

## הרב יהושע ענבל

מח"ס יורה דעה, מודיעין עילית

## לשון חכמים

## הצעות פרשנות ללשונות סתומים

"לשון חכמים ברכה, לשון חכמים עושר, לשון חכמים מרפא" (כתו' קג.). העיון בלשון חז"ל, יש בו חכמה רבה, והרבה פעמים ע"י שמעיינים בלשון, מתחדשת הבנת הדין והענין, ולעתים גם חידוש בהלכה.

גם בביאור לשון חכמים, מקום הניחו קדמונו להתגדר, ולהציע פירושים חדשים. יש אשר יאמר ראה זה חדש, ובאמת כבר היה לעולמים ורמוז בדברי הקדמונים. ויש מן הדברים שלא מצאתי להם שום מקור ואסמכתא, ואינם אלא הצעת דברים בעלמא, ויבואו אחרי הבקאים והחכמים וישלימו הדבר.

והרבה זהירות צריכים לקבוע פירוש חדש, לכוין לאמיתת דברי חכמים, ולהיזהר בכבוד המפרשים שקדמונו, כידוע שהיו שהשתלמו בדקדוקי לשון ומטרתם היתה להשיג על חכמינו ולהראות איך כביכול בחסרון חכמות לא הבינו כיאות דברי חז"ל, נמצא שלא באו לבאר לשון חכמים הקדומים, אלא לעפר בעפר לשון חכמים המאוחרים... אבל לא מחמת זה נאבד מה שיש לחדש ולבאר בלשון חכמים. ואין אנו מציגים דברינו כוודאיים, אלא להיפך, דברי הראשונים ודאיים, ודברינו הצעות ורעיונות. ואין ספק מוציא מידי ודאי, עד שנמצא לו יסוד ושורש בקדמונים. ולא רק במה שנוגע להלכה, אלא גם בדרך לימוד הסוגיא, כל מה שאינו תואם לד' הראשונים, אינו אלא הצעה ועיון בלבד.

ומצאנו שנפסל פירוש מחמת אומרו, והוא במשנה שבת (פ"כ מ"ד) דתנן: "גורפין מלפני הפטם ומסלקין לצדדין מפני הרעי דברי רבי דוסא וחכמים אוסרין נוטלין מלפני בהמה זו ונותנין לפני בהמה זו בשבת", ופי' הר"מ ורע"ב: רעי הם הגללים, והכוונה שמסלקים מאכלו מפני הרעי שלו. וכ"פ רש"י שבת קמ: ועי"ש בהגהות בית שאול מרי"ש נטנוזן זצ"ל (במהדורה ראשונה) שכתב:

"עי' רמב"ם ורע"ב ורש"י וכל הפו' דפירשו דרעי היינו צפיעי בקר, ושמעתי מהמתחכמים אומרים שרעי הוא ע"ש המקרא (מ"א ה) עשרה בקר מריעים ועשרים בקר רעי, והבל יפצה פיהם, דמלבד שלא מצינו במשנה שמשתמש בלשון רעי, אף גם היה לו למינקט ברישא בריאים כלשון המקרא, ובלא"ה הוא טעות, דהיה לו למינקט מלפני הרעי כמו שנקט ברישא מלפני הפטם, ומדנקט מפני ע"כ כפי' הרמב"ם ורש"י".

דבריו החריפים האלו עוררו רעש, שכן הפירוש הזה נדפס בספר אלפי מנשה מהגאון ר' מנשה מאילייה, מתלמידי הגר"א, שגם אם לא הכלו הלכו בדרכו, הרי לא עלה על הדעת לכנותו 'מתחכם' או שפיו 'פצה הבל'. ולכן הושמטו במהדורות המאוחרות.

אבל הרב חנוך ארנטרוי (מובא בחקר ועיון ח"א, 'דרכי הפירוש במשנה') פירש אל נכון, שהרי"ש לא התייחס כאן לדברי ר' מנשה מאלייה, אלא לשד"ל, שמזכיר את הפירוש הזה באחת מאגרותיו. והרי"ש כנראה שמע הדבר בשמו, או שהוגד לו הכתוב בהגהות מהרצ"ח בשם 'חכמי הזמן', וידוע שהחכם הנ"ל מזכיר מדברי צונץ ושד"ל ושי"ר וחבריהם, והיטב חרה אפו בפירוש שבא להתחכם, ומטרתו להראות שאנו חכמים יותר מקדמונו (ואת שד"ל בפרט כינו 'מתחכם', על משקל ספרו 'משתד"ל').

ובאמת כבר פי' כן ר' נסים גאון ור"ח והמאירי והר"ן ורבינו יונתן, שרעי' הוא הבקר הרועה באחו, וקושיות הגרי"ש יש לתרצן, וברור שלא בא לדחות הפירוש אלא מחמת אומרו, לבל יאמר חכמתי אני אז יותר.

ולפעמים הפירוש הוא ע"פ לעז, כמו שפירש החזו"א שביעית יז' כו', את האמור בירושלמי פ"ב ה"ג: "נוטל הוא את הרואה", שהקדמונים פירשו שיכול ליטול ענף בולט שרואה אותו לנגדו, והוא דחוק. וכתב החזו"א "אפשר שהוא שומא, שכן פרש"י ב"מ כז: ורוא"ה בלע"ז, והרבה לועזיות שמקורן בל' משנה אלא שנשתנו במקצת". (פירוש המלה 'וירואה' בצרפתית הוא יבלת), ואכן בירושלמי מצויות מלים יוניות, שאפשר שנתגלגלו לצרפתית (וביוונית של ימינו הוא כמו באנגלית: verruca הוא יבלת).

וקדמו בכיו"ב המגיה לעין יעקב, שמבאר הגמ' באופן צח ע"פ הלעז, והמפרשים שלא ידעוהו פירשו באופן דחוק מאד. והוא האמור בב"ב צט: כרובים בנס היו עומדים וכו' מתקיף לה אביי ודלמא בולטין כתרנגולים הוו קיימי. ורשב"ם פי' שאין לתרנגולים ריוח בין הכנפיים, אבל אין שום יחוד בתרנגולים משאר העופות, ולא עוד אלא שבכל העופות יש ריוח בין הכנפיים. ובהגהת המשביר לעין יעקב כתב שכל האתקפתות שבהמשך לא עסקו במבנה הגוף של העופות, אלא בזוית הפרישה של הכנפיים, ודלמא באלכסווא, ודלמא זה שלא כנגד זה, ודבר הלמד מענינו שחסרה השאלה העיקרית, מנין שהיו כנפיהם פרושות בזוית ישרה לגופם, ושמא בזוית חדה, וכך תופשים פחות מקום. ובלע"ז הזוית החדה נקראת: triangulum – משולש. (ובלשון מקרא וחכמים משולש הוא סדרה של שלש עצמים, ולא צורה הנדסית, ואת הצורה משולש כינו 'תלת קרנתא' חולין צה: ועי' רש"י ב"מ כג: שטרה לצייר מה הוא 'תלת קרנתא' ונראה שלא היתה לו מלה ידועה לתאר צורה זו). ואפשר באמת שכבר בימי חכמים היו מכנים דרך סלסול את הצורה הזו 'תרנגולים' (כמו שכינו לגיאומטריה – גימטריה).

אבל כמובן אין ראייה לפירוש זה (ודומיו), והוא על דרך "הפשטות המתחדשים בכל יום", שהזכיר הרשב"ם (בראשית לז ב), ונראה כוונתו שעם הזמן מתגלות ידיעות שונות, שלעתים על פיהן אפשר להציע פירוש חדש, או תוספת טעם לפירוש.

העיון בפירושי מלים סתומות, תחילתו ענין פרשני גרידא, אבל מסתעף הוא לענינים נכבדים מאד, לעתים תהיה נפ"מ להלכה, לפעמים עי"ז נוכל להבין דרשת חז"ל ואיך הולידו מהפסוק מה שדרשו, ולפעמים נוכל להבין מושגים שהשתמשו בהם חז"ל בדרכי הלשון ונוגעים לענינים עמוקים כלליים, וגם מונחים משפטיים בדיני ממונות מימי חז"ל, הנוגעים להבנת הענין כולו. וכולם עושר ברכה ומרפא.

ההנחה הצריכה לעמוד לנגד עינינו, היא שדברי חז"ל ולשונם תמיד הם רק קטע קטן והצצה קטנה אל דברים רחבים הרבה יותר. שלא כמו בספר בן זמננו, שאין אדם כותב דבר מבלי להסביר איך בא לדברים, ומה בדיוק הוא רוצה לומר. הרי שדברי חכמים נלקטו כמשפטים קצרים שעברו במסורת או אף כשנשמעו מפי הרב עצמו, וכל משפט נולד מתוך הרבה ידיעות שהיו ביד החכמים, ומסירת המימרא בגמרא לא מנסה ולא מתיימרת לבאר ולנמק ולהוכיח. כמו שביארתי בפירוט בספרי 'תורה שבעל פה' (הוצ' מוסד הרב קוק, תשע"ה), בדוגמאות רבות (עמ' 38-39 הערה 5, ועמודים 423-426, 89-90, ועוד), שאין לכפלן כאן.

ולדוגמא נוספת אביא, מסנהדרין צג. "א"ר יוחנן מאי דכתיב וכו' והוא עומד בין ההדסים אשר במצולה וכו', כיון שנסתכל בחנניה מישאל ועזריה נתקררה דעתו וכו'. ולא פירש ר' יוחנן מה ראה לדרוש כך את הפסוקים בזכריה. הדרש כולו שם מצריך הרבה ביאור, ורש"י בפי' לזכריה כ' ע"ז: "רבותינו פירשו מה שפירשו באגדת חלק אך אין סדר הפרשה והלשון מתיישב בו", ודוקא הרד"ק מביא דרשה זו בפי' הפסוקים. ובאמת נראה שיסוד כל הדרשא הוא תיאור ההדס במצולה, שהרי ההדס שיש בו נוי וריח, עשוי משלש עלים תאומים בקן, ומכל הצדיקים שבכל הדורות רק חמו"ע מתוארים כשלשה יחדיו תומים בצדקתם, וא"כ ברור שההדס שבמצולה (דהיינו בקעת דורא שבבבל שבה אירע הנס דחמו"ע) שנזקקה לו הנבואה, הם חמו"ע שהיו בדורו של זכריה, ותחילת התנוצצות צמיחת שיבת ציון בבית שני היתה ע"י שעלו הצדיקים האלו ונזקפו כתמר מתוך יוון המצולה של פסל נבוכדנצר. וזה ענין הנבואה של זכריה שם. שהיו ישראל עדיין בבחינת מצולה עם מעט הדסים מתנוצצים וצומחים.<sup>1</sup>

כך לענין ביאור המושגים, וגם פירוש המלים עצמם, לפעמים מלה הנראית לנו יחידית היא חלק מענין לשוני רחב, שבא אלינו בצורה מקוטעת, או שהשתלשלה מימי קדם מכיון שחייב אדם לשנות בלשון רבו.

ומתוך הבנה זו ברור שכל הדברים הנכתבים בזה אינם אלא דרך השערה, לגלות צפונות ומסתרי חכמינו וקדמוננו. אבל אין לדעת בזה דברים ברורים. וכל מה שלא מצאתי לו מקור בקדמונים, יהא מונח עד שעתיד דור אחר לטהרו ולמצוא לו מקרא.

1 ועוד אתי דוגמאות רבות לאין מספר, שגם אם נתנו טעם אחד והסבר אחד, יש עוד נימוקים רבים ועצומים שלא גילום כלל. ולמשל בברכות ב. משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, לתני משעת צאה"כ, מלחא אגב אורחי" קמ"ל כהנים אימת קא אכלי תרומה, משעת צאה"כ. פירשו בזה טעם א' להזכרת הכהנים במשנה, שהוא נפ"מ להלכה. אבל טעמא רבא איכא, והוא שהמקום היחיד בו מוזכר תחילת הלילה ("ובא השמש וטהר"), הוא בפ' אמור, שנאמרה לכהנים (ובשאר המקומות לא כתיב אלא "וטמא עד הערב"). הרי זה המקום שמוזכר שיעור הלילה בתורה.

וכן מאמרם מגילה כה: כל ליצנותא שריא לבר מליצנותא דע"ז, מפורש במקרא "ויהתל בהם אליהו ויאמר קראו בקול גדול, כי אלהים הוא כי שיח וכי שיג לו, וכי דרך לו, אולי ישן הוא ויקץ" (מ"א יח כז).

## תוכן

יג. ורוצע את אזנה	פרושי מלים%
יד. הקסוזה	א. לביאור "כבינה"
טו. ערוב פרשיות	ב. לביאור "קרן"
טז. מוצאי שבת	ג. לביאור "נויי"
בשוק ובשרה	ד. לביאור "חייס"
יז. לביאור "אמנה"	ה. לביאור "קעקע"
יח. לביאור "טרשא"	ו. לביאור "אימרה"
יט. לביאור "המלוה על המטבע", וביאור "הוסיפו עליו"	ז. לביאור "טיפת יין"
כ. בין אשראי להקפה	ח. לביאור "מתונא"
כא. רישנא ופרדישנא	ט. הקשת
כב. אבנים מקורזלות	י. דעה
כג. מלפפון קישות ואבטיח	יא. לביאור "מריד"
	יב. שמות חכמים
	~מושגים בלשון חכמים%

## פרושי מלים

## א. לביאור "כבינה"

"במלח יכול תבונה? ת"ל תמלח, אי תמלח – יכול במי מלח? ת"ל במלח".

"מאי תבונה? – ארב"ע יכול יתבוננו כתבן בטיט, א"ל אביי א"ה יתבוננו (אצ"ל יתבוננו) מבע"ל? אלא אמר אביי יכול יעשנו כבנין, א"ל רבא א"ה יבננו מבע"ל? אלא אמר רבא יכול תבונה, מאי תבונה? א"ר אשי יכול יתן בו טעם כבינה? ת"ל תמלח" (מנחות כא.).

לשון הבריתא "תבונה", לביאור דרך המליחה, יחידית, ולכן הציעו האמוראים כמה וכמה אפשרויות לפרשה. מלשון תבן, או מלשון בנין, שענינם הוא ריבוי מלח, אבל המסקנה כרב אשי "יכול יתן בו טעם כבינה".

רש"י ותוס' פירשו: "יכול יתן בו קצת מלח, כמו שהבינה מתקנת את האדם, כך לא חזי לאכילה בלא מלח". והערוך כ': "שיבינו שיש בו טעם מלח".

ולכאורה פירוש זה תמוה טובא, בנוהג שבעולם שאם חכם מביא דוגמא לדבריו, הרי הדוגמא מסייעת להבנת הדבר, אבל הקשר בין מלח שעל הבשר, לבין בינה שבנפש האדם, אינו מובן לנו, וכי אין דוגמא של נתינת תבלין על בשר וכדו', שהוצרכו לקשר המופשט שבין הבינה לבין האדם, בכדי להדגים מליחה? וכמו"כ אפשר לקשר כל תכונה של כל חפץ או יצור למליחה?

ועוד, שהרי הפירושים הראשונים נדחו משום שהל"ל כפי הרגיל בהם, לתבן הל"ל יתבננו, לבנין הל"ל יבננו (או יבנהו, מלבי"ם), וא"כ למה לבניה מתאים יבונהו, הרי לא מצאנו לשון זו לגבי בינה בשום מקום? ובאמת מצאתי לריטב"א חולין קיב. שגורס "יכול תביננו", ולדבריו מבואר שפיר, וכ"ג אר"ז סי' תסט' וביראים תנא'. אבל לגי' דידן (רש"י ותוס') מנחות ור"ן חולין שם והרא"ה בבר"ה בית ג' שער ג' ורבינו ירוחם תוא"ו נט"ו וס' המאורות, וכן לפנינו בספרא ובילקוט רמז תנד'. וברא"ש ומרדכי ואגודה חולין שם וברשב"א חולין צג. ובתוה"ב בית ג' שער ג' וסה"ת סא' וסמ"ג עשין קעט' גרסו תבוננו) לכאור' אינו מובן (ועי' בשו"ת בנימין זאב סי' שלו' שגורס יכול יתן בו טעם כביצה, והיה מקום לפרש שהכוונה כדרך שמולחים ביצה, אבל הוא כנר' ט"ס וצ"ל כבינה).

וגם ענין הלימוד מן הפסוק לכאורה תמוה. האמוראים הראשונים הבינו כי השאלה יכול תבונהו באה לרבות: יכול יתן הרבה מלח כבנין או כתבן, ת"ל תמלח – קצת, מליחה מכל מקום ולא יותר מדי. ואילו ענין הבינה באדם לומר שנותן קצת מלח, וזה גם מה שילפי' מ'תמלח' שנותן קצת וכך ההלכה, וא"כ מאי 'יכול תבונהו'? (ועי' ריטב"א שם שמבאר וכ"כ ראב"ה תקמא, אבל ברש"י ותו' ל"נ כן, וכנר' זו כוונת הגרי"ז מנחות שכ' "יש בזה פירושים להקל ולהחמיר").

גם הסיום בברייתא אחרי הסבר זה: "ת"ל תמלח כיצד הוא עושה נותן עליו מלח והופכו וחוזר ונותן". אינו מקושר לענין הבינה.

ולולי דברי רבותינו שהיו בקיאי מינן בפירוש הלשון, היה מקום לפרש את המילה "כבינה" כמילה אחת, לא כ' השימוש הסמוכה ל"בינה", אלא "כבינה". שפירושו דבר העוטף ומקיף, ולשון זה נמצא בכמה מקומות בלשון התנאים, בשבת פ"ו: "הרחלים יוצאות ככונות", ופי' המפרשים צעיף העוטף צמרם שלא יתלכלך. ועי"ש בתפא"י שמביא מפ' י"ג תנו כבינתי לבתי ופרושו צעיף. ועוד בשבת נד. על מתני' דצמר בת יומו שמכבנים אותו למילת, וכן בשבועות ו:, והיינו שעוטפים אותו, וכן תרגם אונקלוס צמר מילת. ובפ' במה אשה מאי כוליאיר א"ר מכבנתא ופרש"י שמכבנת וקושרת מפתחי חלוקה, והוא ענין עטוף. ובאור"ז ה' שבת סי' פד' ור"ת היה מפרש מכבנתא מין צעיף, וכן פי' בסוף שבת ברת' דר"ע שקלה למכבנתא, וברש"י ישעיהו ג כג רדידים כבינתא שמכבנים בהם הסרבל.

והנה לפנינו "יכול יתן בו טעם כבינה", ולמש"כ הכוונה שיתן טעם ע"י מלח מכל צדדיו, ומתאים ללשון "יבונהו", כמו "יסובבנו יבונהו". ואולי צ"ל "ככבינה", וגם בלא זה, מצינו אות כפולה נשמטת ("הפלוגרפיה"), ולפעמים נעשה כך בכוונה, כמו שפי' בכמה מקומות במקראות שהיה לעתים דרך לכתוב מעיקרא באות א' במקום שיש ב' כפולות, כי כך מטבע הלשון.

ובכת"י מינכן ליתא לתיבת 'טעם' ול"ג אלא: יכול יתן בו כבינה, וכן מעתיק ברשב"א תוה"ב בית ג' שער ג', ואפשר שלעטיפה קראו "יתן כבינה". ועי' גם בהגרי"ז למנחות שם שתמה מה ענין 'טעם' שהרי אין דין בטעם אלא רק במעשה המליחה. וגי' דידן יש ליישב שנתינת הטעם היא מכל הצדדים ככבינה.

ולפי זה שאלו יכול יתן בו מלח ככבינה, כצעפי המקיף כולו בשכבה עבה, ודחו: ת"ל תמלח, מליחה בעלמא, כיצד הוא עושה נותן בצד זה, הופכו ונותן בצד שני.

### ב. לביאור "קרן"

"אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחבירו", (פאה א א).

לשון "הקרן קיימת" נעשה מטבע בד' חכמים, וגם 'קרן' מכנה תמיד הסכום הראשון בלי הרווחים, כמו 'קרן וחומש', ולא נתפרש מה ענין מושג זה למלת 'קרן'.  
ובמוסף הערוך פירש "לשון כח ותוקף", ואין פירוש זה נראה פשוט.

ויותר נראה משום שהיו שומרים הכסף בשופרות, כדתנן בשקלים ב' א' 'כשם שהיו שופרות במקדש היו שופרות במדינה', וכנראה נקרא שופר משום שהיה פיו למעלה צר להכניס הכסף ולמטה רחב לקבלו. וכזה בערובין לב. וגם בבי רב יהודה היה 'שיפורה' לשמירת מעות, גיטין ס: וכל אלו במעות הנצברות מעט מעט ועשוי כך כדי שלא יוכלו להוציא רק להכניס. כדאמרי' בירו' שקלים שם 'תני השופרות הללו עקומות היו צרות מלמעלן ורחבות מלמטן'.  
ושופר היינו קרן כדתנן בר"ה ג' ב' כל השופרות נקראו קרן. ומזה נולד הביטוי "הקרן קיימת", מה שהניח בקופה קיים, ומזה "קרן" לעומת ריוח או קנס.

### ג. לביאור "נוי"

"מרחיקין את האילן מן העיר כה' אמה, וחרוב ושקמה נ' אמה" (ב"ב כד.). מאי טעמא? מפני נוי העיר (שם).

רש"י מפרש: "מפני נוי ארץ ישראל", ומשמע שאילנות הסמוכים לעיר פוגעים ביופי הארץ. ולכאורה תמוה, שבד"כ אילנות ודומיהן נחשבים כיופי הארץ ואנשים רוצים שיהיו אצל מגוריהם אילנות.

והנה רגמ"ה מפרש: שיהיה מישור יפה סביב לעיר בלי עיכוב. ורבינו חננאל מפרש: כדי שיהא רווח לשערי העיר ותהיה העיר גלויה וידועה כולה. ודומה כאילו מתעלמים מהאמור בגמ' שהוא מפני נוי העיר?

וכמדומני, שאף שהפירוש של 'יופי ארץ ישראל' מועתק בדברי כל האחרונים והפוסקים, שניים מגדולי הראשונים מפרשים אותו באופן אחר, ולדעת רגמ"ה ור"ח, המלה 'נוי' כאן נגזרת מ'נוה', שענינו מקום מושב וחניה (ואין לבלבל עם 'נאוה', שענינו יופי), ולכך מתאימה לשון רבים שנגקטת בתלמוד 'נויי' מקביל ל'מגרשי הערים' המוזכרים בתורה ובסוגיית ערכין לג:, אלו צריכים להיות פנויים לפי ההלכה, וזה מקביל לדין נוי העיר, מקום החניה והמושב שסביב העיר. ויש מן הראשונים שהעתיקו 'נוי העיר' בו' אחת, ואולי אפשר לקרוא לשיטתם נְי העיר. ראה גם ישעיה כז י': "עיר בצורה בדרד נוח משולח ונעזב", שמשמע שעיר נוח הם שני מקומות סמוכים.

ונראה שלפירוש הזה יש סמך גם בירושלמי (ב"ב פ"ב ה"ח), שנסתפקו בטעם הרחקת האילן מן העיר: "משום שעומד ומאפיל או משום שניאו רע", ואמרו שהנפ"מ בין הצדדים היא כשמאפיל בתוך שלו. ולכאורה תמוה לקבוע שאילן שעומד בתוך נ' אמות של העיר מאפיל על העיר? ונראה שהמונח 'ניאו רע' הוא תולדה של 'נוה רע' (משנה כתובות יג' ו' ועוד), שאילן עושה את הנוה לרע (ובמקרא 'נאות' הוא ריבוי של נוה), ועל זה הסתפקו אם הוא משום שמאפיל על חלקים בנוה, או משום שפוגע ביופי של הנוה, (ולכן הנפ"מ היא כשהחלק שמואפל הינו שטח פרטי שלו).

לפי השיטות האלו אין האילנות פוגמים ביופי ארץ ישראל, אלא פוגמים ברעיון המגרש שסביב העיר. מגרש זה מיועד לחניית הבאים לעיר, ויש כבוד והדר לעיר שרואים אותה ממרחק. ייתכן גם שיש בזה ענין בטחוני, ששודדים ואויבים יכולים להתקרב לעיר כשאין לפניה מגרש. וייתכן שאף רש"י שדיבר על נוי ארץ ישראל, התכוין לכך שהמתקרבים אל העיר יראו אותה ואת הדרה מרחוק, ולא תהיה מוסתרת בין העצים.

#### ד. לביאור "חיים"

"מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו מזמור לדוד קינה לדוד מיבעי ליה אמר רבי שמעון בן אבשלום משל למה הדבר דומה לאדם שיצא עליו שטר חוב קודם שפרעו היה עצב לאחר שפרעו שמח אף כן דוד כיון שאמר לו הקדוש ברוך הוא הנני מקים עליך רעה מביתך היה עצב אמר שמא עבד או ממזר הוא דלא חיים עלי כיון דחזא דאבשלום הוא שמח משום הכי אמר מזמור", (ברכות ז:).

ולכאורה תמוה מאד, והרי אבשלום לא חס על אביו כלל ורצה להרגו, והמהרש"א כתב: "הגם שלא מצינו בקרא שהיה חס על אביו בדבר מה מ"מ דוד היה חושב כן ואמר מזמור", ולפי זה האמור מזמור בקרא הוא משום טעותו של דוד, ונראה תמוה.

וגם הצירוף עבד או ממזר שלא מרחם אינו נהיר כל צרכו, שאמנם מצאנו שבממזר יש מדת עזות, והעבדים פרוצים, אבל בשום מקום לא מצאנו שעבדים וממזרים אינם מרחמים. והיה להם לומר שמא אדם אכזרי שלא ירחם עלי, ולא לתלות תניא בדלא תניא.

אבל היה נראה שהפירוש "חיים" כאן הוא לשון יחס, כמו בהרבה מקומות בתלמוד ("עבד אין לו חיס"), והכוונה שחשש דוד שאדם שאין לו יחס ידיחו ויקבל את המלכות במקומו (ואולי כיוונו במטבע לשון של 'עבד או ממזר' לכילוי מלכות חשמונאי, שעליהם נאמר: כל האומר מבית חשמונאי אתינא – עבד או ממזר), כיון ששמע שבנו אבשלום הוא, שיתייחס עליו וימשיך את שושלת בית דוד, שמח.

אמנם בשלשה כתבי יד (ע"פ פרוייקט פרידברג): כתי"א אוקספורד (OPP. ADD. 23 (366) FOL, פירנצה III9-7, ופריז 671, הגירסה "דלא מרחם עלי", במקום "דלא חיים", וכן בכת"י מינכן (ע"פ דק"ס), וכן בילקוט תרכה (וכן העתיקו או עכ"פ פירשו רש"י ורד"ק תהלים ג), ורק בדפוסים (שונצינו ואילך) באה המלה "חיים". ונותרת התעלומה על כנה, איך נולדה הגירסה חיים? ומה כוונתה?

### ה. לביאור "קעקע"

"שאל בן אלמנה אחת את ר' אליעזר: אבא אומר השקיני מים ואימא אומרת השקיני מים איזה מהם קודם, אמר ליה הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך, בא לפני רבי יהושע אמר לו כך אמר לו רבי נתגרשה מהו אמר ליה מבין ריסי עיניך ניכר שבן אלמנה אתה הטל להן מים בספל וקעקע להן כתרנגולין", (קדושין לד.).

פרש"י: וקעקע, קרקר להם כמו שמקרקרין לתרנגולים ולפי שלא היה צריך לעשות, והוא שאלו כמו שעליו לעשות אמר לי אבא ואימא, השיבו בלשון שחוק. ולכאורה אינו מובן, מה ענין קרקור התרנגולים לכאן.

ולולי דברי המורה הגדול, אפשר לפרש קעקע לשון שריטה, כמו כתובת קעקע, וכך הדרך להאכיל תרנגולים ולהשקותם, ע"י שמציבים ספל גדול, וחורצים בקרקע או בעץ תעלות קטנות לכל אורך מקום הימצאות התרנגולים, וכך מגיע לכולם בשווה. וה"נ אמר לו בשחוק לגבי אביו ואמו, שמכיון שיש לו ספק, יעשה תעלות כאלו ויגיע לאביו וגם לאמו באותו רגע.

### ו. לביאור "אימרה"

תניא רבן שמעון בן גמליאל אומר כל מצוה שקיבלו עליהם בשמחה כגון מילה דכתיב שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב עדיין עושין אותה בשמחה (שבת קל). אמר רב יהודה אורה זו תורה וכן הוא אומר כי נר מצוה ותורה אור שמחה זה יום טוב וכן הוא אומר ושמחת בחגך ששון זו מילה וכן הוא אומר שש אנכי על אמרתך (מגילה טז:).

הרי מתיחסים חכמים לכך ש'אימרה' זו מילה כדבר פשוט, ולא ביארו הקשר ביניהם.

ורש"י כ' שהיא אימתו הראשונה של ה'. ואמנם נצטוו קודם בפו"ר, וכנראה כוונתו שהיא המצוה הראשונה לזרע אברהם. ועדיין לא מובן איך היה הדבר כ"כ פשוט. ופשט הכתוב אמרתך היינו התורה כולה, כמ"ש במכילתא דרשב"י יתרו ט, ואמרת ה' צרופה נזכרת בעוד מקומות בכתובים.

ובתשובת ר' שרירא גאון (מובא בריקנטי תקצה, ובאוצה"ג לשבת שם) א': "תניא שש אנכי על אמרתך זו ברית מילה כדכתיב כי שמרו אמרתך ובריתך ינצורו. מה להלן ברית אף כאן ברית". ואולי גרס כן בגמ', והוא לימוד כדרך חכמים למקור הדבר, אבל עדיין לא נתבאר מה ענין אמרה אצל ברית מילה. ומה התוכן והטעם של פירוש זה.

וראיתי למהרש"ל בהגהתו לשבת שם שכ' "המילה שהיא אמרת האל", ואולי כוונתו לדרוש ש'אימרה' דהיינו אמירה היא גם 'מילה', דהיינו דיבור, כמו 'ומילתו על לשוני'. ולשון זה נופל על לשון מילה שנגזר מלשון חיתוך.

ולענ"ד יש מקום לפרש בזה, שדרשו חכמים אמרה לשון חיתוך, שהרי שפת היריעה (שמות כו ד) מתרגמינן אימרא דיריעה, ובלשון חכמים אימרא הוא קצה הבגד (תוספתא כלאים ה



ט, תענית יא: מו"ק י. ועוד. ובספרא ה' טו' נקרא אמריות). אבל לא כל קצה הבגד נקרא אימרא, אלא רק המקום שתופרים אותו כדי שלא יפתח, המכפלת. וכן בתרגום לתהלים קלג ב "על פי מדותיו", על אמרא דלבושיה, כנראה הכוונה על הפה דהיינו הפתח של הבגדים, והפתח העליון של הכתונת נקרא ג"כ אימרא.

ולשון זו יחידית, כי אין אימרא תרגום של שפה, שהרי שפה מלה כללית, ואין אימרא לכלי, או לשפת הים, וכל כיוצא בזה, אלא רק למקום קצה הבגד. ובעל כרחנו שיש קשר בין שורש זה בלשון חכמים ובין תכונה יחודית למכפלת.

והנה דרשו עור חכמים על הכתוב באיכה (ב יז) עשה ה' אשר זמם בצע אמרתו, בזע פורפירין (תרגום יונתן שם ומדרש איכה ועוד), דהיינו שקרע בגדו (פורפירין הוא בגד מכובד של תכלת או ארגמן, אבל לא נראה שיש קשר בינו דוקא לבין השרש אימרה). וגם כאן לא נתפרש הקשר בין בגד לבין האימרה, וראיתי בפ"ה האלשיך לאיכה שכ': פירשו מלשון אימרא, שהוא מלבוש בלשון ארמי. ולא ידעתי היכן אימרא הוא מלבוש בלשון ארמי.

ויותר נראה שאימרא הוא המקום שנחתך בו הבד שממנו עשוי הבגד, ובמקום שהבד נחתך הוא עשוי להתפרד ולהתפרק, ולכן קושרים חוטים לאימרא כדי לחזקו, אבל מקור המלה אימרא הוא על שם החיתוך. ולכן דרשו ג"כ בצע אמרתו שלקח הבגד במקום החיתוך ובצע אותו לשנים. וכך עושים גם חותכי בדים בזמננו, שכשמתחילים לחתוך באימרא, בין שני חוטי ערב, הרי נחתך ביושר משם ועד לצדו השני.

וכפי טבע לשון הקדש ולשון חכמים, המקום והפעולה הנעשית בו נגזרים הרבה פעמים מאותו שורש (כמו חרב – חורבן), כמו שהקציצה היוצרת קצה באה מאותו שורש, והסוף משמש גם לקצה וגם לכליו (כמו ספו תמו), כך גם האימרא משמש למקום החיתוך וממילא גם לחיתוך (ואולי גם הכלי מרא המשמש לחפירה או לחיתוך, ערובין עז: יסודו באותו שימוש). ולכן דרשו בפשטות אמרתך זו מילה, החיתוך שה' ציוה. מלבד הדרשא דרש"ג והטעם דרש"י.

ולכן גם דברי מהרש"ל מתאימים לזה, שכן המילה והאימרה עצמה בלשון הקדש, ענינם חיתוך הקול, ובלשון חכמים "חיתוך תיבות", שהקול הראשוני הוא אחד, והמילה חותכת אותו לענינים נפרדים, והמאמר חותך בין כל הדיבורים<sup>2</sup>.

ובאמת נראה שזה שייך לפרש"י לאמור בדברים (כו יז) "את ה' האמרת היום... וה' האמירך היום להיות לו לעם סגולה", שכ': "האמרת והאמירך אין להם עד מוכיח במקרא, ולי נראה שהוא לשון הפרשה והבדלה הבדלתי לך מאלהי הנכר להיות לך לאלהים, והוא הפרישך אליו מעמי הארץ להיות לו לעם סגולה".

ולכאז"ז זה גם ענין מה שדרשו חז"ל (תוספתא סוטה ז י חגיגה ג). וכן תרגם יונתן, כשם שאתם עשיתוני חטיבה אחת בעוה"ז אעשכם חטיבה אחת בעוה"ב. ומה ענין האמרה אצל חטיבה? ויל"פ שהכוונה ליחוד ה', שאינם מערובים אלהותו עם כל הכחות שבעולם אלא

2 ואפשר שזה ענין עשרה מאמרות שנברא בהם העולם דהיינו עשרה שלבים חתוכים ביניהם, ולכן אמרו בראשית נמי מאמר הוא, שאף שלא נאמר בו ויאמר, הוא ג"כ שלב מן העשרה.

הוא יחיד וחתוך לעצמו, ושכרינו בזה שנהיה במדרגה מיוחדת מכל העמים. וכן בילקוט איכה (רמז תתרכט) מביאים את הכתוב למקור שאין אנו ממירין אותו באלוה אחר.

וע"ע חולין נח: שב שני אימרא בקתא מבקא, פרש"י "אימרא לשון כעת במרום תמריא, נתנכרה לו ומרדה עליו", לפי הפסוק שהביא משמע לכאורה שמפרשו לשון המראה, שהתעופפה והמריאה מעליו, (מדובר שם בזכוב ובנקבתו), אבל התוספת נתנכרה ומרדה אינה מענין הלשון, ורבינו גרשום שם פ"י "אימרא, כעסה". ולפי רש"י דברים שם היה מקום לפרש "לשון הפרשה והבדלה".

ועוד נראה שכיוונו חכמים בסלסול לשונם על הפריעה, שמצוות הפריעה היא לקפל העור החופה ויסתיים האבר בקיפול, והרי זה דומה ממש לאימרא שהיא מכפלת בסיום הבגד.

### ז. לביאור "טיפת יין"

ר' יצחק אומר י"ל סאה לזה עליה כמה כורין, תני ר' חיא לסיועי לר' יצחק: טיפת יין אין לו טיפת שמן אין לו, הא יש לו לווה עליה כמה טיפין (ב"מ עה.).

ולשון הבריתא נראה תמוה, מה ענין טיפה ולמה לא נקטו מקצת או כ"ש, וכי דרך אדם להחזיק טיפה של יין בבית גנזיו?

וגם למה נקטו אין לו, דהא באין לו הוא האסור, והיה ראוי לומר טיפת יין יש לו לזה עליה יין?

ובפרט מאי שייטי' למתני' דסאה בסאה דלא איירי כלל ביין ובשמן אלא בחטין?

וראיתי לה"ר יהונתן המובא בשיטה דמפרש דקאי אמתני' דריש פרקין ויין אין לו, טיפת יין אין לו. הרי הרגיש שבריתא זו חסרה ובע"כ קאי על איזה משנה. אמנם צ"ע דמ"מ לא איירי התם בשמן, וכן להרמב"ם ורמב"ן רשב"א וריטב"א דלא מהני טיפת יין בהעמדה בחוב רק צריך שיעור מעותיו א"א לפרש הכי. וכן מה ענין טפה.

ונראה דבריתא זו קאי אמתני' דשבת קמח. השאיליני כדי יין וכדי שמן, וידוע דאסור להלוות סאה בסאה אי לאו דיש לו, וע"ז שאלו תנאים היכי עביד הכי, וקאמרה הבריתא: טיפת יין אין לו טיפת שמן אין לו? בתמיה, דהיינו שודאי נשאר איזו טפה, שהרי נגמר לו באמצע השבת, אבל טיפה נשארה בקרקעית הכלי. ועל סמך זה מותר ללוות.

וגם אם לא נפרש בתמיה, אפשר לומר דקאי על מתני' הנ"ל.

### ח. לביאור "מתונא"

לא יחפור אדם בור סמוך לבורו של חברו ולא שיח ולא מערה ולא אמת המים ולא נברכת כובסין א"כ הרחיק מכותל חברו שלשה טפחים וסד בסיד. ומרחיקים את הגפת ואת הזבל ואת המלח ואת הסיד ואת הסלעים מכותלו של חברו שלשה טפחים וסד בסיד.

מרחיקין את הזרעים ואת המחרישה ואת מי רגלים מן הכותל שלשה טפחים (משנה ב"ב יז.).

תא שמע מרחיקים את הזרעים ואת המחרישה ואת מי רגלים מן הכותל שלשה טפחים טעמא דאיכא כותל הא ליכא כותל סמיך? לא, כי ליכא כותל נמי לא סמיך ואלא מאי קמ"ל הא קא משמע לן דמתונתא קשה לכותל (ב"ב יח).

