

שנה לו  
גליון ו' (רטז)  
אב - אלול 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 ו (רטז)  
אב - אלול 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. 053-7978992, פקס. 02-5370106  
E-mail: beisaron1@gmail.com

# קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה  
והלכה לחור' הישיבות  
והכוללים של מוסדות  
סטאלין קארלין  
בארץ ובתפוצות

המערכת והמו"ל:

מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"ו והר"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 - או"ח יר"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

'זכרון 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

# התובן

## גנוזות

ה	רבינו דוד אבודרהם זללה"ה ( - ה' ק - )	ספר אבודרהם, ברכת אירוסין ונישואין מכתבי יד מגניזת קהיר בעריכת הרב יהודה זייבלד
יז	רבותינו בעלי התוספות זללה"ה	חידושי תנ"ך מכת"י בעריכת הרב אברהם ביטון
כט	[אחד מחכמי מצרים זללה"ה - ה' ר"צ - ]	האם כותבים פרוזבול בסוף השנה השישית או בסוף שנת השמיטה בעריכת הרב עמנואל מולקנדוב
לז	רבי פינחס הורביץ זצ"ל הגה"ק בעל ה'הפלאה' זיע"א (תצ"ה - תקס"ה)	חידושים למס' יומא ועל פר' וישב, מקץ, שמיני
מא	רבי רפאל יום טוב אשכנזי זללה"ה מחכמי איזמיר (- תרכ"ה)	דרוש לנישואין

## שפתי ישנים

סט	רבי משה דוד שטיינווארצל זצ"ל ראש ישיבת 'עץ חיים' דבאכוב נ"י. (תרצ"ה - תשנ"ב)	חידושים למס' קידושין
----	------------------------------------------------------------------------------------	----------------------

## חידושי תורה

עז	החתן הרב נפתלי חיים שוחט שליט"א ישיבת 'בית אהרן וישראל' רמות ירושת"ו	בענין טעמי חיובי כתובה
פב	יהושע אלימלך ברש"ז טרבילו ישיבת 'בית אהרן וישראל' ביתר עילית	בפטור זקן ואינה לפי כבודו בהשבת אבידה

## בירורי הלכה

צא	הרב אהרן שטיינברג דיין בכי"ד 'הישר והטוב' מראשי בית הוראה 'יורה ומשפט' מודיעין עילית, מח"ס 'עיונים במשפט'	האם שייך 'לפני עור' באופן שעושה דבר מצוה או דבר המותר, ובזה גורם שחברו יעשה דבר איסור
צז	הרב אפרים פישל הלוי סגל ר"כ להוראה קרלין סטולין, ביתר עילית, ור"מ בישיבת 'תפארת יוחנן' סטולין קרלין ביתר עילית, ומג"ש ארגון 'דרשו' ש"ס ושו"ע או"ח	האם יש לחלל יו"ט בשביל הצלת אבר מסכנה

## קיב

הרב יחזקאל אהרן שוורץ  
רב דקהל חסידים הר יונה ודומ"צ שערי הוראה  
ראש כולל מתיבתא לתורה והוראה ומח"ס  
'חליצה כהלכתה' 'האירוסין והנישואים' ועוד

כתובה שהיה חסר בטופס הכתובה תיבת  
'ואיזון ואפרנס' ובענין כתובה שחסר  
תיבת 'מאתן'

## לשון חבמים

### קמא

הרב נתן שפירא  
סטאלין קארלין, גבעת זאב  
ר"מ בישיבת 'בית אהרן ישראל', ביתר עילית

בענין עבודת הקרבנות בבכורות ופדיונם  
ע"י הלויים

## כתבים

### קמז

הרב אברהם אביש שור  
קרלין סטולין, מודיעין עילית

לתולדות נכדי מרן הרא"ש הגדול מסטאלין  
ומגוריהם בסטולין

### קנד

הוספה למאמר בצלעי שמחו ונאספו בגליון ריב

### קנה

## הערות

במאמר 'קטע חדש מספר הגלוי לרס"ג' בגליון ר"ו - הרב משה הרמן, ארה"ב / בדברי רס"ג על חלוקת דורות עולם לתקופות של ת"ק שנה, בגליון רט"ו עמ' ז' - הרב חנני עסיס / תגובת הכותב - הרב יהודה זייבלד, מכון בית אהרן וישראל / תגובה למאמרו של הרב נחום זאב רוזנשטיין ידיעות חדשות בתולדות משפחות רבותינו הקוה"ט מקארלין סטאלין זיע"א בדורות הקדמונים בגליון רי"ד - הרב אהרן דוד לנדאו, מכון שיח אבות קידינוב / תגובת הכותב הרב נחום זאב רוזנשטיין, ירושת"ו / בענין שכח יעלה ויבוא בר"ה שחל בשבת ובלייל ר"ה בגליונות קודמים - הרב מאיר דוד הירשמן, רב בקארלין סטאלין מודיעין עילית, ר"כ 'בית אשר' קארלין סטאלין, רמות ירושת"ו / הערה בדברי בעל 'אור החיים' הק' בענין קנין חליפין ודין הונאה בשדה עפרון - הרב אלימלך בריזל, קרלין סטולין מודיעין עילית, כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו / על תשובת הגר"נ גולדברג זצ"ל בגליון רט"ו בדין הרחקת האילן מן העיר בזמננו - הרב אליעזר ברנר, כולל רמ"ם בישיבת 'בית אהרן וישראל' רמות ירושת"ו / הערות בהלכות ריבית - אליעזר ב"ר יהושע שמעון בר"נ בריזל, קרלין סטולין מודיעין עילית / הערה בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה - הרב אברהם ארלנגר /

תוכן שנתי שנה לו

# גנוזות

רבינו דוד אבודרהם זלה"ה

## ספר אבודרהם, ברכת אירוסין ונישואין, מכתבי יד מגניזת קהיר

בעריכת הרב יהודה זייבלד

### מבוא

רבי דוד בן רבי יוסף בן רבי דוד ך' אבודרהם, נודע בזכות חיבורו פירוש הברכות והתפילות, המכונה אבודרהם, שאת כתיבתו השלים בשנת ה'ק, כפי שכתב בחיתום חיבורו.<sup>1</sup> לפי מסורת אחת היה תלמידו של רבי יעקב בעל הטורים.<sup>2</sup> חי באשכנז, היא סביליה שבאנדלוסיה, בדרום ספרד. במקומו ובזמנו עוד היו מצויים חיבורי הגאונים, והוא מלקט בחיבורו אוצרות רבים מדברי הגאונים והראשונים שקדמו לו. לחיבורו הציב שתי מטרות. האחת להסביר ולבאר את דברי התפילה, על פי תלמוד בבלי וירושלמי ודברי הגאונים והמפרשים ראשונים ואחרונים. והשניה לבאר את טעמו המנהגים, בעיקר על פי ספר המנהיג וספר המנהגות. בענוותנותו כתב "כי אינני, רק כמעתיק מספר אל ספר ומגילה למגילה". ספרו התפשט ונודע בכל תפוצות ישראל כפירוש מוסמך לתפילות וכמקור מהימן לנוסח התפילה.

זמן לא רב אחרי השלמת חיבורו הסתלק רבי דוד לבית עולמו, וחיבורו הועתק בכמה וכמה כתבי יד. מאה וחמשים שנה אחרי השלמת החיבור נדפס ספרו, בשנת ר"נ, בליסבון שבפורטוגל, בבית הדפוס של אליעזר טולידאנו, והוא הספר השני שיצא לאור בבית הדפוס הזה. בשנים שאחר כך חזר הספר ונדפס פעמים רבות. בשנת רע"ד בקושטא שבממלכה העות'מנית, רע"ז בפאס שבמרוקו, מדפיסי איטליה התוודעו לספר בשנת ש"ו, בו נדפס בונציה, ושוב שם, בבית דפוס אחר, בשנת שכ"ו; לאחר הפסקה ארוכה למדי חזר הספר ונדפס באמסטרדם בשנת תפ"ו, פראג תקמ"ד, סדילקוב תקע"ח, למברג תרי"ז, ורשה תשל"ח וקלויזנבורג תרפ"ו. לאחר השוואה נדפס הספר כו"כ פעמים, והמהדורה המוערת והדווקנית, מהדורת קרן רא"ם, ראתה אור בג"כ בשנים תשע"ה-תשע"ז, פרי עמלם של ר' אליהו גרינצייג ושותפיו. מהדורה זו מבוססת על הדפוס הראשון, ליסבון ר"נ, הנחשב למהדורה המוסמכת והמדויקת ביותר שיש לספר האבודרהם, ונראה שנעשתה גם עבודת השוואה - לא שיטתית - לכתבי יד הספריה הבריטית וספריית גסטר, והובאו מהם כמה עשרות בודדות של

1 הועתק בכ"י טורינו, A II 29, מכת"י 34309: שנשלם פירוש הברכות והתפילות בעזרת האל אשר לו כתבנו עלילות וחברתיו אני דוד באשכנזי המפארה בשנת חמשת אלפים ומאה ליצירה.

2 ספר יוחסין, מאמר חמישי, דורות אחרונים, ד"ה הר' דוד.

תיקונים. מהדורה נוספת של הלכות אירוסין ונישואין, המבוססת לדברי המהדיר על כתב יד הספרייה הבריטית<sup>3</sup> וכ"י אוקספורד<sup>4</sup>, פורסמה על ידי הרב שמריהו פורטנוי<sup>5</sup>, ונראה שלא נעשתה בה השוואה שיטתית עם כה"י הללו.

גניזת קהיר, שהעשירה את הלומדים והחכמים בעשרות ומאות חיבורים שרבים מהם התחברו בזמן הגאונים ובתחילת תקופת הראשונים, אינה עשירה בחיבורים שחברו בסוף תקופת הראשונים. אך כיון שגולי ספרד היגרו גם למצרים, חלקם בגלי ההגירה הראשונים שהחלו בגזירות קנ"א, וחלקם בגלי התפשטות משניים מספר שנים אחרי גירוש ספרד בשנת רנ"ב, אתו ואיתיו מתנתייהו בידיהו, וכך הגיעו מצרימה גם חלקים מחיבוריהם של חכמי ספרד מהדור האחרון שלפני הגירוש, כגון ספר השולחן לר' חייא ב"ר שלמה, מנורת המאור לר' יצחק אבוב, ואפילו חיבורים מאוחרים יותר. לענייננו, אין בגניזה קטעים רבים של ספר האבודרהם, אלא כשלושה או ארבעה קטעים בלבד.<sup>6</sup> שנים מהם עוסקים בענייני נישואין. אחד מהם הוא בן שמונה דפים גדולים ושלמים, ולפי סגנון הכתיבה יש לתארך אותו לדור הגירוש<sup>7</sup>, והוא קרוב אם כן בזמן לדפוס הראשון. השני הוא בן דף אחד, קרוע ומטושטש, והוא נכתב ככל הנראה במאה השש-עשרה.<sup>8</sup>

התועלת העיקרית היא בההדרת הקטע הראשון, בן שמונת הדפים, שלפי סגנון כתיבתו נכתב בערך בתקופה שבה בא הספר לראשונה בדפוס, וכאמור. הנוסחאות שבו מקבילות ברוב המקומות לנוסח כ"י טורינו, המייצג את מהדורתו הראשונה של החיבור<sup>9</sup>, וכן לדפוס ליסבון, ושונות מכתב יד הספרייה הבריטית וכ"י גסטר, גם במקומות שהנוסח שלהם עדיף, וצ"ל שנוסח כתבי היד הללו תוקן ע"י ת"ח או שהוא מהדורה מאוחרת יותר של רבי דוד אבודרהם. בקטע הגניזה יש גם שיבושי העתקה האופייניים למעתיקים. אולם יש בו כמה נוסחאות שבהם הוא עולה על דפוס ליסבון ועל שאר כה"י, הן בענייני ניסוח והן בעניינים מהותיים. בסך הכל יש בו עשרות שינויים חסרי משמעות כגון כתיב חסר ויתר, חמשה שיפורי לשון, ושלושה שינויים בעלי משמעות לדינא.

לרגל שמחת הנישואין לנכד כ"ק אדמו"ר שליט"א, באה בזאת מהדורה של קטעי הגניזה הללו, המכילים את ענייני אירוסין ונישואין. קטעי הגניזה הועתקו בדיקנות, כולל קיצורי מילים, כיון שפעמים מתברר שהפתיחה הנכונה של קיצור מילה בכתב יד אחד, אינה כפי שהוא נפתח בכתב יד אחר או בדפוס. את נוסחאותיו הייחודיות של קטע הגניזה השוונו לכ"י טורינו - מהדו"ק<sup>10</sup>, דפוס ליסבון, וכתבי יד הספרייה הבריטית, גסטר ופטרבורג.

3 כ"י הספרייה הבריטית Or. 10727, מכת"י 8042.

4 כ"י אוקספורד הונטינגטון 210, מכת"י 21864.

5 הרב שמריהו פורטנוי, 'סדר אירוסין ונישואין לאבודרהם', ישרון כג (תש"ע), עמ' קב-קכט.

6 קטע גניזה נוסף הוא כ"י בהמ"ל אדלר 630, כיום T-S F8 109, המתחיל במשנת איזהו מקומן. כ"י בהמ"ל נ"י אדלר 3463.5, שזוהה בקטלוג אדלר כשייך לאבודרהם, אינו ממנו, וכפי שהעיר נ' דנציגר, קטלוג של שרידי הלכה ומדרש מגניזת קהיר, באוסף א"נ אדלר שבספריית בית המדרש לרבנים באמריקה, תשנ"ח, עמ' 197.

7 קיימברידג' T-S F8 109.

8 בהמ"ל נ"י אדלר 3198.1.

9 ראה הרב יהודה הערשקאוויטש, 'סדר הטבת חלום וסיום ספר אבודרהם מכתב יד', ישרון, כה (תשע"ה), עמ' מה-מו.

10 ייש"כ לידידי הרב יהודה הערשקאוויטש שהמציא לי את צילומי כ"י זה.

רבי דוד עוסק בפרק זה - פרק מא לפי הספירה שבחלק מהדפוסים - במנהגי אירוסין ונישואין וברכותיהן, כשהוא מלקט את דעות הגאונים והראשונים, מעתיק תשובה של הרמב"ן, דיון של הרא"ש, פירוש הברכות של רבי יהודה בן יקר רבו של הרמב"ן, ועוד. מאחר ור"א גרינצייג ור"ש פורטנוי במהדורותיהם הנ"ל הרחיבו בטו"ט בהערות בכל עניין קטון כגדול, לא התעורר צורך להרחיב בהערות, אלא בציון מקורותיו של רבינו, ובעיקר - בעניינים שבהם הנוסח הועלה מהגניזה שונה ובעל משמעות אחרת מהנוסח המוכר בדפוסים בכלל ודפוס ליסבון בפרט.

תודתנו לספריית קיימברידג' על אישורם הנדיב לפרסום תוכן קטע הגניזה T-S F8 109.

### מהדורה

[1א] ברכת אירוסין. מברך תחלה על הכוס בפ"ה. וכתב רבי' סעדיה שמברך ג"כ בורא עצי בשמים.<sup>11</sup> וכן כתב הרמב"ם ז"ל (ראה אישות פ"י ה"ה) שיש מקומות שנוהגין כן. ולא פשט זה המנהג. ואחר כך אומ' (כתובות ז, ב) בא"י אמ"ה אקב"ו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקידושין בא"י מקדש עמו ישראל.<sup>12</sup> על העריות. שנא' (ויקרא כ, ז) והתקדשתם והייתם קדושים. קדש עצמך במותר לך ולא בעריות. ואמרינן בירושלמי (יבמות פ"ב ה"ד) אמר' יהודה בן פזי למה סמך הכתוב פרשת עריות לפרשת קדושים תהיו ללמדך שכל מי שהוא פרוש מן העריות נקרא קדוש שכן השונמית אמרה לאשה (מ"ב ד, ט) הנה נא ידעתי כי איש אלהים וגו'.

וצונו על העריות. ר"ל צונו על הרחקת העריות או צונו לפרוש מן העריות ודומה לו (דברים ד, כג) 'ועשיתם לכם פסל תמונה כל אשר צוך יי' אלהיך'. כלומר צריך<sup>13</sup> שלא לעשות. ומצאתי בתשובת שאלה להרמב"ם (בלאו סי' ריד) שהוא גורס והבדילנו מן העריות.

ואסר לנו את הארוסות. פרש"י (כתובות שם ד"ה ואסר), מדרבנן הוא שגזרו על ייחוד פנויה ואף ארוסה לא התירו עד שתכנס לחופה ובברכה כדאמרינן (כלה פ"א ה"א) כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, ע"כ. ואע"פ שאיסור זה הוא מדרבנן צריך לברך עליו כמו שמברכין על נר חנוכה ומקרא [1ב] מגלה שהם מדרבנן (שבת כג, א). והר"א בר' יצחק אב כ"ד פירש ואסר לנו הארוסות מדכתי' חופה באוריתא מדדרש' (כתובות מח, ב) 'כי יהיה נערה בתולה מאורסה' (דברים כב, כג)<sup>14</sup>, ולא נשואה. ואמרי' מאי נשואה אי לימ' נשואה ממש היינו בתולה

11 סדור רס"ג, מהדורת תש"א עמ' צו: ומברך בא"ה אמ"ה בורא פרי הגפן ואחריה בורא עצי בשמים. אין מדובר שם בברכת נישואין, כפי שעולה בטעות מהתרגום בדפוס הנ"ל: ברכת הנישואין, שכן מדובר בברכת אירוסין, ובמקור בערבית נאמר "ברכה" אלתוזיג" שפירושו "ברכת האישות", וכולל הן אירוסין הסמוך לו והן נישואין המבוארים שם בהמשך.

12 בכ"י הספריה הבריטית וכ"י גסטר וכ"י פטרבורג C98 דף 178 וכ"י ירושלים 6389 4° 124א, נשמט, וסיכת ההשמטה כפה"נ מפני הדומות, ומכאן וממקומות נוספים נראה שהם תלויים זה בזה. וישנו גם בכ"י טורינו. ולא כדברי רא"ג בהע" 6, שנקט שגירסתם עיקר, ויישב בזה מה שהוקשה לו, שבגמ' נאמר שהברכה היא "מקדש ישראל על ידי חופה וקידושין". ואין כאן קושיה, שכן זהו נוסח ספרד, ולחילופי הנוסח הגורסים "עמו" ושאינם גורסים, ולנוסחאות האשכנזיות הגורסות "על ידי חופה וקידושין" והגאונים והספרדים שאינם גורסים שדן בכך רבינו עצמו להלן, ראה ר' עזרא דניאל שבט, 'מסורות וחלופות עתיקות בברכות אירוסין ונישואין', ישורון ל (תשע"ד), עמ' לב, הערות 17 ו-18.

13 כ"ה גם בדפוס ליסבון. בשאר כה"י והדפוסים: צוך. בכ"י טורינו שתי תיבות אלו, כלומר צריך, אינן.

14 בדפוסים ורשה וורשהיימר נוסף: בתולה ולא בעולה מאורסה, ול"י בכתבי היד.



ולא בעולה. אלא נשואה שלא<sup>15</sup> נכנסה לחופה ולא נבעלה ש"מ דארוסה אכתי מיחסרא מסירא לחופה וכיון דבענין מסירה לחופה ש"מ לא קניא ליה לגמרי הילכך הויא ליה כארוסת אחר לגביה ואסירא ליה כדין אשת איש.

והתיר לנו את הנשואות. כלומר נשותינו הנשואות לנו. על ידי חופה וקדושין. פי' על ידי ברכת חופה שהיא גומרת את הקדושין. ואע"פ שהחופה היא באחרונה הקדים להזכירה לפי שבה היא ניתרת ועליה אנו סומכין. אבל בעל העיטור והר"ף כתבו שצ"ל על ידי חופה (וקדושין) [בקדושין], שהעולם הוא שטעו לומר על ידי חופה וקדושין מפני שבג"ד כפ"ת הסמוך ליהו"א לעולם רפה ובכאן סמוכה היא ו"ו של וקדושין לה"א של חופה. ואמרי' בפרק קמ' דקידושין (ה, א) אמ' רב הונא חופה קונה מק"ו ומה כסף שאינו גומר אחר כסף קונה חופה שהיא גומרה אחר כסף אינו דין שתקנה אלמ' אינו קנין גמור עד שתכנס לחופה.

וחופה הוא לשון כסוי ונקראת כן על שחופה אותה במליתו כדאמרינן בפרק קאמ' דקדושין (יח, ב) לא יוכל למכרה וגו' וכיון שפירש מליתו עליה לשם נשואין שוב אינו רשאי למכרה. וכן כתי' (רות ג, ט) 'ופרשת כנפך על אמתך' וגו'. וכן אמר הנביא (יחזקאל טז, ט) 'ואפרוש כנפי עליך ואכסה ערותך'. וכתי' (הושע ב, כב) 'וארשתיך לי' וגומר. ובעל העיטור פי' חופה הוא שמוסרה האב ומכניסה לבית בעלה [22] בבית שיש בו חדוש כגון אלו הסדינים שקורין קורטינאש סביבות הכותלים. ויש שעושין סוכה בוורד והדס כפי המנהג ומתיחדים בה שניהם. והאומר חופה הוא הסודר שחופין בו ראשיהם בשעת הברכה לאו מילתא היא מדאמרי' במס' סוכה (כה, ב) וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה, אין שמחה אלא בחופה, ואמרי' בירוש' (כתובות פ"ד ה"ז) לעולם היא ברשות האב עד שתכנס לחופה, לא סוף דבר לחופה אלא לבית שיש בו חופה, ש"מ מקום מיוחד הוא כעין כלה<sup>16</sup> שיושבין שניהם עם השושבינים והם הנישואין עכ"ד.

והרמב"ן פי' בתשובת שאלה ענין כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה. וז"ל, וששאלת בענין הפלגש להודיעך בה דעתי על דרך אמת לא כנושא ונותן. תשובה לא ידעתי במה יסתפקו בה דודאי מותרת היא כיון שייחדה לעצמו שלא נאסרה אשה בנות לישראל<sup>17</sup> אלא ממדרשו של ר' אליעזר בן יעקב (יומא יח, ב), נמצא אה נושא אחותו ואב נושא בתו ועל זה נאמר (ויקרא יט, כט) 'ומלאה הארץ זמה' אבל כשנכנסה לביתו והיא מיוחדת וידועה לו בניה נקראים על שמו ומותרת. שהרי דוד נשא אותן ולא הזכיר בכתו' ולא בגמ' בזה הפרש בין

15 כ"ה בדפוס ליסבון, ובדפוסים מאוחרים תקנו ע"פ הגמרא ומחקו תיבה זו. ובכ"י טורינו לי'.

16 כ"ה גם בכ"י טורינו ובדפוס ליסבון ובכ"י פטרבורג הנ"ל. בכ"י הספריה הבריטית ודפוס ורטהיימר: כילה.

17 תיבת "לישראל" אינה בדפוסים מאוחרים של האבודרהם (כולל קרן רא"ם), ונמצאת לפנינו בגניזה וכ"י טורינו ודפוס ליסבון וכ"י פטרבורג וכ"י ירושלים וכ"י הספריה הבריטית הנ"ל. ועניינה שאין כלל איסור זנות בבן נח אלא בישראל. ואכן מעיקר הדין פשוט שאין בהם איסור זנות, אך חידוש יש כאן שאף למדרשו של רבי אליעזר בן יעקב אין לחשוש בהם, ואין אוסרים מצד מה שהזנות מביאה לגילוי עריות בנישואי אח ואחותו, ואף למ"ד בן נח מותר באחותו, אכתי יש לחשוש לאב נושא בתו, שהרי בכך לכו"ע נאסרו בני נח. תיבת "בישראל" מופיעה בנוסח שבכתבי הרמב"ן, א, ירושלים תשכ"ג, עמ' שפא; שו"ת המיוחסות לרמב"ן סי' רפד מהדו' מכוון ירושלים, תשס"א, עמ' רלב; תשובות הרמב"ן מהדו' שעוועל, ירושלים תשל"ה, סי' קה, עמ' קנח. בצדה לדרך מאמר ג כלל ראשון פ"ב ליתא תיבת "בישראל". ויתכן שהיא השמטת צנזור בדפוסים המאוחרים של אבודרהם וצדה לדרך. ועיי' מה שהאריך בזה רש"מ אדלר בספר תרתי לריעותא, וסטקליף און סי תשי"ח, ב, עמ' עד-קב, לענין הזרעה מלאכותית בבני נח (ולא העיר מדברי הרמב"ן).

מלך להדיוט. ומצאנו גדולי ישראל נושאים אותן שנא' (דה"א ב, מו) 'ועיפה פלגש כלב ילדה'. וגדעון שופט ישראל שדבר בו השם כתוב בו (שופטים ח, לא) 'ופלגשו אשר בשכם ילדה לו'. ואם תאמר שהשופט כמלך מפני שנותן שררה על הצבור ופלגשו ידועה נתת דברך לשיעורין להתירה לבעלי השם. ופלגש בגבעה אלו היתה אסורה עליו לא אמר הכתוב (שם ימ, ג-ה) [זב] 'ויקם אישה וילך אחריה ויאמר אבי הנערה אל חתנו'. וגם הוא היה מתבייש בזמתו. אלא שהיה הדבר מותר ומנהג בישראל. והוא אמר (שם כ, ו) 'ואוחז בפלגשי ואנתחה כי עשו זמה ונבלה בישראל'. מכלל שהוא לא היה עושה לא זמה ולא נבלה. שמא תאמר מן התורה היא מותרת, ומדבריהם אסורה, וכי באי זה מקום הוזכרה גזרה זו בתלמוד ואי זה ב"ד נמנו עליה ובאי זה זמן נשנית משנה זו.

ומה שאמרו כלה בלא ברכה אסורה כנדה לבעלה. אינו אלא לומ' שכיון שנכנסה לחופה נתחייב לברך ואסור ליהנות ממנה בלא ברכה. וכענין זה שנויה היא במקומה במ' כלה (פ"א ה"א). וכך אמרו (כתובות פ"ה מ"א) כל הפוחת לכתולה ממאנים ולאמנה ממנה<sup>18</sup> הרי זה בעילתו בעילת זנות. והטעם לכלן מפני שהקדושין והחופה מצות עשה וכל הבא לישא אשה שתהיה אסורה לכל אדם וקנויה לו, ליורשה וליטמא לה אמרה תורה יקדש ויכניס לחופה ויברך ברכת חתנים בעשרה. ואם הקדים ובא על ארוסתו בבית חמיו<sup>19</sup> לוקה מכת מרדות. ואם לאחר שהכניסה לביתו הקדים ובא עליה קודם ברכה אסורה לו כנדה. וכן כל שלא כתב לה מאתים סבורה היא כיון שאינו נוהג עמה כאשה עיניו נתן בגירושין והוא ליה גרושת הלב. הא אלו רצה שתהיה לו פלגש שלא תהיה קנויה לו, ולא אסורה על אחרי' ולא קדש כלל הרשות בידו. וכן כת' הרמב"ם אינן לאסור פלגש להדיוט ולהתירה למלך, אלא כך אמ' כל הבעל אשה לשם זנות בלא קדושין לוקה מן התורה מפני שבעל קדשה לשם זנות ביום שפגע בה ובעלה ולא ייחדה לעצמו לשם פלגשות [א3] דהיינו קדשה. ולא אמר הרב כל הבעל בלא קדושין לוקה. וכן בהלכות מלכים כשהזכיר פלגשים במלך לא הזכיר כלל שהוא היתר מיוחד בו. ואתה במקומך תזהירם מן הפלגש שאלו ידעו יזנו ויפרצו ויבאו עליהן בנדותן עכ"ד הרמב"ן.

וחותם בא"י מקדש ישראל ע"י חופה וקידושין וכן הוא בסדר רב עמרם. ויש אומרי' שאין לומ' כאן ע"י חופה וקדושין אלא מקדש ישראל בלבד, כמו בזמנים שאומ' מקדש ישראל בלבד. וכן הוא בסדר רבי' סעדיה. והר"ף כת' שאינו בדין מפני שהנישואין שייכי באומות ולא קדישי ישראל טפי מהם אלא בחופה וקדושין. ובני נח עד שתבעל כדאמרי' בפרק ארבע מיתות ב"ד (סנהדרין נו, ב) [בעולת בעל] יש להם שנכנסה לחופה ולא נבעלה [אין להם].<sup>20</sup> ולכך צריך לומר על ידי חופה וקדושין, אבל בזמנים דלא שייכי אלא בישראל י"ל מקדש ישראל בלבד.

כת' הרא"ש (כתובות פ"א סי' יב), יש מקשין על נוסח ברכה זו למה אין מברכין אקב"ו לקדש את האשה או על קדושין אשה. ועוד היכן מצאנו ברכה כזאת שמברכין על מה שאסר

18 ממנה - כ"ה בקטע הגניזה שלפנינו ובכ"י טורינו ובכ"י פטרבורג ובכ"י ירושלים, וכלשון המשנה לפנינו וכן הוא ברמב"ן, ולא כשאר דפוסי אבודרהם ושאר כ"י: ממאה.

19 בבית חמיו - כ"ה בקטע הגניזה שלפנינו ובכ"י טורינו ובכ"י פטרבורג ובכ"י ירושלים וכן הוא ברמב"ן, ולא כשאר דפוסי אבודרהם וכ"י דלי'.

20 נראה שהמעתיק הכין בטעות את ראשי התיבות "ב"ב" - בעולת בעל - כ"ב"ד" - בית דין, ולכן גם השמיט את "אין להם". בשאר כ"י והדפוסים איתא.

לנו השם והלא אין אנו מברכין שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט. עוד מה ענין להזכיר עריות בכאן. ועוד מה לו להזכיר חופה כיון שמברכין ברכת אירוסין בבית האירוסין בלא חופה. ונראה לי כי ברכה זו אינה ברכה על עשיית המצוה כי פריה ורביה היינו קיום המצוה ואם לקח פלגש וקיים פריה ורביה אינו מחויב לקדש אשה, וכן הנושא זקנה או אילנית או עקרה וכן סרים חמה שנשא מברכין ברכת חתנים ואין חיוב במצוה זו מפני שאין בה קיום מצות פריה ורביה. והילכך [כב] לא נתקנה ברכה במצוה זו אף בנושא אשה לשם פריה [ורביה] כיון שאפשר לקיים מצות פרייה ורבייה בלא קדושין. ולא דמי לשחיטה שאינו מחויב לשחוט ולאכול אפי' הכי כשהוא שוחט לאכול מברך דהתם אי אפשר לו לאכול בלא שחיטה אבל הכא אפשר לו לקיים מצות פריה ורביה בלא קדושין. וגם התם אפקיה קרא בלשון צווי שנא' (דברים יב, כא) 'וזבחת ואכלת', אבל הכא כתב' (דברים כב, יג) 'כי יקח איש אשה'. ועוד דבקדשים א"א בלא שחטה הילכך מברכין על כל שחטה. וברכה זו נתקנה לתת שבח להקב"ה אקב"ו להבדילנו<sup>21</sup> מן העמים וצונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות, והזכיר מן איסור ארוסות והיתר נשואות בחופה וקדושין שלא יטעה אדם לומר' שהברכה נתקנה להתירה לו לכך הזכירו חופה לומר' דדוק' ברכת חופה היא המתרת הכלה, ולהכי נמי הקדימו חופה לקדושין לומר והתיר לנו הנשואות על ידי חופה שאחר ברכת [הקדושין] עד כאן דברי הרא"ש.<sup>22</sup>

ומקדש אותה בטבעת שאין בה אבן או בפרומה או בשוה פרומה, ואומר לה בפני עדים כשרים תהא לי מקודשת בטבעת זו, כלומר תהא לי ולא לאחרים מזומנת ומוכנת על ידי טבעת זו, והוא מלשון 'וקדשתם היום' (שמות יט, י). בדת משה וישראל, כלומר, וזה הזמן שתהי מזומנת לי יהיה כדת משה והוא בזמן שהאשה טהורה ולא בזמן שהיא נדה. וישראל ר"ל וכדת שהנהיגו בנות ישראל שאפי' רואות טפת דם כחרדל יושבות עליו שבעת ימים נקיים. ובעל העטור<sup>23</sup> פי' כדת [44] משה וישראל כלומר' שמסרה האב לבעל או לשלוחי הבעל ולא כעובדא דבר נש דלא כדת משה וישראל הוא, כדאית' ביבמות בפ' ב"ש (ק, א), שהוא עובדא דההוא ברנש דאקדשה כשהיא קטנה ואותביה (אבוה) [אבי] כורסייה אתא איניש וחטפא מיניה. רב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו התם ולא אצרכו גיטא מבתרא, ומפ' מעמ' הוא עשה שלא כהוגן ואפקעה לקדושין מיניה דכל מקדש אדעתא דרבנן מקדש. והמעם שאין מקדשין בטבעת שיש בה אבן מפני שאפשר שסמכה דעתה על האבן שתשוה יותר משהיא סבורה והוו להו קדושין בטעות ואינה מקודשת. והמקדש בעד א' אין חוששין לקדושין ואפילו שניהם מודים.

טבעת שאולה שקדש בה את האשה אינה מקודשת שהרי יש לו להחזיר דקיימ' לן שמתנה על מנת להחזיר קונה בכל דבר חוץ מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין. וא"ת שהאשה לא

21 בדפוס ליסבון ושאר כה"י: אשר קדשנו במצוותיו להבדילנו, ברא"ש: אשר קדשנו במצוותיו והבדילנו, ובכה"י שלפנינו הוסיף "וצונו" שבנוסח הברכה והמשיך ב"להבדילנו" כנוסחתו של האבודרהם ברא"ש, ושם יש לפתוח "וצוה", שאל"כ אין הלשון עולה יפה.

22 בכ"י פטרבורג וכ"י ירושלים וכ"י הספריה הבריטית חסר מכאן עד תשובת רבינו האי דלהלן. ולא יתכן שהם מהדו"ק ובה לא הביא רבינו דברים אלו, שכן בכ"י טורינו שהוא מהדו"ק איתנייהו, ודוחק לומר שמחקם במהדו"ב.

23 אינו בספר העיטור שלפנינו. והדברים נמצאים בביאור משפטי הכתובה שבראבי"ה סי' תתקט.

תחזירנו לעולם ותהיה מקודשת בו. א"כ הוי בעל כשולח יד בפקדון ונעשה עליו גולן וקיימ' לן (קידושין נב, א) קדשה בגול קודם יאוש לא הוו קידושין. מ"י אם אמ' לחבירו השאלני טבע' זו<sup>24</sup> שאקדש בה אשה והמשאיל הודה בכך הוו קידושין [ש]על מנת כן השאילו שיקדש בו ויפרע לו אחר כך דמי הטבע' כדאמר' במועד קטן (כו, ב) האומר לחבירו השאילני חלוקך לבקר את אבי ומצאו שמת קורעו ומשלם לו דמי קורעו הכא נמי לא שנא.

ואמרינן בפ"ק דמגילה (ג, א) מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה. ויש סמך לדבר שתמצא בקהלת (קהלת ג, ב) 'עת ללדת עת למות' וגו' שהם בלמ"ד. ותמצא (שם ד) 'עת [ד]27 ספור ועת רקוד' בלא למ"ד. כלומר בעת ספור דהיינו בהוצא' המת. ועת רקוד דהיינו כשמרקדין לפני הכלה מבטלין התלמוד ע"ש שחסר משניהם למ"ד.<sup>25</sup>

לרי"ף (מהדו' מ"י סי' רצג), וששאלת על ברכת אירוסין אם מברכין אותה בשעת נישואין והקדושין כבר קדמו או לא. תשובה אין ראוי לעשות כן כל עיקר מפני שהמצות כלן מברך עליהן עובר לעשייתן. הילכך מברך ואחר כך נותן הקידושין. וכן כת' הרמב"ם ז"ל (אישות פ"ג הכ"ג). ויש אומרי' שצריך לקדש קודם ברכת אירוסין שמא תחזור בה האשה והויא ברכה לבטלה. ועוד שבכל המצות לפי שמזכירין עשיית המצוה מברכין עובר לעשייתן. אבל בכאן אין מברכין בא"י אמ"ה אקב"ו לקדש את האשה. הילכך אין צריך לברך עובר לעשייתן. ומיהו נהגו העולם כדברי הרי"ף.

לרב נטרונאי (מהדו' ברודי או"ח סי' קט), וששאלתם מקדשין ומברכין חתן וכלה בשעת הכנסת כלה בשבת או לא. תשובה, לא בררתם שאלה זו יפה. אם לקדש בשבת ולברך על העריות הוצרך לכם, איסור לקדש בשבת. ואם קדש מבעוד יום מערב שבת והוצרך לכם להכניס כלה לחופה בשבת ולבעול, כבר אמרו ז"ל (כתובות ו, ב) מותר לבעול לכתחלה בשבת. ואם לברך שבע ברכות הוצרך לכם מותר לכם לברך שבע ברכות בשבת. והחתן פטור מק"ש ותפלה ותפילין ומכל המצות, דקיימ' לן (סוכה כה, א) העוסק במצוה פטור מן המצוה, ודוקא שלא עשה מעשה.

24 תיבת "זו" שבקטע הגניזה דנן וכ"י טורינו ודפוס ליסבון, נמצאת בהעתקת דברי הרא"ש שבשור"ה התשב"ץ ח"ג סי' רמ, ובשאלה המורחבת של רבי מאיר ב"ר שלמה בתשובות חכמי פרויניציה, סי' כו. ובפסקי הרא"ש שלפנינו ליתא לתיבה זו וכן אינה בדפוסים המאוחרים (כולל במהדורות קרן רא"ם). יתכן שההדגשה בתיבת "זו" היא כיון שלעניין גדר מה שבא ליד השואל על ידי השאלה יש חילוק בין אומר השאילני סתם לאומר השאילני דבר זה, כדאמר רב פפא (ב"מ קג, א), האי מאן דאמר ליה לחבירה אושלין האי גרגותא ונפלה לא בני לה, גרגותא ונפלה בני לה. וכן פסקו הרמב"ם (שאלה פ"א ה"ט) ושור"ע (חור"מ סי' שמא ס"ח). שכן כשאמר "זו" אין השאלה עומדת אלא על חפץ זה, וכשאומר בסתם נכללת בזה ההסכמה להשאילו דבר אחר במקומו. ויש מקום לומר שגם לעניין השבת השאלה הן הן הדברים, שהרי בכל שאלה יש הסכמת המשאיל להשאיל והתחייבות השואל להחזיר, ואם כן היה מקום לומר שבשאלה בסתם הוויא חזרת דמים השבה כמו שהוכיח הרא"ש מסוגיא דאיצטלית (גיטין עד, א), אבל כשאומר טבעת זו, מתחייב השואל בהשבת הטבעת דווקא ואינו יכול להשיב דמים. ואם כן חידוש הוא שגם בכה"ג מקודשת, וזה מצד הסברה השניה שכתב הרא"ש, שיצטרך השואל לקנות את הטבעת מהאשה ולהחזירה למשאיל. ואם כן תיבת "זו" תלויה בשני הצדדים שצידד הרא"ש בהמשך, אם הבעל קונה את הטבעת מיד האשה או שמחזיר למשאיל את דמי הטבעת, ודוק.

25 כ"כ בפירוש הרוקח לקהלת שם, ר"א גאליקו, ספר החיים לאחי המהר"ל ח"ג פ"א, פתחי תשובה אהע"ז סי' סה סק"ג בשם יד אליהו סי' לט, שנות אליהו להגר"א ברכות סופ"ט.

לרבינו האי, יש מי שאומ' אסור לעשות אירוסין ונישואין בתוך י"ב חדש של אביו ושל אמו, שהרי אסור ליכנס לבית המשתה. תשובה, הכי חזינן [א5] דליתא להא מילתא, שמצוה הזאת חמורה מליכנס לבית המשתה, והרי אתה מוצא אם מת אביו של חתן או אמה של כלה שנוהג שבעת ימי המשתה ואחר כך נוהג ז' ימי אבלות. ולא עוד אלא שהוא יכול לשנות בנשואין, ולא יעשה משתה מפורסם וידוע לרבים בפרהסיא. אבל ליכא איסורה בהא מילתא.

לרי"ף (ח"א סי' לה, ח"ג סי' פא), וששאלת על מה שאמר הגאון שהמחזיר גרושתו אינו צריך שבע ברכות אלא ברכת אירוסין, אם סומכין על דבר זה או לא. תשובה, איני יודע אי זה גאון אמר דבר זה. שאם צריך הוא לברכת אירוסין צריך הוא לברכת נישואין, ואם אינו צריך לברכת נישואין למה הוא צריך אירוסין.<sup>26</sup> ודבר זה אינו נכון שכיון שהנישואין הראשונים עקורין לגמרי הוו להו נישואין בתראי נישואין גמורים כדמעיקרא וצריך אירוסין ונישואין.

וכתב אבן הירחי (המנהיג עמ' תקמא), ברכת אירוסין ונישואין אין לאמרם על כוס אחד, שהרי בשתי מקומות נתקנו, דתניא (כתובות ז, ב) מברכין ברכת אירוסין בבית האירוסין וברכת חתנים בבית חתנים, [רבי יהודה אומר אף בבית האירוסין מברכים ברכת חתנים], וביהודה שנו כדי שיהיה לבו גם בה, אבל בשאר מקומות בבית חתנים מברכין אותה, וכיון שנתקנו בשני מקומות א"א להיותם בכוס אחד. ועוד שזה מותר במועד וזה אסור במועד, דתנן (מו"ק יח, ב) מארסין ולא כונסין. ובברכת אירוסין היא ארוסה ובסקילה הבא עליה, ובברכת חתנים היא נשוא' ובחנק הבא עליה. ועוד דאמר' בירוש' ובמ' סופרים (פי"ט הי"א) אין עושין ברכת אירוסין ונישואין על כוס אחד לפי שאין [ב5] עושין מצות חבילות חבילות. ואין לדמות זה ליקנה", דהתם מעלות שבת ויום טוב קא חשיבי וקדושה ואבדלתא חדא מלתא היא, שהרי בהבדלה עצמה מזכיר קדושת שבת וקדושת יום טוב בין קדש חמור לקדש קל, והבדלה היא צורך הקדוש ע"כ. וכן כתב ר"ת (ספר הישר חלק התשובות סי' מה), שצריך שני כוסות לפי שאומר ברכת אירוסין בבית האירוסין. וגם פעמים אדם מקדש אשה ונישאה לאחר זמן מרובה.

26 בכל כה"י ובדפוסים: לברכת אירוסין, וכן הוא גם בתשובת הרי"ף לפנינו. אך בסוף התשובה, הן ברי"ף ח"א והן בהעתקת האבודרהם בכל כה"י והדפוסים: וצריך אירוסין ונישואין, ולא נאמר: וצריך ברכת אירוסין ונישואין, וברי"ף ח"ג נאמר: וצריכים בהם לשתייה לברכת אירוסין וברכת נישואין (ובמהדר' מכן ירושלים הוסיפוהו בח"א ללא מקור מכתבי יד). לפי הגירסה שבדפוסים שהכוונה לברכת אירוסין, טענת הרי"ף היא שאם מברכים ברכת נישואין צריך לברך גם ברכת אירוסין ואין סברא לחלק בין הברכות. וטענה זו צ"ב, שהרי החילוק מבואר (וכמו שהביא הרדב"ז ח"ג סי' תקסו בשם ספר משפט שלום בשם רב האי גאון), שבמחזיר גרושתו אין שמחה, ולכן אין מברכים ברכת נישואין שאינה אלא משום שמחה, אבל ברכת אירוסין שהיא על עיקר המצוה ולא על השמחה, שפיר מברכים אותה. וא"כ צ"ב למה הקשה הרי"ף מה החילוק בין הברכות. אבל לפי הנוסח שלפנינו בקטע הגניזה (הנתמך מרוב הנוסחאות בסיום תשובת הרי"ף וכנ"ל), טענת הרי"ף אחרת היא, שאם אין ברכת נישואין הרי זה מפני שהמחזיר גרושתו אינו נושא אותה מחדש אלא מחזיר את נישואיו הקודמים, והקשה הרי"ף דא"כ גם אירוסין אין צריך ואין כאן אלא נישואין אחרונים המבטלים את הגט. והדברים מדויקים היטב מהמשך לשון הרי"ף המסיק שדבר זה אינו נכון, אלא כיון שהנישואין הראשונים עקורין לגמרי הוו להו "נישואין בתראי" נישואין גמורים, ולכן צריך "אירוסין ונישואין" ולא רק נישואין. וכמד זה שהבין הרי"ף בדעת הגאון, שהמחזיר גרושתו מחזיר את נישואיו הראשונים, משמע מלשון הרמב"ם (גירושין פ"ה ה"ג) לענין ספק מגורשת, שכתב וז"ל, אם גירש את אשתו בגט פסול וכו' ורצה להחזירה הרי זו מותרת לבעלה ואינו צריך לחדש הנישואין ולברך שבע ברכות ולכתוב כתובה עד שתתגרש גירושין גמורין, ע"כ. ומשמע שהחזרת האשה היא מעשה של חידוש הנישואין ולא מעשה של נישואין חדשים.

כתב רבינו ניסים (מובא בטור אה"ע סי' סב), אם היה מקום שאין מצוי יין יקח צמוקים וישרה אותם במים וישחוט אותם ויברך עליו ואם לא ימצא צמוקים יברך על השכר שהכל. ולא סגי אלא בכוס. אבל ברכת אירוסין אם לא ימצא כוס יין ואפי' כוס שכר יברך בלא כוס ברכת אירוסין דלאו מצוה מן המוכחר היא. אבל שבע ברכות חייב לברך בפ"ה או שהכל אם לא נמצא יין כל עיקר.

וכתב הרי"ף שאף ע"פ שמברכין ברכת האירוסין בבית האירוסין שצריך לברך אותה עוד בנשואין מפני שבני אדם שהיו בנשואין ולא היו באירוסין יהיו מבוהלי' על שלא שמעו ברכת אירוסין.

ואמרינן בפ"ק דכתובות (ז, ב) ברכת חתנים בעשרה וחתנים מן המניין שנאמר (רות ד, ב) 'ויקח בועז י' אנשים' וגו'. אי נמי ממה שכתו' (תהלים סח, כז) 'במקהלות ברכו אלהים יי' ממקור ישראל'. ומפרש התם ממקור ישראל דהיינו על עסקי מקור, מלשון 'את מקורה הערה' (ויקרא כ, יח). ומקשי' בירושלמי (ברכות פ"ז ה"ג) על ראייה זו של במקהלות תרי קהל משמ'. ומתרג' במקהלות כת' חסר בלא ו"ו.

וכתב רב אחאי (שאלות חיי שרה טז) דברכת אירוסין נמי בעשרה. והנגיד חולק עליו ואמ' שאין צריך [6א] עשרה אלא לברכת חתנים בלבד, שלא הוזכרה עשרה אלא בה. ועוד הרי קדושין בפני שנים ואתה מצריך עשרה. וכתב הרא"ש (כתובות פ"א סי' יב), ולי נראה כדברי רב אחאי, דלמאי דילפינן מבעוה הרי בועז ג"כ עשה ברכת אירוסין בעשרה, ולמאי דילפינן ממקהלות גם ברכת אירוסין על עסקי מקור, דאי אפשר לישא בלא ברכת אירוסין. ודי בשנים לקדושין, ובברכה צריך עשרה. ורבינו סעדיה כתב<sup>27</sup> שברכת אירוסין טעונה עשרה, ואם לא היו שם עשרה שרי בשנים עדים, אבל שבע ברכות אי אפשר לאומרם אלא בעשרה.

ונוהגין להתפלל בבית החתן ביום הנישואין. ובאשכנזי נהגין להוסיף לכבוד החתן הודו ליי' קראו בשמו ואין נופלין על פניהם וגם אין אומרים יענך יי' ביום צרה מפני<sup>28</sup> שהוא יום שמחה לחתן ולא יום צרה. וכן הוא אומר (תהלים יט, ו) 'והוא כחתן יוצא מחופתו' וגו'. ובמקום תפלה לדוד אומרי' (תהלים מה) 'למנצח על שושנים לבני קרח', מפני שמדבר בענין החתן והכלה, וקורא בו לחתן מלך, כדאמר בפרקי ר' אליעזר (פט"ז), החתן דומה למלך, מה מלך לובש בגדי כבוד כך חתן לובש בגדי כבוד כל שבעת ימי המשתה, מה מלך הכל מקלסין אותו כך החתן הכל מקלסין אותו כל שבעת ימי המשתה, מה מלך שמחה ומשתה לפניו כך החתן שמחה לפניו כל שבעת ימי המשתה, מה המלך אינו יוצא לחוץ לבדו כך החתן אינו יוצא לחוץ לבדו כל ז' ימי המשתה, מה המלך פניו מאירות כאור החמה כך החתן פניו מאירות כאור החמה, שנא' (תהלים שם) 'והוא כחתן יוצא מחופתו' וגו'.

ובמליטלה אינם משנים שום דבר מסדר [6ב] היום, אלא אחר תפלה לדוד אומרי' 'למנצח על שושנים' לבד. ויותר טוב מנהג אישכנזי. וכן כת' רב נטרונאי (ברודי, או"ח סי' לו), נפילת אפים על פניהם רשות היא. ונופלין בבית האבל ואין נופלין בבית החתן. וכ"ש מזמור יענך יי' ביום צרה ותפלה לדוד שהם רשות וראוי שלא לאמרם.

27 סידור רס"ג מהדו' תש"א עמ' צו ועמ' צח.

28 תיבת מפני אי' בדפוס ליסבון ובקטע הגניזה וכתבי היד, ונשמטה בדפו"א.

ונוהגין ברוב המקומות בספרד לשים בראש החתן והכלה בשעת ברכת נישואין שני קורונאש עשויות מענפי זית מחופות מעלה כסף וחומי משי. והטעם שעושים אותם מענפי זית שהם מרים משום אבל כדי לזכור את ירושלים שנא' (תהלים קלז, ה) 'אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני'.

ברכת נישואין. מברך תחלה על הכוס בפ"ה ואחר כך מברך שבע<sup>29</sup> ברכות: בא"י אמ"ה שהכל ברא לכבודו ע"ש עושה שלום ובורא<sup>30</sup> את הכל. פרש"י (כתובות ח, א ד"ה שמח תשמח), ברכה זו נתקנה לאסיפת העם הנאספים שם לגמול חסד לכבוד המקום לחסדיו שנהג עם אדם הראשון שנעשה לו שושבין ונתעסק בו. ומשעת אסיפה היא ראויה לברך ברכה זו אלא מכיון שיש שם ברכה על הכוס תקנו לסדרה עליו, כמו ברכת בשמים וברכה על האור במוצאי שבת, כדאמר' בירושלמי דברכות (פ"א ה"ה) דר' היה מפוזר וחוזר וכולל על הכוס, ור' חייא היה מכנסן על הכוס הואיל ויש שם כוס. ואם תאמר למה לא תקנו לברכה אף בבית האירוסין שגם שם נאספים העם, וי"ל שאין מברכין אותה אלא על אסיפת שמחה ועדיין אין שם שמחה עד שעת הנישואין.

[7א] והרמ"ה פי' שנתקנה ברכה זו כדי להזכיר סבת הזווג, שהוא עיקר יצירת העולם התחתון, שלא נברא אלא לפריה ורביה, שנא' (ישעיה מה, יח) 'לא תהו בראה לשבת יצרה', וזהו כבודו של מקום שאין כבוד הבורא נודע אלא על ידי בריותיו<sup>31</sup>, שנא' (שם מג, ז) 'כל הנקרא בשמי ולכבודי וגו', כנגד שהכל ברא לכבודו. יצרתיו כנגד יוצר האדם. אף עשיתיו כנגד אשר יצר את האדם.

בא"י יוצר האדם. ברכה זו נתקנה כנגד יצירת אדם הראשון עד שלא נימלה ממנו (הסלע) [הצלע]. ואחר כך מברך אשר יצר את האדם בצלמו. כנגד יצירת אדם וחיה [כ"י נ"א] שאף יצירת האדם לא נגמרה אלא לאחר שנגמרה יצירת חיה, שהרי כשנלקחה ממנו הצלע נשתנית בריאתו ממה שהייתה קודם לכן. ולפיכ' ברכה זו פותחת בברוך, ואינה נקראת סמוכה לחבירתה, לפי שממנה מתחיל לדבר בענין זווג שהוא עיקר ברכות אלו. וכן מוכח בירוש' (ברכות פ"א ה"ה), שלעולם אין ברכה פותחת בברוך אלא כשהי' התחלת הדבר כמו שפירשנו למעלה בגאולה של פסח. וגם ברכה זו כיון שהיא התחלת הדבר דהיינו הזווג אינה נקראת סמוכה, ולפי' פותחת בברוך. ושני ברכות ראשונות הם מטבע קצרו' ולפי' פותחות בברוך ואין חותמות בברוך כמו ברכת הפירות וברכת המצות.

אשר יצר את האדם בצלמו שנא' (בראשית א, כו) 'נעשה אדם בצלמנו'. וכתוב (שם ט, ו) 'כי בצלם אלהים עשה את האדם', ור"ל על צורת הנפש שנאצלת מכבוד הבור'. והוסיף עוד ופי' בצלם דמות תבניתו שב אל האדם, ור"ל דמות תבניתו<sup>32</sup> שהוא צורת גופו. יצר אותו בצלמו שהו' צורת הנפש וכל זה לדחות הכפירה הרעה שתעו בה רבים שאמרו [7ב] שעל תואר

29 הכוונה לו' ברכות נוספות, וקורא להן "שבע ברכות" בשם הכולל את כולם.

30 בכ"י הספריה הבריטית ל"י "עושה שלום ובורא" אלא "בורא", כלשון הכתוב. אך במקור דברי רבינו בפי' התפילות והברכות ח"ב עמ' לח איתא, וראה בדברי המהדיר הערה 136, וכן הוא בשאר כה"י ודפוסים.

31 כ"ה בכל כה"י, ובדפוסים: בריאותיו.

32 תיבת תבניתו נמצאת בקטע הגניזה שלפנינו ושאר כה"י ודפוס ליסבון, ונשמטה בדפו"א כולל מהדו' קרן רא"ם.

תבנית אדם נאמר שנברא בצלמו כמו שביאר זה הענין הרמב"ם בתחלת מורה הנבוכים (ח"א פ"א).

והתקין לו ממנו. מגופו מצלעותיו תקנה עשה לו הב"ה, שנא' (בראשית ב, יח) 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו'. בנין שנא' (שם כב) 'ויבן יי' אלהים את הצלע'. עדי עד. כלומ' בנין נוהג לדורות. והטעם שע"י שניהם מתקיים מין האדם.

