

שנה לו

גליון ד (ריד)

ניסן - אייר תשפ"א

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101

ב"ה
שנה לו
גליון ד (ריד)
ניסן - אייר תשפ"א

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101
טל. 02-5370106, פקס. 053-7978992
E-mail: beisaron1@gmail.com

קובץ בית אהרן ישראל

מאסף מרכזי לתורה
ההלכה לחור' הישיבות
הכוללים של מוסדות
סטאלין קארלין
בארץ ובתפוצות

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י והור"ל (ע"ר)
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין
עיה"ק ירושלים תובב"א
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

כוללים ללימוד קדשים

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית

כוללים ללימוד חושן משפט

בביהכ"נ 'בית יעקב חיים', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
מתיבתא דרבי יוחנן, טבריה

כוללי הלכה - אר"ח יו"ד

בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל, בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'אור ישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה, מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יעקב חיים, לייקוואד

כוללים ללימוד יורה דעה

'פאר ישראל, ירושלים
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה, מודיעין עילית
'תפארת אשר', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה
בביהכ"נ קרלין סטולין, בני ברק
'כתר נחום שלמה, ביתר עילית

כוללים ללימוד אורח חיים

בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן, ירושלים
בביהכ"נ 'בית יעקב, רמות, ירושלים
'משנת דוד' בביהכ"נ 'בית אהרן, ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך, ביתר עילית
'תפארת מרדכי, ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה, מודיעין עילית
'תפארת אהרן, מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה

ישיבות

'בית אהרן וישראל, רמות, ירושלים
'בית אהרן וישראל, ביתר עילית
'קארלין סטאלין - בית אהרן וישראל, בורו פארק, ניו יורק
ישיבת 'בית אהרן וישראל, קייב, אוקראינה
ישיבת 'בית אהרן, קארלין, בלארוס
ישיבת 'אהבת אהרן, בני ברק

ישיבות לצעירים

יזכרון אלימלך, ירושלים
'בית אשר', רמות, ירושלים
'תפארת יוחנן, ביתר עילית
'סטאלין קארלין, מודיעין עילית
'סטאלין קרלין, בני ברק
'תפארת יוחנן, בורו פארק, ניו יורק

בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן, רמות, ירושלים

כוללים ללימוד ש"ס

בישיבת 'בית אהרן וישראל, רמות, ירושלים
כולל עיון, רמות, ירושלים
בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן, ירושלים
'קנין ש"ס, ירושלים
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ בית יעקב, רמות, ירושלים
בישיבת 'בית אהרן וישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה, מודיעין עילית
בביהכ"נ 'משכן שלמה, מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה
'פרי הארץ, ע"י ביה"ח העתיק, טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל, בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ סטאלין קארלין, סטמפורד היל, לונדון
בישיבת 'בית אהרן וישראל, קייב, אוקראינה
בביהכ"נ 'בית אהרן, קארלין, בלארוס

התוכן

גנוזות

ה	רבינו סעדיה גאון זלה"ה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	תרגום רס"ג לשיר השירים
כט	רבי פינחס הורביץ זצ"ל הגה"ק בעל ה'הפלאה' זיע"א (תצ"ה - תקס"ה)	חידושים למס' פסחים
לג	רבי מיכאל בכרך זצ"ל ראב"ד פראג (ת"צ - תקס"א)	חידושים עמ"ס קידושין (ה)

חידושי תורה

מא	הרב יעקב אשר פלדמן מח"ס "כתב משה" - ירושלים	והגדת לבנך ביום ההוא - כיצד ומדוע אין מברכים עליה
מה	הרב אברהם אלימלך לעדערייך סטולין קרלין בני ברק	מקור הדין הפקר לעניים אינו הפקר והנפ"מ בין המקורות
מט	הרב שמואל ישי אלפנביין ר"מ בשיבת 'תורת רפאל' ביתר עילית	י"ג חקירות בעיר קליטה שרובה רוצחים
נח	אליעזר ב"ר יהושע שמעון בר"נ בריזל קרלין סטולין, מודיעין עילית	בגדרי 'חליפין שוה בשוה' ודינה במטלטלין ובפירות והמסתעף (א)

בירורי הלכה

סט	הרב דוד בריזל דיין בבית הוראה 'יורה ומשפט', מח"ס 'משפט המזיק' ו'שירת דוד', כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	ראש חבורה ששכח להפריש חלה מהמצות ורוצה להפריש חלה ביו"ט כדי להציל בני החבורה
פז	הרב מאיר דוד הירשמן רב בקארלין סטאלין מודיעין עילית ר"כ 'בית אשר' קארלין סטאלין, רמות ירושת"ו	הניח פרוסות לחם עם גבינה צהובה בטוסטר בשרי
צג	הרב דוד בהג"ר יצחק קולדצקי מח"ס 'תורת המועדים' מודיעין עילית	דין הקמח שבזמנינו האם הוא חמץ
צז	הרב אברהם הירשמן קארלין סטולין, ירושת"ו	בירור דין חיוב נשים בתפילה (ו)
קג	הרב יעקב ברוך שטרנליכט קרלין סטולין, גבעת זאב כולל 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' רמות ירושת"ו	בירור ביסוד איסור ריבית שאינו קצוצה ובדין הלואה בין שכנים שמחזירים מוצר יותר משובח

לשון חכמים

מפרש בגמרא' או 'בגמרא מפרש' הרב אהרן גבאי קכד
כלל בלשונו הזהב של רש"י

כתבים

מכתב הרה"ק רבי מנחם מנדל מוויטעפסק הרב אברהם אביש שור קכז
זיע"א וגילוי דעתו בשיטות החסידות קרלין סטולין, מודיעין עילית
קארלין וחב"ד

ידיעות חדשות בתולדות משפחות רבותינו הרב נחום זאב רוזנטשיין קלז
הקה"ט מקארלין סטאלין זיע"א
בדורות הקדמונים

הערות

קסז
על מאמרו של הרב מרדכי ביניק בגליון רי"ג בענין שבועה ע"פ עד אחד, הרב שלום מרדכי
סגל, אב"ד בביה"ד מיסודו של הגר"נ קרליץ זצ"ל, ר"כ 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' קרלין
סטולין, רמות ירושת"ו, ור"כ 'אהל רבינו יונתן', ירושת"ו, ומח"ס 'משכן שלום' / על המו"מ
בענין יאוש שלא מדעת במשא ומתן בין הגר"נ גולדברג והגר"י דזמיטרובסקי זצ"ל לבין
יבדלחט"א הרב יצחק בריזל לענין עצה לנישואי אנשים עם מוגבלות שכלית בגליון רי"ג -
הרב יהודה ליב אדלר, קרלין סטולין, ביתר עילית, כולל 'בית אולפנא דרבנו יוחנן' / על
מאמרו של הרב יעקב וואלפין בגליון רי"א בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה - הנ"ל /
השלמות למאמר בגליון רי"ב האם שייך דין בישול עכו"ם בוופלים - הרב ישראל דייטעל /
על מאמרו של הרב מרדכי שלמה אקער בגליון רי"ג בשיטת רש"י בצורת הטבעות שבראש
קרשי המשכן ומטרתם - הרב אברהם שמואל קסטלניץ / בענין הנ"ל - הרב שלמה זלמן
מנדלזון, ביתר / השמטות שנשמטו בדפוס ממאמרו של הרב משה שלום שור בגליון ריג
אודות שכר עובדי הוראה.

גנוזות

תפסיר (תרגום) רס"ג לשיר השירים מב"י מן הגנוזה

בעריכת הרב יהודה זיינלד

מבוא

מה נכבד היום בהגלות עשרות פירושים מאירים של רבינו סעדיה גאון, בפירושו על מגילת שיר השירים. מגילה זו רבו בה הסתומות גם בפשט ופירוש המילים. עד עתה היו פירושים אלו גנוזים במסתרים, בעוד שפירוש של אחר מן הקדמונים יוחס לרס"ג. ועתה באה השעה להוציא לאור תעלומה, ולהאיר את המגילה בפירושו של רבינו סעדיה, בעזר נורא עלילה.

אחד ממפעליו של רב סעדיה גאון (ד'תרמ"ב-ד'תש"ב) היה תרגום התורה ללשון הערבית. בתרגומו ראה לנגד עיניו לא רק את הצורך להנגיש את המקרא לפני המון העם שהכיר את השפה הערבית טוב יותר מאת לשון המקרא, עד שהיא הפכה ל"לשון הגוברת על זמן המעתיק ועל ארץ מולדתו" כלשונו בהקדמתו לתפסיר לתורה. היו לו מטרות נוספות: "ואחרי ראותי כל זה כתבתי ספר זה תרגום פשט מקראות התורה בלבד, מדויק על פי המושכל והמקובל, ובמקום שאפשר לי להוסיף בו מלה או אות שבה יתגלה הענין והכוונה לאלה אשר מספיק להם הרמז במקום הדבור - אעשה זאת" (לשונו שם). רס"ג השקיע עמל רב לדקדק בכל אות ותיבה, ובכל מקום שהוא משנה מהתרגום המילולי - יש לכך כוונה עמוקה. וזו הדרך הנכונה ללמוד דבריו, לדקדק בכל תיבה וקוץ, ובכך נגלים פירושו המקוריים המיישבים קושיות רבות שהקשו המפרשים שבאו אחריו.

רבים עסקו בשאלות סביב תרגום רס"ג לשיר השירים ופירושו. אין ספק שרס"ג חיבר תרגום לשיר השירים ופירוש לו, והוא מובא על ידי הקדמונים, וביניהם רבי יוסף אבן עקנין תלמידו של הרמב"ם, הכותב: "הראשון להצעה הוא פרושו על דרך הפשט כאשר אמרתי, ודרך הפרוש הזה כבר עסקו בו הקדמונים ירצם האל חוקרי הלשון והדקדוק, כמו רבינו סעדיה גאון ז"ל...¹ במהלך השנים פורסמו שוב ושוב תרגומים המיוחסים לרס"ג² וחלקים מפירושים למגילה זו המיוחסים אף הם לו.³ מצויים גם כתבי יד רבים מאוד הכוללים את תפסיר המיוחס לרס"ג, רובם ככולם תימניים.

1 התגלות הסודות והופעת המאורות, ירושלים תשס"ז, עמ' 17.

2 ראשונה ראתה אור מהדורתו של מרקס פורסמו התפסיקים התימניים במהדורות דלהלן: שלש Adalbert Merx, Die Saadjanische Uebersetzung des hohen Liedes in's arabische, Heidelberg 1882 מגלות: ... שיר השירים, רות, קהלת, בלוית... תפסיר ערבי של רבינו סעדיה גאון ז"ל, שלא נדפס עד היום. המו"ל הוא יעיש בן ראובן נדאף, דפוס לונץ, ירושלים תרע"א; דפוס צילום של מהדורה זו: דפוס ש' בילפורטי, ליוורנו תש"א; ספר שלש מגילות: שיר השירים, רות, קהלת ופזמונים לשמחת תורה ... עם

על כל התרגומים והפירושים שיצאו על שמו של רס"ג יצאו עוררים, וההנחה הרווחת היא שכל מה שפורסם עד היום הוא חומר המבוסס על דברי רס"ג, בשינויים, עיבודים והוספות.⁴ כדעת יחיד ניתן לראות את דעת יהודה רצהבי, שנאמנת עליו המסורת התימנית בת מאות השנים, ומכוחה הוא מקבל את נוסח התפסיר המיוחס בתימן לרס"ג - כשייך לו. הוא גם הוסיף והביא כמה ראיות לייחוס התפסיר לרס"ג, המבוססות על הקבלות בין התפסיר התימני לשיר השירים לבין דברי רס"ג במקומות אחרים.⁵ להלן, בהערות למהדורתנו, נדון בראיות אלו כל אחת במקומה. בהתאמה, הוא גם מפקפק ביחס התפסיר שבגניזה לרס"ג, ובמק"א נידונו דבריו אלו.⁶

להלן יבואו הטענות והראיות לדחיית יחס התפסיר התימני לרס"ג, המבוססות על עיון בדברי חכמי תימן עצמם; על מובאות דברי רס"ג בחיבורים אחרים; על מציאת תפסיר אחר, שיחוסו לרס"ג קדום ומבוסס בהרבה; על זיהוי התפסיר התימני כחלק מחיבור של חכם קדמון אחר שחיבורו השתמר במקצתו בגניזה; ובגופו של המאמר - על עיון השוואתי מדוקדק המעלה פקפוקים רבים ביחוסו של תפסיר זה לרס"ג ומבסס את יחס התפסיר שמן הגניזה לרס"ג.

עיון בדברי חכמי תימן עצמם מעלה שיחוס תפסיר שיר השירים לרס"ג לא היה מאומת בידם. ר' יוסף קאפח, שנאמנותו לכתבי תימן מן המפורסמות, מתנסח בנימה של זהירות בעסקו בסוגיה, במבואו לפירוש רס"ג לתהלים:

תרגום יונתן בן עוזיאל ופירוש רש"י, תפסיר של רבנו סעדיה גאון, באור המלות הקשות שבתרגום מהרי"ץ, ע"י אהרן בן יוסף חסיד, ירושלים תשי"ג; בשנת תשכ"ב הדהיר ר' יוסף קאפח את תפסיר רס"ג לשיר השירים, יחד עם פירוש ארוך המיוחס לו, במהדורתו "חמש מגילות עם פירושים עתיקים". את התפסיר פרסם על פי שלושה כתבי יד עתיקים. האחד נכתב בשנת ה'קטז באלטוילה שבמרכז תימן, השני נכתב בשנת ה'שנו באלצלי שבדרום תימן, והשלישי נכתב בערך בסוף המאה השלישית לאלף השישי. כל כתבי היד תימניים, ור"י קאפח לא עשה שימוש בכתבי היד המזרחיים, המיוצגים בעיקר בגניות קהיר; חמש מגילות שיר השירים, רות, קהלת, אסתר, איכה; מקרא, תרגום, תפסיר / [הרס"ג] עם הפירושים: אורח לחיים להרה"ג יחיא צאלח, מנחת יהודה להרה"ג יהודה ג'ספאן החיים והשלום להרה"ג חיים קרח, דברי דוד להרה"ג דוד צאלח. ועם חלק הדקדוק להרה"ג יחיא צאלח, בתוספת באורים לתרגום קווים לדמותו של ... ר' חיים קרח מאת ... ר' יוסף קאפח, מובאות להרה"ג יחיא צאלח, להרה"ג יהודה ג'ספאן מאת יהודה רצאבי, ירושלים תש"ל; שלש מגילות: שיר השירים ורות וקהלת, עם התרגום ועם פירוש רש"י ועם פירוש תפסיר רבינו סעדיה גאון ופירוש הרב יוסף בן הרב דון דוד אבן יחיא, ראש העין, תשמ"ז; מגילת שיר השירים, רות וקהלת, עם תרגום יונתן בן עוזיאל ותפסיר רבינו סעדיה גאון, כתב-יד מקורי אחרי המפורש: [פירוש ענייני מקיף ע"י הרב שלום ב"ר סעדיה גמליאל], ירושלים, מכון שלום לשבטי ישורון, תש"ן; ספרי כתובים: תרגום ופירוש הגאון רבינו סעדיה ביר"ב יוסף פיומי זצ"ל (רס"ג), ע"י מרדכי ככה"ר צדוק יצהרי, ראש העין תש"נ.

ר' שלמה אהרן ורטהיימר, גאון הגאונים, ירושלים תרפ"ה, עמ' סח-קלב; ר' יוסף קאפח, במהדורתו הנזכרת בהערה הקודמת; י' רצהבי, 'קטעי גניזה חדשים מפירוש מגילת 'שיר השירים' [לרס"ג], סיני, קכה (תשרי תשנ"ט), עמ' א-ח (הקטע השני, המופיע שם עמ' ו-ח, הכולל את הפירוש לפרק ב פסוקים יב-יד, נראה אכן משל רס"ג וכמו שיובא להלן בהערות לגוף התפסיר, וגם רצהבי הרגיש בזה וכתב על קטע זה ש"הוא סעדיאני בוודאות"); הנ"ל, 'ארבעה קטעים מפירוש ר' סעדיה למקרא', ספר רפאל, ירושלים תש"ס, עמ' תקטו.

את הפולמוס עד זמנו, סיכם ה' מאלטר, H. Malter, *Saadia Gaon His Life and Works*, Philadelphia, 1921, pp. 323-324, דברי מלטר בפרק זה תורגמו ע"י גאולה בת-יהודה בקובץ רב סעדיה גאון, ירושלים תש"ג, עמ' תקפג. המסקנה העולה מדבריו, שהתפסירים והפירושים הם "עיבודים שנעשו על ידי אחרים מספרי הגאון".

י' רצהבי, 'תרגום מגילת שיר השירים לרב סעדיה', בית מקרא 43 ג-ד (קיץ תשנ"ח), עמ' 256-262.
י' זיבלר, 'תרגומו של רס"ג למגילת רות: שפחה כי תירש גבירתה?', חצי גבורים, (ניסן תשע"ו), עמ' א-מג.

בכל כתבי יד תימן העתיקים אין מהם מאומה פרט לארבע מגילות שה"ש רות קהלת ואיכה. העתיק ביותר הוא תרגום איכה, ואלו יתר שלש המגילות נמצא התרגום בב"ש שנכתבו החל מן המאה השניה לאלף הששי, ואותם אשר נכתבו לפני כן מרם הגיע אליהם. איני מתכוון לדבר כאן על נושא זה ולו בכל שהוא, נגעתי בשאלה ואחת רציתי לציין שתרגום רס"ג ופירושו לכתובים - אמ"ת המגילות ודניאל - הוא היחיד הנמצא בכתבי יד העתיקים שבידינו, ואשר אבותינו נוחי נפש הרבו להעתיקו ויש שגם שלכוהו בתוך התנ"ך.

מדברים אלו משתקף היסוס מסוים ביחס התרגומים לשלושת המגילות, שיר השירים רות וקהלת, שאינם עתיקים כל כך כתרגום איכה, ואינם מאומתים כתרגום לאמ"ת ודניאל. משכך לכאורה יש מקום להעדיף על פניהם את כתבי היד המזרחיים למגילות אלו, שהם עתיקים יותר, ונכתבו בד"כ בערך בשנים ד'ת"ת - ד'תת"ק (המאה ה"ב).

הוא הדין ביחס לרבי יחיא צאלח, המהרי"ץ, שנודע כאחד מגדולי חכמי תימן. עם כל יחס ההערצה שלו אל רס"ג, שהוא מונה אותו בין שלושת "מארי דאתרא תימן"⁷ ומרבה להביאו גם בחלק הדקדוק⁸, עם זאת אינו מביא בשום מקום מהתפסירים למגילות, ואפילו בחיבורו "אורח לחיים" שהוא פירוש על שיר השירים, רות וקהלת, אינו מביא מדברי רס"ג אפילו פעם אחת. מכך נראה לכאורה שהסכים בדעתו שאין לסמוך על יחס תפסירים אלו לרס"ג.

נפנה למובאות דברי רס"ג בחיבורים אחרים. מרבית המובאות בפירוש רבי תנחום הירושלמי⁹ אחרי פתיחת "פסר פיה", שבה כוונתו בדרך כלל לרס"ג¹⁰, מופיעות בתפסיר שלפנינו ולא בתפסיר התימני. אחדות מהן אינן נמצאות בתפסיר שלפנינו אך גם הן לא תואמות לתפסיר התימני, ואין בכך להתמיה, שכן במיעוט מקומות כוונת רבי תנחום בלשון זו למתרגמים אחרים, אך העובדה שבמרבית המקומות, לרבות מקום אחד שבו רבי תנחום משווה גם עם תרגומו של רס"ג לתורה, ראה להלן הערה 73, הדברים מופיעים בתפסיר שלפנינו ולא בתפסיר התימני, היא ראייה חזקה למקוריותו של התרגום שלפנינו ולאחרותו של התפסיר התימני.¹¹ זאת מלבד מקומות רבים שרבי תנחום מעתיק את התרגום שלפנינו בשתיקה, כדרכו להעתיק מדברי רס"ג, ובמקרים רבים הנוסח אינו תואם לתפסיר התימני אלא לתפסיר שלפנינו.

ישנו גם דף אחד של הפירוש הארוך לשיר השירים, שרצהבי מייחס אותו לרס"ג בודאות גבוהה משאר הקטעים שייחס לו. התרגום שבדף זה מתאים רק לתפסיר שלפנינו, מן הגניזה, ולא לתפסיר התימני.¹² כמו כן, דברי רס"ג בפירושו הארוך לבראשית בתרגום מילים משיר השירים, תואמים לתפסיר שמן הגניזה ולא לתפסיר

7 תכלאל עץ חיים, במנהג ההושענות ובתפילת כל נדרי.

8 ראה ר"א שלוסברג, 'פירושי רס"ג בתוך 'חלק הדקדוק' למהרי"ץ', תימא ה (תשנ"ו), עמ' 83-95.

9 על פי מהדורתו של אריה צורף, פירוש תנחום הירושלמי לשיר השירים: עיונים במקורותיו בצירוף מהדורה ביקורתית, ע"ד, ירושלים תשעב, חלק שני.

10 ראה י' זייבלד, מבוא לספר הביאור - פירוש רבי תנחום הירושלמי לאסתר, רות ואיכה, מכון האוצר, ירושלים תשע"ז, עמ' 16.

11 וראה להלן הערה 156 והערה 171 לראיות נוספות מדברי רבי תנחום הירושלמי לייחוס התפסיר מהגניזה לרס"ג ודחיית ייחוס התפסיר התימני.

12 ראו להלן הערה 110.

התימני.¹³ גם דברים שהביא רבי אדונים בהשגותיו על רס"ג בשיטת רס"ג, אינם מתאימים לתפסיר התימני אלא לתפסיר שמן הגניזה.¹⁴ גם שיטתו בפיוטיו תואמת לשיטתו בתפסיר שלפניו, ולא בתפסיר התימני.¹⁵

נעבור איפוא לזיהוי של תפסיר אחר, שיחוסו לרס"ג קדום ומבוסס בהרבה. במקום אחר הראיתי שהתרגום התימני לרות מבוסס על תרגומו של יפת בן עלי לרות, ותרגומו של רס"ג השתמר, ביחוס מפורש לשמו, בגניזת קהיר.¹⁶ התפסיר התימני לשיר השירים אינו כזה, והוא שונה מאוד מתפסירו של יפת בן עלי למגילה,¹⁷ והדבר מלמד שנסיבות חיבוריהם העלומות של התפסירים התימניים לרות ושיר השירים, שונות ונבדלות זו מזו. אך לא כן ביחס לתפסיר שבגניזה. באותו כתב יד שבו מופיע התרגום המקורי לרות, מופיע גם תרגום לשיר השירים המיוחס גם הוא בפירוש אליו, וזה לשון הקולופון המופיע אחרי מגילת רות ולפני מגילת שיר השירים:

תעאלי רב אלעאלמין אלדי לם יצ"ע רות למחבתהא לדינה פרזקהא שם טוב פי הדה
אלדניא ולהא ת'ואב אלאכ'רה ת'אבת כמל שרח מגלת רות פשאט בעז האל תרגמה רבינו
סעדיה גאון פיומי רי"ת אמן סלה ויתלוה איצ"א שרח שיר השירים פשאט לה.

ותרגומו:

יתעלה רבון העולמים אשר לא הוניה את רות לאהבתה את דתו, והעניק לה שם טוב בעולם הזה, ולה הגמול הסופי קיים.¹⁸ נשלם שרח מגלת רות פשט בעז האל, תרגום רבינו סעדיה גאון פיומי, רוח ה' תניחנו אמן סלה. ונספח אליו גם פירוש שיר השירים פשט שלו.

משכך נראה, שהתפסיר המוהדר בזה מהגניזה, הוא התפסיר שחיבר רס"ג לשיר השירים; ואילו התפסיר התימני השונה ממנו בעשרות פירושים, הוא עיבוד של תפסיר רס"ג, או, כפי שסביר יותר, חיבור עצמאי של אחד הקדמונים, שעשה שימוש בפירושי רס"ג למקרא במקומות שונים ועל פיהם פירש את המגילה.

האם ניתן לגלות מיהו מחברו של התפסיר התימני? בסיעתא דשמיא עלה בידינו גילוי, המוכיח באופן בלתי ניתן לערעור שהתפסיר התימני הוא חלק מחיבור עצמאי של אחד הקדמונים ואינו של רס"ג, ואף מקדם השערה מבוססת למדי על זהות מחברו.

באוסף קאופמן שבספריה של האקדמיה ההונגרית למדעים בבודפשט, נמצא כתב יד שמספרו 340, ובו פירוש לשיר השירים ב, יג-טו. הכתיבה מזרחית מרובעת, והוא השתמר במצב מעולה. הפירוש כולל תפסיר-תרגום לכל פסוק, ואחריו שרח-ביאור. התפסיר בקטע זה זהה מילה במילה לתפסיר התימני, וברור למדי שמדובר באותו חיבור. השרח חושף מספר דברים: שלילה מוחלטת של זהות רס"ג כמחבר פירוש זה; שלילת זהותו עם מפרשים אחרים ידועים לשיר השירים בערבית-יהודית, רבנים

13 ראו להלן הערה 124.

14 ראו להלן הערה 169.

15 ראו להלן הערה 62.

16 במאמר הנ"ל, הערה 6.

17 תפסיר יפת בן עלי לשיר השירים פורסם ע"י אלובידי: (Old - Joseph Alobaidi (Bible in History 9) Peter Lang-Jewish Commentaries on the Song of Songs I, The Commentary of Yefet Ben Eli GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2010.

18 כלומר, בעולם הבא.

וקראים, כיון שהדברים שבו שונים לחלוטין מכל אחד ואחד מהם; וכמו כן עולה ממנו הצעה על מי שנראה כמחברו, וכדלהלן.

בביאור שבקטע גניזה זה, יש שתי הפניות לפירוש של המחבר בשני ספרי מקרא אחרים: פירוש "על יונת אלם רחוקים" (תהלים נו, א) על כנסת ישראל המשולה ליונה (א1); ופירוש "כי יש יום קראו נצרים בהר אפרים קומו ונעלה ציון אל יי אל" (ירמיה לא, ה) על העלייה לרגל בשלוש רגלים (ב1). המחבר אינו רס"ג ולא יכול להיות רס"ג, גם אם נניח שרס"ג פירש את ספר ירמיה, הנחה שעד כה לא נשללה כשם שלא הוכחה¹⁹, שהרי ההפניה לתהלים ודאי אינה לפירושו של רס"ג, ובתרת: רס"ג בפירושו לפרק זה בתהלים אינו עוסק כלל בזיהוי יונת האלם ובודאי שאינו מזהה אותה עם ישראל; ויתרה מזו: אדנים בספר השגותיו על רס"ג²⁰ מביא שרס"ג פירש "למנצח על יונת אלם רחוקים" כמו "לא תונן", לשון הונאה, ולא כשם היונה וכינוי לכנסת ישראל. ברור אם כך שהפירוש שבאוסף קאופמן אינו של רס"ג, וגם התפסיר המשולב בו, שהוא התפסיר התימני, אינו של רס"ג.

מיהו בעליו של פירוש זה? הפרשן הרבני היחיד המוכר לע"ע, שכתב פירוש הן לירמיה והן לתהלים ופירושו הגיעו לידינו, וידוע שכתב פירוש לשיר השירים ולא נודעו עקבותיו עד היום - הוא רבי יהודה אבן פלעם. רבי יהודה היה מגדולי חכמי ספרד, נולד בערך בשנת ד'תש"ס (1000) ונפטר בערך בשנת ד'תת"ל (1070), והיה רעו ובר-פלוגתתו של רבי משה אבן ג'יקטיליה. חיבר ספר ההערכה ("כתאב אלתרג'יח") לתורה, ודקדוקי המקרא ("נכת אלמקרא") לנ"ך, ועוד ספרי דקדוק רבים וספרי פולמוס דקדוקיים, שרובם ראו את אור הדפוס. הוא מחברו של הפיוט "בזכרי על משכבי" הנאמר על ידי קהילות הספרדים בימי הסליחות והימים הנוראים. ראב"ע וראשונים אחרים מרבים להביא את פירושו.²¹

התפרסמו גם קטעים מפירושו של רבי יהודה אבן בלעם לאיכה, לקהלת ולאסתר²², ומכך נראה שהוא פירש גם את המגילות. רשימת ספרים שנמצאה בגניזת קהיר מצביעה אף היא על קיומו של פירוש רבי יהודה אבן בלעם לשיר השירים.²³

אין בידינו לבדוק את התאמת הפירוש המובא בפירושו שלפנינו לשיר השירים מתוך פירושו לירמיה, עם דברי רבי יהודה אבן בלעם לפירושו לספר, כיון שההפניה היא

19 ראה א' שלוסברג, תפיסות ושיטות בפירושו של רב סעדיה גאון לספר דניאל, ע"ד, רמת גן תשמט, עמ' 16-20, לראיות השונות לקיומו של פירוש כזה, או לכל הפחות לתוכניו של רס"ג לכתוב אותו, ועל כך שכלל הנראה הוא לא נכתב בסוף.

20 ר' חזון, תורתו הבלשנית של מחבר התשובות על רב סעדיה גאון, ע"ד, תל-אביב 2005, עמ' 172.

21 ראה מבוא לספר הביאור, הנ"ל הערה 10, עמ' 23, על יחסו של רבי תנחום הירושלמי לר"י אבן בלעם. 22 מ' וקסלר, 'עשרה קטעים חדשים מפירוש רס"ג למגילת אסתר', עם נספח כולל קטע מפירוש יהודה אבן בלעם למגילה, פשר נחום, שיקגו 2012, חלק אנגלי, עמ' 17-55; פ' מערבי, 'שני קטעים מפירוש רבי יהודה אבן בלעם למגילת איכה', בית מקרא 43 א (תשנח), עמ' 78-98; הנ"ל, 'שני קטעים מפירוש ר' יהודה אבן בלעם למגילת קהלת (קה' א ו - י א)', מחקרי מורשתנו א (תשנט) 55-94. ככלל, מערבי פרץ כתב שמצא קטעים מפירושו ר"י אבן בלעם לכל התנ"ך מלבד משלי ורות.

23 נ' אלוני, הספרייה היהודית בימי הביניים: רשימות ספרים מגניזת קהיר, ירושלים תשסו, עמ' 359: "כת' אלרד עלי אלקראין לבן אלעם ופיר' שיר השירים" - ספר התשובות נגד הקראים לאבן בלעם ופירוש שיר השירים. סמיכות החיבורים וסתימת שם המחבר בשני, מצביעה בסבירות גבוהה שאף הוא של ר"י אבן בלעם.

לפרק ל פסוק ה, ובפרק ל לא הגיע לידינו הפירוש לפסוקים א-ו. גם מפירושו לספר תהלים, שחלקים ממנו השתמרו במספר כתבי יד, נדבקו עשרות הדפים המזוהים עם חיבור זה, ולא נמצא בהם פירוש לפרקים אלו.

הפירוש שבכ"י קאופמן הנ"ל אינו חלק מפירושו של ר"י אבן בלעם "דקדוקי המקרא" לנ"ך, ובכללו לקהלת ואסתר, שעניינו פירוש מילים קשות ומעט עניינים. הפירוש לשיר השירים בנוי במבנה פירושי רס"ג למקרא, שבו כתבו גם הבאים בעקבותיו, שהשלימו את הספרים שעליהם לא היו לפנייהם פירושי רס"ג - רב אהרן סרג'אדו (חציו השני של דברים), רב שמואל בר חפני (חציו השני של בראשית ודברים, רות), ר' יעקב ריש כלה (חציו השני של בראשית), ורבי יצחק אבן גיאת (קהלת). לכל פסוק מופיע תרגום בערבית (תפסיר) ואחריו פירוש המבאר עניינים שונים. אם נכונה הצעתנו, הרי שרבי יהודה אבן בלעם כתב לשיר השירים שני פירושים. האחד, חלק מ"דקדוקי המקרא", עוסק בפירוש מילים בלבד²⁴, שדף אחד ממנו, הכולל את פירוש המילים לשיר השירים ד, ד-יד, השתמר באוסף פרקוביץ.²⁵ והחיבור השני נועד להשלים את החסר בפירושי רס"ג, והוא כולל תפסיר ושרח לשיר השירים.

אפשרות נוספת היא שהמחבר הוא רבי זכריה בן ברכאל, שלפי הדעה הרווחת היה חתנו של רבי שמואל בן עלי ויורשו בגאונות.²⁶ מתוך רשימות ספרים שונות מן הגניזה ידוע לנו שכתב פירוש לירמיה²⁷, ליחזקאל²⁸, לתרי עשר²⁹, ואולי גם לחמש מגילות ולתהלים.³⁰ כעשרה קטעי גניזה זוהו עד כה כפירושו לירמיה, ישעיה ותרי עשר.³¹ מדבריו בפירושו לתרי עשר, הביא רבי חננאל בן שמואל הדיין, מחותנו של הרמב"ם, בפירושו שלו לתרי עשר, שעודנו בכתב יד.³²

יתרונה של השערה זו על פני ההשערה הקודמת, הוא בכך שר"י בן ברכאל כתב את כל פירושו כתפסיר ושרח, בניגוד לר"י אבן בלעם שחיבוריו האחרים לא נכתבו

24 ככותרת בראש פירושו לאסתר שפרסם וקסלר, הנ"ל הערה 15: שרח מגלת אסתר לפט' ומעני [ביאור מגלת אסתר מילים ועניינים], וליתר דיוק, כחיתום שבסוף מגילות אסתר ואיכה בכ"י פטרבורג I 13450: "אלפאט' ספר קינות" ו"אלפאט' מגילת אסתר" - פירוש המילים בלבד.

25 פטרבורג, Ms. EVR ARAB I 4350, דף 8. להלן בהערות למהדורה יובאו משם הדברים הנוגעים לתפסיר התימני.

26 לתולדותיו ראה ש' אסף, 'קובץ של אגרות ר' שמואל בן עלי ובני דורו', תרביץ א (תר"ץ), עמ' 102-130; אברהם בן יעקב, יהודי בבל מסוף תקופת הגאונים עד ימינו, ירושלים תשל"ט, עמ' כד; ר' משה הלל, 'סבוב רבי פתחיה מרגנשבורג', מקבציאל לח (טבת תשע"ב), עמ' תשכז-תשל"א.

27 הספריה היהודית בימי הביניים, עמ' 376, עמ' 388, עמ' 417.

28 הספריה היהודית בימי הביניים, עמ' 94.

29 הספריה היהודית בימי הביניים, עמ' 28, עמ' 94, עמ' 110, עמ' 336, עמ' 417.

30 ברשימה שפורסמה בהספריה היהודית בימי הביניים, עמ' 94, מוזכרים פירושו של בן ברכאל ליחזקאל, החלק הראשון של תרי עשר, חמש מגילות, תהלים, והחלק השני של תרי עשר לבן ברכאל. לכאורה כל החיבורים שבטווח זה הם של בן ברכאל, ואם כן כתב פירושים גם לחמש מגילות ולתהלים.

31 ירמיה ב, יט-כ, לב-לד (קיימברידג' T-S Misc.7.30); ירמיה ב, כב-כד (קיימברידג' T-S Misc.6.90); ירמיה ב, כה, כט-לה, כא-כח (קיימברידג' Or.1080 6.2); ירמיה ה, כב-לא (קיימברידג' T-S C7.172-173); ירמיה ז, ה-ט (קיימברידג' T-S Misc.6.48); הושע יד: ב-ג; ישעיהו סג: ו-ח (בהמ"ל בניי ENA 3002.20 - 3002.21); עובדיה א, ט-יא (בהמ"ל בניי ENA 3014.4).

32 בהמ"ל לרבנים בניי, ENA 3036.16 דף 16א; שם, 3109.8 דף א; שם, 3186.9 המידע בשתי ההערות האחרונות נאספו מרישומי של אפרים בן-פורת בפרויקט הגניזה של פרידברג.

בדרך זו. הקושי באפשרות זו הוא משום שטרם התברר שכן ברכאל כתב פירוש לשיר השירים ולתהלים.

מכל מקום עולה ההצעה, שמחברו של התפסיר התימני לשיר השירים, המיוחס לרס"ג ואינו שלו, הוא רבי זכריה בן ברכאל או רבי יהודה אבן בלעם. תקוותי שהצעה זו תקדם את בירור הסוגיה ותביא להשוואת פירושו של תפסיר זה עם פירושי רבי יהודה אבן בלעם בחיבוריו הרבים.³³

להלן בהערות יובאו דברי תפסיר זה תחת השם "התפסיר התימני", כיון שטרם התברר זיהויו עם רבי יהודה אבן בלעם או בן ברכאל, וגם משום שנראה שחכמי תימן שינו בו תרגום כמה מילים, וכמו שיבואר בהערות.³⁴

מהדורה - מקור ותרגום

התפסיר שלפנינו הגיענו כשהוא חסר: הוא מתחיל בתחילת שיר השירים, אך נקטע בפרק ד פסוק ט. קטעי הגניזה המרכיבים אותו, כולם באוסף טיילור-שכטר בספריית קיימברידג', Ar.22.92, כוללים ארבע וחצי דפים, שהם קונטרס שלם בן 18 עמודים כתובים, ארבעה מהם שייכים לסוף רות ולקולופון, ו-14 עמודים שייכים לשיר השירים. הקונטרס השני הכולל את חציו השני של הפירוש לא אותר עד כה.

להלן באה מהדורה של תרגום קדום זה, שיחוסו לרס"ג קרוב יותר מיחוס שאר התפסירים שפורסמו על שמו, קרבת זמן וקרבת מקום וקרבת ייחוס מפורש על ידי המעתיק. כיון שהמקור מנוקד חלקית, העתקתי גם את התרגום, בהמרה לניקוד עברי. קו נטוי ישר על האות המורה על פתחה, הומר לפתח, ודמה הומרה לשורוק. דגש הועתק כפי שהוא, ושדה הומרה אף היא לדגש במקום שהדבר התאפשר ולא שינה את האות. פסוקי המקרא שולבו על ידינו, במקור מופיעה רק המילה הראשונה של כל פסוק בלה"ק, כדרך רוב תפסירי רס"ג.

בהערות יתבארו בס"ד הן ענייני השוואה עם דברי רס"ג במקומות אחרים, הן ענייני השוואה עם התפסיר התימני המיוחס לרס"ג והוא ככל הנראה של רבי יהודה אבן בלעם וכאמור, והן עניינים שהשיגה ידי הכחה בביקוש וחיפוש עומק דברי רבינו הגאון ובהשוואתם לדברי שאר המפרשים.³⁵

תודתנו לספריית קיימברידג' על אישורם הנדיב לפרסום תוכן כתב היד שברשותם.

פרק א

(א) שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לְשִׁלְמָה:

[ב] תסביח אל תסאביח אלד' לסלימאן. שיר השירים אשר לשלמה.

33 לעת עתה ראה להלן הערה 116 והערה 169, שבהם דברי התפסיר התימני השונה מהתפסיר שבגניזה מכוונים לשיטת רבי יהודה אבן בלעם הידועה לנו ממקומות אחרים. מאידך, בהערה 155 הוצג תרגום של התפסיר התימני התואם לשיטת רס"ג ומנוגד לשיטת רבי יהודה אבן בלעם במקום אחר, אך כאמור, לעתים שינו חכמי תימן את התרגום כדי להתאימו לדברי רס"ג, ולכן ראיה לסתור תיתכן רק כשימצא בתפסיר התימני פירוש שאינו לא כר"י אבן בלעם ולא כרס"ג.

34 ראה לדוגמה הערה 92.

35 בהשוואת פירושי רס"ג לפירושי שאר המפרשים, נעזרתי רבות בפירוש "מקרא מפורש" על שיר השירים, בעריכת ידידי הרה"ג ר' יהודה אגסי, הוצאת עוז והדר, בית שמש תשע"ט.

(ב) יִשְׁקֵנִי מְנֻשְׁקוֹת פִּיהוּ כִּי מוֹכִים דָּדִיךְ מִיָּיִן:

יִקְבְּלֵנִי מִן קֶבֶל פֶּאֶה, לֹאֵן מִדְּאִתְךָ אֲחָב לִי מִן יִשְׁקֵנִי מְנֻשְׁקוֹת פִּיו, כִּיֹּן שְׁחִיבְתְּךָ³⁶ אֲלִכְמֶר. אֲהוּבָה לִי יוֹתֵר³⁷ מִן הִיָּין.

(ג) לִרְיִחַ שְׁמֵנִיךָ מוֹכִים שְׁמֵן תוֹרֵךְ שְׁמֶךָ עַל כֵּן עֲלָמוֹת אֲהַבּוּךָ:

לְרִיאֲחָה' אֲדֵהֲאֲנֶךָ אֲלִמְיִיבָה דֶּהֵן מִמְיִיב אֲסַמְךָ לְרִיחַ שְׁמֵנִיךָ הַמְבוּשָׁמִים³⁸, שְׁמֵן פִּלְד'לֶךְ אֲלֻצְבָּאִיא אֲהַבּוּךָ. מְבוּשֶׁם³⁹ שְׁמֶךָ, וְעַל כֵּן הַנְּעוּרוֹת הַקִּטְנוֹת⁴⁰ אֲהַבּוּךָ.

(ד) מְשִׁכְנִי אֲחִירֶיךָ נְרוּצָה חִבְיָאִנִּי הַמְלֶךְ חֲדָרֵיו נְגִילָה וְנִשְׁמָחָה בְּךָ נִזְכִּירָה דָּדִיךְ מִיָּיִן מִיִּשְׁרָיִם אֲהַבּוּךָ:

אֲגַדְבְּנִי וְרֹאךְ נִחְאֲצֶר, פֶּקֶד אֲרַכְלָנִי אֲלִמְלֶךְ מִשׁוּךְ לְבִי⁴¹ אַחֲרֶיךָ - נִהִיָּה⁴² מְזוּמָנִים, כְּדוּרָה, [2א] נִטְרָב וְנִפְרָח בְּךָ, נִדְכָר וְדֹאדֶךְ אַכְתֵּר מִן אֲלִכְמֶר, לֹאֵן אֲלִמְסַתְקִימִין אֲהַבּוּךָ. וְנִשְׁמַח בְּךָ, נִזְכּוֹר חֲבַתְךָ יוֹתֵר מִן הִיָּין, לְפִי שֶׁהִישָׁרִים אֲהַבּוּךָ.⁴⁴

36 כֵּן פִּירְשׁוּ בַּעֲקֻבוֹת רִס"ג גַּם רִיא"ג וְרַד"ק בִּסְפֵּר הַשְּׂרָשִׁים (שׁוֹרֵשׁ דּוּד), אֲהַע"ז וְרִשְׁב"ם, ש"דוּדִים" הוּא לְשׁוֹן יִידִידוּת. וּבִשְׁם רִס"ג הִבִּיא אֲבַע"ז ש"דוּדִים" הוּא הִרִיר שְׁתַּחַת הַלְשׁוֹן, וְעַלִּיו נֹאמֵר (מִשְׁלִי ז', יח) "לֶךְ נִוְרוֹה דוּדִים עַד הַבּוֹקֶר", אֶךְ כִּבְר הָעִיר מֵאֲלִטֵּר (רַב סַעֲדִיָּה גֶאֻן, עַמ' תִּקְפֵּב), שְׁבִאחַד מִכְתָּבִי הִיד שֶׁל פִּירוּשׁ אֲבַע"ז נִשְׁמַט שְׁמוֹ שֶׁל רִס"ג, וְנֹאמֵר בְּמִקְוֵמו "אַחַד הַגֶּאֻנִים", וְכִי אֵין לַע"ע שׁוֹם הוֹכַחָה שְׁבִיד הָאֲבַע"ז הִיָּה פִירוּשׁוֹ שֶׁל רִס"ג לְשִׁיר הַשִּׁירִים. רֹאִיָּה נִוִּסְפַת לֶכְךָ שֶׁפִּירוּשׁוֹ שֶׁל הָאֲבַע"ז אֵינוֹ בִּשְׁם רִס"ג, הִיא מִכְךָ שְׁגָם בִּפִּירוּשׁוֹ לְמִשְׁלִי (שֵׁם) תִּרְגַּם רִס"ג "דוּדִים" - אֲלוֹדוּד, לְשׁוֹן אֲהַבָּה, וְלֹא לְשׁוֹן רוֹק.

37 כֵּן פִּירְשׁוּ גַם רִש"י וְרוב הַמְּפָרְשִׁים, שֶׁפִּירוּשׁ "מִיָּין" הוּא יוֹתֵר מִן הִיָּין.

38 כֵּן כָּתַב גַּם הַרְלֵב"ג שֶׁפִּירוּשׁ "שְׁמֵנִיךָ טוֹבִים" הוּא שְׁמָנִים הַמְרוּקָחִים בְּמִינֵי בִשְׁמִים.

39 רִש"י וְרוב הַרְאֲשׁוֹנִים פִּירְשׁוּ "תוֹרֵךְ" לְשׁוֹן הַרְקָה. וְהַתְּפִסִּיר הַתִּימָנִי תִּרְגַּם "מְרוּקֶךָ" לְשׁוֹן צִלִּילוֹת. כְּדַבְּרִי רִס"ג שֶׁהוֹכֵנָה לְשֵׁמֶן מְבוּשֶׁם, פִּירֵשׁ גַּם בְּבִיאור הַגֶּר"א, שֶׁהוּא לְשׁוֹן תְּמֻרוּקִים, וְכָתַב שְׁרוּמוֹ לְשֵׁמֶן הַמִּשְׁחָה, ע"ש.

40 כֵּן כָּתַב גַּם אֲבַע"ז. רִס"ג מִתְּרַגֵּם כָּל מִקּוֹם "נַעֲרָה" "אֲלַגְאִרְיָה" (בְּרֹאשִׁית כד, ז; יד; כח; מג; נה; נז; לד, יב; שְׁמוֹת ב, ח; כב, טו; דְּבָרִים כב, יט; כָּא; כג; כד; כה; כח), וְהוּא שֵׁם שְׁנוֹת הַנְּעוּרוֹת בְּלִשׁוֹן עִרְבִי. שֵׁם "אֲלַצְבִּי" שֶׁנִּקֵּט כֹּאֵן נִמְצָא בַּתְּפִסִּיר רִס"ג מִיּוֹחַד לְשָׁנִים הַרְכּוֹת יוֹתֵר, בִּיצְחָק בְּהִיגְמָלוֹ וּשְׁמַעְאֵל בְּשִׁילוּחוֹ וּמִשָּׁה בְּנִתְיָתוֹ בְּתִיבָה וְרוֹת בְּהִלְכָתָהּ בִּשְׁדָּה.

41 בְּמִקּוּר: אֲגַדְבְּנִי, וְהוּא לְשׁוֹן מִשְׁכִּית הַלֵּב בְּדַבְּרֵי רִיצוֹי, רֹאֵה מִלּוֹן בְּלֹא עַמ' 81. בַּתְּפִסִּיר הַתִּימָנִי: סִקְנִי. רִס"ג מְפָרֵשׁ "מִשְׁכְּנִי" לְשׁוֹן בִּקְשָׁה, כְּפִירוּשׁ רוב הַרְאֲשׁוֹנִים, וְלֹא כְּפִירוּשׁ רִש"י שֶׁהוּא סִפּוּר דְּבָרִים.

42 רִס"ג מִתְּרַגֵּם "נְרוּצָה" בְּלִשׁוֹן רַבִּים, וְלֹא כְּרִש"י וְלִקַּח טוֹב (בְּרֹאשִׁית א, כו) שֶׁהוּא כֹאִילוֹ נֹאמֵר "אֲרוּצָה" כְּמוֹ שֶׁאֲמַר "מִשְׁכְּנִי" וְהוּא לְשׁוֹן יָחִיד. כְּדֻרְכוֹ שֶׁל רִס"ג כָּתַב הַרְד"ק בְּמִכְלּוֹל (שַׁעַר דְּקוּק הַפְּעָלִים ד"ה וְהַרְבִּיעִית), עַל פִּי דְּבָרֵי רִס"ג בְּאִמּוֹנוֹת וְדַעוֹת (מֵאֲמַר ב'), שֶׁדֶּרֶךְ הַגְּדוּלִים לְדַבֵּר עַל עֲצָמָם בְּלִשׁוֹן רַבִּים שֶׁהוּא דֶּרֶךְ כְּבוֹד, וּמִטַּעַם זֶה נִקֵּט הַכָּתוּב לְשׁוֹן רַבִּים גַּם בְּהַמְשָׁךְ הַפִּסּוּק, "נְגִילָה וְנִשְׁמָחָה", "נִזְכִּירָה".

43 בְּמִקּוּר: נִטְרָב, וְהוּא לְשׁוֹן הַמּוֹרָה עַל הַתְּעוּרוֹת הַשְּׁמָחָה בְּרַגֵּשׁ (וּמִשְׁמַשׁ גַּם לְהַתְּעוּרוֹת רַגֵּשׁ הִיגוֹן). בַּתְּפִסִּיר הַתִּימָנִי: נִסֵּר - נִשְׁמַח.

44 בַּתְּפִסִּיר הַתִּימָנִי הַמִּשְׁמַעוֹת הַפּוֹכָה: נִזְכּוֹר אֶת חִיבַתְךָ שֶׁהִיא טוֹבָה יוֹתֵר מִן הִיָּין, וְלִכְן הִישָׁרִים אֲהַבּוּךָ. לְפִי שְׁנֵי הַתְּרַגּוּמִים פִּירוּשׁ "מִיִּשְׁרָיִם" הוּא הָאֲנָשִׁים הִישָׁרִים, וְלֹא כְּרִש"י שֶׁהוּא תוֹאֵר לֹאֲהַבָּה שְׁתֵּהִיָּה יִשְׂרָה לֵּלֵא עֲקֻמוּמִית, וְלֹא כְּאֲבַע"ז שֶׁהוּא תוֹאֵר הִיָּין, וְלֹא כְּאֲבַע"ז שֶׁהוֹכֵנָה שְׁתֵּהִיָּה הָאֲהַבָּה יִשְׂרָה כְּלִי אֲמַצְעִי, וְלֹא כְּרִש"י קִמְחִי שֶׁהִמְשִׁירִים הֵם מִשְׁפָּטִי ה' הָאֲהוּבִים, אֲלֹא כְּפִירוּשׁ שֶׁהִבִּיא הָאֲבַע"ז בִּשְׁם יֵשׁ מְפָרְשִׁים, שֶׁהִמְשִׁירִים הֵם הָאֲהוּבִים.

(ה) שְׁחֹרָה אֲנִי וְנֶאֱמָר בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם בְּאֶחָלִי קָדֵר בִּירְעוֹת שְׁלֹמָה:

סמרה אנא וחסנה, יא בנאת ירושלם שחורה אני ויפה⁴⁵, אתן בנות ירושלם⁴⁶, כאכ'ביה קריש, כשקאק סלמאן. כאהלי קוריש⁴⁷, כיריעות שלמה.

(ו) אֶל תְּרֹאנִי שְׂאֲנִי שְׁחֹרְחֶרֶת שְׁשׁוּפְתָנִי הַשֶּׁמֶשׁ בְּנִי אֲמִי נָחֲרוּ בִי שְׁמִנִי נִמְרָה אֶת הַכְּרָמִים בְּרָמִי שְׁלִי לֹא נִמְרָתִי:

לא תרונני אני סמרא לאן גיירתני אלשמש בני אל תראוני שאני שזופה⁴⁸, לפי ששינתה⁴⁹ אותי השמש, בני אמי כעסו⁵⁰ עלי, שמו אותי שומרת הכרמים, כרמי אשר לי לא שמרתי אותו.

45 כן העתיק רבי תנחום הירושלמי, וביאר שהנו"ן היא לבניין נפעל, ע"ש עוד.

46 בתפסיר התימני תרגם: מדינה' אלסלאם, וכן בכל מקום במגילה שנזכרו בנות ירושלם תרגם ירושלם בלשון זו, וראה הערה להלן, ב, ז.

47 קוריש הוא שבט משבטי הערבים, ונביאם של המוסלמים היה מבני שבט זה, וממנו אמורים לצאת הח'ליפים המושלים בהם. לפי תרגומנו נמצא שרס"ג מזהה את "קדר" לא באופן כללי עם בני ישמעאל, אלא ביחוד עם שבט קוריש. אך בשאר תפסירי רס"ג, לישעיה (כא, טז-יז; מב, יא) ולתהלים (קכ, ה), העתיק "קדר" כצורתו. וכפי הנראה תרגומו כאן מיוסד על הידיעה שבני קוריש היו נוהגים להשתמש באהלים שחורים, ולא כדרך שאר בני ישמעאל, או שאהליהם השחורים היו נאים יותר משל שאר שבטים, וכיון שהכתוב נוקט את אהלי קדר כמשל ליופי, פירש רבינו שהכוונה כאן היא לבני קוריש. בימינו רוב הנוודים הערבים חיים באוהלים שחורים, המורכבים מרצועות בדים עשויות שיער עיזים, וחשיבות גדולה בעיני הנוודים הבדואים למצוא קשר אל שבט בני קוריש כדי להוכיח שהם ערביים טהורים.

48 במקור: סמרא, לשון שחרות הבאה משיזוף השמש. ובתפסיר התימני: מסודה, לשון שחרות כוללת. ונראה שרס"ג הדגיש שמדובר בשחרות הבאה מכוח השמש, לבאר לשון "שחרות" שלא אמר "שחורה", ועניינו לדעתו שחרות חזקה עד בלי היכר, כמו שנקט ב"ירקק" שהוא ירוק קשה וב"אדמדם" שהוא אדום קשה, עיי' תפסיר רס"ג (ויקרא יג, מט) והשגות אדונים עליו (הנ"ל הערה 20, ערך ירקק, עמ' 98, 177). וגם הרלב"ג, הצרור המור והמצודות פירשו כרבינו שמורה על חזק השחרות. ובתפסיר התימני לא נתבאר דבר מזה.

49 רס"ג מפרש שורש "שזף" לשון שינוי, ולא לשון ראייה כפי' אבע"ז וריא"ג ורד"ק בספרי השרשים שלהם. ונראה שכדברי רבינו פירש גם אדונים בעל ההשגות עליו, ערך ירקק, שבתוך דבריו ש"שחרות" הוא שחרות מועטת (לפי דרכו), פירש גם מהו "ששופתני השמש": והיא ששינתה דמותי מן ליבון לשיחור. בתפסיר התימני תרגם "אשהבתני", שהוא לובן הפתוך ומעורב בשחרות (עי' הערת ר"י קאפח לפירוש רס"ג לספר יצירה, עמ' פה הערה 55), וגם בפירושו לאיוב (כח, ז) כתב שיש ל"שזף" שני פירושים, לשון ראייה ולשון "שהב" - אפרורית כמו ב"שופתני", ומכאן הוכיח "רצהבי את מקוריות התפסיר התימני. ונראה שאחר שהקשו לרס"ג מפירושו ל"שחרות" על פירושו ל"אדמדם או ירקק", שבו פירש שהיא שחרות קלה מעורבת בלובן ושם פירש שהם אדמימות וירקות קשה, וכמו שהקשה גם אדונים, חזר בו ופירש גם כאן בשיר השירים ש"שופתני" הוא לשון שינוי. אכן צ"ב מקור משמעות זו לשורש זה, ואולי גזרו מקרבתי לשורש "שדף" בלשון חכמים בעניין השדפון, ונקט שאין עניינו מצד שריפת התבואה בחום וכדומה, אלא הוא שם לשינוי התבואה ממצבה הראשון, ומכך גזר שגם "שזף" הוא לשון שינוי מצב.

50 רס"ג מפרש "נחרו" לשון חרון וכעס, כן פירש רשב"ם. התפסיר התימני תרגם תולעו, לשון התגרות וחרחור ריב, כמו "אל תתחר במרעים", וכן פירשו אבע"ז ורי"ד.

(ז) הַגִּידָה לִי שְׁאֵהָבָה נִפְשִׁי אֵיכָה תִּרְעָה אֵיכָה תִּרְבִּיץ בְּצַהָרִים שְׁלֵמָה אֶהְיָה בְּעַמִּיָּה עַל עֲדָרֵי חֲבָרִיד:

אכ'ברני יא אלד'י אחבתה נפסי, אין תראעי הגד לי אתה⁵¹ את אשר⁵² אהבתו נפשי, כיף תרביץ' פי אלמ'הירה אלד'י סאלמה אכון היכן תרעה⁵³, איך תרביץ בצהריים⁵⁴, כמשתמלה עלי קטעאן אצחאבך. אשר אהיה שְלֵמָה⁵⁵ כעטופה⁵⁶ על עדרי חבריך.

(ח) אִם לֹא תִדְעִי לָךְ הִיפָּה בְּנָשִׁים צָאִי לָךְ בְּעֶקְבֵי הַצֹּאן וְרַעֲי אֶת גְּדִיתֶיךָ עַל מִשְׁכְּנוֹת הָרָעִים:

[2ב] אן לס תעלמי ד'לך יא חסנה' פי אם לא תדעי⁵⁷ זאת⁵⁸, את⁵⁹ היפה אלנסא, פאכ'רגי לך פי אַעקאב אלג'נם, וארעי גראיאך עלי מראעי אלרעאה. את גדיותיך על מרעי⁶¹ הרועים.

(ט) לְסִסְתִּי בְּרֻכְבִּי פְרָעָה דְּמִיתֶיךָ רַעֲיָתִי:

לפרסתי פי מראכיב פרעון, שבהתך יא לסוסתי⁶² במרכבות פרעה, דימיתי אותך, אצחבתי. את רעייתי⁶³.

51 כ"כ גם אבע"ז: יחסר מקום הקריאה, כמו "אתה", וכוונתו למילת "יא" בערבית שהוסיפה רס"ג, שהיא מילת קריאה לנוכח ומתורגמת "אתה". רס"ג מוסיף תיבה זו פעמים רבות מאוד לכל אורך המגילה.

52 כן כתב רבי תנחום הירושלמי, שהשייך ב"שאהבה" היא במשמעות "אשר".

53 כ"כ רשב"ם, אבע"ז, ריא"ג ורד"ק בספר השרשים (שורש איך) ורבי תנחום הירושלמי, שכוונתו "איפה", שכן "איכה" היא שאלה על מצב, וזו שאלה על מקום, כמו "איפה לקטת" (רות ב, יט).

54 כאן פירש רס"ג את שאלת "איככה" כפשוטה, על המצב, איך היא יכולה להרביץ את הצאן בצהריים בעת החום.

55 רס"ג מפרש "שלמה" לשון שלמות, ותרגמו "סאלמה" שעניינו בריאות שלמה, בטחון ושלווה. וכן פירש בוהר חדש (יח, א): שלמה אהיה - בשלם אהא. ולא לשון שאלה, למה אהיה, כפירוש רש"י ורוב הראשונים.

56 כפירוש רש"י שהוא לשון עטיפה, ולא כדעת רשב"ם ואבע"ז שהוא לשון טלטול.

57 רס"ג השמיט מהתרגום את תיבת "לך", וכמו שביאר רבי תנחום הירושלמי כאן, שמנהג הלשון להוסיף "לך" עם הפועלים והיא מלה יתרה.

58 הוסיף רס"ג תיבת "זאת", לבאר שהידיעה המדוברת כאן היא זו שנוכרת בפסוק הקודם, על מקום רעיית הצאן.

59 ראה בהערה בפסוק הקודם.

60 רבי תנחום הירושלמי העתיק את תרגומו של רס"ג וכתב שפירושו מאחוריהם, והביא שיש אומרים שפירושו "את'ר", כפי שתרגם התפסיר התימני כאן ורס"ג בפירושו הארוך לתהלים (מט, ו) ולאיוב (לז, ד), ופירש רבי תנחום שהכוונה לסימני הדריכה של רגליהם והרושם שהם השאירו בקרקע. וכפירושו השני פירש גם רש"י.

61 רס"ג תיקן הלשון, שמקום המרעה אינו במקום משכנות הרועים אלא במקומות המרעה שלהם. אך בתפסיר התימני: מסאכן, כצורתו.

62 רס"ג פירש שהיו"ד ב"סוסתי" מורה על השייכות, הסוסה שלי, וכן פירש רש"י שהכוונה לסוסות של ה' שאספם להלחם במצרים. וכן הוא בפירוש הארוך המיוחס לרס"ג, שהכוונה למלאכים ההורגים ברכבי פרעה ועושים בהם נקמה. התפסיר התימני תרגם "לסוס", וכדעת האבע"ז ורבי תנחום הירושלמי שהיו"ד נוספת לתפארת הלשון, כמו היו"ד של "מלאתי משפט" שמשמעותו מלאה משפט, ולדעתם הסוסים היו של פרעה והמצרים. משני פירושים של רס"ג מוכח כתפסיר שלפנינו ולא כתפסיר התימני. בפיוט אחד (סידור רס"ג, מהדרות תש"א עמ' קמה) כתב: "צהל רכבו באויבי עמו להשליך שונאיו אל תוך מצולה", הרי שגם

(י) נִאֻוּ לְחִינּוּךָ בְּתַרְגִּים צְוֹאֲרֵךְ בְּחֵרוֹנִים:

פמא אחסן כ'ראך באלאקראט וענקך מה יפו לחיין בעגילים⁶⁴ וצווארך באלעקוד.
במחרוזת אבני חן.⁶⁵

(יא) תוּרִי זָהָב נַעֲשֶׂה לָךְ עִם נִקְדוֹת הַכֶּסֶף:

ואקראט מן ד'הב נצנע לך, מע נקט אלפצ'ה. ועגילים⁶⁶ מזהב נעשה לך, עם נקודות הכסף.⁶⁷

(יב) עַד שֶׁחֲמַלְךָ בְּמַסְבּוֹ נִרְדִּי נִתֵּן רִיחוֹ:

מהמא אן אלמלך פי מתכאה נסריני יודי אלי כל עוד שהמלך במסיבתו⁶⁸, ה"נסריין"⁶⁹ של⁷⁰ גרם⁷¹ לריחו.

לקב"ה היה רכב שהשליך את אויבי עמו למצולה, ולא מצאנו רכב לקב"ה אלא בפסוק זה (כמו שהעירו המהדירים שם). ובפיוט נוסף (שם עמ' קפח) כתב: "לסוסתי תרתה מחנס תלוש, תופפת חגג פעמים שלוש", הרי ש"סוסתי" הוא כינוי לכנסת ישראל ולא למצרים. את הראיה השניה יש לדחות, שכיון שאמר "דמיתך רעיתי" דימה הכתוב את כנסת ישראל ל"סוסתי" מכל מקום, אבל הראיה הראשונה אין לה דחיה, שממנה מוכח שמדובר ברכבי הקב"ה.

63 רס"ג נקט לשון "צאחב" שעניינו ריעות וידידות ומשמש גם לאשה הרעייה, וכפל העניינים במילה זו בערבית הוא ככפל העניינים בשורש "רעה" בלשון הקודש.

64 דעת רס"ג ש"תורים" הם עגילים, "אקראט" במקור, כתרגומו ל"עגיל" (במדבר לא, נ), והם המשתלשלים על הלחיים, ולכן כינה הכתוב כאן את יופי הלחיים בהם. גוטיין, חברה ים תיכונית, כרך ד, עמ' 215, הערה 475, כותב שהמונח "קרט" שימש כנראה כמונח כללי לתליון, ובהמשך יחד לעגילים התלויים על האוזן, ומכל מקום הכוונה לאלו התלויים ומשתלשלים ולא לצמודים לתנוך האוזן. וכן דעת רש"י ש"תורים" אם נזמי האוזן, וכ"כ הרמב"ם בפיה"מ (כלאים פ"ב מ"ז) בביאור "ראש תור": תור שם הנזם ששמות הנשים באזניהן, תורי זהב נעשה לך וכו', ע"כ. אך רבי תנחום הירושלמי הביא בשם "פסר פיה" - עקוד (חרוזים), וכן תרגם ריא"ג בספר השרשים שורש תר. גם התפסיר התימני אינו כמו שהביא רבי תנחום הירושלמי, אלא תרגם: באלשמאריך - אשכול תמרים, כמו "ראש תור" שהוא משולש כמו כפות התמרים, כמו שכתב כאן רבי תנחום הירושלמי בסוף דבריו. אך לא נחבאר מה עניין קישוט הלחיים בכפות התמרים.

65 כ"כ בספר השרשים לריא"ג שורש חרו בהעתיקו את תרגום רס"ג. וכן כתב רש"י ש"חרוזים" הם ענקי זהב ומרגליות החרוזות בפתילי זהב. התפסיר התימני תרגם: כ'רו - חרוזים נקובים.

66 רס"ג הוסיף ו"ו החיבור, לפרש שהתורים הנזכרים בפסוק הקודם, הם שמוסיף עליהם הכתוב כאן ומתאר כיצד יהיו עשויים. ולא כרבי תנחום הירושלמי שכתב שבפסוק זה מבוארת סוג אחר של תורים, שדרגתו נמוכה מהדרגה שבפסוק הקודם, ע"ש.

67 כפירוש האבע"ז ורבי תנחום הירושלמי כאן, שנקודות הכסף הם עיטור של נקודות בתוך תכשיט הזהב, הנראה כעין פנינים. התפסיר התימני תרגם "נקודות" - עגילים, ולדעתו נקודות הכסף אינם קישוט בתוך תורי הזהב, אלא תכשיט בפני עצמו, על דרך פירוש רש"י שהם כלי בפני עצמו, אלא שלדעתו הם כלי כסף מנוקדים.

68 רס"ג תרגם "במסיבו" - "מתכאה", שהוא לשון מיטה שמסבים עליה, ועל שמה נקראת גם סעודה גדולה "מתכא". וכן כתב בשבעים מילות בודדות, שהוא לשון הסבה, וראה לדבר מלשון חכמים לעניין הפסח (פסחים פ"א מ"א), ואפילו עני שבירשאל לא יאכל עד שיסב. וכדבריו כתב ר"י אבן ג'נאח בספר השרשים (שורש סבב) שהסעודה קרויה "הסבה" כיון שמסבים בה ונשענים על הצד, ולא כרד"ק בספר השורשים (שורש סבב) שכתב שהוא לשון סיבוב, על שם דרך הסועדים לשבת יחדיו סביב שולחן אחד.

69 רס"ג מתרגם כאן "נרד" - נסריין, והוא מין צמח ריחני, ורד הבר, הגדל במדבר סיני, ויש מסורות המוסרות שאותו ראה משה רבינו בסנה, וריא"ג בספר השרשים (שורש מור) הביא שיש שפירשו שהוא ה"מור". כתרגומו של רס"ג כאן כן הוא גם בקטע הגניזה של תרגום ושרח שפרסם רצהבי, קטעי גניזה חדשים, הנ"ל הערה 3, בתרגום "נרד וכרכם" להלן ד, יד. התפסיר התימני תרגם כאן "ורס", ופירוש זה הובא על ידי רבי

(יג) צָרֹר חֲמֹר דּוּדֵי לִי בֵּין שְׂדֵי יִלִּין:

מִתְּלֵ נֶאֱפָה' אֶלְמֶסֶךְ וּדְיֵי עֵנְדִי בִין [3א] כִּמוֹ⁷² קוֹפֶסֶת⁷³ בּוֹשֶׁם הַמוֹשֶׁק⁷⁴ אַהוּבִי אֶצְלִי, בֵּין שְׂדֵי יִלִּין.

(יד) אֶשְׁכַּל חֶכְמָה דּוּדֵי לִי בְּכַרְמֵי עֵין גְּדִי:

עֵנְקוֹר אֶלְחָנָא וּדְיֵי לִי, פִּי כְרוּם עֵין גְּדִי. אֶשְׁכּוֹל הַחִינָה⁷⁵ אַהוּבִי לִי⁷⁶, בְּכַרְמֵי עֵין גְּדִי.

(טו) הֵנֵךְ יָפָה רְעִיתִי הֵנֵךְ יָפָה עֵינֶיךָ יוֹנִים:

אֵנֶךְ חֶסְנָה' יֵא צֶאֱחֶבְתִּי אֵנֶךְ חֶסְנָה' עֵינְאֵךְ הֵנֵךְ יָפָה, אֶת רְעִיתִי, הֵנֵךְ יָפָה, עֵינֶיךָ כִּיוֹנִים.⁷⁷ כָּאֶלְחָמָא.

(טז) הֵנֵךְ יָפָה רְעִיתִי הֵנֵךְ יָפָה עֵינֶיךָ יוֹנִים:

הוֹד'אֵךְ גְּמִיל יֵא וּדְיֵי וְאִצ'א נְעִים הֵם הֵנָּה אֶתָּה⁷⁸ יָפָה, אֶתָּה אַהוּבִי, וְגַם נְעִים, סְרִירָנָא רִיאָן.⁷⁹ גַּם מִיִּטוּתֵינוּ רַעֲנָנוֹת.⁸⁰

תנחום הירושלמי ודחה אותו: ויש אומרים "ורס" (עץ הברזל), ולא ראיתי שיש ל"ורס" ריח, אלא אם כן לעלים שלו, אינני יודע. הרמב"ם בפיה"מ (כריתות פ"א מ"א) כתב ששיכולת נרד היא "סנבל אלנארדין" והוא צמח אחר.

70 רס"ג תרגם "נרדי" - הנרד שלי, ולא כרבי תנחום הירושלמי שכתב שהיו"ד יתרה.

71 במקור: "יודי אלי", הביא ל-, גרם ל-. (לשון העתיד מוחלפת בעבר בשל הפתיחה ב"מהמא"). פירושו של רס"ג הוא לפי פשט המקרא, ולא כפירוש חז"ל (שבת פח, ב) שהוא לשון עזיבה.

72 רס"ג הוסיף "כמו", וכמו שכתב רבי תנחום הירושלמי שצריך להוסיף את כ"ף הדמיון. התפסיר התימני לא ביארו.

73 וכן הביא רבי תנחום הירושלמי בשם "פסר פיה" שהוא "נפג'ת אלמסך". נפג'ה' היא קופסה מיוחדת שהיה נהוג לעשותה מכסף או זהב ולשמור בתוכה את בושם המושק היקר. בהמשך כתב רבי תנחום הירושלמי שמפרש זה עצמו פירש ב"מר דרור" "מסך כ'אלץ", ומוכח שכוונתו לרס"ג, וזו הוכחה שהתרגום שלפנינו הוא של רס"ג. ובתפסיר התימני: "צרה" אלמסך" - צרור, חבילת המושק, ומכאן שאינו של רס"ג.

74 לדעת רס"ג כאן ובתפסיר שמות (ל, כג) והרמב"ם (כלי המקדש פ"א ה"ג) הוא הדם הצרור בחיה שבהודו הידוע לכל שמתבשמן בה בני אדם, והוא הנקרא "מוסק", שהוא דם חיה הדומה לצבי, ונצטרך בבליטה הדומה לחטוטרת בבטן החיה, ונקרש, ובימות הקיץ החמים מאוד היא מגרדת את בטנה בשיחים, והדם יוצא צרור ומלקטים אותו מן האחו (רמב"ן שמות ל, כג בדעת הרמב"ם). נקרא בערבית "מסך". שמה של חיה זו הוא איל המושק, והיא חיה בנפאל ובטיבט. היא מעלת גרה, מן היונקים, גודלה כגודל איילה, מתחת לבטנו של הזכר ישנו כיס ובו חומר רך אדמדם חום בעל ריח חריף וטעם מר, המשמש בתעשיית בשמים ולצורכי רפואה. ועי' אבע"ז בפירוש הקצר (שמות ל, כג) שהביא פירוש רס"ג, והקשה עליו שבפסוק "אריתי מורי" נראה שהוא מלוקט, והביא תירוץ ר"י אבן בלעם שיש למור שני פירושים.

75 רס"ג מתרגם כופר - חנא, כופר לבן, והוא שיח המצוי במזרח התיכון המפיק פרחים ריחניים בצבע חום-אדמדם או לבן, וידוע בשמו העממי כצמח החינה. וכתב רבי תנחום הירושלמי שפירוש זה הוא הנכון ולא כמפרשים שהוא הציפורן, כיון שאשכולות החינה דומות לאשכולות הענבים ולכן קורא להם הכתוב "אשכול".

76 כאן לא תרגם רס"ג שהוא "כמו" אשכול הכופר "בעיני", על דרך הפסוק הקודם, ואולי דרך הלשון לסמוך בכך על מה שכבר נאמר כן במשפט הקודם.

77 רס"ג הוסיף כ"ף הדמיון, וכן כתבו אבע"ז שכ"ף הדמיון חסרה כאן.

78 רס"ג שונה התרגום, בפסוק הקודם תרגם "הנך" כמו "את", בלי תוספת "הנה", ובפסוק זה הוסיף "הנה". ובתפסיר התימני השווה אותם ואף בפסוק הקודם תרגם כמו כאן, וכן כתב במצודת ציון. ודעת רס"ג שהודו אומר לרעיתו שהיא יפה, ובתגובה משיבה היא לו, שהנה הוא היפה. וכן פירש רבי תנחום הירושלמי, שהיא משיבה לו שיופיה הוא חלק מיופיו, ותכונותיה מהשפעת תכונותיו, וממה שדבק בה מיופיו ונוויו.

(יז) קרות בתינו ארזים רהיטנו ברותים:

וכ' שב ביותנא ארוז, ועוארצ'הא אלשמשאר. וקורות בתינו ארזים, ובריהיו⁸¹ - האשכרוע.⁸²

פרק ב

(א) אני חכצלת השרון שושנת העמקים:

אנא נרגסה' אלסהל, סוסנה' אלמרוג. אני נרקיס⁸³ המישור⁸⁴, שושנת העמקים.⁸⁵

(ב) בשושנה בין החוחים בן רעיתי בין הפנות:

כאלסומנה בין אלאשנאך כד'אך צאחבתי בין כמו השושנה בין הקוצים כך רעייתי בין אלבנאת.

(ג) בתפוח פעצי תער בן דודי בין הפנים בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחי:

כאלתפאח בין שג'ר אלשערא, [ב3] כד'אך כמו התפוח בין עצי היער⁸⁶, כך ידידי⁸⁷ צאחבי בין אלבנין, פי מ'לה תמנית וגלסת, בין הבנים, בצלו השתוקקתי⁸⁸ וישבתי, ות'מרה' חלו לחנפי.

79 במקור: הם, שפירושו: גם כן, ראה מילון בלאו, עמ' 735.

80 רס"ג תרגם "רעננה" לשון רטיבות ולחות ורוויה, וכן פירשו אבע"ז ורבי תנחום הירושלמי, וביאר רבי תנחום: כלומר אהיה רוויה ושביעה בהתחברותי אתך במיטת ההתאחדות. ולא כרשב"ם שפירש שהכוונה למיטות הגונות, ור"י קרא פירש מיטות מצוירות.

81 רס"ג מפרש "רהיטנו" - בריחים, כגון הבריחים המחזיקים את הדלתות לבל תיפתחנה, ויתכן שכוונתו לבריחי המשכן, ו"קורות" הם קרשי המשכן, וכמו שציידר רש"י. ונקט הכתוב כאן ארזים וברותים שאף הם מיני ארז, משום שקרשי המשכן ובריהיו היו משיטה, שאף היא מין ארז. אך רבי תנחום הירושלמי הביא בשם "פסר" - רהיטנו - עקודנא, דהיינו מקומות החיבור שלנו. ופירש שיש גגות המקורים ככפות, שמעמידים את הקורות בראשי הכתלים ומפגישים את ראשי הקורות מן הצד השני זה לזה ומחברים במסמרים, ונעשות מבפנים כספינה ומלמעלה מחובר ככיפה, וחיבורים אלו של העמודים הזקופים, הם המכוונים ב"רהיטנו". גם התפסיר התימני אינו כמו שהביא רבי תנחום הירושלמי, אלא תרגם: ואחואצ'נא - בריכות המים, והובא פירוש זה באבע"ז וברבי תנחום הירושלמי.

82 במקור: אלשמשאר, וכו' תרגם רס"ג גם "גופר" (בראשית ו, יד), והוא מין ממיני הארז. באגרן הביא רס"ג תיבת "ברות" (מהדו' אלוני עמ' 200), ועליו נכתב בערבית: ארז. בתפסיר התימני - שרבין, והם עצי ברוש, כפירוש ריא"ג בספר השרשים ועוד מפרשים רבים, ואף הוא מין ארז (ר"ה כג, א).

83 כ"כ ריא"ג בספר השרשים בשם רב האי גאון, וכ"כ אבע"ז, וכן העתיק רבי תנחום הירושלמי, וכן הוא גם בתפסיר התימני. ורש"י פירש שהיא השושנה, ואבע"ז הביא שיש אומרים שהוא הורד.

84 כן כתב רשב"ם, ששרון הוא שם ארץ המישור. וכן העתיק רבי תנחום הירושלמי. וכן מורגל בשירת ר"ש אבן גבירול, ש"שרון" הוא שם לעמק ולא שם פרטי לחבל ארץ מסוים (עיי' שירי החול לר"ש אבן גבירול, מהדו' דב ירדן, מבוא, עמ' כד). וכ"כ הרמב"ם בפיה"מ (כלאים פ"ב מ"ו, ב"ב פ"ו מ"ב): ושם המישור שרון. ורב האי בפירושו לטהרות (נדה פ"ב מ"ז) כתב: השרוני, פי' בשביל שירושלם היא בנויה בהרים, וכשתרד ממנה אל המישור מן עמואס ורמלה ולוד וחברותיה שמם שרון, שנ' (ישעיה לה, ב) "פרוח תפרח ותגל [הדר הכרמל והשרון]" וגו', ואומר (שה"ש ב, א) "חבצלת השרון", ע"כ. ומשמע שסובר גם כן שהוא שם כללי למישור.

85 כן העתיק רבי תנחום הירושלמי, וכן הוא גם בתפסיר התימני.

86 רס"ג תרגם "היער" - "אלשערא", והוא יער טבעי, וכן פירשו רש"י ורשב"ם, ולא כרבי תנחום הירושלמי שכתב שאין הכוונה ליער זה אלא לבוסתן שהוא גן נטוע בידי אדם בעצי פרי ונוי. ולדעת רס"ג ודעימיה,

(ד) הִבִּיאֵנִי אֶל בֵּית חֵינּוֹן וְדִגְלוּ עָלַי אֶהֱבָה:

ואדכ'לני אלי בית אלכ'מר, ובנדה עליי והכניסני אל בית היין, ודגלו⁸⁹ עלי מחבה.

(ה) סִמְכוּנִי בְּאַשִׁישׁוֹת רַפְדוֹנִי בְּתַפּוּחִים כִּי חוֹלַת אֶהֱבָה אֲנִי:

אסנדוני באלקנאני, ארפדוני באלתפאח לאן השעינו אותי בקנקנים⁹⁰, תמכו⁹¹ אותי וג'עה' אלמחבה אנא. בתפוחים, כיון שאני חולת אהבה.

(ו) שָׁמְאָלוּ תַּחַת לְרֹאשִׁי וַיִּמְיְנוּ תַּחְבָּקָנִי:

שמאילה תחת ראסי, וימינה תעאנקני. ידו השמאלית תחת ראשי, וימינו חובקת צווארי.

(ז) הִשְׁפַּעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם בְּצַבָּאוֹת אוֹ בְּאִילוֹת הַשָּׂדֶה אִם תַּעֲרִי וְאִם תַּעֲזְרִי אֶת הָאֶהֱבָה עַד שְׁתַּחֲפִּץ:

אקסמת עליכם יא בנות אלקדם באלצ'פא או השבעתי אתכם, אתן בנות ירושלים⁹², באייל אלצחרא אן תת'ירו או תת'ירו בצבאים או באילות השדה, אם⁹³ תעירו או תעוררו⁹⁴ את האהבה, עד⁹⁵ שיהיה בה חפץ.

דבריה לדודה מקבילים לדבריו אליה, שהוא תיארה בשושנה בין החוחים והיא מתארת אותו בתפוח בין עצי היער. אבל רבי תנחום פירש לפי דרכו, שהיא משיבה לו בשבח גדול יותר ואומרת לו שהוא יפה יותר, שאף בין הבנים והעצים הנאים, הוא נאה יותר מהם.

87 בפרק הקודם תרגם רס"ג דודי - ודידי - אהובי, וכאן תרגמו צאחבי - ידידי.
88 רס"ג מתרגם "חמדתי" על הרצון והתשוקה לשבת בצילו, ושיעור הכתוב - בצלו חמדתי לשבת ואכן ישבתי. וכן העתיק ופירש רבי תנחום הירושלמי. התפסיר התימני מתרגם "תנעמת" - התענגתי וישבתי, ולדעתו "חמדתי" מתאר את אופן הישיבה כשכבר התקיימה, שהיתה ישיבת תענוג. ועל דרך זו הביא רבי תנחום הירושלמי בשם יש אומרים.

89 במקור: בנדה, והוא הכד התלוי בראש עמוד הנקרא גם היום "דגל". וכוונת הכתוב, הונף עלי נס אהבתו, והראה אהבתו בגלוי, כמו שביארו אבע"ז ורבי תנחום הירושלמי. התפסיר התימני העתיק כאן את תרגומו של רס"ג בתחילת פרשת במדבר, שמתרגם שם בכל מקום "דגל" - "מרכז", והוא לשון התרכוזות והתאספות, וכן פירשו רש"י ורשב"ם כאן שהוא לשון קיבוצה אליו או לשון קיבוץ אנשים ומחנה רב.
90 כן תרגם רס"ג גם בישעיה (טז, ז) "אשישי" - בקנאני אלכ'מר - בקנקני היין. וכן העתיק רבי תנחום הירושלמי.

91 רס"ג תרגם "רפדוני" "ארפדוני", שהוא בערבית לשון תמיכה, וכן כתב אבע"ז: רפדוני, בלשון ישמעאל כמו חזקוני, ויש אומרים שימו היציע תפוחים מן "רפידתו זהב" וכו' שעניינו עניין הצעה, והוא רחוק בעיני, ע"כ.

92 רס"ג תרגם ירושלים - אלקדם, שהוא שם העיר בערבית מתקופת רס"ג ועד ימינו, וההנחה היא שהוא התפתח תחילה על ידי יהודים שהתגוררו בשכנות להר הבית, וכינו את עירם "אלקדם" על שם מקום המקדש שבשכנותם. רס"ג משתמש אף הוא במקומות רבים בשם "אלקדם" כשהכוונה לירושלים, ולפעמים משתמש בו כשכוונתו לבית המקדש. בתפסיר התימני תרגם כאן ובכל מקום במגילה זו: מדינה' אלסלאם, ושם זה הוא שם שהתחדש על ידי רס"ג, כאותו שם שבו קרא הכ'ליף העבאסי השני, בונה העיר בגדאד, את שם בגדאד. עיי' מה שהרחיב בזה ר"א שלוסברג, 'שמותיה של ירושלים בחיבורי רב סעדיה גאון', מחקרי חג, 4 (אייר תשנ"ב), עמ' 74-82. כפי שהראה ר"א שלוסברג, דברי רס"ג מכוונים ומדוקדקים, ועל דבריו יש להוסיף ולכלול, שבכל מקום שאין סיבה מיוחדת, קורא רס"ג לשם "ירושלים" בכתוב מלא או חסר; כשמדובר בה מחמת קדושתה או המקדש שבתוכה, הוא קורא לה "אלקדם"; וכשמדובר על המרחב המדיני

(ח) קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות:

צות ודידי [4א] הודאה קד אקבל מט'פר עלי קול⁹⁶ אהובי הנה הוא כבר בא לקראתי, אלגבאל, קאפו עלי אלרואבי. מדלג על ההרים, קופץ על הגבעות.

(ט) דומה דודי לצבי או לעפר האילים הנה זה עומד אחר פתלנו משני מן החלונות מציין מן החרכים:

ישבה ודידי חניד ללצ'בי או ליעפור דומה אהובי אז⁹⁷ לצבי או לעופר⁹⁸ אלאיאל, הודאה קאים ורא חאימנא מט' האילים, הנה הוא עומד⁹⁹ אחרי כתלנו, מן אלטיקאן משרף מן אלפוא. משקיף¹⁰⁰ מן החלונות¹⁰¹, מפקח¹⁰² מן החרכים.

(י) ענה דודי ואמר לי קומי לך רעיתי יפתי ולכי לך:

אבתדי וקאל לי, קומי יא צאחבתי יא חסנתי התחיל¹⁰³ ואמר לי, קומי, את רעייתי, את ותעאלי. יפתי, וגשי אלי.¹⁰⁴

והשלטוני של ירושלים, הוא קורא לה "מדינה אלסלאם" (כגון בכתאב אלתימני או פירושו לויקרא (פורסם כנספח למאמר ד"צ בנעט, התחלת ספר המצוות לרב סעדיה, קובץ רב סעדיה גאון, ירושלים תש"ג, עמ' שעו) בעסקו באיסור שחוט חוץ, שלדעתו לא נאמר אלא בקירוב מקום, כתב שהוא רק נמצא "פי מדינה" אלסלאם" (ואולי הוא שיעורו של "מן הצופים ולחוץ", ודוק), כיון שמדובר במרחב ירושלים. ובפירושו הארוך לישעיה (א, א-ד) כתב ששם מקומו של ישעיה הוא "מדינה" אלסלאם. וכן במגילת אנטיוכוס שבאו להילחם בממלכת ירושלים קורא לה כמה פעמים בשם זה). אנו מוצאים שחכמי תימן משנים בתפסירם לפי דברי רס"ג במקומות אחרים, כשבהשקפה ראשונה נראה להשוות התרגומים, ורק המעמיק ימצא הסיבה להבדל ביניהם. לעניין התרגומים במגילתנו נראה, שתרגום "אלקדס" נאמר כשירושלים נזכרת מחמת קדושתה, ולכן שכמשביעים את בנות ירושלים, שמעלתן היא בהיותן בנות מלכים, תרגם רס"ג "אלקדס". וכן ב"בנות ירושלים" באפריון שעשה שלמה ותוכו רצוף אהבה מבנות ירושלים. אבל כשמדובר בהן בסתם, שהרעייה פונה אליהן (א, ז), תרגם רס"ג "ירושלם". והתפסיר התימני העתיק ממגילת אנטיוכוס או ממקום דומה לו את השם "מדינה" אלסלאם אף שאינו שייך כאן.

93 התפסיר התימני תרגם: אם לא.

94 רס"ג מפרש "תעיר" ו"תעורר" מלשון התעוררות, כאבע"ז, ולא כרש"י שהוא לשון שנאה וערעור.

95 רס"ג מפרש "עד" כפשוטו, שלא יעוררו את האהבה אלא ימתנו לה עד שתחפץ ותתעורר מעצמה. רש"י פירש לפי דרכו שפירוש "עד" הוא "כל עוד", ע"ש.

96 במקור: צות, ומשמעותו קול רם, או קול הנשמע בלי שישמע מהם הדיבורים.

97 רס"ג הוסיף "אז", שמוסב על הפסוק הקודם שהוא מדלג על ההרים ומקפץ על הגבעות, ואז בשעה זו הוא דומה לצבי. בתפסיר התימני ליתא.

98 כאן תרגם רס"ג עופר - יעפור, הוא שמו של העופר. וכן תרגם להלן ב, ה. ועי' להלן פסוק יז שתרגם באופן אחר. התפסיר התימני תרגם "גפר" בכל מקום, והוא גדי, טלה, כיב"ע.

99 עמידה משמשת בלשון הקודש בלשון קיום ובלשון היפוך הישיבה. רס"ג תרגם כאן "קאים" שעיקרו לשון קיום, והתפסיר התימני תרגם "ואקף" שהוא היפך הישיבה.

100 במקור: מט', ומשם זה נגזר תרגומו של רס"ג למשקוף (שמות יב, כב) "אלמט'ל", שהוא לדעתו חלון משקפים ממנו, וכמו שכתב בנוה שלום שם. בתפסיר התימני: מתטלע, שהוא לשון צפיה.

101 במקור: טיקאן, טאקה הוא חלון, סדק, חור.

102 במקור: משרף, והוא לשון השגחה ופיקוח. בלה"ק תיבת "מציץ" אינה למי שמסתכל בהסתתר ומי שמסתכלים בו אינו מרגיש בכך, אלא לבדיקה ובחינה, עי' רש"י פסחים פא, ב ד"ה טמן.

103 רס"ג מפרש "ענה" לשון התחלה, כדרכו בכל מקום, "וענו ואמרו" (דברים כא, ז), "וענו הלוויים" (שם כז, יד), "וענית ואמרת" (שם כו, ה), וכמו שהעיר ר"י קאפח. ולא כרש"י שפירש שהוא לשון הרמת קול וצעקה.

104 כן פירש גם רבי תנחום הירושלמי, שאמר לה "גשי אלי", שהרי לפי העניין אין שייך לומר שדוחה אותה מאליו ואומר לה ללכת לה. וכן פירש רשב"ם. התפסיר התימני פירשו לשון גירושין ושילוח.

(יא) כִּי הִנֵּה חֲסֵתוֹ תִּסְתָּרוּ עֲבַר הַגֶּשֶׁם חֲלָף חֲלָף לֹא:

לֹאן אֲלִשְׁתָּא עֲבַר, וְאִלְמַטְר מִצֵּ'א וּוְאֵל. כִּיֹּן שֶׁחֲחֹרֶף¹⁰⁵ עֲבַר, וְהַגֶּשֶׁם הֵלֵךְ וְחֲלָף.¹⁰⁶

(יב) הַנֶּצְנִים נִרְאוּ בְּאֶרֶץ עֵת הַזְמִיר הַנִּיעַ וְקוֹל חֲתוֹר נִשְׁמַע בְּאַרְצָנוּ:

וְאֵן אֲלִנְאוּרִי ט'הֶרֶת פִּי אֲלֶרֶץ, וּוְקַת אֲלִזְבֵּר וְכִיֹּן¹⁰⁷ שֶׁהַתְּחִלּוֹת הַצְמִיחָה¹⁰⁸ נִרְאוּ פֶקֶד דִּנָּא, וְצוֹת אֲלִשְׁפִּינִן קִד סִמַּע פִּי בִלְדָנָא. בְּאֶרֶץ, וְזִמְן הַזְמִירָה¹⁰⁹ כִּבֵּר הַגִּיעַ, וְקוֹל הַתּוֹרִים כִּבֵּר נִשְׁמַע בְּאַרְצָנוּ.

(יג) הַתְּאֵנָה חֲנֻטָּה פְּנִיָּה וְהַנֶּפְנִים סְמֶדֶר נִתְּנוּ רֵיחַ קוֹמִי לְכִי לֶךְ רַעֲיִיתִי יִפְתִּי וְלִכִּי לֶךְ:

[כ] וְאִלְתִּין קִד נִצֵּ'ג פְּנֵה וְאִלְנֶפֶן אֲלִזְרָגוֹן וְהַתְּאֵנָה כִּבֵּר הַבְּשִׁילָה¹¹⁰ אֶת הַבּוֹסֶר אֲלִסְמֶדֶר וְהוּא אֲלִנְאוּרִי אֲלִדִּי יִכּוֹן אוֹל מֵא יַעֲקֹד אַעֲטָא רֵאִיחָתָה. קוֹמִי לֶךְ יֵא צֶאחֲבִתִּי יֵא חֲסִנִּי וְאַמְצִ' לֶךְ. וְהַתְּאֵנָה כִּבֵּר הַבְּשִׁילָה¹¹¹, וְגַפְנִי הַיִּין¹¹² - הַסְּמֶדֶר¹¹³, וְהוּא הַנִּיצְנִים שִׁישְׁנִם לְפָנֵי הַחֲנֻטָּה¹¹⁴ - נִתְּנוּ רֵיחַם. קוֹמִי לֶךְ, אֶת רַעֲיִיתִי, אֶת יִפְתִּי, וְלִכִּי¹¹⁵ לֶךְ.

105 רס"ג תרגם סתו - חורף, שהרי הגשם חולף בחלופ ימות הגשמים, ולא כשהסתו חולף והחורף מגיע. וכ"כ רש"י, והוסיף שתרגום "חרף" (בראשית ח, כב) הוא "סתוא".

106 כן הביאו גם ריא"ג ורד"ק בספר השרשים (שורש חלף), וע' אבע"ז. רס"ג השמיט מלתרגם חיבת "לר", וראה הערה לעיל א, ח, שדרך הלשון להוסיף "לר" או "לך" יתרים עם הפעלים. התפסיר התימני כן תרגם חיבה זו: והשתלח לדרכו.

107 רס"ג הוסיף "ואן", ונמשך אחרי התחלת הפסוק הקודם "כי", וממשיך את הטעם להליכה.

108 במקור: אלנאויר, ואין הכוונה לפרחים המתחילים לפרוח, אלא לכל התחלת צמיחה, כפי שבייר בזה ידידי ר' אלחנן בקרמן במאמר שעתיד להתפרסם.

109 במקור: זבר, והוא לשון זמירה וגיוס של כל האילנות ובפרט בגפנים (מילון בלאו עמ' 268-269). וכן פירש רשב"ם שהכוונה לקטיפ הכרמים, כלשון הכתוב (ויקרא כה, ד) "וכרמך לא תזמור". ובפירוש הארוך המיוחס לרס"ג (ורטהיימר, וכן אצל רצהבי) פירש גם כן שהוא לשון זמירה, וכתב שהנמשל הוא לכריתת הרשעים מן העולם. אבע"ז הקשה על פירוש זה, שזמנו אינו בימי ניסן אחרי חלופ ימות הגשמים. ובישוב דעת רס"ג צ"ל שבהתחלת צמיחת הענפים צריכים לזמור את אלו שגידולם אינו יפה כדי לשפר את כוח הצמיחה של הענפים הטובים. ורש"י ואבע"ז ורבי תנחום הירושלמי כתבו שהוא לשון זמר, שיר ושבח.

110 רס"ג מפרש "חנטה" - הבשילה, וביאר בפירושו הארוך (רצהבי) שהוא רמז לבשלות האומה, ופירש חנטה לשון בשלות ("מן לגה אלנצי"ג") והגעה לשלמות, כעניין "ויחנטו הרופאים" (בראשית נ, ב), שמובנו: עשיית הפעולה במלואה, עכ"ד. לשון רס"ג כאן במקור היא כלשונו בפירוש הארוך - נצ"ג, ולא כתפסיר התימני שתרגם "עקדת" המורה על התחלת יציאת הפרי ולא על הבשלתו, והוא כפירוש הרד"ק בספר השרשים (שורש חנט), ולא כדעת רס"ג, ומכאן שאינו של רס"ג.

111 במקור: פנה, ופירש בפירוש הארוך שהיא מילה בערבית, ש"פג" אצלם הוא מה שאינו בשל. כתפסיר התימני יש ב' נוסחאות, י"ג פנה, וי"ג ג'צ'הא.

112 במקור: אלזרגון, והיא מילה פרסית המשמשת הן לייין והן למוטות הגפנים, ויתכן שבזמנו של רס"ג היא שימשה כינוי לזין מסוים של גפנים.

113 היינו שהגיעו לסמדר, וכמו שכתב בפירוש הארוך, שמה שאמר "והגפנים סמדר" מרמז גם כן לפעולת ההבשלה בענבים והתקרבות טובם, עכ"ד. ונמצא שמחלק את התאנים מהענבים, שבתאנים מדובר בהבשלה, אבל בענבים מדובר רק בהתקרבות טובם. וראה בהערה הבאה.

114 אין ידוע אם הערה זו, שאינה מגוף התרגום אלא פירוש, היא מדברי רס"ג, או גליון מפרש שנכנס לפנים. רש"י פירש סמדר הוא כשהפרח נופל והענבים ניכרים ונבדלים כל אחד לעצמו. אך כאן מבואר שהוא הזמן שבו קיימים הפרחים, וכן כתב בפירוש המיוחס לרבי נתן אב הישיבה (ערלה) שהוא הפרי שלא חנט

(יד) יִוְנָתִי בַּחֲנֻי הַסֵּלַע בְּסֶתֶר הַמְדֻרָּה הָרַאֲנִי אֶת מְרִאֲיָךְ הַשְּׁמִיעִינִי אֶת קוֹלְךָ כִּי קוֹלְךָ עָרֵב וּמְרִאֲיָךְ נָאוֹה:

יא חמאמה' מכצוצה' מן דון אלאמם אלד' את יונתי, מיוחדת משאר האומות, אשר חצלת' פי חג'אב אלצכ'ר, ופי סתר אלדרגה' השגתי במחבוא ¹¹⁶ הסלעים ¹¹⁷, ובסתר אלספלי, אריני מנט'רך ואסמעני צותך, פאן צותך עד'ב ומנט'רך מליח.

מראך ¹¹⁹ והשמעני את קולך, כיון שקולך ערב ומראך יפה.

(טו) אַחֲזוּ לָנוּ שׁוּעָלִים שׁוּעָלִים קָטָנִים מְחַבְּלִים בְּרָמִים וּבְרָמִינוּ סָמְדָר: אַצ'בְּמוּ לָנָא ת'עֲאֻלִּיב צִג'אר מַפְסְדִין לַלְכּוּם תַּפְסוּ לָנוּ ¹²⁰ שׁוּעָלִים ¹²¹ קָטָנִים הַמְשַׁחֲתִים ¹²² אֶת הַכְרָמִים, וְכַרְמִינוּ סָמְדָר.

(טז) דִּדְרִי לִי וְאֲנִי לֹא הָרַעָה בְּשׁוֹשְׁנִים: כ'לילי לִי ואנא לָהּ, אֲלֵרָאֵעִי פִי אֲלֹסוֹסֵן. ידידי ¹²³ לִי ואני לוֹ, הָרוּעָה בְּשׁוֹשְׁנִים.

אלא הם פרחים שחנטו חניטה מועטת. וכתב עוד (גיטין פ"ב) שהוא בראשית פריחת הענב ויש לו ריח טוב כאמרו "והגפנים סמדר נתנו ריח". וגם הרמב"ם (ערלה פ"א מ"ז) כתב שהסמדר הוא הפרח שממנו נעשה אחר כך הפרי. ונמצא שפירוש זה שלפנינו הוא כשיטת רבותינו שבמזרח ולא כשיטת רש"י. אם דברים אלו הם מגוף דברי רס"ג, נמצא שהוא מחלק בין תאנים לגפנים, שבתאנים מדובר בהבשלה, אבל בגפנים אין מדובר בהבשלה, אלא בשלב מוקדם בהרכה, כשהפרחים עדיין קיימים. וע' רבי תנחום הירושלמי שעמד בזה.

115 כאן תרגם רס"ג "אמצ" לשון המשך ההליכה וההתמדה בה, ולא כפירושו בפסוק י שתבא אליו, ושמא מפרש שכבר התחילו ללכת יחדיו ובמהלך ההליכה אומר הדוד לרעייתו את כל הדברים הללו כדי שימשיכו ללכת יחד.

116 במקור: חג'אב, ונראה שבחר בו מחמת קרבתו ללשון העברי, חגו - חג'אב, ובכך מבאר את שורש המילה. ועיי' אבע"ז שטרח לפי דרכו לבאר בכמה אופנים שורש מילה זו. רבי תנחום הירושלמי הביא בשם "פסר", "בחגוי הסלע" - שקוק אלצכ'ור, והוא לשון בקע ושבר, כפירוש רש"י, ואינו כפירוש שלפנינו. גם התפסיר התימני אינו כמו שהביא רבי תנחום הירושלמי, אלא מתרגם: כהף, והוא לשון כוך ומערה, והושאל לכל מקום מחסה ומקלט. ומחלוקת יסודית יש כאן, ודן בה ר"י אבן בלעם בפירושו לירמיה מט, טז וביתר הרחבה בפירושו לעובדיה א, ג, דעת ר"י אבן גיאת ועוד מפרשים היא שחגוי הסלע וסתר המדרגה שניהם במקומות נמוכים וזו סיבת הסתרתם, וכמבואר בדברי רס"ג כאן לענין סתר המדרגה. ור"י אבן בלעם חלק עליהם, והוכיח שהם מקומות מבוצרים וגבוהים, והסתרתם היא מחמת ביצוריהם. ולכן בהנחה שהוא בעל התפסיר התימני, שינה כאן ותרגם "כהף" המורה על מקום מחסה ומקלט וכאמור, וכן להלן במדרגה לא נקט שהיא המדרגה השפלה כדברי רס"ג.

117 רס"ג תרגם "הסלע" "אלצכ'ר", והוא שם המין.

118 רס"ג מפרש שהמדרגה נסתרת כיון שהיא נמוכה. וכן כתב רבי תנחום הירושלמי. ובתפסיר התימני ליתא, ונתבאר הטעם לכך בהערה לעיל בסמוך.

119 רס"ג שינה לשון הרבים שבפסוק, "מראיך", ותרגמה בלשון יחיד, כיון שהמראה הוא אחד, ונוקט שלשון הכתוב הוא לתפארת המליצה. אך עיי' ברבי תנחום הירושלמי שפירש עניין המראות הרבים בכמה אופנים.

120 רס"ג מפרש שהאחיזה היא תפיסת השועלים עצמם, ולא כאבע"ז ש"אחזו" הוא לשון שמירה, והבקשה היא לשמור על הכרמים מפני השועלים.

121 השמיט מלתרגם תיבת "שועלים" פעמיים, שנאמרה לתפארת השיר. והתפסיר התימני כן העתיקו לתרגום ב' פעמים.

122 כן פירשו גם אבע"ז ורבי תנחום הירושלמי.

123 בפסוק זה ובפסוק הבא נקט רס"ג תרגום שונה לתיבת "דודי" - "כ'לילי", לשון ידיד נפש וחבר קרוב.

(יז) עד שִׁפּוֹת הַיּוֹם וְנָסוּ הַצִּלְלִים סָב דָּמָה לָךְ דּוֹרֵי לְצַבִּי אוֹ לְעַפְר הָאֵלִים עַל הָרִי בְּתָרִי:
אלי אן ינפך' ריאה אלנהאר, ותזול אלמ'לאל, עד שיפוחו¹²⁴ רוחות היום, ויסורו
אסתדיר ואשתבה לך יא כ'לילי ללצ'בי או הצללים, הסתובב ודמה לך, אתה ידידי,
לפחל אלאיאל, עלי גבאל אלתפציל. לצבי או לאיל זכר נמרץ¹²⁵, על ההרים
המבותרים.¹²⁶

פרק ג

(א) עַל מְשַׁכְּבֵי בְּלִילוֹת בְּקִשְׁתִּי אֵת שְׁאֵהְבָה נַפְשִׁי בְּקִשְׁתִּי וְלֹא מִצְאָתִיו:
עלי מצ'גע'י באלליל, אבתג'ית אלד'י אחבת על משכבי בלילות, חיפשתי את אשר
נפסי, אבתג'יתה ולם אגדה. אהבה נפשי, חיפשתי¹²⁷ אותו ולא
מצאתי אותו.

(ב) אָקוּמָה נָא וְאִסּוּכְבָּה בְּעִיר בְּשׁוֹקִים וּבְרַחֲבוֹת אֲבָקְשָׁה אֵת שְׁאֵהְבָה נַפְשִׁי בְּקִשְׁתִּי וְלֹא
מִצְאָתִיו:

אקום אל'אן ואדור פי אלמדינה' פי אלסואק אקום כעת¹²⁸ ואסתובב בעיר¹²⁹,
ואלרחאב, אבתג'י אלד'י אחבת נפסי, בחוצות¹³⁰ וברחובות, אחפש את אשר
אבתג'יתה ומא וגדתה.

(ג) מִצְאֵינִי הַשְּׂמֵרִים הַסְּכָכִים בְּעִיר אֵת שְׁאֵהְבָה נַפְשִׁי רְאִיתָם:
[5ב] צארפוני¹³¹ אלאחראם, אלד'י ראירין פי פגשו אותי השומרים, המסתובבים בעיר.
אלמדינה', קלת להם, הל אלד'י אחבת נפסי אמרתי להם¹³²: האם ראיתם את אשר
נמ'רתם. אהבה נפשי.

124 רס"ג תרגם "פוח" - "ינפך", לשון משב רוח, ועל כן הוסיף "רוחות" ל"יום", שהרוחות הנושבות
נמשלות בנפיתה בהיותן דומות לרוח שנופחים מהפה. וכן כתב בפירושו לבראשית (טו, ט, מהדו' צוקר
מקור עמ' 115, תרגום עמ' 359), שפירש את הפסוקים כאן על ביאת הגואל והקביל אותם לפרשת ברית
בין הבתרים, וכתב: והתחיל באמרו "עד שיפוח היום", עד שישב היום, רוצה לומר עד שיתגלה מי
שמשול ביום, "אורי", באמרו "קומי אורי" והדומה לו, "ע"כ. וכ"כ אבע"ז ורבי תנחום הירושלמי
שהכוונה לרוח היום. והתפסיר התימני תרגם "יתפשט היום", וכפירוש רש"י, ומכאן שאינו של רס"ג.
ומחלוקת היא במדרש (שהש"ר ב מז) אם הכוונה לנשיבת רוח היום או לחימום היום.

125 רס"ג תרגם כאן "עופר" - פחל, והוא שם סוס או בעל חי אחר, זכר נמרץ שאינו מסורס, ולא כמו שתרגם
לעיל פסוק ט, ולהלן ד, ה, כפשוטו. וטעם שינוי התרגום מבואר מענייניו, שלעיל דימה אותו לעופר
ביופיו, וכמו שפירש רבי תנחום הירושלמי שם, אבל כאן מדמהו לעופר היכול לרוץ על הרי בתור, ולכן
הדגיש את נמצותו. התפסיר התימני תרגם "ג'פר", עי' לעיל פסוק ט ובהערה שם.

126 רס"ג תרגם "הרי בתר" - ההרים המחולקים, כלשון "בין הבתרים", וראה בהערה לעיל בפסוק זה מדברי
רס"ג בפירושו לבראשית שהקביל את העניינים. התפסיר התימני תרגם "אלתצטר", וגם הוא לשון ביתור.

127 רס"ג מתרגם ב' הפעמים הנזכרים בפסוק מלשון חיפוש שמשמעותו גם תשוקה וחפץ. התפסיר התימני
תרגם את הראשון לשון חיפוש, ואת השני לשון בקשה.

128 רס"ג תרגם "נא" - עתה, כתרגומו בכל מקום וכאונקלוס.

129 רס"ג תרגם "בעיר" - "אלמדינה", והיינו עיר קטנה. התפסיר התימני תרגם "אלקריה", שמורה גם על
כפר. גם בתפסירי רס"ג בשאר מקומות יש חילופי נוסח בין כתבי היד בין מדינה לקריה.

130 רס"ג תרגם "בשווקים" - "אלסואק", שהם חוצות, וכן תרגם "לא נכרו בחוצות" (איכה ד, ח) "פי
אלסואק". וכן כתב אבע"ז ע"פ תרגום אונקלוס "ויצא החוצה" (בראשית לט, יג) וערק לשואק.

131 הקריאה לא ברורה כיון שהדיו מטושטש, אך ניתן לקרוא כך, כפי שהוא בתפסיר התימני.

132 רס"ג הוסיף "אמרתי להם" לבאר ענין הכתוב. בתפסיר התימני הוסיף גם תיבות אלו וגם "ושאלתם".

(ד) כְּמַעַט שֶׁעֲבַרְתִּי מֵהֶם עַד שֶׁמִּצַּאתִי אֶת שְׁאֵהָבָה נִפְשִׁי אֲחֻזְתִּיו וְלֹא אֶרְפְּנוּ עַד שֶׁחֲבִיאֲתִיו
אֶל בֵּית אֲמִי וְאֶל חֹדֶר הַזֶּרֶתִּי:

עַן קָלִיל עֲנֵד מֵא גֻתָּהֶם, חֲתִי וְגֵדַת אֶלְדִּי
אֲחֵבַת נִפְסִי, צ'בִּמְתָּה וְלֹם אֶכְלִיָּה אֵלִי אֵן
אֶדְכְּלָתָה אֵלִי בֵּית אֲמִי, וְאֵלִי כ'דֶּר וְאֶלְדִּתִּי.
עוֹד מַעַט, בַּעֲבָרִי מֵהֶם, עַד שֶׁמִּצַּאתִי אֶת
אֲשֶׁר אֲהַבָּה נִפְשִׁי. תִּפְשִׁיתִּי וְלֹא עֲזַבְתִּיו,
עַד שֶׁהִכְנַסְתִּיו אֶל בֵּית אֲמִי וְאֶל חֹדֶר
יֹלְדִתִּי.¹³³

(ה) הַשְּׁפָעָתִי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם בְּצִבְאוֹת אוֹ בְּאִילֹת הַשָּׂדֶה אִם תֵּעִירוּ וְאִם תִּעֲזְרוּ אֶת
הָאֲהָבָה עַד שֶׁתִּחְפֹּץ:

אֶקְסַמַּת עֲלֵיכֶם יֵא בְּנֵאת אֶלְקָדָם בְּאֶלְצ'פֵּא אוֹ
בְּאִיאִיל אֶלְצִהָרָא, אֵן תִּנְתַּכְּהוּ וְתִנְבְּהוּ
אֶלְמַחְבָּה, אֵלִי אֵן תֵּאֵד וְתִרְצָא.
הַשְּׁבַעְתִּי אֶתְכֶן, אֵתְן בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם,
בְּצִבְאִים אוֹ בְּאִילֵי הַשָּׂדֶה, אִם תֵּעִירוּ
וְתִעֲזְרוּ¹³⁴ אֶת הָאֲהָבָה, עַד שֶׁיְּהִיָּה בָּה
חִפְץ וְרִצּוֹן.¹³⁵

(ו) מִי זֹאת עֲלָה מִן הַמִּדְבָּר בְּתִימְרוֹת עֵשֶׂן מְקַטְרֶת מוֹר וְלִבְנוֹנָה מִכָּל אֲבָקַת רוֹכֵל:

מִן הַד' אֶלְצֵאעֲדָה מִן אֶלְבְּרִיָּה, כְּתַגִּיירָאֵת
[6א] אֶלְדְּכ'אֵן, מִבְּכ'רָה בְּאֶלְמַסֵּךְ וְלִבְאֵן דְּכִי
מִן כָּל דִּירִירָה עֵטָאָר.
מִי זֹאת הַעוֹלָה מִן הַמִּדְבָּר, כְּתַמּוֹרוֹת¹³⁶
הַעֵשֶׂן, מְקוֹטְרַת בְּמוֹשֶׁךְ¹³⁷ וְלִבְנוֹנָה
זֹכָה¹³⁸ מִכָּל אֲבָקַת¹³⁹ מוֹכֵר בְּשָׂמִים.¹⁴⁰

133 רס"ג תרגם "הורתי" - יולדתי, וכן כתבו אבע"ז ורבי תנחום הירושלמי.