הרחיק ג"ט וסד בסיד... וסד בסיד תנן דאי סלקא דעתך דאו סד בסיד תנן אם כן ליערבינהו וליתנינהו (לבור ודעמיה, עם זרעים ודעמיה) דילמא משום דלא דמי האי היזיקא להאי היזיקא רישא היזיקא דמתונא סיפא היזיקא דהבלא (שם יט).

במשנה שני דינים, וביארו בגמ' שדין בור שיח ומערה ואמת המים וכו' הוא משום מתונא, ולכן צריך גם ג"ט וגם סיד, ודין זרעים ומחרשה ומ"ר הוא משום קשיים לכותל, וא"צ סיד. כל הקדמונים פרשו מתונתא דבר לח, והחילוק מובן, שרטיבות מחלחלת, וסיד תמיד אוטם נגד רטיבות.

ובפירוש זה יש נפ"מ לדינא, שהרישא דבור סמוך לבור איירי בהכרח בבור מים, שרק בו יש מתונתא. ונדחקו בזה המפרשים.

והרמב"ן פי' רישא דמתני' איירי גם בבור בלא מים. וכן בתוספתא כאן הגיר' בכת"י לא יחפור אדם באר, וכן לפנינו ר' יהודה אומר זה חופר בארו מכאן וזה חופר בארו מכאן, ואמנה מצינו בלשון מקרא בור בלשון באר בחולם, אבל לא בלשון משנה. ולפי גי' זו הנדון היה על בור בלא מים, דהרי בבאר אין מים אלא שמגיע הבור למי תהום ומעלין אותם בחבל, אבל אין הבאר מלאה מים. והמים שבתהום הלא היו שם מעולמים ואינם קשורים לבור (בחת"ס כ' להיפך ולא ידעתי טעמו). וזה כדעת הרמב"ן, אבל בגמ' הגי' בור, וכן הוא בכל הכת"י, ומזה אין ראייה דאפשר כהתוס' שהוא בור מלא מים.

ומזה יוצא שאלה הלכה למעשה, בור ריק הסמוך לכותל, שאין ראייה לאסרו, ולדעת התוס' פשוט שאין לו מקור אלא אם יש נזק מידי כפי שיוורו הבקיאים אבל אין תקנה ע"ז. וכן משמעות הסוגיא בבור הסמוך למיצר דאין חשש מצד עשוי לכותל. וכן מוכח ברמ"א קנה' ס"י ובהגר"א שם כרשב"א. אמנם לדעת הרמב"ן אין ראייה גמורה, כמש"ל, דאפשר דכותל כפשוטו נמי מפרשי' ליה, כמ"ש הב"י, וממילא שמא רישא קאי ע"ז.

ואף שהש"ע לא הביא דברי הרמב"ן רק העתיק לשון הרמב"ם, דברי התו' תמוהין, דבגמ' יז: מבואר דהנזק הוא בחפירה וריפוי הקרקע. ומש"כ משום מתונתא לא קאי כלל על רישא דרישא לגבי בור, אלא על סיפא דרישא לגבי אמת המים. ואינהו אזלו לטעמא דהגמ' דענין בור ואמה ונברכת כולה חדא רישא הוא, אבל הגמ' יט. לא נחית לזה אלא לסיפא דרישא. והרמב"ן ע"כ צריך לחלק בזה, דאיך אפשר לערב דין בור עם דין אמת המים והם ב' ענינים. וכן מוכח כל ענין ליערבינהו וליתנינהו ולא שמענו מעולם דיש איסור לסמוך גפת לבור.

אמנם בחזו"א נתקשה בזה ומסיק דגם גפת צריך להרחיק מבור. וראייתו מדהיה צד לסוד תחת הגפת אלמא מזיק הקרקע, אבל איכא לדחויי, דאפשר דהיינו דוקא בקרקע העתידה להחזיק משקל כותל מזיק לה הלחות הזו, ואין ראי' לכותל בור. ודרך היא לתת סיד וגפת בתוך בורות, משא"כ אצל כותל. וכן לא מסתבר דתנור יזיק לבור דאין הבלו נכנס לאדמה. ולדבריו להרמב"ן גם בור ריק אסור לסמוך לכותל והוא דלא כהרמ"א.

וכל הקושי הזה נולד, מההנחה שרישא היזקא דמתונתא האמור שם, כוונתו רטיבות ולחות. שכך פי' כל המפרשים כאמור.

אבל לכאורה, אין ראייה כלל דלשון 'מתונתא' הולך על רטיבות, דאנה מצאנו בלשון שיהיה שורש זה קשור לרטיבות?

והיה נראה לפרש שענינו ללשון רפיון וחולשה, שבזה דומה לדבר מתון, היפך ממהירות ותקיפות. וראה בתוספתא שבת פ"ז שמשוין מדת הקרקע מתונא למדת האדם: "ר' נהוריי אומ' אין לך בכל הכרכים מתון יתר מסודמיים וכן מצינו שחזר לוט בכל המקומות ולא מצא מתונא כסדום שנ' אברם ישב בארץ כנען וגו'". וכן מצאתי פירוש זה בהערוך ערך מתן: שבת קנא: מטילין אותו על החול בשביל שימתן, מכשירין ו' ב' המעלה את האגודות בשביל שימתינו, שיהו נוחין לכתוש, פי' לשון רפיון (וכן פי' הר"מ במתני' שם ובטהרות ט' ה' שימתינו שיתרככו). וי"א לשון לחלוח וכו'.

ונראה דגם המפרשים לחלוח אין כוונתם דמתון היינו לחלוח, אלא דעפר לח נקרא גם מתון שהוא רך, והלחות סבת רכותו, אבל שמו הוא משום רכותו לא משום רטיבותו (והר"ש טהרות שם כ' לשון רפיון ולשון לחלוח). לכן קרי מתונתא לכל עניני ריפוי קרקע. וכן בהא דית. מרחיקין את הזרעים ואת המחרישה ואת מ"ר, קרי ליה משום מתונתא, אע"ג דאין חרישה ממש לחות, אלא שמרככת הקרקע ומזיק לקרקע חברו. (וראיתי להתורת חיים שכ' דמתונתא הוא רפיון ומתונא הוא לחות, ונראה תמוה להמציא חילוק בזה אלא הכל כמש"נ). ולכן בפסחים מז. עפר תיחוח ולח נקרא מתונתא ע"ש רכותו, אבל לא בהכרח מפני לחותו. וממילא שפיר י"ל שגם בור ריק הסמוך לכותל בכלל רישא היזקא דמתונא.

## מושגים בלשון חכמים

### ט. הקשת

ואמר רבי אלעזר כל המסתכל בערוה (רש"י פי' בא"א, ומהר"ל פי' בערוה של עצמו) קשתו ננערת שנאמר (חבקוק ג') עריה תעור קשתך (סנהדרין צב.).

כל שלא חס על כבוד קונו רתוי לו שלא בא לעולם מאי היא רבי אבא אמר זה המסתכל בקשת רב יוסף אמר זה העובר עבירה בסתר. מסתכל בקשת דכתיב כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנגה סביב הוא מראה דמות כבוד ה'... המסתכל בקשת עיניו כהות (חגיגה טז.).

ותשב באיתן קשתו א"ר יוחנן משום ר' מאיר ששבה קשתו לאיתנו (סוטה לו:)

הרי הקשת משמשת כאן לשלש מונחים: אבר ההולדה, הקשת הנראית בשמים, כמראה קשת של מעשה מרכבה. וצריך ביאור מה הקשר ביניהם, ומה התכוונו בדברים על הקשת, ובאיסור הזה, ובדברים הכרוכים בו.

ולבאר כוונת חכמים כפי הנלע"ד, יש להקדים ענין נכבד, שיחס חכמים ללשון אינו כפי הגישה הפשוטה שלנו ללשון המודרנית. שאינה אלא כלי להעביר את רצון הכותב, וההבדלים בין הלשונות והמלים הוא איך הכי נח להבין, אבל אין משמעות עצמית לכלי. ואם לשני חפצים יש שם דומה אין לזה משמעות.

וכך גם לגבי החפצים והברואים בעולם, אין אנו מבדילים ביניהם אלא לפי הצורך, לקשת שוורים בה חיצים, אין משמעות עצמית, אלא היא עוד חפץ שמורכב מענף של עץ ומיתר של חבל, וכן על זה הדרך הרבה כלים שאנשים יוצרים. החפצים והברואים מורכבים מאטומים בצורות שונות, ולכל צורה יש שימוש אחר או תועלת או נזק לפי הענין.

אבל בעיני חז"ל אין ההתחלה האטומים אלא הרעיונות, דהיינו שהעולם נברא על פי תכנית, והמציאות האמיתית היא הרעיונות שהם חלק מהתכנית הזו, והחפצים או הברואים או ההתנהגויות שלנו משוייכים לפי סוגי הרעיונות המופשטים. כך למשל אם יש קשר בין הקשת היורה חצים במלחמה ובין הקשת בענן, אין זה סתם מין מקרה ששניהם בצורת חצי עיגול, כמו עוד הרבה חפצים שצורתם כחצי עיגול, אלא להיפך, שניהם ביטוי של רעיון אחד, וההבדל במציאות בין הקשת במלחמה ובין הקשת בשמים הוא משני. ההבדלים המשניים נוצרים ע"י האטומים וכדו', אבל הרעיונות מאחדים את המציאויות השונות בעולם<sup>3</sup>.

ובענינים אלו סמכו חכמים גם על הענין המופשט וגם על הלשון, ולכן מה שיכול להיראות לבן זמננו כמשחקי מלים בעלמא, נראה לחז"ל ולמקובלים להיפך, שהקשר המופשט והלשוני הוא איחוד, וההבדלים במציאות הוא משחק העולם השפל בעלמא.

3 לתורת האיריאות האפלטונית יש איזה דמיון לשיטת חז"ל בזה, אבל היווני דיבר רק על ההגדרה המופשטת של הדברים, שבעיקרון לכל דבר יש אידיאה. אבל לא חי כך את המושגים הרוחניים. ואצל חכמים הוא להיפך, כך חיו והבינו מעיקרא את לשון התורה והנביאים, ולא נדרשו אפילו להגדיר את הרעיון של אידיאות. הגם שמצאנו בדבריהם שר של אומה, שר של ים, וכדו'. בזמננו מחזיק בדעות דומות להשקפה המובעת למעלה, הפיסיקאי ד"ר אלון רטר, בפתיחה לאחד ממאמריו הוא כותב: "מאמר זה מציג תפיסת עולם אבסורדית, הטוענת שהמדען הצופה אינו נפרד מהיקום. מוצגת הקבלה מדהימה בין בני אדם והתנהגויות אנושיות לבין עצמים ותופעות אסטרונומיות. דמיון מפתיע זה מתבטא גם בהתפלגויות ובמספרים, והוא בעל מובהקות סטטיסטית גבוהה מ-99.9! מועלית הטענה ההזויה, שעל סמך התנהגויות אנושיות ניתן לנבא תופעות אסטרונומיות. התפיסה והתוצאות המובאים במחקרים אלו הם כל כך מוזרים, עד כדי כך שהמדע מסרב לקבלם, ועד כה הוא חסם אותם לחלוטין. תחזית אחת של המודל כבר התגשמה, וכמו מהפכות מדעיות קודמות בעבר, הזמן כנראה יעשה את שלו בעניין זה".

למרות שמבחינה מדעית הדברים נשמעים הזויים ואבסורדיים, כפי שהוא מגדיר בעצמו את דבריו, מדובר באיש מדע מוערך בעל פרסומים רבים בבמות המדעיות המכובדות ביותר, המוביל פרויקטי מחקר בתחומי פיזיקה נסיונית.

אין כוונה לומר שאנו צריכים לקבל את דבריו, או בכלל להתייחס אליהם. ואף לא ברור שכיוון בדבריו לדעת חכמים או להשקפתם הכללית או הפרטית. אלא רק להדגים שחשיבה כזו יכולה להיות מנוסחת גם בכלים מודרניים, להקל על המעיין.

ומכל דרשות חכמים על הקשת נראה שאיחדו בין הקשת מעשה ידי האדם שבה הוא יורה, ובין אבר ההולדה שיורה כחץ וקראוהו קשת, ובין הקשת שבענן שממנו נורה הגשם, ועד בחינת כדמות הקשת שבענן שהוא מעשה מרכבה. לא בתור לשון נופל על לשון וכדו', אלא שענינם אחד ומשתלשלים זה מזה, וההבדל במציאות משני, והדמיון בצורה החיצונית הוא סימן לאחדותם.

איסור הסתכלות בקשת עמום הוא, וכבר נשאל הרא"ש (מובא בב"י או"ח רכט בשם אבודרהם, וכן הוא בארוחות חיים) הרי תקנו חכמים ברכה לרואה את הקשת, והשיב שהאיסור דרך עיון והבטה, והגר"א שם כתב שאסור "רק בעיון הרבה", ותשובת הרא"ש עצמה נדפסה בס' תורת חסידים הראשונים (צ"יין לה בקובץ אור ישראל יט' תשס' עמ' קכו) ושם כתב שהאיסור הוא: "כשמביט בכיוון זמן ארוך למה הוא דומה ולמי ידמהו ואשוה". ואינו מובן, בשלמא באיסור הסתכלות באשה החילוק בין הסתכלות בעלמא ובין עיון מובן וברור, אבל בקשת אין מה לעיין, ויכול להסתכל בה זמן מועט או זמן מרובה (והרי גם אם אשה נמצאת מולו זמן מרובה, אבל אינו מעיין בה במחשבתו, אלא רק רואה מציאותה אין איסור), אבל מה ענין 'למי ידמהו ואשוה'??

ובגמ' תלו הדבר בכך שבמעשה מרכבה דימה התגלות ה' גם לקשת, ובזהר ח"ג פד. "תא חזי אסיר ליה לבר נש לאסתכלא בקשת בגין דאיהו חיזו דדיוקנא עילאה". אבל לא ביארו מקור האיסור הזה וענינו. כידוע לא יראני האדם וחי, אבל מהיכן נולד האיסור להסתכל על צורה שדומה לה שנראה במעשה מרכבה, ובהתבוננות דייקא?

ויש שלכן הוציא האיסור מפשטו, כגון המאירי חגיגה יא: שכ': "זה המסתכל בקשת ר"ל הנכנס במחקר הרמוז במקרא שנוכר בו ענין הקשת האמור עליו הוא מראה דמות כבוד ה'", והיינו שעוסק במעשה מרכבה. ויש לו על מה שיסמוך, שהרי לשון זו כל המסתכל וכו' רתוי לו שלא בא לעולם, הוא לשון המשנה שם על המסתכל מה למעלה מה למטה וכו', והענין אחד. ועי' תורי"ד חגיגה שם שפי' שהדימוי כמראה הקשת וכו' למרכבה, הוא "שאיין אדם יכול לכוין מראה הקשת מהו, שבמקום שנראה לו אדום נראה לו ירוק וכל מיני מראות ואינך יכול לכוין בו מראה ברור", ואינו אלא כינוי לכך שאי אפשר לעמוד ולהבין.

ומן המקובלים יש שפירשו המסתכל בקשת, היינו באבר ההולדה, וכבר במדרש חיצוני איתמר: "היה שואל עליו ואמר לו עד כאן הורשית, זהו מראה הקשת אשר יהיה בענן. חזרו חכמים על אביו ומצאו שמעולם לא ראה צורת אדם רשע ולא נסתכל בקשת בריתו, ולא הוריד ידו מטיבורו ולמטה", (אוצר מדרשים עמ' 87).

וידוע שלא רק האדם יש בו בחינת עולם קטן (תנחומא פקודי ג), אלא גם העולם יש בו בחינת אדם גדול, ונרמז בדחז"ל בכ"מ, וע"ז בנוי ספד"צ, והמקובלים האריכו בו. ולכן היה ברור לחכמים שכח ההולדה והריבוי שבאדם, הוא אחד עם כח ההולדה והריבוי שבעולם, אלא שכל אחד בספירה אחרת, ובספירה מעליהם הוא כח הריבוי של השפע האלהי הנותן חיים לעולם. וזה נראה חלק מהכוונה בתפלה דר' יהושע: הושע ה' את עמך ישראל בכל

פרשת העבור יהיו צרכיהם לפניך, נראה שירידת השפעה והפרנסה (שזה ענין התפלות קצרות דשם) נקרא עיבור.

וכח הריבוי וההולדה שבעולם הוא כנודע הגשם, ועל מנתי' דירידת הגשמים נקראת רביעה ראשונה, אמרו "מאי לשון רביעה? דבר שרובע את הקרקע, כדרכי יהודה דאמר רב יהודה מיטרא בעלה דארעא הוא שנאמר כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים ושמה לא ישוב כי אם הרוה את הארץ והולידה והצמיחה" (תענית ו:). ולכן תמיד הארץ בחינת נוקבא כלפי השמים, וגם את האשה כינו קרקע עולם. והקרקע שלא הולידה והצמיחה עדיין נקראת קרקע בתולה, ואילו השדה הצריכה השקיה תדיר היא שדה הבעל. ואברי ההנקה נקראו שדיים.<sup>4</sup>

והקשת היא בענן, מקום הולדת הגשמים (הגשם יכול להביא ברכה וגם קללה, ולכן דומה גם לחץ הנורה, וקראוהו "יורה"), ע"כ היא ענין אחד עם אבר ההתרבות. וגם מעשה מרכבה, שלפי המקובלים הוא תורת האצילות<sup>5</sup>, מוגדר ג"כ כזיווג, ולכן מתאים להיראות כקשת שבתוך

4 עי' להגראא בלקוטים על ספר יצירה אות ח "כי השמיים עגולים והארץ מרובע עגולא רהיט רבועא לא רהיט", (ר"ל העגול מסתובב והמרובע לא, ועי' עליות אליהו אות פב' מפ' התקו"ז דהארץ מרובע), והוא לפמ"ש בפ' ספר יצירה שהאמת דגלגל קבוע ומזלות חוזרים. ואפשר שנאות לארץ כינוי מרובע מאותו טעם שנקראים הגשמים רביעה, וגם ענין רבועא לא רהיט אפשר שהוא לשון רביעה, כמו אריא דרביע. והשמים עגולים משום שהארץ אינה אלא חפץ קבוע באמצע (אין חשיבות כ"כ לצורה ההנדסית של החפץ, וגם בכדוה"א יש ד' רוחות), והשמים הם כל העיגול הגדול המלא בגרמי שמים שכולם סובבים והולכים (ואין זה תלוי בשאלה הפיזיקלית מי נע ומי עומד. אלא ענין המרובע הוא החפץ האחד המונח, והעיגול הוא הרבים הסובבים מכל צדדיו). וכך גם היחס בין זכר לנקבה, שלכן נקראת הנקבה קרקע עולם שהפעולה נעשית ע"י הזכר, וגם באופן כללי היא יושבת הבית והוא המביא השפעה אל הבית, והיא המקבלת. ובאליה רבה למקואות א ז כ' שהעולם נברא בעגול וב' מרובעים, ולכאורה הכונה לארץ ולירח שעומדים בתוך, ושאר היקום בעגול מסביבם, וגם הירח שנראה עגול נקרא מרובע מטעם הנ"ל.

5 וגם הרמב"ם פ' כעין זה שהשפעה דרך הגלגלים, אלא שהמקובלים העמיקו יותר וביארו עניני הספירות, אבל ברובד החיצוני הגלגלים הם כדרך הספירות, ואין כאן דרכים נפרדות. ומה שחשבו שלדעתו גם המרכבה הוא חכמת הטבע בלבד, כבר הליץ בעדו הרשב"א, במכתבו שבמנחת קנאות וכתב: "בשנת חמשת אלפים וחמשים ליצירה קמו שנית מקצת מהצרפתים לעורר על מורה הנבוכים.. חזרנו פעמים רבות על כל דברי הספר ההוא ודקדקנום לפי דעתנו, ולא מצאנו בהם אפילו דבה אחת מכל הדבות שמוציאין עליו, וכל מה שאומרים אין לו שורש וענף, ואין להם על מה שיסמוכו, הספר ההוא היה בדינו בלשון המחברו ובחננו דבריהם אם כנים הם. יודע כי רוב מה שכתב באותו הספר כבר קדמהו רבנן, אלא שהם דברו בסתום והוא דיבר במפורש.. אחד הוא מוחזק ברב גדול, והי' מהקצינים, והי' מדבר תועה על רבנו ז"ל בהרחיקו מה שהרחיק מהדברים הגשמיים, (-מהגשמות).. והגיע לגבורת וגם שיבה זרקה בו ולא ידע את ה'.. ואני אמרתי עליו אל תשוב כי כאנוש ירבה שכלו לרב שניו אמנם דע כי יש לעול יתרון עלי זקן בו זרקה שיבה ולא ידע.. אבל בדבר אחד יצא מפיו צדקה כי אמר שאינו מצטרף לספ' מורה נבוכים, כי אינו נבוך בתורה, ומי יתן ויתנהגו בזה המנהג כל הדומים לו ולא יזכרהו ולא ישאו שמו על שפתם כי זה טוב להם".

העתקתי אף שאני מסתפק אם יצא מפ' הרשב"א לפי ששם בין הדברים משיב בבת שחוק על טענת הראב"ד בהשגתו על הר"מ בענין הגשמות, וכתב גדולים וטובים ממנו אולי גדולי קומה ובריאי בשר היו ממנו, ואין זה דרך הרשב"א, אא"כ נאמר שלגודל וצורך השעה שהיו שהלעזו ברמב"ם, הוצרך לכתוב כך על הראב"ד אשר כמלאך ה' נחשב בעיני הראשונים, פן ימשכו אחרי לשונותי החריפים נגד הרמב"ם

הענן, שמוריד השפע הרוחני לעולם. וירידת השפע נעשית בהסתר, מה רחם שמכניסין בו בחשאי, וגם הענן הן הגשמי והן הרוחני ענינו הסתר דבר<sup>6</sup> (וספר האצילות נקרא ספרא דצניעותא), וענן הכבוד היה מסתיר את אהל מועד בכל עת ההתגלות, בכדי שלא יראה. ואף בקטורת נאמר "ונתן את הקטרת על האש לפני ה', וכסה ענן הקטרת את הכפרת אשר על העדות ולא ימות"

(עי' גם ברא"ש ערובין כ"ו"ב).

אבל בעיקר הדבר להתנגד לביטול ד' הרמב"ם כאילו יש בהם פגם, הסכימו הקדמונים, וריטב"א בס' הזכרון כ': "רבים בחסרון דעתם בספריו היו כמורדי אור.. ואורח סקל למרכבת ישעיהו ויחזקאל.. כללו של דבר נראה כי נכנס בפרדס", ואת המתנגדים תיאר מהר"ם אלשקאר (בתשובה קיז) המיוסדת נגד מחבר ס' נגד המו"נ: "יסוד התורה והאמונה ושרש המדע והתבונה עמוד התורה כו' האדם אשר שמו אותו המורים מטרה לחצי הסכלים", וגזר על הספר המתקיפו שריפה.

ומתורתו למדו מעשה מרכבה ראשונים וגם אחרונים, הרד"ק ביחזקאל בכואו לפרש מעשה מרכבה כתב: "ואתאמץ לעלות במרכבה בסולם אשר הקים לנו הרב המורה", ובעל הלבושים, בהקדמתו הכוללת, מתאר פירושו למו"נ: "הספר החכמה המפורסם הוא ספר מורה נבוכים.. אע"פ שיש הרבה פרושים נדפסים עליו מ"מ הוספתי בהם מעט לפי צורך המעיין התורני.. לחושקים ליכנס לפרדס ולעלות בסולם". הרמ"א בתורת העולה נמשך אחרי המו"נ, ועי' גם בתשובתו ס' ה', ובספרו מחיר יין על פסוק איש יהודי ובתורה ע"א פ"י, שנמשך אחריו בפי' המרכבה ג"כ. וראה נא בתשובתו ס' ז': "בספרי חכמינו ז"ל אשר מימיהם אנו שותים ובפרט הרב הגדול הרמב"ם ז"ל לא עלה על שום דעת לאסור כי בודאי אין לחוש בספריו לשום דעה בטלה כמו שהעיד עליו בעל בחינת עולם באמרו סוף דבר לבי יאמין במה שהאמין סוף הגאונים בזמן וראשון במעלה הרמב"ם ז"ל. ועי' נו"ב תניא א"ח קז: מה ששאל מהי שכינה אמינא מילתא אשר ראיתי בדברי הרב המורה כו' ואני לוקח מתוך דברי רבינו הגדול. אלא שכל זה אינו אלא רובד אחד, ועליו אפשר להוסיף עוד ע"פ חכמת הטבע במדרגת הפשט תוכל להיקרא פ"י: מה שחשב הר"מ חכמת הטבע למעשה בראשית ודאי שחכמת הטבע במדרגת הפשט תוכל להיקרא מעשה בראשית וחכמת הטבע של אנשי העולם היא מלבוש העב הגס למעשה בראשית (אולם עי' ר"ן בדרשות דרשה א: "מעשה בראשית הוא חכמת הטבע ללא ספק"). ובלחם שמים חגיגה רפ"ב כ' "אמנם מ"ש הרמב"ם זהו מעשה מרכבה".

וע"ע לרמ"א בתורת העולה ח"ב פ"ג אחר שהביא ד' הרקאנטי דחה דברי המורה וכתב: "שנאת קצת מקובלים לבעלי החקירה קלקלה השורה עד שזה הביא אותן לידי טעות בדעת חכמי החקירה אשר הלכו אחר הפי' בס' המו"נ והנמשכים אחריו ולכן כתבו מה שכתבו והאריכו בדברים ע"ז בטענות ותשובות ולכן כ' ג"כ זה החכם מה שכתב ולא ידע כי בנפשו דבר".

6 וכ' בספר חרדים בשם שושן סודות בשם הרמ"ה שאסור להסתכל בלבנה, וכ"כ בהגהות יש נוחלין שאין להסתכל בה כמו בקשת. ויל"פ משום שגם הלבנה היא התחדשות השפע, ולכן נקראת בהופעתה מולד, והמולד מטבעו מוסתר וק' לראותו, וצורתה אז ג"כ כמו הקשת. ומולד המזלות הוא שפע שע"י המזל, שהוא דבר נפרד מהשפע הרוחני שע"י הליכה בדרכי ה'. (וכן החשיבו עיכוב המולד כעיבור, והמשילו העדות על הלבנה קודם המולד, לעדות על אשה שכריסה בין שיניה).

וגם איסור הסתכלות ככהנים על הדוכן בבהמ"ק, הוא ג"כ משום שהשפע הרוחני עובר דרך ברכתם. ויש בכל זה גם לימוד מוסרי, שהברכה אינה שורה אלא בדבר הסמוי מן העין, והאדם צריך להתרחק מלהתנהג כאילו הוא שולט בשפע הבא לעולם, (והרבה מה' פו"ר תלויים בענין מוסרי גדול זה), אלא להיפך, צריך לחיות בהרגשה שגם אם נראה לו שהוא יכול לתכנן את הדברים, זה גבוה ממנו ומתפקידו, וג"ז בכלל תמים תהיה ו"אין לך אלא מה שנצטוית". ולכן על הפרת ההנהגה הזו קבעו חכמים ענשי גוף שאבריו כהים ונבני נפגמים, שאלו מן הדברים שאינם בשליטת האדם.



(ויקרא טז יג), הרי מפורש שחלק מענינה הוא ליצור ענן שיסתיר את מקום התגלות השכינה. ומרע"ה זכה שתהיה ההתגלות אליו נסית ותמיד היה עמוד הענן יורד ומסתיר, אבל לדורות נצטווה הכהן עצמו להביא עמו את הענן, ולא ימות בראותו זיו השכינה. דא רזא דצניעותא. ולכן על הקשת נאמר "זאת אות הברית", כמילה שהיא אות וברית, וגם הקטורת ברית כרותה לה שמסירה מגפה, וברובד החיצוני יש בה גם את הענין הנ"ל, שאם ה' חפץ להתגלות ולהסיר את המגפה, יכול הדבר להיעשות רק ע"י הענן המסתיר.

והקשת ענינה התגלות, כמו מפתח של גשמים שאינו נמסר לילוד אשה, ועד זמננו א"א לדעת ולהבין איך מתנהלים הגשמים ואימתי ייעצרו ולהיפך, וכן מפתח של חיה יכול להיפתח פתאום אחרי שכמה שנים לא נודע איך השתנה, וגם כך תכונת אבר ההולדה עצמו שקראוהו קשת, והרי על זה אמרו שקשתו ננערת, דהיינו שכשנענש אינו יכול להתקשות. וכך גם השפע הרוחני ומפתחותיו נעלמים מבנ"א, ואין אנו יודעים אלא מה שגילו לנו חכמים בזה.

על כן באמת ביטול והפרת העמעות וההסתרה של פעולות הריבוי הוא ענין אחד שהזכירו עליו חכמים, וגם תוצאותיו אחדות, כי המסתכל בקשת עינו כהות, ובסנה' שם אמרו שהמסתכל בערוה קשתו ננערת, ולכן סמכוהו לקשת, כי התכוונו גם על הקשת כפשוטו, אבל באופן שמתבונן ומגשים ומערבב בין הריבוי הגשמי של הגשם המפרה את האדמה, ובין הריבוי הרוחני המשתלשל מספירות של מעלה. שזה חטא האלילות שעבדו לפיריון, והוא כמגשים ורואה בקשת הגשמית את האלהות. והיפך הציווי דתמים תהיה, כי כל שמנסה להתערב ולחשוף פעולת הריבוי והשפע, פוגם ועוצר השפע. והרי עריות וע"ז היו דבר אחר אצל אותם העמים שעבדו לפיריון, ובראשם הכנענים.<sup>7</sup>

והמסתכל בקשת מעיר קשתו שלא לצורך, כמו הצופה במרכבה ואינו ראוי לזה שמעיר השפע שלא לצורך. וזה נולד מגילוי מה שצריך להסתיר. והעיון במרכבה שלא כדת גם הוא מביא לכפירה ולפריצות גם יחד, כמו שנראה פעמים רבות, בכת ש"ץ, וגם בכתות בזמננו.

ולכן מה שאמרו חכמים 'לא נראתה הקשת בימיו', הכוונה לכלל הענין, והיטיב לפרש הכלי יקר (בראשית ט) שבכל דור ודור רבים ע"ה שאינם חסים על כבוד קונם ומסתכלים בקשת,

7 ויש לציין דבר מענין, שהקשת במקורה היא כלי נשק כנעני (ובתורה מיוחסת לישמעאל), ואינה נזכרת בשום מלחמה ממלחמות יהושע ושופטים, כי לא היתה ביד בני ישראל. בני בנימין קולעים באבן אל השערה (שופטים כ טז) ודוד קולע בחלוקי אבנים (ש"א יז). לפלשתים בימי שאול יש קשתים (ש"א לא ג, וכן נצחוהו ע"י שפגעו בו בחצים, וליהונתן כבר היתה קשת, ש"א יח ד, אבל לשאול היתה רק חרב, ואחרי מות שאול אמר דוד שצריכים ללמד גם את בני ישראל מלחמת קשת, כדפרש"י ש"ב א' יח), אבל בישראל לא מצאנום עד אז. וכשהיו האבות בארץ כנען, עכ"פ בימי יעקב מוזכרת הקשת, אבל כשירדו למצרים וגם כשכבשו את הארץ הרבה דורות לא השתמשו בקשת וגם לא בסוס, שלא היו אלו כלי מלחמה ישראלים. וגם ענין המלחמה בקשת שהיורה מסתיר עצמו ועי"ז יורה ונוצח, להבדיל מן החרב שממציא עצמו למלחמה בכחו. ולכן נקראת 'קשת רמיה' (לפי רד"ק תהלים עח נז). בהמשך מוצאים אנו קשת בישראל, אבל עדיין מתוארת היא ע"י הנביאים כאופי של עמים נכרים (ישעיה כא יז, סו יט, ירמיה מו ט. וסוף בתהלים עח ט מתלונן על כך שבני אפרים למדו קשת).

ובימי הצדיקים האלו היו זוכים ומזכים את בני דורם (רמז למה שאמר רשב"י שיכול לפטור העולם מן הדין), ולא היו מסתכלים בקשת. והוא בכל שלשת הרבדים האלו, שלא הגשימו וחשפו את הגשמיות, אלא בלתי אין עיניהם כי אם אל הרוחניות.

ועוד אתנו לבאר דברי רבינו הרמב"ן בספרו האמונה והבטחון פט"ז:

"עוז רמז לתורה שבעל פה, שהיא עוזה ועטרה שלה ולא ניתנה ליכתב, רמז לזה שאמר הכתוב כל כבודה בת מלך פנימה, כלומר נסתרה ונעלמה מעין. וכבר אמרו שאסור להסתכל בקשת, הוא מראה דמות כבוד ה', והוא מקום הציץ. כך קבלתי בשם החסיד ר' יצחק בן הרב הגדול ר' אברהם ז"ל. ולפי דבריו ראה גדולה לזה מה שאמרו ציץ מכפר על עזות פנים, כתיב הכא והיה על מצחו תמיד, וכתיב התם ומצח אשה זונה היה לה וכמה נאה וראוי לפתח בו קדש לה', וראוי הוא להיות של זהב משום שנאמר ממשבצות זהב לבושה"

ודבריו כחידה שתומה למעיין, מה ענין קשת אצל ציץ ואצל בת מלך. אבל לפי המבואר, שענין הקשת הוא שהריבוי הנכון לפי איך שסידר הבורא את עולמו, הוא בהסתרה. הרי שיין הדבר גם לחלק שבתורה שהוא בעל פה, ולא ניתן להיכתב ולהתפרש, ודומה בזה לכבוד וצניעות האשה שלא ניתן להיחשף, ואף לגילוי השכינה המוליד את השפע בעולם. וכשהנביאים רואים מראה דמות כבוד ה', רואים כמו צורת אדם<sup>8</sup>, והריבוי הרוחני הוא דרך החכמה, ולכן הספירות הם גם חכמה בינה וכו', וכשרואים דמות הרי מקום הציץ שבה, שהוא ג"כ מקום תפלין כנגד המוח (שהתורה קראתו בין העיניים, דבר שמהרהרים וחושבים בו), נראה כקשת בענן<sup>9</sup>, וכעין שכ' התור"ד שהקשת עצמו הוא דבר שאינו מושג, וגם זה מכוסה ומוסתר בענן, ומשם תיוולד החכמה. ולכן מקשרו לענין מצח שמרמז על עזות, כי המעיז פניו זוקף ראשו, והעניו וצנוע משפיל ראשו. ולכן המצח הוא מקום האות, התפלין הם אות שבמצח, וביחזקאל

8 ע"ז אמרו חכמים "גדול כחן של נביאים שמדמים צורה ליצורה" (ב"ר כז א), שרואים בנפשם דמות וצורה גשמיות, ומבינים ממנה את דבר היוצר המופשט (ראה: מו"נ ח"א פמ"ט; תורת העולה להרמ"א, ח"א פי"ד; עקדת יצחק שער עו. וראה במדב"ר יט ד: "שמדמין דמות גבורה של מעלה לצורת אדם").

9 ויש בזה גם קשר ברובד החיצוני, שהזהב מחזיר אור ובוהק ונראה כקשת, וכמו שאמרו על נברשת של זהב שעשתה הילני, "בשעה שהחמה זורחת ניצוצות יוצאים ממנה" (יומא לז:). ולכן דימה בן סירא (ואחריו הפייט) את הכהן הגדול בצאתו מבית קדש הקדשים כדמות הקשת בתוך הענן. כיון שהיה בקה"ק, נשאר כביכול גם עליו זיו שכינה לאותו היום.

ועי' בסודי רזיא (להרוקח) ח"א אות ד', שמתאר את מטטרון: "וכתר קדושות על ראשו ששם המפורש חקוק בו, שממנו ברקים יוצאים, וקשת שכינה בין כתפיו", הרי מבריל בין המקום ששם המפורש חקוק בו דהיינו ציץ, ובין הקשת שבין כתפיו, וכנר' סמך שהקשת בענן מקום שכינה, ובבנימין כתיב בין כתפיו שכן, דאתי מזרעא דיוסף שהשיב קשתו.

אבל נראה דכולא חד, דבין כתפיו הוא במקום לתאר פרצוף, דאל מי תדמינוי וכו', ואף שיש בחינה שונה לעל ראשו ולבין כתפיו, הכוונה לענין אמצע הגוף, והוא האמור בס' יצירה שברית המעור וברית הלשון מכוונים יחד, והכוונה שהם באמצע הגוף, ולכן מדגיש 'בין כתפיו'. וכמו שתפלים נקראים בין העיניים. ועי' ריקנטי שכ': אות הברית הוא יסוד עולם הנקרא אות ונקרא ברית כאשר נבאר. ואני הוא הנותן את קשתי נתתי בענן וגר', סוד הקשת נורא מאד, ולשונו מלשון קושי, והוא רמז לכבוד של מעלה".

ט ד: והתוית תו על מצחות האנשים. וכמו שהקשת שהיא אות תלויה בשמים במקום גבוה ונראה לכל, כך האות נתלה במצח האדם או הדמות. ומה שכתב שראוי להיות של זהב, כי הזהב סגור, מפני חשיבותו, וכמו שמביא משבצות זהב לבושה, שנשמך בפסוק לכבודת בת מלך.

וכבר מבוארים כל הדברים בדרשת רבי מאיר לברכת יעקב ליוסף, שכך אמר יעקב: "וימררוהו ורבו וישטמהו בעלי חצים, ותשב באיתן קשתו, ויפזו זרועי ידיו, מידי אביר יעקב", ודרש: ששבה קשתו לאיתנו כשעמד על יצרו במעשה של אשת אדונו.