שוש תשיש. ברכה זו נתקנה כנגד שמחת ירושלים העתידה, שנמשלה לזווג חתן וכלה כמו שנא' (ישעיה סב, ה) 'ומשוש חתן על כלה ישיש עליך אלהיך'. והטעם שהקדימו ברכה זו קודם ברכת זווג חתונה, משום שנא' (תהלים קלז, ו) 'תרבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי'. וגם עיקר ברכה זו משום פסוק זה נתקנה. ותגל עקרה. ע"ש (ישעיה נד, א) 'רני עקרה לא ילדה'. בקבוץ בניה לתוכה ע"ש (שם סב, ה) 'כי יבעל בחור בתולה יבעלך בניך', וכת' (שם נד, א) 'כי רבים בני שוממה'. ואמר בקבוץ בניה ע"ש שכתוב ב'רני עקרה' (שם נד, ז) 'וברחמים גדולים אקבצך'. בשמחה ע"ש פצחי רנה וצהלי (שם א). בא"י משמח ציון בבניה פירשנוהו בברכת ההפטרה.

שמח תשמח רעים אהובים. אלו החתן והכלה שהם רעים אהובים זה על זה. כשמחך יצריך. כאשר שמחת יציר שלך וזהו אדם הראשון. בגן עדן מקדם. [ע"ש ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם]<sup>33</sup> וישם שם את האדם. בא"י משמח חתן וכלה. לקמן אפשר אותו.

בא"י אמ"ה אשר ברא ששון ושמחה. משום דשייכא בריאה בחתן וכלה אמר לשון בריאה בששון ושמחה. וברכה זו היא פותחת בברוך מפני שהיא נאמרה יחידית ברוך [א8] ימי המשתה כשאין שם פנים חדשות, ולפיכך אינה נקראת סמוכה, והוצרכה לפתוח בברוך. מהרה יי' אלהינו ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלם קול ששון וקול שמח' וגו' פסוק הוא (ירמיה לג, י-יא), ובמקום קול אומרי<sup>34</sup> הודו את יי' צבאות. ואומ' קול מצהלות חופות<sup>35</sup> חתנים ממשתה ע"ש דאמרינן (סוכה כה, ב) אין חופה בלא סעודה. ונערים מנגינתם ואינו אומר ובחורים כמו שהוא לשון הפסוק, לפי שמנגינת הנערים לא יבא לעולם הפסד ותקלה אלא מנגינת הבחורים באה חורבה לעולם, שנא' (איכה ה, יד) 'קנים משער שבתו, מה טעם משום דבחורים מנגינתם, כל' מנבלים את פיהם בפריצות.

ואמרי' בפ"ק דברכות (ו, ב) אמ"ר אמ' רב הונא כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בה' קולות הנאמרות כאן. פי' הרי זה מבזה חמשה קולות שנתבשרו בהם ישראל. ואם משמחו מה שכתו, אמ"ר יהושע בן לוי זוכה לתורה שנתנה בחמשה קולות. שנא' (שמות יט, טז) 'ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר חזק מאד', וכתוב 'ויהי קול השופר הולך וחזק מאד משה ידבר והאלהים יענו בקול'. ומקשי והא כת' (שם כ, טז) 'וכל העם רואים את הקולות', אלמא טובא. ומתריץ הנך קולות דמעיקרא הוו. פי' ששמעו<sup>36</sup> קודם מתן תורה. והטעם בזה כי

33 המוסגר נשמט בדפוס ליסבון ובקטע הגניזה ובכ"י טורינו מפני הדומות, ואיתא בכ"י ירושלים, פטרבורג והספריה הבריטית. ואולי נשמט בהעתקת רבינו מסדר הברכות והתפילות, והשלימו במהדו"ב.

34 בכ"י פטרבורג וירושלים: או', וכן נכון יותר, שמוסב על הפסוק בירמיה ששם נאמר כן.

35 כ"ה בכל כה"י ודפוס ליסבון, כנוסח הקדום. ראה במאמרו של רע"ד שבט, הנ"ל הערה 10, הערה 40. ובדפוסים אחרונים שובש.

36 בדפוס ליסבון: ששמעוה, וצ"ב. בכת"י הספריה הבריטית בהרחבה: רואים את הקולות ששמעו.



המחזק יד החתן [כ"י ג' ב] ומשמחו שעוסק במצות פריה ורביה שממנו יצאו מקיימי התורה, וזו היא כוונת הנשואין להוליד בנים ולגדלם לתלמוד תורה. ועל כן יש בנשואין ה' קולות כנגד ה' קולות שניתנה בהם התורה. ולכן זוכה לתורה מדה כנגד [ב8] מדה.

ודע כי ברכת שמח תשמח היא דרך בקשה, לבקש רחמים על חתן וכלה לשמחם בזווגם (ולהצילם) [ולהצליחם]<sup>37</sup> במעשה ידיהם כשמחת זיווג אדם הראשון בגן עדן. וברכה זו היא דרך שבח והודאה למקום על יצירת השמחה והזיווג בעולם לשעבר ולצעוק לעתיד לבא על שמחת ירושלים. ולפיכך חותם באותה ברכה ראשונה משמח חתן וכלה, מפני שהיא דרך בקשה וצריך לבקש רחמים על שניהם. ואם היה חותם משמח החתן עם הכלה לא היה במשמע שמחה אלא לחתן בלבד שישמח בכלה, אבל אינו משמע לשמח הכלה עם החתן. אבל ברכה זו שהיא דרך שבח והודאה על שמחת הזיווג, חותם משמח חתן (וכלה) [עם הכלה]<sup>38</sup>, שמשמע החתן לבדו שישמח על עסקי הכלה, שכן כת' (ישעיה סב, ה) 'ומשוש חתן על כלה'. ועוד מפני שהבתולה יש לה צער בתולים. ואיתא במדרש, 'והיו לבשר אחד' (בראשית ב, כד), [לבשר] בנ' דם בתולים, מלמד שלעולם לא יהיו לבשר אחד אלא בחור ובתולה. וזהו שאמרו רז"ל (סנהדרין כב, ב) אין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי.

גרסינן בפרקא קמא דכתובות (ה, א), רב אשי<sup>39</sup> איקלע לבי רב כהנא יומא קמא בריך כולהו מכאן ואילך אי איכא פנים חדשות מברך כולהו, ואי לא אפושי שמחה בעלמא הוא, מברך שהשמחה במעונו ואשר ברא. ונחלקו המפרשים בפ' פנים חדשות. יש מפרשים (רש"י ז, ב ד"ה פנים חדשות), שלא היו שם מאתמול שלשום. ויש אומרים שלא היו שם בשעת הנישואין. אבל הרמ"ה פ' שלא היו אוכלים בחופה עד עתה אפי' היו שם בשעת ברכת נשואין<sup>40</sup>, אפי' הן שם בשעת החופה והביא ראיות הרבה לדבריו. וכן הוא דעת רש"י ורי"ף והרא"ש. וכתב עוד הרא"ש ונראה דלא מיקרו פנים חדשות אלא בני אדם שמרבים בשבילם שמחה יותר. ואמרינן רבנותא אף על פי שאין שם פנים חדשות בשבת מברך ברכת חתנים ששבת עצמה היא כפנים חדשות, כדאמרינן בב"ר 'ויכל אלהים ביום השביעי' (בראשית ב, ב), אמר הקדוש ברוך הוא בואו ואמרו שירה, פנים חדשות באו לכאן. וז"ש (תהלים צב, א) 'מזמור שיר ליום השבת'. וי"א שגם י"ט מקרי פנים חדשות ומברך בו ברכת חתנים.

וכתב הרא"ש (פ"א סי' יג), הא דאמרי' יומא קמא מברך כולהו. י"מ סעודה קמיתא כדאמרינן בפסחים (ל, א) יומא קמא לא תלושי לי בחלבא דהיינו סעודה קמיתא מיהו אם לא אכלו עד הלילה מברכין משום דלא גרע מפנים חדשות כיון דאכתי לא אכלו בני חופה. ובשבת נראה דמברכין אף בסעודת שחרית אף על פי שבירך כליל שבת דכבוד שבת עדיף והיו כפנים חדשות אחרות, עד כאן.<sup>41</sup>



37 גם בכ"י טורנינו א': ולהצילם, כמו בקטע הגניזה.

38 גם בכ"י טורנינו ובדפוס ליסבון: וכלה, ובכת"י הספריה הבריטית: עם הכלה.

39 כ"ה גם בכ"י טורנינו, בכ"י קיימברידג' ליתא אלא רב, בדפוס ליסבון ושאר כה"י והדפוסים: רב אסי, ובקטע גניזה ניו יורק: אשי, כלפנינו בגמרא.

40 כאן מסתיים כ"י קיימברידג'.

41 ההמשך ליתא בכה"י מהגניזה, ובכ"י ג"י מקוטע טובא.

## רבותינו בעלי התוספות זלה"ה

## חידושי תנ"ך מרבתינו בעלי התוספות וחכמים נוספים

בעריכת הרב אברהם בימון

## מבוא\*

## בעלי התוספות על התורה

רבתינו בעלי התוספות עסקו הן בפירוש התלמוד והן פירוש התורה,<sup>1</sup> אך בעוד שחידושיהם ופירושיהם על התלמוד זכו לתפוצה נרחבת בכל מרכזי התורה בגולה, ונדפסו חלקם על דפי התלמוד וחלקם בפני עצמם, ובעקבות כך אף נחקרו רבות ע"י תלמידי חכמים וחוקרים רבים. לא כן חידושיהם ופירושיהם על התורה, רובם לא היו ידועים כלל לאורך השנים, ועד היום חלק גדול מהם עדיין טמון בכתבי-יד בספריות שונות ברחבי העולם.

לפני כארבעים שנה קם הרב יעקב גליס ז"ל, ובמסגרת 'מכון הרי פישל', החל באיסוף החומר הרב המצוי בידינו מרבתינו בעלי התוספות, הן מן הספרים שנדפסו, והן מכתבי-היד הרבים הידועים,<sup>2</sup> ולסדרם על סדר הפסוקים, ולההדירם בסדרת ספריו 'תוספות השלם' בצירוף הערות ומקורות. לאחר פטירתו, המשיכו העורכים במכון הרי פישל במלאכה גדולה זו, ועל פי שיטתו ערכו וההדירו כרכים נוספים, ולעת עתה טרם הושלמה מלאכתו. אך למרות השקעתם הגדולה, עבודה זו אינה מקיפה את כל כתבי-היד הכוללים חידושים ופירושים מבעלי התוספות,<sup>3</sup> וקיימים כתבי-יד נוספים שלא עמדו לפני העורכים.<sup>4</sup>

\* קיצורים ביבליוגרפיים שנעשה בהם שימוש במאמר הנוכחי:

בכור שור, פירושי רבי יוסף בכור שור על התורה, מהדורת י' נבו, ירושלים תשע.  
דעת זקנים, מרבתינו בעלי התוספות, אופן תקצד.  
הדר זקנים, מרבתינו בעלי התוספות, ליוורנו תר.  
ספר איוב מבית מדרשו של רש"י, מהדורת הרב אברהם שושנה, ירושלים תשס.  
פענח רוא, פירוש על התורה מרבינו יצחק ב"ר יהודה הלוי, עם ביאור י"ד המאיר, ורשה תרצב.  
רבי חיים פלטיאל, פירוש רבי חיים פלטיאל על התורה, מהדורת י"ש לנגה, ירושלים תשמא.  
תוספות השלם: אוצר פירושי בעלי התוספות על התורה נביאים וכתובים, בעריכת הרב י' גליס ואחרים, ירושלים תשמב-תשעט.

שאר הספרים נרשמו בצורה מלאה בהפניה הראשונה בלבד.

1 על מהות ה'תוספות על התורה', ראה: ח' טויטו, מנחת יהודה: פירוש לתורה מאת רבי יהודה בן אלעזר מרבתינו בעלי התוספות, ירושלים תשעב, מבוא, עמ' 47-66. לסקירה כללית על חידושי ופרושי בעלי התוספות על התורה, ראה: ש"א פוננסקי, מבוא על חכמי צרפת מפרשי המקרא, ווארשא תרעג, עמ' XXII והלאה; י' נבו, פרשנות המקרא הצרפתית: עיונים בדרכי פרשנותם של מפרשי המקרא בצפון צרפת בימי הביניים, רחובות תשסג. [על חיבור זה ראה: הרב נ' גוטל, פרשנות המקרא הצרפתית [מאמר ביקורת], צהר, טו, תשסג, עמ' 176-178]; E. Kanarfogel, The Intellectual History and Rabbinic Culture of Medieval Ashkenaz, Detroit 2013, pp. 111-373.

2 לדבריו בשער: "על פי מאה שבעים ושנים כתבי-יד, וחמשים וששה ספרי דפוס, ופרושים המובאים בתוספות על הש"ס". ולאחר מכן (בעמ' 38-11), מובאת רשימת הספרים וכתבי-היד.

3 ישנה אף ביקורת על מלאכת ההדרה של 'תוספות השלם', הן על העתקה שלא נעשתה כראוי, הן על בחירת העורכים לכלול בחיבורם קטעים מסויימים שאינם מבעלי התוספות, והן על 'רשימת האישים וראשי תיבות'

רוב קבצי 'בעלי התוספות על התורה' טרם נחקרו בצורה יסודית ומקיפה, אכן חיבורים מסויימים על התורה מבעלי התוספות נחקרו, ואף נבדקה השפעתם על חיבורים נוספים, ובין החיבורים הללו, ניתן לציין את פירושי רבינו תם על התורה ונ"ך;<sup>5</sup> פירושי רשב"ם;<sup>6</sup> רבי יוסף בכור שור;<sup>7</sup> פירושי רבי חזקיה בן מנחם החזקוני;<sup>8</sup> פירושי רבי יהודה החסיד;<sup>9</sup> פירוש רבי אהרן ב"ר יוסי הכהן, 'ספר הגי'ן';<sup>10</sup> פירוש רבי יהודה בן אלעזר, ספר 'מנחת יהודה'.<sup>11</sup> אך הקבצים הגדולים של חידושי בעלי התוספות על התורה, כמו: הדר זקנים; דעת זקנים, ועוד, טרם נחקרו כדי צורכן,<sup>12</sup> וכמו כן טרם נערכה עבודה מקיפה על כל חידושי בעלי התוספות על התורה, ובין הנושאים שיעלו לדיון בעבודות אלו, יהא על החוקרים להתייחס לקבצים קטנים המכילים מקצת פירושים מבעלי התוספות על התורה, כגון הקובץ שלפנינו.

- הלוכה בחסר. מלבד זאת ראוי להעיר כי ב'תוספות השלם' נכללים פירושים רבים שאינם שייכים כלל לבעלי התוספות, דוגמת פירושי רבי יוסף קרא, פירושי הרי"ד, ועוד.
- 4 ראה: הרב י"י סטל, סודי חומש ושאר: מתלמידי רבינו יהודה החסיד, ירושלים תשס"ט, מבוא, עמ' 5, הערה 21; עטרת זקנים: מאוצר רבותינו בעלי התוספות, ירושלים תשע, מבוא.
- 5 ראה: הרב א' שושנה [ואחרים], חידושי על התורה לרבינו תם ובית מדרשו, ירושלים תשעז, מבוא; הנ"ל, ספר איוב מבית מדרשו של רש"י, מבוא, עמ' 74-102.
- 6 ראה: א' טויטו, הפשטות המתחדשים בכל יום: עיונים בפירושו של רשב"ם לתורה, רמת-גן תשס"ג; ש' יפת וש"ב סולטרס, פירוש רבי שמואל בן מאיר (רשב"ם) לקהלת, ירושלים תשמ"ה, מבוא; ש' יפת, פירוש ר' שמואל בן מאיר (רשב"ם) לשיר השירים, ירושלים תשס"ה, מבוא; י' יעקבס, "אינים דרך ארץ לפי חכמת דברי בני אדם או כפי הפסוק": עקרונות פרשנות הפשט על פי רשב"ם, בתוך: א' כהן (עורך), רש"י ובית מדרשו, רמת-גן תשע"ג, עמ' 65-82; הנ"ל, "הבטה לאחור" ככלי פרשני בפירוש רשב"ם לתורה, איגוד מבחר מאמרים במדעי יהדות, ירושלים תשס"ה, עמ' 125-142; הנ"ל, "לכירור היקף היכרותו של רשב"ם עם מדרש לקח טוב", בתוך: מחקרים במדעי יהדות לזכרו של ישראל מ' תא-שמע, ב, אלון שבות תשע"ב, עמ' 475-499; הנ"ל, "ללמוד תיבה מחברתה": רשב"ם כמפרש המקרא מתוך עצמו, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, יז (תשס"ז), עמ' 215-231; הנ"ל, 'תוספות שהוסיף רשב"ם לפירושו לתורה', תרביץ, עז, חוברת ג-ד (תשס"ז), עמ' 445-469; הנ"ל, 'פרשנות פנים-מקראית בפירושי רשב"ם למגילת קהלת', בתוך: תשורה לעמוס: אסופת מחקרים בפרשנות המקרא מוגשת עמוס חכם, אלון שבות תשס"ז, מ' 71-84.
- 7 ראה: י' יעקבס, בכור שורו הדר לו: ר' יוסף בכור שור בין המשכיות לחידוש, ירושלים תשע"ז; י' נבו, פירושי רבי יוסף בכור שור על התורה, ירושלים תשע, מבוא. הנ"ל, 'יחסו של החזקוני, פרשן התורה, אל פירושו של ר' יוסף בכור שור', סיני, צא (תשמ"ב), עמ' יז-כב; הנ"ל, 'יחסו של פרשן התורה בעלי התוספות לר' יוסף בכור שור', סיני, צב (תשמ"ג), עמ' צז-קח; הנ"ל, 'יחס פירושו של ר' יוסף בכור שור לתורה אל פירוש רש"י, סיני, צג (תשמ"ג), עמ' רמה-רנב; הנ"ל, 'ר' יוסף בכור שור פרשן הפשט', סיני, צה (תשמ"ד), עמ' רסח-רעז; הנ"ל, 'קווי פרשנות אופייניים לר' יוסף בכור שור', סיני, קג (תשמ"ט), עמ' נג-נט; הנ"ל, 'נימוק עמו: דרכו של ר' יוסף בכור שור בנימוקי מצוות ותופעות ספרותיות', סיני, קז (תשנ"א), עמ' קסט-קפב.
- 8 ראה: הרב ח"ד שעוועל, חזקוני: פירושי התורה לרבינו חזקיה ב"ר מנחם, ירושלים תשמ"ה, מבוא, עמ' 5-12; י' פריאל, דרכו הפרשנית של ר' חזקיה בן מנחם (חזקוני) בפירושו לתורה, ע"ד, רמת-גן תשע.
- 9 ראה: הרב י"י סטל, ספר גימטריאות לרבי יהודה החסיד, ירושלים תשס"ה, מבוא, עמ' 3-41; הנ"ל, 'קטעים חדשים מכתב-יד מפירושי רבינו יהודה החסיד על התורה', חצי גבורים, י (תשע"ז), עמ' קלד-קנא.
- 10 ראה: י"מ אורליאן, ספר הגי'ן: פירוש לחמישה חומשי תורה, מאת רבי אהרן ב"ר יוסי הכהן (מבעלי התוספות), ירושלים תשס"ט, מבוא.
- 11 ראה: ח' טויטו, מנחת יהודה: פירוש לתורה מאת רבי יהודה בן אלעזר מרבותינו בעלי התוספות, ירושלים תשע"ב, מבוא. וראה שם עמ' 11-13, רשימת עבודות מחקרים ומאמרים העוסקים בפירושי בעלי התוספות על התורה.
- 12 ראויים לציין מאמריו של ד"ר יהושפט נבו, שנאספו בספרו 'פרשנות המקרא הצרפתית', העוסקים הן בפרשני המקרא בעלי התוספות, והן בחיבורים האנונימיים מבעלי התוספות.

## החיבור שלפנינו

כת"י פריז, הספרייה הלאומית הספרייה הלאומית hebr. 326 (מתכ"י: F32495),<sup>13</sup> בכתיבה אשכנזית מן המאה השלוש-עשרה,<sup>14</sup> מכיל חיבור הלכתי מאחד מחכמי אשכנז, וכולל בתוכו העתקת חיבורים, כגון: ספר מקבים א'<sup>15</sup>, שירי הלכה, מוסרים, פירוש ראב"ן להגדה של פסח, וקטעים מפירוש ראב"ן לסידור, ועוד.<sup>16</sup> ובסוף החיבור בדפים 180-183, תחת הכותרת 'חידושים' הועתקו פירושים וחידושים מבעלי התוספות על התורה ונביאים וכתובים. רוב הפירושים נמצאים בניסוח שונה בחיבורי בעלי התוספות על התורה, אך יש שאינם נמצאים בחיבורים הידועים והמפורסמים. מלבד זאת גם הפירושים שמופיעים בספרים נוספים מבעלי התוספות, מובאים בכתב-יד זה בתוספת נופך, ובשינויים.

החידושים והפירושים אינם כולם מבעלי התוספות, אלא אף מחכמים נוספים, חלקם מופיעים - בניסוח דומה ובשינויים קלים - בפירושי הראשונים כדוגמת: רש"י, רבי יוסף קרא, רבי אברהם אבן עזרא, ועוד. וכיון שכן יש להיזהר ביחוס סתמי של שאר הפירושים לבעלי התוספות. על פי רוב, הפירושים מובאים בסתם ללא שם מפרש, וחלקם תחת השם 'מפי רבי', החכמים המועטים הנזכרים בפירוש בקובץ זה הם: רבי אביגדור, רבינו תם, ראב"ע, רב סעדיה.<sup>17</sup>

**דרך ההדרה:** הפירושים בכתב-היד אינם מסודרים על סדר התנ"ך, והשארתי זאת כך. הוספתי מקורות וצינונים והשוואת מקורות מחיבורי בעלי התוספות על התורה, ומראשונים נוספים. פתחתי ראשי תיבות וודאיים בצירוף גרש, ראשי תיבות מסופקים השארתי כפי שהם בכתב-היד. כמו כן, כאשר הכתיבה אינה קריאה סימנתי [...]. וכאשר ציטוט הפסוק אינו מספיק להבנת הפירוש, השלמתי את הפסוק בסוגריים מרובעים.

## מהדורה

### חידושים

[א] "כי כתבור בהרים וככרמל [בס'<sup>18</sup>] יבא" (ירמיה מו יח), כי כמו אמת הוא כתבור הרי הוא בהרים, וכמו כרמל בים על מים יבא, כן יבא הדבר הזה.<sup>19</sup> ובעניין אחר שמעתי "כי כתבור בהרים" וכו', שאם היה נורק תבור בין הרים, מה היה ניכר, כי הוא קטן ונמוך גביהם, וככר'מל שעל הים, שאם היה נורק בים שאינו ניכר מקומו, כך אם תשכור מלכים וגייסות לבוא, כמו דכת"ב: "גם שכיר'ה בקרבה כעגלי מרבק כי גם המה הפנו נסו יחדיו [לא

13 על כתב-היד ראה: א' נויבאור, MGWJ, כרך 36 (1887), עמ' 502-505; ד' חבולזון, שריד ופליט, קובץ על יד, ח, ברלין תרנ"ה, עמ' 3-5; ומאמרי, 'ליקוטי הלכה ומנהג מחכמי אשכנז הראשונים - עניני חג הסוכות', מוריה, שנה שלוש ושבע, גליון ד-ו (תל-תלח), אלול תשעט, עמ' יב-יג.

14 על פי הרישום במפעל הפליאוגרפיה העברית, וראה במאמרי שם, עמ' יג, הערה 12.

15 ראה: חבולזון, שם; הרב ל"י חריטן, מקבים א', ירושלים תשעח, מבוא, עמ' טז-יז, ועמ' כא.

16 פרסמתי חלקים מן החיבור, ובדעתי להדיר את כל החיבור בפני עצמו.

17 ראוי לציין כי בחלק מהמקרים המועטים בהם המעתיק מציין את שם המפרש, הדברים נמצאים בחיבורי בעלי התוספות בסתם ולא בשם אותו מפרש, וראה בהערות 39, 46.

18 חסר בכת"י, והוספתי ע"פ המקור.

19 רש"י, שם. ומקורו מתרגום יונתן שם.

עמדו<sup>20</sup>] " (שם, פסוק כא), כלומר: כך לא ימלא לך ספק<sup>21</sup> כל מה שאתה שוכר עליהם. מר' אבי גדור<sup>22</sup>.

[ב] "לולב הגזול והיבש פסול"<sup>23</sup> מנלן, דכת'יב: "לא המתים יהללו יה" (תהילים קטו יז)<sup>24</sup>. [ג] "תכף לגאולה תפילה", מנלן דכת'יב: "י"י צורי וגואלי" (תהילים יט טו), וסמך ליה: "יענך י"י ביום צרה" (שם, כ ב)<sup>25</sup>. בירושלמי פשט.

[ד] [בראשית מט י: "לא יסור שבט מיהודה ומחקה מבין רגליו עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים"].

"לא יסור שבט מיהודה", 'לא יסור' זהו לא יפרח, כמו: "סורי גפן נכרייה" (ירמיה ב כא), כלומר: לא יפרח שבט מיהודה ושומר ומלך על ישראל דוהו דוד, "עד כי יבא שילה", 'יבא' כמו: "ובא השמש וטהר" (ויקרא כב ז), "שילה", זהו משכן שילה, כלומר: לא יהיה לך מלך בישראל עד שיכלה משכן שילה, ואז יהיה שבט ומחקה [...] <sup>26</sup>, מכאן ואילך דוד מ'לך, והיינו דכת'יב: "וימש במשכן שילה" (ע"פ תהילים עח ס): "ויבחר בדוד עבדו" (שם עח ע)<sup>27</sup>.

[ה] [שמות כד יא: "ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו"].

"ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו", תימ'א, כי רבותא אתא לאשמועי'נן, פשיט'א דמפני שאצילים היו לא שלח ידו בהם, פשטיה דקרא כך הוא: לא שלח ידו על האצילים, לא פשטה נבואתו, כמו: "היתה עלי יד י"י" (יחזקאל לו א), מפני מה, מפני: "ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו", אבל משה לא עשה כך, דלן בתענית בהר ארבעים יום וארבעים לילה לא אכל ולא שתה,<sup>28</sup> מ'פי ר'בי

[ו] "מן השמים נלחמו הכוכבים ממסילותם נלחמו עם סיסרא" (שופטים ה כ), פשט: כשירד סיסרא מעל המרכבה וינס ברגליו לילה, היה ממש "הכוכבים ממסילותם", ועשה הקב"ה הלילה ההוא אורה, ויאר את הלילה,<sup>29</sup> והכוכבים היו נדמים כולם גדולים כלבנה, והיו מאירים לישראל לרדוף אחריו, וברק השיגו עד אהל יעל אשת חבר [הקנין]. והיינו דכת'יב: "ממסילותם", מן שמים נלחמו, ולא זו ממקומם, ול'א כפ'ירוש רש"י<sup>30</sup>.

20 בכת"י: 'ולא עמו', ותקנתי ע"פ המקור.

21 = לא יספיקו לך.

22 נראה שהכוונה לרבי אביגדור כ"ץ, וראה עליו: צ"י צימלס, 'לתולדות ר' אביגדור בר' אליהו כהן צדק מוינא', הצופה לחכמת ישראל, טו (תרצא), עמ' 110-126; א"א אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, ב, ירושלים תשנו, עמ' 565; ש' עמנואל, שבתי לוחות: ספרים אבודים של בעלי התוספות, ירושלים תשסו, עמ' 175. ונכתב כאן בשתי תיבות, 'אבי גדור', וכלשון הפסוק, בדברי הימים, א, ד יח: "וְאִשְׁתּוֹ הִהְדִּיָּה יָלְדָה אֶת יֵדְ אֲבִי גִדְוֹר וְאֶת חֲבֵר אֲבִי שֹׁכֵן וְאֶת יְקוֹתְיָאֵל אֲבִי זְנוּחַ".

23 משנת סוכה ג א; בבלי, סוכה כט ע"ב.

24 תלמוד ירושלמי, סוכה פ"ג ה"א.

25 תלמוד ירושלמי, ברכות פ"א ה"א.

26 הקריאה מסופקת מעט, ויתכן שצריך לקרוא: 'לישראל'.

27 דעת זקנים; הדר זקנים; פירוש רבינו אפרים על התורה, מהדורת י' קלוגמאנן, ירושלים תשע, עמ' קסג. וראה: פנחס רזא; בכור שור.

28 עטרת זקנים; חזקוני.

29 ע"פ שמות יד כ: "ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה".

30 רש"י: "ממסילותם: ראש הכוכב בשמים וסופו בארץ". והובא בתוספות פסחים קיח ע"ב ד"ה מן. וראה בפירוש רד"ק. ובתוספתא מהדורת ליברמן, סוטה, פ"ג הל' יד; במדבר רבה, פ"ט אות כד: "סיסרא לא

[ז] בפסיקתא דרב כהנא:<sup>31</sup> בשביל איבה רעה שהייתה בהם בישראל חרבה ירושלים, ובתלמוד (יומא ט ע"ב), קתני בשביל שנאת חנם, ורמז הנביא ירמיה באיבה ראייה לפסיקתא, כי נקט ראשי אותיות מהתיבות, כגון א' מאיבה, י' של ישבה, ב' של בדד, וכן כולם,<sup>32</sup> מ'פי ר'בי.

[ח] "ראשית ביכורי אדמתך כול' לא תבשל גדי בחלב אמו" (שמות כג יט), וכי מה עניין זה אל זה, פשט: "לא תבשל גדי" כמו: "הבשילו אשכולותיה ענבים" (בראשית מ י), כלומר: לא תבכר הגדי לתתו לכהן בעוד שהוא צריך לחלב אמו, כדכתיב: "שבעת ימים יהיה תחת אמו" (ע"פ ויקרא כב כז), ואחר כך תתנו לכהן.<sup>33</sup> אב"י.

[ט] "ויסעו מרעמס'ם בחדש הראשון בחמש'ה עשר יום לחדש הראשון ממחרת הפסח" (במדבר לג ג), אלמ'א משמע הכא ד'ממחרת' איקרי יום חמש'ה עשר. קשה מהאי דא' בספר יהושוע בתחילתו: "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקל'<sup>34</sup> בעצם היום הזה" (יהושע ה יא). והכא משמע 'ממחרת' יום ששה עשר, דהיתיר החדש לא היה עד יום ששה עשר לאחר הבאת העומר. כך הקשה ר' אברהם אבן עזרא לר'בינו ת"ם, ור'בינו ת"ם השיב: ממחרת הפסח - שהוא יום ט"ו - אכלו מעבור הארץ מצות מן הישן, וביום השני - שהוא יום ששה עשר - אכלו קלי מן החדש, "בעצם היום הזה" של זמן הקרבת העומר, זמן התרת החדש, לכך נזכר קל',<sup>35</sup> מ'פי ר'בי.

[י] "אשר הצדיקים והחכמים ועבדיה'ם ביד האלהים גם אהבה גם שנאה אין יודע האדם הכל לפניהם" (קהלת ט א), הוא מוסב למעלה, שאומר: יש צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים,<sup>36</sup> ורצה לומר: א'ף ע'ל פ'י שאין הפרש בין צדיק לרשע לעניין גזירות העולם הזה,

נתגאה לפני המקום ברוך הוא אלא בלגיונות שאין מקבלין שכר, שנאמר: "באו מלכים נלחמו" וגו' (שופטים ה יט), אף המקום ברוך הוא לא נפרע מהן אלא בלגיונות שאין מקבלין שכר, שנאמר: "מן שמים נלחמו" וגו' (שם פסוק כ), ולא זזו משם ולא ספנוהו מפני שהוא גולייר [לא ספנוהו: לא חשבוהו לכלום. גולייר: הדיוט וחלש, מתנות כהונה. וראה: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה: באור ארוך לתוספתא, חלק ח, ניו-יורק תשלג, עמ' 640-639]. ובפירוש מתנות כהונה על המדרש, נכתב: "לא זזו משם... ולא ירדו למטה אלא מן השמים נלחמם". ודבריו מתאימים לדברי רבינו, שהכוכבים לא זזו כלל ממקומם. וכן בפירוש ידי משה כתב: "עמדו במקומן ולא זזו ממסלותם, אלא שהיו מתחממים כל כך עד שרצו לנחל קישון לקרר את עצמן". ובפירוש עץ יוסף על המדרש פירש: "לא זזו משם: לא ירדו הכוכבים למטה לארץ, אלא ראש הכוכב האחד היה בשמים, וסופו השני בארץ, וזהו דכתיב: "ממסילותם נלחמו". ופירושו דחוק מעט.

31 לא מצאתי שם, וראה בהערה הבאה.

32 לא מצאתי בראשונים חלוקה בין איבה רעה לשנאה, ששניהם עניין אחד, וראה: סמ"ק, מצות עשה ח, סאטמר תרצה, עמ' ו: "אם כן מפני מה נחרב, מפני שהיה בהם שנאת חנם, ונרמז בראשי תיבות דאיכה ישיבה בדד העיר רבתי עם היתה, איכ"ה רע"ה"; דרשות מהר"ח אור זרוע, פ' דברים, מהדורת י"ש לנגה, ירושלים תשלג, עמ' 49: "אבל בית שיני היה בהן שנאת חנם ואיבה רעה, רמז באיכה, "איכה ישיבה בדד העיר רבתי עם הייתה" (איכה א א); תוספות השלם, איכה, עמ' ב: "איכה ישיבה בדד העיר רבתי עם הייתה", ראשי תיבות איבה רעה, ובוה נרמז שחורבן בית שני היה על שנאת חנם. וראה: פירוש הרקוק עה"ת, דברים ו ה, בני-ברק תשמא, עמ' קפו.

33 פירוש רבי חיים פלטיאל על התורה; רבי אהרן הכהן, מבעלי התוספות, ספר הג'ן, עמ' רמח; פנעח רזא; בכור שור; וראה: תוספות השלם, ח, עמ' שלט-שמ.

34 בפסוק: 'וקלוי'.

35 תוספות, קידושין לו ע"ב, ד"ה ממחרת; חידושים על התורה לרבינו תם ובית מדרשו, עמ' שדמ. וראה: פנעח רזא. למקבילות נוספות ראה: ר"א שושנה, שם, הערה 1.

36 קהלת ח יד: "יש הבל אשר נעשה על הארץ, אשר יש צדיקים אשר מגיע אליהם כמעשה הרשעים, ויש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים, אמרתי שגם זה הבל".

מכל מקום שכר טוב ישולם ביד האלהים לצדיקים לאחר מיתה, וזהו שנ'אמר: "גם אהבה גם שנאה אין יודע האדם", כלומר: אין אדם יודע מי אוהב המקום ומי שונא, אלא "הכל לפניהם", כל מה שעשו ישולם להם לאחר מיתה, כעניין: "ופעולתו לפניו" (ישעיה מ י).<sup>37</sup>

[יא] מצאתי: "שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו" (משלי כא כג), פ'רוש: "שומר פיו" ממאכלים רעים, כמו: "כל עמל אדם לפיהו" (ע"פ קהלת ו ז), "ולשונו", מדבר רמיה ותוך, כמו: "ולשונוך תצמיד מרמה" (תהילים נ יט).<sup>38</sup>

[יב] "ערו ערו עד היסוד בה" (תהילים קלז ז), פ'רש ר'בינו ת"ם: כי אינו לשון ציווי, כי הטעם מלעיל, אלא לשון עבר, וכן פתרונו: בני אדם לא היו שם, אך היו שמחים בדבר, כדכת"ב: "שישי ושימחי בת אדום" (איכה ד כא), ומתוך שמחה היו שואלים לאשר היו שם: וכי ערו אותם בהיטב עד היסוד.<sup>39</sup>

[יג] "זאת הפעם עצם מעצמי" (בראשית ב כג), פ'רוש: זאת הפעימה והתרדמה שנפלה עליו, לא הייתה אלא בשביל "עצם מעצמי" שהפריש המקום ממני. ומילת 'הפעם' מגזירת: "ותפעם רוחו" (בראשית מא ח).<sup>40</sup>

[יד] "נפשי יצאה בדברו" (שיר השירים ה ו), כלומר: אני<sup>41</sup> בעצמי יצאתי לדודי בדברו.<sup>42</sup>  
[טו] [קהלת ח ב-ג]: "אני פי מלך שמור ועל דברת שבועת אלהים: אל תבהל מפניו תלך אל תעמד בדבר רע כי כל אשר יחפץ יעשה".

"אני פי מלך שמור ועל דברת שבועת<sup>43</sup> האלהים", פ'רוש: אני מצוה לשמור פי המלך, ואם הציווי כנגד ציווי הקב"ה, "אל תבהל מפניו תלך" פ'רוש: אל תמהר לעשות ציווי המלך, אלא מפניו תלך ותברח קודם שתעבור "שבועת האלהים" שנשבעת לשמור תורתו, ככתוב: "לעברך בכרית י"י אלהיך ובאלתו" (דברים כט יא).<sup>44</sup>

37 בצורה דומה פירשו: ר' יוסף קרא, בתוך: קהלת עם פירושי הראשונים, תורת חיים, ירושלים תשעב, עמ' רטז-ריח; מדרש לקח טוב, קהלת, שם, ירושלים תשסז, עמ' קע. וראה: ר"מ מקאוונא, אמרי שפר, ווילנא תרסג, דף כא ע"א.

38 בפירוש רבי אברהם אבן עזרא למשלי: "שומר פיו: מאוכל, ולשונו: מדבר הרע". וברמב"ם הלכות דעות פ"ד הלכה טו: "הוא ששלמה אמר בחכמתו: "שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו", כלומר: שומר פיו: מלאכול מאכל רע, או מלשבוץ, ולשונו: מלדבר אלא בצרכיו". ובפירוש 'חוקה' לרבי יוסף קמחי, בתוך: משלי עם פירושי הראשונים: תורת חיים, ירושלים תשעה, עמ' תרד: "שומר פיו, ממאכלים קשים המזיקים לאדם. ולשונו, מדבר, שלא יכשל. נמלט מכל נזק וניצל מכל רע".

39 דעת זקנים, דברים כה יח: "האומרים ערו ערו עד היסוד בה: ואף על פי שמלכות ארם לא החרבו ירושלים אלא מלכות בבל, היו שואלין כך מתוך שמחה". ושם הפירוש מובא בסתם, ולא בשם רבינו תם.

40 בספר הג'גן, שם, עמ' קט: "זאת היא שהיתה מפעמתי, כמו 'ותפעם רוחו' פירוש שהיתה מיגעני בחלום ומתשת כחי בתשמיש". ובפירוש רבי חיים פלטיאל, שם עמ' 7: "ומו' הר' חיים פלטיאל פ': פעם לשון 'ותפעם', שמע שהיתה קולנית ואמר על פעמו' שלה אני מרגיש שנבראת שמשמיע קול".

41 בכת"י: 'איני', ותיקנתי.

42 בפירוש שיר השירים לחכם קדמון: "או פי' ונפשי יצאה בדברו, אני בנפשי יצאתי לפתוח לו, לא שלחתי אחת מאמהותי לפתוח לו, אך אני בעצמי יצאתי כי הייתי להוטה ומהומה אליו". ראה: ה"י מאתיאוס 'פירוש שיר השירים לא נודע מחברו', בתוך: תהלה למשה: קבוצת מאמרים בחכמת ישראל לכבוד [...] משה שטיינשניידר, לפסאי (לייפציג), תרנו, עמ' 176.

43 בכת"י: 'שבועות', ותיקנתי.

44 בפירוש רש"י: "דבר אחר: אני נכון לשמור פי מלכי האומות המושלים בנו בגולגליות וארגוניות וזוממות, ויעל דברת שבועת אלהים": ובלבד שלא יעבירוני את השבועה שנשבענו למקום. ובהערות לקהלת עם

[טז] [איוב כח-כג: "אבדון ומות אמרו באזנינו שמענו שמעה: אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה".]

"אבדון ומות אמרו" (איוב כח-כג), פ'רוש: כל החכמים שמתו כבר אמרו כמונו: שאלהים הבין דרכה, ולא אחר.<sup>45</sup>

[יז] רב סעדיה: "מה יתאונן אדם חי גבר על חמאיו" (איכה ג לט), פ'רוש: למה יתרעם אדם על גזירות ופורענות ועודנו מחזיק ברשעו, כמו: "לא תשחט על חמץ" (שמות לה כה).<sup>46</sup>

[יח] "אבוא בגבורות י"י אלהים אוכיר צדקתך לבדך" (תהילים עא מז), פ'רוש: כשאגיע לפ' שנה, שנ'אמר: "אם בגבורות שמונים שנה" (תהילים צ י).<sup>47</sup>

[יט] [..] ביחזקאל: "חג שבועות"<sup>48</sup> ימים מצות יאכל" (יחזקאל מה כא), פ'רוש: חג שגורם למנות, ומתחילים ממנו לספור שבעה שבועות וחמשים יום,<sup>49</sup> כ"מ.<sup>50</sup>

[כ] [שופטים א יט: "ויהי ה' את יהודה וירש את ההר כי לא להוריש את ישיב העמק כי רכב ברזל להם".]

"ויהי י"י את יהודה", תימ'א: מאחר שהיה עמו איך אמר: "כי לא להוריש את יושבי העמק כי רכב ברזל להם", אלא הכי פ'רושו: לא רצה להורישו כי רכב ברזל להם, ושמה יצטרך להם.

[כא] [עמוס ב ו: "כה אמר ה' על שלשה פשעי ישראל ועל ארבעה לא אשיבנו על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים".]

פירושי הראשונים תורת חיים, עמ' קצט, הביאו את מקורו, ממדרש תנחומא, פר' נח, י: "אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: משיב אני עליכם שאם תגזור עליכם מלכות גזירות קשות אל תמרדו עליה בכל דבר שהיא גזורת עליכם, אלא פי מלך שמור. אבל אם תגזור עליכם לבטל התורה ואת המצות אל תשמע לה אלא אמור לה: "אני פי מלך שמור", בכל מה שאת צריכה, אבל "על דברת שבועת אלהים, אל תבהל מפניו תלך", לפי שאין מבטלין אתכם מן המצות, אלא שתכפרו בהקדוש ברוך הוא [...] וכן עשו חנניה מישאל ועזריה [...]".

וכך פירש גם כן רבי יוסף קרא, שם.

45 כן פירשו: רבי אברהם אבן עזרא; ומצודות.

46 תוספות השלם, איכה, עמ' קז. ושם אינו בשם רב סעדיה, כפי הנראה 'רב סעדיה' זה, אינו 'רב סעדיה גאון', אלא חכם מאוחר יותר, הנזכר אצל מפרשי המקרא הצרפתים, וראה: הרב א' שושנה, ספר איוב מבית מדרשו של רש"י, מבוא, עמ' 41, הערה 61; הנ"ל, חידושי על התורה לרבינו תם, עמ' קיא, הערה 95.

47 פירוש זה - בניסוח זה ובשינויים קלים - מובא ע"י חכמים מאוחרים, וראה: רבי שמעון הכהן (ג'רמא-תק-תקפז), מעשה חשב, ח"ב, ירושלים תשנ"ה, עמ' רסה; רבי שלמה קלוגר (גליציה, תקמו-תרכט), תהלות ישראל, ח"ב, מזמור עא, ירושלים תשנ"ה, עמ' תתיז; חידושי רבי יעקב בטאן (מרקו-תקפס-), אופקים תשנ"ה, עמ' קג, בשם רבי דוד צבאח ז"ל; רבי יעקב פאריינטי, (תוניס-אלג'יריה, נולד תקן לערך), ירושלים תשמ"ג, עמ' 31; רבי חיים פלאג'י, קול החיים, סי' טז, אזמיר תרכ"ח, דף לג ע"ב; רבי יחזקאל משה הלוי, (עיראק תקצט-תרעד), ימה וקדמה, רמת גן תשנ"ה, עמ' 57; רבי יצחק ב"ר אברהם ב"ר שלמה, (עיראק, תקצה-תרפ"ה), תהלות ישראל, ירושלים תשע"ב, עמ' קלה-קלו; רבי יעקב חדאד, כנף רננים, ליוורנו תרל"א, דף צח ע"א; ר' יצחק שרים, (סוריה, נפטר בשנת תרל"ג), ליקוטים מפרדס, ח"ב, ערך דוד, אות יט, [תל אביב] תשנ"ב, עמ' רכו; רבי אברהם חלימי, והוכח אברהם, דרוש שני לתשובה, תוניס תרע"ב, דף קסב ע"א; הנ"ל, קנה אברהם, פרשת חקת, ג'רמא תשט"ו, דף מט ע"ב; רבי יעיש קריספין, כך יברך ישראל, מע' א, אות לה, ירושלים תשנ"ה, עמ' י, בשם רבי דוד צבאח ז"ל.

48 בכת"י: "שבועת", ותקנת ע"פ המקור, שכן הפירוש הוא על מניין השבועות.

49 בפירוש רש"י, שם: "שבועות ימים: על שם שמתחילין ממנו לספור שבעה שבועות, מצאתי".

50 = כן מצאתי, וראה בהערה הקודמת.



ר"מ "על מכרם בכסף צדיק", מתוך שלא היו מחזיקין ידי עניים, היו הולכין ונמכרין לגוים שלא היה להם מה לאכול, העלה עליהם כאילו מכרום, הוי: "בעבור נעליים", על שנעלו פתחיהן וידיהן מן העניים.<sup>51</sup>

[כב] "מחוקי צפנתי אמרי פיו" (איוב כג יב), פ'רוש: יותר מחוק מזוני, כדרך: "לחם חקי" (משלי ל ח).<sup>52</sup>

[כג] "אנוש יביט מרחוק" (איוב לו כה), פ'רוש: מרוחק הוא מלראות נפלאות הקב"ה.<sup>53</sup>

[כד] "ומקנה על עולה" (ע"פ איוב לו לג<sup>54</sup>), כמו: "ועולתה תקפוץ פיה" (ע"פ איוב ה טז).<sup>55</sup>

[כה] [איוב לו לא: "כי בם ידן עמים יתן אכל למכביר"].

"כי בם<sup>56</sup> ידן (עמו) [עמים]", שנ'אמר: "וארובות השמים נפ'תחו" (בראשית ז יא), ובם נותן אוכל למכביר,<sup>57</sup> משל לנחתום העומד לפני התנור, נכנס שונאו חותה<sup>58</sup> גחלים ונותן לו, נכנס אוהבו רודה פת חמה ונותן לו.<sup>59</sup>

[כו] "יחשב תהום לשיבה" (איוב מא כד), פ'רוש: לאיש שיבה, כמו: "ואני תפילה" (תהילים קט ד), איש תפלה.<sup>60</sup>

[כז] "את כל גבוה יראה" (איוב מא כו), הוא מבזה כל גבה לב, כי הוא כאין נגדו.<sup>61</sup>

[כח] [דברים לג ו: "יחי ראובן ואל ימת ויהי מתיו מספר"].

51 לא מצאתי מי שפירש כן, ואמנם רש"י פירש גם כן 'נעלים' מלשון נעילה, שכך כתב: "'ואביון בעבור נעלים", תרגם יונתן בשני מקומות (עמוס ב ו, ח ו): "בריל דחסנן". ואומר אני שכך פירושו: מטין משפט האביון כדי שיצטרך למכור שדהו שהיה לו בין שדות הדיינין, וזה עוקף עליו ונוטלה בדמים קלים כדי לגדור ולנעול כל שדותיו יחד, ולא יפסיק ביניהם". וראה רד"ק שם.

52 כך פירש רש"י באיוב. וראה: א' שושנה, ספר איוב מבית מדרשו של רש"י, עמ' קמג, הערות לפירוש רש"י, הערה 29.

53 בפירוש רש"י לאיוב, בתוך: ספר איוב מבית מדרשו של רש"י, עמ' רכה: "לשון רב סעדיה: כל אדם חזו בו [...] וכל אנוש המביט בכך, מרחוק: מרוחק הוא מהם להבין". וקטע זה נוסף ע"פ כת"י, וחסר בפירוש רש"י לאיוב בשאר הדפוסים.

54 איוב לו לג: "יגיד עליו רעו מקנה אף על עולה".

55 בפירוש רבינו תם לספר איוב, בתוך: ספר איוב מבית מדרשו של רש"י, עמ' רכט-רל: "מקנה אף: קנאה, [...] על עולה: על איש עוולה. עולה כמו עושה עוולה, דוגמא: "ועולתה קפצה פיה (איוב ה טז)", "אף בלב עולות תפעלון" (תהילים נח ג).

56 = בעניים.

57 שהמזונות מן הגשמים.

58 בכת"י: 'חותם', ותיקנתי.

59 פירוש רש"י לאיוב. ומקורו ממדרש תנחומא הקדום והישן, מהדורת בובר, פר' בשלח, אות כ. [למקור זה ציינו בהערות לספר איוב מבית מדרשו של רש"י, עמ' רכת].

60 בפירוש ר"ת לאיוב: בתוך: ספר איוב מבית מדרשו של רש"י, עמ' ערב: "יחשב תהום לשיבה: כמו איש שב שהוא לבן". על חסרון המלה 'איש', ראה: רד"ק, תהילים שם, יחזקאל ב ז, הושע ה ב; פירוש רבי אברהם אבן עזרא, תהילים שם, חבקוק א ג, דניאל ט כג.

61 בפירוש תלמיד רש"י, בתוך: ספר איוב מבית מדרשו של רש"י, עמ' רעג: "את כל גבוה יראה: לשון בזוי, כמו כי ראו בארון י"י (שמואל א, ו יט)". ובפירוש הרלב"ג באיוב שם: "את כל גבוה ותקיף, יראה: יבוה"

"יחי ראובן ואל ימות", כלומר: ואל יהרג במלחמה, מהו "מתיו מספר", כלומר: באותו מספר שהלכו בו ישובו, שלא יפקוד איש<sup>62</sup>. "ויהי מתיו"<sup>63</sup> מוסף אל "ואל ימות", דלעיל, והוא כמו שכתוב: ואל ימות, ואל יהי מתיו מספר<sup>64</sup>. מ'פי ר'בי.

[כט] [דברים לג ז: "וזאת ליהודה ויאמר שמע ה' קול יהודה ואל עמו תביאנו ידיו רב לו ועזר מצריו תהיה"].

"וזאת ליהודה", תימ'א: מאי "וזאת ליהודה" והלא נאמר כן לאחרני, י'ש לומר: התפילה והברכה שהתפללתי על ראובן: "ואל יהי מתיו מספר" (פסוק ו), וזאת תהיה ליהודה, מפני שצריך לכך כדפרי<sup>65</sup>. "ואל עמו תביאנו", כשתצא למלחמה שלא יפקד ממנו איש. "ידיו רב לו" לכל יצטרך לעם אחר מתוך שפלותו<sup>66</sup>. מ'פי ר'בי.

[ל] [דברים לג ט: "האמר לאביו ולאמו לא ראיתיו ואת אחיו לא הכיר ואת בניו לא ידע כי שמרו אמרתך ובריתך ינצרו"].

"האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו", פ'רוש: כי שגדל שמוהו במקדש ללמוד תורה כהנים, והיינו פירחי כהונה. "את אחיו לא הכיר ואת בניו לא ידע" למה: על כי עסק בעבודת השם יומם ולילה, ולא זו משם שנ'אמר: "כי שמ'רו אמרתך ובריתך ינצרו: יורו משפטיך ליעקב"<sup>67</sup> וגו'.

[לא] [שופטים ה ב: "בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה'"].

"בפרוע פרעות בישראל" פ'רוש: כשהאומות נפרעים מישראל, אז "בהתנדב" להתגבר עליהם שיקראו נדיבים, אז "ברכו יי'", כמו: "אהלל דבר" (תהלים נו יא), י"י מידת הרחמים, אלהים מידת הדין, וכשם שמודים על הטוב כך מודים על הפכו<sup>68</sup>.

62 רבי יוסף בכור שור; חזקוני; פירוש רבי חיים פלטיאל; דעת זקנים; הדר זקנים; ספר הג'ן; פירוש ריב"א, בשם ר"מ מקוצי.

63 הוא פירוש נוסף ולא המשך לפירוש הקודם, ולפי פירוש זה 'מספר' הכוונה לרבים, ופירושו: אל יהיו מתיו רבים.

64 רבי אברהם אבן עזרא; רבי יוסף בכור שור; דעת זקנים; ספר הג'ן. וראה: פירוש רבי חיים פלטיאל; פירוש ריב"א.

65 ראב"ע; רבי יוסף בכור שור; חזקוני; פירוש רבי חיים פלטיאל; דעת זקנים; הדר זקנים; עטרת זקנים; ספר הג'ן; פירוש ריב"א.

66 ראב"ע; רבי יוסף בכור שור; פירוש רבי חיים פלטיאל; עטרת זקנים.

67 עטרת זקנים. וראה: מושב זקנים על התורה: קובץ פירושי רבותינו בעלי התוספות ז"ל, מהדורת ס' ששון, לונדון תשיט, עמ' תקטז.

68 הלשון מגומגמת קצת, ומקור העניין מברכות ס ע"ב: "מאי חייב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה... רבי שמואל בר נחמני אמר מהכא: "בה' אהלל דבר באלהים אהלל דבר" (ע"פ תהלים נו יא), בה' אהלל דבר, זו מדה טובה, באלהים אהלל דבר זו מדת פורענות". וראה: רד"ק, תהילים נו יא.

ובירושלמי פסחים פ"י ה"ו: "כתיב: "בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו את ה'". התנדבו ראשי עם כשהקדוש ברוך הוא עושה להם ניסים תהו אומרין שירה". ובפירושי סידור התפילה לרוקח, ב, סדר ההלל, מהדורת הרב מ' הרשלו והרב י"א הרשלו, ירושלים תשנב, עמ' תרטו: "'צרה ויגון אמצא" (תהילים קטז ג), [...] מכאן שמברכין על הרעה כמו על הטובה, ראה אחרת: "בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה'" (שופטים ה ב)."

ובפירוש הרד"ק: "בפרוע פרעות: בנקום נקמות [...] בהתנדב עם: כשישראל מתנדבים ומתגברים לצאת למלחמה, כלומר: על הרע ועל הטוב ברכו יי'". וראה עוד בפירוש רד"ק לתהילים, נו יא.

[לב] "יבחר אלהים חדשים אז לחם שערים מגן אם יראה ורומח בארבעים אלף בישראל" (שופטים ה ח), פירושו: היה ישראל בוחר דיינים חדשים<sup>69</sup> ולא נקיבות כמוני, אז כשיצרכו להלחם בשערים אם יראה מגן ורומח בישראל, לא יהא פחות מארבעים אלף.

"מקול מחצצים בין משאבים שם יתנו צדקות י"י" (שופטים ה יא)<sup>70</sup>.

[לג] אמר<sup>71</sup> ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן: כל הפורש מאשתו סמוך לווסתה הוויין לו בניו זכורים<sup>72</sup> דכת"ב: "ולהבדיל בין הקודש ובין החול ובין הטהור" (ע"פ ויקרא י<sup>73</sup>), וסמך ליה: "אשה כי תזרע וילדה זכר" (ויקרא יב ב). (ר' לוי ב"ר יהושע) [רבי יהושע בן לוי] אומר: הוויין לו בניו (זכרים) ראויין להוראה, שנאמר "ולהורות [את] בני ישראל" (ויקרא י יא).

[לד] [ישעיהו סו ז]: "שוחט השור מכה איש זובח השה ערף כלב מעלה מנחה דם חזיר מזכיר לבנה מברך און גם המה בחרו בדרכיהם ובשקוציהם נפשם חפצה".

