חייב להתאחר, ובטעם הדבר למה מותר לו להתאחר כתב הרמב"ם שם דהיינו משום שעוסק במצוה פטור מן המצוה, ולכאורה יוצא מדבריו שאע"פ שעוסק במצוה פטור מן המצוה אבל גם מותר לו להפסיק ולעשות את המצוה השני' שהרי פסק רק שמותר לו להמשיך ללמוד אבל משמע שגם מותר לו לישא אשה. וזהו דלא כדברי הריטב"א על סוכה דף כ"ה ע"א (חידושי הריטב"א על סוכה נדפסים אצלנו בחי' הרשב"א) שכתב בחד תירוץ שעוסק במצוה אסור להפסיק ולעשות את המצוה השני' ואפילו אם המצוה ההיא הרי היא יותר גדולה מזאת שהוא עוסק בה. ברם צ"ע דעי' ברמב"ם בפ"ג מהל' תלמוד תורה ה"ד שכתב שאם הוא לומד ובאה לפניו

מצוה שאפשר לעשות על ידי אחרים "לא"יפסיק, והרי גם שם הרי זה לכאורה משום שעוסק במצוה פטור מן המצוה ומבואר מלשון הרמב"ם (וכן נפסק בשו"ע) שאסור לו להפסיק, ויש ליישב.

והנה לעיל באות שכ"ו דננו בענין אם הכוונה ב"ח לחופה היא לתחילת י"ח או ל"ח שלימות. ויש לדון בזה גם בנוגע להשיעור של בן כ' שנזכר בקידושין דף כ"ט שבן כ' ולא נשא אשה כל ימיו בהרהור עבירה, וכן שאם הגיע לכ' ולא נשא אשה הקב"ה אומר תיפח עצמותיו. והרמב"ם בפט"ו מהל' אישות ה"ב כתב וז"ל, האישי מצווה על פרי' ורבי' אבל לא האשה, ואימתי האיש נתחייב במצוה זו מבין שבע עשרה (עי' באות שכ"ו) וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה עכ"ל, ומהלשון של עברו עשרים שנה מבואר שהכוונה היא לכ' שלימות. ולפ"ז הכוונה בקידושין שם ב"הגיע כ' היא לכ' שלימות

שכח) בן עשרים לרדוף.

מדברי רש"י בסד"ה בן חמש שנים למקרא משמע שהוא מפרש שהכוונה היא לרדיפה אחר מזונותיו, דעד בן כ' הרי הוא עוד באמצע החמש שנים של לימוד תלמוד, ומשמע שהכוונה היא שעד בן כ' באמת אין ראוי שיעבוד, אבל בהגיעו לב' כ' מותר לו לרדוף אחרי מזונותיו.

ברם בד"ה בן שלשה עשר וכו' פי' שהכוונה היא לומר שבהגיעו לבן עשרים ולא הביא סימנים הרי הוא יוצא מחזקת קטן והרי הוא בחזקת סריס ובית דין רודפין אחריו לענין עונשין. ועיין בהגהות הגר"א שהביא קרא דמבין עשרים שנה ומעלה כל

יוצא צבא וגו', ומשמע שהוא מפרש שהכוונה היא לענין שהוא יוצא לרדוף במלחמה. מיהו גם רש"י בסוף דבריו שם הביא קרא דמבן עשרים שנה ומעלה, וצ"ע.

ועי' בר"ב שפי' שמבן כ' רודפין אותו מן השמים, כי מן השמים מענישין רק מבן כ'. והתפארת ישראל כתב לפרש שחייב אז לרדוף אחרי המצות ביותר מהטעם הנ"ל שמבן כ' ב"ד של מעלה מענישין.

והמגן אבות כתב שהכוונה היא לרדוף אחר תלמודו, כלומר לחזור על תלמודו כדי שלא ישכח, מאחר שגמר ה' שנות תלמוד.

שכט) בן ארבעים לבניה.

א. פירש"י בלישנא קמא וז"ל, להבין דבר מתוך דבר ולהורות כהלכה עכ"ל. ולפי דבריו צ"ל שמאי דאמרינן בסוטה דף כ"ב ע"ב שראוי להוראה מיקרי לאחר ארבעין שנין פירושו הוא משנולד ולא משהתחיל ללמוד, דהא חזינן דס"ל לרש"י שבן ארבעים לבניה דמתניתין דידן הרי זה איירי לענין הוראה, והרי הכוונה כאן היא לבן ארבעים משנולד. וגם בעבודה זרה דף י"ט ע"ב אמרינן כמו במס' סוטה שם שזמן הוראה הוא מארבעין שנין, והתם פירש"י להדיא שהכוונה היא משנולד וכדבריו כאן.

ברם תוס' בסוטה שם כתבו שהכוונה בארבעין שנין דהתם הרי היא משעה שהתחיל ללמוד ולא משעה שנולד, ורק לאחר שלמד מ' שנה הרי הוא מיקרי ראוי להוראה. ולפי דבריהם צ"ל שבן מ' לבניה לא איירי לענין הוראה אלא בבניה דעלמא.

ב. והנה עיין בתוס' שם שסמכו את עצמם

על מאי דאמרינן בע"ז דף ה' ע"ב שאין אדם עומד על דעת רבו עד ארבעים שנה, והכוונה שם היא לאחר שלמד ארבעים שנה דומיא דדור המדבר דמייתי מיני'. ברם רש"י כאן בהנוסח אחר הביא ההיא מימרא בנוסח אחר וז"ל, לבניה, כדאמרינן התם ולא נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע עד היום מכאן לתלמיד שאינו עומד על דעת רבו עד שהוא בן ארבעים, והביא דבר זה כפירוש על משנתינו, וכ"כ הר"ב, ותמה התירו"ט דהא התם הכוונה היא לאחר שלמד מ' שנה ואנשי דור המדבר היו אז יותר מבני ארבעים, ותי' וז"ל, וי"ל דדייקינן מדלכולם ה' מדבר, ואף אותם שהיו קטנים בשעת מתן תורה בכלל, וכי קאמר ולא נתן ה' לכם, לכולכם, דלמקצתן, והם שהיו גדולים בשעת מתן תורה כבר נתן כשהגיעו למ' שנה, ועוד נראה לומר שישראל בשעת מתן תורה גרים היו דהא מינייהו ילפינן שצריך גר טבילה בסוף פ"ח דפסחים, וכל גר כקטן שנולד דמי עכ"ל. ויש לעיין בתירושו השני כי ביבמות דף ס"ב ע"א ובבכורות דף מ"ז ע"ש סובר רבי יוחנן שיש דברים שאין אומרים לגביהם שכקטן שנולד דמי, ובכורות דף מ"ז ע"א סובר רבי יוחנן שיש דברים דסובר רבי יוחנן שם שאם הוליד בנים בגיותו אינו צריך להוליד עוד בנים לאחר שנתגייר כדי לקיים מצות פרו ורבו כי הבנים שהוליד בהיותו גוי עולים לו גם עכשיו (ור"ל סובר שם ששפיר אמרינן שכקטן שנולד דמי), וכן שהבן הראשון שהוליד בגירותו אינו בכור לנחלה (וגם על זה חולק ר"ל שם).

ג. והנה בסוגיא דסוטה שם פרכינן והא

רבה אורי וכל שנותיו לא היו אלא מ', ומתצינן בשוין, ופירש"י וז"ל, אם שוה לגדול העיר בחכמה מותר להורות או שאין זקן ממנו בעיר עכ"ל. והנה מדבריו משמע שבשוין בחכמה מותר לו להורות אפילו אם גדול העיר הוא יותר מבן מ', והיכא שאין זקן ממנו בעיר מותר לו להורות אפילו אם הצעיר חכם יותר, דהא אם הם שוין בחכמה, הרי אפילו אם הוא עצמו יותר צעיר מותר לו להורות וכהנ"ל. ועיין עוד לעיל באות קע"ב. מיהו עי' בש"ך ביו"ד סי' רמ"ב סקנ"א שכתב דלא כהנ"ל אלא שבשוין לא יורה אם השני זקן ממנו אלא רק אם הם בגיל אחד.

ד. ביו"ד סי' רמ"ב סעיף ל"א כתב הרמ"א שאין להורות עד ארבעים שנה, והביא הפתחי תשובה מהשבות יעקב בח"א סי' ק"מ בזה הלשון, דוקא הוראת איסור והיתר אבל מותר לדון דיני ממונות אף שלא הגיע למ', ומכל מקום לדון יחידי ראוי להחמיר אם לא שאין גדול ממנו בעיר מה שאין כן להצטרף לשלשה וכו' עכ"ל.

של) בן ששים לזקנה.

כתב הגר"א וז"ל, כמש"כ ולא יהי' זקן וגו' והיינו פחות מס' וכו' עכ"ל. ומדבריו משמע דעד ס' שפיר חיינ בני עלי משום שרק אז מתחיל עת הזקנה. מיהו לא הבנתי דבריו דהא בסנהדרין דף י"ד ע"א אמרינן להדיא שבני עלי מתים קודם שמגיעים לכלל אנשים וכדכתוב וכל מרבית ביתך ימותו אנשים, ופירש"י שם דהיינו קודם שיגיעו ל"ח (ומקורו הוא הגמ' בר"ה דף י"ח עיין שם), ואילו קרא דלא יהי' זקן מפרשינן שם

דאתא למימר שאפילו אם יחי' יותר מ"ח בזכות תורתו וגמילות חסדים כדאמרינן בר"ה דף י"ח אבל מכל מקום לא יהי' סמוכין, והכוונה בזקן היא לסמוך, וא"כ חזינן שמאי דכתיב ולא יהי' זקן וגו' לא איירי במנין שנים.

והנה בר"ה שם מבואר שאפילו על ידי תורה וגמ"ח לא מצינו שחיינ יותר מס' וכמו שמצינו באב"י שם שחי רק עד גיל ס'. ברם אי אפשר לומר דהיינו מקרא דולא יהי' זקן וכדברי הגר"א, דא"כ אכתי לא איתותר קרא לסמיכה, וכדמשמע להדיא בסנהדרין דהא דמוקמינן קרא דזקן לסמיכה הרי זה רק משום שהוא מיותר היות ואי אפשר לפרשו בנוגע למנין שנים כי כבר כתיב שימותו אנשים עיין שם.

מיהו באמת הא גופא צ"ע אמאי לא מוקי הגמ' בסנהדרין את הפסוק של זקן על היכא שהאריך על ידי תורה וגמ"ח ושבא הפסוק לומר שאעפ"כ לא יאריך יותר מס'. ונראה דהיינו משום שאע"פ שמצינו בר"ה שם שאב"י חי רק עד גיל ס' אבל מכל מקום ידעה הגמרא שעל ידי תורה וגמ"ח שייך באמת שיחי' גם יותר מס', ודלא כמו שנקטנו שמבואר בר"ה שם שאי אפשר בשום פנים שיחי' יותר מס'.

שלא) בן ששים לזקנה.

עיין באו"ח סי' תקפ"א סעיף א' שהביא הרמ"א מהכל בו שצריכים לדקדק שהש"צ בימים נוראים יהי' בן ל'. ובדרכי משה כתב שמצוה מן המובחר ש"יהא למעלה מבן ל' שאז לבו נשבר ונדכה", והקשה המשנה ברורה בשער הציון אות כ"ב שאדרבה במשנתנו תנן שבן ל' לכח וכשיש כח אין

הלב נשבר ונדכה. ועוד הקשה שבכל בו איתא שמצוה מן המוכרח שיהא בן שלשים "שאז הוא ימי הזקנה ולבו נכנע ונשבר יותר", והרי במשנתנו תנן שבן ס' לזקנה. ור"ל שאולי יש ט"ס בדברי הכל בו והרמ"א וצ"ל שהש"צ יהי' בן ששים. אלא שכתב ששוב מצא באורחות חיים שהוא המקור לכל דברי הכל בו בזה"ל, וצריך לדקדק שיהי' בשניו כמספר שני העובדים עבודה מכ"ה שנה ולמעלה, והמצוה מן המוכרח מבן ל' שנה שאז הוא בחצי ימי הזקנה ולבו נכנע ונשבר יותר עכ"ל.

(ובענין מה שהזכירו גיל כ"ה אע"פ שהלויים התחילו לעבוד רק בגיל ל', כתב השער הציון שם באות כ"א בזה"ל, היינו שמאותו הזמן [גיל כ"ה] יתחיל ללמוד סדר התפילה וקריאת התורה כדי שיהא בקי יפה, כמו שהי' צריך [בן לוי] ללמוד סדר עבודה מבן כ"ה עד שלשים, ומשלשים התחיל לעבוד, כן מבואר בכל בו עכ"ל. והנה מזה שהזכיר קריאת התורה מבואר שהוא סובר שצריכים לדקדק שגם הבעל קריאה יהי' בן ל'. מיהו הרמ"א הזכיר רק את התפילות.)

שלב) בן שבעים לשיבה.

התפארת ישראל כתב שאז חייבין לעמוד מפניו, וכן איתא ברא"ש בפ"ק דקידושין סי' נ"ג. וכן נפסק ביו"ד סי' רמ"ד סעיף א'.

והמגן אבות בסוף המשנה כתב דהיינו רק לפי התנאים (ת"ק, וריה"ג, ואיסי בן יהודה, ועיין שם במגן אבות שהזכיר רק איסי בן יהודה) בקידושין דף ל"ב ע"ב שהם מפרשים שהכוונה בזקן היא לחכמה, ושהכוונה בשיבה היא למנין שנים, אבל

לפי אונקלוס שתרגם שהכוונה בזקן היא לזקן במנין שנים, ושהכוונה בשיבה היא לבעל חכמה, א"כ יוצא שכבר מבן ס' חייבים לעמוד. מיהו הרמב"ן בקידושין שם צידד שאין כוונת התרגום לחלוק על התנאים שם וז"ל, תימה הוא היכי מתרגמינן (על מפני שיבה תקום) מן קדם דסבר באורייתא תיקום. ואפשר דס"ל כמ"ד אפילו יניק וחכים, ואע"ג דמזקן מרבינן ל', מתרגמינן הכי למימר קימה אף ליניק וחכים, דאתי זקן וגלי אשיבה דבין יניק וחכים בין סב ובור במשמע עכ"ל, וכן כתב הריטב"א שם.

שלב) בן תשעים לשוח.

בגיטין דף כ"ח ע"א ורש"י שם מבואר דלא שנו דמוקמינן בחזקת חי אלא בזקן שלא הגיע לגבורות אבל משהגיע לגבורות לא מוקמינן ל' בחזקת חי, ואמרינן שם בחד תירוצא דהיינו רק קודם שהגיע לבן צ' אבל מכאן ואילך כיון דאיפליג איפליג.

שלב) לפום צערא אגרא.

הרמב"ם בפירוש המשניות פי' דבר זה לענין תלמוד תורה, וכן בפ"ג מהל' תלמוד תורה ה"ו הביא דבר זה לענין תלמוד תורה. והדבר צריך טעם למה הביא אותו דוקא לענין תלמוד תורה דהא בודאי גם בנוגע לקיום יתר המצות אמרינן כן.

ונראה דהא דהביא אותו לענין תלמוד תורה דוקא הרי זה משום שבשאר מצות אין הצער מוסיף לעצם המעשה של המצוה, אלא העובדא שנצטער כדי לקיים את המצוה הרי הוא בגדר מעלה צדדית, ולמשל אם אדם מוסר נפש כדי להשיג אתרוג, אין האתרוג נחשב יותר הדר בגלל זה, רק

שבנוסף למצות ארבעה מינים יש לו גם שכר בשביל מסירות נפש, אבל בתלמוד תורה, מחמת הצער, עצם התורה מתקיימת בו יותר, באופן שהעובדא שנצטער הרי הוא גורם מעלה ותוספת בעצם הלימוד, ויש כאן יותר תלמוד תורה, וכן מבואר בדברי הרמב"ם עצמו בפיה"מ כאן שכתב וז"ל, ואמרו שלא יתקיים מן החכמה אלא מה שתלמוד בטורח ועמל ויראה מן המלמד, אבל קריאת התענוג והמנוחה אין קיום לה ולא תועלת בה, ואמרו בפירוש מאמרו אף חכמתי עמדה לי, חכמה שלמדתי באף עמדה לי, מפני זה צוה להטיל אימה על התלמידים ואמרו זרוק מרה בתלמידים עכ"ל, וא"כ יוצא שבמצות תלמוד תורה יש בחינה נוספת של לפום צערא אגרא בזה שהצער מועיל להוסיף לו יותר שכר לימוד, ולא רק שכר מסירת נפש, וא"כ י"ל שכדי להדגיש ענין זה הביא אותו הרמב"ם בדוקא בנוגע לתלמוד תורה.