ולא ראיתי להפשטנים שביארו פשט הכתוב באופן המובן. והנה יעקב בברכותיו שם מדבר בעיקר על כחם הצבאי של האחים, כי לכך עמדו לכבוש את ארץ כנען, (על שמעון ולוי דיבר שהריגתם חמס, אבל על יהודה אמר ידך בעורף אויבך, ודן נשך עקבי סוס ויפול רכבו, וגד גדוד יגודנו, ובנימין זאב יטרף ויחלק שלל). ונראה בעיני שכך הוא אומר: ששונאיו ומריביו רבו, והיו הם בעלי חצים, שהיה בכחם לירות, אבל בטרם הספיקו לעשות דבר, כבר השיבה<sup>10</sup> קשתו בכח איתנים, וזרועותיו רצו הלוך ושוב על הקשת בכח עצום (כי ויפזו דומה לויפזו, כי מרוב עוצם החזרת הירות נראו ידיו כרוקדות ומפוזות), וכל זאת מידי אביר יעקב, כי עצום כחו ככח אביו יעקב שהיה גדול בגבורה כנודע.

ואת זה דרש ר"מ לענין מלחמת היצר, שענין הריבוי ג"כ כקשת כנזכר לעיל, שנמתח ואז יורה כחץ. וגם בקשת כחה בנוי על חוזק הקשת (ולכן קשת חזקה מאד תיקרא "קשת נחושה", איוב כ כד, שככל שהקשת אינה גמישה, הלחץ על המיתר גדול יותר). אלא שקשת המלחמה היא היפך מקשת ההולדה, ואיוב מא' כ' מכנה בנעימה גם את החץ "בן קשת". אבל הבן הזה בן מות הוא ולא בן חיים. וכשיעקב אמר "ותשב באיתן קשתו" אמנם דיבר כמובן על קשת מלחמתו, אבל נכלל בה כל תכונתו וכל עומק המושגים האלו. ששולט על קשתו, ואינו נכנע ליריה השלישית שמוות בחובה, אלא יודע להשיב את הקשת.

וגם אות הקשת והברית שנקבע אחר המבול, הוא ההבדל בין החץ השלילי לחיובי, וכדרך גיבורים הכותרים ברית שאינם אווזים את הקשת באיום, אלא תולים אותה במהופך. כך הניח ה' את הקשת, לומר שלא יירה מבול עוד באדם, אלא להיפך יורה גשמי ברכה ונדבה. ועדיין הגשם הוא שבט אפו של ה' לפי הנהגת בני האדם.

ובכל זה יובן מאמר ר' יאשיה:

אמר רבי טבי אמר רבי יאשיה מאי דכתיב (משלי ל') שאול ועצר רחם ארץ לא שבעה מים וכי מה ענין שאול אצל רחם אלא לומר לך מה רחם מכניס ומוציא אף שאול מכניס ומוציא והלא דברים קל וחומר ומה רחם שמכניסין בו בחשאי מוציאין ממנו בקולי קולות שאול שמכניסין בו בקולות אינו דין שמוציאין ממנו בקולי קולות מיכן תשובה לאומריין אין תחית המתים מן התורה (ברכות טו:)

שאיין לו הבנה, איזה מין ק"ו הוא להוכיח שיש תחית המתים?

והנה על המקרא דמשלי כבר תמה הגר"א בביאורו למשלי, וכתב: "ולכאורה מאי תמיה זה דקחשיב ג' דברים אשר לא תשבענה כו'". והנה הכתוב הזה כלשון הסתום, והמפרשים פותרים אותו זה בכה וזה בכה, שכך אמר החכם:

"לעלוקה שתי בנות הב הב, שלוש הנה לא תשבענה ארבע לא אמרו הון: שאול, ועצר רחם, ארץ לא שבעה מים, ואש לא אמרה הון", (משלי ל' טו טז).

ועיקר הוראת דבריו הוא: שלש הנה לא תשבענה, והוספתו ארבע לא אמרו הון – מוסיף עוד אחת על השלש אשר היא כעין הראשונות. ולכן גם פתח בשתיים, הן שתי בנות העלוקה, ועיקר ענין העלוקה הוא כפשוטו כמ"ש רש"י,<sup>11</sup> כי טבע העלוקה למצוץ ולהיטפל, ולכן המליצה עליה כי בנותיה הם "הב" ושוב "הב", ובזה רומז לכל הטפילים והמנצלים שבעולם. ושלש הנה לא תשבענה הם באמת שלש יסודות גדולים: כח המוות אינו שבע, כי סוף כולם לשאול. וכח החיים אינו שבע ותמיד תמיד הרחם אינו נעצר מלהוליד, וכן חיות הארץ הבאה מן המים מתחדש, וזה ענין מחזור המים (שהתפלא ממנו החכם במקום אחר ואמר: כל הנחלים הולכים אל הים והים איננו מלא). ובלי ספק אלו שלשת המחזוריים החשובים ביותר בעולם.<sup>12</sup> ובשלתם נמצאת הקשת, הקשת היא בענן המפרה את העולם במים, הקשת היא כח ההולדה, והיא גם הכח הממית. וכל אלו לא ישבעו, ולכן הורו חכמים להיות מרעיבו שבע, ולא לכסות ולהשביע עצמו להיכנס לכבשי דרחמנא ולכבשי הגשמיות, אלא ע"י שמרעיב עצמו כהלכה, ותמים יהיה, יבא השפע כפי צרכו.

ודברי המפרשים לא התירו כל הספקות בזה<sup>13</sup>, ומדברי הגר"א שם נלמד מוצא דבר להבין דרשת חז"ל, שיש לתמוה על החכם, למה לא הסמיך השאול אל ארץ לא תשבע מים, כי

11 מה שפירש אבן עזרא לעלוקה כענין העקולים והעוותים שעושים וכו' לא ידענא למה לא הלך אחר לשון חכמים ע"ז יב' שהזכירו היצור הנקרא עלוקה. והמצודות אומר דימה בור הקבר לעלוקה, הוא ע"ד המדרש שהביא רש"י, ואין זה אלא דימוי של המדרש, אבל אין הוא הכוונה הראשונה בפסוק, וגם כל המשך דבריו כן דרוש. הגר"א מכניס כאן ענין ד' יסודות כי שאול הוא בור והוא עפר, ועצר רחם הוא רוח, מים, ואש. אבל לא ביאר רבינו למה חלקום לג' וד' ולדברינו הג' הוא העיקר והב' והד' אינו אלא להשלימו מצדדיו.

והמלבי"ם כ' עלוקה הוא שם פילוסוף א' שהיה שמו עלוקה, ור"ל לשטת עלוקה, או שקורא את החומר ההיולי הזה בשם עלוקה וכו', ע"ש בהמשך פירושו. ולפי הידוע לנו אין כ"ז מובן.

12 ויש קשר רעיוני גם לעלוקה, שהיא סמל של מחזור החיים, שיונקת את חייה מיצור אחר, אבל באופן שלילי, כי מחזור חיים אינו יכול להיות רק ע"י האומרים הב הב, וצריכים שיהיו גם נותנים וגם מקבלים.

13 דברי המצודות אין להם מובן לכאורה, כי מה טעם לדבר על זה שיש הרבה עצורי רחם, וכמוהם יש עוד בלי סוף ענינים בלתי שבעים. והאבן עזרא לא קאמר ליה אלא דרך פירוש שמפרש הכל לקללות ובלהות לדור תהפוכות, שיהיו שלשה קללות אשר לא תשבענה וכו', ולכן מסיים באש הגהינום, אבל אין זה פשט הענין. ומש"כ רש"י עוצר רחם תשמיש, לא ביאר מה ענין העוצר, ואולי עוצר לשון דישה, כמו שמצינו שורש זה בלשון חכמים כגון מעצרתא וכדו'. אבל דברי הרלב"ג קרובים לפשט מצד ענינם, כי מה שאין האדם שבע תשמיש הוא אינו עיקרי כ"כ בטבע העולם, ולתאוה יבקש נפרד, והרי אמרו מרעיבו שבע. אבל מה שלא ישבע הרחם האנושי להוליד עוד ועוד, הוא מהמחזוריים הראויים לציון בעולם (ועוצר הוא כמו אוצר, שאוחז בתוכו הזרע ומגדלו). והאש אינה אלא נספחת כי טבעה איום ונורא לכלות כל מה

שניהם ענינם תחתיות הארץ? אלא להקיש השאול אל הרחם, כי האדמה היא אמו של האדם, שנקרא על שמה כי מעפר הוא ואל עפר ישוב, והגשמים הם רביעתה. ובוהו הוא על דרך חכמינו, כי אין השאול רק סמל למות, והרחם סמל לחיים, אלא השאול הוא שהאדמה היא היא הלוקחת ומאכלת הגופות, והרחם הוא ההוצאה מחדש של כח החיים ע"י יניקה ממאכלי האדמה, והמקשר בין הכחות האלו הם המים מהם לא שבעה הארץ. מתוזר המים כמתוזר החיים. ולכן מדובר כאן על הקשר בין אלו השלשה, ושכל לידה היא מתוך אמה אדמה והיא כעין תחיה של המתים מימי קדם. ועשה חשבון מי שעשה כי לפי חכמת הסטטיסטיקה, יש בכל אחד מאתנו אטום אחד שהיה בגופו של אחד מאבותינו בימי אברהם יצחק ויעקב.

וכמה נכונים דבריהם "מה רחם מכניס ומוציא, אף שאול מכניס ומוציא", כי זה היסוד של תחית המתים, כי הגוף הנפסד אינו אלא צורה של קוד גנטי גשמי וקוד נפשי רוחני, וביד שלשת הכחות המחיים שאינם שבעים לעולם (המפתחות שלא נמסרו לבני אדם, תענית ג.) להגיע לתחית המתים כשיעלה רצון מלפניו יתברך, כך השאול הזו שמכניסים לה בקולי קולות תוציא בקולי קולות את הלוז של כל כח נפשי שהיה אי פעם בעולם וראוי להתחדש, ומן הלוז הזה יוציאו כח הצמיחה וממלכת הרחם, יחד עם כח המים המתחדשים ומצמיחים את העולם כולו, תחית המתים בקולי קולות. אלא שעכשיו נעשה הכל בסתר, וממשיכה השלשלת כטבעה הרגיל, ורק כשיעלה רצון מלפניו אז יתגברו הטבעים האלו בקולי קולות לעשות רצון יוצרם.

#### י. דעה

מצאנו לאחד מגדולי וראשוני האמוראים, ר' אלעזר בן פדת, תלמיד חבר לר' יוחנן בן נפחא, מאמרים מופלאים ועמוקים בענין 'דעה', (המובאים בברכות לג. וסנה' צב.) ועלינו לבאר מה כוונתו במונח 'דעה'.

ואמר רבי אלעזר גדולה דעה שניתנה בין שתי אותיות שנאמר (שמואל א' ב') כי אל דעות ה'. ואמר רבי אלעזר גדול מקדש שניתן בין שתי אותיות שנאמר (שמות ט"ו) פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידיך.

ואמר רבי אלעזר כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו שזה ניתן בין שתי אותיות וזה ניתן בין שתי אותיות.

ואמר רבי אלעזר כל אדם שיש בו דעה לסוף מתעשר שנאמר (משלי כ"ד) ובדעת חדרים ימלאו כל הון יקר ונעים.

ואמר רבי אלעזר כל אדם שאין בו דעה אסור לרחם עליו שנאמר (ישעיהו כז) כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמנו עשהו ויצרו לא יחננו.

שיעמוד מולה ולא אמרה הון לי רב, שלא כמו המים שכחם מגיע מעצמם ולכן מוגבל, האש לוקחת כחה מהנדלק ולכן בלתי מוגבלת. ודומה לכל השאר, כי האש אינה חומר או מציאות כי אם תהליך. (אמנם הרלב"ג עצמו אינו מפרש כן, כי משלב המקרא הזה בתוך דרוש שלו, ולפירושו האש הוא העיקר).

ואמר רבי אלעזר כל הנותן פיתו למי שאין בו דעה יסורין באין עליו שנאמר (עובדיה א') לחמך ישימו מזור תחתיך אין תבונה בו ואין מזור אלא יסורין שנאמר (הושע ה') וירא אפרים את חליו ויהודה את מזרו

ואמר רבי אלעזר כל אדם שאין בו דעה לסוף גולה שנאמר (ישעיהו ה') לכן גלה עמי מבלי דעת.

מעלת הדעת או החכמה ידועה, אבל איך ניתן להבין מאמרו מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו? ושאסור לתת לו פת? ואם נתן לו פת נענש ביסורין? והרי אפילו הפילוסופים הספרדים שהאריכו במדרגת הידבקות במושכלות וכדו' לא היו גוזרים רעב ואכזריות על מי שלא זכה לדעת. ואם הכוונה שאינו נוהג כשורה, גם זה לא שמענו שאסור לרחם עליו וכדו', הכל כפי רשעו, ומה ענין הדעת כאן?

והנה מעשה רב לנו מהנהגתו של ר' אלעזר על דעת בעסקי העולם הזה, וכך ספרו חז"ל: "באהבתה תשגה תמיד כגון רבי אלעזר בן פדת שהיה יושב ועוסק בתורה בשוק התחתון של צפורי וסדינו מוטל בשוק העליון, פעם אחת בא אדם ליטלו ומצא בו שרף", (ערובין נד:).

ותמה ע"ז המהרש"א שם: "לכאורה אין זה מעלה לתורה שיהיה שוגה ופתי בעסקיו ע"י התורה?". וכך מצאנו לרבנותינו שהיו עובדים המעט הצריך להם וחוזרים לתלמודם ורואים ברכה גם בפרנסתם, וכחסידים הראשונים שמלאכתם משתמרת.

ובאמת רבי אלעזר לא היה מצליח בעסקיו, כדאמרו בסדר תעניות (כה). "רבי אלעזר בן פדת דחיקא ליה מילתא טובא, עבד מילתא ולא הוה ליה מידי למיטעם", משמע שתמיד לא הוה ליה מידי, ולכן אפילו כשהקיז דם שאם לא טעם מסתכן, לא הוה לי מידי למיטעם. ובהמשך הדברים בחלומם אומר על עצמו שנולד בשעה שאין המזונות מצויים, הרי שראה עצמו כחסר מזל הנולד בלי כוכב, כמו שאמר על עצמו אבן עזרא שהיה חריף ופיקח ובקי בהיות העולם ואעפ"כ לא הצליח להתפרנס מחכמתו.

והיה ר"א מיוחד בגאונותו, כדאמרן עליה בהשוכר "דמחדרן שמעתתיה". וכנראה ענין סדינו בשוק הוא שהיה מתחיל לבא לשוק העליון לעשות איזה עסק וכדומה, ומוריד סדינו לאיזה סבה, (כי העיטוף הוא לעתות חשובות כמו לימוד, וכשאדם מתיישב נקרא 'מטיל כסותו', כסנה' קו. כי בישיבה פושט בגדו העליון), ומתוך הדברים נמשך והולך, וכיון שהיה רגע א' של פנאי מצורך עוה"ז, מיד עוסק בתורה בכל כחו, ואינו זכור היכן סדינו, וכך היה בקבע כמו שאמרו שפעם אחת מצאו בו נחש. ובודאי לא היה הולך לעסוק בתורה בשוק במקום בבית המדרש, אלא היה כמו מתחיל בעסקיו למיעבד מילתא ומיד נמשך לתלמודו. שחכמינו הקדושים קיימו בעצמם מאמר הזהר, שאותם היודעים מעלת התורה, רצים אחריה יחפים בקוצים.

אבל כמובן גם מי שאינו מצליח בעסקיו, אין זה אומר שהוא איש תם בעניני העולם ("שוגה ופתי בעסקיו" כשאלת מהרש"א). וכשם שאין לחשוב שראב"ע שלא הצליח להתפרנס היה איש תם, והרי אין כמוהו בפקחות וערמה, בלשון עלומים ובניצוח.

והנה בעיקר יפליאינו מאמרו כאן: כל אדם שיש בו דעה לסוף מתעשר, והרי כבר אמר החכם מכל אדם: לא לחכמים לחם ולא לנבונים עושר<sup>14</sup>, ומזכיר את מאמרו במקום אחר: "ואלהי אבי היה עמדי, נתן לי עמידה, זה הממון שמעמיד אדם על רגליו. א"ר אלעזר בן פדת מי מעמיד רגליו של אדם? ממונו", (בראשית רבתי פרשת ויצא עמוד 142).

ומכל זה נראה לומר דבר מפליא, כי המאמרים האלו אינם עוסקים ברוע מי שאין לו דעה, אלא ברוע מזלו של מי שאין לו דעה. והמפתח לזה הוא מאמרו הנ"ל, כי הוא היחידי העוסק בענינו הטבעי של מי שאין לו דעה, כי לא נראה שהקב"ה נותן שכר של עושר על הדעת, אלא מי שיש לו דעה סופו להתעשר בטבעו. והרי רבי אלעזר כאומר לנו: חוסר העושר תלוי בחוסר הדעת הזו, ומי שיש לו דעת, גם אם נראה שאינו עשיר, לסוף מתעשר, וסוף התוצאה הטבעית לבא.

ומה ענין הדעת הזו לעושר? יש לנו מקור נוסף להבין כוונתו, הוא המאמר הראשון: גדולה דעה שנאמר אל דעות ה', והרי כך אמרה חנה: "אל תרבו תדברו גבהה גבהה, יצא עתק מפיהם, כי אל דעות ה' ולו נתכנו עלילות", (ש"א ב' ג'). בתוך כל שירתה שם המכוונת נגד גאוות המשתררים עליה כדוגמת צרתה, והנה בברכות מה: אמרו דאע"ג שמאה נשים כתרי דמיין, מ"מ מזמנות לעצמן "דאיכא דעות". הרי שהשתמשו בביטוי זה לומר דאכא כאן נפשות נפרדות בתכונות נפרדות, דהיינו אף שלענין מנין אין כאן "ציבור" של עשרה או שלשה וכדו' כי מונים לפי בתי האב כפי המסורת, מ"מ ביניהן לבין עצמן המציאות היא שיש כאן תכונות ונפשות שונות.<sup>15</sup>

ואפשר כי גם המקרא הולך ע"ז, כי ה' הוא אל כל הדעות וכל התכונות הבאים לאנשים, חכם כל הרזים, וכמו ההמשך שמה' נתכנות כל העלילות הקורות את הדעות. ובלשונו אמרה חנה: "ה' בורא אנשים שונים שיגיעו בחייהם למצבים שונים, והוא מתכנן את כל מאורעותיהם". ונראה כי גם מה שחנה היתה עקרה ופנינה היתה רבת בנים הוא מכלל ה'דעות', ולכן נתכנו פתאום העלילות ש"ילדה עקרה שבעה ורבת בנים אומללה" (שם). ולכן הזהירה חנה בני האדם שלא ידברו גבוהה ולא יחשבו שמצבם תלוי כחם וברצונם, אלא רק באל דעות.

ולפעמים לשון 'דעות' הוא מתחלף בלשון 'אופי', כך למשל בתוספתא סוטה פ"ה: "היה ר' מאיר אומר כשם שדיעות במאכל כך דיעות בנשים יש לך אדם שהזכוב עובר על גבי כוסו מניחו ואין טועמו זה חלק רע, בנשים שנתן עיניו באשתו לגרשה, וכו'".

ובפסחים ק"ב. ארבעה דעות במטה, כאלו ארבע נפשות במטה, אבל לא הנפש עצמה בגוף הנושאה, אלא האופי והענין של האשה הגרושה כאלו כאן. ארבע התנהגויות במטה. ואין כאן שייכות לדעת שהיא ממיני החכמה.

14 מהר"ל בח"א כאן כ': "לא לנבונים לחם", וכה דרכו של אותו גאון לצטט לעתים פסוקים מן הזכרון.  
15 וכזה מחלקים בשבת יג: בדין היכר בין זב וזבה האוכלים על השלחן, לבין איש אחד האוכל בשר ע"י חלב, דאיכא דעות.

וכן בפסחים פט: דעות שאני, פרש"י: "אין בני חבורה מרוצין להיות כל אלו הדעות בחבורתם, שמא יעכבו עליהם הסעודה, ולא משום אכילה יתירתא, אלא אפילו לא אכלי כולהו אלא אחד גברא, מצו מעכבי עליה".

וכל אלו הדעות הכוונה הנהגות ותכונות אופי, ולא הגיונות כפי שמתפרש אצלנו, ולכן 'הלכות דעות' להרמב"ם, אין הכוונה להלכות מה שצריכים לחשוב, אלא הלכות התנהגות ודרך חיים נכונה, ולכן הכניס שם כל עניני הבריאות והדרך ארץ וכו'.

ומאמרי ר"א האלו עוסקים במצבו של מי שאין לו דעה, כגון מש"כ שלסוף גולה, אינו עונש, אלא היפך ממאמרו שמי שיש לו דעה לסוף מתעשר, כי מי שאין לו דעה, גם אם נראה לך שמצליח, בסוף איך שהוא יפסיד כל עסקיו ויצטרך לגלות ממקומו. ומה שאסור לרחם עליו, אין הכוונה חלילה למדת אכזריות, אלא שאסור לחשוב שאם נרחם עליו נשנה את מצבו, כי כך הוא, נולד בלי כוכב, ולא יעזרו שום רחמים, וגם לא התוצאות של הרחמים כגון שינסו לתת לו פרנסה שירויח ממנה, אין נוהגין בו בזה מנהג רחמים, אלא משליכים מעותיהם לבור בלי תחתית, דבתר עניא אזלא עניותא.

ולכן שם בתענית נאמר שאם היה רוצה להתפרנס היה צריך לברוא את העולם מחדש וליצור אותו ביום אחר, וכן היה ר"א נמנע תמיד מלקחת מתנה מאחר ככתוב בשחיטת חולין מד: ובמגילה כח. לא ניחא לכו דאחיי? והכתיב שונא מתנות יחיה! ועי' כתובות קיד. שאמר על עצמו פלטי מחדא וכו' היינו מן הקללות האמורות בתורה. ועי' ברכות ו: א"ר אלעזר כיון שמצטרך אדם לבריות נעשות פניו ככרום. ברכות י: א"ר אלעזר אפי' חרב חדה וכו'. סנה' קח: דרש ר' אלעזר וכו' מוטב יהיו מזונותי מרורים כזית ומסורים בידך ואל יהיו מתוקים כדבש ומסורים ביד בשר ודם. ב"ר כ ט: א"ר אלעזר מה גאולה פלאים אף פרנסה פלאים.

ולולי דמסתפינא הוה אמינא כי אמרו "הנותן פתו למי שאין לו דעה יסורים באין עליו" רומז גם לאותו שאין בו דעה, כי גם אם יתנו לו פת לא יצא ממנה אלא יסורין למקבל, ולפי פשט המאמר הכוונה כי לא יחזור אליך אלא יסורין מזה כי שלחת ידיך למקום מארה.<sup>16</sup>

וכן עיקר 'אסור לרחם עליו' היינו בדבר זה שאין לו דעת לא יעזור רחמים,<sup>17</sup> ולא הכוונה שאם סובל ממחלה וכדו' לא ירחמו עליו. ועל כל זה מתאים מאד לומר שמי שיש לו דעה כאלו נבנה בית המקדש בימיו, כי אין הוא מרגיש טעם גלות והכל על מכוננו באמת וצדק.

16 כי כך ענין פשוטיה דקרא שאומר "אנשי שלומך (אוכלי) לחמך, ישימו מזור תחתך", דהיינו אוכל הלחם הוא יביא יסורין עליך.

17 בסוד כי לא יחדל אביון מן הארץ, כי אין כוונת האדם צריכה להיות לתת לחם לעניים בכדי שלא יהיו יותר עניים, כי זו היתה טעות הנוצרים שחשבו (ועדיין חושבים) שאם כולם יתנו את הלחי השניה יועילו, ובאמת רק הכפילו כמות הסטירות. וכן מרקס ולנין שחשבו כי לא יהיו יותר עניים בעולם אם ילכו בדרך השיוון שהמציאו, אלא שהשווין עשה את כולם שוים בעניות כי כולם נהיו עניים, וכהשוואת שני הלחיים לסטירות. ולכן אין לנסות להפוך את הבריאה שלא יהיו יותר עניים או חסרי מזל. ועי' תענית כא. דמי שלא קיימא ליה שעתא, ממילא הוא בסוד כי לא יחדל אביון מן הארץ. וברגע שהבין דלא קיימא ליה שעתא, הבין שאין טעם שיעסוק במסחר.



ומי שאין לו דעת לסוף גולה, היפך ממי שכאלו נבנה בהמ"ק ואינו צריך לגלות. ור' אלעזר עלה מבבל לא"י (ברכות טז.). ואולי גם בזה היה לו בחינת גלות.

ואין הכוונה ש'דעת' דר"א היינו 'מזל', שהוא ענין חיצוני לאדם, אלא לענין פנימי בנפש האדם, דעת אופי והנהגה המביאים אותו להצלחה חמרית, ולהיפך, מי שאין לו דעת כזו נחשב כמי שיש לו 'חורים בידים'. ולעתים נראה שבמאוס ה' דרכי איש, נוטלים ממנו לזמן את הדעת הזו, והוא נוהג כשה אובד.

וכך אנו רואים שרוב האנשים לא משתנים ממצבם הראשוני, וגם אם יקחו קורסים ושיעורים ולימודים לא יועיל הדבר אלא למזורזים, אבל אין האדם משתנה מטבעו היסודי, ומי שבבית הספר היה מפסיד ומאבד דבריו, או מסתבך עם הממונים עליו, כך נמצא אותו בד"כ עד זיבולא בתרייתא. וכשילך לסדנאות שונות בענין או לטיפולים, יסתבך בהן גופא באותו ענין.

ולכן תמיד כשדברו על "חונן הדעת" לא התכוונו להבין סתרי תורה וכדו', אלא על "אם אין דעת הברלה מנין", וראו הדבר כיסוד בחיים שתהיה לאדם דעת. ואין זה ענין החכמה והבינה וההבנה המעמיקה, אלא ידיעה מענין חיבור, איזה שהוא חיבור לתכונת החיים, וחיבור זה הוא בנפש, ומי שאינו מחובר להילוך החיים, הגם שהוא חכם גדול בחכמה ובמדע ובתכונת החמרים, לא יוכל להבדיל ולדעת איך לנהל את עצמו. ודוקא מצוי הדבר בגאונים הגדולים.

ועל זה אמר החכם "כל ימי עני רעים", והכוונה שהעניות הולכת אחריו תמיד, ובן סירא הוסיף "אף הלילות". וחז"ל דרשו גם מקרא זה על ענין הדעת, ובכלה רבתי ט' ו' אמרו: "כל ימי עני רעים, זה מי שדעתו רעה", ובב"ב קמה: ריב"ל אמר "כל ימי עני רעים, זה שדעתו קצרה". ובאמת זה נראה הכוונה בתפלה: מרובים צרכי עמך ודעתם קצרה יה"ר שתתן לכאור"א פרנסתו (ברכות כט:), שאין שם שום מובן לחכמה ובינה<sup>18</sup>, והכוונה שלרבים אין דעת ואופי המתאים להספיק צרכיהם.

תא חזי גודל אמונתם הפשוטה של בני הדורות ההם, שבראותם גדול הדור מתייסר על פת לחמו, לא ניסו לתת לו משרה שתפרנסו, וגם הוא הצדיק את ההנהגה הזו, כי כך נגזר עליו משמים שלא תהיה לו דעת בפרנסתו, והנסיון לשנות זאת כחטא!

והרי בודאי אין להעלות על הדעת שלא היה אכפת לחבריו החכמים שחיו באותו דור מצער, או שלא השגיחו על מצבו. ובאותו הדור ובאותו בית מדרש היו עמו רבי אבהו ורבי אמי ורבי אסי ורבי חייא בר אבא ורבה בר בר חנה ורבי זירא ורבי יהודה נשיאה השני ורבי יוסי בר חנינא ורבי שמואל בר נחמני ועוד עשרות חכמים שמנאום בתלמוד כיושבים בשיבת ר' יוחנן בטבריה. זוטא בהו מחיה מתים, ולא יכלו לשנות מצבו של מרא דארעא דישראל?

18 אמנם היה מקום לפרש, כיון שמתפלל תפלה קצרה, צריך להתנצל על כך, וכאומר שהצרכים מרובים אבל אין דעת לפרט ולבאר כולם. אבל לא נראה כן, דהרי יש בידנו נוסח תפלה מפורט, והתפלה קצרה נאמרת משום שהוא במקום סכנה ולא משום שאין לו נוסח, וה"ז כדובר שקרים לפני המקום אם יאמר שמקצר משום שאין בידו דעת לפרט צרכיו.

ושאמר רבי אלעזר גדולה דעה שניתנה בין שתי אותיות<sup>19</sup> נראה שעיקר הדרשא הוא בחברתה: "פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידיך", שזה בודאי הכפלת השם משום קדושת וחשיבות המקדש, כך הוא לפי הפשט, ואילו בענין דעות הוא יותר קרוב לדרך הרמז, ומ"מ לומר "אל דעות ה'" הרי קוראת שם ה' ומייסדת לו כינוי מיוחד ע"ז. דהיינו כמו שה' מזווג זיווגים וכדו', יש לו גם התיחסות לדעות בני האדם לסוגיהם, עד שנקרא שמו על פעולה זו. ובא לומר כשם שדרשנו במקדש, כך יש לומר ג"כ בדעות, תא חזי חשיבות הדעה!

ולכן אין כאן קשר למאמר "ת"ח שאין בו דעת נבלה טובה הימנו" (ויק"ר א' טו' בשם 'מיכן אמרו'), כי זה ענין זלזול ותיעוב, שאין בו דעת לנהל מעשיו כדת, וזה מה שאנו מכנים 'לא משתמש בדעתו'.

ובזה נבין מאמרו של ר"א:

ואמר רבי אלעזר לעולם הוי קבל וקיים אמר רבי זירא אף אנן נמי תנינא בית אפל אין פותחין לו חלונות לראות נגעו שמע מינה.

ונראה שענין בית אפל הוא חלק מן המימרא, אלא שהאומר הראשון לא אמרה בשם ר"א, ור' זירא השלימה, ומסתמא נאמר במעשה המתואר בסנה' יד. "רבי זירא הוה מיטמר למיסמכיה דאמר ר' אלעזר לעולם הוי קבל וקיים", הרי שעשה המאמר הזה עטרה לראשו (ר' אלעזר היה רבו כב"ב פב: וירו' תרומות יא' ג'), ושמא באותו ענין היה מבאר לתלמידיו וחבריו טעם התחבאותו והרחיב דברי ר' אלעזר.

וגם ר' אלעזר לבאר הנהגתו אמר בזה, ונודע המעשה בברכות ה:

"רבי אלעזר חלש על לגביה רבי יוחנן חזא דהוה קא גני בבית אפל גלייה לדרעיה ונפל נהורא, חזייה דהוה קא בכי רבי אלעזר אמר ליה וכו' אי משום מזוני לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות".

ואפשר לומר כי הוא אחד עם המעשה הנזכר לעיל דתענית כה.:

"רבי אלעזר בן פדת דחיקא ליה מילתא טובא, עבד מלתא ולא הוה ליה מידי למטעם שקל ברא דתומא ושדייה בפומיה, חלש לביה ונים, אזול רבנן לשיולי ביה.. אמר להו דהוה יתיב עמי הקדוש ברוך הוא ואמרי ליה עד מתי אצטער בהאי עלמא, ואמר לי אלעזר בני ניחא לך דאפכיה לעלמא מרישא אפשר דמתילדת בשעתא דמזוני".

ואפשר דכדעייילו חברוהו עייל עימהון או בתרייהון רבן יוחנן בן נפחא, ואז היה כאמור ר"א בצער גדול מאד על מר גורלו. ואז בין הדברים גם הצדיק מה ששוכב בבית אפל (מחמת עניו ומרודו) ואמר הוי קבל וקיים, כי מי שמזלו רע, האפלה מסתירה אותו מן הנגעים והנזקים. אף כי בעלמא חשבינן בית אפל מקום קטרוג, ירושלמי שבת פ"ב. הכא שהוא

19 אמנם בברכות לג. מיוחס המאמר הזה לרבי אמי, והיה נראה שהוא טעות הסופר בפתחת ראשי התיבות, ונמשך אחר המימרא הקודמת לה שהוא מרבי אמי, ולכן סבר שגם הר"ת ר"א הסמוך לו הוא מרבי אמי. אבל בכל הכתבי יד הידועים לנו בברכות גרסי' רבי אמי. ואפשר ששמעו רבי אמי מר' אלעזר.

מקוטרג ועומד, משפיל עצמו בזה ועכ"פ יישאר קיים (וכן בירו' פאה אמרי' שבאו בני אדם ואכלו אצלו וברכוהו, ולא שמח, באו אחרים ואכלו אצלו וביזוהו ואמר "זה שחר טוב"). ואין לפתוח חלון ולנסות לנתוח את הנגע. והנה חשך מתרגמין קבל, אבל יש בו גם בחינת קבלה, שמקבל גורלו והולך עמו, ולא שמנסה להילחם בו לשוא כל ימיו. על כן היה ר"א יוצא לשוק להשתדל ושלא לסמוך על הנס, אבל לא היה בונה על הצלחה גדולה בעסקים, ומיד חוזר ונסחף לתלמודו הגדול.

ולא היה האוכל עבורו אלא כעבודת ה', ולכן לא צבר שום דבר, מלבד צרכו המייד (עי' בהמשך אות יא), וכמאמרו ברכות נה. ששולחנו של אדם מכפר עליו במקום מזבח, ובתענית יא. אמר שלעולם יראה אדם עצמו כאילו קדוש שרוי תוך מעיו. איש אשר אלה לו, בבא מלאך המות אליו ליטול נשמתו, גער בו "תרומה אני אוכל", והסתלק מה"מ בניזיפה...

אמנם מסקנת ר' זירא סנה' יד. הנ"ל דכיון דא"ר אלעזר אין אדם עולה לגדולה אא"כ מוחלין לו כל עוונותיו, הסכים שיסמכוהו, ויצא ממחבואו. וכנראה ר"א גם הודה שמי שהביאו מקומו ומזלו לעלות לגדולה אות הוא שנמחלו עוונותיו והקטרוגים עליו<sup>20</sup>, ומעתה התקינו לו מן השמים ב' שולחנות, ולכן כל ענין הוי קבל וקיים מתאים למי שרואה שיש עליו קטרוג וכדו' ולא הנהגה רגילה לעלמא.

#### יא. לביאור "מריד"

אמר רבה בר בר חנה כי הוה אזלינן בתריה דרבי יוחנן למיכל פירות גנוסר כי הוינן בי מאה מנקטינן ליה לכל חד וחד עשרה עשרה וכי הוינן בי עשרה מנקטינן ליה כל חד וחד מאה מאה וכל מאה מינייהו הוה מחזיק להו צנא בר תלתא סאוי ואכיל להו ומשתבע דלא טעים זיונא זיונא סלקא דעתך אלא אימא מזונא רבי אבהו אכיל עד דהוה שריק ליה דודבא מאפותיה ורב אמי ורב אסי הוו אכלי עד דנתור מזייהו רבי שמעון בן לקיש הוה אכיל עד דמריד ואמר להו רבי יוחנן לדבי נשיאה והוה משדר ליה רבי יהודה נשיאה באלושי אבתריה ומייתי ליה לביתיה (ברכות מד).

המעשה הזה בכללו תמוה וצריך ביאור, ונזדקק תחילה לביאור התיבה "מריד" הנאמר בר"ל.

20 ונראה שלר"א היה ענין רע גם בזה, כי כשנפטר ר"ל היה ר' יוחנן בצער ולא בא לבית המדרש ג' ומחצה שנים, ובסוף נטרפה דעתו עד שבקשו רחמים שיפטר מן העולם, ובאותו הזמן היה ר"א גדול שבכולם, והיה ראש המדברים בהיעדרו של ר' יוחנן, כנראה גם בירו' מגלה א' יא' יומא ט ב"מ פד, וכן בכל מקום שאמרו שלחו מתם הוא ר' אלעזר (סנה' יז:), והוא מראה דארעא דישראל (נדה כ:), ואמרו עליו ירו' סנה' א' א' תלמיד וחבר היה לר' יוחנן (ועי' יבמות עב). ורבי אמי ורבי אסי היו גדולי התלמידים של ר"י, ומלכו בתריה, אבל לא נחשבו תלמיד חבר לר' יוחנן, (ומאידך נחשבו תלמידי ר"א כירו' חגיגה א' ז'), ובודאי היה ראוי לעמוד בריש מתיבתא, אלא שבאותו זמן שנפטר ר' יוחנן נפטר גם ר' אלעזר (אגרת רש"ג). ולא זכה לשתי שולחנות. (וגם במעשה מרכבה א"ל ר"י לר"א תא אגמרוך, וא"ל לא קשאי, וכשהזקין נפטר ר' יוחנן, חגיגה יג).

רש"י כ' דעתו מטרפת וכן באו"ז ה' סעודה קסא, ובערוך פי' שיצא מדעתו. והדבר תמוה, למה שיצא מדעתו מאכילת הפירות הללו? וגם אם כן, וכי שבח הוא?

ובתשובות הגאונים (הרכבי שצג) פי' שמרד בבי נשיאה, שתמיד היה כפוף לו, ויש מאכלות שעושים באדם כמו שכרות, ומרד מלהיות עליו אימת בי נשיאה, ולכן משדרי בלושי ומיתו ליה. אבל אינו מובן, ר"ל היה גדול הדור, ולא היה צריך להיות באימה מבית הנשיא, ואם הכוונה לר' יהודה נשיאה עצמו (הראשון), אכן היה רבו (נזיר כ:): ומן הסתם נהג בו כבוד כרבו, אבל היכן שמענו שאם אדם שותה רביעית יין או שאפי' נעשה שיכור שאינו יכול לעמוד לפני המלך, יש בזה פגיעה ברבו או בנשיא. ואולי נלמד מנדה נב. שתלמידי ר' חנינא נהגו שלא כדעת ר' יוחנן, ור"י נשיאה "שדר בלשא" לכפות דעת ר' יוחנן. אבל מה ענין זה לר"ל, ואם קבלה נקבל.

ובמוסף הערוך פי' מריד הקיא, ל' מורד, שהנוזלים יורדים מן הגוף. אבל אינו מובן מה בכך שהקיא, וכי משום כך היו צריכים בי נשיאה לקחתו לביתו.