134 שינה כאן מתרגומו לעיל ב, ז, ששם תרגם "או תעוררו".

135 שינה כאן מתרגומו לעיל ב, ז, והוסיף רצון.

136 רס"ג תרגם "תמרות" לשון "תמורות", מעניין השניני. בדרך זו הלך המפרש מזמן הגאונים לשיר השירים, כ"י אוקספורד הונט. 496 דף 217ב (לתיאור פירוש זה עיי' מבוא לפירוש רבי תנחום הירושלמי לשיר השירים, הנ"ל הערה 9, חלק ראשון, עמ' 20-21), ופירש שהנמשל מורה על בני המגרב שמלבושיהם שונים, השחור והלבן ובגדי הצמר ("כתמרות עשן יריד כתגיייראֵת אלדכ'אֵן יריד בה אכ'תלאף לבאסהם אלסוד ואלביץ' ואלג'באב אלצוף"). וכפי הנראה לכך הכוונה גם בפיוטו של רס"ג "ברכי נפשי" (מ' זולאי, האסכולה הפייטנית של רב סעדיה גאון, ירושלים תשכ"ד, עמ' כז), בעסקו במהפכת סדום: "ההסיק אש גפורה היא האש והיא הגפירת להמטיר על זדים תמרותיו" - היינו האש הממירה והופכת את האדמה, והיינו "תמרות עשן", העשן העולה מהפיכת הארץ. ולפי העניין כאן הכוונה שנשתנה מראה בגדיה על ידי עשן קטורת הבשמים.

137 כ"כ רבי תנחום הירושלמי: רצה לומר מקוטרת במור, כמו "זכרה ירושלים ימי עניה ומרודיה" (איכה א, ז) [ששיעורו: זכרה ירושלים בימי עניה ומרודיה, כמו שפירש רס"ג שם בפירושו הארוך: אומרו ימי עניה כוונתו בימי עניה, בדומה למה שאמר (ירמיה ג, טו): 'ורעו אתכם דעה והשכל', וכפי שאמר (שמות ל, כ): 'רחצו מים', ירחצו במים]. "הנמצאים בית ה'" (מלכים ב' יד, יד). והוא המושק וכמו שנתבאר (לעיל א, יג), ע"כ.

138 רס"ג הוסיף ללבונה "זוכה", כלשון הכתוב (שמות ל, לד).

139 את תרגום רס"ג כאן העתיק רבי תנחום הירושלמי בפירושו ליהושע (ו, כה): ויש אומרים שמוכר הבשמים נקרא רוכל על שם נסיעתו בארץ נע ונד למכור את ממכרו, אבקת רוכל - ד'ירירה' אלעטר, וכולו מ"רגל", ע"כ. וכן כתב כאן שהכוונה לכך. התפסיר התימני תרגם "גונה" עטאר - תיבת בשמים ורוקחים.

140 וכ"כ רש"י. וראה בהערה הקודמת מדברי רבי תנחום הירושלמי, שהביא פירוש זה שרוכל הוא מוכר הבשמים, ופירש הטעם שנקרא כן. וכאן הביא טעם נוסף שמוכר הבשמים נקרא רוכל, כיון שריחו נודף ומעיד עליו וכמעט שאינו יכול להעלם, כמו שאמר המשורר "ונושא המושק לא ימלט מריחו".

(ז) הנה מפתו של שלמה ששים גבירים סביב לה מנברי ישראל:

הוד'א סריר סלימאן סתין מן אלגבארין הנה מיטת שלמה, ששים מהגיבורים מסתדיר בהא, מן גבאברה' ישראל. סוכבים אותה, מגיבורי ישראל.

(ח) בלם אחזי חרב מלמדי מלחמה איש חרב על ירכו מפחד בלילות:

בלהם מאכ'ודיי בצנעה' אלחרב, מתעלמיי כולם אחוזים במעשה החרב¹⁴¹, אלמלחמה, אלאמר מנהם סיפה עלי ורפה, מן מלומדי¹⁴² המלחמה, כל איש מהם אלפוע באלליל. חרבו על ירכו, מהפחד בלילות.

(ט) אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון:

הודג' צנע לה אלמלך סלימאן מן עידאן מושב מחופה¹⁴³ עשה לו המלך שלמה אללבנאן. מעצי הלבנון.¹⁴⁴

(י) עמודי עשה כסף רפידתו זהב מרכבו ארגמן תוכו רצוף אהבה מפנות ירושלם:

אעמדתה צנע פצ'ה, מסאנדה ד'הב, פרשה עמודי עשה כסף, מסעדתו¹⁴⁶ זהב, חריר [ב6] .. ארגואן¹⁴⁵, וסמה מרצוף מצעיו¹⁴⁷ משי¹⁴⁸ .. ארגמן¹⁴⁹, תוכו באלמחבה, מן בנאת אלקדם. רצוף¹⁵⁰ באהבה, מבנות ירושלים.

141 רס"ג פירש "אחזי חרב" על מעשה החרב, על דרך "מלומדי מלחמה" שבהמשך, ובה מיושב לשון "אחזי" שלא אמר "אחזי", כיון שאין מדובר בחרב ממש שאותה אחזים אלא בידיעת מלאכתה שבה אחזים. התפסיר התימני תרגם "צ'אבטין לאלסיוף" - אחזים החרבות, וכן כתבו הרשב"ם, אבע"ז, רבי יוסף קמחי ורבי תנחום הירושלמי, שפירוש "אחזי" הוא כמו "אחזי", ובנין פעול בא במקום בנין פועל. 142 רס"ג פירש "מלומדי מלחמה" מלשון לימוד, ולא כאבע"ז ורבי תנחום הירושלמי שפירשו מלשון הרגל. 143 רס"ג תרגם אפריון - "הודג'", שהוא מושב מחופה. וכן הביא רבי תנחום הירושלמי בשם "פסר פיהא" - "אפריון" - הודג', וכן הביא גם בספרו המדריך המספיק (ערך אפריון), וביאר שהוא מקום מנוחה המסתיר את המכובדים כדי שלא יבואו אליהם המון העם. וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (סוטה פ"ט מט"ו) שאפריון שבו נושאים את הכלה לצניעות הוא "הודג'". גם התפסיר התימני מתרגם "הודג'". וכעין זה כתבו ר"י קמחי ואבע"ז שהיא חופה, ועוד פירש אבע"ז שהוא היכל, וכ"כ רשב"ם. 144 רס"ג תרגם "לבנון" "לבנאן", שם הארץ שמצפון ארץ ישראל. ור"י קרא פירש שהוא יער סמוך לירושלים. 145 שתי מילים מטושטשות.

146 רס"ג תרגם "רפידתו" - מסאנדה, והוא לשון משענת ומסעד, או כר וכרית. התפסיר התימני תרגם "רפאדתה", והוא פועל המשמש לפריסת כיסוי, כמו מרדעת על גב בהמה. ורבי תנחום הירושלמי פירש שהם מצעים, שלדברי רס"ג הם ה"מרכבו" שבהמשך הכתוב, וכן דעת רש"י (לעיל ב, ח). והרשב"ם פירש שרפידתו הוא שיבוץ יופי המיטה, ואבע"ז כתב שהוא יציע הבנין.

147 רס"ג תרגם "מרכבו" - פרשה, שהם המצעים וכלי המיטה. וכעין זה פירש רשב"ם. ועיי' אבע"ז ור"י שפירשו באופנים אחרים.

148 שתי מילים מטושטשות.

149 רס"ג תרגם "ארגמן" - משי צבוע ארגמן, שמה כיון שלרוב היה המשי צבוע ארגמן, ולא הצמר. והשווה גם להלן (ד, ג). ובאסתר (ו, א) תרגם "חור" - משי, "ארגמן" - ארגון. וחבל על שתי החיבות שבאמצע שנמחקו שאפשר שהיה בהם כדי לבאר העניין יותר.

150 רס"ג תרגם "רצוף" בשורש רצף בערבית, וכמו שתרגם "רצפת בהט" באסתר (ו, א), וכן הוא גם בתפסיר התימני, וכן העתיק רבי תנחום הירושלמי [וגם "באלמחבה" - באהבה, ולא כתפסיר התימני], וכן העתיק ריא"ג בספר השרשים (שורש רצף) שפירוש כל פסוקים אלו הוא "רצף" בערבית, והוא לשון רציפות, וכ"כ ר"י קרא שהוא מלשון ימים רצופים. וכתב רבי תנחום הירושלמי שהכוונה משוכך באהבה ושקוע בה. ועיי' אבע"ז ורד"ק שהביאו שיש מפרשים שהוא לשון גחלת.

(יא) צִיִּינָה וְרֵאִינָה בְּנוֹת צִיִּין בְּמֶלֶךְ שְׁלֹמֹה בְּעֶמְרָה שְׁעֶמְרָה לוֹ אָמוּ בְּיוֹם חֲתֻנָּתוֹ וּבְיוֹם שְׂמֻחַת לְבוֹ:

כִּרְוֹג וְאִנְטִירֹן יֵא בְּנֵאת צִהוֹן בְּאַלְמֶלֶךְ צֶאנָה וְרֵאִינָה, אֲתָן בְּנוֹת צִיִּין, בְּמֶלֶךְ סְלִימָאן, בְּאַלְתָּאג אֲלֹדִי תוֹוֹגְתָּה אָמָה פִּי שְׁלֹמֹה, בְּכֹתֵר שְׁעֶטְרָה¹⁵¹ בּוֹ אָמוּ אֵת יוֹם עֶרְסָה, וּפִי יוֹם פֶּרְחָה קִלְבָּה.

פרק ד

(א) הִנֵּךְ יִפְּה רַעֲיִיתִי הִנֵּךְ יִפְּה עֵינֶיךָ יוֹנִים מְבַעַד לְצִמְתָּךְ שְׁעֶרְךָ בְּעֶדֶר הָעוֹיִם שְׁנִלְשׁוּ מִחֵר גִּלְעָד:

הוֹד'אךְ חֲסִנָּה יֵא צֶאחְבְּתִי הוֹד'אךְ חֲסִנָּה, הִנָּה אֵת יִפְּה, אֵת רַעֲיִיתִי, הִנָּה אֵת יִפְּה¹⁵², עֵינֶיךָ עֵינֶיךָ¹⁵³ הַיּוֹנִים, נִרְאוֹת¹⁵⁴ מְצַעִיפֶךָ¹⁵⁵, שְׁעֶרְךָ כְּעֶדֶר עוֹיִם, שְׁנִלְשׁוּ¹⁵⁶ מִגִּלְעָד, אִו אֲשֶׁר נִמְרָטוּ וְנִתְלָשׁוּ מִהֲצָצָן הַגִּלְעָדִי.¹⁵⁷

(ב) שְׁנִיךָ בְּעֶדֶר חֲקֻצוֹבוֹת שְׁעָלוּ מִן הַרְחֵצָה שְׁבָלִים מִתְּאִימוֹת וְשִׁבְלָה אֵין פָּחֶם:

אִסְנָאנֶךְ כְּמִטֵּעַ מִקְדּוּאוֹת אֲלֹדִי צַעַד בִּיאֲצ'הֶם שִׁינִיךָ כְּעֶדֶר הַמְּנוֹיּוֹת¹⁵⁸ אֲשֶׁר עֲלָה לּוֹבֶנֶן [7א] ... תַּחֲלָה לִים פִּיהֶם.¹⁵⁹ שְׁכוֹל¹⁶⁰ אֵין בְּהֵן.

151 רבי תנחום הירושלמי העתיק כאן את תרגום רס"ג, וכן הוא גם בתפסיר התימני.

152 רס"ג תרגם תיבת "יפה" ב' הפעמים באותו אופן, והתפסיר התימני שינה תרגומם במילים נרדפות.

153 התפסיר התימני הוסיף כ"ף הדמיון, כמו שהוסיפו רס"ג לעיל (א, טו), אך כאן תרגמו רס"ג כצורתו, ואולי הטעם כיון שכאן הדמיון לעיני היונים הוא לקטנות גלגל העין הניבט מתוך הרעלה.

154 רס"ג הוסיף תיבת "נראות" לבאר העניין, ובתפסיר התימני ליתא, אלא רק "מרעלתך".

155 רס"ג תרגם "צמתך" - צעיפך, היא הרעלה שבה מכסות בנות ערב את כל פניהן חוץ מגלגל העין (רש"י ישעיה ג, יט). וכן הביא רבי תנחום הירושלמי: מתחת הצעיף, כלומר מתוכו. גם התפסיר התימני תרגם "צמתך" על הצעיף, וכן הביא רבי אברהם בן שלמה (ישעיה מז, ב) מפירושו הארוך של רס"ג שם: "גלי צמתך" - חשפי את צעיפך, כמו "מבעד לצמתך". וכ"כ רס"ג בפירושו הארוך לאיוב (יח, ט): "ופירשתי צמים - צעיף, מבעד לצמתך, ע"כ. וכן פירשו ריא"ג בספר השרשים (שורש צם), ומנחם במחברתו (שורש צמת השני). אבל דעת ר"י אבן בלעם (ישעיה שם) שהוא מקום הצעיף, דהיינו השיער עצמו, וכן דעת אבע"ז (כאן ובישעיה שם) ורד"ק בספר השרשים (שורש צמם).

156 רבי תנחום הירושלמי כתב "ופסר פיהא" גלשו - "גלסת" שפירושו באו בחשיכה, וכנראה הגי' הנכונה היא ככ"ז של פירושו: ופסרנא, ופירושו שלו הוא ולא של רס"ג. ובהמשך הביא "וקיל אן אללאם פיה מזידה" ואצלה גשו פפסר קדמת מן אלג'רש" - ויש אומרים שהלמ"ד בו נוספת, ושורשו "גשו", ופירש ניגשו מהגלעד, ע"כ. ובדברים אלו הוא מכוון לרס"ג, וגם אבע"ז הביא פירוש זה בשם יש מפרשים. בתפסיר התימני: אנחדרת, נשמטו וירדו, וגם פירוש זה הובא באבע"ז, ומדברי רבי תנחום הירושלמי נראה שאינו של רס"ג.

157 כפי הנראה תיבות אלו הן גליון שנכנס לפנים, ובו פירוש אחר ל"שגלשו מהר גלעד", וכפירוש רש"י ורד"ק, אלא שהם באופנים אחרים את משמעות התלישה, רש"י מפרש שההר נתלש מצמחיו, והרד"ק פירש ששיער העינים סרוק על ידי עצי היער ומתייפה כשיער הסרוק במסרק. רבי תנחום הביא פירוש זה בסוף דבריו: עוד יש אומרים שמשמעותה "קירח", שתרגומה בארמית "גליש", כלומר, פירושו נתלשו, במשמעות של נלקחו או נעקרו, ע"כ.

158 רס"ג תרגם "קצובות" לשון שיעור ומנין, ויתכן שהוא כפירוש רשב"ם, שהן הרחלים המבוררות משאר הצאן ונמסרות לרועה חכם והגון בקיציבה ומנין. התפסיר התימני תרגם "מחדודות", לשון הגבלה והגדרה, וכפירוש האבע"ז, שגדר אחד לכולן, שכולן דומות זו לזו.

(ג) כחוט השני שפתתניד ומדבריד נאנה בפלח הרמון רקתה מפער לצמתה:

ככ"ט סריר אלקרמו וחמרתה שפתאך, כחוט משי השני¹⁶¹ ואדמימותו -
וכטאבך חסן, מליח כפלך רמאן צדגך, יבין שפתייך, ודיבורך¹⁶² נאה, מתוקה¹⁶³
כחתיכת¹⁶⁴ רימון הצדע שלך¹⁶⁵,
נראית¹⁶⁶ מתחת צעיפך.¹⁶⁷

(ד) כמגדל דויד צוארך בנוי לתלפיות אלף המגן תלוי עליי כל שלטי הגבורים:

כמחראב דויד ענקך, מפני בחפאת, מתעלקה כמגדל דוד¹⁶⁸ צווארך, בנוי באבנים
עאליה אלף תרם, מעלק עליה מע כל סלאח מחודדות¹⁶⁹, תלויים בגבהו אלף
אלגבארין. מגינים, תלויים עליו עם¹⁷⁰ כל נשקי
הגבורים.¹⁷¹

159 כאן חסרות כמה מילים.

160 כלומר, שאף אחת לא הפילה את וולדה, כמו "לא תהיה משכלה" (שמות כג, כו). וגם התפסיר התימני תרגם כרס"ג. ורש"י פירש שהוא לשון חסרון ומום.

161 רס"ג הוסיף שהשני הוא משי, וראה הערה לעיל (ג, י).

162 רס"ג תרגם "ומדברך" לשון דיבור, וכ"כ רש"י. התפסיר התימני תרגם "מנטקך", שהם כלי הדיבור, הפה. ושני הפירושים הובאו בפירוש רבי תנחום הירושלמי.

163 רס"ג הוסיף תיבת "מתוקה" לבאר העניין, ואולי ביאר בזה הטעם שהמשיל לפלח הרמון ולא לרמון שלם, כיון שאין מתיקות לרמון סגור אלא לחתיכת רמון שאפשר לאכול. התפסיר התימני לא הוסיף תיבה זו.

164 רס"ג תרגם "פלח" - פלק, לשון ביקוע, וכן כתב רש"י (תהלים קמא, ז).

165 רס"ג תרגם רקא - צדג, שהוא הצדע (ואותיות מתחלפות הן מערבית לעברית). וכן העתיק רבי תנחום הירושלמי. התפסיר התימני תרגם "וגנתך" - החלק העליון והבולט של הלחיים. וע"ע באבע"ז ור"י קרא לפירושים אחרים.

166 ראה בהערה לעיל פסוק א.

167 ראה בהערה לעיל פסוק א.

168 רס"ג תרגם מגדל דוד - מחראב דויד, והוא שמו של המקום המכונה בימינו "מגדל דוד", בשפת יושבי הארץ הקדמונים, היהודים ושאנים (עיי' מ' גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה, ג, לפי המפתח). בתיאורו של מוקדסי, המאוחר מעט לרס"ג, נקרא השער המערבי, שהיה בערך באזור שער יפו של ימינו, "באב מחראב דאוד". טעם השם מחמת גומחת התפילה שבו שלפי המסורת התפלל בה דוד. רס"ג באלפאט אלמשה פירש שה"צופים" שהוא גבול החזרה לירושלים לשריפת קדשים שיצאו (פסחים פ"ג מ"ח) הוא המצפה והוא מגדל דוד (עיי' ע' פוקס, "מילות המשנה" לרב סעדיה גאון, סידרא כט (תשע"ד), עמ' 72). ומקורו מבואר לפי המבואר בתפסיר כאן, ש"מחראב דוד" שהיה בחומת ירושלים הוא "מגדל דוד" האמור כאן, ולכן הוא גבולה של ירושלים לענין בשר קודש, ונקרא "צופים" כיון שהוא מקום גבוה שאפשר לצפות ממנו על מקום המקדש.

169 רס"ג תרגם "לתלפיות" - בחפאת, משורש חפי, שפירושו אבנים מחודדות ומושחזות (ראה מילון בלאו עמ' 135), והכוונה שהמגדל היה בנוי באבנים מחודדות ומושחזות. בדעת רס"ג בפירוש מילת "תלפיות" נכתבו השערות רבות, סביב השגת אדונים עליו על שנקט בשירו "תלוף תלף" שהתייז מן השורש, ונמצא גם בגניזה פירוש של מפרש אנונימי לשיר זה (ג' אלוני, "תלוף תלף לרס"ג, סיני כח (תשי"א), עמ' קמד-קסא; תורתו הבלשנית של מחבר התשובות על רב סעדיה גאון, הנ"ל הערה 20, עמ' 107, 225), המפרש תיבה זו מלשון נשק - כתרגום רס"ג ל"מגן" שבהמשך הפסוק. אך מדברי רס"ג כאן נמצא שמפרש כמו שפירש רד"ק בספר השרשים (שורש תלל): מלה מורכבת מן תל ופיות, פירוש תל שהוא חזק וגבוה, ופיות פירושו שהיו אבני המגדל גוזרים פיות פיות, כמו שעושין היום בכניני המגדלים, ע"כ. וכן פירש רשב"ם, שתלפיות הן שיני המגדל העשויים לנוי וליופי. אכן יתכן שעל ידי חידוד האבנים היה אפשר גם לתלות עליהם כלי נשק, כמבואר בהמשך הפסוק, אך אין פירוש "תלף" - נשק.

התפסיר התימני תרגם "מבני משרף" - בנוי לתצפית, וכן פירש רבי יהודה אבן בלעם בדף ששרד מפירושו לשיר השירים (לעיל הערה 24): בנ[וי] לת[ל]פיות, [אל]תא פיה מכאן [אלא..] אנה עאל יהתד בה עלי

(ה) שְׁנֵי שְׂדֵיךָ בְּשְׁנֵי עֶפְרַיִם תֹּאמְרֵי צִבְיָה הָרוּעִים בְּשׁוֹשָׁנִים:

בלא ת'דייך, מת'ל יעפורי תומי אלצ'בייה כל אחד משני שדייך, כמו עפרים¹⁷² אלראעיין פי אלסוסן. תאומי הצבייה, הרועים בשושנים.

(ו) עַד שְׁיִפּוֹת חַיִּים וְנָסוּ הַצִּלְלִים אֶלְךָ לִי אֶל הַר הַמּוֹר וְאֶל גִּבְעַת הַלְבֹנָה:

אלי אן ינפך' רואח אלנהאר, [ותזול עד שיפוחו רוחות היום, [ויסורו אלמ'לא¹⁷³] הצללים] ...

(ז) בֶּלֶךְ יָפָה רַעֲיָתִי וּמוֹם אֵין בָּךְ:

.. יא צאחבתי, ועייב לים פִּיך. ... את, רעייתי, ומום אין בך.

(ח) אֲתִי מְלֻכְנֹן בְּלָה אֲתִי מְלֻכְנֹן תְּבוּאֵי תְּשׁוּרֵי מְרָאֵשׁ אֲמֶנָה מְרָאֵשׁ שְׁנִיר וְחֶרְמוֹן מְמַעֲנֹת אֲרִיּוֹת מְהַרְרֵי נְמָרִים:

ענדי מן לבנאן יא ערוסה ענדי מן אללבנאן עמי¹⁷⁴ מהלבנון, את כלה, עמי מהלבנון תגין תלמחין מן ראס אמנה, מן ראס גבל תבואי, תראי¹⁷⁵ מראש אמנה, מראש הר סניר וחרמון, מן מואטן אלאסד, מן גבאל סניר וחרמון¹⁷⁶, ממקומות מושב האריות, מהררי הנמרים. האלנמורה.

מוצ'עה מן בעד [-בנוי לתלפיות, התי"ו בו במקום האלף, והכוונה שהוא גבוה ומנווטים על פיו את מקומו ממרחק]. ע"כ. וכעין פירוש זה כתב מנחם במחברתו (ערך אראל), שהוא לשון לימוד והתי"ו במקום אל"ף, שהמגדל משמש את הצופים העומדים בראשו לראות את הארץ שסביבותיהם למרחקים, וכן מכון את עוברי הדרכים לכל יטעו בדרכם. ויש בכך כדי לסמוך את הטענה שהתפסיר התימני הוא של רבי יהודה אבן בלעם. פירוש זה, ש"תלפיות" הוא לשון תצפית, מיוסד כאמור על כך שהתי"ו אינה שורשית, ואם כן מדבר ר' אדונים בהשגותיו שלדעת רס"ג התי"ו מן השורש, מוכח עוד שהתפסיר התימני אינו של רס"ג.

170 רס"ג הוסיף תיבת "עם", וכן כתב רבי תנחום הירושלמי ששיעור הכתוב כאומר "וכל שלטי הגיבורים".

171 וכן כתב רבי תנחום הירושלמי: ופסר פיה סלאח אלג'באברה', מת'ל [-ופירש בו נשקי הגיבורים, כמו] "שלח", "ואיש שלחו בידו" (דברי הימים ב' כג, י'), ע"כ. וכן פירש גם אבע"ז ששלטי הגיבורים הם מיני נשק. ובתפסיר התימני: קנאדיל אלגבאברה - מנורות הגיבורים, ומוכח שאינו של רס"ג. לפירושים נוספים ראה רש"י שהם אשפות החיצים, וריא"ג ורד"ק בספרי השרשים (שורש שלט) שהוא מין ממיני המגינים.

172 כאן תרגם רס"ג עופר כפשוטו, כמו לעיל (ב, ט), וע"ע בהערה לעיל ב, יז.

173 הושלם מלעיל ב, יז. המשך הפסוק ותחילת הפסוק הקודם אבדו מחמת קרע בראש הדף ושטטוש בשתי השורות הראשונות.

174 רס"ג תרגם "אתי" עמי, וכרוב הראשונים שפירושו "עמי" (ספר השרשים לריא"ג ולרד"ק שורש את). התפסיר התימני פירשו לשון "בואי", על פי מסורת שלהם בקריאת תיבת "אתי" בתי"ו רפויה, ראה מה שהרחבנו בזה בספר הליווי בגלות, פירושו הארוך של רס"ג לאסתר, ירושלים תשע"ט, עיונים, עיון יב, עמ' סד-שסה.

175 רס"ג תרגם תשורי - תלמחי, לשון ראייה, הצצה ומבט חטוף. וכן הביא רבי תנחום הירושלמי, והוסיף שהוא כמו "אשורנו ולא קרוב". וכן פירשו רש"י ורשב"ם שהוא לשון ראייה. בספר השרשים לריא"ג (שורש שור) והרי"ד פירשוהו לשון נסיעה.

176 רס"ג הוסיף תיבת "הר" לפני שניר וחרמון, וכתב לשון יחיד ולא לשון רבים, והוא כמו שכתבו המיוחס לרס"ג ורבי תנחום הירושלמי, ש"שניר וחרמון" הם דבר אחד, והוא הר גבוה ונישא שיש עליו שלג תמיד בקיץ ובחורף, ע"כ. בתפסיר התימני לא נוספה תיבת "הר".

(ט) לְבִבְתָּנִי אֶחָתִי כָלָה לְבִבְתָּנִי בְּאַחַת מְעִינֶיךָ בְּאַחַד עֶנְק מְצוֹרֶיךָ:

אכ'ד'תי בקלבי יא אכ'תי יא ערוסה, לקחת אותי בלבי¹⁷⁸, את אחותי, את אכ'ד'תי¹⁷⁷ קלבי בואחדה מן עיניך, אי כלה. לקחת את לבי באחת מעיניך, נט'רה ואחדה מן עינאך, בכ'נאק ואחד מן כלומר בראיית אחת מעיניך¹⁷⁹, בחונק¹⁸⁰ ענקך. אחד מצוארך.

סיכום החידושים

להלן סיכום העניינים המיוחדים במאמר זה. במבוא הורחב בהבאת ראיות שונות, מעיון בדברי חכמי תימן עצמם - מהר"ץ ור"י קאפח, על מובאות דברי רס"ג בחיבורים אחרים, של עצמו ושל רבי תנחום הירושלמי, שיחוס התפסיר המקובל אצל בני תימן בחמש מאות השנים האחרונות כתפסיר רס"ג לשיר השירים - אינו שלו. בגניזה הקהירית נמצא תפסיר שיחוסו מוקדם עוד יותר, והוא מיוחס בפירוש לרס"ג, והוא מתאים למובאות בספרי רס"ג וראשונים אחרים. על ידי קטע גניזה שבו מופיע גם התפסיר התימני לכמה פסוקים וגם הפניות לפירושי המחבר בירמיה ותהלים, עולה שהוא התחבר ככל הנראה על ידי רבי זכריה בן ברכאל, חתנו של רבי שמואל בן עלי ראש ישיבת בגדאד בזמן הרמב"ם, או על ידי רבי יהודה בן בלעם.

להלן רשימת עניינים מיוחדים שהורחב בהם בהערות, שיש בהם פירושים חדשים ולא רק מציאת מקור מוקדם בדברי רס"ג לפירושים שנתבארו על ידי מפרשים מאוחרים:

זיהוי "קדר" עם שבט קוריש, שבטו של מוחמד שהבדואים מייחסים עצמם אליו - הערה 47.

פירוש "לסוסתי" על מרכבות ה' שנלחמו במצרים - הערה 62.

פירוש "תורים" - עגילים - הערה 64.

זיהוי "נרד" - נסרין, ורד הבר - הערה 69; "כופר" - חינה - הערה 75.

שרון - ארץ מישור, ולא שם חבל ארץ מסוים - הערה 84.

אופני תרגום שם העיר ירושלים - 92.

פירוש חנטה - הבשלה - הערה 110; סמדר - הערה 112, 114.

חגבי הסלע - מחבוא הסלעים, ואם חגבי הסלע וסתר גבוהים או נמוכים - הערה 116.

כתמרות עשן - כתמורות עשן, לשון החלפה ותמורה, ופירוש מהמג'רב מזמן הגאונים שמפרש על פי זה את הפסוק על שבחם של בני המג'רב - הערה 136.

אחוזי חרב - אחוזים בידיעת מלאכת החרב - הערה 141.

זיהוי מגדל דוד שבמגילה עם "מחראב דוד" - מקום התפילה של דוד לפי המסורת, במקום מגדל דוד של ימינו, ומקומו של "צופים" לענין "מן הצופים ולחוק" - הערה 168.

פירוש "תלפיות" לדעת רס"ג והפולמוס על שירו "תלוף תלף" - הערה 169.

הופעה של צורת כתיבה נדירה בתרגום רס"ג דנן ובפירוש רבי אברהם בן הרמב"ם - הערה 177.



177 כן הוא בכתב יד, והאות יו"ד הנוספת היא לקריאת אכ'דת ולא אכ'דה' בת"א מרבוטה בסוף. ופלא שגם רבי אברהם בן הרמב"ם בהעתיקו תרגום זה (פרשת יתרו, עמ' שז) העתיק את היו"ד שבסוף, בצורת כתיבה נדירה זו.

178 רס"ג מפרש "לבבתיני" - לקחת אותי בלבי, כפירוש רש"י ורוב המפרשים.

179 זו תוספת פירוש שאפשר שנכנסה מהגליון.

180 רס"ג תרגם "ענק" - חונק, כמו שתרגם "מוסרי צוארך" (ישעיה נב, ב), ונראה שכוונתו כאן ל"קטלא" שאשה חונקת עצמה בו כדי שתיראה בעלת בשר, עי' שבת נח, א. ואבע"ז פירש שהיא שרשרת חרוזים.

הגה"ק רבי פינחס הלוי הורוויץ זיע"א

הגה"ק רבינו פינחס הלוי רבה של ק"ק פרנפורט בעל ההפלאה ופנים יפות, אשר יחד עם אחיו הגה"ק רבינו שמעלקא הלוי מניקלשבורג זכותם יגן עלינו, האירו את עולם התורה והחסידות בגאונותם וקדושת צדקותם, ושניהם היו מגדולי תלמידי רבינו המגיד הגדול ממעזריטש זיע"א.

הגה"ק רבי שלום תאומים זיע"א בן הגה"ק רבי אהרן אחיו של הגאון בעל 'פרי מגדים' בספרו 'ע"ת "אור התורה" פר' במדבר על פסוק ואתכם יהיו איש איש למטה וכו' וז"ל: "ויבוא על נכון ע"פ המעשה ששמעתי מפי הקדוש הרב דק' זלאטשוב (חתנו של רבינו ההפלאה זיע"א) בשני האחים הקדושים הידועים, הגאון מוהר"פ בעל המחבר ס' הפלאה ואחיו הגאון הקדוש מו"ה שמעלקא, שבאו לבוצינא קדישא הרב המגיד הגדול מו"ה דוב ז"ל, ואמרו לו רבינו ילמדנו אורחות חיים, והשיב להם שילכו אל חדר א' מחדריו אשר שם היה יושב הרבי הקדוש מוהר"ר זושיא זללה"ה וכו'".

מתורתו הדפסנו בגליון כא, לא, לד, קנא, מתוך כת"י חידושי בנו רבי מאיר יעקב זצ"ל הנמצא באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מס' 54.

וראה עוד מאמרים באריכות אודותיו בגליונות נא, נב, נג, פ, קנז, קנח, קסב, כן פרסמנו בגליון נה הספד על הגה"ק זיע"א מאת רבי מיכל שייאר אב"ד ווארמס ומנהיגים.

לפנינו מס' חידושים עמ"ס פסחים [אשר לפי אשר השיגה ידינו, מתפרסמים בזאת לראשונה] מתוך קובץ דרשות וחידושים (מאה י"ט מחצית ראשונה) בכת"י הנמצא בספריית המדינה של מוסקבה - רוסיה, (Ms. Guenzburg 431, IMHM, film no.F 447733), וצילמו במכון לתצלומי כת"י שע"י הספריה הלאומית בירושלים, וברשותם האדיבה מתפרסם פה.

כתה"י נכתב בכתביכות שונות, והרושם של חידושים אלו כותב "זה שאמרתי אני הכותב הק' אשר לארך בינגא על בר מצוה שלי פ' ואתחנן תקע"ד לפ"ק מהגאון ... כמוהר"ר קלמן נר"ו אב"ד דק"ק דארשטאדט", בראש חידושים אלו הוא כותב מהגאון הגדול מהו' פנחס הלוי זצ"ל איש הורוויץ אב"ד ור"מ דק"ק פפור"ט דאם מיין. כן מזכיר הכותב מה ששמע ממוהר"ר רב דפפד"מ זצ"ל, מרבי טעביל שאייר זצ"ל, מרבי אברהם טריר זצ"ל, ומרבי זלמן טריר זצ"ל.

נערך ונמסר ע"י ידידנו הרב הגאון רבי אליהו סנדומירסקי שליט"א מרבני ישיבת אור שמואל ירושלים, ותשו"ח לו.

חידושים למסכת פסחים

א. בענין איסור הנאה בחמץ

מהגאון הגדול מהו' פנחס הלוי זצ"ל איש הורוויץ

אב"ד ור"מ דק"ק פפור"ט דאם מיין

לפסח

בפסחים (דף כ"ג, א') ר"י אומר תמה על עצמך האיך חמץ אסור בהנאה כל שבעה, ומקשה תו' (ד"ה שאני התם) לר' יוסי אליבא דחזקי' דסבר כל מקום שנאמר לא יאכל א' איסור אכילה והנאה משמע ואיצטריך לך למעוטי דחמץ מותר לכלב ול"ל לא יאכל, עכ"ל תוס'.

ואמר אמ"ו הנ"ל תירדן דהנה לעיל (ו', ב') אי' בגמ' ר"א אומר ב' דברים אינן ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הן ברשותו ואלו הן חמץ בפסח ובור בר"ה, ופירש"י להתחייב עליהן, והיינו בודאי להתחייב בב"י וב"י וכמו שפירש"י בב"ק (כ"ט, ב') ע"ש.

והנה לכאורה יש להקשות מאי חידוש אשמועינן ר"א דאף דחמץ אינו ברשותו דאסור בהנאה, אפ"ה עבר עליו, דילמא היא הנותנת משום דעבר עליו בב"י לפיכך אסור בהנאה דכה"ג אמרי' לקמן גבי בשר בחלב משום דנעבדה בה עבירה לפיכך הסברא דאסור ה"ה כיון דנעבדה בה עבירה דעבר בב"י וב"י לפיכך אסור בהנאה ומאי חידושא אשמועינן ר"א, אלא י"ל דזה אינו דהנה בסי' תמ"ו ס' א' באו"ח פסק, המוצא חמץ בי"ט כופה עליו כלי משום דלא שרי לטלטל בי"ט, והקשה המ"א (ס"ק ב') למה לא יטלטלו לשרפו הא מצות ביעור חמץ הוא דלא לעבור על לאו דב"י וב"י, ותי' כיון דדעתו לבער בלילה אינו עובר על ב"י וב"י ומש"ה ימתין עד הלילה עכ"ל, א"כ חזינו דאף דאינו עובר על ב"י אסור בהנאה כי היכא דדעתו לבער וא"כ סברא הנ"ל אינו משום דנתעבדה בו עבירה אסור בהנאה, דהא כשדעתו לבערו אינו עובר על ב"י ואפ"ה אסור בהנאה ושפיר אשמועינן ר"א חידושא דאף דאסור בהנאה עובר עליו אף כשאינו ברשותו באין דעתו לבערו.

והנה הביא עוד המ"א בסי' הנ"ל בשם הב"ח כשמוצא חמץ בז' של פסח שישרפנו מיד ופירש הוא הטעם לשיטתו, דדוקא היכא דדעתו לבער אינו עובר על ב"י וב"י וא"כ משום מוקצה לא מטלטלינן ל' אבל בז' של פסח דבלילה מותר בחמץ וא"כ אין דעתו לבערו אלא לקיימו ועבר בב"י משום הכי דחי איסור מוקצה ומותר לשרפו עכ"ל המ"א.

והנה אית' בגמ' דפסחים (כ"ח, ב') מנין לפסח מצרים שאינו נוהג אלא יום א' דכתיב לא יאכל חמץ היום אתם יוצאים ודרשינן לא יאכל חמץ היום, וא"כ י"ל דזהו היא סברת ר"י הגלילי דוודאי בפסח מצרים דלא הי' נוהג אלא יום א' וא"כ כשמצא חמץ אין דעתו לבערו דהא מותר בלילה ודעתו לקיימו וא"כ עובר בב"י ואסור בהנאה משום דנתעבדה בה עבירה, ולחכי איצטריך לא יאכל, אבל לדורות דנוהג שבעה ימים א"כ כל ששת ימים אם מצא אינו עובר בב"י דדעתו לבערו וא"כ לא נעבדה בה עבירה ובאמת מותר בהנאה, אבל בשביעי של פסח דאין דעתו לבערו, וא"כ כשמצא עבר בב"י וב"י ונעבדה בו עבירה י"ל דאף לר"י אסור בהנאה, והיינו דקא מדייק ר"י האיך חמץ אסור בהנאה כל שבעה דייקא, דבאמת יום שביעי יהי' אסור אבל ו' ימים אחרים מותרים בהנאה וקאי לך כיון דכתיב בפסח מצרים לא יאכל דאסור בהנאה, איצטריך לך להורות דלדורות מותר בהנאה ושפיר איצטריך לא יאכל לפסח מצרים ולך לדורות וכסברא הנ"ל, ומסולק קו' תו' ודו"ק.

ב. בענין עשה דוחה ל"ת במצת טבל

מהגאון הנ"ל דרוש לפסח

פסחים דף ל"ה ע"ב ת"ר יכול יוצא אדם ידי חובתו בטבל שלא נתקן כל צרכו וכו', ת"ל לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות (דברים ט"ז, ג'), מי שאיסורו משום בל תאכל [עליו] חמץ יצא זה שאיסורו משום בל תאכל טבל, ופריך איסורא דחמץ להיכן אולא ומשני הא מני ר"ש היא דאמר אין איסור חל על איסור עכ"ל הגמ', ופסק הרמב"ם (פ"ו חמץ ומצה ה"ז) דאין יוצאין בטבל, וגם פסק (פי"ד מאכלות אסורות הי"ח) כרבנן דאיסור חל על

איסור באיסור כולל, וא"כ ידוע התמי' על הרמב"ם דקו' הגמ' במקומה עומדת ואיסורא דחמין להיכן אזלא.

ואמר הגאון הנ"ל לתרץ דהנה בסוכה (ל', א') הקשו תו' (ד"ה משום) ל"ל קרא דלולב הגזול פסול וגם דאין יוצאין בטבל במצה של טבל ת"ל שהוא מצוה הבאה בעבירה, ואמר דתו' לא מקשה מידי דהנה קי"ל (יבמות ה', א') דעשה דוחה ל"ת, א"כ אי לאו קרא והו' רק מעמא משום מצוה הבאה בעבירה ה"א דיוצאין בטבל, דמצה הו' עשה וטבל הוא ל"ת ואתי עשה ודחי ל"ת לכך צריך קרא, רק דה"א דהא קי"ל (יבמות ח' א') ל"ת שיש בה כרת או מיתה אין עשה דוחה אותו, וטבל אי' בי' מיתה ולא נדחת, ושפיר הקשו תו' ת"ל משום מהב"ע, רק דעדיין ליתי עשה ולידחי ל"ת ואי משום דאית' בה מיתה כנ"ל, דהא קי"ל עשה דלפני הדיבור אף דיש בל"ת מיתה או כרת דוחה אותה וה"ה הכא דמצות עשה של מצה הו' לפני הדיבור ושפיר יש לדחותה ולא מקשה תו' מידי.

רק דעדיין יש לומר היכא אמרינן דאתי עשה ודחי ל"ת במקום שא"א לקיים שניהם אבל במקום שאפשר לקיים שניהם לא דחי, וה"ה הכא דאפשר לקיים שניהם דהיינו שיפריש מהטבל ואח"כ יאכל מצה וא"כ לא דחי, ושפי' הקשה תו' ל"ל קרא, רק דעדיין תקשה דמצינן למימר שיהי' א"א לקיים שניהם כגון דאין לו רק כזית טבל וכשיפריש לית בי' כזית לאכילת מצה ובכה"ג דחי עשה ל"ת וה"א אף דהו' מצוה הב"ע יוצאין בה, להכי איצטריך קרא דאין יוצאין ולא מקשה תו' מידי, אלא די"ל דיפריש ואח"כ יתנהו לו הכהן אותו תרומה במתנה ושפיר יוכל לצאת ידי מצה דיאכל כזית, ואפשר לקיים ומקשה תו' שפיר דת"ל מצוה הב"ע ואי דעשה דחי ל"ת כנ"ל, זה אינו דהא אפשר לקיים שניהם רק דזה תלי' בפלוגתא דר"ש ורבנן (מכות י"ד, ב) דר"ש סבר אכל תרומה כל שהוא חייב מלקות וא"כ לית לן למימר משום מהב"ע דאמרי' דעשה דחי ל"ת כנ"ל, ואי משום דאפשר לקיים שניהם דאכל התרומה שהפריש כנ"ל דאף דלר"ש אף בכ"ש חייב מלקות, ולא מקשה תו' מידי אבל אליבא דרבנן י"ל דאין יוצאין בטבל משום מהב"ע ואי משום עשה דחי ל"ת הא אפשר לקיים שניהם דהיינו שיפריש תרומה ואח"כ יאכל אותה דאליבי' דרבנן בכל שהוא אינו חייב כנ"ל.

ולפ"ז מתו' הרמב"ם היטב הדק דוודאי הבריית' דהביא הקרא דלא תאכל עליו חמץ ולא אמר מטעמא דהו' מהב"ע צריך ע"כ לסבור כר"ש וכו' דאל"כ קשי' לימא טעמ' משום מהב"ע, אבל הרמב"ם פסק סתמא אין יוצאין בטבל א"כ י"ל דסבר כרבנן והו' טעמא משום מהב"ע, ואי משום עשה דחי ל"ת ז"א דאליבא דרבנן אפשר לקיים שניהם, ודוק היטב.¹

ג. בענין חיוב ד' כוסות בקמנים

פ' ערכי פסחים ת"ר ארבע כוסות תקינו רבנן כנגד ארבע לשונות של גאולה והוצאתי וגאלתי וכו', (ק"ח, ב') ת"ר הכל חייבין בד' כוסות א' אנשים וא' נשים וא' קטנים, ופרי' הגמ' וכי מה תועלת לתינוקות ביין, ומתרץ מחלקין להם קליות ואגוזים כדי שלא ישנו וישאלו עכ"ל הגמ', והנה הדבר ידוע דקו' המקשן ות' התרצן תמו' מאוד.

ואמר הגאון הנ"ל בשם אביו ליישב דהנה אית' בפ' הנ"ל דפריך הגמ' (ק"ט, ב') והאיכא זוגות בד' כוסות, ומשני כוס של ברכה מצטרף לטובה ואין מצטרף לרעה, רק התינח בגדולים

1 וע"ע במש"כ רבינו בספר המקנה (קידושין ל"ח, א על תוס' ד"ה אקרוי, בא"ד ויבא).

דחייבין בברכת המזון אבל קטנים דאין חייבין עדיין קו' הגמ' במקומה עומדת והאיכא זוגות, אלא די"ל דהנה אית' עוד התם ה"מ דאיכ' סכנתא הזוגות ביוצא לדרך ובהולך לישן אבל במקום אחר ליכ' סכנתא, וזהו פי' הגמ' וכי מה תועלת לתינוקות ביין דהיינו דהא איכ' זוגות כנ"ל, ותי' דמחלקין להם קליות ואגוזים כדי שלא ישנו וליכא סכנתא כנ"ל, ודו"ק וזה מצא אאמ"ו בס' א' בדפוס.

ובדרך אחר [אמר] הנאון הנ"ל לתרין, דהנה י"ל מאי פריך הגמ' וכי מה תועלת וכו', דלמא איירי בקטן שהגיעו לחיוב ומחנכין אותו בהן, אלא די"ל לתרין דהנה אי' בברכות דף כ' (א') במתני' נשים ועבדים וקטנים פטורין מן ק"ש וחייבין בברכת המזון, והקשו הפוסקין דוודאי בקטן שהגיע לחינוך איירי מדחייב בבה"מ וא"כ ל"ל מחנכין אותו בק"ש והובא בתו' (שם ד"ה וקטנים), ותי' דבק"ש איכא זמן שינה ועדיין הקטן ישן ואינו רגיל אצל אביו, א"כ ה"ה הכא בד' כוסות דהא בלילה איכא זמן שינה לכך אנו מחנכין אותו בהן, וזהו פי' הגמ' וכי מה תועלת לתינוקות ביין ואי משום חינוך כנ"ל הא איכא זמן שינה כנ"ל, ותי' דמחלקין להן קליות ואגוזים כדי שלא ישנו וישאלו ושפיר יכולין לחנכן ואיירי בקטן שהגיע לחינוך, ודוק היטב.



רבי מיכאל בכרך זצ"ל

נולד בשנת ת"צ לאביו רבי שמואל זנוויל בן הגאון רבי יאיר חיים בכרך זצ"ל בעל 'חות יאיר', בשנת תק"מ לערך נבחר לדיין בבית הדין בפראג והיה הדיין השני אחר הגאון בעל 'נודע ביהודה' זצ"ל.

בגליון מט, רג, רד, רט, הדפסנו את חידושיו למס' כתובות ובגליונות רי - ריג לתחילת מס' קידושין, מתוך חיבורו בכתב ידו, הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א (מס' 160), שם גם הצגנו פרטים נוספים לתולדותיו, עם דוגמת אוטוגרף ממנו. החיבור כולל חידושים עמ"ס כתובות, קדושין, חולין, רמב"ם הלכות שחיטה ועוד מקצת הלכות. כאן אנו מדפיסים את המשך חידושיו למס' קידושין פרק האומר ועשרה יוחסין.

חידושים עמ"ס קידושין (ה)

פ' האומר

דף נח ע"ב משנה בת ישראל לכהן תאכל בתרומה. כתב בחידושי הרשב"א לומר שהיא מקודשת לשני לגמרי ואין כאן חשש משום קידושי ראשון שתהא מקודשת לשני לחומרא בלבד עכ"ל, ולפמ"ש הרא"ש אהא דקתני וכן האומר כו' דוכן קאי אהא דמקודשת לשני לגמרי כמו ברישא, קשה למה ליה למיתני בת ישראל לכהן תאכל בתרומה דכבר שמעינן הכי מדקתני וכן כו', ולשיטת הרמב"ן הוי אתי שפיר דכתב דלא פקעה קידושי ראשון לגמרי שאם מת השני תוך ל' חלו קידושי ראשון, וה"א דלא תאכל בתרומה שמא ימות השני וקמ"ל, אך הרא"ש לא ס"ל כוותיה עיי"ש.

ע"ש בת ישראל לכהן בת כהן לישראל כו'. הקשו המפרשים ממ"נ היכי דמי אי שניהם ישראלים פשיטא דלא תאכל אי בשניהם כהנים תאכל ממ"נ אי א' כהן וא' ישראל למאי הוצרך למיתני בת כהן לישראל, בבת ישראל נמי שייך למיתני דספיקא הוא, ונראה ליישב לפמ"ש הרמב"ם בפ' המשנה עיי"ש דיש לפרש דלאו אבא אחר וקידשה קאי, אלא אאומר לאשה ה"א [הרי את] מקודשת מעכשו ולאחר ל' יום דאם היא בת ישראל לכהן לא תאכל כיון דמצי הדר ביה בתוך ל' כדמוכח

רש"י ד"ה עני המהפך בחררה כו' לזכות בה מן ההפך כו'. ק"ק מי הכריחו לפרש דאיירי בהפך ומתנה ועיין בתוס', עיין סוף הקונטרס סי' כ' מה ששיך כאן.

סי' כ' לדף נט. וצ"ל דדייק הכי מדנקט עני המהפך כו' דאי במקח מ"ש עשיר מ"ש עני אבל במציאה והפך שפיר יש חילוק בין עני המהפך לעשיר כמ"ש הר"ן בשם הרמב"ן ז"ל עיין שם ונראה דמדנקט עני דייק הכי ועיין בח"מ סי' רל"ז ס"א בהג"ה שניה ובסמ"ע סק"ו.

תוס' ד"ה לקדושי איתתא כו' ומיירי דארצוויי ארצי קמיה כו'. ולפי שיטת הר"ף דארצוויי ארצי לא מהני אא"כ עשאו שליח צ"ל דהכא איירי שעשאו שליח, והא דאמרין לעיל לא חציף אינש כו' היינו דלא חיישינן להכי, וכן צריך לפרש דברי רש"י לעיל דף ז' ע"ב ד"ה לשני בני עי"ש, ועוד דרבין חסידא וודאי לא הוי אזיל אם לא עשאו בנו שליח שליח גמור.

תוס' ד"ה עני המהפך כו' וקשה מהא דתנן בשנים אוהזין ראה את המציאה כו'. צ"ל דעיקר קושייתם הוא מההיא דפאה ומשום דקתני מעבירין אותו הימנה דמשמע לכתחלה רשאי אחר

ליקחנה ואמאי והא נקרא רשע, וכ"ה הקושיא בחידושי הרשב"א ובריטב"א, אבל מהך דמציעא ל"ק דפשיטא דאף דנקרא רשע אפ"ה קנה, ועיין בתוס' ר"ד שתירץ קושיא זו,

דף נט ע"א גמרא ר' יוחנן אמר חוזרת אתי דיבור כו'. לכאורה קשה דלר"י אדתני במתני' בא אחד וקידשה כו' הו"ל למיתנא רבותא מפי שאם חזרה בה דא"מ אע"ג דלא עשאה מעשה, דאתי דיבור ומבטל דיבור, ולשיטת הרמב"ן ז"ל שכתב הרא"ש והרשב"א שאם מת או גירש תוך ל' חלו קידושי ראשון מדלא קתני במתני' ואינה מקודשת לראשון אתי שפיר דלחכי לא קתני במתני' חזרה משום דהא קמ"ל דלא פקעה קידושי ראשון לגמרי, וחזרה שאני כיון דאמרה בפירוש אי אפשר, אבל בא אחר וקידשה דעתה דשני עדיפא לה אבל אם תתגרש או תתאלמן תוך ל' דעתה שיחולו קידושי ראשון וכמ"ש הר"ן ע"ש, שוב מצאתי כן בס' אליה רבה, וקצת ראייה שהרי בירושלמי איתא להדיא כדעת הרמב"ן ז"ל, וסתם ירושלמי הוא ר' יוחנן ולמעמיה אזיל דסובר אתי דיבור ומבטל כו' וכדי שלא תקשי עליה ממתני' וכדאקשינן, ואפשר דר"ל בשביל דלא ס"ל האי דינא הוכרח לומר דלא אתי דיבור כו', והרא"ש דחה ראיית הרמב"ן ממתני' ז"ל ודיוקא דמתני' לאו כלום הוא דניחא ליה מפי למימר מקודשת לשני דממילא שמעינן דפקעי קידושי ראשון אבל אי הוי תנא אינה מקודשת לא ידעינן שפיר כו' עכ"ל, וצ"ע דראיית הרמב"ן הוא דהו"ל למיתני מקודשת לשני וא"מ לראשון ועיין בחידושי הרשב"א.

תוס' ד"ה מיד מחשבה כו' אבל אם משתתם ביטל כו'. ומשמע דמדיוקא דרישא שמעינן הכי, וכתב מהרש"א דלא הוי צריכי לדיוקא דהא בהדיא תנן בסיפא דהך מתני' ואם משתתם ביטל תרומתו תרומה עיין שם, ולולי דבריו ז"ל נראה דהוצרכו לדיוקא דמסיפא לא מצי לאוכוחי דלא אתי דיבור כו' די"ל דסיפא לא איירי בשתתם במחשבה רק במעשה ואין זה דוחק דהא גדולה מזו אמרינן בסמוך דמוקמינן סיפא בשקדם בעה"ב ותרם לכריו, ופשיטא דמפי איכא לאוקמי בתרם במעשה, ואף אם נימא דדוחק הוא לאוקמי בהכי, מ"מ הא וודאי דר"ל עדיפא קמותיב מההיא דמחשבה דטומאה ומאי קשיא להו דלותיב מתרומה, ובמאי דמשני ר"י אהך דטומאה מתיישב נמי הך דתרומה, אלא דהכי קשיא להו דוודאי סיפא איכא לאוקמי בתרם במעשה, מיהו דיוקא דרישא דקתני עד שלא תרם כו' ע"כ דעד שלא תרם כלל קאמר אפי' במחשבה, דאל"כ ליפלוג וליתני בדידה אם במחשבה תרם אין תרומתו תרומה דאתי דיבור ומבטל דיבור ואם במעשה תרם תרומתו תרומה, והכל איירי דאחר שתתם ביטל, אע"כ דעד שלא תרם כלל אבל אם תרם במחשבה תרומתו תרומה דלא אתי דיבור כו' ומקשינן שפיר ודוק, אחר כותבי זה מצאתי ג"ז בס' א"ר.

ע"ב גמרא אמר רבא ה"ב ע"כ כגון שקדם בעה"ב כו'. ובירושלמי פריך נמי קושית הש"ס ולית הדא פליג על דר"ל כו' ומשני תיפתר כגון שא"ל לך וקבע בצפון והלך וקבע בדרום ע"כ, והרמב"ם פ"ד מהל' תרומות פסק כההיא דירושלמי שאם לא שינה ותרם תרומתו תרומה אפי' ביטל, והראב"ד כתב מה ראה זה המחבר לפסוק כר"ל כו' ולית הלכתא כוותיה עכ"ל, והרמב"ם כתב בשם הר"ק ליישב דהרמב"ם ס"ל דבתרומה גם ר"י מודה דדיבור לחד לא מצי לבטל שליחותו עיי"ש שהאריך, ואף שאיני כדי להשיב על דבריו מ"מ ג"ל דברים דחוקים דהא למאי דס"ד דלא איירי בשינה א"כ אדמותיב ר"י לר"ל לותיב איהו לנפשיה דמודה בתרומה דלא אתי דיבור כו', ואם נימא דלמאי דס"ד פליג ר"י גם אתרומה, א"כ מנ"ל דלמסקנא מודה

בתרומה, וע"ק מנ"ל דתרומה שאני, ומ"ש הרב ז"ל מדאיצטריך קרא לתורם שלא ברשות ואילו גבי קידושין אין הדבר צריך לאומרו עיי"ש, דלמא בתר דגלי לן בתרומה אתם לדעתכם, שמעינן מינה ה"ה לענין ביטול שליחות דאתי דיבור ומבטל דיבור כמו בקידושין, גם מה שנסתייע משותף וארים יש לרחות ועיי"ש.

ולע"ד אפשר לומר דוודאי אם ביטל בפני שליח או שהודיעו שביטלו ואפ"ה תרם אין תרומתו תרומה דאתי דיבור ומבטל ליה, אבל אם ביטל שלא בפניו כיון שהשליח לא ידע מביטולו תרומתו תרומה אא"כ שינה דאל"כ אין שום אדם ירצה להעשות שליח לתרום דירא שמא בעה"ב יבטל שליחותו וקמזכיר שם שמים לבטלה, וגם הסברא נותנת דלא יוכל לבטל השליחות בינו לבין עצמו, והא דבקידושין מהני ביטול אפי' שלא בפני שליח היינו דוקא התם משום דבלא"ה בעינן בפני ב"ד או בפני עדים כמבואר בפו' [סקים] דאלים כח ביטולו, משא"כ בתרומה דהתם היינו מעמא אין דבר שבערוה פחות משנים, וא"כ בתרומה אם ביטל שלא בפניו גם ר"י מודה דבעינן שינה, מיהו לר' יוחנן גופיה ל"ק ממתני' די"ל דמתני' איירי בפני שליח, ופריך לר"ל דסובר דאפי' בפניו לא אתי דיבור כו' ובתר דמוקי לה בששינה גם לר"י מצינו לאוקמי אפי' שלא בפניו ובששינה, ולפ"ז שפיר כתב הרמב"ם דבעינן שינה משום דאיירי שביטל שלא בפני שליח כדמשמע מדבריו שם שכתב האומר לשותפו כו' והלכו לתרום וביטל שליחותו כו' דלא היה ליה לומר והלכו לתרום, א"ו דאיירי דוקא בהלכו לתרום ואינם לפניו בשעה שביטל, ומש"ה אם לא שינה תרומתו תרומה ואם שינה אע"ג דאין בשינה זו קפידא כמ"ש הב"ח אינה תרומה, וניחא נמי מה שהקשה הרב"מ מלישנא קמא דגם ר"ל מודה, דהיינו דוקא בפניו, והא דלא משני בגמ' דידן דאיירי בשינה י"ל משום דנראה להש"ס לדוחק לאוקמי בהכי כיון דסתמא קתני, אבל הא דמוקי לה בשקדם ותרם את כריו לאו דוחק דהיינו ביטל, דכיון דהוא בעצמו תרם היינו ביטל, אבל עכ"פ גם הגמ' דידן סובר כהירושלמי אלא דלא ניחא ליה לאוקמי בהכי כנ"ל ודוק.

גמרא לרב מספקא ליה אי תנאה הוי אי חזרה הוי. וקשה הא אמרינן בשלהי מס' נדרים בכל התורה כולה תוך כד"ד כדיבור דמי חוץ מע"ז ומקדש, וא"כ אפי' אי חזר ביה ממעכשו לאו כלום הוא, מיהו ארב לא קשיא די"ל דסבירא ליה דגם באלו תוך כד"ד כדיבור, דהתם סתמא דש"ס מסיק הכי הלכתא, רק דלדידן דפסקינן הכא כרב דסובר כרבנן כדבסמוך ופסקינן במקדש תכ"ד לאו כד"ד, ולפמ"ש הרשב"ם בפ' י"ג דף ק"ל ע"א דהא דבקידושין לאו [תוך] כד"ד חומרא דרבנן היא ומקודשת ואינה מקודשת עיי"ש א"ש, מיהו לא משמע כן בשאר פוסקים, שוב מצאתי בחידושי הרשב"א והריטב"א שהקשו כן ותירצו והנאני ועיין שם.

רש"י ד"ה אבל הכא כו' דלמא הוי חזרה דלא רצה כו' וימלך בתוך ל' כו'. אע"ג דגם אי תנאה הוי יכול לחזור תוך ל' כמ"ש רש"י לעיל, אפ"ה איכא לספקי גם בחזרה דמתחלה אמר מעכשו והיה דעתו לקדשה מעכשו לגמרי, ואח"כ חזר ממה שאמר מעכשו משום דדעתו על אחרת ואמר לא מעכשו תקדש לי אלא לאחר ל', או דלמא תנאה הוי דיכול לחזור, מיהו סוף ל' תיקדש מעכשו, ופשוט הוא ובס' פ"י פירש בע"א ולעד"נ כמ"ש.

סי' כ"א שם ע"ב תוס' ד"ה אם ביטל כו' הכא לא משני כו' משום דהכא ליכא נתינת מעות כו'. דברים פשוטין הם ויש להבין דמאי הוצרכו לפרש הכי ועיין במהרש"א שנדחק בזה, ואפשר לפרש דסלקא אדעתין לומר כיון דבההיא דמתני' דידן לא אתי דיבור ומבטל דיבור

משום דכמעשה דמי, עשאו חכמים בההיא דשליחות דידה נמי דלא אתי דיבור ומבטל דיבור אע"ג דליכא מעשה כדי שלא נחלוק גבי קידושין בענין זה א"ו משום גזרה הא אטו הא אבל בתרומה אתי דיבור ובטיל דיבור ולא הוי פריך מידי, לזה כתבו דלא מצי לשנויי הכי דכיון דליכא הכא מעשה רק דיבור לא שייך בזה גזרה ולא לא פלוג וק"ל.

דף ס ע"א גמרא אי חזרה הואי דבתרא קידושי כו'. עיין בחידושי הרשב"א במתני' דלעיל שהקשה מסוגיא דהכא על שיטת הירושלמי והרמב"ן ז"ל דמשמע הכא דאי חזרה הוי דנתבטלו קידושי קמא לגמרי ועיי"ש, ולפמ"ש לעיל ליישב שיטת הרמב"ן ז"ל דדוקא בחזרה דידה הוא דיש לחלק בין בא אחר וקידשה ובין חזרה בה היא וכדלעיל, אבל בחזרה דידה כיון דחזר ממעכשו פשיטא דבטלו קידושיו לגמרי מכי קידשה אחר תוך ל', שוב עיינתי בהר"ן ומצאתי שכתב כן ליישב, ובמרומים סהדי שקיימתי ב"ה סברא זו מסברא דנפשאי, עיין לקמן סוף הקונטרס סי' כ"ב וכ"ג מה ששייך לכאן.

סי' כ"ב לדף סא ע"ב גמרא בשלמא לר"מ היינו דכתיב אז תנקה מאלתי כו'. כתבו תוס' תימה מה ענין זה אצל מחלוקת כו', ומה שפירש הקונטרס קשה להבין כו' שיהא מותר בבנות כנען וזה אינו לכן פרי"י כו', ולע"ד נראה ליישב פ'י רש"י ומוכרח הוא בשמעתין והוא דיש להבין למה נקט הש"ס קרא דאז תנקה וגו' דכתיב גבי סיפור של אליעזר ולמה לא מיייתי קרא דאמר אברהם ע"ה לאליעזר, ומהרש"א העיר בזה וכתב משום דבקרא קמא אינו מפורש התנאי כו' אלא דמשמע דהשבועה היתה לשניהם שלא יקח אשה מבנות כנען כ"א ממשפחתו אבל בקרא בתרא מפורש בו תנאי כו' אם לא אל בית אבי תלך דמשמע אם ילך לא תחול השבועה והקשה אפירש"י הא התם הוי מעשה קודם לתנאי עיי"ש מה שתירץ ודבריו דחוקים, ולע"ד אין כונת הש"ס דהתם הוי מעשה דהיינו השבועה ותנאי דהיינו אם לא אל בית אבי וגו' דלא שייך מעשה גבי שבועה שהשביעו לעשות ליקח אשה ממשפחתו ולא מבנות כנען, רק דקושיית הש"ס הוא אר"ח דאית ליה מכלל לאו אתה שומע הן בכל הענינים, א"כ לא היה צריך לומר אז תנקה וגו' וא"כ בקרא קמא נמי אף שלא אמר בלשון תנאי מ"מ כיון שאמר ואשביעך וגו' אשר לא תקח וגו' כי אל ארצי תלך וגו' ושמענין שאם ילך לשם לא תחול השבועה ולמה הוצרך לומר ואם לא תאבה האשה ונקית משבועתי זאת.

ולפעד"נ דמקרא קמא לא הוי מצי להקשות משום דהוצרך לומר ונקית משבועתי זאת, דאי לא אמר הכי יש במשמע שאם לא ירצה האשה ללכת אחר העבד שיוליך את יצחק שמה, וזולת זה חיילי השבועה דהא אמר לו ולקחת אשה לבני משם דמשמע דשבועה היה גם ע"ד שיקח משם אשה, והיה מוכרח או שהיא תלך אחר העבד או שיצחק ילך שמה ואי לא עשה כן עובר אשבועה, והא דפריך ואם לא תאבה האשה ל"ל נ"ל דאמלת האשה פריך ודוק, אבל מסיפור העבד שפיר פריך, דבסיפור העבד לא נזכר ששאל לאברהם אם ישיב בנו שמה, רק סיפר סתם ואומר אל א' [ברהם] אולי לא תלך האשה אחרי ותו לא, ונראה לפרש דבחכמה עשה כן שהשמיט דבר זה מן הסיפור, שהיה ירא אם יאמר שהוא ביקש להשיב יצחק שמה ואברהם מיחה בידו באומרו רק את בני לא תשב שמה, יאמרו אם מד' יצא הדבר נתנו לך את הנערה אך באופן שיצחק ישוב שמה, ולא בענין אחר ולכל הפחות יצטרך ליתן להם ממון רב כדי שיניחו לרבהק ללכת עמו, ובשביל זה השמיט דבר זה מן הסיפור רק אולי לא תלך האשה, וע"ז היה תשובת אברהם אז תנקה מאלתי וגו' ויבינו בזה שאם לא יתנו לו דפטור

משבועה ורשאי ליקח אשה מבנות כנען, ועי"ז לא יסרבו מלהניחה לילך עמו כדי שלא יקח מבנות כנען, והשתא שפיר פריך דלמה הוצרך לכפול התנאי בסיפור המעשה שלפי הבנתם רשאי ליקח מבנות כנען אם לא יתנו לו, הא בלא"ה נמי אמרינן מכלל הן נשמע לאו לר"ה, ובוה א"ש מה שפירש"י ולא קשיא קושיית תוס' ודוק היטב.

דף סב ע"א משנה לאחר שיחלוץ לך יבמך כו'. לפי פשטא דמתני' משמע דאינה מקודשת לגמרי מדקתני לה בהדי אידך ואינה צריכה גט, והיינו כרב בפ' האשה רבה דף צ"ב דאמר אין קידושין תופסין ביבמה, וכ"כ רש"י ז"ל, אבל לשמואל דאמר שם בעניותינו צריכה גט דמספקא ליה בקרא, ע"כ מתני' אתיא כר"ע דאמר אין קידושין תופסין בחייבי לאוין, וכדאמר ריש לקיש שם וסובר ר"ע דאין אדם מקנה דשלב"ל וכדמסקינן לקמן בשמעתין דאי כרבנן דקידושין תופסין בחייבי לאוין חוץ מביבמה כיון דצריכה מיהא גט לא הו"ל למיתני הך דלאחר שיחלוץ לך יבמך בהדי אינך לאחר שאתגיר משום דבהנך א"מ לגמרי ואינה צריכה גט, וא"כ כיון דאיפסקא הלכתא בגמרא שם כשמואל קשה דלא הו"ל לרש"י ז"ל לפרש דהאי תנא קסבר אין קידושין תופסין ביבמה, דמשמע הא בשאר ח"ל ס"ל דתופסין, ואי משום דלית הלכתא כר"ע ומש"ה דחיק לאוקמי כרבנן אע"ג דלא דמי לאינך, הא כמה סתמות הן ביבמות כר"ע ובפ' ר"ג חלץ ועשה מאמר נתן גט ובעל כו' ואמר רב זו דברי ר"ע דאמר אין קידושין תופסין בח"ל, ועוד הא בלא"ה הך מתני' לאו בהלכתא הא לשיטת רש"י בשמעתין דכתב דהלכה כראב"י דאמר אדם מקנה דשלב"ל ועיין מ"ש לקמן, ועוד די"ל דלאו משום דהלכה כר"ע אלא דהתנא נחית לאשמועינן גם אליבא דר"ע דבכה"ג א"מ, ולקמן ס"פ [סוף פירקין] סתם לן דלא כר"ע, ובת"י"ט הרגיש בזה וכתב דכוונת רש"י הוא דאין קידושין תופסין בח"ל עיי"ש, ואין זה במשמע מדבריו וצ"ע.

סי' כ"ג לדף סב ע"א תוס' ד"ה בשלמא כו' וי"ל דאם לא שכב חשוב הן שמה שאנו רוצים שתעשה חשוב הן כו'. והרב הט"ז בהקדמתו ל"ד כתב דיש תימה רבתי בדברי תוס' מגמ' פ' מי שאחזו דף ע"ה אתקין שמואל בגיטא דש"מ אם לא מתי לא יהא גט ואם מתי יהא גט משום דלא מקדים אינש פורענות לנפשיה, מתקיף לה רבא הא כל תנאי מתנאי ב"ג וב"ר ילפינן ובעינן הן קודם ללאו, אלא אמר רבא אם מתי יהא גט ואם לא מתי לא יהא גט ואם מתי יהא גט ע"כ, ולפי דברי תוס' מאי קמותיב רבא הא הך מלתא אם לא מתי כו' הן מיקרי כיון שהוא רוצה שלא ימות, ועוד הקשה הא בתורה לא כתיב האיך יאמר הכהן אלא שאנו דורשים הנקי חנק, ונוכל לומר דבאמת היה אומר אם שכב חנקי תחילה כיון שהוא הן וע"ש.

ולענ"ד דבריו תמוהים דממ"נ לא קשיא תרווייהו או קשיא ראשונה או קשיא שניה עפ"י גמרא דסנהדרין דף ל"ב ע"ב דיני נפשות פותחין לזכות תחלה היכי אמרינן אמר רב יהודה הכי אמרינן מי יימר כדקאמריתו א"ל עולא הא חסמינן להו אלא אמר עולא הכי אמרינן יש לך עדים להזימם א"ל רבה וכי פותחין כו' אלא אמר רבה אמרינן יש לך עדים להכחישן רב כהנא אמר מדברייכם נודכה פלוני, אביי ורבא דאמרי תרווייהו אמרינן ליה אי לא קטלת לא תדחל, רב אשי אמר כל מי שיודע לו זכות יבא וילמד עליו, תניא כוותיה דאביי ורבא רבי אומר אם לא שכב איש אותך ואם לא שטית וגו' מכאן שפותחין בדיני נפשות תחלה לזכות ע"כ, הנה לפי סוגיא מוכח דהכהן אמר תחלה אם לא שכב וגו' כדי לפתוח בזכות תחלה,

וא"כ לא קשיא קושיא שניה של המ"ז, רק דצריך להבין אתוס' גופיה דמאי מקשים הא בעינן הן קודם ללאו, וודאי דלא ילפינן מתנאי ב"ג וב"ר כל דיני תנאי רק היכי דמצינו לקיימם כגון בד"מ או בד"נ דוקא הא דבעינן תנאי כפול ותנאי בדבר א' ומעשה בדבר אחר ותנאי קודם למעשה, אבל הן קודם ללאו לא מצינו למילף מהתם משום דבד"נ בעינן לאו קודם כדי לפתוח בזכות תחלה, וא"כ אין מקום לקושית תוס', וצ"ל דקושית תוס' קאי לאינך אמוראי דאית להו דפותחין בזכות אחר תחלה ולית להו ההיא דרבי, אבל לאב"י ורבא דאמרו דהזכות הוא אי לא קטלת כו' הוצרך הכהן לומר תחלה אם לא שכב וגו' ולא קשיא קושית תוס', ולפ"ז הדרא קושית המ"ז השניה לדוכתיה דמנ"ל לתוס' דלמא הכהן באמת פתח תחלה באם שכב חנקי, ואי משום זכות הא אנן לאינך אמוראי קיימינן דפותחין בזכות אחר, אלא דא"כ לא קשיא קושיא ראשונה מהא דפ' מי שאחזו דהא התם רבא הוא דקא מוטיב אשמואל הא בעינן הן קודם ללאו, ואליביה דרבא אין מקום לקושית תוס' דהכא כמ"ש ולא מוכרח לומר דמה שאנו רוצין חשוב הן ופריך שפיר, ותוס' דהכא הא קאי לאינך אמוראי, וקצת ראייה דלא מצינו דשמואל הדר ביה מכח קושיא זו דבעינן הן קודם, וע"כ היינו משום דשמואל סובר דאם לא מתי חשיב הן כתירוץ תוס', משום דסובר כאינך אמוראי דפ' אחד ד"מ, רק רבא לשיטתו שפיר קמוטיב ודוק כנ"ל.

תוס' ד"ה אין תורמין כו' וקשה דא"כ לדבריו כו' דדריש בספרי ממנו ולא מן המחובר כו'. ואפשר ליישב פירש"י דסובר דהאי ממנו לא אתא רק למעט ולא מן המחובר על התלוש דבהא איירי בספרי ולא משום דמחובר לית ביה חיובא דתרומה רק דגזרת הכתוב הוא, אבל אכתי הוי מצינו למימר דמן התלוש על המחובר תורמין, דהכי משמע והרמותם ממנו כלומר מתלוש הוא דתרימו אבל מיהא אפי' על המחובר, לזה הוצרך להביא מדגנך דמחובר אינו חייב כלל דלאו מדי דמידגן הוא, ומה שהקשו דא"כ גם בתלוש קודם המירווח לא הוי תרומה דנמי לאו מידגן הוא, י"ל דהתם רבי רחמנא מדכתיב מעשר מן המעשר ולא תרומה גדולה ותרומת מעשר ולא משכחת רק בבן לוי שהקדים בשבילים, דאי בכרי חייב בתרומה גדולה דמרבינן מכל תרומת ד', וע"כ בשבילים ומוכח דאיתא בכלל תרומה, אבל במחובר דלאו מידגן הוא אינו חייב כלל כנ"ל ליישב, שוב עיינתי בספרי והכי איתא שם לא מן המחובר על התלוש ולא מן התלוש על המחובר.

דף סג ע"ב גמרא תנן רצו אחד נותן גט ואחד כונס תיובתא דרב. הקשה הרשב"א דמאי קושיא הא רב נמי נאמן ליתן גט קאמר ובגט הותרה לעלמא, ותירץ דהכא לא שייך אין אדם חוטא ולא לו דמימר אמר הא איכא אידך דאמר אני קדשתיה ואסורה לעלמא בשביל אידך ואי להאי דלמא קושטא קאמר עכ"ל, וכ"כ בחידושי הריטב"א, וקשיא לי הא איכא למיחש דלמא אידך משקר כמו שהוא היה משקר וע"י גיטו יכנסנה אידך ודלמא לאו הוא קידשה אלא אחר ושפיר שייך גם בזה אין אדם חוטא ולא לו, מיהו לכאורה יש ליישב קושייתם דהא משמע הא דשני כונס היינו עפ"י דיבורו שאמר שהוא קידשה כבר וא"צ קידושין אחרים, דהא לרב אסי דאמר ברישא נאמן לכנוס ע"כ דל"צ קידושין אחרים וה"ה בסיפא דאל"כ תיקשי גם לר"א, וא"כ שפיר פריך דליכא למימר דמשום גיטא דהאיך דאין אדם חוטא ולא לו א"כ תיבעי קידושין אחרים, אלא דרשב"א כתב דבסיפא צריך קידושין אחרים דלמא קושטא הוא דראשון קידשה עיי"ש וכ"כ הר"ן ועב"י סי' ל"ז, מיהו לכאורה משמע מהא דמשני כיון דאיכא אחר בהדי מירתת ופירש"י ותוס' דאמרינן דאותו שגירשה מתיירא לכונסה ונותן גט, והאי קושטא

אמר משמע דהשני כונסה וא"צ קידושין אחרים וצ"ע, שוב ראיתי בב"ש סי' ל"ז ס"ק מ"ז שהקשה בן עיי"ש.

סי' ל"ז דף סג ע"ב רש"י ד"ה אלא על מנת כו' וע"כ הכי קתני ע"מ שישתוק אבא כו' ואם אמר ע"מ שלא ימחה אבא מת האב כו'. יש לדקדק דהוי מצינן לאוקמי רישא בע"מ שיאמר אין ולא קשיא מסיפא מת האב אמאי מקודשת, כיון דהך בבא מיירי בע"א באומר ע"מ שלא ימחה אבא, ואמאי פירש"י דרישא היינו ע"מ שישתוק, וכן מצאתי בחידושי רשב"א דיש מפרשים הכי ועי"ש, ונראה לתרץ דברי רש"י ע"פ דיש להבין אהא דמקשה לעיל אי ע"מ שיאמר אין אימא סיפא כו' דמרישא הו"ל להקשות אמאי ואם לא רצה האב דהיינו שלא אמר אין אינה מקודשת, דלמא בתר הכי יאמר אין, דכל תנאי שהוא בקום ועשה יכול לקיים התנאי אף אחר ששמע ומחה כמ"ש הרשב"א שם בחידושו וכתב דהכי הוא בתוספתא, ועפ"ד דהו"ל לאקשווי מסיפא דמת הבן אמאי מלמדין אותו שיאמר איני רוצה ומותרת לעלמא דלמא אח"כ יתפיים ויאמר אין, ותירץ דמרישא דמת האב עדיפא ליה לאקשווי עי"ש, וקשיא לי דאכתי מפי הו"ל לאקשווי מרישא דרישא לא רצה האב אמאי אינה מקודשת ומותרת לעלמא, ונראה דמש"ה לא פריך משום דיש לדחוק ולפרש א"מ [אינה מקודשת] בוודאי אלא עומדת בספק משום שמא יאמר האב אין ואסורה לעלמא, אף שיש בזה דוחק מ"מ עדיפא ליה לאקשווי מסיפא דמת האב, מיהו כ"ז לדעת המקשה אבל למסקנא דנוקי רישא בע"מ שיאמר אין וודאי לא ניהא ליה אע"ג דל"ק מסיפא כיון דאכתי צריך לדחוק ולפרש רישא אינה מקודשת וודאי אלא עומדת בספק, מש"ה ניהא לן לפרש רישא ע"מ שישתוק אבא כן נראה לפרש דעת רש"י ז"ל ודוק.

תוס' ד"ה אלא על מנת כו' וא"ת מאחר דמת האב כו'. ולשון הרשב"א בחידושו מת האב ה"ז מקודשת אעפ"י שלא שמע כלל שאין הכוונה שישמע האב ושישתוק, אלא שלא ימחה ויחר עליו עכ"ל, פי' לדבריו ז"ל שכיון שלא שמע ממילא שלא מיחה, ולפי"ז ל"ק קושיית תוס' דאף אם נימא אלו שמע היה מוחה, כיון שתנאי לא היה ע"מ שישמע בוודאי רק שאם שמע ישתוק השתא שמת ששוב לא ישמע מקודשת, אלא דקשה לי אדבריו ז"ל דא"כ מאי פריך לעיל בע"מ שיאמר אין אימא סיפא כו' והא לא אמר אין דלמא איירי בשלא שמע, ומעמא דלא ע"מ שישמע ויאמר אין קאמר רק שכשישמע יאמר אין והשתא דלא שמע מקודשת וצ"ע.

דף טו ע"א רש"י ד"ה דלא מוחזק לן האי גברא כו' ואמר אחוה דמיתנא אנא לאו כל כמיניה כו'. פי' והיינו דקמ"ל, וכלשון זה כתב הרשב"ם פ' י"ג דף קל"ד, והקשה מהרש"א דאכתי פשיטא דלא נאמין להאי אח, דהא גם לדידיה לא נאמין אם אמר בשעת מיתה יש לי אחים דלאו כל כמיניה לאוסרה אכ"ע ולאפקה מחזקה, ועוד מאי קאמר לאו כל כמיניה להאי אח, הא גם אם נאמיניהו הרי גם בעלה נאמן שאמר יש לי בנים עיי"ש, ונראה ליישב דשפיר הוי ס"ד להאמין אח, כיון דגם מדברי הבעל שמעינן דיש לו אחים, מדאמר יש לי בנים ע"כ דה"ק אף דיש לי אחים גם יש לי בנים, דאל"כ מאי נ"מ ביש לו בנים, וה"א להאמין להאי אח ופלגינן דיבוריה כדאמרין בעלמא, ונאמין מה שנראה מדבריו דיש לו אח, ושוב לא יועיל מה שאמר יש לי בנים כיון דהוא ואחר מעידים שיש לו אחים וכתירוץ ב' דתוס' דלקמן, וקמ"ל דלא נאמין להאי אח כלל, ולא מצרפינן עדות הבעל למה שאמר האח, משום דאף דמשמע מדברי הבעל דיש לו אחים, הא אמר דיש לו בנים ודיבוריה אתא לאוקמוה אחזקה קמייתא, והאח בא לאפקה מחזקה ולא כל כמיניה.

דף סה ע"ב גמרא ה"ד אי דאית ליה סהדי ב' מי מצי אמרה ב'. הקשה הרשב"א בחידושי ודלמא איירי דאית לה נמי סהדי לדידה דחבילה שלה הוא ואיירי דלא מסהדי אכוליה מענתא רק אהחבילה דשלה הוא כמו בסהדי דידהו דאל"כ תיבעי הנך גמ שיחרור זה מזה והניח בצ"ע ועיי"ש, ולולי דבריו ז"ל נראה דא"א לאוקמי דאית לה סהדי אהחבילה משום דא"כ האך קתני וגובה כתובתה מן החבילה, דדלמא סהדי דידה קושטא נינהו והחבילה בלא"ה דידה הוא והיינו שנתן לה אחר ע"מ שאין לבעלה רשות בה או בעלה גופא נתן לה כמ"ש הרשב"א שם עיין שם, והכי הו"ל למיתנא החבילה יהא מונח עש"א [עד שיבא אליהו] וגובה כתובתה מתרווייהו בהדדי כיון דעכ"פ עפ"י סהדי דידהו מקודשת בוודאי לחד מינייהו וחייב כתובתה עליהן, והחבילה היא ספק דלמא שלה הוא, אע"כ דלית לה סהדי אהחבילה וממ"נ גובה כתובה מן החבילה דהא סהדי דידהו מעידים על קידושי' ועל החבילה, ופריך שפיר ומי מצי אמרה ב' כפירש"י דלמא יהא המותר מונח עש"א שלה ושלחן דהא לדברי כולו סהדי החבילה לאו דידה הוא, ומ"ש הרשב"א דאיירי הכא בשאין לה נכסים רק החבילה אכתי קשה לייתי גובה כתובתה מהם והחבילה מונח עש"א, ואנא ידענא דכלית להו נכסי שגובה מהחבילה ממ"נ והמותר מונח עש"א ולכ"נ כמ"ש.

וניחא נמי הא דמתמה הרשב"א למה אינה נוטלת שליש החבילה כדין שנים אוחזין במלית וכתובה מן המותר, ולק"מ דגם למאי דמוקמינן לה דאיכא סהדי לכל חד אע"ג דמכחישים זא"ז מ"מ לענין שהחבילה לאו דידה איכא תרי סהדי ואין בדבריה כלום ואין לה בהחבילה רק כתובתה.

רש"י ד"ה ע"א בהכחשה דאיכא חד סהדא דמכחיש ליה ב' דאין האחד בא אלא לשבועה ב'. בתשובות מהר"ם פדוואה סי' ל"ב כתב בשם תה"ד דאין הנוסחא שלפנינו נכונה דמאחר שפירש שהעד מכחיש ליה והאשה אינה מכחישתו איך קאמר שאין ע"א בא אלא לשבועה, אלא דהג' ברש"י ע"א בהכחשה היינו הכחשת האשה אפי' היכא דליכא סהדא אחרינא דמכחיש ליה עיין שם, וכ"כ השפ"כ ב"ד סי' קכ"ז סק"ד ואיני כדאי רק מאחר שהג' שלפנינו בכל הספרים אינו כן נ"ל ליישב דלא מצינו למימר הכא דקאי אהכחשת האשה כיון דלדברי שני העדים מיהת היא אשת איש אע"ג דמכחישין זא"ז, מיהו לענין זה שוין דנתקדשה ואינה פנויה, א"כ אין בדבריה שאמרה שהיא פנויה והן עבדי[ה] כלום, רק מאחר שמכחישין זא"ז אין כאן עדות, דהא א' מהן וודאי שקרא הוא ולא נשאר רק א' ולא קם אלא לשבועה וזה לא שייך הכא אפי' אם היא אינה מכחישתו וכ"ש במכחישתו ודוק.

תוס' ד"ה אמר לו ב' דא"ל העד אכלת חלב והיה לך לידע ב'. פי' דאל"כ לא לא הוי שתיקתו כהודאה דלמא מש"ה שתיק דא"י [דאינו יודע] כמ"ש תוס' לקמן ד"ה נטמא, ובחידושי הרשב"א הקשה אשיטה זו דאי מעמא משום שתיקה כהודאה מאי קאמר נאמן דמשמע משום נאמנותו דעד הוא, ולא הו"ל למימר רק א"ל ע"א אכלת חלב והלה שותק חייב וכן בסמוך גבי מטהרות עיי"ש, ונראה ליישב כיון דלשיטה זו ע"כ איירי שא"ל היה לך לידע או נטמא בפניך דבהא אמרינן שתיקתו כהודאה, ואי לאו דנאמן להעד שהיה לו לידע לא הוי שתיקתו הודאה ומש"ה איצטריך לנאמנותו מה שאמר שהיה לו לידע, וממילא דשתיקתו כהודאה.

חידושי תורה

הרב יעקב אשר פלדמן

והגדת לבנך ביום ההוא - כיצד, ומדוע אין מברכים עליה

בליל פסח מצווים אנו לספר בעניין יציאת מצרים. במאמר שלפנינו ננסה להבין, מהו בדיוק החיוב המוטל עלינו, במה הוא שונה מכל השנה שאנו מצווים לזכור יציאת מצרים, וכן מדוע איננו מברכים על מצווה מיוחדת זו.

א

קושיות על דברי הרמב"ם ואלו הם: א. הרי בכל יום אנו חייבים לספר ביציאת מצרים כמו שנאמר למען תזכור וגו', ודורשים מזה ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות. ב. הרמב"ם כותב, מצווה לספר וכו' שנאמר זכור את היום הזה כמו שנאמר זכור את יום השבת, במה יותר חזק הפסוק זכור את יום השבת לקדשו שהרמב"ם מביאו כראיה, מהפסוק זכור את היום הזה. ג. אם יש לנו את הפסוק והגדת לבנך, שמשם אנו לומדים שבליל ט"ו צריך לספר, מדוע צריך גם את הפסוק זכור את היום הזה.

ומתוך שמדברי הרמב"ם שכתב, מצוות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו, אנו למדים, שהמצווה בליל פסח שונה משאר ימות השנה, כי כל השנה אנו מצווים רק לזכור שיצאנו ממצרים, אולם בליל פסח אנו מצווים גם לספר מה היה במצרים. ואילו היה לנו רק את הפסוק זכור את היום הזה, היינו מבינים שזה כמו בכל יום שצריך להזכיר יציאת מצרים, כפי שכתוב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, לכן מביא את הפסוק זכור את יום השבת לקדשו, שהגמרא (פסחים ק"ו.) דורשת על זה קדשהו בכניסתו וביציאתו, והרמב"ם בספר המצוות (מ"ע קנ"ה) כותב, שציונו לקדש השבת ולומר דברים בכניסתו וביציאתו,

ברמב"ם פ"ז מהלכות חמץ ומצה הל"א כתב: מצות עשה של תורה, לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמישה עשר בניסן. שנאמר (שמות י"ג) זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, כמו שנאמר (שם כ') זכור את יום השבת לקדשו. ומנין שבליל חמישה עשר, תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך.

ובהמשך מביא הרמב"ם כמה דברים נחוצים כיצד נקיים המצווה. בהלכה ג' הוא כותב "וצריך לעשות שינוי כדי שיראו הבנים וישאלו מה נשתנה וכו', עד שישב להם ויאמר להם כך וכך אירע כך וכך היה". ובהלכה ד' כתב "וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. כיצד, מתחיל ומספר שבתחילה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וכו', ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו ולעבודתו וכו', וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכו', ומסיים בניסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותינו". ובהלכה ה' כתב "כל מי שלא אמר שלושה דברים אלו וכו', ודברים אלו כולם הן הנקראים הגדה".

בדגל יהודה בליקוטים, מביא בשם ספר מקראי קודש מהגר"ח אבולעפיא ז"ל כמה

נזכיר בהם יצי"מ וקידוש היום ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו.

והכוונה בדבריו היא, שכמו שבשבת אין די שיזכור את השבת על ידי שיאמר היום יום שבת קדש, אלא שמחויב לומר ענינו של השבת מהי מעלתו והבדלו משאר הימים, כך גם כן בליל הפסח, לא מספיק לומר היום יצאנו ממצרים, אלא שצריך להרחיב ולספר בעניינו של יציאת מצרים, והאותות והמופתים שנעשו לאבותינו במצרים. ואילו מה שאנו מזכירין יציאת מצרים בכל יום, זה אנו לומדים מהפסוק למען תזכור וגו'. שזה זכירה בעלמא. ודי במה שאנו מזכירים בפרשת ציצית.

והכוונה בדבריו היא, שכמו שבשבת אין די שיזכור את השבת על ידי שיאמר היום יום שבת קדש, אלא שמחויב לומר ענינו של השבת מהי מעלתו והבדלו משאר הימים, כך גם כן בליל הפסח, לא מספיק לומר היום יצאנו ממצרים, אלא שצריך להרחיב ולספר בעניינו של יציאת מצרים, והאותות והמופתים שנעשו לאבותינו במצרים. ואילו מה שאנו מזכירין יציאת מצרים בכל יום, זה אנו לומדים מהפסוק למען תזכור וגו'. שזה זכירה בעלמא. ודי במה שאנו מזכירים בפרשת ציצית.

ואחרי שאנו מבינים שהמצווה היא לספר בניסים ונפלאות, אומר לנו הרמב"ם אימתי היא מצוה זו בליל חמישה עשר. ומביא הפסוק והגדת לבנו ביום ההוא לאמור בעבור זה, להוכיח לנו, שהזמן של המצווה של סיפור הניסים והנפלאות שהיו במצרים הוא בליל ט"ו, שאז מצה ומרור מונחים לפניך.

וכיצד אנו יכולים לעשות זאת, ננסה לתאר לעצמינו, אילו היינו פוגשים אדם שיצא ממדינה שמאד קשה לצאת משם, ויאמר לנו שלפני עשר שנים הצליח לצאת, אנו נשאל אותו מספר שאלות על העבר, וכיצד הסתדר ונסיים את השיחה. אולם אם נפגוש אדם שיצא משם רק לפני שבועיים, אנו נשאל ונתעניין אצלו הרבה יותר מה היה שם, מה עשו לו, כיצד היה שם בשבתות וחגים, ועוד כהנה וכהנה שאלות על כל מה שעבר עליו ודרך הצלתו.

ובאופן זה אנו ממש, אנו צריכים לספר בליל הפסח, לא נתייחס לזה כדבר שקרה לפני הרבה שנים, אלא כאילו עכשיו זה קרה. ואז נאריך בניסים והנפלאות שהיה שם, וכל ההשתלשלות של מתחיל בגנות ומסיים בשבח, וטעמי המצוות, ובדרך שאלה ותשובה, ונרבה בסיפור הדברים כי הרי אנו בעצמינו יצאנו ממצרים וזה לא דבר ישן.

ואחרי שאנו מבינים שהמצווה היא לספר בניסים ונפלאות, אומר לנו הרמב"ם אימתי היא מצוה זו בליל חמישה עשר. ומביא הפסוק והגדת לבנו ביום ההוא לאמור בעבור זה, להוכיח לנו, שהזמן של המצווה של סיפור הניסים והנפלאות שהיו במצרים הוא בליל ט"ו, שאז מצה ומרור מונחים לפניך.

וכיצד אנו יכולים לעשות זאת, ננסה לתאר לעצמינו, אילו היינו פוגשים אדם שיצא ממדינה שמאד קשה לצאת משם, ויאמר לנו שלפני עשר שנים הצליח לצאת, אנו נשאל אותו מספר שאלות על העבר, וכיצד הסתדר ונסיים את השיחה. אולם אם נפגוש אדם שיצא משם רק לפני שבועיים, אנו נשאל ונתעניין אצלו הרבה יותר מה היה שם, מה עשו לו, כיצד היה שם בשבתות וחגים, ועוד כהנה וכהנה שאלות על כל מה שעבר עליו ודרך הצלתו.

וכיצד אנו יכולים לעשות זאת, ננסה לתאר לעצמינו, אילו היינו פוגשים אדם שיצא ממדינה שמאד קשה לצאת משם, ויאמר לנו שלפני עשר שנים הצליח לצאת, אנו נשאל אותו מספר שאלות על העבר, וכיצד הסתדר ונסיים את השיחה. אולם אם נפגוש אדם שיצא משם רק לפני שבועיים, אנו נשאל ונתעניין אצלו הרבה יותר מה היה שם, מה עשו לו, כיצד היה שם בשבתות וחגים, ועוד כהנה וכהנה שאלות על כל מה שעבר עליו ודרך הצלתו.

וכיצד אנו יכולים לעשות זאת, ננסה לתאר לעצמינו, אילו היינו פוגשים אדם שיצא ממדינה שמאד קשה לצאת משם, ויאמר לנו שלפני עשר שנים הצליח לצאת, אנו נשאל אותו מספר שאלות על העבר, וכיצד הסתדר ונסיים את השיחה. אולם אם נפגוש אדם שיצא משם רק לפני שבועיים, אנו נשאל ונתעניין אצלו הרבה יותר מה היה שם, מה עשו לו, כיצד היה שם בשבתות וחגים, ועוד כהנה וכהנה שאלות על כל מה שעבר עליו ודרך הצלתו.

ב

בעמק ברכה בסדר הגדה, מביא בשם הגר"ח זצ"ל שלושה הבדלים, בין הזכירה שבכל יום לסיפור של ליל ט"ו. הבדל ראשון, שבכל השנה מספיק שיזכור בעצמו ואילו בליל פסח צריך לספר לאחר וע"י

אעשה לכם דברים, כדי שתדעו שאני הוא זה שהוציא אתכם ולא מישהו אחר.

מה הם הדברים שעל ידם בני יידעו שאכן הקב"ה הוציא אותם ממצרים, כותב לנו הצל"ח (שם) וע"פ זה נלע"ד, דלמסקנה וכו', שפירושו הוא כד מפיקנא לכו עבדינא לכו וכו', דהרי האי עבדינא לכו מילתא היינו, שיוציאם ביד רמה ובאותות ובמופתים, שיכירו הכל כי יד ה' עשתה זאת.

החתם סופר בפרשת וארא (שמות ו') מבאר באופן שונה, וכך הוא כותב שם: ולקחתי אתכם לי לעם וגו', ואחז"ל כד מפיקנא לכו עבדינא לכו מילתא כי היכא דידעיתו דאנא הוא דאפיקת יתכון ממצרים. ונראה, דהיינו ירידת המן שעל ידו ידעו כי ה' הוא שהוציא אותם מארץ מצרים, כדכתיב (שמות ט"ז) וידעתם כי ה' הוציא אתכם מארץ מצרים.

ביאור נוסף לדברי חז"ל מצאנו בדברי הכתב סופר, שכתב בפרשת וארא (ד"ה וידעתם), בש"ס ברכות (לח). אמרו חז"ל, עבדינא לכו מילתא ובה תדעו כי אני ה' אפיקת יתכון ממצרים. ונ"ל, כי לא היו רוצים להאמין אחר כל האותות, כי סברו שמהם מדעתו הוציאם יען ידעו בנפשם כי מעשיהם רעים וחטאים, ולכן תלו הכל במשה וכו', והייתי לכם לאלוקים היינו מתן תורה, למען תדעו אז תדעו כי ה' המוציא, וממני היה הדבר ולא ממה, כי תבינו שהוציא אתכם בזכות התורה, והן דברי חז"ל עבדינא לנו מילתא דתדעון דאנא אפיקת יתכון ממצרים, והבינו על לשעבר ואתי שפיר.

ומתבאר לנו בדברי הגמרא, שבתחילה כשיצאו בני ממצרים לא ידעו שהקב"ה הוציאם, ורק אחר שראו את "היד הרמה והאותות והמופתים" כדברי הצל"ח, או "ירידת המן" כדברי החת"ס, או "מתן תורה" כדברי הכתב סופר, אז נתברר להם למפרע שהקב"ה הוציאם ממצרים ולא משה רבינו.

ג

עתה נבוא לבאר מדוע אין מברכים על סיפור יציאת מצרים.

הנה בדרשות חתם סופר לפסח (דרוש י"ז) כתב, מה שהקשו הראשונים (אבודרהם ואורחות חיים להרא"ש מלוניל ועוד) למה לא תקנו ברכה שציוונו לספר ביציאת מצרים, ויש מתרצין שנכלל בברכה דאשר גאלנו. ואינו מובן לכאורה, דלמה אין מברכין עובר לעשייתו קודם שמתחילין לספר ההגדה, וי"ל, דאיתא בפרק ערבי פסחים (קט"ז) מתחיל בגנות ומסיים בשבח, עבדים היינו, מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו וכו'. והנה, כמו שחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים (פסחים שם), כמו כן חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא היה מעובדי ע"ז ועכשיו קרבו המקום לעבודתו, וכמו שמצינו אצל גר שמברך רק אחר הטבילה, כי מקודם אינו יכול לומר וציוונו, כן גם אצלנו אינו יכול לומר וציוונו כי הוא עדיין בבחינה כאילו היה עובד ע"ז, אבל לאחר הסיפור שיכול לומר וציוונו, אז הוא נכלל בברכה אשר גאלנו, ע"כ.

עוד נראה לי לתרץ, ע"פ דברי הגמרא (ברכות לח.) ששם כתוב, ת"ר מה הוא אומר המוציא לחם מן הארץ, רבי נחמיה אומר מוציא לחם מן הארץ. אמר רבא וכו', כי פליגי בהמוציא, רבנן סברי המוציא דאפיק משמע דכתיב (דברים ח') המוציא לך מים, ור' נחמיה סבר המוציא דמפיק משמע שנאמר (שמות ו') המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים. ורבנן [כיצד יסבירו את הפסוק המוציא אתכם], ההוא הכי קאמר להו קוב"ה לישראל, כד מפיקנא לכו עבדינא לכו מילתא, כי היכי דידעיתו דאנא הוא דאפיקת יתכון, דכתיב וידעתם וגו' המוציא אתכם.

וביאור הדברים, שרבנן לומדים שהקב"ה אמר לישראל, אמנם עכשיו אין אתם יודעים מי מוציא אתכם, אולם כשאוציא אתכם

ה' אלוֹקֵיכֶם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סְבִלּוֹת מִצְרַיִם, וְאֵל אֵיךְ שִׁיחַ לְבָרֵךְ קוֹדֶם הַבִּירוֹר, אֲבָל לֵאחֹר שְׂמֹזְכִירִים אֶת הָאוֹתוֹת וְהַמוֹפְתִים וִירִידַת הַמָּן וּמִתֵּן תּוֹרָה, שֶׁאִזְכָּר מִתְבָּרָר לָנוּ שֶׁאֵין הַקִּבְ"ה בַּעֲצָמוֹ הוֹצִיאָנוּ מִמִּצְרַיִם, וְנִתְקִיִּים בְּנוֹ הַפֶּסֶק וִידַעְתָּם, אִזְכָּר שִׁיחַ לְבָרֵךְ עַל זֶה. וְלִכְּנֵן, מְבָרְכִים אֶת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר גָּאֵלָנוּ אֲשֶׁר בּוֹ נִכְלָל גַּם מִצְוֹת הַסִּיפּוֹר, רַק בְּסוֹף הַהִגָּדָה וְלֹא בְּתַחֲלִילָהּ.

ד

הַיּוֹצֵא מִדְּבָרֵינוּ

א. הַהִבְדֵּל בֵּין כָּל יְמֵי הַשָּׁנָה לְלֵיל פֶּסַח הוּא, שֶׁבְּכָל יְמֵי הַשָּׁנָה אֵין מִצְוֹת רַק לְזִכּוֹר שֶׁיֵּצְאוּ מִמִּצְרַיִם, וְבְּלֵיל פֶּסַח צָרִיךְ לְסַפֵּר דֶּרֶךְ שְׂאֵלָה וְתִשְׁבּוּבָה, צָרִיךְ לְסַפֵּר אֶת הַהִשְׁתַּלְשָׁלוֹת הַדְּבָרִים, וְכֵן צָרִיךְ לְסַפֵּר טַעֲמֵי הַמִּצְוֹת.

ב. בְּלֵיל הַפֶּסַח צָרִיךְ לְהִרְאוֹת אֶת עֲצָמוֹ כְּאִילוֹ הוּא בַּעֲצָמוֹ יֵצֵא כַּעַת מִמִּצְרַיִם, וְצָרִיךְ לַעֲשׂוֹת זֹאת, ע"י שִׁדְמָה בְּנַפְשׁוֹ שֶׁפּוֹגֵשׁ אֶת שִׁיחַ עֲכָשִׁי מִמְּקוֹם סְגוּר שֶׁהִדְרִיךְ לְשִׂאֵל אוֹתוֹ הַרְבֵּה שְׂאֵלוֹת, וְלֹא כְּאִם שִׁיחַ לִפְנֵי הַרְבֵּה זְמַן שֶׁאִזְכָּר מִסְתַּפְקִים בְּמִסְפַּר שְׂאֵלוֹת קְצֵרוֹת.

ג. הַבְּרָכָה עַל מִצְוֹת סִיפּוֹר יֵצִיא מִצְרַיִם נִכְלָלָה בְּבְרָכָה אֲשֶׁר גָּאֵלָנוּ. וּמְבָרְכִים אוֹתָהּ רַק בְּסוֹף הַהִגָּדָה, כִּיִּן שֶׁבְּתַחֲלִילָה אֵין כְּעוֹבְדֵי ע"ז וְאֵין חֲתוּמֵי הַתְּגִיירָנוּ, אוֹ שֶׁבְּתַחֲלִילָה עֲדִיִּין אֵינָנוּ יוֹדְעִים שֶׁהַקִּבְ"ה הוֹצִיאָנוּ, וְרַק לֵאחֹר שְׂמֹזְכִירִים אֶת הַנִּסִּים וּמִתֵּן תּוֹרָה וְהַמָּן נִתְבָּרָר לָנוּ דְּבַר זֶה.

וְיַעֲזִירָנוּ הַקִּבְ"ה, שִׁתְּקִיִּים בְּנוֹ בְּקִרְבּוֹ הַכְּתוּב (מִיכָה ז) כִּימֵי צִאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲרָאנוּ נִפְלְאוֹת, וְנִזְכָּה לֵאכּוֹל מִן הַזֹּבָחִים וּמִן הַפֶּסַחִים בְּבִיאַת גּוֹאֲלֵנוּ צַדִּיק בְּב"א.

★ ★ ★

הרב אברהם אלימלך לעדערייך

מקור הדין הפקר לעניים אינו הפקר - והנפ"מ בין המקורות

ריש לקיש, על אף דבעלמא אמרינן ר' יוחנן וריש לקיש הלכה כר' יוחנן, הכא מפורש בתלמודא דידן דהלכתא כריש לקיש, דאיתא שם דר' ישמעאל ב"ר יוסי הפקיר משוי של עצים לכולי עלמא חוץ ל"ההוא גברא" שהיה בעל העצים וקנאם ממנו, ופריך בגמ' וכהאי גוונא מי הוא הפקר, והא תנן הפקר לעניים אינו הפקר עד שיפקיר גם לעשירים ע"כ, ולדברי ר' יוחנן כיון שאינו דומה לפאה שהרי לא חילק בהפקרו בין עניים לעשירים שפיר הוי הפקר, וע"כ הלכתא כוותיה דריש לקיש בהא.

והנה באמת כבר קדמו השיטה מקובצת בב"מ שם בשם תוס' שאנ"ץ שכתב ממש כדברי הנוב"י, וכן משמע במאירי שם. וכן נראה דעת הסמ"ע בסימן רע"ג ס"ק ה' שהעתיק רק טעמו של ריש לקיש.

[ג] אמנם עיין ערוך השלחן חו"מ סימן רע"ג סעיף ה' בסוגריים שיש להוכיח מתוס' גיטין דף מז. דגם הכא הלכה כר"י, דאיתא שם ישראל שהניח לקט שכחה ופאה, אם לקחו עכו"ם ומכרו לישראל חייבין במעשר, משום דנהי דהפקירו לישראל - לעכו"ם מי הפקיר, והקשו שם תוס' שר' יוחנן ס"ל בירושלמי הפקר לישראל ולא לעכו"ם הוי הפקר א"כ למה פטור ממעשר, ומשני דהני מילי אם זכו ישראל בהם אבל אם זכה עכו"ם ודאי אינו הפקר. עכ"פ מדהקשו תוס' מר"י אלמא הלכתא כוותיה.

ועל ראיות הנוב"י מסוגיא דב"מ הנ"ל, דחה הערוך השלחן מהר"ש בפאה שם, שאין כוונת הגמרא שהלכה כן, אלא שיש להקשות מר' ישמעאל בר"י על ריש לקיש, וכלשונו "והיה דפ' אלו מציאות (ל ע"ב)

[א] פרק ו' דמס' פאה משנה א' שנינו: ב"ש אומרים הפקר לעניים הפקר וב"ה אומרים אינו הפקר עד שיפקיר גם לעשירים, ובירושלמי שם נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש מהו מקורם של ב"ה, ריש לקיש יליף לה מדכתיב גבי שמיטה "והשביעית תשמטנה ונטשתה" (שמות כג יא), די היה לכתוב תשמטנה, מה ת"ל ונטשתה, יש לך נטישה אחרת כזו, מה זו בין לעניים בין לעשירים אף הפקר בין לעניים בין לעשירים. ור' יוחנן יליף לה מדכתיב גבי פאה "לעני ולגר תעזוב אותם" (ויקרא כג כב), אותם בא למעט זו בעניים ולא לעשירים מש"כ הפקר בין לעניים בין לעשירים.

ומוסיף שם הירושלמי הפקר לבהמה ולא לאדם א"נ לגויים ולא לישראל א"נ לעשירים ולא לעניים, בין לר' יוחנן ובין לריש לקיש אינו הפקר, לריש לקיש משום שצריך להיות הפקר לכל דומיא דשביעית, ולר' יוחנן ילפינן מפאה, שכדי שיחול הפקר צריך להיות שאינו מוגבל לעניים בלבד, כ"ש שאינו יכול להיות מוגבל לבהמה או לנכרים או לעשירים, [עיין פירוש הגר"ח"ק שם].

והנפ"מ בין ר' יוחנן לריש לקיש הוא בהפקר לאדם ולא לבהמה, א"נ לישראל ולא לעכו"ם, א"נ לעניי אותה עיר ולא לעניי עיר אחרת¹, שלר' יוחנן הפקרו הפקר כיון שלדעתו ילפינן מפאה ודי שלא יהיה ההפקר לעניים לבד, אבל לריש לקיש אין הפקרו הפקר, כיון שיליף משמיטה ושם הוא הפקר לכל².

הלכה כר' יוחנן או כריש לקיש

[ב] והנה בנוב"י (אה"ע קמא נ"ט) הוכיח מסתמא דגמרא בב"מ דף ל: שהלכה כדברי

1 עיין במפרשים שאין הכוונה עניי עיר דוקא שזה לא גרע מלעניים ולא לעשירים, אלא הכוונה בני עיר ולא בני עיר אחרת.
2 אפילו לעכו"ם עיין חזו"א שביעית י"ד ד' שהאריך בזה אם ההפקר של שמיטה חל גם לגבי עכו"ם.

יוחנן ככלל בכל הש"ס, וכן נראה מתוס' הרא"ש שם, וכן נקט הטורי אבן בר"ה כנוכח, אבל להרמב"ם הלכתא כריש לקיש בהא, וכן נראה מהשטמ"ק שם בשם תוס' שאנץ⁴, וכן הוכיח הנוב"י מסוגית הגמרא ב"מ דף ל: וכן פסק הערוך השלחן, וכן נראה דעת הסמ"ע בסימן רע"ג סק"ה.

היסוד שאין הפקר חל גם לגבי איסור לא תגזול

ה] ויש לתמוה נהי שנחלקו ר"י וריש לקיש גבי הפקר לפטור מן המעשר, ובזה שפיר שייך לדון באיזה הפקר התירה תורה, אבל בסוגיא בב"מ הפקיר ר' ישמעאל ברכי יוסי רק כדי שלא יקחו עוברי דרכים ויעברו על איסור גזל, כמבואר בתוס' שם ובכל הראשונים, וא"כ כל שאינו מקפיד וגילה דעתו בזה ליתא איסור לא תגזול, ומה איכפת לי שאין ההפקר חל בשם וחלות, ומאי פריך וכהאי גוונא מי הוי הפקר.

ועיין פנ"י שם דהתם עדיין לא אתא לידו של ר' ישמעאל, וא"כ אם הוא מוחל בליבו חוזר הוא לידיו של ההוא גברא, ולכן דוקא בדין הפקר עושה מעשה בעלות, ויהני להוציא מרשותו של המוכר, ובהפקירו מבטל החשש שיקחו עברי דרכים ויעברו על לא תגזול.