והנה בקידושין דף ל"א ע"א מסקינן שגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, וגם את זה הביא הרמב"ם לענין תלמוד תורה בפ"א שם הי"ג. ונראה שעל פי הנ"ל הדבר מבואר, והיינו משום שכבר כתבו תוס' בקידושין שם שהטעם למה מצווה ועושה הוא גדול יותר ממי שאינו מצווה ועושה הרי זה משום שהוא דואג שמא לא יצא ידי חובתו ומשום הכי יש לו שכר יותר, ולפי דבריהם יוצא שזהו ציור מסוים של לפום צערא אגרא, וא"כ לפי הנ"ל יוצא שלענין תלמוד תורה קיימת באמת בחינה מיוחדת של גדול המצווה ועושה, והיינו משום שבתלמוד תורה מלבד ממה שמי שהוא מצווה ועושה זוכה לשכר

עבור צערו ודאגתו, הרי הוא גם יותר גדול בנוגע לעצם הלימוד וכהנ"ל שצערו ודאגתו מועילים לעצם הלימוד (ברם באמת גם בלאו הכי לא קשה כל כך, והיינו משום שי"ל שהביא הרמב"ם את הענין של גדול המצווה ועושה דוקא בהל' תלמוד תורה משום שתלמוד תורה הרי היא המצוה הראשונה שהזכיר בהיד החזקה שיש בה מי שאינו מצווה ועושה מישראל, דהיינו נשים).

והנה מלבד ממה שביאר הרמב"ם שיסורים מועילים לעצם הלימוד, גם מבואר בדברי הרמב"ם הנ"ל שהרב עצמו צריך לכתחילה לגרום מורא וצער להתלמיד לשם תכלית זו וכמו שהביא שזהו הענין של זרוק מרה בתלמידים. ועיין גם במכות דף ח' ע"א דאמרינן שיש מצוה להכות את הבן והתלמיד אע"ג דגמיר משום שעי"ז ילמד ביתר עוז.

ברם מדברי הרמב"ם עצמו בפ"ד מהל' תלמוד תורה ה"ה משמע שמה שאמרו זרוק מרה בתלמידים הרי זה קאי על היכא שהרב רואה שהתלמידים מתרשלים בלימודם וז"ל, אבל אם ניכר להם שהתם מתרשלים בדברי תורה ומתרפין עליהן ולפיכך לא הבינו חייב לרגוז עליהן ולהכלימן בדבריו כדי לחדדן, ובענין זה אמרו זרוק מרה בתלמידים עכ"ל. מיהו י"ל שכוונתו שם היא שרק אז הרי הוא חייב בחיוב גמור לעשות כן, אבל לעולם גם כשאין התלמיד מתרשל יש מצוה לזרוק בו מרה, אף על גב דגמיר. מיהו זה נראה דוחק.

ועכ"פ המחבר ביו"ד סי' רמ"ו סעיף י"א שינה קצת את לשון הרמב"ם ומשמע מלשונו שהמימרא של זרוק מרה בתלמידים קאי באמת רק על היכא שהתלמיד מתרשל

אבל אם אינו מתרשל אין להכלימו וז"ל, ועל זה אמרו זרוק מרה בתלמידים עכ"ל. מיהו צ"ע על דבריו מהגמ' הנ"ל במכות דאיתא שמצוה אפילו להכותו גם כשהוא לומד.

וראיתי בשו"ת אגרות משה בחלק יו"ד סי' ק"מ שכתב דהא דאיכא מצוה להכות אפילו כשהתלמיד לומד הרי זה רק אם פעם לא למד, דאז אע"פ שהתחיל ללמוד מעצמו בכל זאת יש מצוה להכותו על מה שלא למד תחילה כדי שיראה שמענישים על זה ולא יחזור לקלוקלו, אבל אם התלמיד לומד מתחילתו, אז אין להכותו, וא"כ י"ל שהמחבר סובר שה"ה שאין להכלימו, אבל בתלמיד שפעם לא למד מצוה לזרוק בו מרה וכן להכותו אפילו אם עכשיו הרי הוא לומד, ולפ"ז יוצא שמש"כ המחבר "ועל זה נאמר" כוונתו היא גם להיכא שהוא לומד עכשיו, רק שבתחילה לא למד (ודוחק).

והנה לכאורה דברי האג"מ אינם עולים יפה עם מש"כ הרמב"ם בפיה"מ שזרוק מרה בתלמידים הוא ממש לכתחילה, דלא משמע שאיירי הרמב"ם רק אם פעם לא למד. מיהו י"ל שהרמב"ם יסבור ששאני הכאה מזריקת מרה, דהכאה מותרת רק כשפעם לא למד אבל זרוק מרה בתלמידים נאמר בכל האופנים.

והנה ראוי להתעורר על דברי הרמב"ם בפיה"מ כאן שצער מועיל לגוף הלימוד

ושקריאת התענוג והמנוחה אין קיום לה, דהא אנחנו רואים שחכמי אומות העולם מקפידים שמוסדותיהם יהיו מקומות המסוגלים למנוחה, והם מבינים שאדרבה קריאת התענוג והמנוחה שפיר יש לה קיום.

ברם נראה שהרי זה משום שחכמות חיצוניות הרי הן בגדר גשמיות, וכדי להצליח בגשמיות צריכים באמת להיות מסודרים בגשמיות, אבל חכמת התורה היא שפיר בגדר רוחנית, וכדי להצליח ברוחניות צריכים להיות מנותקים מגשמיות.

גם ראוי להתעורר דלפי מה שהבאנו מהרמב"ם קשה למה אנו מרגישים שהצרות מפריעות לנו ללמוד, הרי אדרבה הלימוד הי' צריך להתעלות בגלל הצרות. מיהו נראה שהרי זה משום שהלימוד שלנו הוא במדה מסוימת שלא לשמה, ולימוד שלא לשמה הרי זה בגדר התעסקות בגשמיות, ומשום הכי אם אין אנו מסודרים בגשמיות הרי זה מפריע, אבל גם אנחנו, אם נבדוק את פנימיותנו היטב, נמצא שהחלק שבנו שלומד לשמה שפיר מתעלה ע"י הצרות והדאגות.

גם י"ל שבאמת קשה יותר ללמוד בתנאים אלו, אבל כשהוא מצליח ללמוד הרי הלימוד יתקיים יותר.

ועיין בדברינו לקמן באות שנ"ב בענין אם למעשה חייב הלומד לפרוש מתענוגי עולם הזה בשביל מעלת הלימוד.

פרק ששי

בדבר, ורבי מאיר דמתניתין דידן ס"ל שאסור ללמוד שלא לשמה ושהוא סובר כדברי רבי עקיבא שהביאו שם שכל הקורא שלא לשמה נוח לו כאילו נהפכה שליתו על פניו (כלומר שנוח לו שלא נברא), ומבואר שם שרבי עקיבא חולק על דברי חכמים שהביאו שם שלעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

מיהו מסוטה דף כ"ב ע"ב יש להוכיח שאין מחלוקת בדבר, דהא אביי ורבא שם אמרו להתנא לא תיתני בתוך הברייתא שם פרוש מאהבה פרוש מיראה (כלומר לא תיתני שלא טוב לעשות מאהבת שכר או מיראת עונש) דאמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק וכו', והרי אם יש מחלוקת בדבר א"כ אין סיבה למוחקו מהברייתא כי י"ל שהתנא של הברייתא שם סובר כר"מ ור"ע שחולקים על דברי ר"י אמר רב שהם דברי חכמים.

והנה הרמב"ם בפ"ג מהל' תלמוד תורה ה"ה כתב וז"ל, תחילת דינו של אדם אינו נידון אלא על התלמוד ואח"כ על שאר מעשיו לפיכך אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה בין לשמה בין שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה עכ"ל. וצ"ע מה היא כוונתו במה שכתב לפיכך יעסוק אדם בתורה, דהא גם אם אינו נידון על תלמוד תורה תחילה למה לא שייך לומר שלעולם יעסוק אדם בתורה גם שלא לשמה משום שמתוך שלא לשמה בא לשמה. ועוד

שלה) כל העוסק בתורה לשמה.

בספר נפש החיים להגר"ח מוואלאזין זצ"ל בשער ד' פרק ב' וג' ביאר שלימוד לשמה פירושו הוא לשם ידיעת התורה, דהיינו שהוא לומד לא כדי לקנות כבוד או פרנסה וכדומה, אלא משום שהוא רוצה לדעת את התורה, אבל לשם קיום המצוה הרי היא כוונה אחרת, ואין זה הכוונה בלימוד תורה לשמה, וכן כוונה שע"י הלימוד הרי הוא מתדבק בהקב"ה הרי היא ענין אחר, ואין זה הכוונה בלימוד תורה לשמה.

שלו) כל העוסק בתורה לשמה.

בפסחים דף נ' ע"ב אמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אע"פ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, וכתבו תוס' שם דהא דאמרינן כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא הרי זה איירי בלומד על מנת להתייחר ולקנטר.

מיהו בתשובות הרמב"ם (מהדורת בלאו) ס' תנ"ה, וברבינו בחיי על אבות כאן, כתבו שאין סתירה בין שתי המימרות כי אע"פ שנוח לו שלא נברא אבל בכל זאת עכשיו שנברא מוטב שיעסוק בה שלא לשמה במקום שלא לעסוק בה כלל שמתוך שלא לשמה בא לשמה. ורבינו בחיי שם כתב עוד שיי"ל דנוח לו שלא נברא איירי כשבדעתו לדחות מה שאינו נראה לו כי זהו דרך מינות. ברם בכלה רבתי פרק ח' מבואר דלא ככל הראשונים הנ"ל אלא שיש באמת מחלוקת

צ"ט ע"ב אמר רב אלכסנדר כל העוסק בתורה לשמה משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה שנאמר וכו', רב אמר כאילו בנה פלטרין של מעלה ושל מטה וכו', רבי יוחנן אמר אף מגין על כל העולם כולו שנאמר וכו', לוי אמר אף מקרב את הגאולה שנאמר וכו'.

שלט) צדיק וחסיד ישר ונאמן.

פירש"י על "ישר" וז"ל, עושה יושר ועדיף מצדיק עכ"ל. והנה מדבריו משמע שאע"פ שישר עדיף מצדיק אבל אכתי אינו עדיף מחסיד, דהא ידוע שחסיד עדיף מצדיק, ואילו רש"י לא כתב אלא שישר עדיף מצדיק, אבל לא כתב שהוא עדיף מחסיד, וכן כתב המדרש שמואל שישר עדיף מצדיק אבל לא מחסיד. ועיין עוד ברש"י בסוף פרק קמא דתענית שכתב שישרים עדיפי מצדיקים, והמהרש"א שם הביא מהרשב"א שצדיק עדיף, וכן נראה מסדר הלשונות בתפילת שוכן עד שהרי הסדר שם היא ישרים צדיקים חסידים (מיהו בימים נוראים הסדר הוא צדיקים יראו וישמחו וישרים יעלוזו וחסידים ברינה יגילו). ועיין עוד בזה בבמדבר רבה פר' ג' פ"ק א' בפירוש עין יוסף בד"ה צדיקים ישרים חסידים שציין להמחלוקת הנ"ל שבין רש"י והרשב"א. ובכתבי אבי מורי הר"ר אהרן ע"ה ראיתי מובא שבילקוט ראובני בפרשת פנחס איתא ז' מעלות וכו' צדיקים, ישרים, תמימים, קדושים, בעלי תשובה, תינוקות של בית רבן, חסידים.

והנה המדרש שמואל כאן בד"ה ומכשרתו (הראשון) הקשה למה לא נשנו צדיק ישר

דהא חזינן שגם במצות אמר ר"י אמר רב שיעסוק בהן שלא לשמה אע"פ שהתם ליכא טעמא דתחילת דינו. מיהו הרמב"ם הזכיר באמת רק תלמוד תורה, וכן עשה בפ"י מהל' תשובה ה"ה, ובירו' חגיגה פ"א ה"ז ובכלה רבתי פ"ח הזכירו באמת רק תורה. ובאמת צ"ע על רב יהודה אמר רב למה פירט תלמוד תורה מכלל כל המצות. ואולי משום שהיינו אוסרים משום עשיית קרדום לחפור בו.

ועיין עוד בדברינו לעיל באות קפ"ו בענין מי שלומד על מנת להתכבד האם סוף מחשבתו להתקיים או לא.

שלז) זוכה לדברים הרבה.

פירש"י להיות צדיק חסיד כדלקמן עכ"ל. ברם המדרש שמואל פי' שהכוונה היא לשאר דברים שלא נשנו כאן, כגון בני חיי ומזוני. וכמדומה לי שראיתי גם בהקדמת הגר"ח מוולאזין זצ"ל לפי' הגר"א על ספרא דצניעותא דלא קאי על הדברים המפורטים למטה. שוב הראוני שכך כתב הגר"ח בספרו רוח חיים כאן וכן בנפש החיים שער ד' פרק כ"א בד"ה ולכן.

שלח) כל העולם כולו כדי הוא לו.

בשבת דף ל' ע"ב אמרינן סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם, מאי כי זה כל האדם, א"ר אלעזר כל העולם כולו לא נברא אלא בזכות זה, ר' אבא בר כהנא אמר שקול זה כנגד כל העולם כולו, שמעון בן עזאי אומר ואמרי לה שמעון בן זומא אומר לא נברא כל העולם אלא לצוות של זה. ובסנהדרין דף

וחסיד כסדר מעלתן, ותי' שהכוונה היא שאינו חסיד שוטה אלא חסיד ישר עיי"ש. וגם להלן שם בד"ה ומכשרתו (השני) כתב לפרש שחסיד וישר הרי הם חד מעלה, דהיינו שהוא חסיד ישר, אבל התם ביאר בדרך אחרת והיינו שהוא עומד בחסידותו תמיד ולא רק בשעת ההתעוררות.

ובכלה רבתי פרק ח' איתא צדיק, בעל צדקות, חסיד, גומל חסדים, דהא מוקתני כליל להני ישר למה לי, ישר, ישר דרך.

ועיין עוד במדרש שמואל שם בד"ה ומכשרתו (השני) שביאר בזה"ל, ישר הוא מי שאינו מתעורר אל פעולת הרע כלל אלא בטבעו עושה מה שראוי לעשות, וצדיק הכובש את יצרו עכ"ל.

והמלבי"ם בתהלים ל"ג א' כתב וז"ל, הישרים הם מדרגה יותר גדולה מן הצדיקים, שהם לבם ושכלם הולך ישר ואינו מסתפק כלל ואינו נוטה כלל מדרכי ה', וזה מדרגה יותר גדולה מן הצדיקים שעושים מעשה הצדק בפועל אבל עוד לא שבו מן המלחמה הפנימית וכו' עכ"ל.

מיהו רש"י כאן כתב "עושה ישר", ומבואר מדבריו שאינו ענין שבלב אלא דרך של התנהגות, וכן משמע מדברי הכלה רבתי דאיתא "ישר דרך".

וע"ע לעיל באות ק"ע בענין צדיק מטבעו וצדיק ע"י כבישת היצר, מי נחשב יותר גדול.

שמ) חקור דין.

עיין ברש"י שכתב וז"ל, שעומק הדין פתוח לפניו עכ"ל. ובכלה רבתי פ"ח איתא חקור דין, דיני ממונות. רזי תורה, דבר

מתוך דבר. כמעין, מכיון דמחכם לא פסק. וכנהר המתגבר, דכל יומא טעם חדש מתחדש לו. הוי צנוע, דאע"ג דמחכם טפי ואינשי לא חכמין אשיטפי לא תדונון בנזיפה.

שמא) צנוע.

עיין ברמב"ם בפ"ה מהל' דעות בענין צניעותו של תלמיד חכם. ועיין גם בדרך ארץ זוטא פרק ז'.

שמב) מוחל על עלבונו.

עיין בדברינו לעיל באות נ"ד.

שמג) בת קול.

