



# פירושים וחדושים בירושלמי

מיוסדים על

מחקרים בהשתלשלות ההלכה וההגדה בארץ ישראל ובבל

מאת

לוי בן מרנו הרב יצחק זצ"ל גינצבורג

חלק שני

ברכות פרק ג

הועתק והוכנס לאינטרנט  
[www.hebrewbooks.org](http://www.hebrewbooks.org)

ע"י חיים תשס"ט



נויארק

בהוצאת בית מדרש הרבנים אשר באמעריקא

תש"א

לזכר אבי מודי ורבי

מרנו הרב יצחק בן מרנו הרב אשר זצ"ל

אשר ינע כל ימיו בתורה בעבודה ובגמילות חסדים  
ונפטר בשם טוב לחיי ע"ה י"ב מנחם אב תר"סו

בנו ותלמידו

## פרק שלישי

## ברכות פרק ג הלכה א דף ה עמוד ד

מי שמתו מוטל לפניו פטור מקרית שמע ומן התפילין.

בנוסחאות המשנה שלפנינו ובמשנה שבבבלי הגרסא: ומן התפלה ומן התפילין, אבל בנוסחאות המשנה המשפעות מהירושלמי כהוצאת לז' וכתבי יד פארמא ובודאפעסט הגרסא היא כמו במשנה שבירושלמי. ואולם אין כאן חלוקה בין הבבלי והירושלמי שגם בבבלי הרבה מהראשונים לא גרסו, ומן התפלה, וכן ליחא בכ"י מינכען, עיין מלאכת שלמה ודקדוקי סופרים במקומו. ומהראשונים שגרסו ומן התפלה הוא ר' ישעיה הראשון בפסקי ברכות שלו, ואף שהוא מחכמי איטליא השתמש כאן בנוסח המשנה השונה מנוסח כ"י פארמא שנכתב בארצו. עיין חלק א' עמוד רנ"ו, ולקמן בסוגיא שלפנינו דבור, מי שמתו כו', עמוד ו'–ז'.

את שלפני המיטה ואת שלאחר המיטה את שהמיטה צורך בהן וכו'.

בבבלי שבת קנ"ג, א', אמרו: בני גלילא אמרי עשה דברים לפני מיטתך בני יהודה אמרי עשה דברים לאחר מיטתך ולא פליגא מר כי אתריה ומר כי אתריה. וחלוקה מנהגים זה בענין הלויית המת נזכר בכמה מקומות במקורות התנאים והאמוראים (עיין תוספתא פסחים ב', ט"ז; סנהדרין בבלי כ', א', ושם בירושלמי ב', א'; בראשית ר', סוף י"ז, ואבות דר' נתן נוסח ב' פרק ט'), ואף שלא נזכר באלה המקורות שחלוקה מנהגים זה הוא בין יהודה והגליל. ומעניין הדבר שר' יהודה, הגלילי (מקום מולדתו היה אושא שבגליל, שה"ש ב', ה') אומר בברייתא שבסנהדרין בבליית: לעולם נשים לפני המטה יוצאות, משום שבגליל האנשים יוצאים לאחר המטה ולכן הנשים יוצאות לפני המטה, ובהסכם למנהג של הגליל אמרו במדרשים הנזכרים למעלה שהמנהג הוא שהנשים יוצאות תחלה שכן אלה החבורים נתחברו בגליל. ובתוספתא במקום הנ"ל הגרסא העקרית

1) כפי מה שמובח משמחות פ"ג, מנהג הגליל הוא מנהג ירושלים וכן סצינו בשאר חלופים שבין יהודה והגליל שאנשי הגליל נעדרו אחרי מנהג אנשי ירושלים, עיין לרונסא משנה כתובות סוף פרק ד', לענין כתובה וירושלמי פסחים א', ה', לענין מלאכה בערב פסח.



היא (עיין תוספת ראשונים לר' שאול ליברמן במקומו) מקום שנהגו להיות אבלים הולכין לפני המטה הולכין אחר המטה הולכין שכן בכל מקום ששנו חלופי מנהגים שבין יהודה והגליל מנהג אנשי יהודה נזכר ראשונה. ולפי זה מה שאמרו בבבלי, בני גלילא אמרי עשה דברים לפני מיטתך וכו', אין כוונתם לומר שבגליל היו הולכין לפני המטה אלא שהם דרשו שם הפסוק וסבבו בשוק הסופדים, והסופדים הן המקוננות והמעוננות (עיין משנה ובבלי סוף מועד קטן) שהיו הולכות בגליל לפני המטה משום שהאנשים היו הולכים לאחור המטה, וכבר היה הדבר מקובל אצלם שאפילו בשעת הספד אנשים לבד ונשים לבד, שמקרא מפורש הוא בזכריה וספדה הארץ משפחות משפחות לבד וכו', עיין סוכה ראש דף נ"ב.

ועל פי הדברים האלה קרוב לודאי שמאמר המשנה: את שלפני המטה וכו' פרושו כפשוטו, שבין במקום שהמלוים הולכים לפני המטה (יהודה) בין במקום שהולכין לאחור המטה (הגליל) אין פטורין מק"ש ומתפילין אלא אם יש צורך בהן ואם אין בהן צורך פטורין רק מן התפלה וחייבין בק"ש ובתפילין. וכאן שנה לנו רבי החלוק בין אלו העסוקים במת, נושאי המטה וחלופיהן וחלופי חלופיהן, לאלו שאין באים אלא ללוותו שהראשונים פטורים מק"ש מתפילין ומתפלה והאחרונים אינן פטורין אלא מתפלה בלבד חוץ אם יש בהן צורך. וקרוב לזה אמרו בברייתא (מגלה כ"ט, א' וכתובות י"ז, א'): מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת... במה דברים אמורים בשאין עמו כל צרכו אבל יש עמו כל צרכו אין מבטלין, והן הן דברי הברייתא בשאין עמו כל צרכו הן הן דברי המשנה שהמיטה צורך בהן אלא שמסדר המשנה סיים במה שהתחיל ומשום שבראשונה נשנתה ההלכה על נושאי המטה נאמר אחר

(2) זהו שאמרו שם בשמחות: אלא שבירושלים לא היו אומרים לפני מיטתו של מת אלא דבריו של מת וביהודה היו אומרים דברים שיש בו דברים שאין בו המהלכין אחרי המטה לא היו עונים אחריהם אלא דברים שיש בו. והרבה נתקשו המפרשים בדברים אלה ויש שגרעו והוסיפו כדי לעמוד על דברי ברייתא זו (עיין שבות יהודה והגרסאות השונות בהוצאת ה' הינער), ולפי מה שכתבנו הכל עולה יפה, שבירושלים (ובגליל) לא היו אומרים לפני מיטתו של מת אלא שבחים וקלוסים שלו שכן במקומות אלו הנשים המקוננות היו הולכות לפני המטה, ואולם ביהודה האנשים היו הולכין לפני המטה והיו אומרים דברים שיש בו דברים שאין בו (קלוסין לקב"ה; עיין עמוד ק"י), אבל הנשים שהלכו לאחור המטה לא היו עונות. אחריהם (כלומר אחר האנשים שהלכו לפני המטה) אלא דברים שיש בו. ואשר לגרסת התוספתא פסחים (עיין בפנים), יש להעיר שבכל הנוסחאות נאמר בה תחלה: מקום שנהגו לשאול וכו', והוא מנהג יהודה כמו שראינו למעלה חלק א', עמוד שפ"ד, ואם כן גם בחלוף מנהגים הראשון בודאי מנהג יהודה נשנה תחלה.

כך את שהמיטה צורך בהן. ומשער אני שבמשנה העתיקה שנסדרה ביהודה שנו בדרך קצרה את שלפני המטה כלומר מלווי המת, שכן ביהודה מלווי המת הלכו לפני המטה וכשנתחתמה המשנה בגליל הוסיף רבי ואת שלאחר המטה, שבגליל הלכו המלווים אחר המטה.

אמנם פרוש זה אי אפשר להעמידו לפי הגרסא שלפנינו במשנה שבבבלי: את שלפני המטה צורך בהן פטורין ואת שלאחר המטה צורך בהן חייבין. ואולם כל הראשונים (עיין דקדוקי סופרים והוסיף עליהם הר"א) בפרושו על אלפסי גורסים כמו שהוא בירושלמי שבדפוס וברובי נוסחאות המשנה את שלמטה צורך בהן פטורין ואת שאין למטה צורך בהן חייבין, ולפי גרסא זו הפרוש הפשוט הוא כמו שפרשנו. וכבר העירו בעלי התוספות שם שהעקר כהגרסא העתיקה ולא כגרסת רש"י-גרסת הדפוס שלפנינו-, ואפשר שרש"י עצמו לא שנה הגרסא אלא שפרש שצורך בהן הוא שלפני המטה ושאין צורך בהן הוא שלאחר המטה, והבאים אחריו הכניסו פרושו לפניו; ועיין ברש"י על האלפסי שמשם מוכח קצת כמו שאמרנו. ובכ"י הגניזה של הירושלמי הגרסא כמו שגרסה, או פרשה, רש"י (הסופר קצר לשון המשנה, ואולי שהיתה סדורה לו בראש המסכת ולא העתיק בפסקא זו אלא מקצתה), ולא נודע לי חבר לכ"י זה אלא כ"י פארמא שגם בו הגרסא כך אבל בשאר כ"י הגרסא היא כמו שגרסוהו הראשונים וכן הוא במשנה שבמשניות שבדפוס, אלא שבהוצאת לו חסר מה שבין צורך לצורך על פי דלוג סופרים. ותלמידי ר' יונה, אף שגרסתם במשנה היא כגרסת שאר הראשונים ולא כגרסת רש"י דעתם כדעתו והם מעירים: בירושלמי מפרש שאין זה החלוק (בין יש בהן צורך לאין בהן צורך) אלא באותם שלפני המטה בלבד אבל באותם שלאחר המטה מתוך כך הולכין אחר המטה מפני שלעולם אין צריכין למטה ולעולם חייבין. ולפנינו בירושלמי לא נמצא אפילו רמז קל לזה וכן לא היה בירושלמי של בעלי התוספות ושאר הראשונים שנשאו ונתנו בפרוש דברי המשנה ופרשום בדרך אחרת. ולא עוד אלא שאי אפשר לייחס דברים כאלה להירושלמי, שכבר ראינו למעלה שבגליל הנשים היו הולכות לפני המטה וודאי גמור הוא ששם גם אלו האנשים שהיה בהן צורך למטה הלכו אחרי המטה.

(8) עיין בפנים בהמשך דבור זה על הגרסא שבכתבי יד, ומעניין שבכ"י בוראפסט הגרסא העתיקה היא בפנים ועל הגליון (כיד סופר אחר) גרסת רש"י ומובאה בלשון ג' א.

וקרוב לשער שבפרוש תלמידי ר' יונה צ"ל ורש"י במקום בירוש' שהן הן הדברים שהם מיחסים להירושלמי הן הן דברי רש"י על המשנה, וברור שלא היו נמנעים מלהעיר שפרוש רש"י שנחלקו עליו בעלי התוספות ושאר הראשונים יסודו בדברי הירושלמי ושתיקה כעין זו מוכחת שהם מביאים פרוש רש"י ולא דברי הירושלמי. ולפי דרכנו למדנו שכן הוא כאשר שערנו למעלה שרש"י גרס כגרסת שאר הראשונים אלא שפרשה בדרך אחר ממה שפרשוה הם ולכן כתבו תלמידי ר' יונה ברש"י מפרש. ובמסכת שמחות י', ה', הגרסא בנוסחאות המדויקות היא: שלפני המיטה שלמיטה צורך בהן פטורין מקרית שמע... שלאחר המיטה שאין למיטה צורך בהן חייבין בקרית שמע. ונראה שהסופרים, הגיהו"ה הגרסא העתיקה על פי דברי רש"י שעל המשנה ולא שכך היתה הגרסא המקורית של חיצונית זו.

### מי שמתו מוטל לפניו כו' תני ומן התפילין.

גרסת כ"י הגניזה וכ"ר היא כגרסת הספרים ולכן קשה להגיה ומן התפילה ולאמר שהברייתא הוסיפה תפילה שלא היתה לפני האמוראים במשנה כאשר הערנו בראש הפרק. והר"ש גורס, תנינן ומן התפילין והא תני אבל... אם ביום השני אינו נותן תפילין וכו'. אולם אין ספק שהגיה מדעת עצמו ולא שכך היה לפניו בירושלמי, שהרגיל ובקי בלשון תלמוד זה יודע שאין זה סגנונו בהקשות מברייתא על משנה, וביחוד קשה לאמר שהשתמשו בלשון תנינן במשא ומתן על המשנה שלפניהם שבכעין זה הם מביאים דברי המשנה כמות שהן מבלי לאמר, תנינן. וכן קשה לקבל גרסת דפוס אמסטרדם תני אבל ביום הראשון וכו' נגד גרסת כתבי היד והוצאה ראשונה, וכבר ידוע שהר"אפ הגיה בכמה מקומות מדעתו ואף שאין ספק שהיה לפניו כ"י של ירושלמי זרעים. ובראשונה חשבתי שצ"ל ומן התפילין תני אבל ושתי המלים הראשונות הן סוף הצטט מן המשנה שהסופרים קצרו וכתבו: מי שמתו מוטל לפניו כו' ומן התפילין, שמשום שכל הסוגיא כאן היא בדין תפילין לא רצו להשמיט דברי המשנה שעליהם הם דנין. ואולם בכ"י הגניזה מובא סוף הפסקא מהמשנה עד אילו ואילו פטורין מן התפילה וראשה נתקצר, וקשה לאמר שהסופרים השמיטו

4) ובכ"ר וכן מן התפילין, ואולם קצת ספק בדבר שאפשר לקרות גם וכו' (וכו') כמו שהוא בספרים שלפנינו; עיין הערה הבאה.

בראשונה פטור מק"ש ומן התפילין ואחר כך כשהשלימו דברי המשנה חזרו וכתבו ומן התפילין. ולכן נראה שלפני אמוראי ארץ ישראל-ואולי גם לפני אמוראי בבל-לא היו במשנה ב' המלים ומן התפילין ורק בברייתא (ואפשר שהיא היא הברייתא שנסנתה כולה בבבלי י"ח בראש הדף, ובירושלמי לא הביאו אלא ראשה) שנו אותה וממנה נשתרבבו להמשנה. ואין מן הצורך להביא ראיות לדבר שאפילו „מתחילים" יודעים אותו שיש לנו הרבה הוספות במשנתנו על פי הברייתות, ובמשנה זו שלפנינו אין ספק שהוסיפו הסופרים ומן התפילה על פי הברייתא שהובאה בבבלי, עיין דברינו בראש הפרק. ומה שאמרו לקמן, צורכה מימר מי שמתו וכו', לא על המשנה קושיהם אלא על הברייתא שהוסיפה ומן התפילין, והמשנה באמת דייקה בלשונה ולא שנתה ומן התפילין, שפטור ק"ש הוא רק כמי שמתו מוטל לפניו ופטור תפילין לכ"ע כל יום ראשון; עיין לקמן דבור, אם ביום השני.

ורואה אני להעיר על דברי הרב ר' עזריה מפאנו שבתשובותיו סימן קי"ג, הוא כותב: פטור מק"ש ומן התפילה הכי גרסינן ותו לא ומפרש בירושלמי תני מן התפילין וכו'. ואין זו הגהה שהגיה אלא שכך היה לפניו בכ"י של הירושלמי שהשתמש בו בהרבה מקומות. ואולם פרושו של הרב על דברי הירושלמי קשה לקבלו שלדעתו תפילה במשנה זו היא היחיד של תפילין: או תפילה של יד או תפילה של ראש שכן דרך התנא להזכירן בלשון יחיד כדאשכחן במשנת כלים פ"ח (טעות סופר וצ"ל פי"ח) ומקואות פ"י. ודבריו קשים להעמידם שלא מצינו בשום מקום, לא בדברי התנאים ולא בדברי האמוראים על ענין מצות תפילין שהשתמשו בלשון יחיד תפילה. ובכלים שם משנה ח', דקדקו ואמרו תפילה ולא תפילין משום שהלכה זו של המשנה דווקא בתפילה של ראש ולא בשל יד נאמרה שרק תפילה של ראש יש לה ד' בתים, וכן שם ט"ז, ז', ודפוס של תפילה שכן תפילה של ראש ותפילה של יד יש להן דפוסים שונים שלא הרי זו כהרי זו. ובמקואות י', ב', והקמיע והתפילה, שכן אדם טובל התפילה שנטמאה ואפשר שנטמאה האחת ולא השנייה ובמגלה ד', ח', אמרו בדיוק, העושה תפלתו עגולה סכנה ואין בה

(6) ואם הקריאה כו בכיר היא הנכונה (עיין הערה הקודמת). אפשר לאמר שאין צריך להגיה כלום ואין כאן אלא קצור סופרים שהשמטו ראש הברייתא שדבריה הם דברי המשנה (עיין דבור ראשון שבראש המסכת קצור כזה) ולא הביאו ממנה אלא ומן התפילין.

מצוה שהסכנה רק בתפלה של ראש שלא תכנס במוחו, עיין שם דברי רש"י והערות.

ואולם נברא רבא אמר מילתא לא תחכו עליה, ובאמת יש מקום לשא ולתן בדבר אם אבל פטור בין מתפלה של ראש בין מתפלה של יד או רק מתפלה של ראש. ולכאורה נראה שלא פטרוהו אלא משל ראש שדרשו פארך חבוש עליך שביחזקאל כ"ד, י"ז (בבלי מועד קטן ט"ו, א', ושם בירושלמי ג', ה'; דף פ"ב רע"ד) ופארך הן תפילין של ראש וכמו שמתרגם התרגום שם, טוטפתך יהוין עליך. וברד"ק שם מובא מאמר רבותינו ז"ל: פארך אלו תפילין שבראש, ואין ספק שכך גרס בירושלמי שם ובלשון קרובה לזו מביא הראב"ה (ב', תקכ"ח, וע' אלנקאווה ב', ס"ז) דברי הירוש': ירושלמי אסור להניח תפילין בראשו דכתיב פארך חבוש עליך אילו תפילין. ואפשר שכן היא גם דעת הרמב"ם שכן הוא אומר בהלכות תענית ה', י"א: שמקצת החכמים נהגו שלא להניח בו (בתשעה באב) תפילין של ראש. ולפי זה כך הוא פרוש דברי הירושלמי תני ומן התפילין, שזה שאמרו במשנה שאונן פטור מן התפלה לא לתפלה שאדם מתפלל כוונו אלא לתפילין שאדם מניח ואולם השתמשו

6) ופרוש זה מקבלתן של הגאונים, עיין גזי שעכטער ב', י"ט, ואוצר הגאונים במקומו. ובודאי גם תפלה של יד צריכה להיות מרובעת וכמו שהעיר ר' חננאל בפרשו אלא שאין סכנה רק בתפלה של ראש והתוספות שם נדחקו לפרש בדרך אחרת. ומצינו בהרבה מקומות בבבלי ובירושלמי תפילין של ראש ותפילין של יד, ואף שעל פי דקדוק הלשון היה לו לאמר תפלה, כדי שלא להחליפה בתפלה שאדם מתפלל. ובמסכתא בשלח פ"י ומשמאלם זו תפלה, שכן הדרשה שם על תפילה של יד ושם שירה פ"ג, תפלה נאה כרוב הנוסחאות (אבל לא בכולם), ולא משום שאין מצות הדור מצוה אלא בתפילין של ראש כמו שטעה לאמר אחד מגדולי הרבנים בדור שעבר (ר' שלמה הכהן בספרו בנין שלמה סימן ו') אלא משום שאמרו שם לולב נאה סוכה נאה ציצית נאה לא רצו לשנות הסגנון ולאמר תפילין נאות. ודומה לזה בירושלמי סוף מגלה, שטואל אמר מוזה קודמת רב הונא אמר תפלה קודמת, כדי להתאים סאטרי האמוראים זה לזה, אלא שאפשר גם כן שרצו להדגיש שגם תפלה אחת (ושל יד, שתפלה של ראש אין מניחה בלי של יד, שכל זמן שהם בין עיניך יהיו שתים) קודמת למוזה. והרב הנ"ל טעה בשחים שלא לבד שטעה לפרש תפלה בדברי המסכתא אחת דווקא זו של יד אלא שגם הוסיף עוד טעות אחרת והיא שהבבלי חולק על המסכתא בעקר דינו של הדור מצוה בתפילין שכן בשבת קל"ג, ב', אמרו: עשה לפנינו סוכה נאה לולב נאה שופר נאה ציצית נאה ס"ת נאה, ולא מנו תפילין בין אלה המצוות שמצווה על הדורן. ולפי דבריו נהיו מוכרחים לאמר שבעל מסכת סופרים (פ"ג) שלא הזכיר אלא ציצית מוזה וספר תורה שיש בהן משום ואנוהו חולק על המסכתא ושני התלמודים וסובר שאין בסוכה ולולב הדור מצוה! ואין צורך להשיב על דברים כאלה שכבר ידוע דרך הסופרים שלפעמים מקצרים ולפעמים מארכים בדוגמאות. ובבבלי שם לפנינו בספרים נזכרו לולב שופר סוכה ציצית וספר תורה ויש שגרסו שם (עיין דקדוקי סופרים) רק לולב סוכה וספר תורה, ובמסכתא המצות שיש בהן הדור הן לולב סוכה ציצית ותפלה (=תפילין) ובמסכת סופרים הן, ציצית מוזה וספר תורה, ואולם אין ביניהם אלא חלופי לשונות בלבד.

בלשון יחיד תפלה שפטור רק מתפלה של ראש אבל חייב בתפלה של יד. ויש להביא קצת ראייה לזה שעקר הגרסא במשנה הוא תפלה במשמע תפלה של ראש ממה שאמרו בשמחות ראש פ"י: אבל כל זמן שמתו מוטל עליו (לא לפניו) כמו שהוא במשנה שלנו עיין לקמן עמוד ל"ד) פטור מקרית שמע ומן התפלה ומן כל מצוות האמורות בתורה. והנה כאשר אין ספק שתנא ברייתא זו כבר השתמש במשנה שלפנינו אלא שהוסיף, ומן כל מצוות וכו', וכן הוסיף שם, ואם רצה להחמיר... הרי זה לא יחמיר, קשה למצוא טעם להשמטתה של ההלכה ומן התפלין, אם לא נאמר שבנוסח המשנה שלו לא נאמר אלא מן התפלה, כלומר תפלה של ראש. ואולם גרסת כ"י אוקספורד שם היא, מן התפלה ומן התפלין, ואם כן תפלה משמעה תפלה שאדם מתפלל ולא תפלה שאדם מניח. ומלבד זה בלשונות כאלו קצרו והאריכו הסופרים כאשר עלתה על רוחם, ולדוגמא בבראשית ר' ק', ז', חסר בכל הדפוסים ובכל כ"י מקרית שמע, וודאי גמור הוא שיד הסופרים במעל הזה שהרי כל עקרה של הלכה זו לא נשנה בברכות אלא משום פטור ק"ש, ולעומת זה בירושלמי דפוס קושטא הוסיפו על פיוסח הדפוס של הבבלי ומן התפלה. ובעקר הדבר אף שיש מקום לצדד ולאמר שלא פטרוהו לאבל אלא מתפלה של ראש הדעת נוטה שלא כן הוא, שלא מצינו לא בבבלי לא בירושלמי ולא אצל אחד מהראשונים שיאמר כן בפרוש וסתימותן של דברים מוכחת שאבל פטור גם מתפלה של יד. ואולם גם אם נדחוק להוציא הדברים מידי פשוטן ונאמר שאינו פטור אלא בשל ראש, אי אפשר לחלק כן אלא באבל שפטור מתפלין משום פאר אבל במי שמתו מוטל לפניו שפטור משום כבודו של מת בודאי אי אפשר לחלק בין תפלה של ראש לתפלה של יד, ולכן אי אפשר לקיים גרסת הרב ר' עזריה מפאנו אלא אם נאמר שבתפלה כווננו כאן לתפלה במשמעה הרגיל ולא נשנו תפלין כלל משום שאבל פטור בהן גם ביום הראשון וכמו שבארנו למעלה ראש עמוד ז'.

(ז) ובבראשית ר' נ"ח, ו', בכ"י היותר מדויק שבהוצאת טהעאדאר הגרסא היא סקרית שמע ולא נזכרו לא תפלה ולא תפלין, וקצת ראייה מזה לטה שאמרנו שמן התפלין אינה מעקר המשנה ואין צריך לאמר שמן התפלה הוספה היא. ואולם יש שגרסו שם, ומן התפלה ומן התפלין ומכל מצות האמורות בתורה, עייש בחלופי נוסחאות ובהערות המו"ל.

(ח) ואולם אם כן הוא אין מקום לקושי הירושלמי צורכה סימרי שמתו וכו', שהרי מי שמתו מוטל לפניו פטור גם משל יד ואבל חייב בה וע"כ שאבל פטור משתייהן.

ועוד יש לנו דרך אחרת בפרוש דברי הירושלמי והיא, שהברייתא חולקת על המשנה באלו שאין בהן צורך למטה, שלפי המשנה חייבין בתפילין ואינן פטורין רק מן התפלה ולפי הברייתא פטורין גם מתפילין. ופרוש זה יסודו בגרסת כ"י הגניזה ששם מובא בראשונה כל הפסקא של המשנה עד, אילו ואילו פטורין מן התפלה, ועליה הברייתא, וכן מן התפילין, אלא שאין בזה ראייה מוכרחת שכן דרכם של הסופרים להעתיק לפעמים כל הפסקא של המשנה ואף שסוגית התלמוד לא נאמרה אלא על ראשה. ואולם אף שאין לנו ראייה לפרוש זה קל למצוא טעם למחלוקת זו, אם המלויים את המת (עיין עמוד ד') חייבים בתפילין או לא. ובודאי לפי פרוש רש"י שלכן חייבין בק"ש ופטורין מן התפלה משום שתפלה דרבנן הדין נותן שהם חייבין בתפילין שהרי תפילין לכ"ע הן מן התורה, אלא שקשה לקבל פרושו, שאם כן תקשה ממתניתין למאן דאמר ק"ש מדרבנן ולא מצינו שנחלקו בו תנאים שנאמר: אנא דאמר כתנא אחרינא, וביחוד קשה לאמר שרב יהודה האומר ק"ש מדרבנן (בבלי כ"א, א') יפסוק נגד סתם משנה, והלכה כסתם משנה. והטעם הפשוט הוא כמו שכתבו תלמידי ר' יונה ושאר ראשונים שתפלה צריכה כוונה ולכן המלויים את המת פטורין מתפלה שקשה לכוון בשעת הלוייה ואולם חייבין בק"ש שאין צריכה כוונה אלא פסוק ראשון או ג' פסוקים ראשונים. ואף אנו נאמר שלפי דעתו של תנא ברא הם פטורין גם מן התפילין, משום שבשעת הלוייה אי אפשר להם שלא יסיחו דעתן מן התפילין, ולא עוד אלא שאפשר שיתקרבו עצמן אצל המת וכבר אמרו (שם בבבלי), לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו, ואם בק"ש לא חששו, שעל שעה קטנה יתרחק עצמו מן המת, אבל תפילין שזמנה תדיר חששו שמא יניחם על ראשו בתוך ד' אמות למת. ועיין בספר תורת האדם, ענין הנחת תפילין, להרמב"ן שהעיר: ומבעי ליה לאבל ליתובי דעתיה ולכווני לביה לתפילין שלא יסיח דעתו מהן... הלכך מניח להו בישוב דעתו אבל בשעת הבכי ובשעת ההספד אינו מניח. ויש בזה טעם לפטור לא רק האבל אלא גם המלויים את המת שההלוייה היא שעת הבכי וההספד לכל אלה שבאו לכבוד המת וכמו שאמרו בשבת ק"ה, ב': כל המוריד דמעות על אדם כשר הקב"ה סופרן ומניחן בבית גזיו. ובסוכה כ"ה, ב', כשאמרו לענין סוכה שאבל חייב בה ואף שמצטער איבעי ליה ליתוביה דעתיה, לא אמרו אלא

משום ששמחת י"ט<sup>10</sup> היא מצות עשה מן התורה וראוי לו לאבל למעט באבלו וצעריו אבל המלויים את המת כשורה עושים אם הם בוכים ומספרים עליו, ולכן הם פטורים לדעת הברייתא גם מתפילין. עיין דבור הבא.

אבל ביום הראשון אינו נותן תפילין ביו' השני הו' נותן תפילין וכו'. כל הפסקא כולה מן אבל עד נימא הלכה כר' אליעזר נמצא לפנינו גם במועד קטן ג', ה', ואולם בבראשית ר' ק', ז', רק עד מהו שיעשה... שלא לחלוץ. והשנים שבין ב' המקומות שבירושלמי קטנים וקלים הם-ולפי גרסת כ"י הגניזה כאן בברכות כמעט שאין שום חלוף ושנוי ביניהם-ואין ספק כלל שזו אחת מהסוגיות הכפולות המרובות בירושלמי. וקרוב לאמר שנאמרה בראשונה על משנתנו מי שמתו מוטל לפניו ומכאן נעתקה למועד קטן, ואף שגופי הלכות אבל נשנו שם, הרי לפנינו בתלמוד ירושלמי שעל פסקא זו שבמשנה כמה וכמה הלכות אבל שלא נזכרו כלל בתלמוד ירושלמי מועד קטן. ומה שמביאני לידי השערה זו הוא הלשון צורכה מימר מי שמתו מוטל לפניו שמוכחת שנשאו ונתנו על המשנה שלפניהם ולא על משנה שבמסכת אחרת, שלוא כן לא היו נמנעים מלרמו עליה בלשון הרגילה הדא דתנינן והיו אומרים: צורכה מימר הדא דתנינן (בברכות!) מי שמתו וכו'.

היחס שבין הירושלמי ובראשית ר' עוד לא הוברר (עין מבוא לב"ר לה' אלבעק עמוד ס"ו וכו') וגם במקום זה הדבר מוטל בספק אם מחבר מדרש זה השתמש בירושלמי לפנינו או במקור אחר. השנויים החשובים שביניהם- אין אני מתחשב בשנויים קלי ערך כאיצטריכא למימר בב"ר במקום צורכה מימר שבירושלמי ואחרים כמותם-שנים הם. בב"ר ליתא בדברי ר' אליעזר כל שבעה וכן ליתא שם מן א"ר יוסי בר' בון עד הלכה כר' אליעזר. והנה כפי מה שנראה בהמשך דבור זה אין ספק שמי שאומר חולץ חולץ הוא כל שבעה, אלא שאפשר שכל שבעה אינו מעקר לשון הברייתא שכן ליתא בירושלמי הוצאת אמסטרדם ובכמה גוסחאות של מסכת שמחות, ואם כן אין להביא ראיה מחלוף זה שבין הירושלמי וב"ר שלא השתמש מחבר

10) ועיין שם ברשי' עמוד א', בדיה טירדא דרשות, שלכן אבל חייב במצות ואף שטרוד באבלו שאינו חייב להצטער.



המדרש בירושלמי. ואשר להשמטת דברי ר' יוסי בר"ב בב"ר כבר ידועה דרך בעלי הגדה לקצר בדברי הלכה, אלא שאפשר גם כן שהמקור שהשתמש בו המסדר של בראשית ר' לא היה תלמוד ירושלמי שלנו אלא הסדור הראשון שלו מזמן שקדם לר' יוסי בר' בון ולכן נזכרה בו שאלת ר' זעירא ולא תשובת ר' יוסי, אחד מאחרוני אמוראי ארץ ישראל, והדבר שקול ויש פנים לכאן ולכאן. מחלוקת התנאים בהלכה זו היא לפנינו גם במסכת שמחות פ"ו אלא שנשתבשה שם הגרסא בין בספרים בין בכ"י (עיין הוצאת היגער) והראשונים גרסוה כמו שהיא בירושלמי, עיין דבריהם בספרו של ה' ראטנער. ומכל מקום גם לפני הראשונים היתה הגרסא בשמחות באו אחרים לנחמו במקום באו פנים חדשות שבירושלמי (ומזה תשובה על פרושו המוזר של ר' שלמה בן היתום שבפרושו על מו"ק כ"א, א', כתב: פנים חדשות שמת לו מת אחר, ואולם בשמחות נאמר באו אחרים לנחמו), כמו שמוכח מסמ"ג הלכות אבילות שהעיר עליו ה' ראטנער, אלא שהוא טעה וחשב שבעל סמ"ג מצטט דברי הירושלמי, ולא כן הוא שהרב הזה מביא דבריו ממס' שמחות ומוסיף ואומר שכן הוא גם בירושלמי דמי שמתו ובירושלמי דמו"ק. ומשער אני שעקר הגרסא בשמחות הוא ביום הראשון אינו נותן... בשלישי באו אחרים לנחמו חולצין דברי ר' אליעזר ר' יהושע אומר... וביום השני אינו נותן תפילין ביום השלישי נותן תפילין באו אחרים לנחמו הרי זה אינו חולצין. ותנא של חיצינית זו שנה גם בדברי ר' אליעזר, בשלישי" כדי להתאים סגנונו עם סגנונו של ר' יהושע ופרושו שגם בשלישי חולצין ומכל שכן בשני. ולפי עדותו של ה' היגער כ"י ב' וג', אינם גורסים כל שבעה לא בדברי ר' אליעזר ולא בדברי ר' יהושע וכן הוא הנכון, שאין צורך להדגיש כל שבעה אחרי שאמר ר' אליעזר שחולצין בשלישי, ומה לי שלישי או רביעי וחמישי ושאר הימים של אבל אחרי שנותן בשני, וכן במאמר ר"י, כל שבעה" מיותר הוא.

אמנם כן הוא שדרך אחת ודעה אחת למקורות של בני ארץ ישראל בהלכה זו, ואולם בבבל נשנתה מסורת התנאים בדרך אחרת וכך היא שנויה בבבלי מועד קטן כ"א, א': אבל ג' ימים הראשונים אסור להניח תפילין משלישי ואילך ושלישי בכלל מותר להניח תפילין ואם באו פנים חדשות אינו חולץ דברי ר"א ר' יהושע אומר אבל ב' ימים הראשונים אסור להניח תפילין משני ואילך (לפנינו בספרים ואילך ליתא, אבל כך היא גרסת כ"י מינכען וכך גרסו

הראשונים, עיין דקדוקי סופרים) ושני בכלל מותר להניח תפילין ואם באו פנים חדשות חולץ. ואשר לחלוף שמות של התנאים אי אפשר להגיה בירושלמי על פי הבבלי כמו שהגיה הגר"א ז"ל בבאורי לאורח חיים סימן ל"ח, ולגרוס ברישא דברי ר' יהושע ובסיפא דברי ר' אליעזר, שבכל מקום משנתו של ר' אליעזר שנויה ראשונה ואחר כך משנתו של ר' יהושע, ולכן אם באנו להגיה לא די לנו להחליף השמות אלא להחליף רישא לסיפא וסיפא לרישא. ועוד שלא לבד שצריכים אנו להגיה בב' מקומות בירושלמי אלא גם במסכת שמחות ובבראשית ר', שבכל אלו המקומות ר"א הוא האומר נותן בשני אבל חולץ כל שבעה ור"י חולק ואומר שאינו נותן בשני ואולם בשלישי ומשלישי ואילך נותן ואינו חולץ. וכל הראשונים שלנו אלא שבסמ"ג במקום הנ"ל נזכרו דברי ר' יהושע ראשונה. ואפשר שלא דקדק הרב כל כך ונגרר אחר סדר הדברים שבבבלי שבו נזכר בראשונה דעת מי שאומר שאין נותן בשני (ר' אליעזר ובירושלמי זו היא דעת ר' יהושע), אבל גם לפי גרסת בעל סמ"ג, ר"א הוא שאומר בירושלמי ובשמחות שנותן בשני ור' יהושע הוא שאומר שאין נותן בשני.

וחשוב אני שהגר"א ז"ל לא הגיה הגרסא בירושלמי ובשמחות כדי להסכים דבריהם עם דברי הבבלי, שבודאי לא נעלמו מעיני רבינו הגדול המקומות הרבים שהבבלי והירושלמי נחלקו בשמות, אלא שהיה נראה לו שר"א שאמר קיים כפיית המטה שלשה ימים קודם הרגל אינו צריך לכפותה אחר הרגל (מועד קטן כ', א', וש"ג) הוא הוא שאומר גם כן לענין תפילין שג' ימים הראשונים אבל אסור בהם, ועל כרחק שהסופרים טעו והחליפו השמות בירושלמי ובשמחות. ואולי שנגרר הגר"א אחר דברי הרב בעל נמוקי יוסף שהעיר שם על דברי המשנה הקובר את מתו וכו': דעיקר האבילות הם ג' ימים הראשונים שאסור בהם הנחת תפילין וכו'. ואולם הרב הזה לא כתב כן אלא לרווחא דמילתא על פי מה שאמרו שם בבבלי כ"א סוף ע"א: והא רבא הוא דאמר הלכה כתנא דידן דאמר שלשה ימים, ופרש רש"י הלכה כתנא דידן דאמר ג' ימים עיקר אבילות ה"נ נבעי ג' ימים להניח תפילין. ולבסוף העלו שם בגמרא מצוה שאני ופרושו, אף שעיקר אבילות הוא ג' ימים לענין שאילת שלום ולענין אסור

(11) זמן תפילין הוא לאחר עמוד השחר ואם כן כיון שבאבל מקצת היום ככולו כשמניחן בשלישי כבר עברו עליו ג' ימים הראשונים, ועיין בפנים בהמשך דבור זה.

מלאכה ולכמה דברים אחרים (עיין שמחות פ"ו ובבבלי שם כ"א, ב', וכו'), לענין תפילין שאני שמחויב האבל להגביר על אבלו ולהניח תפילין בשני, ואם כן אין ראייה מר"א בקובר את מתו קודם הרגל על ר"א בענין תפילין והריטב"א בחדושו על המשנה שם כתב בדיוק לפי שעקר אבילות ג' ימים לענין שאלת שלום ולענין אסור מלאכה לענין וכד לקמן והן הן דברי בעל נמוקי יוסף-תלמיד תלמידו-ואולם לא הזכיר הריטב"א תפילין משום מצוה שאני. ואם באנו לדרוש „לשיטתו“ אדרבא גרסת הירושלמי ושאר מקורות של בני ארץ ישראל נראה עקר, שכן מצינו שר' אליעזר היה מדקדק מאוד במצות תפילין ואמרו עליו למעלה ב', ג': לא הוון תפילין זעין מיניה לא בקייטא ולא בסיתוא. ואפילו בשעת מיתתו היה לבוש תפילין (סנהדרין ס"ח, א'), והדעת נוטה שמשום שהחמיר כל כך במצוה זו אמר שאפילו אבל חייב בה מיום שני ואילך, ודומה לזה העיר הראב"ה סימן תת"מ, עמוד תקכ"ה, שר' אליעזר הניח תפילין ואף שנדרוהו חבריו ומנודה אסור בתפילין שלא השגיח על נדרים לענין תפילין ולא חש על הנדוי אלא לשאר דברים. ואיך שיהיה ברור הוא שיש כאן מחלוקת בין הבבלי והירושלמי בענין זה שלפי הירושלמי ר"א סובר שנותן בשני וחולץ ור' יהושע סובר שאין נותן עד ג' ומכאן ואילך אינו חולץ ולהבבלי הדברים להיפך. ומענין הדבר שבספרי דברים קפ"ח, הוהירו על המחליף דברי ר' אליעזר בדברי ר' יהושע ודברי ר' יהושע בדברי ר' אליעזר, ומכאן אנו למדים שלפעמים החליפו שמות של אלה התנאים, וחלוף כזה לפנינו בהלכה זו.

יותר חשוב הוא חלוף אחר שבין ב' התלמודים, שבירושלמי אמרו בפרוש שלדעת האומר שחולץ חולץ הוא כל שבעה ובבבלי לא נזכר חליצת שבעה כלל אלא שאמרו שלר"א אינו נותן בשני ובג' הוא נותן ואינו חולץ גם כשבאו פנים חדשות ולר' יהושע נותן בשני אלא כשבאו פנים חדשות חולץ. ואפשר שכוונו שחולץ בשני שעוד לא יצא קול על אבלו ויחדוהו בני אדם שנותן ביום ראשון אבל משלישי ואילך-ושלישי בכלל-גם לר' יהושע אינו חולץ שאין מקום לחשד שכבר יצא לו קול שהוא אבל. ואולם כבר הערנו למעלה שכל שבעה ליתא לא בשמחות (לפי הגרסא המדויקת) ולא בבראשית ר' ואפילו בירושלמי יש שלא גרסו ב' מלים אלה, ואולי שפרוש הוא שנשתרבב לפנים, ומצד אחר יש להוכיח שגם לפי דעת הבבלי מי שאומר שחולץ חולץ הוא כל שבעה. ודבר זה יוצא ממה שאמרו שם בבבלי שלעולא נוכן הביאו ברייתא דבן



תימא האומרת חולץ ומניח אפילו מאה פעמים, אלא שאפשר שבן תימא כר' יהושע לכלל דבר, עיין לקמן עמוד כ"ה) מניח בשני וחולץ, ועל כרחק שלר' יהושע חולץ כל שבעה, שאם לא כן מה זה שאמר עולא, הלכה כר"א בחליצה והלכה כרבי יהושע בנתינה, והלא לא אמר ר' יהושע שחולץ אלא בשני ואם כן עולא פוסק כר' יהושע בין בנתינה-שנותן בשני-בין בחליצה-שחולץ בשני-וחולק עליו ר' אליעזר ואומר שאין נותן בשני אבל אין חולץ בשאר הימים שאפילו לר' יהושע אינו חולץ. ואין מקום לדברי הבבלי שם אלא אם נאמר שלר' יהושע חולץ כל שבעה ואמר עולא שאף שאין הלכה כמותו בחליצה בשאר הימים, בשני חולץ, שלא יהיו מעשיו נראים כסותרים זה את זה, שנותן בשני כר' יהושע ואינו חולץ כר' אליעזר. ומה שלא נשנה בפרוש בבבלי כל שבעה משום שכבר נאמר שם בראש דברי ר' יהושע משני ושני בכלל והמשפט הזה מגדיר בין ההלכה על הנחת תפילין שמניחם משני ואילך ובין ההלכה על חליצתן שמשני ואילך חולצן אם באו פנים חדשות. ובירושלמי ובמקורות האחרים שזכרו למעלה שלא נאמר בהם משני ושני בכלל הצרכו להוסיף-התנאים עצמם או הבאים אחריהם-כל שבעה, שלא יטעה אדם לאמר שגם למי שסובר שחולץ בבאו פנים חדשות אינו חולץ אלא בשני, שרק בשני יש חשד וכמו שכתבנו למעלה.

ובעיני רבותינו הראשונים כל כך פשוט היה הדבר הזה, שגם להבבלי חולץ פרושו חולץ כל שבעה, עד שלא נזקקו לפרשו ולא מצאתי אלא לאחד מהם שהעיר על זה (ועיין לקמן דבור: וכו' יהושע) בפרוש, והוא תלמידו של ר' יחיאל מפאריש בשיטתו למועד קטן במקומו. והוכחתו שכן הוא היא בדרך אחרת קצת ממה שכתבנו למעלה, ואולם הכתב יד שממנו נדפס השיטה הזאת פגום במקום זה וקשה לעמוד על לשונה. ולא יכולתי לירד לסוף דעתו של דו"ה הגר"א ז"ל שבבאוריו לאורח חיים במקום הנ"ל האריך להוכיח שלפי פרושו של הרמב"ן, ששני בבבלי הוא מתאים ליום ראשון שבירושלמי שמניח מיד כשהגיע זמן תפילין בשני, על כרחק גם להבבלי חולץ כל שבעה שאין טעם להחמיר ביום שני מבשאר הימים. ושותא דמר לא ידענא, שכבר ראינו מהבבלי עצמו שחולץ כל שבעה וגם אם לא נקבל פרוש הרמב"ן (ועיין לקמן הפרושים האחרים על שני) מוכרחים אנו לומר כן. ומצד אחר ההוכחה שלו שלהרמב"ן בודאי חולץ כל שבעה אינה הוכחה כלל, שאף שכן הוא שלענין חמר האבל אין חלוק בין יום שני לשאר הימים, אפשר שהטעם שחולץ אינו משום אבל אלא

משום חשד, ובוזה יש לחלק בין שני ימים ראשונים לשאר ימים וכמו שהסברנו למעלה.

החלוף היותר גדול שבין הירושלמי (=מסכת שמחות ובראשית ר') והבבלי בענין זה הוא בסגנון הדברים שבמקורות של ארץ ישראל אמרו בראשון... בשני... בשלישי ובבבלי השתמשו כאן בסגנון שלא מצינו לו חבר בשום מקום ואמרו ג' ימים הראשונים... משלישי ואילך ושלישי בכלל... משני ואילך ושני בכלל וכו'. וכבר נחלקו הראשונים בפרוש הדברים שיש שאמרו שמי שאוסר ג' ימים הראשונים אוסר שני ימים ומקצת יום שלישי ומי שאוסר שני ימים אוסר יום א' ומקצת יום שני (רש"י ותוספות במקומו; אור זרוע ב', תל"ט; רא"ש סימן ל"ו ובתוספותיו במקומו; ר"ן וריטב"א לסוכה כ"ה, ב', ועוד הרבה מהראשונים), ויש מי שאומר שכיון שאין לילה זמן תפילין, או דבר תורה או מתקנת חכמים, (מנחות ל"ו, ב') נמצא שלר"א אינו נותן ב' ימים הראשונים וליל שלישי הרי לך ג' ימים ולר' יהושע אין נותן יום א' וליל שני והרי לך שני ימים (הרמב"ן, תורת האדם, שער הנחת תפילין, ועיין בר"ן לסוכה כ"ה, ב'), ויש מי שאומר (הריטב"א בחדושו למ"ק ואולם בחדושו לסוכה פרש בדרך הראשונה): דבעי ימים שלמים מעת לעת לר' אליעזר שנים ולר' יהושע אחד ולכך נוטל ר' אליעזר מקצת ג' ור' יהושע מקצת ב' כדי להשלים והתשלומים האלה הן בתפלת שחרית. ומי שמכיר האמת יודה שאין אחד מאלה הפרושים מתקבל על הדעת, שעל כולם יש לשאול למה לא אמרו בדברי ר"א ראשון שני ומקצת שלישי ובדברי ר' יהושע ראשון ומקצת שני, ובמקום סגנון קצר וברור כזה בחרו בסגנון ארוך וסתום שלפנינו. וביותר קשה הפרוש השני, שאיך אפשר לומר שכשהגיע זמן תפילין לר"א מניח בשלישי ולר' יהושע בשני והברייתא אומרת: אבל ג' ימים הראשונים אסור... דברי ר"א ר' יהושע אומר אבל ב' ימים הראשונים אסור! ומלבד זה גם אם נקבל ההנחה לפרוש

12 לפי דברי התוספות המקצת הוא מדרבנן, ואולם לפי פרושו של הראב"ד המובא אצל הרבה מהראשונים (רמב"ן ותוספות הרא"ש) ר"א דורש ויחסו ששלמים בעיני ור"י דורש כיום, ולא יום, שיש עליו תוספה מן השני. ובירושלמי מועד קטן הדרשה של ר"א נאמרה בלשון זו: ימי שבעה ככי שנים אבל שלשים, ולפי זה בודאי לא דרשו ויחסו כלל שאם לא כן גם בשבעה ושלשים נאמר שצריכים להיות שלמים, וכבר אמרו כלל גדול באבל: מקצת היום ככולו. ואולם ברור הוא שלדעת הראב"ד ששני התלמודים חלוקים בהלכה זו שבירושלמי אמרו בפרוש ראשון ושני ושלישי מבלי הוספת מקצת וכמו שהערכנו בפנים, וכשם שחלוקים בהלכה כך חלוקים בדרשה שסמכוה עליה.

זה והיא, שגם מקצת לילה ככל היום, ובדבר זה נחלקו הראשונים (עיין רא"ש מו"ק ל' ול"ג), איך אפשר לומר כן לענין תפילין בלילה שהאבל אין מניח בו תפילין משום שהוא לילה ולא משום אבל. ועל הפרוש השלישי קשה, שאם נאמר ששני ימים לר"א ויום אחד לר' יהושע מעת לעת הוא איך משלים במקצת יום השלישי או במקצת יום השני, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, והרי לפעמים כשנקבר סמוך לשקיעת החמה אין מן יום הראשון לזמן תפלה של שחרית של שלישי אלא מעט יותר מן מעת לעת ולילה ואיך נאמר שהזמן הקצר בבוקר של שלישי-או לר' יהושע בבוקר של שני-תשלומים הן להשלים ב' מעת לעת, אתמהא! והריטב"א בעל פרוש זה נראה שנגרר אחרי בעל סמ"ק שכתב בסימן צ"ז: ואסור בתפילין מעת לעת מקבורת המת ומכאן ואילך אם לא (צ"ל אפילו), ושבוש זה ישן נושן הוא שכבר נמצא בהוצאה ראשונה ובח' כתבי יד של סמ"ק שהיו לפני, אלא ששתיקותו של ר' פרץ שלא הגיה כאן כלום מוכחת שהשבוש הזה לא היה לפניו; ועיין בב"ח יורה דעה שפ"ח שתמה על סמ"ק ולא הרגיש בט"ס שלפנינו באו פנים חדשות אינו חולץ. ואולם לפי דעת בעל הסמ"ק מעת לעת דווקא מבלי תשלומים, וכאשר אי אפשר לצמצם נמצא שלר"א אין מניח ג' ימים (ב' ימים שלמים ומקצת יום ג') ולר' יהושע שני ימים כלומר מעת לעת ומקצת יום שני, אלא שגם לפי זה קשה כעין הקושיא הראשונה שהקשינו, שלמה לא אמרו בדברי ר"א שני ימים מעת לעת ובדברי ר' יהושע יום א' מעת לעת.

ומה שנראה לנו בפרוש סגנון הברייתא הוא שמחלוקת ר"א ור' יהושע בהנחת תפילין של אבל וחליצתן היתה שנויה בראשונה בלשון קצרה כזו: אבל עד יום שלישי אסור... אם באו פנים חדשות אינו חולץ דברי ר' אליעזר ר' יהושע אומר אבל עד יום שני אסור... אם באו פנים חדשות חולץ. וכאשר עד ישרו ב' משמעות שלפעמים עד ועד בכלל ולפעמים עד ולא עד בכלל (ברכות כ"ו, ב'), נחלקו אמוראי ארץ ישראל ואמוראי בבל בפרושו של עד שהראשונים פרשוהו עד ולא עד בכלל, ולכן שנו מחלוקת ר"א ור' יהושע כמו שהיא במקורות ארץ ישראל בראשון... בשני... בשלישי, ובבבל שנו אותה בלשון משלישי ואילך... משני ואילך. ולא לבר הלכה זו שבתפילין נשנתה בבבלי בלשון אחרת ממה ששנוה חכמי ארץ ישראל, אלא שכל אלה ההלכות על הימים הראשונים של אבל בנגוד לשאר הימים שאינם חמורים כל כך, נאמרו בברייתות שבבבלי על ג' ימים

הראשונים (מועד קטן כ"א, ב') ובמקורות ארץ ישראל על ראשון ושני (שמחות פ"ו, ושם כמה הלכות מסוג זה שלא נמצאו במקום אחר; על בא במקום אחר עיין גם כן ירושלמי שם), שכל ההלכות בענין זה נאמרו בלשון אחת: אבל עד ג' ימים הראשונים, ואלה פרשו עד ועד בכלל ואלה עד ולא עד בכלל, וכעין זה נחלקו ב' התלמודים גם למעלה חלק א', סוף עמוד ש"נ. ובחולין נ"ה, א', אמרו: כל שעורי חכמים להחמיר חוץ מכנרים של כתמים להקל. והראשונים (עיי"ש ברש"י בתוספות וברשב"א) נחלקו בפרוש דברי הבבלי, שיש שאמרו שכתמים הם דוגמא לכל דבר שאינו אלא מדרבנן, ויש שאמרו כתמים דווקא. ובהרבה מקומות בבבלי מצינו מחלוקת אמוראים, אם עד ועד בכלל או עד ולא עד בכלל, והמחלוקות הן בין בדבר תורה בין בדרבנן, ולכן נראה שאין הכול מודים בכלל שנשנה שם בחולין על שם ר' יוחנן. ואולם חלוף זה בפרושו של עד יסודו במחלוקת בר קפרא וחבריו (שם בירושלמי ובראשית ר' ק', ז') שהוא אומר שכל תקפו של אבל עד (ועד בכלל) ג' ימים הראשונים ולכן גם עני אסור במלאכה בשלישי וחבריו אמרו שעושה מלאכה בשלישי, שעיקר תקפו של אבל אינו אלא בראשון ושני. ומחלוקת בר קפרא וחבריו לא ללמד על עצמה יצאת אלא ללמד על הכלל שכל הדברים שאסורים רק בימים הראשונים של אבל, לבר קפרא אסורים בשלישי ולחבריו מותרים. והדעת נותנת שלבר קפרא אבל אסור בתפילין בשלישי שבימי תקפו של אבל קשה, וכמעט אי אפשר לו לאדם ליישב דעתו, וכמו שכתב הרמב"ן בתורת האדם ענין הנחת תפילין: ומבעי ליה לאבל ליתוביה דעתיה ולכווני לביה לתפילין שלא יסיח דעתו מהן (כפי הנראה הוא מצטט דברי הגאונים וקרוב לומר שצ"ל שם: וזה הלשון סיוע לדברי הגאונים וכתבו הגאונים ז"ל, אלא שהסופרים דלגו על מה שבין הגאונים להגאונים; ועיין ריטב"א בחדושו לסוכה כ"ה, ב', שכתב: הא דאמרינן באבל רבתי דמיבעי ליה – לאבל – ליתובי דעתיה, אולם אין זה לשון חצונית זו שהיא כלה עברית! והר"ן בחדושו שנדפסו מחדש על מ"ק מביא כל המאמר הזה בלשון: אמרו המפרשים דגרסי' ביומא . . . שלא יסיח דעתו . . . הלכך מניח להו בישוב דעתו אבל – אַבְּל, לא אַבְּל! – בשעת הבכי ובשעת ההספד אינו מניח, ובר קפרא לשיטתו שנה מחלוקת זו של ר"א ור' יהושע בסגנון שלא יוכל אדם להטיל ספק בדבר אם עד ועד בכלל או עד ולא עד בכלל. והברייתא בבבלי שהיא בעקרה ברייתא של בר קפרא היתה שנויה בלשון זו: אבל ג' ימים הראשונים

אסור להניח תפילין מג' ואילך מותר... דברי ר"א ר' יהושע אומר אבל ב' ימים הראשונים... מב' ואילך מותר. והוכרח בר קפרא לאמר שלר' יהושע אסור בב' ימים הראשונים, ואף שקשה למצוא טעם לדבריו שאבלות מן התורה אינה אלא יום אחד (עיין לקמן בהמשך דברינו) ותקפו של אבל ג' ימים, משום שאם עד במשנתו של ר' אליעזר משמעו ועד בכלל בודאי כך הוא משמעו בדברי ר' יהושע החולק עליו ואומר עד יום שני. ואפשר שלבר קפרא ר' אליעזר ור' יהושע נחלקו בזמן תקפו של אבל, והוא סובר כר"א ולא כר' יהושע האומר שאבל אסור בתפילין רק בשני ימים הראשונים משום שרק שני ימים הם תקפו של אבל, וחולק על ר' אליעזר לא לבד בענין תפילין אלא בכל שאר הדברים שנאמרו שאסורים רק בימים הראשונים. ואולם אמוראי בבל אף שקבלו דעתו של בר קפרא לשאר דברים (גם הברייתא כ"ז, ב', שלשה ימים לבכי היא לפי דעתו שימי הבכי הם ימי תקפו של אבל, ואולם דברי הספרי שנו', אין עניינם כאן ששם דרשו על הג' או ד' חדשים של שלשים יום שאבלו על משה, עיין שם במדרש חנאים), כמו שראינו למעלה שבכל מקום שנו ג' ימים הראשונים... מג' ואילך ולא ראשון ושני ושלישי כאשר הוא במקורות ארץ ישראל, בתפילין הסכימו לדעת החולקים עליו שמצוה שאני. ובכל זאת לא שנו סגנונו של בר קפרא אלא שהוסיפו בברייתא ששנה הוא שתי המלים ושלישי בכלל בדברי ר' אליעזר ושני בכלל בדברי ר' יהושע ללמדנו ששונה תפילין משאר הדברים שנשנו בברייתות על ימים הראשונים שבכולם הם ג' ימים ובתפילין לרא"ל רק שנים ולר' יהושע מניח אפילו בשני. והוספה זו היא שגרמה זרות הלשון בברייתא שכבר נדחקו הראשונים ליישבה ולא עלתה בידם משום שלא עמדו על השתלשלותה, שהמשפט ג' ימים הראשונים היא משנת בר קפרא והמשפט ושלישי בכלל (וכן בדברי ר' יהושע שני ימים הראשונים וכו' כאשר הערנו למעלה) הוא על דעת החולקים עליו. אלא שלא נמנעו מלחבר ב' משפטים אלה שבעקדם סותרים זה את זה כדי שלא לשנות סגנונו של בר קפרא, וכאשר לעולם כשאדם נוהג אבלות שני ימים ואין מניח בהם תפילין באמת הוא מוסיף מקצת יום שלישי, כלומר ליל ג', שלילה לאו זמן תפילין, השתמשו בלשון ג' ימים הראשונים על צד הדוחק במשמע ב' ימים ולילה אחד, ואף שבשאר המקומות לשון זו כמשמעה, שנוהג אבלות ג' ימים הראשונים.



ודע שהאחרונים נחלקו בדבר אם יום ראשון שאבל אסור בהם בתפילין הוא יום מיתה וקבורה או יום קבורה ואפילו יום שמועה (עיין דגול מרבבה יורה דעה שפ"ח, שהשיג על מהריט"ץ בענין זה, וכבר קדמוהו בהשגה זו ר' בנימין סאלניק בתשובותיו משאת בנימין סימן פ"ב, ור' אליה שפירא בספרו אליהו רבא על אורח חיים סימן ל"ח), ואולם נעלם מהם דברי הראשונים בעל העיטור והריטב"א ששניהם כתבו בפרוש שאין פטור אלא ביום מיתה וקבורה. וזה לשון הריטב"א בחדושו לסוכה כ"ה, ב': וה"מ דמיפטור ביום ראשון שהוא יום מיתה וקבורה אבל בשאר ימים לא מיפטור וכו', ובקצור לשון כתב כן גם בעל העיטור (הלכות תפילין חלק ז'; הוצאת ווילנא ס"ב, ג'): ודווקא ביום ראשון שהוא דאורייתא אבל שאר יומי חייב, וכבר ידוע שאין לך אבילות מן התורה אלא יום מיתה וקבורה. ולפי דבריהם אין צורך בטעם שכתב הרמב"ן (בשם הגאונים?) המובא למעלה שאבל פטור מתפילין משום שקשה לו שלא יסיח דעתו מהן כשאין דעתו מיושבת, אלא משום חומר האבילות של יום מיתה וקבורה, ואולם יש בטעם זה צורך למי שאומר שאבל פטור מתפילין ב' ימים הראשונים. ולמעלה הבאתי דברי בעל סמ"ק שכתב שיום ראשון כאן משמעו מעת לעת מקבורת המת ולא מצאתי לו חבר בין הראשונים לא בזה שצריך מעת לעת ולא בזה שמונין מקבורת המת, ולשיטתו שאבילות יום ראשון מדרבנן (עיין שם ראש סימן צ"ח), הטעם שמונין מהקבורה הוא משום שכבר מצינו שהחמירו חכמים באכילת קדשים ביום ראשון אחר הקבורה וכמו שאמרו בובחים ק', ב'. והדעת נוטה שהרב הזה לא בא אלא להוציא מדעתן של אלה הראשונים שאמרו שיום ראשון משמעו כאן יום מיתה וקבורה, אבל לדעתו יום שמועה כיום קבורה שאין טעם לחלק ביניהם, שגם לענין קדשים אמרו שם בובחים: יום שמועה כיום קבורה. עיין דבור הבא.

אם ביום השני אינו נותן תפילין צורכה מימר מי שמתו מוטל לפניו אלא בגין דתנא דא תנא דא.

להגדיל הקושיא הקשה לפי דעתו של ר' יהושע אף שגם לפי דעתו של ר' אליעזר, שהלכה כמותו בנתינה, היה יכול להקשות אם ביום הראשון (כל היום משנקבר, עיין סוף דבור הקודם) אינו נותן וכו'. וכן אמרו בירושלמי מועד קטן ג', ה', פאריך ... אלו התפילין ... מה

התפילין לשני ימים וכו', והיה יכול להקשות שם גם לפי דעתו של ר' אליעזר מה התפילין ליום ראשון וכו', אלא שהקשה לפי דעתו של ר' יהושע, ואף שאין הלכה כמותו בנתינה, כדי להגדיל הקושיא שגם על דעתו של תנא זה שהרחיב זמן אבלות לענין הנחת תפילין מכל מקום קשה שמיחוקאל אין אנו למדים אלא שני ימים של אבילות ולא ז'. ובדבור הקודם הבאנו דעתן של הראשונים שכתבו שיום ראשון לענין הנחת תפילין של אבל משמעו יום מיתה וקבורה. ולפ"ז היה אפשר לומר שלכן לא הקשו בירושלמי אלא אליבא דר' יהושע משום שאליבא דר"א לא קשה כלל שמי שמתו מוטל לפניו פטור מתפילין גם בשאינו יום המיתה ואלו אָבָל רק ביום מיתה וקבורה ולכן הקשו רק אליבא דר' יהושע האומר שאין נותן בשני שלדעתו בודאי אין לחלק בין יום מיתה ליום קבורה. ואולם לפי פשוטן של דברים קשה לומר שיום ראשון בדברי ר"א משמעו יום מיתה וקבורה ויום שני בדברי ר' יהושע משמעו יום שני לקבורה (או לשמועה, עיין בדבור הקודם) אפילו אם אינו שני למיתה. והמעין היטב בסוגית הירושלמי במועד קטן לא יטיל ספק בדבר שהדרשות מן פאר וימי בכי אינן אלא אסמכתות בעלמא והעיקר כמו שמובא בדבור הקודם מתורת האדם להרמב"ן, שבמרירות האבל אי אפשר לאדם שלא יסיח עצמו מן התפילין ולכן פטרוהו חכמים. ואולם אף שעיקר המרירות הוא ביום מיתה וקבורה, לענין תפילין החמירו גם ביום ראשון לקבורה ויש מי שאומר שגם ביום שלאחריו עוד קשה לאבל לישוב דעתו ולכן אין נותן ביום שני.

וראיתי להעיר על דברי המאירי שכתב בחדושו על משנתינו: ופרשו בתלמוד המערב שלא הזכרו תפילין אלא אנב גררא . . . ונוסח דבריהם אבל כל יום ראשון אינו נותן תפילין דברי ר' אליעזר (יש כאן קצור לשון שמהמשא ומתן שבירושלמי ובבבלי מוכח שר"א וריה"ש מחולקים גם בענין חליצה וכן נתקצרו דברי הירושלמי בספר הפרדס נ"ט, ב', הוצאה ראשונה; הוצאה חדשה של"ד) ר' יהושע אומ' אף ביום שני אם ביום שני אינו נותן צרכה מימר מתו מוטל לפניו אלא בגין דא תנא דא ומכל מקום אפשר שהיה סבור שאין אסורן (אָסוֹרָן) אלא משחל עליו אבילות דהיינו משנקבר. והערת הרב היא לפי דעתו של הרמב"ם וההולכים בשיטתו שאין שום אבילות חלה על אונן ולכן היה אפשר לאמר שהאבל פטור מן התפילין אבל לא האונן, ואולם לדעת הרמב"ן (עיין חלק א', עמוד ש"פ, בהערה) שבדבר של שמחה ושל תענוג שהאבל אסור

בוגם האונן אסור יפה הקשו בירושלמי. אלא שנראה שהרב המאירי לא כתב מה שכתב אלא לפלפולא בעלמא שגם לפי דעת הרמב"ם אין מקום לתשובה זו שהשיב, שאבל פטור מתפילין מטעם האמור למעלה שאי אפשר לו לישיב דעתו, ועל אחת כמה וכמה שמי שמתו מוטל לפניו שקשה לו שלא יסיח דעתו מן התפילין וזהו ששאלו כאן בירושלמי. והאחרונים (עיין צ"ח, תוספות רע"ק איגר ותפארת ישראל) פלפלו בדבר לשאול, שאם נאמר שחול המועד זמן תפילין מה קושיא היא שהקשו בירושלמי, והא איצטריך למיתנא דמי שמתו מוטל לפניו פטור גם בחול המועד ואף שאין אבלות במועד וחייב בתפילין. ולפי מה שכתבנו אין כאן מקום לפלפל, שאף אם נאמר שאבל מניח תפילין בחוה"מ (וכך היא דעתו של הרב בעל מגן אברהם באו"ח תקמ"ח), הוא משום שאבל חייב בשמחת י"ט ולכן איבעי ליה ליתובי דעתיה וכמו שאמרו בסוכה כ"ה, ב', לענין מצות סוכה, אָבָל אונן שפטור מכל מצוות האמורות בתורה ושמחת י"ט בכללן הרי הוא כשאר אונן ואָבָל ביום הראשון שאי אפשר לו שלא להסיח דעתו מתפילין ואין בו שום חדוש להשמיענו שפטור.

ובסוף דבור זה יש להעיר על הגרסא המשונה של בעל מתנות כהונה שבפרושו לבראשית ר' ק', ז', מביא הירושלמי שלפנינו (אלא שהוא מצטט המקבילה שבמועד קטן) בנוסח זה: ואם ביום שני אינו מניח ביום ראשון איצטריכא למימר כמי שמתו מוטל לפניו. ולפי גרסא זו לא הקשו על המשנה (עיין ראש עמוד ז') ששערנו שאמוראי ארץ ישראל לא גרסו במשנה ומן התפילין) אלא על הברייתא, למה הוצרך ר' יהושע לאמר ביום ראשון – כך בכ"י הגניזה גם בברכות, ובנדפס במו"ק – אחר שהוא אומר שאינו מניח ביום שני, ויום ראשון הוא כמו שמתו מוטל לפניו ובודאי פטור. ואם נקבל גרסא זו יש בה סיוע למה שכתבנו שאבל פטור מתפילין משום מרירות לבו שמונעת אותו מישוב דעת בעת שתפילין עליו ויותר גדולה היא מרירות הלב בשעה שמתו מוטל לפניו ולכן אמרו שביום ראשון (של מיתה וקבורה?) לבו מר עליו כמו שמתו מוטל לפניו. ואולם אף שגרסא זו עולה יפה, הראשונים וכ"י מסכימים לגרסת הספרים ואפילו הרשב"א שהיה לפניו בירושלמי תרוץ אחר ממה שלפנינו (עיין חדושו בראש פרק ג') גרס גרסא קרובה לגרסתנו כמו שמוכיחים דבריו: איכא למידק מאי אריא מוטל לפניו אפילו כל יום הראשון נמי... ומסתבר דתפילין אנב קרית

(13) הקושיא והתרוץ גם בשיטה סקובצת בראש פרק ג', אולם שם לא נזכרו דברי הירושלמי כלל

שמע ותפלה נקיט להו ובירושלמי בעו לה ופריקו בה פרוקא אחריןא. וקרוב לאמר שהרב גרס אם ביום הראשון אינו נותן תפילין וכו', והקשו לפי דעתו של ר' אליעזר משום שהלכה כמותו בנתינה ואף שהקושיא היא עוד גדולה יותר על דעת ר' יהושע האומר שאין נותן ביום שני. ובשנות אליהו על משנתנו מביא מירושלמי תפילין הא כל היום הוא פטור ומשני איידי דקתני ק"ש קתני נמי תפילין. ונראה שנגרר רבינו הגדול ז"ל אחר דברי הרשב"א, ולא שגרס גרסא אחרת ממה שהיא לפנינו, ואולי שהרשב"א לא גרס לא אם ביום הראשון וכו' ולא אם ביום השני וכו', אלא שפרש שהקושיא צורכה מימר מי שמתו וכו', כוונתה להקשות, מה אריא מי שמתו אפילו כל יום ראשון אסור.

ר' זעירה רב ירמיה בשם רב וכו'.

בכ"ה הגניזה ר' זעירה מר עוקבן בש' שמואל ר' זעירה רב ירמיה בש' רב, ואין ספק שכך היא הגרסא העקרית וכן לפנינו בספרים במקבילה במועד קטן-ושם זעורה בו', והוא זעירה הוא זעורה!- וכאן נשמט מה שבין זעירה לזעירה על ידי דלוג סופרים. ובבראשית ר' ק', ז', הגרסא ר' זעירא ר' ירמיה בשם רב! רבי זעירא ומר עוקבא בשם שמואל, וגרסא זו יותר יפה שכן ברוב המקומות הסדר הוא רב ושמואל ולא שמואל ורב. ואולם בעיקר הדבר אין חלוף דברים בין הירושלמי והמדרש, שלדברי שניהם ר' זעירא קבל הלכה זו משני רבותיו רב ירמיה (=בר אבא), תלמיד חבר של רב, וממר עוקבן תלמידו של שמואל (מועד קטן ט"ז, ב'), והראשון מסרה לו על שם רבו רב והשני על שם רבו שמואל. ובכ"ה רומי משובש קצת: ר' זעירא עוקבן בש"ר שמ' ר' זעירא רב ירמיה בשם רב, ומענין שגם בכ"ה תימן של בראשית ר' נמצאה הגרסא בש"ר (=בשם רב) שמואל, אף שאין ספק שהכוונה כאן לשמואל חברו של רב והוא: חכים יתקרי ור' לא יתקרי!

וכר' יהושע בחליצה.

וכך נפסקה ההלכה בבבלי מו"ק כ"א, א', אלא ששם נאמרה על שם עולא. ואולם נראה שבימי הגאונים נהגו האבלים לסלק תפילין כשבאו המנחמים ולא משום אבלות שגם ר' אליעזר (בבבלי ר' יהושע, עיין עמוד י"ג על חלוף השמות)

לא אמר חולץ רק כשבאו פנים חדשות, אלא משום שבימי הגאונים רוב העם לא הניחו תפילין רק בשעת תפלה כמנהגנו עתה, לכן סלקו אותן כשבאו המנחמים שחששו שיסוחו דעתן על ידי דברים בטלים של המנחמים. ומנהג זה לא נזכר בפרוש אצל הגאונים אבל רמז עליו ר' האי גאון בתשובתו הידועה על תפילין בתשעה באב (המובאה מכמה ראשונים ונמצאה עתה לפנינו בתשובות הגאונים לה' אסף ירושלם תרפ"ט עמוד ק"ג; עיין אוצר הגאונים משקין סימן ט"ו) שנתקשו בה רבים. וזו לשון הגאון: אבל דברים שמתרין בט' באב ואסורין באבל כגון עיטוף על שפם וזקיפת המטות וסילוק תפילין הרשות בידו וכו'. וכבר תמה עליו בעל הטורים או"ח תקנ"ה, מאי סלוק תפילין יש באבל הרי הלכה פסוקה בבבלי וירושלמי שנותן בשני ואינו חולץ, ומפרשי הטור נדחקו ליישב דברי הגאון ולא עלתה בידם, עיין שם בבית יוסף ובבית חדש. והרב בעל בית חדש שלא היה לפניו מתשובת הגאון אלא מה שהועתק ממנה בטור שם (ואפשר שגם בעל הטורים השתמש בכלי שני בספר תורת האדם להרמב"ן או בס' שערי שמחה לר"ץ גיאת) דייק בלשון הסרת תפילין שבטור ומפרש שכוון הגאון: לבאו פנים חדשות קודם שהניחו וצריך הוא להסירן לצד אחר שלא להניחן בפניהם עד שילכו. ואולם הגאון משתמש בלשון סלוק תפילין (עיין תה"ג לה' אסף במקום הנ"ל; תורת האדם, אבלות ישנה, ושערי שמחה סוף הלכות אבל) וכבר אמרו בברכות מ"ד, ב', ולבני מערבא דבתר דמסלקי תפילייהו מברכין אקב"ו לשמור חקיו, ומה מוכח שסלוק תפילין הוא חליצת תפילין ואין ביניהם אלא שני לשון בלבד, שסלק בארמית הוא חלץ בעברית. ומלבד זה פרושו של הב"ח אי אפשר שהגאון אינו מזכיר כלל באו פנים חדשות, ואם כן אפילו אם נאמר שאינו חולץ אבל אינו מניח כשבאו פנים חדשות, היה לו לפרש דבריו ולא לסתום. ולכן אין להוציא הדברים מידי פשוטן אלא שכך היה המנהג בימי הגאונים שלאחר התפלה (בבית האבל או בבית הכנסת עיין תשובת ר' האי באוצר הגאונים שם ס' צ"ו וצ"ז) נהגו האבלים לסלק התפילין ולקבל תנחומים מהמנחמים כמו שהוא מנהגנו עתה, עד שאין מקום לתמוה אם כבר נהגו כן בימי הגאונים. וכבר הערותי בחלק א' עמוד רס"ב וכו', שבבבל לא היתה מצות תפילין רפויה בידם בנגוד לארץ ישראל שלא החזיקו בה, אבל אלה שהחזיקו בה בא"י היו מדקדקים בה ביותר והיו לובשים תפילין כל היום, ואולם בבבל רוב העם לא הניחו תפיליהן אלא בשעת ק"ש ותפלה והאבלים

חלצו התפילין מיד אחר התפלה ובשעת קבלת תנחומין לא היו לבושי תפילין.

ואשר לעקר דינו של הב"ח, שאף שהלכה שמשני-ולכל הדעות משלישי- ואילך אינו חולץ מכל מקום אינו מניח, מתורתו של ר' מאיר מרוטנבורג הוא שהוא שחדש דבר זה (עיין שיטה לתלמידו של ר' יחיאל במקומו ובהערה ה'), של המו"ל שרמו על כמה מקומות בספרי תלמידי של מהר"ם, אלא שמעה ליחס דעה זו לבעל הרקח, ולא כן הוא כפי שיראה המעיין שם) ולא נזכר דעת זו אצל אחד שקדם למהר"ם, ולכן קשה לאמר שכוון ר' האי גאון לאמר שאינו מניח בשבאו פנים חדשות. וכבר יש במה שכתבנו למעלה די והותר לסתור דברי הב"ח, ולא באחי אלא להוסיף שהלשון סלק תפילין נמצאה לפנינו גם בפסקתא ר' ראש פל"ד, קנ"ח, ב', מה שמלמדנו שפרק זה של הפסקתא אגרת של בני בבל היא. ועיין לקמן בהלכה ג', הערה כ"ט, דברי אליהו זוטא וגם מחבר מדרש זה משתמש שם בלשון סלק תפילין.

ר' זעירא בעי נתן ביום השני כר' אליעזר מהו שיעשה ר' אליעזר כר' יהושע שלא לחלוץ וכו'.

בבבלי מועד קטן כ"א, א', בעייתא זו איבעיא להו לסתמא דגמרא ובמסקנא פשטוה שנחלקו בה עולא ורבא, שזה אומר מניח אפילו מאה פעמים וזה אומר כיון שהניח שוב אינו חולץ, ואולם לפי הירושלמי אפשר שנשארה הלכה זו תלויה, עיין לקמן דבור, א"ר יוסי. ומזה שלא פשטוה מבריייתא דבן תימא המובאה שם בבבלי אין ראיה שלא היתה ידועה לאמוראי ארץ ישראל, שאפשר לומר שבן תימא כר' יהושע לכל דבר, וכשאמר חולץ ומניח אפילו מאה פעמים כוונתו לאלה הימים שהכול מודים שהוא מניח אלא שלדעתו שהיא דעת ר' יהושע מניח וחולץ ומניח. ומה שאמרו שם בבבלי תניא נמי הכי יהודה בן תימא אומר חולץ ומניח וכו' פרושו, של עולא בן תימא כר' אליעזר בנתינה וכו' יהושע בחליצה שכך היא הלכה-ומהירושלמי אנו למדים שכבר פסקו כן ראשוני האמוראים רב ושמואל-אלא שבשני חולץ ומניח, ולרבא שחולק על עולא, בן תימא לא בשני אמר דבריו אלא בשאר הימים ובשיטת ר' יהושע. ומסגנון הסוגיא שם נראה כדברינו, שלולא כן היו אומרים אחר דברי רבא כיון שהניח וכו': תניא כוותיה דעולא יהודה בן תימא אומר חולץ ומניח. ומוכח

שבברייתא דבן תימא לא נאמר כלל בשני אלא עולא פרשה כן ולפי פרושו ראייה לדבריו, אולם רבא (או רבה, עיין שיטה לתלמידו של ר' יחיאל) פרשה בדרך אחר וכמו שכתבנו. והריטב"א בחדושו שם העיר ותניא נמי הכי פ' דתניא לה בהדיא ביום שני, אלא שאין פרושו מוכרח שאפשר לומר שעולא הוא שאומר שכן פרוש הברייתא כדבריו, וגדולי הראשונים כהר"ח, הרי"ף הרמב"ם ועוד ועוד שפסקו כרבא נראה שפרשו כמו שפרשנו לשון הבבלי. ואולם כמה מהראשונים פסקו כעולא כהעיסור תפילין ז' (ותמיהה גדולה על הרב ר' מאיר יונה שהעיר שכל הפוסקים פסקו כרבא!), הראב"ן מועד קטן, הרקח ס' שי"ג, סמ"ק צ"ז, ור' יחיאל מפאריש בשיטה לתלמידו במקום הנ"ל. ובסמ"ג שבדפוס מ"ע מד"ס ב' מובאה רק דעתו של הרי"ף שהלכה כרבא ואולם בכ"י עתיק שבבית המדרש שלנו (נכתב כב' או ג' דורות אחרי פטירת הרב המחבר), נאמר ואם באו פנים חדשות (בשני) חולץ כעולא דתניא כוותיה ולרבא אינו חולץ ופסק רב אלפס כרבא. גם הרב ר' יחיאל פסק כעולא משום דתניא כוותיה, ולפי מה שכתבנו אין ראייה מזה. ומעניין שהריטב"א אף שהוא אומר שבברייתא נאמר בפרוש בשני מכל מקום פוסק כרבא, ונראה שנגרר אחר הרי"ף ושאר גדולי חכמי ספרד, ואולם לפי דעתם עולא הוא שמפרש הברייתא דבן תימא בשני ורבא בשאר הימים.

ורואה אני להעיר שאף שבדפוס קושטא הגרסא בפנים מהו שיעשה כר' יהושע, בפרושו של הרב בעל שדה יהושע שם הגרסא היא כמו שלפנינו בספרים ובכ"י הגניזה שיעשה ר' אליעזר כר' יהושע ודברי הרב הזה מוכיחים שלא היתה לפניו גרסא אחרת<sup>14</sup>, ואפשר שגם בדפוס אמסטרדם נשמטו ב' מלים אלה ר' אליעזר על ידי טעות הדפוס ולא שכך היה בכ"י שממנו נדפס ההוצאה זו. ואיך שיהיה ברור שהגרסא העקרית היא יעשה ר' אליעזר כר' יהושע שעל מאמר זה רמז ר' יוסי בר' בון-עיין דבור הבא-באמרו, נעשה ר' אליעזר כר' יהושע<sup>15</sup>. ועל הלשון הזאת המוזרה קצת,

14 ואולי שנגרר אחרי הרש"ם שלא גרס (שמחקה) ר' אליעזר וכן מצינו בהרבה מקומות שנגרר הרב בעל שדה יהושע אחרי עיין הערה פ'. וכסוגיא שלפנינו הוא מעיר, שהקשו אליבא דר' יהושע משום שהלכה כמותו גבי ר"א, והן דברי הרש"ם. ותמיהה גדולה על ב' חכמים גדולים אלו שהעליטו עין ממה שנאמר כאן: הלכה כר"א בנתינה!

15 הרש"ם לא גרס ר' אליעזר לא כדברי ר' זעירה ולא כדברי ר' יוסי, ואולם כדברי ר' זעירה ב' מלים אלה ישנן בכל ההוצאות וכן בכל הנוסחאות של בראשית ר' במקום הנ"ל.

עיין חולין כ"ג, ב', דרבי יהודה לר"מ, וקרובות ב' לשונות אלו במשמעון ולכן אין להגיה כר' אליעזר וכר' יהושע או למחוק ר' אליעזר.

א"ר יוסי ביר' בון וכיני נתן ביום השני . . . ואין<sup>16</sup> כיני נימא הלכה כר' אליעז'.

קצור לשון יש כאן והוכחתו של ר' יוסי שבשני נותן ואינו חולץ הוא מזה שהאמוראים הראשונים רב ושמואל הדגישו החלוק שבין נתינה לחליצה ולא בין שני לשאר ימים, וע"כ שבשני מניח ואינו חולץ ולכן לא אמרו הלכה כר' אליעזר בשני וכר' יהושע בשאר ימים, שלוא כן היינו מוצאים מזה שבשני מניח וחולץ, אלא אמרו הלכה כר' אליעזר בנתינה וכר' יהושע בחליצה שנותן ביום שני ואולם אינו חולץ. ולפ"ז ר' יוסי כרבא בבבלי (עיין דבור הקודם), ויש מהמפרשים כהרש"ס ונגררו אחרים אחריו שפרשו שר' יוסי כעולא, ויש מהם שגרסו בנתינה בסוף דברי ר' יוסי (כך הגרסא בדפוס אמסטרדם ובפרוש הרש"ס), אלא שגם אם נגרום כן אפשר לפרש שבא ר' יוסי להוכיח שבשני מניח ואינו חולץ, עיין שדה יהושע ופרושו של הרא"פ. ולנו אין ספק שהגרסא בנתינה בדברי ר' יוסי אשגרא היא ממאמרו של ר' זעירא שהמעין בסוגיא זו יראה שאין מקום כלל לפרוש המפרשים, שלפי דבריהם הקושיא היא למה לי למימר כלל הלכה כר' יהושע בחליצה, שממה שאמר הלכה כר' אליעזר בנתינה היינו למדים שבחליצה הלכה כשכנגדו. ואולם מלבד שדיוק כעין זה הוא על דרך בעלי הפלפול האחרונים ולא לפי דרכן של בעלי התלמוד, העיקר חסר מן הספר שהיה להם לאמר הלכה כר' יהושע בחליצה למה לי. ובהגהות המיוחסות להגר"א מוגה בנתינה ואולם הרב דוב בער אשכנזי בספרו שערי ירושלמי מביא מכ"י הגר"א הגרסא נימא הלכה כר"א בשני וכר"י בשלישי ולא מר חתים לא על זו ולא על זו. ואם באנו להגיה, קל היא ההגהה בשני במקום בנתינה, אלא שאין צריך להגיה כלום שכן לשון קצרה כזו שלפנינו נמצאה בכמה מקומות בירושלמי.

ואחד מאחרוני המפרשים בנה לו במה בפני עצמו והאריך להוכיח שמי שאומר חולץ לא אמר אלא בשני אבל משני ואילך הכול מודים שאינו חולץ.

16) ככ"י הגניזה ואו במקום ואין, ואף שיש לדחוק ולהעמיד גרסא זו של הכ"י, יותר נראה שיש



ועל פי זה פרש דברי ר' יוסי, שפטר שאלת ר' זעירא שבשני מניח ואינו חולץ שאם לא כן למה לא אמרו הלכה כר' אליעזר ותו לא. ודבריו תמוהים שעושה לאחד מגדולי האמוראים טועה בדבר שאפילו תלמיד קטן אי אפשר לו לטעות בו, שאם הכל מודים שמשלישי ואילך ושלישי בכלל אינו חולץ ולא נחלקו אלא בשני שלר"א מניח וחולץ ולר' יהושע אינו מניח, אם כן מה מקום לשאלתו של ר' זעירא והלא אי אפשר לפרש דברי רב ושמואל הלכה כר"א בנתינה וכר' יהושע בליצה אלא בדרך אחת והיא שבשני מניח כר"א ואינו חולץ כר' יהושע, שבראשון הכל מודים שאינו מניח ובשלישי הכול מודים שאינו חולץ. וכבר הרחבנו הדברים בענין זה למעלה עמוד י"ד וט"ו, ואין מן הצורך להכפיל הדברים. וברור למי שאינו רוצה להתעקש שבין לפי הבבלי בין לפי הירושלמי מי שאומר חולץ סובר שחולץ כל שבעה, ואף אם לא נגרוס כל שבעה בירושלמי כך הוא פרושן של דברים.

א"ר בון כתיב למען תזכור . . . ימים שאת עוסק בהן בחיים ולא ימים שאת עוסק בהן במתים.

בילקוט ראה על הפסוק הזה אמר רבי, ואין זה אלא טעות סופר או טעות הדפוס שבילקוט חיי שרה סימן ק"ב, הגרסא כמו שהיא לפנינו רבי בון וכן הוא בכ"י הגניזה ובכ"י ר' (ובכ"י: אבון, והוא אבון והוא בון) וכן גרסו הראשונים (עיין ראטנער, ויש להוסיף שיטה לתלמיד ר' יחיאל למועד קטן כ"ג, ב', ובמאירי בראש פרק זה מובא מאמר הירושלמי בהשמטת שם אומר) חוץ מבעל הפרדס שגורס ר' אבא. ובהוצאה חדשה של ירושלמי ברכות ע"י לונץ מובא מילקוט ראה הגרסא: ימים שאתה עוסק בחיים אתה נותן וכו'. ולא ידעתי איכן מצא ה' לונץ הגרסא הזאת, שבהוצאה ראשונה של הילקוט וכן בכל ההוצאות האחרות שלפני בין בראה בין בחיי שרה אתה נותן ליתא. ולכאורה היה מקום לומר שכך הוא עקר הגרסא, שדברי ר' בון הם טעם למה שאמרו כאן שאבל אינו נותן תפילין שתפילין הם זכר ליציאת מצרים (והיה לאות על ידכה . . . כי בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים) ובימים שהוא עוסק במתים— ביום א' או גם ביום ב'— כלומר שהוא עוסק באבלן אין מניח תפילין שכן הוא אומר למען תזכור . . . כל ימי חיך ימים שאת עוסק בהן בחיים ולא במתים.

ופרוש המפרשים וכבר פרשו כן בתוספות: י"ז, ב', בד"ה מק"ש, שמפסוק זה אנו למדים שמי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש, בודאי קשה להעמידו שמה ענין ק"ש ליציאת מצרים. וכבר הרגיש בקושי הדברים הרב בעל זית רענן בהערותיו לילקוט חיי שרה, ופרש שר' בון כשמואל שק"ש דרבנן ומן התורה אין קורא אלא פרשת יציאת מצרים ומלמען תזכר דרש שאין אומרה כשהוא עסוק במתים. ואולם פרוש זה אי אפשר להאמר כלל, לא בלבד על פי דעתו של רש"י שהחלוק שחלקה המשנה בין ק"ש לתפלה יסודו בזה שק"ש מן התורה ותפלה מדרבנן, אלא גם לדעת החולקים על רש"י, שהרי אין להטיל ספק בדבר שלא מצינו בירושלמי אפילו רמו קל שיאמר אדם שק"ש מדרבנן, וכבר הערנו למעלה בכמה מקומות (עיין לדוגמא חלק א' עמוד רכ"ה) שלהירושלמי הכל מודים שק"ש מן התורה.

אמנם כן הוא שא"א לגרוס אתה נותן נגד הספרים וכתבי יד והראשונים, ולפי פשוטן של דברים כווננו לומר כאן שבקשר עם מצות מצה נאמר בתורה, למען תזכר . . . כל ימי חיך, והוא בנין אב לכל המצות שאין אדם מצווה עליהן כשהוא עסוק במתים ולכן מי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש מתפילין ומכל מצוות האמורות בתורה וכמו שאמרו לקמן שפטור משופר ומלולב. ותדע לך שכן הוא שבמדרש תנאים על הפסוק הזה נמצאה הדרשה שלפנינו בירושלמי בלשון זו: ר' שמעון אומר (ולפ"ז ר' בון שנה כאן משנתן של תנאים) כל ימי חיך שאת עסוק (והו לשון יותר יפה מעוסק שבירושלמי ובכ"י הגניזה של הירושלמי הגרסא גם כן עסוק; ועיין חלק א', ראש עמוד ק"ל על החלוק שבין עוסק לעסוק) בהן עם החיים הרי מי שמתו מוטל לפניו פטור מן המצות. וממה שאמרו כאן פטור מן המצות מוכח שהפסוק הזה בנין אב לכל המצות שאדם פטור מהן כשעסוק עם המתים.

וראוי לשום לב על הלשון עסוק בהן במתים שקשה להוציאה מפשוטה ולאמר שמשמעה בשעה שהוא מצטער על מתו (ועיין לקמן דבור הבא ודבור:

17) בתוספות שלפנינו: פטור מק"ש בירושלמי מפרש טעמא וכו', אולם בתוספות ר' יהודה פטור מק"ש וכו' בירושלמי מפרש טעמא וכו'. ולפי זה אפשר לאמר שלא כווננו הראשונים לאמר שדרשה זו באה ללמד פטור ק"ש אלא פטור תפילין.

למה מפני' או בשעה שדעתו טרודה בקבורת מתו. ואולם אם כווננו לעסוק ממש קשה, דרשה זו שבמדרש תנאים ושבירושלמי למה לי, והלא כלל גדול בתורה העוסק במצוה פטור מן המצוה. והראשונים<sup>18</sup> שהיה קשה להם לפי גרסתם-המדויקת!-שלא גרסו במשנה ומכל מצות האמורות בתורה, למה לא שנתה המשנה הלכה זו כמו ששנוה הברייתות בבבלי ובשמחות, כתבו לאמר שהיה אפשר לחלק בין ק"ש ותפלה (ותפילין?) מצד אחד ושאר מצוות מצד אחר. שב' מצוות אלה אין בהם מעשה ולכן שונות הם משאר מצוות שיש בהן מעשה, שרק באלה אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה, משום שאין לו לאדם להפסיק ממצוה שעושה כדי לעשות מצוה אחרת, אבל בק"ש ותפלה יכול לקיימם בשעה שהוא עוסק במצות אחרות. וכדי להוציא מידי סברה זה באה המשנה ללמדנו שמי שעוסק במתו פטור גם מק"ש ותפלה, ומכל שכן משאר מצוות על פי הכלל העוסק במצוה וכו', והטעם שפטור מק"ש ותפלה משום שצריכות כוונת הלב ובשעה שעוסק במתו אין יכול לכוון. ולפי דבריהם היה אפשר לומר שמדרשה זו שלפנינו למדו שפטור מק"ש ותפלה. והנה אין כאן המקום לישא ולתן בענין העוסק במצוה, ובודאי שכן הדעת נותנת שלכל הדעות (ועיין מה שהאריך בדעות השונות להראשונים בענין זה מהר"ח אור זרוע בשו"ת שלו סימן קס"א וקפ"ג, ועיין גם כן ברא"ש ובהגהות אשרי סוכה פרק ב', סימן ו') בעושה מצוה שאין בה מעשה כלל-כשומר מתו-ואפשר לקיים גם מצוה אחרת שחייב לעשות כן. ואולם שנויא דחיקא הוא, שלא בלבד שבמדרש תנאים נאמר מפורש, שמכל ימי חיך אנו למדים שמי שמתו מוטל לפניו פטור מן המצות ולא פטור מק"ש, אלא שקשה לומר שעוסק משמעו שאין עושה מעשה אלא שמשמר מתו, שבעושה מעשה ממש להרבה מהראשונים גם בשאפשר לקיים שתיהן פטור ואם כן דרשה זו למה לי. חוץ מזה פרוש הראשונים קשה מלקבלו שהרי כל עקרו של הכלל עוסק במצוה וכו' לא למדו אלא מק"ש משבתך בביתך ובלכתך בדרך (ועיין ברכות בבלי י"א, א', וירושלמי א', ו'). ואיך אפשר לעלות על הדעת שעוסק במצוה פטור משאר מצות אבל לא מק"ש, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא!

18 רשב"א וסאירי, ועיין גם כן פרוש הרא"ה על אלפסי.

וכשנעמוד על עקרון של דברים נראה שבאמת לא נמצא הכלל הזה שהחזיקוהו בבבלי בודאי גמור שלא נחלק עליו אדם (עיין דברי הראשונים לסוכה ראש דף כ"ו) לא בירושלמי ולא במקורות התנאים חוץ מבריייתא שבסוכה שם ולשונה מראה שהמאמר: לקיים... פטור מן המצוה, אינו אלא פרוש אמוראי בבל על ההלכה של הבריייתא: כותבי ספרים... פטורים מכל מצוות האמורות בתורה. והבריייתא עצמה ישנה לפנינו בין בתוספתא בין בירושלמי אלא שבאלה המקורות לא נמצא ההוספה שהוסיפו עליה בבבל (עיין חלק א', עמוד קל"ג), ואין רחוק כלל מלאמר ש"ההערה", לקיים וכו', היא לחכם אחד שלאחר חתום התלמוד. וראייה לזה ששם בסוכה בראש הסוגיא אמרו, התם משום דלא מטא זמן חיובא דפסח, ולפ"ז דברי ר' יוסי הגלילי יש להם קיום גם למי שסובר העוסק במצוה אינו פטור מן המצוה, ואם כן איך אפשר לה לבריייתא לומר שההלכה על כותבי ספרים היא בשיטת ר' יוסי. ולעומת זה אפשר שגם מי שחולק על ר"י יאמר שכותבי סת"מ פטורים, משום שגדולה היא מצות העוסקים בצרכי צבור. ומעניין הדבר שבתוספתא בראש המסכת הובאה ההלכה על העוסקים במצות שפטורין מק"ש מיד אחרי המעשה על ר' עקיבה ור' אלעזר בן עזריה שנמנעו מלקרות ק"ש משום שהיו עסוקין בצרכי ציבור, ואפשר שהן עסוקין בצרכי צבור הן העוסקים במצות, ואולם העוסקים בשאר מצות אפשר שחייבין. אלא שאין צורך להרבות מחלוקות בין התוספתא והירושלמי מצד אחד והבבלי מצד אחר, שגם אם נאמר שהכול מודים שעוסק במצוה, באיזו מצוה שתהיה, פטור מק"ש, מכל מקום אין להוציא מזה הכלל עוסק במצוה פטור מן המצוה, שכל עקרה של ק"ש היא קבלת עול מלכות שמים וקבלת עול מצות ומי שעוסק במצוה הרי כבר קבל עליו במעשה זה עול מצות ועול מי שצוה עליהן ולכן העוסק במצוה פטור מק"ש אבל לא משאר מצות, וזהו מה שאמרו בשבתך בביתך פרט לעוסקים במצות, שלא נצטווה על מצות ק"ש אלא כשיושב בטל ואין עסוק במצוה; עיין חלק א', קמ"ג. ובבבלי סוכה כ"ה, א', וכו', פרשו טעם המשנה שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה על פי הכלל עוסק במצוה פטור מן המצוה, ואולם אין פרוש זה מוכרח. וממה שפטרו גם הולכי דרכים ושומרי העיר (עיין שם כ"ו, א', ובירושלמי הלכה ה') נראה שעקר הטעם הוא משום תשבו כעין תדורו, אלא שבדבר רשות לא הקילו כל כך ואמרו שהולכי דרכים ביום חייבין בלילה והולכי לדבר מצוה פטורים

בין ביום ובין בלילה שלא יחמיצו את המצוה שעסוקים בה. ובירושלמי שם בסוכה לא נשאו ונתנו כלל בטעם דברי המשנה, שפשוט היה להם שכל הפטורין טעמם משום תשבו כעין תדורו, ולא הזכרו שם אלא משמשי חולה ושוביני חתן, וטעם אחד לשניהם שאלה ואלה פטורים מן הסוכה שכן אין נמנעין מלדור חוץ לביתם; ועי"ש בראב"ד על אלפסי.

ואם כנים אנחנו בזה שאמרנו שלדעת הירושלמי אין עוסק במצוה פטור מן המצוה אלא ממצות ק"ש בלבדה, נעמוד על לשון מדרש תנאים המובא למעלה שהשתמש בבטוי מי שמתו מוטל לפניו כמו שהוא במשנתנו ואולם סוף דבריו הוא פטור מן המצות ולא פטור מק"ש כלשון המשנה, שתנא זה דורש הפסוק למען תזכר וכו', ודרשה זו לא הוצרכה אלא לפטור העוסק במת משאר מצות, שבק"ש כבר יש לנו הדרשה הידועה: בשבתך בביתך פרט לעסוקים במצות. ובהגדה של בראשית ר' נ"ח, ו', דרשו דרשה אחרת לפטור העוסק במת מק"ש ואמרו: מאן אנן תנינן מי שמתו מוטל לפניו פטור מקרית שמעיי מן הכא ויקם וידבר. והמפרשים נדחקו לפרש דברי הגדה אלו, ולנו אין ספק שדרשו גזירה שוה וידבר ודברת בם שבק"ש, שאברהם לא קרא ק"ש אלא לאחר שקם (=ויקם) מעל פני מתו, כלומר אחר שנקברה שעד הקבורה פטור היה מק"ש. וקרוב לזה דרשו במקום אחר (מדרש הגדול שמ"ו, ממקור לא נודע, ואולי מילמדנו): ר' שמואל (בר נחמן, הדרשן היותר גדול בין אמוראי ארץ ישראל?) אומ' ויקם אין קימה אלא תפלה מלמד שביטל התפלה מפני קבורתה. ובודאי לפי פשוטן של דברים ויקם מעל פני מתו קודם קבורה הוא שקם, שכן סוף פסוק זה הוא וידבר אל בני חת וכו', אלא שלא נמנעו רבנן דאגדתא לדרוש מה שדרשו ללמדינו שאין האבל פטור מק"ש ומן התפלה אלא קודם קבורה שכן אברהם לא קרא ק"ש ולא התפלל אלא לאחר שקם מעל פני מתו, כלומר לאחר שקבר שרה. ולפי מה שכתבנו מי שעסוק במתו פטור מק"ש משום טעם אחר, שכן כל העוסק במצוה פטור מק"ש שבה נאמר בשבתך בביתך, אלא שאין מקשין בהגדה. ובהמשך סוגיא זו יתבאר שאף שהדרשה מן כל ימי חייך לא נאמרה אלא לפוטרו כשהוא עסוק במתו, כבר פטרוהו חכמים גם בשאינו עסוק כל זמן שמתו מוטל לפניו, ואפשר שבבראשית ר' ובמה"ג כווננו לשאינו עסוק; עיין דבור, למה מפני.

תני אם רצה להחמי' על עצמו אין שומעין לו.

רובן של הברייתות שבהלכות אבל שנשאו ונתנו בהן כאן בקשר עם הפסקא הראשונה של המשנה פרק ג', נמצאו לפנינו בשמחות, וקרוב לודאי שהברייתא אם רצה וכו' היא היא הברייתא שבשמחות י', א'. ואולם מסדרי תלמוד זה-ואולי הסופרים בזמן שלאחר חתומו!-השמיטו ראש ברייתא זו משום ששזה בעקרו לראש המשנה שבה אנו עומדין, וכבר הערנו בכמה מקומות על השמטות מן סוג זה, עיין ראש המסכת. וכשנדקדק היטב נראה שהחלופים שבין המשנה והברייתא שבשמחות אינן חלופי לשונות בלבד אלא גם חלופי שמועות, חזו לשון הברייתא: אבל כל זמן שמתו מוטל עליו פטור מקרית שמע ומן התפלה ומן התפילין (ויש שלא גרסו ומן התפילין ואפשר שלא היו ב' מלים אלה במשנה של אמוראי ארץ ישראל, עיין למעלה עמוד ז') ומן כל מצות האמורות בתורה ואם רצה וכו'. החלוף היותר חשוב הוא שלפנינו במשנה, לפי הגרסא המדויקת של הראשונים וכתבי יד, לא נזכרו כל מצות האמורות בתורה. וכבר טרחו הראשונים למצוא טעם לחלוף זה, ויש מהם שאמרו שבאמת יש כאן מחלוקת בין המשנה והברייתות (זו שבשמחות וזו שבבבלי בראש פרק ג') אם פטור גם מכל המצות או לא, ויש מהם שאמרו שלא הצרכה המשנה להשמיענו אלא שפטור גם מק"ש ותפלה ואף שחמורות הן שיש בהן קבלת עול מלכות שמים (עיין תלמידי ר' יונה על משנתינו). ועוד יש שאמרו (מאירי ורשב"א): שלא הזכירו אלה אלא מצד שהיה עולה על הדעת לחייב בהם הואיל ואין בהם עסק ויכול לעשותם בעוד שהמת לפניו ובא להשמיענו שפטור אף בהם הואיל וצריכות כונת הלב וכל שכן בשאר מצות שיש להם עסק ויש לומ' בהם העוסק במצוה פטור מן המצוה. ובמה שכתבנו בדבור הקודם יש תשובה לא לבד על דברי המאירי-בשם גדולי המפרשים-אלא גם על דברי תלמידי ר' יונה, שאיך יעלה על הדעת לאמר שק"ש ותפלה חמורות, והכל יודעים שכל עקרו של הכלל עוסק במצוה פטור מן המצוה לא נאמר אלא לענין ק"ש. ואשר לדעת האומרים שיש כאן מחלוקת שנחלקו בה המשנה והברייתות בודאי מופרכת היא בין מדברי הבבלי בין מדברי הירושלמי, ששניהם נשאו ונתנו בדברי הברייתות בקשר עם דברי המשנה מבלי להעיר על המחלוקת שביניהן, וכבר ידועה דרך ב' התלמודים שלא לעבור בשתיקה על דבר כזה. ובעלי שיטה זו סמכו דעתם על מחלוקת התנאים בסוכה סוף כ"ה וגו' לענין חתן אם פטור מכל מצות האמורות בתורה או רק מק"ש תפלה ותפילין, אלה המצות שגם אונן

פטור מהן. ואולם לא נמצא שם הגרסא ומכל מצות האמורות בתורה לא בספרים וכ"י שלנו ולא אצל הראשונים מלבד אצל ר' חננאל, ואפשר שאשגרת סופרים היא מברייתא דר' חנינא בן עקביה לענין מוכרי ספרים תו"מ. ועיין שם במאור שנראה שגרסא זו שבפרוש ר"ח היתה ידועה לו, אלא איך שנגרוס שם אין ענין חתן לענין אבל, עיין שם במאירי ובחדושי הראב"ד ורמב"ן שעל האלפסי. והרמב"ן העיר על התוספתא ברכות ב', י', שנאמר בה שבני חופה פטורין מתפלה ותפילין כל שבעת הימים, ואין עולה על הדעת לאמר שיש מי שיסבור שהם פטורים ז' ימים מכל מצות האמורות בתורה!

וכדי לעמוד על עקרן של דברים עלינו לשום לב על חלוף הלשון שבין המקורות, שבמשנה<sup>20</sup> נאמר מוטל לפניו ובברייתא שבשמחות מוטל עליו, ובבבלי ברכות בראש הפרק נשאו ונתנו אם לפניו ממש או כל זמן שמוטל עליו לקוברו כמוטל לפניו דמי. ואולם אף שבודאי כן הוא כמו שאמרו בבבלי שלפניו הוא כמו עליו, צריכים אנו למצוא טעם למה השתמשה המשנה בלשון שאינה ברורה כל כך ומה היה חסר לו למסדר המשנה אם היה אומר מוטל עליו. ואין ספק שהמשנה דקדקה בלשונה ואמרה מי שמתו מוטל לפניו להשמיענו שלכן האונן פטור מק"ש ומתפלה משום שהן צריכות כוונה וכשמתו מוטל לפניו צער האבל גדול כל כך עד שאין יכול לכוון. ואם אמרו באבל שחייב בתפילין משום שצער אבלו רשות ולא מצוה (עיין סוכה כ"ה, סוף ע"א ושם ברש"י) לא אמרו כן במי שמתו מוטל לפניו, שלא נחלק אדם בדבר שמצוה היא על קרובי המת שיהו אוננין על קרוביהם ואפילו בהרוגי בית דין אמרו במשנה סוף פ"ו שבסנהדרין: לא היו מתאבלין אבל אוננין. וטעם זה שאמרנו אינה השערה בלבד אלא שכן מפורש נאמר בהגדה של דברים ר' ראש וילך שאמרו שם: מי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש ומן התפלה (אפשר שלא גרסו במשנה ומן התפילין ואפשר שקצרו לשון המשנה, עיין הערה ז') ולמה . . . כיון שרואה צרתו לפניו דעתו מובלגת. וברור שבעל מדרש זה פרש המשנה כמו שפרשנו, וכבר מצינו גם באבות ב', י"ח, הלשון מתו מוטל לפניו במשמע מי שמצער עצמו באבל על קרובו ואמרו שם אל תנחמנו בשעה שמתו מוטל לפניו,

20) בבראשית ר' ק', ז', בספרים שלנו הגרסא במשנה היא עליו, ואולם בכ"ת לפניו וכן הוא הנכון כמו שמוכח מפרק נ"ח, ו', שבכל הנומחאות של מדרש זה הגרסא היא לפניו.

שדברי תנחומין לא יכנסו אל לבו מפני צערו הגדול בשעה זו. ורוב מנין ורוב בנין של הראשונים נחלקו על מי שאומר (עיין תוספות רא"ש ומאירי בראש פרקין ותלמידי ר' יונה והרא"ה בפרושיהם על אלפסי ג', א') שקרובים שאין הקבורה מוטלת עליהם חייבים בק"ש ובתפלה ובכל מצות שבתורה, ומי שאומר כן מוציא דברי המשנה מידי פשוטן, שגודל האבל אין תלוי בקבורה כלל כמובן.

אמנם כן הוא שאין במה שאמרנו טעם לפטור את האונן משאר מצות שבתורה שהכל מודים שאין צריכות כוונת הלב, ואפילו מי שאומר מצות צריכות כוונה לא אמר שצריכות כוונת הלב אלא כוונה לצאת מה שאפשר גם כשמצטער באבלו. ואולם יש טעמים אחרים לפוטרו מכל המצוות, כמו שיתבאר לפנינו בדבור הבא, אלא שאין הדברים אמורים אלא במי שמתו מוטל עליו, כלומר במי שהקבורה מוטלת עליו, ואפילו הוא לפעמים חיב-כשיש לו מי שישא משואו וכדומה, עיין לקמן-, ולכן המשנה שדרכה היא לשנות רק הדברים הקצובים והקבועים ולא דברים התלויים בכמה וכמה הגדרים לא שנחה כאן אלא מי שמתו מוטל לפניו שלעולם הוא פטור מק"שומן התפלה. והבריייתא בשמחות שבאה ללמדנו הלכות אבל הוסיפה שכל זמן שמתו מוטל עליו<sup>21</sup> פטור לא לבד מאלה ב' מצוות אלא גם מכל מצות שבתורה, ואולם רק מי שהקבורה מוטלת עליו ולא שאר הקרובים ולפעמים אפילו הוא חיב. וכן לענין חתן לא נשנה במשנה סוף פרק ב' אלא, שחתן פטור מק"ש לילה הראשון עד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה, ובתוספתא ב', י' (=סוכה כ"ו, א'), הוסיפו לאמר שחתן פטור כל שבעת הימים מתפלה ותפילין, ויש מי שאומר שם שגם כל בני החופה פטורין (עי' בחדושי הראשונים לסוכה על הפרושים השונים של דברי התוספתא), ובמשנה לא נזכר מזה דבר שלא מילתא פסיקתא היא, שעד ליל ד' אם לא עשה מעשה לעולם פטור הוא ואולם בשבעת הימים אינו פטור אלא משום שכרות, ובחתן שאינו שותה דבר המשכר בודאי חיב ומכ"ש שבני חופה חייבין. עיין דבור הבא.

למה מפני כבודו של מת או משום שאין לו מי שישא משואו וכו'. למעלה דרשו מכל ימי חיך, ימים שאת עוסק בהן בחיים וכו', ואם כן אי אפשר לומר ששאלו למה מי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש ומשאר מצות שהדי מקרא הוא דורש. ואולם לפי מה שכתבנו למעלה בדבור, א"ר בון, לא

<sup>21</sup> ובבבלי וכן לקמן בירושלמי גם בבריייתא לפניו והיא אשגרה מהמשנה.



דרשו דרשה זו אלא על שעוסק ממש בצרכי המת ובמשנה ובברייתא פטרו אותו גם בשאינו עוסק, ובפרוש אמרו בברייתא שבשמחות כל זמן שמתו וכו' להשמיענו שכל זמן שלא נקבר מתו פטור הוא ואף שאינו עוסק בצרכי המת, ויש מקום לשאול למה הוא פטור גם בשאינו עוסק בצרכי המת. והראשונים (מהר"ם מרוטנבורג בספרו מחנה לוייה ס"ד, ונגרר אחריו תלמידו, מרדכי בראש הפרק וכבר ידוע שרוב דברי המרדכי הם מיסודו של מהר"ם) וכל מפרשי הירושלמי פרשו ששאלו כאן למה אין שומעין לו אם רצה להחמיר (הלשון אם רצה... אין שומעין נמצאה גם במשנה סנהדרין ב', ב') ועד כאן לא נחלקו בסוף פר"ב לענין חתן אם כל אדם רשאי להחמיר אבל הכול מודים שתלמיד חכם אם רצה לקרות קורא וכאן אמרו שאין רשאי להחמיר. ובחלק א', עמוד תי"ד הערנו שיש מישאומר בירושלמי שגם בחתן נחלקו עליו על רבן גמליאל חבריו ואמרו כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט. אלא שאפשר לומר שמכל מקום יש חלוק בין חתן למי שמתו מוטל לפניו, שבחתן אם מחמיר הדיוט הוא שנקרא ובמי שמתו מוטל לפניו אסור, ושאלו מה טעם יש לחלק ביניהם. והרב ר' יהודה בר' נתן הלוי בפרושו על ספר מחנה לוייה במקום הנ"ל מביא מסוף ספר זה של מהר"ם (החלק הזה עוד לא נדפס!): ואמר עלה בירושלמי כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט. וקשה לעמוד על אלה הדברים שבודאי לא נעלם ממהר"ם החלוק הגדול בין הדיוט לעובר על דברי חכמים, וכפי מה שראינו לפי פרושו של הרב עקר השאלה הוא מפני מה אמרו כאן שאין שומעין לו.

ואולם איך שיהיה קשה לפרש דברי הירושלמי כמו שפרשו המפרשים, שאם כן מה זה שהקשו על מי שאומר (רוב הראשונים פרשו שאין כאן מחלוקת האמוראים אלא בעייתא דלא איפשיטא, עיין מחנה לוייה במקום הנ"ל וראבי"ה א', ל"ה, ואולם המאירי כ"ח, ב', גורס חד אמר משום כבודו... וחד אמר שאין לו וכו') שלכן אם רצה להחמיר אין שומעין לו, מפני שאין לו לישא משואו, ממה ששנינו בברייתא שפטור מנטילת לולב ומתקיעת שופר. ומה קושיא היא והרי הכל מודים שפטור מאיזה טעם שהוא ולא נחלקו אלא למה אין רשאי להחמיר, ולמי שאומר מפני שאין לו מי שישא משואו באמת אם רוצה להחמיר בשופר ובלולב מותר לו להחמיר. וקשה לומר שההלכות פטור משופר פטור מלולב היו לפני אמוראי ארץ ישראל בראשה של הברייתא אם רצה להחמיר וכו', והקשו איך אמרו בסיפא (עיין דבור הקודם)

שאינ רשאי להחמיר בכל המצות שנוכרו ברישא ולהאומר מפני שאין לו מי שישא וכו' אין טעם לאסור בשופר ולולב. ולכן נראה שהמחלוקת-או הבעייתא-היא בעקרה של ההלכה על מי שמתו מוטל עליו שפטור מכל המצות, שיש שאומר שהוא משום כבודו של מת ויש שאומר שהוא מפני שאין לו מי שישא משואו. אלא שנראה לומר שנשאו ונתנו כאן ביחס אלה הדברים למאמר הברייתא אם רצה להחמיר וכו', משום שאלה ב' הטעמים הוא היסוד של האסור שאסרו כאן להחמיר, וביתר באור כך היא הצעה של שמועה זו.

ג' הלכות במת: א' העוסק במת בין במת שלו בין במת של אחרים פטור מק"ש ומכל מצות האמורות בתורה, להבבלי על פי הכלל העוסק במצוה פטור מן המצוה ולהירושלמי (=מדרש תנאים) משום שנאמר כל ימי חיך ימים שאת עסוק בהן בחיים, וכבר הרחבנו הדברים על זה למעלה עמוד ל"א. ב' מי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש ומתפלה ואפילו בשעה שאינו עוסק בצרכי המת משום שמצוות אלו צריכות כוונת הלב ומרוב צערו אינו יכול לכוון; עיין דבור הקודם. ג' חוץ מאלה ב' הלכות מצינו בברייתא שבשמחות י', א', ובנוסח שונה קצת בברייתא שבבבלי י"ז, ב': כל זמן שמתו מוטל עליו פטור מק"ש... ומכל מצוות האמורות בתורה ואם רצה להחמיר על עצמו הרי זה לא יחמיר. ובפרוש מוטל עליו נחלקו כאן בירושלמי שיש מי שאומר שפרשו שחייב בקבורתו ויש מי שאומר שמוטל עליו ממש, שאין אחר שיטפל בו או בלשון הירושלמי שאין לו מי שישא משואו. ולדעתו של הראשון פטור משום כבודו של מת, שהרואים אותו מתעסק במצות אחרות יחשדוהו שהוא מתעצל בקבורת קרובו המוטלת עליו, ויש בזה גנאי למת שיאמרו כמה גרוע אותו האיש שאפילו קרובו אינו חש לו. ולדעתו של השני פטור משום החשש שמא על ידי מרדתו<sup>22</sup> במצות אחרות יתאחר בקבורת קרובו המוטלת עליו. ואולם בין בדברי זה בין בדברי זה יש בהן טעם לא רק לפטור מן המצות אלא גם לאסור עליו אם רוצה להחמיר, שאין לו לאדם להתנהג בחסידות אם על ידי זה יוגרם בזיון או נבול למת. ולפי זה אף שכן הוא כמו שראינו שב' דעות אלה בעקרון נאמרו על הרישא של הברייתא כל זמן

22) ולא כמו שכתבו המפרשים, שטרוד בדבר מצוה של קבורת מתו, שאין בזה טעם אלא לפוטרו ממצות ולא לאסור עליו.

שמתו מוטל עליו, מכל מקום נסדרו בירוש' על הסיפא אם רצה להחמיר וכו' משום שדברים אלו כוללים גם הטעמים על הסיפא. ואולם יפה הקשו על מי שאומר משום שאין לו מי שישא משואו מהברייתות על לולב ושופר, שהרי לפי דבריו במקום שאין חשש שמא יטרד בטרדא דמצוה לא לבד שרשאי להחמיר אלא שחייב בכל מצות שבתורה כל זמן שאינו עוסק במת; עיין דבור הבא.

והתני פטור מנטילת לולב . . . מכיון שהוא זקוק לו להביא ארון וכו'. פרוש המפרשים קשה להעמידו והרבה תשובות עליו ולא אעיר אלא על קצת מהן. לפי פרושם היה להם לבעלי התלמוד להקשות גם כן על הטעם מפני כבודו של מת, שכיוון שאין קוברין את המת בי"ט אין שום פגם למת אם קרובו עוסק במצות לולב או שופר, אחרי שאי אפשר לו להתעסק בו. ויש מהראשונים שאמרו (תוספות והרא"ש בראש פרקין ועוד אחרים) שלפי הטעם מפני כבודו גם בשבת פטור, ואולם קשה לקבל דעתם והשכל הישר יודה שהעקר כהרשב"א ומאירי שם, שביום שאי אפשר לקבור את המת אין מקום לחשוד את קרובו שהוא מתעצל בקבורה שמה אפשר לו לעשות ואינו עושה. ועוד קשה על פרושם מה זה שתרצו: מכיון שהוא זקוק לו להביא ארון וכו', וכי בשביל שבסוף היום קרוב לחשכה (לפי דעת המאירי שם אחר שקיעת החמה אלא שלא מצאתי לו חבר בזה, ונראה שנשתבשו דבריו בדפוס או בכ"י) יהי צריך לילך עד התחום שלו פטרוהו מכל המצות שבתורה כל היום כולו. וכבר הרגישו הראשונים בדוחק זה ולכן יש אומרים (עיין לדוגמא רא"ש במו"ק כ"ג, ב') שחייב במצות כל היום ואינו פטור אלא בשעה שמחשיך על התחום. והרואה יראה שלא לבד שלפי זה היה לו לאמר בשעה שזקוק לו להחשיך להביא לו ארון וכו' ולא מכיון שזקוק לו וכו', אלא שלפי דבריהם הברייתא לא אמרה דבריה פטור מנטילת לולב ומתקיעת שופר אלא בשלא קיים מצות היום עד סמוך לחשיכה. ולפי דעת המאירי עד שקיעת החמה, וכמה רחוק ורחוק הוא תרוץ כעין זה<sup>23</sup>. ומלבד זה ההנחה שהניחו המפרשים שלדעת הירושלמי אין קוברין את המת בי"ט היא נגד דעת הבבלי

(23) ומהר"ם רבו של הרא"ש היטב לראות מה שלא ראה תלמידו והעיר בספרו מחנה לוי' ס"ד: ואיכא

למיטר . . . דלעת ערב שייך לוטר מחשיכין על התחום ולא בשחרית ודוחק הוא.

בשבת קל"ט, ב', ובביצה ראש דף י', שמת ביום טוב ראשון יתעסקו בו עממין. ולפי פשוטן של דברים כווננו לומר בביצה שם שהכול מודים שקוברין אותו על ידי עממין גם בדלא אשתהי וכן היא דעת רוב הפוסקים הראשונים והאחרונים ואולם גם לדעת האומר (עיין מה שהאריך בזה בים של שלמה על ביצה) שרק בדאישתהי קוברין אותו על ידי עממין קשה, למה לא תרצו כאן לאמר שברייאתא זו בי"ט הסמוך לשבת היא.

ומה שנראה לנו בפרוש הסוגיא הוא שגם בארץ ישראל היו נוהגים לקבור את המת בי"ט על ידי עממין ועיי"ש בשבת הוריית ר' יוחנן מרא דארעא דארץ ישראל, וזהו שהקשו על הטעם מפני שאין לו לישא משאו. ממה נפשך אם יש לו עממין הרי יש לו מי שישא משאו והוא חייב במצות ואם אין לו עממין הרי אי אפשר לו לקבורו בי"ט, ואם כן אינו טרוד בטרדא דמצוה של הקבורה, או לפי דברינו בדבור הקודם, אין חשש שיטריד את עצמו במצות וישכח קבורת מתו. ואולם לא הקשו על הטעם מפני כבוד המת שכבודו הוא שקרובו מפקח על הקבורה ואף כשאחרים עוסקין בה וגם ביום טוב הרואה אותו עוסק בתקיעת שופר או בשאר מצות יאמר שאינו חש לכבוד המת לפקח על העממין שעוסקין בו. והשיבו על הקושיא ואמרו מכיון שהוא זקוק לו להביא ארון ותכריכין, שאף שבודאי יש לו מי שישא משאו לקבור את המת, שבי"ט אי אפשר לו לקבור את מתו על ידי עצמו, מכל מקום הכנת הקבורה, להביא ארון ותכריכין, מוטלת עליו ולכן פטור הוא ממצות בי"ט כבשאר הימים. ולהחזיק דבריהם שלא רק הקבורה מוטלת על הקרוב אלא כל צרכי המת הארון והתכריכים הביאו המשנה שבשבת, מחשיכין על התחום וכו', שהתירו שבות של שבת החמורה כדי להביא ארון ותכריכין במוצאי שבת.

ולפי פרושנו אין מקום כלל למשא ומתן הארוך שנשאו ונתנו בו הראשונים והאחרונים (תוספות ברכות ראש י"ח ומ"ק כ"ג, ב'; הרא"ש בהלכות ובתוספות שלו בב' מקומות אלו; מחנה לוי' ס"ד; שיטה על מועד קטן לתלמידו של ר' יחיאל שם; מפרשי הירושלמי ועוד ועוד), אם ראש הסוגיא שבירושלמי סותר סוף הסוגיא שנאמר בה לענין אונן בשבת, הואיל והתרת לו את כל אילו חייבוהו בשאר כל המצות ש ל תורה. ועד כאן לא אמרו אלא במת שנקבר ביום טוב על ידי עממין, שבין לדעת האומר מפני כבודו של מת ובין לדעת האומר משום שאין לו מי שישא משאו יש טעם לפטרו, אבל בשבת שאין קוברין את המת לא על ידי ישראל ולא על ידי עממין אין טעם לפטרו.

ואפילו ביום טוב לא אמרו שפטור אלא בשקוברין אותו בו ביום אבל לא בשמשהין אותו למחרתו, אלא שאפשר שלאומר מפני כבודו של מת גם בשמשהין אותו פטור, שהרואה קרובו של המת מתעסק במצות והוא אינו יודע שמשהין את המת יחשדהו למתעצל בקבורתו שאינו מפקח על העממין שמטפלין בו ואינו מכין שאר צרכי המת; עיין דבור, אבל כל זמן.

מאימתי כופין את המיטות משיצא המת מפתח החצר וכו'.  
 כל הסוגיא על כפית המטה, מן מאימתי עד ונזכר שהוא אבל אין כאן מקומה ונעתקה ממועד קטן ג', ה', ששם המקום הראוי לה. ונראה שחסר כאן המעשה המובא שם קודם סוגיא זו על ר' מנא ששאל ב' שאלות אחת בכפית המטה ואחת בק"ש ותפלה, והשאלה השניה מקומה כאן שיש לה קשר עם דברי המשנה והבריייתא במי שמתו מוטל לפניו. והסופרים השמיטו המעשה ששייך כאן והעתיקו מה שאין שייך כאן הסוגיא על כפית המטה שנשנתה שם בקשר עם מעשה זה, וכבר העירו רבים על טעיות סופרים שבירושלמי מסוג זה. וראוי לשום לב על העובדא ששם נאמר בסוף הסוגיא, איני כופה את המטה הרי אני ישן על גבי הספסל אין שומעין לו. ומאמר זה דומה בסגנונו ובטעמו למה שאמרו כאן, אם רצה להחמיר על עצמו אין שומעין לו. ולא רחוק כלל שלא נעתקה לכאן הסוגיא על כפית המטה אלא משום סופה, אבל הסופרים השמיטוה ואף שהיא היא שגרמה שהלכות כפית המטה נשנו כאן.

וכשמת רבן גמליאל כיון שיצא מפתח החצר.

בשמחות סוף פי"א, רבן גמליאל הזקן, ואולם אף שאינו מן הנמנעי<sup>24</sup> שר' אליעזר ור' יהושע כבר היו בין אלה שבאו ללות מטתו של ר"ג הזקן בודאי צעירים לימים היו אז ולא בעלי הוראה ולכן העקר כמו שהוא בירושלמי. ובבבלי מ"ק כ"ז, א', הספרים וכ"י מינכען גורסים הזקן אבל בכ"י ב' (והוא כ"י מדויק), הזקן ליחא. וכבר מצינו גם במקומות אחרים שנשתבשו הספרים שלנו שהוסיפו הסופרים הזקן אחר שמו של ר' גמליאל דיבנה, עיין לדוגמא ע"ז י"א, א', במעשה על אונקלוס ור"ג, שלפנינו ר"ג הזקן ואולם ברי"ף

<sup>24</sup> קשה לקבוע בדיוק זמן מיחתו של ר' גמליאל הזקן ואולם מהמשנה שבסוף יבמות נראה קצת שר"ג דיבנה מסר דברים ששמע מפי זקנו, וא"כ ר"א ור"י חבריו שבודאי לא היו צעירים בימים מר"ג השני, כבר גדולים היו במיתחו של ר"ג הזקן.

וברא"ש הזקן ליתא כאשר כבר העיר שם בדקדוקי סופרים. ודע שזקן" הוא לפעמים שם הכבוד, וכבר מצינו הלל הזקן, שמאי הזקן. ואפשר שרבן גמליאל הראשון ורבן גמליאל דיבנה שניהם נכתרו בשם הכבוד הזה אלא כדי שלא להחליף הסבא בבן בנו השמיטו הסופרים „הזקן" אחר ר"ג השני.

ואשר לחלוף שבין הבבלי מצד אחד והירושלמי ומסכת שמחות מצד אחר שאלה גורסים מפתח החצר ובבבלי מפתח הבית, נראה ששרשו בזה שבארץ ישראל רוב הבתים היו פתוחים לחצר והחצר היתה פתוחה למבוי או לרשות הרבים כבתים שלנו, ואולם בבבל הבתים לא היו פתוחים לחצר שהרבה בתים לא היו להם חצרות כלל ולכן במקורות ארץ ישראל הלזית המת מתחלת כשיצא המת מפתח החצר ובבבל כשיצא מפתח הבית, ויש לנו הרבה ראיות לדבר זה אלא שאין כאן המקום להרחיב הדברים.

אמר רבי אליעז' לתלמידיו כפו את המיטות וכשנסתם הגולל כו'. לתלמידיו פרושו לתלמידי רבן גמליאל דיבנה ולא לתלמידי ר' אליעזר, וזה מוכח ממה שר' יהושע צוה עליהם לכפות את המטות ובודאי לא לתלמידי ר' אליעזר צווה שהרי רבם היה לפניהם, ועוד שהם השיבו לו כבר כפינום (כך בכ"י הגניזה ובכ"ל, ובהרבה מקומות נשתבש בספרים נ' ו' לט') על פי זקן ולא אמרו על פי רבינו. ואולם יותר נוחה גרסת כ"י הגניזה לתלמידי ר' שניא שמת הכל מתאבלין עליו ולא רק תלמידי ר"ג נהגו אבלות אלא כל החכמים, תלמידי בית המדרש שהיו באותו מעמד, ובמות ר' גמליאל נשאר ר' אליעזר ור' יהושע מנהיגי הדור ועל פיהם נחתכה ההלכה. אלא שקשה קצת להסכים דברי ברייתא זו עם המעשה על נדוי של ר' אליעזר שנוכר בין בבבלי, בבא מציעא נ"ט, ב', בין בירושלמי רפ"ג של מועד קטן, שאם היה מנודה איך נשתתף עם שאר החכמים בהלוית מטתו של ר' גמליאל, ומכל מקום גם בבבלי שם מוכח שר' אליעזר היה בשכונתו של ר' גמליאל כשנפטר זה ולא בלוד מקום ישיבתו של ר' אליעזר. ומי שאומר, שלא היה ר"א כלל במקום שנפטר ר"ג אלא כשהלכו תלמידיו מלוד ליבנה ללות מטתו של ר"ג צוה להם מה שצוה, נעלם ממנו מה שאמרו שם בבבא מציעא אדהכי נפק שיפורא מבית רבן גמליאל דשכיב, ואין קול שביבנה-מקומו של ר"ג - נשמע בלוד! ועוד יותר רחוק הוא לאמר שבסוף ימיו עקר רבן גמליאל דירתו מיבנה ללוד.

### בערב שבת הוא זוקף את מיטתו ובמוצאי שבת הוא כופן.

אין דורשין סמיכות בדברי הירושלמי ולכן אין לנו ראייה לאמר שהלכה זו היא הסיפא של הברייתא שנשנתה קודם לה. ובמקורות התנאים שלפנינו נמצאו שתייהן אלא שהברייתא מאימתי כופין וכו' היא לפנינו בשמחות סוף פי"א, והברייתא בערב שבת וכו' לא נמצאה בשמחות כלל אבל ישנה בלשונה ממש בתוספתא מועד קטן ב', ט'. ובבבלי מועד קטן כ"ז, א', נסדרו ב' הלכות אלו זו אחר זו כמו שהן בירושלמי, ואולם כל אחת מתחלת בתנו רבנן, מה שמוכיח קצת שהן ממקורות שונים. וראוי לשום לב על לשון הברייתא שבבבלי שכך היא שנויה: מאימתי זוקפין את המטות בערב שבת מן המנחה ולמעלה, ומה נראה שברייתא זו מפרשתי<sup>25</sup> הברייתא שבירושלמי ובתוספתא שבה נאמר, בע"ש הוא זוקף את מיטתו, והברייתא הבבליית מפרשת, שערב שבת משמעו מן המנחה ולמעלה. ובתוספתא שם יש הוספה שאינה בירושלמי וכך לשונה: במוצאי שבת כופה אפילו לא נשתייר לו אלא יום אחד בלבד. ואפשר שהוספה זו היא על פי הבבלי, אלא שאין להכריע מסגנון הבבלי אם המאמר, ולמוצאי שבת אעפ"י וכו', הוא סוף הברייתא או סוף דברי האמורא רבה בר הונא.

ואשר ללשון מיטתו שבספרים בננוד למיטותיו שבכ"ר וכ"י הגניזה, דעתי נוטה שגרסת הספרים עקר, שכן במסכת שמחות פי"א, ט"ו, וי"ט, ובתוספתא שם השתמשו ביחיד מטה ולא במטות, ואף שלא הטיל אדם ספק בדבר שכופין כל המטות שיש לו בבית וכמו שאמרו בשמחות שם הלכה י"ב ובברייתא בבבלי שם. ומעניין הדבר שבבבלי שם גורס הר"ן זקיפת המטה במקום זוקפין את המטות שלפנינו בספרים. ואולם אם נגרוס מיטתו צריך להגיה בסוף הברייתא כופה במקום כופין, והרש"ם גורס חוזר וכופה ואין ספק שהגיה כן על פי הבבלי כדרכו ולא שכך היתה הגרסא לפנינו בירושלמי. ובתוספתא חוזר ליתא מה שמחזיק גרסת הירושלמי שלפנינו.

25) ואין פרוש זה מיותר שלפעמים ערב שבת משמעו ליל שבת. עיין חלק א', עמוד ח' הערה י'. ובבלי כחובות ט"ז, ב', ושם בשיטה מקובצת בשם גאון: מע"ש לע"ש מילי שבת לילי שבת.

תני דרגש נוקפת ואינה נכפית רבי שמעון בן אלעזר אומר שומט קלבינטרין שלה ודיו... הלכה כרבי שמעון בן אלעזר.

נוסח הירושלמי בברייתא זו שעל דרגש קרוב מאוד לנוסחה בשמחות פי"א, י', ובשני מקורות אלה ר' שמעון בן אלעזר הוא החולק על תנא קמא בדרגש, ואולם בבבלי מועד קטן כ"ז, א', וש"נ, המחלוקת היא בין ר' שמעון בן גמליאל וחבריו. ועקרו של דרגש לא נתפרש ולכן קשה לעמוד על כמה דברים שבסוגיא זו. לדוגמא, המפרשים פרשו נוקפת שזוקף הדרגש על כרעיה, מה שאפשר אבל אפשר גם כן שכוונו לאמר שמניחה זקופה כמו שהיא (עיין רא"ש נדרים נ"ו, א'), ולשון הלכה זו בשמחות דרגש הניכסת<sup>26</sup> (ויש שגורסין המקפת) אינה נכפת יותר נוחה אם נפרש שבדרגש אין עושה כלום אלא מניחה זקופה. ומכל מקום ממה שנאמר בסיפא שומט קלבינטרין (בכ"י הגניזה קלמנטרין וכן בשמחות) שלה ודיו, נראה לכאורה שתנא זה חולק על הת"ק המחמיר ואומר נוקפת ורשב"א מקיל ואומר שדי בהשמטת הקלבינטרין. אלא שבשמחות הגרסא בדברי רשב"א מוריד את קלמנטרין שלה ומניחה כמות שהיא ולפי זה אפשר לומר שתנא זה מחמיר ולא מקיל, שלדעת תנא קמא מניחה זקופה ולדעת החולק עליו מוריד את קלמנטרין. גם לפי נוסח ברייתא זו שבבבלי דרגש מתיר קרביטיו (בבבלי דרגש זכר ובירושלמי ובשמחות נקבה) והוא נופל מאיליו תנא קמא מקיל ולא מחמיר. ואין רחוק כלל לאמר שודיו שבירושלמי אשגרה היא מהמאמר שלאחריו: מיטה שניקליטיה... שומטן ודיו.

וישבו אתו לארץ על הארץ אין כתב כאן אלא וישבו אתו לארץ... מיכן שהיו ישנין על גבי מיטות כפופות.

המטות היו להן לשינה ולישיבה וכיון שמצינו שחברי איוב שבאו לנחמו ישבו על גבי מיטות כפופות אף אנו אומרין שהיו ישנין על מיטות כפופות. ומכל מקום לשון הירושלמי קשה שהעקר חסר מן הספר שבאיוב נאמר וישבו

<sup>26</sup> כך בכ"א של הוצאת ה' הינער ואפשר שנתערבו כאן ב' לשונות א': דרגש אינה נכפת רשב"א וכו'.

וב': דרגש הניכסת-ונשתבש להניכסת-רשב"א וכו', ודרגש הניכסת פרושו דרגש שאפשר לכופה.



והם דורשין אותו על שינה. ואולם אין להגיה יושבין במקום ישנין, שאף שנ' וב' עלולות להתחלף, דברי בר קפרא ודברי ר' שמעון בן לקיש שהובאו כאן לא נאמרו אלא לשינה ולא לשיבה. ולולא שקשה להגיה הספרים הייתי אומר שעל ידי דלוג סופרים חסר לפנינו מאמר שלם וכך צ"ל: וישבו... דבר שהוא סמוך לארץ ומיכן שהיו יושבין על גבי מיטות כפופות ויקם המלך ויקרע את בגדיו וישכב ארצה על הארץ אין כתב כאן אלא ארצה דבר שהוא סמוך לארץ] מיכן שהיו ישנין על גבי מיטות כפופות. ובתחלה דרשו מוישבו לארץ שבאיוב שישבין על מיטות כפופות ואחר כך מוישכב ארצה שבדוד (שמואל ב', י"ג, כ"א) שישנין על מיטות כפופות. ובבבלי מועד קטן ט"ו, א', וגו' סמכו כל הדברים שנאמרו באבל על דברי המקרא חוץ מכפית המטה שלא מצאו לה שום סמך, ואולם שם כ"א, א', אמרו וישכב ארצה... כעין ארצה, ואפשר שכוונו למה שאמרנו, על הארץ אין כתוב כאן אלא ארצה סמוך לארץ. ויש מהראשונים שמביאים מבבלי מועד קטן מאמר זה שאינו לפנינו: אמר רב יהודה אמר רב מנין לאבל שאינו רשאי לישיב על גבי מטה אלא על גבי הארץ דכתיב וישבו אתו לארץ. והראשונים (תורת האדם להרמב"ן, ענין כפית המטה; טור י"ד שפ"ו, א'; הגהות מיימניות אבל י"ג, א'), פרשו על הארץ ממש, ולפי זה הירושלמי והבבלי חלוקים בדבר זה שלהירושלמי לא לבד שמותר לשב על גבי מטה כפופה אלא שכל עקרה של כפית המטה לא למדו אלא מוישבו אתו לארץ. ואפשר שעל גבי הארץ פרושו סמוך לארץ והיא מטה כפויה כמו שאמרו כאן בירושלמי. ועיין רמב"ם אבל ה', י"ז, שכתב: ומנין שאין האבל יושב על המטה שנאמר ויקם המלך ויקרע את בגדיו וישכב ארצה, וכוונת דבריו שאין יושב על מטה זקופה אלא כפופה. ואולי שהיה לפניו באותו המאמר של רב המובא למעלה מהראשונים הגרסא: מנין לאבל שאינו רשאי לישיב על גבי מטה דכתיב ויקרע המלך את בגדיו וישכב ארצה. ולפי פרוש הרב כווננו לאמר, שאין רשאי לישיב על מטה זקופה כשם שאין רשאי לישן אלא במטה כפויה, ואולם יש שפרשו שאין רשאי לישיב על מטה איך שתהיה, בין זקופה בין כפויה, ולכן הוסיפו אלא על גבי הארץ, וגרסא זו היתה לפני הראשונה שנזכרו למעלה. ולפי גרסת הרמב"ם צריך לאמר שלכן דרשו וישכב ארצה ולא וישבו אתו לארץ, משום שהיה נראה להם יותר יפה לדרוש דבר שנאמר בדוד מלדרוש מה שנאמר בחברי איוב, ואף שבהם נאמר וישבו ובדוד וישכב. עיין דבור, ואית דמפקין.

בר קפרא אמר איקונין אחת טובה היה לי בתוך ביתך וגרמתני לכוּפּפּה אף את כפה מיטתך.