נמצא שאין הנידון בחלות הפקר אלא לענין מעשר, א"נ בגוונא דלא אתא לידו של הקונה, אבל בכל התורה מהני להפקיר רק למקצת אנשים, דאף אי אין על זה דין הפקר מ"מ הוא מוחל ואינו מקפיד על מי שיקחנו, ומהאי טעמא אפשר לקחתו. וע"ע שו"ת מהר"ם שיק סימן רצ"ה.

קושיית רעק"א על דברי השו"ע לענין בשביתת בהמתו

ו] איתא באו"ח סימן רמ"ו סעיף ג' "אסור להשכיר או להשאיל בהמתו לאינו

דמשמע מעובדא דר' ישמעאל בר' יוסי דאפי' הפקירה לכולי עלמא חוץ מחד גברא לא הוי הפקר, התם רוצה ליישב דלא תיקשי לריש לקיש מילתיה דרבי ישמעאל בר' יוסי" ע"כ. ובאמת המעיין בכל דברי הר"ש יראה שדעתו לפסוק כר' יוחנן. וע"ע בטורי אבן ראש השנה טו. שפסק הלכה כר' יוחנן.

ומ"מ מסיק הערוך השלחן שיש להוכיח מדברי הרמב"ם שהלכה כריש לקיש, מדלא הביא בשם מקום שמותר להפקיר רק לישראל ולא לעכו"ם וכדומה. עיי"ש

ד] אבל בתוס' הרא"ש שם הביא דברי הירושלמי כאילו אין סתירה מדברי ר' יוחנן להסוגיא שם, ואולי הטעם שאפילו לר' יוחנן הפקר לכל אחד חוץ מפלוני אינו הפקר, כמו מפקיר לעשירים ולא לעניים, שאינו הפקר כמבואר בירושלמי, והיינו שיסוד החילוק שיש בין "לעשירים ולא לעניים" שמבואר בירושלמי שאינו הפקר, להפקר של "עניי עירי ולא לעניי עיר אחרת" שמבואר שם דמהני, הוא שא"א לשלול מקצת בני אדם בהפקירו, אבל אפשר להפקיר רק לקבוצה מסוימת³, ולכן בהפקר לעניי עירי, ההפקר הוא לבני עירו, וכן לישראל ולא לעכו"ם אינו שולל רק מפקיר לבני עמו, מש"כ כשאומר לעשירים ולא לעניים הוא שולל העניים מתוך הפקירו, וכן לעכו"ם ולא לישראל הרי הפקירו לכל עולם רק שולל ישראל עמו, ולכן בדברי הגמרא הנ"ל כיון ששולל ומשאיר בהפקירו, אינו הפקר אפילו לר' יוחנן, [ונראה שזהו כוונת הערוך השלחן שם, שאחר שהביא ראית הנוב"י מסוגיא בב"מ, כתב: ובלאו הכי נראה שאין ראי' משם] ועדיין צ"ע. וא"כ אין מדברי הגמרא ראי' שהלכה כריש לקיש, וחוזר הכלל ר' יוחנן וריש לקיש הלכה כר' יוחנן.

נמצינו למידים שנחלקו גדולי הראשונים הלכה כדברי מי, לתוס' והר"ש הלכה כר'

3 כעין סברת הנוב"י יו"ד סימן קנ"ד הובאו דבריו בפתחי תשובה חו"מ רע"ג ס"ק א', וכעין זה איתא נמי בפנ"י גיטין דף לח. בתוס' ד"ה המפקיר, ובעטרת חכמים [להגאון הברוך טעם] ד"ה ובאופן.

4 וצ"ע שהר"ש עצמו סותר עצמו בזה.

מציצא הנ"ל שאינו מועיל, שאם מהני למה לא הפקיר ר' ישמעאל ברבי יוסי גם בכהאי גוונא, ע"מ מנת שלא יזכה בו אותו הוא גברא, וצריך ביאור למה.

ואין לומר שאין מאותו סוגיא ראי' כ"כ, ששם ר' ישמעאל ברבי יוסי לא רצה שיקחו עובדי דרכים ויעברו על איסור גזל, ולכן חשש נמי שההוא יזכה בו ויפקיע ההפקר, וחזר החשש שיכשלו עובדי דרכים באיסור גזל, זה אינו דעיין תוס' גיטין דף פג. ד"ה ועמדה שבע"מ שלא תנשאי לפלוני אם נישאת עמו אינו קידושין ואין הגט בטל, וא"כ ה"ה הכא אם יזכה ההוא אין זיכויו זיכוי וההפקר לא בטל.⁵ וחזרה ראיית הגמרא לדוכתא.

וכן לכאורה יש להוכיח מדברי רעק"א הנ"ל, שגם שם אפשר להפקיר הבהמה ע"מ שלא יזכה בו אותו עכו"ם, ומסתבר שבזה לא שייך לומר חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו, כיון שאם יקנה שוב יפקע ההפקר ואינו יכול לזכות, ולא שייך חצירו של אדם קונה לו בזה. ומזה שהשאיר רעק"א דין השו"ע בצ"ע מוכח לכאורה שאינו מועיל, אלא שטעמא לא ידענא למה לא יהני.

[ח] שוב ראיתי כמה אחרונים שהוכיחו כן מסוגיא הנ"ל, וכתבו טעמים שונים למה לא יהני תנאי, והנני להביא דבריהם בקיצור, השואל בתשובות חסד לאברהם [תאומים] חלק א' חו"מ סימן מ"ז כתב שלא מהני תנאי כיון דליתא בשליחות, וכל דבר דליתא בשליחות ליתא בתנאי, והחסד לאברהם שם דחה דבריו מהגהות אשרי פ"ב דפסחים שכתב להדיה שמהני תנאי בהפקר, והטעם כמו שכתב הרמב"ן בב"ב שהכלל דכל מילתא דליתא בשליחות וכו' הוא רק במעשה, אבל בדיבור כמו נדר ושבועה

יהודי כדי שיעשה בה מלאכה בשבת, שאדם מצווה על שביתת בהמתו ואם השאילה או השכירה לאינו יהודי, והתנה עמו להחזירה לו קודם השבת ועיכבה בשבת, יפקירנה בינו לבין עצמו קודם השבת, או יאמר בהמתו קנויה לעכו"ם". והקשה רעק"א כיון שהפקירו ישראל, חצירו של העכו"ם קונה לו שלא מדעתו, וא"כ כשבא הגוי להחזיר הבהמה, אסור יהיה לישראל לקחתו, משום גזל עכו"ם, כיון שאין העכו"ם מחזיר בתורת מתנה אלא בתורת החזרת פיקדון.

ואם הלכה כר' יוחנן ואפשר להפקיר רק לישראל, יש למצוא פתרון פשוט לקושיית רעק"א, ע"י שיפקיר הישראל רק לישראל ולא לעכו"ם⁵, ולכן אין העכו"ם קונה. והיה מקום לומר שיש להוכיח מדברי רעק"א הנ"ל דס"ל הלכתא כריש לקיש כדברי הנוב"י.

אמנם נראה שזה אינו, ואפילו אם הלכה כריש לקיש א"א להפקיע האיסור שביתת בהמתו ע"י שיפקיר רק לישראל, שהדין שהפקר מוציא מידי איסור שביתת בהמתו הוא שהבהמה יצאה מבעלותו של ישראל לגמרי, ולכן אם נשאר אצלו הך זיקה שאין עכו"ם יכול לזכות בו, עדיין הוא הבעלים במקצת על הבהמה, ויש עליו חיוב ואיסור של שביתת בהמתו. ומחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש הוא בהפקר להפקיע מעשר, שהפטור הוא מצד יש ללוי חלק ונחלה, ולא מצד היות הפירות בלי בעלים, ולכן אפילו אם נשאר במקצת הבעלים כל שיש ללוי חלק ונחלה יש לפטרו.

אם שייך הפקר

על מנת שלא יזכה פלוני

[ז] יש לדון אם שייך הפקר ע"מ שלא יזכה פלוני, ולכאורה יש להוכיח מסוגיא בבא

5 כל זה כתבנו ע"פ הבנת רוב אחרונים [עיין נוב"י שם ור"ש שם ותורת הזרעים פאה שם וערוך השלחן הנ"ל וטורי אבן הנ"ל] שלר' יוחנן אם הפקיר לישראל ולא לעכו"ם הוי הפקר רק לישראל ולא לעכו"ם, אמנם דעת הגר"ח בחידושי הש"ס פאה שאפילו אם הפקירו לישראל יכול עכו"ם לזכות בו, וחידושו של ר' יוחנן הוא רק שההפקר חל, וכשתדקק בכל הדברים שהובאו כאן תלמד שחלקו עליו רוב אחרונים ואכ"מ.

6 שוב ראיתי כעין ישוב הנזכר בדברי יציב חו"מ סימן ס"א וצ"ע מתוס' הנ"ל.

בשלילת הזכות שההוא יזכה, יש לומר שנהפך לשוור, וצ"ב בזה].

יא] באולם המשפט סימן ס"א סעיף ב' כתב דכל הפקר אין בו חיסרון מצד ברירה, כמו שכתב הקצות החושן שכל דבר שמוכרח להתברר אם יהיה או לא לכו"ע יש ברירה, לכן כל הפקר לא צריך ברירה אלא אם יזכה או לא וזה הרי מוכרח להתברר, משא"כ הכא אם יזכה בו ההוא יתברר שלא היה הפקר, אין הברירה מוכרח להיות, בזה אין ברירה למ"ד אין ברירה, והכי קי"ל בדאורייתא.

יב] עוד יש לומר דהכא לא מהני תנאי, כיון דלפינן משמיטה ושם אפילו אם תנאי אינו יכול להפקיר, אלא שדוחק לומר כן, כיון שס"ס הפקיר להכל, ולא נשאר לו שום כוח בעלות, ואין שום חיסרון בעצם ההפקר [אם לא מטעמים הנזכרים], והאם נלמד משביעית גם שרק בשנה שביעית יכול להפקיר.¹⁰

יג] שוב ראיתי בקובץ שיעורים ב"ב אות תנ"א שנקט כדבר פשוט שהפקר מהני אפילו בתנאי ע"מ שלא יזכה פלוני. ואולי ס"ל כדברי החסד לאברהם, ולכן רק למאן דס"ל אין ההפקר חל עד דאתא לידו של הזוכה שיין דבריו, ולכן לא עשה כן ר' ישמעאל ברבי יוסי, אבל לדין מהני, ועדיין צ"ע בזה.

מהני אע"פ דליתא בשליחות, וכן ה"ה הפקר היות והוא דיבור שפיר מהני לעשות בו תנאי אע"פ דליתא בשליחות. וכעין זה איתא במגן האלף או"ח סימן תמ"ח ד"ה ואם הפקיר, ובזרע אברהם סימן מ"ג אות ד'.

ט] החסד לאברהם עצמו כתב טעם אחר, כיון שהפקר יוצא מרשותו רק אחר שהשני קונה בו,⁷ הו"ל כתנאי ומעשה בדבר אחד, והו"ל כמו שוור, בשלמא גבי גט כיון שהגט הוא להוציא ברשות בעלה, שיין תנאי ע"מ שלא תנשאי לפלוני, כיון שאין הוא סתירה לעצם הגט שחל מיד ויוצא מרשות בעלה מיד, מש"כ הכא אין ההפקר חל עד שיזכה מי שהוא וכיון שההוא לא יכול לזכות הו"ל שוור בההפקר.⁸

ואולי יש להוסיף דאפילו אם ההפקר חל מיד, מ"מ זה שהוא לא יכול לזכות סותר עיקר הדין הפקר.⁹ [אלא שיש להעיר דעדיין היה לו לר' ישמעאל ברבי יוסי להתנות ע"מ שלא יכניס אותו לביתו, וודאי אין מזה סתירה לעיקר הדין הפקר, ותנאיו תנאי והוסר החשש שהוא יקחנו].

י] במהר"ם שיק או"ח סימן קצ"ה ביאר דבגט שמתנה אם אשתו ע"מ שלא תבעלי לפלוני, התנאי הוא עם האשה, משא"כ הכא ההפקר הוא לכולי עלמא וא"א להתנות עם כולם, וע"כ שוור הוא. [אבל תנאי אחר מועיל כמבואר בהגהות אשרי הנ"ל, ורק



7 לר' יוסי ומסתמא ר' ישמעאל ברבי יוסי אית ליה כאביו.
8 ולדבריו אין להוכיח מאותו סוגיא להלכה, כיון שר' ישמעאל ברבי יוסי אית ליה כאביו, שהפקר חל רק אחרי שההוא זוכה, אבל לדין שהפקר חל מיד אין לנו מקור שאין הפקר חל בתנאי שלא יזכה פלוני, וא"כ שוב יש להקשות על רעק"א הנ"ל למה לא יכול הישראל להפקירו ע"מ שלא יזכה הגוי.
9 לא מבעי לדעת הרמב"ם שהפקר מטעם נדר, וזה שיוצא מרשותו הוא רק פועל יוצא, אלא אפילו לשאר ראשונים עדיין נראה שזכית הזולת הוא חלק בלתי נפרד בדין הפקר, מש"כ גירושין שהוא רק הפקעה מ"מקודשת ומיועדת ל...".
ולפי הוספה זו יש ליישב הרעק"א, אפילו לדין שהפקר חל מיד.
10 אלא שאחר כתבי זאת ראיתי כן בדברי הזרע אברהם מ"ג אות ד', ובנה יסודו על הקצות החושן (סימן רנ"ח) שא"א להפקיר הגוף מהיום והפירות לאחר ל' שילפינן משמיטה, ושם יש נטישה גמורה, וא"כ ה"ה הכא, והנני תמה עליו כעין מה שכתבתי בפנים, שבשוור פירות לא יצא כולו מרשותו, מש"כ הכא נטשה מרשותו לגמרי כמו שמיטה.

הרב שמואל ישי אלפנבין

י"ד חקירות בדין קליטה בעיר שרובה רוצחים

הגמ' במסכת מכות (י' ע"ב) אמר ר' אלעזר עיר שרובה רוצחים אינה קולטת שנאמר: (יהושע כ') "ודבר באזני זקני העיר ההיא את דבריו", ולא שהושוו דבריהם לדבריו. ע"כ. פירוש דנלמד מהפסוק דכשהרוצח גולה עומד בפתח ואומר לזקני העיר את דבריו, דמעשה הרציחה הוא דבר פרטי של הרוצח, וכשרובה רוצחים, הרי הוא שוה לאנשי העיר. והנה בפרטי וגדרי הלכה זו קיצרו המפרשים, ונופלים בה כמה ספקות וחקירות, ונציעם בזאת בס"ד (ושיטת הרמב"ם תתבאר בחקירה י"ב בעז"ה).

חקירה א'

והמנ"ח מצוה ת"י אות ט"ז מסתפק בחקירה זו (צד ב' ג') ואומר דהיות והפסוק שהגמ' לומדת ממנו ודבר באזני וכו' כתוב שם ועמד פתח השער, הרי דעיקר הקפידה הוא בשעת הבריחה ועמידה בפתח השער, וזה רק אלו שבאים אחרי שכבר יש רוב, אבל אלו שבאו קודם כבר נקלטו ולא מתבטל מהם קליטתם.

ומסיים שם מ"מ צ"ע עד יבוא ויורה צדק לנו.

חקירה ב'

יש לחקור מה הדין במחצה על מחצה

ויש בזה ג' אפשרויות:

א. דהרוצח נקלט ואחר שנקלט ונהיה רוב מתבטלת הקליטה.

ב. דכיון דנקלט נקלט לעולם.

ג. דכיון שע"י שיקלט תיבטל קליטתו אינו נקלט כלל.

ונ"מ אם נחשב כרוצח שעדיין לא גלה או כגלה ויצא, ויש בזה נ"מ לגבי גוה"ד, וזו שאלה כללית בכל חלות שע"י שתחול תיבטל האם חלה ופוקעת או דאינה חלה כלל.

ויוצא לפ"ז, דאם הרוצח שמשלים הרוב אינו נקלט, דאין מציאות של עיר שרובה רוצחים, דלעולם היותר ממחצה אינם נקלטים, וא"כ צ"ל דזה גופא הדין דעיר שרובה רוצחים, דהיותר ממחצה אינם נקלטים.

ואפשר דשייך מציאות זו ע"י שנתמעטו דיורין, וממילא נהיו הרוצחים רוב.

האם אחר שנהיה רוב אינה קולטת כלל אפילו את המיעוט שנלו תחילה, או דרק את הנוספים אינה קולטת, אבל הנקלטים הראשונים כיון שנקלטו נקלטו

והנה לשון הגמ' "עיר" שרובה רוצחים, וכן הלשון "אינה קולטת" משמע שזה דין בעיר שהיא אינה קולטת, וזה יתכן בב' אופנים: א. דאחר שנהיה רובה רוצחים בטל ממנה שם עיר מקלט (ויבואר בחקירה י"א), ב. דלא בטל שמה ממנה, ומ"מ כשיש רובה רוצחים אף מיעוט קמא אינם נקלטים, דאין כח בעיר לקלוט רוב רוצחים. או אפשר בדרך ג. דזה דין מסויים ברוצח עצמו שהוא אינו נקלט אחר שרובה רוצחים. אבל מי שנכנס קודם שהיה רוב ונקלט, נקלט. ולצד זה צריך לפרש דאינה קולטת הכונה רק על רוצח זה בלבד.

ולצד א' דבטל ממנה שם עיר מקלט א"כ פשיטא דגם הגולים הראשונים אינם קלוטים כרגע כיון דע"י הרוב פקע שמה ממנה. וגם לצד ב' שום רוצח אינו קלוט. ולצד ג' דזה דין ברוצח זה רק רוצחים הנוספים.

אבל מצד הלימוד משמע כאידך גיסא דילפינן מהפסוק ודבר באזני זקני העיר ההיא את דבריו, דהחסרון הוא דהושוו דבריו לדבריהם, דהרוצח שוה לאנשי העיר. שמצד הרוצח הוא שאינו יכול לגלות לעיר שרובה כמוהו.

אבל הצפנת פענח מפרש דזה כדי שלא יגיע מצב של רוב רוצחים, הרי דפשט"ל דע"י מיעוט דיורין ג"כ אינה קולטת.

חקירה ד'

בעיר שרובה רוצחים, מה עליהם לעשות האם צריך למעט הרוצחין או דמהני להוסיף דיורין, או אפי' אם נולדו ג"כ מועיל למעט הרוצחין

בספר אמרי בנימין חקר בגמ' לעיל דף י' ע"א דאיתא שם דמ"ב ערי הלויים קולטים רק לדעת, דהיינו שנכנס שם לדעת קליטה, וחקר שם מה יהא בנכנס שלא לדעת ואחר שהיה בעיר נודע לו שהוא בעיר מקלט האם יקלט מעכשיו גם אם לא היתה הכניסה בקליטה, או דבעינן דוקא שיכנס שם כדין.

והנה הריטב"א כתב שם דשלא לדעת כגון ישן, משמע דגם כשניעור אח"כ אינו קלוט, דלא מסתבר לומר כוונתו שגוה"ד הרגו בעודו ישן, נראה כהצד דבעי כניסה כדין. ואם נכנס בלא קליטה לא יקלט לעולם, וא"כ גם בעיר שרובה רוצחים, לא יועיל עכשיו להוסיף דיורין.

במנחת חינוך ג"כ נראה דתלוי בשעת כניסה, דנקט באופן הפוך שנכנס כדין ואח"כ נתבטל הב"ד (דההלכה היא דעיר שאין בה זקנים אינה קולטת), או שנתהוה רוב רוצחים דכיון דהכניסה כדין לא פקע, וא"כ אפשר ג"כ לעניינו דאם נכנס שלא כדין לא יועיל אח"כ, כיון שתלוי בכניסה.

ולפי מה שחקרנו לעיל בחקירה א' האם ברובה רוצחים מתבטלת הקליטה לגמרי מכולם, והוספנו לחקור שם, האם פקע מיניה שם עיר מקלט, או דעדיין שמו עליו רק הרוצחים אינם קלוטים, ואם נימא דפקע שמו ממנו, א"כ הרי נחשב שהרוצחים כרגע אינם נמצאים בעיר מקלט, וכשיתווספו הדיורין ויהפכו הרוצחים למיעוט, וחוזרת העיר להיות עיר מקלט הרי זה עצמו נחשב שנכנסו כעת לעיר מקלט, דמה לי נכנס הוא לעיר או העיר אליו, (ועי' עוד בזה בחקירה י"א).

והנה המנחת חינוך שם אות ט"ו נוקט כדבר פשוט. כצד ב' דבמחצה על מחצה קולטת, ואע"פ שע"י נשלם לרוב, מ"מ כיון דבשעה שבא אין רוב ולא הושוו דבריהם לדבריו הרי הוא נקלט, וזה ניחא לצד ג' בחקירה א' דהוא דין ברוצח שאינו נקלט ברוב, שפיר שייך לומר דאכתי אין כאן רוב, אבל לצד א' וב' דע"י הרוב פוקע ממנה הקליטה, א"כ מה לי דבשעה שגלה היה מחצה על מחצה, הא עכשיו היא עיר שרובה רוצחים ואינה קולטת.

ועיין עוד בחקירה י"ב בענין.

חקירה ג'

האם עיר שרובה רוצחים זה רק ע"י שנתרבו רוצחים, או גם ע"י שנתמעטו הדיורין וממילא נהיו הרוצחים לרוב

דאם נאמר כמ"ש לעיל בחקירה ב' דמה שנאמר בהלכה זו, הוא דהיותר ממחצה אינם נקלוטים, אבל בכה"ג הלא כבר נקלטו כולם, ומאחר דנקלטו לא מצינו דתיפקע הקליטה.

ואף למה שחקרנו בחקירה א' דאפשר דע"י הרוב גם המיעוט אינו קלוט, כ"ז רק כשהרוצח נכנס לשם באופן שלא נקלט אחר שכבר יש מחצה, אבל באופן דידן כשכולם נקלטו כבר, ורק אח"כ הפך לרוב שמא לא מתבטל מהם כלל.

ואם נימא דגם בכה"ג אינם קולטת, בפשטות אינה קולטת כלל וכל הרוצחים שבה אינם קלוטים, כי ברגע שנתמעטו הדיורין כולם כאחד נעשו רוב, או דלמא גם כאן נאמר דגם כאן נלך לפי חשבון ואחרוני הגולים שהם העודפים על מחצת הדיורין רק הם אינם קלוטים, אבל יותר מסתבר דאם אינם קולטת בכה"ג שכולם אינם קלוטים.

והנה הצפנת פענח לעיל י' ע"א מפרש להגמ' דנתמעטו דיורין מוסיפין עליהם, דבפשטות הכוונה הוא שערי מקלט צריכין שיהיו עיירות בינוניות ושלא יהיו "טירין קטנים" שאין מזונות מצויין בהם כפרש"י,

רוצחים. כתב הריטב"א דמ"מ לא היו שם רוב, דא"כ אינה קולטת דהו"ל עיר שרובה רוצחים. הרי דאע"פ דאיירי התם במזיד וכפשטי דקרא, "דרך ירצחו שכמה", וגם הריטב"א עצמו כתב שם בד"ה דגלעד, דמיירי במזידין, מ"מ כתב דברוב אינה קולטת, וכמ"ש המנ"ח.

חקירה ו'

האם רוצחים המקדימים לעיר מקלט קודם גמר דין מצטרפים לחשבון הרוב

דהנה שיטת ר' יוסי ב"ר יהודה דבתחילה אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לעיר מקלט, וכן נפסק להלכה (רמב"ם פ"ה ה"ז) ומכיון שמצד הדין נמצאים בתוך העיר הרי הם מצטרפים לחשבון הרוב, וזה גם אם ננקוט כהצד דהערל"נ דמזידין אינם בכלל הרוב, אפשר דזה רק אחר שעמדו לדין וב"ד פסק שאינם גולים מחמת שהם מזיד או קרוב למזיד. ומאחר שאין דינם לגלות אינם מצטרפים, אבל אלו שנמצאים בעיר מקלט, קודם שעמדו לדין שפיר יצטרפו לחשבון כי דינם עכשיו להיות בעיר.

והנה בהך דינא דמתחילה אחד שוגג ואחד מזיד וכו' מסתפק בשיעורי רבי שמואל, האם היא חיובא בעלמא דנלמד מהקרא, דבתחילה כולם גולים, או דאיכא עלה תורת קליטה שמועיל לקלוט מגוה"ד, דהא הרמב"ם פוסק דרוצח במזיד בלא התראה שהרגו גוה"ד פטור, שלא יהא חמור מהשוגג, וא"כ נ"מ אם מה שמקדימין לעיר מקלט מועיל להציל מגוה"ד.

ודעת הפנ"י בריש פרקין דתורת קליטה יש רק בשוגגין, ומזידין המקדימין וכו' זה למצוה בעלמא, אבל אינם נקלטים מגוה"ד. אבל החזו"א חו"מ ליקוטים סי' כ"ג נוטה לומר דמועיל גם לקליטה, דאם אמרה תורה שצריך לגלות, הרי זה גלות שלימה שמועיל גם לקליטה.

ותנא דמסייע ליה, בפ"י הר"ח לקמן י"ב דמפרש שם לפלוגתא ר"א עם ר"ע וריה"ג

ולפ"ז יהיה נ"מ כשנכנסו לארץ וקודם שהפרישו את הערי מקלט ישב שם רוצח, ואח"כ הפרישו את העיר לע"מ, שפיר חשוב שנכנס לעיר.

אבל אם ננקוט דלא בטלה מהעיר תורת ע"מ, וזה דין ברוצחים שאינם קלוטים, בזה יש לחקור כנ"ל.

ובהאי ענינא אפשר להוסיף ולחקור, האם יועיל אם ימותו כמה מהרוצחים, ועי"ז יתמעט מנינם, דהא תנן לקמן (יב:) שם תהא קבורתו, דהגולים נקברים בעיר מקלט עד מות הכה"ג, ולכן יתכן דא"א למעטם ממנין הרוצחים, כיון דהם עדיין שם מכח גלותם.

חקירה ח'

האם רוב הרוצחים הם דווקא רוצחים בשוגג שנמצאים כאן בתורת ערי מקלט, או דכל רוצח שנמצא בעיר נכנס לחשבון, גם רוצח במזיד או קרוב למזיד, שאין דינם לגלות, מ"מ רוצח מיהא הוה ונכנס לחשבון

דהנה אם נאמר דהוא הגבלה בכח הקליטה של העיר, שאינה יכולה לקלוט רק עד מחצה ולא יותר, כצד ב' בחקירה א' אזי יתכן דזה רק באופן שהם כאן בתורת קליטה, ואלה שאין זקוקים לקליטת העיר אינם עולים לחשבון, אבל מצד שני אפשר לומר, דמכיון שנלמד מהפסוק ודבר וכו' שלא הושוו דבריו לדבריהם, אזי כל מי ששם רוצח עליו הרי הושוו לו בזאת, וא"צ דווקא נקלטים.

והמנחת חינוך שם אות ט"ו פשיטא ליה דהמזידים נכללים בחשבון דודאי נחשבים לרוצחים.

אבל הערוך לנר מסתפק בזה, דמאחר דילפינן מזה דלא ששוו דבריהם לדבריו, זה רק באופן שהם ג"כ שוגגין כמוהו, ורק בכה"ג שווה דבריהם לדבריו, משא"כ במזיד דזה לא חשיב שוו דבריהם לדבריו דהוא שוגג והם מזידין.

ומדברי הריטב"א לעיל נראה כהמנחת חינוך. דעל הגמ' לעיל י' ע"א בשכם שכיחי

ויש לדון בדבריו דמאחר שכבר גלה ויצא במיתת כה"ג הרי נתכפר לו הרציחה, ומהכ"ת דנשאר עליו שם רוצח גם אחר הכפרה.

והנה לקמן י"ג ע"א נחלקו האם חוזר לשררה שהיה בה, דלר"מ חוזר ולר' יהודה אינו חוזר.

והרמב"ם פסק כר' יהודה וכתב בפ"ז הלכה י"ד בזה"ל אף על פי שנתכפר לו אינו חוזר בה לשררה שהיה בה לעולם, אלא הרי הוא מורד מגדולתו כל ימיו, הואיל ובאת תקלה זו הגדולה על ידו, עכ"ל. א"כ אפשר דלפ"ז גם אחר מיתת כה"ג עדיין נחשב כרוצח.

ור"מ פליג וסובר דאחר הכפרה חוזר לגמרי לכמות שהיה. וא"כ מש"כ המנ"ח דעדיין שם רוצח עליו הוא רק לר"י דהלכה כמותו, אבל אה"נ לר"מ לא מצטרף.

אבל באמת גם לר' יהודה דאינו חוזר לשררה, לא מסתבר דיש עליו שם רוצח דהא כבר נתכפר לו, וכמו שכתב הרמב"ם לעיל הלכה י"ג רוצח ששב לעירו אחרי מות הכהן הגדול הרי הוא כשאר כל אדם, וכו' שכבר נתכפר לו בגלותו עכ"ל, הרי דגם לר"י הוא נשאר כל אדם, והא דאינו חוזר לשררתו הוא דין מסוים בדיני שררות על הצבור דאין ממנין מי שבאת תקלה כזו על ידו. אבל עדיין לא נאמר בזאת דשם רוצח עליו, וצ"ע.

שוב ראיתי דכתב הריטב"א שם דעד כאן לא פליגי ר"י ור"מ אלא בשררה דחזקת אבותיו, אבל לשררה חדשה לכו"ע לא מוקמינן אפי' ריש גרוגתא, א"כ גם לר"מ עדיין נימא דשמו עליו.

ב. הגמ' בברכות לב: אמר ר' יוחנן כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו שנאמר ידכם דמים מלאו, וכתב הרמב"ם (פט"ו תפילה ה"ג) שאפי' הרג בשגגה ואפי' עשה תשובה.

והרמ"א סי' קכ"ח סעיף ל"ה, מביא י"א דבעשה תשובה נושא כפיו, והנה להרמ"א דאחר שעשה תשובה אינו בכלל ידכם דמים

לגבי הריגת רוצח שיצא מעיר מקלטו ומפרש ר"ח דהפלוגתא ברוצח שגלה קודם שעמד לדין, הרי דעד כאן לא פליגי אלא כשיצא, אבל לכו"ע כשהוא בתוך העיר הוא קלוט ולכו"ע אסור לגה"ד להורגו.

ולכן מסתבר דלהחזו"א מצטרף לחשבון הרוב כי הוא גם מן הנקלטים, ולהפנ"י אינו מצטרף דאינו בתורה קליטה, [וכמובן דכל זה רק להשיטות דמזיד ג"כ מצטרף לחשבון הרוב כדלעיל חקירה ה' אבל לשי' הערל"ג שם, עדיין יהא ספק].

חקירה ז'

האם גם על אותם המקדימין נאמר דין זה דרובה רוצחים

דשיטת ר' יוסי ב"ר יהודה (דף י:) דבתחילה אחד שוגג ואחד מזיד מקדימים לערי מקלט, יש לחקור האם גם בזה נאמר דברובה רוצחים לא יקלט ולא יועיל. או דרך על רוצח שנגמר דינו לגלות הוא דאינו נקלט בעיר שרובה רוצחים, אבל אלו המקדימין מהני בכל אופן.

וביותר לפי צד א' בחקירה א' דע"י הרוב פקע ממנה שם עיר מקלט אזי גם אם הדין נאמר ביסודו על רוצח שנגמר דינו לגלות, אבל מ"מ כיון שפקע ממנה שם עיר מקלט, לא יועיל גם לאלו המקדימין לא לעצם חיובם ולא לקליטתם.

והספק כאן הוא לפי צד ג' דזה דין ברוצח עצמו שאינו נקלט ברוב, יש מקום להסתפק אם נאמר גם ברוצחין המקדימים.

והנה לפי מה שצדדנו בחקירה ו' דהם נקלטים שם מגואל הדם מסתבר דברובה רוצחים אינה קולטת כלל.

חקירה ח'

האם רוצחים שכבר יצאו במיתתו של כה"ג מצטרפים לחשבון הרוב

א. המנחת חינוך ת"י אות ט"ו נוקט בפשיטות דמצטרפים, דסתמא אמרינן רוב רוצחים.

רוצחים, ולצד א' וב' בחקירה א' דע"י שרובה רוצחים פוקע הקליטה מכולם מובן שפיר שכופין אותו שאר הרוצחים לצאת, וגם אם נימא כצד ג' שרק הרוצח אינו נקלט ג"כ כופין אותו לצאת לטובת הרוצחים העתידיים.

ואפשר להוסיף עוד דלמ"ד שאינו מעלה שכר ללויים אפשר דהם כופין אותו לצאת, שכבר אינם מצווים להחיותו.

ולפ"ז מצאנו מקום גדול לדברי המנחת חינוך, שסובר שגם רוצח אחר מיתת כה"ג מצטרף לרוב, דאיירי ברוצח שעדיין לא יצא מאז מיתת הכה"ג שהיות ודינו לצאת דווקא, וא"כ יתכן שתושלם כפרתו רק כשיצא בדווקא, ולכן כ"ז שלא יצא מצטרף לחשבון הרוב. (אבל אם יצא ואח"כ יחזור אה"נ דלא יצטרף).

חקירה ט'

האם עבד, כותי, גר תושב, או נכרי שרצחו מצטרפים לחשבון. וכן יש לדון לגבי אשה וקמן בגמ' לעיל (ח:) דעבד וכותי גולין ע"י ישראל והיות דחייבין גלות פשיטא דמצטרפין.

וחצי עבד וחצי בן חורין שהורג ישראל, גולה ממ"נ וג"כ כלול בדין זה.

וגר תושב גם בתורת גלות ע"י שהרג גר תושב, ובכה"ג דחייב גלות ג"כ מסתבר דמצטרף.

אבל בנכרי שאינו בתורה גלות, אבל מ"מ הוא מצווה על שפיכות דמים. אפשר דנחשב לרוצח.

ולפי המנ"ח והשיח יצחק דמזיד ג"כ מצטרף לחשבון הרוב. יש לחקור האם ג"כ נכרי מצטרף, ואם כי ב"נ לעולם חייב מיתה גם בשוגג, אבל כשאין יד ישראל תקיפה ואין הורגין, מ"מ שם רוצח עליו. וכ"ש גר תושב שקיבל עליו שבע מצוות לפ"ז יצטרף, גם באופן שאינו חייב גלות. או דנימא דכיון דילפינן משו דבריהם לדבריו, אין נכרים בכלל, דדינם שונה ולא נחשב ששוין.

מלאו, א"כ כ"ש דאחר שנתכפר לו בגלות ומיתת כה"ג דאין עליו שם רוצח.

וגם לדעת הרמב"ם אפשר דמחמיר רק בעשה תשובה גרידא, אבל בגלות ומיתת כה"ג דבא על עונשו הראוי לו, שמא מודה דנושא כפיו, וראיה לזה מדברי רבנו מנוח שם פט"ו ה"ג דכתב וז"ל אפי' בשגגה וגלה לעיר מקלט לא יעשה נשיאת כפים עכ"ל משמע דרק בעיר מקלט הוא דלא יעשה, אבל אחר שיצא במיתת כה"ג שפיר נושא כפיו, וצ"ע הא דפשיטא ליה להמנ"ח דעדיין שם רוצח עליו גם אחר שנתכפר.

ג. בספרי זוטא פרשת מסעי הובא בילקו"ש (ל"ה ל"א) וז"ל ולא תקחו כופר לנוס, לרבות שגלה לעיר מקלט וחבלו בו, אמרו לו צא ולך, יכול יש לו חבל ת"ל לשוב, עכ"ל, וצ"ב כוונתו.

ובזית רענן על הילקוט מפרש דאיירי ברוצח שלא נתחייב גלות, וגלה מעצמו, וע"ז קאמר דאומרים לו לצאת ואם חבלו בו אז פטורים.

ואינו מבואר מאיזה טעם מחייבים אותו לצאת, דייחשב כשליח ב"ד שפטור על חבלתו.

אבל בפירוש אמבוהא דספרי שם מפרש לה דאיירי ברוצח שאינו רוצה לצאת אחת מיתת כה"ג.

וכדבריו נראה, דבהמשך מביא הספרי זוטא לגבי עבד ששלמו לו שש וחבלו בו לצאת, ולעיל שם הביא לגבי נרצע שכלו ימיו, ומשמע דגם כאן איירי בשלמו ימיו.

רואים מכאן שאחר מיתת כה"ג דינו לצאת מהעיר דייקא, ואם חבלו בו ע"ז פטורין דהוה כשליח ב"ד שחבל ברשות ב"ד. וכמו שהביא הס"ז לעיל דרוצח שדינו לגלות ואינו רוצה דכשחבלו בו שילך פטורין, משום דהוי כשליח ב"ד שחובל באדם כדי שיעשה חיובו.

וצ"ב מה הטעם שצריך לצאת, ואפשר דמשום הך דינא גופא דלא יהא עיר שרובה

מבין תושבי העיר, כיון דלא שוו דבריו לדבריהם.

חקירה י"א

האם שייך עיר מקלט שבטל שמה ממנה

הספק הוא האם יש מציאות שעיר שהיתה עיר מקלט, שנחרבה או ע"י שאר פסולים שיבטל לגמרי שם עיר מקלט לעולם.

והנה זה נראה ברור שעיר מקלט צריך מעשה הבדלה והפרשה, וזה כקריאת שם, שעל ידי זה חלים עליו דיניו.

דאיתא בגמ' שעד שלא הופרשו ג' שבא"י לא היו קולטות ג' שבעבר הירדן מ"מ משה רבנו אוהב מצוות אמר מצוה הבאה לידי וכו' והפריש אותן שבעבר הירדן, שנאמר אז יבדיל משה, הרי שיש כאן מעשה הבדלה והפרשה דאל"ה במה נחשב שהתחיל במצוה.

ובחזון יחזקאל (פרק ב' הלכה ב') מדיין דכן פשטי' דקרא בספר יהושע (כ' ז') ויקדישו את קדש בגליל וגו', הרי שיש מעשה קידוש, ומדויק נמי היטב המשך הפסוקים ומעבר לירדן יריחו מזרחה נתנו את בצר במדבר וגו', הרי דעל אותן שבארץ ישראל כתיב 'ויקדישו', ועל עבר הירדן כתיב 'נתנו', מכיון שבעבר הירדן א"צ קידוש, דזה היה כבר ע"י משה.

ולגבי השאלה האם שייך שיבטל שמה ממנה.

הנה איתא בתוספתא מכות פ"ב הלכה ב', וז"ל נפלה אחת מהן בונים אותה במקומה, ומנין אף במקום אחר ת"ל "שש ערים", באותו השבט, ומנין אף בשבט אחר ת"ל "תהינה", ע"כ.

הרי דבנפילה לא בטל שמה, דהא בונים אותה במקומה, ואע"פ דבזמן חורבנה נראה דאינה קולטת א"ז כי בטל ממנה שם ע"מ, אלא כי אין שם תנאי החיים כנדרש, וכדילפינן בגמ' מקרא דונס אל אחת הערים האלה וחי, אבל עדיין אינו מבואר

אמנם לפי הערל"נ דמצדד דדוקא שוגג נחשב ברוב פשיטא דנכרי לא נחשב.

ולגבי השאלה האם קטן שהרג מצטרף לחשבון, דהא אינו בר חיובא, אבל מ"מ אפשר דרוצח מיהא הוה, ונחשב.

ולכאורה גם זה תלוי במחלוקת זו, דלערל"נ דדוקא שוגג שהוא מדין גלות, א"כ קטן אין לו דין גלות, ולהמנ"ח והשיח יצחק, דגם מזיד מצטרף אע"פ שאינו בדין גלות, אפשר דגם קטן.

ואשה כיון שדינה לגלות, כמבואר בגיטין דף י"ב, א"כ פשיטא שמצטרפת לחשבון הרוב, וכן מסתבר דגם עליה נאמר דין זה דברור רוצחים אינה נקלטת. וה"ה טומטום ואנדרוגינוס.

חקירה י'

מי נחשב בכלל תושבי העיר להכריע נגד הרוצחים, האם רק ישראל או כל מי שגר בעיר אפי' נכרי, וכן יש לחקור האם גם קטנים בכלל תושבי העיר

והנה הזכרנו לעיל את פירושו של הצפנת פענח על הגמ' לעיל נתמעטו דיוריהן מוסיפין עליהם וכו' דהוא כדי שלא יהא עיר שרובה רוצחים. לכן מוסיפין דיורין.

ובגמ' שם איתא מוסיפין עליהם כהנים לויים וישראלים, ונתחבטו המפרשים מה ההדגשה בכהנים לויים וישראלים, והריטב"א כתב דאלו יש בהם רחמנות, ולא יהרגוהו ולא ימסרוהו לגוה"ד, ובשיח יצחק כתב דהרבותא היא דאע"פ דערי לויים נינהו מ"מ אם צריך מיישבים שם גם ישראלים.

אך לפירוש הצ"פ דההוספה היא כדי שיהיו רוב, אפשר לומר דכוונת הגמ' דרק הנך מועילים דלא ליהוי עיר שרובה רוצחים, ולאפוקי נכרים דלא יועילו.

ובאילת השחר מסתפק לגבי קטנים אם נחשבים בכלל תושבי העיר, ואולי זה תלוי בחקירה הקודמת, דאם קטן שהרג נמנה על הרוצחים אע"פ שאינו בר חיובא, מ"מ שם רוצח יש לו, א"כ גם נחשוב גם הקטנים

קבועים אם כן נימא הכלל דכל קבוע כמחצה על מחצה.

ביאור השאלה, דהנה דעת המנחת חינוך נוטה, וכן מוכיח כאן הערל"נ, דבמחצה על מחצה בדיוק עדיין הרוצח הנוסף נקלט, כמבואר בחקירה ב', דאכתי אין כאן הושוו דבריהם לדבריו, ואחר שיקלט יחשב קבוע, ושוב יש כאן מחצה על מחצה, א"כ יוצא דלעולם נקלטים שתמיד נחשב מע"מ ואין שייך המציאות דעיר שרובה רוצחים.

וביותר קשה לפי המנחת חינוך דמצד דבמחצה על מחצה נקלטין, א"כ לעולם זה מע"מ מדין קבוע.

הרמב"ם (פ"ז רוצח ושה"נ ה"ו) עיר מקלט שרובה רוצחים אינה קולטת וכו' ובהשגות הראב"ד מביא את הרמב"ם בזה"ל עיר מקלט שיש בה רוצחים וכו' וכתב ע"ז, א"א שיש בה רוב רוצחים עכ"ל.

ובכסף משנה כתב דספר מוטעה נזדמן להראב"ד בדברי רבנו.

ובערל"נ מביא דכלשון זה הביא גם הסמ"ג, וקשה לומר דגם שם נשתבש. ומסביר הערל"נ דהרמב"ם סובר דגם במיעוט רוצחים אינה קולטת דכל קבוע כמחצה על מחצה.

וכן מביאים דהצפנת-פענח לומד דפלוגת הרמב"ם והראב"ד האם במחצה על מחצה קולטת, דלהרמב"ם אינה קולטת ולכן כל שיש בה רוצחים אפי' מיעוט כבר אינה קולטת כי נחשב מחצה על מחצה, (ולפ"ז צ"ב איך נקלטו המיעוט, ואולי באו יחד) ולהראב"ד מע"מ קולטת ולכן בעי רוב. ולשיטת הראב"ד תקשה ק' הערל"נ איך יתכן רוב וכנ"ל. ובפרט דלהכס"מ גם הרמב"ם לא פליג בזאת.

ולעצם הענין יש לדון אם שייך כאן כלל הך דכל קבוע.

דעד כאן לא מצינו ענין דקבוע רק כשיש שני כוחות מנוגדים, וכדי להכריע צריך להגדיר איזה מהכוחות גובר, ועל זה באה

בתוספתא האם כשבונים אותה במקום אחר אזי בטל שם העיר הראשונה.

ובחזון יחזקאל על התוספתא שם, מביא ספרי זוטא פרשת מסעי, וז"ל: לפי שאמרנו אם חרבו ימנו אחרות תחתיהן, חזרו הראשונות ונתיישבו, לא יחזרו אל המקומן ? ת"ל שש ערי מקלט תהיינה, (פירוש דכיון שנתיישבו הראשונות הרי יש כאן יותר משש) והשניות חזרו למקומן (פירוש שפסקו מלהיות עיר מקלט).

הרי להדיא דהראשונות לא בטלו בחורבנן וכשנתיישבו חוזרים למקומן, כי אם בטלו מדוע שיחזרו דווקא למקום זה.

ונראה דאע"פ דלא בטלו, מ"מ כשעושים עיר אחרת תחתיה לא חשיב שיש יותר משש ערי מקלט, דאע"פ שדינם לא בטל מהם מ"מ עכשיו שאינם משמשות בפועל כערי מקלט, לא חשיב שיש יתר משש, ופשוט.

וזה יסוד החילוק בין ששת ערי המקלט למ"ב ערי הלויים, דבהנך שש יש חלות שם עיר מקלט, והמ"ב אינם ערי מקלט בעצם מהותן רק דיש להם כח לקלוט.

ונפשט צד א' דחקירה א', דגם בעיר שרובה רוצחים, אפי' אי נימא דאינה קולטת כלל, מ"מ לא שייך שיבטל שמה ממנה.

חקירה י"ב

האם שייך כאן הכלל

כל קבוע כמחצה על מחצה

הנה תושבי העיר נחשבים כקבועים כמבואר בגמ' כתובות ספ"ק וגם הרוצחים הם קבועים, דהא השוגגין ודאי קבועין דהא קלוטים כאן ואסור להם לצאת, ומסתברא דנחשבינן קבועים מיד, ולא כבעלמא דרק אחר י"ב חודש או כשקונה בית דירה נחשב לבן עיר, אבל כאן מסתמא נחשב מיד, והמזדיין, מסתבר דלא נחשבים במנין הרוצחים רק אם הם קבועים, דלא מסתבר דאם הוא נמצא כאן באקראי בעלמא דיעלה במנין הרוצחים, וא"כ גם הרוצחים הם

ובזה יש לחקור האם אותן תלמידי הישיבה שגלו עם רבם האם תורת גולים עלייהו או שהם כשאר תושבי העיר, ונ"מ אם נמנים כבני העיר לבטל את הרוצחים שלא יהיו רוב, או דמכין שהם כאן מדיני הגלות אינם כבני העיר ונהי דאינם נמנים עם הרוצחים אבל כבני העיר ג"כ אינם.

דיש לדון עוד דהא ההלכה היא (רמב"ם רוצח ושה"נ פ"ח ה"י) דבש ערי מקלט אין הגולה נותן שכר ביתו לבעל הבית, ושיטת התו' (מכות יג. ד"ה מעלים) דאינם צריכים להעלות מס וארנונא.

והשאלה היא לגבי תלמידי הישיבה היות דהם דרים בעיר מצד חובת גלות אפשר דגם הם פטורים, דתורת גולים עלייהו.

והנה המקור דמגלין ישיבתו עמו, נראה שם בסוגיא דהוא נלמד מהפסוק ונס אל אחת הערים וחי, עבד ל' מידי דתהוי ליה חיותא.

והגמרא שם לומדת עוד כמה הלכות מהך קרא, דצריך להיות במקום מים ובמקום שווקים ואוכלוסין.

וחידוש גדול מחדש ה'ערוך לנר', דלשון הברייתא היא כך, תלמיד שגלה מגלין רבו עמו שנאמר וחי וכו' רב שגלה מגלין ישיבתו עמו ע"כ, הרי דמייתי קרא דוחי רק על תלמיד שגלה, ולכן מחדש דבתלמיד אכן חייב הרב לגלות דאין לתלמיד חיים בלא רבו, אבל ברב אין חיוב על ישיבתו לגלות, אלא כוונת הגמ' דהרב אינו יכול ליפטר מגלות מהסיבה שקשור אל תלמידיו, וע"ז אמרה הברייתא דאם כך שיגלו עמו, ע"כ דברי הערל"ג.

אבל במאירי שם (ד"ה תלמיד) כתב בהדיא דגם גלות הישיבה נלמד מקרא דוחי, דאין לרב חיים בלא ישיבה.

וכן נראה דעת הרמב"ם דכתב על הלכה זו בזה"ל (פ"ז ה"א) וחיי בעלי החכמה ומבקשיה בלא תורה כמיתה חשובין, עכ"ל דנראה דמה שכתב בעלי החכמה הכוונה

ההלכה ואומרת דבקבוע שני הצדדים המנוגדים שוי כוח, ואף אחד אינו גובר, אבל כאן בעיר מקלט הרוצחים והתושבים אינם כוחות מנוגדים. כי אין התושבים סיבה לקליטה ולא הרוצחים סיבה לאי קליטה.

ומה שעיר שרובה רוצחים אינה קולטת, אין זה מחמת שהם גוברים על מיעוט התושבים ומבטלים את כחם, אלא הוא דין מסוים דבצורה כזאת שיש ריבוי רוצחים אינה קולטת.

ובתוספת ביאור, דבכל מקום כל אחד מהצדדים דינו עליו מחמת עצמו ולא נוצר כשנהיה רוב, כגון בתשע חנויות הנבלה היא אסורה גם כשהיא מועט, והרוב הוא רק נידון האם יגבר על הצד השני.

אבל כאן כשיש מיעוט רוצחים אין עליהם שום דין, ורק כשנהיה רוב נוצר הדין דאינה קולטת, ולכן הרוב כאן אינו כשאר רוב של ביטול הכנגד, ולכן ג"כ לא שייך כאן הנידון דכל קבוע, והרוב לעצמו נחשב לרוב.

חקירה י"ג

אם רוב זקני העיר רוצחים

וזה לשון הערוך לנר:

יש לספק אם רוב העיר אינם רוצחים, אבל רוב זקניה הם רוצחים שהרגו בשוגג, אם נאמר שהושוו דבריהם לדבריו או אם אזלינן בתר רוב העיר שאינם רוצחים.

שוב ראיתי בריטב"א לקמן סוף פרקין שכתב דאף דפליגי ר"מ ור"י אם שב הרוצח למה שהוחזקו אבותיו מכל מקום לכ"ע אין ממנין לרוצח לשום מינוי אפילו ריש גרגושא ע"ש ומשמע מדבריו אפילו ה' לו מינוי בעיר מעבירין אותו כשנעשה רוצח ע"ש, ולפ"ז אין מקום לספק זה. עכ"ל הערוך לנר.

חקירה י"ד

בישיבה שגלתה עם הרב האם נחשבים כגולים או כבני העיר

הגמ' (דף י.) תלמיד שגלה מגלין רבו עמו, רב שגלה מגלין ישיבתו עמו.

ומנחת חינוך (מצוה תי בקומץ המנחה אות כד) נוטה דאינו לעיכוב כי אם למצוה וזה כצד ב' לעיל.

ואפשר דבזה תלוי חקירה זו, דאם הוחי הוא מעצם צורת הגלות אזי כשמגלין הישיבה זה חלק ממצות הגלות דהרב, ושפיר שייך גם בהו תורת גולין, אבל אם זה מצוה נפרדת, א"כ אינם כאן בתורת גלות אלא בתורת מצות וחי, ואין להם שם גולים כלל.

בשו"ת הרדב"ז (ח"ה סי' תשע"ט) מחדש שמלך שהרג פטור מגלות, כי כמו שהרב שגלה מגלין ישיבתו עמו, כך מלך שיגלה יצטרכו לגלות עמו כל שריו ועבדיו ומשרתיו וכל המלוכה, וזה דבר שאי אפשר, לכך פטור מגלות.

וחזינן דס"ל שהוחי הוא לעיכובא, וא"כ לשיטתו אפשר דהתלמידי הישיבה מעכבים בחובת הגלות א"כ תורת גולים עליהם.

א"כ אפשר דבהך פלוגתא דרבוותא הרדב"ז והמנחת חינוך תליא חקירה זו.

לרב, ומבקשיה אלו התלמידים ועל שניהם אומר דבלא תורה כמיתה חשובין.

ויש לחקור בגדר הלכה זו האם זה לימוד על אופן וצורת תנאי הגלות, דכך צורת הגלות שהוא במקום שיש לו כל הצטרכויותיו, או דזה מצוה נפרדת להחיות את הגולה, וכעין "גר תושב אתה מצווה להחיותו", כך על הגולה נאמר דצריך להחיותו בכל מה דאפשר.

והנה עצם מצות גלות רמיא אקרקפתא דהרוצח דהוא מחויב לגלות, ואם נימא דהלימוד וחי הוא מצורת הגלות, אזי כך חיובו לגלות למקום שיש לו כל מידי דחיותא.

אבל לפי צד ב' אין זה מדיני הגולה, אלא דמצוה על כל ישראל או על ב"ד להחיות הגולה.

ונ"מ אם זה מעכב, במקום שאין שם כל מידי דחיותא, דלצד א' אפשר דאינו חייב לגלות בכה"ג, ולצד ב' אינו מעכב כיון דאינו שייך לעצם חיוב הגלות.



אליעזר ב"ר יהושע שמעון בריזל

לעיי"נ זקנתי האשה הצנוה"ח מרת גיטל בריזל ע"ה,
בת הרה"ח ר' שניאור זלמן אקער ז"ל.

בגדרי 'חליפין' שוה בשוה' ודינה במטלטלין ובפירות והמסתעף (א)

תוכן הענינים שנתבארו במאמר: א. שיטת הרמב"ם והשו"ע בדין 'לשונות' של זהב וכסף לענין קנין חליפין. / ב. שיטת המחבר בדין חליפי שוה בשוה בפירות. / ג. מקורו של המחבר מהא דמטלטלין קונין זה את זה. / ד. מהלך נפלא בטעמו של המחבר שכל מטלטלין שמתקיימין קונין זה את זה. / ה. ביאור הדין שאין אונאה בחליפין. / ו. ביאור החילוק בדין אונאה בין חליפי כלים לחליפי פירות. / ז. מהו גדר 'חליפין' לענין שאין בו אונאה. / ח. מהלך הסמ"ע בביאור החילוק בין חליפי כלים לחליפי פירות. / ט. דין אונאה כשמחליף כלים בפירות. / י. השוואת המחבר בין קנין 'שוה בשוה' לדין אונאה בחליפין.

הקדמה קצרה: קי"ל דקנין סודר [הנקרא קנין 'חליפין'] עושין בכלי דווקא, ולא בפירות, כדעת רב נחמן בפרק הזהב (ב"מ מז.), כמו שנפסק בשו"ע סי' קצ"ה (ס"ב). אמנם ידועים דברי ר"ת שהביאו התוס' כמה פעמים, דכל זה בקנין סודר, שהוא רק כעין חליפין, ולא חליפין ממש, כי הקונה משלם על החפץ דמים מלאים, אבל בחליפי 'שוה בשוה', שמחליף זה תחת זה, קונים אפילו בפירות. וכן פסק הרמב"ם בהלכות מכירה. ויש ראשונים שנחלקו על ר"ת וסוברים דגם בחליפי שוה בשוה צריך כלי ולא פירות. והנה, המחבר בשו"ע לא הכריע בזה כלום, והאחרונים הקשו שלכאורה יש סתירה בדבריו בכמה מקומות. בחלק הראשון של מאמרנו זה יבואר מהלך נפלא בדעת המחבר בזה, ויסתעף מזה אריכות דברים בביאור הדין שנפסק בסי' רכ"ז (ס"כ) שאין אונאה בחליפין. ובחלק השני (שיופיע בע"ה בקובץ הבא) יתבארו כמה גדרים ודינים בדין קנין של 'חליפי שוה בשוה', וחילוקים בין קנין זה לקנין סודר, והמסתעף.

שיטת הרמב"ם והשו"ע בדין 'לשונות' של זהב וכסף לענין קנין חליפין

והיינו, דהכלל הוא דמטבע אין נעשה חליפין ולא נקנה בחליפין, וכמבואר בדברי הרמב"ם בהלכה קודמת, ובהלכה זו הרמב"ם בא לומר, דלשונות של זהב או כסף שעדיין לא טבעו בהם צורה, דינם כמטלטלין ולא כמטבע, ולכך נקנים בקנין חליפין, וכן קונים בהם, והיינו שמושך את האחד וקונה את זה שכנגדו בחליפין.

והנה, מה שכתבו הרמב"ם והשו"ע דקונין בהם, לכאורה היינו בחליפי שוה בשוה, אבל בקנין סודר הדין הוא שאין קונים אלא בכלי, כמבואר באורך בהלכות

א. כתב המחבר בשו"ע חו"מ (סי' ר"ג סעיף ג'): לשונות של זהב ושל כסף ושל שאר מיני מתכות, הרי הם כשאר מטלטלים ונקנים בקנין, וקונים זה את זה בהחלפה. אבל המטבעות של כסף או של זהב או של נחושת, הרי כולם דמים כנגד שאר מטלטלים, והנותן אחד מהם בדמי מטלטלים לא קנה, ואין אחד מהם נקנה בקנין, ולא נעשה קנין. עכ"ל. ומקור דבריו ברמב"ם הלכות מכירה (פ"ו ה"ב), ע"ש.

* התודה והברכה לדודי הרב אלימלך בריזל שליט"א, ואתו עימו הרב משה לינדר שליט"א, ועוד מחכמי ורבני כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, על עזרתם בליבון הסוגיא ובעריכת המאמר.

ושל כסף בכלל כלי הן, ועושים בהם קנין סודר. וי"א שם דצריך כלי ממש שראוי למלאכה, ולפי זה לשונות של זהב אין להם דין כלי. והרמב"ם בדיני קנין סודר (בפ"ה מהלכה ה' ואילך) סתם וכתב שקונין בכלי ולא בפירות, ולא פירש מה נקרא כלי ומה נקרא פירות. וכן המחבר בשו"ע (סי' קצ"ה ס"ב) לא הכריע בזה כלום, ע"ש. [ורק הרמ"א הכריע שם שכל המטלטלין אינן חשובין כלי]. ומדברי הרמב"ם כאן, לכאורה יש להכריע מה דעתו בזה, כי מתחילת דבריו נראה דלשונות של זהב דינם ככלי, ומשמע שכל דבר שאינו מתרקב נקרא כלי, אבל מסוף דבריו נראה דלא חשיב כלי.

וכבר העיר כל זה בלחם משנה, דדברי הרמב"ם סותרים מרישא לסיפא, ע"ש שמיישב בשני אופנים. באופן ראשון כתב, דעל אף שמשמע מלשון הרמב"ם שדינן ככלי, מדברי המגיד משנה מוכח דהרמב"ם ס"ל דהוי כפירות, ולא קנו בדרך קנין סודר, שהמ"מ כתב דלשונות של זהב קונין בהן בקל וחומר ממעות שפסלתן מלכות שאין להם דין מטבע, כמו שכתב הרמב"ם שם (ה"ו), והרי הרמב"ם כתב שם שהן 'כפירות' לכל דבר ונקנין בקנין וכו', משמע דמעות שנפסלו הן כפירות דנקנים בסודר, אבל אין קונין בהן דרך קנין סודר, וא"כ גם לשונות של זהב אינן כלי. ומה שכתב הרמב"ם שהן כעששיות ושאר מטלטלין, כתב לח"מ שאינו מדויק, אלא כוונתו רק דקונין בחליפי שוה בשוה. ע"ש. ובאמת, שבמטבע שנפסל יש עוד טעם לומר דהוי ככלי ממש, כמו שכתבו כמה ראשונים, שאע"פ שצריך כלי ולא די בדבר שאינו מתרקב, מ"מ מטבע שנפסל הוי כלי, ומשום שראוי לתלותו בצוואר בתו, עיין בבית יוסף שהביא שיטות הראשונים בזה. ואם במטבע שנפסל סובר הרמב"ם דהוי פרי, כ"ש בלשונות של זהב שהן פרי.

ובדרך שני כתב הלחם משנה, דהרמב"ם ס"ל שהלשונות יש להם דין כלי ממש, כעששיות שעושים בהם קנין סודר, וכ"ש שמטבע שנפסל יש לו דין כלי, ומה שכתב

קנין סודר (סי' קצ"ה). והרמב"ם הולך כאן בשיטתו שפסק בריש פרק ה' שבחליפי שוה בשוה קונים גם בפירות. וז"ל שם: כל המטלטלין קונין זה את זה, כיצד החליף פרה בחמור או יין בשמן, אף על פי שמקפידין על הדמים ושיערו כמה שוה זה וכמה שוה זה ואחר כך החליפו, כיון שמשך האחד או הגביהו, קנה השני המטלטלין האחרים בכל מקום שהם ונעשה ברשותו, ואף על פי שעדיין לא משכן. ע"כ. וזו היא גם שיטת ר"ת שהובא בתוס' בכמה מקומות (ב"מ מו: ד"ה פירי ובד"ה ולרב נחמן, מז. תוס' ד"ה גאולה, ובב"ק ע: ד"ה באומר לו), דבחליפי שוה בשוה קונים אפילו בפירות. וע"פ זה פסק הרמב"ם דגם לשונות של זהב קונין זה את זה, כיון דא"צ כלי.

אמנם יש להעיר, כי המחבר שינה קצת מלשונו של הרמב"ם, ולפי משמעות דבריו נראה שהלשונות אינן חשובין כלי, אבל בדברי הרמב"ם יש משמעות קצת שיש להם דין כלי, כי הרמב"ם כתב בזה הלשון: לשונות של זהב ושל כסף הרי הן 'כעששיות של ברזל או של נחושת', והכל כשאר המטלטלין הן, ונקנין בקנין וקונין זה את זה בהחלפה כמו שביארנו וכו'. ע"כ. ולכאורה, אם כוונת הרמב"ם שקונין רק בחליפי שוה בשוה, לא היה לו לומר דדינן כעששיות של ברזל שהן כלי ממש, רק שדינן כמטלטלין ולא כמטבע, וממה שכתב כן, נראה דרצה לומר שיש להם דין כלי ממש וקונין גם בסודר. אמנם מסוף דבריו שקונים זה את זה בהחלפה כמו שביארנו, משמע דאינם כלי ממש, דבהחלפה היינו בחליפי שוה בשוה, ובזה קונין גם בפירות, ואם דינם ככלי, היה צ"ל שעושים בהם קנין סודר, ודו"ק.

ובאמת, נדון זה אם לשונות של זהב חשובין כלי או פרי, תלוי במחלוקת הראשונים מה נחשב לכלי ומה נקרא פרי לענין קנין סודר, כמבואר באורך בטור ובבית יוסף בסימן קצ"ה, שי"א שא"צ כלי ממש אלא כל המטלטלין שאינן מתרקבין חשובין כלי, ולפי זה גם לשונות של זהב

שאינן להם דין כלי, רק דין פירות, וקונים רק בחליפי שוה בשוה, ומה שכתב הרמב"ם שדינן כעששיות אינו בדיוקא, ולכך השמיט המחבר, כדי לדייק שאין חשובין ככלי.

אלא שיש להעיר, כי המחבר בשו"ע לא הביא בשום מקום הנדון שדנו הראשונים אם עושין חליפי שוה בשוה אפילו בפירות, ולא הביא דברי הרמב"ם בריש פרק ה' שהמחליף יין בשמן קנה, ורק הרמ"א הביא שני הדיעות בסעיף א'. ומשמע דהמחבר לא הכריע אם נקטינן בזה כהרמב"ם ורבינו תם, או כשאר ראשונים דס"ל דפירי לא עבדי חליפין גם בשוה בשוה. ולפי זה יש לתמוה טובא מה שהביא המחבר כאן דין שכתב הרמב"ם דלשונות של זהב קונין זה את זה, וס"ל שאינן כלי ממש, ולכך בקנין סודר אין קונין בהם, רק בחליפי שוה בשוה, והרי המחבר לא הכריע אם קונים בפירות. ואין לומר שהמחבר בא להכריע כאן כהרמב"ם שקונים שוה בשוה גם בפירות, דא"כ היה לו להביא מה שכתב הרמב"ם בריש פ"ה דקונים יין בשמן שהן פירות ממש, ולא מה שכתב בלשונות של זהב שאינו ברור אם חשובין פרי או כלי.

וכבר עמד בזה בהגהות רע"א על דברי המחבר כאן, וזה לשונו: נ"ב, זהו מלשון הרמב"ם, ומשמע דדינו כפירות דנקנה בחליפין, וכן כתב להדיא הכסף משנה בפרק ה' (ה"ו), והגאון בלחם משנה פ"ו ה"ב, דהא ק"ו הוא ממעות שנפסלו לקמן סעיף ח' דהוי רק פירי, וע"כ הא דכתב הרמב"ם כאן וקונין זה את זה היינו בתורת שיווי דמהני אף בפירות, כמבואר בדבריו ריש פרק ה', וכמו שכתב הרב המגיד שם, ולזה כוון הרמב"ם במה שכתב כאן וקונין זה את זה בתורת החלפה כמו שביארנו, היינו דדומה לריש פ"ה דשיווי מהני אף בפירות, וכיון דמחבר לא הביא הך דשיווי מהני אף בפירות, לא הו"ל להעתיק כאן הך דקונין זה את זה. וצ"ע. עכ"ד רע"א. וכקושת רע"א הקשה גם בנתיב"מ בס"ק ג', ע"ש.

הרמב"ם להלן שמעות שפסלתן מלכות הן כפירות לכל דבר, אינו בדיוקא, אלא כוונתו שהן כפירות לענין שקנין את המעות בתורת דמים, ואין המעות קונות אותם.

ונראה כוונת הלחם משנה, משום דהרמב"ם שם איירי לענין מחליף מטבעות במטבעות, כגון מטבע כסף במטבע נחושת, מה נחשב לדמים ומה נחשב לדבר הנקנה, ונפ"מ דמשיכת המעות אינו קונה את החפץ, ומשיכת החפץ מחייבת את הדמים, כמבואר באריכות בסוגיא דר"פ הזהב (כ"מ מד.). ועל זה כתב הרמב"ם, דמטבע שנפסל הוי כפירות, והיינו שהוא נחשב דבר הנקנה ולא התשלומים. ומשום שנדון זה מה חשוב מטבע ומהו החפץ נקרא בלשון הגמרא 'טיבעא ופירא', וגם אם קונה טלית או כלי, נקרא המטבע 'טיבעא' והטלית 'פירא', משום כך כתב הרמב"ם לאחר שהביא דין המחליף מטבע במטבע מה נקרא פירא ומה טיבעא, דמטבע שנפסל הרי הן כפירות לכל דבר, והיינו שכלפי כל המטבעות חשובין 'פירא' שהוא החפץ הנקנה, ולא הדמים. והגם שהרמב"ם נקט שם גם 'ונקנין בקנין', ומשמע דגם לענין חליפין חשובים פירות שנקנים בקנין [ואם כן יש לדייק, שאין קונים בהם], יש לומר דכוונת הרמב"ם, דמאותו הטעם שהמטבע שנפסל נחשב לחפץ ולא לדמים, מטעם זה הוא נקנה בקנין, כי אילו היה לו דין טבעא כלפי איזה דבר, היה להם דין מטבע שאין נקנה בחליפין, כדין מטבעות של זהב ושל נחושת שדינם כפרי לענין מטבע כסף, ואע"פ כן יש להם דין מטבע שאין נקנין בקנין. ודו"ק היטב.

שיטת המחבר

בדין חליפי שוה בשוה בפירות

ב. ולכאורה מלשון המחבר יש להוכיח דמפרש דברי הרמב"ם כמו שכתב לחם משנה בדרך הראשון, שאין להם דין כלי ממש, שהרי המחבר השמיט מה שכתב הרמב"ם שדינן כעששיות של ברזל, וכתב רק שדינן כשאר מטלטלין, ומשמע דר"ל

שוה בשוה, כל המטלטלין קונין זה את זה, שהן בכלל כלי. או משום דחליפי שוה בשוה א"צ כלי, ולכן אע"פ שלענין קנין סודר צריך כלי הראוי למלאכה, ולא די בכך שאינו מתרסק, בחליפי שוה בשוה קונה משום דמהני אף בפירות. ולכן פסק המחבר כדברי התוספתא. אמנם לענין חליפין בפירות ממש, אין הכרח מדברי התוספתא, ולכן לא הכריע המחבר כדעת ר"ת. וכן לענין קנין סודר, לא הכריע המחבר מה חשוב כלי ומה לא [עיין בסי' קצ"ה (ס"ב) שכתב: אין קונין אלא בכלי וכו' ולא בפירות. ולא כתב מה נקרא כלי ומה לא], ורק הרמ"א שם פסק דכל מטלטלין לא חשוב כלי אע"פ שאינו מתרסק, ע"ש. אלו תו"ד חידושי הרי"ם. [ובהמשך דבריו רצה לדון דכל זה רק כששמו המטלטלין אחד נגד חבירו, ודברי ר"ת דקונים גם בפירות, היינו כשהעריכו בלא שומא. ואכמ"ל].

[ולכאורה היה אפשר ליישב כעין דברי חידושי הרי"ם, וקצת באופן אחר, דבשני המחלוקות בראשונים, מה נקרא כלי לענין סודר, ואם קונין חליפי שוה בשוה בפירות, לא הכריע המחבר כלום, אמנם במטלטלין נגד מטלטלין, כיון דיש לנו ב' דיעות דמהני, לר"ת והרמב"ם משום דקונין אף בפירות, ולהאומרים דכל שאינו מתרסק חשוב כלי, מהני משום דחשוב כלי, ומאחר שבצירוף שני הדיעות מועיל, הכריע המחבר שיש לסמוך עליהם ומהני. אבל כשקונה פירות כנגד פירות, או כשעושה קני"ס במטלטלין שאינן כלי, לא הכריע המחבר כאחד מן הדיעות. ודו"ק. אלא שדרך זה מיישב רק פסק השו"ע, ולא לשון המשנה והתוספתא, ודו"ק היטב].

אבל עדיין גם לאחר יישובו של חידושי הרי"ם, צ"ע, למה אמרו במשנה ובתוספתא שכל המטלטלין קונין זה את זה, ממה נפשך, אם טעמו של התנא הוא משום שקונין שוה בשוה אף בפירות, היה לו לומר יותר, שקונין גם בפירות כנגד פירות, ולא רק במטלטלין שאינו מתרסק. ואם טעמו שכל המטלטלין חשובין כלי, למה לא כתב

ומה שכתב רע"א שכן פירש לח"מ, צ"ב, שהרי הלח"מ כתב כן רק בפירוש ראשון, אבל בפירושו השני כתב שדינן ככלי ממש, ומה שכתב הרמב"ם במטבע שנפסל שדינו כפרי הוא לאו דוקא, ולדרך זה מיושב גם אם המחבר ס"ל שאין קונין בפירות, שהלשונות דינן ככלי. אך נראה, שהרע"א דקדק ממה שהשמיט המחבר דברי הרמב"ם שהלשונות הן 'כעששיות', ובהכרח שמפרש דברי הרמב"ם שהן פרי ולא כלי, ועששיות לאו דוקא, וכמו שנתבאר לעיל, וא"כ דברי המחבר תמוהין. ודו"ק היטב.

מקורו של המחבר מהא

דמטלטלין קונין זה את זה

ג. ומצאתי בחידושי הרי"ם כאן (סק"א), שהקשה כעין קושיית רע"א, ע"ש שהעלה כמה סתירות בדברי השו"ע, אם דעתו כהרמב"ם שקונין חליפי שוה בשוה בפירות, או כשאר ראשונים. דממה שכתב בריש הסימן שכל המטלטלין קונין זה את זה, וכן בסעיף י' משמע שגם מטלטלין שאינן כלי, ומשום דשוה בשוה א"צ כלי, ומאידך יש לדקדק ממה שלא כתב דבהחלפה קונין גם בפירות, משמע שגם שוה בשוה צריך כלי.

ומבאר בחידושי הרי"ם, דהבית יוסף היה לו הכרח ממה שאמרו בתוספתא שהמחליף מטלטלין במטלטלין קנה [ושם מבואר גם דין המחליף קרקע בקרקע, המובא בשו"ע ס"י], דהמחליף מטלטלין במטלטלין, שכל מטלטל אע"פ שאינו כלי, אם אינו מתרסק כפירות, קונה את חבירו. [וכן מוכח בעצם גם מלשון המשנה ריש הזהב 'כל המטלטלין קונין זה את זה', ומשמע אע"פ שאינם כלי הראוי למלאכה, עי' בחידושי הרי"ם שם בהמשך דבריו]. אבל על פירות אין הכרח משם שקונין זה בזה, כיון דמתרסקין אפשר דאינן בכלל מטלטלין. וטעם הדבר צ"ל בהכרח באחד מב' אופנים, או משום דכל שאינו מתרסק חשוב כלי לענין חליפין, ולכן, אפילו אם נאמר דצריך כלי גם בחליפי

ה"א), וזה לשונו: המחליף כלים בכלים או בהמה בבהמה אפילו מחט בשרין או טלה בסוס אין לו הונייה, שזה רוצה במחט יותר מן השרין, אבל המחליף פירות בפירות בין ששמו אותם קודם המכירה בין ששמו אותם אחר מכירה יש להן הונייה. עכ"ל. ונפסק דין זה בשו"ע הלכות אונאה (סי' רכ"ז ס"כ), ע"ש.

וכבר כתב כן הרי"ף [שהיה רבו של הרמב"ם] בתשובה, הובאו דבריו בשיטה מקובצת (ב"מ מו: ד"ה אבל), וזה לשונו שם: וששאלת אם יש בחליפין אונאה אם לא, מה שנראה מן התלמוד הוא שאין בהן אונאה, וזה במה שאמרו מכור לי באלו קנה ומחזיר אונאה, ואמרו קנה דבחליפין קנו, ומחזיר אונאה דמכור לי באלו קאמר, כלומר לפי שהיה בלשון מכירה מחוייב להיות בו אונאה, והתורה גם כן מעידה על זה באמרה וכי תמכרו ממכר וגו', בממכר הוא דאזהר רחמנא בבל תונו אבל בחליפין לא, אלא הדבר תלוי בהיותם מתרצים זה לזה, ומה שנתרצו בו וקבלו אותו על עצמן נתקיים. עכ"ל.

אלא שהרי"ף לא חילק בין כלים לפירות, וצ"ע בטעמו של הרמב"ם מנין למד חילוק זה. ובמגיד משנה כתב שהרמב"ם למד יסוד הדין, והחילוק בין כלים לפירות, מן הירושלמי בריש פרק הזהב (ה"א), דא"ר יוחנן, לא שנא אלא שור בפרה או חמור בשור, הא ציבור בציבור לא קנה. ע"כ. כלומר ציבור פירות בציבור פירות, לא קנה. ומפרש הרמב"ם דאין הכוונה שלא קנה כלל, ומשום דפירות לא עבדי חליפין, דהרי בחליפי שוה בשוה פירות עבדי חליפין [לדעת הרמב"ם, כמו שנתבאר למעלה], אלא בהכרח שכוונת הירושלמי באופן שמכר ביותר מכדי אונאה, דכשהחליף שור בפרה קנה ואין בו אונאה, אבל כשמחליף ציבור פירות בציבור פירות, אם היה יותר מכדי אונאה לא קנה, שבחליפי פירות בפירות יש דין אונאה. והראב"ד בהשגותיו תמה על הרמב"ם, ומפרש דכוונת הירושלמי

שקונין במטלטלין גם בקנין סודר, ולא רק זה כנגד זה. ודו"ק.

מהלך נפלא בטעמו של המחבר שכל מטלטלין שמתקיימין קונין זה את זה

ד. ואשר על כן נראה, כי לולא דברי החידושי הרי"ם ז"ל, יש לומר ע"פ דרכו, וקצת באופן אחר. דהמחבר ס"ל מעיקר הדין, דמטלטלין שאינן מתקבין קונין בחליפי שוה בשוה, אבל בפירות, שהן מתקבין, אין קונין חליפי שוה בשוה. וגם אם לענין קנין סודר לא מהני אלא בכלי ממש, סובר המחבר דבחליפי שוה בשוה מהני בכל מטלטלין אם אינן מתקבין. ודקדק כן מלשון המשנה והביריתא שהביא החידושי הרי"ם הנ"ל, דקונין במטלטלין זה כנגד זה, ומשמע דבפירות כנגד פירות לא, דאינן בכלל מטלטלין, אבל במטלטלין קונין, וגם שאין קונין במטלטלין אלא כשמחליף זה כנגד זה ולא בקנין סודר. ולא מטעם שכתב חידושי הרי"ם דקונין או משום דהוי כלי או משום דקונין שוה בשוה גם בפירות, אלא שעיקר הדין הוא כך, שקונים במטלטלין כנגד מטלטלין, ולא פירות כנגד פירות. ומשום כך לא הביא המחבר דברי ר"ת, אע"פ שהרמב"ם פוסק כן, ודרכו של המחבר להכריע בדיני ממונות כהרמב"ם, בפרט דכמה ראשונים ס"ל כן, לפי שהיה לשו"ע הכרח מלשון המשנה ותוספתא דרך מטלטלין קונין זה כנגד זה, ולא פירות כנגד פירות.

ולכאורה הוא דרך מחודש מאד, דמאחר דנקטינן דלא מהני חליפי שוה בשוה בפירות, בהכרח דבעינן כלי כמו בקנין סודר, והרי בסודר כל המטלטלין לא חשובין כלי (להאומרים דצריך כלי ממש), רק דבר הראוי למלאכה, א"כ מהיכי תיתי דבחליפי שוה בשוה יועיל.

ביאור הדין שאין אונאה בחליפין

ה. ובכדי לבאר הענין, ראיתי להקדים הלכה מחודשת שכתב הרמב"ם (מכירה פ"ג

שזה, ולכן יש בו אונאה כנ"ל. מה שאין כן כשמחליף חפץ בחפץ, כאשר זה רוצה חפץ פלוני, וזה חפץ פלוני, ואינו מקבלו בתורת תשלומין, לא נקרא מכר אלא החלפה, כי שניהם קונים, ובוזה לא שייך אונאה מטעם הנ"ל, שזה רוצה בכלי של חבירו כפי שהוא, תמורת הכלי שלו, ואינו נוטלו בתורת 'ערך' על הכלי שנותן, ולכן אין זו מכירה, והכל טעם אחד הוא. וא"ש מה שתמהו כמה אחרונים, מדוע לא הביא הרמב"ם טעמו של הרי"ף, וכתב טעם אחר מדעת עצמו. ודו"ק.

ביאור החילוק בדין אונאה בין חליפי כלים לחליפי פירות

ו. ועל פי זה יתבאר דברי הירושלמי [לפי הבנת המגיד משנה], דכל זה בחליפי כלים בכלים, כלומר 'דבר המתקיים' [כמבואר במגיד משנה שזה נקרא כלים], בדבר המתקיים אנו אומרים שזה רוצה בכלי כמות שהוא ואינו מתייחס לערכו, לפי שישאר אצלו קיים, ולכן רוצה בו בלא התחשבות אם שזה כלי שנתן או לא, מה שאין כן כשמחליף פירות בפירות, הגם שיש לו רצון בפירות אלו, מ"מ מאחר שאין הפירות מתקיימים לעולם, הוא מתייחס גם לערכו, כי הגם שרצונו בדבר עצמו ואינו מקבלו בתורת תשלומין, דסוף כל סוף חליפין הוא, מ"מ הוא מתייחס גם לערכו כמו בדמים, כיון שלא ישאר קיים אצלו, ולכן יש בו אונאה אם אין זה שזה כזה, שכבר נקרא 'מכירה' הגם שהוא חליפין. ודו"ק היטב.

ולפי דברי המגיד משנה, החילוק שחילק הרמב"ם בין פירות לכלים, היינו לפי שפירות אינן מתקיימין, וכלים מתקיימין. ולפי זה כל מטלטלין המתקיימין, חשובין כלי לענין דין זה, גם אם נאמר שאינם חשובים כלי לענין קנין סודר. ומה שכתב הרמב"ם 'כלים', הגם שלענין קנין סודר אפשר דלא חשיבי כלים, כי הרמב"ם לא הכריע לענין קנין סודר מה נקרא כלי ומה

דלא קנה כלל, ומשום דפירות לא עבדי חליפין, ע"ש. ועיין בלחם משנה שהאריך בזה. [ומה שכתב הרמב"ם בין ששמו את הפירות ובין לא שמו, עיין במפרשי הרמב"ם ובפוסקים מה שדנו בענין זה, ואם בכלים איירי בשמו או בלא שמו, ואכ"מ].

ולכאורה צריך ביאור לשיטת הרמב"ם בביאור הירושלמי, מה הטעם לחלק בין חליפי כלים בכלים לחליפי פירות בפירות, אם הלכה היא שאין אונאה בחליפין, ומשום שזה רוצה במחט יותר מבשריון, מאי שנא פירות בפירות דלא אמרינן הכי. ועיין במגיד משנה שכתב שהטעם הוא משום 'שכלי מתקיים יותר מפירות', ע"כ. וצ"ב מה הנפ"מ אם הוא מתקיים או לא.

וליישב הענין, נראה, כי מה שכתב הרמב"ם הטעם דאין אונאה בחליפין, שהוא משום 'שזה רוצה במחט יותר מן השריון', נראה ביאור הדברים בזה, דבכל מקח הלוקח קונה החפץ ונותן עבורו דמים, והדמים הן תשלומין על 'ערכו' של החפץ, ולכן אם המוכר לא קיבל את ערכו הראוי אלא פחות מערכו, או שהלוקח שילם יותר מערכו, וודאי שאינם מסכימים לעשות המקח, וזהו דין אונאה. אמנם חליפי חפץ בחפץ אין כאן תשלומי דמים לפי ערך החפץ, אלא שזה רוצה דבר זה, והשני רוצה בדבר שכנגדו, לכך הם מסכימים להחליף, ואין כאן תשלומי דמים לפי ערך החפץ, אלא תמורה. ולכן אם הסכימו להחליף מחט בשריון, אין לומר כאן דין אונאה, דדין אונאה אינו אלא כשמחליפין על החפץ את ערכו, אבל כשמחליפין זה בזה, גם אם אחד שזה אלף והשני שזה זוז, כיון שהסכימו להחליף זה תמורת זה, החליפין קיים.

[ולכאורה נראה, כי זהו גם כוונת הרי"ף בתשובה, שכתב שבחליפין אין אונאה לפי שאינו בכלל 'וכי תמכרו ממכר', והכוונה בזה, דמכר היינו שנותן חפץ כדי לקבל תשלומי ערכו, וגם אם מוכר חפץ ומשלם בשוה כסף בתורת דמים, נקרא מכירה לפי שמקבלו בתורת תשלומין, וכפי מה שהוא

וראיה לזה, דהרי המחבר הביא דברי הרמב"ם דיש חילוק בין חליפי כלים בכלים לחליפי פירות בפירות, והוא תמוה לכאורה, דבשלמא להרמב"ם דסובר שחליפי שוה בשוה מהני בפירות, אתי שפיר דהקנין חליפין של פירות בפירות חל, אלא שאע"פ כן יש בו אונאה מטעם שנתבאר. אמנם המחבר הרי לא הכריע אם קונים בפירות בחליפי שוה בשוה, וכמו שדקדק רע"א לעיל, וא"כ איך כתב כאן דהמחליף פירות בפירות יש בו אונאה, ומשמע דהקנין חל, רק שאם היה בו אונאה בטלו החליפין, והרי אין עושין חליפין בפירות כלל. אלא בהכרח לומר, כי מה שכתב המחבר לענין פירות בפירות, הכוונה בזה שאם הסכמתם היתה שזה נותן פירות אלו תמורת פירות אלו, וכל אחד משך את הפירות, יש עליו דין אונאה, מה שאין כן בכלים בכה"ג דאין בו אונאה, דנקרא חליפין וכנ"ל. והוא פשוט.

[ועיין בפתחי תשובה ובנתיח"מ שהביאו בשם הרדב"ז (ח"ד סי' רס"ט) דהמחליף סחורה בסחורה חשיב פירות, ואע"פ שהוא דבר המתקיים, מאחר שאינו צריך הסחורה לעצמו, אלא כדי למכרו, אם כן אין לו ענין אלא בערך שבו, והוי כאילו אינו מתקיים, ולכן נקרא ממכר ולא חליפין. ויש פוסקים שחילקו אם עשה שומא בסחורה או לא. ואכמ"ל. ועכ"פ הכל עולה על קנה אחד, דתלוי אם מתחשב בערכו או לא.]

מחלף הסמ"ע בביאור החילוק בין חליפי כלים לחליפי פירות

ח. אמנם מדברי הסמ"ע היה נראה לכאורה שמפרש הדברים בענין אחר, ע"ש (בס"ק ל"ו) שכתב לבאר טעמו של המחבר שהמחליף כלים בכלים אין בו אונאה, מה שאין כן בפירות, וזה לשונו: דכליו קונין בחליפין, דכתיב בהו (רות ד' ז') נעל, וחליפין אין בהן דין אונאה, דכי תמכרו ממכר או קנה כתיב (ויקרא כ"ה י"ד), משא"כ פירות, וגם שמוהו, משום הכי חל עליהן דין מכר טפי. עכ"ל.

לא, כמבואר בלשונו בפרק ה' (ה"ו) שאין קונין אלא 'בכלים' וכו' ולא 'בפירות', מ"מ לענין דין אונאה בחליפין כאשר מחליף 'כלים', כל דבר המתקיים נקרא כלי לפי הבנת מגיד משנה.

מהו נדר 'חליפין' לענין שאין בו אונאה

ז. והנה, לכאורה כל דברי הרי"ף והרמב"ם היינו כשמחליף חפץ בחפץ ואינו מוסיף עליו תשלומין, דאז לא נקרא 'ממכר' לפי שאינו מקבל על החפץ תשלומי ערכו, וכמו שנתבאר, אמנם אם מוכר חפץ בקנין סודר, ומשלם עליו דמים, וודאי שנקרא ממכר ויש בו אונאה. וכן אם מחליף כלי בכלי, וזה שנתן הכלי שווה פחות מוסיף לשני עד דמי ערכו של הכלי שלו, אף דיש כאן חליפין [ואפשר שיש בזה דין חליפי שוה בשוה, שיקנה גם בפירות לדעת הרמב"ם, אע"פ שמוסיף דמים. וענין זה יבואר בע"ה בסוף המאמר], מ"מ יהא בו דין אונאה, כי כל חליפין כשמתיחס גם לערכו, נקרא מכר לענין אונאה, והא ראייה מחליפי פירות בפירות שנקרא חליפין לדעת הרמב"ם לענין קנין חליפי שוה בשוה, ואע"פ כן יש בו אונאה לפי שמתייחס גם לערכו כמו שנתבאר. ודו"ק היטב. וכן איתא בשו"ת יורו משפטיך ליעקב (סי' י"ז), ע"ש באורך.

וכן נראה פשוט, דכל הנדון ברמב"ם ובשו"ע אם יש אונאה לחליפין, אינו דוקא באופן שקנו ע"י קנין חליפין, והיינו שאחד משך את החפץ הראשון, ורצו שע"י כן יקנה השני חפץ שכנגדו, אלא הוא הדין באופן שהסכימו להחליף ע"י שכל אחד יעשה משיכה בחפץ שקנה, אך דעתם היה לקנות חפץ זה, תמורת מה שנותן חפץ זה, וודאי נקרא חליפין ולא ממכר. דכל שהוא מחליף חפץ שלא בתורת תשלומין, לא חשוב ממכר, שממכר היינו שמקבל חפץ ומשלם עליו ערכו, ולא כשנותן דבר אחר תמורתו, והמוכר אינו מקבלו בתורת תשלומין אלא שרצונו בחפץ השני.

ערך ותשלומין, ולא בתורת חליפין שירצה בגוף החפץ, כל שאין בו שימוש עצמי, ורק בדבר חשוב ככלי שראוי למלאכה נראה כאילו רוצה בזה תמורת החפץ שהוא מוכר. וכיון שאינו נראה לעין כחליפין ממש, אין עושים בו קנין סודר, שכל הענין של קנין סודר הוא משום שנראה כעין חליפין.

ומזה למדו בירושלמי [לפי הסמ"ע], לענין המחליף ממש [ולא בתורת קנין סודר], שאם הוא מחליף כלי הראוי למלאכה בכלי אחר, נחשב חליפין ולא ממכר, שיש לו ענין בכלי הזה תמורת הכלי השני ואינו מתחשב עם ערכו, משא"כ בפירות, והיינו בכל דבר שאינו מועיל בו קנין סודר, גם אם מחליפו ממש בחפץ אחר, מ"מ הוא מתחשב גם עם ערכו [דמטעם זה אינו נראה כחליפין בקנין סודר], ולכן נחשב מכר ולא חליפין, ויש בו אונאה. [ואע"פ שלענין הדבר הנקנה בקנין סודר קי"ל דא"צ כלי, דאף פירות נקנים בחליפין, היינו משום שרק לענין הדבר שעושה בו הקנין ואינו מחליפו ממש צריך שיהא לו חשיבות שיהיה כעין חליפין גמורים שרוצה בו מחמת חשיבותו, מה שאין כן לענין דבר הנקנה, כיון שהוא מחליפו ממש, לא אכפת לן שהוא פרי. ודו"ק היטב].

והאמת, דמקור דברי הסמ"ע הן בסמ"ג (לאוין ק"ע ד"ה כתב רבינו משה), שהסמ"ע הביאו בפרישה (ס"ק כ"ג). ומדקדוק היטב בלשון הסמ"ג נראה דכוונתו כמו שביארנו, וז"ל הסמ"ג: כתב רבינו משה, כי המחליף כלים בכלים או בהמה בבהמה, אפילו מחט בשיריים או טלה בסוס אין לו אונאה, שזה רוצה במחט יותר מן השיריים, אבל המחליף פירות בפירות בין ששמו אותם קודם המכירה בין ששמו אותם אחר המכירה יש להן אונאה. ונראה טעמו מפני שאין עושיין חליפין כי אם מכלים ובהמות, ודרך חליפין שבנעל קטן קונין דבר גדול. עכ"ל. והוא מבואר כדברינו, דממה שאמרה תורה בדין קנין סודר דצריך כלי ממש, חזינן דבכל חליפי כלי על דבר אחר חשוב חליפין ולא

ומבואר לדבריו שהחילוק בין כלי לפירות הוא משום שכלי עושים בו קנין סודר, ופירות לא. ולא כדברי מגיד משנה שכל דבר המתקיים בכלל כלי, לדברי סמ"ע יהא תלוי במחלוקת הראשונים בסימן קצ"ה מה נחשב לכלי לענין קנין סודר, ואם נאמר דלהרמב"ם הוי כלי רק אם ראי למלאכה כדעת רוב הראשונים (כמבואר באורך בבית יוסף סי' קצ"ה), גם בדין זה שאין אונאה בחליפין לא יהא אלא במחליף כלים אלו. וגם משמע משטחיות דברי הסמ"ע, דכל שעשה קנין סודר, אין בו אונאה, וכל שלא עשה קנין סודר, הוא בכלל ממכר שיש בו אונאה, אע"פ שהסכימו להחליף זה תמורת זה. ולא כמו שנתבאר לעיל דהעיקר תלוי אם החליף זה תמורת זה, ולא איך שנעשה הקנין.

אבל לכאורה נראה דכוונת הסמ"ע באופן אחר לגמרי, דבוודאי לא שייך לומר כשהקנה חפץ עבור דמים מלאים, והקנהו ע"י סודר, שלא יהא בו דין אונאה. אלא נראה שגם להסמ"ע הכוונה כמו שנתבאר לעיל, אלא שמפרש החילוק בין כלים לפירות באופן אחר, ולא כמו שכתב מגיד משנה דכל שהוא מתקיים שייך בו חליפין ולא ממכר, אלא טעם החילוק הוא משום דמצאנו לענין קנין סודר שהתורה אמרה שצריך לעשותו בכלי דווקא, והגם שהלכה היא, מ"מ עומק הענין בזה הוא, שצריך ליראות כעין מעשה חליפין ממש, ואע"פ שמשלם על המקח חוץ מן הסודר, מ"מ הקנין חל בזה שנראה כעין מעשה חליפין ממש, שנותן מחט תמורת שריון, או סודר של ג' על ג' תמורת קרקע. ולכן צריך לעשותו בכלי דווקא, כי רק בזה נראה לעין כאילו זה רוצה בסודר וזה רוצה בחפץ הנמכר או בקרקע הנמכרת, מה שאין כן בפירות שאינו חשוב למלאכה, וגם במטלטלין המתקיימין אם אינם ראויים למלאכה [לשיטת רוב הראשונים שלא נחשב כלי לענין סודר], לא נראה לעין שיש כאן חליפין, כי בדרך כלל אין רצון לאדם לקבל זה תמורת דבר אחר רק בתורת

אונאה, בין אם נתאנה זה שקיבל את הפירות ובין אם נתאנה המקבל את הכלי, דכמו שהמחליף כלי במעות יש דין אונאה לשניהם, אע"פ שהקונה רוצה דווקא בכלי זה, מ"מ מאחר שנותן עליו תשלומין, נקרא מכר, שרוצה אותו בתשלומי ערכו ולא כשהוא שוה פחות מן התשלומין, משא"כ בחליפין שמסכים לתת זה תמורת זה בלא התיחסות לערכו, וא"כ מאחר דנקטינן דפירות חשוב כתשלומין ונקרא מכר, אם כן כשנתן כלי על פירות הוא כנותן כלי על מעות, ויש כאן מכר ממש. עיין בפתחי תשובה (ס"ק י"ב) שכתב כעין זה בשם השכות יעקב, ובדבריו בנחלת צבי, ובעוד פוסקים.

אלא שבדברי הרדב"ז (ח"ד סי' רס"ט) מצאנו חידוש גדול, שכתב, שהמחליף כלים בפירות [או בסחורה אחרת, שדינה כפירות לשיטתו, כמו שהבאנו לעיל], אזי אם נתאנה זה שקנה הכלי, שנתן פירות ששויים יותר מערכו של כלי, המקח קיים, לפי שהוא צריך לאותו הכלי, ואם נתאנה זה שקיבל את הפירות, שהכלי שלו היה שוה הרבה יותר מן הפירות שקיבל, יכול לחזור, ע"ש. ולכאורה הדברים צ"ע, כי מאחר שהפירות חשוב כתשלום, הרי זה דומה למחליף כלי במעות שהיא מכירה גמורה, למה לא יהא בו דין אונאה לשני הצדדים, אע"פ שהקונה רוצה בכלי עצמו.

אבל לפי דברינו לעיל א"ש היטב, כי באמת יש כאן חליפין בשני הצדדים גם בפירות, שזה רוצה בפירות וזה בכלי, ואין זה כמחליף כלי במעות, שאע"פ שבעל הכלי רוצה בכלי, מ"מ אינו רוצה לשלם עליו יותר מערכו. משא"כ בחליפין שהוא רוצה בכלי זה, ומוכן לקבלו תמורת פירות שנתן בלא התיחסות לערכם, אלא שהמקבל את הפירות, אע"פ שגם הוא עושה חליפין, מ"מ הוא מתייחס גם לערך כיון שלא ישאר אצלו לעולם, ולכן יש לבעל הפירות אונאה, ולא לבעל הכלי. ודו"ק היטב.

ממכר, משא"כ בדבר שאמרה תורה שאין עושין בו קנין סודר, הוי כתשלומי ערך ולא כחליפין. ודו"ק.

והנה, יש מוכיחים מדברי קצות החושן בסימן קצ"ה (סק"א) שגם כשמוכר בקנין סודר אין דין אונאה, שמיישב לדעת האומרים שקנין סודר מועיל בגוי, מה שדרשו בבכורות (יג.) מ'וכי תמכרו ממכר לעמיתך' מה עמיתך בחדא אף נכרי בחדא, ומשמע דיש לגוי קנין אחד, ואם קונה בחליפין הא איכא תרתי. ומיישב הקצות דקנין חליפין אינו בכלל 'ממכר', כמו שכתב הרי"ף דמטעם זה אין בו אונאה. ומשמע מפשטות דבריו, שבכל אופן שעשו קנין סודר, לא נקרא ממכר ואין בו אונאה, שהרי גוי קונה בקנין סודר גם באופן שמשלמין הדמים חוץ מן הסודר. וכבר תמהו הרבה אחרונים על דברי הקצות דלא כתב הרי"ף שאין דין אונאה רק בחליפי שוה בשוה ממש, ולא כשמקנה בקנין סודר תמורת דמים מלאים, והתוס' דנים לענין קנין סודר.

אך לפי דברינו הנ"ל א"ש היטב, דמדברי הרי"ף למדנו, שחליפי חפץ בחפץ לא נחשב מכר אלא החלפה, ומזה יש ללמוד גם לענין קנין סודר, שעיקר קנינו הוא משום שהוא כעין חליפין ממש, אם כן 'קנין' זה לא נקרא ממכר, ועליו לא אמרה תורה עמיתך בחדא וכו', כיון שאינו מן הקנינים שעשויים בתורת 'ממכר'. אמנם לענין דין אונאה אין חילוק במה שעשה הקנין, כי גם אם עשה קנין שלא נקרא ממכר, כיון שמשלם דמיו נקרא ממכר, ורק אם היה חליפין ממש לא נחשב ממכר בפועל, ודו"ק היטב, כי הוא פשוט מאד.

דין אונאה כשמחליף כלים בפירות

ט. ועל פי דברינו, נראה ליישב עוד תמיהה רבתא שמצאנו בדברי הרדב"ז, כי הנה הפוסקים דנו מה דין המחליף כלים בפירות, אם יש בו אונאה כדין מחליף פירות בפירות, או שאין בו אונאה כדין מחליף כלים בכלים. והרבה האחרונים נקטו דיש בו

אצורתא, והיינו דאין לו ענין במטבע עצמו רק בתורן ערך, משא"כ בפירות דיש לו ענין בהם, רק שמתחסם גם לערך כמו שנתבאר. ודו"ק היטב.

ועל פי זה נראה לבאר עוד, מה שכתב המחבר בסוף סי' ר"ג (ס"י) שהמחליף קרקע בקרקע, או מטלטלים בקרקע, או קרקע במטלטלים, כיון שזכה זה נתחייב זה בחליפיו. ומקור הדין בתוספתא, כמבואר בבית יוסף. ובקצות החושן (סק"ו) הביא מדברי שיטה מקובצת בפרק הזהב (מז. ד"ה וכתב) בשם ר"פ, דקרקע בקרקע לא עבדי חליפין אלא שוה בשוה, דעדיפא מחליפין דקנין סודר, דקנין סודר לא מהני לא בפירות ולא בקרקעות, וחליפין דשוה בשוה ישנן בין בפירות בין בקרקעות בין בעבדים, ע"ש. והוסיף הקצוה"ח, דלשיטת הפוסקים דפירי לא עבדי חליפין אפילו שוה בשוה, צריך לומר דקרקע נמי כלי איקרי, וא"כ עבדי חליפין אפילו בקנין סודר, כיון דכלי הוא. ע"כ תו"ד הקצות. ולכאורה גם לשיטת המחבר, אם נאמר דנקט דחליפי שוה בשוה לא מהני בפירות, צ"ל בהכרח דקרקע מקרי כלי.

אמנם הרבה אחרונים תמהו, איך יתכן לומר דקרקע מקרי כלי, בשלמא לשיטת האומרים דכל דבר המתקיים חשיב כלי לענין סודר, א"ש, דקרקע הוא דבר המתקיים. אבל להאומרים דצריך כלי ממש וכעין נעל, לכאורה קרקע לא הוי כעין נעל. ועיין בשו"ת רדב"ז (ח"א סי' תע"ג) כתב בפשיטות דהתוספתא לא איירי אלא בחליפי שוה בשוה, אבל היכא דנתן את הקרקע בתורת קנין סודר אפילו החזיק בקרקע לא קנה וכו' דנעל אין דהוי כלי אבל שאר מילי לא, והדבר ברור דקרקעי לא מיקרי כלי ולא מטלטלין, דאפילו בבעלי חיים איכא פלוגתא אם קונין בהם בתורת קנין סודר, כ"ש קרקעות דלא שייך בהו ונתן לרעהו, ופשיטא דלא הוו בכלל נעל וכו', ע"ש בלשונו. [ומה שכתב דבעינן ונתן אף דא"צ נתינה מיד ליד, וטלי סודר מעל גבי קרקע

השוואת המחבר בין קנין 'שוה בשוה' לדין אונאה בחליפין

י. ועתה נחזור לנדון דידן, בענין קנין חליפין שוה בשוה, שנתבאר בדברי המחבר שעושים קנין חליפין שוה בשוה בלשונות של זהב, אע"פ שלא הביא שיטת הרמב"ם ור"ת שעושים חליפין גם בפירות, ולענין קנין סודר כתב בסתמא דקונין בכלי, ומשמע דצריך כלי הראוי למלאכה, ובלשונות של זהב שאינו ראוי למלאכה, לא. ונתבאר מדברי חידושי הרי"ם שהמחבר היה לו הכרח לזה מלשון המשנה והתוספתא דמטלטלין קונין זה את זה, והיינו כל דבר המתקיים חוץ מפירות.

ונראה דהמחבר הבין שטעם הדבר הוא, כמו דחזינן בירושלמי לענין אונאה [לפי דברי המגיד משנה], דחליפין בדבר המתקיים חשיב חליפין ממש, וחליפי פירות חשיב מכירה, א"כ מסתבר דלענין חליפי שוה בשוה, גם אם נאמר דלא מהני בפירות [ולא כהרמב"ם], מ"מ כשמחליף בדבר המתקיים, חשיב חליפין ותמורה, וקונה, כיון דחשיב חליפין ולא מכירה. ואף דלענין קנין סודר לא מהני, היינו משום דשם לא הוי אלא כעין חליפין, לכך צריך שיעשה החליפין בדבר חשוב שיראה כאילו יש לו ענין בגוף הדבר ותמורתו מקנה החפץ, אבל כשעושה חליפין ממש, כל שהוא דבר המתקיים, חשוב חליפין ולא תשלומין, ולכן קונה במטלטלין. אבל חליפי פירות הוי כתשלומין ולא כתמורה, כיון דאינו מתקיים הוא מתייחס גם לערכם. ודו"ק היטב. [ואע"פ שהפירות נקנין בחליפין, ואפילו בסודר, אע"פ שמתחסם לערכם, היינו משום דבחליפין צריך רק שבדבר שעושה בו הקנין, שזה המוכר מקבל, שיקבלו בתורת תמורה בלא התייחסות לערכו, אבל הדבר הנקנה, אע"פ שמתחסם לערכו, כיון שעושה בתורת תמורה [ולא בתורת תשלומין כמעות, דזה באמת אינו נקנה בחליפין משום דמטבע דעתא

והרא"ש, ע"ש. אך נראה דאין זה סותר לדברינו, דבעצם המחבר ס"ל כיסוד שכתב רבינו תם דלא בעינן כלי בשוה בשוה, אלא דבפירות ממש שהן מתקבצין ס"ל דלא מקרי תמורה כדמוכח בירושלמי. ונדון הבית יוסף בתשובה שם הוא לענין צמר, דאינו כלי אבל הוא מתקיים, וע"ז הביא יסוד שכתב רבינו תם. ודו"ק היטב. וע"ש שהביא ראייה לרבינו תם מן התוספתא דמחליפין קרקע בקרקע, וכתב דע"כ מדין חליפי שוה בשוה הוא כמבואר למבין. ומבואר בדבריו כדברינו הנ"ל דקרקע וודאי לא מהני לענין סודר.

במאמר הבא נרחיב בע"ה עוד בגדרי 'חליפי שוה בשוה', וגם יבואר נדון הפוסקים באיזה אופן נחשב ל'שוה בשוה' ובאיזה אופן ל'קנין סודר'. וכן יתבארו הרבה פרטי דינים שנשנו בקנין סודר, מה דינם לענין חליפי שוה בשוה.

מהני, כדמוכח בהרבה מקומות, מ"מ צריך נתינה שיבוא ליד המקנה, לאפוקי קרקע דל"ש שתגיע לידו. והדברים ארוכים, ואכמ"ל בענין].

אלא שלפי דברינו א"ש היטב לפי שיטת המחבר, כי כל שהוא דבר המתקיים עושים בו חליפי שוה בשוה, וכדין לשונות של זהב, וקרקע גם אם לא מקרי כלי, כיון שהוא מתקיים עושים בו חליפי שוה בשוה, ובשוה ושוה אין צריך נתינה כמבואר בכמה מקומות. וזהו שהביא המחבר שעושין חליפין בקרקע בחליפי שוה בשוה, ולא הביא כן בסי' קצ"ה דמהני גם בקנין סודר.

והעירוני על דברי, דמדברי הבית יוסף עצמו בשו"ת אבקת רוכל (סי' קכ"ח) מבואר דנקט כרבינו תם שעושין חליפי שוה בשוה גם בפירות, וכתב דפשטא דסוגיא מוכחת כרבינו תם, וכתב שכ"ה דעת הרי"ף



בירורי הלכה

חרב דוד בריזל

ראש חבורה ששכח להפריש חלה מהמצות ורוצה להפריש חלה ביו"ט כדי להציל בני החבורה

מעשה שהיה בחבורת אנשים שנוהגים לאפות מצות בחבורה קבועה עם הידורים שונים, וראש החבורה נוהג תמיד להפריש חלה מהמצות בשעת האפיה, ועל כן יודעים כל בני החבורה שאינם צריכים להפריש חלה מהמצות. אך בשנה שעברה שכח ראש החבורה להפריש חלה מהמצות בשעת האפיה, וכל בני החבורה לקחו את המצות כל אחד למקום מושבו בעיירות שונות, כאשר סברו שאין צורך להפריש מהם חלה. אך בליל הסדר נזכר ראש החבורה ששכח להפריש חלה מהמצות, ונמצא שכל בני החבורה יאכלו טבל ח"ו, וגם לא יצאו ידי חובתם באכילת מצה בליל פסח, שהרי מצת טבל אין יוצאים בה ידי חובה כמבואר בגמ' בפסחים (דף ל"ה:) וברמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ז). ובא לשאול שאע"פ שיש איסור להפריש חלה ביו"ט, האם באופן שכא להציל את כל בני החבורה שלא יכשלו באכילת טבל וביטול מצוות קיום אכילת מצה, אם מותר לו להפריש החלה כדי להצילם. או שאין לו היתר לעבור על האיסור להפריש חלה ביו"ט כדי להציל האחרים מאיסור אכילת טבל וביטול מצוות מצה.

שאלה זו תיתכן גם בשאר ימות השנה, במי ששלח חלות או עוגות לבני משפחתו בעיר אחרת, ובעיצומו של שבת נזכרו שלא הפרישו מהם חלה, האם מותר להפריש החלה בשבת כדי להצילם מאיסור אכילת טבל או לא.

כעין השאלה הראשונה יש לברר במי שקנה מצות שלא הופרשו מהם חלה, ובליל הסדר נזכר שלא הפריש מהם חלה, ואין לו יכולת להשיג מצות אחרות, האם מותר לו לאכול המצה של טבל כדי לקיים המצוה, והאם יש בזה דין עשה דוחה ל"ת. וכן האם מותר לו להפריש החלה ביו"ט כדי לקיים מצוות אכילת מצה. או שאין היתר לעבור על איסור הפרשת חלה ביו"ט, ולא יקיים מצוות אכילת מצה מפני שהוא אנוס שאין לו מצה כשירה לאכילה.

עוד יש לברר בשאלה הקשורה לנדון זה, בחולה שיש בו סכנה שצריך לאכול טבל בשבת, מה יעשה, האם יעבור על איסור הפרשת תרומה בשבת כדי שיאכל מאכלי היתר. או שלא יעבור על איסור הפרשה בשבת ויאכל טבל. במאמר דלהלן יתבררו עניינים אלו, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.¹

1 יש לציין שבקובץ בית אהרן וישראל גליון קל"ה התפרסם מאמרו של הג"ר חיים מאיר הורוביץ שליט"א שהאריך בדין מי ששלח חלות לחבירו ונזכר בשבת שלא הפריש מהם חלה, וכתב להחזיר להפריש בשבת כדי להציל את חבירו מאכילת איסור. ובגליון קל"ז נדפס מאמר השגותיו של הג"ר יהודה מושקוביץ שליט"א שנקט לאסור, אך בדברי שניהם לא באו דברי הראשונים והפוסקים שהבאנו להלן.

וכתב המג"א (סקכ"א) וז"ל: ודוקא הוא, אבל אחרים אסורים לרדות (רבינו ירוחם), דאין אומרים לו לאדם עשה חטא קל בשביל שלא יעשה חבירך איסור חמור, כיון שלא נעשה האיסור על ידו וגם חבירו פשע במה שהדביק (ב"ח תוס'). ובאמת העיקר תלוי באם פשע עכ"ל. ומבואר בדברי המג"א שנקט לעיקר כתי' השני בתוס' שתלוי אם האדם שעובר על האיסור פשע או לא, ואם הוא לא פשע, מותר לאחרים לעבור על איסור קל כדי להפרישו מאיסור החמור.

ולאור דברים אלו יש ללמוד לשאלה דידן, שכיון שכל בני החבורה שבעיירות אחרות יעברו על האיסור בשוגג, שהרי לא פשעו כלל, ובפרט באופן שגם הוא גרם שהם יאכלו טבל, [וגם לא יצאו ידי חובתם במצוות אכילת מצה], יש להתיר לו לעבור על איסור שבות בשבת שאסור מדרבנן כדי להצילם מאיסור טבל החמור. ואכתי יש לשאול שהרי גם איסור טבל אינו איסור תורה, שהרי חיוב הפרשת תרומ"מ בזה"ז הוי דרבנן, ומדוע נתיר לו לעבור על איסור דרבנן של שבות בשבת, כדי להצילם מאיסור אחר שאיסורו רק מדרבנן. אכן יש לחלק שהאיסור להפריש תרומה בשבת הוא איסור שבות שאסרו חכמים ואין לו עיקר בתורה, ואילו איסור טבל עיקרו מה"ת וגם עיקרו חיוב מיתה והוא איסור חמור, ולכן יש להתיר לו לעבור על איסור הקל כדי שלא יעברו אחרים על האיסור החמור.