כתבו התוס' בסנהדרין דף י"א ע"א בד"ה בת קול וז"ל, יש אומרים שלא היו שומעין קול היוצא מן השמים אלא מתוך אותו קול יוצא קול אחר כמו פעמים שאדם מכה בכח ושומע קול אחר היוצא ממנו למרחוק ואותו קול היו שומעים לכך קורין אותו בת קול עכ"ל. וכן כתב המחזור ויטרי כאן בשם ר' סעדי' גאון. וכתב עוד המחזור ויטרי פירוש אחר וז"ל, אינו מלאך אלא מידת קול ונמצאת (ונ"א ויוצאת) בפני עצמו ברוח (נ"א כרוח) המנשבת עכ"ל.

דשמ) שכל מי שאינו עוסק בתורה נקרא נזוף.

בפרק ח' מכלה רבתי גרסינן שכל מי שאינו תדיר בתלמוד תורה וכו'. ועיין בדברינו לעיל באות קכ"א בענין אם יש לו חלק לעוה"ב, ובענין אם הוא מתחייב בנפשו.

שמה) נקרא נזוף.

פירש"י מנודה, וכן פי' המחזור ויטרי דכתיב ארור האיש אשר לא יקים את דברי התורה הזאת, ואם לא ילמוד איך יקיים, וארור בו נידוי עיין שם. ברם ביו"ד סי' של"ד מצינו חילוקים בין נידוי לנזיפה.

שמו) ואומר והלוחות מעשה אלקים וכו'.

עיין ברש"י בד"ה שאין לך בן חורין שפי' שהכוונה היא להוכיח גם מכאן שהוא כמנודה. ברם בכלה רבתי פרק ח' מבואר כוונה אחרת דאיתא שם בזה"ל, שכל מי שאינו תדיר בתלמוד תורה הרי זה נזוף, זהב זו תורה וכן הוא אומר ואתן נזם זהב על אפך, ואומר נזם זהב באף חזיר זה שקרא לפרקים, אמר הקב"ה למה זו לפני חזיר, שהרי תורת יפה, אני נתתי להגותה והוא אינו הוגה עד שמשכחה, ואומר והלוחות מעשה אלקים המה, ואומר וממתנה נחליאל, מאי ואומר, וכי תימא אע"ג דנזוף הוא מיחשב בן חורין (פי' דהא לומד מיהא לפרקים רק שאינו תדיר), ת"ש חרות על הלוחות אין לך בן חורין אלא ההוגה בתורה (אולי משמע בתדירות דומיא דחרות על הלוחות שהם קבועים על הלוחות וצ"ע), ואומר ממתנה נחליאל, מאי ואומר, וכי תימא בן חורין מתורה לא הוי, הא שכר שקיל, ת"ש וממתנה נחליאל למי מתן שכרה לעושים עצמם בה כנחל שוטף (ואע"פ שבודאי גם מי שלומד לפרקים נוטל שכר אבל מכל מקום צ"ל שכשלומד בתדירות מתרבה השכר של כל דיבור ודיבור וצ"ע),

ודלמא אמרת מן פסוק דכתיב כאפיק נחלים יעבורו, ת"ש דכתיב ומנחליאל במות כאותן הבמות דלאסרו (פי' דקפריך דנימא שמה שכתוב נחליאל פירושו הוא אפילו כנחל הפוסק ועובר, ואינו הולך בתדירות, ת"ש ומנחליאל במות כאותן הבמות דלאסרו פי' שדומה לאיסור במות שהוא עומד לעולם, וצ"ע).

שמוז) הלומד מחבירו פרק אחד או הלכה אחת וכו' צריך לנהוג בו כבוד.

הנה בכהאי גוונא שלמד ממנו דבר אחד הרי הוא נקרא רבו שאינו מובהק או תלמיד חבר כמו שכתב הרמב"ם בפ"ה מהל' תלמוד תורה ה"ט. ונראה מדבריו שם שכבוד הרב הנלמד מקרא דאת ה' אלקיך תירא איירי רק ברבו מובהק כמו שכתבו תוס' בב"ק דף מ"א ע"ב, אבל ברבו שאינו מובהק לא נאמר שום דין מיוחד של כבוד מחמת היותו רבו אלא רק משום הדין הכללי של כבוד תלמיד חכם שלומדים מהפסוק של והדרת פני זקן, דהא ליכא שום קרא אחרינא לאשמועינן דין מיוחד של כבוד כלפי רבו שאינו מובהק (ודברי הרמב"ם בענין קריעה יתבאר להלן כאן), וזהו כרבי יהודה בב"מ דף ל"ג ודלא כרבי יוסי שם שסובר שגם אם לימדו דבר אחד יש לו דין של רבו, והר"ח והראב"י פסקו כרבי יוסי, וכן אזיל הרשב"א בב"ק שם בתירוץ הראשון שאת ה' אלקיך תירא איירי גם ברבו שאינו מובהק*) (והלחם משנה בפ"ט מהל' אבל

לא כן ה' צ"ל רב מופלג או רב מופלא עיין שם).

(* ובתירוץ השני שם צ"ל "רבו מובהק" דאם

היא הביא את דעת המהרי"ק שרבי יוסי קאמר רק לענין קריעה, והלח"מ עצמו חולק עליו).

ברם אם נאמר שאינו נקרא בגדר רבו א"כ צ"ע על משנתינו מה ניתוסף על ידי זה שלמד ממנו אות אחת, הלא גם בלאו הכי הרי הוא חייב לכבד את מי שהוא גדול ממנו אפילו בדבר אחד כדאיתא בפסחים דף ק"ג ע"ב. ודוחק לומר דמתניתין דידן אזיל רק כרבי יוסי לחוד ושהכוונה היא שחייב לנהוג בו כבוד כרבו.

וי"ל שדוד ואחיתופל היו שקולים משום שגם דוד הי' יודע דברים אחרים כנגד אותם דברים שלמד מאחיתופל, ואחיתופל לא הי' יודע את הדברים ההם שידע דוד, ועוד דהא לאחר שלמד ממנו הנך ב' דברים הרי שוב היו שניהם שוים, וא"כ שפיר לא נתחייב לכבדו אלא משום שלמד ממנו לחוד, ואע"פ שלא הי' גדול ממנו וגם לא הי' בגדר רבו מובהק אבל מכל מקום עצם העובדא שלמד ממנו הרי זה משווהו ל"זקן" לעומתו.

והנה בסנהדרין דף ק"ו ע"ב אמרינן שבתחילה קרא דוד לאחיתופל בשם רבו ולבסוף קרא אותו חבירו ולבסוף קרא אותו תלמידו, ועל פי הנ"ל י"ל דהיינו משום שבתחילה שקולים היו רק שלמד ממנו ב' דברים ומשום הכי הי' נחשב רבו שאינו מובהק, והי' חייב לכבדו משום דינא דוהדרת פני זקן וכהנ"ל, אבל לבסוף נתפקר ושוב לא הי' חייב בכבודו וקרא אותו חבירו, ולבסוף גם שכח תלמודו ולכן קרא אותו תלמידו, פי' מי שפחות ממנו בלימוד. ועיין היטב במהרש"א שם.

והנה יש להעיר על דרכנו הנ"ל שהחויב ברבו שאינו מובהק הרי הוא רק מחמת

הדין של חכם, דהנה הרמב"ן והר"ן בקידושין דף ל"ב כתבו שהרי"ף שם פוסק כת"ק שם שסובר שאין חיוב לעמוד בפני יניק וחכים אלא רק בפני זקן חכם, מיהו בכל זאת חזינן שהרי"ף הביא את המימרא של אביי שם דלא שנו דסגי בד' אמות אלא ברבו שאינו מובהק אבל ברבו מובהק חייב לעמוד מלא עיניו, ולפי דברינו הנ"ל שהחויב ברבו שאינו מובהק הרי הוא רק מחמת הדין של חכם, אבל אין כאן חיוב מחמת היותו רבו, א"כ לכאורה לא הי' לו לרי"ף להביא דבר זה בצורה שמשמע שחייב לעמוד בפני רבו שאינו מובהק גם אם אינו זקן. מיהו י"ל שלא הביאו הרי"ף אלא בשביל הסיפא שברבו מובהק הרי הוא חייב לעמוד מלא עיניו.

עוד יש להעיר על דרכנו הנ"ל, דהנה תוס' שם כתבו שהדין של יניק וחכים איירי באופן שהוא מופלג בחכמה, וכתב הש"ך ביו"ד סי' רמ"ד סק"ב שאין הכוונה שהוא מופלג משאר חכמי הדור (אשר בכה"ג יש לו דין של רבו מובהק וכמו שפסק המחבר שם בסעיף י'), אלא הכוונה היא שהוא מופלג בחכמה משאר העם, אבל אם הוא רק מופלג בחכמה ממנו אינו חייב לעמוד, וא"כ לפ"ז בע"כ צ"ל שהחויב ברבו שאינו מובהק הוא משום השם של רבו שאינו מובהק ולא משום דמיקרי חכם לעומתו דהא לא סגי בחכם לעומתו.

והנה הרמב"ם בפ"ה מהל' תלמוד תורה שם פסק שאם לימדו דבר אחד, חייב הלומד לקרוע עליו, אבל לא עד לבו כמו על אביו ואמו, אלא רק כמו על שאר המתים, והקשה שם הלחם משנה מהא דפסק הרמב"ם בפ"ט מהל' אבל היא שחייבים לקרוע על חכם

הרי הוא מיקרי חכם לגבי' מכיון שלמד ממנו, וצ"ע. ולפי הדרך שיש דין חדש של רבו שאינו מובהק נחא טפי[*]. ועיין עוד ברמב"ם בהל' אבל שכתב וז"ל, וכבר נהגו תלמידי חכמים בכל מקום לקרוע זה על זה טפח אע"פ שהן שוים ואין אחד מהם מלמד את חברו עכ"ל. הרי דהיכא שהם שוים הרי זה רק מנהג בעלמא לנהוג כבוד אחד בחבירו ורק אם למד ממנו דבר אחד הרי זה מעיקר הדין וכנהנ"ל.

והנה הא דכתב בהל' אבל שם דהיכא שהם שוים ולא למד אחד מהשני הרי זה מיהא בגדר מנהג י"ל שמקורו הוא מב"מ דף ל"ג ע"א דאמרין שתלמידי חכמים שבבבל היו קמים אחד בפני השני וקורעים זה על זה, ומפרש הרמב"ם דאיירי אפילו כשלא למדו זה מזה, ומשום מנהג לחוד נגעו בה, וכן כתב הרדב"ז בהל' אבל שם (מיהו הכסף משנה בהל' תלמוד תורה כתב שההיא דב"מ הוא המקור לדברי הרמב"ם ברבו שאינו מובהק). ברם רש"י פי' שם איפכא, והיינו שהטעם הוא משום שהם לומדים תמיד זה מזה**), וכתב שם שהיו

עד הלב (ובהל' אבל תי' דהתם איירי בחכם "מפורסם ומוחזק"). ותי' דהתם בהל' אבל איירי בשאר העם, אבל בהל' תלמוד תורה איירי הרמב"ם בחכם, וחכם חייב לקרוע על חבירו חכם רק כמו על שאר מתים. ברם צ"ע למה לא התנה הרמב"ם גם בהל' אבל שם דאיירי רק באופן שלמד ממנו דבר אחד כמו שכתב בהל' תלמוד תורה. מיהו לפי דברינו הנ"ל נחא משום שכלפי שאר העם הרי הוא בודאי מיקרי חכם גם אם לא למד ממנו שום דבר, אבל בהל' תלמוד תורה מכיון דאיירי בחכם כמו שכתב הלחם משנה א"כ יש להוסיף דאיירי בחכם כמותו, ומשום הכי הוצרך הרמב"ם לומר שהחכם הזה למד ממנו והיינו משום שאם לא כן לא הי' מיקרי עדיף מיני'. ועי' גם בלח"מ בהל' אבל שם בסוף דבריו שביאר דהיכא שלמד ממנו דבר אחד חייב לקרוע טפח כמו על שאר מתים אפילו בשוין נושטת הרמב"ן היא שחייב אדם בכבוד רבו שאינו מובהק אפילו אם עכשיו הרי הוא פחות ממנו, הובא בנימוקי יוסף בב"מ דף ל"ג ע"א, ויש להסביר דהיינו משום שגם בכהאי גוונא

מזה, האם בכהאי גוונא חשיב כמו שלא למדו זה מזה כלל, ורק היכא שהאחד למד והשני לא למד איכא דין כבוד מעיקר הדין והרי הוא נחשב חכם כלפי השני, או האם גם בכהאי גוונא יתחייבו גם מעיקר הדין לכבד את השני (אבל לפי הכ"מ יוצא דאיירי שם ששפיר לומדים זה מזה ושחייבים מעיקר הדין שהרי כתב שזהו המקור לדברי הרמב"ם בהל' ת"ת. וע"ע ברמ"א ביו"ד סי' ש"מ סעיף ח' שהביא עוד דעה בביאור הגמ' הנ"ל בב"מ דהיינו דעת המרדכי דאיירי בלומדים זה מזה ושככל זאת הוי רק חומרא בעלמא והיכא שנהוג נהוג והיכא שלא נהוג לא נהוג ואין מורין כן).

* ודע שדעת הרא"ש והטור ביו"ד סי' רמ"ב וסי' ש"מ היא דשפיר נאמרו דינים מיוחדים של קריעה ברבו שאינו מובהק, ודלא כהרמב"ם (לפי דרכו של הלח"מ שהבאנו בפנים, ועי' בהבנת הטור בדעת הרמב"ם) שפוסק שקורע כעל שאר מתים, והלחם משנה בהל' אבל ביאר שסובר הטור שגם רבי יהודה מודה לזה, ושכן סובר גם רש"י, ודלא כמהרי"ק שסובר שרבי יהודה ורבי יוסי פליגי לענין קריעה גופה.

** ובאמת לפי דרכו של הרדב"ז שלפי הרמב"ם איירי ההיא דבבא מציעא בלא למדו זה מזה יש לעיין מה יהי' בצירורו של רש"י שלמדו תמיד זה

נוהגים כבוד כדין תלמיד לרב, והיינו רבו מובהק כמו שכתב הנימוקי יוסף שם, ונקטו הפוסקים שכוונת רש"י היא שמיקרי רבו מובהק מעיקר הדין ואין כוונתו מצד מנהג או תקנה (מיהו עי' בני"ש שם).

שמח) שכן מצינו שלא למד דוד מאחיתופל אלא ב' דברים לבד וקראו רבו.

א. בענין אם מלך חייב לכבוד תלמיד חכם, והסנהדרין, ורבו מובהק.

הנה כבר ביארנו שהכבוד הנזכר כאן אינו כבוד הרב אלא כבוד זקן וחכם, רק דמכיון שגם דוד הי' חכם כמותו א"כ אילו לא למד מאחיתופל שום דבר לא הי' נחשב אחיתופל כזקן לגבי'.

והנה יש לעיין אם באמת חייב המלך בכבוד חכם בעמידה ושאר דברים או לא, דהא מדוד ואחיתופל אין רא'י, דהא לא חזינן אלא שקרא לו רבו אבל לא מצינו שנהג בו שאר דברי כבוד, וא"כ יתכן שלעולם לא נהג בו דברי כבוד, רק שמזה

(* ואי משום שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול י"ל שמצוה שאני כדאמרינן בטוטה דף מ"א לענין עמידת אגריפס בשעת קריאת הקהל ואכמ"ל.

והנה יש לומר שמקורו במה שכתב שהוא חייב מעיקר הדין לכבוד את הסנהדרין וחכמי ישראל הרי הוא מסנהדרין דף י"ט ע"א דאמר ל' שמעון בן שטח לינאי המלך עמוד על רגליך ויעידו בך משום מצות ועמדו שני אנשים וגו', והקשו שם תוס', וכן בשבועות דף ל' ע"ב, למה לא אמרינן שהעשה של כבוד המלך עדיף משאר עשין, ועיין שם מה שתירצו, וי"ל שהרמב"ם מתרץ על ידי ב' הנחות, א', שמצות ועמדו הרי היא ביסודה דין כבוד בית דין וכמו שכתב הר"ן שם, וב', שכבוד הסנהדרין עדיף מכבוד המלך, וחייב המלך לכבוד את

שקרא לו רבו ילפינן שחייב אדם לכבוד בכה"ג כיון שנקרא רבו, וגם דוד הי' נוהג בו דברי כבוד אם לא הי' מלך. ועיין גם בברכות דף ד' ע"א דאמרינן שדוד קרא למפיבושת רבו אבל לא אמרו שהי' נוהג בו דברי כבוד. וא"כ יש לעיין כהנ"ל, האם מלך חייב לכבוד חכם.