"שוחט השור מכה איש", השומרו. וכן "עורף כלב" השומר הצאן, כי כן החוק להניח כלבים בעדר לשומרו<sup>74</sup>.

[לה] [וגורל אחד לעזאל" (ע"פ ויקרא מז ח), לשר של הר, לתת שכר לשר, שלא יקמרג ישראל לפני המקום, ירושלמי<sup>75</sup>.

[לו] [ת"מא: "ויקרא אל משה וידבר אליו" (ע"פ ויקרא א א), מהו הקריאה ומיהו הדיבור, והלא בכל התורה לא נאמר כן. אלא אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ומהדר אדלעיל דכת"ב: "ולא יכול משה לבוא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן" וגו' (שמות מ לה), לפיכך קרא ואחר כך דבר אליו, כי לא יכול משה לבוא אליו מפני הענן, משל למה הדבר דומה: למלך שהזמין סרדיוט שלו לאכול עמו למחר, למחר כשבא בחצר בית המלך הפנימית<sup>77</sup> ורצה ליכנס ולא יכול כי היו עבדיו ומשרתיו מסביבו<sup>78</sup> אותו, וראה את הדוחק וחזר לאחור, אמר: המלך לא נזכר בי, וכשבת המלך<sup>79</sup> זכר את האיש<sup>80</sup> על אשר הזמינו, אמר: הוא עשה לי את כל הכבוד

69 מפרש 'אלהים', שם חול, על דיינים, וכמו, שמות כב כז: "אלהים לא תקלל", וראה: סנהדרין סו ע"א. ולא מצאתי מי שפירש בפסוק זה 'אלהים', דיינים מלבד ר' עקיבא סופר, צוף דבש, בעריכת הרב י"נ שטרן, ירושלים תשכו, עמ' קכח.

70 כפי הנראה, המעתיק העתיק את הפסוק והשמיט את הפירוש.

71 שבועות יח ע"ב, ותיקנתי ע"פ הגמרא.

72 בכת"ב: זכורים, ותיקנתי.

73 ויקרא י י: "ולהבדיל בין הקדש ובין החל ובין הטמא ובין הטהור". ולפנינו בגמרא למדו כן מויקרא יא מז: "להבדיל בין הטמא ובין הטהור", הסמוך לפסוק: "אשה כי תזרע וילדה זכר".

74 בפירוש רבי יוסף קרא, בתוך: מקראות גדולות, הוצאת מכון המאור, ירושלים תשס: "'שוחט השור מכה איש": כל מי שבכס ששוחט השור ומקריב, מכה בעל השור וגזול השור ממנו ומקריבו. "זובח השה": גונב השה בעדר, ועורף הכלב השומרו".

75 ראה חזקוני; ועטרת זקנים, עמ' עט. ומקור העניין מפרקי דרבי אליעזר, פרק מו, ירושלים תשסה, עמ' תכט, ולא מירושלמי.

76 בפסיקה זו ישנם כמה שיבוצים ממגילת אסתר, וראה בהערות הבאות.

77 ע"פ אסתר ה א.

78 אולי צריך לתקן: 'מסבבין אותו'.

79 ופְּשָׁטַת המלך. והוא ע"פ אסתר א ב.

80 ע"פ אסתר ב א.

הזה ואשכח'נו, וקרא לו. בן הקב"ה, משה תיקן לו את המשכן והקימו, אמר הקב"ה: הוא עשה לי את כל הכבוד הזה, והוא לא יכנס, מיד: "ויקרא אל משה וידבר י"י אליו", לפיכך צריך קריאה קודם דיבור, <sup>81</sup> כ"ש<sup>82</sup>.

[לז] 'דביר', לשון דיבור, על שם: "ודברתי עמך שם" (במדבר יא יז) <sup>83</sup>.

[לח] "יקרבו ימי אבל אבי ואהרנה" (בראשית כז מא), תימ'א: וכי עשו ירא חטא היה, שלא רצה להכעיס את אביו, וי'ש לומר דהכי קאמר: אקרב ימי אבלו של אבי, כי אהרוג יעקב אחי, <sup>84</sup> כ"ש<sup>85</sup>.

[לט] מניין לשומע שאין משיבין על הקלקלה, שנ'אמר: "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו" (שופטים ה לא) <sup>86</sup>. תימ'א, היאך מוכיח מיכאן, וי'ש לומר: כמו שהשמש שתק כשקיטרגה הלבנה, כך אתה עשה, וזהו: "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו", היינו גבורה לשומע בגבורתו ובבושתו שאינו משיב, <sup>87</sup> מ'פי ר'בי.

[מ] "ועצם לא תשברו בו" (שמות יב מז), כלומר: כשתכוסו על השה, אל תמנו בקפיצת יד, כי אם ברחבת ידיים, ולא [...] שתצרכו שבירת עצם, וא'פ ע'ל פ' שהזהרתי אתכם שלא תתירו ממנו עד בוקר, <sup>88</sup> אל תקפוץ ירך כל כך שתצטרך לשבור העצם בחסרון בשר, שהפסח נאכל על השבע <sup>89</sup>.

<sup>81</sup> עיקר הפירוש נמצא גם בחזקוני, ללא המשל. ובליקוט שמעוני, רמז תכח, הובא משל דומה על פסוק זה: "משל למלך שצוה את עבדו, ואמר לו: בנה לי פלטין, על כל דבר ודבר שהוא בונה היה כותב עליו שמו של מלך, היה בונה כתלים וכותב עליהם שמו של מלך, היה מעמיד עמודים וכותב עליהן שמו של מלך, היה מקרה בקורות וכותב עליהן שמו של מלך, לימים נכנס המלך בתוך הפלטין, ועל כל דבר ודבר שהיה מביט היה מוצא שמו, אמר המלך: כל הכבוד הזה עשה לי עבדי ואני מבפנים והוא מבחוץ, קראו לו שיכנס לפנים, כך בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא למשה: עשה לי משכן, על כל דבר ודבר שהיה עושה היה כותב עליו כאשר צוה ה' את משה, אמר הקדוש ברוך הוא כל הכבוד הזה עשה לי משה ואני מבפנים והוא מבחוץ, קרא שיכנס לפנים לכך נאמר: ויקרא אל משה". ובנוסף אחר במדרש אגדה, בוכר, ב, ויקרא א א, ויען תרנד, עמ' ד

ובחידושים על התורה לרבינו תם ובית מדרשו, עמ' קנה: "למה הוצרך בכאן לומר קריאה, מה שלא נאמר בשאר מצות, ויש לומר לפי שנאמר למעלה: "ולא יכול משה לבא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן וכבוד ה' מלא את המשכן", לכך נאמר ויקרא, אמר לו השם: אל תירא, הכנס ובא אל אהל מועד, לפי שאתה במעלת המלאכים שנאמר בהן: "וקרא זה אל זה ואמר" (ישעיה ו ג). כאדם שעומד בחוץ והמלך בפנים, ורואה עבדו בחוץ וקורא לו שיכנס לבית". וראה שם בהערות.

<sup>82</sup> = כך שמעתי.

<sup>83</sup> ירושלמי, ברכות פ"ד ה"ה: "דביר: ר' חייא ור' ינאי, חד אמר: שמשם דבר יוצא לעולם, וחרנה אמר: שמשם דיבורות יוצאין לעולם.

<sup>84</sup> רבי יוסף בכור שור; דעת זקנים; הדר זקנים. ובפירוש ריב"א על התורה, בפסוק מד.

<sup>85</sup> = כך שמעתי.

<sup>86</sup> גיטין לו ע"ב: "תנו רבנן: הנעלבין ואינן עולבים, שומעין חרפתן ואין משיבין, עושין מאהבה ושומחין ביסורין, עליהן הכתוב אומר: "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו" (שופטים ה לא)".

<sup>87</sup> כך כתבו כמה מהראשונים על הפסוק בבראשית א טז: "ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים". וראה שם בדעת זקנים; פירוש הרא"ש על התורה; משיבת נפש, לרבינו יוחנן לוריא, מהדורת הרב י' הופמן, ירושלים תשנח, עמ' ד. וראה: ספר גימטריאות, לרבי יהודה החסיד, א, ס' קעו, עמ' קפח.

<sup>88</sup> שמות יב י.

<sup>89</sup> פסחים ע ע"א. ראה: פירוש הרא"ש, בפסוק זה; דעת זקנים, על פסוק יא; הדר זקנים, על פסוק יא.

[מא] "אל יחסר המזג" (שיר השירים ז ג), יש אומ'רים כי הוא מגזרת "ועד זג" (במדבר ו ד), שהיא עגול, פירושו: אל יחסר העיגול<sup>90</sup>. מ'פי ר'בי<sup>91</sup>.

[מב] בתנא דבי אליהו (אליהו רבה, פרשה ד, מהדורת מ' איש שלום, ווינא תרסא, עמ' 17): "ויאמר משה אליהם כה אמר י"י הרגו" כו' (ע"פ שמות לב כו<sup>92</sup>), אמ'ר התנא: מעיד אני עלי שמים וארץ שלא אמ'ר הקב"ה למשה כך לעמוד בשער המחנה ולומ'ר כך, אלא משה היה דן קל וחומ'ר בעצמו, אמ'ר: אם אני אומ'ר להם הרגו איש אחיו, יאמר לי: לא כך לימדתני דסנהדרין ההורג נפש אחת בשבוע אחת נקראת חבלנית<sup>93</sup>, ואתה הורג שלש'ת אלפים ביום אחד, לפיכך תלה בכבוד מעלה, שנ'אמר: "כה אמר י"י" וגו', מיד: "ויאספו אליו כל בני לוי ויחר אף י"י" (ע"פ שמות לב כו)<sup>94</sup>.



90 הכוונה לסנהדרין, שכן תחילת הפסוק: "שררך אגן הסהר", נדרש על סנהדרין, וראה רש"י, שם.  
91 בפירוש רבי יוסף קרא, בתוך: שיר השירים עם פירושי הראשונים, תורת חיים, ירושלים תשעא, עמ' רנב-רנג: "המזג: ביאורו לפי ענינו עיגול. לפי שהאגן עגול [...] ואינו חסר כלום בעיגולו אלא עגול בשוה, כך נאה את בטבורך, לפי שהטבור עגול הוא". ובפירוש הרלב"ג, בתורת חיים שם, עמ' רנג: "יחסר המזג: והוא לפי מה שאחשוב, המראה העגולה, השוקעת כמו האגן" [מראה קעורה, ראה שם בהערות].  
92 שמות לב כז-כח: "ויאמר להם כה אמר ה' אלהי ישראל שימו איש חרבו על ירכו עברו ושובו משער לשער במחנה והרגו איש את אחיו ואיש את דעהו ואיש את קרובו: ויעשו בני לוי כדבר משה ויפל מן העם ביום ההוא כשלשת אלפי איש".

93 משנת מכות א י; בבלי, מכות ז ע"א.

94 עד כאן נמצא בכת"י, וחבל על דאבדין.

## אחד מחכמי מצרים וזה"ה

### בעריכת הרב עמנואל מולקנרוב

זיכני ה' למצוא בספריה הלאומית תשובה כתיבת יד [מספר סרט 31115] בכתיבה מזרחית מהמאה ה"ז-י"ז העוסקת בזמן כתיבת פרוזבול האם הוא בסוף השנה השישית או בסוף השנה השביעית, נושא שעסקו בו רבים מחכמי הדור ההוא.

אין לנו ידיעה מי הוא המשיב, אולם אפשר לדעת את מקומו וזמנו על פי השואל 'המשכיל ונבון כה"ר נתן הסופר', כפי שכינהו בעל התשובה. מצאנו איזכור שלו גם בשו"ת הרדב"ז חלק א' סי' שכ"ה בזה"ל שאל 'החכם כה"ר נתן הסופר' יצ"ו [וגם שם השאלה היא בענין שטרות] עי"ש. כמו כן בספר תולדות היהודים במצרים וסוריה חלק ב' עמ' 220 מוזכר שטר מכירה שנמצא בסוף חומש בבית הכנסת של הרמב"ם בקהיר מתאריך ר"ח סיון ה' רנ"ה שאחד מהעדים הוא ר' נתן הסופר ברכי אברהם שנצי עי"ש. לפי זה נראה שהחכם המשיב הוא מחכמי מצרים בדורו של הרדב"ז.

החכם המשיב לא מזכיר שום אחד מחכמי דורו, אף שהרבה מחכמי הדור כמו הרדב"ז, הר"י קורקוס, הב"י ועוד, דנו בנושאים שדן בהם, ונראה שהוא קדם לזמן כתיבת פירוש הר"י קורקוס לרמב"ם וכן להדפסת הב"י, ולכן לא הזכירם.

עיקר חידושו של החכם הנ"ל הוא להשוות את דעת הרא"ש לדעת הרמב"ם, שלשניהם עיקר עשיית הפרוזבול הוא לפני השנה השביעית, אולם אם לא עשה כן - יכול לעשות גם במוצאי שביעית. ועי' בהערות מה שכתבנו בזה מדברי שאר המפרשים.

תודתי נתונה לספריה הלאומית בירושלים על הנגשת כתב היד הנ"ל והרשות לפרסמו.

## האם כותבים פרוזבול בסוף השנה השישית

### או בסוף השמיטה



שאל המשכיל ונבון כה"ר נתן הסופר על מה שכתב הרמב"ם ז"ל בפרשת ראה<sup>1</sup> וז"ל ויכול אדם לתבוע חובו ביום אחרון של שנת השמיטה ולא תשמט עד הלילה שכך מצינו בתוספתא שכותבין פרוזבול ערב ראש השנה של מוצאי שביעית ע"כ. ובפסקי הרא"ש ז"ל<sup>2</sup> כתוב גם כדברי רבי' ירוחם ז"ל<sup>3</sup> שאין כותבין פרוזבול אלא ערב ראש השנה של שביעית, וכתב דהכי איתא בתוספתא. ולא ידענא אם מחלוקת תנאים הוא ומר פסק הכי ומר פסק הכי, ואם הוא מחלוקת אנו כמאן נעביר ומה היא סברת הרמב"ם ז"ל בזה.

1 פרק ט"ו פסוק א'.

2 גיטין פרק ד' סימן י"ח.

3 מישרים נתיב ז חלק א דף כו טור ג.

תשובה הנה בדקתי בתוספתא של שביעית<sup>4</sup> ולא ראיתי אלא תוספתא שנויה כך, אימתי כותבין פרוזבול ערב ראש השנה של שנה שביעית. כתבו ערב ר"ה של מוצאי שביעית אעפ"י שחזר וקרעו לאחר מכן גובה עליו והולך אפילו לזמן מרובה. רשב"ג אומר כל מטה<sup>5</sup> שאחר פרוזבול אינו משמט ע"כ. וכתבה רבי' שמשון ז"ל בפי' מס' שביעית שלו.<sup>6</sup> הרי ברייתא זו רי"א כהרא"ש וסיפא כהרמב"ן, והיא גופא קשיא. וחפשי אחר ספר כתב יד ומצאתי אחד כתיבה אשכנזית כתוב בו כנסחא אשר כתבתי.<sup>7</sup> ובספר אחר כתוב אימתי כותבין פרוזבול ערב ר"ה של מוצאי שביעית<sup>8</sup> אעפ"י שחזר וקרע. ומר פוסק כפי גרסתו ומר פוסק כפי גרסתו. וכפי דרך זה רואה אני לסמוך על הרא"ש ז"ל לפי שכתב בפסקים, גם הר"י בנו<sup>9</sup>, גם רבי' ירוחם, ולא על הרמב"ן שהוא בפי' התורה ושמא לא דקדק כל הראוי.

אבל ק"ל לפי שטת הרא"ש שכתב בגיטין פ' השולח תניא בתוספתא אימתי כותבין פרוזבול ערב ר"ה של שביעית, וה"ה קודם ולא בא למעט אלא בשנת שביעית דאע"ג דאינה משמטת אלא בסופה אפ"ה אין כותבין פרוזבול ע"כ. עוד כתב אבל מיד כשהתחילה שנת השמיטה אין ב"ד נזקקין לגבות שום חוב, וגם המלוה בעצמו אין לו ליגוש את הלוח דכתי' לא יגוש וגו', אבל אם פרע הלוח מעצמו אין צריך לומר משמט אני, וכמו שאין נזקקין לגבות

4 פרק ח' הלכה י'.

5 צ"ל 'מלוה'.

6 פרק י' הלכה ה'.

7 וכ"ה בכת"י בתוספתא. וכ"ה גירסת רוב הראשונים; מלבד הרא"ש ורי"ו שהביא השואל - כ"ג העיטור באות פ' פרוזבול דע"ט ע"ג שהביא כן בשם תשובה לרבינו ניסים על שני עניינים; האחד וכו', והשני שיכתוב אותו קודם השמטה כדתנן אימתי כותבין עליו פרוזבול ערב ראש השנה של שביעית ע"ש. וכן הביא בספר כפתור ופרח פרק נ' את דברי העיטור בשם רבינו ניסים והוסיף ז"ל וכן נמי כתב הר"י בן מלכי צדק [והוא בפירושו למסכת שביעית בסופה] פרוסבל דינו להיכתב עד שלא תכנס השמטה, דהיינו בשלהי אלול בשנה ששית והוא יום ערב ר"ה של שנה השביעית, ומהני להלוואות שקדמוהו. וצריך הפרוסבל להיות קיים שלא יקרע כל שנה השביעית. כי השביעית בסופה משמטת. ואם מסר וכתבו בשלהי אלול של שביעית דהיינו ערב ר"ה של שמינית כשר הוא ע"כ. וכ"ג השואל בשו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם בס"פ פ"א, וכ"ד הר"ש משאנץ לפנינו וכן בכת"י פאריז, וכ"ג האו"ז בסנהדרין ס' ע"ט בשם הר"ש ע"ש, וכן גרס בעל התשובה דידן בר"ש [אולם הרשב"א בתשובה ח"ב ס' שי"ד ומיוחסות ס' צ"ח כתב שהר"ש גרס 'מוצאי' שביעית, וכ"ה הר"י קורקוס בסוף הלכות שמיטה ויובל שבדק בר"ש כתי' ומצא כן]. והרדב"ז בח"ו ס' ב"א רל"ח כתב שראה לרב ר' שמעון דוראן ז"ל שכתב ז"ל אין כותבין פרוזבול אלא עד סוף שנה ששית נכנס השביעית אין כותבין עליו פרוזבול ע"כ. וכך נקט למעשה ר' ישמעאל הכהן [מרבני מצרים] בספר הזכרון [שנכתב בשנת ה' ש"ג] ז"ל אין שביעית משמטת אלא בסופה, לפיכך הלוח חובו בשביעית גובה חובו כל השנה, ומיהו אין כותבין אלא עד סוף שנה ששית ע"כ.

8 וכ"ה בכת"י בתוספתא, וע"ע בסוף התשובה שכ"ה גירסת הרשב"א בתשובה. ומצאנו לכמה ראשונים דס"ל כן ודלא כרא"ש וסיעתו [אם כי לא כתבו להדיא איך גורסים בתוספתא הנ"ל]; כ"כ ר' בחיי בפירושו לדברים טו א ז"ל ורשאי המלוה לתבוע חובו כל שנת השמטה לפי שאינה משמטת אלא בסופה ע"כ, וזה שלא כדעת הרא"ש שאינו יכול לתבוע חובו בשנת השמטה. וכ"כ המאירי בכמה דוכתי; במסכת גיטין ל"ז ע"ב כתב ז"ל שביעית אינה משמטת אלא בסופה וכל השביעית עצמה גובה את חובו בין שהלוח קודם שביעית בין שהלוח בשביעית עצמה שאין ההשמטה עד שתשקע החמה בערב ראש שנה של מוצאי שביעית ע"ש, וכ"כ בשבת קמ"ח ע"ב שביעית אינה משמטת אלא בסופה ומעתה אפילו' הלוח בשביעית עצמו גובה כל חובו כל השנה ע"ש, וכ"ד מהר"י חלאה בפירושו לתורה ריש פרשת מקץ ז"ל דרשו רבותינו שאין משמטת כספים אלא בסופה וכו', לפיכך אמרו שיכול אדם לתבוע חובו ביום האחרון של שנת השמטה ולא תשמט עד הלילה ע"ש, הרי דס"ל שיכול גם לתבוע וכו"ל.

9 טור חו"מ ס' ס"ז.

החוב כך אין נזקקין לכתוב פרוזבול מיד כשנכנסה שמטה ע"כ. ואיכא למידק<sup>10</sup> א"כ מלוה של שביעית עצמה מה תהא עליה, הפרוזבול שכתב ערב ר"ה של שביעית אינו מועיל דה"ל פרוזבול הקודם למלוה. לגבות בדיינין אינו יכול דהא אמרת אין ב"ד נזקקין לגבות שום חוב ומשמע אפי' של שביעית. הוא לא ירצה ליתן מעצמו, נמצא זה איכד מעותיו. ואפי' אם תפרש אין ב"ד נזקקין לגבות שום חוב מהשנים שעברו אבל של שביעית נזקקין, אכתי נמנעין מלהלוות שמא לא יהיו לו נכסים לפרוע חובו בשביעית ועובר משום אל תהיה<sup>11</sup> דבר עם לבבך בליעל וגו', ואין דוחק גדול מלומר שתיקן הלל פרוזבול לשש ולשנה השביעית לא תקן כלום, ובדאי לא עשה תקנה לחצאי, ואדרבה עיקר התקנה משום שנה שביעית שהכל הפקר ובעלי השדות צריכין ללוות מבעלי בתים ומן העשירים. ועוד שלא מצינו בשום ספר גרסתו של הרא"ש ז"ל.<sup>12</sup>

לפיכך אני אומר שאין מחלוקת ביניהם כלל, דגרסת הספרים שלנו גרסא נכונה היא. ומה שכתב הרא"ש ז"ל שאין כותבין פרוזבול בשנה השביעית - על ההלואות של השנים שעברו, שכיון שנכנסה שביעית אין ב"ד נזקקין לאותם ההלואות שקדמו, וכיון שכן אין כותבין עליהם פרוזבול לכתחלה, אלא אימתי כותבין, ערב ר"ה של שנה שביעית כדקתני רישא דבריתא, אבל המלוה של שנה שביעית נזקקין לה ב"ד וכותבין עליה פרוזבול דמאי הוה ליה למעבד, ובהא מיירי הרמב"ן ז"ל 'יכול אדם לתבוע חובו ביום האחרון וכו' - במלוה של השנה של שביעית.<sup>13</sup>

וכך הם דברי הרמב"ם ז"ל בפ"ט מהלכות שמטה ויובל<sup>14</sup> וז"ל אין שביעית משמטת כספים אלא בסופה שנאמר מקץ שבע שנים וגו' לפיכך הלוא את חבירו בשביעית עצמה גובה חובו כל השנה וכשתשקע החמה בליל ראש השנה של מוצאי שביעית אכד החוב ע"כ, ומדקאמר גובה משמע בב"ד, וכיון שנוזקקין לגבות נזקקין לכתוב פרוזבול דהא בהא תליא, וכדכתב הרא"ש ז"ל, ומדקאמר הלוא את חבירו בשביעית עצמה משמע דמלוה של שאר השנים אינו גובה בב"ד אם לא כתב עליה פרוזבול.<sup>15</sup>

10 קושיות אלו הקשו גם הרדב"ז בתשובה ח"ו סי' ב"א רל"ח [על דברי הר"ש דוראן שהביא שם, שהם כדברי הרא"ש] והר"י קורקוס בסוף הלכות שמטה ויובל, ומכאן זה דחו את דברי הרא"ש עי"ש.

11 צ"ל 'פ' יהיה' - דברים ט"ו ט'.

12 כונתו להקשות, שהרא"ש כתב שבשביעית אין כותבין פרוזבול, ובכל הספרים כתוב בתוספתא כתבו ערב ר"ה של מוצאי שביעית וכו' גובה וכו' [וכמו שהביא לעיל]. וכע"ז תמה החסדי דוד בביאורו לתוספתא שם מדוע לא הביא הרא"ש את סוף התוספתא הנ"ל דנראה בהדיא דהיינו דוקא לכתחלה אבל בדיעבד אם כתבו אפילו בער"ה של מוצאי שביעית סגי עי"ש.

13 עי' לעיל בהערה 8 בשם המאירי שכתב להדיא שיכול לתבוע בשביעית גם חובות שלפני השביעית. וכ"ה פשטות דברי הרמב"ן והרשב"א בתשובה שהביא המחבר בסוף התשובה, ודלא כמו שכתב כאן להשוות דברי הרמב"ן לדברי הרא"ש.

14 הלכה ד'.

15 כביאור רבינו כן צידד היש"ש בגיטין פ"ד סי' מ"ה וז"ל ומדקאמר [הרמב"ם] גובה כל חובו - משמע דגובה בבית דין כשאר ימות השנה, אם לא שתחלוק מאחר שהלוא לו בשביעית - לא שייך לומר שתשטנו קצת בענין שלא יגשנו, שהרי לא עברה עליו שביעית כלל, וזמן עיקר השמטה שהוא בסופו עדיין לא הגיע, משום הכי גובה את חובו בדין, ודוחק ע"כ, הרי שהעלה סברא שכל דברי הרמב"ם אמורים רק בהלואה בשביעית ובזה גובה כל השנה, אבל הלוא קודם שביעית - אינו רשאי לגבות בשביעית וכדעת הרא"ש. וכ"כ הב"ח להדיא מדנפשה שאין מחלוקת בין הרמב"ם לרא"ש וכסברת היש"ש הנ"ל עי"ש.



נמצאת אומר שצריך לכתוב הפרובול לכתחלה ערב ר"ה של שנה שביעית לצורך ההלואות של ששה שנים, ואם לא כתב פרובול אין ב"ד נזקקין לו ואינו כופהו, ואם נתן מעצמו אצ"ל משמט אני. ואם עברה שנה שביעית כולה צריך שיאמר לו משמט אני, ואם אמר לו אעפ"י כן יקבל ממנו. ואם נזקקו ב"ד וכתבו לו פרובול מועיל אפי' למלוה של שנים שעברו ואינו משמט החוב, והיינו סיפא דברייתא דקתני כתבו ערב ר"ה של מוצאי שביעית. ואם הלוחו בשנה השביעית הרי זה גובה כל השנה כולה בב"ד וכותבין עליה פרובול ערב ר"ה של מוצאי שביעית.

ובריתא הכי מתפרשא אימתי כותבין פרובול לכתחלה לצורך ההלואות של שש שנים - ערב ר"ה של שביעית, כדי שיוכל לגבות בדיינים. כתבו ערב ר"ה של מוצאי שביעית, כגון בדיעבד או לצורך ההלואות של שנה שביעית, אעפ"י שחזר וקרעו לאחר מכאן גובה עליו והולך וכו', דכיון שהיה הפרובול קיים בשעה הראויה להשמיט דהיינו בסופה, אעפ"י שנקרע אח"כ ואינו קיים בשעת גביית החוב הרי זה גובה והולך, ואשמעי' דאפי' שלא עמד הפרובול אלא רביע שעה ומיד נקרע גובה בו והולך, ומשום הכי נקט כתבו ערב ר"ה של מוצאי שביעית. ואגב אורחין למדנו שאם כתבו ערב ר"ה של מוצאי שביעית מועיל. ואתא רשב"ג לומר שאפי' אם נקרע קודם סוף שנה שביעית גובה והולך, וה"ק כל מלוה הקיימת לאחר שנקרע הפרובול אעפ"י שנקרע הפרובול קודם שתכנס השביעית או השמינית לפי מה שכתבנו. כך פי' רבי' שמשון<sup>16</sup> דברי רשב"ג משום דקשיא דאי דברים כפשטן הא קי"ל דפרובול הקודם למלוה אינו מועיל ושביעית משמטת את המלוה ונמצאו דברי רשב"ג הפך זה. עוד תירץ הרב ז"ל תירוצו אחר עיין בפירושו ומשם תשב, ואני לא יכולתי להלום אותו על הלשון לא הפירוש הראשון ולא השני.

ולפי' אני אומר, אחר המחילה, דברים כפשטן משום דשמעיה רשב"ג לת"ק דקאמר דכותבין הפרובול ערב ר"ה של מוצאי שביעית, ומשמע דצריך שתקדם ההלואה לפרובול אבל אם קדם הפרובול למלוה אינו מועיל ומשמט, אמר רשב"ג כל מלוה שאחר הפרובול אינו משמט, וקי"ל כת"ק. ומעמו של רשב"ג למדתי ממה שכתב הרמב"ם ז"ל בפי' המשנה תחלה<sup>17</sup> אלא שחזר בו, וכתב על הא דתנן פרובול המוקדם כשר והמאוחר פסול: פרובול

אולם הבי" בחו"מ סי' ס"ז סל"א נקט בפשיטות שאין הבדל בין הלוח בשביעית ללפני השביעית, ולכן כתב שהרמב"ם חולק על הרא"ש וס"ל שגובה חובו אף בב"ד ודלא כרא"ש עי"ש. וכן נקט הר"י קורקוס בסוף הלכות שמטה ויובל בדעת הרמב"ם, אולם לא כדיוקנו של הבי"א אלא ממקום אחר, שכתב וז"ל ולא נתבאר בדברי רבינו זמן כתיבת פרובול מתי הוא וכו' והאריך בזה והביא את דברי הרשב"א [דלקמן], וכתב וכן נראה שהוא דעת רבינו שלא ביאר דבר - נראה שסמך על מה שכתב שאינה משמטת אלא בסופה, ובודאי כיון שאינה משמטת אלא בסופה - שכותבין פרובול עד שעה שמשמטת עי"ש.

16 פרק י' משנה ה'.

17 כונתו לפירוש המשנה בשביעית פרק י' משנה ה' בדפוסים הרגילים, שזהו נוסח מהדורא קמא של הרמב"ם. ועי' במהדורת הרב קאפח שהרמב"ם כתב ארבעה מהדורות למשנה זו.

ובאמת שנחלקו הקדמונים בפירוש משנה זו מהו פרובול 'המוקדם והמאוחר', האם 'הזמן' הכתוב בפרובול הוא מוקדם לזמן עשייתו או מאוחר לו, או שהמלוה קודמת לפרובול או מאוחרת לו, והאריך בזה יפה, כדרכו, בספר תוספתא כפשוטה עמ' 594 ונבאר בס"ד;

הרמב"ם בפה"מ בשביעית פ"י מ"ה בנדפס [שהוא מהדו"ק] פירש שפרובול המוקדם היינו שהוא מוקדם להלואה ורק הוא כשר משום שכשנעשתה ההלואה כבר חל הפרובול, ומאוחר היינו שנעשה לאחר ההלואה והוא פסול משום שההלואה כבר חלה עי"ש. וכתב הרמב"ם בתשובה [בלאו] סי' רי"ז שנמשך בזה

המוקדם הוא שיכתוב הפרוובול תחלה אח"כ ילוה לו הממון. המאוחר שילווה הממון תחילה ונעשה חוב ואח"כ כתב הפרוובול והוא פסול מפני שנעשה חוב ונתחייב בדיני חובות שיהיה נשמט בשביעית וכו', ודברי רשב"ג מבוארים על מה שאמרה המשנה כי כשיהיה מוקדם הפרוובול קודם והמלוה מאוחרת אינו משמט ויהיה הפרוובול מועיל. ואע"ג שהרב חזר בו ופי' המשנה כמו שפירשו שאר המפרשים פרוובול המוקדם שהקדים זמנו כשר והמאוחר שאיחר זמנו פסול, מ"מ למדנו מעמו של רשב"ג ונמצא רשב"ג חולק על המשנה ועל ת"ק ידידה בטעם ולא קי"ל כותיה אלא כסתמא דמתני' ות"ק ידידה<sup>18</sup>, ולא כמו שפי' הר"ר שמשון בדברי ת"ק דבעי' שיהיה הפרוובול קיים בסופ<sup>19</sup> שנה שביעית, אלא כיון שכתבו אעפ"י שקרעו מיד קודם סוף שנה שביעית גובה והולך אפי' לזמן מרובה, והשתא הו' כל דברי ת"ק הלכה.

והנה ראיתי בירושלמי שיש חולק על מתני' שאומרת פרוובול המוקדם כשר והמאוחר פסול, דגרסי' התם<sup>20</sup> ר' יוחנן אומר פסולין ממש, ריש לקיש אמר אינו מונה אלא משעת הכתב. והתניא פרוובול בין מוקדם בין מאוחר כשר ואינו מונה אלא משעת הכתב אם אומר את כן בשטרות מה בין פרוובול מה בין פרוובול מה בין שטר. פי' דר' יוחנן וריש לקיש פליגי בשטרי חוב המוקדמים שהם פסולין, ר' יוחנן אמר פסולין לגמרי וריש לקיש אמר פסולין לענין שאינו גובה מזמן הכתוב בהם אבל אם יש עדים שיודעים באיזה יום נכתב גובה משעת הכתב, ומותיב לר"ל והתניא פרוובול בין מוקדם בין מאוחר כשר ואינו מונה אלא משעת הכתיבה, בשלמא לרבי יוחנן היינו דאיכא בין שטרות לפרוובול דשטרות פוסלין ממש ופרוובול אינו פסול ממש

אחרי מה שכתב בעל ספר המצוות הרב חפץ ז"ל ע"ש. וכ"כ הריבמ"ץ שם בשם הר"ש שפירש בגליון משנתנו ע"ש. וכ"פ ר' טוביה במדרש לקח טוב שמות י"ב, ב עמ' 52. וכ"פ ר' מנחם בר' שלמה במדרש שכל טוב שם עמ' 86 ע"ש. וכ"ד העיטור באות פ' פרוובול דף ע"ו ע"ג-ע"ד שהביא את דברי רב ניסים גאון דס"ל שהפרוובול צריך להעשות לאחר המלוה, וכתב וז"ל והאי פירושא לא בריר לך. ומסתברא דכל מלוה שנעשה אחר זמן הפרוובול אינה משמטת בשעה שמוציא הפרוובול כב"ד כתב בו וכל חוב שיש לי ולישנא מעליא נקט. והא דרשב"ג דתוספתא עיקר, [והא דקתני הפרוובול המוקדם כשר והמאוחר פסול היינו] פרוובול שעושה הלוה למלוה בשטר חוב שכותב ללוה ונותנו למלוה כדתנן וליתומים ולנכסי אפטרופוס והתם לוין נינהו. והיינו דתנן פרוובול המוקדם כשר שאם הלוה לוה ממנו בניסן וצוה הלוה לדיינין לכתוב הפרוובול באדר שלפניו ואם לוה בניסן ואיחר זמן הפרוובול באייר פסול מפני שהלוה מייפה את כוחו שבהלוה שהיה קודם הזמן בפרוובול משמע ע"כ, ומבואר שבפירוש המשנה פרוובול המוקדם - לא פירש כרב חפץ הנ"ל שהמלוה קדמה לפרוובול, אלא פירש כשא"ר שהזמן הנכתב בשטר הוא קודם למלוה, וכשר רק אם הלוה כתבו שמרע כוחו דהא אם מקדימו לפני ההלוה - לשיטתו הוא אינו משמט, והלוה הרי רוצה שישמט, ולפי"ז ל"ק על שיטה זו מהירושלמי שהביאו הראשונים, דהא מיירי שהלוה כותבו.

אולם הרמב"ם בפה"מ חזר בו ופירש כמו שפסק בחיבור [פ"ט הכ"ב-כ"ג] דמיירי שהמלוה כתב את הפרוובול והקדים זמנו, וכשר משום שמרע כוחו משום שרק ההלוואת שנעשו עד זמן הפרוובול אינן משמטות, וכ"כ בתשובה שם שבפה"מ תיקן את הדבר כמו החיבור, וכ"כ ר"א בתשובה סי' פ"א שהרמב"ם בפה"מ חזר בו ותיקן את דבריו, ושם הוסיף שרשב"ג בתוספתא חולק וס"ל להיפך ואין הלכה כמותו ע"ש. וכ"פ שא"ר ומהם הריבמ"ץ, הר"ש [והא"ז בסנהדרין שהעתיקו]. הרא"ש, המאירי בגיטין ל"ז ע"ב, הר"ן בפירושו לרי"ף גיטין ח' ע"א מדפי הרי"ף, הריטב"א בגיטין י"ח ע"א, הגהות מרדכי גיטין רמז תנ"ט, וכן נקטו כל האחרונים בפשיטות.

18 עי' בסוף ההערה הקודמת שכ"כ להדיא ר"א בן הרמב"ם בתשובה סי' פ"א.

19 כ"ה בכתה"י כאן וכן לקמן.

20 פרק י' הלכה ג'.

אלא שמונין לו משעת כתיבתו, אלא לריש לקיש קשה דמאי איכא בין שטרות לפרוזבול, וליכא למימר דליכא בנייהו מידי דהא מתני' קתני ומה שכשר בזה פסול בזה ומה שפסול בזה כשר בזה. למדנו מזה הירושלמי דפרוזבול המאוחר דקתני במתני' פסול פסול ממש הוא, דקי"ל כרבי יוחנן, ואינו מועיל אפי' ידעי' זמן כתיבתו, דומיא דשטרי חוב המוקדמין פסולין שהם פסולין לגמרי. ומינה נמי דפרוזבול שזמנו קודם למלוה פסול לגמרי, והמאוחר למלוה כשר, דמהאי טעמא פרוזבול שהקדים זמנו כשר ושאיחר זמנו פסול, ולתנא דברייתא כל מלוה שקדמה לזמן כתיבת הפרוזבול אעפ"י שהיא מאוחרת לזמן הכתוב בפרוזבול אין שביעית משמט אותה, וכל מלוה שהיא מאוחרת לכתיבת הפרוזבול אעפ"י שהיא קודמת לזמן הכתוב בפרוזבול שביעית משמט אותה. ולרשב"ג פרוזבול המוקדם פסול והמאוחר כשר כשאר שטרות לפי שפרוזבול הקודם למלוה כשר והמאוחר למלוה פסול, וזה שהקדים זמנו נמצא גובה שלא כדין כל ההלואות שבין זמן הכתוב בפרוזבול לכתיבת הפרוזבול, והמאוחר כשר שהרי הפסיד הזמן שבין כתיבת הפרוזבול לזמן הכתוב בו, וההלואות דביני ביני שביעית משמטתן לפי שקדמו לפרוזבול דהא בהא תליא כדכתיבנא. ומ"מ קי"ל כסתמא דמתני' דפרוזבול המוקדם כשר והמאוחר למלוה כשר ופרוזבול המאוחר ומוקדם למלוה פסול.

שוב ראיתי תשובה והיא להרמב"ן ז"ל<sup>21</sup> וז"ל מה שכתב בעל העמור וז"ל דאין כותבין פרוזבול משנכנסה שביעית ומייתי לה מדאמר' אימתי כותבין פרוזבול משנכנסה ערב ר"ה של שביעית, הודעני נא מה מקום ראייה זו. תשובה שאינו אלא מן המתמיהין בדינו שהרי שביעית אינה משמטת אלא בסופה וכל זמן שהוא גובה מוסר שטרותיו לב"ד, אלא שהוא ז"ל גרסא משובשת נזדמנה לו וקבלה כהלכתא בלא טעמא וסמך עליה, ותוספתא היא שנויה בפרק אחרון של שביעית והכי מתניא התם בנוסחי דוקאני אימתי כותבין פרוזבול ערב ר"ה של מוצאי שביעית אעפ"י שחזר וקרקע לאחר מכאן חוזר וגובה עליו ואפי' לזמן מרובה. רשב"ג אומר וכו', ובנוסחאות הרב היה כתוב ערב ר"ה של שביעית והכין מתניא התם בנוסחי, גם בשלנו כך כתוב בה אלא שהיה<sup>22</sup> משובש באמת.<sup>23</sup> אח"כ בדקתי אחר פי' המשניות לרבי' שמשון ז"ל ומצאתי שגם היא התוספתא בנוסחא אשר כתבתי וזה נכון ע"כ. גם אני בפי' רבי' שמשון ז"ל ומצאתי שתי הנוסחאות ואיפשר לקיים את שתיהן כדכתיבנא לעיל.<sup>24</sup>

והוי יודע שפרוזבול שנכתב בלשון עדים וחתמו דייני כגון שכתוב בו שבא פלו' לפני ב"ד ואמר להם מוסר אני לכם וכו', או שנכתב בלשון דייני וחתמו עדים כגון שכתוב מוסר לנו פלוני חוב פלוני שהדיינים עצמם מדברים שניהם כשרים וכן כתב הר"ן ז"ל פ' השולח.

21 תשובות 'המיוחסות' לרמב"ן סי' צ"ח.

22 ברשב"א 'שהוא'.

23 הרשב"א נקט שהגירסא 'ערב ר"ה של שביעית' [שהיתה גם בגירסתו וכשאר הנוסחאות כפי שהעיד הוא] - משובשת היא, והעיקר הוא 'ערב ר"ה של מוצאי שביעית' כמו שמצא בנוסחי דוקאני. אולם עי' לעיל בהערה 7 שגירסת רוב הראשונים היא 'ערב ר"ה של שביעית'. ואדרבה, בספר תוספתא כפשוטה שביעית עמ' 592 כתב שנראה שהיא הגירסא הנכונה, והגירסא ערב ר"ה של 'מוצאי שביעית' - מקורה בטעות הדומות [ערב - ערב]; אימתי כותבין עליו פרוזבול ערב ר"ה של שביעית כתבו ערב ראש השנה של מוצאי שביעית וכו' ע"ש.

24 מה שכתב הרשב"א בשם הר"ש שגרס כגירסתו 'ערב מוצאי שביעית' - כ"כ גם הר"י קורקוס בסוף הלכות שמטה שבדק בר"ש כת"י ומצא כן ע"ש. אולם בפירושו הר"ש לפנינו הנוסח הוא לא כמו שהביא הרשב"א אלא 'ערב ר"ה של שביעית', וכן הוא בר"ש כת"י פאריז, וכ"ג האו"ז בסנהדרין סי' ע"ט בשם הר"ש ע"ש.

## נספח

בספר מקורות ומחקרים לר"ש אסף עמ' 171 הדפים שטר פרוזבול מזמנו של ר' אברהם בן הרמב"ם מיום חמישי בשבת כ"ז<sup>25</sup> לחדש אלול שנת 1535 לשטרות [שהוא ד"א תתקפ"ד לבריאת העולם] בפסטאט שבמצרים שחתומים עליו ר' יחיאל ברבי אליקים הצובי [מארם צובה] ור' אליהו בר' זכריה. וכתב הר"ש אסף בהערה שם ששנה זו היתה שנה שישית לשמיטה לדעת הרמב"ם, וקשה להבין למה מיהרו בכתיבת הפרוזבול שהרי אין השביעית משמטת אלא בסופה ע"ש. אולם יש להעיר עליו מכמה אנפי; חדא שנעלמו ממנו דברי הרא"ש וסיעתו וכן גירסת ר"א בתוספתא הנ"ל שאדרבה נראה שעיקר הפרוזבול הוא בסוף השישית. ועוד והוא העיקר, שאמנם לדעת הרמב"ם היא השנה השישית, אבל כבר כתב הרמב"ם בפ"י ה"ה שאנו סומכין למעשה על חשבון הגאונים לענין מעשרות ושביעית והשמטת כספים שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות ע"ש, ולחשבון הגאונים שכמותו אנו נוהגים - השנה ההיא היתה שנת השמיטה, ואדרבה מכאן מוכח שהיו כותבים פרוזבול בסוף השנה השביעית.

והנה לפי מה שהבאנו שגירסת ר"א בתוספתא היתה כגירסת רוב הראשונים שכותבין פרוזבול ערב שביעית - צ"ע מה שנהגו בדורו ובמקומו לכתוב בסוף השביעית. ואם כי לפי דעת בעל התשובה דידן יתכן שכתבו ב' פרוזבולים, אולם לא נראה כן שכתבו גם בסוף השישית ו'במקרה' רק הפרוזבול של סוף השביעית נמצא. ועוד שחכמי דורו של הב"י העידו בפשיטות שהמנהג שכותבים פרוזבול רק בסוף השביעית; כ"כ הב"י בחו"מ סי' ס"ז סל"א שהמנהג פשוט בארץ ישראל וסביבותיה לכתוב פרוזבול בערב ראש השנה של מוצאי שביעית וכן נהג מורי הרב הגדול הר"ר בירב ז"ל ע"כ. וכן העיד הרדב"ז בתשובה סי' ב' אלפים רל"ח שכן נהגו ע"ש. וכן העיד הר"י קורקוס בסוף הלכות שמטה ויובל שכן נהגו במקומות אלו ע"ש, ונראה שהוא המנהג הנ"ל שנהגו מזמנו של ר"א בן הרמב"ם בשטר הנ"ל. וקשה לומר שסמכו רק על הגירסא של הרמב"ן והרשב"א בתוספתא; חדא דהא ר"א לא גרס כן וכנ"ל. ועוד שכך גירסת רנ"ג ורוב הראשונים ערב 'שביעית', ואיך יעזבו גירסת רוב הספרים ורוב הראשונים. ועוד שכבר הבאנו לעיל בהערה 23 שהגירסא העיקרית בתוספתא נראה שהיא 'ערב ר"ה של שביעית' ע"ש, וא"כ קשה מדוע לא נהגו כדעת הרא"ש וסיעתו.

אולם נראה שמהתוספתא עצמה אין הכרח לפירושם של הרא"ש וסיעתו, אלא אפשר לפרש כדפירש רא"מ הורביץ בירחון 'תבונה' [קליפדה, תרכ"א] אות כ"ט [ונדפס שוב בספר אהל משה סי' ל"א] וז"ל והעיקר נראה הפירוש בתוספתא דסברה דלכתחלה כותבין אותו קודם ר"ה של שביעית כדי שלא יעבור בשביעית שיקפוץ ידו מלהלות מחשש שמא לא יודקקו ב"ד לכתוב לו פרוזבול, וסברה דכל שהפרוזבול קיים מלוה והולך עליו, ונראה דה"נ

25 הנה יום חמישי בתאריך הנ"ל היה כ"ו באלול ולא כ"ז באלול. אולם נראה שבמקומם נהגו למנות בשטרות מהיום הראשון של ר"ח כשהחדש הקודם מלא - ע"י בנדרים סי' ע"ב ובר"ן שם, ובשו"ת הרשב"א ח"ג סי' ו', ובאריכות גדולה בשו"ת התשב"ץ ח"א סי' קנ"ג, וכן באגרת רב שרירא גאון מהדורת לוין תרפ"א עמ' 98 בהערה ג' ע"ש, ובספר חקר ועיון ח"א עמ' קע"ח והלאה ע"ש, וכיון שחודש אב הוא מלא - כ"ו בחודש למניננו הוא כ"ז למנינם, ואתי שפיר.

סברה ההיא ברייתא דמיייתי בירושלמי דפרוזבול מאוחר כשר וכו', וזה שאמרו בתוספתא שם כתבו ער"ה של מוצאי שביעית גובה בו אפילו לזמן מרובה ר"ל שאז ברור הדבר שלא נשמט החוב וא"צ ראייה שכתבו בסוף השנה, ורשב"ג פליג בתוספתא ואומר דלא מהני כלום להלואות שהלוה אח"כ, ואנן הכי קי"ל כמתניתין דשביעית דפסלה פרוזבול המאוחר ע"כ. וא"כ למעשה יש לנו כמה צדדים לעשות פרוזבול רק בסוף השנה השביעית; חדא - גירסת הרמב"ן וסיעתם בתוספתא. ועוד מנהג ארץ ישראל וסביבותיה הקדום שאפשר ליישבו גם לגירסת רוב הראשונים בתוספתא. ועוד שגם לפירוש הרא"ש וסיעתו בתוספתא - אם עשה פרוזבול בסוף השביעית - כשר, ואין בזה חשש שהמלוה גובה חובו שלא כדין, וכיון שכל המחלוקת היא בלכתחלה - בזה שפיר סמכינן אף לכתחלה על מנהגם של חכמי ארץ ישראל וסביבותיה וא"צ להחמיר לעשות פרוזבול גם בסוף השישית.



רבי פינחס הורביץ זצ"ל

הגה"ק בעל ההפלאה זי"ע

## חידושים למס' יומא ועל פר' וישב, מקץ, שמיני

מהגאון מהור"ר פנחס ב"ה הלוי נר"ו אב"ד דק"ק פ"פ<sup>1</sup>

בגמ' דיומא (ס"ו): שאלה אשה חכמה את ר' אליעזר וכי מאחר שמעשה העגל שוין מפני מה אין מיתתן שוין, ופירש"י שהי' בו ג' מיתות סייף שימו איש חרבו על ירכו מגפה ויגוף ה' את העם הדרוקן ויזר על פני המים וישק וכו', א"ל אין חכמה לאשה אלא בפלך שנא' (שמות לה, כה) וכל אשה חכמת לב ביד' טוה. וי"ל למה השיבה ר"א תשובה ניצחת ובאמת למה לא תירץ קושיתה.

וג"ל דבאמת השיב ר"א תירוץ נכון בדבריו, דהמהרש"א מקשה בח"א על הא דאמר' התם אותן שהי' עובדין לעגל בעדים והתראה בסייף למה לא הי' נידונין אותן בסקילה כדין ע"א, ומתירן כמו שפירש רש"י בחומש דבעגל הי' להם דין עיר הנדחת לכן הי' מיתתן בסייף, וזה דוקא א"א דנשים הי' ג"כ חוטאין בעגל וא"כ הי' רובא וכעיר הנדחת בעינן רוב והוי שפיר, אבל א"א דנשים לא הי' חוטאין ושבת לוי ג"כ לא הי' חוטאין ואין להם דין עיר הנדחת דבעינן רובא הדרא קושי' מהרש"א לדוכתי' דבזה יש פלוגת' בגמ' דבקרא כתיב (שם לב, ג) ויתפרקו כל העם את נומי הזהב אשר באזניהם [חד] אמר הנשים עצמן הי' פורקין אותן ונתנו לעגל וח"א ויתפרקו קאי על האנשים שהם הי' פורקין אותן מעל הנשים אבל הנשים לא נתנו כלום לעגל, וא"כ הדר' קושי' לדוכתי'. אך באמת אמר' בגמ' דמלאכת המשכן הי' מכפר על מעשה העגל ובמשכן כתיב וכל אשה חכמת לב ביד' טוה א"כ מזה דנשים הי' ג"כ חוטאין. אך זה דבאמת אמר' בעלמא דטווי לא כלום היא וא"כ גם הכא א"ל הכי, ואידך דסבר דנשים הי' חוטאין סבר דאין חכמת לאשה אלא בפלך והא האשה חכמה רצתה להוכיח דהנשים לא הי' חוטאין וכי מאחר שמעשה העגל שוין מ"מ אין מיתתן שוין דהיינו כקו' מהרש"א ול"ל כתי' דמהרש"א דהי' להם דין עיר הנדחת הא לא הי' רובא דנשים לא הי' חוטאין דבאמת לאו כלום היא טווי, והשיב לה ר"א אין חכמה לאשה אלא בפלך ובאמת הי' חוטאין והא דלא עשו כ"א טוה דאין חכמה וכו', וא"כ הי' להם דין עיר הנדחת דרובה הי' חוטאין לכן הי' אותן שהי' בעדים והתראה בסייף, ודו"ק היטב ודפח"ח.



בעקידה כתיב (בראשית כב, ז) ויאמר יצחק אבי ויאמר הנני בני, י"ל דפי' כך דהנה אמרינן (שבת קד). הבא לטהר מסייעין אותן, דהיינו לפי שלא [יכול] האדם לעמוד נגד היצה"ר אי לא דאית בי' סייעתא של שמי' כי כחו של יצה"ר גדול הוא מאוד כי הוא באדם מנעוריו כי יצר לבו של אדם רע מנעוריו (בראשית ח, כא) ויצ"ט בא לי"ג שנים ע"כ צריך סייעתא דשמי', אבל כביכול כשבא לנסות את הצדיק מסיר ממנו אותו ההשגחה לכל יסייעו מן היצה"ר וצריך

1 בקובץ בית אהרן וישראל שנה לו גליון ד (ריד), הבאנו כמה מילי מעלייתא מדברי רבינו הגה"ק בעל ההפלאה, כאן אנו זוכים לעלות על שלחן מלכים עוד כמה חידושים שלא שזפתם עין הדפוס, אשר נמסר ונערך ע"י ידידנו הרב הגאון רבי אליהו סנדומירסקי שליט"א מרבני ישיבת אור שמואל ירושלים, ותשו"ח לו.

בעצמו לעמוד נגדו בכל כחו והיינו דכתיב (תהלים יא, ה) ה' צדיק יבחן, וגם כאן גבי אברהם לא סייעו לו אלא אברהם ויצחק בעצמות' מטפל נגד השטן, וזהו דצווח יצחק אבי אבי כלומר סייעני כי אני בעצמי איני יכול לעמוד נגדו, ויאמר הנני בני, אני צריך למפל בעצמי וזה הלשון הנני בני שגם אני כמותך, ודו"ק.

### מהגאון הגדול מהו' פנחס הורוויץ בשם אביו

#### לפ' וישב

אמרינן בגמ' (כתובות ס"ז:) מוטב שיפיל אדם עצמו לתוך כבשן אש ואל ילבין פני חבירו ברבים מגלן מתמר שנא' (בראשית לח, כה) היא מוצאת וכו', ופי' תו' מלשון ויצת אש בציון (איכה ד, יא), והק' הנ"ל מאי בעי התו' בזה.

וי"ל דאמרינן בגמ' (סנהדרין נב:) מעשה באימרתא בת טלי שהיתה בת כהן וזינתה ודנה רב אשי לשרוף אותה בחבילי זמורות, ואמר' התם דר"א בתרתי טעי חדא דבת כהן שזינתה בשריפה היינו פתילה של אבר ולא חבילי זמורות, ועוד דאין דנין שלא בזמן הבית אלא בב"ד סמוכין ור"א ה' יחיד עכל"ה, ות' המהרש"ל (שם) קו' הגמ' דחדא פירוקא [מתרצא] לחברתה, דקי"ל דהיתר הוראת שעה כדאמרינן (יבמות צ:) גבי א' דרכב על סוס בשבת ודנוהו במיתה אע"פ שאינו אלא שבות, וא"כ אף כאן י"ל דר"א עשה זה להוראת עשה כי היכי דלא לזלולי בזנות דנה בשריפה ומפני שלא ה' ב"ד סמוכין לא ה' דנה אותה בשריפה ממש, ואין ראי' לכאן שיפיל עצמו לכבשן האש דהתם ה' שריפה ממש דהיינו פתילה של אבר לכך פי' התוס' מלשון ויצת אש בציון, א"כ לפ"ד באמת לא ה' דינה שריפה כי היתה נשואה ושומרת יבם ובת כהן נשואה שזינתה אינה בשריפה אלא הוראת שעה היתה ובחבילי זמורות, ולפי"ז מוכח שיפיל עצמו לתוך כבשן האש, וק"ל.<sup>2</sup>

### מהגאון הגדול מהו' פנחס הורוויץ זצ"ל

בשבת במנחה פר' וישב הנ"ל, אמר הנ"ל דברי כיבושין ובתוך כדי דיבור יצא מיני' הני מילי מעלייתא, כתיב (בראשית לו, יד) וישלחהו מעמק חברון, י"ל הלשון מעמק חברון כמה דתנינן התם דזמן נץ היא זמן תמיד של שחר ואמרינן ביומא אמר להם צאו וראו אם הגיע זמן שחיט' והממונה אמר להם ברקאי מתתי' בן שמואל אמר האיר פני מורח עד שבחברון עיי"ש במשניות פ"ג דיומא (מ"א), וא"כ י"ל דגם כאן שלח אותו יעקב בזמן ק"ש והיינו דאמר וישלחהו מעמק חברון, ובפ' ויגש (בראשית מו, כט) כתיב ויפל על (פניו) [צואריו], פי' רש"י ויעקב לא נפל על צואריו אמרו רבותינו שקרא ק"ש, וא"כ ה' כ"ב שנים מכוון.<sup>3</sup>

ואמר יעקב (שם לו, לג) חיה רעה אכלתהו, לדקדק למה דוקא אמר ח' רעה וכו' ומאי היא ויתאבל על בנו ימים רבים (שם, לד) דהא בוודאי אם ה' מת ה' מן השמים, אך י"ל דהנה המפרשים פי' דמה שאמר משה עוד מעט וסקלוני (שמות יז, ד) למה דווקא אמר סקילה, ופירשו דעל מיתה אחרת לא היה לו דאגה דכבר תקנו אבותינו הקדמונים דאברהם תיקן שריפה בנפילתו לכבשן אף יצחק תיקן הריגה ע"י עקידה ויעקב תיקן חנק ע"י אליפז שבא

2 כע"ז כתב רבינו בהפלאה כתובות (זו:).