ואאמור שליט"א העירני שיסוד זה שהפרשת חלה בשבת הוא איסור קל לעומת האיסור לאכול חלת טבל בזה"ז שהוא איסור חמור, מבואר להדיא בפרי מגדים (א"א סי' תק"ו סק"ח) שיתבאר להלן באות הבא, שהתיר להפריש חלה מהמצה ביו"ט, וכתב הפמ"ג לדון מדוע לא נתיר לו לאכול המצה בלא להפריש חלה, שהרי בזמנינו הוא איסור דרבנן שאינו חיוב להפריש מה"ת, וכתב הפמ"ג וז"ל: ולאכול בלא חלה דהוה גם כן דרבנן והוה בעידנא, ולהפריש הוה קום ועשה ולא

ההיתר לעבור על איסור קל להציל אחרים מאיסור חמור

א. מבואר בגמ' בעירובין (דף ל"ב:): 'ניחא ליה לחבר דלעביד הוא איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה', נדון הגמ' שם הוא בחבר שמסר פירות שלא הופרש מהם תרומה לעם הארץ, ויש חשש שהעם הארץ יאכלם בלא לעשר מהם. ונחלקו רשב"ג ורבי, לדעת רבי מותר לו לחבר להפריש עליהם תרומות ומעשרות שלא מן המוקף, ואע"פ שאסור להפריש שלא מן המוקף, מותר לו לחבר לעבור על איסור קל כדי להציל את העם הארץ באיסור חמור של אכילת טבל. ולדעת רשב"ג אסור לו לחבר להפריש שלא מן המוקף, מפני שאין צריך לדאוג לעם הארץ שלא יאכל טבל עי"ש.

והנה בגמ' בשבת (דף ד') שאלו באחד שהכניס פת לתנור האם מותר לאחרים לרדות הפת מהתנור, שהוא איסור דרבנן, כדי להצילו מאיסור חטאת, ואמרו בגמ': 'אין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך'. והקשו הראשונים מדוע בגמ' בעירובין מבואר שההלכה כרבי שמותר לו לחבר לעבור על איסור קל כדי להציל השני מאיסור חמור, וכאן בגמ' בשבת אסור לו לרדות הפת מהתנור כדי להצילו מאיסור חטאת. ומצינו בזה ב' מהלכים בראשונים, התוס' (בעירובין ובשבת שם בתי' א') כתבו וז"ל: הכא [בחבר שמסר לו פירות] שאני, שהוא גורם לו לעבור, שהוא אומר לו לקוט וסבור שעשרן עי"ש. [וכשיטה זו פסק הרשב"א (הובא בב"י בסי' ש"ו) עי"ש].

ובתירוצו ב' כתבו התוס' וז"ל: ואומר ר"י שיש לחלק בההיא דהדביק לפי שפשע שהדביק סמוך לחשיכה, ואף על גב דהוי שוגג, איבעי ליה לאסוקי אדעתיה, אבל בהנך דלא פשע מידי שרי עכ"ל.

ובשו"ע (או"ח סי' רנ"ד סעיף ו') פסק בדין זה, שהאופה עצמו מותר לו לרדות הפת בשבת שלא לבוא לידי איסור חטאת,

במחשבה עי"ש. ובכף החיים (סי' תנ"ז סקט"ז) העתיק דברי הפמ"ג להלכה.

וראיתי בשו"ת ישא יוסף (ח"א סי' ע"ז) שהביא תמיהת הגר"ש אלישיב זצ"ל על הפמ"ג, דהרי מבואר בגמ' בר"ה (דף ל"ב:) שאין מתירים לאדם לעבור על שבות לעלות על האילן כדי לתקוע בשופר או ליטול לולב, דחכמים העמידו דברים גם במקום ביטול מ"ע. וקשה על הפמ"ג שהתיר לעבור על איסור דרבנן. ותי' הגריש"א בדעת הפמ"ג דמחלק בין איסורי שבות במעשה, כגון לעלות על האילן, לבין איסורי שבות בדיבור בלא מעשה, שהקילו במקום ביטול מצוות עשה. ולפי דבריו יש ללמוד בנ"ד שמותר לו להפריש מצה ביו"ט כדי שיוכלו אחרים לקיים המצוה באכילת המצות.

אמנם בישא יוסף שם כתב להקשות ע"ז מדברי הכפתור ופרח (פרק ל"ח) שמפורש להדיא דלא כהפמ"ג, שכתב הדין שאסור להפריש תרו"מ, והוסיף וז"ל: ואפילו אין לו מה יאכל, דמשום עונג שבת אינו עובר, דהא תקיעת שופר ונטילת לולב דאורייתא, ואפילו שבות דרבנן לא מבטלינן עליה. וכן הדס שענביו מרובין מעליו פסול ואם מעטן כשר, ואין ממעטין אותו ביום טוב לפי שהוא כמתקן, וכיוצא בזה. ואין לנו בשום מקום חטוא בשביל שתזכה אם לא הצלת נפשות עכ"ל. ומפורש להדיא שסובר שלא הותר להפריש תרו"מ כדי שיוכלו לקיים

בעידנא, עיין סימן תמ"ו, יש לומר לתא דחיוב מיתה כל שכן הוא טוב יותר להפריש ע"כ.²

ומבואר בדבריו שכאשר ישנה שאלה לעצמו מה להעדיף, אם לאכול חלה שאסורה מדרבנן בזה"ז, או להפריש חלה בשבת, יש להעדיף להפריש החלה לכתחילה כדי להימנע מלאכול החלה שהיא טבל מדרבנן, כיון דעיקרו חיוב מיתה מה"ת. ולפי דבריו יש ללמוד גם בנד"ד שכדי להציל את חבירו מהאיסור החמור של אכילת חלה שלא הופרשה, שעיקרו חיוב מיתה מה"ת, מותר לעבור על האיסור שבות להפריש חלה לכתחילה.

שיטת הפמ"ג שמותר להפריש חלה ביו"ט כדי לקיים מצות אכילת מצה

ב. והנה הפמ"ג (א"א סי' תק"ו סק"ח) כתב וז"ל: ובליל פסח ובליל סוכות בשכח להפריש מערב יום טוב בחלת ארץ ישראל, יש לומר מפריש ביום טוב דהוה דאורייתא דחי לשבות דאין מפרישין באין לו לחם אחר. ולאכול בלא חלה דהוה גם כן דרבנן והוה בעידנא, ולהפריש הוה קום ועשה ולא בעידנא, עיין סימן תמ"ו, יש לומר לתא דחיוב מיתה כל שכן הוא טוב יותר להפריש, וצ"ע עכ"ל. ועי' בשש"כ (פי"א הערה נ"ה) שכתב בשם הגרשז"א שכיון שהפמ"ג בסי' תק"ו סיים בצ"ע, על כן עדיף שיפריש

2 והנה בדרך אמונה (מעשר, פ"ט, ציון ההלכה סקפ"ט) כתב וז"ל: עוד פעם אחת שלחו אתרוג לרב בירושלים שיברך ע"ז וכל קהלתו, ובליל יום טוב נתעורר שאלה על המעשרות. וצוה [החזו"א] לעשר מודאי טבל עליו ביום טוב כדי שלא יכשלו כל האנשים שם עכ"ל. ובדרך אמונה שם ציין לדברי הפמ"ג בסי' תרמ"ט שמותר לעבור על איסור דרבנן ולהפריש חלה ביו"ט כדי לקיים המצוה דלולב עי"ש. ובספר ישא יוסף שם בתחילה רצה להוכיח דהחזו"א ס"ל כהפמ"ג שמותר לעבור על שבות בשבת כדי לקיים המצוה דלולב, אך כתב בשם הגריש"א והגר"ח קנייבסקי שלא היה טבל ודאי ולכן התיר החזו"א, ואין ראי' דס"ל כהפמ"ג עי"ש. והנה לאור המבואר אפשר דהחזו"א לא ס"ל להתיר מפני טעמו של הפמ"ג כדי שיוכלו לקיים המצוה, אלא שרצה להצילם מאיסור ברכה לבטלה שיבואו לברך על האתרוג הפסול לברכה דהוי ברכה לבטלה. ולא מיבעי' לשיטות הפוסקים דאיסור ברכה לבטלה הוי מה"ת, אלא אפי' לשיטות דהוי דרבנן, מ"מ יתכן שנחשב כעיקרו מה"ת דאסמכוהו על לא תשא. ויל"ע בזה בכה"ג אם האיסור להפריש בשבת דהוי שבות קל יותר מהאיסור ברכה לבטלה, וצ"ע בזה. [ועי' במעשה איש (ח"ה עמ' צ"ה) שהובא הסיפור עם האתרוגים ושם הוזכר להדיא שאמר להתיר משום שאומרים לאדם לחטוא חטא קל כדי להציל אחרים, וגם הוזכר שם ענין מה שצריך להצילם מהברכה שיברכו על האתרוג עי"ש. ואפשר דלאו דוקא נקט הברכה].

ובזה מובן היטב דברי הפמ"ג בסי' תק"ו, שמעיקר הדין ס"ל להפמ"ג שיש לו היתר לאכול הטבל כדי לקיים המצוה, ומחדש הפמ"ג שכאשר בא לעבור עבירה אכילת טבל, א"כ עדיף שיעשה עבירה יותר קלה של הפרשה בשבת, ואע"פ שזה בעידנא וזה לא בעידנא, וזהו איסור שבת שאינו נדחה מפני המצוות עשה דמצה, אך בחשבון הכולל עדיף שיעשה עבירה קלה יותר. ואומרים לו חטא חטא קל להנצל מחטא חמור אחר. ולפי"ז פשוט שגם אין להוכיח מהכפתור ופרח דלא כהפמ"ג, שהכפתור ופרח דן במצוות 'עונג שבת', שבוה לא נתיר לו לאכול טבל, וממילא לא שייך להתירו להפריש, שחכמים העמידו דבריהם כדברי תורה. [ונמצא בזה דבר פלא, שבמקום שרוצה לעבור על איסור שבות בשבת ויו"ט כדי לקיים מצוה, אין מתירים לו. אבל לאחר שיש לו היתר לאכול טבל, בזה מותר לו לחסוך ולעשות האיסור הקל ולעבור על השבות, משום שאומרים לאדם עשה איסור קל כדי שלא יצטרך לעבור על האיסור החמור].

אכן יש להעיר על מהלך זה, בדברי הפמ"ג עצמו בב' מקומות אחרים מבואר דלא כמהלך זה, דבסי' ת"ס (משב"ז סק"א) כתב וז"ל: ומי שיש לו כזית מצומצם בליל א', שלא ניטל חלה מהעיסה איך יעשה, יאכל כך, אין יוצא ידי חובתו אף טבל מדרבנן. ולא שייך אוכל ואח"כ מפריש ממקום אחר עיין יורה דעה [סימן] שכ"ג, יפריש חלה ויבטל בכזית זה ברוב ויקיים מצות עשה דין תורה עכ"ל. ומבואר דפשיטא ליה שאין יוצאים ידי חובתו בטבל מדרבנן ואין בזה דין עדל"ת. וצ"ל דס"ל להפמ"ג כמו שביאר בשאגת אריה (סי' צ"ו) שכיון שטבל הוא איסור שיש בו מיתה בידי שמים, אין בזה דין עדל"ת וכמבואר בגמ' ביבמות שאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת. ומ"מ מבואר בפמ"ג בסי' ת"ס שיכול להפריש התרומה ואח"כ יבטלנו ויאכלנו, וחזינן להדיא דס"ל להפמ"ג

המצוה, ולמד כן מהא דאין היתר לעבור על שבות כדי לתקוע בשופר, וע"ז כתב שאין עושים חטא כדי לקיים המצוה ודלא כהפמ"ג.

וידידי הג"ר אפרים סגל שליט"א העירני ליישב דברי הפמ"ג בזה באופן נפלא, דהנה בהא דאין עולין באילן כדי לתקוע שופר, מבואר בגמ' ר"ה (דף ל"ב:), מאי טעמא [אין עולין באילן], שופר עשה הוא, ויום טוב עשה ולא תעשה ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה עי"ש. ומבואר שם בראשונים שאע"פ שהאיסור לעלות לאילן הוא איסור מדרבנן, חכמים העמידו דבריהם כדין תורה, ויש בהם הכללים מן התורה ועל כן אין שופר דוחה איסור שבות ביו"ט דהוי עשה ול"ת.

וסובר הפמ"ג חידוש לדינא, שאם יש לו טבל ורוצה לקיים בו המצוה, יש בזה היתר דעשה דוחה ל"ת דאיסור אכילת טבל, דבעידיניה עשה דוחה ל"ת, וכ"ש ל"ת דרבנן. וכן מבואר להדיא בפמ"ג במקום אחר (סי' תנ"ד משב"ז סק"ד) שכתב וז"ל: והנה מי שאכל מצה של איסור דבריהם אין יוצא בה דהוה מצוה הבאה בעבירה, כמו חלת חוצה לארץ וכדומה, עיין פסחים ל"ה ב', והנה לר' שמעון שם אף שאין לו כי אם מצה של טבל אין יוצא בה, מה שאין כן לדידן דאיסור חל על איסור בכולל יוצא בה, רק כשאין לו מצה אחרת כי אם זו י"ל דיוצא בה, הא כשיש לו מצה אחרת אין יוצא בה דהוה מצוה הבאה בעבירה. ומיהו בתוספות קידושין ל"ח א' ד"ה דאיקרוב מבואר דאין יוצא, דעשה לא דחי ללא תעשה דלפני הדבור, או מדרבנן כזית ראשון אטו כזית ב', יע"ש. ומכל מקום באיסור דבריהם י"ל דהוה גזירה לגזירה, ולתירוץ א' י"ל כל דבדין תורה לא דחי הוא הדין בדבריהם העמידו, עיין מ"א תמ"ו סק"ב עכ"ל. [ומבואר בדבריו דלדידן דקי"ל כרבנן, הא דטבל אין יוצאים בו יד"ח הוא מדין מהב"ע ואינו פסול בעיקר דין מצה. ועל כן באופן שאין לו מצה אחרת, יש בזה דין עדל"ת ויאכל המצה של טבל].

חכמים שגם במקום ביטול עשה אסור לעבור על דבריהם. אבל בנ"ד כאשר יבואו אחרים לעבור על איסורים, בזה הוכחנו מדברי הגמ' והראשונים שחכמים לא העמידו דבריהם במצב שאחרים יעברו על איסור חמור והתירו לעבור על איסור קל. [אכן יל"ע במה שסיים הכפתור ופרח שרק בהצלת נפשות מותר לעבור על האיסור הקל כדי להצילו, וקשה דהרי נתבאר לעיל שגם במקום הצלה מאיסור אפשר לעבור על איסור קל כדי להציל אחרים מאיסור חמור, ואפשר דס"ל כתי' הא' בתוס' שדוקא אם הוא גרם לו שיעבור באיסור זה מותר לעבור על איסור הקל, וע"ז בא לחלק שבהצלת נפשות מותר בכל אופן לעבור על איסור קל כדי להציל נפשו].³

החזו"א והציץ הקודש הקילו בשאלה זו והשבט הלוי מחלק בין מצה ביו"ט לבין חלות בשבת

ג. ומצאתי שהיתר זה כבר נזכר בספרי האחרונים, בספר דרך אמונה (מעשר, פ"ט, ציון ההלכה סקפ"ט) כתב וז"ל: מעשה באחד ששלח לחברו מאכל בעיר אחרת, ונזכר בשבת שלא עשור, וצוה מרן [החזו"א] לעשר בשבת משלו על של חברו עכ"ל.

שמותר להפריש תרו"מ ביו"ט כדי לקיים המצוה. ובהכרח צ"ל בזה כמהלך הגריש"א בדעת הפמ"ג דהאיסור להפריש תרו"מ הוא איסור קל שמותר לעבור כדי לקיים המצוה.

וכן יש להוכיח מדברי הפמ"ג בהלכות לולב (סי' תרמ"ט א"א סק"כ) שכתב לענין אתרוג של טבל וז"ל: וטבל, עיין בר"ן [סוכה יז, א ד"ה של] בשם הרמב"ן ז"ל [הלכות לולב עמוד רה ד"ה אבל אני] ובכפות תמרים [שם לה, א ד"ה תוספות ד"ה אתיא], יע"ש, יש לומר לדבר מצוה שאין לו אחר אפשר התירו להפריש ביום טוב. ומיגו דאי בעי מפריש יצא ידי חובתו עכ"ל. ומפורש שיכול להפריש התרומה ביו"ט כדי לקיים המצוה, ובזה לא שייך כלל עדל"ת, שהרי הוא בא לדחות איסור שבת, ומבואר בגמ' בר"ה דאין מצוות שופר ולולב דוחה איסורי שבות דשבת, ובהכרח דס"ל להפמ"ג כמו שביאר הגריש"א בדעתו שמותר להפריש בשבת כדי לקיים המצוה.

ומ"מ לעיקר השאלה דידן, יש לחלק בזה, שאע"פ שמדברי הכפתור ופרח משמע שחולק על הפמ"ג, היינו דוקא כשיתבטל המצוה, שלא התירו לו לעבור על האיסור כדי לקיים המצוה, שהרי אי קיום המצוה הוא בשוא"ת, והוא אונס גמור, וע"ז אמרו

3 והנה בספר פסקי תשובות (סי' רנ"ד ס"ו) כתב: שלא התירו לעבור על איסור דרבנן כדי להניצל מאיסור דרבנן אחר, ואפילו עיקרו מן התורה, כגון איסור תורה שנעשה ע"י גרמא, או מלאכה שא"צ לגופה וכיוצא"ו. ובהערה ציין שכן מבואר במחצית השקל סי' רס"ו סק"ג. אמנם הדברים נסתרים מדברי הגמ' בעירובין שם שמוכח להדיא דלא כחילוק זה, דהרי התם איירי בכלכלה של תאנים שחייב הפרשתם הוא מדרבנן, ומ"מ חזינו שהקילו להפריש שלא מן המוקף כדי להציל העם הארץ שלא ייכשל באיסור אכילת טבל מדרבנן, וגם מדברי החזו"א והציץ הקודש שיחבאר בהמשך מבואר שגם כדי להצילו מאיסור דרבנן החמור אפשר לעבור על איסור קל. ולאחר העיון בדברי המחצית השקל נראה שטעה בכוונתו, דהמחצית השקל דן שם בדעת הטור שאע"פ שמעיקר הדין מי שהחשיך ובא בדרך מותר לו לעבור על איסור דרבנן משום שאם לא נתיר לו יעבור על איסור טלטול ברה"ר, מ"מ כתב הטור דהיינו דוקא בזמן שהיה רה"ר דאורייתא, אבל בזה"ז דהוי רה"ר מדרבנן אין מתירים לו לעבור על איסור דרבנן בכוונה, וכתב המחצה"ש וז"ל: לדין דלית לן רשות הרבים, כנזכר לעיל, לא הותר לו שבות דטלטול מוקצה, דאפילו לא נתיר לו הטלטול ויוציאו לרשות הרבים ג"כ לא יעשה איסור תורה, ומה לי האי איסור דרבנן דטלטול מוקצה או איסור הוצאה לרשות הרבים דידן עכ"ל. ופשוט שאין ללמוד מדבריו לנד"ד, דהמחצה"ש איירי בהא דחכמים התירו לו לעבור מפני החשש 'שמא' יעבור על איסור דאורייתא מפני שבהול על ממנו, וע"ז מחלק שלא התירו לו לעשות איסור דרבנן מפני חשש זה, שהרי מדובר שאין עומד לעבור על האיסור החמור כלל, ולא התירו לו אלא כשיש חשש שיעבור על איסור דאורייתא, ואין ללמוד מדברי המחצה"ש לגבי כל איסור דרבנן קל שאסור לעבור כדי להניצל מאיסור דרבנן החמור, ופשוט.

הגמ' בעירובין, אך השבט הלוי הסתפק שדוקא בנדון הגמ' בעירובין דהאיסור להפריש שלא מן המוקף הוא איסור קל, אבל יתכן דהפרשת ותיקון טבל בעצמו בשבת, אע"ג דהוי"ל רק מדרבנן חמור יותר מהפרשה שלא מן המוקף ולא התירו לעבור על איסור זה, והביא דברי הפמ"ג בסי תק"ו שמותר להפריש ביו"ט כדי לקיים המצוה דאכילת מצה, אך חילק דהתם הוי חיוב אכילה מה"ת ולכן נדחה האיסור דרבנן להפריש בשבת, והוסיף וז"ל: ואחרי ככלות הכל צל"ע למש"כ הגאון נתיבות חו"מ סוס"י רל"ד דשוגג באיסור דרבנן אפי' במאכ"א אינו בגדר עבירה כלל וכתב דהוי"ל כאוכל כשרות א"כ המקבל חלות הנ"ל, שיודע בנפשו שאין המשלח לו שולח חלות טבל לשבת הרי הוא שוגג קרוב לאונס, ולדעת הנתיבה"מ אין בו סרך עבירה ואכילת איסור, א"כ למה להתיר לאחר לעבור על איסור הפרשת תרו"מ בשבת, אמנם כנראה שגם חדושו של הנתיבה"מ אינו מוסכם לכו"ע, ועוד, דהרי הרמב"ם ס"ל שגם בבית שני לא היה טבל רק דרבנן מכ"ש בזמנינו, ואעפ"כ כתב הרמב"ם פט"ז מכירה הי"ד דהאכיל לו טבל צריך להחזיר לו ממונו כמו באיסור תורה, הרי דטבל גם בזה"ז חמור משאר איסור דרבנן וכו', מ"מ ממה שכתבתי למעלה עדיין דין הנ"ל צ"ע למעשה עכ"ל. ומבואר שמחלק שביו"ט פסח שרוצה לקיים מצוה מה"ת יש היתר להפריש חלה וכשיטת הפמ"ג, אבל בשבת שרוצה להפרישם מאיסור אכילת טבל אין היתר בזה.

[וע"ע בשבט הלוי (ח"ב סי' קפ"ד) שנשאל גם בשאלה זו ולא התייחס בתשובתו לזה. ויש להעיר על השבט הלוי שדחה שאין ללמוד מדברי הפמ"ג לנד"ד, וקשה דסו"ס יש ללמוד מדברי הפמ"ג שעדיף לעבור על הפרשה בשבת ממה שיעבור על אכילת טבל אע"ג דאכילת טבל הוי בעידנא, ולפי"ז יש להתיר לנ"ד דהרי קי"ל דאומרים לאדם לחטוא חטא קל להציל חבירו מאיסור חמור וצ"ע].

והנה הדברים באו בקצרה, ולא התבאר טעמו של דבר מדוע התיר לעבור על איסור הפרשת תרומה בשבת כדי להצילם מהאיסור, וכנראה שסבר החזו"א כמו שכתבנו דבכה"ג אמרי' ליה לעשות איסור קל כדי להציל חבירו מאיסור חמור, ואיסור ההפרשה הוא איסור קל מאיסור אכילת טבל דרבנן משום שעיקרו דאורייתא וגם עיקרו חיוב מיתה.

וידידי הג"ר זאב שפירא שליט"א העירני שכדברים הללו מפורש בספרו של זקינו הגדול הגאון רבי צבי מיכל שפירא זצ"ל בספרו הבהיר שו"ת ציץ הקודש (סי' י"ט סק"ח) שכבר כתב היתר זה בשאלה זו ממש, שדן באחד ששלח מצות לאחרים ולא הפריש מהם חלה, והביא עצתו של המהרי"ל דיסקין שאמר שקטן המופלא הסמוך לאיש יפריש החלה, אך הביא שם שבשנה אחרת לא התיר המהרי"ל דיסקין להתיר לקטן להפריש ביו"ט, וכתב הציץ הקודש וז"ל: ומה דבשנת תרמ"ג הורה להפריש ע"י קטן המופלא הסמוך לאיש, לפי המבואר בתחילת דברינו שלא היה זמן מספיק להודיע להדרים לחוץ לעיר שלקחו ממצות אלו, י"ל דאם לא היה לפנינו מופלא הסמוך לאיש היה מקום להתיר גם לגדול, עי' עירובין ל"ב רבי סבר ניהא ליה לחבר דליעביד איסורא קלילא וכו', ועי' תוס' שם וכו', ולפי"ז בנ"ד דהקונים לא פשעו, ואע"פ שהבעה"ב היה שוגג בזה מ"מ מידו נסתבב להם זאת, ומטעם זה היה מותר גם לגדול להפריש חלה, רק ע"י קטן עדיף טפי דיש צדדים להקל משום חנוך מצוה וכו' עכ"ל. ומבואר כמשנ"ת שמותר מעיקר הדין להפריש כדי להציל אחרים מאיסור אכילת טבל בזמן הזה, [לריוחא דמילתא העדיף שקטן יעשה זאת. ויש לציין שהחזו"א כנראה לא ס"ל שיש בזה עדיפות שקטן יפריש, דס"ל כמו שפקפקו האחרונים בעצת המהרי"ל ואכ"מ].

אמנם מצאתי בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' פ"ב) שדן באחד ששלח חלות בשבת ונזכר שלא הפריש חלה, והשואל רצה להתיר עפ"י

אלא לענין מעשר ירק דרבנן, אבל במעשר דגן דטבל דאורייתא הוא אפילו רבי מודה, דאי שרית ליה בעציץ שאינו נקוב אתי למיכל בעציץ שהוא נקוב ע"כ.

והנה בתירוצו של רבה שיש להעדיף להפריש בשבת כדי להתיר איסור טבל דרבנן, מוכח שהפרשת תרו"מ הוא איסור קל יותר מהאיסור לאכול טבל דרבנן. ובביאור החילוק מצינו בתוס' הרא"ש שם וז"ל: דמוטב שיתקן אף על פי שיגביה תרומות ומעשרות בשבת משיאכל טבל דרבנן, דגנאי גדול הוא, ודומה שיש בו איסור מיתה עכ"ל. ומפורש בדבריו שגנאי גדול שיאכל איסור. ולכאור' כוונתו למה שכתבו הראשונים [ויתבאר להלן בהמשך] שאכילת דבר איסור חמור יותר מעבירת מעשה דהוי גנאי גדול. וכן מוסיף שחיוב טבל חמור כיון שיש בו חיוב מיתה, וכסברא שנתבאר לעיל בשם הפמ"ג.

אמנם לפי מסקנת הגמ' מבואר שדוקא באופן שיש חשש שיבוא לידי איסור דאורייתא, שחוששים שמא יאכל גם מעציץ נקוב, אזי החמירו שיעשרו ולא יאכל הטבל מדרבנן. אבל בירק שחיובו במעשר מדרבנן בלבד ואין חשש שיבוא לאכול איסור תורה, הרי זה תלוי במחלוקת רבי וראב"ד אם ליתן לו טבל שאינו מעושר או לעשר בשבת. ובפשטות נחלקו רבי וראב"ד מה חמור יותר, אם האיסור להפריש טבל בשבת או האיסור לאכול טבל דרבנן.

והנה המג"א בסי' תרי"ח (סק"ט) כתב שההלכה כרבי דקי"ל הלכה כרבי מחביריו, ולפי"ז נמצא דלהלכה קי"ל דאיסור אכילת טבל הוא קל יותר מאיסור הפרשת תרומה בשבת. וקשה על החזו"א והציץ הקודש שנקטו שעדיף להפריש ולא לאכול הטבל מדרבנן. וכאמור שקושיא זו קשה גם על הפמ"ג בסי' תק"ו שכתב שעדיף שיפריש ביו"ט מאכילת טבל מפני שאיסורו חמור יותר, וקשה דדבריו נסתרים מהא דקי"ל

תמיה מדברי הגמ' שהחולה יאכל טבל דרבנן ולא יפריש תרומה בשבת

ד. אמנם באמת שיש להקשות על הפמ"ג והחזו"א והציץ הקודש שסברו שההיתר להפריש תרומה בשבת הוא קל יותר מהאיסור לאכול טבל דרבנן, שמצינו סתירה ליסוד זה מגמ' מפורשת ביומא (דף פ"ג:) בסוגיא דהצלת נפשות, שמבואר שם שיש להאכיל החולה האיסור הקל הקל תחילה, ומבואר שם בגמ' שאיסור אכילת טבל דרבנן הוא קל מאיסור הפרשת תרומה בשבת.

ונעתיק סוגיית הגמ' כלשונה: טבל ותרומה תנאי היא, דתניא מאכילין אותו טבל ואין מאכילין אותו תרומה, בן תימא אומר תרומה ולא טבל. אמר רבה היכא דאפשר בחולין דכולי עלמא לא פליגי דמתקנינן ליה ומספינן ליה, כי פליגי בדלא אפשר בחולין, מר סבר טבל חמור, ומר סבר תרומה חמורה וכו'. אפשר בחולין, פשיטא [פרש"י: דמתקנינן ליה]. לא צריכא, בשבת [פרש"י: שאפילו הוא שבת שאסור להפריש תרומה ומעשר יפרישוה ולא יאכילוהו טבלים]. בשבת נמי פשיטא, טלטול מדרבנן הוא. הכא במאי עסקינן בעציץ שאינו נקוב דרבנן, מר סבר טבל חמור, ומר סבר תרומה חמורה. לימא תנאי היא [פרש"י: הך דרבה דאמר בדאפשר בחולין מתקנינן ליה ודחינן שבות דהפרשת תרומה בשבת מקמי אכילת טבל דעציץ שאינו נקוב דרבנן], דתנאי מי שנשכו נחש קורין לו רופא ממקום למקום ומקרעין לו את התרנגולת וגוזזין לו את הכרישין ומאכילין אותו ואין צריך לעשר, דברי רבי. רבי אלעזר ברבי שמעון אומר לא יאכל עד שיעשר. נימא רבי אלעזר ברבי שמעון היא ולא רבי [פרש"י: לימא הא דרבה רבי אלעזר ברבי שמעון היא, דאמר מפרישין לו תרומה בשבת ואל יאכילוהו טבל דרבנן, כגון ירק, ולא רבי. דאי רבי, האמר אין צריך לעשר]. אפילו תימא רבי, עד כאן לא קאמר רבי התם

אלא דאכתי קשיא לי הרי חלה בזמן הזה מדרבנן וספיקא דרבנן לקולא, ונראה דלתרץ קושיא זו כתב רבינו לפי שהוא עון מיתה, כלומר כיון דחמיר כולי האי החמירו בספיקו וכו' ע"ש.

ובזה מיושב דברי המג"א, שאע"פ שבזמנינו לא שייך הסברא שמבואר בגמ' שיבואו לאכול גם האיסור דאורייתא, מ"מ כיון שעיקר חיוב טבל דינו כשל תורה ודינו חמור, על כן פשיטא שבזה לא נחלקו רבי וראב"ד, ובזה כו"ע מודים שאע"פ שבזמנינו הוא טבל מדרבנן, מ"מ כיון שעיקר חיובו הוא כשל תורה על כן עדיף שיפרישו מעשר בשבת שהוא איסור קל ממה שיאכל איסור טבל בזה"ז דהוי דאורייתא. ולפי חילוק זה מיושב היטב מה שהקשינו על הפמ"ג והחזו"א והציץ הקודש, ומיושב דהגמ' איירי במעשר ירק שעיקר חיובם הוא מדרבנן, אבל בכל חלה שעיקר חיובו הוא מה"ת, וגם בזה"ז דינו כשל תורה, לפיכך פסקו בו שמוטב שיעבור על איסור הפרשת חלה בשבת ממה שיעבור על איסור אכילת טבל מדרבנן.

אמנם במהלך זה נוכל ליישב רק דברי הפמ"ג והציץ הקודש שדיברו בחלה דעיקרו דאורייתא, אבל הוראת החזו"א המובאת בדרך אמונה לא הוזכר דאירי דוקא בדברים שעיקר חיובם הוא מה"ת, אלא בכל גוונא נקט כן ומשמע שגם בכל הפירות וירקות סבר שעדיף להפריש בשבת, והדרא הקושיא לדוכתא.

ועוד יש להעיר על מהלך זה, דבאמת הנוב"י (או"ח קמא סי' ל"ו) חולק על המג"א וכתב שבזמן הזה כיון שעיקר חיוב הפרשת תרו"מ הוא מדרבנן על כן לא שייך עיקר דין זה המבואר בגמ', ובכל אופן צריך לאכול הטבל ולא לעשר ע"ש. ולדבריו נמצא שבנדון הפמ"ג והחזו"א והציץ

כרבי דיאכל טבל ולא יעשר, וחזינן שהוא איסור חמור יותר.⁴

ישוב הקושיא דתרומה וחלה בזה"ז חיובם חמור כשל תורה

ה. ונראה ליישב הקושיא, ובהקדם שיש להקשות על המג"א שהעתיק דין זה להלכה שבדגן גם בעציץ שאינו נקוב גזרי' אטו עציץ נקוב ומותר להפריש בשבת. ותמוה דלכאור' גם בעציץ נקוב בזה"ז, כיון שחיובו רק מדרבנן אין סיבה להתיר להפריש בשבת, דהרי עיקר חיוב תרומות ומעשרות הוא מדרבנן ולא שייך כלל גזירה שיבוא לאכול טבל מדאורייתא, ולכאור' בזמנינו גם בעציץ נקוב יש לאסור לעשר, וכ"ש שלא שייך לגזור אטו עציץ נקוב, ותמוה טובא מדוע העתיק המג"א דין זה להלכה.

ונראה ליישב עפ"י מש"כ הפוסקים [ע' משל"מ (תרומות פ"ז הי"ז) ועוד רבים] להוכיח מכמה מקומות שאע"פ שטבל בזה"ז הוא מדרבנן, מ"מ יש עליו כל הדינים כאילו חיובו מן התורה, ולא אמרי' ביה דין ספק דרבנן לקולא אלא הוא כשל תורה. ובביאור סברא זו כתבו האחרונים [ע' בית הלוי (ח"ג ס"א פ"ו אות ב'-ה') חלת לחם (ס"א סק"ג סק"ה) ישועות מלכו (פ"א מתרומות ה"כ)] דמחמת שקיבלו עליהם בשבועה שמירת תרו"מ כמבואר בנחמיה (פרק י'), או משום שנאמר מפי נביא, ועל כן יש בו דין תורה. [וכן הובא לעיל מדברי השבט הלוי שהוכיח דהרמב"ם ס"ל שהמוכר מאכל האסור מדרבנן ואכלו חייב לשלם על הנאתו, ואילו המוכר מאכל האסור מדאורייתא אין חייב לשלם משום שנפשו קצה בו, והרמב"ם פסק שהמוכר טבל דינו כמוכר איסורי תורה, וחזינן דס"ל דהוי כשל תורה ממש].

ועי' ברדב"ז (פ"ח ביכורים ה"ט) שכתב בדעת הרמב"ם שספק חלה לחומרא, וכתב:

4 ובספר אורחות שבת (פ"כ סל"ה) כתב שחולה יפריש תרו"מ בשבת וגם בטבל דרבנן, וציין לדברי הגמ' ביומא. אמנם דבריו צ"ע, שהיה לו לציין דברי המג"א שבמעשר ירק לא יפריש אלא יאכל הטבל.

שהוא קל, ומוטב שיעבור החולה על איסור חמור כיון שהוא צורך החולה, ממה שנעבור אנו על איסור קל שאין בו צורך אכילה לחולה, והדר מותיב [הפרשת דרכים] לנפשיה מהא דאמר רבה היכא דאפשר בחולין לכ"ע מתקנין ומוספינן ל' והקשו פשיטא טלטול דרבנן הוא, ולפמ"ש נהי דהפרשת תרומה בשבת אינו אלא מדרבנן, כיון שאין בו צורך אכילה לחולה לא ניתן איסור זה לדחות דומיא דאיסור דאין מבטלין כו', ע"ש.

ובאבני מילואים כתב לבסס יסוד הפרשת דרכים שאין כלל היתר לעבור על איסור צדדי כדי להקל מהאיסור, כיון שהאיסור יעבור החולה בהיתר והאיסור הצדדי אינו נצרך להצלת החולה, וכתב ליישב קושיית הפרשת דרכים מדוע מותר להפריש תרומה בשבת, וחילק שדוקא איסורים דרבנן מותר לעבור כדי להצילו מאיסור חמור שהרי קי"ל שאומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך באופן שחבירו לא פשע, ולכן מותר להפריש בשבת אע"פ שאין צריך לעצם הצלת החולה, דמ"מ מצילים אותו מאכילת האיסור החמור, אבל איסורים מה"ת כמו האיסור לבטל איסורים לכחילה, אע"פ שאינו איסור חמור מ"מ כיון שאין צריך להצלת החולה לכן אין היתר לעבור על איסור זה עי"ש.⁵

והנה לפי יסוד האבני מילואים יש לבאר, דגם רבי סובר שהפרשת תרו"מ בשבת הוי איסור קל לעומת האיסור אכילת טבל דרבנן, אלא דס"ל דהא דאומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך, היינו כאשר חבירו יעבור על האיסור החמור שלא בהיתר, אבל הכא כיון שהחולה יש לו היתר לאכול טבל זה, אין

הקודש עדיף לאכול הטבל ולא להפריש בשבת. ויש לציין שהפמ"ג בסי' תרי"ח שהסכים להמג"א שם מוכח דחולק על הנוב"י, ולפיכך בסי' תק"ו נקט שעדיף להפריש בשבת ממה שיאכל הטבל מדרבנן.

ישוב הקושיא לחלק בין חולה

לשאר אנשים

ו. ונראה ליישב הקושיא מהגמ' ביומא באופן אחר, שיש לחלק בין חולה לבין שאר האופנים וכדלהלן, דהנה האבני מילואים (שו"ת סי' י"ח) הביא בשם המשל"מ בספרו פרשת דרכים (דרוש י"ט) שהקשה בהא דנחלקו בגמ' (ביומא שם) באופן שיש לו טבל או תרומה אם עדיף שיאכל טבל או תרומה, והקשה מדוע לא יפרישו התרומה ויבטלוהו ברוב החולין ויהיה מותר מה"ת, דהרי האיסור דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא איסור קל. וביותר הקשה לפי השיטות דמן התורה מותר לבטל האיסור לכתחילה ורק מדבריהם אסרו. וכתב האבני מילואים בשם הפרשת דרכים וז"ל: וכי תימא דאיסור הטבל או התרומה עובר החולה, ואיסור דאין מבטלין אנו עושין, שהרי אנו שוחטין לחולה בשבת כדי שלא יאכל נבילה, הרי דאין חילוק בין אם נעשה האיסור ע"י חולה או ע"י אחרים כו', ותירץ דלשחוט בשביל החולה אנו צריכין להתיר איסור נטילת נשמה או איסור נבילה לצורך אכילתו, בזה הוא דאנו משערין איזה איסור קל ואיזה חמור ומאכילין אותו הקל הקל. אבל הכא באיסור שאנו מבטלין אין בו צורך אכילה לחולה כלל, דמאי אכפת ליה אם אנו מבטלין האיסור או לא, ואף שאנו מצילין אותו מאיסור חמור, מ"מ כיון שאין בו צורך אכילה לחולה לא ניתן איסור זה לדחות אף

5 ובדברי האבני מילואים מבואר כשיטת המגיה במשל"מ (תרומות פ"ג הי"ז) שרק באיסורים מדרבנן התיירו חכמים לעבור על איסור קל כדי להציל חבירו מהאיסור החמור, ומדברי הב"י בסי' ש"ו שחולק על הרשב"א שמותר להציל בת ישראל משמדם משום שזה חטא קל עפ"י התוס' בשבת, מוכח שגם באיסור דאורייתא מותר. אמנם יש לחלק שהב"י שם סיים דהוי כמו פקו"נ דחלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה ורק בכה"ג מותר לעבור על איסורי תורה ואכמ"ל. ועי' בנוב"י (אבהע"ז תניינא סי' ל"ז) בשם הרשב"א, אמנם באמת הרשב"א חולק ולא ס"ל כלל שתי' הב' בתוס' וכמשי"כ הב"י שם בשם הרשב"א, וצ"ע.

מתירים לכתחילה לעבור על האיסור דרבנן להפריש התרומה.

ולפי מהלך זה מיושב היטב דברי החזו"א והציץ הקודש, שדוקא בחולה לא נחשב שמצילים אותו מאיסור חמור שהרי יש לו היתר גמור לאכול הטבל, אבל בנד"ד שהאחרים יאכלו הטבל באיסור גמור, שפיר יש לעבור על איסור קל כדי להצילם מהאיסור החמור. וכן יתיישב בזה שיטת הפמ"ג לגבי הפרשת חלה לצורך אכילת מצה, דהתם אין זה היתר של פקו"נ, אלא התם ס"ל להפמ"ג שחכמים לא העמידו דבריהם במקום שיתבטל האיסור, ועל כן יש למעט האיסורים ככל האפשר, ועל כן עדיף לעבור על האיסור הקל של הפרשת חלה בשבת מלעבור על האיסור של אכילת טבל דהוי איסור חמור וכמשנ"ת. וראה בהערה שכחילוק זה מבואר בנשמת אדם.⁶

נחשב כלל שעובר על איסור חמור, ואין זה נחשב 'חטא כדי להציל את חברו מאיסור חמור' שהרי חברו החולה עביד בהיתר גמור. ובכה"ג לא נחשב שהאיסור הקל מצילו מהאיסור החמור, אלא מוגדר להיפך שהאיסור הקל חמור יותר מהאיסור החמור, שהרי האיסור החמור יש לו היתר גמור שעושהו להצלת עצמו, ואילו האיסור הקל בא לעשות בידים שלא לצורך הצלת החולה. והא דמבואר בגמ' שבעציץ שאינו נקוב גם לרבי מותר לעשר בשבת, יש לפרש דבאופן שיש חשש שהחולה יבוא לאכול גם טבל דאורייתא הרי עובר החולה על אכילת איסור [שהרי כל שיש לו אפשרות לאכול איסור קל אסור לו לאכול איסור חמור], ומאחר שיש חשש שיבוא לידי איסור חמור, על כן שייך בזה סברת האבנ"מ שמתירים לעשות איסור קל כדי שלא יבוא לידי איסור חמור, ועל כן

6 והלום ראיתי בנשמת אדם (כלל ס"ט) שכתב לבאר כעין חילוק זה, שכתב וז"ל: והנה אף שדבר פשוט לדעתי דאם החולה בעצמו יש לו כח לעשר דאסור לאכול עד שיעשר אפילו לרבי וכו', אבל הכא כיון דקיי"ל מאכילין הקל הקל, ובהדיא איתא בעירובין ל"ב לרבי דס"ל נחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא להפריש שלא מן המוקף ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה דהיינו לאכול טבל, אף על גב דהתם מיייר מתרומת תאנים דאינו אלא מדרבנן אפ"ה קרי ליה איסור קל, וא"כ ה"ה הפרשת תרומה בשבת פשיטא דהוי איסור קל, אלא כיון דגם איסור זה אינו אלא מדרבנן ס"ל לרבי דאחרים א"צ לעבור שבות בשבילו כיון שהוא ג"כ לא יעבור רק שבות עכ"ל. ומפורש בדבריו חילוק אחר בזה, שבאמת איסור הפרשת חלה הוא איסור קל מהאיסור לאכול טבל דרבנן, אלא שרק כלפי החולה עצמו התירו לעשות האיסור הקל כדי שיוכל להנצל מהאיסור החמור, אבל לאחרים לא התירו לעבור על איסור קל כדי להצילו מהאיסור החמור. ולדבריו היה מקום לחלק בין נדון הפמ"ג בסי' תק"ו לנדון דידן, דהתם האוכל עצמו מפריש כדי שיחסוך לעצמו איסור קל, אבל אפשר שלאחרים אין היתר זה, אך באמת שיש לחלק כמשנ"ת לעיל דהנשמת אדם סבר חילוק זה דוקא בחולה שסו"ס יאכל בהיתר גמור, אבל באופן שהשני יאכל באיסור, הרי יש עלינו דין דמותר לחטוא באיסור קל כדי להציל את השני מאיסור חמור ושפיר יש להפריש עבורו כדי להצילו מהאיסור החמור.

ויש לציין בזה, דהפמ"ג (סי' שכ"ח סק"ט) הבין בכוונת הפרשת דרכים שרק אחרים אסור להם לעבור על איסור קל כדי להציל החולה, אבל החולה עצמו מותר לו לעבור על איסור קל כדי לחסוך האיסור החמור ע"ש. ולכאן קשה דהרי קי"ל בכל התורה שמוטב לעבור על איסור קל כדי להציל את חברו מאיסור חמור [ובפרט דהתם איירי באיסור דרבנן לבטל האיסור לכתחילה], ובהכרח צ"ל כמשנ"ת שכיון שהחולה יאכל בהיתר, אין היתר לאחרים לחטוא בשבילו, ורק החולה עצמו יכול לחסוך האיסורים לעצמו. ושור"ר בספר תורת היולדת (פי"ט סק"ה) בשם הגרי"ש אלישיב שביאר שלגבי אחרים אין היתר לעבור על האיסור הצודדי מפני שיש לחולה היתר גמור, ורק החולה עצמו יכול להקל ע"ש, ועדיין צ"ע.

ובעיקר דברי הפמ"ג צע"ט דהעתיק דברי הפרשת דרכים להלכה שמשום טעם זה אסור לבטל האיסור לכתחילה, ותמוה דהרי הפר"ד תברא לגזיוה והקשה על יסודו מהא דמותר לעשר בשבת כדי להצילו מאיסור טבל, וחזינן שמותר לאחרים לעבור על איסור קל כדי להציל החולה מהאיסור החמור. ויש שכתבו ליישב דהפמ"ג מיישב קושיית הפר"ד דכל דבר שהדרך לעשות כן גם בחול כדי להאכיל החולה אין זה נחשב מעשה צדי וגם זה נחשב כהכנת המאכל לחולה וכצורכי החולה ממש, שהרי כך הוא דרך הכנת המאכלים בכל ימות השנה שמעשרים הטבל טרם האכלת החולה, וכעת שהוצרך בשבת לעשות כן הרי זה

ישוב נוסף עפ"י מהלך

התוספות יום הכיפורים ברין זה

ז. והנה המג"א בסי' תרי"ח שם הקשה על הרמב"ם (פי"ד ממאכלות אסורות הי"ד) שסתם וכתב 'טבל ותרומה אם אי אפשר לתקן הטבל מאכילין אותו טבל' עי"ש. ותמה המג"א מדוע לא חילק הרמב"ם החילוק המבואר בגמ' שיש חילוק בזה בין מעשר ירק שאין מעשרין, לבין עציץ שאינו נקוב שמעשרין בשבת, וכתב המג"א דאירי בחול, אבל אה"נ בשבת תלוי בסוגי הטבל דרבנן עי"ש.

אמנם הפמ"ג והמחצית השקל שם תמהו דהיה להרמב"ם להשמיענו מה הדין בשבת, וכתבו הפמ"ג והמחצית השקל שבספר תוספות יום הכיפורים בסוגיא ביומא שם כתב ליישב דברי הרמב"ם, ונעתיק לשון התוס' יוה"כ ביומא שם וז"ל: ולענין פלוגתא זו לפי הכלל שבידינו דהלכה כרבי מחברו, א"כ הלכה כרבי דאין צריך לעשר במעשר ירק בשבת אפילו בדאפשר בחולין, ובקשתי דין זה בהרמב"ם פרק י"ד דמאכ"א כי שם ביתו ולא מצאתיו, ולא ידעתי למה השמיטו. ואפשר דסברת רבי היא דא"צ לעשר כלומר דאין חייב לעשר, ואם ירצה לעשר יעשר, וכיון דמודה רבי דאם ירצה יעשר, וראב"ע סובר דלא יאכל עד שיעשר, טפי עדיף למפסק כתרומתו דלא יאכל עד

שיעשר בדאפשר בחולין. ולפ"ז שפיר עשה הרמב"ם דהשמיטו, ודי לו במה שכתב שם טבל ותרומה אם א"א לתקן הטבל מאכילין אותו טבל, דמשמע מדבריו אלו היה אפשר לתקן מפרישין התרומה אף בטבל ירק דרבנן ודוק עכ"ל. וכמהלך זה כתב הנוב"י (או"ח קמא סי' ל"ו) בתחילה שהקשה כקושיית הפמ"ג על המג"א, וכתב ליישב כמהלך זה. אמנם בסוף דבריו נשאר בקושיא דמ"מ היה לו להרמב"ם להשמיענו שההלכה כרבי באיזה אופן מותר לו לאכול בלא מעשר ובאיזה חייב לעשר עי"ש.

ונראה דלפי מהלך זה מוכרחים לומר שגם רבי סובר דאיסור אכילת טבל דרבנן חמור יותר מאיסור הפרשת תרומה בשבת, דהרי אם חומר איסורם שווה א"כ היאך מתיר רבי לעשר ולא לאכול טבל, דכבר הובא לעיל דברי האבני מילואים שרק באופן שמצילו מאיסור חמור מותר לאחרים לעבור על איסור קל, ומהא דמותר לו לעשר בשבת מוכח דגם רבי סובר שאיסור אכילת טבל דרבנן חמור יותר מאיסור הפרשת תרו"מ בשבת, אלא דרבי סובר שדוקא באיסורים דאורייתא יש 'חיוב' למעט את אכילת האיסור לצורך פקו"נ, אבל באיסורים דרבנן כיון שסו"ס יש לו לחולה היתר לאכול משום פקו"נ, לא 'חייבו' חכמים לאחרים לעשות פעולות אחרות שאינם קשורות לגוף הצלתו כדי להצילו

נכלל בצרכי החולה. והפמ"ג מחלק שעיקר תי' הפר"ד איירי דוקא בביטול האיסורים שאינו הדרך לעשות כן בימות החול בתמידות, ורק בדרך מקרה יש לו עצה לעבור על איסור חמור ע"י הביטול, ולכן מחלק הפר"ד שאחרים אסור להם לעשות כן לצורך החולה. ונראה שעפ"י יסוד זה יתבאר דברי הראב"ד המובא בר"ן ביומא שם, וז"ל הר"ן: ונשאל הראב"ד ז"ל בלשון הזה אם היה חולה שיש בו סכנה וצריך לשחוט לו תרנגולת, למה לא נאמר לנכרי שינחור לו ונאכילנו הנבילה שאין בה אלא איסור לאו ולא נשחוט, ונדחה שבת שיש בה איסור סקילה, והשיב שזה החולה איזה איסור עומד ומעכבו, ודאי איסור שבת, לא איסור נבילה, תדע שאילו לא היה שבת לא היינו מבקשים לו נבילה אלא שחוטתה, וכיון שכן האיסור העומד עליו ומעכבו הוא ששבה היתר גמור, לא איסור אחר, ולפיכך אין מתירין לו איסור נבילה עכ"ל. ותמהני שא"כ מצא תרגומות נחורה נאכילנה אותו ולא נשחוט לו שכשם שאתה אומר שאיסור שבת מעכבו מלשחוט כך איסור נבילה מעכבו מלאכול נבילה זו, שאם לא היה איסור נבילה מעכבו היה אוכל אותה, ולמה עומד לפניו איסור שבת יותר מאיסור נבילה וכו' עכ"ל. ויש לבאר בכוננת הראב"ד שכל 'צורכי החולה' הותרו בשבת להצילו כמו שהיו מצילים אותו בחול, וכיון שהנהגת החולה בחול הוא ששחט כדרכו ואוכל, ואינו אוכל נבילה, ממילא נקבע שצורכי החולה הוא שישחטו עבדו, ולכן כל שיטתה אפשרות לשחוט ממילא אין היתר להאכילו נבילה ועדיין צ"ע. ושו"ר בתשב"ץ (ח"ג סי' ל"ח) מש"כ לבאר בדברי הראב"ד, ויל"ע היטב בדבריו.

דעביד, או דעביד האיסור שנפגש בו, אבל בשצריך להקל יש לו למתפס את הקל, ושמעתי אומרים כן בשם מרן זלה"ה [החזו"א] דכשהוצרך הדבר להקל היה מורה לעשר בשבת עכ"ל. [ומעתה מחזור פסק החזו"א שהובא לעיל].

ישוב נפלא לדברי הרמב"ם והראשונים בביאור סוגיא זו

ח. והנה יש לתמוה קושיא גדולה הפלא ופלא, שהחילוק המבואר בגמ' לחלק בין מעשר ירק שיש לאכול הטבל ואסור לעשר בשבת, אבל בעציץ שאינו נקוב צריך לעשר בשבת. לא הוזכר כלל בראשונים, ולא רק הרמב"ם השמיט דין זה, אלא גם הרא"ש (סי' י"ד) שהתחיל להעתיק תחילת הסוגיא, לא המשיך להעתיק מסקנת הגמ' בחילוק זה. וכן יש לתמוה על הרמב"ן בספר תורת האדם (שער המיחוש, ענין הסכנה) שהעתיק תחילת הסוגיא בטבל ותרומה שאם אפשר לתקן מתקנים, ולא העתיק המשך הסוגיא שבשבת תלוי בין מעשר ירק לעציץ שאינו נקוב. וכבר עמד על קושיא זו הנשמת אדם (כלל ס"ט) על הרא"ש והרמב"ן. וחיפשתי רבות בספרי הראשונים, הן בספריהם על הש"ס והן בספרי הפסק שלהם שנדפסו עד זמנינו, ולא הוזכר כלל ענין זה ולו ברמז, [ורק התשב"ץ שהובא להלן הזכיר ענין זה], ולא בטור ולא בשו"ע ולא באחד מהראשונים והפוסקים, עד רבינו המג"א לא הובא דין זה, ודבר זה אומר דרשיני.

ועוד יש בזה קושיא עצומה, דהנה הראשונים בסוגיין ובספרי הפסק דנו רבות בדין מאכילין לחולה אם צריך לשחוט לו בשבת או שעדיף להאכילו נבילה, ומצינו בראשונים כמה טעמים להקל לשחוט בשבת ולא להאכילו נבילה, הרא"ש (שם סי' י"ד) בשם המהר"ם מרוטנבורג כתב וז"ל: כיון שהתירה תורה פיקוח נפש הוי כל מלאכה שעושה בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה כאילו עשאה בחול. והיכא דאיכא תרי איסורי מאכילין אותו הקל. ושחטה המאכל

מהאיסור דרבנן החמור, ומ"מ אם האחרים מעוניינים בזה להצילו מאיסור זה, מותר להם לעבור על האיסור הקל כדי להצילו מהאיסור החמור, דסו"ס יש בזה הצלת האיסור.

ולפי מהלך זה יתיישב היטב מה שהקשינו על הפמ"ג והחזו"א והציץ הקודש שנקטו שעדיף לעבור על איסור הפרשת חלה בשבת כדי שלא לעבור על אכילת טבל מדרבנן, ולהאמור מיושב שדוקא בהצלת נפשות דהוי 'היתר' גמור עבור החולה שיאכל להצלת נפשו, בזה לא 'חייבו' חכמים לאחרים לעבור על איסורים אחרים, אבל בנדון החזו"א והציץ הקודש שהשני אין לו היתר כלל לעבור על איסור אכילת טבל דהוי אכילת איסור גמורה, ודאי שעדיף לעבור על איסור קל של הפרשת תרו"מ בשבת כדי להצילו מאיסור אכילת טבל החמור.

ומיושב גם דברי הפמ"ג בסי' תק"ו שהצריך להפריש חלה ביו"ט ולא התיר לאכול טבל דרבנן, דהפמ"ג לשיטתו שבסי' תרי"ח נקט כמהלך התוס' יוה"כ, ולכן ס"ל לחלק שדוקא בחולה שיש לו היתר לעבור על כל איסורי תורה לא הכריחוהו לעשר מקודם, אבל בנדון הפמ"ג שרק איסורים דרבנן נדחו עבור מצוות אכילת מצה, ודאי יש להקל בחומרת האיסור דרבנן ולכן יש להעדיף להפריש חלה בשבת.

ושו"ר בחידושים וביאורים (יומא דף פ"ג שם) שכתב ככל החזיון שכתבנו, שעמד בקושיא זו מדוע סובר רבי שיאכל הטבל ולא יעשר בשבת, ובתחילה כתב כחילוק הראשון שכתבנו שאכילת טבל הוי עצם הצלתו וההפרשה אינו חלק מהצלתו, ובהמשך הביא דברי התוספות יוה"כ דבאמת מותר להפריש בשבת, וסיים בסוף דבריו וז"ל: ולהאמור נראה דאם נסתבב שצריך להקל בירק טבול בשבת, שיש לו לעשרו, דכו"ע מודו דאיסור לעשר ירק בשבת קיל מאיסור טבל של ירק, אלא דבפקו"נ לא חייבוהו לדקדק בכך ועביד מאי

תימה מדוע הראשונים בסוגיא זו לא התייחסו לקושיא גדולה זו].

עוד קשה, דהנה בתחילת הגמ' בהא דאמר רבה שמותר להפריש טבל בשבת, כתב התוס' הרא"ש הטעם שמותר להפריש בשבת ואין אוכלים הטבל דרבנן משום שגנאי שיאכל טבל ממה שיעשרו ועוד משום שבטבל יש בו חיוב מיתה [והוא כסברת הראשונים לגבי שחוטה ונבילה]. וקשה דהרי למסקנת הסוגיא עיקר טעם ההיתר מפני גזירה שלא יבוא לידי איסור טבל דאורייתא, אבל לקושטא מילתא לא נחשב טבל חמור יותר מהפרשת תרומה, ומדוע כתב התוס' הרא"ש הטעם ששייך רק לפי ההו"א, דהרי לפי המסקנא אינו טעם נכון אלא הוי גזירה בעלמא שמא יבוא לאכול בעצין נקוב.

עוד קשה, דלאחר תירוצו של רבה בגמ' שאירי בעצין שאינו נקוב הוסיפו בגמ': הכא במאי עסקינן בעצין שאינו נקוב דרבנן, מר סבר טבל חמור, ומר סבר תרומה חמורה. וכבר הקשה הרש"ש מדוע הוצרכו לבאר פעם נוסף סברת המחלוקת, דהרי לעיל נתבארה סברת המחלוקת דמר סבר תרומה עדיפה ומר סבר טבל עדיף. [אמנם יעוי' בדק"ס שקטע זה אינו בכל הכת"י].

ונראה שהפתרון לכל זה, שהראשונים פירשו כוונת הגמ' באופן אחר ודלא כפרש"י, שמצינו לשלושה מרבתינו הראשונים שפירשו כוונת הגמ' באופן אחר, ונעתיק לשון המאירי בסוגיין שלמד כן בפשיטות, וז"ל: היה לפניו טבל ותרומה שאכילת שניהם במיתה בידי שמים, והוא צריך לכל הטבל מאכילין אותו את הטבל, שהתרומה חמורה מן הטבל, שהטבל יש לו תיקון לישראל משא"כ בתרומה, מעתה מי שנשכו נחש קורין לו בשבת רופא ממקום למקום אף חוץ לתחום וקורעין לו תרנגולת לתת על גבי מכתו שזו היא רפואתו וגוזזין לו כרישין, ר"ל כרתי מן המחובר ומאכילין אותו, ואם יספיקו לו אחר המעשר, מעשרין אותם ואח"כ מאכילין, ואם אין מספיקין לו

מותר אבל הנבילה המאכל עצמו אסור ואריה רביע עלה עד כאן עכ"ל, ובאו"ז (ח"ב סי' ק"ח) הביא תשו' הריב"א שכתב כעין סברא זו וז"ל: דאע"ג דלענין חולה שנינו שמאכילים אותו הקל, וטבל ונבילה מאכילין אותו נבילה, היינו ודאי כשבא לאכול איסור הקל מאכילים אותו. אבל כשיכול לאכול היתר יכול להיות שמוטב שיחללו השבת כיון שניתן לידחות מפני פקוח נפש ויאכילוהו היתר משיאכילוהו איסור אף על פי שהוא איסור לאו, כיון שתקנה מגונה היא, והא אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידי צדיקים באכילת איסור ומביא תקלה על ידו באיסור סקילה כדאשכחן ברבי ישמעאל עכ"ל. [ועי' במרומי שדה ביומא שם שפירש כן גם בכוונת הרא"ש עי"ש]. והר"ן ביומא שם כתב טעם אחר וז"ל: איכא חומרא אחרינא בנבילה לפי שהאוכלה עובר בלאו על כל זית וזית שבה וכו' אבל לענין שבת לא עבר אלא בשעת שחיטה וחד לאו הוא וכו' ומש"ה לאוין הרבה דנבילה לא מיקרי איסור קל לגבי חד לאו דשבת ואף על גב דהוי איסור סקילה עכ"ל.

והנה החת"ס (או"ח סי' ע"ט) כתב וז"ל: במה שהחליטו כל הראשונים בחולה שיש בו סכנה בשבת ששוחטים לו ואין מאכילין אותו נבלות, והרבה טעמים נאמרו כמבואר ברא"ש ספיה"כ [סי' י"ד] ובטור א"ח סי' שכ"ח, ועל כולם קשה ש"ס דיומא פ"ג ע"ב גוזזין לו כרישין ואין צריך לעשר דס"ל לרבי דמאכילים לו איסור ולא אנחנו מחללין שבת בהפרשת תרומה ומעשר, ובתשב"ץ ח"ג סי' ל"ז בסופו עמד בזה ולא עשה כלום עכ"ל. ומבואר שהקשה שדברי הגמ' לגבי מעשר הוי סתירה לחילוקי הראשונים בין נבילה לשחיטה, דלפי הראשונים הנ"ל היה הדין צריך להיות שיפרישו המעשר כיון שאינו עובר באיסור אכילה. ואכן בתשב"ץ שציין החת"ס הקשה מהסוגיא על הר"ן ונשאר בקושיא. [ואף שהאחרונים כתבו ליישב קושיות אלו באופנים וחילוקים שונים, עדיין

חולה שיש בו סכנה חול גמור הוא. אלא שאם יש בתיקונים שלנו קלים וחמורים מחזרים אחר הקלים על הדרך שביארנו, וזו של רבי אנו מפרשים בה, לא אמר רבי אלא בירק שאינו טבול אלא מדברי סופרים. אבל מה שהוא טבול מן התורה ודאי טבל חמור שאינו ראוי לא לכהן ולא לישראל. ואף זו אינה אלא דחיה בעלמא ואין הלכה כן עכ"ל.

וכפירוש זה מפורש בכת"י של פירוש רבינו גרשום (ציין אליו בדקדוק סופרים ביומא שם, ולאחרונה נדפס במלואו בקונטרס גנוזות הקדמונים ח"א), וז"ל הרבינו גרשום: נימא הא דאמר בן תימא תרומה ולא טבל, ר' אלעזר בר"ש היא, דאמר לא יאכל עד שיעשר, דמשמע דטבל אינו אוכל כלל, אבל אם אין לו חולין, מאכילין אותו תרומה וכו' עכ"ל.

וכפירוש זה מפורש בפירוש רבינו אליקים על יומא שם וז"ל: נימא כתנאי, הא דאמר בן תימא דטבל חמור וצריך לעשר, כתנאי, לימא ר' אלעזר בר"ש הוא דאמר צריך לעשר דהיינו כבן תימא ולא רבי דאמר א"צ לעשר וכו' עכ"ל.

וכבר עמד במהלך זה המהרש"א ביומא שם, שכתב על רש"י וז"ל: וקשה קצת דהוי מצי למימר דהא דרבה לאו תנאי היא, אלא דפליגי בדלא אפשר בחולין, ובפלוגתא דהני תנאי דלעיל, וי"ל, וק"ל עכ"ל.

וכאמור מצינו לג' מהראשונים שפירשו כמהלך שהציע המהרש"א. שמפרשים שכוונת המחלוקת בברייתא הוא באופן שמוכרח לאכול כל הירק, ויש לו או אפשרות לעשר ויאכל המעשר, או אפשרות שלא יעשר ויאכל הטבל, וע"ז אמרו בגמ' לימא כתנאי שנחלקו במחלוקת שנחלקו בברייתא הת"ק ובן תימא, וע"ז רצו לדחות בגמ' שאפשר שגם רבי סובר כן רק במעשר ירק דהוי דרבנן, ועל כן מותר לאכול הטבל, אבל בעציץ שאינו נקוב גם לרבי אסור לאכול הטבל וצריך לאכול המעשר. וע"ז

יאכלהו בטבלו, שמאחר שאיסורם שוה באכילתם נמצא מעשר חמור הואיל ואין לו תקנה לישראל מצד תרומת מעשר שבו והוא צריך לה, ואין בזה חילוק בין טבל של סופרים לטבל של תורה, שמ"מ אם מן התורה ואם מדברי סופרים איסור אכילת הטבל ואיסור אכילת המעשר שוים הם, וזו שאמרו לא אמר ר' אלא במעשר דרבנן דחיה בעלמא היא עכ"ל.

והמאירי בהמשך הסוגיא כתב וז"ל: זה שאנו מתירין לעצמנו לתקן לחולה את האיסור כדי להאכילו היתר, לא סוף דבר בשאיסור האכילה חמור מאיסור התיקון אלא אף כשהם שוים, שהרי התירו כאן תיקון הפרשה שהיא איסור חכמים כדי שלא להאכילו טבל של סופרים כגון עציץ שאינו נקוב. ויש חולקים לומר דוקא כשאיסור האכילה חמור, וזו האמורה בטבל של עציץ שאינו נקוב הוא מפני שהטבל כללו מן התורה, ואף על פי שזה מדברי סופרים שמא יבאו לטעות על ידו בשל תורה, והוא שאמרו בסוגיא זו בשמועת מי שנשכו נחש וגוזזים לו כרישים ואין צריך לעשר דברי רבי, ראב"ש אומר לא יאכל עד שיעשר. ופירשו בה לא אמר רבי אין צריך לעשר אלא במעשר ירק שאם יאכלנו אין לטעות בשל תורה אבל דגן אף בעציץ שאינו נקוב הואיל ויש בו לטעות בשל תורה לא יאכל עד שיעשר, אלמא כל שאיסור התיקון והאכילה שוים ואין חשש באיסור אכילתו לבא להקל באיסור תורה מוטב יאכל את האיסור ולא נהא אנו עוברים על תקונו, ואין לנו היתר תיקון אלא בשאיסור האכילה חמור מן התיקון או שיש בו חשש לבא לידי איסור חמור. ודברים אלו אי אפשר לישבם. ולא עוד אלא שעל כרחנו אף בשאסור התיקון חמור מאסור האכילה מוטב לנו לתקנו, שאם לא כן היאך שוחטין לחולה במקום שהנבילה מצויה והלא הנבילה אינה לחולה אלא באיסור לאו והשחיטה לשוחט באיסור סקילה, אלא כשאמרו מאכילין אותו מן הקל פירשו בקל ידיה, שכל לענין

החילוקים באיזה אופן מותר להפריש בשבת, דס"ל שתמיד צריך להפריש בשבת דהוי איסור קל לעומת האיסור של אכילת טבל. וכן מיושב הא דכל הראשונים לא הביאו חילוק הגמ' בסוגיין, וכן דברי התורה אדם להרמב"ן והרא"ש [וכן השמטת הטור והשו"ע וכל הראשונים והפוסקים], וכן מיושב היטב דברי התוס' הרא"ש שביאר דטעם ההיתר להפריש מפני שהוא איסור קל לעומת הטבל, והיינו משום שגם למסקנא לא חזרו בהם.⁷

ובזה מיושב קושיית התשב"ץ והחת"ס על הרא"ש והר"ן מהא דאסרו לו לעשר בשבת ולא הקילו שיאכל הטבל דרבנן. ולפי מהלך זה מיושב היטב דהראשונים לא פירשו הגמ' כרש"י, ולא נמצא מכאן סתירה לדבריהם שעדיף לאכול טבל ולא להפריש בשבת, ואדרבה מהא דאמר רבה שמותר להפריש בשבת ולחסוך האיסור דטבל, מוכח כסברת הרא"ש והר"ן [והתוס' הרא"ש אכן הוסיף שעדיף לעבור על האיסור להפריש בשבת משום שאינו אכילה דהוי גנאי, וכסברא המבואר באו"ז שזהו הטעם להעדיף שחיטת הבהמה מאכילת נבילה].⁸

כתב המאירי שלהלכה הוי דיחוי בעלמא ורבי אמר בכל אופן שמותר לאכול הטבל ולא המעשר, ואין סברא לחלק בין טבל דאורייתא לטבל דרבנן, ומבואר היטב הא דלהלכה פסק שצריך לאכול הטבל משום דהלכה כרבי מחביריו.

ויש להוסיף בזה, שבדקדוקי סופרים ביומא שם ציין שבכמה כת"י מפורש הלשון בגמ' 'לימא הני תנאי כהני כתנאי' ולא גרסו 'נימא ראבר'ש היא ולא רבי' ולפי גירסא זו ודאי שא"א לפרש כפי' רש"י, אך גם לפי הגירסא שלפנינו יש לפרש כמהלך זה, כפי שפירשו הרבינו גרשום ורבינו אליקים שגרסו כגירסא שלפנינו וג"כ פירשו כמהלך זה.

ולפי מהלך זה יתיישבו כל הקושיות כמין חומר, ראשית דברי הרמב"ם מבוארים באר היטב, דהרמב"ם סתם וכתב 'טבל ותרומה אם אי אפשר לתקן הטבל מאכילין אותו טבל', וכלל בזה גם טבל דאורייתא וגם טבל דרבנן משום דההלכה כת"ק שטבל עדיף, וכרבה שגם בטבל דרבנן הדין כן. [וכדברי המאירי דהחילוק בין סוגי הטבל דרבנן הוי דיחוי בעלמא]. ושפיר לא הביא כל

7 ומצאתי בספר שיח יצחק (יומא שם, להגר' יצחק גוניס ואיס, נדפס בשנת תקכ"ו) שכתב ליישב השמטת הרמב"ם משום דסובר כהמאירי דהוי דיחוי בעלמא עי"ש. אך לפלא גדול שהעתיק כל לשון המאירי ולא עמד על כך שהמאירי למד פירוש אחר בכוונת הגמ', והשיח יצחק פירש בדברי המאירי כמו פי' רש"י, ועל כן הוקשה לו על הרמב"ם דאע"פ דהוי דיחוי בעלמא מ"מ היה להרמב"ם לפסוק כרבי שאסור לעשר בכל אופן ולא רק במעשר ירק דהרי קי"ל כרבי מחביריו, ומשום כן כתב ליישב דהרמב"ם גרס רשב"ג ולא רשב"א ואין ההלכה כרבי במקום אביו עי"ש. אמנם לאחר שזכינו לעמוד על דברי המאירי הדברים מיושבים היטב, דאדרבה הרמב"ם פסק כרבי משום דהלכה כרבי מחביריו ולכן מוטב שיאכל הטבל ולא המעשר.

8 והנה הפרשת דרכים שם הקשה על עיקר דברי הר"ן מהא דנחלקו בגמ' בטבל ותרומה מה עדיף, והקשה דהרי עדיף שיאכל התרומה כיון שהוא איסור מועט, ואילו אכילת הטבל הוי איסור מרובה, ומכח קושיא זו כתב לבאר דהר"ן מפרש הגמ' דאירי שיש לו טבל שא"א לעשר מפני שאין הבעלים נמצאים שם ויש לו גם תרומה אחרת, ועי' דנו בגמ' מה להעדיף להאכילו עי"ש, וכן פי' בתוס' יו"ט שם, ובאמת שכבר הקדימם בתוס' רי"ד עי"ש, והנה לפי מהלך זה לא יתכן לפרש כמהלך המאירי ודעמיה דכוונת הגמ' שרבי ורשב"ש נחלקו אם עדיף להאכילו טבל או שעדיף להפריש המעשר וגם להאכילו מעשר, דהרי בכה"ג לכ"ע מוטב שיאכל המעשר ולא יאכל הטבל דהרי צריך למעט באכילת האיסורים, ובהכרח דלפי הפר"ד למד הר"ן כפי' רש"י, והדרא קושיית התשב"ץ על הר"ן לדוכתא, אכן באמת יש לעי' מדוע התשב"ץ לא הקשה כקושיית הפרשת דרכים והקשה רק מהא דאסור לעשר לו, ויש לבאר עפ"י מה שכתב הערוה"ש (סי' פ"ה סמ"ו) לאחר שהביא קושיית הפרשת דרכים על הר"ן, וז"ל: ובדעת הר"ן נ"ל דס"ל דודאי אם ביכולת שהחולה לא יצטרך לאכול איסור כלל אף על פי שהמלאכה שעושים בעדו הרבה חמור יותר מ"מ כיון שהתורה התירה לעשות יש לנו להרחיקו מאכילת איסור אבל כיון שהוא מוכרח לאכול איסור שוב לא איכפת לנו בין רב למעט אם המעט יותר חמור עי"ש. ולפי חילוק זה מבואר היטב דברי הר"ן שתי' זה לא שייך אלא באופן

הקודש כנגד ספיקו של השבט הלוי, ויש להתיר הפרשת החלה בשבת כדי להציל אחרים מאכילת חלה החמורה. אך לצאת מכל ספק עדיף לעשות כעצתו של המהרי"ל דיסקין שיפריש קטן המופלא הסמוך לאיש.

אך יש להוסיף בזה, שכיום ישנם מקומות שהרבנים שבעיר מפרישים חלה בכל ערב שבת עבור כל בני העיר ששכחו להפריש חלה, ואף שלכתחילה א"א להקל על סמך כן, בלא שנודע לו שהפרישו עבור מי ששכח, מ"מ באופן כזה יכול השולח להפריש החלות ממ"נ, שאם כבר הופרשה ממנה חלה אינו נחשב כמתקן, ואם לא הופרשה חלה ע"י אחרים הרי יש לו היתר זה להציל את חבירו מהאיסור, ואולי עדיף שיעשה בדרך תנאי שאם לא הופרשה חלה ע"י אחרים הרי הוא מפריש חלה זו עבור חבירו.¹⁰

וכן יש ליישב קושיית הרש"ש מדוע הוסיפו בגמ' לאחר דברי רבה דמר סבר טבל חומר ומר סבר תרומה חמורה, ומעתה מיושב דהרי בהמשך הגמ' ס"ל שיש מקום לחלק בין טבל דרבנן שעדיף להפריש ולאכול התרומה, וזהו חידושו של רבה לאפוקי מהמסקנא, ובזה מבואר הא דלימא כתנאי הוא המשך לדברים אלו.⁹

ולאחר שזכינו לכל זה, אמינא לולא דמסתפינא, שאם רבינו המג"א והפוסקים שאחריו היו רואים דברי הראשונים הללו, ודאי היו מפרשים כן בדעת הרמב"ם והטור והראשונים שהשמיטו דין זה, שלא פירשו כרש"י, וממילא יש מקום לקבוע ההלכה שבכל אופן מותר להפריש בשבת וא"צ לאכול הטבל האסור מדרבנן.

והנה לאור הדברים האמורים, הרי יש מקום לנקוט פשיטותם של החזו"א והציץ

שמוכרח לאכול תרומה, אבל באופן שמוכרח לעשר שפיר יש להעדיף מעשה ההפרשה מאכילת האיסור ודו"ק. [ויש להוסיף שבדברי הר"ן יש להכריח כן דהרי התשב"ץ הקשה כן שבדרך כלל א"צ כל העוף עבור החולה ולא ירבו כ"כ באכילת האיסורים, ולפי הערוה"ש מיושב היטב ועדיין צ"ע].

9 והנה המאירי והתשב"ץ שם כתבו בתוך דבריהם שהפרשת תרומה ואכילת טבל דרבנן הוי איסורים שוים ממש ואין עדיפות לעבור על איסור ההפרשה כדי להציל מאיסור האכילה, והמאירי כתב בדעת האוסרים שרק על איסור חמור אין לעבור כדי להציל האיסור הקל, ולפי"ז יהיה ראי' מכאן דלא כיסוד שהוכחנו לעיל שאיסור הפרשת התרומה בשבת הוי איסור קל לעומת אכילת טבל דרבנן. אכן אין מכאן סתירה על עיקר דברי הפמ"ג והציץ הקודש שהובא לעיל שכתבו שאיסור הפרשת תרומה בשבת קילל מאיסור אכילת טבל בזה"ז, דהמאירי והתשב"ץ באמת איירי במעשר ירק דרבנן בזמן שהיה חיוב תרומה מה"ת, ובזה ס"ל שהתרומה ומעשר דרבנן הוי כמו איסור ההפרשה שאיסורם שווה, אבל בתרומת דגן שבזמן הבית היה מה"ת כבר נתבאר לעיל דנחשב כעיקר מה"ת וכסברת הפמ"ג. ויש להוסיף עוד, דלכא' שאר הראשונים נחלקו על המאירי וס"ל שכדי שנוכל לעבור על איסור אחר עבור החולה בענין שיהיה איסור קל כדי להצילו מאיסור חמור שלא הוזכר סברא זו שאם שניהם שוים אפשר לעבור על איסור כדי להאכילו, וכן התוס' הרא"ש ביאר שהפרשת התרומה בשבת קילל מאיסור אכילת טבל משום שאינו מידי דאכילה וגם שבטבל עיקר חיובו הוי איסור מיתה, וחזינו דלא ס"ל כסברת המאירי שגם באיסורים שוים יכולים אחרים לעבור על האיסור הקל. [אמנם עכ"פ מדברי המאירי נסתרים דברי האבני מילאים שביאר בטעם לעשר בשבת משום דהוי איסור קל, ואומרים לאדם לעבור על איסור קל להציל חבירו מאיסור חמור, דהרי הכא הוי שני האיסורים שוים ודו"ק].

10 וחכם אחד כתב לי בעיקר שאלה זו ואעתיק דבריו: הנה הדין הוא שהעובר ומפריש תרומה בשבת, אם עשה כן בשוגג, היא מחלוקת גדולה בפוסקים, עיין במשנ"ב ריש סי' ש"ח וסי' של"ט ס"ד, אמנם אם עשה זאת במזיד ברור שאסור לכל אדם להנות מהפירות עד מוצ"ש, כמפורש בגמ' גיטין. ולכן יש לדון שאף אם נאמר שיש לו היתר להפריש כדי להקל מעליהם האיסור מ"מ לא מועילה ההפרשה עבור המצות והחלות שנשארו בביתו דיש בזה חשש מעשה שבת, ואין לשאול שכיון שעשה זאת בהיתר מה שייך לקנסו, וזה אינו, שבעצם אין כאן 'היתר', כמו בפיקוח נפש וכדו', אלא אומרים לו לאדם 'חטא' באיסור קל כדי שיזכה חבירו וינצל מאיסור חמור, אך עדיין 'חטא' הוא על האדם. כלומר, אינו דומה לפיקוח נפש שכיון שיש ענין זה נדחים כל איסורי תורה וממילא העובר עושה 'מצוה' ולא 'עבירה', אלא כל העסק כאן הוא סביב 'עבירות', שאין כאן שום ענין של הצלת חיים או דבר דומה, אלא בכל אופן עושה כאן 'עבירה', שיש כאן 'חשוב' שכיון שבכל

מסקנת הדברים

שאלה א: ראש חבורה ששכח להפריש חלה מהמצות, ורוצה להפריש ביו"ט כדי להציל את בני החבורה שיצאו ידי חובתם במצות מצה: נראה שיש להתיר בשופי, שהרי נתבאר דעת הפמ"ג בכמה מקומות שמותר לו להפריש בשבת כדי לקיים מצוות אכילת מצה. וכן שייך בזה סברת החזו"א והציץ הקודש שהקילו להפריש בשבת כדי להציל אחרים מאיסור אכילת טבל. אך ככל שיש צד שאחד הפריש עבור כל בני העיר, ראוי שיפריש בדרך תנאי שאם לא הפרישו עבורם, הרי זה מפריש עתה עבורם. ולכתחילה ראוי גם לקיים עצת המהרי"ל דיסקין שקטן בן י"ב שהוא מופלא הסמוך לאיש, יפריש החלה.

שאלה ב: מי ששלח חלות לעיר אחרת ורוצה להפריש בשבת כדי להצילם מאיסור אכילת טבל: נתבאר ששיטת החזו"א והציץ הקודש שיש להקל בזה. [ונתבאר ליישב בכמה אופנים שאין סתירה על דבריהם מהגמ' ביומא לגבי חולה שמאכילים לו טבל דרבנן ואין מעשרים לו]. אמנם השבט הלוי הסתפק בשאלה זו. ועל כן נלענ"ד שיש לצרף בזה עצת המהרי"ל דיסקין שקטן בן י"ב יפריש החלה. וכן ראוי שיעשה תנאי שאינו מפריש אלא לפי הצד שאחד מהעיר לא הפריש חלה עבור מי ששכח ולא הפריש חלה מעיסתו.

שאלה ג: מי שנזכר בליל יו"ט פסח שלא הפריש חלה מהמצות, ואין לו אפשרות להשיג מאחרים מצות שהופרשו מהם חלה: דעת הפמ"ג (בסי' תנ"ד ובסי' תק"ו) שמעיקר הדין יש בזה דין עדל"ת ומותר לו לאכול המצה של טבל מדין עשה דוחה ל"ת. והפמ"ג הוסיף

אופן תעשה עבירה עלינו לעשות חשבון ולחשב איזו עבירה עדיפה שתיעשה, ועל כך אמרו שכדאי 'לעבור' עבירה קטנה כדי להציל אחר מעבירה גדולה, כלומר - כדאי שיכנס לעבור על איסור קל ויצטרך כפרה כדי להציל חבריו מאיסור חמור. ולכן לא אמרו 'מותר לחבר' אלא 'ניחא ליה לחבר', והיינו שמסכים בדעתו לעבור על איסור כדי להציל חבריו. ואף אם ננקוט שאין זה נחשב לחטא בזוי, עדיין יש לצדד להחשיבו כ'שוגג', ובפרט באופן שהדבר נגרם מחמת פשיעתו, שלא הפריש קודם יו"ט ושבת. וא"כ באנו למחלוקת אחרונים הנ"ל, ולפי"ז יתכן שלא יועיל מה שיפריש בעבור האחרים שהרי סו"ס הם יאכלו ממעשה שבת ולא הרויח למעט מהם שלא יאכלו האיסור עכ"ד.

אמנם לדידי הדברים פשוטים שאין כאן כלל חטא, דהרי כל 'חטא' היינו כשעובר על ציווי חכמים, אבל כאן הרי חכמים אומרים לו שיעבור על האיסור הקל. והרא"י לזה, שבגמ' בשבת (דף ד') שאלו בדין הדביק פת בתנור אם התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו. ומסקנת הגמ' ש'התירו' לרדות הפת לו, אבל לאחרים לא התירו כיון שהוא פשע, ואם הוא לא פשע התירו גם לאחרים לרדות הפת כדי להצילו. ועתה, הגע בעצמך, דהרי לפי הצד הראשון בגמ' יש עליו 'איסור' לרדות הפת, ואם ירדה הפת יהיה נחשב כעבר על עבירה דרבנן, וע"ז אמרו בגמ' ש'מתירים' לו לעבור על האיסור מפני שחכמים לא העמידו דבריהם במצב שאדם יבוא לידי חטא החמור, ומסתבר שצריך כפרה על שגרם לעצמו שחכמים יתירו לו, אבל אין זה העוון הרגיל של מי שממרה את דבריהם ודו"ק. וגם בנד"ד ברור שאין כאן שום מעשה איסור, וכאשר הוא עושה כן יקבל שכר על שהציל את חבריו מחיוב סקילה. ולגבי לשון הגמ' 'ניחא ליה לחבר וכו', ודאי שאין לפרש כוונת הגמ' שמסתמא הוא 'מסכים' לעבור בחטא ויצטרך כפרה עבור חבריו, דא"כ הרי הוא יכול להחליט שאינו רוצה לחטוא שהרי יצטרך לקבל עונש עבור חבריו, ובגמ' שם מבואר שנחלקו התנאים אם אומרים סברא זו או אומרים 'ניחא ליה לחבר דלעבד עס הארץ איסורא רבה ואיהו אפילו איסורא קלילא לא ליעבד', וברור שאין מחלוקת בדעת החבר מה הוא מעדיף, שהרי כל הראשונים הקשו מהסוגיא בשבת שפסקו שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, וכתבו לחלק בכמה אופנים, אלא כוונת הגמ' שהנזון הוא שכאשר החכמים באים לקבוע על איזה 'חטא' לתת היתר לעבור עליו, יש לחכמים לחשב מה עדיף ולפי"ז קובעים החכמים איזה חטא להתיר לכתחילה, וכוונת הגמ' שחז"ל קבעו ברוחב דעתם שהעדיפות שהחבר יעבור על האיסור הקל ויתירוהו עבורו, ממה שהעם הארץ יעבור על האיסור החמור [יניחא ליה אין הכוונה ש'הוא מסכים' לעבור על האיסור, אלא הכוונה שחז"ל אומרים שזה 'טוב עבורו'], ולאחר שחכמים התירו לו הוי היתר גמור ולא יצטרך כפרה. [ועוד שכל האיסור במעשה שבת הוא 'קנס' על שעבר על איסור שבת, וכיון שהיה לו היתר גמור, מה שייך לקנסו].

שעדיף שיפריש ביו"ט כדי שלא יצטרך לאכול הטבל. אמנם שיטת השאגת אריה (סי' צ"ו) והפמ"ג במקום אחר (בסי' ת"ס) שאין בזה דין עדל"ת ואסור לו לאכול הטבל. ולפי שיטה זו דינו תלוי במחלוקת הכפתור ופרח והפמ"ג האם מותר לעבור על איסור הפרשה בשבת ויו"ט כדי לקיים המצוה.

שאלה ד: חולה שהוצרך לאכול טבל בשבת, אם מותר להפריש בשבת או שיאכל הטבל: דעת המג"א (סי' תרי"ח סק"ט) שבטבל שעיקרו מדאורייתא, יש להפריש גזירה שמא יאכל טבל שהוא מדאורייתא. ובמעשר ירק שעיקרו מדרבנן אסור להפריש ויאכל הטבל. והנוב"י (או"ח סי' קל"ו) פסק שבזמנינו שהכל הוא טבל דרבנן אין היתר להפריש בשבת. והנשמת אדם מחלק שאחרים אסורים להפריש, והחולה עצמו, גם במעשר ירק חייב להפריש. אמנם נתבאר שדברי המג"א הוא לפי מהלך רש"י בסוגיא זו, אך מצינו ג' ראשונים שפירשו מהלך אחר, והוכחנו שהרמב"ם ושאר הראשונים והשו"ע גם סברו כמהלך זה, ולשיטתם עדיף שיפריש בשבת ממה שיאכל טבל גם מדרבנן.



הרב מאיר דוד הירשמן

בענין טוסט גבינה צהובה שנאפה בטוסטר בשרי

נשאלה שאלה בבית המדרש במי שאפה שתי פרוסות לחם וביניהם גבינה צהובה, בטוסטר בשרי נקי, כאשר פרוסות הלחם היו עטופות בנייר אפיה. ויש לדון מה דין הפת והטוסטר

רק "בליעה" בכלים אבל אי איכא "בעין" כגון הכא שיש גבינה צהובה שהולכת בלא רוטב והולך בכדי נטילה לכלי שסמוך לו א"כ מכח הגבינה שהוא בעין הולך אפי' לב' כלים אם הוא בכדי נטילה לגבינה, ולפיכך ה"ה הכא בנידון דידן הגבינה הולכת לניר אפיה וממשיך להבליע לטוסטר ונמצא שהטוסטר בלוע מבשר וגבינה ונאסר.

אמנם הלחם אינו נאסר, דכיון דבטוסטר ליכא בעין רק בליעה א"כ אין יוצא בליעה לניר אפיה וממילא אין נכנס בליעת בשר בלחם ואינו נאסר.

אולם היד יהודה סי' צ"ד סעי' כ"ג חולק על הפמ"ג, וכותב דפשוט כביצה בכותחא דאין אוסר את הכלי, דפשוט לכל מי שיודע באיסור והיתר דאין בלוע יוצא בלא רוטב גם מחתיכה שהיא דקה כקליפה הגם שבעצמה היה מתפשט יותר מ"מ כיון דהוי רק בליעה אינה הולכת.

וא"כ לשיטת היד יהודה גם הטוסטר מותר דאין בליעת הבשר יוצאת מהניר אפיה לטוסטר בלא רוטב ואפי' שהוא בתוך כדי נטילה לגבינה, ובשו"ת בית שלמה סי' קס"ז סובר מעיקר הדין כהיד יהודה, אבל מוסיף 'ואעפ"כ למעשה לא הייתי מיקל נגד דברי הפמ"ג'.

מחלוקת הפמ"ג והיד יהודה אי באותה חתיכה הולך בלוע בלא רוטב

ונראה דהפמ"ג והי"י פליגי לשיטתם בגדר אין בלוע יוצא בלא רוטב, דהנה הפמ"ג בשעה"ת ח"ב פ"ג דן מנא הא מילתא דאמרי

הנה בהשקפה הראשונה נראה שגם הלחם וגם הטוסטר לא נאסרו כלל ע"פ פסק הרמ"א סימן צ"ב ס"ח וש"ך סי' ק"ה סעי' כ"ב דאין בלוע יוצא מכלי לכלי בלא רוטב, ואפי' הבלוע שמן כמבואר בפמ"ג על הש"ך שם, וא"כ אין הבלוע מהטוסטר נפלט לניר אפיה דהוי מכלי לכלי וא"כ בליעת הבשר לא נבלעה בלחם וכן מהניר אפיה לא נפלט לטוסטר וא"כ הגבינה לא נבלעה בטוסטר.

מחלוקת הפמ"ג והיד יהודה

בשהבעין לפנינו אי אוסר

מחתיכה לחתיכה בלא רוטב

אולם עיין בפמ"ג סי' צ"ד מ"ז ז' דקדירה בשרית ב"י שבישלו בה גרויפן [-גריסים] ואח"כ שפכו המים לחוץ ונשארו בקדירה בלא מים כלל ותחבו בה כף חלבית ב"י, שהדין הוא שנכנסה הבליעה מהכף כדי נטילה לגרויפן, ולגבי הקדירה כותב הפמ"ג דאין בלוע יוצא מהגרויפן לכלי בלא רוטב¹, אבל מסיק וז"ל: אם הגרויפן נאסרו כדי נטילה ובתוך כדי נטילה לדופן קדירה יש כח להתפשט בדופן ותהיה הקדירה אסורה כה"ג. והיינו דהפמ"ג סובר דהא דאין בליעה הולכת מאוכל לכלי היינו דוקא כשיש כאן רק בליעה באוכל ולכן אין הבליעה יוצאת כלל מהאוכל, אבל אי איכא כף שהולך באוכל כדי נטילה מהכף, יוצא גם מהאוכל לכלי עד כדי נטילה מהכף דכח הכף מבליע עד הקדירה.

ולפי"ז י"ל דה"ה הכא דאע"פ שמכלי לכלי אין יוצא בלא רוטב היינו דוקא כשיש

1 והיינו דמכלי לאוכל הולך בלא רוטב ולכן מהכף נכנס לגרויפן, אבל בליעה מאוכל לכלי אינו הולך בלא רוטב ולכן מהגרויפן לא נכנס לקדירה וכמבואר בסי' ק"ה רמ"א ס"ז.

היאך יכול ללכת ולאסור עד כדי נטילה, ובשלמא לשיטת הי"י א"ש דסובר דבאותה חתיכה עצמה יכול ללכת אבל לשיטת הפמ"ג קשה, ועכצ"ל דאי נמצא כאן עתה החתיכת בעין יכול ללכת דכח הבעין מבליע, וי"ל דמהא הוכיח הפמ"ג שיטתו דהכלי יכול להבליע באוכל ואח"כ לכלי אם הוא בכדי נטילה דכמו שמכח הבעין יכול להבליע כדי נטילה אפי' במקום שהבליעה אינה הולכת א"כ ה"ה דכח הבעין יכול להבליע מחתיכה לחתיכה ומכלי לכלי דכל דנמצא כאן בעין אין את הדין שאין בלוע הולך דהוי בעין ולא בלוע וא"ש שיטת הפמ"ג, והי"י יהודה לשיטתו חולק על הפמ"ג וסובר דאפי' דאיכא בעין אין יכול ללכת, והיינו דלשיטתו לא מצינו סברא זו וסובר דהא דבבבליה דהא דבבבליה דבאותה חתיכה עצמה הולך בלא רוטב ולא משום דאיכא בעין וא"כ לחתיכה אחרת ומכלי לכלי אין הולך.

שיטת רע"א באין בלוע הולך בפמ"ג ובחולך כדי נטילה ביד יהודה

ועיין שו"ת רע"א תליתאי סי' נ"ז דמבואר שם שסובר כשיטת הי"י דאפי' בכדי נטילה אינו יוצא לחתיכה אחרת.³ ולכאורה צ"ע דכיון דסובר דאפי' באותה חתיכה או הבלוע הולך בלא רוטב כשיטת הפמ"ג א"כ עכצ"ל דהא שבאותה חתיכה נבלע בה כדי נטילה הוא כיון דיש כאן בעין וכדמבואר לעיל, א"כ ה"ה שיוצא לחתיכה אחרת מכח הבעין. וצ"ל דרע"א סובר דטפי נח ליבלע באותה חתיכה וא"כ כח הבעין מהני רק לגבי אותה חתיכה, וכמו שמצינו

רבנן דאין הבלוע אין יוצא בלא רוטב, ומביא מתורת הבית הקצר דההוכחה היא דאל"כ אין דבר שנאסר רק כדי קליפה, והיינו דאע"פ שהדבר האוסר מבליע רק כדי קליפה מ"מ קשה דעתה אחר שיש כאן בליעה נימא שהבליעה עצמה תלך ותתפשט, אלא ע"כ שהבליעה עצמה אינה הולכת בלא רוטב ומכאן לומדים שאין בלוע הולכת בלא רוטב, וכ"ה במ"ז צ"ב ד'. ומוכח מהפמ"ג דהא דאין בלוע יוצא אין הפירוש שאין יוצא מחתיכה לחתיכה אלא אפי' באותה חתיכה עצמה אין הולך, וי"אין יוצא' הוא לא שאין יוצא "מהחתיכה" אלא דאין יוצא "ממקומו".²

אבל היד יהודה סי' צ"ח סיי"ג חולק על הפמ"ג בביאור הרשב"א, וסובר דהטעם שאחר שנאסר כדי קליפה אין בליעת הקליפה אוסרת עוד קליפה הוא דאין בצלי כח להבליע יותר מקליפה, והיינו דבליעת הצלי היא בליעה מועטת ואין די בבליעה ללכת יותר, והוכחת הרשב"א דאין בלוע יוצא בלא רוטב הוא מהא דמבואר בריש סימן צ"ב דטיפת חלב שנפלה על חתיכת בשר שמחוץ לרוטב אוסרת רק חתיכה הראשונה, וע"כ הטעם שאין אוסרת שאר החתיכות הוא דאין בלוע יוצא בלא רוטב.

ולפי"ז י"ל דהי"י סובר דהא דאין בלוע הולך בלא רוטב הוא דווקא מחתיכה לחתיכה אבל באותה חתיכה עצמה י"ל דיכול ללכת.

ב' המחלוקות דהפמ"ג והיד יהודה תלויים זה בזה

והנה צ"ע בהא דצלי אוסר כדי נטילה, דלכאורה אחר שנכנס קצת הוי בלוע וא"כ

2 וכ"ה ברע"א חולין צו: דכל צלי מותר בנטילה ולא אמרינן דכיון דעודנו על האש יחזור הבלוע שבקליפה להתפשט, היינו ע"כ משום דאין בלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב ה"נ כיון דנבלע בקליפה הראשונה שוב אין יוצא ממנה לקליפה שנייה בלא רוטב.

וכ"ה בחזו"א או"ח ק"כ י"ד וז"ל: וגם בעיקרו של דבר אין נפקותא בין חתיכה אחת לב' חתיכות וגם בחתיכה אחת נחשב כל חלק בפ"ע, והרי יסוד שאין בלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב נלמד מהא דזה שנאסר כדי נטילה אין הטעם יוצא ממקומו לאסור כדי נטילה אחרת אע"ג שכולו חתיכה אחת.

3 עיי"ש לשונו אף דעובי תחתית הדג שהאיסור מונח עליו אינו כדי נטילה וא"כ אולי בכחוש מתפשט האיסור לכף, הא קיי"ל דכחוש בלוע אינו יוצא מחתיכה בלא רוטב, ואף דהאיסור הוא לפנינו מ"מ לענין בליעת הכף דרך התפשטות הטעם מהאיסור דרך החתיכות הדג מקרי בלוע.

מחתיכה א' לחתיכה ג' הוי בגדר בלוע, ולכן אע"פ שאין אנו בקיאים מכחוש לשמן ודינו כשמן שאוסרת את כל החתיכה מ"מ בבלוע אנו בקיאים, ולכן הבליעה מחתיכה א' אינה אוסרת חתיכה ג' דדינו כבלוע שאנו בקיאים בין כחוש לשמן ולכן דינו ככחוש שאין יוצא בלא רוטב⁶, ובסקל"ח מקשה ע"ז הפמ"ג דברמ"א ט' משמע שאוסר אצת כל החתיכות ומסיק דאולי הרמ"א איירי שכל החתיכות נוגעות באיסור ולכן נאסרו כולם אבל אה"נ כשאין כולם נוגעות י"ל דרק החתיכה שנוגעת נאסרת.⁷

אבל בשו"ת רע"א תליתי סי' נ"ז מאריך שדינו כבלוע, וז"ל: 'אבל מחתיכה לחתיכה אף בעוד שהאיסור מונח עליו מקרי בלוע, כמו שהעלה בשו"ת משאת בנימין, ומסיק רע"א: אולם באמת כמעט מבואר להדיא ברמ"א סי' ק"ה ס"ט שאוסרים כל החתיכות ולא מתירים מטעם בלוע [והיינו כקושיית הפמ"ג]. ומלשון רע"א משמע דמוכיח מהרמ"א דכיון דיש כאן בעין דינו כאיסור בעין אפי' דיש כאן ג' חתיכות [ולא כפמ"ג דפשיטא ליה דדינו כבלוע וההוכחה מהרמ"א הוא דאין בקיאים בבלוע].⁸

ובריש סקל"ח כותב הפמ"ג דטמא מליח וטהור תפל [דדינו הוא שהתפל נאסר] אין מפעפע מחתיכה לחתיכה להצטרף לס' כיון

בסימן צ"ב ס"ב דטיפת חלב שנפלה על החתיכה שבקדירה אוסרת את כל החתיכה אבל אינה הולכת לחתיכה אחרת, וכן חזינן בסימן ק"ה ס"ט שיטת מהר"ם מרוטנבורג⁴ שבליעת שמן הולכת לכל החתיכה אבל לא לחתיכה אחרת, וא"כ סובר רע"א דרק אותה חתיכה אסורה ולא חתיכה אחרת אפי' שזה בכדי נטילה.

מחלוקת הפמ"ג ורע"א אי כשהאיסור בעין דינו כבעין או כבלוע

ויש לדון עוד דהגבינה שמונחת בתוך הלחם אינה בגדר בליעה אלא בגדר בעין, והיינו דגדר בלוע הוא דעתה ליכא כלל בעין אלא בליעה אבל כשיש עתה בעין אפי' שזה מכוסה בחתיכה אחרת דינו כבעין שמן דאוסר את כל הקדירה [כמבואר בסימן ק"ה ס"ה], וכן יכול ליבלע מחתיכה לחתיכה ומכלי לכלי ואפי' באיסור כחוש כמבואר ברמ"א שם דאין אנו בקיאים בין כחוש לשמן [משא"כ אי האיסור בלוע אמרינן דבבלוע אנו בקיאים ואוסר רק כדי נטילה].

ולכאורה פליגי בזה הפמ"ג ורע"א, דהפמ"ג סובר דדינו כבלוע⁵ ורע"א סובר שדינו כבעין, דהנה הפמ"ג סי' ק"ה שפ"ד י"ח ול"ח מביא מהמשאת בנימין דאי איכא ג' חתיכות אמרינן שהבליעה ההולכת

- 4 והיינו דחולק על הרשב"א דסובר דשמן הולך לכל הקדירה.
- 5 והא דנתבאר לעיל דהפמ"ג סובר שהולך בכדי נטילה היינו דהבעין ככחו להבליע כדי נטילה אבל סוכ"ס הבליעה ההולכת היא בגדר בליעה.
- 6 ובשעה"ת מאריך הפמ"ג בהא דבבלוע אנו בקיאים ומקשה משו"ת הרמ"א שאוסר כל החתיכות וכן"ב במ"א סי' תס"ז סקל"ג [מובא ברע"א סי' ק"ה על ש"ך סקי"ט] ושועה"ר שם סעי' נג, ומ"מ משמע מהפמ"ג דלכ"ע דינו כבלוע אלא דהפוסקים דאוסרים כל החתיכות סוברים דגם באיסור בלוע אין אנו בקיאים, ובא"ח סי' תס"ז סקל"ב מסביר הפמ"ג דכ"ע סוברים דבקיאים בבלוע אלא וסוברים דמדין פיתום הוי שמן.
- 7 ובחז"ד סקי"ח מתיר ברמ"א דכיון דלגבי חתיכה הראשונה דינו כשמן ה"ה לגבי חתיכה הג' דינו כשמן דאל"ה הוי תרתי דסתרי, וכן"ה במקור חיים סי' תס"ז ס"ט דמסביר שם כשיטתו בחז"ד ולא כאחרונים שם [הובא בהערה לעיל] שסוברים דאין אנו בקיאים בין כחוש לשמן גם כשהאיסור בלוע.
- 8 ומהפמ"ג משמע דאי החתיכה הב' היתה פולטת היה הולך לחתיכה ג', וצ"ע דעין פמ"ג סי' צ"א שפ"ד ט"ז ובסימן ע' מ"ז ד' דמביא את הרשב"א דתפל לגמרי אינו מקבל ממלוח, והא דמלוח אוסר תפל היינו דהחתיכה המלוחה מולחת במקצת את החתיכה התפילה ועי"כ בולעת, וא"כ צ"ע דזה שייך רק אם התפילה סמוכה למלוחה משא"כ הכא דרק החתיכה הראשונה מלוחה וא"כ החתיכה הג' תפילה לגמרי וא"כ אינה מקבלת בליעות, ואולי י"ל דאיירי כאן דהחתיכה הג' היא מלוחה ורק החתיכה הב' תפילה, וצ"ע דלשון הפמ"ג הוא כולן תפילות והחלב לבד נמלח.

כל החתיכה ה"ה לגבי כל הקדירה דינו כשמן ואוסר את כל הקדירה].

היוצא לנו, דבדאיכא ג' חתיכות וחתיכה ראשונה היא אסורה, לפמ"ג נאסר עד כדי נטילה מחתיכה הראשונה כדין כחוש כיון דהוי בלוע ובבלוע אנו בקיאיין, ולרע"א וחז"ל נאסרות כל החתיכות דדינו כשמן, ולרע"א דינו כשמן דהוי בעין ולכך אמרינן דאין אנו בקיאיין, ולחז"ל דינו כשמן דאל"ה הוי תרתי דסתרי.

ובנידון דידן, לרע"א הגבינה דינה כשמן, ולכאורה לשיטתו נאסר הטוסטר, ואפי' שיש כאן הפסק ב' כלים מ"מ כח הבעין הולך עד הטוסטר ונאסר, אבל א"כ צ"ע הא דהרמ"א פוסק שב' קדירות הנוגעות אין אוסרות זא"ז, וקשה דאם יש אוכל בקדירה נימא דכח הבעין של האוכל יאסור את הקדירה הסמוכה, ולשיטת הפמ"ג י"ל דבאמת הולך כדי נטילה אלא דסתם קדירות היה כדי נטילה וא"כ כל פעם איכא כדי נטילה מהאוכל עד הקדירה השניה (ועיין לקמן מהמהרש"ם בשיטת הפמ"ג בב' קדירות, ובאמת בזמנינו דסתם קדירות ליכא כדי נטילה צ"ע דלכאורה בולע עד כדי נטילה מהאוכל), אבל לרע"א דסובר דהוי כבעין ודינו כשמן א"כ צריך לאסור כל הקדירה הב'.

מחלוקת האחרונים

במעט דאין בלי אוסר בלי בלא רומב

ונראה לומר דאע"פ דדינו כבעין מ"מ בב' כלים אין אוסר, והיינו דבטעם הדבר דאין בלי בולע מכלי לכאורה פליגי החז"ל והיד יהודה, דהחז"ל סי' ק"ה סקט"ו וסי' צ"ז סק"ד מסביר דהטעם הוא דכיון שכלי הוא קשה אינו מקבל בליעות, ודוקא בעין יכול ליבלע בכלים אבל לא בליעות, ולכן סובר דאף שאוכל בולע מאיסור בלוע שמן מ"מ כלי אינו בולע, דכיון שכלי הוא קשה אינו מקבל בליעות אפי' מדבר שמן.⁹

שהראשונה תפילה, בולעת ואין פולטת. ורע"א [מהדורת מכון ירושלים כ"ג] חולק על הפמ"ג וז"ל: לענ"ד אינו, דאנן אמרינן דהחלב המלוח כח פעפוע מיד לכל החתיכות כאלו כולם מחתיכה עבה.

ונראה דהפמ"ג ורע"א פליגי לשיטתם כדלעיל, דהפמ"ג סובר דכשהבליעה נכנסת לחתיכה השניה דינה כבלוע ומכח החתיכה השניה נכנסת לחתיכה הג', וא"כ סובר הפמ"ג דכיון דחתיכה הב' תפילה אין בכוחה להפליט. ורע"א סובר [היינו במסקנתו ע"פ הוכחתו מהרמ"א] דמכח החתיכה הראשונה הולכת לכל החתיכות ודינה כבעין, ולכן חולק על הפמ"ג וסובר דחתיכת החלב המלוחה אוסרת את כל החתיכות.

ובסימן צ"ב פוסק הרמ"א דטיפת חלב שנפלה על החתיכה צריך ס' בקדירה נגד הטיפת חלב, ואי ליכא ס' נאסר כל הקדירה, ומקשים הט"ז והש"ך דמבואר בשו"ע דאי לא ניער את הקדירה נאסרה רק החתיכה שנפל עליה החלב וא"כ אמאי אוסר הרמ"א את כל הקדירה.

ורע"א שם מתרץ דכיון דהרמ"א פוסק דאין אנו בקיאיין ביו כחוש לשמן א"כ הקדירה דינה כשמן וא"כ אי ליכא ס' בכל הקדירה נאסרה כל הקדירה כדין שמן. והפמ"ג שם מסביר את קושיית הפוסקים דאי אפשר לתרץ דאין אנו בקיאיין [כפי שתירץ רע"א], דכיון דהוי בלוע א"כ בבלוע אנו בקיאיין.

וי"ל דחולקים לשיטתם, והיינו דרע"א סובר דדינו כבעין וא"כ דינו כשמן, והפמ"ג סובר דדינו כבלוע וא"כ אנו בקיאיין ודינו ככחוש.

[והחז"ל שם מתרץ כשיטתו כאן, דכיון דהוי תרתי דסתרי דלגבי החתיכה הראשונה אמרינן דאין אנו בקיאיין ודינו כשמן ואוסר

9 והאחרונים מקשים דבסימן צ"ה כותב החז"ל דבלוע שמן יוצא מאוכל לכלי.

דינו כבעין מ"מ אינה הולכת מכלי לכלי כיון שהוא יבש לגמרי, ולפי"ז בנידון דידן הטוסטר אינו נאסר מהגבינה, דכיון שיש כאן הפסק כלי אין נבלע מהנר אפיה לטוסטר.

ובשיטת הפמ"ג י"ל דסובר כדעת החו"ד¹⁰, דבליעה אינה יכולה ליבלע בכלי אבל אי איכא בעין יכול ליבלע, וא"כ כיון דהפמ"ג סובר דאי איכא בעין מבליע כדי נטילה אפי' במקום שבליעה אינה הולכת והיינו בליעה מאוכל לכלי א"כ ה"ה י"ל דאפי' דאיכא ב' כלים מכח הבעין יכול יבלע ולכן מכח הגבינה נבלע עד הטוסטר אף דאיכא הפסק כלי. [ולכאורה י"ל דהפמ"ג סובר דהולך כדי נטילה דוקא מאוכל לכלי אבל מכלי לכלי דקשה ליבלע אינו נבלע כלל, ולפי"ז י"ל דהטוסטר אינו נאסר, אבל עיין בפמ"ג דאיירי דהבליעה הולכת מכלי לאוכל ומהאוכל לכלי דהיינו מהכף לגרויפין ומהגרויפין לקדירה וא"כ סוכ"ס הוי מכלי לכלי ומוכח דאפי' מכלי לכלי הולך כדי נטילה].

והנה רע"א סימן צ"ב על הש"ך סק"ז מאריך להוכיח דלאו דוקא מכלי לכלי אינו הולך בלא רוטב אלא אפי' באותו כלי עצמו אינו הולך בלא רוטב, והפמ"ג סי' צ"ח שפ"ד י"ד מסתפק בזה, והיינו דכלי שנאסר ע"י מליחה ואח"כ עמד ריקן על האש אי עתה מבליע לכל הכלי. ולכאורה י"ל דפליגי כמ"ש לעיל דשיטת רע"א הוא כיד יהודה דיבש לגמרי אין הבליעה הולכת, ולפי"ז י"ל דאין נ"מ אי הבליעה הוא מכלי לכלי או באותו כלי עצמו, ולכן סובר רע"א דאפי' באותו הכלי אינו הולך כיון דהוי יבש לגמרי, והפמ"ג סובר כחו"ד דהסברא הוא דכלי אינו יכול לקבל בליעות, וי"ל דדוקא כשצריך לקבל מכלי אחר אבל באותו הכלי עצמו יכול ללכת ולכן מסתפק הפמ"ג בזה.

