

מבעל דף היומי בעיון

סיכום גפ"ת, רא"ש, רמב"ם, רי"ף, ר"ן, טור ב"י שו"ע מ"א ט"ז ומשנ"ב על הדף



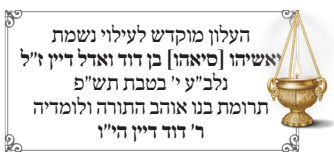
כולל ומכון ראש פינה:

כולל יום שלם ללימוד כל הש"ס וד' חלקי השו"ע בעיון במשך 17 שנה | כולל יום שלם ללימוד דף היומי בעיון | כולל יום שלם ללימוד אבן העזר בעיון | פרוייקט "אבן ברורה", והוא כעין משנה ברורה על אבן העזר | כולל ערב שלוש שעות ללימוד דף היומי בעיון | כולל ערב שעתיים ליבו הפץ | כולל שישי שבת | רשת שיעורי תורה ללימוד דף היומי במלגה מכובדת למגידי שיעורים | 30 ספרי עזר על שלחן ערוך אבן העזר | ספרי "השינון" על ד' חלקי השו"ע, לדיעת ד' חלקי השו"ע בלימוד עמוד יומי, בהמלצת גדולי ישראל מכל העדות וההוגים | מבחנים ארציים לאברכים ובחורים במלגה על דף היומי בעיון | סיכומים יומיים של דף היומי בעיון בעברית, אנגלית, ספרדית וצרפתית | קמחא דפסחא | עזרה וסיוע לנוקדים ואברכים עמלי תורה

שבוע פרשת ויחי

יום א' ה' טבת-שבת י"א טבת תשפ"ה

מסכת סנהדרין י"ט-כ"ה



העלון מוקדש לעילוי נשמת אשיהו [סיאהו] בן דוד ואדל דיין ז"ל נלב"ע י' בטבת תש"פ תרומת בנו אוהב התורה ולומדיה ר' דוד דיין הי"ו

דף י"ט ע"א

תנו רבנן ומן המקדש לא יצא לא יצא עמהן, אבל יוצא הוא אחריהן וכו' אלא הכי קאמר מן המקדש לא יצא מקדושתו לא יצא, וכיון דאית ליה הכירא לא אתי למינגע. ורבי יהודה אגב מרריה דילמא מקרי ואתי ונגע.

מבואר דטעם איסור היציאה הוא חשש חילול קדושתו על ידי נגיעה במת, וכן כתב הרמ"ה, ר"מ סבר מן המקדש לא יצא מקדושתו לא יצא, כלומר יעשה סייג לעצמו כדי שלא יגרום ליגע ולצאת מקדושתו. ורבי יהודה סבר מן המקדש ממש לא יצא אחריהן כלל דלא סגי' ליה בהך חיזוק דילמא אגב מרריה מיקרי ונגע. אמנם מהרמב"ם [פ"ה מהלכות כלי המקדש ה"ה] משמע שהוא דין בכבוד כהן גדול, כמו שמבאר בכל אותו פרק הנהגות הכהן הגדול, וז"ל שם, מת לו מת אינו יוצא אחריו, ואינו יוצא מפתח ביתו או מן המקדש, וכל העם באים לנחמו לביתו, והוא עומד בשורה וסגן מימינו וראש בית אב וכל העם משמאלו, ואומרים לו אנו כפרתך והוא אומר להם תתברכו מן השמים. ע"כ. ועיין שם בכסף משנה שתמה על מה שכתב הרמב"ם שאינו יוצא מביתו, דהוא דלא כמאן, דבין רבי מאיר ובין רבי יהודה לא אסרו עליו לצאת מביתו.

ולבאר יותר ענין זה נעתיק כמה מן ההלכות המבוארות שם בענין כבוד כהן גדול, וז"ל הרמב"ם שם [הלכה ג] וחיוב כהן גדול לנהוג כבוד בעצמו, ולא יקל בעצמו עם שאר העם ולא יראו אותו ערום לא בבית המרחץ ולא בבית הכסא ולא כשמסתפר שנאמר הכהן הגדול מאחיו מלמד שנוהגין בו גדולה יתירה, רצה הוא שירחצו אחרים עמו הרשות בידו.

[הלכה ד'] לא יכנס לבית המשתה ולא לסעודה של רבים אפילו הם של מצוה, אבל הולך הוא אם רצה לבית האבל, וכשהוא הולך אינו הולך בערבוביא עם שאר

הכהנים, אלא מסבבין אותו הכהנים וחולקין לו כבוד, והסגן ממצעו בינו לבין העם, והסגן ומשוח שעבר מימינו, וראש בית אב והאבלים וכל העם משמאלו, ואומר לאבלים תנוחמו, והן מכבדין אותו כפי כהן. [זהו המבואר בגמרא בסמוך].

[הלכה ז'] ובית יהיה לו מוכן במקדש והוא הנקרא לשכת כ"ג, ותפארתו וכבודו שיהיה יושב במקדש כל היום, ולא יצא אלא לביתו בלבד בלילה או שעה או שתיים ביום, ויהיה ביתו בירושלים ואינו זז משם. ע"כ הנצרך לענייננו.

והנה מה שכתב הרמב"ם דאם רצה הוא שירחצו אחרים עמו הרשות בידו, הוא מן התוספתא, ושם חולק רבי יהודה דסבירא ליה דכל דבר שיש בו בזיון אין שומעים לו. ויש לומר שהרמב"ם סבירא ליה דאיסור יציאה אחר המיטה הוא משום בזיון, וכמו שכתב בהלכה שהבאנו בסמוך שאינו יוצא מן המקדש תמיד, וזה כבודו, וכן מה שכתב שאינו נכנס לסעודה עם רבים הוא מדיני כבודו, אבל לכאורה יכול הוא למחול על כבודו דהרי אפילו לרחוץ מותר עמו כשהוא רוצה, ולדעת הרמב"ם בזה נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה האם מותר לו גזירה שמא ינגע וכו', אבל מה שכתב שאינו יוצא מביתו הוא מדין כבוד והוא לכולי עלמא.

אמר רב יוסף לא שנו אלא מלכי ישראל, אבל מלכי בית דוד הן ודנין אותן.

מבואר בסוגיא דהוא תקנה, דתקנו במלכי ישראל ולא במלכי בית דוד, וצריך לומר שהיה זה דרך כלל, דמובן שמלכי יהודה הרשעים לא היו צייתי דינא, והיו מתיראים מהם לא פחות ממלכי ישראל הרשעים, אלא כיון שלמלכי ישראל אין את הענוה שיש למלכי בית דוד, לכן גזרו על כולם, ולא גזרו על מלכי יהודה.

כולל ומכון ראש פינה:

ומה שצריך לעיין הוא המשמע בגמרא דתקנה זו נתקנה בזמן ינאי המלך, ואז כבר לא היו מלכים מבית דוד וגם מלכי ישראל לא היו, רק מלכי בית חשמונאי, וצריך עיון הלשון.

תנו עיניכם בו ונדוננו.

ומה היא ההדגשה תנו עיניכם בו, כתב הבן יהודע דנ"ל הכונה אל תתנו עיניכם במלכותו וכבוד עושרו אלא תנו עיניכם בו בגופו שאין לא יתרון בגופו על שאר אדם, על כן אנחנו נדון אותו כשאר אדם ולא נחניף לו.

עמוד על רגליך.

וכי ראית אדם שאינו עומד על רגליו, ועל מה יעמוד, כתב הבן יהודע דנ"ל לומר שלא עמידה שיש בה סמיכה, דנמצא אין אתה עומד על רגליך כי מן הדבר שצריך עמידה אסור לסמוך עצמו על דבר אחר. ומה שאמרו לו לא לפנינו אתה עומד אלא לפני מי שאמר והיה העולם, הא דנקיט לשון זה ולא אמר לפני הקב"ה או לפני הא-להים כדנקיט קרא [תהלים פ"ב א'] א-להים נצב בעדת אל, נ"ל לרמוז לו שכל דיין שדן דין לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, לכך אמר לפני מי שאמר והיה העולם שזכר בריאת העולם בדבריו, ורוצה לומר אנחנו חייבים לדקדק בדין אמת כי המדקדק נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, וממילא משמע דהמקל בדין אמת פוגם פגם גדול:

דף י"ט ע"ב

באותה שעה אמרו מלך לא דן ולא דנין אותו.

דקדק הרב עיון יעקב למה גזרו במלכי ישראל ולא במלכי בית דוד, ואי משום דלא היה המעשה במלכי בית דוד, הא לא היה נמי במלכי ישראל אלא במלכי בית חשמונאי, דינאי ממלכי בית חשמונאי הוה ע"ש. ומלבד דהתירוץ פשוט דמלכי בית חשמונאי בכלל מלכי ישראל, וחויף מזה נראה דאיכא טעמא לגזור במלכי בית דוד מפני שיש ישיבה בעזרה למלכי בית דוד, ולכן אם יעמדו לפני הסנהדרין לא קפדי בעבור זלוול מלכותם, מאחר שיש להם הכבוד הגדול בדבר זה של עמידה, דמלכי ישראל עומדים בעזרה והם יושבים. ומה שאמרו לא דן ולא דנין אותו, קשה הוה ליה למימר תחלה חלוקה של לא מעיד ולא מעידין אותו, כי עובדא דתקלה הוה בענין העדות אבל כשקראו אותו לדין בא לדון אותו ולא סירב. ונ"ל דנקיט להו כפי סדר הנהוג, דתחילה קורין אותו לדין, ואח"כ מעידין אותו. ומה שאמרו לא דן ולא מעיד היינו כדי ליישב חלוקה השנית של דנין ושל מעידין, שאם יהיה דן ומעיד הוי תרתני דסתרי והוי חנופה ועול:

אמר לו מלוה אית לך גבאי.

קשה מכאן נראה דשאל טען דאין מירב מקודשת, משום דאין מקדשין במלוה, ומן הכתוב משמע דמירב היתה גדולה דכתיב [שמואל א' י"ה י"ז] הנה בתי הגדולה מירב, וכיון דהיא גדולה אינה ברשות אביה כדי לקדשה, ואם כן מירב בלאו הכי אינה מקודשת אפילו אם היה מקבל קדושין בעין. וכתב הבן יהודע דנ"ל דמה שכתוב בתי גדולה מירב, היינו גדולה שבקטנות, ולעולם עודנה ברשות אביה:

זיל אייתי לי מאה ערלות פלשתים.

כתב הבן יהודע, יש לדקדק דקדוק אחד בזה, למה אמר לו מאה ערלות ולא אמר לו מאה ראשים. ונ"ל משום דאין קדושין תופסים באיסורי הנאה, ואם היה אומר לו מאה ראשים נמצא לוקח ראשים שלהם ומביאם לו אחר שימותו ובשר מת אפילו של גוי אסור בהנאה, לכך אמר לו מאה ערלות והיינו שיחתוך אותם קודם שימותו ואחר כך יהרגם, ואם תאמר א"כ יאמר לו שיביא מאה אצבעות דגם כן אפשר שיחתוך קודם שיהרגם, זה אינו, כי יתכן יביא אצבעות של נשים ואינו ניכר, והוא רוצה שיהרוג אנשים שהם בני מלחמה ולא נשים שאינם בני מלחמה. ובזה יובן מה שאמרו פלשתים לאכיש על דוד המלך ע"ה ובמה יתרצה זה אל אדוניו הלא בראשי האנשים ההם [שמואל א' כ"ט ד'], כלומר זה אכזר על פלשתים הרבה שבעת שהיה הורג אותם במצות שאול אדוניו היה מצערם ביותר שהיה חותך ערלות שלהם קודם שיהרגם ואח"כ הורג אותם, ואם היה לו צורך בערלות למה לא היה חותכם אחר הריגה, אלא ודאי נוהג באכזריות עמהם, ואיך נאמין בו עתה, וידוע כי הגיד שבו הערלה נקרא ראש הגויה, ולזה אמרו בראשי האנשים ההם הוא ראש הגויה שלהם שהיה חותך באכזריות בעודם חיים.

וכתב עוד הבן יהודע, ודע דאין לתרץ לדקדוק הנזכר שאמר לו ערלות ולא אמר לו ראשים משום שמא יביא לו ראשים של נשים דזה אינו, דאע"ג דבשערות הראש שוים אנשים ונשים, וגם מצד הזקן נמי ליכא היכר, כי יאמר של בחורים הם שעדיין לא צמחו להם זקן, הנה יש היכר מובהק בין אנשים לנשים בראש מצד הגלגולת כי הנקבה הגלגולת עצם אחד והזכר שנים מורכבים זה בזה. ובני ידידי כהר יעקב נר"ו תירץ לדקדוק הנזכר דאמר לו שיביא לו מאה ערלות כדי שישעה בעסק זה של חתיכת הערלות ואח"כ יהרגם, ואולי מה דביני וביני יבואו אחרים לעזרתם ויהרגוהו, כי מטרת כוננתו היתה כדי שיהרג, או שזה אשר חתך ערלתו יתעורר במר נפשו ויהרגנו, מה שאין כן אם יביא לו ראשים הנה ברגע חותך ראשם בסוף ולוקח הראשים וילך לו.

שאל סבר לא חזי ולא מידי.

כתב הבן יהודע, קשה איך יסבור כן, והא ודאי שוו פרוטה דמאכילן לכלבי ושונרי. ונ"ל סבירא ליה לשאל

כיון שהוא לא הוזה ליה כלבי ושונרי, אז לגבי דידיה לא חזי ולא מידי, ואם תאמר ימכור אותם לאחרים דאית להו כלבי ושונרי, סבירא ליה אין דרכו של מלך למכור דבר ששוה שנים ושלוש פרוטות או יותר, ולכך לגבי דידיה לא חזי כלום:

כאילו ילדו.

ביאר המהר"ל מדוע המגדל נקרא כאילו ילדו, כי המגדל מוציא אותו לפעל השלימות לגמרי ע"י פרנסה שלו, ודבר זה כאילו ילדו. וכן זה שאמר המלמד את בן חברו כאילו ילדו, ג"כ בשביל טעם זה עצמו, שהרי האדם חסר ובתורה יושלם, וכאשר נולד אין לו דעת כלל וכאשר משלימו בשביל התורה הוא משלימו, וכל אשר משלים הדבר נקרא כולו על שמו. כי אחר ההשלמה אנו הולכין בכל דבר, ולא אחר המתחיל הדבר. וזה שאמרו בכל מקום (סוטה י"ב) המתחיל במצוה ואחר גמרו נקראת על שמו.

רבי חנינא אמר מהכא ותקראנה לו השכנות שם וכו'.