3 עד כאן נמצא גם בפנים יפות, ומכאן ואילך דברים חדשים מרבינו.

לחנק אותו, וא"כ לא נתקן סקילה וזהו שאמר משה עוד מעט וסקלוני, אבל גם על יעקב הי' מוטל לתקן סקילה ואמרי' בגמ' (מוע"ק) [סנהדרין לז: כתובות ל.] שד' מיתות בטלו, דין ד' מיתות לא בטלו מי שנתחייב סקילה חי' רעה אוכלתו, וזהו שאמר יעקב חי' רעה אכלתהו ויתאבל על בנו ימים רבים שהי' לו להתאבל שהי' יכול לתקן אותו וכו' ולא תיקן.

ואמרינן בגמ' דברכות (ה.) כל העוסק בתורה מוסיקין בדילין הימנו שנא' (איוב ה, ז) ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה ואין רשף אלא מוסיקין, נבוא לבאר האי מאמר כי ידוע כי סמאל עם לילית בגי' תרי"א כמנין תורה אך אם יכתוב ס"ם בלי שם הקודש א"ל גמטרי' תק"פ כמנין רשף, והיינו דקאמר ובני רשף דהיינו מוסיקין דבאין מן הטומאה בלי שם הקודש יגביהו התורה הוא גמטרי' של שם עם שם הקודש וכו', והיינו נמי פי' המאמר הנ"ל דכל העוסק בתורה לשמה נעשה לו סם חיים כי תורה בגי' סם עם בת זוגו והעוסק בתורה לשמה דהיינו לשם הקב"ה א"כ נעשה סם קודש ונעשה סם חיים, ע"כ צריך האדם לעסוק בתורה לשמה כי יעקב ע"י תורתו שזכה למידת תם שהוא להיפך מת בזה תיקן שיעקב לא מת כדאמרינן בגמ' ותיקן מיתת חנק כנ"ל.

וצריך האדם לשום כוונתו במילת אחד בק"ש דל"ת היא להורות למסור עצמו על קדושת השם לד' מיתות וצריך להתבונן בדרכים ולשום מחשבתו אחדות הבורא ומציאותו שהוא סיבות כל הסיבות ועילות כל העילות, וע"ד אמרי' בגמ' דשבת (לא.) דלעתיד שואלין אותו נשאת ונתת באמונה דהיינו שצריך במחשבתו לישא וליתן באמונה דייקא דהיינו כל מגמתו לחקור ענינא דיחוד שלא תהא ח"ו מן התועים, ע"כ.

### לפ' מקץ

בפסוק (בראשית מא, מט) ויצבור יוסף עד כי חדל לספור כי אין מספר, ידוע דהנה אמרינן בגמ' דשבת פ' במה מדליקין (כא:) ת"ר בכ"ה בכסליו וכו' ולא הי' בו אלא כדי להדליק יום אחד ונעשה נס והדליק ח' וכו', והקשו הפוסקים (ט"ז או"ח סי' תר"ע סק"א) אם הנס לא הי' כ"א ד' ימים דהא הי' בו כדי יום א' א"כ אמאי תיקנו ח' וכו' ותירצו מה שתי', ואמר הגאון הנ"ל דאיתא בגמ' (הנ"ל) [תענית ח:] לעולם אין הברכה מצוי' לא בדבר המדוד ולא בדבר המנוי' ולא בדבר השקול אלא בדבר הסמוי מן העין, וא"כ לפ"ד גם כאן הי' ביום א' דהא הי' דבר המדוד כדאמר שלא הי' אלא כדי להדליק יו' א' ואעפ"כ נעשה נס ואירע בו הברכה והדליק ח' יו', א"כ גם בי' ראשון הי' הנס וא"ש דמדליקין ח' יום.<sup>4</sup>

לפ"ד מת' נמי מאי דאמרי' התם בגמ' דביו' ראשון המדליק מברך ג' והרואה ב' מכאן ואילך המדליק מברך ב' והרואה א', ופי' מאי ממעט ממעט זמן, ואימ' נס ומשני נס כל יומא אית', והנה לכאורה מאי ס"ד דמקשה, אבל לפי הנ"ל א"ש דהא ביו' א' הי' הנס גדול יותר משאר ימים דהא ביו' ראשון הי' דבר המדוד ואפ"ה הי' מצוי' בו הברכה אבל בשאר ימים א"ש דהברכה הי' מצוי' זה ועיין ב"ב ע"ד. וכן לפ"ד הא דהוא ס"ד דמקשה דמש"ה י"ל ממעט נס וכו' ודו"ק. לפ"ד א"ש מה שאמרו אחי יוסף ויגשו אל האיש אשר על בית יוסף וכו' כספנו במשקלו (בראשית מג, יט-כא). וי' לדקדק מאי בעי בזה דקאמר במשקלו, אבל לפ' הנ"ל יובן וכך אמרו דבשלמא אי לא הי' במשקלו אף דהברכה הי' מצוי' בה דהו' דבר הסמוי



מן העין אבל השתא שהוא במשקלו והוא דבר המדוד ואין הברכה מצוי' בהן בוודאי בא נתן באמתחותינו וכו', והא"ש נמי פסוק הנ"ל ויצבור יוסף בר כחול הים הרבה מאוד עד כי חדל לספור כו' כי אין מספר, משום דלא הי' סופר אותו מתחילה והוא דבר הסמוי מן העין והברכה מצוי' בה וכו'.

לפ"ד א"ש הא דדרשינן בע"פ (ספרי נשא) יברכך ה' וישמרך יברכך ה' בממון וישמרך מן המזיקין, דהא לכאורה ק' הא אמרינן בפ' כ"ה בחולין (קח): כל מידי דכייל ומדד לית להו רשותא, וא"כ אם אינו מדד או מונה אותו יהי' ח"ו שליטות המזיקין עליו אבל ז"א דאם הברכה מצוי' בהן מן השמים לא יהיה שליטתם עליהם, והיינו דאמר יברכך ה' בממון דהיינו שיתן ברכה בממון דהיינו שאל ימנה או ימדוד אותו ממון ואעפ"כ וישמרך מן המזיקין דכל כך יהי' מצוי בה וכו', ודו"ק.

### לפ' הנ"ל

ויקרא פרעה שם יוסף צפנת פענח (בראשית מא, מה), ופי' התרגום גברא דמטמרין גלין לי' ע"ש, לדקדק מאי בעי פרעה בזה השם למה לא קרא לו שם אחר. ואמר הנ"ל דהנה אמרי' בגמ' (יבמות כו.) מי שנחשד באשה אל ישא בתה משום דבזה הוחזק החשד, וא"כ לפ"ז גבי יוסף נמי א"ל הכי דהא נשא את אסנת שהי' בת פומיפר וא"כ יוחזק החשד עם פומיפר, אך ז"א דהא יוסף מלך הי' ומי ירום את פיו נגד המלכות דהו' דמו בראשו, אך מ"מ יש חשד כל"א בביתו בסוד, לכך נתן לו פרעה שם צפנת פענח דמטמרין גלין לי' וא"כ מי שיחשוד אותו אפי' בסוד גלין לי', ודו"ק היטב.<sup>5</sup>

### לפ' שמיני

ויאמר משה אל אהרן קרב אל המזבח וכו' (ויקרא ט, ז), פי' רש"י שהי' אהרן בוש ואמר משה למה אתה בוש לכך נבחרת, ודקדק הנ"ל הלשון למה אתה בוש. וג"ל דאית' בש"ע (או"ח סי' נג סעי' טז) גבי ש"ץ אם אומרים לך לפני התיבה צריך לסרב פעם ראשון וכן לכל דבר שבקדושה צריך לסרב, אבל גבי שליחות של מקום אינו כן כמו שמצינו גבי משה בסנה שאמר שלח נא ביד תשלח ונענש על כך שאח"כ אמר לו הקב"ה הלא אהרן אחיך הלוי (שמות ד, יד) ופירש"י שהי' עתיד להיות לוי ולא כהן והכהונה הייתי אומר לצאת ממך מעתה לא יהיה כן אלא הוא יהיה כהן ואתה הלוי וכו', וא"ש שאהרן הי' בוש שהי' ברעתו לסרב ואמר לו משה למה אתה בוש כי בשליחות של מקום אסור לסרב כי לכך נבחרת, כלומר בשביל זה שסרבתי נבחר אתה לכהן, ודו"ק היטב ודפח"ח.



## רבי רפאל יום טוב אשכנזי

מגזע רבנים וחכמים מאיזמיר. בנו של רבי חיים יהושע יהודא אשכנזי שהיה בנו של רבי רפאל אשכנזי מחבר הספרים מראה עינים על הש"ס, מראה הגדול דרושים ב"ח, ומראה הנוגה על הרמב"ם. ובגליונות י - כ הדפסנו את מזכרת הגיטין שלו מביה"ד דאיזמיר. והוא היה בנו של רבי יהודה אשכנזי מח"ס יד יהודה עמ"ס שבועות וגבול יהודה על מסכתות גיטין וב"ק ומחנה יהודה על טור וב"י חו"מ, ומזכירו הרב חיד"א בשם הגדולים מע"ס. והיה עמיתו ורעו של הרב בעל שער המלך, ונפטר בקוצר ימים בשנת תקכ"א.

רבי רפאל יום טוב היה תלמידו של דודו אחי אביו רבי נסים אברהם אשכנזי שמוזכרו בהקדמות ספריו לשבח ומביא כמ"פ דברים משמו [ויצוין כי מכנהו תמיד בני ותלמידיו]. ובספרו דרש אברהם חלק א' ס' תולדות דרוש ב' הדפיס "דרוש שדרשתי לתלמידי הארוס חכם וחשוב רפאל יו"ט אשכנזי המכונה מורנו הי"ו בן אחי יפ"ת הגדול חיים עד העולם הי"י שנת התקצ"א". לאחר פטירת דודו בשנת תר"ך הוציא רבי רפאל יו"ט יחד עם אחיו רבי גרשון אליה את ספריו נאה להודות פי' על ספר תהלים עם הקדמה במעלת המחבר, וכן את ספרו נחמד למראה על הירושלמי ח"ד, איזמיר תרכ"א.

רבי רפאל יו"ט היה חתנו של רבי יהושע אברהם יהודה בעל עבודת משא, (שאלוניקי תר"ו), ומוזכרו חותנו בהקדמת ספרו וכותב עליו "אחרון חביב, רחמיא דנפשאי, חכם ומבין מדעתו, דיתב בגו לבאי, זה חתן הד"ר נברשתא דדהבא, החכם השלם מהולל בתשבחות, סופר מהיר כמה"ר רפאל יום טוב אשכנזי המכונה מוריני, נר"ו יאיר ברבות הטובה, אשר יגע בעשר אצבעותיו מתוך חיבה, טרח וכתב להביא את הספר הזה לידי גמר טוב...".

נלב"ע י"ד שבט תרכ"ה ולא השאיר אחריו בנים כ"א בנות. ועל מצבתו נחרת (לפי הנוסח נראה שנעשה ע"י אחיו רבי גרשון). זאת מצבת קבורת עט"ר [עטרת ראשי] מר אחי המר בלא בר המדוכא ביסורין החכם הנעלה נזב"י [-נעים זמירות בישראל] כה"ר רפאל יום טוב אשכנזי המכו' [נה] מוריני בן רבקה מ"כ [-מנוחתו כבוד] ניין ונכד להרב הגדול מר זקני בע"ס מראה עינים זלה"ה ב"ש [-בא שמשו] ביום י"ד לח' [דש] שבט שנת ה'תרכ"ה ותנצב"ה.

נספד על ידי רבי חיים פאלאג'י ונדפס בספרו "ברכת מועדיך לחיים ח"ב דרוש יח, וע"י רבי יהושע שלמה ארדיט בספרו איש מבין ח"א דרוש ט, ובספר יסד המלך לרבי יהודה ליאון סיד דרוש י' נדפס הספדו של רבי אברהם פאלאג'י עליו "...וכמהר"ר רפאל יו"ט אשכנזי מ"ך דהיה מרחיב לבו של אדם הרואה כתיבתו תמה וראוי לומר עליו איה סופר איה שוקל, והיה מארי דעובדין ועושה חסד עם כל אדם וחביב בעיני הבריות, ובודאי דכותלי ג' בתי כנסיות נשאו קינה מר יבכיון...".

גרגיר אחד מתורתו של רבי רפאל יום טוב נדפס בספר דבר יוסף (שאלוניקי ת"ר) לאחי אמו רבי יוסף דאנון, דרוש ה'.

לקראת נישואי נכד כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א ביום ט"ז מנ"א הבעל"ט אנו מדפיסים כאן דרוש לנישואין מרבי רפאל יום טוב אשכנזי מתוך ספר דרושיו בכתב ידו הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 57, ובתחילתו דן אם אבי אביו נקרא אבא ואם נכד נקרא בן. בתוכו מביא גם מד"ת של מורו ודודו רבי נסים אברהם אשכנזי בספרו דרש אברהם ומראה נוגה ובספרו נחמד למראה, וכן מזקנו רבי רפאל זלה"ה ומדודו רבי יוסף דאנון בספרו דבר יוסף. [בגליון קצ"א הדפסנו דרוש אחר לנישואין ממנו].

התודה לד"ר דוב הכהן הי"ו על שהעביר לנו את נוסח מצבתו ומידע נוסף לתולדותיו, וטוב עין הוא יבורך.

## דרוש לנישואין

בעה"ת"ו

דרוש שדרשתי בנשואי בתו של שם שארי ובשרי הדר הוא החכם השלם כמה"ר יהודה המכו' רבינו בוננומו ז"ל שהשיא את בתו עם ידידי עמיתי בתורה החכם המרומם כמה"ר יהודה אלגאזי הי"ו בס' בהר משנת הת"ר ושלש ליצירה, והנושא בא קדש תהיה לכם מן השדה תהיה כל תבואתה לאכול

גרסינן בילקוט (בראשית רמז קכו) ע"פ הפעם אודה את ה' על כן קראה שמו יהודה, הפעם אודה את ה' על שהיה לה שבט כהונה ושבט מלכות, את מוצא כל מה שכתוב בזה כתוב בזה, בזה משיחה בזה משיחה בזה מטה בזה מטה בזה ברית מלח בזה ברית מלח בזה הפעם אודה את ה' ובזה הפעם לזה אישי בזה נזר דכתיב ונתת את נזר הקדש על המצנפת ובזה נזר דכתיב ויוציא את בן המלך ויתן עליו את הנזר קריבה בזה קריבה בזה שלשלת יוחסין בזה שלשלת יוחסין בזה עכ"ל.

י'שמח ה'אישי ו'תגל ה'אשה בהיות נושא אשה כשרה ממשפחת רם ומה גם הנושא בת ת"ח וכמו כן המשיא בתו לת"ח שהוא משל לענבי הגפן בענבי הגפן שהוא דבר נאה וכמ"ש בפסחים דמ"ט ע"א ת"ר לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת ת"ח וישיא בתו לת"ח משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל ואל ישיא בתו לע"ה וכו', וכל קורא אורחיה למידק בלישנא דברייתא זו במאי דקאמר לעולם ימכור אדם וכו' דת"י לעולם היא שפת יתר דמן הראוי הול"ל ימכור אדם וכו', ותו במ"ש ימכור אדם כל מה שיש לו וישיא בתו לת"ח דכיון דבאביו משתעי הברייאא וכדקאמר וישיא בתו לת"ח מן הראוי הול"ל ימכור אביו כל מה שיש לו וישיא בתו לת"ח ומאי לישנא דאדם סתם דקאמר.

וכדי להבין זה הן קדם צריך אני למודעי אם זקנה קרוי בשם אביו סתם או בעי לווי כדי להכיר בין אביה לאבי אביה או לא, ואת"ל דזקנה קרוי בשם אבא סתם אי נכדתו נמי קרוי לו בתו מי נימא דכיון דנכדתו קורא לזקנה אבי סתם מסתמא ודאי דה"ה נמי דנכדתה קרוי בתו או דילמא לא.

והנה מתשו' הרשב"א ז"ל בח"א סי' אלף וקנ"ט שנשאל ראובן שהיה לו בית ולקחו המלך לעצמו מצד הרוגי מלכות ושוב נכנס בנו בעבודת המלך ומצא חן בעיניו והחזיר לו הבית שהיה לראובן מורישו ולא היה שנים רבים ונהרג שמעון וכששמע המלך תפס אותו הבית ולאחר ימים עמד בנו של שמעון ובהיותה הבית ברשות המלך נתן מחצי הבית במתנה גמורה לשמואל בן יעקב וכתב שטר על זה וז"ל אני ראובן בן שמעון מעיד על עצמי בקגו"ש ומעכשיו שאני נותן לשמואל בן יעקב חצי הבית אשר היה לאבי והוא עתה למלך ואני מעיד על עצמי שאני נותן לו חצי הבית הנו' בלב שלם כשיחזיר המלך לו וכו' ולא עברו ימים מועטים ונכנס ראובן הנו' בעבודת שר אחד ואותו השר שאול מאת המלך אותו בית ונתנו לו בשטר וחזר השר ונתנו בשטר לראובן הנו', ועמד ראובן ומכרו ליהודה ועכשיו בא שמואל בן יעקב ותבע ליהודה אותו הבית בכח שטר זה, והשיב לו יהודה שאין מתנתו מתנה דודאי ראובן נתן לו דבר שלא בא לעולם דבאותו הזמן למלך היה וכמ"ש בשטר המתנה שנתן לו הבית שהיה

לאבי והוא עתה למלך ומה שחזר המלך והשיב לו הבית לא היה אלא בתורת שכירות או שאלה וכו'.

תשובה. כל מה שמען יהודה איני רואה בו עיקר חוץ מטענה א' כמו שאכתוב לפניך, ואומר כי מה שמען יהודה שהמלך חייב מן הדין את ראובן הזקן ולקח מן הדין כל אשר לו וכשהחזירו לשמעון בנו לא מתורת חזרה אלא מתורת שאלה אין במענתו עיקר ואיני מכנים עצמי בדין הרוגי מלכות של אוה"ע אם נכסיהם למלך או לא, אלא אפי' לדבריו שזכה בהן המלך הרי ראובן הנותן העיד על עצמו שהמלך החזיר להבית לאביו חזרה גמורה וכמו שכתוב בשטר המתנה אני ראובן בן שמעון מעיד על עצמי שאני נותן לשמואל חצי הבית שהיה לאבי והוא עתה למלך, הנה שהודה שהבית היה לאביו ואם זכה בו המלך הראשון וזה המלך לא החזיר לאביו אלא בתורת שאלה לא היה הבית הזה מעולם לאביו, ואם נפשך לומר שלא נתכוון אלא לאביו הראשון דהיינו זקנו וכדכתיב אבי אברהם זה אינו חדא דלא קרו אינשי לאבא דאבא אבא סתמא אלא אומר אבא רבה וכדאמרינן בפ' כיצד אשת אחיו ביבמות אי נמי אבא פ' וכדכתי' א'לקי אבי אברהם אבל אבא סתמא לא קרו ליה ע"כ יע"ש.

הרי מבואר מדברי הרשב"א הללו דלאבי אביו לא קרו ליה אביו סתם אלא בעי לווי כדי להכיר בין אביה לזקנה, אך אמנם מההיא דאמרינן בפ"ו דיומא נראה להפך דהכי אתמר התם שבטו של לוי לא חטאו בעגל איתיביה האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו א"ל אבי אמו מישראל וכו' אלמא קרי אביו סתם אפי' לאבי אביו כיע"ש, וכמו שכן ראיתי להרב החסיד כמוהר"י אלגאזי ז"ל בס' קהלת יעקב בקונט' מע"ל באות אב שהקשה כן להרשב"א ז"ל וגם ממ"ש הספרי והביאו רש"י ז"ל בס' שמות ע"פ ותקראן אל רעואל אביהן שהוא אביו של יתרו שכן דרך התנוקות שקורין לאבי אביו אביו סתם כיע"ש, באופן דבפלוגתא תליא מילתא אי קרי לזקנה אבי סתם או לא דלפי סוגיא דיבמות דכ"א ולפי סברת הרשב"א ז"ל נראה דלאבי אביו אינו נקרא אבא סתם אך לפי סוגיא דיומא ולפי סברת הספרי הרי דלאבי אביו קרי אב סתם.

ומעתה נחזי אנן לפי סוגיא דיומא ולסברת הספרי נראה דמבואר יוצא דלאבי האב קורא נכדתו אב סתם א"כ גם זקנה קורא לנכדתו בתו סתם דהא בני בנים הרי הן כבנים וכמ"ש ביבמות דס"ב ע"ב מנא הא מילתא דאמור רבנן בני בנים הרי הן כבנים אילימא מדכתיב הבנות בנותי והבנים בני אלא מעתה והצאן צאני הכי נמי, אלא דקנית מינאי הכא נמי דקנית מינאי אלא מהכא ואחר בא חצרון אל בת מכיר אבי גלעד ותלד לו את שגוב וכתוב מני מכיר ירדו מחוקקים וכתוב יהודה מחוקקי ע"כ, וכתב רש"י ז"ל מנא הא מילתא דאמור רבנן אבני בתו קאי דבן בנו פשיטא לן, מני מכיר ירדו מחוקקים ולא מצינו למימר מבני בניו אלא מבני בתו דהא כתיב קרא אחרינא יהודה מחוקקי ולא משכחת לה דליתו מתרווייהו אלא הכי דנפקו מחוקקים מחצרון מבתו של מכיר אלמא בני בתו כבניו ע"כ, וא"כ פשיטא ודאי דבת בנו הרי הוא כבתו וקורא לה בתו סתם, וכן אמרו במדרש ס' ויגש ע"פ בניו ובני בניו הביא יעקב מצרימה א"ר יהודה אלעאי בנות בנים הרי הן כבנים ע"ש, הרי מוכח דגם אב האב קרי לנכדתו בתו דהא קרא משתעי ביעקב.

אך אמנם ראתה עיני לעט"ר מורי הרב הכולל אשכול הכופר דודי לי גדול הנאמר באברהם נר"ו בס' הבהיר נחמד למראה ח"א בדקפ"ט ע"א שהקשה להרב כנה"ג ז"ל שהק' בלשונות הרא"ם ז"ל על מה שפי' רש"י ז"ל בפ' וישתחו וישק לו איני יודע מי השתחוה למי

כשהוא אומר איש לרעהו מי הקרוי איש זה משה שנאמר והאיש משה עניו מאד שהקשה הרא"ם ז"ל בד"ה כשהוא אומר וקשה דהא כתיב נמי ויואל משה לשבת את האיש ויתרו קרוי איש ועדיף טפי שנקרא איש סתם, ותירץ די"ל דס"ל כמ"ד רעואל אביו של יתרו ועליו הכתוב אומר ויואל משה לשבת את האיש אבל יתרו לא נקרא איש בשום מקום ע"כ, והקשה עליו מרן החבי"ב ז"ל בלשונות הרא"ם ז"ל בד"ה דרעואל אביו של יתרו דלא נהירא דאפי' למ"ד דותבאנה אל רעואל אביהן היה אביו של יתרו א"כ צריך לפרש קרא דכתיב ויואל משה לשבת את האיש שהוא יתרו מדכתיב ויתן לו את צפורה בתו למשה דאע"ג דהתינוקות קורין לאבי אבא אביהן מ"מ אב האב אינו קורא לנכדתו בתו יע"ש, והקשה עליו מורי הרב נר"ו דאחרי נע"ר דבריו תמוהים בעיניו כמ"ש דאב אינו קורא לנכדתו בתו דאיך פסיקא ליה כולי האי שהרי איתא במדרש ע"פ בניו ובני בניו וכו' דמוכח דגם האב קורא לנכדתו בתו דהא קרא משתעי ביעקב וא"כ גם הכא דמגיד הכתוב ויתן לו את צפורה בתו למשה יכולים אנו לומר שהוא רעואל וכמ"ש והניחו בתימה יע"ש.

ומעתה זהו כוונת המאמר והוא דאל יעלה על דעתך לומר דכל החיוב הנז' שחייבו חכמים שימכור כל מה שיש לו כדי ליקח ת"ח אינו אלא באבי הבת גופיה, ברם היכא דאבי הבת אינו בעולם כ"א אבי אבי הבת ככה"ג לא חייבו חכמים למכור כל מה שיש לו כדי ליקח לנכדתו ת"ח, אבל כבר כתבנו דאין האמת כן כיון דקי"ל דנכדתו קרוי בתו וגם זקנה קרוי אביה סתם א"כ החיוב מוטל עליו ג"כ להשיא בתו לת"ח, וכדי להורות כן נקט ודייק בעל המאמר לעולם ימכור אדם ותי' לעולם דייקא דלא מבעיא לאביה עצמה דחיובא רמיא עליו למכור כל מה שיש לו ולישיא ת"ח אלא החידוש אפי' לאב של אבי הבת עכ"ז החיוב מוטל עליו למכור כל מה שיש לו וליקח ת"ח, ומשו"ה דקדק לומר ימכור אדם ולא קאמר ימכור אביו משום דאי הוה קאמר ימכור אביו היה ס"ד לומר כסברת הרשב"א ז"ל דלאבי אביה לא מיקרי בשם אבא סתם כ"א בשם אבא רבה, אי לזאת דקדק לומר ימכור אדם דהיינו אפי' אבי אביה חיובא רמיא עליו למכור כל מה שיש לו וה"ט דנכדתו קרוי בתו, וז"ש וישיא בתו לת"ח דבתו סתם קרוי נמי נכדתו וכדכתיבנא.

אלא דאעיקרא דמילתא לנו לדעת איך החתן הי"ו מאחר שתלי"ת הוא ת"ח וחשקן בתורה לילה כיום יאיר כחשיכה כאורה באהלה של תורה א"כ איך נושא אשה מאחר דכל איש אשר יש לו אשה הטרדות והמחשבות מהדברים הצריכים לאשתו ולבניו ולצורכי הבית אין מניחים לאדם לעסוק וללמד בתורת ה', משא"כ בהיותו פנוי וטרדות מאשתו ובניו ליכא אדרבא הסברא נותנת דיכול ללמוד יותר ויותר מכשהוא נשוי, וכמו שכן ראיתי להרב כסף נבחר פינמו ז"ל בדרוש שני לס' חיי שרה שהקשה כן ודקדק על מ"ש רז"ל כל השרוי בלא אשה שרוי בלא תורה דכתיב האם אין עזרתי בי ותושיה נדחה ממני, דאיך השרוי בלא אשה שרוי בלא תורה, והרי אדרבא הסברא נותנת להפך, ומני"ר ז"ל מפרש לה עפ"י החקירה שחקרו שרים רבים ונכבדים בענין הזיווג שלפי הנראה הוא ענין מגונה מצד עצמו במאד מאד יען שכדי להשיג ולקנות האדם קדושה ושלמות ביתר שאת הנה הוא דוקא בהיותו פרוש מדרכה של אשה וכמו שזאת מצינו במשה רע"ה אדון כל הנביאים דעביד פריש'ה והסכים עמו כאמור ואתה פה עמוד עמדי וגם כל הנביאים היו מתבודדים עצמם כי מי שהוא פרוש ימצא קדושה יתירה, וא"כ יותר טוב היות האדם לבדו הפך מ"ש בתורתנו הקדושה לא טוב היות

האדם לבדו, ותירץ כי אחר העיון כל אשר דיבר פי ה' הוא האמת והצדק כי זולת הזיווג א"א להשיג שלימות וחיים לנפשו שאלמלא ברא הקב"ה עזר לאדם לא היה יכול לעבוד להקב"ה וללמוד בתורת ה' משום שהיה מרוד לעשות צרכיו ותורתו אימתי נעשית ובאמצעות האשה אשר הוכיח ה' להיות לו לעזר ולהועיל ועי"ז יהיה אדם פנוי לעבוד ולהגות בתורתו יומם ולילה, ומעתה זהו כוונת המאמר השרוי בלא אשה שרוי בלא תורה, וכוונתם לומר שאלמלא ברא הקב"ה עזר לאדם היה שרוי בלא תורה מתוך שהיה מרוד לעשות צרכיו ותורתו אימתי נעשית ברם כשאדם נושא אשה ומלאכתו נעשית ע"י האשה אשר הכין לו יהיה לו עזר ולהועיל שע"י ז' יהיה אדם פנוי לעבוד את ה' ולהגות בתורתו, וזהו שמביא ראיה מהכתובים האם אין עזרתי בי ותושיה נדחה ממני וכלומר דאם האיש אין לו העזר מהאשה לעשות לו כל צרכיו אז ותושיה נדחה ממני כלומר שאין לו יכולת להשיג ולכון וללמוד בתורת ה' משא"כ ע"י האשה יש לו תועלת גדול לעבוד את ה' את"ד ז"ל וש"י.

ועפ"י דרכו דרך הקודש נראה לי לפרש כוונת הכתובים בס' יתרו וכו' ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ, ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש ע"כ, ולכאורה א"ל במ"ש ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי דמהו הכוונה, ורש"י ז"ל פ' ושמרתם את בריתי שאכרות עמכם על שמירת התורה ע"כ, ועדיין איכא להקשות דמה בא להזהיר הקב"ה שישמרו את התורה דוהוי משנה שאינה צריכה דמי לא ידע בכל אלה דכל אדם בריא בחיובא לשמור ולעשות את כל דברי התורה ומה בא להשמיענו, ותו במ"ש והייתם לי סגולה מכל העמים דהיכי תליין אהרדי דע"י ששומרים ישראל את התורה עי"ז הייתם לי סגולה, ובמדרש דרשו שם וז"ל והייתם לי סגולה שתהיו פנויים לי ועוסקים בדברי תורתך ולא תהיו עסוקים בדברים אחרים ולדרכינו יבא על נכון, ועוד במ"ש והייתם לי ומה היה חסר אי הוה קאמר והייתם סגולה בלי תיבת לוי, ותו במ"ש כי לי כל הארץ דנראה דהאי כי לי כל הארץ הוא נתינת טעם למ"ש והייתם לי סגולה ולכאורה נראה שאין בו קשר ושייכות עם הקודם, ועוד דנראה דהאי כי לי כל הארץ בא לשנות את הידוע דמי לא ידע בכל אלה כי לה' הארץ ומלואה והכל שלו השמים והארץ וכל אשר בה, ותו במ"ש ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש דתיבת תהיו לי בלשון עתיד הם שפת יתר והכי הול"ל ואתם ממלכת כהנים וכו', ועוד במ"ש ממלכת כהנים דמאי שיאמיה דכהנים הכא בעת ובעונה הזאת, ורז"ל אמרו במדרש ז"ל שם כהנים אלו ת"ח וכדכתיב בשמואל ב' ס' ח' ובני דוד כהנים היו ועיין מ"ש הרלב"ג ז"ל ולדרכינו נחא, ותו במ"ש וגוי קדוש דמאי וגוי קדוש דקאמר בעת ההיא דמי לא ידע בכל אלה דישאל קדושים הם לא' להיכם, והרי היא משנה שאינה צריכה דמה בא לרמוז תואר זה דגוי קדוש ולא תואר אחר.

וכבר ראיתי לעמ"ר מרן מלכא מרן זקני הרב הגדול המלאך רפאל זיע"א בס' הבהיר מראה הגדול ח"א בב' וג' מקומות מה שפירש בזה וגם לעמ"ר מורי הרב השלם אשכול הכופר דודי לי בס' דרש אברהם ח"א בס' יתרו מה שפירש בהנהו קראי אף אני אבוא אחרי עקבותיהם נראה לי לפרשם עפ"י האמור דצריך האדם ליגע בכל עוז ותעצומות ליקח אשה ולא להתרשל מכח החקירה שחקרנו לעיל משם ראשונים כמלאכים דיותר טוב לאדם הוא בהיותו פרוש מדרכה של אשה יען דאדרבה באמצעות האשה אשר הוכיח ה' להיות לו לעזר ולהועיל

ויהיה אדם פנוי לעבוד את ה' ולהגות בתורה ועי"ז יהיו קיום העולם משום דאם אין תורה אין העמדת וקיום העולם וכמ"ש בנדרים דל"ב ע"א גדולה תורה שאלמלא היא לא נתקיימו שמים וארץ וכו' שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי וכו' וכמו כן שנו חכמים בלשון המשנה על ג' דברים העולם עומד על התורה וכו' וכתב הרע"ב ז"ל דה"מ [דהיינו משום] דכתיב אם לא בריתי וכו' כידוע.

עוד תירץ הרב כסף נבחר ז"ל שם תירץ אחר לחקירת הנו"ל ועוד אחרת כי באמצעות האשה ילמוד תורה בטהרה כמ"ש רז"ל יראת ה' טהורה זה הלומד תורה בטהרה מאי היא נושא אשה ואח"כ לומד תורה שהתורה שלומד אדם קודם שנשא אשה לא ימנע ממנו איזה הרהורים רעים ומונעים כח התורה ואינו עולה לרצון לפני הא"ל יתברך ע"כ, נמצא שתי מגילות טובות בענין הזיווג האחת שע"י האשה יכול אדם ללמוד תורה ולעסוק יומם ולילה והב' היא דע"י האשה יכול ללמוד תורה בטהרה, ועפי"ז נראה לפרש כוונת שהע"ה בקהלת סי' ד' טובים השנים מן האחד אשר יש להם שכר טוב בעמלם, וכל קורא אורחיה למידק כמ"ש טובים השנים מן האחד דלכאורה זו משנה שאינה צריכה דמי לא ידע בכל אלה דבכל דבר טובים השנים מן האחד, ורש"י ז"ל פירש שם וז"ל טובים השנים לכל דבר מן האחד לפיכך יקנה לו אדם חבר וישא לו אשה אשר יש להם יותר ריוח בעמלם הרבה מלאכה נעשית בשנים שאין היחיד מתחיל בה לבדו ע"כ ולדרכינו נוחא, ותו כמ"ש אשר יש להם שכר טוב דמאי תיבת טוב דמה היה חסר אי הוה קאמר אשר יש להם שכר בעמלם, ומאי תיבת בעמלם, אך עפ"י האמור נוחא וז"ש טובים הב' כלומר דשהע"ה בא לזהר לאדם שאל יתירש האדם מליקח אשה בטענה שכדי להשיג ולקנות האדם קדושה ושליומות ביתר שאת הנה הוא דוקא בהיותו פרוש מדרכה של אשה וכמו שמצינו במרע"ה אדון כל הנביאים אלא אדרבה טובים השנים מן האחד והוא דע"י שלוקח אשה יהיה לו חבר ויעשה לו כל צרכיו דהרבה מלאכה נעשית בשנים שאין היחיד מתחיל בה לבדו וכמו שפי' רש"י ז"ל יותר ויותר מכשהוא פנוי, זאת ועוד אחרת אשר יש להם שכר טוב בעמלם דהיינו שכר התורה שלומד תורה בטהרה ויעלה לרצון לפניו יתברך משא"כ כשהוא פנוי דאינו עולה לרצון לפניו יתברך והשתא יהיה לו שכרו מושלם וכאמור ודוק.

ומעתה זהו כוונת הכתובים ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי דהיינו התורה כולה שנקרא ברית וכדרשת רז"ל ובכלל התורה הלא היא כתובה מצות פו"ר שצריך האדם לקיימה וכדכתיב קרא בהדיא לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו א"כ תעלה ע"ד לחקור ולדרוש דאעיקרא איך ציוה לנו הקב"ה ענין הזיווג דלפי הנראה הוא ענין מגונה מצד עצמו במאד מאד יען שכדי להשיג ולקנות האדם קדושה ושליומות ביתר שאת הנה הוא דוקא בהיותו פרוש מדרכה של אשה וכחקירת הר"מ [ב] ז"ל [בדעת הקדושה] לו"א דהא ליתא מתרי טעמי תריצי זה יצא ראשונה והייתם לי סגולה מכל העמים ותי' והייתם לי דייקא וכלומר כי זולת הזיווג אי אפשר להשיג השלימות שאלמלא ברא הקב"ה עזר לאדם היה שריו בלא תורה מתוך שהיה טרוד לעשות צרכיו ותורתו אימתי נעשית ובאמצעות האשה אשר הוכיח ה' להיות לו לעזר ולהועיל יהיה אדם פנוי לעבוד את ה' ולהגות בתורתו דוקא, וא"כ נמצא דע"י האשה דוקא הוא דוהייתם לי סגולה מכל העמים דהיינו שתוכלו לעבוד לי ולהגות בתורתי אשר נתתי לכם והיינו ממש כמ"ש במדרש שתהיו פנויים לי

ועוסקים בדברי תורתו ולא יהיו עוסקים בדברים אחרים דהיינו לעשות צרכיו וממילא רווחא כי לי כל הארץ כלומר דאם אדם שרוי בלא אשה והוא מרוד לעשות צרכיו ואין לו פנאי לעסוק בתורה למפרע אין הארץ מתקיים וכמ"ש גדולה תורה שאלמלא היא לא נתקיימו שמים וארץ וגם ליכא אינש על יבשתא לידע ולהודיע כי אני עושה שמים וארץ וכל הארץ שלי הוא משא"כ ע"י הנשואין שהוא שרוי בתורה ויש קיום שמים וארץ אז כל העולם יכירו וידעו כי לי כל הארץ, וזאת שנית ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש כלומר כי ע"י הנשואין כל מה שאתם לימודים בתורה הוי בקדושה ובטהרה ותהיו חכמים גדולים בתורה בקדושה ובטהרה והתורה שלומד והמעשה אשר יעשה יעלה ויראה את פני ה' והיינו ממש כב' התי' של הרב ז"ל ודוק.

והנה לדעת ר"ע דאמר במדרש ושמרתם את בריתי לאו היינו ברית התורה אלא זו ברית מילה אפשר לפרש באופן אחר, ונדקדק עוד במ"ש והייתם לי סגולה מכל העמים דמאי מכל העמים דקאמר דלכאורה נראה שפת יתר והוה די שיאמר והייתם לי סגולה ותו לא, וכדי להבין זה ה' קדם אבינה בבנים כוונת דוהע"ה במקראיו סי' קכ"ו אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך בניך כשתילי זיתים סביב לשלחניך, הנה כי כן יבורך גבר ירא ה', ולכאורה א"ל במ"ש אשתך כגפן פוריה וכו' בניך כשתילי זיתים וכו' דסתם בנים היינו בנים זכרים וזהו שקשה למה לא נקט בניך ובנותיך כשתילי זיתים סביב לשלחניך, ותו במ"ש הנה כי כן יבורך גבר ירא ה' דעל מה ועל מה נקט ברכה זו דירא ה' ולא ברכה אחרת.

ולפי מיעוט דעתי נראה לי שיוכן עם החקירה דידוע שחקרו ראשונים כמלאכים דע"מ ועל מה עשה ה' ככה להיות אדם נולד ע"י איש ואשה ומדוע לא יברא הוא יתברך בעצמו כל אדם עפר מן האדמה, וראיתי להרב קול שמואל ז"ל בס' תזריע שעלה מן הישוב כי היה מעמו יתברך להורות דמעשה ב"ו עדיף וחביב ליה וכדאמרין בתנחומא בס' הנז' וז"ל מעשה ששאל טורנוסרופוס הרשע את ר"ע איזה מעשים נאים של הקב"ה או של ב"ו א"ל של ב"ו וכו' עד א"ל למה אתם מולים א"ל הייתי יודע שעל דבר זה אתה שואלני הילכך הקדמתי ואמרתי לך שמעשה בני אדם נאים משל הקב"ה וכו', וכיוצא בזה אמרו בפ"ק דע"ז ששאלו את ר"ע אם אין הקב"ה חפץ בע"ז מפני מה אינו מבטלה וכו' נמצא דסיגנון אחד עולה לב' שעובדי ע"ז מוכרחים לומר שאם אינו חפץ מ"מ אינו מבטלה דס"ל דמעשה שמים עדיף ומדאינו מבטלה ודאי שרצונו בכך, אמנם נסתר מענתם בהיותם שומעים דמעשה ב"ו עדיף ליה כתשו' ר"ע לטורנוסרופוס הרשע דמעשה ב"ו עדיף ליה, ומעתה נחה שקטה רוגז החקירה כי היה מעמו יתברך להיות בריאת בני האדם ע"י איש ואשה על דבר פן יהיה שורש פורה ראש ולענה לומר מעשה שמים עדיף ולחזק במענתם המוטעית ולומר אילו הקב"ה לא היה חפץ בע"ז היה הוא בעצמו מבטלה אלא ודאי שרצונו בכך, וע"כ ה' בחכמה יסד ארץ להיות בריאת האדם ע"י איש ואשה להורות דמעשה ב"ו עדיף, ומעתה יסכר פי דוברי שקר עובדי ע"ז ואומרים דמעשה שמים עדיף דאילו היה כן היה בורא את בני אדם ממעשה ידיו כאדה"ר ולא ע"י בני האדם אלא דוקא להורות דמעשה ב"ו עדיף.

אשר בזה פי' הרב ז"ל מ"ש במדרש שוחר טוב וז"ל כי הוא אמר ויהי זו אשה הוא צוה ויעמוד אלו הבנים דראוי לדקדק דמה בא ללמדנו דפשיטא שהקב"ה הוא אמר ותהי האשה ובנים, ועוד מה שייך זה לענין הבא אחריו ה' הפיר עצת גוים הניא מחשבות עמים וכו'.



דלכאורה קשה לזווגן כק"ס, אך עפ"י האמור ניחא וז"ש כי הוא אמר ויהי זו אשה הוא צוה ויעמוד אלו הבנים והוא שבא הכתוב בנותן טעם אם יפלא ממך דבר מדוע עשה ה' ככה שתהיה הוייתן של בני האדם ע"י איש ואשה ולא ברא הוא בעצמו לכל בני עולם עפר מן האדמה כאדה"ר מעשה ידיו כ"י ע"כ היה טעמו יתברך להפיר עצת גוים ולהניא מחשבות עמים כת הסוברים מעש"ע ומחזיקים בסברתם המוטעית לעבוד ע"ז באומרים דאם הקב"ה אינו חפץ בה היה מבטלה הוא בעצמו כי ע"כ גזר אומר להיות קיום והעמדת מבני אדם ע"י איש ואשה שע"י נודע כי מעשה ב"ו חביב ליה ובכך יסתום פיהם של דוברי שקר עע"ז כי נסתר טענתם את"ד ז"ל וש"י.

ועפ"י האמור ראתה עיני לעט"ר מורי הרב השלם הדה"מ בר אבהן ובר אוריין צרור המור דודי לי גדול הנאמר באברהם נר"ו בספרו הבהיר דרש אברהם ח"א בס' תזריע שפי' בזה כוונת הכתובים בס' וישלח וכו' וידבר אתם לאמר שכם בני חשקה נפשו בכחכם תנו נא אותה לו לאשה וכו' ויענו בני יעקב את שכם ואת חמור אביו במרמה וכו' ויאמרו אליהם לא נוכל לעשות הדבר הזה לתת את אחותנו לאיש אשר לו ערלה כי חרפה היא לנו, אך בזאת נאות לכם אם תהיו כמונו להמול לכם כל זכר ונתנו את בנותנו לכם ואת בנותיכם נקח לנו וישבנו אתכם והיינו לעם אחד ע"כ, ולא נאריך בדקדוקים רק ב' וג' גרגרים זה יצא ראשונה במ"ש ויענו בני יעקב וכו' במרמה ותרגם אונקלוס בחכמתא דלכאורה י"ל מה היא החכמה שעשו ואין זה אלא גניבת דעת, וזאת שנית במ"ש וישבנו אתכם והיינו לעם אחד דלכאורה סיפיה דקרא זו יתור נפיש הוא והוה די שיאמר וישבנו אתכם, ואי כוונתם לומר והיינו לעם אחד הנה נוא שלא יעבדו חמור בנו ע"ז אלא כולם יהיו לעם אחד שיעבדו את ה' אכתי קשה מה קשר ושייכות איכא עם האמור.

אך עפ"י הרב"ר ניחא והוא דכל עיקר חכמתם הנה הוא לבל ירגישו בערמתם כי מה בצע בערמתם אם יחושו לה חמור ושכם, הנה כי כן כאשר דבר חמור אתם לאמר שכם בני חשקה נפשו בכחכם תנו אותה לו לאשה תי' לאשה דייקא דהיינו דאין אשה אלא לבנים מזה מוכח דקי"ל דמעשה ב"ו עדיף ולהורות זה היא האשה להוציא פרי בטנה ולא יברא הוא יתברך בעצמו כל אדם עפר מן האדמה ע"כ ענו ואמרו בחכמתם לא נוכל לעשות הדבר הזה לתת את אחותנו לאיש אשר לו ערלה כי חרפה היא לנו כלומר דע כי חפץ בנו ורצוננו לתתה לו אבל מה אעשה כי לא נוכל לעשות את הדבר הזה תי' הוה דייקא, יען וביען הוי תרתי דסתן אהדדי לתת את אחותנו לאיש אשר לו ערלה שהרי דמעים הערלים שלא ימולו ה"מ [היינו משום] דאומרים דמעשה שמים עדיף והוא חפץ בערלה דאל"כ הרי הוא בעצמו בורא את הכל בני אדם בלתי ערלה אלא ודאי שרצונו בכך א"כ לאיש אשר לו ערלה לא נאה ויאה לתת לו אשה לבנים והוא דמאחר דמחמת הערלות מורה ובא דקי"ל דמעשה שמים עדיף א"כ אין צורך להיות האדם נולד ע"י איש ואשה כדי להורות דמעשה ב"ו עדיף דהא קי"ל דמעשה שמים עדיף ואם אנחנו מודים בזה דע כי חרפה היא לנו לעשות דבר דסתרי אהדדי אך בזאת נאות לכם אם תהיו כמונו להמול לכם כל זכר וכו' דע"י המילה שאתם נימולים מורה באצבע שאתם סבורים דמעשה ב"ו עדיף ונאים משל הקב"ה וכמ"ש בתנחומא בס' היום אז בו בפרק ונתנו את בנותנו לכם ואת בנותיכם נקח לנו להיות בריאת בני האדם ע"י איש ואשה ולא נבראו מן האדמה כיון דמעשה ב"ו עדיף משא"כ בהיותם ערלים וכמובן,

וממילא רווחא דע"י המילה וישבנו אתכם והיינו לעם אחד שיעבדו את ה' אלקינו ולא יעבדו עוד ע"ז דהא טעם עובדי ע"ז הנה הוא משום דס"ל דמעשה שמים עדיף שאם אינו חפץ בה מפני מה אינו מבטלה, ברם ב' האותות האלה שאתם עושים דהיינו האות הא' דאתם נימולים והב' ע"י נשואי איש ואשה להיות בריאת האדם ע"י בני אדם כי שתים אלה מורה ובא דאתם סבורים דמעשה ב"ו עדיף ולא מעשה שמים אין ס' כי נרפים אתם נרפים ממענתם המוטעית ולומר אילו הקב"ה לא היה חפץ בע"ז היה הוא בעצמו מבטלה, משום דהא ליתא דה"מ שאינו מבטלה כדי להורות דמעשה ב"ו עדיף, והואיל וכן דע"י ב' האותות האלה מורים דמעשה ב"ו עדיף בודאי הגמור שמעתה ומעכשיו לא תעבדו עוד ע"ז אלא והיינו לעם אחד לעבוד את ה' אלקינו את"ד נר"ו וש"י.

עוד תירץ הרב קול שמואל ז"ל שם לחקירה הנז' כי בשומרו האדם ימי הנדה הורה בעצמו כי הוא בסברתו האמיתית דמעשה ב"ו עדיף דאילו היה סובר מעשה שמים עדיף היה בא עליה בעודה בנדתה באומרו דאם לא היה חפץ ה' לבא בדמים היה בוראה הקב"ה לאשה בלא דמים כלל ומדבראה אותה בדמים ודאי דניחא ליה להקב"ה שלא לבא עליה בנדתה, אמנם האדם זה שנשמר עצמו מימי הנדה לבא עליה הוא מפני שסובר שחפץ ה' הוא במעשה ב"ו ובשביל זה הוא שבראה ככה לצוות עליה שנשמור בדם שלה, ומשם מוכח דמעשה ב"ו חביב ליה, אשר עפי"ז פ' הרב ז"ל כוונת המדרש בס' תזריע אם שמרת ימי הנדה אני נותן לך בן ואתה מולו לח' ימים שנאמר וביום השמיני ימול בשר ערלתו, ודקדק הרב ז"ל דאיך הוי מכ"מ בשומרו ימי הנדה להיות זוכה לבן זכר אמנם עפ"י אמו'ת הקודם יומתק שפיר, ומעתה ז"ש אם שמרת ימי הנדה והורית בעצמך לדעת ולהורות דמעשה ב"ו חביב ליה להקב"ה ובשביל זה שמרת את עצמך מלבוא עליה עד שתטבול ותתתקן על ידי מעשה ב"ו, א"כ מעתה הנה שכרך אתך שתזכה לבן זכר שאתה מולו לח' כדי להורות בפומבי שסברתך קיימת לעד שמעשה ב"ו עדיף דאל"כ היה בורא את כל העולם מהולים אלא ודאי שחפץ ה' הוא במעשה ב"ו ויבא ממש מכ"מ דכמו שאתה הורית הוראה בעצמך שאתה בסברת כת הסוברים דמעשה ב"ו עדיף ושמרת ימי הנדה כן תזכה לבן זכר דיתליד לך למול אותו בשמונה להורות בפומבי דמעשה ב"ו עדיף ובכך יתקדש שמו הגדול את"ד ז"ל ודפח"ח.

ומה מתוק לחכי לפרש בזה כוונת מ"ש במס' כל"ה הבא על אשתו נדה כאילו עובד ע"ז דכל המפרשים ע"ה המה ראו כן תמהו דע"מ וע"מ [דעל מה ועל מה] יהיה הבא על אשתו נדה כאילו עובד ע"ז דהוא חמור כל כך דלכאורה לא ראי זה כראי זה, אך עפ"י האמור יומתק שפיר והוא דמי שבא על אשתו נדה הוא מורה ובא דס"ל דמעשה שמים עדיף ולא מעשה ב"ו עדיף וניחא ליה להקב"ה ח"ו לבא עליה בדמים מדבראה לאשה בדמים דאם לא היה בא על אשת נדה היה מורה דס"ל דמעשה ב"ו עדיף וחפץ הוא שיתתקן ע"י מעשה ב"ו והא דבא על אשתו נדה דס"ל דמעשה שמים עדיף הוי כאילו ע"ז דהא מי שעובד ע"ז הוא דס"ל דמעשה שמים עדיף מדאינו מבטלה ולזה סמך תרתי ריעותא דדא ודא חדא היא דמי שבא על אשה נדה הוא כע"ז ממש ואין דין חלוקה ביניהם וכדכתיבנא.

ומעתה זהו כוונת דוהע"ה וכבר ידוע דמי שהוא ירא את ה' אינו עובד ע"ז וכדכתיב קרא ביהושע סי' כ"ד ועתה יראו את ה' וכו' והסירו את אלקים וכו' ועבדו את ה', והשתא זהו אומרו אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך כלומר דמדהוצרכת לקחת אשה זו מורה באצבע

שאתה סובר דמעשה ב"ו עדיף להיות בריאת האדם ע"י איש ואשה ולא יברא הוא יתברך בעצמו עפר מן האדמה וגם ממאי דזכית להיות לך בןיך כשתילי זיתים סביב לשלחניך דהיינו בנים זכרים ואתה מלתה אותם לשמונה מזה מורה נמי ששמרת ימי הנדה וכמ"ש במדרש אם שמרת ימי הנדה אני נותן לך בן ואתה מלו לשמונה וממאי דשמרת ימי הנדה הוא הוראה דקים לך דמעשה ב"ו עדיף ליה דאילו היית סובר ככת הסוברים מעשה שמים עדיף היית בא עליה בעודה בטומאתה דאם לא היה חפץ ה' לבא בדמים היה בוראה הקב"ה לאשה בלא דמים כלל, ומדברא אותם בדמים ודאי דניחא ליה להקב"ה ח"ו לבא עליה בנדתה אך מדשמרת ימי הנדה משם מוכח דמעשה ב"ו חביב ליה הנה כי כן לך נאה לברך יבורך גבר ירא ה' דאין אתה מחזיק בסברא המוטעית לעבוד ע"ז באומרך דאם הקב"ה אינו חפץ בה היה מבטלה הוא בעצמו דהא טעם עובדי ע"ז הוא משום דס"ל דמעשה שמים עדיף, ברם ע"י ב' האותות שאתה עושה האחת היא ע"י נשואין איש ואשה להיות בריאת האדם ע"י בני אדם וזאת שנית ע"י שאתה שומר ימי הנדה כי שמים אלה מורה ובא דאתה סבור דמעשה ב"ו עדיף ולא מעשה שמים אין ספק שאתה ירא ה' דוקא ולא תעבוד א'לקים אחרים כיון דס"ל דמעשה ב"ו עדיף ומשו"ה נקט תואר זה דוקא דירא ה' דשייך ביה טפי ולא תואר אחר וכמדובר.

והשתא שוב אשוב אליך לבא'ר כוונת הכתובים ועתה אם שמוע תשמעו בקולי דהיינו להיות נושא אשה לקיים רצוני אשר ציויתי לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו ולא נברא האדם מן האדמה אלא ע"י איש ואשה משום דמעשה ב"ו עדיף וגם ושמרתם את בריתי זו ברית מילה וכסברת ר"ע במדרש דזה מורה ג"כ דמעשה ב"ו עדיף וכמ"ש משם התנחומא אז ויתן לי סגולה מכל העמים תי' מכל העמים דייקא דהיינו אוה"ע וכלומר דהם עושים תרתי דסתרן לוקחין נשים להוליד בנים ובנות דמזה מורה דמעשה ב"ו עדיף ואילו הם עצמם אינם שומרים ימי הנדה ואינם מלים את עצמם ואת בניהם וגם עובדים ע"ז בטענה כי העולם קדמון ולא בראתי אני שמים וארץ והארץ אינה שלי בטענה מוטעית דמעשה שמים עדיף משא"כ אתם ששמעתם בקולי וגם ושמרתם את בריתי דמהנהו תרי משמע דמעשה ב"ו עדיף ממילא רווחא דאתם תהיו לי סגולה מכל העמים דאין אתם עובדים ע"ז בטענה מוטעית כי העולם קדמון ומעשה שמים עדיף אלא מודים אתם כי לי כל הארץ כי הן אני בראתי את הארץ ואין העולם קדמון אלא כל הארץ שלי הוא ואנכי עשיתי את העולם ומה שאני מבטל אני את ע"ז אלא על ידכם ה"מ דס"ל דמעשה ב"ו עדיף וכאמור ומדובר.