הבטוי כפה איקונין לקוח מחיי היונים והרומיים וביחוד ממנהג אלה האומות עם מלכיהם ושלטוניהם שהעמידו להם איקונות וכשמתו או כשמרדו בהם היו הופכין איקונותיהם ומעמידין אחרים תחתיהם. ובמכלתא יתרו ח' (י' הדברות), אמרו: משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה והעמיד לו איקונות... לאחר זמן כפו לו איקונותיו. וקרוב לודאי שגם כאן צ"ל וגרמתני לכפותה כאשר הוא בכ"ר ולא לכופפה כמו שהוא בספרים, שאף שכפה וכפף הם שני שרשים קרובים זה לזה במבטא ובמשמע, הלשון הרגילה היא כפית המטה ולא כפיפת המטה. ובמאמר הקדום למאמר זה הגרסא בספרים מיטות כפופות ואולם בדפוס אמסטרדם מטות כפויotes. ובבבלי מועד קטן ראש ט"ו, ע"ב: דמות דיוקני נתתי בהן... כפו מטותיהן, והיא היא הדרשה שלפנינו בירושלמי, אלא שבבבל השתמשו בדמות דיוקני (=דמות דאיקוניו) ובארץ ישראל באיקונין, שבבבל שלא היו בקיאין בלשון יונית הוסיפו המלה העברית דמות קודם המלה היונית איקונין כדי לתרגמה.

ואית דמפקין לישנא ויכפה כפה הסרסור.

אף שגם בכ"ר הגרסא היא כמו בספרים נראה שצריך למחוק ויכפה, ואין בין שתי הלשונות שבדברי בר קפרא אלא מלה אחת בלבד שלפי לשון א' השתמש במטה ולפי לשון ב' בסרסור. ואפשר שנחלקו ב' לשונות אלו גם להלכה, שלפי הלשון הראשונה כפית המטה שאמרו היא בין מיטה שישן עליה בין מיטה שיושב עליה, ואלו לפי הלשון השניה אין כפית המטה אלא במטה שישן עליה שרק היא שנעשה סרסור. וכבר הערנו בדבור, וישבו, שלפי גרסת כמה ראשונים בבבלי אין אבל רשאי לישב על מטה כלל אלא על גבי קרקע. ואולי שלפי לשון ב', בא בר קפרא לתן טעם למה ישן על מטה כפויה (ויש מהראשונים שאמרו שאסור לו לישן בדרך אחר) ואולם הוא יושב על גבי קרקע. גם ב' הטעמים שנאמרו לקמן על שם ריש לקיש על כפית המטה לא נאמרו אלא על כפית המטה שישן עליה ולא שיושב עליה. ואפשר שכיון שרוב שמוש של מטה הוא לישון עליה נמנעו גם כן מלישב על מטה זקופה שבימי אבלות כבר היו המטות כפויotes, ואולם עקר כפית המטה הוא במטה שישן עליה. ואיך

שיהיה ברור הוא שכל אלו הטעמים על כפית המטה שנוכרו כאן אינן אלא דברי הגדה, ושרשו של מנהג זה באמונה עממית עתיקה, שחרבו של מלאך המות שלופה על בני משפחתו של המת כאשר אמרו, אחד מן האחין שמת ידאנו כל האחין כולן (שבת ק"ו, א'), וביחוד בלילה הסכנה גדולה ולכן הפכו המטה כדי שמלאך המות או המזיקין לא יפגעו באבל. ודומה לזה מצינו במעשה המסופר על רבא (תענית כ"ד, ב'), שאביו נגלה לו בחלום וצוה עליו לשנות מטתו ולמחרתו אשכחיה לפורייה דמרשם בסכיני, ופרוש הדברים לפי דברי רש"י שם: שרצו שדים להרגו וחתכו את מיטתו. ורבא אפשר היה לו לשנות מטתו ואולם קשה הוא לאבלים לשנות מטתם והם עושים מה שאפשר להם ומהפכים המטה. ושם בספרים שלנו, שני דוכתיך, אבל רש"י גורס א שני מיטתך, וכן עיקר כפי מה שמוכח ממה שאמרו אשכחיה לפורייה. וה' מאלטער העיר על גרסת של כ"י אחד: שני (או אשני) לפוריך ולא העיר על גרסת רש"י! ודע שבכ"ל, כפה" תלוי בין השורות.

### אבל כל זמן שמתו מוטל לפניו אוכל אצל חבירו וכו'.

ברייחא זו נמצאה לפנינו בג' נוסחאות שונות, ולכן קשה לעמוד על צורתה המקורית אלא שנראה שהנוסחא שבשמחות פי"א, ג', היא העקרית, וכך נשנתה שם. אוכל אצל חבירו (ההצעה כל זמן שמתו מוטל לפניו" נמצאה שם בראש הפרק, שההלכות הראשונות שבו כולן באונן הן) ואם אין לו חבר... ואינו אוכל כל צרכו ואינו אוכל בשר... ואין מומנין עליו ואין אומרים לו בריך... אבל בשבת אוכל כל צרכו ואוכל בשר ושותה יין ומומנין עליו רבן גמליאל אומר אבל בשבת כאילו אינו אבל. ולפי פשוטן של דברים מה שנאמר כאן, שאין מומנים עליו ואין אומרים לו בריך, אין עניינו כלל למה שנאמר שם בהלכה א', שכל זמן שמתו מוטל עליו פטור מכל מצות האמורות בתורה, שאם כן למה לי להשמיענו שאין אומרים לו בריך, וזיל קרי בי רב הוא שהפטור מברכת המזון אין מברך לאחרים. וברור שכווננו לאמר שאף שחייב הוא האונן בברכת המזון אין מצרפין אותו לזמון ומכל שכן שאין מברך לאחרים, שאין זמון אלא כשנצטרפה חבורה של ג' או יותר לסעודה, וכשם שאמרו שאונן אין אוכל ואין שותה כל צרכו כך אמרו שלא יאכל אלא בינו לבין עצמו ולא יאכל

(27) על חלוף הלשונות לפניו ועליו עיין למעלה עמוד ל"ד.

בחבורה. ובשבת שהתירו לו לאכול ולשתות כל צרכו התירו לו גם כן לאכול בחבורה ומומנין עליו, אלא שלתנא קמא אף שמומנין עליו בשבת אין אומרים לו ברך, ונחלק עליו רבן גמליאל ואומר: אבל בשבת כאילו אינו אבל, וכשם שמצרפין את האונן לזמון כך אומרים לו ברך. ואם ישאל השואל, ואיך אפשר לומר שאונן חייב בברכת הזמון אלא שאין מצרפין אותו לזמון, והלא כבר נאמר בהלכה א' של פרק זה שאונן פטור מכל מצות האמורות בתורה, יקבל תשובתו שכבר אמרו למעלה שהוא פטור, או משום כבוד המת או מי שאין לו מי שישא משואו, ויש בדברים אלו טעם לפטור אותו ממצות שיש בהן מעשה כתקיעת שופר או נטילת לולב וכדומה, שחששו שמא על ידי טרדתו בהן ישכח המצוה המוטלת עליו, קבורת מתו, או שהרואים יאמרו שמעשיו מוכיחים שהוא מתעצל בקבורת קרובו (עיי' מה שהערנו בזה למעלה עמוד ל"ז) אבל אין בהן טעם לפטור אותו מברכת הזמון או ברכת הפירות שאין בהן מעשה ואדם מברך ברכות אלו בינו לבין עצמו בשעה קטנה מבלי טורח. ואם אמרו שאונן פטור מק"ש ותפלה, ואף שאין בהן מעשה, כבר פרשנו למעלה עמוד ל"ד שהוא פטור בהן משום שצריכות כוונה, ובברהמ"ז וכן בשאר ברכות יוצא גם אם לא כוון, ולכן הוא חייב בהן ורק שאינו מצטרף לזמון ומטעם שאמרנו.

ומה שקשה לנו בברייתא זו לפי נוסחה בשמחות הוא מאמרו של רבן גמליאל אבל בשבת כאילו אינו אבל, שאין בדינו טעם למה השתמש כאן בלשון אבל ולא באונן, והלוא אין מחלוקת בינו ובין חבריו באבל כלל ולא גחלקו אלא באונן והיה לו לאמר, אונן בשבת כאילו אינו אונן. אמנם גם בראש פרק זה שבשמחות ובירושלמי בראש ברייתא זו אמרו אבל כל זמן שמתו מוטל עליו (או לפניו), אלא שברור שבקשר עם המשפט כל זמן שמתו מוטל וכו' השתמשו על דרך ההשאלה באבל במקום אונן, משום שבמשמעו הודאי הוא אונן הוא מי שמתו מוטל לפניו, ולא רצו חכמי המשנה להשתמש בלשון גרועה: אונן כל זמן שמתו מוטל לפניו. ומעניין שבמשנה בראש הפרק אמרו מי שמתו וכו' ולא אבל כל זמן שמתו וכו', שאין אבלות אלא משיסתם הגולל<sup>28</sup>, או לר' אליעזר.

28) מחלוקת זו של התנאים היא בכפית המטה ועל זה נוסדו דברי הבבלי כתובות ד', ב', מבלי חולק שאכילות מחלחל בסתימת הגולל ולר"א משיצא המת ספתח החצר. ואולם אפשר שלא נחלקו התנאים אלא לענין כפית המטה ולא לשאר דברים.

משיצא המת מפתח החצר וכמו שאמרו למעלה בהלכה זו. ובבבלי מו"ק ראש דף כ"ד, השתמשו בלשון זו של ר"ג ואמרו אין אבילות בשבת, ומשמעו אבל בתוך ז' אחר שנקבר מתו ולא אונן. ואולם שם כ"ג, ב', אמרו בשם ר' יוחנן תשיש המטה איכא בייניהו, והוסיפו לפרש שיש מקום לאמר שלא נחלקו רק במי שמתו מוטל לפניו אבל באבל לא נחלקו, ויש פנים לכאן וכאן, שאפשר שבאבל גם לחכמים מותר ואפשר שגם לר' גמליאל אסור. ואולם בכתובות ד', ב', אמרו שלר' יוחנן דבר שבצינעא נהוג בשבת, ועל כרחך שפרשו מחלוקת חכמים ורבן גמליאל באבל ולא באונן.

ומשער אני שסוף הברייתא קטוע הוא בשמחות שחסירים בו דברי רבן גמליאל באונן שנמצאו לפנינו בין בבבלי בין בירושלמי—על סגנון, עיין לקמן בהמשך דבור זה—ולא נשנו בו אלא דבריו אבל, שלא נזכרו כאן אלא על ידי גלגול דברים, ועקר הנוסחא בשמחות הוא: ורבן גמליאל אומר הואיל והתרת לו וכו'—או לפי סגנון הבבלי מתוך שנתחייב באלו וכו'—וכן היה רבן גמליאל אומר אבל בשבת כאילו אינו אבל. והסופרים דלגו מן רבן גמליאל אומר לרבן גמליאל אומר, ועל ידי דלוג זה חסר לפנינו המאמר הראשון של רבן גמליאל שעקר מקומו כאן ולא נשנה אלא המאמר השני שלו שלא נזכר כאן אלא להודיענו שלרבן גמליאל מצות שבת גדולה היא שדוחה כל אנינותו של אונן וכל אבילותו של אבל. וכשאמר ר' יוחנן, שר"ג וחבריו נחלקו בדבר שבצינעא אם נהוג בשבת או לא, כוון למאמר השני של ר"ג אבל בשבת כאילו אינו אבל, שבו הדגיש בנגוד לדעת חבריו, שאין לך שום אבל בשבת ואפילו דבר שבצינעא לא, אולם אמוראי בכל שלא קבלו ברייתא זו כלה ולא שנו בה המאמר השני של ר"ג, הכרחו לאמר שר' יוחנן בא לפרש מחלוקת חכמים ור"ג באונן. ואפשר כשסדרו הסוגיא בכתובות כבר היתה ידועה להם הברייתא בשלמותה ולכן אמרו שם, שלר' יוחנן דבר שבצינעא נהוג בשבת שפוסק כחכמים שלא הודו לו לר"ג בכלל אבל בשבת כאילו אינו אבל, ואולם סדורה של הסוגיא במועד קטן הוא על יסוד ברייתא קטועה ולכן הכרחו לאמר שם שאפשר שלא נחלקו ר"ג וחכמים אבל. וכבר הרגישו הראשונים שיש כאן סתירה בין דברי הבבלי שבכתובות לדבריו במועד קטן (עיי"ש בתוספות כ"ג, ב', בראש העמוד), ולפי מה שכתבנו אפשר לעמוד על שרשה של סתירה זו.

החלופים שבין הירושלמי ומסכת שמחות בנוסח הברייתא יש מהם קלים ויש מהם חשובים, אלה שאינם אלא חלופי לשונות ואלה שהם חלופי שמועות. היתר בירושלמי שבו נאמר ברישא, ולא שותה כל צרכו ובסיפא, בשבת, ושותה כל צרכו, אינו אלא חלוף לשון בלבד שבירושלמי הרחיבו הדברים קצת והוסיפו שתייה, ואולם ברור שגם לפי דעתה של מסכת שמחות לא ישתה רק מה שצריך להשקיט צמאונו, שאם באכילה אמרו ואינו אוכל כל צרכו ק"ו שלא ירבה בשתייה. לעומת זה חשוב מאוד החלוף לענין ברכה"מ, שבירושלמי נאמר ואם בירך אין עונין אחריו אמן ואחרים שבירכו אינו עונה אחריהן אמן, ובשמחות בפרוש אמרו שאין אומרים לו בריך, מה שאי אפשר לפרשו בדרך אחרת אלא שאין מברך ברכת הזמון אבל מברך לעצמו. וכשנדקדק היטב בדברי הירושלמי לא נמנע מלתמוה על סגנונם המוזר, שהיה לו לאמר, ואין מברך ואין מזמנין עליו ואם בירך אין עונין אחריו אמן, כמו שאמרו בתוספתא סוף פ"ב של דמאי לענין דברים האסורים, ועל כולן אין מברכין עליהן ואין מזמנין עליהן ואין עונין אחריהן אמן. ולפי לשון הירושלמי העקר חסר מן הספר, שאין מברך לא נשנה כלל אלא שאין מזמנין ואין בזה טעם למה אין עונין אחריו אמן. ודעתי נוטה לאמר שיש לפנינו בברייתא זו שבירושלמי לשונות כפולות. יש שגרסו בלשון קצרה ואין מזמנין עליו, כלומר שאין מצטרף לזמון, שכולל ב' דברים שאין מברך לאחרים ואין מברכין לו, ויש שגרסו לשון ארוכה ואם בירך אין עונין אחריו ואחרים שברכו אין עונה אחריהם. ומה שהביאם לשונות לשון ארוכה כדי לכלול בה בין זמון בשלושה בין זמון בעשרה, ועונין ואין עונין מתאים למה שאמרו במשנה ברכות ז', ג', כענין שהוא מברך כך עונים אחריו. ויש מהראשונים שאמרו (עיין חוספות מו"ק כ"ג, ב', בד"ה ואין מברכין) שבנוסח הבבלי של ברייתא זו אין מברכין פרושו אין מברכין בשם ואין מזמנין פרושו בג', ואף שקשה להסכים לדעתם כמו שנראה לקמן, מכל מקום יפה הדגישו שמצד הסברא יש לחלק בין זמון בג' לזמון בי', ולכן אין לתמוה על הלשון אין עונה אחריהם שבירושלמי במקום אין מזמנין עליו שבשמחות. ולפי דברינו אלה צריך לומר שאמן (בדפוס קושטא רק אחר ואין עונין אחריו) הוא אשגרא דספרי שהלשון עונין אחריו או עונה אחריהם אמן היה שגור להם

מהמשנה והתוספתא (עיין הקונקורדנציאות להרב קסובסקי ערך אמון), ואולם כאן אין מקום לאמן, שעונה בקשר עם ברכת המזון פרושו עונה ברוך שאכלנו וכו' על נברך של המברך; ועיין הערה ל"א.

והנה אף שלפי פרושנו דברי חכמים בירושלמי הם דבריהם בשמחות, דברי רבן גמליאל (או ר' שמעון בן גמליאל) לכאורה נראה ששונים הם לגמרי בב' מקורות אלו. ואולם כבר הערנו למעלה שבשמחות חסר המאמר הראשון של ר"ג וכן אנו צריכים לומר שבירושלמי חסר המאמר השני, ולא שלא היה ידוע לאמוראי ארץ ישראל אלא שסוגיא זו בהלכות אונן נאמרה ולא הביאו מברייתא שבשמחות אלא מה שנצרך לענין אונן והשמיטו מה שענינו הלכות אבל. ואשר לדברי ר"ג שבירושלמי, המפרשים הראשונים והאחרונים (עיין תלמידי ר' יונה בראש פרקין ובעל ספר חרדים במקומו) פרשום על פי דברי ר' יוחנן בבבלי המובאים למעלה שנחלקו חכמים ור"ג אם מותר בתשמיש המיטה או לא. ואולם קשה לקבל פרוש זה, שלא בלבד שלפי מה שכתבנו, דברי ר' יוחנן נאמרו על המחלוקת השנייה שבין ר"ג וחבריו, שר"ג אומר אין אבלות בשבת, שאף דבר שבצינעא אינו נוהג, ולחכמים דבר שבצינעא נוהג, ואם כן אין עניינו כלום אצל מה שנאמר כאן הואיל שהתרת וכו', אלא שגם לפי מה שאמרו בבבלי מ"ק (אבל לא בכתובות, עיין למעלה) שדברי ר' יוחנן הוא פרוש על המחלוקת הראשונה של אלה התנאים אי אפשר להעמיד פרוש המפרשים על דברי הירושלמי. ובשלמא בבבלי שגרסו בברייתא זו ובשבת... חייב בכל מצות האמורות בתורה, יש מקום לומר שר"ג באמרו מתוך שנתחייב באלו נתחייב בכולן הדגיש דעתו שחייב בתשמיש המטה שעונה בשבת מצוה היא, אלא שמפני הכבוד לא רצה לאמר בפרוש חייב בתה"מ ובמקומו אמר חייב בכולן. אבל איך אפשר להעמיס משמע זה בדברי ר"ג בירושלמי שכאן הוא אומר הואיל והתרת לו את כל אילו חייבהו בשאר כל המצות של תורה אם חיי שעה התרת לו חיי עולם לא כל שכן. ומי שאינו רוצה להתעקש יודה שחיי שעה פרושו אכילה ושתייה (בשבת) כדרכו, בשר ויין, ואם כן היעלה על הדעת לאמר שר"ג מתאר בשר ויין חיי שעה ותשמיש המטה חיי עולם! ומלבד הזרות הגדולה שתה"מ תקרא חיי עולם, הלא באמת לא כן הוא כמו שאמר ר"ג, שהרי אדם חייב לאכול בשבת, ואולם תה"מ בשבת אינה אלא

רשות<sup>29</sup>, ואף שאמרו שעונת חכמים היא בלילי שבת לא לחיוב אמרו, ועוד וכי תלמידי חכמים רובא דעלמא. ובבבלי מצינו הנגוד בין חיי שעה לחיי עולם בה' מקומות, באחד מהם, ברכות מ"ח, ב' (ועיין ג"כ מכלחא בא ט"ז, וירושלמי ז', א', חיי שעה אכילה וחיי עולם תלמוד תורה, ובשנים מהם ושבת י', א', וביצה ט"ו, א'), הנגוד הוא בין מצוה (תפלה במקום הראשון וסעודת י"ט במקום השני) לתלמוד תורה, שמצוה אינה מגינה אלא לפי שעה ותורה מגינה לעולם<sup>30</sup> וכמו שאמרו בסוטה כ"א, א', ובשנים אחרים (שבת ל"ג, ב', ותענית כ"א, א'; ובמקום האחרון הגרסא המדויקת היא חיי עולם ולא חיי העולם הבא כמו שהוא לפנינו בספרים, עיין הוצאת מאלטער) הנגוד הוא בין דרך ארץ לתלמוד תורה. ואף שאין רחוק לומר שכל מצוה היא חיי עולם בנגוד לצרכי האדם שאינן אלא חיי שעה, ואולם אי אפשר הוא שסעודת שבת תקרא חיי שעה ותה"מ בשבת חיי עולם.

ובאמת אין צורך בכל אלה הדחוקים, שברור שלפי הירושלמי נחלקו חכמים ור"ג אם אונן חייב במצות בשבת או לא, שלפי דעת החכמים אין בין שבת וימות החול אלא שבימות החול אונן אסור בבשר ויין ובאכילה ושתייה יותר מכדי צרכו ההכרחי ובשבת מותר בבשר ויין ואוכל ושותה כפי מה שהוא רוצה, שמשום כבוד היום התירו לו כל אלה. וכיון שהוא אוכל ושותה מה שהוא חפץ וכמה שהוא חפץ הוא אוכל בחבורת בני ביתו וחבריו ולא בינו לבין עצמו כמו שהוא אוכל בימות החול, שאי אפשר לו לאכול ולשתות עמהם, ולכן אמרו שבשבת מצרפין אותו לזמון ולא עוד אלא שאומרים לו ברכי<sup>31</sup>, ובלשון הירושלמי אם בירך עונין אחריו ואחרים שברכו עונה אחריהם. ואולם בשאר המצות הוא פטור כבימות החול ולא התירו לו אלא סעודת שבת וברכת הזמון ולכן לא נזכר בירושלמי (וכן לא נזכר במסכת שמחות) מה שנאמר בבבלי שבשבת חייב בכל מצות האמורות בתורה, שלפי דעת הירושלמי לא כן הוא אלא שפטור

29) ועיין בתלמידי ר"י שכתבו: חייב לשמש עונה אבל דברי הכל אין לו לשמש להנאחו יותר, ודוחק גדול הוא לחלק בתשמיש המטה עצמה בין חיוב לרשות.

30) וכן בברכת התורה אנו אומרים וחיי עולם שתלמוד תורה שעליו אנו מברכים חיי עולם הם: ובירושלמי ז', א': חיי ער, ואולי שבזמן התלמוד כך נהגו לאמר בברכת התורה.

31) עיין למעלה עמוד מ"ז שנדחקנו לפרש מחלוקת התנאים בשמחות בדבר זה עצמו אם אומרים לו ברך או לא. ואולם אחרי שראינו שבחצונית זו צריך להשלים בדברי ר"ג שאמרו שבירושלמי אין צורך בדוחק זה, אלא שצריך לאמר שמזמנין עליו בדברי חכמים הוא קצור לשון במקום ומומנין עליו ואומרים לו ברך כנגוד לרישא, אין מומנין עליו ואין אומרים לו ברך.



בהן. ור' גמליאל חולק עליהם ואומר, הואיל והתרת לך את כל אילו חייבהו בשאר כל המצו' של תורה אם חיי שעה התרת לו חיי עולם לא כ"ש. ופרוש דבריו כפשוטן שהוא אומר להם לחבריו אם התרת לו בשר ויין ולאכול ולשתות כפי מה שלבו חפץ, הדין נותן שיהי חייב בכל המצות של תורה (דייק בלשונו ואמר בשאר, שעונג שבת מצוה היא), שאם התרת לו חיי שעה, אכילה ושתייה, כל שכן שתתיר לו חיי עולם, כל המצות שבתורה.

ואשר למשא ומתן של הראשונים והאחרונים בשאלה אם ברייתא זו סותרת מה שנאמר בראש הסוגיא מכיון שהוא זקוק לו להביא ארון וכו', כבר הערנו למעלה עמוד ל"ט, שמעולם לא כווננו שם לאמר שפטור בשבת משום שצריך להחשיך על התחום, אלא שביום טוב פטור אם הוא קובר את מתו על ידי עממין, בין לטעם מפני כבוד המת בין לטעם משום שאין לו מי שישא משאו. וכאשר פסקו כאן בפרוש, הלכה כרבן גמליאל, אין מקום לשאול והלא לחכמים של ר"ג אפילו בשבת אונן פטור מכל המצות ומכל שכן ביום טוב שאין קובר בו מתו, שכל הדברים שם נאמרו בשיטתו של רבן גמליאל שהלכה כמותו. ובודאי החכמים החולקים עליו חוששים לכבוד המת או שמא יטרד במצוה וישכח מתו (עיי' הערה כ"ב) גם באלו הימים שאין קובר בהם מתו בין בשבת בין בי"ט, ואולם סתמא דגמרא הוא על דעתו של רבן גמליאל. ולמעלה בדבור, והתני, ראינו בלחץ הגדול שנלחצו הראשונים בבאור הלכה זו ולא באתי להוסיף כאן אלא עוד שתי הערות. האחת, שמי שאומר (תוספות ברכות י"ח, א') שראש הסוגיא חולק על הברייתא הלך בדרך רחוקה, שלא מצינו כעין זו לא בבבלי ולא בירושלמי שבעלי התלמוד העלימו עיניהם בראש הסוגיא מברייתא מפורשת שמביאים אותה בסוף הסוגיא. והשניה, שאי אפשר לומר שברייתא זו יש לה מקום רק על פי דעת אחד, או על פי דעת האומר מפני כבוד המת (שם בתוספות) או על פי דעת האומר משום שאין לו לשא משאו (הרשב"א ומאירי שם), שבודאי לא היו נמנעין בעלי התלמוד בראש הסוגיא להסתייע מברייתא זו. ולפי דברינו הכל עולה יפה שכל המשא ומתן שם על דעתו של ר"ג שהלכה כמותו.

ועתה אני בא אל הנוסח הבבלי של ברייתא זו ששונה משתי הנוסחאות האחרות לא רק בסגנון אלא גם בעקרי הלכות. החלוף היותר גדול שבין הבבלי מצד אחד וב' המקורות הארצי־ישראלים מצד אחר הוא, שבבבלי מפורש נאמר בדברי חכמים: וחייב (בשבת) בכל מצוות האמורות בתורה, מה שלא נזכר לא

בשמחות ולא בירושלמי. ולא עוד אלא שלפי מה שראינו למעלה דעת הירושלמי היא שבאותו דבר עצמו נחלקו ח' ור"ג, שלחכמים לא התירו לו אלא להסב, לאכול ולשתות כדרכו וכן לברך ולזמן, אבל פטרוהו-ואסור לו להחמיר-מן כל המצות, ולר"ג הואיל והתרתיו לו את כל אילו חייבוהו בשאר כל המצות. ובבבלי שנו דברי ר"ג בסגנון כזה מתוך שנתחייב באלו נתחייב בכלן ופרשו שתשמיש המטה איכא בייניהו. וכבר הערנו למעלה שלא על מחלקותם באונן בשבת אמר ר' יוחנן איכא בינייהו תשמיש המטה אלא על מחלוקת חכמים ור"ג באבל שנמצאה לפנינו בקשר עם מחלקותם באונן. ומכל מקום אפשר שנוסח הבבלי בדברי ר"ג ונוסח דבריו בירושלמי עולים לדבר אחד ונתחייב באלו וכו' פרושו, אחר שנתחייב האונן בשבת לברך בזמן ומומנין עליו נתחייב בכלן גם בשאר מצות של תורה. אלא שהלשון קשה קצת, ולכן יותר נראה שבהסכם לדעתם שגם חכמים מודים שבשבת חייב במצות הכרחו לשנות בדברי ר"ג שנתחייב, שהנגוד הוא בין שאר המצות למצות עונה, אולם שלפי נוסח זה קשה מה שהקשו כבר הראשונים, והלא אין תשמיש המטה בשבת חובה. לא כל כך חשובים הם החלופים שבין הבבלי וב' המקורות האחרים בראשה של הברייתא, שאפשר שאין אוכל כל צרכו לא נזכר בנוסח הבבלי משום שכללוהו בואינו מסיב שכל סעודה חשובה שלהם היתה בהסב ולפי דרכנו למדנו שלא שותה כל צרכו שבירושלמי אינה מעקר הברייתא (עיין למעלה) שקשה לאמר שגם זה נכלל בואינו מסיב. קשה מאוד היא הלשון שבבבלי ואין מברכין עליו, שאיך שנפרש מברכין ברכת המוציא או ברכת המזון (וכבר האריכו בזה הראשונים, עיין ביחוד פרוש הרא"ה על האלפסי עמוד ל"ז), עליו אין לו פרוש כלל, שבכל מקום בין בדברי התנאים בין בדברי האמוראים ברך עליו אין לו משמע אחר אלא ברך על מצוה, מזון, או משקה מה שאי אפשר כאן, ואם כדברי הראשונים היה לו לאמר מברכין לו. ואין לנו אלא דרך זו שיש כאן אשגרא דלישני שהבטוי מברכין עליו מומנין עליו היה שגור בפיהם מהמשנה (דמאי א', ד'; חלה א', ח', שתי פעמים) ומהברייתות והשתמשו בו בברייתא זו במקום מברכין לו, מומנין עליו. ולפי זה אין לזוז מפרושו של רשיי שמברכין (וכן מברך) בברייתא שלפנינו משמעו ברכת המוציא (או ברכת הנהנין אחרת), שכן במקומות האחרים שבמשנה ובברייתות הלשון

ומברכין ומזמנין אי אפשר לפרשה אלא בדרך זו. והראשונים העירו על ההתאמה שבין הבבלי והירושלמי, שבמקום אינו מברך ואין מברכין עליו שבבבלי נאמר בירושלמי ואם בירך אין עונין אחריו אמן ואחרים שבירכו אין עונה אחריהם אמן, ואם כן ברך ומברכין שבבבלי אין עניינו אצל ברכת המזון דווקא. ובודאי שלפי הגרסא שלפנינו בירושלמי דבריו מתאימים לדברי הבבלי, ואולם כבר הערנו למעלה שצריך למחוק אמן, ואין עונין אחריו ואין עונה אחריהם מתאים לו אין מזמנין עליו ואין אומרים לו ברך שבשמחות אלא שבירושלמי לשונות כפולות הן אין מזמנין עליו ואם בירך וכו'. ולא רחוק כלל מלאמר שבבבלי הורכבו ב' ברייתות לאחת, שיש ששנו ואינו מברך ואינו מזמן, והוא לשון שונה קצת מלשון ברייתא שבשמחות, שמברך הוא מברך בזמן ומזמן מצטרף לזמן, ויש ששנו ואינו מברך ואין מזמנין עליו, ואין בין מזמן למזמנין עליו ולא כלום. וכאשר נשנו ב' לשונות אלו כאחת הצרכו לפרש מברך, מברך ברכת הנהנין, והוסיפו ואין מברכין עליו כדי להקביל זה לעומת זה כי כן ואין מזמנין עליו מקביל לו אין מזמן. ולפי הנוסח הזה הבבלי בודאי חולק על מסכת שמחות, שכפי מה שראינו למעלה דעת משנה חזונית זו היא שאונן, אף שהוא פטור מן המצות המעשיות, חייב בברכת המזון וכן בכל הברכות אלא שאינו נצטרף לזמן, ולדעת הבבלי פטור הוא מכל הברכות. ודעת הירושלמי לפי גרסת הספרים היא כדעת הבבלי אבל לפי פרושנו הוא מסכים לדעת מסכת שמחות.

וראוי לשום לב אל העובדא שבסיפא של הברייתא לא נאמר אלא שבשבת חייב בכל מצות האמורות בתורה ולא שחייב בק"ש ובתפלה. והיה אפשר לומר שפטור בהן משום שהן צריכות כוונה (עיין עמוד ל'), ולכן אף שבשבת אין טעם לפוטרו משאר מצות לא משום כבוד המת ולא מפני שאין לו לישא משאו, פטור הוא מק"ש ותפלה שאי אפשר לו לכוון בהן. ואולם נראה שגרסת הספרים שלנו נתקצרה ע"י סופרים, והראשונים וכ"י מינכען (עיין דקדוקי סופרים) גורסים: וחייב בק"ש ובתפלה ובכל מצות האמורות בתורה. ואין מכאן תשובה על דברינו שחלקנו בין ק"ש ותפלה לשאר מצות, שלפי הבבלי החכמים שערו דרכן של בני אדם ואמרו שבשבת הן מתגברין על צערם כדי לקיים מצות עונג שבת ומכוונין לבן בק"ש ובתפלה. וממה שאמרו בבבלי סוכה כ"ה, א', נראה שדעת

הבבלי היא שמי שמתו מוטל לפניו פטור מן המצות משום דטרודא דמצוה ולכן אבל בתוך שבעה אף שהוא מצטער חייב שאין עליו טרודא דמצוה. וכן פרשו רש"י והרמב"ם דברי המשנה שלפנינו לפי שיטת הבבלי, ולכן שניהם הם אומרים שמי שרצה להחמיר מחמיר (עיין מ"ז, ב', ברש"י בד"ה, ואינו מברך וכו'), ובספר הירד ק"ש ד', א' וג', כתב הרב: חתן שנשא בתולה פטור מק"ש... לפי שאין דעתו פנויה... מי שמת לו מת... פטור מק"ש... מפני שאין דעתו פנויה לקרות. וכאשר טעם אחד לחתן ולאונן מפני שאין דעתן פנויה כללם כאחת וכתב שם ז': כל מי שהוא פטור מלקרות ק"ש אם רצה להחמיר לקרות קורא והוא שתהא דעתו פנויה עליו אבל אם היה זה הפטור מלקרות מבוהל אינו רשאי לקרות. ואותה הלשון עצמה מבוהל מצינו אצלו בהלכות דעות ה', ז', בקשר עם מי שמתו מוטל לפניו שהוא אומר שם, ולא ינחמנו בשעה שמתו מוטל לפניו מפני שהוא בהול עד שיקברו, ובבבלי שבת קי"ז, א': אדם בהול על ממונו.

### נמסר לרבים אוכל בשר ושותה יין נמסר לכתפי' כמי שנמסר לרבים.

יש שאמרו שנמסר לרבים הוא נמסר לחבורה המטפלת במתים כעין חברא קדישא של דורות האחרונים, ואולם לא נמצא רמז אחר לחבורות כאלו בספרי התנאים והאמוראים חוץ ממה שאמרו בבבלי מועד קטן כ"ז, ב', שרב המנונא בא לדרי מתא" (עיין דקדוקי סופרים) ומצא שהמקום הזה היה נחלק לחבורות, שאלו מתעסקים בצרכי המתים שבת אחת ואלו שבת אחרת<sup>32</sup>. ולא זו בלבד אלא ממה שמסופר על מנהג ירושלים (תוספתא מגלה ד', ט"ו; שמחות י"ב, כ', ועיין גם כן תוספתא סוכה ב', י', וש"ט) שהיו להם חבורות של מנחמי אבלים<sup>33</sup> ושל מכניסי כלה ועוד הרבה חבורות העוסקות במצות שונות ולא נזכר ביניהן חבורה של העוסקים במתים מוכח שהקרובים בעצמם היו מתעסקין במת. והרבה הלכות אונן יסודן בזה שהאונן טרוד בצרכי מתו, ולוא

<sup>32</sup> פרוש זה של הר"ן והרמב"ן בתורת האדם. ענין מי שמתו. יותר יפה מפרושו של רש"י ור"ש בן היתום (שניהם גרסו חבורתא אינון), שבני העיר נחלקו לחבורות שאלו קוברים מתים שלהם לברם ואלו קוברים מתים שלהם לברם.

<sup>33</sup> ואילו לבית האבלי שבתוספתא ובשמחות פרושו לנחם אבלים או להבראותם ולא לטפל במתים. עיין תורת האדם להרמב"ן, ענין ההוצאה, ליה, ד' הוצאת וויניציא; ועיין חלק ג', עמוד תי"ח ונ"ו.

היו להם חבורות של „גומלי חסדים” לא היו פוטרין את האונן ממצות מפני כבוד המת (עיין דבור, אם רצה להחמיר), שהרואה יחשד אותו שהוא מתעצל בקבורת מצוה המוטלת עליו. אלא בודאי שכל צרכי המת היו נעשים על ידי הקרובים עצמן ולכן לא התירו לו לעסוק במצות אחרות שלא יחשדוהו בני אדם שכבוד המת קל בעיניו, או לפי טעם האחר משום שאין לו מי שישא משאו שיטריד עצמו בשאר דברים וישכח מתו, וכשקרובים רבים או כששכני הקרובים ורעהים עומדים על ידם, אם רצה להחמיר על עצמו מחמיר, שאין לחוש שישכח חובתו. ואין ספק שרבים כאן משמעו כבכל המקומות האחרים<sup>34</sup> שזוכר לענין הלכות המת. וזאת לפנים בישראל, לאחר שהקרובים עשו כל צרכי המת היו מוציאים אותו לרחוב העיר (מועד קטן כ”ז, א’, במשנה ג’, ח’), או לאיזה מקום אחר המיוחד לכך, ואולי לשדה בוכין<sup>35</sup>, לסופדו ולבכות עליו ושם נתקבצו כל אנשי העיר (מגלה כ”ט, א’; כתובות י”ז, א’, ומו”ק כ”ז, ב’), לגמול חסד עם החיים ועם המתים ומשם נשאוהו לבית הקברות. ונמסר לרבים פרושו, אחר שהוציאו את המת למקום שנתקבצו אנשי העיר ומסרוהו להם שהם היו נושאים אותו משם לבית הקברות וכמו שאמרו במשנותינו, נושאי המטה וחלופיהן וחלופי חלופיהן, ופרש רש”י: שכן דרך שמתחלפין לשאת לפי שהכל חפצין לזכות בו. ואסרו לאונן בבשר ויין כדי שלא ישתכר או ימשיך יותר מדאי בסעודה ועל ידי זה תתאחר קבורת המת ואולם התירו לו בבשר ויין מיד שנמסר המת לרבים שכבר הם מפקחים על כל הדברים. ונראה שלא קרובי המת בעצמם הוציאו את המת מביתם למקום הרבים אלא שנעשה על ידי כתפים הרגילים לשאת משא, וזהו שאמרו, נמסר לכתפים כאילו נמסר לרבים, שמיד שנמסר המת לידי הכתפים אין לחוש שמא תתאחר הקבורה שחזקה שהם ימסרו אותו לרבים, ולכן האונן מותר בבשר ויין. וקרוב לאמר שהמשפט הראשון, נמסר לרבים אוכל בשר ושותה יין, ברייתא היא (הרש”ם הגיה תנין d) והמשפט השני, נמסר לכתפים וכו’, פרוש התלמוד על זה שלא נמסר לרבים ממש אלא מיד שנמסר לכתפים למסרו לרבים. ואולם עיין שמחות פ”י: הוציאו סבלי המטה, והן כתפים והן הן סבלים.

<sup>34</sup> עיין לדוגמא משנה מועד קטן ג’ ז’.

<sup>35</sup> עיין אהלות י”ח, ד’, ומועד קטן ה’, ב’: שדה שמפטרין בה מתים.

קביל ר' חייא בר וזה אבילוי ואייכלון בשר... קביל... אבילוי  
ואייכלון טלופחין מימר כמה דהוא מנהגא.

לכאורה היה אפשר לומר שר' זעירא שהיה בבלי ושאמרו עליו שנגרר אחרי מנהג הבבליים (פרק א', ט'; ואולם עיין חלק א', רי"ד) נהג גם בזה מנהג בבליים שכן אמרו בבבא בתרא ט"ז, ב': ועשה יעקב אבינו תבשיל של עדשים לנחם את יצחק אביו. ואולם אי אפשר לומר כן שמדברי הבבלי שם מוכח שהגדה זו על תבשיל של עדשים שעשה יעקב היא הגדת ארץ ישראל, שלא בלבד שמובאה מברייתא, ורובן של הברייתות לחכמי ארץ ישראל הן, אלא שמפורש אמרו שם: ומ"ש של עדשים אמרי במערבא וכו', וכן מצינו אותה הגדה עצמה בכמה מקורות ארצי-ישראליים, בבראשית ר' ס"ג, י"א וי"ד, ותנחומא הוצאת באבער תולדות ג'. ובמקום האחרון נאמר, שמקדם היו מכניסין על האבל עדשים ולבית המשתה עדשים, ואין כוונת בעל מדרש זה שבימים הקדמונים נהגו כן אבל לא בימיו אלא להיפך שבא ללמדנו, שכבר בימים הראשונים בימי האבות נהגו כמו שנהגו בזמנו. אלא שאין למידין מן אנדה, וקרוב לודאי שהמנהג הזה עוד לא נהגו בו בימי התנאים כמו שמוכח ממה שאמרו בשמחות י"ד, י"ג: הכל מעלין לבית האבל גלוסקאות בשר ודגים ובחבר עיר קטניות ודגים ורבן שמעון בן גמליאל אומר במקום שנהגו אפילו מעשה קדירה. והדבר מוטל בספק אם בשר ודגים או קטניות ודגים פרושן, חיים או מבושלין, ואיך שיהיה ברייתא זו מלמדתנו שבשר ודגים הם עקר סעודת הבראה (מעלין כולל בין סעודת הבראה בין שאר כל הסעודות שבבית האבל) ולא תבשיל של עדשים. והרמב"ן בתורת האדם ס"ו, ג', (ענין הבראה) מביא מספרו של ר' יצחק בן גיאת: תניא באבל מקום שנהגו לנחם אבלים בביצים ועדשים מאכילין מקום שנהגו בבשר ויין מאכילין הכל לפני המנהג. ולפנינו בשערי שמחה להרב הזה מובא מאמר זה (עמוד נ"א) ואולם תניא באבל ליתא שם, ואפשר שמקור מאמר זה הוא ספר אחר ולא אבל שכפי מה שראינו דעת חזונית זו היא שעיקר הבראה בבשר ודגים. ובחדושי הר"ן למו"ק שנדפסו מחדש מובא מאמר זה (עמוד ע"ו) כמו שמובא בתורת האדם, ואין ספק שהשתמש בספר זה ולא בשמחות פי"ד, כמו שכתב המו"ל של החדושים, ששם ליתא כלל. ולא נראה לאמר שמקור מאמר זה הוא מכלתא אחריתי דאבל שהיתה לפני הראשונים, וחשוד הוא בעיני להיותו הוספה מאוחרת, שסעודת הבראה של

ביצים לא נזכרה בשום מקום בספרים שנתחברו בארץ ישראל, ואין לה יסוד אחר אלא דברי הבבלי שם בבבא בתרא: מאי בינייהו איכא בינייהו לנחומי בביעי. וברור שאין טעם להשוות ביצים לעדשים אלא על פי ההגדה שם, מה עדשה זו מגולגלת אף אבילות מגולגלת ומחזרת על באי עולם, אבל לפי דברי מדרש תנחומא שהובאו למעלה נהגו בארץ ישראל לאכול עדשים גם בבית המשתה (=חתונה), ואם כן אין עדשים סימן אבילות כלל, ומה ענין ביצים לעדשים! ואשר לעדשים בבית המשתה ובבית האבל לפי מנהג ארץ ישראל (מדרש תנחומא נתחבר שם) ברור ששורש מנהג זה הוא במה שחשבו הקדמונים<sup>36</sup>, שאכילת עדשים מביאה לבדיחות דעת ולכן אכלו עדשים לא רק בבית המשתה אלא גם בבית האבל להפיג קצת התנוגה שבלב האבלים ומטעם זה עצמו יש שנהגו לאכול בשר ולשתות יין. וכאשר לא מצינו בפרוש „סגולה“ זו של עדשים אלא אצל היונים והרומיים אין מן הנמנע שאכילת עדשים בסעודת הבראה הוא מנהג גליל בנגוד לאכילת בשר ויין של יהודה, וכבר ידוע שהשפעת אלה האומות על בני ישראל היתה גדולה בגליל שחלק גדול שלו היה ביד נכרים. ואולי שר' יצחק בן גיאת היה לפניו בתוספתא פסחים ב' (ג'), י"ד-ט"ו, המאמר המובא למעלה שכן נשנו שם ג' מנהגים שונים בענין אבילות בלשון מקום שנהגו, ואלה חלופי מנהגים הם חלופים בין יהודה וגליל כאשר כבר הערנו למעלה עמוד ג', וכן חלוף זה הוא חלוף בין יהודה וגליל, אלא שאף בגליל יש שנהגו כמנהג הקדום שכן ר' יסא נפטר בטבריא כמו שאמרו בירושלמי עבודה זרה ג', א', ור' חייא בר בא האכיל בשר לאבליו. ועיין לקמן דבור, י' כוסות, על השאלה אם במקום שנהגו לאכול עדשים נמנעו מלשתות יין או לא.

ודע שמדברי הרמב"ן במקום הנ"ל מוכח שהוא פרש הסוגיא שלפנינו לענין הבראה, ומה שכתב בסוף הלכות אבל: וכן נראה מסוגיא ירושלמית שבפר' מי שמתו שמי שרבו מוטל לפניו אינו אוכל בשר ואינו שותה יין כמו שמתו מוטל לפניו, כוון למה שאמרו לקמן<sup>37</sup>, חדא מן תרתי . . . אם אבילים אתם למה אכלתם בשר וכו', שמזה נראה שמי שרבו מוטל לפניו אינו אוכל בשר ואינו שותה יין. והגר"א ז"ל בבאוריו ליורה דעה רמ"ב, ס"ד, העיר שהמקור לדברי הרמב"ן

(36) עיין פלורא לה' לעף ב', תס"ז, והוא לא העיר כלל על דברי התנחומא!

(37) ועיין גם כן דבור הבא.

(שהובאו שם בש"ע) הוא הסוגיא שלפנינו מן כד דמך ר' ייסא עד כמה דהוא מנהגא, ותמיהה גדולה עליו שמה ענין הבראה אצל מי שמתו מוטל לפניו שאסור בבשר ויין. ועוד קשה על רבינו הגדול איכן נמצא כאן אפילו רמז קל על אבילות או אנינות<sup>28</sup> תלמיד על רבו, שלפי פשוטן של דברים קביל אבילוי פרושו שקבל פני האבלים, קרובי המת, בסעודת הבראה. וראיתי להרז"פ שפרש קביל אבילוי, קבל אבילות, שאלה החכמים הנזכרים כאן נהגו אבילות כשמתו רבותיהם, ונראה שגם הגר"א פרש כן, ואולם פרוש זה אי אפשר בין מצד הלשון בין מצד הענין. הנפרד של אבילות הוא אבילו ולא אבילוי או אבילוי (כך גרסו הראשונים וצריך לנקד: אַבְלוּי), וכבר ידוע שר' חייא בר אבא היה גדול מר' יסא—בהרבה מקומות בבבלי ובירושלמי נזכרו שניהם ובכל מקום ר' חייא נזכר ראשון—ואין עולה על הדעת שר' חייא חשב ר' יסא כרבו המובהק או שר' זעירא אחד מגדולי הדור התאבל על רב שמואל בר' יצחק כתלמיד על רבו. וכל מה שטרח הרז"פ שם לקיים פרושו אין לו קיום כלל, שברור שקביל אבילוי פרושו כמו שפרשנו, אלא שאפשר שגם התלמידים של בית המדרש נכללו בכלל האבלים. וטעה הרז"פ שם גם טעות גסה בדקדוק הלשון שהגיה אשקינן במקום אשקיתון שלפנינו ואצל הראשונים. ונעלם ממנו שבארמית של הגליל שהשתמשו בה בירושלמי התמונה אשקיתון היא לברדה הנכונה, והוא בעצמו גורס למעלה ב', ה': ושרתון ולא ושרינון עיין לקמן ראש עמוד ק"ח.

### פקיד ומר לא תקבלון עלי יומא הן אבלא למחר מזרחייה.

אם אדם גדול כר' ענין<sup>29</sup> לא ידע מה זה מרוח (כתובות ס"ט, סוף ע"א ורמו על זה בעל ספר חרדים כאן בפרושו, אלא שכתב על פי זכרוננו בפ"ק דכתובות והחליף הסוגיא שבפ"ו דכתובות על אבל שיושב בראש בסוגיא שם בפ"ק על ברכת אבלים, ואולם אפשר גם כן שיש כאן ט"ס או טעות

<sup>28</sup> (עיין בדברי הרשב"א ראש פרקין שכתב, ומיהו באכילת בשר ושתיית יין . . . שאינו אלא כדי שלא ימשך אחרי אכילתו ושתייתו ולא יתעסק בקבורת מתו. ולפי' יש מקום לאמר שאף שתלמיד נוהג אבילות על רבו אינו אסור בבשר ויין, שהרי אין חייב בקבורתו.

<sup>29</sup> המפרשים (עיין בשיטה מקובצת) לא עמדו על העקוץ בדברי רב הונא, שרמו לו לר' ענן שהוא 'יושב בראש' ואולם אינו עוסק בדברי תורה, כמו שאבל יושב בראש ואינו עוסק בדברי תורה האסורים לו בשבעה ימי אבלו.



הדפוס) אין לתמוה אם הסופרים לא עמדו על מלה זו ושבושה לא רק כאן בירושלמי אלא גם בספרי דברים קל"א, שלפנינו שם בספרים לנכון מרזיחים וכן גרסו רש"י ורד"ק בפרושיהם לעמוס ו', ז', ואולם בכ"י לונדון (עיין הוצאת ה' האראוויטץ עמוד קע"א) מזרחין. ובתרגום שני א', ב' (הוצאת מונק עמוד כ"ט), נשתבש בכ"י מרזחיא שבספרים למסחריא, עיין הוצאת דוד, עמוד י"ג. והנה אף שאין ספק שיפה הגיהו המפרשים מרזחיא אי אפשר לקיים פרושם על דברי היר' והוא, שר' זעירא צווה בשעת מיתתו שלא יקבלו אבלות עליו ביום קבורתו ולמחר לא יעשו סעודת אבלים, שאפילו תלמידים מתחילים יודעים שמן הנמנע הוא לאמר בעברית או בארמית קבל מרזחים, שאין אדם מקבל מרזח ועוד שלפי פרושם היה לו להכפיל לא קודם למחר. ואולם דברי ר' זעירא פשוטים וקלים הם אלא שעלינו לדעת שמרזחיא<sup>40</sup> בירושלמי פרושו מנחמי אבלים (אלה המכניס הסעודות לאבלים ולאורחים הבאים לקבל פניהם) וזה הוא משמעו של מלה זו גם בתרגום שני במקום הנ"ל כמו שמפורש יוצא מדבריו: קם-ירמיה-ונפל על קברי מרזחיא עני וכן אמר אוכילו יתי לחם אבילון ואשקיא יתי כסא דתנחומין דאנא מתאבל על עמא דישראל. ור' זעירא אמר לתלמידיו שאין דעתו נוחה בתלמידים שבמת עליהם רבם הם אבלים ומנחמי אבלים כאחת, אבלים ביום ראשון (עיין בבלי מועד קטן כ"ה, ב': רבו... יושב עליו אלא יום אחד) ומנחמי אבלים למחרתו, אלא שינהגו אבילות כל ז' (כרב אמי על ר' יוחנן עיין שם במו"ק) או שלא ינהגו אבילות כלל ויהיו מן המנחמים.

ולפי מה שפרשנו דברי הירושלמי אין כאן אפילו רמז קל למה שמצאו בו הראשונים (רמב"ן תורת האדם ענין הבראה; טור יורה דעה שע"ח) שאם רצה האבל שלא לאכול הרשות בידו וביום השני אוכל משלו. ואין ספק שגרסת הספרים שלנו היא העקרית (אלא שנשתבש מרזחיא למזרחיא) ולא גרסת הראשונים יומא דין אכילה ולמחר מדידיה (או מדיליה), שלא בלבד שמצד הלשון יש בה קושי גדול-אפשר לומר תקבלון סעודתא אבל לא תקבלון אכילה!-אלא שגם עניינה קשה לעמוד עליו, שאין למצוא טעם למה צוים לאכול משלו למחרת הקבורה, ואם רצה להורות להם שאם התענו ביום הקבורה אין נצרכין לסעודת הבראה למחרתו, מדידכון (מדילכון)

40) מרזח בסקרא הוא שם, ומרזחיא שבירושלמי ובתרגום הרכים של הכינוי מרזח.

היה לו לאמר שהרי לרבים אמר דבריו. והבקי בכתבי יד יודע שהאותיות ב' וכ' ד' ור' ז' וי' וד' וח' נוחות להתחלף, וברור שאבילה נתחלף להם לאכילה ומרוחיה למדידה. ובהוצאות אמסטרדם וקושטא הגרסא היא כמו שגרסוהו הראשונים (אפשר שהטור ושאר הפוסקים צטטו הירושלמי על פי דברי הרמב"ן) ולא שהמדפיסים מצאו גרסא זו בכ"י, אלא שהמוציאים לאור הרא"פ ובעל שדה יהושע<sup>41</sup> נגדרו אחרי גרסת הרמב"ן, וכן נגדרו אחרי הגר"א (או אחר הוצאת אמסטרדם שהיתה לפניו) בבאוריו ליורה דעה שע"ח, י"ב, ואולם בהגהות המיוחסות לו הגרסא אלא יומא דין אבולא, (אבילא), וכוון לדברי הבבלי מו"ק שהבאתי למעלה שאפילו רבו שלמדו חכמה אין יושב עליו אלא יום אחד. וכבר הערותי בהרבה מקומות שלא מר חתים על הגהות אלו, ואם באנו להגיה אלא, אין צורך למחוק ולמחר מרזחייא שפרושו לפי מה שכתבנו, אל תחבלו עלי אלא יום אחד ולמחרתו היו ממנחמי האבלים. ובפרוש הקצר שעל הגליון בהוצאת קראקוי גורס יומא דין אבולא ולמחר מרזחייא, ודין הוא דין. והרמב"ן לפי גרסתו לא מצא רמו בירושלמי למה שנמצא לפנינו בבבלי שם, שתלמיד על רבו יושב יום אחד, אלא שדן זה (סוף ענין אבל) בקל וחומר ממה שאמרו למעלה ב', ח', שריש לקיש קבל תנחומין על תלמידו שהיה חביב עליו כבנו, וכ"ש שמקבל תנחומין תלמיד על רבו. ואם לדין יש תשובה, שחביבות אינה תלויה בחשיבות, ועוד מה ענין רשות אצל חובה, ועל כל אדם כשר החביב לו יוכל לקבל תנחומין עיין חלק א', עמוד שפ"ו. ולפי גרסת הספרים וכפי מה שפרשנוה כבר רמו ר' זעירא על הלכה זו באמרו לא תקבלון עלי יומא הן אבולא, אלא שלא רצה שתלמידיו יהיו מן המנחמים אחרי שנהגו אבילות עליו.

והרואה יראה שהעקר הוא כמו שגרסוהו בספרים שלנו ודעתו של הרמב"ן שאם האבל רוצה מתענה עד מחרתו של יום הקבורה אין לה שום יסוד לא בסוגיא זו ולא במקום אחר בירושלמי. והוא נסתייע ממה שאמרו בירושלמי מו"ק ג', ה', שר' אבהו ור' יונה התענו ביום שמתו תלמידי חכמים, אבל מה

41 הרב זה מעיר: בתלמוד ירושלמי המודפס יש גירסא מוטעית והמפרש האשכנזי (פרוש הקצר: עיין בפנים) כתב גירסא אחרת... אמנם הרמב"ן ז"ל בתורת האדם והטור... כתבו הגירסא הכתובה כאן לא תקבלון עלי יומא דין אכילה ולמחר מדיליה. ובדבריו אלה גלה הרב הוה מקור הגרסא שבהוצאת קושטא! גם הרש"ס שגורס כהרמב"ן נראה שהגיה על פי דברי הרב הזה.

42 נשמט הקו מעל הרי"ש, ומר=מרוחייא.

ענין רחוקים לקרובים, שמצוה להברות את הקרובים ואם הם נמנעים מלאכול סעודת הבראה הרי הם מונעים את שכיניהם ורעיהם מלקיים מצוה זו. וגם בעקר הדבר ספק גדול אם כווננו שם בירושלמי לתענית של יום הקבורה ולפי פשוטן של דברים כווננו שם ליום המיתה (ועד הקבורה אם היא ביום המיתה, או כל יום המיתה), וכבר מוכח מהברייתא שלמעלה בירושלמי, בשמחות ובבבלי שרק בקושי התירו אכילה ושתייה לאונן. והרבה מהראשונים נחלקו על דעתו של הרמב"ן, עיין בבית יוסף ובבית חדש יורה דעה שע"ח ובאור זרוע אבילות ת"ל. ודו"ז הגר"א ז"ל העיר שם מהברייתא שבשבעות כ', א', כיום שמת בו אבא שמוה מוכח שהיו מתעניין ביום מיתת האב. ואולם לפי פשוטן של דברים נראה שכווננו למנהג שעוד נוהגים בו היום בכל תפוצות ישראל להתענות בכל שנה ושנה יום שמת בו אביו, וראיה לזה ששם אמרו גם כן כיום שמת בו גדליה מה שאי אפשר לפרש אותו היום עצמו שמת בו גדליה אלא ג' תשרי שבכל שנה ושנה. ותמה אני על אלו גדולי חכמי ישראל הרמב"ן והגר"א שלא הביאו מקרא מפורש שבשמואל ב', ג', ל"ה, ויבא כל העם להברות את דוד לחם בערב היום וישבע דוד לאמר . . . כי אם לפני בוא השמש אטעם לחם או כל מאומה. ומוזה אנו רואים שדוד שרצה לפייס את העם שחשדוהו שידו היתה בהריגת אבנר התענה עד הלילה, ובזה הראה להם שמיתתו היתה קשה לו כמיתת אחד מקרוביו. ובמרדכי מועד קטן פרק ג', סימן תת"פ, הסיע פסוק זה לדבר אחר והוא שאין מברין בלילה, ואולם לפי פשוטו הראיה להיפך שלא היו מברין אלא בלילה, משום שהיו מתעניין יום המיתה; ועיין בבית יוסף במקום הנ"ל.

ר' יצחק בריה דר' הוה כתובה מטתיה אונס וכו'.

יפה הגיה ה' ראטנער ר' יצחק בריה דר' חייה כתובה. ובפרוש הקצר שעל הגליון בדפוס קראקוי גורס, ר' יצחק ור' חייא אבוי מטא יתהון אונס. ונראה שהגיה כן מדעתו, ויותר יפה היה לו להגיה, ר' יצחק בריה דר' חייה ואחוהי, שלפי הנהגתו היה לו לאמר ר' חייא ובריה ר' יצחק, שהאב קודם לבן בכל מקום. ובהוצאות אמסטרדם וקושטא (עוד לא הוברר הדבר אם בעל שדה יהושע השתמש בהוצאת אמסטרדם שיצאה לאור הרבה שנים קודם פטירתו של הרב הזה) הגרסא היא, ר' יצחק בריה דרב הוה בטובא. ואולם אף שארץ טוב נזכרה ב' פעמים במקרא וכן בספר ראשון של

המכבים ה', י"ג, לא נראה גרסא זו בעיני שטוב הוא בעבר הירדן, ארץ שרוב יושביה היו נכרים בימי התלמוד ומה הביאם לכל אלה החכמים, ר' יצחק ר' מנא ור' יודן לעיר של נכרים. ולפי דברי הירושלמי שביעית ו', ב', טוב (שבמקרא) היא העיר סוסיא הנזכרת בכמה מקומות בירושלמי ובמדרשים (עיין נייבויער, געאגראפיע, עמוד רל"ח וגו') וקשה למצא טעם למה קראו לה כאן בשמה העברי.

והוה חמר טב ואישתון סגין וגחכון למחר אתון בעין מיעול גביה.

לפי פשוטן של דברים ר' מנא ור' יודן שתו י' כוסות שתקנו בבית האבל (עיין דבור הבא), ומשום שהיה היין טוב שתו יותר ממה שקבעו חכמים ונשתכרו. ולפי דרכנו למדנו שמה שאמרו לקמן והחזירו לך למקומן פרושו, שלא ישחו יותר מי' כוסות ולא שלא ישחו כלל, עיין עמוד ע"ז-ח'.

עשרה כוסות שותין בבית האבל... אחד לברכת המזון ואחד לגמילות חסדים ואחד לתנחומי אבילים... אחד לחזון וכו'.

נוסח הברייתא על י' כוסות שבירושלמי שוה בעקרו לנוסח הברייתא בשמחות י"ד, י"ד, ואין ביניהן אלא חלוף אחד חשוב ושאר החלופים הם חלופי לשונות בלבד. החלוף החשוב הוא שבירושלמי נאמר, אחד לברכת המזון, במקום, אחד לברכת אבילים, שבשמחות וזהו חלוף שמועה, שלהירושלמי אין מברכין בבית האבל ברכת אבילים ואלו לדעת מסכת חצונית זו מברכין (בברכת המזון) ברכת אבילים. ואולם אפשר שברכת המזון פרושו ברכת אבילים שבברכת המזון וכן פרושו התוספות ושאר ראשונים דברי הבבלי כתובות ח', ראש ע"ב, כי תניא ההיא בברכת המזון. ולא רחוק מלאמר שהסופרים הגיהו הירושלמי על פי הבבלי, ואף שכפי מה שנראה בהמשך דברינו שיטות שונות לב' התלמודים בענין זה, לא נמנעו מלהשוותם באלו המקומות שאפשר להשוותם. ולדעת הראשונים שאמרו שאין ברה"מ טעונה כוס נראה שצריך לומר כמו שפרשנו, שאחד לברכת המזון, פרושו לברכת אבילים שבברכת המזון. אלא שאפשר שברכת המזון בבית האבל טעונה כוס לדברי הכל, ולקמן נרחיב הדברים על זה.

ואשר לחלופי לשונות שבין הירושלמי ומסכת שמחות קשה להחליט מי משניהם מסר הנוסח המקורי של ברייתא זו. היתר שבירושלמי: אילו שלשה של אחר המזון, אפשר שאינו אלא להרחבת הלשון ואולם אפשר גם כן שקצור סופרים הוא בשמחות. וכן כשמת רשב"ג (ט"ס במקום ר"ג ובכמה מקומות נתחלפו שמות האב והבן; עיין לדוגמא למעלה בברייתא על אונן שהירושלמי גורס רשב"ג ובמקבילה בשמחות ר"ג ובברייתא שבבבלי י"ח, א', נמצאו לפנינו ב' הנוסחאות, והרבה כיוצא בזה) שלא נמצא לא בשמחות ולא בבבלי אפשר שנתוסף בירושלמי על פי דברי הבבלי שם שאמרו, מאי רבן גמליאל... שבא ר"ג ונהג קלות בעצמו<sup>43</sup>. ודברי הברייתא, ואחד לרבן גמליאל, היה אפשר לפרש שלכבודו הנהיגו מנהג זה כאשר היה עודנו בחיים, ולכן הוסיפו ליתר באור, וכשמת ר"ג. הסדר שבירושלמי: חון הכנסת ראש הכנסת ור"ג, נראה שהוא מקורי שהוא חושב מלמטה למעלה, ואולם בשמחות מתחיל בראש הכנסת ומסיים בר"ג ובין שניהם החון. גם בבבלי הסדר הוא: חון פרנס (=ראש הכנסת) ור"ג, אלא ששם הוסיפו אחד לבית המקדש. לעומת זה הסדר שבשמחות, ברכת אבלים תנחומי אבלים וגמילות חסדים הוא הסדר הישר ולא כמו שהוא בירושלמי, ברכת המזון (=ברכת אבלים כמו שפרשנו למעלה) גמילות חסדים ותנחומי אבלים, שאין טעם להפריד בין הדבקים ברכת אבלים ותנחומי אבלים. הגרסא וכשראו חכמים ובית דין בכ"ב של שמחות הוצאת ה' היגער בודאי מורכבת היא, שיש שגרסו חכמים כמו שהוא בבבלי בראש הברייתא (י' כוסות תקנו חכמים) ויש שגרסו בית דין<sup>44</sup> כמו שהוא בירושלמי וכן הגרסא בנוסח הדפוס של שמחות. הלשון, משתכרין ויוצאין, אף שנמצאה בכל הנוסחאות של שמחות בודאי מוטעת היא וצריך לומר, משתכרין והולכין, כמו שהוא בירושלמי. ונראה שסופרים שאינן בקיאין טעו במה שנאמר בסוף הברייתא, והחזירו למקומן, וחשבו שהחזירו אלו שנשתכרו למקומן אחר שיצאו מבית האבל ולכן כתבו ויוצאין במקום והולכין.

43 רמז לתקנה זו של ר"ג נמצא גם כן בספר החצוני, צוואות י"ב שבט"ם, יהודה סוף הצוואה, ששם נאמר שיהודה צוה לבניו שלא יקברו אותו בכנרת יקרים, ויחסו ליהודה מעשה ר"ג שיצא מחלציו, שכך היא דרכה של התורה למצוא במעשי אבות סימן למעשי בניהם.

44 היחס שבין חכמים לבית דין עוד לא הוברר כראוי, ואף שאין ספק שבכמה מקומות השתמשו בהם ככשמות נרדפים, נראה שבראשונה הפרידו בין שניהם ואכמ"ל.

משנת התנאים על י' כוסות שבבית האבל נמצאה לפנינו גם בבבלי אבל בנוסח השונה בעקרו מנוסחה במקורות ארצי־ישראליים וכך היא שנויה שם בכתובות. י' כוסות תקנו חכמים בבית האבל ג' קודם אכילה כדי לפתוח את בני מעיו ג' בתוך אכילה כדי לשרות אכילה שבמעיו וד' לאחר אכילה א' כנגד הון וא' כנגד ברכת הארץ וא' כנגד בונה ירושלים וא' כנגד הטוב והמטיב הוסיפו עליהם ד' א' כנגד חזני העיר וא' כנגד פרנסי העיר ואחד כנגד בית המקדש ואחד כנגד רבן גמליאל התחילו היו שותין ומשתכרין החזירו הדבר ליושנה. החלופים שבין הבבלי מצד אחד והירושלמי ומסכת שמחות מצד אחר רבים הם, והנני להעיר על החשובים שבהם. לפי הבבלי שתו קודם אכילה ג' כוסות ולא ב' כמו שנאמר בב' המקורות האחרים, ואולם מתוספתא ברכות ד', ח' (=ירושלמי ו', ו'; בבלי מ"ג, א'), מוכח שכך היה מנהגן של בני ארץ ישראל לשנות שני כוסות קודם כל סעודה גדולה, וקשה לאמר ששנו מנהגם בבית האבל. וקרוב הדבר שבבבל שהקפידו על זוגות (פסחים ק"ט, ב'–ק"י, ב'; ושם ק"י, ב', מפורש אמרו במערבא לא קפדי אזורג<sup>46</sup>, והברייתא ק"ט, ב', על סכנת הזוגות בבליית היא כמו שמוכחת לשונה תרי' שנו מנהגן של א"י והנהיגו ג' כוסות קודם הסעודה. ולאחר שהוסיפו כוס אחד לפני אכילה הכרחו לגרוע מנין של הכוסות שבתוך אכילה, כדי שלא להוסיף על המנין י' שקבעו חכמים, ואולם גרעו ב' שאם לא כן נמצאו כוסות שבתוך האכילה זוגות והעמידו אותן על ג' במקום ה' שנהגו בהן בארץ ישראל. ועל ידי השנויים האלה שהנהיגו בבבל במנין הכוסות שקודם אכילה ושבתוך אכילה הצרכו להוסיף כוס אחד לאחר הסעודה שלא לפחות ממנין הכוסות שקבעו חכמים ולכן אמרו בבבלי ששותה ד' כוסות לאחר אכילה, ובהן לא חששו לזוגות שכבר אמרו (פסחים ק"ט, ב') כוס של ברכה אין מצטרף לרעה. אלא שיש מי שאומר שם שי' כוסות אלו, זוגות" הן ואף שמפסיק באכילה ובברכת המזון.

מעניין מאוד הוא חלוף הלשון שבין ג' מקורות אלה, שבבבלי השתמשו בלשון חזני העיר ופרנסי הצבור, ובירושלמי ובשמחות בלשון חזן הכנסת וראש הכנסת. ואל יהי הדבר הזה קל בעיניך שמחלוף הלשון

46) ולא עוד אלא שבא"י יש שהאמינו שזוגות סימן ברכה הן; עיין תוספתא שבת סוף פ"ו (ו'): המושבת אפרוחים אמרה איני מושבתן אלא בתרי'; ועל תרי', עיין בפנים.

אנו למדים חלוף החיים הצבוריים שבין ארץ ישראל ובבל. בארץ ישראל כל כנסת וכנסת שבעיר היתה עומדת ברשות עצמה וחונה וראשה הם שעסקו בצרכי 'צבור הקטן', חברי הכנסת, ואולם בבבל העיר היא 'הכולל' וחוני העיר ופרנסי הצבור—של כל העיר—הם הם שצרכי הצבור היו מוטלים עליהם. ואולם אפשר, וגם קרוב הוא, שאין כאן חלוף בין ארץ ישראל לבבל, אלא בין ארץ ישראל שבדורות הראשונים (קודם החרבן) לארץ ישראל שבדורות האחרונים, והברייתא בבבלי מסרה לנו המעמד הקדמון בנגוד להירושלמי ומסכת שמחות ששנו לשון הברייתא העתיקה: 'בהסכם למעמד הצבורי בימי התנאים האחרונים. וראייה לזה שהבטוי חזני העיר, או ביותר דיוק התרגום הארמי שלו חזני דמתא השתמשו בו בבבל במשמע שומרי העיר (בבא מציעא צ"ג, ב'), ואם כן רחוק הדבר שחכמי בבל שנו הלשון חזן הכנסת של בני ארץ ישראל לחזני העיר, שהרי בודאי לא כווננו כאן לשומרי העיר, אלא שחכמי ארץ ישראל הקדמונים השתמשו בבטוי חזני העיר במשמע פקידים המפקחים על כל צרכי העיר.

ואשר לחלוף היותר, 'בולט', שבברייתא שבבבלי לא נזכרו כלל דברים שאומרים אותם בבית האבל (בסעודת הבראה או בשבאו פנים חדשות כל שבעה, עיי"ש בכתובות) בנגוד למסכת שמחות ולהירושלמי, כל עניינן של ברכת אבלים, תנחומי אבלים וגמילות חסדים כל כך מעורפל ומסובך מפני חוסר החומר עד שאי אפשר לעמוד עליו בכל פרטיו, ולכן לא אעיר אלא על אלו הדברים הנצרכים לנו להבנת הסוגיא שלפנינו. ובראש הדבור הערנו שאף שבמקום ברכת אבלים שבשמחות נאמר בירושלמי ברכת המזון אפשר שהיא היא, שכן בברכת המזון של אבלים אומרים דיין האמת בברכת הטוב והמטיב, ואין בין ב' מקורות אלו אלא חלוף לשונות בלבד, שהברייתא של שמחות מדגשת שהכוס הראשון של אחר סעודת אבלים הוא כוס של ברכת אבלים שכן הוא שותה אותו אחר ברכה זו, ולפי נוסח הברייתא בירושלמי כוס זה הוא כוס של ברכת המזון שברכת אבלים אינה אלא טפלה לה שכוללה בהטוב והמטיב. ודברינו אלה יסודם במה שאמרו בבבלי מ"ו, ב': מה הם אומרים בבית האבל ברוך הטוב והמטיב ר"ע אומר ברוך דין האמת, ופרשו שם בגמרא שלדברי

46 לפי פרוש רש"י שם ב"ה, כנגד בית המקדש, אי אפשר להקדים זמנה של ברייתא זו, לפני חרבן הבית. ואולם לא בלבד שכנגד בה"ט ק' הוספה היא (ועיין לקמן בפנים) אלא שגם אם נאמר שג' מלים אלה הן טופה של הברייתא אפשר לפרשן שהתפללו בזמן הבית על קיומו, עיין חלק א', עמוד של"ז.

הכל אומר דין האמת (או נוסח יותר ארוך של צדוק הדין עיי"ש המעשה על מר זוטרא) אלא שלרע"ק אינו אומר הטוב והמטיב ולתנא קמא אומר ברכה זו אלא שמוסיף בה דין האמת. ולפי זה הברייתא הזאת על י' כוסות שבבית האבל בין לפי נוסחה בשמחות בין לפי נוסחה בירושלמי דברי הכל היא וכמו שפרשנו.

ואולם הנחת הבבלי שם שלא נחלק אדם בדבר שאומר דיין האמת ולא נחלקו אלא אם אומר גם כן הטוב והמטיב מופרכת היא ממה שאמרו בסוף שמחות: המברך בבית האבל אינו מברך רביעית דברי ר' יוסי הגלילי ר' עקיבא אומר ומברך הטוב והמטיב וחכמים אומרים ומברך ברוך דיין האמת. וברייתא זו אי אפשר לפרשה בדרך אחרת אלא שיש מי שאומר שאין מברך דיין אמת, שאם לא כן אין כאן ג' מחלוקות, שדברי חכמים הם הם דברי ר' יוסי הגלילי, אם כווננו לאמר שאין מברך אלא דיין האמת, או דברי ר' עקיבא, אם כוונת דבריהם אף דין האמת. ולפי פשוטן של דברים לריה"ג אין מברך לא הטוב והמטיב ולא דין האמת, ובלשונו הקצרה אינו מברך רביעית-כלל, לרע"ק הוא מברך כדרכו הטוב והמטיב ולחכמים מברך רביעית אבל לא ברכת הטוב והמטיב אלא אומר במקומה דין האמת. וכל אלה התנאים שנשאו ונתנו בדבר זה היו קודם שקבעו ברכת הטוב והמטיב בברכת המזון שבבית האבל, ואולם קשה הוא למנהג שיעקר וכאשר הרבה דורות נהגו כחכמים לברך דין האמת במקום הטוב והמטיב לא בטלנה לברכת דיין האמת לגמרי אלא כללו אותה בהטוב ומטיב, וזהו שאמרו בירושלמי סוף פרק ז': ר' בא . . . הזכיר דין אמת בהטוב ומטיב וקלטו אותו. ולפי דברי הבבלי שהכל מודים שאומר דין האמת אין טעם לקלוס זה, ומכאן ראייה שהירושלמי עומד בשיטתה של מסכת שמחות שיש מהתנאים שאמרו שאין מברך דין האמת, ואפילו מי שאומר שמברך לא אמר אלא קודם שקבעו הטוב והמטיב בברה"מ שבבית האבל ור' בא הזכיר דין האמת בהטוב ומטיב ואף שבימיו כבר קבועה היתה ברכת הטוב והמטיב ולכן קלטוהו. וקרוב לזה מנהגנו עתה שאף שכבר בטלנה לברכת אבליים ואין אומרים לא ברכת רחבה

(47) ה' פייש רונטל הוא הראשון שהוכיח (בספרו: ד' ספרים חצונים ק"א) שברכת הטוב והמטיב קדמה הרבה לזמנן של הרוני ביתר, ומה שאמרו בבבלי (מ"ח, ב', וש"ג) ובירושלמי ז', א': משניתנו הרוני ביתר לקבורה נקבעה הטוב והמטיב, פרושו שעד אותו הזמן לא נהגו כר' עקיבא לאמר אותה בבית האבל ומאותו הזמן ולהלן נקבעה הלכה כר' לאמר אותה בבית האבל; עיין מאמרו של ר' אברהם ביכלר בספר הזכרון לרצ"פ חיות.



ולא ברכת שורה שהיא עיקר ברכת אבלים (עיין דברי הגאונים על זה באוצר הגאונים לכתובות עמוד ל' וכו') כוללים אותה בהטוב והמטיב. ויסוד מנהג זה במעשה דמר זוטרא בברכות מ"ו, ב', וממה שלא אמר מר זוטרא ברכת אבלים בפני עצמה מוכח שלא בריך בי"ט ומכל מקום היה כולל אותה בהטוב ומטיב. ויש מהראשונים שהוכיחו מכתובות שם שאין אומרים ברכת אבלים בברה"מ אלא בעשרה (עיין תוספות שם בראש העמוד והגהות מיימוניות ברכות ב', ח', ובודאי שכן הוא כדבריהם ואולם לא לברכת אבלים שאנו נוהגין עתה כווננו שם אלא לברכת אבלים, ברכה בפני עצמה, וזו אין מברכין אלא בי"ט. ולפי דברינו אלה קשה לאמר כמו שאמרנו למעלה שאחד לברכת המזון שבירושלמי פרושו לברכת אבלים שכוללה בברכה רביעית של ברכת המזון, שכאן בודאי בעשרה הוא שהרי אמרו אחד לתנחומי אבלים ואין אומרין תנחומי אבלים (ולא הברכה לגומלי חסדים) אלא בעשרה כמו שאמרו במשנה של מגלה פ"ד, ג', ואם בעשרה, אומרה לברכת אבלים בפני עצמה ולא בברכת הטוב והמטיב. ומלבד זה המנהג לכלול ברכת אבלים בהטוב ומטיב מנהג חדש הוא ומקורו, כפי מה שהסברנו למעלה, בזה שלדעת החכמים ברכה רביעית שבברה"מ שבבית אבל היא דין האמת במקום ברכת הטוב והמטיב שלא אמרוהו בבית אבל, ואלו הברייתא שלפנינו בשמחות ובירושלמי מזמן קדום לר' גמליאל הזקן היא שעוד לא ברכו הטוב והמטיב כלל לא בבית האבל ולא שלא בבית האבל. לעומת זה קשה גם כן על הברייתא בשמחות, שאם אינו כולל ברכת אבלים בהטוב ומטיב אלא אומרה בפני עצמה, נפיש להו כסי, ומנין הכוסות שלאחר הסעודה ד' הן ולא שלשה כדברי הברייתא, שהרי ברור שגם אם כוס של ברכה אינה חובה, מצוה היא (עיין דברי הראשונים בזה בבאורי הגר"א או"ח, קפ"ב), ואם כן ד' כוסות הם. ולדעת הרבה מהראשונים (עיי"ש בבאורי הגר"א) כוס של ברכה חובה או מצוה מחלוקת ב"ש וב"ה היא, והיה מקום לאמר שהברייתא שבשמחות על דעת ב"ה היא ולכן לא מנו כוס של ברכה שאינה חובה אלא מצוה, והברייתא שבירושלמי בשיטתן של ב"ש נאמרה שכוס של ברכה חובה, אלא שמכל מקום קשה לב"ש, י"א כוסות הן, שהרי לא נחלק אדם שברכת אבלים חובה היא.

45) ואולם פנים חדשות היו שם שהרי אמרו: מר זוטרא איקלע לבי רב אשי, ובודאי אורח חשוב היה ולכן כבדוהו בברכת המזון.

46) אלא כפי שנראה לקמן לא נהגו בכבל לאמר ברכת אבלים בבית האבל.

והנה אף שאין בידי דבר ברור בענין זה אמרתי להעיר מה שיש לי לישא וליתן בו. במשנה ובתוספתא נזכרו רק ברכת אבלים ולא תנחומי אבלים (בנוסחאות המדויקות במגלה ד', ג', תנחומי אבלים ליתא, ורש"י שגרס ב' מלים אלה פרש, ואולי ע"פ הירושלמי המובא לקמן, שהוא כמו עומדין בשורה, ואולם לפי זה היה לו לאמר, ואין עושין מעמד ומושב ואין עומדין בשורה, ולא: אין אומרין ברכת אבלים ותנחומי אבלים וברכת חתנים) מה שאפשר לפרש בשתי דרכים, או שלא אמרוה לברכת אבלים אלא אחת, או ש"ברכת אבלים" היא שם הכולל לכל אלה הברכות שאומרים אותן לכבוד האבל או לכבוד המנחמים, והן ד' לפי הבבלי כתובות שם או ג' לפי מקורות ארצי־ישראלים. ובתוספתא ברכות ג', כ"גכ"ד, אמרו: מקום שנהגו לומר ברכת אבלים שלש אומרין שלש שתיים אומרין שתיים אחת אומרין אחת מקום שנהגו לומר ברכת אבלים שלש כולל את הראשונה בתחיית המתים וחותם בה מחייה המתים שנייה בתנחומי אבלים וחותם בה מנחם עמו ועירו שלישית בגמילות חסדים ואינו חותם. וכבר העירו מפרשי התוספתא על ג' הברכות שזכרו בכתובות שם שהן הן ג' הברכות שבתוספתא (ובברייתא זו שלפנינו על י' כוסות לפי נוסחה בשמחות ובירושלמי, אלא שבמקום האחרון חסרה הברכה הראשונה ומטעם שיתבאר בהמשך דבור זה) ושאינ ביניהן אלא חלופים קטנים. ומהבבלי אנו למדים תוכנן ולשונן, ברכה ראשונה בשבחו של הקב"ה וחותרמה מחייה המתים, ברכה שנייה כנגד אבלים וחותרמה מנחם אבלים (בבבלי<sup>60</sup> לא נהגו לחתום בשתיים ולכן אמרו חותם זה במקום מנחם עמו ועירו; עיין חלק ג', סוף עמוד רע"ז), ברכה שלישית כנגד גומלי חסדים וחותרמה ברוך משלם הגמול, בנגוד להתוספתא שאין חותם בה<sup>61</sup>.

ואם נדקדק היטב בנוסח ברכות אלו נראה ששונה ברכה ראשונה של ברכת אבלים משאר הברכות שלה, שזו ברכה שמברכין האבלים (הם עצמם או אחר בשבילם) להקב"ה ומביעים בה בטחונם בו שהוא ממית ומחיה, ואולם ב' הברכות האחרות הצבור מברך בהן את האבלים שינחמו מאבלם ואת המנחמים שבעל

<sup>60</sup> כל אלה הברכות נאמרו שם על שם יהודה בר נחמני שסדרן לפני ריש לקיש. ואולם אף שאלה החכמים בני ארץ ישראל הם, לא נתמה אם הסגנון שקבעו הם נשתנה מעט בבבל על ידי חכמי בבל כדי להסכים לפנהו מקומם.

<sup>61</sup> קשה למצוא טעם למה לא חתמו בה כמו שחתמו בראשונה ובשנייה. ובדורות האחרונים נראה שטנהגו א"י היה לחתום בה, ברוך נוהן שכר טוב לגומלי חסדים; עיין אשכול הוצאת ה' אלבעק חלק ב', קצ"ב.

הגמול יש להם שכרם. ולפי זה אין רחוק כלל מלומר שהיו מקומות שלא אמרו ברכה ראשונה אלא סמוך לקבורה וכבר נחלקו הראשונים אם ברכת רחבה שהיא לפי הבבלי ברכת אבליים נאמרה כשהוציאו את המת לרחבה או כשהיו מברין את האבל ברחבה; עיין רמב"ן תורת האדם, ענין התחלה, ומאירי מגלה כ"ז, ב', שאין טעם לאמרה כל שבעה ואולם ברכה שנייה נגד האבלים וברכה ג' נגד גומלי חסדים אמרו אותן כל שבעה, ומטעם שאמרו בירושלמי מגלה ד', ד': מנחם עמו ומזכירין. ויש שפרשו, מזכירין שבחו של מת, מה שאי אפשר שאין בכל הברכות אפילו רמז קטן לשבחו של מת<sup>62</sup>, והעקר כמו שפרש הרב פני משה והוא שכיון שמנחמין האבל כל שבעה מזכירין תנחומי אבליים וגומלי חסדים בברכת אבליים, כלומר בב' ברכות אלה שנאמרים על נחום אבליים ומנחמיהם. ואולי שלמנהג מקומות אלה כוונה התוספתא הנ"ל באמרה: מקום שנהגו לומר שתיים.

ועל פי דברינו אלה יעלה בידנו לבאר מה שאמרו בירושלמי (פסחים ח', ח': מועד קטן א', ה', ובספרים נשתבש ואולם בשרידי הירושלמי הדברים כתקונן; מגלה ד', ד', לפי גרסת הרב בעל שערי שמחה ב', ס"ה, ובספרים שלנו כל הסוגיא נשמטה), אלו הן ברכת אבליים מה שהן אומרים בבית הכנסת אלו הן תנחומי אבליים מה שהן אומרים בשורה. וכבר נתקשה הרמב"ן במאמר זה של הירושלמי שנראה כסותר דברי הבבלי האומר (שם במגלה וכתובות) שברכת אבליים היא ברכת רחבה, ואין בית הכנסת רחבה. ובבבלי יחסו מאמר זה לר' יוחנן מרא דתלמודא דבני מערבא, מה שמונע אותנו מלאמר שיש כאן חלוקה מנהגים בין ארץ ישראל לבבל, שאין עולה על הדעת לאמר שבימי ר' יוחנן נשתנה המנהג ממה שהיה בימי שוני הברייתות (המאמר אלו הן וכו') הוא המשך הברייתא לקוטי עצמות וכו', שאם נשתנה לא היו נמנעין מסדרי תלמוד זה להעיר על שנויי המנהגים. ודעת הרמב"ן היא (תורת האדם, ענין ההתחלה, ד"ז נ', א') שבעיירות גדולות היו מברכין ברכת אבליים ברחובה של עיר, מה שנקרא רחבה בבבלי, ובכפרים שאין להם רחוב נכנסין לבית הכנסת ומברכין

<sup>62</sup> לפי דעת הרמב"ן במקום הנ"ל (ד"ז מ"ט, ד') היו מזכירין בשורה: תחיית המתים כנון האל הגדול... סחייה מתים במאמרו ומבקשין רחמים על המת לומר הוא יוכה פלוני לתחיית המתים ואינו תותם בוז כמו שמוכר בתוספ' (=בתוספתא, עיין למעלה) ברכות שנכתבו לפנינו. וקשה לקבל דעה זו של הרב, שהיו מברכין אותה ברכה עצמה בתחלה בשורה ולא היו הותמין בה, וא"כ ברחבה וחתמו בה.

ברכה זו, ואין בין הירושלמי והבבלי ולא כלום אלא שהבבלי עניינו מנהג עיירות ובירושלמי עניינו מנהג כפרים. והנה בודאי צדק הרב לאמר שהיו להן מקומות שלא היו להן רחוב. ומשנה שלימה היא בסנהדרין י'. ו', אם אין לה-לעיר הנדחת-רחוב וכו', אלא שספק גדול לי אם הוא רחוב היא רחבה. ושמושה של המשנה בבטויים אלה מראה שרחוב הוא מקום גדול ורחב פנוי לצרכי העיר, להקהיל קהלות להספד ולתפלה בתעניות צבור (נחמיה ח', א'; בכורים ג', ב'; תענית ב', א'; מועד קטן ג', ח'), ורחבה היא מקום שדורכין בו רבים בנגוד לרשות היחיד<sup>53</sup>, ולכן מצינו שרחבה ורשות הרבים שמות נרדפים הם כמו שאמרו בב"ק ב', ב': במה דברים אמורים ברשות הניזק, אבל ברשות הרבים פטור... כיצד... אכלה מתוך הרחבה... מצדי הרחבה וכו'. ובמשנה סנהדרין במקום הנ"ל אמרו גם כן, היה רחבה חוצה לה, וכאן כמעט אי אפשר לפרש רחוב במשמע מקום שדורכין בו רבים אלא שמשמעו מקום פנוי לצרכי הצבור. ואם אפשר לעיר, ואפילו עיר גדולה, שלא יהי לה רחוב כזה קשה לתאר אפילו כפר קטן שאין בו מקום שדורכין בו רבים או רחבה בלשון התלמוד. ולכן קשה לקבל דעתו של הרמב"ן שברכת אבלים שאומרין אותה לפי הירושלמי בבית הכנסת היא ברכת אבלים שאומרין אותה ברחבה לפי דברי הבבלי, אלא שהירושלמי בכפרים אמר דבריו והבבלי בעיירות גדולות. ומלבד זה איך אפשר לומר שאמרו בבית הכנסת ברכת אבלים על הכוס, והלא לא נחלק אדם על הלכה פסוקה, שבתי כנסיות אין אוכלין ואין שותין בהם (תוספתא מגלה סוף פ"ג; ירושלמי שם ג', ג', ובבלי כ"ח סוף ע"א), ואם התירו לחכמים ותלמידיהם (שם בבבלי ע"ב ובירושלמי במקום הנ"ל) לא התירו<sup>54</sup> אלא משום מצות תלמוד תורה ולא משום מצוה אחרת. ומה שאמרו בירושלמי ראש פסחים, שכן מכניסין לשם-בבתי כנסיות ובתי מדרשות-באבריות (כך הגרסא הנכונה ולא בשבתות)

53) אלא שמכל מקום הוא רשות אותה העיר; עיין נדרים משנה וירושלמי ה', ה': תוספתא סוף פרק ב'.

ואפשר שנתחלף להסופרים רחבה ברחבה.

54) לא בכל המקומות היו להן בתי מדרשות לתלמוד, ובכמה מקומות ואולי ברובם השתמשו בבית הכנסת לתפלה ולתלמוד ולכן התירו לחכמים ותלמידיהם לאכול ולשתות גם בבתי כנסיות. ועיין חלק א', ראש עמוד ת"ג, שנראה משם שתלמידי חכמים היו מחמירין על עצמן ולא אכלו בבית הכנסת עצמו אלא בעלית בית הכנסת. ועל הכוס שאומרין עליו תנחומי אבלים עיין לקטן בפנים.

ובראשי חדשים, לא כווננו לסעודת הבראה אלא לסעודת עבוד החדש, כמו שהעיר לנכון ר"ש ליברמן במקומו, וצרכי צבור הם. ועוד קשה על דעת הרמב"ן והלא מנהג ארץ ישראל הוא שאין אבל נכנס לבה"כ בשבת ראשונה ויש שנהגו שם שאין נכנס אלא בשלישית (שמחות י', י"ב; מועד קטן בבלי כ"ג, א', וירושלמי ג', ה', דף פ"ב, ב', ג'), והיעלה על הדעת שנהגו להכניס את האבל תכף ומיד אחרי הקבורה לבית הכנסת! והרמב"ן נגדר אחרי דברי הגאונים שהזכירו מנהג מקומם לנחם את האבלים בבית הכנסת. ואולם גם אם נאמר שמנהג זה כבר נהגו בו בימי האמוראים, מה ראייה בבל לארץ ישראל, ואחד מחלופי מנהגים הוא: א"מ מכניסין את האבל בבית הכנסת בכל יום ובני א"י אין מכניסין אותו אלא בשבת בלבד, עיין, חלק א', עמוד שפ"ד-שפ"ה.

ודי במה שאמרנו לא לבד לסתור דעתו של הרמב"ן, שבעיירות גדולות של א"י ברכו אבלים ברחבה ובעיירות קטנות וכפרים שבה בבית הכנסת, אלא גם להוכיח שגרסתו בבית הכנסת ואף שהיא גם גרסת הספרים וקצת הראשונים משובשת היא. ועקר הגרסא הוא כמו שגרסוה הרי"ף מועד קטן סימן אלף רכ"ט, הרמב"ם אבל י"ב, ז', ובעל שבלי הלקט שמחות י"ב (עיין על הגרסאות של הראשונים בספרו של ה' ראטנער למו"ק עמוד פ"ה; ויש להוסיף גרסת ר' שלמה בן היתום ח', א', אלא שאפשר שהוא השתמש בכלי שני בפרושו של ר' חננאל), והם גורסים בבית האבל במקום בית הכנסת שבספרים שלנו. ואולי שהיה כתוב בבא"ב (=בבית אבל) והסופרים פתרו הר"ת כאלו היה כתוב בה"כ (בבית הכנסת), שה' וא' וכן ב' וכ' נוחות להתחלף, ולא עוד אלא שראשי תיבות בה"כ ידועים לכל ואולם לא עמדו על ר"ת בא"ב שלא היו רגילים בהם. ולפי גרסא זו ברכת אבלים בירושלמי פסחים (ובשלש המקבילות) היא ברכת אבלים בברייתא של י' כוסות לפי נוסחה במסכת שמחות, שכפי מה שנראה מהסוגיא שלפנינו כווננו לב' הברכות האחרונות של ברכת אבלים ובלשון הירושלמי: תנחומי אבלים וגמילות חסדים. ופרשו שם בירושלמי, אלו הן תנחומי אבלים מה שהן אומרים בשורה, כדי שלא יטעה אדם לאמר שברכת אבלים ותנחומי אבלים שזכרו שם בקשר עם לקוט עצמות משמען, ברכה ראשונה של ברכת אבלים (הברכה שהאבלים מברכין, עיין למעלה) וברכה שנייה שלה שנאמרה כנגד האבלים, שכן שמה בירושלמי כאן בברכות היא תנחומי אבלים, אלא שברכת אבלים כוללת

כל ג' הברכות שבה ותנחומי אבלים דברים שהן אומרים בשורה<sup>65</sup> שאפילו דברי תנחומים בלא ברכה אין אומרים על לקוט עצמות.

ולפי דרכינו למדנו שהחלוף הגדול שבין הירושלמי ומסכת שמחות שטרחנו לעמוד עליו (עיין עמוד ס"ג) אינו אלא חלוף לשונות בלבד. ונוסח המקורי של הברייתא הוא וג' לברכת המזון ולברכת אבלים לאח"ה, ולפנינו נכנס בירוש' פרוש מעל הגליון, שסופר אחד העיר שברכת אבלים משמעו כאן תנחומי אבלים וגמילות חסדים, כלומר רק ב' ברכות האחרונות של ברכת אבלים ולא ברכה ראשונה. אולם אחר שהכניסו הפרוש לפני השמיטו – ויפה עשו כן – לברכת אבלים כדי שלא נטעה לאמר שג' ברכות שבבית האבל נמנו כאן, ובשמחות טעות זו גרמה להשמטת המלים: לברכת המזון, שהיה קשה להם שמנו כאן ד' ברכות לג' כוסות.

ונחזור עתה לדברינו על נוסח הבבלי של ברייתא זו. ולמעלה עמוד ס"ה הערנו על החלוף היותר גדול שבינו ושאר הנוסחאות והוא שלפי הבבלי מנין הכוסות שלאחר המזון ד' הן כנגד ד' ברכות שבברכת המזון. ואשר לחלוף שבמנין הכוסות כבר עמדנו עליו שם, שבבבל שהיו מקפידין על זוגות הכרחו לשנות מנין הכוסות שלאחר הסעודה, אלא שקשה לעמוד על הטעם שנתנו חכמי בבל למנין זה, שמה ענין ד' כוסות שבבית האבל לד' ברכות של ברכת המזון. והריטב"א האחד בין הראשונים שהרגיש בקושי הדבר נדחק לאמר שד' ברכות של ברה"מ מקבילות לד' ברכות אבלים (לפי הבבלי ד' הן ולא ג'), ואולם הרואה יראה שדבריו<sup>66</sup> אינן אלא דרשה בעלמא. ומה שמתמיה ביותר הוא שלפי הבבלי שאומרים ד' ברכות אבלים למה הלכו בדרך רחוקה ולא אמרו שד' כוסות שלאחר הסעודה הן על ד' ברכות של אבלים. ודו"ד הגר"א ז"ל שמחק מן אחד עד הטוב והמטיב נראה שהיה קשה לו קושיה זו, ואולם לא לבד

65) כבר ידוע שאין ברכה בשורה וכאמרם בבבלי כתובות שם, ברכה בשורה מי איכא, ולכן מה שהן אומרים בשורה רק דברים הם ולא ברכות. ומתמיה הדבר מה שכתבו הנאונים (עיין שם באוצה"צ צ"ט וק'). והאידיא לית לן לא ברכת שורה, ולא ברכת רחבה. . . . והוא שאמרו חכמים אין אבלים מן המנין בברכת רחבה ובברכת שורה, והרי אמרו שם בגמרא, ברכה בשורה מי איכא!

66) בהוצאה ראשונה (אמסטרדם תפ"ט) שאני משתמש בה הגרסא היא ה' נגד הזן וכו'. ולכאורה ה' טעות סופר הוא במקום ד', אלא שבסוף דבריו הוא אומר: ובונה ירושלים כדכתיב בבלע המות לנצח ה' פסוקים זה כענין בונה ירושלים. ובישעיה כ"ה רק ה' פסוקים הם מן בלע המות עד סופה של הפרשה ולכן אין להניח כלום אלא שצ"ל שגרסחו בגמרא היתה משונה ממה שלפנינו וצ"ע.

שקשה לשבש הספרים, אלא שלאחר העיון נראה שאותו הדבר עצמו שהיה קשה לו להגד"א גרם לחלוף זה שבין הבבלי והמקורות הארצישראלים. וכבר ראינו למעלה שהלשון המקורית של ברייתא זו היא לברכת המזון ולברכת אבלים, וכאשר לפי הבבלי ברכת אבלים אומרים אותה ארבע, היה קשה להם שאם כן ה' כוסות הן, ד' של ברכת אבלים ואחד כוס של ברה"מ ולכן השמיטו ולברכת אבלים ופרשו שהד' כוסות הן כנגד ד' ברכות שבברה"מ. ואולם בין לפי גרסת הספרים בין לפי גרסת הגר"א קושי גדול יש בדבר לייחס לבעלי התלמוד דעה זרה כזו שעוד לפני זמנו של רבן גמליאל הזקן היו מברכין ברכת הטוב והמטיב בנגוד למה שאמרו בבבלי וירושלמי שברכה זו ביבנה תקנוה<sup>67</sup>. ואפשר שלפי גרסת הגר"א, ד' לברכת המזון פרושו ג' ברכות של ברה"מ וא' הברכה על הכוס.

ובעקד הדבר, אם נהגו בבבל לברך ברכת אבלים בבית האבל או לא, אין בידינו דבר ברור, שלא בלבד שלא נוכר בבבלי בשום מקום בית האבל בענין ברכת האבלים (בנדרים ל"ח, ב': כוס בית האבל, ולא אמרו כוס שמברכין עליו ברכת אבלים בבית האבל; עיין לקמן בהמשך דבור זה), אלא שכל המשא ומתן בבבלי כתובות קשה לעמוד עליו אם מנהגם היה כמנהג ארץ ישראל לברך ברכת אבלים בבית האבל. וביחוד קשה הלשון שם משכחת לה בפנים חדשות כי הא... פתח ואמר האל הגדול וכו', וכי צריך להביא ראייה מריש לקיש על מעשים שבכל יום ויום. ולפי פשוטן של דברים לא נהגו בבבל אלא בברכת רחבה, ואולם אמרו שר' יוחנן כוון באמרו, וברכת אבלים בעשרה כל שבעה, לכשבאו פנים חדשות<sup>68</sup> שכן הוא מנהג ארץ ישראל והביאו ראייה לזה ממעשה של ר"ל. ואפשר שברכת רחבה שנהגו בה בבבל לא היו אומרים אותה אלא אחת (עיין דברי התוספתא למעלה עמוד ס"ט), ובזה יש טעם לחלוף הנוסח בברייתא של י' כוסות בין הבבלי ובין המקורות הארצישראלים, שחכמי בבל הכרחו להשמיט המאמר, אחד לתנחומי אבלים ואחד לגמילות חסדים, כדי להסכים דברי הברייתא עם מנהגם ושנו

67 עיין הערה מ"ז פרוש הדברים: שברכת הטוב והמטיב קבועה על הרוגי ביתר, ואולם גם לפי מה שנאמר שם, ברכה זו בברה"מ שבכל יום ביבנה תקנוה אבל הרכה קודם לזמנה של ביתר.  
68 אלא שלא מצינו בירושלמי החלוק בין באו פנים חדשות ללא באו ומדברי הירושלמי במגלה מנחם עמו ומזכירין (עיין למעלה עמוד ע') נראה שאמרו ברכת אבלים גם בשלא באו פנים חדשות וכן מוכח מסמכת סופרים פ"ט, שהבאו דבריה בפנים בעמוד הבא.

במקומו נוסח אחר כפי מה שראינו. וכבר הערנו למעלה שהברכה הראשונה של ברכת אבלים אין מקומה אלא סמוך לקבורה ולא בבית האבל. ומעניין הדבר שבימי הגאונים לא היו להן בבבל: לא ברכת שורה ולא ברכת רחבה אלא אחר הטוב והמטיב אל אמת דיין האמת (אוצר הגאונים ק"ט), ואלו בארץ ישראל בזמניהם של הגאונים היו אומרים (כפי מה שנאמר במסכת סופרים י"ט) ברכת אבלים בערב לאחר התפלה בפני המתפללים (בא"י לא נכנסו האבלים לבה"כ אלא התפללו בביתם במנין עשרה ואלה הם המנחמין ואולם בבבל, ברוב המקומות האבלים התפללו בבה"כ, עיין, החלוקים, קכ"ב) על הכוס. וגם מזה קצת ראייה שלא ברכו בבבל ברכת אבלים בבית האבל ולכן נתבטלה כולה, ואפילו ברכת רחבה שהיו נוהגין בה בימי התלמוד נתבטלה, שכן הוא דרך בני אדם להקפיד על מנהגי אבלות שנמסרו להאבלים עצמם אבל מנהגי אבילות שנמסרו לחבורה העוסקים במת מתחלפים ממקום למקום ומדור לדור.

ודע שלפי פרוש רש"י שם בכחובות יש לנו עוד חלוף גדול בין הבבלי ושאר המקורות שלהבבלי הוא שותה כוס על כל ברכה וברכה שבברכת המזון ואולם להירושלמי ולדעתה של מסכת שמחות שותה כל הכוסות כלן אחר שגמר ברכת המזון, אלא שלפי חזונית זו שותה אותן גם לאחר שברך ברכת אבלים שמברכה אחר בהמ"ז. ואולם פרושו של רש"י על כנגד קשה לקבל, שלא בלבד שלא מצינו בשום מקום שהשתמשו בכנגד במשמע על (עיין לדוגמא ירושלמי פסחים י', א': ד' כוסות . . . כנגד ארבע גאולות לכן אמר לבני ישראל והוצאתי . . . והצלתי . . . וגאלתי . . . ולקחתי, ומאמר זה מתאים בסגנונו למה שאמרו כאן, שד' כוסות שלאחר אכילה הם כנגד ד' ברכות של ברהמ"ז), אלא שאיך אפשר לומר שהתקינו חכמים שיפסיק ויברך (נראה שלדעת רש"י אין מברך אלא על כוס ראשון שהוא שותה אותו כשסיים הזן את הכל וישתה, והכל יודעים שאסור להפסיק בין ברכה וברכה שבברכת המזון, שאם אסור להפסיק בהלל ובק"ש ובתפלה שאינן אלא מדרבנן-נוסח התפלה לכ"ע מדרבנן-ק"ו בברה"מ שהיא מן התורה, וכן מובא דין זה להלכה בש"ע או"ח, קפ"ג. ולפי פרושו על כנגד" הוכרח רש"י שם לאמר שכשהוסיפו כוסות כנגד חזני העיר כנגד פרנסי העיר כנגד בהמ"ק וכנגד ר' גמליאל הוסיפו ד' ברכות, ברכה על כל כוס וכוס. ודבר זה עוד מתמיה יותר ואיכן מצינו דוגמא לזו שחכמינו הראשונים התקינו ברכה לכבודו של יחיד ולוא הוא גדול



כרבן גמליאל. וכבר הרגיש בקושי דבר זה מהרש"א בחדושי אנדות במקומו ופרש שלדעת רש"י לא ברכו לא לחזנים לא לפרנסים ולא לרבן גמליאל אלא ששתו כוס לכבודם ורק כנגד בית המקדש כתב רש"י, תקנו עליו ברכת נחומים שינחמנו המקום בבנינו וכו'. ותמיהה גדולה על רב מובהק כזה שלא עיין בדברי רש"י במקומו ושם נאמר: כנגד חזני העיר תקנו להם ברכה עליו! ואולם בעקר הדבר יפה הרגיש הרב הזה, ולפי פשוטן של דברים כנגד כאן משמעו כבכל המקומות זכר או סימן לדבר, שהתקינו ד' כוסות לאחר ברכת המזון זכר לד' ברכות שיש בה. וכשמת רבן גמליאל הוסיפו עוד ד' כוסות אות כבוד להחזנים והפרנסים ורבן גמליאל ואות זכרון לבהמ"ק<sup>56</sup> שיבנה במהרה. ורש"י נדחק לפרש בדרך רחוקה, שהיה קשה לו למה לא אמרו ד' כנגד ד' ברכות של ברכת המזון וכי סדרן של ברכות אלה הוצרך להודיענו, ועל כרחך ש כנגד משמעו כאן על וכווננו לומר ששותה לאחר סיום כל ברכה וברכה של ברה"מ, ואם בראש המאמר זוהי משמעו של כנגד אי אפשר לומר שבסופו משמע אחר לו, ולכן פרש מה שפרש<sup>57</sup>. ואולם לא לבד שספק גדול הוא, אם לא כל המאמר הזה אחד כנגד הזן... הטוב והמטיב גליון הוא שנכנס לפנים (עיין סוף עמוד ע"ג), אלא שגם אם נאמר שהוא מגוף התלמוד אין להוציאו מידי פשוטו ולפרש כנגד במשמע על, שכבר מצינו בכמה מקומות שהשתמשו בלשון ארוכה כדי להתאים ראש המאמר לסופו, ומשום שבסוף המאמר אמרו, אחד כנגד חזני העיר ואחד כנגד פרנסי העיר וכו', לא נמנעו מלהשתמש בסגנון זה גם בראשו ופרטו כל ברכה וברכה במקום לשון קצרה כנגד ד' ברכות.

ומדברי הרמב"ם בהלכות אבל י"ג, ח', ראייה ברורה שפרש דברי הבבלי כמו שפרשנו אנו ולא כמו שפרש רש"י, וזו לשונו: אין שותין בבית האבל יתר על עשרה כוסות לכל אחד ואחד שלשה קודם אכילה שלשה בתוך אכילה וארבעה לאחר אכילה. ודבריו הם דברי הברייתא בבבלי, אלא ממה שלא

<sup>56</sup> לולא שקשה לשבש הספרים הייתי מניח בית הנשיא במקום בית המקדש, שמה לבהמ"ק בין החזנים הפרנסים ורבן גמליאל, אלא שהרמב"ן במקום הנ"ל (ענין הבראה, ס"ו, ג') נראה שגורס בהמ"ק לבסוף.

<sup>57</sup> ועיי"ש במעשה על ר"ל ד' פעמים כנגד בקשר עם ברכות שנחקנו כנגד שבחו של הקב"ה, כנגד אבלים וכנגד גומלי חסדים וכנגד כל ישראל. ואולי ששמוש זה של כנגד בסוגיא זו השפיע על פרושו של רש"י.

אמר: ודי' לאחר אכילה כוס אחד על ברכה וברכה שבברכת המזון, מוכח שלא פרש כפרש רש"י, שלולא כן לא היה נמנע מלהודיענו החדוש הגדול שמפסיק ג' פעמים בברכת המזון כדי לשתות הכוסות שחייב בהם. ואולם לפי פרושנו לא נזקק לאמר ששותה הדי' כוסות לאחר בהמ"ז, שהרי הוא אומר ששותה לאחר אכילה, וכי יש לך אדם בישראל שאין מברך על אכילתו. והרב בעל לחם משנה פ"ד, ו', השאיר בצ"ע דברי הרמב"ם, שלפי דעתו הם סותרים זה את זה, שכאן כתב: נקבר המת מותר לאכול בשר ולשתות יין מעט... אבל לא לרוות, ובפ"ג הוא אומר ששותה י' כוסות. ולא ידעתי מה קשה לו, שהדבר פשוט שבמקום הראשון הרמב"ם מדבר על סעודת האכל בינו לבין עצמו, שאף שמשנקבר המת הוא מותר בבשר ויין, לא ישתה אלא יין מעטי, ובמקום השני הוא מדבר על סעודת האכל עם המנחמים שתקנו שכל מי שמשתתף עצמו בסעודה זו ישתה עשרה כוסות. ולא לחנם קראו לאלה המנחמים מרוזחייא שמשמעו הודאי אנשים שמשמחים עצמם<sup>61</sup>. ומאוד יש להתפלא על הרב בעל לחם משנה שלא דקדק בלשון הרמב"ם, שבפ"ג לא הזכיר כלל שתית האכל אלא שתית המנחמים ולשונו היא: אין שותין בבית האכל יתר על עשרה כוסות לכל אחד ואחד, ואי אפשר לפרש לכל אחד ואחד בדרך אחרת אלא לכל אחד ואחד מהמנחמים. ובודאי שכך היא המדה, מדת דרך ארץ, שהאכל שותה עם אלה ששותים לכבודו אלא ששותה מעט ולא לרוות וכמו שפרש הרב בפ"ד.

ועוד נשאר לנו דבר אחד בברייתא זו שעל י' כוסות שרואה אני להעיר עליו בסוף הדבור. ודבר זה הוא חלוף הלשון שבין הבבלי מצד אחד והירושלמי ומסכת שמחות מצד השני במשפט האחרון שבברייתא, שזה שונה החזירו הדבר ליושנה, ואלו שונים: החזירום למקומן. ובפרוש דברי הבבלי נחלקו הראשונים שרש"י מפרש (וכן פרש הרמב"ם והובאו דבריו למעלה) שלאחר שראו החכמים שהיו משתכרין גזרו שישתו רק עשרה כוסות כפי המנהג הישן קודם שהוסיפו. ואולם הרבה מהראשונים, הרמב"ן ותלמידיו, הרשב"א הרא"ה

<sup>61</sup> וזה יצא לו משה שנמנעו מלהברות ביין כדי שלא ישחכר, עיין למעלה עמוד ס"ז, ולקמן בהמשך

דבור זה.

<sup>62</sup> על משמעו של מרוזחייא עיין ליטצברסקי. ע פ ע מ ע ר י ס א', שפ"ד; ב', רפ"ב וש"ד; ג', ק"כ ורע"ח. ומהכתובות שנמצאו בתדמור נראה שמרוזחייא בב' התלמודים אינו לשון חכמים שאולה מן המקרא אלא שבוסנס השתמשו בה היהודים והנכרים, ואף כפי מה שמוכח מבבלי כתובות שמושה של מלה זו לא היה פרוץ בבבלי.

והרישב"א, ועוד הרבה מחכמי ספרד ואשכנז פרשו, שבטלו לגמרי תקנה זו של י' כוסות וגזרו שלא ישתו אלא בתוך הסעודה, שיין שבתוך הסעודה אינו משכר, אבל לאחר הסעודה כלל וכלל לא. ואולם אף שדברי הבבלי יש להם פנים לכאן ולכאן, דברי הירושלמי והחזירום למקומן אי אפשר לפרש אלא בדרך זו, שהחזירו החכמים את הכוסות-מניינם-למקום שהיו בו בתחלה כלומר למנין עשרה, ולא למקום שהיו בהן בתחלה קודם שתקנו י' כוסות, שקודם התקנה לא היה "מקום" לכוסות כלל ואיך אפשר להחזירם למקום שלא היה! וצוואתו של ר' זעירא, לא תקבלון עלי יומא הן אבלא ולמחר מזרחייתא (עיין פרושו למעלה עמוד ס'), מוכח שעוד בימיו היו מרבים לשתות יין בסעודה שבבית האבל, כלומר שהיו שותין י' כוסות, וכן מוכח מהמעשה שמסופר למעלה (עיין דבור הקודם) על ר' מנא ור' יודן שנתבסמו בבית האבל. ולכן אין ספק שהעקר כמו שפרשו רש"י והרמב"ם דברי הבבלי, שברור שהחזירו הדבר ליושנה<sup>63</sup> שבבבלי מתאים למה שנאמר בירושלמי והחזירום למקומן, אלא שבסעודת הבראה יש שנהגו שלא להברות בבשר ויין ויש שנהגו להברות דווקא בבשר ויין.

וחלוף מנהגים זה הוא הגורם שאין בידינו להחליט אם מאמרי התנאים והאמוראים על תנחומי אבלים ביין כוונתם לסעודת הבראה (ובבשר) ויין או לסעודת "בי מרוחא" בשאר ימי האבל<sup>64</sup>. וכבר הערותי במקום אחר (תשובה בדבר יינות כ"ג וכו') שמה שאמרו בברייתא ירושלמית סוטה ח', ה': שהיין מגיתו שהיין קוסס מערבין בו ומשתתפין בו ומברכין עליו ומזמנין עליו ומקדשין בו את הכלה ומנחמין בו את האבל וכו', פרושו שמברכים עליו ברכת אבלים בבית האבל שחבריו, מברכין מזמנין מקדשין, מעידים עליו שכוונו כאן למצוה הסדורה על הכוס. ואפשר שגם בבבלי סנהדרין ע', א', באמרם: לא נברא יין בעולם אלא לנחם אבלים כווננו לכך, ואולם לפי מה שהערנו למעלה לא נהגו לאמר בבבל ברכת אבלים בבית האבל, ולכן יותר נראה שכוונו לברכת רחבה שהיו אומרים אותה על הכוס לפי דברי הרמב"ן במקום הנ"ל, אלא שלא

63 הלשון הוא נמצאה בכמה מקומות; עיין לדוגמא לקמן בפרק זה סוף ה"ב, ובבלי סנהדרין י"ט, א'.

64 יוסיפוס הכהן בספרו מלחמות היהודים ב', בראש הספר מספר שעור כימיו (בפני הבית ולאחר חרבנו) מנהג היהודים הוא שהאבל מכין סעודה גדולה-ואין סעודה כזו בלי בשר ויין-למנחמים, ולחרפה גדולה יחשב אם ימנע מלעשות כן, ולפעמים האבלים מתמסכנים על ידי ההוצאות שמוציאין בסעודות אלו. וברור שהסעודה שהאבל מכין למנחמים אינה סעודת הבראה אלא בי מרוחא.

מצינו סמך לזה לא בבבלי ולא בקבלת הגאונים<sup>66</sup>. וממה שאמרו בנדרים נ"ו, א': מתקיף לה רבינא מידי דהוה אבשר ויין דכולה שתא אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל<sup>67</sup> ההוא יומא אנן יהבינן ליה, מוכח שעוד בזמן רבינא אחד מאחרוני האמוראים<sup>68</sup> היו נוהגין להברות בבשר ויין, ולפ"ז יין שנברא לנחם בו אבלים, פרושו להשקות את האבל יין בסעודת הבראה. ואין זה סותר מה שאמרו בבבא בתרא ט"ז, ב', (עיין למעלה עמוד נ"ח), שמברין בעדשים או בביצים, שאפשר שסעודה זו היתה בתבשיל של עדשים ובשר ויין; עיין הגהות מיימוניות אבל סוף פ"ו. אלא שמסוגית הירושלמי שלפנינו מוכח שאלו שנהגו להברות בעדשים נמנעו מלהאכיל את האבל בשר ולהשקותו יין, ולמעלה במקום הנ"ל שערתי שטעמו של המנהג להברות בעדשים אינו משום שעדשים סימן אבלות ובלשון התלמוד שם, מה עדשה אין לה פה אף אבל אין לו פה, אלא שחשבו שעדשים מברחים דעתו של אדם ואכלו אותם בסעודת חתנים. ואם השערה זו נכונה היא, אפשר שבראשונה נהגו להברות בתבשיל של עדשים ובשר וביין, אלא שברבות הימים נשתכח הטעם על תבשיל של עדשים ומצאו בעדשים סימן אבלות, ולכן הנהיגו מנהג חדש להברות רק בעדשים ולא בבשר ויין, שאין שמחה אלא בבשר, ויין ישמח לבב אנוש, ולשמחה מה זו עושה בסעודה שעקרה עדשים לסימן אבלות; ועוד הדבר צע"ג.

אחרי כל אלה הדברים על החלופים הרבים שבין המקורות השונים בנוסח ברייתא זו אפשר לנו לעמוד על הנוסח המקורי שלה, וכך הוא. עשרה כוסות תקנו חכמים בבית האבל שנים לפני המזון וחמשה בתוך המזון ושלשה לאחר המזון לברכת המזון ולברכת אבלים הוסיפו עליהם עוד שלשה כנגד חוני העיר וכנגד ראש העיר וכנגד רבן גמליאל וכיון שראו חכמים שהיו משתכרין והולכין

<sup>66</sup> עיין דבריהם באוצר הגאונים לכתובות ח', ב'. ולא מצינו אפילו אחד מהם שהזכיר כוס בברכת רחבה, ואין ספק שבעל מדרש שכל טוב בראשית של"ד השתמש במקור ארצישראלי, שבא"י גם בזמן הגאונים ברכו ברכת אבלים על הכוס כל שבעה כמו שנאמר ספורש במסכת סופרים פי"ט. ובשכל טוב שם צ"ל: ודוקא יום ראשון במקום כוס ראשון, שאם לא כן מה עניינו של הפסוק ואחריתו כיום מר כאן! ובאר זרוע ב', תכ"ט, מובא מאמר זה מחשובות (הגאונים) ושם לנכון יום ולא כוס.

<sup>67</sup> לשון קצרה במקום: אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל אי בעי שתי ואי בעי לא שתי, אלא ששתייה בכלל אכילה. ואולי שלא רצה לאמר שבכל השנה, אי בעי לא שתי, שהרי בשבת ויום טוב חייב-ויש שאמרו חייב דבר תורה!-בקדוש והבדלה על היין, אלא שלפ"ז היה להם להשמיט בראש המאמר שם י"ן.

<sup>68</sup> ואולם אף שרבינא היה בן ארץ ישראל (עיין מה שכתבתי בגניו שעכטער ב', ק"ח) לא נראה לאמר שכוון למנהג ארץ מולדתו שאם כן לא היו קובעים דבריו בתלמוד בבלי בלי לפרשם.

גזרו עליהם והחזירו למקומן. וכבר יש במשא ומתן הארוך שלנו די חומר לבסס נוסח זה ולא באתי כאן אלא להעיר על אלו דברים שעוד לא נגענו בהם. הבבלי משתמש בין בראש הבריייתא בין בסופה בלשון כנגד ולעומת זה הירושלמי ומסכת שמחות משתמשים בל' בכל הבריייתא, והדעת נוטה שבכל המקורות יש כאן שאיפה להתאים שני חלקי הבריייתא זה עם זה. הלשון כנגד שבבבלי טובה ויפה היא בסוף הבריייתא שבו נאמר שג' כוסות (או לפי נוסח הבבלי הד' כוסות) הם לעומת אלה ג': חזני העיר ראש העיר ורבן גמליאל, ואולם דחוקה היא מאוד בראש הבריייתא עד שנכשל בו ראש הפרשנים רש"י (עיין עמוד ע"ה) לפרש שהיה שותה כוס בין ברכה לברכה. הלשון בראש הבריייתא לברכת המזון לברכת אבליים שבמקורות ארצישראלים טובה ויפה היא, ואולם קשה מאוד הוא לאמר כוס אחד לרבן גמליאל במשמע כוס אחד לכבודו ולזכרונו, ואלו לא נדע קשר הדברים היינו אומרים שהשקו את רבן גמליאל כוס אחד! ולכן קרוב לודאי שבבבלי התאימו ראש הבריייתא לסופה והשתמשו בכנגד גם בראשה ובשאר המקורות התאימו סוף הבריייתא לראשה והשתמשו בל' גם במקום שהיה להם לאמר כנגד. התאמה מסוג אחר יש לפנינו בחזני העיר ופרנסי הצבור שבבבלי במקום חזני העיר וראש העיר<sup>68</sup>, ששוני הבריייתות לא היתה דעתם נוחה להשתמש ברבים ויחיד כאחת, וכאשר אין לעיר אלא ראש אחד החליפו ראש בפרנס מה שהכריחם גם כן להחליף עיר בצבור בהסכם לבטוי הרגיל פרנסי הצבור. בב' מקורות האחרים נשמר ראש, אולם עיר נעשתה לכנסת ומטעם האמור למעלה עמוד ס"ו.

רבי ינאי זעירא דמך חמוי הוא היה חמוי והוא היה רביה.

קרוב לודאי שר' ינאי זעירא הוא, ר' ינאי בריה דר' שמעון בן ינאי, הנוכח בפסקתא רבתי. י' הדברות א', ק"ב, ב', ושם הוא נושא ונותן עם ר' לוי בן דורם של ר' יוסי ור' אחא שכאן שואל אותם הלכה למעשה. וכבר ידענו שר' ינאי

68 בארמית ריש סתא עיין פסחים ראש דף ק"ג, ואולם אם זכרוני אינו כוונתי לי לא השתמשו בעלי תלמוד בבלי בלשון ראש העיר.

„סתם“ היה כהן ואמרו עליו בירושלמי תעניות ד', ג' (ס"ח, א') שהיה ממשפחת עלי ובתנחומא מסעי ו' (=הוצאת בובער ה') נקרא ר' ינאי הכהן. ומשער אני שהסופרים השמיטו כאן שם חמיו של ר' ינאי זעירא, שאחרי שבעלי התלמוד לא נמנעו מלהודיענו שחמיו היה רבו בודאי ידעו שמו והזכירוהו בו. והדגישו שחמיו היה רבו, שאדם חייב בכבוד חמיו כבכבוד אביו (מ' תהלים ד', ז') ומכלתא ראש יתרו, ולכן השתדל ר' ינאי שיתירו לו לטמא, ואולם לא עלתה בידו הלכה ברורה בדבר זה שר' יוסי-הוא היה כהן<sup>69</sup> והחמיר!-אסר לו ור' אחא התיר לו. וכן כתבו הראשונים שלא נפשטה שאלה זו בירושלמי, וכוונתם שיש מי שמחמיר ויש מי שמקיל, ולא כמו שחושב ה' ראטנער שהיתה לפנייהם גרסא אחרת כאן, ועיין חלק א', עמוד ש"ב, שכבר בימי האמוראים הראשונים יש שהקילו והתירו לתלמיד לטמא לרבו.

### ר' יוסי נטמאו לו תלמידיו ואכלו בשר ושתו יין.

קשה לקבל גרסת הספרים שאין עולה על הדעת שתלמידי ר' יוסי עשו כן, מלתא דבחייה לא סבירא ליה השתא ליקום ליעביד ליה, והוא אסר לר' ינאי לטמא לרבו והם נטמאו לו! ולכן צריך למחוק ר' יוסי ולגרוס כמו שהוא במקבילה בנויר ז', א': יטמאו לו תלמידיו ונטמאו לו תלמידיו, שלא תלמידי ר' יוסי נטמאו לו אלא תלמידי חמיו של ר' ינאי זעירא נטמאו לו. ועיין גרסת הראשונים בספרו של ה' ראטנער והוא לא העיר על הגרסא במחנה לוייה קי"ד: ר' ינאי זעירא דמך שמע ר"א ואמר יטמאו לו תלמידיו א"ל רבי מגא וכו'. ונראה שכך גרס: ר' ינאי זעירא דמך חמיו . . . שמע ר' אחא (או ר' אבא) ומר יטמאו לו תלמידיו ר' ינאי זעירא דמך שמע ר' אחא ומר יטמאו לו תלמידיו ונטמאו לו תלמידיו. ואפשר שר' יוסי בספרים שלנו הוא פתרון מוטעה של הר"ת ר"י, שלא לר' יוסי כוונו כאן אלא לר' ינאי.

<sup>69</sup> אלא שהדבר מוטל קצת בספק אם ר' יוסי הוא ר' אסי שבבבלי שהיה כהן או ר' יוסי (בר זבירא) תבירו של ר' יונה, וברוב המקומות סתם ר' יוסי הוא ר' יוסי השני, כאשר הערנו לקטן עמוד פ"ו. מכל מקום נראה שכאן הוא ר' יוסי הכהן שהיה גדול מר' אחא ולכן נזכר ראשונה, אבל ר' יוסי בר זבירא היה כעין תלמיד חבר של ר' אחא.

חדא מן תרתי לא פלטת לכוון אם אבילים אתם למה אכלתם בשר ולמה שתיתם יין ואם אין אתם מתאבלי' למה נטמאתם.

בלשון זו השתמש גם ר' אלעזר בכתובות קי"ב, א', (ואולם לא במקבילה ירושלמי ראש השנה ב', ה'ו), ואמר פלטי לי מחדא . . . פלטא לי מתרתי . . . פלטי לי מתלת. וכבר הערותי למעלה עמוד נ"ח, שר' מנא גנה את התלמידים על שאכלו בשר ושתו יין קודם קבורת רבם בעוד שהיו אוננים (על אבל במשמע אונן עיין עמוד מ"ז) ולא על שעשו כן בסעודת הבראה שלהם, שאף שאין מברין אלא בביצים ועדשים ולא בבשר ויין, אין זה אלא מנהג בלבד (עיין עמוד נ"ח ועמוד ע"ט) ובודאי לא גנה אותם בשביל שנוי מנהג וביותר קשה לאמר כן אחרי שהיו מקומות שנהגו להברות דווקא בבשר ויין כמו שהערנו למעלה עמוד נ"ז. ורואה אני להעיר כאן על עקר גדול בסוגיא זו שלפנינו בברכות ובנויר ו', א', שנשנו בה כמה וכמה קולות גדולות בטומאת כהן. וכבר האריכו הראשונים והאחרונים בפרטי הדברים וביחוד במה שנוגע לחלופים הרבים שבין ב' התלמודים בענין זה (ובהמשך דברינו על סוגיא זו נשתדל לעמוד על קצת מהם), ואולם לא אחד שבהם נגע בעקר הדבר. ולכאורה יש להתפלא הרבה מאד על אלו הקולות שהקילו בלאו האמור בתורה והקילו בתלמיד לכבוד רבו או בתלמידי בית המדרש לתלמוד תורה לא לבד בטומאות דרבנן אלא גם בטומאות חמורות שהן מן התורה, כטומאת מת. ואם מצינו שנשאו ונתנו במוצא כלאים בשוק אם פושט בגדו או לא (כלאים ט', ב'; בבלי ברכות י"ט, ב'), מי שאין רוצה להתעקש בודאי יראה שאין אפילו דמיון קל בין ההיתר שהתירו לאדם, שלא יפשט בגדי כלאים שעליו כדי שלא יתבזה בין הבריות כשנראה ערום ביניהם, להיתר שהתירו לכהן לטמא עצמו ללך בדרך טמאה כדי לחלק כבוד להמלויים החוזרים מבית הקברות. ומה שמגדיל התמיהה הוא שלא מצינו בכל מקורות התנאים אפילו רמז קל לקולות אלו, ולא מצינו אצלם אלא קולא אחת התר לכהן לטמא עצמו בטומאת ח"ל, והרואה יראה שטומאת חוץ לארץ היא אחת מן הגזירות שאין רוב הצבור יכול לעמוד בה, וביותר הקילו בה מ"שעת הסכנה" ואילך.

ואת אשר אני רואה זה הוא שכל אלו הקולות שהמציאו האמוראים, וביחוד אמוראי ארץ ישראל יסודן בשנוי הגדול של "מצב הטהרה" שבין דורות התנאים לדורות האמוראים. ודאי גמור הוא שבדורות התנאים שלאחר החרבן היה

להם אפר פרה שכמה וכמה משניות וברייתות עוסקות בתרומה וחלה כדבריים רגילים ומצויים בכל יום ויום, ואין להטיל ספק בדבר שבימיהם היו הכהנים אוכלים תרומתן וחלתן. והדבר מובן מעצמו שאחרי שגזרו גזרות רבות בטומאת מת כטומאת בית הפרס וכיוצא בה, כמעט מהנמנע היה לאדם שלא יטמא עצמו לפעמים באבות הטומאה של מת שאין להן טהרה אלא על ידי אפר פרה, וגם אם נאמר שתרומה בזה"ז דרבנן כהן טמא אסור בה. ואמנם אכילת תרומה בארץ ישראל בזמנו של ר' זירא נזכרת בין בבבלי חולין ק"ז, ב', בין בירושלמי ברכ' ח', ב', מה שמוכיח שעוד בזמנו של האמוראים עוד לא נתבטלה לגמרי טהרת טמא מת. ולפי פרוש רש"י על מאמרו של עולא חבריא מדכן בגלילא (נדה ו', ב'), החברים בגליל היו מטהרים יינם לנסכים ושמן למנחות שמא יבנה בית המקדש בימיהם, וגם זה כמעט אי אפשר היה להם מבלי שטהרו עצמם באפר פרה, כאשר כבר העיר הרב בעל משנה למלך אבל ג', א'. אלא שפרוש זה אינו מוכרח ויותר יפה הוא פרושו של ר' חננאל (מובא שם בריטב"א) שהחברים בגליל היו מרגילין עצמן לאכול חולין בטהרת הקדש, וראיה לפרושו ממה שאמרו בחולין ק"ו, א', שאלתי את רבן גמליאל ברבי ואוכל חולין בטהרה ואמר לי כל גדולי גליל עושין כן. ומכאן נראה שרבן גמליאל ברבי וגדולי גליל (=חבריא בגלילא) נהגו לאכול חולין בטהרה<sup>70</sup>. ואולם גם לפי פרוש ר' חנוכרח לומר שהיה להם אפר פרה, שאם לא כן איך אכלו חולין בטהרה, ובחולין שם היה אפשר לפרש שאכלו פירות שלא הכשרו אבל בנדה אי אפשר לפרש כן כמו שיראה המעיין. והרב בעל משנה למלך שם בסוף דבריו כתב: זוכרני שראיתי במקום אחד דכשגלו לבבל הוליכו עמהם אפר הפרה. וזכרונו לא כזב לו שכן נאמר בתוספתא פרה ג', ה': עפרן (=אפרן) ירד עמהן לבבל ועלה, אלא שאין עניינו לכאן שהם כוונו לגלות הראשונה, ואין מזה ראייה שנשאר להם אפר פרה אחר חרבן הבית השני, ואם נשאר בודאי לא ירד עמהן לבבל שהלא נטמא בארץ העמים וכמו שאמרו שם, לא גזרו טומאה בארץ העמים אלא לאחר שעלו מן הגולה, ומכשגזרו (בימי יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן, שבת ט"ו סוף ע"א) לא יכלו לטהר עצמם בבבל. ומכל מקום בודאי שכן הוא כדברי הרב, ולא

70 רבן גמליאל הוא הוא שהעיד שגדולי גליל נוטלין מחמי האור לידים, אולם בודאי לא כוון ר' יוחנן לאמר שר"ג הוא האחד בין גדולי הגליל שהיה אוכל חולין בטהרה.



בלבד בימי התנאים היה להם אפר פרה אלא גם בימי ר' יוחנן ותלמידיו כאשר ראינו למעלה, ואולם לא מצינו זכר לאפר פרה (ולאכילת תרומה) בדורות האחרונים של אמוראי ארץ ישראל. ואלו הקולות בטומאת מת לא מצינו אותן אצל התנאים, ואפילו אצל האחרונים שבהם, והדעת נותנת שהטעם שהקילו בהן בדורות האמוראים הוא משום שבימיהם כבר התחילה טהרה להבטל מישראל שאפר פרה היה הולך וחסור. וכבר ידועה שיטת הראשונים (הראב"ד נזירות ה', ט"ז; ר"ת בסמ"ג עשין רל"א; וביחוד עיין על זה דברי הרמב"ן בתורת האדם ענין הכהנים מ"ד, ג', והוא מביא דברי הירושלמי מפרק שלשה מינין ולפנינו שם ליתא, או שהסופרים השמיטו כל הסוגיא שכבר כתובה שם בפרק ג', או שצ"ל בפרק שלישי) שבזמנינו שהכהנים הם כבר מחוללין ועומדין מפני הטומאות התכופות עליהם בכל עת שוב אין לחייבם אם מטמאים ומוסיפים טומאה על טומאתם. ואין כאן המקום לשא ולתן במחלוקת הראשונים בענין זה, ואולם לפי פשוטן של דברים ר' מרפון ור' עקיבא (שמחות ד', י' וש"ט) אינם חולקים אלא לענין מלקות אבל הכל מודים שמדרבנן אסור גם בנטמא אותו היום שאין מוסיף טומאה. וכן בזמן הזה שכל הימים שוים אסור מדרבנן, אלא כיון שכל עקרה של טומאת כהנים בזמן הזה אינה אלא מדרבנן הקילו במקום מצוה, ובזה מצינו טעם לאלו הקולות שנשנו בסוגיא זו. ובמה שכתבנו יש פתח לקושי הגדול שבדברי הפייטן ינאי שכתב (פיוטי ינאי קס"ג הוצאת זולאי): ולמי לא ישמא... למלך... לנשיא... לשר... לפקיד... לצדיק. ודברים אלה סותרים דעתן של ב' התלמודים. שכהן מטמא למלך לנשיא ולכבוד רבו, וכבר הערותי על זה במחזור ינאי הוצאת ר' ישראל דוידזון, הערה קל"א. ואולם לפי דברינו כאן כל אלו הקולות בטומאת כהן לא נאמרו אלא בדורות האחרונים כשנתבטלה אפר פרה אבל כשנתנה מצוה זו לכהן נאסרו הכהנים לטמא עצמן למלך ולנשיא כמו שאומר הפייטן; ועיין דבור, כד דמך ר' יודן.

מהו שיטמא כהן לכבוד תורה.

כבר העירו רבים של כבוד הוא אשגרא מהך של כבוד רבו במאמר הקודם, ובריטב"א כתובות ט"ז, א', גורס כמו שגורס הרמב"ן לתלמוד תורה והיא הגרסא הנכונה.

ר' יוסי הוה יתיב מתני ועאל מיתא מן דנפק ליה לא אמר ליה כלום ומן דיתיב ליה לא אמר לי' כלום.

הלשון עאל מיתא קשה לקיימה, שלא בלבד שעל פי דקדוק הלשון היה לו לאמר ואיעילו ולא עאל שאין המת נכנס מעצמו, אלא שרחוק להניח שהכניסו את המת לבה"כ או לבית המדרש כדי להספידו כמו שפרשו המפרשים. ובימי המשנה והתלמוד ההספד שלפני הקבורה היה ברחוב העיר וזה שלאחר הקבורה בשדה בוכין ורק בארם גדול, הספד של רבים, בלשון חכמים, התירו לספוד אותו בבה"כ לאחר הקבורה או לפני הקבורה שלא בפני המת; עיין על פרטי דברים אלה משנה סוף מועד קטן; שמחות י"א, ב'; בבלי מגלה כ"ח, א'—ב' במשנה ובנמרא; תורת האדם שער ההספד ושער ההוצאה. ומדברי הגאונים שמביא הרמב"ן שם (הספד כ"ח, ד'—כ"ט, א'), נראה שעוד בימיהם נהגו כך, אלא: שלחכם אלוף וגאון הכניסו את המטה לבית המדרש במקום שהיה דורש, ולכן קשה לפרש שהכניסו את המת להספד מה שלא עשו אפילו בדורות האחרונים אלא ליחיד הדור. וה' ראטנער מביא מהרמב"ן בתורת האדם (שער ההוצאה ל"ד, ב'), הגרסא והוה תמן מיתא כמו שהוא לפנינו בכלאים, ואולם נוסח מוטעה נזדמן לו (והמו"ל של הירושלמי ד' ירושלם נגדר אחריו) שבהוצאות ראשונות הגרסא היא ועל ולא תמן, ואף שנראה שבכלאים גם הרמב"ן גרס תמן כמו שבספרים. אלא שהגרסא בכלאים נראה כעין „תקון סופרים“, וכברוב המקומות לא תקנו אלא קלקלו, שברור שכאן ושם מסופר איך לפתע פתאום כשהיו יושבים ולומדים בבית המדרש נטמאו בטמאת אהל של מת ואין זה משמעו של הוה תמן מיתא. ובכ"ר שם בכלאים הוה מיתא ואולם בין ב' מלים אלה מקום פנוי, שהשמיט סופר כ"י זה איזו מלה שלא היה יכול לקרותה. והרמב"ן שם לא הביא דברי הירושלמי שבכלאים בלשונן ממש אלא תכנן בלבד והוא אומר, דר' יוסי הוה מתני לתלמידיו והיה שם בשכונה שלו מת שאהל שלו נכנס לשם. והבקי בלשון הרב יודע כמה קצרן הוא, וברור שהיה קשה לו לשון הירושלמי והוה תמן ופרש, שלא בבית המדרש היה המת אלא בשכונתו. ולפי זה אין להגיה כאן עפ' הגרסא בכלאים אלא שצריך להגיה כאן ושם ערא במקום עאל, וארע מיתא פרושו, שמת אחד פתאום בבה"מ, ויש מהתלמידים שיצאו כדי שלא יטמאו באהל המת ויש שנשאר שם שכבר נטמאו, שבו ביום שאין מוסיף

טומאה אינו אסור אלא מדרבנן, וגדול תלמוד תורה שדוחה אסור זה, וביחוד בזמן שאין להם אפר פרה; עיין למעלה עמוד פ"ד.

ודע שיש שגרסו ר' יונה ולא ר' יוסי, ואולי שגם זה, תקון סופרים" שחשבו שר' יוסי הוא ר' אסי שבבבלי שהיה כהן, והיה קשה להם ולמה לא עשו תלמידיו מה שעשה הוא, שבודאי לא הורו הלכה בפני רבם ולכן, "הגיהו" יונה במקום יוסי. ואולם סתם ר' יוסי בירושלמי אינו ר' יוסי תלמידו של ר' יוחנן שהיה כהן אלא ר' יוסי בר זבידא שלא היה כהן, ולכן אין כאן מקום לתקונים; עי' הערה ס"ט.

אמר אבא לא הוה עבור תחות כפתה דקיסרי'.

מאלו המעשים על כפה דקסרין אין להוציא שמוטר לכהן לטמא עצמו בטומאה מן התורה משום מצות תלמוד תורה, שברור הוא שהיה רק ספק טומאה ולא שהיה ידוע להם שהכפה נבנתה על קברות. ומלבד זה ודאי שלא היתה הכפה על בית הקברות של ישראל וקברי עכו"ם יש מי שאומר שאין מטמאים באהליה, וסמכו על דעה זו להקל משום מצות תלמוד תורה. ומה שאמרו בסוף מעשה זו, דבאיש ליה דפרש שמטמא לת"ת, פרושו שאף בטומאה ודאית מטמא ומכ"ש שלא היה לו לפרוש בכגון זה שלא היה אלא ספק קברי עכו"ם.

ואין משו' דהוה טייסן לא ידעין.