והנה הרמב"ם בפ"ב מהל' מלכים ה"ה כתב וז"ל, וכן מצוה על המלך לכבוד לומדי תורה, וכשיכנסו לפניו סנהדרין וחכמי ישראל יעמוד לפנייהם ויושבין בצדו, וכן הי' יהושפט מלך יהודה עושה אפילו לתלמיד חכם הי' עומד מכסאו ומנשקו וקורא לו רבי ומורי, במה דברים אמורים בזמן שיהי' המלך בביתו לבדו הוא ועבדיו יעשה זה בצנעה אבל בפרהסיא בפני העם לא יעשה ולא יעמוד בפני אדם וכו' ולא יקרא לאדם אלא בשמו כדי שתהי' יראתו בלב כל עכ"ל. ומדבריו משמע שאע"פ שהוא צריך לכבוד סנהדרין וחכמי ישראל אבל לכבוד תלמיד חכם יחידי הרי זה רק חסידותו של יהושפט לחד*).

הסנהדרין, דלפי ב' הנחות אלו שפיר הי' חייב לעמוד בפניהם, ולא שייך לאתויי עלה מהא דכבוד מלך עדיף משאר עשין, דהא עשה דועמדו הרי היא משום כבוד בית דין ובוה הרי קיימא לן שכבוד הסנהדרין עדיף, והתם בהסנהדרין איירי מדה"י שם שמעון בן שטח. מיהו צ"ל דאיירי באופן שלא היו דנין אותו בפני העם דהא סיים הרמב"ם שם שבפני העם אסור לו לעמוד אפילו בפני הסנהדרין.

אמנם אכתי צ"ע מנ"ל להרמב"ם שחייב גם בכבוד שאר חכמי ישראל שאינם מסנהדרין, דהא כתב שם "סנהדרין וחכמי ישראל" (ודוחק מאד לומר שכוונתו בחכמי ישראל היא לב"ד של כ"ג ושהוא סובר שהתם בינאי הי' ב"ד של כ"ג).

והנה מצאתי במדרש דאיתא בזה הלשון,

ברם יש לדחות שלעולם מצווה המלך בכבוד ת"ח מעיקר הדין, רק שביהושפט הרי זה הי' רק מדת חסידות משום שיהושפט הי' שוה לו וגם לא למד ממנו שום דבר ומשום הכי מעיקר הדין לא הי' נחשב לחכם לגבי' (וכהגדר שכתבנו בהאות הקודמת), אבל באופן שלמד ממנו אות אחת, אי נמי שהוא גדול ממנו, לעולם אימא שמצווה המלך בכבודו מעיקר הדין. ולפי זה (שהי' שוה לו) צ"ל דמחמת ענוה הי' קורא לו יהושפט רבי ומורי.

אולם צ"ע דאם נאמר שהוא חייב לכבד גם תלמיד חכם יחידי א"כ למה הוצרך הרמב"ם למימר שהוא מצווה בכבוד הסנהדרין הלא אפילו בכבוד תלמיד חכם יחידי הרי הוא מצווה אם חשיב חכם לגבי'. וי"ל דקמ"ל שמכיון שהם סנהדרין הרי הוא מצווה בכבודם אפילו באופן שכל אחד לבדו לא מיקרי חכם לגבי', דבתלמיד חכם יחידי ככהאי גוונא הרי זה רק משום חסידותו של יהושפט.

מיהו אכתי ראוי להתעורר דאם ס"ל להרמב"ם דהיכא שמיקרי חכם לגבי' קיימת מצוה לכבוד מעיקר הדין א"כ הי' לו להרמב"ם להזכיר גם דבר זה.

ועל כל פנים הא מיהא חזינן מדברי הרמב"ם הנ"ל שבפרהסיא בודאי אינו מצווה בכבוד תלמיד חכם יחידי, דהא לא עדיף מסנהדרין וחכמי ישראל שכתב שם שהוא מצווה לכבדם רק בצינעה, אבל בפרהסיא אסור. ולפי זה אם נאמר שמה

שקרא דוד את אחיתופל בתוך המזמור "אלופי" הרי זה מיקרי בפרהסיא, א"כ חזינן מזה שלקרותו רבו הרי זה חלוק משאר מילי דכבוד שאסורים ברבים, ואע"פ שלכבודו בפרהסיא אסור אבל מכל מקום לקרותו רבו מותר, דזהו פחות מלכבוד, ולפי זה נמצא שיתכן באמת לומר כמו שצדדנו שגם בצינעה אינו מצווה במילי דכבוד ואע"פ שהוא צריך לקרותו רבו כדחזינן מדוד ואחיתופל אבל זהו פחות מלכבודו וא"כ אכתי י"ל שהוא פטור מלכבודו. מיהו יש לדחות השוואה זו ולומר שהטעם שמותר לקרותו רבו בפרהסיא אינו משום שלקרותו רבו הרי הוא פחות מלכבודו, אלא הטעם הוא משום שמפני דבר זה לחוד לא יבוא העם להקל בכבודו.

והנה מהא דאמרינן בהוריות דף י"ג ע"א שתלמיד חכם קודם למלך אין ראי' שמלך חייב לכבד תלמיד חכם, והיינו משום דהתם איירי לענין הצלה ומשום הטעם המפורש שם שת"ח שמת אין לנו כיוצא בו אבל כל ישראל ראויים למלכות.

גם צ"ע מהו דינו של רבו מובהק של מלך, האם המלך חייב בכבודו אע"פ שהוא יחיד.

ב. בענין אם מלך חייב בכבוד אב.
ולענין כיבוד אב כתב רש"י בסנהדרין דף מ"ז ע"א שחזקיהו לא חש לכבודו של אחז אביו משום שלא הי' עושה מעשה עמך, ומשמע שבלא הטעם הזה

מיהו נראה שאין מזה ראי' לדברי הרמב"ם שהוא חייב מעיקר הדין לכבד את הסנהדרין דהא י"ל שהי' רק משום מדת חסידות כמו ביהושפט.

באותה שעה לא נהג דוד עצמו מלך אלא עמד והעביר פורפין מעליו ועטרה מעל ראשו נתעטף והלך לו אצל סנהדרין אמר להם רבותי וכו'.

הי' חייב לכבדו אע"פ שהי' מלך. ברם יש לדחות דשאני התם שגם אחז הי' מלך.

ועי' בפרשת ויחי שכתב רש"י שיעקב צוה שלא ישא יוסף את מטתו משום שהי' מלך*). מיהו לעיל בפרשת ויגש כתיב שאסר יוסף את רכבו לצאת לכבוד אביו**).

וההפלאה בכתובות דף ק"ג ע"א הוכיח מהא דעסק יוסף בקבורתו של יעקב שמלך שפיר חייב בכיבוד אב [וכן הוכיח שם מהא דכתיב שיוסף השתחוה ליעקב, וכן מזה ששלמה הושיב את בת שבע עיין שם].

ולפי זה צ"ל שהטעם למה לא נשא יוסף במטה הרי זה משום שיעקב אביו צוה ומחל.

אי נמי י"ל שלעולם מלך שפיר חייב לכבד את אביו, רק שבכל זאת גם בלי הציווי והמחילה של יעקב לא הי' נושא משום שליכא שום חיוב כלל מצד כיבוד אב לעסוק בקבורת אביו (ודלא כההפלאה),

אלא כל החיוב הוא רק מצד מצות קבורה אבל לא מצד כיבוד אב, ומשום הכי נפטר מלישא במטה***), אבל לבקש מפרעה שפיר הי' חייב מצד הציווי של יעקב, דהא שפיר איכא משום כיבוד אב לקיים את ציוויו ככהאי גוונא, א"נ משום מצוה לקיים דברי המת (וכן משום השבועה), אבל לא היתה כוונת ציוויו של יעקב שיוסף ישא את מטתו ממש וכמו שכתב רש"י בויחי שם שאדרבה יעקב אבינו צוה שיוסף לא ישא. ועי' בלשון המדרש הנ"ל שהביא רש"י שיעקב אבינו אמר ש"יוסף אל יטען למה שהוא מלך ואתם צריכים לחלוק לו כבוד".

עוד י"ל, דהנה לשון המדרש הנ"ל שהביא רש"י היא כך, שיעקב אבינו אמר ש"יוסף אל יטען, למה, שהוא מלך ואתם צריכים לחלוק לו כבוד", ויש לבאר שלעולם יוסף הי' שפיר חייב לישא במטה, ולא היתה כוונת יעקב לומר שהוא פטור, אלא כוונתו

אביו.

גם יש לעיין אם שייך באמת ללמוד מיוסף (וכדרך שלומד ההפלאה) להיכא שיש לו דין מלך על כלל ישראל מצד הפרשה של מלך הכתובה בתורה.

*** ומשום הכי לא אמרו בקידושין דף ל"א ע"ב שהכוונה במאי דתניא שם שחייב הבן לכבד את אביו לאחר מיתה היא שהוא חייב לקבורו. ברם אכתי צריכים לתת טעם למה לא מחל על כבודו ונשא משום הדין ש"מצוה שאני" היכא שהוא עושה את הדבר לעצמו כמו לשאת את מטה או שאינו בזיון גדול, עי' בחי' הר"ן בסנהדרין דף י"ט ע"ב.

ועוד דיש לפקפק על עיקר דברינו, כי מצד הסברא בודאי נראה שגם קבורה הרי היא בגדר כבודו כמו להאכילו ולהשקותו דהא גם קבורה הרי היא מצרכי גופו.

(* דמלך תחת מלך נחשב ג"כ בגדר מלך, עי' בזה בראב"ד על פ"א מהל' מלכים, וברמב"ן על קרא דלא יסור שבט מיהודה.

** מיהו התם באותה שעה עוד לא היו כל הקרקעות של ארץ מצרים שייכות לפרעה (עי' ברש"י בבראשית מ"ז י"ט), וא"כ עוד לא הי' לפרעה הכח של דינא דמלכותא דינא לפי דברי הר"ן בנדרים דף כ"ח ע"א שדינא דמלכותא דינא תלוי בדבר זה עיי"ש, וממילא עדיין לא הי' ליוסף דין מלך. ברם הרמב"ם בספ"ה דגזילה תלה דינא דמלכותא והשם של מלך עכו"ם בהסכמת העם ולא בקניית קרקע. ועי' בביאור הגר"א בחושן משפט סי' ס"ט סק"ט. שוב ראיתי בילקוט שמעוני בפרשת ויגש רמז קנ"ג בזה הלשון, שמע יוסף שבאו אחיו אל גבול מצרים וכו' ויצא לקראת אביו, וכל העם יוצאים לקראת המלך ואין המלך יוצא לקראת אדם, אלא ללמדך שאביו של אדם כמלכו. ומהילקוט מבואר ששפיר הי' כבר בגדר מלך ושגם מלך חייב בכבוד

היתה לומר שכיון שהאחים חייבים לחלוק לו כבוד הרי הם חייבים לעמוד תחתיו ולעשות חלקו. ועיי"ש ביתר דברי ההפלאה.

ג. בענין אם מלך חייב לכבד כהן גדול.

הנה כבר דנתי על זה בספרי על הוריות באות קס"ט, והנני מעתיק את הדברים גם כאן:

מלך קודם לכהן גדול.

הכוונה היא לענין הצלה. והפסוק שהביאו שכתוב "עבדי אדוניכם" משמע דאיירי גם לענין כבוד. ובבמדבר רבה פר' ו' אות א' איתא מלך קודם לכ"ג וכ"ג קודם לנביא, והנביא כופף רגליו ויושב לפני כ"ג, ומ"כופף רגליו ויושב לפני כ"ג" מבואר דאיירי גם לענין כבוד ולא רק לענין הצלה. ועייין ברמב"ם בפ"ב מהל' מלכים ה"ה שכתב שבצינעה חייב המלך לעמוד בפני כהן גדול מקרא דלפני אלעזר הכהן יעמוד (יהושע).

ברם הרד"ק בשמואל א' ב' ל"ה חולק עליו שהרי כתב שרק בשאילת אורים ותומים הי' המלך בא לפני הכהן גדול וכמו שמדובר בתוך הפסוק שם, אבל לשאר דברים אם רצה המלך לדבר עם הכהן גדול, הי' הכהן גדול בא לפני המלך. מיהו אולי כוונתו היא רק לפרהסיא.

ובמגן אבות להתשב"ץ בפ"ד מאבות על מתניתין דג' כתרים הביא את מה שאח"מלך כהן גדול אמר לשאול הנני אדוני וכן צדוק כהן גדול קרא לדוד אדוני והשתחוה לו. מיהו באמת גם הרמב"ם בתוך דבריו בהל' מלכים שם כתב שיש מצוה על הכהן גדול

לכבד את המלך, וא"כ אולי עשו כן למצוה. ועוד י"ל שהי' בפרהסיא. א"נ משום שהיו חכמים מופלגים וגדולי הדור ולחכם מופלג יש דין של רבו מובהק כמו שנפסק ביו"ד סי' רמ"ד סעיף י' (מיהו המגן אבות עצמו נקט שם שהי' משום מלך).

ועי' גם בתרגום שני על מגילת אסתר בפסוק א' שהכהן גדול הי' בא לפני שלמה לשאול בשלומו. מיהו גם בזה י"ל שעשה כן למצוה, א"נ בפרהסיא, א"נ משום מדריגת שלמה בתורה שהי' חכם מכל אדם וגדול הדור.

ד. בענין אם מלך חייב לכבד נביא. הנה כבר דנתי על זה בספרי על הוריות באות ק"ע והנני מעתיק את הדברים גם כאן:

כ"ג קודם לנביא.

הנה הגמ' כאן איירי לענין הצלה אבל מהפסוק שהביאו שהזכיר את הכהן גדול לפני הנביא מבואר שה"ה לענין כבוד.

ובבמדבר רבה פר' ו' אות א' איתא מלך קודם לכ"ג וכ"ג קודם לנביא, והנביא כופף רגליו ויושב לפני כ"ג, ומ"כופף רגליו ויושב לפני כ"ג" מבואר דאיירי גם לענין כבוד ולא רק לענין הצלה.

ולכאורה נראה שגם מלך קודם לנביא מק"ו, דהא קודם הוא אפילו לכהן גדול. מיהו מדברי הירושלמי בפירקין נראה דלא שייך למידרש ק"ו בדברים אלו וכמו שהבאנו לעיל באות קנ"ה, וצ"ע.

ועייין בפ"ב מהל' מלכים ה"ה שפסק הרמב"ם שנביא חייב לעמוד לפני מלך. וכן בזבחים דף ק"ב ע"א ילפינן אימת מלכות מזה שרץ אליהו לפני אחאב. מיהו מהתם

אין ראי' לצינעה. גם י"ל שעשה כן רק למצוה דוגמת דברי הרמב"ם שם בכהן גדול. והמגן אבות בפ"ד מאבות על המשנה של ג' כתרים הביא שירמיהו אמר לצדקיהו אדוני המלך, וכן נתן אמר לדוד אדוני וגם השתחוה לו.

ודע שראיית הרמב"ם מנתן כלפי דוד צ"ע, שהרי גם דוד הי' נביא כמו שמבואר במגילה דף י"ד עיי"ש וברש"י וא"כ אכתי מי יימר שמלך לחודי' עדיף מנביא.

ועיין עוד בתנחומא בפרשת פנחס באות ג' דאיתא בזה"ל, להודיעך ענותנותו של אותו צדיק (יהושפט מלך יהודה) שלא רצה לירד לפני הנביא (אלישע) בבגדי מלכות אלא כחבר הדיוט, ומזה הי' נראה שהמלך צריך לכבד את הנביא. מיהו יש לדחות שעשה כן רק ממדת חסידות דוגמת מה שהביא הרמב"ם שם שיהושפט הי' נוהג מנהג חסידות וכיבד גם תלמידי חכמים יחידים. מיהו עיי"ש שסיים הרמב"ם שבפרהסיא אסור, ולכאורה צ"ע דהא ההיא עובדא בהתנחומא הי' בפרהסיא, ויש ליישב.