ועוד לא'לוה מילין לפרש כוונת הכתוב ונדקדק עוד ב' וג' דקדוקים הצריכים לעניינו תחילה וראש במ"ש ושמרתם את בריתי והיתם לי סגולה מכל העמים דהיכי תליין אהרדי שמירת התורה עם הייתם לי סגולה ואף לפי דרשת רז"ל משם המדרש ז"ל דהיינו שתהיו פנויים לי ועוסקים בתורתי ולא תהיו עסוקים לדברים אחרים וכיוצא וכמ"ש א"כ עדיין הקושיא במקומה עומדת דהיכי תליין זה בזה, ותו במ"ש כי לי כל הארץ דאיך תליין עם האמור שמירת התורה עם א"י דלכאורה נראה דרב המרחק ביניהם.

ואגב נבאר כוונת מאמר תמוה בס' יתרו וז"ל וציויתי את ברכתי לכם יכול אלו בלבד והלא כבר נאמר ויתן להם ארצות גוים מפני מה בעבוד ישמרו חקיו ותורותיו יצורו ע"כ, ולכאורה מאמר זה כולו תמוה היא עד מאד, תחילה וראש במ"ש יכול אלו בלבד והלא כבר נאמר ויתן

להם ארצות גוים דמה רצה בעל המאמר לחקור בברכות דפריך נמי יכול אלו בלבד והלא כבר נאמר ויתן להם ארצות גוים דר"ל דזאת התמיהה נופל נמי על ארץ ישראל שנתן לנו ולכאורה צריך אני למודעי דהיכי תליין אהרדי ומה קו' איכא בברכות דזאת התמיהה יהא נמי נופל על א"י, ועוד במ"ש ויתן להם ארצות גוים דמה היה חסר המקרא אי הוה קאמר ויתן ארצות גוים בלי תיבת להם, ודקדוק זה נמי איכא במ"ש בעל המאמר וציויתי את ברכתי לכם דמאי לכם דקאמר ומה היה חסר אי הוה נקיט וציויתי את ברכתי בלי תי' לכם כנראה דבא לאפוקי אחר ולנו לדעת למאי אתא לאפוקי, ותו במ"ש מפני מה דמהו הכוונה, ועוד במ"ש בעבור ישמרו חקיו ותורותיו וכו' דאיך בתירוץ זה מינח ניחא ליה ולכאורה צריך ביאור דהיכי תליין אהרדי.

ונראה לענ"ד שיובן עפ"י מ"ש בכתובות דנ"ב סע"ב רב פפא איעסק ליה לבריה בי אבא סוראה ופי' רש"י ז"ל כי אבא סוראה חמיו היה והשיא ר"פ לבנו אחות אשתו אול למכתב לה כתובתה ופי' רש"י ר"פ לבית אבי הנערה לכתוב כתובתה אשר יפסוק אביה ויכתוב לה בנדונייתה מה שיכתוב, שמע יהודה בר מרימר נפק אתא איתחזי ליה כי ממו לפתחא דאבא סוראה הוה קא מפטר מיניה ורש"י ז"ל יהודה נטל רשות מר"פ לחזור לאחוריו, א"ל ניעול מר בהראי חזיין דלא הוה ניחא ליה ורש"י פי' דלא ניח"ל ליהודה למיעל א"ל מאי דעתיך משום דא"ל שמואל לרב יהודה שינא לא תיהוי באיעבורי אחסנתא אפי' מברא בישא לברא טבא דלא ידיעא מאי זרעא נפיק מיניה וכ"ש מברא לברתא ופירש"י ז"ל והכא איעבורי אחסנתא הוא שזה כותב לבתו מה שהיה ראוי להוריש לבניו האי נמי תקנתא דרבנן היא דאריו"ח משום רשב"י ופירש"י דאריו"ח לעיל שיקפוץ אדם ויתן לבתו כמו שהיה ראוי להוריש לבניו ויליף לה מקרא וכו' א"ל הני מילי מדעתיה לעשויה נמי א"ל אטו מי קאמינא לך דעול ועשייה עול ולא תעשייה קאמינא לך א"ל מעלאי ידי היינו עשייה ופירש"י כניסתי עמך זהו עשוי שירבה לפסוק בשביל כבודי, אכפייה ועול ר"פ ליהודה בדברים ועל, סבר ההוא מרתח רתח סבר אבא סוראה האי דשתיק יהודה מירתח רתח שאין הנדוניא הוגנת בעיניו, כתביה לכל מאי דהוה ליה לבסוף א"ל השתא נמי לא מישתעי מר חיי דמר לא שביקי מידי לנפשאי א"ל אי מינאי ידידי אם נטלת ממני עצה, אפי' האי נמי דכתבת לא ניחא לי א"ל השתא נמי אהדר כי א"ל שוייה נפשך הדרנא לא קאמינא ע"כ, ודין זה פסקו הפוסקים ע"ה ראשונים כמלאכים ויש לי לשאת ולתת בענין זה ולאפס פנאי לא ע"ט להאריך.

וחזה הוית להרב מוהר"ש יפה ז"ל בס' לך לך בפ' ויהי בימי אמרפל בעובדא דר"א בן הורקנוס שאביו רצה להדיר לבניו מנכסיו ובקש לתתם כולם לר"א יע"ש, והקשה הרב ז"ל דהיכי עבד הכי לעבור הא דאמור רבנן לא תיהוי באיעבורי אחסנתא וכו' והשיב דע"כ לא אסרו רבנן איעבורי אחסנתא אלא כשהפרש של שאר הבנים לכן אינו אלא בהעדר הרע אבל היכא דהוי לעדיפותא דחכים טובא בחכמה ובדעת ושאר הבנים לא חלק להם בכינה לכ"ע ליכא איסורא דאיעבורי אחסנתא עכ"ד יע"ש.

ועפ"י הדברים האלה ראתה עיני להרב דברי שלמה בס' בראשית ד"א ע"ב שפי' בזה כוונת הנהו קראי האמורים בס' וירא ותרא שרה את בן הגר וכו' מצחק ותאמר לאברהם גרש את האמה הזאת ואת בנה כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני יצחק, וירע הדבר מאד וכו' על אודות בנו, ויאמר א'לקים וכו' אל ירע בעיניך אל הנער כל אשר תאמר אליך שרה שמע

בקולה כי ביצחק יקרא לך זרע ע"כ, ולא האריך בדקדוקים אך עפ"י אמונת הקודם נחא, והקדים עוד מה שכתב הרב פני משה ח"א סי' ע' דהא דאיכא איסורא דאיעבורי אחסנתא הני מילי לאחר מיתתה אבל במתנה מחיים ליכא איסורא דא"ח לך נא ראה, ומעתה זהו כוונת הכתובים והוא דכשראתה שרה לישמעאל רשע גמור וליצחק בנו צדיק גמור שאין כמותו, וא"כ בכך כזה ליכא איסורא דאיעבורי אחסנתא כמ"ש אלא דאכתי איכא למדחי דמאן שם לאפלוגי כי הך חילוקא אימא דכי אמור רבנן דאסור להעביר אפי' מברא בישא וכו' היינו אפי' שזה רשע גמור וזה צדיק גמור דלא פלוג רבנן משו"ה שרה הצדקת צירפה נמי סברת הר' פ"מ ז"ל דבמתנה מחיים ליכא איסורא, וז"א ותרא שרה את בן הגר מצחק ורשע גמור ותאמר לאברהם גרש את האמה הזאת מהיום ואת בנה לידע ולהודיע מחיים כי לא יירש את בן האמה הזאת עם בני צדיק וכ"ש עם יצחק דאליבא דכ"ע אין כמוהו בעולם, וירע הדבר בעיני אברהם על אודות בנו דסוף סוף בנו הוא וראוי ליורשו ואיך יוכל לעבור איסורא דאיעבורי אחסנתא ולא ס"ל כהני חילוקי כיון דלא פלוג רבנן, והשיב לו הקב"ה כי כן הדין כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה כחי ביצחק יקרא לך זרע דזרע פסול לא מיקרי זרע ואיסורא דאיעבורי אחסנתא ליכא, ודייק לומר כל אשר תאמר לרמוז שיעשה בן בלי שום ספק דכך היא הלכה רווחת ואני סבירא לי כך דכיון שהוא רשע גמור וגם היא מתנה מהיום ליכא איסורא דא"ח את"ד ז"ל ושי"י.

הן עוד נביא מ"ש עט"ר מוריניו ורבינו הרב הגדול מרן זקני המלאך רפאל זיע"א בס' הבהיר מראה הגדול ח"א בדרו' ב' לשבת הגדול דצ"ט ב' שפי' כוונת רז"ל במדרש וז"ל הקרבנות לכם שנאמר וזבחת עליו את עולותיך הברכות לכם שנאמר יברכך ה' וישמרך וכן וצייתתי את ברכתי לכם ארץ ישראל לכם שנאמר לתת לכם את ארץ כנען לא נתתי התורה אלא לכם שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו ע"כ, ודקדק מר נהי דמדקאמר הנהו ג' חלוקות קרבנות וברכות וא"י זו אחר זו משמע דהנהו ג' חלוקות יש להם קשר ושייכות זו עם זו ותליין אהדדי דמטעם אחד הוא שנתן להם הג' חלוקות, ולכאורה אדם יראה לעינים דאין בהם שום קשר ושייכות זו בזו ולא תליין אהדדי כלל וכלל, ועוד דכי היכי דבקרבנות וברכות וא"י ההוא אמר הקרבנות לכם וכו' והברכות לכם וכו' וא"כ גם בתורה הול"ל כי האי לישנא גופא התורה לכם וכו' ואמאי שינה בחלוקת התורה לומר בלשון שלילה לא נתתי התורה אלא לכם אך עפ"י האי דינא דאיעבורי אחסנתא נחא.

והקדים עוד מ"ש ה"ה בס' שארית יעקב בס' ויקרא שכתב דמטעם אחד נראה דאין לנו חלק ונחלה בקרבנות שהרי אמרו בויקרא רבה שמה שנאמר ריח ניחוח בקרבנות היינו על שם קרבן שהקריב נח דכתיב ביה וירח ה' את ריח הניחוח ר"ל ניחוח שם נח ע"כ, וא"כ כל ע' אומות שהעמיד הקב"ה מנח כולם כאחד זכו בקרבנות מחמת ירושת אביהם, וכיון שכן איך העביר הקב"ה הקרבנות מהם ונתנם לנו דהא איכא משום ההיא דאמר שמואל לא תיהוי באיעבורי אחסנתא מברא בישא לברא טבא והיא הלכה פסוקה מכל הפוסקים כנודע, וכתב הרב ז"ל דע"י קבלת התורה שקבלו ישראל תו ליכא בהו לא משום גזל שחלקו העולמות ולא משום אא"ח דמשום אא"ח ליכא דבכך ת"ח ליכא להאי דינא וכמש"ל משם הרב היפה ז"ל, וא"כ הכא נמי ע"י קבלת התורה ליכא בקרבנות משום אא"ח ומטעם זה נמי דקבלת התורה אודא ליה ליתא דגזל בקרבנות וכמו ששמע משמיה דגברא רבה הרב כמוהר"ש פרימו ז"ל

שתירץ לעיקר קו' זאת של המפרשים ז"ל דאיך נהנין מן העוה"ז וכו' ה"מ שאמרו במדרש ע"פ ויהי ערב ויהי בקר יום הששי שתנאי התנה הקב"ה עם מ"ב (עם) [אם] ישראל מקבלים את התורה מוטב ואם לאו מחזיר אתכם לתהו ובהו ע"כ, וכיון שכן נמצא דכל טוב העוה"ז אינו אלא בשביל ישראל ע"י קבלת התורה דאילולי קבלוה נמוגים ארץ וכל יושביה והיה העולם תהו ובהו ומשו"ה בדין הוא שיהיו נהנין מן העוה"ז אף שיעקב ועשו חלקו העולמות כיון שהם גרמא וסיבה לעיקר קיום התורה ומהפקירא הוא דקא זכו כדקי"ל בעלמא המציל מן הנהר ומזוטו של ים דהרי הוא שלו משום דמהפקרא קא זכו ה"נ מהפקרא קא זכו עכ"ד מוהר"ש פרימו ז"ל.

וכתב הרב החסיד ז"ל דמה"ט נמי תורה צוה לנו להקריב כל הקרבנות כולם דכיון דאי איכא קיום והעמדת העולם אינו אלא בסיבתנו שקבלנו את התורה דאל"כ היה העולם תהו ובהו ומהפקרא זכינו בכל טוב העוה"ז כדתנן המציל וכו' וליכא גזל עכ"ד ז"ל, באופן שלמדנו מדברי ה"ה ז"ל דמה שאין בקרבנות לא משום גזל ולא משום איעבורי אחסנתא היינו ע"י קבלת התורה שקבלנו ישראל שאילולי שקבלוה היה העולם תהו ובהו ומדינא זכינו בכל טוב העוה"ז מן ההפקר כדן המציל וכו', ואין כאן גזל כלל וגם איסורא דאא"ח ליכא משום דבת"ח ליכא להאי דינא וכדאמרן.

עוד הקדים עמ"ר הרב מרן זקני זיע"א משם הרב החסיד ז"ל שכתב בס' תבא דק"מ משם המפרשים ז"ל שפי' על מאמרם ז"ל בס' בראשית ארי"צ לא היה צריך להתחיל התורה אלא מהחדש הזה לכם שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בני ישראל ומה טעם פתח בבראשית משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים שאם יאמרו אוה"ע לסטים אתם שכבשתם ארץ ז' עממין הם אומרים להם כל הארץ של הקב"ה הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו ברצונו נמלה מהם ונתנה לנו ע"כ, דעיקר טענתם של אוה"ע שיאמרו לסטים אתם וכו' היינו נמי משום איסורא דאיעבורי אחסנתא ומשום ליתא דגזל שכבר חלקו העולמות יעקב ועשו, והוא ז"ל כתב דליכא טענה כלל לא משום גזל ולא משום אא"ח דכיון שקבלו ישראל את התורה ליכא איסורא דאא"ח כלל משום דבת"ח ליתא להאי דינא וכדברי מוהרש"י ז"ל, ומשום ליתא דגזל נמי ליתא שהרי מדינא מהפקרא קא זכו בכל הארצות ע"י קבלת התורה שאילולי לא קבלוה היה העולם תהו ובהו ונמצא שישראל קדושים הם גרמא וסיבה לקיום העולם ומהפקרא קא זכו כדקי"ל במציל מן הנהר וכו' דהרי הוא שלו משום דמהפקרא קא זכו וכדברי הרב ז"ל את"ד יע"ש, נמצא מדברי הרב ז"ל דקרבנות וא"י זכו בהם ישראל וליכא בהו לא משום גזל ולא משום אא"ח דשתים אלה טעם אחד להם דהיינו משום קבלת התורה, ולפי דבריו מינח ניחא לנו מה שיש להקשות בברכות ג"כ דאיך נתן לנו הקב"ה את הברכות וכדכתי' יברכך ה' וישמרך וכן וצייתית את ברכתי לכם וכו' דהיינו בממון ושאר יעודי העוה"ז כנודע דהא איתא משום איעבורי אחסנתא ומשום גזל שחלקו העולמות, אכן לפי דרכו דרך הקודש הא נמי ל"ק דהא כיון שקבלו ישראל את התורה מעתה לית בהו לא משום גזל ולא משום איעבורי אחסנתא וכדברי הרב ז"ל.

ומעתה זהו כונת מאמרנו הקרבנות לכם וכו' הברכות לכם וכו' א"י לכם וכו' כלומר לכם ולא לאוה"ע ואין בכם בכל השלשה חלוקות הנז"ל לא משום איסורא דאיעבורי אחסנתא ולא משום גזל וכטענת אוה"ע שאומרים ליסטים וכו' וכמו שפי' המפרשים ע"ה דכולהו הנהו ג'

חלוקות ממעם אחד הם שהרי לא נתתי התורה אלא לכם כלומר דכיון שלא נתתי התורה אלא לכם א"כ ע"י התורה שקבלתם מדינא מהפקרא זכיתם בשלשה אלה בקרבות וברכות וא"י דאילו לא קבלתם את התורה היה העולם תהו ובהו נמוגים ארץ וכל יושביה כאשר היה בתחילה ותנאי עם מ"ב ונמצא שאתם גרמא וסיבה לקיום העולם ע"י התורה שקבלתם ומהפקרא זכיתם בהם כדין המציל וכו' והשתא משו"ה הוא דנקט בעל המאמר להנהיג' חלוקות קרבות וא"י וברכות זו אחר זו משום דיש להם קשר ושייכות זו עם זו דכל אלו הג' חלוקות לא ניתנו לישראל אלא ע"י שקבלו ישראל את התורה וגם לא אמר ג' כ התורה נתתי לכם כמו ג' חלוקות הראשונות אלא הוא אמר בלשון שלילה לא נתתי התורה אלא לכם דלא בא אלא לתת מעם לשבח להנהיג' ג' חלוקות שאמר בתחילה שכל עיקר טעמא הג' אלו נתתי לכם דוקא ולא לאוה"ע אינו אלא בשביל התורה שלא נתתי אלא לכם וכאמור ומדובר את"ד ז"ל ושי"י.

והשתא נהדר אנפין לפרש כוונת מאמרינו וציויתי את ברכתי לכם והוא דבעל המאמר חשש פן יקשה בעיניך כמאי דקאמר לכם ותי' לכם נראה שהוא לישראל ואתא לאפוקי אחר שהוא אוה"ע וכלומר דהברכות אינם אלא לישראל ולא לאוה"ע ועל זה יפול התימה דאיך נתן לנו הקב"ה את הברכות דהיינו ממון ושאר יעודי עוה"ז כנודע דהא איכא משום איסור דאיעבורי אחסנתא לז"א דהא ליתא שהרי יכול אלו בלבד כלומר תמיהה זו דאיעבורי אחסנתא על הברכות בלבד דוק איפול התימה והלא הא גופא קשיא נמי בענין נתינת א"י שהרי כתיב ויתן להם ארצות גוים ותי' להם אתא לאפוקי אוה"ע וא"כ מפני מה כלומר דאיך נתן לנו א"י מאחר דקי"ל לא תיהוי באיעבורי אחסנתא אפי' מברא בישא לברא טבא, אלא חדא מתרצת חברתה דמאי דאית לך למימר בנתינת א"י היא עצמה מינה ניחא נמי לענין הברכות והוא שהרי סמוך ונראה למאי דכתיב ויתן להם ארצות גוים וכו' שם נאמר בעבור ישמרו חקיו ותורותיו והיינו מתרין מאי דאיכא להקשות בענין נתינת א"י דליכא איסור דאיעבורי אחסנתא והוא דכיון שקבלו ישראל את התורה ליתא איסורא דא"ה כלל משום דבת"ה ליכא להאי דינא וכדברי מוהרש"י ז"ל היא גופא מתרצתא נמי הא דקאמר בברכות וציויתי את ברכתי לכם ולא לאוה"ע, והוא דכיון שישראל קבלו את התורה והיו כולנו חכמים לית בהו משום איסורא דא"ה וכמדובר, ומשו"ה הוא דנקט בעל המאמר הנהיג' ב' חלוקות ברכות וא"י זו אחר זו משום דיש להם קשר ושייכות זו עם זו דשתים זו שמענו בשביל שקבלו את התורה והיינו דקאמר בעבור ישמרו חוקיו וכדברי מרן זקני ז"ל ופשוט.

ואל כוונה זו יסבו בלכתן דברי רז"ל בב"ר אמר יעקב אלמלא שעסקתי בתורה מהיכן זכיתי לברכות וכו', דקשה מה זו סמיכה עסק התורה לברכות דאיך בעסק התורה זכה לברכות ואיך הוי מכ"מ, אך עפ"י אמו'ת הקודם ניחא וז"א אלמלא שעסקתי בתורה כלומר דע"י התורה זכיננו דליכא איסורא דא"ה כדאמרן, וא"כ ממילא רווחא דזכה לברכות דמאחר דהברכות היא נתינה שנתן לנו הקב"ה יפול התימה דאיכא משום איסורא דא"ה ברם ע"י שקבלנו את התורה ליכא איסור דא"ה ברם כשלא קבל את התורה ממילא נמי התורה לא היה שלהם משום איסור דא"ה, וז"א אלמלא שעסקתי בתורה כלומר דלא קבלתי את התורה מהיכן הי"ל לזכות לברכות וכאמור.

ומה מתוק לחכי לפרש בזה כוונת מאמר רז"ל בתנחומא והובא בילקוט ראובני בס' יתרו וז"ל זאת תורת העולה אמרו אוה"ע להקב"ה מה זאת שישאל מקטירים ומקריבים לפניך א"ל זאת תורת העולה ומושה עלה ע"כ, ולכאורה יפלא דמה להם עם הקרבנות, ומ"ש דשאלו האי שאלה דוקא ולא דבר אחר, ועוד דאיך בתירוץ שאמר להם הקב"ה זאת תורת העולה ומושה עלה בזה מינה ניחא להם ושקטה רוגז החקירה ואיך תליין זה בזה, אך עפ"י האמור יומתק שפיר והוא דאיה"ע נפשם לשאול הגיע דכיון דהקרבנות באו מכח כח אביהם איכא להקשות דאיך נתן הקב"ה לישראל דוקא והא איכא משום איסורא דא"א וז"ש זאת תורת העולה כלומר בראותם פרשת העולה שנצטוו ישראל והם לא נצטוו לזה הוקשה להם מה זאת שישאל מקטירין ומקריבין לפניך ואנו לא מאחר דלנו נמי יש לנו חלק בקרבנות מכח ירושת נח ומפני מה העביר הקב"ה ירושה שלנו ונתנה כולה לישראל, ולזה השיב להם הקב"ה זאת תורת העולה ומושה עלה כלומר ישראל שזכו בזאת תורת העולה משום דמושה עלה וקבל את התורה ונתנה להם והם ת"ח ואתם פסלתם את התורה ומושו"ה ליכא איסורא דא"א וכמדובר.

וזה יהיה נמי כוונת מ"ש רז"ל בילקוט ס' שלח ע"פ כי תבואו אל ארץ מושבותיכם וכו' ועשיתם אשה לה' הה"ד ויתן להם ארצות גוים בעבור ישמרו חקיו ותורותיו יצורו וכו', דראוי להבין במ"ש ועשיתם אשה לה' הה"ד ויתן להם ארצות גוים דמדקאמר הה"ד נראה דנפל בו איזה תמיהא במ"ש ועשיתם אשה לה' דלז"א ויתן להם ארצות גוים וכו', ולכאורה מה בא ללמדנו והיכי תליין אהדדי אך עפ"י האמור ניחא וז"א ועשיתם אשה לה' כלומר דהקב"ה צוה לישראל דיעשו עולה לה' וא"כ יפול התימה דאיך נתן לישראל הקרבנות מאחר דירושה היא מנח ואיכא ח"ו איסורא דא"א וז"א הה"ד ויתן להם ארצות גוים כלומר דמאי דאית לך להקשות בקרבנות אית לך להקשות נמי בא"י דאיך נתן לנו את א"י מאחר דירושה היא לנו מאבותינו ואיכא ח"ו איסור דא"א והיינו מתרץ והוא דכיון ישראל קבלו את התורה ליכא איסור דא"א משום דבת"ח ליכא להאי דינא וכדברי מוהרש"י ז"ל, וז"א בעבור ישמרו חקיו ותורותיו יצורו וכלומר דכיון דקבלנו את התורה לית בהו משום האי איסורא דא"א ופשוט, וזה אפשר נמי כוונת הכתובים בס' לך לך ונתת לך ולזרעך אחר כך את ארץ מגורך ואתה את בריתי תשמור והכוונה דמאחר שנתן הקב"ה לאברהם ולזרעו א"י ומשום שלא יאמרו אוה"ע ליסטים אתם דאיך נתן א"י לישראל דוקא מאחר דירושה היא ואיכא ח"ו משום איסורא דא"א ומפני זה בא קרא להזכיר את אאע"ה שישמור את התורה ועי"ז אודא להם טענתם ופרכתם כנז' וזהו שמוהיר ואתה את בריתי תשמור ודוק.

ובהיותי בזה ראתה עיני למ"מ הרב הגדול כמוהרי"ם ז"ל בס' דרכי הים בדרוש ג' לשבת הלבשה שכתב וז"ל לפי"ז יש לחקור לכאורה בענין מעשה הצדקה דנצטוונו בתורה לתת לעני די מחסורו אשר יחסר לו דנראה לכאורה שהיא מצוה הבאה בעבירה ח"ו כיון שיש בה משום איסור דא"א, ומני"ר ז"ל תירץ דכיון דע"י מצות הצדקה אדרבה נכסיו מתברכין כי מניח לבניו טפי מקודם, ובזה פ' כוונת הכתוב באומרו נתון תתן לו ואל ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלקיך, והכוונה שאל ירע לבבך כמו שאתה נותן לעני כי יש בזה משום האי איסורא דאיעבורי אחסנתא לז"א מבינתך חדל יען וביען כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלקיך וכיון שאתה מתברך אין כאן משום איסורא דאיעבורי אחסנתא את"ד ז"ל וש"י, ולי



הפעוט נראה לחלק ולומר דיותר טוב היות האדם לצאת מידי ספק שיתן צדקה לת"ח וכיון שת"ח הוא שנותן לו אליבא דכ"ע ליכא משום האי איסורא וכמ"ש מוהרש"י ז"ל.

ועפ"י אפשר לפרש לענ"ד כוונת רז"ל אם בקשת לעשות צדקה עשה אותה עם עמלי תורה דעפ"י האמור ניהא והוא דבעל המאמר בא ללמד דעת את האדם דאם בקשת לעשות צדקה ויראת שמא בצדקה זו שנותן לעני איכא ח"ו משום איסורא דא"א לז"א עשה אותה עם עמלי תורה כלומר דבת"ח ליכא להאי איסורא כלל וכמדובר ופשוט.

אשר בזו אפשר לפרש כוונת הכתוב בישיעה שמעו אלי יודעי צדק עם תורתי בלבם, וראוי לדקדק במ"ש יודעי צדק דמה ידיעה שייך הכא דמה היה חסר אי הוה קאמר שמעו אלי עושה צדקה וכמ"ש קרא עושה צדקה בכל עת, ועוד במ"ש עם תורתי בלבם דמאי שיאמיה הת"ח בעת ההיא ואיך תליין אהרדי, אך עפ"י האמור ניהא והוא דהנביא ישיעה בא ללמוד לישראל שאם רוצים לעשות צדקה זה עם זה אך לא תיסק אדעתין משום האי איסורא דאיעבורי אחסנתא ותתבטל מצוה זו של צדקה לזה בא להם להזהיר וכה אמר להם שמעו אלי יודעי צדק וכלומר דאם אתם רוצים לעשות צדקה בכל עת וחששת משום האי איסורא דאיעבורי אחסנתא לז"א עם תורתי בלבם כלומר שיעשו צדקה עם ת"ח ובכה"ג ליכא האי איסורא משום דבת"ח ליכא להאי דינא וכדכתיבנא.

עוד נקדים מאי דחזיתיה לעט"ר צרור המור דודי לי יוסף עינינו ז"ל בס' הבהיר דבר יוסף הנ"מ בס"ס עט"ר מרן זקני בס' הבהיר מראה הנוגה ז"ל שתירץ לקושיא שמקשים המפרשים ז"ל דאיך תורה צוה לנו משה מורשה ולא לאוה"ע דהא איכא משום ההיא דשמואל לא תיהוי באיעבורי אחסנתא, ומר נ"ר תירץ דת"ל כי אנו בנים למקום ואילו אוה"ע אינן אלא עבדים כמו שנראה בכמה מקומות וכאמור בקרא בהדיא בנים אתם לה' א'לקיכם וא"כ כיון שישראל דוקא הוא דנקראו בנים למקום ולא אוה"ע מאן דכר שמיה איסורא דאיעבורי אחסנתא כמה שנתן לנו את התורה דדוקא בכך בין הבנים הוא דאמרינן לא תיהוי באיעבורי וכו' אפי' מברא בישא לברא טבא לא כן בעבדים שאוה"ע נקראים בתואר עבדים, ועפ"י פירש כוונת התנא בפ"ו דאבות חביבין ישראל שנקראו בנים למקום שנאמר בנים אתם לה' א'לקיכם חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעוובו, ולכאורה א"ל במאי דתני תנא הנהו תרי כבי סמיכי אהרדי חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה וכו' דמשמע דהנהו תרי בכות הללו תליין אהרדי דלכאורה אין בהם שום קשר ושייכות כלל אך עפ"י האמור ניהא, והוא כי היכי דלא תיקשי איך תורה צוה לנו משה מורשה ולא לאוה"ע דהא איכא משום ההיא דשמואל לא תיהוי באיעבורי אחסנתא וכו' לזה הציץ בתחילה חביבין ישראל שנקראו בנים למקום שנאמר בנים אתם לה' א'לקיכם, ות"י אתם דייקא דבא למעט אוה"ע וכלומר דהם נקראים עבדים והואיל וכן חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה שהיא התורה ולא לאוה"ע וליכא משום האי איסורא דא"א דכיון שישראל הוא דוקא שנקראו בנים למקום ולא אוה"ע מאן דכר שמיה איסורא דא"א כמה שנתן לנו את התורה דדוקא בכך בין הבנים הוא דאמרינן דאיכא איסורא לא כן ברשעים אלו אוה"ע שאינם בנים כלל אלא עבדים הם וכדאמרן את"ד ז"ל וש"י.

ומעתה הבא נבא לבאר כוונת הכתובים והוא דהקב"ה כ"י בא להזהיר את ישראל שישמרו את התורה והמצוות וחשש שמא יעלה על לבם של ישראל להקשות ולומר דמעיקרא איך נתן

הקב"ה התורה לישראל דוקא ולא לאוה"ע ג"כ מאחר דירושה היא לנו מאבותינו לנו ולאוה"ע וח"ו איכא משום איסורא דאיעבורי אחסנתא לזה בא ואמר ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי וכו' דאעיקרא איך מצוה לנו הקב"ה לשמור את התורה ולא לאוה"ע ג"כ דירושה היא לנו מאבותינו ולאוה"ע ובאזהרתו לנו דוקא שנשמור את התורה משא"כ לאוה"ע כזה איכא ח"ו משום האי איסורא דאא"ח לזה בא כמשיב ואמר להם סמוך לאזהרה זו דושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים וכלומר שאתם פנויים לי ועוסקים בדברי תורתך ולא תהיו עסוקים בדברים אחרים וכמ"ש משם המדרש ז"ל, ובכה"ג שאתם ת"ח ליכא ודאי דינא דאא"ח דבבן נח לאו האמור איסור זה וכמ"ש משם מוהרש"י ז"ל, ותדע שכן הוא שהרי החקירה הזאת גופא קאי נמי על נתנית א"י לישראל דוקא מאחר דירושה היא מאבותיכם ביניכם וכן אוה"ע ואיך נתתיה לכם דוקא, אלא על כרחין צ"ל דבא"י נמי איסורא ליכא דבבן נח ליכא להאי דינא דא"א וכדכת"ל, וז"א כי לי כל הארץ ותי' הארץ דייקא דשם נמי תיקשי לך דאיך נתתי א"י דוקא לכם אלא דבבן ת"ח ליכא האי איסורא, וז"א ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש וכדקי"ל דממלכת כהנים הם ת"ח וגוי קדוש שקדושים הם וכל כה"ג דאתם דוקא נקראים ת"ח ליכא משום לא תהיו באיעבורי אחסנתא וכאמור, זאת ועוד אחריתי דכל זה דאמרינן לא תהיו באיעבורי אחסנתא וכו' אפי' מברא בישא לברא טבא היינו דוקא בבן בין הבנים ולא בבנים עם עבדים דהא אתם דוקא נקראים בנים ולא אוה"ע שנקראים עבדים וכדכתיבנא משם הרב דבר יוסף ז"ל וז"א אלה הדברים אשר דברתי לכם שישמרו את התורה וגם שנתתי לכם דוקא א"י ה"מ שאתם בנים דוקא בני ישראל ולאפוקי אוה"ע דבכה"ג ליתא להאי דינא וכמדובר.

והנה בא וראה כמה גדלה מעלת מצות פו"ר דאפי' שאסור לישבע אפילו באמת כידוע עכ"ז מצינו לדוד המע"ה שנשבע בשם ה' כדי לקיים מצות פו"ר וכמ"ש במד"ר כי כשמת הילד אמרה בת שבע הילד מת מפני העון אפילו יהיה לי ממך בן של קיימא יבזו אותו אחיו מפני שבאתי אליך בעון מתחילה ולא רצתה להזקק לו עד שנשבע לה כי הבן שיהיה לו ממנה ראשונה ימלוך אחריו ואמר לה כי עפ"י הנבואה נאמר לו ע"כ, וכמ"ש הכתוב במלכים א' סי' א' הלא נשבעת לאמתך לאמר כי שלמה בנך ימלוך אחרי וכו'.

והואיל ואתא לידן נימא בהו בהמשך הכתובים האמורים שם וכו' ואדוניה בן חגית מתנשא לאמר אני אמלוך ויעש לו רכב ופרשים וכו' ויאמר נתן אל בת שבע אם שלמה לאמר הלא שמעת כי מלך אדוניהו בן חגית ואדוניהו דוד לא ידע ועתה לכי איעצך נא עצה ומלמי את נפשך ואת נפש בנך שלמה, לכי ובואי אל המלך דוד ואמרת אליו הלא אתה אדוני המלך נשבעת לאמתך לאמר כי שלמה בנך ימלוך אחרי והוא ישב על כסאי ומדוע מלך אדוניהו, הנה עורך מדברת עם המלך ואני אבוא אחריו ומלאתי את דבריך, ותבוא בת שבע אל המלך החדרה וכו' ויאמר המלך מה לך, ותאמר לו אדוני אתה נשבעת בה' א'לקיך כי שלמה בנך ימלוך אחרי והוא ישב על כסאי, ועתה הנה אדוניהו מלך ואתה אדוני המלך לא ידעת, ויזבח שור וצאן ומריא לרוב ויקרא לכל בני המלך ולאביתר הכהן ולשלמה עבדך לא קרא, ועתה אדוני המלך עיני כל ישראל עליך להגיד להם מי ישב על כסא אדוני המלך אחריו, והיה כשכב אדוני המלך עם אבותיו והייתי אני ובני שלמה חמאים, ויען המלך דוד ויאמר קראו לי

לבת שבע וכו' כי כאשר נשבעתי לך בה' א'לקי ישראל לאמר כי שלמה בנך ימלוך אחרי והוא ישב על כסאי תחתי כי כן אעשה היום הזה ע"כ.

והנה דקדוקי הכתובים הללו רבו כמו רבו תחילה וראש במ"ש ואדוניה בן חגית מתנשא לאמר אני אמלוך דלכאורה צריכים אנו לידע ולהודיע דבאיזה טענה בא אדוניהו למלוך במלכות, והרב קהלת יעקב ז"ל פי' אני אמלוך היה משמיע ואמר את כל אחיו בני המלך אני להיותי הגדול שבאתי אמלוך מעצמי בלתי נטילת רשות שכן יאותה עפ"י תורתנו הקדושה שהגדול קודם וע"כ הוסיף תי' אני לומר לי יאותה ע"כ, ועפ"י דרכינו יבא על נכון, ותו במ"ש ויאמר נתן אל בת שבע וכו' הלא שמעת כי מלך אדוניהו ואדונינו דוד לא ידע דמאי לא ידע דקאמר, ועוד במ"ש ועתה לכי איעצך נא עצה ומלטי את נפשך ואת נפש בנך שלמה ופי' הכל"י ז"ל דאם ימלוך אדוניהו מלכד שלא יתן לו גדולה אלא יבוהו וגם איכא סכנה בדבר שימית את בת שבע ואת שלמה יע"ש, ולכאורה זהו שק' דבאיזה טענה יבוהו ולא יתנו לו גדולה, ותו במ"ש לכי ובואי אל המלך דוד דמאי תי' בואי דקאמר דמה היה חסר אי הוה קאמר לכי אל המלך וכו', והרב כל"י ז"ל פי' שם והביא דברי המדרש שהבאתי לעיל וכתב דתי' באי הוא מספר כמנין י"ג דהוא"ו היא שימושית כנגד י"ג מפות שבהם קינחה בת שבע לדוד בשעת ביאתו וכו' ועדיין צריך אני לידע דמה שייכות איכא בעת ובעונה הזאת לאמר לדוד המלך רמו שיוכור מעת ביאתו, ועי"ל במ"ש הלא אתה אדוני המלך וכו' דמי תי' המלך דקאמר דמה היה חסר אי הוה קאמר הלא אתה אדוני וכו' בלי תי' מלך.

תו במ"ש נשבעת לאמתך לאמר כי שלמה בנך ימלוך אחרי וכו' דמה לו להזכיר בעת ובעונה הזאת שהיה עסק שבועה ביניהם, ועוד במ"ש כי שלמה בנך ימלוך אחרי והוא ישב על כסאי דלכאורה הוי כפל הענין במילות שונות, והכל"י ז"ל פי' דישב על כסאי היינו בחיים חיותו שאמלכוהו אני בעצמי ואשיבהו אני על כסא שלי אני בעצמי וכו' ולדרכינו ניחא, ותו במ"ש ומדוע מלך אדוניהו דמאחר דכבר אמר לה בתחילת דבריו הלא שמעת כי מלך אדוניהו מה צורך היה לו לכפול פעם אחרת ולומר ומדוע מלך אדוניהו, ועי"ל במ"ש הנה עודך מדברת אל המלך ואני אבוא אחריך ומלאתי את דבריך דמאחר שכבר למדה ככל הצורך לדבר אליה א"כ מה היתה חסרה כי הוא ימלאנה, ותו במ"ש ותבא בת שבע וכו' ויאמר המלך מה לך דמאי מה לך דקאמר, ועוד במ"ש ועתה הנה אדוניה מלך ועתה אדוני המלך לא ידעת דכל זה מיותר והוי כפל הענין, ותו במ"ש ויזבח שור ומריא וכו' ולשלמה עבדך לא קרא כנראה דכל תלונותיה של בת שבע אינו אלא מפני שלא קרא לשלמה למשתה לאכול ולשתות כנראה דאם היה קורא אדוניהו לשלמה כשזבח שור ומריא נראה דלא היה איכפת לה וכי מה היתה דעתה דבת שבע שמפני שקרא אדוניהו לשלמה לאכול מזבח אשר זבח הרי היה מוחלת המלכות הנוגע לשלמה זה ודאי לא יתכן, ועי"ל במ"ש ואתה אדוני המלך עיני כל ישראל עליך דזו משנה שאינה צריכה דמי לא ידע בכל אלה דעיני כל ישראל עליך ומאי עליך דקאמר דלמי אתא לאפוקי, והרב כל"י ז"ל פי' שרצתה לומר לו שישאל לא נמו אחרי אדוניהו אבל עיני כל ישראל עליך להגיד להם מי ישב על כסא המלוכה ואיש לא ימרה את פיו וכ"כ מוהרי"א והרב המצודות ז"ל ולדרכינו ניחא, ותו במ"ש להגיד להם מי ישב על כסא אדוני המלך אחריו כנראה דאם הגיד לו דוקא בעת ובעונה הזאת מי ישב על כסא המלך הנה מה טוב שישב השתא הכא במלכות אבל אם לא הגיד להם נראה דימלוך

אדוניו וישאר בנו שלמה בידים רקניות, ועוד במ"ש והיה כשכב אדוני המלך והייתי אני ובני שלמה חטאים דמה זו שכיבה דקאמר ואיך הויא בזה היא ובנה חטאים, ותו במ"ש כי כאשר נשבעתי לך בה' וכו' דמאי לך דקאמר כי מה היה חסר אי הוה קאמר כי כאשר נשבעתי בלתי תיבת לך, ועוד במ"ש כי כן אעשה היום הזה דמהיכא תיתי שלא יעשה בזה דהוצרך לומר כי כן אעשה, ומאי היום הזה דקאמר דהוה די שיאמר כי כן אעשה בלתי תיבת היום הזה.

ואשר אני אחזה לענ"ד לפרשם ולבארם בעזר משדי נראה שהדברים מגיעים למאי דתמן תנינן במס' ערכין ד"ה ע"א פחות מבן חדש נידר אבל לא נערך ופי' רש"י ז"ל פחות מבן חדש אם אמר אחד דמיו עלי שהרי דמים כל דהו יש לו, אבל לא נערך שלא נאמר בפרשה אלא מבן חדש ומעלה, ואמרינן בש"ס ת"ר המעריך פחות מבן חדש ר"מ אומר נותן דמיו וחכ"א לא אמר כלום, ופירש"י ז"ל נותן דמיו כמו שהוא נמכר בשוק ופריך במאי קמפלגי ר"מ סבר אין אדם מוציא דבריו לבטלה יודע שאין ערכין פחות מבן חדש וגמר ואמר לשם דמים, ורבנן סברי אדם מוציא דבריו לבטלה, ואמרינן תו כמאן אזלא הא דאמר רב האומר ערך כלי עלי נותן דמים כר"מ ופירש"י כר"מ דאמר אין אדם מוציא דבריו לבטלה ואדם יודע שאין ערך לכלי דנפשות כתיב וגמר ואמר לשם דמים, ופריך פשיטא דכר"מ אתיא ופירש"י למה ליה למימר כמאן אזלא הא ומשני מהו דתימא אפי' כרבנן התם הוא דמעי סבר כי היכי דאיכא ערכין לבן לבן חדש איכא נמי לפחות מבן חדש אבל הכא דליכא למיטעי ודאי אדם יודע שאין ערך לכלי וגמר ואמר לשם דמים קמ"ל, ופירש"י התם גבי מבן חדש פטרי רבנן משום דאיכא למימר אפי' אין אדם מד"ל הני מילי היכא דהוא יודע שדבריו בטלין אבל זה סבור היה שיש ער לפחות מבן חדש כבן חדש והרי אין לו ונמצא הקדש טעות ודמים לא קאמר דליתבי דמי אבל גבי כלי ליחייב קמ"ל דר"מ היא ולא רבנן דטעמיה דרבנן משום דאדם מד"ל ואפי' הוא יודע שדבריו בטלין, ופריך עוד ולר"מ למאי איצטריך ופירש"י הואיל ורב אליבא דר"מ אמר ולא לרבנן למאי איצטריך למימר דנותן דמיו פשיטא התם דאיכא למימר דטעה ולא אמר לשם דמים אלא סבור שיש לו ערך מחייב ר"מ הכא דודאי יודע שאין ערך לכלי לא כ"ש, מהו דתימא טעמא דר"מ התם דגזר פחות מבן חדש אטו בן חדש אבל הכא דליכא למימר אימא לא קמ"ל, טעמא דר"מ דאין אדם מד"ל לא שנא הכא ול"ש הכא כמאן אזלא הא דאמר רבה בר יוסף א"ר ואמר לא א"ר יבא ב"ר יוסי א"ר המקדיש בהמת חבירו נותן דמיה כמאן כר"מ הא אמרה רב חדא זימנא דא"ר גידל א"ר האומר ערך כלי עלי נותן דמיו, ופירש"י ד"ה נותן דמיה דאדם יודע שאין הקדש חל על דבר שאינו שלו וגמר ואמר לשם דמים, ותירץ מהו דתימא התם הוא דידוע שאין ערך לכלי וגמר ואמר לשם דמים אבל בהמה דבת מיקדש היא איכא למימר דהכי קאמר אי אמינא לה למרה מזבין לה ניהליה תיקדוש לה מהשתא ואקרבה אבל דמי לא קאמר קמ"ל, ופירש"י תיקדוש מהשתא ואקריבנה כשאקנה ולהקדש גופא נתכוון דטעה בהכי אבל דמי לא קאמר הילכך לא ליתבי מידי דהא אין הקדשו חל על גופה ולדמים לא נתכוון, קמ"ל דל"א דטעה אלא ודאי יודע שאין הקדשו חל על גופה ולדמים נתכוון ע"כ.

הנה מבואר מדברי הסוגיא הנז' דרבנן ס"ל דאדם מד"ל לא שנא אם ידע שדבריו בטלין וכגון גבי ערך כלי דכ"ע ידעי שאין ערך לכלי ולא שנא אם לא ידע שדבריו בטלין וכגון במעריך פחות מבן חדש דאיכא למיטעי דכשם דיש ערכין לבן חדש איכא נמי לבן [נדצ"ל:

לפחות מבין] חדש בכל גוונא אמרינן אדם מד"ל ולר"מ אין אדם מד"ל ומשו"ה במעריך פחות מבין חדש נותן דמיו וברייתא דתני המקדיש בהמת חבירו נותן דמיה אע"ג דבר שאינו שלו אתיא כר"מ דס"ל אין אדם מד"ל.

כי מן האמור ומדובר הקשה ידידי וחביבי עמיתי בתורה זה חתן הדר יהודה יעלה נ"ו מסוגיא הלזו למ"ש הר"ב ז"ל בש"מ לכתובות דנ"ח ע"ב על מאי דתמן תנינן המקדיש מעשה ידי אשתו הרי זו עושה ואוכלת המותר ר' מאיר אומר הקדש ר' יוחנן הסנדלר אומר חולין, ופירש"י ז"ל הרי זו עושה ואוכלת אין מעשה ידיה קדוש על פיו המותר הקדיש את מותר מעשה ידי אשתו מה שהיא עושה לו יותר על הראוי שפסקו חכמים ולא הקדיש מעשה ידיה עצמן וכו' ואמרו שם בש"ס א"ר הונא א"ר יכולה אשה לומר לבעלה איני ניוזנית ואיני עושה קסבר כי תקינו רבנן מזוני עיקר וכו' ואמרינן עוד בגמ' דטעמא דר"מ דאמר דהמותר הקדש לאו משום דאדם מקדיש דשב"ל אלא טעמא דמתוך שיכול לכופה למעשה ידיה נעשה כאומר לה יקדשו מעשה ידיך לעושיהם ואע"ג דלא אמר לה הכי אפי"ה כיון דשמעינן לר"מ דאמר אין אדם מד"ל נעשה כאומר לה יקדשו ידיך לעושיהם, וכתב הר"ב בש"מ ז"ל שם דלר"ה דאמר יכולה אשה לומר לבעלה איני ניוזנית ואיני עושה אילו אמר לה בפירוש יקדשו ידיה לעושיהם הוי הקדש ואם לא אמר כן בפירוש לא אמרינן נעשה כאומר יקדשו ידיה לעושיהן כיון שלא אלים שעבודיה ויכולה היא להפקיעה ולומר לו איני ניוזנית ואיני עושה ובכי האי מוציא ד"ל כיון שאין הממון קנוי לו לגמרי וזהו יותר נכון עכ"ל, ותמה עליו דאחר המח"ר דבריו תמוהים הרבה דמה יענה להך סוגיא דערכין דכתיבנא דמבואר יוצא כל בתר איפכא שהרי אמרינן המקדיש בהמת חבירו נותן דמיה לדעת ר"מ משום דאין אדם מד"ל והלא דברים קו"ח ומה הכא דאין הממון קנוי לו כלל ועיקר שהרי לא הקדיש אלא בהמת חבירו ועכ"ז ס"ל לר"מ דנותן דמיו משום דאין אדם מד"ל כ"ש התם במקדיש מעשה ידי אשתו דמעשה ידיה הם קנויים לבעל זולת היבא דאמרה איני ניוזנית ואיני עושה דאז הפקיעו לבעלה דודאי דגמר ואמר לשם דמיה וחייב ליתן דמיה ואע"ג דאין הממון קנוי לו משום דס"ל לר"מ אין אדם מד"ל ואפילו דאין הממון קנוי לו את"ר נר"ו.

ובאמת קושיא אלימתא היא אך לא אוכל להתעלם דאדתיקשי ליה על הר"ב ז"ל תיקשי ליה עדיפא מינה בעיקר מתני' דתני תנא המקדיש מעשה ידי אשתו הרי זו עושה ואוכלת ופי' רש"י ז"ל דמעשה ידיה קדוש על פיו וכו' דלדעת ר"מ דס"ל אין אדם מד"ל א"כ אמאי לא פליג נמי ברישא במתני' במקדיש מעשה ידי אשתו דהוי הקדש דאין אדם מד"ל דאע"ג דיכולה היא לומר לבעלה איני ניוזנית ואיני עושה ונמצא דאין הדבר קנוי לו לגמרי דומיא למקדיש בהמת חבירו דנותן דמיו אפילו דאין הממון קנוי לו כלל וה"ה אמאי לא פליג הכא וק"ל.

ולענין הלכה פסק הרמב"ם ז"ל בפ"א מה' ערכין ה"ג כרבנן שכתב וז"ל וכמה הוא הערך אם היה הנערך בן שלשים יום או פחות אין לו ערך והאומר עליו ערך זה עלי הרי זה כאומר ערך כלי זה עלי ואינו חייב כלום עכ"ל, הרי דהרמב"ם ז"ל פסק כרבנן בין בפחות מבין חדש דאיכא למיטעי ובין באומר ערך כלי עלי דליכא למיטעי דאין להם ערך וכמ"ש שם מכ"מ ז"ל, ועיין להרב מש"ל ז"ל בפ"ו מה' אלו ה"כ עמ"ש הרמב"ם ז"ל המקדיש את עצמו לא הקדיש

אלא דמיו והרי הוא חייב בדמי עצמו וכו' שתמה עליו דזה אינו אלא לדעת ר"מ דס"ל אין אדם מד"ל, והרמב"ם ז"ל פסק בפ"א מה' אלו כרבנן ודלא כר"מ והניחו בצ"ע.

וחזה הוית להרב שני אליהו ז"ל בס' ארעא דישראל באות אין אדם מד"ל שהביא קושיא הלזו משם הרב מר אביו ז"ל בעל משאת משה ז"ל דאיך פסק בפ"ו המקדיש את עצמו דנותן דמיו כס' ר"מ הפך ממה שפסק בפ"א כרבנן, ותירץ דלעולם דהרמב"ם ז"ל בתרומתו פסק כרבנן והוא דרבנן לא פליגי עליה דר"מ אלא במעריך פחות מבן חדש דר"מ סבר אין אדם מד"ל ולדמי קאמר ורבנן ס"ל מוציא ומוציא וא"כ לא לדמי קאמר כיון דאין מעריכין בפחות מבן חדש, אמנם במקדיש עצמו התם מודו רבנן לר"מ דלדמי קאמר, ומנא לן הא נראה לי מילתא בטעמא דהא בשלמא במקדיש עצמו כ"ע ידעי דאין אדם ראוי להקרבה וא"כ מוכרח הדבר להיות דבהקדיש את עצמו לדמי קאמר אמנם במעריך לפחות מבן חדש ליכא למימר כיון דאין מעריכין בפחות מבן חדש ודאי לדמי קאמר דהא מצינן למימר דלאו כ"ע דינא גמירי ולדעת דאינו נערך דאפשר דלא הורה אליו ומשו"ה העריכו ובהתוודע אליו הדבר דאינו נערך פחות מבן חדש הדר ביה מאשר דיבר בראשונה זהו דעת הרמב"ם ז"ל במחלקותם דר"מ ורבנן ועל כן פסק גבי פחות מב"ח כרבנן מהטעם שכתבתי והכא במקדיש עצמו נמי כרבנן אתי כפי מ"ש עכמ"ך להרב אבא מארי ז"ל וכו' יע"ש באורך.

ובמטותא מיניה דמר סלח נא אנכי מבקש דאחר המחילה רבה לא זכיתי להבין דבריו מתרי טעמי אימא רישא דאיך אפשר לומר דגבי מקדיש עצמו מודו רבנן לר"מ דאין אדם מד"ל וגמר ואמר לשם דמים משום דכ"ע ידעי שאין אדם ראוי להקרבה משא"כ במעריך פחות לבן חדש דאיכא למיטעי וכו' שהרי הרואה יראה בעיקר הסוגיא דכתיבנא בעיקר פלוגתייהו דר"מ ורבנן יראה בעיניו ולבבו יבין דלרבנן בין דאיכא למיטעי ובין דליכא למיטעי אדם מד"ל וכמ"ש הש"ס מהו דתימא אפילו כרבנן התם הוא דאיכא למיטעי סבר כי היכי דאיכא ערכין לבן חדש איכא נמי לפחות מבן חדש אבל הכא דליכא למיטעי ודאי אדם יודע שאין ערך לכלי וגמר ואמר לשם דמים קמ"ל דר"מ היא ולא לרבנן דטעמיה משום דאדם מד"ל ואפילו הוא יודע שדבריו זה בטליל ע"כ, הרי מבואר בפ' דלרבנן בכל גוונא אמרינן אדם מד"ל ואפי' גבי כלי דודאי אדם יודע שאין ערך לכלי וליכא למיטעי ואימור לשם דמיה נתכוון עכ"ז ס"ל לרבנן דאדם מד"ל ואינו נותן דמי הכלי ומוקמינן מימרא דר"ג אליבא דר"מ דוקא וכמ"ש שם רש"י ז"ל, וגם הרמב"ם בפ"א כשפסק דין מעריך פחות מבן חדש דאין לו ערך סיים וכתב הרי זה כאומר ערך כלי זה עלי ואינו חייב כלום כיע"ש, נמצא דהרמב"ם ז"ל פסק כרבנן בין במעריך פחות מבן חדש דלאו כ"ע דינא גמירי ובין במעריך ערך כלי דכ"ע ידעי שאין ערך לכלי ומשו"ה אינו נותן לא דמי פחות מבן חדש ולא דמי הכלי וכמ"ש שם מכ"מ ז"ל, וכיון שכן גבי מקדיש עצמו אפי' דכ"ע ידעי שאין אדם ראוי להקרבה ולא נתכוון אלא לדמים עכ"ז בודאי דס"ל לרבנן דלא אמר כלום ואינו נותן דמים דומיא דכלי דמאי שנא וא"כ הדרא קושיא לדוכתין דאיך פסק הרמב"ם ז"ל במקדיש עצמו דנותן דמיו דזה אינו אלא לדעת ר"מ ולא לרבנן.