לשוא נדחקו המפרשים לפרש המלה טייסן (או טיסן או סייסן) שאין ספק שהיא משובשת בספרים מן ג'יין-או ג'יין-כמו שגורס הרמב"ן בתורת האדם (ענין ההוצאה ל"ד, ב'), וגייסן הוא איש שלבו גס, וביחוד איש שגס לבו בהוראה. ובחולין י"ח, ב', אמר ר' יוחנן בדרך הלצה על גיסו ר"ש בן לקיש: גיסא ג'יסא, ופרושו: גיסי הוא איש שמגיס לבו בהוראה, והמפרשים (עיי"ש רש"י וערוך ערך גס ב') נדחקו לפרש דברי ר' יוחנן. ובכ"ל הגרסא גוייסן.

תני מטמא כהן ויוצא חוץ לארץ לדיני ממונות וכו'.

הברייתא הזאת בלשונה ממש גם בשמחות ד', י"ד, אלא שבמקום ליטור נאמר שם ליטול והחכם שנקרא כאן יוסף הכהן שמו שם יוסף הבבלי, ונאמר עליו שהלך ללמוד אצל רבי יוסי בצידן. ואשר לחלוף הראשון ברור

(71) וכך היא דעת הרבה מהפוסקים לדינא, ועיין בגניו שעכטער ב', רמ"ג, ושם הערותי על דברי הגאונים

שליטול נשתבש מן ליטור, ואולם ספק גדול בעיני אם צדקו בעלי הלשון שבזמנינו (עיין מלוננו של קרויס ערך לאיטור) באמרם שליטור הוא כמו ריטור שמשמעו ברומיתיונית עורך דין ומליץ. ומה שמביאני לידי ספק זה הוא שאין ער עור מלאכתו של המליץ ועורך דין אלא מי שיש לו תביעה על חבירו הוא שבא ומערער. והתוספתא מועד קטן ב' (א'), א', ועבודה זרה א', ח', וכן הברייתא בבבלי ע"ז י"ג, א', המקבילות לברייתא זו שבירושלמי (עיין לקמן) לא היו לפנייהן ליטור אלא מלה אחרת במקומה. ומצדד אני לאמר שבנוסח המקורי היה כתוב, ואפילו לעור<sup>72</sup> (מקור הקל של פעלי ע"ע בלשון חכמים הוא לרוב כן ורק לפעמים מצינו הצורות המרחבות, לגזוז, לגרור וכדומה) יוצא ועורר, לשון יפה ונוחה. ובכ"ל של התוספתא במועד קטן שם כבר נשתבש לעור ללעיד (עיין תוספתא ראשונים) ו"תקנו" הסופרים בכ"ב ובדפוס ללא עוד ובע"ז שם בכ"ע ללהעיד. לעומת זה נשתבש לעור ללטור בירושלמי-ע' וט' נוחות להתחלף-והסופרים שחשבו שלטור הוא כתיב חסר של המקור של נטר מלאוהו וכתבו ליטור ומוזה ליטול בשמחות.

מעניין מאוד העובדא שגם בתוספתא ובבבלי שם החכם שהלך לצידון הוא יוסף הכהן ולא יוסף הבבלי כמו שנאמר בשמחות. ולפי הירושלמי היה אפשר לומר שהוא יוסף הכהן הוא יוסף הבבלי שהלך אחרי ר' יוסי רבו (ואפשר שצ"ל בירושלמי: אחרי רב"י, ר"ת של ר' יוסי) לצידון שכן היה לו לר' יוסי תלמיד ושמו יוסף הבבלי<sup>73</sup>, ואולם לפי נוסח הבבלי והתוספתא, ר' יוסי מספר מה שעשה אחד מהחכמים הקדמונים, ואולי כוון ליוסי הכהן תלמידו של רבן יוחנן בן זכאי.

יותר חשובים הם החלופים שבין הירושלמי ומסכת שמחות מצד אחד והתוספתא והבבלי מצד אחר. ובראשונה יש להעיר שבשני המקורות האחרונים לא נמצא המאמר, לדיני ממונות ולדיני נפשות ולקדוש החדש ולעבור שנה ולהציל שדה מן הגוי ואפילו ליטור יוצא ועורר עליה, ובמקומו בבבלי, מטמא

72 עיין מה שכתבתי על מלה זו במאמרי בספר הזכרון למרח מיללער, ערך ערר. ורחוקה ההשערה שליטור פרושו למדינת יטור, מרחת לירדן.

73 עיין סדר הדורות ערך איסי בן עקיבא ואולם עוד הדבר צ"ע אם היו לו לחכם זה כל אלו השמות שנתיחסו לו, ועיין מכלתא הוצאת ה' האראוויטץ משפטים ראש כ'. ור' יוסי צידיניא הנזכר לקטן הלכה ד', ח', סוף ע"א. היה תלמידו של ר' יוחנן חה שלפנינו תנא. וה' לוגץ טעה לזהות תנא שבברייתא עם אמורא!

בחוצה לארץ לדון ולערער עמהם, ובתוספתא<sup>74</sup>: מטמא להם לערער ולדון עליהן בחוצה לארץ. ודברי הבבלי היה אפשר לפרשם שיוצא לחוץ לארץ לדון עם הגוים על כל טענה שיש לו, ובלשון הירושלמי, על דיני ממונות ודיני נפשות, אלא שמתוספתא מוכח שלא התירו לו להטמא אלא כשיוצא לדון עליהן כלומר על שדות כרמים בהמה עבדים ושפחות שנזכרו שם בראש הברייתא. וגם בשמחות ובירושלמי לפי פשוטן של דברים לדיני ממונות ולדיני נפשות פרושו, שיוצא כדי לקיים מצות והוא עד וראה וכו', ומעיד בד"נ ובד"מ לחבירו וכן הוא יוצא לדון להציל שדה מן הגוי אבל אין יוצא לשאר דברים כדי להציל אותם. ואמנם גם לפי פרוש זה אין הדברים שווים לגמרי בכל המקורות, שבירושלמי ובשמחות לא הזכירו אלא שדה ובבבלי ובתוספתא נשנו לא רק שדות בתים וכרמים אלא גם בהמה עבדים ושפחות. ואפשר לאמר שעבדים ושפחות נכללו בשדה, שעבדים קרקעות הן, אבל בהמה קשה. ואולם כבר נתקשו בבבלי בבהמה ואמרו (ע"ז, י"ג, ב'), אטו בהמה מאי מכניס איכא אלא משום מעוטייהו, והכרחו לאמר שנחלקו אמוראים בדבר אם שייך בעבד הטעם משום מעוטייהו, עיי"ש בתוספות, בד"ה הכא נמי. ואין רחוק כלל מלאמר שהברייתא שבבבלי ובתוספתא של ע"ז השפעה על ידי מקבילה בתוספתא מועד קטן ושם בדיוק נאמרה בהמה ללמדנו שעד כאן לא אמרו שם במשנה<sup>75</sup> ד', אין לוקחין בתים עבדים ובהמה, אלא שאין לוקחין מישראל אבל לוקחין אותן מיד גוי. ולפ"ז לא לבד שבברייתא לענין יריד בהמה אשגרא היא מברייתא שבתוספתא מ"ק לענין חול המועד, אלא שגם במו"ק עליהן לאו דוקא הוא, ואולם תפס התנא לשון קצרה שלא רצה להכפיל כל אלה הדברים שנאמרו בראש הברייתא: בתים שדות וכרמים עבדים ושפחות, ואף שעל ידי קצור הלשון יש מקום לטעות ולאמר שגם משום בהמה מותר לכהן לצאת לחו"ל.

והחלוף היותר חשוב שבין המקורות הוא שרק בבבלי ובתוספתא (בב' המקומות) נאמר, וכשם שמיטמא בחוצה לארץ כך מיטמא לבית הקברות.

74) כך בכ"ע במ"ק, ובע"ז: להעיד ולדון, וכבר הערתי בפנים שלהעיד הוא שבוס במקום לעור.

75) בפרוש המשנה נחלקו הראשונים אם אלו שנמנו במשנה לחוטרא נאמרו או לקולא, עיי"ש בתוספות בד"ה, אין לוקחין ובמאירי במקומו; שיטה לתלמידו של ר' יחיאל י"ג, ב', בד"ה מוכרין בצנעא, ומגיד משנה יום טוב ו', כ"ב.

ובבבלי אמרו בפרוש דברים אלה: בבית הקברות ס"ד טומאה דאורייתא היא אלא בית הפרס דרבנן. וכעין זה אמרו גם כן בברכות י"ט, ב', בפרוש הברייתא, בא בטמאה באין עמו בטמאה משום כבודו, שהוא רק בבית הפרס דרבנן, בנגוד למה שאמרו לקמן בירושלמי אפי' בטומא' שהיא מדבר תורה מותר משום כבוד הרבים. ואיך שיהיה (עיין לקמן דברינו בבאור דברי הירושלמי, גדול הוא כבוד הרבים) יש להתפלא שבירושלמי שהקילו כל כך בטומאת כהנים לא נזכרה קולא זו שבבבלי ובתוספתא. ולפי מה שכתבנו למעלה דבור, חדא מתרתי, שכל אלו הקולות נתחדשו בימי האמוראים בזמן שכבר נתבטלה טהרה בארץ ישראל, נראה לומר שהמאמר שלפנינו בתוספתא ובבבלי על התר טומאת בית הקברות כדי להציל מיד גוי אינה מגוף הברייתא, שהיא משנתן של התנאים, אלא שהיא תוספה שהוסיפו האמוראים שוני הברייתות בהסכם לההלכה שנתחדשה בימיהם, שכיון שעם ככהן כולם טמאי מתים מבלי שאפשר שיטהרו נתבטלה טומאת כהנים דבר תורה ואינה רק מדרבנן ובמקום מצוה לא גזרו. ובשמחות שבירושלמי נשמר הנוסח המקורי של ברייתא זו מבלי שום הוספה מאחרת, ולפי משנתן של התנאים לא התירו כדי להציל מיד הגוי לא טומאת בית הקברות ולא טומאת בית הפרס אלא טומאת ארץ העמים שאפילו בימיהם כבר היתה רפויה בידם.

### מגבילה אחוי דר' אבא בר כהן.

בנויר פ"ז, א', גבילה ומזה אנו למדים שהמ' שבמגבילה ט"ס היא, שכן דרך הסופרים לטעות ולהכפיל אותיות וכאשר המלה שלפני זו מסיימת במ' (כפים) כתבו כאן מגבילה במקום גבילה. ואולם גם גבילה מוטל בספק שלא מצינו בשום מקום, לא במקרא ולא בספרותנו שלאחר המקרא שם איש בנוי משורש גבל (במקרא, גבל, העיר הידועה ביבלוס ויושביה הגבלים) וכן לא נמצא שם כזה אצל העמים האחרים המדברים כנענית או ארמית ואף שבערבית נמצא השם גבל; עיין לידצברסקי עפעמעריס ג', קנ"ב. ולכן נראה עקר כמו שהוא בכ"ר גדילה והוא קצור מן גדליה או גדיאל, שכבר ידוע שבימי המשנה והתלמוד קצרו השמות ששמו של הקב"ה משותף עמהם, ובמקום דניאל אמרו דנאי, זכאי במקום זכריה, יקים במקום אליקים, וכן גדליה או גדיאל נתקצר לגדילה.

וסבר מימר שמצות עשה דוחה למצות לא תעשה אנא לא אמרית ליה כלום.

המפרשים כאן ובנזיר פרשו, שמגבילה טעה לחשוב שאין בטומאת כהנים אלא לא תעשה ולכן אמר שמצות עשה של ברכת כהנים דוחה אותה, ושכח שיש בטומאת כהנים גם מצות עשה של קדושים יהיו (לונגן בפרושו על הירושלמי כתב בטעות קדושים תהיו, שבישראל נאמר ולא בכהנים!) ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. ואולם אם כן הוא לא מגבילה טעה אלא המפרשים טעו, שבאמת לדעת הירושלמי אין מצות עשה בטומאת כהנים וכמו שאמרו בסוף פרק ב' של מציעא, בכל אתר אתר מצות עשה קודמת למצות לא תעשה וכא את אמר אין מצות עשה קודמת למצות לא תעשה שנייא היא שהוא ואביו חייבין בכבוד המקום. ומזה מוכח שלולא הטעם, שהוא ואביו חייבין בכבודו, היינו אומדין שאם אמר לו אביו היטמא ישמע לו ועל כרחך שאין מצות עשה בטומאת כהנים שאם לא כן למה לי טעם זה והלא אין עשה דוחה לא תעשה ועשה. ולא בלבד שלפי הירושלמי אין מ"ע בטומאת כהנים אלא שלפי המסקנא כך היא גם דעת הבבלי. וכבר העירו בעלי התוספות בב"מ ל', סוף ע"א, על הסתירה שיש בין דברי הגמרא יבמות ב', א', שאמרו שאין מ"ע כוללת במצות שנצטוו כהנים עליהן, ודברי הגמרא בב"מ שאמרו שקדושים יהיו—ולפי גרסתן של ר' חננאל והרי"ף וקדשות—מ"ע היא בכהנים. והם תרצו שמ"ע דקדושים יהיו אינה אלא על מה שנאמר בפרשה זו של קדושים, טומאת כהנים, ולא על מה שנאמר לאחריה, אסורי ביאה של כהונה. ואולם לפי פרושן של ר' חננאל והרי"ף אי אפשר לתרץ כן, שלפי דבריהם מ"ע שבכהונה היא וקדשות וזה נאמר באסורי כהונה.

ובאמת אין צורך בדחוקים אלה שנדחקו בהם בעלי התוספות, ולפי פשוטן של דברים דברי הגמרא בב"מ הוא לרווחא דמילתא שאמרו, שבין אם נקבל מה שעלה על דעתו של רבא שם ביבמות שיש מ"ע כוללת במצות כהונה (או וקדשות או קדושים יהיו) ובין לפי המסקנא שם שאין מ"ע כוללת בהן קשה. לס"ד קשה, האי עשה והאי ל"ת ועשה, ולפי המסקנא (=ותו, ופרושו גם אם נאמר שאין כאן רק ל"ת) קשה, לא דחינן אסורא מקמי ממנא. ועיין בדברי הריטב"א המובאים בשיטה מקבצת במקומו—ולפנינו בחדושו ליתא!—שהעיר:

76) ומזה ראייה לדעת האומרים שבטעות נתיחסו להריטב"א אלה החדושים לב"מ ששנו נקרא עליהם.

והני קושיי הוו חדא ועוד דלא צריכו להדרי דהשתא בעינן למימר (פרושו על ותו) דאפי' ליכא בטומאה אלא ל"ת גרידא לא דחינן ליה מקמי עשה דהשבת אבדה דלא דחי' אסורא מקמי ממונא. והן הן הדברים שאמרנו אלא שלא העיר הרב שדבר זה אם יש מ"ע במצות כהונה תלוי בדברי רבא, שבראשונה אמר שם ביבמות כ', ב': אלמנה מן הארוסין נמי עשה... קדושים יהיו, ולבסוף חזר בו ואמר, גזירה וכו'. ולפי דברי הרמב"ן המובאים בשיטה מקובצת לב"מ (ובקצור גם בחדושי הר"ן): בנוסחי עתיקי ודוקני ליתא כלל האי עשה והאי לא תעשה ועשה שלפי המסקנא ביבמות באמת אין מ"ע לא בטומאת כוהנים ולא באסורי ביאה של כהונה. ומה שאמרו בב"מ ל"ב, א', הא לאו הכי הוה אמינא ציית' ליה ואמאי האי עשה והאי לא תעשה ועשה, לא הקשו על אמר לו אביו היטמא, אלא על אל תחזיר לו, שהשבת אבדה מ"ע ול"ת (עיי"ש ברש"י ובר"ח) או על הדרשה, ואת שבתתי תשמרו... כולכם חייבין בכבודי, למה לי דרשה זו והלא שבת מ"ע ול"ת; עיי"ש בשטמ"ק בשם הרמב"ן. ולפי זה אין לנו אפילו צל ראייה שיש בדבר זה מחלוקת בין ב' התלמודים, אם יש מ"ע במצות כהונה, אלא שבין לפי הבבלי בין לפי הירושלמי אין מ"ע לא בטומאת כהנים ולא באסורי ביאה של כהונה. ולא לבד שב' התלמודים שוים בדבר זה, אלא גם דעת הספרא כן הוא, שכן דרשו שם בין הפסוק קדושים יהיו ובין הפסוק וקדשתו לרבות בעל כרחו שאם אינו רוצה דפנו. ולפי זה המצוה הזאת של קדושה אינה על הכהנים להזהר מטומאה ומשאר דברים שנצטוו עליהם אלא על הבית דין שיכופו את הכהנים לקיים המצוות המוטלות עליהם. וכן כתב הרמב"ם בספר המצות שלו מ"ע ל"ב: והמצוה (של וקדשתו וקדושים יהיו שמנאם לאחת) היא שצונו לכבד זרע אהרן... ואפילו ימאנו לא נשמע מהם, וברור הוא שגם לפי דעת הרמב"ם אין מ"ע על הכהן לא בטומאה ולא באסורי ביאה. ואם מגבילה טעם בחשבו שאין מ"ע בטומאת כהנים גם ב' התלמודים והספרא וכן הראשונים הרמב"ם והריטב"א טעו בזה!

ובעל מראה הפנים יחס עוד טעות אחרת למגבילה והיא, שאף אם טומאה אינה אלא ל"ת לא כדין הורה שברכת כהנים דוחה אותה, שהרי הכהן יכול לקיים מ"ע של נשיאות כפים במקום שאין צריך לדחות הל"ת מפניה. ודבריו תמוהים שאיך עלה על דעתו לייחס לאחד מחכמי התלמוד טעות נסה כזו להתיר לכהן לטמא עצמו בשביל נשיאות כפים במקום שהיה יכול לקיים מצוה זו בטהרה. וברור שמגבילה הורה הוראתו בשאירעה טומאה בבית הכנסת



והתיר לכהן<sup>77</sup> להשאיר שם ולישא את כפיו, כדי שלא ימנע עצמו מקיום מצות עשה, שכן הכהנים מצווים לברך את ישראל בכל יום; עיין סה"מ להרמב"ם מ"ע כ"ו, לפי הנוסח המתוקן בהוצאתו של ר' חים העליר ותוספות ראש השנה סוף דף כ"ח. אולם אין צורך בכל הדחוקים שנדחקו בהם האחרונים, ומחלוקת מגבילה ור' אחא תתפרש בדרך פשוט. דעת מגבילה היא, שכיון שכל כהן שעומד בבה"כ בשעה שהחזן קורא לכהנים לעלות ואינו מברך עובר על עשה (בבבלי סוטה ל"ח, ב': ג' עשה, וזה על דרך ההפלגה, עיין דברי הרמב"ם סוף הלכות נשיאת כפיים ושם בכסף משנה, ואין ספק שהרב סמך עצמו על דברי הירושלמי כאן שנאמר עובר בעשה, ולא בג' עשה) וטומאת כהנים אינה אלא לא תעשה בלבד, וכמו שראינו למעלה, לכן הכהן מחויב לעלות לדוכן כשארע מת בבית הכנסת אחרי שהמקרא קרא הכהנים לעלות. וחולק עליו ר' אחא ואומר כיון שאין הכהן מחויב לברך אלא אם אמרו לו עלה (לקמן פ"ה, ה' וש"ט), אין עשה כזו שתלויה ברצון אחרים חמורה לדחות לא תעשה, וכמו שאמרו בכתובות מ', א': אם אמרה לא בעינא מי איתא לעשה כלל. ובפרוש דברי הבבלי שם נחלקו הראשונים, שרש"י פרש, הלכך מלמדין אותה לאמר אינה רוצה, ולפי זה בכהן שכבר אמרו לו עלה מחויב הוא לעלות. ואולם הרמב"ן (בחדושי הנדפסים על שם הרשב"א), ונגררו אחריו תלמידיו<sup>78</sup> הרא"ה והריטב"א בחדושיהם שם, כתב: ולא אשכחן עשה דקיל שברשות אדם לבטלו מעיקרא שיהא דוחה ל"ת. ולפי פשוטן של דברים פרוש הרמב"ן יותר נראה, שלפי פרושו של רש"י העקר חסר מן הספר, אותו המאמר עצמו שהשלימו הוא, ועוד שלפרושו של רש"י קשה, ומה הוא הדין אם היא עומדת על דעתה ואומרת אני רוצה בו, וכבר האריכו הראשונים בפרוש הסוגיא שם, עיין בשיטה מקבצת שם. ואולם אותו הסברא עצמו שנחלקו בו רש"י והרמב"ן הוא הוא שנחלקו בו, לפי פרושו בירושלמי, מגבילה ור' אחא.

ודע שלפי הכלל שכללו בבבלי שבת קל"ב, ב', שאין עשה דוחה ל"ת אלא בעידנא צריך לומר שהוראת מגבילה היתה בכהן שכבר עלה לדוכן ובאותו

77) ובהמשך דברינו יבואר שלא הורה מגבילה אלא משום שהכהן כבר שמע את המקרא קורא: כהנים.

78) ולא נראה להפריד בין הדבקים ולאמר, ששם בבבלי כתובות רשות ביר האשה לאמר איני רוצה בו ואולם בכרכת כהנים מצוה על הצבור שיתברכו מן הכהנים, שחלוק זה אינו מעלה ואינו מוריד בעקר הסברא והוא, שמ"ע שאפשר שיתחייב בה ואפשר שיתפטר ממנה והכל תלוי ברצון אחרים אין בכחה לדחות ל"ת.

הרגע שהתחיל לברך ארע שמת אדם בבה"כ והורה שלא יפסיק בנשיאת כפים אלא ישלים המצוה שהיה עוסק בה שהיא דוחה ל"ת של טומאה. ובודאי קשה לפרש כן דברי הירושלמי, ויותר נראה שהכלל הזה בענין דחית עשה ל"ת לא היה ידוע כלל לאמוראי ארץ ישראל שכן לא מצינו לו שום רמז בירושלמי. ומדברי הבבלי שם מוכח שאף אמוראי בבל שקדמו לרב אשי לא חלקו בין: בעידנא דמתעקר לאו קא מוקים עשה ובעידנא דמתעקר ללאו לא קא מוקים עשה, שאם לא כן לא היה רבא שם נדחק לאמר, שלכן צרעת אינה נדחה מפני עבודה, משום דאכתי גברא לא חזי. ומכל מקום עוד הדבר תלוי בספק ולדעת פסקי תוספות זבחים צ"ז, אם אי אפשר לקיים העשה בענין אחר לא בעינן בעידנא דמתעקר לאו מקים עשה, וגם בנשיאת כפים אפשר לומר שאי אפשר לכהן לקיים מצוה זו מבלי שיעקר רגליו ממקומו לעלות לדוכן, והכנת המצוה בכעין זו כבר הוא חלק של המצוה עצמה. ועיין גם כן בבבלי ב"מ ל', א', שצדדו לומר שהשבת אבדה תדחה טומאה ואף שאין בעידנא כמו שהעיר הר"ן בחדושו שם, ועיין גם כן דברי הרשב"א והריטב"א ליבמות ו', ב', ותוספות חגיגה ב', ב', בד"ה, לישא שפחה, שלפי דבריהם אין מקום לדעת בעל פסקי תוספות. ואכמ"ל.

### איתוניה ואנא אלקוניה.

בכמה מקומות מצינו שענשו במלקות אלה שלא הגיעו להוראה והורו שלא כדין, עיין יבמות ב', ו'; בראשית ר' ז', ב' וש"נ. ואולם דבר אחר הוא לגמרי מה שמצינו בערכין ט"ז, ב', כמה פעמים לקה עקיבא על ידי שהייתי קובל עליו וכו', שלא נלקה ר' עקיבא משום שהורה שלא כדין אלא בשביל דברים שעשה שלא כרצון חכמים. ואפשר שלקה במעשה של ר' עקיבה הוא על דרך ההשאלה ומשמעו, נענש" והוא כמו קנתר במקבילות שם, וכבר מצינו בהרבה מקומות שהשתמשו בלקה על דרך ההשאלה; עיין כתובות ראש דף מ"ו.

### ר' אבהו הוה יתיב בתני בכניש' מדרתה בקיסרין.

בית מדרשו של ר' אבהו בקסרין נזכר בכמה מקומות בירושלמי ובמדרשים שנתחברו בארץ ישראל (בכורים ג', ג'; נזיר ז', א'; סנהדרין א', א' דף י"ח, א'; איכה רבתי א', ג'; הוצאת באבער ס"א). אלא שבכל המקומות חוץ מבזיר נשתבש

מרדתא (או מרדתה) למרדתה, ובכ"ר וכן בכ"י רש"ס ובדפוס קושטא (אבל בדפוס אמסטרדם מרדתא, והמו"ל של הוצאת ירושלם לא עיין כהוגן) גם בברכות לנכון מרדתא. וכבר ידוע שהמרד הגדול של היהודים נגד הרומיים בשנים האחרונות קודם חרבן הבית התחיל בבית הכנסת שבקסרין (עיין יוסיפוס מלחמות היהודים ב', י"ד, ד') ועל זה נקרא בית כנסת זה בארמית כנישתה מרדתה כמו קריתא מרדתא בעזרא ד', י"ב.

### על נשיאות כפים לא שאלתון לי.

מדברי ר' אבהו אנו למדים שלא היה לו הדבר ברור כל כך, אם מותר להטמא בשביל נשיאת כפים או לא ובודאי לא היה מלקה מי שהורה היתר בזה כמו שעשה ר' אחא; עיין דבור, אייתוניה ואנא אלקוניה. ולפי דרכינו למדנו שמגבילה (ועיין למעלה עמוד צ"ב) הורה להתלמידים הכהנים שהיו יושבין ועוסקין בתורה להפסיק ממשנתם ולעלות לדוכן וכמו שפרשנו למעלה.

### כד סליק דוקליטינוס... חמון לר' חייא בר אבא מיפסע על קיבריה דצור.

דיקליטינוס קיסר רומי בא לו לארץ ישראל דרך צור ור' חייא בר אבא שהיה אז בצור דלג על הקברים שבבית הקברות שבצור לראות פני הקיסר. וכבר מצינו בהרבה מקומות בירושלמי שר' חייא בר אבא היה בצור (שבת א', א'; פסחים א', ח'; תענית א', ב'; קדושין ג', ג'), ואולי ששיבתו היתה קבועה שם, ואף שכהן היה משום „דוחקו“ הוכרח לצאת לחוץ לארץ וכמו שמפורש אמרו במעשר שני ה', ג' ובחגיגה א', ח' ובנדרים סוף פ"ו. ומי שאומר שקיבריה דצור הוא שם בית הקברות באיזו מקום בארץ ישראל מוציא הדברים מידי פשוטן, שכבר ראינו שר' חייא בר אבא בצור וכן אנו יודעים שדיקליטינוס היה בצור (עבודה זרה א', ד') ואם כן למה לנו כל הדוחק הזה. ודע שהרב בעל ספר חרדים טעה טעות גדולה שבפרושו כאן כתב, שר' חייא בר אבא לא היה כהן, ואולם ממה שפסע על הקברות ולא חשש לכבוד המתים, הוכיחו שמשום כבוד מלכות מותר לכהן לטמא בטומאת דרבנן כטומאת חוצה לארץ. ותמיהה גדולה על הרב המובהק הזה שנעלם ממנו מה שאמרו למעלה בסוגיא זו על ר' נחמיה בריה דר' חייא בר אבא

שהעיד על אביו, שהיה מן המהמירים הגדולים ולא עבר תחת הכפה שבקסרין, ואף שחבריו הכהנים לא היו נמנעין מלעשות כן על דרכם לבית המדרש, ואם כן איך אפשר לאמר שלא היה כהן! וברור שגם במעשר שני ה', ג', כשאמרו ר' חייא בר אבא הורי על גרמיה לצאת לחוצה לארץ בנין דלא מיסב מעשר, כווננו לומר שנטמא בטומאת חוצה לארץ שלא היה רוצה להתפרנס מן המעשר שנהגו ליתן לכהנים. ואם אמרו שם שר' יונה נתן מעשר לר' אחא בר עולא ואף שלא היה כהן, המנהג הפשוט היה ליתן מעשר לכהנים, ואולם ר' חייא חשש לדעת האומר (עיי"ש) שאין נותנין מעשר לכהונה.

ואשר לשאלה אם נטמא רק בטומאת בית הפרס או גם בטומאה של דבר תורה עוד הדבר תלוי בספק, שאף שבבבלי י"ט, ב', לא התירו בכעין זה אלא טומאת בית הפרס, כבר ראינו למעלה שהרבה יותר הקילו בארץ ישראל—אחר שנתבטלה שם טהרה—בטומאת כהנים ממה שהקלו בה בבבל; עיין למעלה עמוד פ"ב-ד'. ובודאי אלו שאמרו שאין מ"ע של נשיאת כפים דוחה לל"ת של טומאה לא היו מתירין טומאה של דבר תורה כדי שיהא יודע להפריש בין מלכות למלכות, אלא שגם בנשיאת כפיים לא השוו הדעות; עיין דבור הקודם ועמוד צ"ב.

כד דמך ר' יודן נשיאה אכריו ר' ינאי ומר אין כהונה היום.

יש מי שחשבו שזהו מה שאמרו בבבלי כתובות ק"ג, ב', משמת רבי בטלה קדושה, וקדושה היא קדושת כהונה (עיי"ש בתוספות ובמחנה לוויה קי"ד), ולפי זה רבי יודן נשיאה הוא רבינו הקדוש. ואין ספק שרש"ס שגורס ר' יהודה הנשיא, הגיה כן (שכן ר' יהודה הנשיא הוא רבי) על פי דברי הראשונים אלה ונגרר אחריו בעל שדה יהושע<sup>80</sup> בהוצאתו של הירושלמי. ואולם לפי גרסת הספרים שלנו במאמר הבא, שר' חייא בר אבא ור' זעירא השתתפו בקבורתו של ר' יודה נשיאה בר בריה דר' יודה נשיאה (שבקבורתו של הסבא"ה הכריז ר' ינאי הכרוז שלו), אי אפשר לומר שכווננו כאן לרבינו הקדוש ולבן בנו ר' יודה נשיאה, כי לפי סדר הזמנים ר"י השני מת קודם שעלו ר' חייא בר אבא וזעירא לארץ

<sup>79</sup> ואין רחוק כלל לאמר שמגבילה ואחרים אין מחלקים בין תלמוד תורה לשאר מצוות אלא שלפי דעתם, טומאת כהנים אחר שנתבטלה טהרה נדחית מפני איון מצוה שהיא משום שאינה אלא מדרבנן.

<sup>80</sup> הרב הזה השתמש הרבה בפרושו של הרש"ס ובכמה מקומות הניה הירושלמי שהזיל בדפוס קושטא על פי הפרושים וההנהגות של הרש"ס, עיין הערה י"ד.

ישראל. ואם נקבל גרסת הספרים, צ"ל שר' יודן נשיאה הוא בן בנו של רבי, ור' יודה נשיאה בר בריה דר' יודה נשיאה, הוא ר' יודה הנשיא השלישי שר' חייא ור' זעירא היו מגדולי הדור שבימיו. ומכל מקום עוד הדבר צ"ע שכמה מהראשונים (עיין ספרו של ראטנער) לא גרסו בר בריה דר' יודה נשיאה ולכן אפשר, שר' יודן נשיאה הוא רבי ור' יודה נשיאה ר' יהודה הנשיא השלישי. ואפשר גם כן שבר בריה לאו דווקא, ור' יהודה הנשיא הג' שהיה מורעו של רבינו הקדוש נקרא בר בריה דר' יודה נשיאה. ובעקרה של הלכה זו שמטמא כהן לנשיא יש לנו להעיר אלו הדברים. הרמב"ם אבל ג', י', כותב: נשיא שמת הכל מטמאין לו אפילו כהנים עשאוהו כמת מצוה לכל מפני שהכל חייבין בכבודו וכן הכל אוננין עליו. וכבר העירו מפרשיו, הרדב"ז והרב בכסף משנה על הסוגיא שלפנינו שהוא המקור לדברי הרמב"ם, אלא שיש להוסיף שכאן לא אמרו, שהכל אוננין עליו, אבל כך אמרו בירושלמי ביצה ב', ד': דוד מת בעצרת והיו כל ישראל אוננין והקריבו למחר. ותמיהה גדולה על הרב בית יוסף שמביא (יורה דעה סוף שע"ד) הלכה זו שאוננין על הנשיא מספר כל בו (הלכות אבל ב'; קכ"ט, ע"ג, ד"ו ש"ז), ואולם מחבר ספר זה לא חדש כלום אלא העתיק דברי הרמב"ם. והרמב"ן בתורת האדם סוף שער האבל מביא דברי הראב"ד, שנשיא אע"פ שמטמאין לו הכל אין מתאבלין עליו, לענין טומאה עשו אותו כמת מצוה אבל אבלות לא למדנו בו כלל. ודברים אלו קצת שלא בדיוק שהיה לו לאמר, שאף שמתאוננין עליו אין מתאבלין עליו, ומסתימת דבריו היה אפשר להוציא שאין מתאוננין עליו. ודע שהרב בכסף משנה שם העיר על דברי הבבלי פסחים ע', א', שבא בטומאה... דמית נשיא, וההנחה שהניחו שם היא, שכין שכל ישראל חייבים להתעסק בנשיא נמצא כשמת בע"פ בא פסח בטומאה, שרוב ישראל טמאין. ובודאי לפי נוסח הספרים שלנו כן הוא וכמו שאמרו שם, אילמא דמת בי"ג סכין למה לי דמטבליה, ופרושו שהרי הפסח בא בטומאה. ואולם קשה לקבל גרסת הספרים שלנו, והיעלה על הדעת שכל אלה האלפים והרבבות שבאו להקריב את הפסח נטמאו בקבורת הנשיא עד שנאמר שהפסח בא בטומאה משום שרוב ישראל טמאין. וכבר הערתי במקום אחר (ננוי שעכטער ב', קפ"ב וגו') על גרסת הגאונים, אילימא דמית נשיא בי"ג מאי שנא סכין ומאי שנא

(81) עיין בפנים דברי ר' נסים, וכנראה היה לפניו הקטע שהוצאתי לאור בניי שעכטער, והוא לר' האי.

קפיץ ואפילו תימא דמית בי"ד מאי שנא סכין ומאי שנא קפיץ בי"ג אמר רב אשי לא צריכה שהיה נשיא גוסס בי"ג סכין דחד ספיקא הוא מטבלי ליה קפיץ דתרי ספיקי נינהו לא מטבלי ליה. ולפי גרסא זו פרשו הגאונים שם קפ"ג, לא שכל ישראל טמאים כשמת נשיא בע"פ אלא שכולם אוננים שחייבים להתאונן עליו. וכאשר קצרתי בדברי שם אמרתי להוסיף כאן פרוש על דברי הגאונים הסתומים והחתומים. ומה שכתבתי שם שהגאונים פרשו הסוגיא שבפסחים על פי מה שאמרו בזבחים צ"ט, ב', שאונן טובל ואוכל את פסחו לערב אבל לא בקדשים, נתאמת עתה על פי הקטע מספר המפתח לרבנו נסים (אוצר הגאונים על פסחים סימן קצ"ו), והנני מביא דבריו בלשונן: כתב אדוננו האי גאון ז"ל . . . בפרק אלו דברים בפסח ת"ש דתנן סכין שנמצאת בי"ד שוחט בה מיד כול' כלשון הזה ושמעתא בהכין סלקא אלא מיהו (הוסיף: מה שכתבתם או בטוי קרוב לזה) מכלל דכד מית נשיא הפסח בא בטומאה שדרך רבים להטמא ביה<sup>82</sup> והא מלתא לא מצאנו בה רגלים לדבר ולאשכחן (=ולא אשכחן<sup>83</sup>) דכד מאיית מיטמא רוב ישראל אילא וואם לא ניטמא<sup>84</sup> אפילו לדבר אחד במיתת נשיא ואין החגיגה באה עמו שכל ישראל חייבין באנינות והדבר ברור כי אונן אין מביא חגיגה דתנן אונן טובל ואוכל . . . אלמא אוכל פסח בלילה ואין אוכל שלמים. אלא מה שקשה על פרוש זה הוא, פרנסת ישראל צא ופרנס כהנים, שאם כל ישראל חייבין באנינות, כהנים בכלל, ואם כן איך הקריבו אוננים. ואין לנו דרך אחרת בפרוש הסוגיא שבפסחים, אלא לאמר שאנינותן של כל ישראל על הנשיא היא רק מדרבנן, שאין לך אנינות דבר תורה אלא בקרובים (עיין שם במשנה למלך), ולא העמידו דבריהם במקום כרת ולכן הקריבו הכהנים את פסחיהם ופסחי כל ישראל, שאי אפשר לעבודה בלי כהנים, ושאר ישראל נהגו אנינות בו ביום לכל דבר ובלילה לקדשים. ואם ישאל השואל, אם אנינות היום של כל ישראל על הנשיא היא רק מדרבנן, למה לא אכלו חגיגתם בלילה וכל עקרה של אנינות לילה אינה אלא מדרבנן, וגזירה לגזירה לא עבדינן, יקבל תשובתו שכך היא תקנת חכמים שאנינות של היום מושכת הלילה שלאחריו, ולא אמר אדם מעולם שהקרובים שמתאבל עליהן רק מדרבנן כאחיו ואחותו הנשואה

82) כך פרש רש"י שם: ומצוה לכל ישראל להתעסק בו, ועיי"ש בפרוש ר"ח וברש"י מנהדר' י"ב, סוף ע"א.

83) עיין ה' לעיין באוצר הגאונים שם.

84) בכתב יד: אלא . . . נא (חסר או נקרע?) והשלמתי ע"פ שקול הדעת: רוב הוא הנשוא של ונטמא.

אין אנינות שלהן אלא ביום ולא בלילה, שאין לך אנינות של יום בלבד וגם אנינות שמדברי סופרים היא יום ולילה. ולפי דברינו אלה אפשר שדברי הרמב"ם שמתאונן על הנשיא מקורם בסוגיא זו של פסחים שפרשה כמו שפרשה הגאונים. ואולם גם לפי פרושם אין להוציא משם, שלפי הבבלי אין הכהנים נטמאין לנשיא אלא שמתאונן עליו בלבד, ולא כן הוא, שכבר ראינו למעלה שכמה רחוק הוא הדבר לאמר שנטמאו רוב ישראל בנשיא, אלא שודאי כולם חייבים להתאונן עליו, ולכן בשמת נשיא בערב פסח אין פסח בא בטומאה שאין רוב ישראל טמאין אבל אין מביאין חגיגה משום שכולם מתאונן עליו ואסורים גם בלילה לאכול קדשים. וכן אמרו בירושלמי ביצה במקום הנ"ל שדוד מת בעצרת והקריבו חגיגה למחרתו שהיו אונן בו ביום שמת אבל לא נטמאו לו רוב ישראל שאם כן איך הקריבו למחרתו. ומה שהקשה הרב במשנה למלך בהנ"ל, הא אין אנינות בי"ט, לא קשה כלל לפי דעתו של הירושלמי כפי פרושנו למעלה עמוד ל"ט. ועיין למעלה עמוד פ"ב, על אלו הקולות בטומאת כהן שלא התחילו לנהוג בהן אלא בדורות האחרונים ובזמן שבית המקדש היה קיים לא התירו לו לכהן ליטמא ואפילו למלך לא, ולפי זה אי אפשר לפרש דברי הבבלי פסחים אלא כמו שפרשו הגאונים.

כד דמכת נהוראי . . . שלח רבי חנינא . . . אמר ליה אם בחייהן אין מטמאין להן וכו'.

הרבה נדחקו המפרשים בפרוש פסקא זו ולא עלתה בידם. הרב בעל פני משה ורד"א, בחדושו שנדפסו בהוצאת ווילנא, מפרשים: אם אין מטמא להן בחייהן בנדותן במיתתן לא כל שכן. וקל וחמר של חשך הוא, שאין כהן מטמא לאמו ולאחותו בחייהן בנדותן ומטמא להן במיתתן. ובשירי קרבן לנויר ז', א', דחה בטוב טעם כל הפרושים שנאמרו בענין זה, ואולם גם פרושו קשה להעמידו, שהוא מפרש שנהוראי (שם איש ולא אשה, ואף שמצינו שמות המשותפים לאיש ולאשה, מעטים המה שמות מסוג זה, ולכן נראה שהגרסא שבזיר יהודיני היא הנכונה, והיחס של יהודיני ליודן הוא כיחס של יהודית ליהודה) אחותו של הנשיא מתה אחר שמת הוא, ור' חנינא הורה שיטמאו הכהנים לה מפני כבודו של הנשיא המת, אבל ר' מנא התנגד לזה ואמר שאם בחיי הנשיא לא היו מטמאין לה ק"ו לאחר מיתתו, וסתר ר' נסא ק"ו זה ואמר שבמיתתן הן-

קרובי הנשיא—כמת מצוה. ואין אלו אלא דברים תמוהים, וכי יש לך אדם בישראל שאין לו גואלין, והיעלה על הדעת שאחר מיתתו של הנשיא לא נשאר קרוב להטפל באחותו המתה, וגם אם נאמר כן, למה יטמאו בה כהנים ולא ישראלים. ואולם אין צרך בכל אלה הדחוקים אם נפרש שהמאמר, אם בחייהן וכו', הם דברי ר' חנינא שנתן טעם להוראתו שמותר לכהנים לטמא לקרובי הנשיא החי משום כבודו ואמר: שאם אין מטמאין לקרובי הנשיא החי ואף שזהו לכבודו, כל שכן שהדין נותן שאין מטמאין לנשיא המת, ואולם הלכה פסוקה היא שמטמא כהן לכבוד הנשיא, ועל כרחק שמטמא לקרובי הנשיא להראות כבוד לנשיא בחייו. ואין להשיב על זה קרובים יוכיחו, שכהן מטמא לאביו ואינו מטמא לאחי אביו ואפילו בחיי האב, שאין טומאת קרובים משום כבוד המת אלא שחייב אדם לטפל בקרוביו שמתו, שאם הוא לא יטפל בהם מי יטפל בהם (עיי' רש"י ברכות ראש דף כ': דמעקרא כשנתן לא תעשה דטומאה לא . . . נכתב על הקרובים), אבל טומאת כהן לנשיא מפני כבוד הנשיא הוא וכבוד גדול הוא לנשיא כשהכהנים מטמאים לקרוביו. ור' נסא השיב על דברי ר' חנינא ואמר, שהטעם שמטמאין לנשיא הוא משום שעשו אותו כמת מצוה. וכיון ר' נסא למה שאמרו שם בנזיר, איזהו מת מצוה כל שהוא צווח . . . בשאין צריכין לו אבל אם היו צריכין לו לא בדא . . . והנשיא כבודו לכן, ופרוש הדברים, שמטמאין למת מצוה כל זמן שהן צריכין לו ונשיא הוא מת מצוה שכבודו בכל ישראל<sup>85</sup>. ומדברי הרמב"ם שהובאו בדבור הקודם, נשיא . . . עשאוהו כמת מצוה לכל מפני שהכל חייבין בכבודו, מוכח שפרש כמו שפרשנו, שהנשיא עצמו עשאוהו כמת מצוה ולא כמו שפרשו המפרשים שנאמר זה על קרובי הנשיא.

ר' יסא שמע דאתת אימיה לבוצרה אתא שאל לר' יוחנן . . . אטרח  
ר' יוחנן עלוי ומר אם גמרת לצאת תבא בשלום.

בנוסח אחר מובא מעשה זה בבבלי קדושין ל"א, ב', וכאשר דברי הירושלמי נעלמו ממפרשי הבבלי לא עלתה להם השמועה כהוגן. ורש"י שם פרש שר' יוחנן חשב שבדעתו של ר' יסא (=אסי בבבלי) לחזור לבבל, ולא

<sup>85</sup> וכבר האריך הרמב"ן בתורת האדם (ענין הכהנים, מ"ב, ד') להסביר דבר זה והוא אומר שם: אבל נשיא עשו אותו כמת מצוה לפי שאין כבוד הנשיא ביורשין וקרובים אלא בכל אדם וכו'. ואולם לפי דברינו לקמן סוף עמוד ק"ג, צ"ל שלא עשו נשיא כמת מצוה אלא בדורות האמוראים שכבר התחילו להקל בטומאת מת.



רצה להורות לו, לא הינ ולא לאו, אם מותר לצאת מארץ ישראל בשביל מצות כבוד אב ואם. ופרוש זה קשה שאם כן היה לו לר' יוחנן לאמר, אם נתרצית לחזור תצא לשלום, והוא אמר לו, אם נתרצית לצאת המקום יחזירך לשלום, מה שאי אפשר לפרש בדרך אחרת אלא שברכו לחזור לארץ ישראל לשלום וכמו שאמרו כאן בירושלמי, אם גמרת לצאת תבא בשלום, ופרושו ואם גמרת לצאת לבוצרה לקראת אמך צא, וחזור בשלום-לארץ ישראל. ובאמת אין בין נוסח הבבלי ונוסח הירושלמי ולא כלום ושניהם מספרים אותו הדבר עצמו, שר' אסי הכהן (עיין בבלי גטין נ"ט, ב', רבי אמי ורבי אסי כהני חשיבי דארץ ישראל) מסופק היה הדבר בידו אם יטמא לצאת לחוצה לארץ בשביל כבוד אב ואם, ואפילו ר' יוחנן לא היה בידו דבר ברור בענין זה, או שלא רצה להורות הלכה למעשה. וקל לעמוד על הדבר שגמרם להם הספק הזה, שבברייתא השנוייה למעלה בירושלמי והיא לפנינו גם בשמחות ובבבלי (עיין למעלה עמוד פ"ו-ז) הדברים שבשבילם כהן מטמא ויוצא חוץ לארץ הן, העדאת עדות בין בדיני נפשות בין בדיני ממונות, צרכי צבור כעבור השנה וקדוש החדש, הצלת שדה (בארץ ישראל?) מיד הגוי ובתנאים מיוחדים תלמוד תורה ונשואין. ולפי פשוטן של דברים אין כהן מטמא לשאר כל המצוות אלא לאלה שנמנו משום שהן מצוות המורות (עיין עבודה זרה י"ג, א' בתוספות בד"ה לתלמוד תורה), ואולם אפשר לומר, תנא ושייר" ויש מצוות חמורות שלא נפרטו כאן. ואשר לכבוד אב ואם בודאי מצוה גדולה היא, וכבר אמרו שהוקש כבודם לכבוד המקום, אלא שמצד אחר יש לאמר שהוא ואתה חייבים בכבודו ולכן לא היה הדבר ברור בידם; ועיין למעלה עמוד צ'.

ורואה אני להעיר על הלשון אטרח עלוי ר' יוחנן (כך צ"ל ופרושו הטריח בר' יוחנן ולא אט' ר' יוח' עלוי) שבירושלמי והלשון אטרח פורתא הדר אתא שבבבלי, שנראה שאטרח באתרח נתחלף להם, אלא שבכ"י מינכען גורס אייתו הא פירת', ואין בידי לפרשו.

היו שם שתי דרכי מתאימות... הולך בקרובה מפני כבוד הרב'. נוסח הירושלמי בברייתא זו הוא נוסחה של מסכת שמחות ד', ט', ואין ביניהן אלא שני חלופים, שבירושלמי נאמר מתאימות ולא בשמחות ובמקום רבים שבירושלמי השתמשו בחזונית זו בעם. ואשר להיתר מתאימות, נראה שצריך למחקו שדרכים המתאימות, במשמע הודאי של מתאים, שוות

הנה ואי אפשר לאמר שחי (כך צ"ל ולא שני כאשר הוא בהוצאת ה' היגער, שאף שכבר אמרו בראש קדושין, שבין בלשון תורה בין בלשון חכמים דרך זכר ונקבה, הרי כאן דרך נקבה היא בכל המאמר) דרכים מתאימות אחת קרובה ואחת רחוקה. הלשון עם שבשמחות מקורית היא שכן מצינו גם במשנה רפ"ב של סנהדרין ג' פעמים עם במשמע הצבור (או הרבים בלשון הירושלמי) המתעסק בהלויית המת ובנחום אבליים. ובבבלי י"ט, ב', הרבה מהראשונים וכ"י מינכען גורסים כמו שלפנינו בירושלמי ובשמחות (עיין דקדוקי סופרים במקומו ועיין גם כן במאירי שמביא בראשונה גרסא זו ואח"כ גרסת הספרים שלנו והוא אומר: ומכל מקום יש גורסי' בא בטמאה באין עמו וכו') אבל בספרים שלנו הגרסא: בא בטמאה באין עמו בטמאה באין עמו בטמאה באין עמו בטמאה משום כבודו. ואין רחוק לאמר ש, הגרסנים" החליפו עם בעם וכך נשתתה ברייתא זו בבבלי: באין עם (או עמו, כלומר הצבור המלוה את המת) בטמאה בא בטמאה באין עם (או עמו) בטמאה בא בטמאה. ולאחר שהחליפו עם בעם הכרחו להפוך סדר הדברים ולגרוס בראשונה בא ואחר כך באין, שתנאי המשפט מקומו בראש. ולפי דרכנו למדנו שעם שבשמחות הוא הלשון המקורית ולא רבים של הירושלמי, שאי אפשר היה להגרסנים להחליף רבים בעם.

עד כדון בטמאה של דבריהם. . . מן מה דמר רבי זעירא גדול הוא כבוד הרבים. . . אפי' בטמאה' שהיא מדבר תורה.

המפרשים פרשו, טמאה של דבריהם טומאת בית הפרס, וכמו שאמרו בבבלי על ברייתא זו, בבית הפרס דרבנן. ואולם לא לבד שלפי המסקנא שם נדחה תרוץ זה וכמו שנראה בהמשך דבור זה, קשה לפרש כן דברי הירושלמי שאלו לכך כווננו לא היה סותמים דבריהם אלא היו אומרים, עד כדון בטמאת בית הפרס שהיא טומאה של דבריהם. והמעיין במקור הדברים שם בשמחות יראה שלא לטומאת בית הפרס כווננו אלא לדבר אחר לגמרי, וכך שנויה שם הברייתא: כהן הדיוט שהוא מטמא לקרוביו אל יטמא לאחרים אפילו בו ביום. . . אין שם נושאי המטה הרי זה יטמא נטמא ובאו כדי נושאי המטה וקובריה פורש למקום טהרה היו שם שני (שתי, עיין דבור הקודם) דרכים אחת קרובה וטמאה. . . הולך לו בקרובה מפני כבוד העם<sup>86</sup>. והרואה יראה שכל אלו

<sup>86</sup> בספרים שלנו נשתבש ע' לש' (חלוף אותיות רגיל בכ"ו) ואולם בהוצאת היגער עם. ובאשכול

ב', קע"ח: מפני כבוד העם איכא דגרסי כבוד השם. וחושד אני את המו"ל שהוסיף ד' מלים האחרונות.

הדברים שבברייתא זו נשנו בכהן שכבר נטמא לקרוביו וג' הלכות גדולות נאמרו כאן: א' שאסור לו לטמא לאחרים אפילו בו ביום, ב' שמותר-וחייב-לטמא לאחרים אם אין שם כדי נושאי המטה וקובריה<sup>87</sup> וההלכה השלישית, שמפני „כבוד העם“ כשחוזר מבית הקברות הוא הולך עמהן בטמאה. והנה ההלכה הראשונה יש לפרשה בשתי דרכים שאסור לו לטמא בו ביום אבל אם נטמא אין לוקה או שאף לוקה. וזה תלוי במחלוקת רבי טרפון ור' עקיבא שזה אומר נטמא בו ביום לוקה וזה אומר פטור-אבל אסור מדבריהם. ולפי זה מה שאמרו כאן: עד כדון בטומאה של דבריהם פרושו, מברייתא זו אין אנו למדים אלא שמפני כבוד הרבים הוא הולך בטמאה משום שכבר נטמא, וסתמא כר' עקיבא<sup>88</sup>, שהוספת טומאה בו ביום אינה אלא מדרבנן, ולר' טרפון באמת אין הולך בטמאה גם אם הרבים הולכים בה, וכן לר' עקיבא רק טומאה זו שהיא מדרבנן התירו מפני כבוד הצבור. אולם ממה שאמר ר' זעירא, גדול הוא כבוד הרבים שהוא דוחה מצוה בלא תעשה, מוכח שלא כן הוא אלא שבירייתא זו בין לר' עקיבא בין לר' טרפון נאמרה, שגם ר' טרפון מודה שהולך בטמאה מפני כבוד הרבים ואף שלדעתו נטמא בו ביום לוקה וכן לרע"ק מפני כבוד הרבים מטמא טומאה שהיא מן התורה.

ולהבבלי דרך אחרת בפרוש ברייתא זו, שבתחלה אמרו שם י"ט, ב', שבבית הפרס דרבנן נאמרה (ונראה שלא היה ידועה לחכמי בבל ראשה של הברייתא, שלולא כן לא היו מעמידים אותה בדרך דחוקה זו אלא בשיטת רע"ק, שכיון שכבר נטמא אינו אסור לטמא בו ביום מדבר תורה וכמו שכתבנו למעלה, אלא שאפשר שהיה נראה להם דוחק לאמר שבמחלוקת היא שנויה; עיין תורת האדם להרמב"ן שער הכהנים ד"ו, מ"ד, א'. וצ"ע) ולבסוף העלו: שב ואל תעשה שאני. ולפרוש רש"י שם התרוץ: בבית הפרס, עומד גם לפי המסקנא והסכים הרמב"ן (שם סוף עמוד ג') לדבריו, אלא שקשה לקבל פרוש זה. והעקר כמו שפרשו הגאונים (אוצר הגאונים-הפרושים עמוד כ"ה) שטומאת כהנים הוא לאו שאינו שוה בכל ולכן נדחה מפני כבוד הבריות, ואולם שאר מצוותיה של תורה שכל ישראל חייבין בהן לא נדחו אלא בשב ואל תעשה. ומכל מקום גם לפרוש הגאונים אי אפשר להסכים דעת הירושלמי עם דעת הבבלי, שאם כאן בברכות

87 לפי כבודו של מ?

88 אלא שאין הדבר ברור כל כך אם רע"ק הוא המיקיל או המחסיר, שיש שמחליפין השיטה; עיין רמב"ן

במקום הנ"ל מ"ד, ב'.

היה אפשר לומר שדווקא בטומאה, שהיא לאו שאינו שוה בכל, אמרו שנדחתה מפני כבוד הבריות ולא בשאר דברים, אבל בכלאים ט', ב', מפורש נאמר שלר' זעירא, אדם שהיה מהלך בשוק וגמצא לבוש כלאים מותר, ועל כרחק שלהירושלמי כבוד הבריות דוחה לא תעשה שבתורה בין שאינו שוה בכל כטומאת כהנים בין ששוה בכל ככלאים, בין בשב ואל תעשה ככלאים (עיין מכות כ"א, ב'). בין בקום ועשה כטומאה. וכבר העירו הגאונים והראשונים שם בברכות, שהחלוק שחלקו לענין כבוד הבריות בין שב ואל תעשה לקום ועשה, הוא על פי הכלל שכללו ביבמות צ', ב', שאין כח ביד בית דין לעקור דבר מן התורה אלא בשב ואל תעשה. אמנם בירושלמי גטין ד', ב', בראשונה אמרו שטעמו של רבי האומר אם בטלו מבוטל, משום דבר תורה הוא שיבטל והן אמרו שלא בטל ודבריהן עוקרין דבר תורה, וזהו בשיטת הבבלי שאין ב"ד עוקרין דבר תורה בקום ועשה, אבל דחו סברא זה ואמרו, וכי זתים על שמן וענבים על יין לא תורה היא שיתרום והן אמרו שלא יתרום. . . ולא עוד אלא שאמרו עבר ותרם אין תרומתו תרומה. ולפ"ז המסקנא בירושלמי היא שבין לר' שמעון בן גמליאל בין לרבי ב"ד עוקרין דבר מן התורה בקום ועשה<sup>89</sup>, וכן אמרו כן שכבוד הבריות דוחה ל"ת שבתורה ואף בקום ועשה. אלא שאפשר שר' זעירא לא אמר דבריו אלא בכלאים או בכהן שמוצא עצמו ערום באהל המת וכדומה, שבזיון גדול הוא לו להראות ערום בין הבריות, אבל לא בהיו לפניו ב' דרכים שאם אינו הולך בדרך אחת עם הרבים, אף שהוא מונע מהצבור הכבוד הראוי להם אין הם מתבזים על ידו. וראוי לשום לב על חלוף הלשונות במאמר ר' זעירא שכאן בכ"ר ובגזיר ז', א', נאמר כבוד הבריות ובספרים כאן ובכלאים שם כבוד הרבים, ולא זה כהרי זה, שכבוד הבריות משמעו דבר שאדם מונע עצמו ממנו כדי שלא יתבזה בין בני אדם, וכבוד הרבים דבר שאדם שיש בו נימוס עושה אותו לכבוד הצבור, ואפשר שמה שהתירו בזה אסרו בזה. ואולם כבר הערנו למעלה עמוד פ"ט, שטומאת כהנים הקילו בה הרבה בימי האמוראים אחר שנתבטלה טהרה בארץ ישראל, ולכן התירו מפני כבוד הרבים מה שבראשונה לא היתה אלא מפני כבוד הבריות. – בכ"ל היה כתוב, זכות" והוגה: כבוד!

<sup>89</sup> אלא שלרבי בטלו מבוטל שבדבר זה לא העמידו דבריהם וטעם שלא נודע לנו. ובדרך הלצה אמר שם ר' אושעיא רבא (כך צ"ל במקום בר אבא) לר' יודן נשייא, בן בנו של רבי: באגדה דסבך מאן דייק לן, ופרושו שדברי רבי בענין זה הם כדברי הגדה שאדם דורשן כפי מה שעולה על רוחו.

ר' יונה<sup>90</sup> ר' יוסי גליליא בשם ר' יסא בר' חנינא.

השם ר' יוסי גליליא, בעברית ר' יוסי הגלילי, מוזר הוא קצת בימי האמוראים שרוב התלמידים היו מן הגליל ולמדו בישיבות שבגליל. ובימי התנאים שביבנה, אנשי הגליל לא היו בני תורה (עיין ירושלמי שבת ט"ז, ח': גליל גליל שנאת התורה סופך לעשות במסיקין) ולכן כשבא אחד מהם-ר' יוסי- ללמוד שם נקרא על שם ארצו הגלילי, אבל קשה לאמר שבבתי מדרשות של טיבריה או של צפורין היו תלמידים שנקראו גליליים. ולכן נראה עקר כנרסת הרמב"ן בתורת האדם (ענין ההספד, כ"ט, א') והוא גורס גלילא ותרגמו בעברית, עגול, ונקרא ר' יוסי כן על איזה סימן מובהק שבגופו, וכבר מצינו הרבה שמות כאלה בין חכמי המשנה והתלמוד.

ר' יוחנן שאל לר' ינאי קומי ערסיה דר' שמוא' בן יוצדק.

ברור שצ"ל ר' שמעון במקום ר' שמואל, שכן ר' יוחנן היה תלמידו של ר' שמעון בן יהוצדק (יומא מ"ג, ב') ורוב שמועותיו שלו נמסרו על ידי ר' יוחנן, ובמקבילות בנוי ר' ז', א', בראשית ר' צ"ו הוצאה חדשה, ובקהלת ר' ז', ה', הגרסא הנכונה שמעון וכן הוא בכי"ר. ומה שספק בידי הוא, אם ר' שמעון בן יהוצדק רבו של ר' יוחנן הוא הוא שמספר עליו בשמחות ד', ד', שמת בלוד ובא יוחנן אחיו מן הגליל לטמא לו (היה כהן) אחר שנסתם הגולל. ומה שמביאני לידי ספק זה הוא שבכל הנוסחאות של שמחות לא נקרא שם הכבוד רבי על שמעון בן יהוצדק שמת בלוד, ובכל המקומות רבו של ר' יוחנן רבי הוא דמתקרי. גם קשה קצת שר' יוחנן ור' ינאי, תושבי הגליל, היו בלוד שבדרום כשמת שמעון בן יהוצדק ואחיו של הנפטר בא מהגליל לאחר שנסתם הגולל.

הקדיש עולתו לבדק הבית והו' מגיב ליה.

המפתח לשאלה הסתומה ולתשובה החתומה נמצא במקבילה של סוגיא זו קהלת ר' ז', ה', וכך נשנו הדברים שם: ר' יוחנן שאל לרבי ינאי... הקדיש עולתו לבדק הבית מהו מועלים בה ומגיב ליה משהכהנים מעכבין בשחיטתה

<sup>90</sup> מכאן עד סוף ההלכה בשנויים גדולים וקטנים בבראשית ר' צ"ו, הוצאת טהעאדאר-אלבעק אלף

רל"ח, ולפנינו בספרים ליתא; עיין ההערה הבאה.

<sup>91</sup> שנים הרבה אחר כתבי דברי אלה יצאה לאור ההוצאה הבקרתית של בראשית ר' על ידי טהעאדאר-אלבעק ושם כפרשה צ"ו (עיין ההערה הקודמת) המשא ומתן שבין ר' ינאי ור' יוחנן נמסר בלשון זו: המקדיש

מעל. והמשא ומתן שבין ר' ינאי ותלמידו ר' יוחנן לפנינו בב' מקומות בבבלי, תמורה ל"ב, ב', ובחים ק"ג, א', אלא שנשנה שם בסגנון אחר קצת. ולפי דברי הבבלי לא השוו חכמים בדבר זה, שיש מי שאומר קדשי בדק הבית תפסי מדאורייתא ויש מי שאומר, לא תפסי, ולדעתו של הראשון עולה שהקדישה לבדק הבית מועלין בה שתי מעילות ולדעתו של השני אין מועלין בה אלא מעילה אחת משום קדשי מזבח. ואין ספק ששאלת ר' יוחנן, הקדיש עולתו לבדק הבית מהו מועלים בה, פרושה מהו שמועלין בה גם משום בדק הבית או שאין מועלין בה אלא משום קדשי מזבח. ותשובתו של ר' ינאי על שאלה זו היא, משהכהנים מעכבינ<sup>92</sup> בשחיטתה מעל, שכיון שיש לבדק הבית בה הקדש עלוי, והכהנים נמנעים מלשחוט העולה כל זמן שלא שמו הגזברין כמה הוא צריך ליתן לבדק הבית, מעל בה משום בדק הבית.

ותמיהה גדולה על הרד"ל שהעיר על ראש הסוגיא שם במעילה ולא על סופה ולא על הגמרא ובוחים שאמרו שם בפרוש, שיש מי שאומר קדשי בדק הבית תפסי מדאורייתא, וברור שלדעת האומר כן מעל וכמו שאמרו כאן בירושלמי ושם בתמורה בסוף הסוגיא. ומעניין הדבר ששם בוחים ר' ינאי הוא האומר, פרט (עולת הקדש שאין העור לכהנים) למתפיש עולה לבדק הבית, והוא הוא האומר כאן שמעל, אלא שלפי הבבלי הכל מודים שעור תפיש. ואולם ספק גדול לי אם אין כאן מחלוקת בין הסוגיא שבוחים והסוגיא בתמורה,

---

עולה לבדק הבית מהו למעול אמ' לו הואיל והכהנים מעכבים בשחיטתה מועל נשחטה מנ' אמ' לו הואיל והכהנים מעכבים [בזריקות מעל נורק דמה מנין הואיל והכהנים מעכבים] בהפשט עורה מועל. וספק גדול לי אם המאמר הנוסף בגיליון הכ"י (המאמר המוסגר) הוא מנוף הספר. וכפי מה שנראה לי נתוספו דברים אלה על ידי אחר שלא עמד על יסודן של דברים, שהשאלה, נשחטה מנין, פרושה שכיון שכבר נשחטה ואי אפשר בהעמדה והערכה וא"כ למה יהי מועל בה והרי אין להקדש בדק הבית ולא כלום. והתשובה על זה, הואיל והכהנים מעכבים בהפשט עורה, שגם לאחר שחיטה שמים עורה שאין צריך לשומא זו העמדה והערכה. ועיין חולין קל"ה, א', ושם בחוספות בד"ה והא בעי, ואולם גם בבבלי שבועות י"א, ב', חלקו בין עורה לבהמה עצמה ואכמ"ל.

92 כבר כתבו החוספות שם בד"ה, נופא: עכוב גזברין כלומר שומת הגזברין שיעכבו אותו לשחטה, ופרוש רש"י שם נסתר מדברי המדרשים וביחוד מדברי בראשית ר' המובאים בההערה הקודמת, שמעכבין בהפשט עורה, אי אפשר לפרש שצריכים הגזברים לעמוד על הפשטה! ואין בין עכוב גזברים שבבבלי והכהנים מעכבין שבירושלמי ולא כלום, שהגזברים הם הם המפקחים על נכסי הקדש והם מצווים להכהנים שלא ישחטו עולה שהקדישה לבדק הבית קודם ששמה, ולכן העכוב הוא מצדם או משלוחיהם, הכהנים. ומה שכתבו החוספות שם, ולא יוכלו לעכב לשחוט עד שיפדה דהקדש עליו אינו אלא מגירת הכתוב, לא כתבו כן אלא לפי המסקנא שם שאין קדשי בדק הבית תפסי, אולם למי שאומר שתפסי נראה שמעכבין שחיטתה והקרבתה עד שיפדה.

שבמקום האחרון נדחקו מאוד לפרש הברייתא, אסור לשחטה עד שתפדה . . . ומועלין שתי מעילות, על דעת האומר (שם נחלקו בזה עולא וסתמא דגמרא) שלא תפסי מדאורייתא. ואם נאמר שהכול מודים בעור, אין כאן קושיא כלל שאסור לשחטה עד שתפדה משום העור, שאי אפשר לפדותו אחר השחיטה שצריך העמדה והערכה<sup>103</sup>, ואם מעל בעור קודם זריקה (לאחר זריקה כבר אין מועלין בה כמו שאמרו במשנה מעילה ב', ד' חייב שתי מעילות אחת משום קדשי מזבח ואחת משום קדשי בדק הבית. ואף שיש לדחוק ולתרגם שהטעם שלא העמידו הברייתא בעורה משום שהיה קשה להם שאם כן, מועלין בעורה עד שיפדה, היה לו לאמר, שנויא דחיקא הוא, שמשום שהנושא שם „עולה“ השתמשו בלשון קצרה ואמרו עד שתפדה במקום עד שיפדה. ולפי פשוטן של דברים הסוגיא בתמורה אינה מחלקת בין בשרה לעורה<sup>104</sup>, אלא שלדברי האומר, קדשי בדק הבית לא תפסי, עורה כבשרה. ובודאי לפי פרושו של רש"י שם בזבחים שבאמרם: למ"ד קדשי בדק הבית מדאורייתא, כווננו ל„המקשן“ בתמורה, אי אפשר לאמר שיש כאן מחלוקת ב' הסוגיות שהרי זו תלויה בזו. ואולם קשה לקבל פרוש זה, שאין דרך התלמוד לאמר מאן דאמר ולרמוז בזה על איזו הנחה שהניח חכם אחד במשא ומתן ובקושיותיו, שהכל יודעים שאלה ההנחות לא נאמרו אלא כדי להגדיל תורה ולהאדירה, ובכעין זה הם אומרים לפעמים בתלמוד, ולמאי דסלקא דעתין, אבל לא ולמאן דאמר. וביחוד אחרי שבתמורה הקושיא היא קושיית סתמא דגמרא, הלשון מאן דאמר זרה מאוד. ויותר נראה שמאן דאמר שבזבחים הוא ר' ינאי שבירושלמי, ואף שלא נמצאו דבריו אלה בבבלי בשום מקום כבר העירו הגאונים (אוצר הגאונים, פסחים רס"ט): כי הרבה בלא מנין יש בתלמוד שמועות שנאמרו בתוך מעשים—או בתוך משא ומתן—וגופא דשמעתא לא נאמרה בדוכתא אחריתי. ויש מקומות ששמועות כאלו נמצאו בירושלמי (עיין הגהות ר' צבי הירש חיות לתענית ט"ז, א', אלא שהוא הרחיק ללכת להוציא מזה שכבר היה הירושלמי מונח חתום ומסודר לפני מסדרי הבבלי!) וזו אחת מהן.

<sup>103</sup> עיין סוף הערה צ"א, שלפי הבבלי חולין קליה כל דבר שהיה מחובר בבהמה צריך העמדה והערכה.

<sup>104</sup> ולפי מה שכתבנו בהערה צ"א בפרוש דברי הירושלמי והמדרשים בודאי אלה המקורות אין מחלקין

בין בשרה לעורה, שאם לא כן כל המשא ומתן שבין ר' ינאי ור' יוחנן אין לו מקום כלל, שכיון שעורה לדברי הכל לבדק הבית מועלין בה משום עורה.

ודע שבדיוק נאמר בקהלת ר"ם, מהו מועלים בה, ולא מהו מועלים בה שתיים, משום שלפעמים אין מועלים בה אלא אחת, והאחת היא משום בדק הבית ולא משום קדשי המזבח, ולמאן דאמר קדשי בדק הבית לא תפסי אין מועלים בה אפילו אחת. והרבה דוגמאות לזה ולא אעיר אלא על שתיים. דם עולה שהקדישה לבדק הבית אין מועלין בו לאחר זריקה משום קדשי מזבח (משנה מעילה ב', ד') ואולם מועלין בו משום קדשי בדק הבית. קדשי מזבח שמתו יצאו מידי מעילה דבר תורה וקדשי בדק הבית אפילו כי מתו (מעילה ט"ו, א'; רמב"ם מעילה ג', א'). וקשה לעמוד על דברי בעל כסף משנה שכתב: דרבנותא נקט וכ"ש קדשי בדק הבית, ובגמרא אמרו להיפך דרווקא קדשי מזבח ולא קדשי בדק הבית<sup>95</sup>, ואם כן עולה שהקדישה לבדק הבית ומתה אין מועלין בה משום קדשי מזבח ומועלין בה אחת משום קדשי בדק הבית. ומי שרוצה להשוות דברי הירושלמי עם דברי עולא שם בתמורה יפרש כל הסוגיא בירושלמי, השאלה והתשובה, במעילה דרבנן, מה שאפשר, אבל דחוק שלפי הבבלי אסור לשוחטה מדרבנן אבל אין בה מעילה כלל; עיין שם בתוספות בד"ה, ואי מדרבנן ורמב"ם ערכין פ"ו, י'. ולפי מה שכתבנו למעלה שלפעמים אפשר שאין בעולה שהקדישה לבדק הבית מעילה משום קדשי מזבח, יש מקום לומר שבכעין זה הכל מודים שיש בה מעילה מדרבנן משום קדשי בדק הבית ורק בשיש בה מעילה משום קדשי מזבח מן התורה לא גזרו חכמים מעילה מדרבנן משום קדשי בדק הבית, ועיין שם בתוספות. אלא שכל זה דחוק ומחזורתא כמו שפרשנו שר' ינאי סובר שקדשי בדק הבית תפסי ויש בעולה שהקדישה לבדק הבית ב' מעילות.

<sup>95</sup> ובבראשית ר', ושם: מועל.

<sup>96</sup> אמנם כן הוא שבדברי הגמרא קשים הם כאשר כבר העירו שם בתוספות בד"ה, ואפי' כי מתו, ועיין גם כן בתוספות מעילה י"ט, ב', כפי מה שמובאים דבריהם בשיטה מקובצת שם, אות כ"ב, והרי גם בקדשי בה"ב צריך העמדה והערכה וכשמתו אי אפשר לפרותם. ואולם ההגחה שהניחו שכל שאין לו פדיון אין מועל בו (כהגהות המיוחסות להגרא גורס כן בירושלמי מעשר שני ג', ו' 1) אין לה ראייה ברורה, וארבא מצינו להפך שכיון שאין לו פדיון הוא יותר חמור (עיין מעילה י"ט, ב'), והטעם שקדשים שמתו אין להן מעילה הוא, משום שאינן קדשי ה', שאי אפשר להקדיש בהמה מתה למזבח ואולם יכול להקדישה לבדק הבית. ולכן קדשי בדק הבית גם בשהקדישם מחיים מועלין בהם לאחר מיתחן שכבר הם ראויין להחקדש במיתחן. ובפרוש המיוחס לר' גרשם למעילה ט"ו, א', כתב: כלומר כי היכי דאשפה קדשי לדמיה הכי נמי אם מקדיש בהמה לאחר מיתחן לבדק הבית מי לא קדשה לדמיה. והיה אפשר לאמר שלרעת הרב הזה רק בהקדישן לאחר מיתחן מועלין בהן ולא בשהקדישן מחיים ומתו, אלא שאם כן הוא אין מקום לדברי הגמרא שם שהקשו מעולא על ר' ינאי כמובן, וברור שלא כתב כן אלא לפרש מה שאמרו שם אפילו כי מתו נמי, שאם כשהקדישן לאחר מיתחן מועלין בהן וכל שכן שלא יצאו מידי קדושתן בשהקדישו מחיים. ועיין רמב"ם, ערכין ה', י"ב ובמפרשי שם.



ר' ירמיה שאל לר' זעור' קומי ערסיה דר' שמואל בר רב יצחק. למעלה מסופר על ר' זעירא (=זעורא) שקבל אבילוי כד דמך ר' שמואל בר רב יצחק, ולפי דרכינו למדנו שמה שנאמר שם שקבל אבילוי פרושו, שהכין סעודת הבראה לקרובי הנפטר ולא כמי שרוצה לומר (עיין למעלה עמוד נ"ט) שנהג ר' זעירא אבילות ביום שנפטר ר' שמואל, שאם כן איך נשא ונתן בדברי תורה עם תלמידו ר' ירמיה, ואונן אינו קורא ק"ש ואינו מתפלל ובטל מתלמוד תורה ואפילו אם רצה להחמיר אינו רשאי. ומע"ז רפ"ג מוכח שר"ז לא היה תלמיד ר"ש.

הכתפים אסורים בנעילת הסנדל שמא יפסיק סנדלו וכו'. כעין זה אמרו בסוטה ל"א, א', שר' יוחנן בן זכאי תקן שלא יעלו הכהנים בסנדליהן לדוכן, שמא נפסקה (או מפסקה כמו שגורס רש"י) לו רצועה בסנדלו והדר אויל למיקטריה ואמרי בן גרושה או בן חלוצה הוא, וכאן ושם חששו להפסקת הסנדל. ואולם כשנעמוד על טעמי שאר תקנותיו של רבן יוחנן בן זכאי נראה ברור שכל מגמתו היתה לעשות זכר למקדש ולכן התקין שיהיו תוקעין בבית דין הגדול כשחל ראש השנה בשבת כמו שהיו תוקעין במקדש, שיהיו נוטלין לולב במדינה כשם שהיו נוטלין אותו במקדש ושיהא יום הנף כלו אסור כבזמן שהיה בית המקדש קיים (משנה ראש השנה ד', א'-ג' וסוכה ג', י"ב) וכבר העירו על זה בסוכה מ"א, א', ואמרו, מנא לן דעבדינן זכר למקדש . . . ציון הוא דורש אין לה דורש אין לה מכלל דבעי דרישה. ואף אנו נאמר שתקנה זו של רבן יוחנן, שאין הכהנים רשאים לעלות בסנדליהן לדוכן זכר למקדש הוא, שבמקדש הכהנים והעם הולכים יחפים (משנה ברכות ט', ה'), וכאשר מכל עבודות שבמקדש לא נשארה אלא נשיאת כפים לבד ראה הוא לתקן שיהיו הכהנים נושאים כפיהם בבית הכנסת כמו שנהגו בה בבית המקדש. ויש שאמרו שם בסוטה שטעם תקנה זו משום כבוד הציבור, ואפשר שכוונו למה שאמרנו, שהכהנים על דוכנם מראים על ידי יחופם שהם רואים עצמם עומדים במקום קדוש, שבית הכנסת הוא מקדש מעט. ואיך שנפרש יסוד תקנה זו של רבן יוחנן, נראה שאמוראי ארץ ישראל<sup>1</sup> כבר ידעו הטעם, שמא מפסקה לו רצועה בסנדלו, והשתמשו בו כאן טעם לאיסור נעילת הסנדל של הכתפים. ואולם שרש אסור זה הוא, שהכתפים העוסקין במת נוהגים אבלות בעצמם מפני

97) ובבראשית ר' (עיין הערה צ') הגרסא: שלא תפסק הרצועה, חו ממש לשון הבבלי.

כבוד המת. ודומה לזה אמרו בב"ק י"ז, א', שיצאו לפני מיטתו של אחאב ל"ו אלף חלוצי כתף, שמשום כבוד המלך כל אלו החיילות התאבלו עליו כמו שאדם מתאבל על אביו ואמו, ובשאר מתים אלו העסקין בהם מתאבלין עליהם כעל קרוביהם. ואם ישאל השואל והלא אפילו הקרובים אינם חולצים נעליהם אלא לאחר הקבורה, יקבל תשובתו, שהטעם שלא הטילו חומרי אבלות על אונן הוא כדי שלא יקשה עליו צרכי המת המוטלים עליו (עיין רמב"ן בתורת האדם, ענין אנינות ואבל ונפלים ס"ט, ב': ואם באת להחמיר עליו בחליצת סנדל... אף עסקי המת נפסדין בכך, ועל דבריו נוסדו דברי הרשב"א בחדושי לברכות ראש פ"ג) ואולם הכתפים ששאר צרכי המת נעשים על ידי אחרים, קרובי המת, מתאבלים על המת בנעילת הסנדל. ולפי דעת האומר שאבילות מתחלת כשיצא המת מפתח חצרו (עיין למעלה עמוד מ"א), בלאו הכי לא קשה, שבשעה שהכתפים נושאים את המת כבר חלצו הקרובים נעליהם, אלא שהלכה כר' יהושע שאין אבילות קודם שיסתם הגולל. ודברי הרמב"ן (שם ענין מי שמתו כ"ג, ב') צע"ג שכתב, נמסר לכתפים כמו שנמסר לרבים ומשמע אפי' לא יצא מפתח ביתו עדיין דאי בשיצא מפתח ביתו וחלה עליו אבילות לא היה לו... אלא לומר שחייב בכפיית המטה וחלה עליו אבילות. ולא מצאתי מי שהורה כן, וכבר הלכה פסוקה היא: ר' אליעזר ור' יהושע הלכה כר' יהושע, ואולי משום שמעשה גדול ובמיתתו של רבן גמליאל עשו כדברי ר' אליעזר, עיין למעלה בסוגיא שלפנינו (ובמקבילות, שמחות י"א, י"ט, מועד קטן ירושלמי ג', ה', ובבלי כ"ז, א'), ומה שהערגו שם. ואולם אפשר שכוון הרמב"ן לאמר שבריייתא זו, נמסר לכתפים וכו' היא הלכה שלא נחלק בה אדם, ולר"א שאבילות מתחלת כשיצא המת מן הפתח, בודאי נמסר לכתפים פרושו קודם שחלה עליו אבלות וכן לר' יהושע צריך לומר כן, שבפרוש ברייתא זו לא נחלקו אלה התנאים.

שרע בדיבורא אתון בעיין מיוקפניה ואשכחניה איעני אמרו ליה מהו כן אמר לון לכן דאתינן על שם והחי יתן אל לבו.

כדי לעמוד על המעשה בר' זעירא עלינו לפרש מהו דיבורא ומהו איעני שלא עמדו עליהם המפרשים. ואשר לדבורא (כך הגרסא בספרים כאן ובנוזר; בבראשית ר' אלף רל"ח הוצאת טהעאדר-אלבעק ובקהלת ר')

ואולם בכ"ר דיבוריה, רבים, ואפשר שכן הוא העקר שגם בעברית דברים, ובירושלמי סוף מועד קטן בין בספרים בין בכ"י הגניזה דבורא ודאי גמור הוא שהוא תרגום של דברים במשמע דברים שאומרים על המת. ולמעלה עמוד ע' מובאה הברייתא הירושלמית מפסחים ח', ה', (ועיין שם על ג' המקבילות), ואין אומרין עליהן לא ברכת אבלים ולא תנחומי אבלים אבל אומר עליהן דברים. ופרשו שם בירושלמי שדברים הם קלוסין, אלא שצריך פרוש לפרושם, שיש מי שאומר שקלוסין הם שבחי המתים (רמב"ן בתורת האדם, ענין שמועה ולקוט עצמות; פ', א', ויש מי שאומר (רמב"ם, אבל י"ב, ו'–ז') שבחי הקב"ה. והפרוש השני נראה עקר שכן בשמחות י"ב, ד' השתמשו בלשון תנחומין לעצמן<sup>98</sup> במקום דברים והבטוי הטכני של החזונית מלמדנו שדברים הוא הנגוד לברכת אבלים ותנחומי אבלים, שאלה הן ברכות הקבועות (עיין למעלה עמוד ע"ב–ג') שנאמרות בכל בתי אבלים, ודברים הם שבחי הקב"ה לפי העת והמקום ולפי המת והמנחמים, ובלשונה של מסכת שמחות: תנחומים לעצמן. ואיך שנפרש קלוסין ברור הוא שיש לחלק בין קלוסין הנאמרים בשעת הלכות המת וקלוסין הנאמרים לאחר הקבורה בבית האבל, שאלה שבבית האבל היו בהן דברי תנחומין כמו שמפורש בשמחות וכבר אמרו, ואל תנחמנו בשעה שמתו מוטל לפניו. וקלוסין מסוג הראשון נזכרו בכמה מקומות וביחוד במקורות התנאים, עיין לדוגמא שמחות ג', ג', כל היוצא במטה מקלוסין לפניו; שם י"א, ו', המת והכלה שהיו באין ומקלוסין זה כנגד זה; שם ז', בשעה שהיה רואה את המת ואת הכלה מתקלוסין ובאין; שם י"ב, י"ג, והניחוהו על גבי המטה... והיו מקלוסין לפניו; תוספתא<sup>100</sup> סוף מועד קטן, קלוסין שלשום זה פשוט זרועות. וקרוב לומר שכדי שלא להחליף קלוסין שלפני המת בקלוסין שבבית האבל השתמשו בבטוי החדש דברים במשמע קלוסין שלפני המת. ולא מקרה הוא שלא מצינו בשום מקום דברים במשמע קלוסין שלפני המת<sup>101</sup>, ובשמחות ג', ו', מצינו, דבריו של מת, דברים שיש בו ודברים שאין בו (עיין למעלה עמוד ד', הערה ב') אבל לא דברים סתם.

<sup>98</sup> בטור יורה דעה, ח"ג מובאים ב' הפרושים סתם ובמאירי מ"ק ח', א', רק פרושו של הרמב"ם–סתם.

<sup>99</sup> באשכול ב', קס"ז: תחנונים לעצמו, ואינו יודע אם הוא טעות הדפוס או טעות סופרים של הכ"י.

<sup>100</sup> הלשון של התוספתא היא: איזה היא הספר על לב... טפוח בידים קלוס זה פשוט זרועות, ואין

ספק שכולם קודם הקביוה.

<sup>101</sup> וכן דבורא הם קלוסין שבבית האבל כמו שמזכיר מהירושלמי סוף מועד קטן המובא לקמן

בפנים, ששם אי אפשר לפרשו על הקלוסין של קודם הקבורה שהם מותרים גם בראש חדש.

אחרי שעמדנו על פרושו של דברים (ושל תרגומו דבורא) כבר יש בידינו הקשר של מעשה זה עם הסוגיא שלפנינו שמעשה של חסיד זה בא להשמיענו כמה גדולה היא מצות הספד על המת, שהוא לא הפסיק בדברים ואפילו אחרי נפלו היה אומרם בשעה שהיה מוטל על הארץ, וכך היה המעשה. ר' זעירא נשמת ונפל לארץ כאשר היה עסוק בדבורא, וכאשר באו תלמידיו וחבריו להקימו בחשבם שאין בו כוח לקום מעצמו מצאוהו שלא ארע לו דבר אלא שאחר מלקום, ותמהו עליו שלא קם מיד כשנפל, והוא השיב להם וכי אין זה המקום שכולנו נבוא לשם ולכן נשארתי מוטל על הארץ לאמר הדברים במקום הראוי להם שכן והחי יתן אל לבו, שסוף כל האדם לשוב אל הארץ אשר ממנה נלקח. ולפי פרוש זה כך היא הגרסא העקרית, ר' זעירא שרע בדיבורא... ואשכחניה איעני... אמר לון להן דאתינן וכו'. ועוד בידינו לעמוד על השתלשלות הגרסאות המשובשות, אלא שאין צורך להרחיב הדברים, ודי להעיר, שלהן (כך בירושלמי נזיר) נשתבש ללכך בברכות וללהן בבראשית ר' וללהן בכ"ר (ולכן נשמת שם אחרי לון) וכן נשתבש בנזיר דאתינן לדתנין. ובקהלת ר', עלמא דאתינן מן לתמן האמה דאיתמר, נשתבש עקר הגרסא ופרושה וכך צ"ל, עלמא<sup>102</sup> דאתינן מן תמן ואזלינן לתמן האמה דאיתמר. ובמקור של מדרש זה שהוא הירושלמי היה נאמר כמו שהוא לפנינו, אלא שהמסדר של המדרש פרש דאתינן שמשם באנו והוסיף תמן ואזלינן והסופרים השמיטו הוספה זו. ולולי שקשה לקבל עדותו של אחד נגד עדותן של שלשה היינו אומרים שבכל המקומות הנ"ל צ"ל כמו ששערנו להגיה בקהלת ר', שהלשון דאתינן מן תמן ואזלינן לתמן היא לשון יפה ונוחה. ומפני הטעם הזה, שהולכין בכל דבר אחר הרוב, קשה לקבל גרסת קהלת ר' איעני בדבורא ולפרש שמצאו ר' זעירא, עונה דברים, שכן אותו הבטוי עצמו מצינו בירושלמי סוף מועד קטן<sup>103</sup>: ואנן חמי רבנן עניין (בכ"י הגניזה עניי) בדיבורא, ושם אי אפשר לפרש אלא בדרך זו כאשר כבר פרשם בעל קרבן עדה, שהחכמים היו נוהגין לענות<sup>104</sup> על הדברים שנאמרו בבית האבל ואפילו בראש חדש שאסור להספיד בו לא נמנעו מלעשות כן שהיו זרזים

<sup>102</sup> ואין להגיה: על מהו ובבראשית ר': אמ' ליה ר' (נמחק כשתי תיבות וכתוב על הגרד עד

הכא) אמ' לון להין דאתינן. ועיי'ש בהגהות ה' אלבעק.

<sup>103</sup> וכבר העיר על המקום הזה בספר ניר.

<sup>104</sup> כך היה מנהגם שאחד היה המקוץ והאחרים, ענו' על דבריו; עיין למעלה עמוד ד'.

שלא לעסוק אלא בדברים בלבד ולא בהספר. ואף שגם לפי הגרסא בירושלמי ובבראשית ר' אפשר לומר שאי עני הוא קצור לשון במקום אי עני בדבורא, יותר נראה בעיני הפרוש הראשון על אי עני. ולפרוש השני קשה למה השתמשו בפעל אי עני (עיין מה שכתבתי על שרש ענה בספר הזכרון למרת מיללער, ערך ענה) ולא בבינוני מעני או עני, אבל לפרוש הראשון בדיוק נאמרו הדברים, שספרו שר' זעירא שהה מלקום אחר נפלו לארץ אבל קם כשבאו אצלו, ולכן שמושו של העבר כאן במקומו. ומכל מקום עוד הדבר צריך עיון שגם בשאר מקומות מצינו בירושלמי הצורה איפעל במקום מפעל.

ורואה אני להעיר בסוף הלכה זו על החוליות השונות שלה. א' מן ראש ההלכה עד נימא הלכה כר' אליעזר, משא ומתן על ראש המשנה, ופטור בק"ש ומן התפילין. ב' מן, אר' בון, עד, כמי שהוא נושא משאו, ונסמכה סוגיא זו לשלפניה שתכן שתיהן שוה, פטור של אונן ממצות תפילין ומשאר מצוות. ג' מאימתי כופין עד, ונוכר שהוא אבל, וכפי מה שהערנו כבר למעלה עמוד מ', נעתקה סוגיא זו על כפיית המטה ממועד קטן פ"ג ומטעם שכתבנו שם. ד' המשך סוגיא ב' על פטורו של אונן ממצות מן, אבל כל זמן, עד, כמו שנמסר לרבים. ה' כד דמך ר' יסא עד, והחזירום למקומן, דברים וספורים הנוגעים לסעודת הבראה, וביחוד מה שנוגע לשתיית יין ואכילת בשר בסעודה זו, אותו הדבר עצמו שסוגיא ד' מסיימת בו. ו' מן כהן מהו שיטמא לרבו עד, למה נטמאתם, והקשר שבין ב' הסוגיות ה' וו' הוא מאמרו של ר' מנא, שאם תלמיד מטמא לרבו, אסור הוא באכילת בשר ושתיית יין כל זמן שרבו מוטל לפניו כשאר אונן. ז' מהו שיטמא כהן לתלמוד תורה, עד, הבטיחו לו אשה, וענין סוגיא זו הוא בעקרו אותו הענין של סוגיא ו' ושל הסוגיות ח'–י' (מהו שיטמא לנשיאת כפים, לנשיא, ולאביו ואמו) והוא, שיש מצוות החשובות כל כך שכהן מטמא להן. י"א מן ר' יונה עד, לא הוה מגיב ליה. סוגיא י' מסיימת במאמר זה, גדול הוא כבוד הבריות שהוא דוחה מצוה בלא תעשה, ונסמכה לה הסוגיא, אין שואלין הלכות לפני מיטתו של מת, שמפני כבוד המת מבטלין תלמוד תורה. י"ב חוליה קטנה, מן תני הכתפים עד, מן המצוה, שמלמדנו עד כמה יהא אדם זהיר בקיום מצוה זו של הליות המת ותכנה כהחוליה שלפניה. י"ג החוליה האחרונה, מעשה בר' זעירא שלא נתעבב להמשיך, הדברים

(קלוסין, עיין למעלה) ואפילו כשנפל לארץ, על שם והחי יתן את לבו. סיום  
 יפה של הלכה זו בדיני אונן ואבל ונקשר בקשר הגיוני עם מה שקדם לו.  
 החוליות ו'–י"ג נמצאו גם בנויר ז', א', אלא שסדרן שם שונה ממה שהוא  
 כאן, וכך נשנו שם. א' כבוד נשיא=ט'; ב' כבוד רבו=ו'; ג' תלמוד תורה=  
 ז'; ד' נשיאת כפים=ח'; ה' כבוד אביו ואמו=י', ואולם מן אין שואלין (י"א) עד  
 הסוף כמו שהוא כאן בברכות. והמעין יראה שהסדר בנויר הוא ההגיוני,  
 שמתחיל בחמור, נשיא, שכל כהן מטמא לו ומסיים בקל, באביו ואמו, שאין  
 מטמאין להן–בחייהן–אלא בטומאת חוצה לארץ שהיא מדרבנן. ונסמך שם  
 בנויר כבוד רבו לכבוד נשיא, שמאן מלכי רבנן, ותלמוד תורה לכבוד רבו  
 המלמדו תורה, ונשיאת כפים לתלמוד תורה, אחת ממצותיה של תורה, שיש  
 שאמרו (ועיין למעלה המחלוקת בזה) שמתמאין לה, ולבסוף כבוד אביו ואמו  
 שרק טומאה מדרבנן מטמא להן ואפילו בזו יש שפקפקו בדבר. והדעת נוטה  
 שהחוליות ו'–י' נעתקו מנויר לברכות וכשנעתקו כאן הכרחו להפוך את הסדר  
 ולשנות בתחלה הפסקא על טומאת תלמיד לרבו כדי לסמכו לפסקא ה' וכמו  
 שראינו למעלה, ועל ידי זה נעשו הקרובים רחוקים ורחוקים קרובים. לעומת  
 זה אין ספק שב' החוליות האחרונות מקומן כאן בברכות בדיני אונן ואבל, ואולם  
 חוליה י"א אפשר שעקר מקומה בנויר ומטעם האמור למעלה, ואפשר שעקר  
 מקומה כאן שעניינה קרוב לעניינו של מי שמתו מוטל לפניו.

תני אין מוציאין את המת סמוך לקרית שמע אלא א"כ הקדימו שעה אחת או אם איחרו שעה אחת כדי שיקראו ויתפללו.

כך שנויה ברייתא זו בשמחות י' ד', אלא ששם לא נמצא הטעם, כדי שיקראו ויתפללו, ונראה שהוספה היא שהוסיפו האמוראים ואינה מעיקר הברייתא, ואף שהרמב"ן (תורת האדם, ענין ההוצאה, ל"ג, ע"ג) גרס גם בשמחות. ובבבלי י"ט, א' הברייתא נלקחה בחסר ויתר וכך לשונה: אין מוציאין את המת סמוך לק"ש ואם התחילו אין מפסיקין. ואשר להשמטת המאמר, אלא א"כ וכו', אפשר שהשמיטוהו חכמי בבל שלא יטעה אדם לאמר, שעה אחת ממש אחת מכ"ד של יום ולילה. וממה שאמרו שם ל"ב, ב': וכי מאחר שוהין ט' שעות ביום בתפלה תורתן היאך משתמרת וכו', מוכח שבבבל השתמשו בלשון שעה אחת רק במשמעה הודאי אחד מכ"ד ביום, ולכן היה קשה להם על החסידים, שהיו שוהין שעה אחת ומתפללין שעה אחת וחורין ושוהין שעה אחת, תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית. ואולם לפי פשוטן של דברים שעה אחת פרושה איזה זמן שהוא, שאדם צריך לדבר שהוא עוסק בו, וכאן שעה אחת הוא הזמן שצריך להוצאת המת, ושם בבבלי הזמן שהחסידים צריכים לתפלתם ולהכנת לבם. ויפה העירו תלמידי ר' יונה בפרושם על משנתנו שלפי הירושלמי (ומסכת שמחות) אין כאן שעור מוגבל, וברור שכן הוא גם דעת הבבלי ומפני זה השמיטו, אלא א"כ הקדימו שעה אחת וכו', כדי שלא יטעה אדם לאמר שעה אחת ממש. ואולם על ידי השמטה זו אפשר לטעות טעות אחרת ולאמר שסמוך כאן פרושו, סמוך לפניו דווקא, ולא כן הוא כפי מה שמפורש נאמר בירושלמי ובשמחות, וסמוך הוא בין לפניו בין לאחוריו. ובהגהות המיוחסות להגר"א על שמחות נחק המאמר או איחרו שעה אחת, ואולם ספק גדול לי אם יצאה הגהה זו מידי רבינו הגדול ז"ל, שבין בפרושו על המשנה ובין בבאוריו לאו"ח סימן ע"ב, הוא מביא דברי הירושלמי כמו שהם לפנינו והם הם דברי מסכת שמחות. והרמב"ן במקום הנ"ל לא גרס למאמר זה לא בשמחות ולא בירושלמי ואולם שאר הראשונים (פרדס נ"ט, ב', הוצאה ראשונה, של"ד הוצאה חדשה; תלמידי ר' יונה הרשב"א והמאירי על משנתנו) גרסוהו בירושלמי, ואפשר שהרמב"ן קצר בלשונו ולא שהיתה לפניו גרסא אחרת.

ואשר ל"היתר" שבבבלי, ואם התחילו אין מפסיקין, נראה שיסודו בדברי הירושלמי שבסוגיא זו שאמרו: באילין דהוון סברי' דאי' ביה ענה (צריך לנקד ענה, כתיב חסר במקום עונה של הראשונים, הרמב"ן תלמידי ר' יונה והמאירי במקומות הנ"ל וכן בשרידי ירושלמי עמוד ל"ג: עונה) ולית ביה ענה. ובבבלי כללו אלה הדברים בברייתא עצמה כדי שלא יקשה אדם ממשנתנו ושנו בה: אם התחילו אין מפסיקין, ומשנתנו בשהתחילו. ועיין רמב"ם ק"ש ד', ד': אין מוציאין את המת לקוברו סמוך לזמן קרית שמע... ואם התחילו והגיע זמן הקריאה... כל שיש למטה צורך בהן... פטורין. ודבריו מראים שגם הוא פרש דברי הבבלי, ואם התחילו וכו', על פי דברי הירושלמי והוא שחשבו שיש עוד שהות לקבור את המת קודם שיגיע זמן ק"ש ובעוד שהיו עסוקין בקבורה הגיע זמן ק"ש. ולפי זה אפשר לומר שבהתחיל אחרי שהגיע זמן ק"ש מפסיק וקורא, וכן נוטין דברי הירושלמי ודברי הרמב"ם, ולא ידעתי מנין לו להרב בעל פרי חדש, שמסתברא ודאי שאפי' שהתחילו בתר דמטי זמן ק"ש שאין מפסיקין (או"ח סימן ע"ב); ואכ"מ.

וראיתי להעיר על הגרסא המזוהה שהיתה לפני הרב המאירי שם בבבלי בברכות והיא: אין מוציאין את המת סמוך לשקיעת החמה. ואין ספק שגרסא זו שלא מצינו אותה אצל אחד משאר הראשונים יסודה בטעות סופרים, שסופר אחד טעה והחליף סדר האותיות ק"ש בש"ק ובא השני וטעה ופתר ש"ק: שקיעת החמה. ובבבלי היה אפשר להעמיד גרסא זו בדוחק (עיין דברי המאירי מה שכתב לחלק בין תפלת מנחה לתפלת שחרית שזו גם לאחר שעבר זמנה אף שאין לו שכר תפלה בזמנה יש לו שכר תפלה!) אבל בירושלמי אמרו בפרוש כדי שיקראו, ואם כן אי אפשר לגרוס אלא קרית שמע ולא שקיעת החמה. וכבר העיר המאירי על דברי הירושלמי אלה, אלא שלא הדגיש שבירושלמי אי אפשר להגיה "שקיעת החמה במקום ק"ש. ודעת הרב שם שק"ש כאן היא בין של שחרית בין של ערבית בננווד לדעתן של תלמידי ר' יונה שכתבו: ולכאורה נראה שהוא הדין בק"ש של ערבית... כדי שלא יתאחרו בהתחלת זמנה אלא מפני שלא היה דרכם להוציא את המת קרוב ללילה כל כך איירו בשל שחרית אבל למורי הרב נראה שאפשר שבק"ש של

(1) ועיין בפרוש הרא"ה על האלפסי שהעיר, ואע"ג דאמר' לעיל אין מוציאין את המת סמוך לק"ש הא אחיא בשטעו וכסבורין שיש שהות ביום, ודבריו הם דברי הירושלמי.



ערבית אין להחמיר כל כך וכו'. ולא ידעתי איך מצאו אפילו רמו קל לדבר שכאן איירי בשל שחרית, ומה נשתנה הלכה זו של ק"ש משאר הלכות ק"ש שכולן נאמרו בין בשל שחרית ובין בשל ערבית וזו רק בשל שחרית. ואפילו בסוגיא זו שלפנינו הכל מודים שבדברי המשנה, מי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש, נכללת גם ק"ש של ערבית, ודוחק גדול הוא לאמר שהברייתא, שהיא הוספה על משנה זו, רק בק"ש של שחרית נאמרה.

והא תנינ' קברו את המת וחזרו.

הקושיא היא כמובן מסוף דברי המשנה, ואם לאו לא יתחילו, ואם כן הוציאו את המת סמוך לק"ש. ואולם אין צורך להגיה כי בהרבה מקומות מצינו שסופרי הירושלמי מצטטים רק ראשי הדברים של המשניות הברייתות והמימרות (ולפעמים גם בפסוקי המקרא דרך זו להם) ואף שכוונו לסופן של דברים, וכבר הערנו על זה למעלה חלק א', בכמה מקומות. ויש מהראשונים שגורסים וכו' אחר וחזרו ויש שמביאים כל המאמר של המשנה עד לא יתחילו (עיין רמב"ן תורת האדם ענין ההוצאה ל"ג, ע"ג; פרדס נ"ט, ב'; מאירי ס', ב'). שאין דרכן של הסופרים שוה, זה מקצר וזה מאריך.

ודע שבבבלי מובאה ברייתא בפרוש דברי מאמר זה של המשנה שלא נמצא לה אפילו רמו קל לא בירושלמי ולא בשמחות, וכך אמרו שם: אם יכולים להתחיל ולגמור את כולה אין אבל פרק אחד או פסוק אחד לא ורמינהו קברו את המת וחזרו אם יכולין להתחיל ולגמור אפילו פרק אחד או פסוק אחד ה"נ קאמר אם יכולין להתחיל ולגמור אפי' פרק אחד או אפילו פסוק אחד עד שלא יגיעו לשורה יתחילו ואם לאו לא יתחילו. וקרוב בעיני לאמר שברייתא זו בבבלי היא ויסודה בדעתן של חכמי בבל שבעיקר מצות ק"ש יש חלוק בין פרשה ראשונה לשנייה ואפילו בין פסוק ראשון לואהבת, וגם אם ק"ש מן התורה לא כולה מדברי תורה, ולכן אמרו אם יכול להתחיל ולגמור אפילו פרק אחד או פסוק אחד יתחיל ויגמור, שכבר קיים עקר מצוה זו. ואולם לדעת הירושלמי (עיין למעלה חלק א', עמוד רכ"ט) שק"ש כולה היא מן התורה אין טעם לדבר שיתחיל ויגמור רק פרק אחד או פסוק אחד, שאיזו תועלת יש בדבר לקיים רק חלק של המצוה ולא כולה. אמנם יש מי שפרשו דברי הבבלי שאם יכול להתחיל אפילו פסוק אחד מתחיל וגומר ק"ש כולה (עיין שם ברשב"א שכתב

שכן משמע מדברי רש"י, ואולם ברש"י שלפנינו לא נמצא שום פרוש כלל לא על דברי המשנה ולא על דברי הברייתא! ועיין בית יוסף ופרישה לאו"ח סימן ע"ב, ואולם קשה לקבל דעת זו, ולפי פשוטן של דברים להתחיל ולגמור פרושו להתחיל ולגמור הפרק או הפסוק, וכן כתב הטור (יורה דעה ראש שע"ו): יתחילו ויקראו מה שיוכלו.

ההספד וכל העוסקין בהספד מפסיקין לק"ש ואם מפסיקין לתפילה מעש' היה והפסיקו רבותינו לקרית שמע ולתפילה.

הרבה נתחבטו הראשונים (תלמידי ר' יונה על משנתינו) והאחרונים, מפרשי התוספתא והירושלמי, לעמוד על ברייתא זו שבב' מקורות אלה ולא עלתה בידם. והמעין היטב בלשון הברייתות והמימרות שבסוגיא זו יראה שפטור וחייב מצד אחד ומפסיק ואין מפסיק מצד אחר אינן לשונות נרדפות אלא שכוונותיהן שונות. אלה שאמרו עליהם שפטורין מק"ש ומתפלה הם פטורין גם כשזמן ק"ש ותפלה עובר, ואולם אלה שנאמר בהם שאין מפסיקין לק"ש ולתפלה פרושו כמו בהרבה מקומות אחרים (לדוגמא משנה שבת א', ב'; ט', ב') שאין צריך להפסיק הדבר שהוא עסוק בו אלא ממתין עד שגומר וקורא או מתפלל. ובברייתא שבתוספתא ובירושלמי על העוסקין בהספד נאמר שחייבים להפסיק לק"ש משום שיש לחוש שישוהו עד שיעבור זמן ק"ש אבל אין מפסיקין לתפלה שבתפלה לא חששו ומפני הטעמים שאמרו למעלה (עיין חלק א' עמוד קכ"ו – כ"ט) לחלק בין ק"ש לתפלה, אולם רבותינו החמירו עליהם והפסיקו לתפלה. ומעשה שלהם שווה ממש למעשה של ר' שמואל בר רב יצחק בסוף פרק שני (עיין חלק א' עמוד תי"ח) שהפסיק בסעודתו כדי להתפלל<sup>3</sup> ואף שכבר אמרו

(2) ומדברי המאירי נראה שהדבר היה ספק בידו ובראשונה הוא אומר: יתחילו וכשיגיעו לשורה יפסיקו, ואחר כך הוא מעיר: ומדברי גדולי הרבני' (=רש"י) נראה יתחילו ויגמרו. ואולי שנגרר אחרי הרשב"א שכתב שכך נראה מדברי רש"י, וכבר אמרנו שברש"י שלפנינו לא נמצא אפילו רמז קל לזה.  
(3) ושם נשאו ונתנו אם בכעין זה אנו אומרים, הפטור מדבר ועושהו נקרא הדייט, אולם כבר הערנו שם שלא כל אפי"א שווין, ואפשר שבהספד שיש מקום לטעות ולחשוב שפטור מק"ש, הכול מודים שהרוצה להחמיר ולהפסיק תבוא עליו ברכה, ואפשר גם כן שרבותינו משום שהיו גדולי הדור היו רשאים להפסיק ולא אדם אחר, שלא כל הרוצה לטול את השם יבוא ויטול. והראשונים כתבו שהלכה כרבותינו ולכן חייבין להפסיק (הרמב"ן בתורת האדם ענין ההתחלה מ"ח, ב') אבל דברי הירושלמי (התוספתא) אפשר לפרש שקר רבותינו הפסיקו ולא שאר העם, וצ"ע.

במשנה שבת, ואין מפסיקין לתפלה. והראשונים נחלקו בפרוש דברי המשנה, ואם לאו לא יתחילו, אם הוא דווקא בשאין זמן ק"ש עובר או אפילו בשזמן ק"ש עובר (הובאו דבריהם במאירי י"ט, א'; ועיין בית יוסף סימן ע"ב ובהגהות מהר"ח שם מה שפלפלו בדעתו של הרמב"ם בענין זה ודברי הראשונים שבמאירי לא היו לפנייהם), ואולם מברייתא שבשמחות י', ו'–ז', מוכח שיש לחלק בין השורה הפנימית לשאר שורות, וכך לשונה. קברו את המת וחזרו אם יכולין להתחיל ולגמור... קורין ואחר כך עומדין בשורה ואם לאו עומדין בשורה ואחר כך קורין ומתפללין שורה הפנימית הרואה פני אבלים פטורה והצונה חייבת. ומי שמעיין בעין פקוחה בדברים אלה יראה שהברייתא מפרשת דברי המשנה, שאלה שאין רואים פני אבלים חייבים בק"ש, כלומר שאם זמן ק"ש עובר חייבין לקרות ואולם בשאין זמן ק"ש עובר, עומדים בשורה ואח"כ קורין ומתפללין, ואלה שרואים פני אבלים פטורים, כלומר שמשום מצות תנחומי אבלים (עיין תלמידי ר' יונה ושיטה מקובצת) אין קורין כלל. והמאירי שם העיר: ושמה תאמ' והרי אין כל השורות המקיפות אותו מנחמות מכל מקום לא נתברר להם מי יודמן לישב בשורה שלפני האבל שיהא צריך לנחמו. ואולם מתורתן של הגאונים (עיין אוצר הגאונים–הפרושים ס"ט וע') אנו יודעים שכך היה מנהגם שקרובי וריעי המת היו קושרין שורה ראשונה, ולפ"ז כבר היו יודעים מי המה העומדים בשורה ראשונה ומי בשאר השורות, ואין אנו צריכים לדחוק ולומר כדברי המאירי, שקודם שעמדו בשורה הכל פטורים מק"ש שמא יודמנו לישב בשורת המנחמים ואחר שעמדו, אלה שבשורה פנימית פטורים ושבשאר השורות חייבים. ועיין דבור הבא.

ורואה אני להעיר שגרסת הספרים ההספד היתה לפני כמה מהראשונים (הרמב"ן בתורת האדם ענין ההספד כ"ו, ג'; תוספות ר' יהודה ותוספות הרא"ש<sup>4</sup> לברכות שם) ולכן קשה להגיה הסופד על פי התוספתא (בספרים ובכ"י וויען ואולם בכ"ע הסופד ליתא וכן אינו גורס המאירי בירושלמי שלו לא

(4) לפנינו בספרים ובכתבי יד משובש וכבר הגיה הגר"א שכרישא צ"ל קורין ואח"כ עומדין ובסיפא עומדין ואח"כ קורין.

(5) ושם הגרסא כמו שהיא בהלכותיו פרק ג', י"א, פטורין מק"ש ואין מפסיקין לתפלה; עיין לקמן בפנים שגרסא זו מוטעת היא. ואולם אין ספק שכך גרסה הרא"ש ולא ששבשוה הסופרים בדורות שלאחריו (עיין דברי חמדות ומעדני יום טוב שם), שאין עולה על הדעת ששני ספרי הרא"ש נשתבשו, אלא ספק גדול הוא אם הפרוש הזה על ברכות המיוחס אל הרא"ש באמת הוא לו.

ההספד ולא הסופד ובכ"ר כמו שהוא בספרים) שמלה פשוטה כסופד אין דרכה להשתבש. ונראה שצ"ל המהספד כמו שהוא בשרידי הירושלמי (=בראבי"ה א' סימן ג"ט: המספיד), תמונה עתיקה של בינוני הפעיל, והסופרים שלא עמדו עליה, ואף שכיוצא בה בארמית של המקרא ובכ"י הגניזה של הירושלמי (שרידי הירושלמי עמוד ק"ח שורה י"א: מְהַשְׁנִי=משני, ונשתבש בספרים למה שנוו), כתבו במקומה ההספד מלה שגורה בפיהם ובתוספתא, נתקן" להסופד. ודע שאף שבלשון תורה השתמשו בקל של שורש זה, הצורה הרגילה בלשון חכמים היא ההפעיל: הספיד, וכמדומני שסופד לא נמצא בשום מקום לא בב' התלמודים ולא במדרשים ובמקומו אמרו ספֶרן.

והא תנינן אם יכולין להתחיל ולגמור מתניתא ביום הראשון ומה דתני תנא ביו' השני.

כבר הערנו למעלה עמוד קט"ז, על דרכן של הסופרים לצטט ראשי הדברים ואף במקום שהמשא ומתן של הירושלמי נוסד על סופן וכן כאן הקושיא היא מסוף המאמר של המשנה, ואם לאו לא יתחילו, על הברייתא שאומרת שמפסיקין לק"ש. ולפי מה שפרשנו בדבור הקודם בין המשנה בין הברייתא בשאין זמן ק"ש עובר, ויפה הקשו למה אמרו במשנה שלא יתחילו אלא יעמדו בשורה וכאן בברייתא אמרו שמפסיקין לק"ש. ולא היה נראה להם לחלק בין תנחומי אבל להספד שהוא משום כבוד המת (סנהדרין מ"ז, א': הספידא יקרא דשכבי), שהרי אלה שאין עומדין בשורה פנימית אין מנחמין את האבל כלל, ומכל מקום אין צריכין להפסיק לק"ש אלא קורין ומתפללין אחרי שעמדו בשורה לכבוד האבל, ומה לי כבוד החיים ומה לי כבוד המתים, ואדרבא כבוד המתים גדול מכבוד החיים שהראשונים אין יכולין למחול על כבודם. ומה שאמרו שם בברייתא שבבבלי, העוסקין בהספד בזמן שהמת מוטל לפנייהם נשמטין אחד אחד וקורין וכו', אין ענינו כלל לברייתא שבתוספתא ובירושלמי על העוסקין בהספד, שבבבלי לא באו אלא ללמדנו שאף שכל העם קורין ומתפללין בשומן ק"ש עובר, האבל פטור מק"ש ומתפלה. ומעניין הדבר שבשמחות י', ב', נשנתה הברייתא בלשון זו, הגיע זמן המקרא כל העם קורין והוא שותק ואינו קורא, עמדו להתפלל כל העם מתפללין והוא מצדיק עליו את הדין. ובחצונית זו לא נאמר כלל שהיו עוסקין בהספד אלא כשבא העם

להוציא את המת ולהטפל בקבורתו והגיע זמן המקרא הם קורין ומתפללין בראשונה ואח"כ קוברין אותו, שאין עוברין על המצות וכל זמן שלא התחילו בקבורתו חייבים בק"ש ובתפלה. ובשהיו עסוקין בהספד—ולא בקבורתו!—הדבר תלוי אם זמן ק"ש עובר או לא, ולכן בבבלי לא נאמר הגיע זמן המקרא שאין מפסיקין לק"ש אלא כשהזמן עובר ולא מיד שהגיע זמן המקרא. והחלוק שחלקו בירושלמי בין הספד של יום ראשון להספד שבשאר הימים (הדבר אינו ברור כל כך אם בהספד של יום א' כווננו להספד של קודם הקבורה או שלאחר הקבורה) לא נמצא בבבלי, ומי שאומר שב' התלמודים חלוקין בדבר זה עליו להביא ראיה. והרבה מהראשונים כהרא"ש (בהלכות שלו ובתוספותיו) ובנו בעל הטורים באו"ח ע"ב, ר' יהודה בתוספותיו והמאירי בחדושו לברכות י"ט, א' הביאו דברי הירושלמי להלכה, אלא שהרא"ש ובנו ר' יעקב גרסא מוטעת היתה לפניהם בירושלמי פטורין מק"ש ואין מפסיקין לתפלה. ולשוא עמלו מפרשי הטור להעמיד גרסא זו (עיין ביחוד דברי בעל הדרישה) שהרואה יראה שלשון זו אי אפשר, כלל וכלל לא, שהרי פטורין ואין מפסיקין דבר אחדי הוא והיה לו לאמר או: פטורין מק"ש ומתפלה, או: ואין מפסיקין לא לק"ש ולא לתפלה.

אם יודע הוא מתחיל וגו' עד שלא יתחיל שליח צבו'.

בספרים שלנו בטעות וגו' שכך הרגילו הסופרים והמדפיסים לקצר וגומר בסוף צטט שנתקצר ואולם כאן לא נתקצר כלום אלא שהוא אומר שמתחיל ומשלים תפלתו. ובכ"י הגניזה (שרידי הירושלמי ל"ג) ובכ"ר: וגומר.

ולא פליגי מאן דמר באמן של האל הקדו' בשבת וכו'.

עיין מה שכתבנו בבאור דברים אלה לקמן חלק ג', עמוד רל"ח.

(6) ולפי דברינו בדבור הקודם שאין מפסיקין פרושו, חייבים אלא שאין צריכים להפסיק כל זמן שאפשר לקרות אחר ההספד, בודאי גרסא זו מוטעת היא שאם כן תפלה חמורה מק"ש שפטורין מק"ש ואולם חייבים בתפלה אלא שאין מפסיקין!

תני רבי יודה אומר היו כולם שורה אחת העומדין משום כבוד חייבין משו' אבל פטורין ירדו לספד הרואים פנים פטורין וכו'.

ברייתא זו שנויה בד' נוסחאות שונות ואין לעמוד על הנוסח הנכון אלא אחרי עיון רב ודקדוק גדול במקורות. נוסח הירושלמי הוא בעקרו שוה לנוסח מסכת שמחות י', ז', אלא שבירושלמי אינם מובאים דברי תנא קמא של ר' יהודה, משום שכבר נשנו במשנה ודרכו של תלמוד זה הוא להשמיט בברייתות אלה הדברים שנאמרו כבר במשנה, וכבר הערנו על דרכו זה בחלק ראשון של ספר זה עמוד ג'. ואמנם מסדר הירושלמי השמיט לא לבד דברי המשנה אלא גם הפרוש שנמצא עליהם בשמחות הרואה פני אב לים, משום שלא נזקק לזה אחרי שבסיפא אמרו הרואים פנים... ושאינן רואין, מה שמלמדנו פרוש דברי המשנה. ואשר לפרוש זה, ברור הוא שלפי הירושלמי ומסכת שמחות רק בני שורה אחת, אלה שבשורה הפנימית העומדים בפני האבל פטורים וכל בני השורות האחרות חצונים הם וחייבים. ולפי פרושם זה השתמשה המשנה כאן בפנימי וחצון על דרך ההשאלה ולא כבשאר מקומות במשמען הודאי, והשורה הראשונה נקראת פנימית משום שרואה את פני אב לים ובנגוד לה כל שאר השורות חצוניות הן. ולפי פשוטן של דברים אין צריך להוציא פנימי וחצון ממשמען הרגיל, והשורה הראשונה נקראת פנימית משום כשבא אדם לשדה בוכין הוא עובר על כמה וכמה שורות בני אדם, החצונים, עד שהוא מגיע לפנימית. ואולם ממה שאמרו בירושלמי ובשמחות ובתוספתא (עיין לקמן), הרואה פני אב לים, ולא, הרואה את האב לים, נראה שלדעתם פנימית כאן נגזרה מן פנים ולא מן פנים, אלא שעוד הדבר מוטל קצת בספק שאפשר שאמרו פני אב לים משום שהוא נופל על הלשון פנימית.

ובפרוש דברי ר' יהודה נחלקו הראשונים שיש מי שאומר שהוא מחמיר, שאף בני השורה הפנימית חייבים אם לא באו משום אבל, ויש שאמרו שלהקל בא, שאף בני השורות החצוניות פטורין אם באו משום אבל. ותמיהה גדולה היא על תלמידי ר' יונה שהביאו ב' דעות אלה מבלי להכריע ביניהן, ואף שדברי הירושלמי, התוספתא ומסכת שמחות אי אפשר לפרשם אלא על פי דעת האומרים שר' יהודה מחמיר, שהרי באלה המקורות מפורש נאמר שורה

(7) במשנה שלפנינו פנימים וחצונים ואולם בשמחות, שורה פנימית וחצונה; עיין הערה י"ד.

(8) עיין מאירי י"ט, ב': ויש גורסי' בנס' רואה את הפנים בקמ"ץ הפ"א ר"ל פני האבל.

(9) ועיי"ש בשיטה מקובצת: הבאים מחמת האבל... ואפי' הם חצונים.

אחת<sup>10</sup> והיא השורה הפנימית, ומכל מקום אם באו משום כבוד חייבין. ואם ישאל השואל למה מחלק ר' יהודה בשורה הפנימית בין באו משום כבוד לבאו משום אבל ואלו בשאר השורות לעולם חייבין, יקבל תשובתו שרק בני שורה הפנימית שרואים פני האבלים ואפשר להם לדבר דברי תנחומין על לבם יש ביניהם שבאו לנחם, אָבָל איך אפשר לנחם את האבל אם אינו רואהו כלל! ולפי דרכינו למדנו שמשום כבוד פרושו להראות כבוד למת ובני משפחתו ולכן חייבין שכבר בעמדם שם הם מראים כבוד ולמה יבטלו מצות ק"ש, ואולם אם באו משום האָבָל, כדי לנחמו, פטורין הם שאי אפשר להם לקרוא ק"ש ולדבר דברי תנחומין. והרבה פרושים נאמרו לרבותינו הראשונים והאחרונים בפרוש דברים אלו (עייין רש"י שיטה מקובצת ורא"ה-על אלפסי-לבבלי י"ט, א', ומפרשי הירושלמי והתוספתא) ופרושנו הוא קרוב לפרושו של המאירי שם בברכות, אלא שהוא אומר: משום כבוד ר"ל שבאים ללות ולא לנחם משום אבל ר"ל לנחמו. ונראה שכוון הרב לאמר שגם אלה שעומדין בשורות החצוניות ואין מנחמים את האבל הם עומדים שם כדי ללות את האבל לביתו, אבל אי אפשר לפרש ללות את המת שהרי אחר הקבורה הם עומדים בשורה, אלא שאפשר שכוון לאמר שמתחילה לא באו אלא להלוות המת, וצ"ע.

והנה אף שהירושלמי ומסכת שמחות שווים הם בנוסח ברייתא זו יש להעיר על אלה ב' חלופים שביניהם הראוים לתשומת לב. החלוף הראשון הוא בראש דברי ר' יהודה שבשמחות נאמרו בלשון זו אפילו אין שם אלא שורה אחת ופרושה אף שאם לא היו שם אלא אנשים מועטים שעמדו בשורה, ואולם בירושלמי בספרים היו כולם שורה אחת ובכ"י הגניזה היו כולן עומדין שורה אחת ובקצור הירושלמי שבכ"י הג' (שרידי הירושלמי ל"ג) אם היו כולם עומדין שורה אחת. ולפי גרסת הירושלמי שבספרים ובכתבי יד פרוש הדברים הוא, שבמקום שהמנהג היה לנחם את האבלים בשורה אחת ואין עומדין שורות שורות. והמנהג הזה שרמזו עליו ר' יהודה הוא המנהג

10) ובדאי אי אפשר להפריד בין שורה אחת לשורה פנימית, שבשארין שם אלא שורה אחת אותה שורה היא לפני האבל. ועיין במאירי שם: בשורה אחת... ר' יהודה הוא שאף בשורה פנימית אומ' כן.  
11) הקטע הזה שבשרידי הירושלמי י"ד, יצא לאור ראשונה ע"י רש"י שעכטער וחברו ה' ש' סינער (עיין חלק א' עמוד רל"ח הערה ח'). והגני לחקן כאן מה שנשתבש בהוצאתם זו, ושעל פיה נדפס בשיר קודם שראיתי הכ"י עצמו. שורה י': ביר חלפתה; שיהו עוברין ונמחק עוברין; י"א. ליושבן; י"ח. פאורות ונתקן פטורות; כ'. פוטר, ואין ספק שהסופר טעה וכתב פוטר וחור ותקנו לפטר ותלה הו' שלאחר הט' בין השורות.

לפי המשנה הראשונה (עיין דבור הבא), שהאבל עומד וכל העם עוברין זה אחר זה, ואלה שעוברין זה אחר זה שורה אחת הן, ובאנגלית, שורה של האינדיינים" (Indian file) יאמר לזו.

ונראה שהגרסנים שלא עמדו על משמעו האמתי של הבטוי, שורה אחת הוסיפו בשמחות אפילו, משום שחשבו שהחלוק הוא בין מנחמים מרובים למעומים, ואולם כפי מה שראינו החלוק הוא במעמד השורות, ולכן העקר כמו שהוא בירושלמי.

החלוק החשוב השני שבין הירושלמי ומסכת שמחות הוא בסוף הברייתא שגרסת ירושלמית היא: ירדו לספדי וגרסת חזונית היא: ירדו לפסגן. וברור הוא שב' המקורות לא כווננו אלא לדרך מיוחדת של תנחומי אבלים, שמה רואים פנים ואין רואים פנים לענין הספד. ואם חלקו חלוק זה בעומדין בשורה הטעם הוא, משום שרק הרואים פני האבל המה המנחמים ושאר העם אין משתתפין בנחום, אבל מה מקום יש לחלק כן בהספד, שאפשר להספיד את המת בשאין אבלים כלל, ובשיש אבלים הכול שווים בדבר. ולמעלה סוף הלכה א' (עמוד ק"ט וק"י) מסופר על ר' זעירא שלא נמנע מלענות, דברים" אחרי הספדן גם כשנפל על הארץ וכי ראה פני אבלים כשהיה מושכב על הארץ, אתמהא! ומלבד זה לפי גרסת הירושלמי (וכן הוא בתוספתא, עיין לקמן) לספד הברייתא סותרת דבריה מראשה לסופה, שבתחלה אמרו שם, ההספד (צ"ל המהספד, עיין למעלה ראש עמוד ק"ט) וכל העסוקים בהספד מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה וכו', ואחר כך חלקו בירדו לספד בין הרואים פנים שפטורים לשאין רואים שחייבין. וכבר הרגיש הרמב"ן בתורת האדם (ענין ההתחלה מ"ח, ב') בקושי של הדברים ונדחק לאמר, שפטורים פרושו פטורים מתפלה (מלה זו נשתבשה בכל ההוצאות חוץ מהוצאה ראשונה לכחלה ה) וחייבים פרושו חייבים בתפלה וכדברי רבותינו שהפסיקו לתפלה. ומי לא יראה בדוחק הגדול הזה, שבמשנה הפנימים פטורים פטורים מק"ש ובברייתא המפרשת פנימים שבמשנה פטורין פטורין מתפלה אבל חייבין בק"ש. ויסודו שבנה עליו הרמב"ן פרושו והוא, שרבותינו ותנא קמא נחלקו אם מפסיקין לתפלה או לא, יסוד רעוע הוא שכבר ראינו למעלה (עמוד ק"ז ועמוד ק"ט-ק"כ) שאין כאן מחלוקת כלל בין התנאים, ועוד שפטורין ואין מפסיק הם שני דברים

12 הנקוד בספק שאפשר שהשחמשו במקור (לקספד) ואפשר שהשחמשו בשם על משקל קָעַל או קָעַל.



שונים. והגר"א בהגותו לשמחות הגיה לנחמן במקום לפסגן, ובודאי שכן הוא כדברי רבינו הגדול ז"ל שסיפא של הברייתא בנחום אבלים נאמרה ולא בהספד, ואף שקשה לקבל הגהתו שאין עולה על הדעת שמלה פשוטה כלנחמן נשתבשה בשמחות לפסגן ובירושלמי ובתוספתא לספד או לספרו. ונראה שיש להגיה בשמחות לספגן,<sup>13</sup> לפקח על האבלים ולנחמן, ובימי הגאונים היה המנהג שבחזירתן מבית הקברות היו נכנסין לבית האבל לנחמו ולהשקותו כוס תנחומין ויש מקומות שנהגו לברך עליו ברוך מנחם לב אבלים (עיין אוצר הגאונים על כתובות-התשובות-ק"ו וכו'), וקרוב לאמר שכבר בימי התנאים והאמוראים היו נוהגים בכעין זה. וזהו מה שנקרא בשמחות ירדו לספגן, שאחר שעמדו בשורה, הנחום הרשמי, ירדו לבית האבל לנחמו ולדבר על לבו והיו יושבין שורות שורות לפניו ואלה הרואים פני האבל הם המנחמים ולכן פטורים מק"ש ושאר העם שבאו לכבוד האבל חייבין. ולפי זה קרוב לומר שירדו לספרו (להספד או לספד) שבירושלמי ובתוספתא הוא תקון סופרים במקום ירדו לספגן (או לספגו), שברור היה להם לסופרים שאינן בקיין שבענין זה אין מקום לספגו אלא לספרו, ועל ידי חלוף אות אחת, ג' בד', חשבו שעלה בידם לעמוד על עקרון של דברים, ואולם לא תקנו אלא קלקלו, שלא בהספד אנו עסוקין כאן אלא בנחום אבלים.

ועל טעות אחת שבירושלמי כמה וכמה טעויות בתוספתא וכך שנויה ברייתא זו בכ"ע: קברו את המת ועמדו בשורה שורה הפנימית הרואה את הפנים פטורין ושאינה רואה את הפנים חייבין ר' יהודה אומר אם אין שם אלא שורה אחת העומדים לשום כבוד חייבין לשום אבל פטורין ירדו להספד הרואין את הפנים פטורין ושניים להם חייבין וכל העסוקין להספד מפסיקין לקרית וכו'. והנה ראש הברייתא, כפי מה שהערנו בראש הדבור, לא נמצא בירושלמי אבל בשמחות ישנו אלא שהגרסא שם שונה קצת. ולפי מה שכתבנו למעלה, ברייתא זאת מפרשת הפנימים והחצונים שבמשנה, ואם כן אין ספק שבתוספתא נתקצרה לשון המשנה מן וחרו עד לא יתחילו, ובשמחות נעתקו דברי המשנה בשלמותן ובהוספת באורים אחדים. וקצורי המשנה בפרושי הברייתות שעליה רגילים ומצויים הם, ואולם בכ"י וויען נתקצרו דברי התוספתא עצמה ולא השאירו בה הסופרים אלא לשון המשנה<sup>14</sup> שורה הפנימית

<sup>13</sup> ועיין כתובות ראש ע"ב, שתי לשונות שיש שגרסו סופרה ויש שגרסו סופנה.

<sup>14</sup> עיין הערה ז' על נוסחה של המשנה: שורה פנימית וחצונית.

פטורה והחצונה חייבת מבלי הפרוש על פנימית וחצונה, ובהוצאות הדפוס נשתבשו דברי התוספתא לגמרי וגרסתן היא: שורה הרואה את הפנימית פטורה ושאינה רואה את הפנימית חייבת. ונראה שאלה הסופרים נגדרו אחרי הדעה המשובשת שלא חצונה בלבד פטורה אלא גם השורה השניה הרואה את הפנימית ולכן "הגיהו" פנים לפנימית, ובהמשך דברינו נראה שאין שום יסוד לדעת זו ולשוא הניהו. ולפ"ז ודאי גמור הוא שעיקר הגרסא בתוספתא הוא כמו שהבאנו למעלה על פי כ"י ערפורט: שורה הפנימית הרואה את הפנים וכו', ודברי התוספתא הן דברי מסכת שמחות. ורק חלוף קטן ביניהן שלפי מסכת שמחות, פנימית" פרושה הרואה את הפנים (עיין בראש דבור זה), ולפי התוספתא (והירושלמי שגם הוא משתמש בבטוי הרואה את הפנים ולא רואה את פני אבלים) פנימית היא הרואה את הפנים. ובדברי ר' יהודה לשון התוספתא קרובה יותר ללשון הירושלמי מללשון מסכת שמחות שאין בה אפילו בראש דבריו, וכבר הערנו למעלה על החלוק הזה שבין ב' הנוסחאות, וכן בסוף הברייתא הגרסא בתוספתא היא ירדו להספד כמו בירושלמי ולא ירדו לפסגן כבשמחות.

ובהלכה זו של ירדו להספד ג' גרסאות לפנינו בתוספתא, א' גרסת כ"י המובאה למעלה; ב' גרסת הספרים: הרואין את הפנימית פטורין ויש אומרים ושניים להם ושאיין רואין את הפנימית חייבין; ג' גרסת כ"י וויען: הרואין את הפנים פטורין ושאיין רואין את הפנים חייבין. ועל פנימית שבספרים במקום פנים שבכתבי יד ובמקבילות בשמחות ובירושלמי כבר הערנו למעלה שגרסת הספרים מוטעת היא ועוד יתבאר לקמן. החסר שבכ"ע השמטת סופרים היא שברור הוא שאחרי שאמר: הרואין... פטורין, היה עליו להשלים ושאיין רואין... חייבים. כמו שהוא במקורות המקבילים ובשאר הנוסחאות של התוספתא. ואולם אף שבדבר אחד גרסת כ"ע מסכמת לגרסת הספרים שבשניהם נאמר, ושניים להם, מכל מקום נראה שגרסת כ"י וויען היא הנכונה, ועוד בידינו לעמוד על הוספה זו שבאה מן הגליון לתוך הפנים. ויסוד הערה זו שבגליון הוא אותה הדעה עצמה שגרמה ל"תקון סופרים" שורה הרואה את הפנימית שהערנו עליה למעלה ולקמן נרחיב הדברים עליה. ולפי דרכינו למדנו שההוספה ושניים להם אין לה מקום כלל בספרים שלנו, שכבר נאמר בהם שורה הרואה את הפנימית והיא כמו שניים להם כלומר שניים לבני שורה הראשונה, אולם יש לה מקום לפי גרסת כתבי יד וויען וערפורט הרואין את הפנים,

והעירו על הגליון, ושניים להם, כלומר לא לבד בני שורה הראשונה אלא גם בני שורה השנייה פטורין. וברמב"ן בתורת האדם (ענין ההתחלה מ"ח, ב') מובאה התוספתא בלשון זו: ירדו להספד הרואין את הפנים פטורין ויש אומר י' ושניים להן ושאיין רואין וכו', ופרושה כמו שכתבנו שלא לבד בני שורה הראשונה הרואין את הפנים (פנים או פנים) ממש פטורין אלא גם בני שורה השנייה. ונראה שיש אומרים הוא כמו לשון אחר.

ובנוסח היותר קצר מובאה ברייתא זו בבבלי שלא נשנה שם אלא ראשה, מחלוקת חכמים ור' יהודה. ואשר לגרסת הבבלי כל כתבי יד הגאונים והראשונים (עיין בית נחן דקדוקי סופרים ואוצר הגאונים חלק הפרושים; ועיין גם כן הרא"ה על אלפסי הרמב"ן במקום הנ"ל שיטה מקובצת ועוד הרבה מהראשונים)<sup>15</sup> גורסים בבבלי כמו שהוא בירושלמי ובתוספתא כ"ע וכ"ו: הרואה את הפנים, אבל בספרים שלנו הרואה פנימה. ואולם אין ספק שגם לפי גרסת הספרים, הוא פנים הוא פנימה, אלא שכתבו הסופרים פנימה (מלה שאינה מצויה בלשון חכמים וגם במקרא לרוב השתמשו בה רק אחר פעלי התנועה כמו לא הובא . . . פנימה בויקרא י', י"ח) להדגיש שלא על פנים דברו כאן אלא על פנים. וכבר הערנו למעלה שאין להכריע בדבר ואפשר שלפנים כווננו, כלומר פני האבל, אבל אלה שגרסו פנימה קראו פנים, וכן פרש רש"י: הרואה פנימה את חלל ההקף. ולא רחוק כלל לאמר שהגרסא פנימה באה לתוך הספרים מפרושו של רש"י ולא שהוא גרס כן אלא שפרש שפנים הוא פנימה ולא פנים, ואין מן הצורך להביא דוגמא להשתרבותן של פירושי רש"י לתוך הפנים שבמאות מקומות של ספרי התלמוד שלנו נשתנו הגרסאות על ידי פירושי רש"י. ופירושו לפנים שהוא פנים ולא פנים בודאי קרוב ונראה הוא, אלא שדבריו נשתבשו בספרים שלנו מה שגרם להאחרונים לייחס לו הדעה המוזרה שרואה פנימה פרושו: גם השורה השנייה שהיא תוכל לראות את האבל דרך האוויר שבין שתי כתיפות של העומדים בשורה הפנימית ורק העומדים בשורה שלישית חייבין. ולמעלה הערנו שאלה שהוסיפו בתוספתא ושניים להם ואלה שגרסו שורה הרואה את הפנים<sup>16</sup> עשו כן לקיים פרושו של רש"י,

<sup>15</sup> ואפילו הרב בית יוסף שכבר השתמש בתלמוד הגרסא גורס כן. עיין או"ח סוף ע"ב, ובכסף משנה

קריאת שמע ד', ו'.

<sup>16</sup> אלא שאפשר שפנים ית שבספרים טעות סופר היא במקום פנים שבבבלי.

וכבר היטיב לראות בעל טורי זהב או"ח סימן ע"ב, שאי אפשר להעמיס כוונה זו בדברי רש"י. ואולם פרושו של בעל טורי זהב על דברי רש"י אי אפשר להעמידו כלל וכלל לא, שהוא אומר שלדברי רש"י: בפנים יושבת שורה אחת והאבל ביניהם ושאר השורות מקיפות בעגול סביב אותה השורה . . . . . וכל שטח היקף אותה שורה מיקרי שורה א' אע"פ שהיא מאחוריים. וכפי הנראה לא עיין הרב בדברי רש"י על המשנה ששם הוא אומר בפרוש, שהיו מנחמין את האבל בהקף שורה סביבותיו ואם כן שורת המנחמין היא סביבות האבל ולא שהאבל יושב ביניהן. ולי אין ספק כלל שצ"ל ברש"י: הרואה פנימה את חלל ההיקף נושאינה רואה פנימה את חלל ההיקף אחורי שורה הפנימית והאבל יושב שם.<sup>17</sup> ועל ידי דלוג סופרים שדלגו על מה שבין חלל ההיקף לחלל ההיקף נשתבשו דברי רש"י עד שאי אפשר לעמוד עליהם. והרב בעל בית חדש לטור או"ח סימן ע"ב נסתייע לפרושו על דברי רש"י והוא, שלדעתו של רש"י ב' שורות הראשונות פטורות, ממה שאמרו במשנה: העומדים בשורה הפנימיים פטורים והחצונים חייבים משמע ששתי שורות הפנימיים פטורים. ודבריו תמוהים שפנימים מוסב לעומדים ואלה שעומדים בשורה הראשונה נקראו פנימים, ולפי דבריו היה לו לאמר הפנימיות והחצוניות ששורה נקבה היא. והגאונים (רמב"ן תורת האדם<sup>18</sup> במקום הנ"ל וערוך ערך שר ג') כתבו בפרוש שרק בני שורה הראשונה פטורים.<sup>19</sup> ולא מצאתי אצל הראשונים חבר להמאירי האומר שכל השורות הסמוכות לאבל פטורות, ונדחק לפרש רואה את הפנים במשמע סמוכה לשורה הפנימית (עיין דבריו כאן ובפרושו לסנהדרין פרק ב' עמוד ס"ד) ולא ידעתי מה הביאו לדוחק זה. ובטור סימן ע"ב, בהוצאות

17 והאבל יושב שם פרושו שהוא יושב בחלל ההיקף וכמו שאומר בפרוש בדבריו על המשנה.

18 ושם צ"ל: וקשרין שורה ראשונה כנגד האבל, כלומר בפני האבל, וכן הוא לנכון בערוך, ובתורת האדם נשחבש האבל להמת.