וע"ע בברכות דף י' ע"א דאמרינן שישע"י וחזקיהו לא רצו לבוא אחד לפני השני כי כל אחד חשב שכבודו עדיף. ולכאורה זהו דלא כדברי הרמב"ם הנ"ל שהנביא חייב לכבד ולעמוד לפני המלך. מיהו באמת הרמב"ם כתב שם שבאים לפני המלך "בעת שירצה", וא"כ י"ל שיש חיוב על הנביא לבוא רק כשהמלך דורש כן, אבל בלי ציווי אין חיוב על הנביא, וא"כ י"ל שהתם חזקיהו לא דרש כן ומש"ה לא הי' על ישע"י חיוב לבוא משום כבוד המלך, וכן ליכא על המלך חיוב של כבוד נביא.

ובספרי על חומש בפרשת וזאת הברכה על הפסוק ויאמר ה' אליו זאת הארץ וגו', הקשיתי למה הוצרך הרמב"ם לומר בכלל שנביא חייב בכבוד המלך הלא לא מצינו בתורה שיש חיוב לכבד נביא (עי' בזה בעיון יעקב על מגילה דף י"ד ע"ב) וא"כ מהיכא תיתי שאין הנביא חייב לכבד את המלך, ועוד למה לא כתב הרמב"ם מה דינו של נביא לענין כבוד כ"ג ואביו ורבו וזקן. וכתבתי לתרץ דהא ודאי שנביא חייב בכל חיובי כבוד כי ליכא דין לכבד נביא, רק שהו"א ששאני כבוד המלך כי רק מי שתחת מלכותו של המלך חייב בכבודו וכדכתיב "עליך", והו"א שמכיון שהנביאים נקראים מלאכים (עיי"ש הביאור בזה) אין הנביא נקרא תחת מלכותו של המלך, וקמ"ל הרמב"ם שבכל זאת הרי הוא שפיר נקרא תחת מלכותו, א"נ שגם מי שאינו תחת מלכותו חייב בכבוד מי שיש לו דין מלך וכגון בן שבטי ישראל למלך יהודה.

ה. בענין אם מלך יהודה ומלך ישראל חייבים לכבד זה את זה.

עיין לעיל באות רמ"ג בענין אם מלכי יהודה וישראל חייבים לכבד זה את זה.

שמט) ומה דוד מלך ישראל שלא למד מאחיתופל אלא ב' דברים בלבד קראו רבו וכו' הלומד מחבירו וכו' לא כ"ש.

פירש"י שהק"ו הוא גם מצד שאחיתופל הי' רשע ולא רק מצד שדוד הי' מלך. הרי שפ"י שבאותה שעה שקראו רבו, הי' כבר נחשב רשע. מיהו צ"ע דא"כ אמאי נהג בו

דוד כבוד הלא ביו"ד סי' רמ"ג סעיף ג' נפסק שתלמיד חכם שמזלזל במצות הרי הוא כקל שבציבור. והנה לא מצאתי כעת אם חייב אדם בכבוד רבו מובהק שסרח, ובאמת יש מקום לחלק ולומר שתלמיד חכם שסרח לא מיקרי חכם דהא ראשית חכמה יראת ה', אבל רבו שסרח אכתי הוי רבו וא"כ יש לדמות את רבו לאביו דס"ל להרמב"ם בפ"ו מהל' ממרים הי"א שחייב אדם בכבוד אביו רשע ודלא כהטור בסי' ר"מ שפוטר, אבל על כל פנים הכא בודאי צ"ע דהא אחיתופל לא הי' רבו מובהק אלא רק רבו שאינו מובהק לחוד, וכבר ביארנו לעיל באות שמ"ז דהא דחייב אדם לכבוד את רבו שאינו מובהק הרי זה רק משום הדין הכללי של כבוד תלמיד חכם, ובהא הרי קיימא לן שתלמיד חכם שסרח הרי הוא כקל שבציבור (מיהו עיין שם מה שהבאנו בשם רבי יוסי ששפיר יש לרבו שאינו מובהק דין של רבו).

(והנה אולי יש לתרץ דנהי שאין חיוב לכבוד חכם שמזלזל במצות אבל גם אין איסור לכבודו, וא"כ אולי דוד כיבד אותו אע"פ שלא הי' חייב. מיהו לפ"ז אכתי קשה איך אפשר ללמוד מזה ש"צריך לנהוג בו כבוד" הלא אין ראי' מדוד שיש חיוב בדבר דהא אצל דוד לא הי' חיוב בדבר וא"כ אולי גם כשאינו מזלזל מצות אין חיוב.)

(גם אין לתרץ שבשעה שלימד אותו עדיין כשר הי' וכוונת דוד היתה לקרותו רבו על שם העבר, דהיינו שנתכוין לכבוד את הבן אדם שהי' קיים אז לפני שסרח, דהא לפ"ז אין ק"ו ממה שאחיתופל הי' רשע דהא בכלל לא נתכוין דוד לכבוד את האדם

שמזלזל במצות שהי' לפניו אז אלא את האדם שהי' קיים לפני כן שלא הי' מזלזל במצות.)

עוד צ"ע על דברי רש"י מהא דאמר רבי יוחנן בסנהדרין דף ק"ו ע"ב שבתחילה קרא דוד לאחיתופל בשם רבו ולבסוף קרא לו חבירו ולבסוף קרא לו תלמידו, דלכאורה הכוונה היא שלאחר שהרשיע לא קרא לו רבו, וא"כ צ"ע על דברי רש"י כאן שפי' שגם אז קרא לו רבו.

וראיתי מפרשים אחרים שפירשו שהק"ו הוא רק מצד היות דוד מלך ישראל, ועי' היטב במהרש"א בסנהדרין שם.

שנ) לא למד מאחיתופל אלא שני דברים.

עיין ברש"י שפי' שלימדו שצריכים ללמוד בצוותא משום חרב אל הבדים ונואלו, וכן שצריכים להכנס לבית המדרש בהכנעה ולא בקומה זקופה. ועוד הביא בסוף דבריו פירוש אחר והיינו שלימדו שצריך ללכת לשם במהירות.

ובמס' כלה רבתי פרק ח' מבואר שהי' דוד הולך לבית הכנסת בנחת ואמר לו אחיתופל לרוץ (דוגמת הפירוש האחרון שהביא רש"י כאן), דאמרינן במס' כלה שם בזה הלשון, אידך א"ל כי אתי' לצלויי רהוט כאיניש (כצ"ל) דאזיל בתר מלכא. וכן המהרש"א בסנהדרין דף ק"ו ע"ב הביא בשם מדרש חז"ל שהי' הולך בנחת ואמר לו לרוץ.

ובברכות דף ו' ע"ב אמר רב חלבו אמר רב הונא היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה. אמר אביי לא אמרן אלא למיפק אבל למיעל מצוה למירהט שנאמר נרדפה

לדעת את ה', ועיין בפוסקים דאיתא דהוא הדין נמי לכל דבר מצוה.

ועל מה שפירש"י שהי' נכנס לבית המדרש בקומה זקופה וא"ל אחיתופל שאסור לעשות כן לכאורה צ"ע דהא גם בלא בית המדרש אסור. ואולי מלך שאני.

ועיין ברש"ש כאן שהקשה שיש עוד שני דברים שלמד דוד מאחיתופל, א', שבבמדבר רבה פר' ד' איתא שלמד ממנו שהלויים צריכים לשאת את הארון על הכתף, ב', בסוכה דף נ"ג מבואר שלמד ממנו שמותר לכתוב את השם על חספא על דעת שתימחק אם זה לצורך הצלה. מיהו לכאורה דבר זה הי' קשה לרש"י שם ולכן כתב שבאמת גם דוד הי' יודע דבר זה רק שלא רצה להורות בפני אחיתופל רבו (וכבר הי' רבו כי הי' לאחר שכבר למד ממנו) וכמו שהביא החיד"א כאן בפתח עינים, והשיג על היעב"ץ שתירץ שההוא דסוכה קרה בזמן מאוחר (כלומר לאחר שקרא אותו רבו בהפסוק של אלופי ומיודעי), דהא רש"י כתב תי' אחר. והמהרש"א בסנהדרין שם הוכיח מההיא דסוכה שיש מדרשים חלוקים בענין מה למד דוד מאחיתופל.

ורבינו בחיי כאן כתב שלימדו עמוני ולא עמונית וההיא דסוכה.

שנא) הלומד מחבירו פרק אחד או הלכה אחת או פסוק אחד או אפילו אות אחת וכו'.

לכאורה הי' נראה לומר דלא זו אף זו קתני. ברם במס' כלה רבתי בפרק ח' איכא צריכותא לכולהו עיין שם, ועוד האריכו שם

בענין מהו פירושו של אות אחת.

שנב) פת במלח תאכל.

פירשו רש"י והמחזור ויטרי שהכוונה היא שלא יפרוש מלימודו אפי' מחמת דוחקו ועניותו אבל אם הי' עשיר לית לן בה, ולא אמרינן לו לעמוד בחיי צער. ברם המדרש שמואל צידד לומר שהרי זה גם אזהרה לעשיר משום שצריכים בדוקא שיעמוד בחיי צער. ובכלה רבתי פרק ח' משמע כדבריו דעיין שם דמייתנין דחזיי' (רב לרב כהנא, עיין שם בההגהה) דהוה מפנק נפשי, א"ל לית לך לא תמצא בארץ החיים, לא נמצא תורה במי שמחי' את עצמו עלי', א"ל ההוא שנכנס לגופו (פי' כגון שאוכל ושותה שנכנסת ההנאה לגופו אבל איהו הוי חייף רישי' כדאמרינן בסנהדרין בדף קי"א ע"א), א"ל ואפילו האי נמי, מי לא תניא (גר' שכצ"ל) שלשה נכנסין לגוף וכו', שלשה אין נכנסין לגוף והגוף נהנה מהן רחיצה סיכה ותשמיש המטה, א"ל האי עינוי הוא (פי' שיש צער אם לא חייף), א"ל אין דכתיב טוב לי כי ענית למען אלמד חוקיך (פי' שצריך גם להצטער). ולכאורה משמע כדברי המדרש שמואל שצריך גם לצער את עצמו. מיהו רש"י בסנהדרין שם כתב שרב כהנא הי' עושה כן בשעה שהי' לו ללמוד, וא"כ לפי דבריו אכתי אין ראי' לשלא בשעת לימוד. ורש"י אזיל בזה לשיטתו שאין מעלה מוחלטת בזה שמצער את עצמו.

והנה הרמב"ם בפ"ג מהל' תלמוד תורה כתב וז"ל, אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שמרפה עצמו עליהם, ולא באלו שלומדים מתוך עידון ומתוך אכילה ושתי', אלא במי שממית עצמו עליהן, ומצער גופו

תמיד, ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה, אמרו חכמים דרך רמז זאת התורה אדם כי ימות באהל אין תורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו באהלי החכמה וכו' עכ"ל. ומדבריו אין ראי' לנידון דידן, דהא יתכן שכוונתו היא רק כשהוא צריך לזה ללימודו, וקמ"ל שלא יתבטל כדי לזכות למעדנים, אבל אם הוא כבר עומד בעושרו, לעולם י"ל דלית לן בה. ויש להביא ראי' לזה ממה שכתב הרמב"ם עצמו בפ"ה מהל' דעות ה"א וה"ב איך שתלמיד חכם צריך להתנהג באכילתו והתם לא כתב שהוא צריך לצער את עצמו בפרישות. ברם יש גם לומר שלעולם ס"ל שתלמיד חכם צריך בדוקא להמית את עצמו אפילו כשהוא עשיר, רק שהתם בהל' דעות איירי הרמב"ם בהתנהגותו באשר הוא תלמיד חכם, ואין כוונתו לפרט את הדברים שצריכים בשביל עלי' בתורה. ובאמת לאחר העיון בלשונו הנ"ל שהבאנו נראה שמשמע יותר כדברי המדרש שמואל שבעינין בדוקא שיצער את עצמו. ועיין עוד לעיל באות של"ד שמדברי הרמב"ם שהבאנו שם מבואר שיסורים מועילים ללימוד.

והנה כל הנ"ל איירי רק בתלמיד חכם בכוונה להמית את עצמו על דברי תורה, אבל שלא לצורך תלמודו יתכן שאסור לפרוש מעוה"ז. ועיין באות קס"ו בענין זה.

שנב*) פת במלח תאכל.

והנה בספר בנין עולם בדף נ"ז הביא בשם ספר תיקון חצות שהמאמר של פת במלח תאכל הרי זה עיקר הדין, ואם אינו עומד בכך אלא הרי הוא מתבטל לצורך

פרנסה הרי הוא בכלל כי דבר ה' בזה דקאי על מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק כדאמרינן בסנהדרין דף צ"ט ע"א. מיהו בשם הגרש"ז בהל' תלמוד תורה הביא שהרי זה רק מדת חסידות. ועוד הביא שם בשם התיקון חצות שאם יש לו כדי פרנסתו, דהיינו יותר מפת במלח תאכל, רק שהוא מבקש יותר, אפשר שלכולי עלמא הרי זה בכלל כי דבר ה' בזה.

ובספר בנין עולם בדף נ"ו בהגה כתב על דברי התיקון חצות הנ"ל וז"ל, אמנם הוא מיירי כשפירש לגמרי מהתורה, דאז מקרי בזה, אף שפירש מחמת קושי פרנסתו, דלא הוי לי' להחליט עצמו להבלי העולם בגלל ענינים גשמיים, אבל בביטול זמני (אע"פ שיש בידו עון ביטול תורה כמש"כ שם), אפשר כל שיש לו איזה סיבה לא מיקרי בזה, היות וחוזר אח"כ ללימודו עכ"ל. וכן הביא מספר חוסן ישועות מאמר א' פרק ב' בהגהה.

והנה בשו"ת הרמ"ה, הובא בסוף ספר אור צדיקים בסי' רמ"ח, כתב הרמ"ה שאפילו מי שעוסק בפרנסה כדי חייו הרי זה נקרא תורתו אומנתו לענין להיות פטור ממסים, וכן איתא ברא"ש בב"ב בפרק השותפין, וכן בשו"ת הרא"ש בכלל ט"ו סי' ח', והטור ביו"ד סי' רמ"ג הביא את דבריו, וכ"כ בקיצור ביד רמה בב"ב בפרק השותפין באות פ"ב (ודלא כהמאירי בב"ב דף ח' שכתב שדוקא מי שאינו עוסק בעניני העולם כלל פטור ממסים), וכן פסק המחבר ביו"ד סי' רמ"ג סעיף ב'. ושיטה זו היא דלא כדברי התיקון חצות שסובר שפת במלח תאכל (שזהו בודאי פחות מכדי חייו), הוא חיוב מדינא.

ובענין מה נקרא כדי חייו, עי' בשו"ת מהר"ם אלשקר בסי' י"ט שהביא את דברי הרמ"ה והרא"ש, וכתב דנראה דמה שכתב הרא"ש להתפרנס כדי חייו "לאו דוקא כדי חייו בצמצום אלא כל מי שמתעסק להחיות את נפשו ואת נפשות בני ביתו, וכן מה שיצטרך האדם לפעמים להוצאה מרובה מחולאים וזולתם, ולא להתעשר, תורתו אומנתו מיקרי, ודוגמא לזה מה שכתבו תוס' ב"מ (דף ע' ע"ב) בשם רבינו תם דמה שנהגו עתה להלוות לנכרים בריבית משום שיש עלינו מס מלך ושרים והכל נחשב כדי חייו, ומה שכתב הרמב"ם (בפ"ג מהל' ת"ת ה"ט) ועושה מלאכה מעט כדי חייו אם לא הי' לו מה יאכל, לאו דוקא, שהרי צריך גם בגד ללבוש ולכל הדברים הצריכים לאדם מלבד האכילה, ועל כל פנים לענין לפטור מן המסים כל שעושה תורתו קבע ואינו מתבטל מהתורה להתעשר, תורתו אומנתו מיקרי וכדמוכח מדברי הרמ"ה", עכ"ד המהר"ם אלשקר.