ועוד אני תמיה עליו דאיך יצא מפיו פה קדוש לומר דבמקדיש עצמו מודו רבנן לר"מ דאין אדם מד"ל וגמר ואמר לשם דמים שהרי דין זה במקדיש עצמו דנותן דמיו מייתי לה הש"ס בפ' השולח דט"ל ע"א דאמרינן התם ת"ש המקדיש את עבדו עושה ואוכל שלא הקדיש אלא

דמיו הא מני ר"מ היא דאמר אין אדם מד"ל הכי נמי מסתברא דקתני סיפא וכן הוא שהקדיש עצמו עושה ואוכל שלא הקדיש אלא דמיו אי אמרת בשלמא ר"מ שפיר אלא אי אמרת רבנן היא בשלמא עבדו לדמי קאי אלא איהו לדמי קאי ע"כ, הרי מבואר בהדיא דהך ברייתא דמקדיש את עצמו דנותן דמיו לא מיתוקמא אלא אליבא דר"מ דס"ל אין אדם מד"ל ואפי' רישא דברייתא דהיינו במקדיש את עבדו דנותן דמיו מוקמינן לה אליבא דר"מ דוקא ולא אליבא דרבנן ואפילו דגבי מקדיש את עבדו אפשר לאוקמי לה אליבא דרבנן ג"כ דלדמי קאי דהיינו למכור אותו בשוק עכ"ז מוקמינן לה אליבא דר"מ ולא אליבא דרבנן משום דסיפא דקתני וכך הוא שהקדיש את עצמו נותן דמיו אי אפשר לאוקמי אלא אליבא דר"מ דוקא ולא אליבא דרבנן, וא"כ ק"ל על הרב שני אליהו ז"ל במה שהביא משם הרב מר אביו ז"ל דבהקדיש את עצמו מודו רבנן דנותן דמיו משום דכ"ע ידעי שאין אדם ראוי להקרבה וכו' דדבריו הם הפך סוגיא דערכין דכתי' גבי מעריך כלי דאינו נותן דמיו לרבנן וכמ"ש הר"מ ז"ל וגם הפך סוגיא דגיטין הנו' סוף דבר שדברי הרב מר אביו ז"ל צ"ע.

ותבט עיני להר"ב ב"ד ז"ל בדרשו' בס' יקרא דשכבי בס' נח שנסתפק וז"ל יש להסתפק אם אמר על נקבה טהורה ותמימה הרי זו עולה אי אמרינן נמי דלא אמר כלום או דילמא בהא מודו רבנן לר"מ דחייב בדמיה דמן המשנה נראה דוקא טמאה ובעלת מום דלא חזיא למידי לא אמר כלום אבל אמר על נקבה ה"ז עולה כיון דחזיא לשלמים חייב בדמיה עכ"ל.

וכה הראני עמרת ראשי רב גובריה ורב חיליה ארי שבחבורה זרע רב מעלת הרב השלם הדה"מ כמוהר"ר יהודה דאנן נר"ו מה שהיה כתוב אצלו ע"ד הרב הנז"ל וז"ל ואחרי המה"ר תם אני עליו איך לא זכר שר עיקר סוגיא דאית' דאמרו בהדיא דאדרבה הוה ס"ד למימר דלרבנן דוקא בפחות מבין חדש דאיכא למיטעי הוה אמינא דאמרינן דלא אמר כלום משא"כ גבי ערך כלי דליכא למיטעי ומסיק דאפי"ה לרבנן אידי ואידי חד שיעורא נינהו, ומעתה מה נשאר לו להרב להסתפק ולומר דנקבה טהורה כיון דחזיא לשלמים טעי בהכי ומודו רבנן דחייב בדמיה דאדרבא כיון דחזיא לשלמים טעי בהכי והוי ממש כמעריך פחות מבין חדש דסברי דלא אמר כלום, ומ"מ קשה איך לא הביא בידיה האי סוגיא דמבואר הכי להדיא והניח הדבר בצ"ע.

ואחרי התאבקי בעפרות רגליו נראה לכאורה דאין הנדון דומה לראיה והוא דבשלמא הכא כמעריך פחות מבין חדש דס"ל לרבנן דלא אמר כלום משום דאין ערכין לפחות מבין חדש וכו', הן אמת דאין לו ערך כיון דהוי פחות מב"ח עכ"ז אינו אלא איסור הזמן דרביע עליה והיה כי יעבור ויגיע לשלשים אזי יש לו ערך משא"כ גבי מקדיש נקבה טהורה ותמימה לעולה דלא חזיא לגמרי לעולה כיון דהוי נקבה ובכה"ג אפשר דמודו רבנן דהויא הקדש כיון דחזיא להקרבה בעת ובעונה הזאת לשלמים, ברם גבי מעריך פחות מבין חדש איסור הזמן רביע עליה ולא חזיא לערכין בה[א] שעתא ומשו"ה פטרי רבנן ואינו נותן דמים וזה פשוט ואין הדבר צריך הכרח וכאמור.

איך שיהיה נמצינו למדין מדברי הש"ס דאם אדם מד"ל או לא בחלוקת הוא שנוי דלדעת ר"מ ס"ל דאין אדם מד"ל בין דאיכא למיטעי בין דליכא למיטעי ברם רבנן ס"ל דאדם מד"ל ואפי' דלא ידע שדבריו בטלין וכגון כמעריך פחות מבין חדש וכמו כן כמעריך כלי בכולם ס"ל אדם מד"ל, וכבר כתבנו משם הר"ב ז"ל בש"מ לכתובות דהא דאמרינן אין אדם מד"ל ה"ד

היבא דהדבר קנוי לו לגמרי אבל היבא דאין הדבר קנוי לו לגמרי בההיא דיכולה אשה לומר לבעלה איני נזונית ואיני עושה אז אדם מד"ל, ומוהריט"ן ז"ל בסי' פ"ח דכ"ה ע"ג כתב דהא דאמרינן אין אדם מד"ל ר"ל שלפחות יהיה למקבל הנאה פורתא ברם אם לא יהיה לו הנאה בכה"ג מפרשין דבריו כי היכי דלא ליהוו דברי הנותן בטלים יע"ש, והרב מוהרשד"ם ז"ל בחאה"ע סי' ג' כתב על מה ששאלו ממנו שראובן היה משודך עם לאה כדרך כל הארץ ושלחו דורונות זה לזה כדרך כל השידוכין, ויען שזקנתה של המשודכת חלתה את חליה אשר נטה למות וראובן נתיירא פנ יבא אדם מן השוק ויקדשנה לזה לקח טיסטימיל אחד וג' לימונים בתוכו ואמ"ל בפני עדים כשרים הרי אני נותן לך זו בתואר קדושין וכו' אחר זמן קמו אנשים אחרים והלכו שם לבית המשודכת וקם זקן אחד ולקח טבעת אחד וקידשה לעצמו כדת משה וישראל, ועתה שאל השואל אי מקודשת לראשון אעפ"י שלא אמרה לה הרי את מקודשת לי א"ד אין צריך לומר בנדון כזה תי' לי, והרב ז"ל האריך למעניתו והעלה דהיא מקודשת לראשון דאם אין אתה אומר כן א"כ אתה עושה שמוציא כל דבריו לבטלה ואף שנאמר שמוציא היינו אחר שלא יש הוכחה ואדם מצוי לקדש אשה לחבירו א"כ עתה נמי כיון שלא פי' למי ולא משחק הוא אמנם כיון שיש הוכחה ובפרט כשהיא גדולה וכו' אז אין אדם מד"ל וכו' יע"ש"ב.

הן עוד נביא מ"ש הרב המובהק בס' עין החיים ז"ל בס' נח שכתב דלכ"ע דינא גמירי דאין אדם מד"ל בדבורו של מלך ואפילו לדעת רבנן משום דמלכותא לא הדרא והביא ראיה ממ"ש בפ"ק דב"ב מעובדא דהורדוס יע"ש, ומוהראנ"ח ז"ל בח"ב סי' ל"ו כתב דע"כ ל"פ רבנן וס"ל אדם מד"ל היינו דוקא כשאי אפשר לפרש דבריו בלשון המועיל אז אפי' רבנן מודו וס"ל דאין אדם מד"ל, עוד חילק הרב הנו' דכ"ז דאמרינן לדעת רבנן אדם מד"ל ה"ד היבא דלא קנו מידו אבל היבא דקנו מידו בכה"ג ל"א אדם מד"ל, ועוד חילק הרב הנו' וכתב דכל דהתנה עם אחר ל"א אדם מד"ל אלא אמרינן אליבא דרבנן דאין אדם מד"ל.

עוד נקדים מ"ש הרב הלכות יו"ט ז"ל דקצ"א ע"ג דלר"מ דאמר אין אדם מד"ל וכו' ומשו"ה במעריך פחות מבין חדש נותן דמיו דהקשה דמנ"ל לומר דגמר ואמר לשם דמים בהיות דאפשר לומר דאפי' דאמר ערך קמץ זה עלי' סתם דמשמע דמעכשיו קאמר מ"מ כיון דאין אדם מד"ל ואדם יודע דאין ערך לפחות מבין חדש וגמר ואמר שיתחייב בערכו לאחר שלשים יום שהוא ראוי לערך דמפי' עדיף לפרש דבריו דהכי קאמר מלפרש דלשם דמים קאמר כיון דאם אנו דמים דכוונתו לדמים אין פיו ולבו שוים דבפיו אמר לשון ערך משא"כ לפרש כוונתו דהיינו לאחר שלשים יום אינו סותר מה שהוציא בפיו לגמרי כיון דסתם קאמר ולא אמר מעכשיו וא"כ מנ"ל לר"מ לחייבו בדמים, ותירץ דזה אינו אלא אם יהיה זה הקמץ עד לאחר שלשים יום ואם ימות קודם יהיה פטור לגמרי משו"ה נותן דמיו תכף ומיד קודם שלשים יום יע"ש"ב.

אחרון אחרון חביב מ"ש הר"ן ז"ל שם בביתרא גבי ההיא דאמרינן ידור פלוני בבית זה דלא אמר כלום דלא מתקנינן לישנא דשכיב מרע ולא אמרינן כיון דגלי דעתיה שהוא רוצה שידור בבית לדידיה קאמר, וכן הוא דעת הרשב"א ז"ל שם בההיא דידור פ' בבית זה וכו' דכתב דלא מתקנינן לישנא בש"מ וכו' אבל הרמב"ם ז"ל בפ' יו"ד מה' זכיה כתב דיש לנו לפרש ולהוסיף על דבריו דכך היא דרך ש"מ מתחיל בדבר ונשמט דרך קצרה וכו' כיעו"ש, למכ"מ ז"ל שם



ולהרב מוהר"י קולון ז"ל בשו' צ"ד ולהרב מוהריט"ץ ז"ל בסי' כ"ח וסי' קפ"ו, ובהא דידור פלוני בבית זה דלא אמר כלום וכו' כתב מוהרשד"ם ז"ל בח"מ סי' שכ"ג? שפ"ג? דה"ד בנותן לאדם שאין לו שום אחיזה בבית אלא שעתה רוצה ליכנס בה מחמת צוואתו שאין זה כלום לו לפי שהוא דבר שאין בו ממש אבל אם היה דר זה בבית קודם הצוואה ובשעת הצוואה כבר היו מוחזקים בגוף הבית קנאו, וכ"כ מוהריב"ל בח"ג סי' מ"ג הביא דבריהם הרב החסיד בס' קהלת יעקב ז"ל בלשון בני אדם אות ד' יע"ש.

ומעתה נתנה ראש ונשובה לפרש כוונת הכתובים והוא דהכא בענין הלזה שהבטיח דוד לבת שבע בשלא רצתה להזדווג לה שהבן הראשון שתוליד ימלוך אחריו לכאורה נראה דלא דק בזה כיון דקי"ל דהמלכות הוי ירושה לו ולבניו וכל הגדול מהם קודם למלכות וכמ"ש הרמב"ם ז"ל בפ"א מה' מלכים ה", וא"כ המלכות נוגע לאדוניהו שהוא הגדול וא"כ דברי דוד המע"ה אחרי המחילה כלא חשיבי ודבריו בטלים ואדם מד"ל דהלכה כרבנן וכמ"ש הרמב"ם ז"ל דאדם יודע שהמלכות נוגע לגדול ואמר ליתנו לשלמה וא"כ דבריו בטלים ומבוטלים ומשו"ה אדוניהו בן חגית מתנשא לאמר אני אמלוך דכיון שאני הגדול א"כ לי נאה ולי יאה דבר המלוכה וכמ"ש הרב קהלת יעקב ז"ל וע"ז עשה לו רכב ופרשים וכו' ויעש לו משתה ויאמרו לפניו יחי המלך אדוניהו, וכראות נתן הנביא את המאורע היטב חרה לו עד מות כיון דאעיקרא בפלוגתא תליא מילתא אי אדם מד"ל א"כ איך תפס במושלם אדוניהו למלוך ולכן ויבא נתן אל בת שבע אם שלמה להגיד לה ולצוות עליה לבא אל המלך ולהתחנן אליו ולהוכיח במישור דהמלכות נוגע לשלמה ואין אדם מד"ל ואע"ג דהויא פלוגתא עכ"ז בנדרן כזה אין ספק דאין אדם מד"ל עפ"י החלוקים אשר נבאר בס"ד.

ועל זה פתח דבריו יאיר וכה אמר הנה שמעתי כי מלך אדוניהו מטעם דס"ל אין אדם מד"ל כיון דהמלכות נוגע לו ואדוניהו דוד לא ידע כלומר שאדוניהו הוא אומר דאדוניהו דוד לא ידע מה שעשה וכו' והא ודאי תמיהא רבתי על אדוניהו דוד במה שהבטיח לבת שבע לתת המלכות לשלמה דלא ידע הדין לאמיתו והנני באתי להודיעך קשט אמרי אמת דהדין עמך והוא דכ"כ מוהריט"ץ ז"ל דמ"ש אין אדם מד"ל ר"ל שלפחות יהיה למקבל הנאה פורתא וכו' וכיון שכן אדוניהו דס"ל דאדם מד"ל א"כ קים ליה בפשיטות דאין צורך לתת לשלמה איזה הנאה בעבור שאמר אביו לבת שבע שהמלכות יהיה לו, וז"ש ועתה לכי איעצך נא עצה ומלטי את נפשך ואת בנך שלמה ופי' הכל"י ז"ל דאם ימלוך אדוניהו מלבד שלא יתן לו גדולה אלא יבוזהו וגם איכא סכנה בדבר שימות את בת שבע ואת שלמה וה"ט דס"ל אדם מד"ל ודברי דוהע"ה כלא חשיבי לא שרירין ולא קיימין ואין צריך ליתן לו הנאה לפורתא וע"כ מועצותיו כדת נתונות לבקש מצדקי ואופני דבכה"ג אין אדם מד"ל והוא ד[עפ"י] מ"ש מוהרשד"ם ז"ל דהא דאמרין אדם מד"ל ה"ד היכא דליכא הוכחה אבל היכא דאיכא הוכחה כיון דהוי אומדנא דמוכח אין אדם מד"ל ואפי' לדעת רבנן וכמו כן נמי בענין המלכות שמה שאמר דוהע"ה לבת שבע שימלוך שלמה אחריו יש הוכחה בדבר והיינו כדרז"ל שלא רצתה להזדווג לה עד שהבטיח לה שהמלכות לשלמה וכו', ואין לך אומדנא דמוכח גדול מזה וכיון שכן אין דבריו לבטלה וז"ש ועתה לכי ובואי אל המלך דוד וכו' וכתב הכל"י ז"ל דתי' ובואי כענין י"ג מפות שבהם קינחה בת שבע לדוד בשעת ביאתו וכו' כלומר הבט נא וראה דמה שאמרת לו ששלמה בני ימלוך אחרריך היה בשעת הזיווג שלא רציתי להזדווג וכו' וכיון דהוי

אומדנא דמוכח כבר כתב מוהרשד"ם ז"ל דאין אדם מד"ל, ועוד דכבר כתבנו ע"ש הרב עין החיים ז"ל דגבי מלך אין ספק דאין אדם מד"ל מטעם דמלכותא לא הדרא וז"ש לכי ובואי אל [המלך] ואמרת אליו הלא אתה אדוני המלך וכו' וכיון שאתה מלך כבר הורה גבר הרב עין החיים ז"ל דלגבי דידהו אין אדם מד"ל מטעם מלכותא לא הדרא, וגם כבר כתבנו מ"ש מוהראנ"ח ז"ל דהא דאמרינן אדם מד"ל היינו היכא דלא קנו מידו אבל היכא דקנו מידו אפי' רבנן מודו דאין אדם מד"ל וז"ש הלא אתה אדוני המלך נשבעת לאמתך לאמר כי שלמה בנך ימלוך אחרי, אבל היכא דיש קנין בדבר אפי' רבנן מודו דאין אדם מד"ל.

אלא דעדיין יש לבע"ד לחלוק ולומר דכל הנהו חלוקי לא שמייהו מתייא והוא דאעיקרא דברי דוד המע"ה הם בטלים לגמרי שהרי עיקר שבועתו היה דשלמה ימלוך אחרי וכו' ומפשט דבריו משמע דהיינו לאחר שימות דוד ימלוך שלמה אך אם ימות שלמה קודם אביו א"כ דבריו בטלים מאליהם, וכבר כתבנו ע"ש הרב הלכות יו"ט דה"ט דר"מ דס"ל גבי מעריך פחות מבן חדש דגמר ואמר לשם דמים ונותן דמיו ולא אמרינן שכונתו היתה דהן אמת דהאידנא אין לו ערך כיון שהוא פחות מבן חדש עכ"ז כשיגיע לשלשים אזי יהא לו ערך ולזה יתן דמיו בפחות מבן חדש, והתשובה לזה דאפשר שימות הקטן קודם שיגיע לשלשים ונמצא דדבריו בטלים משו"ה נותן דמיו תכף אפי' שהוא פחות מבן חדש וא"כ הכא אם ימות שלמה קודם דוד אביו א"כ נמצא שדברי דוד מבוטלים לגמרי, ובכה"ג אפשר דמודה ר"מ דאדם מד"ל, לז"א דהא ליתא שהרי עיקר השבועה היתה כי שלמה בנך ימלוך אחרי והוא ישב על כסאי, ופי' הכל"י ז"ל דישב על כסאי היינו בחיים חייתו שאמליכהו אני בעצמי ואשיבהו על כסאי שלי אני בעצמי ונמצא דאין דבריו בטלים, וא"כ הדרא קו' לדוכתין ומדוע מלך אדוניו דס"ל אדם מד"ל וכו' דלפי האמור מבואר כל בתר איפכא דבנ"ד כ"ע מודו דאין אדם מד"ל ובוזה מתורץ מה שיש להקשות בכפל הכתוב באומרו כי שלמה בנך ימלוך אחרי והוא ישב על כסאי דבעיקר השבועה אשר נשבע דוהע"ה לא אמר לה כ"א שהבן הראשון שיהיה לי ממנה ימלוך אחרי ע"כ וא"כ מה לו להוסיף על השבועה ולומר ג"כ והוא ישב על כסאי וכן הקשה הכל"י ז"ל.

אך לפי האמור א"ש דלא תימא דעיקר שבועתו היתה שתמלוך אחרי מות דוד דבכה"ג הוו דבריו בטלים כיון דאפשר שימות שלמה קודם כ"א כוונת שבועתך היתה שהוא ישב על כסאי דהיינו בחיים חייתך וכדברי הכל"י ז"ל, ולזה אמר לה עוד הנה עודך מדברת אל המלך ואני אבוא אחריך ומלאתי את דברך וע"ז בה שעתא ותבא בת שבע אל המלך החדרה ויאמר לה המלך מה לך כלומר מה לך להסתפק בענין הלזה דדוד מרוב חכמתו הבין הדבר על בוריו שעיקר ביאתה אינו אלא על עסקי המלוכה דחכם עדיף מנביא וידע שאדוניו עשה את כל אלה, וע"ז אמר לה מה לך להסתפק בודאי אין אדם מד"ל והמלכות נוגע לשלמה אלא עדיין חששה בת שבע דאע"ג דמכל האמור ומדובר מוכח להדיא דאין אדם מד"ל עכ"ז הכא בענין המלוכה אפשר דהכל מודים דאדם מד"ל והוא דכ"כ ע"ש הר"ב ז"ל דהא דאמרינן אין אדם מד"ל היינו דוקא כשהדבר קנוי לו לגמרי וכגון בהקדיש מותר מעשה ידי אשתו דכיון דהדבר קנוי לו לגמרי והוי הקדש דאין אדם מד"ל אבל כשאין הדבר תלוי לו לגמרי וכגון שאמרה לו אשתו איני ניוזנית ואיני עושה אז לא הוו הקדש כיון דלא אליה שעבודיה ויכולה היא להפקיעו ולומר איני ניוזנית ואיני עושה ואדם מד"ל וה"ה הכא בענין המלוכה

שכיון שאין ענין המלוכה קנוי לו לגמרי שאפשר שכל ישראל ילכו אחרי אדוניהו ולא יקבלו לשלמה ובכה"ג אדם מד"ל, אי לזאת תריץ יתיב וכה אמר לה דהא נמי לא אירא וז"ש וכי תימא ועתה הנה אדוניהו לך בטענה דאדם מד"ל ואתה אדוני המלך לא ידעת מה שעשית לתת המלוכה לשלמה מטעם דס"ל כר"מ דאמר א"א מד"ל וטענת אדוניהו היא כיון שאין הדבר קנוי לו לגמרי וז"ש ויזבח שור ומריא וצאן וכו' ויקרא לכל בני המלך ולאביתר הכהן וליואב שר הצבא וכיון דהם היו בעזרת אדוניהו א"כ אין הדבר קנוי לך לגמרי לתת המלוכה לשלמה זאת היתה לאדוניהו לעשות את כל אלה.

האמנם כד דייקנן שפיר תראה דאין האמת עם אדוניהו וז"ש ועתה עיני כל ישראל עליך להגיד להם מי ישב על כסא אדוני המלך אחריו ופי' הכל"י שרצתה לומר לו שישאל לא נטו אחרי אדוניהו אבל עיני כל ישראל עליך להגיד להם מי ישב על כסא אדוני המלך אחריו ואיש לא ימרה את פיו וכ"כ הרב מוהרי"א והרב המצודות יע"ש, והיינו ממש כדכתי' דהדבר קנוי לו לגמרי ולאשר יחפון יתננו מרעות נפשיה והרי זה דומה להקדיש מעשה ידי אשתו היכא דלא אמרה איני ניונית ואיני עושה דאז אלים שעבודיה וא"א מד"ל וא"כ הדרא קו' לדוכתין על מעשה אדוניהו, ועוד אני אומר לאדוני המלך חי' אחר והוא דמידי הוא טעמא דאמרינן א"א מד"ל כי היכי דתיהו ליה הנאה פורתא והכא נמי אע"ג שמלך אדוניהו יהיה לו ג"כ לשלמה איזה טובת הנאה ולא יהיו דבריו בטלים הא ליתא שהרי הרואה יראה ויזבח שור ומריא וכו' ויקרא לכל בני המלך ולאביתר הכהן וליואב שר הצבא ולשלמה עבדך לא קרא דאפי' הנאה פורתא כזאת להוליך את שלמה עמו כמו שעשה לכל בני המלך לא עשה, וזה הוא עדיין שאתה חי וקיים מכ"ש אחרי מותך דודאי מלבד שלא יש לו הנאה עוד בה שיהא לו בזיון וא"כ הווי דבריו בטלים וקי"ל א"א מד"ל וע"כ ח'לותי היא דבעת ובעונה הזאת שעדיין אתה חי וקיים על האדמה שתגיד להם מי ישב על כסא אדוני המלך, והוא דכבר כתבנו ע"ש הר"ן ז"ל גבי ההיא דאמרינן דידור פ' בבית זה דלא אמר כלום דלא מתקנינן לישנא דש"מ ולא אמרינן כיון דגלי דעתיה שהוא רוצה שידור בבית לדידיה קאמר וכן הוא דעת הרשב"א ז"ל ואפי' דלדעת הרמב"ם ז"ל יש לנו לפרש ולומר ולהוסיף על דבריו דכך היא דרך ש"מ מתחיל בדבר ונשמט דרך קצרה וכו' א"כ באנו למחלוקת אי מפרשינן דבריו או לא כי זה הוא מחלוקת עצום מערכה לקראת מערכה וא"כ אם אתה תחריש עכשיו וישאר המלכות ביד אדוניהו א"כ למחר יהיה מוחזק אדוניהו במלכות ואין מוציאין מידו וכמ"ש הפוס' ז"ל גבי ההיא דידור פ' בבית זה דלא אמר כלום דאם הוא מוחזק המקבל אין מוציאין מידו ואין צורך להאריך, וא"כ והיה כשכב אדוני המלך עם אבותיו והייתי אני ובני שלמה חטאים דהיינו חסרים מן המלכות דכיון דלא מפרשינן דבריו למר כדאית ליה ולמר כדא"ל ואדוניהו מוחזק וממילא אני ובני שלמה חסרים מן המלכות.

ולזה בשומעו דוד את כל דברי בת שבע ונתן אמר קראו לי לבת שבע כדי לומר לה דמעולם לא אמרתי דבר וחזרתי לאחרתי והדין עם שלמה, ומלבד החילוקים אשר אמרה היא עוד חידש לה מילתא חדתא דא"א מד"ל דכ"ע מוהראנ"ח דכל היכא דהתנה עם אחר ולא עם המקבל המתנה עצמו בודאי א"א מד"ל וה"נ כיון שדברי דוד המע"ה לא היו עם שלמה עצמו שהוא המקבל כי אם ע"י אחר דהיינו ע"י בת שבע כי כאשר נשבעתי לך בה' וכו' דכיון דעיקר מתנתי לא היתה כ"א לך והוי מתנה עם אחר וכה"ג א"א מד"ל וזאת שנית בה' א'לדי

ישראל והוא דב"כ משם רז"ל דלא רצתה ב"ש להזדווג ונשבע לה שהבן הראשון ימול המלוכה ואמ"ל ג"כ כי עפ"י הנבואה נאמרה לו וכמ"ש הכל"י ז"ל וז"א כי כאשר נשבעתי לך בה' א'לדי ישראל וכיון דהיה עפ"י הנבואה אין ספק דא"א מד"ל כיון דאיכא למיחש להכזבת הנביא וכדרז"ל כל דבור ודבור שבא ע"י הנביא לטובה אינו חוזר משום הכזבת הנביא וכמו כן נמי בנ"ד כיון דעפ"י הנבואה נאמרה לו כי שלמה בנך ימלוך אחרי ובודאי דא"א מד"ל, וגם על מה שנסתפקת אתה ואדוניהו אם כוונתי היתה שימלוך שלמה אחרי דהיינו אחרי מותי או בחיים חייתי ומש"ה הוספתם על השמועה ותאמרו לי כי אני נשבעתי כי שלמה בנך ימלוך אחרי והוא ישב על כסאי דהיינו בחיים חייתי כי זה לא אמרתי בפירוש באותה שעה עכ"ז יפה דנתם יפה זיכיתם כי כן אעשה היום הזה ותי' היום הזה דייקא דהיינו בחיים חייתי יהא רעוא מלכותיה מלכות עלם כיר"א.





# ש פ ת י י ש נ י ם

## הנאון רבי משה דוד שטיינאווארצל זצ"ל

לרגל נישואי נכדו - נכד מרן כ"ק אדמו"ר שליט"א החתן פע"ח הרב נפתלי חיים בן פע"ח מוה"ר רבי יוחנן שליט"א.  
מספר סימנים מתוך ספרו 'וידבר דוד' היר"ל מתוך כתביו לכבוד השמחה

## חידושים על מסכת קידושין

בענין קידושי כסף מדין עבד כנעני \* אי סגי באמירה שלא בשעת הקידושין או בענין בשעת הקידושין ממש \* שמין את הנייר אם יש בו שוה פרוטה מקודשת \* כביאור דברי התוס' נב ע"א ד"ה המקדש בפירות שביעית מקודשת \* קידושין במעשר שני חוץ לירושלים

### בענין כסף מדין עבד כנעני

ז' ע"א. הילך מנה והתקדשי לפלוני, מקודשת מדין עבד כנעני.

א' הרמ"א ביו"ד הל' פדיון הבן (סי' ש"ה סעי' י') הביא דאי אפשר לפדות ע"י שליח, ועי' בט"ז (ס"ק יא') ונקודה"כ שם שהאריכו שם לחלוק ע"ז.

וע"כ צריך לומר, דמיירי היכא דפודה בכסף של השליח, ולא של האב או הבן, דא"כ הוי מעשה קוף בעלמא, ועכצ"ל בכסף של השליח. [וגם אם אין האב לפנינו, לענין ליקח מנכסיו, מסתברא דהוי זכות, כיון דהמצוה שלו, דנעשה בכספו, עי' נקודה"כ שם.]

ב' ולהסביר המחלוקת נראה, דהנה בדינא דעבד כנעני נראה דאין הפירוש דהמעשה נתינה של ראובן נחשבת כאלו שמעון בעצמו נתן, דהא בפדיון עבד כנעני גופא ודאי אינו כן, כיון דהוי בעל כרחו והוא אינו רוצה בהנתינה, וע"כ דרך השעבוד שהכסף עושה חל בעד שמעון, וממילא עושה קנינים בעדו, וזהו החידוש של דין עבד כנעני, דמענות שראובן נותן בעד שמעון עושים שעבוד לשמעון אע"ג דאינם שלו, וממילא מהני בכל הקנינים.

והנה זה ניחא בכל הקנינים, אבל בפדיון הבן לכאורה אין שייך דבר זה, דהנה בפדיון הבן אין פודין אלא בדבר שגופו ממון, וא"כ אם ראובן פודה בנו של שמעון בכסף של ראובן, הכסף אינו נחשב עבור שמעון, אלא דעושה שעבוד של הסך שנתן, לשמעון, ובעלמא בפורע חובו של חבירו שפיר מהני, דממילא נפרע, כיון דצריך להיות חייב לשמעון בסך שנתן ראובן בעדו, ממילא נפטר חובו בזה, אבל כאן מה דנתחייב הכהן לשמעון בסך ה' סלעים בזה לא יוכל לפדות בנו, וע"כ צריך לפדותו בנתינת הכסף גופא, והכסף אינו נחשב לשמעון, וא"כ איך יהא בנו פדוי.

ויש לעיין בהא דמהני פדיון לאחר ל' אפי' היכא דנתאכלו המעות, מדוע מהני, הא אז אין גופו ממון, ועי' באחרונים, מ"מ אפשר דזה סברת הסוברים דלא מהני פדיון הבן ע"י שליח בממון השליח.

ג] וסברת האומרים דיכול לפדות ע"י שליח בממון השליח נראה, דהנה אהא דאמרין הילך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת, והיינו דראובן נתן מעות לאשה ואמר לה התקדשי לשמעון, פרש"י (ד"ה הילך מנה והתקדשי לפלוני) דעשאו שמעון שליח.

וכן פי' הרשב"א, אבל הביא דעת הרמב"ם (פ"ה אישות הל' כ"ב) שכתב דשמעון אמר לה התקדשי לי בהנאה שקבלת כסף עבורי, והקשה הרשב"א מדוע הוצרך לכך, הא ראובן אמר התקדשי לשמעון בעד כסף זה, ומדוע הוצרך שמעון לחזור לאומרו, כן נראה לפרש כוונת הרשב"א בקושיתו עפ"י פשוטו.

[ויש לפרש עוד, דקושיתו הוא מדוע הוצרך לומר בהנאה שקבלת עבורי, דמשמע דאינו מקדש בכסף שנתן האחר, כי אם בהנאה שקבלה בעבורו, הגם דדבר זה קשה מאד, דבאמת אם עצם הכסף אינה נחשבת עבורו, אז גם מאי הנאה קבלה ממנו, הרי הוא לא עשה שום דבר כלל.]

והנה הרב המגיד (שם הכ"א) פי' כפשוטו, וכתב דמש"ה פי' הרמב"ם דחזר הוא ואמר וכו', דרצה לפרש גם היכא דלא עשה אותו שליח ע"ש.

ד] ונראה דאפשר לומר עוד דהרמב"ם הוכרח לפרש דמיירי היכא דלא עשהו שליח.

דהנה הקצה"ח בסי' קפ"ח (ס"ק ב') הביא מחלוקת בענין שליח בכל התורה, אם הוא רק עושה המעשה בעד המשלח, או דהוא בעלים על עצם המעשה, דכח המעשה גירושין של המשלח נתן לשליח, וע"ש דכתב דנ"מ אם הבעל נעשה שוטה, ולפמשנ"ת שם, יוצא דשי' הרמב"ם הוא, דהשליח נעשה בעלים על עצם המעשה ע"ש. (ומה שיש לפלפל בדבריו אכ"מ.)

והאור שמח בהל' גירושין (פ"ג הל' י"ב) רצה לומר דאם השליח הוא בעלים על המעשה, אז גם הנייר של הגט יכול להיות מכספו.

ואף דזה אינו מוכרח, דאפשר דהנייר צריך להיות של הבעל, ולא של המגרש, אבל לענין כסף קידושין, אם הוא שליח, התם בודאי אפשר לומר סברא זו, דכיון דהשליח נעשה המקדש נמצא דהוא העושה המעשה, וא"כ שפיר כספו מהני, דהוא נקרא המקדש, דהוא העושה מעשה הקידושין, אלא שהקידושין חלים בעד המשלח.

נמצא דבכה"ג אין צריך כלל הך דינא דעבד כנעני, מכיון דהוא שליח והוא בעלים על המעשה, א"כ שפיר מהני בכספו, וכל הך חידושא דעבד כנעני לא נצרך אלא היכא דלא עשהו שליח, רק נתן כסף בעד שמעון, ושמעון אמר הרי את וכו', דאז שפיר אנו צריכים להך דינא דעבד כנעני.

ה] והנה לפ"ז אפשר לומר, דמכיון דבפדיון הבן שייך זכיה להנך שיטות, ובזכיה הוי שליח ובעלים על המעשה, א"כ אין אנו צריכים לדין עבד כנעני, אלא סגי בזה שהוא שליח, ושליח שפיר יכול לעשות גם בלי דינא דעבד כנעני, ונתינת הכסף של השליח היא כמו נתינת הכסף של האב, ושפיר מהני הפדיון.

ו] והנה יש לומר עוד, דגם אי נימא בשליח דלא מהני כסף של השליח, או משום דשליח לא הוי כבעלים, אלא הוי רק כאלו המשלח עושה, או דגם בבעלים כמו שליחות לא מהני, דמ"מ בעינן כסף של הקונה ממש, מ"מ היינו יכולים לומר בזכיה, דאז אין אנו צריכים לדין עבד כנעני, ושפיר מהני כספו של השליח בלא דין עבד כנעני.

דידועים דברי האחרונים דזכיה הוי שהוא עושה בעצמו ומכוחו, והחלות נעשה בעד חבירו, א"כ אפי' אי בשליחות נימא דלא מהני, מ"מ שאני זכיה דהתם יש לומר בודאי דמהני,

דזכיה מקרי בודאי שהוא העושה בכוחו כבעלים אלא שהחלות נעשה בעד חבירו, וא"כ בפדיון הבן שהוא מצד דין זכיה, שם בודאי מהני גם בלי דינא דעבד כנעני.

[ז] ובזה הי' אפשר ליישב דברי הרמב"ם דלא הביא הך דינא דעבד כנעני גבי ממון, ותמהו הר"ן (בסוגיא) והכסף משנה (מכירה פ"א ה"ו) מדוע לא הביא זה לגבי ממון.

ולפ"ז אפשר לומר, דבממון פשיטא דמהני, מצד זכיה, ואין אנו צריכים כלל הך חידושא דעבד כנעני, דעד כאן לא אמרו דינא דעבד כנעני אלא בקידושין, דלא מהני זכיה לדעת הרמב"ן, הובא ברא"ש פרק שני (ס"ז) גבי חוששין שמא נתרצה, (ועי' מחנה אפרים (הל' אישות ס"ד) בזה). אבל גבי ממון דמהני זכיה לא איצטריך לדין עבד כנעני. ואח"כ מצאתי במקנה שכתב כזה, דממון שאני דשם איכא דין זכיה, ולא ביאר הכונה.

[אלא דעדיין צ"ע, דאיך יהיה הדין אם נתן הממון קודם שגילה הקונה דעתו שרוצה לקנות, דהרי אז לא יכול להיות דין זכיה, וכח"ג צריך לדין עבד כנעני. ועוד, דבקונה בממון, אין נתינת הכסף מעשה הקנאה, אלא המוכר הוא המקנה אם מקבל הכסף, וא"כ אין שייך בזה זכיה, ואפשר דמ"מ יכול הוא להיות הזוכה בעד האחר, ופשוט.]

[ח] וחילוק זה נכון בסברא, אלא דמדברי הרשב"א משמע דס"ל דגם בזכיה צריך לדין עבד כנעני, דרצה לפרש הסוגיא גם לענין זכיה, אלא דכתב דבקידושין אין כאן זכיה שמא רוצה באחרת, משמע דגם אם היה דין זכיה עדיין היה צריך לדין עבד כנעני.

[ט] נחזור לדברי הרשב"א שהקשה על הרמב"ם, וכבר יישבנו דעת הרמב"ם, ובביאור קושית הרשב"א, אפשר לומר דס"ל, דע"כ צריך כאן הנותן להיות שליח, דהרי שאני קידושין ממקח וממכר, דבמקח וממכר, הקנין עושה המוכר, ע"י מה שמקבל הכסף מקנה החפץ, עי' לקמן דף כ"ג כסף קבלת רבו גרמה לו, אבל בקידושין אין די מה שהמוכר מקבל, כי אם בעינן נתינת המקדש, ובעינן נתינת הכסף למעשה הקידושין.

ודין עבד כנעני לא מהני לזה, שיהא הבעל נחשב כנותן הכסף, להכי בעינן דין שליחות, שזה מהני שהוא יקרא נותן הכסף, ואין למידים מדין עבד כנעני אלא דהכסף מהני לקנין ועושה שעבוד, ולפיכך ס"ל להרשב"א דגבי קדושין עכצ"ל דמיירי דעשאו שליח,<sup>1</sup> ולזה הקשה א"כ מדוע הוצרך לאמירת המשלח, ודו"ק בכ"ז.

### אי סגי באמירה שלא בשעת הקידושין או בעינן בשעת הקידושין ממש

י"ט ע"א. תוד"ה אומר אדם לבתו קטנה צאי וקבלי קידושין מדר' יוסי. תימה מאי אתא לאשמועינן, פשיטא למה לא תתקדש, אפילו היה אומר תן מנה לפלוני ותתקדש בתי לך, היתה מקודשת מדין ערב כדלעיל (דף ז.), כ"ש שאמר לבתו, וכי תימא דהכא לא שייך דין ערבות דהא לא דיבר למקדש, א"כ וכו'.

מבואר מדבריהם, דאם אמר לפלוני תן מנה לבתי ותתקדש לך, ואח"כ אמר לבתו צאי וקבלי קידושין, וקדשה הלה, מקודשת מדין ערב.

ודבריהם צ"ע לדעתי, דהנה לקמן (מ"ח ע"ב) דבשכר שאעשה עמך, למ"ד אינה לשכירות אלא לבסוף, מקודשת, דלא הוי מלוה.

1 וה"ה דזכיה מהני, כמבואר בדברי הרשב"א, הובא לעיל, אלא דבקידושין, מ"מ בעינן לדין זכיה או שליחות, דע"י זה נחשב הבעל לנותן הכסף, משא"כ במקח וממכר דגם בלא שליחות וזכיה מהני מדין עבד כנעני.



וכתב בתוס' רי"ד שם, בשכר שאעשה עמך מקודשת . פי', אין אלה דברי הבעל, דמה מועיל אם אמר לה הרי את מקודשת לי בכסף שאתן לך ולא נתן לה עכשיו כלום, אפי' אם יתן לה לאחר מיכן, אז היא מקודשת, ואז בשעת מתן מעות צריך לומר לה הרי את מקודשת לי, כדיבורו הראשון אינו כלום, כי היכי דלגבי גט, אם אמר אדם לאשתו הרי את מגורשת ממני בגט שאני עתיד ליתן לך, שאין זה הדיבור כלום, עד שיאמר לה בעת נתינת הגט הרי זה גיטך, אלא דברי התנא הם, ובשעה שנותן לה הכלי צריך לומר לה הרי את מקודשת לי בשכר כלי זה. עכ"ד התוס' רי"ד.

אלמא דא"א לחלק האמירה שתהא קודם נתינת הכסף, וא"כ איך מהני הכא מדין ערב, הא בשעה שאמר האב שמשכים שיתנו לבתו ותהא מקודשת ותחשב כאילו נתנו לו, לא היתה אז הנתינה, אלא הנתינה היתה לאחר זמן מעת אמירתו, ואיך מהני זה, <sup>2</sup> וצ"ע.

וברמב"ם כשהביא לדין ערב (פ"ה אישות הל' כ"א) איתא בהדיא, דהבעל אומר אח"כ כשנותן, הרי את מקודשת לי בהנאה שנתתי לפלוני עבורך, אבל בלי אמירה אח"כ איך מהני.

ואע"ג דהט"ז (סי' כ"ח ס"ק כ"ז) הקשה על התוס' רי"ד, דלא צריך לאמירה אח"כ מצד דיבור עמה על עסקי גיטה וקידושה דלא בעי אמירה.

אבל דבריו צ"ע, דהכא כיון דלאו באותו מעמד דיבר לא שייך הך דעסוקים באותו ענין. זולת אם נימא דכונת הט"ז דכיון דאמר אתמול שרוצה לקדש, וישלח לה מעות, נמצא דמה ששולח למחר, הוי כאילו אמר מקודם דמה ששולח לה הוא לשם קידושין, ואם יהיו שם עדים שראו ששלח לה ושקבלה, הוי כאלו שמעו אמירה ג"כ.

ומ"מ גם ע"ז טען האבני מילואים, (שם ס"ק מ"א) עפ"י דברי הרשב"א דבעינן עדי שמיעה וראיה, ולא עדי השערה לחוד, וכאן הוי כמו עדי השערה, שמשערים שכיון לשם קידושין כיון שאמר אתמול שישלח לשם קידושין.

וא"כ הדרינן לדברי תוס' רי"ד דבעינן אמירה בשעת נתינה וא"כ צ"ע איך הוי מקודשת כשדיבר למקדש הא לא היתה הסכמת האב בשעת נתינה, והכא גבי אב הוא גרוע יותר מגוונא דבשכר שאעשה עמך, כיון דהוא אינו שם בשעת נתינת הכסף לבתו, וא"כ אין ראה כלל על המעשה מצד האב, ואיך יהי הקידושין.

ואולי יש לחלק, דדוקא גבי הבעל, דמעשה הבעל הוא העיקר, וכמ"ש הר"ן בנדרים (ל. ד"ה ואשה) דלגבי האשה בעינן רק שתפקיר עצמה ותסכים שיעשה הבעל קידושין, וכיון שהבעל הוא העושה המעשה, משום הכי צריך שתהי' האמירה בשעת מעשה, אבל גבי האב, כיון דלגבי ידידה בעינן רק נישואתא, משום הכי מהני אף אם הניחותא הוא מקודם.

ויש לומר עוד סברא אחרת, כמו דאמרינן (לקמן מ"ד) דשמא נתרצה האב אמרינן אליבא דרב ושמואל, אבל שמא נתרצה הבן לא אמרינן, ופרש"י דלגבי קידושי בתו אמרינן טב למיתב תן דו והוי זכיה, משא"כ לגבי הבן דמדקדק מי שנושא, א"כ לא הוי זכיה.

ולפ"ז יש לומר, דגבי הבעל, הגם שגילה דעתו מקודם שרוצה לקדש, מ"מ בעינן אמירה חדשה בשעת הנתינה, אבל גבי ידידה אמדינן דעתה דודאי ניחא לה, ומכיון שגילתה דעתה שרוצה להתקדש מהני. וצ"ע.

2 ואע"ג דהכא לאו אמירת הבעל לא היתה סמוך להנתינה, אלא אמירת האב, מ"מ כי היכי דבעינן אמירת הבעל והסכמתו סמוך להנתינה, ה"נ לכאורה גם הסכמת המתקדשת בעינן סמוך להנתינה, והסכמת האב היא במקום הסכמת הבת.

## בביאור דברי התוס' ד"ה המקדש בפירות שביעית מקודשת

נ"ב ע"א. שמע מינה המקדש בפירות שביעית מקודשת.

ובתוס' ד"ה המקדש בפירות שביעית מקודשת. פי' בקונטרס ולא אמרינן דלאו ממונו הוא לקדש בו את האשה, אלא כיון דזכה בהן ממונו הוא לכל דבר. אי נמי י"ל דאע"ג דאסור לקנות מהם חפץ, כדכתיב לאכלה ולא לסחורה, ה"מ לכתחילה אבל בדיעבד המקח קיים, וכן גבי אשה בדיעבד מקודשת, וכן משמע לקמן במתני' דקתני מכרן וקידש בדמיהן מקודשת עכ"ד.

והנה בביאור מחלוקת שני התירושים, לכאורה היה נראה עפ"י מה שהובא בשם הגר"ח זצ"ל (בחי' הגרי"ז לזכאים ו') בביאור דין מעשר שני ממון גבוה, דהנה בפשוטו אנו לומדים דהא דמע"ש ממון גבוה, היינו דאינו שלו כלל, אלא של גבוה, כמו קדשים.

אבל הגר"ח ביאר דעת הרמב"ם (פ"ה מהל' אישות הל' ד') דכתב, דהמקדש במע"ש אינה מקודשת, משום דאסור לעשות בו צרכיו עד שיתחלל, דהכוונה דבאמת לענין זכות אכילה הוי שלו ממש, והגזולו חייב לשלם לו, ויכול להורישו, אלא כיון דהתורה קראתו קודש ולפיכך אסור בשאר צרכיו, הלכך לענין זה אינם שלו, אלא לענין אותם הדברים שנתנה לו תורה רשות, אבל מה שאסור לעשות בהם מצד שהם קודש, לענין זה אינם שלו.

נמצא דלפי ביאור הפשוט, אף הזכות אכילה אינו ממונו, אלא שיש לו רשות לאכול משל גבוה, ולפי הגר"ח, לענין זכות האכילה הוא שלו ממש, ורק לשאר דברים אינו שלו.

וזהו שני התירושים בתוס', תי' הא', דהו"א דשביעית כיון דאיכרי קודש אינו שלו כלל, קמ"ל דממונו הוא, ותי' הב', דהו"א דכיון דהתורה אסרה סחורה בפירות שביעית, לענין זה אינם שלו, וקידושין מקרי סחורה, קמ"ל דהוי שלו.

והראיה שהביאו התוס' ממכרן וקידש בדמיהם, לפי דברינו אין זה ראייה לפירות שביעית,<sup>3</sup> אלא דכוונתם להביא ראייה, דאע"ג דאסור לקדש בהם מ"מ בדיעבד מקודשת, ולא אמרינן דכיון דאסור לקדש בו אף בדיעבד אינה מקודשת, אבל זה קצת דוחק.<sup>4</sup>

לפיכך צ"ל דההו"א לפי פי' ב' היה, דכיון דאסור לקדש לכתחילה, בדיעבד ג"כ אינה מקודשת, ורק בפרט זה היה השאלה.<sup>5</sup>

וראיית התוס' מהך דמכרן וקידש בדמיהן מקודשת, הוא משום דס"ל כרש"י חולין ד' ע"ב (ד"ה מפני שהן מחליפין) ושאר מקומות, דלמחליף עצמו אסור לקדש בדמיהן, ואעפ"כ מקודשת, חזינן דהגם דאסור לקדש בו, מ"מ בדיעבד מקודשת, אלא דאין נראה לומר כן כיון דהתוס' שם (ד"ה מותר) חולקים על רש"י בזה.

וצ"ל דביאור ראיית התוס' הוא, דהנה בירושלמי (פ"ב הל' ח')<sup>6</sup> קאמר אהך דמכרן וקידש בדמיהן מקודשת, זאת אומרת קדשה בגזל מקודשת, מכיון דאסור לו ליקח מעות בעד האיה"נ הוי גזל או דהוי מתנה בעלמא, אבל התוס' נראה לומר דס"ל דבאמת הוי חליפין, ומ"מ מותרים, ולדידהו מיירי דמכרם לנכרי, וכיון דלהנכרי אינם אסורים בהנאה, הממון שמקבל בעדם הישראל, הוי באמת חליפי איה"נ, ומ"מ מותרים.

3 דהוי שלו לענין לקדש בהם.

4 דמשמע דמה שנתחדש בדניא דהמקדש בפירות שביעית מקודשת לפי ב', ע"ז הביאו ראייה.

5 והיינו דרך מצד זה צריכין לחדש דהמקדש בפירות שביעית מקודשת, ולא כמו שר"ל בתחלה דהו"א דלענין סחורה לא הוי ממונו.

6 והובא בר"ן כ"ג. מדפי הרי"ף.

וכ"כ להדיא בכתובות ל"ג ע"ב (ד"ה גנב שור הנסקל וטבח) דשור הנסקל מקרי איתא במכירה, כיון דכשמוכרו לעכו"ם אין דמיו נתפסים באיסור, ולכאורה דבריהם אינם מובנים, הא הטעם דאינו תופס דמיו, כפי ביאור הר"ן רפ"ק דחולין,<sup>7</sup> הוא משום דבאמת אינם דמיהם, דאין כאן מכירה כלל, אלא גזל או מתנה.

אע"כ דפי' התוס', דבאמת הוי מכירה כשמוכרם לנכרי, מכיון דלדידיה הוי שוה, והגם דמצד המוכר אסור למכור, מ"מ אם מכרו הוי מכירה, וזהו גם כוונת התוס' כאן, דהגם דאסור למכור איה"נ, מ"מ אם מכרן לנכרי מקרי דמיהם, ומ"מ מותרים, חזינן דהגם דאסור למכור, מ"מ אם עבר ומכר הוי מכירה, וכמ"כ גבי קידושין בפירות שביעית.

ובדבריהם אלו נוכל לפרש דברי התוס' ע"ז ס"ב ע"א (ד"ה בדמיהן מקודשת) שכתבו דמהך דתנינן מכרן וקידש בדמיהן מקודשת, משמע דבאיה"נ עצמן אינה מקודשת, והקשו דהא יכול ליהנות מאפרן או שלא כדרך הנאתן, וא"כ שפיר שוה ממון, ותירצו, דכיון דילפינן קיחה קיחה משדה עפרון, בעינן כסף הראוי לקנות בו וליהנות בו, עיי"ש.

והנה דבריהם צריך עיון, אמאי הקשו קושיתם על הדיוק, דהיינו אהך דתנן מכרן וקידש בדמיהן מקודשת, משמע דבהן עצמן לא, הא בהדיא קתני המקדש בערלה אינה מקודשת, ועוד מה ביאור תירוצם דכיון דאנו למדים קיחה קיחה משדה עפרון, בעי כסף הראוי לקנות בו ולשאר הנאות.

ועפ"י מ"ש מובן היטב, דהוצרכו לבנות קושיתם דוקא על הדיוק דמכרן וקידש בדמיהם, דזולת זה לא היה קשה, דכיון דאיסורי הנאה אסור למכור, הגם דיש בו שויות ללוקח באפרן או בשלא כדרך הנאתן, מ"מ כיון דאסור למכור, התורה הפקיעה השויות מהחפץ, ומה שלוקח מחירו הוא או גזל או מתנה, אבל אינו חליפי האיה"נ.

אבל אחר שהתוס' כאן בקידושין דקדקו מהא דמכרן וקידש בדמיהם מקודשת, דבאמת חל שם מכירה על החליפין, וביארנו דפירשו התוס' דמסתמא מיירי במוכרו לנכרי, שיוכל ליהנות, או אפשר לפ"ז אף לישראל, דיכול ליהנות מאפרן או שלכה"נ, א"כ מקרי מכירה, והדמים שלוקח הוי שם דמי וחליפי האיה"נ עליהם, חזינן, דאף באיה"נ, הגם דאסור למכור, מ"מ חל שם מכירה עליהם, לכך הקשו דא"כ ה"ה קידושין, דהגם דאסור לקדש בו, מ"מ תהיה מקודשת, כיון שיש בו שויות שתהנה מזה.

וע"ז חידשו בתירוצם, דהגם דמכירה חל על איה"נ, והדמים מקרי דמי איה"נ, זה רק לענין מכירה, אבל לענין קידושין יש גזיה"כ דקיחה קיחה משדה עפרון, דבעינן כסף הראוי לקנות בו,<sup>8</sup> ולפיכך אינה מקודשת ודו"ק.

ולפי"ז א"ש ג"כ שינוי דברי התוס' בסוגיין ובע"ז, דהכא כתבו, דהגם דאסור לקדש בפירות שביעית מצד לאכלה ולא לסחורה, מ"מ בדיעבד מקודשת, כמו גבי מכרן וקידש בדמיהם, והיינו דנקטו בפשיטות דאינו מותר אלא בדיעבד, ובע"ז נסתפקו בזה, ומטו לומר דרבנן הקילו לקדש בפירות שביעית, מצד פריה ורביה, וציין לזה רעק"א בגליון הש"ס כאן.

ולפי הנ"ל א"ש, דשם בע"ז כיון שכתבו גבי איה"נ דבדיעבד אינה מקודשת, הגם דבמכירה בדיעבד מקרי מכירה, וכתבו דבקידושין יש גזיה"כ דבעינן כסף הראוי לקנות בו, ולהכי בדיעבד אינה מקודשת, א"כ אי שביעית אסור לקדש בו מה"ת מטעם לאכלה ולא לסחורה, לא היתה מקודשת אף בדיעבד, דהא ילפינן קיחה קיחה משדה עפרון דבעינן כסף הראוי לקנות ולקדש בו, ומזה הכריחו דקידושי אשה לא מקרי סחורה מדאורייתא.

7 בדפי רי"ף א' ע"ב.

8 וע"ע בזה לקמן נ"ו: על התוס' שם ד"ה המקדש.

והטעם בזה, או כסברת הרשב"א גבי רבית בדף ו':<sup>9</sup> דאישות לא הוי קנין ממון, או מטעם דבאמת כסף קידושין אינו כסף שעושה שעבוד וקונה בו, אלא דהוא נתינת מתנה, וכשנותן לה כסף אזי יכול לקדשה, ומטעמים אלו לא מקרי סחורה, ואסור רק מדרבנן משום דדמי לסחורה, לפיכך מטו לומר דהתירו לכתחלה משום פריה ורביה.

אבל התוס' בסוגיין ס"ל, דאף לענין קידושין, אם יש שויות במה שנותן לה, מקודשת הגם שאסור לקדש בו, ודימו זה למכירה, והביאו ראיה ממכרן וקידש בדמיהן, דמקודשת כמו גבי מכירה, והקושיא דקשה לפ"ז ממקדש באיה"נ מ"ט אינה מקודשת, הא יש לו שויות מצד אפון, כבר תירצו לקמן<sup>10</sup> באופן אחר, ולפיכך שפיר ס"ל דקידושי אשה מקרי סחורה מדאורייתא, ומ"מ מקודשת בדיעבד, ודו"ק כי נכון הוא לענ"ד.

### קידושין במעשר שני חוץ לירושלים

נ"ג ע"ב. מעשר (הא דאינה מקודשת בקידש במע"ש בשוגג אליבא דר' יהודה, הוא משום דתרווייהו לא ניחא להו) אינה לא ניחא לה משום טירחא דאורחא, איהו לא ניחא ליה משום אונסא דאורחא.