ועיין פמ"ג או"ח סימן קע"ג דאם העמיד קדירה על גבינה י"ל דהגבינה אינה נאסרת

אמנם ביד יהודה סי' צ"ב סקנ"ו כותב וז"ל: וגם דמכלי יוצא י"ל דוקא לאוכל דקל לבלוע משא"כ לכלי אחר דקשה יותר לבלוע [והיינו כפירוש החו"ד דבכלי קשה לבלוע], אבל אנן קיי"ל דבלוע שמן יוצא ואעפ"כ ב' כלים אין אוסרים זא"ז גם בבלוע שמן [ולכאורה כונתו דקיי"ל דמאוכל לכלי יוצא בלוע שמן דלא כחו"ד ואעפ"כ מכלי אין יוצא בלוע שמן וע"כ הטעם הוא לא משום דבכלי הוא קשה לבלוע], והנ"ל ברור הטעם וכו' דמשני דברים קשים אין מפליטים ומבליעין זה מזה כ"כ אלא מעט בעלמא וזהו מכלי לאוכל דידוע דאוכל הגם שהוא נגוב מ"מ א"א בלא לחלוחית בתוכו ואינו כעץ לכן מכלי שהוא יבש לגמרי עכ"פ בולע ממנו מעט, אבל כלי מכלי שהם ב' דברים יבשים לגמרי אין מפליטין ומבליעין זה מזה כלל.

והיינו דהחו"ד סובר דתלוי רק בכלי המקבל, שכלי שהוא קשה אינו בלוע ואפי' שמן, אך היד יהודה סובר דתלוי במקבל ובנותן, דמכלי שהוא יבש לגמרי אינו נפלט ונבלע בכלי שהוא יבש לגמרי.

והחו"ד סי' צ"ב סק"כ סובר דאפי' שיש רוטב מועט בין הכלים אין בולע כמו בב' אוכלין בצלי דאע"פ שיש רוטב מועט אין בולע ודוקא שיש הרבה רוטב דינו כבישול שבולע, והיד יהודה חולק וסובר דאי איכא אפי' רק מעט רוטב בולע. ולכאורה פליגי לשיטתם, דהחו"ד סובר דבכלי קשה לבלוע וא"כ אפי' דאיכא רוטב קשה ליבלע, אבל הי"י סובר דהטעם הוא כיון דהם יבשים לגמרי אין בולעים זה מזה וא"כ אי איכא אפי' מעט רוטב סוכ"ס לא הוי יבש לגמרי ובולע.

מחלוקת הפמ"ג ורע"א

אי בעין אוסר מכלי לכלי

וי"ל דרע"א סובר כדעת הי"י דהטעם דאין כלי בולע מכלי הוא דיבש לגמרי, וא"כ י"ל דאפי' שיש כאן איסור בעין והבליעה

10 הפמ"ג סי' צ"ה מ"ד כ"ט כותב: ודע עוד ב' קדירות אפי' הזיעו שניהם מותרות אם נוגעות בחוץ, והדרכ"ת סי' קפ"ג מסביר דשיטתו הוא כחו"ד דרטיבות קצת ג"כ אינו בולע.

חימום חלבי על פלטה בשרית

ויש לעיין אי מותר לחמם מאכלי חלב בתבנית אפיה על פלטה חשמלית בשרית, וכגון בחג השבועות לחמם מאכלים חלביים על הפלטה שבכל השנה משתמשים בה למאכלים בשריים, וטעם ההיתר דכיון דהוי ב' כלים אין יוצא בליעות, והיינו בדיעבד (או בשעת צורך) דלכתחילה מבואר ברמ"א סי' צ"ב דצריך ליזהר אפי' בב' קדירות, ולכאורה לשיטת הפמ"ג צריך ליזהר בזה, שבפלטה איכא בליעות בשר וחלב דכח הבעין של הבשר נכנס בפלטה וכן הכח הבעין של החלב, ואף שבדיעבד אין מצוי שיאסר דהוי אינו בן יומו, וכן מהפלטה אין יכול לצאת בליעות בלא רוטב דליכא שם בעין מ"מ צריך ליזהר דיכול לישפך רוטב ואז יצאו הבליעות.

המורם מהאמור

כשיש איסור שדינו שאוסר כדי נטילה שיטת הפמ"ג שאוסר אפי' מחתיכה לחתיכה ואפי' מחתיכה לכלי, וי"ל שאוסר אפי' מכלי לכלי.

ולכן אם אפו בטוסטר בשרי פרוסות ובתוכם גבינה צהובה אף שהפרוסות היו עטופות בניר אפיה נאסר הטוסטר, שבליעת הגבינה הולכת עד כדי נטילה אף דאיכא הפסק כלי.

ואם יש יותר מכדי נטילה, וכגון שמונחת הגבינה בתוך פרוסה עבה, אינו אוסר אפי' בלא ניר אפיה ואפי' אוכל אחר אינו אוסר, דדינו כבלוע ובבלוע אנו בקיאים שדינו ככחוש שאינו אוסר יותר מכדי נטילה.

והיד יהודה חולק וסובר דאינו אוסר רק החתיכה שהאיסור בלוע בתוכו, אבל אינו יוצא לחתיכה אחרת וכ"ש שאינו יוצא לכלי ואפי' בכדי נטילה.

ושיטת רע"א דדינו כבעין, ומ"מ אינו אוסר מכלי לכלי, ולכן אם אפו עם ניר אפיה אינו אוסר את הטוסטר, אבל בלא ניר אפיה אוסר ואף כשמונחת הגבינה בפרוסה עבה שיש יותר מכדי נטילה, דכיון דדינו כבעין אמרינן שאין אנו בקיאים מכחוש לשמן ודינו כשמן שאוסר הכל.

וכן הוא גם לשיטת החו"ד, ואע"פ שסובר דדינו כבלוע מ"מ כיון דלגבי חתיכה הראשונה אין אנו בקיאים ודינו כשמן, אמרינן שלגבי כל החתיכות דינו כשמן דאל"ה הוי תרתי דסתרי, ולכן אם אפו בלי ניר אפיה נאסר הטוסטר, שכיון דלגבי הלחם דינו כשמן דהוי בעין, ה"ה שלגבי הטוסטר דינו כשמן ונאסר.



11 והא דהמהרש"ם מקשה מב' קדירות לכאורה יש לחלק דהפמ"ג סי' קע"ג איירי מכלי לאוכל דבולע קליפה, והפמ"ג מחדש דכשיש אוכל בעין מבליע יותר, אבל בב' קדירות בין לטעם שכלי אינו מקבל בליעות ובין לטעם שיבש לגמרי י"ל דהפמ"ג ג"כ סובר שאין נבלע בכלי, ומ"מ פשוט שיטת הפמ"ג בסימן צ"ד דכשיש בעין בולע אפי' מכלי לכלי.

הרב דוד בחנ"ר יצחק קולדצקי

דין הקמח שבזמנינו האם הוא חמץ

מאמר זה נכתב לע"נ האשה הצדקנית מרת סימה כהן ע"ה בת רבי ליבר מרדכי פרוש זצ"ל. אשת חיל יראת ד', עמדה לימין אביון וכל מאווייה להרבות בצדקה וחסד, צקון לחשה שפכה לפני קונה תדיר, גדולה באמונה, ומופלאה באהבת תורה והתמסרה לחינוך צאצאיה לעבודת ד', גידלה משפחות רבות לתורה ויר"ש. נפטרה ב' טבת תש"פ

תחליך עשיית הקמח

הנה עשיית הקמח בזמננו נעשית בצורה דלהלן [למעשה ישנם שינויים ממאפיה למאפיה אבל עיקרי הדברים שווים ברוב המאפיות. תיאור המציאות נלקח מקונטרס נהלך ברגש ג', קובץ ההתאחדות מ"ו, גינת ורדים ט"ו].

לצורך טחינת הקמח דרוש שהחיטה תגיע לכש עשרה אחוז לחות כדי שהקליפה תוסר היטב בעת הטחינה ויהיה הקמח לבן דיו, כמו כן יש הקפדה שלא יהיה יותר משש עשרה אחוז לחות כיון שאז מתרככת גם החיטה עצמה ובכך יורדת איכות הקמח וגורם קושי לאפיית הלחם [יש ע"ז הקפדה ופיקוח גם מצד הרשויות], ולכן הדבר נמדד בדייקנות האם הלחות הגיעה ליותר משש עשרה אחוז לחות.

והנה החיטים עצמם יש בהם בדרך כלל כשתים עשרה שלוש עשרה אחוז לחות, כך שיש צורך להוסיף כשלוש אחוז לחות ופעמים יש מצבים (בפרט כשהאוויר בחוץ הוא לח ביותר) שבהם יש לחיטה מספיק רטיבות עצמית עד שכמעט אין צורך לזלף מים לפני הטחינה.

והנה בעבר לצורך הפרדת החיטה מהמוץ והאבק וגרגרי חול ואבנים החיטה היתה מוכנסת לאמבטיית מים בשיעור של בערך אלפים ליטר מים לכאלף ק"ג חיטה, אמנם כיום הנקוי נעשה באמצעות ניפוי ושאיבת אוויר והרעדה. וכך סדר הדברים להוספת לחות לחיטים: מעבירים החיטים בחילזון

(באורך של כארבע מטר) סגור ומשופע כלפי מעלה, בראש החילזון במקום כניסת החיטה מרססים על החיטים מים במשך כשלושים שניות למאתיים אלף ק"ג, החיטה מתערבת על ידי כפות בפנים החלזון בכל אורכו, ועולה במהירות כלפי מעלה ויוצאת מהחילזון כשאינה במידה של טופח על מנת להטפוח. ויש מקומות שבמקום חלזון מכניסים החיטים אל תוך תא הרטבה ששם מתזים רסיסי מים לאויר התא במינון הנצרך ליצירת הלחות המבוקשת למשך פחות מדקה.

[אמנם יש מקומות בחו"ל שהחיטים כן מגיעים לטופח ע"מ להטפוח כמו שכתב בקובץ גינת ורדים שם].

אח"כ מעבירים את החיטים לתא השהייה שיש למטה נקבים עם הלחות המועטת הנ"ל במשך כשש עשרה שעות ולאחר מכן לפני הטחינה מוסיפים לפעמים עוד 0.3% אחוז רטיבות, ופעמים כשהקליפה אינה מספיק רכה מתזים פעם נוספת עוד 0.15% מים.

לאחרונה ישנם מתקני הרטבה יותר משוכללים שכבר נמצאות בכמה מטחנות קמח, אשר בהם ההרטבה היא פחותה יותר.

השאלות

ומעתה מתעוררות כמה וכמה שאלות: א. חיטים שהתרככו ולא נתבקעו האם יש לחשוש שהחמיצו. ב. מהו שיעור ריכוך שחוששים שהחמיצו. ג. האם חיטים ששרוים במים מחמיצים גם בלי ריכוך

* מאמר זה נכתב בסיוע הג"ר ירמיהו אדלר, הג"ר פנחס באנדי, ועוד כמה ת"ח.

אלא בשריה וזמן מרובה, מיהו אפשר שאין אנו בקיאים לקבוע זמן השריה אבל עד שיעור מיל ודאי מותר אף בשריה.

שיעור הוליפה

ושיעור הוליפה כתב בכה"ח סק"כ שמדברי האגור שהובא בב"י משמע "שהיו בהם כ"כ מים שהיה בהם טופח ע"מ להטפיה, אבל בשם הכלבו כתב אפי' דלף מעט וכ"מ מלשון מור"ם שכתב ונתלחלו משמע דכל שנתלחלו אעפ"י שאין בהם כ"כ טופח ע"מ להטפיה אסורות".

אמנם כבר השיגו על דבריו שאין לדקדק כלל מלשון הכלבו, שמה שכתב דלף מעט כוונתו רק שהיה רק קצת מים ביחס לכל החיטים, אבל לא בא לומר כמה מים צריך להיות, וכן מה שכתב להביא ראיה מהרמ"א אין ראיה שאין צריך טופח ע"מ להטפיה, די"ל שכוונתו שנתלחלו באופן שהיו טופח ע"מ להטפיה, וכן מסתבר שבכל מקום קי"ל שפחות מכדי להטפיה אין לו חשיבות של רטיבות.

לחות שיש בחיטים

ואם החיטים מבחוץ לא נתלחלו בשיעור זה, אמנם קיבלו החיטים לחות בפנים על ידי שחדרו לתוכן מים במשך זמן מרובה מבואר בסי' תנ"ג ס"ג שאם הגיעו לכלל מצומחים הרי זה מחמיץ, ואם לא הגיעו לכלל מצומחים אין לחוש שהחמיץ [ועכ"פ עד שיעור שש עשרה לחות אין לחוש שהרי פעמים שהחיטה מגיעה לשיעור שש עשרה לחות כנתבאר לעיל, ואפשר שעד עשרים אחוז לחות אין חשש שהרי מבואר בב"מ דף מ. שדרך החיטים לתפוח בימות הגשמים עד עשר אחוז [שמבואר שם שהמפקיד פירות אצל חבירו בימות החמה הרי זה יוציא לו חסרונות לחטים תשעה חצאי קבין לכור שזהו השיעור שרגיל ליחסר, ובימות הגשמים אינו מוציא לו חסרונות מפני שמותירות ופי' רש"י שהחיטים נתפחים בימות הגשמים].

ובלי שהיה של שיעור מיל. ד. מהו דין חיטים שזילפו עליהן מעט מים.

ריבוך

לענין חיטים שנתרככו, הנה בגמ' בפסחים דף מ. נחלקו בזה אמוראים, לדעת מר עוקבא "לא נתבקעו ממש, אלא כל שאילו מניחן על פי חבית והן נתבקעות מאליהן, ושמאל אמר נתבקעו ממש". ולמעשה קי"ל בסי' תס"ז ס"ט שמספק חוששין שמא החמיץ ועי"ש ברמ"א שאף בריבוך מעט חוששין שמא הגיע לידי ביקוע.

חיטים השרויים במים

בשו"ע (סי' תס"ז ס"ב בשם רבנו אפרים ומ"ב שם סק"ט) נפסק: חמץ שנפלו עליו אפי' מעט מים, ושהה שיעור מיל, אע"פ שלא נתבקע ולא נתרכך כלל, אסור. והטעם בזה ביאר בשעה"צ (אות י"א) "ואפשר דכיון דמינה ניחא ס"ל לרבנו אפרים דאין צריך כלל לביקוע וריבוך [ואולי עוד דאף שראינו שהם קשים אולי ימצא איזה גרעינים שהם רכים ואין ס' נגדם]". ומ"מ סיים בשעה"צ: "נראה לענ"ד דלמוכרו לעכו"ם שרי באופן זה שהם קשים, דומיא דמקלינן אף לרמ"א לענין תערובות משהו כשהם קשים אף לאכול התבשיל בעצמו מפני שהוא דרבנן, וכ"ש הכא דלמכרו לעכו"ם".

זליפה מועטת

כתב הבה"ל (שם) "ודע עוד דבב"י איתא דיש פוסקים שסוברין דיש חילוק בין שריה מרובה לזליפה מועטת, אכן המחבר סתם בזה, וכן הסכים הט"ז והגר"ז, אמנם בב"ח משמע דדעתו דרק לכתחילה יש לזהר בזליפה מועטת שלא לקנותם לאכלם בפסח, וכן דעת הפר"ח (וכו') ומשמע בבית מאיר דבדיעבד במקום הפסד מרובה יש לסמוך ע"ז".

ובחזו"א (או"ח סי' קכ"א סקכ"ה) פסק דכל שלא נתעכבו המים ולא נקוו אלא שמטפחין ע"פ הדגן וזוחלין היא זליפה מועטת ומותר אם לא נתבקעו, ואין לאסור

ולפוסקים שחששו אף בזליפה מועטת, תי' ר' יצחק הכהן טנוגי (בתשובה שהודפסה בספר צמח דוד מר' דוד נגר דף ט"ז). "שעד כאן לא קאמר רבנו אפרים ז"ל אפי' בגשמים מזלפין על החטים ממש לאחר הדישה, אבל כשעדיין התבואה בקשין שלה סוגרת ומסוגרת מודה הכה"ג דבעינן רוב גשמים, וכה"ג חילק כנסת הגדולה בין חטים גלויים בין כשהם בתוך השקים ע"ש וא"כ כ"ש כשהם בתוך קליפתן" [וכ"כ בבניין ציון החדשות סי' ה', שואל ונשאל ח"ה סי' ס].

וי"א שבאמת לשיטות אלו לא התירו בגשמים אלא באופן שייבשן תיכף לאחר שגמר לזוב [עי' חמד משה].

קמח שעבר עליו הפסח

מכאן נלמד לקמח של כל השנה שעבר עליו הפסח שמותר לאכלו אחר הפסח וכ"ש אם מכרו לגוי, והטעם בזה שבנוגע למה שמזלפין עליו מים, כיון שאינו שוהה שם יותר משלושים שניות, אין בזה חשש חימוץ.

ובנוגע למה ששוהים החיטים בלחות של מים בטופח שלא על מנת להטפח שעות רבות, הנה לצד שכל שאין טופח ע"מ להטפח אינו חשוב שריה במים, אין בזה חשש חימוץ.

ולצד שחשוב שריה במים, [וכן במקומות שהחיטים מגיעים לשיעור של טופח ע"מ להטפח], הנה לא מיבעיא כשלא נתרכך שפסק המ"ב [בבה"ל שם] שבשעת הדחק מותר להשתמש בחטים אלו אף בפסח, כ"ש אחר הפסח שיהיה מותר לכתחילה לאכלו, אלא אפי' בנתרכך שבפסח מחמירים בזה, מ"מ אחר הפסח פסק המ"ב סי' תנ"ג סקכ"ד וכ"ח בשם הא"ר שמותר [ואף שהמ"ב הזכיר רק למכור לגוי, מ"מ המעיין בא"ר שם סק"ט יראה שהתיר אף באכילה], וטעמו ביאר בא"ר סק"ב ובבית מאיר ס"א שהוא משום ס"ס שמא הלכה כמ"ד שדוקא נתבקעו, ועוד שאינו חשוב ריכוך אלא

וכל זה כשנכנסה הלחות אחרי שהחיטה כבר ראויה ליקצר, אבל לחות שהגיעה לחיטה קודם שראויה ליקצר, אע"פ שנשארה גם אחרי שקצר החיטים, אינם מחמיצה, שהכח שיש בגידול החיטים הופך את המים לתכונת מי פירות [עי' חיי"א כלל קכ"ח סעי' ב' ועי' מה שהאריך בזה בדבר שאול בעדות ביוסף ליקוטים דף מ"ו], ולשיטות שמי פירות מחמיצים, צ"ל שהלחות של החיטים היא מועטת כ"כ שאין בכוחה להחמיץ.

אמנם אם קצר החיטים בעודן לחות מאוד י"א שיש לחוש שאותו לחות יכול להחמיץ, ובפרט כשלוש הקמח שיש לחוש שחוזר וניעור המים שבתוך החיטה [עי' מה שהאריך בזה בקונטרס האשל ברמה ח"א. וע"ע מה שכתבו בצבי לצדיק סי' ל"ז ובבית אפרים סי' מ' בסוף התשובה ובברכת רצ"ה סי' ל"ג ובאור לפארו סי' תס"ב דף ס"ה, כתב סופר סי' צ"ד].

קמח שנרטב במים

וכל זה בחיטים שהם קשים ועטופים בכיסוי הקליפה שכל זה ממעט החימוץ, אבל קמח שקיבל רטיבות מהמים משמע שבכה"ג לכו"ע מחמיץ כמבואר בסי' תס"ו ס"ג לענין זיעת החומה, ואפשר שאפי' רטיבות שאינו טופח ע"מ להטפח יוכל להחמיץ הקמח.

חיטים המחוברים לקרקע

וכל זה בחיטים שאינם מחוברים לקרקע, אבל חיטים המחוברים לקרקע, ככה"ג אין לאסור רק בגשמים מרובים והטעם בזה שאגב דמדליהו לא מיחמצי (פי' שכיון שטרוד לזוב למטה אינו נבלע לתוך פנימיות החיטה), כן מבואר בסי' תס"ז ס"ה ומ"ב שם.

ומה שלא חששו למיעוט הגשמים שנשארו אחר שגמר לזוב, ביאר בחזו"א שם שזהו משום שבזליפה מועטת אין חוששין לחימוץ.

בשהה במים מרובים באופן שהחיטה עצמה נתרככה. וכן צ"ל שמה שהחמיר הגר"א שלא לקנות קמח שנמכר לגוי כמבואר במעשה רב, זהו רק בקמח שנשרה בהרבה מים, זמן מרובה].

וכ"ש במאכלים שרק מעורב בהם קמח שהקילו בו יותר [כמבואר בסי' תס"ז סעי' י"א], שיש להקל לכתחילה אחר הפסח.

האם צריך למכור הקמח לגוי

אמנם לכתחילה יש למכור הקמח לגוי קודם פסח משום שחוששים שזליפה אוסר בלא ריכוך ופחות משיעור מיל אפי' בטופח שאינו על מנת להטפח.

ובספר חוט שני (עמ' קי"ב) כתב שמי שמקפיד שלא למכור חמץ גמור, אם נשאר לו רק מעט קמח יבערו קודם הפסח.

הנהגת פוסקי זמנינו

וכן נהגו למעשה להשתמש בקמח מכור אחר הפסח החזו"א והקה"י [אורחות רבנו ח"ב עמ' כ"ה ועמ' צ"ג ועיי"ש שהקילו אף בקמח שנשרה במים מרובים], וכן נהג הגרש"ז אוירבאך [הליכות שלמה פ"ז הערה 43], וכן פסקו לדינא הגר"ש ואזנר [עדות הגר"מ שטיין שליט"א] והגר"נ קרליץ [עדות תלמידיו].

באופן שיכול להתבקע אם יניחו עפ"י חבית ואין אנו יודעים אם הגיע לשיעור זה.

ולדעת החי"א [שהובא בשעה"צ שם אות נ'] וכן החזו"א (קכ"א סק"ג) שהחמירו בשהה שיעור מיל, אף אחר הפסח, י"ל שלא החמירו רק באופן שהחיטים ראויים לביקוע ואין אנו בקיאים בשיעור זה, אבל בקמח שלנו שמטרת שריית החיטים הוא כדי לרכך הקליפה בכדי שיהיה קל להפריד הקליפה מהגרעין, אמנם החיטים נשמרים בצורה שאינם יכולים לבוא לידי ביקוע אלא לידי עיפוש וריקבון (כמו שמעידים בעלי הטחנות), בכה"ג אין לאסור, שלא החמירו בנתרכך אלא כשנתרככו החיטים בעצמם שבכה"ג חוששין שמא הגיע לידי ביקוע [כמו שמבואר בתס"ז סעי' ט' ומ"ב שם], אבל בכה"ג שרק הקליפה נתרככה, אבל החיטה עצמה עושים את זה בצורה שלא יתרכך לא נתרככה"ל שלכו"ע אין לאסור.

[ולפי זה צ"ל בדברי הרדב"ז (ח"ג סי' אלף תקפ"ט) שכתב שחיטים "שלותתין לצורך הסולת של כל השנה משהין את החטה שרויה וצוברין אותה עד שנתפח כדי שתהיה הקליפה רפויה לינשר ואין מדקדקין אם תעמוד זמן מרובה או מעט" (וכו') אסור להשהותו עד לאחר הפסח בין סולת או מורסן הכל אסור וקרוב אני לומר שעובר עליו בבל יראה ובל ימצא", שכל זה דווקא



הרב אברהם הירשמן

בירור דין חיוב נשים בתפילה (ה)

פרק ו': גדר מצוה שחזמן גרמא.

ועיין במ"ב (ס"ו י' ס"ק נ"ג) דמביא מהחיי אדם בשם רבינו מנוח דאם החליף ברכה של שחרית לערבית או להיפך דאם כבר אמר ה' יסיים וא"צ לחזור.

השועה"ר אויל לשיטתיה

ק"ה. והנה מבואר דהשועה"ר פליג על סברא זו, וס"ל דרציפות החיוב לא משויא ליה לאין הז"ג, וכש"כ גבי תפילה (סי' ק"ו א'), ומובא לעיל פרק ג' ענף א' נ"ב) עיי"ש, א"כ אף אילו הווי זמן ברכות ק"ש דיום כל היום הווי נשים פטורות, דחשיבא הז"ג דזמן ברכות של יום הוא רק ביום וברכות של לילה רק בלילה.

ומדויק לשונו שכתב (ע' א') וז"ל וכן פטורין מברכות קריאת שמע שיש להם ג"כ זמן קבוע 'של ערב עד נץ החמה' ושל שחר עד ד' שעות, הרי מבואר דטעמא דהוי הז"ג היינו אף משום דשל לילה הוי רק עד הנץ החמה, וה"נ משום דשל יום הוי עד ד' שעות, אולם אליבא דהמג"א הרי דמחמת הא דשל לילה הוי עד הנץ החמה לא הוי סיבה לאחשוביה להז"ג, ודוקא משום של יום שאינה אלא עד ד' שעות ולא לכל היום הוי הז"ג.

צ"ע דעת המג"א

ק"ו. אמנם דעת המג"א דאי הוי זמן ברכות ק"ש של יום כל היום, חשיבא בזה לאין הז"ג ונשים חייבות, צ"ע, דהא הרמב"ם ס"ל דזמן ברכות ק"ש של יום כל היום כש"כ (ק"ש א' י"ג) ומברך לפניה ולאחריה כל היום, אפי' איחר וקרא אחר שלוש שעות, ולעומת זאת מבואר מדבריו דנשים פטורות מברכות ק"ש, דקאמר (ד' א') דנשים ועבדים וקטנים פטורין מק"ש, ומלמדין את הקטנים לקרות אותה בעונתה ומברכין לפניה

ענף א': ברכות ק"ש אי הוי אין הז"ג

להמג"א חשיבא להז"ג

דוקא מחמת ברכות ק"ש דיום

ק"ד. כתב המג"א סימן ע' ס"ק א' ד"ה נשים וכו', נ"ל דנשים פטורות ג"כ מברכות ק"ש דיש להם ג"כ זמן קבוע כמ"ש ס"ס נ"ח.

הנה בסי' נ"ח מבואר דזמן ברכות ק"ש דשחרית עד סוף שעה רביעית, ומבואר בדברי המג"א דכל מה דפטרין להו מברכות ק"ש היינו דוקא משום דיש להם זמן קבוע, והיינו דזמן ברכות ק"ש דשחרית עד ד' שעות, ומינה מבואר דאילו הוי זמן ברכות ק"ש כל היום עד הלילה הרי דנשים היו חייבות, דחשיבא לאין הז"ג.

וצ"ע דמאחר דזמנם רק ביום ולא בלילה עדיין הוי הז"ג, והנראה דהיינו משום ברכות ק"ש דלילה דזמנם כל הלילה, ואף דשל יום הוי רק ביום ושל לילה רק בלילה, עכ"ז איכא כאן רצף חיוב ברכות ביום ובלילה, ומשויא ליה לאחשוביה לאין הז"ג, והמג"א אזיל לשיטתו (בסי' נ"ח, וכן בסי' ק"ו, כמבואר כ"ז לעיל פרק ג' ענף א') דרציפות זמן החיוב משויא ליה לאחשוביה לאין הז"ג, ואף דהווי ב' חיובים נפרדים, והני ברכות ק"ש של יום ושל לילה אף דלא דמו נוסחאות הברכות לאהדדי, מ"מ ביסודם שוים הם, דברכה ראשונה מזכירים מידת יום בלילה ומידת לילה ביום, וברכה שניה הוי על התורה, ואילו ברכה שלאחריה הוי מענין יצי"מ, ובלילה ניתוסף ברכת השכיבנו שהיא כגאולה אריכתא, ושפיר מבואר דמאחר דדמיא חיוב הברכה לאהדדי, ממילא אילו הוי זמן החיוב במשך כל היום והלילה הרי הם חשובין כמצוה שאין הז"ג ונשים חייבות.

במילה דהמצוה היא פעם אחת, אף דהלילה אינו זמנו, מ"מ כשהאיר היום חוזר וניעור אותה המצוה עצמה, והלילה אינו רק הפסק, זה לא הו' הז'ג עיי"ש, (הובא דבריו במנחת חינוך מצוה ב'), ויסוד דבריו מבואר נמי בספר המקנה קידושין כ"ט עיי"ש.

והנה מתוך דברי התוס' דלא תירץ כן מבואר דלא ס"ל האי חילוק, ולדעתם כל שיש הפסק בזמן החיוב חשיבא מצוה שהז'ג ואף שנתעורר אותה המצוה עצמה.

והנראה לבאר אליבא דהמג"א בדעת התוס' דכל שאין הפסק בזמן החיוב לא חשיבא הז'ג, אף דהו' ב' חיובים נפרדים, ומינה דכשבאנו לדון על כל חיוב וחיוב אי הו' הז'ג אי לא הרי דתליא האי מילי בזמן החיוב, אי הו' חיוב תמידי אי לא, ומשו"ה אף דאיכא ב' חיובים נפרדים, כל שבמשך הזמן כולו נמשך אותו סוג חיוב חשיבא מצוה שאין הז'ג, ויסוד הדברים תליא אי שייך למימר דזמן מסוים הוא הגורם לחיוב שיבא, דאז הו' הז'ג, ולכן לגבי זכירת יצי"מ או לגבי חיוב תפילה דלא שייך לומר שהזמן גורם להחיוב שיבא שהרי חזינן שאף בזמן האחר איכא שוב אותו סוג חיוב, וכאמור לעיל גבי יום ולילה, ועפ"ז מבואר נמי דעת התוס' לענין חיוב מילה דהו' חיוב אחד שיש בו הפסק לילה, דאף דחוזר וניעור עצם החיוב הראשון מ"מ הא איכא בינתיים זמן מסוים דליכא ביה שום חיוב של המצוה, ולכך שוב לא חשיבא למצוה שאין הז'ג, ולענין מילה מאחר דאיכא לילה דליכא ביה חיוב מילה, וממילא נמצא דזמן הדיום הוא הוא הגורם לחיוב המצוה.

לעומת זאת השאגת אריה הא ס"ל דכל הנידון אי הו' הז'ג אי לא, תליא בעצם החיוב, ובאופן דאיכא רצף זמן חיוב עדיין נחשב למצוה שהז'ג אחר דהו' ב' חיובים נפרדים, וממילא לענין מילה נמי אף דליכא רצף זמן החיוב, מ"מ כל שעצם החיוב הראשון נתעורר מחדש שוב לא חשיבא מצוה שהז'ג, ודו"ק.

ולאחריה כדי לחנכן במצוות, הרי דרמי חיובא דברכות ק"ש רק על הקטנים, ומינה דנשים פטורות, ואילו לדעת המג"א דרציפות זמן החיוב משויא ליה לאחשוביה לאין הז'ג א"כ הול"ל דנשים חייבות, ומדברי המג"א בסי' נ"ח מבואר דאף הרמב"ם קאי בהאי שיטתא, דמקשה שם על הכס"מ המבאר דעת הרמב"ם עיי"ש.

והנראה דיש ליישב דס"ל להרמב"ם דברכות ק"ש של יום ושל לילה לא דמיא להדדי, ולא חשיבא כסוג חיוב אחד, וממילא חשיבא למצוה שהז'ג ונשים פטורות, ולעולם מודה הרמב"ם בעצם הסברא דרציפות זמן החיוב משויא להחשיבו לאין הז'ג, ובהאי מילי פסק המג"א דלא כוותיה דס"ל דברכות ק"ש דמיין לאהדדי.

ענף ב': גדר ז'ג תליא בזמן החיוב או בעצם החיוב.

ביאור מחלוקת המג"א והשאגת אריה

התוס' והשאגת אריה אולא לשיטתייהו

ק"ז. הנה דעת המג"א מבוארת דס"ל דרציפות זמן החיוב משויא להחשיבו לאין הז'ג, ואף דאיכא כו"כ חיובים.

אמנם השאגת אריה (סי' י"ב) האריך לחלוק על המג"א, ומסקנתו דנשים פטורות מזכירת יצי"מ, מאחר דהו' ב' חיובים נפרדים ביום ובלילה עיי"ש.

ויעויין מש"כ התוס' בקידושין כ"ט א' ד"ה אותו דממעטין נשים ממצות מילה, והקשו דלמה לי למעוטניהו והא הו' מ"ע שהז'ג דאין מלין בלילה, (ועיין עוד שם בריטב"א, ובתוס' מגילה כ' ע"א ד"ה דכתיב שהקשו כן) ועיי"ש מה שתירצו.

בספר טורי אבן לבעל השאגת אריה (פ"ב דחגיגה ט"ז ע"ב ד"ה בני, וכ"ה בשאגת אריה סי' נ"ג) כתב לתרץ דלא הו' ז'ג אלא כגון שופר וסוכה ודומיהן דלאחר זמן בטלה המצוה, ובשנה הבאה היא מצוה בפני עצמה, ואין תשלומין למצוה שעברה, אבל

א', וכן בסי' ס"ז א"א א' דיש להסתפק אם זכירת יצי"מ בלילה חיובו מה"ת או רק אסמכתא מדרבנן, ונפק"מ לענין חיוב נשים, דאי נימא דבלילה הוי רק מדרבנן הרי דנשים חייבות בזכירת יצי"מ רק מדרבנן, והביאו המ"ב סי' ע' סק"ב.

והקשה עליו בספר תורת חיים (סימן ס"ז אות ג' ד"ה כתב המג"א) דאמאי לא העיר הפמ"ג על המג"א דנשים פטורות לגמרי מחיוב זכירת יצי"מ מאחר דהוי מ"ע שהז"ג, דהרי זכירה של יום זמנה רק ביום ושל לילה זמנה רק בלילה, וכמו שהעיר גבי ק"ש, ורק כתב להעיר דמאחר דבלילה י"ל דליכא חיוב מה"ת הרי דמה"ת חיובה רק ביום וממילא הוי הז"ג, ולכאורה אף אי נימא דבלילה חיובה נמי מה"ת הו"ל עדיין מ"ע שהז"ג.

ואמנם כ"ה דעת השאגת אריה (סי' י"ב) דזכירת יצי"מ הוי מ"ע שהז"ג מאחר דהו"ב חיובים נפרדים.

כמו"כ יש להקשות על השועה"ר דכתב גבי תפילה (ק"ו א') דחשיבא כמ"ע שהז"ג והא דנשים חייבות משום דרחמי ניהו עיי"ש, הרי דס"ל דאף דהוי רציפות בזמן החיוב עכ"ז כל שיש כו"כ חיובים חשיבא מצוה שהז"ג, ואילו גבי זכירת יצי"מ פסק בסי' ע' כהמג"א דנשים חייבות מה"ת משום דהוא חיוב תמידי ביום ובלילה והוי מ"ע שאין הז"ג.

חילוק בין זכירת יצי"מ לשאר החיובים

ק"י. והנראה דס"ל לחלק בין חיוב זכירת יצי"מ לשאר המצוות, דאף דבעלמא בב' חיובים אין רציפות זמן החיוב משויא להו לאחשוביה אין הז"ג, מ"מ זכירת יצי"מ שאני, אחר דיסוד החיוב ילפינן מדכתיב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, ומובנו דאיכא חיוב תמידי במשך כל ימי החיים לזכור את יצי"מ¹, אלא דבכדי

המג"א אויל לשיטתו

ק"ח. כתב המג"א (סי' ע' א') גם מברכת הלבנה הם פטורין, והיינו משום דהוי מצוה שהז"ג, דזמנה רק פעם אחת בחודש, ולעיל (פרק ה' פ"א פ"ב) מבואר ככוונת המג"א בזה עיי"ש.

ויעויין מש"כ בחכמת שלמה להגר"ש קלוגר (סי' תכ"ו) וז"ל ולדעתי זה היא תמוה מאוד ואין לו ענין כלל למ"ע שהז"ג, דכלל זה לא נאמר רק במצוה דגוף המצוה שייכא תמיד בכל ענין ובכל זמן כגון במצה או סוכה ולולב וכדומה, דמצוה זו אפשר להתקיים בחשוון כמו בתשרי, ואייר כמו בניסן, ואעפ"כ אמרה התורה שבימים הללו חייב ומכאן ואילך פטור, מוכח דהוי מ"ע שהז"ג ולכן נשים פטורות, אבל בלבנה אטו הוה לה מניעה מכח הזמן, זה הוי המניעה מגוף המצוה שלא שייכא.

אמנם י"ל דהמג"א אזיל לשיטתו דההתייחסות להאי ענין אי הוי הז"ג אי לא תליא בזמן קיום המצוה, ומשו"ה כל שחיוב הברכה לא הוי בכל עת תמיד חשיבא למצוה שהז"ג.

ענף ג': ישוב דעת הפמ"ג והשועה"ר בענין חיוב זכירת יצי"מ לנשים.

גדר הז"ג במצות זכירת יצי"מ

שאני משאר המצוות

דברי הפמ"ג והשועה"ר צ"ע

דמ"ש זכירת יצי"מ מק"ש ותפילה

ק"ט. כתב המג"א (סי' ע' א') דנשים חייבות באמירת אמת ויציב, דהא נתקן על חיוב זכירת יציאת מצרים, דנשים חייבות בו משום דהוי מ"ע שאין הז"ג, דהוי חיוב תמידי ביום ובלילה, וכתב שם הפמ"ג (א"א

1 ויעיין מש"כ הצ"ח (ברכות י"ב ע"ב ד"ה מזכירין) ליישב הא דלא הביא הרמב"ם בספר המצות חיוב זכירת בכל יום, וקאמר דהיינו משום דילפינן לה ממילא, דקרא קאי על ליל הסדר שע"י אכילת מצה ומרור יזכור יום צאתך כל ימי חיך, כמו שפירש רש"י בחומש, וממילא נשמע דאיכא חיוב תמידי של זכירת יצי"מ, והר"מ מנה רק מצות המפורשות בתורה, הרי מבואר מדבריו דביסודו הוי חיוב זכירה תמידית.

דכל עיקר המטרה היא שע"י קיום המצוה ייעשה החיוב של זכירה תמידית ודו"ק.

ראיה מדברי הפמ"ג ליסוד זה

קי"א. והנה יסוד זה דמאחר דעיקר החיוב הוא זכירה תמידית חשיבא למצוה שאין הז"ג אף דמתחלק לב' חיובים, מבואר בדברי הפמ"ג עצמו שכתב (סי' ע' א"א א') גבי חיוב נשים באמירת פסוק שמע ישראל שהוא קבלת עומ"ש, וז"ל עיין פר"ח הביא ירושלמי דעבדים פטורים ה' אחד יצא זה שיש לו אדון אחר, אלמא אפילו פסוק אחד פטורים יע"ש, ומ"מ י"ל מדרבנן חייבין, והנה קשה תיפוק מהקישא לאשה, וי"ל כש"כ הלחם משנה פ"א מתפילה דמשו"ה בק"ש לא כתב הרמב"ם מ"ע שחייב בק"ש דיחוד חייב בכל רגע, וא"כ י"ל פסוק אחד לא שייך שהז"ג, ומשו"ה מצריך קרא, והוקשו נשים לעבדים עכ"ל.

ביאור דבריו, דבתחילת דבריו כתב דנשים חייבות באמירת פסוק שמע ישראל רק מדרבנן, ובפשטות הא דאינן חייבות מה"ת משום דהוי מצוה שהז"ג, ומינה לכאורה דאף עבדים פטורין מהאי טעמא ומ"מ מדרבנן חייבין, ועלה כתב להקשות דהא חזינן דעבדים נתמעטו מחיוב אמירת פסוק שמע ישראל מאחר דיש להם אדון אחר, הרי דפטורים לגמרי מאמירת הפסוק, ומיישב דמ"מ מדרבנן חייבין, ועלה מקשה דאמאי הוצרך הירושלמי לפוטרם מחמת לימוד מיוחד והא הוי מצוה שהז"ג ובעלמא הרי ילפינן עבדים מנשים, דפטורות מכל מצוה שהז"ג, וכתב ליישב עפ"י הלחם משנה דמבאר הא דלא כתב הרמב"ם דאיכא מ"ע של קריאת שמע משום דק"ש עיקרו הוי קבלת עומ"ש והוא חיוב תמידי ולא דוקא עצם הקריאה, ועפ"י מיישב הפמ"ג דה"נ אמירת פסוק שמע ישראל דהוא עיקר קבלת עומ"ש לא הוי מצוה שהז"ג, אלא חיוב תמידי, וממילא הו"ל לחייב את הנשים מה"ת, אלא דמאחר דעבדים נתמעטו הרי דאף נשים פטורות מאחר דהוקשו לעבדים.

שיקויים בליבנו הזכירה התחייבנו בפעולת הזכירה בפה ובלב ביום ובלילה, ומאחר דיסוד החיוב אחד הוא ממילא חשיבא לאין הז"ג, דלא שייך למימר ביה דזמנו של זה לא הוי בזמנו של זה, דהרי ב' פעולות הזכירה ביום ובלילה מטרתם אחד, שיישאר תקוע בלב כל ימי חיינו וכאמור, ונמצא דיסוד החיוב שייכא בין ביום ובין בלילה, משא"כ גבי ק"ש דכל עיקר המצוה אינו אלא חיוב דיבור כש"כ ודברת בם ואיכא ב' חיובי דיבור ביום ובלילה כדילפינן לה מובשכבך ובקומך והו"ו ב' חיובים נפרדים, דיבור דיום ודיבור דלילה, ומשו"ה אף דעצם המצוה שייכא בין ביום ובין בלילה, מ"מ אחר דהו"ו ב' חיובים נפרדים חשיבא למצוה שהז"ג ודו"ק.

וה"נ גבי תפילה דהו"ו ג' חיובים נפרדים חשיבא למצוה שהז"ג, אף דהו"ו סוג חיוב אחד.

וראיה לדבר שהרי לאחר שקיים מצות ק"ש שוב אין לו שום מצוה בקריאתו שנית (אף בתוך הזמן), מלבד מה דהוי כעוסק בתורה, משא"כ גבי זכירת יצי"מ דכל מה דחוזר ומזכיר שפיר מקיים מצוה, וטעמא דמילתא משום דבכל פעולת זכירה נוספת ניתוסף הזכרה לכל ימי חייו ודו"ק.

וביתר ביאור נראה, דסברת הפמ"ג שכתב גבי ק"ש דהיום הוא הגורם לחיוב ק"ש וה"נ הלילה הוא הגורם לחיוב שני של ק"ש, כל זה שייך למימר דוקא גבי חיוב דיבור מסוים, אולם גבי זכירת יצי"מ הרי דהחיוב הוא תמידי, ומציאות החיוב אינו אלא שיעשה פעולת זכירה הן ביום והן בלילה, והיינו דבכל התחדשות התחלפות הזמנים יוסיף בזכירה ולא תספיק לו מה שזכר תחילה, אחר שנתחדש ונשתנה העת משזכר תחילה, ובעינן כי בכל מצב זמן יהא שרוי בזכירה תמידית, ומשכך לא שייך למימר דהיום הוא הגורם, שהרי ב' החיובים דומים ומשלימים זה את זה, וכל שירבה בפעולות הזכירה משלים את עיקר יסוד חיוב המצוה, מאחר

מדברבן זמנה עד ג' שעות, והקשה המג"א בסי' נ"ח דא"כ הוי מה"ת מצוה שאין הז"ג ואמאי נשים פטורות, וכתב ליישב עפ"י ד התוס' סוכה ג' א' דכל מצוה מה"ת דאיכא עליה תקנת חז"ל שיקיימוהו באופן מסוים אזי אם לא קיים המצוה בהתאם לתקנתם לא יצא אף יד"ח מה"ת, ומאחר דמדברבן זמן ק"ש רק עד ג' שעות א"כ הוי מצוה שהז"ג ונשים פטורות, ודבריו צ"ע דהא בדברי המג"א בסי' ע' מבואר דנשים חייבות בכרכת אמת ויציב ואף דהוי הז"ג, מאחר דיסוד החיוב מה"ת הוי אין הז"ג, והפמ"ג לא העיר מאומה, ומבואר דמסכים לדבריו, ורק העיר לענין דאפשר דחיובא הוי רק מדברבן, וצ"ב דעפ"י דבריו בסי' ל"ח הול"ל דמאחר דברכת אמת ויציב שהותקן ע"י חז"ל לקיים מצות זכירת יצי"מ, יש זמן קבוע א"כ נפטרו הנשים לגמרי מחיוב הזכירה דמעתי הוי הז"ג.

אולם לאור הדברים האמורים דזכירת יצי"מ שאני, אחר דיסוד החיוב מה"ת הוי זכירה תמידית, מיושב שפיר, דבכל אופן אף לאחר תקנת חז"ל עדיין יסוד חיוב זכירה התמידית קיים ועומד, ולא נפקע חיוב התמידי כלל.

פרק ח': ברכות השחר לנשים

המחבר שכתב בסי' מ"ו ד' דנשים מברכות שעשני כרצונו, ומינה משמע דנשים חייבות.

אמנם לכאורה צ"ב דאפשר דכוונת המחבר דאשה שרוצה לברך הברכות אף שאיננה מחויבת תברך שעשני כרצונו, ולעולם ליכא למילף מינה דאיכא חיוב על הנשים לברך הברכות, אולם זה אינו, אחר דהמחבר הא ס"ל דנשים אין מברכות על מ"ע שהז"ג, ואי נימא דברכות אלו הוי הז"ג אין האשה רשאית לברך, ובהכרח לכאורה דאיכא חיוב לברך.

איברא דהא צ"ע דאפשר דאכן דעת המחבר דברכות אלו אפשר לברכס בלילה, וממילא הוי אין הז"ג.

הנה מבואר בדבריו דאף דעצם אמירת פסוק שמע ישראל הוי הז"ג, מ"מ מאחר דיסוד החיוב הוא קבלת עומ"ש דהוא חיוב תמידי, ממילא שפיר אף חיוב אמירת הפסוק לא הוי הז"ג.

ודמאי להמבואר לעיל גבי זכירת יצי"מ דאף דדיבור הזכירה הוי הז"ג, מ"מ מאחר דביסודו הוי חיוב תמידי חשיבא שפיר למצוה שאין הז"ג, ונשים חייבות.

(והא דכתב הפמ"ג בסי' נ"ח גבי אמירת ק"ש דהוי הז"ג, אף דיסוד החיוב הוא קבלת עומ"ש כדכתב הלח"מ, י"ל דיסוד החיוב לא הוי אלא אמירת ג' הפרשיות, משא"כ פסוק שמע ישראל לנשים אין החיוב אלא קבלת עומ"ש, ונקט את דברי הלח"מ רק לענין פסוק דשמע ישראל ודו"ק).

ביסוד זה דזכירת יצי"מ שאני

מיושב דברי הפמ"ג בסי' ל"ח

קי"ב. והנה עפ"י דברים האמורים דזכירת יצי"מ שאני, יש ליישב דברי הפמ"ג דלא יסתור דברי עצמו, שכתב (סי' ל"ח משב"ז א') ליישב דברי הכסף משנה בדעת הרמב"ם דמה"ת זמן ק"ש של יום כל היום ורק

תליא אי הוי הז"ג אי לא

קי"ג. כתב המ"ב (ע' סק"ב) וז"ל ולענין ברכת השחר לכאורה תלוי זה אם נימא דהברכות האלו יש להם זמן, עיין לעיל בסוף סימן נ"ב במשנה ברורה ובבה"ל וצ"ע, ומסתימת לשון הטו"ש"ע בסימן מ"ו ס"ד ובפרט מהלבוש שם עי"ש משמע דמברכות ברכות השחר כמו אנשים.

מבואר דלכאורה תליא אי זמן הברכות הוא רק ביום (או עד חצות או ד' שעות) או אף בלילה, דאי הוי אף בלילה הוי אין הז"ג וחייבות, אולם אי הוי רק ביום פטורות, דכל עיקר חיוב נשים תליא בהאי מילי אי הוי הז"ג או אין הז"ג, ועלה קאמר דמ"מ מלשון

(עיי' מ"ב סי' ע"א סק"ד, ובביאור הלכה סוף סי' נ"ב ד"ה כל הברכות), וממילא י"ל דאף אי נימא לדייק מדברי המחבר דנשים חייבות לברכן מ"מ ליכא ראייה לענין שאר הברכות.

אמנם יש לבאר דכוונת המ"ב דמדכללו המחבר בסי' מ"ו בין שאר ברכות השחר, מבואר דס"ל להשוות נשים לאנשים, אחר דלא העיר אלא על השינוי בנוסח הברכה, ולא כתב לפוטרים מעצם הברכות, וצ"ע.

ועכ"פ דעת הפוסקים דלא הזכירו חיוב נשים בברכות השחר מבוררת, משום דס"ל דנשים פטורות, ומלכתחילה לא נתחייבו לאומרים.

חילוק בין ג' הברכות לשאר ברכות השחר קי"ד. והנה מלבד זאת צ"ע ראייתו, דמדברי המחבר משמע רק לענין ג' הברכות שלא עשני גוי עבד ושעשני כרצונו, אולם מנא נימא דאף בשאר הברכות חייבות, אחר דלא הוי חיוב אחד ולא נתקנו יחדיו, דג' הברכות מקורו בגמ' מנחות (מ"ג ב') ד'חייב' אדם לברכם, ואילו שאר הברכות מקורו בגמ' ברכות (ס' ב'), דצריך לברך כשביסודו נתקן ע"ש הא דאסור לאדם שיהנה מהעוה"ז ללא ברכה כש"כ המ"ב (סי' מ"ו סק"א) עיי"ש, מה גם דאף לענין זמן אמירתם שניא זה מזה, דג' ברכות אלו זמנן כל היום ואילו שאר הברכות זמנן לכתחילה רק עד ד' שעות



הרב יעקב ברוך שטרנליכט

בירור ביסוד איסור ריבית שאינה קצוצה וברין הלואה בין שכנים שמחזירים מוצר יותר משובח

יש לברר במה שמצוי בין שכנים שלפעמים צריכים ללוות זה מזה מוצרים שונים, ועבור הלווה נוח יותר להחזיר מוצר באיכות גבוהה או גדול יותר ממה שקיבל מהמלווה. וכגון בדבר המצוי שלוהה ביצה מסוג קטן [מדיום] ומחזיר מסוג גדול [לארג'], או שלוהה מוצר מסויים מחברה שיש לה איכות פחותה ומחזיר המוצר זול, ובא להחזיר לו מוצר מחברה איכותית יותר, האם יש בזה איסור ריבית או לא.

כן יש לברר באחד שלוהה בקבוק שתיה, ובא להחזירו בקבוק קר, שבחנות שוויו גבוה יותר, האם יש בזה חשש איסור ריבית.

ומכיון שענין זה תלוי ביסודות דין איסור ריבית שאינה קצוצה, יש להקדים לבאר יסודות דינים אלו, ולאחר שיתבארו יסודי הדברים, נבוא לברר דין זה.

והנני להדגיש כי הדברים דלהלן לא נכתבו להלכה ולמעשה, אלא להציע לפני הלומדים.

יסוד האיסור בריבית קצוצה

א. הנה מן התורה איסור ריבית הוא רק בריבית קצוצה, דהיינו שקצץ והתנה שישלם לו תוספת בשביל ההלוואה שנותן לו, וזהו ריבית האסורה מן התורה. ומדרבנן אסרו אף אם לא קצץ בשביל ההלוואה, אלא שנתן הלווה מדעתו בלא קציצה אסרו מדרבנן.

ויש לבאר מה הגדר דמן התורה רק ריבית קצוצה אסורה ומדרבנן אף ריבית שאינה קצוצה.

והנה איסור ריבית מבואר בגמ' שהוא משום לתא דגזילה שמחסר ממון חבירו, וכלישני' דקרא "לא תשיך לאחיך" וגו', שאם לוקח שכר בשביל ההמתנה הרי זה לקיחת ממון חבירו שאין מגיע לו, כיון דמן התורה האדם מצווה להחיותו ולהלוות בחינם, ושכר זה שלוקח הוא מחסר ממון חבירו.

וכמבואר בגמ' (דף סא:): דהקשה רבא למה לי דכתב רחמנא לאו דגזילה ולא דריבית וכו' ובהמשך הגמ' מבואר דריבית

לא ילפי' מגזילה כיון דהלווה נותן הריבית מדעתו, ולכן צריך עוד פסוק לאיסור ריבית דאע"ג דזה מדעתו של נותן אסור, ומבואר שם דגם למסקנת הגמ' האיסור משום גזילה, דבגמ' בהמשך ילפי' איסור גזילה מריבית ואונאה עי"ש. ומבואר דאיסור ריבית משום דמחסר ממון חבירו ואע"פ דנותן זה מדעתו וזה איסור מחודש בריבית.

וכן מבואר בגמ' (בדף סב.) גזלנים מאי ניהו מלוי בריבית עי"ש. וכן מבואר בטור סי' ק"ס דאיסור ריבית משום דמחסר ממון חבירו, שכתב הטור דאפי' הלווה הנותן הריבית עובר באיסור, מה שאין כן בשאר דיני ממונות שאם אדם רוצה ליזוק בנכסיו רשאי עי"ש, ומבואר דהאיסור משום מזיק ממון, [דגזילה אחד מאבות נזיקין במבואר בב"ק דף ד:].¹

והגדר בזה מבואר ברא"ש סי' ב', שאע"פ שהלווה נותן הריבית בלב שלם ומדעתו, מ"מ זה ממון שאין המלווה צריך לקבלו דבשביל ההמתנה נותנו הלווה, ואין מגיע למלווה

1 אולם יעוי' ברמב"ן (בדף סב.) שכתב וז"ל: משום דהאי לאו לאו ניתק לעשה הוא שעל נתינת הרבית הקפידה תורה אף על פי שהחזיר, ומלווה חייב כמו שחייב לזה דלאו משום ממון הוא דחייביה רחמנא אלא מפני שזה מעשה איסור בין החזיר בין לא החזיר, ומה שהזיקתו תורה להחזיר מצוה באפי נפשה היא ולא לתקוני לאויה, עכ"ל. ומבואר לכאורה דאין האיסור משום גזילה וצ"ע.

יקנס בממון, וכתב ע"ז הרשב"א שאין זה ריבית קצוצה האסורה מן התורה, וז"ל הרשב"א: וטעמא דמילתא משום דאין ריבית אלא דבר שמתרבה משום אגר נטר לי, וזה אינו כן, שאילו פרעו בזמנו לא היה מרבה לו כלום, ואם לא פרעו במשלים זימניה ממש חייב ליתן לו באותה שעה קרן וקנס ואינו ממתין לו על הקרן כלל וא"כ ליכא אגר נטר לו כלל עכ"ל. ובהמשך כתב הרשב"א: אלא שאני אומר שאסור לעשות כן משום דלא גרע מריבית מאוחרת שאף עפ"י שאין כאן אגר נטר לי כיון שהנאה בא לו מחמת הלוואתו אסור עכ"ל. וכן כתב גם בתשובה אחרת (ח"ב סי' ב') עיי"ש. ומבואר מדברי הרשב"א דריבית שאינה קצוצה לא אסורה מדאורי' כיון דאין זה אגר נטר רק הנאה הבאה לו מחמת הלוואתו.

ולאור המבואר יש לבאר ג"כ חידושו של החו"ד (בסי' ק"ס סק"י וסקט"ו) דאע"ג דהמלוה לא קצץ הריבית רק הלוה לקח ההלוואה וקצץ הריבית שלא מדעת המלוה, הרי זה ריבית קצוצה האסורה מדאורייתא.

תשלום בשביל כך, שהוא מצווה להלוות בחינם ולכן הוה כגזילה, אולם בשאר ממון אם יתן הנותן מדעתו אע"פ שאין מגיע ממון זה למקבל לא אסרה תורה, והוא איסור מחודש בריבית דאע"ג דמדעתו אסור.²

ומהא דנתבאר בגמ' דהאיסור מן התורה רק בריבית קצוצה נלמד דאיסור ריבית היינו במקבל שכר על ההמתנה ולא במקבל סתם תוספת להלוואה, וכלשון הגמ' (בדף סג:) "אמר ר"נ כללא דריביתא כל אגר נטר לי" אסור ע"ש. ומבואר דריבית הוא האגר נטר, ולכן מן התורה רק בפסק ממון בשביל ההמתנה הוי ריבית, ובלא פסק אלא שהוסיף הלוה מדעתו אין לזה שם אגר נטר דאין זה שכר להמתנה רק הוסיף לו מדעתו תוספת להלוואה, וזה לא מוגדר כריבית שאסרה תורה.

וכן מפורש בתשו' הרשב"א (ח"א סי' תרנ"א) שכתב שם לגבי ריבית דרך קנס, [ונפסק בשו"ע סי' קע"ז סעיף י"ד] בדין לווה שהתחייב שאם לא ישלם לזמן פלוני

2 והרי"ף בדף סה. הביא דברי הירושלמי, וכן שאר ראשונים שם, תני יש דברים שהן כמו ריבית ומותרין כיצד לוקח אדם שטרותיו של חבירו ומלוותו של חבירו ואינו חושש משום ריבית עיי"ש. ומבואר בראשונים דאע"פ דלוקח ממון בשביל אגר נטר מ"מ אין איסור רק כשיש הלוואה ביניהם, ולכן מותר למכור חוב של חבירו בפחות. והובא להלכה בסימן קעג ס"ד.

ולכאור' הביאור בזה דאע"ג דהאיסור ריבית הוא בלקיחת הריבית דמחסר ממון חבירו, מ"מ חידשה התורה דאיסור ריבית היינו רק כשיש הלוואה ביניהם ולכן נמי אין איסור ריבית רק מלוה למלוה וכמבאר בגמ' בדף סט: והובא להלכה בסי' ק"ס.

אולם יעוי' בב"ח יו"ד סי' שלו שיבאר שם דברי הטור בשם הרמב"ן וכתב שם דמצות השבת ריבית היינו משום דמצווה להלוותו בחינם וע"י ההשבת ריבית למפרע הלוהו בחינם עיי"ש. ומבואר דס"ל דהאיסור ריבית היינו מה שמלוה בשכר ולכן דין ההשבת ריבית זה ששייב הריבית ועיי"ז יהיה הלוואה בחינם ולא בשכר. ולפי"ז מבואר דאע"ג דטעם האיסור משום מחסר ממון חבירו מ"מ מעשה האיסור שחידשה תורה בריבית הוא שאסור להלוות בשכר, וכשמלוה בשכר מחסר ממון חבירו, ולפי"ז מבואר היטב דבליכא הלוואה ליכא איסור ריבית, ולכן במכירת שטרות ליכא איסור ריבית, וגם אין איסור כשהריבית אינו מלוה למלוה והבן. ולפי"ז מובן היטב למה איסור ריבית הוא רק באגר נטר, דרק כזוה שכר להלוה נחשב שהמעשה הלוואה היה בשכר, משא"כ אם הוא הוספה צדדית שהוסיף הלוה בשביל ההלוואה אי"ז הלוואה בשכר והבן.

ולפי"ז יש לבאר ג"כ שי' הרמב"ם בפ"ה דריבית קצוצה זה רק בשעת הלוואה ולא בשעה שמרויח לו זמן ודריש לי' מקרא, ולנת' י"ל דרק בהלוואה בשכר יש איסור ריבית ולא בנותן המתנה בשכר דהיינו במרויח לו זמן על הלוואה שקיימת כבר.

וכן יש לבאר לפי"ז דברי ההגהות אשר"י בסי' ה' שכתב דריבית מוקדמת זה אפי' כשהריבית מחייב המלוה להלוות דסו"ס אין הלוואה בשכר רק יש שכר שמחייבו להלוות והבן.

וכן יש לבאר דברי הגרעק"א בסי' ק"ס סעיף ו' דכתב דבנותן ריבית מוקדמת שמחייב להלוות הוה ריבית קצוצה משום דזה דומה כמלוה בשביל שימחול לו חובו עיי"ש והבן.

כריבית אסרוהו, ולכאור' לפי"ז גדר האיסור אינו משום דמדרבנן נחשב למחסר ממון חבירו גם בריבית שאינה קצוצה, אלא גדר האיסור משום מראית עין, וכדי שלא יבוא לידי איסור ריבית דאורי' אסרו אף כל הנאה הבאה לו מחמת הלוואתו. ויתבאר בס"ד בהמשך יותר.

ונראה דכן הוא גם שיטת הרא"ש דכתב (בסי' ס"ז) על העובדא המובא בגמ' (דף עג:) דרבינא הוה יהיב זוזי לבני אקרא דשנוותא ושפכי ליה טפי כופיתא. אתא לקמיה דרב אשי, אמר ליה: מי שרי, אמר ליה, אין, אחולי הוא דקא מחלי גבך. וברש"י שם מבואר דבליכא קציצת ריבית ומוסיף ריבית מדעתו בשעת פירעון, אין איסור אלא במפרש לשם ריבית, אבל במוסיף סתם מתנה בעלמא הוא דיהיב ליה עי"ש. וכתב ע"ז הרא"ש וז"ל: ולבי מהסס להתיר הדבר דמלישנא דמתני' משמע הא דלא אסור ריבית מאוחרת אלא בדאמר ליה בשביל מעותיך שהיו בטילות אצלי, היינו היכא ששלח לו אחר שהחזיר לו מעותיו, אבל אם בשעת פירעון נותן לו יותר מתחזי כריבית אפי' בסתם עכ"ל.³

ומבואר בדברי הרא"ש שרק באופן דמיחזי כריבית יש איסור מדרבנן אף בריבית שאינה קצוצה, אבל באופן דלא מיחזי כריבית אע"ג דכוונת הלואה לתת לשם ריבית אין בזה איסור, ולכן בשלח לו אחר הלוואה אסור רק במפרש, ובשעת פירעון אע"ג דאינו מפרש אסור ומשום דמיחזי כריבית⁴, ומתבאר היטב דס"ל כשי' הרשב"א הנ"ל דהאיסור מדרבנן משום מראית עין, ולכן רק במיחזי כריבית אסור. וכן כתב בשער דעה (סי' ק"ס סק"א)

עי"ש. והביאור בזה, דאע"ג דמדיני ממונות אין זה פסיקה המחייבת, מ"מ שם ריבית עלה, דיש לזה שם שכר המתנה כיון דהלואה פסק הממון על ההמתנה ולכן הוה ריבית קצוצה.

ובזה גם מובן ג"כ מש"כ הריטב"א (סג: ד"נ אי לקבולי וכו' וסה: ד"ה משכן לו וכו') דגם באומר ועושה הרי זה ריבית קצוצה, ואע"פ שאין הפסיקה חלה, דכיון שהוא התחייב עבור ההמתנה, ועל דעת כן נותן לו מפני שהתחייב בשעת ההלוואה על כן אע"פ שלא חלה הפסיקה, יש על כך שם ריבית.

וכן יש לבאר דברי הבי"ב בסי' ק"ס סעיף ו' שכתב להסתפק לשיטת ההגהות אשר"י שאפי' בריבית מאוחרת מ"מ אם פירש הלואה דנותן התוספת לשם ריבית הרי זה ריבית קצוצה עי"ש, ולכאור' קשה מה לי שפירש הא סו"ס ליכא קציצה. ולנתבאר י"ל דע"י שמפרש נעשה שכר להמתנה אע"ג דלא קצץ, ולכן הוי ריבית האסורה מן התורה והבן. [ובהמשך יבואר יותר בס"ד].

יסוד האיסור בריבית שאינה קצוצה

ב. והנה מדרבנן אסרו אף ריבית שאינה קצוצה. ויש לבאר גדר האיסור מדרבנן בריבית שאינה קצוצה ויש בזה נ"מ, וכמו שיתבאר בס"ד.

והנה בתשו' הרשב"א הנ"ל מבואר דריבית מאוחרת האסורה מדרבנן, אין הגדר מדרבנן אף ריבית שאינה קצוצה נחשב לאגר נטר ואסור משום שמחסר ממון חבירו, אלא שמדרבנן אסרו כל הנאה הבאה לו מחמת הלוואתו, ובהמשך דימה ג"כ איסור ריבית מאוחרת לאיסור הערמת ריבית עי"ש.

ומשמע דהאיסור מדרבנן הוא משום דאע"ג דאין זה ריבית, מ"מ כיון שנראה

3 והרא"ש ס"ל דבשעת פירעון חמור טפי מריבית מאוחרת עי"ש. וע"ע במל"מ פ"ה ה"א בשם המהריב"ל בדעת הרמב"ם דלאחר פירעון יותר נראה דנותן לשם ריבית עי"ש.

4 אולם הש"ך בסי' ק"ס סק"י כתב דלהרא"ש גם יש איסור במתכון, וכבר השיגו הרעק"א והחז"ד שם ובאבני נזר יו"ד קמז' א', דהרי מבואר ברא"ש דרק במפרש אסור והרי באופן שמפרש ודאי מתכון ומ"מ כתב הרא"ש דהאיסור הוא משום דמפרש ומשום מיחזי כריבית ולא כתב דהאיסור משום דמתכון, וכן מבואר בדברי הרא"ש דחולק על רש"י דאסור להוסיף בשעת פירעון, רק משום דבשעת פירעון מיחזי כריבית ולא משום דמתכון לשם ריבית [וראיה השניה יש לידחות].

ועיין בב"ח ובט"ז סימן ק"ס (סק"ב) דבמוסיף לו בהבלעה מותר אפי' בשעת פירעון דאין נראה כריבית, ובוה יישבו קושיית הפרישה מסתירת הטור בחו"מ לגבי דין נמצא טעות דאם לא היה בכדי שהדעת טועה א"צ להחזיר ומיירי שם ג"כ בהלוואה והק' למה אין איסור ריבית מאוחרת, וכתבו ליישב שבהבלעה מותר עיי"ש. והסברא בזה נראה לבאר, דבהבלעה לא מיחזי כריבית אפי' בשעת פירעון, דאין כאן רא"י דמדלא נתן לו קודם ע"כ נתן לשם ריבית, דבאמת נותן לשם מתנה והא דלא נתן לו קודם, היינו משום שרצה ליתן לו הוספה זו בהבלעה. וביותר ביאר בבית מאיר דאם נותן לו בשביל ההלוואה נותן לו ההוספה באופן שידע המלוה שקיבל ממנו ריבית, ועבור כן ילוהו פעמים אחרות, ולא היה נותן הוספה זו בהבלעה, ומכך שנתן בהבלעה הרי זה מוכיח שלא נתן אלא לשם מתנה. [וע"ע בפרישה ובש"ך ובחור"ד מש"כ לתרץ הקושיא מדין נמצא טעות].

והנה הטור בשם הסמ"ג כתב דבשולח דרון לאחר פירעון, אע"פ דאין אסור רק במפרש לשם ריבית, מ"מ בנותן מתנה מרובה, אע"ג דאינו מפרש אסור. דאפי' בנותן סתם בדבר מרובה ניכר שזה בשביל ההלוואה עיי"ש. והטעם בזה נסתפק בב"י אם משום דהוי כפירש, ורק באינו רגיל אסור. או משום דהוי כפרהסיא ולפי"ז אפי' ברגיל אסור עיי"ש בב"י.⁸ ולהלכה נקט

דהאיסור בשעת פירעון וריבית מאוחרת הוא משום מראית עין עיי"ש.

ובביאור סברת הרא"ש דבשעת פירעון מיחזי לשם ריבית אף באינו מפרש, ביאר הב"ח (בקו"א בסי' ק"ס סעיף ו') משום דלא פירש לשם מתנה, ובזמן פירעון החוב הול"ל לפרש אם זה לא לשם ההלוואה דהרי עכשיו פורע חובו. ועוד משום דנותן זה עכשיו ולא קודם הפירעון או אח"כ, ומראים הדברים דזה לשם ההלוואה, ולכן לא חילק הרא"ש בין רגיל לתת לו מתנות, דאפי' בכה"ג אסור בשעת פירעון ומשום דמיחזי כריבית עיי"ש.⁵ ולכאור' משמע בב"ח דבאופן דיפרש דמתכוון לשם מתנה מותר אף במוסיף בשעת פירעון, אולם בב"ח בסעיף ה' מפורש שביאר דברי הטור שכתב דאפי' אם הלואה נותן לו לשם מתנה אסור וביאר דמיירי כריבית שלא קצץ והוסיף לו בשעת הפירעון עיי"ש. וכן מבואר בש"ך סק"ו.⁶ ונראה ליישב דבסעיף ה' איירי דנותן לשם ריבית בשביל ההמתנה אלא שנותן כן בלב שלם, [ואע"פ שלא קצץ שייך שלא יתן בלב שלם דרואה הלואה דהמלוה רוצה ריבית, וכע"ז במל"מ פ"ה הי"א עיי"ש]. וכל החידוש דריבית אסור אף בנותן מדעתו, ואפי' כריבית דרבנן, אולם רק בכה"ג אסור דעדיין מיחזי כריבית, אבל באופן שיפרש להדיא דאינו נותן בשביל ההמתנה אין איסור, ולפי"ז מיושב דברי הב"ח. וראה בהערה ראיה לדין זה מדברי הבי"ק לקמן.⁷

5 והיתר דת"ח המבואר בסימן ק"ס סעיף י"ז צ"ל דגם מיחזי כריבית ליכא דכו"ע ידעי דת"ח לא נותן ע"ד ריבית, וכלשון המחבר שם שהדבר ידוע שלא נתן לו אלא מתנה. ועיי"ש תנאי ההיתר.

6 אולם ע"ע בהגהות הדרישה שם כתב דמיירי בקצץ ולכן אסור אפי' נותן לשם מתנה. ואולי ביאר כך משום דס"ל דבלא קצץ ואומר לשם מתנה אין איסור וכמו שנתבאר, ומ"מ אינו מוכרח.

7 וכן משמע בב"י סעיף י"ז בדין ת"ח שכתב שם דבהתנו מתחילה לשם מתנה מותר בת"ח, וכתב שם דבהתנו מתחילה לשם מתנה יותר מיסתבר להקל מאשר בלא התנו מתחילה ונתן אח"כ מדעתו לשם מתנה ובוה בי' שם דברי ההגהות אשר"י עיי"ש, ולכאור' זה ברור דהא דבלא התנו מתחילה חמור יותר היינו רק אם לא פירש לשם מתנה אבל בפירש לשם מתנה ודאי דבלא קצץ קיל טפי, וא"כ קשה למה לא נקט הבי"ק [וההגהות אשר"י] ג"כ צד זה, ואם בפירש לשם מתנה בלא קצץ בכל אדם מותר נוחא דבוה פשיטא דמותר בת"ח דבשאר אדם ג"כ מותר והבן.

8 ומבו' לפי"ז דבהפרסא אפי' ברגיל תחילה אסור. ומכאן הקשה הגידולי תרומה בשער מ"ו ח"ג סי"א על מש"כ המהרש"ל דברגיל אין איסור גם בדבר דפרהסיא. וע"ע במל"מ פ"ה הי"ב. וע"ע בשו"ת קנה בושם ח"א סי' נ"ט מש"כ בזה.

ולכא' לפי"ז גם בשעה שמעותיו בידו גדר האיסור מדרבנן משום מראית עין, ולכן תלוי רק אם מיחזי כריבית. אמנם מצינו חילוק בזה, דהרי לאחר הפירעון אסור רק בדבר מרובה אבל בדבר מועט אע"ג דאינו רגיל מותר כמב' בטור בשם הסמ"ג וכו"ל, וביאר בשו"ע ר' הסברא דאע"ג דאינו רגיל מ"מ כיון דזה דבר מועט לא מיחזי כריבית דהרבה בנ"א רגילין לתת דבר מועט, אמנם בשעה שמעותיו בידו מבואר ברא"ש הנ"ל דאסור אם לא היה נותן לו לולי ההלוואה עי"ש. ומסתמת הדברים משמע דגם בדבר מועט אסור באינו רגיל, ויל"ע מאי שנא מלאחר הפירעון דאין אסור בדבר מועט ובשעה שמעותיו בידו אסור גם בדבר מועט. ואולי הטעם דבשעה שמעותיו בידו טפי מיחזי כריבית, ולכן כיון דאינו רגיל באמת אע"ג דזה דבר מועט מיחזי כריבית, ולפי"ז גם באופן לא יתכוון לשם ריבית יהיה אסור משום מיחזי כריבית.

אולם שו"ר דהשו"ע ר' (בסעיף ט' ובסעיף י"א) כתב דאף לשיטת הרא"ש דאין איסור ריבית מאוחרת במתכוון באופן דלא מיחזי כריבית, היינו רק בשעת פירעון או לאחר פירעון, אבל בשעה שמעותיו בידו אפי' ברגיל דלא מיחזי כריבית מ"מ אם מתכוון לשם ריבית אסור עי"ש.⁹ ומבואר בדבריו חידוש לשיטת הרא"ש דמלבד האיסור דרבנן של מיחזי כריבית דזה משום מראית עין וכמו שנתבאר, בנוסף לזה יש גם איסור דרבנן בריבית שאינה קצוצה בשעה שמעותיו בידו במתכוון לשם ריבית, ואע"פ דלא מיחזי כריבית. ולכא' הביאור בזה דמדרבנן נחשב לשכר המתנה אע"ג דלא קצץ אם נותן זה בשעה שמעותיו בידו, ולכן אם מתכוון לשם ריבית אסור

הש"ך דהטעם משום פרהסיא, וכן מב' להדיא בסמ"ג בדבריו עי"ש. והביאו בהגהות מימוני בפ"ה אות כ' עי"ש.

דין מוסיף לו בשעה שמעותיו בידו בתוך זמן ההלוואה

ג. ולאחר שנתבאר שיטת הרא"ש באופן שנותן קודם ההלוואה ולאחר ההלוואה, יש לבאר הדין בנותן לו ריבית בשעה שמעותיו בידו, דהנה במשנה מבואר (בדף ס"ד:) דלא ידור בחצירו חנם, ומבאר הרא"ש (סי' י"ז) דאם אינו רגיל לתת לו כזו מתנה קודם שהיה הלוואה בניהם, אסור אפי' בלא פירש לשם ריבית, דכיון דאינו רגיל מיחזי דנותן לשם ריבית. אבל ברגיל לתת לו גם לפני ההלוואה מותר דאין נראה כריבית. אמנם אם משתמש בממון הלוה שלא מדעתו [כגון דר בחצירו שלא מדעתו] אסור משום דנראה כסומך על ההלוואה וא"כ תו מיחזי כריבית עי"ש. ובשו"ע הרב (סעיף י"ב) כתב דמ"מ אם היה רגיל ג"כ מקודם לקחת שלא מדעתו מחמת אהבה שביניהם אין נראה כריבית ומותר עי"ש.

ועוד כתב הרא"ש דבאופן שנהנה ממנו בממונו בפרהסיא, אסור אפי' ברגיל לתת לו גם קודם ההלוואה. ומ"מ כתב בש"ך סי' קס"ו סק"א, וכן כתב בשו"ע הרב (סעיף י"א), דאם מפורסם שהם אוהבים מותר עי"ש.⁹ ומכל זה מבואר דאסור רק באופן דמיחזי כריבית, אם משום שאין רגיל, או באופן שאין רגיל לקחת שלא מדעתו, או באופן שזה דבר של פרהסיא ואין מפורסם שהוא רגיל, דבכה"ג מיחזי כריבית ולכן אסרו חכמים.

9 ולפי"ז יש לבאר דברי הבי"י שנסתפק במש"כ הטור בשם הסמ"ג דמתנה מרובה אסור ונסתפק הבי"א אם משום דהוי כפירש, או משום פהרסיא, ומ"מ בהמשך כתב דהוה כפירש. ולפי המבואר יש לבאר דגם כלפי האיסור דפהרסיא שייך לקרותו דהוי כפירש, דלשומעים מרחוק הוי כפירש לשם ריבית, וכן הרמ"א כתב בדבר מרובה הרי זה כפירש, והש"ך הביא מהב"י דהטעם משום פהרסיא, ולפי המבואר מוכן היטב. 10 ויל"ע מדוע הטור והשו"ע לא כתבו חידוש זה, שכתבו בסתמא דאם רגיל מותר, ולא כתבו דדוקא באינו מתכוון מותר, וצ"ע.

אסור, ולכן אסר הרא"ש אף בדבר מועט באינו רגיל משום דמתכוין לתת לשם ריבית ואסור משום אגר נטר.¹² וע"ע בהמשך מה שנתבאר בזה.

ויש לבאר מקור דברי הרא"ש דיש שני איסורים מדרבנן, [דבשעה שמעותיו בידו האיסור משום דמדרבנן הוא אגר נטר ולכן אסור גם באופן דלא מיחזי כריבית כל שמתכוון לשם ריבית אסור. ובשעת פירעון או לאחר פירעון האיסור דרבנן רק משום מיחזי כריבית, ולכן ברגיל לתת אם אינו מתכוון מותר לאחר פירעון דלא מיחזי כריבית], יתכן לבאר שדייק דבמשנה דריבית מאוחרת (בדף עה:) כתוב דרק במפרש לשם ריבית אסור, ובהכרח דהאיסור הוא רק באופן דמיחזי ומשום מראית עין, אבל במשנה (בדף ס"ד:) דלא ידור בחצירו דאיירי בשעה שמעותיו בידו, לא נתבאר במשנה דהאיסור רק משום מראית עין, ולכן ביאר הרא"ש דהאיסור משום דמדרבנן הוא אגר נטר ולכן אע"ג דלא מיחזי אם מתכוון אסור והבן.

שיטת הבעה"ת

בדין ריבית מוקדמת ומאוחרת

ד. ועד הנה נתבאר שיטת הרא"ש וכן פסקו הטור והרמ"א בסי' ק"ס סעיף ו' שלאחר הפרעון וקודם הפרעון מותר באינו מפרש לשם ריבית, אמנם שיטת הבעה"ת (שער מ"ו ח"ג דין י"א) והביאו הב"י כאן, וז"ל: וכן אסרו חכמים להקדים הריבית ולאחר אותו וכדגריסין בפרק איזהו נשך ר"ג אומר יש ריבית מוקדמת ויש ריבית מאוחרת וכו' ומסתברא דוקא כשאנו רגיל לשלוח לו

אע"ג דלא פירש. וכל זה בנותן בשעה שעדיין יש חוב אז יש לזה דין אגר נטר מדרבנן אבל בשעת פירעון או אח"כ, אע"ג שמפרש לשם ריבית נתבאר דאין האיסור משום דהוא אגר נטר מדרבנן רק האיסור משום מראית עין.

והא דבשעה שיש חוב נחשב לאגר נטר, ולאחר הפירעון לא הוא אגר נטר ואסור רק באופן דמיחזי כריבית, מצינו ברמב"ן (בדף עג:) שביאר הסברה בזה דבשעה שיש עדיין חוב הוא נותן לו הריבית כדי שירויה לו זמן ולכן הוא אגר נטר עי"ש. ולפי"ז מובן היטב דלאחר פירעון לא הוא אגר נטר ואסור רק באופן דמיחזי כריבית.¹¹

אולם מסתימת הפוסקים לא משמע דטעם האיסור משום שנותן לו בשביל שירויה לו זמן, אלא משום דנותן שכר על ההלוואה, ומעתה יש לבאר מאי שנא דרק בשעה שמעותיו בידו דהוי אגר נטר אסור מדרבנן, ולאחר הפירעון לא הוא אגר נטר ואין האיסור רק משום מראית עין. ונראה לבאר דרק כשיש עדיין חוב חל על זה שם שכר על ההלוואה, אבל כשאין מעותיו בידו אין לזה שם שכר על ההמתנה רק תוספת להלוואה ולא הוא אגר נטר.

ויש לעיין מה המקור של השועה"ר בדעת הרא"ש דבשעה שמעותיו בידו אסור במתכוון, ואולי דהוקשה לו למה באינו רגיל אסור גם בדבר מועט, שהרי לא מיחזי כריבית וכנ"ל, ומזה למד דהאיסור בשעה שמעותיו בידו דמדרבנן הוא ריבית, ולא משום מראית עין, ולכן אע"ג דלא מיחזי כריבית, מ"מ כיון דמתכוין לשם ריבית

11 אולם הרמב"ן לשיטתו ס"ל דגם בשעת פירעון יש לזה דין אגר נטר, וס"ל דהוי אבק ריבית וכמו שיתבאר לקמן, ומשום דגם בשעת פירעון נותן לו בשביל שירויה לו זמן. אולם בשיטת הרא"ש נקטו הרבה אחרונים דבשעת פירעון לא הוא רק ריבית מאוחרת וכמו שיתבאר בהמשך, וע"כ צ"ל דסברת הרא"ש דרק בשעה שמעותיו בידו הוא אגר נטר וכמו שיתבאר הסברה בהמשך. [ויש לדחות דס"ל דבשעת פירעון לא תלינן דנותן בשביל שירויה לו זמן דהרי בא לפרוע חובו].

12 ולפי המבואר להלן לשיטת השועה"ר דאף לשיטת בעה"ת אין איסור בדבר מועט אף באינו רגיל משום מיחזי, וטעם האיסור באינו רגיל זה משום דמתכוין לשם ריבית, לפי"ז מוכח היטיב ברא"ש דהאיסור משום מתכוון ולא משום מיחזי, דהרי ס"ל לשועה"ר דבדבר מועט לא שייך איסור משום מיחזי ודו"ק.

איסורים מדרבנן בריבית שאינה קצוצה, או במתכוון, או בנראה כריבית.¹⁴ [אולם ראה בהערה דנתבאר דבשועה"ר משמע דס"ל דאין איסור לבעה"ת רק במתכוון¹⁵]. ויש לבאר מה המקור לשני איסורים הללו, ואולי ס"ל לבעה"ת דהוי איסור אחד, דמדרבנן אסרו אף ריבית שאינה קצוצה, דמדרבנן אע"פ דליכא קציצה הרי נחשב לאגר נטר.¹⁶ והאופן שמוגדר כאגר נטר היינו בב' אופנים, או באופן שמתכוון לכך, או באופן שנראה כריבית אע"פ שאינו מתכוון, דמ"מ כיון דנראה כריבית מדרבנן נתנו לזה דין אגר נטר.

והנה הב"י בס"י ק"ס סעיף ו' הסתפק להני דס"ל דהאיסור ג"כ בלא פירש, אם בפירש יהיה אסור מדאורייתא [לפי השיטות דס"ל דבהרווחת זמן נמי הוי ר"ק, ולא ס"ל כשי' הרמב"ם בפ"ו ה"ג דדריש מקרא דרק בשעת הלוואה שייך ריבית], והב"י רצה להוכיח מדברי ההגהות אשר"י שכתב על דין המשנה דריבית מאוחרת וז"ל ודווקא שלא פירש לשם ריבית עכ"ל. והבין הב"י דבפירש הוה

דורון הוא דאסור משום ריבית מאוחרת הא לאו הכי אלא שרגיל שרי והא שלא יתכוין לכך וכו' עכ"ל.

ומבואר מדבריו דהאיסור ריבית דרבנן אינו רק במיחזי כריבית, אלא אפי' באופן דרגיל לתת לו ולא פירש לשם ריבית דלא מיחזי כריבית מ"מ אם מתכוון לשם ריבית אסור אפי' לאחר הפירעון או קודם ההלוואה. ומבואר בדבריו דאין האיסור דרבנן בריבית שאינה קצוצה משום מיחזי כריבית ומשום מראית עין, אלא דחכמים אסרו אף ריבית שאינה קצוצה ולכן אפי' באינו נכיר הריבית אסור במתכוון, וע"ע בריטב"א (דף עה:) דסובר כשיטה זו וביאר בזה לשון המשנה בשביל שתלוני, שזהו כוונתו בלב אע"פ שלא פירש בפה.¹³

ומלשון הבעה"ת דכתב דאם הוא רגיל ואינו מתכוון מותר, מדויק דאף באינו מתכוון לשם ריבית, אם אינו רגיל לתת לו לולי ההלוואה אסור משום ריבית, וכן דייוק הרעק"א (ק"ס ס"ו) והמל"מ (בפ"ה הי"א) בדברי הבעה"ת. ומבואר בזה דינשם ב'

13 אולם העירני ידידי הג"ר מאיר רובין שליט"א מח"ס נתיבות ריבית, דבבעה"ת מבואר דלומד המשנה באינו רגיל, וא"כ לדברי הרעק"א והמל"מ המובאים בסמוך דלבעה"ת באינו רגיל אף אם אינו מתכוון אסור קשה האיך יפרש המשנה דאומר לו בשביל שתלוני, דהרי אפי' בלב לא הצריך אמירה באופן דאינו רגיל, וע"ע במל"מ דתירץ לשון המשנה לבעה"ת דנקט התנא באופן שא"ל בשביל שתלוני, דקמ"ל דאפי' בפירש לא הוי ריבית מדאורי' רק מדרבנן [וחזינו דיש צד בב"י דבפירש אסור מדאורייתא] ומ"מ גם בלא פירש אסור מדרבנן.

14 וכן משמע בש"ך (סק"י) דלבעה"ת אסור אף באינו מתכוין אם מיחזי כריבית, דמב' מדבריו דהאיסור באינו רגיל היינו משום דמיחזי כריבית ולא משום מתכוון עיי"ש.

15 אולם מלשון השועה"ר בהלכה ז' הוכיח ידידי הג"ר מאיר רובין שליט"א דלבעה"ת אין איסור רק במתכוין, והא דכתב הבעה"ת ואם הוא רגיל ואינו מתכוון מותר, כוונתו דכיון דרגיל שייך לומר דאי"ז בשביל ההלוואה, וע"ז כתב דבלבד שבאמת לא נתכוון בשביל ההלוואה, אבל באינו מתכוון לא אסר הבעה"ת אפי' באינו רגיל, אלא שלא שייך ציור דאינו מתכוון ואינו רגיל, דכיון דאינו רגיל ע"כ מתכוין הוא, ולכן נקט הבעה"ת דאם הוא רגיל ואינו מתכוון מותר והבין. [ובדעת שאר האחרונים עיין מש"כ בהמשך האיך שייך דאינו רגיל ומ"מ אינו מתכוין], וכן מוכח עוד בשועה"ר בסעיף ט' שכתב דבשעה שמעותיו בידו אסור לתת בשביל ההלוואה, ומבואר דרק במתכוון אסור, ואח"כ בסעיף י"א כתב דאם הוא רגיל ואינו מתכוון מותר, ומבואר דכתב אינו רגיל וכוונתו דבכה"ג שייך ציור דאינו מתכוון, אולם העיקר תלוי בכוונה ודוק. ולפי"ז לבעה"ת אסור רק במתכוון, וזה דלא כרעק"א והמל"מ ומשמעות הש"ך סק"י דס"ל דלבעה"ת באינו רגיל אע"פ דאינו מתכוון אסור. ולשועה"ר אפשר לפרש לבעה"ת לשון המשנה דא"ל בשביל שתלוני כביאור הריטב"א שאמר בלב והבין.

16 ואע"ג דנתבאר לעיל לשי' הב"ח דאיסור ריבית היינו דאסור להלוות בשכר אלא בחינם, י"ל דמדרבנן נחשב דאי"ז הלוואה בחינם אלא בשכר כיון דלבסוף היתה הלוואה בשכר.

שיטת הרמב"ם ברין זה

ה. ובדעת הרמב"ם יש סתירה בזה, דהטור הביא בשמו (בסימן ק"ס סעיף ד') דבשעת פירעון בלא פירש מותר.¹⁷ אמנם (בסעיף ו') ברין ריבית מאוחרת כתב הטור בשם הרמב"ם דאע"פ דאינו מפרש אסור לשלוח לו דורון ע"ש. ועיין בפרישה ובב"ח שם ובט"ז סק"ג שהקשו קושיא זו, וכתבו לתרץ דכלפי המלוה מותר דא"צ לחוש שמתכוון הלזה לשם ריבית, אבל הלזה אסור באופן דמתכוון בשביל ההלוואה עיי"ש [אך הב"ח והט"ז במסקנתם כתבו ישוב אחר בקושיא זו, ויתבאר להלן]. ולפי מהלך זה סובר הרמב"ם דהאיסור תלוי בכוונה, שאם מתכוין אסור אע"ג דלא מיחזי כריבית, ואם אין מתכוין מותר אע"ג דמיחזי כריבית.

וכתב הרע"א (בסעיף ו') דלפי זה מוכח דהרמב"ם חולק על בעה"ת שאוסר ג"כ משום מיחזי כריבית, ונ"מ באינו רגיל ואינו מתכוון לשם ריבית, דלבעה"ת אסור אבל להרמב"ם מותר ע"ש. ולכאור' הוכחת הרע"א דאם יש איסור לרמב"ם ג"כ משום מיחזי כריבית, א"כ יהיה איסור בשעת פירעון אע"פ דלא פירש לשם ריבית, ואע"פ דתלינן דאינו מתכוון כמו שנתבאר, מ"מ סו"ס מיחזי כריבית כשי' הרא"ש הנ"ל. ויש להוסיף להוכיח כן מדברי הרמב"ם, דהרי בשעת פירעון התיר הרמב"ם אפי' באינו רגיל אם לא פירש, וע"כ דאין האיסור משום מיחזי כריבית, אלא העיקר תלוי אם נתכון לשם ריבית או לא.

ולפי ביאור זה ס"ל להרמב"ם דמדרבנן אף בלא קצץ, אם מתכוון לשם ריבית יש לזה שם אגר נטר, ואף אם נותן ההוספה אחר הפירעון, וכלשון הרמב"ם בפ"ו ה"א הרי הוא אסור מדבריהם גזירה שמא יבא

ר"ק.¹⁷ ולבסוף דחה דאפשר דס"ל להגהות אשרי דבפירש הוא אבק ריבית ובלא פירש לא הוא אלא איסורא בעלמא עיי"ש בב"י. ודברי הב"י צ"ע מאי שנא אם פירש אם לא, דהרי הני שיטות ס"ל דאין האיסור משום דמיחזי כריבית, אלא דרבנן אסרו אף ריבית שאינה קצוצה, ומאי שנא אם פירש או לא, וכן על הצד של הב"י דהוי דאורי' יל"ע מה הצד שאם פירש יהיה בזה איסור תורה.

ונראה דמבואר חידוש גדול דאין על המעות שם ריבית אע"פ דנותן לשם ריבית, ורק באופן שההלוואה מחייבת המעות דהיינו ריבית קצוצה, או בפירש דזה לשם ריבית, אזי ע"י הפירוש יש לזה שם ריבית, אולם בלא פירש אע"פ דכוונתו לשם ריבית אין לזה שם ריבית, ויש לבאר עפ"י מש"כ לעיל דאין איסור ריבית רק כשזה אגר נטר, ולכן מדאורי' רק ריבית קצוצה אסורה, והא דס"ל לב"י בצד זה דגם בלא קציצה אסור מדאורי', היינו משום דס"ל דע"י שמפרש בשעת נתינה דנותן זה לשם ריבית יש לזה דין אגר נטר, אבל בלא פירש אע"פ דמתכוון לשם ריבית אין לזה דין אגר נטר ולכן לא מיתסר מדאורייתא. ובצד השני ס"ל לב"י דרק ר"ק אסורה מדאורי', דרק בקצץ הוי שכר המתנה, אמנם באופן שמפרש אח"כ אין לזה דין אגר נטר, ובזה נסתפק הב"י לדעת הני ראשונים.

ובמש"כ הב"י לפרש דברי ההגהות אשרי דבסתם הוי איסור בעלמא ובפירש הוי אבק ריבית, מבואר דגם באיסור דרבנן אם פירש חמור יותר, דבכה"ג יש לזה טפי שם ריבית, וכ"ז לכאור' שייך רק לפי מה שנתבאר לשי' הבעה"ת, וכן ס"ל להגהות אשרי, דהאיסור מדרבנן לאו משום מראית עין, אלא משום דמדרבנן אף בלא קצץ יש לזה דין ריבית.

17 ויש להעיר בזה, שלפי הגירסא שלנו בהגהות אשרי אין להוכיח כהוכחת הב"י, דלפי הגירסא שלנו דברי ההגהות אשרי אינם מוסבים על דין המשנה דריבית מאוחרת בסי' ע"ש ברא"ש, אלא דבריו מוסבים על דברי הרא"ש בסי' ע"ז עיי"ש, וע"ע במל"מ פ"ה ה"א.

18 ומקור דברי הטור, בב"י בגי' שלפנינו הביא הדין דפרק ח' ה"ט ועיי"ש במ"מ שחולק על הטור וביאר דשם איירי בריבית מאוחרת עיי"ש. אולם הש"ך היה לו גירסא בב"י דמקור הטור הוא מפרק ד הלכה י' עיי"ש.

להוסיף באופן שאינו מפרש. ובטור משמע דדינא דרש"י אפי' בדרך הלוואה, וכן מבואר בנו"כ של השו"ע. אולם בבדק הבית כתב הב"י דרש"י איירי רק בדרך מכר.

ויעוי' ברמב"ן שהקשה על רש"י מהדין דלא ידור בחצירו חנים דמבואר דאע"ג דלא פירש אסור, וכתב דכ"ש בשעת פירעון יהיה אסור אע"ג דלא פירש. ומבואר מדבריו דבשעת פירעון חמור טפי משעה שמעותיו בידו. וכן מבואר ג"כ בשיטת הרא"ש הנ"ל דס"ל דבשעת פירעון אסור אפי' באינו רגיל משא"כ בשעה שמעותיו בידו דמותר ברגיל, ולפי"ז מוכח דבשעת פירעון מיחזי טפי לשם ריבית ונת' לעיל הסברא בזה, ולכן כתב שם הרמב"ן דרך בדרך מכר מותר להוסיף בשעת פירעון בלא פירש לשם ריבית, ובאופן שפסקו בסתמא על השער ולא קבעו בדיוק המידה דאוזולי אוזיל גבי' עיי"ש.

אולם התוס' (שם בדף עג:) תי' בדעת רש"י ליישב הקושיא מהא דלא ידור בחצירו חנים, דהתם בשעה שמעותיו בידו אסור משא"כ בשעת פירעון מותר עיי"ש.¹⁹ וצ"ע הסברא בזה, דהרי בשעת פירעון מיחזי טפי כריבית כמו שנתבאר. ויש לבאר דס"ל לדעת רש"י האיסור דרבנן אינו משום מראית עין אלא דמדרבנן אף ריבית שאינה קצוצה הוי אגר נטר וכמו שנתבאר לעיל לדעת הבעה"ת, וס"ל לרש"י דבשעת פירעון אין לזה שם ריבית בלא פירש כיון דכבר החזיר החוב ואין כאן כבר חוב ועל כן אינו מתפרש כתשלום להמתנה בסתמא, ורק במפרש לשם ריבית יש לזה שם שכר להמתנה ואסור משום ריבית, ולכן ס"ל לרש"י דמותר להוסיף בסתם בשעת פירעון, אבל כשמעותיו בידו, אם נראה כריבית דאינו רגיל, או משום דשלא מדעתו וכנ"ל, יש לזה שם ריבית ואע"פ דאינו מפרש דנותן לשם ריבית.

לריבית של תורה. והיינו דמדרבנן גם בליכא קציצה נתנו לזה דין אגר נטר ויש בזה איסור ריבית מדרבנן וכדי שלא יבואו לידי איסור ריבית של תורה.

אולם הב"ח במסקנת דבריו תירץ דלרמב"ם אסור רק במיחזי כריבית, והא דאסור ריבית מאוחרת אע"ג דלא פירש, משום דאיירי דשלח לו ע"י שליח, ולכן אע"ג דהשליח נתן לו סתם, מ"מ ע"י השליח נשמע שהוא ריבית ואסור משום דמיחזי כריבית עיי"ש. ולפי"ז ס"ל כהרא"ש הנ"ל דהאיסור דרבנן רק משום דמיחזי כריבית וגדר וסייג לאיסור תורה.

ועל דרך זה ביאר המהריב"ל (הביאו המל"מ בפ"ה הי"א) דהאיסור לרמב"ם משום מיחזי כריבית, וס"ל להרמב"ם דלאחר פירעון יותר מיחזי כריבית שנראה שמחמת שהמלוה הראה לו שאינו מרוצה הוצרך להוסיף לו עוד עיי"ש.

והט"ז (בסקי"ג) הוכיח מדין ת"ח דמותר להוסיף בשעת פירעון, ומבואר ברמב"ם דאיירי שם בלא קציצה, ולפי"ז יש ללמוד דבשאר אדם אסור להוסיף אפי' בסתם בשעת פירעון, ועל כן הוכיח דהרמב"ם דמתיר בשעת פירעון בלא פירש איירי בדרך מכר אבל בדרך הלוואה אסור עיי"ש. [וע"ע ברמ"א סעיף ד' ובש"ך וברעק"א בדין תוספת בשעת פירעון בדרך מכר]. ולפי"ז כתב הרעק"א דבדרך הלוואה אפשר דס"ל כבעה"ת דגם במיחזי אע"ג דאינו מתכוון אסור, וכן משמע בב"י דהשוה דעת הרמב"ם עם דעת בעה"ת, וכדכתב במל"מ בפ"ה הי"א. [אולם המל"מ שם ביאר שי' הרמב"ם באופ"א וכמבואר לעיל].

שיטת רש"י

ו. הנה שיטת רש"י (בדף עג:) בביאור העובדא דרבינא, דבשעת פירעון מותר

¹⁹ ולכאור' קשה לפי"ז מדין ת"ח שמבואר שרק בת"ח מותר להוסיף בסתם וכמו שהקשה הט"ז לשי' הרמב"ם וכנ"ל. ויש ליישב דתוס' למדו דבת"ח מותר אפי' בקוצץ מתחילה לשם מתנה, משא"כ בשאר אדם דאינו מותר בקוצץ מתחילה לשם מתנה [וכנראה הביאור בזה דבשאר אדם תלינו דכונתו לשם ריבית].

פירעון האיסור משום מראית עין, ולכן אסור רק באופן דמיחזי כריבית, ומ"מ בשעה שמעותיו בידו כתב השועה"ר דיש איסור גם במתכוון לשם ריבית ואע"ג דאין מיחזי כריבית. ונתבאר דס"ל דבשעה שמעותיו בידו הוי אגר נטר מדרבנן אף בלא קציצה ולכן אסור במתכוון. ושיטת הבעה"ת וכן ס"ל לרמב"ם [לפי מסקנת הט"ז] דהאיסור ריבית מדרבנן באחר פירעון, וכ"ש קודם הפירעון הוא דמדרבנן אע"ג דלא קצץ יש לזה דין אגר נטר בנותן לשם ריבית. ועוד ס"ל לבעה"ת [לשי' הגרעק"א והמל"מ הנ"ל] דאף בלא מתכוון לשם ריבית אם מיחזי כריבית אסור, ונתבאר דלכא' הביאור בזה דע"י דמיחזי לשם ריבית נתנו לזה דין אגר נטר. [אולם נתבאר לעיל בהערה דמדברי השועה"ר משמע דאין איסור לבעה"ת במיחזי כריבית ואינו מתכוון, אלא האיסור תלוי בכוונה לחוד]. ושיטת הרמב"ם [לפי הב"ח והמל"מ] דאין איסור רק באופן דמיחזי כריבית ומשום מראית עין. ושיטת רש"י לדעת התוס' דבשעה שמעותיו בידו אם מתכוון הוי אגר נטר מדרבנן, ובשעת פירעון [ולכא' הוא הדין אחר הפירעון], רק בפירוש לשם ריבית יש לזה דין אגר נטר. ושיטת הרמב"ן דאסור משום דמדרבנן הוי אגר נטר דנותן לו בשביל שיריוח לו זמן, ולכן ס"ל דאף בשעת פירעון יש איסור בסתם ולאחר פירעון לא הוי אלא ריבית מאוחרת ואין איסור אלא בפירוש, ולכא' בריבית מאוחרת האיסור לרמב"ן משום מראית עין.

ולפי"ז מש"כ רש"י וז"ל "הואיל ולא פסקת עימהם ואין מזכירין לומר בשכר מעותיך שהיה בטילות אצלנו מתנה בעלמא היא", הכוונה, דיש לזה דין מתנה בעלמא ולא ריבית אע"ג דבאמת נתכוון לתת לשם ריבית. [וס"ל לרש"י דבשעת פירעון אע"ג דמתכוון כיון דלא פירש אין לזה שם ריבית דלא כשי' הרמב"ם].

והרמב"ן דלא ס"ל כתירוץ התוס', ואדרבא כתב דבשעת פירעון חמור טפי משעה שמעותיו בידו, דהקשה בדעת רש"י מצד הסברא דמיחזי כריבית, ולכן בשעת פירעון חמור טפי וכמו שנתבאר.²⁰

ולאור המבואר יוצא דבשעת פירעון מצד המיחזי כריבית חמור טפי משעה שמעותיו בידו, וכמב' ברא"ש דבשעה שמעותיו אסור רק באינו רגיל, ובשעת פירעון אסור אפי' ברגיל, ומאידך בשעה שמעותיו בידו חמור טפי לגבי זה דיש לזה יותר שם ריבית.

ויעוי' בב"י (בסי' קס"ו) שלמד בדברי הרא"ש בסי' ס"ז הנ"ל דבשעת פירעון הוי איסור אבק ריבית ולא רק איסור ריבית מאוחרת, וכתב דמדברי הרא"ש אלו נלמד דכ"ש בשעה שמעותיו בידו הוי אבק ריבית ולא ריבית מאוחרת ע"ש. ולכא' תמוה מאי כ"ש הוא, הרי מבואר ברא"ש דבשעת פירעון חמור טפי, ולפי המבואר ניחא דלגבי חומר האיסור דזה אבק ריבית אדרבא בשעה שמעותיו בידו חמור טפי. וע"ע בהמשך משנ"ת בדברי הב"י אלו.

סיכום השיטות

ז. והכלל העולה באיסור ריבית שאינה קצוצה דאסור מדרבנן, שיטת הרשב"א והרא"ש במוסיף בשעת פירעון או אחר

והנה נתבאר דלכו"ע יש איסור דרבנן באופן דמיחזי כריבית ואע"פ דאינו מתכוין לשם ריבית, ואפי' לאחר פירעון.²¹ ויש

20 וע"ע בהמשך דברי הרמב"ן שמב' דהאיסור בשעה שמעותיו זה משום דנותן לו כדי שיריוח לו זמן בהלוואה, ומב' דהאיסור לא משום מראית עין רק דמדרבנן הוה אגר נטר, וצ"ל לפי"ז דקושיית הרמב"ן דבשעת פירעון טפי מיחזי כריבית היינו דנראה יותר דנותן לו זה בשביל ההלוואה וכדי שיריוח לו זמן, ומ"מ האיסור לרמב"ן משום דגם בשעת פירעון יש לזה דין אגר נטר ואסור במתכוון, רק הוסיף להקשות על רש"י דבשעת פירעון טפי מיחזי כריבית.

21 מלבד לשיטת הפרישה והט"ז להו"א בדעת הרמב"ם דהאיסור תלוי רק בכוונה כמובא לעיל בשם הגרעק"א וכן לדעת השוה"ע"ר בשי' הבעה"ת והרמב"ם דאין איסור אלא במתכוין וכמבואר לעיל בהערה.

להתיר], וביאר בזה מו"ר הגר"ש סגל שליט"א דאיירי בנותן לו מחמת קירוב הדעת שנוצר ביניהם ע"י ההלוואה, וס"ל לבעה"ת דבכה"ג אסור ומשום דמיחזי כריבית. [וזהו רק באופן שרק הלווה נותן למלוה, אבל אם גם המלוה נותן ללווה לפעמים, אע"פ דהקשר ביניהם נוצר ע"י ההלוואה מבואר ברמ"א (סי' ק"ס סעיף כ"ג) דמותר, דבכה"ג ודאי לא נראה כריבית להלוואה].

והנה לשי' הרעק"א והמל"מ מסתימת לשון הבעה"ת שכתב דבאינו רגיל אסור לכאו' משמע אפי' דבר מועט אע"פ דאינו מתכוון אסור, ומשום מיחזי כריבית, ודלא כשיטת הסמ"ג המובא בטור שבדבר מועט מותר. אולם הש"ך בסק"י ביאר דלא פליגי בזה, וביאר עפ"י מה שהביא הדרישה בשם המהרש"ל דכל דבר שידוע שלא היה נותן לולי ההלוואה אסור אף לסמ"ג והטור משום דהוי כדבר מרובה, וכתב הש"ך דלפי"ז אפשר דלא פליגי הסמ"ג והבעה"ת בדבר מועט בסתם, דהבעה"ת איירי בידוע שאינו רגיל, והסמ"ג איירי באינו ידוע עיי"ש.

אמנם דברי הש"ך הם חידוש, דהרי לדעת הרעק"א והמל"מ הרי הבעה"ת לומד האיסור במשנה דריבית מוקדמת באינו רגיל ומשום מיחזי, וא"כ דוחק להעמיד המשנה דרק בכה"ג דידוע לכל אסור.²²

ואם נלמוד הביאור בבעה"ת בפשוטו דבכל מקום שאינו רגיל אסור ואפי' בדבר מועט, יוצא שיש ב' מחלוקות בין הטור לבעה"ת, א. במתכוון ולא פירש וכמו שנתבאר לעיל. ב. בדבר מועט באינו רגיל, אם מיחזי כריבית או לא, ולכאו' לא תלוי ב' המחלוקת זה בזה.

לברר באיזה אופן בנותן בסתם ואינו מפרש לשם ריבית הרי זה מיחזי כריבית ואסור. והנה בריבית מאוחרת הביא הטור דברי הסמ"ג בדבר מרובה אסור ואפי' נותן בסתם [ונתבאר לעיל], ומבואר דרק בדבר מרובה איכא מיחזי כריבית באינו רגיל, [ואף ברגיל אסור משום פרהסיא וכו"ל]. אבל בדבר מועט אע"פ דאינו רגיל הלווה לשלוח למלוה אפי' דבר מועט, מ"מ לא מיחזי כריבית אם אינו מפרש, וביאר השועה"ר הסברא בזה דאע"ג דאינו רגיל מ"מ לא מיחזי כריבית בדבר מועט, לפי שמתנה מועטת דרך הרבה בנ"א לשלוח איש לרעהו והילכך אין נראה כריבית.

אולם בסעיף ו' בדין ריבית בשעה שמעותיו בידו כתב הטור [ומקור דבריו ברא"ש בסי' י"ז] דאם אינו רגיל אסור, ומשמע אפי' בדבר מועט, ונתבאר לעיל דהשועה"ר ביאר דבשעה שמעותיו בידו האיסור משום מתכוין ולכן אף בדבר מועט אסור. ויש לברר אם דבר זה מוסכם הוא דכוונת הטור דטעם האיסור באינו רגיל משום מתכוין, או אפשר דהאיסור גם באופן שאינו מתכוין ומשם מיחזי כריבית, ועיין מש"כ בהערה.²²

ביאור שיטת הבעה"ת והסמ"ג

ח. והנה נתבאר לעיל דהרעק"א והמל"מ דייקו מלשון הבעה"ת דאף בריבית מאוחרת באינו רגיל אע"פ דאינו מתכוין אסור. ויש לעי' איך שייך היכי תימצא דאין נותן בכוונה לשם ריבית, ומ"מ אינו רגיל דלולי ההלוואה לא היה נותן לו, [וכמב' בשו"ע סי' ק"ס סעיף ז דתלוי אם לולי ההלוואה היה נותן לו ולא בעי' רגיל הרבה כדי

22 ולכאו' היה מקום לומר דהשועה"ר לשיטתו דגם בבעה"ת ביאר דבאינו רגיל האיסור רק משום דמתכוין, אבל לשי' רעק"א והמל"מ דלמדו בדברי הבעה"ת דהאיסור באינו רגיל היינו משום דמיחזי כריבית, אולי גם דברי הרא"ש והטור בדין ריבית בשעה שמעותיו בידו דאסור באינו רגיל יבוארו דאיירי אפי' באינו מתכוין ומשום מיחזי כריבית, ולפי"ז מסתימת לשון הרא"ש והטור מבואר דבשעה שמעותיו בידו אף בדבר מועט אסור באינו רגיל, ועיין מה שנתבאר בהמשך ביאור בזה.

23 ודעת הש"ך י"ל דהמשנה איירי בפירש, ובכה"ג ודאי אסור אפי' באינו ידוע. אמנם כבר נתבאר לעיל בהערה דהמל"מ ביאר דלבעה"ת המשנה לאו דוקא נקטה פירש, וא"כ דוחק להעמיד המשנה רק בידוע.

והנה שיטת הרשב"א (בתשו' הנזכר לעיל) דריבית מאוחרת אי"ז אבק ריבית רק איסור בעלמא, וכ"כ הב"י בסי' ק"ס דאיסור ריבית מאוחרת הוא איסור בעלמא ולא הוא אבק ריבית עיי"ש. וכל זה לאחר פירעון, אולם בשעת פירעון כתב החו"ד (סי' קס"ב, והובא בפתחי תשובה) לדייק מהב"י (כאן ולקמן בסי' קס"ו בד"ה וכתב עוד הרב המגיד עיי"ש), דבשעת פירעון נמי הוא אבק ריבית, ורק לאחר הפירעון הוא ריבית מאוחרת. ובזה תירץ החו"ד הקושי ממש"כ הטור בחו"מ סי' רל"ב בדין נמצא טעות דאם אין היתרון בכדי שהדעת טועה א"צ להחזיר, ומבו' שם דאירי ג"כ בפירעון הלוואה, והקשו הפוסקים דהרי זה ריבית, ותי' החו"ד דאין לזה דין אבק ריבית, ולכן אף לצי"ש א"צ להחזיר. וכן כתב בספר תפארת למשה. [ועי' בהגהות האמרי ברוך על החו"ד שחולק על החו"ד עיי"ש].

אולם לכאן מדברי שאר הנו"כ בשו"ע שהקשו הסתירה מדין נמצא טעות ולא כתבו ליישב כתי' החו"ד, משמע דלא ס"ל כחידוש החו"ד שמוגדר כריבית מאוחרת, אלא ס"ל דהוי כאבק ריבית שיש חובה להחזיר לצי"ש. [ומה שהוכיח החו"ד מדברי הב"י, יש ליישב]. אולם שוב ראיתי בשער דעה (סי' ק"ס סק"א) שכתב לדחות שאין הוכחה מדברי הני פוסקים דס"ל שיש בזה דין אבק ריבית, עיי"ש בדבריו. וכן כתב באבנ"ז (י"ד סי' קמ"ט) עיי"ש.