ובתרומת הדשן סי' שמ"ב כתב וז"ל, ואם לחשך אדם לומר (שיש לפטור, מן המס תלמיד חכם שעוסק במלאכה ומרויח משום) דהאידינא הכל מיקרי כדי חייו וכו', כמו שמפרש רבינו תם (בתוס' בב"מ שם) וכו', אמור לו מטעונך, דטעמא מאי דשרי רבינו תם משום דאין קצבה למשא מלך ושרים, וכיון דבעי האי תלמיד חכם להיות פטור מכל מיני מסים ותשחורת לא איצטרך ל' להרויח אלא כדי פרנסתו עכ"ל.

והש"ך בסי' רמ"ג שם כתב שלא פליג התה"ד על המהר"ם אלשקר וז"ל, וזה סותר לכאורה לדברי מהר"ם אלשקר, אכן לא

כתב בתה"ד שם כן אלא לטעם מנהג מקומות שלא נהגו לפטור רק ת"ח היושבים בראש הישיבה משום דשאר ת"ח אין נזהרין יפה שיהא תורתן אומנתן, גם משמע שם מדבריו שנושאים ונותנים כדי להתעשר ואין חוזרים לתלמודם תמיד כשפונין מעסקיהן עיי"ש עכ"ל.

והמהריב"ל בחלק ג' סימן מ"ז הוסיף שבכלל צורך פרנסתו הוא כל מה שישתדל להרויח כדי להשיא בנותיו כפי כבודו, דהאידינא רבו הנדוניות.

והוסיף על זה בשו"ת מהר"ש הלוי בסי' כ"ד דף מ"ו ע"ד גם מה שמרויח לצורך מלבושים ותכשיטים לאשתו ובנותיו למנוע ריב ומדון מקנאת הנשים מריעותיהן נשי העשירים וכו', כי יש בזה משום שלום בית ושיוכל לעסוק בתורה ביישוב הדעת.

ובספר ראשון לציון להגאון רבי חיים בן עטר ביו"ד סי' רמ"ג כתב שאפילו אם יש לו כדי פרנסתו והותר, אין למונעו מלעסוק קצת היום במשא ומתן כדי לחסוך לעת זקנה או חולי או הפסד ממון וכדומה, אלא שחילק שם וכתב שאם הוא עובד בשביל כדי חייו ממש דהיינו לחם לאכול ובגד ללבוש כמידת אדם בינוני, אז אפילו אם זה לוקח רוב היום ונשאר לו רק מעט מהיום כדי ללמוד הרי הוא בגדר תורתו אומנתו אם הוא קובע עתים לתלמודו ביום ובלילה, אבל אם יש לו כבר כסף בשביל כדי חייו בלי לעבוד (או שהוא צריך לעבוד רק חלק קטן מהיום בשביל כדי חייו) והרי הוא רוצה לעבוד בשביל להשיא בנותיו ותכשיטין ולזקנותו, צריכים שיקח רק מיעוט היום וישאר רוב היום לתורה.

הוא רוצה לעשות תורתו קבע), והוא שימצא מי שיפרנס את העניים שהוא מפרנס (אז) אז יעשה מלאכתו עראי ותורתו קבע עכ"ל.

וביורה דעה סי' רמ"ו סעיף א' פסק המחבר בזה"ל, ומי שא"א לו ללמוד מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני הטרדות שיש לו, יספיק לאחרים הלומדים עכ"ל, וכתב הרמ"א וז"ל, ותחשב לו כאילו לומד בעצמו (טור), ויכול אדם להתנות עם חברו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו בשכר עכ"ל.

ובשולחן ערוך של בעל התניא בהל' תלמוד תורה פרק ג' סעיף ד' כתב וז"ל, אבל מי שלא הגיע למדה זו שיוכל ללמוד טעמי ההלכות ומקורן, ואפילו בלימוד המביא לידי מעשה לבדו רק הלכות פסוקות לבדן וכו', אינו חייב לחיות חי צער לעשות מלאכתו עראי כדי להרבות בלימוד שאינו מבין על בריו וכו', אלא א"כ עושה במדת חסידות ואהבת התורה, אבל מן הדין יוצא ידי חובתו בקביעות עתים לתלמוד תורה וכו', ושאר כל היום יעסוק במשא ומתן כדי שיוכל להחזיק ידי תלמידי חכמים שהם לומדי התורה יום ולילה עד שיודעים הולכותי וטעמיהם על בורין, ויהא נחשב כאילו למד כן בעצמו, ותורתם נקראת על שמו כמו שפרשו חכמים בפסוק שמח זבולון בצאתך ויששכר באוהליך, וגם יוכל למלאות מחסורי בניו ובנותיו בהרחבה קצת כדי שיוכלו בניו לעסוק בתורה כראוי ולהדריך בנותיו בדרך ישרה וכו' עכ"ל.

ובהמשנה בריש זבחים יש מימרא בשם שמעון אחי עזרי', וכתב רש"י שם בזה"ל, על שם שעזרי' עסק בפרקמטיא וסיפק צרכיו

ונבאר את דבריו ביתר ביאור, דהנה הראשון לציון צייר שם באופן שיש לו כבר כסף בשביל כדי חייו בלי לעבוד. ומזה שצייר כן משמע שהוא סובר שאסור לו לעבוד בשביל דברים אלו א"כ ישאר לו רוב היום ללימוד, וממילא אם הוא צריך לעבוד בשביל כדי חייו והרי הוא רוצה להוסיף עוד קצת עבודה בשביל דברים אלו וביחד יגיע לרוב היום הרי זה אסור אע"פ שבשביל הדברים הנוספים הרי הוא עובד רק מיעוט היום, דלכך צייר דוקא באופן שאינו צריך לעבוד בשביל כדי חייו (ברם כמובן ה"ה שהי' יכול לצייר באופן שהוא עובד קצת בשביל כדי חייו וכן קצת בשביל הדברים הנוספים וביחד אינו מגיע לרוב היום).

וע"ע בספר ויאמר יצחק בחושן משפט סי' צ"ו.

שנב**)פת במלה תאכל.

והנה יש עוד היתר בנוגע לעיסוק בפרנסה, והיינו שהוא מרבה לעסוק בריווח ממון כדי להחזיק ידי אחרים, ומצאתי בספר ברכת שמואל בסוף קידושין באות ו' שכתב שאין שום היתר להתבטל כדי הרווחת יותר מכדי חייו אם לא שהוא משתתף ומחזיק ידי לומדי תורה על דרך יששכר וזבולון. ויש מקורות יותר קדומים בענין זה ודלהלן.

דעי' בספר חסידים באות תתקנ"ג שכתב וז"ל, אבל אם צריך לפרנס אחרים, יעשה מלאכתו קבע, ואם הוא איש שמחדש טעמי תורה, שאם יעסוק בדרך ארץ לא יחדש, ואין כיוצא בו בעיר (תנאי זה צריך ביאור), או התורה חביבה לו (כלומר ובשביל זה

בשעה שהי' עוסק בתורה, והתנו ביניהם שיהא חלק לזכריו' בשכר תלמודו של שמעון וכו', לפיכך נקרא על שמו שלמד על ידו עכ"ל.

לפי מאי דתנן קמן, י"ל שרק אם הוא חומד יותר מלימודו, רק אז הרי הוא נראה כעושה שלא לשמה (אע"פ שכוונתו היא לשמה, וכנהנ"ל).

שנג) פת במלח תאכל.

פירש"י וז"ל, לא על עשיר הוא אומר שיעמוד בחיי צער כדי ללמוד תורה אלא הכי קאמר אפילו אין לאדם אלא פת במלח וכו', אל ימנע מלעסוק בה דסופו ללמוד אותה מתוך עושר עכ"ל. לכאורה מה שכתב בסוף דבריו דסופו כו' הרי זה דברי חיזוק בעלמא, דהא גם בלא זה שסופו ללמוד מעושר הרי הוא חייב ללמוד מעוני.

ובהנוסח אחר פי' רש"י ש"יותר מלימודך" קאי על להלן, ומשמע שבהפירוש הראשון אזיל רש"י דקאי על לא תחמוד כבוד וכמו שנקטנו.

שנה) בענין דרכה של תורה.

הרמב"ם בפ"ג מהל' תלמוד תורה ה"ו כלל בתוך הדברים שהם דרכי תורה גם הא דתנן לעיל בסוף פרק ב' דלא עליך המלאכה לגמור. ולכאורה צ"ע דהא דבר זה הרי הוא קולא. ברם נראה דחשיב באמת חומרא, דהיינו הכח ללמוד בחשק ובמרץ אע"פ שאין לו תקוה לגמור את התורה ולהשיג את התורה בשלימות (שזהו באמת הטעם למה אין עליו הדבר לגמור).

שנד) ואל תחמוד כבוד יותר מלימודך.

פירש"י וז"ל, להתכבד בתורתך שמתוך כך אתה נראה כמי שעושה שלא לשמה עכ"ל, פי' שאפילו אם הוא עושה כן לשמה מפני שהוא רוצה שיכבדוהו כדי שתתכבד התורה על ידי זה, דמותר לחמוד את הכבוד בכהאי גוונא, ולא מיקרי משתמש בכתר תורה וכמו שכתב רבינו יונה לעיל בפ"ד משנה ה', אבל מכל מקום לא יחמוד יותר מלימודו משום שעל ידי זה יהי' נראה כמי שעושה שלא לשמה, אבל אם הוא רוצה באמת להתכבד להנאת עצמו א"כ גם בלא מה שהוא נראה כעושה שלא לשמה, בודאי אין זה דרכה של תורה (ואפילו כפי לימודו) אלא הרי הוא נקרא בגדר משתמש בכתרה של תורה.

שנו) בענין שהמלכות נקנית בשלשים מעלות.

פירש"י וז"ל, אותן שכתובין בפרשת שמואל כשבקשו ישראל מלך ואמר להם דעו כי כך וכך משפט המלך וכשתחקור הם ל' דברים עם אותן ששנויות בסנהדרין מלך לא דן ולא דנין אותו עכ"ל (ועיין גם במחזור ויטרי). ברם במס' כלה פרק ח' מנו את הל' מעלות ואין לכולן מקורות בהפרשה שם ובמשניות דמס' סנהדרין עיין שם.

ועיין בביאור הגר"א שכתב שמעלות המלך שנוכרות בפרשת מלך בספר שמואל עולות למנין ל', ומנאן שם הגר"א א' א'. ברם עיי"ש שמנה קרא דאת בנותיכם יקח

והנה רש"י לא ציטט מאי דאיתא בהמשנה "יותר מלימודך", אבל על כל פנים

לחדא, וכן קראי דלרקחות ולטבחות ולאופות כל אחד למעלה אחת, וצ"ע מה היא המעלה של יקח לחודי, הלא הלקיחה אינה אלא לצורך סיפא דקרא. ועיינן ברמב"ם בפ"ד מהל' מלכים שכתב שהמלך לוקח נשים ופלגשים. ואולי זוהי גם כוונת הגר"א והרי הוא מפרש שאת בנותיכם יקח הרי זה דבר לחודי, מדלא כתיב יקח בסוף, דהיינו לרקחות ולטבחות ולאופות יקח מבנותיכם, דאז הי' משמע שכל הכוונה ב"יקח" היא רק לרקחות ולטבחות ולאופות, אבל השתא דכתיב יקח בתחילה ואפשר לקרוא "יקח" ולהפסיק א"כ משמע דאירי גם בקיחות אחרות וכדדרשינן בגמ' הרבה פסוקים על דרך זה. ברם גם לעיל שם מנה הגר"א להא דכתיב בניכם יקח למעלה אחת, וכן ושם לו במרכבתו למעלה אחת, ושם לא שייך לומר כהנ"ל.

וכן מנה שם ל' מעלות השנויות במשניות בפ"ב דסנהדרין, ומנה לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידין אותו כל אחד למעלה אחת, ולכאורה יש לתמוה, דהא דברים אלו אינם מעלות, אלא אדרבה הרי הם דברי קלון וגריעותא שגזר שמעון בן שטח על מלכי ישראל משום גסות הרוח שבהם וכדאיתא שם (בדף י"ט ע"א). מיהו מצאתי שהירושלמי שם חולק על הבבלי וסובר שמה שאין דנין אותו הרי זה מקרא דמלפניך משפטי יצא כלומר שאין ראוי לדון את המלך אלא הקב"ה לבדו.

והנה כבר הבאנו שמנה הגר"א את לא דנין אותו ולא מעידין אותו לשתי מעלות, ולכאורה צ"ע דהא לא מעידין אותו הרי הוא נכלל ממש בהא דלא דנין אותו, דהא

אם אין דנין אותו איך מעידין אותו, ומתניתין תני ל' רק דרך אגב כמו שכתבו תוס' שם בדף י"ח, ואע"פ שמנה שם הגר"א יוצא למלחמה מוציאה (הספר תורה) עמו, נכנס הוא מכניסה עמו, יושב בדין היא עמו, מיסב היא כנגדו, לארבע מעלות, אע"פ שכולם הם ביסודם דין אחד, וכן מנה שם אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו, כל אחת לחודה אע"פ שכולם הם ביסודם דין אחד, אבל בכל זאת הרי הם מעשים נפרדים, מה שאין כן הכא הרי לא מעידין הרי הוא ממש בכלל לא דנין וכהנ"ל.

עוד מנה הגר"א שם את מאי דתנן שכל העם בוזזין ונותנין לפניו למעלה אחת, וכן הא שנוטל חלק בראש לאחת, וצ"ע מהו המעלה בהא לחוד שנותנים לפניו ואיזה דין נאמר בזה.

גם צ"ע למה מנה התנא כאן רק שלשים מעלות (ולפי הגר"א שלשים ושלשים) ולא מנה הא דמלך מסתפר בכל יום, ויש ליישב.

גם צ"ע למה לא מנה הא דמלך מביא שעיר על כל המצות ולא כשבה או שעירה כהדיוט, והרי חזינן לקמן שמנה בין המעלות של כהן גדול הא דמביא פר, וא"כ הוא הדין שהי' לו למנות דין שעיר נשיא. מיהו על דברי הגר"א לא קשה מידי כי כוונת הגר"א היא למנות רק את הדברים שבתוך פרשת מלך שבספר שמואל וכן את מה שנשנה במשניות סנהדרין, מפני שהם מגיעים למנין שלשים (וי"ל שלכן השמיט גם מה שמלך מסתפר בכל יום), אבל מכל מקום צ"ע על התנא עצמו למה לא אמר שיש במלכות גם מעלה זו.

וי"ל דהיינו משום שהדין של שער נשיא אינו דין המיוחד למלך לבדו אלא הוא הדין שכל מי שאין על גביו אלא ה' אלקיו הרי הוא מביא שער כגון ריש גלותא (כשארין מלך) כדארמין בהוריות דף י"א ע"ב (ויש ליישב גם בדרכים אחרים).

והנה בנוגע לכהן גדול מנה הגר"א הא דכהן גדול פטור מקרבן עולה ויורד בטומאת מקדש וקדשיו. והא דלא מנינן גם במלך הא דמיפטר על שמיעת קול כמו שמבואר בהוריות דף ח' ע"ב וט' ע"א, י"ל דהיינו משום שדין זה הרי הוא רק תוצאה מהא דאינו מעיד, ומשום הכי אין זה נחשב לדין בפני עצמו. ועוד דהוא הדין נמי שכל מי שאינו ראוי להעיד הרי הוא פטור על שמיעת קול וא"כ אינו דין המיוחד למלך.

וכן לר"י הגלילי שם שפוטר מלך מכל קרבנות עולה ויורד לא קשה מידי, משום שדין זה נובע ממה שהוא פטור על שמיעת קול לפי עולא שם (דעיי"ש שהוא דורש שמי שפטור מאחת מהן פטור מכולן), וא"כ שפיר לא מנינן ל' כדרך שלא מנינן הא דמלך פטור על שמיעת קול. ולפי רבי ירמיה' שסובר שהטעם למה מלך פטור מקרבנות עולה ויורד הרי הוא משום שאינו בא לידי עניות א"כ הרי זה נכלל כבר בהמעלות האחרות של מלך שהוא גובה מסים וכדומה.

שנז) וכהונה בכ"ד.