מצאנו כאן שכמה אמוראים הביא כל אחד ראייה לענין זה דל המגדל יתום בתוך ביתו וכו', וצריך להבין מה נצא כל אחד מעליותא הפסוק שהביא הוא על פני הפסוק שהביא חברו. וכתב הבן יהוידע דרבי חנינא מצא יתרון בהוכחה זו מפסוק על הוכחה של רבי יהושע דהוכיח ממיכל, כי ממיכל יש לומר נחשב כאלו ילדו מעת שגדלו, ולא הוי כאילו ילדו מזמן שנולד בעולם, אך מכאן מוכח דנחשב כאילו ילדו מעת שנולד, דהא כתיב ותקראנה לו השכנות שם לאמור יולד בן לנעמי, רוצה לומר מעת שנקרא לו שם שהוא בעת הלידה חשיב יולד בן לנעמי. אי נמי התם הכתוב קראם ילדיה של מיכל בעבור המצוה שעשתה עמהם, אך כאן גם הנשים דעלמא קראו יולד בן לנעמי, ועוד קראו לו בן מעת שהתחילה בגידול שלו, אך גבי מיכל נאמר כן אחר שכבר גידלה אותם. והא דקאמר כל המגדל בא לרבות אפילו במגדל יתום והוא קרובו, דבלאו הכי חייב בו משורת הנימוס ודרך ארץ:

ומה דאמר ורבי יוחנן אמר מהכא ואשתו היהודיה. נ"ל דלא תימא כל זה הוא בישראל שגידל יתום ישראל, אבל בגר שגידל יתום ישראל לא חשיב גר זה כאילו ילדו, כיון דזה המגדל לא היה עיקרו ישראל, ולכך הביא האי קרא דאשתו היהודיה דמשמע בתיה שהיתה תחלה נכרית ונתגיירה חשיבה ילדתו למשה רבנו ע"ה. והא דרבי אליעזר הביא מקרא דגאלת בזרוע עמך בני יעקב ויוסף, נ"ל דלא תימא לא נאמר זה אלא בנתטפל בגופו שהביאו לביתו וגידלו אצלו, כי כן נקיט בתחלת המאמר המגדל יתום בתוך ביתו, אבל אם הוא מהנחו באופן שאינו רואהו אלא שולח לו מאכל ונותן לו מעות לקנות אין זה חשיב כאלו ילדו, לכך הביא מקרא דיוסף הצדיק ע"ה ששלח להם לביתם ולא באו בתוך ביתו:

והיינו דכתיב לא עתה יבוש יעקב.

עיי' רש"י ותוספות מה שפירשו, והקשה הבן יהוידע דלפי פירושם לא מובן מה שאמר והיינו דכתיב, דתלה הא בהא, שלא יבוש וכו' כי פדאו מצער גידול בנים. וכתב דנ"ל דהפדיה היא על שהיה ראוי לבא צער לאברהם אבינו ע"ה בשביל גידול בנים שלו שהם ישמעאל והשאר שלא טרח עמהם לגדלם בצדקות ומעשים טובים כראוי לו, וכן היה ראוי שיגיע ליצחק אבינו ע"ה צער בשביל גידול עשו, ואותו הצער שהיה ראוי לבא לאברהם ויצחק בתורת עונש בעבור גידול בנים שלהם פדאם ופטרם ממנו יעקב אבינו ע"ה באותו הצער שסבל בגידול בניו שגידלם בצדקות ותורה ויראת שמים.

אמנם לפי זה קשה מה שאמר הכתוב על יעקב אשר פדה את אברהם ולא זכר את יצחק, צריך לומר דנקיט אברהם לרבותא דאפילו שהוא אבי אביו פדאו, וגם לרבותא מפני שהיה לו בנים הרבה ישמעאל ובני קטורה ופדאו מכולם, ולכן קאמר לא יבוש מאביו יצחק בראותו שיש עליו חס ושלוש עונש וחטא מחמת חסרון שהיה מצד גידול עשו, ולא יחורו פניו מאבי אביו בראותו שיש עליו חטא ועונש מצד חסרון שהיה בגידול ישמעאל ובני קטורה, יען כי באמת בא הוא ותיקן החסרון ונתבטל הקטרוג על ידי טרחו ועמלו שיגע וטרח בגידול בניו, שגידל את כולם בצדקות וישרות ויראת שמים, ולזה אמר בראותו ילדיו מעשה ידי בקרבו, רוצה לומר כולם צדיקים שנקראים מעשה ידי המה בקרבו יודיעו שמי וכו', ואת אלקי ישראל יעריצו, שבזה נשלם ונתקן חסרון שהיה לאביו ואבי אביו מצד גידול בנים שלהם וסילק מעליהם הצער:

אמנם עדיין צריך להבין מה ענין זה לזה, כיצד נתקן החסרון שהיה לאברהם ויצחק ע"ה מצד הגידול של הבנים שלהם, ע"י הגידול השלם והטוב שעשה יעקב אבינו ע"ה בבניו, וכתב בבן יהוידע דהוא מפני דבני בנים הרי הם כבנים, ולכן בניו של יעקב אבינו ע"ה שנתגדלו בצדקות ויראת שמים חשובים בני אברהם ויצחק ממש. ואם תאמר תינח לגבי יצחק אבינו ע"ה חשובין בניו ממש משום דבני בנים הרי הם כבנים, אבל לגבי אברהם אבינו ע"ה רחוקים הם, לכן סמך תלמודא לדרשא זו הדרשה דרבי שמואל בר נחמני דאמר כל המלמד את בן חברו תורה כאלו ילדו, וידוע דאברהם אבינו ע"ה לימד תורה ליעקב אבינו ע"ה, כמו שכתב בספר חסידים, ט"ו שנה למדו שלשה אבות אברהם יצחק ויעקב תורה זה עם זה, ועל כן כיון דאברהם אבינו ע"ה לימד תורה את יעקב חשיב כאילו ילדו, והוי יעקב אבינו ע"ה בנו של אברהם אבינו ע"ה, ואז השבטים בניו של יעקב אבינו ע"ה נחשבים בניו של אברהם אבינו ע"ה, דבני בנים הרי הם כבנים, ובוזה נתבאר שפיר בס"ד הסמיכות של מאמר ר' שמואל בר נחמני עם מאמר רב יהודה שדרש בפסוק לכן כה אמר ה' ודו"ק:

אמר רבי יוחנן תוקפו של יוסף ענותנותו של בועז.

פירש רש"י דבר גדול של יוסף כדבר קל וקטן שבבועז, כתב הבן יהוידע דאין הכונה שבא להקטין תגבורת יוסף הצדיק ע"ה ולהשביח את בועז יותר ממנו, אלא כונתו להשביח את יוסף הצדיק ע"ה, יען כי יוסף היתה אותה רשעה משתדלת כנגדו ימים ולילות בפתויים ופיוסים ושוחדות והוא לא פנה אליה, אם כן מלחמת היצר באותה מעשה היתה גדולה עד מאד שלא נעשה מלחמה גדולה כמוה מבריאת האדם בעולם עד סוף העולם, ואם כן הענין ההוא מצד עצמו היה קשה עד מאד לכבוש היצר ועם כל זה יוסף הצדיק ע"ה כבש יצרו באותו ענין, והיתה כבישת היצר בעיניו דבר קל וקטן כאשר היה ענין בועז קל וקטן, שלא באה זונה אצלו ולא תבעתו, כי אם אמרה לו רות ברמז ופרשת כנפיך על אמתך שיקיים מצות יבום אשר זאת היא מצוה של חיוב מצידה ומצידו, וזה השבח של יוסף הצדיק ע"ה שהיה הקושי של כבוש היצר שלו חשוב בעיניו דבר קל וקטן כמו כבוש היצר שהיה בענין בועז שכבש יצרו לבלתי ידחוק השעה וימהר לייבמה באותה לילה שבאה אצלו, אלא איחר הדבר עד למחר לעשות הדבר כדין וכהלכה:

ופירש כאן בסוגיא דרגות זו למעלה מזו, ואמר תוקפו של בעז ענותנותו של פלטי בן ליש. הכונה כי אצל בועז היה היצר הרע מוצא לו מקום פתוח לדבר על לבו למהר לייבמה כאשר בקשה ממנו רות, כי היא כבר טבלה ובאה אצלו בטענה זו לייבם אותה, ואע"פ שהיה טוב [דהיינו הקרוב ששמו טוב שהיה קרוב יותר מבועז כמפורש בכתובים] מוקדם בדבר זה על בועז, עם כל זה אם היה מקדים בועז ליבם מה בכך, הא אפילו ביבום האחים אם קדם הקטן ויבם מה שעשה עשוי, ולכן מצד טענות אלו היה קשה הדבר לבועז למשוך עצמו מאותה מעשה באותה הלילה, ועם כל זה כבש יצרו והניח הדבר עד מחר כדי לעשותו מתוקן היטב, אבל גבי פלטי לא היה מקום פתוח ליצר הרע לדבר עמו להיות עם מיכל, מאחר שהוא יודע דמיכל אסורה לו שהיא אשת איש לדוד המלך ע"ה, וגם היא יודעת כן, ובודאי היתה מסרבת לו כי היתה צדקת ויודעת שהיא אשת איש, ולא באה אל פלטי אלא מפחדה מאביה, והיתה בטוחה שלא יגע אותה צדיק באצבע קטנה שלה, על כן ענין כבישת היצר אצל פלטי היה דבר קל וקטן לגביה דידיה, דאיך יתכן שיהיה נפתה מצד היצר להכשל באשת איש, ומה גם שגם היא היתה מסרבת, וכי הישובח הצדיק על אשר לא נכשל באשת איש, ולזה אמר תוקפו של בועז שהיה קשה עליו לכבוש יצרו בשביל שהיה מראה לו טענות של היתר, הנה בעז הצדיק היה נחשב בעיניו ענין שלו קל וקטן כמו ענותנותו של פלטי דהיינו כאילו בענין שלו אינו נמצא בו פתח של היתר, וכאשר היה גבי פלטי שכבישת היצר היתה קלה בענין שלו שלא היה היצר הרע יכול להראות לו בה צדדי

היתר כיון דאשת איש היתה, והיא גם היא מעצמה לא היתה נענית:

ומכל מקום אמר ואת עלית על כלנה זה פלטי בן ליש, הכונה שנמצא בענין פלטי בן ליש ענין אחד שלא נמצא בענין יוסף ובעז, והיינו כי כבישת היצר בבועז היתה זמן קצר שהוא שיעור חצי לילה, ושל יוסף הצדיק ע"ה היתה זמן קצר לגבי זמן כבישת היצר של פלטי בן ליש, יען כי ענין יוסף הצדיק ע"ה עם אשת פוטיפר היה לאיזה חודשים שלא הגיעו לשנה תמימה, אבל זמן כבישת היצר של פלטי היה זמן ארוך שנמשך כמה שנים מעת שברח דוד המלך ע"ה עד לאחר שנפטר שאול המלך ע"ה זמן הרבה, ולכן אע"ג דכבישת היצר בענין יוסף הצדיק ע"ה היתה תקיפה וחזקה מאד בקושי שלה אלף ידות על קושי כבישת היצר דפלטי, עם כל זה הזמן של כבישת היצר דפלטי היה ארוך עשר ידות על זמן של יוסף הצדיק ע"ה, ואלפים ידות על זמן של בועז, ומצד אורך הזמן אמר ואת עלית על כלנה זה פלטי בן ליש, אע"ג דכבישת היצר עצמה של פלטי היתה קטנה מאד לגבי של יוסף הצדיק ע"ה:

והביאו בשם רבינו נחמן מברסלב לבאר מאמר זה, דמכח תקפו של יוסף ששבר כח היצר יכל בועז לעמוד בסיון כי הפך לדבר קל, וז"ל [שיחות מוהר"ן אות קי"ד], עכשו בנקל יותר לעמד בנסיון, כי הראשונים שעמדו בנסיון כבר שברו כל כך קליפה הזאת של תאוה זו, עד שעכשו בקל יכולים לעמוד בנסיון, ואפילו איש פשוט לגמרי יכול עכשו לעמוד בנסיון. ועל כן אמרו רבותינו זכרונם לברכה תקפו של יוסף ענותנותו של בעז ותקפו של בעז ענותנותו של פלטי בן ליש, כי תקף הנסיון של יוסף הצדיק היה דבר קל ופשוט אצל בעז שהיה אחריו, וכן תקף הנסיון של בעז היה קל ופשוט אצל פלטי, כי כל מי שהיה אחרון יותר הנסיון קל אצלו יותר כנ"ל. ועל כן עכשו בנקל לעמד בנסיון אפילו איש פשוט לגמרי כנזכר לעיל:

ורבינו המהר"ל הרחיב בזה בדברים יסודיים מאוד, וכתב [בשינוי לשון הנצרך], שקר החן וכו', פירוש כי החן הוא שקר, מפני שהוא מראה לבד ואין כל הדבר כך רק שכך הוא נראה. וכן היופי אף על פי שהוא דבר אמיתי, מכל מקום אין הוא עיקר הדבר, רק הוא דבר היצוני ואין עיקר הדבר כך. ומדמה לזה מעשה יוסף כי מעשה יוסף אף שהיה דבר גדול, אין זה שורש היראה, רק שנאמר על זה שיש לו יראת שמים בדבר זה, כמו החן שאין החן רק בדבר מה, וכן היופי אינו רק בדבר מה. והחן הוא אצל הרואה ואין דבר אצל אשר יש לו חן, שהרי כתיב ותשא חן וחסד לפניו, ולפעמים היא מעלה חן אף על גב שאינה נאה. ולכך אמר שקר החן, כי אפשר שהוא שקר שהוא אצל הרואה כך ואינו, והיופי אף שהיופי הוא אצל המקבל אינו דבר שורשי, כי אין עיקר הדבר ושורש הדבר כך רק היופי מבחוץ. וכן מעשה יוסף אינו עיקר

דף כ' ע"א

מקום שנהגו נשים לצאת אחר המטה יוצאות, לפני המטה יוצאות.

כתב הבן יהודע, נ"ל בס"ד כל מקום יש לו טעם במנהגו, דמקום שהנשים יוצאות לפני המטה טעמייהו כי המיתה סיבבה אותה חוה שהיא אשה, שנתנה לבעלה מעין הדעת, לכן הנשים שהם דוגמתה יוצאות לפני המטה להורות כי האשה גרמה המיתה, והכי איתא בירושלמי טעם זה, ובמקום שנהגו לצאת הנשים אחר המטה נראה טעמייהו כי במעמד הר סיני פסקה הזוהמה והיה חירות ממלאך המות, ולא היה עוד מיתה שהיו חיים לעולם, אך החזירו המיתה על ידי עשיית העגל, וכמו שאמרו בגמרא [עבודה זרה ה' ע"א] על פסוק [תהלים פ"ב ו'] אני אמרתי אלקים אתם ובני עליין כולכם אכן כאדם תמותון וכו' דקאי זה על אחר מתן תורה, וידוע כי הנשים לא חטאו בעגל ונמצא מי שהחזיר המיתה הם האנשים, לכן נהגו שהאנשים יוצאים לפני המטה, והנשים אחר המטה:

שהיה דוד יוצא מבין האנשים ונכנס לבין הנשים ויצא מבין הנשים ונכנס לבין האנשים.

כתב הבן יהודע, נ"ל בס"ד דטעמו של דוד המלך ע"ה בדבר זה לדלג מכאן לכאן ומכאן לכאן, והוא, דרך האנשים שהם יודעי ספר ומביני מדע להספיד על חסרון הנוגע ברוחניות שהוא עסק התורה והמצוות שהיה עוסק אבנר בחייו שעכשיו נתבטל, ודרך הנשים להספיד על חסרון הנוגע לגשמיות שהוא ענין השררה והגבורה והעושר והכבוד, ודוד המלך ע"ה היה קשה עליו שני חסרונות אלו אשר חסרו במיתת אבנר והיה מצטער על שניהם, ולכך היה נכנס בין האנשים להספיד על חסרון הרוחניות ונכנס לבין הנשים להספיד על חסרון הגשמיות, ובוה ידעו כל העם שלא היה מאת המלך להמית את אבנר:

בתחלה להכרותו (בכ"ף) ולבסוף להברותו (בבי"ת).