19 גם בערוך שם מובאה כרעת מי שאומר שהאבל מקומו בין שתי השורות, ואולם אף שאפשר שיש שנהגו כן בימי הגאונים קשה לאמר שנהגו כך בימי המשנה והתלמוד, שבין במקומות שהיו העם עומדין והאבלים עוברים בין במקומות שהיו העם עוברים והאבלים עומדין (עיין דבור הבא), אין המקום הראוי לאבלים בין ב' שורות. ועיין דברי הגאונים באוצר הגאונים כתובות ק"י, שהעירו שלא המנהג בשורה שביניהם הוא המנהג בשורה שבין חכמי המשנה והתלמוד. ועל המנהג לי"ב בשורה שהוכירו שם (הלשון שם צריך חקן וצ"ל: וכל העם עומדין . . . כמנהגינו שעכשו בשאר העם) עיין דברי רש"י בפנים שכתב והאבל יושב שם. וכפי הנראה השתמש ביושב משום שכך היה המנהג בימיו וכן כתב המאירי: וישבו לפניו שורות שורות, אלא שהרב הזה בפרושו לסנהדרין במקום הנ"ל אומר: ומכל מקום ברוב מקומות אלו ואלו עומדים, ולפ"ז אפשר שיושב ברש"י יושבים במאירי לברכות משמעו שוהים שם, וצ"ע. והראב"ה א', ג"ט, מזכיר מנהג זמנו: שהאונן וגם האבל עוברים.

והעירו על הגליון, ושניים להם, כלומר לא לבד בני שורה הראשונה אלא גם בני שורה השנייה פטורין. וברמב"ן בתורת האדם (ענין ההתחלה מ"ח, ב') מובאה התוספתא בלשון זו: ירדו להספד הרואין את הפנים פטורין ויש אומר י' ושניים להן ושאיין רואין וכו', ופרושה כמו שכתבנו שלא לבד בני שורה הראשונה הרואין את הפנים (פנים או פנים) ממש פטורין אלא גם בני שורה השנייה. ונראה שיש אומרים הוא כמו לשון אחר.

ובנוסח היותר קצר מובאה ברייתא זו בבבלי שלא נשנה שם אלא ראשה, מחלוקת חכמים ור' יהודה. ואשר לגרסת הבבלי כל כתבי יד הגאונים והראשונים (עיין בית נתן דקדוקי סופרים ואוצר הגאונים חלק הפרושים; ועיין גם כן הרא"ה על אלפסי הרמב"ן במקום הנ"ל שיטה מקובצת ועוד הרבה מהראשונים)<sup>15</sup> גורסים בבבלי כמו שהוא בירושלמי ובתוספתא כ"ע וכ"ו: הרואה את הפנים, אבל בספרים שלנו הרואה פנימה. ואולם אין ספק שגם לפי גרסת הספרים, הוא פנים הוא פנימה, אלא שכתבו הסופרים פנימה (מלה שאינה מצויה בלשון חכמים וגם במקרא לרוב השתמשו בה רק אחר פעלי התנועה כמו לא הובא . . . פנימה בויקרא י', י"ח) להדגיש שלא על פנים דברו כאן אלא על פנים. וכבר הערנו למעלה שאין להכריע בדבר ואפשר שלפנים כווננו, כלומר פני האבל, אבל אלה שגרסו פנימה קראו פנים, וכן פרש רש"י: הרואה פנימה את חלל ההקף. ולא רחוק כלל לאמר שהגרסא פנימה באה לתוך הספרים מפרושו של רש"י ולא שהוא גרס כן אלא שפרש שפנים הוא פנימה ולא פנים, ואין מן הצורך להביא דוגמא להשתרבבותן של פירושי רש"י לתוך הפנים שבמאות מקומות של ספרי התלמוד שלנו נשתנו הגרסאות על ידי פירושי רש"י. ופירושו לפנים שהוא פנים ולא פנים בודאי קרוב ונראה הוא, אלא שדבריו נשתבשו בספרים שלנו מה שגרם להאחרונים לייחס לו הדעה המזורה שרואה פנימה פרושו: גם השורה השנייה שהיא תוכל לראות את האבל דרך האוויר שבין שתי כתיפות של העומדים בשורה הפנימית ורק העומדים בשורה שלישית חייבין. ולמעלה הערנו שאלה שהוסיפו בתוספתא ושניים להם ואלה שגרסו שורה הרואה את הפנים<sup>16</sup> עשו כן לקיים פרושו של רש"י.

<sup>15</sup> ואפילו הרב בית יוסף שכבר השתמש בתלמוד הנדפס גורס כן, עיין או"ח סוף ע"ב, ובכסף משנה

קריאת שמע ד', ו'.

<sup>16</sup> אלא שאפשר שפנימית שבספרים טעות סופר היא במקום פנימה שבבבלי.

וכבר היטיב לראות בעל טורי זהב או"ח סימן ע"ב, שאי אפשר להעמיס כוונה זו בדברי רש"י. ואולם פרושו של בעל טורי זהב על דברי רש"י אי אפשר להעמידו כלל וכלל לא, שהוא אומר שלדברי רש"י: בפנים יושבת שורה אחת והאבל ביניהם ושאר השורות מקיפות בעגול סביב אותה השורה . . . . . וכל שטח היקף אותה שורה מיקרי שורה א' אע"פ שהיא מאחוריים. וכפי הנראה לא עיין הרב בדברי רש"י על המשנה ששם הוא אומר בפרוש, שהיו מנחמין את האבל בהקף שורה סביבותיו ואם כן שורת המנחמין היא סביבות האבל ולא שהאבל יושב ביניהן. ולי אין ספק כלל שצ"ל ברש"י: הרואה פנימה את חלל ההיקף נושאינה רואה פנימה את חלל ההיקף אחורי שורה הפנימית והאבל יושב שם.<sup>17</sup> ועל ידי דלוג סופרים שדלגו על מה שבין חלל ההיקף לחלל ההיקף נשתבשו דברי רש"י עד שאי אפשר לעמוד עליהם. והרב בעל בית חדש לטור או"ח סימן ע"ב נסתייע לפרושו על דברי רש"י והוא, שלדעתו של רש"י ב' שורות הראשונות פטורות, ממה שאמרו במשנה: העומדים בשורה הפנימיים פטורים והחצונים חייבים משמע ששתי שורות הפנימיים פטורים. ודבריו תמוהים שפנימים מוסב לעומדים ואלה שעומדים בשורה הראשונה נקראו פנימים, ולפי דבריו היה לו לאמר הפנימיות והחצוניות ששורה נקבה היא. והנאונים (רמב"ן תורת האדם<sup>18</sup> במקום הנ"ל וערוך ערך שר ג') כתבו בפרוש שרק בני שורה הראשונה פטורים.<sup>19</sup> ולא מצאתי אצל הראשונים חבר להמאירי האומר שכל השורות הסמוכות לאבל פטורות, ונדחק לפרש רואה את הפנים במשמע סמוכה לשורה הפנימית (עיין דבריו כאן ובפרושו לסנהדרין פרק ב' עמוד ס"ד) ולא ידעתי מה הביאו לרוחק זה. ובטור סימן ע"ב, בהוצאות

<sup>17</sup> והאבל יושב שם פרושו שהוא יושב בחלל ההיקף וכמו שאומר בפרוש בדבריו על המשנה.

<sup>18</sup> ושם צ"ל: וקושרין שורה ראשונה כנגד האבל, כלומר בפני האבל, וכן הוא לנכון בערוך, ובתורת

האדם נשתכש האבל להמת.

<sup>19</sup> גם בערוך שם מובאה כרעת מי שאומר שהאבל מקומו בין שתי השורות, ואולם אף שאפשר שיש שנהגו כן בימי הגאונים קשה לאמר שנהגו כך בימי המשנה והתלמוד, שבין במקומות שהיו העם עומדין והאבלים עוברים בין במקומות שהיו העם עוברים והאבלים עומדין (עיין דבור הבא), אין המקום הראוי לאבלים בין ב' שורות. ועיין דברי הגאונים באוצר הגאונים כתובות ק"י, שהעירו שלא המנהג בשורה שביניהם הוא המנהג בשורה שבזמן חכמי המשנה והתלמוד. ועל המנהג לישב בשורה שהזכירו שם (הלשון שם צריך תקון וצ"ל: וכל העם עומדין . . . כמנהגינו שעכשיו בשאר העם) עיין דברי רש"י בפנים שכתב והאבל יושב שם. וכפי הנראה השתמש ב'ושב משום שכך היה המנהג בימיו וכן כתב המאירי: וישבו לפניו שורות שורות, אלא שהרב הזה בפרושו לסנהדרין במקום הנ"ל אומר: ומכל מקום ברוב מקומות אלו ואלו עומדים, ולפי' אפשר שיושב ברש"י ויושבים במאירי לברכות משמעו שהיה שם וצ"ע. והראב"ה א', נ"ט, מזכיר מנהג ומנו: שהאונן וגם האבל עוברים.

חדשות הגרסא: שורות הפנימים... החצונים חייבין, ואפשר שגם דעתו כדעת המאירי שאין קצבה לשורות אלא שכל שורה שדבריה נשמעין לאבל פטורה. ואולם בהוצאות העתיקות של שנת רל"ה, רמ"ה ורנ"ה וכן בג' כתבי יד שהיו לפני, הגרסא היא, או: העומדים בשורה לנחמו הפנימים וכו', או: העומדים לנחמו בשורה הפנימית. ועיין שם בבית חדש על הגרסא העיקרית שבטור, ודבריו מוכיחים שלא היו לפניו ג' ההוצאות הנ"ל שנדפסו מכתבי יד.

ועוד חלוף אחר בין גרסת הראשונים וגרסת הספרים בבבלי שם, שאלה גרסו בבבלי כמו שהוא בירושלמי ובתוספתא משום אבל פטורין משום כבוד חייבין (עיין פרושן של דברים למעלה בראש הדבור) ובספרים שלנו משום... משום עצמן חייבין, אלא שאין ספק שגרסא זו היתה כבר לפני רש"י. ובכ"י מינכען אף שנכתב בצרפת הצפונית הגרסא כגרסת שאר הראשונים ולא כמו שגרס רש"י, ומוה אנו למדים שאין חלוף זה חלוף גרסאות שבין חכמי ספרד וחכמי צרפת, ולא מצינו לו חבר לרש"י בגרסא זו ואפילו בין חכמי צרפת ואשכנז; ועיין דקדוקי סופרים במקומו שהעיר על הרבה ראשונים שגרסו בבבלי כמו שהוא בירושלמי ויש להוסיף עליהם כהנה וכהנה, ולדוגמא הראבי"ה (א' סימן נ"ט) אחד מחכמי אשכנז בדור חמישי שלאחר רש"י אינו מזכיר גרסתו אלא גורס כשאר הראשונים.

הוי הדא דתנינן העומדין בשורה... משנה אחרונה הדא דתני העומדין... משנה ראשונה והיי דתנינן תמן וכשהוא מנחם וכו'.

המפרשים גרעו והוסיפו ובכל זאת לא עלתה בידם לפרש סוגיא זו, ואין מן הצורך להראות באצבע על הדחוקים הגדולים שבפרושיהם. ואולם דברי הירושלמי נכוחים ופשוטים לפי מה שכתבנו בדבור הקודם בפרוש מאמר ר' יהודה היו כולם שורה אחת, שכוון למנהג המקומות שנהגו בהן שהעם עובר והאבל עומד. וזה שאמרו כאן, הוי הדא דתנינן (בכל מקום הבטוי הזה הוא מאמר מוחלט ולא שאלה כמו שפרשו ה' לונץ!) העומדין בשורה הפנימי פטורין והחיצונים חייבי משנה אחרונה. ופרושו החלוק שחלקו חכמים של ר' יהודה במשנה (עיין ראש דבור הקודם) בין הפנימים להחצונים יש לו מקום לפי המנהג של משנה אחרונה שהאבל עובר לפני העם ולא היה עובר משורה לשורה אלא שעבר לפני השורה הראשונה ולכן בני שורה זו הפנימים פטורין שהם

לבדם היו המנחמין ובני שאר השורות החצונים חייבין שאי אפשר היה להם לנחם את האבל שלא בפניו. ולעומת זה ר' יהודה שמחלק בין משום כבוד למשום אבל אמר דבריו לפי משנה ראשונה שכל העם עוברין זה אחר זה" (ועיין לקמן פרוש דברים אלה שבמשנה סנהדרין), ואם כן לא היו שם לא פנימים ולא חצונים כמובן, ואולם יש שבאו לנחם האבלים והם פטורים ויש שבאו להראות כבוד למת ולמשפחתו והם חייבים. וזהו שאמרו, הדא דתני-ר' יהודה-העומדין משום כבוד חייבים משום אבל פטורין משנה ראשונה, שבשורה אחת, כשעוברין זה אחר זה אין פנימים וחצונים. וקרוב לאמר שלדעת הירושלמי סיפא של הברייתא, ירדו לספד הרואים פנים וכו', הם דברי ר' יהודה שעד כאן לא נחלק על חבריו (ויותר נראה שלא נחלק עליהם שכן דרכו לאמר, אימתי אמרו ובמה דברים אמורים, וגם כאן צריך לפרש דבריו בכעין זה: במה דברים אמורים בשאבלים עוברין אבל בשאבלים עומדין וכל העם עוברין זה אחר זה העומדין משום אבל פטורין משום כבוד חייבין) אלא בשעמדו בשורה אבל ירדו לספד (עיין עמוד קכ"ג, שפרושו כשירדו לבית האבל לנחמו) הרואים פנים פטורים שאלה שיושבים לפני האבל בשורה הראשונה הם הם המנחמים. ואחר שפרשו דברי רבי יהודה ודברי חכמים הוסיפו עוד הערה אחת והיא, שמה שאמרו בראש פרק ב' של סנהדרין, דרך כל העם עוברין זה אחר זה, גם כן נאמר לפי משנה ראשונה, שאלו לפי משנה אחרונה לא המנחמים עוברין אלא האבלים וכן אמרו בבבלי שם י"ט, א', בקשר עם הברייתא: ושמע מינה (ממה שנאמר בה כשהוא עומד בשורה) אבלים עומדין וכל העם עוברין. ובאמת לזה לא הצרכו לברייתא שגם מהמשנה מוכחת כן וכמו שאמרו בירושלמי, אלא משום שמברייתא למדו שם עוד שני דברים אחרים הוציאו זה מן הברייתא ולא מן המשנה.

ובהוצאה ראשונה של הירושלמי כבר נמצאו ב' גרסאות זו אצל זו: משנה אחרונה ס"א משנה ראשונה, ואולם במקבילה בסנהדרין ב', סוף הלכה ב': משנה ראשונה ותו לא. ובכ"הג ובכ"יר גם בברכות הגרסא כן ואין ספק שהיא הגרסא העקרית ופרושה כמו שכתבנו למעלה, ומגיה ספרים שהגיהו משנה אחרונה גרמו שהמפרשים לא עמדו על הסוגיא שלפנינו. ודע שהלשון דרך כל העם וכו' שם במשנה סנהדרין קשה שמה בא דרך ללמדנו, והמפרשים (עיין שם ביד רמה) פרשו, כן הוא המנהג שכל העם עוברין זה אחר זה, ואולם קשה לקבל פרוש זה שאין זה סגנון המשנה. ולי נראה שדרך כל



העם הוא בטוי עתיק<sup>20</sup> במשמע „עם הצבור“, ולפני אמוראי בבל היתה הגרסה במשנה וכשהוא מנחם אחרים דרך כל העם (=וכשהוא מנחם בשורה) הממונה ממצעו וכו'. ולפ"ז אין כאן מקום לשאלה ששאלנו למה הצרכו שם בבבלי להוציא מברייתא, שאבלים עומדין וכל העם עוברין, והלא משנה שלמה היא, דרך כל העם עוברין זה אחר זה, שלפי גרסת חכמי בבל לא נאמרה במשנה אלא, וכשהוא מנחם דרך כל העם, מה שאפשר לפרש כשהוא עומד בשורה עם המנחמים. ואולם בירושלמי כאן הביאו המשנה כמו שהיא לפנינו אלא שכבר ידוע שבכמה וכמה מקומות פרושי הברייתות והאמוראים על המשנה נכנסו לתוכה.

ואם ישאל השואל ואיך אתה אומר שלפי הירושלמי, העומדין משום כבוד חייבין וכו', פרושו אם עוברין בשורה אחת, והלא בפרוש נאמר עומדין ולא עוברין, יקבל תשובה זו. הלשון עומד בשורה יש לו ב' משמעות: א' משמעו הודאי עומד בנגוד ליושב או עובר, וב' על דרך ההשאלה לקחת חלק בשורה בין עומד או עובר, ובדברי ר' יהודה העומדין משום כבוד וכו' עומדין פרושו, משתתפין עצמן בשורה, שהן עוברין לפני האבל בשורה זה אחר זה. וראייה ברורה לדברינו אלה על ב' משמעות אלה של עומדין מצינו בתוספתא סנהדרין ראש פרק ד' שכך היא שנויה: כהן גדול... עומד בשורה הסגן בימינו... עומד בשורה לנחם את אחרים הסגן... מלך ישראל אין עומד בשורה להתנחם ואין עומד בשורה לנחם אחרים. ואיך שנפרש תוספתא זו, או לפי משנה ראשונה או לפי משנה אחרונה, עומד הראשון יש לו משמע אחר מעומד השני, שלמשנה ראשונה כה"ג מלך כשהם מתנחמים עומדים וכל העם עוברים וכשהם מנחמים הם עוברים, ולמשנה אחרונה הדברים להיפך, ומ"מ השתמשה הברייתא בין ברישא בין בסיפא בעומד ואף שאין משמעו ברישא כמשמעו בסיפא. ואמנם בבבלי סנהדרין י"ט, א', מובאה הברייתא שבתוספתא בלשון זו: כשהוא עובר בשורה לנחם את האחרים... וכשהוא עומד בשורה ומתנחם מאחרים וכו'. ואנו למדים מזה שבבבל הקפידו שוני הברייתות שלא לתת מכשול לפני התלמידים, ולכן דייקו להפריד בין עומד במשמע משאל ובין עומד וודאי. ושנו ברייתא זו לפי משנה ראשונה

(20) על עם במשמע צבור המלוה את המט עיין למעלה עמוד ק"א, ודרך העם פרושו, עם העם, בנגוד כשכהן גדול בא לברו לנחם את האבלים.

שכן הדעת נותנת שאלה ההלכות שנאמרו בכהן גדול מומן קדום הן כלומר מנהג שורה שבהן הוא לפי משנה ראשונה, שהאבל עומד והעם עובר. ובדבור הבא יתבאר שהמנהג היותר קדמון היה כפי משנה אחרונה, ולפ"ז אפשר שברישא עומד הוא עומד ממש ובסיפא עומד לאו דווקא, ולא מסיימא מלתא; עיין דבור הבא.

א"ר חנינא בראשונה היו משפחות עומדות ואבלי' עוברין . . . התקין ר' יוסי . . . שיהו המשפחות עוברים' והאבלי' עומדין וכו'.

בבבלי סנהדרין י"ט, א' כל זה בשנויים גדולים וכך נאמר שם: בראשונה היו אבלים עומדין וכל העם עוברין והיו שתי משפחות בירושלם מתגרות . . . התקינו שיהו העם עומדין ואבלים עוברין אמר רמי בר אבא<sup>21</sup> החזיר רבי יוסי את הדבר ליושנו בציפורי שיהיו אבלים עומדין וכל העם עוברין. ויש מהמפרשים שהגיהו הירושלמי על פי הבבלי ויש מהם שאמרו שמחלוקת היא בין ב' התלמודים בענין זה. ואולם כשנעיין היטב נראה שדברי הירושלמי ודברי הבבלי עולים לדבר אחד אלא שסדר זמנים שבבבלי הוא סדר אחר מזה שבירושלמי. הברייתא בבבלי מספרת על שנוי המנהג שבירושלם, שבראשונה היו אבלים עומדין והעם עובר והתקינו שיהו אבלים עוברין והעם עומד, ובין המנהג הישן ובין המנהג החדש הם מומן קדום הרבה, שלאחר חרבן ביתר נאסרה ישיבת העיר על היהודים מן מלכות הרשעה.<sup>22</sup> והמנהג החדש היו נוהגין בו עד שבא ר' יוסי (כק' שנה אחר חרבן הבית) והחזיר בצפורין הדברים ליושנן. ובירושלמי האמורא ר' חנינא מספר על שנוי המנהג שבצפורין—מקומו של ר' יוסי והמקום שדר בו גם הוא ושם מת—שבראשונה נהגו שהיו האבלים עוברין לפי התקנה החדשה שהתקינו בירושלם בפני הבית עד שבא ר' יוסי והתקין שיהו האבלים עומדין. והעיר ר' שמעון דתוספת<sup>23</sup> שלא שר' יוסי תקן תקנה

(21) בשערי שמחה ב', מ"א: רמי בר חמא.

(22) אין כאן המקום ליטא וליתן בשאלה אם כימי שלום הקפידה המלכות על גזירה זו, ואולם ודאי נמור הוא שכל אלה הדברים שנאמרו מחכמי המשנה והתלמוד על ירושלם לא כונו אלא לירושלם שבפני הבית, שכשנחרב הבית נחרבה גם העיר ולא נשארו בה אלא מתי מספר.

(23) בירושלמי סנהדרין ר' שמואל דסופתה ובכ"י הגניזה ר' שמואל תוספתה. ואולם אף שמצינו בבבלי רבה תוספאה קשה לקיים גרסת כיה"ג, שחוספאה היא בארמניא רחוקה הרבה מארץ ישראל. ויותר נראה שצ"ל ר' שמואל דספסופה (בין צפת למרון יש מקום ששמו ספסופה) שכן מתרומות ח', י', מוכח שהיה שם חכם אחד ושמו ר' שמואל, אלא שקצת ספק בדבר אם שם ספסופה הוא שם עיר.

חדשה אלא שבימיו חזרו<sup>24</sup> הדברים ליושנן כמות שהיו בימים היותר קדמונים קודם שהתקינו התקנה החדשה בירושלם. ולפ"ז משנה ראשונה ומשנה אחרונה שנשאו ונתנו בהן בסוגיא זו (עיין דבור הקודם) נאמרו ביחס לשנוי המנהג שבירושלם, המשנה הראשונה היא לפי המנהג היותר קדמון שיהו אבלים עומדין וכל העם עוברין והמשנה האחרונה לפי המנהג החדש שיהו אבלים עוברין וכל העם עומדין. ור' יהודה שאמר דבריו לפי משנה ראשונה (עיין דבור הקודם) לא ששנה משנתו לפי המנהג שהיה בירושלם כמאה שנה מלפניו אלא שבימיו כבר החזרו הדברים ליושנן, ולא רק בצפורין מקומו של ר' יוסי אלא גם בשאר מקומות. ובודאי יש מקום לשואל לשאול והלא בבבלי נתנו טעם לשנוי המנהג שבירושלם משום שהיו משפחות מתגרות ואותו הטעם עצמו נתנו בירושלמי לשנוי המנהג שבצפורין כאשר החזירו הדברים ליושנן. ואולם אין אתה יכול לעמוד על גיותנות של משפחות שחצניות ויש שהיו מתגרות זו בזו לעבור תחלה ויש שהיו מתגרות לעמוד לפנים. וגם מדברי הבבלי עצמו מוכח שהיתה איזה תחרות בצפורין שאם לא כן למה שנה ר' יוסי המנהג הישן שכבר היו נוהגין בו כמה דורות לפניו. ולא רחוק לאמר שמהתקינו בירושלים שיהו העם עומדין והאבלים עוברין בנגוד למנהג הישן, כל המשפחות היו שוות בשורה ורק קרובי המת ורעיו ושכניו היו עומדין בשורות הפנימיות (עיין דברי הגאונים בערוך ערך שר ב') ואולם בצפורין היתה תחרות בין המשפחות השחצניות שכולן קפצו לשורות הפנימיות ולכן החזיר ר' יוסי את הדבר ליושנן שיהו האבלים עומדין והעם עוברין, שכיון שסוף כל סוף המשפחות מתגרות זו בזו, יותר טוב ויפה הוא שיהו האבלים עומדין וכל העם עוברין, שאלו לפי המנהג שנהגו בו עד ימי ר' יוסי לא ראה האבל אלא פני השורה הפנימית (עיין דבור הקודם) ולפי המנהג שהנהיג הוא כל העם עוברין לפניו. ועל המשפחות שבצפורין שהיו מתגרות זו בזו, עיין גם כן ירושלמי שבת י"ב, ג': תרין זרעין (=משפחות) הוון בצפורין . . . והוון בולוטיא עלין קדמי ונפקון קדמי אולון פגנייא . . . אתון בעו מיעל קדמי. ונראה שגם ההתחרות שבין משפחת בר פזי ומשפחת בר הושעיה שזכרו שם בירושלמי היתה בצפורין, שכן המעשה המספר שם היה במקום שהנשיא דר בו, ובזמן של האמוראים הנזכרים שם בקשר עם מעשה זה מקום מושבו של הנשיא היה צפורין.

<sup>24</sup> קל להגיה חזרו במקום חזרו (המלה שלפני חזרו מסיימת בה' וי, ואולם אין צורך להגיה שבקשר עם מה שנאמר מלפני זה אין לחזרו פרוש אחר אלא שעל ידי תקנת ר' יוסי חזרו הדברים למנהג הישן.

נשים מניין ולמדתם אותם את בניכם את בניכם ולא את בנותיכם.

מי שאינו רוצה לקרב את הרחוקים בורוע יראה שאי אפשר להסכים דברי הירושלמי על משנה זו עם מה שנאמר עליה בבבלי. לפי שיטת הבבלי (קדושין ראש ל"ד וגו') אנו למדים פטור של נשים ממ"ע שהזמן גרמא מתפילין, שהוקשה כל התורה כולה לתפילין שכן הכתוב אומר למען תהיה תורת ה' בפידך, ותפילין עצמן נשים פטורות מהן שהוקשו לתלמוד תורה בין בפרשה ראשונה בין בפרשה שנייה והן פטורות מתלמוד תורה משום שנאמר ולמדתם אותם את בניכם. ועל יסוד שיטה זו אמרו בברכות כ', ב', שנשים ועבדים פטורות מק"ש ומן התפילין משום שהן ממ"ע שהזמן גרמא ועיין גרסת הראשונים בדקדוקי סופרים: שלא גרסו פשיטא בכל הסוגיא שם, וגם לפי גרסת הספרים שלנו והו הטעם לפטור נשים ממצוות אלה, אלא שהוסיפו לבאר שהמשנה פרטן למצות אלה ביחוד כדי שלא יטעה אדם לאמר שנשים חייבות בהן ואף שהן ממ"ע שהזמן גרמא, ואולם בירושלמי לא לבד שלא נמצא בו אפילו רמז קל שנשים פטורות מק"ש משום שהיא ממ"ע שהזמן גרמא, אלא שבפרוש דרשו את בניכם וכו' למעט נשים מק"ש. ופרוש דרשה זו הוא, שק"ש ותלמוד תורה הן דבר אחד, אלא שק"ש הוא השעור היותר פחות של תלמוד תורה שאין אדם יכול להיפטר ממנו ולמעלה ממנו כל המוסיף הרי זה משובח. ובלשון הירושלמי למעלה א', סוף הלכה ה': זהו שינון וזה שינון ובלשון הבבלי מנחות צ"ט, ב', אפילו לא קרא אדם אלא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש ספר התורה הזאת מפידך, וכבר הערנו על היחס שבין ק"ש ותלמוד תורה בכמה מקומות של שני הפרקים הראשונים. ולפי זה אף שהדרשה, בניכם ולא בנותיכם, היתה ידועה לב' התלמודים וכבר נמצאה בספרי דברים ראש מ"ו, ההיקש של תפילין לתלמוד תורה לא נזכר בירושלמי, ולעומת זה לשיטת הבבלי ק"ש לחוד ותלמוד תורה לחוד ונשים פטורות מק"ש מפני שהיא ממ"ע שהזמן גרמא והוקשו כל המצות לתפילין ולא כמו שאמרו כאן בירושלמי: בניכם ולא את בנותיכם. וע' אלנקאוה ב', צ"ד-צ"ה.

(1) ומחברו לא העיר לא על הלכות גדולות נוסח ישן ברכות פרק ג' והוצאח ווארשא תרל"ה, ב', ג' ולא על ר' נסים במפתח שלו, ששניהם גרסו כגרסת הראשונים; ועיין לקמן עמוד ק"ג וקנ"ג, על גרסתו של בה"ג.

ובודאי יש כאן מקום לשאול, ולמה לו להירושלמי לדרוש בניכם ולא בנותיכם לפטור נשים מק"ש, ולא אמרו כמו שאמרו בבבלי שק"ש מ"ע שהזמן גרמה היא ונשים פטורות. ולקמן בהמשך דברינו על סוגיא זו יתבאר שאין הכול מודים בכלל שכללה המשנה בקדושין שנשים פטורות מכל מ"ע שהזמן גרמא, והיה נראה להם לאמוראי ארץ ישראל שמשנתנו שבברכות שפרטה ביחוד ק"ש ותפילין עומדת בשיטת אלה החולקים על המשנה בקדושין וגם במ"ע שהזמן גרמא אין נשים פטורות אלא במקום שמעטן הכתוב ולכן דרשו בניכם ולא בנותיכם לפטורן מק"ש. ואשר לתפילין לא נזכר כאן שום טעם למה נשים פטורות מהן, משום שכבר נשאו ונתנו בזה למעלה פרק ב' הלכה ג', אלא ששם נשתבשו הספרים שלפנינו וצ"ל כמו שכבר הערנו בחלק א', עמוד רפ"ג הערה ל"ט: נשים מניין ולמדתם. . . בניכם ולא את בנותיכם את שהוא חייב בתלמוד תורה חייב ובק"ש למען תהי תורת ה' בפידך את שהוא חייב בתלמוד תורה חייבו בתפילין. והגהה זו מוכרחת שהרי כאן דרשו פסוק של ולמדתם וכו' למעט נשים מק"ש ושם דרשו אותו למעטן מתפילין, ולפי הגהתנו זו הסוגיא בפרק ב' משלמת הסוגיא שלפנינו ששם כל הענין כולו בענין תפילין והוצרכו להביא הדרשה לפטור נשים מתפילין וכאן קצרו הסופרים. והדרשה למען תהיה תורת ה' בפידך להוציא נשים מתפילין אינה הדרשה שבבבלי קדושין ל"ה, א', ששם דרשו, הוקשה כל התורה כולה לתפילין מה תפילין מ"ע שהזמן גרמא ונשים פטורות אף כל מ"ע שהזמן נשים פטורות, ואולם בירושלמי לא דרשו פסוק זה אלא למעט נשים מתפילין וכמו שדרשו במכילתא בא י"ז: למען תהיה. . . יכול אף תפילין ינהגו בנשים כבאנשים ת"ל למען תהיה תורת ה' בפידך לא אמרתי אלא במי שהוא חייב בתלמוד תורה מכאן אמרו הכל חייבין בתפילין חוץ מנשים ועבדים. ובמכילתא דר' שמעון סוף י"ג, ט': למען תהיה. . . להוציא את הנשים מה תפילין מיוחדות מצות עשה שהזמן גרמה נשים פטורות כך כל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות. והרואה יראה שהמאמר הראשון הוא שזה ממש לדברי המכילתא ומן מה תפילין עד הסוף הם דברי הבבלי שם בקדושין, וקרוב לודאי שבעל מדרש הגדול הרכיב ב' דרשות לאחת והרבה כיצא בזה במדרש זה.

(2) נראה שכווננו לברייתא השנייה בערכין ב', ב', ושם לא הובא אלא ראשה.

עבדים מניין שנאמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד את שאין לו אדון אלא הקב"ה יצא העבד שיש לו אדון אחר.

בכמה מקומות בבבלי אמרו, כל מצוה שהאשה חייבת בה עבד חייב בה וכל מצוה שאין האשה חייבת בה אין העבד חייב בה (חגיגה ד' סוף ע"א, וש"נ), ולפ"ז אחר שנתמעטה אשה מק"ש אין אנו צריכים מעוט אחר לעבד. וכבר הרגישו בקושי זה גדולי האחרונים הגר"א בפרושו על משנתנו והרב בעל מראה הפנים במקומו ושניהם כוונו לדבר אחד ופרשו, שבא למעט חצי עבד וחצי בן חורין שמצד חירות שבו מחויב במצות כאנשים. ויסוד פרושם בדברי הבבלי שם בחגיגה שאמרו על המשנה שם בענין ראייה: אל פני האדון ה' מי שאין לו אלא אדון אחד . . . מכדי כל מצוה שאין האשה חייבת בה אין העבד חייב בה . . . לא נצרכא אלא למי שחציו עבד וחציו בן חורין. ואולם ממקום זה עצמו שבנו עליו פרושם סתירה לדבריהם שאמרו שם: דיקא נמי דקתני נשים ועבדים שאינן משוחררין מאי שאינן משוחררין אילימא שאינן משוחררין כלל ליחני עבדים סתמא. ואם עבדים סתם הם עבדים שאינן משוחררין כלל משנתנו שנאמר בה עבדים ולא עבדים שאין משוחררין על כרחך לא לחציו עבד וחציו בן חורין כוונתה. ומלבד זה דברי הבבלי שם אינן אלא דרשה בעלמא, ולפי פשוטן של דברים הדיגשה המשנה ואמרה עבדים שאינן משוחררים כדי שלא יטעה אדם לאמר שגם משוחררים פטורים מראייה, שכן עקר מצוה זו הוא נתינת תודה להקב"ה על הארץ שנתן לעמו ישראל ואלה שאין להם חלק בארץ הדין נותן שיהיו פטורים, ובאמת לולי שדרשו כל ישראל שבדברים ל"א, י"א, הייתי אומר שגרים ועבדים משוחררין פטורין מראיה והקהל. ובירושלמי מובאה הדרשה מי שאין לו אלא אדון אחד בג' מקומות: כאן, בנוזר ראש פ"ט לענין נירות שהרב כופף את עבדו ובחגיגה א', ה', לענין ראייה ואף לא במקום אחד נאמר שבחצי עבד וחצי בן חורין הוא מדבר. ולשיטת הירושלמי גטין ד', ד', שחצי עבד שקדש ביום של עצמו חוששין לקדושו בודאי קשה לאמר כמו שאמרו בבבלי שגם חצי עבד וחצי בן חורין יש לו אדון אחר, והדעת

(3) עיין מכלתא משפטים כ': תקרא . . . נגד כל ישראל להוציא גרים ועבדים והרבה נדחקו המפרשים ליישב דברים אלה שאין להם פרוש כלל (עיין הערת ר"ש האראוויטץ במקומו). ולי אין ספק שצ"ל: להביא גרים ועבדים משוחררין, ומי שגורם שם עבדים שאין משוחררין נגד אחרי דברי המשנה ראש חגיגה; ועיין ספרי במדבר סוף ק"א.

נותנת שלא כן הוא אלא שביום של עצמו הוא כבן חורין וביום של רבו כעבד נמור. ואי אפשר להסכים דברי הירושלמי בנטין עם דברי הבבלי בחגיגה אלא אם נאמר שכאן לפי משנה ראשונה וכאן לפי משנה אחרונה, שלפי משנה אחרונה שכופין את רבו ואינו עובד יום לרבו ויום לעצמו העבדות והחרות מעורבות בו כל זמן שלא נשתחרר, ולפי משנה ראשונה שעובד יום לרבו ויום לעצמו ביום שלעצמו הוא כבן חורין וביום של רבו הוא כעבד נמור. ואולם אף שאין ספק שכן היא דעת הרמב"ם (הלכות חגיגה ב', א', וקרוב פסח ב', י"ב), בנגוד לשאר הראשונים שדעתם להפך, שלמשנה ראשונה כיון שאין כופין את רבו הרי יש בו צד עבדות ולמשנה אחרונה הרי הוא עומד להשתחרר וכמשוחרר הוא (עיין רש"י ראש חגיגה; ר' חננאל שם ד', א', וראב"ד בהשגותיו במקומות הנ"ל), מכל מקום קשה לאמר שבירושלמי כאן, בנוזר ובחגיגה כווננו לחצי עבד וחצי בן חורין, אחרי שסתמו דבריהם ואמרו עבדים סתם וכאשר כבר הערנו למעלה.

ובאמת אין צורך בדחוקים, שהכלל שכללו בבבלי, שכל מצוה שאשה חייבת בה עבד חייב וכל מצוה שאשה פטורה ממנה עבד פטור, לא מצינו (עיין הערה מ"ט) בשום מקום בירושלמי ולא במקורות של התנאים. אמנם כן הוא הדרשה לה לה שהיא לדעת הבבלי שם בחגיגה היסוד של כלל זה מתורתן של תנאים היא וכבר היא לפנינו בתורת כהנים על פסוק זה וכן ישנה בירושלמי קדושין א' ראש הלכה ב' ונרמו עליה גם בנטין ד', ד' (כלום למדנו גט שחרור אלא מאשה), אולם אין להוציא מזה דבר על השתוותן של עבדים ושל נשים במצוות, שלא הוקשו כאן אלא לענין יציאה והוויה ולא לדבר אחר. ולא שלפי הירושלמי מצוות שאשה חייבת בהם עבד פטור מהן או להיפך, אלא שלרוב אלה המעוטים שדרשו למעט נשים כאזרח בישראל לענין סוכה (סוכה כ"ח סוף

(4) מימות ר' אברהם בנו של הרמב"ם (עיין ברכת אברהם ס' נ') עד אחרוני אחרונים של מפרשי היד האריכו לישא וליחן בדעה זו של הרמב"ם, ואולם אין ספק שיסודה בדברי הירושלמי שבנטין, שבשעשו חלוקה בין הרב והעבד ביום של עצמו הוא כבן חורין, ולמשנה אחרונה שאין מחלקין ביניהם כל זמן שלא נשתחרר העבדות והחרות מעורבות בו, וכן לדבר תורה (משנה ראשונה) כל זמן שלא עשו חלוקה. ועיין בראב"ן גטין והוצאת דודי הגאון ר"ל ראשקעס ז"ל חלק ב', ס"ה, עמוד א', שכתב לחלק שגם למשנה אחרונה כל זמן שלא כפו לרבו יום של עצמו לעצמו. ודודי הגאון הנ"ל מפלפל להוכיח שזו היא גם דעת הרמב"ם, ואולם דבריו בפרוש המשנה רפ"ח פסחים אי אפשר לפרשם כדרך זו שהוא אומר: ולמשנה אחרונה אין להניח עבד חצי עבד וחצי בן חורין ולכן לא יאכל בשום פנים עד שיעשה בן חורין. ואכמ"ל.

ע"א וגו' דרשום גם למעט עבדים ורק בקצת מצוות כמו ק"ש וראיה הצרכו למעט עבדים בפני עצמן שכן אי אפשר לפוטרן בראיה מן זכורך או בק"ש מן בניכם ולא בנותיכם. ומה שקשה קצת הוא שלכאורה בניכם בודאי ממעט עבד שאין יחוס לעבדי ולמה הצרכו לדרוש, ה' אחד מי שאין לו אלא אדון אחד. אלא כאשר הדרשה, מי שאין לו אלא אדון אחד היתה שגורה להם מנזירות וראייה דרשו גם כאן דרשה זו למעט עבד מק"ש. ולקמן בסוף סוגיא זו נרחיב הדברים על ענין זה. עיין עמוד קס"ד.

קטנים מניין למען תהיה תורת ה' בפ"ך בשעה שהוא תדיר בה. מעולם לא הטיל אדם ספק בדבר שכל המצוות שבתורה בין מצות עשה בין מצות לא תעשה לגדולים ולא לקטנים נאמרו, ומכל מקום לא נמנעו לפעמים לדרוש. מעוטים" למעט קטן מעונשי עברות חמורות כאשת איש וכרת, עיין בבלי קדושין י"ט, א' וערכין ג', א', ובתוספות שם ושם. ולא זו בלבד אלא שמצינו גם כן שדרשו לרבות קטן לחגיגה וסוכה (חגיגה ד', א'; סוכה כ"ח, א'; עיין סוף דבור הקודם בפנים והערה ז'), ולפי דעת הבבלי שם דרשות אלו אינן אלא אסמכתות בעלמא שאפילו בהגיע לחנוך אינו חייב אלא מדרבנן. ואולם אין כן דעת הירושלמי ולענין חגיגה אמרו שם בראש המסכת, מתני' בראית קרבן (עיין רש"י ותוספות שם בבבלי!) אבל בראית פנים אפי' קטן חייב מן הדא הקהל את העם. . . והטף ואין קטן גדול מטף. ולפי זה המשנה ראש חגיגה פרושה' כך הוא, קטן פטור מראית קרבן אבל בראית פנים חייב ונחלקו ב"ש וב"ה באיזה קטן אמרה תורה שחייב. ובאותה הלכה שם נשאו ונתנו בירושלמי ברבוי ומעוט נאמרו בראייה, ואמרו כל זכורך לרבות את הקטן למען ישמעון למעט את החרש, וברור הוא שהמשא ומתן שם לדבר תורה הוא, שחרש פטור מראייה וקטן חייב. וגם לענין סוכה קשה להוציא דברי הברייתא בבבלי (=ספרא על כל האזרח, עיין הערה ה') מידי פשוטן אלא שיש שאמרו שקטנים חייבים בסוכה דבר תורה. והחכם המערבי ר' וידאל הצרפתי בפרושו

(6) ובתורת כהנים על פסוק זה בנוסח אחר ממה שהוא בתלמוד, ועיין ספרי במדבר ק"ב ובהערה ר"ש האראוויטץ שם, ולקמן בדבור הבא.  
 (6) ולכן לא לבד שאין הרב חייב ללמד עבדיו תורה אלא שגם העבדים פטורים מללמדה לבניהם.  
 (7) וכן פרושה של הברייתא בספרי דברים קמ"ג (מכלתא ר"ש כ"ג, י"ז): כל זכורך להביא את הקטנים מיכן אמרו אי זהו קטן כל שאינו יכול לרכוב על כתיפו של אביו וכו'.



על הספרא העיר לנכון: הא דברי הספרא דלא כהלכתא דקמ"ל בפ' הישן (שם בסוכה) דנשים ועבדים וקטנים פטורים מן הסוכה אלא אתיא כשמאי שפיהת מעזיבה. ואין ספק שהרב הזה גרס בת"כ: האזרח להוציא את הנשים כל האזרח לרבות את הקטנים, ולכן יפה כתב שברייחא זו לא אתיא אלא כשמאי שפחת את המעזיבה בשביל קטן, שאמו פטורה לגמרי והוא חייב מדאורייתא. ולפי שיטת הבבלי שם מה שאמרו במשנה שקטן שאין צריך לאמו חייב, רק מדרבנן הוא, ואולם דברי המשנה ודברי הספרא לפי פשוטן כוונתם לאמר שקטן שאין צריך לאמו חייב דבר תורה ולשמאי חייב (אפשר רק מדרבנן) גם בשצריך לאמו. ובתפילין גם כן הצרכו למעט קטנים משמרת את החקה (עיין מכלתא בא פי"ז ומכלתא דר' שמעון על פסוק זה; עיין לקמן דבור, ובמוזוה) ולולא כן היינו אומדין שקטן חייב (אלא שלפי דעתו של בעל העטור תפילין חלק ז' דרשה זו אינה אלא אסמכתא, וכבר הערנו בראש הדבור שקשה לאמר שכל הדרשות כאן בירושלמי אינן אלא אסמכתות), וגם מזה ראייה שלא היה הדבר נמנע בעיניהם לחייב קטן במצות. אלא שנראה שבכל מצות אלה החיוב הוא על אביו של קטן להיות מעשה את בנו הקטן למצוה כמו שיתבאר לקמן.

ואולם אף שלפי דברינו יש מצות שקטן חייב בהן דבר תורה, מכל מקום דברי הירושלמי שלפנינו קשים שאמרו קטנים מניין כאלו הדין נותן שהם חייבים, או מצד הסברא או מאיו דרשה. ובמכלתא במקום הנ"ל אמרו לענין תפילין: ושמרת את החקה . . . למה נאמר לפי שנאמר והיה לך לאות על ירך שומע אני אף הקטן במשמע והדין נוחן (=ועוד הדין נותן שכן הוא, גם אם לא נדרש לאות) הואיל ומוזוה מצות עשה ותפילין מצות עשה (אפשר שתנא זה סובר ששוי"ט וכן לילה זמן תפילין<sup>9</sup> שלולא כן איך אפשר להשוות מ"ע שהזמן

8 לפי הגרסא במשנתנו קטן אפשר לאמר שגם לשמאי לא בשביל הילך שילדה כלתו פחת המעזיבה אלא בשביל קטן אחר שכבר נתגדל קצת אלא שהיה צריך לאמו, ואולם יש שגורסין הקטן כלומר אותו הקטן שילדה כלתו. ועיין גם כן תרגום יונתן (ירושלמי) ויקרא כ"ג, מ"ב: ואפילו זעירי דלא צריכין לאימהון יתבון במטליא. ונראה שלדעת תרגום זה קטן חייב מן התורה.

9 ג' נקראו אות, שבת מלה ותפילין, ושם בראשונה צדדו לאמר שהנשים חייבות בתפילין שכן חייבות באות של שבת ולאחר שדרשו למעט נשים מתפילין נשאו ונתנו אם קטנים חייבין כשם שאות של מלה נתנה לקטנים. וראוי לתשומת לב שבמשא ומתן על הנשים נאמר, לפי שנאמר והיה לך לאות על ירכה, שכן אות של תפילין ושל מלה שניהם בנופו של אדם נתן, זה בנופו מססוזה על גופו. (10) וכבר הערנו בחלק א', עמוד רפ"ז, שלפי הירושלמי נשים פטורות מתפילין גם אם נאמר שהן מ"ע שלא הזמן נרמא, אלא שלא מצינו בירושלמי מי שיאמר לילה ז'ת, עיין שם עמוד רפ"ה.

גרמא למ"ע שלא הזמן גרמא, ועיין לקמן בדבור, ובמוזה דכתיב) אם למדת על מוזה שהיא נוהגת בקטנים כגדולים יכול אף תפילין ינהגו בקטנים כגדולים ת"ל ושמרת וכו'. וכבר טרחו ליתן כאן ב' טעמים למה קטנים יהו חייבים בתפילין כדי ללמדינו שלא לחנם נכתב בתורה מעוט לפוטרו, שבלא זה היינו אומרים שחייבים בתפילין, ואולם בירושלמי לא נתנו שום טעם לחיובן בק"ש עד שהוצרכו למעטן. ולפי מה שכתבנו בדבור הראשון של הלכה זו שק"ש ותלמוד תורה שווין זה לזה, שזו שינון זה שינון, דברי הירושלמי נוחים ופשוטים. ושאלו קטנים מניין, למה קטנים פטורין מק"ש אחרי שאמרת שנשים פטורות משום שפטורות מתלמוד תורה, ואם כן קטנים שחייבים בתלמוד תורה שכן עקר מצוה זו, ולמדתם אותם את בניכם, בקטניי הוא, יהו חייבים גם כן בקריאת שמע. והתשובה על שאלה זו היא: למען תהיה תורת ה' בפ"ך בשעה שהוא תדיר בה, ופרושה שנצטוונו על תלמוד תורה כדי שתהי התורה שגורה בפינו, מה שאפשר רק על ידי התמדתנו בלמודה לשנותה ולחזור עליה בכל עת ובכל שעה, אבל קריאת שמע זמנה מוגבל ואין קורא אותה אלא פעם אחת, ולכן אף שהאב חייב ללמד בנו קטן תורה שאין לה קצבה פטור הוא מלחנכו בק"ש. ואם אמרנו שנשים פטורות מק"ש כשם שהן פטורות מתלמוד תורה אין להפוך את הדין ולאמר שקטנים שחייבים בתלמוד תורה (כלומר שהאב חייב ללמדם; עיין הערה י"ב) חייבים גם כן בק"ש שבתלמוד תורה יש טעם לחיובם ולא בק"ש. והמפרשים פרשו דברי הירושלמי על פי שיטת הבבלי בקדושין ל"ד, א' ול"ה, א', שהוקשה כל התורה לתפילין וכיון שקטנים פטורים מתפילין משום שנאמר, למען תהיה תורת ה' בפ"ך, כך פטורים מק"ש. ולפי מה שהערנו בדבור א' של הלכה זו לא מצינו בשום מקום בירושלמי שדרשו הקש זה, וכבר

(11) עיין רמב"ם ראש הלכות תלמוד תורה, נשים עבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה אבל קטן אביו חייב לתורה שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם. ומפרשו העירו על הברייתא בסוכה מ"ב, א': יודע לדבר אביו לומדו תורה, ולקמן יתבאר שברייתא זו היא לענין חנוך שאינו אלא מדרבנן, אלא שאין ספק שכן הוא משמעו של הפסוק ולמדתם, שקטן ברשות אביו ולא גדול. וצ"ע אם יש מצוה המוטלת על האב לעשות לבנו הגדול, שכן ה' מצות של הבן על האב שנמנו בברייתא קדושין כ"ט, ב', כולן בקטן הן, ואפילו ל.השיאו אשה' הוא בקטן העומד על פרקו. עיין יבמות סוף דף ס"ב. ואולם עיין קדושין כ"ט, ב', שלכאורה משמע ממה שמסופר שם על רב יעקב בריה דר"א בר יעקב שגם כגדול האב חייב ללמדו תורה. אבל אפשר שזה רק מדרבנן.

(12) חייבים ביחס לקטנים הוא רק על דרך ההשאלה ופרשו שהאב חייב להרגילו ולחנכו במצוה זו, וכבר העיר רש"י על זה סוכה מ"ב, א', ב"ה חייב בלולב.

הרגיש הרא"ש בדבר זה שאין שיטת הירושלמי ושיטת הבבלי עולות בקנה אחד (עיין למעלה עמוד קל"א), אלא שגם אם נדחק לאמר שהירושלמי דרש ההקש של כל התורה כולה לתפילין פרוש המפרשים קשה להעמידו, שלפי דבריהם היה לו לאמר, מי שהוא תדיר בה, ומה זה בשעה שהוא תדיר בה. ולפי מה שכתבנו בשעה עולה יפה, שאין התורה שגורה בפיו של אדם אלא בשעה שהוא תדיר בה ואין אדם תדיר בק"ש. ויש מהראשונים שגרסו (ר' תם כפי מה שמובאים דבריו בתוספות ר' יהודה) עד שהוא תדיר בה, וגם לפי גרסא זו פרושן של דברים הוא כמו שפרשנו שנצטוונו לעסוק בתורה עד שכל אחד ואחד יהי תדיר בה, אולם לא נצטוונו לקרוא ק"ש ולחזור עליה. ומלבד זה לפי פרוש המפרשים נוכרח לאמר (עיין שנות אליהו על משנתינו) שדורש פטור של נשים בק"ש מולמדתם אותם את בניכם ולא בנותיכם, שנאמר בק"ש, ומההקש של תפילין לק"ש (=תלמוד תורה) נתמעטו נשים מתפילין וכן לענין עבדים הוא דורש פטורן מק"ש, ה' אחד את שאין לו ארון אלא הקב"ה, ותפילין הקשו לק"ש, ואולם כשבא למעט קטנים הוא ממעטן מתפילין, וק"ש (=כל המצות) הוקשו לתפילין. ומי לא יראה בדוחק הגדול הזה, ולפי פרושנו אין כאן שום דוחק כלל שכל הסוגיא כאן בק"ש היא וכאשר הערנו למעלה עמוד קל"ג, יש כאן קצור סופרים שהשמיטו כאן הדרשה שכבר נאמרה למעלה בפרק שני, את שהוא חייב בתלמוד תורה חייב בתפילין.<sup>13</sup>

ובעקר הלכה זו נחלקו רבותינו הראשונים שיש מהן שאמרו שקטנים חייבים בק"ש ובתפילין כשהגיעו לחנוך ויש שאמרו שגם כשהגיעו לחנוך פטורין (עיין רש"י, תוספות, תוספות ר' יהודה ותוספות הרא"ש, מאירי ורא"ה על משנתינו; ועיין גם כן עטור תפילין חלק ז' שהאריך בזה), והגר"א בפרושו על המשנה וכן בבאוריו לאו"ח ע', העיר שמהירושלמי מוכח בהדיא (כך לשונו במקום הראשון ואולם במקום השני הוא אומר ומירושלמי משמע!) כדעת האומרים שגם כשהגיע לחנוך פטור. ולא ידעתי מה ראייה מצא בירושלמי שהרי מקרא הוא דורש, ודבר תורה הכל מודים שאין לחלק בין הגיע לחנוך בין שלא הגיע לחנוך. ונראה שדעת הגר"א היא שדרשות אלה בירושלמי אינן

<sup>13</sup> ושם נאמר בקשר עם ההלכה שנסים פטורות מן התפילין, ואולם אותו הטעם עצמו (עיין חלק א', עמוד רפ"ג, הערה ל"ט) יספיק לפטור גם את העבדים מתפילין שכן הם פטורים מן תלמוד תורה, ובקטנים הפטורים מכל מצות שבתורה לפי הירושלמי אין צורך בשום דרשה למעטן, ואף שבמכלתא בא פי"ז דרשו ושמרת את החקה על קטנים.

אלא אסמכתות ליתן טעם למה פטרו חכמים את הקטנים מק"ש ומתפילין ואלה האסמכתות מוכיחות שלא חלקו בין הגיע לחנוך לשלא הגיע. ומתוספות ר' יהודה במקום הנ"ל: אנו למדים שר"ת מצא סמך לדעתו, שבהגיע לחנוך חייב, באותם דברי הירושלמי עצמם שהביא הגר"א לסתור דעת זו. וזו לשון ר"ת: והא דאמר בירושלמי גבי ק"ש עד שיהא תדיר בה (מכאן ראייה לפרושנו שדברי הירושלמי נאמרו לענין ק"ש ולא לתפילין כמו שפרשו המפרשים) היינו עד שיגיע לחנוך. וגם לפי גרסת הספרים שלנו שהיא גם כן גרסת הרבה מהראשונים<sup>14</sup> אפשר לפרש כמו שפרש ר"ת ובאמרם, בשעה שהוא תדיר בה כווננו לשהגיע לחנוך. ואולם כבר הערנו למעלה שלא כווננו כלל כאן בירושלמי לחלק בין קטן לגדול או בין הגיע לחנוך לשלא הגיע אלא חלקו בין תורה שאדם תדיר בה שאין לה קצבה ולא זמן קבוע, לק"ש שיש לה קצבה ויש לה זמן קבוע. ומכל מקום אף שאין להביא ראייה מדברי הירושלמי לא לדעת האומרים שבהגיע לחנוך חייב ולא לדעת האומרים שהוא פטור, דברי המשנה קשים להעמידם לדעת המחייבים. ואף שאין ספק שכן הוא כדברי ר' תם שדרך המשנה לשנות נשים ועבדים וקטנים כאחת, וגם לדעת החולקים עליו צריך לאמר שחייבים ביחס לקטנים משמעו שונה מחייבים ביחס לנשים ועבדים, שאלה הן עצמן חייבים ואלו הקטנים עצמם פטורים מכל מצות אלא שהאב חייב לחנכן, ולא נשנו כאן נשים עבדים וקטנים חייבים אלא באשנא דלישנא (מאירי): ועקר הדברים דקטני' דמתני' אשנא – כך צ"ל ולא ושגרי! – לישן הוא שאף בהגיע לחנוך חייבי' הרי אין החיוב אלא

14) ויש שם שבוס גדול שלא עמדו עליו המו"ל, ואף שהוא נגלה לעינין ושם נאמר: והא דאיירי הכא בתפילין ומוזח יותר מכל מ"ע שהזמן גרמא דנשים פטורין משום דאיירי הכי בק"ש ואנב דאיירי בק"ש נקט נמי תפילין ומוזח שכתובים בו תפילין ומוזח. וברור הוא שלא עלה על דעת אדם לאמר שמוזח היא מ"ע שהזמן גרמא ושנשים פטורות ממנה, וצ"ל: והא דאיירי הכא בתפילין יותר מכל מ"ע. . . משום דאיירי הכי בק"ש ואנב דאיירי בק"ש נקט נמי תפילין וואנב דאיירי ברישא בתפילין נקט נמי בסיפא תפלה) ומוזח שכתובים בה (בפרשת של ק"ש) תפילין ומוזח. ועיין מאירי על משנתינו שכתב: אלא דאנב ק"ש נקטינהו לתפילין דשייכא בהדא. . . וכן בחיוב דנקט תפלה ומוזח מהאי טעמא הוא שהמוזח נזכרת בפרש' שמע עם התפילי' ותפלה נמי בהדי ק"ש שיכא. ועיין גם כן ברשב"א שכתב כעין זה.

15) עטור במקום הנ"ל וראבי"ה א', ס"ב, ושניהם נורסים רגיל במקום תדיר, ואולם אין ספק שגרסת הספרים תדיר שהיא גם כן גרסת ר"ת היא הנכונה שכן תדיר בירושלמי הוא מקביל לרגיל בבבלי. ולדונסא הבטוי מרגלא בפומיה בבבלי (ברכות י"ז, א'), וסנהדרין נ', ב') סתאים לתדירא בפומא שבירושלמי, ופרושו של ר' מאיר הלוי בספרי יד רמה על סנהדרין, שמרגלא בפומיה הוא כמו מרגלית בפיו, על דרך הדרוש הוא. ועיין לקמן בפנים על השתמשותו של הראבי"ה בספר ירושלמי ולא בחלמוד ירושלמי.

על אביהם אלא אנב נשים ועבדי' נקט קטני', מכל מקום דוחק גדול הוא לאמר שברישא נשנו קטנים בשביל עצמן ובסיפא על ידי אשנרא של נשים ועבדים. ועוד יותר דחוק הוא לאמר שרישא בשלא הגיע לחנוך וסיפא בשהגיע לחנוך (עיי"ש בתוספות על משנתינו), שאם כן אין שום חלוק בין ק"ש ותפילין מצד אחד לתפלה ברכת המזון ומזוזה מצד אחר, שבכולם קטנים שהגיעו לחנוך חייבים ובשלא הגיעו פטורים.

אמנם כן הוא שבסוכה מ"ב, א', הביאו ברייתא בלי שום חולק עליה ובה נאמר: קטן היודע לנענע חייב בלולב (מאמר זה הוא צטט מהמשנה שם) להתעטף חייב בציצית לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין יודע לדבר אביו לומדו תורה וק"ש. ואם לא נרצה לאמר שהמשנה בברכות חולקת על ברייתא זו, מה שהוא כמעט מן הנמנע שבין בבבלי ובין בירושלמי (עיי' לקמן בהמשך דבור זה על נוסח הירושלמי של הברייתא) הביאו הברייתא להלכה, על כרחך שמשנתנו בשלא הגיעו לחנוך והברייתא בשהגיעו לחנוך. ואולם כשנעיין היטב בסוכה שם נראה שמעולם לא אמרו שקטנים שהגיעו לחנוך חייבים בק"ש ובתפילין, ואדרבא משם מוכח כדעת רש"י וההולכים בשיטתו שאפילו כשהגיעו לחנוך הם פטורים מב' מצוות אלו ואף שחייבים בלולב סוכה ציצית ושאר מצוות. ואשר לק"ש כך אמרו שם בבבלי: יודע לדבר אביו לומדו תורה וק"ש תורה מאי היא א"ר המנונא תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב ק"ש מאי היא פסוק ראשון. והנה המפרשים לא פרשו מה דחקו לרב המנונא להוציא הבטוי הרגיל לומדו תורה ממשמעו, ולהגביל ק"ש עד שעורה היותר קטן (עיי' חלק א', עמוד רכ"ט. על שעורה), ואולם ברור הוא שהיה קשה לו איך אמרו כאן, כשמתחיל לדבר אביו מלמדו תורה, והרי תינוק מתחיל לדבר כשהוא בן ג' או פחות מזה, וכבר אמרו במשנה אבות סוף פ"ג, בן חמש שנים למקרא. ומצינו שרב הזהיר מלמדי תינוקות שלא לקבל בבית הספר תינוקות שלא הגיעו לשש (כתובות נ', א'), ואפילו אם נאמר לחלק בין אב ומלמד, אין עולה על הדעת שהאב מתחיל ללמד בנו תורה ג' או ב' שנים קודם שהוא נכנס לבית הספר. וכן היה קשה בעיניו לאמר שתינוק כשמתחיל לדבר יקרא ג' פרשיות של ק"ש בלשון שאינו מבין, ולא לבד שאין עולה על הדעת שיטילו עבודה קשה כזו על תינוק רך אלא שגם תכלית עבודה זו לריק היא שתינוק כבן ג' אי אפשר לו לעמוד על טיבה של קריאת שמע, קבלת מלכות שמים וקבלת עול מצות. ואם הטילו חוב על האב לחנך את בנו

הקטן במצות מעשיות כסוכה, לולב, ציצית והרבה כיוצא בהן בהסכם לעצת החכם הגדול, חנך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה, חנוך של תינוק רך המתחיל לדבר במצות המסורות ללב לא לבד שלא יועיל אלא שיפסיד, שירגיל עצמו לעשותם בלי כוונת הלב. ובצדק שאלו בגמרא תורה מאי היא ק"ש מאי היא (יש שלא גרסו מאי היא לא אחר תורה ולא אחר ק"ש), עיין דקדוקי סופרים, ואולם לפי פרושנו העקר כגורסת הספרים שהסופרים השמיטו השאלות שהיו נראות להן כשאלות של טפשים, והיעלה על דעתך שאב מלמד את בנו תורה כשהוא מתחיל לדבר או שמלמדו ג' פרשיות של ק"ש קודם שמבין מלה אחת עברית. והתשובה היא שתורה כאן פרושו שמלמדו פסוק אחד שבתורה המתחיל בתורה וכן מלמדו הפסוק הראשון של שמע. ולא משום מצות תלמוד תורה מלמדו הפסוק תורה לנו וכו' או כדי לחנכו במצות ק"ש הוא מלמדו פסוק ראשון שבה אלא כדי להרגיל לשונו בעברית וזהו שאמרו, יודע לדבר אביו מלמדו תורה וק"ש וביותר דיוק במקבילות (תוספתא ראש חגיגה ספרי זוטא ט"ו, ל"ח): מלמדו שמע ותורה ולשון הקודש, שמתחיל ללמדו פסוקים אחדים כפסוק ראשון של ק"ש והפסוק תורה צוה לנו עד שהתנוק מרגיל עצמו לדבר לשון הקדש וכשהוא נכנס אחר כך לבית הספר ללמוד מקרא כבר יש בידו ידיעה קלה בלשון המקרא. ומעניין הדבר שבספרי דברים מ"ז (=מדרש תנאים י"א, י"ט) לא נזכר שמע כלל אלא כך נאמר שם: מיכן אמרו (הדרשה היא על דבר בם ולא על ולמד תם אלא שהשמיטו הסופרים סוף הפסוק אחרי שהביאו ראשו בתחלת הפסקא, וקצור סופרים כזה מצוי ורגיל הרבה במדרשי התנאים) כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו בלשון הקודש ומלמדו תורה. ולא שאלה המקורות נחלקו בדבר אם האב חייב לחנך בנו הקטן בקריאת שמע או לא אלא ששמע (בתוספתא,

116) עיין כעין זה גם בבבא בתרא י"ד, א': כתב ר' אמי ד' מאוח ספרי תורה אמר להו דילמא תורה צוה לנו משה כתב. ואולם בב' סקומות אלה קשה להוציא תורה מסמעה הרגיל, וכיחוד קשה לפרש הברייתא בסוכה בדרך זו, שהרי במקבילה בספרי דברים מ"ז הוא אומר: ואם אין מדבר עמו בלשון קודש ואינו מלמדו תורה ראוי לו באילו קוברו שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם, וכי משום שאינו מלמדו הפסוק תורה צוה לנו ראוי לו כאלו קוברו! אלא שכן הוא דרך התלמוד לפרש לפעמים דברי התנאים על 'דרך הדרוש' כאשר רצו להדגיש שאין דברי התנאים כמשמען. ומה שרצו להדגיש כאן הוא שלא כוונה הברייתא בבטוי לומר תורה לתלמודה של תורה בסוכה הטכני, שהרי אין תנוק קטן כשמתחיל לדבר מוכשר לזה, אלא שמלמדו פסוקים קצרים של תורה כתורה צוה לנו וכדומה, כדי להרגיל לשונו בלשון המקרא ובדברי תורה וכמו שפרשנו בפנים.

ובספרי זוטא לפי גרסת הילקוט, שמע ולא קריאת שמעו) דוגמא לפסוקי תורה שהאב מלמד את בנו המתחיל לדבר כדי להרגילו בלשון הקודש ובדברי תורה. ובירושלמי סוף פ"ג של סוכה נאמר לשון תורה, ואם אין זו טעות סופר במקום לשון הקודש ושמע? ותורה, הדגישו שילמד לבנו לשון תורה, כלומר עברית שבמקרא ולא עברית של לשון חכמים, וכבר ידוע מאמרו של ר' יוחנן (חולין ק"ז, ב'), לשון תורה לעצמה ולשון חכמים לעצמן, והדרך היותר קרובה ללמד תינוק קטן עברית של המקרא הוא ללמדו פסוקי תורה כשמע וכתורה צוה וכו' כאשר בארו בבבלי. ויש מהראשונים שגרסו שם בירושלמי (עיין ה' ראטנער סוכה עמוד קמ"א): מלמדו פסוק שמע בני מוסר אביך, אלא שנראה שכן היה לפניהם בספר ירושלמי ולא בתלמוד ירושלמי ובספר זה כבר נתרחבו דברי הירושלמי שבסוף סוכה, עיין הערת המו"ל של הראב"ה חלק ב', עמוד שפ"ט הערה ב'. ודי במה שהערנו להוכיח שלא אמר אדם מימיו שאב חייב לחנך בנו הקטן בקריאת שמע, ומה שאמרו הם הוא, שמיד כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מרגילו לדבר עברית על ידי שמלמדו פסוקי תורה כשמע ותורה צוה לנו. והגר"א ז"ל בבאוריו לש"ע או"ח ע' העיר: קטן היודע לדבר שם לאו משום ק"ש ובזמן ק"ש אלא ללמדו תורה ילמדו אלו ב' פסוקים (ר"ל שמע ותורה צוה לנו), וודאי כן הוא כמו שכתב רבינו הגדול, שלא לק"ש כווננו שם, ואולם לפי דברינו לא כווננו שם ללמדו תורה במובנו הטכני אלא ללמדו לשון המקרא כדי כשיכנס לבית הספר תהי קצת תלמודו, התרגלות לשונו בעברית, כבר בידו. והמעין שם בדברי הברייתא יראה שכל הדברים המנויים בה דברי סופרים הם, ולכן אי אפשר לאמר שכווננו שם לתלמוד תורה שחייב האב ללמד בנו תורה מדאורייתא הוא.

אחרי שראינו שהעקר כדעת רש"י והעומדים בשיטתו שגם קטנים שהגיעו לחנוך פטורים מק"ש, הדבר מובן מאליו שכך הוא הדין גם בתפילין שכבר נשנו ב' מצות אלה כאחת במשנתנו, ואי אפשר להפריד בין הדבקים ולאמר שקטנים פטורים מק"ש גם בשהגיעו לחנוך ופטורים מן התפילין רק בשלא הגיעו לחנוך. ומה שקשה הוא איך אפשר לפטור קטנים שהגיעו לחנוך מן התפילין והלא אמרו שם בברייתא שבסוכה (על המקבילות עיין לקמן בהמשך דבור זה): לשמור תפילין אביו לוקח תפילין. ויש מהראשונים שאמרו שלא באו דברים אלה לחייב קטן כשהגיע לעונה זו אלא לפטור גדול, שגם בשהביא שתי שערות פטור הוא כל זמן שאין יודע לשמור תפילין. ואולם אף שגדול האחרונים הגר"א

בבאוריו לא"ח סימן ל"ז החזיק בשיטה זו של בעל העיטור (תפילין חלק ז') קשה להוציא הדברים מידי פשוטן שכל הברייתא בתינוק נאמרה ולא בגדול, ויפה העיר הרב בבית יוסף שם שכל הראשונים חולקים על בעל העיטור, ויש להוסיף שגם הגאונים כתבו בפרוש: ואמרו חכמים קטן היודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין<sup>17</sup> כדי להנכו במצות (שבלי הלקט ענין תפילין עמוד שפ"ב ושערי תשובה ס' קנ"ג<sup>18</sup>) ולא מצינו לו חבר לבעל העיטור בדבר זה.<sup>19</sup>

וכדי לעמוד על עקרון של דברים, יש להעיר בראשונה שהלשון אביו לוקח לו תפילין הוא הנוסח העקרי, ולא מניח כמו שנשתבש בתוספות ר' יהודה על משנתנו, ולא חייב בתפילין כמו שגורס בעל הילקוט בספרי זוטא (ואולם בעל מדרש הגדול גורס גם בספרי זוטא: אביו לוקח לו תפילין), שברור שבילקוט יש כאן אשגרא דלישנא מציצית ולולב שנאמר בהן חייב וכן הוא גורס שם חייב ללמדו שמע ותורה על ידי אשגרא זו.

ואשר ללשון זו כבר נתקשו בה הראשונים (תוספות ערכין ב', ב', בד"ה אביו לוקח ושם בשיטה מקובצת; מאירי על סוכה מ"ב, א'), וקצת תמוה שלא העירו על הברייתא בנטיין ראש נ"ב, שאמרו שם: האפטרופין... עושין להן לולב וערבה וסוכה וציצית... ולוקחין להן ספר תורה תפילין ומזוזה. ומבריייתא זו שבגטין אנו רואים שלא כן הוא כמו שפרשו המפרשים, שלא אמרו לוקח לו ציצית או לוקח לו לולב דמסתמא יש לו,<sup>20</sup> שהרי עקרה של הלכה זו בגטין בא להשמיענו שהאפטרופין מוכרין נכסי היתומים כדי לקח להם ציצית ולולב וסוכה ומכל מקום לא השתמשו בלשון לוקחין להם ציצית וסוכה וכו'. וברור הוא שהחלוק בין עושין ללוקחין הוא, שבדברים שאדם לוקח אותם מן השוק ומתקנם בביתו הוא אומר עושים ובדברים שהוא לוקח אותם מתקנים וראוים

<sup>17</sup> מן כד' עד סוף המאמר הוא פרושן של הגאונים על דברי הגמרא וכן כתב הרמב"ם תפילין ד', י"ג: קטן היודע... כדי להנכו במצות.

<sup>18</sup> בשערי תשובה תינוק במקום קטן שלפנינו ובספרי זוטא ז', ל"ח: כל תינוק.

<sup>19</sup> ואולם גם לרשי שם היודע לפרוס בגדול נאמר וכן היא דעת הראב"ד, עיי"ש בחדושי הריטב"א שנדפסו בו' שיטות של הרשב"א על סמו; ועיין לקמן בפנים בדבור, ובמנוחה. ובתנחומא סוף בא: ואם יש קטן בר מצוה ובר דעת מיחייב! והבטוי המאוחר בר מצוה מוכיח שמאמר זה אינו מנוף המדרש.

<sup>20</sup> ועיין בבית חדש אורח חיים סימן י"ז, שהרחיק ללכת והוא אומר שלולב שדמיו יקרין אין חיוב על האב לקנותו כדי לחנך בנו הקטן במצוה זו אבל תפליין שאין דמיהן יקרין חייב לקנותם. ונעלמו ממנו דברי התוספות בערכין שכתבו להיפך שתפילין דמיהן יקרין, ובודאי שבארץ ישראל שכל ד' מינים גדלים שם כן הוא כמו שכתבו בעלי התוספות, והרב בעל בית חדש שער במקומו ובשעתו!



לשמוש מיד הוא אומר לוקחין, ולכן אמרו שם בברייתא: ולוקחין להן ספר תורה תפילין ומוזוה, שהן לוקחין אותם מידי אומן הבקי בעשייתן כדי להשתמש בהן, ואולם אמרו, עושין סוכה וציצית, שאין אדם קונה סוכה בשוק או טלית מצויצת אלא הוא קונה דפני הסוכה או הסכך ועושה סוכה וכן הוא עושה עם בגדו (בזמן התלמוד רובן של בגדים היו בעלי ד' כנפות, עיי"ש בערכין בתוספות ד"ה, הכל חייבין בציצית) שמטיל הציצית בבגד שקנה או בלשונן עושה להן ציצית. ובדיוק השתמשו בבטוי עושין לולב שכן אדם קונה ד' המינין או אחד ושנים מהם (בארץ ישראל אתרוג והדסים מצויים היו לרוב בני אדם בגנותיהם) ואוגדן בביתו. וראוי לשום לב אל העובדא שבין המצות שנמנו שם לא נזכר שופר, ובגמרא שם אמרו: וכל דבר שיש לו קצבה לאתווי שופר, אלא שצריך לתן טעם<sup>21</sup> למה לא נאמר שופר בפרוש, וברוב המקומות (עיין למעלה עמוד ח', בהערה) דוגמאות למצוה הן, שופר לולב וסוכה. ולפי מה שפרשנו החלוק שבין עושין ללוקחין כבר יש בידינו הטעם למה לא נשנה כאן שופר, ששופר הוא מסוג של תשמישי מצוה כלולב סוכה וציצית ומקומו עמהן, ואולם לא היה אפשר לו לאמר, עושין להן שופר, שאין עושין שופר אלא לוקחין אותו כדי להשתמש בו מיד בלי שום תקון ולכן לא נזכר בפרוש אלא נכלל בכל דבר שיש לו קצבה.

והנה אף שעלה בידינו לעמוד על טעמן של דברים למה אמרו עושה לו לולב, סוכה וציצית ולוקח לו ספר תורה תפילין ומוזוה, הקושיא על לשון הברייתא בסוכה לא נתרצה שהיה לו לאמר, או חייב בלולב בציצית ובתפילין כמו שהוא בספרי זוטא, או עושה לו לולב עושה לו ציצית ולוקח לו תפילין. ומי שאומר שבא להשמיענו שלא בלבד שחייב אלא שעליו להוציא מעות לקנות תפילין לבנו כדי לקיים מצות חנוך מן המתמיהין הוא, וכי יש לנו דוגמא ל"חייב של חנם", וכי הטיל אדם ספק בדבר שבכל מקום שאמרו שאדם חייב במצוה פרושו, שמחוייב להוציא מעות כדי לקיימה. ואף שיש לישא וליתן בשאלה עד כמה הוא חייב לבזבו ממונו בשביל קיום מצוה (עיין בבא קמא ט', ב', ובתוספות שם בראש העמוד), כשאמרו קטן חייב בלולב או חייב בציצית

21) ושם אמרו גם כן: ולוקחין להם ספר תורה תפילין ומוזוה וכל דבר שיש לו קצבה לאתווי מגלה. ואולם כאשר תורה הוא שם הכולל לתורה נביאים וכתובים (תורה משולשת תורה נביאים וכתובים; עיין פסקהא דר' כהנא י"ב, ק"ה, א') אין כאן מקום לשאול למה לא פרטו ביחוד פנ"ה, ובתוספתא תרוסת א', י', הגרסא היא: לקנות להם ספר תורה ונביאים.

אין שום ספק בדבר שצריך האב להוציא מעות על מצוות אלה (תכלת היא אחת מהדברים היותר יקרים ואפשר שמחיר הציצית עלה על מחיר התפילין) ולא הוסיף כלום באמרו לוקח לו תפילין.

ומה שנראה לנו בזה הוא שבדיוק גדול אמרו כאן אביו לוקח לו תפילין ולא חייב בתפילין, להשמיענו שאין חנוך בתפילין כחנוך בציצית ולולב ושאר מצוות שבאלה חיוב על האב לחנך בנו הקטן בהן אבל בתפילין אין חייב האב אלא לקנות תפילין לבנו, שכבר אמרו במשנתנו בברכות שקטנים (ואפילו בשהגיעו לחנוך) פטורין מן התפילין. ואולם חייב האב ליקח לו תפילין כדי שירגיל עצמו בשמושן, בהנחתן בחליצתן בכריכת הרצועות ובעשית הקשרים, וכשיגדיל כבר תהיה עשית מצוה זו שגורה בידיו, ואולם אין האב חייב לחנכו בהנחת תפילין בכל יום ויום ודי לו בזה שהוא לוקח לו תפילין ומאפשר לו להתרגל בהנחת תפילין. וקרוב לזה מנהגנו עתה שהקטנים מתחילים להניח תפילין כב' או ג' חדשים קודם שנעשו בני י"ג כדי להתרגל ב"שמושן" של תפילין, ובזמן של התנאים והאמוראים התחילו בתרגיל מיד כשהגיעו לעונת היודע לשמור תפיליו, אלא כיון שעונה זו קדומה הרבה לימי גדלות הסתפקו עצמם בלקיחת התפילין לקטנים והניחו להם לעשות כאשר לבם חפץ, ויש שהיו לובשין תפילין בכל יום ויש שלא לבשו אותן אלא לפרקים ואולם כולם כשהגיעו לגדלות כבר היו בקיאים בשמושן של תפילין. ולפי פרושנו זה צ"ל שחייב בתפילין בספרי זוטא הוא אשגרא דלישני כאשר כבר הערנו למעלה.<sup>22</sup> ובמכלתא בא פי"ז נוסח הלכה זו הוא: קטן היודע לשמור תפילין הרי הוא (ויש שגורסים אביו) עושה לו תפילין, ועושה לו הוא כמו לוקח לו, ופרושו שהאב מאפשר לבנו הקטן להתרגל בשמושן של תפילין, אלא שגרסתנו במכלתא מוטלת בספק גדול שבעל העטור במקום הנ"ל וכן מחבר ספר שכל טוב ב', קנ"ה, מביאים מהמכלתא הלשון לוקח ולא עושה, ולפי דברינו למעלה כך הוא העקר, שכן אדם לוקח תפילין מן האומן ואין עושה אותן בביתו. וסופרים שאינן בקיאים כבר לא עמדו על החלוק שבין עושה ציצית ללוקח תפילין, ויש שהשתמשו בשניהם בלשון עושה כבמכלתא שלפנינו ויש שהשתמשו בשניהם בלשון לוקח כבספר ירושלמי<sup>23</sup>, שלפי עדותן של כמה

<sup>22</sup> עי' עמוד קמ"ה; וה' האראויטץ מו"ל של ספרי זוטא לא העיר על גרסת בעל ילקוט חייב ללמדו.

<sup>23</sup> עיין ראבי"ה ב', עמוד שפ"ח וזו', ובהערות המו"ל ואהבת ציון וירושלים לה' ראטנער על סוכה קמ"ב

וקמ"ג. ושניהם לא העירו שהלשונות כשורה ולוקח ציצית מראות שהרא"ביה לא השתמש בהירושלמי.

מהראשונים היה נאמר בו, יודע להתעטף בציצית לוקח לו ציצית. ובתלמוד ירושלמי סוף פרק ג' של סוכה הגרסא היא: יודע להתעטף חייב בציצית, כמו שהוא בבבלי בתוספתא ובספרי זוטא, והמאמר, יודע לשמור תפילו וכו' חסר לפנינו בירושלמי על ידי דלוג סופרים שדלגו על מה שבין יודע לשמור לבין יודע לשמור.<sup>24</sup>

ורואה אני לחזור בסוף דבור זה על דבר אחד שכבר נגענו בו בקצרה והוא דעתו של בעל העטור שקטן היודע לשמור תפילו וכו' פרושו גדול, שאפילו גדול פטור כל זמן שאין יודע, ואולם קטן ממש-ואפילו בשהגיע לחנוך-ויודע לשמור תפילו פטור. וכבר הערנו שקשה להוציא הדברים מידי פשוטן ולאמר שקטן הוא „גדול בן י"ג שנה“ (דברי בעל העיטור שם) ואף שאפשר שגם במשנה שקלים א', ג', קטן פרושו פחות מבן כ'. אולם גם אם נדחוק לפרש כן דעתו של העיטור מופרכת היא מברייתא בנטין ראש דף נ"ב, שרמזנו עליה למעלה, ששם מפורש נאמר שאפטרופין (של יתומים קטנים) מוכרין מנכסי יתומים מה שנצרך לקנות בו ספר תורה תפילין ומזוזות ליתומים, ועל כרחק מה שאמרו, היודע לשמור תפילו אביו לוקח לו תפילין, בקטן ממש הוא. ותמה אני שלא אחד מן הראשונים ולא מן האחרונים העיר על ברייתא זו שבנטין, שמוכח ממנה, או שקטן שהגיע לחנוך חייב בתפילין, או שאביו (וביתום אפוטרפוס) לוקח לו תפילין להתרגל בשימושן.<sup>25</sup> אמנם במקבילות של ברייתא זו בתוספתא תרומות א', י', ובבא בתרא ח', י"ד, לא הזכירו תפילין ובשני מקומות אלו נאמר: לקנות להם ספר תורה ונביאים. ואולם ברור הוא שאין כאן מחלוקת בין התוספתא והברייתא שבבבלי, אם לוקחין להם תפילין או לא, שהרי לא נחלק אדם שקטנים חייבים במזוזה ומכל מקום לא נזכרה בתוספתא, משום שהיא

<sup>24</sup> לפני מסדר הירוש' נוסח ברייתא זו היה כמו שהוא בתוספתא בכ"י ווינן ובספרים, בראשונה יודע לדבר וכו' ואחריו יודע לשמור תפילין וכו' ואחריו יודע לשמור גופו וכו', ולכן קל היה להם להסופרים לדלוג על מה שבין יודע לשמור הראשון ליודע לשמור השני, ואולם לפי גרסת כ"ע המאמר יודע לדבר הוא אחר יודע לשמור תפילו.

<sup>25</sup> עיין עמוד קמ"ה, כפנים שהערנו על הלשון חייב בתפילין שבספרי זוטא שהיא אשנא מציצית ולולב. ומחברו של מסכת תפילין א', ג', גם כן משתמש בלשון חייב ונראה שלקח דבריו מספרי זוטא, ולעומת זה בראש מסכת ציצית נאמר, כל קטן שהוא יודע להתעטף בציצית אביו עושה לו ציצית, ובכל המקורות העתיקים, תוספתא ספרי זוטא בבלי וירושלמי, אמרו חייב בציצית. ונראה שמחבר מסכת ציצית לא הוא מחברו של מסכת תפילין והוא לא רצה להשתמש בלשון חייב בקשר עם קטן (עיין דברי בעל העטור בהג"ל שהעיר: אי קטן ממש הוא קטן מי מחייב במצות) ולכן שנה הלשון ושנה, אביו עושה לו ציצית.

משחמשת בהלכה זו בלשון אחרת מלשון הברייתא שבבבלי והיא שונה בראשונה מצוות האמורות בתורה מה שכולל תפילין ומוזוה ואחר כך ספר תורה נביאים וכתובים (ויש שלא גרסו כתובים) שלוקחין אותן כדי ללמד בהן. ובבבלי נשנו תפילין ומוזוה עם ספר תורה, ואף שאין תשמישן שוה שאלו לוקחין לעשות בהן מצוה וספר תורה ללמד בו, הבטוי ספר תורה תפילין ומוזוה הוא רגיל ומצוי ולכן השתמשו בו גם בברייתא זו, ואולם בין לפי הבבלי בין לפי התוספתא לוקחין תפילין ליתומים קטנים ולא כדעת בעל העיטור.

וחייביו בתפלה כדי שיהא כל אחד ואחד מבקש רחמים על עצמו.

וכן אמרו בבבלי בסוגיא זו, וחייבין<sup>26</sup> בתפלה דרחמי ניהו, אלא שספק גדול לנו אם המאמר הזה הוא מגופו של התלמוד. וכדי לעמוד על עקרון של דברים עלינו לברר בראשונה הגרסא העקרית שם בבבלי, ובעל דקדוקי סופרים קצר במקום שראוי להאריך. גרסת חכמי אפריקא וספרד כרבנו נסים במפתח שלו הרי"ף הרמב"ן (במלחמות שם) והרשב"א, ומובאה גם כן בתוספות ר' יהודה (הצרפתי!) בלשון, ויש ספרים דגרסי, היא: מאי שנא הני ומאי שנא הני ק"ש ותפילין מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות תפלה ומוזוה וברכת המזון מצות עשה שלא הזמן גרמא וחייבות. וגרסא זו שהיא גם כן גרסת כ"י מינכען אפשר לקיימה רק על דעת האומר שתפלה מ"ע מן התורה אלא שחכמים קבעו לה זמן<sup>27</sup> (עיין חלק א', עמוד קכ"ז) ואם כן היא מ"ע שלא הזמן גרמא, ואולם לדעת האומר שכל עקרה של תפלה הוא מדרבנן בודאי מצוה שהזמן גרמא היא, שהרי משנה שלמה בראש פרק רביעי של ברכות, תפלת השחר עד חצות... תפלת המנחה עד הערב. ובהסכם לדעה הראשונה יש שגרסו שם בבבלי, וחייבין בתפילה פשיטא מהו דתימא הואיל וכתוב בה ערב ובוקר וצהרים כמ"ע שהזמן גרמא דמי קמ"ל, אלא שאין ספק שוהו הוספה על פי דרך הדרוש, וכי משום שנוכר בתהלים ג' זמנים של תפלה (וכן בדניאל ו', י"א) נאמר שמן התורה היא מ"ע שהזמן גרמא. וגרסא זו לפנינו בכ"י מצרים (שנויי נוסחאות שבו הו"ל ה' קורוניל

<sup>26</sup> בעל הלכות גדולות ברכות פ"ג, גורס וחייבות שכל עקרה של הלכה זו לא נשנה אלא משום

נשים ועבר כאשה, וקטנים רק משום חינוך דרבנן נשנו כאן.

<sup>27</sup> גם אם נאמר שמן התורה חייב להתפלל בכל יום (עיין במגלת אסתר מ"ע ה'), מכל מקום כשהגבילו חכמים זמנה של תפלה לא עקרו חכמים מצוה מן התורה, שאחרי שעבר זמנה של שחרית הוא מתפלל מנחה ולאחריה מעריב, ומן התורה די לו בתפלה אחת; עיין הערה כ"ט.

בספרו בית נתן) וכן מובאה מן הרב המאירי בחדושו על סוגיא זו. לעומת זה אלה שהחזיקו בדעת האומרים שכל עקרה של תפלה אינה אלא מדרבנן הגיהו הגרסא העתיקה שמצינוה אצל חכמי ספרד והוסיפו: וחייבין בתפלה דרחמי נינהו, כאשר היה קשה להם בשלמא ברכת המזון ומזוזה מ"ע שלא הזמן גרמא הן אבל תפלה כשתקנוה חכמים קבעו לה זמן וע"כ שחיובן של נשים בתפלה יש לו טעם מיוחד. והרא"ה בפרושו על האלפסי אף שגרסתו היא כגרסת חכמי ספרד שהיו לפניו כבר הוסיף המאמר הזה, שהוא הולך בשיטת רבו הרמב"ן (בהשגותיו על ספר המצות מ"ע, ה') שתפלה אינה אלא מדרבנן, אלא שרבו זה לא הגיה הגרסא העתיקה כאשר כבר הערנו למעלה. ונראה שהרמב"ן פרש דברי הגמרא שתפלה מ"ע שלא הזמן גרמא בדרך שפרשום תלמידי ר' יונה, שתפלה אף שיש לה זמן קבוע הלואי שיתפלל אדם כל היום. והראשון שנמצא אצלו הטעם, דרחמי נינהו, הוא בעל הלכות גדולות בפ"ג של ברכות, אולם הוא אינו גורס כחכמי ספרד, תפלה מזוזה וברכת המזון מ"ע שלא הזמן גרמא וחייבות, כמו שנראה בסוף הדבור הבא.

ואשר לגרסת הספרים שלנו ברור הוא שהיא מורכבת מב' הגרסאות שעמדנו עליהן ובעקרון הן סותרות זו את זו, שהגרסא דרחמי נינהו, היא על דעת האומר תפלה מדרבנן והגרסא מהו דתימא הואיל וכתיב בה ערב וכו' היא על דעת האומר שעקר תפלה מן התורה, אלא שהסופרים השמיטו פשיטא על פי דברי רש"י שכתב: ה"ג תפלה דרחמי נינהו ולא גרסינן פשיטא. ובאמת לפי הגהת רש"י היה להם להשמיט כל המאמר מהו דתימא וכו' אלא שלא עמדו על דבריו וחשבו שהוא מחק רק המלה פשיטא, ולא כן הוא שהוא התנגד לגרסא שהיתה לפניו (עיי"ש בתוספות וכן הגרסא בכ"פ, עיין דקדוקי סופרים), פשיטא מהו דתימא הואיל (או: כיון) דכתיב בה ערב... קמ"ל דרחמי נינהו, ומחק מן פשיטא עד קמ"ל (ולפנינו ברש"י צ"ל וכו' אחרי פשיטא!) וגרס רק דרחמי נינהו. והתוספות שם השתדלו לקיים גרסת הספרים והעירו שגם במ"ע דרבנן שהזמן גרמא נשים פטורות ולכן יפה הקשו פשיטא. ואולם אם יפה הקשו לא יפה השיבו, שאין דרך התלמוד לאמר על תקנת חכמים כיון דכתיב בה, ולא עוד למה לא השיבו ואמרו מהו דתימא כיון שתפלת שחרית עד חצות ותפלת המנחה עד הערב כמ"ע שהזמן גרמא היא. ולפי מה שכתבנו שקצור לשון לפנינו בדברי רש"י וצריך להוסיף וכו' אחרי

פשיטא אפשר שיסוד הגהת<sup>28</sup> במה שכתבנו, שכיון שתפלה לאו מדאוריתא איך אמרו כיון דכתיב בה. ואיך שיהיה, לדעת האומר שתפלה מדרבנן בודאי אי אפשר לגרום פשיטא, שמאי פשיטא אדרבא לפי פשוטן של דברים תפלה שזמנה קבוע מצוה שהזמן גרמא היא, ואם משום שאמרו, והלואי יתפלל אדם כל היום כולו, (ובבבלי כ"א, א', נחלקו בזה אמוראים; עיין חלק ג', של"ט) אפשר למנותה בין המצות שלא הזמן גרמא, אין סברא זה פשוט<sup>29</sup> כל כך עד שנאמר עליו פשיטא. והסופרים שהשמיטו פשיטא יפה עשו, אלא שהיה להם או להשמיט גם התשובה על השאלה פשיטא והוא המאמר מהו דתימא וכו', או לנסח השאלה פשיטא והתשובה מהו דתימא וכו', ולהשמיט דרחמי ניהו בהסכם לדעת האומר תפלה מן התורה.

ועל פי הכלל, אין דבריו של אחד במקום שנים, לכאורה היה נראה לאמר שעקר הגרסא בבבלי הוא כמו שגרס בה"ג, וחייבין בתפלה דרחמי ניהו, שכן דברים אלה שבבבלי הם הם דברי הירושלמי, ולפ"ז נוכרח לאמר גם כן שבין לדעת הבבלי בין לדעת הירושלמי עקר תפלה מדרבנן שכבר ראינו שהטעם, דרחמי ניהו, אין לו מקום אם נאמר שעקר תפלה מן התורה. ואולם הבקי בהשתלשלות גרסאות התלמוד יראה שהעקר כגרסת חכמי ספרד שכל אלה ה"פשיטות" והתשובות עליהן הוספות הן, ויש שהוסיפו, פשיטא מהו דתימא" בקשר עם כל מצוה ומצוה שנזכרה במשנה<sup>30</sup> ויש שלא הוסיפו אלא בקשר עם קצתן וכבר העיר הרשב"א שהגרסא הנכונה היא: ק"ש ותפילין מ"ע שהזמן גרמא ונשים פטורות.<sup>31</sup> ולא רחוק כלל לאמר שההוספה, דרחמי ניהו, היא על פי

<sup>28</sup> ולפי הבנת התוספות בדברי רש"י תקשה עליו מסוגיא זו שלפנינו שהרי אמרו בתחלחה, ק"ש פשיטא וכו', וק"ש היא מדרבנן, ודוחק לאמר שהקשו כן על דעת האומר שק"ש מן התורה. ואולם עיין בחוספות ר' יהודה שמוכח מדבריו שגם אלו שגרסו פשיטא בקשר עם תפילין ובקשר עם המצוות שהנשים חייבות בהן לא גרסו כך בקשר עם ק"ש, והרב הזה מביא ראיה ממה שלא אמרו ק"ש פשיטא, שכן הוא כדעת רש"י שהכלל נשים פטורות מפי"ע שהזמן גרמא אינו אלא בדאורייתא.

<sup>29</sup> ויותר פשוט הוא לאמר שכיון שאין לך שעה ביום שאי אפשר לו לאדם להתפלל בה תפלה אחת, שחרית מנחה או ערבית, תפלה זמנה כל היום היא ולכן היא מ"ע שאין הזמן גרמא לדברי הכל; עיין הערה כ"ז.  
<sup>30</sup> בהערה כ"ח הערנו, שיש מהראשונים שלא גרסו ק"ש פשיטא, אולם בספרים שלנו ישנו אלא שבאלה הספרים מחקו פשיטא בקשר עם תפלה על פי דברי רש"י כאשר נתפרש בפנים. ור' יהודה בחוספות מעיר שגם ר"ח לא גרס פשיטא זו, ואולם נראה שצ"ל ר"ח במקום ר"ח. שקשה לאמר שגרסת ר"ח היתה שונה מו של שאר חכמי אפריקא וספרד.

<sup>31</sup> נראה שהסופרים קצרו דברי הרשב"א וצריך להוסיף אחר פטורות: תפלה מוזה וברכת המזון מצות עשה שלא הזמן גרמא וחייבות.

דברי הירושלמי שלפנינו, אלא שבירושלמי הוא טעם למה קטנים פטורים מק"ש ותפילין וחייבים בתפלה ואמרו שלכן חייבים בתפלה שיהא כל אחד ואחד (ואפילו הקטנים!) מבקש רחמים על עצמו. ולפי מה שכתבנו למעלה עמוד קל"ז, שלדעת הירושלמי יש מצות שקטנים חייבים בהם (כלומר שאביהן חייב לחנכם) דבר תורה אפשר לאמר גם כן שקטנים חייבים בתפלה מזוהה וברכת המזון דבר תורה. והאחרונים (עיין לדוגמא שאגת אריה סימן י"ד) האריכו הרבה להקשות על דעתו של הרמב"ם, שעקר תפלה מן התורה מסווגיא שלפנינו שאמרו שנשים חייבות בתפלה משום דרחמי ניהו, ולפי דבריו היה להם לאמר שחייבות משום שמן התורה היא מ"ע שלא הזמן גרמא. ואולם כפי שראינו לא לבד שאין מכאן קושיא על הרמב"ם, אלא שלפי גרסת חכמי ספרד (ובודאי הוא כאחד מהם גרס כגרסתם) ראייה ברורה לדבריו שהרי אמרו, תפלה מזוהה וברכת המזון מ"ע שלא הזמן גרמא. עיין בשני דבורים הבאים.

### ובמזוהה דכתיב וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך.

הרב בעל פני משה מפרש שדרשו, ביתו זו אשתו, (יומא משנה א') ואולם אף שדרשה כעין זו אפשרית היא וכן דרשו בגטין מ"ז, ב' (=ירושלמי בכורים א', ה'), ולביתך מלמד שאדם מביא בכורי אשתו וקורא, קשה לקבל פרוש זה שבבבלי יומא י"א, ב', אמרו להיפך, מהו דתימא ביתך ולא ביתה (ולכן פטורה ממזוהה) . . . ואימא ה"ג אמר קרא למען ירבו ימיכם וימי בניכם הני בעו חיי והני לא בעו חיי וכו'. ולכן יותר נראה פרוש הרא"פ שקצרו הסופרים כאן והשמיטו וגו' <sup>32</sup> והדרשה שבירושלמי היא היא הדרשה שבבבלי שלמען ירבו ימיכם וימי בניכם מרבה נשים וקטנים. ואשר לסתירה שבין דברי הגמרא ביומא שביתך ממעט ביתה ודברי הגמרא בגטין שלביתך מרבה בכורי אשתו, הדבר פשוט שבבכורים לביתך הוא מיותר לגמרי, שהרי כבר אמר ושמת בכול הטוב אשר נתן לך ה' אלהיך, ולכן אמרו שבא לרבות בכורי אשתו ואולם במזוהה, מזוזות בתים ושערים, היה לו לאמר ולכן היה מקום לדון שביתך בא למעט ולא ביתה.

ודע שלפי פשוטן של דברים נראה שקטנים חייבים במזוהה דבר תורה וביחוד דברי המכלתא מראים כך ששם בא פי"ז אמרו, אם למדת על המזוהה

<sup>32</sup> ובכ"י הניזוה: ביתך וכו', אלא שאפשר שגו' הוא במקום ובשעריך.

שהיא נוהגת בקטנים כגדולים תפילין ינהגו בקטנים כגדולים, מה שקשה לפרש שהאב חייב לחנכו במצוה זו כאשר כבר העיר הרב בעל העטור בהלכות תפילין חלק ז'. אלא שפרושו של הרב שלא לקטן ממש כוונו קשה לקבל שלא בלבד שדוחק גדול הוא להוציא הדברים מידי פשוטן כאשר הערנו כבר למעלה עמוד קמ"ה, אלא שגם כן קשה מה שאמרו, אם למדת וכו', ומה למוד צריך כאן והלא בן י"ג חייב בכל המצות שבתורה ומזוהה בכלל. ולפי דעתו שבא שם ללמד שגדול פטור מן התפילין כל זמן שאינו יודע לשמור תפיליו כך היה לו לאמר: ושמרת את החקה למה נאמר לפי שמצינו בכל המצוות כולן שחייב בהן משנעשה גדול יכול אף תפילין כן ת"ל ושמרת לא אמרתי אלא במי שידוע לשמור תפילין. ועוד שלפי דעת הרב איך אמרו שם ובהרבה מקומות אחרים שזכרו בדבור הקודם, יודע לשמור תפיליו אביו לוקח-או עושה-לו תפילין, ואם בגדול החיוב הוא על הבן ולא על האב. ואולם אף שדעת זו אי אפשר להעמידה כלל וכלל לא, בדבר אחד צדק הרב בעל העטור שהלשון, מזוהה נוהגת בקטנים כגדולים, קשה לפרש על חנוך הבן שהאב חייב לחנכו במזוהה, שהרי אין חנוך אלא מדרבנן. ואפשר שכוונו לאמר שבית דירה של קטנים חייב במזוהה כבית דירה של גדולים, שלא תאמר שעקר מצוה זו על הדרים בבית ולא על בעל הבית וקטנים לאו בני חיובא נינהו, אלא שקטנים וגדולים שווים בדבר ובית דירה של קטנים חייב במזוהה. ולפי מה שכתבנו למעלה עמוד קל"ח (ועיין גם כן סוף דבור הקודם). בדעת הירושלמי שיש מצות שהקטנים חייבים בהן דבר תורה (כלומר שהאב חייב לחנכם בהן) נראה שגם מזוהה היא מסוג זה ואין צורך לדחוק ולאמר שהדרשה כאן לא נאמרה אלא לרבות נשים, וקטנים אינם אלא מדרבנן. וכן אין צורך לדחוק ולאמר שהדרשות במכלתא שם לרבות קטנים במזוהה וכן בתפילין כשיודע לשמור תפיליו אינן אלא אסמכתות בעלמא. ואולם בתפילין נראה שדעת הירושלמי היא כדעת הבבלי שאביו לוקח לו תפילין משום חינוך, דרבנן; עיין מה שהערנו על זה למעלה עמוד קמ"ה-קמ"ט.

וראיתי להעיר בסוף דבור זה על גרסת בעל הלכות גדולות ברכות פ"ג, בסוגית הבבלי שם שהוא גורס: ובמזוהה פשיטא מצות עשה שלא הזמן גרמא היא סלקא דעתך אמינא והואיל וכתב ביה בשכבך ובקומך תהוי כמ"ע שהזמן גרמא קמ"ל. ולא מצאתי לו חבר בגרסא זו וגם קשה להעלות על הדעת שבעלי התלמוד דרשו דברי המשנה בדרך רחוקה כזו, וכבר הערנו בדבור הקודם



ש"הפשיטות" ומה שנאמר עליהם הוספות מאוחרות הן, ועקר הגרסא בבבלי הוא, פטורות מק"ש ותפילין שהן מ"ע שהזמן גרמא וחייבות בתפלה בברכת המזון ומזוה שהן מ"ע שלא הזמן גרמא.

וברכת המזון דכתיב ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך.

המפרשים פרשו שדרשו ואכלת ושבעת וברכת כל מי שאכל ושבע חייב לברך, ואולם אף שלקמן בהלכה זו אמרו כעין זה: ואכלת . . . מי שאכל הו' יברך, אין הדרשות שוות. הדרשה, מי שאכל הוא יברך, היא על פי פשוטו של הכתוב, שאין טעם לאמר שזה יהנה וזה יברך אלא מי שאכל הוא בעצמו יברך, אבל איכן מצינו רמז לכל מי שאוכל, ואפשר שואכלת ושבעת וברכת לאנשים ולא לנשים נאמר. וביותר קשה שלפי דעת הבבלי כ', ב', יש מי שאומר שפסוק זה מלמדנו שנשים פטורות מברכת המזון, שאף שהיא מ"ע שלא הזמן גרמא לא נתנה אלא למי שיש לו חלק בארץ, דכתיב על הארץ הטובה אשר נתן לך והארץ לא נתנה לנקבות. ואמנם לפי דברי התוספות שם בד"ה נשים אין זה היסוד לדעת האומר נשים בברכת המזון דרבנן, אלא שטעמו הוא משום שאינן לא בברית ולא בתורה ואמרו, מי שלא אמר ברית ותורה לא יצא ידי חובתו. ואולם ממקום שהביאו ראיה לפרושם סתירה עליו שהרי אמרו (שם מ"ט, א') כל שלא אמר . . . ומלכות בית דוד בבונה ירושלם לא יצא ידי חובתו. והיעלה על דעת אדם לאמר שמן התורה חייב להזכיר מלכות בית דוד, ואפילו לדבריהם שג' ברכות של ברכת המזון מדאורייתא הן (תוספות סוף ט"ו, א'). ועיין בית יוסף קצ"א, שיפה העיר ששאר הראשונים נחלקו על זה) מכל מקום גם הם מודים שאין חיוב לברך מה"ת אלא על המקדש, כלומר השראת השכינה במקום שבחר בו הקב"ה או לשעה או לעולם, ולא על מלכות בית דוד, ולפי זה ברור שמה שאמרו שם, לא יצא ידי חובתו, פרושו חובה שהטילו עליו חכמים ואולם מן התורה אין מברך אלא על המזון על הארץ ועל המקדש, ואם כן אי אפשר לאמר שלכן נשים פטורות מדאורייתא משום שאינן בברית ותורה, שגם אנשים אין צריכים להזכיר ברית ותורה מדאורייתא. וכבר העיר בקצרה על זה הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצות שורש א', וזו לשונו: וכולן אין מטבען תורה אבל נצטווין מן התורה שנברך לאחר אכילתו כל אחד כפי דעתו כעין ברכת מנימן רעיא (מ', ב') שאמר בריך רחמנא מאריה דהאי פיתא. והרב קצר בלשונו שבודאי לא כיון לאמר שמן התורה אינו מברך אלא על המזון שהרי

בפרוש נאמר בתורה, ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך על הארץ הטובה אשר נתן לך, אלא שהוא מדגיש שג' ברכות אינן מן התורה (בגנוד לדעת התוספות שנוכרה למעלה), ואולם מן התורה כל אחד ואחד מברך כפי דעתו והוא מברך על המזון, ובפני הבית גם על הארץ ועל המקדש.

וכבר נחלקו שם בברכות אם לא אמר ברית ותורה יצא או לא יצא, שמן התורה ברכת הארץ כמשמעה, ברכת תודה על הארץ הטובה אשר נתן לנו ולכן הכל מודים שאם לא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה שלא יצא ואולם אף שחכמים תקנו להזכיר בה ברית ותורה יש מי שאומר שלא תקנו אלא לכתחלה ובדיעבד יצא. ובברכת נחמה הכול מודים שאם לא אמר בה מלכות בית דוד שלא יצא, שאין נחמה גמורה אלא בחזרת מלכות בית דוד (רמב"ן ברכות ב', ד'). וכשתקנוה הנביאים הראשונים דוד ושלמה (שם בברכות מ"ח, ב'), תקנו<sup>33</sup> שיתפלל אדם על ירושלים המקדש ומלכות בית דוד, ומי שלא אמר ומלכות בית דוד לא יצא ידי חובתו ששנה ממתבע שטבעו חכמים. ולשון הברייתא שם: כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו . . . צריך שיזכיר בה ברית . . . צריך שיזכיר בה תורה, מוכחת כדעת האומר שברית ותורה אין מעכבות, ומטעם שכתבנו. והרמב"ם ברכות פ"ב, ג' וד', פסק כן להלכה ואף שבגמרא אמרו שם: ואת שבקת כל הני חנאי ואמוראי ועבדת כרב, לא משום שרב ששת הכריע נגד דעתו של רב אלא שכעס על רב חסדא שסמך על דעה זו של רב להקל ולא אמר לכתחלה לא ברית ולא תורה ולא מלכות (ובודאי עשה כן מפני כבוד הנשים החשובות של בית ריש גלותא שהיו באותה סעודה, וכבר ידועה קפדנותה של ילתא בתו של ריש גלותא ואשתו של רב נחמן חבירו של ר' חסדא, ולחנם נדחקו האחרונים וכבר שבשו הסופרים את הגרסאות שלא עמדו על עקרון של דברים; עיי"ש בדקדוקי סופרים) במקום שרבים חולקים עליו ואומרים שגם בדיעבד לא יצא. הרחבנו קצת בפרוש הסוגיא שבבבלי להוכיח שהעקר כפרושו של רש"י והמאירי<sup>34</sup> שטעם האומר נשים פטורות מברכת המזון הוא משום שנאמר על הארץ

<sup>33</sup> בנוסחאות שלנו לא נזכר כלל מי תקן על מלכות בית דוד, ואולם בכ"י מינעון הגרסא: דוד תקן על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל מלכות וגו'. ולוא היתה דעת התלמוד שעל מלכות בית דוד נחקן אחר חרבן הבית לא היו נמנעים לאמר: וכשחבר הבית תקנו על מלכות בית דוד. ובספרים שלנו נשמט ונז' אחר על הבית הגדול והקדוש.

<sup>34</sup> דעת הרב היא שעבדים לדברי הכל חייבים שאנשים נטלו חלק בארץ, וחמה אני עליו. שלא הזכיר דברי הרמב"ם ברכות ה', א', שכתב בפרוש שעבדים כנשים בברכת המזון! ומה שכתב לחלק

הטובה אשר נתן לך, ולא כמו שכתבו התוספות (ועיין בארוכה בתוספות ר' יהודה, והרשב"א מביא ב' הפרושים) שהן פטורות משום שאינן כברית ותורה. ולדברי רש"י גם כהנים ולוים פטורים לדעת האומר שכהן אינו קורא, אלא שבזה נחלקו התנאים ולר' יוסי, שהלכה כמותו, כהנים נטלו חלק בארץ שערי מקלט היה חלקם, (עיין תוספתא ראש בכורים<sup>34</sup>), ולכן נשאו ונתנו בבבלי רק בנשים כאשר כבר העיר ר' אלחנן בתוספות ר' יהודה.<sup>35</sup> ובמרדכי ובהגהות אש"רי על סוגיא זו נתקצרו דבריו מה שגרם להרב בעל מעדני י"ט לדחוק בקש קושית התוספות על רש"י באמרו, שהכהנים נטלו חלק בארץ, ערי מקלט,<sup>36</sup> והנשים כלל וכלל לא, ואולם דבר זה במחלוקת תלוי. ונעלמו מהרב בעל מעדני י"ט גם כן דברי הרמב"ן בחדושו לבבא בתרא פ"א, א', שדבריו הם דברי ר' אלחנן וחדושי הרמב"ן כבר היו מונחים בדפוס לפני הרב הזה. והרמב"ן שם הוסיף: ורב חסדא כהן הוה ובריך בי ריש גלותא (ברכות מ"ט, א') ואין ספק שמוציאין (ונראה שצ"ל שהוציאין ופרושו, שר"ח ברך כדי להוציא כל בני הסעודה שסעדו בביתו של ריש גלותא) את הרבים ידי חובתן. ולא ידעתי, דיוק" זה למה לו והלא ב' ברייתות לפנינו שנאמרו בהן בפרוש שכהנים ולוים חייבים בברכת המזון, עיין תוספתא ה', י"ד ובבלי ערכין ד', א', ובבבלי אמרו בפרוש שכהנים מצטרפין לזמון עם ישראל וע"כ שמוציאין את הרבים. ודברי ריא"ז בשלטי גבורים שכתב שלרש"י כהנים ולוים פטורים צ"ע.

ונחזור למה שהערנו בראש הדבור והוא שלכאורה קשה, שבירושלמי למדו מואכלת ושבעת וגו' שנשים חייבות בברכת המזון ובבבלי צדדו לאמר שפסוק

---

בין נשים לעבדים, הואיל ודרך כלל שם אנשים נטלו חלק בארץ. כבר עמד על חלוק זה ר' אלחנן (עיין בפנים) אלא שדחה סברא זה, כי אין לאמר זה בלא ראייה, אולם הרשב"א בחדושו לברכות החזיק בו. וחלוק אחר בין נשים לגרים, נמצא בחדושי הרמב"ן לבבא בתרא פ"א, א', והוא אוסר: גרים . . . קורין מפני שהן בני אברהם וראוין היו לירושה שלו אלא שנתחלקה הארץ ליוצאי מצרים והרי הן כטפלים שראוין לירש ואין להם אעפ"כ הרי הם כשאר כל האדם. ולפי דבריו אפשר שגם עבדים כגרים ולא כנשים, שהרי עבדים הן, בני אברהם' מיד שנכנסו לברית וצ"ע.

<sup>34</sup> עיי"ש הנהגות הגר"א שהניח: כשם שנטלו ישראלים כך נטלו כהנים ולוים, והנהגתו מוכרחת ממשנה סוף מעשר שני, אלא שכל הראשונים שהביאו תוספתא זו גרסו כגרסת הספרים, כשם שנטלו לוים כך נטלו כהנים. <sup>35</sup> המאמר המוסגר שם, ואמר בליב מידות של ר"א בנו של ר' יוסי הגלילי שיותר מתסעה אלף כהנים חלוצי כתף יצאו לפני פטחו של אהרן, לא נמצא לפנינו במדרש זה ואולם בנוסחא ב' של אבות דרין סוף פכ"ד נמצאה הגדה כעין זו.

<sup>36</sup> ובבבלי בכורות נ"ו, ב', אמרו שלך סמעט שותפין, ולפ"ז יש מקום לדון אם משום ערי מקלט יש לחייב כהנים בברכת המזון (ובכורים?) שהרי נאמר בה אשר נתן לך ובכורים לי וצ"ע.

זה מלמדנו שנשים פטורות מברכה"מ. ומכאן קצת ראייה לדעת אלה הראשונים (עיין מלחמות שם במקומו) שאמרו שאף שבסוגיא שלפנינו שבבבלי נשארה השאלה בספק, אם נשים חייבות בברכה"מ דבר תורה או לא, כבר פשטו לה במקומות אחרים שנשים חייבות בה דבר תורה. והחלוק בין בכורים לברה"מ"ז הוא, שבבכורים נאמר אשר נתתה לי ואי אפשר לאשה לאמר כן שלא היא ולא אשה אחרת נטלו חלק בארץ ואולם בברכת המזון הדעת נותנת שאשה חייבת שגם היא צריכה לתת תורה להקב"ה שנתן לעמו ישראל את הארץ המספקת מזון לכל יושביה לאנשים ונשים, ובלשון הירושלמי, דכתיב ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך, שעקר הברכה הוא על המזון שהקב"ה מספיק לבריותיו ונשים בכלל. ואיך שיהיה ברור שלהירושלמי נשים חייבות בברה"מ"ז דבר תורה ועוד יתבאר לפנינו בדבור, אבל אמרו אשה מברכת.

ודע שבראבי"ה חלק א', פ"ב מובא הירושלמי של סוגיא זו בהרחבת דברים ובהוספה ארוכה בענין קדוש והבדלה שנשים חייבות בהם. ולנו אין ספק שכל זה הוא מספר ירושלמי ולא מתלמוד ירושלמי, ולשון ההוספה ותכנה מעידים על זה ואף שאין צורך להאריך בזה אמרתי להעיר על אלו סימני "ילדות" שבה. המאמר בראש ההוספה, וכל שאינו מתחייב בתלמוד תורה פטור מק"ש ומן התפילין, כבר חשוד בעיני להוספת אחרונים על ידי הלשון מתחייב שלא השתמשו בה לא בבבלי ולא בירושלמי במשמע חייב, ואולם גם אם נאמר שמתחייב הוא טעות סופר במקום חייב תכנו של מאמר זה מראה שאינו אלא "פרוש", ויסודו בהרכבת דברי הירושלמי בראש הלכה זו שנשים פטורות מק"ש משום שנאמר ולמדתם אותם את בניכם עם דברי הירושלמי פ"ג, ג', שנשים פטורות מן התפילין משום שנאמר למען תהיה תורת ה' בפיך; עיין דברינו למעלה עמוד קל"ד, הלשון, שאין לו אלא ארון אחד, היא לשון הבבלי בחגיגה ד', א', ולעומת זה בסוף המאמר, שיש לו ארון אחר בר הקב"ה, מראה שהשתמש כאן גם בירושלמי שכן בו נאמר, שאין לו ארון אלא הקב"ה. ודאי גמור הוא שלא התנאים ולא האמוראים השתמשו בלשון, זכרהו על היין בכניסתו לקדש על שולחנך, אלא שמחבר זה הוסיף ג' מלים האחרונות לקיים דעת שמואל האומר אין קדוש אלא במקום סעודה וכשהוא מקדש מקדש על שולחנו, ובכל המקומות (עיין הערת המו"ל) שזכרה הלכה זו לא אמרו אלא זכרהו בכניסתו. וכדרך המחברים ה"דרשנים" לפעמים אינו מדקדק בדבריו והוא משתמש בשמור במקום שמירה (=של שבת) ואף שבמקורות העתיקים

כבבלי וירושלמי הם מבדילים בין שמור לשמירה. הדרשה על „בהמתך וגרך“, שגר תושב הרי הוא כבהמה וישנו בשימור שבת בלבד כבהמה ולפיכך פטור מקדוש והבדלה כבהמה, לא נמצאה בשום מקום אחר. ואף שיש שדרשו וגרך על גר תושב (מכלתא דר' שמעון סוף כ', י'; ובמכלתא שלנו, במדרש תנאים ה', סוף י"ד, ובבבלי יבמות מ"ח, ב' דרשו וגרך זה גר צדק!) לא כווננו אלא שאם הוא שכירו ולקישו של ישראל אסור לו לעשות מלאכה בשבת לרבו (עיי"ש במכלתא דר"ש ובבבלי) ולכן אין צורך למעטו מקדוש והבדלה שהרי אינו מוזהר כלל על השבת, אלא שמחבר זה הוסיף נופך משלו ודרש מה שדרש. ויסוד דרשתו זו הוא דרשת הבבלי על, עם החמור עם הדומה לחמור (כבא קמא מ"ט, א' ושם נסמן) אלא ששם נאמר על עבד ולא על גוי.<sup>37</sup> ודי במה שהערנו להוכיח שכל הענין בראבי"ה אינו מגוף הירושלמי אלא מספר ירושלמי וכבר העיר המו"ל של הראבי"ה על המקומות הרבים שהשתמש בהם הרב הזה בספר ירושלמי, ותמה אני עליו שלא הרגיש שגם הדברים האלה אינם מגוף הירושלמי.

תמן תנינן כל מצות עשה שהזמן גרמא<sup>38</sup> אנשים חייבין והנשים פטורות וכל מצות עשה שלא הזמן גרמא אחד אנשים וכו'.

מן תמן עד שהיא חייבת בציצי' נעתק מקדושין א', ח', ללמדנו שלפי הכללים שנשנו שם אין צורך בכל אלה הטעמים שנתנו בסוגיא שלפני זו לדברי המשנה, שנשים פטורות מק"ש ותפילין משום שהן מ"ע שהזמן גרמא (ובבריייתא שהביאו נפרטו תפילין ביחוד) והן חייבות בתפלה מוזה וברכת המזון משום שהן מ"ע שלא הזמן גרמא. וכן בבבלי לפי הגרסא המדויקת שם (עיין למעלה עמוד קנ"א) נתפרשו דברי המשנה בברכות על פי דברי המשנה בקדושין. ומי ששנה הסוגיא הקודמת, דעתו שהמשנה בברכות חולקת על הכללים שנשנו במשנה קדושין שלולא כן לא היתה פורטת אלו המצוות וכמו שדייקו בבבלי לפי גרסת הספרים שלנו, מק"ש ומן התפילין פשיטא וכו'. ובדבור הבא נעמוד ביחוד על השאלה הזאת אם כללי המשנה בקדושין דברי הכל הם או לא.

<sup>37</sup> ועיין חוספות כתובות ג', ב', בד"ה ולדרוש, על דעתו של ר"ת שביאת גוי היא כביאת בהמה: ועיין גם כן ברכות כ"ה, ב': הואיל וכתיב בהו (בנוי) אשר בשר חמורים בשרם, ועיין לקמן עמוד רמ"ד.

<sup>38</sup> בכ"ד ובקטעי הגניזה כאן ובקדושין (פכ"י אחר!) גרסה וכן הוא הנכון, והסופרים שלא עמדו על תמונת מלה זו (צריך לנסד: נךקה) החליפו ה' בא': ועיין הערה מ"א.

אי זהו מצות עשה שהזמן גרמא . . . ר' שמעון פוטר את הנשים ממצות ציצית שהרי כסות לילה פטו' מן הציצית.

קודם שנבוא לבאר ברייתא זו נעיר על הנוסחאות השונות שלה. בכ"י הגניזה כאן ובכ"י ר וכן אצל הרבה מהראשונים הגרסא היא: ר' שמעון פוטר . . . שהיא<sup>30</sup> מצות עשה שהזמן גרמה ואמר להם ר' שמעון אין אתם מודים לי שהיא מצות עשה שהזמן גרמהו שהרי כסות לילה וכו'. והרואה יראה שהסופרים דלגו על מה שבין שהזמן גרמה הראשון לשהזמן גרמה השני, ומענין הדבר שבקדושין א', ח', בספרים שלנו הגרסא שם כמו שהיא כאן בכ"י, ובקטע הגניזה שם (מכ"י אחר) הגרסא כמו שהיא כאן בספרים. ואולם בתוספתא קדושין בין בספרים בין בכ"י המאמר אמר להם וכו' ליתא ושם הלשון היא: ר' שמעון פוטר את הנשים מן הציצית מפני שהיא (בכ"י ע' שהיא חסר) מצות עשה שהזמן גרמא, ולשון התוספתא היא לשון הבבלי בברייתא מנחות מ"ג, א', אלא ששם נוסף: וכל מצות עשה שהזמן גרמה נשים פטורות. ובין ללשון התוספתא ובין ללשון הבבלי דברי ר' שמעון קשים שהעקר חסר מן הספר והוא הטעם לדעתו, שציצית מ"ע שהזמן ג' היא וכמו שנאמר בירושלמי: שהרי כסות לילה פטו' מן הציצית. ואל יהיו דברים אלה קלים בעיניך, שעל ידי אלה החלופים שבין המקורות אפשר לנו לעמוד על השתלשלות הכללים שגשים פטורות ממ"ע שהזמן גרמא וחיובות במ"ע שלא הזמן גרמא.

ובתחלת דברינו יש לשום עיין על העובדא שבבבלי קדושין ראש ל"ד הביאו כל הברייתא שלפנינו בירושלמי ובתוספתא חוץ מדברי ר' שמעון בסופה, מה שקשה קצת שאין דרך הבבלי לקצר הברייתות, ולא עוד אלא שבבבלי נמנתה ציצית בין מ"ע שהזמן גרמא, ועל כרחך שלא היו לפניהם דברי ר' שמעון, שאם כן במה נחלקו הוא וחכמים. אלא שגרסת הספרים שלנו תלויה בספק גדול, שהרבה מהראשונים של חכמי ספרד וצרפת מעידים שרוב הנוסחאות שלהם לא גרסו ציצית כלל לא ברישא ולא בסיפא, עיין רמב"ן וריטב"א בחדושיהם לקדושין ותוספות ר' יהודה לברכות י"ד, א'. ואפשר שבספרים שלנו ציצית אשגרא היא, שכן ציצית ותפילין נשנו כאחת בהרבה מקומות, אלא שלפי עדותן של הרמב"ן והריטב"א תפילין לא נזכרו

<sup>30</sup> בספרים שהוא ובכ"י הגניזה בראש המאמר שהיא ואח"כ שהוא, אבל בקדושין שהיא וכן הוא נכון

שציצית נקבה.

בשום נוסחא שם, ורבנו נסים בספר מפתח שלו לברכות כ', ב', גורס ציצית אבל לא תפילין ובכ"י מינכען להיפך, תפילין אבל לא ציצית. ומכל מקום העובדא שבמנחות שם הביאו דברי ר' שמעון מברייתא שאינה מצויה אצלנו בשום מקום אחר<sup>40</sup>, ולא הביאו אותם מברייתא שלפנינו בתוספתא ובירושלמי ושרובה מובאה בבבלי בקדושין, מוכיחה שלא גרסו באותה ברייתא דברי ר' שמעון. ואשר לברייתא במנחות כך היא שנויה: הכל חייבין בציצית . . . נשים ועבדים ר"ש פוטר בנשים מפני שמצות עשה שהזמן גרמא הוא וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות. ופרשו שם בגמרא שמחלוקת חכמים ור"ש היא בכסות לילה אם חייבת בציצית, ואולם בברייתא עצמה לא נמצא שום רמז לכסות לילה, ובעקרה היא שווה לברייתא שבספרי במדבר ראש קט"ו, אלא שבמדרש זה שנויה בסגנון מדרשי ובבבלי שנויה בסגנון הלכה, ופרושו של הבבלי אי אפשר להעמיסו בדברי הספרי כלל וכלל לא. וזו לשון הספרי: ויאמר ה' . . . דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם ועשו להם ציצית אף הנשים במשמע רבי שמעון פוטר את הנשים מן הציצית מפני שמצות עשה שהזמן גרמא<sup>41</sup> נשים פטורות שזה הכלל אמר ר' שמעון כל מצות עשה שהזמן גרמא נזהגת באנשים ואינה נזהגת בנשים בכשרים ולא בפסולים<sup>42</sup>. והננו למדים מברייתא זו שבספרי שני דברים עקר וטפל, העקר הוא שהכלל שנשנה במשנה קדושין על נשים שפטורות ממ"ע שהזמן גרמא לא דברי הכל הם אלא דברי ר' שמעון, והטפל הוא שחכמים ור' שמעון נחלקו בדרשה על הפסוק השני שבפרשת ציצית שחכמים דרשו להם לחייב נשים ור' שמעון אינו דורש דרשה זו ולכן פוטרן בהסכם עם הכלל שלו, שנשים פטורות ממ"ע שהזמן גרמא. ואם ישאל השואל והיעלה על הדעת שלחכמים מ"ע שהזמן גרמא נשים חייבות בהן, ואיכן מצינו שיאמר אדם שנשים חייבות בסוכה ולולב בראיה וכדומיהן, יקבל תשובתו. בודאי כן הוא שברוב (וכמעט בכל) מ"ע שהזמן גרמא השוו כל החכמים מדותיהם אלא שיש שפטרו את הנשים מהן על פי הכלל שכלל ר' שמעון ויש שדרשו

40 ראשה, הכל חייבין בציצית, מובא גם בחולין ב', ב', וערכין ג', א'. ונראה שמסכת ציצית המתחלת. הכל חייבין בציצית ר"ש פוטר וכו', השתמשה בבבלי ולא במקור שאין לפנינו.  
41 על גרמא עיין הערה ל"ח. השווה גם כן ותיסברא בבבלי שהוא במקום ותיסברא.  
42 כך היא הגרסא המדויקת בהוצאת ר' חיים שאול האראוויטץ. ובהגהות המיוחסות להגרא נמחק מן שזה הכלל עד סופו, ואולם כל הנוסחאות בין בכ"י בין בדפוס (אף שיש ביניהן שניים קלים) גורסים זה הכלל וכו'.

מעוטים" למעטן. וראייה לזה שיש לנו בהרבה מקומות דרשות תנאים לפטור נשים ממצות שהזמן גרמא כסוכה מן האורח וראייה מן זכורך ועיין סוכה כ"ח, א'; חגיגה ד', א', וכבר נתקשו האמוראים בזה ושאלו, למה לי קרא מכדי מ"ע שהזמן גרמא הוא, ואולם אם נאמר שהכלל הזה לפטור נשים מכל מ"ע שהזמן גרמא לא דברי הכל הוא אין כאן קושיא כלל. ויש מקומות שמעטו התנאים נשים ממ"ע שהזמן גרמא על יסוד דרשות מבלי שהעירו על זה בתלמוד, ולדוגמא מנחות צ"ג, א' וב' דרשו בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות (=ספרא א', ד') ואף שסמיכה מ"ע שהזמן ג' היא כאשר הוכיחו שם בתוספות בד"ה, ידו. ושערי תשובה לא ננעלו, ורבתינו הראשונים והאחרונים מצאו מקום בדרשות אלה לפלפל בהן, ואולם לפי פשוטן של דברים כל אלה הדרשות נאמרו על דעת אלה החכמים שלא קבלו הכלל ששנה ר' שמעון. ויש מצות עשה שהז"ג שנשים פטורות מהן לדברי הכל, ואף שבמקורות שלנו לא נמצאו הדרשות שדרשו בעלי מחלוקתו של ר' שמעון לפטור של נשים, לפעמים עוד אפשר לנו לעמוד על אלה הדרשות שנאבדו. אין ספק שנשים פטורות מלולב, וקרוב לאמר שחכמים דר' שמעון דרשו גזירה שוה, שבעת ימים של לולב ושבעת ימים של סוכה<sup>42</sup> ובסוכה נאמר כל האורח למעט נשים כאשר ראינו למעלה. ואשר לשופר הדבר קצת בספק אצלי אם הכל מודים שנשים פטורות, שבראש השנה ל', א', מובאה ברייתא שנאמר בה: תקיעת ר"ה ויובל דוחה את השבת בגבולין איש וביתו. ובגמרא שם, תקנו" וגרסו איש בביתו שהיה קשה להם והלא נשים פטורות ממ"ע שהזמן גרמא, ואולי (ועיין שם הגהות הגר"א שמחק ר"ה) שברייתא זו בשיטת החכמים החולקים על ר' שמעון נאמרה שלא פטרו נשים ממ"ע שהזמן גרמא, וקצת ראייה לזה שלא הזכירה אשה במשנה סוף פ"ג שם בין הפסולים לתקוע, אולם עיין לקמן עמוד קע"ו. אלא שהלשון איש וביתו במשמע איש ואשתו כלומר איש ואשה קשה שבכל מקום נאמר במשמע זה, אנשים ונשים, ולכן העקר כמו שתקנו שם בבבלי איש בביתו<sup>43</sup> בנגוד לפני בית דין. ומכל מקום אין ספק שדרשו איזו דרשה למעט נשים משופר, ואולי שדרשו גזירה שוה

<sup>42</sup> עיין ספרא כ"ג, מ"ב: נאמר כאן (בסוכה) שבעה ונאמר שבעה בלולב. ועיין גם כן סוכה ל"ו, ב':

אין סוכה נוהגת אלא בארבעה מינין והדין נותן ומה לולב . . . אינו נוהג אלא בד' מינין סוכה . . . אינו דין שלא תהא אלא בד' מינין. ואין ספק שמי שדרש ק"ו זה מקיש לולב לסוכה וסוכה ללולב.

<sup>43</sup> השומעים החליפו הב' של בביתו בו'. ועיין דברי הראשונים על חלוף חופה בקרושין בחופה וקרושין באוצר הנאונים כתובות עמוד ד' (הפרושים), והם הדיגשו חלוף ב' רפה בו', ובאמת גם ב' דגושה שלהם קלה היתה ועלולה להתחלף בו'; עיין חלק א', עמוד שי"ח.



תרועה שבר"ה ותרועה שביובל (עיין ספרא כ"ה, ט', וש"נ על גזירה שוה זו) ועקר מצות שופר שביובל לבית דין נאמר כמו שאמרו שם בספרא ובר"ה ט', ב', תקיעת שופר תלויה בבית דין, ואף שדרשו מתעבירו שכל יחיד ויחיד חייב לא רבה הכתוב יחיד אלא זכר ולא נקבה. ובר"ה ל', א', מובאה ברייתא אחת האומרת שבר"ה אין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע, ואם כן הוא בודאי נשים פטורות, אלא שבגמרא אמרו שם שכוונת ברייתא זו היא, שאין יחיד תוקע בר"ה (שחל בשבת) אלא כל זמן שבית דין יושבין. ואולם גם בירושלמי ר"ה רפ"ד, יש לפנינו ברייתא שלפי פשוטה נראה שעקר שופר של ר"ה הוא בבית המקדש, שאמרו שם: והקרבתם במקום שהקרבתם קרבין, בנגוד לשופר של יובל שהוא בכל ארצכם. ואף שגם בירושלמי שם פרשוה לענין ר"ה שחל בשבת כבר מצינו דעה זו לפילון שאומר בפרוש בספרו. על המצוות הפרטיות" פרק קפ"ח (ספר שני סימן כ"ב): שביום ראשון לחדש השביעי תוקעין בשופר על הקרבן.<sup>45</sup> ובודאי כבר בזמן הבית נהגו היחידים לתקוע אלא שאפשר שיש שאמרו שתקיעה בגבולין אינה אלא מדברי סופרים (ע' יפה עינים ר"ה כ"ט, ב'), ולפי דעת זו אשה פטורה מתקיעת שופר שמצות צבור אינה אלא על האנשים ולא על הנשים.

היוצא מדברינו אלה שבין אם נאמר שנשים פטורות ממ"ע שהזמן גרמא ובין אם לא נסכים לכלל זה אין נפקותא רבתא לדינא, שהכל מודים שנשים פטורות מסוכה לולב שופר ראייה ותפילין (עיין חלק א', עמוד רפ"ג, שגם אם נאמר שתפילין מ"ע שלא הזמן גרמא נשים פטורות) וחייבות במצה שמחה והקהל<sup>46</sup>

44 עיין הגהות ר' יוסף צ. דינער על סוכה מ"ב, ב', ב"ה שבעה ומ"ג, א', ב"ה והיינו טעמא, שהאריך להוכיח שלפי ההלכה העתיקה אין שופר בר"ה אלא במקדש.

45 וראוי לחשוב לב שיוסיפוס הכהן בספרו קדמוניות היהודים ב', י', ג', אף שמתחיל סדר הטועדים בר"ה השמיט תקיעת שופר שבה לגמרי!

46 עיין שם בבבלי קדושין, ולפי דברי הרמב"ן והריטב"א בחדושיהם על ראש הסוגיא שם אין לך מ"ע שהזמן גרמא שנשים פטורות ממנה שלא נשנתה שם בברייתא חוץ מראיה (או תפילין לפי גרסת קצת ספרים עיין למעלה בפנים), ואולם אין הדבר ברור כל כך לי, שלכאורה יש כמה וכמה מ"ע שהזמן גרמא שלא נזכרו שם כמלה, שריפת נותר וקדשים פסולים, ספירת העומר והבאת קרבן נדר או נדבה ברנל ראשון. ובקצתן כבר נשאו ונתנו בהן הראשונים והאחרונים (עיין דבריהם במנחת חנוך מ"ע ב', קמ"ג ותל"ח) ואין כאן המקום להאריך, אלא שרואה אני להעיר שכפי מה שנראה לי הדרשה בספרא כ"ג, ט"ו: וספרתם לכם כל אחד ואחד, אינה אלא אסמכתא בעלמא וספירת העומר כספירת שני היובל (עי"ש בספרא כ"ה, ח') עקרה בבית דין. ועיי' מנחות ראש ס"ו, ספירה תלויה בבית דין, ואף שיש לדחות ולאמר שכוונת הדברים היא שגם ספירת היחיד תלויה בקביעת החדש של ב"ד, אין להוציא הדברים מירי פשוטם.

ואין בין חכמים ור"ש אלא חלוף בדבר אחד בלבד והוא ציצית, שנחלקו בה בספרי. ויסוד מחלוקתם הוא בזה, שלחכמים נשים כאנשים בכל המצות חוץ ממקום שמעטן הכתוב, ובציצית יש לנו מעוט ורבוי, בני ישראל למעט ולהם לרבות, ולכן אמרו הם שאין הכתוב הזה מלמדנו כלום לענין נשים והן חייבין בציצית כבכל המצות שלא מעטן הכתוב. ור' שמעון, לפי הכלל שלו שנשים פטורות ממ"ע שהזמן גרמא, מוכרח לאמר שנשים פטורות, שאף שאין הכתוב מכריע לא לצד החיוב ולא לצד הפטור, כל זמן שאין לנו ראייה לחייבן פטורות הן ממ"ע כזו. והוא מוסיף שהכלל שכלל לא לבד לענין נשים נאמר אלא גם לענין פסולים, כלומר עבדים<sup>47</sup> שהם כנשים במצות בחיובן ובפטורן.

ומתוך דברינו אלה אפשר לעמוד על החלופים הגדולים שבין הברייתות שנשנתה בהן מחלוקת זו של חכמים ור' שמעון. הברייתא בבבלי מנחות בעקרה היא הברייתא שבספרי אלא שבמדרש זה נשנו דבריהם בקשר עם הדרשה על הפסוק השני שבפרשת ציצית ובברייתא שבבבלי נאמרו דבריהם בסגנון הלכה<sup>48</sup>. בתוספתא שבקדושין כבר נתרחקו הדברים ממקורם ובה חלוקין חכ' ור"ש אצל ציצית זמן גרמא היא או לא, אבל הכל מודים בכלל שנשים פטורות ממ"ע שהזמן גרמא. וברור הוא שמי ששנה ברייתא זו כבר פרש שמחלוקתם תלויה בכסות לילה, אלא שלא הכניס פרושו לפניו ומסר דברי ר' שמעון כמו שהם במקור הראשון שלהם: ר' שמעון פוטר את הנשים מן הציצית מפני מצות עשה שהזמן גרמא. ואולם על ידי הוספה של מלה אחת וציצית בדברי חכמים, כבר נשתנתה צורת הברייתא ודבריה נתייחסו לחכמים של ר' שמעון, ואף שעקרון, הכלל שנאמר בה לחלק בין מ"ע שהזמן גרמא למ"ע שלא הזמן גרמא הוא לר' שמעון. ובבבלי קדושין מובאה ברייתא זו בלי הוספה זו של ציצית לא בראשה ולא בסופה (עיין למעלה על הגרסא העקרית), שהברייתא לא באה ללמדנו כאן דעת ר"ש בציצית אלא לפרש המשנה—והיא משנתו של ר' שמעון!—שנשים פטורות ממ"ע שהזמן גרמא וחיובות במ"ע שלא הזמן גרמא. ומסדר התוספתא כבר הרכיב שתי ברייתות לאחת, א' הפרוש על המשנה שבקדושין, וב' מאמר ר"ש שנשים פטורות מציצית משום שהיא מ"ע שהזמן גרמא,

47 פסולים במשמע עבדים לבר אינו ידוע לי מקום אחר, והמשנה משתמשת בפסולים לענין עריות במשמע כל פסולי קהל ועבדים בכלל ולענין עדות פסולים כולל נשים ועבדים ופסולי עברה; עיין הערה מ"ט.  
48 בראש ערכין מובאות כמה ברייתות, המתחילות בה כל שלא נמצאו לפנינו בשום מקום אחר ובתוכן גם ברייתא זו, ויש מקום לשער שרובן נלקחו מסדר של 'הלכות סצובות'; עיין הערה ע'.

והן הן הברייתות שנשנו בבבלי כל אחת ואחת לעצמה במקומות הראוים להן. ומי ששנה הברייתא שבירושלמי כבר היו לפניו הברייתא שבתוספתא ופרושה עליה והוא הכניס את הפרוש לפניו ולא עוד אלא ששם דברי המפרש בפי ר' שמעון, ואף שכפי מה שמוכח מהספרי אי אפשר שר' שמעון נשא ונתן עם חבריו בענין כסות לילה, שמחלוקתם היא בדבר אחר לגמרי כאשר פרשנו למעלה. וראוי לשום לב אל העובדא שהמאמר, אמר להם ר' שמעון וכו', חסר בקצת ספרים וכתבי יד מה שמביאני לשער שהוא הוספה מאוחרת ואינו מגוף הירושלמי, שגם אלה שפרשו דברי ר' שמעון כמו שנתפרשו בברייתא של התוספתא לא שמו בפיו דברים שלא אמרן בפרוש מעולם; עיין דבור הבא.