וע"ע בשער דעה (סי' קס"א סק"ב) שכתב ג"כ כחו"ד והביא ראי' מדברי התוס' (בדף עג: והובא לעיל) שכתבו לחלק דרך בשעת פירעון אסור רק בפירש, משא"כ בשעה שמעותיו בידו אסור אע"ג שלא פירש, וכן הוכיח מהרא"ש בסי' ס"ז הנ"ל דמשמע

ואולי יש לבאר דתלוי המחלוקת זה בזה, דלשי' הרא"ש והטור דהאיסור משום מראית עין, נמצא שעיקר האיסור מחמת הרואים, אלא שאפי' בחדרי חדרים אסור, ובדבר מועט אע"ג שהוא אינו רגיל אינו נרא' לרואים כריבית כיון דהרבה בנ"א רגילים לתת דבר מועט ולכן אין איסור בזה, משא"כ לשי' הבעה"ת נתבאר לעיל דהאיסור משום שיש איסור ריבית מדרבנן, ולכן ס"ל דאע"ג דאין נראה כריבית אם מתכוין לשם ריבית אסור, ונתבאר לעיל דגם מש"כ הבעה"ת דבאינו רגיל אסור אפי' באינו מתכוון לשם ריבית אסור, יתכן דס"ל לבעה"ת דאין טעם האיסור משום מראית עין, אלא שכיון דמיחזי כריבית נתנו לזה דין אגר נטר, ולפי"ז מבואר היטיב דס"ל לבעה"ת דאע"פ שהוא דבר מועט ומצד הרואים אינו נראה כריבית, מ"מ כיון שהוא אינו רגיל מצד עצם הנתינה מיחזי כריבית, ולכן יש לזה דין אגר נטר, ואינו תלוי במה שנראה לבנ"א, והבן.²⁴ ומ"מ אינו מוכרח דאפשר דרק בנראה לכל דזה ריבית נתנו לזה דין אגר נטר, והבן.

אימתי נחשב ריבית מאוחרת

ואימתי נחשב אבק ריבית

ט. ויש לברר כריבית שאינה קצוצה שאסור מדרבנן, אם הוא איסור אבק ריבית, או הוא איסור ריבית מאוחרת בעלמא. ויש בזה נפק"מ לדינא, א'. לגבי ניכוי לפי השיטות בסי' קס"ו דבאבק ריבית מנכים מהחוב, וכתב הרשב"א בתשו' הנזכר לעיל דזהו רק באיסור אבק ריבית, ולא באיסור ריבית מאוחרת, ב. אם צריך להחזיר לצי"ש, כמבו' ברמ"א בסי' קס"א ס"ב דרק באיסור אבק ריבית חייב לצי"ש, אבל כריבית מאוחרת אין חובה לצי"ש להחזיר הריבית.

24 ולפי"ז אפשר לבאר גם משנ"ת לעיל בהערה דאפשר דלרעק"א והמל"מ לשי' הרא"ש בשעה שמעותיו בידו אסור אף בדבר מועט באינו רגיל, ואע"פ דאין מתכוין ומשום דמיחזי כריבית. ולכאן קשה הרי בדבר מועט ליכא מיחזי כריבית, ולנת' י"ל דהרי נתבאר דלרא"ש האיסור בשעה שמעותיו בידו משום דמדרבנן הוא אגר נטר ולא משום מראית עין, ולפי"ז מבואר היטב דאף בדבר מועט אסור באינו רגיל ואע"פ דאינו מתכוין, דכיון דמחמת עצמו נראה כריבית יש לזה שם ריבית וכמו שנתבאר לשי' הבעה"ת, ובאופן דבשעה שמעותיו בידו מודה הרא"ש לבעה"ת, ודוק.

בסעיף ח' כתב וז"ל "כל זה בהלואה אבל במקח וממכר מותר לדברי הכל אם ניתן לו סחורה מעט יותר ממה שחייב לו ואפילו מתכוין בשביל שהמתין לו רק שאינו מפרש לו כן, אלא נותנה לו בסתם מפני שאין הדבר ניכר שהוא בשביל שהמתין לו, אלא נראה כאילו מוזיל לו הסחורה מעט, וכל שאינו ניכר שהוא ריבית לא גזרו במקח וממכר לדברי הכל" עכ"ל. ומב' דבשעת פירעון באופן דהוי דרך מקח דאזיל אוזיל גביה, ולא מיחזי כריבית ומתכוין לשם ריבית היה צריך להיות תלוי במח' לגבי ריבית מאוחרת אם אסור בדבר מועט באופן דמתכוין לשם ריבית, ורק כיון דזה דרך מקח לא גזרו בדרך מקח באופן דאינו ניכר, [וראה להלן בשם הרע"א בזה], אמנם בדרך הלואה בשעת פירעון אם יהיה היכי תימצא דלא מיחזי כריבית ומתכוין לשם ריבית תלוי במח' הראשונים בדין ריבית מאוחרת, ומב' דבשעת פירעון דין ריבית מאוחרת יש לו ולא אבק ריבית כמו בשעה שמעותיו בידו, דהרי בשעה שמעותיו בידו לכו"ע אסור במתכון וכמש"כ השועה"ר בסעיף ט', ומוכח שפיר דהשועה"ר פסק כש' החו"ד הנ"ל דבשעת פירעון לא היה אבק ריבית רק דין ריבית מאוחרת יש לזה.

ובשעה שמעותיו בידו יש ב' צדדים בטור לקמן בס' קס"ו אם דינו כאבק ריבית או כריבית מאוחרת עיי"ש. והב"י נקט דהוה אבק ריבית, וכן נפסק בשו"ע בס' קס"ו עיי"ש.

דהאיסור בשעת פירעון הוא ג"כ מחמת ריבית מאוחרת רק דבשעת פירעון מיחזי כריבית אע"ג דלא פירש עיי"ש, ובהמשך יתבאר ראיית השער דעה מדברי הרא"ש.

אמנם לכאור' בב"י לקמן בס' קסו (בד"ה ומיהו דוקא שאמר לו כן וכו', והובא לעיל), מבואר דבשעת פירעון הוי אבק ריבית, רצ"ע בדברי החו"ד. וע"ע שער דעה ס' קסו סק"ב דג"כ כתב דבשעת פירעון לא הוי אבק ריבית ונתקשה בדברי הב"י בס' קס"ו דמבואר דבשעת פירעון הוי אבק ריבית עיי"ש.

ובברכי יוסף (ס' ק"ס סעיף י') בשם המהריק"ש כתב דריבית דברים לא אסרו רק בשעה שמעותיו בידו, ולא אסרו דברים כריבית מאוחרת וכתב דלכן אף בשעת פירעון ליכא איסור ריבית דברים, ומב' ג"כ דס"ל כחו"ד הנ"ל דבשעה פירעון דינו כריבית מאוחרת.²⁵

וידידי הג"ר מאיר רובין שליט"א דייק מדברי השועה"ר דפסק כשיטת החו"ד, דהרי כתב דין דשעת פירעון בסעיף ז' בדין ריבית מאוחרת, ומשמע שדין ריבית מאוחרת יש לו, וכתב שם דבשעת פירעון אסור משום דנראה כריבית, ומב' דרק משום דמיחזי כריבית אסור כדין ריבית מאוחרת. ועוד ראי' הביא מהשועה"ר דהנה בסעיף ז' הביא מחלוקת הראשונים בדין ריבית מאוחרת בדבר מועט דלא מיחזי כריבית אם יש איסור במתכוין, ואח"כ

25 וע"ע בלבוש ס' קסו סעיף ב' דבהלואה ואח"כ אמר ל' דור בחצירי שלא בשעת הרווחת זמן הוה אבק ריבית [וכדנקט הב"י להלכה דלא הוה ריבית מאוחרת רק אבק ריבית], ובסעיף ג' הביא המח' בהלואה ודר בחצירי כשעדין לא שילם הקרן אם מנכ' עיי"ש, ובי' המח' דלשיטה דמנכים הריבית זה משום דכיון דדר שלא מדעת המלוה לא הוה תפיסה למלוה עיי"ש, [ונרא' כוונתו דנחשב שהמלוה עדין לא נתן זה והוה כגזילה עדין], וכתב בתחילה דאם כבר שילם הקרן בלא ניכוי הוה כאילו נתן לו בתורת ריבית הדמים שהיה לו לנכות וכיון דבשעת פירעון החוב הוא דיהיב ל' הוה ל' ריבית מאוחרת עכ"ל, ומב' דבדר בחצירי לשיטה דמנכים ריבית [וכן נקט שם הלבוש להלכה כשיטה זו] נחשב כאילו נתן הריבית בשעת פירעון ואעפ"כ כתב בהלכה ב' דהוה אבק ריבית שמחזירין לצי"ש, ואע"פ דבסעיף ג' כתב להדיא דהוה ריבית מאוחרת כנרא' לישנא בעלמא נקט למימר דלא הוה ר"ק והבן, ולפי"ז לכאור' מב' בלבוש דבשעת פירעון הוה אבק ריבית ולא ריבית מאוחרת, אולם יש לחלק דהתם כבר קיבל הריבית בשעה שמעותיו בידו רק לקח שלא מדעתו ובשעת פירעון הסכים המלוה על הריבית שלקח ובכח"ג מב' בלבוש דהוה אבק ריבית, ועדין אין מזה ראי' לכל ריבית שבשעת פירעון והבן.

ניכוי. וכן משמע הלשון אבק ריבית וביאר רש"י (בסוכה דף מ:): דאבק פירושו שאין זה עיקר האיסור ומ"מ אסור. והביאור בזה דאי"ז עיקר אגר נטר אבל מדרבנן נחשב לאגר נטר, אבל איסור ריבית מאוחרת להני ראשונים דס"ל דאין זה אבק ריבית, אין האיסור משום דמדרבנן הוא אגר נטר, אלא אסרוהו מדרבנן משום מראית עין וכלשון הב"י (בסי' ק"ס ס"ו כשנסתפק בביאור דברי ההגהות אשר"י והובאו דבריו לעיל) דהוי איסור בעלמא, ולפי"ז מבו' היטיב דאין דין להחזיר לצי"ש ואין דין ניכוי דכיון דזה מעשה איסור בעלמא ואין האיסור משום מחסר ממון חבירו, הרי כבר עבר על האיסור ומה יועיל להחזיר ולכן אין דין להחזיר לצי"ש ואין דין ניכוי והבן.

ולפי"ז מבואר היטב דמחלוקת הראשונים הנ"ל הוא לשיטתם, דהרא"ש דס"ל דבריבית מאוחרת האיסור רק במפרש לשם ריבית, אבל באינו מפרש אינו אסור אע"ג דמתכוין לתת לשם ריבית, היינו דס"ל דאין האיסור בריבית מאוחרת רק משום מראית עין וכנ"ל, ולכן ס"ל דאין האיסור בריבית מאוחרת משום אבק ריבית רק איסורא בעלמא, אבל הרמב"ם ודעימ' דס"ל דהאיסור ג"כ במתכוין ואע"ג דלא מיחזי כריבית, ע"כ דס"ל דהאיסור משום דמדרבנן הוא אגר נטר וכנ"ל, ולכן ס"ל דגם ריבית מאוחרת הוי איסור אבק ריבית ולא איסור בעלמא. ובשעה שמעותיו בידו דנת' לעיל מהשועה"ר דגם הרא"ש מודה דאסור במתכוין ואע"פ דלא מיחזי כריבית, ע"כ האיסור בשעה שמעותיו בידו היינו משום דמדרבנן הוי אגר נטר ולא רק משום מראית עין, ולכן הוי אבק ריבית ולא איסור בעלמא.²⁷ וגם באינו מתכוין אם מיחזי

אולם שיטת הרמב"ם דאף ריבית מאוחרת הוי אבק ריבית, דכתב (בפ"ה הי"א) על ריבית מאוחרת דהוי אבק ריבית.²⁶ וכן מפורש בב"י (בסי' ק"ס והובאו דבריו לעיל) שדן בדעת ההגהות אשר"י שכתב דרק בלא פירש הוי ריבית מאוחרת משא"כ בפירש, ודן הב"י אם כוונתו דבפירש הוה ר"ק, או דחולק על הרמב"ם וס"ל דבלא פירש לא הוי אלא איסורא בעלמא ולא אבק ריבית, ורק בפירש הוי אבק ריבית. ומבואר דלרמב"ם הוי אבק ריבית עיי"ש. וכן בבעה"ת (שער מ"ו ח"ג דין י"א) ג"כ מבואר דס"ל דריבית מאוחרת הוי אבק ריבית.

ולשון המחבר (סי' ק"ס סעיף ו') כהרמב"ם דהוי אבק ריבית. אולם עיין ברעק"א שכתב דמ"מ קיל יותר מאבק ריבית דאין חייב לצי"ש כמבו' ברמ"א לקמן קס"א עיי"ש. ולא זכיתי להבין דבריו הק', דלכאור' דין זה שנוי במחלוקת, והשו"ע כאן לכאור' ס"ל כהרמב"ם דהוי אבק ריבית וא"כ ס"ל למחבר דגם בריבית מאוחרת יש דין לצי"ש, ולא ס"ל כשיטת הרמ"א בסי' קס"א ס"ב דפסק כשי' הרשב"א דבריבית מאוחרת אין דין לצי"ש, וצ"ע ג בדברי הרעק"א.

ויש לבאר גדר החילוק בין איסור אבק ריבית לאיסור ריבית מאוחרת, ובפשוטו הם שני דרגות בחומר איסור ריבית דרבנן, אולם לפי המבואר לעיל אפשר לבאר יותר, דהאיסור אבק ריבית היינו משום דמדרבנן נחשב כאגר נטר ולכן האיסור מדרבנן זה איסור ריבית, וכמבואר לעיל דאיסור ריבית דאורי' היינו משום לתא דגזילה דמחסר ממון חבירו, ומדרבנן גם אבק ריבית נחשב לאגר נטר ואסור משום דמחסר ממון חבירו ולכן ג"כ יש דין להחזיר לצי"ש וגם יש דין

26 והרמב"ם בפ"ו כתב דין ניכוי ולא חילק בין שעה שמעותיו בידו לריבית מאוחרת, ומבו' דס"ל דגם ריבית מאוחרת הוה אבק ריבית, וכן מבו' בבעה"ת כשכתב דין ניכוי בחלק ב' דין כ' כתב בסתמא ולא חילק בין שאר ריבית דרבנן לריבית מאוחרת, והרי כאן כתב דגם ריבית מאוחרת הוה אבק ריבית ומבואר דס"ל דריבית מאוחרת הוה אבק ריבית והבן.

27 אולם לפי"ז ספק הטור בסי' קס"ו אם בשעה שמעותיו בידו הוה אבק ריבית או איסור ריבית מאוחרת נ"מ ג"כ באופן דלא מיחזי כריבית ומתכוין לשם ריבית אם אסור מדרבנן או לא ודוחק.

נזכר בו לקלון, ודו"ק. ויש לדחות. [ולאור האמור, יש לבאר שי' רש"י דמהני ג"כ תפיסה באבק ריבית, והביאו המהר"ם רוטנברג בתשו' דפוס לבוב סי' תכה עיי"ש. ודו"ק.]

בדין ריבית בדרך מכר

ט. ויעוי' ברעק"א (בדף סד:) שכתב לחלק בין דין ריבית דרבנן בדרך מכר, דאין אסור אלא א"כ מיחזי כריבית, משום דהתם אי"ז באמת הלוואה רק הוי כמו הלוואה ולכן אסור רק במיחזי כריבית, אבל בשאר אבק ריבית, כגון ריבית שאינה קצוצה, בזה אף שאין ניכר אסור, משום דמדרבנן אסור לא משום דמיחזי כריבית רק האיסור בעצמו שלא יתן ריבית, ולכן אם יודע בנפשו שעושה כן בשביל ריבית אסור עיי"ש.²⁸ ומבואר כמו שהוכחנו דאבק ריבית בריבית שאינה קצוצה האיסור ריבית היינו משום דמדרבנן הוי אגר נטר ולכן אם מתכוון אסור אע"ג דלא מיחזי כריבית.

והנה באיסור דרבנן דרך מכר, דהאיסור הוא רק במיחזי כריבית, ובלא מיחזי אין איסור ואפי' מתכוין לשם ריבית, ומ"מ מבואר דהוי איסור אבק ריבית ולא איסור מראית עין, ויל"ע דלפי המבואר הרי כל ריבית שיש לזה דין אבק ריבית צריך להיות אסור במתכוין, ואע"פ דלא מיחזי כריבית כיון דאין האיסור משום מראית עין. ונראה לבאר דהנה הא דבדרך מכר אין איסור מדאורי' רק מדרבנן, ביאר בזה הרמב"ם (פ"ח ה"א) וז"ל: אסור להרבות על המכר, כיצד המוכר לחבירו קרקע או מטלטלין ואמר לו אם מעכשיו תתן לי הדמים הרי הן שלך במאה, ואם עד זמן פלוני הרי הם שלך בעשרים ומאה, הרי זה אבק ריבית, שזה דומה כמי שנוטל עשרים בשביל שנתן לו

כריבית נתבאר לעיל דאפשר דבשעה שמעותיו בידו הוי אגר נטר מדרבנן, ומשום דמיחזי כריבית דינו דהוי כריבית ולכן הרי זה מוגדר כאבק ריבית, והדברים מאירים ושמחים.²⁸

וע"ע בביאור הגר"א (בסי' קסא סק"ח) שבי' דין הרמ"א שם דבריבית מאוחרת אין דין לצי"ש, דריבית מאוחרת הוי רק מתנה בעלמא ולכן א"צ להחזיר, ואולי כוונתו למש"נ, ודו"ק.

ולאור המבואר מובן היטב ראיית השער דעה דהוכיח מדברי הרא"ש בסי' ס"ז דבשעת פירעון האיסור משום ריבית מאוחרת ולא משום אבק ריבית וכשי' החור"ד הנ"ל, ולכא' אדרבא בדברי הרא"ש שם מבוי' דבשעת פירעון חמור טפי מריבית מאוחרת ואסור גם בלא פירש, אולם לנתבאר דהשאלה אם הוי אבק ריבית או איסור בעלמא תלוי אם האיסור משום מראית עין או משום דהוי אגר נטר מדרבנן, מוכח שפיר מדברי הרא"ש דהאיסור בשעת פירעון משום מראית עין, והא דכתב שם דחמור טפי בשעת פירעון מלאחר הפירעון היינו רק לגבי פרט זה דאע"ג דלא פירש מיחזי כריבית כיון דהוא בשעת הפירעון, אבל מבוי' היטב דהאיסור משום מראית עין, ונלמד ממתני' דריבית מאוחרת, ולא למד הרא"ש האיסור מדין ריבית בשעה שמעותיו בידו דזה נלמד ממשנה דלא ידור בחצירו וכנ"ל.

ועוד יש להביא ראי' דגדר איסור אבק ריבית היינו משום דמדרבנן הרי זה כמחסר ממון חבירו, ממש"כ המל"מ (בפ"ד ה"ד) בשם הריטב"א דבאבק ריבית יש גם הדין דבנים חייבים להחזיר משום קלון אביהם, ואם אין זה גזילה לכא' לא שייך דאביהם

28 ולבי' הב"י בהגהות אשרי דבפירוש זה אבק ריבית ובסתם זה איסור בעלמא, צ"ב דהרי אסר במתכוון א"כ ע"כ זה איסור בעצם ומדוע אין לזה דין אבק ריבית, ואולי כיון דלא פירש אין לזה כ"כ שם ריבית וקיל איסוריה ודוחק.

29 והוכחת הרע"א הוא כמבוי' בגמ' דף עג: בסוגיא דפרדיסא דאין אסור רק במתחזי ריביתא, וכן ההיתר דטרשא בדף סה: היינו משום דאין נראה כריבית כמבוי' בראשונים שם.

דנראה כאגר נטר וכלשון הרמב"ם הנ"ל שזה דומה כמי שנוטל עשרים בשביל שנתן לו מאה להשתמש בה עד זמן פלוני, ולכן אסרו מדרבנן במיחזי כריבית וכדביאר ברעק"א הנ"ל, ולפי"ז מבואר היטב דרך באופן דמיחזי כריבית אסור דכיון דמיחזי כאגר נטר אע"פ שבאמת אין זה אגר נטר מ"מ מדרבנן הוי ריבית אבל באופן דלא מיחזי אין איסור במתכוין דהרי אין זה כוונה לתת אגר נטר רק להוזיל מחיר החפץ ממת ההמתנה וזה לא מוגדר כריבית. [אולם עיקר מהלך זה בביאור ההיתר בדרך מכירה, יעוי' בחו"ד סי' קסא סק"א שמבואר בדבריו מהלך אחר בזה].³¹

העולה להלכה

יא. ועתה לאחר שנתבארו יסודות דין ריבית שאינה קצוצה, נשוב לבאר השאלות שהתחלנו בהם במי שלוה ביצה מסוג קטן יותר אם רשאי לפרוע ביצה מסוג גדול [ונתברר עם הר"ר מאיר רובין במח"ס נתיבות ריבית].

והנה ברוב המקרים המצויים התוספת איננה בשביל ההלוואה, כגון מי שלוה ביצה מסוג קטן ופורע ביצה מסוג גדול אינו עושה זאת בשביל להיטיב למלוה, שודאי לא קנה תבנית שלימה של ביצים מסוג גדול בכדי להיטיב למלוה, אלא הסיבה שקנה ביצים גדולים הוא מפני שהוא משתמש בביצים מסוג זה, או משום שמצא בחנות ביצים אלו ויש לו טורח לחזר אחר ביצים מהסוג

מאה להשתמש בה עד זמן פלוני עכ"ל. ומבו' דהא דבדרך מכירה אין איסור מן התורה היינו משום דאין התשלום בשביל ההמתנה, אלא שמחמת ההמתנה הוא משלם מחיר אחר לחפץ, ואין זה אגר נטר דאין מקבל שכר להמתנה, אלא שמחמת ההמתנה הוא מוכרו בפחות. כן שמעתי מהגאון רבי אשר אריאלי שליט"א בביאור דברי הרמב"ם.

ובזה מבואר שיטת הרמב"ם (בפ"ו ה"ה) דהמוכר בית ע"מ לכשיהיו לי מעות תחזיר לי דהוי ר"ק עיי"ש. דהתם הרי זה תשלום לאגר נטר ולכן הוי ריבית קצוצה. ויעוי' בגידולי תרומה (בשער מ"ו ח"ב דין ט') בתירוץ השני שביאר כן בסברת הרמב"ם כמהלך זה דהוי ר"ק אע"ג שהוא דרך מכר.³⁰

וכן מבו' לכאו' בב"י בסי' קעג סעיף ו' שביאר דברי הטור שכתב בשם הרמ"ה לגבי היתר דחליפין במטבע דנחשב כמכירה ושייך היתר דיש לו, וכתב הרמ"ה דדוקא שולחני, וביאר הב"י וז"ל כלומר שולחני כיון דאורחיה בהכי חשוב כאילו דינר שלו שוה כל כך פרוטות עכ"ל. ומשמע דהגדר של מכירה לגבי היתר ריבית, היינו שהריבית ניתן כמחיר לחפץ ולא שכר להמתנה והבן.

ולפי"ז מבואר היטיב בדרך מכר אע"פ שמתכוין אי"ז אגר נטר דהרי מתכוין בשביל מחיר החפץ [אלא שמוזיל משום ההמתנה וזה לא הוי ריבית], ומדרבנן אסור רק משום

30 אולם לכאו' זה תלוי במחלוקת הש"ך והט"ז בסי' קע"ו ברמ"א סעיף ו' אם מרויח זמן דחוב מחמת מכר, אם הוי ר"ק או שזה תלוי במה שנסתפק שם הב"י עיי"ש ואכמ"ל.

31 והנה בסימן ק"ס סעיף ה' מבואר דעל חיוב השבת ריבית שיש למלוה אחר שקיבל הריבית באיסור, מהני מחילת לוח שיפטר המלוה מלהשיב הריבית, ומשמע דמותר לכתחילה ללוה למחול, וראיתי מקשים למה אין בזה איסור ריבית מאוחרת, ונראה ליישב לאור המבואר דלרא"ש האיסור בריבית מאוחרת משום מראית עין, והכא ליכא מראית עין במחילה זו דאדרבא הא דצריך למחול היינו רק משום איסור ריבית, ולולי איסור ריבית לא היה צריך מחילה ולכן לא שייך כאן איסור ריבית מאוחרת. ולשי' הבעה"ת והרמב"ם דהאיסור בריבית מאוחרת היינו משום דמדרבנן הוי אגר נטר, יש לבאר דהכא לא חל על המחילה שם אגר נטר דכל המחילה הוא שיקבל האגר נטר שכבר נתן לו ולא יצטרך להחזיר הריבית, והריבית שנתן ע"י הקציעה הוא האגר נטר, ומה שמוחל לו עכשיו אינו נותן לו עוד שכר, רק מוחל על השבת השכר שכבר נתן לו, ולכן ליכא איסור ריבית מאוחרת ודו"ק.

מאחרת באופן שמתכוין לשם ההלואה ואינו ניכר אי שרי, דלהרמב"ם אסור ולהרא"ש מותר, ולהלכה פסק הרמ"א (סי' קס ס"ו) כהרא"ש להתיר, וכמו שכתבו האחרונים [חוו"ד שם, רע"א שם, ובאבני נזר שם] ולכן פסק הרמ"א דבאופן דלא מיחזי כריבית אע"פ דמתכוין מותר [ודלא כש"ך דאסר במתכוין], ובשועה"ר (סעי' ז) הכריע דמעיקר הדין יש להקל אך לעצמו יש להחמיר כסברא הראשונה. וכל זה הוא בריבית מאחרת לאחר הפרעון.

ולענין ריבית בשעת פרעון, איתא להדיא ברא"ש ושאר ראשונים לאסור אף במתנה מועטת דלא מיחזי כריבית מ"מ כיון דמתכוין לשם ריבית אסור. אלא דבטעם הדבר להחמיר בשעת פרעון טפי מלאחר הפירעון נתבאר לעיל דנחלקו הראשונים, דבחי' הרמב"ן (בדף עג:) מבואר דבשעת פרעון איסורו חמיר טפי מלאחר פירעון וכנת' לעיל, ואסור אף כשאנו ניכר אם מתכוין לשם ריבית, אך ברא"ש מבואר דגם בשעת פרעון האיסור הוא רק כשניכר, אלא דמ"מ אסור ליתן מתנה מועטת מכיון דבשעת פרעון אף מתנה מועטת ניכר

שלווה. ומעתה מכיון שאין זה בשביל ההלואה, ודאי אין זה ריבית מעיקר הדין.³²

אולם עדיין יש לדון ע"פ מש"כ בשועה"ר (סעי' ז) דבשעת פרעון אסור להוסיף אף כשאנו מתכוון ואף כשרגיל משום שנראה שנותנו בשביל ההלואה, וכיון שכן לכאור' יש לדון לאסור בניד"ד כיון דהוי בשעת פרעון. אך נראה דאין לאסור מה"ט, כי דברי השועה"ר אמורים באופן שנותן דורון, דבכה"ג מיחזי שנותנו בשביל ההלואה, אבל בנידון דידן שאנו שולחו דרך דורון אלא פורע ביצה מסוג גדול יותר, לא מיחזי כלל שהוא בשביל ההלואה, שהרי אין מצוי כלל שיהיה מי שיקנה במיוחד תבנית שלימה של ביצים גדולים בכדי להיטיב למלוה בהחזרת ביצה אחת גדולה, וכיון שכן ודאי לא מיחזי כלל שהוא בשביל ההלואה, וכיון שכן מסתבר דבכה"ג לא שייך איסור זה. וכן ראיתי מובא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל להתיר להחזיר ביצה גדולה יותר.³³

ועדיין יש לבאר מה יהיה הדין באופן שמתכוין לתת לו ביצה מסוג גדול בשביל ההלואה. ונראה דגם בכה"ג מעיקר הדין מותר, דהנה לעיל נתבאר באורך לענין ריבית

32 וגם כשלוה לדוגמא 15 ביצים מסוג קטן ויכול להחזיר 14 ביצים מסוג גדול ובכך לא יהיה תוספת, יש לדון שבאופן שמתבייש להחזיר פחות בגלל שיכול להיות שלמלוה זה לא שוה כך, וכן מדינא יכול המלוה לבקש לו לפרוע אותו כמות לפי הסוג שהוא לווה, יש לדון שמותר דלא מיחזי כריבית. אולם באופן שהבושה הוא מחמת שהמלוה עשה לו טובה שהלוה לו, ולכן מתבייש לדקדק עימו, מבואר בראשונים בשבת דף קמח: דיש בזה איסור ריבית.

33 וכן מוכח בשועה"ר סעיף ח' [הובא לעיל] דכתב שם בדרכך מקח בשעת פירעון דלא מיחזי כריבית היה צריך להיות דתלוי במח' הרא"ש והרמב"ם אם אסור במתכון רק כיון דזה דרך מקח לכו"ע לא גזרו רק באופן דמיחזי כריבית וכנ"ל, ומבואר דבאופן דבשעת פירעון לא מיחזי כריבית אין איסור בשעת פירעון טפי מריבית מאחרת.

ודוגמא לדין זה מצינו באופן דמוסיף בשעת פירעון דרך הבלעה וכנ"ל דלפרישה לב"ח ולט"ז בנותן בהבלעה דינו דלא מיחזי כריבית ומותר אף בשעת פירעון, [והשי"ך דחולק זה רק משום דס"ל דאף בהבלעה מיחזי כנותן לשם ריבית עיי"ש].

וכן מצינו בסעיף יז' דיש היתר בת"ח ואפי' בשעת פירעון וע"כ דבאופן דלא מיחזי כריבית אין איסור. ועוד מצינו בסי' קס"ב סעיף א' ברמ"א דמותר ללות ככר בככר ולא חי' לריבית משום היוקר כיון דבנ"א אין מקפידין בזה עיי"ש.

וגדולה מזו כתבו הריטב"א והרשב"א בשבת דף קמח: דבלוה כיכר קטן יכול להחזיר כיכר גדול באופן דלא הוקרו החיטין משום דעין יפה בעלמא הוא, עיי"ש. ומכל הני מבו' דאין האיסור בשעת פירעון רק באופן דמיחזי כריבית.

וכן מצינו באנשי ירושלים שהיו מהפכין סעודותיהן ועיין בט"ז או"ח סי' קע' סק"ז דביאר דכיון דלא קפדי לא מיחזי כריבית.

דבריבית דרבנן אין הלווה עובר איסור בעצם אלא משום לפני עוור, ומעתה בנידו"ד שנתבאר דרוב האחרונים נקטו דאין איסור אף במתכוון, ודאי דמעיקר הדין יש להתיר, ובפרט דהוי מילתא דרבנן, וכיון שכן לכא' אין לחוש ללפני עוור, דבכל מקום שמעיקר הדין מותר לכאורה ליכא משום לפני עוור.³⁵ [ושו"ר שכן כתב בספר הרימו מכשול (פרק ד' סעיף מ"ז) שבדבר דמעיקר הדין מותר רק הפוסקים כתבו להחמיר, אין איסור לפני עור עיי"ש]. וכמו כן מסתבר שהמלוה מותר לקבלו ואינו צריך לשאול את הלווה האם נותנו בשביל ההלוואה, מכיון שאין מצוי כלל שיתננו בשביל ההלוואה. [ועדיין יש לדון אם חשיב שאפשר לברר בקל ומשו"ה יחוייב לברר, ואכהל"ב].

אולם כל זה אם המלוה מבני אשכנז שנוהגים כהרמ"א, אבל אם המלוה מבני ספרד שנוהגים כהשו"ע והוא מתכוין לשם ריבית, ודאי אסור, דלא גרע מריבית מאוחרת דפסק המחבר כשיטת הרמב"ם דאסור אף בלא פירש, ולט"ז ועוד אחרונים האיסור משום דמתכוין לשם ריבית וכנ"ל, ולפי"ז כ"ש בשעת פירעון דאסור במתכוין לשם ריבית, ואף אם הלוה מבני אשכנז יש איסור דלפני עור שמכשיל המלוה באיסור ריבית.

ויש לדון בשאר אופני הלוואת שכנים שמחזיר דבר יותר יקר או יותר גדול, כגון שלוח שקדי מרק מחברה זולה יותר ומחזיר שקדי מרק של חברה יקרה יותר וכדו', ומחזיר יותר בגלל שכך יותר נוח לו ואין מתכוין להוסיף מחמת ההלוואה, ובכה"ג לכא' אין הוכחה דאין נותן התוספת לשם

שהוא בשביל ההלוואה. וכן הוכיחו החו"ד (קס ק"ב) והשע"ד (קס סק"א ובעוד מקומות) מדברי הרא"ש, וכן כתב הברכי יוסף בשם המהריק"ש (קס סעיף י'), וכן מבואר בשו"ע"ר [בדעת המתירים לאחר הפרעון כשאינו ניכר, דה"ה בשעת פרעון] וכנ"ל, אך באמרי ברוך (בהגהות על החו"ד שם) מבואר דנקט דהא דאסור בשעת פרעון הוא משום דחמיר טפי. הרי נתבאר לן דרוב האחרונים נקטו דגם בשעת פרעון אין איסור כשאינו ניכר אע"פ שמתכוון, והא דאסור מתנה מועטת הוא משום שניכר, ומעתה מסתבר דהא דאסור מתנה מועטת משום שניכר היינו דוקא כשניתן בתורת דורון דבזה איירו הראשונים והפוסקים ובכה"ג בשעת פירעון מיחזי כריבית, אבל בנידו"ד כשפורע ביצה מסוג גדול יותר אינו נראה כלל שהוא בשביל ההלוואה שהרי אין דרך כלל ליתנו בשביל ההלוואה כמו שנתבאר, ומכיון שכן יש להתיר אף אם יזדמן אחד שיודע שקנה ביצים מסוג גדול יותר בשביל להיטיב למלוה. מיהו כל זה הוא רק לעיקר הדין אך מ"מ בכה"ג שנותנו בשביל ההלוואה ראוי להחמיר, חדא דלהרמב"ם דס"ל דאף לאחר פרעון אסור אף כשאינו ניכר, ולפי"ז כ"ש שבשעת פרעון אסור.³⁴ וכבר הכריע השו"ע"ר להחמיר לעצמו. ועוד דאף להמתירים לאחר פרעון כשאינו ניכר מ"מ דעת הרמב"ן דבשעת פרעון חמיר טפי ואסור אף כשאינו ניכר, וכן נקט האמרי ברוך. ומ"מ יש לצרף סברא זו, וכגון באופן דלא ברירא ליה ללווה האם נותנו בשביל ההלוואה, שיש להקל.

ועוד יש להוסיף, דיש לדון להקל בזה לגמרי, דהנה הרמ"א (סי' קס ס"א) פסק

34 אולם זה תלוי בביאור שיטת הרמב"ם לשיטת הב"ח והמל"מ דהאיסור משום דמיחזי כריבית באופן דידן מותר אולם הט"ז (סי' ק"ס סק"ז) הכריח דהאיסור לרמב"ם משום דמתכוון אסור אע"פ דלא מיחזי כריבית וכנ"ל ולפי"ז בציר דידן אסור.

35 והשו"ע"ר כתב דלעצמו יש להחמיר, ולכא' כלפי לאו דלפני עור לא נחשב להחמיר לעצמו רק לחבירו, והשו"ע"ר דכתב להחמיר לעצמו איירי באופן דנותן הלוה מתנה מועטת והוא אינו רגיל לתת לו מתנה כזו, ומ"מ לא מיחזי כריבית דלבנ"א הראוים אין נראה כריבית דהרבה בנ"א רגילים לתת כזו מתנה וכנ"ל, א"כ ודאי יש להחמיר למלוה בכה"ג דהרי הוא יודע דהלוה מתכוון לשם ריבית והבן.

סוג זה מפני שיש לו בביתו סוג זה, ובכה"ג נתבאר לעיל (אות ב) דלא מיחזי כריבית ועל כן אף בשעת פירעון מותר, ומ"מ צריך לזהר שלא יאמר שנותן זה לשם מתנה, דיכול להתפרש מתנה בגלל ההלואה, וכנ"ל דכן מבואר בב"ח ובש"ך, לכן יפרש הסיבה שמחזיר יותר, ובוזה יצאנו מדי חשש ריבית.

ההלואה, ויש לדון אם מיחזי כריבית ואסור אע"פ שאין מתכוון וכדברי השועה"ר דבשעת פרעון אסור אף כשאין מתכוון, או בכה"ג גם לא מיחזי כריבית ומותר וכנ"ל. ומסתבר שיש עצה שיאמר למלוה כשמחזיר דזה שהוא מוסיף אין זה בשביל הכרת הטוב שיש לו בשביל שהלוה לו, אלא שמחזיר לו

מסקנת הדברים

באופן שלוה ביצים מסוג קטן ורוצה להחזיר מסוג גדול, באופן שאינו נותנו בשביל ההלואה כלל, וניכר לכל שאינו מתכוון לשם ריבית, אלא נותן ביצים אלו מפני שהוא קונה לעצמו כאלו, ואם ירצה להחזיר מהסוג שלווה יצטרך לקנות לעצמו ביצים שאינו נוהג להשתמש בהם, ומחזיר לחבירו מהסוג הגדול יותר מפני שרוצה לחסוך לעצמו טירחא והפסדים, בכה"ג מותר לכל השיטות בין לבני ספרד ובין לבני אשכנז. אמנם באופן שמתכוון להוסיף לו בשביל ההלואה, לבני אשכנז יש להקל מעיקר הדין, ולבני ספרד יש להחמיר.

וכן במי שלווה בקבוק שתייה שלא היה קר, ובא להחזיר לו בקבוק שהוא קר, ג"כ ניכר לכל דאין נותן זה מחמת ההלואה, דהשכן הלווה לא הכניסו למקרר כדי להחזיר לו בקבוק שהוא יקר יותר, אלא ששם הוא אחסן את הבקבוק ובא להחזיר לו עכשיו בקבוק שיש לו, וניכר לכל שאין זה בגלל ההלואה, ואין בזה חשש איסור ריבית. [ועוד יש לצרד שאע"פ שבחנות יש לזה שווי יותר מפני הקירור, אבל כששכנים מחזירים זה לזה, אין בזה שווי גבוה יותר, שהרי גם השכן המלוה יכול לקרר את הבקבוק שמקבל במקרר].

ובאופנים אחרים של הלואת שכנים שאינו מוכח שאינו נותנו לו מחמת ההלואה, כגון שלווה מוצר מסויים, ויכול לקנות מוצר מסוג זה בחנות, אך נזדמן לו בביתו מהסוג היקר, ויכול לקנות בחנות בלא טירחא יתירא גם מהסוג הזול שלווה ממנו, יש לדון שאף אם אינו נותנו מחמת ההלואה, אבל אינו ניכר לכל שאינו בגלל ההלואה, שהרי אין זה טירחא יתירה לקנות ולהחזיר מה שלווה, ולכן יפרש הלוה שמחזיר יותר, לא משום שנתן לו הלוואה, אלא שמחזיר יותר מחמת שזה נוח לו עכשיו להחזיר מהסוג הזה, ובאופן כזה אין חשש ריבית.



לשון חכמים

הרב אהרן גבאי

"מפרש בגמרא" או "בגמרא מפרש" כלל בלשונו הזהב של רש"י

ידוע לכל לומדי הגמ' שרש"י בפירושו למשניות שבתלמוד, מציין הרבה לפירושים שיתפרשו בגמ', והנה הרבה פעמים רש"י כותב: "מפרש בגמ'", ומאידך הרבה פעמים כותב בסגנון הפוך: "בגמרא מפרש", ולכאורה אין שום הפרש והבדל ביניהם, וא"כ יש מקום קצת לשאול למה פעמים כתב כך ופעמים כך, והקושיה מתחזקת לאור כל מה שקיבלנו מרבותינו הראשונים והאחרונים, שפירוש רש"י לתלמוד נכתב בדקדוק לשון עצום ונשגב.

וראיתי כמה מחברים בדורנו שהרגישו בבעיה זו¹, ולא העלו לה ארוכה ומרפא, למצוא כלל ברור שיישב כל המקומות, ובפשטות צריך היה לקבוע שאכן אין בזה כלל ברור, ורש"י עצמו לא הקפיד עד כדי כך.

אמנם אחר בדיקה מדוקדקת באמצעות תוכנת פרוייקט השו"ת, חנני השי"ת למצוא כלל ברור ועיקבי בזה שמסתדר בכל התלמוד כולו!.

הכלל הוא כל מקום שהמילים מפרש בגמ', נמצאים בסיום המשפט של רש"י, ואין אחריהם שום מילה, והיינו שאילו היינו שמים בהם פיסוק מודרני היה שם נקודה (-). במקרים כאלו כותב רש"י "מפרש בגמרא".

ואילו במקום שהמילים "בגמרא מפרש" נמצאים בפתיחת המשפט, ואחריהם יש עוד מילים, כגון: "בגמרא מפרש במאי פליגי"; "בגמרא מפרש לה"; "בגמרא מפרש מאי קאמר". במקרים אלו כותב רש"י תמיד "בגמרא מפרש".

וכתחביר הנאות כמובן למתבונן בעל חוש לשוני, וקשה לבאר הענין בכתב, אבל כמו שכל אחד מרגיש שיותר נכון לכתוב "פירוש ... והכי מפרש בגמרא" ולא שייך לכתוב "פירוש... והכי בגמרא מפרש", כך תמיד בסוף משפט יותר נכון הסדר "מפרש בגמרא".²

1 עיין אמרי בינה בוגנים ב"ק דף ב ע"א. ובמנחת אברהם (סתהון) שבת ח"א דף ב ע"א ברש"י. ובספר להורות נתן שם. ובספר דרכי לימוד העיון של הרב יוסף פלבני עמ' פז.

2 כלל דומה קצת לזה פירסמתי במכתבי בקובץ חצי גיבורים יא עמ' א'קלז-א'קלט, שיש להבחין בין מקום שרש"י כותב "הכי גרסינן הרי זו חזקה" למקום שרש"י כותב "הרי זו חזקה - גרסינן", שכאשר רש"י כותב "הכי גרסינן הרי זו חזקה" הכוונה שבספרים שלפניו - בכולם או לפחות בחלקם - היה נוסח אחר, ורש"י

והנה הממצאים בשטח, במסכתות שבהם פירוש רש"י הנדפס על הדף הוא אכן מרש"י ולא מיוחס לו בטעות:³

♦ "מפרש בגמרא" נמצא 386 פעמים ברחבי פירוש רש"י לתלמוד.⁴ ברוב מובהק מהם (310 מקומות) מסתיים בכך המשפט, ורק 76 פעמים מתוכם (20% בלבד) לא מסתיים בכך המשפט.

♦ "בגמרא מפרש" נמצא ברש"י 510 פעמים. ברוב מובהק מהם (452 מקומות) יש אחרי זה המשך, ורק 58 מהם (11.37% בלבד) נמצאים למרות שהם סיום המשפט ואין תוספת אחרים.⁵

כשנצרך יחד את המספרים הנ"ל של "מפרש בגמרא" ו"בגמרא מפרש" נקבל את הנתונים הבאים: מתוך 896 מקומות, הכלל שלנו עובד ב-762 מקרים שהם 85.04% מן המקרים. ויש סטייה רק ב-134 מקומות שהם 14.96% בלבד. ולענ"ד עצם העובדה שהכלל הנ"ל עובד ב-85% מן המקרים, זה עצמו מוכיח את אמיתות הכלל.

ולגבי החריגים מסתבר בעיני רש"י עצמו בכל מקום כתב כהוגן, ורק מיעוטא דמיעוטא נשתבשו בדפוסים שלנו.

וכמו שנוכחתי לראות תוך כדי עריכה של מהדורה מדעית של רש"י ב"ק, שבכל המסכת אין שום יוצא מן הכלל, מלבד מקרה אחד בדף ב ע"א שבנוסח הדפוסים: "הצד השוה שבהן כו' - מפרש בגמרא לאתויי מאי". ובדקתי במקום הזה בהרבה כתבי יד וברובם הנוסח כהוגן.⁶

מודיע שיש לגרוס אחרת. אבל כאשר רש"י כותב "הרי זו חזקה - גרסינן" אין כוונתו להגיה את נוסח הספרים שלפניו, אלא כוונתו שהנוסח שבספרים שלפניו נכון הוא, ואין צריך להגיה את הנוסח מחמת איזו קושיה שעלולה להתעורר ללומד. במכתבי שם הארכתי לבסס כלל זה מכמה מקומות, ומאז ועד עתה מצאתי עוד הרבה ראיות המאמתות את כלל זה, השופך אור על הרבה שאלות נוסח בסוגיות שונות. ואכמ"ל.

3 הפירושים המיוחסים בטעות בדפוס התלמוד בבלי לרש"י הם: פרק תשיעי של פסחים, תענית, מועד קטן, נדרים, נזיר, פרק חלק שבסנהדרין, מכות מדף יט ע"ב, הוריות, זבחים סח ע"א - עח ע"א, פרקים ז'-במנחות, בכורות נו ע"ב עד סוף המסכת, מעילה ותמיד (בספרי: מבוא לספרי הראשונים נדרים - ג' מאמרים, ב"ב תשע"ו, עמ' לו, הארכתי להביא בפירוט את כל ההוכחות והמקורות לכך שהייחוס לרש"י במקומות אלו הוא מוטעה). כמו כן יש לציין שלצערי לא יכלתי לכלול בבדיקה הממוחשבת את הממצאים שיש בפירוש רש"י האמיתי למו"ק ולפרק תשיעי של פסחים, ולחלקים בזבחים מנחות ובכורות, כי בהם הרש"י האמיתי עדיין לא ההודר כיאות מתוך כתבי יד מדויקים, ואפילו מה שכבר נדפס מתוך מקורות משובשים, לא מועתק עדיין לתוכנת פרויקט השו"ת.

4 הבדיקה כוללת כמובן גם "ומפרש בגמרא" "דמפרש בגמרא" ודומיהם, אך לא נכלל בבדיקה זו הביטוי "כדמפרש בגמרא" כי לא נמצא ביטוי הפוך "כדבגמרא מפרש" וממילא אין ללמוד מהסדר בביטוי זה. לאמיתו של דבר ראוי היה להוריד מהמספר 865 למעלה, את שמונה מקומות של "והכי מפרש בגמרא", שגם בהם אין ביטוי הפוך "והכי בגמרא מפרש", וממילא יש גם להוריד 1 מתוך 76 החריגים, ואם הייתי מחשב כך היה מספר החריגים 75 מתוך 378 כל המקרים.

5 ועוד שבע ברשב"ם ב"ב מתוך 40 פעמים ברשב"ם ב"ב.

6 וזה לשוני במהדורות העתידית: "בגמרא מפרש כ"ה בכל מקורות מהדו"ק (א 1א 2א 3א 2מ, 1מ מטושטש), מפרש בגמ' רק במקורות מהדו"ב (ב 2ב 1ד, 7ב קרוע), והוא טעות קדומה במקור הראשון של מהדו"ב (וכמצוי הרבה שיש להם טעויות קטנות ברורות המשותפות לכולם, עיין מבוא), שהרי בדרך כלל רש"י

ושאר מסכתות אין עדיין מהדורה עם שנו"ס מלא לכל כתבי יד, מלבד מסכתות מגילה וראש השנה שיצאו לאור במהדורה עם שנו"ס מפורט, ע"י א' ארנד, ובדקתי שם את שלשת החריגים שיש בנדפס במסכתות אלו, ואלו הן התוצאות:

בר"ה דף ל ע"ב ד"ה הלוי, בכל חמשת המקורות שם "מפרש בגמרא" וכראוי בסוף משפט, ורק בדפוסים שלנו נשתבש: "בגמרא מפרש".

במגילה כא ע"א ד"ה הפותח, בכל שלשת כתבי היד "בגמרא מפרש לה" ורק בדפוסים נשמט תיבת 'לה' ואז נמצא שתיבת 'מפרש' היא בסוף המשפט שלא כהכלל הנ"ל.

ורק בר"ה כט ע"ב ד"ה ושומעת, בכל המקורות "מפרש בגמרא מאי תנא ועוד". ולפי הכלל הנ"ל היה צריך להיות הפוך, אך בדף זה יש ארבעה מקורות בלבד (ולא הועתק דיבור זה בראשונים מעתיקי רש"י), שלשה מתוכם איטלקיים (א ב מ) ויש להם מאות שיבושים משותפים, ורק עוד מקור אחר (ג) ואולי נפל בו ט"ס, וגם אולי יש בו טישטוש בתיבות אלו וטעון בדיקה, ובלאו הכי יש לכולם שם שיבוש, כי צ"ל שם "ומפרש בגמרא" בוא"ו (או "ובגמרא מפרש") כי הרי זה מוכרח להיות המשך של הדיבור "ועוד זאת", ע"ש ודוק היטב.

מלבד זאת טרחתי לבדוק קצת בכתב היד של רש"י מסכת יבמות, שבה יש בנוסח הנדפס שני מקומות בלבד שיש "מפרש בגמרא" שלא בסוף משפט, הראשון הוא בדף נ ע"א ד"ה הרי: הרי זו כמצותה - מפרש בגמרא אף זו כמצותה. והשני הוא בדף פד עמוד א ד"ה אלמנה: "אלמנה לכ"ג כו" - מפרש בגמרא טעמא". ובדקתי בדק"ס השלם ובמקום הראשון הביאו שבשני כתבי יד במקום "מפרש" כתוב "מתרץ" ואם כן אין זה שייך ממש לכלל דנן ועוד שבאחד מהם גם הסדר שונה וכתב בו "בגמרא מתרץ". ובמקום השני הביאו שבשני כתבי יד הנוסח: "בגמרא מפרש טעמא" הרי שנוסחם תואם לכלל דנן בס"ד.

ועוד יש במסכת יבמות שני מקומות בלבד שבהם יש "בגמרא מפרש" בסוף משפט, והם בדף כב ע"א ד"ה אח: "אח מכל מקום - בגמרא מפרש". ובדף לג ע"ב ד"ה אם: "אם היו כהנות - בגמ' מפרש". ובדקתי בכתב יד פריס 323 ובכתב יד גינצבורג 594 ובכתב יד אוקספורד 248 ובשלשתם במקום הראשון "מפרש בגמרא" ותואם לכלל דנן, ובמקום השני בשני כתבי יד "בגמ' מפרש" כמו בדפוסים, אבל בכתב יד אוקספורד 248 שם "מפרש בגמרא" ותואם לכלל דנן. ואם כן במסכת יבמות יש רק מקום אחד חריג וגם הוא לא לפי כל עדי הנוסח.

ונסכם את הממצאים במקרים החריגים: במסכתות שיש לנו מהדורה מדעית, ישנם ארבעה מקומות שנוסח הדפוסים סותר את הכלל שכתבנו, ובבדיקה במהדורה המדעית על פי כל כתבי היד התברר שבשלשה מקומות נוסח הדפוסים הוא מוטעה ובכתבי היד הנוסח תואם בהחלט לכלל שאמרנו, וגם במקום הרביעי יתכן מאד שט"ס הוא כבר בכתבי היד שם שהם כולם ממשפחה אחת. ועל כל פנים לפי הנוסח במהדורות המדוייקות יוצא שבמסכתות בבא קמא ומגילה הכלל דלעיל עובד במאה אחוז, ובמסכתות ר"ה ויבמות יש רק אולי סטייה אחת בלבד. ומעתה כל הרוצה לטעון שרש"י עצמו לעתים רחוקות לא היה עקבי בזה, עליו הראיה למצוא כמה מקומות שהנוסח בכל המקורות סותר לכלל זה.

כותב לשון זאת רק כאשר המשפט מסתיים בתיבת 'בגמרא' וכאשר ביארתי במק"א". [סימני עדי הנוסח שנפרטו כאן, נתבארו במאמרי: אהרן גבאי, מבוא כללי למפרשי רש"י ריף ישרון מא תשעט, עמ' תתקכח הע' 56].

ושוב אדגיש כל עוד שאין בידינו מהדורות מדעיות לכל מסכתות פירוש רש"י, אין אפשרות לקבוע מסמרות האם הכלל דלעיל הוא כלל ברזל וכל הסטיות באמת מקורן בטעיות סופרים, או שמא באמת רש"י עצמו לא היה עיקבי לגמרי בכלל זה לפחות במסכתות מסוימות⁷, או שמא יש עוד איזה כלל שמבטל כלל זה ועדיין לא נתגלה, וימים ידברו.



7 למשל במסכת כתובות בדקתי בכתבי יד פרמה 2590 ואוקספורד 421, ורוב הסטיות שבדפוס נמצאות גם בכתבי יד אלו, ולכאורה נראה שם שיש משניות שבהם רש"י כותב בכל הדיבורים "מפרש בגמרא" (למשל בדף עז ע"א בשני המשניות) ויש משניות שבהם רש"י כותב בכל הדיבורים כותב "בגמרא מפרש" (למשל בדף עא ע"ב בכל הדיבורים בשלשת המקורות הנ"ל, ובדף עב ע"א בדיבור הראשון בכל המקורות,, ובדיבור השני לפי נוסח כתב יד פרמא). אבל כל זה לפי ג' המקורות הנ"ל, אבל בכתב יד אנגליקה 57.2 בדף עז במשנה השניה הוא גורס פעמיים "מפרש בגמרא", ורק במשנה הראשונה שם הוא גורס "בגמרא מפרש", ואילו דפים עא-עב חסרים לגמרי בכתב יד זה. ולכן כל עוד שלא נבדקו הממצאים בכל כתבי היד לרבות קטעי כריכה וקטעי גניזה, וכן כל עוד שלא נבנה "אילן יוחסין" לתאר את היחסים בין כתבי היד השונים, והאם יש תלות ביניהם. א"א לקבוע מסמרות בזה.

כתבים

הרב אברהם אביש שור

מכתב הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק וגילוי דעתו בשיטות החסידות קארלין וחב"ד

מבוא:

כהמשך למה שכתבנו בהרחבה על הוויכוח הגדול מאז שנת תקמ"א שפשט ברוסיה הלבנה, בין חסידי מרן רבי שלמה מקארלין לבין חסידי הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי, שנחלקו בשיטת החסידות לחסידים, על הנושא העקרוני שעמד על הפרק: מרן הרש"ק נקט כי ב'תחילת העבודה' יש לעסוק ב'עשייה' ולא ב'מחשבה', וכי ה'התבוננות' וה'השגות' ב'אלוקות' מיועדות רק לעבודת 'צדיקים' ולא ל'בינונים', וזה היפך דעתו הקדושה של הרש"ז, שהדריך כי ה'התבוננות' היא תחילת עבודת ה' ל'בינונים'.

הדי הוויכוח הגיעו לפתחם של 'רבותינו בא"י' הלא הם הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק והרה"ק רבי אברהם מקאליסק היושבים בטבריה, אשר גם לאחר עלותם לא"י בשנת תקל"ז עדיין נשאו בעול הנהגת החסידים ברוסיה-הלבנה, והם נדרשו להכריע הן בדבר שיטת החסידות, והן בשאלת הנהגת החסידים ברוסיה הלבנה, בין מרן הרש"ק לבין הרש"ז.

עמדנו מכבר על שנת תקמ"ו שתפסה מקומה כשיא הוויכוח על השיטה ועל ההנהגה¹. אז הגיע לטבריה שליח חסידי קארלין ברוסיה הלבנה רבי צבי הירש בעש"ט מויטבסק³, ששטח לפני 'רבותינו שבא"י' את נקודת מבטם בשאלות; השיטה וההנהגה. אך 'רבותינו שבא"י' ציידו את רבי צבי הירש, כשחזר כעבור חדשים מספר לרוסיה הלבנה, במכתבי הנהגה שניתנו לרש"ז⁴.

1 כתבים, ירושלים, תמוז תשע"ח, עמ' 609-386.

2 בשנה זו גורש רש"ק ממקום מגוריו בקארלין, וחסידי רצו אז להביאו לביישנקוביץ ברוסיה הלבנה. ראה כתבים עמ' 593.

3 עליו ראה בכתבים עמ' 449.

4 שם עמ' 435.

אין בידינו מכתביהם של חסידי רוסיה הלבנה, לא של חסידי מרן רבי שלמה מקארלין שכנראה היוו אז את רוב החסידים⁵ ברוסיה הלבנה, ולא של חסידי הרש"ז, שנכתבו ל'רבותינו שבא"י' לאחר שהגיע רבי צבי הירש בעש"ט חזרה לרוסיה הלבנה עם מכתביהם של הרמ"מ והר"א. אך מתוך דברי תשובתו של הרמ"מ בשנת תקמ"ז אנו יכולים לשער כי רבים מחסידי הרש"ק פנו אז אל 'רבותינו שבא"י' כדי לקבל הדרכות מפורשות בשיטת החסידות, וגם כדי לערער על הנהגת הרש"ז. בדברי תשובתו מעלה הרמ"מ במכתב מסועף⁶ את חששו שח"ו "לא תתפרד החבילה", ובגלל כך הוא כותב אל החסידים ברוסיה הלבנה כפי שהיה נוהג לכתוב אליהם בשנים תקמ"ב-מ"ד, שהנהגה תהיה בידי סגל צדיקים "גדולי העצה" שהרש"ז נמנה עמהם. מכך נשמע כי הוא מקפיד עתה את המינוי המוחלט להנהגת יחיד של הרש"ז. אלא שבמכתבו האחרון⁷ לפני הסתלקותו, חזר וקבע הרה"ק הרמ"מ זיע"א את הנהגתו של הרש"ז על חסידי רייסין, קביעה זו התקבלה אצל החסידים ברוסיה הלבנה כעין צוואה של הרמ"מ.

הרמ"מ מדגיש במכתב זה משנת תקמ"ז את שיטתו הקדושה התואמת את שיטת רש"ק, בשלילת ריבוי הידיעה על המעשה ו"שלא תהיה חכמתו מרובה ממעשיו". ומעלה בהרחבה גדולה את חשיבות המעשה על החכמה, אך יחד עם זאת, במשיכת קולמוס אחת, הוא ממשיך לשלול את המגמה להביא אליהם, לרוסיה הלבנה, את "אחד מצדיקי פולין" - דהיינו את מרן הרש"ק⁸.

מכאן אנו מתוודעים לתופעה מעניינת הבאה לידי ביטוי במכתביהם של 'רבותינו בא"י' הרמ"מ מויטבסק והר"א מקליסק, כי אף אם תמכו בשיטת החסידות של הרש"ק והסתייגו משיטת הרש"ז, הרי תמיכתם הבולטת ניתנה אז לרש"ז להנהיג את עדת החסידים ברוסיה הלבנה, וזאת על אף ששאלת השיטה עמדה בבסיס שאלת ההנהגה. הדברים דלהלן מתייחסים לקטע בסיום מכתבו האמור של הרמ"מ כשמעליה הכותרת: 'תשובה כללית ל'ידידי נפשי בעסק העבודה' שבאה להכריע בשאלת שיטת החסידות, אלא שמהסיכום עולה, כי כל אחד משני הצדדים, חסידי הרש"ק וחסידי הרש"ז, פירשו את דברי הרמ"מ, שמשמע מתוכם תמיכה בשיטתם ולא בשיטת זולתם.

הרמ"מ ב'תשובה כללית' לחסידי רייסין לבל יעסקו ב'גדולות ונפלאות':

בסיום מכתבו האמור מקדיש הרמ"מ שני קטעים חשובים במיוחד שהעסיקו אז את חסידי רוסיה הלבנה, האחד לענייני רוחניים שהוא: 'תשובה כללית ל'ידידי נפשי בעסק העבודה' והקטע השני לעניינים גשמיים: 'תשובה כללית על דאגת הפרנסה'. אנו מתמקדים

5 שם עמ' 431-433.

6 ליקוטי אמרים, מכתב יח. וביסוד המעלה, חלק שני, בני ברק תש"ס, אגרת לג עמ' קי.

7 ליקוטי אמרים מכתב כב, יסוה"מ שם, אגרת מא, עמ' קכח.

8 שם, שם.

9 על התמודדות החסידים בהשגת פרנסתם בתקופה הראשונה של שלטון הצאר החדש, ראה בכתבים עמ' 598.

במאמר זה ל'תשובה' הראשונה העוסקת בשאלת שיטת החסידות, שהיא העומדת במרכז הוויכוח שבין חסידי רש"ק לבין חסידי רש"ז. 'תשובה כללית' זו באה כדי להבהיר להם אחת ולתמיד את שיטתו בחסידות להמוני החסידים, ואמורה הייתה להשים קץ לפירושים השונים 'בעסק העבודה' דהיינו בשאלה שניסרה בחלל: האם תחילת העבודה היא ב'עשיה' או ב'התבוננות'.

מענהו של הרמ"מ אינו פונה ישירות אל שאלת השאלות, אלא הוצפן כדרכו בקודש כתשובה על מכתבי החסידים שהגיעו אליו בתלונתם: 'אשר רבים צועקים על המחשבות זרות'. כאן שילב הרמ"מ בתשובתו את הסיבה שגרמה לכך: 'והתהוות הסיבה היא הגדלות שבהם, שאינם שמחים בעבודתם, ולא די להם כי אם בגדולות ונפלאות מהם'. כאן טמונה תשובה מכרעת לשאלת החסידים ברוסיה הלבנה שעמדו משני צדדי המתסר: 'תחילת העבודה' היא על ידי 'עשיה' שהיא עבודה פשוטה וחסרה 'גדלות', ולא ב'התבוננות' שהיא עבודה גבוהה ושכלתנית 'בגדולות ונפלאות'.

'תשובה כללית לידידי נפשי בעסק העבודה, אשר רבים צועקים על המחשבות זרות, והתהוות הסיבה היא הגדלות שבהם, שאינם שמחים בעבודתם, ולא די להם כי אם בגדולות ונפלאות מהם, כי הנה כלל גדול בתורה להיות שמח בחלקו גם בעסק התורה והעבודה, אם מעט ואם הרבה, ויהנה ממנו. משא"כ אם אינו נהנה ושמח, והנפש רוצה ליהנות, מתאוה תאוה. וכן המחשבות זרות מפני שאינו שמח בעבודתו ורוצה בגדולות ונפלאות ממנו, דוחין אותו למחשבת חוץ, שכל מחשבה ומחשבה היכל ה' המה, ומי שרוצה לכנוס במקום שאינו ראוי דוחין אותו לחוץ. הנה אהובי אחי. הלא ידע אינש בנפשי, למה יחפצו בגדולות, במה זכה בהם. בודאי מהראוי לומר מתי אגיע למעשה אבותי,¹⁰ ואעפ"כ יהי' שמח מאוד בעסק עבודתו של עבשיו, ובשמחה של מצוה זו יזכה לגדולה הימנה, ואם יאמרו הי תורה והי מצוה שאין לו כלום, זה אינו, והלא פושעי ישראל מלאים מצוות כרימון¹¹ אבל אינו שמח ונהנה מהם, משא"כ כשישמח במעשיו יהי כבוד ה' לעולם. יש לאלוה מלין בעסק זה, תורה וחכמה עד אין חקר, אבל כללא דמילתא, האמונה, המאמין יחיש מעשהו¹².

דברי הרמ"מ עולים בקנה אחד עם מאמרו של רבי פנחס מקוריץ מגדולי תלמידי הבעש"ט, אשר בסגנון אחד הם מתנבאים:

'בשם הרב [רבי פנחס מקוריץ] ז"ל מי שמחזיק עצמו בעבודה גדולה נותנים לו מחשבות זרות. כי אינו כבוד למלך שיכנס להיכלו אדם מנוול, ולכך מנדין על כבוד הרב ומשליכין אותו למקום מאוס. ועצה לזה להעיר עצמו בשמחה, כי שמחה מעולם גבוה, ובאור פני מלך חיים וינצל ממחשבות הנ"ל.¹³

10 תנא דבי אליהו רבה, פרק כה.

11 עירובין יט ע"א.

12 על יסוד הפסוק בישעיהו פרק כח טז.

13 אמרי פנחס השלם, כרך א, עמ' שס"ה. וראה שם בעניין זה בעמ' רצא.

היסוד לדבריהם הוא דברי מרן הבעש"ט: 'יחשוב שבתפלתו הולך מהיכל להיכל, וכשיבא לו מחשבה זרה מגרשין אותו כי דנין אותו בכל היכל אם ראוי לכנוס'.¹⁴ 'כשנפלת לו מחשבה זרה אזי יתבושש עד מאד כי דחפו אותו מהיכל המלך וישוב לתוך ההיכל בבושה רבה והכנעה גדולה מאד...'¹⁵ דברים החוזרים ונשנים בפי הבעש"ט¹⁶ ובפי תלמידו מרן הרה"ק המגיד ממעזריטש¹⁷ ומבוסס על דברי הזוהר: '...ואי צלותא דיחיד, סלקא עד דמטי לפתחא דהיכלא דא, דהאי ממנא קיימא ביה, אי יאה ההיא צלותא, לאעלא קמי מלכא קדישא, מיד פתח פתחא, ואעל לה, ואי לא יאה, דחי לה לבר. נואם היא תפלת יחיד, היא עולה עד שמגיעת לפתח היכל הזה, שהממונה הזה עומד בו, אם יפה תפלה ההיא וראויה ליכנס לפני המלך הקדוש מיד הוא פותח לה את הפתח ומכניס אותה, ואם אינה תפלה יפה, דוחה אותה לחוץ'.¹⁸

אלא שחידושו של הבעש"ט הוא בהתמקדות בסיבה: 'כשיבוא לו מחשבה זרה' והיא זאת שגרמה פגם בתפילה שלא עלתה יפה. באו הרמ"מ מויטבסק ור"פ מקוריץ וגילו: 'הגדלות' היא הסיבה למחשבות זרות בתפילה: 'והתהוות הסיבה היא הגדלות שבהם, שאינם שמחים בעבודתם, ולא די להם כי אם בגדולות ונפלאות מהם', 'מי שמחזיק עצמו בעבודה גדולה נותנים לו מחשבות זרות', ועצתם להנצל מ'מחשבות זרות' הוא להיות שמחים בעבודה שנפלה בחלקם.

האם דרישתו של הרמ"מ הסתפקות במועט בעבודת ה'?:

אי אפשר ללמוד את 'התשובה הכללית' שכביכול דורש הרמ"מ בעבודת ה' 'הסתפקות במועט' - כפשוטו. הדברים אינם מתיישרים לכאורה עם דרך החסידות וחידושה העיקרי שהוא עבודת ה' ותביעה עצמית. יתירה מזו, דברים מפורשים למדנו מדברי קודש מרן הבעש"ט המובאים ב'דגל מחנה אפרים' לנכדו רבי משה חיים אפרים מסדליקוב: 'שלא יספיק לו כל העבודה רק לילך תמיד ממדריגה למדריגה להוסיף שלימות בכל יום ויום וכל העבודה שעשה מכבר יהיה כלל נחשב אצלו נגד העבודה שצריך לעבוד הבורא ב"ה':

'כמו שאומרים בשם אא"ז נ"ע זל"ה על מאמר חז"ל כל מי שיש בו שלשה דברי' הללו וכו' עין טובה וכו' ושלשה דברים אחרים וכו' עין רעה וכו' וביאור ז"ל דבאמת צריך להיות באדם גם בחי' ג' דברים אחרים היינו אצל עבודת הש"י ב"ה יהיה עין רעה שלא יספיק לו כל העבודה רק לילך תמיד ממדריגה למדריגה להוסיף שלימות בכל יום ויום וכל העבודה שעשה מכבר יהיה כלל נחשב אצלו נגד העבודה שצריך

14 'צוואת הריב"ש', ווארשא תרצ"ד, דף ח' ע"ב.

15 שם, דף ט ע"א.

16 'הבעל שם טוב ע"ה אמר על מה שאמרו בזוהר שדנין את האדם בכל היכל והיכל ומגרשין אותו מהיכל, פירוש, כי הדיבורים נקרא היכלות שהשכל שורה בהם והאדם המתפלל הוא הולך מאות לאות ומתיבה לתיבה וכשהוא אינו כדאי, מגרשין אותו והיינו שזורקין לו מחשבה זרה וממילא הוא בחוץ'. לקוטי אמרים דף ז ע"ב.

17 'כאשר מתחיל האדם להתפלל... מהאותיות שהם היכלות והוא הולך מהיכל להיכל, ובכל היכל דנין אותו אם הוא ראוי לכנוס, ואם היה האדם משים אל לבו שדנין אותו בעת שנפלה לו מחשבה זרה בוודאי היה מתפלל בכוונה, רק שהוא שוכח שדנין אותו כו'. מגיד דבריו ליעקב - ליקוטי אמרים, דף עמ' ב.

18 פרשת פקודי דף רמ"ה עמ' ב. כן הוא שם בפרשת ויחי דף רל"ד עמ' א.

לעבוד הבורא ב"ה ועין טובה בענייני עוה"ז שיספיק במה שיש לו ולא יהיה נחשב בענינו כלל תענוגי עוה"ז להיות מתאוה ומשתוקק כלל לזה רק יסתפק במה שיש לו ולא ירדוף כלל אחר המותרות וכן השאר ב' מדות אחרות והמש"י ע"כ דברי קדשו¹⁹.

אלא מסתבר שהרמ"מ מתכוון בדבריו שיש לאדם להיות שמח בחלקו בעבודת ה', כתשובה לשאלה שניסרה ועמדה על הפרק באותה שעה בחלל קהילות החסידים ברוסיה הלבנה: האם תחילת העבודה היא ב'עשיה', שהיא עבודה פשוטה, או בעבודה נשגבה יותר הדורשת ידיעה והשגה.

גם לאחר דבריו של הרמ"מ עדיין נחלקו צדיקים מה הם 'גדולות ונפלאות':

מעניין, העתקים ממכתבו זה של הרמ"מ נעתקו ונשמרו בחיכות רבה ומובאים אצל הצדיקים ממשיכי הנהגת החסידים ברוסיה הלבנה שעמדו בשני צדדי הוויכוח, הן אצל מרן הרא"ש הגדול מסטולין²⁰ ורבי אברהם מסלונים בעל ה'יסוד העבודה' הנמנה עם 'החדר הקרליני'.²¹ הן אצל רבי שניאור זלמן מלאדי ורבי מנחם מנדל בעל ה'צמח צדק' מליובאוויטש.²² פרסום קטע זה של מכתב הרמ"מ היה נרחב ביותר וגם הועתקו על ידי צדיקים אחרים.²³

אלא שבביאור הדברים ובפירושים: 'גדולות ונפלאות' בדברי הרמ"מ, או 'עבודה גדולה' בדברי הר"פ, נחלקו רבי אברהם מקאליסק ורבי שניאור זלמן מלאדי: הרא"ק מפרש את 'גדולות ונפלאות' ה'השגות שב'ליות', ואילו הרש"ז מפרש את 'גדולות ונפלאות' ל'דבקות'.²⁴ רבי אברהם מקאליסק, רעו ועמיתו של הרמ"מ מויטבסק, במכתב שהריץ לרוסיה הלבנה כעבור שנתיים, בשנת תקמ"ט, במטרה לקדם את השלום בין המחנות, מרחיב שיש לשלול את השאיפה של האדם ל'הגדולות והנפלאות' הם ההשגות השב'ליות שחפצו בהם החסידים, בנבדל העשויות בעבודת ה' שבהן יש לטפח את השאיפה להגיע לשלימות כפי שנאמרו מהבעש"ט:

"... עוד כ"ל אחד אמרו, לרדוף אחרי דברים פשוטים אמיתיים, כמאן דרדוף בתר חיי, כי ה' שמה יותר ממה שילך בגדולות ונפלאות ממנו...". "וב' מי שרודף בתחילה אחר גדולות והשגות נפלאות, בידוע שלא טעם עדיין טעם יראת

19 בפרשת חיי שרה, בד"ה 'או יאמר וה' בריך את אברהם בכל'.

20 ראה להלן שהעתיק לעצמו את דברי הצדיק רבי לייב הנליש המבוססים על דברי רבו הרמ"מ בענין זה.

21 ראה הערה ביסוד המעלה ח"ב אגרת לג, עמ' קטו: בס' 'יסוד העבודה' (ח"ב, מכתבי קודש מכתב נ"ח) הביא הענין בביאור זו"ל: ומה טוב שישמח בחלקו בחיי עצמו מידי יום ביומו, וכדאיתא בס' פרי הארץ [להרמ"מ מויטבסק] שהרי כל ישראל מלאים מצוות כרימון, וא"כ למה אחז"ל פושעי ישראל מלאים מצוות, דמפני מה הם פושעים, דהתירוק בזה הוא מפני שאינם שמחים כלל ומפני זה הם נופלים בתאוות מכוערים עד שנופלים. עכ"ה ק'. וראה ביסוד המעלה שם עמ' שלג: 'אגרות אלו היו חשובות אצל החסידים, והעתיקו אותן בחיבה בהרבה מקומות'.

22 נדפסה במגדל עז להרב יהושע מונרשיין ז"ל עמ' תטז, ובהערות מיוחדות לצמח צדק ולרש"ז. ואגרות קודש לאדה"ז נדפס בעמ' שעד-ה, 'ספק למי' אות ב. ובמקורות והערות עמ' תקיד, רשימה של כתי' המייחסים את הקטע להרמ"מ, לרא"ק, ולהרש"ז. וראה במגדל עז שם בהערות המפנה שם לדברי הרש"ז בכתבים אחרים והשוואתם לנאמר בקטע זה.

23 'הקטע המתחיל 'תשובה כללית' הוא הקטע המפורסם ביותר מכל מכתבי הרמ"מ, ובכתבי יד נעתק בנפרד ובהבלטה ולרוב העתקותיו נפוץ במקומות רבים גם ע"ש צדיקים אחרים כדלהלן: בס' נוצר חסד עמ"ס אבות למהר"א מקומרנא זצ"ל פ"ו 'מכתב יד הקדוש מוהר"ר מענדיל מפרמישלאן', ובס' מדרש ריב"ש טוב עמ' 49 העתק מס' אוצר החיים בשם 'הרב רבינו מנחם מענדיל...'. 'יסוד המעלה', חלק שני עמ' שלג.

24 את דבריו של הרש"ז ראה להלן בסיום פרק זה.

שמים, ולא נכנס בגדר האמונה עדיין, הנה ודאי ראוי לכל אדם להשתוקק ולהשיג כל המאורות הגדולים אשר עין לא ראתה, אבל בתנאי אם השתוקקותו הוא מגודל להב היראה והאמונה, כי בערה בו אש ה' ומבקש גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, ודאי יהי' הולך ואור עד נכון היום, משא"כ אם חפץ באלה כדי להניח דעתו, וחכמתו יקדים ליראתו שבאה מחמת האמונה, ודאי יכסנו הענן והיא לא תצלה, משא"כ ע"י האמונה גם חושך לא יחשיך ממנו ובה נהורא שריה, נהרא נהרא ופשטי, ובכל פשוט נכלל הכל וממנה תוצאות חיים...²⁵.

דבריו אלו על 'גדולות ונפלאות' חוזרים ונשנים במכתבו בשנת תקנ"ז ובהם מטיל את האחריות על תלמידי הרש"ז שבאו לטבריה:

עד הלום ראיתי אחרי רואי חדשים מקרוב באו לשכון כבוד בארצנו, והן המה המפורסמים במקומם ומחזיקים בעצמם כי אנשי מופת המה וחכמים בעיניהם, ומשתמשים בבת קול דברי אלקים חיים, תולין עצמם באילן גדול האר"י ז"ל וריב"ש ז"ל, ומתעטפים בטלית שאינה שלהם, בעלי ראתן, שרץ במוחם²⁶, בונים בתים על יסוד רעוע, לא ידעו ולא יבינו בחשיכה יתהלכו וביראת ד' מאסו וחכמת מה להם, ומחשבתם ניכרת מתוך מעשיהם מעשים אשר לא יעשו... ועל אשר ראיתי אני את המראה, נתתי את לבי עליכם ועל בניכם, ברוכים אתם לד' כי חיישינן לתקלה מדאגה מדבר פן יפגעו בכם מרי נפש כי מרים המה, ומדברים גדולות ונוראות כעומדים ברומן של עולם, ובחלקלקות לשון ציד כמצודה שאין בה דגים, כי תאווה היא לעינים לבקש גדולות ונפלאות, והיא מכה המתהלכת, דלמא ח"ו משכי אבתריה וירדו חיים שאולה כבלע רשע צדיק ולא נודע כי באו אל קרבנה, שוחט מבפנים ומעלים מבחוץ, תם ורשע הוא מכלה²⁷.

"והנה נראין הדברים אישתא דגרמ"י הוא גבהות הלב לבקש גדולות ונפלאות ממנו, נתן עיניו למעלה ולבו למטה, וממטה לנחש ומשם יפרד, כאשר ראיתי כמוהו וכגריעות' [לב נוער נחתא] ממאי דקמן, חדשים מקרוב באו לפה אה"ק תלמידים שלא שמשו כל צרכן, חכמים בעיניהם, כל רז לא אנים להם, ואנשי מופת יקראום, והמה כסף סיגים מצופה על חרש מראות הצובאות ובלשון חסידים יתקדשו, קורא אני עליהם: ותבואו ותטמאו את ארצי (ירמ' ב) כבר הרחבתי בביאורי לשעבר בכתבי דאשתקד, כדאי להקריא בו להיות שב מדיעתו²⁸.

ולא אכחד מאחי חביבי את אשר בלבבי, מתירא אני כי מריבוי החסידים אולי הוא ח"ו עצת הסט"א לאבד הבר בתוך התבן ר"ל, כי בני עלי' המה מועטים, אחד בעיר ושנים במשפחה, ובפרט בזמנים אלו, כי גבר השקר [עד] למאוד, ומתעטפים בטלית שאינה שלהם בדברי גדולות ונפלאות רזי דרזין, ומשוקעים בכל מיני תאוות ומדות רעות, כאשר ראיתי מקרוב מבאי הארץ מארבע פינות, ומי שאמר לעולמו די כו'²⁹.

25 יסוד המעלה, אגרת מו מסיון תקמ"ט, וגם באגרת מה מניסן אותה שנה.

26 רש"י כתובות ע"ז ב.

27 שם, אגרת נט.

28 שם, אגרת סא.

29 שם, אגרת נח.

רבי ליב הנליש תלמיד הרמ"מ בטבריה, על הסתפקות במועט של 'השנות שכליות':

על פירוש זה המייחס ל'הגדולות והנפלאות' את הכוונה ל'השנות שכליות' אנו למדים מצרור מכתביו של הצדיק רבי ליב הנליש מדוקר³⁰ שברוסיה הלבנה, חד מן חבריא קדישא שהיה תלמיד המגיד ממעזריטש ולאחר מכן הסתופף בצל רבי מנדל מויטבסק ועלה עמו לטבריה. המכתבים כוללים הדרכות בחסידות המיועדים לבנו רבי שמואל שנשאר בגולה.

תוכנם של מכתבי הדרכה אלה, שנכתבו בשנת תקמ"ז³¹, מעשיר מאד את ידיעותינו על מעורבותם של 'רבותינו בא"י' רמ"מ מויטבסק ור"א מקאליסק בשנה ההיא – שכאמור הייתה שנה בה בלטו ביותר חילוקי הדעות בין החסידים ברוסיה הלבנה, וייתכן כי יש בהם כדי לשפוך אור נוסף על עמדתם ודעתם של גדולי החבריא בטבריה שאימצו את דרך החסידות הקרלינית כעמדתם מול חילוקי השיטות בחסידות שבלוו המאבק בין החסידים ברוסיה הלבנה.³²

בהדרכות אלו הוא מזהיר לבנו לבל ייגרר אחר 'מוסר השכל אשר נתגלה בשנים האלו', וזאת על אף 'כי בוודאי מוסר השכל גדול וקרוב יותר לעבודתו ית"ש' – הוא מתרה בו לבל יימשך אחר 'מוסר השכל':

'למען השם תחלת הכלל להכנע נגד השי"ת, ולשבר כל תאוות ומדות רעות ע"י לימוד ספרי מוסר מהקדושים והחכמים, דהיינו ראשית חכמה, ואורחות צדיקים ושערי קדושה לר' חיים וויטאל ז"ל, ולהתבונן תמיד וללמוד מהם כמו שהם חיים וקיימים ומוכיחים ומלמדים אותך.

ואל ישיאך יצרך לילך במוסר השכל אשר נתגלה בשנים האלו, כי לגוף לסור מרע צריך מוסר לפי ענינו, ובמוסר השכל יוכל היצה"ר להתגנב ולומר לא פעלתי און, ומצורתו פרושה, הגם שראיתי חכמים הולכים במוסר השכל, אמנם לא ידעתי מה טיבם בביתם, בהתבודדותם בחורין ובסדיקין.

והנה אהובי בני, ידעתי נאמנה שכמה חכמים בעיניהם נפלו במצוקות היצר מפני שראו על הגלוי של חכמים אמיתיים והנהגתם באכילה ושתייה ושחוק וטיול, אמנם לא השיגו בטוב לבבם ושכלם בזה. בכך אהובי בני, אל תלך בדרך אתם, עד שתראה עיקר לבבך אם הוא נקי מתאוות ומדות רעות, ויוכל השכל לעשות פעולותיו. אמנם אם תאוות הגוף מתגברת, הגם שהיצה"ר ידמה לך לש"ש, ברח לך כמטחוי קשת, ובכל מדה ומדה ותאוה, ואין לי להאריך.

תתבונן עם חכם אמיתי ויבינך, כי חשכות ועוביות [הגוף] אינו מניח להשכל לעשות פעולותיו במוסר השכל, לכן צריך לקשור עוביות ותאוות הגוף במוסר לפי ענינו, עד שייסכים אל השכל לעשות פעולתו במוסר השכל, ו[אז] להנהיג א"ע במוסר השכל, כי בוודאי מוסר השכל גדול וקרוב יותר לעבודתו ית"ש...'

30 Dukora ליד מינסק.

31 ראה א. סורסקי, יסוד המעלה, ח"ב עמ' שלג.

32 לחבורה זו אפשר לצרף את אחד מגדולי החבריא של הרמ"מ והר"א בטבריה, החסיד רבי שלמה זלמן מווילנא, שחזר בשנת תקמ"ו משליחתו כשד"ר, ונלווה אליו רעו רבי צבי הירש בעש"ט מגדולי חסידי מרן הרש"ק להציג ל'רבותינו בא"י' את עמדת חסידי קרלין ברוסיה הלבנה. יש עוד ראיות לעמדתו של רבי שלמה זלמן מווילנא, כי מיננה על המצודים עם הרש"ק.

...וזהו בני מחכמים בעיניהם ולהיטיב לא ידעו. גם הזהר להסתפק במועט ולשמוח בחלקך אפי' בתורה ועבודה, כמאמר תנ"כ"א (פרק כ"ה) איזהו עשיר השמח בחלקו אפי' בדברי תורה. ככן עבוד את ה' בשמחה. ותשמח בעבודה קטנה בעיניך. אמנם אהובי בני, צריך להבין דבר זה על בוריו, מפה אל פה ללב, שבזה יוכל היצר להתגנב. ככן התבונן עם חכמים אמיתיים יראי ה' וחושבי שמו, ושפלי רוח דייקא, כי שפל רוח בודאי מסתפק במועט ושמח בחלקו, ואינו מבקש גדולות ונפלאות אפי' במילי דשמיא, והבן...'.³³

הקטע הבא במכתבו של רבי לייב הנליש מבוסס על דברי הרמ"מ ב'תשובה הכללית' לחסידי רייסיין לבל יעסקו ב'גדולות ונפלאות': 'משא"כ אם אינו נהנה ושמח, והנפש רוצה ליהנות, מתאוה תאוה. וכן המחשבות זרות מפני שאינו שמח בעבודתו ורוצה בגדולות ונפלאות ממנו, דוחין אותו למחשבת חוץ, שכל מחשבה ומחשבה היכל ה' המה, ומי שרוצה לכנס במקום שאינו ראוי דוחין אותו לחוץ'.

'אחת דיברתי להודיעך שורש אחד, להנצל מקטרוג היצר וסייעתא דילי' למטה ולמעלה, והבן. ובכדי לבוא להסתפקות במועט, ולהיות שמח בחלקו בתורה ובעבודה, ובכדי לבוא להיות שפל רוח הוא לקיים הפסוק (דברים ל יד) לא רחוקה היא וכו', כי קרוב אליך הדבר מאוד בפך ובלבך לעשותו, והוא כי אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, כי הכל לפי מה שהוא אדם, ולפי המקום והזמן, לפום שיעורא דילי' והוא לפי מדותיו ואמונתו ויראתו ושכלו וכח מוחו אז באותו העת, ולפי הכנתו והבנתו אותה עת כן תהי' השגת תורתו ואמיתות עבודתו בתוך תוכו שבנקודת הלב, וזהו אמיתות עבודתו אז, וזו היא קרבת הבורא ית' והתורה ומעשים בפיו ובלבבו באותה עת, הגם כי קטן ומעט הוא בעיניך לפי דרך, צריך להיות שפל רוח, ולהסתפק במועט, ולשמוח בחלקו, כי אז הוא כן חלקו חלק אלוקי ממעל, ואז אסור לעלות במעלות יותר ממה שהוא, שלא יעמדו כנגדו הנז' למטה ולמעלה כנז'.

חביבים היו דבריו הקדושים של רבי לייב הנליש על מרן הרא"ש הגדול מסטאלין שבגללם העתיקם לעצמו והמתחילים בד"ה 'אחת דיברתי להודיעך', המבוסס על דברי הרמ"מ ב'תשובה כללית' כפירושו של הרה"ק מקאליסק. החסידים שעסקו בהדפסת ספר הקדוש 'בית אהרן' מצאו את הדברים בין כתבי קדשו של מרן הרא"ש מסטאלין שהעתיק לעצמו מגודל חביבות הדברים,³³ ובאחד מכתביו רשום מעל גבי הקטע האמור: 'מה ששלח לאחד מאנשי וזלה"ק' אך בסיומו יש הבהרה נוספת בכתב היד המצביע על הרגשתם של חסידים ראשונים כי בדבורים אלו אצורים יסודות החסידות: 'כך מצאתי בין הכתבים ואיני יודע אם ממנו הוא, ואעפ"כ כתבתיו כי טוב הוא'.³⁴

בקטע נוסף מדברי הרמ"מ שכתב ב'תשובה כללית' לחסידי רייסיין המובא לעיל, כתוב: 'הנה אהובי אחי. הלא ידע אינש בנפשי', למה יחפצו בגדולות, במה זכה בהם. בודאי מהראוי לומר מתי אגיע למעשה אבותי,³⁵ ואעפ"כ יהי' שמח מאוד בעסק עבודתו של עכשיו...'.³⁵

33 בית אהרן, דף ב ע"ב.

34 כתבים עמ' 722.

35 תנא דבי אליהו רבה, פרק כה.

נראה כי דברים אלו עומדים ביסוד פירושו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין שמוכא על ידי בנו מרן בעל ה'בית אהרן': 'וחייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי. ואמר בשם אביו זצוק"ל. יגיעו ל'שון] נגיעה שיגע במעשיו למעשה אבותיו.³⁶ שהשאיפה היא רק 'לנגוע' במעשה אבות ולא להגיע למעשי אבות.

כי קרוב אליך הדבר מאד בפ"ך ובלבבך לעשותו:

בקטע האחרון מסמיך רבי לייב הנליש את דבריו היסודיים כי לא ישאף האדם להשיג השגות גדולות ונפלאות אלא יסתפק במה שהוא השיג כבר, על הפסוק: 'כי קרוב אליך הדבר מאד בפ"ך ובלבבך לעשותו':

'כי אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, כי הכל לפי מה שהוא אדם, ולפי המקום והזמן, לפום שיעורא דילי' והוא לפי מדותיו ואמונתו ויראתו ושכלו וכו' מוחו אז באותו העת, ולפי הכנתו והכנתו אותה עת כן תהי' השגת תורתו ואמיתת עבודתו בתוך תוכו שבנקודת ה'ב'. נראה כי סמך דבריו על דברי רבנו יונה (שערי העבודה, פרק א): 'על כן האיש העובד ישתדל תמיד להשיג ערכו וערך הצדיקים והחסידים ומעלתם וחשיבותם וחבתם לפני השם יתברך ודבקתם, ויבין וישכיל וידע כי יוכל להשיג מעלתם וחשיבותם וחבתם כאשר יעבוד כמותם כל ימי חייו ועתותיו ושעותיו ורגעיו כפי כחו והשגתו, כמו שנאמר: 'כי קרוב אליך הדבר מאד בפ"ך ובלבבך לעשותו, כי השם יתברך אינו מבקש מבני אדם כי אם לפי כחם כאשר יתבאר בעזרת ה', וגם האבות ז"ל לא עבדוהו כי אם לפי כחם והשגתם'.

לאור כל זאת נראה כי לא בכדי משמש פסוק זה בסיס לרש"י לשיטתו בריבוי הידיעה ו'התבוננות', כפי שכתב בשער ספר התניא 'מיוסד על פסוק כי קרוב אליך הדבר מאד בפ"ך ובלבבך לעשותו, לבאר היטב איך הוא קרוב מאד, בדרך ארוכה וקצרה בעזרת ה' יתברך'. ובפנים הספר מרחיב לפרש פסוק זה. לעומתו היו צדיקי קרלין ממשיכי שיטת החסידות של רש"ק רואים דווקא בפסוק זה סמך לשיטת החסידות הקרלינית שהסדר בעבודה הוא בעשייה תחילה 'בפ"ך ובלבבך לעשותו'.³⁷

פירוש הרש"י - 'הגדולות והנפלאות' היא 'עבודת הדביקות':

אלא שדבריו של הרמ"מ במכתבו משנת תקמ"ז אל החסידים ברוסיה הלבנה 'תשובה כללית לדידי נפשי בעסק העבודה' לא הכריעו את חילוקי הדעות בשיטות החסידות במקהלות החסידים ברוסיה הלבנה. הדברים נעתקו ונדרשו גם על ידי הרש"י עצמו, אלא שהוא פירשם כי יש לשלול את השאיפה של האדם ה'בינוני' להגיע ל'דביקות' שהיא מדרגה של 'צדיק', ושאיפה זו היא 'הגדולות והנפלאות' האסורה על עבודת ה' של הבינוני:

'העצה הא' שלא לילך בגדולות ונפלאות ממש, ותכיר מקומך בכל תנועותיך ובקשת משם. כי הנה כתיב והזר הקרב יומת, דע כי התו' [רה] מיוחדת בא"ס ב"ה [באין

36 בית אהרן דף צא ע"א.

37 מבואר בהרחבה בכתבים עמ' 552.

סוף ברוך הוא] בתכלית היחוד, ומשם ירדה בסתר המדריגות להתלבש באותיות ותיבות ומחשבות ודיבורים כמבואר בתניא (פרק ד), וכל אות ותיבה ומח' [שבא] ודיבור הוא עולם בפ"ע [בפני עצמו] והיכלות, וכשהאדם רוצה להדבק אל הבורא ית' [ברך] שמו ע"י התורה ומצות דנין אותו אם הוא ראוי לכך, ואם כד[א]י הוא לילך בזה ההיכל שהוא רוצה. ואם חלילה הוא זר מההיכל ההוא, אז בודאי הקב"ה כבוד לאחר לא יתן, ודוחין אותו מההיכל ההוא, והן הם המח"ז [המחשבות זרות] היורדות ומבלבלות אותו, וזהו והזר הקרב יומת, כי מיתה הוא לשון העדר וביטול, ולכן צריך האדם מאד להכיר מקומו ואל יצא ממקומו.³⁸

ומוסיף הרש"ז כי בעניין זה של ה'דביקות' צריך החסיד לסמוך על רבו באמצעות התקשרות החסיד לצדיק שב'עבודת הדביקות' שלו הוא משפיע לחסיד חיות ה'. דברים אלו נדירים הם בתורת הרש"ז שבאופן עקרוני שלל את דרך 'צדיק פולין' שהם 'נושאים את הצאן' וכי הצדיק באמונתו יחיה³⁹ את החסידים המקושרים אליו:

'וככה ממש הצדיקים הגדולים הקדושים והטהורים, המתקשרים והמתדבקים בדביקות אמיתית לאלקות, הם מחיים באמת לאמיתו בחיות רוחני את כל כללות נשמות ישראל, וכ"ה הדבוק בת"ח כאילו דבוק בשכינה ממש"⁴⁰, ומגיע לו החיות מאור א"ם ב"ה על ידי הצדיק בתורה ותפילה ועבודתו את ה' ית"ש, לפי ערך ואופן אמיתיות ופנימיות התקרבותו אליו, והתקשרותו והתדבקותו בו באמת ובתמים, בעוצם ועמק נקודת הכנת וטהרת לבבו, וד"ל.

והפושעים והמורדים בת"ח, גם להם הצדיקים מחיים אותם, כי צדיק באמונתו יחי' כללות נשמות ישראל, רק שהם יונקים מאחוריים [של הנר"נ] של הת"ח, ולהם יגיע רק חיצוניות השפע בתאוותיהם הגשמיות המתאווים כל אחד ואחד לפני מזגו וטבעו ודרכיו וענייניו, בכסף וזהב וכיוצא בו בכל הענינים הגשמיים. וד"ל.

לסיכום: מכתבו בשנת תקמ"ז של הרמ"מ לחסידים ברוסיה הלבנה 'תשובה כללית לידידי נפשי בעסק העבודה' שהיה אמור להבהיר אחת ולתמיד, ולהכריע את השאלה שניסרה אז בחלל ואשר פילגה את קהילות החסידים ברוסיה הלבנה: האם תחילת העבודה של החסידים צריכה להיות בדרך ה'עשייה', שהיא עבודה פשוטה, או בעבודה נשגבה יותר הדורשת ידיעה והשגה שהיא עבודת ה'התבוננות' - הרי גם לאחר שהתקבל המכתב ברוסיה הלבנה, עדיין נחלקו הצדדים מה היא עבודת 'גדולות ונפלאות' שנשללה בדברי הרמ"מ, חסידי מרן הרש"ק פירשו את 'גדולות ונפלאות' 'ההשגות שכליות' דהיינו 'התבוננות' שהיא עבודה לצדיקים, והחסידים צריכים לעסוק בעבודה של עשייה בלבד. ואילו הרש"ז פירש את 'גדולות ונפלאות' ל'דביקות' שהיא עבודה גבוהה יותר ושייכת לעבודת צדיקים, ואילו עבודת ה'התבוננות' מיועדת לחסידים שהם ה'בינונים'.

38 מאמרי אדה"ז פרשיות ומועדים חלק ב, תתכט-תתלג. מגדל עז, ר' יהושע מונדשיין, כפר חב"ד תש"מ, עשרה מאמרות עמ' תיד. הנוסף בסוגריים מרובעות הוא מהנוסח המובא בספר 'הרב', ר' נחום גרינוולד, מכון הרב, חמ"ד, תשע"ה, עמ' תרכז-תרכח.

39 'כתבים' עמ' 489.

40 כתובות ק"א ע"ב.

הרב נחום זאב רוזנשטיין

ידיעות חדשות בתולדות משפחות רבותינו הקוה"מ מקארלין סטאלין זיע"א בדורות הקדמונים

ידיעות גנאלוגיות ע"פ מסמכים שהתגלו בשנים האחרונות

הקדמה / פרק א': רבותינו מקארלין סטאלין ורש"ח מקוידנוב / פרק ב': רבי משה בער בנו חורגו של רבי אשר מסטאלין / פרק ג': אדמו"רי לעכוויטש

ברוך המקום שמסר עולמו לשומרים (עבודה זרה מ' ע"ב). בשנים האחרונות התגלו במאגרי הרשויות בארצות מזרח אירופה בהם שכנו גדולי החסידות, מפקדי אוכלוסין וספרי לידות, אשר שופכים אור על משפחות גדולי הרבנים ומאורי החסידות, ומאפשרים דיוק יתר בידיעת תולדותיהם, ע"י בירור שמות צאצאיהם ותאריכי לידתם ופטירתם באופן מדויק. בנוסף, לכך מתחזקות מסורות, ומתבררים ספיקות בענייני גנאלוגיה ויוחסין.

במאמר זה נתמקד במפקדי אוכלוסין מהעיר סטאלין מלפני כמאתיים שנה ואילך, ונביא את התגליות היוצאות מהם בענין מרן רבי אשר הגדול בן רבי אהרן הגדול מסטאלין, בנו מרן רבי אהרן ה'בית אהרן', ובנו מרן רבי אשר הצעיר ה'יונגער רבי', וצאצאיהם, בהשוואת לידוע לנו ממקורות אחרים. כ"כ יובאו תגליות על אדמו"רי שושלת לעכוויטש וקוידנוב וצאצאיהם, ועל בנו חורגו של רבי אשר הגדול רבי משה בער בן רבי אהרן שותק מז'עליחוב וצאצאיהם. נתמקד במשפחות רבותינו הקוה"ט הצדיקים מקארלין, ובאישים חשובים הקשורים אל המשפחות הללו.

במאמר יובאו בעיקר התגליות בענייני שמות ותאריכים, וקצרה כאן היריעה מלהרחיב בענייני צדקותם, תורתם, גדלותם, מנהגיהם, הנהגת עדתם, וכל מעשי צדקתם שעלו לרצון לפי הבורא, הזכורים בפי צאצאיהם תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם לטובה, והובאו כאן רק לעיתים ובקצירת האומר.

מאמר זה מהווה המשך מסוים למפקדי האוכלוסין מהעיר קארלין, אותם הביא הרב אביש שור, במאמריו הנפלאים שהופיעו בקובץ בית אהרן וישראל, ומשם בספרו 'כתבים', בהם הוזכרו בין השאר רבי אהרן הגדול מקארלין, רבי שלמה מקארלין, רבי יעקב הנסתר אביו של רבי אהרן הגדול, ודודו רבי מנלי מקארלין, ועוד.

המפקדים הללו נערכו בתקופה בה הממלכה הפולנית-ליטאית שלטה על פולין ליטא לטביה ובלרוס, וחלקים מאוקראינה, בראש הממלכה עמד 'מלך פולין', שם הממלכה הרשמי היה 'האיחוד הפולני-ליטאי', או 'רפובליקת שני העמים'. ממלכה זו שלטה באותם ארצות כ-225 שנה, בין השנים ה'שכט-ה'תקנ"ו, וליתר דיוק בין התאריכים ט"ז סיון ה'שכ"ט – י"א חשון ה'תקנ"ו (24.10.1795 – 1.6.1569 למנינם). אותם מפקדים נכתבו בפולנית עתיקה, השפה הרשמית של אותה ממלכה.

1 המאמר על מפקד העיר קארלין בשנת תקכ"ב (1762), הובא ב'כתבים' 203-219 [קובץ באו"י גליון ל"א], מפקד תקכ"ה ב'כתבים' (354-360) [קובץ באו"י גליון נז], ומפקד תקמ"ה ב'כתבים' (339-353) [קובץ באו"י גליון נג].

המפקדים שאנו נביא בהמשך, שנכתבו ברוסית, נערכו בתקופה בה השתלטה הקיסרות הרוסית על מדינות בלרוס ליטא ואוקראינה, ובתוכם הערים קארלין, סטאלין וסביבותיהם.

הקדמת רקע

רוסיה פרוסיה ואוסטריה, שכנותיה של ממלכת פולין, כרתו ברית ביניהן, ונלחמו נגדה, כדי להרחיב את גבולן, ולספח לעצמן שטחים נרחבים ממנה.²

בעקבות נצחונם, חולקו בין אותם מדינות, שטחי ממלכת פולין, עד שכאמור ב"א חשון ה'תקנ"ו (24.10.1795) התפרקה הממלכה לחלוטין וחדלה להתקיים.

תהליך פירוק הממלכה וחילוק שטחיה נעשה בשלושה שלבים במשך כ-25 שנה. החלוקה הראשונה היתה בשנת תקל"ב 1772, החלוקה השנייה היתה בשנת תקנ"ג 1793. בחלוקה השלישית בשנת תקנ"ו – סוף 1795, פורקה הממלכה באופן סופי.

בסיום חלוקת השטחים של ממלכת 'האיחוד הפולני-ליטאי', חולקו לרוסיה 63.15 אחוז משטחה, לפרוסיה 19.3 אחוז משטחה, ולאוסטריה 17.55 אחוז משטחה.

הקיסרות הרוסית בראשות הצאר, קיבלה כאמור את רוב השטח כשני שליש ממנו, ובו היו כלולים המדינות ליטא בלרוס וחלקים מאוקראינה.

השטחים בהם שכנו מאורי החסידות בארצות ליטא ובלרוס, ובהם שושלת קארלין ושושלת לעכוויטש, עברו גם הם לשלטון הקיסרות הרוסית.

באחד הקרבות בין כוחות בין האימפריה הרוסית לפולין על שטחי ממלכת פולין-ליטא נהרג מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין הי"ד בעיר לודמיר, ע"י קוזק רוסי, בכ"ב בתמוז שנת תקנ"ב.³ אירוע זה קרה בזמן המאבק שהביא בסוף לחלוקת פולין השנייה, שהוזכרה לעיל, בשנת תקנ"ג.

עד לכיבושה של פולין בידי רוסיה, חל איסור על יהודים לחיות ברוסיה. יהודים בודדים בלבד קיבלו היתר ישיבה מוגבל. בשנים אלו (תקל"ב-תקנ"ו) בעקבות סיפוחה של רוסיה את רוב שטחה של ממלכת פולין-ליטא סיפחה אליה רוסיה כמיליון יהודים. בכך היא הפכה למדינה עם ריכוז היהודים הגדול בעולם באותה התקופה. הרוסים, שרצו בהמרת דתם של היהודים, הגבלתם והגירתם מרוסיה, הטילו עליהם צווים קשים ומגבלות.⁴

2 ראה ב'כתבים' עמ' 1062-1064 [באור"י לח עמ' קצו-קעט], בענין עמדתם של צדיקי אותו דור על מי מהמדינות לנצח במלחמה. וראה גם שם [באור"י לח, עמ' קמט-קנו] עמ' 1065-1072, על המלחמה בתקנ"ב בלודמיר ובסביבתה, בה נהרג מרן רבי שלמה מקארלין, וכ"כ ראה שם עמ' 220-241 [באור"י לו, לז, ס, וקס] על גזירות גונטא בשנת תקכ"ח, בתקופה שקדמה לאותן מלחמות.

3 ראה מאמריו המיוחדים של הרב אביש שור על 'הריגתו של משיח ה' מרן אדמו"ר הקדוש רבי שלמה מקארלין הי"ד זיע"א, ב'כתבים' (עמ' 1058-1087), קובץ בית אהרן וישראל גליונות לח, לט, מ, ובמילואים שבגליון ס'.

4 בשנת תקנ"א (1791) בלחץ סוחרים רוסיים שחששו מתחרות נקבע ליהודים "תחום המושב", שבו הם הורשו לשבת. הצאר אלכסנדר הראשון נכדה של הצאריט יקטרינה הגדולה, עם עלייתו לשלטון בשנת תקס"א (1801) נדרש לשאלת מעמדם של היהודים בממלכתו והקים בשנת תקס"ב את "הוועדה לשיפור מצבם של היהודים".

על בסיס מסקנות הוועדה פרסם הצאר בחודש דצמבר של אותה השנה בשנת תקס"ה (סוף 1804) את התקנה שנקראה 'תקנת 1804' או 'תקנת היהודים', ובלשון היהודים 'גזירת הפונקטין', המשקפת את ההנחות האלה: היהודים הם יסוד זר האחראי לבעיות הכלכליות והחברתיות במערכה של רוסיה ועל כן יש לתקן את מצבם, תיקון ברוח האבסולוטיזם הנאור. התקנות יועדו להגן על החברה מפני היהודים, על פי תפיסות משכיליות-יצרניות לפיהן עובר האדמה הוא

מבנה המפקדים ברוסיה ותאריכיהם, בהשוואה למפקדים בממלכת פולין

בזמן סיפוחה של פולין מלכה בקיסרות רוסיה הצארית יקטרינה הגדולה. בשנת תקל"ח (1778) היא חילקה את רוסיה לחמישים מחוזות, כאשר לכל מחוז נקבע שליט נפרד.

בכל מספר שנים ערכה הקיסרות מפקד אוכלוסין, בכל אחד מהמחוזות, הן כדי לדעת את מספר התושבים ולהתארגן בהתאם, והן למטרת גביית מיסים. כמובן, מטרת גביית המיסים הצריכה מידע מדויק על מספר היהודים, שנאנקו תחת המשטר של צארי רוסיה, שגבו מהם מיסים גבוהים מיתר האוכלוסיה.

המפקדים נערכו בשנים הבאות: תקנ"ה 1795 [רק במחוזות שחולקו בחלוקה הראשונה והשנייה], תקס"ו (1806), תקע"א (1811), תקע"ו (1816) [השלמות מפקד זה בשנת תקע"ט (1819)], תקצ"ד (1834), תרי"א (סוף 1850), תרל"ד (1874).

בשנים האחרונות ניתן להגיע להערכות של חלק ממפקדי האוכלוסין הללו, ואף לספרי הלידות באותם איזורים. חלק ממפקדי האוכלוסין ניתן למצוא רק בהעתקת תרגום לאנגלית, וחלק ניתן למצוא גם בתוספת צילום המקור הרוסי.

כאמור בבית אהרן וישראל הובא העתק מפקדים מהעיר קארלין בתקופת הממלכה הפולנית-ליטאית ('האיחוד הפולני-ליטאי'), ובה נמצאו שמותיהם של מאורי החסידות רבי אהרן הגדול מקארלין במפקד שנת תקכ"ב, ורבי שלמה מקארלין במפקד שנת תקמ"ד.

בשונה מהמפקדים שנערכו בממלכה הפולנית-ליטאית ('האיחוד הפולני-ליטאי'), בהם הוזכרו רק שמות המתפקדים, במפקדים שנערכו בקיסרות הרוסית נכתבו גם שמות אביהם של המתפקדים, גילאי המתפקדים, והשוואה למפקד הקודם, כולל הזכרת אלו שנפטרו בין שני המפקדים, וזמן פטירתם.

המפקדים עליהם מבוסס המאמר

המפקדים עליהם מתבסס בעיקר מאמר זה, הם שני מפקדי אוכלוסין עתיקים, שנערכו בעיר סטאלין, הראשון נערך לפני יותר ממאתיים שנה, בכ"ד תמוז ה'תקע"ו - 20 ביולי 1816, והשני שנערך 34 שנים מאחר יותר, בכ"ג חשוון ה'תרי"א - 29 באוקטובר 1850.

אדם מועיל ויצרני, ולעומתו הסוחר והמתווך הם גורם מזיק לכלכלה ויש לרסנו. חלק ממסקנות הוועדה הייתה הוצאת היהודים מהכפרים לעיירות והגבלתם לתחום המושב, והקמת מושבות יהודיות חקלאיות בחבלים שונים באימפריה הרוסית. כ-6000 משפחות יהודיות של סוחרים זעירים הועברו להתיישבות חקלאית באוקראינה שנכבשה מידי הטורקים, לחלק מהמושבות ניתנו גם שמות עבריים, כגון שדה מנוחה ונהר טוב. מגמה זו המשיכה בשנת תקפ"ז (1827), בגזירת הקנטוניסטים של הצאר ניקולאי הראשון האכזר, בנו של הצאר אלכסנדר הראשון. בגזירה זו נקבעה חובת גיוס יהודים לצבא הרוסי. התמנו מגייסים אשר הורשו גם לחטוף ילדים יהודיים ולהעבירם לתוכניות חינוכיות מיוחדות, שנועדו להרחיקם מהדת היהודים ולקרבתם לנצרות. גזירת הקנטוניסטים בוטלה כשלושים שנה מאוחר יותר ע"י הצאר אלכסנדר השני בנו של הצאר ניקולאי, בכ"ז תשרי תרי"ז (26.10.1856) החל משנת תר"ח (1848) החלו גזירות המלבושים בעידודם של המשכילים היהודים חתם ניקולאי על צו מלכותי המורה ליהודים להחליף את לבושם המסורתי ללבוש מודרני, בפועל הגזירות נכנסו לתוקפם רק בשנת ה'תרי"א (1850) בתקופת הביניים הטילו השלטונות מיסים על הלבושים לבוש מסורתי (מס הקרובקה). החוק איפשר לרבנים הוותיקים להשאר בלבושם המסורתי, בין היתר נאסר על יהודים לגדל פיאות, ונאסר על נשים נשואות לגלח שער ראשן, כמנהג חלק מהקהילות.

במפקד תקע"ו (משבצת 23) מובאת משפחת מרן רבי אשר מסטאלין בנו רבי אהרן ומשפחתו, ובמפקד תרי"א (משבצת 18) מובאת משפחת מרן רבי אהרן ה'בית אהרן' מקארלין ומשפחתו. באותה משבצת בה מופיע רבי אשר ובנו רבי אהרן ה'בית אהרן'⁵, התווספו בשני המפקדים, שתי משפחות נוספות, שגרר כנראה באותו מקום מגורים.

המשפחה הנוספת הראשונה היא משפחת רבי שלמה חיים פרלוב מקוידנוב, שהיה בנה של מרת פעריל, בתו בכורתו של רבי אשר מסטאלין, שנולדה לו מזיווגו הראשון. המשפחה השנייה הנוספת שמופיעה באותה משבצת היא משפחת רבי משה בער פרלוב, בנו חורגו של רבי אשר, בן אשתו מרת פייגא, מזיווגה הראשון לרבי אהרן שותק מז'עליחוב.