כתב הבן יהודע, נ"ל בס"ד העם אלו חיל של אבנר שבאו עמו, כי שר הצבא לא ילך לבדו בלא חיל, ובעת ששלחו דוד המלך ע"ה הלכו עמו ביחד, אך בעת שהחזירו יואב בערמה לא חזרו החיל שלו עמו, אלא הוא חזר לבדו והם נשארו במקומם ממתינים עליו שיחזור אצלם וילכו ביחד, כי ידעו שלא יתעכב דרך הוא חוזר אצל דוד המלך ע"ה בשביל דבר סתר שיש לדוד המלך ע"ה עמו לומר לו, ואחר שחזר והרגו יואב, הנה בתחילה חשבו שנהרג בידיעתו של דוד המלך ע"ה שהחזירו בערמה להרגו, וחרה להם מאד ובאו להרוג את דוד אע"פ שידעו שגם יהיו נהרגים, אך אחר ששמעו מה שעשה דוד המלך ע"ה בהספד של אבנר הבינו שהוא נקי, ואז באו אצל דוד המלך ע"ה להברותו בבי"ת, אבל בתחלה באו להכרותו

היראה כלל רק שכך היה נראה יראה, וכן מעשה בועז אין זה שורש היראה. אבל שורש היראה אצל פלטי בן ליש שהיה אצלו זמן הרבה, אבל יוסף ובוועז לא היה רק שעה אחת ולזמן מועט. ואין זה עיקר ושורש היראה רק במה הוא יראה כמו חן והיופי שהוא במה, לכך פלטי בן ליש שהיתה אצלו זמן רב זהו עיקר היראה. ומ"מ עדיף בועז מן יוסף, לפי שלא היה שם קרוב בשר כמו שהיה אצל בועז, לכך נקראו יוסף חן ובוועז יופי.

וכן מה שדרשו שקר החן זה דורו של משה והבל היופי זה דורו של יהושע, פירוש כי בימי משה היו עוסקים בתורה הרבה, ואין זה ראייה על שהיו חפצים בתורה, שלא היה להם שדות וכרמים לעסוק בהם וגם לא חסר להם דבר כי היה להם המון. והבל היופי בימי יהושע שהיה להם בתים מלאים כל טוב, ואין זה שורש דבר כי אף אם היו עוסקים בתורה הרבה מאוד, אין זה נחשב עיקר התורה רק היה להם תורה במידת מה. אבל בימי חזקיה לא היה להם טובות אלו והיו עוסקים בתורה, זה יראת ה' תתהלל, שזה מורה על שורש וגוף התורה שהיה להם. ומפני כך כתיב יראת ה' תתהלל, כי היראה הוא דבר עיקרי ושורשי ואין זה כמו החן והיופי שהם מעלה בדבר מה בלבד ואין בזה עיקר. וממשיכה הגמרא דבר אחר שקר החן זה דורו של משה ויהושע, והבל היופי זה דורו של יחזקיה, אף על גב שלא היה להם כ"כ טוב, לא היה להם דוחק ג"כ, אבל דורו של רבי יהודה בר אילעי שהיו ששה תלמידים מתכסים בטלית אחת והיו עוסקים בתורה זו יראת שמים שלימה, כי היתה תורתם מחמת יראת שמים, ויראת שמים עיקר הכל. וכן כתיב (קהלת י"ב) את האלקים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם, ואמרו כל האדם לא נברא אלא לזה, א"כ יראת שמים הוא עיקר.

שהיו ששה תלמידים מתכסים בטלית אחת ועוסקים בתורה.

כתב הבן יהודע, נ"ל שהם ודאי לא היו נאספים יחד ללמוד תורה בלילות אלא רק בששה לילות החול, כי בליל שבת כל אחד הולך לביתו, ולכן בזכות שהיו נאספים בששת לילות השבוע ללמוד תורה באהבה וחיבה, לכך זכו שיהיה להם כח במזגם וטבעם לסבול דוחק גדול כזה שיתכסו ששה בטלית אחת, ולא אכפת להו שאין מרגישים צער מחמת זה כלל, וניכר כח זה בהם בכיסוי הטלית כי הלימוד של התורה בלשון חכמים טלית, ובלשון תורה גם כן נקרא בשם שמלה וכמו שאמרו רז"ל [שבת קי"ט ע"ב] על פסוק [ישעיה ג' ו'] שמלה לך קצין תהיה לנו, דברים שבני אדם מתכסין בהם כשמלה ישנן תחת ידיך, ולכן ניכר שפע כח זה בטלית שהיו מתכסין בו:

בכ"ף. והא דלא נתקנאו להרוג את יואב היינו מפני שיואב טען שלקח דם עשאל אחיו:

מפני מה נענש אבנר.

לשון מפני מה משמע שהיו כמה דברים שיכולים לגרום את מיתתו, ושאל על איזה מהם נהרג, וכתב הבן יהוידע דבירושלמי אמרו כמה טעמים, חדא בשביל שאמר יקומו נא הנערים וישחקו [שמואל ב' ב' י"ד] שיצא מזה תקלה שנהרגו כמה נפשות, והשני שמנע את השלום בין דוד לשאול כשאמר לשאול המלך ע"ה שבסירה נכרת המעיל ואחד מן הצבא נתן לו החנית, גם הצפחת שכחו אותה בבור ומצאה, והשלישי שהקדים שמו לשם דוד המלך ע"ה שכתב לו ממני אבנר שר צבא ישראל לדוד מלך ישראל שלום, והרביעי שלא מיחה בשאול כשהרג נוב עיר הכהנים, ולכן שואל מפני מה:

דף כ' ע"ב

אמר רב יהודה אמר שמואל כל האמור בפרשת מלך מלך מותר בו. רב אמר לא נאמרה פרשה זו אלא לאיים עליהם, שנאמר שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך.

ולהלכה פסק הרמב"ם [הלכות מלכים פרק ד'] כרב, ונביא כאן את עיקרי הדברים הכתובים בפרשת המלך כמו שפסקם הרמב"ם שם [הלכה א']. רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו או לצורך המלחמות, וקוצב לו מכס ואסור להבריה מן המכס, שיש לו לגזור שכל מי שיגנוב המכס ילקח ממונו או יהרג שנאמר ואתם תהיו לו לעבדים, ולהלן הוא אומר יהיו לך למס ועבדוך, מכאן שנותן מס וקוצב מכס ודיניו בכל אלו הדברים וכיוצא בהן דין, שכל האמור בפרשת מלך מלך זוכה בו.

[הלכה ב'] ושולח בכל גבול ישראל ולוקח מן העם הגבורים ואנשי חיל ועושה מהן חיל למרכבתו ובפרשיו ומעמיד מהן עומדים לפניו, ומעמיד מהן אנשים לרוץ לפניו, שנאמר ושם לו במרכבתו ופרשיו ורצו לפני מרכבתו, ולוקח מן היפים שבהם להיות שמשים ועומדים לפניו שנאמר ואת בחוריהם הטובים יקח ועשה למלאכתו.

[הלכה ג'] וכן לוקח מן בעלי האומניות כל מה שהוא צריך ועושים לו מלאכתו ונותן שכרן, ולוקח כל הבהמות והעבדים והשפחות למלאכתו ונותן שכרן או דמיהן, שנאמר ולחרוש חרישו ולקצור קצירו ולעשות כלי מלחמתו וכלי רכבו, ואת עבדיכם ואת שפחותיכם ואת בחוריכם הטובים ואת חמוריכם יקח ועשה למלאכתו.

[הלכה ד'] וכן לוקח מכל גבול ישראל נשים ופלגשים, נשים בכתובה וקדושין, ופלגשים בלא כתובה ובלא קידושין אלא ביחוד בלבד קונה אותה ומותרת לו, וכו'.

ויש לו רשות לעשות הפילגשים שלוקח לארמונו טבחות ואופות ורקחות, שנאמר ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות ולאופות.

[הלכה ה'] וכן כופה את הראויין להיות שרים וממנה אותם שרי אלפים ושרי חמשים, שנאמר ולשום לו שרי אלפים ושרי חמשים.

[הלכה ו'] ולוקח השדות והזיתים והכרמים לעבדיו כשילכו למלחמה ויפשטו על מקומות אלו אם אין להם מה יאכלו אלא משם, ונותן דמיהן, שנאמר ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו.

[הלכה ז'] ויש לו מעשר מן הזרעים ומן האילנות ומן הבהמה, שנאמר וזרעיכם וכרמיכם יעשור וגו', צאנכם יעשור.

והוסיף בזה המהר"ל שלפי זה קשה למה נענש אחאב על כרם נבות היזרעלי. וכתב דכאשר תעיין בפסוק כתיב שדותיכם יקח ונתן לעבדיו. אלא שיש הפרש שאם יקח צאן ובקר דבר זה הוא לצורך מלכותו, אבל כאשר יקח שדה וכרם שהוא עומד לדורות בודאי אסור. ובודאי אם לקח שדה או שאר דבר והיה קונה בו עבד שרי, ולכך אצל שדות כתיב שדותיכם יקח ונתן לעבדיו דבזה הענין שרי, אבל ליקח דבר כמו שהוא לעצמו שהוא דבר שעומד לדורות בזה לא הותר. ולכך אמר לו אליהו הרצחת גם ירשת, כלומר שירשת להורישי אחר כך ג"כ ולא שייך זה אל המלך. וכך פירש הרד"ק דאין מותר למלך ליקח שדות שלהם לעצמו. ועוד וכי אם היה רוצה המלך ליקח כל הארץ וכי רשאי בזה וכי יותר דבר זה מן התורה. וכסף וזהב לא ירבה לו שאינו מותר רק כפי צורך מלכותו ולא יותר, והיו לו כרמים כפי אשר ראוי למלך, וכרם נבות לא היה רוצה רק לתוספת ובזה לא הותר המלך כלל.

רבי נהוראי אומר לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן, שנאמר ואמרת אשימה עלי מלך וגו'.

ובאמת אפשר לומר שאלו דברי אלקים חיים, ואף רבי נהוראי לא חולק ומודה שאם יהיו ישראל בדרגה נמוכה יצטרכו לשים עליהם מלך, וכן כתב רבינו אור החיים הקדוש, והיות שיש בזה דברים יסודיים שאינם מתבארים בסוגיות אחרות, נרחיב בזה מעט, דכתב [דברים י"ז י"ד] דלכאורה מלשון ואמרת אשימה עלי מלך משמע כי לא מצות ה' עליהם להמליך מלך, אלא אם יאמרו הרשות בידם, וממה שגמר אומר שום תשים, שיעור הלשון מוכיח שמצות ה' היא להמליך עליהם מלך.

וכתב דנראה שכוונת הכתובים היא על זה הדרך, לפי שיש במינוי המלך שני גדרים, א' שיהיה המבטח בו להנהיג המלחמות בעוצם חכמתו, ולצאת כגבור ביום קרב כסדר מלכי האומות, וזה הוא דבר שנאווי בעיני

ה', כי סדר מלכי האומות לא ילכו בהם אחרי כשרון המעשה, אלא אחרי תועלויות החושיות, הגם שלא ימצא בו דבר טוב מהמושכל, גם ישימו בו כסלם ותקותם ומן ה' יסור לבבם:

וגדר ב' הוא לכבוד ולתפארת ישראל, וכדי שה' יעשה בזכותו כדרך שהיה ה' מושיע ישראל ביד השופטים וביד מלכי ישראל הכשרים, וצא ולמד מדוד המלך וכו', ודבר זה הוא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם:

ולזה בא דברו הטוב כאן ואמר כי תבא וגו' ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים וגו', וזה גדר הראשון שזכרנו וגמר אומר שום תשים וגו', פירוש לא יקום הדבר הרע הזה, אלא המשימות שתשים הוא על זה הדרך אשר יבחר ה' אלהיך בו, ואמרו רבותינו ז"ל (תוספתא סנהדרין פ"ג ה"ב) וז", אין מעמידין מלך בתחלה אלא על פי בית דין של שבעים ואחד זקנים ועל פי נביא וכו' עד כאן, ומלך המתמנה בסדר זה אינו כסדר מלך המתמנה על הגוים, כמו שבא בדבריהם ככל הגוים:

ותמצא שה' הקפיד על ישראל כששאלו בימי שמואל לתת להם מלך, והענין קשה למה יקפיד ה' עליהם והלא לו יהיה שכוונת ה' בפסוק זה לרשות ולא למצוה, סוף סוף הרשות נתונה, אלא כפי מה שכתבנו יש מקום לה' להקפיד על הדבר כיון שצוה ה' עליהם לבל יאמרו לשום מלך ככל הגוים כמו שפירשנו, ושאלו המלך ואמרו לשפטינו ככל הגוים, לזה הקפיד ה', אבל אם היו שואלים להם מלך כרצוננו יתברך לא לכח ולגבורה כדרך הגוים, היו מקיימין מצות עשה:

והביא רבינו את המחלוקת דבכאן, רבי יהודה אומר שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה, רבי נהוראי אומר לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן שנאמר ואמרת אשימה עלי מלך וגו' עד כאן. וכתב דלכאורה כל מה שכתב הוא אליבא דרבי יהודה ולא לדברי רבי נהוראי, והגם שהלכה כרבי יהודה וכן פסק הרמב"ם [פרק א' מהלכות מלכים הלכה א'] אף על פי כן צריך ליישב הכתוב לסברת רבי נהוראי שפשט אומרו שום תשים יגיד שמצות ה' לשים מלך. וכתב אור החיים הקדוש, ואפשר לומר כי אם ישראל יהיו כשרים ולא ישאלו מלך, והיה ה' למלך עליהם, כדרך אומרו (ש"א יב יב) וה' אלהיכם מלככם, גם ה' יחפוץ להיות מלך ישראל הוא לבדו, אבל אם ישראל יכנסו בגדר שאלה שחפצים במלך עליהם, אז מצות המלך עליהם לעשותו כאומרו שום תשים. ולזה לא אמר הכתוב שום תשים אלא אחר מאמר ואמרת אשימה וגו', וכפי זה אפילו אליבא דרבי נהוראי יפרש שום תשים מצוה אחר שיאמרו אשימה וגו'. ע"כ.

תניא, רבי אליעזר אומר זקנים שבדור כהוגן שאלו, שנאמר תנה לנו מלך לשפטנו, אבל עמי הארץ שבהן קלקלו, שנאמר והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו.

והביאור בין בקשת עמי הארץ והזקנים שבדור, כתב המהר"ל, כי עמי הארץ שהם בלא חכמת התורה שאלו מלך למלחמה בלבד, כדרך הגוים שהמלך הוא בשביל המלחמה, ואין המלך תחלתו לדבר שהוא טוב, כי אין המלחמה דבר טוב בעצמו כי השלום הוא הנבחר, אבל המלך הוא לשפוט ולסדר את העם שהוא דבר טוב בעצמו. אבל החכמים מלך שלהם לשפוט ולסדר העם, כמו השכל באדם שהוא מלך והשכל מסדר את הכל והוא שופט את הכל. ולכך הזקנים שהם קרובים אל השכל היו מבקשים מלך לשפוט אותם ולסדר אותם, כי הזקנים קרובים אל השכל כאשר ידוע.

הוי אומר להכרית זרעו של עמלק תחלה.

ביאר הבן יהודע מדוע צריך להכרית זרעו של עמלק קודם בנין בית המקדש, על פי מה שאמרו במדרש תנחומא פרשת כי תצא, משל למה הדבר דומה למלך שהיה לו כרם והקיפו גדר והושיב בו המלך כלב אמר המלך כל מי שיבא ויפרוץ הגדר ישכנו הכלב, לימים בא בנו של מלך ופרץ הגדר ונשכו הכלב, כל זמן שהיה המלך מבקש להזכיר חטא של בנו שפרץ הגדר אומר לו זכור אתה האיך נשך אותך הכלב, כך כל זמן שהקב"ה מבקש להזכיר חטאן של ישראל שחטאו ברפידים שנאמר היש ה' בקרבינו אם אין, אומר להם זכור את אשר עשה לך עמלק. עכ"ל. נמצא ביאת עמלק היתה על אשר אמרו היש ה' בקרבינו, לכך צוה אחר שיעשו נקמה בעמלק יבנו בית המקדש אשר שם שוכן ה' בקרבם:

וכן בדוד הוא אומר ויהי כי ישב המלך דוד בביתו וה' הניח לו מסביב.