עייין היטב בב"ק דף ק"י ע"ב, וכן בכלה רבתי פרק ח', דמנינן עשר במקדש ועשר בגבולין וד' בירושלים. והגר"א במשניות כאן מנה י"ב בגבולין וי"ב במקדש, והיינו משום שמנה גם גזל הגר ועור עולה בהדי

מתנות שבמקדש (וחזה ושוק ובכור בהמה טהורה כקדשי גבולין). ולא הבנתי דבריו, דהנה מנה שם בין הי"ב שבגבולין חזה ושוק וכתב וז"ל, אף שהן במקדש מ"מ נחשבין לקדשי הגבול לפי שנאכלין בכל העיר עכ"ל. וצ"ע דא"כ למה חשיב גזל הגר ועור עולה קדשי מקדש הלא גם הם נאכלין בגבולין. ובב"ק שם כללו עורות קדשי קדשים בהארבעה שבירושלים ופירש"י שם משום שמתחלקים בירושלים ולא בגבולין ולא רצו לכוללן בין אלו שבמקדש כי אינם נפסלין חוץ למקדש כמו האחרים. ואת גזל הגר כללו בין העשרה שבגבולין.

ובכלה רבתי הושמט עורות קדשים, ומנו חזה ושוק לשנים.

שנח) בעריכת שפתים.

פירש"י וז"ל, שאינו מגמגם בדברי תורה אלא חותכן בלשון ומוציאן בפה דאין דברי תורה מתקיימים אלא בהוצאת הפה דכתיב כי חיים הם למוציאיהם אל תיקרי למוציאיהם אלא למוציאיהם בפה עכ"ל. ולעיל באות ק"י הארכנו בענין החיוב ללמוד בדיבור, וגם באם הוא מעכב בעיקר מצות תלמוד תורה.

והנה יש לעיין במה היא כוונת רש"י בזה שכתב שאינו מגמגם בדברי תורה, דהא לכאורה זהו ענין אחר דעיין בקידושין דף ל' ע"א דילפינן מושננתם שיהיו דברי תורה מחודדין בפין שאם ישאלך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו אלא אמור לו מיד. ועייין לעיל באות ק"י בד"ה ברם אכתי י"ל וכו' מה שהבאנו מהנשמת אדם.

שנט) באימה וביראה.

עיינ באו"ח סי' מ"ח ברמ"א ובפוסקים שם דמבואר שהמדקדקין מתנועעים בשעה שהם קורין בתורה דוגמת נתינתה שהיתה ברתת. ועי' בזה לעיל באות קי"א.

שס) בענוה.

הרמב"ם בפ"ג מהל' ת"ת ה"ט הביא דבר זה, וצ"ע למה לא הביא את כל המ"ח קנינים.

שסא) בשמחה.

פירש"י וז"ל, לפי שאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה עכ"ל. המחבר בריש או"ח בסעיף ג' כתב שצריך האדם להצטער על חורבן הבית, והביא שם המשנה ברורה שמכל מקום תורה ותפילה יהיו בשמחה.

שסב) בשימוש חכמים.

א. פירש"י (באמצע ד"ה באימה השני) וז"ל, שדוחק ונכנס בכל מקום לשמוע דבריהם ולשמען עכ"ל. לכאורה יש להקשות על דבריו דהא לשמוע דבריהם הרי הוא בכלל שמיעת אוזן ולא בכלל שימוש. וכן צ"ע למה כתב רש"י שהוא דוחק ונכנס, דהא לא אתא התנא לאשמועינן כאן עד כמה הוא צריך להשתדל לשמש אלא רק את עצם הענין שהוא צריך לשמש.

ב. ובברכות דף ז' ע"ב דרשינן מקרא דאשר יצק מים על ידי אליהו שגדולה שימושה של תורה יותר מלימודה, ופי' המהרש"א, וכן מבואר ברבינו בחיי כאן, שהכוונה היא לשמש את גופו. מיהו עיינ

באור שמח בהל' תלמוד תורה בד"ה ובחי' וכו' שהבין שהכוונה היא ללימוד גמרא (שהרי פי' שכן היא כוונת תוס' בכתובות דף י"ז ואילו תוס' שם סמכו את עצמם על המימרא של גדול שימושה יותר מלימודה).

שסג) במיעוט סחורה.

פירש"י וז"ל, דאמר מר לא תמצא תורה לא בסחרנים ולא בתגרים עכ"ל. ועיינ בפ"ב משנה ה' דתנן ולא כל המרבה בסחורה מחכים. ועיינ עוד בפ"ה מהל' דעות הי"ג בענין סחורתו של תלמיד חכם.

שסד) במיעוט שינה.

כתב הרמב"ם בפ"ד מהל' דעות ה"ד וז"ל, דיו לבריא שישן ח' שעות עכ"ל. והמגן אברהם בסי' רל"ח כתב וז"ל, וי"א דזמן שינה הוא ח' שעות וסימן א"ז ינוח לי, ונ"ל דהכל לפי מה שהוא אדם וכמש"כ סי' רל"א ע"ש עכ"ל.

והבן איש חי בפר' וישלח אות א' כתב שהסכמת הרופאים היא שדיו לבריא בין ו' לח' שעות, ולכן עובד ה' שצריך לדאוג גם לנפשו יישן ו' שעות, ואם לפעמים ימעט מזה לצורך עבודתו כגון בלילי ששי או אלול וימים נוראים מובטח לו שלא יוזק.

שסה) עוד בענין הנ"ל.

ובפ"ג מהל' ת"ת הי"ב כתב הרמב"ם וז"ל, אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שמרפה וכו' ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה עכ"ל.

והמאירי לעיל על פ"ג משנה ד' (הנעור

בלילה) כתב שגם לצורך תלמוד תורה לא יהא נייעור יותר מט"ז שעות.

והט"ז באה"ע ריש סי' כ"ה כתב שאם הוא מרבה בשינה לשם שמים כדי להיות זריז יותר בלימוד כי יוכל ללמוד במשך שעה מה שהי' לוקח ב' שעות אילו הי' מנדד שינה מעיניו הרי יש לו שכר שוה להמנדד.

וביומא דף ע"ז ע"א דרשו על הפסוק כן יתן לידידו שנא בזה"ל, מאי כן יתן לידידו שנא א"ר יצחק אלו נשותיהן של תלמידי חכמים שמנדדות שינה בעוה"ז וזוכות לעוה"ב.

וע"ע לעיל באות קמ"א בענין שינה בשעת עמוד השחר, ונץ החמה, ושאר היום.

שסו) במיעוט תענוג.

עיין לעיל באות שנ"ב.

שסז) במיעוט שחוק.

לעיל בפ"ג משנה י"ג תנן שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה, ועיין בדברינו שם באות קס"א.

שסח) במיעוט דרך ארץ.

פירש"י וז"ל, שלא יהא מצוי עם בני אדם בשוק עכ"ל. ברם לכאורה הרי זה נכלל כבר במיעוט שיחה או מיעוט סחורה, ויש ליישב. וראיתי מפרשים שהכוונה כאן היא למיעוט תשמיש, ועיין ברמב"ם בפ"ה מהל' דעות ה"ד בענין זה.

שסט) במיעוט שיחה.

פירש"י ליצנות, ולפנינו ליתא להך בבא,

ואולי גורס כן רש"י במקום מיעוט שחוק, דלכאורה לפי פירושו אי אפשר לגרוס שניהם. מיהו צריך ביאור איך שייך לפרש שהכוונה בשיחה היא לליצנות. וצ"ל כמו שכתב רבינו יונה לעיל בפרק ג' משנה ב' על הא דתנן שנים שיושבין וכו' שהשם של ליצנות מורה גם על שיחה בטילה, וא"כ י"ל שזוהי גם כוונת רש"י במה שכתב כאן ליצנות. ועיין לעיל באות קכ"א בענין הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה. ועיין גם לעיל בסוף פרק א' בענין מעלת השתיקה.

שע) בארץ אפים.

פירש"י וז"ל, שקשה לכעוס עכ"ל. ועיין בענין זה לעיל באות צ"ב על מתניתין דאל תהי נוח לכעוס.

שעא) בקבלת יסורין.

פירש"י וז"ל, כדאמרינן בברכות (דף ה' ע"א) אשרי הגבר אשר תיסורנו י-ה אימתי בזמן שתורתך תלמדנו שהקב"ה מביא יסורין של אהבה לעוסק בה להרבות שכרו לעולם הבא עכ"ל.

ונראה שכוונתו היא למאי דאמרינן שם שיסורין של אהבה הם כל שאין בהם ביטול תורה פ"י שאינם מבטלים אותו מתורתו, ודרשינן לה התם מהך קרא דאשרי הגבר וגו', וידוע שיסורין של אהבה באים כדי להרבות שכר, וא"כ י"ל שכוונתו היא כך, שהקב"ה נותן יסורין של אהבה לעוסק בה, דיסורין של אהבה הרי הן "בזמן שתורתך תלמדנו", כלומר יסורין שאין בהם ביטול תורה, והתכלית של יסורין של אהבה הרי

היא כדי להרבות שכרו לעוה"ב. ברם לכאורה אין לענין זה שום קשר לקניני תורה. וביותר הי' נראה לציין להא דדרשינן שם מהך קרא שאין תורה נקנית אלא ביסורין.

שעב) המכיר את מקומו.

פירש"י וז"ל, שעוסק בתורה כל שעה דמתוך כך מתקיימת תורתו בידו, מקומו קרי לטעמים ולראיות שהוא מבין בהלכה כדאמרינן בסנהדרין כשמלינין את הדין למחר המחייב אומר מחייב אני במקומי אותה ראי' ואותו טעם עצמו שאמרתי אמש שלא מצאתי ראי' אחרת לזכות וכן המזכה עכ"ל.

ובסנהדרין דף ל"ז ע"א אמרינן ששלש שורות של תלמידי חכמים היו יושבין לפני הסנהדראות וכל אחד הי' מכיר את מקומו, ופירש"י וז"ל, לפי שבתחילה כסדר הושיבום, שורה ראשונה גדולה משל שני, והיא גדולה מן השלישית, וגם בכל שורה ושורה הושיבום כסדר, הגדול בראש, שני למטה הימנו, וכן כולן זה למטה מזה, לפיכך צריך כל אחד להכיר מקומו עכ"ל. ואולי לא פי' רש"י כן הכא מפני שמדה זו כבר נכללת בענוה. ברם חזינן דמנה גם להא שאינו מגיס לכו בתלמודו לחודי' ופי' שהכוונה היא שאינו מתגאה בפני הבריות (ועי' בפירושי המדרש שמואל והתפארת ישראל).

שעג) שמח בחלקו.

עיין לעיל באות קע"ה בדברינו על איזהו עשיר השמח בחלקו.

שעד) ואינו מחזיק טובה לעצמו.

עיין לעיל בפרק ב' משנה ח', ובדברינו באות ס"ג ובאות ס"ד.

שעה) אוהב את הבריות.

עיין לעיל בפרק ב' משנה י"א ובדברינו שם באות צ"ג - צ"ה בענין שנאת הבריות.

שעו) ואינו שמח בהוראה.

עיין בדברינו בפרק ה' על מתניתין דבן ארבעים לבינה.

ובסנהדרין דף י"ד ע"א אמרינן שרבי זירא הוה מיטמר מלמיסמכי' דאמר רבי אלעזר לעולם הוי קבל וקיים, כיון ששמע להא דאמר רבי אלעזר אין אדם עולה לגדולה אלא א"כ מוחלין לו על כל עונותיו אמצוי לי' אנפשי'. ועיין ברמב"ם בפ"ה מהל' תלמוד תורה ה"ד בענין מי שלא הגיע להוראה ומורה וכן מי שהגיע להוראה ואינו מורה, וכן בפ"כ מהל' סנהדרין ה"ז וה"ח וחור"מ סי' י' סעיף א' בענין הגס לכו בהוראה.

שעז) מכריעו לכף זכות.

עיין לעיל באות ל"א - ל"ב.

שעח) שואל ומשיב

א. פירש"י וז"ל, כלומר שאינו משיב את השואל תחילה כדי שישב תשובה הגונה עכ"ל. אולי כוונתו לומר שהוא מניח לו לגמור את שאלתו ואינו נכנס לתוך דבריו, וס"ל לרש"י שגם בקטן וגדול אמרינן שלא

יכנס הגדול לדברי הקטן, דהא בפשטות איירי בגדול המשיב לקטן, ועיין בזה לעיל באות רע"ז על מתניתין דאינו נכנס לדברי חברו.

ב. עיין באבות דר"נ בפרק מ"א ברייתא ג' דתניא ג' מדות בתלמיד חכם שואל ומשיב חכם, שואל ואינו משיב למטה הימנו, אינו שואל ואינו משיב זהו למטה מכולם.

שעט) שומע ומוסיף.

עיין ברש"י, ובב"מ דף פ"ד בהמעשה ברבי יוחנן וריש לקיש.

שפ) הלומד על מנת ללמד והלומד על מנת לעשות.

עיין לעיל בפרק ד' משנה ה' ובדברינו שם באות קפ"ו - קפ"ח.

שפא) המחכים את רבו.

עיין בב"מ דף פ"ד בהמעשה ברבי יוחנן וריש לקיש.

שפב) המכוון שמועתו.

פירש"י שנוהר במה שהוא אומר בשם רבו שלא לומר דבר שלא אמר. ועיין במחזור ויטרי ובמדרש שמואל ובתפארת ישראל שכתבו פירושים אחרים.

שפג) המכוון שמועתו.

א. פירש"י וז"ל, כשהוא מורה הוראה מכוון באותו ענין שאומר לו רבו אבל אינו מוסיף דבר לומר שכך אמר לו רבו אלא א"כ אמר לו רבו עכ"ל. ובסוף מס' כלה

תניא וכל האומר דבר משם רבו (כך היא גירסת הגר"א ולא כהגירסא לפנינו דגריס משם חכם) שלא אמרו, גורם לשכינה שתתלק מישראל. ועיין בברכות דף כ"ז ע"ב דאמרינן שהאומר דבר שלא שמע מפי רבו גורם לשכינה שתתלק מישראל, ולפי הנ"ל י"ל שהכוונה היא שהוא אומר בשם רבו דבר שלא שמע ממנו, וכן איתא בתלמידי רבינו יונה שם. ומאי דאמרינן בסוכה דף כ"ז ע"ב שרבי אליעזר הגדול לא אמר כלל דבר שלא שמע מפי רבו, ואפילו בשם עצמו לא אמר, הרי זה בודאי רק מדת חסידות, ואי אפשר לומר על זה שהוא גורם לשכינה שתתלק מישראל. וככל הנ"ל מצאתי מבואר במגן אברהם ובמחצית השקל באו"ח סי' קנ"ו עיין שם. ועיין עוד בהקדמת הרד"ל לפרקי דרבי אליעזר במאמר עמק ברכה אות י"א, ובמאמר שם האחד אליעזר באות ז' בד"ה ובענין הא וכו', בענין מדה זו של רבי אליעזר (ויש לתמוה על המהרש"א בברכות דף כ"ז שם שנקט שהיה דרבי אליעזר הרי היא חד גוונא עם ההיא דברכות שם שהרי כתב על ההיא דברכות שכה"ג מצינו ברבי אליעזר).

ולפי הנ"ל יוצא שמותר לומר דבר שלא שמע מפי רבו בלשון סתם, ואין איסור אלא אם הוא אומר להדיא בשם רבו, דכן מבואר מדברי התלמידי רבינו יונה הנ"ל בברכות, ומדברי הברייתא במס' כלה, ומלשון רש"י כאן, וכ"כ תוס' בב"ק דף ס"ז ע"ב בד"ה רבא וכו' שרב פפא הי' אומר דברי עצמו בלשון סתם אע"פ שהי' תלמידו של רבא (וכתבו שם שבאמת היו סבורים לפעמים משום כך שהם דברי רבא). ברם הרמב"ם

בפ"ה מהל' תלמוד תורה ה"ט כתב וז"ל, ואל יאמר דבר שלא שמע מרבו עד שיזכיר שם אומרו עכ"ל, וכתב הכ"מ דמשמע מדבריו שדבר ששפיר שמע מרבו מותר לו לומר בלשון סתם והיינו משום שנקטינן שיבינו שזה מרבו*). ולפ"ז אסור לומר אפילו בלשון סתם דבר שלא שמע מרבו משום שגם אם יאמר בלשון סתם יחשבו שהם דברי רבו עיין שם בכסף משנה (והש"ך ביו"ד סי' רמ"ב סקמ"ג כתב שבזמן הזה כל מה שאדם אומר הרי זה מן הסתם מפי עצמו). ולפי דבריו ניחא טפי לישנא דלא יאמר דבר שלא שמע מפי רבו בברכות שם, דהיינו שלא יאמר אפילו בלשון סתם.