אמנם נראה שלשון מריד, דומה ל"מרדות" שענינה צער ויגון פנימי, וגם רכותינו שפירשו נטרפה דעתו, אין הכוונה שנעשה שוטה ע"פ סימני שוטה, אלא כינוי הוא לקושי גדול בנפש האדם. ועל זה אמרו בברכות ז. טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקויות, פרש"י לשון הכנעה. שלפעמים צער ויגון פנימי המטלטלים את האדם, מחזירים אותו למוטב יותר מהמלקות החיצוניות (ונקט לשון נופל על מלקות מרדות. וזה פשוט הכתוב זכרה ירושלים ימי עניה ומרודיה, ופי' בפסק"ז כמו עניים מרודים, לשון ירידה, וכן פרש"י איכה ל' צער כמו אריד בשיחי ואהימה).

ועי' גם ב"מ עז. "דאייקר עבידתא ואימרו פועלים ואזל בעל הבית ופייסנהו.. דזל עבידתא ואימרו בעל הבית ואזול פועלים ופייסוהו", ופרש"י: אימר, לשון הפרש ונזור אחר ומתרחק מן הדבר. ותוהרא"ש שם פי' "לא שיכולין לחזור בהם אם נתייקרה המלאכה אלא לא היו עושין מלאכתם בפנים יפות". ויל"פ אימר לשון צער.

ואפשר שהוא מענין מרת הלב, כמו שאמרה נעמי "קראנה לי מרה כי המר שדי לי", וכן חשב עלי את חנה ל"אשה מרת נפש". והקדמונים ייחסו הצער למרה שחורה, שכן טעם המרה ומרירותו נרגש בחושים, ולדעתם שיווי התכונה אינו מקרה, אלא האבר הנכבד מר שייך למרירות הלב והוא זורק מרה בנפש. (אלא שייחסו לו כמה מרות, שהרי לא ברא ה' אבר שתפקידו הוא לצער ולהחלות, ובע"כ שיש מרה חיובית, והשלילית היא השחורה המביאה לעצבון).

וכן מעשה דאיתת' דראב"ש ב"מ פד: "יומא חד שמעה דביתהו אמרה ליה את קא מייתית להו עליויך כלית ממון של בית אבא, אימרדה", אין הכוונה שהיתה מורדת עליו כאשר מורדת, וכמבואר בהמשך, אלא שנצטערה מאד, כשהבינה שכל הטורח הגדול שטרחה לטפל בו, הוא ביסורים שהזמין על עצמו, ורפו ידיה בבת אחת מכל עמלה שנדמה לה לשוא.

ע"כ נראה לומר שנכנס ר"ל למצב של עצב גדול כתוצאה מאכילת הפירות. עד שלא היתה נפשו בו ללכת ולשוב לביתו, והיו צריכים להיעזר בשוטרי בית הנשיא שכחם עמם להשיבו. ור' יוחנן שהיה ראש הישיבה היה בכחו לפקוד עליהם (כבמעשה בנדה הנ"ל).

ולהבין ענין המעשה הזה, נבאר כל ענין פירות גינוסר. מד' רבב"ח בתארו הדבר "כי הוה אזלינן בתריה דרבי יוחנן למיכל פירות גנוסר", נראה שהיו הולכים ר' יוחנן ותלמידיו יחדיו לאכול פירות אלו, והזכרו שם רבי אבהו ורב אמי ורב אסי (לכאן) ט"ס וצ"ל רבי אמי ורבי אסי) ור"ל, ונראה שהיה הדבר קבוע שהיו הולכים אחריו, ואלו הם גדולי התלמידים, אבל מן הסתם "הוה אזלינן" כלל את בני ישיבתו שהיו עוד רבים וטובים. וכן אמר במפורש "כי הוינן בי מאה" או "כי הוינן בי עשרה", דהיינו שהיה זה דבר קבוע לקבוצות גדולות.

ועל זה תמהו רבים וכן שלמים, איזה פירות אלו שתוצאות אכילתם כ"כ מופלגות? ולמה היו חכמינו הקדושים מלאכי עליון מרבים כ"כ באכילה? ולאילו תכלית ספרו הדבר?

ויעב"ץ כתב: "ולא על חנם האריך התלמוד להזכיר אכילה מופלגת דר' יוחנן ותלמידיו כי אכלי פירות גינוסר, שנראית באמת גוזמא. אבל ח"ו שכווננו לספר בגנותם, אלא בשבחם ובשבח א"י נתכווננו. ולהודיענו שפירותיה נותנים חיים לעם עליה, ומוסיפים כח וגבורת ההשכלה. אף על פי שלפי שעה נראה כאילו מטרידים ומבלבלים הדעת כמו בר"ל דמריד, גם זה לחשיבות אמרוהו, כענין שכתוב במתנבא וק"ל. לפיכך היו מרבים לאכול מהם. ולא רעבתנים וגורגנים היו ח"ו, המבין יבין". (מו"ק רח, ועי' גם תורה לשמה סי' שיח).

הרי לדבריו ספרו כן חז"ל להודיע כחה של א"י, וכן נראה מהמימרות שסמכו שם בגמ' בשבח ברכת הארץ בזמן שעושים רצונו של מקום. אבל בטעם שעשו כן החכמים לא פירש, אמנם כ' שעי"ז הוסיפו כח וגבורת ההשכלה כענין שכתוב במתנבא. והוא ד' הר"מ יסוה"ת ז ב: "וכולן כשמתנבאים אבריהם מזדעזעין וכח הגוף כשל ועשתנותיהם מתטרפות ותשאר הדעת פנויה להבין מה שתראה".

ולו יהי כן, לא נתבאר למה היו צריכים ללכת לאכול פירות גינוסר דוקא לצורך זה, וגם העיקר חסר מן הסיפור. וגם למה היו הולכים אצל הפרות, ולא מביאים הפירות לביתם ואוכלים כדרך בני אדם.

והנה המעשה הזה מובא בגמ' על המשנה שמברך על המליח ופוטר את הפת, ותמהו הלא הפת עיקר, ותי' באוכלי פירות גינוסר שנו. ותמהו הראשונים מה ענין טפלות הפת למליח, אצל פירות גינוסר. ובפיה"מ והתוס' כתבו שאגב מתיקות הפרות צריכים לאכול מליח, ואגב מליחותו צריכים לאכול פת. וצ"ע המציאות הזו. אבל רבינו ירוחם (אדם וחיה קמג ע"ד) כתב שפירות גינוסר הם מלוחים והפת טפל להם. וכן פי' הא"ר ריב בדעת רבינו יונה. אמנם מעולם לא שמענו על פירות מלוחים, ורש"י כ' בסתמא: "פירות גינוסר של ים כנרת חשובים מן הפת". ולא ביארו כלל מה הם הפירות האלו ולמה נשתנה טבעם מכל אומה ולשון.

ועי' ב"ר צח כב שדרשו את השם גינוסר "גני שרים", נראה שהיו שם נטיעות של אנשים חשובים ועשירים, וכך מסתבר כיון שנחשב למקום בעל גידולים מיוחדים, שהיה שייך לבעלי הכח. ושם לעיל מיניה אמרו בענין המקום "שכולה בית השלחין", שכנראה היו כמה מעיינות זורמים בה באופן קבוע, ושם צט כא אמרו בתכונתה "שממהרת פירותיה כאיל", נראה שהפירות מבישלים קודם שאר מקומות.

וכך מתאר יוסף בן מתתיהו: "ולאורך יאור גינוסר משתרעת ארץ הנקראה גם היא בשם הזה (עמק בקעת גינוסר) והיא נפלאה בתכונתה וביופיה. ואדמת הארץ הזאת שמנה, ועל כן לא יחסר בה כל צמח האדמה ויושביה נטעו בה כל מיני מטעים, כי מזג האויר הטוב נוח לצמחים שונים זה מזה (בתכונתם). ופה צומחים לאין מספר אגוזים הדורשים להם קרה יותר מכל המטעים ועל ידם עולים תמרים היונקים את להט השמש, ובקרבת אלה ואלה גדלים עצי תאנים ועצי זיתים, אשר יפה להם האויר הממוצע, עד אשר יאמר האומר כי הטבע חגר את כל כוחותיו לחבר פה המינים השונים הנלחמים זה בזה, וגם תקופות השנה מקנאות אשה ברעותה וכל אחד רוצה לכבוש את הארץ לעצמה. ואדמת הארץ מצמיחה את הפירות השונים האלה למיניהם בדרך נפלאה, ועוד יותר מזה היא שומרת עליהם כל השנה. מלכי כל עצי פרי, הגפן והתאנה, נותנים את פריהם תשעה חודשים רצופים בשנה ויתר פרי העץ הולך ובשל איתם זה אחר זה כל ימי השנה". (תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים ג, ח. מהדורת שמחוני, עמ' 231).

הרי מדובר בפירות שנשתבחה בהם א"י, אלא שהם פוריים במיוחד, ונמצאים על העצים בזמן שאין גידולים במקום אחר.

ונראה שרוב חכמי ישיבת ר' יוחנן בטבריה, לא היו עשירים, ובכלל גזרות המלכות ומסים וארנוניות היו קשות באותו הזמן (שמשנתפרדה חבילה, הכבידו הרומיים את עולם, עי' יומא ט: ועי' בסמוך בזה), ולא רק ר' אלעזר דלא הוה לי מידי למיטעם (ראה לעיל אות ט), אלא גם חכמים אחרים, כמו ר' חייא בר אבא כברכות מג: שיצא במנעלים המטולאים, ואפילו ריש לקיש שהיה מגדולי הדור, ובעל כח עצום וידע בעניני העוה"ז, לא שביק אבתריה אלא קבא דמוריקא, ואם היה בעל ממון כל שהוא בודאי היה נשאר ולא היה מכלה אותו סתם. אלא היו משקעים עצמם בתורה, ואכלו רק כפי שהיה מצוי להם, ולכן כשנפטר ונשאר קבא דמוריקא בביתו, אמר "עזבו לאחרים חילם" (גיטין מז:), כי גם בכדי להשיג את הקב הזה טרח ויגע מעט מזמנו, בעוד היה יכול לעסוק בתורה באותו זמן. וכך היתה דרכם שלא לבטל זמן לצבור ממון אלא רק הצריך לאכילת אותו היום.

וגם ר' יוחנן הבין ממה שנגלה לו בישבו במקום סכנה שלא תהיה לו הצלחה בעסקים ולא הלך לעשות עיסקא (תענית כא:), משמע שלא היה בעל ממון. אמנם אמרו עליו: "ר' יוחנן הוה מטייל סלק מטבריא לצפורין והוה ר' חייא בר אבא מסמך ליה מטון חד בית חקל אמר הדין בית חקלא הוה דידי וזבינית יתיה בגלל למזכי באורייתא, מטון חד דבית כרמא אמר הדין בית כרמא דידי הוית וזבינית יתיה בגלל למזכי באורייתא, מטון חד דבית זיתא אמר הדין בית זיתא דידי הוה וזבינית יתיה בגלל למזכי באורייתא שרי ר' חייא בכי א"ר יוחנן מה את בכי א"ל אל דלא שבקת לסיבותך כלום.. אם יתן איש את הון ביתו באהבה שאהב ר' יוחנן את התורה בוז יבוזו לו", (ויק"ר ל).

ונראה מזה שמעיקרו היו לו נכסים, ולכן רצה לסמוך עליהם ולעשות עסקים (וכמובן מעיקרו אהב את התורה כמתואר, ורבינו הקדוש קרי עליה בטרם אצרך כבטן ידעתין ביומא פב: אלא שסבר שכיון שהורישו לו אבותיו נכסים מוטל עליו ליטפל בהם), אבל כשהבין שאין זה מזלו, החליט למכור אותם מעט מעט כדי שיוכל ללמוד. ומזעקת ר' חייא בר אבא

מובן כמה עניות היתה אצלם, שלא יכל לסבול איך אפשר שכ"כ הרבה פירות היו לו ולא השאיר כלום לזקנותו, נראה שהיה כמו ר"ל שלא השאיר לעצמו כלום, אלא רק השיג כל פעם הצריך למאכלו. ובאותו הזמן היה ר' יוחנן נסמך על רחב"א, וכבר היה קשיש, ולא היה לו שום מזונות מובטחים. ועי' ירו' סנה' ח' ב' שהיה ר' יוחנן מלקט פירורים בבהכנ"ס ואוכל, כי נשתיירו מכינוס של מצוה. ואמנם נימוקו עמו שאמר 'הי חלקי עמהם', אבל מסתבר שאם לא היה צריך להם לאכילה לא היה עושה כן. ור' יוחנן אמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות (פסחים ק"ג). וכנראה כך נהג שלא לקחת מאחרים (ועי' ב"מ כט: שאמר שהרוצה לאבד ממונו ישתמש בכלי זכוכית).

את המציאות הזו של עניות פשוטה, אין אנחנו מכירים, כי על הרוב ביכולת כל אדם לאכול איזה מאכל. אבל בימיהם העני היה רעב כפשוטו, וגופו היה בחסרון מתמיד של החמרים הדרושים לפעילות הרגילה. וזה ענין 'בולמוס' שדברו עליו חכמים, והוא כנראה מה שנקרא בזמננו 'היפוגליקמיה', נפילת סוכר, ברגע שרמת הסוכר יורדת מהמינימום, האדם חש מתחילה בלבול ובחילה, בהמשך פרכוסים ועויתות, והדבר עלול להגיע לאיבוד הכרה ואף למוות פתאומי. ולכן ההלכה שיכול לחטוף כל אוכל שרואה. בזמננו זו תופעה פחות מצויה, ויכולה להתרחש אצל אנשים שעושים דיאטה יזומה שחסרים בה מרכיבים חיוניים. או אנשים שתעו בדרך למשך זמן רב (עי' שמואל א ל יב). וגם לר' יוחנן אירע שהלך בדרך ותקפו בולמוס ורץ למזרחה של תאנה והחיה עצמו (יומא פג:), ביאור הענין הוא שבצד של השמש התאנה עתירה בסוכרים, שכן ככל שהפרי מבשיל הוא מייצר יותר סוכר.<sup>21</sup>

וענין פירות גינוסר, כנראה היתה רשות לבני ישיבת ר' יוחנן, או מהשרים בעלי הגינות, או שהיו אלו עדיין חלק מנכסי ר' יוחנן שהפקיר הון ביתו ללימוד תורה, ללכת לעתים ולאכול מהפירות שעל העצים. ואף שכמובן הפירות היו למכירה ולא הפקר, היה הדבר רשות מיוחדת לבני הישיבה לאכול מהפירות, אבל לא הורשו לקחת לביתם ולאגור (או כאותו מעשה בכתו) קיא: שמקרי דרדקי דר"ל סיפר לו שכרמו מניב כ"כ הרבה שבצרו ג' ימים רצופים, ואת הנותר הפקיר, וכנראה היו אלו מפירות גינוסר שהיו מבורכים בשפע). והיו אותם צדיקים וטהורים ממהרים לעשות רצון קונם, ולא חסו על כבודם, אלא הזינו גופם במה שניתן להם, הגם שאינו אורח ארעא לצום שבוע שלם ולאכול אכילה גסה. ומטבריה לגינוסר יש כבדת דרך, ואחרי שהיו ברעבון תמידי, ואחר מאמץ הליכה, היו נאחזים כמו בולמוס למלא גופם. ואפשר שהיו קובעים לעשות כן בזמן גמרה של תורה או שמחה של מצוה (והנה הזכירו עמהם רבי אבהו, דאמרי' שבת ק"ט. שהיה עשיר ואמנם מקומו היה בקיסרין, ואפשר שכשהיה מסתופף בצל הישיבה היו מזונותיו עמהם).

ע"כ אינו בהכרח שהיו אלו פירות מסויימים או במקום קבוע, אלא עצם ההליכה למקום המטעים לאכול היכן שהורשו, היתה גורמת לאכילה רבה של פירות. ולכך הביא ר' אשי

21 אגב, לביאור האמור "רווחא לבסימא שכח", יש לדעת שאחד הגורמים להיפוגליקמיה יכול להיות ריכוז אלכוהול גבוה בדם. כך המבוסס למרות שאכל הרבה יכול להיתקף בבולמוס של אכילה. וזה יתכן אצל הרגיל באלכוהול, אבל מי ששותה בבת אחת יין רב והגוף נכנס מיד לשכרות, אינו מסוגל לאכול.

בברכות שם את המעשה, שמשכח"ל שעיקר סעודת האדם תהיה על הפירות, ואפי' אם הביא עמו מעט פת היא טפלה לדבר, שקבע עצמו להשביע כל רעבונו מפירות. ומשכח"ל שיהיה גם מפירות מלוחים כמו זית, שאולי היו משרים אותו מעט בציר ומלח כדי שיהיה אפשר לאכלו (דומיא דעני המנקף בראש הזית), ולא הובא אלא לדוגמא של סעודה שלמה שאין ענינה פת.

והרמב"ם בפיה"מ כ' שבשומרי גינות שנינו, משמע שהבין שאכילתם היתה משום שהם שומרי גינות, והתירו להם להסתפק מן הגינות בשכר שמירתם. אבל לא מסתבר שר' יוחנן וכולהו רבנן היו שומרי גינות, ונראה דנפק ליה להרמב"ם ממו"ק יז. ר"ל הוה מנטר פרדיסא דתאני, והבין שמה שאמרו על ר"ל דאכל טובא הוא כשהיה שומר פרס. ושרבב"ח חיבר כמה מעשים, ונקט הר"מ דוגמא שהיא מעשית גם לאחרים.

ומה שכתבו הגאונים שר"ל היה משתכר מאכילת הפירות, ידוע לנו על מציאות כזו, שפירות שמבשילים בצורה קיצונית, כמו בתנאי הלחות והחום היוצרים את ההבל שבבקעת גינוסר (בימינו מנצלים תנאים אלו לבננות, הדורשות אקלים טרופי), יכולים לתסוס בעודם בחיים חיותם על העץ. וישנם דיווחים על מקום מסויים במדבר קלהארי בו תנאי החום קיצוניים, ובעונת השטפונות נגרמת הבשלה מהירה של פרי מסויים, ובעלי החיים האוכלים ממנו משתכרים מחמת האלכוהול.

ואמנם את המציאות שאחרי אכילה מרובה קשה לאדם לזוז ממקומו אנו מכירים, אבל המעבר הקיצוני מרעב אמיתי לאכילה מרובה מאד הוא הרבה יותר קשה לגוף. ור"ל שהיה בעל בשר (גיטין מז). ואעפ"כ לא צבר לו שום נכסים ואוכל, אלא היה אוכל כפי ההזדמן כשאר בני הישיבה (וגם בהיותו גיבור נודע אמיץ כח ורב אונים, לא שלח ידו בכל מלאכה, ולא לקח כלום מאחרים, ופעם אחת העבירו אדם את הנהר, וכששמע שאותו אדם שנה הלכות, ציוה עליו להשליכו למים: "שדי בר לקישא במיא", כי לא רצה להשתמש במי ששונה הלכות!), ובגיטין מז. שהיה בא מן הדרך ויושב ואוכל על הקרקע, וכנראה לא היה לו יותר מדי ריהוט ומיטות בביתו, ובירו' כלאים ט א אמרי' שצם שלש מאות תעניות לראות את ר' חייא (בחלום), ומזה מובן שהיה מפריש עצמו תדיר ממאכל ומשתה מצוץ נפשו. בבואו לאכילת פירות גינוסר בכמות גדולה כ"כ בב"א, היה לגופו קושי גדול מזה, עד שנכנס למצב של צער גדול ודכאון. ואפשר גם שבזמנים כאלו נזכר בכל מעשיו ומלחמותיו בצעירותו, ומן הסתם ראה הרבה הרוגי חרב ומיתות משונות, וגם זה גורם ידוע לצער בגיל מבוגר<sup>22</sup>. וגם

22 ובמו"ק יז. ר"ל הוה מנטר פרדיסא (ובירו' שם ג א ציינו שהיה זה במקום ששמו ברברית) אתא ההוא גברא אכיל תאני רמא ביה קלא לא אשגח ביה אמר ליהוי הה"ג בשמתא. והנה ר"ל היה גיבור אמיץ כח ורב אונים, כמסופר איך בכמה טפיחות הרג ללודאי שכל הניצוד אצלם נחשב כמת ואמרו צביתו ליה זוודתא. אבל לא העלה על דעתו כלל להשתמש בכחו, אלא רק גער בו, וכשלא שמע נידהו. ובודאי היה מותר לו ליטול ממנו בכח או לתקפו עד שישלם. ואולי מחמת תשובתו מנע עצמו מלהשתמש בכח. ובירו' סנה' ז ח שהיה כותי א' מגדף ור"ל קורע, וכך כמה פעמים, וכשראה שתמו כל בגדיו, הכהו. ועי' ויק"ר טז ג.

אגב יש לציין שלפי המקובל בזמננו יש קשר ביולוגי בין בולימיה לדיכאון וצער, ושניהם קשורים בהיעדר סרוטונין.



הסתלקותו של ר"ל מן העולם היה ע"י צער ועלבון כשהוזכר לו עיסוקו בחרב הלסטים (ב"מ פד.)<sup>23</sup>. ואולי קבלה היתה ביד הגאון שר"ל בשעת צערו הטיח בקורת שהיתה לו על בית

23 והנה ריש לקיש מוצאו ממשפחת חכמים ע"י שבת קיט: שאמר כך מקובלני מאבותי, ובילדותו למד אצל רבי כירי' ביצה ב ב', וכתב רבינו תם ב"מ פד. שמתחילה למד הרבה אלא שפרק עול תורה ונעשה עם הארץ. ואפשר שגם זה מחמת צער שנולד לו מאיזה סיבה, ולא שמאס בתורה ח"ו. ועי' קה"ר ג ג ט "רשב"ל הוה לעי באורייתא כל צרכיה בהדא אליסס דטבריא והוה פיילדה נהיג מעתידי ליה חד משקויי דמים בכל יום, והוה עליל משלהי משלהי ונסיב ביה ושתי ליה, חד זמן על ויתיב גביה ועביד עימיה אויר קליל, א"ל ר' נהור את דהוינא אנא ואת אזלין לכנשתא כחדא את זכית וההוא גברא לא זכי צלי עלי דיהווי חולקי עמך לעלמא דאתי, א"ל ומה נצלי עלך דנהוי לך דאתת עם בני אומנותך דכל אינש ואינש לא משרין אלא עם בעלי אומנותיה". ומה שאמר לו אותו האיש "נהור את דהוינא אנא ואת אזלין לכנשתא כחדא", פי' המפרשים שהלכו לבית הכנסת יחדיו, אבל לא נראה כן, שהרי אם היה שומר מצוות, וגם טרח להנות ת"ח ע"י שהיה משקה אותו תדיר (ועביד ליה אויר קליל, אפשר שהיה משיב עליו רוחא להקל החום בעת לימודו), למה ישיב לו ר"ל באופן כזה, ולא שיתפלל עליו שיזכה לתורה. ולכ"נ שהכנישתא המזוכרת שם אינה כינופיא של מצוה, אלא אגודת הלסטים, ואותו אדם היה זוכר ימי נערותו של ר"ל שהיו מתכנסים לכך, וע"ז השיבו ר"ל שכיין שחטא בזה ולא חזר בו נחשב הוא בן אומנות אחרת (ולכן כשאמר ר"י אומן באומנותי ידע הוי כשגגה היוצאת מלפני השליט).

והיה דרכו של ר"ל לישב במקום זה הנקרא אליסס, כדאמרי' בב"ר פל"ד ז: "אמר ריש לקיש ברית נחלק לאיירות, ריש לקיש הוה יתיב לעי באורייתא בהדה אלסיס דטבריה, נפקין תרתין נשין מתמן אמרה חדא לחברתה בריך דאפקן מן הדין אירא בישא, צווח להון מן הן אתון? אמ' ליה מן מזגה, אמר אנא חכם מן מזגה ולית בה אלא תרתין עומרן אמר ברוך שנתן חן מקום בעיני יושבינו". והל' "הדא אליסס" מורה שהמדובר במקום ידוע בטבריה, ומוזכר גם בירי' שביעית ד ז: בין דברי חיבוב א"י שהיו עושים החכמים: "רבי חייא בר בא מתעגל בהדא אליסס דטבריא". וקוהוט בערך אלסוס הביא פי' א' מחכמי זמנו שאלסוס הוא יער ביוונית, וכתב שנטה בזה מדרך האמת כי אין יער קרוב לטבריה, וגם למה ילמד ר"ל תורה ביער. לכן פי' שאלסוס הוא אגם יבש ובו רפש וטיט, ורחב"א היה מתעגל ברפש וטיט של א"י. והוא פי' זר לא פחות מקודמו, והרי יער סמוך לטבריה גם אם לא היה בזמנו של קוהוט אפשר שהיה בזמן אחר, ואילו אגם יבש אין סמוך לטבריה. וגם לא נראה שרחב"א היה מתגולל ברפש וטיט.

והנה אמרי' תו בקה"ר י א יח "כי הנה ה' מצוה והכה את הבית הגדול רסיסים והבית הקטן בקיעים, א"ר הונא לא דמי הדין רסיסה להדין בקיעה, מה הדין בקיעה לית מיניה אלסיס, והדין רסיסה אית מיניה אלסיס", ונראה שהכוונה שכשהבית מתבקע לא נותר ממנו חתיכות, אבל כשהבית הגדול מוכה לרסיסים, נשאר ממנו חורבות. ולפי' יל"פ שהדא אליסס דטבריה הוא מקום חורבות ועתיקות מקדם שהיו אצל טבריה (טבריה נבנתה ע"י הורדוס השני כעיר חדשה בקירוב לחורבות עתיקות של העיר רקת מימי יהושע בן נון, ולכן נחשבת מוקפת לענין קריאת מגילה, ולכן גם הוחזקה טמאה עד שרשב"י טיהרה), ורחב"א מתעגל בהו כי חיבב מקום מושב בני"ש בשנים קדמוניות, ובעובדא דבר' נראה שהיה ע"י היציאה מטבריה המיושבת בזמניהם (וכן ע"י מדרש הגדול בראשית כה ח), ולכן היוצאות אמרו ברוך שפטרנו מאויר טבריה. שהיה קשה עליהם החום וההבל. וכנראה לכן ישב ר"ל בחורבות האלו שהיה בהם מקום וצל ואולי היו ג"כ גבוהות קצת מן העיר ולכן היה בהם אויר. ומ"מ היה החום גדול כמתואר בעובדא דקה"ר באותו שטרה והביא לר"ל תמיד מים במקום לימודו.

ובמדרש זוטא קהלת ב, "זימנא חדא הוו יתבין ר' חייא רבה ור' שמעון בן חלפתא לעיין באורייתא, קדם הדין בי מדרשא רבא דטבריא בערובת פיסחא... נפק וצלי בהרי (צ"ל בהדא) איליסיס דטבריה וחזא חד ידא מושטין חדא מרגליתא", הרי שבחר לו את המקום לתפלה, כנר' מאותו טעם שבחרו ר"ל

הנשיא (שהרי כמה פעמים אירע כן כירו' סנה' ב א שהורה ר"ל נשיא שחטא מלקין אותו ויצאו עבדי הנשיא לאסרו עד שברח, ועי' ב"ב ז: שהתנגד ר"ל למס החומה על ת"ח, ובב"ר עח' יב' שאמר לנשיא שאם לא יקח מאנשים המס ולא יכביד עליהם, לא תכביד המלכות עליו. ובכלל היה מצב הנשיא שונה מבימי רבי שלא היו בדורו גדולים ממנו, ואילו בזמן ר' יהודה נשיאה היו בא"י ובמקומו ר' יוחנן ותלמידיו שהיו גדולים טובא<sup>24</sup>). ורש"י נמי ה"ק, שמה שאמר באותו הזמן לא בדעת שלמה היה, ולזה קרי ל' נטרפה דעתו.

ועפ"ד היעב"ץ יש לקשר גם דברי הגאונים עם מש"כ, כי באמת יש קשר בין שכרות לצער, שהשיכור מוציא מה שבעמקי לבו, וגם הצער והיגון מולידים גילוי הלב וההתפעמות (וכן השיכור בוכה ומתפעם תמיד). וכמו שבתרבות עוה"ז רוב היצירות הגדולות הן פרי דיכאון, החל מהמשוררים הגדולים, וכלה בציירים ובמוזיקאים, שכל עומק יצירתם באה מחמת הצער והיגון האינסופי. ורבים מגדולי האמנים התאבדו או השתגעו. כך בתרבות הרוחנית יש לצער מימד של יצירה ותיקון, והוא מאמר ר' יוחנן טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות, ואולי על חברו ר"ל כיוון בו ג"כ, כי המרדות והצער הפנימי, כשבא אצל אדם קדוש מקרב אותו לבוראו, כנראה במזמורי תהלים איך הצער והיגון הם קרבת ה', וכמאמרי כמה מגדולי החסידות. ומזכך אותו מחטאיו, וגם מוליד אצלו הבנה מעמיקה על דרכי ה' בעולם, והם הם היסורים של אהבה שהתגעגעו אליהם רבותינו הקדושים. מי יוכל לשער מדרגת אותם קדושים וטהורים שהיו ברעבון תמידי, ובצרות וגזרות נוראות, ולא נתנו עיניהם כי אם בתורה, וכל מה שהתגעגעו וייחלו לו היו עוד יסורים של אהבה!

ללימוד (וקוהוט שם כ' שהיה באגם יבש, ומצוי הדבר שיש פנינים בתחתיות הים...). מכיון שאינני בקי באטימולוגיה לועזית, לא אנסה לבסס את הצעת הפירוש הזו מיסודות לועזיים, אך הנסיון הראה ששם לועזי יכול להתגלגל עד שהקשר למשמעות המקורית שלו רופף למדי. למשל, גם אם נניח שההוראה המקורית של אליסיס היא מקום רפש וטיט, אפשרי הדבר שמקום מסויים נקרא 'מקום הרפש' בזמן מסויים עקב מצבו, ושם זה דבק בו כציון מקום.

24 בכמה וכמה דורות שאחר החרבן היה מתח בין בית הנשיא לבין גדולי הדור, שכך דרכה של תורה שכ"א מגדולי הדור יש לו דעה ודרך וזכותו וחובתו לעמוד על דרכו וחלקו בתורה ולהורות לתלמידיו, אבל א"א שתיעשה תורה כתר"ג תורות, וזה תפקידו של הנשיא, שצריכים מישהו שיחליט. רבן גמליאל דיבנה עמד מול האריות שבחבורה ר' יהושע בן חנניה ור' אליעזר הגדול (שהיה גם גיסו), ורבי עקיבא בצעירותו, ולא מילתא זוטרתא ניהו, אבל בזכות ר"ג הוכרע הלכה כבית הלל, ונקבעה משנה ראשונה אחת. וגם בנו רשב"ג השני, עמד מול חמשה עמודי עולם תלמידי רבי עקיבא, והיה גדול כחו עד שאמרו כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו, ועי' לו במעשה דסוף הוריות בקושי שהיה עם ר' מאיר בזה. ורק רבינו הקדוש זכה להיות גם גדול שבדורו וגם נשיא (ואמרי' שבת נא. דהיה גדול אפי' מר' יוסי), ועי"ז נקבעה המשנה. ור' יהודה נשיאה נכדו, אף שהיה גדול בתורה והתקין כמה תקנות עד דקריהו בי דינא שריא (ירו' שבת א ד), מ"מ לא היה יכול להיחשב מול ר' יוחנן בן נפחא, הבריח התיכון אשר כל משכן ה' הוא התושבע"פ עומד וניצב עליו ועל צוארו, וגם מול תלמידיו הגדולים בודאי לא היה יכול להתניב. ע"כ היה עושה דבריהם של גדולי הדור ושוטריו היו כופים את העם לעשות כפסקם (עי' ירו' ע"ז א א וכתו' ט ב, בבלי נדה נב.).

ומש"כ היעב"ץ שאכילה מרובה דומה למצב הנביא, כנראה כיוון לדברי הרמב"ן פ' תולדות: "איננו שכר האכילה אלא יודע בנפשו כי אחר האכילה תהיה מתענגת ושמחה ויחול עליה רוח הקדש כענין והיה כנגן המנגן". ואחריו הר"ן בדרשותיו, הדרוש החמישי: "הדבקות הגדול שיש בין האדם לבוראו הוא השכינה, וצריך לזה הדבקות הפעלת לביי פועל אותו, והסיבה בזה לפי שהכח הנבואי צריך לכח הגופי אשר הוא הכח המדמה, וזה הכח יתחזק בהיות האדם פוגש הדבר שיאות אליו ויערב לו... והיא הסיבה במה שאמר יצחק לעשו ועשה לי מטעמים כאשר אהבתי והביאה לי ואוכלה בעבור תברכך נפשך, כדי שתתרחב נפשו ותשמח, ויחול עליו רוח נבואי".<sup>25</sup>

ואננם הר"ן לא כתב אלא שמחה והרחבת הנפש, ומבאר בזה מדוע כנגן המנגן ותהי עליו רוח ה'. אבל היעב"ץ קישר הדבר לאכילה מרובה. ובאמת כמו שהשינה מולידה את החלומות, שע"י עייפות הגוף אין המוח מפעיל את האיברים ומרוכז רק במחשבה וכך מתגבר הכח המדמה, כך גם ריבוי אכילה כשמביא את האדם לאפיסת כחות, ואינו מניד איבר, מגביר את כח המחשבה ומוציא מפנימיות הנפש. ולכן ייתכן שיתעורר צער גדול ונורא עד שלא יוכל לקום ולאסוף את עצמו אלא אחרים יובילוהו לביתו. ויתכן שיתעורר להעמיק בהבנת העולם והאדם ודרכי הבורא.<sup>26</sup>

ונראה שזה ענין ההלכה דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, שהרי בליל הפסח יש הרבה אכילות, ובזמן הבית היו אוכלים גם הפסח והחגיגה, והרבה כזיתים של מצה עמהם, וההלכה היא שצריך להיות רעב בערב הפסח ואסור לשבוע, ובפסח עצמו חייב לשבוע עד שלא יאכל לאחריו מרוב שובע. וגם בזמנם סתם בני אדם לא היו מורגלים באכילה תמידית, ובפרט המצה שמכבדה על הגוף. בסוף סדר האכילה נעשה הגוף כבד ואינו נע, ונפתח המוח והלב ומספרים ביציאת מצרים. ולכן אומרים הדבר לכן החכם, שלבנים שאינם מסוגלים להקשיב יותר מדי עונים בקצרה כפי דעתם, אבל החכם ימתין כהלכות הפסח ובזמן שהסכלים עולים על משכבם, החכמים מתעוררים בכבודות הגוף ובקלות הנפש, ומסובים להתבונן ולספר ביציאת מצרים עד שיגיע זמן ק"ש של שחרית (ואפשר ג"כ שההסיבה של כל ליל הסדר לכך מובילה).

### יב. שמות חכמים

הרגיל בתלמוד ישים לבו שלעתים יש קשר לשוני בין שם בעל המאמר לבין דבריו, כמו בב"מ כה: א"ר יצחק מגדלאה... שעשויים כמגדלים, וכ' מהר"ץ חיות בהגותיו לב"מ שם ובמבא האגדה, שהרבה אמוראים אם לא נזכרו דבריהם בבית המדרש רק בהלכה אחת היו

25 וזה ענין האוכל שהיו מביאים לרואה, כמו במ"א יד עשרה לחם ונקודים, ופי' הר"ן דרוש ב: וחלילה שיהי' זה שכר הנביא בנבואתו אלא רוח ה' צריך לחזור אחריה וצריך לשכך הטבע ולהיות נרצה אל הטבע. ואפשר שגם הרואה היא מתנזר ממאכלים ושקוע בעיונו, וע"י שהיו מעוררים אותו לאכול מהמובא לפניו, היה רחב לבבו פתאום ושורה עליו הרוח.

26 ובמסכת סופרים פי"ט ה"י הצריכו לברך על הלבנה במוצאי שבת "כשהוא מבוסס", והכוונה ג"כ אחרי כל אכילת היום, שיש בגופו שמחה יתירה, ניכר הדבר גם בהתעוררות הרוחניות. ולכן החשיכו זמן הסעודה השלישית לעת רצון.

מכנים שמם בבהמ"ד בתואר שם הלכה הזו, כמו ברכות נג: ר' זוהמאי אומר כשם שמזוהם פסול לעבודה כך לברכה, וכן בירו' פ"ק דמגילה א"ר שמלאי דבורא ובדברך עשיתי, ובמדרש פ' מטות א"ר אבא רומניא לשון רוממת. ומסיים: "הוא ענין חדש לא התעורר בו שום אדם, וה' היה בעזרי למצוא מציאה זו".

לא הביא מהר"ץ עוד דוגמאות, אבל אפשר להוסיף עליהן כהנה וכהנה, עי' בשבת קנא: א"ר חגא אלו בני אדם שעושין כל ימיהן כחגים, וב"ב סז: מאי ממל אמר ר' אבא בר ממל, ובגדרים כח: אמר בר פדא פדאן חוזרות וקודשות.

אבל ביאורו אינו מספיק, כפי שתמה עליו הגאון משאוול ב'זכר יהוסף', תהלוכות האגדות פ"ט, שהרי ר' יצחק מגדלאה נזכר בכמה וכמה מקומות בתלמוד ובמדרש. וכן בדוגמאות המעטות המובאות לעיל נראה שמצאנו כן גם בשמות אמוראים המצויים הרבה מקומות בתלמוד.

ובנוגע לבריתא בברכות שם, תמה עליו, שלא מסתבר שיעלימו שם האומר לגמרי ויקראוהו ר' זוהמאי על שם שאמר מימרא אחת, ולא נדע כלל את שמו.

ובאמת הבריתא שם נראית מתמיהה מאד, וכך אמרי' תמן:

תנו רבנן שמן מעכב את הברכה דברי רבי זילאי רבי זיואי אומר אינו מעכב רבי אחא אומר שמן טוב מעכב רבי זוהמאי אומר כשם שמזוהם פסול לעבודה כך ידים מזוהמות פסולות לברכה אמר רב נחמן בר יצחק אנא לא זילאי ולא זיואי ולא זוהמאי ידענא אלא מתניתא ידענא דאמר רב יהודה אמר רב ואמרי לה במתניתא תנא והתקדשתם אלו מים ראשונים והייתם קדשים אלו מים אחרונים.