הקשה הבן יהודע היכא רמוז הכא שנלחם בעמלקים. וכתב דנ"ל דאמרו רז"ל במדרש על פסוק [דברים כ"ה י"ח] אשר קרך בדרך, שנעשה סיבה שיבאו שאר אומות אח"כ וילחמו בישראל משל לאמבטי רותחת וכו', ע"ש, ולכן כאן שאמר וה' הניח לו מסביב זה נרמז על עמלק, דעוון שלו שראוי למחותו מן העולם בעבורו הוא היה בעבור שנעשה סיבה למלחמה של עמים אחרים, ואחר שנלחם דוד עם אלו והשי"ת הניח לו מהם, אז נתעורר ויאמר אל נתן הנביא וכו' בענין בנין בהמ"ק:

אמר ריש לקיש בתחילה מלך שלמה על העליונים שנאמר וישב שלמה על כסא ה' וכו', ולבסוף לא מלך אלא על מטתו, שנאמר הנה מטתו של שלמה וגו', ולבסוף לא מלך אלא על מקלו וכו'. הדר או לא הדר, רב ושמואל, חד אמר הדר, וחד אמר לא הדר, מאן דאמר לא הדר מלך והדייט, ומאן דאמר הדר מלך והדייט ומלך.

מה שאמר לבסוף לא מלך אלא על ירושלים ולבסוף לא מלך אלא על מטתו, הקשה הבן יהוידע מתי היה דבר זה, כי הדבר ברור מעת שמלך עד שטרדו אשמדאי לא מרדו שאר שבטי ישראל כדי שנאמר מלך על ירושלים בלבד, וגם מה שאמרו לא מלך אלא על מטתו, מתי היה זה, כי אחר שטרדו אשמדאי נטרד גם ממטתו וקודם אשמדאי הוא מלך על כל ישראל, ועוד כתיב מפורש [מלכים א' י"א מ"ב], והימים אשר מלך שלמה בירושלים על כל ישראל ארבעים שנה, וישכב שלמה עם אבותיו, וכן הכתוב בדברי הימים [ב' ט' ל' ו"א], וגם עוד מפורש [מלכים א' ה' א'] ושלמה היה מושל בכל הממלכות וכו' ועובדים את שלמה כל ימי חייו.

וכתב הבן יהוידע, ונ"ל בס"ד דודאי שם המלכות שהיה לו על הכל לא פסק, אך כבוד מלכות והוד מלכות שהיה לו מקודם זה פסק תחלה מעל כל העולם, ונשאר עדיין קיים אצל כל ישראל, ואח"כ גם מצד שבטי ישראל פסק ונשאר עדיין בירושלים עיר מלכות שהיה נראה לו בה הוד מלכות וכבוד מלכות אצל יושבי ירושלים, ואח"כ גם מיושבי ירושלים פסק ולא נשאר לו כבוד מלכות אלא רק על מטתו, דהיינו בביתו.

ועוד נראה קרוב לזה כי שלמה המלך ע"ה מלבד כתר מלכות שהיה לו מכח אביו כשאר מלכים, עוד היה לו מורא מלכות על כל העולם מצד חכמתו, שהכל רואין אותו ומקבלין אותו מלך בעבור חכמתו, שבאין ולומדין דברי חכמה, והחכם נחשב מלך מצד חכמתו, כדכתיב [משלי ה' ט"ו] בי מלכים ימלוכו, ועל מורא וכבוד מלכות זאת שהיה לו מצד ריבוי חכמתו קאמר, בתחלה היה לו כבוד מלכות זו מכל העולם שבאים לשמוע חכמתו, ואחר כך לא נשאר לו כבוד מלכות זו אלא מישראל שהיו באים לשמוע חכמתו, ואח"כ גם זה פסק ולא נשאר לו כבוד מלכות זו שיבאו אליו לשמוע חכמתו וללמוד ממנו, אלא רק אנשי ירושלים שהיו דרים עמו, ואח"כ גם זה פסק ולא נשאר לו כבוד מלכות מצד חכמתו, אלא רק לאותם העומדים סביב מטתו בלבד ששומעים חכמה ממנו, ואח"כ בא אשמדאי וטרדו, וגם זה פסק ולא נשאר לו כבוד אלא רק על מקלו, שהיה תופס מקלו בידו וקורא אני קהלת, ומי שהיה מאמין לדבריו מזמין אותו אצלו ומכבדו בעבור ששומע חכמתו, כי חכמתו נשארה בקרבו, והיה משמיע חכמתו בעת שתופס מקלו בידו, ולא בעת ששובש כתר מלכות כשהיה מלך בישראל.

והנה רב ושמואל לא פליגי על מלכות העקרית שלו שירש מאביו כשאר מלכים, אלא איירי בכבוד מלכות שהיה לו מכח חכמתו הרבה, וחד אמר חזר אליו כבוד מלכות, וחד אמר לא חזר אלא נשאר הדיוט מצד כבוד מלכות הזה, אבל לעולם כולי עלמא מודו דישוב על כסא מלכות שירש מאביו עד עת פטירתו מן העולם, וכמפורש בכתובים.

והמהר"ל ביאר בדרך פנימית יותר, שפירוש מלך והדיוט ומלך נראה שאין פירושו שלא היה נוהג כלל במלכותו, כי בודאי היה נוהג מלכות, רק כי לא היה מלכותו מן הש"י כמו שהיה כאשר היה מלך, ואף אם היה נוהג מלכותו, דבר זה נחשב כמו שאר הדיוט שהיה נוהג במלכות מעצמו ואין עליו קדושת מלכות, שכל מלך מושחין אותו בשמן המשחה ויש עליו קדושת מלכות, ומשלמה הוסר קדושת מלכות וכל שש מעלות שזכר לפני זה הכל הוסר, שסר ממנו קדושת מלכות, ואף שהיה נוהג הנהגת מלכות בדרך מלכים לא היה עליו קדושת מלכות.

ולמה נקרא שמה עגלה שהיתה חביבה עליו כעגלה.

כתב הבן יהוידע, קשה מה חיבוב יש לעגלה יותר משאר בעלי חיים כדי שמדמה חיבוב מיכל לחיבוב עגלה. ונ"ל כי עגלה חביבה על בעליה יותר מבהמה הזכר, מפני שחולבת ואוכלים ונהנים מחלבה בתוך הבית, והיא חביבה יותר מן עז נקבה או כשבה מפני שחולבת הרבה, ולכן גם שמשון קרא את אשתו בשם עגלה באומרו לולא חרשתם בעגלתי כי היתה חביבה עליו כעגלה, ולכך גילה לה הפתרון אע"פ שידע דודאי היא רוצה לגלותו לפלשתים שלא יפסידו. או יובן קראה עגלה שהוא עג לה והיינו ע"ג בנימטריא חכמ"ה, שהיתה לה חכמה מפוארה והצילתו על ידי חכמתה שהניחה במטתו תרפים כשברח משאול אביה, את כביר העזים שמה מראשותיו ותאמר חולה הוא [שמואל א' י"ט], ועשתה בחכמה שיעבור זמן עד שיחזרו לשאול ויגידו לו ויחזור וישלחם, ואז על ידי כך יתרחק דוד המלך ע"ה בבריחתו ולא יוכלו להשיגו, ולכן היה קורא אותה עגלה שהוא ע"ג לה כלומר חכמה שמספרה ע"ג היא לה, או יובן בס"ד קראה עגלה לשין עיגול, כמו שאמר הכתוב [ירמיה ל"א כ"א] נקבה תסובב גבר, ופרשתי הטעם שאם האשה טובה לא תזוז מן מחשבתו ובכל צד שיפנה יצייר אותה לפניו כאלו היא מסבבת ומקפת אותו, וכך היתה מיכל חביבה עליו כאלו היא מקפת וסובבת אותו, ולכך קראה עגלה כמו עגול סביב [מלכים א' ז' כ"ג], וכן מרובעות לא עגולות [שם שם ל"א], וכן שוכב במעגל [שמואל א' כ"ו ה.], וכן ויבא המעגלה [שם י"ז כ.], [א.ה.]. וכן אמרו חז"ל במסכת יבמות שהשרוי בלא אשה שרוי בלא חומה, דהאשה היא כחומה ומגן לאדם]:

פלגשים בלא כתובה ובלא קדושין.

כתב הבן יהוידע לבאר לשון פלגשים שהוא פלג שם, חצי שם, והיינו כי איש ואשה שם י"ה בניהם, וזה שלקח פלגש אין זו אשה שיש לה אות ה"א להשלים שם י"ה, ואין אצלם אלא רק אות יו"ד דאיש שהיא חצי שם י"ה:

ת' ילדים היו לו לדוד כולן בני יפת תואר היו.

ע"ן מה שכתבנו בזה בסוגיית יפת תואר בקדושין.

ובקידושין [ע"ו ע"ב] פירש רש"י שלא היו בניו אלא בני יפת תואר המה נשים שלקחו ישראל במלחמה, ומתוך כך היו נוהגים כמשפטי עובדי כוכבים, ע"ש,

והקשה הבן יהודע דאמאי לא גיירם, ואם גיירם איך הותר להם להיות מגדלי בלורית. וכתב דנ"ל דבאמת נתגיירו והתיר להם לגדל בלורית לסימן שהם בני יפת תואר, שבזה מטיל אימה ופחד על הגוים שנלחם עמהם שידעו שהוא מצליח במלחמתו, כי בני יפת תואר הם באים אחר הצלחת ישראל במלחמה, דאז לוקחים נשים מן השביה והבנים הנולדים המה הנקראים בני יפת תואר, ונמצא בני יפת תואר הם סימן של הצלחת ישראל במלחמה, ועשה להם סימן שהם בני יפת תואר על ידי גידול בלורית דאז הרואין אותם ידעו שהם בני יפת תואר וממילא ידעו הצלחת ישראל במלחמה, ולכך היה מושיבם בקרונות זהב והולכים בראשי גייסות כדי להטיל בהם אימה על האויב, דמפורש בגמרא דקדושין דף ע"ו ע"ב שהם לא היו נלחמים כי אין עושין מלחמה אלא רק ישראל המיוחסים, כדכתיב והתיחשם בצבא המלחמה, וקאמר שם בגמרא להדיא שאלו לא אזלי אלא לבעותי עלמא, ולכן כיון דכונתו לתת מורא על האויבים באלו שמהלכין בראשי גייסות שידעו על ידי אלו הצלחת ישראל במלחמה, ואין ניכרים שהם בני יפת תואר אלא על ידי שיהיו מגדלי בלוריות שדבר זה אינו מצוי בישראל ואסורין לעשותו, לכך הותר להם לעשות דבר זה שהוא אינו אלא איסור דרבנן, כיון שהוא צורך למלחמה של ישראל שבזה הסימן שיכירו האויבים שהם בני יפת תואר תפול עליהם אימה.

אמר רב יהודה אמר רב איש חכם לרשעה.

כתב הבן יהודע, נ"ל דדריש זה מתיבתא מאד, דאמרו רז"ל על פסוק [בראשית א' ל"א] וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, טוב זה יצר הטוב, מאד זה יצר הרע, ולכן כאן אמר איש חכם מאד, חכם בחלק היצר הרע שנאמר בו מאד.

אמר רב יהודה אמר רב שעשתה לו מיני טיגון.

כתב הבן יהודע דיש לדקדק מאי קמשמע לן ולמה הוצרך לפרש לנו דבר זה, דמאי נפקא מינה אם טיגון ואם בישול. וכתב דבא לתרץ בזה קושית העולם דמקשים איך דוד המלך ע"ה לא הרגיש בערמתו במה שבקש שתבא אצלו ותעשה לפניו, שאם היא יודעת לבשל יותר טוב מכל האומנים תבשל בביתה ותשלח לו קדירת התבשיל כמו שהיא ויאכל, ולמה תבא אצלו, אלא ודאי כוונתו לרעה, ולכן פירש לנו שהדבר ההוא שביקש לא היה מיני בישול אלא מיני טיגון, והיינו כי הבישול מבשלים אותו בקדירה שיש לה כיסוי, והתבשיל יתבשל בקדרה כשהיא מכוסה, ואז יהיה חומו שמור בקדרה, ואם יוליכו הקדירה ממקום למקום לא יתקרר התבשיל, ולכן אפשר שתבשל בביתה ואחר כך יוליכו הקדירה כמו שהיא לביתה ויאכל, אמנם הוא ביקש דבר של מיני טיגון שמתגנן אותו במחבת שדרכו לטגנו במחבת גלויה בלי

כיסוי, ולכן אין חומו שמור ועצור בו וקרוב להתקרר, ויש טיגון שאינו טוב לאכלו קר, ולכן רצה שתבא אצלו ותטגן לפניו כדי שהוא יאכל סמוך לטיגון, ונמצא שבזה עשה טעם לבקשתו ולא נודעה ערמתו:

אמר רב יהודה אמר רב מלמד שביקש להולמו ולא הלמתו.

כתב הבן יהודע, נ"ל דיליף זה מתיבתא אני, דהרי סגי לומר מתנשא לאמר אמלוך, לכך אמר תחלה בקש לנסות בעטרה, דאם הולמתו מוכח שהוא יקבל מלכות אביו בתורת ירושה שימלוך תחת אביו, וכיון שראה שלא הולמתו, אמר אני אמלוך, אני דייקא, שאינני צריך לקבל המלכות מאבי בתורת ירושה, אלא אני אמלוך בכחי ועוצם ידי אפילו אם אינני בנו של דוד המלך:

ירד גבריאל ונעץ קנה בים והעלה שרטון ועליו נבנה כרך גדול של רומי.

כתב רבינו המהר"ל, פירוש כאשר מלך שלמה, אז היו ישראל בגדולתם היותר גדולה, עד כי מלך שלמה על עליונים ותחתונים ונתקיים לישראל כל ההבטחה שהבטיח הש"י את ישראל, וזהו בתחלת מלכותו על ישראל. וכאשר נשא שלמה בת פרעה והתחבר לאומות, ובזה נתן כח לאומות העולם, כאשר ראש מלכות ישראל נתן כח לאומות העולם, בזה הושפל מלכות ישראל בכללה ונתעלה כח האומות. ולפיכך אמר בשעה שנשא שלמה בת פרעה בא גבריאל הממונה על מדת הדין, ונעץ קנה בים והעלה שרטון ועליו נבנה כרך גדול שברומי. ור"ל כי הגדיל כח רומי, עד שהדבר שלא היה ראוי להם קודם, נתן להם עתה. כי הים אינו ראוי לישוב ועתה נעשה מיושב, ובודאי דבר זה הוא כח הגדול של רומי, ולכך אמר שנבנה עליו כרך גדול של רומי. ודבר זה היה מתחייב ממה שנשא בת פרעה, כי כל שני דברים שהם הפכים, כמו שהם ישראל ואדום שהם הפכים זה לזה, כאשר האחד מתחבר אל השני כמו שעשה שלמה שנשא בת פרעה, ובזה היה שלמה מראה שהוא נתלה בהפכו, דהרי כאשר היה מבקש את בת פרעה היה נתלה בו, כי היה צריך לו בדבר גדול כמו זה ליקח זיווג ממנו, ובזה משפיל עצמו ומגדיל דבר שהוא הפכו עד שמלכותו נמסר בידו לגמרי. כי האשה היא עצם מעצמו של אדם, וכאשר נשא שלמה אשה משם והוא היה ראש מלכות ישראל, היה מגדיל בזה מלכות אדום, אף על גב כי פרעה לאו מאדום היה, מ"מ האומות הם ענין אחד, וכולם הם הפך ישראל, ואדום ראש לכולם, וזה שאמר שהעלה הים שרטון ונבנה עליו כרך גדול שברומי. ועדיין יש לך להבין מה שאמר שנעץ קנה בים, כי הים אינו ישוב ור"ל כי אף דבר כמו זה שהיה מגדיל כח מלכותם יותר, עד שמלכותם מתפשט אף בדבר שלא היה קודם מן הישוב, שנעץ קנה בים שאינו מן הישוב ונעשה ישוב, וזהו הגדלת המלכות

של אדום לגמרי ע"י שנשא שלמה שהוא ראש מלכות ישראל את בת פרעה והגדיל כח האומות וזה מבואר.