מיהו לכאורה צ"ע על הרמב"ם מההיא דמס' כלה דאמרינן שכל האומר דבר משם רבו שלא אמרו וכו' דמשמע שדוקא כשהוא אומר בשם רבו להדיא איכא איסור. ברם י"ל שהרמב"ם אינו גורס כגירסת הגר"א אלא הרי הוא גורס שכל האומר דבר משם חכם וכו', ובכהאי גוונא בודאי אם הוא אומר בלשון סתם לא משתמע שהוא אומר כן בשם ההוא חכם ואינו גורם לשכינה שתסתלק מישראל (אע"פ שלא הביא גאולה לעולם) (אבל הא מיהא נראה שהוא צריך לומר שלא שמע כן מרבו דאם לא כן הרי שוב משמע ששמע כן מרבו).

(* אבל לפי רש"י והתלמידי רבינו יונה יהי' אסור (משום אומר דבר שלא בשם אומרו). וביבמות דף צ"ו ע"ב התייר רב יעקב בר אידי כהאי גוונא וכהרמב"ם, וכן סובר רבי אלעזר שם ולכן לא הקפיד לומר משמי' דרבי יוחנן, וגם רבי יוחנן שם הסכים כן.

וגם בכתובות דף כ"ה ע"ב אמר רבי אלעזר בלשון סתם דבר ששמע מרבי יוחנן, וכתב הריטב"א שעשה כן משום שהכל יודעים שהוא תלמידו של רבי יוחנן,

ב. והנה המגן אברהם באו"ח סי' קנ"ו הקשה מההיא דמס' כלה אהא דמבואר בעירובין דף נ"א ע"א ופסחים דף קי"ב ע"א שמותר לומר דבר בשם אדם גדול אע"פ שלא אמרו, ותי' המחצית השקל שהטעם למה אסור לומר דבר בשם רבו שלא אמרו הרי הוא משום דשמא יפקפקו על דבריו ויתגנה רבו על ידי זה (וכן כתב הדברי חמודות על הרא"ש בברכות שם), ומשום הכי אם ברור לו שהוא צודק, והרי הוא יודע שאין רבו מקפיד, וכוונתו היא לשם שמים, הרי זה מותר**).

וע"ע בברכות דף מ"ג ע"ב דאמר רב פפא הלכה בשם רבא שלא אמר, ואותה הלכה היתה דלא כדעת רבי יוחנן שם, ואיתא בגמ' שעשה רב פפא כן לתלותה ברבא כדי "לאישתמוטי נפשי" כלומר שלא יציקו לו על זה, ואיתא בהגליון שם בזה"ל, זה לשון הרמ"ע מפאנו סוף סי' ה' רב פפא מסברא דנפשי' פליג על ר' יוחנן, ולא מחמת כיסופא הוא דבעי לאשתמוטי, אלא במדת חסידות ותלה הגדולה ברבו ואם לא קים לי' דהכי הלכתא לא עביד עובדא בנפשי' והרי קי"ל בכל דוכתי מעשה רב עכ"ל. הרי שהרמ"ע מפאנו שם הזכיר רק שהי' ברור בדעתו, וכן מבואר בדבריו שם שהי' לבו לשמים שהרי כתב שרב פפא עשה כן משום

והביא הריטב"א ההיא דיבמות. מיהו ריש לקיש שם הבין שרבי אלעזר אומר כן מפי עצמו, ולכן הקפיד על זה שלא אמר בפירוש שהוא מרבי יוחנן, וריש לקיש כנראה סובר שאסור לומר בלשון סתם כי לא יבינו שהוא אומר כן מרבו.

ובפנים מאירות בח"א בהקדמתו חילק בין תלמיד גמור לתלמיד חבר.

** ודוקא אם זה שרוצה לומר בשם החכם הרי הוא מגדולי הדורות (יוסף אומץ סי' ס"ג).

מדת חסידות, אבל לא הזכיר שצריכים שידע שאין רבו מקפיד.

ולפי הנ"ל שוב אין ראי' מהתוס' בב"ק שהבאנו שהם חולקים על הרמב"ם, דהא לעולם י"ל שגם תוס' מודים שאסור לתלמיד לומר בלשון סתם מה שלא שמע מרבו, רק שרב פפא ה' ברור בדעתו וכן נתקיימו שם גם שאר התנאים שהבאנו, ובכהאי גוונא מותר לומר אפילו בשם רבו וכמו שעשה באמת ר"פ בכרכות דף מ"ג עיין שם.

והנה לעיל בפ"ה משנה ז' תנן שאחת מהמדות של חכם היא שעל מה שלא שמע אומר לא שמעתי, ופי' הר"ב שהכוונה היא שאינו תולה ברבו, והקשה התיו"ט דהא מדינא אסור, ותירץ התפארת ישראל דמירי בכרוור לו שהוא צודק דבכהאי גוונא מותר כדי ליתן חיזוק לדבר, וא"כ לפי זה יוצא שאע"פ שמותר אבל מכל מקום אינו ממדות חכם, וכן כתב היעב"ץ בספרו לחם שמים. מיהו רש"י על המשנה שם כתב וז"ל, אומר לא שמעתי שאינו רוצה לומר בשם שאינו אמרו כדאמרינן האומר דבר שלא שמע מרבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל עכ"ל. ועל דבריו צ"ע כקושיית התיו"ט דתיפוק לי' שמדינא אסור, ויש ליישב.

ועוד כתב התפארת ישראל דברים תמוהים, והיינו שכשהוא תולה בחכם שאינו רבו הרי זה מותר אפילו כשאינו ברור לו שהוא צודק, אם יש לו שום צורך בזה, כי הרי זה רק ספק גרמא בעלמא". והתפארת ישראל הביא שם עוד הא דבקיודושין דף מ"ד ע"ב אמרו לרב הלכה שאמר קרנא בשם שמואל ולא אמרו אותה בשם קרנא, וכן הביא מפסחים דף כ"ז ע"א שאמר שמואל דברי רבי בשם רבנן).

והגאון רבי חיים פלאג'י בספר החפץ חיים סי' י"ט אות י"ח חילק שבדבר של סברא אינו ממדות החכם, אבל כשיש לו ראיות, שפיר דמי כשהוא עושה כדי שיקבלו ממנו.

וע"ע באלהיו רבה על סי' קנ"ו שכתב כמה חילוקים בענין מתי מותר ומתי אסור:

א', דהיכא שיקבלו ממנו בלי שיתלה אסור לתלות (וכעין זה מבואר גם מדברי התפארת ישראל).

ב', שאם שמע את הדבר בשם גדול אחד אסור לאומרו בשם גדול אחר. ובספרי בפרשת שופטים תניא שהמחליף דברי רבי אליעזר בדברי רבי יהושע ודברי רבי יהושע בדברי רבי אליעזר הרי הוא עובר בלא תשיג גבול וגו', וכתב המצפה איתן בשבועות דף י"ט דהיינו רק אם יש נפקא מינה לדינא בדבריהם אבל אם אין שום נפ"מ לדינא אלא משמעות דורשין או פירושא דשמעתא אין קפידא בדבר ומש"ה החליף רב ששת שם את דברי רבי עקיבא לרבי אליעזר ודברי רבי אליעזר לרבי עקיבא, וכן כתב במאמר "ידיעות נכבדות" שלפני ספר קובץ הערות).

ג', סברת עצמו לא יתלה, אבל מה ששמע מאחר מותר לתלות בחכם (וכעין זה כתב בספר מור וקציעה).

ועיין גם בשיירי קרבן על ירושלמי בנויר פ"ז ה"א בד"ה איתוני' וכו' שכתב עוד דרכים בזה, דליישוב ההיא דעירובין דף נ"א כתב שלאחר שקבל רב יוסף את הדין שאמר לו רבה בשם רבי יוסי גילה לו רבה שבאמת רבי יוסי לא אמר כן, "אי נמי דוקא הלכה שאומר מעצמו ותלאה ברבו הוא דאיכא

איסורא אבל כשנאמרה סתם ותלאה באחד
החכמים ליכא איסורא".

והרבה מהנ"ל מצאתי שליקט בספר ניב
שפתים כלל ז'.

שפד) האומר דבר בשם אומר מביא גאולה לעולם.

עיינן בב"ק דף ס"א ע"א דאמרינן כל
המוסר עצמו למות על דברי תורה אין
אומרים דבר הלכה משמו, ופי' שם
המהרש"א שהרי זה בגדר עונש על שסמך
על הנס (עי' בזה בההערה הראשונה על
אות רס"א), דבגלל זה אין ראוי שיבואו
נסים, דהיינו הגאולה, על ידו (ושמעתי
שאחרים מפרשים שאדרבה הרי זכה להיות
נסתר והרי זה בגדר שכר).

והנה רעק"א בהגהותיו על או"ח סי' קנ"ו
הביא מהתנחומא בפר' במדבר אות כ"ב,
וכן מהילקוט שמעוני שם באות תרצ"ה בשם
רבי יוחנן (ועי' בילקוט שמעוני במשלי אות
כ"ב שהובא בשם מאן דאומרים אחרים),
שאם אינו אומר בשם אומר הרי הוא עובר
גם על אל תגזול דל כי דל הוא. ובספר
החפץ חיים לרבי חיים פלאג"י בסי' י"ט
אות ח' כתב שהוא עובר גם על מדבר שקר
תרחק. מיהו לכאורה נראה שאפילו אם לא
הזכיר שם אומר אלא רק הודה ששמע
מאחר, כבר סילק את עצמו בזה מאיסורי
גזילה ושקר (אע"פ שלא הביא גאולה
לעולם) כיון שלא לקחו לעצמו. ואין
להקשות דאכתי יש כאן גזילה בזה שאיבדו
מן הראשון, דזה אינו, דהא מצד גזילה הרי
יש לו ברירה שלא לאומר כלל, וא"כ לא

גרע היכא שאומר בשם "מאן דהו" מהיכא
שלא אמרו כלל.

ונראה שגם במוסר עצמו למות על דברי
תורה יצטרך האומר להודות שאינו דברי
עצמו, דהא נהי שמשום גאולה ליכא, וכמו
שביאר המהרש"א, אבל מ"מ משום גזילה
אכתי איכא (ויש לדחות), וכן משום שקר.
מיהו מלשון רבי יוחנן שם משמע שגם
מצד אל תגזול דל הרי הוא צריך לומר
בדוקא בשם אומר, וצ"ע.

שפה) האומר דבר בשם אומר מביא גאולה לעולם.

בנזיר דף נ"ו ע"ב אמרינן שאינו צריך
להזכיר אלא את מי שהוא שמע ממנו, וכן
שמו של בעל השמועה הראשון, אבל אינו
צריך להזכיר את כל האמצעיים. ברם
לפעמים מצינו בש"ס שהזכרו שורה שלימה
של מאן דאומרים זה בשם זה. ויש ליישב.
ועי' בתנחומא בפר' במדבר אות כ"ב
דאיתא, וצריך אדם כשהוא שומע דבר לומר
אותו בשם אומר אפילו משלישי הלכה
ששנו רבותינו.

שפו) האומר דבר בשם אומר מביא גאולה לעולם.

א. הר"ן בעבודה זרה דף ל"ה ע"ב בד"ה
איבו הביא מתשובות הגאונים שהאוכל פת
עכו"ם אין אומרים שמועה מפיו בבית
המדרש. וכן יוצא מגירסת הר"ף בגמ' שם.

ב. בשבת דף ע"ה ע"א איתא שהיודע

לחשב תקופות ומזלות ואינו חושב אסור לספר הימנו, וכתב הגאון רא"מ הורוביץ בהגהותיו בסוף המסכתא שאולי הכוונה היא שאסור לספר דבר הלכה משמו "לפי שאין זה כבוד התורה כאשר לומדי' רחוקים מחכמת חישוב תקופות אשר היא תפארתנו לעיני העמים".

שפז) האומר דבר בשם אומר מביא גאולה לעולם.

הנה כבר הבאנו באות שפ"ד שאם אינו אומר בשם אומריו הרי הוא עובר על אל תגזול דל וגו' וכן על מדבר שקר תרחק. מיהו צ"ע מהתוספתא בב"ק פרק ז' סוף ברייתא ג' דתניא אבל המתגנב מאחר חבר והולך ושונה פרקו אע"פ שנקרא גנב זוכה לעצמו שנאמר לא יבוזו לגנב כי יגנוב וגו', וסוף שמתמנה פרנס על הציבור ומזכה את הרבים וזוכה לעצמו ומשלם על מה שבידו שנאמר ונמצא ישלם שבעתיים ואין שבעתיים אלא דברי תורה שנאמר אמרות ה' אמרות טהורות וגו', וא"כ מזה מבואר לכאורה דלא חשיב עוול. ועיין גם בחו"מ סי' רצ"ב בש"ך סק"ה ובסמ"ע שם דמבואר שמה שנכלל בלא יבוזו, מותר גם לכתחילה.

ואולי לא איירי באומר בשם עצמו, אלא לעולם הרי הוא אומר בשם החכם, רק

שהרי זה נקרא שגונבו משום שהחכם רצה לדורשו בעצמו ברכים.

והנה ע"י בשו"ת הרשב"א בחלק ו' תשובה רפ"ו שפסק שאם גנב ספר מחבירו כדי ללמוד בו הרי הלימוד נחשב מצוה הבאה בעבירה. מיהו הציור שם אינו דומה להכא כי התם הרי הוא גונב את הספר ששייך לחבירו והרי הוא רוצה לקיים את המצוה עם הספר, ובלי העבירה לא הי' יכול לקיים את המצוה של לימוד, ומש"ה הרי זה בגדר מצוה הבאה בעבירה, אבל הכא אינו גונב שום חפץ מחבירו אלא הרי הוא לוקח את הדברי תורה, ועל זה אין לחבירו בעלות של ממון, ומש"ה לא חשיב בגדר עבירה (וע"ע בשו"ת הרשב"א בחלק א' תשובה תמ"א שפסק שהיכא שגנב מגילה וקרא בה אין זה בגדר מצוה הבאה בעבירה כי הוא יוצא ע"י הקול, והקול אינו גנוב, והרי זה כמו שופר גזול שיוצא בו מהטעם הנ"ל. ונראה שלא קשה על זה מדבריו הנ"ל בחלק ו' כי שאני בחלק ו' שאינו רוצה לקיים מצות תלמוד תורה ע"י קול שיוצא מהספר אלא ע"י לימוד האותיות שבתוך הספר עצמו, ומש"ה הרי זה נקרא שהוא יוצא ע"י חפץ של עבירה, וצ"ע).

שפח) אר"י בן קיסמא.

עיין בדברינו לעיל באות רכ"ו.

הוספה לאות פ*

אבל לעולם בלי שהקב"ה גוזר כן לא הי' המזיק מסוגל להזיק,

ועוד הביא מספר שפתי חיים (אמונה והשגחה, מאמרי גזירה ובחירה, מאמר ג') דרך אחרת, והיינו שבודאי אם הצליח המזיק להזיק הרי זה משום שנגזר על הניזק להנזק, רק שאם המזיק הי' כובש את יצרו הי' יוצא שחבירו נעשה כלי ואמצעי לעבודת הבורא של המזיק, וזה גופא הי' נותן לו זכות קיום, ובמובן זה הרי זה תלוי בהבחירה של המזיק, ואם הזיקו הרי זה כי כך בחר ולא כבש את יצרו.

שו"ר בהחלק התורני של עיתון יתד נאמן פר' מקץ שנת תשפ"ד את מאמרו של הרב מ. סופר שהביא את דברי של החזו"א המובאים בספר הזכרון לבעל המכתב מאליהו בחלק א' אגרת כ' שביאר שכשאדם בוחר להרע להזולת הרי זה נחשב שעת הסכנה, והרי השטן מקטרג בשעת הסכנה, ומאחר שיש עליו קטרוג הרי זה גורם שמשתנה דינו והקב"ה גוזר עליו שיוכל המזיק להזיקו ולהוציא לפועל את זממו. ומעתה יוצא שבסופו של דבר הוא ניזוק רק בגלל שיש גזירת הקב"ה, רק שהבוחר להרע לחבירו הוא זה שגרם להקב"ה לגזור,