ופרש"י בלשון ראשון דהא דאיהו לא ניחא ליה, היינו משום דכיון דאינה מתקדשת אלא בירושלים, אם יאנס חוץ לירושלים נמצא דאינה מקודשת, וצריך לקדשה בכסף אחר משלו.

א] וטעמא דאינה מקודשת חוץ לירושלים, פי' בתוס' הרא"ש, וכן הביא מהרש"א בשם תו"י, דמיירי דאינה שוה רק פרוטה מצומצם, ואם תמכור אותם חוץ לירושלים לא יתנו לה פרוטה בעד המע"ש, ורק כשתגיע לירושלים שם יהא שוה פרוטה.

ונוכל לפרש עוד, דחוץ לירושלים אסור בהנאה, ולא שייך קידושין במע"ש אלא בירושלים, ולפיכך הם ברשותו עד שתגיע לירושלים.

ב] ובסוגיא דבכורות ט' ע"ב אמרינן, דרבי יהודה ס"ל דפט"ח אסור בהנאה קודם פדיון, דאין לך דבר שהקפידה תורה עליו בשה ומותר בהנאה, ומקשינן והרי מע"ש דהקפידה עליו תורה בכסף צורה, ומ"מ תנן דס"ל לרבי יהודה דבמע"ש קידש, ומתריצין, כדרכי אלעזר, דאמר אשה יודעת שאין לאכול מע"ש חוץ לירושלים, ועולה ואוכלתו בירושלים, וה"נ גבי פט"ח יכול לקדש במאי דביני ביני<sup>11</sup>.

והקשו בתוס' (ד"ה איהו) דאי נימא כרש"י, מאי קושיין התם מהא דבמע"ש קידש, הא הקידושין אינם חלים אלא בירושלים, ושם ליכא דין כסף צורה, דבירושלים כתיב ונתת הכסף בכל אשר תאווה נפשך, עי"ש.

ותוס' ס"ל לפרש בסוגיא דבכורות, דבהו"א הוה ס"ל, דאם אסור בהנאה עד שיעלה לירושלים, א"א לקדש חוץ לירושלים, ומתריצין, דאעפ"כ יכול לקדש חוץ לירושלים, דהזכות להעלותו לירושלים להיותו ראוי, יש לו גם חוץ לירושלים, וכמו כן יכול לקדש בפט"ח במאי דביני ביני, דהגם דעכשיו אסור בהנאה, מ"מ אותו זכות להתירו בהנאה ע"י פדיון יש לו גם עכשיו. ולדבריהם דוחק קצת, מה דהביא בתירוצו בגמ' דברי רבי אלעזר דאשה יודעת וכו', והא גם בהו"א הוה ס"ל כן.

9 בסוגיא דהמקדש במלוה.

10 נ"ו: ד"ה המקדש.

11 במה ששוה החמור יותר מהשה.

ג] אבל ברש"י שם בבכורות פי' בהדיא, דבהו"א הוה ס"ל, דהא דבמזיד קידש היינו משום דנתכוין לחללו, ולפיכך מקודשת דנפקע מע"ש מיניה, ורק במסקנא חידש דהקידושין אינם חלים רק בירושלים.

ולכאורה צ"ע, דלפ"ז, מאי מקשה דכיון דמע"ש אסור בהנאה איך חלים הקידושין, הא ס"ל עכשיו דהקידושין חלים ע"י דמסלק קדושת מע"ש מיניה, וא"כ פקע האיסור הנאה, וכמו שמפרש הרמב"ם בפיה"מ במשנתנו, וכן הרע"ב, וצ"ע.

ונראה לבאר, דהא דס"ל לגמ' בהו"א דנתחלל המע"ש, הוא משום דעשה בו מעשה מכירה, וכשמוכר מע"ש והקדושה נתפסת על הדמים, אינו כמו דרך פדיון,<sup>12</sup> אלא בדרך מכירה ותפיסת דמים, וא"כ הוי כמו שביעית דאמר' בסוכה מ' דתופס דמיו, אע"ג דיכולים לחללו בדרך חילול, ונמצא דכשמוכר המע"ש בעד דבר שאין קדושת מע"ש חל עליו, נפקע המע"ש, הגם שאין הקדושה חלה על שום דבר.<sup>13</sup>

וס"ל להגמ', דאינו יכול לחלל המע"ש ע"י מעשה מכירה, אלא היכא דמותר בהנאה, ויכול לעשות מעשה מכירה, אבל אם אסור בהנאה, כיון דאינו יכול לעשות מעשה מכירה על איה"נ, לפיכך אין ע"ז שם מכירה ולא נתחלל.

וע"ז מתרץ, דבאמת אינה מקודשת עכשיו, אלא כשתגיע לירושלים, וא"ש דברי רש"י, וזה באמת סברת ר"מ דאינו יכול לחלל המע"ש, משום דס"ל דהוי ממון גבוה, וא"כ לא נעשה מעשה מכירה, ולפיכך לא נתחלל.

ופי' הרמב"ם והרע"ב הוא לפי ההו"א בגמ' בבכורות, ואי אמרינן מע"ש אינו אסור בהנאה, והרבה פעמים מצינו דהרמב"ם מפרש כהו"א.

ד] והנה כבר כתבנו מכבר על קושית הגמ', דלרבי יהודה דס"ל דפט"ח אסור בהנאה, כיון דהתורה הקפידה על פדיונו בשה דוקא, א"כ גבי מע"ש דהתורה הקפידה על כסף צורה, אמאי לא יאסר בהנאה, דזה תמוה, דהא כיון דחזינן דהתורה הקפידה על דבר מיוחד לעשות הפדיון, ע"כ מתיר בזה איסור, דאם היה רצון התורה לתת מתנה לכהן, א"כ מדוע שה דוקא, וע"כ דהוא סילוק איסור, וא"כ בפט"ח ע"כ דהוא איסור הנאה,<sup>14</sup> משא"כ במע"ש הוא האיסור אכילה חוץ לירושלים, ודו"ק.



12 דאם אינו תופס פדיונו אינו מתחלל.

13 דכיון דעבד ביה מעשה מכירה נתחלל, אע"ג דלא תפס דמיו.

14 ר"ל דהא חמור אסור באכילה, וע"כ דאתא למישרי בהנאה.

# חידושי תורה

החתן הרב נפתלי חיים שוחט שליט"א

## בענין טעמי חיובי כתובה

בעל כרחם של האחים - שהרי הוא מתנאי כתובה - ומאי איבה איכא.

ועוד יש להקשות כעין זה, דאיתא שם שהאלמנה אינה מחוייבת לתת מציאתה ליתומים, ומבואר בגמ' הטעם דעיקר הסיבה שצריכה האשה לתת מציאתה לבעלה - משום איבה, וביתומים לא חיישנן לאיבה, דעל כרחייהו מחוייבים לתת לה מזונות, ולכן אינם זוכים במציאתה. וצ"ב, דהא חזינן דאף שמחוייבים לתת לה מזונות בעל כרחם, אעפ"כ חיישנן לה לאיבה ולכן צריכה לתת להם המעש"י, ומאי שנא מציאתה דאינם זוכים בה דכיון שנותנים בעל כרחם ליכא למיחש לאיבה.

והתוס' שם בפרק נערה (מז.) תירצו זאת, והעולה מתירוצם הוא דאיכא ד' סוגי איבה דאיכא למיחש להם: א' - איבה שהאב לא ייתן לבתו מזונות משום שאינו חייב מן הדין במזונותיה. ב' - איבה דמזונות, שלא יטריח את הניזונות תמיד לבי"ד להתדיין אודות המזונות. ג' - איבה דקטטה. ד' - איבה דקידושין, שאם יהא לו איבה עלול לקדש בתו למנוול ומוכה שחין.

ונבאר הדברים, ונפרט התמצית מכל הסוגיות דמזונות השנויות במס' כתובות.

האב זכאי במעשה ידיה של בתו. והטעם, בתו קטנה - מסברא דהשתא זבוני מזבין לה, מעש"י מיבעיא. בתו נערה דלא מצי מזבין לה - ילפינן לה מדכתיב וכי ימכור איש את בתו לאמה, מה אמה מעש"י לרבה אף בת

אחד מדיני הכתובה הוא שיהא הבעל זן ומפרנס לאשתו, והאשה תיתן לבעל מעשה ידיה. ונחלקו בגמ' (כתובות נח:) אי עיקר התקנה הייתה שיצטרך הבעל לזון את האשה - שהרי ייתכן שמעשה ידיה לבד לא יספיקו לה למזונות, ולכן תיקנו שיהא הבעל זן אותה, אולם כדי שלא תהיה לו איבה תיקנו שתהא האשה נותנת תמורת זה מעשה ידיה לבעל, או דלמא עיקר התקנה הייתה שתיתן האשה מעשה ידיה לבעל, ומחמת זה תיקנו שתמורת המעש"י ייתן הבעל לאשה מזונות. ונפסק להלכה שמזונותיה עיקר ותיקנו מעש"י תחת המזונות משום איבה. (רמב"ם הל' אישות פ"ב ה"ד שו"ע אה"ע סי' סט ס"ד).

עוד אמרו (ב"מ יב: תוס' בכתובות סו. ד"ה מציאתה) דמציאת האשה שייך לבעלה, משום איבה. ובפשוטו הכוונה היא, דאיכא למיחש לאיבה בין האיש לאשתו שלא ירצה הבעל לתת לה מזונות אם לא יקבל המעשה ידיים והמציאה בתמורה לכך.

והקשו התוס' בכתובות בפרק נערה (שם מז. ד"ה משום) אהא דקיי"ל דמציאת הבת הוי לאביה משום איבה, שהרי האב זן אותה. אולם בת יתומה הניזונת מן האחין איתא בגמ' (מג.) שאינם זכאים במציאתה, וכתב רש"י שם משום דעל כרחם מיתזנא וליכא למיחש לאיבה. והק' התוס' מאי שנא מאלמנה הניזונת מן היתומין דקיי"ל בר"פ אלמנה ניזונת (צו.) שמעשה ידיה שלהם משום איבה, דהרי גם מזונות האלמנה הוי

כנ"ל, ולתוס' משום דכל האיבה דחיישין לה במציאה הוא איבה דקטטה (איבה ג'), ולהא לא חיישין, דתיהוי להו איבה ואיבה [כמבואר בתוס' בדף מ"ז ד"ה משום].

ולגבי האלמנה, זכאים היתומים במעש"י של האלמנה משום איבה שלא יטריחוה לבי"ד תמיד (איבה ב') [שם]. אבל במציאתה אינם זוכים, משום דכל האיבה דחיישין לה הוא האיבה דקטטה (איבה ג') ולהא לא חיישין, דתיהוי להו איבה ואיבה [שם].

כן הוא תמצית דברי התוס' שם וסיכום הסוגיות.

ומעתה יש לדון אודות אשתו ובניו דעבד עברי, מה דינם, ונקדים. איתא בגמ' קידושין (כב.) ת"ר ויצא מעמך הוא ובניו עמו, אמר רבי שמעון אם הוא נמכר בניו ובנותיו מי נמכרים, מכאן שרבו חייב במזונות בניו. כיוצא בדבר אתה אומר, אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו, א"ר שמעון וכי מי הכניסה שתצא, מכאן שרבו חייב במזונות אשתו. ע"כ.

וכתב הרמב"ן בפירושו על התורה (שמות כא) וז"ל: ולא נתברר לי בדין הזה אם מעשה ידי האשה והבנים לאדון כל הימים אשר יזון אותם. והנראה בעיני שהוא נכנס במקום הבעל, כי חמלה התורה על האשה והבנים שחיייהם תלויין להם מנגד מצפים לידי הבעל ועתה שנמכר יאבדו בצרתם, ולכן ציווה את האדון אשר הוא לוקח את מעשה ידיו להיות להם במקומו. וא"כ לא יהיה על האדון רק חיוב הבעל בלבד, ייקח מעשה ידיהם כאשר יעשה הבעל ויזון ויפרנס, וזהו לשון ויצאה אשתו "עמו", כי הייתה אשת העבד עם בעלה כשפחה לאדוניו, שהרי מעשה ידי שניהם שלו והוא חייב במזונותיהם. אין ביניהם אלא שהרשות ביד האשה ללכת לנפשה. וכן

מעש"י לאביה (גמ' כתובות מ"ז). וכמו"כ זכאי האב במציאת בתו משום איבה, ובוזה נחלקו רש"י ותוס', לרש"י חיישין שמא לא ייתן לה מזונות משום שאינו מחוייב לזונה מן הדין (איבה א'). [כן מבואר ברש"י שם ד"ה משום], ולתוס' חיישין שמא יקדשנה למנוול ומוכ"ש (איבה ד') [כן מבואר שם בתוס' ד"ה משום].

האב זכאי במעשה ידיה של אשתו משום איבה [כמבואר בגמ' בדף נח:], והאי איבה לכאורה הוא שלא יטריח אותה לבי"ד תמיד (איבה ב').<sup>1</sup>

ומציאת אשתו שלו משום איבה, הוא ג"כ שלא יטריח אותה לבי"ד תמיד [כן משמע מדברי התוס' בדף סו. ד"ה מציאתה, ועיין בתוס' בדף מז. ד"ה משום, וראה עוד להלן].

והאחים היתומים אינם זכאים מדאורייתא במעש"י דבת, ולא אמרינן דנכנסו תחת האב - כמו שהאב זן את הבת ולכך מקבל מעשה ידיה כמו כן הבנים, משום דכתיב והתנחלתם אותם לבניכם ואחריכם ודרשין ולא בנותיכם לבניכם, מגיד שאין אדם מוריש זכות בתו לבנו. [כמבואר בגמ' בדף מ"ג, ובריטב"א שם]. ומדרבנן פליגו בה רב ורב ששת [כמבואר בגמ' שם, ובתוס' ד"ה בת], לרב ששת נוטלים האחים המעש"י דבת משום איבה, והוא כדי שלא יטריחוה לבי"ד תמיד (איבה ב') [כמבואר שם ובתוס' בדף מ"ז], ולרב אפילו מדרבנן לית להו המעש"י, כיוון דחזינן שהקפידה התורה כל כך שלא תדמה הבת לעבד, על כן גם מדרבנן לא תיקנו שיהא המעש"י לאחים [כמבואר בריטב"א שם. ועי' בתוס' בדף מ"ג ד"ה מגיד].

ומציאת הבת יתומה הוי לעצמה ולא לאחים, לרש"י משום דעל כרחייהו מיתזנא [רש"י שם ד"ה מה], ועל זה כבר הק' התוס'

1 לא נמצא כן מפורש, אולם הגע בעצמך, דאיבה א' לא שייך הואיל ומחוייב לזונה מדיני התחייבות כתובה, איבה ג' לא שייך משום דא"כ לא הייתה צריכה לתת לו המעש"י משום חשש דאיבה ולאיבה דקטטה לא חיישין - וראה עוד בהמשך, ואיבה ד' לא שייך כמובן.

ביתומים דליכא למיחש בהו לאיבה דקטטה, ואעפ"כ חיישינן בהו לאיבה שלא יטריחוה לבי"ד). ובאמת המל"מ שם כתב דהרמב"ם קסמ"ך על המכילתא שהביא הרמב"ן בתוך דבריו, שמבואר שם להדיא דהמעש"י שייכים לבעל ואין לאדון בהם כלום. אבל הכס"מ שם נדחק לבאר בדברי הרמב"ם מטעם אחר, ומבואר בדברי המל"מ שהכס"מ חשש לסברת הרמב"ן לאוקמא למכילתא שהאשה והבנים יכולים לומר לאדון אין אנו ניזונים ואין אנו עושים, ובפשטות הוא מחמת הסברה דאיבה - דמיבעי למיחש לאיבת האדון, ולא לומר כפי משמעות הפשט דקאי שלא ייטול האדון המעשה ידיים, וא"כ צריך ביאור מדוע לא חשש הרמב"ם לסברה דאיבה.

וכתב המקנה (בקידושין שם), שהטעם שהמעש"י שייכים לבעל הוא מטעם שהבעל הפסיד ממון מחמת זה, אמנם באדון שקנה עבד לא שייך סברא זו, דהא הואיל וחייבה התורה לאדון לזון ולפרנס את אשת העבד, א"כ כבר בשעת המכירה הפחית האדון מדמי העבד בעבור המזונות שיצטרך לשלם לאשתו, וא"כ כיון שהפסיד ונפחת העבד מדמיו דין הוא שיהא המעש"י שלו, דאל"כ איכא למיחש לאיבה. וכמו בעלמא שהבעל משלם מזונות לאשתו צריכה האשה ליתן לו המעש"י, משום שהוא הפסיד ממון מחמת מזונותיה דין הוא שיקבל מעשה ידיה כדי שלא תהיה לו איבה, ה"ה הכא, דחשיב הבעל שהוא המפרנס את האשה, משום שנפחת מדמיו בשעת המכירה.

ולפי"ז צריך לבאר מהו סברת הרמב"ן, ויקשה על הרמב"ן אמאי חייש טפי לאיבה דאדון מלאיבה דבעל. ויש לומר עפ"מ ש"כ הרמב"ם (הל' אישות פ"ב ה"ב) דשלושה מהתחייבויות הכתובה הן מדאורייתא ואלו הן, שארה כסותה ועונתה, שארה אלו מזונותיה וכו'. ומציין שם הרב המגיד דהרמב"ן עה"ת מפרש דחייב המזונות הוא מדרבנן, ונחלקו בפלוגתא התנאים בכתובות (מז:): היאך דרשינן תיבת "שארה", עיי"ש.

הבנים אין חייב במזונותם אלא בקטנן בזמן שהאב מצווה או נוהג לזון אותם. וכן פירש רש"י במסכת קידושין (שם). וכל זה חמלה מאת ה' עליהם ועל העבד שלא ימות בצערו בהיות עמלו בבית נכרי ובניו ואשתו יהיו נעזבים. ואע"פ שלא היה הוא מחויב במזונותם מדין התורה כמו שנתבאר בתלמוד בכתובות (מט.), אבל כיון שדרך כל הארץ לפרנס אדם אשתו ובניו הקטנים ציווה האל ברחמי להיות הקונה כאב רחמן להם וכו'. ושוב מצאתי במכילתא אחריתא דרבי שמעון וגו' יכול יהא מעשה בניו ובנותיו הקטנים של רבו, ודין הוא, ומה עבד כנעני שאין רבו חייב במזונותיו מעשה בניו ובנותיו של רבו, עבד עברי שרבו חייב במזונותיו אינו דין שיהא מעשה בניו ובנותיו לרבו, ת"ל "הוא", הוא מעשה ידיו של רבו ואין מעשה בניו ובנותיו של רבו וכו'. עד כאן הבריייתא הזו. ועדיין אני אומר שאם רצו אשתו ובניו לזון משל אדון הוא לוקח מעשה ידיהם כמו שכתבתי, ולא באו למעט בבריייתא הזו אלא שאינם שלו כדין עבד כנעני וכדין העבד עצמו, אלא יכולים הם לומר אין אנו ניזונים ואין אנו עושים. עכתו"ד הרמב"ן.

אמנם הרמב"ם (הל' עבדים פ"ג ה"ב) חולק על הרמב"ן, וז"ל: אע"פ שהאדון חייב במזונות אשתו ובניו, אין לו במעשה ידיהם כלום, אלא הרי מעשה ידי האשה ומציאתה לבעלה. ע"כ. ולכאור' הדבר טעון ביאור, דהנה הרמב"ן מבאר סברתו דהאדון נכנס תחת הבעל לכל מילי ונחשב להם כאב, וא"כ צריך לתת לו המעש"י משום חשש איבה - דומיא דאב. אבל לרמב"ם צריך לדון מדוע לא חיישינן לאיבה, ואמאי קאמר דהמעש"י הוי לבעל ולא לאדון. ואין לומר דסברת איבה שייך רק בבעל ואשתו הגרים יחדיו שיכעסו איש על רעהו, וכמאמר הגמ' (בדף פו:): אין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת, דהא נתבאר לעיל בהדיא דיש כמה מיני איבה, ויש השייכים אפילו באדון, וכגון איבה שלא יטריח אותה תמיד לבי"ד. (וכמו



לאיבה מאחד שמחויב לתת מזונות רק מדרבנן. ודוק. והוא כהסברא שכתבנו בדעת הרמב"ן.

ובאופן אחר י"ל בדעת הרמב"ן, דאי מעשה ידיים הוי תחת מזונות משום איבה ליכא למיחש לאיבה דאדון, וכמו שמצינו גבי יבמה שהיבם חייב לתת לה מזונות אפילו קודם הייבום, ואעפ"כ אין היבמה נותנת לו המעשה ידיים, וכמבואר ברא"ש ביבמות ב' החולץ (סי' כה) דכל זמן שאינה יושבת תחת בעלה אין לחוש לאיבה, וה"ה אשת העבד עברי אינה צריכה לתת המעשה לאדון הואיל ואינה תחתיו. ולכן סבר הרמב"ם דהואיל והמזונות הוי חיוב מדאורייתא, א"כ כל תקנת המעשה ידיים תחת מזונות הוי רק משום איבה ולאיבה דאדון ליכא למיחש. אבל הרמב"ן סבר דחיוב מזונות הוא מדרבנן, ומזונות תחת מעשה ידיו אינו רק משום איבה, אלא גם הסכם בינו לבניה שתיתן לו המעשה ידיים תחת המזונות, והתקנתא דרבנן כך נתקנה שיהיה המעשה ידיים למזונות - ודומיא דפירותיה תחת פירקונה שהוא גם כן מדין הסכם ותמורה. ולפי"ז באדון הנותן מזונות ג"כ צריכים לתת לו המעשה ידיים בתמורה לכך.

ולפי תירוץ זה אפשר לומר, דהא דקיי"ל דמעשה ידיה תחת מזונותיה משום איבה אינו רק משום איבה שלא יטריח אותה לבי"ד תמיד (איבה ב'), אלא גם משום איבה דקטטה (איבה ג'), ומציאה הוי רק משום איבה דקטטה. דאע"ג דקיי"ל בעלמא דלאיבה דקטטה ליכא למיחש למידי ומשו"ה הוי המציאות של הבת והאלמנה לעצמן ולא ליתומים, הני מילי באחין דלאיבתן דקטטה ליכא למיחש וכסברת הרא"ש הנ"ל, אבל כבעל שהאשה מצויה תחתיו ודאי איכא למיחש לאיבה דקטטה, ומשו"ה צריכה ליתן לו מציאתה ומעשה ידיה. [ומעשה ידי האלמנה שייכים ליתומים משום איבה שלא יטריחוהו לבי"ד - איבה ב'. דאע"פ שיש בדבר גם חשש איבה דקטטה, וביתומים לא חיישינן לאיבה דקטטה, מ"מ יש בדבר גם

ולפי"ז י"ל, דהרמב"ם סבר דתרווייהו - הן המזונות דבעל והן המזונות דאדון - הוי מדאורייתא, וא"כ עדיף לן טפי למיחש לאיבת הבעל מלאיבת האדון, אמנם הרמב"ן לשיטתו סבר דאיבת הבעל הוי רק מדרבנן, וא"כ במקום שיש לחוש לאיבת האדון שהוא מדאורייתא, טפי עדיף לן למיחש לאיבתו מלאיבת הבעל.

ויש להביא ראיה לדבר, דהנה בגמ' כתובות (מג.) איבעיא להו בת הניזונית מן האחין מעשה ידיה למי, ופשיט מדרב יהודה אמר רב בת הניזונית מן האחין מעשה ידיה לעצמה, אמר רב כהנא מאי טעמא דכתיב והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם, אותם לבניכם ולא בנותיכם לבניכם, מגיד שאין אדם מוריש זכות בתו לבנו. והקשו התוס' (שם ד"ה מגיד) אמאי בעינן האי קרא, הרי הבת גופה לא נפקא לן שמעשה ידיה לאביה אלא מדכתיב לא?מה, מה אמה מעשה ידיה לרבה אף בת מעשה ידיה לאביה, והרי אמה אינה עובדת לא את הבן ולא את הבת כדקתני ב"ק דקידושין (יז:) ולא יהא הלמד חמור מן המלמד. ויעו"ש בתוס' מה שכתבו לתרץ ע"ש.

וכתב העצמות יוסף לתרץ קושיית התוס', דהו"א דשאני הכא הואיל והאחים נותנים לה מזונות הרי נכנסו תחת האב ובדין ייטלו המעשה ידיים, ולהכי איצטריך קרא לגלויי דאע"פ שנותנים לה מזונות מ"מ הקפידה התורה שלא תדמה הבת לעבד בשום דבר. ותמה עליו המל"מ (הל' עבדים סוף ג') וז"ל, "ודבריו תמוהים הם הרבה בעיני, משום דבגמ' לא נסתפקו בבת הניזונית מן האחין אלא מדרבנן, דמדאורייתא פשיטא דלא היה עולה על הדעת דבשביל מזונות יזכו במעשה ידיה דהא מדאורייתא ליכא חיוב מזונות, ואם הם ירצו לזונה מהיכא תיתי שיזכו במעשה ידיה. ומאי דמייתי קרא לא הוי אלא אדינא דאורייתא וכן כתבו התוס' שם (ד"ה בת) עכ"ל. המבואר מדברי המל"מ, דבמקום שיש לחוש לאיבה מאחד שמחויב לתת מזונות דאורייתא, אין אנו חוששים

מדאורייתא. אלא מוכח מכאן דרש"י ס"ל שאפילו היכא דבע"כ מיתזנא דליכא איבה דמזונות שלא יזון אותה, מ"מ לאיבה דקטטה (איבה ג') איכא למיחש. ולכן גבי אלמנה הניזונת מן היתומים איתא בגמ' דמציאתה לעצמה דלא חיישנן לאיבתם ותיהוי להו איבה ואיבה, וכן מציאת הבת לאביה דהגם דלאיבה דקטטה ליכא למיחש, מ"מ לאיבה דשמא לא יזון אותה איכא למיחש. ומשא"כ באשה אצל בעלה הגם שבעל כרחו זן אותה חששו לאיבה דקטטה, ולכן צריכה האשה ליתן המעש"י לבעל. ומוכח מכאן כמ"ש הרא"ש דחשש איבה דקטטה הוא רק באשה תחת בעלה. ואתי שפיר.

איבה שלא יטריחוה ומשו"ה המעש"י דאלמנה שלהם]. והבן.

ולכאורה בהכרח לפרש כן בשיטת רש"י. דרש"י ס"ל דמציאת הבת לאביה משום איבה דחיישנן שלא יזון אותה (איבה א'), וגבי אלמנה הניזונת מן האחים מבואר (בדף צו.) דמציאתה לעצמה, משום דבעל כרחיהו מיתזנא. אלמא דמציאה גורם לאיבה דמזונות שלא יזון אותה, ומשו"ה בת מציאתה לאביה, אבל היכא דבע"כ מיתזנא ליכא למיחש לאיבה זו, ומשו"ה אלמנה הניזונת מן היתומים מציאתה לעצמה. וא"כ יל"ד למה מציאת האשה לבעלה, הרי גם היא בע"כ דבעל מיתזנא י"א משום תנאי כתובה דרבנן וי"א דהוי



יהושע אלימלך ברש"ו מרבילו

## בפטור זקן ואינה לפי כבודו

להתעלם מחמת כבודו דבוש משכיניו, ומה טעם פטרוהו מהשבת אבידה.

### אינו פטור אלא במצוות ואיסורים ששורשם בין אדם לחבירו

ג. ונראה דאפשר ליישב ולחלק בין איסור דהשבת אבידה לשאר מצוות ואיסורים, דהכא בהשבת אבידה הוי מצוה המוטלת על אדם לחוס על ממון חבירו, ומחמת הפסד חבירו אמרה לו תורה לרחם על חבירו, ושורש חיובה מצוה שבין אדם לחבירו הוא, וכדכתיב ואהבת לרעך כמוך, וא"כ מצינן לומר דמה שאמרה תורה לרחם על חבירו הוא דאמרי' ליה שיהא ממון חבירו יקר עליו כשלו, ואי בשלו לא הוי מחזיר כיון דמכובד הוא ובוש משכיניו וחביריו, א"כ אין סברא דיהא מחוייב על ממון חבירו יותר משל עצמו, ומאי חזית דממון חבירך חשיב טפי.

וכן נמי צ"ל גבי הא דמצינו בשבועות (ל), דאמרי' התם דזקן ואינה לפי כבודו פטור מהגדת עדות משום כבוד הבריות ואקשינן עלה ואמאי פטרי' ליה משום כבוד הבריות, והא אין עצה חכמה ותבונה נגד ה', היינו דאין חולקין כבוד במקום שיש מצוה, ותי' הגמ' דשאני דבר שבממון משאר איסורין, וא"כ הא דפטור זקן ואינה לפי כבודו הוא רק בהגדת עדות ממון, ולא בעדות באיסורין.

ולפמש"כ כוונתם מבוארת, דעדות ממון כיון דאיסורו מחמת ואהבת לרעך כמוך, [וכל איסור אם לא יגיד ונשא עונו בעדות ממון, הוא משורש מצות ואהבת לרעך כמוך], וא"כ היכא דגם לדידיה לא היה מעיד ומטריח עצמו, תו לא עבר על מצות ואהבת לרעך כמוך, דהרי החשיב את חבירו כמוהו, וכמוך אמרה תורה וכמו שביארנו

א. בב"מ (כ"ט ב) מצא שק או קופה וכל דבר שאין דרכו ליטול ה"ז לא יטול, ע"כ, ובגמ' (ל' א) ילפינן לה מדכתיב והתעלמת, הרי דמצינו פעמים אתה מתעלם, והכריחו שם בגמ' דע"כ קרא אתי לזקן, שאינה לפי כבודו ליטפל בה ולכן פטור.

מבואר דבהשבת אבידה, שחייבה התורה למוצאה להשיבה, היינו רק כשהיא לפי כבודו שיטפל בה וישיבנה, אבל כשההשבה והטירחא בה אינה לפי כבודו, לא מחייב להשיב ולטפל באבידה, ויכול להתעלם ולכבוש עיניו ממנה כאילו לא ראה.

### גדר אינה לפי כבודו לש"י רש"י

#### - כבוד הבריות

ב. ובגדר אינה לפי כבודו, הוא כמבואר לקמן בגמ' (ל' ב) דכל שבשלו מחזיר בשל חבירו נמי מחזיר, וכל שבשלו אינו מחזיר בשל חבירו נמי אינו מחזיר, ולכאורה הוא מחמת כל סיבה שהיא שאינה מחזיר וכגון אם הוא מכובד או בוש משכיניו, וכן נמי משמע מתני', דהל' הוא "כל דבר שאין דרכו ליטול" ולא ביארו אמאי אין דרכו, ולכאורה הוא כמו"ש לעיל, (מכל סיבה שהיא), וכן לישנא דזקן ואינה לפי כבודו משמע בכל גוונא שאינה לפי כבודו שיחזירנה.

ויעויין ברש"י (ל, ב ד"ה ואין דרכו בעיר) שפי' בזה"ל, "שהוא בוש משכיניו", ע"כ, הרי להדיא כמו"ש דהוא מחמת כל סיבה שהיא וכגון בוש משכיניו, וכ"מ מהרמב"ם (פי"א מהגזו"א הי"ג) דהגדר בפטור זה הוא זקן מכובד, משמע דמחמת כבודו בוש מלהשיב ולכן מיפטור.

אמנם צריך ברור, היכן מצאנו בכל התורה דדחינן איסורא מחמת כבודו, והא אין חכמה ואין עצה ואין תבונה נגד ה', ואמאי הכא דחי' לאיסורא דלא תוכל

אצלו, כיון דכל מצות השבת אבידה היא רק משום ואהבת לרעך כמוך, א"כ כי לא מחזיר אצלו אצל חבריו נמי יפטר, דהרי קיים ואהבת כמוך, כיון דגם לאבידתו היה מתעלם, ושפיר מקרי ממון חבריו חביב עליו כשלו.

ומאי אית לך למימר דע"כ מצות וחיוב השבת אבידה אינה משום מצות ואהבת לרעך כמוך, והגדר אינו כל מה שלא היה חס ומרחם אצלו, ואפי' מה שלא היה חס ומרחם אצלו וכגון בדי מחטין ודומיהן חייב בהשבה, וא"כ הדרא קו' לדוכתיה מ"ש מצות השבת אבידה ועדות ממון שהקילו בהם לזקן ואינה לפי כבודו יותר מבכל התורה שלא הקילו לזקן ואינה לפי כבודו.

### סיבת הפטור הוא מכח דין

#### דשלו מרובה משל חבריו

ה. והנראה לומר, דהנה בהשבת אבידה מצאנו פטור בשלו מרובה משל חבריו, דאי היתה מלאכתו שוה יותר משל אבידת חבריו א"צ לטרוח ולהשיב אבידת חבריו, ויכול להתעלם ולכבוש עיניו ממנה כאילו לא ראה, וסברת פטור זה הוא דהרי ע"כ מה שחייב בהשבת אבידת חבריו הוא, דחייבתו תורה שלא יראה ממון חבריו הישראל נפסד ויש בידו להצילה וכובש עיניו ומתעלם ואינו מצילה, אלא חייב לקחתה ולטפל בה ולהשיבה אל בעליה, ומטרת התורה להציל ממון ישראל מהפסד, וא"כ סברא הוא דאין מחוייב להפסיד ממון שלו כדי להציל ממון חבריו מהפסד, דמאי חזית דדמי חבריו חשובים יותר מדמיו ומהפסידיו, ולכן אי שלו מרובה משל חבריו פטור מלהשיב, דהרי יפסיד בזה יותר ממה שירויח ישראל האחר בהשבתה, וע"כ לא חייבתו תורה להפסיד ממון בשביל רווח האחר.

וגבי זקן ואינה לפי כבודו מצאנו גדר החיוב דכל שבשלו מחזיר בשל חבריו נמי מחזיר, וכל שבשלו אין מחזיר בשל חבריו נמי אין מחזיר, פירוש שתלוי חיוב השבת אבידת חבריו בהשבת אבידתו, דהיינו

בהשבת אבידה, דאין צריך לאהוב את חבריו יותר משאוב עצמו.

וכ"כ בתשובות חוות יאיר (סי' ר"ה) וז"ל, רק בדבר מצוה שהוא בין אדם לחבריו, דפטרה תורה לזקן ותלמיד חכם ואינה לפי כבודו, ככלל שאמרו רז"ל (ב"מ ל, ב) כל שהיה מטפל באבידה שלו וטוען ופורק בשלו, הכי נמי בשל חבריו, דלא ציוותה תורה רק ואהבת לרעך כמוך שהוא טעם בכל מצוות שבכאהי גוונא, עכ"ל.

הרי מבואר בדבריו להדיא דטעם מה דמקילין בדבר שבממון הוא דלא ציוותה תורה רק ואהבת לרעך כמוך וכמו"ש לעיל, שכיון שאוהבו כמוהו, ועל שלו נמי לא היה מרחם, א"כ תו לא עבר על מצוה זו.

### קושיות על מהלך זה

ד. אבל פי' זה צריך תלמוד, א, אי הכי שדין הוא בכל מצוות בין אדם לחבריו מכוח המצוה דואהבת, דבעי שהיא כמוך, ואין שייך מצוה זו כשאין זה כמוך, קשה, דאמאי איצטריך לקרא דוהתעלמת למיפטר זקן ואינה לפי כבודו, הרי אין כלל חיוב בזה, כיון דהשבת אבידה חייב מכוח המצוה דואהבת, ובמצוה דואהבת אין חיוב אי"ז כמוך.

ב. עוד יש להק', דאי חיוב מצות השבת אבידה, הוא מחמת מצות ואהבת לרעך כמוך, ופטור באופן שלא היה מרחם על עצמו וממונו וכגון בזקן ואינה לפי כבודו, א"כ לפי"ז יפטר באדם שלפי כבודו לקחת האבידה, אבל מ"מ לדידיה לא היה מטריח עצמו ע"ז, וכגון בדברים קטנים ומצויין כבדי מחטין ודומיהן, דעל ממונו בכה"ג לא היה חס, ולפמ"ש"כ א"כ על חבריו נמי היה פטור, ואמאי לא מצאנו פטור באופן שמצא בדי מחטין וצינוריות וכל דבר שלא היה מטריח עצמו עליו.

ג. עוד יש להקשות, לשי' הראשונים (לקמן סק"ח) דס"ל דזקן ואינה לפי כבודו הוי רק בת"ח, ואינה לפי כבודו היינו כבוד התורה, אמאי חייב בעשיר שלא היה מחזיר

אלא דין אחר של הצלת ממון חברו מהפסד, ולזה מבעיא שפיר קרא ד"והתעלמת", דלולא קרא הו"א דלא חשיבי לן כבודו לממון, דמה שהחשיב בעצמו כבודו לממון הו"א אילולא קרא דלא מהני למיקרי הפסדו גדול מהפסד חברו למפטריה מהשבת אבידה, וע"ז שפיר מיבעיא קרא למימרא דכבודו שהחשיבה בעצמו ולא השיב בעבור זה אבידתו חשוב ממון ממש, ומקרי הפסדו גדול משל חברו, ופטור מהשבתה ויכול להתעלם ולכבוש עיניו כאילו לא ראה.

וכן הקו' השניה שהק', דלפמש"כ דתליא במצות ואהבת לרעך כמוך, קשה, דיפטור בכל דבר שאין שוה אצלו ממון, ולפי מה שביארנו נחא, דלא תליא במצות ואהבת לרעך כמוך, ולא אמרי' דעל מה דשלו אם אין מחזיר פטור נמי של חברו, ורק בכבודו כיון דחשיב ליה ממון אמרי' דהפסדו גדול משל חברו, אבל בדבר שאין שוה אצלו מ"מ אין הוא הפסד אצלו, ולא אמרי' בה הפסדו גדול משל חברו ומחייב שפיר לאהדורי.

ולפי"ז יובן נמי שי' הראשונים (לקמן סק"ח) דס"ל דזקן ואינה לפי כבודו הוי רק בת"ח, ואינה לפי כבודו היינו כבוד התורה, דבעשיר אפי' לא היה מחזיר אצלו, מ"מ בשל חברו חייב להחזיר, ולא אמרי' דהפסדו מחמת כבודו מרובה משל הפסד חברו דמי יימר דחשוב כבודו לממון, דמה שהחשיב כבודו יותר מממון, לא מהני לומר ע"ז דהפסדו גדול משל חברו, דאטו הפסד ממון ממש אית ליה, ולהנהו ראשונים לא ס"ל למידרש זקן ואינה לפי כבודו, בכבוד סתם מה שבוש משכניו, אלא לכבוד התורה, ותו ליכא להו קרא למידרש ביה דכבודו מה שבוש משכניו והחשיב לכבודו יותר מממון, חשיב כממון ממש ונימא דהפסדו גדול משל חברו.

וכן הוא לשון הריטב"א גבי אדם מכובד "דלא חשיב אינה לפי כבודו" דהפי' הוא דמה שהחשיב עצמו לא חשוב אינה לפי

כשרואה אבידתו ועם כל זה מחמת כבודו מה שבוש משכניו וחביריו, אין נוטל אבידתו ומתעלם וכובש עיניו ממנה, וע"כ דשוה לו כבודו יותר משווי אבידה זו, דהרי בשביל כבודו מפסיד ממון זה.

והשתא דאתאן להכי, א"כ כל סיבת הפטור בזקן ואינה לפי כבודו הוא מטעמא דשלו מרובה משל חברו, דכבודו חשוב לו יותר משל ממון זה, שהרי בשבילה מוכן להפסיד שווי ממון זה [כשזוהי אבידתו], ולהכי כל אימת דאינה לפי כבודו הוי שלו דהיינו כבודו מרובה משל אבידת חברו, והתם פסקי' דאין מחוייב להפסיד ממון ושוה ממון המרובה על הפסד חברו, ויכול לכבוש עיניו ולהתעלם.

שוב מצאתי בפנ"י (ברכות יט א) שכתב לבאר בדין זקן ואינה לפי כבודו סברא זו, וכן משמע מד' הנימוק"י (בסוג' טז ב מדפי הרי"ף) שביאר וז"ל, דזקן ואינה לפי כבודו הרשות בידו [-למחול] דומיא דשלו מרובה משל חברו, עכ"ל, מבואר בדבריו שדימה ענין פטור זקן ואינה לפי כבודו לפטור שלו מרובה משל חברו.

וכן צ"ל גבי עדות בדבר שבממון דגם בעדות כיון דשלו מרובה משל חברו, הדין הוא דפטור (תוס' הרא"ש ב"מ לא ב) וע"כ הסברא הוא כמו שבארנו לעיל גבי אבידה, דלא חייבה תורה בעדות על ממון חברו אלא משום הצלת הממון של חברו, ולכן כששלו מרובה וגם ממנו צריך הצלה לא חייבתו תורה להפסיד ממנו שלא יצילנה משום הצלת ממון חברו.

ולפי"ז צ"ל נמי דהא דפטור בזקן ואינה לפי כבודו בעדות בממון היינו מה"ט, דכיון דכבודו חשוב לו יותר מממון זה, א"כ הוי שלו מרובה משל חברו ופטור מלהעיד.

### יישוב קושיות הנ"ל לפי מהלך זה

ו. ויתיישבו על נכון ג' הקושיות שהקשינו לעיל בס"ק ד', דמה שקשה אמאי בעי קרא, דין הוא בואהבת לרעך כמוך, לפמש"כ הכא אין השבת אבידה דין דואהבת לרעך כמוך,

שהתחיל במחילה, דו"א וכדפירשנו, וע"כ להתחיל היינו בהשבה, ופי' דהרי קודם שהתחיל בהשבה, רמיא עליה רק מצות השבה והוא להציל ממון חבריו וכמשנ"ת, אבל כ"ז הוא קודם שהתחיל (וכ"כ הגר"ח לעיל כו ב) אבל אחר שהתחיל ואפי' הכישה מתחייב בחובת השבה והוא מחובת השמירה שיש עליו מדין שומר אבידה הוא, וא"כ אפי' בהפסידו מרובה משל חבריו, מ"מ קיבל עליו חיובי שמירה על חפץ זה מיד כשהכישה, ולכן חייב, וא"כ דין דהכישה שייך גם בפטור דשלו מרובה משל חבריו, וכ"כ האבהא"ז להדיא (פי"א מהגזו"א הי"ד).

### גדר אינה לפי כבודו לשי' הרימב"א

#### והרא"ש - כבוד התורה

ח. עד עתה נתבאר ונתברר ד' רש"י והרמב"ם דס"ל דפטור זקן ואינה לפי כבודו, היה לאדם מכובד שאינה מחזירה מבזיונותיו שבוש משכניו, וכן הוכחנו מל' הגמ', אבל מצאנו להרימב"א (בסוגיין ושבועות לב ב) והרא"ש (סי' כ"א) דלא ניח"ל לפרש כפשטא דגמ', וביארו דהא דאין מחזיר בזקן ואינה לפי כבודו אינו לכל מי שבוש משכניו, וכמשנ"ת לעיל (סק"י) דלא ס"ל דמהני מה שהחשיב עצמו למכובד ואינה לפי כבודו, ולא סגי למיחשביה שלו והפסדו מרובה משל חבריו, וע"כ היא רק במי שאינה לפי כבודו מפני כבוד תורתו.

[הנה באבהא"ז (שם) ביאר דהרמב"ם ס"ל חכם או זקן מכובד גדרו מכובד בכבוד התורה, וזקן דומיא דחכם שקנה חכמה, וכן משמע מפירוש המשניות להרמב"ם, אבל לעיל (סק"ב) ביארנו כפי פשטות דבריו, וכפי שהבינו רוב האחרונים בדבריו (הגש"ר רוזובסקי, ברכת אברהם ועוד), אכן עי' בפרי יצחק (סנ"ג) בשם ר' נפתלי אמסטרדם].

והביאור בזה דכיון דאמרה תורה לת"ח וזקן שקנה חכמה לכבד את תורתו, מפני שתורת ה' למד והוי כבוד הקב"ה, וכדילפי' את ה' אלוקיך תירא - לרבות תלמידי חכמים

כבודו שיטפל בה, ויצטרך להחזירה ול"מ החשבת כבודו.

וכן משמע מהאבהא"ז (פי"א מהגזו"א הי"ג) שפי' לאותם הראשונים דס"ל דמשום כבוד התורה פטור להחזיר האבידה, דעשיר אינו נפטר ואין לומר דדמי לדין שלו מרובה משל חבריו, דזה אינו דהם שני דינים דשלו מרובה ילפינן מאפס כי לא יהיה כן אביון וזקן אינו שלו מרובה משל חבריו, מההכרח דצריכים קרא דוהתעלמת, וע"כ אתי קרא דמהני החשבת כבודו לממון וכמשנ"ת, ומ"מ לולא קרא אמינא דלא מהני בהחשבת כבודו לממון, ולהנהו ראשונים לא ס"ל דלהכי אתי קרא, אלא לכבוד התורה.

### ביאור הא דהכישה חייב בה עפמשנ"ת

ז. והא דאמר' שם בגמ' דהכישה חייב בה, ופרש"י (ד"ה הכישה) הואיל והתחיל, וכ"כ הרמב"ם (פי"א מהגזו"א הי"ד) דחייב משום שהתחיל, ולכאורה אי סברא הוא דפטור מהשבת אבידה כיון דשלו מרובה משל חבריו, א"כ אמאי יתחייב בהכישה, דבשלמא אי משום כבוד לחודה פטרי' ליה א"כ בהכישה מחל על כבודו, וכ"כ הר"י מלוניל, אבל אי דין דזקן ואינה לפי כבודו דפטור מכוח פטור דהפסדו מרובה משל חבריו, א"כ לא מצאנו בשלו מרובה משל חבריו חיוב דהכישה, דמ"מ שלו מרובה משל חבריו.

וקו' זו קשה גם על מהלך הא' שכתבנו דפטור זקן ואינה לפי כבודו הוא משום דמצות השבת אבידה מכוח מצות ואהבת לרעך כמוך היא, ולכן היכא דבדידיה לא קמהדר, בחבריו נמי פטור מלאהדורי וכמשנ"ת לעיל (סק"ג) ולפי"ז נמי קשה מ"ש הכישה מלא הכישה, ואפי' מחל על כבודו מ"מ אצלו לא היה מחזיר ואמאי אצל חבריו חייב להחזיר.

וע"כ דצ"ל דגבי הכישה אין החיוב משום שמחל על כבודו, אלא החיוב משום שהתחיל וכלשון רש"י, ואין הכוונה

ב. עוד יש להקשות דמל' הגמ' (ברכות יט ב, סנהדרין יח ב, שבועות ל, ב) מוכח דלא כהרא"ש דאמר' בגמ' דגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה, ומפרשי בגמ' דהיינו בהשבת אבידה, דתנן מצא שק או קופה וכל דבר שאין דרכו ליטול ה"ז לא יטול, וס"ל להש"ס ד"אין דרכו ליטול" היינו כפשוטו ומחמת כל סיבה שהיא וכמשנ"ת לעיל (סק"ב) בש"י רש"י והרמב"ם, ולכן אמר' דכבוד הבריות שבוש משכיניו דוחה ל"ת דלא תוכל להתעלם, אבל לשי' הריטב"א והרא"ש לאו כבוד הבריות הוא דדחי לה, ואדם עשיר ומכובד לא יפטר מלהשיב האבידה, ופטורו הוא רק מכוח איסורא דכבוד התורה, ומנ"ל דגדול כבוד הבריות דדוחה ל"ת שבתורה, וכן הקשה ב"פרי יצחק" סי' נ"ב.

וע"כ דצ"ל דמה דדחי לה להשבת אבידה ומתירו להתעלם ולכבוש עיניו ממנה, אינו כבוד התורה ולאו תורתו הוא דדחי לה, ואינה אלא כבוד הבריות.

והביאור בזה צ"ל דכבוד התורה לחודה לא דחי למצוה להשבת אבידה, דמחמת כבוד התורה אפשר שיחזיר האבידה, ואין זה ביזוי לכבוד תורתו, דאפשר לו לכבוד התורה שאפי' גדול בתורה הוא מ"מ מחזיר אבידה, ויש בזה גם משום כבוד התורה, וברצותו של הת"ח להחשיבה ולא להשיב, וברצותו להחשיבה ולהשיב, דדין זה של כבוד התורה לעשיית מצוה להשבת אבידה נתון לשינוי דעת לכל אחד, וכ"כ הב"י סו"ס ער"ב [אולם עיין שו"ת חוות יאיר סי' ר"ה שחילק בין השבת אבידה דלא מינכר וביזוי הוא, למצות סוכה דמינכר שטורח הוא למצוה].

ומה דאמר' דזקן ואינה לפי כבודו דחי לה להשבת אבידה, ופירשו הראשונים הנ"ל דהוא בת"ח שקנה חכמה ע"כ, ואין הכוונה דכבוד התורה ידידה דחי לה, וכמו שנתבאר, אלא כבוד עצמו מה שהחשיב לכבוד תורתו, דהוא עצמו החשיב את כבוד התורה שמחמת זה אין ראוי לו להתעסק באבידה,

(ב"ק מ"א ב), א"כ אין לו רשות לזלזל בה ולהקל כבודו ולטרוח באבידה שאין מדרך ת"ח זה להתעסק בזה, וכשמזלזל, מזלזל בכבוד התורה הוא.

ומה שלעיל (סק"ב) הוכחנו מכמה ראיות דכבוד דהתירו להתעלם בשבילה, היא גם בכבוד דעלמא וכגון עשיר ואדם מכובד, וכדאמרין כל שבשלו מחזיר בשל חברו נמי מחזיר, וכלל זה שייך גם בכל אדם מכובד שהוא ולא דוקא במכובד בכבוד התורה, וכן ל' המשנה "כל דבר שאין דרכו ליטול", משמע משום איזה סברא שיהיה, וכן מהל' "ואינה לפי כבודו" דמשמע בכל גוונא דאינה לפי כבודו ולא דוקא בכבוד התורה.

ונראה לדחות בפשיטות ולפרש כל אלו בכבוד התורה, והא דאמר' כל שבשלו מחזיר, היינו מה דאמר' עד הכא דפטור מפני כבוד התורה, גדר הפטור הוא מה שלא היה מזלזל כשהיה אבידתו, ואי לא היה מזלזל פטור מפני כבוד תורתו, וכן מה דאמר' כל דבר שאין דרכו ליטול, אין הכוונה מה שאצלו לא היה דרכו, אלא דרכו של אדם זה שהוא מכובד בכבוד התורה ליטול ה"ז לא יטול, וכן מה שאמרו זקן ואינה לפי כבודו היינו זקן שקנה חכמה ואינה לפי כבוד התורה שיוזלזל בה.

## ביאור הדברים משום כבוד הבריות

### שהם מכובדי תורה

ט. אולם יש להקשות כמה קושיות על שי' אלו, א, אי פטור זקן ואינה לפי כבודו הוא דכבוד התורה עדיף מדינא מהשבת אבידה, דפטרי' לזקן שקנה חכמה מהשבת אבידה ויכול להתעלם ולכבוש עיניו כאילו לא ראה, א"כ אמאי בעי קרא ד"והתעלמת", הא הוי כבוד התורה איסורא ולא דחי' איסורא מקמי ממונא, וכל' רש"י בברכות (יט ב) דממונא קל מאיסורא (ועיין רמב"ן כאן שביאר דחובת בעל האבידה למחול על ממונו כדי שלא יעבור השני איסור תורה), וכמבואר בגמ' לעיל (ל א) גבי כהן ואבידה בבית הקברות.

לחודה ברצותו מחזיר אבידה וברצותו אין מחזיר, ואיזה מהם שיבחר כיבוד הוא אצלו, וכיון שבחר והעדיף לא להחזיר אבידת מחמת כבוד עצמו והיינו כבוד הבריות, פטור מלהחזיר האבידה מפני כבוד הבריות, מתיישב שפיר לפמש"כ לעיל (סק"ו) דהא דלא ניה"ל לרא"ש ודעימיה לפרש כמו שפי' שאר ראשונים (רש"י והרמב"ם) וכדפשטיה דסג' הגמ', היינו משום דלא ס"ל להרא"ש וחביריו לומר דמהני החשבת כבודו, מה שהחשיב לכבוד עצמו לא להשיב אבידה ולהתעלם ממנה, דמי הוא שיחשיב לכבוד עצמו ויפטר ממצות השבה.

ולפמשנ"ת א"ש שיטתם, דכיון דזקן היינו זה שקנה חכמה, א"כ לא החשיב כבודו בכדי, ולא הוא בעצמו החשיב את כבודו, אלא כבוד התורה הוא זה, והתורה החשיבתו למכובד, אלא בדעתו לפרש כבוד זה ולהשיב אבידה וכמשנ"ת, ובדעתו לפרש כבוד זה ולא להשיב אבידה, ואיזה מהם שיבחר כיבוד הוא, וא"כ תו לא הוי הוא המחשיב לכבוד עצמו לא להשיב אבידה, אלא התורה החשיבה את כבודו, והוא שפירש כבוד זה לא להשיב האבידה, וזה ילפי' מוהתעלמת דיכול לפרש כבוד התורה שנתנה לו להתעלם או לא להתעלם כפי שירצה, דיש לו היתר להתעלם משום כבוד התורה, וגילה קרא שבעל הבחירה הוא ובידו הוא.

### יְתִישֵׁב לְפִי"ו דְיוֹק לְשׁוֹן הַגִּמ'

#### שלא נקמה כל שבשלו אינו מחזיר

יא. ובוזה מדוקדק ל' הגמ', דאמרי' רק כל שבשלו מחזיר בשל חבירו נמי מחזיר והביאור בזה דכיון דאצלו גילה שבוחר בזה שאינו מחשיב לכבוד התורה, ומחשב עצמו לאינו ראוי להשתמש בכתרה של תורה, ולדידיה נמי מחזיר אבידתו וכיוצ"ב, א"כ בשל חבירו כ"ש דמחזיר, דבהחזרת אבידת חבירו איכא גם כבוד התורה, ועדיף מאבידה ידידה, ולכן לא אמרי' כל שבשלו אינו מחזיר בשל חבירו נמי אינו מחזיר,

דמבזי ליה לכבוד התורה שבו, ואין ראוי לו להתעסק באבידה ואין זה כיבוד אצלו לפי מה שהחשיב לכבודו, א"כ תו הוי כבוד הבריות, כיון דלאו כבוד תורתו הוא דדחי לה, דמפני כבוד התורה לחודה ללא כבוד עצמו היה יכול להתעסק בה, אלא כבוד הבריות דהיינו כבוד עצמו, אינה לפי כבודו להתעסק בה, והוא דדחי לה להשבת אבידה, ומ"מ לא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול, ולא כל מי שהחשיב כבודו שאין יכול להחזיר אבידה פטור מהשבת אבידה, אלא רק זה שהתורה עיטרתו בכבוד התורה הוא זה שיכול להחשיב לכבודו ולא להשיב ולהציל אבידת חבירו, דרק כבוד כה"ג שהתורה מחשיבתו למכובד הוא כבוד אמיתי, ורק בזה יכול להיפטר מהשבת אבידה, [ומיהו אין בהכרח הכבוד שלא להשיב אבידה, וכמשנ"ת].