אמר מר זוטרא ואיתימא מר עוקבא בתחילה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקודש, חזרה וניתנה להם בימי עזרא בכתב אשורית ולשון ארמי, ביררו להן לישראל כתב אשורית ולשון הקודש והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמי, מאן הדיוטות אמר רב הסדא כותאי מאי כתב עברית אמר רב הסדא כתב ליבונאה.

לפני עזרא הסופר היו כותבים תפילין ומזוזות בכתב עברי, הוא הנקרא הכתב העברי העתיק, אשר מוצאים אותו היום כתוב על מטבעות עתיקות, והכותים, הלא המה השומרונים משתמשים בו עד היום, וספר התורה שלהם כתוב בכתב זה כמבואר כאן בסוגיא. ובלשון חז"ל קראו לו כתב ליבונאה, ביאר מהרש"א טעם שנקרא בשם כתב ליבונאה שהוא בא מעבר הנהר, שם גרו תרח ולבן, לבן הארמי לימד את הכתב הזה לבנותיו רחל ולאחא, וכך נשתרש הכתב הזה אצל בני ישראל. ועוד כתב המהרש"א שהטעם שניתנה תורה בתחילה בכתב זה, משום שהורגלו בו ישראל מאבי אדם, היינו לבן אבי רחל ולאחא.

ורש"י פירש, כתב ליבונאה, אותיות גדולות כעין אותן שכותבין בקמיעות ובמזוזות. והקשה עליו הרמ"ה דאינו נחשב שינוי מה שהוא גדול או קטן. והר"ן כתב דיפה כיוון רש"י ז"ל, שאותן אותיות גדולות הן אותיות מכתב עברי והן כעין אותן אותיות שמשמשין בעלי קמיעין שאינן בצורות אותיות שלנו. ומאי דכתב רש"י ז"ל ובמזוזות, הוא שהיו נוהגין מקדם בזמן הגאונים שהיו כותבין קצת שמות בגג המזוזה באותיות ההם [בכתב עברי] והאותיות ההם הם כתב הכותיים, וכן הוא האמת כנ"ל. ויש שפירשו כתיבא ליבונאה שהיה הדיו מחוץ לכתב וצורת הכתב נשאר לבן, וזה אינו, דהא אינו כתב אלא שנשאר הלבן ממילא ובכה"ג מיקרי חק תוכות ואינו כתב כלל.

ועוד אמרו בסוגיא, תניא רבי יוסי אומר ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו לישראל אילמלא קדמו משה וכו' ואף על פי שלא ניתנה תורה על ידו נשתנה על ידו הכתב וכו', וכתוב וכתב את משנה התורה הזאת, כתב הראוי להשתנות למה נקרא אשורית שעלה עמהם מאשור.

והקושיא בזה גדולה, איך נשתנה הכתב על ידי עזרא, והלא אפילו נביא אינו רשאי לחדש דבר מעתה. והמהר"ל תירץ דכיון דשנוי זה עצמו ילפינן מן התורה, וכתוב משנה התורה כתב שיהיה משתנה בסוף, אין כאן שנוי כלל. והרי זה כמו מצות שלא תסב נחלה משבט לשבט, שלא היה רק ליוצאי מצרים בלבד כדאיתא בבבא בתרא [קכ"א א] שכן היא המצוה עצמה, ולא נקרא זה שהיה בטול למצוה, כיון שתחילת נתינת המצוה היה לדור זה בלבד.

וביאר המהר"ל שרשו של דבר, דבאמת למה לא נתנה בתחלה בכתב אשורי. וכתב, דע כי ההפרש שיש בין הכתב ובין הלשון, כי הכתב הוא ציור השכלי, שהרי כאשר הוא כתוב יכול ללמוד בציור השכלי מה שכתוב לפניו מבלי שצריך להוציא מן הפה כלל, והלשון הוא הוצאה לפועל הדבור. וכאשר מתחלה נתן הש"י התורה בדבור לישראל, שהרי היה מדבר עמהם פה אל פה, ראוי שתנתן התורה בלשון הקודש כמו שדבר עמהם, ולא נתן להם בכתב אשורי שהוא הכתב המאושר באותיות, כי התורה נתנה להם בדבור, ובמה שנתנה להם בדבור לא בכתב, לכך היה ראוי שתנתן התורה להם בלשון הקודש ולא בכתב המאושר, ולכך לא היה להם הכתב המאושר. אבל בימי עזרא אז לא נתנה להם התורה בדבור, רק כי היה להם אישור הכתיבה כמו שנקרא הסופר, כמו שנאמר אצל משה והאלקים יעננו בקול כך היה אצל עזרא הכתיבה, ולכך נתן להם התורה בכתב אשורי. כי כל אחד כפי מעלתו, משה שנתן לו התורה בקול לא נתנה לו בכתב המאושר, אבל עזרא לא נתנה לו בלשון היה דורש התורה שהיא כתובה לפניו, וכיון שכן הוא נתן על ידו הכתב המאושר באותיות.

וכאשר תדע עוד כי נתן על ידי עזרא כתב המאושר באותיות, כי לשון אשור שייך בכתב, כי הכתב הוא קיים וזה לשון אישור, לא הדיבור שאינו קיים, ואל זה ראוי עזרא. כמו שהיה על ידו ביאה שניה דק"ל וביאה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא, וקדושה שניה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא, ולכך ע"י עזרא נתנה בכתב המאושר שהוא קיים כי הכתב יש לו קיום ולא כן הדבור שהכתב עומד קיים וראוי שיהיה הכתב ע"י עזרא.

דהיינו דהמהר"ל מייסד על פי הגמרא שבאמת היה מעין מתן תורה חדש בזמן עזרא, והיה זה בבחינה חדשה, על ידי הכתב, ולכן נקרא עזרא הסופר, ויתירה מזו, דלכתב יש יותר קיום מאשר הדיבור, ומכאן זה נשאר מעשי עזרא קיימים, דקדושה שניה היא דתשאר לעתיד ולא קדושה ראשונה.

וממשיך המהר"ל ומבאר, דרבי סבר כי התורה נתנה מתחילה בכתב הזה, וכאשר חטאו נשתנה הכתב. כי הכתב הוא מתיחס להם והיה להם ציור מאושר, וכאשר היו ישראל מאושרים ראוי להם כתב מאושר כי הכתב מתיחס לכל אומה כפי מה שהיא בציור שלה מה שהיא, וכאשר חטאו ישראל ולא הי' לישראל הציור המאושר בעצמם, נשתנה להם הכתב לרועץ. רועץ הפך לשון אשור כי אשור הוא קיום ואשרנוהו, ולשון רועץ הוא שבור, כלומר שלא היה להם הכתב המאושר כמו שהם שבורים, וכאשר חזרו להיות מאושרים, החזיר להם הכתב המאושר. וזה דכתיב שובו לבצרון אסירי התקוה גם היום מגיד משנה אשיב לך, ור"ל כי השיב לבצרון שהוא לשון חוזק לכן ישיב לך הכתב המאושר כמו שהם מאושרים.

וקושיא זו שהקשה המהר"ל הקשה הריטב"א בתחילת מסכת מגילה איך יכול עזרא לשנות כתב התורה, והרי דרשו חז"ל אלה המצות, מכאן שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה. ותירץ הריטב"א בשם בעלי התוספות 'קרא אשכחו ודרשו, דכתיב וכתב לו את משנה התורה הזאת, מכאן שהכתב עשוי להשתנות.

ובהמשך הסוגיא אמרו תניא, רבי אומר בתחלה בכתב זה ניתנה תורה לישראל, כיון שחטאו נהפך להן לרועץ, כיון שחזרו בהן החזירו להם וכו', רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי אליעזר בן פרטא שאמר משום רבי אלעזר המודעי: כתב זה לא נשתנה כל עיקר וכו', אלא מה אני מקיים את משנה התורה הזאת לשתי תורות, אחת שיוצאה ונכנסת עמו ואחת שמונחת לו בבית גנזיו.

וכתב הר"ן לבאר מחלוקת התנאים והאמוראים בענין זה ומה שאמרו שהשתנה הכתב, דהכל תלוי בדרשה של לשון משנה תורה, דלמאן דאמר שצריך לכתוב לו שני ספרי תורה, ממילא לא דרש שנשתנה הכתב, ומי שלא סבירא ליה דבעי שני ספרי תורה דרש שנשתנה הכתב. וכתב הר"ן וז"ל, ובאמת כי כשגלו ישראל לבבל כבר הלכו להם עשרת השבטים בחלח וחבור ונשארו מתי מעט ושינו את לשונם ואת כתבם ונשתכחה התורה מהם, הלא תראה בימי עזרא שנשתכחה מהם התורה ואפילו המצוות המפורסמות כסוכה כשקראו להם המצוה היתה להם בחידוש גדול, ואז עזרא האיר עיניהם בדיני התורה ומצוותיה, והוא החזיר להם את כתבם שנשתכחה מהם, ועל אותה חזרה נחלקו התנאים האלו, שרבי יוסי ומר עוקבא ס"ל שלפי שהיה לשון ארמי להם יותר מבואר נתן להם התורה וכתבה בכתב אשורי ולשון ארמי, והתנאים האחרונים כרבי ורבי אלעזר ברבי שמעון ס"ל שלא נתחדש כלל אלא ששכחו הכתב והלשון, ועזרא הסופר החזיר הלשון הראשון והכתב הראשון ונקרא אשורי שמאזשר בכתבו, ולשון משנה התורה הוא מצוה למלך שיהיו לו שתי תורות, וכן הוא הלכה פסוקה, ומתניתין שנקטה שעושה לו שני ספרי תורה נמי הכי ס"ל, הילכך הכתב לא נשתנה, ולכן אמרו בפרק הבונה מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין, שאילו נתנו הלוחות בכתב עברי העי"ן היתה עומדת בנס דעי"ן בלשון עברי היא כדמות משולש כדאיתא בירושלמי, אלמא סוגיא דהתם ס"ל דכתב לא נשתנה, וכן הוא האמת בעצמו.

אמנם צריך להבין את הדעה הראשונה, שהתורה נתנה להם בכתב עברי, כמו שהקשה הריטב"א שם, תימה גדולה שיהיה הכתב האשורית הזה, שיש בכל קוץ וקוץ ממנו תילי תילין של הלכות וסודות התורה שדרש רבי עקיבא, וכי נאמר שזה הכתב לא היה לנו בשעת מתן תורה, ועוד הקשה הריטב"א איך יתכן שלוחות הברית שנאמר עליהם 'והמכתב מכתב אלקים הוא', היה בכתב עברי.

והנה נושא זה רחב מאוד, והתמיהות בו מרובות, והרוצה להבין ענין זה על בוריו יעיין בשיעוריו הנפלאים של הג"ר מנשה ישראל רייזמאן שליט"א שהקיף ענין זה וביארו בצורה נפלאה [השיעורים הודפסו בחוברת השבועית של שיעורי הרב, פרשת במדבר תשפ"ד, ניתן להורדה מאתר קול הלשון]. ונביא כאן את עיקרי הדברים להבנת הענין.

ונביא תחילה את לשונו הזהב של הריטב"א שם, מיהו ודאי תמיהא מלתא טובא דהא רב חסדא דאמר דמ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין משמע דכולי עלמא היא, ואילו התם בסנהדרין אמרינן דאיכא מ"ד שהתורה ניתנה לישראל בכתב עברי ולשון הקדש וחזרה וניתנה להם בימי עזרא בכתב אשורית, ואמרינן מאי אשורית שעלה עמהם מאשור שכתב הקדש הוא כתב בני אשור, וזה תימה גדול שיהיה הכתב הזה המאושר שיש בכל קוץ וקוץ ממנו תלי תלים של הלכות יסודות התורה כתב של בני אשור ויהיו הלוחות מכתב עברי, ועוד בכתב עברי מה נס היה במ"ם וסמ"ך.

אבל ודאי אין ספק שזה הכתב הנקרא אשורית הוא כתב הקדש שבלוחות ועל שם כך נקרא קדש, וכן לשון הקדש, ומעולם לא נראה הכתב ההוא אלא בלוחות, אבל לשון הקדש כבר נודע לאבות ובני ישראל קודם מתן תורה וכו' השם מדבר עם נביאי וקדושי, ואעפ"כ מתוך תומת וקדושת הכתב ההוא באותן הימים לא היו כותבין אותו אפילו בספרים שכותב המלך או כל אחד ואחד לעצמו אלא היו כותבין אותו בכתב עברי, וזהו שכשנגזר הארון שכחום לאותיות מנצפ"ך, וכשגלו לאשור וידעו בני אשור כתב זה נטלוהו להם או שהיה אצלם קודם לכן שנודע להם מספרי הקדש מלבד כתב שלהם או שהיה להם וחמדו אותו, ובני ישראל הורגלו בו עמהם משם ואילך וזהו שעלה מאשור, ובימי עזרא ניתן להם לכתוב ס"ת ושאר כתובים וכדדייקינן מדכתיב וכתב הנשתון. ולפי זה אין במה ששינה עזרא את הכתב לכתוב ספרי תורה בכתב הקדש שום חדוש על התורה שהרי הכתב הזה כבר היה ידוע וניתן לנו בלוחות הברית.

וכל זה לדעת מאן דאמר שנשתנה הכתב, היינו שלא נתחדש הכתב, דתמיד היה על הלוחות, ורק הספרי תורה והמזוזות נכתבו בכתב השני, ומעזרא ואילך כתבו באשורית.

ולקמן בסוגיא הובא מה דאיתא בדניאל שבמשתה בלשאצר יצאה פיסת יד וכתבה כתב על הקיר, ולא ידע אף אחד לקרוא את הכתוב חוץ מדניאל, וכתב מהר"י בן חביב בביאור על עין יעקב מסכת מגילה שזהו הטעם שלא כולם הבינו מה כתוב שם, מפני שהיה כתוב באשורית שלא היה רגיל בעיני כל הקהל רק להגדולים בעלי הסוד. וכמו חלק הסוד שבתורה שהיה גלוי רק לרשב"י וחבריו, הגם שסודות התורה נמסרו מדור לדור בחשאי ליודעי

ח"ן, כך היה כתב אשורית באותם הדורות מימי משה עד ימי עזרא, דרך יחידי סגולה ידעו כתב אשורית.

והנה בכתב העברי אין תגין, ולפי זה ביאר רבינו הגרי"ז את הגמרא במנחות [כ"ט ע"א] אמר רב יהודה אמר רב בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים [תגין] לאותיות, אמר לפניו רבש"ע מי מעכב על ידך. ופרש"י מי מעכב על ידך מה שכתבת, שאתה צריך להוסיף עליהם כתרים. אמר לו אדם אחד יש שעתידי להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו שעתידי לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות. ואז שאל משה רבינו מדוע לא יתן הקב"ה התורה על ידי רבי עקיבא, והשיב לו שתוק כך עלה במחשבה וכו', עיי"ש.