ויש במה שכתבנו בדבור זה כדי העמדה להעמיד פרושנו על הסוגיא הקודמת והוא, שכל הדרשות שנדרשו בה לפטור נשים ועבדים<sup>49</sup> מק"ש ותפילין ולחייבם במזוזה וברכת המזון, לא נאמרו אלא על דעת מי שאינו מחלק בין מצות עשה שהזמן גרמא לשאין הזמן גרמא. ובראשונה דרשו למעטן מק"ש ותפילין שלולא כן, היינו אומרים שחייבים ואחר שנתמעטו מתפילין הצרכו להביא רבוי לחייבם במזוזה, שלא בלבד שב' מצות אלו סמוכות בתורה אלא שגם בטיבן הן קרובות זו לזו, והיה מקום לבעל דין לחלוק ולאמר שכשם שהן פטורות מתפילין כך הן פטורות ממזוזה.<sup>50</sup> והוסיפו לתת טעם גם לחיובן בתפילה, כלומר במטבע שטבעו לה חכמים ובזמן שנבלו לה, ואף שלדברי הכל (עיין חלק א', עמוד קכ"ז) אינן אלא מדרבנן. וכן דרשו לרבות נשים בברכת המזון להוציא מדעת האומר שנשים פטורות ממנה (ועיין לקמן עמוד קפ"ד). שכן עקרה הוא תודה על הארץ<sup>51</sup> ונשים לא נחלו את הארץ.<sup>52</sup>

49) ולמעלה עמוד קל"ז הערנו שלא מצינו בירושלמי ההיקש לה לה וכן לא במקורות התנאים חוץ מהרמו עליו במאמרו של ר' שמעון בספרי המובא בפנים. ואפשר שרק ר' שמעון ששנה הכללים על מ'ע שהזמן גרמא ועל שאין הזמן גרמא מקיש עבדים לנשים, ואולם לדעת החולקים עליו שלא נפטרו נשים מ'ע אלא במקום שמעטן הכתוב אין צורך בהיקש זה שאלה המעושים כבני ישראל, האורח וכדומה ממעטים גם כן עבדים. אלא שהמאמר: בכשרים ולא בפסולים, חשוד בעיני, ונראה שהוא הוספת אחרונים, עיין הערה מ"ז.

50) הקורבה שבין ב' מצות אלו בולטת לעין; ועיין במכלתא בא פי"ז: הואיל ומזוזה... יכול אף תפילין וכו'.

51) עיין למעלה עמוד קנ"ד, ולקמן עמוד רנ"ז: ועל היחס הקרוב שבין הארץ והמזון השווה מה שאמרו בבבלי מ"ט, א': על הארץ ועל המזון ארץ דמפקא מזון.

52) ואף שבברייתא שלפנינו לא נמנתה ברכת המזון בין מ'ע שלא הזמן גרמא שנשים חייבות אין להביא ראייה מזה שדעתה היא שפטורות, שתנא ושייר, כאשר כבר העירו הרמב"ן והריטב"א בחדושיהם לכבלי קדושין ס. ובבבלי סם בסוגיא הארוכה על ב' הכללים לא הזכירו אלא ג' מ'ע שלא הזמן גרמא שנשים פטורות מהן.

א"ר לייא טעמון דרבנן שכן אם הית' מיוחד' לו ליום ולילה שהיא חייבת בציצי'.

כבר העירו הרשב"א בתשובותיו א', רצ"ח, והגר"א בבאוריו לאורח חיים י"ז, וי"ח, שב' התלמודים נחלקו בדבר זה, שהרי בפרוש אמרו בבבלי מנחות מ"ג, א', שרק ר"ש דורש וראיתם אותו פרט לכסות לילה, ואלו לפי הירושלמי הכל מודים שכסות לילה פטורה אלא שחכמים ור"ש בסברא נחלקו, שר"ש אומר, כיון שחייב מצוה זו תלוי במה שהזמן גרם לבישתה ביום יש לה ליחשב זמן גרמא שזמן לבישתה גורם החיוב" (תוספות קדושין ל"ד סוף ד"ה ותפילין), וחכמים אומרים כיון שמצוה זו אינה נפסקת בלילה שכן חייב בה בכסות המיוחדת ליום ולילה אינה נחשבת מצות עשה שהזמן גרמא. ודעת הבבלי שחכמים דר"ש אין דורשים, וראיתם אותו פרט לכסות לילה, קשה לקיימה שהרי כך נשנו דבריהם ודברי ר' שמעון בספרי במדבר קט"ו על וראיתם אותו: אמרת תקדום פרשה שהיא נוהגת ביום ובלילה לפרשת ציצית שאינה נוהגת אלא ביום או יהא קורא שלוש בערב . . . ת"ל וראיתם אותו ביום ולא בלילה רשב"י אומר תקדום פרשת שמע . . . ותקדום פרשת והיה אם שמוע שהיא ללמד לפרשת ציצית שאינה אלא לעשות שעל כך ניתנה תורה ללמוד וללמד לשמור ולעשות.<sup>53</sup> והנה ברור שר"ש האומר, נשים פטורות מציצית משום שהיא מ"ע שהזמן גרמא, דורש וראיתם אותו פרט לכסות לילה, אלא שכאן הוא נותן טעם אחר לסדר ג' פרשיות שבק"ש השונה מסדרן בתורה. ואולם הרי מפורש נאמר כאן שחכמים דר"ש דורשים, וראיתם אותו ביום ולא בלילה, מה שאי אפשר לפרש בדרך אחרת אלא שכסות לילה פטורה מן הציצית, ולא כמו שאמרו בבבלי שלחכמים לילה זמן ציצית והם דורשים, וראיתם אותו וזכרתם ראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת. ומלבד זה קשה לקיים דעת הבבלי, שכבר ראינו חלק א', עמוד ר"ז, שלא נחלקו ר' אלעזר בן עזריה וחכמים אלא אם מזכירין

תלמוד תורה, פירון הבן ופריה ורביה לדעת חכמים של ר' יוחנן בן ברוקא, ואולם מ"ע מסוג זה הן יותר מנ' כשקלים, בכורים וקריאתה ודוי מעשר וכתובת ספר תורה ועוד ועוד. ויש מהם שהאחרונים הרבו לפלפל בהם אם נשים חייבות בהן או לא (עיין ביחוד בספר מנחת חנוך על המצות שמנינו), ולא באתי אלא להעיר כאן על דברי הרמב"ן והריטב"א במהג"ל שכתבו בפרוש, שבכורים מ"ע היא שנשים חייבות בה, ולא כדברי בעל ספר החנוך סוף משפטים.

<sup>53</sup> מכאן נראה שכבר בימיהם אמרו בברכה שנייה של ק"ש, ללמוד וללמד לשמור ולעשות.

יציאת מצרים בברכה שלאחר ק"ש אבל הכל מודים שאין אומרין פרשה ג' בלילה משום שלילה לאו זמן ציצית, והיעלה על הדעת שחכמים דר"ש נחלקו על כל אלה התנאים. ולכן אין ספק שהעקר כדעת הירושלמי שבין ר"ש הפוטר נשים מציצית ובין החכמים החולקים עליו ומחייבים אותן בציצית שווים בדבר שמצוה זו אינה נוהגת אלא ביום. ובדבור הקודם הערנו שלפי הספרי שם בראש הפסקא טעמן של חכמים הוא שנשים חייבות במ"ע שהזמן גרמא חוץ מאלה המצות שמעטן הכתוב.

ואשר לדעת הירושלמי<sup>1</sup> שכסות המיוחדת ליום וללילה חייבת בציצית, נראה שלא אמרו כן אלא, משום שלפי הירושלמי ציצית חובת מנא בין לובשו בין אין לובשו, ולכן כסות כזו חייבת שכיון שמיוחד גם ליום כבר נתחייב הבגד בציצית, ולהפך כסות המיוחדת רק ללילה גם אם לובשה ביום פטורה. ואולם לדעת האומר ציצית חובת גברא שאין חיוב ציצית אלא בשעה שלובש בגד בעל ד' כנפות כשלובו בלילה פטור ואף שהוא מיוחד ליום, ולהיפך אם לובשו ביום חייב אף שהוא מיוחד ללילה, שהמצוה תלויה בלובש ולילה לאו זמן ציצית. ובתוספות קדושין במקום הנ"ל (ועיין גם כן דבריהם במנחות מ', ב', ותוספות ר' יהודה ותוספות הרא"ש לברכות י"ד, ב') העירו שמהירושלמי שלפנינו מוכח שלאומר ציצית חובת גברא, כסות לילה שלובשה ביום פטורה וכסות יום שלובשה בלילה חייבת. אבל דברי הירושלמי נאמרו סתם, ולפי מה שפרשנו הם על דעת האומר ציצית חובת מנא ולדעת האומר חובת גברא כסות יום בלילה פטורה וכסות לילה ביום חייבת, וכשאמרו, כסות לילה פטורה, פרושו כפשוטו כסות שמשתמש בה בלילה.

והנה אף שאין כאן המקום לשא ולתן בהלכות ציצית אמרתי להעיר על הדעות השונות להראשונים בענין כסות לילה שרוב דבריהם נעלמו מהאחרונים. החכמים שבדורות שלפני ר' תם כולם שווים בדבר שכסות יום בלילה פטורה, וכבר יש לנו תשובה לר' עמרם גאון (גאוניקא ב', של"ו) על סדין בציצית שבה הוא אומר, הני מילי (שעשה דוחה לא תעשה) כל מצוה דנהגא תמיד ולא מפסיק לה מדי אבל מצות ציצית כיון דביום הוא דנהגא בלילה לא נהגא וכו'. ובשיטה זו החזיקו רש"י מנחות מ', ב' (: שמא יתכסה בו בלילה, כלומר הסדין שמשתמש בו ביום יתכסה בו בלילה) והרבה מהראשונים שמביאים

164 וכן הוא בספרי במדבר קט"ו, עיין בפנים בסוף דבור זה עמוד קס"ט.

תשובה זו לר"ע כבעל האשכול (הוצאת אלבעק א', ק"ז), בעל העטור (ציצית ג', א': הרוצה להכנס לבית הכנסת מתעטף בלא ברכה וכשיגיע זמן ממשמש בהם) ובעל המאור לשבת פרק ב', ונוסף עליהם ר' שלמה בר' שמשון חברו של רש"י כפי מה שמובאים דבריו בשיטה מקובצת מנחות שם. ויש מכתבי יד ומהראשונים שגרסו שם במנחות (עיין דקדוקי ס' אות ש'): וסדין של ציצית אי אית ביה ציצית של צמר ביום מיכסא ביה ופטור וכי שקעה חמה אי מלביש לה חייב, ולפי גרסא זו בפרוש נאמר בתלמוד שכסות יום בלילה פטורה ולכן בסדין של פשתן וציצית של צמר אם עושה כן עובר על כלאים. ובעל האשכול רט"ז—ר"ז מקיים גרסא זו ומתריך מה שהקשה עליה ר' יהודה אלברצלוני, ואולם שניהם שווים שכסות יום בלילה פטורה. ובעל העטור שם ב', ב', הוסיף שגם כסות לילה ביום פטור, דלעולם לא מחייב עד דאיכא תרתי כסות המיוחד לראיה ובזמן ראיה (לשון הר"ן קדושין ראש ל"ד), ואין ספק שכן היא גם דעתו של רש"י שבכמה מקומות כתב שכסות המיוחדת ללילה פטורה ביום (שבת כ"ז, ב', וזבחים י"ח, ב'), ובמנחות כאשר הזכרנו למעלה כתב שכסות יום בלילה פטור. ותמה אני על דודי וקני הגר"א ז"ל שמביא דעת הר"ן כאלו היא דעת יחיד, ואולם דבריו הם דברי רש"י ובעל העטור ואף שלא הזכירם בשמם, ומה שכתב עוד הגר"א שרש"י סותר דבריו ליתא כפי מה שראינו אלא שדבריו משלימים זה לזה. הראשון שיצא לדון בדבר חדש לאמר שכסות יום בלילה חייבת הוא ר' תם בתוספות מנחות שם, ולדבריו הכל תלוי בזמן המיוחד לתשמיש הבגד ולא באיש הלובשו, ולכן כסות יום בלילה חייבת וכסות לילה ביום פטורה. ונגררו אחריו הריצב"א (סמ"ג מ"ע כ"ו) הרא"ש ראש הלכות ציצית והטור או"ח סימן י"ח. ודעת הרמב"ם לפי הבנת בעל הגהות מיימוניות בדבריו (ציצית ג', ז') היא להיפך מדעת ר' תם, שהכל תלוי בזמן שלובש ולכן כסות יום בלילה פטורה וכסות לילה ביום חייבת. ואף שהרב ב"ח טרח לפרש דברי הרמב"ם בדרך אחרת העקר כדעת הגהות מיימוני' והסכים לה הרי"ק בכסף משנה ובבית יוסף שם ושם. ואיך שתהיה דעתו של הרמב"ם, כבר מצינו הדברים יוצאים מפורשים מפי בעל ספר יראים (ס' י"ז; הוצאה חדשה ת"א), שכסות לילה ביום חייבת וכסות יום בלילה פטורה. ודברי הראשונים בהגהות מיימוניות נשתבשו בספרים שלנו הן בהוצאת וויניציא רפ"ד (שעל פיה נדפסו כל שאר ההוצאות) והן בהוצאת קוטשארע"ט, אלא שהשבושים בד"ק קל לתקנם. וכך הגרסא שם: ובשטה זו פירש רש"י ולא כרבינו שמשון שפירש כסות לילה שמייוחדת ללילה שהוא פטור אפילו

ביום אבל כסות יום חייב אפילו בלילה וכן רא"מ פירש כר"י (כרש"י? ואולם עיין מה שמובא על שם ר"י במרדכי הלכות תפילין הוצאת ווילנא י"ב עמוד ג', על היוצא לדרך בלילה ונתעטף בטליתו שדעתו היא שם שפטורה בלילה) וז"ל אחרי שפרש כסות לילה כסות יום בלילה אבל כסות לילה ביום חייב יש לחוש בסדינים שיש להן ארבע כנפות ומתכסין בהן בבקר והן חייבין בציצית ושמעתי שרבינו אליהו ז"ל היה עושה להן ציצית . . . מיהו פרשתי (שמעתי?) שרבינו תם פטר סדין בציצית אפילו כשהוא כסות יום. ומה שכתוב שם ובשטה זו פירש רש"י כונו לאמר, שרש"י במנחות מ', ב', פרש גם כן כהרמב"ם שכסות יום בלילה פטורה וכבר הערנו על זה למעלה, ואולם לא מצינו בשום מקום שר"ש (ר' שמשון משאנץ) חולק על זה, ואדרבא בספר המצות כ"ב, ר' שמשון הוא מן החולקים על ר' תם ואומר שכסות יום (טליתות שלנו) פטורה בלילה וכן היא דעת התוספות במנחות ל"ו, א', בד"ה וכשיגיע וכבר ידוע שאלה התוספות על מנחות הם מבית מדרשו של ר' שמשון משאנץ. ונראה<sup>65</sup> שצ"ל ולא כריצב"א כמו שהוא בהגהות מ' בדפוסים שלנו אלא ששם נשתבש ונאמר וכן רא"מ וכן ריצב"א (אומרים שכסות יום חייב אף בלילה), ובודאי זה אינו שהרי הרא"מ בספר יראים שלו במקום הנ"ל מפורש אומר שכסות יום פטור בלילה. והאחרונים שלא היו לפניו דפוס קושטא לא עמדו על דברי הרב בית יוסף (או"ח י"ח) והשיגו עליו, ואולם הוא השתמש בדפוס זה, ועל פי הגרסא הנכונה של הוצאה זו דברי הרב בית יוסף נכונים ודברי המשיגים עליו (עיין לדוגמא שער המלך ציצית ג', ז') צריכים תקון.

והרואה יראה שמה שהביא ר' תם והנגררים אחריו לחלוק על דעתן של חכמי הדורות שקדמו לו הם דברי הירושלמי בסוגיא זו, שהכל מודים שכסות מיוחדת ליום ולילה חייבת וע"כ שהכל תלוי בזמן תשמישו של הבגד, אלא שקשה לקרב את הרחוקים שברור שב' התלמודים שטות שונות להם בענין זה כאשר כבר העירו הרשב"א והגר"א, עיין ראש דבור זה. ולפי דברינו למעלה גם הירושלמי לא אמר דבריו אלא על דעת האומר ציצית חובת מנא ולא על דעת האומר ציצית חובת גברא (רוב הראשונים פסקו כן ואולם יש מהראשונים שפסקו כדעה הראשונה; עיין תשובת ר' עמרם גאון במקום הנ"ל; תשובת ר' יוסף אבן מינאש קפ"ג; ראב"ן סימן מ'; בעל העטור ציצית ג', ב'), שלדעתו כסות לילה

65 ואולי צ"ל ר"ש (ר' שלמה) בר' שמשון, עיין למעלה בפנים.

פרושו כמשמעו כסות שהוא מתכסה בה בלילה ואפילו אם מתכסה בה גם ביום, ואם כן גם אם נדחוק להשוות דברי הירושלמי עם דברי הבבלי (עי"ש ברשב"א) דעתו של ר' תם אינה עולה יפה לרוב הפוסקים שפסקו ציצית חובת גברא. ובספרי שלנו בפסוק וראיתם אותו דרשו, שומע אני אף כסות לילה במשמע ת"ל וראיתם אותו ביום ולא בלילה ואם היתה מיוחדת ליום ולילה תהא חייבת בציצית. והמאמר האחרון, ואם היתה וכו', חשוד בעיני להוספה מאוחרת על פי דברי הירושלמי שלפנינו. ומה שמביאני לידי, "חשד" זה הוא, שלפי הסגנון השגור במקורות התנאים היה להם לאמר: שומע אני אפילו מיוחדת ליום ולילה ת"ל וכו', וביחוד חשוד בעיני תהא. ולפי דברינו למעלה כל עקרה של הלכה זו הוא המצאת האמוראים כדי להסכים דברי חכמים דר"ש עם סתם משנה שבקדושין שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא.

תני כל מצו' שאדם פטו' אד' מוציא את הרבי' ידי חובתן חוץ מברכת המזון.

ברייתא קרובה לזו לפנינו בבבלי ראש השנה כ"ט, א', וכך היא שנויה שם: תני אהבה<sup>66</sup> בריה דר' זירא כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין וכו'. וטרם שנבוא לבאר היחס שבין ב' ברייתות אלו עלינו לעמוד על הנוסח המקורי שלהן. בכתב יד מינכען של הבבלי הגרסא היא מצות כמו שהיא בירושלמי, ואיך שנפרש מצות כאן (ולקמן בהמשך דברינו יתבאר) ברור הוא שגרסת הכ"י היא הנכונה והסופרים שלא עמדו על טעם של מצות" תקנו וכתבו במקומו ברכות שכל הסוגיא שם בברכות היא, ואולם קשה להעלות על הדעת שסופר כ"י זה החליף ברכות במצות בלי שום טעם. תקון סופרים" אחר שאינו אלא קלקול הוא ברכת הלחם, בטוי שלא נמצא בשום מקום אחר לא במקורות התנאים ולא במקורות האמוראים, ובמשנה ברכות

<sup>66</sup> באור זרוע ב', רס"ב, אבא בר בריה דר' זירא, וכבר מצינו בהרבה מקומות שהסופרים טעו וכתבו אבא בריה דר' במקום אהבא (=אחבה) בריה דר' (עיין לדוגמא מדרש תילים כ"ח, ד'), משום שהברת הה' היתה קלה אצלם ולכן התמנה הארץ-ישראלית של שם זה אחוה נתחלף להם להסופרים באחא ואחוי כאשר כבר הערנו בחלק א', עמוד ע"ז, ואולם לא מצאתי בשום מקום אחר הגרסא בר בריה במקום בריה. ונראה שהורכבו כאן ב' גרסאות: בר ר' זירא ובריה דר' זירא, לאחת, אולם אין כל ספק שאהבה היה בנו של ר' זירא ולא בן בנו כמו שפורש יוצא מכמה מקומות בבבלי וירושלמי, עיין לדוגמא ראש השנה ל', ב', וברכות ירושלמי א', ט'. ובהלכות גדולות הוצאת מיקצי נרדמים עמוד ק"ג נשתבש בריה דר' זירא לבריה דר' חייא



ראש פ"ו אמרו: שעל הפת הוא אומר, וכן הוא בתוספתא ד', ד': אפילו ראה את הפת ואומר ברוך שברא פת זו, ולפ"ז קרוב לשער שהתנאים השתמשו בבטוי ברכת הפת. ובתוספתא שם הלכה ט"ו (=ירושלמי שם סוף הלכה א') מברכין על הדגן לא שהשתמשו בבטוי ברכת הדגן אלא שבהלכה זו באו ללמדנו שלפי שבחו של מין דגן הוא מברך, ובאותה הלכה עצמה בירושלמי אמרו, אין מברכין על הפת. ובב' התלמודים ברכה על הפת שמה ברוב המקומות ברכת המוציא או בקצור המוציא, אבל ברכת הלחם לא שמענו מעולם. ומלבד זה קשה לעמוד על טעם ברייתא זו למה פרטה ביחוד ברכת הלחם וברכת היין, וכבר נדחק הריטב"א שם בחדושו למצוא טעם לזה ולא עלתה בידו. ולכן אין ספק שנשתבשו הספרים שלנו וצ"ל כמו שהוא בב' הנוסחאות של הלכות גדולות ראש השנה ברכת הפירות וברכת המזון. ועוד בידנו לעמוד על שרשן של שבושי הספרים שלנו, שהיה כתוב בראשי תיבות בר"הפ=ברכת הפירות וטעו הסופרים וקראו ברכת הפת, וכאשר שם בסוגיא נשאו ונתנו בברכת הלחם של מצה<sup>67</sup> גרסו גם בברייתא ברכת הלחם. ואולם לא הרגישו שבגמרא השתמשו בבטוי ברכת הלחם בקשר עם מצה ובגגוד לברכת אכילת מצה, ואמרו ברכת הלחם במקום ברכת הפת שכן מצה נקראת בתורה לחם עוני אבל אין מצה פת ואי אפשר לאמר ברכת הפת של מצה. ומי שבקי בכתבי יד ידע כמה קל הדבר להחליף האותיות ז' ו'ו', ב'י', ומי שקרא ברכת מייין במקום ברכת מזון (או מצא כתוב לפניו בטעות מייין במקום מזון) לא היה אפשר בידו מבלי ל"תקן" יין במקום מייין. ואין צורך להרבות בדוגמאות על חלופי אותיות אלה ולא באתי אלא להעיר שנוסח ברכה שלנו, בורא מיני מזונות, שרשו בזה, שיש שגרסו בתוספתא ד', ד', מברך עליהן בורא מיני כסאנין (ועיי' תוספת ראשונים), ויש שגרסו על ידי חלוף י' בז' מזונות (=מזנ') ועל ידי ההרכבה של ב' הנוסחאות יצא הנוסח שלנו מיני מזונות והשמיטו כסאנין לגמרי שהיה נראה להם כמיותר אחר מיני מזונות. וכן בסנהדרין ה', ב', ר' חייה חזיה במקום ר' (=רבי) חזייה, עיין מה שכתבתי על זה בגוני שעכטער ב', תרל"ה בהערה לעמוד קל"ג.

אחרי שעמדנו על הנוסח המקורי של הברייתא הבבלית עוד עלינו לברר נוסח הברייתא שבירושלמי, שאף שנוסחה בספרים הוא נוסחה בכתבי יד ואצל

67 ולא השתמשו כאן בבטוי הרגיל המוציא משום כוכד הלשון: המוציא של מצה אף על פי שיצא מוציא. ועיין שם בדקדוקי סופרים הערה ב'.

הרבה מהראשונים (עיין דבריהם בספרו של ה' ראטנער), כבר מצינו שנים מהם בעל אור זרוע והרשב"א גרסו גרסאות שונות. וה' ראטנער החזיק בגרסת הרשב"א כל מצוה שאינו פטור ולפי גרסא זו לא הקשו לקמן (עיין דבור הבא) מהמשנה שבר"ה על הברייתא אלא אמרו „בניחותא” והא תניא (כך גורס הרשב"א במקום והא תנינן), שדברי הברייתא נאמרו בשיטתה של המשנה. ואולם טעה בשנים, שלא בלבד שהלשון אינו פטור במשמע חייב לא נמצאה בשום מקום שהנגוד לפטור הוא חייב ולא אינו פטור<sup>58</sup>, אלא שעל פי חקי הלשון של ארמית ארצישראלית אי אפשר להשתמש בבטוי והא תניא או והא תנינן „בניחותא”. ובבבלי הא תניא „בניחותא” מורכב מן הא, כנוי הרמו לנקבה (=הדא), ותניא, ואולם הא תניא „בהתפעלות” מורכב מן הא (בעברית הא) ותניא, ובארמית של ארץ ישראל כנוי הרמו לנקבה הוא לעולם הדא (נכתב גם אדא שבני גליל לא הפרידו בהברתם בין ה' לא'; עיין חלק א', עמוד ש"כ) ולכן והא תנינן אין לו אלא משמע אחד זה של התפעלות. ולפי זה אין ספק שאינו פטור בחדושי הרשב"א (ובתשובותיו הוא מביא תוכן דברי הירושלמי על פי הנוסחא שלפנינו בספרים ובכ"ו) הוא טעות סופר<sup>59</sup> על ידי אשגרא, שבסוף המאמר נאמר אינו מחויב (לפנינו חייב ולא מחויב) וטעו הסופרים וכתבו אינו גם בראש המאמר. ועל החלוף במבטא שבין והא תניא „בניחותא” לזוהא תניא „בהתפעלות”, עיין שאלות ותשובות הגאונים הוצאת הרמב"ם ראש עמוד קנ"ח ואוצר הגאונים יומא עמוד י'.

ואשר לגרסת בעל אור זרוע ב', רס"ב, חוץ מברכת היין, ברור הוא שהסופרים הגיהו הירושלמי על פי הבבלי כאשר הרבו לעשות בכמה וכמה מקומות, וכבר ראינו למעלה שהוא להיפך שבבבלי יש כאן שבוש בספרים שלנו וצ"ל חוץ מברכת המזון כמו שהוא בירושלמי וכאשר גרס בעל הלכות גדולות גם בבבלי. ומלבד זה גרסת אור זרוע אין לה העמדה אלא אם נפרש והא תנינן בניחותא כאשר העיר הרב בעצמו, וכבר ראינו שבירושלמי בטוי זה אין לו אלא משמע של התפעלות, ואי אפשר לאמר שהשתמשו בו גם בניחותא. הגרסא האחת אצל הראשונים שראויה לתשומת לב היא הגרסא אחרים

58 ועיין דבור הבא בפנים טעם לדבר למה נאמר במשנה של ראש השנה כל שאינו חייב במקום פטור. ואפשר לאמר גם כן שבמשנה זו השאיפה להתאמה גרסה לזה, שכן אינו חייב מתאים לידי חובתן בסוף המאמר; עיין הערה ס"א.

59 ואולם טעות סופר זו כבר נמצאה בהוצאה ראשונה של חדושי הרשב"א.

בתוספות ר' יהודה ובחדושי הרשב"א למ"ח, א', שלכאורה היא יותר יפה מהגרסא רביים שבספרים וכתבי יד ואצל שאר הראשונים, שהרי בכל אלה המצות שאין מוציא את הרבים ידי חובתן גם את היחיד אינו מוציא, ובדבור הבא נרחיב הדברים כדי לעמוד על עקר הגרסא. והיוצא מתוך דברינו אלה שלפי הגרסאות המדויקות אין בין ב' התלמודים אלא דבר אחד בלבד בענין זה והוא, שלפי הבבלי גם בברכת הפירות משיצא אינו מוציא ובירושלמי לא נזכרה אלא ברכת המזון. ואולם אין כאן מחלוקת להלכה אלא שבבבלי הוסיפו ברכת הפירות (כלומר ברכת הנהנין וכן במשנה ראש פ"ו ותוספתא א', ז', פירות כולל כל דבר שנהנה ממנו), והלשון כל מצות מוכיחה שעקרה של ברייתא זו במצות ולא בברכות נאמר, כלומר דברים שחייב לאומרם כהלל מגלה קדוש והבדלה בשביל עצמן ולא ברכות הפירות או ברכת המצות שאין חייב בהם אלא כשהוא נהנה או כשעליו לקיים מצוה. וכאשר, מצות" משמעו על דרך ההשאלה גם כן ברכות וכאשר אמרו (בתוספתא פ"ד, א', ובירושלמי ראש פ"ו) הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה הרי מעל עד שהיתירו לו כל המצות, לא נמנעו מלהשתמש בבבלי בלשון זו גם אחרי שהוסיפו ברכת הפירות (=ברכת הלחם וברכת היין בספרים שלנו), אלא שהסופרים בדורות האחרונים שלא עמדו על עקרון של דברים, תקנו" מצות לברכות, ואפילו חכם גדול כבעל דקדוקי סופרים טעה בדבר זה ואמר שגרסת הספרים ברכות יותר נכונה מגרסת כ"י מינכען מצות. וכאשר נראה לקמן (עיין דבור הבא) ברייתא זו נשנתה על המשנה בראש השנה שעניינה תקיעת שופר, המצוה האחת<sup>60</sup> בתורה שאדם יכול להוציא חברו במעשה שלו, ולכן אין ספק שגם הברייתא עניינה מצות ולא ברכות, לא ברכות הנהנין ולא ברכת המצות, אלא שמתוך הסברא אמרו בבבלי שברכות המצות הן כמצות עצמן ואדם מוציא חברו וברכת הנהנין כברכת המזון, וכשם שנאמר בתורה ואכלת ושבעת מי שאכל הוא יברך כך התקינו חכמים בברכות הנהנין שמי שנהנה הוא יברך. ובירושלמי לא האריכו בפרטים, שברכת המצות הן בכלל מצות וברכת הנהנין בכלל ברכת המזון; עיין דבור הבא.

60 כבר העירו הראשונים שעיקר מצוה זו היא שמי עת קול שופר ולא חקיעת קול שופר (עיין אוצר הגאונים ראש השנה, חלק התשובות ק"ב-ק"ה וק"א) ולכן אדם מוציא את חברו במעשה זה שהוא עושה מה שאין כן בשאר מצות מעשיות, ולא מצינו שאדם מוציא את חברו אלא במצות של דבור' בלבד על פי הכלל שהשומע כעונה.

והא דתנינן כל שאינו חייב בדבר ... הא אם היה חייב אפי' אם יצא מוציא א"ר לייא שנייא היא ברכת המזון וכו'.

יותר יפה היא גרסת כ"י הגניזה והרבה מהראשונים והא תנינן, וכבר הערנו בדבור הקודם שבטוי זה לא השתמשו בו בירושלמי אלא במשמע של חמיהה ולא „בניחותא“, ועל התמיהה השיבו בסגנון הרגיל שנייא היא. ומה שהיה קשה להם זה הוא, שדרך המשנה<sup>61</sup>, היא לאמר חייב ופטור ורק במקום שרצתה להדגיש הפטור מעונש בידי אדם השתמשה לפעמים באינו חייב כמו בשבת ו', א' וב': לא תצא אשה ... ואם יצאה אינה חייבת חטאת לא יצא האיש ... ואם יצא אינו חייב חטאת. ובהלכות אלו שבשבת הדגישו שאף שיש דברים שאשה אסורה לצאת בהם ויש דברים אחרים שאיש אסור לצאת בהם מכל מקום כשיצאו בהם אינם חייבים ולכן לא אמרה פטורה ופטור אלא אינה חייבת ואינו חייב. וכן דקדקו כאן בירוש' בלשון המשנה שבראש השנה שלא אמרה, כל שפטור מדבר מוציא וכו', אלא כל שאינו חייב, להשמיענו שכוונתה לאלה שאינם בני חיוב כחרש שוטה וקטן שנזכרו שם, ואולם בני חיוב ואף שכבר עשו המצוה שהיתה מוטלת עליהם מוציאים אחרים, ולכן לא השתמשה בלשון פטור שהיה אפשר לפרשו גם כן במשמע בן חיוב שכבר קיים המצוה וכמו במאמר הירוע, כל מי שפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט (סוף פרק שני), שפרושו בן חיוב אלא שפטור מדבר בשעה שהוא עושהו.

ועל יסוד הנחה זו שגם לפי דעת המשנה מי שיצא מוציא, הקשו על הברייתא שחלקה בין כל המצות לברכת המזון. ולולא הנחה זו היינו אומרים

61) ואולם כשמגבילים החיוב השתמשו בלשונות, אינו חייב עד, או אינו חייב אלא. ולפי דרכנו למדנו שהעקר כדעת הראב"ד, נוקי ממון ו', ה', ששור האצטדין נעשה מועד ואף שאינו חייב מיתה שכן המשנה ב'ק ד', ד', אומרת: שור האצטדין אינו חייב מיתה, ולא אמרה פטור כבשאר ההלכות שם משום ששור זה אינו פטור לזמרי אלא שאין חייב מיתה. ועד כמה דקדקה המשנה בלשונה נראה ממה שאמרו בבב' ה', ח': והחגוני אינו חייב ... ר' יהודה אומר ערב שבת ... פטור, שתנא קמא מדגיש החלוק שבין הטוכר ש חייב לחגוני שאינו חייב ור' יהודה מפרש (עיי'ש בגמרא) חגוני שבדברי ת"ק. ובבב' ה', א': חייב לרפאותו ... אינו חייב לרפאותו כדי להתאים סוף המשפט עם ראשו (עיין הערה נ"ח) ולוא היה משתמש בפטור היה לו לאמר פטור מרפאותו. ולא מצינו בכל המשנה אינו חייב במקום פטור בלי הדגשה או התאמה, אלא שבכל מקום אמרו: אינו חייב באחריות.

שפרושה של הברייתא הוא, ששאר הברכות (המצות; עיין דבור הקודם) שהן מדברי סופרים גם מי שיצא מוציא וברכת המזון שהיא מצוה מן התורה מי שיצא אינו מוציא, ואולם אחרי שראינו שגם בתקיעת שופר שהיא מ"ע מן התורה אמרו במשנה שאם יצא מוציא אי אפשר לפרש הברייתא בדרך זו. ותרצו ששונה ברכת המזון משאר המצות וגם מתקיעת שופר שהיא מן התורה משום שנאמר בה ואכלת ושבעת מי שאכל הוא יברך. ויש מן המפרשים שפרשו שהיה קשה להם מן כל שבמשנה שמשמע שגם ברכת המזון בכלל, ואולם לא לבד שאין דרך תלמוד זה לדרוש כל שבמשנה (ואולם ע' חלק א' עמוד קי"א), פרושם אי אפשר להעמידו שאם כן מה תשובה היא זו, שנייא היא ברכת המזון וכו', שסוף כל סוף הקושיא במקומה עומדת והרי כל שבמשנה מוכיח שהמשנה אינה מחלקת בין שאר מצות לברכת המזון. ולא עוד אלא שלקמן אמרו שק"ש ותפלה גם כן יוצאות מן הכלל הן ומי שיצא (ואפשר שבק"ש גם מי שלא יצא, עיין לקמן) אינו מוציא ואף שבמשנה אמרו כל שאינו חייב אבל מי שחייב גם בשיצא מוציא. ואין צורך להשיב על הפרוש של אלה המפרשים שפרשו, שהיה קשה להם מה נשתנתה ברכת המזון משאר המצות, שלפי זה היה להם לאמר, מה בין שאר מצות לברכת המזון, ולא יזה צורך הביאו דברי המשנה ודקדוקיהם בה. והרב בעל מראה הפנים (ולא הזכירו ה' ראטנער) העיר על גרסת הרשב"א שגורס בברייתא כל מצות שאינו פטור, משום שהיה קשה לו פרושן של דברים. הגיה"ן כן. ואולם אם כן הוא לא היה נמנע מלהגיה כהדא במקום זה א, וכבר שערנו בדבור הקודם שיש כאן ט"ס בחדושי הרשב"א שלפנינו וצ"ל אדם במקום שאינו. ומלבד הטעם הנתן שם להשערה זו יש להוסיף עוד טעם אחר והוא, שכן דרך הירושלמי בהרבה מקומות להתחיל קושיה בזה תנינן ולתמצא בשנייא היא, ולכן קשה לאמר שכאן שנייא היא, דבור המתחיל" ואין עניינו כלל עם המאמר שלפניו והוא תנינן וכו'. ולפי זה גם אם נגרוס כהדא דתנינן או נפרש והא תנינן, בניחותא" גרסא זו שלפנינו בחדושי הרשב"א קשה להעמידה. ובזה יש דחוי גם כן לפרושו של בעל אור זרוע שפרש והא אנן תנינן (כך גרסתו במקום והא תנינן), בניחותא", אלא שהוא גורס בברייתא: חוץ מברכת היין. ולפי גרסתו המאמר שנייא היא ברכת המזון פרושו, שאף שבברייתא לא נזכר כיוצא מן הכלל אלא ברכת היין (=ברכת הנהנין) שהיא רשות מכל מקום גם ברכת המזון שונה היא משאר מצות" שכן מי שאכל הוא יברך. ומי לא יראה כמה קשים הדברים שלפי פרושו היה לו לאמר, וברכת המזון מי שיצא אינו

מוציא, ומה זה שנייא היא. והעקר כמו שפרשנו ואין צורך לא בהגהות ולא בדחוקים.

ובדבור הקודם הערנו בקצרה על הגרסא אחרים במקום רבים שלפנינו והננו להרחיב הדברים כאן בברור הגרסא העקרית שעל ידה אפשר לעמוד על כמה דברים חשובים בתולדות יסוד המשנה. ובראשונה עלינו להעיר שבמשנה ראש השנה בין בספרים<sup>62</sup> בין בכתבי יד קמברידג, בודאפעסט ופארמא הגרסא היא רבים וכן גרסו הראשונים, אלא שר' יהודה בתוספותיו והרשב"א בחדושו לברכות מ"ח, א', גורסים בברייתא שבירושלמי אחרים (ועל פי גרסת הרשב"א, הגיה"ר ש"ס בכל הסוגיא שלפנינו כן), אולם גם הם מצטטים המשנה של ר"ה כמו שהיא בספרים ובכ"י חוץ מכ"י מינכען, ולכן אין ספק שרבים היא הגרסא המקורית וכן הגרסא בג' מקומות בתוספתא (ברכות ה', י"ד וי"ז; מגלה ב', ז', וראש השנה ר"פ ד'), ואין מוציאין את הרבים, לענין ברכת המזון שופר ומגלה. וברור הוא שאלה שגרסו אחרים<sup>63</sup> הגיהו כן מסברא שהיה קשה להם (וכבר נתקשה בזה בעל מלאכת שלמה לראש השנה) ולמה הזכירו רבים כאן והלא אף ליחיד אינו מוציא, ובודאי שאלה זו היא שאלת חכם וראויה לשום לב עליה. ומה שנראה לנו בזה הוא שמשנה זו שבראש השנה נשנית בראשונה בקשר עם הלכות מגלה ובדיוק נאמר בה, ואין מוציאין את הרבים, שכן מגלה בעשרה (עיין בבלי מגלה ראש דף ה' וירושלמי א', סוף הלכה ג' מחלוקת אמוראים אם גם בזמנה רק בעשרה, אבל אין ספק שכבר בימי המשנה השתדלו לקרותה בצבור משום פרסומי ניסא), אולם כשסדר רבי משנתו העתיק הלכה זו ממגלה לראש השנה מבלי לשנות לשונה, ובמגלה שנה אותה בלשון זו: הכל כשירין לקרות את המגלה חוץ מחרש שוטה וקטן. וכבר אמרו בערכין ראש דף ג', שכאן שנה רבי הכל לאתויי נשים, ולהוציא מדעת האומר שנשים פטורות מקריאת מגלה ואין מוציאין את הרבים (תוספתא<sup>64</sup> מגלה במקום

62 עיין דקדוקי סופרים במקומו.

63 יש מהראשונים (בעל המאור לברכות כ', הרא"ה בשלטי הגבורים שם) שמביאים דברי הגמרא מ"ח, א', בלשון אחרים במקום רבים, אולם לפנינו שם בספרים ובכ"י רבים ואין ספק שכך גרסו גם הם אלא שלא צטטו לשון הגמרא כצורתה.

64 עיין שם בתוספת ראשונים מראי מקומות לראשונים שנשאו ונתנו כדברי התוספתא, ומי שאינו רוצה לקרב את הרחוקים יראה שהבבלי והתוספתא חלוקים בהלכה זו (וכן נחלקו לענין ברכת המזון, עיין לקמן בדברינו סוף הלכה זו) ולדעת הבבלי נשים מוציאות את הזכרים. והדבר ספק בידי אם גם במגלה אמרו שלכתחלה אשה לא תקרא בצבור כמו שאמרו לענין קריאת התורה (מגלה כ"ג, א') או שיש לחלק בין קריאת

הנ"ל) מלמדתנו משנה זו שלא בלבד שנשים חייבות בקריאת המגלה אלא שמוציאין את הרבים. ומה שמחזק דברינו אלה הוא העובדא שלא נזכר שם בראש השנה אשה עם חרש שוטה וקטן, ולא שמענו מעולם שיאמר אדם שנשים חייבות בתקיעת שופר. ואף שלמעלה עמוד ק"ס הוכחנו שהכלל כל מ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות לא דברי הכל הוא, מכל מקום לא נראה לאמר (עיין עמוד קס"א) שלפי המשנה בר"ה נשים חייבות בתקיעת שופר. ואולם אם נאמר שהמשנה בר"ה נעתקה ממגלה הכל עולה יפה שנשים חייבות במגלה ולכן לא נשנו אלא חרש שוטה וקטן. והמפרשים נתקשו בזה הכלל וכו', מה בא לרבות (עיין תוספות יום טוב) ויש בדברינו גם תשובה על שאלה זו. שלולי הכלל הזה היינו אומרים שחש"וק אין מוציאין אחרים משום שאינם בני דעת (המשנה שלפניה מדגשת חשיבות הכוונה בעשיית מצוה: אם כיון לבו יצא וכו')! ואולם נשים שבנות דעת הן היה מקום לאמר שמוציאין אחרים גם במצות שהן פטורות מהן. ובאמת יש לישא וליתן בדבר אם אשה שוה לחרש ש"וק לגמרי בזה, שאפשר שמן התורה אשה מוציאה אחרים בתקיעת שופר, שאף שאינה מצווה על מצוה זו כבר היא מצווה על רובן של מצות וביניהן המצוה לעזור לאחרים בעשייתן, ובלשון חכמים, בת ערבות<sup>65</sup> היא, מה שאין כן בחרש שוטה וקטן. ואם אמרו בבר' כ', ב', שאם אשה אינה מצווה בברכת המזון מן התורה אינה מוציאה את האישי, אפשר שכוונו לאמר שמדרבנן אינה מוציאה שכן תקנו חכמים, שמי שאינו מחויב בדבר אינו מוציא. ועיין במלחמות שם שהדגיש שהכלל הזה הוא מן התורה, אלא שאפשר לחלק כמו שחלקנו בין חרש שוטה וקטן שאינן בני חיוב ובני דעת לאשה ואכמ"ל.

ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך מי שאכל הו' יברך.<sup>65</sup>  
 בבבלי לפי גרסת הספרים שלנו לא נמצא חלוק זה שחלקו כאן בין שאר מצות לברכת המזון ודעת התוספות היא (ברכות מ"ח, א', סוף דבור ער) שבב"המז אף שיצא מוציא. אולם לפי מה שכתבנו למעלה עמוד ק"ע, צ"ל בראש

התורה לקריאת המגלה, שאין כבוד לצבור שתעלה אשה לקרות שהרי היא פטורה ממצוה זו (עיין תוספות ראש השנה ל"ג סוף ד"ה, ה"א), אולם אין פנם לצבור שתקרא את המגלה שחייבת בה. ואפשר גם כן שבימי המשנה עוד לא הקפידו בזה משום כבוד הצבור ולכן אמרו בכבלי שהכלל כשרין לקרות שבמשנה בא לרבות נשים; ועיין הערה ס"ח ואכמ"ל.

<sup>65</sup> לפנינו ואצל הרבה מהראשונים דרשה זו אמרה ר' לייא (=אילא) ואולם לא רק בפרדס (עיין ראמנער) הגרסא היא אלעזר אלא גם ברין (על הש"ס) סוף ראש השנה, ולא רחוק כלל מלאמר שאילא (=אילעאי ואלעאי) היא הקטנה של השם אלעזר.

השנה כ"ט, א' חוץ מברכת המזון במקום ברכת היין ואין כאן מחלוקת בין ב' התלמודים. אלא שנראה עקר כדעת אלה הראשונים שאמרו (תוספות ר' יהודה והרשב"א שם; ועיין גם כן מאירי שם; וההיא-מה שדרשו בירושלמי ואכלת וכו'-ורדאי מדרבנן) שאינה אלא אסמכתא ושמעון בן שטח שברך לינאי ולחבריו מבלי שאכל עמהם, מפני כבוד המלכות הקל בתקנת חכמים אבל אין עולה על הדעת שברך להם ואף שמן התורה לא יצאו בברכתו. והרמב"ן במלחמות פרק ב' של ברכ' השיג על בעל המאור שכתב, שמי שחייב בברכת המזון מדרבנן מוציא את זה שחייב בה דבר תורה (וכך היא דעתו של רש"י שם מ"ח, א', ותמיהה על הרמב"ן שלא זכר כלל דברי רש"י, בלשון זו: דברי הבאי הם שכלל גדול אמרו כל שאינו מחויב בדבר אין מוציא את הרבים ידי חובתו והוא לאו חומרא דרבנן היא אלא מלתא דטעמא היא ומדאורייתא היא דאין מוציאין מן הפטור על החייב (משנה תרומות א', ה'; ואולם איכן מצינו שהוקשו דברים אלה זה לזה) וכיון דמכל מקום מן התורה אינו מחויב בדבר בכזית דגן היכי אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. ולפי מה שכתבנו אפשר לאמר שגם בעל המאור דעתו כדעת הרמב"ן, שמן התורה מי שאינו חייב בדבר אינו מוציא את החייב, כחרש שוטה וקטן שאין מוציאין את החייבים בתקיעת שופר, ואולם ברכת המזון היא בעקרה כשאר מצות שאם יצא מוציא ורק מדרבנן אמרו בה שאם יצא אינו מוציא מן הטעם הנאמר, מי שאכל הוא יברך, ועשוה כברכת הנהנין ואולם לא אמרו כן אלא במי שפטור לגמרי או במי שאינו מחויב בבר"המ דבר תורה אבל מי שמחויב בה מן התורה אפילו אם לא אכל אלא שעור דרבנן מוציא את מי שאכל שעור דאורייתא. ומכל מקום דבר זה עוד צריך ברור שלפי פשוטן של דברים החלוק שחלקו בין מצות לברכות הנהנין, שבמצות אם יצא מוציא ובברכות הנהנין אם יצא אינו מוציא, יסודו בדרשה זו של הירושלמי, ואכלת ושבעת מי שאכל הוא יברך, וכשתקנו חכמים ברכות הנהנין אמרו שאם יצא אינו מוציא משום שהן מעין ברכת המזון וכבר נאמר בה בתורה ואכלת ושבעת מי שאכל יברך.

ולעומת זה קשה לעמוד על החלוק שחלקו גם בברכת המזון בין אם המברך כבר יצא בברכת המזון או לא, התורה אמרה ואכלת ושבעת מי שאכל הוא-בעצמו-יברך, והם אמרו שאם לא יצא מוציא, ולא עוד אלא בנ' שאכלו כאחת תקנו שרק אחד מברך, ואפילו בשנים אמרו (ברכות מ"ה, ב' ושנ') אחד סופר ואחד בור סופר מברך ובור יוצא. ועל כרחך שדרשה זו אינה אלא



אסמכתא, ודבר תורה ברכת המזון כשאר מצות שאחד מוציא את חברו בין אם לא יצא בין אם יצא, אלא שחכמים עשו כברכת הנהנין ואמרו שאם יצא אינו מוציא וגם אם לא יצא, בלא זימון מי שאכל הוא מברך, חוץ אם אחד סופר והשני בור שהסופר מברך; ועוד הדבר צ"ע.

הוּו מתיבי' אמרי לא מסתבר' בקרית שמע שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו לא מסתבר' בתפלה שיהא כל אחד וכו'.

ברור שהגרסא הנכונה היא יתבין ואמרין כמו שהוא בכ"י הגניזה (שרידי הירושלמי עמוד ל"ג) בכי"ר (יתבין אמרין) ואצל הרבה מהראשונים שהעיר עליהם ה' ראטנער. ולפ"ז לחנם נדחקו המפרשים בפרוש דברים אלה הפשוטים, שאלה האמוראים נשאו ונתנו בברייתא זו והעלו, שאף שלא נזכרה בה אלא ברכת המזון כיוצאת מן הכלל, כל מצוה שאדם פטור (=יצא) מוציא, גם ק"ש ותפלה כמותה. ונראה שלדעתם ברייתא זו בעקרה נאמרה לענין ברכות (עיין למעלה עמוד קע"ב ועמוד קע"ד) ולכן לא נזכרו בה ק"ש ותפלה.

ואשר לק"ש נתנו בה טעם זה, שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו, וכן אמרו בספרי דברים ל"ד, ושננתם לבניך אלו בשנן, כלומר שיאמר אותם בפיו, שדברים שאדם חוזר עליהם פעמים בכל יום הם מחודדים בפיו. ועל דרך ההשאלה השתמשו בבטוי זה של שינון במשמע 'תלמוד' (עיין חלק א', עמוד קע"א) שכן אין אדם לומד תורה אלא על ידי שמוציאה מפיו וכמו שדרשו (ערובין נ"ד, א'; דברים ר' ח', ד'; תנחומא עקב ה'; גנוי שעכטער א', קכ"ו ועיי"ש הערה ל"א) כי חיים הם למוצאיהם למוציאיהם בפה. וקרוב לאמר שדרשה זו על ק"ש אינה אלא אסמכתא בעלמא (עיין דבור הקודם על הדרשה ואכלת ושבעת מי שאכל הוא יברך) ודבר תורה ק"ש ככל המצות שאדם מוציא את חברו בין אם כבר יצא הוא או לא, אלא שמדרבנן אין מוציא ואולי גם אם לא קרא. ואם בברכת המזון אמרו, אחד סופר ואחד בור סופר מברך ובור יוצא, משום שכן הכלל בכל ברכת הנהנין שאם לא יצא מוציא ומכל שכן בברכת המזון שהיא חובה ולא רשות, ואולם בק"ש אין טעם לחלק בין יצא ללא יצא. ודודי זקני הגר"א ז"ל בפרושו על משנתנו העיר, דק"ש אינו יכול להוציא אפילו לא קרא דק"ש צריך כל אחד ואחד לקרות כמו שכתבתי בסוף תענית, כל אחד ואחד קוראן כקורא את שמע וכן במס' סוטה פרק ה' משנה ו'. ולא זכינו לתורתו של

רבינו הגדול, פרושו על תענית, ואולם אין ספק שכוון למה שאמרו במשנה תענית ד', ג': נכנסין וקורין על פיהן כקורין את שמע, ופרשו שם בברייתא כ"ח, א', שמשנתנו כר' יוסי החולק על ת"ק האומר, יחיד קורא על פה, והוא אומר, וכי יחיד יכול לקרות על פה בצבור? אלא כלן קורין על פיהם כקורין את שמע, ומוכח מזה שכל אחד ואחד (=כלן בברייתא שם) קורא כמו שכל אחד ואחד קורא את שמע. ומכל מקום אין ראייה מזה אלא שכך נהגו או בישראל כמו שנוהגין עתה שכל יחיד ויחיד קורא את שמע, ולא משום שאין אחד מוציא את חבריו, אלא משום שאין לך אדם בישראל שאינו יודע לקרות ק"ש (ע"י ברכות מ"ו, ב': איזהו עם הארץ כל שאינו קורא ק"ש, ולא שאינו יכול אלא שאינו מדקדק במצות), וישראל מחבבי מצות, שביחוד קבלת עול מלכות שמים חביבה עליהן, אין נמנעין מלקרות ק"ש כל אחד ואחד. ובודאי שכן הוא, שבק"ש שבבית הכנסת קרא כל אחד ואחד וכבר אנו יודעים שהפורס על שמע קרא חצי הראשון של כל פסוק ופסוק והצבור ענה אחריו וגמרו (חלק א', עמוד קנ"א), ואולם מה ראייה יש מכאן שאין אדם מוציא את חבריו בק"ש. ולכן הדבר עוד מוטל בספק, וביחוד אחרי שבברכת המזון ובתפילה גם לדעת הגר"א מי שלא יצא מוציא, קשה להפריד בין הדבקים ולאמר ששונה ק"ש מאלה הדברים שנשנו עמה. ואשר לתפלה כך הם דברי הגר"א: ובתפלה משמע אם עדין לא יצא שיכול להוציא, ולפי דעתו מה שאמרו בראש השנה ל"ד, ב', ויחיד שלא בירך (ברכות של תפלת ר"ה) אין חבריו מברך עליו, הוא בשכבר יצא אבל אם לא יצא מוציא.

ואולם הרבה דעות בזה להגאונים והראשונים ויש מהם שאמרו שבק"ש ותפלה גם אם לא יצא אינו מוציא ויש שאמרו לחלק בין יחיד לש"צ ובפרושנו לסוף ר"ה נרחיב הדברים בענין זה. ולא אמרתי להעיר כאן אלא על דבר אחד שהיסוד שבנו הגאונים דעתם עליו, שבתפלה גם אם לא יצא אינו מוציא משום שתפלה צריכה שתהיה בלחש, הוא יסוד חזק לפי דעת הבבלי שהקפידו שם מאוד על תפלה בלחש (ברכות ל"א, א' וסוטה ל"ב), ואולם בירושלמי ראש פ"ד אחרי שהביאו הברייתא (והיא היא שנוכרה בבבלי במקום הראשון ואפשר

66 ע"י מה שכתב הגר"א בבאורי לא"ח סימן מ"ט, בפרוש הלכה זו.

67 ולכן השתמשו בלשון "קורין" שמע ולא קורא ביחיד, והגר"א שם ובראש המסכת דייק מזה שאין אדם מוציא חבריו בק"ש, ואולם גם במגלה ובהלל הלשון שהשתמשו בה היא קורין ולא קורא, ואף שמפורש נאמר ב"ה כ"ט, ב': ובהלל ומגלה אף על פי שיצא מוציא!

שהיא בבליה) שלא יגביה קולו ויתפלל הביאו כמה עובדות מאמוראים שהתפללו דווקא בקול רם. ואחד מהחלוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל הוא: א"מ מתפלל אדם י"ח ברכות בלחש ובני א"י בקול רם להרגיל העם; עיין חלוקים ס' מ"ג, ולקמן חלק ג', י'. ולפ"ז העקר כדעת הגר"א של שיטת הירושלמי בתפלה אם לא יצא מוציא, אלא שאין ראייה ברורה לדעתו לחלק בין ק"ש לתפלה, ואפשר לאמר שברכת המזון ק"ש ותפלה שוים בדבר שבכולן מן התורה גם אם יצא מוציא ומדרבנן אם לא יצא מוציא וביצא אין מוציא, ונראה שכך היא גם דעתו של הבבלי.

מה בין סוכה ומה בין לולב סוכה אינה טעונה ברכה אלא לילי י"ט הראשון בלבד לולב טעון ברכה כל שבעה.

המפרשים נתקשו למצוא קשר הדברים, שמה ענין ברכות סוכה ולולב אצל הסוגיא על יציאת אדם חובתו של ברכות על ידי שמיעה. ואולם אין ספק שקצור סופרים יש כאן שהשמיטו הברייתא על ברכות סוכה ולולב שעליה הם נושאים ונותנים בסוגיא זו, ואם נשלים מה שהשמיטו נעמוד גם כן על קשר הסוגיות. המשא ומתן כאן הוא על הברייתא שלפנינו לקמן (פרק ט', ג') וכך היא שנויה שם: העושה סוכה לעצמו אומר ברוך אשר קדשנו במצות וצונו לעשות סוכה לאחרים לעשות לו סוכה לשמו (עיין שם דברינו בפרוש מאמר זה) נכנס לישב בה אומר... כשהוא מברך עליה לילי יום טוב הראשון אינו צריך לברך עליה עוד מעתה העושה לולב לעצמו... לאחר כשהוא נוטלו אומר... ומברך בכל שעה ושעה וכו'. והרואה יראה שהביאו כאן ברייתא זו בשביל ראשה שהוא כעין דוגמא לכלל שנשאו ונתנו בו בסוגיא הקודמת, שאדם מוציא את חבירו בכל המצות ובכל הברכות, וכן הוא עושה סוכה ולולב לחבירו ומברך עליהן, לעשות לו סוכה לשמו ולעשות לו לולב לשמו. ואחר שהביאו הברייתא בשביל ראש דבריה פרשה כולה ונתנו טעם למה בלולב מברך כל שבעה (לקמן בכל שעה ושעה וכן בסוכה פרק ג' הלכה ד', אולם גם בתוספתא ז', י', ובבבלי סוכה מ"ה, ב', וגו' כמו שהוא כאן כל שבעה; ועיי"ש בתוספות בסוף הדף הטעם למה אינו מברך בכל שעה ושעה על נטילת לולב) ובסוכה רק לילי י"ט הראשון.

ואשר לחלוק שחלקו בין סוכה ולולב, דעת הירושלמי היא כדעת התוספתא במקום הנזכר, ובבבלי שם אמרו שכך היא גם דעתו של שמואל, ואולם

ר' יוחנן חולק ואומר שבין סוכה ובין לולב כל שבעה, או לפי מה שרבה בר  
 בר חנה מסר דבריו: סוכה שבעה ולולב אחד. והדבר מפליא קצת שהירושלמי  
 עומד בשיטתו של שמואל הבבלי ועובר בשתיקה על דעתו של ר' יוחנן, מאריה  
 דתלמודא דבני מערבא. ומה שקשה ביותר הוא שלפי הבבלי שם ברכת סוכה  
 כל שבעה תלויה במחלוקת רבי וחכמים בתפילין אם מברך עליהם כל זמן  
 שמניחן או רק שחרית בלבד, שלרבי מברך על סוכה כל שבעה כשם שמברך  
 על תפילין כל זמן שמניחן ולחכמים אין מברך על סוכה אלא לילי י"ט הראשון  
 כשם שאין מברך על תפילין אלא שחרית בלבד. ואולם בירושלמי לא נזכרה  
 כלל דעת חכמים אלא דעתו של רבי, עיין למעלה פרק ב', ג', שהביאו ב'  
 ברייתות בענין תפילין ושתייהן, לפי פרושי המפרשים, בהסכם לדעת רבי, אלא  
 שלפי פרושנו שם (עיין חלק א', עמוד רצ"ג) הברייתא הראשונה היא כחכמים שאין  
 מברך אלא שחרית, ובשיטה זו עומדים אלה האמוראים כאן שאמרו שאין מברך  
 על סוכה אלא לילי י"ט הראשון. ולפי מה שכתבתי בראש הדבור שהסופרים  
 השמיטו כאן הברייתא שנשנתה בפרק ט', ג', (ששם עקר מקומה), היה אפשר  
 לאמר שגם אמוראי ארץ ישראל פסקו כרבי כמו שנקבעה הלכה כמותו בבבלי  
 (ואולם רק בדור האחרון של אמוראי בבל, עיין שם מ"ו, א'), אלא שנשאו ונתנו  
 בפרוש הברייתא שבפרוש נאמר בה שעל לולב מברך כל שבעה ועל סוכה  
 רק לילי י"ט הראשון, ופרשוהו כמו שפרשוהו בבבלי על דעתן של חכמים  
 החולקים על רבי. ומכל מקום קשה לאמר שגם להירושלמי ברכת סוכה כל  
 שבעה תלויה במחלוקת רבי וחכמים בתפילין שבודאי לא היו נמנעין מלהעיר  
 על כך ולא היו סותמים דבריהם כאלו הלכה זו, סוכה לילי י"ט הראשון בלבד,  
 דברי הכל היא, ונראה שלפי הירושלמי לא נחלקו רבי וחכמים בסוכה כלל  
 ואפילו רבי מודה שאין מברך כל שבעה. ועד כאן לא אמר אלא בתפילין  
 שמברך כל זמן שמניחן משום שאסור לו לאדם להיות לבוש תפילין בשעה  
 שעושה צרכיו או בשעה שהוא אוכל אכילת קבע, ואם כן בשעה שהוא עסוק  
 בדברים כאלה ומסיח דעתו מתפילין נתבטלה ממנו מצות תפילין  
 ולכן כשחזר ומניחן צריך לברך, אולם סוכה כל שעה ושעה זמנה ואפילו  
 בשעה שהוא ישן מקיים מצוה זו ולכן אין מברך רק לילי י"ט הראשון. ומצד  
 אחר אפשר לאמר שגם לחכמים מברך כל שבעה, שבתפילין כיון שהניחן פעם  
 אחת אינו חייב לחזור ולהניחם אבל בסוכה אם רוצה לאכול חייב הוא  
 לאכול בסוכה ולכן מברך כל שבעה. ומסתימת דברי הירושלמי נראה שלפי

דעת כל חכמי ארץ ישראל אין מברך על סוכה אלא לילי י"ט הראשון, ודעתו של ר' יוחנן המובאה בבבלי, או שלא היתה ידועה להם או שדחו אותה מהלכה משום שהיא נגד הברייתא, ולא היה נראה להם לאמר שהברייתא כחכמים, שלפי דעתם גם רבי מודה בזה וכמו שכתבנו. ודעת האומר שאין מברך על לולב אלא יום ראשון לא נזכרה כאן כלל, ואף שהיתה ידועה לחכמי ארץ ישראל ונשאו ונתנו בה בסוכה ג', ה', אלא ששם וכן בבבלי במקום הנ"ל דנו בעקר, אם מברכין על מצוה מדברי סופרים כלולב במדינה בשאר ימי החג, מה שאין עניינו לכאן כאשר העירו כבר בבבלי שם, ולדברי הכל במקדש מברכין על לולב כל שבעה בנגוד לסוכה שאין מברכין אלא לילי י"ט הראשון ואף ששניהם דבר תורה, ומטעם שנאמר כאן.

### מיי כדון סוכה איפשר לה ליבטל ת"ת איפשר לו שלא ליטבל.

מיי כדון בירושלמי הוא כמו מאי הוי עליה בבבלי שהשתמשו בבטוים אלה בחתימת משא ומתן כעין פתיחה להמסקנא. ולפי הגרסא הנכונה העלו: סוכה איפשר לה ליבטל ת"ת אפשר לו ליבטל, אלא משום שהסופרים לא עמדו על החלוק שבין איפשר ביו"ד שהוא כמו אי אפשר (והוא הכתיב הרגיל בהרבה כתבי יד של ב' התלמודים ושאר מקורות עתיקים) ובין אפשר הוסיפו וגרעו סרסו והחליפו. והחלוק שבין סוכה לתלמוד תורה הוא שסוכה כל שעה ושעה זמנה ואינה בטילה אפילו רגע אחד בשבעת ימי החג ואולם תלמוד תורה אדם בטל ממנה בזמן שהוא ישן. ובהגהות המיוחסות להגר"א הגרסא היא: סוכה אפשר לה שלא להבטל ת"ת א"א לה (לו?) שלא להבטל. ובהוצאת אמסטרדם הגרסא היא בעקרה כמו שאמרנו, אלא שנתחלף איפשר (=אי אפשר) באפשר ובקשר עם סוכה צ"ל אי אפשר ובקשר עם ת"ת אפשר. וה' ראטנער טעה ויחס גרסת הגר"א להוצאת א"ד ואת הגר"א לא הזכיר כלל!

ואיך שנגרוס דברי הירושלמי אלה, לפי פשוטן אי אפשר לפרשן בדרך אחרת אלא, שלכן מברכין בת"ת משום שמצוה זו בטילה בשעה שאדם ישן, ואם כן הכל תלוי בשינה שאם ישן ביום חייב לברך ואם נייעור בלילה פטור. ולרבותינו הראשונים והאחרונים דעות שונות בדבר זה. ואולם הגר"א בבאוריו לא"ח מ"ז הכריע כמו שכתבנו אלא שלא העיר על דברי הירושלמי שבסוגיא זו. ומה שקשה קצת הוא ולמה לא נאמר שחייב לברך כשיצא מבית הכסא, שהרי אסור

להרהר בדברי תורה שם ואם כן מצות ת"ת בטילה בשעה שהוא עושה צרכיו כבשעה שהוא ישן וכשם שחייב לברך כשקם משנתו כך יהא חייב לברך לאחר שעשה צרכיו. ועיין מה שכתבנו חלק א', עמוד קצ"ג-קצ"ד; וצ"ע.

חני אבל אמרו אשה מברכת לבעלה עבד מברך לרבו וקטן לאביו. ברייתא זו שבירושלמי (כאן ובסוכה ג', י"א, וראש השנה ג', י') היא היא הברייתא בבבלי ברכות כ', ב', וסוכה ל"ח, א', אלא שבמקום אבל אמרו שבירושלמי נאמר בבבלי באמת אמרו, ואין בין ב' בטוים אלה ולא כלום, והשתמשו בהם כעין הצעה להלכה שנשנתה כפרט. היוצא חוץ"מן הכלל. ולפי זה ברור שחסר בין בירושלמי בין בבבלי ה"כלל" שביחס אליו נאמרה הלכה זו, וכאשר ברייתא זו נסמכה בב' התלמודים על המשנה בסוכה שם בענין אשה עבד וקטן המקרין את ההלל, היה אפשר לאמר ששם עקר מקומה והיא כעין הוספה על המשנה, שאף שבהלל צריך לענות אחריהן ואם לאו לא יצא, בברכת המזון אשה מברכת לבעלה ועבד מברך לרבו. והחלוק הזה שבין ב' מצות אלו יסודו בזה, שנשים ועבדים פטורים מן ההלל (עיי"ש בתוספות ועיין למעלה הערה כ"ח, על מ"ע שהזמן גרמא מדרבנן) ואולם חייבים בברכת המזון וכמו שאמרו במשנתנו ולכן מוציאים שחייבים בדבר. ולא בלבד בשלא יצאו מוציאים אלא גם בשיצאו מוציאים, ואף שאמרו בסוגיא שלפנינו (ובבבלי ר"ה לפי הגרסא המדויקת של הלכות גדולות, עיין עמוד ק"ע) שבברכת המזון יצא אינו מוציא זהו רק מדרבנן (עיין עמוד קע"ז), ובאשה לבעלה ובעבד לרבו – אבל לא בכל אדם! – העמידו דבריהם על דין תורה ומפני שלום בית וטעמים אחרים הבולטים לעין הקלו בדבר. ומכל מקום ממה שאמרו לקמן בהמשך סוגיא זו, תפתר בעונה אחריהן אמן כיי דתנינן תמן מי שהיה וכו', מוכח שאמוראי ארץ ישראל לא שנו אותה על המשנה בסוכה, שאם כן מה בין מקרא את ההלל למברך ברהמ"ז שבשניהם בשעונה אחריהן יצא אלא שתביא לו מארה, והלשון אבל אמרו מוכיחה שלא זו כהרי זו. ומלבד זה, קטן"קשיא איך מי שפטור ממצוה מוציא את אחרים שחייבים בה וכאשר הקשו כאן בירושלמי, אלא שלפי דברינו לקמן בדבור הבא העקר כגרסת הבבלי בן ולא בבן קטן אמרו דבריהם אלא בגדול, ואולם מהמשא ומתן בירושלמי מוכח שברייתא זו לא נשנתה על המשנה בסוכה. ואפשר לאמר שעקר מקומה של הברייתא בראש השנה שם בקשר עם הכלל שנשנה שם במשנה, כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים וכו',

והברייתא מלמדתנו שמכל מקום אשה מברכת לבעלה ועבד לרבו וגם בשיצאו מוציאין, ומטעם שכתבנו למעלה שברכת המזון מדאורייתא גם בשיצאו מוציאין. ויותר נראה שברייתא זו היא הסיפא של הברייתא שנשנתה בראש הסוגיא שבראשונה אמרו, כל מצות שאדם פטור מוציא . . . חוץ מברכת המזון, והגבילו בסיפא את „החויץ“, שאשה מברכת לבעלה וכו'.

הרחבנו הדברים כדי לעמוד על מקומה המקורי של ברייתא זו, ואף שנשנתה לפנינו בתוספתא ברכות ה', י"ד-י"ז, בהלכות ברכת המזון, שספק גדול לנו אם לא נשתבשו הדברים שם, וזו לשון התוספתא: הכל חייבין בברכת המזון כהנים לויים וישראלים . . . נשים ועבדים וקטנים פטורין ואין מוציאין את הרבים ידי חובתן באמת אמרו אשה מברכת לבעלה בן לאביו עבד לרבו. ובכ"י ערפורט פטורין ליתא וכן לא גרסו הרא"ש בתוספותיו לר"ה שם, ויש שגרסו חייבין (עיי"ש בתוספת ראשונים), ואולם ברור הוא שא"א להגיה כך שסגנון זה ממש נמצא בתוספתא בשלשה מקומות אחרים, ראש השנה ראש פרק ד' (=ב' בשאר הוצאות) ומגלה ב', ז', לענין שופר ומגלה, ובשנוי לשון קצת לפי הכרח הענין, גם במנחות י', י"ג, לענין סמיכה. ובכל אלה המקומות מונה בראשונה „עשרה יוחסין“ שחייבין (במקום שתוקי ואסופי שבמשנה קדושין ראש פ"י נשנו כאן סרים ופצוע דכא וכרות שפכה, וב' האחרונים נמנו כאחד!) ואחר כך הספקות, טומטום אדרגיניוס וחצי עבד, ולבסוף הפטורים אשה עבד וקטן. ואלה שהגיהו חייבים לא עשו כן אלא להסכים דברי התוספתא עם דברי המשנה שבה נאמר שנשים עבדים וקטנים (בשהגיעו לחנוך) חייבים בברכת המזון. וכבר יש לנו הרבה והרבה הלכות בתוספתא ובשאר מקורות של התנאים שאי אפשר להעמידן על פי דברי המשנה שלנו וזו אחת מהן. ומה שקשה זה הוא שקשה, שבבבלי כ', ב', נשאו ונתנו בשאלה אם נשים חייבות בברכת המזון מן התורה או מדברי סופרים, ולא הכריעו מתוספתא זו, שאם נאמר שנשים בברכת המזון מדרבנן אין כאן מחלוקת בין המשנה והתוספתא שחייבים במשנה הוא מדרבנן ופטורים בתוספתא הוא מן התורה, ואלו אם נאמר שנשים בבר"ה מזו מדאורייתא בודאי התוספתא חלוקה על המשנה, ודרך התלמוד הוא שלא להרבות במחלוקת וביחוד נמנעו מלאמר שברייתא חולקת על סתם משנה. ולא על הבבלי בלבד קשה אלא גם על הירושלמי שאמרו כאן (עיי' דבור הבא), ניחא אשה מברכת לבעלה עבד לרבו, ואם היתה לפנייה התוספתא שלפנינו שנאמר בה שנשים פטורות מברהמ"ז-דבר תורה, גם אשה ועבד קשה שהרי אין

אדם הפטור ממצוה דבר תורה מוציא את חברו שחייב בה דבר תורה, וכל עקרו של המשא ומתן על נשים אם הן חייבות כבר"המו דבר תורה או לא הוא אם הן מוציאות את הזכרים או לא. אלא שאין לנו ראייה שהירושלמי והבבלי עומדים בשיטה אחת בדבר זה, ולפי פשוטן של דברים, כאשר כבר הערנו למעלה עמוד קע"ו, לא אמרה המשנה, כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים, אלא באלו שאינם בני מצות כחרש שוטה וקטן אבל נשים מוציאות את הזכרים גם בדבר שהן פטורות מהן, משום ש"ערבות" כוללת כל ישראל אנשים ונשים, ולכן אף שנשים פטורות מתקיעת שופר וממקרא מגלה"ה הן מוציאות את הזכרים, וכן גם אם נאמר שנשים פטורות מברכת המזון דבר תורה הן מוציאות אותם. ואולם אם כן הוא, ודאי גמור הוא שבריייתא זו לא היתה לפני אמוראי ארץ ישראל שהרי בפרוש נאמר בה שנשים אין מוציאות את מי שמחויב בברכת המזון משום שהן פטורות (מדאורייתא או גם מדרבנן?), ולדעת הירושלמי לפי דברינו נשים מוציאות את האנשים גם בדבר שהן פטורות ממנו. ודי בזה שאמרנו לחזק השערתנו שהמאמר, באמת אמרו וכו', נתוסף בתוספתא על פי הבבלי ומי שהוסיף הוסיף על פי הסברא שחשב שהלכה זו שבבבלי נאמרה ביחס אל התוספתא, הכל חייבים... נשים עבדים וקטנים פטורים, ואולם לא כן הוא אלא, כמו שאמרנו, שעקר מקומה בסוף הבריייתא שבראש סוגיא זו של הירושלמי.

וראיתי לאחד מחכמי דור העבר (ר' ישראל איסערלין בספרו תוספת ירושלים סוף עמוד י"ד, א') שכתב שתוספתא זו היא היא הבריייתא שלפנינו בערכין שם הכל חייבים בזמון אלא שנשתבשו הספרים (וכ"י שלפנינו וגם אלה שהשתמשו בהם הראשונים) וצ"ל בזמון במקום ברכת המזון. והנה אמת כן הוא שמזון וזמון נתחלפו בכמה מקומות (עיין לדוגמא תוספתא ראש פרק ז', שיש שגרסו זמון ויש שגרסו מזון; עי"ש בתוספתא ראשונים), אולם אם באנו להגיה יותר טוב הוא להגיה בבבלי מזון במקום זמון על פי התוספתא ולא להיפך, כי מי שאינו רוצה להתעקש יודה שהלשון שהשתמשה בה התוספתא חייבים ומוציאים את הרבים והנגוד שלו פטורים ואין מוציאים את הרבים אי

68 עיין ערכין סוף דף ב' והערה ס"ד. ומה שאמרנו בהערה הזאת לא אמרנו אלא שהמסנה לפי פרושו של הבבלי חלוקה על התוספתא, ואולם אפשר לפרש המסנה בדרך שלא תחלוק על התוספתא וכמו שפרשנו.



אפשר שעניינה חיוב ופטור של זמון, שבין במשנה ראש פרק ז' ובין בתוספתא בהלכה שלאחריה בין בשאר ברייתות (עיין לדוגמא הלכה א' של פרק זה: אין מזמנין עליו) הם משתמשים בלשון מזמנים ומזמנים עליו, והיה לו לאמר הכל חייבין לזמן ומזמנין עליהם.<sup>69</sup> ומלבד זה לפי פשוטן של דברים מה שאמרו, נשים מברכות לעצמן, פרושו חייבות לזמן (עיין מה שהעיר הגר"א בסימן קצ"ט) ואם כן מה זה שאמרו בתוספתא, נשים ועבדים וקטנים פטורים, חייבים מיבעי ליה למימר שנשים ועבדים-גם על עבדים אמרו, מזמנין לעצמן-חייבים לזמן לעצמן, לעומת זה יש לדון בדבר אם הגרסא בברייתא שבבבלי הכל חייבים בזמון לא נשתבשה וצריך להגיה, הכל חייבים בברכת המזון. ושם בערכין בסוף הסוגיא ד', א', אמרו: הכל חייבים בזמון כהנים לויים וישראלים פשיטא (בכ"י מינכען: אי הני לא מחייבי מאן מחייבי, וכן בספרים שלנו שם ג', ב', לענין סוכה) לא צריכא דקאכלי קדשים סד"א ואכלו אותם אשר כופר בהם אמר רחמנא והא כפרה היא קמ"ל ואכלת ושבעת אמר רחמנא והא איתנהו. ויש שגרסו שם, (עיי"ש בשיטה מקובצת): סד"א ואכלת ושבעת וברכת כתיב והני כהנים לכפרה אכלי דכתיב ואכלו. . . קמ"ל ואכלת אמר רחמנא והא איתנהו. ואיך שנגרוס ברור הוא שכל המשא ומתן הוא לענין ברכת המזון, שסד"א שאין כהנים מברכין על אכילת קדשים (לחם הפנים וכדומה שהן קדשים!) הנאכלין לכפרה ולא להשביע רעבונם ולא כן הוא אלא שמואכלת אנו למדים שמברכין על אכילת קדשים, וכל זה עניינו אצל ברכת המזון ולא אצל ברכת הזמון. ואולם בראש הסוגיא שם ג', א', אמרו בפרוש: הכל חייבין בזמון לאתויי מאי לאתויי נשים ועבדים דתניא נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנים לעצמן, וע"כ שאי אפשר להגיה מזון במקום זמון שהרי הוא אומר שבא לרבות שנשים מזמנות לעצמן. והמשא ומתן בסוף הסוגיא פרושו, שבא לרבות כהנים בזמון, שלא תאמר שדבר תורה אין מברכין על אכילת קדשים ולכן אף שמדרבנן מברכים אין מזמנין, אלא שקדשים שווים לשאר דברים ומברכין עליהם דבר תורה ולכן מזמנין. ולפי הגרסא שבשיטה מקובצת הדברים שם כפשוטם, שכבר הוציאו ברכת הזמון מואכלת ושבעת וברכת (תוספתא רפ"ז), ולכן אמרו שסד"א שאין חייבים בזמון אלא בשאוכלין לשבוע ולא לכפרה קמ"ל ואכלת (שמיותר הוא שאין אדם שבע אלא אם כן הוא אוכל) שכהנים מברכין

<sup>69</sup> אור, הכל מברכין ומזמנין עליהן; עיין למעלה עמוד מ"ז.

גם על אכילת כפרה. ואף שברור הוא שהדרשה על ברכת זמון אינה אלא אסמכתא בעלמא, שלא נמצא מי שיאמר ברכת הזמון מן התורה, מכל מקום לא נמנעו שם בערכין מלאמר שהבריייתא באה להוציא מידי דעה מוטעת, שלא תקנו חכמים זמון באכילת קדשים מטעם שכל עקר של ברכה זו סמכה על ואכלת ושבעת וברכת. והמעין שם היטב בסוגיא הארוכה מראש המסכת עד הכל מעריכין (ד', א') יראה שהיא איננה אלא „דרשה“ שנהגו לדרוש בהתחלת המסכת. ודעתי נוטה שכל אלה הדרשות של סוג זה שנמצאו בראש כמה מסכתות (פסחים, יבמות, נדרים ועוד הרבה כיוצא בהן) נתחברו בדורות שלאחר התלמוד, ועל אחת מהן, זו שבקדושין יש לנו מסורה עתיקה שאינה לבעלי התלמוד (עיין אגרת ר' שרירא הוצאת לעווין ע"א וק"א), ובכעין זה הפרט מלמד על הכלל<sup>70</sup> ואכמ"ל.

והנה אף שראינו שאין להגיה לא התוספתא על פי הבבלי ולא הבבלי על פי התוספתא, מכל מקום אפשר שלא נמסרו לנו דברי התוספתא כמו שיצאו מפי אומריהם, וכך היתה שנויה: הכל חייבין בברכת הזמון כהנים ליום וישראלים וגרים קטן שיכול לאכול כזית וכו'. ובריייתא זו נאמרה על המשנה, גשים ועבדים וקטנים חייבים בברכת הזמון, ללמדנו שכיון שגשים ועבדים חייבים בברכת הזמון אף שלא נטלו חלק בארץ (עיין למעלה עמוד קנ"ו) כן כהנים וגרים חייבים ולא נתמעטו מברכת הזמון כמו שנתמעטו מבכורים ומודוי מעשר, ועוד הוסיפה לאמר שאף שקטנים חייבים בברכת הזמון אין מזמנים עליו אלא אם יכול לאכול כזית. והסופרים נתקלו בלשון, הכל חייבין כהנים . . . גרים, שנמצאה בחוספתא גם לענין שופר ומגלה (עיין למעלה עמוד קפ"ד) וחשבו שיש כאן קצור לשון ולכן „השלימו“ אחר וגרים כל מה שנמצא בב' מקומות האחרים של התוספתא. ואף שאין לנו ראייה שיש לנו בתוספתא זו, תוספת אחרונים<sup>71</sup> העובדא שב' התלמודים לא ידעו ברייתא זו שלפנינו בתוספתא כאשר ראינו למעלה די להטיל חשד באמיתותה.

ובסוף הדבור ראיתי להעיר על חלוף הלשון שבין ב' התלמודים בבריייתא זו שבמקום באמת אמרו שבבבלי נאמר בירושלמי אבל אמרו. ונראה

<sup>70</sup> כמה ברייתות נזכרו שם בערכין שלא נמצאו לפנינו בשום מקור עתיק ואולי שנעתקו מקבוצי הלכות שלאחר חתימת התלמוד. וצריך לשום עיין גם כן על זה שכל הסוגיא סתמית היא ולא אמורא אחר נזכר בה; עיין הערה מ"ח.

שהעקר כנוסח הבבלי. (=תוספתא, אלא שלפי מה שכתבנו למעלה מאמר זה נעתק מבבלי להתוספתא), שלפי הירושלמי המשפט הכולל אשה מברכת וכו' והמשפט המגביל תבוא מארה וכו' שניהם מתחילים בלשון אחת מה שאינו לא יפה ולא נוח. וה' ראטנער שכתב: בבבלי הגרסא אבל באמת אמרו וגירסת הירושלמי יותר נוח, יחס להבבלי גרסא מוטעת אבל באמת שלא נמצאה לא כאן ולא בשום מקום אחר ולא עמד על עקרון של דברים; עיין דבור, אבל אמרו.

### לא כן א"ר אחא . . . כל שאמרו בקטן כדי לחנכו.

יש שגרסו (עיין ראטנער) גם בברכות כמו שהוא בב' המקבילות בסוכה ובראש השנה: נחא אשה מברכת לבעלה ועבד מברך לרבו קטן לאביו לא כן וכו'. ובין אם נגרוס כמו שהוא לפנינו בספרים בברכות או כמו שהוא בב' מקומות האחרים (הדבר מוטל בספק אם בברכות השמיטו הסופרים מן קטן לאביו עד קטן לאביו או שפרוש הוא שנשתרבב בסוכה וראש השנה לפניו) פרוש הדברים אחד הוא. וקושית הירושלמי על הברייתא היא כפי מה שבארנו למעלה עמ' קפ"ה, בשלמא אשה ועבד שחייבים בברכת המזון מוציאין את הבעל ואת הרב גם אם כבר נפטרו ידי חובתם, שבכעין זו העמידו חכמים דבריהם על דין תורה, שברכת המזון היא כשאר מצות ואם יצא מוציא, ואולם קטן שאינו בר חיוב כלל איך מוציא את אביו והלא משנה שלמה היא (ומובאה בראש הסוגיא) שכל שאינו מחויב בדבר אין מוציא את האחרים. ופרוש זה נוח ויפה הוא לפי דעתו של רש"י (ברכות מ"ח, א'; נדה מ"ו, ב'; בד"ה איסורא נמי ליכא) שקטן גם בשהגיע לחנוך אינו בר חיוב כלל שלא הוא שחייב בדבר אלא אביו. וזהו שאמרו כאן: כל שאמרו בקטן כדי לחנכו, ולא אמרו והא חינוך דרבנן כמו שאמרו בכמה מקומות בבבלי (חגיגה ד', א', וש"ט), כדי שלא לדחוק ולתרץ הברייתא בדרך הבבלי, כגון דאכל שעורא דרבנן, שגם בכעין זה קטן אינו מוציא את אחרים שאינו בר חיוב כלל. ואולם קשה ליישב דברי הירושלמי על דעת האומר (ריא"ז שם בברכות ור"ן קדושין ל"א, א') שאפילו בדבר שעקרו מן

(71) והרב עצמו לא הכריע בדבר זה ומביא ב' פרושים על דברי הגמרא פסחים קמ"ז, ב', לקיים ב' הדעות. ולב' הפרושים (הראשון הוא להר"טבא בחדושו על קדושין שם והשני הוא להרש"בם במקומו בפסחים) קשה למה הוכרחו לאמר שרב אחא חולק על ר' ששת ורב יוסף ולא פרשו פטור שבמאמר ר' אחא, פטור.

התורה אם חיובו אינו אלא מדרבנן קטן שהגיע לחנוך מוציא אותו, שאם כן הוא לחנם הביאו כאן מאמר ר' אחא, שבאכל שעור שאינו חייב אלא מדרבנן, באמת קטן מוציא, ובשעור של דבר תורה אינו מוציא משום שהמחויב בדבר מדרבנן אין מוציא את מי שמחויב בו מדבר תורה, ולא משום שקטן אינו בר חיוב. ובמה שכתבנו בדבור זה ולמעלה עמוד קפ"ה יש די והותר לסתור הפלפול החדוד והמחדר של בעל טורי אבן<sup>72</sup> (ראש השנה סוף פרק ג) נגד דעתו של רש"י בענין זה. ובראשונה נתקשה שבראש השנה שם אמרו שבכל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא ובברכות אמרו, לעולם אינו מוציא אחרים עד שיאכל כזית דגן, ופרשו לפי מה שכתב רש"י, כיון שמחויב מדרבנן בכזית מוציא אחרים שאכלו כדי שביעה שמחויבים מדאורייתא, ואולם אם פטור גם מדרבנן אינו מוציא, בהפך ממה שאמרו בראש השנה. ומתוך קושיתו זו בא לחלק בין מצות שהן דבר תורה כברכת המזון וקדוש ליל שבת למצות שהן מדברי סופרים כשאר הברכות וקדוש יום טוב. וכל דבריו אינם אלא דברי תימה שלא לבד שלפי הגרסא המדויקת של בעל הלכות גדולות נאמר שם בברייתא של ראש השנה: חוץ מברכת המזון, אלא שכפי מה שראינו (עיין למעלה עמוד קע"ו), החלוק שחלקו בין ברכות המצות לברכות הנהנין הוא שבברכות המצות אף שיצא מוציא משום 'ערבות' ובברכות הנהנין שערבות אינה שייכת בהן אם יצא אינו מוציא וברכת המזון בעקרה היא ברכת המצות אלא משום שקרובה בטיבה לברכות הנהנין אמרו חכמים (וסמכו זה על הפסוק ואכלת ושבעת מי שאכל הוא יברך) שאם יצא אינו מוציא, ואולם המחויב מדרבנן בברכת המזון לדעת רש"י מוציא גם את מי שמחויב בה דבר תורה, שמן התורה בברכת המזון גם בשיצא מוציא ומדרבנן הרי הוא מחויב בה. ולפי זה ברור שאין לחלק בין קדוש של שבת

מדאורייתא אבל חייב מדרבנן, והוה משמעו של פטור במאמר הקרוב לו לר' יהודה, שסומא פטור מכל המצוות מדאורייתא אבל חייב מדרבנן (עיין ר"ן ורי"ט"בא במה"נל ותוספות מגילה כ"ד סוף ע"א), ויותר נוח לפרש בדרך זו דברי ר' אחא מדברי ר' יהודה, שזה מקרא הוא דורש וזה שונה הלכה. ולפי המסקנא שם, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, בודאי יש כאן מחלוקת בין האמוראים, ואולם טרם שירדו לסברא זה קשה מה שהקשינו. ואפשר שהיה נראה להם דוחק לפרש פטור בדברי ר' אחא בדרך שפרשו פטור בדברי ר' יהודה, משום שאין דרך האמוראים לסתום לשונם והרש"בא בתשובתיו חלק א', סוף ס' מ"ד, ולוא היתה דעת רב אחא שחייב מדרבנן היה אומר כן בפרוש. ולפי גרסת רבנו חננאל שם והיא: פסול, במקום פטור שלפנינו בספרים ובכ"י, קושייתנו מעיקרא ליתא, אלא שקשה להעמיד גרסא זו שלא מצינו חבר בשום מקום אחר לשמשם זה של פסול במשמע אינו מוציא את אחרים. ואכ"מ.

<sup>72</sup> והרב הזה שנה ושלש דבריו אלה בשאר מקומות שבספריו (עיין שאנת אריה סימן ו', וטורי אבן על מגלה י"ט, ב') ואולם הכל עולה לדבר אחד.

לקדוש של י"ט שאף שקדוש של שבת הוא דבר תורה הרי ברכות המצות מי שיצא מוציא וכשם שאדם מוציא חברו בתקיעת שופר גם אם כבר יצא כך הוא מוציא אותו בקדוש של שבת. ורש"י שכתב שם (בד"ה מהו) מקדש ישראל לא נתכוון מעולם לאמר שרק בקדוש של י"ט (=מקדש ישראל והזמנים) אם יצא מוציא ולא בקדוש של שבת, אלא שתפס בלשון מקדש ישראל, משום ששם נשאו ונתנו בברכות של י"ט ואמרו בברכת הלחם של מצה ובברכת היין של קדוש היום מהו. והדבר כל כך פשוט הוא עד שתמה אני על חכם מומחה כהרב בעל טורי אבן שלא הרגיש בזה. ומה שנסתייע הרב לדעתו ממה שאמרו שם, הלל ומגלה אע"פ שיצא מוציא, ומוכיח שרק באלו שהן מדרבנן מוציא גם כשיצא ולא במצות שהן דבר תורה, אין סיוע כלל לדבריו, אלא משום שכבר אמרו בירושלמי בסוגיא זו, לא מסתבר' בתפילה שיהא כל אחד ואחד מבקש רחמים על עצמו, הצרכו להשמיענו שהלל ומגלה אינן כתפלה אלא כשאר מצות. ועיין למעלה עמוד קע"ט, שהערנו על הדעות השונות של הגאונים והראשונים בתפלה אם שליח צבור מוציא את הרבים אם כבר התפלל ויש מהם שאמרו שאינו מוציא אלא לשאינו בקי ואולם בהלל ומגלה מוציא גם את הבקי. והרב המאירי בחדושו לר"ה שם העיר בקצור: הלל ומגלה ברכות חובה הן ואע"פ שיצא מוציא אע"פ שאין דומות למטבע ברכות של שאר מצות, וכוון לאמר שהן דומות לתפלה ולכן הצרכו להשמיענו שאם יצא מוציא. ומה שהקשה שם בטורי אבן על רש"י ממה שאמרו בברכות כ', ב', שאם נשים חייבות בברכת המזון רק מדרבנן אין מוציא את האנשים מה שסותר דעתו של רש"י שהמחויב בברכת המזון מדרבנן יכול להוציא את המחויב דבר תורה, קושית ראשונים היא. ותמיהה גדולה על הרב בעל טורי אבן שהוא בעצמו מביא דברי הרמב"ן במלחמות בפרק שני של ברכות ובאותו מקום עצמו הרמב"ן נושא ונותן בדעת בעל המאור שכתב לחלק בין איש שמחויב בברכת המזון דבר תורה לאשה שלא נצטוותה במצה זו, והיא היא שיטת רש"י<sup>73</sup>, הרא"ש ברכות פ"ב, י"ג ותלמידי ר' יונה שם בברכות ועוד הרבה מהראשונים. וכפי מה שמוכח מדברי תלמידי ר' יונה שם, ר' יצחק בעל התוספות הוא שהסביר הדבר, לחלק בין אנשים שיש

73 אלא שלרש"י קטן אינו מוציא אפילו בדרבנן ולדעתו של בעל המאור מוציא, וזה תלוי בנרסא, שבעה"ם גורס בנרסא הספרים שלנו ול ט ע י ק ט ו רש"י לא גרס סאמר זה; עיין לקמן בפנים.

עליהם „ערבות“ ונשים וקטנים שאין עליהם ערבות, ועיין גם כן תוספות ר' יהודה לברכות מ"ח, ב', מה שמביא בשם רבו והוא ר' יצחק זה.

הרחבנו הדברים בפרוש דעתו של רש"י שכפי מה שנראה לנו היא היא שיטת הירושלמי, אלא שאפשר שלדעת הירושלמי יש „ערבות“ גם בנשים (עיין למעלה עמוד קע"ו) ומה שאמרו במשנה שבסוכה, מי שהיה עבד או אשה מקרין אותו עונה אחריהן מה שהן אומרים, לא מפני שאשה אינה יכולה להוציא אנשים בדבר שפטורה ממנו, אלא שקריאת ההלל (עיי"ש ברש"י: כך היו נוהגין אחד קורא את ההלל ומוציא את הרבי) עקרה בצבור ואין כבוד הצבור שאשה תהא מקראת את הצבור, ואף שאשה עולה למנין שבעה וכמו שאמרו במגלה כ"ג, א' (עיין הערה ס"ד, ועיין ג"כ תוספתא מגלה ד', י"א), הרי גם קטן עולה למנין שבעה, ובודאי לא השוו חכמים מדותיהם בכל תקנותיהם ובהלל החמירו שחשבוהו כמצוה מן התורה, עיין חלק א', עמוד ק"ח ומלבד זה אפשר שלא אמרו אלא שאשה עולה למנין שבעה אבל לא שתהא קוראת וכן היא דעת הר"מ מלונדרוש לענין קטן שעולה אבל אינו קורא, עיין מה שהביא הרב בית יוסף בש"ז שלו ס' מ"ג.

ועוד נותר לנו דבר אחד להעיר עליו והוא, שלכאורה קשה על מה שאמרנו שלפי הירושלמי קטן גם בשהגיע לחנוך אינו בר מצוה כלל, ואפילו מדרבנן לא, שהמצוה היא על האב ולא על הבן, והרי בפרוש אמרו בבבלי כ', ב', שקטן מוציא את מי שמחויב בברכת המזון רק מדרבנן. וביותר קשה על רש"י שכתב בכמה מקומות שאין קטן מוציא לאחרים לעולם (עיין למעלה) ולא העיר שבברכות אמרו בפרוש ההפך מזה. ואולם כבר העיר הרמב"ן במקום הנ"ל (ועיין גם כן מה שכתב הר"ן סוף פ"ק דקדושין והעיר עליו הגר"א בס' קפ"ו) שבספרים מדויקים ליתא, ולטעמיך בן מברך לאביו. ואין ספק שגם רש"י לא גרס מאמר זה שלפנינו בספרים. ולפי גרסת הרמב"ן ורש"י לא בבן קטן נאמרה הבריייתא אלא בבן גדול שמברך לאביו; עיין דבור הבא.

(74) עיין תוספות הרא"ש על סוכה ל"ח, א': דאיכא למימר אפי' מחייבי נשים (דאורייתא לא חשיבי להוציא אנשים דחשיבי טפי... אי נמי זילא בהו מלתא באנשים שיוצאים נשים. ואולם אף שאפשר לדרחוק לפרש כן התוספתא לענין ברכת המזון ולפי גרסת הרא"ש שאינו גורס שם: פטורין) א"א לפרש כן דברי התוספתא בשופר ובמגלה, שבפרוש נאמר שם שפטורין ואין מוציאין את הרבים. ואם אפשר לאמר שלדעת הירושלמי אין נשים וקטנים שווים בדבר זה, התוספתא שונה נשים וקטנים כאחת, וע"כ שאין לחלק ביניהם. ועיין למעלה עמוד קפ"ד.

תפתר בעונ' אחריהן אמן כיי דתנינן תמן מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהן או'.

כבר העיר ה' ראטנער שיש מהראשונים (ולא העיר שבתוכם גם הראב"ד בהשגותיו על בעל המאור ברכות כ', ב'; ושם בסוף הפסקא: ולא נראין דבריו, כלומר דברי בעל המאור) שלא גרסו אמן, ואולם המאירי בחדושו לברכות שם גורס כגרסת הספרים שלנו (כאן ובסוכה אבל בראש השנה גם בספרים אמן ליתא) ודבריו הם: ומאחר ששנה בן אצל עבד ואשה פרושו בקטן ואע"פ שאינו מחויב מן התורה מברך לאביו ופרשו בתלמוד המערב על מנת שיענה אמן על כל ברכותיו והביאו עוד שם כדתנינן מי שהיה עבד או קטן מקרין אותו עונה אחריו מה שהוא אומ' אלמא עניית אמן ועניית מה שהוא אומ' הכל אחד ונראה משם אפי' היה האב מחויב מן התורה אלא שבסוגיא זו (בבבלי) פירשה כשלא אכל האב אלא שיעור חכמי' ושמא שלא בעניית אמן נאמרה אבל בעניית אמן אף במחויב מן התורה כן ומכל מקום מזולזל הוא אדם שהוא צריך שיברכו לו אחרי' שאין ראוי להוציא אמרו חכמי' תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכי' לו תבא מארה לבן עשרי' שצריך לבן עשר. והנה הראייה שהביא הרב בראשית דבריו ש בן משמעו קטן (להוציא מדעת הרמב"ן והר"ן ש בן כאן משמעו גדול; עיין סוף דבור הקודם) אינה מכרחת, ואדרבא מששנה כאן לשון המשנה בסוכה ושנה בן ולא קטן נראה להפך שבא להדיגיש שבגדול נאמרו הדברים. וכאשר קטן בקשר עם אביו או אמו הוא בטוי רגיל ומצוי במשנה ובברייתות (עיין לדוגמא שקלים ג', ג', וסוכה ב', ח'; תוספתא תרומות א', ד', וחגיגה א', ב') לא נראה לאמר שהשתמש כאן בבן לאביו כדי להתאימו עם אשה לבעלה ועבד לרבו. ולפי נוסח הבבלי בברייתא זו (וכן היא בתוספתא, עיין עמוד קפ"ה) פרושה הוא, אף שבאמת אמרו חכמים שאשה מברכת לבעלה ובן מברך לאביו ועבד לרבו, שבאלה לא התקינו שאם יצא אינו מוציא (עיין עמוד קפ"א), איש כזה ראוי לגערה ולנויפה שלא למדי' ברכת המזון ותלוי בבני ביתו. ומכל מקום הוציאו בבבלי שם מברייתא זו שאשה ועבד חייבים בברכת המזון מן התורה (או שלא נאמרה אלא כשאכל רק שיעור חכמים), שלולא כן אפילו מדאורייתא אין

75) ואם אמרו מ"ח, ב': אחד סופר ואחד בור סופר מברך ובור יצא, לא בבור שלא למד כרהמ"ז הוא מרבר אלא בבור שיכול לברך ואולם אין הברכות והתפלות שנורות בפיו ולכן מוטב שהסופר יברך, ומלבד זה לפי פרושנו, אלה הן מוציאים ואפילו כבר יצאו.

מוציאין את מי שהייב. ולפי נוסח הברייתא בירושלמי הוצרכו לפרש אותה בשעונה אחריהן, שלעולם אי אפשר לקטן להוציא את הגדול. ומה שמלמדנו הברייתא הוא, שאף שאמרו שגם בברכת המזון שהיא מן התורה אדם יוצא בשעונה ולא רק בהלל, ולכן אשה מברכת לבעלה עבד לרבו וקטן לאביו, מכל מקום ראוי לנזיפה הוא מי שעושה כן. אלא שפרוש זה דחוק קצת שבעונה אחריהן אין חלוק בין אלה ג' שנשנו בברייתא לשאר אדם ולמה הזכרו אלו דווקא, ודוחק לאמר שכן הוא דרכן של בני אדם שלא למדו לברך שבני ביתם מברכין להן, ולמה לא שנו הלכה זו בסגנון יותר פשוט כזה: באמת אמרו אחרים מברכין והן עונין אחריהן אבל אמרו תבא מארה וכו'. ולפי דברי הבבלי וכאשר פרשנו דבריהם הכל עולה יפה שבאמת אמרו רק באלה ג' השנויים שהן מברכין לאחרים גם בשיצאו ולא בשאר אדם. ולרבותינו הראשונים פרושים שונים בבאור דברי הבבלי ודברי הירושלמי (עיין המקומות שהעיר עליהם ה' ראטנער ובמאירי לברכות ולסוכה) ומה שנראה לנו בזה כתבנו.

### אבל אמרו תבוא מאירה לבן עשרי' שצריך לבן עשר.

אחר שפרשו ראש הברייתא, אבל אמרו אשה וכו', השלימו הדברים והביאו סופה, ובהרבה מקומות של ב' התלמודים כיוצא בזה, שמפסיקין בפרושים וחוזרים ומשלימין, ומי שהגיה תני לא יפה עשה שלא הביאו כאן ברייתא אחרת אלא סוף הברייתא שנשאו ונחנו בה. ולפי זה אין ספק שצ"ל בראש הברייתא באמת אמרו כמו שהוא בבבלי ובתוספתא ולא אבל אמרו כמו שהוא בירושלמי שאי אפשר שהשתמשו באותו הבטוי עצמו אבל אמרו בין בראש הברייתא בין בסופה וכבר הערנו על זה למעלה עמוד קפ"ח. ומעניין הדבר שבבבלי אמרו: תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו (ובבית נתן: למי שאשתו מברכת לו) במקום תבא מארה לבן עשרי' וכו' שבירושלמי. וחלוף לשונות זה שרשו בחלוף

(76) לפי הנרסא בעונ' אחריהן אמן היה אפשר לאמר שבאלה הג' הנזכרים כאן יוצא בענית אמן ובשאר בני אדם חייב לענות הברכות מלה במלה, אלא שקשה להעמיד גרסא זו שאיך הוא יוצא ידי חובתו בענית אמן בלבד. ועיין רמב"ם בספר היד ברכות א', י"א ובתשובותיו ס' ל"ה, שהדגיש שלא אמרו שהעונה אמן הרי הוא כמברך, אלא כשיהיה המברך חייב באותה ברכה. ונראה שכתב כן להוציא מדעת האומר שענית אמן הרי היא כעונה. ועיין מה שהערנו בנוני שעכטער חלק ב', תקצ"ח. על עונה כמברך.



שבין ב' התלמודים בפרוש ברייתא זו שעמדנו עליו בדבור הקודם, שלפי הבבלי שגורס בן והוא גדול, גנו איש כזה משום שלא למד לברך והוא סומך על אשתו ובני ביתו שהם יברכו לו, ואף שכבר יצאו ידי חובתם, ואולם לפי הירושלמי שגורס קטן גנותו של האיש היא בזה, שהוא המחויב בדבר נצרך לקטן שאינו מחויב בו. וכשם שגנו במשנה מי שאשה עבד או קטן מקרין אותו שהם פטורים והוא מחויב בהלל כך גנו בברייתא מי שקטן מברך לו שהוא חייב בברכת המזון ומי שמברך לו פטור, אבל אם אשה ועבד שחייבים בברכת המזון מברכים לו אין גנאי בדבר. ולפי דרכנו למדנו שבין בבבלי ובין בירושלמי נתוספו דברים בברייתא כדי לפרשה ואולם הנוסח המקורי שלה הוא, אבל אמרו תבא מארה לו. ולפי הבבלי נאמר זה על מי שאשה נעבדה ובניו מברכין לו ואולם לפי הירושלמי רק על מי שקטן מברך לו. ובתוספתא לא נזכר כלל תבא מארה, וכבר הערנו למעלה עמוד קפ"ה, שבתוספתא נתוסף המאמר, באמת אמרו וכו', מן הבבלי (ונסמך על מה שנאמר שם לפניו, נשים עבדים וקטנים פטורים) והשמיטו סוף הברייתא תבא מארה וכו' שלא מצאו בו חדוש שכבר הוא משנה שלמה לפנינו בסוכה.

מהו מהרהר ברכות מתניתא במקו' שאין מים וכרבי מאי' דתני' וכו'.  
 טרם שנעמוד על היחס שבין פרוש הירושלמי על משנתנו לפרושו של  
 הבבלי עליה עלינו לברר הגרסא העקרית שבדברי הירושלמי. גרסת הספרים  
 היא מהו מהרהר ובכ"ר מהו ליחא, ויש מהראשונים שמביאים דברי  
 הירושלמי כמו שהם לפנינו בספרים ויש שלא הביאו אלא תכנן ולא בצורתן  
 ממש וקשה להחליט אם גם הם גרסו מהו או לא (ועיין המקומות שבספרי  
 הראשונים שהעיר עליהם ה' ראטנער, והוסיף עליהם תלמידי ר' יונה ומאירי  
 על משנתנו; והמאירי גורס: מהו מהרהר בברכות), ואולם אין בין גרסת  
 הספרים לגרסת כ"ר ולא כלום כאשר יראה המעיין. שונה היא גרסתו של ר'  
 חננאל בפרושו על ברכות וכ"י בריטיש מוזעום מובא באוצר הגאונים, נספחים  
 סימן ס"ה) שהוא גורס מהו להרהר. ולפי גרסא זו אין כאן לפנינו משפט  
 מוחלט, פרוש על מהרהר שבמשנה, אלא שאלה מהו הדין, אם מהרהר בברכות  
 או לא. ושאלה זו יש לפרשה בשתי דרכים, הדרך האחת שהיה ספק בידם  
 אם ברכות ק"ש כק"ש עצמה שבשתיים הוא מהרהר ואין מוציא בשפתיו, והמשנה  
 תפסה כאן בלשון זו ואין צריך לאמר זו, שבק"ש ומכל שכן בברכות מהרהר  
 אבל אינו מוציא בשפתיו, או שק"ש שהיא מן התורה מהרהר וברכות אפילו  
 מהרהר לא. הדרך השניה, ששאלו מהו פרושו של, ואינו מברך, אם כווננו לאמר  
 שאין צריך להרהר אבל אם רוצה להרהר בברכות מותר, והחלוק בין  
 ק"ש עצמה לברכותיה הוא, שק"ש חייב להרהר וברכותיה אינו חייב  
 להרהר. ויש מקום לספק זה בין לדעת האומר הרהור כדבור דמי בין לדעת  
 האומר הרהור לאו כדבור, שגם לדעה הראשונה לענין תקנת עזרא לא גזרו  
 על הרהור וכמו שאמרו בבבלי כ', ב': כדאשכחן בסיני, ואם כן למה לא יהרהר  
 גם בברכות, אחרי שהרהור כדבור ויוצא ידי חובתו ואין עובר על תקנת עזרא  
 שהרהור בדברי תורה מותר. ומכל מקום אפשר שאין להרהר בברכות אלא

1) וכבר נחקקה בזה הרב בעל שאגת אריה סימן ז', והוא שואל: ולמה הפקיעו רבנן לבעל קרי מברכות  
 הללו בחנם. ולפי מה שכתבנו בהמשך דבור זה שגם להבבלי בשאין לו מים מהרהר בברכות באמת, לא הפקיעו  
 רבנן לבי' מברכות, אלא שיש להקשות כמו שהקשינו אנו. שאם חששו לענין ק"ש גם בשיש לו מים ואמרו שיהרהר  
 ולמה לא יהרהר גם בברכות. ובאור זרוע א', ק"ז, הקשה על דעת האומר שהרהור לאו כדבור ומ"מ מהרהר  
 בק"ש ולמה אין מהרהר בברכות, ולפי מה שכתבנו בפנים גם זה לא קשה.

ימתין עד שיטבול ויעשה המצוה כתקונה ויברך הברכות בהוצאת שפתיו כמו שתקנו חכמים. ולדעה השניה, שהרהור לאו כדבור, הספק שנסתפקו בו הוא, אם חששו שמא יטעה אדם לחשוב שיוצא בהרהור, ולכן אף שהרהור בדברי תורה מותר לבעל קרי לא יהרהר בברכות, ולא אמרו אלא שיהרהר בק"ש כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל (שם בבבלי), וטעם זה שייך בק"ש שכל אחד ואחד משנן בפיו אבל לא בברכות שאחד, פורס" והצבור שותקין.<sup>2</sup> ופשטוהו לספק שהיה בידם מברייתא דר' מאיר שנאמר בה מפורש שאפילו לר' מאיר המחמיר בבעל קרי קורא ק"ש כדרכו (אלא שאין משמיע לאזניו, מה שלדעתו מותר לכל אדם עיין חלק א', עמוד ש"ח) ועל כרחק מה שאמרה המשנה, מהרהר" פרושו שחייב להרהר בברכות וק"ש מוציא בשפתיו.

ואולם אף שעלה בידינו להעמיד הגרסא להרהר בשתי דרכים נראה עקר כגרסת הספרים, שאיך שנפרש גרסת ר' חננאל צריך לאמר שבמסקנא חזרו בהם מההנחה שהניחו בתחלה, והיא שבק"ש מהרהר ואינו מוציא בשפתיו, ואין דרך הירושלמי, ולא זו של הבבלי, לסתום דבריהם בכעין זה, ובירושלמי הם משתמשים בבטוי, סברין מימר, ובבבלי בלשון, סברוה, כשהמסקנא סותרת ההנחה שבראש המשא ומתן. ועל הפרוש הראשון קשה גם כן קושיא אחרת והיא, שמהמשנה עצמה יש להוכיח שברכות ק"ש שונות מק"ש שהרי היא אומרת, ועל המזון מברך לאחריה ואינו מברך לפניה, ואם נאמר שבק"ש מהרהר ואין מוציא בשפתיו ע"כ מברך לאחריה גם כן פרושו מהרהר, שהרי ק"ש וברכת המזון שניהם דבר תורה ואי אפשר לחלק ביניהם, ואם מברך לאחריה בהרהור אין מברך לפניה בהרהור, ואיך אפשר להעלות על הדעת שברכות ק"ש הן כק"ש ובשניהם הוא מהרהר. ומדברי ר' חננאל עצמן מוכח שהוא גרס כגרסת הספרים שלנו שכן הוא אומר, פירש בתלמוד ירושלמי מהו להרהר בברכות (גם המאירי, כמו שהערנו למעלה, גורס: בברכות) ש"מ ק"ש מוציא בשפתיו. ולפי הגרסא להרהר הוא מביא ראיה לנגדו, שאיך שנפרש שאלה זו, ברור שכשאלוה הניחו שמהרהר מוסב על ק"ש וכמו שראינו למעלה, ולא היה לו להביא ראש דברי הירושלמי אלא סופן, דתני' . . . קורא את שמע ואינו משמיע לאזניו. ולכן אין ספק שנשתבש כ"י זה וצ"ל מהו מהרהר וכן

(2) אולם עיין לקמן עמוד ר"א, שאפשר שגם פריסת שמע כל אחד ואחד היה אומרה בלחש.

כביאים גרסא זו בשם ר' חננאל הראב"ה א', ס"ג, ואור זרוע א', ק"ז. ופרושה ממשמעה וכמו שפרשוה כל הראשונים, שלדעת הירושלמי משנתנו בשאין לו מים וקורא ק"ש ומברך בהמ"ז בהוצאת שפתיו משום שהן דבר תורה ומהרהר בברכות שאינן אלא מדרבנן. ואין צורך להשיב על פרושו של בעל פני משה (עיין מה שהאריך לחזק פרושו זה במראה הפנים שם) שפרש מהו מהרהר ברכות: שג' ברכות של ברכת המזון אף שכלן מן התורה אינו מוציא בשפתיו אלא מהרהר, שאי אפשר להעמיס כוונת אלה הדברים בדברי הירושלמי ואף על צד הדוחק היותר גדול שא"כ היה לו לאמר: מהו מברך לאחריה מהרהר. ועלובה עיסה שנחתומה מעיד עליה, והרב הזה בעצמו מעיר שפרושו רחוק אלא שקשה לו לקבל פרוש הראשונים על דברי הירושלמי, שלפי זה למה לא אמרה המשנה: מהרהר הברכות שלפניה ושלאחריה. ואם קושיא יש כאן גם לפי פרושו קשה למה לא אמרה המשנה: ואינו מהרהר בברכות שלפניה ושלאחריה ועל המזון מהרהר ברכות שלאחריו ואינו מהרהר ברכות שלפניו, אלא שבאמת אין שום מקום לשאול שאלות כאלו. ותמיהה גדולה על חכם מומחה כהרב הזה שלא הרגיש במה שלא נעלם אפילו מתלמידים מתחילים שכך הוא סגנון התנאים והאמוראים להתאים דבריהם. ומשום שבדברי ר' יהודה היה מוכרח להשתמש בבטוי מברך, שכן הוא אומר מפורש בבבלי תא שמוציא בשפתיו (עיין לקמן בהמשך דבור זה), לא נמנע מסדר המשנה מלהשתמש גם בדברי התנא קמא בבטוי זה, אלא שהוסיף שלדברי ת"ק אף שאין מברך מכל מקום מהרהר הוא. ורואה אני להעיר גם כן שלפי מה שנראה הרהר הוא פועל עומד ומשמעו העקרי הִזָּה (בסורית הרהרא מחוזה השרב fata morgana בגרמנית) ולא מצינו במשנה ובמקורות עתיקים הרהר דבר אלא הרהר בלבד ובמקורות מאוחרים מצינו לא לבד כאן הרהר ברכות אלא גם הרהר תשובה, הרהר דבר ע"ז בקדושין מ"ט, ב', ובתרגום אונקלוס דברים כ"ט, י"ז: מהרהר חטאין) ולכן מסדר המשנה שהיה דייקן גדול בלשונו השמיט המלה ברכות אחר מהרהר.

והנה בירושלמי פרשו בברור מה טיבו של הרהור זה. ואולם דברי הבבלי סתומים הם ולא נודע אם לפי דעתו כוונה המשנה להרהור של ברכות או להרהור של ק"ש. ומדברי ר' חננאל שהבאנו למעלה מוכח שלפי דעתו אין כאן מחלוקת בין ב' התלמודים, שלולא כן לא היה סומך על הירושלמי במקום שהבבלי חולק עליו וכן היא דעת בעל הרקח שכ"א, שפוסק

כהירושלמי שק"ש קורא כדרכו ומהרהר בברכות. ואולם בעל אור זרוע, תוספות ר' יונה והמאירי דחו דברי הירושלמי מפני הבבלי האומר שבק"ש מהרהר ובברכות אף מהרהר לא. ואלה הראשונים סמכו דעתם על דברי רש"י שבפרושו על משנתנו כתב: מהרהר ק"ש בלבו כשמגיע זמן המקרא ואינו מברך אפי' בהרהור. ונראה שגם הרמב"ם פרש כן ואף שדבריו קצת מגמגמים, וזה לשונו: מהרהר מחשב ברעיונו ר"ל יקרא ק"ש בלבו ולא יניע שפתיו ואולם נתחייב בברכה אחר המזון מפני שהוא מן התורה כמו קריאת שמע. ואין ספק שיש כאן דלוג סופרים, וצ"ל: יקרא ק"ש בלבו ולא יניע שפתיו וואולם לא יברך לא לפניו ולא לאחריה ואפילו בהרהור שאין מן התורה ואולם נתחייב וכו'. והנגוד הוא בין ברכות של ק"ש מצד אחד וק"ש וברהמ"ז מצד אחר, שרק בק"ש ובברהמ"ז שהן מן התורה מהרהר אבל בברכות שהן מדרבנן אין מהרהר, וכמו שפרש רש"י.

ואולם אף שראש המפרשים, רש"י, וראש הפוסקים, רמב"ם, עומדים בשיטה אחת אין לנו בבבלי עצמו דבר מפורש שכן הוא פרוש המשנה כמו שפרשו הם, ומי לנו גדול מהגר"א שבשנות אליהו על משנתנו חולק על הראשונים (עיין למעלה מה שכתבנו על דעתן של ר' חננאל ובעל הרקח בענין זה) ומפרש הבבלי בשיטתו של הירושלמי, אלא שקצור לשונו נתן מקום להבאים אחריו להשיג על פרושו. והמעין היטב בסוגיא זו של הבבלי יראה שיש פנים לכאן ולכאן, שיש לפרשה כמו שפרשה רש"י ושאר הראשונים ויש לפרשה כמו שפרשה הגר"א. והרב בעל אור זרוע הביא ג' ראיות לפרושו של רש"י ואולם אפילו אחת מהן איננה מכרעת, וזו לשונו. וה"נ מוכח בגמרא דהא דתני בעל קרי מהרהר בלבו היינו ק"ש כדאמר מאי סיני הרהור מותר ודבור אסור הכא נמי דבור אסור הרהור מותר דהיינו אק"ש קאי דהיינו דברי תורה ואמר נמי כדי

(3) וכן פרשו שאר הראשונים כבעל המאור והראב"ד בהשנותיו עליו ובעל השלמה, אלא שלדעת הראשון מי שאומר הרהור כדבור, בכל אדם אמר דבריו ולדעת חבריו רק בבעל קרי משום שאנוס הוא, שבק"ש נאמר ודברת בס, דבור ולא הרהור; ועיין דברי תוספות הרא"ש בסוף דבור זה עמוד ר"י, ודברי ר' חננאל המובאים בהערה ו'.

(4) במקור הערבי של פרוש המשנה הלשון היא כמו בתרגום העברי, אלא שגם בערבית דלוג סופרים יש כאן והמתרגם לא תרגם אלא מה שמצא במקור שלפניו. והרב יעב"ץ בפרושו על המשנה הסייע דברי הרמב"ם לדבר אחר והוא אומר, שלדעתו בשכבר קרא מהרהר בק"ש בצבור כדי שלא יהי נראה יושב בטל ומברך ברכת המזון בבטוי שפתיים, ומהנותר להשיב על פרוש מחר כזה.

(5) ואולם בבאוריו על אורח חיים סוף סימן ס"ה, הוא מפרש המשנה כפרוש רש"י

שלא יהו כל העולם עסוקין בק"ש והוא יושב ודומם ש"מ דמהרהר דקתני אק"ש קאי ולא אברכות ואמר נמי במסקנא . . . ב"ק שאין לו מים לטבול קורא ק"ש ואינו מברך . . . ואוכל פיתו ומברך לאחריה ואינו מברך לפנייה מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו . . . פי' מהרהר בלבו את ברכת המזון (וכן ק"ש ששניהם מדאורייתא) אבל אותם ברכות אפי' אינו מהרהר. ואשר לראייה הראשונה לפנינו בספרים—וכן ברש"י—הגרסא היא: כדאשכחן בסיני, ופרושה כמו שפרש רש"י שעזרא (ולפי דעת הרמב"ם, תפלה ד', ד', לא תקן עזרא אלא לדברי תורה ובית דין שלאחריו תקנו גם לתפלה וברכות) תקן תקנתו משום שמצא לה סמך באסור שנאסר להם לישראל בסיני וכיון שגם בשעת קבלת התורה לא נאסר להם אלא דבור בלבד לא אסר להם עזרא הרהור. ואולם גם לפי גרסת בעל אור זרוע שהיא גם כן גרסת הרבה מהראשונים וכתבי יד (עיין דקדוקי סופרים במקומו, וגם ר' חננאל' במהנ"ל גורס כן) אין עניינה כלל אצל השאלה שלפנינו, שהרי לא נחלק אדם שבעל קרי אסור בברכות ובתפלה וכן לא נחלק אדם שב"ק אסור בדבור של ק"ש אם יש לו מים, וא"כ כשאמרו, דבור אסור הרהור מותר, כווננו לדברי תורה, לק"ש, לברכות ולתפלה, אלא שבקשר עם דברי המשנה—לפי פרושו של הירושלמי, ולפי דעת הגר"א הבבלי עומד בשיטתו—יש בזה טעם למה מותר להרהר בברכות. ולא נשאו ונתנו כאן כלל בהיתר שהתירו בק"ש להוציא בשפתיו בשאין לו מים, שטעמו נראה פשוט בעיניהם שלא גזרו במקום מצות עשה של ק"ש. הגרסא עסוקין בק"ש לא מצאתי בשום מקום, ובכל הנוסחאות עסוקין—או עוסקין—בו, ובו אינו מוסב על ק"ש שאם כן היה לו לאמר בה כשם שאמרו במשנה לפנייה ולאחריה אלא על הדבר שהם עסוקין בו, ואפשר שהדבר הזה הוא ק"ש או ברכותיה, ואין מכאן שום ראייה לפרושו של רש"י. והראייה השלישית שהביא מברייתא על ב"ק שאין לו מים שנאמר בסופה מהרהר בלבו, היא באמת ראייה נגד פרושו של רש"י לפי גרסתנו: אבל מהרהר בלבו, שלפי פשוטו, אבל מגביל סיפא של

6) והוא מפרש גרסא זו: זאת אומרת הרהור כדבור דאמי דמצות ק"ש בדבור היא כדכתיב ודברת במ וגו' ומפני מה אינו מוציא בשפתיו כדאשכחן בסיני דאמר אל תגשו אל אשה כדי לקבל התורה וכתוב בה והודעתם . . . בחורב ואי אפשר דלא הוו בהו בעל קרי . . . ולא גמר התורה בו אלא בהרהור הלב ואעפ"כ הוזהר להודיעם אותם הדברים לבניו ולבני בניו שמעינן מיהא דדבור אסור למי שטומאה יוצאת מפיו אבל הרהור (מותר) אע"ג דהרהור כדבור הוא. וכעין זה פרש גם כן רבינו נסים שאי אפשר שלא היו בסיני בעלי קרי ששטעו את הרברות ולא סגיאל דלא הרהרו בלבן: עיין הערות י"ד, ומ"א.

הברייתא, שאף שאין מברך לפנייה-של ק"ש ושל מזון-מכל מקום מהרהר הוא. אלא שגם לגרסת הראשונים וכתבי יד שלא גרסו א ב ל (עיין דקדוקי סופרים), אין הדבר מוכרע אם המשפט האחרון מוסב על הרישא או על הסיפא. וברוב המקומות, בין שהשתמשו באבל בין שלא השתמשו באבל, משפט מגביל בסוף מאמר הוא מוסב על שלפניו ולא על שלפני פניו ועיין שם בבבלי כ"ה, ב', על א ב ל מרחיק הוא ד' אמות ומה שהעיר על זה ר' שמואל שטראשון בהערותיו לספר נתיבות עולם להר' הירש קצנעלינבויגין קי"ג וכו'), ולכן אף שאפשר הוא שמהרהר בלבו וכו' הוא פרוש על מה שנאמר ברישא ומברך לאחריה, אפשר גם כן, ויותר נראה, שהוא פרוש על הסיפא, ואינו מברך לפנייה, ואם כן אין להוציא מדברי הברייתא לא ראייה לפרושו של רש"י ולא תשובה עליו.

אמנם כן הוא שאף שאין לנו ראייה מוכרחת מדברי הבבלי לפרושו של רש"י, הסוגיא קלה ונוחה היא לפי מה שפרש הוא, אבל לפי פרושו של הגר"א אנו נזקקים לכמה וכמה דחוקים, ויש מהן לשונות דחוקות ויש מהן עניינים דחוקים. הלשון בראש הסוגיא, ונגרוס בפרקא אחרינא, עולה יפה לפי פרושו של רש"י ששאלו, ולמה אמרו שיהי מהרהר דווקא בק"ש ולמה לא יהרהר בפרק אחר שבתורה, כלומר באיזה פרק שירצה, ואולם לפי פרושו של הגר"א הלשון קשה, שפרק בתורה איננו פרק אחר של ברכות! והב"ח שם בהגהות שלו מפרש פרקא אחרינא פרק בהלכות דרך ארץ, שמותר לבעל קרי לשנות בהן וכמו שאמרו בסוף הסוגיא (כ"ב, א'), שונה הוא בהלכות דרך ארץ. ודבריו תמוהים, שהרי מפורש נאמר שם: אע"פ שמיקל אני על אחרים מחמיר אני לעצמי, ומוכח שלא הודו לו חבריו לר' יהודה, ואם כן במשא ומתן על דברי תנא קמא החולק על ר' יהודה אין כאן מקום לשאול, וישנה בהלכות דרך ארץ שלדעתו של הת"ק אסור הוא לשנות בדרך ארץ. והרב ב"ח נדחק לפרש כן, שהיה קשה לו הלשון ונגרוס, והלא בעל קרי אסור בדברי תורה, אלא שבאמת אין כאן קושיא כלל שנגרוס פרושו, שיהרהר בדברי תורה מה שמותר לכל הדעות וכמו שאמרו שם, שאף למי שאומר הרהור כדבור לענין

7) יש לך אדם שבקי ורגיל באיזו פרשה שבתורה או באיזה פרק שבמשנה וקל לו להרהר בהם ואולם אין ברכות ק"ש שגורות לו, ולכן הקשו ויהרהר בדבר שהוא רגיל בו. ואפשר גם כן שהקושיא היא, שמהרהר בתורה מקיים מצות עשה של תלמוד תורה (עיין לקטן בפנים) אבל מה מצוה הוא מקיים בהרהור ברכות שאין יוצא בהן.

בעל קרי כדאשכחן בסיני. וכבר מצינו (בערובין סוף ג'ג) הלשון: קא גרים בלחשה ופרושו, מבלי שהוציא בשפתיו, וכאשר אמרו שם בהמשך הדברים, אל תקרי למצאיהם אלא למוציאיהם בפה, בנוד לאלה שגורסים בלחשה. ואולם גם אם נקבל פרושו של הב"ח הלשון ונגרוס בפרק אחר ינא קשה לפי שיטתו של הגר"א, שפרק בהלכות דרך ארץ אינו פרק אחר של ברכות. ואין לנו דרך אחרת אלא לאמר שהשתמשו בלשון ונגרוס בפרק אחר ינא, משום שפרקא-או בעברית פרק-סתם משמעו שעור הלמודים בבית המדרש, וכאן כמובן לא כווננו לזה אלא לפרק שכל יחיד ויחיד שונה לעצמו ולכן הוסיפו אחר ינא. ואפשר גם כן שהגר"א גרס בפרקא חדא והוא קרוב ללשון המשנה באבות ו', ג', השונה . . . פרק אחד.

עוד קשה לפי שיטתו של הגר"א הלשון „מלכות שמים“, שכפי מה שהעיר הוא בעצמו אי אפשר להעמיד פרושו אלא אם נאמר שכאן מלכות שמים משמעו ברכה שיש בה מלכות, והכל יודעים שבכל המקומות הרבים שהשתמשו בבטוי זה משמעו אחר לגמרי. ואולם יש להעיר שבגליון כתב יד מינכען הגרסא היא מלכות בלבד ולכן אפשר שכן היא הגרסא העקרית, ומלכות שמים היא אשגרא דספרי במקום מלכות, אלא שכל הראשונים ושאר הנוסחאות גורסים כמו שהוא בספרים שלנו.

ומלבד אלה „הלשונות הקשות“ שבסוגיא זו שטרחנו ליישבם על פי שיטתו של הגר"א עוד עלינו לבאר כמה עניינים אחרים הנראים קשים לפי דעת רבנו הגדול. הטעם שנתנו שם בבבלי שהוא מהרהר, כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל, פשוט וברור הוא לפי דעתו של רש"י שמהרהר בק"ש, שק"ש כל אחד ואחד קורא (על מנהגם בק"ש עיין חלק א', עמוד קנ"א), ולכן התירו לו לבעל קרי שישתתף עם הצבור, ואם לא בדבור לכל הפחות בהרהור. ואולם לפי שיטתו של הגר"א קשה, שהרי הפורס על שמע הוא שמברך והצבור יוצא בשמיעה ואם כן למה יהרהר, שאין אדם מרגיש בחברו אם הוא שומע או לא. ואולם עיין דברי הגר"א בבאוריו לאו"ח נ"ט, סק"ו וח', שדעתו היא שבימי התלמוד היו אומרים בנחת עם השליח צבור ברכות של ק"ש ולכן התירו לו לבעל קרי להשתתף עם הצבור ולהרהר בברכות. ובאמת בין לפרושו של רש"י ובין לפרושו של הגר"א יש להקשות ומה לו לבעל קרי בבית הכנסת בשעת תפלת צבור, ולמה יביא עצמו לידי נסיון לשמוע דברי תורה ברכות ותפלות



שאסור לו לשומעו, ומוטב היה לו שלא להכנס לבית הכנסת כלל. ועוד קשה תינח שהוא מהרהר בק"ש ובתפלה משום שהוא בבית הכנסת עם הצבור אבל למה מהרהר בברכת המזון, לפי פרושו של רש"י, או בברכות שלפני המזון, לפי פרושו של הגר"א, והלא בביתו הוא יושב ואין אדם יודע בו אם הוא מברך או לא ואיך אפשר לאמר: כדי שלא יהא כל העולם עסוקין בו וכו'. ואפשר שלא כווננו כלל לבעל קרי שהוא עומד בבית הכנסת אלא למי שיושב בביתו, ומה שאמרו כדי וכו' זה הוא, שקשה לאדם מישראל למנוע עצמו מלקרות ק"ש בשעה שהוא יודע שהצבור עסוקין בה, או למנוע עצמו מלברך ברכת המזון אחר סעודתו בשעה שבני חבורתו ובני ביתו מברכים, ולכן חייבוהו חכמים להרהר בהן כדי שלא יבוא להוציאם בשפתיו מה שאסור לו לפי תקנת עזרא. והמאירי בחדושו סוף כ', אחר שהביא דעת גדולי המפרשים (=הראב"ד!) וקצת גאוני ספרד שכתבו, שאם לא היה בצבור פטור מהרהר (כמדומני שבספרי הראשונים שלפנינו לא נמצא זה ואף שהרבה האריכו בפרוש סוגיא זו, עיין בעל המאור והשגות הראב"ד עליו, בעל השלמה ועוד ועוד), מעיר: ומכל מקום לי נראה שאף בינו לבין עצמו חייב הואיל והיא שעת קבלת ייחודו לכל וכשהמהרהר ביחוד השם עומד לו ברתת וביראה עד שיראה כמתעסק ביחודו של מקום. ואף שגם לפי דעתו דברי הבבלי נאמרו בעקרון בבעל קרי העומד בבית הכנסת עם הצבור כבר הדגיש שאף בינו לבין עצמו חייב, וקרובים דבריו למה שכתבנו. ולדעתו של הגר"א יש להסביר הדבר באופן זה, שכח ההרגל גדול מאוד ואין לך אדם מישראל שלא הרגיל את עצמו לברך ברכות של ק"ש ולברך ברכת הנהנין, ולכן חייבוהו להרהר בהן כשהוא בעל קרי כדי שלא יבוא להוציא אותם בשפתיו.

ומה שקשה מאוד לפי שיטתו של הגר"א הוא פרושו על „מלכות שמים” שמשמעה כאן ברכה שיש בה מלכות וכמו שפרש רש"י בלשון ראשון. ואולם רש"י לפי שיטתו יפה פרש כן, שלדעתו מהרהר בק"ש ובברכת המזון שיש בהן מלכות—בק"ש הוא ממליך את הקב"ה על כל העולם—ואין מהרהר בתפלה שאין בה מלכות, ולפי זה כהוגן שאלו, ולמה אינו מברך לפני המזון והלא יש בה מלכות. ולא הקשו בגמרא מברכות קריאת שמע, משום שרק הראשונה שבהן יש בה מלכות, והיה מקום לדחוק ולאמר שהלכו אחר הרוב וכיון שרובן

(8) עיין לקמן בהלכה זו: אפי' לשמוע דברי תורה אסור, ובבבלי כ"ב, א', אמרו: לא יכנס לבית המדרש כל עיקר, ולמה יכנס לבית הכנסת! ועיין מה שכתבנו על זה לקמן עמוד רמ"ז.

אין בהן מלכות לא חייבוהו להרהר גם בוו שיש בה מלכות, מה שאין כן  
 בברה"מ שהראשונה והאחרונה יש בהן מלכות. אבל לפי שיטתו של הגר"א  
 שק"ש וברכת המזון מוציא בשפתיו משום שהן מן התורה ומהרהר בברכות  
 של ק"ש ובברכה שלפני המזון שאינן אלא מדרבנן, וא"כ מה קשה לו מברכה  
 שלפני המזון על לשאחריה והלא זו דבר תורה וזו דברי סופרים. ונראה שאי  
 אפשר להעמיד דברי הגר"א אלא על פי דעתו של הרמב"ם שעקר תפלה  
 מן התורה (עיין חלק א', עמוד קכ"ז), ולמקשן טרם שירדו לחלק בין ק"ש  
 וברכת המזון מצד אחד שהן דבר תורה ותפלה מצד אחר שמטבעה שלה  
 מדברי סופרים, אין לך חלוק אחר ביניהן אלא שק"ש וברהמ"ז יש בהן מלכות  
 ותפלה אין בה מלכות, ולכן הקשה ולמה מברך ברהמ"ז ומהרהר  
 בברכה שלפני המזון והלא בשתייהן יש בהן מלכות. ואין לאמר שזו דבר תורה  
 וזו מדברי סופרים שהרי תפלה שהיא בעקרה מן התורה ומכל מקום אין  
 מוציא בשפתיו משום שאין בה מלכות. ובמסקנא העלו שתפלה אף שעקרה  
 דבר תורה כיון שמטבעה מדברי סופרים אינה חשובה לא כק"ש וברהמ"ז  
 שמטבען מן התורה<sup>8a</sup> ולכן מוציאן בשפתיו, ואפילו כברכות ק"ש וברכה שלפני  
 המזון איננה, שאלו יש בהן מלכות וחייב להרהר בהן ובתפלה פטור מהרהר.  
 והמקשן לפי שיטתו שהכל תלוי במלכות שמים" היה יכול להקשות גם מק"ש  
 וברכותיה, שלמה חייב להוציא ק"ש בשפתיו ולא ברכותיה, אלא שעל קושיא  
 זו יש להשיב, שאין ברכות ק"ש עיקר הדבר כי כל העסק אינו בא כ"א בעבור  
 ק"ש (לשון האור זרוע) ולכן הקשה מברכה שלפני המזון על ברכה שלאחריו.  
 וביותר קשה על פרושו של הגר"א מה שאמרו שם בבבלי כ"א, ב': למימרא  
 דקסבר רבי יהודה בעל קרי מותר בד"ת, ומה מקום יש לשאלה זו אם משנתנו  
 בשאין לו מים, ובוה לד"הכ קורא ק"ש בהוצאת שפתים ולא נחלקו אלא  
 בברכות, שלר' יהודה ברכות כק"ש ולתנא קמא לא התירו לו אלא ק"ש שהיא  
 מן התורה, ואולם בשיש לו מים גם לר' יהודה אין קורא עד שיטבול משום שב"ק  
 אסור בד"ת. וצריך לאמר שלדעת הגר"א טרם שידעו הברייתא על בעל קרי  
 שאין לו מים לטבול פרשו המשנה בין בשיש לו מים בין בשאין לו מים, והיה  
 קשה להם למצוא טעם אחר לדברי ר' יהודה אלא שהוא סובר בעל קרי מותר  
 בד"ת, ואולם אחר שהביאו הברייתא שבשאין לו מים לדברי הכל קורא ק"ש

<sup>8a</sup> גם ברה"מ יש לה מטבע קבוע, שחייב לברך נ' ברכות ואף שאין להם, נוסח' קבוע כק"ש.

פרשו חכמי בבל המשנה כמו שפרשוה בירושלמי שלא נחלקו התנאים אלא אם ברכות כק"ש או שמהרהר ברכות. ובוה יש תשובה גם כן על קושיא אחרת שיש להקשות על הגר"א והיא שאמרו שם (ראש דף כ"ב): לא תימא מברך אלא מהרהר. ולכאורה דברים אלו אי אפשר להעמידם כלל לפי פרושו של הגר"א על המשנה—בדעת הבבלי—, שאם אין מברך פרושו, אין מוציא בשפתיו אבל מהרהר, אם כן כשאמרו לא תימא וכו' כווננו לאמר שר' יהודה לחומר, שלתנא קמא מהרהר בברכה שלפני המזון ומוציא בשפתיו ברכה שלאחריו ולר' יהודה גם ברכה שלאחריו אין מוציא בשפתיו אלא מהרהר. ואולם לפי זה היה לו לר' יהודה לאמר, אפילו לאחריו אינו מברך אלא מהרהר, ודבריו: מהרהר לפניו ולאחריו, (לפי פרושו של הגר"א לא תימא כאן הגהה היא, שכן משמעו לפעמים פרוש ולפעמים הגהה; עיין דברי שמואל לר' שמואל וואלדבערג כלל י"ט) מוכיחים שבא להוסיף על היתרו של התנא קמא ולא לגרוע ממנו. ולפי מה שכתבנו שטרם שהביאו הברייתא על מי שאין לו מים גם לדעת הגר"א פרושו מברך ואין מברך שבמשנתנו: מהרהר בברכות ואין מהרהר בהן, לא קשה מה שהקשינו ומאמרם לא תימא מברך אלא מהרהר פרושו, אלא תאמר שמברך בדברי ר' יהודה משמעו מברך בהוצאת שפתיו אלא שמשמעו כמו מברך בדברי תנא קמא והוא מהרהר. ואולם אחר שלמדו מברייתא שבשאיין לו מים נחלקו ר' מאיר ור' יהודה פרושו המשנה על פי ברייתא זו, ומהרהר פרושו בברכות ולר' יהודה מברך בהוצאת שפתיו, ובשיש לו מים לא נחלקו כלל מודים שאסור ואפילו להרהר בין בק"ש בין בברכות. ועוד נותר לנו דבר אחד שצריך באור לפי שיטתו של הגר"א והוא, שלפי דבריו קשה מה שהקשו שם בתוספות: כיון דלא ידע טעמא דבסמוך יקשה גם לרבינא מה לי ק"ש וברכת המזון יותר מבתפלה. ותרוצו של התוספות שם: דלרבינא ניחא כיון דהרהור כדבור דמי יש שהצריכו בק"ש ובברכת המזון שהם מדאורייתא יותר מבתפלה, אי אפשר לדעתו של הגר"א שבאלה שהוא חייב מן התורה הוא מוציא בשפתיו. אלא שיש לאמר שבתפלה גם רבינא מודה שדבור לאו כהרהור דמי, שתפלה צריך שיחתוך בשפתיו (שם בבבלי סוף ל"א, ע"א) ולכן לרבינא לא קשה למה אינו מהרהר, שלפי דעתו אינו מהרהר אלא במקום שיוצא בהרהור.