РЕВЕНСКАЯ СКАЗКА.				
1881 года	11 июля 20	для	1111111111	Губернія
Три месяца 4 года		узда	1111111111 (100 000 000)	
Семей	Мужской полъ.	По последней ревизіи состо- яло и въсѣ- лой прибавъ.	Нѣтъ много убавъ.	Нѣтъ ма- лень.
No	Имя.	Дѣла.	Когда кон- но.	Дѣла.
17.	Свѣтъ Артемъ Васъ первый	20		25.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ	9		14.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ второй	14		4.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ третий	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ четвертый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ пятый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ шестой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ седьмой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ восьмой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ девятый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ десятый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ одиннадцатый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ двенадцатый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ тринадцатый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ четырнадцатый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ пятнадцатый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ шестнадцатый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ семнадцатый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ двадцатый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ двадцать первый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ двадцать второй	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ двадцать третий	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ двадцать четвертый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ двадцать пятый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ двадцать шестой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ двадцать седьмой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ двадцать восьмой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ двадцать девятый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ тридцатый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ тридцать первый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ тридцать второй	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ тридцать третий	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ тридцать четвертый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ тридцать пятый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ тридцать шестой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ тридцать седьмой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ тридцать восьмой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ тридцать девятый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сорок	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сорок первый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сорок второй	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сорок третий	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сорок четвертый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сорок пятый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сорок шестой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сорок седьмой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сорок восьмой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сорок девятый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ пятьдесят	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ пятьдесят первый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ пятьдесят второй	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ пятьдесят третий	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ пятьдесят четвертый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ пятьдесят пятый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ пятьдесят шестой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ пятьдесят седьмой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ пятьдесят восьмой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ пятьдесят девятый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ шестьдесят	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ шестьдесят первый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ шестьдесят второй	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ шестьдесят третий	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ шестьдесят четвертый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ шестьдесят пятый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ шестьдесят шестой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ шестьдесят седьмой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ шестьдесят восьмой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ шестьдесят девятый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ семьдесят	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ семьдесят первый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ семьдесят второй	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ семьдесят третий	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ семьдесят четвертый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ семьдесят пятый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ семьдесят шестой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ семьдесят седьмой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ семьдесят восьмой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ семьдесят девятый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ восемьдесят	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ восемьдесят первый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ восемьдесят второй	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ восемьдесят третий	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ восемьдесят четвертый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ восемьдесят пятый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ восемьдесят шестой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ восемьдесят седьмой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ восемьдесят восьмой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ восемьдесят девятый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ девяносто	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ девяносто первый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ девяносто второй	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ девяносто третий	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ девяносто четвертый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ девяносто пятый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ девяносто шестой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ девяносто седьмой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ девяносто восьмой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ девяносто девятый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто первый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто второй	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто третий	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто четвертый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто пятый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто шестой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто седьмой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто восьмой	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девятый	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто десять	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто одиннадцать	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто двенадцать	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто тринадцать	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто четырнадцать	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто пятнадцать	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто шестнадцать	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто семнадцать	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто восемнадцать	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девятнадцать	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто двадцать	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто двадцать один	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто двадцать два	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто двадцать три	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто двадцать четыре	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто двадцать пять	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто двадцать шесть	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто двадцать семь	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто двадцать восемь	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто двадцать девять	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто тридцать	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто тридцать один	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто тридцать два	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто тридцать три	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто тридцать четыре	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто тридцать пять	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто тридцать шесть	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто тридцать семь	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто тридцать восемь	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто тридцать девять	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто сорок	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто сорок один	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто сорок два	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто сорок три	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто сорок четыре	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто сорок пять	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто сорок шесть	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто сорок семь	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто сорок восемь	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто сорок девять	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто пятьдесят	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто пятьдесят один	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто пятьдесят два	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто пятьдесят три	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто пятьдесят четыре	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто пятьдесят пять	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто пятьдесят шесть	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто пятьдесят семь	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто пятьдесят восемь	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто пятьдесят девять	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто шестьдесят	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто шестьдесят один	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто шестьдесят два	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто шестьдесят три	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто шестьдесят четыре	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто шестьдесят пять	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто шестьдесят шесть	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто шестьдесят семь	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто шестьдесят восемь	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто шестьдесят девять	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто семьдесят	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто семьдесят один	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто семьдесят два	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто семьдесят три	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто семьдесят четыре	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто семьдесят пять	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто семьдесят шесть	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто семьдесят семь	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто семьдесят восемь	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто семьдесят девять	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто восемьдесят	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто восемьдесят один	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто восемьдесят два	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто восемьдесят три	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто восемьдесят четыре	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто восемьдесят пять	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто восемьдесят шесть	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто восемьдесят семь	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто восемьдесят восемь	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто восемьдесят девять	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто один	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто два	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто три	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто четыре	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто пять	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто шесть	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто семь	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто восемь	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто девять	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто десять	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто одиннадцать	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто двенадцать	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто тринадцать	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто четырнадцать	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто пятнадцать	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто шестнадцать	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто семнадцать	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто восемнадцать	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто девятнадцать	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто двадцать	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто двадцать один	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто двадцать два	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто двадцать три	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто двадцать четыре	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто двадцать пять	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто двадцать шесть	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто двадцать семь	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто двадцать восемь	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто двадцать девять	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто тридцать	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто тридцать один	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто тридцать два	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто тридцать три	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто тридцать четыре	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто тридцать пять	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто тридцать шесть	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто тридцать семь	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто тридцать восемь	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто тридцать девять	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто сорок	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто сорок один	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто сорок два	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто сорок три	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто сорок четыре	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто сорок пять	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто сорок шесть	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто сорок семь	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто сорок восемь	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вранъ сто девяносто сорок девять	22		37.
	Свѣтъ Артемъ Васъ Вран			

משבצת 23 –מפקד אוכלוסין בסטולין כ"ד תמוז תקע"ו [20 ביולי 1816] צד שמאל – הגברים

משפחת פרלוב – האדמו"ר רבי אשר, בן 55 [במפקד הקודם בתקע"א 1811 בן 50]. בנו רבי אהרן ה'בית אהרן' בן 14, [בקודם 9]. רבי שילמה [שלמה] חיים [מקוידנוב], בן 19 [בקודם 14]. רבי משה בער [בן הרבנית פייגה מהזיוו"ר] בן 37 [בקודם 32]. בנו רבי שמחה [חיים] חייקל, בן 9.

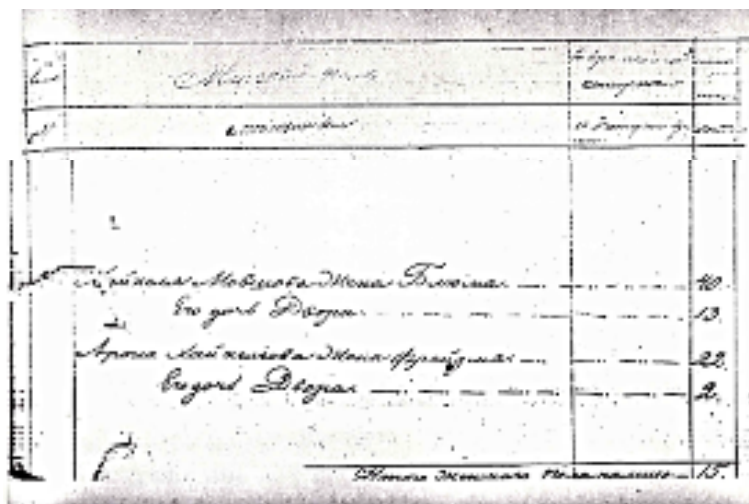
447 213

ПЕРВЫЕ ЧАСТИ		
№	Наименование	Количество
1	Хлеб пшеничный	50
2	Хлеб ржаной	10
3	Хлеб овсяный	10
4	Хлеб ячменный	10
5	Хлеб гречневый	10
6	Хлеб кукурузный	10
7	Хлеб пшеничный	10
8	Хлеб ржаной	10
9	Хлеб овсяный	10
10	Хлеб ячменный	10
11	Хлеб гречневый	10
12	Хлеб кукурузный	10

משבצת 23 מפקד אוכלוסין בסטולין כ"ד תמוז תקע"ו [20 ביולי 1816] צד ימין - הנשים
משפחת פרלוב - מרת פייגה אשת רבי אשר, בת 50. מרת חנה [חיה] אשת רבי אהרן, בת 12. מרת
לאה רייזל אשת רבי שלמה חיים, בת 18. מרת ביילה אשת רבי משה בער, בת 30. בתם רחל, בת 2.

№	Наименование	Количество	Замечания
18	Хлеб пшеничный	32	Хлеб пшеничный
	Хлеб ржаной	7	Хлеб ржаной
	Хлеб овсяный		Хлеб овсяный
	Хлеб ячменный	37	Хлеб ячменный
	Хлеб гречневый	27	Хлеб гречневый
	Хлеб кукурузный		Хлеб кукурузный

משבצת 18 מפקד אוכלוסין בסטולין כ"ג חשוון תרי"א [29 באוקטובר 1850] צד שמאל - הגברים
אהרון בן אשר פרלוב, במפקד קודם [1834 תקצ"ד] בן 32
בנו אשר בקודם [1834 תקצ"ד] בן 7 - שניהם עברו לקהילת פינסק ב" 1840 [ת"ר]
אחינו של אהרון בן אשר, שלמה בן אהרון פרלוב, במפקד הקודם [1834 תקצ"ד] בן 37, נפטר
ב 1850 [ת"ר]. חייקל בן משה במפקד הקודם [1834 תקצ"ד] בן 37, במפקד הזה 1850 [תרי"א]
בן 43.
בנו של חייקל אהרון, במפקד הקודם [1834 תקצ"ד] לא נמנה, במפקד הזה 1850 [תרי"א] בן 24.



משבצת 18 - מפקד אוכלוסין בסטולין כ"ג חשוון תרי"א [29 באוקטובר 1850] צד ימין - הנשים
 אשתו של חייקל בן משה בלומה, במפקד זה 1850 [תרי"א], בת 40, בתם דבורה בת 13.
 אשתו של אהרן בן חייקל - פריידלה בת 22, בתם דבורה בת 2.

מפקד משנת 1816					РЕВИЖСКАЯ СКАЗКА				
1816 года Июля 20 дня Пинского уезда					1816 года Июля 20 дня Пинского уезда				
Минской Губернии Местечка Столина					Минской Губернии Местечка Столина				
Семьи.	Мужеской поль	По последней ревязи состояло и пось оной прибыло	Изъ того выбыло	Нынѣ на лицо	Семьи.	Женской поль	Во временной отлучкѣ	Нынѣ на лицо	
№	Мещанны	Лѣта	Когда именно	Лѣта	№	Мещанны	Съ котораго времени	Лѣта	
23	Ошер Аронов Сын				23	Ошер Аронов Жена			
	Перловъ	50		55		Феига		50	
	Ошера Аронова Сын					Арона Ошера Жена			
	Арон	9		14		Хана		12	
	Ошера Аронова Ятъ					Шивма Хайма Жена			
	Шломо Хайм	14		19		Леия Реизл		18	
	Ошера Аронова родеше(п)еник					Мовша Аронова Жена			
	Мовша Берл Аронов	32		37		Беила		30	
	Мовша Аронова Сын					Мовша Аронова Дочь			
	Хайкель Симха	был пропущен		9		Рахла		2	

מפקד משנת 1850					РЕВИЖСКАЯ СКАЗКА				
1850 года					1850 года				
Минской Губернии Местечка Столина					Минской Губернии Местечка Столина				
Семьи.	Мужеской поль	По последней ревязи состояло и пось оной прибыло	Изъ того выбыло	Нынѣ на лицо	Семьи.	Женской поль	Во временной отлучкѣ	Нынѣ на лицо	
№	Мещанны	Лѣта	Когда именно	Лѣта	№	Мещанны	Съ котораго времени	Лѣта	
18	Аронъ Ошеровъ Перлов	32			18	Хайкеля Мовшова Жена			
	Его Сыновья: 1-й Ош	7	Перечислились въ Гинско- коринское общество въ 1840			Блюма		40	
	Арона Ошера Племянники:		умер в 1850			Его (Хайкеля) Дочь		13	
	Шлима Ароновъ Перл	37				Двора			
	Хайкель Мовшовъ	27				Арона Хайкелова Жена		22	
	Его(Хайкеля) Сынъ А	был пропущен		24		Фрейдля			
						Его (Арона) Дочь			
						Двора		2	

העתק מפקדי האוכלוסין הנ"ל בשפת המקור, רוסית. נערך ע"י הרב יצחק גאליץ שליט"א, ויישכ

פרק א' רבותינו מקארלין סטאלין ורש"ח מקוידנוב

מרן רבי אשר הגדול מסטאלין במפקדי העיר סטאלין

מפקד האוכלוסין הראשון בעיר סטאלין שהגיע לידינו בשלימותו, הוא המפקד שנערך בכ"ד תמוז ה'תקע"ו (1816), במפקד זה הובאו השוואות למפקד הקודם שנערך בשנת תקע"א (1811). במשבצת 23 במפקד זה הובאה משפחת 'פרלוב' [פערלאו], היא משפחת רבותינו מקארלין.

וכך נאמר שם, 'הרב אשר בן אהרן [ההעתק המדויק הוא 'אשר אהרונב'] בן 55 בתקע"ו. במפקד הקדום בשנת תקע"א, היה בן 50, לפי"ז נולד בשנת תקכ"א (1761). והיה כבן אחת עשרה שנה, כשנפטר אביו בי"ט ניסן שנת תקל"ב.⁶

מידע זה מתאים גם למידע המופיע במפקד תקע"א. שהגיע לידינו כאמור ע"י הרב גרובער, במפקד זה נכתב במשבצת 19 'רבי אשר ב"ר אהרן פערלאו, בן 34 שנה בשנת תקנ"ה, בן 50 שנה בשנת תקע"א".⁷

במפקד זה יש חידוש גדול, שבשנת תקנ"ה רבי אשר ישב בסטאלין, שהרי אם לא היה שם בשנה זו, היה נכתב שם כמו שבדרך כלל רגילים לכתוב במפקדים במקרה כזה 'בשנת 1795 תקנ"ה לא נמנה'.

מידע זה סותר את מסקנת הרב אביש שור שהוכיח בטוב טעם ודעת שבין השנים תקנ"ב – תקס"א ישב בזעליחוב, ואז הגיע לסטאלין.⁸ וראה כאן תגובתו למה שכתבנו.⁹

6 בילקוט דברי אהרן להרב אהרן ב"ר אשר (יצא לאור לראשונה בשנת תשכ"ב) עמ' רמ"ו, בענין גזע הקודש הקרלינית נאמר שנולד בשנת תק"כ. והיה כבן שנים עשרה שנה כשנפטר אביו רבי אהרן הגדול.

7 הרב גרובער כתב לנו שמדובר במפקד שנערך בקארלין, אך נראה שטעה ומפקד זה נערך בסטאלין, שהרי במפקד סטאלין תרי"א 1850, הוזכרו תנונים ממפקד סטאלין 1834, שתואמים את הנתונים של המפקד הנ"ל שהרב גרובער העביר אלינו.

8 ראה בספרו 'כתבים' (עמ' 67, קובץ באו"י [בית אהרן וישראל] גליון י' עמ' פט, הערה 39), ובכל מאמרו המיוחד, וכ"כ ב'כתבים' (עמ' 481, באו"י גליון קס"ב עמ' קמט, הערה 150).

9 הערת הרב אביש שור שליט"א:

נראה לענ"ד לבסס את שנת תקס"א כשנת בואו של מרן הרא"ש הגדול מזעליחוב לסטאלין, מהנימוקים הבאים:

1. בשנת תקנ"ז בשעה שערך מרן הרא"ש את האגרת להרה"ק רבי ברוך ממעזבוז – שהה כנראה מרן הרא"ש הגדול בביתו בזעליחוב שבפולין, כי נושא האגרת הוא ביסוסו של כולל לעולי פולין בארה"ק. והצדיקים ששימשו כראשי תומכי כולל זה הם גדולי צדיקי פולין: רבי מרדכי מנסכיו שעמד בראש הכולל, החוזה מלובלין, האוהב ישראל מאפטא, והמגיד מקונויץ (כתבים עמ' 476).

2. מרן הרא"ש הגדול לא נזכר בכתבי הוויכוח של המתנגדים שנדפסו בשנת תקנ"ח בעוד שמוזכרים בהם צדיקים אחרים שגרו באזור ליטא, כרבי מרדכי מלעכוויטש ורבי שמואל מהאמדר שהיה חתנו החורג של מרן הרא"ש הגדול (כתבים עמ' 481).

3. בתקנ"ט הרא"ש הגדול לא נאסר יחד עם הרה"ק בעל התניא והשו"ע (כתבים עמ' 619).

4. הרא"ש הגדול גם לא נזכר בתיקי החקירות של כ"ב החסידים שנאסרו בליטא באותה מלשינות של תקנ"ט, בעוד שבתיקים אלו נחקרו החסידים, שחלק מהם היו חסידי קרלין, על שייכותם אל הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש. בין הנאסרים היה חתנו החורג הרה"ק רבי שמואל מאמדר.

5. בשנת תקס"א לא נזכר מרן הרא"ש בכתבי המלשינות השנייה נגד הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי, על אף שר' אביגדור מפנסק מזכיר במלשינותו את העיירה סטאלין, ומתלונן על העיירה סטאלין כי תושביה החסידים לא נתנו לו דריסת רגל (כתבים 481).

6. בסיפור המובא במסורת חסידים, שכאשר העביר מרן הרא"ש את מגוריו לסטאלין, נחלקו תחומי האזורים הגיאוגרפיים בין מרן הרא"ש לבין רעו הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש, וסומנו באיזור קאברין, והסימן שנתנו ביניהם

רבי אשר מסטאלין נפטר בכ"ו תשרי תקפ"ז (דברי אהרן עמ' רמו ועמ' רנב)¹⁰.

הרבנית מרת פייגא אשת מרן רבי אשר הגדול מסטאלין במפקדי העיר סטאלין

במפקד סטאלין שנערך בכ"ד תמוז ה'תקע"ו (1816), במשבצת 23, 'אשתו של אשר בן אהרן, פייגה, בת 50 במפקד הזה, ובמפקד 1834 תקצ"ד נכתב שהיא בת 68. לפי"ז נולדה בשנת תקכ"ו (1766).

הרבנית מרת פייגה מוזכרת במכתב קודשו של בעלה מרן רבי אשר מסטאלין אל רבו המגיד הקדוש רבי ישראל מקוז'ניץ. מכתב זה היה חביב על רבותינו הקוה"ט¹¹. בראש המכתב, וז"ל

היה ביחס התקרבותו של רבי משה מקוברין להר"מ מלעכוויטש או להרא"ש מסטאלין, בגלל כך השתייך אזור קוברין תחת נשיאותו של הר"מ מלעכוויטש, לאחר שרבי משה מקוברין בחר בו לרבי. ומהמקורות אנו יודעים כי רבי משה מקוברין התקרב לרבו מלעכוויטש בשנת תקס"ב (ראה כתבים עמ' 483). והדברים מתאימים רק אם נאמר ששנת הגעתו של מרן הרא"ש לאזור היתה בשנת תקס"א.

7. עדותו של הרה"ק רבי שמואל מאמדור בחקירתו, על ביקור שערך אצל 'קרובי משפחתי' בקוזניץ שבפולין, שכוונתו בוודאי על מרן הרא"ש הגדול חתנו-חורגו וחמותו (הרבנית מרת פייגא) בזליחוב הסמוכה לקוזניץ בשנת תקנ"ח: "נסעתי לקיסרות [אוסטריה] כדי לפגוש את קרובי משפחתי המתגוררים בעיר קוז'ניצא" (כתבים עמ' 458 ועמ' 462). מכאן יש הוכחה ברורה, כי בשנת תקנ"ח, עדיין התגורר מרן הרא"ש הגדול עם משפחתו בזליחוב הסמוכה לקוזניץ.

8. שנת תקס"א מתאימה גם לרצונו של מרן הרא"ש הגדול לחזור למקום מגוריו אביו מרן הרא"ש הגדול ולהמשיך שם את הנהגת החסידים, לאחר שגישו הרה"ק רבי מרדכי החל באותה תקופה להמשיך בטשורוביל את הנהגת אביו הרה"ק רבי מנחם נחום. ואולי גם כסגולה בשינוי מקום, לאחר שעברו כעשר שנים מאז נשא את זוגתו ועדיין לא נפקדו בכך, שנולד בסיון תקס"ב (כתבים עמ' 481).

9. בשנת תקס"א לאחר הריגתו של הצאר פאבל, ניתנה חירות להנהגת החסידים בליטא וברוסיה הלבנה (כתבים עמ' 383).

10. שנת תקס"א מתאימה לנסיעתו הארוכה מזליחוב לסטאלין שעברה דרך רוסיה הלבנה ושארצה שש עשרה חדשים, ושם התודע לחסידיו חב"ד שעליהם כותב מרן הרא"ש הגדול מסטאלין בראשית תקס"ג למגיד מקוזניץ בתלונה על דרכם בעבודת ה' לאחר שמעיד כי ראה אותם (כתבים עמ' 481-482).

נראה כי על אף שמרן הרא"ש גר בזליחוב עד שנת תקס"א, הרי שהה בסטאלין בשנת תקנ"ה, כפי שמחדש הרב נחום זאב רוזנשטיין שליט"א המביא כאן לראשונה את הפרטים מתוך המיפקד, כי אז התקיימה בסטאלין חתונת בתו של מרן הרא"ש הגדול מרת פערל עם רבי אהרן בנו של הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש. כי בנם רבי שלמה חיים מקידינוב נולד בניסן תקנ"ז. וזאת על אף שמרן הרא"ש הגדול כבר גר בזליחוב לאחר נישואיו עם הרבנית מרת פייגא, אלמנת רבי אהרן מזליחוב, בשנת תקנ"ג. אלא שבגלל המלחמה והחלוקה השלישית של פולין והמרחק הרב מזליחוב ללעכוויטש מקום מגוריו מחותנו הרה"ק רבי מרדכי, הגיע מרן הרא"ש הגדול לסטאלין, היכן שגרה משפחת אביו, כדורו רבי יצחק אחי מרן הרא"ש הגדול. כדי לחוג את כלולות בתו וחתנו עם מחותנו ורעו הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש. לא כפי ששיערת (כתבים עמ' 476) שהחתונה נערכה בזליחוב.

ייתכן מאד כי מרן הרא"ש שהה בשנת תקנ"ה בסטאלין כי אז גם התקיימה בסטאלין שמחת נישואיה של אחותו מרת רבקה-ריבילה עם בעלה רבי שלום שכנא אביו של הצמח צדק מליובאוויטש, שהתאלמן בתחילת שנת תקנ"ג. ונשארו לגור שם בסטאלין (כתבים 474) היכן שגרו משפחת רבותינו הקדושים, ובהם משפחתו של הרה"ק רבי יצחק אחי מרן הרא"ש הגדול מקארלין.

10 במפקד סטאלין תקצ"ד 1834, נכתב שרבי אשר נפטר בשנת 1827, וצריך לתקן שנת 1826, שהרי נפטר כאמור בתשרי תקפ"ז (דברי אהרן עמ' רמו ועמ' רנב), שהיא למנינם שנת 1826.

11 מכתב זה מובא בשלימות [בהגהת הרב צבי אליעזר קרויזאהר] ובהרחבה רבה ובהערות מחכימות מהרב שור ב'כתבים' עמ' 581-586 [באר"י גליון קעג, עמ' קנג-קנח], ע"ש. מקור המכתב בספס"ק בית אהרן קמט ע"א, בו הובא רק תחילתו וסיומו, ונדפס לראשונה בשלימותו ע"י הרב דוד צבי הילמן באגרות בעל התניא, 'ירושלים תשי"ג עמ' קפד ואילך, מכתב קז, מתוך העתק שמסר לו מר זאב רבינוביץ שבשליחותו הועתק ע"י מר דוד צבי בבלינסקי מגוף כתה"י שהיה בחצר הקודש בסטולין ופרסמו בספר 'החסידות הליטאית' 'ירושלים תשכ"א, המכתב הובא גם בברכת אהרן עמ' עד כנראה מההעתק שהיה אצל הרבי מגרודזיסק בירושלים. ע"ש ב'כתבים' שמשער שהמכתב נכתב בתקס"ג.

תהלה לאל אתנו החיים והשלום אני וזוגתי הצנועה והחסודה פייגא תחי' יחד, ובני הילד אהרן שיחיה, ובתי מרת פעריל שתחי' ובעלה ובניה שיחיו, ובן אשתי הרבני הוותיק ונצמד בקירות לבי מו"ה משה דוב בער שיחיה וזוגתו ובניהם שיחיו, ברוך הוא וברוך שמו כולנו אנחנו אלה פה חיים ושלום, ונזכה לשמוע ברכת טובה וברכה וחיים ושלום.

הרבנית מרת פייגה נפטרה בז' ניסן, ולא ידוע באיזה שנה (ראה דברי אהרן עמ' רנב). בעובדה שבמפקד 1834 תקצ"ד מרת פייגה מוזכרת בין החיים, יש ראייה למסורת בחסידות קארלין, שנכדה מרן רבי אשר (השני) 'דער יונגע רבי', שנולד בתקפ"ז, הכיר אותה¹².

מרת פייגה בזיווגה ראשון היתה אשתו של רבי אהרן שותק אב"ד ז'עליחוב¹³, שנקרא כך כיון ששתק ארבעים שנה וי"א עשרים שנה. רבי אהרן שותק נפטר בשנת תקל"ט. מזיווג זה נולד בנם רבי משה בער, שהיה בנו חורגו של רבי אשר מסטאלין.

לאחר פטירת אשת רבי אשר בזיווגו ראשון, ממנה נולדה לו בתו מרת פעריל, שבעלה הראשון היה רבי אהרן בן רבי מרדכי מלעכוויטש, ובעלה השני הרב ישראל מאוסטראה, נשא רבי אשר את זוגתו הרבנית מרת פייגה אלמנת רבי אהרן שותק, על פי מה שאמר לו רבו מרן רבי שלמה מקארלין הי"ד זיע"א, וממנה נולד ממשיך גזע קודש הקרלינית מרן רבי אהרן מקארלין ה'בית אהרן', כדלהלן.

נישואי ב"ק מרן רבי אשר הגדול מסטאלין בזיווג שני לרבנית מרת פייגא

בספר שמע שלמה (ח"ב עמ' 26, י"ג ע"ב¹⁴) בשם רבי נתן נטע הכהן דונר אב"ד קאלביעל [קולבייל] שבפולין (תר"ך-תרפ"ו) מסופר על נישואי מרן רבי אשר הגדול מסטאלין לרבנית מרת פייגא, כך:

רבי¹⁵ אשר זצוקל"ה היה בן תשעה או אחד עשר¹⁶ אחר הסתלקותו של אביו רבי

12 ראה מאמר הרב אביש שור בספרו 'כתבים' (עמ' 68, קובץ באו"י גליון י' עמ' צ'), שכתב שרבי אשר האדמו"ר הצעיר הכיר אותה בנעוריו. וראה שם (הערה 46) בשם הרב החסיד רבי ישראל בנימין גלויברמן זצ"ל שמספר בכתביו שמרן האדמו"ר הצעיר זיע"א היה רואה אותה לאחר הסתלקותה, שבאה בכל ערב שבת קודש להדליק נרות של שבת קודש, ומעת ששאל את מלמדו ר' יוסף אם גם רואה אותה, הפסיק מלראותה, ואביו מרן האדמו"ר הזקן רבי אהרן מקארלין ה'בית אהרן' זיע"א אמר לו שאם לא היה מספר היה זוכה לראותה תמיד, וכמאמר המגיד הגדול מה הוא שבת 'בכל ביתי נאמן הוא', היינו שלא גילה מה שראה [היינו מה שמוכר ב'עדת צדיקים' מה שאמר המגיד ממזריטש זע"א לאחר הסתלקות מרן הרה"ק רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א על הפסוק הזה].

13 ראה 'כתבים' עמ' 65-62 (קובץ באו"י גליון י' עמ' פד-פו) שחקר את תולדות רבי אהרן שותק מז'עליחוב.

14 ראה שם גם עמ' ל'. במהדורה החדשה של ה'שמע שלמה' הדברים הובאו בעמ' צא-צג (אות נה).

15 כך נאמר בפתח הדברים שם (עמ' י"ג ע"א ובמהדורה החדשה עמ' צא): 'הרב הצדיק המפורסם איש אלוקים קדוש ונורא מו"ר ר' אהרן הגדול מקארלין, היה אצלו קבלת יחוס מזרע דוד המלך ע"ה, ואביו הרה"צ ר' יעקב זצוקל"ה היה נסתר כי כן היה להם בקבלה אשר מן דוד המלך ע"ה עד הרה"צ ר' אהרן הגדול היה כסדר י"ד דורות נגלים וי"ד נסתרים. [הערה [שם] הרב ר' יעקב היה שמש בעיר יאנאווע בבית המדרש דשם איש נסתר מגזע דוד המלך ע"ה פעם אחת כעס עליו גביר אחד ותקע לו בפנים ב' פעמים ונתבשר מיד שבזכות זה יוליד בן אשר יאיר עיני ישראל וכן היה שתיכף נולד לו בן, הוא הקדוש רבי אהרן הגדול (בכתבי הרה"ג ר' נתן נטע הכהן אבד"ק קאלביעל בשם כת"י ספר אמרי משה)] ולספר ולהאריך בשבחיו [של הרה"צ ר' אהרן הגדול] אשר נודע לנו מפי השמועה אי אפשר מטעם האמור בהצוואה שלו שהריני גזור ואומר שלא ידברו עלי שום שבח כלל כו'. ומעשה אחת קטנה אציג לפני הקורא ספיפרה רבינו הקדוש נ"ע, וכו' [עיי"ש]. ונפטר [רבי אהרן הגדול] בן ששה ושלשים שנה ביום ג' דחול המועד פסח שנת תקל"ב והשאיר אחריו ברכה שני בניו זכרים ושתי בנות שם האחד היה הרה"צ ר' יעקב שהיה חתן הרה"צ ר' אברהם מקארלין ונסע עמו לארצו הקדושה ונפטר גם כן בימי נעוריו וכו'. בנו השני קש"ת ר' אשר זצוקל"ה וכו' [המשך דבריו הובאו כאן למעלה].

אהרן הגדול, ונתגדל אצל הרה"צ המפורסם מו"ר ר' שלמה מקארלין זצ"ל, והיה תלמיד מובהק שלו, ונתן לו רשיון לשאול על כל דבר שהיה מוקשה בעיניו ונסתר ממנו, באמרו שבא לעולם לפשוט לו כל הקושיות והספיקות. והגיד לו רבי שלמה שיהיו לו ג' זיווגים, וכן היה, שמזיווג ראשון לא יהיה לו שום ולד וכו'¹⁷, וגירשה בגט פיטורין, ומהזיווג השני היתה לו בת יחידה שמה פעריל, והיא היתה אמו של הרה"צ ר' שלמה חיים מקידנאו, ובעלה היה הרה"צ ר' אהרן בנו של הרה"צ המפורסם רבי מרדכי מלעכאוויטש, תלמיד מובהק של הרה"צ מקארלין. וקודם הסתלקותו של הרה"צ מקארלין אמר למו"ר הרה"צ ר' אשר זצוקל"ה שאל מה אתן לך, והשיב לו הלא ידוע לאדמו"ר שאין לי בת זוג, וגם בן אין לי, ואמר תסע לפולין ותקח לך משם אשה ויהיה לך בן זכר, ונסע להרה"צ המגיד מקאזניץ וציווה לו שיקח לאשה את האלמנה אשת הרה"צ ר' ארעלע שותק, שמה פייגא, וקבע ושיבתו בעיר זעליחוב¹⁸, עכ"ל.

נוסח מפורט יותר מובא בספר 'פינות הבית' להרב צבי יחזקאל מיכלזאהן הרב דפלונסק, ומרבני וורשה שבפולין (תרכ"ג-תש"ב), בקונטרס הר הבית שבראש הספר (עמ' 77-78) בשמו של רבי אשר מסטאלין עצמו על נישואיו, וז"ל:

כתב אלי הרב החסיד יחזקאל סת"ם מאפטא ז"ל, בשם רב גדול שסיפר:

אני נסעתי להרב ר' אשר הראשון, בן הרב רבינו אהרן הגדול מקרלין ז"ל, ופעם אחת בליל שבת קודש ביושבו בשולחנו אמר לאנשיו:

'הנה החסידים סוברים שאין ליסע לרבי אחר חוץ מרבו, ואין האמת כן, רק שאין לו רשות להיות שוטה להרהר אחר רבו. וסיפר בזה הלשון, אני נשארתי יתום קטן מאבי ז"ל, ותלמידו הוא אדמו"ר ז"ל רבי שלמה מקרלין לקח אותי אצלו וגדלני כאב ממש, וגם לימדני תורה ויראת שמים, ואחר כך השיא אותי ונתן לנו מזונות על שולחנו, הכלל שהיה אבי ורבי, אעפ"כ חשקתי מאד להכיר עוד צדיקים, אך איך אוכל לרהוב בנפשי עזו ולהיות כפוי טובה כל כך לעזוב אותו, לכן עצרתי ולא הייתי דוחק את השעה, ופעם אחת נודע לו ברוח קדשו, ואמר לי רצונך ליסע מעט לך לשלום, וקבלתי רשות ונסעתי בראשונה לפשעוורסק וכו', והלכתי תיכף לבית המדרש של הרב הקדוש רבי משה הראשון מפשעוורסק ז"ל [בעל אור פני משה] וכו'¹⁹, ואחר כך נסעתי לעוד צדיקים וכו', ובערב סוכות וכו', באתי לעירה טרנובל וכו', לבית הרב הקדוש הרב נחום ז"ל, וכו'²⁰.

16 זה היה גילו הנכון, שהרי רבי אשר נולד בשנת תקכ"א כמו שמופיע במיפקדי סטאלין שהבאנו לעיל, וא"כ היה בן אחד עשר כשאביו רבי אהרן גדול נפטר בג' דחזה"מ פסח שנת תקל"ב.

17 כאן נכתב: 'וסיפר שאביו הרה"צ ר' אהרן הגדול בא אליו מעולם העליון, והזהירו כמה פעמים שלא יגע בה'.

18 בסוף דבריו שם כתב 'והיו שם בזליחוב חסידים בעלי מדרגות מתלמידי הרה"צ מבארדיטשוב זצוקל"ה ובראותם העבדות שלו נספחו אליו וכאשר בא לשם הרה"צ מבארדיטשוב והרגיש בדבר הוציא מפי קדשו איזה לטותא דרבנן, ובהגיעו הדבר להמגיד מקאזניץ, יעץ לו שיעקור דירתו מזעליחוב ויציא עמו האנשים שנתקשרו אליו, ותקע ושיבתו בעיר סטאלין הסמוכה לקארלין, וכו'. צדקתו וחסידותו ועבודתו אין לשער ואין די באר והיה בוקע וקיעים בתפילתו והיתה לו שאגת אריה חסידים הראשונים ספרו שהיו מחדשים עמו הלבנה במרחק פרסה והיו שומעים הקול מלה במלה, ע"כ מספר שמע שלמה בשם רבי נתן נטע הכהן דונר אב"ד קאלביעל.

19 בספר פרי ישע אהרן להרב יהושע אלעזר מנחם ב"ר אהרן חיים הויזמן (עמ' קז) כתב בשם רבי שלמה בידרמן ששמע

ואחר כך באתי גם כן להמגיד מקוזניץ ז"ל, ואשתי היתה חולנית, רחמנא ליצלן, ובא לי כתב ממנה שהיא נחלשת מאד, ואז היתה אצלו אלמנת הרב הקדוש ר' ארון ז"ל [כעת לא נודע לי מי היה, אפשר הכונה על בן הרב רבינו חייקל מאמדור ז"ל, וגם אני זוכר שהיה נקרא דער שטימער ר' אהרילע, כי כמו שהחווה היה מכסה עיניו זמן זמנים עד שבא לו ראייה נמוכה מאד מזה כמפורסם, כן הקדוש ר' אהרילע היה אוטם אזנו זמן זמנים, ועל ידי זה היה ממעט בדיבורו]. והיא היתה צעירה בשנים, וכתבה פתקא להרב המגיד שיזמן לה זיווגה, ואני נכנסתי אז בפתקא להזכיר זוגתי החולנית, שבא לי אגרת, ואמר שכבר שבקה לן חיים, וציוה להאשה שתמתין שם איזה שבועות, ואחר כך נודע לי שכן היה, ואחר כך הציע לפני הרב המגיד [מקוזניץ] ז"ל שאשא את האלמנה הנ"ל, ואמרתי שאראה אותה ואדבר עמה בחדר מיוחד קצת ואתנה עמה תנאים, אם תתרצה, אז אקח אותה לאשה, וקרא אותה הרב המגיד ז"ל, והיה שדכן, ושיבח אותי מאד עד שנתרצתה, והלכה לחדר הסמוך והתניתי עמה תנאים, וכו', ועשה [המגיד מקוזניץ] הנישואין, ונתן להזוג מתנות איזה שנים על שולחנו. עד כאן סיפר הרב הגדול. ולזה היתה כל כך קרבות ידידות בין משפחת רבי אהרן מקרלין ובין משפחת הרב המגיד [מקוזניץ] ז"ל, עכ"ל.

ב'אוצר' שב'חצר הקודש' בסטאלין היה טמון מכתב אגרת תנחומים ששלח לו הרה"ק רבי ישראל המגיד מקאזניץ זיע"א, לאחר שנתאלמן, במכתב דיבר בו נכבדות ברבנית מרת פייגא אלמנתו של הרה"ק רבי אהרן שותק מזעליחוב זיע"א²¹.

מרן רבי אהרן בעל ה'בית אהרן' האדמו"ר הוקן מקארלין במפקדי סטאלין וקארלין

במפקד תקע"ו (1816) במשבצת 23, הוזכר מרן רבי אהרן מקארלין בעל ה'בית אהרן' האדמו"ר הזקן מקארלין. וכך נאמר שם: 'אהרן בנו של אשר בן 14 במפקד זה, במפקד הקודם בשנת תקע"א²² בן 9. מידע זה מתאים לידוע לנו²³ ש'הבית אהרן' נולד בערב ראש חודש סיון שנת תקס"ב.

מבית אבותיו ממשפחת רבי אשר מסטאלין, שרבי אשר היה מספר תמיד שכשהיה אצל הרב הקדוש בפשעווארסק ראה אותו כשכתב מזוזה בכל הכוונות והיחודים כדרכו בקודש, וראה שניצוצי אש יוצאים מהאותיות הקדושים. 20 וז"ל שם: 'בערב סוכות סמוך ללילה באתי לעירה טשרנובל וכו', ואחר כך בלילה באתי קודם אור היום לבית הרב הקדוש הרב נחום ז"ל, ומצאתי שעומד ומנשק האתרוג ועומד ומצפה בכליון עינים על אור היום לברך עליו והשגתי את האהבה שלו להמצוה כדמיון מי שהיה לו בן יחיד והיה במרחקים ואחר כך כשבא אצלו, כן לא היה יכול התאפק, ולקחו ביד זה וביד זה ובתשוקה ובדיכיות בכלות הנפש ממש לקיים מצות בוראו, וכאשר ראיתי זאת עלה בליבי איזה הרהור על אדמו"ר שיחיה, אז תיכף ברחתי על האכסניא ולא באתי עוד לבית המדרש, ובחול המועד סוכות נסעתי משם, ולא קבלתי ברכת שלום ולא נתינת רשות, ולא ראיתי עוד פני קודש'.

21 לפי ה'מעתיק' תאריך כתיבת המכתב, היה יום אסרו חג סוכות תקס"ב (המכתב מופיע ברשימת ז' רבינוביץ אות 33). הרב אביש שור בספרו 'כתבים' (עמ' 914-915, קובץ באר"י גליון ס"ב עמ' קמח-קמט) כתב שהמעתיק מה'אוצר' רשם שהמכתב נכתב בשנת תקס"ב וזו טעות דמינכר, כי מרן האדמו"ר הזקן [הבית אהרן] בנו של רבי אשר, נולד בשנת תקס"ב ואמו הרבנית האריכה ימים רבים, ונראה לומר שתאריך השנה הוא תקנ"ב, וזה מתאים למסורה שבפי החסידים שקודם הסתלקותו של רבו מרן רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד בכ"ב תמוז תקנ"ב, ציוה על רבי אשר לנסוע לפולין ולקחת משם אשה, ושהמגיד מקאזניץ זיע"א שידכו עם הרבנית מרת פייגא אלמנת הרה"ק רבי אהרן שותק מזעליחוב. ראה גם ב'כתבים' (עמ' 61 ואילך, באר"י גליון י' עמ' פג ואילך) על תקופת שהותו של מרן רבי אשר הגדול מסטאלין בזעליחוב שבפולין.

22 כך גם במפקד תקע"א עצמו שהנכתב בו הגיע לידיו ע"י הרב גרובער. כמו גם מפקד תקצ"ד המוזכר להלן.

במפקד שנערך בשנת כ"ג חשוון תרי"א, במשבצת מס' 18, של משפחת 'פרלוב' [פערלאו], נאמר על ה'בית אהרן' שבמפקד הקודם, בשנת תקצ"ד²⁴ (1834) היה בן 32. ובהמשך המפקד נאמר שרבי אהרן ה'בית אהרן', ובנו רבי אשר (השני) הועברו לקהילת קרלין פינסק בשנת ת"ר (1840), ולכן לא התפקדו ולא הוזכר גילם בזמן עריכת המפקד בקארלין בשנת תרי"א. במפקד שנערך בקארלין²⁵ בשנת תרי"ח (1858) נכתב שרבי אהרן בן 56, גם מידע זה תואם את הנה"ל.

מרן רבי אהרן מקארלין ה'בית אהרן' נפטר במלינוב בי"ז סיון תרל"ב²⁶.

הרבנית מרת חוה אשת מרן רבי אהרן בעל ה'בית אהרן' האדמו"ר הזקן מקארלין, במפקדי סטאלין וקארלין

במפקד תקע"ו (1816) במשבצת 23, הוזכרה גם הרבנית מרת חוה אשת מרן רבי אהרן מקארלין בעל ה'בית אהרן' האדמו"ר הזקן מקארלין. וכך נאמר שם: אשתו של 'אהרן בן אשר' מרת 'חוה'²⁷ במפקד זה בת 12. א"כ נולדה בשנת תקס"ד (1804)²⁸. מכאן שבכ"ד תמוז ה'תקע"ו, זמן עריכת המפקד, ה'בית אהרן' היה כבר נשוי. מידע זה מתאים לנכתב בספרים שהבית אהרן נישא לזוגתו בשנת תקע"ה²⁹.

23 ילקוט דברי אהרן הנה"ל עמ' רמ"ז. ראה 'כתבים' (עמ' 67, קובץ באו"י גיליון י' עמ' פ"ט, הערה 39) בשם ספר אור ישראל (עמ' יד) הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש זיע"א היה בסטאלין דרך עברו להרה"ק מו"ה ברוך ממעז'בו' זצוק"ל, ונסע יחד עם הרה"ק מו"ה אשר מסטאלין ובתוך כך אחזה ציריה להרבנית אשת רבי אשר מסטאלין והתחילה ללדת, אשר בזה היה עיכוב נסיעתם, ונכנס הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש לחדרה, ואמר לה אבקש להמתין עד כי ניסע למעז'בו' ונשוב חזרה, וכך נתקיים, ותעמוד מלדת עד שובם אז ילדה בן הוא הרה"ק מו"ה אהרן מקארלין ה'בית אהרן', [וכע"ז בשמע שלמה ח"ב עמ' 42].

ובספר פרי ישע אהרן (עמ' כז-כח) כשהיה רבינו ה'בית אהרן' זיע"א בקאברין, (כידוע היו רבוה"ק נוהגים לנסוע לאחר החגים בערי אנ"ש לעודדם ולחזקם, ונסע אל העיר קאברין, יען כי שם היה קיבוץ חסידים המקושרים אל רבוה"ק), נכנס רבינו לבקר את הרה"ק רבי משה מקאברין זיע"א, וביקש מרבי משה קאברין שיספר לו כל מה שידוע מלידתו, [דער ציילט אונז פון אונזער גיבורט], וסיפר לו הקאברין משה ששמע מרבו הרה"ק מלעכוויטש זיע"א, שהי' רגיל ללכת אל הרה"ק הרבי רבי ברוך ממעז'בו' זי"ע על חג השבועות, והנהוג היה שהיה עובר דרך סטאלין, ושם היה מגיע בערך בימי ל"ג בעומר, ומשם המשיכו ביחד הוא עם עמיתו ורעו הרה"ק הרא"ש מסטאלין זצ"ל למעז'בו', וכאשר בא (בשנת תקס"ב) לסטאלין, אמר לו רבינו הסטאלינער: שזוגתו הרבנית איז אויף דיא צייט, ואמר הרה"ק מלעכוויטש: זאהל זי ווארטין, ורבי משה קאברין ציין, אנדערע זאגין שנכנס ואמר אליה אז זי זאהל ווארטין, ובכן נסעו כדרכם למעז'בו'. [יש מוסיפים שהרה"ק מלעכוויטש, אמר: זי איז א גוטע, און זי וועט איבער ווארטין].

בהיותם במעז'בו' הגיע ידיעה ע"י רץ, שהרבנית ילדה בן, והרה"ק הרבי ר' ברוך פטרס לשלום, וצויה גם על הרה"ק מלעכוויטש שישתתף בשמחתו [יש מוסיפים וגם זה אמר אליהם הרבי ר' ברוך זצ"ל, שאם הי' לו בכח, הי' נוסע עמם יחד להשתתף בשמחת הברית, שהי' בסטאלין ביום ב' של חג השבועות]. ועל הברית כיבד רבינו את עמיתו הלעכוויטשער בברכות, וכשהגיע לויקרא שמו בישראל הרים קולו ואמר: מורה מוריני הרב ר' אהרן, כשהוציא המילים האלו מפיו נפל פחד על הציבור ואפף את כל אחד ואחד, והרה"ק ר' אהרן לעווינטאל ז"ל הדגיש סיאיז אויס גיקומען אז ער האט עם (דעם גרויסן) דער זעהן, שלכן היה ציטערניש כזה אין שוהל.

לאחר הברית ביקש רבינו מעמיתו הלעכוויטשער, ואמר אליו: ברודער בענטש דעם קינד, ובירך אותו בשלושה דברים דוא זאלסט זיך נישט נארין, גאט נישט נארין, און לייט נישט נארין. עד כאן ממה ששמע ה'בית אהרן' מרבי משה קאבריןער.

מקור הדברים כאמור בספר פרי ישע אהרן (עמ' כז-כח) בשם אביו ר' אהרן חיים הויזמן, ששמע מפי הרב החסיד רבי אהרן הלוי לעווינטאל ז"ל (בקי בכל הש"ס על לשונה, וירא אליקם), בשם הרב החסיד ר' אלתר גלויברמאן (קארלינער) ז"ל, ששמע מהרב החסיד הנעלה רבי אברהם יצחק קאבריןער זצ"ל, והוא עמד שם ושמע כל זה מפיו קדשו של הרה"ק רבי משה מקאברין זיע"א. והוסיף שם שבספר שמע שלמה (דף כ"א ע"ב) כתב בשם הרה"ק ר' נתן נטע אבדי"ק קאלביעל ז"ל שהלעכוויטש היה גם הסנדק, ורבינו הסטאלינער היה המוהל.

במפקד תקצ"ד נכתב שמרת חוה בת 30, ובמפקד תרי"א איננה מוזכרת כלל.

לפי הנכתב בספר דברי אהרן (עמ' רנג) נפטרה הרבנית מרת חוה כשנה לפני בעלה רבי אהרן ה'בית אהרן' בכ"א אב תרל"א.

במפקד קארלין תרי"ח (1858) נכתב שזוגתו של ר' אהרן [לא נכתב שמה] בת 41, נולדה תקע"ז (1817). וצ"ע שהרי ידוע שה'בית אהרן' נישא רק בזיווג אחד למרת חוה, והיא המוזכרת כאמור במפקד תקע"ו, ונפטרה בכ"א אב תרל"א, ובשנת תרי"ח היתה בת 54, שהרי נולדה בתקס"ד, כנ"ל וצ"ע בכל זה.

מרת פעריל בת רבי אשר הגדול מסטאלין, אחותו הבכורה של כ"ק ה'בית אהרן' האדמו"ר הוקן מקארלין, במפקדי סטאלין, וצאצאיה

מרת פעריל [עמ"א³⁰] - בתו של מרן רבי אשר הגדול מסטאלין [מזיוור], כנראה היא המוזכרת במפקד תקע"ו (1816) בת 35 שנה³¹. וא"כ נולדה בשנת תקמ"א.

מרת פעריל מוזכרת במכתב קודשו של אביו מרן רבי אשר מסטאלין אל רבו המגיד הקדוש רבי ישראל מקוזניץ, שהזכרנו מקודם בענין מרת פייגא, אשת מרן רבי אשר מסטאלין בזיוור"ש, וז"ל 'תהלה לאל אתנו החיים והשלום אני וזוגתי הצנועה והחסודה פייגא תחי' יחד, ובני הילד אהרן שיחיה, ובתי מרת פעריל שתחי' ובעלה ובניה שיחיו, וכו'³².

מרת פעריל נפטרה בכ"ג כסליו תרי" (דברי אהרן עמ' רנב) כבת 69.

24 כך גם במפקד תקצ"ד עצמו שהנכתב בו הגיע לידינו ע"י הרב גרובער.

25 גם מפקד זה הועבר לידינו ע"י הרב גרובער.

26 דברי אהרן עמ' רמו. יש לראות מפקד תרל"ד 1874 בסטאלין ובקארלין, אם הוזכרה שם פטירתו, כיצד הוזכרה.

27 במפקד זה 1816 נכתב [בטעות] ששמה 'חנה', במפקד 1834 תקצ"ד נכתב שמה הנכון 'חוה'.

28 לכאורה זו הפעם הראשונה בה אנו יודעים את זמן לידתה.

29 ילקוט דברי אהרן שם.

30 במפקד סטאלין תקע"ו 1816 במשכצת (24) הסמוכה למשכצת (23) אדמו"רי קארלין, הוזכרו בני משפחת פלדמן ר' ישראל הירש ב"ר לייב ומרת פעריל ענטא [יענטא], אנו משערים שמדובר במרת פערל בתו הבכורה והיחידה של רבי אשר מסטאלין מזיווגו הראשון, בגלל סמיכות המשכצות, ובפרט שהגילים מתאימים [רבי אשר מסטאלין במפקד זה היה בן נ"ה ומרת פעריל המוזכרת שם בת ל"ה], יש בכך חידוש כיון שעד מפקד זה לא היה ידוע שלרבי ישראל מאוסטראה קראו רבי ישראל הירש ושל אביו קראו ר' לייב, וכ"כ לא היה ידוע שלמרת פעריל קראו פעריל עטיא [יענטא]. ויש בכך גם קושי מסוים כיון שעל פי דברי רבי אהרן הויזמן בדבר אהרן עמ' רמו לרבי ישראל מאוסטראה היה בן בשם צבי וא"כ לא מסתבר שקראו לאביו ישראל הירש [אולי צ"ל ששם הבן ר' צבי השתרבב לשם האבא וצ"ל ישראל הירש]. עוד יש לציין שמופיעה במפקד הנ"ל רק בת אחת שלהם בשם חייקא, ורבי אהרן הויזמן בדברי אהרן (עמ' רמו) ידע על שמות 3 מילדיהם 1. ר' צבי. 2. ר' אהרן. 3. מרת יוטא כדלקמן. וצ"ע בזה.

34 שנים אחר מפקד 1816, במפקד סטאלין תרי"א 1850 מופיעה שוב משפחת פלדמן במשכצת (19) הסמוכה למשכצת (18) בה הובאו אדמו"רי קארלין, אך איננו מוצאים שם את מרת פעריל שנפטרה בכ"ג כסליו תרי" (דברי אהרן עמ' רנב), ולא את בעלה ר' ישראל שכנראה גם הוא נפטר. במפקד זה (תרי"א) הוזכרו שני אחים ר' הירש ור' שמעון בני ר' חיים פלדמן, ר' הירש נולד בתקנ"ד [נאמר שם שבתקצ"ד היה בן 40], ונפטר בתר"ו, בנו ר' חיים נולד בתקפ"ד. ר' שמעון אחיו של ר' הירש נולד בתקנ"ח [בתקצ"ד היה בן 36 ובתרי"א בן 52] בנו ר' חיים נולד תקפ"ב. וצ"ע מה הקשר בין ר' חיים פלדמן אביהם של ר' הירש ור' שמעון, לר' ישראל ומרת פעריל שבמפקד תקע"ו.

31 הרב אביש שור ב'כתבים' (באו"י שנה כו ג (קמא) עמ' קעג הערה 38) שיער שמרת פעריל נולדה בערך בתקמ"ד-ה בקריניק שלייד הורדנא, וכאן כתבנו שנולדה בתקמ"א ע"פ מפקד תקע"ו. אמנם הערה זו על דבריו נכונה רק אם יש אמת בהשערתינו שהמוזכרים במפקד הם בתו של רבי אשר מסטאלין, ובעלה רבי ישראל מאוסטראה [ראה הערה קודמת].

32 ראה בהערות שם לעיל.

33 השערת הרב אביש שור (כתבים) עמ' 1228, [באו"י גליון קמא עמ' קעג] הערה 38.

בעל"ה בזיו"ר רבי אהרן ב"ר מרדכי מלעכוויטש, החתונה היתה כנראה בשנת תקנ"ו³³.
נפטר ז' שבט תקס"ו (דברי אהרן עמ' רנב³⁴).

בעל"ה בזיו"ר רבי ישראל³⁵ [הירש³⁶] מאוסטראה³⁷, ב"ר לייב פלדמן [זילברשטיין³⁸]
במפקד תקע"ו (1816) בן 40 שנה, א"כ נולד בשנת תקל"ו.

רבי שלמה חיים מקידנוב בנם בכורם של רבי אהרן בן רבי מרדכי מלעכוויטש ומרת
פעריל בת רבי אשר מסטאלין, במפקד סטאלין

א. רבי שלמה חיים פרלוב³⁹ האדמו"ר הראשון מקידנוב. מופיע כאמור גם הוא במשבצת
23 במפקד 1816 תקע"ו, ונכתב שם שהוא בן 19 שנה, ומכאן שנולד בשנת תקנ"ז⁴⁰, כשאמו
מרת פעריל שנולדה כאמור בתקמ"א היתה בת 17, וסבו מרן הרא"ש מסטאלין שנולד כאמור
בשנת תקכ"א, היה כבן 46.

מידע זה תואם את הנכתב במפקד סטאלין תקע"א (1811) שרבי שלמה חיים בן 14 שנים.
ואת הנכתב במפקד תקצ"ד⁴¹ (1834) שהוא בן 37. רבי שלמה חיים נפטר ב"ז אב תרכ"ב⁴².

34 כ"כ גם ב"שם ושארית' עמ' נה שנפטר בשנת תקס"ו.

35 בדברי אהרן שם (עמ' קמז) כתוב שהיה נכד המהר"ם מפאדוובה ומהדורא בתרא והמהרש"א. ובספר אהלי שם (עמ' 191) בערך על רבי ברוך בן ציון ברגובסקי [בערעגאווסקיע] שהיה רב בראדאמשלא, נכתב שחותנו של רבי ברוך בן ציון היה רבי אהרן ישראל אבד"ק מעזריטש גדול פלך וואהלין, נכד הרה"צ ר' ישראל [מאוסטראה] זצ"ל, שהיה חתן הרה"ק ר' אהרן הגדול זצ"ל מקארלין, חוטר מגזע המהרש"א והר"ש וואהל זצ"ל. אמנם נפלה שם טעות ובמקום 'חתן רבי אהרן הגדול', צ"ל שר' ישראל היה 'חתן הרה"ק רבי אשר מסטאלין בן רבי אהרן הגדול מקארלין'.

36 ראה הערה קודמת שלא ברור בוודאות שהמוזכרים במפקד הינם בתו של רבי אשר מסטאלין, ובעלה רבי ישראל מאוסטראה. ויש קושי מסוים לומר שקראו לו רבי ישראל הירש כיון שעל פי רבי אהרן הויזמן בספר דברי אהרן (עמ' רמז) לרבי ישראל מאוסטראה היה בן בשם צבי, ואולי צ"ל ששם הבן ר' צבי השתרבב לשם האבא זצ"ל ישראל הירש'ס.

37 נכדו של רבי ישראל מאוסטראה - הרב יוסף ירוחם פישל הגר מירושלים [בן רבי יצחק מאיר הגר האדמו"ר מסאווראן, חתן רבי משה אדלר, חתן רבי ירוחם פישל ברנשטיין - ר' פישל דיין, בן רבי משה ישראל ברנשטיין, חתן רבי אשר קלמינוב [המובא להלן], נכד רבי ישראל מאוסטראה ורבי אשר מסטאלין], - כתב לנו מפי השמועה והמקובל במשפחתו, שרבי ישראל מאוסטראה היה 'שוחר ובודק'. על מצבת נכד אחר של רבי ישראל מאוסטראה [בן אחר בן, דור חמישי] רבי אשר זילברשטיין רבה של מזריטש ולוס אנג'לס, נכתב שרבי אשר זילברשטיין היה 'דור העשירי בשלשלת של רבנים גדולים'.

38 שם המשפחה של מרת פעריל ור' ישראל שנכתבו במפקד סטאלין תקע"ו במשבצת הסמוכה למשבצת אדמו"רי קארלין הוא 'פלדמן', וכאמור לעיל לא ברור בוודאות שמדובר בבתו של רבי אשר מסטאלין, ובעלה רבי ישראל מאוסטראה, ומאידך ברור ששם משפחת רבי אשר [שהוזכר להלן] רבה של מזריטש ולוס אנג'לס - בן נינו של ר' ישראל מאוסטראה בן אחר בן, היה 'זילברשטיין', ואולי ברבות השנים שינו את שם המשפחה, וצ"ע.

39 שם המשפחה נקבע לעיתים ע"פ שם משפחת החותן [שם בדרך כלל גם גר חתנו]. ולכן שם משפחת אדמו"רי קידנוב היה 'פרלוב', אף שהיו צאצאי רבי מרדכי מלעכוויטש בן אחר בן, ששם משפחתו היה 'מלוביצקי' [מלוביץ], כיון שרבי אהרן [בן רבי מרדכי מלעכוויטש] - אבי ראש השושלת [רבי שלמה חיים האדמו"ר הראשון מקידנוב] - היה חתנו של רבי אשר 'פרלוב' מסטאלין.

40 רבי שלמה חיים שנולד כאמור בשנת תקנ"ז היה מבוגר מדודו אחי אמו האדמו"ר הזקן רבי אהרן מקארלין ה'בית אהרן', שנולד חמש שנים אחריו בתקס"ב, [נכתב במפקדים שהובאו למעלה]. וכך מסופר בספר פרי ישע אהרן (עמ' קכד): 'פעם נפגש רבינו אדמו"ר הזקן רבי אהרן מקארלין עם בן אחותו הרה"ק ר' שלמה חיים מקידנוב, כשהגיעו לאכסניה ה' ביניהם דין ודברים מי מהם יכנס תחילה, רבי אהרן אמר: איהר זיינט עלטער שיכנס תחילה, ולעומתו ענה לו רבי שלמה חיים: דער פעטער זאהל אריין גיין פריער, ולא יכלו להשוות ביניהם, עד שאמר אליו רבי שלמה חיים שיש לו ראה מחז"ל שהדור צריך להכנס תחילה, [פעטער גייט איהר פריער] כי אמרו חז"ל: רוב בנים הולכים אחר אחי האם, וזה הכריע לרבי אהרן להכנס תחילה'.

41 גם במפקד 1850 נאמר שהיה בן ל"ז שנה בתקצ"ד 1834.

זוגתו – הרבנית מרת לאה רייזל בת כתו של רבי שלמה מקארלין [אביה רבי דב בער משה ב"ר זוסמאן נכד החכם צבי – חתנו של רבי שלמה מקארלין].

במפקד תקע"ו (1816) תקע"ו נאמר שהיא בת 18, וא"כ נולדה בשנת תקנ"ח. במפקד תקצ"ד (1834) נכתב שהיא בת 35, ולפי זה נולדה בתקנ"ט. מרת לאה רייזל לא מוזכרת במפקדים נוספים.

חתונת רבי שלמה חיים מקוינדוב ומרת לאה רייזל היתה בשנת תק"ע, ואז בזמן החתונה (י"ג שבט תק"ע) נפטר סב החתן, רבי מרדכי מלעכוויטש⁴³.

צאצאים נוספים של מרת פעריל בת רבי אשר מסטאלין

צאצאים נוספים של רבי אהרן בן רבי מרדכי מלעכוויטש ומרת פעריל בת רבי אשר מסטאלין (על פי ספר דברי אהרן עמ' רמו-רמז)

ב. רבי משה [מיישקאלע] מסטאלין⁴⁴. ג. מרים אשת רבי יוסף מקוינדוב⁴⁵.

42 דברי אהרן עמ' רנג. וצ"ע שבמפקד 1850 תרי"א נכתב שר' שלמה חיים נפטר בתרי"א, 1850, ולדודע לנו נפטר כאמור ב"ז אב תרכ"ב. ולכאורה יש שתי אפשרויות להסביר את מה שכתבו שנפטר בתרי"א.

א. אפשרות ראשונה – רבי שלמה חיים עבר בתרי"א 1850 לקוינדוב ויידד שם את שושלת קוינדוב, ולכן כתבו בטעות שנפטר אז. אך קצ"ע כיון שנכתב בספרים ששנת המעבר לקוינדוב היתה תקצ"ז.

ב. אפשרות שנייה – בכ"ג סליו תרי"א נפטרה אמו מרת פערל, כמו שנאמר בדברי אהרן עמ' רנב, והתבלבלו וכתבו בטעות על רבי שלמה חיים בנה שהוא זה שנפטר אז.

43 צאצאיהם: (א) רבי אברהם אהרן פרלוב מפוחוביטש [צאצאיו א. אשת ר' נחמיה מברנוביץ' – קוינדוב [בן ר' אהרן מקוינדוב דלהלן]. ב. ר' משה צבי פרלוב מפוחוביטש]. (ב) ממלא מקום אביו בקוינדוב רבי ברוך מרדכי פרלוב [צאצאיו: א. ר' אהרן פרלוב מקוינדוב. ב. ר' שלום פרלוב מבארהין. ג. אשת ר' נח מלוביצקי מלעכוויטש. י"א – ד. אשת רבי שלום מצי"צליק]. (ג) רבי דב משה פרלוב. (ד) רבי נח פרלוב מהארדיטש [בנו ר' יוסף מקוינדוב]. (ה) מרת שרה דבורה אשת רבי שמעון פרלוב מזוויחאטס, אבי שושלת נובומינסק. [צאצאיו: א. ר' יעקב פערלוב מנובומינסק. ב. ר' מרדכי שפירא מזעלחוב. ג. ר' ישראל אהרן פדובה מאופוטשנה. ד. ר' יהושע העשיל פדובה מבלוחוב].

ראה בספר פרי ישיע אהרן (עמ' קיא) שכתב 'בשמחת הנישואין של רבי שלמה חיים [פרלוב, מקוינדוב], הזמין [רבי אשר מסטאלין] את הרה"ק מלעכוויטש, שיעמוד מצד החתן, כי הוא הי' אבי אביו, וקודם החופה נסתלק הרה"צ מלעכוויטש, ולכן לא רצה מקודם לבוא לסטאלין, ואז הושיבו בית דין של שלשה, להעבירו מדעתו הקדושה, והעבירו את... מלפני הכלה, והעמידו את החופה קודם, ואחר כך יצאו כולם ללוותו למנוחת עולמים בסטאלין, כל זה הי' ביום החמישי י"ג שבט בשנת תק"ע.

אחר כל הדברים האלה, בליל שב"ק התפלל הרה"ש קבלת שבת לפני התיבה, וכשהגיע לצורי ולא עולתה בו, עמד ושהה זמן רב, והי' זה לפלא בעיני כלם, ואחר התפילה אמר שלא הי' יכול להשלים על עצמו, למה שלקחו ממנו את ידידו וריעו כאח לו, ביום שמחת לבם, שרצה בכך לדון את כל האדם, שצריך לדון את הקב"ה שהוא כלל האדם, לכך זכות, כי כל מה דעביד רחמנא לטב עביד, ואז גמר את הפסוק, צורי ולא עולתה בו, ופעל על עצמו שאין בו עולה, ומאת ה' היתה זאת והיא נפלאה בעינינו, ובזה שקטה רוחו ונפשו'. עד כאן מספר פרי ישיע אהרן להרב יהושע אלעזר מנחם, בשם אביו רבי אהרן חיים הויזמן ז"ל ששמע מזקני החסידים.

עוד כתב שם שאהבתם של רבי מרדכי מלעכוויטש ורבי אשר מסטאלין זה לזה היתה גדולה עד מאד, והיו קוראים אחד לחברו: 'ברודער!' בהתרגשות נפשית ברודער! !! וגם בשמחת הברית של בנו של הרה"ק רבי אשר מסטאלין הוא אדמו"ר הזקן ה'בית אהרן' מקארלין, פנה אליו ואמר: ברודער בענטש דעם קינד, ואז בירך אותו בשלשה דברים אלו: זאלסט זיך נישט נארין, און גאט נישט נארין, און לייטין נישט נארין, עכ"ל הוזהב.

44 זוגתו מרת דאברושקע כנראה בת ר' ישראל חיים מלאדמיר בן רבי אברהם המלאך בן המגיד ממזריטש, וחתן רבי שלמה מקארלין (דברי אהרן עמ' רמו. ראה פרט מטה אהרן עמ' ט' פ"ז, אות ט') בנם של ר' משה ומרת דאברושקע – רבי שלמה 'שלמקא' (ראה פרט מטה אהרן עמ' ח' ט' פ"ז-פ"ז, אות ט'), ותפארת בית דוד קונטרס תפארת בנינים אבותם עמ' (רכב). זוגתו של רבי שלמה 'שלמקא' היתה מרת שרה בת רבי מרדכי מלעכוויטש השני [בן רבי משה בער בנו חורגו של הרא"ש מסטאלין, וחתן רבי נח מלעכוויטש]. על מצבתה בהר הזיתים (גוש ווהלין ישן, חלקה ג', שורה י"ד פ"ב) האשה הצנועה בת קדושים מרת שרה בת הר"ר מרדכי מלעכוויטש נפטרה י"ד אדר תרמ"ה, אם אביה היתה בת ה"ה

צאצאיהם של רבי ישראל⁴⁵ [הירש] מאוסטראה, ומרת פעריל בת רבי אשר מסטאלין [זיווגה השני]:

א. בתם: חייקה⁴⁶ [נולדה תקע"ד] (מפקד 1816 תקע"ו בת 2 שנים). צאצאים נוספים על פי ספר דברי אהרן (עמ' רמו-רמז) - ב. ר' צבי⁴⁷. ג. ר' אהרן. ד. מרת יוטא, אשת ר' יהושע העשיל ב"ר יהודה ליב הלוי⁴⁸.

צוק"ד [צדיק וקדוש] מו"ר ר' שלמה מקארלין ז"ע. [צאצאיהם של רבי שלמה 'שלמקא' ומרת שרה: א. ר' מרדכי בועז גולדמן. ב. מרת נחמה בלומה תמר אשת הרה"צ רבי ירחמיאל יוסף בירדמן, בן האדמו"ר מלעלוב רבי אלעזר מנחם]. 45 היותו מקוידנוב על פי מציבת בתו מרת איידל, בהר הזיתים. רבי יוסף מקוידנוב היה בנו של רבי ישראל מאוסטראה, ותלמיד רבי אברהם יהושע העשיל 'האובה ישראל' מאפטא. בדברי אהרן שם (עמ' רמו) נכתב שר' ישראל מאוסטראה זה היה תלמיד האובה ישראל מאפטא ונכד ר' נפתלי כץ וההויכער ר' ליב מקארקא, ואין לו קשר לר' ישראל מאוסטראה בעלה של מרת פעריל בת ר' אשר מסטאלין שהוזכר להלן בסמוך. הרב יעקב גליס בקונטרס ב"ת אבא זצ"ל (ירושלים תשנ"ד) כותב בעמ' 58 שלרבי משה סופר פפירנא נכדו היה כתב יחוס עד המהר"ל מפראג, ע"ש עמ' 109. צאצאיהם של רבי יוסף מקוידנוב ומרת מרים בת מרת פעריל. (א). מרת איידל מקוידנוב (י"א אשת ר' שואל) (ב). רבי נפתלי שנפטר בקיצור ימים ושנים. אשת רבי נפתלי הנ"ל היתה מרת שרה הנ"ל בת רבי מרדכי מלעכוויטש השני [בן רבי משה בער הנ"ל, וחתן רבי נח מלעכוויטש]. אחר פטירתו נישאה מרת שרה בזיווג שני לבן דודו הנ"ל רבי שלמה 'שלמקא', בן רבי משה [משקלא], אחיה של מרת מרים, אמו של רבי נפתלי בעלה הראשון]. בנם של רבי נפתלי ומרת שרה: הרה"ח המפורסם ר' נח יוסף מטוראו (ת"ר - ט' שבט, תרס"ד טוראו). [ראה פרח מטה אהרן לרבי אהרן הויזמן (עמ' כו, קד אות לב), דברי אהרן רמז-רמו, ר' בית אבא' עמ' 61-66, 71, וספר ישע אהרן עמ' קסז]. בנו של הרה"ח ר' נח יוסף מטוראו היו א. הסופר המפורסם הרה"ח רבי משה סופר [פפירנא, פאפערני, ולדומירסקי], מפנינסק, ומשעדליץ. [צאצאיו א. הסופר הנודע רבי נחמן פפירנא. ב. בתו מרת חנה בלומה, אשת רבי אברהם ישראל מרדכי געליס]. (ב). הרה"ח ר' שלמה ולדומירסקי [מכונה ר' שלמה נח' סופר]. הסופר של העיר סטאלין. [צאצאיו: א. רבי משה צבי ולדומירסקי, רבה של סחוב והאיזור, ושל קולוסוב. ניצל בניסים מהשוואה, ואחר המלחמה רב במחנה עקורים פרנוולד בגרמניה, עלה לארץ ישראל, ונפטר ב' תמוז תשי"ב. ב. מרת פעריל. ג. ר' אשר. ד. מרת בלומה [בלומקע], אשת ר' זליג פרידמן. ה. רבי אהרן ראש ישיבה בווישקוב שלידי ורשה. ו. אסתר רחל. ז. רבי נח יוסף, משגיח רוחני בישיבת קארלין בלונגיין]. ראה ספר 'בית אבא' עמ' 74-58.

46 רק אם יש אמת בהשערתינו שהמוזכרים במפקד הנ"ל הם בתו של רבי אשר מסטאלין, ובעלה רבי ישראל מאוסטראה [ראה הערה קודמת], יהיה נכון לומר שהיתה להם בת בשם חייקא, כמוזכר שם במפקד. אמנם רבי אהרן הויזמן בדברי אהרן (עמ' רמו) ידע רק על שמות 3 מילדיהם 1. ר' צבי. 2. ר' אהרן. 3. מרת יוטא כדלקמן. וצ"ע בזה. 47 בנו רבי אשר. בני: א. רבי אהרן ישראל אב"ד מוריטש (דברי אהרן שם). ב. [כנראה] רבי שמואל רבה של העיר קוסטופול.

רבי אהרן ישראל הנ"ל היה אב"ד מזריטש (דברי אהרן עמ' רמו, ספר אהלי שם עמ' 191, בערך על חתנו רבי ברוך בן ציון ברגובסקי. אוצר הרבנים 1211). צאצאיו (ע"פ ספר שם ושארית עמ' ה' ועוד): א. בנו רבי אשר נולד בשנת תרנ"א כיהן כרב ואב"ד בעיר מזריטש (פלך קייב), ומשנת תרפ"ה בוויניפג בקנדה. בשנת תרצ"ה כיהן כרב ואב"ד בלוס אנג'לס שבארצות הברית (ראה אהלי שם שם, ואוצר הרבנים 3490, 'כתבים' עמ' 1005, קובץ באו"י גליין לה, עמ' קלג, הערה 2, ובספרים 'אמרי קודש' על רבי אורי מסטרליסק עמ' צה, ו'ליקוטי אברהם', 'יחננו ויברכנו עמ' כב). ב. חתנו רבי ברוך בן ציון ברגובסקי הנ"ל. ג. חתנו הרב שניאור [רפפורט] מקייב. ד. בתו מרת רבקה אשת חתנו הרב יונה הוכמן, רב בעיר מאלין, ואח"כ כיהן כדיון בבית הדין בתל אביב.

רבי שמואל זילברשטיין (תר"כ-תרפ"ג) רבה של העיר קוסטופול [קוסטופול] שבמערב אוקראינה [לשעבר בפולין], היה ככל הנראה אחיו של רבי אהרן ישראל הנ"ל. ראה בספר אהלי שם (עמ' 170) וספר קוסטופול עמ' 29-30. צאצאיו: א. מרת גולדה שעלתה לארץ עם ארבע בנותיה. ב. מרת דבורה. ג. רבי אשר זילברשטיין. מילא את מקום אביו עד פטירתו בשנת תרצ"ב. חתום על ה'קול קורא' שכתבו רבי ישראל מאיר מראדין ה'חפץ חיים' ורבי חיים עזר גרודינסקי, בחודש תמוז תרפ"ה. ד. ר' לייבוש, ניספה בשוואה. ה. ר' ישראל, ניספה בשוואה. ו. ר' נטע [נתן] נולד בתרנ"ו, נפצע ע"י מרצחים ערבים בירושלים, ונפטר בכ"א אדר ב' תרצ"ח.

48 צאצאיהם: (א). רבי יהודה לייב הלוי. (ב). רבי אשר הלוי, חנהלס [בזיווג ראשון חתן מרת חנה נכדת הבעש"ט, מזיווג זה נולד בנו רבי ברוך, בזיווג שני התחתן רבי אשר עם אשה אחרת, ונולדה לו בתו מרת איטא שהיתה אשת בן אחרתו רבי משה יוסף הלטובסקי]. (ג). מרת שפרינצא - אשת רבי מנחם מנדל הלטובסקי, מקרמנשטוק [עלתה לארץ כשהתאלמנה עם שני בניה: א. החסיד המופלג רבי משה יוסף, זוגתו היתה מרת איטא פייגע בת ציון, בת דודו רבי אשר קלמינוב מטוראו. ב. ר' יהושע העשיל. זוגתו מרת איטא מונצא בת דודו ר' אשר חנהלס. [ראה אילני יחס להרב ברנשטיין ח"ב

רבי אשר (השני) מסטאלין, 'דער יונגער רבי', האדמו"ר הצעיר מקארלין, והרבנית במפקדי סטאלין

מרן רבי אשר (השני) מסטאלין 'דער יונגער רבי' האדמו"ר הצעיר, בנו של מרן רבי אהרן מקארלין ה'בית אהרן' נולד בב' תמוז⁴⁹ תקפ"ז. מידע זה מאומת ע"י מפקד סטאלין בשנת תקצ"ד (1834), שם נאמר שהוא בן 7.

במפקד תרי"א (1850) נאמר שהוא עבר [הועבר] עם אביו בשנת ת"ר 1840 לקהילת קארלין-פינסק. ובמפקד קארלין בשנת תרי"ח (1858) נכתב שהוא בן 31. רבי אשר נפטר בט"ו אב תרל"ג⁵⁰.

זוגתו הרבנית מרת צביה נולדה בשנת תקפ"ח. כך יוצא ממפקד קארלין תרי"ח (1858) בו נאמר שהיא בת 31. הרבנית צביה לא מוזכרת במפקדים נוספים. הרבנית צביה היתה זוגתו השנייה הרבנית שיינא צביה, בת רבי מנחם נחום ממאקארוב⁵¹.

בתו של ר' אשר המוזכרת במפקד קארלין תרי"ח (1858) חנה בת 18 שנה. א"כ נולדה בשנת ת"ר (1840). בתו זו היא הרבנית חנה אשת רבי מרדכי מקאזמיר בת רבי אברהם המגיד מטריסק. הם נישאו בשנת תרי"ט⁵².

פרק ב' רבי משה בער בנו חורגו של רבי אשר מסטאלין

רבי משה בער בנו חורגו של רבי אשר מסטאלין משפחתו וצאצאיו

רבי משה בער פרלוב, בן רבי אהרן 'שטימער' 'שותק' מז'עליחוב⁵³ ומרת פייגא, [אשתו בזיוו"ש של רבי אשר מסטאלין] - אחיו מאם של רבי אהרן מקארלין ה'בית אהרן', נולד בשנת תקל"ט⁵⁴. (במפקד תקע"א (1811) בן 32 שנה, במפקד תקע"ו (1816) בן 37.

רבי משה בער עלה לארץ ישראל [כנראה בתר"ה⁵⁵] ונפטר בי"ב אב תר"ז בטבריה. ונטמן

עמ' 247-246 והרב פנטילאט בתולדות ורשעים]. (ד). מרת לאה - אשת רבי אשר הלוי קלמינוב, מטוראוו. [צאצאיהם: א. בנם רבי אהרן, חתן רבי יעקב דוד ווילף מסטריא. [ראה פרח מטה אהרן כה קג]. ב. בתם מרת נחמה פערל, אשת רבי משה ישראל ב"ר בנימין יהודה לייב ברנשטיין. ג. מרת איטא פייגע בת ציון אשת רבי משה יוסף הלטובסקי, בן דודה רבי מנחם מנדל הלטובסקי]. ראה בכל הנ"ל בפרח מטה אהרן לר' אהרן חיים הויזמן (עמ' ט (פז), ועמ' כד-כו (קב-קד)), ובספר אילני יחס לר' בצלאל אברהם ברנשטיין (ח"ב עמ' 259-245).

49 התאריך המדויק ע"פ דברי אהרן עמ' רמט.

50 דברי אהרן שם עמ' רמט. יש לראות מפקד תרל"ד 1874 בקארלין איך צוינה פטירתו. במפקד סטאלין תרל"ד 1874 שהובא לפנינו לא הוזכר.

51 דברי אהרן עמ' רמט, וכך גם העיר הרב גרובער.

52 כך העיר הרב גרובער. הרבנית חנה היתה בת הרבנית חיה, זוגתו הראשונה של רבי אשר. דברי אהרן עמ' רמט.

53 ראה מאמר הרב אביש שור ב'כתבים' עמ' 65-62 (קובץ באו"י גליון י' עמ' פד-פו) שחקר את תולדות רבי אהרן שותק מז'עליחוב.

54 ראה מאמר הנ"ל הרב אביש שור ב'כתבים' (שם עמ' 64 [באו"י שם עמ' פו] הערה 28) - ששיער כבר אז ששנת לידתו של רבי משה בער היתה תקל"ח, עיי' שם. אחר התגלות המיפקדים התברר שהשערתו נכונה.

55 בתיעוד בנו רבי אשר במפקד מונטיפיורי בטבריה תרט"ו 1855 כתוב שעלה לארץ ישראל מלודמיר 11 שנים קודם לכן בשנת תר"ה [במפקדים שם מוזכר גם חמיו של רבי אשר - רבי שלמה מלודמיר - שעלה גם הוא בתר"ה], ומסתבר שר' משה בער אביו עלה עמו. - רבי משה בער חתום יחד עם ממוני ומנהלי ק"ק וואהלין בטבריה [רבני כולל החסידים בטבריה], על אגרת המלצה, שנכתבה באלול שנת תר"ו, לשליח רבי משה יפה (האגרת הובאה 'חזון יהודה וירושלים' בטבריה).

בסמוך לציוני תלמידי הבעש"ט רבי אברהם מקאליסק ורבי זאב וולף משרני אוסטראה. על מצבתו נכתב⁵⁶: 'פ"נ א"ת וישר וחסיד מ"ו משה דוב בה"ר החסיד אהרן, ואחיו של הרה"צ ר' אהרן הגדול⁵⁷ מקרלין זצוק"ל, נפטר י"ב אב תר"ז תנצב"ה⁵⁸'. [במפקד תקצ"ד (1834) נכתב שנפטר אז בשנת תקצ"ד, וברור שאין זה נכון].

מרן רבי אשר מסטאלין אביו חורגו של רבי משה בער חניך אותו לייחד את דרכו לפני ה', ומסופר (ברכת אהרן עמ' ג', פרי ישע אהרן עמ' לב) שפעם אחת בילדותו ישב רבי משה בער ליד אביו חורגו רבי אשר מסטאלין, ונשפכו מעט מים על השלחן, ונגע רבי משה בער באצבעו במים, ורשם משהו על השלחן כדרך הילדים, אז לקח רבי אשר את ידו, והכה אותו על השלחן עד זוב דם. ואמר אליו ברתת: ויפיהל מאהל האב איך דיר גילערינט, אז מען זאהל נישט רירין מיט קיין אבר, נאר פאר גא-ט'ס וועגין, ולייחד בזה לשם ה'. [כמה פעמים לימדתי אותך שלא להזיז שום אבר, רק כשביל דרכי ה' ולייחד בזה לשם ה'].

רבי משה בער מוזכר במכתב קודשו של אביו מרן רבי אשר מסטאלין אל רבו המגיד הקדוש רבי ישראל מקוזניץ, שהזכרנו מקודם בענין מרת פייגא, אמו, אשת מרן רבי אשר מסטאלין בזיוו"ש, וז"ל 'תהלה לאל אתנו החיים והשלום אני וזוגתי הצנועה והחסודה פייגא תחי' יחד, וכו', ובן אשתי הרבני הוותיק ונצמד בקירות לבי מו"ה משה דוב בער שיחיה וזוגתו ובניהם שיחיו'⁵⁹.

בספר ברכת אהרן (עמ' נב-נג) מסופר שאביו חורגו רבינו אשר מסטאלין, הפגיש אותו בעקבות בקשתו עם הרה"ק ר' ליב שרה"ס, עי"ש⁶⁰.

בזמן נישואי רבי אברהם יעקב מסאדיגורה בנו של רבי ישראל מרוזין וממשיך דרכו עם בתו של רבי אהרן מקארלין ה'בית אהרן' נשלח רבי משה בער אל רבי ישראל מרוזין, כדי ליישב חילוקי הדעות לגבי מקום החתונה⁶¹.

להרב פנחס גראייבסקי ירושלים תרצ"ו, מגנזי ראשונים חוברת מאה ושבע עשרה, עמ' 17-18), וכך חתם: 'משה דוב בהרב מו"ה אהרן זצ"ל מסטאלין'.

56 הכיתוב נעתק מהמציבה שעל קברו. וצ"ע שהרב אהרן הויזמן בברכת אהרן (עמ' נג) 'פרי ישע אהרן' (עמ' כג) העתיק נוסח אחר וז"ל: 'על ציון קבורתו כתוב לאמר: 'פ"נ הרבני החסיד ר' משה דוב בה"ר אהרן זצ"ל, אחיו של הרב הקדוש ר' אהרן מקארלין זצוק"ל, נפטר י"ב מנ"א שנת תר"ז תנצב"ה' - ואולי זה נוסח של מציבה ישנה, ויותר נראה שלא דקדק בהעתקתו.

57 על המצבה נכתבה המילה 'הגדול' בטעות, ואחר כך ניסו למחוק אותה, ונשאר רישומה - המוחקים צדקו כיון שברור שלא היה אח של רבי אהרן הגדול, אלא של נכדו רבי אהרן השני ה'בית אהרן'. לאחרונה ממש הוסיפו מציבה חדשה בה נכתב שהוא אחיו של ה'בית אהרן' מקארלין.

58 אם אשתו היא מרת בריינה המוזכרת במפקד מונטיפיורי בטבריה משנת תר"ט, א"כ נפטר במגפת החולי רע, כנכתב שם. 59 ראה שם לעיל ובהערות שם.

60 עיין שם, ובאריכות בספר פרי ישע אהרן (עמ' קז-קט), בשם הרה"ח ר' יהודה ליב גלויברמן ז"ל. ובהוספה מועטת מפי הרה"ח ר' אהרן הלטובסקי ז"ל. והוסיף שם שמקור דברי הברכת אהרן במה שמעמ מפי החסידים הזקנים, ומפי הרה"ח ר' יואל אשכנזי ז"ל מטבריא, ששמע מאביו הרה"ח ר' ברוך, שנשא לאשה בזיווג שני את מרת בתם פייגא יוטא בת רבי אשר בן רבי משה בער. והוספה מפי הרה"ח ר' אפרים גוטליב ז"ל, ששמע מפי חסידים זקנים מדור העבר. עוד ראה שם (עמ' קו) על מידותיו של רבי משה בער שעשה השתללות גדולה למנוע חלישות הדעת מרבי מגלי דודו זקינו [רבי מגלי היה אחי אמו של רבי אהרן הגדול, דהיינו אח סבתו של רבי אשר מסטאלין - אביו חורגן], שנפגע מכך ש'רינדאר' [שוכר בית המזיגה] בכפר אחד, כיבד את רבי משה בער יותר ממנו.

61 ראה פרי ישע אהרן (סוף עמ' ריט-רכ).

62 כך נכתב בדברי אהרן עמ' רמד. ואף שאין מקור קדום מודפס לכך שרבי משה בער נשא את בתו של רבי שלמה מקארלין, ואף שבספר שמע שלמה שנכתב על תולדות רבי שלמה מקארלין לא הובא דבר זה, מ"מ יש מקור קדום

זוגתו מרת מרים (זיוו"ר) בת רבי שלמה מקארליץ⁶²

זוגתו מרת ביילא (זיוו"ש) בת רבי משה מקוברין אחיו של רבי אהרן הגדול מקארליץ⁶³. נולדה בשנת תקמ"ו (במפקד תקע"ו 1816) בת 30 שנה, לא מוזכרת במפקדים נוספים). מרת ביילא נפטרה לפני שנת תקפ"ג – שהרי בשנה זו (לפי מפקד תקצ"ד 1834)) נולדה נכדתה ביילא הורביץ, בת בנה ר' חיים חייקל, שנקראה על שמה. יש לציין שבמפקד מונטיפיורי בטבריה תרכ"ו (1866) נכתב שמרת ביילא הורביץ נולדה בשנת תקפ"א.

זוגתו מרת בריינא (זיוו"ש) נולדה בשנת תקמ"ט (במפקד מונטיפיורי בטבריה תר"ט 1849) בת 60 שנה⁶⁴.

לזיווגו זה של רבי משה בער – במציבת נכדתו של רבי משה בער, מרת שרה (לפי מפקד לעכוויטש תקצ"ד, נולדה בתקפ"ב) בת בנו רבי מרדכי השני מלעכוויטש, שבהר הזיתים (גוש ווהלין ישי, חלקה ג', שורה י"ד מספר 107, נכתב כך: 'פ'נ האשה הצנועה ב"ק מ' שרה בת הר"ר מרדכי מלעכוויטש נפטרה י"ד אדר תרמ"ה, אם אבי' היתה בת ה"ה צוק"ד מו"ר ר' שלמה מקארלין זי"ע'. [ראה עליה להלן]. בנוסף לכך בכתב המלצה שנכתב ע"י רבני צפת וטבריה לרבי נח שלמה ריזל נינו של רבי מרדכי מלעכוויטש הנ"ל (רבי נח שלמה היה בנו של מרים נחמה [אשת רבי אייזיק משה], בתו של רבי שלמה, בנו של רבי מרדכי מלכוויטש השני), נכתב 'מצד אמו [מרים נחמה הנ"ל] הוא נין נכד הרב הקדוש [המפורסם] בכל קצוי ארץ ומלוואה מוה"ר הקדוש מקארלין'. אגב נזכיר שרבי נח שלמה הנ"ל היה חתן רבי מרדכי דב [בער] הורביץ שהוזכר לקמן בן מרת ביילא הורביץ בת רבי חיים חייקל בן רבי משה בער.

ובספר פרי ישע אהרן (עמ' מה) כתב שאע"פ שלרבי שלמה היו ג' חתנים, מ"מ יכול להיות שלרבי שלמה היו רק שתי בנות, בתו מרת יוטא התחתנה עם הרה"צ ר' ישראל חיים מלאדמיר, בן הרה"ק ר' אברהם המלאך, בן הרב המגיד ממעזריטש. ובתו השנייה [מרת מרים] התחתנה בזיווג ראשון עם הר"ר בער משה ב"ר זוסמן נכד החכם צבי, חמיו של הרה"צ המפורסם ר' שלמה חיים הרבי הזקן בקידינאב. ואחרי שנפטר בצעירותו והתאלמנה ממנו, התחתנה עם רבי משה בער הנ"ל, וצ"ע.

63 כך כתב רבי שמואל העליר (תקס"ג-תרמ"ד) רבה של צפת בכתב ידו, צילום כתב ידו של רבי שמואל העליר הובא בספר הרב המנהיג והרופא (נדפס תשמ"ט) שנכתב על תולדותיו ע"י נינו הרב אברהם זיידה הלר, לגודל חשיבות דבריו נביא את דבריו במלואם. וז"ל כתב ידו שצילמו הובא בספר הנ"ל בעמ' 303: 'הרב הצדיק הקדוש מו"ה אהרן מקארלין זצוק"ל, שתי בנותיו הגדולה שמה שרה, והקטנה רבקה, שרה הנזכרת אשת הצדיק ר' מאטלי מטשאנאביל זל"ה, האשה רבקה הנזכרת נשאת מקודם להרה"צ ר' שלום שכנא וילדה ב' בנות, א' שמה אסתר הדס, אמו של ר' אשר, והב' דבורה אשת ר' חייקל מקארלין בן ר' משה בער שנפטר בארה"ק, ר' משה בער הנזכר הוא בנו של הצדיק ר' ארלי שטימער מועלחוב, אמו של ר' חייקל הנזכר היתה בת ר' משה מקאברין, אחיו של הרב הצדיק ר' אהרן מקארלין הראשון. הה"צ ר' שלום שכנא הנזכר אחר פטירת אשתו רבקה הנזכרת לקח לאשה בת הגאון הצדיק מהר"ז מחב"ד [בעל התניא] זצ"ל וילדה את הה"צ ר' מענדל מלובאוויטש זצוק"ל, ועוד בן אחד שמו הה"צ ר' ליב זצ"ל, עכ"ל. וברור שיש טעות מסוימת בדבריו במה שכתב לגבי סדר נישואי רב שלום שכנא – שידוע [בכל ספרי התולדות של חסידי חב"ד בית רבי ועוד, ובכל ספרי התולדות של חסידי קארלין ילקוטו דברי אהרן, פרי ישע אהרן] שקודם נשא בזיוו"ר את מרת דבורה לאה בת האדמו"ר מחב"ד בעל התניא, ובזיוו"ש נשא את מרת רבקה – ריזולא בת רבי אהרן הגדול – ההיפך ממה שכתב.

ובספר פרי ישע אהרן (עמ' מה) כתב: 'הר"ר משה [אחיו של רבי אהרן הגדול], מנוחתו כבוד בעיר לאדמיר [סמוך לציון הקדוש של רבי שלמה מקארלין] – שם בהערה בשם רבי יוסף שאול הויזמאן שהיה על ציונו], והוא היה חותנו של הרה"ח המפורסם רבי משה בער אחיו של אדמו"ר הזקן, וזו היתה זוגתו הראשונה, וממנה נולד לו בנו הראשון הרה"ח ר' חיים חייקל הרב בהורעדנו, הסמוכה לפינסק ור' חייקל זה, היה חתן הר"ר שלום שכנא (שהיה מקודם חתן הרב בעל התניא), וחמותו של ר' חיים חייקל היתה בת הרה"ק ר' אהרן הגדול מקארלין, עכ"ל. גם בדבריו נפלה טעות כיון שברור ע"פ המפקדים שהובאו למעלה ובהערות קודמות, שבזיווג ראשון רבי משה בער היה נשוי לבתו של רבי שלמה מקארלין [מרת מרים], ורק בזיווג שני היה נשוי למרת ביילא בתו של רבי משה אחיו של רבי אהרן הגדול.

רבי משה אחיו של רבי אהרן הגדול מוזכר בספר אהל אלימלך (אות רנח, עמ' 100), ומסופר שם שרבי אלימלך מליזנסק ואחיו רבי זושא מהאניפולי בזמן נידודם בגלות שגזרו על עצמם התארחו בעיר לאדמיר אצל רבי ארון [הוא רבי אהרן שותק] שהיה מחותנו של הרה"ק רבי משה זצ"ל אחי הרה"ק רבי אהרן הגדול זי"ע [שהרי בתו של רבי משה מרת ביילא, נישאה לרבי בער בנו של אהרן שותק].

64 כל זה ע"פ ההשערה שאשתו היא המוזכרת במפקד מונטיפיורי בטבריה משנת תר"ט: 'בריינא גיל 60 אלמנת משה דוב, מקום לידה קארלין, בעלה נפטר במגפת החולי רע'.

צאצאי רבי משה בער בנו חורגו של רבי אשר מסטאלין

צאצאי רבי משה בער מזיוו"ר: (א) רבי מרדכי מלוביצקי⁶⁵ נולד בשנת תק"ס (במפקד לעכוויטש תקע"ט (1819) בן 18, במפקד תקצ"ד (1834) בן 34). הוא האדמו"ר רבי מרדכי השני מלעכוויטש, חתנו של רבי נח מלעכוויטש (נפטר בתר"ח 1848 – לפי מפקד לעכוויטש 1850)⁶⁶. (ב) **ציפורה** [ספק מזיוו"ר⁶⁷] אשת רבי יעקב אליעזר (בן רבי אברהם מרדכי מלוצק בעמח"ס 'תורת חסד'⁶⁸)

צאצאי רבי משה בער מזיוו"ש: (ג) רבי חיים חייקל שמחה פרלוב [מזיוו"ש] נולד תקס"ז – ראה לקמן. (ד) **בתו רחל** [רחלא] נולדה תקע"ד (מפקד 1816 תקע"ו בת ב' שנה).

צאצאי רבי משה בער מזיוו"ל: (ה) בנו ר' שמואל שמחה⁶⁹ [ספק מזיוו"ל] התגורר בעיר האראדאק⁷⁰. (ו) ר' אשר נולד תק"צ (מפקד מונטיפיורי טבריה תרט"ו, בן כ"ה⁷¹). עלה

65 שם משפחתו היה כשם משפחת אדמו"רי לכוביטש המופיע במפקדי לעכוויטש ובמקורות נוספים 'מלוביצקי' [מלוביץ], ושונו משם משפחת אביו 'פרלוב' שהוא שם משפחת אדמו"רי קארלין. שם המשפחה נקבע לעיתים ע"פ שם משפחת החותן [שם בדרך כלל גם גר חתנו]. ולכן אף ששם משפחת אביו רבי משה בער היה 'פרלוב' כשם משפחת אביו החורג, רבי אשר מסטאלין, וכשם משפחת אדמו"רי קארלין, שם משפחת רבי מרדכי בנו היה 'מלוביצקי' כשם משפחת חמיו רבי נח מלכוויטש. מהטעם הזה שם משפחת אדמו"רי קידנוב היה 'פרלוב', אף שהיו צאצאי רבי מרדכי מלכוויטש בן אחר בן, ששם משפחתו היה 'מלוביצקי' [מלוביץ], כיון שרבי אהרן [בן רבי מרדכי מלעכוויטש] – אבי ראש השושלת [– רבי שלמה חיים האדמו"ר הראשון מקידנוב] – היה חתנו של רבי אשר 'פרלוב' מסטאלין.

66 אשתו בזיוו"ר מרת אסתר פריידה ב"ר נח מלעכוויטש. ילדיו: 1. האדמו"ר מלעכוויטש ר' אהרן (תקפ"ב-תרמ"א), 2. שרה (תקפ"ב-תרמ"ה) [בזיווג ראשון אשת ר' נפתלי נכד האדמו"ר רבי אשר מסטאלין [הוא היה בנה של מרת מרים בת מרת פעריל בת רבי אשר מסטאלין] ר' נפתלי נפטר שנה אחרי חתונתו. ואח"כ נישאה בזיווג שני לר' שלמה מסטאלין ב"ר משה בן מרת פעריל בת רבי אשר מסטאלין], 3. ר' שלמה (נולד תקפ"ה), 4. ישראל [סרול] (תקפ"ז-תר"ב). אשת ר' מרדכי בזיוו"ש מרת ביילה נולדה בתקס"ח [בת 26 במפקד לעכוויטש בתקצ"ד].

67 עפ"י ספר "דברי אהרן" להרב אהרן חיים הויזמן ז"ל עמ' רמה, שכתב שהיא היתה בתו מזיווגו למרת מרים בת רבי שלמה מקארלין. [יחוס רוזנשטיין נמסר להרב הויזמן ע"י הרב יצחק דוד רוזנשטיין, בן מרת רבקה מרים נכדת מרת ציפורה הנ"ל. כך אמר לי הרב הויזמן, וכנראה שכוונתו גם לפרט זה. כ"כ גם בסוף ספר עבודת הלויים לרבי משה מאיר הלוי רוזנשטיין במאדריטשוב [בנו ר' צבי, היה אביו של ר' יוסף דב, בעלה של מרת רבקה מרים] – שמרת רבקה מרים רוזנשטיין נכדת מרת ציפורה היתה נכדת ר' שלמה מקארלין וכ"כ רבי חיים אליהו שטרנברג – שזקינו ר' אהרן דוב, היה אחיה של מרת רבקה מרים רוזנשטיין – בשער ובהקדמת ספריו בית אליהו, קובץ אליהו, שבילי אליהו, ועוד.

68 בשער הספר 'תורת חסד' שנדפס בווארשא שנת תרכ"ו כתוב 'ספר תורת חסד. חיבור יקר מלוקטים נחמדים על סדר פרשיות התורה בדרך פרד"ס. גם באור על סדר התפילה אשר יצאו מפי אותו צדיק העובד את ה' באמת, וכל מעשיו היו לשם שמים לא מש מאוהל של תורה ימים ולילות לא נתן לעיניו תנומה, חסידא ופרישא קק"ש הרב ר' אברהם מרדכי זצלה"ה מק"ק לוצקא. אשר שימש כל צרכו אצל הגאון הקדוש האלוקי נשיא אלוקים רבן של כל בני הגולה מרגא ורבנא אברהם יהושע העשיל זצלה"ה הרב מאפסא זי"ע. והוא מחותנו של הרב הצדיק המפורסם בנן של קדושים וכו' מוה' משה דוב זצלה"ה אחי הרב הצדיק הקדוש המפורסם בכל קצוי ארץ בוצינא קדישא חסידא ופרישא עמודא נהורא עטרת תפארת ישראל ראש גולת אריאל קק"ש מוה' אהרן שליט"א הרב מקארלין. בעמ' הבא מובא תשואת חן מבין המחבר למשתדל בהדפסת הספר וחתם: 'נאום יעקב אליעזר בהרב מוה' אברהם מרדכי זי"ל הכי"מ מק"ק לוצקא בעל המחבר ספר הזה'.

יש להעיר שאם אכן מרת ציפורה אשת רבי יעקב אליעזר הנ"ל, היתה בתו של רבי משה בער מזיווגו למרת מרים בת רבי שלמה מקארלין – למה בשער הספר הנ"ל, לא הזכיר שמחותנו רבי משה דוב היה חתנו של רבי שלמה מקארלין, והזכיר

רק את היותו של רבי משה דוב מחותנו אחיו של רבי אהרן מקארלין ה'בית אהרן', והרי כלתו של ר' אברהם מרדכי מרת ציפורה, נולדה לאביה רבי משה בר מחותנו מזיווגו הראשון לבתו של רבי שלמה מקארלין [ראה הערה קודמת], וצ"ע.

69 עפ"י ספר 'פרי ישע אהרן' עמ' קכד. שם כתוב שנולד מזיוו"ש, אמנם במפקד סטאלין משנת תקע"ו רשום הבן 'חייקל שמחה', והרב שמואל גרובער טוען – שכנראה שנרשם שמות של שני הבנים כשם של בן אחד. וצ"ב. – ונ"ל שטעה בזה.

70 בתחילה לא היו לו ילדים ברי קיימא, ואחר כך נתברך ע"י רבי אהרן השני מקארלין ה'בית אהרן', ומאו נתקיימו ילדיו. משפחת לרר נמנית על צאצאי כדלהלן.

וכן מסופר בספר פרי ישע אהרן (עמ' של) 'הרב החסיד ר' משה בער, הי' לו בן הר"ר שמואל שמחה, והי' לו צער גידול

לארה"ק בשנת תר"ה⁷². זוגתו מרת בת שבע⁷³ בת רבי שלמה בן רבי משה מלאדמיר, בן רבי שלמה מקארלין הי"ד. (ז) בנו ר' ישראל מקאברין וטבריה⁷⁴. נולד בתק"צ בערך⁷⁵. על מצבתו בטבריה⁷⁶: 'פ"נ הרב החסיד ר' ישראל בהרב ר' משה דוב ז"ל מסטאלין, נפטר י"ז שבט תרנ"ד'. (ח) בנו ר' יעקב יצחק מטבריה⁷⁷. על מצבתו בטבריה⁷⁸: 'פ"נ הח' הישיש בנש"ק ר' יעקב יצחק בהרב הצדיק מ' משה דוב, נ' כ"ה מנ"א ש' תרס"ג'.

רבי חיים חייקל בן רבי משה בער, וצאצאיו

בנו רבי חיים חייקל [שמחה]⁷⁹ פר"ב. נולד בשנת תקס"ז (מפקד תקע"ו 1816 בן ט', מפקד 1834 תקצ"ד בן כ"ז, מפקד 1850 תרי"א בן מ"ג). נפטר ט"ו כסליו תרי"ג (שנת פטירתו ע"פ מפקד 1858 תרי"ח, התאריך בשנה ע"פ דברי אהרן עמ' רנב). רבי חיים חייקל היה אב"ד הארעדנוי⁸⁰.

בנים, ונסע להרב צדיקים להפקד בורעא חייא וקיימא, פעם אחת אמר לו רבינו בזה"ל: דינע קינדער זיינען בא מיר אין דיא האנט, אז דוא וועסט מיר פאלגין, פאר שטייטו דוא פעלסט מיר נישט צוא מיין מנין, אבער דער נאר זאהל ניט זיין מיינער, וואלט איך ניט גיזאנט, ולא נסע כבר למלון אחר, ומאז נתקיימו לו בניו. ובהערה שם (הערה מב) נאמר שסיפור זה מקורו מכרמ"ב ז"ל, בשם הרח"מ ז"ל. וכתב עוד המו"ל של ספר פרי ישע אהרן, רבי יהושע אלעזר מנחם הויזמן, בשם אביו רבי אהרן הויזמן: 'אחד מבניו של רבי שמואל שמחה היה הר"ר יוסף ליב, שהי' חותנו של הרה"ח ר' אברהם ב"ר אהרן נתן, הבעל תפילה בביהכנ"ס תפארת ישראל בירושלים, והוא אביו של הר"ר יוסף ליב (ר' לייביל לור) מנהל ישיבת תורת חיים בירושלים, שיסד הרה"ג הגדול ר' חיים מתמיד (וינוגורד) מקארלין. בספר חזון יהושע [חידושים וביאורים בסוגיות הש"ס מהחזון נעים ומירות ישראל הרב יהושע העשיל לור, בן הרה"ח ר' יוסף ליב, שהוציא לאור בנו הרב ירחמיאל יגאל אליהו], נכתב במבוא לספר (עמ' כ-כא) כך: אבא זצ"ל [הרב החזון הרב יהושע העשיל לור] התהדר תמיד ביחוסו, בנש"ק להרה"צ רבי משה דב זצ"ל אחיו מאמא אחת (פייגע ז"ל) של הרה"צ רבי אשר סטאלינער זצ"ל (מנוחתו כבוד בבית העלמין הישן בטבריה ליד רבי אברהם מקאליסק) היה בנו של הרה"ק רבי אהרלע שותק מועליחוב שהיה נקרא כן על שיותר מארבעים שנה ישב על התורה ועבודת ה' יתברך בדביקות נפלאה ולא דיבר עם שום אדם בעולם (מספר ילקוט אהרן מאת רבי אהרן ב"ר אשר הויזמן). יחוס זה הוא מצד אשתו של הסבא רבי אברהם יעקב זצ"ל, הסבתא מרת שרה בריינא ז"ל: רבי יהושע העשיל, רבי יוסף ליב, שרה בריינא, פייגע, רבי שמואל שמחה, רבי משה דב, רבי אהרלע שותק זצ"ל, ע"כ מספר חזון יהושע. וקצ"ע שלפי ספר פרי ישע אהרן הנ"ל לרבי שמואל שמחה היה בן בשם ר' יוסף ליב, והוא היה חותנו של החזון ר' אברהם [ב"ר אהרן נתן], סבו של החזון רבי יהושע העשיל לור. ולפי ספר חזון יהושע לרבי שמואל שמחה היתה בת בשם פייגע, והיא היתה חותנתו של החזון ר' אברהם יעקב [ב"ר אהרן נתן], [מרת פייגע היתה אם אשתו מרת שרה בריינא], סבו של החזון רבי יהושע העשיל לור.

71 כך בצילום המפקד. בהעתקת המפקד טעו המעתיקים וכתבו עליו [את מה שנכתב על חמיו] שהוא בן 50. כ"כ טעו בהעתקת זמן עלית חמיו ארצה שכתבו 'תר"ד', ראה הערה הבאה.

72 במפקד מונטיפיורי בטבריה תרט"ו כתוב שעלה לארץ ישראל מלודמיר 11 שנים קודם לכן, דהיינו בשנת תר"ה, וכ"כ על חמיו רבי שלמה מלודמיר. רבי שלמה מלודמיר הוציא לאור בטבריה בשנת תרכ"ו את הספר 'אור הגנוז' שחיבר רבי יהודה לייב הכהן מאניפולי שהיה חמיו של אביו רבי משה מלודמיר [בן רבי שלמה מקארלין].

73 עפ"י ספר 'דברי אהרן' עמ' רמה. ילדיהם: ר' משה בער בטבריה ובצפת ומרת פייגה יוטא. על מציבת בנם ר' משה בער בצפת נכתב: 'ר' משה דוב ב"ר אשר מלאדמור נכד הרה"ק מקארלין זצ"ל נ' ט' חשון תרע"ו. לאשתו קראו 'מלכה'. בתם פייגא יוטא היתה אשתו השניה של ר' ברוך [ב"ר אפרים יוסף] אשכנזי מטבריה.

74 עפ"י ספר 'דברי אהרן' עמ' רמה.

75 עפ"י ספר 'פרי ישע אהרן' עמ' קכד.

76 נעתק בספר 'פרי ישע אהרן' עמ' קכב. וראה גם בספר הקהילה האשכנזית בטבריה להרב בנימין פנטליאט (מהדורת תשע"ה) עמ' 96 מספר 1045.

77 עפ"י ספר 'דברי אהרן' עמ' רמה.

78 נעתק בספר הקהילה האשכנזית בטבריה להרב בנימין פנטליאט (מהדורת תשע"ה) עמ' 133 מספר 1469.

79 במפקד תקע"ו כתוב ששמו 'חייקל שמחה', בשאר המפקדים כתוב 'חייקל' בלבד. במכתבי בנו ר' חיים חייקל כתוב ששמו היה 'חיים חייקל' כדלהלן, וכך גם בספר עדן ציון ובספרי רבי אהרן הויזמן.

80 ע"פ דברי אהרן עמ' רמג ועמ' רמה. ונראה דהכוונה לעיירה הורודנו Haradnaja הסמוכה לסטאלין [כנ"ק 25] מערבית

זוגתו בזיווג ראשון מרת דבורה⁸¹ בת רבי שלום שכנא אלטשולר⁸² ומרת ריוולא [רבקה] בת רבי אהרן הגדול. נולדה בתקס"ו (מפקד 1834 תקצ"ד בת 28), ונפטרה בכ"א שבט (דברי אהרן עמ' רנב), לפני שנת תקצ"ו⁸³ (בהיותה כבת 30). מזיווג זה למרת דבורה נולדה לרבי חיים חייקל בוודאות מרת ביילא הורביץ כדלקמן, וי"א שמזיווג זה נולד גם הבן רבי אהרן כדלקמן.

אביה של מרת דבורה היה רבי שלום שכנא אלטשולר בזיווגו הראשון היה חתנו בעל התניא, בעל בתו מרת דבורה לאה⁸⁴, ומזיווג זה נולד בנו רבי מנחם מנדל שניאורסון הי"צמח צדק, אחיה מאב של מרת דבורה הנ"ל.

מכאן מוכח שרבי שלום שכנא אלטשולר, נפטר לא לפני שנת תקס"ו⁸⁵.

זוגתו בזיווג שני מרת בלומה נולדה תק"ע (מפקד 1850 תרי"א – בת מ' שנה)

צאצאי רבי חיים חייקל (א) מרת ביילא [מזיוו"ר] – נולדה בשנת תקפ"ג (במפקד תקצ"ד 1834) בת 11, אמנם במפקד מונטיפיורי בטבריה תרכ"ו (1866) נולדה בשנת תקפ"א (מפקד מונטיפיורי תרכ"ו 1866, בת מ"ה). בזיוו"ש אשת רבי ישעיה הורביץ מביישנקוביץ⁸⁶. (ב)

[ה]. וראה בספר עדן ציון להרב ישעיה הורביץ (עמ' קיא) שכתב 'שמעתי מאדוני אבי [ר'] אשר יחזקאל הורביץ [שר'] חיים חייקל היה רב באיזה עיר ושכתי שם העיר'.