הרי לא רק השם זוהמאי מתמיה, שיקראו חכם בשם מזולזל כזה. אלא גם השמות זילאי וזיואי לא נודעו בשום מקום, והשם זילאי ג"כ נשמע מזולזל. ובפרט שרנב"י מזולזל בדבריהם ג"כ ואומר "אנא לא זילאי ולא זיואי ולא זוהמאי ידענא", משמע שאינו יודע מי המה כלל ומזולזל בהו (כמו שאמרו חולין יט. לא חילק ידענא ולא בילק ידענא), וגם מאי דמסיים "מתניתא ידענא", הלא גם זו מתניתא היא, ובפרט שמתניתא דיליה אמרי לה דמימרא דרב היא ולא בריתא. ומשמע שדוחה כל בריתא זו ואומר דלאו מר' היא ור' אושעיא יצאה. ולא היה רנב"י מזולזל בתנאים.

אמנם יפלא שהלא בבריתא זו מוזכר גם רבי אחא, והוא תנא הנזכר בתוספתא שבת פט"ז ובשבת לב. וקכו. ועוד, אבל בדברי רנב"י לא מזכיר שמו, שהרי נודע בשם ואינו יכול לומר לא ידענא.

וע"ז היה אפשר להשיב שדברי רבי אחא אינם מגוף הבריתא הזו, אלא הוסיפו דעת עוד תנא שידעוהו, כדמצינו בכמה מקומות בתלמוד שהוסיפו בתוך הבריתא מה שהיה ידוע להם (או שהשונה הבריתא עצמו צירף המימרות שידע בנושא). והראיה דאל"כ רבי אחא היינו רבי זילאי ולמה כפלו ההלכה ששמן מעכב, וגם לשונו 'שמן טוב מעכב' אף שבוודאי אין הכוונה שסוג השמן מעכב, אלא רק בא לבאר שהנודן בשמן (דליל) שטוב לניקוי, ולא שמן (צמיג) הנסרך, משום שנאמר בפנ"ע. ולכן לא הזכירו רנב"י בדחותו הבריתא.

אמנם חזי' לראב"ד ברכות ו' ב' שפוסק גם דברי ר' זוהמאי, וכ' "חכמים דרשו את שתיהן מפסוק אחד והתקדשתם והייתם קדושים וכן אמרו ידים שהן מזוהמות פסולות לברכה", וכ"כ הגה"מ שם בשם ראב"ה ותוס' דכן עיקר וקרא אסמכתא בעלמא, ומבואר בדבריו שם דשמן באמת מעכב לרגיל בו, והנדון בגמ' היה רק אם נלמד מסברא או מקרא, ולמתניתא שהביא רנב"י שמן נלמד מקרא ג"כ. ועי' כ"מ ד' ז' שלהר"מ המימרא דרב מב. הרגיל בשמן שמן מעכבו, הוא כדברי ר' זילאי כאן.

ואפשר באמת שבריתא זו שנית בלשון חכמים, ואותו תנא סדרה לתלמידיו עשה כן לעורר הזכרון, והיה מובן לשומעיו, כגון ששם האומר היה רבי זומא או רבי סימאי, והבליע שמו בנעימת 'זוהמאי', וכן זילאי היה שמו כעין זה (בירו' ברכות ד' ה' מצינו ר' זינון, ובע"ז נה. זונין, ובירו' מע"ש ד א זונא), ובכת"י פריז 671 הגי' רבי זירא' (ואולי ט"ס כי הוא כת"י משובש מאד). ור' זיואי, אפשר לשער שהוא ר' זיוותאי המוזכר בקה"ר ט' ח' וילקוט קהלת תקפ"ט חתנו של ר"מ שאמר משום ר"מ. ובשבת קנג. הביאו מאמרו והשמיטו שמו. ואולי כאותה תרעומת שהיתה על ר"מ שאמרו דבריו בשם אחרים, היה ג"כ על חתנו.<sup>27</sup> ואולי גם

27 אפשר לשער העלמת שם בנוגע חכם אחר, הוא ר' זכריה בן אבוקולס, שמנע הקרבת קרבן הקיסר, דיאמרו בע"מ קרבין לגבי מזבח, ואמר עליו ר' יוחנן ענותנותו של ר' זכריה החריבה את בית מקדשנו ושרפה את היכלינו והגליתנו מארצנו, ובלשון זו ניכרת קפידא גדולה, ואפשר ג"כ שהלשון 'ענותנותו' ליטא מעליא נקט (עי' מהרצ"ח. ובאיכ"ר ד' ג' אמרו שר' זכריה בן אבוקולס היה בסעודת בר קמצא ולא מחה על הלבנת פניו, שע"ז בודאי הקפידו חכמים ואמרו שהיה חטא. וכן בתשו' הרשב"ץ המובא בב"י חו"מ שפח' כ' על מעשה זה דר' זכריה, שענותנות לרחם על אכזרים היא אכזריות). והנה מי שהכריע את גורל הקרבן בבהמ"ק בע"כ היה צריך להיות אחד מגדולי הדור, או עכ"פ בעל מעמד חשוב ונכבד, ומן הסתם גם היה כהן הפוסק בהלכות הקרבה ומצויי בבהמ"ק, אבל אינו מוזכר כלל בקורות הימים. ומצאנו רק הלכה אחת בשם ר"ז בן אבוקולס, והיא בתוספתא פי"ז ה"ד דמס' שבת "ב"ש אומרים מגביהים מעל השלחן עצמות וקליפות ובה"א מגבי' הטבלא כולה ומנורה ר' זכריה בן אבוקולס לא הי' עושה לא כבית שמאי ולא כבית הלל אלא נוטל ומשליך אחר המטה, אמר ר' יוסי ענותנותו של ר' זכרי' בן אבוקולס שרפה ההיכל". נראה גם מלשון ר' יוסי כאן שהתרעם על ההלכה שאמרו משמו, וגם בהלכה זו היתה לו שיטה יחידית לא כב"ש ולא כב"ה, הרי שהיה גברא רבא ודעתו יחידית. ואפשר שמחמת קפידא זו שהיתה לחכמים עליו, נמנעו מלהזכיר שמו.

והנה מצאנו באותם הימים ממש את רבי זכריה בן הקצב, שהיה מתלמידי ריב"ז (עדיית ח ב, ומוזכר עוד במשנה כתובות ב ט, וסוטה ה א ובתוספתא מגלה א ו וב"ב ז י), שהיה כהן, ומצאנו גם בו שבטלו את דבריו באופן מתמיה, והוא שאמר שמואל בב"ב קיא. "רב ניתאי סבר למעבר עובדא כר' זכריה בן הקצב אמר ליה שמואל כמאן כזכריה? אפס זכריה", ופרשב"ם ביטלו, וגם אם אין הלכה כמותו, צריך טעם איך ביטל דרך זלזול תנא קדמון זקן מרבי עקיבא חברים של ר"א ור' יהושע (ור' יהושע מביא דברי תורה ששמע ממנו בסוטה כז: ועי' או"ש נחלות ו ה), והוא כמו שמצאנו בתוספתא הנ"ל לגבי ר' זכריה בן אבוקולס שבטלו דבריו בגלל שייחסו לו החורבן והגלות.

ואולי יש לדון באימה שהכינוי 'אבוקולס' אינו שמו הראשון של ר' זכריה שענותנותו הביאה לחרבן, אלא שכינו כן לר' זכריה בן הקצב. מצד הלשון 'מקולין' הוא אטלזי חנותו של הקצב, ואולי השם 'אבוקולס' קשור באיזה מבטא רומאי (הערוך ערך מקולין בגי' דפו"ר וכת"י: "בית מטבחים בלע"ז מקילוס"), ומצינו גדי מקולס שהוא מין ממיני הצליה והכנת הבשר (שהיה נוהג ברומי, פסחים נג: ור' ישמעאל קרא לו שם

השונה בריתא זו התכוין להצניע שמות האומרים. ועל זה עצמו התרעם רנב"י ששונה דברים

עברי: "תוכבר שתוכו כברו", מכילתא דרשב"י יב ט), או ששינו השם בכוונה, על אחד משני פנים: או שמפני כבודו לא רצו להזכיר עליו הענין לדורות, שהרי ס"ס לשם שמים נתכוין, ולכן במעשה החורבן הזכירו הכינוי ולא שמו. או להיפך, שמחמת צערם וקפידתם התקלסו בו החכמים ושינו שמו (ולהבדיל בין טהור לשאינו טהור, מצאנו ששם הע"ז מרקוליס שונה כדי להתקלס בו, – י"א ששמו המקורי היה מרקוריוס, האליל הרומי שהיה בכל פרשת דרכים שלהם, ע"י ערוך – , וכבר כ' התוס' ע"ז נ. ששינו שמו כך כדי להתקלס בו). ואפשר עוד שהשם הזה עצמו רומז לעינו בכך שקשור במבטא הרומאי, שעל ידו בא נצחון הרומיים. וכן מקולין עצמו הוא מקום השחיטה ג"כ (ב"ר פו ב). ובערוך לקוהוט כ' שהוראת השם אבקולס בלשון יווני הוא "שאינו רוצה לנהוג שררה", ולדבריו ג"כ אפשר שהוא כינוי ע"ש מעשהו, ולכן כינו מעשיו "ענוותנותו" בהתאם להוראת הכינוי.

ומעשה נורא אירע ברבי זכריה בן הקצב, שכשנכבשה ירושלים היה הוא בעיר, וכיון שכהן היה נאסרה אשתו, ואף שידע שלא זה ידו מתוך ידה אמרו לו חכמים אינך נאמן על עצמך ופירש ממנה ע"כ (כתו' כז:), ואמרו ע"ז במדרש תהלים (ו ח) התחיל ר' זכריה בוכה וממסה מטתו בדמעות קרא על עצמו יגעתי באנחתי אשחה.

ויש לשים לב שריב"ז ותלמידיו יצאו מירושלים, כפי שהבטיח לו אספסינוס את יבנה וחכמיה, ומי שנשארו בה היה בעל דעת יחידית, וכנראה הסכים עכ"פ לחלק דעות הקנאים, ומתאים ג"כ למעשה דר"ז בן אבקולס שלא חשש מהרומאים ולא הקריב הקרבן. ור"ז בן הקצב נראה שהיה בעל עמדה במקדש כי התחבא יחד עם אשתו במקום מוגן ובטח מפני הרומיים, ואמר "לא זה ידי מתוך ידה משעה שנכנסו אויבים להיכל עד שיצאו", הרי שהחשש היה בכיבוש ההיכל (שהיה תקופה קצרה לפני כיבוש העיר העליינה), ועל אף כל מה שעשו הרומיים בהיכל והחריבו ושרפו ובזזו, לא הגיעו לאותו מקום בו נחבא רוב"ה עם אשתו. ומיירי ע"כ שהיו עדים או שהיה ידוע שהיה במקדש עם אשתו, שאל"כ היה נאמן בהפה שאסר (ע"י יש"ש כתו' ב נג), וגם המקדש היה באותו הזמן שנחרב ונשדד כולו בחזקת מקום שאין בו מחבואה, שאם יש מחבואה מצלת. מכ"ז נראה שהיה רב תוקפי' של ר"ז בן הקצב בבניהמ"ק.

ויש לדון באימה כפולה ומכופלת, אם נכונים דברינו, שלא לחינם קבעו את המעשה הזה במשנה, ואף שברור שחורבן המקדש היה גזרת עליון, וארבעים שנה קודם החורבן היו דלתות ההיכל נפתחות מאליהם, מ"מ כיון שנסתבב על ידי אותו חכם, חזי' עומק הדין כי נורא הוא, שע"י שנסתבב במעשיו להפריד את השכינה מישראל, אלו עומדים אצל הר ציון ששמים ובוכים, ושרפי מעלה בוכים כנגדם מן השמים, ולא קרב זה אל זה. כך אירע בו בעצמו. (ואם ניתנה הבריתא לידרש, הרי אמרו שם, אעפ"כ ייחד לה בית וכו').

והנה ר"ז בן הקצב הגיע ליבנה (כעדיות שם, ובייחוסין שם כ' שאין הכרח שהמעיד היה ביבנה, אבל בע"כ בא לפני חכמים אחר החורבן ככתו' שם, וזה לא היה בירושלים אלא ביבנה), והיה עדיין צעיר (כמוזכר בכתובות שם שבניו היו דרים בבית אמם. ואם נכונה המסורת על קברו בכפר חנניה, הרי שחי אחר שעברו החכמים לאושא, כי אם היה ביבנה או בירושלים לא היה טעם להוליכו כמה ימים לקברו בגליל), אבל מכאן ואילך לא הזכירו עוד שמועות ממנו. והשמועות בתוספתא מגילה שם וב"ב שם אמר ר' אלעזר בר' יוסי בשמו, והוא היה ממש בסוף ימי התנאים וכפוף ויושב לפני רבי, ואולי היו חכמים ששמרו מדבריו, והיו שלא רצו להביא מהם. וגם האמור בתוספתא שבת ובשבת שם בשמו הוא "אמרו עליו על ר"ז בן אבקולס", שלא בא ע"י תלמידיו אלא ע"י שמועה. וגם שמועה זו היא לפני שהוכרע בין ב"ש לב"ה שהוא בתחילת ימי יבנה (ושם דוקא ר' יוסי מבטלו). מכ"ז נר' שלמרות שהיה נכבד מראשוני התנאים לא אמרו שמועות משמו עוד.

במש"כ לעיל שקוליס לשון צליה, אפשר לפרש שגם קולייס האיספנין, בא לו שמו מכיון שהכנתו הוא ע"י שפיכת מים חמים עליו, שהוא מין ממיני הבישול, והתיחסו לזה כאילו צולים אותו ומכינים אותו

בלשון שלא ידענא, והגם שהדברים נכונים וגם נפסקו להלכה, דחה הרמזים האלו שנראים כמזלזלים ולא אורח ארעא, אלא למדו מן המקרא.

וממילא קשה לבנות יסוד על מאורע זה שכך יעשו חכמים ויכנו שם חכם על שם מאמרו, ובפרט שגם אם היינו מקבלים שלר' יצחק מגדלאה נוסף כינוי ע"ש המאמר, כמו שאנו מכנים פרק בתלמוד "ר"א דמילה"<sup>28</sup>, הרי לא מסתבר שיעלימו השם לגמרי, כמו שר' חגי יהיה כינוי על שם המאמר, אבל באמת שמו הועלם. ובפרט שמופיע השמות בעוד מקומות, וכדלעיל.

ובזכ"י שם כתב שאין זה אלא צירוף מקרים בעלמא, וברוב גאונותו ציין מאות מאמרים ששם האומר חורז עם המאמר, אבל לענ"ד אינם ממין הענין, שלקח מאמרים של חכמים הנמצאים מאות ואלפי פעמים בתלמוד, כגון מאמר של ר' יוחנן המדבר על יהוחנן, ושל ר'

בוה. והנה לפרש"י שבת לט. ורבינו יהונתן שם הוא דג הטונה (והוא אטונס דחולין סו. והערוך הביא פי' שקוליים הוא השיבוטא וכן בפה"מ מכשירין ו ג, ואולי הבין כן מירו' ספ"ד דתענית בהשוואה לשבת קמה: ואם נאמר ששיבוטא הוא טונה מובן מה שאמרו המנהיג בעיזא ושיבוטא, מחמת גדלו, וע"ז אמרו רבא מלח שיבוטא, אבל הוזכר גם שיבוטא טמא ועי' מנח"ח של' בקומץ המנחה דב' שיבוטא הווי, ואולי כל דגי מאכל גדולים מאד כינום שיבוטא), ויש לומר שהיו מביאים אותו מספרד שכונתה אספמיא או שפניא, שהרי אינו ניצוד בארץ (כשבת קמה: שציינו דוקא אותו שלא חזר לא"י, משמע שהיה ידוע שמייבאים אותו מחו"ל, ובב"ר ה ה דברו על "טעם דג העולה באספמיא", הרי שהיו מביאים אליהם דגים מספרד), ולכן כונה אספני. הדגים שניצודו בארץ מבשלים אותם ואוכלים אותם מיד, אבל מדרך רחוקה א"א להביא דג מבושל כי ירקיב אלא רק דג מלוח, וכיון שמלחוהו לזמן רב לא היה נאכל מחמת מלחו (וכן מחמת שהוא גדול, בכל מקום אין מכינים אותו לסעודה אלא מולחים כדי שישאר לזמן רב, ועי' ספר הישר לר"ת תשל"ג, שמבואר כמ"ש), והדחה בחמין היתה מסירה חלק מהמלח וכך נעשה ראוי לאכילה, וכיון שצריך חום כדי להמיס את המלח ולפזרו נחשב כאב מלאכה של מבשל, אף שאין הדג מתבשל בוה כלום אלא רק מתנקה ממלחו (אף שיש שהבינו שדג זה הוא מקלי הבישול ושפרכת חמין מבשלתו, כגון באבה"א שבת כב ד, ובערוה"ש שיח כח למד מקוליים לעלי תה, וכע"ז בזכר יהוסף קב, ואולי כהבנה זו משמע בר"ן ובאגודה, וכן ברמב"ם שבת ט ב, אבל ברש"י משמע כמ"ש וכן סתימת הגמ' וכל הפו' שהדחה היא גמר מלאכתו, ואין שום קשר לקלי הבישול, וכן נר' במ"ב שיח לו בשם אחרונים. ועי' מעשה רוקח על הרמב"ם שם מש"כ, ונראה דבל' תנאים קוליים האיספנין ענינו כמו שנתבאר, אבל לאחר מכן בל' המאוחרים קראו כן לכל חתיכות דג מליח שצריכות הדחה, ולא רק אם באו מדג הטונה). והמ"ב בבה"ל שיח הביא קושיית הפרדס, דהלא טונינא (-טונה) ראוי לאכול אף בלי הדחה בחמין, ותי' "דהוא כמו שאר דברים שנאכלין כמות שהן חייין ואפ"ה חייב בבישולן, והטעם דמשתבחין יותר ע"י הבישול, ובוה נמי קים להו לחז"ל דבהדחה מועטת בחמין נגמר בישולן ונשתבחו לאכילה כמו בבישול גמור". ולמש"כ אין רא"י לחדש שכך היה קים לחז"ל, אלא מייירי בטונה מלוח מאד שאינו נאכל בלא הדחת המלח. ומש"כ הפרדס שטונה ראוי לאכול בלי הדחה, כנראה כוונתו לטונה מלוח קצת, שהרי אינו נאכל חי, ואינו מובן מהיכי יתתי דקים לחז"ל שאפילו לא מלחוהו כ"כ יש ענין בהדחה זו, ומעיקרא מה הקושיה. אבל מה שדחה המ"ב ד' החכמ"א שאסר להדיח גם בצונן, שפיר קאמר, דלא אסרו אלא בחם שהחום מועיל להמיס המלח, ולכן יש שם בישול על הפעולה כולה, שנגמר ע"י חום.

28 אבל אין זה כינוי לר' אליעזר, אלא לשם הפרק, ומש"כ באמרי קדוש (סטערליסק) אות נא': אמר ר' אורי "השרף", הרבי ר' מיכלי היה לו נשמת התנא ר' אליעזר דמילה לכן לא היה יכול לסבול איש הפוגם ברית, אינו מובן, שהוא כמו לומר שהיתה לו נשמת "האשה רבה" או "האשה שלום", שזה שם של פרק בתלמוד, ולא שם אדם.

ברכיה המדבר על ברכה, ושל ר' מאיר המדבר על נרות, הלא זה מובן מאליו שימצאו גם כאלו. ועי' בחולין לח: דר' יונה הי' צד עופות, ערובין נג. אר"י בן לוי כל המהלך בלא לוי, וכל כיו"ב.

ולענ"ד י"ל, שהגם שיש כאלו שהם צירופי מקרים כמובן, יש שבולט שנעשה הדבר בכונה, אבל לא בשינוי שם האומר אלא בניסוח המאמר באופן שיפול על שמו, הן משום שיועיל לזכרון, הן ליופי וצלצול הדברים (וגם לרבנן דתוס מצאנו בבכורות ה. קונטריוקוס לקנטרו נתכוין), ור' יצחק מגדלאה (מן הכפר מגדל) נקט בלשונו או שנקטו תלמידיו בכונה: 'שעשוין כמגדלים'. או שלעתים נאמר דבר ע"י רבים, ואמרוהו בשם אותו שהועיל לזכרון, כגון שייחסו ביאור ה'ממל' לר' אבא בר ממל, (או שנאמר שכיון שזה היה שם אביו או מקומו, בקי היה במשמעותו<sup>29</sup>). ובפרט באגדות מתאים הדבר להיעשות כך, עי' למשל ע"ז י: א"ל קטיעה כו' וקרו לך מלכותא קטיעא. וכן ב"ב יא. מעשה במונבז שבזבז אוצרותיו, ובפסחים נה. בן דרוסאי הדורס תבשילו. ובהוריות יב. רבה בר מתנא מתון ומסיק, ונקטו לשון מתון משום שמו. ואילו בברכות ז: בברחו מפני אבשלום אר"ש בן אבשלום, אם אינו מקרה בעלמא י"ל שאמרוהו רבים אבל נמסר בשם חכם זה מחמת הענין.

ועי"ש בזכ"י שדן אם יתכן שנקרא חכם ע"ש מאורע וכדו', ויש לציין לד' היוחסין שר' זירא הוא קיצור של זעירא ונקרא כך משום שהיה גוי' (מביאו מהרש"א בהשוכר בעובדא דקטינא חריך שקי). ופי' השם אבדן כ' הערוך קיצור מר' אבידן ותו' יבמות קה: כ' קיצור מאבא יודן ואולי קצרוהו לפי שנצטרע ומתו ב' בניו, ועי' יוחסין שר"א חסמא נקרא כן ע"ש מימרא בחסימה, ולא היא אלא ע"ש מעשה שהי' שנשתתק כמפורש בירו'. אבל באופן שלא ידעו באמת שמו בודאי ייתכן הדבר שנקרא ע"ש המאורע, אותו שעשה כך וכך. ועי' ברכות כ: ר' עזירא זמנין משמי' דרב אסי זמנין משמי' דרב אמי וכן רוב מימרותיו הי' אומרם זמנין משמי' דר"א זמנין משמי' דר"א בסוטה ד: וה. וגטין ז ב' מימרות וחולין פד: וכן פסחים קיט: ושמא הי' עיור והיה יושב בבית מדרשם, ולכן לא ידע מי החכם האומר, וגם שמו לא היה מפורסם, ונזכר בשם הרב העיור.<sup>30</sup> (ומענין החכם המוזכר בב"ר יב ו פב טו ר' נזירא, שמא היה מחמת הנהגתו).

29 וכ"נ בכמה מקומות כיו"ב, ועתוס' קדושין ע. בביאור המאמר קשים גרים לישראל כספחת, שפי' כמה פרושים לרעה, והר' אברהם גר פירש לטובה שמרוב שמדקדקים מקטרגים על ישראל. כמובן שלא נקרא גר ע"ש פירושו, אלא להיפך, מכיון שבאמת היה גר, ירד לעומק הענין ופי' בדרך המתאימה לו.

30 ואולי גם חולדה הנביאה נקראה כך משום שהיתה עיוורת, ומענין כשחלקיהו מצא את ספר משה, ושלחו ליאשיהו, שלחם יאשיהו לחולדה הנביאה, אבל לא מוזכר כלל שלח עימם את הספר, וכי לא תרצה הנביאה לראות את הספר עליו באים לשאלה? ואולי ג"ז אסמכתא שהיתה עיוורת. ולגבי נביא שבח הוא, שהרי רואה הנסתרות, ואינו צריך עיני בשר, וכמו שהשתבח בלעם שהוא שתום עין (דפשוטו שהיה סומא בעין אחת כנדה לא. והשתבח בזה שכביכול עינו אחת רואה בתחתונים והשניה רואה בעליונים, ועז"א נופל וגלוי עיניים, שכשנופל ומתנבא כביכול מתגלה הכל לעיניו). ואולי לכן נאמר בה "והיא יושבת במשנה", שהוא אולם הסמוך להר הבית, כנראה במקום שערי חולדה שבדרום, משום שלא יכלה לצאת ולבא (ואפשר שגם נקברה בקירוב מקום עי' אדר"נ א' לה' שנקברה תוך העיר, והיה פותח טפח להוציא



### יג. ורוצע את אזנה

בפדר"א פי"ב אמרי': ט' קללות נתקללה אשה... וראשה מכוסה כאבל ורוצע את אזנה כעבד עולם וכשפחת שהיא משרתת את בעלה.

ומעולם לא שמענו שהבעל ורוצע את אוזן אשתו.

והרד"ל נדחק בזה מאד ולא העלה מזור. שכ' שהיא כשפחה, ושפחה נרצעת. אבל ס"ס אמרו בהדיא 'רוצע את אזנה'.

ויש לפרש שהכוונה דרך מליצה על החורים שמנקבים באוזן לתלות בהם תכשיטים, ולא לכל אשה היה כסף לתכשיטים, ונראה שהיו עושים חור מוכן באוזן, שתוכל לשאול תכשיט אם יזדמן לה, ובינתיים שלא ייסתם היו נותנים בו חוט, כדתנן בשבת פ"ו מ"ו: "הבנות קטנות יוצאות בחוטין ואפילו בקיסמין שבאזניהם", הרי שהיו מכינים חור, ומכניסים בו כל דהוא כדי שלא ייסתם.

והכי נמי הכוונה שהיה מצוי ג"כ שאשה הנישאת רוצה להכין עצמה לקבל תכשיט, ובנוהג שבעולם שהגבר הוא זה שעושה מלאכה לא נעימה זו של ניקוב האוזן, וכ"ז מפני רצונה להתייפות, ע"כ חשבו חז"ל זה לקללה.

### יד. הקסוה

מתני' הגונב את הקסוה והמקלל בקוסם והבועל ארמית קנאין פוגעין בו כהן ששמש בטומאה וכו'. גמ': מאי קסוה אמר רב יהודה כלי שרת וכן הוא אומר ואת קשות הנסך (סנה' פא:).

פשטות הלשון משמע שפירוש המלה קסוה הוא כלי שרת.

אבל מראיית הגמ' מובן שאינו כן, אלא שיש כלי שרת שנקרא קסוה, ודומה לקשות הנסך. ואינו מובן, בשלמא המקלל בקוסם והבועל ארמית, הם דברים שיצרו של אדם תוקפו לעשות, ויש בהם חילול ה', ומתאים שיפגעו בו קנאים וימיתוהו.

אבל הגונב כלי מה ענינו, ולמה שיגנוב דוקא כלי זה, וגם הרי יכולים להחזיר את הכלי שגנב. ונראה שהקסוה הזו שימשה לניסוך המים בחג, כדאמרי' סוכה מח: "שני קשוואות היו שם אחד של מים ואחד של יין".

ומנהג הצדוקים ודומיהם היה לקלקל כל מעשי חכמים במקדש, כמו שעשו בקדוש החודש, ובתיקון הגחלים ביוהכ"פ, ובשילוח איש עתי, כך גם בניסוך המים היו מקניטים את חכמים. כהמעשה המפורסם בינאי המלך שניסך על רגליו ורגמוהו באתרוגים.

הטומאה חוץ לחומה. ומעניין שאמרו חכמים שחולדה מצאצאי רחב, ועל רחב נאמר "ביתה בקיר החומה, ובחומה היא יושבת".

וי"ל שהיו כהנים צדוקים שגנבו את הכלי שבו מנסכים את המים, כדי לקלקל ההנהגה כהלכות חכמים. וע"ז בצדק גזרו דינם למיתה בידי קנאים, כמעשה רב שדנו את ינאי המלך לסקילה ואילולי שהיה מכמין חיילים להגן על עצמו היה מת בחללו את הקודש (כמסופר בס' מלחמות ליוסף בן מתתיהו).

### טו. ערוב פרשיות

אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן הטוען טענת גנב בפקדון אינו חייב עד שיכפור במקצת ויודה במקצת מאי טעמא דאמר קרא "כי הוא זה". ופליגא דר' חייא בר יוסף דאמר ר' חייא בר יוסף עירוב פרשיות כתוב כאן וכי כתיב כי הוא זה אמלוה הוא דכתיב (ב"ק קו:).

פרש"י: עירוב פרשיות – פסוק שהוא מפרשה אחרת נתערב בזו שאינו מקומו דהאי כי הוא זה באם כסף תלוה הוה ליה למכתביה דהתם קאי דאילו בהך פרשתא דפקדון בלא הודאה במקצת מחייב. וברש"י סנהדרין ב: ביתר פירוט: איכא למאן דאמר בהגזול עצים שהפרשיות הכתובות באלה המשפטים מעורבות הן, שיש מקרא כתוב בפרשה זו שאינו יכול לעמוד בה, אלא מפרשה אחרת הוא, כגון אשר יאמר כי הוא זה דילפינן מיניה: מודה במקצת הטענה – ישבע כו', שכתב בשומר חנם, לאו אשומר חנם קאי, דשומריין אף על פי שלא הודו במקצת חייבין לישבע, דהודאה מקצת הטענה אפרשת דאם כסף תלוה קאי.

וזה לשון המקראות: "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמר וגנב מבית האיש אם ימצא הגנב ישלם שנים: אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו: על כל דבר פשע על שור על חמור על שה על שלמה על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה עד האלהים יבא דבר שניהם אשר ירשיען אלהים ישלם שנים לרעהו: כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמר ומת או נשבר או נשבה אין ראה: שבעת ה' תהיה בין שניהם אם לא שלח ידו במלאכת רעהו ולקח בעליו ולא ישלם: ואם גנב יגנב מעמו ישלם לבעליו: אם טרף יטרף יבאהו עד הטרפה לא ישלם: וכי ישאל איש מעם רעהו ונשבר או מת בעליו אין עמו שלם ישלם: אם בעליו עמו לא ישלם אם שכיר הוא בא בשכרו: וכי יפתה איש בתולה אשר לא ארשה ושכב עמה מהר ימהרנה לו לאשה: אם מאן ימאן אביה לתתה לו כסף ישקל כמהר הבתולת: מכשפה לא תחיה: כל שכב עם בהמה מות יומת: זבח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו: וגר לא תונה ולא תלחצנו כי גרים הייתם בארץ מצרים: כל אלמנה ויתום לא תענון: אם ענה תענה אתו כי אם צעק יצעק אלי שמע אשמע צעקתו: וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתמים: אם כסף תלוה את עמי את העני עמך לא תהיה לו כנשה לא תשימון עליו נשך" (שמות כב, ו-כה).

הרי ערבו חכמים הפסוק האחרון הכתוב בהלואה, עם האמור כי הוא זה בשומר. והוא 'ערוב פרשיות'. והדבר צריך ביאור. ואפשר לומר שהוא אסמכתא בעלמא.

אבל נראה, על פי דרשתם 'לפניהם' ולא לפני הדיוטות. והוא משום שהבינו שכשה' אמר למשה "אלה המשפטים אשר תשים לפניהם", הוא התכוין לשים משפטים לפני ישראל על ידי שרי האלפים או הדיינים שמושה קבע, כפי שמבואר בפרשה שבאים לפני האלהים, שהם

הדיינים (ושאלו במכילתא, אולי הכוונה לאורים ותומים שגם הם שאלת אלהים? והשיבו שנאמר 'אשר ירשיעון אלהים' וזה משתמע בדיינים שעונשים).

וממילא עירוב פרשיות בא לומר שהכותרת של פרשת משפטים 'לפניהם' הולכת על כל הדיינים שבה, שכולם צריכים דיינים ובית דין. וזה התוכן העיקרי של עירוב פרשיות כתוב כאן, לא מלשון תערובת, אלא מלשון חיבור, כמו 'עירוב חצרות', שכל הפרשיות מחוברות במכנה משותף אחד. ומכאן למדו שגם הודאות והלוואות שמסתבכות צריכות בית דין, כל המשפטים האמורים בפרשה דומים ונצרכו לשים לפני בית הדין.

ומה שנאמר 'אשר יאמר כי הוא זה', פירושו שהשומר טוען שאינו אחראי, ויש כאן אריכות לשון כמי שאומר בלשונינו 'אשר יספר סיפור כל שהוא ויטען שהיה כך וכך'. כי מובן שאין להשביע אדם אם אין שום סיפור והתחלת תביעה, רק כאשר הוא מודה על משהו, או שטוען טענת גנב וכדו', אז יש טעם להשביע שכל הפרטים אמת.

ולכן אמרו שאמנם האריכות של 'אשר יאמר כי הוא זה' נאמרה בשומר שטוען טענת גנב, אבל כל הפרשיות שוות, וגם בהלוואה, אם מישוהו מספר סיפור כל שהוא (מודה במקצת) גם אז הוא צריך להישבע, ואילו בשומר א"צ הודאה במקצת, כי עצם ההודאה שקיבל חפץ או בע"ח ושטוען שנגנב זה עצמו סיפור שמחייב שבועה. והאריכות של כי הוא זה לא נצרכה לגופו באותו סיפור.

ומנין שנשבע? שנאמר עד האלהים יבא דבר שניהם, והרי ברור שעומדים לפני הדיינים, אלא מי ישפוט ביניהם? אלא שבועה היא כביכול מביאים את הדין עד האלהים, אומרים בשמו שכך וכך היה, ומי שמשקר בשמו נענש, וכביכול מגיע ההכרעה למעלה.

ובאמת עיקר הדבר כבר מבואר בתוס' סנה' ב: ד"ה ליבעי שכ' דהתם ממעט מלפניהם משום דלפניהם קאי אאלהים דהכא. ע"ש (דמה שכתבו שם ובב"ק קז. דלרש"י אין לומר כן, הכוונה דלא משמע כ"כ, אבל אינו מוכרח ממש, דגם אם לפניהם קאי אסנהדרין שהם ע' זקנים, הלא גם אלהים קאי עלייהו, שהם האלהים השופטים באותו זמן וכן הבאים אחריהם דינם שוה. וממילא י"ל דלא כתבו התו' אלא ביאור יותר מרווח אליבא דרש"י, אבל אין הכרח מזה דלרש"י לפניהם קאי על כל הפרשה גם אין עירוב פרשיות וכהבנת הקצה"ח חו"מ א' בהתווכחו עם האו"ת).

וגם רש"י שכ' שנתערב ממקום אחר ואין כאן מקומו, יל"פ שאין כוונתו אלא לבאר הוראת הקריאה, שנדרש לקרוא הפסוק המאוחר במקום המוקדם, אבל תוכן הדברים הוא כמו שנתבאר, ועי' רש"י זבחים קז. "ואליהם תאמר לערב פרשיות, ו' מוסיף על ענין ראשון ומערב הפרשיות", ושם קח: פרש"י "מיגמר גמירי מהדדי כדאמרן לערב פרשיות". הרי אין הפסוק נעקר ממקומו הראשון באמת, אלא כדי לקרוא בו גם במקום השני. ועיקר העירוב הוא חיבור ולא ערבוביא. וכ"כ ברא"ש שבועות פ"ו סי' ו': "דלא אמרינן עיקור פרשיות כתוב כאן אלא עירוב פרשיות שאנו מערבין הפרשיות יחד לומר מה שכתב בפרשה זו קאי נמי אפרשה אחרת".

ובאמת עירוב וערכוב אינם הפכים, אלא שני שלבים של אותו ענין, שמתחברים עד שנעשים תערובת. אלא שיש עירוב שאינו מתערבב והולך, וענינו רק עירוב מסויים, ויש עירוב שמחבר הדברים לאחד עד שאין ניכר ההפרש ביניהם.

וזה נראה הפי' של תיבת 'עֶרְב' בלשון תורה, המקום שבו מתערבבים יום ולילה, וגם 'ערבה' במקרא, נראה שפירושה מקום הגבול והמעבר בין מקום הישוב לבין המדבר, או ההרים, או היערות. ולכן ערבה נסמכת למקום או לישוב, כמו ערבות יריחו, ערבות מואב, ובפרט בולט הדבר בש"ב טו' כח' וכן יד' טז' 'ערבות המדבר', שאין לו הכנה אלא אם נפרשו כגבול המדבר, המישור הסמוך למדבר שעדיין אינו מדבר אבל כבר אינו ישוב. בערבה זו היתה תערובת, פעמים שבני הישוב היו נודדים שם או מגדלים שם, ופעמים שחיות המדבר או היער היו יוצאות לשם. בערבה שוטטו 'זאבי ערבות' (ירמיה ה' ו').<sup>31</sup>

'רוכב ערבות' הוא הגבול שבין השמים לארץ, העבים (ראה ש"ב כב' וירכב על כרוב ויעוף). ואפשר שגם בני ישמעאל הערבים נקראו כך משום שמתחילה היו חיים באיזורי הספר, לעתים נודדים במדבר, ולעתים פושטים על ישוב. ערבי הנחל, גם הם נקראים על שם גדות הנחל.

ונראה שגם השם ערוב היה כינוי ידוע לקבוצות יצורים שחיו מחוץ למדינה. ומכת ערוב הוא שיושבי הערבה חודרים לארץ. ובמכות מצרים היתה המכה גדולה מאד עד שבאו כל יצור חי מכל מקום, אבל יסוד השם הוא חדירת חיות הערבה. ואפשר שגם ר' נחמיה שאמר בשמו"ר פ' בא שערוב היתה מכה של חרקים, כוונתו לתערובת של חרקים ושרצים רבים מבוהלים ממקומם, ראה ישעיה ז' יח' "הזבוב אשר בקצה יאורי מצרים" (היושב תדיר בקצה, והידוע בכניויו, ימלא את כל הארץ). ולא היה זה אלא הגורם, אבל אחרי שמופר האיזון האקולוגי ע"י המכות הראשונות, ובפרט ריבוי החרקים המעופפים המטרידים, שהיכו גם את יושבי הערבה, הביא ג"כ לעדרי חיות משולחות במקומות הישוב. וכן אומר ר' נחמיה בעצמו (מדרש תהלים עח') "ערוב מלמטה, דובים אריות וזאבים ונמרים היו", ואף שפסוק אחד בתהלים אומר "אמר ויבא ערב כנים בכל גבולם", (קה לא). הרי חברו אומר: "ישלח בהם ערב ויאכלם" (עח' מה').

ואפשר לומר שגם 'עֶרְב' שעלה ממצרים עם ישראל, היה קבוצה ידועה של אנשים המעורבים בין ישראל למצרים, או מנישואי תערובת, או עברים ממשפחות קרובות לזרע האבות אבל לא בני יעקב. והמצרים השתעבדו בהרבה עברים ובני שם, לא רק בבני ישראל, ומשנשבר עולם של המצרים, בקשו גם הללו לצאת עם בני ישראל. (ובמכילתא דרשב"י ערב רב גרים ועבדים כיוצא בהם).