וביאר רבינו הגרי"ז מבריסק מאמר זה ע"פ דברי הרמב"ן בפרשת כי תבא שיש ביד בני ישראל ספר 'תאג'י' וכתוב בו שזה הספר העתיקו עלי הכהן מהאבנים שכתבו בימי יהושע בן נון בהר עיבל, ויש שם עוד הרבה מסורות מלבד התגין הנודעים, יש אותיות עקומות עקושות ומלופפות וכל מיני אותיות ותגין שאחינו בני תימן בקיאים בהם עד היום הזה, ויש לשאול מדוע העתיקו מהאבנים ולא מספר התורה שכתב משה רבינו, וביאר הגרי"ז כי בכתב עברי לא שייך תגין כלל, למשל אות ע' היא צורה של משולש, לא שייך עליו תגין, בשעה שנתן הקב"ה תורה למשה רבינו אמר לו לכתוב בכתב עברי שהיה לנו אז, ועל זאת לא היה שייך תגין כלל. ובשעה שעלה משה למרום, ראה את הקב"ה כותב את התורה באותיות אחרות שלא היו רגילות אז כלל, וזה שאמרו חז"ל שראה את הקב"ה שהיה קושר כתרים לאותיות, כתב מיושר עם כתרים ותגין מופלאים. לכן שאל משה את הקב"ה מי מעכב על ידך, כלומר מי מעכב על ידך לתת לנו את התורה כשהיא כתובה אשורית כשם שהיה כתובה בשמים. אמר לו הקב"ה, אתה תכתוב עכשיו בכתב עברי, רק בתקופת בית שני יתגלה כתב אשורית, ואז יתגלה נשמת תורה שבעל פה בעולם והוא רבי עקיבא בן יוסף, מאתיים שנה לפני כן אקדים את עזרא שישנה את כתיבת התורה לאשורית, כדי שיבא אחריו רבי עקיבא לדרוש על כל תג תילין של הלכות. אז שאל משה רבינו מי מעכב על ידך, אדרבה תתן עכשיו את התורה בכתב אשורית ע"י נשמת רבי עקיבא, וזה ששאל אח"כ יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי. והשיבו הקב"ה שעדיין לא הגיע זמן לגילוי כתב אשורית, וכך עלה במחשבה לפני, שלעת עתה יתן למשה תורה רק בכתב עברי, וכל אותם ההלכות שילמוד רע"ק מהקוצין יקבל משה רבינו את ההחכות כמות שהן, אך עדיין לא הגיע הזמן לגלות את הקוצין רק לאחר גילוי כתב אשורית לאחר כמה דורות.

על כל פנים להריטב"א משה רבינו הוריד מסיני שני כתבים כתב עברי וכתב אשורית, והלוחות נכתבו באשורית, וכשבא עזרא לא שינה ולא חידש דבר מעצמו,

אלא שלקח את הכתב הקדמון שכבר היה מקובל מסיני, ובו נכתבו הלוחות, ותיקן שמעכשיו הגיע הזמן להשתמש בכתב זה לכל הקהל. ואיך ידעו שהגיע הזמן לזה, כמבואר בסוגיין שבא מלאך וכתב את הכתובת על כותל ארמונו של בלשאצר, והיה זה כתב אשורית, הבינו שרצון ה' שהגיע הזמן שיתגלה כתב אשורית.

ובשו"ת הרדב"ז [ח"ב סימן תמ"ד], כתב דהלוחות הראשונות לכו"ע נכתבו בכתב אשורית, אך לאחר שראה משה את העגל והמחולות פרחו האותיות האשוריות, שלא היו כלל ישראל ראויים לכ"ב אותיות דכתב אשורית, שזה הכתב כולו סודות כמבואר בספרים, אבל בלוחות שניות אמר הקב"ה למשה רבינו פסל לך שני לוחות אבנים, וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים, לא המכתב אלא הדברים בלבד. כלומר בכתב עברי.

וכתב החיד"א ז"ע ב'פתח עיניים' בשם הרדב"ז שאף שהכתוב אומר וכתבתי על הלוחות וכו', דמשמע שהקב"ה כתב לוחות שניות. אך במדרש שמות רבה [פרשה מז, ב] ד"א כתב לך אמר הקב"ה למשה הלוחות הראשונות אני כתבתי אותם כדכתיב כתובים באצבע אלהים אבל השניים כתוב אתה ולואי אתן בו ידי וכו', מבואר שמשה רבינו כתב הלוחות השניות, אלא שהקב"ה כביכול אחז בידו בשעת כתיבה. וכתב החיד"א שמכיון שלוחות שניות נכתבו בכתב עברי, אין הקב"ה עצמו כותבו אלא משה רבינו כותב והקב"ה כביכול אחז בידו.

וכל זה מיישב היטב התמיהות בעניני הלוחות, אבל דעת לנכון נקל שעדיין פרשה זו עלומה וסתומה, דהרי עד אז נכתבו הספרים התפילין והמזוזות בכתב ההוא, וכתב הגר"ח קנייבסקי זכרונו לברכה כמה פעמים בספריו שברור ופשוט שבאותו יום שחידש עזרא הסופר את כתב האשורית, נפסלו ביום אחד כל הספרי תורה תפילין ומזוזות של כל ישראל. וקשה מאוד להבין את המציאות איך נהיה כדבר הזה, קודם כל צריך להבין מכח מה נפסלו הסת"ם, אם הוא כתב כשר היום איך יפסל למחר, ועוד איך אפשר לתקן תקנה ולכתוב בכתב חדש שלא כתבו עד היום, שהוא גופא קשה ומוקשה איך יהיו כשרים בכתב חדש שלא כתבו בו מעולם לשיטה זו, ואם תאמר ששניהם היו כשרים מאז ומעולם, דבר זה לא יצדק לקרותו שינוי, כי רק פסלו כתב אחד, ואפילו אם נתעקש ונאמר שזו תקנה, מכל מקום איך נאמר שמכח תקנה יפסלו בבת אחת כל הסת"ם, ומדוע לא נאמר שבדיעבד כשרים. ואם לא נקבל את הסברא שבאמת נפסלו בבת אחת, מכל מקום צריך להבין איך אפשר לעשות שינוי גדול כזה בכלל ישראל, אף אם נאמר שבתחילת בית שני היו הם מתי מספר כמבואר בכתובים. ועוד, תינה שביררו לעצמם כתב אשורי, אבל איך יצדק לומר שהניחו כתב ליבונאה לכותאי, וכי ישמעו לך הם מה לעשות וכיצד לכתוב את ספר התורה שלהם, ומדוע

לא יכתבו אף הם כצלם ודמות ספר התורה שלנו, מי יעכב על ידם. סוף דבר, פרשה זו צריכה עדיין לפני ולפנים, ויסודה וסודה הוא בנתינת התורה שמתחדשת בכל דור ודור, והוא בכלל מה שאמרו שהעולם הוא שני אלפים תורה, שבשני אלפים אלו מתגלה ומתחדשת התורה יותר ויותר, מאברהם אבינו שלמד התורה מכח כליותיו היועצות, עד לרבותינו התנאים והאמוראים שכתבו את התורה שבעל פה, שכפי הנראה בדברי רבינו הרמח"ל [בשבעים תיקונים] אינו תקנה בעלמא מפני עת לעשות לה', אלא כך היה רצון נותן התורה שבדורות אחרונים תכתב התורה שבעל פה ליתן לה כח וחיוזוק, ועוד הרבה יש להאריך בזה בדברים נסתרים וסתרי הנהגת הבורא, ואין כאן המקום להאריך, וישמע נבון ויוסף לקח.

דף כ"ב ע"א

לרבי שמעון דאמר כתב זה לא נשתנה, מאי לא כהלין כתבא למקרא אמר רב בגימטריא איכתיב להון יטת יטת אידך פוגחמט וכו'. ושמואל אמר ממתום ננקפי אאלרן, ורבי יוחנן אמר אנם אנם לקת ניסרפו. רב אשי אמר נמא נמא קתל פורסין.

ובגמרא אמרו פירוש מנא מנא תקל ופרסין, מנא אלקא מלכותך והשלמה לך וכו'. וכתב הבן יהוידע דהרואה יראה שצריך פירוש לפירוש של דניאל ע"ה, שצריך לדעת מה הוא ענין המנין שמנה אלקא במלכות בלשצר ומה הוא ענין המשקל ששקל את בלשצר במאזנים. ונ"ל דאמרו בגמרא דמגילה דף י"א וי"ב שני פסוקים נאמרו במספר השבעים, האחד בנבואת ירמיה הנביא ע"ה דכתיב כי לפי מלאת לבבל שבעים שנה אפקוד אתכם, וזה המנין של השבעים נחשב מעת שהתחילה שליטת בבל על ישראל שהוא כיבוש יהויקים שהוא בשנת שבע למלכות נבוכדנצר הרשע, ומעת זו עד שנה הראשונה שמלך כורש יש שבעים שנה, וזה החשבון נאמר על פקידה בעלמא שהיה בשנת אחת לכורש מלך פרס שהיא היתה שנת ע"ח לכיבוש יהויקים, שהיה להם פקידה בעלמא כדכתיב כה אמר כורש מלך פרס כל ממלכות הארץ נתן לי ה' אלקי השמים והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלים, ופסוק השני במראה דניאל ע"ה דכתיב למלאות לחרבות ירושלם שבעים שנה וזו היתה פקידה גמורה שעלו ובנו בית שני, וזה הענין של שבעים שנה מתחיל מן חרבן ירושלם ובית המקדש שאז גלה צדקיהו, הרי שני מניינים נאמרו במספר השבעים שנה, אחד בעבור פקידה בעלמא, ואחד בעבור גאולה גמורה אשר עלו ובנו:

ואמרו בגמרא דמגילה שם בעת שהוציא בלשצר כלי בית המקדש ונשתמש בהם, הוא מנה השבעים וטעה, שתפש עיקר מה שנאמר בירמיה לפי מלאת לבבל שבעים שנה, וחשב מספר השבעים מתחלת מלכות

בבל, רוצה לומר מתחילת שנה שמלך נבוכדנצר הרשע, וחשב מ"ה שנים של נבוכדנצר וכ"ג שנים של אויל מרודך, ושתי שנים, הרי שבעים, וכיון דהגיעו השבעים ולא אפרוק שמע מינה לא יגאלו עוד, לכך הוציא כלי המקדש ונשתמש בהם, אך באמת טעה בתרתי, חדא כי זה הפסוק של ירמיה הנביא ע"ה לא נאמר אלא בעבור פקידה בעלמא, אבל בגאולה ממש מתחיל חשבון השבעים שנה מן חרבות ירושלם שהוא גלות צדקיהו האמור בדניאל, ועוד טעה טעות שניה, כי זה הפסוק של ירמיה ע"ה מתחיל זמן השבעים שלו מן גלות יהויקים, ולא מן מלכות נבוכדנצר הרשע, וכמ"ש בגמרא דמגילה שם, ועל כן נתחייב בלשצר הריגה על אשר נשתמש בכלים של בית המקדש. וזהו ענין הפתרון של דניאל ע"ה **מנא מנא אלקא מלכותך**, פירוש מנא מנא שני מניינים שעשה אלקא הם כנגד מלכותך שהיתה שתי שנים, כן המנין נחלק לשנים, ואתה טעית במניינים אשר היו שנים כנגד מלכותך שהיתה שנים, ולכן בעבור חטא זה השלימה לך את ימי המלכות שלא נשאר לך ממנה אפילו יום אחד למלך בן:

ואמר עוד תקל תקלתא במאזנייא ואשתכחת חסיר. פירוש דאמר לו, מלבד זה עוד ביום ראש השנה דהאי שתא שבו נדונין כל העולם, בשמים נתבקר פנקסך ונמצאת חסר, שראוי אתה למות בזה השנה, ולכך אמר במאזנייא כי מזל תשרי הוא מאזניים. ואמר עוד פריסת מלכותך ויהבת למדי ופרס, פירוש, מלכותך בבל שהיא מספר ל"ד אם תחלק זה לחצאין תהיה מספר או"י או"י, שיהיה לבבל אוי מן כורש מלך פרס, ואוי מן דרוש מלך מדי, שיגברו שניהם עליו וילכדו שניהם את בבל:

ושמואל אמר ממתו"ם ננקפי", נראה דכל אחד אמר כפי מה שקבל מרבותיו, וכולהו איתנהו, שהיה כתוב שורה אחת כמו שאמר רב, ותחתיה שורה אחת כמו שאמר שמואל, ותחתיה שורה כמו שאמר רב אשי. והא דהוצרך המלאך לכתוב דברים אלו של מנא מנא כפולים בארבעה אופנים, נ"ל דאמרו רז"ל לעולם ישנה אדם לתלמידיו ארבעה פעמים דכתיב אז ראה ויספרה הכינה וגם חקרה [איוב כ"ה כ"ז], ולכן גם המלאך כפל הידיעה של דברים ההם ארבעה פעמים בארבע אופנים:

ורבינו המהר"ל האריך לבאר כדרכו בדרך פנימית את החילוק בין ארבע אופנים אלו שנחלקו בהם האמוראים, ואין כאן מקום להאריך בזה, ועיין שם בדבריו [בחידישי אגדות].

אמר רבי אליעזר כל המגרש את אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעוה וכו', אמר רבי יוחנן ואיתימא רבי אלעזר אין אשתו של אדם מתה אלא אם כן מבקשין ממנו ממון ואין לו וכו', ואמר רבי יוחנן כל אדם שמתה אשתו ראשונה, כאילו חרב בית המקדש בימיו וכו', אמר

רבי אלכסנדר' כל אדם שמתה אשתו בימיו עולם חשך בעדו וכו', רבי יוסי בר חנינא אמר פסיעותיו מתקצרות וכו'. רבי אבהו אמר עצתו נופלת וכו'.

מה שאמרו מזבח מוריד עליו דמעות וכו'. פירש המהר"ל, כי אין לך חיבור ודיבוק כמו שיש לאיש אל אשתו, ובפרט אשתו ראשונה, כי אשתו ראשונה בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני, ולכך החיבור והדיבוק הוא לגמרי. ולכך המזבח שהוא חיבור ודיבוק בין ישראל ובין אביהם שבשמים, שלכך ציוה התורה שלא תניף על אבני המזבח ברזל שנאמר (שמות כ') כי חרבך הנפת עליה ותחללה, שאין להניף ברזל שהוא מחתך ומשחית על המזבח שהוא עושה שלום בין ישראל ובין אביהם שבשמים. וישראל נקראים אשה להקב"ה בכתוב, והמזבח הוא החיבור והדיבוק בין ישראל לאביהם שבשמים, ולכך אמר כי מזבח מוריד דמעות, כי הפסד חיבור ודיבוק זה שיש בין איש ובין אשתו הוא חיבור בעצם שכך נבראו והיה לבשר אחד, ודבר זה נחשב הפסד למזבח שהוא גם כן חיבור בין איש לאשה כמו שאמרנו. ולכך אמר מזבח מוריד עליו דמעות, כי הדמעות הם הפסד לבוכה, כי כאשר מגיע המיתה לאדם אחד קרובים שהם בשר מבשרו בוכים עליו, כי ההפסד זה שייך לו כאשר הגיע לאותו שהוא עצמו ובשרו ולכך מוריד דמעות שהוא הפסד, וכאשר מגרש אשתו ראשונה מפריד דבר שהוא עצם החיבור, דבר זה נחשב כאילו מגיע הפסד זה אל המזבח שהוא ג"כ חיבור בין ישראל ובין אביהם שבשמים.