הרחבנו הדברים כדי לעמוד על שיטתו של הגר"א והיוצא מתוך דברינו אלה הוא, שאין לנו ראייה מוכרחת נגדה אלא שלפי פשוטן של דברים נראה

עקר כפרוש רש"י ושאר הראשונים, שלדעת הבבלי מהרהר במשנתנו מוסב על ק"ש ואינו מברך פרושו אפילו בהרהור לא. ואולם אין לזוז מפרוש הגר"א על הברייתא, שבאין לו מים גם לר' מאיר ק"ש מוציא בשפתיו ומהרהר בברכות ונחלק עליו ר' יהודה ואמר, בין כך ובין כך מוציא בשפתיו, שבאין לו מים מוציא בשפתיו גם הברכות. ור' יהודה השווה מדותיו וכשם שביש לו מים—במשנתנו—לא חלק בין ק"ש לברכותיה (או בין ברכת המזון שלאחריו לשלפניו) שבשתייהן הוא מהרהר כך בשאין לו מים בשתייהן הוא מוציא בשפתיו, וכן ר' מאיר השווה מדותיו כשם שביש לו מים מהרהר בק"ש ואין מהרהר בברכות, שזו מן התורה וזו מדברי סופרים, כך בשאין לו מים ק"ש מוציא בשפתיו ובברכות מהרהר. ולפי זה אין אנו נוקקין לדוחק הגדול שנדחקו בו הראשונים (עיין תלמידי ר' יונה) לאמר, שבאותה משנה עצמה בראשה אינו מברך משמעו אינו מהרהר ובסופה—בדברי ר' יהודה—משמעו של מברך הוא מוציא בשפתיו, אלא שמשנתנו בשיש לו מים, ובזה גם ר' יהודה מודה שאין מוציא בשפתיו אלא מהרהר (והתרוין לא תימא וכו', לא נדחה אלא שלבסוף נתנו טעם למה בשאין לו מים מברך כדרכו) וחולק על ר' מאיר רק בזה שמהרהר גם בברכות. ואם נקבל פרושו של הגר"א על הברייתא ופרושן של שאר הראשונים על המשנה—לפי דעת הבבלי—יסורו כל הקושיות החמורות שיש להקשות בסוגיא זו מלבד הדוחק הגדול בלשון המשנה שהערנו עליו. והקושיא היותר חמורה היא, שאיך אפשר לאמר שלר' מאיר גם בשאין לו מים אין מהרהר בברכות, ולמה לא יהרהר למי שאומר הרהור כדבור דמי והלא הכל מודים שלענין בעל קרי הרהור לאו כדבור, ובלשון התלמוד כדאשכחן בסניי, ואם כן למה לא יקיים המצוה המוטלת עליו ומפסיד ברכות. ולמי שאומר הרהור לאו כדבור קשה איך העמידו דבריהם, תקנת עזרא, במקום שיש בו בטול מצות עשה מן התורה, ואף שמצינו שלפעמים העמידו דבריהם בשב ואל תעשה (יבמות צ' ראש ע"א), ובק"ש עצמה מצינו שגזרו שלא לקרותה אחר חצות (עיין חלק א', עמוד צ"ג), מכל מקום לא מצינו שתקנו כן אלא לעשות סייג לתורה כשחששו שמא יבוא לידי עברה חמורה ו, בטולה של תורה היא קיומה, ואולם תקנת עזרא יסודה בפרישות וקדושה ואין עולה על הדעת שבטלו מ"ע מן התורה כדי לזרום במצוה אחרת. ואל תשיבני והלא כל עקרה של

תקנת עזרא אינו אלא בטול מ"ע של תלמוד תורה, שלא כן הוא שהרי בעל קרי מותר בהרהור דברי תורה, ולמעלה מכל ספק הוא שאדם יוצא מ"ע זו בהרהור וכאשר כבר העיר הגר"א בבאוריו לאורח חיים מ"ז, ס"ק ב'. ובשלמא בשיש לו מים אמרו שלא יהרהר בברכות כדי לקיים המצוה כחקונה אחר שיטבול, וכן לדעת האומר הרהור לאו כדבור לא התירו לו לבעל קרי לקרוא ק"ש בבטוי שפתים כדי שיקראנה כחקונה אחרי שיטהר, וכאשר כבר הערנו למעלה, ואולם בשאין לו מים קשה לאמר שהעמידו דבריהם במקום מצוה. ולפי מה שכתבנו הכל עולה יפה שגם לדעת הבבלי לדברי הכל בשאין לו מים קורא ק"ש אלא שבברכות מהרהר לר' מאיר. ולמי שאומר הרהור כדבור כבר יצא, ולמי שאומר הרהור לאו כדבור, בבעל קרי הקילו ואמרו שיוצא בהרהור ברכות, משום שברכות אינן אלא מדרבנן.

ודע שהרב בעל שאגת אריה סימן כ"ד, האריך לפלפל בענין ברכת התורה אם היא מן התורה או לא ונתקשה הרבה בדבר זה, שאם היא מן התורה למה אמרו שאין מברך ברכות ק"ש לא לפניה ולא לאחריה ואיך קורא ק"ש בלי ברכת התורה, כלומר ברכת אהבה רבה. והיא שאלת ראשונים וכבר נשא ונתן בה המאירי בחדושו על הסוגיא שלפנינו והוא אומר: הואיל ואין הדבר ניכר להיותם—ברכות התורה—ברכות מיוחדות לק"ש שהרי ענינים בפני עצמן הן ולא ברכות מיוחדות כגון אשר קדשנו וכו' לקרוא את שמע או אשר בחר בנו וכו' (=ברכת התורה) אין מקפידים בהם להקל עליהם במקום טומאה. ולא ירדתי לסוף דברי הרב, והלא לא רק בק"ש אמרו שמהרהר אלא גם בברכת המזון, ומאי שנא ברכת התורה מברכת המזון ששתיים ענינים בפני עצמן. ועוד אם באנו לחלק בין ברכה לברכה הסברא הוא להיפך, כאשר הבאנו למעלה עמוד ר"ג, בשם בעל אור זרוע, שאלה הברכות הנטפלות למצוה אחרת אין חשובות כל כך להקל בהם במקום טומאה. ואיך שיהיה כל מה שיש לחלק בין ברכה לברכה אפשר רק לדעת הראשונים, שאף בשאין לו מים מהרהר בק"ש אבל אי אפשר לחלק כן לדעת הגר"א שהחזקנו בה שבשאין לו מים קורא ק"ש ומהרהר בברכות. ולדעתם הם, בין למי שאומר הרהור כדבור דמי ובין למי שאומר הרהור לאו כדבור אין כאן קושיא, למה אינו מברך ברכת התורה קודם ק"ש והלא ברכה זו מן התורה היא, שגם אם הרהור כדבור, לא מצינו בשום מקום ברכה אלא על מעשה או דבור ולא על הרהור ולכן

אין מברך ברכת התורה קודם שמהרהר בק"ש (עיין באורי הגר"א לאו"ח ח', ב', שהעיר שאין מברכין אלא על מעשה-ודבור כמעשה), ואם הרהור לאו כדבור, לא אמרו שמהרהר בק"ש אלא כדי שלא יהא כל העולם עסוקין וכו' ואולם אינו יוצא ידי חובת ק"ש בהרהור ולכן אין צריך לברך ברכת התורה. ולכאורה מזה סתירה לפרושו של הגר"א על הברייתא שבשאיין לו מים קורא ק"ש ומהרהר בברכות, שלפ"ז קשה, אם הרהור לאו כדבור איך הוא קורא ק"ש בלי ברכת התורה שהיא מן התורה. וכשנדקדק היטב בדבר זה נראה שמכאן ראייה למה שכתבנו שלהבבלי משנתינו בשיש לו מים ולכן רק מהרהר בק"ש, ולהירושלמי משנתינו בשאיין לו מים ולכן קורא ק"ש ומהרהר בברכות. ומחלוקת הירושלמי והבבלי בפרושה של המשנה תלויה במחלוקתם בברכת התורה, שלהירושלמי (פ"ו, סוף הלכה א') רק ברכת התורה לרבים היא מן התורה וברכת התורה ליחיד היא כשאר ברכת המצות שאינה אלא מדרבנן ולדעת הבבלי אין חלוק בין רבים ליחיד ובשניהם ברכת התורה היא מן התורה. ולפ"ז נוח היה להירושלמי לפרש המשנה בשאיין לו מים אבל לא להבבלי, שאם כן הוא למה אין מברך ברכת התורה (=ברכה שנייה שלפני ק"ש) והלא היא מן התורה כק"ש עצמה וכברכת המזון, וע"כ בשיש לו מים. וכל עקרה של הלכה זו שמהרהר בק"ש ובברכת המזון, למי שאומר הרהור כדבור דמי, אינו אלא משום חששא בעלמא שמא יעברו זמניהן הקבועים להן ובברכת התורה לא חששו (ועל הרהור של ק"ש אין צריך לברך ומטעם שנאמר למעלה), ולמי שאומר הרהור לאו כדבור, בק"ש ובברכת המזון חייבוהו להרהר כדי שלא יהו כל העולם עסוקין וכו' ובברכת התורה אין מקום לטעם זה. והברייתא שנאמר בה שבשאיין לו מים קורא ק"ש ואינו מברך, ולא ברכת התורה, העמידה בבבלי על דעת האומר שאין ברכה זו מן התורה (רק ר' ישמעאל הוא שדרש ולמד שהיא מן התורה; עיין מכלתא בא ט"ז, בבלי מ"ח, ב', וירושלמי פ"ז, סוף הלכה א'), ואולם היה נראה להם דוחק גדול להעמיד המשנה שלא כהלכה שהאמוראים פסקו בסוגיא שלפנינו שהיא מן התורה. ולמי שאומר הרהור כדבור אפשר להעמיד הברייתא-וכן המשנה-גם אם ברכת התורה היא מן התורה, שבק"ש שיש בה קבלת עול מלכות שמים וברכות המזון שהן ג' ברכות

10 לפי מה שכתבנו למעלה עמוד ר"ב, גם בברכת המזון שייך הטעם הזה, שכן רוב בני אדם אוכלין פתן

עם בני ביתם וקשה עליו לישוב בטל כשהן מברכין.

הקפידו שיוציא אותן בשפתיו ואולם בברכת התורה שאינה אלא ברכה אחת אמרו שיוציא בהרהור.

ואשר לשאלה אם הרהור כדבור או לא, שנשאו ונתנו בה בבבלי בסוגיא זו לענין ק"ש וברכות, ובשבת ק"נ, א', לענין שבת וערות דבר לא נמצא בירושלמי עליה דבר ברור, אלא שלקמן בהלכה זו נחלקו אמוראים אם מותר להרהר בבית הכסא או לא. ובבבלי שבת שם אמרו שגם אם הרהור לאו כדבור, אסור להרהר בבית הכסא משום דבעינן והיה מחניך קדוש וליכא, ולפי זה מי שאומר בירושלמי מותר להרהר בבה"כ בודאי סובר הרהור לאו כדבור, ואפילו מי שאומר אסור להרהר אפשר שאוסר משום שדורש קדוש, ואין לנו סמך בירושלמי לדעת האומר הרהור כדבור. והטעם להרהור של ברכות לא נתפרש בירושלמי, ואפשר שלדעת הירושלמי בק"ש ובברכת המזון שהן מן התורה חייב להוציא בשפתיו משום שהרהור לאו כדבור ולא העמידו דבריהם במקום מצות עשה, ואולם בברכות שאינן אלא מדרבנן העמידו דבריהם ומכל מקום: עביד בהו מאי דאפשר ואומר אותם בהרהור אע"ג דלא הוי כדבור (שיטה מקובצת בסוגיא שלפנינו בד"ה, אלא ק"ש, ולדעת בעל חבור זה חזר בו הבבלי ממה שאמר כדי שלא יהו כל העולם עסוקין וכו'), ומשום שהטעם הזה פשוט ונראה לעין לא נזקק הירושלמי להזכירו. ונראה שגם דעת בעל הלכות גדולות היא שלפי המסקנא בבבלי אין אנו צריכין לטעם שנתנו בו בראשונה, ולכן כתב, קרא ק"ש ובא לבית הכנסת ומצאם שקוראין ק"ש קורא פסוק ראשון עמהם (ברא"ש פ"ג סוף סימן י"ד, וכמדומני שבב' נוסחאות של ה"ג שלפנינו לא נמצא), ואף שבבבלי אמרו שבעל קרי מהרהר בק"ש כלה כדי שלא יהו כל העולם עסוקין בו והוא יושב ובטל, (והגר"א סוף סימן ס"ה השאיר דברי בה"ג בצ"ע), משום שלפי המסקנא אין זה הטעם לחיוב הרהור ק"ש בבעל קרי אלא שהטעם הוא כמו שכתב בעל שיטה מקובצת שכיון שמן התורה הוא חייב בק"ש אלא שמפני תקנת עזרא אי אפשר לו לקראות עשו לו תקנה בהרהור, ובמי שכבר קרא ק"ש ובא לבית הכנסת די לו שישתתף עם הצבור בקבלת עול מלכות שמים. ועיין תוספות כ"א, א' בד"ה הכי.

ומכל מקום מידי ספק לא יצאנו שאפשר שדעת הירושלמי היא שהרהור כדבור בדברי סופרים ואולם בדברי תורה הרהור לאו כדבור (מדרבנן או מדאורייתא?) ומי שאומר שהרהור מותר בבית הכסא דעתו שלא יראה בכך ערות

דבר" לענין ק"ש ותפלה אינה אלא מדרבנן.<sup>11</sup> ונראה שכן היא דעתו של הרמב"ם לחלק בהרהור בין דברי תורה לדברי סופרים שלענין ברכות פסק: הברכות כולן . . . יצא בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו (ברכות פ"א, ז'), ואלו בק"ש כתב: ואם לא השמיע לאזנו יצא (ק"ש ב', ח'), ולפי פשוטן של דברים כוונתו כמו שפרשן הרב בעל שאנת אריה סימן ו', שהוציא בשפתיו אלא שלא השמיע לאזניו ואלו הרהר ק"ש לא יצא. ואף שאפשר לפרש דברי הרמב"ם בדרך אחרת (עיין לקמן), כבר יש לנו עדותו של המאירי בחדושו על סוגיא ז' ראש כ"א, ע"א שכתב: דברים שאין אדם חייב אלא מדברי סופרים יש מי שאומר שאדם יוצא בהן בהרהור, ולא רחוק כלל שכוון להרמב"ם אלא משום שהוא סתר דבריו לא הזכירו בשם הכבוד-המאירי מתארו: מגדולי המחברים-אלא כתב, יש מי שאומר. ואיך שיהיה, דעה זו נראית עקרית ואף שהמאירי דחה אותה בשתי ידים וכתב: ואין הדברים נראים שאין להרהור עיקר לכלל העולם (כלל לעולם?) והוא שאמרו במלאכת שבת דבור אסור הרהור מותר (שבת ק"ז, א') ומה שאמרו אסור להרהר בבית המרחץ ובבית הכסא שמא משום שנאמר והיה מחנך קדוש. ואף שאין כאן המקום להרחיב הדברים בענין הרהור, רואה אני להעיר בקצור על דברי המאירי.

ואשר ל"מלאכת שבת" לא ירדתי לסוף דעתו של הרב, וכי עלה על דעת אדם לאמר שדברי סופרים חמורים מדברי תורה, ואלה הראשונים שהביא הוא דבריהם לא אמרו אלא, שבמצות שאין אדם חייב בהן אלא מדברי סופרים אדם יוצא בהרהור, ומה ענין מלאכת שבת לכאן שבודאי גם הם מודים שדבור אסור והרהור מותר. ותדע לך שכן הוא, שלדברי הכל אין הרהור אסור כדבור,<sup>12</sup> שלא מצינו מי שיאמר שהמהרהר בגדוף חייב חטאת או מי שהמיר בהרהור שתמורתו תמורה, ואין לך בכל התורה כולה שמחשבה כדבור ואפילו

11) עיין מצות לית לדעת הרמב"ן מצוה י"א בסוף ספר המצות להרמב"ם שלפי פשוטו מצוה זו היא, להשתמר בסחנה מכל דבר רע הנורם סלוק השכינה; ועיין גם כן ספר היר מלכים סוף פ"ו ומוכח שגם להרמב"ם, והיה מחנך קדוש, לענין מלחמה נאמר, וכנראה השתמש הרב במקור ישן שאין לפנינו, ומה שדרשו בשבת מקדוש אינה אלא אספכתא בעלמא, ועיין עמוד ר"ע, הערה ע"ז; ואכמ"ל.

12) זהו שאמרו בבבלי, אלא מאי הרהור כדבור דמי יוציא בשפתיו כראשכחן בסיני, שאף שמקיים מ"ע של ק"ש בהרהור, האסור שנאמר להם לישראל בסיני לשמוע דברי תורה בטומאה לא כלל הרהור, וכן בכל אסורים של דבור רק דבור אסור והרהור מותר.



בפגול ובשליחות יד—לדעת בית שמאי—שדרשו שבהם מחשבה<sup>13</sup> כמעשה לא כווננו לאמר אלא (עיין תוספות בבא מציעא סוף מ"א, שדבור הוא כמעשה. וכבר ידוע מאמרם, מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה ירושלמי פאה א', א'; בבלי קדושין ל"ט, ב'), ואף שאין למדין מדברי אגדה כבר נגלתה בזה השקפתם על החלוק הגדול שיש בין הרהור עבירה להרהור מצוה. ואם אמרו שם בשבת: ממצוא הפצץ ודבר דבר דיבור אסור הרהור מותר, לא כווננו אלא לאמר שאף שצוותה התורה שתהיה לנו מנוחה מן הטרח והעמל ביום השבת וגם מדברים שאין בהם משום מלאכה (עיין ההערה החשובה של הרמב"ן בענין זה בפרושו לויקרא כ"ג, י"ד, והוא מביא אותו הפסוק ממצוא הפצץ!) לא חייבה אותנו להמנע מן הרהור מלאכה שאין בהרהור טורח, ורק על דרך ההשאלה השתמשו שם בנגוד שבין דבור להרהור. וסוף דברי המאירי: ש מא משום שנאמר והיה מחניך קדוש, לא נתפרש לי שמאי ש מא, והלא בפרוש אמרו שם, שאני התם—הרהור בבית הכסא—דבעינן והיה מחניך קדוש וליכא. ובתוספות הרא"ש—ובקצור גם בתוספות ר' יהודה—העירו גם כן שאין ענין המחלוקת בהרהור כאן בברכות אצל הרהור של מלאכה בשבת, שגם מי שמתיר הרהור בשבת אפשר שיאמר שאדם יוצא ק"ש בהרהור, וזה לשון הרא"ש בראש הסוגיא שלפנינו: וגם לא דמי לההיא דפרק כל כתבי ממצוא הפצץ ודבר דבר דבור אסור והרהור מותר שאני התם דאי לאו קרא הייתי מתיר אף דבור דלאו מלאכה היא הילכך אין לנו אלא מה שאמר הכתוב אבל הכא לענין ק"ש כתיב על לבבך הלכך הוי הרהור כדבור. וכוון הרב למה שאמרו בבבלי ט"ו, א': א"ל ר' מאיר הרי הוא אומר אשר אנכי מצווך היום על לבבך אחר כוונת הלב הן הן הדברים, וכוונת הלב כמשמעו אפילו הרהור ולא בשקורא ואינו משמיע לאזניו. וקרוב לזה אמרו שם י"ג, ב', שלר' יאשיה, עד כאן מצות קריאה וכוונה מכאן ואילך כוונה בלי קריאה, ופרושו שיוצא בהרהור (עיין למעלה חלק א', עמוד רל"א ולר' מאיר אפילו פרק ראשון יוצא בהרהור. ומה שקשה לי בדברי הרא"ש הוא תינח ק"ש שנאמר בה על לבבך

<sup>13</sup> האחרונים ערכבו המושגים כוונה (=מחשבה) והרהור והיה קשה להם מריבא שאמר הרהור כדבור (הרבה מהראשונים גורסים ר' אבינא ובעל או"ז, ר' הונא!) על רבינא שאמר שאם נשים בבהמ"ז מרבנן אין מוציאים את האנשים ואף שהם מכוונים לצאת בכרכת הנשים, עיין תוספת ר' עקיבא על משנתנו. ואולם מי ששומע חבירו מברך ומכוון לצאת בכרכתו אין מהרהר בכרכת זו ואף שנותן דעתו עליה, ומהרהר משמעו שמצייר ברעיונו כל מלה ומלה שבה. ומה שב"ק מותר בהרהור ואסור בשמיעה הוא משום: כדאשכחן בסניני: ועיין לקמן עמוד רמ"ז-רמ"ז.

אבל ברכת המזון מנין לנו שהרהור כדבור, ובמשנתנו מפורש נאמר, ועל המזון מברך לאחריו, ופרושו כאשר ראינו למעלה-וכן פרש הרא"ש-שמברך בהרהור. ונראה שלדעת הרא"ש, בק"ש כיון שנאמר בה ודברת בם לולא הדרשה שעל לבבך היינו אומרים שאינו יוצא בהרהור ואולם בברכת המזון שלא נאמר בה דבור אין אנו צריכים לדרשה מיוחדת שיוצא בהרהור שהכלל הוא הרהור כדבור בכל מצות של דבור חוץ ממקום שמעטו הכתוב. ויובמה שכתבנו לחלק בין הרהור מצוה שהוא כדבור להרהור אסור שהכל מודים שאינו כדבור יש בו תשובה על תמיהת בעל שאגת אריה סימן ו', על הריא"ז שפוסק שמותר לאדם לאמר לחבירו בשבת הנראה שתעמוד עמי לערב, ואלו בק"ש פסק שיוצא בהרהור (בעל שאגת אריה לא היו עוד לפניו פסקי הלכות ממסכת ברכות לריא"ז שנדפסו בסוף חדושי הריטב"א לברכות ושם בפרק ב', ראש דף ג' עמוד ב', נמצא בארוכה מה שלפנינו בקצור בשלטי הגבורים על סוגיא שלנו, וזה לשון הריא"ז: הקורא ק"ש... ואם לא השמיע לאזניו יצא והוא שהוציא את הדברים בשפתיו כפי מה שביאר מו"ה-מורי זקני הרב והוא ר' ישעיה הראשון-ונראה לי שאפ' אם הרהר בלבו ולא הוציא בשפתיו יצא. ובפסקי ר' ישעיה הראשון שנדפסו בסוף ספר בית נתן לר' נחמן קורניל מ"ד, ג', כותב הרב: אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדבור דמי... עיין במהדורא תניינא דפסקית הילכתא כרבינא, וזה ההיפך ממה שהעיד נכדו משמו), והוא מזכה שטרא לבי תרי, שאם הרהור כדבור למה מותר לאמר הנראה שתעמוד וכו' ואם הרהור לאו כדבור איך יוצא בק"ש. ולפי מה שכתבנו אין כאן קושיא כלל וכן לפי דברי הרא"ש שהבאנו למעלה אין דברי הריא"ז סותרים זה את זה, שק"ש שאני שנאמר בה על לבבך אחר כוונת הלב הן הן הדברים. והרב בעל שאגת אריה שנתקשה גם בדברי הרמב"ם שנראו לו כסותרים זה את זה- עיין למעלה-יצא לדון בדבר חדש והוא שעד כאן לא נחלקו בבבלי אם הרהור כדבור או לא אלא בק"ש שנאמר בה ודברת ואולם בשאר כל המצות הכל מודים שהרהור כדבור. ודבריו תמוהים והלא דברי רב חסדא, זאת אומרת הרהור לאו כדבור דאי סלקא דעתך הרהור כדבור דמי יוציא בשפתיו, נאמרו על המשנה שנשנו בה ק"ש וברכת המזון, ואם כן מוכח שלאומר הרהור לאו

(14) אולם עיין דברי רבנו חננאל בהערה ו', שנראה שלדעתו בכל מקום שנאמר ודברת הרהור בכלל

דבור; ועיין גם כן הערה י"ב.

כדבור גם בברכת המזון אינו יוצא בהרהור ולא כדברי בעל שאגת אריה.<sup>15</sup> וכבר הערנו למעלה, שהרמב"ם מחלק בין דברי תורה שבהם אמרו-שמדרבנן?-הרהור לאו כדבור ודברי סופרים שבהם הרהור כדבור, אלא שצריך להוסיף שגם הוא כהרי"א<sup>16</sup> מחלק בין הרהור מצוה להרהור אסור ולא אמרו הרהור כדבור להחמיר אלא להקל, ואכמ"ל.

והנני חוזר בסוף הדבור על עקרי הדברים שעמדנו עליהם למען ירוץ הקורא בהם.

א' הגרסא העקרית בירושלמי היא כמו שהיא לפנינו בספרים מהו מהרהר ברכות (או בברכות כמו שגרסו ר' חננאל והמאירי) ולא מהו להרהר בברכות כגרסת כ"י של פרוש ר' חננאל. ומדברי ר' חננאל מוכח שגם הוא גרס כגרסת הספרים, אלא שנשתבש בכ"י, ואין כאן שאלה אלא פרוש על המשנה, שמהרהר ברכות וקורא ק"ש בבטוי שפתים ומשנתנו כר' מאיר שאף במי שאין לו מים אינו מברך אלא מהרהר ונחלקו עליו חכמים ואמרו שבכעין זה קורא ומברך כדרכו.

ב' פרוש בעל פני משה שמהרהר ברכות פרושו ברכת המזון אי אפשר להעמידו, ומה שקשה לו על פרוש הראשונים, למה לא אמרה המשנה: ומהרהר ברכות שלפניה ושל אחריה, קשה גם לפי פרושו, אלא שקושייתו מעיקרא ליחא שכן דרך המשנה ל"התאים" דבריה, ועוד שהרהר ברכות (או בברכות) הוא לשון מגמגם, שמהרהר הוא פועל עומד.

ג' לדעת רש"י הרמב"ם ושאר הראשונים<sup>17</sup> הבבלי חולק על הירושלמי בפרוש המשנה ומפרשה בדרך זו: שמהרהר בק"ש, ובברכות אפילו מהרהר לא. ג' הראיות שהביא בעל אור זרוע לדעת רש"י אינן מכריעות שלכולן יש תשובה, ומכל מקום קשה לקבל דעתו של הגר"א שהבבלי והירושלמי מפרשים המשנה בדרך אחת, שלשון הבבלי וכל המשא ומתן שבסוגית הבבלי מתנגדים לדעתו ואי אפשר להעמידה אלא בדוחק גדול.

ד' פרוש המאמר ונגרוס בפרקא אחרינא איננו כמו שפרשו בעל

<sup>15</sup> בס"פ ז', האריך לפלפל אם תנא קמא של ר' יהודה הוא ר' מאיר או ר' יוסי, ונעלמו ממנו דברי הראשונים שכבר נשאו ונתנו בזה, עיין בעל המאור והשנות הראב"ד עליו ותוספות ר' יהודה ותוספות הרא"ש.

<sup>16</sup> לפי מה שכתבנו בעמוד ר"ה, בפרוש דעת הבבלי שבשאיין לו מים הוא מודה להירושלמי שקורא ק"ש ומהרהר ברכות אלא שנחלק עליו בשיש לו מים, אפשר לאמר שגם ר' חננאל ובעל הרוקח פרשו המשנה כרש"י.

בית חדש שילמוד בפרק דרך ארץ, אלא שילמוד בלחש-בלי שיוציא בשפתיו-  
מה שמותר לדברי הכל.<sup>17</sup>

ה' לפי הבבלי נחלקו ר' מאיר (=תנא קמא של משנתינו) ור' יהודה בשתים, נחלקו בשיש לו מים שלר' מאיר מהרהר בק"ש ובברכות אפילו מהרהר לא ולר' יהודה מהרהר בשתיהן, ועוד נחלקו בשאין לו מים שלר' מאיר קורא ק"ש בהוצאת שפתיו ומהרהר בברכות ולר' יהודה ברכות כק"ש.

ו' אמוראי בבל נחלקו בפרוש דברי ר' מאיר ור' יהודה, לרבינא הרהור כדבור והטעם שביש לו מים מהרהר בק"ש, בין לר' מאיר בין לר' יהודה הוא, משום שחששו שמא יעבור זמן ק"ש עד שיטבול, ואף שמצוה מן המובחר הוא להוציא בשפתיו, במקום שאי אפשר שאני, ובעל קרי אסור בדברי תורה, ואולם מותר בהרהור. ובברכות נחלקו אלה התנאים, שלר' יהודה ברכות ק"ש כק"ש-וכן ברכה שלפני המזון כברכה שלאחריו-ולר' מאיר בברכות לא יהרהר אלא ימתין עד שיטבול ויקיים המצוה כתקונה בהוצאת שפתיו.<sup>18</sup> ובשאין לו מים לר' מאיר מהרהר בברכות שהרי יוצא בהרהור ובברכה דרבנן לא הקפידו אם לא יעשה מצוה מן המובחר שהרי אנוס הוא לקיים תקנת עזרא, ולר' יהודה ברכות כק"ש ומוציא אותן בשפתן. ולרב חסדא האומר הרהור לאו כדבור במקום שאמרו להרהר לא אמרו אלא כדי שלא יהו העולם עסוקין בו והוא יושב ובטל,<sup>19</sup> ונחלקו ר' מאיר ור' יהודה בשיש לו מים אם חששו לטעם זה גם בברכות או רק בק"ש, ובשאין לו מים נחלקו אם התירו לו להוציא בשפתיו הברכות שאינן אלא מדרבנן, שלר' יהודה ברכות כק"ש ולר' מאיר ק"ש מוציא בשפתיו ומהרהר בברכות.

ז' לדעת הירושלמי הכל מודים שברכת התורה ליחיד מדרבנן ולכן אפשר להעמיד המשנה בשאין לו מים ומברך ק"ש וברכת המזון שהן מן התורה אבל שאר ברכות רק מהרהר, משום שכולן אינן אלא מדרבנן,<sup>20</sup> ואולם להבבלי שברכת התורה גם ליחיד מן התורה אי אפשר להעמיד המשנה בשאין לו מים,

17 והמעשה באותו תלמיד של ר' יהודה בן בתירא מוכיח שאפילו 'נמנום' מותר.

18 ואפשר גם כן שלדעת רבינא חייב להרהר בק"ש ואין חייב להרהר בברכות אולם אם רצה הרשות בידו ויוצא בהרהור. וכן נראה שקשה למצוא טעם למה יהי אסור להרהר בברכות שלפני המזון והלא מוטב שיהרהר משלא יברך כלל, שאי אפשר לו לברך ברכה שלפני המזון אחר שאכל וטבל, ורק בתפלה אמרו שלא יהרהר משום שתפלה צריכה חתוך שפתים.

19 אולם יש מהראשונים שאמרו שלבסוף חזרו בהם מטעם זה. עיין למעלה עמוד ר"ח.

20 עיין חלק א', עמוד ק"ע.

שקשה למה אינו מברך ברכת התורה וע"כ בשיש לו מים היא ומהרהר בק"ש ועל הרהור אינו מברך. והברייתא שנאמר בה שק"ש מוציא בשפתיו ומהרהר בברכות, למי שאומר הרהור לאו כדבור, היא כדעת האומר שברכת התורה מדרבנן, ואין הלכה כמותו, שההלכה היא ברכת התורה מן התורה ואם קורא ק"ש בהוצאת שפתיו חייב מן התורה לברך קודם הקריאה.

ח' גם מי שאומר הרהור כדבור לא אמר דבריו אלא לענין מצוה, דרחמנא ליבא בעי" אבל לא מצינו בכל התורה כולה כלל זה לענין אסור וחיוב, ומה שדרשו מן והיה מחניך קדוש שאסור להרהר בבית הכסא אינה אלא אסמכתא בעלמא ולא כמו שכתבו האחרונים (עיין משבצות זהב ע"ד, א') שהוא דבר תורה. ומענין הדבר שבהקדש ובתרומה אמרו שהרהור כדבור אבל לא בשבועה,<sup>21</sup> שזו מצוה וזו אסור, ולהאומר הרהור לאו כדבור חולין מקדשים לא ילפינן ולכן אי אפשר ללמוד מנדרי הקדש ובתרומה שהרהור כמעשה בכל דבר-מצוה.

ט' בירושלמי לא מצינו מחלוקת זו על הרהור אם הוא כדבור או לא, ואין הדבר מוכרע אם אלה שנחלקו בהרהור בבית הכסא (לקמן בהלכה זו), נחלקו על דעת האומר הרהור כדבור או על דעת האומר הרהור לאו כדבור; ועיין דבור הבא.

בעל קרי שאי' לו מים לטבול הרי זה קור' את שמע . . . ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה דברי רבי מאיר וחכמים אומ' קורא.

לפי פשוטן של דברים ברייתא זו היא הוספה על המשנה פרק ב', ד', שנחלקו בה תנא קמא (לפי הירושלמי שם הוא ר' מאיר) ור' יוסי בשלא השמיע לאזניו אם יצא או לא, והברייתא מלמדתנו שאלה התנאים לפי

<sup>21</sup> עיין שבועות כ"ו, ב', חנינה י', א'; ירושלמי תרומות ג', ד', וזיר ראש פרק ה'; ספרא חובה ט', ב'; ספרי במדבר קנ"ג וספרי זוטא ו', ב'; מדרש תנאים כ"ג, כ"ד. ונראה שלפי מקורות התנאים (ואולי גם לפי הירושלמי, עיין שירי קרבן לנזיר ס"ט) יש חלוק בין מהרהר לבד שאינו כלום וגומר בלב שהוא כדבור. ואכמ"ל. והרב בעל צ"לח נתקשה בדברי הרמב"ם שלענין ברכות פסק הרהור כדבור ולענין שבועה שצריך שיזמור בפה. ולפי מה שכתבנו לחלק בין מצוה לאסור לא קשה כלל; ועיין מה שהערנו למעלה עמוד ר"ט. על דעת הרמב"ם בענין זה. ועל מחשבה בלי דבור, עיין חוספות בכורות ג"ט, א', ובבא מציעא סוף מ"ב; ספר התרומה ספר תורה ס' קצ"ה ורא"ש ראש הלכות ספר תורה. והמעין היטב יראה שבתרומה מחשבה גם בלי דבור מועלת אבל בפגול ובשליחות יד צריך דבור עם המחשבה; ועיין שו"ת אור גדול לר' ירוחם פערליפאן סימן ל"ו ול"ז.

שיטתן נחלקו גם בבעל קרי שאין לו מים, שלדברי הכל לא גזרו טבילה במקום מצות עשה של ק"ש, אלא שלר' מאיר אין משמיע לאזניו שהשמעה לאזנים לפי שיטתו אינה אלא מדרבנן, ולכתחלה, ולכן בבעל קרי די שהתירו לו קריאה לבדה, ונחלקו עליו חבריו שלפי שיטתן אין יוצא אם לא השמיע לאזניו ולכן גם בעל קרי אי אפשר שלא ישמיע לאזניו. ועוד נחלקו שלר' מאיר העמידו דבריהם לענין ברכה דרבנן ולכן אין מברך, ולחכמים בשאין לו מים התירו לו כל הברכות ואף שאין אלא מדרבנן. וכדי שלא להרבות במחלוקות<sup>22</sup> פרשו בירושלמי שאינו מברך בברייתא משמעו שאינו מוציא בפיו אבל מהרהר וכמו שאמרה המשנה, בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך. ואף שדחוק קצת לאמר כן שהרי משנתנו שנתה דבריה סתם ולא דווקא בשאין לו מים, היה נראה להם לאמוראי ארץ ישראל עוד יותר דחוק לאמר שביש לו מים חייבו אותו להרהר בק"ש ולמה לא ימתין עד שיטבול. ופרוש כזה היה קשה להם (ואף שכן פרשוה בבבלי, עיין דבור הקודם) בין למי שאומר הרהור כדבור דמי, שלמה יזקיקו אותו לבעל קרי לקיים מצוה שלא מן המובחר וכבר יש בידו לטבול את עצמו ולקרית ק"ש בהוצאת שפתיו, בין למי שאומר הרהור לאו כדבור, שמה תועלת יש בהרהור זה. ולפי פרושם שמהרהר בברכות בשאין לו מים הכל עולה יפה, שאם הרהור כדבור הרי הוא יוצא ידי חובתו בהרהור, ואם הרהור לאו כדבור באונס אמרו, שבברכות דרבנן יוצא גם בהרהור אבל לענין ק"ש שהיא דבר תורה אי אפשר לחלק כן כמובין<sup>23</sup>, כאשר כבר העיר ר' יהודה בתוספותיו בד"ה א"ר אבינא: ורוחק הוא לאמר דכח יש ביד חכמים לתקן שלא יאמר רק בהרהור... וק"ש דאורייתא. ואולם אף שלפי הירושלמי ברייתא זו משלמת דברי המשנה שבפרק ג' על בעל קרי, לא שנו נוסח הברייתא ושנוה כמו שהיא לפנינו בתוספתא ב', י"ג (בכ"י וויען דלגו הסופרים על המשפט השני שמתחיל בו אינו אבל בדפוס ובכ"י ערפורט כמו שהוא בירושלמי והמפרש בהוצאת ירושלים לא דק), אלא שנשמט כאן הספור של ר' מאיר על קסדור אחד שאין אנו למדים ממנו כלום וכאשר אמרו לו שם, אין שעת הסכנה ראייה. ובמקום אחר (סוכה י"ד, ב') ר' מאיר משיב לר' יהודה אותה התשובה עצמה

22 גם אם נקבל פרושו של הירושלמי על משנה זו, יותר נראה הוא לאמר שהברייתא חולקת עליה ואומרת שבברכות אפילו הרהור לא, אלא שכן היא דרך ב' התלמודים שלא להרבות במחלוקות.

23 עיין למעלה חלק א', קכ"ד, אם גם בדאורייתא יש לחלק בין לכתחלה ודיעבד.

שהשיבו לו חבריו כאן. ולפי נוסח הברייתא בירושלמי ובתוספתא, חכמים" של ר' מאיר הוא ר' יוסי שנחלק עליו בפרק ב' ואומר שאם לא השמיע לאזניו לא יצא, ומחלוקתם כאן תלויה במחלוקתם שם וכאשר נאמר למעלה. שונה לגמרי הוא נוסח הבבלי בברייתא זו וכך היא שנויה שם ראש דף כ"ב: בעל קרי שאין לו מים לטבול קורא ק"ש ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה ואוכל פתו ומברך לאחריה ואינו מברך לפניו אבל (הראשונים לא גרסו א ב ל, עיין עמוד ר') מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר בין כך ובין כך מוציא בשפתיו. ואשר לב' ההוספות שבנוסח זה, (ההלכה שבברכות שעל המזון וההלכה שגם בשאין מברך מהרהר), ברור הוא שהמסדר הבבלי של ברייתא זו כבר היה ידוע לו שיטת הירושלמי שברייתא זו מפרשת דברי המשנה. וכאשר במשנתנו ק"ש וברכת המזון לאחריו דין אחד להן בנגוד לשאר כל הברכות, הוסיף המסדר הזה בברייתא ההלכה שבמשנתנו על ברכות המזון שלפניו ושלואחרי, וכן הדגיש שאינו מברך בדברי ר' מאיר משמעו אבל מהרהר שכן אמרו בירושלמי מהו מהרהר ברכות. ואולם לא לבד שהוסיף אלא גם שגרע והשמיט עקר המחלוקת שבין ר' מאיר וחבריו והוא אם צריך להשמיע לאזניו או לא.

ומה שהביאו לידי שנוי גדול זה הוא השנוי הקטן ר' יהודה במקום חכמים (ברוב המקומות חכמים של ר' מאיר הוא ר' יהודה ולא נמנעו מלהשתמש זה חלופ זה, עין למעלה חלק א' עמוד ש"ח), שאם ר' יהודה הוא החולק על ר' מאיר, אי אפשר שנחלקו אם בעל קרי צריך להשמיע לאזניו. שלפי קבלת חכמי בבל תנא קמא שבמשנה ב', ג', האומר שאין צריך להשמיע לאזניו הוא ר' יהודה (ט"ו, א'), ואין עולה על הדעת שיאמר הוא שבעל קרי צריך להשמיע לאזניו משום שכן הוא מצוה מן המבחר, וכי קלה היא תקנת עזרא כל כך שבטלוה כדי לקיים מצוה מן המבחר. ונראה שהמסדר הבבלי של הברייתא פרש המשנה כמו שפרשה בירושלמי, ואין בין המשנה והברייתא ולא כלום שבשתיהן נחלקו ר' מאיר (=תנא קמא במשנה) ור' יהודה בשאין לו מים אם מברך כל הברכות בהוצאת שפתיו או שמהרהר בהן חוץ מברכת המזון שהיא מן התורה. ואולם אמוראי בכל נראה להם דוחק לפרש המשנה כמו שפרשה אמוראי ארץ ישראל ולדעתם נחלקו ר' מאיר ור' יהודה בשתים, במשנתנו נחלקו במי שיש לו מים ובברייתא במי שאין לו מים, וכבר הרחבנו הדברים בענין זה בדבור הקודם.

בעל קרי חולה שנפלו עליו תשעה קבין מים . . . טהר לעצמו אבל אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עד וכו'.

בבבלי כ"ב, ב', בספרים חולה ליחא, ואולם בכתבי יד גם שם הגרסא כמו שהיא בירושלמי ובתוספתא ב', י"ב, ומהמשא ומתן בבבלי מוכח שכך גרסוהו אמוראי בבל שכן נחלקו שם, אם בחולה לאונסו או בחולה המרגיל אמרה הברייחא דבריה. ובכ"י שם הגרסא שנפלו עליו כמו שהיא בירושלמי, ואולם בספרים ובתוספתא שנתנו (במקור האחרון שנתן) מה שנוח יותר, שהלשון „נפלו עליו“ השתמשו בה ביחס לטהור שנשטא לתרומה אם נפלו עליו ג' לוגין מים שאובין. ובירושלמי אפשר שנפלו אשנרא הוא מהמאמר שלאחריו, וטהור שנפלו עליו וכו', וכן במשנה מקואות ג', ד', נשנו ב' הלכות אלו זו אחר זו בלשון אחת, אבל בבבלי לא נזכרה כלל ההלכה על טהור, וכבר העירו מפרשי הירושלמי שגם בירושלמי צריך למחקה.

ואשר לחלוק שחלקו בברייחא זו בין לעצמו ולאחרים, לפי פשוטן של דברים כווננו כאן לענין תפלה וברכות שכן לא מצינו הלשון, מוציא את הרבים ידי חובתן, אלא לענין זה. ובתוספתא הגרסא הרי זה קורא אבל אינו מוציא, מה שקשה קצת שהרי כבר אמרו בהלכה ג', לא מסתברא בקרית שמע שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו, ויש שאמרו שאין אדם יכול להוציא את חבירו בקרית שמע. ואף שלפי מה שכתבנו למעלה עמוד קע"ט, לא כן הוא אלא שאדם מוציא את חבירו האיני בקי גם בק"ש, מכל מקום כבר אנו יודעים מכמה מקומות במקורות התנאים והאמוראים שכל אחד ואחד היה „עונה“ על הפורס את שמע (עיין חלק א', עמוד רנ"א), וקרית שמע להוציא את שאינו בקי דבר שאינו רגיל הוא ואין טעם להזכירו ביחוד. ונראה שקורא שבתוספתא „אשנרא דספרי“ היא שכן כל הפרק שם נאמר לענין ק"ש, ואולם בהלכה זו כווננו להוציא אחרים בברכות ובתפלה. ובבבלי הגרסא היא: בד"א לעצמו אבל לאחרים, ואף שאפשר לדחוק ולאמר שלאחרים הוא כמו להוציא את האחרים (=את הרבים בתוספתא ובירושלמי; עיין למעלה עמוד קע"ה, על משמעו השווה של ב' בטויים אלה), אין להוציא את הדברים מידי פשוטן. והעקר כמו שפרש רש"י שלפי הבבלי חלקו בברייחא זו בין מי שלומד לעצמו למלמד לאחרים, ואולם אפשר ונראה שלפי הבבלי אין חלוק בברכות-לר' יהודה בברכות ק"ש גם בלי נתינת ט' קבין מברך כדרכו, עיין למעלה עמוד ר"ה, ואין עולה על הדעת לאמר שלאחרים יחמיר בטבילה דווקא-ובתפלה בין לעצמו ולאחרים. וכבר



העירו בתוספות ר' יהודה שיסוד חלוק זה הוא בזה שתקנו טבילה לדברי תורה על סמך הפסוק, והודעתם לבניך . . . יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב (עיין בבבלי כ"א, ב'), והודעתם הוא מלמד לאחרים, ואין בזה טעם לחלק כך גם בברכות ותפלה, וביחוד לדעת האומר שטבילה לתפלה ולברכות תקנו בית דין שלאחרי עזרא, עיין רמב"ם תפלה ד', ד'. ומה שמביאני לידי השערה זו זה הוא ששם בסוף הסוגיא אמרו: רב חמא טביל במעלי יומא דפסחא להוציא רבים ידי חובתן. והדבר תמוה: למה טבל רק בערב פסח ולא בכל ערבי שבתות וימים טובים, והלא אין ספק שקדש לבני ביתו שמנהגם היה כמו שאנו נוהגין היום שבעל הבית מקדש לבניו ולבני ביתו (עיין לדוגמא ראש השנה סוף פרק ג'; כ"ט, ב'), ומה נשתנה ערב פסח משאר ערבי שבתות וימים טובים. ומוזה מוכח שלפי הבבלי בברכות ותפלה אין צריך טבילה גם להוציא אחרים, אולם קריאת ההגדה וקריאתו של הלל הן דברי תורה ובוה אמרו: בד"א לעצמו אבל לאחרים מ' סאה. וממה שמסופר שם על ברכת הזמון של ג' חכמים, אין להביא ראיה נגד דעתנו זו, שלפי הבבלי אין לחלק בברכות בין לעצמו ולאחרים, שברור הוא שרבא בר שמואל שאמר לחביריו: תנינא בד"א לעצמו . . . הבו לי לדידי לברוך, דטבילנא במ' סאה (כך היא הגרסא המדויקת ולפנינו בספרים נשתבש: דנפיל עילואי, עיי"ש בדקדוקי סופרים), לא כוון אלא לאמר שהיותר טהור יותר ראוי לברך ברכת הזמון, ולא שחבירו שלא טבל אסור לו לברך לאחרים. ופרוש זה מוכרח מדברי רב הונא שאמר לחבריו: הבו לי לדידי לברוך דליכא עילואי לא האי ולא האי—לא הוצרכתי לא לזו ולא לזו שלא ראיתי קרי-, ובודאי לא עלה על דעת אדם לאמר שראוי להחמיר ושלא לברך לאחרים אפילו אחר שטבל במ' סאה, אלא שמי שלא נטמא כלל—באותו יום—יש לו יתרון על מי שנטמא ונטהר. ומצד הדין אפילו מי שלא נפלו עליו ט' קבין מברך ברכת הזמון כמו שנאמר במשנתינו, והוכוח" שבין החברים בבבלי שם אינו אלא "שיחת חכמים". ומלבד זה דברי רב הונא אפשר לפרשם בדרך אחרת והיא, שלדעתו בטלוח תקנה זו לגמרי, ולכן אמר: תן לי ואברך, ואף שלא טבלתי ולא נתנו עלי ט' קבין, שכן בעל קרי מברך ומתפלל כדרכו, עיין שם בשיטה מקובצת.

24) ודוחק גדול הוא לאמר שקדוש של שבת הוא כהלכות רגילות, שלא מצינו שחלקו כן, ועוד קדוש של י"ט בודאי אינו מהרגילות ולמה לא טבל בכל ערב י"ט. והרבר צריך עיון אם לפי דעת הירושלמי גם בד"ה יש לחלק בין לעצמו ללאחרים או רק בברכות ותפלות, מה שנראה לנו יותר מסתבר.

רבי יודה אומר ארבעים סאה מכל מקום.

הבטוי מכל מקום משמעו לפעמים-בברייתות ובתלמוד אבל לא נמצא במשנה-בין כך ובין כך", ונראה שגם בברייתא זו כוון ר' יהודה לאמר, שבין לעצמו ובין לאחרים צריך טבילה במ' סאה, בנגוד לדעת חכמים שחלקו בחולה בין לעצמו שדי לו בנתינת ט' קבין ולאחרים שצריך טבילה. וכבר מצינו בכבלי כ"ב, ב' שנחלקו תנאים ואמוראים (לפנינו בספרים ואתו אמוראי, ואולם הגרסא המדויקת היא: ואתו אמוראי ותנאי, עיי"ש בדקדוקי סופרים) אם חולה כבריא או לא, וזו היא מחלוקת התנאים גם בברייתא שלפנינו. אלא שבבבלי שם פרשה בדרך אחרת והוא שר' יהודה מקיל ואומר-אפשר שאינו אלא מפרש, עיין לקמן עמוד רס"ה-שכשרה טבילה זו באיזה מקום שהוא, במקוה או במים שאובים, ובלבד שתהיה במ' סאה. ונראה שנדחקו לפרש כן משום שהיה קשה להם לאמר, שר' יהודה יחלוק לא לבד על מה ששנו בלי שום חולק, במקואות ג', ד', שבעל קרי חולה אין צריך אלא נתינת ט' קבין, אלא גם על הברייתא כ"ב, א', שכבר נאמרה בה הלכה זו (לפנינו בספרים חסרה חולה ואולם כך היא הגרסא המדויקת, עיין דבור הקודם) על שם נחום איש גם זו (בספר המעשיות לגאסטער ראש סימן כ"ה: נחום איש גם זו הוא נחום המדי) ותלמידו ר' עקיבה רבו של ר' יהודה. ולא זו בלבד אלא שנראה קשה להם לייחס לר' יהודה חומרא זו והוא הוא המקיל בהלכות בעל קרי שכן הוא אומר. מברך לפניו ולאחריה", עיין משנתנו ופרושה שם בכבלי בראש הדף. ולפי פרושם בכבלי דברי ר' יהודה בתוספתא ברכות הן הן דבריו בתוספתא ראש פרק ו' שבמקואות: נמן המפתח ר' יהודה אומר כשרין לבעלי קריין מפני שזבעל קרי טובל בארבעים סאה בכל מקום, ולא נשנו כאן אלא אנב גררא של שאר הקולות שבטומאת בעל קרי. אלא שלפי פרושם היה לו לאמר בכל מקום ולא מכל מקום, ואולי שגרסת אמוראי בבל בברייתא זו היתה בכל אלא שהסופרים כתבו מכל שהבטוי, מכל מקום" היה שגור להם.

ובירושלמי לא העירו כלום על דברי ר' יהודה, ונראה שפרשום כפשוטן שהוא אינו מחלק בין בריא לחולה ואפילו חולה צריך טבילה בין לעצמו בין לאחרים. ומה שהיה קשה להבבלי לא היה קשה להם, שלדעתם אין ר' יהודה מקיל אלא בשאין לו מים אבל בשיש לו מים אין מקיל ואפשר לאמר שבחולה הוא מחמיר. ולפי מה שכתבנו בדבור הבא אפשר להעמיד המשנה שבמקואות עוד בדרך אחרת לפי דעת ר' יהודה, ועיין לקמן הלכה ה', דבור, מתניתא ברבים.

רבי יסא בשם רבי יהושע בן לוי אין קרי אלא מתשמיש המטה.

בין לפי הטעם שנותן רבי יהושע בן לוי לתקנת טבילת בעלי קריין: שהוא גודר את ישראל מן העבירה, בין לפי הטעם שנתנו אחרים לדבר זה: מפני בטול תלמוד תורה (עיין לקמן עמוד רפ"ב), הדעת נותנת כמו שאומר רבי יהושע בן לוי, שלא נתקנה אלא מתשמיש, שמה מקום לתקנה זו במי שראה לאונסו. ומה שקשה זה הוא שקשה, שבין בבבלי כ"ב, א'–ב', ובין בירושלמי בהלכה הבאה הניחו ליסוד מוסד שבריא לאונסו צריך ט' קבין, ואלו לר' יהושע בן לוי אין לך ט' קבין אלא בחולה המרגיל, שהרי אין קרי אלא מתשמיש. וביותר קשה אחרי שגם להחולקים עליו בסוגיא זו, רב הונא, ר' יונה ור' יוסי לא אמרו ט' קבין אלא בחולה, שלפי דבריהם בבריא גם ראה עצמו ניאות בחלום וכדומה צריך טבילה ובאונס גמור–עיין דבור הבא–גם ט' קבין אין צריך. והדבר מתמיה שדבר שנחלקו עליו גדולי האמוראים כר' יהושע ב"ל ורב הונא נתקבל לכלל גדול בהלכות בעל קרי של שני התלמודים ונאמר כדבר שלא פקפק אדם בו. ואף שקשה להוציא הדברים מידי פשוטן דעתי נוטה לאמר, שדברי ר' יהושע בן לוי–ודברי החולקים עליו–נשנו בקשר עם המשניות שזכרה בהן טבילת בעל קרי לדברי תורה (ברכות ג', ה', ט'–י'), שלא תאמר שטומאת בעל קרי לדברי תורה היא כטומאתו לתרומה ולקודש שצריך טבילה גם לאנסו (ויקרא ט"ו, ט"ז, ודברים כ"ג, י"א) ולא כן הוא שלדברי תורה אין צריך טבילה אלא מתשמיש ולאנסו די לו בט' קבין. ולפי זה הסתמות בבבלי ובירושלמי: בריא המרגיל צריך ארבעים סאה בריא מאונס צריך ט' קבין, הן בשיטתו של ר' יהושע בן לוי. ואולי שמחלוקת זו שבינו ובין שאר האמוראים תלויה בפרוש הבטוי מרגיל, שריב"ל מפרשו כמו שפרשו בבבלי: ממשיך את הקרי עליו שמשמש מטתו (רש"י שם, ופרושו מוכרח ממעשה המסופר שם על רב נחמן שתקן חצבא בשביל התלמידים ששמשו מטותיהם), והחולקים עליו פרשוהו, שמרגיל קרי עליו על ידי הרהור, ואולם באונס גמור גם לפי דבריהם אין צריך טבילה כמו שיבואר בדבור הבא. ועיין גם כן עמוד רפ"א–רפ"ב.

ואם נקבל פרוש זה, אפשר לאמר שלכן סמכו מחלוקת זו של האמוראים לברייתא על בעל קרי חולה, ואף שדבריהם נאמרו על המשנה הבאה, משום שפרושה של הברייתא תלויה במחלוקת זו. ולריב"ל שאין לך טבילה אלא מתשמיש, בודאי רבי יודה האומר: מ' סאה מכל מקום,–עיין דבור הקודם–

חולק על משנתנו במקואות, שלפי דעתו בריא וחולה שוים, שמתשמיש צריך טבילה ולאנסו די לו בט' קבין, אבל לרב הונא ולשאר האמוראים אפשר שגם ר' יודה מחלק בין בריא לחולה, שבבריא אפילו ראה עצמו ניאות בחלום וכדומה צריך מ' סאה ובחולה רק מתשמיש. וצ"ע.

ודע שבבבלי כ"ב, ב', אמרו בשם רבא שב' תקנות הן בטבילת בעל קרי: עזרא תקן טבילה לבריא המרגיל מ' סאה ואתו רבנן והתקינו לבריא לאונסו ט' קבין. ולכאורה נראה שרבא לא מפי קבלה אמר דבריו, שכן נחלק עליו שם אביי, ואולם גם מהירושלמי יש להוציא שהיה להם בענין זה איזו מסורת זקנים על ב' תקנות בזמנים שונים. ובפרוש לא נאמר כן בירושלמי אבל ממה שבמקום אחד נתיחסו, הילכות בעל קרי" לתלמידי שמאי והלל (שבת א', ד'; ג', ע"ד) ובמקומות אחרים נמנתה תקנת טבילה לבעלי קריין לאחת מ' תקנות שתקן עזרא (יומא ח', א'; תעניות א', ו'; מגלה ד', סוף הלכה א', ובמקום זה באותה הלשון ממש<sup>26</sup> כמו שנאמרה בבבלי בבא קמא פ"ב, א', מוכח שלא זו כהרי זו, ותקנת עזרא היא. לקרי מתשמיש", וגזרת בית שמאי ובית הלל בהלכות<sup>26</sup> בעל קרי היא בקרי לאונסו. אלא שנראה כשגזרו ב"ש וב"ה על קרי לאונסו גזרו טבילה, אולם בדורות שלאחריהם הקילו ואמרו שדי בט' קבין. ופשוטן של דברי המשנה מקואות ח', א'-ג', מראה שבראשונה הצריכו טבילה גם לאונסו, שבהלכה א' אמרו: מקואות העמים שבח"ל כשרים לבעלי קריין, ובהלכות ב' ג': אלו בעלי קריין שהם צריכים טבילה ראה מים וכו'. ומי שאינו רוצה להוציא את הדברים מידי פשוטן יודה שהלכות ב' ג' שבמשנה מפרשות ההלכה הראשונה שבה,<sup>27</sup> שגם בראה מים חלוקים או המהרהר בלילה ועמד ומצא בשרו חם צריך טבילה, אלא שטבילת בעלי קריין (לדברי תורה, עיי"ש ברמב"ם ובר"ש) כשרה במים שאובין. ולפי גרסת הספרים שלנו בבבלייתא שבבבלי ברכות כ"ב, א', היה אפשר לאמר שנתחדשה קולה זו של ט' קבין בימי

26) בירושלמי נאמר ה ת ק ין לפני כל תקנה ותקנה אולם בבבלי-ושם ת ק ין-רק לפני התקנה הראשונה

והאחרונה מפני הקצור; ועיי"ש בשיטה מקובצת בבא קמא מה שנתקשו בזה הראשונים חנם.

26) נמנעו מלהשתמש בלשון טומאת בעל קרי משום שטומאת בעל קרי מדאורייתא היא לקדש ולקדשים ואולם עזרא תקן הלכות בענין טומאה זו שיהי אסור גם בדברי תורה ותפלה. וכאשר בירושלמי שבת נשנו טומאת בעל קרי וטומאת ארץ העמים כאחת, אמרו גם כן: הלכות ארץ העמים, ובבבלי השתמשו בשניהם רק בלשון טומאה.

27) עיין תפארת ישראל על מסנה זו, אלא שלא הוא ולא בעל מן אברהם סימן פ"ח שכבר הרגיש בזה.

הזכירו ההלכה שלא נמצא עליה חולק בבבלי, שברואה לאונסו אין צריך אלא ט' קבין ולא טבילה!

נחום איש גם זו, אלא שאין ספק שצריך לאמר שם בראש הברייתא: בעל קרי חולה, ומה שהקיל נחום הוא בחולה המרגיל ולא בבריא לאונסו (עיי"ש בדקדוקי סופרים ולמעלה עמוד ר"ט), ואפשר שעוד בימיו לא חלקו בין מרגיל לאונסו. ויש מי שרצה להוכיח מדברי יוסיפוס נגד אפיון ב', כ"ג, שבזמנו טבלו לקרי לאונסו, ואולם דבריו הם: צוותה התורה על הטהרות מן הקבורה מן היולדת<sup>26</sup> ומן החבור עם אשה, ואין עניינן כלל אצל שאלה זו שלפנינו.

ולפי דברינו אלה אין לנו במקורות התנאים אפילו מקום אחד שהשתמשו ב"קרי" במשמע תשמיש לבד. ובאמת מצד הלשון קשה שמוש כעין זה, שאם חכמינו שהיו שונים לתלמידיהם לשון נקייה וקצרה כללו במלה זו של קרי (בדברים כ"ג, י"א: מקרה לילה, ולכן נראה שצריך לנקד: קרי, כתיב מאוחר במקום קרה, וקרי שבמקרא משמעו אחר לגמרי), בין הוצאת שכבת זרע "לרצונו" בין הוצאת שכבת זרע "לאונסו", שמוש ששתיהן שוות לענין טומאה וטהרה היה נראה להם להשתמש בקרי במשמעו הודאי-לאונסו: מה שאירע לו- ועל דרך ההשאלה, קשה להאמין שהם בעלי לשון מצוינים בהרגשה יפה ודקה הוציאו מלה זו מידי משמעה הודאי לגמרי וישתמשו בה רק בדרך ההשאלה. והרבה מעשיות יש לנו בב' התלמודים ובמדרשים המסיחות לפי תומן על מנהגן של חסידים ואנשי מעשה לטבול מקרי לאונסו (עיין לדוגמא שבת קכ"ז, ב', אבות דרבי נתן פרק ח', ועיין הערה כ"ט), אבל אין מהן ראייה לסתור דעתו של ר' יהושע בן לוי, שאלה החסידים היו אוכלין חולין על טהרת הקודש ולכן טבלו גם מקרי לאונסו, אולם ריב"ל אמר דבריו לענין טבילה לדברי תורה; עיין דבור הבא ודבור מעשה ברבי יוסה.

רב חונא אמ' ואפי' ראה את עצמו ניאות בחלום הוון בעיין מימר ובלבד מאשה רבי יונה ורבי יוסי תרויהוון אמרין ואפילו מדבר אחר.

דברי ר' חונא כאן הן הן דבריו בבבלי נדה מ"ג, א': ובמשמש מטתו בחלום, ולפ"ז כוון לאמר שאין טובל אלא בשראה קרי שגופו הרגיש בשכבת זרע. ובלשון הבבלי: דאי אפשר לשמש בלי הרגשה, ואולם בלא הרגשה וכבעלי

<sup>26</sup> הטעם במלה *λεχους* הוא מלרע (=שוכבת במטה, כלומר יולדת) ולא מלעיל (=תשמיש), כמו שמוכח מסוף פרק כ"ד, ששם אי אפשר לפרש מלה זו בדרך אחרת, שהרי הוא נותן טעם לטומאה זו משום צער נשמת האב שחלק ממנה נכנס להולד! ולבד זה המלה *λεχους* יולדת היא רגילה ומצויה אצל היונים, הגויים והיהודים, ואולם *λέχους* במשמע תשמיש המטה לא נמצא בשום מקום.

קריין שנשנו במקואות ח', ב', ואף שמדרבנן טמאין לקודש ולתרומה לא גזרו בהם טבילה לדברי תורה. ונחלקו אמוראים בפרוש דברי רב חונא שיש שאמרו: ובלבד מאשה, שרק בזה אנו אומרים, אי אפשר לשמש בלי הרגשה, ור' יונה ור' יוסי פרוש דבריו לחומרא: ואפילו מדבר אחר. ולפי דברינו למעלה עמוד ר"כ, אפשר שכל המשא ומתן בין האמוראים אינו אלא לטבילה אבל לא לנתינת ט' קבין, והכל מודים שצריך טהרה זו בשראה קרי ולא הרגיש, ואף ששכבת זרע שאין כל גופו מרגיש אינה מטמאה, מטמאה לדברי תורה. ואכמ"ל.

תמן תנינן יום הכפורים אסור באכילה ושתייה וברחיצה וסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה ותני עלה וכו'.

מן תמן עד סוף הפסקא: בשוכח, מועתק כאן מיומא פ"ח, א', ולעומת זה הפסקא שלפניו: רבי יעקב בר אחא-ואפילו מדבר אחר, נעתק מכאן ליומא: עיין דבור, דרבי יהושע בן לוי.

בעלי קריין טובלין כדרכן בצינעה ביום הכפורים.

כל המשא ומתן לכאורה תמוה הוא, ומה היה קשה להם על רבי יהושע בן לוי מברייתא זו וממעשה ברבי יוסה בן חלפתא-עיין דבור, מעשה ביר' יוסה-והרי כבר אמרו בבבלי סוף יומא, שלדעת האומר טבילה בזמנה מצוה, כל חייבי טבילות, ובעלי קריין בכללן, טובלין כדרכן ביוה"כ. ובודאי יותר נוח הוא להעמיד ברייתא זו בטבילה בזמנה מלאמר: בששימש מטתו מבעוד יום ושכח ולא טבל. וביותר תמוה ששם אמרו שלר' יוסה טבילה בזמנה מצוה, ואם כן מה היה קשה להם ממעשה המסופר עליו שטבל ביוה"כ. והירושלמי עצמו ביום טוב ב', ב', מביא הברייתא: כל מחוייבי טבילות טובלין כדרכן בחשעה באב וביה"כ, מה שאי אפשר לפרש בדרך אחרת אלא שהם טובלין משום טבילה בזמנה שהיא מצוה, שהרי אין שאר הטמאין אסורים בדברי תורה ותפלה וכמו שאמרו בפרוש בברייתא שבבבלי כ"ב, א', ובתוספתא ב', י"ב, מבלי שנחלק אדם על זה. ואמנם בשבת קכ"ז, ב' במעשה של ר' יהושע והמטרוניתא אמרו: אחר שיצא ירד וטבל ושנה לתלמידיו, ואף שנטמא-או בדיוק שחשש שמא נטמא-ברוק של זב, וכבר נתקשו בזה האחרונים, עיי"ש במהרש"א והגהות רש"ש. ואולם אין ספק שר' יהושע בא להורות הלכה לתלמידיו ולכן מיד

כשיצא מביתה של המטרונא ירד וטבל, והלשון: ושנה לתלמידיו, אשגרא ממעשה בחסיד אחד שלפני מעשה זו שטבל מקרי. ומעניין שבמקבילה באבות דרבי נתן נוסחא ב' (הוצאת רש"י שעכטער כ"א, א'). ושנה לתלמידיו ליתא וכן עקר שאינו אלא אשגרא.<sup>29</sup> ואם כן הוא שלא נמצא מי שאמר שבשאר טומאות אסור בדברי תורה, אי אפשר לפרש הברייתא על כל מחוייבי טבילות אלא כמו שפרשנו, שהם טובלים משום שטבילה בזמנה מצוה, וקושייתנו במקומה עומדת.

ומה שנראה לנו בזה הוא, שברייתא זו על בעלי קריין קטועה היא וכך היתה שנויה לפני אמוראי ארץ ישראל: וכל מחוייבי טבילות טובלין כדרכן בת"ב וביום הכפ' ר' יוסי אומר[ן] בעלי קריין טובלין כדרכן וכו'. ופרשו בירושלמי שת"ק ור' יוסי נחלקו אם טבילה בזמנה מצוה או לא, שלת"ק מצוה ולכן כל מחוייבי טבילות טובלין בהם ולר' יוסי טבילה בזמנה לאו מצוה ואולם בעלי קריין טובלין כדי להתפלל. והמקשן שהקשה מדברי ר' יוסי על ר' יהושע בן לוי סובר שלא התיר ר' יוסי לבעלי קריין אלא בזמנן, ואלו שלא בזמנן גם הם אסורין לטבול שהיה להם לטבול קודם יוה"כ, וכאשר תשמיש המטה אסור ביוה"כ, ע"כ שר' יוסי מדבר בבעל קרי שראה עצמו נאות בחלום וכדומה, וקשה על ריב"ל שאומר אין קרי אלא מתשמיש. והחלוק הזה בבעלי קריין בין בזמנן לשלא בזמנן יסודו בסברא, שלא התירו חכמים רחיצה ביוה"כ גם משום מצות תפילה כשהיה בידו לטבול בעיוה"כ. ודומה לזה אמרו בירושלמי יומא ח', א', שבמקום שנהגו בתקנת עזרא אין צורך לאסור מיוחד של תה"מ, שהרי אסור ברחיצה, ומכאן שלא התירו רחיצה משום מצות תפלה אם הוא הגורם, ואפילו במקום מצות עונה, ומכל שכן שלא התירו לו בשנטמא בעיה"כ ולא טבל עצמו מבעוד יום. ואולם השיבו על קושיא זו ואמרו: בשמש מטתו מבעוד יום

<sup>29</sup> ובנוסח מעשה זה ברבי יהושע שלפנינו בסדר אליהו ווטא פט"ז (נספחים עמוד ז') לא נזכרה טבילה כלל, ואולם נראה שנוסח זה משובש הוא. ותמה אני על רמ"ש שעבר עליו בשתיקה ואף שכולו מוקשה מראשו לסופו, וזה לשונו: סילק את תפיליו... וכשיצא רחץ והניח תפיליו... וכשיצאתי ורחצתי את ידי במה חשדתיני אמרו לו אפרנו שם רוק תפל ניתו מפיה ונפל על בגדי רבי. והדבר תמוה שמה מקום יש כאן לרחיצת ידים (בעל סדר אליהו ר', ראש פט"ז-פט"ז בהוצאת אחרות-משתמש בלשון: רחיצת ידים במקום נטילת ידים) ואם נטמא על ידי רוק תפלי של המטרונא הרי הוא ראשון לטומאה וצריך טבילה. ונראה שלדעת בעל סדר אל' ז', כשאדם נכנס למקום טומאה צריך לחלוץ תפיליו וכשיצא רוחץ ידיו ומניחן כשם שהוא עושה כשיצא מבית הכסא. ודע שבכל אלה המעשיות על החסידים שטבלו מקרי וירדו ושנו לתלמידיהם, מצד הדין לא הצרכו אלא נתינת ט' קבין ואולם הם היו טובלין משום שהיו אוכלין חולין בטהרה וכמו שהערנו למעלה עמוד רכ"ב.

ושכח ולא טבל, שבשכח שאני, אבל בשלא שכח גם לפי דעת התרצין<sup>30</sup> לא התירו רחיצה לבעלי קריין משום מצות תפילה.

ובבבלי סוף יומא הביאו ב' ברייתות שנחלקו בהן חכמים ור' יוסי בענין טבילה בזמנה והעלו שאחת מהן היא לר' יוסי בר' יהודה האומר טבילה בזמנה לאו מצוה והשניה לר' יוסי (=בן חלפתא) האומר טבילה בזמנה מצוה, ואולם ממה שהקשו כאן בירושלמי על ר' יהושע בן לוי ממעשה ברבי יוסי בן חלפתא שטבל ביה"כ מוכח שלפי קבלת חכמי ארץ ישראל נהפוך הוא, שריב"ח סובר טבילה בזמנה לאו מצוה ור' יוסי בר' יהודה סובר מצוה, אלא שאפשר שנשתבשו הספרים וצ"ל בירושלמי: ר' יוסי בר' יהודה; עיין לקמן עמוד ק"ל-קל"א. ואיך שיהיה לפי דרכנו למדנו מדברי הירושלמי שהעקר כדעתו<sup>31</sup> רש"י שם ביומא, הרי"ד שם בחוספותיו והרמב"ן בתורת האדם (ענין אסור מלאכה; דפוס ווינציא ג"ז, א'), שלאומר טבילה בזמנה לאו מצוה אסור לו לטבול ביה"כ ולא כדעתן של בעלי החוספות והמאירי שם שלדברי הכל כל הטמאין טובלין ביה"כ אלא שבעלי קריין חייבין לטבול. ואשר למחלוקת התנאים שם ובתוספתא יומא ה' (ד'), ה', אם בעלי קריין טובלין מן המנחה ולמעלה או לא נראה שלהירושלמי שיטה אחרת בענין זה (עיין דברינו לקמן פרק ד', דבור, בנעילת שערי שמים), ואפשר שלא היתה ידועה להם מחלוקת זו כלל. ואולם אין ראייה שלא היתה לפנייהם הברייתא המובאה שם בבבלי: הרואה קרי ביה"כ יורד וטובל, ממה שלא הקשו מברייתא זו על ר' יהושע בן לוי, ואטו ברשיעי עסקינן, שמשמש מטתו ביה"כ או ששכח שהוא יוד"כ, שאפשר לאמר שהיא בשיטת האומר טבילה בזמנה מצוה; עיין דבור, מעשה ביר' יוסה.

ודע שההגבלה שהגבילו כאן בירושלמי: בצינעה, לא נמצאה בברייתות שבבבלי ולא בתוספתא, ומשער אני שנתוספה בספרים על פי מה שנאמר לקמן במעשה ביר' יוסה שטבל בצינעה. ובמעשה של חסיד זה ה"צניעות" שנהג בה היתה מפני מראית העין, שלא יכשלו בני אדם במעשה שלו שהם יאמרו,

<sup>30</sup> ונראה שכן הוא גם לפי הבבלי, שלא התירו לו לבעל קרי אלא בשכח, ואולם אין כן דעת האחרונים:

עיין ב"ח א"ח תקנ"ד.

<sup>31</sup> ועיין גם כן רש"י לשבת קכ"א, א'. ומענין שהרי"ד, אף שהוא אומר בפרוש שלמ"ד טבילה בזמנה לאו מצוה אסור לו לטבול, מכל מקום גורס בתוספתא ובברייתא בבבלי אינו צריך. ונראה שפרש צריך במשמע, יכול; עיין חלק א', ק"ה הערה י"א. ובתוספתא לפנינו הגרסא: לא יטבול אלא עד שחשך, מה שאי אפשר לפרשו בדרך אחרת אלא שאסור לו לטבול, ואולם מדברי הרי"ד נראה שגרסתו בתוספתא היתה כגרסתו בברייתא בבבלי; ועיין תוספת ראשונים לר' שאול ליברמן.



וכי גוף קדוש כזה ראה קרי ביום הכפורים, וכבר אמרו, הרואה קרי ביה"כ ידאג כל השנה כולה (סוף יומא בבלי), אלא שמצוה היא לטהר את עצמו ביום הקדוש גם מי שכבר נטהר קודם לו, ואולם קשה למצוא טעם לצניעות זו בכל אדם. ומה שמחוק השערה זו היא לשון החלוקים (סימן ט' הוצאת ה' מרגליות) שכך נשנה שם חלוק זה שבין בני ארץ ובני בבל: ובני א"י רוחצין מתשמיש המטה ומקרי, (עיי"ש בחילופי נוסחאות שיש שגורסים: מתשמיש המטה ולא מקרי, ואפשר שכיון לדברי ר' יהושע בן לוי בסוגיא זו, וקרי פרושו לאונסו) אפילו ביום הכפורים שהן דורשין בעלי קריין רוחצין בצניעה בשבת וביום הכפורים כדרך מאותו מעשה דר' יוסי בר חלפתא שראו אותו טובל ביום הכפורים בצניעה. והחלוף הזה הוא האחד שנזכר בו מעשה ראיה למנהגן של בני ארץ ישראל, ואף שלא הטיל אדם ספק בהלכה זו שבעלי קריין טובלין כדרך, אלא שבבבל בטלוח לטבילותא. ולכן נראה שלא הובא המעשה בר' יוסה אלא ללמדנו שטובלין, בצניעה, מה שלא היה לפני בעל החלוקים בשום מקום לא בבדידות שבבבלי ולא בירושלמי חוץ מבמעשה בר' יוסה. ולפ"ז צ"ל: כדרך בשבת וביום הכפורים בצניעה, שכל גופו לא נשנה אלא בשביל יו"ה. וממה שנזכר כאן שבת אצל יו"ה נראה לכאורה שלדעת בעל החלוקים יש בטבילה במקוה אסור הכנה ולכן לא הותרה אלא טבילה מקרי שהיא מצוה. ואולם דעה זו חיצונית היא, שכן לפי דעת הקראים אסור לשאוב מים מנהר ולרחוץ בו משום שהמים אינם מוכנים (עיין אשכל להקראי יהודה הדסי נ"ו, א'; ועיין גם כן מה שכתבתי בענין זה בספרי, כת בלתי ידועה, עמוד פ"ז), וקשה להאמין שאחד מחכמינו בימי הגאונים<sup>22</sup> נטה אחרי דעת זו של הקראים, ואף שמצינו שבהרבה דברים נהגו בהם בני ארץ ישראל להחמיר כמנהג הקראים. ויותר נראה ש"שבת" היא אשגרא דספרי שכן הבטוי "שבת ויום הכפורים" רגיל ומצוא הוא. ועיי"ש בחלופי נוסחאות, ואפשר שהמאמר שהן דורשין אינו מגוף הספר.

מענין מאוד הוא סגנון ההלכה על טבילת קרי ביה"כ בפסיקתא רבתי ראש פרק מ"ה (הוצאת ר' מאיר איש שלום קפ"ה, ב'), וכפי מה שנראה

<sup>22</sup> לא מצינו חומרה זו שלא לרחוץ בנהר בשבת אלא אצל אחרוני הראשונים (עיין בית יוסף א"ח תקנ"ד ותרי"ג; יורה דעה קצ"ט), אולם משנה שלמה היא בביצה פרק ב', שלבית הלל אדם טובל בשבת, ועיי"ש בב' התלמודים.

לי השתמש בעל מדרש זה בין בכבלי בין בירושלמי, וזו לשונו: כך שנו רבותינו מי שראה קרי ביום הכפורים רוחץ כדרכו ביום הכפורים בלבד שילך וירחץ במקום צנוע שאין לך חביב-כך הגיה רמ"ש במקום חב-ה-לפני המקום מן הצניעות והצנע לכת עם אלהיך אף על פי שהתורה לך טהרה ונדה<sup>33</sup> ביום הכפורים ולמה כן אלא הכל בשביל טהרתך שביום הכפורים הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל ומכפר על עונותיהם. ובראשונה יש להעיר שרחץ במשמעו הטכני, הטהר במים מטומאה" הוא לשון תורה ולא לשון חכמים שהם משתמשים בטבל במשמע זה, אלא שכן דרכם של בעלי הגדה לחקות לשון תורה. ולכן אין ספק שמקור הפסיקתא הוא הברייתא בכבלי סוף יומא: הרואה קרי ביום הכפורים יורד וטובל, ואולם הפרוש שהוסיף בעל הפסיקתות: ובלבד שילך וכו', מקורו בדברי הירושלמי שלפנינו, שר' יוסי טבל בצניעה. ובעל המדרש הוסיף לבאר שלכן ביה"כ טובלין מטומאה שכן הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל, וטהרת הגוף הוא סימן לטהרת עונות. וכבר יש בדברי הגדה אלה רמז למנהג שמצינו אותו אצל הגאונים שחייב אדם לטבול עצמו בערב יום הכפורים, ויש שאמרו שמברכין על טבילה זו, עיין אוצר הגאונים, ראש השנה סימן י"ד-ט"ז ויומא ק"א, וק"ל-קל"ב. והראשונים והאחרונים פשוט טעם טבילה זו, משום שחייב אדם לטהר עצמו ברגל וכמו שאמרו בכבלי ראש השנה ט"ז, ב' (עיין טור או"ח תר"ו, ובאורי הגר"א שולחן ערוך או"ח תר"ו), ואולם ברגל<sup>34</sup> אמרו משום שחייב בראיית פנים ואין בזה טעם לטהרה ביה"כ, ומדברי הפסיקתא מוכח שטעם טבילה זו הוא אחר

33 רמ"ש הגיה: שהותרה לך טהרה, ואולם יותר יפה להגיה: שהחורה היתרה לך טהרה מקרי ונדה. ובימי הגאונים בכמה מקומות נהגו הגדות שלא להתפלל ושלא להכנס לבית הכנסת ולכן נזכרו כאן עם בעלי קריין, שרק לאלה הותרה טבילה כדי שיתפללו. על הבטוי רחיצת ידים, עיין נאוניקא ב', תכ"ג, ולמעלה הערה כ"ט.

34 בספרא (שמיני ד'; הוצאת ווייס מ"ט, א'): וכנבלתם לא תגעו ברגל, שברגל אסור מן התורה לטמא עצמו, ולכן חייבוהו חכמים לטהר עצמו קודם הרגל וכמו שנאמר מפורש בספרי ווטא ה', ב', (הוצאת האראוויטץ רכ"ט): וכל טמא לרבות שאר כל המיטמאין שיראו קודם לרגל, והרב בעל טורי אבן האריך לפלפל ולהוכיח שדוקא ברגל עצמו חייב לטהר עצמו ולא קודם לרגל, ונעלמו ממנו דברי הספרי ווטא. והלשון ברגל בכבלי היא אשנרא מהמאמר שקדם לו שם-לקבל פני רבו ברגל-או שברגל הוא כמו בשביל הרגל שטהרה זו יסודה בזה שהתורה אסרה לכל אדם בישראל לטמא עצמו ברגל. ואולם קרוב לודאי שמה שאמרו בכבלי: חייב אדם לטהר וכו', אינה אלא מצוה של דברי סופרים, שמה"ת אסור לו להטמא אבל אין חייב לטהר עצמו, והדרשה מן וכל בספרי ווטא אסמכתא בעלמא היא, ומכל מקום נראה שלדעת הכבלי מצוה זו נוהגת גם לאחר חרבן הבית (כשעוד היה להם אפר פרה? וקצת נראה כן מדברי הרמב"ם סוף הלכות טומאת אוכלין), וכבר

לגמרי. ולא רחוק לאמר שבזמנו של מחבר הפסיקתא כבר „בטלוח לטבילותא” גם בארץ ישראל ואולם ביוה”כ החמירו בה משום קדושת היום. וראייה לזה שבעל הלכות גדולות שאף שלדעתו אין בעל קרי צריך טבילה לא לדברי תורה ולא לתפלה (ברכות פרק ג’) „פוסק”: שהיכא דחזא קרי ביומא דכפורי טביל ומברך (יום הכפורים ל”א, ע”א הוצאת ר’ שמעון טרוביב; הוצאת ר’ עזריאל הילדעסהיימער עמוד קנ”א), שביה”כ העמידו חכמים התקנה הראשונה שחייב אדם לטבול עצמו לדברי תורה ולתפלה ולכן מברכין על טבילה זו, ואין ספק שמפני טעם זה פוסק ר’ סעדיה שמברכין בעיה”כ על הטבילה, עיין אוצר הגאונים ר”ה, ט”ו. ועיין שם סימן י”ד תשובת הגאון על: הטובל לכבוד שבת או (כך צ”ל ולא ב”ו) לכבוד יום טוב, שאסור לברך כיון שאין טבילה זו חובה. ובעל אוצר הגאונים הוסיף: או לכבוד יום הכפורים, וכל המוסיף גורע, שכבר ראינו שיש מהגאונים שפסקו שצריך לברך על טבילת עיה”כ או על הטבילה ביה”כ עצמו כשראה קרי בו. ודברי הגאון שם מופלאים שכתב: שאין עלינו טבילה מן התורה אלא לביאת מקדש, וכי כהן שטובל עצמו לאכול תרומה אין מברך?<sup>35</sup> והרבה דברים יש לפנינו בתשובות הגאונים על עניני טומאה וטהרה שקשה לעמוד עליהם, ולא אעיר כאן אלא על דבר אחד השיך לסוגיא זו והוא על מה שנמצא בתשובה המיוחסת לר’ נטרונאי גאון (שערי תשובה סוף ס’ קע”ה) שכתב: והמשמש מטתו אע”ג שהוא כבעל קרי בעל קרי כתי’ בו ורחץ את כל בשרו וצריך כל גופו ואפי’ חפיה בעי אבל משמש מטתו כיון שכתב ורחצו במים ולא כתיב את כל בשרו צריך מאבנטו ולמטה ושפשוף יפה וא”צ לרחוץ כל גופו. ואין עולה על הדעת שאחד מחכמינו ז”ל כתב דברים כאלה ואפילו תלמידים מתחילים יודעים שאין בין טומאת בעל קרי לטומאת משמש מטתו ולא כלום, ורק לענין אסור דברי תורה לבעל קרי הבדילו ביניהן והחמירו „במרגיל” שצריך טבילה ובראה לאונסו שאין צריך להיפך ממה שנמצא בתשובה זו! וחושד אני שבעל תשובה” זו נטה קצת לדעת הקראים

יש לנו הרבה דברים כיוצא בה, ולדונטא אסור מלאכה בערב פסח לדעת הירושלמי ראש פרק ד’ הוא דבר תורה בזמן הבית ומ”מ יש שנהגו בו אסור גם לאחר החרבן. ואכמ”ל: ועיין משנה למלך סוף טומאת אוכלין.

<sup>35</sup> ועיין לקמן פרק ו’ הלכה א’: סלקון למיחטאתה—כך הגרסא הנכונה—קפץ רבי חנאי וברך עליהן. ופרושו, שברך כשנחטא מטומאת פת על ידי אפר פרה.

שאומרים שרחץ שנאמר בתורה אין משמעו טבילה אלא רחיצת הגוף, אלא שלא מצאתי אצלם מי שאמר לחלק בין רואה קרי למשמש מטתו,<sup>36</sup> ואדרבא כל חכמיהם מענן עד בעל אדרת אליהו מסכימים על דעת בעלי הקבלה שטומאת בעל קרי וטומאה מתשמיש שוות הן לכל דבר.

### דרבי יהושע בן לוי אמר אין קרי אלא מתשמיש המטה.

מי שמוחק המאמר הזה שנראה כמיותר לגמרי, שהרי סוגיא זו נושאת ונותנת בדברי ר' יהושע בן לוי, מוחק רושם שהשאירו לנו „מסדרי“ הירושלמי על סדורה של סוגיא זו. החלק הראשון שבה מן רבי יעקב בר אחא עד ואפילו מדבר אחר מקומו העקרי בהלכה זו שבברכות שכולה בהלכות בעל קרי נאמרה, ואולם החלק השני מן תמן תנינן (=והא תניא ביומא ושם תניא מכוון להמשנה ביומא) עד בשוכח נשנה בראשונה ביומא בקשר עם המשא ומתן על המשנה שם. וכשהעתיקו הפסקא מיומא לברכות לא הוסיפו ולא גרעו, ועל ידי זה נכפלו בברכות דברי ר' יהושע בן לוי בלי צורך, וכן לאחר שהוסיפו ביומא הפסקא הראשון מברכות לא שנו לשון הפסקא השני, ובין שם ובין כאן המאמר: דרבי יהושע בן לוי וכו', מיותר הוא, ורק בתעניות א', ד', ושם הסוגיא כולה נעקקה מיומא, תקנו הסופרים והשמיטו המאמר הזה.

### מעשה ביר' יוסה בן חלפתא שראו אותו טובל בצניעה ביום הכפורים אית לך מימר על אותו הגוף הקדוש בשוכח.

לפי דעת הבבלי סוף יומא ר' יוסי סובר טבילה בומנה מצוה ונחלקו עליו חביריו, ולפי שיטה זו היה אפשר לאמר שלכן טבל בצניעה כדי שלא לעבור על דברי חביריו בפרהסיא, וכבר אנו יודעים עד כמה היה כבוד חבירים גדול בעיניהם עד שלא נמנעו לפעמים מלעבור על דעת עצמן, עיין מה שכתבנו בזה בחלק א', פ"ד וגו'. ואף שלא נחלקו בבעל קרי שהכל מודים שהוא טובל כדי להתפלל, אפשר שלא התירו טבילה אלא במרגיל, ואולם לאונסו שאפילו

<sup>36</sup> ולא נודעה לי דעה זרה כזו אלא אצל קצת מחכמי אומות העולם האומרים שמה שכתוב בויקרא ט"ו, י"ח: ואשה אשר ישכב איש אותה שכבת זרע, פרושו שנשפך זרעו לחוץ, אולם אין נטמא מתשמיש. ואין צורך לטפל בדברים בטלים כאלו, ועיין לקמן עמוד רס"ו.

בשאר ימות השנה אינו צריך אלא נתינת ט' קבין, הדין נותן שביה"כ אינו טובל אלא מטהר עצמו בט' קבין, ור' יוסי שטבל עצמו לאונסו עשה מעשה נגד דעת חבריו ולכן טבל בצינעה. ולא ראיתי לאחד מהראשונים או מהאחרונים שברר דעתו, אם למי שאומר שטבילה בזמנה לאו מצוה והוא מטהר עצמו רק כדי להתפלל, הרואה קרי ביה"כ טובל או רק נותן ט' קבין. ובימי הגאונים בודאי נהגו לטבול (עיין דבריהם למעלה עמוד רכ"ח), ואולם אין להביא ראיה מזה על זמן בעלי התלמוד, והלשון: בעלי קריין טובלין כדרכן אינה מוכחת כלום, שאפשר שהוא קצור במקום, ובעלי קריין ה"מרגילים" (קודם יוה"כ ובשוכח, עיין למעלה עמוד רכ"ה) טובלין כדרכן ובעלי קריין לאונסן נותנין ט' קבין כדרכן. ולא מצינו בב' התלמודים אפילו רמז קל שטהרה ביה"כ היתה לה איזה חשיבות מיוחדת. ואיך שיהיה כבר הערנו למעלה עמוד רכ"ד, שלפי הירושלמי ר' יוסי סובר טבילה בזמנה לאו מצוה, והקשו ממעשה שעשה הוא על ר' יהושע בן לוי, שבודאי חסיד גדול כר' יוסי לא שכח אלא ראה באותו יום ומכל מקום טבל ואלו לריהב"ל: אין קרי אלא מתשמיש. ואף שלפי דברינו, עמוד ר"כ, גם ריהב"ל מודה שבראה לאונסו צריך ט' קבין, הלא ר' יוסי טבל, ולמה לא הסתפק בנתינת ט' קבין וכמו שאמרנו, שאין בעל קרי טובל ביה"כ אלא למי שסובר טבילה בזמנה מצוה או בשוה בעל קרי מתשמיש.

ולמעלה עמוד רכ"ה, הערנו שקשה למצוא תשובה ברורה על השאלה, אם הירושלמי והבבלי חלוקים בדעתו של ר' יוסי, שלפי דעתו של הראשון הוא עומד בשיטת האומרים טבילה בזמנה לאו מצוה, ולדעתו של השני הוא מהאומרים טבילה בזמנה מצוה, או שבספרים שלנו של הירושלמי נשתבש ר' יוסה ביר' יהודה לר' יוסה בן חלפתא. ואף ששבושים מעין זה מצוים ורגילים הם (ה' וח' נוחים להתחלף והסופרים טעו וקראו: ר' יוסה ברי"ח=ברבי חלפתא, במקום: ברי"ה=בר יהודה) הדעת נוטה שכן הוא שנחלקו ב' התלמודים בדעתו של ר' יוסי (בן חלפתא), וראייה לזה שאמרו כאן על ר' יוסי: אותו הגוף הקדוש. וכבר מצינו בהרבה מקומות שהפליגו בחסידותו של ר' יוסי, ומי לנו גדול מרבי שאמר עליו (ירושלמי גטין סוף פרק ו'): שכשם לבין קדשי קדשים לבין חולי חולין כך בין דורנו לדורו (=לי ולו) של רבי יוסי. ומעניין התואר "גוף קדוש" שנתן כאן לר' יוסי, ופרושו (עיין חלק א', עמוד רנ"ח) איש צנוע בענייני אישות מתאים ביותר לר' יוסי שספרו עליו צניעות יתרה בדברים אלה; עיין יבמות א', א', במעשה עליו ועל יבמתו. ואף שאינו מן הנמנע שתארו בכנוי לאיזה מן התנאים

או מן האמוראים: גוף קדוש, מסתבר הדבר שקראו כן לר' יוסי בן חלפתא המפורסם בחסידותו ובצניעותו ולא לר' יוסי בר יהודה, שלא נזכר בשום מקום שהיה מצויין מחבריו בחסידות.

אמר רבי יעקב בר אבון כל עצמן לא התקינו הטבילה הזאת אלא וכו'.

הרב בעל שדה יהושע מפרש שדברי ר' יעקב תרוץ הוא על הקושיא שהקשו ממעשה ברבי יוסה על ר' יהושע בן לוי, שאף „גוף קדוש” כר' יוסה שכח לטבול שטבילה זו היא רק משום סרך דבר אחר וקלה היא. ולפי דבריו עלינו לאמר שגם מאמרו של ר' חייא בר ווה: כל עצמן... אלא מפני תלמוד, המובא לקמן בסוגיא זו הוא תרוץ על קושיא זאת, מה שאי אפשר כלל וכלל לא כאשר יראה הרואה. ומלבד זה פרושו של הרב הוה קשה להעמידו שביומא לא נזכרו לא דברי ר' יעקב ולא דברי ר' חייא בר ווה ואף ששם עקר מקומו של המשא ומתן בדברי ר' יהושע בן לוי כאשר ראינו בדבור הקודם. ואולם יפה הרגיש הרב שהלשון<sup>87</sup> כל עצמן לא התקינו... אלא מוכחת שהיא באה ללמדנו שטומאת בעל קרי לדברי תורה שונה היא משאר טומאות ולכן הטבילה הזאת מגבלת למרגיל ולבריא ויש שאין צריך טהרה כלום כחולה לאונסו ויש שדי לו בט' קבין, עיין דבור, רבי יהושע בן לוי, ולקמן הלכה ה'.

וראו לשום לב אל הלשון „התקינו” שהשתמשו בה בכל הסוגיא ואף שהיה להם לאמר התקין, וכמו שהוא בבבלי כ"ב, ע"א וע"ב, שהרי עזרא הוא שתקן תקנה זו, אלא משום שלפי המסורה שהיתה בידם הרבה דברים הם בבעל קרי שלא התקינו אלא בית דין שלאחרי עזרא—לדעת הירושלמי: תלמידי שמאי והלל, עיין עמוד רכ"א—לא תלו תקנה זו ביחיד, עזרא, אלא בו ובהבאים אחריו. ומכל מקום הדבר צריך עיון שהרי „טבילה” היא תקנת עזרא ואף שהוא לא תקן אלא לבריא המרגיל, עיין שם בבבלי, ולמעלה עמוד רכ"א ועמוד רכ"ב ולקמן עמוד רס"ט—ר"ע.

87 עיין משנה סוטה ב', ג' ובבלי יז, א', ועיין שם ברש"י: כל עצמו אינו כותב אלא, שבא להוציא מדעת האומר שכותב מואם לא שכב איש וגומר; ירושלמי פסחים ב', ה': כל עצמן... אלא בחזרת מה חזרת וכו', ובזה טעם למה עקר מצותה של מרור בחזרת משום שחללתו מר וכופו מתוק, מה שאין כן בשאר ירקות; ירושלמי יומא פ"ג, ראש הלכה ד': כל עצמן לא התקינו טבילה זו אלא מפני טבילת סרך. וכפי הנראה כוון הרב בעל שדה יהושע למאמר זה ביומא שפרשו לענין טבילת בעל קרי: עיין לקמן עמוד רס"ט.

שלא יהו ישראל כתרנגולין הללו משמש מיטתו ועולה ויורד ואוכל. לפי פרוש המפרשים הנושא במשפט: ועולה ויורד ואוכל, הוא ישראל, ועל יסוד פרוש זה יש שאמרו שעקר הגזרה היה אסור אכילה ושתיה לבעל קרי עד שיטבול. ואולם פרוש זה אי אפשר מצד הלשון שאם כן היה לו לאמר: עולה ומשמש מיטתו ויורד ואוכל ולא כמו שהוא לפנינו: משמש מיטתו ועולה וכו'. ולי אין ספק כלל שמשמש מיטתו הוא פרוש שנשתרבב לפניו והגרסא העקרית היא: שלא יהו ישראל כתרנגולין הללו עולה ויורד ואוכל, ופרושו שהתרנגול עולה על התרנגולת ויורד ממנה רק כדי לאכול. ומי שראה חצר תרנגולים ידע שאין כאן הפלגה אלא שחכמינו מתארים חיי התרנגול כמו שהם, ולכן השתמשו גם כן בבטוי עולה ויורד, וכן במשנה פרה ב', ד': עלה עליה זכר, אלא כאשר הדברים סתומים קצת העיר אחד על הגליון משמש מיטתו, שלא יהו ישראל משמשין מטותיהם כתרנגול הזה שהוא עולה ויורד ואוכל. ואפשר גם כן שצ"ל: שלא יהו ישראל משמש (=משמשים) מטותיהם כתרנגולין הללו ועולה (=שעולה וכן בהרבה מקומות ו' במקום ש', וכן להיפך)<sup>38</sup> ויורד ואוכל. ובאור זרוע חלק א', סוף סימן ש"ס, עולה ליתא-והוא גורם: משמשים מטותיהן ויורדין ואוכלין-וכן ליתא בכ"ר, שהיה קשה להסופרים איך הוא עולה אחר שמשמש מטתו, ולכן השמיטו מלה זו לגמרי, ולפי דברינו אין זו תקון סופרים אלא קלקול סופרים.

ודע שבבבלי כ"ב, א', מובא טעם זה: שלא יהו ישראל כתרנגולין הללו, על דברי הברייתא, שכן עזאי לחשה לתלמידיו שדי בנתינת ט' קבין אבל לא שנאה בפרהסיא: שלא יהו תלמידי חכמים מצוים אצל נשותיהם כתרנגולים. ואשר לחלוף שבין ב' התלמודים שבירושלמי אמרו: שלא יהו ישראל, ובבבלי: שלא יהו תלמידי חכמים, נראה שאמוראי בבל שינו הלשון המקורית כדי להסכים דברי חכמי ארץ ישראל (בפרוש אמרו שם: פליגי בה תרי אמוראי במערבא רבי יוסי בר אבון ור' יוסי בר זבידא חד תני שנאה וחד תני לחשה; ואפשר שהסופרים החליפו ר"י=ר' יעקב בר אבין שבירושלמי עם ר"י=ר' יוסי בר אבון שבבבלי) עם מנהג מקומם, שבבבל אחר שבטלוח

38 עיין לדוגמא משנה נדה ר"פ ד': שהן בועלי נדות והן יושבות, שפרושו שהכותים הם בועלי נדות משום שהן (=נשותיהם) יושבות על כל דם. ועיין גם כן פסחים ר"פ ד': ואל ישנה אדם וכו', ופרושו של רבא על זה שם ג"א, ב', שהוא כמו: שאל ישנה אדם-אבל-רק מפני המחלוקת, וכאן אין מחלוקת.

לטבילותא-עין לקמן-לא נהגו אלא תלמידי חכמים לטהר עצמם מקרי וגם הם נהגו להקל בנתינת ט' קבין בסמכם על הברייתא שחולה די לו בנתינת ט' קבין, ותלמידי חכמים חולים הם.<sup>39</sup> ובירושלמי לא מצינו מי שיאמר להשוות תלמידי חכמים עם חולים, וגם אין עולה על הדעת כלל, שבמקום שאפילו עמי הארץ ונשים נהגו בטבילת בעל קרי כמו שמסופר בסוגיא זו, תלמידי חכמים היו מקילין בה והיו מסתפקין בט' קבין. ולפי זה קשה לאמר שאמוראי ארץ ישראל פרשו הברייתא על חולה שדי לו בנתינת ט' קבין כמו שייחסו להם בבבלי, שבחולה ממש כמובן אין טעם לאמר, כדי שלא יהו מצוים אצל נשותיהם. וקרוב לאמר שהשומע שמע מחכמי ארץ ישראל שעקר תקנת עזרא הוא: כדי שלא יהו ישראל כתרנגולין, ועל יסוד טעם זה פרש שלכן לא פרסמו ההיתר של ט' קבין: כדי שלא יהו תלמידי חכמים מצוים אצל נשותיהם, שתלמידי חכמים הם כחולים וכמו שבארנו. ומענין מאוד שלקמן לפנינו בירושלמי ר' חייא בר ווה ה"בבלי" (ר' יוחנן רבו קורא אותו: בבלי, שביעית א', ה') הוא הוא האומר: כל עצמן לא התקינו את הטבילה הזאת אלא מפני תלמוד, שבבבלי לא נהגו בה אלא תלמידי חכמים-ובימינו עוד לא הקילו בט' קבין אלא בחולה ממש ואולי גם בחולה רק לאונסו-, ודבריו קרובים למה שאמרו בבבלי: שלא יהו תלמידי חכמים מצוים אצל נשותיהם וכו', אלא שהוא מדבר על עקר תקנת עזרא והם על החלוק שבין בריא לחולה, ולא בחולה ממש אלא בתלמידי חכמים שהם כחולים ויש לחוש לבטול תורה. ולפינו בספרים שם: מאן דתני שנאה משום בטול תורה היפך ממש מדברי ר' חייא כאן בירושלמי שמשום בטול תורה תקנו תקנה זו. ואולם אין ספק שנשתבשו הספרים שלנו (עיי"ש בדקדוקי סופרים), ונראה שיש שגרסו: מאן דתני לחשה משום בטול תורה כדי שלא יהו וכו', והסופרים שמצאו המאמר משום בטול תורה על הגליון הכניסוהו לפניו ואולם למקום שאין ראוי לו.

והנה אף שלפי דברינו, ב' התלמודים שווים בעקר טעמה של תקנה זו והוא: שלא יהו ישראל כתרנגולין הללו-ויתבטלו מתלמוד תורה, לא נראה לאמר שהיתה להם קבלה ומסורה בדבר זה. ובמקורות התנאים אף שהרבו לישא וליתן בהלכות בעל קרי (הג' משניות האחרונות בפרק זה; תרומות א', ו';

<sup>39</sup> עין שם ברש"י ב"ה, אפשר בנתינה, ודבריו מוכרחים ממה שמסופר שם על חצבא דרב נחמן שתקן בשביל תלמידיו שהיו דרים בכיתם עם נשותיהם. ודברי הראב"ה סימן ס"ח, לקוחים מדברי רש"י ולא כמו שכתב המוציא לאור.



מקואות<sup>40</sup> ג', ד' וח', א'; תוספתא ב', י"ב-י"ג; תרומות ג', ב'; ברייתא בבלי כ"ב, א' לא נמצא אפילו רמו קל לטעם זה, ואדרבא מהלשון: אין דברי תורה מקבלין טומאה, שהשתמש בה ר' יהודה בן בתירא (עיין לקמן עמוד רנ"ב-רנ"ג) מוכיח שאלה שנהגו בטבילה זו נהגו כן משום קדושת התורה ולא משום איזה סייג וגדר של פרישות. גם החלוקים שחלקו לקמן בין הלכות להגדות ובין המשנה לאזכרות שבה מוכיחים שלהתנאים עקר תקנה זו הוא משום קדושה. ומתוך השקפה זו אמר ר' יהושע בן לוי דבריו (בבלי כ"א, ב'): מנין לבעל קרי שאסור בד"ת שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך וסמך ליה יום אשר עמדת וגו' מה להלן בעלי קריין אסורין אף כאן בעלי קריין אסורין, שכשם כשנתנה התורה לישראל במעמד הר סיני היו כל העם קדושים כך לדורות ילמדוה בקדושה. ובירושלמי אף שלא נזכרה דרשה זו של ר' יהושע בן לוי בפרוש, אפשר שדבריו למעלה, שאין בעל קרי אלא מתשמיש (עיין עמוד ר"כ) מיוסדים על דרשה זו, שכן לא מצינו שנוהרו בסיני אלא: אל תגשו אל אשה ולא על טומאת קרי שיטהרו.<sup>41</sup> ולא שלריב"ל טבילה זו לדברי תורה מדאורייתא היא<sup>42</sup> שבודאי לא עלה כן על דעת שום אמורא שהרי כמה וכמה משניות וברייתות מוכיחות שאינה אלא מדרבנן, אלא שלדעתו טעם טבילה זו הוא משום קדושת התורה וסמכו חכמים-עזרא או מי שתקנה-דבריהם על מה שמצאו כתוב בתורה בענין מעמד הר סיני, שנתנה תורה: באימה ביראה וברתת ובזיע, ומי שמשמש מטתו אינו בהן אבל אפשר ומצוי ורגיל שיראה אדם קרי מבלי קלות ראש וזחות הדעת.<sup>43</sup> וקרוב לאמר שיש איזה יחס בין תקנה זו למנהגן של „טובלי שחרית“

40 לא מצינו הקולות של ט' קבין ושל מים שאובים אלא בטומאת בעל קרי לדברי תורה (עיין בבלי ברכות כ"ב, א', וב'), ולכן המשניות במקואות אף שנשנו סתם, לענין דברי תורה הן וכמו שפרשו המפרשים.

41 בבבלי שבת פ"ו, ב', אמרו: ראויה קאמרת, ומשמע קצת שנעשה להם נס שלא נממאו, ואולם עיין בדברי רבינו נסים ור' חננאל לברכות כ', ב', שכתבו בפרוש דברי הגמרא שם: ואעפ"כ מי שארע לו קרי בליל ו' סיון דהיא שחא כבר שמע את הדברות ולא סניא דלא הרחרר בלבנו. ולפ"ז לא נעשה להם נס זה במעמד הר סיני. ועיין תשובת הגאון בהלכות גדולות הוצאת מסיצי נרדמים עמוד ס"ג ובמקומות שצ"ח המ"ל.

42 בודאי כן הוא כמו שפרש הרשב"א שם בחדושי, שהמקשן פרש כן דברי ריב"ל, שלולא כן לא היה אומר: וכי תימא ר' יהודה לא דריש סמוכים, ולפי שיטתו תרצו שם בגמרא. ואולם ברור הוא גם כן שמעולם לא עלה על דעתו של ריב"ל לאמר שביק אסור בדברי תורה מדאורייתא, שבודאי איננו חולק על כל התנאים שבמשנה ובברייתות שחלקו בין יש לו מים לשאין לו מים והקילו בחולה בנתינת ט' קבין ואפילו לבריא בשאובין, מה שאפשר לחלק רק בטומאה שמדבריהם כמובן לכל מעיין, ועיין לקמן עמוד רס"ד.

43 ובתשובה לגאון (אשכול א', ג', הוצאת אויערבך; הוצאת אלבעק ה') אחרי שהביא דברי הגמרא על נתינת התורה באימה וביראה מוסיף ואומר: אלו-שאר הטמאים-אין להם תקנה בשעתן וביומן ולזה-בעל קרי-יש לו תקנה ביומו ובשעתו. ולאו מר חתים על תשובה זו, וספק גדול אם הדברים האלה יצאו מפי הגאון.

שהחמירו עליהם שלא להזכיר את השם בבקר כשקם ממשכבו עד שיטבול; עיין דבור הבא. ואולם אין שום יסוד ועקר לדעת קצת מהחכמים האחרונים, שמלבד תקנת טבילה לדברי תורה ולתפלה התקינו גם כן שיהא בעל קרי אסור באכילה ובשתיה קודם שיטבול, ולא עוד אלא שהטילו עליו טבילה, תכופה" מיד כשנטמא שלא ישהה בטומאה. ולא תהי תורה שלמה, ההלכות לתנאים ולאמוראים בבעלי קרי, כשיחותן של עמי הארץ ונשים, שעליהן סמכו אלה החכמים דעתם (עיין דברינו לקמן בהמשך הסוגיא) ובלי הפרזה נאמר: היא הפכה והיא מהפכה לא שמעינן מינה כלום, ולא באתי כאן אלא להעיר על קצתן של אלה ההלכות הגדולות והקצובות, שעל פיהן אנו חיינ בדבר זה.

במשנתנו בהלכה זו ובברייתא שעליה בתוספתא ב', י"ב, בירושלמי בראש ההלכה ובבבלי ראש דף כ"ב נשאו ונתנו התנאים ר' מאיר ור' יהודה בענין ברכה שלפני המזון ושלאחריו, ומכאן ששניהם לא הטילו ספק בדבר שבעל קרי מותר באכילה ולנוסח הבבלי של הברייתא גם בשיש לו מים אוכל כדרכו. המשנה הראשונה של ברכות מלמדתנו שאפילו הכהנים שהיו מדקדקים ביותר בטומאה וטהרה (עיין ירושלמי ביצה ב', ג': שיאבדו עליו הכהנים טבילה אחת, ואין למחוק הכהנים כמו שעשה ה' ראטנער שם, שבדיוק נזכרו הם המחמירים בטבילות) לא היו טובלין מטומאתן אלא סמוך לשקיעת החמה (עיין למעלה חלק א', עמוד ז'), ואף שאין ספק שרוב הטמאין שבהם נטמאו בטומאת בעל קרי-תשמיש-, שמצורעים וזבים הם מעוטא דמעוטא וטומאת מת בלתי רגילה היא אצל הכהנים שכן היא אסורה להם מדברי תורה. ואם כן היעלה על הדעת לאמר שכל היום לא אכלו הכהנים רק פירות שלא הכשרו או שהיו מתעניין עד שטבלו סמוך לשקיעת החמה! ורק בנדה אמרו בירושלמי נדה ב', ד': זאת אומרת שאסור לאשה לשהות בטומאתה, והלשון מוכחת כאשר כבר העיר הגר"א ז"ל בבאוריו ליורה דעה קצ"ג, ג', שאין עניינה כלל אצל

שהרי לפי הנטרא החלוק בין ב'ק לשאר טמאים הוא בזה שב'ק יש בו משום קלות ראש מה שאין כן בשאר הטמאים, ואם נאמרו שפי הנאון לא אמרם אלא כנגד המינים, אלה הקראים, שאוסרים תפילה ודברי תורה לכל הטמאים, עיין מה שכתבתי בספרי על הכת בלתיידועה עמוד ק"ב, ושם הערה א'. וכבר הערותי למעלה עמוד רכ"ח, על דעות חצוניות שלפנינו בתשובות הגאונים בענייני טומאה וטהרה. ועיין התשובה בנאוניקא ב', ל"ח, על חזק שאסור לנוע בו, וגם בזה אנו רואים השפעת הקראים שהרי עכשיו שכולנו טמאי מתיים אין טעם לאסור זה ואפילו בדורות הראשונים כשהיה להם אפר פרה לא הזהירו שלא לנוע בזה אלא שהנוגע בו נטמא. ועיין מה שהעיר ר' יהודה בר ברזילי בשו"ת מהר"ט בר ברוך הוצאת ר' רפאל נחן רבינוויץ סימן רכ"ז. ואכמ"ל.

טבילה בזמנה מצוה<sup>44</sup> אלא שחשו חכמים לשלום בית<sup>45</sup> שלא להרחיק את הקרובים, הבעל ואשתו, יותר ממה שהטילה עליהם התורה. ומי לנו גדול בחסידות יותר מר' יהודה בר' אילעאי – סתם חסיד הוא או ר' יהודה בר' אלעאי או ר' יהודה בר בבא, בבא קמא ק"ג, ב' – ולא טבל עצמו מקרי אלא כשנצרך לשנות לתלמידיו (ברכות בבלי שם) ולא קודם לכן, ומי שמאמין לכל דבר יאמין שחסיד גדול כר' יהודה הקל בדבר שהחמיר בו אדם מן השוק. סוף דבר אין לנו בזה אלא דברי התנאים והאמוראים והם שנו משנתם בפרוש, שאין בעל קרי אוסר אלא בדברי תורה ותפלה. ועיין לקמן עמוד רס"ג–רס"ד.

רבי חנינא היה עבר על תרעי דימוסין בקריצתא ואמר מה טובלית שחרית עושין פה ייזלון ויתנון בההיא דצפרא הוה אמר וכו'.

טרם שנעמוד על עקרון של דברים אלה עלינו לבאר החלוק שבין קריצתא לצפרא. וממה שנאמר בראש המסכת דף ב', ע"ג: הווי מהלכין... בקריצתא וראו איילת השחר, אנו למדים שקריצתה<sup>46</sup> הוא קודם הרבה להנץ החמה, שכן מאיילת השחר לעמוד השחר ד' מילין ומעמוד השחר להנץ החמה ד' מילין כאשר הוכחנו למעלה חלק א', עמוד מ"ו, וצפרא הוא התרגום של בקר שבמקרא (=שחרית בלשון חכמים) המתחיל בהנץ החמה. ולמעלה פרק ב', ח', מסופר על בעל התאנה: קריץ ולקיט... בצפרא אתי מודעא יתהון זרחה עליו החמה וכו', וכאן צפרא מקביל לזרחה חמה, בנגוד לקריץ ולקיט, שהיה מנהגו ללקוט הרבה קודם להנץ החמה, ואולם באותו היום לא לקט עד שזרחה החמה. ולפי זה דברי ר' חנינא מתפרשים בלי שום דוחק, שהוא התנגד לאלה שבאו לטבול עצמן בקריצתא קודם שהגיע זמן ק"ש ותפלה ועל ידי כך בטלו שעוריהם בבית המדרש<sup>47</sup> ולכן צווה עליהם: ייזלון ויתנון, ופרושו שילכו וילמדו משנה

<sup>44</sup> גם האוסר טבילה בזמנה מצוה מודה שאחר שעבר זמנה אין עליו אפילו מצוה להטהר מטומאתו (עיין בבלי סוף יומא), בנגוד לרעת 'החצונים' שאסור לו לאדם לשהות בטומאה.

<sup>45</sup> מן קרץ, נשך, שכן השעות האחרונות של הלילה – עד הנץ החמה – הן היותר קרות והן עוקצות ונושכות וכן אומרים בגרמנית *beissende Kälte* = קור נושך; עיין שולטהעס, הונוימע וורצעלן עמוד מ', ומה שהערותי בספר היובל לה' שווארץ עמוד כ"ט.

<sup>46</sup> הרבה סחכמינו היו טרודים במלאכתם ביום ורוב למודם היה בלילה אחר שהקדיטו לקום: עיין שמת ר' מ"ו, ה', על למוד תורה דשהרין ודקריצין (כך צילולפנינו נשתכש לדשהרין ודקריין); עיין מה שהערותי בתשלום הערוך תכ"ו) שזרם בו רבי שמעון בן לקיש אחד מנדולי תלמידיו של ר' חנינא.

והלכות, שעקר למודם וביחוד בזמנו של ר' חנינא, תלמידו של רבי, מסדר המשנה שבימיו אמרו לעולם הוי רץ למשנה<sup>47</sup> היה הלכות שאין בהן אוכרות אלא מעט וכבר אמרו לקמן: שונה הלכות... ובלבד שלא יזכיר אוכרות, ואפשר שגם כשהיו טהורים היו מדלגים בלמודם על האוכרות<sup>48</sup>. ואולם כשהגיע זמן תפלה, בההיא דצפרא, (=בההיא שעתא דצפרא, וכן לקמן במעשה המסופר על ר' חייא בר אבא: בההיא צפרא, ושם אי אפשר לפרש כמו שפרשו המפרשים: בא לה שבאו לטבול בבקר, שהרי לא היה שם אלא האב ובנו) אמר: מאן דאית ליה עבידא ייזל ועבד, ופרושו מי שמוטל עליו המעשה—של טבילה בבריא או של נתינת ט' קבין בחולה—ילך ויעשנה, שאי אפשר להתפלל בלי שטיהר את עצמו מטמאת קרי. ומי שפרש: מאן דאית ליה עבידא, מי שעשה מעשה—שמש מטחו, לא כוון יפה שאם כן היה לו לאמר: מאן דהוה ליה עבידא, ואלו, מאן דאית ליה, תרגומו מי שיש עליו מעשה לעשות ולא מי שעשה מעשה. ועוד יותר רחוק מן האמת פרושם של יש מפרשים: מי שיש לו מלאכה ילך ויעשה ואל יפסיד זמנו, שכל הסוגיא בירושלמי מוכחת שמעולם לא בטלוה לטבילה זו בארץ ישראל<sup>49</sup>, ואין עולה על הדעת שר' חנינא לא חש למנהג המקום ונהג כמנהג מקומו, בבל, שאפילו בבבל החכמים ואנשי מעשה נהגו להחמיר עד סוף זמנן של האמוראים, עיין בבבלי בסוגיא דבעל קרי ועיין לקמן דבור, ר' חייא.

ומעשה זה ברבי חנינא מובא גם כן בבבלי כ"ב, א', אלא שקצרו הגחותי לשונם ולכן לא עמדו אמוראי בבל על תכנו ועקרו, וכך נאמר שם: אמר ר' יהושע בן לוי (ועל חלוף השמות, עיין עמוד רמ"ב—רמ"א) מה טיבן של טובלי שחרית מה טיבן הא איהו דאמר בעל קרי אסור בדברי תורה הכי קאמר מה טיבן במ' סאה אפשר בט' קבין מה טיבן בטבילה אפשר בנתינה. וכבר ראינו מהירושלמי שלא לבד שלא התנגד ר' יהושע בן לוי לטבילה זו—או ביתר דיוק ר' חנינא שהוא בעל מעשה זה—אלא אדרבא כשהגיע זמן תפלה צווה עליה וכל התרעמותו לא היתה אלא על אלה שבטלו משנתם מפני הטבילה ואף

47 עיין למעלה חלק א', עמוד קל"ט-ס'.

48 לפי דעתו של הגאון בתשובתו, ננוי שעכטער ב', ל"ט, אסור להזכיר את השם בלמוד הסוניות

שבטשנה ובמרא על מטבען של ברכות!

49 ואפילו בימי הגאונים נהגו כה בארץ ישראל והיא מן החלוקים שבין אנשי איי ואנשי בבל (עיין החלוקים

סימן ט'), אלא שאפשר שהשפעת הקראים—ואולי גם של הישמעאלים המדקדקים בטהרת הנוף—גרסה לחומרא זו של בני איי בדורות שלאחרי חתום התלמוד.

שאפשר היה להם ללמוד הלכות ומשנה. והבבלי מייחס לחכמי ארץ ישראל דעה שלא נמצאה לא בירושלמי ולא בשום מקור אחר ארצישראלי והיא שחכמים הם כחולים ודי להם בנתינת ט' קבין. וכמה רחוק הוא לאמר שחכמי ארץ ישראל החמירו על אחרים והקילו לעצמן, ואין לך חלול השם גדול מזה, שעמי הארץ ונשים טובלין מטומאת קרי והחכמים מסתפקין עצמן בנתינת ט' קבין, ובבבל הקילו קצת החכמים בזה, –לא כולם כמו שמוכח מסוגית הבבלי– משום ששם רוב הצבור כבר בטלוח לטהרה זו לגמרי.

„טובלי שחרית“ נזכרו רק במעשה זה של ר' חנינא–או של בן דורור' יהושע בן לוי– ובתוספתא סוף ידים. ושם הם נזכרים כאנשי כת שהתנגדו לפרושים בסוף ימי הבית (הוכוחים שם בין הפרושים ומתנגדיהם הם מימי תלמידי שמאי והלל), וקשה להאמין שעוד נשאר להם שם וזכר כב' מאות שנה אחר החרבן. ואמנם סופרים נוצרים שבדורות האמוראים מונים בין כתות היהודים גם כן כת „טובלי שחרית“, אולם כבר העירו אחרים<sup>60</sup> שהם לא כתבו אלא על פי מה שמצאו בספרי הקדמונים ולא שבימיהם היתה עוד תקומה לכת זו. וגם אם נניח שבימי ר' חנינא עוד היו בני כת זו בארץ ישראל לא נראה שהיו כפופים ונשמעים לחכמי הפרושים ור' חנינא מדבר אליהם כדבר רב לתלמידיו. וקרוב לאמר שר' חנינא השתמש בלשון התוספתא שבידים על דרך „הלצה“ וקרא בשם: טובלי שחרית, לאותן התלמידים שהחמירו בטבילה זו ובטלו שעוריהם בבית המדרש בשבילה, שמעשיהם כמעשי אנשי הכת שהחמירו בטבילה יותר מדאי. ומה שמחזק השערה זו הוא העובדא שקרא לאותן שטבלו „בקריצתא“: טובלי שחרית, והדבר ברור ש„טובלי שחרית“ כאשר שמם מעיד עליהם היו טובלים בשחרית–בצפרא בלשון הירושלמי–ולא בקריצתא, ומה ראה לקרותן בשם שאין הולם אותם כלל. ולפי מה שכתבנו שם גנאי שקרא להם הוא רק על דרך ההשאלה, שהם מחמירים בטבילה כטובלי שחרית שפרשו עצמם מן הצבור.

ואשר לשאלה במה נבדלו טובלי שחרית מהפרושים, והלא גם הם מודים שבעל קרי צריך טבילה בשחרית לק"ש ולתפלה, אין לנו תשובה אחרת עליה אלא, שלפי דעת טובלי שח' כל אדם בין שנטמא בלילה בתשמיש או בקרי

<sup>60</sup> עיין ווילהלם בראנדט הטבילות של היהודים, עמוד נ"ג–נ"א, ור"ש ליברמן בתוספת ראשונים על התוספתא במקום הנ"ל נזכר אחרי דברי ה' קרויס הצריכים תקון.

בין שלא נטמא בהן צריך טבילה בשחרית שהלילה-או השינה-מטמא, ואלו לדעת הפרושים לא הלילה ולא השינה מטמאין שאין אדם נטמא אלא בטומאות שגזרה התורה. ואולי שטובלי שחרית נשפעו מהפרסיים המאמינים בשתי רשויות, הטוב והרע, והיום (=השמש) הוא סמל הטוב והטהרה וכנגדו, הלילה סמל הרע והטומאה, ולכן כשהגיע זמן הגין החמה צריך האדם להטהר מטמאתו, ויש בזה טעם להתנגדותן של הפרושים לטובלי שחרית, שחששו לסרך עבודה זרה. ומי שאומר שטובלי שחרית הוא רק שם אחר שכנוי<sup>61</sup> לאיסיים עליו להביא ראיה, ודברי יוסיפוס על האיסיים מוכיחים שאף שבני כת זו הדגישו מאד חשיבותה של טבילה, לא נהגו לטבול אלא קודם סעודתן (פעמיים או ג' פעמים ביום), שהסעודה היתה להם כעין עבודה שבמקדש, ואולם לא טבלו כשהתפללו בבקר עם הגין החמה; עיין קדמוניות היהודים י"ח, ב', ה', ומלחמות היהודים ב', ח', ה'.

והנה אף שעלה בידינו לחלק בין טבילת שחרית של הפרושים לטבילת שחרית של טובלי שחרית, מהוכוח שביניהם על ענין זה, נראה שבראשונה לא ירדו לחלק כן. ואלה הם הדברים שבין ב' הכתות כאשר נשנו לפנינו בתוספתא סוף ידים, לפי הגרסא המדויקת בפרוש הר"ש<sup>62</sup> ובכ"ז: אומרים טובלי שחרין קובלנו עליכם פרושים שאתם מזכירים את השם בשחרית בלי טבילה אומ' פרושין קובלנו עליכם טובלי שחרין שאתם מזכירים את השם מן

61 שינה אחד מס' למיתה (ברכות ג'ז, ב'; ועיין מה שהערותי על זה בספרי, הגדות היהודים חלק ה', עמוד ס' הערה כ"ה) וכשארם קם משנתו הוא 'עומד מבין המתים' ולכן אנו מברכין כברכת השחר: המחזיר נשמות לפגרים מתים, או: מחייה המתים (בבלי ברכות ס', ב'; ירושלמי שם ד', ב'), ואין רחוק כלל שטובלי שחרית חשבו שגינה מטמאת, וכן נמצאה דעה כזו אצל בעלי הקבלה, עיין זהר א', קס"ט, ב', וג', ק"כ, ב'.

62 כותבי תולדות היהודים נתנו לאיסיים הרבה כנויים שאינם הולמים אותם ולא אעיר כאן אלא על ח שאים שבמסנה שקלים ה', ו', שיש שאמרו שזה הוא השם העקרי של הכת. ואולם ח שאים-או חשיים-אינו אלא רק כתיב ארמי מאוחר במקום ח ש ח ין, ולפני ר' יוסף קמחי היה עוד במסנה הכתיב המקורי, שהוא מעיר בספר הגלוי שלו ערך חשח: ושאר השחות (עורא ז', כ') ומה חשחן (שם ו', ט'). . . ענין צורך ובלשון תלמוד לשכת ח ש ח ין היה בירושלים (לפנינו במסנה: שתי לשכות היו במקדש אחת לשכת ח שאין ובתוספתא ב', ט"ז: כשם שהיתה לשכת ח שאין במקדש; האם גרס בירושלים במקום: מקדש ז') כמו לשכת צריכין צנועים. והמלה האחרונה: צנועים, מלמדתנו שגם הוא גרס שם: נוהגין לחוכה בח שאי . . . מתפרנסין מתוכה בח שאי, כמו שהוא לפנינו, שהחנא השתמש בלשון נופל על לשון-חשחין וחשאי-ולא שנתן טעם לשם של הלשכה.

63 הרב הוה בדבריו על טובלי שחרית שבתוספתא מעיר על: מה טיבן של טובלי שחרית, שבברכות כ"ב, א', ואומר: ואת' טובלי שחרית תלמידי חכמי הם. ואולי שכוון לאמר שאותן טובלי שחרית שזכרו בבבלי היו תלמידי חכמים-עיי' ברש"י-אבל אותן שזכרו בתוספתא התנגדו להפרושים ולא היו תלמידי חכמים, וזה מתאים למה שכתבנו בפנים בראש דבור זה.

הגוף שיש בו טומאה. והדברים מראים שלדעת הפרושים עקרה של טבילה זו אין לו שום יסוד, שאם באנו לאמר שאין ראוי לו לאדם להזכיר את השם הקדוש והוא טמא-מקרי או משינה; עיין למעלה-, כל מימות שבעולם לא יועילו לו שכן גופו מלא טומאה: שכבת זרע. ולפי זה דנו הפרושים על עצם ההנחה שהניחו, טובלי שחרית" שאין לו לאדם להזכיר את השם והוא טמא, והתנגדו לטבילת שחרית או לאיזו טבילה אחרת כדי להזכיר את השם בטהרה. ואולם דעה זו סותרת לא לבד דברינו למעלה על החלוק בין טבילת שחרית משינה לטבילת שחרית מתשמיש, אלא גם דברי התנאים והאמוראים על טבילת בעל קרי לדברי תורה. ולולי שבפרוש ייחסו תקנה זו לעזרא (עיין ע' רכ"א ורל"א) הייתי אומר, שבראשונה כשצמחה כת זו של טובלי שחרית התנגדו חכמי ישראל לטבילה זו, משום סרך עבודה זרה וכמו שהערנו למעלה, אבל לאחר החרבן כשנחלש "כח הפרוד" של הכתות קבלו חכמים טבילה זו שראו בה גדר גדול נגד הפרצת בני אדם בתענוגות נשים, אלא שלא החמירו בה כל כך כטובלי שחרית ולא קבלו עליהם אלא טבילה מתשמיש. וסמך להשערה זו מה שאמרו לקמן שבעל קרי מותר ללמוד תורה: ובלבד שלא יזכיר אזכרות, ובהלכה זו עוד נכר רושם דעתן של טובלי שחרית שאין להזכיר את השם בטומאה. והיודע פרק בהשתלשלות המנהגים ידע שכמה וכמה דברים שנהגו בהן "החצונים" נתקבלו אצל האומה אחרי אשר נאבדו מתוך קהל ישראל אלה אשר פרשו עצמם מן הצבור ובנו במות לעצמן במנהגיהם ודרכיהם. וכלל גדול הוא בתולדות החיים ש"מינות" של דור אחד נעשית לפעמים "אדיקות" של הדורות שלאחריהו. עיין לקמן עמוד רע"א-רע"ב.

מהו להרהר בבית הכסא חזקיה אמר מותר רבי יסא אמר אסור.

המשא ומתן על הרהור בבית הכסא (מן מהו עד סבירתי) דוגמא יפה הוא לחוסר העבוד של הירושלמי שבאמת הוא מפרד בין הדבקים, בין המעשיות וההלכות שבעל קרי, ומקומו הראוי לו הוא או בראש ההלכה-אחר הפרוש על "מהרהר" שבמשנה-או בסוף הלכה זו אחר שנשלמו הדברים בענין בעל קרי. ובבבלי כ', ב', וגו' נשאו ונתנו בשאלה הכללית אם הרהור כדבור דמי או לא, בקשר עם ההלכה שבמשנה זו: בעל קרי מהרהר בלבו, ובירושלמי לא הזכירו אלא הפרט, הרהור בבית הכסא. וכבר הערנו למעלה

עמוד ר"ח שיש פנים לכאן ולכאן, ואפשר שאף למי שאומר הרהור לאו כדבור, הרהור בבית הכסא אסור, ואפשר שאף אם הרהור כדבור לענין מצוה אינו כהרהור לענין אסור.

א"ר אלעזר בר שמעון כל ההוא סברא קשיא דטבול יום תמן סבירתיה.

בירושלמי לא פרשו, ההוא סברא קשיא ואולם בבבלי זבחים ק"ב, ב', מובא כל הפלפול בטבול יום שפלפל בו ר' אלעזר. והקשו שם, והלא הרהור בדברי תורה אסור בבית הכסא, ותרצו לאונסו שאני. ולפי שיטת הבבלי שהכל-אף מי שאומר הרהור לא כדבור-מודים שהרהור בבה"כ אסור בודאי קושיא חמורה היא, אבל לפי הירושלמי אין כאן קושיא שר' אלעזר ושאר חכמים מתירים הרהור בבית הכסא. ובספרא צו פרק י"ז, מובא כל פלפולו של ר' אלעזר בהלכה של טבול יום אבל בהשמטת המלים בבית הכסא דנתה ואולי שהשמיטון מפני הכבוד. וראוי לשום לב אל הסגנון הדרמטי של ברייתא זו שבספרי ובבבלי שלא נמצאה דוגמתו בכל ספרות התנאים והאמוראים במשא ומתן של הלכה. ולכן נראה שהעקר הוא כמו שאמרו בבבלי שר' אלעזר לאונסו הרהר וכדי שלא להרהר בדברי תורה במקום שאסור להרהר בהם הערים לצייר במחשבתו המשא ומתן של הלכה זו כעין, דין ודברים" שבין הטבול יום והכהן, וכעין ראייה לדבר זה הוא הבטוי שאינו רגיל שהשתמש בו ר' אלעזר בראש דבריו באמרו, בבית הכסא דנתה, מה שאינו ספור דברים, שאם כן דנתה היה לו לאמר, אלא שהוא מדגיש שמשא ומתן כעין זה אדם מותר לדון בבית הכסא, וקרוב לזה פרש רש"י שם: דנתה יכול אתה לדון, ואולי שכוון למה שכתבנו.

ודע שלולא ההקבלה שבבבלי ובספרא היינו נוטין לאמר שר' אלעזר בר"ש כאן אינו התנא הידוע בשם זה, שאין דרך התנאים להשתמש בלשון ארמית אלא האמורא ששמו כשם התנא. ואפשר שמשום שבראשונה הביאו דברי ר' זעירא, כל סבר קשי דהוי לי וכו', שמו גם בפי ר' אלעזר דברים בסגנון זה ואף שהוא דבר עברית ואמר: בבית הכסא דנתה, כמו שאנו רואים בברייתא שבבבלי. וה' ראטנער, הגיה"ע על פי דפוס קושטא: אר' זעירא ר"ל סבר קשי תמן סברתי,



ולא עיין בלוח הטעויות של הוצאה זו ששם כבר נתקן ר"ל לכל כמו שהוא לפנינו, וגם לא הרגיש שגרסת דפוס קושטא אי אפשר, שאם ר' זעירא ספר מה שעשה ר"ל היה לו לאמר סבריה ולא סברתי! ואולם יפה שאל איך אפשר שר' זעירא הררה בבה"כ והוא שבח עצמו (בבלי מגלה כ"ח, א') שלא הררה במבואות המטונפות, אלא שאין ספק שנשתבשו שם הספרים שלנו וצ"ל שם רב אדא בר אהבה, במקום ר' זירא; עיין שם בדקדוקי סופרים הערה ק'.

ביומוי רבי יהושע בן לוי ביקשו לעקור את הטבילה הזאת מפני נשי הגליל שהיו נעקרות מפני הצינה.

הגליל הוא בצפון הארץ ובימות הגשמים הקור שם גדול כל כך עד שהרבה נשים נעקרו מפני הטבילה במים קרים, אולם ר' יהושע בן לוי, הדרומי (עיין למעלה חלק א', ראש עמוד רנ"ח) התנגד לאלה שרצו לעקור טבילה זו שלא ראה צורך גדול בבטולה לפי האקלים שבדרום. ולפי דרכנו למדנו שלא האנשים בלבד נהגו להחמיר בטבילה זו שכן חייבים בתלמוד תורה אלא גם הנשים, שאף הן הצרכו לטבול לתפלה ולברכות, וכן בהמשך סוגיא זו מסופר על הנשים שנמנעו. מעבירה" משום שהיתה קשה להן הטבילה. והמפרש בהוצאת ירושלים של הירושלמי לא חש לקימחיה וכתב, שגם הנשים צריכות טבילה כשפולטות שכבת זרע, ונעלמה ממנו משנה מפורשת בסוף פרק זה: והמשמשת... צריכה טבילה. ואפילו לפי דעת האומרים שטעם טבילה זו הוא מפני ביטול תורה של תלמידי חכמים (עיין למעלה עמוד רל"ט), כשגזרו גזרו גם על הנשים שלא יהו מרגילות בעליהן.

אמר להן רבי יהושע בן לוי דבר שהוא גודר את ישראל מן העביר' אתם מבקשי' לעקור אותן.

בבבלי כ"ב, א' ייחסו דברים אלה לר' חנינא וההתנגדות לטובלי שחרית ייחסו לר' יהושע בן לוי (עיין למעלה עמוד רל"ז), ואולם נראה שנתחלפו להם בבבל שמות האמוראים. והדעת נוטה שר' חנינא, הבבלי" היה מהמקילין בטבילה זו שכן בבבלי נהגו להקיל בה כמו שאמרו לקמן בהמשך סוגיא זו ולכן

התנגד לטובלי שחרית". ובדבור הקודם מצינו טעם להתנגדותו של ר' יהושע בן לוי לחכמי הגליל שבקשו לעקור טבילה זו, אבל קשה לאמר שר' חנינא שמיום שעלה לארץ היה תושב הגליל לא היה בקי באקלימה של הארץ שהיה גר בה.

### מעשה בשומר כרמים אחד שבא להיזקק עם אשת איש וכו'.

בנוסח הבבלי של מעשה זה (כ"ב, א') נאמר, מעשה בא' שתבע אשה לדבר עבירה, ולפי פשוטן של דברים המעשה היה בפנויה וכמו שפרש רש"י שם, שקשה להעלות על הדעת שנתרצתה האשה לעבור על עבירה חמורה כנאוף אשת איש ונמנעה מלעשות מה שלבה חפץ משום שלא רצתה לעבור על תקנת עזרא. ואף שמצינו שאמרו (תוספתא יומא א', י"ב, וש"ט): שטומאת הסכין היתה קשה להן יותר משפיכות דמים, אין הדברים שוים, ששם כווננו לאמר שאביו של התנוק הנרצח לא היה מצער עצמו כל כך על מיתת בנו אחר ששמע שלא נטמאו כלי המקדש בדם הנהרג, ובזה יש קצת מגבורת הרוח" של פלוסופי האצטווא. ואפשר שהיה כתובים כאן ראשי התיבות: א' א' = אשה אחת, והסופרים פתרום: אשת איש. ואולם עיין לקמן סוף עמוד רג"ה.

### עד שהן מתקינין להן מקום איכן הן טובלין . . . ובטלה העבירה.

מנהגם אז היה קרוב למנהגנו עתה בטבילת ערב יום הכפורים שרק בעלי נשים טובלין ולא פנויים ורווקים. ושומר הכרם שהיה פנוי לא היה יכול לטבול בפרהסיא" במקוה מפני הבושה שלא יהו הבריות מרננות אחריו ואומרים: ראו זה טובל עצמו מתשמיש-שברואה לאונסו היו מסתפקין בנתינת ט' קבין-ואף שרווק הוא, ולכן היה מתקן לו מקום לטבול באותו הכרם שהיה תחת רשותו. ומי שמביא ראייה ממעשה זה שמצות טבילה זו היא להיטהר מן הטומאה מיד ואף בלא זיקה לדברי תורה ולתפלה לא כוון יפה. ובמקבילה בבבלי כ"ב, א', מסופר המעשה בלשון זו: מעשה באחד שתבע אשה לדבר עבירה-פנויה היתה, עיין דבור הקודם-אמרה לו ריקא יש לך מ' סאה שאתה טובל בהן. ולפי פשוטן של דברים כוונה לאמר, וכי בשביל הנאת רגע אחד תשאר טמא ולא תוכל לא לקרוא ק"ש ולא להתפלל אחרי שאין לך מקוה בביתך, ובפרהסיא" אי אפשר לך לטבול מפני הבושה.

מעשה באחד . . . אמרה לו אם אין גבירתי טובלת אני טובלת.

פרוש. אם גבירתי לא הטבול אחר צרכיה גם אני אעשה כן ולא אטבול. אבל כל זמן שהיא טובלת גם אני אי אפשר שלא אטבול, ולכן אין אני נזקקת לך שעל ידי הטבילה יתפרסם הדבר, והיא פנויה היתה; עיין ב' דבורים הקודמים. ונראה שבזמן שאירע מעשה זה בשפחתו של רבי (בירושלמי רבי משמעו: נשיא הדור, ולא דווקא רבי יהודה מסדר המשנה) כבר התחילו להקל בטבילת בעל קרי—על ידי השפעת הבבליים?—ושפחה זו רמזה לו שהיא נוהגת כגבירתה ולא כאלו המקילין. והמפרשים פרשו שלא היו לה מים לטבול ואין דבריהם אלא דברי נביאות, והעקר כמו שכתבתי.

א"ל ולא כבהמ' את אמר' לו ולא שמע' בבא על הבהמה שהו' נסקל שנאמר כל שוכב עם בהמה מות ימות.