31 ראה ירמיה שם: "על כן הכם אריה מיער, זאב ערבות ישרדם, נמר שקד על עריהם". האריה מכה מן היער, הנמר צריך לעזוב את מקומו ולשקוד על עריהם. אבל הזאב שודד בערבה. שכך טבעם של הזאבים שהם גומאים מרחקים בערבות ומשחרים לשוד, ולעתים מתקרבים אף לעיר עצמה. ונראה כי גם הביטוי 'זאבי ערב' נגזר מ'ערבה' ולא מערב – בין השמשות. למרות האמור 'בנימין זאב יטרף בבוקר יאכל עד ולערב יחלק שלל', אין להניח שהזאב נקרא 'ערב' על שם השעה בה הוא מחלק את שללו, מה גם שהזאב טורף גם בערבים ובלילות. וכנראה לערב יחלק נופל על לשון זאבי ערבות.

### מזו. מוצאי שבת

עת יציאת השבת או המועד או השביעית נקרא בלשון רבותינו "מוצאי", ויש להבחין בלשון זו, מפני מה מנוסח הוא בלשון רבים? ולמה לא בלשון יחיד 'מוצא' או 'צאת'.

ובאמת גם הלשון עצמה אינה מובנת כל צרכה, שהרי 'מוצא' אינו 'יציאה', אלא המקום ממנו יוצאים, כמו 'מוצאי מים' (ישעיה מא יח), המקומות מהם יוצאים המים, וכן 'מוצאי המקדש' (יחזקאל מד ה). נראה שבמקדש היו פתחים שנועדו לכניסה בלבד והיו שנועדו ליציאה בלבד (חד סטרי), מפני כבוד המקום וסדריו, ולכן היו בו 'מובאים' לעומת 'מוצאים' (ראה שם מג יא).

ובאמת הלשון הזו נזכרת במקרא בענין דומה, בתהלים סה ט: 'וראו יושבי קצוות מאותותיך, מוצאי בוקר וערב תרנין'.

ומכיון שמסתבר שעל זה סמכו חכמים לשונם, יש להבין הכתוב. והנה מהרד"ק והבאים אחריו נראה לפרש כאילו נכתב מוצאי בוקר וערב, השמש והירח המוצאים בבוקר ובערב ע"י הבורא. אבל אינו מובן מה הטעם לקרוא להם כאן על שם שהם מוצאים.

ויש שפירשו כעין מוצא המים, המקום ממנו יוצאים המאורות, כמו 'מוצאי חמה ממקומה' האמור בברכות ק"ש (דעת מקרא), אבל לא נתפרש מה ענין שירינינו חלונות הרקיע או המקומות האלו, והרי המאורות הם העיקר, ולא מוצאים.

והנה כך לשון הכתוב בתהלים שם: "מזמור לדוד... נוראות בצדק תעננו אלהי ישענו מבטח כל קצוי ארץ וים רחקים: מכין הרים בכחו נאזר בגבורה: משיבח שאון ימים שאון גליהם והמון לאמים: ויראו ישבי קצוות מאותותיך מוצאי בקר וערב תרנין".

פקדת הארץ ותשקקה רבת תעשרנה פלג אלהים מלא מים תכין דגנם כי כן תכניה: תלמיה רוח נחת גדודיה רביבים תמגגנה צמחה תברך...".

ושני החלקים האלו בפרק נראים מנוגדים לגמרי, הראשון מתאר נוראות ה' וגבורתו ואיך יראו מפניו מהגלים ומהאותות, והחלק השני מתאר איך מברך את הארץ ומשמחה, וכך גם ענין הפסוקים בהמשך עד סוף הפרק. והמלים "מוצאי בוקר וערב תרנין" שייכות כבר לחלק השני, אבל מחוברות עם תחילת הפסוק.

ונראה שמלכתחלה באמור המשורר "נוראות בצדק תעננו", בא לומר שה' עם כל גבורתו ושהכל יראים מאותותיו, יעננו ויברך ארץ ויושביה, כאמור שם לעיל 'פשעינו אתה תכפרם'.

ומדבר המזמור על העולם כולו ולא רק על ישראל, כמו שפותח "שומע תפלה עדיך כל בשר יבואו", ואמנם "אשרי תבחר ותקרב ישכון חצריך", אבל ה' הוא "מבטח כל קצוי ארץ וים רחוקים... והמון לאומים", הוא בוחר ומקרב את קדושו, אבל כל באי עולם בוטחים בו.

ודוקא בגלל שגבורתו ואותותיו בכל הארץ, אין ליושביה לבטוח אלא בו, כי הוא זה המשפיל גלי הים, ומגביה את ההרים הגבוהים ע"י קימוט הארץ.

והאמור 'אותותיך' רש"י פי' גשמים, והאלישיך פי' בריקים. ובטעם הדבר נראה משום שהמשך המזמור עוסק בריווי הארץ ושמחתה ע"י הגשמים. ולכן פי' המלבי"ם שדוד ייסד

המזמור על הגשם שבא אחרי הרעב שלש שנים בעבור חטא הריגת הגבעונים. ולדבריו מובן הקשר לכל באי עולם, שכיון שמחמת השבועה שנשבע להם יהושע הוצאו מן האיסור לחיות כל נשמה ומדין החרם, חזרו להיות כברואי ה' שאסור להשחיתם. ולכן מדגיש המזמור שכל באי עולם כולם בוטחים בה' שדואג לכולם, הן בנקמת דם ההרוגים באשר הם, והן אחרי ש'פשעינו אתה תכפרם', בשמחת הטבע והאדמה. (וזה בדיוק התוכן גם של מזמור פה, ואולי שייך לאותו אירוע).

אבל היה מקום לפרש שגם האותות הם אותות בחמה ולבנה, שעליהם אמרה תורה 'והיו לאותות', והגשם אינו נקרא בשום מקום אות, ואף לא ברקים ורעמים. ולכן היראים מהאותות האלו הם יושבי הקצוות, כי היה ידוע גם לקדמונים שבכל מקום נראים המאורות בזוית אחרת, וייתכן אות שיהיה במקום אחד, ובצפון הרחוק משתנית תנועת השמש והירח, וכן באה השמועה שבמקום פלוני בקצה הארץ יש ליקוי חמה, ובמקום אחר אינו נראה כך. ולמשל כשהשמש עמדה בגבעון, הרי הירח עמד בעמק איילון, ואם בארץ ישראל היה בחצי היום, בקצוות היה האות בבוקר, או בערב, ובחצי הכדור השני היה האות בחצי הלילה. וגם יש אותות פרטיים הנראים במקומות מסויימים בלבד, כמו שביט, או מטאורים.

ולכן בעת המעבר של המשורר מתיאור הגבורה לתיאור החסד והשמחה, פותח ביראה הבאה מאותות החמה והלבנה הבאים שלא כסדרם ומתכונתם, וכורך לה מוצאי ערב ובוקר תרנין, שכשבאים בעתם ובזמנם, שלא בעת הקללה שבה נאמר 'בבוקר תאמר מי יתן ערב, ובערב תאמר מי יתן בוקר', שמחה היא לכל יושבי הקצוות וכל באי עולם, שמחים בזריחת החמה ליום החדש, ושמחים בביאת הלבנה לנוח מעמל יומם. ולכן 'מוצאי' הוא בלשון רבים, כמו כל האותות שבאים בכל קצה של הארץ בצורה אחרת, גם יציאת החמה והלבנה בכל מקום משמחת את יושבי המקום.

וכך גם נקטו חז"ל לגבי מוצאי שבת, כפי שאמרו שיציאת השבת בצפורי מאוחרת מבטבריה (שבת קיח:), מוצאי חמה ולבנה רבים ושונים, בכל מקום ואתר.

והלשון 'מוצאי', הוא ההיפך מ'מבוא', כדלעיל מיחזקאל. והנה אומר המשורר "שמש ידע מבואו", ומדמהו לאדם ההולך ויודע היכן הוא צריך להיכנס ובאיזה מסלול להגיע לשם, וכך יש לומר גם לגבי שקיעתו 'מוצאו', שידוע היכן יוצא והולך מעל הארץ. ולכן 'מוצאי' נסמך אל השמש ולא על היום, ומקום השמש בסוף היום הוא מוצאו. ולכן הלשון המדוייקת לשקיעת החמה היא 'מוצא השמש' או 'מוצא החמה', אבל לציון סוף השבת בכל המקומות כולם קראו חכמים 'מוצאי שבת', כל מקום בהיעלם השמש מעיניו.

והטעם שהדגיש הפסוק דוקא יציאת המאורות ולא ביאתם, יש לומר שהוא ההיפך מאותות, שהאות הוא כאשר השמש או הירח אחרי ביאתם יוצאים בדרך בלתי רגילה, שמתכסים מעינינו, או שממהרים לצאת, או שנראה כאילו משנים מסלולם. אבל כשיוצאים כדרך כל הארץ ממוצאיהם הקבועים, מרנין הדבר את העולם.

## בשוק ובשדה

### יז. לביאור "אמנה"

"שמע מינה כדר' ינאי דאמר עושין אמנה בדמים ודלא כרב דאמר עושין אמנה בפירות אבל לא בדמים" (ב"מ ס:). "עושין אמנה בפירות – נותנין מעות באמנה כשער של עכשיו שיוצא בשוק, על מנת לקבל פירות, אפילו יוקירו חטיין" (רש"י). כדברי רש"י כתבו כל המפרשים והפוסקים, שאמנה היא פסיקה המוזכרת במשנה עב:; שנותן כסף עכשיו, ויקבל הפירות כשיהיו מוכנים לקטיפה.

אמנם אם ניקח דברים כפשטן, יהיה חשבון הגמ' תמוה, כי כך אמרו שם:

מתני' איזהו תרביית המרובה בפירות וכו' (ס:): כר' אושעיא דתני הרי שהיה נושה בחברו ועמד על גרנו וכו' כולם אם יש לו מותר אם אין לו אסור. אמר רבא ש"מ תלת: ש"מ מעמידין חוב ע"ג מלוה ול"א דלא כאסרו הבא לידו הוא, וש"מ הוא דיש לו, וש"מ כדר' ינאי דאמר עושין אמנה בדמים ודלא כרב דאמר עושין אמנה בפירות אבל לא בדמים (סג:). ועי"ש בהמשך הגמ' שלמד רבא מדברי ר' ינאי דפוסקין על שער שבשוק. ורבה ור"י באו לפרש טעם שפוסקין על שער שבשוק.

והוא נראה מתמיה, מכמה וכמה טעמים:

(א) חשבון הסוגיא אינו מובן כלל, מאי שמע מינה תלת הא ש"מ קמא ובתרא סותרין זא"ז, דמש"כ דלא אמרי' דלאו כאיסרו וכו' הא באמת אמרי' ומלוה זה לא מהני לענין שיועיל לשער שבשוק, ודוקא מדין יש לו הוא דמהני, והיינו ש"מ השני, ועל יש לו לא שייך לדון אם איסרו בא לידו או לאו, ועכ"פ בודאי אין כאן ב' לימודים.

(ב) ועוד כיון דרבא יליף מהא דר' אושעיא דאיתא דדר' ינאי, לשם מה צריך ללמוד מדר' ינאי דפוסקין על שער שבשוק, ילמד ישר מדר' אושעיא. וזה מסייע לשיטת התוס' דלא דייק אלא מלשון ר' ינאי, אבל ג"ז לא נתפרש היאך דייק מלשון ר' ינאי כמה שיעור השער צריך להיות.

(ג) עיקר דין אמנה אינו מבורר, מהו שאמר רב עושין אמנה בפירות, דהא היינו פוסקין על שער שבשוק שנותן מעות כפי השער ומקבל הפירות באיחור, וה"ל לאקבועי הפלוג' על מתני' עב: דיצא השער פוסקין אי שרי ליטול מעות או דוקא פירות.

(ד) וכן מש"כ רבא ש"מ פוסקין על שער שבשוק צ"ע דהא מתני' היא, וכן דברי רב היא וע"ז לא פליג ר' ינאי אם נוטל פירות. ופי' התו' לבד שאינו מובן היאך נלמד הדבר, מ"מ כיון שאינו אלא איזה פרט בפ"י מתני', ה"ל למיקבע הדבר אמתני' ולומר דהא דיצא השער פוסקין היינו אף שער קטן.

ה) וכן בטעם דרבה ור<sup>32</sup> תמהו היאך מתעלמים מטעם העיקרי דסוג' עב: שהמלוה יכול לקנות, ולא רק שהיה הלוה יכול לקנות. ובאמת הוא ג"כ נגד הטעם הנזכר בבריתא דאביי סב: דטעם שיצא השער מהני משום דהוא "כאיסרו הבא לידו" והיינו המעות הבאין ללוה הוא המוכר שיכול לקנות ולהחזיר בהם. [וקי"ל יו"ד קסג' כדעת הרמב"ן דהלכה כאביי בזה].  
ו) וכן תמוה במ"ש בפשיטות דאמנה הוי צ"א ברבית שמא יתן דמים שמא פירות, ואמאי הא דבר ברור פסק עמו.

ואמנם כשנתבונן בלשון "אמנה", נבין, שאף שודאי האמת כמ"ש המפרשים שהיא פסיקה, מ"מ מדובר במקרה מיוחד של פסיקה, וכבר מבוואר הדבר לעיל לעיל נא: בבריתא הנותן באמנה, וענינו שנותן מעות לסוחר שיטפל בסחורה [שיקנה לו או שימכור ותלוי בפרש"י והתו'], ונקרא אמנה משום שסומך עליו שיעשה לו המסחר כראוי, שיטרח באמת להשיג מה שצריך לו ולמכרו במחיר הראוי. והוא מה שנקרא בלשונינו שנותן לו כסף "להשקעה", כי אינו בעל שדה שיש לו פירות בוסר על האילן ומחכים שיבשילו, אלא שעושה בכסף כהבנתו, להביא בו סחורה טובה ומשתלמת. ולזה צריך באמת להאמין בו.

ולפ"ז נר' דמתני' עב: שהתירה לפסוק על השער לא איירי בתגר, אלא בבעה"ב שיש לו שדה ובודאי יהיה לו פירות [אם לא שום אונס], אבל תגר דלית ליה מגרמיה כלום והכל תלוי בהשתדלותו כמה יצליח במלאכתו לקנות ולמכור במחיר הראוי, ולפעמים באמת לא עלתה בידו ומחזיר הדמים, וכמ"ש התוס' נא: דמשום שסומך עליו נקרא אמנה, לא נתפרש דינו.

ורב קמ"ל דעושיין אמנה בפירות, ור' ינאי קמ"ל דעושיין אף בדמים. ובאמת מצי ר' ינאי לאשמעי' חדושו אמתני' שיכול ליקח מעות, אלא דבמתני' אינו ענין כלל, דהא הבא לבעל שדות אינו בא כדי להרויח אלא כדי לקנות מיבולו ואין לו ענין במעות, אבל המשקיע מעותיו אצל סוחר פעמים שכוונתו רק להרויח ומשתתף בכספו במלאכת הסוחר דזבין וזבון ועי"ז מרויח עמו. ומה"ט פשיטא לגמ' דכל הנותן לסוחר חשיב צד אחד ברבית דאין ידוע אם יוכל לעמוד במה שפסקו ואינו אלא אמנה שסומך עליו. אבל בעה"ב כיון שבאו חטין לידו עובר במי שפרע אם לא יתנם, וסוחר אפשר שלא יבואו חטין לידו לעולם<sup>33</sup>.

וענין ש"מ תלת הוא דהנה ת"ק דר' אושעיא דאוסר להעמיד במלוה ביש לו וג"כ ביצא השער נותן טעם דלאו כאסרו הבא לידו, דהיינו שאין למוכר מעות שיוכל עמהם לקנות דיחשב כאלו יש לו, ולכן שונה מכל יצא השער. אבל צ"ע למה אוסר ביש לו, דזה לאו משום הכסף הניתן אלא דכאלו מוכר לו עכשיו. וע"כ תמהנו על הני תרי ש"מ דר' ינאי. אבל נראה דדעת ת"ק דר' אושעיא דמשום דלאו כאסרו הבא לידו אין נחשב כאלו קונה מה שיש לו, והכי הוא הלכתא באמת דמלוה אינו עושה קנין כסף [לבר מדעת רש"י, וגם רש"י אפשר שכוונתו

32 רבה ור"י נותנין טעם לדברי רבא, ופשוט דדברים אלו לאו מפי עצמו אמון רבא, דקאו רבה ור"י על לשונו ממש, ועיקר מאי דקאמר רבא ש"מ כר' אושעיא דלא כרב, הא רב עצמו כבר דיבר מקושיא זו והשיב תשובה.

33 אמנם י"ע כיון דרבא פליג על רב ושמואל ולא קיבל תי' שרצו לחלק מדר' אושעיא, א"כ עדיין תלוי דין העמדה במלוה בפלוג' דלמ"ד צד אחד ברבית אסור.



כמ"ש התפאל"מ דעשו כאלו זוכה]. וע"כ קאמר רבא דכיון דמהני משום יש לו אלמא ל"א האי סברא דאיסרו הבא לידו, וגם ש"מ דדוקא בענין יש לו אין נכונה האי סברא, אבל לגבי יצא השער נכונה היא<sup>34</sup>.

וסברא דר' ינאי יל"פ משום דכיון דמותר לסחור באמנה, אע"פ שאין ענינו לקנות פירות בפועל דוקא רק להרויח, ה"נ אף שמחזיר לו במעות כל מילי מיטב הוא ואין נפ"מ ס"ס הכל מתייחס לריוח פירותיו שקנה בשבילו. ה"נ קאמר רבא בענין יש לו דאף שלוקח פרות מ"מ כיון שיש לו מעות שנותן לו יכול לקנות בהם פירות. ובמתני' עב: היה מקום לומר דהא דמהני יצא השער לא רק משום שיכול בפועל להחליף באיזה מקום, כמו דאית לי' אשראי במתא דלא מהני, אלא דיש שם מקח על דבר הנמכר כשיש לו שער, ולזה בעי' שער דמשיך. אבל לר' ינאי דלא מצריך אלא שיוכל להחליפו, ודאי סגי בכל מקום שיכול אפי' שוק קטן<sup>35</sup>.

### יה. לביאור "טרשא"

טרשא דידי שרי (ב"מ סה.).

לא הסכימו רבותינו לדרך אחד בביאור 'טרשא'. הרמב"ן במלחמות כ' דטרשא הוא לשון חרש דהיינו שאין הרבית ניכר, ומזה תמה על בעה"מ שכ' דכל שלא קוצץ הוי טרשא. ומשמע שסובר שהכינוי "טרשא" הוא כינוי הלכתי, שנקרא כך בביהמ"ד ע"ש שאין הרבית ניכרת.

והנה רש"י כ' דמה שעשו ר"נ ור"פ אינו מותר משום שהרבית אינה ניכרת, אלא דוקא משום ההיתר שהיה להם, שלא צריכי' זווי או שנקטו שוקא, אבל עצם המעשה נחשב לפי ההלכה רבית ניכרת, כיון דקץ ליה, ואינו רבית חרשת באמת.

וכן צ"ב אם הכינוי טרשא מתאים לכל רבית שאינה ניכרת, ורבית הדוגמאות בפרק איזהו נשך. וע"ש ברמב"ן שמביא ממדרש ילמדנו "מהולתך טרשא אקיש עליה", דהיינו שהנפה סתומה והקמח אינו נברר, ומפרש ל' חרשות. וקצת צ"ב מה ענין חרשות אצל המסנתת.

והראב"ד מפרש ל' טרשים דהיינו גבוה. אך לכאורה אין הפי' טרשים גבוה, אלא סלעים קשים, עי' רש"י דברים ו' מקום סלעים וטרשין נופל בו ל' חציבה, ובתוספתא שביעית פ"ג ה"ה המסקל למקום טרשין, היינו מקום קשה שאינו ראוי לזריעה, ובתוספתא סוטה פ"א מקום טרשין וקסקסין ג"כ ר"ל מקום שאין ראוי לזריעה. וכ"ה בהרבה מקומות בתוספתא ב"ק פ"ב אדר"נ פי"ג כתובות קיב. סוטה לד: ערכין יד: ב"ר כג ו ועוד מקומות טובא.

34 ואפשר דמש"כ התוס' דעובר משום מי שפרע, דכבר תמהו בכוננתם מה הוצרכו לזה הא אכא טעמים אחרים להתיירא, ולמה כתבו כן בדרך פשוט כ"כ כביכול שאם לא יאמרו כן יהי' קושיא, הוא ג"כ משום דת"ק דר' אושעיא קפיד איסרו הבא לידו משמע דמצריך קנין ולא סגי לי' במה שיש לו. ואפשר דבאמת לדידן דקי"ל כר' אושעיא א"צ.

35 ועי' חו"ד קסג ב שתמה מאי מקשי' על מסקנת רבא מהא דר' אושעיא דאוסר באין לו, תקשי ממתני' דמותר ביצא השער. וי"ל דדוקא ר"א דמייירי באין לו ולא עתיד להיות זה הכחישו לרבא. וע"כ אינו תלוי בדין מלוה אלא אי בעי י"ל בפועל או לאו. ולכן יל"ד מה שלמד מזה להנאת מחילת מלוה.

והנה מפורש בכמה מקומות דטרשא בארמית הוא לשון כיווץ ודחיקה, כמו ב"ק צח: מחיי' בקורנסא וטרשי', ובחולין מו: דמיא קרירי מטרשי הריאה והיינו מכווצי וסתמי חורים שבה, ורש"י שם פי' מקשין אותה כאבן. והוא דומה למש"כ הרמב"ן כמו חרש ואטום שהוא ע"י כיווץ וסתירת הבית קיבול.

ואפשר שמזה נולד להשתמש בו גם בל' עיכוב, ובאמת אפשר דגם כנוי אטרוש לחרש נולד מל' סתימה ועיכוב, כמו ל' טפש ליבם דהיינו החרש היה לבס, סתום ואטום אין יוצא ואין בא. ויל"פ שהכוונה בטרשא הוא עיכוב המעות, דעיקר המקח הוא הסחורה, והתשלום מתעכב, כמסנתת הסתומה שאין דבר מגיע בעדה, ונראה שזו כוונת ר' האי בס' המקח המפרש טרשא ל' המתנה, דהיינו שהסחורה מתעכבת. אבל בפסיקה אין עיכוב רק עדיין אין מקח דלא חל מידי ואין סחורה בעולם. ומזה מבואר חילוק גדול בין זה לפסיקה, שהתוס' ואו"ז מדמין זה לפסיקה והשווה דינים, ולשי' רה"ג יש חילוק גדול ביניהם, וכע"ז בריטב"א, וסובר דטרשא הוא דוקא בהמתנה, אבל הרמב"ן לשיטתו דטרשא הוא רק שאין ניכר, באמת אין מחלק וכדמקשי ממתני' דפסיקה בול.

ובירושלאמי ב"מ פ"ה ה"ט אמרי': "בר נש דיהב לחבריה מהו דינרין כגון אילין דיהבין עיבדתא לאילי' דמפרשין לריסים מתרתין קוסוטכין או משלשה קוסוטכין אין זו רבית אלא הטרשא". ויל"פ שנותנין עבודה דהיינו סחורה לאנשים המפרשים למקום שיכולין למכור ביוקר, ומ"ש מתרתיו כו' ר"ל שבעבור זה מוקירין המחיר שמשלמין רק אחר שחוזרין מפרישתן, וע"ז אמרו דאינו רבית אלא טרשא, שמא מפני שידעו דטרשא בפלוגתא סתמו כן דהיינו טרשא. [ותיבות מהו דינרין לכאו' אין להם מובן]. ולעיל שאסרו בכיתן היינו משום דיצא השער.

### יז. לביאור "המלוה על המטבע"

#### וביאור "הוסיפו עליו"

המלוה את חברו על המטבע ונפסלה המטבע רב אמר נותן לו מטבע היוצא באותה שעה ושמואל אמר יכול לומר לו לך הוציאו במישן, אר"נ מסתברא מילתי' דשמואל בדאית לי' אורחא למיזל למישן. (ב"ק צז).

ענין המלוה על המטבע פי' רש"י ותוס' שנתן לו פרקמטיא והתחייב לתת מטבע מסויימת, ור"י מפרש גם כשהתנה שיכול לפרוע חטין וממילא הוא לפי ערכן עכשיו.

(א) ולכאורה אין זו הלואה, אלא פרקמטיא.

(ב) וגם צריך להבין למה מתחייב לתת דוקא מטבע מסויימת, ומה הקשר בין הפרקמטיא, ובין החלפת המעות למטבע מסויימת.

(ג) וגם לכאורה שם המטבע המסויימת שייך השתא לחדשה, כגון שהתחייב איסר ונפסל האיסר וקבעו איסרים חדשים במקומו, הרי חייב לו איסר היוצא, ומהיכתי תיתי שיוכל לתת לו איסר שנפסל. ודוחק לומר שהתחייב איסר בתמונה פלונית ושינו התמונה, דאין דרך בנ"א להתחייב על תמונה מסויימת.

(ד) ובעיקר דינם המלוה על המטבע כתבו דאף דגולן משלם כשעת הגזלה, בהלואה לעולם משלם כי זולא דהשתא, והכא דמי להזול. אמנם סברא זו תמוהה שמביאין ראייה מסאה בסאה דהזול נותן סאה, וסאה פירי היא ולעולם שם סאה שוה עליה, אבל טיבעא דעיקרו הערך ודאי יש לו להחזיר הערך, דבלא"ה ענינו הוא הסכם בנ"א, והשתא דפקע מיני' ההסכם שוב מה ישלם. והיאך יכול להחזיר דינר פסול, ומה לי פסלתו מדינה מה לי פסל הוא עצמו, כגון שלוה דינר ועשה בו מעשה הפוסלו לפי חוקי המלכות, הא ג"כ הוא אותו שם מטבע שהתחייב אלא שנפסל, ומ"מ כיון שנפסל איבד מערכו.

(ה) והנה דין זה דלוה ישלם מה שלוה כתבו רש"י בסמוך לפי המלוה על המטבע, ונראה שהוא מדיוק הגמ', אמאי נקטו דוקא בכה"ג ולימא סתם הלואה, ובע"כ דבהלואה סתם כו"ע מודו<sup>36</sup>. אמנם תימה כיון דפלוג' דרב ושמואל במטבע היוצא במישן א"כ ה"נ האי דיוקא י"ל להיות במטבע היוצא במישן, דהיינו שצריך להחזיר לו מטבע היוצא אלא דפליגו אי יוצא ע"י טירחא שילך עד מישן [אף דהא א"ל אורחא] מקרי יוצא. והתוס' אין מפרשים כן כדמוכח מסוף דבריהם דמעמידין הא כו"ע דמטבע שנפסל לא חשיב נסדק. משום דמדמו סתם הלואה שמחזיר הישן, וסדוק אינו יכול להחזיר<sup>37</sup>.

וגם המשך הגמ' אינו מובן לפי הביאור הפשוט:

בעי מיני' רבא מר' חסדא המלוה את חברו על המטבע והוסיפו עליו מהו א"ל נותן לו מטבע היוצא באותה שעה, א"ל אפי' כי נפיא אין אפי' כי תרטיא אין. ופרכי' והא קא זיילי' פירי' א"ר אשי חזי' אי מחמת טבעא זיל מנכי' לי' ואי מחמת תרעא זיל לא מנכי' לי'. והא קא שבח לענין נסכא אלא עד חומש לאכפ"ל דשבת. (ב"ק צז).

הא דהמלוה את חברו על המטבע והוסיפו עליו, העמידו הרא"ש כגון שנפסל הראשון בפסול שמודה לו שמואל. והוכרח לזה דהא אפליגו בהא רב ושמואל.

(א) אך זה דוחק גדול, חדא דלא פירשו כלל שנפסל המטבע הראשון.

(ב) וגם אם נדע שנפסל עדיין לא פרשו שנפסל באופן שאין שום מקום שיוצא ויכול להוליך אליו דאז הוא בפלוגתא. ואף דהלכה כשמואל הל"ל אליבא דשמואל כמו בכל סוג' בש"ס.

(ג) וגם הסברא שיארע כן אינו מובן דכל הענין הוא יוקר וזול ולא קפידא על איזו צורה וכמ"ש בסמוך מחמת תרעא או מחמת טבעא, וא"כ א"צ לפסול את הראשון אלא להזיילו. דאטו אם ירדו גשמים ויש רוב תבואות פוסלין המטבע.

36 ואף דהיה מקום לומר דבהלואה כו"ע מודו דיתן לו לפי ערך הנהוג, אפשר דס"ל דמ"מ סתימת ההלואה היה לתת מה ששילם וע"כ כדלא מפרשינן דין זה ממילא אזלי' בתר הפשטות דמה שלוה ישלם וכל' רש"י.

37 אמנם אפשר דשמואל מיירי באין לו דרך למישן, וכדמשמע לשון ר"ג מסתברא מילתי' דשמואל בראית לי' אורחא, דהיינו שפוסק כוותי' דוקא באיזה אופן, וכן רבא מותיב לר"ג ולא לשמואל. אבל שמואל סובר דיכול ליתן הישן בכל ענין, והא דנקט הוציאו במישן, היינו דבאמת בעי' תנאי שיהיה שוה באיזה מקום דאל"כ כנסכא חשיב ואין עליו שם מטבע. ולך הוציאו הוא כמו לכי תיכול עלה כורא דמילחא. ואם כן בהלואה כו"ע מודו כדשמואל, וע"ז לא דיבר ר"ג. אמנם צ"ע דמ"מ יש ללמוד מדר"ג.

ד) ולא עוד אלא דאם הקודם נפסל ופשיטא דאין נותן אותו א"כ עיקר השאלה אם יחזיר לו פריטי כמנין ההפרש ביניהם. ומה משיבו נותן לו מטבע היוצא באותה שעה. והל"ל אין מחזיר לו פריטי.

ה) וגם לשון מנכינן ל"י אינו מדוקדק, דניכוי הוא שעושה חשבון ואין נותן לו כל מה שחייב אלא מעכב אצלו מעט ממנו, כמו נכייתא דמשכנתא, (וכמו שבת לב. ב"ק קטו. ב"מ קג: חולין קלב. ולא מצינו בשום מקום ניכוי באופן אחר). אמנם אפשר לדחוק דהוא כעין ניכוי.

ו) וגם אם תשובתו דאין מנכינן ואין מחזיר שום פריטי, הא ע"ז עצמו מסקי' דעד חומש מחזיר פריטי.

ז) וכן הא דפרכי' קא זיילי פירי משמע שהוא דבר מוכרח שאם הוסיפו על המטבע ממילא זולים הפרות שהוספת הגודל היא כוללת ממילא ג"כ שהעלו ערכו של המטבע, דלא מסתבר שהנסכא נהיה כ"כ זול לפתע<sup>38</sup>, וא"כ אין זה אותו מטבע, רק אותו שם. וזה בודאי א"א לומר דא"כ היינו מחמת טיבעא זיל ולעולם מנכינן ומאי השיב דנותן לו מטבע היוצא וכו'.

ח) וגם מה ענין מחמת תרעא זיל, דפרש"י שבאו גשמים והוזלו הפירות, א"א לפרש שאין ענין זה שייך להוספת המטבע, דמה"ת שיהיה זולא כזה בסמוך להוספת המטבע ולשם מה דברו ממנו כאן, וגם אם הי' מאי שייטי'. אלא בודאי זו סבה להוספה על המטבע, אבל מה טעם הוא להוסיף על המטבע דהיינו לרצות יותר נסכא עבור אותם הפירות, דאדרבה יש פירות טובא וצריך לרצות פחות נסכא עבורם וליתנם אפי' במטבע קטן.

ט) וכן הא דמקשי' שבח לענין נסכא אינו מובן, כיון שהערך נשאר שוה מה לי דשבח לענין נסכא. ואי שבח הוי ריעותא מה ענין חומש. ופרש"י דשבח לענין נסכא הוא ריעותא משום רבית, אמנם אם היה חייב ליתן לו מטבע זו ל"ש רבית כיון שזה מה שחייב, ובע"כ צ"ל שהוא רבית דרבנן, דמטבע גדול יותר נראה כרבית. וי"ל דפחות מחומש אינו ניכר.

י) גם לפ"ז בפיתחו מן המטבע, דמחזיר לו מטבע הפחות, אינו צריך לנכות לו דמי נסכא כמ"ש הראב"ד<sup>39</sup>. אמנם הרא"ש השיג עליו שלא יפסיד המלוה, אבל הא אין זה הפסד רק מחזי כרבית כשהמטבע יותר גדול, אבל הערך הוא שוה.

יא) וצ"ל דהרא"ש מפרש שהוא הפסד לענין נסכא לא רק משום מחזי אלא משום דבאמת שוה יותר לענין שאם יפסל, והוא תמוה מסברא הא מטבע להוצאה עומד ומי חושש שייפסל שוב בזמן קרוב עד שיוציא.

38 וגם בגמ' אין אפשרות זו דהוול נסכא רק מחמת תרעא או טיבעא, דהא אם הנסכא זול אפשר להוריד מחירו ותו לא, ואם צריך לשנות כל סדרי הטבעא אלמא באמת נהיה זול טובא, ואדרבה טבע הכסף אינו כן אלא שדורות הרבה עומד ולפיכך משערי' בי' פדה"ב וכדו'.

39 בתשו' הרא"ש מובא ראב"ד אמנם הדברים שם הם ע"פ תיקון ולא ע"פ כתי', ובחזו"א עד' כ' לפרש ד' ראב"ד אלו, אבל נר' שהם שיבוש דהא בחדושי' ובסה"ת וברא"ש בפסקים מובא כן, ולמה יחפך דבריו, ומה שלא השיג בס' היד אינו קר' כלל כנודע, בפרט שזה ענין התלוי רק בסברא, ודברי הגאונים ורי"ף כרמב"ם, ל"ש בזה השגה.

יב) וגם מוכח לא כן מטעם שנתן לשיעור חומש דאם היה מחזירו לנסכא יפחת החומש לחסרון היתוך, ואם מיירי לענין שאם יפסל ימכרו בתור נסכא, הא שוי הנסכא אינו משום שמתוכו, אלא שמוכרו בתור נסכא, ולו יצוייר שנפסל, היה מוכרו בחנות של נסכא במחיר יותר גדול משהיה מוכר המטבע הקודם. וכל ענין התכה הוא לגבי מטבע זה לבדו אם ירצה לעשות ממנו כלי של כסף צריך להתיכו, אבל כן הוא כל נסכא שהרוצה לעשות כלי מתיכו, ומ"מ יש שער ושווי לנסכא והוא נסכא יותר גדול. וכמו שהקונה קמח יש לו טירחא לעשות ממנו לחם ואעפ"כ כל שמוסיף לו קמח שוה הקמח יותר. ובע"כ שר"ל דמתוך לאיזה סבה.

יג) ואם פיתחו מן המטבע, להרא"ש לכאוף צריך לשלם אפי' בכ"ש, דלא קאמר אלא שהתוספת קטנה אינו שווה לו להמיר ענין המטבע להתכה בהתכה הוא ג"כ טורח, ממילא אין ריוח. אבל בחסרון קטן מ"מ חסר, דלו ירצה לעשותו נסכא אי פעם ס"ס יחסר. אבל בטור ופוסקים מבואר לא כן<sup>40</sup>.

40 ישוב ד' הרא"ש נר' דנינים המטבע משני צדדים, גם כנסכא מה שהוא באמת דבר חפץ, וגם ההסכם הנוסף עליו. דכיון שמשכח"ל זה בלא זה, שיהיה ההסכם במטבע אחר, או שיהיה השווי בו בלי ההסכם רק מצד שהוא נסכא. והוא דומה למי שמחזיק כלי שהיה של מלך, ומצד זה הוא נחשב מאד הרבה יותר ממה שהוא כלי. וחברו מחזיק כלי שהיה של המלך אלא שהוא כלי יותר גדול. אף שתרוייהו מחירים שוה מצד חשיבות שהיו של המלך, מ"מ כיון שהוא ג"כ כלי אין יכול ליתן לו כלי יותר גדול, שאפי' יסור חינו של המלך ס"ס כלי יישאר כאן. ולענין גול בודאי אין נפ"מ, אבל לענין הלואה מצד זה דשוי החפץ הוי רבית. והטעם דאין הדברים סותרים, דמלבד חשיבותו של מלכות הוא ג"כ כלי, וכן זה מלבד חשיבותו להוצאה הוא ג"כ נסכא שהוא דבר חפץ בפנ"ע. ולאכפ"ל דבעליו לא יעשה ממנו תכשיט ומעדיף את שימוש ההוצאה, דה"נ לא ישתמש בכלי המלך כדי שלא ייפסד, אבל שווי מיהא אכא. ומ"מ ע"ז אמר הרא"ש דכל נסכא נחשב דבר חפץ משום דיכולין להתיך אותו, ע"כ יש לחשוב כמה שוין דמיו להתכה.

ובקצרה, שבח לענין נסכא הוא לאו משום דהולך למכרו כנסכא, רק אם היה משתבח לענין שימוש בעליו היה רבית.

אמנם גם זה תמוה דמש"כ הרא"ש דהתכה עולה חומש הוא בחשבון שכל הוצאות ההתכה יבואו מתוך החומש שמוסיף, ולהתיך חומש לבדו אין שווה. אבל כיון שהוא מצורף עם עוד מטבע הרי מתחלק הוצאות ההתכה על כולה, והוא חומש מכל המטבע כולה, ורק חומש מן החומש ייפסד מחמת ההתכה, ויל"ד. וגם כ' הרא"ש "אם היה מחזירו לנסכא" משמע שההוצאה הוא כדי להחזירו לנסכא לא לעשות ממנו כלי. ובסה"ת כ' לעשות גרוטאות.