ומה שאמרו כאילו חרב בית המקדש בימיו כתב הבן יהודיע, ג"ל הטעם כי בזמן שבית המקדש קיים, ניכר לעיני הכל דבקות ישראל עם הקב"ה כדבקות אשה עם בעלה, ובחרבן בהמ"ק נעשה פירוד כאלו האשה מתה ואיננה בבית בעלה. ומה שאמר עולם חשך בעדו, נראה כי בזמן שיש לו אשה אין לו מושב בביתו אלא בלילה, אבל ביום יוצא למלאכתו מן הבוקר עד הערב, כמ"ש [תהלים ק"ד כ"ג] יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב, דאשתו היא מטפלת בצרכי הבית הן באכילה הן בגידול בנים, ואם מתה אשתו מוכרח להתעכב בבית כמה שעות ביום לעסוק הוא בצרכי הבית ובגידול בניו, ונמצא שיש לו ישיבה ביום בבית כמו ישיבתו הנהוגה בעת החשך בלילה.

ומה שאמר פסיעותיו מתקצרות, לפי פשוטו הוא רוצה לומר דכשל כחו, וקשה למה נקט זה על פסיעותיו בלבד, והלא כל איבריו יהיו חלולים וקצרים כפועל היוצא מהם, ונ"ל רמז בפסיעותיו על הממון שלו, כמו שאמרו רז"ל [לקמן ק"י ע"א] על פסוק [דברים י"א] כל היקום אשר ברגליהם, זה ממנו של אדם שמעמידו על רגליו, נמצא הממון נקרא בשם רגלים, וידוע מה שאמרו רז"ל כל השרוי בלא אשה שרוי בלא חומה, כי האשה שומרת ממון האדם שבביתו, כחומה השומרת כל אשר בבית, דאם אין לו אשה, בוז יבוזו לו כל אוצרות אכילה ומזון שיש לו בביתו, ונמצא

נכסיו וממונו מתקצרים, רוצה לומר חסרים שגונבים מהם כי שומר אין לשומרם. ומ"ש רבי אבהו עצתו נופלת, הכונה כל צרכי ביתו הם מתוקנים וסדורים על פי עצת אשתו, כמו שאמרו רז"ל אתהך גוצא גחין ולחיש לה, ופירשו בגמרא שזה נאמר על מילי דביתא, ואם מתה אשתו, אז עצתו בצרכי הבית ובתיקונם נופלת, כי אשה אין לו להתייעץ עמה וללכת על פי עצתה:

ומה שאמרו אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה, הטעם כי היא מכרת טבעו ומזגו ומגלה לה כל רצונו בכל ענין, ואז נוהגת עמו כל ימיו על פי מדתו וטבעו ורצונו, מה שאין כן אם תמות אשתו ובחצי ימיו יקח אשה חדשה, לא תדע עיקר חפצו ורצונו איך היא כדי שתתנהג על פי רצונו, ולכן לא ימצא קורת רוח ממנה:

ורבינו המהר"ל ביאר המאמרים הנ"ל דמה שאמרו אלא א"כ מבקשים ממנו ממון וכו'. כי האשה היא קנינו של בעל, ואם מבקשים ממנו ממון שהממון הוא קנין של בעל ואין לו לשלם, נוטלים אשתו שהיא קנינו ג"כ. ויש לפרש דאיירי שנדר לצדקה או דבר מצוה ואין מקיים נדרו, שלא היה לידור, ולכך אשתו מתה. א"נ דאיירי בשתבעו שהיה לו ולא רצה לשלם ואחר כך אין לו לשלם נענש בשביל שהיה לו לשלם כשתבעוהו.

ומה שאמרו כאילו חרב בית המקדש בימיו וכו'. פירוש כי חיבור איש ואשה הוא דומה לבית המקדש ג"כ ודוקא אשתו ראשונה. ויש לך רמז בענין זה כי שם י"ה בין איש לאשה, והנה איש ואשה הם משכן לשכינה וכאשר מתה אשתו חרב בית המקדש בימיו. ויש בזה עוד דבר גדול ודבר זה נתבאר במדרש חכמים שאמרו (אדר"נ פ"א) האדם נברא בשתי ידים שנאמר אחור וקדם צרתני ותשת עלי כפכה תרתי משמע, ואחור וקדם הוא זכר ונקיבה שאדם הראשון נברא שתי פרצופות ואלו נבראו בשתי ידים, ומקדש ג"כ נברא בשתי ידים שנאמר (שמות ט"ו) מקדש ה' כוננו ידיך והרי אלו שני דברים ענין אחד. ולכך מי שמתה אשתו ראשונה כאלו חרב בית המקדש.

ומה שאמרו עולם חשך בעדו. גם זה יש להבין, גם זה סוד נפלא איך העולם חשך בעדו. כי חבור איש עם אשתו הוא ממקום האור והיינו שהיו אומרים (סנהדרין ל"ב) אור הנר בברור חיל משתה שם. ויש חמשה קולות קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה, וכנגד זה חמשה פעמים אור בפרשת בראשית. ולפיכך מי שמתה אשתו ראשונה בימיו העולם חשך בעדו, כי אז נסתלק ממנו האור. ועוד תדע כי האדם כאשר יש לו אשה הוא אדם בפועל, וכאשר מתה אשתו ראשונה לא נחשב אדם בפועל וכאלו עולם חשך בעדו.

וכן מה שאמר רבי יוסי פסיעותיו מתקצרות כי הכל הוא רמז על המדריגה העליונה אשר אין בה צרות, כי שם חבור איש ואשה ושם מתאחדים ומזדווגים. ומי שמתה

אשתו ראשונה אינו דבק במדריגה שהכל בהרחבה, ולפיכך פסיעותיו מתקצרות. ודע האיש והאשה שהם אחד והם שנים, לכך הם כמו פסיעות של אדם ששני רגלים של אדם הם שנים מתחלקים והם אחד שהם בגוף אחד, וכך איש ואשה הם שנים מתחלקים והם אחד בעצמם. וכאשר יש לו אשה פסיעותיו מתרחבים כפי מה שהוא האדם עם אשתו הוא אחד והוא אדם רחב, וכשמתה אשתו פסיעותיו מתקצרות והבן זה.

ומה שאמרו אין אדם מוצא קורת רוח. מפני שאין דבר מיוחד לו שהוא חבורו וזיווג שלו והוא אחד עמו כמו אשתו ראשונה, לכך אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה שהיא שוה לו ודומה לו. וכן הא דאמר אל הכל יש תמורה אליו חוץ מאשתו ראשונה, כי לדבר שאין דומה לו אין תמורה לו. וכמו שאין תמורה לאדם בעצמו, כך אין תמורה לאשתו ראשונה, ולאפוקי אשתו שניה יכול להיות לו אשה אחרת, אבל לאשתו ראשונה שהיא אחד עמו לגמרי אין תמורה בודאי.

ומה שאמרו [כ"ב ע"ב] אין איש מת אלא לאשתו, פירוש כי האיש והאשה נחשבים כאחד והם זוג אחד, והאיש בלא אשה חצי אדם וכן אשה בלא איש, ולכך אין איש מת אלא לאשתו ואין אשתו של אדם מתה אלא לבעלה.

דף כ"ב ע"ב

מתקף תקיפא עבורי מעברא במילי.

כתב הבן יהודע, קשה אם עבורי מעברא במילי איך קורא עלה מר ממות. ונ"ל הכונה, היא מצד מזגה כעסנית רגזנית ועוד מדות קשות יש לה עד שראוי לקרא עליה מר ממות, אך היא גוברת על טבעה ומהפכת מדותיה לטוב וישר, כההוא חכם שראה הפילוסוף שרטוט שלו ואמר שהוא נואף וכעסן וגאה, ובאמת היה נקי ובר ממדות אלו, ואין השירטוט משקר, אלא השרטוט מורה על מזגו וטבעו, אבל הוא גובר ומשנה טבעו לטוב, וכמו שכתב בחומת אנך בישיעה על פסוק [ישעיה ג' ט'] הכרת פניהם ענתה בם המעשה הזאת, ע"ש, וכן היא עבורי מעברא במילי לשנות טבעה לטובה:

תנו רבנן מלך מסתפר בכל יום, כהן גדול מערב שבת לערב שבת וכו'.

והרמב"ם הוסיף בזה הלכות בענין כבוד המלך ומוראו, וז"ל [הלכות מלכים פרק ב' ה"א], כבוד גדול נוהגין במלך, ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם, שנאמר שום תשים שתהא אימתו עליך, אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו, ולא בכתרו, ולא באחד מכל כלי תשמישיו, וכשהוא מת כולן נשרפין לפניו, וכן לא ישתמש בעבדיו ושפחותיו ושמשיו אלא מלך אחר, לפיכך אבישג היתה מותרת לשלמה ואסורה לאדוניה.

[הלכה ג] ואסור לראותו כשהוא ערום ולא כשהוא מסתפר, ולא כשהוא בבית המרחץ, ולא כשהוא מסתפג, ואינו חולץ, שנאמר וירקה בפניו וזה בזיון, ואפילו רצה אין שומעין לו, שהמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, והואיל ואינו חולץ אינו מיבם, וכן אם מת הוא כיון שאי אפשר ליבם את אשתו כך אין חולצין לה, אלא תשב לעולם בזיקתה.

[הלכה ה] המלך מסתפר בכל יום, ומתקן עצמו ומתנאה במלבושין נאים ומפוארים, שנאמר מלך ביפיו תחזינה עיניך, ויושב על כסא מלכותו בפלטרין שלו, ומשים כתר בראשו, וכל העם באין אליו בעת שירצה, ועומדין לפניו ומשתחוים ארצה, אפילו נביא עומד לפני המלך משתחוה ארצה, שנאמר הנה נתן הנביא ויבא לפני המלך וישתחו למלך, אבל כהן גדול אינו בא לפני המלך אלא אם רצה, ואינו עומד לפניו אלא המלך עומד לפני כהן גדול, שנאמר ולפני אלעזר הכהן יעמוד, אעפ"כ מצוה על כהן גדול לכבד את המלך ולהושיבו ולעמוד מפניו כשיבא לו, ולא יעמוד המלך לפניו אלא כשישאל לו במשפט האורים, וכן מצוה על המלך לכבד לומדי התורה, וכשיכנסו לפניו סנהדרין וחכמי ישראל יעמוד לפניהם ויושיבם בצדו, וכן היה יהושפט מלך יהודה עושה אפילו לתלמיד חכם היה עומד מכסאו ומנשקו וקורא לו רבי ומורי, במה דברים אמורים בזמן שיהיה המלך בביתו לבדו הוא ועבדיו יעשה זה בניניעה, אבל בפרהסיא בפני העם לא יעשה, ולא יעמוד מפני אדם, ולא ידבר רכות, ולא יקרא לאדם אלא בשמו כדי שתהא יראתו בלב הכל.

[הלכה ו] כדרך שחלק לו הכתוב הכבוד הגדול, וחייב הכל בכבודו, כך צוהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל שנאמר ולבי חלל בקרבי, ולא ינהג גסות לב בישראל יתר מדאי, שנאמר לבלתי רום לבבו מאחיו, ויהיה חונן ומרחם לקטנים וגדולים, ויצא ויבא בחפציהם ובטובתם, ויחוס על כבוד קטן שבקטנים, וכשמדבר אל כל הקהל בלשון רבים ידבר רכות, שנאמר שמעוני אחי ועמי, ואומר אם היום תהיה עבד לעם הזה וגו', לעולם יתנהג בענוה יתירה, אין לנו גדול ממשא רבינו והוא אומר ונחנו מה לא עלינו תלונותיכם, ויסבול טרחם ומשאם ותלונותם וקצפם כאשר ישא האומן את היונק, רועה קראו הכתוב, לרעות ביעקב עמו, ודרכו של רועה מפורש בקבלה כרועה עדרו ירעה בזרועו יקבץ טלאים ובחיקו ישא וגו'.

דף כ"ג ע"א

פרק שלישי

דיני ממונות בשלשה. זה בורר לו אחד, וזה בורר לו אחד, ושניהן בוררין להן עוד אחד, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים שני דיינין בוררין להן עוד אחד.

בשולחן ערוך ובאחרונים נתבאר דין זה של זה בורר לו אחד וכו' וכיצד נוהג בזמן הזה, ונביא את עיקר הדברים בזה [הושן משפט סימן י"ג].

במקום שאין דיינים קבועים בעיר אין ביכולת אחד מבעלי דין לכוף לחבירו שיתרצה על הדיינים שבירה, וכיצד עושים כשאין משתנים בכרירתם, בורר לו כל אחד דין אחד שרוצה, והשני דיינים בוררים להם עוד דין שלישי, וא"צ שיהיה השלישי ברצון הבעלי דין. במה דברים אמורים כשהובררו לדין תורה, דאז כיון שהובררו לדיינים יכולים לכוף לבעלי דין לקבל עליהם השלישי שבררו, אבל אם הובררו לפשרה ולא לדין תורה אין כח הדיינים יפה בזה אלא דצריך שגם השלישי יהיה מרצון הבעלי דינים. ועכשיו המנהג גם בדין תורה ששני הבעלי דין בוררים להם דין שלישי להיות לשליש ומכריע בין שני הדיינים, וכשהובררו אלו השלשה דנים אותם ומתוך כך יצא הדין לאמיתו, שמתוך שזה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד הבעלי דינים צייתים להם והדיינים כל אחד מהפך בזכות מי שביררו בכל מה שאפשר מצד הדין והשלישי שומע דברי שניהם ופוסקים האמת:

ואם אינם יכולים להשוות עצמם על הדין השלישי יתנו להם מנהיגי העיר שלישי, ואם אין מנהיגים בעיר ילך התובע לפני שלשה ויכופו את הנתבע לדון לפניהם כיון שאין ברירה אחרת. וכן אם הנתבע מערים לברור דין שאינו הגון כופין אותו לדון לפני שלשה או שיברור דין הגון. ואם התובע מערים לברור דין שאינו הגון א"צ הנתבע להשיב לו עד שיברור דין הגון. אבל כשאחד מבעלי הדין בורר דין הגון אף שאינו דומה לערך הדין השני אין השני יכול למחות. והגון מקרי מי שהוא גמיר עכ"פ או שהמחותו רבים עליהם ויש בו יראת ה' [ש"ך] ואם שני הדיינים שהובררו הם הגונים רק שקרובים זל"ז יד הנתבע על העליונה ויכול להכריח להתובע שיברור לו דין אחר [רמ"א בתשו']:

מה שכתבנו שכל דין מהפך בזכות מי שבבררו אין הכוונה שיהפך בזכותו בשקר או בערמה ותחבולה ח"ו אלא הכוונה שיהפך בזכותו מה שאפשר ע"פ הדין באמת וצדק:

אף על פי שהבוררים יש להם כל דיני דיינים וא"כ אסור לכל בעל דין להציע טענותיו לפני בורר שלו בלא בעל דין חבירו, מ"מ כבר נהגו שכל אחד מציע טענותיו לפני הבורר שלו וכיון ששני הצדדים עושים כן והמנהג כן הוא הוה כאלו קבלו עליהם שני הצדדים על אופן זה ואין בזה איסור, אך הבורר צריך לזהר שבעל דינו שבררו והבטיח לו שכר טרחתו יתננה לו בין אם יזכה בדין בין שלא יזכה דאם לא כן אסור לו לישב בדין דהוה נוגע בדבר ולבו יטנו אף בשקר כדי שיקח מהצד שלו מה שהבטיחו: כך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין.