81 רבי שלום שכנא קרא לבתו 'דבורה' על שם אשתו הראשונה של ר' שלום שכנא, כמנהג ע"פ רש"י דברי הימים א' (ב' י"ח) על הפסוק: "וכלב בן חצרון הוליד את עזובה אשתו", ופירש רש"י: "לפי שהיתה לו אשה ששמה עזובה, לכן כינה שם בתו עזובה". וכך נהגו לקרא לבת מהאשה השניה כשם האשה הראשונה, כמובא בספר סגולות ישראל (מערכת ש אות פב) בשם ספר נפש היפה, ושו"ת עשה לך רב ח"א סי' מ"ה, וספר תרש שם טוב ח"א עמ' קצה, וספר זיו השמות עמ' 64.

82 רבי שלום שכנא עסק בהוצאה לאור של ספר התניא והוזכר בהסכמת רבי זושא מהאניפולי לספר התניא, כ"כ עסק בהדפסת ש"ס סאלוויטא, והוזכר בענין זה במכתבי בעל התניא ובמכתב של רבי לוי יצחק מבארדיטשוב.

83 ראה בהמשך שבעלה קרא לבתו שנולדה בתקצ"ז מזיוו"ש על שמה 'דבורה'.

84 אשתו בזיוו"ר של אביה ר' שלום שכנא – מרת דבורה לאה – בת בעל התניא, נפטרה בג' תשרי תקנ"ג, ומרת דבורה נולדה לאשתו השניה, בתקס"ו, [ובאותה שנה נפטר ר' שלום שכנא – ראה הערה הבאה], וא"כ ר' חיים חייקל בעלה של מרת דבורה שנולד בשנת תקס"ז, היה מבוגר ממנה.

85 בהיכל הבעש"ט (גליון כז עמ' קמז הערה 31), הוכיח כדכתבנו שר' שלום שכנא נפטר בתקס"ו מ'אגרות קודש אדה"ז [לבעל התניא] (אגרת נ"ה, ובמהדורה החדשה צ"ב) שכתב עליו שם בכ' אייר שנת תקס"ז 'הרבני המופלג המנוח מהרש"ש ז"ל', בנוסף בשנת תקס"ז [וי"א חשון תקס"ז] נולד לרבי מנחם מנדל מליובאוויטש בנו הגדול שנקרא ר' ברוך שלום ע"ש אביו רבי שלום שכנא, ובהכרח שהוא נולד אחרי פטירת רבי שלום שכנא. ובמפקד זה דשנת תקצ"ד בו נאמר שבתו מרת דבורה נולדה בתקס"ו מוכח שנפטר לכל המוקדם בשנת תקס"ו בה נולדה בתו. מידע זה פותר מחלוקת גדולה בענין פטירת ר' שלום שכנא, שבספר 'בית רבי' (נ"ט ע"א) כתוב שרבי שלום שכנא נפטר בשנת תק"ס, במהדורה הישנה של אגרות קודש אדה"ז [לבעל התניא], הגיעו למסקנה שנפטר לפני שנת תקס"ז. ובמהדורה החדשה בהערות לאגרת צב (עמ' שנה) כתבו שנפטר בין השנים תק"ס לתקס"ז.

מחלוקת זו נבעה ממחלוקת לגבי השאלה מתי מצאנו בפעם האחרונה שרבי שלום שכנא הוזכר כאדם חי. – באגרת נוספת (אגרת ס"ו – היא אגרת נ"ד במהדורה הישנה) שכתב בעל התניא הוא מזכיר את ר' שלום שכנא כעודנו בין החיים. במהדורה הישנה של אגרות קודש אדה"ז [לבעל התניא], הגיעו למסקנה שאגרת זו נכתבה בשנת תקס"ז, [אחרי פרשת בחוקות, כמופיע במכתב], ולכן כתבו בהערות לאגרות קודש אדמו"ר הזקן אגרת נה (עמ' קלג) שלדעתם ר' שלום שכנא נפטר בתקס"ז בין פרשת בחוקות, לכ' אייר באותה שנה, ע"ש. ובמהדורה החדשה בהערות לאגרת צב (עמ' שנה) כתבו שנפטר בין השנים תק"ס לתקס"ז, כיון שחזרו בהם ממה שכתבו לגבי האגרת השניה (אגרת ס"ו, ובמהדורה הישנה נ"ד), וכתבו שאותה אגרת נכתבה בשנת תק"ס, ולכן כתבו שר' שלום שכנא נפטר בין השנים תק"ס לתקס"ז. ובאגרות בעל התניא ובני דורו להרב דוד צבי הילמן אגרת קי"א כתב בהערות שמוכח שנפטר בין תקס"ז לתקס"ח, וכ"כ העדן ציון בספרו יחוס הגדולים עמ' רסט. [ראה קובץ הערות וביאורים משנת תש"מ עמ' 32-34, מהרב משה מרקוביץ].

86 ביישינקוביץ Bieszenkowicze שבבלרוס נמצאת מערכת לעיר ויטבסק. בספר עדן ציון (עמ' קי אות סי"ב) לרבי ישעיה

ר' אהרן [ספק מזיווג ר' 87] – נולד תקפ"ו (מפקד תרי"א (1850) בן 24)⁸⁸. רבי אהרן נפטר לפני שנת תרל"ד (1874), בה צוין שאשתו אלמנה. [אמנם יתכן שר' אהרן היה בנה של מרת בלומה מזיווגה הראשון, ולא היה בנו של ר' חיים חייקל⁸⁹]. זוגתו של ר' אהרן – מרת

הורביץ רב ודיין בצפת ובויניץ בקנדה (י"א אלול תרמ"ג – כ"ב טבת תשל"ח) נכדו של רבי ישעיה הורביץ, כתב שאחרי שנתאלמנה או נתגרשה מזיווגה הראשון [במאמרים הבאים אולי נעלה השערה מי היה זיווגה הראשון], שלח רבי מנחם מנדל מליובאוויטש ה'צמח צדק' שליח אל רבי ישעיה מבייעשניקוויץ [מגדולי החסידים והמקורבים של דודו זקינו אדמו"ר בעל צמח צדק מליובאוויטש נ"ע. ומחשוכי בנים עד ימי זקנותו], שיאמר לו – 'תדע שעלה במחשבתי בשעת תפילתי בברכת אתה חונן שתגרש את אשתך ותשא את בת אחותי בילקא שלי (כך היה רגיל לקרותה מפני שבילדותה נשארה יתומה מאמה ע"ה ונתגדלה אצל כבתו) ואז יהיו לך בנים', וכן היה, שעל פי דבורו של אדמו"ר זצ"ל נתרצית אשתו להתגרש ונתן לה מחצית הונו ורכושו ונשא את בת אחות אדמו"ר הנזכרת (אינני זוכר אם היתה אז אלמנה או גרושה מבעלה הראשון) ועל החתונה דרש אדמו"ר נ"ע מאמר רני עקרה, וילדה לו חמשה בנים זכרים, וזמן מועט אחרי לידת החמישי של"ח ביום עש"ק כ"ו לחודש אדר שנת אדר א' שנת תרכ"ד, עכ"ל.

87 בספר עדן ציון הנ"ל האריך בתולדות זקינו ויחסו, והזכיר את ביילה סבתו [נאשת רבי ישעיה מבייעשניקוביץ ואמו של אביו ר' אשר יחזקאל] כילדתו היחידה של ר' חיים חייקל מזיווגו לדבורה נכדת רבי אהרן הגדול. והתעלם מכך שהיה להם בן ר' אהרן, אף שהוא מתועד במיפקדים, ואין ספק בכך, וכן נקטו בהתעלמותם גם בכל כתיבי חב"ד ובספרי צאצאי משפחת הורביץ, וצ"ע. כ"כ בתיאור אסון נפילת המרפסת במירון בל"ג בעומר תרע"א, במכתב שכתב רבי ישעיה הורביץ מחבר העדן ציון לרבי נחום ווידנפלד מדומברובא (הופיע במוריה גליון ט"ז, תמוז תשי"ז) הזכיר שבאותו אירוע נהרג 'תלמיד חכם מופלא בחינת צדיק בנש"ק רך בשנים אב לשבעה בנים ובן יחיד לאביו', וכוונתו לרבי יוסף דב רוזנשטיין, וצ"ע שלא ציין שאותו תלמיד חכם היה שאר בשרו, שהרי אשת התלמיד חכם 'מרת רבקה מרים' שנהרג היתה בת דודתו נכדת רבי אהרן אח סבתו מרת ביילה. כ"כ ראה בספרו עדן ציון (עמ' רנב) שסיפר על האסון במירון וגם שם התעלם מהנ"ל. ואולי צ"ל שכשנפטרה מרת דבורה שלחו את היתומה מרת ביילה לאח אמה רבי מנחם מנדל הצמח צדק מליובאוויטש, והוא גידלה, ורבי אהרן נשאר במשפחת אביו בסטאלין, ונשתקע הדבר ולא שמרו על קשר, וצ"ע"ג.

אמנם יתכן שר' אהרן היה בנה של מרת בלומה מזיווגה הראשון, ולא היה בנו של ר' חיים חייקל, וממילא לא היו קרובי משפחה, ראה לקמן.

88 במפקד תרי"ח (1858) נכתב שהוא היה בן 24 בתרי"א (1850) וצ"ע למה לא נכתב גילו בתרי"ח.

89 במפקד שנערך בשנת תרי"א 1850 תרי"א נמנה ר' אהרן באותה משבצת של אביו ר' חיים חייקל ואמו מרת בלומה [נאשת ר' חיים חייקל בזו"ש], וצוין שם שבמפקד 1834 תקצ"ד לא נמנה, כלומר שלא היה גר אז בסטאלין, ואכן במפקד תקצ"ד שהגיע לידניו ע"י הרב גרובער במשבצת בו הובא רבי חיים חייקל ואשתו מרת דבורה בת רבי שלום שכנא, הוזכרה רק בתם מרת ביילה שנולדה בשנת תקפ"ג, [שאח"כ נישאה לר' ישעיהו הורביץ], ור' אהרן לא הוזכר שם, ואם רבי אהרן היה גם הוא בנם, היה גם הוא צריך להוזכר שם שהרי נולד בשנת תקפ"ו, ובאותו מפקד היה בן 8, ואם היה בנם אין סיבה שלא ימנה יחד עם הוריו באותו מפקד.

ובכן יתיישבו העדן ציון ושאר הספרים שכתבו במפורש או במשתמע שרק מרת ביילה נולדה מזיווגו של ר' חיים חייקל למרת דבורה [ראה הערה לעיל]. וכן נראה מכך שבמצבותיהם של ר' משה יוסף ב"ר אהרן הטמון בטבריה [נפטר ז' אייר תרנ"ג], בתו מרת רבקה מרים רוזנשטיין בטבריה [נפטרה ד' חשון תרצ"ז], וכ"כ במצבת בניו ר' יצחק דוד בטבריה [נפטר תשכ"ו] – מוסר היחס, ור' חיים מרדכי בבני ברק [נפטר תשמ"ב], לא נכתב אף ברמז שהם נכדי רבי אהרן הגדול, כנהוג בד"כ במציבות נכדיו.

אמנם עדיין צדד זה כיון שבמסורת צאצאי רבי משה יוסף ב"ר אהרן פרלוב, [משפחות פרלוב וחלק ממשפחת רוזנשטיין] נשתמר שהם צאצאי רבי אהרן הגדול, וכמו שנכתב בספר עבודת הלויים לרבי משה רוזנשטיין מברדישוב, ובספר דברי אהרן לר' אהרן הויזמן [בשם ר' יצחק דוד רוזנשטיין – כך אמר לי ר' אהרן]. ובספרי רבי חיים אליהו שטרנברג [בית אליהו, קובץ אליהו, שבילי אליהו, ועוד], שהם צאצאי רבי אהרן הגדול מקארלין ורבי שלמה מקארלין. ואם נאמר שר' אהרן היה בנה של מרת בלומה מזיווגה הראשון, ולא היה בנו של ר' חיים חייקל א"כ לכאורה אינם צאצאי ר' אהרן הגדול. ויש למסורת זו קצת ראיות א. ר' אהרן קרא לבתו הגדולה מרת דבורה, ומסתבר שקראה על שם אמו, ולא על שם אשת אביו בזיווג ראשון. ב. בספר החברא קדישא דכולל גליציה [אמרו לי שהספר המקורי אבד, ומדובר בהעתק] נכתב שר' אהרן בער ב"ר משה יוסף היה נכד הרה"ק אהרן [דוד] מקארלין, [וצ"ל שהמילה 'דוד' נכתבה שם בטעות, וכוונתם לרבי אהרן הגדול מקארלין], וצ"ע ואכמ"ל. ג. במכתב המלצה שכתב רבי אברהם יעקב מבויאן למברג בן הפחד יצחק' מבויאן [בנו הגדול של רבי אברהם יעקב מסאדיגורה, בן רבי ישראל מרוז'ין וחתן רבי אהרן השני ה'בית אהרן' מקארלין] לרבי יצחק דוד הנ"ל (הובא בנחלת יעקב עמ' רסב, ומשכונת הרועים עמ' רמה) נכתב שרבי יצחק דוד רוזנשטיין הוא שאר בשרו, ונראה ברור שכוונתו לכך ששניהם צאצאי רבי אהרן הגדול. וכך

פריידלה, ובזיוו"ש [כנראה] אסתר פייגא⁹⁰. (ג) בתו דבורה⁹¹ [מזיוו"ש], נולדה תקצ"ז (מפקד 1850 תרי"א – בת י"ג שנה). (ד) בנו ר' חיים חייקל [מזיוו"ש], נקרא על שם אביו, כיון שנולד אחר פטירתו בתרי"ג [תרי"ז?]⁹² (מפקד 1874 תרל"ד – בן י"ז שנה [צ"ל בן כ"א]) נפטר י"ב סיון תרע"ה⁹³.

גם בהסכמה שכתב הרב ישראל מרגליות בשם רבי מנחם נחום מבויאן טשרנוביץ אחיו הבכור של רבי אברהם יעקב מבויאן למברג הנ"ל, מתאריך י"ד סיון תרפ"א, לספר אור לישורים שהוציא לאור רבי יצחק דוד הנ"ל, [בספר הובאו מדברי רבי פנחס מקוריץ ורבי ישראל מרוז'ין], נכתב שרבי יצחק דוד הוא שאר בשרו. אמנם יתכן שכוונת הרב ישראל מרגליות שהוא שאר בשרו של רבי יצחק דוד, ולא האדמו"ר רבי מנחם נחום. ד. לפי מסורת במשפחת רוזנשטיין, לאחר שמרת שרה מילכה אשת ר' משה יוסף בן ר' אהרן, ילדה בתחילת שנת תרכ"ט את בתה מרת רבקה מרים, היא הניקה גם את רבי ישראל הינוקא' מסטאלין שנולד באותו זמן [י' כסליו תרכ"ט], כיון שאמו הרבנית שרה דבורה [בת רבי אלימלך שפירא], אשת רבי אשר השני מסטאלין, לא יכלה להניקו, ובחרו בה כיון שהיתה קרובת משפחה, והיתה חלק מה'שטוב' של הרבי. [כך נמסר ממרת א"ח אויערבאך נכדת מרת רבקה מרים הנ"ל]. וצ"ע בזה.

90 במפקד תרי"א (1850), נכתב ששמה של אשת ר' אהרן היה 'פריידלה' והיא נולדה בתקפ"ח [במפקד הנ"ל בת 22 שנה], וצ"ע שבמפקד תרל"ד (1874) נאמר ששמה היה 'אסתר פייגא' – ונראה דצ"ל 'אסתר פריידא', כיון שבמפקד סטאלין תרל"ד נכתב כך ר' משה יוסף ב"ר אהרן פערלאו בן כ"ב שנה [נולד תרי"ב], אמו אלמנה אסתר פייגא בת נ"ג שנה [נולדה תקפ"א], אחותו פייגא בת ט"ו שנה [נולדה תרי"ט]. ונראה שמכיון ששם אחות ר' משה יוסף היה 'פייגא', ובצירוף הנאמר במפקד תרי"א, – דצריך לתקן במפקד תרל"ד ולומר ששם אשת ר' אהרן היה 'אסתר פריידה'. אמנם כיון שיש סתירה זאת לגבי שנת לידתה, שלפי המפקד תרי"א היא נולדה בתקפ"ח, ולפי מפקד תרל"ד היא נולדה בתקפ"א, נראה דהיי לר' אהרן שני זיווגים, הראשונה מרת פריידא, והשנייה מרת אסתר פייגא, ור' משה יוסף ומרת פייגא אחותו היו ילדיה של ר' אהרן ואשתו הראשונה מרת פריידא.

צאצאיו של ר' אהרן: (א) בתו דבורה נולדה תר"ח (מפקד 1850 תרי"א – בת ב' שנה). (ב) ר' משה יוסף – נולד תרי"ב (מפקד 1874 תרל"ד – נכתב שהיה בן כ"ב שנה) – נפטר ד' אייר תרנ"ג בטבריה (נוסח מצבתו בטבריה 'פ'נ' ר' משה יוסף ב"ר אהרן מקרלין נ' ד' אייר תרנ"ג). (ג) ר' חיים – נולד תרי"ב [תאום?] (מפקד 1874 תרל"ד – בן כ"ב שנה). ר' אהרן קרא לבן זה על שם אביו ר' חיים חייקל. וקצ"ע, כיון שבמפקד כתוב שר' חיים חייקל נפטר בתרי"ג, ומאידך לפי הנכתב במפקד לגבי גילו של בן זה, יוצא שנולד בתרי"ב, וצריך לומר שלא דייקו באחד המקומות. (ד) בתו פייגא – נולדה תרי"ט (מפקד 1874 תרל"ד – בת י"ט שנה). (ה) בנו ר' אברהם יעקב – נולד תרכ"ו (מפקד 1874 תרל"ד – בן ח' שנה). רבי אהרן חיים הויזמן בספרו דברי אהרן (עמ' רמג) כתב את סדר יחוסו של רבי משה יוסף פרלוב הנ"ל [בנו של ר' אהרן] לרבי חיים חייקל באופן זה – 'מבניו של ר' חיים חייקל ידועים: בתו מרת ביילא (נשארה יתומה מאמה, ונתגדלה אצל אחי אמה בעל הצמח צדק), אשת הר"ר ישעיה הלוי איש הורביץ נכד השל"ה הקדוש. (וילדה לו חמשה בנים: (א) ר' יוסף משה וכו'. (ב) הר"ר חיים חייקל. (ג) הר"ר שלום שכנא וכו'. (ד) הר"ר אשר יחזקאל. (ה) הרה"ג ר' מרדכי דוב רב בויטפסק). נכדו הר"ר משה יוסף ב"ר אהרן פערלאו אבי הרה"ח ר' אהרן בעריל פערלאו. – רבי אהרן חיים הויזמן הסביר לי שכך קיבל את סדר היחוס מרבי יצחק דוד רוזנשטיין בנה של מרת רבקה מרים בת רבי משה יוסף, שכנראה לא ידע כיצד רבי משה יוסף ב"ר אהרן היה נכדו של רבי חיים חייקל, ולכן החסיר חוליא בסדר היחוס וכתב שר' משה יוסף [ב"ר אהרן] היה נכדו של ר' חיים חייקל, ולא כתב איך היה נכדו. בזמנינו לאחר שנתגלו מפקדי סטאלין, נראה שר' אהרן אביו של ר' משה יוסף הוא זה שהיה בנו של ר' חיים חייקל, וכך הושלם סדר היחוס בלי החסרת שום חוליה. אמנם כבר כתבנו לעיל שיתכן שר' אהרן היה בנה של מרת בלומה מזיווגה הראשון, ולא היה בנו של ר' חיים חייקל, וצע"ג בזה. – יש שהשתבשו בהבנת דברי רבי אהרן חיים הויזמן והכניסו לתוך סדר יחוסו של ר' משה יוסף את רבי מרדכי דוב [הורביץ] הרב בויטפסק שהוזכר ע"י רבי אהרן הויזמן בסמוך לרבי משה יוסף. [ראה מגילת יוחסין שבהקדמת ספר בית אליהו לרבי חיים אליהו שטרנברג נכדו של רבי משה יוסף ובספרים נוספים]. – המתבונן רואה שאין שחר להבנה זו. ובנוסף דבר זה לא יתכן מבחינה מציאותית כיון שר' חיים חייקל נולד בתקס"ז, בנו ר' אהרן בתקפ"ו, ור' משה יוסף נולד בתרי"ב [נכתב במפקדי סטאלין המובאים למעלה], ואילו ר' מרדכי דוב הורביץ נולד בתרכ"ו [נכתב במפקד מונטיפיורי בחברון 1866 תרכ"ו], או בתרכ"ה [כך נכתב בספר אהלי שם עמ' 18] ואכמ"ל.

91 שם בתו 'דבורה' נקרא על שם אשתו הראשונה של ר' חיים חייקל, וראה לעיל שצוין שאף אשתו הראשונה נקראה דבורה על שם אשתו בזיווג ראשון של אביה ר' שלום שכנא. מנהג זה לקרוא לבת אשתו מזיווג שני על שם אשתו הראשונה מקורו כאמור לעיל ברש"י דברי הימים א' (ב' י"ח), והובא בספר סגולות ישראל (מערכת ש' אות פב) בשם ספר נפש היפה, ושנית עשה לך רב ח"א סי' מ"ה, וספר כתר שם טוב ח"א עמ' קצה, וספר זיו השמות עמ' 64.

92 במפקד תרל"ד נראה שכתוב ר' "חזקאל" ולכאורה צ"ל ר' חייקל ב"ר חייקל, כמוכח בעדן ציון (עמ' קיא) וז"ל 'הרב ר' חיים חייקל וצ"ל כמות עליו אשת נעוריו לקח אשה אחרת וילדה לו בנים, אחד מהם נולד אחר פטירתו ונשא את שמו,

פרק ג' אדמו"רי לעכוויטש

רבי נח בן רבי מרדכי מלעכוויטש, ומשפחתו

שושלת אדמו"רי לעכוויטש מהאדמו"ר השני ואילך, רבי נח בן רבי מרדכי מלעכוויטש, מובאת במפקדי העיר לעכוויטש. ויש בפרטים המובאים שם חידושים, הן בתאריכים והן בשמות. להלן מה שעולה מהמפורט במפקדים.

האדמו"ר הרה"צ רבי נח בן רבי מרדכי מלעכוויטש, נולד בשנת תקמ"א⁹⁴. (במפקד לעכוויטש תקע"א (1811), בן 30, במפקד תקע"ו (1816) בן 35). במידע זה יש תיקון למה שנכתב בספרים רבים בטעות שרבי נח נולד בשנת תקל"ד. רבי נח היה קרוי על שם סבו אביו של רבי מרדכי מלעכוויטש⁹⁵, והיה תלמידו של רבי אהרן הגדול⁹⁶. בספר תורת אבות (קונטרס מעשי אבות עמ' ערה אות יא) ובעוד ספרים⁹⁷ נכתב שרבי נח היה בלודמיר ביום הפרעות בכ"ב תמוז בשנת תקנ"ב, כשנהרג הקדוש רבי שלמה מקארלין הי"ד, וכשסיפר לאביו רבי מרדכי את שאירע שם, שרבי שלמה הכניס ראשו בארון הקדוש, וכשמפני סיבה הוציא ראשו לרגע והפסיק מדביקותו, באותו רגע ירו בו חיצו מות, הצטער רבי מרדכי ואמר לבנו שכשהוציא רבי שלמה את ראשו מארון הקדוש 'היית צריך להכניס ראשך במקומו', ולפי הנ"ל היה אז רבי נח בשעת המעשה ילד כבן אחת עשרה בלבד.

רבי נח נפטר בח' תשרי תקצ"ב, נכתב בכל הספרים⁹⁸, להנ"ל בהיותו כבן 50. מידע זה מתאים לנאמר במפקד תקצ"ד (1834), שנפטר בשנת 1831 למנינם.

בהרבה ספרים⁹⁹ נכתב ששם משפחתו של רבי מרדכי מלעכוויטש ובנו רבי נח היה 'יפה' כיון שהיו צאצאי רבי מרדכי יפה בעל הלבושים. במפקדים אנו מוצאים ששם משפחתו של רבי

ונפטר י"ב סיון בזקנה מופלגת בעיר הקודש ירושלים ת"ו. וכ"כ בדברי אהרן עמ' רמג' בסוף ימיו נשא ר' חיים חייקל לאשה אחרת ולאחר פטירתו ונולד לו בן ונקרא על שמו'.

תאריך לידתו המופיע במפקד זה [תרי"ז] או תאריך פטירת אביו המופיע במפקד הקודם [תרי"ג] לא מדויק, כי ר' חיים חייקל נולד רק כמה חודשים אחר פטירת אביו. במכתב [הנמצא בארכיון פקידים ואמרכלים שבספריה רזונטליאנה, באוניברסיטת אמסטרדם שבהולנד] שכתב ר' חיים חייקל ב"ר חיים חייקל בטבריה בתאריך ג' כסליו תרמ"ד, כתב כך: 'אבותי רבני וגאוני עולם' וכו', 'ספר יחזקאל נודע בכל קצוי ארץ ותבל', וחתם 'חיים חייקל בהרב ה"מ חיים חייקל זללה"ה'. ובמכתב נוסף מט' תשרי תרנ"ט כתב 'מחצבתי מצדיקים קדושי עליון המפורסמים בכל פאתי תבל'. וחתם 'חיים חייקל בהרה"צ א"ר חייקל זללה"ה'. ובספר פרח מטה אהרן לר' אהרן הויזמן (עמ' כג, קא) כתב שר' חיים חייקל פעל על הנדיב הר"ר שמואל שייב שיקדיש חדרים עבור בית המדרש דחסידי קארלין בעיר העתיקה בירושלים שנבנה בשנת תרמ"ט. עוד כתב שם שהיה לו בן יחיד שנעדר לפניו בקיצור ימים ושנים.

93 ראה לעיל שבעדן ציון נכתב שנפטר ב"ב סיון, ובספר פרח מטה אהרן לר' אהרן הויזמן (עמ' כג, קא) כתב שנפטר בירושלים ב"ב סיון תרע"ה לערך. לא מצאנו את קברו בהר הזיתים.

94 בכל המקומות כתבו בטעות שנולד בשנת תקל"ד.

95 ראה עליו ב'כתבים' (עמ' 306-318, באר"י גליון נד), שהיה תלמידו של רבי אהרן הגדול, והתארח אצלו בניסיוניו, והוזכר בפנקס בניסיוניו, שהיה חותם שם בתור אחד מפרנסי הקהילה כך: 'התורני הראש מוהר"ר נח במוהר"ר שלמה זלמן - אלופי[נ] מנהיגי[נ]'; מפסח תקלמ"ד עד פסח תקלמ"א התורני הראש מוהר"ר נח במי שלמה - אלופים ראשים, מ' נח במי שלמה - אלופי[נ] בוררי[נ]'; מפסח תקלכ"ט עד פסח תקלג"ה הרבני הראש מוה"ר נח במ"ש - אלופי טובים, הרבני הראש מוה"ר נח במ"ש אלופי בוררים, ע"ש, ובכל המאמר המקיף.

96 ראה בתחילת המאמר הנ"ל ב'כתבים' בשם ספר אור ישרים דף י"ב ע"ב, שבירכו בהתמדה, ולימדו איך לעשות בעלי תשובה.

97 ראה 'כתבים' עמ' 1067 (קובץ באר"י גליון לט עמ' קנא) ובהערה 11 שם.

98 כך בספר אור ישרים, ובכל ספרי התולדות.

99 ראה המאמר הנ"ל ב'כתבים' בשם חסידי קידנוב ועוד.

נח וצאצאיו היה מלוביץ', (כך במפקדי תקע"א (1811), ותקע"ו (1816)), או מלוביצקי (כך במפקד תקצ"ד (1834)).

שם זוגתו של רבי נח מלעכוויטש הרבנית מרת בלומה, נולדה בשנת תקמ"ד (במפקד לעכוויטש תקע"ו (1816) בת 32). במפקד תקצ"ד (1834) כתוב שהיא בת 62, ולפי זה היא נולדה בשנת תקל"ב. וכנראה יש טעות במקור או בהעתקה, כיון שלפי המפקד הנ"ל בתקע"ו (1816) היתה אז רק בת 50, וכך מסתבר שנולדה בתקמ"ד, כיון שרבי נח בעלה נולד כאמור בתקמ"א.

לפי ספר אור ישרים (עמ' 34) המספר על תולדות רבי מרדכי ורבי נח מלעכוויטש, מלבד רבי נח ממלא מקומו היו לרבי מרדכי עוד שני בנים, 'הרה"ח מו"ה אהרן ז"ל', והרה"ח מו"ה שלמה ז"ל אשר מנוחתו כבוד בעיר נעשוויז אצל אבי אביו ז"ל. במפקדים הנ"ל אנו מוצאים את רבי שלמה בן רבי מרדכי מלעכוויטש, שהיה צעיר מאחיו רבי נח כ-9 שנים, ונולד בשנת תק"נ (במפקד לעכוויטש תקע"א (1811) בן 21, במפקד תקע"ו (1816) בן 26). רבי שלמה נפטר בשנת תקצ"ז, בהיותו כבן 47 (כך נכתב במפקד תרי"א 1850, שנפטר בשנת 1837, היא תקצ"ז). גם עליו נכתב במפקדים ששם משפחתו 'מלוביץ', ומתקצ"ד (1834) 'מלוביצקי'¹⁰⁰.

חתני רבי מרדכי מלעכוויטש המוזכרים במפקדים: (א) רבי משה אהרן בנו של ר' שמואל¹⁰¹ בן רבי חיים חייקא מאמדור ר' שמואל היה חתנו רבי של אהרן 'שותק', אשתו היתה אחות רבי משה בער הנ"ל. נולד תקמ"ט (במפקד לכוביטש תקע"א (1811) בן 22, במפקד תקע"ו (1816) נכתב שנפטר 1812 תקע"ב בן 23)¹⁰². (ב) רבי משה נולד תקנ"ב (במפקד לכוביטש תקע"ו (1816) בן 24, במפקד (1834) תקצ"ד¹⁰³ בן 42, במפקד מונטיפיורי טבריה תקצ"ט בן 50 [לפי"ז נולד בתקמ"ט]). נקרא גם ר' משה מגיד – מוילייקא.

רבי משה היה בנו של ר' דוד בער. גיסו הנשוי לאחותו מרים היה רבי יצחק מתתיהו. אביהם של רבי אברהם ווינברג ה'יסוד העבודה', ורבי הלל ווינברג¹⁰⁴. ר' משה עלה לארץ בתקצ"ה¹⁰⁵, ונפטר בכ"ג אלול שנת ת"ר ונטמן בטבריה. זוגתו – מרת איידל¹⁰⁶ בת רבי מרדכי

100 לפי המפקדים בלעכוויטש שם זוגתו של רבי שלמה היה 'יענטל', היא נולדה תקנ"א (במפקד לעכוויטש 1816 תקע"ו – בת כ"ה, ובמפקד 1834 תקצ"ד בת מ"ג [שם כתוב ששמה 'י'ענטא']). שם צאצאיהם: איצקה בן 18 במפקד 1834 [אשתו רחל – אז בת 16] נפטר [כך במפקד 1850], מיכל בן 16 במפקד 1834 בן 32 במפקד 1850, [אשתו רחל 1850 בת 14], פראדה? [אז בת 13], חיה [אז בת 4], רחל [אז בת 1].

101 ראה על תולדותיו במאמר הרב אביש שור ב'כתבים' (עמ' 283–282 [באו"י גליון נא עמ' קסה], סוף הערה 76).
102 ראה מאמר הרב אביש שור בספרו 'כתבים' (עמ' 283, קובץ באו"י גליון נ"א עמ' קס"ה, סוף הערה 76), שכתב ששני בני רבי שמואל ב"ר חיים חייקא מאמדור – ר' משה אהרן הנ"ל ור' חיים חייקל [חתנו של רבי משה משרישוב] לא נהגו בנשיאות. ועתה מוכן היטב שלא נהג בנשיאות כיון שנפטר בצעירותו [כנראה עוד בחיי אביו].

103 במפקד תקע"ו רבי משה נכתב עם אשתו במשבצת אדמו"רי לכוביטש [משבצת 31], אבל במפקד זה שבתקצ"ד אינו מופיע במשבצת האדמו"ר מלכוויטש [משבצת 23], אלא הוא מופיע לבדו יחד עם בנו [אהרן בן 8] וללא שם אשתו [משבצת משפחת 'פדיוק' [משבצת 31]. ראש המשפחה שם הוא ר' בער ב"ר משה פדיוק, לא ברור מה הקשר של ר' משה למשפחה זו.

104 ראה עליו בספר יסוד המעלה לרבי אהרן סורסקי, חלק א' עמ' רנ"ה, ובהערה שם [ראה גם עמ' רמו ורנד]. וראה בית אהרן וישראל (שנה כו ה [קנה] עמ' קנו הערה 67), וכ"כ ראה שם (שנה לא ה [קפה] עמ' קפד הערה 10), 'כתבים' עמ' 54 הערה 10.

105 כך בספר יסוד המעלה (שם). וראה לקמן שעל בנו ר' שמואל אהרן שעלה עמו לארץ ישראל נכתב במפקד מונטיפיורי תר"ט שעלה בתקצ"ה, ובמפקד מונטיפיורי תר"ט נכתב שעלה בתקצ"ו.

106 במפקד תקע"ו נכתב ששמה 'יעדלה פריידלה', נכתב שם 'Yedlya Freidlya'. בנם רבי מרדכי נולד תקע"ה. נקרא על שם סבו רבי מרדכי מלכוויטש שנפטר ב"ג שבט שנת תק"ע. (במפקד וייליקה תקצ"ד 1834 בן 19 [ב1827 היה בן 12], [מפקד 1850 בן 35]). זוגתו מרת בתיה ב"ר שמעון במפקד וייליקה 1834 בת 16, במפקד 1850 בת 32, בנם ר'

מלכוּביטש – נקראה על שם אמה¹⁰⁷. נולדה בתקנ"ב (במפקד לכוּביטש 1816 תקע"ו בת 24). נראה שנפטרה לפני שנת תקפ"ה, כיון שנראה שבנו ר' שמואל אהרן שהיה בן 8 במפקד תקצ"ד, נולד מזיווגו השני¹⁰⁸.

ונראה לומר שמרת אידל בת ר' מרדכי מלכוּביטש, היתה בזיווג אשת ר' משה אהרן ב"ר שמואל ב"ר חייקל מאמדורא הנ"ל – וכנשפטר בתקע"ב התחתנה בזיווג עם רבי משה [מגיד] מוויילקא, וצ"ע.

משה דוד בן 12 1850 [קצת צ"ע שלפי זה נולד ב1838 תקצ"ח, ואנו יודעים שסבו אבי אביו ר' משה מוויילקא נפטר באלול שנת ת"ר, ראה לעיל]. רבי מרדכי היה רב ומו"צ בעיר ויילקא. עלה לארץ ישראל, ונפטר בטבריה ב"א ניסן תר"מ, ונטמן בחלקת תלמידי הבעש"ט, צמוד לציון הרה"ק רבי נחמן מהורודנקא, וכך נכתב על מצבתו 'פנ' הר' מרדכי בה"ר משה מ"צ מוויילקא נ' י"א ניסן תר"מ'. בספר החברא קדישא כתבו עליו 'הרב ר' מרדכי אחיו ש"ר אהרן שמואל נ"י'. וראה בקובץ 'נהר מעדן' דחסידי קידנוב גליון ד' שם וגליון ה' (שם) עמ' מח. וראה בספר דברי שלום לרבי שלום מבראהין [המשמרת שלום] בן האדמו"ר רבי ברוך מרדכי מקידנוב (פרשת פקודי ד"ה הבאת), שהביא דברי תורה בשמו וכתב עליו 'שאר בשרי הרב החסדי מו"ה מרדכי ז"ל מו"צ דוויילקא'. וראה עליו בקובץ 'נהר מעדן' דחסידי קידנוב גליון ד' עמ' לב ובהערה ח' שם, וכ"כ בגליון ה' עמ' מז-מח, מה שכתבו בטוטו"ד.

לא ברור מתי רבי מרדכי עלה לארץ בקובץ 'נהר מעדן' דחסידי קידנוב גליון ד' שם וגליון ה' (שם) עמ' מח, כתבו שנראה שעלה לארץ באמצע שנות התרכ"ב, שהרי רבי שלום מבראהין שהביא ממה ששמע מפיו (ראה הערה קודמת) נולד בשנת תרי"א, אך קצ"ע כיון שעד כמה שידענו מגעת לא מצאנוהו במפקדי מונטיפיורי בשנים תרכ"ו ותל"ה, ומאידך לא מצאנוהו במפקדים בחוץ לארץ אחרי מפקד וילייקה שנת תר"י, לא בוילייקה ולא במקומות אחרים, וצ"ע. וראה ספר הקהילה האשכנזית בטבריה (מהדורת תשע"ה) להרב בנימין פנטיליאט עמ' 22, מס' 116, ובהערה 70 שם. 107 ראה תורת אבות (קונטרס מעשי אבות, עמ' ש' אות קג) שלפני פטירת רבי משה מקוברין הוא הטיל על רבי אברהם ווינברג היסוד העבודה! את הנהגת החסידים, וכשסירב אמר לו בין השאר שיש בידו אות וסימן שהוא צריך להנהיג – שהציון העולה משמו של הסבא קדישא [רבי מרדכי] מלכוּביטש זי"ע ומשמות שניהם הוא אחד: מרדכי בן אידל [רבי מרדכי מלכוּביטש] משה בן אסתר [רבי משה מקוברין] אברהם בן מרים [רבי אברהם ווינברג, היסוד העבודה מסלונים].

108 רבי שמואל אהרן היה ממונה כולל רייסין בטבריה. רבי שמואל אהרן וייליקר [מלוּביצקי] נולד תקפ"ו – (במפקד לכוּביטש 1834 תקצ"ד – בן ח') (מפקד מונטיפיורי טבריה תקצ"ט בן י"ב [לפ"ז נולד בתקפ"ז]) [מונטיפיורי תר"ט בן כ"ה [לפ"ז נולד בתקפ"ח]] [מונטיפיורי תר"ט בן כ"ח [לפ"ז נולד בתקפ"ג]]. רבי שמואל אהרן עלה לארץ ישראל עם אביו [לפי מונטיפיורי תר"ט עלה בתקצ"ה] [לפי מונטיפיורי תר"ט עלה בתקצ"ו]. במפקדים בחוץ לארץ בוילייקה ובלכוּביטש שם משפחתם היה 'מלוּביצקי', ובארץ שם משפחתם היה 'וילייקר', על שם עיר הולדתם. בספר החברא קדישא של טבריה נכתב על מרת רבקה שנפטרה בשנת תרמ"ד 'רבקה ב"ר דוד אמו של ר' אהרן שמואל' [ספר הקהילה האשכנזית בטבריה (מהדורת תשע"ה) להרב בנימין פנטיליאט עמ' 48, מס' 451, ועיי"ש בהערה 289] וא"כ צ"ל שבשנת תקפ"ה [כשנה לפני שנולד ר' שמואל אהרן], כבר נפטרה אשתו הראשונה של אביו ר' משה מרת אידל בת רבי מרדכי מלכוּביטש. קצת ראייה לכך שר' שמואל אהרן אינו נכדו של ר' מרדכי מלכוּביטש מכך שנכדו ר' משה ב"ר טודרוס הכהן כשפירט את יחוסו במכתב שנכתב באלול תרמ"ב ונמצא בארכיון פקידים ואמרכלים שבספרית רוזנטליאנה, באוניברסיטת אמשטרדם שבהולנד חתם כך: 'משה ב"ר טודרוס הכהן נכד ה"ר אהרן שמואל מכולל רייסין מגזע הגאון וכו' ה"ר נפתלי הכהן אבדק"ק פפד"מ', ולא הזכיר את יחוסו לרבי מרדכי מלכוּביטש. וראה לקמן מה שכתבנו על מרת איידל בת ר' שמואל אהרן, וצ"ע.

הש בתו של ר' שמואל אהרן היה 'איידל', היא נישאה לחתנו לרבי טודרוס הכהן אב"ד ראש פינה, ראה בספר הקהילה האשכנזית בטבריה לרבי בנימין פנטיליאט מהדורת תשע"ה, הערה 1012. לפי שמה איידל שהוא שם בתו של רבי מרדכי מלכוּביטש, שהיתה אשת סבה רבי משה בזיווגו הראשון, נראה שרבי שמואל אהרן נולד מזיווג זה של אביו, ודלא כמו שכתבנו לעיל, וצ"ע.

וכך כתב עליו הרב אביש שור בית אהרן וישראל (שנה ט' גליון ג' (נא)) עמ' (תפא) קסה הערה 10 'רבי אהרן שמואל וילייקר בנו של החסיד רבי משה מגיד דק' ויילקא חתנו של הרה"ק רבי מרדכי מלכוּביטש נולד בשנת תקפ"ז ועלה עם אביו בשנת תקצ"ו, מפקד מונטיפיורי תקצ"ט ממונה כולל רייסין בטבריה, וכו'. מופיע בין החותמים על אגרת למען השד"ר שיצא לשם הקמת בית חולים בעיה"ק טבריה האגרת נדפסה ב'המגיד' מיום כ"ה אב תרמ"ה, כמו כן בא על החתום בחודש אדר תרמ"ז על הודעה גלויה בשם אמרכלי ק"ק אשכנזים הי"ו בעיה"ק טבריה מטעם כולל רייסין כך גם מופיע בין החותמים על כרוז רבני טבריה שפורסם בו' אדר תרנ"ו ב'החבצלת' וכן בכרוז הנ"ל מחודש חשון תרנ"ו עכ"ל.

חתנו של רבי נח מלעכוויטש, ממלא מקומו בלעכוויטש האדמו"ר הרה"צ רבי מרדכי בן רבי משה בער ושאר צאצאי רבי נח מלעכוויטש

אחר פטירת רבי נח מלעכוויטש, רוב חסידיו הלכו אחר תלמידו רבי משה מקוברין. חלק נוסף הלך אחר אחיינו של רבי נח – רבי שלמה חיים מקוידנוב, שהיה בן אחיו רבי אהרן.

מיעוט מחסידיו רבי נח, הלכו אחר חתנו של רבי נח – רבי מרדכי [ב"ר משה בער – בנו חורגו של רבי אשר מסטאלין¹⁰⁹] שמילא את מקומו בעיר לעכוויטש. רבי מרדכי היה עניו ושפל ברך, והיה נוסע בימים נוראים יחד עם חסידיו להתפלל עם רבי אהרן השני מקארלין ה'בית אהרן' שהיה אחיו של אביו [שניהם בני הרבנית מרת פייגא¹¹⁰].

רבי מרדכי [השני] מלעכוויטש נולד בשנת תק"ס (במפקד לעכוויטש תקע"ט (1819) בן 18, במפקד תקצ"ד (1834) בן 34. במפקד תרי"א (1850) נאמר שרבי מרדכי נפטר בשנת תר"ח (1848), בהיותו כבן 48.

זוגתו של רבי מרדכי הנ"ל בזיו"ר היתה מרת אסתר פריידה בת רבי נח מלעכוויטש, נולדה בשנת תק"ס (במפקד לעכוויטש תקע"ט (1819) בת 19).

זוגתו בזיו"ש מרת ביילה נולדה בשנת תקס"ח (במפקד לעכוויטש תקצ"ד (1834) בת כ"ו). במפקדים אנו מוצאים ששם משפחתו של רבי מרדכי היה מלוביצקי, כשם משפחתו של חמיו רבי נח.

המשך שושלת לעכוויטש רבי אהרן בנו של רבי מרדכי [השני] מלעכוויטש

אחר פטירת רבי מרדכי השני מלעכוויטש, מילא את מקומו בלעכוויטש, בנו הרה"צ רבי אהרן מלוביצקי, שנולד שנת תקפ"ב (במפקד לעכוויטש תר"י (1850) בן 28, במפקד תרל"ד (1874) בן 52¹¹¹. רבי אהרן נפטר (ע"פ הנכתב בספרים) בכ"א סיון תרמ"א, כבן 59. בספר שם ושארית נכתב ששם אשתו רייזל, בת ר' פנחס אבד"ק קאלק¹¹².

109 ראה עליו ועל צאצאיו – לעיל.

110 אנציקלופדי' לחסידות לר' יצחק אלפסי ח"ג עמ' ריג, והוסיף שם שאפילו בית הכנסת של רבי מרדכי היה נקרא 'השיטבל דחסידי סטולין' ע"ש. בספר 'לאחוביך' (עמ' 198-196) נכתב שרבי מרדכי השני מלוביצקי היה כפוף להרבי מקרלין רבי אהרן, ובגלל זה נחשבו גם חסידי לאחוביך לחסידי רבי אהרן קרלינר שהיה רגיל לבקר בלאחוביך פעמיים בשנה, אך למרות עובדה זו ניהל רבי מרדכי השני את נשיאותו בצורה עצמאית, חסידי התייחסו אליו בהערצה רבה משום למדנותו הגדולה ויראתו המופלגת. בימים נוראים היו חסידי לאחוביך נוהרים בהמונים יחד עם רבם רבי מרדכי לקרלין להסתופף בחצר קדשו של רבי אהרן קרלינר נכד רבי אהרן הגדול. רבי מרדכי היה איש ענו וצנוע לא בקש ללכת בגדולות ולא רדף אחר הכבוד ומהאי טעמא הסתפק בעצמאות הזעירה שנתנה לו מטעם ההנהגה העליונה בקרלין ולא חשב על התבדלות ופרישה מקרלין. כחותנו רבי נח היה דורש גם הוא בשבתות ובמועדים לפני קהל מעריציו, הוא היה עמקן בתורת הנסתר על כן היו דרושיו ואמרי תורתו מתובלים בפסוקים מתורת המקובלים, מספרי הרבי ממעוזיך הרבי מפולגא ועוד, וכו'. רבי מרדכי היה איש ההתלהבות כחותנו רבי נח ואיש השתיקה היפה כסבא שלו רבי אהרלי שותק שלא היה מרבה בדברים מחשש הוצאת דבה ולשון הרע, הלהיטות הנפשית שלו באה התלקחה מאליה, וכו'. [ראה שם בספר לאחוביך' עמ' 196 שטעו בשמות, וכתבו ששם אביו של רבי מרדכי השני היה רבי משה חיים, וטעו שהרי שמו היה רבי משה בער. כ"כ טעו בשמו של רבי אהרן השני מקארלין ה'בית אהרן' וכתבו ששמו היה 'רבי אהרן דוד'].

111 בספר לאחוביך' (עמ' 200-198) נכתב שרבי אהרן היה למדן מופלג ומצוין במידות, והוא נהג את נשיאותו בתקיפות וביד רמה אבל בישרות בלתי מצויה, בחייו הפרטיים התנהג בפשטות וכלי סימן של מרות והתנשאות. הדלים והפחותים שבחסידים היו באים אל שולחן הרבי תכופות דורשים בעצתו משוחחים אתו כעם רע וידיד. דברי תורתו שהיה משמיע בלילות שבת ובסעודה השלישית הצטיינו בבהירות.

מלבד רבי אהרן, נולדו לרבי מרדכי [השני] מלעכוויטש 3 ילדים (א) שרה נולדה בתקפ"ב (בת 12 ב'1834), עלתה לירושלים עם בעלה בזיוו"ש רבי שלמה [נכד מרת פעריל בת רבי אשר מסטאלין – הוזכר לעיל] נפטרה כבת 63, ב"ד אדר תרמ"ה. וזה נוסח מציבתה בהר הזיתים 'פ"נ האשה הצנועה בת קדושים מרת שרה ב"ר מרדכי מלעכוויטש, י"ד אדר תרמ"ה, אם אביה היתה בת ה"ה צוק"ד [צדיק וקדוש] מו"ר ר' שלמה מקארלין זי"ע, בזיוו"ר נישאה לר' נפתלי בן מרת מרים בת מרת פעריל בת רבי אשר מסטאלין, ובזיוו"ש נישאה לבן דודו של הנ"ל ר' שלמה ב"ר משה בן מרת פעריל הנ"ל¹¹³. (ב) ר' שלמה, נולד בתקפ"ה¹¹⁴. (ג) ר' ישראל [סרול] נולד תקפ"ז¹¹⁵.

אחר פטירת הרה"צ רבי אהרן מלעכוויטש, מילא את מקומו בלעכוויטש בנו הרה"צ רבי נח [השני] מלוביצקי מלעכוויטש, שנולד בשנת תר"י (מפקד לעכוויטש תרל"ד (1874) בן 24). רבי נח (השני) מלעכוויטש נפטר (ע"פ הנכתב בספרים) בכ' תמוז תרפ"ב, בהיותו כבן 72. רבי נח היה חתן [בזיוו"ר] של רבי ברוך מרדכי בן רבי שלמה חיים מקידנוב¹¹⁶. בן נוסף של הרה"צ רבי אהרן מלוביצקי מלעכוויטש היה הרה"צ רבי פנחס בצלאל¹¹⁷ ב"ר אהרן מלוביצקי חתן הדברי שמואל מסלונים נולד תרכ"ז (מפקד לעכוויטש תרל"ד (1874) בן 7) רבי פנחס בצלאל נפטר בכ"ה מנחם אב תש"ח כבן¹¹⁸ 81. מלבד בניו רבי נח [השני] ורבי פנחס בצלאל היו לרבי אהרן גם שתי בנות¹¹⁹.



112 ראה שם עמ' ח', וראה בסוף הספר ב'שארית לשארית' (עמ' א') ששמה היה רייזלה. ובראש הספר (עמ' י"א) כתב שאביו של רבי פנחס מאליק היה הרב צבי אריה ב"ר אברהם לנדא תלמיד הרה"ק רבי יחיאל מיכל מזלאטשוב. רבי פנחס היה גם חותן רבי יוחנן מרחמסטריווקא. וי"א כנראה בטעות שרבי פנחס מקאלק היה בנו של בנו ר' זאב וולף מז'יטומיר וצ"ע בזה].

113 ראה דברי אהרן עמ' רמו. פרח מטה אהרן עמ' ח'–ט' פ"ו–פ"ז, אות ט', ותפארת בית דוד קונטרס תפארת בנים אבותם עמ' רסב, וראה לעיל על צאצאי מרת פעריל ובהערות שם.

114 בן 9 במפקד 1834, בן 25 במפקד 1850. אשתו חיה [בת 25 במ' 1850], בנם יוסל [בן 3 במ' 1850, בן 27 במ' 1874, בנו שלמה ב"ר יוסל בן 7 במ' 1874], בנם? מרדכי [בן 12 במ' 1866].

115 בן 7 במפקד 1834, נפטר בתר"ב בהיותו כבן 15 (כך במפקד 1850). בת נוספת בשם 'גודה' בת 8 מופיעה באותה משבצת במפקד 1850 וכתוב שם שבסמכים לא מופיע שם אביה.

116 בנו וממלא מקומו של הרה"צ רבי נח [השני] מלוביצקי מלעכוויטש היה הרה"צ רבי יוחנן מלוביצקי מלעכוויטש. רבי יוחנן היה חתן רבי ישכר לייב מסלונים אחיו של ה'בית אברהם' מסלונים, נהרג בשואה בשנת תש"ב.

117 התוספת 'בצלאל' ע"פ מצבתו בארצות הברית ומצבת נכדו ר' יהושע בהר הזיתים. במפקדים השם 'בצלאל' לא מופיע.

118 בנו של ר' פנחס בצלאל היה הרה"צ רבי אברהם אהרן מלוביצקי, הוא נהרג בשואה. בנו של ר' אברהם אהרן היה הרה"צ רבי יהושע מלוביצקי הוא נולד בתרפ"ב. ונפטר בט"ז שבט תשמ"ז ונטמן בהר הזיתים.

119 בשם ושארית עמ' ח' ובדברי אהרן עמ' רמה כתבו שהיו לרבי אהרן 2 בנות, מרת מרים ומרת אסתר פרידל.

הערות

בענין שבועה ע"פ עד אחד

אל כבוד עורכי הקובץ הנפלא 'בית אהרן וישראל' הע"י.

אחר תת תודה מקרב לב על המלאכה הנפלאה של אסופת חידושי תורה והלכה המשמחים לב, על עתה באתי, כאשר בגליון האחרון ש"ל לחודשי שבט אדר תשפ"א, נדפסה מערכה נפלאה בענין גדרי ודיני טענת ברי בשבועה, מעשי ידיו להתפאר של היקר שביקרים הרב מרדכי בן גיסי הרה"ח ר' מאיר ביניק שליט"א, אשר הקיף כל הענין לרוחבו ולעומקו על כל ענפיו, בדיבוק חברים מקשיבים ככולל חו"מ שבמתיבתא דרבי יוחנן בביהכ"נ העתיק בטבריה ת"ו, שבראשות ידידי החשוב הרה"ג ר' יוחנן טראויס שליט"א, ויאשר חיליה לאורייתא.

ובעברי על הדברים ראיתי בענף ג' אות ח', שדן בגדר שבועת ע"א להסוברים דא"צ טענת ברי, האם הכוונה דסגי בטענת שמא, או דנחשב ברי ע"פ העד המעיד, ובתוה"ד הביא מש"כ בזה בספרי משכן שלום (ח"ג סי' י"ז אות י"ב), ושוב דן והביא דברי הש"ך (סי' פ"ז סקס"ג) בהא דאיתא שם בשו"ע דין מי שנתחייב שבועה לחבירו וטוען נשבעתי והלה מכחישו, וכתב שם הש"ך: 'דין זה צריך ביאור, דדל שבועה מהכא הרי תובעו ממון [ויחייבנו שבועה כעת], מיהו בנתחייב כבר שבועה דאורייתא אתי שפיר, כגון שמתחילה היה מודה מקצת או היה עד אחד מכחישו ועכשיו אין כאן עד, ורוצה לישבע היסת, וזה אומר השבע לי שבועה דאורייתא שנתחייבת בדין וזה אומר נשבעתי, נפטר משבועה דאורייתא וחייב שבועת היסת. וגם בשבועה דרבנן יכול להיות שאינו טוענו ברי שאתה חייב לי ממון, כגון בשבועת השותפים או שטענו בספק על פי העד בעבדים ושטרות וקרקעות וכי האי גוונא'.

והביא הרב הכותב, שראה שיש מי שהוכיח מדברי הש"ך אלו בסופם, דמבואר בדבריו דאפשר להשביע שבועת היסת בקרקע ע"פ ע"א, דמוכח מזה דהא דמשיבין שבועת ע"א בטוען שמא הוא משום דחשיב טוען ברי ע"פ העד, ולכן שפיר כתב הש"ך דה"ה דמועיל בתביעת קרקע לחייב עכ"פ היסת, דאי נימא דבאמת אין כאן טענת ברי, דלא דשבועת ע"א לא בעי ט"ב, מנ"ל דאפשר להשביע היסת ע"פ עד בקרקע, ותמה עליו הרב הכותב, דאדרבה, מדברי הש"ך מוכח להיפך, ומשום דאי נימא דמהני ט"ב ע"פ העד, מה לי שאין העד לפנינו, הרי העד כבר העיד בב"ד ולמה לא יוכל כעת לטעון ברי על פיו.

ועל עצם ההבנה בדברי הש"ך תמה טובא הרב הכותב, דהא דברי הש"ך מתפרשים היטיב ע"פ המבואר בשו"ע (סי' ע"ה סכ"ג) אחר שהמחבר הביא דברי הרמב"ם 'טענו בספק על פי העד, כגון פלוני אמר לי שנטלת משלי מנה, והוא כופר, והביא העד, משיבין שבועה דאורייתא כאלו היה טוענו טענת ברי'. כתב הרמ"א: 'אבל אם אין העד לפנינו להעיד, לא מקרי טענת ברי מה שאמר ששמע מפי אחרים, ואין משיבין על טענה זו, דהוי טענת ספק (טור בשם הראב"ד). ויש אומרים דכל שאומר שהוגד לו מפי נאמן, אפילו קרוב שלו, משיבין אותו היסת (טור בשם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש וב"י בשם הרמב"ן והר"ן וג"י פ' הדיינים), וכן נראה לי להורות. ודוקא שאותו שאומר מפיו אין נוגע בעדות (ת"ה סי' ש"ח). ובש"ך (שם סקפ"ב) האריך להכריח דלינא דאין משיבין ע"פ מה ששמע מאחר, רק אם בא לפנינו בב"ד, ועכ"פ מבואר דבבא לפנינו בב"ד משיבין היסת ע"פ אחר אף שהוא פסול לעדות, וה"ה בעד בקרקע, ואף דהש"ך (שם סקפ"ג) פקפק על דין זה, היינו דוקא בקרוב שאינו כשר לעד, אבל בעד כשר שהעיד בב"ד, מודה הש"ך דמשיבין היסת על פיו במקום דאין שבועת התורה, ומעתה אין שום הוכחה דחשיב ט"ב על פי העד.

ובעיקר דין זה דמשיבין ע"פ קרוב הביא שם דברי הנח"י, דיסודו מדין רגלים לדבר, דסגי בזה לשבועת היסת, ולכן י"א דסגי גם בלא בא לב"ד, דסו"ס לטענת התובע יש רגלים לדבר, והש"ך ס"ל דלא

סגי רק באיכא רגלים לדבר לפני ב"ד, ועפ"ז הבין הרב הכותב, דאף הש"ך שפקפק על דין זה, מ"מ בעד כשר שהעיד לפנינו, מודה הש"ך דמשביעין היסת במקום דליכא שבועת התורה, והיינו מצד דאיכא רגלים לדבר בפני ב"ד, והביא עוד מדברי השעמ"ש והב"א, כפי שיראו עיני המעיין.

והנה הרב הכותב העלים שם מביא ההוכחה מדברי הש"ך, מפני שחס על כבודו, ואני אלך רכיל ואגלה כי הדברים יצאו מקולמסי, כפי שבאו בספרי משכן שלום (שם), ואפרש הדברים בע"ה.

הנה מה דנקט הרב הכותב בפשיטות, דהש"ך מודה דמשביעין ע"פ עד כשר משום רגלים לדבר, והיינו, דאף דנחלק על הרמ"א בקרוב שמעיד לפנינו, וס"ל דאין משביעין בזה, ומשום דס"ל דאין בזה משום רגלים לדבר, מ"מ בעד כשר מודה הש"ך דיש בזה משום רגלים לדבר, באמת לא מצאנו דבר זה בש"ך שיכתוב כן להדיא, ואף דלא נחלק על הרמ"א רק בעד קרוב, היינו משום דבעד כשר הרי איכא שבועת התורה, אך לענין קרקע דליכא שבועת התורה ובאנו לחייבו היסת, לא מצאנו בדברי הש"ך דמודה בזה דיש בו רגלים לדבר.

ומעתה אף די"ל כן מסברא, דכיון דע"א נאמן לענין שבועה, ממילא חשיב רגלים לדבר, מ"מ אין הדברים מפורשים בשום מקום, ואיך סתם הש"ך וכתב בפשיטות כ"כ דמשכח"ל שבועת היסת בתובעו ע"פ העד בקרקע, והרי ע"כ הש"ך בסי' פ"ז לשיטתיה אזיל דאין משביעין היסת ע"פ קרוב, דאל"כ היה לו לנקוט גם אופן זה, ומדנקט דוקא בעד כשר בקרקע, ע"כ לשיטתיה אזיל, ומ"מ כתב בפשיטות דמשביעין ע"פ ע"א בקרקע, ולא ביאר כלל טעמו ומקורו, וע"כ מוכח מזה דס"ל בפשיטות דהא דמשביעין שבועת התורה ע"פ ע"א הוא משום דחשיב טענת ברי, דמצי טעין ברי ע"פ עדות העד, ולכן פשיטא ליה כ"כ דממילא גם בקרקע אפשר להשביע היסת, ולא הוצרך אף לבאר מקורו.

ומה שתמה הרב הכותב דא"כ גם עכשיו למה לא יוכל התובע להשביע ע"פ העד שכבר העיד בב"ד, אף שעכשיו אינו לפנינו, הנה קושיא זו יש להקשות גם לפי דרכו דכוונת הש"ך מדין רגלים לדבר, דאף דדעת הש"ך דאין מועיל רגלים לדבר רק בנתברר לפני ב"ד, מ"מ אחר שכבר נתברר בב"ד למה לא יוכל התובע להשביע על פי מה שכבר נתברר בב"ד.

ועכצ"ל דא"א להשביע ע"פ טענת התובע שטוען שנתברר בב"ד רגלים לדבר, וכדעולה מדברי התומים (סי' ע"ה סקט"ז), ועי' מש"כ במשכן שלום (ח"ג סי' י"ט אות א') בביאור הדבר, דכל שאין ידוע שיש רגלים לדבר רק ע"פ תביעת התובע, והנתבע יכול להכחיש שלא היה כן, ולדבריו אין להתובע כח להשביע, נמצא דאין כאן תביעת ממון ברורה, כיון דעל עצם כח התביעה יש הכחשה, [וממילא אף אם הנתבע מודה שהיה רגלים לדבר, הרי כיון דטוען שאינו חייב לו, הפה שאסר הוא הפה שהתיר, ומועיל אף לפטור משבועת היסת, כמפורש בנתיב"מ (סי' ע"ה ח' סקמ"ב), אכן צ"ע לפי"ז גבי טוען שהודה לו דעולה מדברי התומים דאם מודה שהודה לו חייב לישיבע שלא השטה, ולמה לא נימא הפש"א הוא הפש"ה כיון דהיה יכול לכפור ההודאה].

ומעתה גם אי נפרש כוונת הש"ך מצד דחשיב ט"ב ע"פ העד, הרי זהו דוקא כשהעד לפנינו, אבל אם אינו לפנינו והתובע טוען שהיה עד שהעיד בב"ד, א"א להשביע על פי זה, כיון דלא ברירא שיש להתובע כח תביעה כלל רק על פיו.

עוד נלענ"ד, דהנה בגוף קושיית הש"ך שתמה למה לא ישיביענו עכשיו, יש לברר הדברים, דהרי הא ברירא דאם כבר נשבע פעם אחת, שוב א"א לחזור ולהשביעו, ומעתה הרי כיון דהנתבע מודה שנתחייב כבר אלא שטוען נשבעתי, והרי הוא נאמן בטענתו, מה לי שיש להתובע כעת טענת ברי להשביעו.

אכן הביאור בזה הוא, דדוקא כשהתובע בא לתבוע השבועה מכח מה שכבר נתחייב בב"ד, בזה נאמן הנתבע לומר נשבעתי כבר, אבל אם תובעו כעת בב"ד לחייבו שבועה, אין הנתבע נאמן לפטור עצמו בטענה שכבר נתחייב ונשבע כבר, דטענת נשבעתי הוא כגדר טענת פרעתי, דכל נאמנותו הוא רק לפטור עצמו מתביעת תשלומין או שבועה, אבל אינו נאמן בעצם טענתו, כאילו נתברר באמת שהיה פרעון, וכמבואר בתשו' הרשב"א (ח"ג סי' ק"י), שהוכיח דאף דגנב נאמן בטענת החזרתו, מ"מ לענין הכשרתו לעדות בעי עדים שהחזיר, דאף שא"א לחייבו בהחזרת החפץ או דמיו כשטוען שכבר החזיר, מ"מ לענין הכשרתו בעינן שנדע שעשה תשובה בהשבת הגזילה, וכל עוד שאין עדים לפנינו שהחזיר לא ידעין באמת שעשה תשובה, [ועי' משכן שלום (ח"ב סי' ל"ג אות ו')]. ועד"ז גם כאן, כל שבא לחייבו מכח מה שנתחייב כבר בב"ד, בזה נאמן לפטור עצמו בטענת נשבעתי, אבל כשבא להשביעו עכשיו, הרי אף אם

אילו יתברר בעדים שכבר נשבע ודאי א"י לחזור ולהשיעו כל יום ויום, מ"מ הוא עצמו אינו נאמן על כך לומר שכבר נשבע, כדי שלא יוכל כעת לתבעו.

ומעתה י"ל, דכל שהתובע בא מכח מה שנתברר בב"ד ע"י ע"א שהעיד בפניהם, בין אם חיוב השבועה מכח רגלים לדבר בין אם הוא מכח ברי ע"פ העד, הרי כיון דעיקר טענת התובע הוא ע"פ מה שנתקבל העד בב"ד, הרי ממילא כבר חייל חיוביה מאז, ואין כאן חיוב מחודש, ועל מה שנתחייב מאז הא נאמן בטענתו שכבר נשבע, ושוב לא שייך להשיעו עוד פעם מכח מה שנתקבל העד בב"ד.

ואחתום שלום למרבים שלום בעולם
שלום מרדכי הלוי סגל

הערות שונות

בענין יאוש שלא מדעת

בגליון האחרון [ריג] נדפס משא ומתן נפלא בין הגרז"ן גולדברג זצ"ל ויבלחט"א הג"ר יצחק בריזל שליט"א בענין פתרון לגירושם לאנשים שיש להם מוגבלות שכלית, ובתוך דבריהם דנו במי שזכה בחפץ ע"י זכיה מאחר ולא נודע לו מזה, ואח"כ היה ראוי שיתייאש, שדעת הגאונים רבי זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל ורבי יצחק דומיטרובסקי זצ"ל דיש בזה דין יאוש שלא מדעת, והג"ר יצחק בריזל שליט"א במכתבו מצדד לומר שאין בזה דין יאוש שלא מדעת.

ולכא' יש לדון בזה שייחשב כיאוש שלא מדעת, דהרי כל דין יאוש הוא חידוש התורה דע"י שנתייאש יצא החפץ מרשותו [ולחלק מהפוסקים יש בזה רק היתר זכייה לאחרים ולא הפקעה מרשותו], ובלא יאוש בפועל אע"פ שיש סיבה אמיתית שראוי שיתייאשו הבעלים ס"ל לאב"י (ב"מ כא:): דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, דבעינן יאוש בפועל ולא סגי בזה שבודאי היו הבעלים מתיאשים, וכן קי"ל להלכה כאב"י וכמבואר בשו"ע סי' רס"ב, ולפי"ז יש לדון שגם באופן שלא ידעו הבעלים שהחפץ שייך להם מ"מ כל שהחפץ שייך לו על פי דיני חושן משפט לא יצא החפץ מרשותו רק ע"י יאוש בפועל, ולא סגי בזה שאין לבעלים רצון בבעלות על החפץ, דמכל מקום לא היה כאן יאוש מהחפץ, ו'העדד ידיעה' מהחפץ לא נחשב ל'יאוש בפועל'.

וכן מפורש בחי' הרמב"ן והר"ן בב"מ בסוגיא דתגר (בדף כז). דאם לקח התגר תבואה מבעל הבית והיו שם מעות, וקנה התגר את המעות ע"י קנין חצר בלא ידיעתו, וכתבו דלא הוי יאוש אע"פ שיצא מרשותו והגיע ליד אחר ואין בו סימן כיון 'דלא ידע להתיאש', ומפורש להדיא שמוגדר [מש"כ שם דאין ראייה מדברי הראשונים לסברא זו, לא התבאר בדבריו מה החילוק בזה].

אמנם מצאנו כעין זה בנתי"מ סי' רנ"ו סק"א בענין שתוקי שמת שכתב שנכסיו הפקר כיון שאי אפשר לעולם לברר מי הם היורשים שלו והוי יאוש והפקר גמור ע"י"ש. ומבואר דמי שאינו יודע שנכסים אלו שלו אין בזה דין יאוש"מ. אמנם כבר ביארו האחרונים דכוונת הנתי"מ הוא דכיון דאי אפשר לברר לעולם מי הם היורשים דינו כזוטו של ים דאבודה ממנו ומכל אדם, ועל כן לא מוגדר כיאוש שלא מדעת. [וכן מבואר בחי' ר' מאיר שמחה כא: בדעת הרמב"ם דזוטו של ים הוא מדין יאוש, דהכונה הוא דכל דבר שאי אפשר לבוא לידי הבעלים לעולם רחמנא שריא], אמנם בנדון דידן שיכול הדבר להתברר אינו מוגדר כזוטו של ים, וכמו שכתב הגרז"ן גולדברג במכתבו שם.

ומה שהוכיח מדברי התורה"ד, יש לדחות דבודאי ידע שם התובע שהדין עמו דהרי בא בטענת מ"ג וכמבואר בתורה"ד ובש"ך שם. ומה שכתב להוכיח מהרא"ש בהא דתלינן דשל אמוריים הן, לפי מה שביאר בשיעורי ר' שמואל שם אין הוכחה כלל, וכפי שהביא דבריו. ומה שכתבו התוס' הרא"ש והמהרש"א דדרך הינוח אין בו דין יאוש"מ, צריך לומר דהם סברו דדרך הינוח לא תלינן בשכחת החפץ רק בשכחת המקום היכן הניחו וממילא מיד נתייאשו הבעלים.

בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה

בגליון רי"א נדפס מאמר מהרה"ג ר' יעקב וואלפין שליט"א בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה והביא שם את דברי הריטב"א בסוכה דאע"פ שרוצה לקיים את המצוה השניה אסור לו לעזוב את המצוה

שעוסק בה עתה דכיון דפטור ממנה הרי הוא דבר הרשות ואין להניח מלעשות מצוה בשביל דבר הרשות, ועיי"ש שתלה דין זה בב' הסברות שנאמרו בטעם הפטור של עוסק במצוה, דאם הטעם משום זלזול במצוה הראשונה נוחא דברי הריטב"א, ואם הטעם הוא משום שלא ידעין איזה מצוה חמורה יותר אין איסור לקיים את המצוה השניה עכ"ד.

ולענ"ד נראה דלכו"ע נאמר דין זה דהרי הריטב"א מבאר דאם יש פטור על המצוה השניה הרי זה כדבר הרשות וכאילו אין כאן מצוה אחרת, ולכן אסור לו להניח את המצוה שעוסק בה בשביל לקיים דבר הרשות, וסברא זו שייך לכו"ע דבכה"ג שעוסק במצוה אחרת אין כאן עוד מצוה שהרי אינו מצווה לקיים מצוות אחרות בזמן שעוסק במצוה זו.

אמנם לגופו של ענין לכא' דברי הריטב"א צ"ב, דהרי זה ברור שאם יפסיק מלהתעסק במצוה הראשונה מיד יתחייב במצוה השניה שעומדת לפניו דהרי עכשיו אינו עוסק במצוה זו, ואם כן לא שייך לומר דמצוה השניה היא דבר הרשות דהרי בידו להתחייב במצוה זו.

ומצאתי בכסף הקדשים (חור"מ סי' רס"ז סעי' ט"ז) שכתב להדיא דלא כדברי הריטב"א וז"ל: וי"ל עוד דגבי מודר הנאה ואינך דשם יכול המשיב אבידה לקבל על עצמו שגם שיהיה פטור מהפרטה בשעה שיהיה עוסק במצוה מ"מ יתן הפרטה לעני ההוא או שיהדר אחר עני אחר, ויתן לו נמצא שלא היה לו שום הנאה ע"י השבת האבידה, שפשיטא דלא שייך בזה הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט ופשיטא שנכון להחמיר על עצמו כך עכ"ל. ומבואר להדיא מדבריו דאין איסור מלקיים את המצוה השניה ואדרבא נכון להחמיר על עצמו בכך, כל שזה מצוה עוברת וכמו בנתינת פרוטה לעני. [ושוב מצאתי בספר שיעורי מבשר טוב לכ"ק אדמו"ר מביאלה שליט"א בענין העוסק במצוה (סי' ב' אות ד') שהאריך בענין זה אם מותר לו לעשות המצוה השניה עיי"ש].

בברכת התורה
יחודה ליב אדלר

כולל בית אולפנא דרבנו יוחנן - רמות ירושלים

השלמות למאמר בגליון רי"ב האם שייך דין בישול עכו"ם בוופלים

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

בגליון רי"ב הופיע מאמרי בדיון בישול עכו"ם בוופלים, והנני להוסיף בזה כמה דברים.

(א) עוד יש לדון בוופלים רגילים אם חשיבי עולה על שולחן מלכים דיהא בהם משום בישול עכו"ם [סי' קי"ג ס"א], ואף הנקרא וופל בלגי הנעשה מבלילה רכה יש לדון דתלוי בצורת עשייתו ולמי מכבדים אותו [יש גם הנעשה מבלילה עבה ולכא' דינו כפת עכו"ם]. בתורת חטאת [כלל ע"ה דין י"א וט"ז] כתב העולה על שולחן מלכים עכו"ם אסור, אבל בשו"ע אי' בסתמא העולה על שולחן מלכים ולא הגיה הרמ"א, וגם בסימני תורת חטאת השמיט תיבת עכו"ם, וכ' בדרכ"ת [סק"י] דלכן אין לחלק בזה בין מלכי ישראל לעכו"ם. אלא דהברכ"י [סק"ב] כתב מהאריז"ל דה"ה אם עולה על שולחן שרים, והובא גם בבא"ח [ש"ב חקת סי"ב] דאפונים שקורין בערבי חומ"ץ [חומוס] שקלו אותם הגוים כ' מהרח"ו [טעמי המצות עקב] מהאריז"ל דאסורים מדינא, דקליות אלו עולין על שלחן מלכים "ושרים" של אותם המקומות שעושין אותם הקליות, ומשמע מדבריו דאסורים מחמת כן גם במקום שאין עולין על שלחן מלכים ושרים כיון שבמקום שעושין אותם עולין, וכ"מ בחיים שאל [ח"א סי' ע"ד סק"ו], ולדינא כ' האחרונים [פרי תואר סק"ז, מקומ"ח, חכמ"א, ערוה"ש סי"ח, פר"ח סי' קי"ב סק"ה, דרכ"ת סק"ז] דדבר זה נמדד לפי מקומו וזמנו.

גם לשון האו"ה [שער מ"ג ד"ב, ושער מ"ד ד"ג] הוא דצריך שיהא אינו נאכל כמות שהוא חי ועולה על השולחן "שרים", וכ"מ בעו"א [כנה"ג הגב"י סקכ"ה, חכמ"א ס"ג] שכל שעולה על שולחן שרים יש בו משום בישול עכו"ם, והיינו משום דהעיקר הוא שיהא מאכל שאדם מזמין את חבריו עליו כמבואר ברמב"ם [פי"ז מאכא"ס הי"ז] לגבי קליות של עכו"ם דמותרין ולא גזור עליהם שאין אדם מזמן חבריו על

הקליות, ומדשינה הרמב"ם ולא נקט לשון הגמ' דאינו עולה על שולחן מלכים משמע דהעיקר הוא אם מזמין את חבריו עליו דאז הוי בכלל עולה על שולחן מלכים דאיתא בגמ', ואף דהשו"ע נקט לשון הגמ' מ"מ כיון שכ' הברכ"י וש"א דגם העולה על שולחן שרים בכלל האיסור אין להקל בזה.

(ב) עוד יש לדון בוופלים אם יש בהם משום בישול עכו"ם דהא אינן באין ללפת את הפת, והרי כתב המחבר [ס' קי"ג ס"א] דצריך שיהא עולה על שולחן מלכים ללפת בו הפת או לפרפרת, והיינו דאז הוי מאכל חשוב שאדם מזמין את חבריו לאכול עמו [ב"י לבוש וחכמ"א מרש"י ע"ז ל"ז ע"ב], ובוופלים אף שאינן נאכל חי מ"מ אינן מלפת הפת. אלא דמבואר ברשב"א [תוה"ב בית ג' שער ז'] ובמאירי [ע"ז ל"ח ע"א] דללפת את הפת צריך רק במיני לפתן דאז מחמת חשיבותן הם עולים על שולחן מלכים, אבל מאכל שאינו ללפתן א"צ שיעלה על שולחן מלכים ללפת הפת אלא כל שעולה על שולחן מלכים לאכול יש בו משום בישול עכו"ם. ואף דהריטב"א [שם בע"ז, ברכות פ"ב ס"ט, ע"ע מהריט"צ סי' ס', מהריב"ח ח"א סי' קי"ט, מהריק"ש סי' קי"ג] כתב דצריך דוקא שיהא ללפת הפת מ"מ לדינא הסכימו האחרונים [פר"ח סי' קי"ג סק"ג, בי"מ, חכמ"א, ערוה"ש ס"ז, דרכ"ט סק"ב] כהרשב"א דמה שאמרו חז"ל ללפת בו את הפת לאו דוקא אלא אורחא דמילתא קאמר דדבר שאינו חשוב אין מעלין על שלחן מלכים ללפת בו את הפת, אבל העיקר תלוי בדבר של חשיבות העולה על שלחן מלכים אע"פ שנאכל בפ"ע ולא עם הפת [וי"ח ע"ש בפרי תואר סק"ג, חת"ס סק"ב, פמ"א ח"ב סי' ס"ב]. וע"ע בבעי חיי [יריד סי' קנ"ה].

(ג) עוד יש לדון לגבי וופלים דאינן באין בתוך הסעודה שיחשבו כדבר הבא למזון ולשובע, וגם אינן פרפרת הבא להמשיך הלב לאכילה או לתענוג, ואף בפרפרת לכאור' אינה חשובה אלא כשבאה בתוך הסעודה דאז זה מחשיבה, דבלא"ה אין אדם מזמין חבריו לאכול רק פרפרת, וכמש"כ הפר"ח [סק"ג, ע"ע סי' קי"ד סק"ו] והחת"ס [ס"א ד"ה או] דפרפרת שאוכל לקינוח סעודה אין בה משום בישול עכו"ם כיון שאין אדם מזמן את חבריו עליה, אלא דאין הדרך לאכול וופלים בסוף הסעודה לקינוח, גם יש לדון אם הוי בגדר דבר שמזמין חבריו עליו, ועוד דהבית מאיר [שם, וע"ע ביד אפרים רס"י קי"ד] חולק על הפר"ח וס"ל דכל שעולה על שלחן מלכים לקינוח סעודה יש בהם משום בישול עכו"ם, וכ"מ מד' קהל יהודה שהביא הדרכ"ת [סקי"א, וע"ע בסקי"ב].

ומש"כ הפר"ח דדבר הבא לקינוח סעודה אין בו משום בישול עכו"ם אולי דמי למש"כ הרעק"א [רס"י קי"ג] ועו"א [עיי' דרכ"ט סקי"ב] מהתורת חיים [ע"ז ל"ח ע"א] דאם אינו ללפת ולא לפרפרת כגון מרקחת מותר, וע"ש בתורת חיים דדוקא נקט הגמ' כל שאינו נאכל על שלחן מלכים "ללפת את הפת", דכיון שמלכים מלפתין בו הפת הוא חשיב ושייך בו חתנות, אבל אם אין מלפתין בו הפת אף שאינו נאכל חי הרי זה אכילת עראי ולא שייך ביה חתנות, ומה"ט נוהגין לאכול מרקחת של עכו"ם מעשה רקח אף שעולה על שלחן מלכים ואין נאכל חי כגון מיני עיקרין וקליפי פירות מרוקחין. לפי שאין מלפתין בהן את הפת ואין אוכלין מהן קבע אלא אכילת עראי, והטור כתב ללפת בו את הפת או לפרפרת, וכ"מ מד' הרמב"ם, וצ"ל דגם דבר העולה לפרפרת הוא חשוב. ועיי' בזבחי צדק [סקמ"ז] דמד' השו"ע לא משמע כהתורת חיים.

הרי דלפי התורת חיים כל דבר שהוא בגדר אכילת עראי אין בו משום בישול עכו"ם, ודבר הבא לקינוח סעודה י"ל דהוא ג"כ כע"ז כיון שהמאכל מצד עצמו אינו בא אלא עראי, וכמש"כ החת"ס פרפרת שאוכלין בקינוח סעודה דהיינו כעין מרקחת פירות "קומפוט" או קליפי פירות מרוקחין שנקט התורת חיים, ולכאור' וופלים אינן בגדר של קינוח סעודה אך יש לדון אם הם בגדר אכילת עראי, דצ"ע מה חשיב לענין זה בגדר אכילת עראי, והאם דמי לגדר אכילת עראי שמצינו בעוד מקומות בהלכה. ומהא דנקט התורת חיים דבריו לענין מרקחת של גוים וקליפי פירות מרוקחין מ' לכאור' דדוקא מיני לפתן של פירות וכיו"ב הן בכלל זה, אבל לא דבר הבא למאכל אדם כשמהמה או רוצה מאכל להשקט מעט רעבונו כמו וופלים, ואף שלפעמים בא גם למיני מתיקה כעין מרקחת מ"מ לא בא בקינוח סעודה וכנ"ל, ודמי לכאור' למה שדן הריב"ש [סי' כ"ח] לענין סופגנין ושאר פוסקים דלהלן לענין מיני מתיקה העשוין מקמח מבלילה עבה ורכה, ומשמע מדבריהם דבפרפרת כזו א"צ שיהא ללפת הפת.

(ד) בענין מש"כ בסוה"ד בחילוק בין בישול לאפיה י"ל דהחילוק ביניהם אינו תלוי לכאור' בין אם הוא פעולה אפיה או פעולת בישול אלא בין פת לתבשיל, דבתבשיל שייך בישול ובפת שייך אפיה, אלא דבפת שייך גם בישול ע"ג האש [ונחלקו ר"ת והר"ש בדינו לגבי חלה וברכה ואכ"מ], אבל תבשיל גם אם יעשנו בתנור הוי בגדר צלי ולא אפיה כדמצינו בגמ' [ביצה ט"ז ע"ב] לענין עירוב תבשילין תבשיל זה צלי ואפי' כבוש שלוק ומבושל [ע"ש בצל"ח ביאור לשון ואפי'], ובספר המכתם הביא הפסוק [דברי הימים ב' ל"ה

י"ג] ויבשלו את הפסח, וע"ש בראשונים [תוס' י"ז ע"ב ד"ה אמר, ע"ז ל"ז ע"ב ד"ה והשלקות] בדיני הפת והתבשיל הנצרכים לערת"ב [בשלחן גבוה או"ח סי' תקכ"ז סק"ג כ' דפשידיא שמבשילין במחבת ומטוגן בשמן מהני במקום פת לשי' ר"ת דחייבת בחלה וברכתה המוציא], וע"ע בדרכ"ת [סי' קי"ג סקט"ז, ל', מ"ח].

עוד בחילוק בין פת לתבשיל כ' הפמ"ג [סי' קי"ב מ"ז סק"ג, וע"ש בדרכ"ת סק"א וט"ו] דחמשת מיני דגן ושאר מינים יש לכל אחד קולא וחומרא, חמשת מיני דגן חומרא דאפילו פת שאין עולה על שלחן מלכים כמו עם סובין הוא בכלל גזירת פת, קולא דלא פשטה הגזירה בכל מקום ובפלטת התירו משום חיי נפש דעל הלחם לבדו יחיה האדם, ואילו בשאר מינים קולא דבאינו עולה על שלחן מלכים מותר אף פת בעה"ב, חומרא דבעולה על שלחן מלכים אסור משום בישול עכו"ם ופשטה הגזירה דשלקות בכל מקום, אלא דבמקום שאין מצוי אלא פת משאר מינים יראה דיש לו קולת הפת דיש בו חיי נפש [צ"ע בזה לענין עירוב תבשילין, עיי' יד העירוב סי' ר', ערתבה"ע סי' ד' סקט"ט*].

אלא דבפת גופיה יש לדון מתי היא אפיה ומתי היא בישול, האם רק בנאפה מחמת כח החום שבחלל האויר או דינו כאפיה, ואף שגם בזה יש רדיית הפת וחלק התחתון של הפת מונח על דופן התנור עצמה מ"מ דמי לתבנית המחזיק את הלחם דאין דינו כבישול מחמת כן, והיינו משום דעיקר הפת נאפה מכח החום הנמצא בחלל התנור, משא"כ בוופלים צ"ב אם נאפה מהחום שבחלל התנור או שמא מהברזלים שנתחממו בתנור. ואף אם נאמר דיש חלל בתנור המחמם את הברזלים מ"מ עדיין צ"ע אם כה"ג חשיב כאפיה מחמת כן, או שמא דינו כבישול כיון שהברזלים מקיפים את הבלילה רכה מכל צדדיה ואינה מגולה כלל לחום שבחלל האויר, לכן לא דמי לפת שפניה מגולין לחום שבחלל התנור שלכן חשיב כאפיה. וכן המניח עיסת פת בקדירה עם מים בתוך התנור כדי שיאפה ויתבשל יש לדון אם דינו כאפיה או כבישול.

ישראל דיימעל

על המאמר בגליון רי"ג בשיטת רש"י בצורת הטבעות שבראש קרשי המשכן ומטרתם

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל

בגליון האחרון הופיע מאמר בענין הטבעות שבקרשי המשכן, והובאו שם דברים שנתפרסמו בעבר בשמי, אך הובאו באופן חלקי ולוקים בחסר, הנני לשלוח אליכם את המאמר המלא שכתבתי בשעתו, כדי להעמיד הדברים על דיוקם ולברר היטב מקחם של ראשונים.

בפר' תרומה (כ"ו, כ"ד): "ויחדו יהיו תמים על ראשו אל הטבעת האחת כן יהיה לשניהם לשני המקצועות יהיו".

הפירוש המקובל כל הדורות על פי דברי רש"י בזה הוא, שכל שני קרשים יהיו מותאמים יחד למעלה אל תוך טבעת אחת כדי לחברם ולהדביקם שלא יהא ריווח אויר ביניהם, כן משמע עצם לשון הכתוב, וכך פירש בארוכה ה'מעשה חושב' [מקובל וקדוש מתקופת הבית יוסף] בכוונת רש"י.

לאחרונה, העלה בעל 'שי למורא' מכוח אי אלו דיוקים ברש"י פירוש חדשני ברש"י, שכל קרש היה מוקף לעצמו בטבעת ליופי או הגנה וכדו' ולא כדי לחבר את הקרשים זה לזה, אלא שעשה חריץ משני צידי הקרש כדי שהטבעות לא יפרידו בין הקרשים, ורק הטבעות שבראשי המקצועות באו לחבר הכתלים, ודלא כה'מעשה חושב'.

אך כבר כתב הרמב"ן שלפי דברי רש"י "הכתוב הזה יחזור לפרש בכל הקרשים... ויחדו יהיו כולם תמים אל ראשו של כל קרש וקרש... בעבור שדרך כל בתי הקרשים לחברן בטבעת אחת בראשן", וגם בהמשך דבריו כתב "ולא הקפיד הכתוב במה יחברם אם בטבעות כסף או זהב, קבועות או מטולטלות". ובדודאי לשון חיבור אינו נופל על נתינת טבעת בראש כל קרש לעצמו, אלא על חיבור של שני קרשים שנותנן בטבעת אחת.

גם בפירוש הטור הארוך כתב: "שהיה בכל קרש וקרש בראשו חריץ ומחברם בטבעת אחת", והביא דברי הרמב"ן: "שדרך כל בוני הקרשים לחברם בטבעת אחת בראש", והדברים ברורים.

וכן מפורש בברייתא דמלאכת המשכן (פרק א) הביאה הרמב"ן בתו"ד: "היה חורף את הקרש מלמעלה אצבע מכאן ואצבע מכאן, ונותנן בתוך טבעת אחת של זהב כדי שלא יהיו נפרדים זה מזה, שנאמר ויהיו תואמים מלמטה ויחדו יהיו תמים על ראשו אל הטבעת האחת" וכו', ע"כ, וגם רש"י הביאה בפסוק שלאחריו. מפשטות לשון זה משמע שהנתינה בתוך הטבעת היא כדי לחברם שלא יהא אויר ביניהם, ואין לדחוק ולסרס לשון הברייתא בדבר רחוק ללא צורך.

ולהדיא פירש כן נאמן ביתו של רש"י ומפרשו הגדול הר"א מזרחי [בן דורם של המהרי"ק והאגור והרע"ב] שכתב בפסוק כ"ד: "כמו שכל קרש וקרש מכל קרשי המשכן היה חרוץ מלמעלה ברחבו שני חריצין בשני צידיו כדי עובי טבעת ומכניסן בטבעת אחת, כן יהיה גם כן לשניהם רצה לומר לשני הקרשים שבמקצוע וכו', ובוזה יהיו כל קרשי המשכן קשורים ודבוקים זה לזה". ובאמת כך משמע לשון הכתוב כן יהיה לשניהם לשני המקצועות יהיו, שהטבעות בכל הקרשים עניינם אחד לחברם זה לזה.

ובפסוק כ"ה עמד על מה שהביא רש"י לשון הברייתא שהיה חרוץ אצבע מכאן ואצבע מכאן, בעוד שמקודם כתב רש"י שהחריץ היה רק כשיעור עובי טבעת, וביאר הר"א מזרחי וז"ל: "שאינן פירושו שרוחב החריץ היה כשיעור אצבע מכאן וכשיעור אצבע מכאן, אלא שמניח מן הקרש שיעור אצבע מכאן ושיעור אצבע מכאן ואח"כ חרוץ מכאן ומכאן כשיעור עובי הטבעת, וכך נראה גם מדברי רש"י ז"ל שפירש בפסוק ויחדו יהיו וכו' שני חריצים בשני צידיו כדי עובי הטבעת, ש"מ שאצבע מכאן ואצבע מכאן דקאמר אינו על שיעור רוחב החריץ אלא על שיעור מה שמניח מהקרש מכאן ומכאן, וכאילו אמר מניח אצבע מכאן ואצבע מכאן וחורף", עכ"ל. דבריו קילורין לעניינם שמניח אצבע בכל צד מהקרש לצורך החיבור של כל קרש לחבירו ע"י הטבעת, וזה להדיא כפירוש ה'מעשה חושב', שהרי לפירוש ה'שי למורא' לא הניח כלום מצידי הקרש אלא הקיף את כולו בטבעת, ודו"ק.

ה'שי למורא' סייע לפירושו ממה שכתב רש"י "אותן טבעות לא ידעתי אם קבועות הן אם מטולטלות", שאם באו כדי לחבר את הקרשים איך ישארו קבועות בעת פירוק המשכן. אבל מסיום דברי הרמב"ן הנ"ל נסתרת ראייתו, שהרי כתב במפורש לגבי חיבור הקרשים בטבעות שלא הקפיד הכתוב במה יחברם אם בטבעות קבועות או מטולטלות. וכבר פירש ה'מנחת יהודה' [לפני כארבע מאות שנה] כוונת רש"י, הובא ב'שפתי חכמים' וז"ל: "רוצה לומר אם היה טבעת קבוע באחד מן הקרשים שמחברים הקרשים והטבעות יחד", דהיינו שכל טבעת נשארה קבועה בקרש אחד, וכשהעמידו המשכן חיברו לתוכה קרש נוסף.

מלבד זה מה שהכריח ה'שי למורא' לפי פירושו, שבמקצועות עשו טבעות כמין רי"ש כדי להקיף את שני הקרשים שבכל מקצוע, דבריו נסתרים מלשון רש"י "ובקרש שבמקצוע היה טבעת בעובי הקרש הדרומי והצפוני" וכו', משמע להדיא שלא היה טבעת בהיקף כל הקרש לרחבו אלא רק חרוץ בתוך עביו, וכן פירשו להדיא בכוונתו ה'חזקוני' [מתקופת בעלי התוס'] וה'מנחת יהודה', והובאו ב'שפתי חכמים'. ומזה מוכרח שגם כל הטבעות היו רק כדי לחבר הקרשים ולא כדי לייפותם, דאם כן מדוע נגרעו ראשי המקצועות שהשאירו אותם כאבלים בין חתנים, כפי שכתב רש"י שחרצו אותם בעוביים, ולא הקיפום יחד בטבעת המקיפה כל ראשם ליופי והגנה?

גם יש לתמוה אם הקרשים היו זקוקים שיקיפו כל ראשם בטבעת כדי לייפותם או להגן עליהם, מדוע היו מופלים לרעה עמודי הפרוכת ועמודי הפתח ועמודי החצר, איך הניחום ערטילאיים ללא כל מגן ועטרת נוי? אלא ודאי מזה מוכח שהטבעות באו רק כדי לחבר הקרשים, מה שאינו שייך בעמודים הנ"ל שעמדו מרוחקים זה מזה.

כן שבדואי צדקו דברי קדמונינו ה'חזקוני', הרמב"ן, הטור, הר"א מזרחי, ה'מעשה חושב', ה'מנחת יהודה' וה'שפתי חכמים' ועוד, שכולם פירשו בפשיטות שהטבעות באו לחיבור הקרשים. מה גם שה'שי למורא' רצה להסתמך על ציור שמצא בכתב יד קדום משנת ה' אלפים ס"ו על דברי רש"י שתואם כביכול את פירושו, ולאחר שטרחו למצוא את אותו כתב יד התברר שמצויר שם בדיוק כפירוש קדמונינו, וזו ראייה נוספת שאין לשנות בשום פנים מהפירוש המקובל.



ועתה ברצוני להעיר על מה שנכתב בגליון האחרון:

(א) מה שדייק שם מלשון רש"י שכתב 'נמצא מתאים לקרש שאצלו' ולא כתב נמצא מחובר, ליהוי ידוע שבלשון תורה כוונת 'מתאים' היינו דבוק בלא ריווח אויר, ראה רש"י סוכה ל"ב. ד"ה תיומת לפי

שמדובקין כתאומים, וזהו שכתב רש"י כאן 'ויחדו יהיו תמים כמו תאומים', שלזה בדיוק נועדו הטבעות לדבקם שלא יהא ריווח אויר ביניהם. והיינו נמי שכתב 'ומכניסו בטבעת אחת נמצא מתאים לקרש שאצלו', דבזה נמצא דבוק לקרש ששוכן עמו בתוך הטבעת, ונקט דווקא לשון 'מתאים' לומר שבכך מתקיים 'יהיו תמים', ואין ממש בדיוקים אלו ודומיהם.

(ב) הביא שם דברי ה'באר היטב' (לבעל 'מטה משה') בשם ה'תרומת הדשן' בטעם ספקו של רש"י אם אותן טבעות קבועות הן או מטולטלות, משום שגם בפר' ויקהל כתוב לשון עתיד ויחדו יהיו תמים וגו' משא"כ בכל מלאכת המשכן, לכן מסתפק שמא פירושו לעתיד כלומר שאינן מזומנים רק מביאין בכל פעם או שמא פירושו יהיה כן תמיד, ע"כ, ומזה רצה להוכיח שהיה פשוט לו יותר לומר שהן קבועות משום שסובר כפירוש ה'שי למורא', דאילו לפירוש ה'מעשה חושב' פשוט יותר מסברא לומר שבעת פירוק המשכן הסירו את הטבעות.

אך הנה לשון ה'תרומת הדשן' עצמו בפר' ויקהל (ל"ו, כ"ט - נדפס בחומש עם פירושי הראשונים): "תימה דבכל פרטי העשיה לא מצינו לשון עתיד נכתב בכולן כי אם בכאן, וי"ל דרש"י פירש לעיל גבי פרשת תרומה דמספקא ליה הנך טבעות אי קבועות היו אי מטולטלות היו, ומהאי קרא מספקא ליה אי להכי כתב לשון עתיד לומר שמטולטלות היו ושייך לשון עתיד כלומר אינן מזומנים מיד להיות תמים, אלא יהיו תמים כשמביאין הטבעת ממקום אחר להתמימם, או לאידך גיסא כתיב יהיו לשון הווה כלומר הווה להיות תמים לעולם בהעמדתן, שהרי הטבעות היו קבועים שם ובתחילת זקיפתן והעמדתן מכניסין לתוכן", עכ"ל. דבריו ברור מילולו שמביאין הטבעת כדי להתמימם, וזה להדיא כה'מעשה חושב' שהטבעות הן שבאו להדביקם שיהיו תמים, דאילו לפירוש ה'שי למורא' הלא החריצים נועדו לכך שיהיו תמים ולא הטבעות. וכן מסוף דבריו מפורש דגם להצד שהטבעות קבועות הרי בתחילת זקיפת הקרשים והעמדתן מכניסין לתוכן, היינו ממש כמבואר לעיל שכל טבעת קבועה רק מצד אחד ובעת העמדתן מכניסין קרש נוסף לתוכה, משא"כ לפירוש ה'שי למורא' הרי אם הטבעות קבועות כבר בקרשים שוב לא שייך כלל עוד שיכניסו הקרשים לתוכן בעת זקיפתן.

ובדבריו מתיישבת גם קושיית הגר"ח קנייבסקי שליט"א מהיכ"ת לעשותן קבועות, שהרי ביאר דהוא משום שלשון 'יהיו תמים' מתפרש בב' אופנים, דאם כוונת הכתוב לשון עתיד הרי בא לומר שצריך מטולטלות, אבל אם כוונת הכתוב לשון הווה כל שעה א"כ בא לומר להיפך שמיד בתחילת העמדתן הן תמים, וזה על ידי שהטבעות קבועות כבר מתחילה והקרשים נכנסים לתוכן עם זקיפתן, וזכינו בכך לאורו של אחד הראשונים שביאר לנו היטב דברי רש"י אלו.

וה'באר היטב' גם פירש תיכף לזה כוונת רש"י לגבי קרש המקצוע כדברי ה'חזקוני' שהיה חרוץ ברחבו ובתוך עביו, עיי"ש (נדפס בחומש המאורות הגדולים), היינו כה'מעשה חושב' שהטבעת לא הקיפה את כל הקרש. ובפסוק שלאחריו פירש הברייתא שחורץ אצבע מכאן ואצבע מכאן כלשון הר"א מזרחי הנ"ל שאין פירושו שרוחב החרץ היה כשיעור אצבע אלא שמניח מן הקרש שיעור אצבע מכאן ושיעור אצבע מכאן ואח"כ חורץ כשיעור עובי הטבעת, ואיך נתלה בו בוקי סריקי לומר שסובר כפירוש ה'שי למורא'?

(ג) לגבי הקושיא איך שיעור אצבע בקצה הקרש שנכנס בטבעת יכול להחזיק קרש כה רחב וכבד, נראה פשוט שהאדנים והבריחים הם שהחזיקו הקרשים ולא הטבעות, אלא שכדרכם של קרשים אף שהם שווים מלמטה אפשר שיתפרדו מעט למעלה זה מזה, לזאת הועילו הטבעות להצמידם שלא יהא אויר ביניהם, ופשוט שלזה מספיק גם שיעור אצבע ואין כאן קושיא של כלום. וכן שאר הדקדוקים שכתב שם אין צורך כלל ליישבם כי הם מיושבים מאליהם.

ולסיום: הגע עצמך, הלא כל הראשונים והקדמונים כולם פה אחד נקטו שהטבעות באו לחבר את הקרשים זה לזה כמובא לעיל ולא מצאנו בהם שום חולק בזה, ואיך נוכל לקום מעצמנו ולחלוק על דבריהם בגין דיוקים קלים או קושיות טכניות.

סוף דבר, אל לנו לזוז אפילו כחוט השערה מדברי קדמונינו, ורעי את גדיותיך על משכנות הרועים.

בציפיה לחזות בקרוב בבנין בית ה' ותפארתו

אברהם שמואל קסטלניץ

בענין הנ"ל

כבוד עורכי הקובץ הנפלא "בית אהרן וישראל" הי"ו, שלומכון יסגי!

בקובץ האחרון (שבת אדר) ראיתי מאמר נפלא מהרב מרדכי שלמה אקער שליט"א בביאור דעת רש"י בצורת הטבעות שהיו בראש קרשי המשכן, ובו הניף קולמוסו להוכיח בראיות ברורות כביאור ה"שי למורא" שהטבעות הקיפו כל קרש וקרש לעצמו, ולא כביאור הנפוץ של המעשה חושב שהטבעות חיברו בין קרש לקרש, ודבריו ממש קילורין לעינים, ונראה שמקום הניחו מן השמים לבעל ה"שי למורא" ולכותב המאמר להתגדר בו בענין זה.

ואמרתי להוסיף עוד ראייה חזקה לביאור זה מדברי רש"י עצמו, דהנה כתב רש"י במס' שבת דף צח. ד"ה אמר רב כהנא בא"ד, וז"ל: לפי שהטבעות קבועין בקרשים כדכתיב ואת טבעותיהם תעשה זהב, שהיה תוחב הברייחים לתוכן לפי שהן גבוהות וכשיושבות על האדנים שאינם אלא אמה מנענעות לפנים או לאחור, אלא שהברייחים מחברים את כולם, עכ"ל הנוגע לעניינו.

הרי מבואר להדיא מלשון רש"י שמה שחיבר את הקרשים זה לזה היו הברייחים בלבד, שבלעדיהם היו הקרשים מנענעות לפנים או לאחור, ולשיטת המעשה חושב אינו מובן, דהא היו טבעות בראש הקרשים שחיברו כל קרש לרעהו, והאיך יכלו להתנענע לפנים או לאחור.

משא"כ לביאור השי למורא שהטבעות שבראש הקרשים לא חיברו בין הקרשים אלא היו בראש כל קרש וקרש לעצמו, מובנים וברורים דברי רש"י, שרק הברייחים באמת היו מחברים את כל הקרשים וק"ל. ויה"ר שעוד בהאי שתא נזכה לראות בבנין ביהמ"ק ונאכל מן הזבחים ומן הפסחים אכ"ר.

בברכה מרובה

שלמה זלמן מנדלזון

ביתר ת"ו

השמות ממאמרו של הרב משה שלום שור בגליון ר"ג אודות שבר עובדי הוראה

בראש עמ' ק' מתחיל סעיף ח', והקטע האחרון בסעיף ז' נקצץ בעימוד, והוא מצורף שוב: ולכן אינו דומה לכלל שמצאנו בגמ' כתובות (דף נ"ו ע"א) שכל תנאי שבממון קיים, ולכן יכול כל עובד להסכים על הפחתת שכרו, גם כשהחוק אינו מתיר לעשות כן, כי פה אין המדינה מתייצבת כמחוקקת, שאז אפשר שיש מקום להתנות עליו, שאינו עדיף מכל זכות ממון שאמרה תורה, שיש מקום להתנות ע"ז, כי התורה מכבדת דעתו של כל אדם, שאם רצונו לוותר על דבר מסוים רצונו יכובד, שמסתמא לא לחינם עשה כן, ולא גרע מכל מתנה שיכול האדם ליתן לחבירו, ואם זכויות גמורות המוקנות לאדם ע"פ התורה, אינם משוללות ויתור, ק"ו אלו הזכויות שאינם אלא משום מנהג המדינה, ולא מצאו חכמים לנכון לתקן בזה תקנות, לשלול זכותו של אדם לעשות בממונו כרצונו, ואולם הכא שאני, שהמדינה נותנת ממון ושווה ממון למנהלים, תמורת התחייבות ממון ושווה ממון שלהם, הרי היא כצד לדבר. ח. ובלא"ה, יש לעיין וכו'.

בסוף עמ' ק' מתחיל סעיף ט', והקטע האחרון בסעיף ח' נקצץ בעימוד, והוא מצורף שוב: אמור מעתה פה שבעה"ב מטיל עליו תנאים בלתי מקובלים ע"פ מנהג המדינה, ואין שאר פועלים בשוק כדוגמת מלאכתם, עובדים בתנאים קשים כאלה, וכי אינו מרעיבם ומחליש כוחם, ואם מתיש כוחם של מלמדים, כיצד תעשה מלאכת הקודש באמונה, וכמה התירו חז"ל לצורך מלמדי תינוקות, וכדאי בסוגיא דבבא בתרא (דף כ"א ע"א) וכן נפסק בשו"ע (סי' קנ"ו ס"ג) וכן יש לו ללמד תינוקות ישראל תורה, ואין השכנים יכולים למחות בידו, ולומר לו אין אנו יכולים לישן מקול תינוקות של בית רבן וכו', כלומר גם השכנים שבאמת הקול מפריע להם, חשיבות חינוכם של תשב"ר עדיפה יותר, וכלשון החזו"א

בספרו אמונה ובטחון (פ"ג ס"ק א') "אבל עכשיו שהלכה הכריעה דקנאת סופרים תרבה חכמה, ויסוד זה נעלה מחיותא דאנשים פרטיים", כלומר מוכח שהערך של לימוד תשב"ר, גובר על טענות מוצדקות. וכדברי התוס' (קידושין דף נ"ט ע"א ד"ה עני המהפך) "ומכאן נראה למהר"ר יצחק שאסור למלמד להשכיר עצמו לבעה"ב, שיש לו מלמד אחר בביתו וכו', אבל אם שכר בעה"ב מלמד אחד, יכול בעה"ב אחר לשכור אותו מלמד עצמו, ואינו יכול לומר לו הבעה"ב לך ושכור מלמד אחר, דנימא ליה אין רצוני אלא לזה, שהרי כמדומה לי שזה ילמד את בני יפה ממלמד אחר, וכן נפסק להלכה בשו"ע (סי' רל"ז ס"ב) וביאר סמ"ע (ס"ק ח') שאין כל המלמדים שוין בהסברת הלימוד והעיון, והוא כדבר שאינו מצוי, ויש לדון בדבריו האם יהיה הדין כן בכל הפועלים, ולא רק במלמדים, וכן מצאתי בשו"ת אבני נזר (חומ"מ סימן טו"ב) שנראה שלמד שהדין כן גם בשאר פועלים, אמנם דעת הפני יהושע (על התוס' שם) אינה כן, כי הביא קושית העצמות יוסף, ותירץ הפנ"י ד"מלמד שאני", ומחמת "קנאת סופרים", ומוכח דס"ל שהדין מיוחד למלמדים, שהותר הדבר מחמת קנאת סופרים, וכדומה לזה משמע בערוך השולחן (שם ס"ה) שכ' "ואין בזה משום מהפך בחררה, דאין זה דבר שבממון אלא דבר מצוה. וראה עוד מה שכ' בשו"ת מהרשד"ם (או"ח סי' כ) וז"ל "וכן מקום לימוד התינוקות, צריך שיהיה טוב ויפה כל האפשר, דעל כיוצא בזה נאמר התנאה לפניו במצוות". ולכן הכריע שיש כוח לרוב לכופ את המיעוט להוציא הוצאות לשפר מקום לימוד תשב"ר, ומסתבר שבדאי נאמר כן במהות הלימוד והמלמדים שזה העיקר והתכלית. ולכן גם אם הדבר מעורר קשיים תקציב להנהלת המוסד, הרי אין ציבור עני, ותלמוד תורה לתינוקות זה צורך העיר, וכדאי בשו"ע (יו"ד סי' רמ"ה ס"ג) מושיבין מלמדי תינוקות בכל עיר ועיר, וכל עיר שאין בה מלמד תינוקות, מחרימים אנשי העיר וכו', והלימוד בזמן הזה הוא בשכר, וכדאי בשו"ע (יו"ד סי' רמ"ו ס"ה) וכבר כ' הרמ"א (חומ"מ סי' קס"ג ס"ג בסו"ד) במקום שבני העיר מושיבין ביניהם מלמד תינוקות, ואין אביהן של תינוקות יכול לשכור לבניהם, ויצטרכו הקהל ליתן השכר, גובין לפי ממון וכו', וכ' בביאור הגר"א (ס"ק פ') שכל זה בכלל צרכי העיר וצדקה כנ"ל, ולכן אם אין די בכספי תמיכת המדינה, ואי אפשר לגבות יותר מההורים, הרי זו חובת הציבור, ומעתה יש מקום לומר שגם איסורא איכא להתנות כן למלמדים, אם הדבר גורם להחלשת כוחם, ובהכח לרפיון לימוד התורה וחנינון הדור, אמנם הכא אין צריכים לכל זה, וכנ"ל. ט. וראה מש"כ המאירי וכו'.

לקראת סוף עמ' קג מתחיל סעיף י"ג, והקטע האחרון בסעיף י"ב נקצץ בעימוד, והוא מצורף שוב:

וראה עוד בספר עזר משפט להגאון רבי אליעזר גולדשמידט זצ"ל (סי' כ"ג) ובספר תשובות והנהגות להגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א (ח"א סי' ת"ט ח"ב סי' תס"א וח"ג סי' תע"ד) ואם נאמרו הדברים בסתם פועלים של ציבור, בודאי שהדברים נכונים שבעתיים בעובדי הוראה, שמלאכתם מלאכת שמים, וחייב התשלומים מעיקר הדין. וכבר אמר הגה"ק מהר"א מבעלזא זיע"א, לכ"ק אדמו"ר מבעלזא שליט"א בילדותו, כשנשאל מה הוא לומד, והשיב לו שלומד פרק השוכר את הפועלים, כי מה שלמדים מפרק זה שצריכים לרחם על הפועל, [ספר "בקודש פנימה" (שער אהבת ישראל ס"פ א', ד"ה מרגלא בפומיה דכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א)] ומן הראוי להביא כאן מה שאמר לי איש אמונים וחוסר מגזע תרשישים מו"ח הרה"ח ר' שמואל מרדכי מינץ זצ"ל, כשבצוק העיתים [אז בשנים הקשות של ראשית המדינה] עמדה על הפרק הצעה לקצץ בשכר המורים, כדי להמשיך בקיום המפעל הקדוש, ומרן ה"בית ישראל" זיע"א טרח בנידון באופן יוצא מן הכלל, וכשתמה על הדבר אמר לו: "אני מוכן ללכת מבוקר ועד ערב למען החינוך העצמאי, ובלבד שלא יגעו בשכר המורים..." וכבר כ' בשו"ת חתם סופר (חומ"מ סי' ה') בחשיבות החזקת מלמדי התורה הק', וז"ל: לא תהיה תורה שלימה שלנו כשיחיה בטילה שלהם, ומה יאמר נותן התורה ית"ש, לא עשאוני בני תורמוס הזה, עכ"ל, וכמה דברי קודשו נוקבים, כשבאים לפחות ולקמץ דווקא בשכרם של מצדיקי הרבים, מלמדי תורה לדור הצעיר, משכרם של אחרים שלא זכו ללמוד וללמד תורה.