ואפשר דר"ל שבח לענין נסכא היינו דמטבע גדול כ"כ אפשר ששוה ההחליפו למטבע אחר ע"י התכה והטבעה, ולכן אנשים חפצים בו יותר. וכל שאינו גדול בחומש אין סברא שיוסיף לו מידי לענין זה. וכן אפכא. והראב"ד המובא בשטמ"ק ובסה"ת מו ח כ' להחזירו לנסכא היינו לעשותו מטבע הראשון, והוא כוונתו לשיטתו דאין זה אלא מחזי כרבית, א"כ מחשבי' לו ירצהו להחזיר למטבע ראשון אם ריוח. אבל להרא"ש ק' להתלות דוקא במטבע ראשון דלא ירויח דבר ממה שיחזירו. והט"ז כ' כן מדנפשי' והחזו"א תמה עליו, אבל לדברי הראב"ד הרברים מתאימים. ואף שהראב"ד בחדושו (וכן משמו בסה"ת ובתשו' רשב"א) נתן טעם משום דדרך מטבעות שאינן שוות זו לזו עד חומש. הראב"ד עצמו כ' בחדושו גם את טעם הרא"ש, ואעפ"כ סובר דבפיחת אינו כן. דבפיחת שייך שפיר הני טעמי, אבל אין עיקר הסבה, דבאמת שבח נסכא אינו דין ממון וכן פסיד נסכא אינו דין ממון ואין נפ"מ ממנו רק לענין רבית.

אמנם בדקדוק לשון התלמוד אפשר לפרש פירושא אחריןא: המלוה על המטבע, לשון המלוה על דבר מצאנו בתלמוד רק מלוה על המשכון או מלוה על שדהו. והיינו אדם המלוה מעות לחברו והלוה מסיים לו דבר כשיעור חובו שיכול לגבות ממנו. וע"כ פליגו אם מש"ה יוכל להחזיר לו מטבע הישנה כיון דבשעת הלואה היתה שיעור חובו וסיים מטבע זו לגביה, אף דהשתא טריחא מילתא לגבות ממנה שיעור חובו. אבל בלא שהלוהו על המטבע אף שמואל יודה דמחזיר לו מטבע חדשה<sup>41</sup>.

המלוה על המטבע והוסיפו עליו, הוא מילתא אחריתא מהמלוה ונפסל. אלא כגון שלוח איסר וגזרה המלכות דאין האיסר שוה כמו שהיה שוה אא"כ יעשוהו יותר גדול, אבל האיסר הישן שוה פחות. ולא דנפסל<sup>42</sup>. וע"כ א"ל נותן לו מטבע היוצא ולא מטבע הישן [ואין לדייק מזה דמטבע הישן אינו יוצא, דלישנא דרב נקט, והיוצא מתפרש היוצא בתורת איסר] אף דסיים לו מטבע לגבות ממנו, הא אין זה בשווי חובו. ועיקר שם המטבע הוא ערכו, ואפי' שנוי גדול דהוי כי תרטיא.

וע"ז פרכי' הא זיילי פירי, דכיון דמטבע שהתחייב לו עדיין יוצאת אלא שערכה מועט, הרי זולים הפירות לגבי מטבע זו החדשה, שיכול להשיג בה עכשיו יותר פירות ממטבע שהתחייב לו. ומה שנטל לא החזיר. ואין הזול מחמת ההוספה, אלא ההוספה גורמת זול. וע"ז משני' דכ"ז אסור דוקא היכא דמוכח הכי, כגון שאין שום שנוי בשער הפירות ומ"מ הפירות זולים, אבל אם יש גם שנוי בשער הפירות אין לאסור משום דלא נראה רבית, דהא רבנן הם שקבעו דלעולם פירא הוא דול ויקיר וטבעא כרקאי קאי כמ"ש ריש הזהב, ואין זה תלוי כלל במציאות כמו שנחלקו שם על דהבא אי חשיב פירא או טבעא משום חריפותו או חשיבותו. ודוקא היכא שהוסיפו על המשקל וגם חזי' דאין שום סבה אחרת לשנוי השער או אינו כן. וכן הוא ל' הר"מ דהתוספת היא מחמת הטבעא, ולא שהטבעא השתנה מחמת התוספת.

ודאמר מנכין ל' היינו שמנכה המטבע הישנה ואוכלה, כמו ל' נכיתא. דמנכה לו המטבע שהלוה עליה.

ובהא מבואר תשובתו נותן לו מטבע היוצא ולא מטבע הישן, ואין זה סתירה למה שמחזיר יותר מחומש.

והנה כשמנכין האי יותר מחומש מנכין לו כל ההפרש, והט"ז כ' דמגלגלין עליו את הכל, ותמה החזו"א מה טעם הוא זה. אמנם לכאור' פשוט דהאי חומש ריוח נקי הוא אלא דבלא

41 וכן כ' בתש' הגאונים הרבני תכד' דהמלוה על המטבע לאו דוקא וה"ה לכל הלואה, וכן מוכח דעת הרמב"ם וכן פשוט הר"ף כמ"ש המ"מ ד יא וכן כ' בחי' הראב"ד וכן מביא בשה"ת שהוא דעת המורים האחרונים וכן מביא המאירי בשם המפרשים שלפני חכמי הצרפתים. וכולהו ליתנהו לחידושא דרש"י והתוס' דהלואה כו"ע מודו דמה שנתן יחזיר ואפי' אינו יוצא במישן. אבל לא פירשו כמו שכתבנו דבהלואה סתם שמואל יודה דצריך החדש דוקא ולא יועיל מה שיוצא במק"א.

42 ובשה"ת מו יח כ' ב' דינים הא' המלוה עה"מ ונפסל, והב' "אם לא פסלוהו רק הוסיפו על משקלו", הרי מבואר כמ"ש, ומ"מ בהמשך מביא פרש"י ואינו משיג עליו. ומצינו בשה"ת כזאת שמביא דברי כמה מפרשים.

נתינת דמי היתר א"א להשתמש בו, ודומה לנותן לו כרטיס נסיעה לחצי הדרך דאין כאן כלום עד שאין לו דרך שלמה, ואחר שנתן לו הכל הרי הכל רבית. [רק יל"ע בתפס התוספת דיכול לומר השתא מה שנשאר שוב אינו שוה כלום].

### ב. בין אשראי להקפה

השורש ק"פ לתיאור קניה ללא תשלום – 'בהקפה', משמש בלשון חכמים במשנת אבות ג טז: החנוני מקיף והפנקס פתוח והיד כותבת, שביעית י א הקפת החנות, ובתוספתא ב"ק ז יד גנב ונתן בהקפה (מובא בב"ב עט. גנב והקיף, וברו' שבועות ז' ה' במקיף).

והשם 'אשראי' בענין דומה מוזכר בגמ' בג' מקומות:

פסחים קיג. כל אשראי ספק אתי ספק לא אתי, ודאתי מעות רעות נינהו.

ב"מ סג: מהו דתימא כיון דאית ליה אשראי במתא כעד שיבא בני דמי (לענין הוזהר בפסיקה).

ב"ב כב. הנהו עמוראי דאייתו עמרא למכור בפום נהרא, עכבו עליהם בני מתא, ואמרו לרב כהנא דאית להו אשראי במתא, והתיר להם למכור שיעור חיותם "עד דעקריתו אשראי דיכרו ואזליתו".

רש"י ב"מ שם פ"י שכבר נתן מעות לאחרים שיתנו לו מאותו המין. וכ"מ בריטב"א שהמדובר אפי' נתנו לו משכון, (הרי שהם חייבים לו כי שילם). וכ"פ הרמ"ך בשטמ"ק דאשראי במתא חוב הוא לו (דהיינו שחייבים לו), וכ"נ בד' ר"א מלוניל, וכ"ה בר"מ מלוה טו ו' היו לו חטים חוב אצל אחרים".

הרי לדבריהם אשראי הוא ההיפך מהקפה, הקפה הוא לקיחת חפץ קודם שישלם, ואשראי הוא תשלום קודם שיקח החפץ.

אמנם תשלום קודם שיקח החפץ נקרא בגמ' תמיד ובסוג' שם פסיקה. ולכאורה היה נח לפרש אשראי להיפך, שיש לו אישור לקחת מבלי לשלם, דהיינו הקפה בל' משנה. ולפי' זה לא יהיה ראייה שאם שילם ג"כ לא ייחשב יש לו. אבל באמת בדין לא פ"י כן הראשונים, דוכי מחמת שיש חנוני בעיר שמוכר ללקוחותיו בהקפה יהיה נחשב יש לו, והלא צריך ללכת ולקנות, ומה אכפת לי אם קונה ומשלם או קונה ומקיף, אין טעם שייחשב יש לו.

והנה המאירי ב"מ שם מביא פ"י אית ליה אשראי: "שיש חנוני בעיר שמקיף לו", דהיינו הקפה, אבל מביא שאחרים פרשו שאשראי היינו פסיקה וכן עיקר. והשו"ע יו"ד קעג ז כ' "אפי' יש לו מאותו דבר הקפה ביד אחרים", וצ"ע אם כוונתו לפי' זה, שהרי לא היה משנה מדברי רש"י והרמב"ם בלי מקור, וגם הלשון "ביד אחרים" נראה שיש לו איזה זכות לקחת בהקפה, ולא סתם שיש אפשרות לקנות בהקפה, ומשמע שלא דוקא נקט השו"ע ל' הקפה, ואינו במשמעות שבמקומות אחרים, אלא כוונתו כשא"ר, והכוונה שהקיף להם בנתנו המעות ולא לקח הסחורה.

ובסוג' דב"ב פ"י רגמ"ה ורש"י ור"ח אית לן אשראי, "מכרנו באמנה וצריכים אנו לשהות עד שנגבה חובות שלנו, ואם אין אנו מוכרים סחורותינו במה נתפרנס", וענין אמנה פ"י רש"י

ושא"ר (לעיל אות טז) שהוא נתינת מעות בכדי לקבל פירות. אבל כאן נראה להיפך, שמכרו בהקפה, וקרי ליה אמנה (שהרי אם הכוונה שנתנו מעות כדי לקבל סחורה, אינו מובן, שהרי באו למכור ולא לקנות, ואם הכוונה שנתנו להם מעות, א"כ אין חייבים להם אלא להיפך), ומה שכ' ואם אין אנו מוכרים סחורותינו במה נתפרנס, הכוונה שאר סחורותינו. וקצת תמוה שבאים לעיר זרה ומוכרים בה בהקפה.

ובדברי רש"י "אם לא ימכרו במה יתפרנסו", מבואר חדוש גדול, שכיון שצריכים להתעכב עד שיגבו חובם, מותר להם לסחור בינתיים מחמת עצם זה שמוכרחים לשהות כאן, וכ"כ ברמ"ה שה"ה כל צורך שמעכבם להישאר כאן, מתיר להם לסחור כאן.

אמנם הר"מ שכנים ו' י' פי' "אשראי" האמור בב"ב: "ואם יש להן מלוה בעיר מוכרין כדי פרנסתם אפילו בלא יום השוק עד שיפרעו חובן וילכו להן". וכן העתיק השו"ע חו"מ קנ"ו, וכ' הסמ"ע כב' ונתה"מ כב' ששני הפירושים אמת, בין שיש להם מלוה בעיר שהם חייבים, בין שחייבים להם, יכולים לסחור בינתיים.

וגם דברי הרמב"ם מחודשים טובא, דמה בכך שיש להם מלוה בעיר, וכי מחמת זה יותר להם לסחור בעיר, ומי שלוה כסף צריך להחזירו, ואיך זה מתיר לו לסחור על חשבון הסוחרים המקומיים. וא"כ כ"א ילוה כסף ויותר לו לסחור שם. וגם בגמ' התיירו לסחור "כדי חיותיכו" ולא כדי החזרת המלוה.

והיה נראה לפרש ענין האשראי, על פי הכתוב השלישי, הוא המאמר בפסחים שם: "כל אשראי ספק אתי ספק לא אתי, ודאתי מעות רעות ניהו". שמובא במפרשים בכמה מקומות בהקשר למלוה, לומר שכל מלוה ספק אם יפרע (עי' למשל שו"ת מהרי"ו סי' קנ"ג, ועוד רבים).

ובאמת אינו מובן, דהלואה ניתנה לגביה, ולא מסתבר דמחמת שלפעמים הלוה פושט רגל נחשב ספק אתי, ועכ"פ בכל מקרה שאין מדובר בסכום או באדם שההלואה יכולה להביאו לפשוט רגל, למה יחשב הדבר כספק? וביותר, למה יחזיר מעות רעות, ואם סיכמו שיחזיר במעות יפות למה יתן רעות?

והנה הלשון 'אשראי' הוא כמו 'אישור' בלשוננו, ובל' חכמים 'אשרתא' הוא קיום השטר (ובגיטין סב. אשרתא הוא הסכמה לקנין. ורבינו בחיי דברים כט' יח' פירשו כמו שרירות לשון חוזק וגם רש"י כתו' פה. כתב לשון חוזק כמו יישר כת, וכן פי' בגיטין לד. הלשון "אשור" לשון חוזק, ובכתו' י: מאשרן מחזקים), שמאשרים נכונותו. ובאמת בגיטין יד. אמרינן "רב ששת הוה ליה אשרתא דסרבלי במחוזא", ופרש"י: "הקפה שנתן סרבליים באשראי לתת לו המעות לזמן קבוע", הרי ג"כ מפרש בל' הקפה, אבל הוא מהופך, שהבטוי "הוה ליה אשרתא", (כמו "יש לו אשראי" בב"מ ובב"ב שם), אינו שלקח בהקפה, אלא שנתן בהקפה.

ואמרו שם שר' ששת שלח לר' יוסף בר חמא להביא את האשרתא דסרבלי, ושאין ראוי שיהיה האחריות על ריב"ח השליח, אלא על מקבלי האשראי, שהם עבד לזה לאיש מלוה. והבינו המפרשים שהלך ריב"ח להביא את הכסף, ולכן נחשבים לזה. אבל התוס' שם דנו אם יכול לומר אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר, ולא יכלו הבאים אחריהם לפרנס דבריהם (עי' מהרש"א ופנ"י) הלא אין שם פקדון אלא הלואה. ומהר"ם כ' "שהיו בידם סרבליים



והיו מחויבים ליתן לו הסרבלים לזמן מיוחד והוי דומה לפקדון, ואינו מובן, אם שילם על הסרבלים אין כאן פקדון וגם לא עבד לזה, ואם היו סרבלים שלו למה הוא אשורתא, וגם למה כתב 'דומה לפקדון'?

מכל זה נראה שענין אשראי הוא שבעל הסחורה מביאה לסוחר שימכרנה, והוא מה שנקרא בזמננו 'סוכן', שאין בעל השדה או האומן שעושה כלים יכול תמיד להגיע לכל הלקוחות שבכל המקומות. כגון ר' ששת שהיו לו סרבלים, לא היתה לו דרך למכרם במחוזא (או משום שהיה סומא), ולכן הביא לסוכן מקומי שימכור לו סרבליו. והסרבלים מופקדים אצל הסוכן ועומדים למכירה, ואין הכוונה שהסוכן הוא רק שליח למכור ומקבל אחוזים (קומיסיון), אלא הוא המוכר ואינו נותן לבעלים אלא מה שסיכמו, אלא שאינו משלם מראש על הכל, ולכן נותן אחוז יתר גדול, והוא כמו ההסדר שיש למוצרים בפיקוח עם החנויות בזמננו. שלוקחים כמות גדולה, ומה שלא נמכר מחזירים. ור' ששת שלח את ריב"ח לקחת את הסרבלים שנתרו, ואולי גם את הכסף על אלו שנמכרו.

ונראה שמזה נגזר שם אשראי לכל מי שיש לו הסדר של הקפה, שסתם הקפה אינה ע"י שיש ריוח מזה למוכר, אלא שמשכים לעשות חסד, או להרבות לקוחותיו. אבל כשיש לו הסדר של הקפה נקרא אשראי על שם האישור והרשות שיש לו שעושה כך בדין. בד"כ הוא באופן הנ"ל שמקבל כדי למכור, וגם בכל אופן שסיכמו במפורש על האשראי, כגון שקונה הרבה, או שיש למוכר איזה ענין וריוח לסכם עמו ע"ז.

ומש"כ הר"מ בסוג' דב"ב שיש להם מלוה בעיר, אין הכוונה סתם שלקחו הלואה מגמ"ח בעיר. אלא שלקחו הרבה סחורה כדי למכור (כי לא רצו להוביל סחורה ממרחקים), ואינם יכולים עכשיו לעזוב (ולהוביל עמם הסחורה למרחקים), אלא מוכרים עד כדי חיותיהו, עד שיתפרנסו ממה שלקחו ולא יפסידו (כי המחזיר את הסחורה בלי למכור בודאי משלם איזה קנס, שאין הנותן אשראי נותנו סתם ומסכן סחורתו שתתקלקל ושיעבור יום השוק). וכע"ז ברי"ד ב"ב שם שמוכרים עד כדי שיחזרו להם הוצאותיהם.

וגם בסוג' דב"מ יל"פ שיש לו אשראי במתא, שפסקו עמו לספק סחורה, ויש לו דרך להשיגה, שיש לו הסדרי אשראי עם ספקים אחרים שיכול לילך עכשיו לבתיהם ולקחת ולספק. ואעפ"כ לא נחשב יש לו כי מחוסר גוביינא, כי באמת אין לו אלא שקל להשיג. ונראה שכן מפרש הרמב"ן ב"מ עב: שכ': "ואף על פי שאין לו מעות בשעת הלואה יכול הוא ליקח פירות באשראי כיון שיצא השער". (ואף שע"ז גופא אמרו בסוג' סג. שלא מועיל שיכול לקחת מאחרים, היינו בלא יצא השער, שאין זה אלא הסדר אשראי שלו, אבל אם יצא השער וכולם רוצים לתת באשראי, אמרי' עב: דאי לית ליה יזף מלקוט חבריה. וכן בתוס' עה. במוכרי ביצים של יוצר).

וגם המאמר בפסחים אינו מדבר על הלואה אלא על הסדר אשראי, שאין לדעת אם באמת תהיה מכירה או שמא לא יצליח בעל האשראי למכור, וגם כשימכור לא ידוע איזה מעות יתן, כי כנראה ההסדר הזה לא היה כמו הלואה שמתנה עמו איזה מעות בדיוק יחזיר כמו שקיבל, אלא רק מתחייב לערך הסחורה וזה יכול להיות בכל מיני סוגי מעות.

הרי אשראי הקפה ופסיקה, שלש ענינים נבדלים.

ולשון הקפה צריך ביאור, ומוסף הערוך כ' "הקפה בהוראת סבוב ועגול, ועוד בהשאלה ענין הליכה בסחורה וסביבות לקנות או למכור מה באמונה", ואינו מחוויר כלל איך קישר הדברים. דאטו מכירה בהקפה היא רק למי שהולך סביב סביב.

והנה הלשון הקפה במובן זה נדיר בד' חז"ל, ובד"כ הקפה פירושו אדם או חפץ הנמצא או מתהלך סביבות הדבר או המקום (בתורה בהקפת הראש, ובנביאים בכמה מקומות הקפת העיר וכדו'), וגם קוף המחט נגזר מזה, וכן סל נקרא קופה בלשון חכמים, שהיא מקיפה מה שבתוכה), או קירוב של ב' הפצעים (משנה גיטין ט' ו' לגבי מלים קרובות בשטר, משנה זכחים ו' ה' לגבי הצמדת ראש הקרבן למזבח, משנה תרומות ד' ג' לעשר מן המוקף, בכורות מה. מקיף פרסותיו, תוספתא כלאים ב' ה', ביצה לב: ועוד). וכנראה הקשר ביניהם הוא שהנמצא אצל היקפו של חפץ הוא בעצם צמוד אליו.<sup>43</sup>

ובקדושים מ. אמרי' אין מקיפין בחלול ה', מאי אין מקיפין, מ"ז אמר שאין עושין כחנוני, מב"ד אמר לומר שאם היתה שקולה מכרעת. ופרש"י "שאם היתה כף המאזנים שקולה ויש באחד העונות חילול השם מכריע את הכף לחובה והאי מקיפין לשון עיוני כמו אין מקיפין בבועי (חולין דף מו: ) אקפינהו ואידמו (שם דף נ) שמקריב זו אצל זו ומעיין אם דומות".

43 לפ"ד אמו"ר בספרו על לשון הקדש משמעות האות ק היא מקום קיום הדבר, ומשמעות האות פ היא הפנימיות, ולכן צירוף האותיות האלו ענינו החלק החיצוני של המקום או החפץ. ולפ"ז נראה שגם המונח היקף אין עיקר ענינו הסיבוב, אלא ההיצמדות לחלק החיצוני, וזה עיקר ענין הקפת הראש, שכשחותך נצמד לגבול הגוף, וגם היקף שבנביאים הוא לשון מצור, שנצמדים לגבול העיר, או סתם אויבים הנצמדים לאדם. וזה גם ענין 'מוקף' שבמשנה שהוא קירוב והצמדת החלק החיצוני. ונראה שגם לשון נוקף אצבעו שבחז"ל שענינו שריטה קטנה באצבע, אינו לשון חיתוך אלא פגימה בחלק החיצוני (כדלעיל אות ו' שהמקום והפעולה הנעשית בו יש להם שם אחד).

ואמנם המפרשים בישעיה יו ז פירשו נקף זית לשון כריתה, וסייעו מישעיהו י לד ונקף סבכי העיר בברזל, וישעיהו כט א ספו שנה על שנה חגים ינקפו. אבל תמוה לפרש לשון חיתוך על חגים, ומתאים יותר מלשון תקופת השנה שחוזרת ומקיפה, ובאיוב א ה הקיפו ימי המשתה, והוא כמו שנה על שנה, החגים חוזרים ובאים. וגם נוקף זית אין ענין הכתוב שם כריתה, אלא הבורדים הנותרים אחר המסיק. ויותר נראה שגם נוקף זית הוא כמו המעמיד מצור על העיר, שמכחו מבחוץ ונצמד אליו עד שנופלים לארץ, ודומה לו תוקף או מתקיף (בהגהת ערוך מקשר נקף עם נגף, אבל ל"נ כי נגף ענינו מגפה). וכך גם עושים בסבכי העיר כשעובר בהם הצבא, רומסים אותם בברזל (ואולי הוא מנקפי היגי בב"ק ק"ט). והנותרים הם זיתי ניקוף (חלה ג ט ועוד). וע"י פאה ח ג שאין דרך לעשות מזיתי ניקוף שמן, ופי' המפרשים משום שהם מועטים, ואינו מובן הלא כ"א עושה שמן כפי צרכו בין מרובה בין מועט, ואפשר לומר שזיתי הניקוף מוכים המה, ונפגמת קליפתם החיצונית מחמת ההכאות שהוכו עם העץ פעמים הרבה ולא נפלו עדיין, ולכן שמנם גרוע. ויהיה כמו נוקף אצבעו. וע"י רא"ש פאה שם שכ' זיתי ניקוף שלא נגמרו לשמן, ויל"פ שאלו שלא נפלו ע"י ההכאות זה מוכיח שאינם בשלים מספיק (והגר"א בשנו"א פאה ז ב פי' ע"פ הספרי שחסידים הראשונים היו חובטים פ"א והשאר לעניים, ונקראים ניקוף ע"ש החבטה. ולי' חכמים עני המנקף יל"פ שאוסף זיתי ניקוף). ובתוספתא חולין ג כד ביצים נקופות, היינו שהוכו בקליפתם החיצונית. וגם הלשון קליפה עצמו ענינו ההיקף, ותוספת הל' היא משום שהשם קליפה הוא אפשרות ההפרדה בין הפנימי לחיצון. ובשבת סב: נקפים נקפים, הוא פגיעה בחלק החיצוני של העור.

ולכאורה תלי תניא בדלא תניא, שהקפות אלו הוא לשון קירוב ב' חפצים, ואמנם שם נעשה לשם עיון, אבל אין זה הגורם לשימוש 'הקפה' כמו בדוגמאות הרבות שהובאו לעיל. וגם אינו מובן סו"ס איך מתבאר מזה למה הכף מכריעה לצד אחד, ומה זה שייך להא שאין מעיינים.

ואפשר שאין כוונת רש"י עיון מלשון התכוננות העין, אלא מלשון עיון המאזניים, שגם זה נגזר מלשון 'עין בעין', כמו ב' העיניים שהם זו לצד זו באותו צורה ומקום, והוא כמו 'מקום שנהגו לעיין' בב"ב פט, שהיו משוים הסחורה למשקלות בדיוק כדי למכור. לאפוקי מקום שנהגו להכריע, שמוסיפים קצת עד שמוכרע. כך בחילול ה' נוהגים ב"ד של מעלה שאין סומכים על העיון, ואפי' אם שניהם שוים, כיון שיש חילול ה' מטה כלפי דין. וממילא ההקפה היא באמת השואת וקרבת ב' החפצים, אלא שלגבי מאזניים הכוונה שיהיו באותו גובה, ואין זה עיקר הענין. (ולפי רש"ר הירש, הקוף נקרא כן, משום שענינו הוא שדומה לאדם, וכאילו המסתכל מעיין ומקיף בינו לבין אדם).

ובאמת במשנת אבות במאמר רבי עקיבא אין ההקפה מתייחסת ליותר על התשלום המידי, כי כך אמר: החנוני מקיף והפנסק פתוח והיד כותבת. הרי שיש כאן כמה שלבים. ונראה שכוונתו שהקב"ה יושב ומודד מעשי בני אדם, ואף שאינו גובה מהם תשלום מיד, מ"מ בעת המעשה עצמו הוא כבר מודד ושוקל המגיע ע"ז, ורושם הדבר וכבר נוצר החוב.

ולפ"ז עיקר הוראת מקיף הוא מדידת החנוני (השוואתו והצמדתו את הסחורה למשקולת שבצד השני), שבמקום לקחת תשלום ולפטרו, הוא פוטר הלקוח ע"י מדידה ורישום. ואחרי שמקיף הוא רושם ופוטר.

### כא. רישנא ופרדישנא

אחרי הדברים והאמת האלה בא סנחריב מלך אשור ויבא ביהודה ויחן על הערים הבצרות ויאמר לבקעם אליו (דברי הימים ב' לב') האי רישנא להאי פרדשנא אחרי הדברים והאמת (אחר מאי) [מאי אחר] אמר רבינא לאחר שקפץ הקדוש ברוך הוא ונשבע, ואמר אי אמינא ליה לחזקיה מייתינא ליה לסנחריב ומסרנא ליה בידך, השתא אמר לא הוא בעינא ולא ביעתותיה בעינא. מיד קפץ הקדוש ברוך הוא ונשבע דמייתינא ליה שנאמר (ישעיהו יד') נשבע ה' צבאות לאמר אם לא כאשר דמיתי כן היתה וכאשר יעצתי היא תקום לשבר אשור בארצי ועל הרי אבוסנו וסר מעליהם עלו וסבלו מעל שכמו יסור. אמר רבי יוחנן אמר הקדוש ברוך הוא יבא סנחריב וסיעתו ויעשה אבוס לחזקיהו ולסיעתו (סנהדרין צד:).

ודמיה האי שמעתתא למילי דתמיהה ולית דפתר להו. והמלות: "האי רישנא להאי פרדשנא אחרי הדברים והאמת מאי אחר אמר רבינא" אין להם שום מובן וקשר בין זו לזו. רש"י פירש האי רישנא להאי פרדשנא, בלשון שאלה 'וכי מביאין דורון כזה לאדון כזה? וכי מפני שהאמת בחזקיהו בא סנחריב?'.  
 שהאמת בחזקיהו בא סנחריב?.

ומשמע שמפרש רישנא דוורון פרדשנא אדון, אבל לפי הפרסית כ' הערוך שפירושו להיפך, שרישנא הוא אדון ופרדשנא הוא דוורון, וא"א לפרש 'אדון כזה לדוורון כזה'? וגם אינו מובן מה השיב רבינא, וכנראה לכן הגיה רש"י: "רבינא אמר מאי אחר הדברים והאמת", (ולפ"ז יש למחוק גי' שלנו: "אחרי הדברים והאמת (אחר מאי) [מאי אחר] אמר רבינא"), אבל לא נתבאר כיון שלא השיבו לשאלה ראשונה, למה נקט ל' 'רבינא אמר' דמשמע שנאמר לעיל תירוץ כל שהוא.

והנה בשלהי הפרק הקודם (דברי הימים ב' לא') כתיב: ויעש כזאת יחזקיהו בכל יהודה ויעש הטוב והישר והאמת לפני ה' אלהיו (דה"ב לא' כ'), ולכן יל"פ שהנאמר בפל"ב "אחרי הדברים והאמת", הכוונה למה שנאמר לעיל שעשה חזקיהו הישר והאמת.

ואפשר להציע שפתגם זה לא נאמר בתמיהה, אלא כהסבר, והגירסה הנכונה היא 'דישנא' ולא 'רישנא' (כגי' הערוך ותשו' הגאונים הרכבי ש' וכן הוא בילקוט מלכים ב' רלה' וכן גי' הרבה ראשונים הראשונים כגון התשב"ץ ג' שלא' סה"י תרצג', וכן יעב"ץ תשו' עט' ועוד), וענין הפתגם הוא בחרוז שעליו בנוי, כמו שאומרים "מתאים הדוורון לזה האדון", כך מתאים הבא 'אחר האמת' למי שעשה 'הישר והאמת'. לאמור שחזקיהו נפעל כפי מדרגתו בכל זה, ולכן הוגן וניצל.

ו'פרדישני' בב"מ עא. הוא דוורון או סבלונות ששולח לחברו לאות כי סיים עמו העיסקה, וכזה נחשב שנעשתה העיסקה ואינו חוזר בו. ואולי היה המנהג שלכל אחד היו שולחים לפי ענינו ובהתאם לעיסקא שעושים עמו, וכך היה זה גומר הקנין, ולזה יאה הפתגם האי דישנא להאי פרדישנא. שמתאים לפי העיסקה, וכיו"ב בתשובות הגאונים הרכבי ש': 'דשנא ופרדשנא – פרעון זה לפעולה זו'. ומצאתי גם בפתחתא לאיכ"ר דנירון 'ערק ושדר פרדשנא לביתיה ואיגייר', ויל"פ שהעורק ועוזב את עמו (ובזמנם היו מצויים רבים כאלו), היה מנהגו להשאיר למשפחתו דוורון וחלק טוב להותיר להם מעמלו, כמו תשלום מזונות של המגרש אשתו.

ורייטב"א לע"ז פי' דוורון נקראת דישנא והנוטלין אותה פרדשנא, משמע שהבין שדישנא הוא לשון דבר דשן, והנוטלים נקראים על שם נטילתם. אבל לכאורה הוא קצת דחוק, דמשמע שלא מדובר בענין מהותי שיש לקרוא את הנוטל על שמו. והערוך פירש שדישנא הוא האדם הדשן והגדול בממון. ופרדישנא הוא הדוורון, וזה מתאים לאמור ששלחו פרדישנא, אבל לא לפתגם שלפנינו.

ואפשר שבאמת שתי הלשונות הולכים על הנשלח, ופרדישנא הוא כינוי פרסי למין הדוורון והסבלונות המורה על עיסקה, ואילו דישנא הוא בלשון עברי וארמי מורה על דשנות וחשיבות הדוורון, והיה מורגל בפייהם האי דישנא להאי פרדישנא, כמה דשן ושמן וראוי זה הדוורון (אות הוא שעשו עיסקה גדולה, או שלב הנותן רחב. או אם אין יודעים על איזו עיסקה הולך הדוורון, הדמים מודיעים).

ולכן מתאים פתגם זה רק במקרה שהדוורון שמן, אבל אם הדוורון צמוק ורע, לא היו אומרים כן. והכי נמי, מפני מה זכה חזקיהו לכל המתואר בריש פרק לב'? משום 'אחר הדברים והאמת', מפני ש'עשה הישר והאמת' כמוזכר ספ"א, וגם לשון המקרא הוא כמו לשון נופל

על לשון שמזכיר האמת שעשה, ולאחר מכן תולה הסיפור ב'לאחר האמת'. (ואולי יש קשר גם למקרא הדומה מאד למובא כאן מישעיה יד', והוא בישעיה י' ודרשוהו בסמוך ממש, ונאמר בו: והיה ביום ההוא יסור סבלו מעל שכמך ועלו מעל צוארך וחבל על מפני שָׁמֶן, והשמן הוא חזקיה וישראל כדבסמוך, הרי שהוזכר כאן ענין הדשן ומנתם הדשנה של חזקיה ודורו).  
 ורבינא שהיה שואל 'מאי אחר' יש לומר שהולך על פסוק מאוחר, והוא האמור שם ט' "אחר זה שלח שנחריב מלך אשור עבדיו...", ואין הרגילות לכתוב 'אחר זה' או 'אחר הדברים' באמצע הפרשה, שהרי כל הענין סמוך זה לזה, ומשמע שהתרחש משהו שרק אחריו שנחריב הגיע. ועל זה ביאר שמעשי חזקיה המתוארים בפסוק הקודם, היו הגורם לביאת שנחריב, דכתיב: "ויתן שרי מלחמות על העם ויקבצם אליו אל רחוב שער העיר וידבר על לבבם לאמר: חזקו ואמצו אל תיראו ואל תחתו מפני מלך אשור ומלפני כל ההמון אשר עמו כי עמנו רב מעמו: עמו זרוע בשר ועמנו ה' אלהינו לעזרנו ולהלחם מלחמתנו ויסמכו העם על דברי יחזקיהו מלך יהודה: אחר זה שלח שנחריב מלך אשור עבדיו...", כאומר, אחרי שחזקיהו סמך רק על ה' לבדו, שלח שנחריב מלך אשור, ולכאורה הוא בהיפך? התחזקותו הגנה עליו מפני מלך אשור, ולא להיפך. ועל זה ביאר רבינא, שהתחזקותו הביאה לו את כילוי ממלכת אשור ושתשמש לו כאבוס (דהיינו שבהמות וחיות ירושלים ניוזנו מהפגרים ומהשאריות של מחנה שנחריב כמתואר בנביא).

### בב. אבנים המקורזלות

בכמה מקומות הזכירו חז"ל אבנים מקורזלות:

תנו רבנן שלוש אבנים מקורזלות מותר להכניס לבית הכסא. וכמה שיעורן? רבי מאיר אומר: כאגוז, רבי יהודה אומר: כביצה (שבת פא. סוכה לו:)

פורסין מחצלות על גבי אבנים בשבת, באבנים מקורזלות, דחזיין לבית הכסא (שבת מג. ביצה לו:).

הרי בג' אבנים כאלו ניתן לקנח בבהכ"ס, ובסוג' דמג. נר' שרק אבנים כאלו ראויות, ואחרות אינם ראויות.

ויש בביאור ענין זה נפ"מ לדינא, אחרי שלמדו מכאן אחרונים מה הוא המספיק לקינוח ונקיות.

מה ענין אבנים אלו? פירש רש"י בשבת ובסוכה אבנים מחודדות בקצה אחד, וכ"פ ריבב"ג והמ"מ שבת כו ד. ורבינו יהונתן שבת שם פ"י להיפך, דמקורזלות הן עגולות או חלקות דאל"כ היו מזיקין אותו.

מיהו בפסחים מז: אמרינן:

אחרישה לא ליחייב הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור? אמר רב פפא בר שמואל באבנים מקורזלות, ראויות לכותשן, וכתישה ביום טוב מי שרי? ראויות לכותשן כלאחר יד, בצונמא.

והתוס' בסוכה ובפסחים שם דחו פרש"י, והוכיחו משם שמקורזלות פי' רכות שראויות לזריעה אבל לא לכיסוי, ולגבי בית הכסא נמי מתוך שרכות נוחות לקינוח.

וכתבו תו' שכן יסד הפייט: "אשישת שלוחתו בקטב תלה אשישות להניין בתיחוח קירזולה". ועי' כפ"ת ש"כ: "דברי הפייט לא ידעתי כונתו באיזה ענין מדבר אמנם ראיית התוס' היא מדסיים הפייט כתיחוח קורזולא לא (אולי תיבת 'לא', ט"ס?) משמע דקירזולא היא אבן רך שנעשה תיחוח".<sup>44</sup>

אבל עדיין הדברים צ"ב, מה היא אבן רכה, ואם אבן מתפוררת, זו בודאי לא נוחה לקינוח. וכדאמרו שבת שם אבל לא את הפיס, ופי' רבינו יהונתן: "כמו שקל פיסא רגבי עפר הואיל ומיפרכא לא חזיא לקינוח".

והמאירי שבת שם פי' "שיהו מקרזלות כדי שיהו ראויות לקינוח ומ"מ הפס ר"ל פיסת רגבים שקרובה להתפרך אפי' היתה מקרזלת בצורתה אסורה לטלטל". הרי פי' שמקורזלות הוא ענין צורה, ולא פי' איזה צורה.

ובאמת סוג' דפסחים שם נר' תמוה, שהעמידו חורש תלם באבנים מקורזלות, ואמנם הנושא שם הוא אוקימתא כל דהוא להתחייב לאוין, ועדיין המציאות צריכה להיות מובנה, איך אפשר לזרוע ולחרוש באבנים. ולא עוד אלא שפרכו שם והא חזיין לכתשה, ופי' כתישה כלאחר יד. ואבנים המוכרות לנו א"א לכתשם לא כלאחר יד וגם לא במלאכת מחשבת, וצריכים כלים גדולים כדי להפוך אבן לעפר כפטיש יפוצץ סלע. ולמה פשיטא למקשה שאבנים אלו חזיין לכתשה ביו"ט. ונראה מזה שאבנים מקורזלות עשויות אבן הנכתשת כמו אבן גיר. ואולי משמעות נפות האבנים האלו לענין קינוח, היא שע"י הבליה מקבלות צורה עגולה, כי נשחקות במהירות. אבל אין הכוונה לאבן גיר ממש, שהרי א"א לחרוש באבן גיר.

והנה בתוספתא שבת יג יז צרור המקורזל כאגוז וכו' נוטלו ומקנח בו את רגליו. מבואר שמקורזל הוא באמת ענין שבצורה, ולכן גם צרור, שאינו אבן אלא גוש קרקע קשה וצָרוּר, דינו שוה. וכן הא דשבת מג וביצה לו שפורסין מחצלת ע"ג אבנים מקורזלות, כנראה הכוונה שלא יפסידם הגשם, כענין הסוג' שם, שהרי אבנים אינם מתקלקלות בגשם, ואדרבה מתנקות על ידיו.