כתב הבן יהודע, נ"ל דקראם נקיי הדעת, כי שלשה אלו נרמזו באותיות דעת, דהיינו ד' הוא דין ועי"ן הוא עדות ואות ת' הוא מספר מדור הסעודה, ונראה דנקיט לשלשה הנזכרים כסדר זה, דנקיט דבר המצוי ורגיל יותר בתחלה, כי עדות מצויה יותר משיבת בית דין המזמנים אותם לפרקים, כי בכל מקום יש בית דין קבועין, ולפעמים רחוקים לא ידונו לפני בית דין הקבועין, אלא זה בורר אחד וזה בורר אחד, וכניסתם לסעודה אינה מצויה אצל חכמים, כי בסעודת הרשות אין נכנסין כלל, ואפילו בסעודת מצוה דרכן להתרחק מאד:

דף כ"ד ע"א

לאחד קראתי נועם וכו'.

כתב המהר"ל דזה מפני כי אויר דא"י שהוא ממוצע וממוזג, ומפני כך החכמים שבה ממוצעים בהנחה בהשקט. אבל בבל היא יוצאת חוץ למזוג ומפני כך היו נוטים אל הכעס. וכל זה מפני כי מענין הארץ כל אחד, לפי ענין של ארץ ישראל ולפי ענין של בבל.

זו חנופה וגסות רוח.

כתב המהר"ל, ידוע כי אלו ב' צמודים מחוברים שווים הם, כי הם מדות מרוחקים מן השכל. אם גסות רוח, כי מדה זאת נתבאר בכמה מקומות שהיא מדה חמרית והענוה היא שכלית, כי משה לא זכה לתורה השכלית רק בשביל הענוה, לכך נקרא גם רוח מלשון גסות, שהגסות מתיחס אל החמרי, וכך החנופה גם כן מדה גשמית, כי השכל מדבר דבריו במשפט, ואינו מחניף, שהחנף מדבר דברים שיוצאים מגדר המשפט השכלי ואומר רק כפי מה שחפץ המקבל. ואמר ורוח בכנפיהם, קרא אלו שתי מדות רוח, כי דבר שאינו שכלי נקרא רוח שאין בו ממש, כך אלו שתי מדות הם רוח ואין בהם ממש. ואמר בכנפיהם, כי הכנף בו מתרומם העוף, ומפני כי גם רוח מרומם עצמו וכן החנופה מרומם את מי שמחניף לו ושניהם אין בהם ממש, ולכך אמר ורוח בכנפיהם. ולכן אמרו סימן לגסות רוח ענינות של תורה, לפי מה שאמרנו כי המדה הזאת היא רחוקה מן השכלי, לכך אמרו (פסחי' ס"ו ב') כל המתיהר אם חכם הוא חכמתו מסתלקת הימנו, ולכך סימן לגסות רוח ענינות של תורה, שהתורה לא תמצא רק בשפלי רוח כמו שהתבאר לפני זה.

מאי בבל וכו'.

כתב המהר"ל, מקשים וכי סלקא דעתך שיהיה נקרא העיר בבל בדור הפלגה על שם תלמוד בבלי. וכתב דאין זו קושיא כי נקרא בבל על שם שבלל שם שפת הכל, ומזה נוכל לדעת כי בבל מוכנה להיות נבלל שם הכל, ומפני כך התורה דשם בלול מן מקרא משנה תלמוד על שם בלבול כי זה המקום הוא ראוי להיות נבלל שם הכל.

זו תלמודה של בבל.

כתב המהר"ל, פירוש, כי בגלות נאמר במחשכים הושיבני כמתי עולם על גלות ישראל שהיו גולים מן הארץ, עד שהיו יושבים במחשכים דהיינו בבל שנקראת ארץ השיכה, וכן קראו אותם בתרגום ארעא חשוכה מפני שהיא יושבת בעומק. ולפיכך ג"כ התלמוד שבבבל שיש בו רוב פלפול, בשביל כך אין בו הלכה ברורה כי תמיד יש לפלפל ולהקשות עד שאין הדבר ברור כ"כ, ולפיכך אמר במחשכים הושיבני כמתי עולם זו תלמודה של בבל.

אמר לו נאמן עלי אבא, נאמן עלי אביך נאמנים עלי שלשה רועי בקר, רבי מאיר אומר יכול לחזור בו, וחכמים אומרים אינו יכול לחזור בו. היה חייב לחבירו שבועה, ואמר לו דור לי בחיי ראשך רבי מאיר אומר יכול לחזור בו, וחכמים אומרים אין יכול לחזור בו.

עיקרי ההלכות בענין זה של קבלת פסולים מבוארים בטור ושולחן ערוך [הושן משפט סימן כ"ב] ובאחרונים, ונביא כאן את עיקרי ההלכות בזה.

כיון דכל תנאי שבממון קיים לכן מי שקיבל עליו קרוב או פסול בין שיהיה דין בין שיהיה עד ואפילו קיבל עליו את הפסול כשני עדים כשירים או כבית דין של ג' מומחים, בין שקיבל על עצמו לאבד זכויותיו ובין שקיבל עליו ליתן כל מה שיתחייב ע"פ עדות זה הפסול או ע"פ דינו, דבריו קיימים אף קודם גמר דין או קודם קבלת העדות אם קנו מידו שמתחייב עצמו בכל מה שיפסוק עליו זה הפסול או כל מה שיעיד עליו זה הפסול ואינו יכול לחזור בו ואם לא קנו מידו יכול לחזור בו ודווקא עד גמר הדין אבל לאחר גמר דין כגון שאמר צא תן לו אינו יכול לחזור בו [ש"ד]. וכן אף רק כשאמר זה הדין הקרוב או הפסול פלוני אתה חייב ופלוני אתה זכאי ויצאו מבית דין, או אף שהם עדיין בבית דין אלא שהסיחו דעתם מענין זה ונתעסקו בדברים אחרים, גם זה הוי כגמר דין, ולענין עדות מיד כשהעיד אינו יכול לחזור בו אף בלא קנין דבעדות הוה גמר דין כשהעיד עדותו בבית דין.

ובמה שאמרנו דאפילו בשקיבל הקרוב או הפסול כשני עדים או כבית דין של שלשה מהני אף בלא קנין אם נגמר הדין, יש חולקין בזה וס"ל דדווקא אם קיבלו כעד אחד או כדיין אחד מהני גמר דין, אבל בקיבלו כבי תרי או כג' דיינים הוה תרתי לריעותא ולא מהני גמר דין ויכול לחזור בו, ואם קנו מידו בכל ענין אינו יכול לחזור בו, ואם קיבל עליו דיין כשר אחד כג' מומחים או עד כשר אחד כשני עדים ונגמר הדין גם לדיעה זו אינו יכול לחזור בו [אחרונים דלא כש"ד]:

מה שאמרנו דלאחר גמר דין אינו יכול לחזור כשקיבל עליו, י"א דדווקא כשהקבלה היתה בפני בית דין כשר [ש"ד], וי"א דאף אם לא קיבל עליו בפני בית דין כשר כיון שטען בפני הפסול או הקרוב וקיבל עליו לקיים כל

מה שיפסוק והפסול או הקרוב פסק דינו אינו יכול לחזור בו, וכ"כ האחרונים וכן יש להורות [אורים ותומים ונתיבות המשפט], דבמה אלים הדבר יותר כשקיבל בבית דין, אמנם אם זה הקרוב או הפסול דנהו שלא בפניו יכול לחזור בו [נתיבות המשפט] דלענין זה וודאי דלא יפה כח הפסול כבית דין כשר כשלא קנו מידו ואין לזה שם דין כיון שלא היה בפניו:

כשמקבל עליו קרוב או פסול צריך שיאמר בפירוש אני מקבל עלי הדין או העדות של הקרוב פלוני או הפסול פלוני, אבל אם רק השליש מעות לבטוחות על זה הדין ביד הקרוב או הפסול לא אמרינן כיון שהשליש בידו קיבל עליו דינו, דכל זמן שלא קיבלו בפירוש לא מקרי קבלה ודינו בטל.

דף כ"ד ע"ב

ואלו הן הפסולין המשחק בקוביא והמלוה בריבית, ומפריחי יונים, וסוחרי שביעית וכו' אמר רבי יהודה אימתי בזמן שאין להן אומנות אלא הוא, אבל יש להן אומנות שלא הוא כשרין.

נמנו כאן כמה פסולים דרבנן, ובגמרא אמרו שהוסיפו עליהם עוד פסולים שנפסלו מדבריהם. ונבאר את ההלכות שנאמרו בזה [עיקרם בטוש"ע סימן ל"ד].

המשחק בקוביא ומפריחי יונים.

טעם פסולם הוא מפני שאין עוסקין בישובו של עולם, כגון מי שכל עסקו לשחוק בקוביא ואין לו אומנות אחרת, דאיש כזה חשוד על כל דבר ופסול לעדות, ולא דווקא משחק בקוביא דהוא הדין במשחק בקליפי אגוזי וקליפי רמונים וכיוצא בזה או שמשחק בשחוק בהמה חיה ועוף והשחוק הוא שכל המנצח את חבירו או כל הקודמו בהילוכו יטול מחבירו, או שמשחק ביונים שאיזה יונה שתקדם יזכו בעליה ביונה האחרת, וכל כיוצא בזה שאומנותו מהבלים כאלו פסולים לעדות, וכ"ש מי שמלמד את יונו שיגזלו יונים של אחרים דזהו גזל גמור, וכן מי שאינו עוסק לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ, דהיינו איזו מלאכה או איזו משא ומתן והולך בטל הרי זה בחזקת רשע ופסול לעדות מדרבנן, לפיכך אין מוסרין עדות לעם הארץ ואין מקבלין ממנו עדות אא"כ הוחזק שעוסק במצות ובגמ"ח ונוהג בדרך ישר ויש בו דרך ארץ. ונמצא לפ"ז שסתם ת"ח הוא בחזקת כשרות עד שיופסל וכל ע"ה אין לו חזקת כשרות עד שיוחזק שהולך בדרך הישר, וכל מי שמקבל עדות עם הארץ קודם שתהיה לו חזקה זו או קודם שיבואו עדים ויעידו עליו שהוא נוהג במצות ובדרך ארץ הרי זה הדיוט ועתיד ליתן את הדין שמוציא ממון ע"פ אנשים שאינם מהוגנים.

ריבית קצוצה נפסלים מן התורה, ואף על גב דאין בריבית חיוב מלקות הא בדבר שיש הנאת ממון א"צ חיוב מלקות דווקא [ב"י]. ואף אצל הלוח יש הנאת ממון שהלוחו בשעה שהיה נצרך למעות, ואם היה אבק ריבית פסולים מדרבנן. וי"א דבאבק ריבית אינו נפסל רק המלוח ולא הלוח, וגם בריבית קצוצה אינו נפסל הלוח רק מדרבנן [אורים ותמים]. והעדים והערב, אף שעוברים בלאו, מ"מ מדלא משמע לאינשי דאינהו עבדי איסורא אין נפסלים לעדות [ש"ד].

דף כ"ה ע"ב

תנא הוסיפו עליהן הגזלנין והחמסנין וכו' תנא עוד הוסיפו עליהן הרועים, הגבאים, והמוכסין.

העובר על גזל דרבנן פסול מדרבנן, כיצד כגון שגזל מציאת חרש שוטה וקטן או שהוא חמסן שלוקח קרקע או מטלטלים שלא ברצון הבעלים אף שמשלם להם דמים, וכן הרועים, וכן המוכסים שגובים מכס לפי דעתם ואין גובין הדבר הקצוב מהממשלה דמסתמא נושאים פנים למקצתם ומכבידין על אחרים, אבל כשגובין כפי המכס הקצוב מהממשלה אינו פסול מסתמא אא"כ נתוודע שלקח פעם אחד יותר מהקצוב מסתמא עשה כן כמה פעמים, אבל משום פעם אחת לא היה נפסל דהיינו תולין דע"פ טעות לקח [סמ"ע] ומלשון הרמב"ם משמע דנפסל גם בפעם אחת [שם] ואם מחזיר מה שלקח אותו פעם חוזר לכשרותו ולא אמרינן דוודאי לקח עוד כמה פעמים [ערוך השלחן].

אמר ליה לך עמי בא בחדריך.

כתב הבן יהודיע, נראה דלפי שהם חכמים מדבר עמהם ברמוז, אבל להמון העם היה מדבר להדיא. ומה שאמר נכיס אבא לפום ברא וכו', כי המעות הם חיות אדם על דרך שאומרים העולם כי הד"ם הוא הנפש, ולכן כשלוקח ממנו ממון כאילו שוחטו בפני בניו המתפרנסים ממנו, וכן להיפך, כי יש אב מפרנס בניו, ויש להיפך הבן מפרנס אביו, וכנגד שתיים נקיט האי לישנא:

וכתב הנמוקי יוסף, הא דלא פסלינן למשחק בקוביא משום גזל, דהא אסמכתא היא שהרי לא היה דעתו להקנות לו מעותיו, דאדרבה היה משחק כדי שירווח את של חבירו, אמרו בגמרא דכל כה"ג לאו אסמכתא היא, וצריך ליתן לזה טעם, ויש מי שכתב טעמא משום דג' חלוקין הן בדין אסמכתא, מידי דבידו לגמרי, כגון ההוא דאם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא לא הויה אסמכתא דכיון דבידו לגמרי למעבד ולא עבד גמר ומקני. וכן היכא דלאו בידו כלל אלא תולה בדעת אחרים לגמרי ליכא אסמכתא, דכיון דלא ידע אי עביד לה ההוא אחרינא כגון זה שמשחק שהריוח או ההפסד תלוי בע"א, וכן כל המתנה על מה שתלוי על דעת אחר ולא ידע אי עביד איהו להא מילתא ואפ"ה אתני, גמר ומקני, ולא משכחת לה לאסמכתא אלא בתולה בדעת עצמו ובמידי דבידו ולא בידו כגון אם לא באתי מכאן ועד ג' שנים הרי הוא שלך וכיו"ב. אבל דעת הרמב"ן ז"ל אינו כן, אלא כל תולה בדעת עצמו הויה אסמכתא ואפילו בידו ממש, דלא תימא כיון דבידו למעבד ולא עבד גמר ואקני, דדילמא מעיקרא כי אתני הוה בדעתיה לקיומי תנאיה ולא גמר ואקניה ובתר הכי הדר ביה, וכל דלא גמר לאקנויי בשעת התנאי אע"ג דבתר הכי גמר לאו כלום הוא. והא דאמרינן גבי דאם אוביר אשלם במיטבא משום דבידו מהני, לאו למימר דבהכי מסתלקת אסמכתא, דודאי אסמכתא היא, ושעמא דמהני כבר כתב רבינו האי גאון ז"ל דתקנה היא שתקנו דמהני הך תנאה כדי שלא יקבל אדם שדה מחבירו ויניחנה בידו ויפסידנה.

וחזרת משחקי בקוביא הוא משישברו ויקרעו כלי השחוק שלהם ויחזרו בהם חזרה גמורה שלא ישחקו אפילו בחנם, וחזרת מפריחי יונים משישברו הכלים שצדין בהן ויחזרו בהם חזרה גמורה שאפילו במדבר לא יעשו זאת. וי"א דבמשחקי בקוביא ומפריחי יונים צריכים להחזיר גם המעות שהרויחו בהם, ולא קי"ל כן דהא אינו אלא אבק גזל [סמ"ע].

המלוח בריבית.

המלוח בריבית פסול אחד המלוח ואחד הלוח, ואם היה