קרוב לזה אמרו בדרך ארץ רבא פרק א' (עיין הגרסא בהוצאת ה' היגער עמוד רע"א): הבא על השפחה חייב עליה משום י"ד לאוין וכרת בידי שמים משום בהמתך לא תרביע כלאים וכו'. וכבר יש לנו הרבה מקומות בב' התלמודים ובמדרשים<sup>55</sup> המעידים שהיו נוהגין קלות בשפחות—כנעניות—ולכן הגדישו חכמינו את הסאה ואמרו שהבא על השפחה עובר על עבירות רבות וחמורות, ואחת מהן שבא עליה כבא על הבהמה. ושפחות של רבי מלמדות היו (עיין מגלה י"ח, סוף ע"א) ותשובתה של שפחה זו לאיש שתבע אותה לא לבד שהיא חדודה ועוקצת אלא גם סימני „למדנות" יש בה. ובבבלי ברכות נ"ח, א', ייחסו דברים מעין תשובה זו לאחד מגדולי הדור ר' שילא שהצטדק לפני המלכות על המלקות שהלקה לאיש שבא על גויה באמרו שעשה כן: דבא על חמרתא . . . דכתיב אשר בשר חמורים בשרם. וראוי לשום לב אל דייקנותו של ר' שילא שלא השתמש בדבריו בדרשה: עם הדומה לחמור, ואף שהיא שגורה בפני חכמי ארץ ישראל ובפני חכמי בבל (בראשית ר' נ"ו, ב'; יבמות ס"ב, א', וש"ט), משום שעקרה לענין עבד נאמר כמו שמוכח ממקומות הנ"ל, ועבד אין לו חיים (עיי"ש

<sup>54</sup> מדברי הירושלמי יומא ח', א', מוכח שגם בארץ ישראל היו מקומות שלא נהגו בטבילה זו, שקשה לאמר שבאטרם שם: תפטר במקום שאין טובלין, כווננו לבבל שלא נעלם מהם שהמטנה היא תורת ארץ ישראל.

<sup>55</sup> ויקרא ר' כ"ה, ז': אלו שהם נוהגים היתר בשפחות וכו'; בבבלי גטין ס"ג, ב': מנהג הפקר נהגו בה.

ביבמות), ואלו בברכות האיש שהלקהו ר' שילא בא על גויה, וגוי יש לו חיים, ולא נאמר עליו: עם הדומה לחמור. ועיין גם כן ברכות כ"ה, ב', ודברינו למעלה חלק א', סוף עמוד שפ"ט.

**א"ר חייא בר ווה כל עצמן לא התקינו את הטבילה הזאת אלא מפני תלמוד שאם אתה או' לו שהוא מותר.**

כבר הערנו למעלה עמוד רל"ג, שר' חייא בר ווה ה"בבלי" הדגיש חשיבות תקנה זו לתלמידי חכמים, משום שבבבל לא נהגו בה אלא תלמידי חכמים. ודבריו בעקרים הם דברי ר' יעקב בר"א: שלא יהו ישראל כתרנגולין, אלא שר' יעקב רואה בתקנה זו גדר מוסרי והוא גדר תרבותי, אמצעי להרבות תלמוד תורה בישראל. ונראה שלדעה הראשונה עקרה של תקנה זו הוא אסור תפלה וברכות לבעל קרי, שכן אין אדם מן השוק דואג לבטול תלמוד, ואולם כל אדם מישראל ברכות ותפלות חביבות עליו וכשהוא יודע שאי אפשר לו לברך ולהתפלל בטומאה ימנע עצמו מלהטמא. ולדעה השניה תקנה זו היא מפני תלמוד, ואין תפלה תלמוד, והרמב"ם (הלכות תפלה ד', ד') שכתב שהתקנה הראשונה, תקנת עזרא בלשון הבבלי, לא היתה אלא לדברי תורה, ואסור תפלה לבעל קרי היא תקנה מבית דין שלאחריו סמך דעתו על דברי מי שאומר: כל עצמן לא התקינו אלא מפני תלמוד. והרב בעל כסף משנה שם, תמה" על הרמב"ם שמאחר שתקנו טבילה לדברי תורה גם תפלה בכלל, ולא ידעתי מה מקום לתמיהתו, ואדרבא לפי טעמו של ר' חייא בר ווה הדעת נותנת שלא תקנו אלא לדברי תורה ולא לתפלה. עיין לקמן עמוד רנ"א-רנ"ב.

**אף הוא או' אף אני אלך ואעשה צרכי ובא ושונה כל צורכו וכו'.**  
ראוי לשום לב אל השתלשלות ההוראה הפךנגנטית של הבטוי עשה צרכי (כמדומני שלא נמצא אלא בקשר עם כנויי השם) בספרותנו העתיקה. במשנה (נדה ראש פרק ט', פעמים) „עשה צרכי“ משמעו הטיל מים, ואולם לא נודע לי שום מקום אחר בשאר מקורות התנאים והאמוראים שנמצא בו שמוש זה. ובתרגומים של ארץ ישראל-אבל לא בתרגום אונקלוס-„עבד צרכיה“ משמעו נפנה וכן לפעמים בבבלי (ברכות ס', ראש ע"ב לפנינו: ואעשה רצוני אבל בכ"י מינכען לנכון אעשה צרכי), אלא שברוב המקומות בין בבבלי בין

בירושלמי-ובתלמוד זה לא נמצא כלל במשמעו הראשון-„עשה צרכיו“ הוא נרדף עם שמש מיטתו. ודעתי נוטה שבברייתא בפסחים ק”ט, ב’; לא יעשה צרכיו תרי ולא יקנח תרי (לפנינו סדר הדברים מהופך, ואולם בכ”י ואצל הראשונים הסדר הוא כמו שכתבנו), פרושו שלא ישתין פעמים ושלא יפנה פעמים. ושם בגמרא ראש ק”י, נדחקו לפרש הברייתא ולא עלתה בידם אלא על ידי „הגהה“ שמחקו תרי, והרואה יראה כמה דחוק הוא פרושם שהרי הברייתא מונה דברים שיש למנוע מלעשותן זוגות ולא כמו שפרשו שם שלא „יעשה צרכיו“ אפילו פעם אחת אחר שאכל או שתה זוגות. ועיין למעלה עמוד ס”ג, שהערותי שברייתא זו בבליית היא, ומכל מקום השתמשה בלשון המשנה.

### תמן אמרין אפי' לשמוע דברי תורה אסור . . . כתחלה וכו'.

אין זה סותר מה שאמרו לקמן בסוגיא זו, נהגין תמן . . . אין דברי תורה מקבלין טומאה, שבודאי גם אחרי שבטלוח במקומם לא נמנעו חכמי בבל מלישא וליתן במשניות ובברייתות שנוכרה בהן טבילת בעל קרי, כדי לעמוד על דברי החכמים הראשונים, ולא עוד אלא שהחכמים בעצמם היו נוהגין להחמיר גם בבבל. ויש מהגאונים והראשונים שאמרו שגם לאחר שבטלוח לטבילה זו בבבל עוד נהגו בה לתפלה ורק לדברי תורה בטלוח (עיין אוצר הגאונים, התשובות, נ”ד-נ”ו; הפרושים כ”ז וכ”ח; ראבי”ה א’, מ”ו, והמקומות שהעיר עליהם המו”ל שם), ולפי זה המשא ומתן בשאלה אם לשמוע דברי תורה אסור או לא היה לו ערך מעשי גם לחכמי בבל. ובבבלי לא מצינו בפרוש הלכה זו שלשמוע דברי תורה אסור ואולם מכלל איתמר, שכן אמרו שם כדאשכחן בסיני (כ’, ב’) ופרשו שבסיני נאסר להם לשמוע דברי תורה (עיי”ש בתוספות ובתוספות ר’ יהודה ואצל שאר הראשונים), וזהו מה שאמרו בירושלמי כתחלה (אין צורך להגיה כתחלתה!), אלא שבבבלי הדגישו שרק לשמוע אסור ולא הרהור. ועוד אמרו שם שהטעם שבעל קרי מהרהר, כדי שלא יהו העולם עסוקין והוא יושב ובטל, מה שמוכיח שאסור לו לשמוע, שאם לא כן אינו יושב בטל. ומכל מקום אין הדבר מוכרח, שאפשר לפרש דברי הבבלי גם אם נאמר שמותר לו לבעל קרי לשמוע דבר תורה. וכשהקשו על דעת האומר, הרהור כדבור, למה אינו מוציא בשפתיו אחרי שהתירו לו הרהור,

בודאי עוד לא עלתה על דעתם לחלק בין דבור לשמיעה והרהור, ואולם כשתרצו כדאשכחן בסיני, יש לאמר שבקבלת עשרת הדברים החמירה התורה ואסרה לבעל קרי גם לשמען, אבל כשהתקינו טבילה לדברי תורה לא התקינו אלא לדבור ולא לשמיעה וקל וחומר שמותר בהרהור. וזהו שאמרו כדאשכחן בסיני, שאם במעמד הר סיני לא נאסר להם הרהור ק"ו שלא החמיר עזרא בו, אבל אפשר הוא שהקיל גם בשמיעה ולא גזר רק על דבור בדברי תורה. ואם בכל מקום שומע כעונה הרי למי שאומר הרהור כדבור לא נאסר להם הרהור בסיני (עיין הערה י"ב), וכן יש לאמר שלא אסר להם עזרא שמיעה ואף שבסיני נאסרה להם. ולפי מה שכתבנו למעלה עמוד ר"א, שהטעם: שלא יהו העולם וכו'. נאמר לענין ק"ש אין להביא ראייה מזה שאסור לו לבעל קרי לשמוע דברי תורה, שבק"ש הוא מוכרח לישב בטל משום שאי אפשר לי לשמעה מהצבור (עיין למעלה חלק א', עמוד רנ"א, על מנהגם בק"ש), שתרתיקלי אפילו מתרי גברי לא משתמעי, וכמו שאמרו בר"ה כ"ז, א', ולא משום שאסור לו לשמוע דברי תורה. ובברייתא בבבלי כ"ב, א', מובאה מחלוקת (ואולם יש שלא גרסו: ואמרו לה וכו') בין התנאים שיש שאומר שלא יכנס למדרש כל עיקר ויש שאומר שלא יכנס לבית המדרש. ואם נאמר שמותר לשמוע דברי תורה דעת האומר שנכנס לבית המדרש קל לעמוד עליה שנכנס כדי לשמוע, ודעת האומר שלא יכנס לבה"מ כלל היא, משום חששא שאם יכנס לבה"מ ישכח וישתתף במשא ומתן של החברים. אבל אם אסור לו לשמוע ד"ת קשה למצוא טעם לדעת האומר שיכנס לבה"מ ולמה יביא עצמו לידי נסיון גדול כזה, שברור הוא שקשה מאד לאדם לעמוד בבה"מ מבלי לשמוע דברי תורה. וכבר הערנו למעלה עמוד ר"ב, על הקושי שיש בדבריהם שאמרו שהתירו לו להרהר בק"ש כדי שלא יהו כל העולם עסוקין וכו', ומה לבעל קרי בבית הכנסת אם אסור לו לשמוע ברכות ותפילות, ואם נאמר שבאמת מותר לו לשמוע דברי תורה כל הדברים עולים יפים. ומה שאמרו במשנה שמהרהר-בק"ש או בברכות, עיין דברינו בראש הלכה זו-לא משום שאסור לו לשמוע אלא שחייבוהו להרהר גם אם אין לו מי שיוציא אותו ידי חובת ק"ש (ויש מי שאומר שאין יוצא בשומע, עיין עמוד רע"ח) וברכות. ואולי ששמועת הבבליים דאשכחן בסיני באת לארץ ישראל, ופרשוה שעזרא תקן שאסור לשמוע דברי תורה אבל מותר להרהר בהם כמו שדבור היה אסור להם בסיני ולא הרהור, אבל כבר ראינו שאין פירוש זה מוכרח, ואפשר שמותר לשמוע דברי תורה וצ"ע.

ההקבלה שבין דברי ר' אלעזר בירושלמי: כתחלה, ודברי הבבלי: כדאשכחן בסיני, בולטת לעין, וכווננו לאמר שמצאו דוגמא בתורה לאסור זה של בעל קרי בדברי תורה, שכן נאסר להם לישראל שלא יגשו אל אשה ג' ימים קודם קבלת התורה (עיי"ש ברש"י בד"ד, כדאשכחן), ולא שאסור זה מדברי תורה הוא. וכבר הערנו למעלה עמוד... שגם ר' יהושע בן לוי שדרש סמוכים: והודעתם לבניך ולבני בניך וסמיך ליה יום אשר עמדת וגו', מעולם לא עלה על דעתו לאמר שטבילה זו מדברי תורה היא וכן ר' אלעזר שאמר: כתחלה, וסתמא של הבבלי: כדאשכחן בסיני, לא אמרו אלא שתקנה זו מעין דאורייתא תקון. ואולם לפי דרכנו למדנו שלדעת אלה האמוראים עקר טעם של טבילה זו הוא משום קדושת התורה וכשם שנתקדשו ישראל במעמד הר סיני כך הם צריכים להתקדש כשלומדים התורה שקבלוה בסיני. עיין למעלה עמוד רל"ט-ר"מ, ולקמן עמוד רס"ט-ר"ע.

זבין זובות נדות ויולדות קורין בתורה ושונין מדרש והלכות והגדות ובעל קרי אסור בכולן.

כך הוא נוסח הברייתא גם בתוספתא שלפנינו פרק ב', י"ב, אבל בבבלי כ"ב, א', ומועד קטן ט"ו, א', הגרסא היא: הזבין והמצורעין ובוועלי נדות, אלא שבב"י מינכען-בברכות ולא במו"ק!-נוסף יולדות אחר נדות, ואולם גם לפי גרסת הכ"י, הנושא הוא בוועלי נדות ויולדות ולא היולדות עצמן. וקשה להחליט איזו היא הגרסא העקרית, אף שלשון הירושלמי והתוספתא, זבין... נדות ויולדות היא הלשון הרגילה במשנה פסחים ט', ד'; חלה ד', ח'; מועד קטן ג', ב', ועוד בהרבה מקומות, לא נראה שכאן בענין „דברי תורה“ השתמשו בלשון זו שהרי אין נשים קורות בתורה ולא שונות במדרש הלכות והגדות. ואולי שבין בירושלמי ובין בבבלי קצרו הסופרים וצ"ל, הזבין והזובות נדות ויולדות המצורעין ובוועלי נדות, ונזכרו הנשים על ידי אשנרא; ועיין תוספתא ראש פרק ח' של פסחים ושם בבבלי צ"ג, א', לשון קרובה לזו.

ודע שמקור הבבלי אינו זה של הירושלמי, ובברייתא הבבליית כבר נרמזה בלשון מכאן אמרו על הברייתא שהשתמש בה הירושלמי ועוד נוסף בה הדרשה של „סמוכין“ ללמדנו שבעל קרי אסור בדברי תורה. ודרשה זו מובאה בבבלי גם על שם ר' יהושע בן לוי (כ"א, ב') ואולם בירושלמי לא נזכרה בשום מקום, עיין הערה ע'.

תני בשם רבי יוסה שונה הילכות רגילות ובלבד שלא יציע את המשנה. גם בבבלי נאמרה הלכה זו על שם ר' יוסי אבל בתוספתא ב', י"ב, לפי נוסח הדפוס וכ"י וויען, נתייחסה לר' יהודה, ונראה שבתוספתא טעות סופרים היא שטעו בפתרון ר"ת: ר"י, וקראו ר' יהודה במקום ר' יוסי. ואולם אי אפשר להגיה בבבלי על פי התוספתא שכן אמרו שם בראש דף כ"ב: עשאן-לברכות ק"ש-רבי יהודה כהלכות דרך ארץ, ולא אמרו: כהלכות רגילות, ואף שברכות ק"ש רגילות הן ויותר קרובות להלכות רגילות מלהלכות דרך ארץ, משום שר' יהודה הוא שמתיר בהלכות דרך ארץ ואלו ההיתר בהלכות רגילות לא מצינו אלא לר' יוסי. והמאירי על משנתנו בד"ה, ור' יהודה העיר: טעמו מפני שיותר הוא ברגילות, וכן בדברים קלים שאין צריכים לכך כהלכות דרך ארץ. ולפי דבריו ר' יהודה מודה ברגילות אלא שמוסיף הלכות דרך ארץ, ומה שלא אמרו: עשאן כהלכות רגילות, משום שר"י לא אמר דבריו בפרוש ברגילות. וכל זה נראה דוחק, ולפי פשוטן של דברים ר' יוסי ור' יהודה נחלקו בשתיהן, ומה שהאחד מתיר השני אוסר.

ואשר לנוסח הלכה זו של ר' יוסי יש שלא גרסו שם בבבלי: את המשנה, ואולם הגרסא העקרית היא כמו שהיא לפנינו בירושלמי, בתוספתא ובספרים שלנו של הבבלי, שכן הבטוי „הצעה של משנה“ (צריך לנקד הַצְעָה שהנסמך של הַצְעָה הוא הצעתה ובראבי"ה כ' ראש סימן תק"ץ נכתב מלא: היציעה והמו"ל הגיה הצעה) היה שגור בפיהם והשתמשו בו בקשר עם דברי התנאים ולא רק בקשר עם המשנה שלנו (עיין לדוגמא חולין מ"ט ראש ע"א ושם ק"א, ב', וכאן, את המשנה מכוון להלכות הרגילות שזכרו בראש המשפט, ומשנה במשמעה המוגבל היא הלכות וכמו שאמרו בקדושין מ"ט, סוף ע"א: איזו היא משנה ר' מאיר אומר הלכות. ובבבלי ברכות שם מובאים אחר דברי ר' יוסי דבריו של תנא אחר בלשון זו: אף מציע הוא את המשנה ובלבד שלא יציע את המדרש (בספרים נשתבש מדרש לגמרא) והוא משתמש בבטוי מציע גם בקשר עם מדרש, מה שלא מצינו במקום אחר.

אית דבעי מימר ובלבד שלא יזכיר אזכרות.

במשנה שלנו נמצאו לערך חמשים אזכרות ולכן אפשר לפרש כמו שפרשו המפרשים, שמאמר זה מוסב על דברי ר' יוסי להגביל ההיתר שהתיר בהלכות רגילות שלא התיר אלא אם אינו מזכיר האזכרות שבהלכות אלה. ואולם



בבבלי כ"ב, א', נאמר זה בלשון יותר מדויקה וכך שנוי שם: אף מציע את המדרש ובלבד שלא יזכיר את האזכרות שבו, ועקרו של מדרש הם פסוקי תורה ולכן הזהיר שידלג על האזכרות שבהן כשהוא דורשן.

ואשר להחלוק שחלקו בבבלי בין מדרש להלכות כבר מצינו גם לענין ברכת התורה שהמדרשות ולא ההלכות נחשבו אצלן גופה של תורה, עיין למעלה חלק א', קע"א וקע"ב. ומי שמחלק כן נראה שדעתו היא שהתקנה הראשונה לא היתה אלא לדברי תורה ולא לתפלה ולברכות (עיין עמוד רמ"ה), שאם ההלכות אינן גופה של תורה, קל וחומר שאין הברכות והתפלות שטבעו להן חכמים, דברי תורה. ואולם מי שאומר, ובלבד שלא יזכיר אזכרות, עקרה של תקנה זו הוא מפני "קדושת השם", ואין לחלק בין דברי תורה ממש לברכות ותפלות שיש בהן אזכרות הרבה; עיין למעלה עמוד רל"ד, ולקמן עמוד רע"ב.

**רבי זעירא בעי קומוי רבי יסא לית רבי פשט ב<sup>56</sup> עם רבי בין פירקיה בליליא אמר ליה אין.**

ר' זעירא, ר' זירא בבבלי, היה תלמידו של ר' יסא, ר' אסי בבבלי, וקורא אותו בשם הכבוד רבי לא רק כאן אלא גם בהרבה מקומות אחרים, עיין לדוגמא שקלים סוף פרק ב' (ושם ר' יסא מעיד על עצמו שלא הכיר את רב אבל ר' יוחנן מסר לו דברי רב, ואם כן הוא ר' אסי שבבבלי, תלמידו המובהק של ר' יוחנן) ובבבלי בבא בתרא פ"ד, ב'. ולפי זה רבי בין (אין בין בון לבין ולא כלום, עיין למעלה חלק א', ראש עמוד כ', ומי שהגיה אבון הגיה ללא צורך) הוא ר' אבון או רבי אבין (בירושלמי הכתיב בוא"ו הוא הרגיל ובבבלי רק ביו"ד). ה"נחותא" הידוע שהיה בן דורם הצעיר של רבי זעירא ור' יסא, וכפי מה שיוצא מדברי הירושלמי שלפנינו היה תלמידו של ר' יסא, ואף שלא מצינו בין השמועות הרבות שמסר ר' אבון בשם תלמידי ר' יוחנן אף אחת בשם ר' יסא. ואפשר שלמד אצלו מקרא והגדה<sup>57</sup> שכן ברוב המקומות שהשתמשו בבטוי פשט משמעו פרש ובאר פסוקי תורה, עיין ה' באכער בספרו

<sup>56</sup> אפשר שבי הוא במקום ביה, אלא שאין ידוע לי ממקום אחר הבטוי: פשט ביה עם, ואף שאינו מן הנמנע שהשתמשו בבטוי כעין זה.

<sup>57</sup> ולפי זה התיר ר' יסא לא לבד הלכות אלא גם הגדות; עיין דבור הבא.

טרמינלוגיא חלק ב', ערך פשט. ולא ידעתי מה דחקו לבעל מבוא הירושלמי (ערך רבי בון א') לאמר, שר' זעירא כאן הוא ר' זעירא השני בדור החמישי של האמוראים. והמפרש בירושלמי הוצאת ירושלים טעה עוד טעות יותר גדולה מזו ופרש, שר' בין היה רבו של ר' יסא, ולא ידע שבכל המקומות פשט עם", הרב הוא פושט עם התלמיד ולא להפך, ובאותה שורה עצמה לפנינו בירושלמי נאמר, ר' חייא ... פשט עם ר' נחמיה בריה, וודאי הוא שהאב לַמַד את בנו ולא הבן את אביו! והמפרש הזה נתקל גם בהגרסא המשובשת של רש"ס, שחסר בה על ידי דלוג סופרים מן פירקיה בליליא הראשון לפירקיה בליליא השני, וצרף המעשה על ר' יסא עם המעשה על ר' חייא; עיין דבור הבא.

**רבי חייא בר אבא פשט עם רבי נחמיה בריה פירקיה בליליא**  
בההיא צפרא הוה מר מה דאית ליה עבידא ייזל עביד.

ר' חייא בר אבא היה תלמידו של ר' חנינא (ירושלמי הוריות ג', ח') והשתמש בדברו עם בנו באותן הדברים עצמם שהשתמש בהן רבו בשיחתו עם טובלי שחרית" (עיין למעלה עמוד רל"ז), ואף שהרב הציע דבריו לפני הרבה אנשים ויפה אמר: מאן<sup>68</sup> דאית ליה עבידא וכו', ואלו התלמיד דבר אל בנו לבדו, ולולא שהקפידו מאוד שלא לשנות הלשון ששנו להן רבותיהם היה אומר: אין אית לך עבידא זיל עביד. ולמעלה במעשה של ר' חנינא וטובלי שחרית נדחקנו לאמר שצווה עליהם שילכו וילמדו הלכות רגילות או שאר הדברים שהתירו לבעל קרי. ואולם יותר נראה הוא שאלה ג' החכמים ר' חנינא, ר' יסא (עיין דבור הקודם) ור' חייא בר אבא שהיו ילידי בבל הקילו הרבה בטבילה זו שכן בארץ מולדתם כבר, בטלוח לטבילותא" ולא נהגו בה אלא תלמידי חכמים ואנשי מעשה וגם אלה הקילו בה הרבה קולות. ואחת מן הקולות האלה היא שבמקום שאין לו מים, או שיש חשש סכנה בטבילה והיא כמו שאין לו מים, שונה כדרכו. ועל יסוד זה הורו אלה החכמים לתלמידיהם, שבמקום שאי אפשר לטבול

<sup>68</sup> בהוצאה ראשונה רק במקום הראשון: מאן ובמקום השני: מה. ואולם אף שאפשר לקיים הגרסא: מה, שבארץ ישראל השתמשו במלה זו במשמע: מי, מן (=אחרי), נראה שצ"ל: מאן גם בדברי ר' חייא כמו שהוא בדפוסים אמסטרדם וקושטא.

בלילה מאיזה טעם שהוא,<sup>59</sup> לא יבטלו תלמוד תורה אלא ילמדו כדרכן וכשיגיע הבקר יפסיקו משנתם ויטבלו. ולפי זה מה שמסופר למעלה על „טובלי שחרית“ שבאו בקריצת אל בית המרחץ, לא שבאו לטבול בקריצתא, שאם כן למה התרעם ר' חנינא עליהם, אלא שבאו בקריצתא וחכו שם עד פתיחת שערי בית המרחץ בבקר כדי שיהיו מהראשונים לטבול, מה שגרם בטול תורה. ור' חנינא צווה אותם שילכו וישנו משנתם וכשיגיע הבקר יפתחו שערי בית המרחץ<sup>60</sup> יטבלו, שכל זמן שאין להם מים לטבול מותרים הם בדברי תורה. וכבר הערנו למעלה עמוד רל"ח, שקראם „טובלי שחרית“ על דרך הלצה משום שהחמירו בטבילה זו יותר מדאי ויצא שכרם בהפסדם שעל ידי כך בטלו תלמוד תורה.

ובמקורות התנאים לא נמצא לפנינו דבר ברור על דינו של בעל קרי במקום שאין לו מים אם מותר הוא בדברי תורה או לא. ובראש הלכה זו במשנה ובברייתא וכן לקמן בראש הלכה ה', נחלקו ר' מאיר ור' יהודה לענין ק"ש וברכותיה במקום שאין לו מים, ואולם אין הדברים שווים שיש פנים לכאן ולכאן. ואפשר שהקלו במצוה עוברת כק"ש וברכותיה והחמירו בדברי תורה, ואפשר שגם ר' מאיר המחמיר ואומר: הרי זה קורא את שמע ואינו משמיע לאזנו, מודה ששונה בדברי תורה כדרכו, שמי ששונה בלחש שוכח תלמודו. וברוריה אשתו של ר' מאיר „בטשה בההוא תלמידא דהוה קא גרים בלחשה“; עיין ערובין סוף דף נ"ג וגו'; לקוטים מאלה הדברים זוטא כ"ט: כשאדם יגע בתורה . . . צריך להשמיע לאזניו, ועיין חלק א' עמוד שי"ב. ואיך שתהיה דעת התנאים בזה, ג' אמוראי בבל אלה הקילו לתלמידיהם לשנות כדרכן בלילה משום שטבילה בלילה קשה היא ולפעמים קרובה לסכנה, ובודאי קולה גדולה היא זו.

מעשה באחד שעמד לקרות בתורה בנציבין כיון שהגיע להזכרה התחיל מגמגם בה אמר לו רבי יהודה בן בתירה פתח פיך וכו'.

ראוי לשום לב אל השנויים שבין הבבלי והירושלמי בספור מעשה זה, וכך הם דברי הבבלי: מעשה בתלמיד אחד שהיה מגמגם למעלה מר' יהודה בן בתירה וכו'. ולפי פשוטן של דברים, הבבלי מספר מעשה שאירע בבית

<sup>59</sup> טבילה בלילה אי אפשר בלי נר גדול משום חציצה, שאיך אפשר לעמוד על הדבר אם יש עליו חציצה או לא אם אין נר לטבול. ועל חציצה בטבילה זו עיין פרוש הרא"ה על הרי"ף עמוד מ"ז; אשכול א', ב', ושם בנחל אשכול.

<sup>60</sup> שם נאמר: תערי דימוסין, והשם דימוסין מראה שהיה בית המרחץ של העיר (öffentliches Bad) והיה סגור בלילה.

המדרש, שתלמיד אחד שהיה נושא ונותן בדברי תורה לא חתך דבריו כראוי אלא נמגם משום שהיה צריך טבילה, ולפי הירושלמי המעשה היה בבית הכנסת שהקורא בתורה קרא כדרכו אלא כשהגיע לאזכרות התחיל לנמגם. ולפי דרכינו למדנו שלדעת „סתם“ הירושלמי הלכה היא כמי שאמר למעלה: ובלבד שלא יזכיר אזכרות, וכאשר ההזכרות במשנה ובתלמוד—של התנאים—מעוטות הן וקל לדלג עליהם, לכן מעשה זה מסופר בירושלמי על אחד שעמד לקרות בתורה שההזכרות שבה מרובות. אלא שקשה להעלות על הדעת שיקרא אדם בתורה לפני הצבור ויגמגם בהזכרות ואיך יוציא את הצבור בקריאה מנומגמת כזו. ולכן נראה עקר כנוסח הבבלי שהמעשה אירע בבית המדרש, וקודם שבטל ר' יהודה בן בתירא לטבילה זו אף שלא נמנעו מלנמגם<sup>61</sup> בדברי תורה היו מחמירין מלחתוך אותם בשפתים, ואפשר שלא חלקו כלל בין דברי תורה שבכתב ובין דברי תורה שבעל פה וכמו שאמרו בברייתא שם בבבלי וכאן בירושלמי, שבעל קרי אסור לקרות בתורה בנביאים ובכתובים ואסור לשנות במדרש הלכות והגדות, ולא מצינו אלא לתנאים האחרונים<sup>62</sup> שהתחילו להקל בדבר, שיש מהם שהתיר הלכות רגילות ויש מהם שהוסיפו היתרים אחרים. ואולם אין בידינו לעמוד על זמנו של ר' יהודה בן בתירא הנזכר כאן אם הוא ריב"ב הראשון חבירם של ר' אליעזר ור' יהושע (עיין נגעים ט', ג' וי"א, ז'; עדיות ח', ג') או ריב"ב השני, בן דורו של ר' יהודה הנשיא (שמואל נולד כאשר היה ריב"ב עוד בחיים, עיין מדרש שמואל י', ג', ואפשר שעוד למד לפניו, עיין אהבת ציון לה' ראטנער פסחים עמוד נ"א, אלא שמדברי הירושלמי, אפילו לפי גרסת הראשונים, לא נאמר שם רק ששמואל למד תורה בנציבין ולא שלמד אצל ר' יהודה בן בתירא), והדעת נוטה שהוא ר' יהודה בן בתירא השני, שבימי התנאים הראשונים עוד לא התחילו להקיל בטבילה זו. ובין אם ריב"ב זה הוא הראשון ובין אם הוא השני ישיבתו היתה בנציבין (עיין ספרי דברים פ', שבשעת השמד הלכו תלמידי ר' עקיבא לנציבין ללמוד תורה אצל ריב"ב „הראשון“, ועל ריב"ב השני בנציבין עיין מדרש שמואל י', ג') ובבבלי לא הצרכו

61 עיין בבלי כ"ב, ב': היה קורא בתורה—לפני הצבור?—ונזכר שהוא בעל קרי... מנמגם וקורא. ועיין הערה יז ולמעלה חלק א', עמוד שיז. ואולם קשה לאמר שכמעשה המסופר בירושלמי הקורא נזכר שהוא בעל קרי ומפני כבוד הצבור לא רצה להפסיק אלא נמגם באזכרות.

62 עיין בבבלי כ"ב, א', שמות התנאים המקילים ואין אחד מהם שקדם לזמנו של תלמידי ר' עקיבא.

להזכיר מקומו שכבר היה ידוע לכל וכבר אמרו: אחר ר' יהודה בן בתירא לנציבין (סנהדרין ל"ב, ב'), ובירושלמי סיימו מקומו בדיוק.

ונהגין תמן כרבי אלעאי בראשית הגז וכרבי יאשיה בכלאי הכרם וכרבי יהודה בן בתירא בבעלי קריין.

בבבלי ברכות לפנינו בספרים סדר התנאים כמו שהוא בירושלמי אבל בכ"י ואצל הראשונים הסדר להיפך, ובמקבילה בחולין קל"ו, ב', הסדר הוא בין בספרים בין בכ"י: אלעאי, יהודה יאשיה. ואם נאמר שר' יהודה ב"ב שבטל טבילת בעלי קריין הוא בן דורו של רבי הסדר הנכון הוא כמו שהוא בירושלמי, שר' אלעאי, והוא אביו של ר' יהודה בעל מחלוקתו של ר' מאיר, היה אחד מחכמי יבנה וצעיר ממנו היה ר' יאשיה תלמידו של ר' ישמעאל ושל ריב"ב הראשון והצעיר שבכולם ר' יהודה בן בתירא השני. ובחולין הקדימו הסופרים ר' יהודה לר' יאשיה שחשבו שהרב ותלמידו נזכרו כאן,<sup>63</sup> ואולם אם לריב"ב הראשון כווננו היה להם להקדימו לר' אלעאי שהיה תלמידו של ר' אליעזר וצעיר מריב"ב הראשון חבירם של ר' אליעזר ור' יהושע; עיין דבור הקודם.

ועל פי הכלל, ילמד סתום מן המפורש, יש מקום לשער שר' אלעאי היה גם כן בבלי כר' יאשיה ור' יהודה בן בתירא ולכן בבבל נהגו כדבריהם באלה ג' הלכות.<sup>64</sup> ולפי דרכנו למדנו שהגרסא העקרת ביומא ס"ו, ב', ובמנחות ק', א', היא: א"ל ר' יהודה תנוח דעתך שהנחת את דעתי, ופרושו כמו שפרש רש"י ביומא שמשפחת ר' יהודה היתה מבבל והיתה לו נחת רוח כאשר שמע מר' יוסי שאין כוונת המשנה לגנות את הבבליים אלא את האלכסנדריים. ור' יצחק הלוי בספרו דורות הראשונים חלק א', עמוד ק"כ, עקם עלינו הדברים ופרש, שהיה קשה לר' יהודה-או לר' יוסי-שהמשנה תספר בגנות הבבליים, סגולת האומה". ואולם הרבה והרבה דברים יותר גרועים יוצאים מפייהם של חכמי ארץ ישראל על בני בבל מבלי שיערער אדם עליהם, ואפילו בזמניהם של האמוראים אחרי אשר הבבליים עלו למעלה ראש בתורתם וחכמתם מצינו לריש לקיש שלא

<sup>63</sup> זהו הטעם גם כן לסדר הרברים כפי גרסת כ"י והראשונים בכרכות, אלא ששם נזכר ריב"ב סודם ר' אלעאי, משום שכל הסוגיא שם בהלכות בעל קרי שעליהן הביאו דברי תנא זה.

<sup>64</sup> אין בדינו דבר ברור על המצב הכלכלי בבבל בימי ר' אלעאי ור' יאשיה-לערך ק"ם לתאריך הרגיל, ואולם לא רחוק מלשער שהתחרות בין האכרים ומגדלי בהמות של היהודים ובין חבריהם הגוים היא שגרמה שקבלו בבבל קולותיהן של אלה התנאים. ובמקום אחר נרחיב הדברים בענין זה.

נמנע מלאמר: אלהא סנינא לכו-יומא ט', ב', ור' ירמיה אחרי אשר נתאורח בארץ קרא להבבליים טפשים, כתובות ע"ה, ב'. ולכן אין לזוז מפרושו של רש"י, שר' יהודה צר לו לשמוע דברי גנות על הבבליים משום שהיתה משפחתו מבבל. ואפשר שנולד שם<sup>65</sup> אלא שנתנדל בארץ ישראל (עיין תוספתא מגלה ב', ח': קטן הייתי . . . בלוד; ושם ובשיר השירים רבא ב', ה', ג' נאמר שדר באושא ולא שנולד שם), ואף שאביו היה תלמידו של ר' אליעזר ושל שאר חכמי יבנה אין להוציא מזה שעשה כל ימיו בארץ. ובן דורו הגדול ממנו בשנים ר' יהודה בן בתירה מצינו נושא ונותן עם חכמי יבנה, ואולם אין ספק שחזר לארץ מולדתו, וכאשר הזכרנו בדבור הקודם, בשעת השמד כבר היה בבבל.

### אין דברי תורה מקבלין טומאה.

בבבלי ברכות יש כאן הוספה זו: שנ' הלא כה דברי כאש . . . מה אש אינו מקבל טומאה אף דברי תורה אינן מקבלין טומאה. ואפשר שהוספה זו אינה דברי ר' יהודה בן בתירא אלא של מסדר הברייתא או של מסדרי התלמוד. ובמקבילה בחולין קל"ו, לא נמצאה הוספה זו מה שמוכיח קצת שאינה מגוף הברייתא, אלא שאפשר שבין בירושלמי ובין בבבלי חולין יש דלוג סופרים שדלגו על מה שבין „מקבלין טומאה” הראשון ל„מקבלין טומאה” השני.

מן נדה ומן אשת איש ההוא גברא בעי למיסחי אפי' כן א"ל תסכן  
בנפשך.

אף שאפשר לאמר שהיה קשה על ה„חמר” טבילת בעל קרי יותר מאיסור נדה ואיסור אשת איש (עיין למעלה עמוד רמ"ג, על השומר כרמים), מכל מקום לא נראה לי פרוש המפרשים, שאין עולה על הדעת, שהבהמי הזה ספר לר' יוסי שבא על נדה ואשת איש, והיא חוצפה ועזות פנים שאין למעלה הימנה, ולא עוד אלא שר' יוסי לא גער בו ולא הוכיחו על העברות החמורות שעבר. ויותר נראה שדברי החמר נאמרו בלשון „בתמיה”: וכי מן נדה ומן אשת איש אני רוצה

<sup>65</sup> (עיין פרוש המשנה להרמב"ם סוף נעים שהוכיח מדברי תורת כהנים (=תוספתא שם ח', יג) שהיה ר' יהודה אצל רבו ר' טרפון בחוצה לארץ. והדבר צ"ע שר"ט היה כהן ולא היה מטמא עצמו לצאת לחיל אם לא לצורך גדול.

לטבול-, והלא מה שאני עושה אני עושה כדי לקיים תקנת חכמים ושומר מצוה לא ידע דבר רע, ובטוח אני שלא יארע לי שום דבר, שכן אני יודע לשחות ולעמוד בפני המים. ואולם ר' יוסי הזהיר בו שלא יסכן את עצמו ואמר לו, אם תרד לא תעלה (לפי מנהגם ודרכם תלה הקללה באחרים ואמר: ההוא גברא), והיה כשגנה שיצאה מלפני השליט ונטבע החמר. ואיך שנפרש הדברים האלה אין להוציא ראייה ממעשה זה, שהיו נוהרים מלשהות בטומאת קרי אפילו שעה קטנה אלא היו טובלין מיד אחר שנטמאו, שאין לנו אפילו רמו קל כאן שהחמר הזה טבל מיד שעשה מעשה. ואדרבא סגנון המעשה מראה שהוא היה טמא כבר קודם שיצא לדרך עם ר' יוסה וכשהגיע למקוה של מים-אין ארץ ישראל מבורכת כל כך במים!-ירד לטבול. ולפרוש המפרשים החמר הזה בטפשותו חשב שטבילה במקוה מכפרת על עבירות חמורות כאשת איש ונדה ולכן כשהיתה לו ההודמנות לטבול מהר וטבל, ולפי פרושנו לא היה רשע אלא שירד לטבול מקרי שבטוח היה שלא יארע לו שום רע, ולב' הפרושים אין מעשה זה מוכיח, שטבילת בעל קרי, תכופה" היתה.

מיכל בעינא אמר ליה אכיל ההוא גברא בעי מישתא . . . תמן לא שרית לך אלא בגין סכנתא דנפשא ברם הכא אסור.

כל הפסקא מובאה בתרגום עברי בתשובה לגאון שפרסמתי בגאוניקא חלק ב', ל"ט, ומפני חשיבותה הנני מעתיק אותה כולה; וזה לשון הגאון: ובעל קרי אינו אב הטומאה . . . ומצוה היא על בעל קרי שלא יאכל עד שירחץ ויטהר כדי שיברך בפיו ברכה נכונה (לא רק בהרהור) לפני המזון ולאחריו שכך שנינו במשנתנו לענין קרית שמע בעל קרי מהרהר בלבו וגו' ואם אין לו מים אוכל כסדר שאמרו חכמ' בעל קרי שאין לו מים לטבול קורא קרית שמע ומברך לפניו ולאחריה ואוכל פתו ואינו מברך לפניו אבל מברך לאחריה שמים . . . ובתלמוד ארץ ישראל ר' יוסי בר' יוסי הוה אתו (צ"ל: אתי) באלפא ראה אותו שהוא תולה את עצמו כדי לרד לים לטבול אמ' אל תסכן בעצמך אמ' לו צריך אני לאכול אמר לו אכול כשהגיע ללון אמ' לו ר' יוסי ולא התרתי לך שם אלא מפני סכנה אבל כאן אתה אסור לאכול עד שתרחץ.

ואשר לגרסאות הגאון בבבלי כבר הערותי שם בספרי בקצור על כ"י פ' (דקדוקי סופרים כ"א, ב', הערה י') שגם בו הגרסא: ומברך לפניו ולאחריה.

ואפשר שאין זה שבוש, כמו שכתב בעל דקדוקי סופרים, אלא שלפי הברייתא ברכות ק"ש כק"ש עצמה, ובשארין לו מים מברך ברכות אלו ואף שאין מברך על המזון לפניו. וכבר מצינו (עיין חלק א', רכ"ה-רכ"ז) מי שאומר שהברכות מעכבות, שאין יוצא-מדרבנן-חובת ק"ש אם קראה בלי ברכותיה, ולכן אין לתמוה שהתירו לבעל קרי לברך ברכות ק"ש ואף שאסרו עליו ברכות אחרות של מצות או ברכות הנהנין. ובסוף הברייתא אפשר לקיים הגרסא: מברך לאחריה שתיים, כמו שגורסים הגאון וכ"י פ', אם נאמר שלדעת תנא זה רק ברכת הון וברכת הארץ הן דברי תורה ולא ברכה שלישית של ברכת המזון. ואף שלא מצינו בשום מקום אחר מי שיאמר כן, אין להכחיש שלפי פשוטו של הכתוב: וברכת את ה' אלהיך על הארץ הטובה אשר נתן לך, אין לו לאדם לברך אחר אכילתו אלא על הארץ הטובה שנתן לנו להספיק לנו מזון מה שמקביל לשתי ברכות ראשונות של ברכת המזון; עיין למעלה עמוד קנ"ד-ה'.

ואשר לגרסת הגאון בירושלמי, תרגומו העברי: צריך אני לאכול, מקביל: לאנא מיכל בעינא בארמית. ובהוצאה ראשונה של הירושלמי הוא אשגרא ממעשה שלפניו וצריך למחקו, ובהוצאות אחרות ובכ"ר, תקנו" וגרסו: ההוא גברא בעי מיכל, ואין זה תקון. בתרגום העברי לא נמצא דבר המקביל למאמר: ההוא גברא בעי מישתא, שלפנינו, ואפשר שהגאון קצר דברי הירושלמי, ואפשר שלא היה לפניו אלא: אנא מיכל בעינא, והסופרים של ספרים שלנו הוסיפו: ההוא גברא בעי מישתא. לעומת זה נראה שהגאון גרס: כיון דמטון למינח (=למינה בכ"ר, אלא שלסופר של הכ"י נתחלפה לו ח' בה') ולכן תרגם: כשהגיע ללון. ואולי של לון הוא ט"ס במקום ל למן, ואף שבלשון חכמים הפכו למן לנמל. ובסוף המעשה לפנינו: למיטעם כלום, ואולם תרגומו העברי: לאכול, מקביל למיכל, ומזה מוכח שלא גרס: ההוא גברא בעי מישתא.

והנה ראש דברי הגאון: ומצוה הוא על בעל קרי שלא יאכל עד שירחץ ויטהר וכו', מוכיח שהוא פרש דברי הירושלמי על דרך זו. כל זמן שהיו בספינה התייר לורי יוסי לאכול ולשתות ואף שהכרח לאכול ולשתות בלא ברכה (הוא פסקי"ה כר' מאיר ולא כר' יהודה, שכן שנה רבי במשנתו דעת ר' מאיר סתם, עיין חלק א', עמוד ש"ז), וכשהגיעו לנמל הורה לו שאסור לו למעום כלום עד שיטבול, שביש לו מים מצוה היא על בעל קרי שלא יאכל עד שירחץ ויטהר.

66) ממה שלא נאמר בירושלמי: ברך ואכול, מוכח שר' יוסי פסק כר' מאיר ולא כר'.



ובודאי אין לזוז מפרוש זה ולא כמי שאומר, שהיה אוכל חולין בטהרה והתיר לו לאכול בטומאה כל זמן שלא היה יכול לטבול. שאף אם נקבל דעת האומרים שבדורות הראשונים כשפרצה טהרה בישראל יש שהחמירו כל כך באכילת חולין בטהרה עד שאכילה בטומאת הגוף או בהקטמא בדבר טמא היה נחשב בעיניהם כאסור גמור,<sup>67</sup> אין עולה על הדעת שר' יוסי בן ר' יוסי אחד מהאמוראים של הדורות האחרונים—הוא חי בדור שלפני חתום תלמוד ארץ ישראל—היה מן המחמירים בדבר זה, שבימיו כבר נתמעט אפר פרה ואולי נאבד לגמרי ורוב ישראל היו אוכלין חולין בטומאה משום שהיו טמאי מתים (עיין מה שהערנו על זה למעלה עמוד פ"ב) ואי אפשר שהוא היה אומר: אסור להזווג גברא למיטעם כלום עד שעתא דיסחיא. ומלבד זה קשה לקיים פרוש זה שנוכרח לאמר שלא היו להם בספינה זו לא פירות שלא הכשרו ולא משקין של פירות. ואולם גם אם נדחוק לאמר כן קשה למה אמר לו כשהגיע לנמל: אסור... למיטעם כלום, והלא מותר לו לאכול ולשתות דברים שלא הוכשרו לטומאה. ויש מי שרצה להביא ראיה מכאן שגורו על בעל קרי אכילה ושתיה ולא לבד דברי תורה, וכבר הערנו למעלה עמוד רל"ה—רל"ו, שאי אפשר לקבל דעה זו כלל וכלל לא, ועיין גם כן דבור הבא.

ואולם מה שקשה בתשובה לגאון זה הוא, שאיך אפשר לקרב את הרחוקים דעת הירושלמי ודעת הבבלי בענין זה. ובודאי שכן הוא כדברי הגאון שלפי דעת הירושלמי בשיש לו מים: מצוה היא על בעל קרי שלא יאכל עד שירחץ ויטהר, ואפילו ר' יהודה לא נחלק על זה וכמו שאמרו בפרוש בראש הלכה זו

<sup>67</sup> אין כאן המקום להרחיב הדברים על הענין המסובך והחמור הזה שכבר האריכו בו רבים (עיין ביחוד: ביכלער, עם הארץ שבגליל קי"ט—קכ"ד וכנדרו: אלון, תרביץ ט', קע"ט—קפ"ח). ואולם רואה אני להעיר על דברי אלון שם ק"צ, שכתב, שמדברי יוסיפוס בכפרו נגד אפיין ב', סוף כ"ג, מוכח שחובת טהרה היא מצוה לעצמה ולא כמו שאמרו חכמינו, שאדם מותר לטמא עצמו ולהשאר טמא כל זמן שאין רוצה להכנס למקדש או לגע בקודש. ובאמת דברי יוסיפוס מוכיחים שדעתו כדעת חכמינו, שהבקי בסגנונו ידע שאין הוא משתמש במלה *ἐπιμα* במשמע: לבד, אלא במשמע: אחרי, ובדרך ההשאלה אחרי הוא כמו: וביחס לדבר, ולפי זה צריך לתרגם דברי יוסיפוס: וביחס לקרבנות צוותה התורה דיני טהרות וכו'. וחזק מזה הכלל הנה יהי בידך, כל מקום שדברי יוסיפוס הם דברי הפסוק כצורתם אין למדין מהם כלום, ורק במקום שהוא מוסיף או גורע יש לדבריו ערך לעצמן. כשהוא אומר לדוגמא, שובים נשתלחין חוץ לעיר (קדמוניות ג', ט', ג') הוא מצטט דברי התורה: וישלחו מן הפתחה כל צרוע וכל זב (במדבר ה', ב'); מטהאקרי נעלם פסוק זה ובהוצאתו של הקדמוניות הוא מעיר שזה לא נמצא בתורה, ואולם הדעת נותנת שצדקו דברי רבותינו (כלים א', ח') שבימי בית שני, ולכל הפחות בימי ב'ש ובי' בני דורם של יוסיפוס, לא נשתלחו זבים אלא ממחנה לוי—הר הבית—שבזמן ההוא הרבה עירות גדולות היו בארץ ישראל שאוכלוסייהן רבים, וקשה לתאר בלשון נכנסה לעיר לברוק אם יש בה זבין וזבות.

ובראש ההלכה הבאה, שלא נחלקו ר' מאיר ור' יהודה אלא בשאין לו מים שלר"מ: אינו מברך לא לפנייה ולא לאחריה, ולר' יהודה: מברך לפנייה ולאחריה. ואולם לפי הבבלי על דעת החולק על ר' יהודה בשיש לו מים: מהרהר-ק"ש-בלבו ואינו מברך, ופרושו שכיון שברכות לאו מדאוריחא לא אצרכוה רבנן (רש"י בפרושו על המשנה), ולר' יהודה מברך כדרכו, בין בשיש לו מים בין בשאין לו מים. ואין לאמר שהגאון פרש משנתינו כמו שפרשה הגר"א שאין כאן מחלוקת כלל בין הבבלי והירושלמי, ושגם לפי הבבלי לא אמרה המשנה דבריה אלא בשאין לו מים ומהרהר בברכות (עיין למעלה דבור: מהו מהרהר, עמוד קצ"ח-ר'), שהרי בפרוש הוא אומר: ומצוה הוא על בעל קרי... שכך שנינו במשנתנו לענין קרית שמע מהרהר בלבו וג', ואם כן לפי דבריו משנתנו בשיש לו מים. ובודאי שכן הוא שביש לו מים מצוה היא שיטבול כדי שיברך ברכות ק"ש-או ברכה שלפני המזון-, ואף שאין מחוייב בדבר שחכמים פטרוה, מכל מקום דברי הגאון קשה לעמוד עליהם, שהוא מביא בראשונה דברי המשנה, שלפי הבבלי פרושה שפטרוהו לבעל קרי מכל הברכות חוץ מברכה שלאחר המזון, ומסיים בדברי הירושלמי שאסור לו לטעום כלום קודם שיטבול משום שאי אפשר לו לברך. וקשה לאמר שהגאון פירש המשנה בדרך זו, שאם אכל ונעשה-או שנוכר-שהוא בעל קרי מברך לאחריו ואולם ב"ק אין מברך לפניו וכיון שאינו מברך אסור לו לאכול ולשתות, שאסור לו לאדם ליהנות מעולם הזה בלי ברכה, שסוף סוף קושינו, שמתחיל במצוה וגומר באסור במקומה עומדת. ואפשר שלא כוון הגאון אלא להדגיש חשיבותה של טבילה זו (הרבה מהגאונים פסקו שבטלוח לטבילה זו לגמרי בין לדברי תורה בין לתפלה ולברכה, עיין אוצר הגאונים ברכות-התשובות סימן קמ"ב, קמ"ג וקמ"ז), שלפי הירושלמי לא לבד שמצוה היא לטבול לאכילה כדי שיברך הברכה כתקונה אלא שגם אסור יש בדבר. וצ"ע.

אמר ר' ינאי שמעתי שמקילי' ומחמירין בה... מקיל בה לרחוץ במים שאובין מחמירין בה לטבול במים חיים.

מאמר זה של ר' ינאי מובא גם בבבלי כ"ב, א', וכך הוא שנוי שם: שמעתי שמקילין בה ושמעתי שמחמירין בה וכל המחמיר בה על עצמו מאריכין לו ימיו ושנותיו. ומהרש"ל הפך הסדר וגורס: שמעתי שמחמירין בה... שמקילין בה,

וכך היא הגרסא בתשובה לנאון בנאוניקא ב', מ', ואין ספק שהנאון מביא דברי ר' ינאי מהבבלי ולא מהירושלמי, שכן הוא משתמש בלשון: מאריכין לו ימיו ושנותיו, כמו שהוא בבבלי ולא בלשון הירושלמי: מאריכין לו ימים בטובה, ואף שהוא מביא שם המעשה ברבי יוסי בן יוסי מ, תלמוד ארץ ישראל" (עיין ראש דבור הקודם) הוא מסיים בדברי ר' ינאי לפי נוסח הבבלי השגור בפיהם.

ולפי פשוטן של דברים לא נתכוון ר' ינאי לאיזה קולא פרטית או חומרא פרטית אלא בדרך כלל אמר דבריו, שאף שהרבה קולות נאמרו בענין זה (לדוגמא יש מי שאומר שאין צריך טבילה אלא להגדה ולא להלכה ויש שאין מצריך טבילה כלל לדברי תורה אם אינו מזכיר אזכרות ועוד הרבה קולות אחרות בסוגיא זו בירושלמי ובבבלי, והגדולה שבכולן שיש שלא נהגו בטבילה זו כלל ולא רק בבבל אלא גם בארץ ישראל, עיין הערה נ"ד) כל המחמיר בה מאריך ימים בטובה. ואולם כבר ראשוני הראשונים פרשו שהקולא והחומרא הן באופני הטבילה והרב בעל הלכות גדולות (ברכות פ"ג, הוצאת ר' שמעון טרויב ד' א'; הוצאת מקיצי נרדמים סוף עמוד כ"ז) מביא דברי ר' ינאי שבבבלי בנוסח זה: מקילין בה מסחא במים שאובין מחמירין בה דמצרכי טבילה במי מקוה. וברור שד' מלים: מסחא במים דמצרכי טבילה, הן פרוש שהוסיף על דברי הבבלי, והלשון שהיא לשון הגאונים והראשונים מוכחת על זה. וקרוב לפרוש זה של בה"ג הוא פרוש רש"י שם במקומו: שמקילין בה במרחצאות או בנתינת ט' קבין (בחולה או בבריא לאונסו) שמחמירין בה ארבעים סאה. וכמה מדויקים הם דברי רש"י שבמקום מים שאובין סתם, פרט ואמר במרחצאות, כי אין עולה על הדעת שר' ינאי יחלוק על סתם משנה (מקואות ח', א') שמפורש נאמר בה מבלי שיחלוק אדם על זה: מקואות העמים שבחול כשרים לבעלי קריין אפילו נתמלאו בקילון. ואולם משום שמשנה זו נתפרשה בשתי דרכים<sup>68</sup>, האחת: מים שאובין

68. קילון שבמשנה מלה יונית היא ומשמעה מסאבת שזאבין בה מים מן הכאר-בנרמנית: Pumpe - ולא ביב של מים (פרוש הגאונים לסדר טהרות) ולא בור עמוק (רש"י ראש מועד קטן), ולפי פשוטה של המשנה כונה לאמר שמקוה שנמלאה מים במשאבת כשרה לבעל קרי. וכבר העיר הגר"א בבאוריו לאורח חר"י, שמשמנה זו מוכח שזאובים בכלי פסול, ונראה שהמקיל בכלי מפרש שכל מקוה מים בין בקרקע בין בכלי נקראה מקוה, וככל מקום שזאובין כשרים גם שאובין בכלי כשרים. ויש מקום לדעה זו למי שאומר שכולה שאובה פסולה מן התורה, וא"כ אין טעם לחלק בין שאובים וכלי, ואולם לדעת האוכר שאפילו כולה שאובה אינה אלא מדרבנן, בודאי אפשר לאמר שלא התירו בבעל קרי אלא שאובים במקוה שאינן אלא מדרבנן אבל לא שאובים בכלי שפסולים דבר תורה. ואכמ"ל.

ואפילו בכלי (=במרחצאות כשרים), והשניה: שאין מים שאובין כשרים לבעל קרי אלא בקרקע (עיין בבלי כ"ב, ב'), וביחס אל מחלוקת זו אמר ר' ינאי יש שמקילין בכלי ובמרחצאות ויש שמחמירין בכלי ולא התירו אלא בקרקע. ויש מגדולי האחרונים שטעו בדבר זה ואמרו (פרי חדש או"ח סימן פ"ח) שמשנתנו במקואות היא על דעת ר' יהודה אבל ר' מאיר חולק עליו שם בתוספתא ראש פרק ו' ופוסל מים שאובין לטבילת בעל קרי. ואולם המעיין היטב בדברי התוספתא יראה שלא כן הוא, וכך נשנתה שם מחלוקת ר"מ ור"י: מקואות העמים שבחוצה לארץ כשרים לבעלי קריין... ושבארץ ישראל שחוץ מן המפתח כשרין... ושלפנים מן המפתח פסולין לבעלי קריין... דברי ר"מ ר"י אומר כשרין לבעלי קריין. ומי שאין רוצה להתעקש יראה שלא נחלקו ר"מ ור"י אלא במקואות א"י ובשלפנים מן המפתח אבל מודה ר"מ שמקואות חו"ל כשרין לבעלי קריין, שכן הן טובלין בשאובין. וטעם מחלוקתם שר"מ חשש בשלפנים מן המפתח של מקואות ארץ ישראל שמא נטמאו המים, ולא חשש לזה במקואות ארץ העמים משום ששם אין טומאה וטהרה לאנשים דבר תורה (ולא גזרו גשים אטו אנשים) ואולם בארץ ישראל שיש קודש וקדשים חשש שאם יטבלו בה בעלי קריין יבואו לטבול בה גם שאר הטמאין שטמאין מן התורה. ולפי זה אי אפשר לאמר כמו שאומר הרב בעל פרי חדש שם שת"ק של ר' יהודה בברייתא שבבבלי כ"ב, ב', הוא ר' מאיר שחולק עליו בתוספתא ואומר שמים שאובים פסולים לבעלי קריין. וכבר הערנו למעלה עמוד רי"ט, בבאור ברייתא זו, שלפי הירושלמי מחלוקת זו של התנאים אין עניינה כלל אצל מים שאובין, ולפי הבבלי לא נחלקו ת"ק ור"י אלא שר"י מוסיף ואומר ש"מ' סאה" כאן אפילו בשאובים. ומה שאמרו שם בבבלי: אי משום צינה אפשר במרחצאות... וכי יש טבילה בחמין, לא שנחלקו במים שאובין אם כשרים הם או לא, אלא שנחלקו אם שאובין בכלי כשרים או לא. ובכתב יד ואצל הראשונים הגרסא שם: וכי יש טבילה בכלי, והיא הגרסא הנכונה, ואולם גם לפי גרסת הספרים שלנו בחמין פרושו בחמין שהוחמו בכלים שכן דרך העולם לחמם אמבטי אבל לא מקוה. וממקומו הוא מוכרע שלא נחלקו רב הונא ורב חסדא במים שאובין. שאם לא כן מה זה שאמר לו רב הונא לרב חסדא: רב אדא בר אהבה קאי כוותך, וכי רב אדא, כיפי תלי ליה, ומה כוחו גדול יותר מכוחה של סתם משנה שבפרוש נאמר בה שמים שאובין כשרים לבעל קרי, אלא שמוכח כמו שכתבנו שלרב חסדא אין מים שאובים בכלי כשרים, וכך היא דעתו של רב אדא בר אהבה שלא הכשירה

המשנה מים שאובין אלא בקרקע ולא בכלי. ובתענית י"ג, א' הנחת התלמוד היא שמרחצאות בחמין, ובודאי שכן הוא אלא שהן חמין שהוחמו בכלי. ובמה שאמרנו כבר נרמז הספק הגדול שבידינו, אם הפרוש על דברי ר' ינאי שלפנינו בירושלמי: מקילין בה לרחוץ במים שאובים וכו', הוא מגופו של התלמוד, שקשה לאמר שר' ינאי החמיר במים שאובין בנגוד לדעת המשנה שבמקואות שלא נמצא עליה חולק בשום מקום. ומי שהוסיף פרוש זה כבר השתמש בדברי בה"ג המובאים למעלה ודעת הרב הזה היא כדעת האחרונים, שבבבלי נחלקו תנאים בכרייתא בהלכה זו ולדעת ת"ק של ר' יהודה אין מים שאובין כשרים לבעל קרי. ואולם גם אם נקבל פרוש זה על הכרייתא אי אפשר לייחס דעה זו להירושלמי שלפי הירושלמי אין ענין ברייתא זו כלל אצל מים שאובין כאשר כבר הערנו למעלה עמוד רי"ט. ומה שמוציא הדבר הזה מידי ספק ועושה אותו לודאי הוא העובדא שבכ"י ליידען כל המאמר מן מקילין בה עד מים חיים לא נמצא בפנים אלא נתוסף על הגליון (עיין אפשטיין באוצר הגאונים – הפרושים עמוד כ"ח הערה ח'; ואולם לא כוון יפה באמרו שם שגם לפני הגאון בעל התשובה בגאוניקא מ', לא היה זה בירושלמי, שהגאון מביא דברי ר' ינאי מהבבלי ולא מהירושלמי כאשר הוכחנו בראש עמוד ר"ס) על פי דברי בה"ג. ומי שהוסיף הוספה זו בירושלמי השתמש בנוסח ב' של הלכות גדולות (הוצאת מקיצי נדרמים סוף עמוד כ"ז) ששם הגרסא: במים חיים, במקום: מי מקוה שבנוסח א'. והרב בעל ספר חרדים בפרושו על הירושלמי כבר הרגיש בזרות דבר זה, שהלא אפילו טמאים מן התורה אין צריכים מים חיים חוץ מוב בלבד, ונדחק לאמר שמים חיים לאו דוקא אלא להוציא מים שאובין. ואולם אין ספק שיש מהגאונים ומהראשונים שאמרו שנשים בזמן הזה שהן ספק זבות צריכות מים חיים (עיין תורתן של ראשונים ב', נ"א; שערי תשובה קס"ד, ובמקומות שהעיר עליהם בא"י הים; שו"ת הגאונים מנטובה ר"ז; רש"י שבת ס"ה, ב', בשם רבינו הלוי, ושם השיג עליו<sup>60</sup> ואולם בשאר מקומות הוא הולך בשיטה זו; אשכול א', קי"ט, ושם בנחל אשכול), וכאשר סתם מקוה בזמן הזה הוא מקוה לנשים, הגיהו"ה בהלכות

<sup>60</sup> השנת רש"י על דעת רבו מתוספתא זבים ג', היא השנתו של ר' האי על ר' נטרנאי בתורתן של ראשונים. ומבעל איי הים נעלמו דברי רש"י ודברי ר' האי. ואף שעל צד הדוחק אפשר ליישב קושיא זו ולאמר שרק זבה קטנה שאין צריכה קרבן אינה צריכה מים חיים אבל זבה גדולה השוה לזב לענין קרבן שוה לו לענין מים חיים. דעתי נוטה שהגאונים החמירו במים חיים לנדה כדי לסתום פיהן של הקראים שהיו מונין אותן בשביל דבר זה. עיין אדרת אליהו לבשייצי הלכות נוסאה וטהרה פ"ח; עיין הערה מ"ג, ואכמ"ל.

גדולות: מים חיים, במקום: מי מקוה, והגהה"ז קנתה מקומה בירושלמי שלפנינו. והלשון המקורית של בה"ג: מי מקוה, לא נמצאה, אם זכרוני איננו מטעה לי רק בברייתא אחת של הבבלי (ערובין ד', ב', ושם נסמן; המקור הוא ספרא ט"ו, ט"ז), ומשמעו איננו ברור שיש שפרשו שמי מקוה הוא הנגוד למים חיים (רש"י שם) ויש שאמרו (רש"י חגיגה י"א, א'; רשב"ם פסחים ק"ט, א'; רשב"א בתשובותיו א', שט"ז) שמי מקוה הם מים שאינם שאובים, ואין ספק שבה"ג דעתו כפרוש השני ולכן השתמש במי מקוה בנגוד למים שאובין. ואולם מדברי הספרא במקום הנ"ל ומספרא י"ד, ח': ורחץ אפילו במי מקוה והלא דין הוא מה הוב שאין טעון הזיית מים חיים טעון ביאת מים חיים מצורע . . . ת"ל ורחץ אפילו במי מקוה, מוכח כפרוש הראשון שמי מקוה משמעו מים שאינם חיים. ולפי דרכנו למדנו שאי אפשר לאמר שבעל ה"ג היה לפניו בירושלמי: מי מקוה, שאין לשון זו הנגוד למים שאובין.

אף שכבר נתרחבו דברינו בפרוש סוגיא זו לא נמנע מלחזור בקצרה על העקרים החשובים שבהלכות בעל קרי שעמדנו עליהם עד כה ולהוסיף עליהם מה שראינו להוסיף.

א' מנויה וגמורה בסוד חכמי תורה, התנאים האמוראים והראשונים, שלא תקנו טבילת בעל קרי אלא לדברי תורה ולתפלה. ומי שאומר ש"תקנת עזרא" היתה למצות טהרה כשהיא לעצמה שהיא תכופה וקצובה ואינה זקוקה לא לתלמוד ולא לאכילה, המשנה הראשונה של הש"ס באה ומטפחת אותו על פניו, שלפי דברי ר' מאיר (בבלי ב', ב') היא מלמדתנו שהכהנים הטמאים – ורובן בעלי קריין – טובלין סמוך לחשיכה ולא נמנעו מלשהות בטומאתן זו כל היום. ואם לדעת הירושלמי (יומא פר"ח, א') ולדעת קצת תנאים בבבלי (שם פ"ח, א') ב"ק ביוה"כ טובל והולך כל היום כולו, אין הטעם משום שטבילה זו מצוה לעצמה אלא משום שטבילה בזמנה – ביום שנטמא – מצוה, או משום שתפלת נעילה זמנה סמוך לחשיכה; עיין עמוד רכ"ה. והמעשה באותו "חסיד", ר' יהודה בן אילעאי, שלא טבל עד שהוצרך ללמד לתלמידיו (בבלי כ"ב, א') מוכיח שאף החסידים היותר גדולים לא היו מחמירים לטבול מקרי מיד כשנטמאו. לכן קשה לפרש המעשיות ב"עמי הארצות" שנזכרו בסוגיא זו כמו שנתפרשו על ידי קצת חכמים, שאלה ההדיוטות כבר נהגו להחמיר שלא לשהות בטומאת קרי ואפילו שעה קטנה, אלא שצריך לפרשם כמו שפרשנו למעלה, כל אחד ואחד לפי ענינו המיוחד לו; עיין עמוד רמ"ג – רמ"ד, ורנ"ה – רנ"ו.

ב' מעתה אי אפשר לאמר ששתי תקנות נתקנו בבעל קרי, תקנת עזרא, מצות טבילה לעצמה, וגזרת בית שמאי ובית הלל" לאסור דברי תורה עליו, ואף שיתכן שיהא אדם חייב לטבול מן הטומאה ומותר בדברי תורה עד שלא טבל, כבר ראינו שלא נמצאה בשום מקום מצות טבילה לעצמה בבעל קרי, אלא תקנה אחת: אסור ב"ק בדברי תורה. והדבר מוטל בספק, אם נחלקו האמוראים במסורת תקנה זו, שיש שייחסוה לעזרא ויש שייחסוה לתלמידי שמאי והלל, או שעקר התקנה קדום לזמנן של ב"ש וב"ה אבל אלה ב' הבתים הוסיפו, הלכות בעלי קרי"; עיין עמוד רכ"א ולקמן בהמשך דבור זה.

ג' אם עזרא תקן, או אחרים תקנו לטבילה זו (בסוגיא זו השתמשו בלשון רבים: התקינן), ברור הוא שלא עלה על דעת שום חכם לאמר שבעל קרי אסור בדברי תורה מדאורייתא, והדרשה שדרשו: והודעתם לבניך... וכת' בתריה<sup>70</sup> יום אשר עמדת וכו' (בבלי כ"ב, א') אסמכתא בעלמא היא, אלא שהמקשן שהקשה על סמיכות זו בבבלי כ"א, ב', חשב שמי שדרשה ראה בה דרשה גמורה. ור' יהושע בן לוי שבבבלי יחסו לו דרשה זו הוא הוא האומר בסוגיא זו בירושלמי: דבר שהוא גודר את ישראל מן העבירה אתם מבקשים לעקור אותו, ומזה מוכח שגם לדעתו טבילת בעל קרי אינה אלא תקנת חכמים, ולכן גם הוא הקיל בה (שם בבבלי) ואף שהתנגד לבטולה. והקולות הרבות שנאמרו בה מראשוני התנאים הן הראייה היותר חזקה שהכל מודים שהיא תקנת חכמים ולא דבר תורה; עיין עמוד רל"ד.

ד' שתי הקולות היותר גדולות בטהרת בעל קרי הן, מים שאובין ונתינת ט' קבין-בחולה המרגיל או בבריא לאונסו-, במקום טבילה הנהוגה בכל הטמאים. ואשר למים שאובין, יש מי שאמר שאין הכל מודים בקולא זו אלא שהיא תלויה במחלוקת תנאים. ואולם קשה לקבל דעתם, שמתוספתא מקואות ראש פ"ו, מוכח שגם ר' מאיר החולק על ר' יהודה ומחמיר בשלפנים מן המפתח במקואות של ארץ ישראל, מודה שמקואות העמים שבחוצה לארץ כשרים לבעלי קריין, וע"כ שגם הוא סובר ששאובין כשרים אלא שהחמיר במקואות של ארץ ישראל משום חששא של מים פסולים. ולפי זה גם בבבלייתא שבתוספתא ב', י"ב (=בבלי כ"ב, ב'); ירושלמי בראש הלכה זו לא נחלק ת"ק של ר' יהודה

(70) כתיב בתריה הוא לשון שהשתמשו בה רק האמוראים ולא התנאים, וקרוב הדבר שכל הדרשה אינה מנוף הברייתא אלא שנתוספה שם על פי דברי ר' יהושע בן לוי שם כ"א, ב'; ועיין מה שהערנו למעלה סוף עמוד רמ"ח.

עליו במים שאובים, אלא שמסדר הברייתות שנה קולותיה של טהרת בעל קרי, הראשונה: ט' קבין, נשנתה סתם והשנייה: מים שאובין, על שם ר' יהודה שהוא מקיל גם בשיש חששא של מים פסולים. ואפשר גם כן שלא נזכרו מים שאובין כלל בברייתא זו אלא שנחלקו ת"ק ור' יהודה אם יש לחלק בחולה בין לעצמו ולאחרים שלת"ק לעצמו די לו בנתינת ט' קבין ולר"י גם חולה-המרגיל-צריך מ' סאה; עיין עמוד רי"ט ועמוד רכ"א. ואל יטעוך דברי יוסיפוס בספרו קדמוניות ג', י"א, רס"א, המדגיש שטבילת בעל קרי דווקא במים קרים (גם בלשון חכמים, חמין) הוא נרדף עם „שאובין“; עיין תענית י"ג, א': טבילה בחמין מי איכא שאובין נינהו אלא לאו בצונן, שבודאי לא התירו שאובין אלא לדברי תורה, ויוסיפוס מדבר בטבילת בעלי קרי לקודש ולמקדש, שלא נזכרה בתורה טבילה לדברי תורה. ולפי דרכנו למדנו גם כן שמה שאמרו בסוף הלכה זו: שמקילין בה במים שאובין וכו' אינו מנוף הירושלמי אלא הוספה מאוחרת על פי דברי הלכות גדולות, שכן לא נחלק אדם שמים שאובין כשרים בטבילה זו; עיין עמוד רס"ב. ואשר לנתינת ט' קבין קרוב לאמר שלא נחלק אדם על קולא זו, ואף שהרבה דעות לתנאים ואמוראים במי ומתי אמרו שדי לו בט' קבין. ולפי סתם משנה מקואות ג', ד', בחולה נשנתה קולא זו, ואולם לפי הבבלי יש שלא חלקו בין בריא לחולה כלל-ואפשר שזו היא דעת ר' יהודה בתוספתא שהזכרנו למעלה-, אלא שחלקו בין מרגיל ללאונסו. וקרובה ההשערה שבתחלה לא חלקו לא בין בריא לחולה ולא בין מרגיל ללאונסו, שכן לא חלקה התורה בהן בטומאת בעל קרי לקדש ולמקדש, אלא שאף קודם שבטולה כבר התחילו להקל בטבילה זו, ויש שהקילו בחולה המרגיל ויש שהקילו בבריא לאונסו. ואולם יש פנים לכאן ולכאן, ואפשר גם כן שהשתלשלות טהרה זו בדורות הראשונים היתה לצד החמור, ובראשונה לא התקינו טבילה זו אלא לבריא המרגיל ואחר כך הוסיפו גם בריא לאונסו וחולה המרגיל אלא שבשניהם אמרו שדי להן בנתינת ט' קבין. ורמז קל לחלוק שבין מרגיל ללאונסו נמצא כבר ביוסיפוס (קדמוניות ו', י"א; רל"ה) באמרו, ששאל שתק ביום הראשון כאשר לא בא דוד אל הלחם: שחשב שלכן לא בא שעור לא השלים טהרתו מתשמיש, ונראה שהוא מפרש מקרה בשמואל א', כ', כ"ז במשמע תשמיש ולא קרי, י"י

71) עיין רש"י ורד"ק שפרשו מקרה כמו קרי, ואולם מפסחים ג', א', נראה שבעלי התלמוד פרשו מקרה: ארע לו דבר, וכן מתרגם התרגום. והרלב"ג מפרש כיוסיפוס!



משום שבימיו לא נהגו בטבילת בעל קרי אלא במרגיל וכדעתו של ר' יהושע בן לוי: אין קרי אלא מתשמיש. ולפי פרושנו לא נחלק ריב"ל ושאר האמוראים אלא אם הרואה קרי מעין תשמיש צריך טבילה או לא ואולם הכל מודים שצריך ט' קבין, וטהרה זו שלא על ידי טבילה יחידה היא במינה שלפי הכלל ששנו לנו רבותינו, אין אדם יוצא מטומאתו אלא על ידי טבילה. ואפשר שבימים הראשונים היו נוהגין לטהר עצמם או ברחיצה או בטבילה (בתורה לא נמצא אלא רחץ, ואולם ממלכים ב', ה', י"ג-י"ד מוכח שרחץ כולל גם טבילה) וכשנתנה תורה ונקבעה הלכה שאין טהרה אלא על ידי טבילה עוד נשאר המנהג הישן של רחיצה אצל הטהרה היותר רגילה והיא הטהרה מתשמיש. וכבר ידוע שטהרה זו נהגו בה לא לבד היהודים אלא גם אומות אחרות של בני שם, ולא רחוק כלל מלאמר שהיתה נהוגה אצל ישראל משנים קדמוניות ובדורות האחרונים נקבעה הלכה; עיין עמוד רכ"ח.

ה' כשם שטהרת בעל קרי שונה מכל הטהרות שבעולם, שכן לפעמים ט' קבין די לה, כך טומאתו שונה מכל הטומאות שבעולם שרק מי שנטמא בה אסור בדברי תורה, וכמו שאמרו מפורש בכרייתא שלפנינו בתוספתא ב', י"ג (=בבלי כ"ב, א'; ירושלמי באמצע הלכה זו), שזבין וזבות ושאר הטמאים מותרים בדברי תורה. ולא משום שאלו: אין להם תקנה בשעתן וביומן, אלא גם שאר הטמאים כנוגע בזב (דומה לו הנוגע בעכו"ם) שאין טמאין אלא יום אחד, מותרין בדברי תורה. ורבן גמליאל שלמד לב' סרדיטאות מקרא משנה מדרש הלכות ואגדות (ירושלמי בבא קמא ד', ג'; בבלי שם ל"ח, א'; ספרי דברים ש"ד, ורק במקום האחרון נאמר שהסרדיטאות עשו עצמם גרים, כדי להסכים מעשה רבן גמליאל עם ההלכה שנתחדשה בימי האמוראים שאסור ללמד תורה לגוים,<sup>72</sup> חגיגה י"א, סוף ע"א, ואולם ברור שהוספה מאוחרת היא, ולא בלבד שלא נמצא לא בבבלי ולא בירושלמי אלא גם במדרש תנאים ל"ג, ג' ליתא) בודאי לא היה אפשר לו שלא להטמא על ידי מגעם, ומכל מקום לא נמנע מללמדם כשהיה טמא. ומי שמסתייע מהחזונית, ברייתא דמסכת נדה, האוסרת לנדה להתפלל, להוכיח שכל הטמאים אסורים בדברי תורה הוא מן המתמיהים, שמי שיש לו עינים לראות יראה שחזונית זו מושפעת הרבה מתורתן של הקראים (ואולי גם

<sup>72</sup> כבר ידוע אפילו למתחילים שהרבה מניירי גרים היו בישראל שהיו פלמרים את הגוים תורת ישראל ואמנתו ורק לאחר שפוטו הנוצרים שהיו אומרים, התורה שלנו היא נמנעו בני ישראל מלהתחרות עמהם. ואכמ"ל.

ממנהגי המגושים), ולהקראים בית הכנסת דינו כבית המקדש לענין טומאה-ענין בספר המצות לענין הוצאת הארכאבי עמוד כ"ג-ולכן ברייתא זו ואלה שנגררו אחריה (אוצר הגאונים, תשובות עמוד מ"ט; ראבי"ה סימן ס"ח, ועי' בהערות אפטוביצער שם) אוסרים על הנדות להכנס לבית הכנסת, ואלו בזמן של התנאים והאמוראים אפילו בעלי קריין האסורים בדברי תורה היו עומדין בבה"כ בזמן תפלה, עיין עמוד ר"א-ב', ועמוד רמ"ז. ואין מן הצורך להעיר שלא משום טומאה אמרו, שאין ללבוש תפילין ולקרוא ק"ש בבית הקברות (ירושלמי ברכות ב', ג'; בבלי י"ד, ב') אלא משום לועג לרש. ואשר לברכת טבילה שאמרו שמברך אחר שטבל משום: מעיקרא נברא לא חזי (ברכות נ"א, א'; ועיין גם כן ירושלמי שם ט', ג'), אין לזוז מפרושו של רש"י: דרוב טבילות משום קרי הם ובעלי קריין אסורין בברכות שהם דברי תורה.<sup>73</sup> וקרוב לאמר שהברייתא המובאה שם בבבלי נאמרה על המשנה ברכות ג', ה': ירד לטבול-בעל קרי-אם יכול לעלות ולהתכסות וכו', ועל זה אמרו בברייתא: טבל ועלה אומר בעלייתו וכו'. ואין למדין מדברי הגדה ממעשה בר' יהושע שנטמא במגע גוי וירד וטבל ושנה לתלמידיו (שבת קכ"ז, ב'), שקרוב לודאי שמסדר המעשים סדרם בסגנון סטרוטיפי וסיים בלשון: ירד וטבל בשנה לתלמידיו. ופרושו, שמשום שרצה ללמד הלכה למעשה לא שהה עד ששנה פרקו לתלמידיו אלא מיד שנטמא ירד וטבל; עיין עמוד רכ"ג-רכ"ד.

ו) במקורות התנאים לא נמצא טעם לטבילה זו, ואולם אמוראי ארץ ישראל ואמוראי בבל מסכימים לדעה אחת שתקנוה: שלא יהו ישראל כתרנגולין הללו. וטיבה המיוחד של טומאת בעל קרי-אסור בדברי תורה, שלא מצינו דוגמתה בשאר כל הטומאות מחזק דעת זו של האמוראים שניזרה זו שגזרו חכמים על בעל קרי יסודה בגדר מוסרי למנוע את האדם מלפרוץ בתענוגות נשים יותר מדי, אלא בבבל שבימי האמוראים לא נהגו בה רק תלמידי חכמים הדגישו חשיבות התקנה לתלמידי חכמים ובארץ ישראל חשיבותה לכל אדם שבישראל. והנה אף שכן הדעת נותנת שגזרו טבילה זו בשביל תקנת כל אדם ולא רק לזרו תלמידי חכמים, לכאורה הדבר קשה לאמר שאדם מן השוק יגדור תאותו כדי שלא ימנע מתלמוד תורה, וכי אדם כזה אומנתו היא תלמוד תורה. אלא שאין ספק

<sup>73</sup> לפי דעת רש"י, דברי תורה כוללים בין תורה עצמה בין ברכות ותפלות ולא כן היא דעתו של הרמב"ם שהוא אומר, שטבילה לתפלה ולברכות נתקנה מן בית דין שלאחרי זמנו של עזרא; עיין ההערה הבאה ולפעלה עמוד קצ"ט, ורמ"ה.

שכבר בדורות הראשונים קריאת שמע נתקבלה על כל ישראל לחובה, וק"ש היא היא דברי תורה שכל אחד ואחד עוסק בהן שחרית וערבית. וראוי לתשומת לב שבמשנתנו לא נזכר אסור דברי תורה לבעל קרי אלא בקשר עם קריאת שמע ותפלה (ברכות ג', ד'-ו'; ואולם עיין גם כן תרומות א', ו'). משום שק"ש היא תלמוד תורה שלכל אדם בישראל, ועיין למעלה חלק א', עמוד קל"ו-ז', ועמוד קס"ב, על היחס הקרוב שבין שתי מצוות אלו. ואולי שטבילה לתפלה יסודה בזה שנהגו לטבול-מתשמיש או מקרי-כדי לקרוא ק"ש וכאשר ק"ש ותפלה רצופות הן זו אחר זו (ועיין חלק א', עמוד ע"ג) ראו בטבילה לק"ש טהרה לשתיהן ולכן נהגו לטבול גם לתפלה לבדה כשנטמאו אחר ק"ש. ואולם נטילת ידים לתפלה אין עניינה אצל „טומאה“, והמנהג של רחיצת ידים לתפלה גם לאלה שלא נטמאו, כבר נזכר ב„איגרת אריסטיאס“ ש"ה-ש"ו, וגם אחר שבטלו בבבל טבילה לבעלי קריין עוד החזיקו בנטילת ידים לתפלה, עיין ברכות בבלי כ"ב, א'.

ודע שלפי מה שאמרו בירושלמי שכל הברכות אסורות לבעל קרי (עיין למעלה עמוד רנ"ז), היה אפשר לאמר שהאסור לברך על המזון לפניו הוא הדבר שגודר את ישראל מן העבירה, שקשה הדבר הרבה מאד לטבול בכל עת שרעב לאכול. ואולם ספק גדול בידינו אם הכלל: שומע כעונה, נאמר בענין זה ולא מצינו דעה זו אלא אצל אמוראי בבל. ויותר נראה שבארץ ישראל לא אסרו בעלי קרי בשמיעת דברי תורה, ולכן נהגו גם הטמאים להכנס לבית המדרש ולבית הכנסת, וכן היו פוטרין את עצמן בברכה שלפני המזון שברכו להם אחרים<sup>74</sup> ורק לק"ש: שכל אחד ואחד משנן בפיו, היו מוכרחים לטבול: עיין עמוד רמ"ז, ועמוד קע"ח. ולפי דברינו אלה קשה מלקבל דעת הבבלי, שלפי שיטתו של ר' יהודה גם בשיש לו מים בעל קרי מותר בק"ש ובברכותיה (עיין עמוד רי"ג), שהרי כל עקרה של תקנה זו היה לק"ש שהיא השעור היותר קטן של תלמוד תורה, שכל אחד ואחד מישראל חייב בו בכל יום.

<sup>74</sup> עיין ההערה הקודמת ולמעלה עמוד קצ"ט, על הדעות השונות, אם טבילת בעל קרי לתפלה היא תקנה לעצמה או נכללה בתקנת טבילה לדברי תורה. ואולם אי אפשר לאמר שעקרה של תקנה זו היא לתפלה, שבברייתא שבתוספתא ובב' התלמודים לא נזכרה תפלה כלל, ואף שאפשר לאמר שהיא נכללה בהגדוה. רחוק מלאמר שהעקר חסר מן הספר, ועל כרחק שעקר האסור הוא לדברי תורה ממש כק"ש.  
<sup>75</sup> ולכן לא נמנעו הכהנים מלטבול קרוב לחשכה וכשהצרכו לאכול היו אחרים מברכין עליהם; עיין למעלה עמוד רל"ה ורס"ג; ועיין גם כן דברי רש"י ברכות ראש דף נ"א, שיפה העיר: דרוב טבילות משום קרי הן.

ולכאורה היה אפשר לאמר שטעם טבילה זו הוא משום שתלמוד תורה, וכן תפלה, היה בעיניהם מעין עבודה שבמקדש, וכשם שבעל קרי אסור בעבודה כך אסרו עליו אלו הדברים. וכעין ראייה לזה ממה שאמרו בבבלי על שם ר' יהושע בן לוי ושנו בברייתא כדבריו (עיין שם כ"ב, א') שסמכו חכמים לתקנתם זו על דברי הפסוק: והודעתם לבניך וכו', שתלמוד תורה הוא, זעיר אנפין של קבלת התורה במעמד הר סיני וכשם שנצטוו ישראל על הטהרה במעמד הזה כך תקנו חכמים שיהיו טהורין בשעת למודם ובשעת תפלתם. אלא שלפי טעם זה קשה לעמוד על החלוק בין מצות תלמוד תורה ותפלה לשאר כל המצוות, שלא לבד שלא מצינו בשום מקום שאסרו על בעל קרי עשיית איזו מצוה, אלא שאדרבא לענין סוכה אמרו בבבלי ערכין ג', ב': כהנים איצטריכא ליה סד"א הואיל וכתוב בסוכות תשבו . . . מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו וכו', ומכאן שעקר מצות סוכה שיהו איש ואשתו בסוכה. וטעות היא ביד האומר, שלכן בעל קרי אינו תורם לכתחלה (תרומות א', ו'), משום שאין ראוי הדבר שתעשה מצוה על ידי טמא, אלא משום ברכה כאלם וערום. וכבר ידוע ש,מעשה גדול" ואם לא ראו. פגימה" במצוה שנעשית על ידי טמא, קל וחומר שלא חששו שקדושת התורה תפגם על ידי טומאת העוסק בה. ודברי ר' יהודה בן בתירה: אין דברי תורה מקבלין טומאה, נאמרו לשם ניצוח ל,הוכיח אפסותיה" של דעת החולקים עליו, שאיך אפשר לאמר שבעל קרי אסור בדברי תורה עד שיטבול ודברי תורה אש הן ואין אש מקבלת טומאה. ואולם מעולם לא עלה על דעתו לאמר שלפי שיטת החולקים עליו טבילה זו נתקנה שלא יטמאו דברי תורה מטמא העוסק בהן; עיין עמוד רנ"ה.

ז' המסורת שטבילה לבעלי קריין היא אחת מעשרה תקנות שתקן עזרא אף שעתיקה היא וקרוב לאמר שהיא להתנאים (עיין בבבלי בבא קמא פ"ב, א' שנראה שהפסקא: עשרה תקנות תיקן עזרא וכו' היא סוף הברייתא המובאה שם בשורה אחרונה של דף פ' בלשון: תנו רבנן) סתומה וחתומה היא. ואפשר שבירושלמי לא פרשוה כמו שפרשו בבבלי, שתקן טבילה לדברי תורה, שכן במקום אחד בירושלמי נאמר שהלכות בעל קרי מגורות י"ח דבר הן, אלא שאפשר גם כן שב' התלמודים שווים בדבר זה שעקרה של תקנה זו הוא לעזרא ותלמידי שמאי והלל הוסיפו עליה קצת דברים; עיין עמוד רכ"א. ואיך שנאמר קשה להעלות על הדעת שר' יהודה בן בתירה התנגד לתקנה שתקן עזרא, ואף שמצינו שלפעמים לא נמנעו מלבטל תקנות שתקנו הראשונים משום שלא יכלו

הצבור לעמוד בהן וביחוד הקילו בתקנות שלא נתפשטו בכל המקומות, הי דברי תנא זה אי אפשר לפרשם בדרך אחרת אלא שאין דעתו נוחה ביסוד תקנה זו, ולא מצינו בשום מקום שאחד מן התנאים „יבקר לדע“ מעשי גדולי האומה שבזמן המקרא. ויש מהראשונים שאמרו (מובא בשם: יש מפרשים במאירי ראש דף כ"ב, ולא מצאתי דעה זו בספרי הראשונים שלפנינו): שעזרא דרש והתקין שלדעתו בעל קרי אסור בדברי תורה מדאורייתא שדרש סמוכין: יום אשר עמדת וכו', והבאים אחריו לא קבלו דרשה זו ולכן בטלו תקנה זו שהתקין הוא: שכיוצא בזה רשאי לבטל שלא נמסרין הכתו' אלא לחכמים שבכל דור ודור. אבל קשה לקבל דעה זו, שהרי עשרה תקנות נמנו בברייתא—או במימרא—ותשעה מהן תקנות ממש הן, ואי אפשר לאמר שהעשירית אינה תקנה אלא דרשה. ומכל מקום בעקר הדבר אפשר שצדקו דברי „יש מפרשים“ שעזרא חדש הלכה בענין בעל קרי, אלא משום שהרבה תקנות נתייחסו לו חשבו בעלי השמועות שגם הלכה זו תקנה היא ומנו אותה בין התקנות שתקן. ואולם ההלכה שחדש עזרא אינה אסור בעל קרי בדברי תורה, שהדרשה של סמוכין: והודעתם לבניך . . . וסמוך ליה יום אשר עמדת וכו', היא דרשה רחוקה בדרך האחרונים, ואפילו לבעל דרשה זו אינה רק אסמכתא בעלמא (עיין עמוד רל"ד), אלא שעד שבא עזרא היו אומרים שלא נאמרה טומאת בעל קרי אלא ביוצאי מלחמה<sup>76</sup> שכן הכתוב אומר בדברים כ"ג, י', וכו': כי תצא מחנה על אויביך . . . כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה ויצא אל מחוץ למחנה, ובא עזרא: ותיקן טבילה לבעלי קריין, שדרש שבעל קרי טמא בין ביוצאי מלחמה בין בשאר כל אדם, בהסכם לפשוטו של הכתוב ויקרא ט"ו, ט"ז: ואיש כי תצא ממנו

<sup>76</sup> עיין רמב"ם הלכות תפלה ד', ה', ותוספות בבא קמא פ"ב ראש ע"ב, וכבר הערנו בהערה נ"ד, שמהירושלמי מוכח שכבר בימי המשנה היו מקומות בארץ ישראל שלא נהגו בטבילת בעל קרי.

<sup>77</sup> לפי פשוטן של הכתובים כל הפרשה כולה שם בדברים על יוצאי מלחמה נאמרה, ואפילו לדעת התנאים והאמוראים עקר המצוה: ולא יראה בך ערות דבר, רק ביוצאי מלחמה הוא (עיין הערה י"א, ולקמן ע' רפ"ח), וכבר נדע מכמה ספורים שבמקרא שיוצאי מלחמה מקודשים ומטהרים היו, ודוד אמר לאחיסלך (שמואל א': כ"א, ו'): כי אם אשה עצורה לנו וכו'. ואפשר גם כן שעזרא תקן שיהו טובלין בעלי קרי—וכן שאר הטמאים הערותי בכמה מקומות (עיין ספרי, על הכת בלתיידועה עמוד צ"ו, וגנוי שעכטער א', עמוד תקמ"ג) שכן נהגו בדורות הראשונים לשבות את השבת בטוהרה, ואולי שכבר נרמו על זה בנחמיה י"ג, כ"ב: אשר יהיו מטהרים וכאים שומרים השערים לקדש את יום השבת. ודע שבבבלי ב"ק פ"ב, א', נשנתה התקנה: שתהא אשה משכמת וכו', סתם ואולם בירושלמי נגלה ד', א', אמרו: שיהו אופין פת בערבי שבתות, ולכן אין לתמוה אם גם בתקנת בעלי קרין השמיטו השונים בערבי שבתות.

שכבת זרע וכו', ולא כמו שפרשוהו קודם עזרא על טומאה מתשמיש ממש ולא מקרי.

והתוספות בבבא קמא במקום הנ"ל צדדו לאמר שר' יהודה בן בתירא: סבר דלא תיקן עזרא דבר זה, אלא שגם לפי זה קשה, וכי הוא חולק על כל אלו החכמים הראשונים כנחום איש גם זו, ר' עקיבא, בן עזאי ושאר התנאים שכולם לא פקפקו בעקר הלכה זו אלא שנחלקו בפרטיה. וביחוד קשה לאמר כן אם ר' יהודה בן בתירא השני שהיה בזמן חתום המשנה, הוא הוא שאמר (עיי' עמוד רנ"ט): אין דברי תורה מקבלין טומאה, ואם נקבל מסורת הירושלמי שהלכות בעל קרי מי"ח גזירות הן, הדבר עוד קשה ביותר שכבר ידוע שהרבה החמירו בהן. ואפשר שהחכמים הראשונים שהתנגדו לטובלי שחרית ואמרו להם: קובלנו עליכם . . . שאתם מזכירים את השם מן הגוף שיש בו טומאה, הם הם שעליהם סמך ר' יהודה בן בתירא, והתנגדותם של אלה החכמים לטובלי שחרית יסודה בזה שלדעתם אין דברי תורה מקבלין טומאה. ולפי זה טבילה זו לא עזרא ולא תלמידי שמאי והלל תקנוה-קרוב לשער שהוכוח בין טובלי שחרית והפרושים היה בזמן ב' בתים האלו-, אלא שנתקנה בדור הראשון שלאחר החרבן אחר שכבר נאבדה כת של טובלי שחרית מתוך קהל ישראל וראו חכמים לקבל מנהגם במקצת, שלא ילמוד בעל קרי תורה ולא יתפלל קודם שטבל. ור' יהודה בן בתירא-הראשון!-התנגד לתקנה זו שתפס בשיטה של החכמים הראשונים שהתנגדו לטובלי שחרית ואמר, אין דברי תורה מקבלין טומאה. ואולם דוחק לאמר כן והעקר שטובלי שחרית, כאשר שמש מוכיח, היו טובלים בשחרית, ולא משום קרי ולא משום חשש קרי, אלא שלפי דעתם השינה מטמאת-ואולי כבר חשכת הלילה גורמת טומאה-ועל זה היו חלוקים עליהם הפרושים, אבל מעולם לא נחלקו ביניהם על טבילת בעל קרי לדברי תורה. ואיך שנפרש מנהגה של כת זו, קרוב לודאי שאלה תלמידי חכמים בדור הראשון של האמוראים שכנה אותם ר' חנינה-או ר' יהושע בן לוי-: טובלי שחרית, לא נקראו כן אלא בלשון הלצה" משום שהחמירו בטבילה זו יותר מדאי ולא שכת של טובלי שחרית עוד היתה בחיים בזמן מאוחר כזה. ואל תתמה על שמושם זה בשמות הכתות שגדולה מזו מצינו בההגדה על פנחס וזמרי (סנהדרין פ"ב, ב') שבני שבטו של שמעון מכנים בשם פרושים" את פנחס ומשה ושאר הצדיקים שבדור המדבר, ואף שבודאי לא היה נעלם מבעל הגדה זו שבזמן ההוא לא היו בישראל לא פרושים ולא צדוקים.

ואולם אף שאין לנו ראייה למציאותה של הכת טובלי שחרית בימי האמוראים, נראה שאלה התנאים שהתירו לו לבעלי קרי דברי תורה: ובלבד שלא יזכיר אזכרות השפעו מבני כת זו, שקבלו על הפרושים משום שמוכירין את השם בשחרית בלי טבילה (עיין עמוד ר"ג), שלדעתם, קדושת השם היא שמקקת את האדם לטהר עצמו בקומו ממשכבו. והשקפה זו על קדושת השם חביבה היתה על בעלי מיסטורין, ולכן בספרי, היכלות" ובספרים אחרים שנוצרו בתוך חוג זה של בעלי הסוד, המלאכים טובלים עצמם—באש—בבקר בבקר קודם שמוכירים את השם; עיין לדוגמא בית המדרש ג', קס"ב=בתי מדרשות א', כ"ט. וכבר נרמז על זו בהגדה העתיקה (בראשית ר' ע"ח, א'; עמוד תתקי"ז הוצאת טהעאדאר ושי"ג) על טבילתן של מלאכי השרת בנהר דינור. גם הטבילה קודם השבעת השם (עיין לדוגמא מדרש, אלה אזכרה", הוצאת יעללינעק עמוד ו': וטיהר ר' ישמעאל את עצמו בטבילה... והזכיר את השם) וקודם כתיבת השמות שבקמעות עקרון בהשקפה זו של טובלי שחרית על קדושת השם, ואכמ"ל.

ח' כל ההתחלות קשות לעמוד עליהן ולכן אין בידינו תשובה ברורה על השאלה, מתי ועל ידי מי נתקנה טבילה זו של בעלי קריין. ואולם גם השאלה השנייה, מתי ועל ידי מי נתבטלה, קשה למצוא לה תשובה. ואמנם בבבלי כ"ב, א', אמרו: כי אתא זעירי אמר בטלוח לטבילוחא, וזמנו של זעירי ידוע לנו<sup>78</sup> שהיה

<sup>78</sup> עיין ר' יצחק הלוי בספרו דה"ר, ב', רמ"ב ונ', שהאריך הרבה כדי לעמוד על זמנו של אמורא זה ודבריו צריכים תקון גדול, שהוא כרא לו בריאה מאין. זעירי הראשון, תלמידו של ר' חייא בדור שלפני זעירי תלמידו של רב (רא"ש כבא קמא ג', ז') וחברם של תלמידיו רב הספורסטים כרב יהודה, רב חסדא ורב הונא. ואף שאין כאן המקום להאריך בזה ראיתי להעיר שבנה דבריו על גרסאות משובשות, ואין לנו אלא זעירי אחד, אחד מראשוני תלמידיו רב שהלך לו לארץ ישראל ושמש שם ר' חנינא ולפעמים חזר לבבל. ובשבת קנ"ו, א', לפנינו: כתיב אפינקסיה דזעירי אמריה קדם רבי ומנו רבי חייא, ואולם בכ"י ואצל הראשונים הגרסא חנינא עיי"ש בדקדוקי סופרים וכבר ידוע שבארץ ישראל שמש זעירי תלמידו של רב אח ר' חנינא; בירושלמי כלאים ט', א', בכ"ד ואצל הראשונים: ר' יונה בשם ר' זעירא, ובספרים נשתבש ר"י (=ר' יונה) לר' יוחנן; בירושלמי ברכות א', סוף הלכה א', הגרסא המדויקת היא: ר' זעירא תנא אחוי, ור' זעירא הידוע (=זירא בכבלי) מסר ברייתא ששנה אותה בנו אחוי (=אחבה), ולפי גרסת הספרים ר' זעירא היה, מלמד משנה של אָחִי רב חייא בר אשי ורב אבא בר חנה, ואין עניינו לכאן; עיין חלק א' עמוד ע"ז. ופלפולו של ר"י הלוי בדברי הגמרא מנחות כ"א, א' הוא פלפול של הבל, ופשוטן של דברים הוא שסתמא דגמרא ורב יהודה נחלקו במסורת הלכה זו, שלסתמא דגמרא: אמר זעירי אמר ר' חנינא דם שבישלו אינו עובר עליו, ולרב יהודה: אמר זעירי—לא בשם רבו—דם שבלחו אינו עובר עליו. וכמו רב כוחו של הרב הזה לשבש את הספרים ולגרוס זעירי בכל מקום שנמצא לפנינו: ר' זעירא בשם ר' חנינא, ואין צורך להגיה, שר' זעירא (=זירא בכבלי) שמש תלמידו ר' חנינא כר' יוחנן, רשב"ל ור' אלעזר קבל מהן הרבה הלכות והגרות של ר' חנינא ומסרן על שמו, ואף שאין ספק שזעירי היה גם תלמידו

בן דורם של רב יהודה, רב חסדא ורב נחמן. ואולם לא לבד שיש שמסרו דבריו בנוסח אחר: נטילותא, ועיי"ש בבבלי, ואין זה חלוף סופרים" אלא שמסדרי התלמוד כבר ספק זה היה בידם ולכן הביאו דבריו בסוגיא על הלכות בעל קרי, אלא שגם אם נקבל הנוסח ט ב י ל ו ת א אין להוציא כלום מדברי זעירי, שהם סתומים וחתומים עד שאי אפשר לעמוד עליהם, ואף שמפרשי הש"ס לא העירו כלום עליהם. לפי הלשון הרגילה בבבלי כי אתא פרושו כאן, כשבא זעירי מארץ ישראל לבבל<sup>79</sup> ספר להם לחכמי בבל מה שראה בעיניו בארץ ישראל והוא שחכמיה בטלוח לטבילת בעל קרי. אלא שאם כן הוא עדותו מוכחשת מסוגיות הירושלמי הפתוחות לפנינו שמהן יוצא בלי שום ספק שבימי זעירי ועוד בדורות שלאחריו נהגו בטבילה זו ואף אלה שהקילו<sup>80</sup> בה לא בטלוח לגמרי אלא שלא החמירו בה כבטבילה לתרומה ולחלה ולחולין בטהרה.<sup>81</sup> ולא מצינו בירושלמי אלא שבימי ר' יהושע בן לוי יש שרצו לבטלה אבל לא עלתה בידם שהוא מחה בהם. וקשה לאמר שזעירי הלך לו לבבל קודם ששמע שגדול הדור ר' יהושע בן לוי מחה בהם, שאין לחשוד חכם גדול כזעירי בקלות דעת שצרף מחשבה למעשה והעיד שבטלוח, ואף שעוד לא בטלוח, אלא: שבקשו לעקור את הטבילה הזאת; עיין למעלה עמוד רמ"ב. וכן אין לאמר שדברי זעירי הם בתמיה: וכי בטלוח בבבל טבילה זו, שהיה תמוה הדבר בעיניו שבבבל נהגו כר' יהודה בן בתירא, שאין כך לשון התלמוד ובמשמע זה הם אומרים: תמה ואמר, עיין לדוגמא ברכות ח', א': איכא סבי בבבל תמה ואמר וכו'. ואין לנו דרך אחרת בישוב הקושי הגדול הזה אלא זו, והוא שבימי זעירי נמנו וגמרו בארץ ישראל שחולה המרגיל די לו בנתינת ט' קבין (עיין לקמן הלכה ה' עמוד ר"פ-ב') וכשבא לבבל מסר להם הלכה זו בלשון בטלוח לטבילתא, ששם לא

של ר' חנינא כמו שמוכח משבת קנ"ו, א', כאשר הערנו למעלה. זעירי זה תלמידו של רב היה רבו של ר' חייא בר אשי ולא זעירי אחר, וכבר מצינו הרבה חכמים שקבלו חורה טרב ותלמידיו, אלא שקשה להחליט אם ר' חייא בר אשי שמש את זעירי בבבל או בארץ ישראל. ומהר"י זכריה פראנקעל שכתב (סבא הירושלמי פ"ג, א'), שר"ח בר אשי לא עלה מימיו לא"י, נעלמו דברי הירושלמי ברכות ז', ד', על מה שארע לר' זעירא כשבא לארץ ורצו לנער בו משום ששנה מנהג המקום ור' חייא בר אשי פייסם ואמר: ארפוגיה דכן אינון נהיגין גבייהו. ולפי דרכנו למרנו שבזמן שבא ר"ז לא"י כבר נתאורח ר"ח שם, ולכן לא אמר ג בן אלא: גבייהו.

<sup>79</sup> חזירתו-לשעה? לבבל נזכרה בהרבה מקומות בבבלי, עיין לדוגמא חולין ג"ד, ב'.

<sup>80</sup> עיין למעלה עמוד ר"ס על הקולות שהקילו בה.

<sup>81</sup> ואולם בזמן האמוראים רק מתי מספר היו אוכלין חולין בטהרה. עיין ירושלמי שבת א', ה': ג', ג'.

ובבלי חולין ראש דף ק"ו.



נהגו בה אלא תלמידי חכמים וכמו שנראה בהמשך דבור זה, וחכמים הם כחולים ואין צריכים אלא ט' קבין ולא טבילה. ולפנינו בספרים שם בבבלי: מאן דאמר בטלוה לטבילותא כרבי יהודה בן בתירא, ומוכח מזה שלפי דברי זעירי אין צריך לא טבילה ולא נתינת ט' קבין, שר' יהודה בן בתירא אומר: אין דברי תורה מקבלין טומאה. ואולם קרוב לודאי שהמאמר הזה הוא הוספה מאוחרת ואינו מגוף התלמוד ובכ"פ פ' ליתא, עיין דקדוקי סופרים במקומו, ולכן פרושנו על דברי זעירי אין סותר דברי התלמוד.

והמעין היטב בדברי הבבלי יראה שמעולם לא נמנו לבטלה אלא שבמשך דורות רבים הטבילה הזאת היתה „מתנוונת והולכת“ עד שנתבטלה לגמרי. ובדיוק גדול כתב הרמב"ם, הלכות תפלה ד', ה': וכבר בטלה גם תקנה זו... לפי שלא פשטה בכל ישראל ולא היה כח בציבור לעמוד בה, והרב אומר בטלה, שנתבטלה מאליה, ולא בטלוה, שבטלו אותה חכמים, ועוד בידינו לעמוד על התפתחותו של „בטול“ זה. קרוב הדבר שבראשונה נהגו כל חומרות של טהרה בטבילה זו ואולם כבר בימי נחום איש גם זו התחילו להקל בה והתירו לחולה בנתינת ט' קבין, ואף שאפשר שטהרה כעין זו היו נוהגין בה בימי המקרא לכל הטומאות, כבר נשתרשה בימי המשנה ולא נשאר לה זכר אלא בטהרת בעל קרי: עיין עמוד רס"ו. הקולא של מים שאובין כבר נזכרה במשנה ונחלקו בפרטיה ר"מ ור"י (עמ' רס"א), אולם אין בידינו ראייה לא לכאן ולא לכאן, אפשר שמתחלת תקנה זו הקילו בשאובין, ואפשר שנתחדשה קולא זו בימי תלמידי ר' עקיבא. ומימיהם עד סוף חתום המשנה לא פסקו מלהגביל ולצמצם אסור דברי תורה לבעל קרי עד שבא ר' יהודה בן בתירא, בן דורו של רבי מסדר המשנה ובפומבי הביע דעתו שאין דברי תורה מקבלין טומאה, עיין עמוד רנ"ב-ג'. ולא מקרה הוא שאנו מוצאים התנגדות גדולה לטבילה זו בבבל, שלא בלבד שאין טומאה וטהרה בחוצה לארץ,<sup>82</sup> אלא גם שאין טעם לטבילה זו בארץ שמימיה מרובים כבבל, שכן קל הדבר שיהי מצוי כתרנגול אצל אשתו וילך ויטבול, וכל עקרה לא נתקנה אלא כדי: שלא יהו ישראל כתרנגולין<sup>83</sup>; עיין

<sup>82</sup> עיין בכורות כ"ז, שאפילו חסיד גדול כרבה לא היה טובל לתרומת חויל אלא היה מבטלה ברוב ואוכלה בטומאהו

<sup>83</sup> עיין למעלה עמוד רליב-ג' שזה הוא עקר טעמה של טבילה זו, וכבר העיר הרמב"ם, הלכות תפלה ד', ה': שאין טבילה זו מפני טהרה אלא מפני הגמירה שלא יהיו מצוין אצל נשותיהן חסיד.

עמוד רל"ב. ואולם אין לחשוב שתנא זה"י בְּטָלָה לטבילת בעל קרי אלא שבימיו-ואולי כבר הרבה קודם לזמנו-לא נהגו בה בבבל אלא תלמידי חכמים ואנשי מעשה ועל ידי השפעתו החלו גם הם לזלזל בה. ואל יטעה אדם לחשוב שרק בימי רב נחמן בר יצחק: נהוג עלמא . . . כר' יהודה בן בתירא בד"ת (כ"ב, א'), שלא כן הוא כמו שמוכח מהירושלמי ומהבבלי. ובירושלמי בסוגיא זו נזכר מנהג זה של בני בבל מר' יעקב בר אחא, תלמידו של ר' יוחנן (ולא נראה לי דעתו של רז"פ במבוא בערכו שהיו ב' חכמים בשם זה), שקדם הרבה לזמנו של רב נחמן בר יצחק. ולפי דרכנו למדנו שהעקר כגרסת הספרים שלנו שם בבבלי שלא גרסו האידנא (עיי"ש בדקדוקי סופרים שם וחולין קל"ו, ב'), וכן בראבי"ה א', ס"ח, ליתא) שלא על מנהג חדש הוא מדבר אלא על מנהג שכבר היה נהוג אצלם מכמה דורות. ובברכות שם: אמר להו רב הונא לרבנן רבותי מפני מה אתם מזולזלין בטבילה זו, ומוכח שאפילו החכמים הגדולים שרב הונא קרא אותם רבותי לא נהגו בה וקל וחומר ששאר העם לא נהג בה, שאין עולה על הדעת שחכמים גדולים הקילו בדבר שהדיוטות מחמירין בו. ומדבריו: אי משום צנה אפשר במרחצאות, מוכח שלא טבלו כל עקר ואפילו בשאובין לא, שמרחצאות שאובין הם (עיין למעלה עמוד רס"א-ב'), ויש מאמוראי בבבל שאמרו שאין להחמיר ולטבול אם יש לו ט' קבין שעל ידי כך יתבטל מלמדו, וייחסו דעה זו גם לאמוראי ארץ ישראל. אולם ברור הוא שבארץ ישראל שנהגו בה להחמיר אפילו עמי הארץ, נשים ושפחות לא הקילו תלמידי חכמים לעצמן מה שאסרו לאחרים, ולדעת חכמי ארץ ישראל לא התירו ט' קבין אלא לחולה ממש ורק בבבל ששם: נהוג עלמא כר' יהודה בן בתירא בד"ת, ולא חששו לטבילה זו של ב"ק אלא תלמידי חכמים אף הם לא נמנעו מלהקל בה ולהסתפק בט' קבין; עיין למעלה עמוד רל"ח, ולקמן עמוד רפ"ג. ובדורות האחרונים של אמוראי בבבל הקילו עוד יותר מבדורות שלפניהם והתירו גם ללמד לאחרים בנתינת ט' קבין, עיין ברכות כ"ב, ב'. ולפי פשוטן של דברים

84) יש מי שאומר בבבלי כ"ב, א', שר' חנינא בן נמליאל כר' יהודה בן בתירא, ואם כן כבר קודם זמנו של ריב"ב-לפי דעתנו למעלה עמוד רנ"ד, זה הוא ריב"ב השני-התנגד, ר' חנינא, לטבילה זו. ואולם המעיין שם יראה, שגם אם נגרוס: זה זה מותר, אי אפשר לאמר שר' חנינא מתיר בעל קרי בכל דברי תורה, שהרי הוא פורט: זה זה, כלומר משנה ומדרש, אלא שהוא מתיר תורה שבעל פה ואינו אוסר רק דברי תורה ממש, תורה נביאים וכתובים; עיין למעלה עמוד רמ"ט-ר"י.

מה שאמרו שם בסוף הסוגיא: ולית הלכתא כוותיה, פרושו שאין הלכה כר' חמא שטבל בערב פסח כדי להוציא אחרים (בקריאת הגדה ובהלל; עיין למעלה עמוד רי"ח), וכן בן דורו של רב חמא נהג להקל בזה כמו שמוכח מהמעשה שספרו שם עליו. ולא מצינו לא בבבלי ולא בירושלמי שאחד מן האמוראים פסק הלכה כר' יהודה בן בתירא, שאין דברי תורה מקבלין טומאה, אלא שבבבל הקילו בט' קבין. ובספרי הגאונים יש מחמירין ויש מקילין (עיין אוצר הגאונים, התשובות, סימן קט"ז-קכ"א, קמ"א-קמ"ז; הפרושים, סימן פ"ט-צ"ג), ואולם אפשר שבימיהם השפיעו מהקראים-ואולי גם מהישמעאלים-והחזירו תקנה זאת ליושנה. וב, החלוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, סימן ט', נאמר: א"מ אין רוחצין לא מקרי ולא מתשמיש המטה ובני א"י אפילו ביום הכפורים. ומכאן משמע שהגאונים המחמירים לא דנו בזה דין התלמוד, אלא החמירו מפני המנהג. ובעל הלכות גדולות ברכות ג' פוסק שאין דברי תורה מקבלין טומאה, וגם זה מוכיח שבימי הגאונים הראשונים כבר בטל לטבילה ולנתינת ט' קבין. ואשר למנהגן של בני ארץ ישראל הדעת נוחנת שמעולם לא נחבטלה אצלם טבילה זו שכן תלמודם מחמיר בה, ולא מצינו אצלם אלא קולא אחת בלבד שלא נזכרה בבבלי והיא שבלילה שקשה-וקצת סכנה בדבר-לטבול אין לתלמיד חכם לבטל למודו בשבילה. ואולם גם קולא זו נאמרה על שם חכמים שבאו מבבל לארץ ישראל כר' חנינא, ר' יסא ור' חייא בר אבא (עיין למעלה עמוד רנ"א), ואפשר שגם בבבל הקילו בכעין זה ואף שלא נזכר קולא זו בבבלי. אלא שיותר נראה שבבבל שהתירו ט' קבין לתלמידי חכמים, משום שהם כחולים, לא נזקקו להתיר להם דברי תורה בלילה שהרי אפשר בנתינה בלי שום סכנה וחשש סכנה, אבל בארץ ישראל שלא התירו ט' קבין אלא לחולה ממש הקילו להם לתלמידי חכמים בלילה בלי שום טהרה כלל, ובלבד שיטבלו בשחרית, עיין עמוד רנ"ב.

מתניתא ברבים . . . וכרבי מאיר ברם כרבי יהודה אפי' בינו לבין עצמו אינו מפסי' כשאין לו מים לטבול אבל יש לו מים וכו'.

יפה פרש הרב בעל פני משה שכוונו לר' מאיר וחכמים שבברייתא המובאה למעלה ראש הלכה ד', אלא שלא העיר שבנוסח הבבלי של ברייתא זו (כ"ב, א') בפרוש נאמר בה: ר' יהודה; עיין למעלה עמוד רט"ו-ז'. ולפי שיטת הירושלמי שם וכאן לא נחלק אדם מעולם שביש לו מים לא התירו לו חכמים לבעל קרי ולא כלום ולא נחלקו אלא בשאין לו מים שלר' מאיר קורא ק"שי ואין מברך-ואין מתפלל-ולר' יהודה מברך ומתפלל כדרכו. ועל יסוד הנחה זו אמרו שמשנתנו זו לא כר"י שהוא אומר, ביש לו מים צריך להפסיק ובשאין לו מים אין צריך לקצר, אלא כר' מאיר, שמודה בשאין לו מים אף שאין מתפלל ואם התחיל מפסיק, במתפלל ברבים מקצר ואינו מפסיק, שדול כבוד הבריות. ולא הזכרו, רבים" אלא לענין תפלה ולא לענין ק"ש, שאדם מרגיש בחבירו אם הוא מתפלל עם הצבור או לא, ואם אינו מתפלל יודעים בו שלא נטהר מטומאתו ובוש הוא בדבר, ואולם אין ק"ש בצבור חיוב, ואף שלרוב היו פורסין על שמע בצבור, אין ספק שהרבה בני אדם קראו את שמע קודם שבאו לבית הכנסת; ומניעתן מלהשתתף בקריאתה ברבים אין מוכחת על טומאתן. ובבבלי (כ"א, ב') הובאו דברי ר' אלעזר: כדי שלא יהו כל העולם עסוקין בו והוא יושב ובטל, והן הן דברי הירושלמי כאן שברבים התירו לו מפני הבושה. וקרובה ההשערה שר' אלעזר אמר דבריו על משנתנו זו למה אין מפסיק בתפלה, ואולם אמוראי בבל השתמשו בהן כדי ליתן טעם על המשנה שלפניה על ק"ש: שמהרהר בלבו, ואף שהרהור לאו כדבור דמי. ובאמת טעם קלוש הוא שהרי אין אדם יודע מה שבלב חבירו, ומאן מפיס אם הוא מהרהר בק"ש

(1) כבר הערנו בכמה מקומות שלא טצינו בירושלמי שיאמר אדם ק"ש מדרבנן, ואין ספק שלדעת חלמוד זה החלוק שמחלק ר' מאיר בין ק"ש לברכותיה הוא משום שק"ש מדאורייתא וברכות מדרבנן. והראשונים ועיין רש"י ותוספות כ"א, א') נדחקו ליישב המשנה על דעת האומר ק"ש מדרבנן, שמשום הוכרת יציאת מצרים ק"ש חטורה מברכותיה. ואולם לפי סתם משנה ב', ג': אין מוכירין יציאת מצרים בלילות, וקשה לאמר שלא נשנתה משנה זו שבפרקין אלא בק"ש של שחרית, או שמשום, לא פלוגי, ק"ש של ערבית היא בק"ש של שחרית.  
 (2) בארץ ישראל לא היו היחידים מתפללין בלחש, עיין לקמן ראש פ"ד: החילוקים קמ"ה וכו',  
 (3) עיין גם כן למעלה עמוד קע"ט-פ', ולקמן חלק ג', ח'-כ"א.

או בדבר אחר או אינו מהרהר כלל. אלא שאמוראי בבל לפי שיטתם בפרוש המשנה על ק"ש הכרחו לאמר כן, שלפי שיטתם לתנא קמא (=ר' מאיר) אין קורא ק"ש בהתיכת שפתיו אלא מהרהר בלבד; עיין למעלה עמוד ר"ה, ועמוד רי"ג.

ורואה אני להעיר שיש מהראשונים שלא היה לפניהם בירושלמי המאמר בשאין לו... שהוא מפסי', ואפשר שכל זה אינו מגוף התלמוד אלא פרוש על פי מה שאמרו למעלה בראש הלכה ד'. וזו לשון ר' יהודה בתוספותיו (כ"ה ראש ע"ב): בירושלמי מתניתין ברבים... אפילו בינו ובין עצמו אין מפסיק פרוש דר' יהודה שרי לעיל גבי ק"ש לבעל קרי להוציא בשפתיו כשאין לו מים לטבול, אבל יש לו מים לטבול אפילו ר"י מודה שהוא מפסיק. והרואה יראה שהפרוש" שלו הוא לפנינו ביר', ואין ספק שלא גרס המאמר: בשאין לו מים... שהוא מפסי'. ועל ידי זה נעמוד על דברי הראב"ה סימן ס"ח, סוף עמוד מ"ו שכתב: בתלמוד ארץ ישראל ראיתי אמתני' דהיה עומד בתפלה וכו' מתני' ברבים אבל בינו לבין עצמו מפסיק, הדא תימא בשאין לו מים לטבול אבל יש לו מים לטבול אף ר' יהודה מודה שהוא מפסיק ורפיא בידי אי ר' יהודה הוא או ר"י בן בתירה הוא דבסוף פרקין מוכח דר' יהודא מחייב וטבילהו בבעל קרי גרידא דהא דפוטרי משום דאיכא עליה זיבה. ודבריו מופלאים שהרי בפרוש אמרו בירושלמי שבשיש לו מים ר"י מודה שמפסיק, בהסכם עם דבריו במשנה שבסוף הפרק שבעל קרי חייב בטבילה, ואדרבא אם נאמר שר' יהודה בן בתירה הוא או שר' יהודה פוטר ב"ק מטבילה לעולם קשה, למה מפסיק. ואם נאמר שגרסת הראב"ה בירושלמי היא כגרסת ר' יהודה בתוספותיו: ברם כר' יהודה אפ' בינו לבין עצמו אינו מפסיק, ותו לא, דבריו פשוטים. שהיה קשה לו שכאן אמרו שלר' יהודה אינו מפסיק, והוא משום שבעל קרי מותר בתפלה, ולקמן הוא אומר שבעל קרי גרידא אסור בדברי תורה, ולכן הוא מצדד לאמר שכאן כווננו לר' יהודה בן בתירה האומר, אין דברי תורה מקבלין טומאה. ובודאי שלא כן הוא כדברי הראב"ה אלא כמו שכתב ר' יהודה בתוספותיו שכאן בשאין לו מים—ולפנינו נאמר זה בפרוש בירושלמי—ולקמן בשיש לו מים, ואולם לפי גרסתו היה מקום להראב"ה לישא וליתן בבעיה זו.

(4) המו"ל הראשון של הראב"ה סתמיק: ור' מאיר, ואולם בהוצאת ה' אפטוביצר ב' מלים אלה מסוגרות.

(5) ולא אדע מה כוון ה' אפטוביצר כאמרו, שאם הוא ר"י בן בתירה נכרח לאמר, שהוא מחמיר מצד אחד יותר מדאי ומקיל מצד אחר יותר מדאי, ומה היא ההומרא שהחמיר, והלא לפי הירושלמי—שלפנינו—כ ל מודים שבשיש לו מים מפסיק.

ולפי גרסתנו אין לדבריו מובן כלל. ולמותר להעיר שהסופרים הם שגהוהו' דברי הירושלמי בספר הראב"ה על פי גרסת הספרים שלנו, ואולם הרב גרס כגרסת ר' יהודה בתוספותיו. וכפי הנראה לא הביא הוא מהירושלמי אלא ז' מלים הראשונות: מתני' ברבים... מפסיק, והשאר קצר והסופרים השלימו קצת אבל לא כל מה שנשמט מהמחבר.

ואיך שהיא הגרסא המקורית בירושלמי, ברור הוא שכן הוא כמו שכתבו המפרשים, שר' מאיר ור' יהודה בסוגיא זו הם ר' מאיר וחכמים שבברייתא על אין לו מים בראש הלכה הקודמת, ולא חכמים ור' יהודה של הברייתא על בעל קרי חולה שנשנתה שם. ואחד מגדולי הדור שעבר, ר' מאיר שמחה הכהן (השלמה לירושלמי), אומר שטעו המפרשים-ונעלם ממנו שכן פרש כבר ר' יהודה בתוספותיו-, ומה שכוונו כאן בירושלמי הוא, שלר' מאיר (כך הוא מצטט הברייתא, ואולם לא בירושלמי שם ולא במקבילות בבבלי ובחוספתא נזכר תנא קמא של ר' יהודה בשם) שלעצמו די לו בט' קבין, אם אין לו מ' סאה מוציא את הרבים, אבל בינו לבין עצמו מפסיק כל זמן שיש לו ט' קבין, ולר' יהודה שגם לעצמו צריך מ' סאה אין חלוק בין רבים לבינו ובין עצמו שכל זמן שאין לו מ' סאה אין מפסיק ובשיש לו מפסיק. ופרוש זה, אף שבעלו מעיד עליו שפשוט מאוד, אי אפשר להעמידו, והרבה תשובות עליו בין מצד הלשון בין מצד הסברא, ולא אעיר רק על קצת מהן. הברייתא שם השתמשה בבטויים: לעצמו ואחרים, ולוא היו מכוונים לה בסוגיא שלפנינו ודאי לא היו משנים לשונה להשתמש בבטויים: רבים ובינו לבין עצמו, וביחוד אחרי שבענין זה אחרים היו יותר מדויקים מרבים, שאין נפקא מינה אם הוא מוציא יחיד או רבים; עיין למעלה עמוד קע"ה, על היחס שבין רבים לאחרים. ומלבד זה העקר חסר מן הספר, שלפי פרוש זה היה צריך לאמר: בחולה, שכן לא נחלקו חכמים ור"י אלא בחולה אם די לו בט' קבין. ועוד היעלה על הדעת

6) ובמשמע שהשתמשה בו הברייתא הלשון: לעצמו, יותר מדויקת מבינו לבין עצמו שבירוש', שאדם המתפלל עם הצבור הוא מתפלל לעצמו אבל אינו מתפלל בינו לבין עצמו; עיין חוספתא ג', ז': כשהיה ר"ע מתפלל עם הצבור... כשהיה מתפלל בינו לבין עצמו, ואולם עיין משנה בכורים א', ד': וכשהוא מתפלל בינו לבין עצמו... וכשהוא בבית הכנסת, וכאן הנוד הוא בין היחיד המתפלל ובין מי שיורד לפני התיבה. והרב בעל שדה יהושע מפרש: ברבים, שליח צבור שיורד לפני התיבה, ואולם לא לכד שקשה לאמר שהקילו לקצר בתפלת ש"צ, אלא שיש מקום לשאול מה הועילו חכמים בתקנתן, וכל הצבור מרגיש שהוא מקצר מפני טומאתו, ולכן העקר שברבים פרושו, יחיד המתפלל עם הצבור, כנוד לבינו לבין עצמו שמתפלל בכחו.

שבשיש לו ט' קבין ואין לו מ' סאה שמותר לו להתפלל כדי שיוציא את אחרים, ואולם אסור לו להתפלל לעצמו, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא! סוף דבר אין לזוז ממה שכתבנו למעלה בפרוש דברי הירושלמי.

חולה ששימש מיטתו אמר רבי אמי אם הוא גרם לעצמו יטבול וימות ואם באונס אין מטריחין עליו רבי חגי . . . בין כך וכך'.

דברו חכמים כאן בלשון גזמא, שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש וחזן מעבודה זרה, גלוי עריות ושפיכות דמים, ואין עולה על הדעת שיאמר אדם שבעל קרי חייב לסכן את עצמו כדי לקיים מצות טבילה זו שאינה אלא מדרבנן, והרבה הקילו בה יותר מבשאר דברי סופרים. ולא כווננו כאן אלא לאמר שלא תהי טבילה זו קלה בעיניו ואף אם הוא חולה יקיימנה, אם אין חשש סכנה בדבר, שכן הוא שגרם לו לעצמו מה שיארע לו על ידי טבילתו. וגזמא כעין זו כבר לפנינו במשנה גדה ראש פרק ב' שאמרו שם: כל היד המרבה לבדוק . . . באנשים תקצץ, ופרושו שראוי שתקצץ ידו על מעשה מגונה זה. ושם בבבלי י"ג, ב', הביאו דברי ר' טרפון (וכבר נודע שרגיל היה להשתמש בלשון גזמא כאשר כבר העיר על זה רבי - ב"מ פ"ה, א' - בבדיחות קלה: וכן יש לו בן לאותו צדיק שהיה מקפח את בניו) שאמר: מוטב תבקע כריסו ואל ירד לבאר שחת, ויפה העיר הריטב"א בחדושי שם: ומה שאמרו לו והלא כריסו נבקעת גזמא בעלמא היא למי שישב לו קוץ על טבורו כי פעמים שהוא מצער אותו הרבה ואם ימתין עד שיטלנו בדבר אחר יצטער הרבה ואמר להם - ר' טרפון - יצטער ויצטער.

יותר קשה היא הלשון: ששימש מיטתו . . . ואם באונס, וכי יש תשמיש באונס? ומה שכתבו המפרשים בפרושה אין מתקבל על הדעת. לפי דעת הרב בעל ספר חרדים, באונס" הוא, שראה עצמו ניאות בחלום וכדומה, ואולם אף שבהלכה הקודמת נשאו ונתנו בדבר, אם קרי כעין זה הוא כמרגיל או כאונס לענין טבילה (עיין עמוד רכ"ג), כמעט מן הנמנע הוא שיאמר אדם: שמש מטתו באונס במשמע זה. והרש"ס פרש: באונס שצריך לכך משום שלום בית, וכבר השיב עליו בטוב טעם הרב בעל שדה יהושע שפרוש זה אי אפשר מכמה טעמים.

(7) בהנחות המיוחסות להגר"א נמחק: שמש מטתו, ואולי שגם הוא פרש כמו שפרשנו.

אלא שלא העיר על הזרות שישתמשו בלשון אונס במשמע מי שמקיים מצות עונה. וקרובה ההשערה שב' מלים אלה: שמש מטתו, נשתרבבו מהגליון לפנים, שאחד העיר כעין פרוש על גרם לעצמו שפרושו: שמש מטתו, ושלא תאמר שגרם קרי לעצמו על ידי הרהור וכדומה, והסופרים הכניסו הפרוש לפנים אחר: חולה. ומה שמחוק השערה זו זה הוא, שלפי הסגנון הרגיל היה לו לאמר: אם מתשמיש המטה וכמו שאמרו בראש ההלכה הקודמת: אין קרי אלא מתשמיש המטה, אלא שהמפרש שעל הגליון פרש: גרם לעצמו, ולכן תפס בלשון: שמש מטתו, כדי להתאים פעל עם פעל וכנוי עם כנוי.

ודע שלפי גרסת הספרים שלנו בבבלי כ"ב, דברי רבי אמי מסכימים על דעתו של רבא שם שחולה המרגיל (=שמש מטתו; עיין למעלה עמוד ר"כ) במ' סאה וחולה לאונסו פטור מכלום, אלא שכבר הרגישו רבים (עיין דק"ס) שגרסת הספרים משובשת, והעקר כגרסת הראשונים וכתבי יד שחולה המרגיל בט' קבין, שאם לא כן איך יפרנס רבא משנה שלמה שבמקואות ג', ד': החולה שנפלו עליו ט' קבין. ולפי הירושלמי בין ר' אמי ובין ר' חגי החולק עליו פסקו ההלכה שלא כמשנה זו שאין בה מחלוקת, מה שמתמיה מאד. ואף שלפי מה שכתבנו למעלה עמוד רי"ט, ר' יהודה האומר: מ' סאה מכל מקום, אפשר שחולקי על עקרה של ההלכה שחולה די לו בנתינת ט' קבין, קשה לאמר שאלה האמוראים יפסקו נגד סתם משנה, וביותר קשה שבירושלמי יעברו בשתיקה על דברי אמוראים המתנגדים למשנה. ונראה שחסר קודם: ואם, על ידי דלוג סופרים, מאמר שלם כעין זה: ואם מרגיל צריך ט' קבין, והסופרים דלגו על מה שבין ואם הראשון לו אם השני. ומרגיל פרושו בירושלמי (אבל לא בבבלי, עיין למעלה עמוד ר"כ, ועמוד רכ"ב-ג'), מי שמרגיל עליו קרי על ידי הרהור ועסקו עם הנשים, ובו החמירו חכמים יותר מקרי לאונסו ואולם קל הוא מתשמיש ולכן די לו בט' קבין. ור' אמי ביר' ורבא בבבלי (לפי הגרסא המדויקת) עומדים בשיטה אחת שחולה אין צריך אלא ט' קבין וכמו ששנו במשנה שבמקואות, ואולם נחלקו באיזה אופן נאמרה הלכה זו, שלרבא גם מתשמיש אין צריך מ' סאה ולר' אמי רק במרגיל. ולפי זה: בין כך ובין כך, בדברי ר' חנאי פרושו בין מרגיל בין אונס, אבל מתשמיש מטריחין עליו בנתינת ט' קבין, ודעתו היא דעתו של רבא ממש. וכבר הערנו למעלה עמוד ר"כ על מחלוקת אמוראי ארץ ישראל

(8) ולפי דברי אבני שם ודאי נחלקו תנאים בדבר זה. עיין למעלה עמוד רכ"א.



בפרושו של מרגיל, שיש שאמרו שהוא כמו מתשמיש ויש שאמרו שפרושו כמשמעו, מי שמרגיל על עצמו קרי על ידי „הרהורים רעים” וקלות ראש וכדומה.

חולה מרגיל צריך תשעת קבין בריא מרגיל צריך ארבעי' סאין חולה מאונס אין מטריחין עליו בריא מאונס צריך תשעת קבין. פרושו של הרב בעל שדה יהושע-ונגרר אחריו המפרש בהוצאת ירושלם-הפסקא: חולה מרגיל . . . בריא מאונס צריך תשעת קבין, היא המשך דברי ר' חנאי אי אפשר להעמידו כלל וכלל לא, שאין עולה על הדעת שהשתמשו באין מטריחין בב' משמעות, שבקשר עם מרגיל משמעו, אין מטריחין עליו לטבול, אבל צריך ט' קבין, ובקשר עם אונס משמעו, שאין מטריחין עליו כל עקר! והרב בעל ספר חרדים מפרש שסתמא של הירושלמי מביא ברייתא (וכבר ידוע שכן הוא דרך הירושלמי לצטט ברייתות מבלי לסימן בלשון: תניא, תני וכדומה) שבה נאמרו כל הפרטים בהלכה זו, החלוק שבין בריא לחולה וכן החלוק בין מרגיל לאונס. ובין לפרוש המפרשים ובין לפי דברינו בדבור הקודם קשה לאמר שיש כאן ברייתא לפנינו, שאם כן ר' אמי ור' חגי שניהם חולקים עליה, אלא שנראה שכל זה פסק הלכה הוא למסדר התלמוד שהכריע בין האמוראים.

אם הוא אד' מסויי' עשו אותו כמעייין רחוק.

קשה לקיים הגרסא שלפנינו: אד' מסויי', ואף שגם הראב"ה סימן ס"ח (עמוד מ"ו הוצאת ה' אפטוביצר) גורס כן, שאדם מסוים הוא איש מפורסם בחשיבותו, בנבורתו, בתורה ובמעשים טובים, כמו שמוכח מכמה מקומות. ולקמן רפ"ט אמרו: אדם מסוים כגון יואב בן צרויה וחבריו, ור' שמואל בר רב יצחק אמר על ר' אמי שהיה גדול הדור: אדם מסויים כגון אימי (ירושלמי יבמות ט"ו, ו'), ובהגדת רבי תנחומא (וישב ד') דרשו: והאיש משה עניו האיש המסוים באנשים, ואולם קשה למצוא טעם למה הקילו לחכמים וחסידים לקרוא ק"ש בלי טבילה. ומי שמפרש: אדם מסוים, בעל בשר שהטבילה קשה לו, הוא מן המתמיהים שמעולם לא שמענו „מסוים” ע"י גסות הגוף! ובעל ספר חרדים (וכן בהגהות המיוחסות להגר"א) הגיה: מצונן, ואף שהגהה זו קלה ונוחה היא-ובכמה מקומות בכ"י מצינו: סגן במקום צנן-, מכל מקום קשה מלקבלה שהיה להם

לאמר, שעשו אותו כעיר שמעינה רחוק שהרי נמשל לעיר ולא להמעין. ומלבד זה: אדם-או איש-מצונן, משמעו שאין לו תאוות תשמיש, ואפילו בקשר עם שאר בעלי חיים השתמשו בצונן במשמע זה (עיין לדוגמא, סנהדרין ל"ט, ב' אחאב איש מצונן היה; ירושלמי הוריות ב', ה': מיד הוצן; בבא בתרא ע"ד, ב': וצין הנקבה), ולכן אינה נראית הגהה זו שלפי שמושם בבטוי, אדם מצונן אין עניינו כאן, וגם במשנה יומא ג', ו', אמרו: אם היה זקן או איסטגניס מחמין לו חמין . . . כדי שתפג צנתן, ולא אמרו: אם היה זקן או אדם מצונן וכו'. ואם באנו להגיה יותר קרובה היא ההגהה: אם הוא דרך מסוכן, (שאם הדרך מן העיר למעין בחזקת סכנה) עשו אותו כמעין רחוק, ואף שקרוב הוא. ועיין בראש המסכת על יושבי עיירות קטנות שהיו יראים לילך בשוקי העיר סמוך לחשכה מפני החיות, ובאלו העיירות גם בבקר השכם-היו טובלין לק"ש מיד שעלה עמוד השחר כדי לקרותה בזמנה שהיו מקדימין-היו נמנעין מפחד החיות לירד המעינה עד אחר שהאיר היום, ולזה כווננו כאן. ואפשר גם כן שבבקר היו כל העם אנשים ונשים-נדות אין טובלות אלא ביום-הולכים לטבילתן ואין כבוד של "אדם מסוים" ללך בין ההמון הגדול ולכן התירו לו לקרוא ק"ש בלי טבילה ולטבול אחר ששב העם לביתם, וצ"ע. אבל לא נראה לי לומר שכווננו כאן למה שאמרו בבבלי שתלמיד חכם הרי הוא כחולה ודי לו בט' קבין, שבבבל שאר העם לא נהגו בטבילה זו כלל ולכן גם תלמידי חכמים (אבל לא כולם) הקילו בה ועשו עצמן כחולים לענין זה, אולם בארץ ישראל החמירו בה הרבה, ואין עולה על הדעת שתלמידי חכמים הקילו בה. ומלבד זה לא כל תלמיד חכם אדם מסוים הוא כאשר כבר הערנו בראש הדבור; עיין למעלה עמוד רל"ג.

**מתניתא בעכורין אבל בצלולין אסור ואם הוא יכול לעכור ברגליו יעכור.**

בבבלי כ"ה, ב' נאמר זה בשם רבינו (רב) וכך שנוי שם: במים עכורין שנו דדמו כארעא סמיכתא שלא יראה לבו ערותו. ואולם אין ספק שהמאמר: דדמו וכו', הוא הוספה מאוחרת ואינו מגוף התלמוד כאשר כבר העיר שם בדקדוקי סופרים במקומו, שלא בלבד שבכ"י ואצל הראשונים ליחא אלא שגם לשונו

(\*) הא' של הוא נתחבר עם ד' (=דרך) ומוה נולד: אדם, ובמקום מסו' (=מסוכן) כתבו הסופרים: מסויים.