ועצם זה שהיו מקנחים בצרור, מבואר בשבת פא. ג"כ (ושם פב. דנו אם עדיף מחפצים אחרים). ושם אמרי' שהרצה ליפנות ואינו יכול ימשמש בצרור (השרירים של המעי הגס הם שרירים טבעתיים, דהיינו שיש בהם פעולת שרשרת – גם בלתי רצונית – של כיווץ והרפיה. וגם מתיחה מלאכותית של השריר, דהיינו ע"י חפץ חיצוני, יכולה להתחיל את פעולת השרשרת של כיווץ והרפיה העוזרת לשחרר את המעי).

44 הוא פיוט מר' שלמה הבבלי, המתאר מעשה בראשית, נד' בקונטרס הפיוטים בסוף מחז"ו ע"י ח. בראדי. (וגם התו' עה"ת ריש בראשית מביאים מפיוט זה), לשונו קשה מאד להבנה. ואולי כוונת המשפט הנ"ל, ע"פ המתואר שגן עדן הצמיח גלוסקאות, וזה "אשישות להניין", ו"תיחוח קירזולה" הוא מהאדמה הרכה, והבינו שתיחוח וקירזול כפל לשון הוא. אבל לא נראה שם שיש קשר לאבנים. (ויותר נראה שהפייטן נקט ב' מושגים אלו משום שזכרו יחדיו בסוגיית פסחים מז, וכוונתו מכל סוגי הקרקע המוזכרים שם בהקשר לחרישה, גדלו האשישות בעדן גן האלהים בלי חרישה וכלי מלאכה).

ולאידך מצאנו ג"כ צרור שתכונתו ממש כאבן, ע"י סנה' עז: זרק צרור בכותל וחזרה לאחוריה והרגה, ובירוד' מו"ק א ד בונה כדרכו אבן ע"ג צרור וצרור ע"ג אבן, וכן בויק"ר י ג שבונים מצרור ואבן, וע"י תנחומא בשלח ב שמרע"ה חקק בצרור 'עלי שור'.<sup>45</sup> וכנר' זו כוונת חושי הארכי בש"ב יז "וסחבנו אותו עד הנחל עד אשר לא נמצא שם גם צרור", וע"י תוספתא שבת ח' כב' "צרור אבן", נראה שהוא דבר אחד כי שיערוהו שם במשקל. וגם מהאמור סוכה מב. צרור וזורקו אגוז ונוטלו, נראה שאינו סתם חתיכת עפר, כי גם תינוק בן יומו יבדיל בין עפר לבין אגוז. ובודאי אינו שיעור של דעת.

והנה מצאנו סלע שפירושו אדמה, בתוספתא דב"ב רפ"א: "ר' יהודה אומר בסלע הבא בידו זה חופר בארו מיכן וזה חופר בארו מיכן זה מרחיק שלשה טפחים וסד בסיד וזה מרחיק שלשה טפחים וסד בסיד", (ובב"ב יז. מית' לה כהלכתא בלא יחסו לר"י, וע"י דק"ס). וע"ש בחזון יחזקאל שפי' שהכוונה אדמה רכה ביותר, וסלע בל' סגי נהור נקט, ונראה לכא' תמוה ודחוק. ויותר נראה שהוא סלע רך כמו סלע גיר, וכן בתוספתא שם פ"ו לענין כוכין דנו אם בסלע הבא בידיים יחפור יותר, כנראה מכיון שקל יותר לחפור בו יכול לעשות בו יותר. ואין הכוונה שבא בידיים ממש, שהרי אפילו באדמה אין דרך בני אדם לחפור בידיים חשופות. אלא הכוונה ע"י כלי קטן הניטל ביד, ולא ע"י הכאות בקרדומים וגרזנים, שאבן גיר ניתנת להיגרר במגרה.

אמנם נראה באמת דסלע אינו דוקא אבן, אלא כל הר או גוש גדול הוא סלע כמו סלע שביקש עוג לזרוק המוזכר במתני', שלא היה אלא הר כפי האמור ברכות נט: וכן במתני' דכלאים פ"ז מ"א אמרי' שמברין הזמורה בסלע והיינו ע"כ אדמה קשה כמ"ש בפיה"מ לר"מ וכן בירושלמי הוסיפו בסלע קשה והיינו אדמה קשה.<sup>46</sup> ובערלה ב א אילן שנעקר והסלע עמו הכוונה לגוש האדמה שיונק ממנו. ע"כ גם אם יסוד השם סלע הבא בידיים הונח על אבן גיר ודומיה, הרי שפיר יכול לכלול כל אדמה קשה כסלע, וכך גם לגבי אבן, ואף אבנים מקורזלות אין הכוונה דוקא אבן, אלא גם צרור קשה עד שהוא כאבן כדוגמאות שהובאו לעיל. ולכן חרישה באבנים מקורזלות הכוונה אדמה קשה מאד שכשחורש אינה מתפוררת וא"א לקיים בה מצוות כיוסי, אלא כשעובר תלם המחרשה יוצאים גושים קשים מאד מב' צדיה, אבל לא פירורים ועפר. אבל יכול לכתשו.

ובביאור הכינוי "מקורזלות", מצאנו ב' פירושים סותרים כדלעיל, אם מחודדות או מעוגלות, וגם הערוך וארחות חיים שסג הביאו ב' הפירושים, ורש"י בשבת פא. פי' ביקוע, (ערוה"ש יו"ד קכא ט כ' שהכוונה רכות), ואעפ"כ פי' שם מג. מחודדות. ומזה נראה דב' הפירושים

45 וע"י ב"ר פח ב שר האופים צרור נמצא בגלוסקין שלו. ובאמת המצרים הקדמונים היו מתפחים לחמם ע"י אבן נתר, אולי מחמת החום לא היה להם מצוי כ"כ לפתח מחמצת. ולכן היה יכול להיות מצוי בלי השגחה שישאר מן האבן בלחם. וע"י טבו"י א ד "צרור שבכוכר".

46 הדרך אמונה פ"ו ה"ח בבה"ל כ' דהרמב"ם לאו דוקא והכוונה אבן שנעשה מהתקשות העפר, והוא תמוה, והא דקרי ליה בירושלמי צונמא הרי גם קרקע קשה נקראת צונמא, שענינם שווה. ע"י נדה ח: נמק"י ב"ב יד: מרה"פ סוטה ט ה.

האלו אינם פ' המלה מקורזלות, שא"א לב' הפכים להתפרש ממלה אחת, אלא ששניהם נובעים מפ' המלה הנכון.

ובאמת במציאות אין כ"כ סתירה, ברור שבכדי לקנח צריכים שלאבן תהיה צורה מסויימת לא עגולה מדי ולא חדה מדי, כי א"א לקנח באבן שטוחה, כיון שצריך להכניסה לסדקי הגוף, וכמובן גם לא במחודרת מדי שלא יפצע. ולפי זה מקורזלות הוא שמופרדות ועומדות לעצמן, להבדיל מאבנים גדולות מדי או מרוסקות מדי וחדות, עומדות הן לעצמן ונראות כאגוז או כזית או כביצה.

והנה בשבת שם אמרי' על אבנים מקורזלות שהכין לבהכ"ס: "ירדו עליה גשמים ונטשטשו מהו, אמר ליה אם היה רישומן ניכר מותר". ופי' רש"י והמאירי שניטשטשו לכלוך שעליה ועי"ז נעשית מוקצה, אבל רי"ף ור"מ ורבינו חננאל (מביא פירושם גם רבינו ירוחם תא"ו יב יג) פי' ירדו על האבנים גשמים ונשקעו בקרקע, ומביא המאירי כן בשם גדולי הפו' וכותב שהוא פירוש זר. (ועי' רי"ד מה שפירש). אבל גם פי' א' תמוה לכאור', דאם האבן ראויה לקינוח ונתייחדה לזה, מה צריך שתהי' מלוכלכת. וכפי' הרי"ף ודעמי' א' ג"כ בשכל טוב בשלח טז.

והיה נראה לומר שלא אמרו שדוקא אבנים מקורזלות ראויות לקינוח, אלא בשבת, שסתם אבנים הם נתונות באדמה ויש בהוצאתן גם משום חורש ועוד מלאכות, והמקורזלות הן הנפרדות ועומדות. ובשבת רק אלו חזיין ואין הנדון בהם אלא משום מוקצה ויחוד, אבל מלאכה דאורייתא אין בהם. משא"כ בחול יכול לעקור אבנים מן האדמה כפי צרכו. ולכן כשירדו גשמים וניטשטשו כבר נחשב כמחוברות לקרקע ויש בעיקרתן משום חורש.

וממילא אין ראייה כלל לענין שיעור הנקיות, דאפשר שפיר שהיה מנקה עצמו אח"כ בביתו במים או ברוק או בסמרטוט, ואין הנדון כאן לקנח עצמו ולהתפלל, אלא רק מפני כבוד הבריות, דכיון שבהכ"ס חוץ לעיר או רחוק וא"א לטלטל לשם שום דבר בשבת, יועילו עכ"פ אבנים האלו שיכול לבא בחברת בני אדם. ולנקיות הוא ענין אחר, ועי' גם במלחמות ה' לרמב"ן ברכות טז. שכ' "פירושה לפי הנראה שהיו ידיו מטונפות מקנוח בית הכסא כגון שקנח באבנים מקורזלות של בית הכסא ואין בידו צואה אלא שהיא מאוסה ומטונפת ואין אדם אוכל בה". הרי שהקינוח דמקורזלות אינו מספיק לו לנקיות שרצה, אלא שכשכך אירע בשבת או כשלא היה בידו דבר אחר, משתמש בזה.

ולכן נראה שפירוש מקורזלות הוא השבירה וההתפרקות של האבנים ממתכותם, ע"כ אבנים נפרדות העומדות לעצמן נקראות מקורזלות. ומנא אמינא לה דתניא בתוספתא דכלים ב"ק פ"ד ה"ח פיטס שקירו לו ועשאו תנור. ופי' כל המפרשים ששברו ועשה ממנו תנור, אבל לא ביארו לשון "קירו לו", אבל הרמב"ם כלים טז ח כתב "פיטס שקרזלו ועשאו תנור", והכ"מ לא הראה מקורו, אבל בקרית מלך להגר"ק כ' שהוא מתוספתא דכלים שם וצ"ל שם קרזלו. ולפי האמור שם נראה שהכוונה במלה זו היא התפרדות הקטן מן הגדול ע"י שבירה.

ולפי זה יהיה הביטוי הזה היפך מ"אבנים מפולמות", דאמרי' חגיגה יב. בהו אלו אבנים המפולמות המשוקעות בתהום, שמהן יוצאים מים, ובזבחים נד. אמרי' כיצד בונין את המזבח וכו' ומביא חלוקי אבנים מפולמות וכו', ובזבחים שם הם חלוקי נחל, שלא פגמתם יד אדם



בברזל. ועי' ביצה כד. דגים המפולמים ופרש"י לחים (במאירי שם כ' י"מ הנקובים ע"י חכה, ונראה שלשיטתם הגי' מפולשים). הערוך ערך מפולם כ' "בריאים לחים וחזקים", ועפ"ז הרד"ק ריש בראשית פי' אבנים המפולמות לחות, אבל אינו מוכן מה ענין לחות באבנים אלו, ומה שאמרו שמהם המים יוצאים אין הכוונה ללחותן, אלא למעינות תהום רבה. ויותר נראה עפ"ד הערוך שאבנים המפולמות הם אבנים כבריייתם, סלעי בראשית כפי שהיו בבריאת העולם. וחלוקי נחל נקראים כן דרך השאלה לפי שעומדים בקרקעית הנחל והמים מחליקים צורתם. וגם הדגים המפולמים הם לחים כבריייתם, ונקטוהו כמליצה להראות דבר שהנכרי טרח עליו באותו היום: דג העולה מן הנהר ופירות בני יומן, (ואולי יש קשר לכך שפלמירא ופלמודא שמות דגים. ועי' מלבי"ם בראשית שם שהשיא ד' הערוך לכוונה אחרת, מענין היסודות. ובהגהת ערוך כ' שהשבעים תרגמו מקומות עפר וטיט בשורש זה, ואולי ההוראה המקורית קשורה שסלעי בראשית נתונים בטיט ורטיבות. ובכל זה איני נכנס לאטימולוגיה לועזית, כדלעיל הערה 23).

וממילא אבנים מקורזלות הוא ההיפך מאבנים כבריייתן, הנטועות בהר ובשדה, אבנים נפרדות שנחתכו מגוש גדול, ועומדות לעצמן כמו כלים מוכנים לקינוח. ואפשר שיש קשר בין קרזלא לפרזלא, שהפרזלא מחתך, והמקורזלות מחותכות. (והשימוש המודרני מקורזל במוכר מעוגל, נסמך על הערבית, וגם על הפי' שמקורזלות היינו מעוגלות).

### בג. קישות מלפפון ואבטיח

שלשת המינים הללו מוזכרים לענין כלאים ולהרבה ענינים נוספים. וצריך לברר לאיזה מינים התכוונו בהם.

עי' דרך אמונה פ"ג מכלאים סקט"ו שסתם בשם תפא"י שקישות הוא אויגרקע (-מלפפון בעברית מודרנית, וכ"כ בשוה"ל שכא לז). והוסיף שמלפפון הוא קישואים לבנים (ע"פ פיהמ"ש), משמע שמפרש 'קישות' קישואים שלנו שהם יותר בהירים מהאויגרקע, (והתפא"י לא ביאר כן אלא ציטרענאן והוא שם לאבטיח או דלעת). ולענין אבטיח כ' בשעה"צ שם כז': 'ודע דמה שקוראין היום אבטיח אינו נכון כלל', אבל סתם ולא פירש מה הוא אבטיח. ובפ"ה מתרומות סקר"ל כ' שהוא מלון שלנו. הרי לדברי רבינו: קישות של חז"ל – מלפפון שלנו, מלפפון של חז"ל – קישואים שלנו, אבטיח של חז"ל – מלון שלנו. אבל לענ"ד הוא תמוה טובא, ונסתר מתיאור המציאות בחז"ל בכ"מ.

תנן כלאים א' ב' הקישות והמלפפון אינם כלאים זה בזה רי"א כלאים. ובתוספתא פ"א ה"א תניא: "הקישואין והדלועין והאבטיחים והמלפפונות אינן כלאים זה בזה ותורמין ומעשרין מזה על זה דברי ר' מאיר, ר' יהודה ור' שמעון אומ' כלאים זה בזה ואין תורמין ומעשרין מזה על זה". הרי דחכמים היינו ר' מאיר וגם דמוסיף עליהו דלועין ואבטיחים, דאפי' אם התוספתא זוגי קתני הרי במתני' מבואר דהקישואין והמלפפונות מותרין, וממילא להתוספתא ארבעתן מותרים זה בזה. ולכאורה נראה דתוספתא משבשתא דא"א שתהיה גם הדלעת מין אחד עם הקישואין והמלפפונות (והר"מ תרומות ח' ו' מתרגם אל דלעא היא דלעת שלנו *البقطين*, והדלעת נאכלת רק מבושל, ואילו המלפפון נאכל חי), ואם היה כך לא היה רבינו הקדוש משמיט העיקר, וכן במתני' ג' ד' מבואר להדיא דלועין וקישות הוי כלאים (ודברי

המאירי שבת פה: דקישואין ודלועים אינם כלאים צ"ע, וראיתי שבדר"א בבה"ל פ"ג ה"ג מיישבם ע"פ התוס' שם).

או י"ל דר' מאיר באמת הכי סבירא ליה, אבל רבינו ידע דחכמים הסכימו עמו בהא דקישואין ומלפפונות ולכן שנאם במשנתנו בלשון רבים (ושור' שבירושלמי מובאת בריתא דקישואין האבטיחים והמלפפונים אינם כלאיים זב"ז, ואע"ג דלאו בשם ר"מ מסתמא היינו הך וש"מ דדלועין אינה משנה), עכ"פ ש"מ דלחכמים דקישואין והמלפפונות הם מין אחד.

ובירושלמי מבואר דגם האבטיח מין אחד, דאמרו התם דטעמייהו דרבנן משום דמקישות יכול לצאת אבטיח ומאבטיח יוצא מלפפון, ור' יהודה סובר דאף שהמלפפון נפיק מן אבטיח הוא רק ע"י הרכבת תפוח. ולכאורה מוכח מזה שהאבטיח הוא בודאי ממינם של קישואין ומלפפונות, דהרי המלפפון אינו אלא יוצא מן היוצא מהקישוא, ואילו האבטיח הוא יוצא מהקישות. וחז"י שאבטיח כאן הוא בכלל קישות, וכן מבואר מששאלו שם הקישות והאבטיח מה אמר בהם ר' יהודה, הרי דלת"ק פשוט שהם מין אחד. ומכיון שאבטיח מתרגם רבינו משה (תרומות ח' ו') 'אל בטיח' بطיח משמע שהוא אבטיח של זמננו. הרי שהמלפפון והקישות של חכמים הם קרובים לאותו מין (ועי' ערוה"ש יו"ד רצז' כז': קישוא ומלפפון הם האבטיחים שבתורה).

ובתרומות ג' א' סמכו הקישות והאבטיח, וכן בתוספתא כלאים ב' י'. כי הם ב' סוגים של אותו מין. וכיון דנתן הקישות והמלפפון מין אחד, הרי ברור שגם המלפפון של חכמים הוא קרוב לאבטיח. והיה הדבר פשוט שהכל בכלל אבטיח עד שלא הזכירוהו. ואפשר לבאר כוונת הירושלמי דמקישות שהוא אבטיח אדום שלנו, יוצא אבטיח, שאינו מין שלישי, אלא אבטיח הוא שם כללי שהוא באמצע, אינו ממש כמו המלון ולא ממש כמו אבטיח (שלנו), ומאבטיח שהוא אמצעי יוצא המילון. אמנם הר"מ כ' קישות אל תכא, ותכא זה הוא מין דומה לאבטיח שעדיין מגדלים אותו אצל הערבים (תמונתו תחזה ב'הצומח והחי בתורה' לפליקס). ויש לו שער כמ"ש בעוקצין ב' א' כשות של קישות, ופי' הערוך שיש לקישואין שער קטן, וכ"כ ר"ש. ולפ"ז מקישות הזה יוצא אבטיח אדום ומאבטיח אדום יוצא מלון.

והנה כ' הר"מ דמלפפונות הם קישות לבנים לאפוקי ירוקים, ולכאורה נראה יש לפרש דהקישות הלבן הוא הנקרא מילון בלשוננו, והירוק הוא תכא הנ"ל, או אבטיח שלנו. ואפשר גם שאבטיח הוא השם הכללי, ומלפפון או קישות הוא סוג האבטיח ולכן מתני' לא הזכירה האבטיח עצמו. ועי' רש"י ע"ז ל': אבטיח מלפפון מלון בלע"ז, וכן מאירי חולין ט. מלפפונות הם הנקראים מילונש בלע"ז. הרי רש"י ע"ז נתן אחד ממיני האבטיח שהוא מלפפון – מלון, וכפי' המאירי שמלפפון הוא מלון. ובכפתור ופרח פנ"ו כ' "מלפפון מין מהאבטיח" (ואבטיח פי' לעיל שם בטיח בלע"ז). ולזה מתאים הא דיר' תרומות ח' ג' חד גברא הוה טעין מלפפון והאכיל ממנו לעשרה בני אדם.

ונראה דקישות או קישואים נקראים על שם שקליפתן קשה, ומקום גידול פירות כאלו נקרא מקשה (בלשוננו מקשאה), כמו בישעיה א' ח' כמלונה במקשה, פרש"י שם שגדלין בה קישואין וכן כתב רש"י בב"מ צג., ומשמע שהוא כמו אבטיח שלנו, שמקום גידולו ג"כ

נקרא מקשאה, וקליפתו קשה. ולכן בתורה נסמכים הקישואים והאבטיחים, ונודע שהם גדלים במצרים. והא דאמרו תמיד שומר קישואין, נראה שהוא המלאכה הקלה ביותר, כיון שהם נמוכים ומפוזרים על פני השדה א"צ להסתובב אנה ואנה. וממקום אחד יכול לראות אם יש מזיק או גנב. וגם הגנב צריך לטרוח ואינו יכול לקחת כלאחר יד. ובכלאים ג' ד' הנוטע שורה של קישואין שורה של דלועין, הרי שמתאים לנטען יחד. ושם בהמשך בנוטע קישות ודלעת בגומה אחת. וגם הדלעת היא מגידולי המקשאה, ובמעשרות א' ד' משמע דרך גידול הדלעת והקישות שווה (וגם בזמננו האבטיח נקרא ממשפחת הדלועיים, ור"ת המובא בתו' ע"ז לד. כ' שאבטיח הוא דלעת אבל התו' תמהו עליו).

והוא פרי גדול, כדאמרי' בשבת צא: קישואין ודלועין שהם היפך מחרדל ופרש"י שממלאים בארכם כל רוחב הקופה. וכן בשבת קנג: ונזיר ח. ולכן אמרו ב"מ צב. אוכל פועל קישות אפילו בדינר, כי הוא הדוגמא לפרי גדול. ובירו' מעש"ש ד' א' שניים שהיו שותפין בקישות. ובע"ז יא. דאיכא רברבי זוטרי. ובחולין קכח. קישות שנטעה בעצין והגדילה ויצאה חוץ לעצין. ויש בקישות פנימי וחיצון כדאמרו בתרומות ד' ה' שהפנימי יכול להיות מר. ובתוספתא ב"ב ו' ב' דהקונה קישואים מקבל עליו עשר מארות למאה, הרי שמצוי מאד שיהיה מר. ולכן אמרו התורם קישות ונמצאת מרה. ותוכו חלול כמו שכתבו כמה ראשונים מובא בהג' ר"פ לסמ"ק ריב'.

ועי' ב"י יו"ד ריז': "תניא בתוספתא (פ"ד ה"א) הנודר מן הפרי אסור בקישואין ודלועין ומלפפונות ומותר בפירות אילן. ודבר תימה הוא למה לא יאסר בפירות האילן", ואולי יש להגיה להיפך דאסור בפירות האילן אבל מותר בקישואין ודלועין וכו' לפי שהם גדולים וחשובים ס"ד שהם בכלל פרי.

ונראה דלפעמים מתחלפים קישות ואבטיח ומלפפון זה בזה, עי' ירושלמי מעשרות א' ב' מה בין מעי אבטיח למעי מלפפון מעי מלפפון לאכילה מעי אבטיח לזריעה, ולכאורה בין אבטיח שלנו למילון שלנו, מעי מילון אינו נאכל והוא לזריעה, ומעי אבטיח שלנו (הוא החלק הפנימי במרכזו שמרובים בו הגרעינים) לאכילה. (ואפשר שהיו משהים האבטיח הרבה כדי שיגדל ואז היה חלק הפנימי שבו מתמחה יותר). וכן משמע בעדיות ג' ג' דמעי אבטיח אינו ראוי לאכילה.

אמנם במקרא דכתיב את הקישואים מתרגמינן ית בוצינאה, והוא ממיני הדלועים כדאמרי' סוכה נו: בוצינא טב מקרא, מגלה יב' איהו בקרי ואיהי בבוצינא, והוא דאמרו ברכות מח. בוצין מקטפיה ידע, והוא מתאים לדלעת שנעשית גדולה מאד ועליו אומרים זה הקטן גדול יהיה. וכן פרש"י שם דלעת. אבל אינו מין דלעת ממש לענין כלאים וכדתנן הכא וכמבואר בריטב"א ב"מ פג: אבל הוא בדומה לדלעת. ואולי בזמן המתרגם לא היה כינוי מצוי לאבטיח על כן כינה אותו בשם הכללי לדלועים.

אבל הרע"ב כלאים שם ובתרומות ב' ו' מקוואות ט' ד' כתב קישות בערבי פאקוס, ולפי הערבית בימינו, הוא מין הדומה למלפפון שלנו (מלפפון ערבי الخيار العربية). ועל מלפפון דמתני' פי' כיאר כמו הר"מ (והוסיף ציטרולי בלע"ז, והיינו אבטיח או עכ"פ דלעת), וכן

הכו"פ כו' כ' מלפפון כיאר בלע"ז והוא כינוי המלפפון שלנו בערבית בימינו *خيار*, ודעתו בפנ"ו שמלפפון ממיני האבטיח, ומ"מ כתב קישואים אל פאקוס. הרי לדעתם יהיה המלפפון שלנו והאבטיח שלנו או אחד ממיניו מין אחד, והוא לכאו' בלתי אפשרי במציאות.

ובדעת הכו"פ אפשר שיש חילוק בין לשון תורה ללשון חכמים, דבתורה קישואים הם אויגרקעס שלנו, אבל בלשון חכמים הכל ממיני האבטיחים. וכן דעת רש"י במדבר יא' ה' שמתרגם את הקישואים קוקומברוש ולכאורה הם הנקרא בלשונינו מלפפון *cucumber*, (אמנם גם המלון נקרא בלשונו לעז בשם דומה מאד ('מלפפון המלון' *Cucumis melo*), ואין להכריח מדברי רש"י, וגם האבטיחים והמלונים מקורם מאיזור מצרים משא"כ המלפפון שלנו). ואבטיחים פי' בורקש והוא אבטיח שלנו. אמנם ד' הרע"ב דקאי אמתני' צ"ע איך יפרנס משנתינו שהם מין אחד. וצ"ל דגם בלשון משנה תרי מיני קישואין איכא, חדא הקישות שהוא מלון, וחברו הקישואים שהם אויגרקס, ובאמת שניהם ממשפחה אחת (משפחת הדלועיים *Cucurbitaceae*) ואינם רחוקים אלא בגודל ובטעם, אבל דרך הגידול והמרקם דומה. ומ"מ הרע"ב אינו מבין כן גם במשנתינו.

ואחר דברי הרע"ב אלו נמשכו הרבה מבני אשכנז וקבעו בשפת הלשון את השם קישואים לאויגרקעס, כן הוא בשל"ה ובט"ז ריב' א' מג"א שכא' ז' א"ר בסי' רב' הגר"ז תמז' לו' א"ח א' מג' ה' זכרו תורת משה לו' שבוי' ב' יב' ערוה"ש א"ח שיט' לב'. אבל גם אם כן הוא בלשון תורה, אין זו לשון חכמים כאמור.

ובספר הערוך כ' מלפפון מלון, והמעריך כ' שהוא מילון אדום, כנראה ר"ל אבטיח, אולי קשיא ליה הא דמעי אבטיח דמיירי במילון ומכאן למד שמלפפון הוא אבטיח שלנו והפכס. וכן בהגה רצז' יד' (ואינו מרמ"א) כ' די"מ שמלפפון הוא הנקרא בלע"ז ציטרולו, דהיינו אבטיח שלנו. מיהו בערך קט' כ' הערוך (גירקען) תרגום ירושלמי את הקשאים ואת האבטיחים. ית קטיא וית מלפפוניא, הרי שגם הוא מפרש הקישואים אויגרקעס, ויש לומר כמו שנתבאר דהוא בלשון תורה לבד. ובאמת יש גם חילוק דבלשון תורה הוא 'קישוא' ובלשון המשנה הוא 'קישות'. (אבל הרמב"ם ור"ב כ' מלפפון אלכיאר כדלעיל).

וקישואין שלנו בלשון החדשה, נקראו כן אולי מפני שיש עליהם כמו שערות, אבל אין מקור קדום לשם זה. ומין זה הובא מאמריקה ולא היה מצוי בזמן הקדמונים. ואין קישואין אלא ממשפחת האבטיח בלשון המשנה, או אויגרקעס בלשון תורה למאן דמפרש כן. ואמנם גם הוא ממשפחת הדלועיים, אבל לא מצאנו בשום מקום למפרשים או לחכמים שפירשו כך.

והנה בירושלמי ר' יהודה קאמר דמלפפון הוא בלשון יווני, וכ' הרש"ס שמלפפון הוא מורכב מהשמות אבטיח-תפוח ביוונית, וכן הוא ביוונית הידועה לנו (אבל לשון ליפוף הוא בארמית ולא ביוונית). משמע שמילון לבדו הוא אבטיח, ושמצרף עמו תפוח, יוצא מלפפון. ולכאורה גם זה משמע כדעת מוסף הערוך, דמלפפון הוא אבטיח אדום, ויוצא מצירוף התפוח עם המילון הלבן. ועכ"פ אין נפ"מ מי הוא הקישות ומי המלפפון אחר שהם כוללים האבטיח התכא והמלון. והיוצא מכל זה דלרבנן והכי הלכתא האבטיח והמלון שלנו מין אחד ואינם כלאיים זה בזה ותורמין ומעשרין מזה על זה. ואמנם בזמננו נתחלקו לשני שמות, אבל בלשון

לע"ז שמם שוה והאבטיח נקרא 'מילון מים' watermelon. והגם שיש הבדלים ביניהם, הרי החזו"א ר"ל שגם תפוז ואתרוג הם מין אחד משום ההשתוות שיש בטבע (ג' ז').<sup>47</sup>

ומכל זה תלמד שדברי הדר"א שהובאו בראש סעיף זה, אינם ברורים כלל וכלל. וצ"ע איך ס"ד שמלפפון שלנו יהיה מין אחד עם אבטיח, דא"כ כל משפחת הדלועים הם מין אחד. ועוד שמביא דעת או"ז שקישות ומלפפון ודאי ב' מינים אבל קישות ואבטיח ספק, ואטו יש צד בעולם שמלפפון שלנו רחוק מקישוא שלנו אבל קרוב לאבטיח? (והוא באמת נובע ממתני' שנחלקו בקישות ומלפפון ולא הזכירו כלל האבטיח ובירו' מבואר דפשוט שהאבטיח קרוב יותר) ולכן כ' שם דמה שקוראין היום אבטיח אינו נכון כלל, ובמק"א כ' שהוא מילון שלנו, אבל ק' כנ"ל. ועוד דמבואר בהרבה מקומות שהאבטיח הוא גדול כמו שנת' לעיל, וכן מתרגם רבינו משה אל בטיח דהיינו אבטיח שלנו וכן רש"י עה"ת כדלעיל. ע"כ דברי הגאון שליט"א צ"ע.

וע"ע במתני' דמעשרות פ"ג מ"ט נוטל את כל האשכול וכן ברימון וכן באבטיח, הרי שהוא דוגמא של פרי גדול שאינו באכילה אחת, עד שדומה לפרי המורכב מפירות רבים. ולמאי דגרסי' פ"ב מ"ו כופף ואוכל אכן אין זה אבטיח שלנו שהוא שיה וא"צ לכפפו אלא מונח על הקרקע, כך משמע פ"י הר"ש (והר"מ גרס סופת ואוכל), אבל יל"פ כופף היינו כופף עצמו ודוקא משום שהאבטיח מונח על הקרקע מחמת משקלו, וכ"כ הר"ר מנחם. אמנם הר"מ תרומות ח' ו' כ' אבטיח בלע"ז מילוני, והוא כמ"ש דשמות אבטיח ומילון מתחלפים כמו שהוא בלע"ז בזמננו. ומש"כ הרא"ש שם קרוסטמלין פרי שקורין מילון. ט"ס וצ"ל שקורין מאלין, והוא ממיני האגסים כמבואר במתני' כלאים כאן.<sup>48</sup> ועי' תנחומא יתרו ה': "אפילו

47 אלא שיש לברר אם לא היו מינים אחרים של אבטיח ומלון שיותר דומים זה לזה. ומ"מ אפי' אם יש כאלו נראה שזו היא סברת חכמים שהכל מין אחד כיון שיש להם ממוצע דומה שכינהו אבטיח, ואם האבטיח הדומה למילון הוא מין אחד עם המלון, ממילא גם האבטיח שפחות דומה הוא אותו המין. אמנם בחזו"א כלאים ב' ג' נסתפק בכעין זה שמין נשתנה לפי המקומות ועבודת הארץ, ויש בו פרטים שדומים למין אחד, ויש פרטים שאין דומים למין אחר, ומסיק דמסתבר לחומרא שהצורות השוות מותרות והבלתי שוות אסורות. וצ"ע בטעמו, דודאי נראה שהקישות והמלפפונות לא הוו ממש חד מראה ותכונות שוות ממש, אלא יש ביניהם הבדל, ואם מותרין שניהם, צ"ע לבדוק כל פרט ופרט עד כמה דומה לאביו הכללי. ונראה שהסימנים שנתנו להכיר מין אחד אין טעמם משום מראית עין דע"י הדמיון אינו נראה כלאים, דהרי הפירות קובעים אע"פ שאינם מצויים תדיר, וכן הטעם. אלא הוא כמו סימן שיש ביניהם קשר הידוע למכירים העץ וטבעו ולכן אינם אסורים זב"ז. (ובשושנים לדוד המובא בתו"א פ"א מ"ג כ' דהר"מ כ' הנפוץ צנן שבארץ הצבי וכו', ואעפ"כ הצנן והנפוץ כלאים, הרי מין אחד יכול להתפצל להיותו כלאים. אמנם אין רא' מכינוי הרמב"ם צנן שבארץ הצבי, דהוא כינוי, ולא בהכרח שהוא ממין הצנן במדויק. ועכ"פ ברור שאינו הצנן שדברו עליו התנאים בארץ הצבי שהרי הוא כלאים בו.) אבל הרב ציץ אליעזר ח"ב יב' כ' דאבטיח ומילון כלאים זה בזה, וצ"ע למעשה.

48 ולענין הלכה לכאורה א"צ לחוש לדברי או"ז אחרי שהרמב"ם וש"ע כתבו לא כן וסתמא הלכה כרבנן. וגם האר"ז לא כתב לה אלא דרך חששא.

ולענין דברי הירושלמי דלעיל, שהמלפפון נעשה מתפוח וכך שמו, וכן פ"י המעריך שהוא אבטיח שלנו האדום, שבאמת דומה לתפוח שהוא מתוק ואדום. יש לפרש בזה דברי מהר"ל, דעי' בשעה"צ רכה' כג':

מרר בתמוז, (ובילפפונין) [ומלפפונין] (פי' צנון וחזרת) בתשרי, לא חסר שלחנו של שלמה", והגי' הנכונה מלפפונים, והכוונה לאבטיח שהוא פרי קיץ, והיה לשלמה אותו אפי' בתשרי שהוא כבר סתיו (והפי' צנון וחזרת נעשה ע"פ ע"ז יא. אבל הכוונה כאן לקישות המוזכר שם).

### מלים וביטויים שנדרון ביאורם או ענינם במאמר זה:

צרוך – כב	משולש – פתיחה	זוהמאי – יב	אבטיח – כג
קבל – י	מתונא / מתונתא – ח	זיואי – יב	אבנים מפולמות – כב
קוף (בע"ח) – כ	נויי העיר – ג	זיתי ניקוף – הערה 43	אבנים מקורזלות – כב
קוף (מחט) – כ	נאור רע – ג	חולדה – הערה 30	אבקולס – הערה 27
קופה – כ	ניקף – הערה 43	חייס – ד	אותות – טז
קירזלו – כב	נקפים – הערה 43	טרשא – יח	אטרוש – יח
קישות – כג	סלע הבא בידים – כב	טרשים – יח	אימר / אימרו – יא
קולייס האיספנין – הערה 27	עורא – יב	יבוננהו – א	אימרא – ו
קליפה – הערה 43	עוצר – הערה 13	יורה – ט	אליס / אלסיס / אלסוס – הערה 23
קסוה – יד	עיון / מעיינים – יט	כבינה – א	אמנה – יז
קעקע – ה	עלוקה – הערה 11	כי הוא זה – טו	אמרה – ו
קרוסטמלין – כג	עָרָב – טו	מאמר – הערה 2	אשראי – כ
קרן – ב	עָרָב – טו	מבוסס – הערה 26	אשרתא – כ
קשת – ט	ערבי – טו	מולד – הערה 6	בולמוס – יא
רואה – פתיחה	ערבי נחל – טו	מוקף – כ	דגים מפולמים – כב
רוצע אזנה – יג	ערד עפיל – הערה 48	מטיל כסותו – י	דלעת – כג
רישנא – כא	מוצאי – טז	מלוה על המטבע – יט	דעה – י
רעי – פתיחה	עָרוֹב – טו	מלפפון – כג	דעות – י
שומר קישואין – כג	ערוב פרשיות – טו	מקיף – כ	האמרת – ו
שיבוטא – הערה 27	פסיקה יז	מרא – ו	היקף – כ
תרנגולים – פתיחה	פרדשנא – כא	מרדות – יא	הקפה – כ
	צונמא – הערה 46	מריד / מרוד – יא	ויפווז – ט
	צנון – הערה 47	מרקוליס – הערה 27	זאבי ערב – הערה 31

"בחידושי רבי עקיבא איגר הביא בשם מהרי"ל שהיה דרכו לברך שהחיינו בליל ראש השנה על ערד-עפיל, משמע דלא סבירא ליה האי סברא דמגן אברהם, ואפשר שבזמן המהרי"ל לא נתפשט עדיין כל כך זריעת זה המין בארץ ולא היו זורעין אלא מעט מן המעט, ולא היו צריכין להטמינו בחורף בקרקע כמו בימינו שהוא מעיקרי מיני מזון וחפשו עצה להעמידו שלא יכלה". וידוע שהתפוא"א שלנו לא היה בעולם הישן בזמן מהרי"ל. אמנם בה' יוהכ"פ כ' מהרי"ל שהיה המנהג לשתות מים ולאכול ערד עפיל כדי להתקרר, ונראה שזה האבטיח, ונקרא ערד עפיל משום שאמרו עליו שבא מן התפוח, או שהוא מתוק כפירות אע"פ שהוא מן האדמה. וכן סברא הוא לברך עליו שהחיינו. (וזה דלא כמו שכתוב במשנה הלכות ח"ו לט").

ומש"כ בס' היחס להרב מסטראפקוב שהיה מנהגו לברך שהכל על תפוא"א שכן היה מנהג רבותיו ר"ג מרופשיץ ובעל הישמח משה וכן מנהג צאנו וסטראפקוב, משום שבערוך ערך כמהין ופטירות מובא שטארטפל הוא מין פטריה. הוא מילי דתמיהי, שהרי התפוא"א לא היה בעולם הישן בימי הערוך, ובודאי שמינך ניין מארעא כמו כל שאר ירקות, והדמיון בצליל בין קארטפל לטארטפל הוא צירוף מקרים בעלמא ואין לבנות עליו הלכה, והמנהג מנהג טעות. ויל"ע אם המברך לכתחלה ברכה נגד תקנ"ח אף שיוצא בדיעבד, עובר בלא תישא.