מעידה שהוא לאחד מהמפרשים הקדמונים, ואולי מי שהוסיף פרוש זה השתמש כבר בדברי הרי"ף שמביא דברי הגמרא ומפרשם: משום דלבו רואה את הערוה. והרי"ף פרש על פי הברייתא שהביאו שם בבבלי שנחלקו בה תנאים על היושב במים צלולין, שלת"ק קורא ולי"א עווכרן ברנלו ואמרו שם, דת"ק קסבר לבו רואה את הערוה מותר וי"א קסברי לבו רואה את הערוה אסור, ולפ"ז רב כיש אומרים. ולפי פשוטן של דברים בודאי כן הוא על פי דעת הבבלי שמי שמעמיד משנתינו בעכורין (נראה שהראב"ד היתה לו גרסא אחרת, עיין רשב"א כ"ה, א', בד"ה: היה ישן בטליתו) סובר: לבו רואה את הערוה אסור. ואולם קשה לפרש דברי הירושלמי שלפנינו כן, שלא בלבד שלא נזכר בשום מקום בתלמוד זה מי שיאמר כן, אלא שממה שאמרו לקמן פ"ט, ב': יושב בביתו ערום וכו', מוכח שלדעת הירושלמי לבו רואה את הערוה מותר, שאם לא כן אין כאן מקום לשאלה זו.

וכאשר דברי הירושלמי שם סתומים הם אמרתי לפרשם, וכך לשונו: ר' ירמיה בעי היה יושב בתוך ביתו ערום מהו שיעשה לו ביתו כמין מלבוש ויוציא ראשו חוץ לחלון ויברך היה ערום במגדל מהו שיעשה לו מגדל כמין מלבוש ויוציא ראשו חוץ לחלון ויברך. והרא"ש פ"ט, סימן י"ג, מפרש שהלכה זו, אם לבו רואה את הערוה מותר או אסור, היתה ספק בידי ר' ירמיה, ואולם כבר השיבו עליו האחרונים (מגן אברהם ראש סימן ע"ד ושם בפרי חדש, ועיין גם כן מה שהאריך בזה ביד אפרים), שפרוש זה אי אפשר כלל וכלל, שברור הוא שאם להלכה זו היה נצרך היה שואל: היה לבוש חלוק מהו שיברך, ואין ספק שר' ירמיה שהיה רגיל לשאול על דברים זרים ורחוקים—ועל דא אפקוהו מבי

10) ברא"ש מובאת רק השאלה השנייה על מגדל, ולא שלא גרס השאלה הראשונה על בית, כמו שאומר ה' ראטנער, אלא שהרבה פעמים הראשונים מקצרים דברי הירושלמי. ואשר לגרסתו של ר' ירוחם בתולדות אדם וחווה נתיב י"ג, ב', (עיי"ש בספרו של ה' ראטנער), נראה שהשתמש בכלי שני, דברי ר' ב'ו הרא"ש, ולא בנוף הירושלמי, אלא שהוסיף פרוש על פרוש רבו והוא שבעי משמעו כאן: בא לידי מסקנא, וכבר הערנו למעלה חלק א', עמוד יז—יח על שמוש זה של בעי, ולכן הוא אומר שלפי הירושלמי יעשהו (כך בהוצאה ראשונה ולא יעשה כמו שהוא בהוצאות חדשות של ספר ר' ירוחם) כמו מלבוש. ואולם אף שפרושו על בעי אפשר הוא, קשה להעמיד דבריו, שהרי בירושלמי נאמר מהו שיעשה ואם כן הרי יש כאן שאלה ולא מאמר מוחלט. ואשר למגדל של עצים עיין בפנים שהערנו, שמגדל בלשון חכמים הוא ארון ולא בנין גבוה, כמשמעו במקרא, והרא"ש הוסיף ב' מלים אלה כדי שלא יטעה אדם לפרש מגדל במשמעו המקורי, מה שאי אפשר כאן, שאם כן מה בין בית למגדל. ולפי דרכנו למדנו שגם הרא"ש גרס כמו שהוא בספרים ובראבי"ה. שהשאלה הראשונה היא על בית והשנייה על מגדל.

מדרשא!—לא שאל כאן שאלה פשוטה כזו, אם לבו רואה את הערוה מותר או אסור. וכבר רמז על הפרוש הנכון בדברי ר' ירמיה אחד מגדולי הראשונים הראב"ה סימן ע"ז (עמוד נ"ד הוצאת ה' אפטוביצר), שבראשונה הביא הברייתא שבסוכה י', ב' (הוא מצטט: בתוספתא בפרק קמא דסוכה, שכן דרך הראשונים לקרות לברייתות שבתלמוד תוספתא, ולחנם נתקשה המו"ל): הישן בכילה ערום לא יוציא ראשו חוץ לכילה ויקרא ק"ש, ואח"כ הביא בעיית ר' ירמיה שבירושלמי, שכן דברי הברייתא ודברי הירושלמי הם בענין אחד. ולא שר' ירמיה חלוק על הברייתא אלא שפרושה ספק בידו שאפשר לאמר שכילה בטלה אצל הבית וראשו וגופו ברשות אחת, ואולם ביושב בבית והוציא ראשו חוץ לחלון הרי ראשו ברשות אחרת, ואם תמצי לאמר שמותר בזה, עוד הדבר בספק אם גם במגדל (=ארון לשמור בו כלים, ולא בנין גבוה) מותר שאפשר שמגדל הרי הוא ככילה, ואפשר לאמר שבית ומגדל הרי הן ככילה. ובבבלי שם חלקו בין כילה הגבוהה י' לשאינה גבוהה י', ובבית אע"פ שאין גבוה עשרה כיון דקביע אוהלא הוא, ובירושלמי לא חלקו בין גבוה י' לשאינה גבוה (וסתם בית גבוה י'), אלא שאפשר שהשאלה השניה של ר' ירמיה היא על דרך הבבלי, שאף אם נאמר שבית דקביע אוהלא הוא גם בשאינו גבוה י', מה דינו של מגדל אם הוא ככילה או לא. ואפשר גם כן שבבבלי סוכה לא חלקו בין גבוה י' לשאינה גבוה י', אלא כדי להעמיד דברי שמואל בהסכמם לברייתא זו, ואולם אם נאמר שברייתא זו היא על דעת האומר, לבו רואה את הערוה אסור, והוא סובר כמי שאומר שמותר (וכבר העירו שם בתוספות ובתוספות הרא"ש שבודאי שמואל הוא מן המקילים), שוב אין צורך לחלק החלוק הזה בין י' לפחות מ'. ור' ירמיה בירושלמי שידע דברי הברייתא נצרך לו, אם יש לחלק בין כילה לבית, שאף מי שמתיר בכילה משום שלבו רואה את הערוה מותר, אסור בבית. דקביע, ואם תמצי לאמר שבית קביע, מה הוא הדין במגדל אם הוא כבית ואסור או ככילה ומותר.

ולפי מה שכתבנו בפרוש דברי הירושלמי שבפרק פ"ט, אי אפשר לאמר שבסוגיא שלפנינו לא הטילו ספק בדבר, שלבו רואה את הערוה אסור, ולכן משנתנו דווקא בעכורים, שהרי אנו רואים שנהפוך הוא הדבר שבפ"ט ההנחה היא, שלבו רואה את הערוה מותר. ומה שנראה לנו בזה הוא שלדעת הירושלמי, וכפי מה שיתבאר בהמשך דבור זה אפשר שגם לדעת הבבלי כן, הכל מודים שבצלולין אסור, משום שאין צלולים מכסים כלום, ובמשנתנו נאמר:

יתכסה. והלכה פסוקה היא: ערוה בעששית אסור לקרות ק"ש כנגדה ולא יִרְאָה בך אמר רחמנא והא קמתחזיאי (בבלי שם), ורק בעכורים מותר שהם מכסים גופו, ובלשון הבבלי שם: דדמו כארעא סמיכתא, וכל דבר ומים בכלל הוא כסוי אם על ידי הכסוי אינו יכול לראות את הערוה. ומה שנחלקו שם בברייתא ביושב במים צלולים שלת"ק מותר לקרות הוא דבר אחר לגמרי, ששם ביושב באמבטי-אין אדם יושב בנהר או במקוה!-וראשו חוץ לאמבטי, ולכן אם נותן דעתו שלא להסתכל בערוה מותר והוא כמו הישן בכילה ערום שמוציא ראשו חוץ לכילה וקורא. ואולם ממה שנאמר שם בברייתא: יושב בהן עד צוארו, הוכיחו שלת"ק לבו רואה את הערוה מותר וליש אומרים אסור, ואלו היה גם לבו חוץ לאמבטי היה מותר לדברי הכל. וכבר רמז על קצת דברינו אלה דו"ז הגר"א ז"ל בבאוריו לאו"ח ע"ד, <sup>11</sup> אלא שגם הוא לא ירד לחלק בין מתכסה במים צלולים של מקוה ומים צלולים שיושב בהן באמבטי. אבל גם הוא וגם שאר הראשונים והאחרונים שלא חלקו חלוק זה לא נשאו ונתנו אלא לפי שיטת הבבלי, ואפשר שכן הוא כדבריהם שלפי שיטתו אין לחלק, ואולם לפי שיטת הירושלמי החלוק שחלקנו לא לבד שהוא מתקבל על הדעת אלא שיש לו גם יסוד חזק בסוגיות תלמוד<sup>12</sup> זה וכמו שראינו. ולפי פרושנו, מעכר" משמעו שמעכר הבורית ושאר דברים המנקים שנותנים בתחתית האמבטי שרוחץ בה.

<sup>11</sup> הרבה מהראשונים-ונעלמו דבריהם מהאחרונים-הדנישו שגם בלילה או סומא אסור לקרות כנגד הערוה ואף שאינו רואה אותה; עיין לדוגמא הרא"ה נ"ג, א': דודאי, גלוי ערוה' לאו משום חזותא בלחוד איתסרא דהא סומא ערום בודאי אסור לקרות ק"ש וכן מי שמעצם עיניו והוא ערום או בלילה ואינו רואה והוא ערום בכלן אסור לקרות ק"ש וכו'. ודברי הרא"ה מובאים סתם בלשונם ממש בשיטה מקובצת סוף דף כ"ד, אלא שחסר שם ערום אחר: סומא, והשלים המו"ל: מגולה! והרב המאירי כ"ב, ב' בד"ה, מי שהיה מתפלל סביא הירושלמי על צואה בלילה-עיין לקטן בפנים-ומעיר: ויש אומרים כן בסומא אחר שהוא יודעה לשם, וכוון לדברי הרשב"א כ"ה, א', בד"ה היתה צואה.

<sup>12</sup> ובמה שכתב הגר"א יש תשובה לדברי בעל פרי חדש שהשיג על דעת הרשב"א (וכן היא דעתו של הרא"ה עמוד נ"ח), שאם לבו בתוך המים אפילו בצלולים שרי, ולפי מה שכתב הגר"א מוכח כן מדברי הגמרא עצמן. <sup>13</sup> ובירושלמי לא נזכר לא לבו ולא עקבו בענין זה, ועיין ההערה היפה שהעיר הגר"א במקום הנ"ל על דברי רש"י, ונרסתו ברש"י עקבו היא האמתית וכן היא ברש"י שעל הרי"ף. ואולם מה שכתב שם שלכן הקשו על המשנה, והרי לבו רואה את הערוה, משום שבוטיקין נאמרו הדברים וכיון שהוא מתפלל בודאי צריך לכסות את לבו, קשה לקבלו, והיעלה על הדעת שהוחיקין התפללו מיושב, מה שאסור מצד הדין, כדי לקיים מצוה מן המוכרח שהם לבדם נהגו בה.

תני מרחיקין מצואת אדם ארבע אמות ומצואת כלבים ארבע אמות. בהגדה של אבות דרבי נתן נוסחא ב', פרק ל"ד, אמרו: בד' דברים הבהמה משונה מן האדם מעי האדם סרוחים ומעי הבהמה אינם סרוחים. ועל דעת זו אמרו כאן שאין מרחיקין אלא מצואת אדם ולא מצואת בהמה חוץ מצואת כלבים. ובספרים שלנו בבבלי כ"ה, א', הוסיפו בברייתא: ולא כנגד צואת חזירים, אבל בכ"י ואצל הראשונים ליחא (עיין דקדוקי סופרים) וכן לא גרסוהו בברייתא זאת לא התוספתא פ"ב, י"ח, ולא הירושלמי; עיין לקמן עמוד רצ"א-רצ"ב.

### ובשעה שהוא נותן לעורות.

לשון הירושלמי נוחה יותר מלשון הברייתא בתוספתא ב', י"ח, ובבלי כ"ה, א', שבשניהם נאמר: בזמן שנתן לתוכן עורות. ואולם כך היא דרכן של בורסקים לתן צואת כלבים לתוך (בתוספתא: לתוכו) עורות ולא עורות לתוך צואת כלבים. והרש"ם שגורס: לתוכן עורות, הגיה" על פי הבבלי, אלא שאם באנו להגיה יותר יפה להגיה לתוך בב' המקורות האחרים במקום לתוכן, ולתוך עורות הוא כמו לעורות שבירושלמי.

### רבי זעורה נבילה שנסרחה צריך להרחיק ממנה ארבע אמות.

בבבלי כ"ה, א': ולא כנגד צואת אשפה שריחה רע, והיא היא: נבילה שנסרחה, שכן אדם עשוי להטיל נבילות באשפה וכמו שאמרו בחולין י"ב, א'— ב'. ומענין שבירושלמי הלכה זו היא מימרא של ר' זעורה ובבבלי כבר מצאה לה מקום בברייתא; עיין למעלה בראש העמוד, ולקמן עמוד רצ"ב.

### ומתניתא אמרה כן וכמה ירחיק מהן ומן הצואה ארבע אמות.

הבטוי: מתניתא אמרה כן, בירושלמי מתאים למתניתין נמי דייקא שבבבלי ושניהם משמען: בניחותא, שהמשנה מסייעת לאמורא. ולפי זה גם כאן צריך לפרש כך, ואמרו שהמשנה: וכמה ירחיק מהן וכו', מסייעת לר' זעורה, שמי משרה הם מים ששורין בהם נבילה שנסרחה, ולכן מרחיקין ממנה ד' אמות וכמו

שאמר ר' זעורה. ובתוספות ר' יהודה כ"ה, א', הגרסא: ומתניתין נמי אמרה כן, ואם כן אי אפשר לפרש כמו שפרשו המפרשים, שהקשו על ר' זעורה, מאי קמשמע לן מתניתין היא.

אמר רבי אמי אמר רבי שמאי ... במשרה של כובסין ...  
אם במשרה של כובסין הא תנינן לא במים הרעי' וכו'.

לפי מה שפרשנו בדבור הקודם שהביאו ראייה ממשנתנו לדברי ר' זעורה, צריך לאמר, שתיפטר במשרה של כובסין, הוא דחיה של ראייה זו. ואמרו, שעד כאן לא אמרו במשנתנו שמרחיקין ד' אמות ולא יותר אלא במשרה של כובסין שאין ריחה רע כל כך אבל נבלה שנסרחה אפשר שמרחיקין יותר ולא כדברי ר' זעורה. וחזרו והשיבו: אם במשרה של כובסין הא תנינן לא במים הרעים, שאם למשרה של כובסין כווננו מה בינה למים הרעים, ולמה שנו שניהם מים הרעים ומשרה, וע"כ שמשרה כאן פרושה, משרה ששורין בה נבלות וכו' זעורה.

ודע שכל המשא ומתן שבירושלמי מוכיח שלדעת חכמי ארץ ישראל מאמר המשנה: וכמה ירחיק מהם וכו', מוסב למים הרעים ומי המשרה, ואולם לפי מה שאמרו בבבלי כ"ה, ב': ה"ק לא יתכסה לא במים הרעים ולא במי המשרה כלל ומי רגלים עד שיטיל לתוכן מים, הפרוש הפשוט הוא שמהן מוסב למי רגלים וכמו שפרשו רש"י והרמב"ם בדבריהם על המשנה. ולפי דעת הירושלמי צריך להרחיק ד' אמות מכל דבר שיש בו ריח רע, ולכן אמרו שהיא נבלה שנסרחה הם מים הרעים (ועיין שנות אליהו על משנתנו, והגר"א ז"ל פרש דברי הירושלמי בדרך אחרת קצת ממה שפרשנו למעלה), אבל לדעת הבבלי אין מרחיקין ד' אמות אלא מצואה ומי רגלים, שבתורה לא נאמרו אלא צואת אדם ומי רגלים (ועיין בבבלי כ"ה, א': לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד, ופרושו שאפילו ביוצאי למלחמה לא אסרה תורה אלא זו; עיין הערה כ"א), אלא שגזרו חכמים על כל דבר שיש לו ריח רע שצריך להתרחק ממנו עד שפוסק הריח, ואולם אין צריך הרחקת ד' אמות. וזו היא דעת הרמב"ם בספר היד שלו שבין בהלכות ק"ש ג', ו' וח', ובין בהלכות תפלה ד', ח', דקדק בלשונו ולא שנה ההלכה שמרחיקין אלא בקשר עם צואה ומי רגלים, ואולם הזכיר שאסור לקרות ולהתפלל כנגד כל צואה שריחה רע. והאחרונים נדחקו הרבה להסכים דעתו

של הרמב"ם עם דברי הירושלמי (עיין בית יוסף פ"ו), ואולם אין ספק שבדבר זה שנחלקו בו ב' התלמודים הוא פוסק כהבבלי.

הגרסא: ר' אמי אמר ר' שמאי, אי אפשר לקיימה, שאף אם נאמר שלא כווננו כאן לר' אמי, תלמידו הגדול של ר' יוחנן, אלא לר' אמי ב', בן דורו הצעיר של ר' זעירה (עיין ערכו במבוא הירושלמי ס"ג, סוף עמוד ב'), אין עולה על הדעת שאמר דברים בשם ר' שמאי שהיה בדור האחרון של אמוראי ארץ ישראל. ומהראשונים יש שגרסו ר' שמלאי ויש שגרסו ר' שמואל במקום אמי אמר ר' שמאי (עיין דבריהם בספרו של ה' ראטנער) וקשה לעמוד על הגרסא העקרית, ואולי שצ"ל: ר' שמאי אמר ר' אמי, ונתהפך בספרים סדר השמות.

קטן שהוא יכול לאכול כזית דגן פורשין מצואתו . . . ואם אינו יכול לוכל . . . אין פורשין לא מצואתו ולא ממימי רגליו ארבע אמות.

בין בבבלי סוכה מ"ב, ב', בין בתוספתא כאן ב', ט"ז וחגיגה א', ב', נשנתה הלכה זו רק בדרך אחת, בדרך חיובית ולא בדרך שלילית. ובאמת קשה לעמוד על סגנונה בירושלמי שמה רצו להדגיש על ידי הכפלתה, ואם אינו יכול וכו'. ואולי שבירושלמי שתי לשונות הן, שיש ששנו בדרך חיובית: קטן שהוא יכול . . . פורשין וכו', ויש ששנו בדרך שלילית: קטן שאינו יכול . . . אין פורשין וכו', והגרסנים צרפו ב' הלשונות לאחת.

ודע שהבטוים הרגילים שהשתמשו בהם חכמי המשנה הם, יי פרש במשמע הרחקה ממקום או מאנשים בלי הגבלת שיעור ההרחקה, והרחיק במשמע הרחקה מגבלת וחתומה. ולפי זה לכאורה נראה שהלשון מרחיקין שבברייתא הבבליית נוחה יותר מפורשין שבתוספתא (ובכ"ע בחגיגה: מרחיקין) ובירושלמי, אלא שיש מקום לאמר שהלכה זו נאמרה בראשונה בלשון זו: קטן שהוא יכול לאכול כזית דגן פורשים מצואתו, והשעור ד' אמות נוסף בברייתא זו על פי המשנה, שמרחיקין ד' אמות מן הצואה. ואולם אין ספק שצ"ל בתוספתא שבברכות: כזית דגן, כמו שהוא בב' המקורות האחרים ובתוספתא שבחגיגה. והמפרש בהוצאת ירושלם העיר: בתוספתא שם ליחא מלת דגן, ולא הזכיר שבמקבילה בחגיגה ישנה בין בנדפס בין בכ"י, וגם בברכות בכ"י, ב', איתא.

(14) עיין הערכים פרש ורחק בקונקרדנציה של המשנה לה' קאסאווסקי.



בעי קומי רבי אבהו מפני מה פורשין מצואתו אמר לון.

אף שרבים הם ששאלו את ר' אבהו כמו שמוכח מן לון, אין צורך להגיה: בעין וואם באנו להגיה יותר טוב הוא להגיה: בעוף, כמו שהגיהו בדפוסים חדשים שבכמה וכמה מקומות בירושלמי מצינו סיום הריבוי - י במקום - ין.

מפני שמחשבותיו רעות אמרין ליה ולא קטן הוא אמר לון ולא כתיב כי יצר לב האדם רע מנעוריו.

חטאו של אדם הראשון גרם שמעיו של בני אדם סרוחים (אבות דרבי נתן נוסח ב', ל"ד ומ"ב, ועיין גם כן שם קט"ז: אוכל טוב ומוציא רע), ועל דעת זו נתן ר' אבהו טעם להלכה שמרחיקין מצואת קטן מיד שהגיע לגיל שהוא אוכל בו דגן, שכן מחשבותיו רעות ועל ידי חטאו במחשבות רעות נתקלקל המזון במעיו. ותלמידיו הקשו לו, ואיך אפשר לאמר שתינוק קטן חוטא, ותשובתו היא, שאף שאינו חוטא במעשה הוא חוטא במחשבות רעות כמו שנאמר: כי יצר לב האדם רע מנעוריו, ונעוריו הוא הגיל שבו מתחיל לאכול דגן. והרבה דעות לחכמי המשנה והתלמוד, מאימתי יצר הרע שולט באדם (עיין סנהדרין צ"א, ב'; אבות דרבי נתן פרק ט"ז; נוסחא ב' דאדר"נ פט"ו ופ"ל), ודעתו של ר' אבהו היא שיצר הרע נכנס ללבו של אדם משעה שמתחיל לאכול דגן, ואין ספק שדעתו זו יסודה בהגדה שעץ הדעת חטים היו; עיין ברכות מ', א'; בראשית ר' ט"ז, ז', וש"נ.

אמר רבי יודן מנעוריו כתיב משעה שהוא ננער ויוצא לעולם.

רבי יודן חולק על ר' אבהו האומר (עיין דבור הקודם), שהיצר מתחיל לשלוט באדם משעה שהגיע לגיל שהוא אוכל בו דגן, ולדעת ר"י הוא שולט בו משעה שנולד, ובלשונו: משעה שהוא ננער לעולם. והמפרשים נדחקו הרבה להסכים דברי ר' אבהו עם דברי ר' יודן, ואולם כך הוא דרכן של ב' התלמודים להביא דרשות שונות על פסוק אחד זו אחר זו ואף שהן מתנגדות, וכן הביאו דברי ר' יודן בקשר עם דברי ר' אבהו משום ששניהם דרשו הפסוק, כי יצר לב האדם וכו'. ובמקום אחר העירוטי שדרשה זו של ר' יודן נמצאה

בסגנון אחר אצל חכמי הלשון שבדורות החדשים, שלפי דעתם, נער' משמעו מי שנער מבטן אמו, ובלשונו של ר' יודן: שהוא נער ויוצא לעולם. ודע שאלה ה"מקדימים" שליטת יצר הרע על האדם לא כוונו לומר שתינוק בעריסה יש לו דעת אלא שיש לו, תאוה גופנית" מה שהם קוראים יצר הרע.

### מרחיקין מגללי בהמה ארבע אמות . . . ובלבד בשל חמור.

במשנתנו נאמר: וכמה ירחיק מהן ומן הצואה ארבע אמות, וצואה סתם אפשר לפרש בין צואת אדם בין צואת בהמה. ואולם אף שדברי ר' יוסי בר' חנינא אין סותרים דברי המשנה סותרים הם דברי הבריייתות, שמהן יוצא ברור שאין מרחיקין מצואת בהמה חוץ מצואת כלבים, חזירים ונמיה; עיין למעלה ראש עמוד רפ"ז, ולקמן ראש עמוד הבא. ולכן אין ספק שלא לכל בהמה כוון אלא לחמור בלבד, הבהמה היותר רגילה אצלם לעבודה, ובדברים ר' ג', ו': בָּהֶם מקביל לחֲמָרִיה שבבראשית ר' ל"ב, י', ונראה שגם בשאר המקומות: בהם, משמעו חמור, משום שסתם בהמה: חמור, ומנהיגו: בהם. ושָׁנָה ר' יוסי לשון המשנה והבריייתות להשתמש במלה גללי במקום צואה לרמוז שבחמור מתרחק רק מגללים, הצואה הרכה, וכמו שאמרו: ברכים. ויש מהראשונים שלא גרסו ברכים ואולם רובן גרסו כגרסא שלנו, וכן עקר כאשר נראה משמושו במלה "גללים" במקום צואה. וה' ראטנער החזיק בגרסא המוטעת שלפנינו בתוספות ר' יהודה חסיד שהיא: ר' שמואל ברבי יצחק אמר בשם בר בון ובלבד וכו', ולא הרגיש שאי אפשר שר' שמואל ברבי יצחק רבו של ר' זעירה (עיין למעלה עמוד נ"ט), יאמר דברים בשם בר בון (ר' יוסי בר בון) שנולד אחר מיתתו של ר' שמואל זהו ואין ספק שבר בון הוא. תקון סופרים" במקום: בר בין, שבוש שנשתבש מן ברכין, ול"פוי ההגהה" הוסיפו: בשם, אף שלא מצינו בשום מקום אחר בר בון במקום ר' יוסי בר בון.

לוי אמר מרחיקין . . . ותני כן מרחיקין מצואת חזיר ארבע אמות. יש מהראשונים, והעיר על דבריהם ה' ראטנער, שלא גרסו כל המאמר שבין מרחיקין למרחיקין, אלא שלוי (הם גורסים רבי לוי, ולא נראה שרבי לוי לא היה בעל הלכה אלא בעל הגדה, ואולם לוי היה אחד מגדולי תלמידי רבינו הקדוש) הוא שמוסיף ומונה אלה שמרחיקין מהם: צואת חזיר צואת הנמיה וצואת

תרנגולין. וגרסא זו לכאורה נראה עקרית שכבר היה לפני לוי הברייתא שבראש הסוגיא (עיין דבור, מרחיקין) ולכן לא חזר ושנה: צואת כלבים, ואולם בעל הברייתא לא היה נמנע מלהזכיר צואת כלבים, שהברייתות נאמרו על המשנה והיא שנתה צואה סתם. אלא שאין לשבש הגרסא שבספרים שלנו, והפרוש של ותני כן הוא, שלוי שנה הלכה זו בברייתא שלו. ובראשונה הביאו מימרא' על שם לוי ואחר כך הברייתא' שלו, וכבר ידוע שלוי-לא רבי לוי!- חבר קובץ ברייתות לפי סדר המשנה, ובברייתא שלו לא שנה אלא מה שלא היה לפניו בתוספתא שקדמה לו ולכן השמיט צואת כלבים. והברייתא הראשונה בבבלי כ"ה, א', כבר השתמשה בברייתא של לוי ובתוספתא ולכן נזכרו בה צואת חזירים כלבים ותרנגולים, ואולם הברייתא השנייה אינה אלא נוסח שונה קצת של הברייתא בתוספתא ובירושלמי (עיין דבור, מרחיקין) ולכן לא נזכרה בה אלא צואת כלבים.

ומצואת התרנגולין ארבע אמות... רבי חונא ובלב' באדומים.  
 בחדושי אנשי שם על המרדכי ג', ט', מובא בשם ר' יחיאל פרוש זה על אדומים': שבארץ אדום<sup>15</sup> היו השעורין בזול כדאמרין בכתובות (סוף דף ס"ט) והיו התרנגולין אוכלין השעורין וצואתן מסרחת. ואולם שם בכתובות נאמר: מפני ששעורין אדומיות רעות הן, ולא הזכר כלל שהיו בזול. ונראה שדעת הרב היא, שמשום שהיו רעות היו בזול ולכן אמרו שבאדום נותן לה שעורים כפלים בחיטין, ששם השעורין בזול ומחירם חצי מחיר החטים. וזה אפשר אבל אינו מוכרח, ולדעתו היה אפשר גם כן לאמר שמפני רעותן של שעורים אלה, צואת התרנגולין שמפטמין אותם בהן מסרחת. ובאגודה ברכות פ', מובא פרוש זה בנוסח אחר קצת והוא, שבאדום אוכלין שעורין: כדאיתא במסכת כתובות דמחשיב שם שעורי אדום. וכוון לאמר, שבאדום נמנעו בני אדם מלאכול שעורים שרעות היו ופטמו בהן תרנגולין. ויותר נראה שאדומים פרושו כמשמעו: תרנגולים שיש להם גון אדום, וכבר מצינו בבבלי ע"ז י"ד, ב', שמנו ג' מיני תרנגולים: לבן שחור ואדום. וברור הוא שידעו בטיבן של התרנגולין ועמדו על הדבר שצואתן של התרנגולים האדומים (כתיב מלא במקום אַךְמִים) מסרחת

<sup>15</sup> אדום במשמעו הודאי-על דרך ההשאלה: רומי-הוא הדרום שביהודה, עיין מה שהעיר על זה ה' אפשטיין בהוצאתו של ספרי זוטא פרשת פרה עמוד ז'.

ביותר. והרב בעל פרי חדש לאו"ח ע"ט, ו', משער: שהם אותם התרנגולים הגדולים המובאים מאינגלטרא, וכוון להתרנגולים ששםם באנגלית turkey ובגרמנית Truthahn, ולא ידע שאלה התרנגולים באו מאמעריקא לאנגלטיא ואי אפשר שכבר היו ידועים לחכמי התלמוד. ועיין מה שהאריך על אלה התרנגולים האדומים ה' לויון בספר הזכרון לאלכסנדר קאהוט שס"ט-ש"ע. ורוב דבריו שלא בדיוק הם. לדוגמא הוא אומר שלפי לשון של בעלי התלמוד היה להם לאמר: תרנגולים שבארץ אדום, כמו שאמרו: זבוב שבארץ מצרים וצירעה שבנינוה ועקרב שבחדייב ונחש שבארץ ישראל (שבת קכ"א, ב'; ירושלמי ראש פרק י"ג ושם: זבוב מצרי), ולא ירד לחלק בין בעלי חיים שנשארו במקומן כאלו, המזיקין שנמנו שם בשבת, שאין אדם מוציא אותם ממקומן ומארצם למקומות אחרים, לבעלי חיים שמוציאין אותן ממקום למקום, וכבר נמצא במשנה מכשירין ו', ג': דג המצרי והרבה כמותו.

### תני מרחיקין מריח רע ארבע אמות.

בברייתא שבבבלי כ"ה, א', בנוסח שונה קצת: ריח רע שיש לו עיקר מרחיק ד' אמות ממקום הריח. ואולם אף שבברייתא שבירושלמי לא נזכר בפרוש: יש לו עיקר, כך פרשה חכמי ארץ ישראל, כמו שמוכח ממה שאמרו לקמן: אבל לפניו עד מקום שעניו רואות אותו, עיין דבור הבא.

אמר רבי אמי מסוף ריח ארבע אמות הדא דאמר לאחריו וכו'.

בבבלי כ"ה, א', נחלקו אמוראים בריח רע שיש לו עיקר: רב הונא אמר מרחיק ד"א וקורא ק"ש ורב חסדא אמר מרחיק ד"א ממקום שפסק הריח וקורא ק"ש. ולכאורה נראה שר' אמי כרב חסדא, ויש שגורסים: ר' חסדא גם בירושלמי (כ"ר, ר' נסים במקומו והרשב"א בד"ה, היה מקום גבוה, וה' ראטנער לא העיר עליו), אלא שאפשר שלא נחלקו שם בבבלי אלא בצואה מכוסה אבל בצואה מגולה הכל מודים שמרחיק ד"א ממקום שפסק הריח, ובשיטה מקובצת ראש דף כ"ה פרש כן בהדיא וכתב: ריח רע שיש לו עיקר כגון צואה מכוסה. והגר"א ע"ט, י', האריך להוכיח מברייתא עצמה שם, שריח רע שיש לו עיקר, פרושו כשהצואה ברשות אחרת או כשהיא מכוסה, והעיר שכן כתב הרשב"א, וברשב"א שלפנינו וכן מביא ממנו הרב בית יוסף סימן ע"ט, נאמר להיפך: ופרוש ריח רע

שיש לו עיקר צואה מגולה ולא מצאתי פרוש זה שייחס הגר"א להרשב"א אלא אצל הרא"ה. ולא יכולתי לירד לסוף דעתו של דו"ז הגר"א ז"ל שסוף סוף הקושיא שהקשה במקומה עומדת, שאם בריח רע שאין לו עיקר אמרו שצריך להרחיק ק"ו בשיש לו עיקר אלא שהצואה מכוסה. וקשה לאמר שלרב הונא באמת בריח רע שאין לו עיקר אין מרחיק ורב ששת שאמר שמרחיק עומד בשטתו של רב חסדא, שדברי הגמרא שם מראים שלא נחלקו בריח רע שאין לו עיקר. ולפי הגרסא בדברי רב הונא: מרחיק עד מקום שכלה הריח וקורא, (עיי"ש בדקדוקי סופרים) בודאי לא קשה, שגם לרב הונא מרחיק מריח רע: אלא שאין צריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח, כמו שאומר רב חסדא, וכן רב הונא מודה שבריח שאין לו עיקר מרחיק אלא שאין צריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה. ואולם לפי זה אין מקום להוכחתו של הגר"א שרב הונא ור' חסדא לא נחלקו אלא בצואה מכוסה או בשהיא ברשות אחרת וצ"ע.

מכיון דאילו הוה איממא הוינן חמיין מה קומינן ברם כדון אסור.

אף שהרבה מהראשונים מביאים דברי הירושלמי כמו שהם לפנינו (עיי' דבריהם אצל ה' ראטנער) הלשון קשה, שמה, ברם, אדרבא, לפום כך" היה לו לאמר, שלכן אסור גם בלילה משום שביום אפשר לראותה. ויפה היא גרסת הרב המאירי שבחדושו לרף כ"ב, ב', (סוף עמוד ע"ד) הוא מביא הירושלמי בלשון זו: ר' אילא וחבריה הוו יתבין ברמשא אמר (=אמרין, כלומר החברים) מהו מימר כאן מילי דאוריא אמר ליה (צ"ל כמו שהוא בספרים: לון מכיון דאלו הוה ביממא הוינן חמין מה דקמינן אף כדון אסור. ואולי שהגרסא העקרית היא: ברם כדון לית אפשר למחמי דלילא הוא אוף כדון אסור, והסופרים דלגו על מה שבין כדון הראשון לכדון השני.

גרף אחד של רעי ואחד של מים צריך להרחיק ממנו ד' אמות.

בבבלי כ"ה, ב': גרף של רעי ועביט של מי רגלים, ולפי פרוש רש"י שם: גרף ועביט שניהם כלי חרס הם אלא של רעי קרוי גרף ושל מי רגלים קרוי עביט. ואולם בירושלמי ובתוספתא ב', ט"ז (לפי נוסח כתבי יד), לא נזכר אלא גרף

16 ואפילו לפי גרסת הספרים שלנו אפשר לפרש כן דברי רב הונא, אלא שאין הלשון נוחה.

בלבד שמשמש בין לרעי בין למים, וכן בתוספתא שבת ג' (ד'), י"ב: גרף של רעי, ושל מימי רגלים, ובמקום זה גם בספרים רק גרף. וכאשר מצינו בהרבה מקומות בבבלי הלשון „גרף של רעי“ (במסכת שבת לבדה שלש פעמים, קמ"ז א'; קכ"א, ב', וקמ"ג, א') ולא פעם אחת בירושלמי, נראה שכן הוא כמו שכתב רש"י לחלק בין גרף לעביט. ולפי דרכנו למדנו שלא נמנעו הבבליים לשנות לשון הברייתות כדי להסכימה עם הלשון הרגילה אצלם, שהרי כבר ראינו שבמקורות ארץ ישראל משתמשים במלה „גרף“ גם במשמע עביט של מי רגלים. ואולם ספק גדול לי אם צדק רש"י באמרו ששניהם כלי חרס—ורוב הראשונים הסכימו לדעתו, עיין מאירי ושיטה מקובצת במקומו—, שבכתובות סוף דף פ"ב נראה עקר כגוסת ר' חס: עביט של נחושת, שאין עולה על הדעת שהיו לוקחות עביט של חרס למי רגלים בכסף כתובתן. ועיין מה שהעירותי על דברי הגמרא שבכתובות בספר זכרון למרת מיללער עמוד ס"א, ולפי מה שכתבתי שם עביט בכתובות הוא ראשי תיבות של: עניות בנות טובים, וי אין צריך להוסיף: של נחושת, כמו שהגיה ר' חס, וגם אין צריך לאמר שהיו נשים שלקחו עביט של חרס בכתובתן; ואכמ"ל.

ושלפני המטה נתן לתוכו מים כל שהוא וקרא ואם לאו לא יקרא. כך נוסח הברייתא גם בתוספתא ב', י"ח (ושם: נותן . . . קורא, ואפשר שאין כאן אלא חלוף כתיב שבירושלמי נכתב חסר), ואין ספק שבהוצאת קושטא „הגיהו“ על פי הבבלי כ"ה, ב', וגרסו: בין לפני המטה בין לאחר המטה (המשפט הזה שם אחר מאמרו של ר' זכאי<sup>17</sup>) ומי רגלים עצמן נתן לתוכו מים כל שהוא קורא כנגדן ואם לאו לא יקרא. ומה שהיה קשה לאלה מגיהי ספרים הוא, שאיך אפשר לאמר „שלפני המטה“ קל יותר משלאחרי המטה, אלא שבאמת, שלפני המטה“ בירושלמי ובתוספתא פרושו, ואפילו שלפני המטה קורא כנגדן אם נתן לתוכן מים, ומכל שכן „לאחר המטה“ קורא כנגדן ובסיפא רבן שמעון בן גמליאל חולק ומתיר בשלאחר המטה אבל לא בשלפני המטה. ובעקרה

17) ושם שערתי שכך היתה הגרסא: עשירות עושות אותה קלחות של כסף ושל זהב עניות בנות טובים (בראשי תיבות: עבט) עושות אותה קלחות של נחושת עניות עושות אותה כוסות וקערות. והסופרים קצרו הדברים בין בבבלי בין בירושלמי סוף פרק ח', אלא שלא הקצור שבבבלי כהרי הקצור שבירושלמי.

18) ואולם אפשר שנגררו אחר גרסת הרי"ף והוא גורס: גרף . . . אסור לקרות ק"ש כנגדן בין שלפני המטה בין שלאחר המטה, והרב בעל דקדוקי סופרים לא העיר על הגרסא שבר"ף שהיא שונה הרבה מגרסת הספרים וכתבי יד, אלא שגם לפי גרסת הספרים שלנו המשפט: בין שלפני וכו' אינו דברי ר' זכאי אלא דברי תנא קמא.

של הלכה זו נחלק הבבלי עם התוספתא והירושלמי, שלפי הבבלי הברייתא מלמדתנו לחלק בין כלים המיוחדים לרעי ולמי רגלים כגרף ועביט שלעולם אסור לקרות כנגדן לכלים שאין מיוחדים למי רגלים שבהן נותן לתוכן מים וקורא (עין שם ברש"י, בתוספות ובשאר ראשונים כתוספות ר' יהודה ותוספות הרא"ש; פסקי הלכות ממסכת ברכות לריא"ז ד', ד'; רשב"א ומאירי פ"ד, סוף עמוד ג', ועוד ועוד), ואולם לפי הירושלמי והתוספתא לא נזכר כאן כלי המיוחד לכך, אלא שחלקו בין אם משתמש בו בלי שנותן בו מים למשתמש בו כשנותן בו מים, שאם משתמש בו בלי מים הכלי נעשה מאוס וריחו רע ולכן אסור לקרות כנגדו גם בשאין בו כלום, ובשנותן בו מים בשעת שמושו מותר לקרות כנגדו כשאין בו מי רגלים. והמפרשים נדחקו להשוות דברי הירושלמי והתוספתא עם דברי הבבלי, אולם הלשון שבב' המקורות הארצי-ישראליים אינה סובלת פרושם שהרי בפרוש נאמר בהם: גרף של רעי ושל מימי רגלים... .  
ושלפני המטה (כך בתוספתא ובירושלמי הוסיפו: אחד, קודם של), ואי אפשר לאמר ששלפני המטה אינו מוסב לגרף.<sup>19</sup> ופרושו של הרש"ס: מים כל שהוא אמי רגלים של פעם אחת קאי, מזור ומפליא שלא בלבד שנתחלף לו. נתן מים" בהטיל מים", איך יפרש דברי ר' זכאי: נתן לתוכו רביעית מים יקרא! ועיין דבור הבא.

ומהו כדי רביעית רביעית בתוך רביעית אחד כלי קטון ואחד כלי גדול רשב"ג או' של אחר המיטה יקר' וכו'.

פרוש: ומהי הכמות של מי רגלים שרביעית מבטלתן, וכי לעולם צריך ליתן בכלי רביעית מים בין לא הטיל בו אלא טפה אחת, בין שהטיל בו הרבה, או שלערך כמות של מי רגלים מטיל בו מים. והשיבו: רביעית בתוך רביעית אחד כלי קטון ואחד כלי גדול, שעור המים הוא לפי כמותן של מי רגלים, ואולם אין חלוק בין אם הכלי קטן או גדול, שאין אנו אומרים שבכלי גדול צריך להרבות מים כדי לנקותו כולו מבליעת מי רגלים. ולפי מה שכתבנו בדבור הקודם, לא כווננו כאן לכלי שיש בו מי רגלים בשעה שקורא, אלא לכלי ריקן ואולם כשהוא משתמש בו הוא נותן בו מים, ולת"ק מים כל שהוא, ולר' זכאי לפי פרוש הירושלמי רק בשנותן בו מים כדי מה שהטיל בו מי רגלים.

<sup>19</sup> ופרושו כפי מה שבארנו שגרף של רעי או של מי רגלים ואף שהוא לפני המטה, מכל מקום אם נתן בו מים קורא.

והמפרשים נדחקו מאוד בפרוש דברי הירושלמי ואין צורך להשיב על פרושו של בעל פני משה, ששאלת הירושלמי הוא אותו דבר עצמו שנחלקו בו אמוראי בבבלי, אם נותן בתחלה או בסוף, ופרוש כעין זה מוציא הדברים מידי פשוטן לגמרי. ואולם גם שאר הפרושים שנאמרו על דבר זה קשה ליישבם (עיין ר' אליהו פולדא והגר"א ס' ע"ז, ד'), שלכולם קשה למה תולה הדבר בכלי ולא בכמותן של מי רגלים, ובין מרובה ובין מועט, היה לו לאמר.

ואשר למחלוקת האמוראים שם בבבלי, אם נותן בתחלה או לבסוף, לא נזכרה כלל בירושלמי. ואפשר שמה שהביא אמוראי בבבלי לידי ספק זה הוא הנוסח שלהם בברייתא שהם שנו: ומי רגלים עצמן עד שיטיל לתוכן מים, ולפי הפרוש הפשוט, לתוכן מוסב למי רגלים, ולכן יש מי שאומר: מחלוקת לבסוף. ואולם בירושלמי ובתוספתא הנוסח הוא לתוכו, כלומר לתוך הכלי, ואדם נותן מים לתוך גרף קודם שמשתמש בו, ומפני טעם זה יש מי שסובר שם בבבלי, בתחלה, ודוחק עצמו לאמר שלתוכן מוסב אל הכלים (ואולם לפי הלשון הרגילה אין כאן מקום לכלים אלא לכלי) ולא אל מי רגלים. ולולא שקשה להגיה הספרים הייתי אומר שצ"ל שם בברייתא שבבבלי: כמי, במקום: ומי, ולפ"ז הבבלי מסכים עם התוספתא והירושלמי (עיין דבור הקודם) שלא נזכרה כאן כלל נתינת מים לתוך מי רגלים אלא לעביט שמשתמשים בו למי רגלים.

ר"ש בן אלעזר אומר אפילו טריקלין עשר על עשר לא יקרא וכו'. בבבלי כ"ד, ב', הלשון היא: אפילו בית מאה אמה, שכן עשר על עשר הם מאה, וכבר הערותי בספרי, הגדות היהודים (חלק ה' עמוד ש"כ, הערה שט"ז, וחלק ו', עמוד רפ"ז, הערה ל"ג) על המקומות הרבים בב' התלמודים ובמדרשים שהשתמשו במאה לגזומא, ועיין גם כן ערך מאה בחלק ז' של ספרי זה. וה' ראטנער טעה בדבר שאפילו תנוקות של בית רבן אין טועין בו והשיג על רש"י מבלי לעמוד לא על דבריו ולא על דברי הגמרא וכתב: ר"ש בן אלעזר אומר . . . לזה כוונה הגמ' בבלי ברכות כ"ה, ע"ב מאן שמעית ליה דאמר כוליה בית כארבע אמות דמי ר"ש בן אלעזר הוא, ורש"י ז"ל כתב שם מאן שמעת ליה וכו' לא ידעתי היכן הוא עכ"ל. ואולם דברי ר"ש בן אלעזר בירושלמי הן הן דבריו בבבלי בסוגיא זו, אלא שלפני אמוראי בבבלי היו ב' נוסחאות בברייתא זו, שיש שהחליפו שמות ושנו דברי ר"ש בן אלעזר על שם ר"ש בן גמליאל (שמעון



בשמעון נתחלף להם) ודברי רשב"ג על שם רשב"א, והעלו בתלמוד שעקר הוא כמי ששונה ההלכה: אפילו בית מאה אמה וכו', על שם רשב"א שכן מצינו שגם במקום אחר הוא הולך בשיטה זו: כוליה בית כארבע אמות, ועל ההלכה „במקום אחר" אומר רש"י שלא ידע: היכן הוא. אלא שבאמת נעלמו מרש"י לפי שעה דברי רשב"א בעירובין כ"ב, א', וכבר העירו ראשוני הראשונים ר' נסים ור' חננאל על הלכה זו שבעירובין, עיין אוצר הגאונים, נספחים סימן ק"ג, ויש להוסיף על הראשונים המובאים שם גם המאירי בחדושו לסוגיא זו.

**רבי זעורא רבי יעקב בר זבדי הוו יתבין חמין ציאתה קם רבי יעקב בר זבדא רקק עלה אמר ליה רבי זעורא מן ימא לטיגנא.**

דברי הירושלמי אלה מובאים אצל הרבה מהראשונים בשנויים קלים כאשר כבר העיר ה' ראטנער, ויש להוסיף גרסת המאירי כ"ה, ב', בד"ה, צואה, וכך היא: ר' זעירי ור' יעקב חמן צואה קם ר' יעקב ורק עליה אמר ליה ר' זעירי כמן ימא לטיגני. ואשר לפרוש הראשונים, שלר' זעירא אין הרקיקה מועלת אלא לאלתר (עיין דבריהם אצל ראטנער ובמאירי במקום הנ"ל), קשה מלקבלו שבכל מקום השתמשו בבטוי: מן (או כמן) ימא לטיגנא, רק במשמע אחד והוא, שיש תלמידים שאין לסמוך עליהם כשאומרים הלכה בשם רבם אלא אם מסרוה תיכף ומיד כששמעוה; עיין ירושלמי גטין ו', ב': קדושין ב', א'; בבלי שם מ"ד, א'. ולכן נראה שגם כאן כוון ר' זעירא לזה, וכשראה שר' יעקב בר זבדי עשה מעשה כדברי ר' בנימין בר יפת בשם ר' יוחנן אמר לו: מן ימא לטיגנא, וכי ר' בנימין מסר דברי ר' יוחנן מיד כששמעם<sup>20</sup> ואולי זכרונו הטעה אותו ואין לסמוך עליו. וכבר מצינו בכמה מקומות שר' זעירא לא נמנע מלאמר בפרוש שהוא אינו סומך על השמועות שמסרן ר' בנימין בר יפת בשם ר' יוחנן (ירושלמי ברכות ו', א'; פסחים ב', י'; בבלי ברכות ל"ח, ב': תהי בה ר' זירא . . . ר' בנימין בר יפת לא דייק—שמעתא מרבי יוחנן רביהו), וכן כאן רמו לו לר' יעקב בר זבדי שאין לסמוך על שמועותיו של ר' בנימין בר יפת. והיה אפשר לאמר גם כן שתיכף ומיד כששמע ר' יעקב בר זבדי דברי ר' בנימין בר יפת עשה מעשה כמותו ואמר לו ר' זעירא: כמן ימא לטיגני, בזה הרגע שאתה שומע שמועה אתה עושה מעשה.

<sup>20</sup> באותו הזמן כבר עברו הרבה שנים לפטירתו של ר' יוחנן, שלא מצינו שר' יעקב בר זבדי ראהו מימיו.

ואולם הפרוש הראשון נראה יותר. ולפי דרכנו למדנו שר' זעירא שנוכר במעשה זה הוא ר' זעירא רבו של ר' ירמיה (ר' זירא בבבלי והרא"ש ג', נ"א, גורם גם בירושלמי זירא על ידי אשגרא מהבבלי) ולא ר' זעירא השני, תלמידו של ר' ירמיה, כמו שכחב הרז"פ במבוא הירושלמי, ערך ר' יעקב בר זבדי, שר' זעירא הראשון הוא הוא שלא חש לשמועותיו של ר' בנימין בר יפת, כמו שמוכח ממקומות הנזכרים למעלה. ולא ידעתי מה הזיקו להרוז"פ לדעתו זו, אחרי שהוא בעצמו כתב שר' יעקב בר זבדי היה תלמידו של ר' אבהו, ואם כן למה היה קשה לו לאמר ששני תלמידים של רב אחד – ר' זירא למד אצל ר' אבהו בקסרין, עיין למעלה חלק א', עמוד ע"ה – נשאו ונתנו בהלכה. ומה שכתבתי בבאור דברי הירושלמי עולה יפה בין לפי פרושו הראשון של בעל הערוך ובין לפי פרושו השני על: מן ימא לטיגני (עיין ערך טגן; רש"י בקדושין מ"ד, א', מסכים עם הפרוש הראשון ור' תם שם עם הפרוש השני), שלפי דברי שניהם בטוי זה משמעו: תיכף ומיד. ואולם כבר הוכיח קרויס בספרו על „המלים הנכריות שבתלמוד מדרש ותרגום“, שהפרוש הראשון הוא העקר שנמצא לו חבר לפתגם זה גם ביונית בבטוי: כעפיין לאש. ומצדד אני לאמר שהנוסח המקורי של הפתגם שבב' התלמודים היה: מין מימא לטיגני, ומין *Mauvis* ביונית) הוא „דג קטן“ גילדני בתלמוד (עיין ה' לעף במאמרו „שמות הדגים“ סימן ד' בספר היובל לנעלדעקע) הדומה לעפיין, והסופרים שחשבו שמין אינו אלא כתיב מלא במקום מן כתבו: מן ימא, במקום: מין מימא. ובהוצאת ירושלם של הירושלמי נמצאה בסוגיא זו הערה ארוכה להראות שהפרוש השני שבערוך (בעל ההערה מייחס פרוש זה לר' תם) הוא האמתי וברא לו בארץ ישראל מקום חדש: טיגני, וכפי שראינו אין ממש בדבריו.

תיבה שהיא מלאה ספרים נותנה מראשותי המיטה ואינו נותנה מרגלות המיטה . . . והוא שתהא המיטה גבוה עשרה טפחים ובלבד וכו'. בקשר עם ההלכה שבמשנתנו על האסור: ולא יראה בכך ערות דבר, נשאו ונתנו בין בבבלי בין בירושלמי על ענין הקרוב לו והוא הכבוד שאדם חייב לנהוג בדברי קדושה כס"ת ותפילין, אלא שבירושלמי נשנו רובן של הדברים

(21) לדעת האחרונים עקר אסור זה מן התורה אלא שיש בו דברים שהחמירו בו רבנן (עיין פרי מגדים משבצות זהב ראש סימן ע"ה), ואולם כבר הערנו למעלה עמוד ר"ט הערה י"א, ועמוד רפ"ח, שלפי פשוטו של הכתוב, ולא יראה בכך ערות דבר, ביוצאי מלחמה נאמר.

על קדושת תפילין בפרק ב', ג', וכאן לא נועו בהם אלא בקצור. ואשר להלכה הראשונה שבענין זה: תיבה שהיא מלאה ספרים וכו', הדבר קצת בספק אם כוונו למטה שאדם ישן בה לבדו או דווקא למטה שאדם ישן בה עם אשתו. ובבבלי לא נזכרו אלא תפילין, שלא יניחן אלא למראשותיו (עיין לקמן עמוד ש"ב-ש"ד), ובספרים שהם בתיבה אפשר שלא חלקו כלל בין מראשותיו למרגלותיו. והדבר עוד צ"ע.

ודע שהרב המאירי כ"ו, א', העיר על דברי הירושלמי שלפנינו בלשון זו: וכן פירשו בתלמוד המערב שתיבה מלאה ספרים נותנה מראשות (צ"ל: מראשות) המטה אפי' תחת המטה והיא שתהא המטה גבוהה י' ושלא יהיו חבלי המטה נוגעים בה ומכל מקום לא יתנגה במרגלות המטה תחת המטה. וכפי הנראה לא צטט דברי הירושלמי כצורתן ממש—כשהוא עושה כן הוא משתמש בבטוי: ואמרו בתלמוד המערב-, ולכן קשה להחליט אם היה לפניו בירושלמי: אפי' תחת המטה, או שהוא הוסיף כן על פי פרושו שפרש: שלא יהו חבלי המטה נוגעין בתיבה, בדרך זו, שאם התיבה תחת המטה יזהר שלא יגעו חבלי המטה בה. ודברי הירושלמי כשהם לפנינו אפשר לפרש שלעולם אסור להניחה תחת המטה, אלא כשהמטה גבוהה י' היא נחשבת כרשות בפני עצמה ומותר להניח תיבה מלאה ספרים אצל מראשותיו אבל לא אצל מרגלותיו שבזיון הוא, ולא עוד אלא אפילו אצל מראשותיו אסור אם חבלי המטה נוגעין בתיבה. ואולם גם בראבי"ה סימן פ' הגרסא: תחת מרגלות המטה, ולפי זה כל הברייתא נאמרה לענין זה, שמותר להניח התבה תחת המטה ובלבד שיניחנה תחת מראשותיו אבל אסור להניחה תחת מרגלותיו.

הורי רבי יסא במקומיה דרבי שמואל בר רב יצחק כהדא דרבי חונה. בכמה מקומות מצינו שר' יסא אמר דברים בשם ר' שמואל בר' יצחק (עיין לדוגמא, תמיד ל"א, ב', ושם לפי הכתיב הבבלי: אסי ולא יסא כמו שהוא בירושלמי), ומזה נראה שר' שמואל היה גדול ממנו—אם לא בחכמה לכל הפחות בשנים-, ולכן הדגישו כאן שמכל מקום לא נמנע ר' יסא להורות במקומו של ר' שמואל, ואף שאמרו שאין לתלמיד להורות במקום רבו (עיין ערובין ס"ב, ב' וכו'). היחס שבין אלה החכמים לא היה יחס תלמיד אל רבו. ובראבי"ה ס' פ': הורה ר' יוסי שלא ישמש אדם מטתו וספר תורה עמו וכו', ואין ספק שלא גרס: דרבי חונה, ולכן הוא מקשר. הורי רבי יסא" עם מה שנאמר לאחריו, ואולם

ממה שלא הזכיר שהורה כן במקומו של ר' שמואל בר רב יצחק אין להביא ראייה שלא גרס: במקומיה דרבי שמואל בר רב יצחק, שכן דרך הראשונים לקצר דברי הירושלמי וביחוד השמיטו דברים שאין נוגעים להלכה; עיין דבור הבא.

### לא ישמש אדם מיטתו וספר תורה עמו בבית.

בנוסח שונה נשנתה ברייתא זו בבבלי סוף דף כ"ה, וכאשר שם נאמר: דתניא, הוסיף רש"ס גם בירושלמי תני, ואולם כבר ידוע דרך תלמוד זה לצטט ברייתות מבלי לאמר, ראה זו משנת תנאים היא, ואין מן הצורך להוסיף: תני. והחלוף היותר גדול שבין הברייתא שבבבלי ובין הברייתא שבירושלמי הוא, שבבבלי תפילין וספר תורה שוים לענין זה ובירושלמי לא נזכרו תפילין כלל. והדעת נותנת שהחמירו בספר תורה<sup>22</sup> (חמשה חומשי תורה או גם נביאים וכתובים בכלל?) ולמעלה אמרו: תיבה שהיא מלאה ספרים, וספרים סתם כולל המקרא כלו יותר מבתפילין. ועל החלוק שבין ספר תורה לתפילין, עיין למעלה דבור, תיבה שהיא מליאה.

### אם היה כרוך במפה או שהיה נתון בחלון שהוא גבוה עשרה טפחים.

בברייתא שבבבלי כ"ה, ב', אמרו: אסור... עד שיוציאם או עד שיניחם כלי בתוך כלי, ופרשו שם בגמרא: לא שנו אלא בכלי שאינו כליין אבל בכלי שהוא כליין אפילו עשרה מאני כחד מאנא דמי. ולפי זה מי שיאמר כאן שדי אם היה כרוך במפה חולק לא לבד על הגמרא שבבבלי אלא גם על הברייתא הבבלית. וקשה לאמר שכוננו כאן לספר תורה כרוך במפה ומונח בתיבה שהוא כלי בתוך כלי. ועיין מה שהערנו למעלה דבור: תיבה שהיא מליאה, וגם אם נאמר, כמו שצדדנו שם, שהתירו במראשותי המטה בשאשתו עמו, אין להביא ראייה מברייתא ההיא שאין צריך כלי בתוך כלי שכבר אמרו: והוא שתהא המטה גבוהה עשרה, ובגבוהה עשרה התירו משום שהיא כבר רשות אחרת, עיי"ש בסוף הדבור.

<sup>22</sup> בבבלי שם לפנינו בספרים: ספר תורה, ואולם בשאילהות פ' בא מ"ה הגרסא: ספרים, ועיי"ש בהעסק

## ר' יהושע בן לוי עושה לו כיליון.

במאירי ראש דף כ"ו, א': כמי שאומר שם—בתלמוד המערב—עושה לו ויליון. ואין ספק שכך היא הגרסא הנכונה, והן הן דברי ר' יהושע בן לוי בבבלי ראש דף כ"ו: צריך לעשות לו מחיצה עשרה (שעור המחיצה לא נזכר בירושלמי), שויליון היא מחיצה. ועוד בידינו לעמוד על שרשו של השבוס: כיליון, שבספרים שלנו, שהיה כתוב ביליון, מה שמסכים בדיוק<sup>22</sup> לכתוב היוני *βηλιον*, ונתחלף להסופרים הב' בכ' וכתבו כיליון, או משום שחשבו שמלה זו מוצאה מן השורש כלה שממנו נבנה השם כלי, או משום שחשבוה לשם ההקטנה של כילה. והרש"ם גורס בפנים: ביליון ומפרשו כמו ויליון, ואף שהתמונה ביליון=ביליון אפשרית היא לא נראה בעיני שהשתמשו בה.

## מעשה בר' אליעזר שהיה יושב . . . והרתיע מלפניו כמרתיע מלפני הנחש.

לשון זו יותר יפה מלשון הבבלי מנחות ל"ב, ב': ונשמט וישב לו ע"ג קרקע כמו שהכישו נחש, שמי שהכישו נחש אין יושב ע"ג קרקע! ונראה שנתערבו בבבלי ב' לשונות, הלשון: ונשמט וישב לו ע"ג קרקע, הרגילה מאוד במקורות התנאים (ספרי סוף שלח ושי"ג; ברייתא בבבלי פסחים נ"א, א', אבל לא במקבילה בתוספתא סוף מועד קטן ובירושלמי פסחים ד', א'1), והלשון: ועמד כאדם שנשכו נחש, כאשר הוא בנוסח מעשה זה במסכת סופרים ג', י"ז ובמסכת ספר תורה ד', י', בשבע מסכתות קטנות להיער עמוד ל'. ומעניין שבנוסח אחר של מעשה זה במסכת סופרים נוסח ב' (הוצאת היגער שם פ"ה ובהוצאתו של מסכת סופרים עמוד ש"פ) הגרסא היא: וכיון שידע בו עמד הימנו ורומה לו כמו שנשכו נחש, שהמחבר של מסכת זו כבר נשתמש בין בבבלי בין במסכת ספר תורה. וראוי לשום לב על שמושם בהרתיע בב' פנים, שאדם מרתיע מלפני הנחש, והנחש מרתיע ובא; עיין פרק ה', סוף הלכה א'.

תפילין תולה אותן מראשות המיטה ואינו תולה אותם מרגלות המיטה. בבבלי סוף דף כ"ג מובאה ברייתא כעין זו, וכך היא שנויה שם: לא יניח אדם תפיליו תחת מרגלותיו מפני שנוהג בהן דרך בזיון אבל מניח תחת מראשותיו ואם היתה אשתו עמו אסור היה מקום שנבזה ג' טפחים או נמוך ג' טפחים מותר.

<sup>22</sup> המלה הזאת רומית היא: vellum, והיונים שאין להן בלשונם אות ט=ו משתמשים במקומה בכ'.

ואולם אין ספק שהן ברייתות שונות ולא עוד אלא שהן חלוקות זו על זו. ובראשונה יש להעיר שלפי המסקנא בבבלי כ"ד סוף ע"א, אסור לתלות תפילין כל זמן שאינן בכיס ואפילו הן מלמעלן ורצועות מלמטן, מה שמותר לפי הירושלמי כמו שאמרו לקמן בפרוש. והירושלמי לפי שיטתו שנה החלוק בין מראשות המטה למרגלות המטה לענין תליית התפילין על רגלי המטה וצדדיה היוצאות מלמעלה ולמטה. אבל בבבלי, שלדעתו אסור לתלות תפילין, שנו הלכה זו בלשון: לא יניח . . . ומניח תחת מראשותיו, שמניחן במטה עצמה תחת מראשותיו. ובודאי דוחק גדול הוא לאמר כך, שאיך אפשר לו לאדם ישן לשמור עצמו שלא יניע ראשו, ומה יועיל לו שהוא מניחן לתפילין מראשותיו שלא כנגד ראשו. והברייתא בבבלי ראש דף כ"ד: תני רבי חייא מניחן בכובע תחת מראשותיו, גם היא משנתו של ר' חייא ה"ב ב"ל היא שמתיר להניח התפילין במטה שהוא ישן בה, ושמואל עוד הגדיל ה"קולא" והתיר להניחם במטה אפילו כשאשתו עמו, ונתנו טעם לדבר: כל לנטרינהו טפי עדיף. ואפשר שבבבלי היו העכברים מצויים ומפני זה (עיי"ש ברש"י) הקילו בזה ואולם בירושלמי לא התירו להניח התפילין במטה שהוא ישן בו. ואשר לסוף הברייתא: היה מקום שנבוה ג' טפחים וכו', נראה שיסודו בזה שאמרו כאן בירושלמי: אם היה נתון ע"ג דבר אחר מותר עד היכן . . . טפח, אלא שבירושלמי נאמרה הלכה זו לענין ספסל שיושב עליו ולכן התירו בטפח, או אפי' כל שהוא, אבל במטה שישן בה עם אשתו לא התירו. ואפילו חכמי בבלי המקילים בזה, לא הקילו אלא בג' טפחים, וכבר העיר המאירי סוף דף כ"ג: ומה שאמרו כאן באשתו עמו שאם היה מקום גבוה או עמוק שלשה מותר נראה שאינה הלכה ואף גדולי הפוסקים והמחברים (=הרי"ף והרמב"ם) לא הביאוה. ולפי מה שכתבנו יפה עשו שהשמיטו הלכה זו, שכפי מה שמוכח מהירושלמי לא הקילו בכעין זה אלא ביושב על ספסל וספר תורה מונח עליו. ואפשר שבבבלי היו ההדיוטות נגררים אחרי האמונה הטפלה שהתפילין הן כמין קמיעות שמגינין מפני המזיקים (עיין למעלה חלק א' עמוד רע"ג) ולכן היו נותנין אותן על מטתן ואולם החכמים אסרו עליהם לתת אותן על המטה ממש. ועיין גם כן מה שאמרו בבבלי כ"ג, סוף עמוד א': הואיל ושרוניהו רבנן ננטרן, ופרש רש"י: וישמרוני מפני המזיקין. ואולם ספק גדול הוא אם יפה פרש הרב דברי התלמוד, שלא בלבד שיש שגרסו שם: לא נטרח (עיין דקדוקי סופרים), אלא גם שלפי גרסתו נראה שכוונו בבבלי לאמר שהכניסם עמו כדי

לשומרן מפני הגנבים, ובעברית: נשמור אותן, והשתמש ברבים כמדבר בעדו ובעד אחרים. ובשיטה מקובצת מביא ב' הגרסאות אלא שמפרש נטרן: אשמור אותם אני בעצמי. ועל פי דקדוק הלשון פרוש זה אי אפשר שא"כ היה לו לאמר: אנטרן, והעקר כמו שפרשנו בטוי זה.

ר' שמואל ר' אבהו ר' אלעז' בשם ר' חנינא רבי היה תולה את התפילין במראשות המיטה.

בבבלי כ"ד סוף ע"א בקצור: אמר ר' חנינא אני ראיתי את רבי שתלה תפיליו, ואולם בירושלמי יש לנו בקבלת הלכה זו שלשלת של ד' דורות, איש מפי איש, שר' אלעזר היה תלמידו של ר' חנינא ורבו של ר' אבהו ור' שמואל היה תלמידו של ר' אבהו. ושם בבבלי הביאו ברייתא בענין זה שבה נאמר: התולה תפיליו יתלו לו חיו... והיו חייך תלואים לך מנגד זה התולה תפיליו, ויסוד הדרשה הוא במה שאמרו במנחות מ"ד, סוף ע"א: כל המניח תפילין מאריך ימים שנאמר ה' עליהם יחיו. ואולי שעקר ההקפדה היה על תליית התפילין על מיטתן כדי להגן מפני המזיקין, עיין דבור הקודם.

ובדפוסים חדשים הגיהו: במראשות... במרגלות המיטה גם במאמרים הקודמים שנוכרו בהם מראשות ומרגלות, ואולם אין להגיה שהלשון בלי ב' יותר עתיקה, שכן השתמשו בעלי המקרא ובעלי התלמוד בהגדרי מקום בלי ב'.

ר' חנינא אני ראיתי את ר' מפקק ומעטש ונותן ידיו על פיו.

בבבלי כ"ד סוף ע"א: מתעטש ורק וממשמש בבגדו אבל לא היה מתעטף וכשהוא מפקק היה מניח ידו על סנטרו. ואשר לרק יתבאר בדבור הבא, ואולם ברור הוא שיש כאן חלוף בין ב' התלמודים לענין ממשמש בבגדו שלא נזכר כלל בירושלמי. ויש מהראשונים וכתבי יד שגרסו בבבלי (עיי"ש בדקדוקי סופרים): לא היה מניח ידו, ואולם הירושלמי מסייע גרסת הספרים שלנו שהיא גם כן גרסת רש"י (והוא כותב: שלא תראה פתיחת פיו) שהיה נותן ידיו על סנטרו.

אבל לא רוקק ר' יוחנן אמר אפילו רוקק כדי שיהא כוסו נקי.  
 לפי גרסת הספרים וקצת מהראשונים (עיין דבריהם אצל ראטנער) נחלקו  
 ר' חנינא ור' יוחנן אם היה רבי גם רוקק או לא, ובבבלי אמרו בפרוש: מתעטש  
 ורק (עיין דבור הקודם). וזה הוא בהסכם לדברי ר' יוחנן. ואף שאפשר  
 שתלמידי רבי נחלקו איך היה נוהג,<sup>24</sup> וביחוד אחרי שלא ראינו אינה ראייה,  
 ואולי ר' יוחנן ששמש רבי בעת זקנותו – שיעול ורקיקה סימני זקנה הם – ראה  
 אותו רוקק מה שלא ראה ר' חנינא ששמש אותו בילדותו, יותר נראית גרסת  
 הראשונים שלא גרסו אפילו. ולא נחלקו ר' חנינא ור' יוחנן במנהגו של רבי  
 אלא שר' יוחנן מוסיף על דברי רבו ר' חנינא שהעיד שלא ראה רבי רוקק,  
 שמכל מקום רוקק אדם בתפלתו כדי שיהא כוסו נקי (כך הגרסא במאירי  
 כ"ד, ב', בד"ה בתלמוד המערב), שאם רוקק כדי שיוכל לבטא המלות כהונן,  
 יפה הוא עושה. ואלה שהביאו לבבל דברי אמוראי ארץ ישראל על מנהגו של  
 רבי בענין זה כבר הוסיפו ורק בהסכם לדעתו של ר' יוחנן, ולפי מה שכתבנו  
 אפשר שגם ר' חנינא מודה לו. ואולם בדבר אחד נחלקו ב' התלמודים שלפי  
 הבבלי רק לאניני הדעת התירו להן לרוק ואולם בשאר בני אדם מבליע  
 בטליתו או באפרקסותו, ורבי היה מאניני הדעת (כך צריך לפרש שם דברי  
 הגמרא: אפשר כדרב יהודה), ואולם בירושלמי לא נזכר כלל החלוק הזה בין  
 אניני הדעת לשאר בני אדם. ונראה שבארץ ישראל כל אדם היה חושב עצמו  
 מאניני הדעת לדבר זה, ולא מקרה הוא שרבינא שספרו עליו שם בבבלי שרק  
 על הקרקע ולא הבליע בטליתו היה יליד ארץ ישראל, ורב אשי אמר עליו  
 (מנחות מ"ב, א'): חד מינייהו – של בני ארץ ישראל – כתרי מין. ומצינו בכמה  
 מקומות<sup>25</sup> שבני ארץ ישראל גנו אנשי בבל על מעוט דרך ארץ שלהם, והבלעת  
 הרוק בטלית לא היתה מאוסה ומכוערת בעיני הבבליים ולכן לא התירו הם  
 רקיקה בתפילה אלא הצריכו להבליע את הרוק בטליתו, ואולם מעולם לא  
 עלה על דעת חכמי ארץ ישראל להזיק אדם לדבר מכוער כזה.  
 ואשר לכוסו נקי, אין ספק שגרסת הספרים היא הגרסא הנכונה וכן  
 גרסו הרבה מהראשונים, ואלה מהראשונים שגרסו פיהו החליפו הפנים

<sup>24</sup> עיין מה שכתבנו על מחלוקת בעין זו בחלק א', עמוד רל"ד.

<sup>25</sup> לדוגמא משנה יומא ו', ד': וכבש עשו לו מפני הבבליים שהיו מתלשים בשעריו וכו'; מנחות י"א, ו':  
 הבבליים אוכלין אותו כשהוא חי מפני שדעתן יפה; בבלי ביצה ט"ו, א': הגי בבלאי טפסאי דאכלי נהמי בנהמי;  
 ועיין מה שהערנו למעלה עמוד רנ"ד-רנ"ה.



בפרושו, ואין צריך לאמר שכיסו או כסותו (עיין ראטנער<sup>26</sup>) אין אלא טעויות סופרים. ור' יוחנן שחבב לשון חכמה (ה'לצות' מסוג של צלצול מלים נמצאו אצל ר' יוחנן בכמה מקומות; עיין חולין י"ח, ב': גיסא גייסא, גיסי-ר' שמעון בן לקיש-מגיס לבו בהוראה; בכורות י"ח, א': אדכפנת... כפנייתא בבבל, כשהיית רעב בבבל-לא היה לך ממי ללמוד תורה-הוכרחת לאכול תאנים גרועות, עיין הגרסא בערוך ערך כפניות; ירושלמי שבת פרק ז', א', דף ט', ג': עברת בידך תלתא נהרין ואית ברת) המשיל פיו של אדם המתפלל לכוס של ברכה, וכשם שכוס של ברכה צריך להיות מודח, וכמו שאמרו לקמן בירושלמי סוף פרק ז', כך פיו של אדם שממלאו בברכות צריך להיות נקי. ומעניין שמצינו גם במקום אחר שהמשילו גופו של אדם ל"כוס" ואמרו במדרש תנאים י"ד, ב': ויך במחנה אשור היאך הכם כאדם שהוא שותה כוס וזו היא גבורתו של הקב"ה. והמו"ל לא העיר שכוונו כאן להנגדה הידועה שנשמטן נשרפה וגופן קים (סנהדרין צ"ד סוף ע"א, ועיין מש"כ בספרי, הגדות היהודים" חלק ו', שס"ג הערה נ"ט), וזו היא גבורתו של הקב"ה להמיתן בשריפה מבלי שנשרף גופן, וכאדם ששותה כוס שהיין הולך לו והכוס נשאר, כך נשמטן נשרפו וגופן (=כוס) נשאר. ואולם מה שמצינו במדרש תנאים י"ג, ט': ולא תחמול קוב כיסך עליו, אין עניינו לכאן, ואף שפרושו של הרב המו"ל אי אפשר כלל וכלל לא. והוא פרש: קוב כמו קוף מגורת נקף כיסך היינו עצך כמו מקטוע כיסין ירושלמי שבת פ"ו ה"ט אם בא להסיתך טול עץ והך עליו ע' סנהדרין ח', א' טול מקל והך על קדקדן. וכל דבריו אינם אלא דברי תימה, וכי בא הכתוב ללמדנו, שיותר לנו להכות, במקל" על ראשו של אדם שמצווין אנו לסוקלו גם מצד הלשון טעה הרב הזה כמה טעויות, שלא מצינו בשום מקום כים במקום קיס, ובירושלמי שהביא: כיסין<sup>27</sup> טעות סופר הוא במקום: קיסין, כמו שגרסו הראשונים המאירי שבת קנ"ו, ב', בעל ספר חסידים סימן תת"ק וכאשר הוא בכ"י לידען, עיין אהבת ציון לראטנער וירושלמי כפשוטו

<sup>26</sup> והוא אומר שראבי"ה גרס בירושלמי מאמר זה שאין לפנינו: ואל יניח ידיו על סנטרו כשהוא מתפלל. וכבר הערנו למעלה סוף עמוד ש"ד, שיש שגרסו כן בבבלי, ואולם מהירושלמי מוכח כגרסת הספרים שלנו בבבלי שהיא: והיה מניח ידו על סנטרו, עיין דברינו שם.

<sup>27</sup> ומי שמתקן: כיסין (עיין גרסת הכ"י בירושלמי כפשוטו) עשה כן משום שחשב שכוונו כאן לכיסין. מין ירק. (בריוק אין ידוע מה הוא, עיין לעף. הצמחים' א', תניח) ולא לקיסין: עציים.

לר"ש ליברמן. ומלבד זה אי אפשר לאמר נקף קיסא במשמע: הכה בעץ, שנקף בקל משמעו: נגע בחזקה ויתרגם בגרמנית *anschlagen, anstossen* ולא עוד אלא שקיסא מלה ארמית<sup>28</sup> היא שלא השתמשו בה התנאים בשום מקום. ופשוט הדבר בעיני שקוב כי סך פרושו: עשה נקב בכיסך, כלומר הוציא הוצאות הרבה על דבר זה.

ודע שמקור בטוי זה הוא בלשון המקרא (חגי א', ו'): משתכר אל צרור נקוב, אלא שבמקרא עקר משמעו אבד המעות שבכיסו, ובלשון חכמים משמעו, הוציא הוצאות הרבה, וכן באנגלית *to make a hole in one's pocket* משמעו כנקב כיס שבמדרש תנאים. ומה שהביאם לדרוש דרשה זו על לא תחמל זה הוא, שהיה קשה להם למה לא נאמר בתורה: לא תחמל עליו, כבד' הפעלים האחרים שבפסוק זה שבכלם נרמו המסית במלות היחס-לא תאבה לו ולא תשמע אליו ולא תחוס עיניך עליו... ולא תכסה עליו-, ולכן דרשו שלא תחמל פרושו, שלא תחמל על כספך, אם הוצרכת לכך. וברור הוא שאין זה פשוטו של הכתוב, שכבר נאמר שם: לא תחמל ולא תכסה עליו, ועליו מוסב לב' הפעלים תחמל ותכסה, אלא שכך היא דרכה של ההגדה לדרוש בכל מקום שהיא מוצאת מקום לדרוש.

### לפניו אסור לאחריו מותר לימינו אסור לשמאלו מותר.

לפי דברי יוסיפוס, מלחמות היהודים, ב', ג', ט', מדרך האיסיאיים: שלא לרוק לתוך (=לפני) החבורה או לימין. ודבריו סתומים וקשה לעמוד עליהם, אם כוון לאמר שלעולם אין רוקקין לימינם או שאין רוקקין לימינם כשיושבין בחבורה, והשני נראה עקר שבכל הפסקא שם הוא מדבר על מנהגם בחבורה. וכאשר בימיהם-וכן בימינו!-הגדול יושב לימינו של הקטן אין מן הנימוס ליושבים בחבורה לרוק לימין, לצד מי שגדול ממנו אלא לשמאל, לצד הקטן ממנו. וכבר הערנו למעלה עמוד ר"מ, שכמה וכמה דברים שנהגו בהן בני הכתות

28 בארטה ב, ספר השנה לחברה הספרותית שבפרנקפורט חלק ו', קכ"ט ונ', האריך להוכיח שקיסא הוא קיץ בעברית ובארמית. קיץ למזבח' כונו לאמר עצים למזבח. ואולם דבריו מופרכים ממה שאמרו בספרי זוטא כ"ח, ג': ומה הן מביאין תרוסה (ועולות) בנות שוח למזבח, ואם כן קיץ למזבח הוא כמו בנות שוח למזבח, פירות הנאספים בקיץ ולא עצים למזבח, עיין מה שהעיר שם רח"ש האראוויטץ.

השונות נתקבלו אצל חכמינו אחרי שנחלש כוחן של אותן הכתות וזה אחד מהן. שנהגו שלא לרוק בחפלה לא לפניו ולא לימין, שהמתפלל הוא כעומד לפני המלך ואין כבודו של מלך שיהא אדם רוקק לפניו וכן אין לרוק לימין מפני כבוד המלאכים, עיין בדבור הבא.

### הדא היא דכתי' יפל מצדך אלף.

המפרשים פרשו שמביא ראייה מפסוק זה שהימין חשוב שכן הוא אומר בסופו: ורבבה מימינך, ואלו: מצדך (=שמאל) אלף. ואולם קשה לקבל פרוש זה וכי לא מצא במקרא פסוק אחר שמלמדנו חשיבותו של ימין חוץ מפסוק זה על הדָּבָר שמפיל אלף חללים לשמאל ורבבה לימין! והלא הרבה פסוקים יש לנו בתורה בנביאים ובכתובים שמשבחים את הימין כמו ימינך ה' נאדרי בכח וכו' (שמות ט"ו, ו'); מימינו אש דת למו (דברים ל"ג, ב'); וישלח ישראל את ימינו וישת על ראש אפרים . . . ואת שמאלו על ראש מנשה (בראשית מ"ח, י"ד) ועוד הרבה והרבה פסוקים כיוצא בהן. ובבבלי ברכות ס"ב, א', אמרו: מפני מה אין מקנחין בימין אלא בשמאל . . . מפני שהתורה נתנה בימין שנאמר מימינו אש דת למו, ובודאי פסוק זה מוכיח חשיבותו של ימין יותר מפסוק יפל מצדך וכו'. ולכן נראה שר' יוחנן (או סתם הירושלמי שאפשר שהמאמר לפניו אסור וכו' אינו לר' יוחנן) כוון למה שדרשו בכמה מקומות (מדרש תהלים צ"א, ד'; ועיין המקבילות בהערת באבער הערה ל"ו, והוסיף ילקוט סוף משפטים): יפל מצדך אלף . . . הקב"ה מוסר לאדם אלף מלאכים משמאלו ורבוא מימינו לטובתו לשומרו. ובכוון לדרשה זו אמרו שאין לרוק לימין מפני כבוד רבו של המלאכים שעומדים על ימינו ואלו לשמאלו רק אלף. ואפשר גם כן שר' יוחנן דרש רק ורבבה על מלאכים שכן הוא אומר: רכב אלהים רבתי (תהלים ס"ח, י"ח) וכן נאמר: ואתא מרבבת קדש (דברים ל"ג, ב'; ועיי"ש בספרי: אות הוא בתוך רבבות קדש), ולפי דרשה זו פרוש הפסוק שבתהלים הוא, רבבות המלאכים שעומדים על ימינך ישמרוך מדבר שמפיל אלף משמאל. והפרוש השני נראה עקר, ואולם לשני הפרושים אין ספק שקצרו הסופרים ולא הביאו רק ראשו של הפסוק, ובראבי"ה מובא כולו: יפול מצדך אלף ורבבה מימינך.

### כל עמא מודיי בההין דרקק איצטלין דהוא אסור.

הרבה נדחקו רבותינו הראשונים לפרש הלכה זו שבירושלמי (עיין דבריהם בספרו של ה' ראטנער) ולא עלתה בידם, ואולם אין ספק שגם לפניהם היתה הגרסא כמות שהיא לפנינו (אסטלון, איצטלין אינן אלא חלופים בכתיב), אלא שיש מהסופרים העתיקים שכבר הגיהו, אסטלין' לאם טי לין, מה שהיה קל להם שם' וס' דומות זו לזו. וכן יש מהם ששבשו וכתבו אינטליין במקום איצטלין, ושבשו זה שרשו בזה שהצד הימיני של צ' נתפרד ואות זו נחלקה לשתיים, י' ונ'. וכאשר חכמת הלשון לא היתה מעין מלאכתם של רבותינו אלה, וביחוד כאשר לשון יונית לא היתה ידועה להם, לא עמדו על עקרה של סוגיא זו, ואין צורך לטפל בדבריהם. ולא אעיר אלא על דברי המאירי שכתב (כ"ד, ב', בד"ה המפקק): ויש גורסים אצטלוון ופירושו בלשון יוני שמים. ונראה שנתחלפה לו להרב הזה יונית ברומית, וקרב את הרחוקים, שהאותיות צ' וט' אין מקבילות לאות c שברומית ואי אפשר לאמר שיש כאן לפנינו המלה הרומית coelum שמים. ואין צורך בדחוקים שברור שאצטלין-בדיוק: אצטולון-היא המלה היונית στῦλος: עמוד. וכוונת דברי הירושלמי היא שאף שאם נצרך לנקות פיו מותר לו לרוק, מכל מקום אסור לו להוציא. עמוד של רוק, אלא רוקק הוא טפה טפה. ובלשון חכמים עמוד, נתרקן' לעמוד של מי רגלים ובמשמע עמוד של רוק השתמשו במלה המקבילה ביונית והיא, איצטלון או איצטלין, אבל א"א לפרש רקק איצ': רקק על העמוד שבבית הכנסת!

### רבי יהושע בן לוי אמר הרוקק בבית הכנסת כרוקק בבבת עינו.

בבבלי ס"ב, ב', יחסו מאמר קרוב לזה לר' יהושע בן לוי וכך שנוי שם: א"ר ביבי אמר ריב"ל כל הרוקק בהר הבית (בספרים: בזמן הזה<sup>20</sup>) כאלו רוקק בבת עינו שנאמר והיה עיני ולבי שם כל הימים. ויש שגרסו שם שמות אחרים במקום ר' יהושע בן לוי שבספרים, ואולם דברי הירושלמי מסייעים לגרסת הספרים שאין ספק שהן הן דברי הירושלמי הן הן דברי הבבלי. ודעתי נוטה

<sup>20</sup> ונראה שכן עקר ואף שבכ"י ליחא, שכן הדרשה היא על הפסוק עיני ולבי שם כל הימים. לרבות זמן הזה, ואין זה ענין אצל המחלוקת הידועה על קדושת הבית בזמן הזה, שאף אם נאמר שבזמן הזה כסא סותר להכנס למקום מקדש, מכל מקום צריך לנהוג כבוד במקום ששכינה היחה שרויה בו קודם שנחרכ הבית.

שנתקצרו דברי ריב"ל בין בירושלמי בין בבבלי וכך צ"ל: הרוקק בבית הכנסת כרוקק בהר הבית והרוקק בהר הבית כרוקק בבת (או בבבת) עינו שנאמר והיה עיני ולבי שם כל הימים. ובירושלמי יש כאן דלוג סופרים<sup>30</sup> שדלגו על מה שבין כרוקק הראשון לכרוקק השני, והכרחו להשמיט הראיה מן הפסוק שלא נאמר בבית הכנסת אלא בב"המק. ולא נראה לאמר שדרשת הפסוק אינה לר' יהושע בן לוי אלא הוספה שהוסיפו על דבריו אמוראי בבל ולכן לא נמצאה בירושלמי: שברור הוא שהדרשה היא לו ולא לאחרים, שלולא כן לא היה משתמש בלשון שאינה רגילה: כרוקק בבבת עינו, שלא מצאנוה בשום מקום אחר ועוד שאינה לפי כבוד המקום—ואחד מתקוני סופרים הוא בבת עינו בזכריה ב', י"ב-, אלא משום שסמך דבריו על הפסוק: עיני ולבי, לא אמר: רוקק בפניו, כמו שהוא הבטוי הרגיל במקרא ובמשנה.

ומה שמחזק השערתנו זו היא גרסת כתבי יד של הראשונים שם בבבלי שגרסו: רבא אמר ריקקה בבה"כ וכו', וידוע שלפי הסגנון הרגיל שבבבלי לא הקדימו שם האומר למאמר אלא במקום שיש מחלוקת בין ב' החכמים שהובאו מאמריהם זה אחר זה. ואם כן בבבלי שם רבא—ויש שגרסו רבה—חולק על ריב"ל, אבל לפי מה שנמצא לפנינו מר אמר חדא—ריקקה בהר הבית—ומר אמר חדא—ריקקה בבית הכנסת—ולא פליגי. ואולם אם נגרוס בדברי ריב"ל כמו ששערנו הכל עולה יפה, שלריב"ל אסור לרוק בבה"כ ונחלק עליו רבא ואמר: ריקקה בבה"כ מותר. וכבר מצינו גם במקום אחר שהחמירו בארץ ישראל בקדושת בית הכנסת יותר ממה שהחמירו בה אנשי בבל, עיין מגלה כ"ח, ב'. ואפשר שבארץ ישראל שהיו שם הרבה מינים שהיו לוחשין ורוקקין—ריקקה על הלחש היא אחת מ'הלכות כשפים' היותר מצויה ורגילה אצל כל העמים העתיקים—החמירו שלא לרוק בבה"כ כדי שלא יטעה הרואה לאמר שהרוקק רוקק על הלחש, והרבה החמירו בא"י שלא להזכיר שם שמים על הריקקה; עיין סנהדרין ק', א', ומה שהערותי ע"ז בירונאל ביבליקאל ליטראטור כרך מ"א, קכ"ג.

(30) ובפירושו לתלמידיו ר' יונה ג', ע"ז הגרסא בירושלמי היא: הרוקק בבית המקדש... ריקק ושאיף, וכאשר אי אפשר לאמר שאלה האמוראים היו בזמן הבית, אין לנו דרך אחרת להעמיד גרסא זו אלא שיש כאן דלוג סופרים וכמו שאמרנו, ובית המקדש בירושלמי הוא כמו הר הבית בבבלי. ואפשר שמשום שבית הכנסת הוא מקדש מעט (מגלה כ"ט, א') השתמשו כאן בלשון: בית המקדש במקום: הר הבית.

תני המתפלל אל יטיל את המי' עד שיהלך ארבע אמות וכן המטיל מים אל יתפלל עד שיהלך ארבע אמות.

בהוצאת אמסטרדם המאמר הראשון של הברייתא ליתא ובכ"י של הרש"ם חסר המאמר השני, ונראה שב' גרסאות אלו משובשות הן על ידי דלוג סופרים, שכן המאמר: עד שיהלך ארבע אמות, לפנינו כאן חמש פעמים, ויש שדלגנו עליו פעם אחת. ודברי ראמנער אין להם שום יסוד, וכי בשביל שברייתא זו תני תנא קמי דר' נחמן (מגלה כ"ז, ב') אי אפשר ששנוה גם בירושלמי!

אפילו שהא כדי הילוך ארבע אמות . . . אם אומר אתה עד שיהלך ארבע אמות יהא אסור אני או' אחר בא והטיל שם.

אף שגם בבבלי פרשו הברייתא כמו שפרשה בירושלמי ואמרו: תני ישא, מכל מקום שני התלמודים לא השוו דבריהם בענין זה. בירושלמי באו לידי מסקנא זו, משום שאם לא כן יהי אסור להתפלל ברוב המקומות וביחוד במקומות שרבים דורכין שם, שאני אומר אחר בא והטיל לשם, ואלו בבבלי אמרו: בשלמא המשתין מרחיק ד"א ומתפללי וכו', ולא היה קשה להם אלא ראש הברייתא: אלא המתפלל מרחיק ד"א ומשתין למה לי אי הכא קדשתינהו לכולהו שבילי דנהרדעא. ולפי מה שאמרו בבבלי כ"ה, א': לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד . . . וכי גזרו רבנן בודאן אבל בספקן לא גזרו, אין כאן מקום לקושית הירושלמי: אחר בא והטיל שם, שעל ספקן לא גזרו, ואולם היה קשה להבבלי ראש הברייתא, המתפלל מרחיק ד"א ומשתין, מה שאפשר רק אם נאמר<sup>31</sup> שוהה ד' אמות. ולאחר שפרשו שבראשה של הברייתא מרחיק משמעו שוהה גם מרחיק שבסופה כן, אלא שטעמיהם שונים שבוה משום ניצוצות ובוה משום שתפלתו סדורה בפיו. ובירושלמי לא נזכרו הטעמים האלה ואפשר שלדעתו טעם אחד להם שמגונה הדבר להתפלל ולהשתין כאחת ואם אינו שוהה קצת, כדי ד' אמות, נחשב כאחת ולכן המתפלל

(31) והוכיחו שם סמנתינו זו בברכות: וכמה ירחיק מהן, שמרחיקין ד' אמות ממי רגלים, וסכאן ראייה לפרוש הראשונים שלפי דעת הבבלי מ.ה'ן מוסב למי רגלים, עיין עמוד רפ"ח.

(32) בכמה מקומות חני, שמעו: פרש, ולא שגנו לשון הברייתא כאן, ובירושלמי אמרו בפרוש. לא סוף דבר . . . אלא אפילו: ועיין לקמן חלק נ', עמוד תל"ג.

צריך לשהות כדי ד' אמות עד שישתין וכשהשתין צריך לשהות כמו כן עד שיתפלל. ואולם בין לפי הירושלמי בין לפי הבבלי (לפי המסקנא) מה שנאמר בברייתא, המשתין שוהה ד"א ומתפלל, לא בשמי רגלים נכרים, שאם כן בודאי צריך להרחיק ממש ולא רק שוהה, אלא בשנבלעו ואין רשומן נכר שמותר לדברי הכל (עיין לפנינו בירושלמי), ומ"מ שוהה משום נצוצות או משום הטעם שנאמר למעלה. ובחדושי הרשב"א על מגלה שם העיר: משום ניצוצות קשיא לי ליל משום ניצוצות תיפוק ליה כמה ירחיק מהן ומן הצואה ד' אמות וניחא לי דצריכא אפי' עומד ומשתין במקום עמוק י' טפחים דא"צ להרחיק וכדתניא בפרק מי שמתו כו'. וכוונתו להקשות שאיך אמרו כאן שמרחיק משמעו שוהה ואינו מרחיק ממש והא אמרו כמה ירחיק מהן וכו'. גם מה שכתב: אפי' עומד וכו', כוונתו לאמר שרק במקום שאין צריך להרחיק נאמרו דברי הברייתא, ובמקום שצריך להרחיק לא די לו בששוהה, אלא שלשון הרב מגמגמת קצת. וראיתי דבר מתמיה בחדושי המאירי שם שכתב: המטיל מים ורצה להתפלל ירחיק ארבע אמות ממקום שהטיל שם מים וישהא עוד כדי הלוך ד' אמות משום ניצוצות ויתפלל. וברור הוא שהיה קשה לו להרב מה שנתקשה בו הרשב"א ולכן פרש שמשום ניצוצות הוא שוהה אחר שהרחיק עצמו ד' אמות, ואם אפשר לדחוק ולפרש כן דברי הבבלי, אי אפשר לפרש כן דברי הירושלמי ואפילו על צד היותר דחוק שבפרוש נאמר בו: לא סוף דבר עד שיהלך... אלא אפילו שהא כדי הילוך ארבע אמות, ואם כן הרי אמרו שוהה ואינו מרחיק. ולא מצאתי לו חבר להרב המאירי בדבר זה לא בין הראשונים ולא בין האחרונים.

ודע שברייתא כעין זו שבירושלמי ובבבלי נמצאה גם בתוספתא ב', י"ט, וכך היא שנויה שם לפי גרסת כ"ע: <sup>33</sup> לא יטיל את המים במקום שיתפלל (צ"ל שמתפלל כמו שהוא בספרים ובכ"ו) אלא אם כן ירחיק ארבע אמות המטיל את המים לא יתפלל באותו מקום אלא אם כן הרחיק ארבע אמות יבשו או נבלעו מותר. והנה מהמאמר האחרון יבשו וכו' מוכח שבתוספתא הרחיק משמעו ממש ולא שוהה, שכבר ראינו שבין להבבלי ובין להירושלמי לא אמרו

<sup>33</sup> בספרים ובכ"ו דלגו הסופרים על מה שבין: אלא אם כן וכו', הראשון לאלא אם כן וכו' השני, ועל ידי זה אין שום קשר בין ראש הברייתא לסופה, שמה יבשו או נבלעו אצל לא יטיל את המים; ועיין דבור הקודם וסוף דבור זה.

ששוהה ד' אמות אחר שהשתין אלא בשיבשו או נבלעו<sup>34</sup> וכדומה שמשום ניצוצות או „מפני הכבוד“ שוהה ואף שאין צריך להרחיק. ולפי פשוטן של דברים דעת החוספתא היא שמכוער הדבר להשתין באותו מקום עצמו שהתפלל בו מיד שגמר תפלתו כל זמן שעודנו עומד בו, ולא לבד שמכוער הדבר אלא שהרואה יחשוד אותו שהוא משתין בתוך תפלתו, ולכן ירחיק ד' אמות, ובוה אין לחלק בין אם יבשו או נבלעו ללא יבשו או נבלעו, ואולם תפלה במקום שהטיל בו מים דינה כהטיל בו מים אדם אחר ואם יבשו או נבלעו מותר. ואולי שלזה כוון שמואל בבבלי מגלה שם במה שאמר: מותר לאדם להשתין מים בתוך ד' אמות של תפלה, ופרושו שיותר לו לאדם להשתין (במשתין בתוך כלי שיש בו מים לבטל מי הרגלים או במשתין ממקום גבוה ולמטה שאין צריך להרחיק ממי הרגלים) כשחבירו מתפלל בתוך ד' אמות שלו, שלא אסרו אלא למתפלל עצמו<sup>35</sup> להשתין בתוך ד' אמות ואפילו לאחר שגמר תפלתו. ובבבלי שם נדחקו מאוד בדברי שמואל שהם פרושם, שיותר לו לאדם להשתין במקום שהתפלל בו, וכבר משנה שלמה היא שרק בהכ"נ קבוע, נתקדש ולא מקום שמתפלל בו יחיד. ואולם לפי פרושם היה לו לאמר, מותר לאדם להשתין מים במקום שהתפלל (או במקום תפלתו) ולא: בתוך ד' אמות של תפלה, ולפי פרושנו בדברי שמואל הלשון עולה יפה, שכוון לד' אמות של חבירו המתפלל. ואשר לדעת הירושלמי בענין זה כבר הערנו בדבור הקודם שעקר הגרסא הוא כמו שהיא בספרים שלנו<sup>36</sup> וכן מובאים דברי הירושלמי בתוספות ר"י כ"ד,

<sup>34</sup> עיין מעדני יום טוב פ"ג, סוף סימן כ"ג: ישא כרי הילוך וכו' ואפי' נבלעו בקרקע וכן מוכח מתוך הסוגיא עצמה וכמו שהעיר הרשב"א בדבריו המובאים בפנים. וחמיהה גדולה על הרב בעל ספר אליה רבה צ"ב, ט', שכתב על דברי מעדני י"ט שהם דחוקים, ומשניהם נעלמו דברי הרשב"א במקומו.

<sup>35</sup> יש מהראשונים שאמרו שאם הטיל מים-לאונסו-בתוך תפלתו אינו מרחיק ד' אמות, כיון דמראורייתא אין אסור אלא כנגד העמוד בלבד ובמתפלל לא אטרחו רבנן: עיין תוספות, תוספות ר"י ותוספות הרא"ש סוף דף כ"ב וכן היא דעת הרשב"א שם בחדושי. ואולם קשה לקבל דעה זו וכבר נחלקו עליה תלמידי ר' יונה בפרושם על האלפסי פ"ג, סוף ט"ו, ע"א, הרקח סימן שכ"ד; ועיין פרי מגדים, אשל אברהם סימן ע"ח, שהאריך לבאר השיטות השונות של הראשונים והאחרונים בענין זה.

<sup>36</sup> ה' ראטנער לא העיר שם בכל בו ח', א' (אמצע הלכות תפלה) מובא מירושלמי רק המאמר: והמטיל מים אל יתפלל עד שיהלך ד' אמות, ואולם אין ספק שקצר המחבר או שקצרו הסופרים לשון הירושלמי ובארחות חיים תפלה סוף ל"ו, נתקצר עוד יותר ואינו מובא מהירושלמי רק ההלכות על ריקיה. ומה שכתב ראטנער שבהנהוח אש"י נ', ל"ט, ליחא למאמרו של ר' אמי בחפזו כתב כן, ובאמת לא חסר שם אלא שם האומר וכן בספרים שלנו במגלה רפ"ג ליחא, ואולי שהיה כתוב: א"א-אמר ר' אמי, והסופרים חסבו שהוא ר"ח של אם אומר והשמיטו הר"ח וכתבו רק: אם אומר, ואפשר גם כן שהסופרים טעו וקראו: ד"א במקום ר"א ר' אמי, ולא ראי



ב', אלא שקצת ספק בדבר אם דברי רבי יעקב: לא סוף דבר וכו', נאמרו על ב' מאמרי הברייתא או רק על המאמר השני ואולם במאמר הראשון עד שיהלך ממש בהסכם לדעת התוספתא כפי פרושנו, ויש פנים לכאן ולכאן. והפרוש השני נראה עיקר, שלפי הפרוש הראשון קשה למה השתמשה הברייתא בלשון שיהלך במקום שישא, ואולם אם נאמר שבראש הברייתא שיהלך משמעו ממש אין כאן קושיא, שכן דרך התנאים והאמוראים להתאים דבריהם ומשום שהתחיל בשיהלך סיים בלשון זו. וכבר הערנו בכמה מקומות על התאמת הלשונות בסגנונם של התנאים והאמוראים, עיין לדוגמא חלק א', עמוד כ"ב. עיין דברינו לקמן חלק ג', עמוד תל"ג.

**רבי אבא בשם רב צואה עד שתיבש כעצם . . . אמר חזקיה רבי אבא מחמיר במים יותר מן הצואה אמר ליה רבי מנא.**

ברור הוא שצ"ל כמו שהוא בכ"ר: אמ' ר' חזקיה, שסתם חזקיה הוא חזקיה בנו של ר' חייא שהיה קדום הרבה לרבי אבא ורבי מנא, אולם רבי חזקיה היה רבו של ר' מנא (עיין דמאי פ"א סוף ה"ג וביצה פ"א סוף ה"ב; ובמקום האחרון נשתבש בספרים רבי לרב אבל בשרידי הירושלמי עמוד ק"ס לנכון: רבי) והרב והתלמיד נשאו ונתנו בדברי ר' אבא שהיה בדור שלפניהם. והרא"פ שכפי הנראה הרגיש בקושי שיש בדבר שחזקיה יפלפל בדברי רבי אבא השמיט רבי, ופרש שאבא הוא רב, וחזקיה העיר על דברי בן דודו רב שקראו אבא בלי שם התואר, אלא שהגהה זו אינה מועלת כלום, שסוף כל סוף קשה לאמר שר' מנא שהיה תלמידן של ר' יוחנן ור"ל נשא ונתן עם חזקיה רבו של ר' יוחנן. וה' ראטנער נתקל בהגהת הרא"פ ופרש שאבא כאן משמעו 'אבי', שחזקיה כוון לאביו ר' חייא, ולא עמד על עקרון של דברים, שהמשא ומתן שבין ר' חזקיה ור' מנא אין לו שום מובן כלל, אם לא נאמר שהוא מוסב על דברי ר' אבא בשם רב וכמו שיתבאר בדבור הבא. וכבר הערותי למעלה חלק א', קע"ז, על השבוש שבספרים: אמר חזקיה, במקום: אמ' ר' חזקיה, ושרשו בזה שהסופרים העתיקים השמיטו לפעמים הקווים מלמעלי התיבות שנתקצרו והבאים אחריהם

להכפיל ד"א בלי צורך), ואולם הוץ מזה לא חסר בהגהות כלום, אלא שגרסתן שונה קצת וכך היא שנויה: שאם אתה אומר עד שילך ד"א אומר אני אחר בא והטיל מים לשם. ומקור ההגהות כמו שגרשם הוא תוספות ר"י חסיד, וכבר הערותי בפנים שבתוספות אלו הגרסא היא כמו בספרים.

לא הרגישו שאמר הוא קצור של: אמ' ר'. ושבש זה נמצא בספרים שלנו גם בבבלי שלפנינו, עיין לדוגמא סוכה מ"ה, ב' סנהדרין צ"ה, ב': אמר חזקיה א"ר ירמיה, במקום: אמ' ר' חזקיה א"ר ירמיה, אולם בזבחים ע"ה, ב' נאמר לנכון, רב הונא ורבי חזקיה תלמידי דרבי ירמיה.

מן הדא דגניבה אמר ליה אפילו עשויה כעצם אסורה מפני שמשמשה קיים מים אין משמשה קיים.

בכ"ר (ולא העיר על זה ה' לונץ) הגרסא: אמר ליה מן שיטתיה בדין הוא צואה צואה (הכפלת מלים ולפעמים גם הכפלת מאמרים מצויה ורגילה בכ"י זה) אפילו עשויה כעיצים אסורה מפני שמשמשה קיים מים אין ממש קיים. ולפי זה אין ספק שכך הוא פרוש סוגיא זו. ר' חזקיה תמה על ר' אבא, שאיך אפשר שמים חמורין מצואה, והדעת נותנת שנהפוך הוא הדבר. י' ור' מנא תמה על תמיהתו ואמר לו, וכי מן דברי גניבה אתה בא להקשות על ר' אבא, והלא לר' אבא אין מים אסורים אלא כשמשפיעין, ואם כן אין מים חמורים מצואה אלא שהם שווים, שצואה עד שתתיבש ומים כל זמן שמשפיעין. ותשובת ר' חזקיה היא: אני תמה על ר' אבא משיטתו במים על שיטתו בצואה, שהדין נותן שאפילו אם נחמיר בצואה כאלה האומרים: יבשה כעצם אסורה, מים יהו מותרין גם בשמשפיעין, שצואה יבשה משה (כך בכ"ר וזה נוח יותר ממשמשה שבספרים) קיים, ומים אין ממשן קיים, ואין אסורין אלא כנגד העמוד או כשהם בכלי. ואולם לא תמה על גניבה שאפשר שלדעתו צואה אסורה לא רק בשיבשה כעצם אלא גם בשזורקה ונפרכת (עיין בבלי כ"ה, א') שכבר נתבטל ממש וכן מים כל זמן שרשומן ניכר. ובהגהות המיוחסות להגרא הגרסא: ר' ירמיה: . . . בשם רב צואה אפילו עשויה כעצם אסורה א"ל חזקי' אתה מחמיר בצואה יותר מן המים או כהדא דגניבא א"ל צואה אפ' עשויה כעצם אסורה מפני שמשמשה קיים. ולא ידעתי מה קשה לו להרד"ל על הגהה זו שכתב: ינעתי לפרשה ולא מצאתי דמאי קשה ליה לחזקיה אי מחמיר בצואה יותר

37) כבר הערנו למעלה עמוד רפ"ח, שהדרשה מוכסית את צאתך אינה דרשה נמורה אלא אסמכתא בעלמא. שכן יוצאי מלחמה חייבים לכסות צאתם. ומטה שלא אמרו כאן זו-צואה-דבר חורה זו-מי רגלים-דברי סופרים ראייה לרברינו אלה, שלא ראו טעם אחר להחמיר בצואה יותר מבמי רגלים אלא משום שזו כמטה קיים וזו אין כמטה קיים.

מהמים, הא מים דרבנן ומדאורייתא לא אסר אלא כנגד העמוד.<sup>35</sup> ואולם לפי הגהה זו חזקיה (צ"ל ר' חזקיה שהיה תלמידו של ר' ירמיה, עיין דבור הקודם) לא הקשה שום קושיא אלא ששאל לרבו מה הוא דעתו במים, אם סובר כגניבא שמים כל זמן שרישומן ניכר אסורין, ומים הרי הן כצואה שאסורה אפילו כשנתיבשה כעצם או שצואה חמורה ואין מים אסורין אלא כשמטפחין. ור' ירמיה השיב לו שמצד הסברא יש להחמיר בצואה יותר מבמים, שצואה גם בשנתיבשה עוד ממשה קיים ואולם מים שנבלעו אין ממשן קיים. ואין ספק שמי שהגיה כן (וכבר הערותי בהרבה מקומות שלא, "מר חתים" על הגהות אלו) הגיה על פי דברי הבבלי שם, שלדעת אביי מי שסובר צואה כחרס (=כעצם בירושלמי, ובלשון המקרא מצינו: יבש כחרס או: יבש כעץ, ולכן נראה שהעקר כגרסת כ"ר: כעצים ולא: כעצם, אלא שהרבו עיצים במקום עץ קשה קצת) אסורה הוא האומר מים כל זמן שרישומן ניכר, ונחלק עליו רבא שפסק הלכתא צואה כחרס אסורה ומי רגלים כל זמן שמטפחין, ור' מנא כאביי ור' ירמיה כרבא. וכבר ראינו שאין להגיה כאן כלום, שדברי הירושלמי עולים יפה בלי שום הגהה, אלא שאין ב' התלמודים עומדים בשיטה אחת,<sup>36</sup> שלהירושלמי אפשר שצואה יבשה כחרס (=כעצם) אסורה ומ"מ מים אין אסורים מיד כשנשפכו ואפילו מטפחין, ולהבבלי לא נחלק אדם שמים כל זמן שמטפחין אסורין, ואולם יש מי שאומר שצואה כיון שקרמו פניה מותרת.

ומה שקשה לפי פרושנו-ובעקרו הוא שווה לפרושו של בעל פני משה- זה הוא, שאיך אפשר לומר שלר' חזקיה, הדין נותן שמים שנשפכו מותרין אפילו כשהן מטפחין והלא ברייתא שלמה לפנינו בבבלי שם ומי רגלים עצמן שנשפכו נבלעו מותר לא נבלעו אסור רבי יוסי אומר כל זמן שמטפחין. אלא שכבר

(35) אבל עיין ההערה הקודמת

(36) והרב ר' יהושע ציטלעס קרב את הרחוקים ברוע ובהנהותיו על הסמ'ק סימן נ"ו כתב: וכן בירושלמי... מן הרא דגניבא כלומר קושיך היא מדברי גניבא שאומר משום רב זה נמצא רק בבבלי ולפי הירושלמי גניבא אמרה להלכה זו ספי עצמו, אלא שאפשר שאמר הוא ר"ת של אמר רב; עיין מה שכתבנו בדבור הקודם על אמר חזקיה=אם ר' חזקיה) מים כ"ו שרשומן ניכר א"כ קשה לרבי אבא שאמר משמיה דרב דצואה עד שתחיבש כעצם... וא"כ מחמיר רב במים יותר מן הצואה וכו'. וכל דבריו אינם אלא דברי תימה, שאיך אפשר להקשות מגניבא על ר' אבא והלא באותו דבר עצמו נחלקו אלה האמוראים, אם מים כל זמן שרישומן ניכר אסור או מותר ולר' אבא אין אסור אלא כ"ו שהן מטפחין. ובסוף דבריו העיר: וראיתי לאחד מחכמי זמנינו שפירש דברי הירושלמי בענין אחר ולדעתי טעה בזה. ונראה שכונן להרב בעל פני משה, ואם כן הוא, לא הרב הזה טעה אלא הוא הוא שטעה!

אמרו שם שת"ק ור"י נחלקו בטופח שלא על מנת להטפוח שלת"ק מותר ולר"י אסור, וטופח על מנת להטפוח ממשו קיים הוא ולא נחלק על זה אדם שאסור, והמשא ומתן שבין ר' חזקיה ור' מנא הוא בטופח שלא ע"מ להטפוח. וכן צריך לפרש דברי הברייתא שבתוספתא ב', י"ט: המטיל את המים לא יתפלל באותו מקום... יבשו או נבלעו הרי זה מותר, שיבשו או נבלעו ואין בהם כדי להטפוח. ומכל מקום עוד הדבר צ"ע אם ברייתות אלו היו ידועות לחכמי ארץ ישראל, שאם כן לא היו נמנעים מלישא וליתן בהן כמו שעשו חכמי בבל. וכן קשה לאמר שיבשו משמעו טופח שלא על מנת להטפוח, וביחוד קשה לומר כן בפרוש דברי התוספתא שלא נזכר בה מטפחין כלל, ואם אפשר לדחוק ולפרש כך דברי הברייתא שבבבלי, ששם נזכר מטפחין בדברי ר' יוסי, הרי הברייתא שבתוספתא נשנתה סתם: יבשו או נבלעו מותרין, ואיך אפשר לומר שיבשו פרושו שלא יבשו לגמרי אלא שאין בהם כדי להטפוח. ואפשר שר' חזקיה על דרך ההפלגה אמר דבריו שאיך אפשר לומר שיבשה כעצם מותרת ומים כל זמן שמטפחין אסורין והדין נותן שמים יהו מותרין גם אם לא יבשו לגמרי, וכל עקרו לא בא אלא לחלוק על דעתו של ר' אבא המקיל יותר מדאי בצואה.

זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע והמשמשת שראתה נדה צריכה טבילה ורבי יודה פוטר.

המאירי בחדושו על משנתנו מעיר: ויש מהראשונים שאמרו שלא נאמר כן אלא בזב שראה קרי וחבריו הנזכרים במשנה שהטומאה האחרת יוצאה גם כן מגופו אבל טמאי מת ודומיהם שראו קרי אין חייבין טבילה לקריין אף לדעת החכמים. ובספרי הראשונים שלפנינו לא מצאתי דעה זו, ונראה שהיה קשה להם לשון המשנה שלא שנתה דרך קצרה: כל טמאי שבעה שראו קרי צריכין טבילה, ולכן אמרו שרק אלה שנפרטו במשנה שהטומאה יוצאה מגופן ולא טמאי מת. ואולם אין טעם לחלק בין טומאה לטומאה בענין זה, ואשר ללשון המשנה, נראה שבאה ללמדנו „אגב אורחא“ שאף שכל עקרה של טבילה זו אינו „אלא מפני תלמוד“ (עיין למעלה עמוד רמ"ב, ועמוד רמ"ה), ונשים פטורות מתלמוד תורה, מכל מקום הן בכלל תקנה זו ולכן נשנו כאן נדה שפלטה שכבת זרע והמשמשת שראתה נדה, וכנגדן באנשים זב שראה קרי. ולר' יהושע בן לוי האומר: אין בעל קרי אלא מתשמיש (עיין עמוד ר"כ), בודאי חדוש גדול השמיעתנו כאן משנתנו, שלולא כן היינו אומרין שפולטת שכבת זרע היא כרואה קרי ואינה צריכה טבילה, אלא משום ששכבת זרע שבמעיה על ידי תשמיש באה לה צריכה טבילה כמשמשת ביתה. וקרוב הדבר שאמרו כן משום שסמכו לתקנה זו על מה שנאסר להם לישראל במעמד הר סיני (עיין על זה למעלה עמוד רל"ד), וכבר משנה שלמה לפנינו בשבת ט', ג': מניין לפולטת שכבת זרע ביום השלישי שהיא טמאה שנ' היו נכונים לשלשת ימים, וכיון שבסיני פולטת שכבת זרע כתשמיש, גם לענין תקנת עזרא כן.

עד כדון זב שראה קרי ואפילו קרי שראה זוב... היא הדה היא אדא.

ט"ז פרושים נמצאו בספרים על סוגיא זו החמורה (עיין רש"ס; בעל ספר חרדים; רא"פ; הגהות רד"א בהוצאת ווילנא; שדה יהושע; פני משה; הגהות המיוחדות להגר"א; נועם ירושלמי; רז"פ; ניר; פנים מאירות; רידב"ז; משביח; אור שמח ומיכל מים בהשלמה לירושלמי; ה' לונץ) ולוא באנו לישא וליתן בכל אלה הפרושים יתארכו הדברים יותר מדאי. אולם אין כאן המקום לדקדק

בדבריהם המיוסדים על נוסחאות ש"המציאו" להם, ולנו אין לנו עסק פה אלא עם הנוסח שבספרים ובכתבי יד.

הסוגיא מתחלת בשאלה, אם יש לחלק על דעת תנא קמא, בין זב שראה קרי לבעל קריי שראה זוב, שאפשר שבב"ק שראה זוב הוא מודה לר' יהודה שאין צריך טבילה. ולכאורה אין זו, שאלת חכם, והיעלה על הדעת שמי שכבר נתחייב בטבילת ב"ק נתפטר ממנה מיד שנתוספה עליו טומאת זב החמורה, ואלו זב שראה קרי חייב, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא! וקושי זה כבר נרם למפרשים לאמר שלא על דעת תנא קמא נשאלה שאלה זו אלא על דעת ר' יהודה המקיל, שאפשר שבב"ק שראה זוב הוא מחמיר (עיין פרוש בעל ספר חרדים), ואולם לפי דבריהם נוכרח לומר שהשאלה בדעת ר' יהודה נשאלה בג' לשונות, מה שלא מצינו בשום מקום. אלא כשנעיין היטב בהלכות ב"ק שבפרקין הלכה ד', נראה שהשאלה ששאלו כאן יש לה מקום על דעת ר' יהושע בן לוי האומר שאין קרי אלא מתשמיש (עיין עמוד ר"כ), שיש טעם לפטור ב"ק שראה זוב יותר מזב שראה קרי. שכן כל עקרה של תקנה זו אינו אלא, כדי שלא יהו ישראל כתרנגולין הללו, ובזב שתשמיש קשה לו (עיין דברי הר"ב על שבת א', ב') אין לחוש שמא יפרוץ בחמדת נשים ולכן ב"ק שנעשה זב פטור מטבילה, שלמה נזיק אתו לטבילה והכל יודעים שגם בלי טבילה ימנע עצמו מתשמיש. לעומת זה: זב שראה קרי, ופרושו לר' יהושע בן לוי זב ששימש מטתו, חייב טבילה, שהרי מעשיו מוכיחים עליו שהוא אין מונע עצמו מדבר זה הקשה לו, ולכן הוא כשאר בעלי קריין. ופתרו לשאלה זו ממשנתינו שנאמר בה שהמשמשת שראתה נדה צריכה טבילה, ומכאן, דלא פלוג רבנן, וב"ק צריך טבילה לדברי תורה גם במקום שאין טעם לטבילה זו כמו בנדה, שלא בלבד שצריכה טבילה מן התורה, אלא שלא נחשדו ישראל על אסור חמור זה (עיין סנהדרין ל"ז, א') ואין לחוש שתרגיל בעלה אצלה בנדתה (עיין למעלה עמוד רמ"ב), ומכל מקום אמרו שהמשמשת שראתה נדה צריכה טבילה וכן בעל קרי שראה זוב צריך טבילה ואף שאין טעם לטבילה זו. ופרוש זה על ראש הסוגיא עולה יפה בלי שום דוחק והגהות לפי גרסת כ"ר שבו ליחא: מועיל הוא שהוא טובל. וקרוב לודאי שבספרים אשגרא הוא מהפסקא שלאחריה במשא ומתן

1) לפנינו בספרים ובכ"י: קרי שראה זוב, ואולם אין קרי רואה! ואין ספק שהסופרים על ידי אשגרא של ראש המאמר: זב שראה קרי, כתבו גם בסופו: קרי שראה זוב במקום: בעל קרי שראה זוב.

על דעתו של ר' יהודה, אלא ששם בדיוק השתמשו בלשון זו, שכן לפי שיטת תנא זה זב שראה קרי (וכן ב"ק שראה זוב, עיין לקמן בהמשך דבור זה) פטור מטבילה משום שטבילתו אינה מועלת כלום, אולם בקשר עם דברי החולקים עליו אין מקום ללשון זו במקום הבטוי הרגיל חייב.

אחרי שנשאו ונתנו בשאלה אם יש לחלק בין זב שראה קרי לב"ק שראה זוב על דעתן של החכמים, שאלו אותה שאלה עצמה גם על דעתו של ר' יהודה החולק עליהם, ודנו בה מצד אחר שאפשר שבב"ק שראה זוב ר"י מודה שחייב שכן טומאה חמורה חלה על טומאה קלה אבל אין טומאה קלה חלה על טומאה חמורה. וקרובה דעה זו למה שאמרו בכמה מקומות לעניין אסור שאף למי שאומר שאין אסור קל חל על אסור חמור, אסור חמור חל על אסור קל, עיין לדוגמא חולין ק"א, סוף ע"א. וספק זה בפרוש דברי ר' יהודה מצינו גם בבבלי כ"ו, א', אלא שהם הסבירו השאלה באופן אחר ואמרו: מהו כי פטר ר' יהודה התם בזב שראה קרי דמעיקרא לאו בר טבילה הוא אבל בעל קרי שראה זיבה (זו ב שבירושלמי יותר מדויק הוא מזיבה שבבבלי, שזו משמעה מצב הטומאה של זב וזה משמעו מקור הטומאה, וכאן אין אנו דנין על מצבו של הטמא אלא של הטומאה שנטמא בה) דמעיקרא בר טבילה הוא מחייב. ואולם פתרונה של שאלה זו בבבלי הוא פתרונה בירושלמי, והוא שר"י פוטר גם משמשת שראתה נדה, ואין בינה לב"ק שראה זוב ולא כלום. וסגנון סוגיא זו הוא ארוך קצת בירושלמי שלאחר שהוציאו מהמשנה שלפנינו שלחכמים אין חלוק בין זב שראה קרי לב"ק שראה זב בודאי כן הוא גם לר"י, שהרי מאותן הדברים עצמם שאנו לומדים שהם מחייבים בשניהם אנו לומדים שר"י פוטר בהם, אלא שלפעמים לא נמנעו האמוראים להרחיב המשא ומתן על מחלקותם של התנאים. ואין רחוק כלל לאמר שהשאלה נשאלה בראשונה סתם: עד כדון זב שראה קרי ואפילו קרי שראה זוב, ויש שפרשוה על דעת חכמים ויש שפרשוה על דעת ר' יהודה ונקבעה בגמרא בשתי פנים, ובבבלי מצינו הרבה דוגמאות לזה, כאשר כבר העירו בתוספות ב"ק י"ט, א', בד"ה רב אשי.

ובמה שאמרנו כבר נרמזה דעתנו שהפסקא האמצעית מן מה טעם עד אצל טומאה חמורה מפרדת בין הדבקים, בין המשא ומתן על דעת חכמים שהוא: עד כדון זב... נשמענה... ורבי י' פוטר, לבין המשא ומתן על דעת ר' יהודה שהוא: עד כדון כשבאת לו טומאה קלה... נשמענה... היא אדא. ולנכון העיר הרב בעל ספר חרדים שיש כאן לפנינו לשונות

כפולות, לשון א': מה טעם דרבי יודה... אצל טומאה חמורה, ולשון ב': עד כדון... טומאה חמורה בסוף, והתשובה: נשמענה... היא אדא, אחת היא לשתי הלשונות ולכן לא נכפלה. וכבר הערנו בכמה מקומות על לשונות כפולות שבירושלמי (עיין לדוגמא חלק א', י"א, אלא שלשון א' צריכה פרוש והנני לפרשה. המאמר: ואין תימר מה מועיל שהוא טובל מועיל הוא, בתמיה הוא, שאם טעמו של ר' יהודה הפוטר זב שראה קרי הוא משום, שלא מצינו בשום מקום טבילה שאינה מועלת להוציא אדם מידי טומאה, אם כן מה תועלת יש בטבילה שטובל ב"ק אחרי שראה זוב, וע"כ שלר"י פטור הוא מטבילה. ואשר למאמר: הוי לית טעמיה דלא משו' שאין לטומאה קלה אצל טומאה חמורה, לשון קצרה היא במקום: ואין תימר] הוי... טומאה חמורה נר"י מודי לרבנן. והרידב"ז העיר על ג' מקומות אחרים בירושלמי שנמצאה בה לשון קצרה כזו, אלא שהוא הוציא הדברים מידי פשוטן ולפי דעתו פרושו של הבטוי: הוי לית טעמיה דלא, הוא שלא כן הוא כמי שאומר שזהו טעם הדבר. ואולם דלא בארמית של בני ארץ ישראל משמעו אלא ובכל המקומות בירושלמי שהשתמשו בלשון זו צריך לפרש כמו שפרשנו אנו כזה: אם אתה אומר שזהו הטעם של הלכה זו, הדין יוצא להיפך ממה שאמרנו על פי הטעם הראשון.

ועוד נשאר עלינו לבאר היחס שבין הסוגיא שלפנינו לסוגיא הקרובה אליה בתכנה ובצורתה שביומא פ"ג, ד', וכך היא שנויה שם: מה חלוק רבי יודה על טבילת סרך או משום אפילו טובל מהו מועיל מה נפק מינה ראה קרי אין תימר חלוק רבי יודה על טבילת סרך דבר תורה הוא אין תימר אפי' טובל מהו מועיל מועיל הוא שהוא טובל כהדא דתני אמר רבי יהודה כל עצמן לא התקינו טבילה זו אלא מפני טבילת סרך... הדא אמרה לא חלק רבי יהודה על טבילת סרך אלא משם אפילו טובל מהו מועיל. ובראשונה עלינו לעמוד על משמעו של הבטוי טבילת סרך שכבר נתקלו בו רבים, ומצינו לרב גדול (בעל נועם ירושלמי על סוגיא זו שבברכות) שחשב לאמר שטבילת סרך משמעה טבילה מדרבנן, וצדדו כאן לאמר שלר' יהודה אין טבילה לב"ק כלל שאין לך טבילה שאינה דבר תורה. וכמה תמוה הוא פרוש זה, והלא ממשנה זו עצמה שעליה

(2) ואולם אפשר שלפי לשון א' לא נחפתרה השאלה כלל, עיין בפנים בסוף הדבור.

(3) בכ"ר משובש: שמועל הוא שהוא טובל מועל הוא טובל מועל הוא. הכתיב החסר-מועל במקום מועיל-מצוי הרבה בכ"ז זה, וה' לונץ העתיק שלא בדיוק: מועיל במקום שמועל; ועל הנרמא בטבילה בימא עיין הערה ז'.



נשאו ונתנו ביומא העלו בברכות בבליית כ"א, ב', שלא נחלק ר' יהודה אלא בזב שראה קרי. אבל בעל קרי גרידא מחייב, ולפי הירושלמי ראש הלכה ה', בשיש מים ר' יהודה מחמיר ואומר שאם היה עומד בתפלה וזוכר שהוא ב"ק יפסיק (עיין למעלה עמוד רע"ז), ואם כן איך אפשר לומר שר' יהודה חולק על עקרה של טבילת קרי. ולפי פרושו של הרב הזה על טבילת סרך" היה לו לאמר להיפך שכאן צדדו לומר שטבילת בעל קרי לר' יהודה מדאורייתא היא, וכבר מצינו בבבלי שם שבתחלה עלה על דעת המקשן לומר שכן היא דעתו של ר' יהושע בן לוי; עיין למעלה עמוד רל"ד. ואולם אין מן הצורך להאריך בדבר פשוט כזה, שטבילת סרך שבירושלמי מקביל לסרך טבילה שבבבלי יומא ל', סוף ע"א, ולא השתמשו בבטויים אלה אלא לתאר הטבילה שטהור טובל קודם שהוא נכנס לעזרה, שאין טובל בשביל טומאה שעליו אלא שעל ידי טבילה זו ישים לבו אם אין עליו טומאה ישנה וימנע מלהכנס לקודש עד שיטהר מטומאתו שהיתה עליו מכבר.

אמנם כן הוא שלא הרב הנ"ל לבדו לא עמד על משמעו של טבילת סרך אלא גם המפרשים הראשונים כרבנו חננאל ורש"י בפרושיהם על יומא שם נדחקו מאוד לבאר הבטוי סרך טבילה ולא עלתה בידם, ואף ששני בטויים אלה משמע אחד להם. וזה לשון רבנו חננאל: סרך טבילה זו כלומר מנהג החמירו עליו כדי שישים בלבו ואולי יזכור שיש בידו טומאה ויפרוש. והנה בודאי לא כוון הרב לאמר שאין טבילה זו אלא מנהג בלבד, שמכל הסוגיא שם מוכח בפרוש ש"תקנת חכמים" היא, ולכן אמרו שם ל"א, א': חוצץ . . . כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, אלא שמשום שיש מקומות בבבלי שסרך קרובי במשמעו למנהג,

(4) כך פרש רש"י שם וכדבריו מוכח ממה שאמרו שם בתוספתא א', ט"ז: נודע שהוא טסא חזר ובא לו (בירושלמי שם: נזכר קרי ישן שיש בידו וזכר ובא לו), ודברי הרמב"ם, עבודת יהי"כ ב', ג' קשים ליישבם. ח"ל: כל הטבילות . . . במקדש . . . חוץ מטבילה ראשונה שהוא רשאי לטבול אותה בחול שאינה אלא להוסיף כוונתו שאם יזכור טומאה ישנה שכירו יפרוש ממנה בטבילה זו לשמה. והאחרונים פרשו דבריו שכוונת הרב היא, שאם זכר טומאה ישנה שכבר נטהר ממנה אלא שלא טבל על דעת ביאת מקדש יחזור ויטבול לשמה (ועיין ידי אליהו דף קי"ג ויד דוד במקומו), ואולם קשה לפרש כן שאף אם נאמר שמעלה בקודש הוא שצריך טבילה לשמה, אין עולה על הדעת שבשביל מעלה זו תקנו טבילה לכל מי שנכנס לעזרה. גם קשה מה זה שכתב: רשאי לטבול . . . בחול, והלא אי אפשר לו לטבול בקודש אחרי שתקנו שאין אדם נכנס לקודש מבלי טבילה!

(5) עיין לדוגמא ע"ז ל', סע"א: סירכא דנברא נקיטה ונדה ס"ז, ב': סרך בתה, ובב' מקומות אלה פרש גם רש"י סרך במשמע מנהג, ואולם רק על דרך ההשאלה השתמש רש"י במלה מנהג עיין ההערה הבאה. על

השתמש גם כן במקום זה במלה מנהג לפרש סרך, ואף שעל ידי זה לשונו מנומנת קצת ש, מנהג והחמירו עליו הם שני דברים סותרים זה את זה, שאם הוא מנהג לא החמירו עליו-חכמים!-ואם החמירו עליו אין כאן מנהג. ואולי שצ"ל: מנהג כלומר וכו', שבראשונה הוא מפרש שסרך משמעו מנהג ואולם כאן השתמשו במלה זו במשמע דבר שהחמירו בו חכמים בנווד לדבר תורה. ואיך שיהיה אין צורך להוציא סרך ממשמעו הפשוט וביומא כבכל המקומות האחרים שהשתמשו בו פרושו: דבר הנגרר מדבר אחר, מה שמקביל ל, תוצאה או , חולדה בספרות החדשה. ובאמרם כאן: סרך טבילה זו (וכך הגרסא העקריית, עיין דקדוקי סופרים ובפרושי הראשונים) כדי שיזכור וכו', כווננו לאמר, תוצאת טבילה זו שטהור טובל קודם שנכנס לעזרה היא שעל ידה הוא זוכר טומאה ישנה שבידו. ובירושלמי הלשון היא קצת יותר מדויקת: כל עצמן לא התקינו טבילה זו (על הלשון כל עצמן וכו' עיין למעלה עמוד רל"א) אלא מפני טבילת סרך שפעמים שאדם הולך לרחוץ והוא נזכר וכו', וטבילת סרך היא טבילה שגוררת עמה איזה דבר אחר. וקרוב לודאי שבחוספתא יומא א', ט"ז, נשתבש סרך-או סרך-לצורך וצ"ל שם: לא היתה טבילה זו אלא מפני הסרך פעמים שטומאה ישנה וכו', וכן ברש"י לחולין ק"י, ב', נשתבש בכ"י סרך לצורך, עיי"ש בדקדוקי סופרים, ובכ"י פ' סנהדרין בבלי נ"א, ב': צירכא במקום סירכא ועיין מה שהערנו לקמן חלק ג', עמוד ס"א על חלוף אותיות צ' וס'.

סרך בספרים החצונים, עיין מה שכתבתי בספרי: כת בלתיידועה עמוד מ"ה. ודברי אלה נעלמו מעיני ר"ש ליברמן, חוספת ראשונים יומא א', י"ד, ולא כוון יפה באמרו שסרך הוא התרגום הסדויק של המלה היונית טכס וברור הוא סדר (=טכס) בכיל של הבבלי (עיין דקדוקי סופרים שם ביוסא) הוא שבשם סופרים שנתחלפו להם האותיות ד' ק' בד' ור', וכן בספרים שלנו לשבר את האזון במקום לשכך!

6) עקר משמעו של הפעל סרך בארמית (=סרך בעברית) הוא: נאחו ינדבק בדבר אחר, ולכן השם סרך או סירכא אין לו מובן אחר אלא דבר הנדבק ונאחו בדבר אחר, ועל דרך ההשאלה תוצאת איזה דבר היא ,סרך' שלו שכן המסובב נאחו ונדבק במסבב. והבטויים סרך בחה, סירכא דנכרא נקיטה, והרבה כיוצא בהן פרושם כפשוטם, שהם נגוררת בתה אחריה-כאמה בתה!-והבעל נגורר אשתו אחריה. ובסנהדרין נ"א, ב': סירכא נקט הוא כמו אשגרא דלישני שהתנא נגורר אחר לשון הכתוב ואו לשון ההלכה הרגילה: עיי"ש ברש"י ובהדושי הראשונים) מה שמקביל ל, סירכא דגברא נקיטה'. וראיתי להעיר בקשר עם זה על דברי רבנו חננאל המונאים מהרשב"ם בבא בתרא פ"ו, ב', בד"ה דסירכא: ורבי' חננאל פירש דסירכא שורטת מלשון שרוך נעל. ובוראי שכן הוא שסרך בארמית הוא שרך בעברית, ואולם מה ענין שרוך נעל-רצועה שקושרין סביב הנעל כדי לאגודו ולדבקו ברגל-לשורטת! ונראה שהרשב"ם פרש שרוך: מסמר, שהוא שורט, אבל לא מצאתי לאחד מטפרישי התורה שיאמר כן וגם אי אפשר לפרש כן. ויותר נראה שר' חננאל גרס שם דסירכא בחי"ת וסרה משמעו בכמה מקומות במשנה ובתלמוד: שרט.

ורש"י בפרושו ליומא נמנע מלפרש סרך במשמע מנהג, ואף שבמקומות אחרים הם לשונות נרדפות אצלו (עיין הערה ה'), שכבר ראה שכאן כמעט אי אפשר לפרש כן, ואולם גם פרושו קשה לקיימו, וזה לשונו: אין כאן חובה מן התורה, אלא לסרך ולתפוש בשם טבילה וכו'. ומי לא יראה כמה קשה פרוש זה, וגם על צד היותר דחוק אי אפשר לפרש כן הבטוי טבילת סרך שבירושלמי, ואף שברור הוא שהיא טבילת סרך הוא סרך טבילה, וכן נטילת סרך שבירושלמי (בכורים ב', סוף ה"א וחגיגה ב', ה') מקבילה ללשון הארוכה שבבבלי חולין ק"ו, א': נטילת ידים לחולין מפני סרך תרומה. ובמקום האחרון פרש רש"י: ומפני סרך תרומה שירגילו אוכלי תרומה ליטול ידיהם הונהגה (כך הגרסא המדויקת, עיי"ש בדקדוקי סופרים) בחולין. ואין ספק שזהו הפרוש האמתי, שסרך תרומה, משמעו שנטילה זו שבחולין גוררת עמה נטילה של תרומה, ולכן ברור שסרך טבילה ביומא פרושו, דבר שטבילה זו גוררת אותו, או בלשונו עתה: תוצאת טבילה זו.

אחרי אשר עמדנו על „פרוש המלות" של סרך טבילה וטבילת סרך יעלה בידינו „פרוש הענין" שבירושלמי יומא בלי שום דוחק. השאלה שנשאו ונתנו בה הוא פרוש מחלוקתם של חכמים ור' יהודה בזב שראה קרי, שיש לפרשה בשתי דרכים. הדרך האחת שלחכמים זב שראה קרי צריך טבילה משום סרך, כלומר להרגיל אותו שיהיה בטבילת בעל קרי ולכן גם זב חייב בטבילה, ואף שאין זב נעשה בעל קרי שאין טומאה קלה חלה על חמורה, ור' יהודה „חלוק על טבילת סרך" וכיון שאין זב בעל קרי פוטר מוטבילה זו. הדרך השניה היא שאפשר שגם ר"י מודה בטבילת סרך, אולם הוא חולק על החכמים בזב שראה קרי „משום אפילו טובל מהוא מועיל",<sup>7</sup> שלא מצינו בשום מקום טבילה שאינה מועלת-לטהרה,<sup>8</sup> ומה תועלת יש בטבילת זב שראה קרי קודם שפסק מזובו, והלא הוא נשאר בטומאה חמורה כמו שהיה. והוסיפו לומר שיש חלוק „לדינא" בין ב' הטעמים שלפי הפרוש הראשון ר' יהודה מודה שבעל קרי שראה זב שצריך טבילה, שכן דבר תורה הוא, שכבר נתחייב בטבילה מן התורה-לקודש ולתרומה-מיד שראה קרי, ולפי הפרוש השני פטור גם בזה שמהו מועיל

7) ולפי פרושנו צ"ל שהמאמר: אפי' טובל מהו מועיל מועיל הוא שהוא טובל הורכב סב' לשונות, לשון א': אפי' טובל מהו מועיל, ולשון ב': מועיל הוא שהוא טובל-בתמיה.

8) אין לך טבילה אלא לטהרה, ותקנת עזרא בבעל קרי היא שכל זמן שלא טבל לטומאתו אסור הוא גם בדברי תורה, אבל אין לך טבילה שהיא רק לדברי תורה לבד.

בטבילתו. ולבסוף הוכיחו מברייתא דר' יהודה שהוא מודה בטבילת סרך וטעמו בזב שראה קרי משום אפי' טובל מהו מועיל, ולכן אין חלוק בין זב לראה קרי לקרי שראה זוב שבשניהם פוטר ר' יהודה. ובירושלמי ברכות דייקו עוד יותר בטעמו של ר' יהודה וצדדו לומר שגם אם נאמר שהוא מודה בטבילת סרך אפשר שהוא מחלק בין זב שראה קרי, שפוטר אותו מטבילה, לקרי שראה זוב, שמחייבו בטבילה, שכן אין שם לטומאה קלה אצל חמורה, זוב שראה קרי אינו בכלל תקנת טבילת ב"ק לדברי תורה ואולם קרי שראה זוב הוא בכלל תקנה זו. ולבסוף פשטה לשאלה זו ממשנתינו בברכות: והמשמשת שראתה נדה שלר"י פטורה ומכאן שאפילו באת לו טומאה חמורה בסוף פוטר ר' יהודה. וביומא לא ירדו לדייק כל כך בדברי המשנה שאפשר לפרשם בדרך אחרת והיא שכוונת המשנה לאשה שפרסה נדה כששמה ביתה וכו' פוטר ר' יהודה שכן לא נעשת ב"ק תחלה. ואל יהי פרוש זה זר בעיניך שכבר פרש כן הרמב"ם בפרוש המשנה שלו, וזו לשונו: ומפני זה אמרו חכמים... והאשה... שראתה דם בשעת הבעילה ונעשית נדה וכו'. וכבר ידועה דרכו של הרב לפרש לפעמים דברי המשנה כפשוטן נגד דברי התלמוד והיה נראה לו פרוש זה יותר פשוט מפרוש ב' התלמודים, ששניהם פרשו משנה זו באשה שראתה דם לאחר ששמה ביתה ולא ב, שפרסה נדה (זה הוא הבטוי הרגיל בתלמוד במשמשת שראתה דם בשעת הבעילה) כששמה ביתה. ולפי דברינו סתמא דנמרא ביומא ירושלמית פרשוה למשנתינו כמו שפרשה הרמב"ם. ואפשר שלדעת הרב בפרוש זה עצמו נחלקו ב' הלשונות שבירושלמי ברכות (עיין למעלה עמוד שכ"א), שלפי הלשון הראשונה אין להוציא דבר ממשנתינו, שהיא מדברת באשה שפרסה נדה, וללשון ב' באשה שנעשת נדה אחר ששמה ביתה, והוא פרש המשנה לפי הלשון הראשונה.