ולפי"ז א"ש מה דקרו לה לזקן ואינה לפי כבודו בכמה מקומות בש"ס (ברכות, סנהדרין, שבועות) כבוד הבריות, דלאו כבוד תורה הוא דדחי לה, אלא כבוד האיש הלמד תורה וכבוד הבריות הוא, שהחשיב לכבוד תורתו ל"אינה לפי כבודו" להתעסק בה, והוא דדחי לה למצות השבת אבידה, וכן מה שהקשינו דאי כבוד התורה ממש הוא דדחי לה, א"כ איסורא הוא, ולא דחי' איסורא מקמי ממנא, וא"צ לקרא ד"והתעלמת", לפמשנ"ת לא קשיא, דלאו איסורא דכבוד התורה הוא דקא דחיא לה למצוה דהשבת ממון חבירו, אלא כבוד הבריות שהחשיב לכבוד תורתו, וקרא אתי לגלויי לן דמהני החשבת כבוד תורתו לכבוד התורה ממש שנימא דדחי לה להשבת אבידה, ולקמן (סקי"ב) יבואר יותר.

### כל זה מתבאר יותר שהוא פטור

#### ממעם דין שלו מרובה

י. ומה שכתבנו להרא"ש ודעימיה דס"ל דזקן ואינה לפי כבודו, היינו זה שקנה חכמה ואינה לפי כבוד התורה, דאין זה ממש כבוד התורה דדחי לה, דמחמת כבוד התורה



הרמב"ם פסק (פי"א מהגזו"א הי"ג) דמחמיר ע"ז ומשיב אבידה, ובביאור ד' הרמב"ם לכאורה הוא כמו שכתבנו לעיל (סק"ב) דס"ל דזקן ואינה לפי כבודו הוי חסרון דכבוד הבריות.

(ואפי' לאותם הסוברים (אבהא"ז שם ברמב"ם וכן הכס"מ) דמחמת כבוד התורה דחי לה, מ"מ רשאי להחמיר על עצמו מדין ת"ח שמחל על כבודו כבודו מחול, (והרא"ש סבר דהוי בזיון, וזה אין רשאי למחול, עי' שו"ת חוות יאיר סי' ר"ה) א"נ כמוש"כ בע"כ הבי"י (הבאנו לעיל סק"ט) דאפשר גם לכבוד התורה להשיב אבידה).

מ"מ ד' הרא"ש מבוארת דאין רשאי להחמיר, כיון דכבוד התורה הוא, א"כ הוי איסורא ואין רשאי מחומרא לעקור איסורא.

אולם זה צריך עיון, דבגמ' מייתי עובדא דר' ישמעאל ב"ר יוסי, שזכה בחבילות עצים שהיו צריכים טעינה, ושלם ע"ז לבעליה בכדי שלא יצטרך לטעון, ואקשי' עלה דפטור הוא ואין אצלו חיוב טעינה כיון דזקן ואינה לפי כבודו, ותי' הגמ' דאה"נ דפטור, והאי דעבד ר' ישמעאל בר"י לפנים משורת הדין הוא דעבד, ע"כ.

הרי דר' ישמעאל ב"ר יוסי דהיה מופלג בתורה ומ"מ מחיל על כבודו, והניחא אי ס"ל כשי' רש"י והרמב"ם דפטור זקן ואינה לפי כבודו הוא בכל אדם מכובד, א"כ כדין עבד שהחמיר ולא החשיב לכבודו, אבל לפי דברי הרא"ש האין מחיל, והאין עקר מחומרתו איסור דכבוד התורה, וכן הקשו האחרונים (פרי יצחק סנ"ב, קקיון דיונה) ועיי"ש מה שתי'.

ולפמשנ"ת אתי שפיר, דמכבוד התורה אפשר לא להשיב אבידה, אבל אפשר להשיב אבידה ועי"ז יחשב נמי לכבוד התורה, וכמבואר לעיל (סק"ח), ולפסוק לחומרא א"א, דהיינו דא"א לנו לפסוק להחזיר אבידה דהרי אפשר שיש בה כבוד התורה, דהניחא אי פסקינן לא להשיב אבידה, א"כ

דז"א דבשלמא לדידיה אינו מחזיר, דמחשב לכבוד תורתו, ואין ראוי לו ולכבודו להתעסק בשק או קופה ולהתבזות, אבל לחבירו אמאי לא יחזיר, הרי בהחזרת חפץ לחבירו אינו מבזה את כבוד תורתו דמצוה איכא, וכמו שנתבאר, ורק אי בחר ופירש לכבוד תורתו שאינו ראוי להחזיר אבידה ואפי' איכא מצוה בזה, אז פטור מהשבת אבידה מחמת החשבת כבוד תורתו, אבל מ"מ אין הגדר בזה מי שמחזיר בשלו, דאפשר שבשלו אין מחזיר ומוחל לממונו, מפני כבוד התורה, ובשל חבירו יחזיר דכבוד התורה הוא גם להחזיר אבידה, והגדר הוא כל שבשלו מחזיר בשל חבירו כ"ש שיחזיר, וכל שאין מחזיר בשל חבירו לא יחזיר, וכ"מ מדברי הבית אהרן [ואלקין].

ואי נבאר כמו שבארנו לעיל (סק"ג) במהלך הא' דחיוב השבת אבידה הוא ממצות ואהבת לרעך כמוך, דאמרי' ליה יהי ממון חברך חביב עליך כשלך, א"כ כי אינו מחזיר בדידה חביב עליו ממון חבירו כשלו, ובשלו אינו מחזיר וא"כ פטור מלהחזיר בשל חבירו, ואפי' שמדינא היה מחזיר בשל חבירו, מ"מ פטור מלהחזיר, ואין עליו חובת ומצות השבה כלל, דהרי קיים בזה רצון התורה שיהיה ממון חבירו חביב עליו כשלו, ולפי מהלך זה הו"ל לשנויי וכל שבשלו אין מחזיר בשל חבירו נמי אינו מחזיר, אלא דבלא"ה אין דברי הראשונים מתיישבים לפירוש זה וכדלעיל (סק"ד).

### יבואר לפי"ז איך החמיר ר' ישמעאל

#### ב"ר יוסי במקום כבוד התורה

יב. ועפי"ז ניחא עוד מה שיש לדון בדברי הגמ', דהנה בסוג' איבעיא לן במי שאין דרכו להחזיר בעיר ודרכו להחזיר בשדה, ומצא אבידה בשדה, אי מחייב להתחיל בה ולסיים או לא, וסלקא בתיקו, ופסק הרא"ש (סי' כ"א) דאזלי' לחומרא ואין משיבה דאין רשאי למחול על כבוד תורתו, ואין רשאי להחמיר ולחייב עצמו בהשבת אבידה, אבל

ור' ישמעאל ב"ר יוסי שהחמיר על כבודו, ועשה לפניו משורת הדין להשיב האבידה, לא זלזל ח"ו בכבוד תורתו, אלא החמיר על עצמו, והשיב האבידה, וגם בזה כיבד את התורה, דגם כבוד הוא לתורה, שאפי' גדול שבתורה טורח בהשבת אבידה.

אין צד דמזלזל בכבוד תורתו, ובוודאי שמחשיבה בזה, אבל אי נפסוק לחומרא אין זה וודאי מחשיב התורה, ויש צד שמזלזל בכבוד תורתו, דלאו לכל אדם הוי כיבוד בהשבת אבידה, ותליא בדעת כל אחד, וכפי שבארנו (לעיל שם).





# בירורי הלכה

הרב אהרן שטיינברג

## לפני עור לא תתן מכשול באופן דעושה דבר מצוה או דבר המותר וגורם בזה שחבירו יעשה דבר האסור

קיים נידון בראובן שיש לו תביעה על שמעון באופן שהחייב הוא ברור, והוא באופן שאם ראובן יתבע משמעון חובו, שמעון יגזול מלוי אותו הסכום ששילם לראובן, ונמצא שכתוצאה מתביעתו של ראובן גורם בה נזק ללוי, האם יש לראובן למנוע מלתבוע משמעון כדי לא לגרום נזק ללוי.

נדון זה מצוי בתביעות מחברות ביטוח, באופן שחברת הביטוח חוזרת ותובעת מצד ג' את התשלום ששילמה, וכגון במי שביטח את הדירה מנזקי שריפה או מרטיבויות וכדו', והדירה נזוקה כתוצאה מרשלנות של צד ג', באופן שא"א לחייב את צד ג' עפ"י ד"ת על הנזק, אמנם, באם הניזוק יתבע את הביטוח לשלם על הנזק, הביטוח יחזרו ויחייבו בערכאות את צד ג' לשלם את הסכום ששילמה לניזוק, ותשלומים אלו אינם עפ"י ד"ת.

וכן במקרה שניזוק מתאונת דרכים באופן שאין לניזוק אפשרות לתבוע את חברת הביטוח של הרכב המזיק, וכגון שהנהג הסיע אנשים בתשלום [בלא שיהא לו ביטוח נוסעים] שבאופן זה אין חברת הביטוח מממנת את הנזקים שנגרמו ע"י הנהג, וקיימת אפשרות לניזוק לפנות לחברת הביטוח "קרנית" - [חברת ביטוח מטעם המדינה המיועדת למקרים שאין למי לתבוע], וחברת הביטוח "קרנית" חוזרים ותובעים מהנהג שגרם לתאונה, את כל הסכום שהם שילמו לניזוק.

והנה בנידון זה כבר האריכו למעניתם מחברי זמנינו להוכיח מדברי הפוסקים, שאין על ראובן להימנע מלתבוע, למרות שגורם בזה נזק ללוי, ועיקר הטעם, שאין עליו להפסיד ממונו מחמת גרימת נזק שנעשה לאחר כתוצאה מתביעתו.

אמנם, חכם אחד העיר, מדוע אין בזה משום איסור 'לפני עיור', דהא גורם מכשול לחברת הביטוח בזה שהחברה חוזרת ומוציאה ממון מהניזוק שלא כדין תורה, ואף שאם ימנע מלתבוע יפסיד זכותו שיש לו לתבוע את החברה, מ"מ הא קי"ל דצריך להפסיד ממונו ולא לעבור על איסור תורה, ולדעת כמה פוסקים גם באיסור דרבנן צריך להפסיד ממונו ולא לעבור על האיסור, [עיין פ"ת יו"ד סי' קנז אות ד בשם תשו' חו"י ותשו' רב"ז].

אך באמת י"ל דאין במעשה שמעון משום מעשה איסור כלל, דהא מעיקר הדין זכותו לתבוע מחברת הביטוח, והוי מעשה המותר, ואף שכתוצאה מכך יחזרו לחייב את המזיק, אין בזה משום לפנ"ע, דאפשר דלא נחשב שהוא הגורם, כיון שחברת הביטוח עושים ע"ד עצמם.

ובאמת, דמסתמת הפוסקים שדנו בזה שמותר לתבוע חבירו גם באופן שחבירו יזיק לאחר, ולא העירו כלל מדין לפנ"ע, נראה לכאורה דש להוכיח מזה גופא דליכא לפנ"ע ככה"ג, אמנם צ"ב דהא סו"ס מכשיל חבירו באיסור.

## לאו דלפני עור

## באופן דרוצה להציל ממונו

המכשיל עושה מעשה לעצמו  
והנכשל עובר באיסור ע"ד עצמו

ונה, באופנים המוזכרים בש"ס לענין לאו דלפנ"ע, וכהך דמושיט כוס יין לנזיר או אבמ"ה לבן נח [פסחים כב ע"ב, ע"ז ו' ע"ב], וכן במכירת כלי מחרישה למי שחשוד על איסור שביעית [מס' שביעית פ"ה מ"ו], מכירה לעכו"ם דברים שיכשלו בהם [מס' ע"ז בכ"ד] וכדו', בכל כה"ג המכשיל מתעסק עם הנכשל באופן ישיר ומוסר לו דבר האסור לו, ומה"ט שייך לומר דאיכא לאו דלפנ"ע, ועפ"י המבואר בדברי האחרונים, דבכל היכא דאיכא לאו דלפנ"ע הכוונה היא, דמעשה העבירה מתייחס למכשיל כיון שהוא מתעסק באופן ישיר עם הנכשל והוא הגורם לכך, אמנם באופן שהמכשיל מתעסק לעצמו במעשה המותרת, והנכשל בא ע"ד עצמו והוא נכשל באיסור כתוצאה ממעשה שעשה המכשיל, פשוט דל"ש בזה הלאו דלפנ"ע, דהא אין לו למכשיל שום קשר עם הנכשל, וכל מה שהנכשל עושה הרי הוא עושהו ע"ד עצמו, ואין מעשה העבירה מתייחסת כלל למכשיל.

ומקור לסברא זו מצינו במס' כתובות רפ"ק, בהא דמבואר שם דחז"ל תיקנו לבתולה שתינשא ביום הרביעי, כדי שיוכלו לתקן צרכי סעודה בג' ימים, ומפני הגזירה שכל בתולה תיבעל להגמון נהגו להינשא ביום השלישי, ולא רצו חז"ל לעקור התקנה לגמרי מלינשא ביום הרביעי, ואף דעייז הכשילו את ההגמון באיסור, וא"כ נמצא דמחמת התקנה הרי עברו על לאו דלפנ"ע, אלא ע"כ, דחז"ל לא ראו סיבה לעקור תקנה ומנהג משום איסור שהשני יעבור ע"ד עצמו, [הוכחה זו כתב המהרי"ל דיסקין לגבי אונס ממון ויבואר בהמשך].

עוד מצאנו למה שמתבאר מדברי הפמ"ג באו"ח [סי' קב משב"ז סק"א], דמותר לאדם לעמוד להתפלל מאחורי אדם היושב, באופן דעפ"י הדין הוא חייב לעמוד, ואף שהיושב יודע מכך והעומד יודע שהיושב לא

נה, ד"ז נראה פשוט, דהך איסור דלפנ"ע הוא כמו כל האיסורים בתורה שחייב אדם להפסיד ממונו ולא לעבור על לאו דאורייתא, וה"נ אסור לעבור על לאו דלפנ"ע גם באופן שיפסיד ממונו מחמת זה.

ומצאנו ד"ז להדיא לענין להשיא לחבירו עצה רעה כדי להציל ממונו שהוא נלמד ג"כ מהך קרא דלפנ"ע, וכדאיתא בתו"כ [פ' קדושים הובא בפרש"י על התורה שם], והוא, בהא דאיתא בשו"ע חו"מ [סי' קמו סי"ז] בראובן שטוען טענת מ"ק על קרקע ששמעון יושב בה, ושמעון טוען שלקחה מלוי, וראובן טוען על לוי שהוא גזלה ממנו ומכרה לשמעון, והביא שמעון עדים, שלפני שקנה הקרקע מלוי התייעץ עם ראובן האם לקנותה ממנו, וראובן באמת יעצו לקנותו מלוי, וע"כ דלוי לא גזלה מראובן, אפ"ה אין בזה הוכחה שלוי קנהו מראובן, שראובן יכול לטעון, ששמעון נוח להוציא הקרקע ממנו ולוי קשה הימנו, עיי"ש, וכתב שם הסמ"ע [סק"ל ט], דאפ"ה ראובן עבר על לאו דלפנ"ע בזה שיעץ לשמעון לקנות הקרקע מלוי, דהא שמעון נפסד ממנו, [דהא א"א לחייב את ראובן על הנזק שגרם לשמעון דאינו אלא גרמא, ואיה"נ באם שמעון אמר לראובן חזי דעליך קסמיכנא, איה"נ דראובן חייב לשלם מדין גרמי], וכ"כ בערוך השלחן [שם סי"ט] דאיכא לאו דלפנ"ע בכה"ג, עיי"ש, ומבואר בדברי הפוסקים אלו, דהלאו דלפנ"ע הוא גם באופן שצריך להפסיד ממונו מחמתו.

ונראה לכאורה, דה"ה לענין להכשיל חבירו בדבר איסור כדי להציל ממונו, ג"כ אסור, וכמו שנתב"ל"ע, דהא סו"ס חבירו נכשל בדב"ע בגרמתו של זה, הרי הוא עובר על לאו דלפנ"ע, וחייב להפסיד ממונו כדי שלא יעבור על איסור תורה.

## הלוואה שלא בעדים

איתא בש"ס ב"מ [עה ע"ב], אמר רב יהודה אמר רב, כל מי שיש לו מעות ומלוה אותם שלא בעדים, עובר משום לפני עור, ר"ל אמר אף גורם קללה לעצמו וכו', ונפסק ד"ז בשו"ע חו"מ [סי' ע' ס"א] דאסור להלות ללא עדים אפי' לת"ח, ובטעם הדבר מבואר ברש"י [שם ד"ה עובר], שעולה על רוחו של לזה לכפור, והכוונה היא, שמיד בשעת ההלוואה החליט הלוח ללוח לכפור בהלוואה במזיד, מכיון שאין למלוה עדים על ההלוואה, אמנם מסתימת הראשונים והרמב"ם והשו"ע מבואר, דחיישינן שמא ישכח ויכפור ההלוואה, והראיה מהא דאסור להלוות שלא בעדים גם לת"ח, אף דאין חשש שמא יכפור במזיד, וע"כ הטעם דחיישינן שמא ישכח, עיי"ש.

והנה, אופן זה של הלוואה שלא בעדים, הרי המלוה מקיים מצות הלוואה דנלמד מקרא "אם כסף תלוה", ואפ"ה מבואר, דכיון דיש חשש שהלוה יכפור - במזיד או בשוגג - שייך הלאו דלפנ"ע, וא"כ לכאורה יש ללמוד לענין נד"ד דכ"ש הוא דשייך הלאו דלפנ"ע, דהרי ידוע באופן ברור דחברת הביטוח יחזרו ויתבעו מראובן באופן דעפ"י ד"ת אינו חייב.

[ומהך סוגיא יש ללמוד לענין פורע חוב למלוה ומשאיר את השט"ח אצל המלוה באופן דיש בזה אפשרות למלוה לתבוע פעם שנית, ועפ"י המבואר בגמ' כתובות דהמלוה עובר בזה משום "אל תשכן באהליך עולה" נראה לכאורה, דעפ"י המבואר לעיל, הלוח עובר בזה משום לפנ"ע, דומיא למלוה לחבירו שלא בעדים].

אמנם נראה דיש לחלק בזה, דאף דעשה מצוה בהלוואה, מ"מ המכשיל הרי הוא מתעסק עם הנכשל באופן ישיר, ומוסר בידו דבר שיש לו האפשרות לעשות האיסור, דהיינו כפירת ההלוואה, בכה"ג קבעו חז"ל דשייך לפנ"ע, ומעשה האיסור מתייחס גם למלוה, דסו"ס הוא עצמו הגורם לכך,

יעמוד, וליכא לפנ"ע בכה"ג, ולכאורה הוא מה"ט גופא, דכיון דהמתפלל עסוק לצורך עצמו, וזה שעובר הרי הוא עושהו ע"ד עצמו, ובכה"ג ליכא לאו דלפנ"ע.

[ומה"ט פשוט דליכא איסור להשאיר חפצים ברה"ר או מחוץ לכותלי ביהכנ"ס באופן שאפשר לגנוב, והוא מטעם הנ"ל דהוא עוסק לעצמו בדבר המותר וחבירו עובר ע"ד עצמו, ואין שום קשר בין המכשיל לנכשל].

אמנם מצאנו בש"ס ובפוסקים אופנים מסויימים, דגם היכא דאינו מתעסק עם הנכשל באופן ישיר בדבר עבירה, וכן אפי' בעוסק בדבר המותר, ואפ"ה שייך הלאו דלפנ"ע, וכמו שיבואר.

## מתעסק במעשה המותרת

### ומתכוין לבדוק חבירו

הנה, מצינו בגמ' קידושין [לב ע"א] כרב הונא שקרע שיראי באנפי רבה בריה, כדי לבדוקו אם יכעס עליו או לא, ופריך הש"ס ודילמא רתח וקא עבר על לפנ"ע, ומשני דמחיל ליה ליקריה, ע"כ, ולכאורה, מעשה זה דעשה רב הונא, אין בו משום מעשה איסור, דהא מותר לו לעשות בשלו מה שרוצה, [ויעויין שם בש"ס אמאי ליכא כל תשחית], ואפ"ה מבואר בש"ס, דאילו רתח היה עבר ר"ה על לפנ"ע, ומוכח לכאורה, דגם בעושה מעשה המותרת וכתוצאה מכך חבירו עושה מעשה איסור, יש בו משום לאו דלפנ"ע.

אמנם נראה, דאין להוכיח מהך סוגיא לענין הך דינא, דשאני התם, דאף דעשה מעשה המותרת, מ"מ הא כוונתו היתה להדיא לבדוק את השני האם הוא יכעס עליו, ובכל כה"ג שפיר שייך לומר דמכשיל חבירו בדב"ע אף דעושה מעשה המותרת, ונחשב כאילו הוא עשהו, משא"כ בנד"ד אין מטרתו של התובע מחברת הביטוח כדי שהחברה יחזרו ויתבעו מהשני, אלא מטרתו הוא כדי להציל ממונו, והוא עוסק בדבר המותר, אלא שחברת הביטוח, ע"ד עצמם חוזרים ומחייבים את השני נגד דין תורה, בכה"ג אפשר דאין המעשה מתייחס כלל למכשיל.

## נידוי בעובר על לאו דלפנ"ע

והנה, המבואר בהך סוגיא לכאורה דכל היכא דעובר על לאו דלפנ"ע מנדין אותו, ועיין ברמב"ם [פ"ו הל' ת"ת הי"ד] שמנה כל אלו שמנדין אותם, ואחד מהם הוא "המכשיל את העור", והראב"ד כתב ע"ד, א"א כגון המכה בנו גדול, ע"כ, ומקור דברי הראב"ד הוא מהסוגיא במ"ק הנ"ל.

ובכ"מ שם מבואר בכוונת דברי הראב"ד, דכ"כ בדעת הרמב"ם, דכל מכשיל חבריו ועובר על לאו דלפנ"ע מנדין אותו.

ובס' הליקוטים (רמב"ם מהדו' פרנקל שם), הובא מהפ"ח לבאר כוונת הראב"ד, דכתב להשיג ע"ד הרמב"ם, דמשמעות הרמב"ם הוא, דבכל אופן דעובר על לאו דלפנ"ע וכגון מושיט כוס יין לנזיר וכדו' מנדין אותו, ע"ז השיג הראב"ד דהא וודאי ליתא, דא"כ בכל לאויין שעובר יהיה הדין דמנדין אותו, אלא דווקא באופן זה דמכה בנו גדול ודכותיה, וכגון דאיכא היתר בדבר דומיא דמכה בנו גדול, אפ"ה כל שיש לחוש לתקלה, בכה"ג מנדין אותו, עיי"ש.

ובאמת דדבריו צ"ב, דהא לכאורה כ"ש הוא במכשיל חבריו בתקלה דיהא חייב נידוי, אמנם עכ"פ מבואר בדבריו דדעת הראב"ד היא, דגם בעושה מעשה המותרת וכגון שעושה מצוה וכדו', כל שגורם לחבירו שיעבור על איסור, הרי הוא עובר על לאו דלפנ"ע.

אמנם נראה, דכפ"מ שנתבל"ע, באמת מסתימת השו"ע משמע דהך סוגיא לא מיירי באופן דעשה מצוה וכדו', ובכה"ג שפיר שיין הלאו דלפנ"ע, ועפ"י המבואר בש"ס שם וברמב"ם ובשו"ע, איה"נ דחייב נידוי כל שעובר על לאו דלפנ"ע, וכבר תמהו האחרונים דלא ראינו שמנדין מי שעובר על לפנ"ע, וצ"ע.

## באופן דהנכשל בופחו ע"י אונס ממון

המהרי"ל דיסקין [בקו"א אות קמה] כתב לחדש, דאם הנכשל אונסו לזה בממון, ליכא

משא"כ בנד"ד דהמעשה המותרת שעושה, אינו עושהו בשותפות עם החברה, ואינו אלא שכתוצאה מתביעתו הרי הם תובעים את המזיק לשלם שלא כדין תורה, אפשר דבכה"ג אין מעשה האיסור מתייחס לזה שתובע את החברה, כיון שהוא עושה מעשה המותרת וכמו שנתבאר, ויש לעיין בזה.

## מכה בנו וגורם שהבן יבעט באביו

עוד נראה, דלכאורה יש ללמוד ד"ז מהמבואר בש"ס [מ"ק יז ע"א] באמתיה דבי רבי דחזיתיה לההוא גברא דהוי מחי לבנו גדול, אמרה ליהוי ההוא גברא בשמתא, דקא עבר על לפני עור ל"ת מכשול, דתניא, ולפני עור לא תתן מכשול, במכה לבנו גדול הכתוב מדבר, ע"כ.

ויש לעיין בזה, האם מיירי דמכהו באופן דיש בו משום מצוה כדי לחנכו, אמנם, כיון דסו"ס כתוצאה מכך גורם לבנו שיבעוט באביו ובאמו, נמצא דמכשילו באיסור, או אפשר דמיירי באופן דאין בו משום מצוה בזה שמכהו.

ויעויין בריטב"א שם שכתב, דלאו דווקא בבנו גדול, דה"ה בבנו קטן שיין הך דינא, ונקט גדול דאורחא דמילתא דגדול יכול לבעוט באביו, עיי"ש, ולכאורה יש ללמוד מדבריו, דגם היכא דעושה מעשה מצוה, דהא מצוה לחנך בניו, אפ"ה כל שיש לחשוש שיבעט באביו, הרי הוא עובר על לאו דלפנ"ע.

אמנם, יעויין בב"י [יו"ד סוסי' שלד] שהביא בשם הקונטרסים, דכוונת הש"ס הוא דווקא בבנו שהוא אחר כ"ב או כ"ד שנים, והוא עפ"י המבואר בקידושין [ל' ע"א], דעד אותו זמן האב מחנך בנו, עיי"ש, ונראה דלסברא זו, באמת ליכא שום הוכחה מהך סוגיא, דגם בעושה מצוה וגורם מכשול לחבירו עובר בלפנ"ע, דהא מיירי באופן דאינו עושה שום מצוה בתוכחתו, ויעויין ברמ"א [יו"ד סי' רמ ס"כ] דהביא לדינא דעת הב"י הנ"ל בשם הקונטרסים, ולא הביא כלל דיעה החולקת.

הלאו באופן דרוצה להציל ממונו, הוא דווקא באופן דהמכשיל גורם באופן ישיר לנכשל לעבור האיסור, ולולי המכשיל הנכשל לא היה עובר כלל על האיסור, בכה"ג מעשה העבירה מתייחסת למכשיל שהוא הגורם לזה באופן ישיר, ואין לזה היתר אף באופן שמפיד ממונו, משא"כ בנידון זה שהנכשל הוא הגורם, והמכשיל כוונתו להציל ממונו, נמצא דהוא מתעסק בדבר המותר, ואף שמתעסק ישיר עם הנכשל, מ"מ סו"ס הנכשל הוא הגורם לעצמו לעבור על האיסור.

### טיפול בשב"ק אצל רופא המחלל שבת בחולה שאין בו סכנה

ויעויין במנחת שלמה [ח"א סי' ז' ענף ד'] שהביא למש"כ בשש"כ [פ"מ ס"ח], בחולה שאי"ב סכנה וא"א לילך לרופא שומר מצוות אלא לרופא חלוני המחלל שבת, או שהרופא החילוני מומחה יותר, דמותר לו לילך אליו, ואף שהוא יודע שהרופא יחלל שבת ע"י הדלקת אור או לרשום מרשם וכיוצא בזה, [באופן שאין בידו למחות בו], מ"מ אין בזה משום לפנ"ע, ועיי"ש שהאריך בסברת הדבר [ודלא דעת הפוסקים שהובא שם בשש"כ בהערה], דהגע עצמן, באחד שחייב לחברו כסף והלוה הוא רשע ומאיים על המלוה שאם יתבענו יחרף ויגדף, הלא ברור הדבר שאף אם המלוה מכירו ויודעו שיעמוד במרדו ורשעו, אפי"ה אינו צריך כלל להמנע מלתובעו, וכמו שכל תובע מחייב את הנתבע בשבועה אפי" בחנוני על פנקסו שאחד מהם ודאי נשבע על שקר ואפי"ה אין הבעה"ב עובר בלפני עור, וע"כ דבכה"ג שהוא עושה כדין לתבוע מה שמגיע לו אין צריך כלל להתחשב בזה שמכשיל וגורם את חברו בשבועת שקר, אפילו בכה"ג שמכירו וחשוד הוא בעיני התובע על שבועת שקר, וצריך לחשוש ע"ז שנפרעין על כך מכל העולם כמבואר בגמ' שבועות ובשו"ע חו"מ [סי' פז], אפי"ה אינו עובר ממש בלפני עור, ולפי"ז יתכן דהואיל ומאן דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי אסיא והרופא חייב מן הדין

לאו דלפנ"ע בכה"ג, וכגון בנזיר שכופהו לחבירו ע"י אונס ממון להושיט לו כוס יין, מותר לו להושיט לו היין ואי"צ להפסיד ממונו משום כך, ועיי"ש שהוכיח מהמבואר ברפ"ק דכתובות הנ"ל, דכל שעושה דבר המותר והנכשל עושה האיסור ע"ד עצמו ליכא לפנ"ע בכה"ג, עוד כתב להוכיח מהא דמבואר בש"ס ב"מ [פח ע"א], דילפ' מקרא "דכנפשיך" דאם הבעה"ב חסם את הפועל אינו לוקה, ולכאורה אי"צ ללמוד מהקרא, דהא הוי התראת ספק, מכיון דהפועל חייב למחול על שכרו ואפי" לא לעבוד אצלו, מטעם דעובר על לאו דלפנ"ע, דהא גורם לבעה"ב לעבור איסור תורה, וע"כ דליכא חיוב בכה"ג להפסיד שכרו מחמת המכשול של הבעה"ב, עיי"ש.

ולכאורה צ"ע, דמ"ש לאו זה משאר לאוין שבתורה שמחוייב להפסיד ממונו כדי שלא יעבור על לאו דאורייתא וכמו שנתבל"ע מדברי הפוסקים לענין משיאו עצה שאינה הוגנת, וכ"ש שלא לגרום לחבירו שיעבור על איסור אף באופן דמפסיד ממונו.

ולכאורה מה שנראה לומר בדעת המהריל"ד הוא, עפי"מ שנתבל"ע, דיסוד האיסור הוא, דאסור לו לגרום מכשול לחבירו באופן שהמכשיל הוא עצמו הגורם לזה שיעבור על האיסור, ובכל כה"ג האיסור שעובר הנכשל מתייחס למכשיל שהוא הגורם לכך, ולפי"ז, כל היכא שהנכשל הוא גורם לעצמו לעבור על האיסור, אף שהוא צריך לסיוע ע"י אחר, לכאורה ל"ש הלאו בכה"ג, ואין העבירה מתייחס אל המכשיל בכה"ג.

עוד י"ל בנוסף לסברא הנ"ל, דכיון דכל מטרת המכשיל הוא להציל ממונו, וכל שכוונתו להיתר והיינו הצלת ממונו, וגם שהנכשל הוא עצמו גורם לכך, בכל כה"ג ליכא לאו דלפנ"ע, [וכ"נ ממה שהביאו הפוסקים לחידושו של המהריל"ד הנ"ל לענין דברים הדומים, ויבואר עוד להלן בהמשך], והא דנתבל"ע דאין היתר לעבור על



אח"כ איסור תורה, אין זה סיבה להימנע מתביעתו.

### דיעות החולקים ע"ד המנח"ש

ונראה, דאף דמצינו לדעת כמה פוסקי זמנינו החולקים על יסוד ההיתר מש"כ המנח"ש הנ"ל, דליכא שום היתר ללכת לרופא המחלל שבת מטעם לפנ"ע, דסו"ס הוא הגורם לו לעבור האיסור, [עיין בספר אשרי האיש שהביא לדעת הגריש"א בחולה שאי"ב סכנה דאסור ללכת לרופא המחלל שבת מטעם לפנ"ע], מ"מ נראה, דאינו בהכרח דחולקים על יסוד מהריל"ד הנ"ל, דשאני לענין חולה דהוא מתעסק עם הרופא ומביאו לידי מכשול, משא"כ לענין נידון של המהריל"ד דהנכשל הוא עצמו עצמו מביא המכשול על עצמו, אפשר דלכו"ע ליכא לפנ"ע בכה"ג.

ועוד נראה, דגם לדעת החולקים על סברא הנ"ל לענין שבת, מ"מ לענין נד"ד לכו"ע מותר לו לתבוע את החברה וליכא לפנ"ע, והוא, דשאני נידון זה מהך נידון לענין הליכה אצל רופא לעין שבת, דבשלמא לענין הליכה אצל רופא בשבת, דהרופא עושה האיסור עבור החולה שבא אליו, ואיה"נ דלגבי החולה נחשב כעושה מעשה המותרת, מ"מ המכשול שהרופא עושה הוא עבור החולה אף שלא אומר לו כלום לעשות המכשול, משא"כ לענין נד"ד, דהחברה שתובעת מראובן, אינה כלל עבור שמעון אלא עבור עצמם וע"ד עצמם, ואין לתביעה זו שום קשר עם התובע, וא"כ שפיר י"ל, דבכה"ג כו"ע מודים דליכא לפנ"ע, וכסבת המנח"ש לענין תביעת חוב באופן שהלוה יעבור עבירה לעצמו לאחר התביעה.

### תבנא לדינא

היוצא מכל מה שנתבאר, דנראה לדינא לענין נד"ד, שמותר לו לראובן לתבוע משמעון חובו, אף שיודע שכתוצאה מהתביעה ייגרם נזק ללוי, וכן מותר לתבוע את חברת הביטוח אף שברור שחברת הביטוח יחייבו את המזיק כל הסכום שהם משלמים ואף שהחייב הוא שלא כדין, ואין בזה משום לפנ"ע מטעם שנתבאר, דבכה"ג דהמכשיל מתעסק בדבר המותר לו, ואינו מוסר כלל ליד חבירו דבר האסור, ומה שחבירו מזיק לאחר הרי הוא עושהו ע"ד עצמו, נמצא דאין המכשול מתייחס כלל אל המכשיל.

לרפאותו, ולכן כיון שהחולה עושה כדין לדרוש מהרופא רפואתו אינו חייב כלל להתחשב בזה שהרופא ממית את עצמו ועובר ללא שום צורך על איסורי תורה ואין החולה עובר כלל בלאו של לפני עור, כי דוקא בכה"ג שנותן לו את גוף האיסור הוא דאסור, אבל אם רק בדרך אגב גורם לו לעבור אף על גב שהוא פסיק רישא אפשר דהרי זה דומה וכו', וה"נ גם כאן הואיל וצריכים להציל את החולה מסבלו אין לחוש לזה שהרופא הוא עבריין ומחלל שבת ללא שום צורך, עיי"ש עוד, אלא דסיים שם, שהדבר צריך הכרע, עיי"ש.

ועפ"י האמור לעיל, יש מקור לדבריו מדברי המהר"ל דיסקין, והוא כ"ש מעובדא ידידיה, דהא בעובדא דמהריל"ד הרי הוא עוסק עם הנכשל באופן ישיר בדבר האסור, דהא מושיט לנזיר כוס יין, ואפ"ה מותר למסור לו יין ומטעמים שנתבל"ע, וכ"ש בנד"ז שאינו עוסק עם הנכשל באופן ישיר בדבר האסור אלא בדבר המותר, והוא הצלת גופו, וגם הרופא חייב להצילו, והאיסור נעשה ע"י הרופא שעושהו ע"ד עצמו, אף שהמכשיל הוא הגורם, מ"מ בכל כה"ג ליכא לפנ"ע.

ועפ"י דברי הפוסקים הנ"ל נראה גם לענין נד"ד, דכיון דזכותו של התובע לתבוע מהחברה את המגיע לו, והוא עושה דבר המותר לו, וגם מצד החברה אין שום מעשה איסור בתביעתו, נמצא דאינו עוסק כלל בדבר האסור אלא בדבר המותר, ואף שיודע דהחברה תתבע מהשני שלא כדין תורה, מ"מ התביעה נעשית ע"ד החברה בעצמה, בכל כה"ג אף שיודע בודאי שהשני יעבור

## הרב אפרים פישל הלוי סגל

לעי"נ ידידי ורעי הרב אליהו בן מאריה קרעפיל ז"ל, איש חמודות, משאו ומתנו באמונה, עסק בתורה ותמך בלומדיה בהצנע לכת, נלב"ע ביום י"ד תמוז תשפ"א לאחר שנזדכך ביסורים קשים בפציעתו בערב חג השבועות בחצר הקודש.  
'ונתתי להם בביתי ובחומותי יד ושם טוב מבנים ומבנות'

## חילול יו"ט להצלה מסכנת אבר

בחג השבועות שעבר בעת האסון שהתרחש בחצר הקודש בכניסת החג, היה נידון למעשה בכל אלו שנפצעו באופן שהיה ברור שאין חשש סכנה לחייהם, אך היה חשש סכנת אבר, וכגון שבר ברגל באופן שכבר נתברר ע"י מומחה שאין חשש זיהום וכדו' שעלול להביא לסכנת נפשות. ונשאלה השאלה האם מותר לחלל עבורם יו"ט.

וזה ברור שע"י גוי מותר לעשות עבורו כל המלאכות, ואף מלאכות דאורייתא, כנפסק בשו"ע (סי' שכ"ח סי"ז) לענין שבת, וכ"ש לענין יו"ט.<sup>1</sup> אמנם יש לדון לענין מלאכה ע"י ישראל, באיסורי דאורייתא או איסורי דרבנן.

והנה לענין חילול שבת הדברים ברורים ומפורשים בראשונים ובפוסקים, והכרעת ההלכה שנפסקה בסימן שכ"ח (סי"ז), שמותר לישראל לעשות עבורו כל איסור דרבנן ואף בלי שינוי, אך מלאכה דאורייתא אסור לעשות עבורו בשבת.

וכשנבא לדון בדין יו"ט, לא מצאנו בשו"ע ונו"כ שידונו בזה, ומסתמת הדברים משמע שדינם שווה, וגם אין שום מקור בגמ' ובראשונים לחלק בזה.

אמנם לכאורה יש מקור עפ"י הש"ך להתיר גם מלאכות דאורייתא ביו"ט כדי להציל מסכנת אבר. ונביא הדברים ונדון בהם כדרכה של תורה.<sup>2</sup>

### דין סכנת אבר בשבת

מיניה דרב יהודה אפילו מישחק בשבת ואתויי דרך רשות הרבים מותר וכו', מאי טעמא דשוריני דעינא באובנתא דליבא תלו'.

א. ראשית דבר נביא בקיצור ההלכה שנאמרה לגבי שבת.

בגמ' ע"ז (כח:): אמרו: 'עין שמרדה מותר לכוחלה בשבת, סבור מיניה הני מילי הוא דשחקי סמנין מאתמול אבל משחק בשבת ואתויי דרך רשות הרבים לא, א"ל ההוא מרבנן ורבי יעקב שמיה, לדידי מיפרשא

1 אמנם עיי' מג"א (סי' שכח סקי"ב) שלדעת הב"י בכוונת המ"מ צריך גם שיהא במצב של 'חולה שאין בו סכנה', דהיינו שחלה כל גופו או נפל למשכב, אך המג"א חלק עליו, וי"א שגם הב"י מודה לזה, וכן הכרעת הפוסקים שבכל אופן מותר לחלל שבת ע"י גוי בסכנת איבר אף במלאכות דאורייתא.

2 ונדגיש בודא, שבאמת יש עוד נידונים להקל מצדדים אחרים בכל מקרה לגופו, וכפי שדנו הרבנים שליט"א בשעתו.

וכמו כן יש לדון רבות בכל טיפול האם הוא כרוך באיסורי תורה או לא, ויש דברים שלענין זה יו"ט קיל משבת.

וכמו כן יש לדון מה נחשב ל'סכנת איבר', ומה דין 'ספק סכנת איבר'.

ואין מגמתנו במאמר זה להקיף כל הנידונים, אלא להתמקד בשאלה זו כשלעצמה של דין 'סכנת איבר' האם דין יו"ט שונה מדין שבת או לא.

שתלויה בלב, אבל בסכנת שאר איברים אין לזה דין סכנת נפשות ואסור לחלל שבת באיסורי תורה. וכן הוא בהגהות מיימוניות (שביתת עשור פ"ב). והובא כל זה בב"י הל' יו"כ (סי' תרי"ח).

והנה יעויי"ש בכל דברי ר"ת שם משמע שאין כוונתו שמשום סכנת האבר לחוד יש לחלל שבת באיסורי תורה דחשיב כסכנת נפשות, אלא שבאמת יש לחשוש לסכנת נפש ע"י המחלה באבר, אמנם מפליאתו של הראב"ה עליו משמע שהבין שכוונתו להתיר משום סכנת האבר לחוד, ולכן תמה עליו מהגמ' בע"ז.

וכן נקט בשו"ת מהרש"ל (סי' ג') בדעת ר"ת, שכתב 'כבר חלקו כל האחרונים על ר"ת דמשה סכנת אבר בעניין חילול שבת לסכנת נפש וראייתם ברורה'.

אכן הב"ח (שכ"ח ס"ה) כתב בכוונת ר"ת: 'שאינן דעתו לומר דאע"פ שאין לחוש לסכנת נפשות אלא לאיבוד אבר אחד נמי מחללין, דהא פשיטא דאין מחללין השבת אלא בדאיכא סכנת נפשות, וכדמוכח להדיא מעין שמרדה, אלא ר"ת הכי קאמר, לא מיבעיא היכא דנפל למשכב וחולה בכל גופו וחוששין לסכנת נפשות, אלא אפילו אינו חולה בכל גופו אלא דאבון אחד מאבריו בלבד הוא דאיכא וחוששין לסכנת נפשות מתוך דאבון זה, כגון עין שמרדה דאיכא סכנת נפשות כיון דשווייקי דעינא בליבא תליין ואפשר דמיית אם לא יעשו לו רפואה וכו' מחללין עליו השבת אבל היכא דליכא אלא חששא דאבר אחד בלחוד וידוע שאין באיבוד אבר זה שום סכנת נפשות מודה ר"ת שאין מחללין השבת על ידי ישראל וכדעת כל הגאונים'.

והתוספות בסוכה (כו. ד"ה ואפילו חש) כתבו לענין הא דפטרו החש בעיניו משיבה בסוכה, 'אע"פ שאין בו סכנת עין, דסכנת אבר כסכנת נפשות אפילו לחלל עליו את השבת, כדמוכח פרק אין מעמידין (ע"ז דף כח:): גבי עין שמרדה' (וכן הוא באגודה

משום שחיקת סממנים), והסיקו שבאמת יש בזה סכנת נפשות כיון שהעיניים והלב קשורים זה בזה, ולכן מותר לחלל גם באיסורי תורה.

ולמדו הראשונים (רמב"ן תוה"א, רא"ש ע"ז פ"ב ס"י, ר"ן שבת לט: ועוד) מדברי הגמ' בסברתה הראשונה, שאמנם לא הותרו איסורי תורה כדי להציל אבר מסכנה, אך איסורי שבות דרבנן שפיר הותרו, שלא העמידו חכמים את גזירותיהם במקום סכנת איבר.

ב. ובדעת הרמב"ם נחלקו הפוסקים, והב"י (סי' שכח) נקט בדעתו שאין הבדל בין סתם חולה שאין בו סכנה לזה שיש בו סכנת איבר, וכל זמן שאין סכנת חיים לא הותרו אלא איסורי שבות שאין להם סמך מלאכה (עיי"ש הדוגמאות לכך). וביאר הט"ז (שם סק"א) שסבר הרמב"ם שאין ללמוד מהגמ' בע"ז להתיר איסורי דרבנן בסכנת איבר, שאמנם בתחילה שסברו שאין סכ"נ בחולי העין בהכרח היה צריך לומר שנתחדש שמותר לחלל שבת באיסורי דרבנן לסכ"א, אבל למסקנא שסכנת עין היא סכ"נ אין הכרח ומקור להתיר לסכ"א איסורי דרבנן יותר מאשר לסתם חולה שאב"ס.

ג. והמחבר (שם סי"ז) הביא ד' שיטות בדבר, וסיים 'ודברי הסברא השלישית נראין', ולדעת הב"ח כוונתו להכריע כדעת הרמב"ם, אבל שאר הפוסקים פירשו שכוונת המחבר לפסוק כדעת הרמב"ן, ולכן מותר לחלל שבת באיסורי דרבנן במקום סכנת אבר.

ד. אכן מצאנו שיטה מחודשת בזה, שהמרדכי (שבת פ"ז רמז תסד) הביא בשם ר"ת שכתב 'ואפילו דאבון אחד מאבריו אני קורא בו סכנה ומחללין עליו את השבת'. ובהמשך הביא המרדכי 'ונפלא בעיני רבי אבי"ה שפסק אפילו בדאבון אבר אחד, שיש להשיב עליו מעין שמרדה', והיינו שמהגמ' בע"ז הנ"ל יש להוכיח להדיא שדווקא בעין יש להתיר משום

סי' שפ"ז, ובא"ח סימן שכ"ח סי"ז, ונראה לקולא'.

והיינו שהסתפק הש"ך בכגון שמאיים עליו גוי שאם לא יעבור העבירה יקצוץ לו האבר (כאופן שאין בזה חשש סכ"נ), האם הוא דומה לאיום על הנפש שהדין הוא שיעבור ולא יפסיד האבר, או שמא דומה להפסד ממון לחוד שצריך להפסיד איברו ולא לעבור. ועל זה ציין שני ציונים, וסיים 'ונראה לקולא', ובפשטות לפי סיום דבריו נראה שהתכוין שבשני המקורות שציין יש לראות שסכנת אבר דומה יותר לסכנת נפשות מאשר לסכנת ממון.

והנה מה שציין לריב"ש, שם דן בנידונו של הרמ"א - האם צריך אדם להפסיד כל ממונו כדי שלא לעבור עבירה - וכתב שברור שמ'וחי בהם' אין למדים אלא לענין פיקוח נפש ולא לענין פיקוח ממונו, 'תדע, דהא פקוח נפש בשבת מוחי בהם נפקא כדאייתא בסוף יומא (פ"ה:), ואילו על עסקי ממון אין מחללין כדגרסינן בפרק מי שהוציאוהו וכו', ואפי' פקוח אבר לא דחי שבת כדגרסינן בע"ז וכו'. ולכאורה כוונת הש"ך לציין שבדברי הריב"ש חזינן שסכנת איבר היא בדרגה גבוהה יותר מאיבוד כל ממונו, שהרי כתב ש'אפילו' לסכנת אבר אין מחללים שבת באיסור דאורייתא, וכ"ש להצלת ממונו.

וכמו כן ציין הש"ך לסי' שכ"ח, שם נתבאר כנ"ל, שלענין סכנת אבר מקילינן טפי מאשר סתם חולי שאין בו סכנה.

ובאגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קעד ענף ד') כתב שמה שהביא את הש"ך להסיק לקולא הוא מדקדוק דברי הרמ"א שלא נקט אלא שצריך לאבד ממונו כדי שלא לעבור, ואילו צריך לאבד גם איברו הו"ל להרמ"א למינקט רבותא זו שצריך לאבד איברו וכ"ש ממונו.

### מקור היתרו של הש"ך

ז. וראשית דבר יש לדון בעצם דברי הש"ך, מנין המקור להתיר לעבור על לאו או עשה

(שם). ובפשטות מבואר כדעת ר"ת. אכן בשפת אמת וברש"ש כתבו שכוונת התוס' לסכנת העין, וכמבואר בע"ז שם שבזה הוי סכ"נ, וכן משמע בפסקי תוס' שם (אות נח), וכן יש לפרש לכאורה בדברי האגודה. אמנם בשו"ת מלמד להועיל (יו"ד סי' לב) כ' שדוחק לומר שכוונת התוס' דווקא לעין שהיה לו לפרש דבריו שלא נטעה, אלא בהכרח כוונת התוס' להגדיר כל סכנת איבר כדין סכנת נפשות.

ה. ומצאנו למאירי (ע"ז שם) שהביא דברי הראשונים שלא הותר לסכנת אבר אלא לעבור על איסורי שבות, וחלק עליהם וכתב: 'ואין הדברים נראין, אלא אף בסכנת אבר אחד מחללין, ולא אמרו שורייני דעינא בלבא תלו אלא לומר שהפסד סכנת האבר קרובה לבא'. והיינו דנקט בפשיטות דהא דילפינן מ'וחי בהם' ולא שימות בהם, אין הכוונה דווקא למיתת כל הגוף, אלא אף מיתת אבר אחד לחוד בכלל זה, ומחללים שבת וכן שאר איסורים כדי להציל האבר.

לסיכום: לרוב הראשונים מותר לחלל שבת באיסורי דרבנן במקום חשש סכנת אבר, אבל לא באיסור דאורייתא, ויש שאוסרים אף איסורי דרבנן, ומאידך יש מתירים גם איסורי תורה. והכרעת רוב הפוסקים כדעת רוב הראשונים, וכן נקטינן.

### עבירה על לאו במקום אונם

#### לסכנת אבר - דברי הש"ך

ו. הנה בשו"ע יו"ד (סי' קנ"ז ס"א) נפסק שאם אונסים אחד מישראל לעבור עבירה שבתורה (שלא בפרהסיא), אזי אם אונסים אותו בנפש, דהיינו שאם לא יעבור יהרגוהו - יעבור ולא יהרג, חוץ מג' עבירות שהם ביהרג ואל יעבור. והוסיף הרמ"א שאמנם אם יכול להציל עצמו מהעבירה ע"י ממון חייב לבזבז כל ממונו כדי שלא לעבור על הלאו.

וכתב הש"ך (סק"ג): 'ואם יש סכנת אבר, צ"ע אי דמי לממון או לנפש, עיין בריב"ש

והלא בישראל ילפינן מ'וחי בהם' שיעבור ולא יהרג, ומשמע שבלא פסוק היה צריך למסור נפשו על כל המצוות, והרי פסוק זה בישראל נאמר ולא בכך נח, ומהיכי תיתי מותר לו לעבור על מצוה כדי להציל נפשו. ותירצו התוס', שיתכן שבאמת מצד הסברא א"צ פסוק שיעבור ולא יהרג, והפסוק נצרך רק כדי שלא נלמד שאר מצוות משפיות דמים וגילוי עריות (ועיי' במפרשים מדוע השמיטו התוס' עבודה זרה) שצריך ליהרג ולא לעבור. וממילא גם בן נח מצד הסברא יעבור על מצוותיו ולא יהרג.

הרי הדברים מבוארים היטב, שבאמת מצד הסברא יש להתיר אדם לעבור על עבירה כשהוא אנוס לכך, דאונס רחמנא פטריה, והבינו התוס' דהיינו שלא רק בדיעבד פטריה רחמנא, אלא גם לכתחילה מותר לו לעבור כדי להציל נפשו. וחידש הש"ך שגם מי שאנוס לעבור עבירה כדי שלא יפסיד איבר נחשב לאנוס, ויעבור ולא יפסיד איברו.

ט. אמנם באמת יש לדקדק מדברי הריב"ש (שציין אליו הש"ך) שחולק על סברת התוס', שדן שם בסברת הטוען שמותר לעבור על שבועתו מחמת חשש הפסד ממונו, וטען הריב"ש כנגדו, וז"ל: ובעל הדין הרוצה לפטור עצמו מחמת אונס ממונו נשאל לו וכו' מאין יצא לו התר זה, ואם יאמר מ'ולנערה לא תעשה דבר' [דחזינן דאונס רחמנא פטריה], נאמר לו שאין בדבריו ממש, שאין אנו למדין משם למי שעובר מחמת פחד ואפילו פחד מיתה. שהרי הענין בנערה המאורסה אינו כן. אדרבה אם היה בידה להנצל מן העברה בשתמסור עצמה למיתה תהרג ואל תעבור, ומהתם ילפינן לגלוי עריות משום דאתקש לרצוח. אלא התם אנוסה היא לגמרי שא"א לה להנצל מן העברה בשום ענין דקרקע עולם היא, וכל

כדי להציל איברו, והלא ברור שאין זה בכלל הלימוד של 'וחי בהם', שהרי בגמ' אמרו זאת רק לענין 'פיקוח נפש' דהיינו הצלת כל נפשו, ומנין לנו להוסיף בזה גם 'פיקוח איברו'.<sup>3</sup>

אכן בפשטות נראה שהיתרו של הש"ך מבוסס על היתר ד'אונס', דהא גילתה תורה ש'אונס רחמנא פטריה', ולכן כשמאיימים על אדם להרגו אם לא יעשה העבירה - נמצאת העבירה נעשית באונס, שהרי באמת הוא אינו רוצה כלל לעבור העבירה, אלא הגוי בא ואונס אותו, אלא שכביכול נותן לו אפשרות להתחמק מלעבור העבירה ע"י שיחתוך לו איברו, וס"ל להש"ך דאפשרות זו אינה מבטלת שם אונס מהעבירה, שעדיין אנוס הוא שלא להפסיד איברו, ואונס רחמנא פטריה, ואמנם הפסוק דנערה מלמד שאונס רחמנא פטריה בדיעבד, אך הבין הש"ך דה"ה לכתחילה מותר לו לעבור באונס.<sup>4</sup>

ולכן באמת היה מקום לומר שגם במקום שהאפשרות להנצל מהעבירה היא ע"י הפסד כל ממונו נחיר לו לעבור העבירה, שנחשב כאנוס לעבור, והאפשרות של איבוד ממונו אינה מבטלת שם אונס, וזה בא הרמ"א ופסק שאינו כן, משום שאונס ממונו אינו נחשב לאונס ונמצא כעושה העבירה מרצונו - כדי להציל ממונו, שהרי אם יפסיד ממונו לא יאנס לעבור העבירה.

ח. אכן אם כנים הדברים, צריכים אנו לדעת א"כ מה נצרכה הגמ' ביומא (פה) לכמה לימודים להתיר לחלל שבת מפני פיקוח נפש, והלא שפיר יש להתיר לחלל את השבת מטעמא דהש"ך שאנוס הוא לחלל את השבת.

אמנם הדברים מתיישבים עפ"י דברי התוס', דהנה מדברי הגמ' בסנהדרין (עד:): מבואר שכן נח א"צ למסור נפשו לקיום ז' מצוות בני נח, ותמהו התוס' (ד"ה בן נח)

3 היינו לרוב הראשונים דלא כר"ת ומאירי, שהם בפשטות הבינו שבכלל 'וחי בהם' היינו גם אבר מגופו של אדם.

4 עוד יובא להלן מקור אחר להיתרו של הש"ך שחידש האגלי טל.

מצוותיו ולא יהרג, וכתב המנ"ח (רצו אות ד) 'דמצד הסברא פ"נ דוחה עבירה רק לאיש עצמו המסוכן, אבל שיעבור אחד בשביל סכנת חבירו אפשר דאינו מצד הסברא, רק בישראל יליף דנדחה לאחר ג"כ וכו', א"כ גבי ב"נ לא ניתן לדחות רק להמסוכן עצמו אבל אחר אינו רשאי לעבור מפני סכנת אחר, דכב"נ לא מצינו ילפותא רק מצד הסברא ובוזה אין סברא כלל לעבור בשביל חבירו'. ואמנם המנ"ח כתב זאת בלשון אפשר, אך לפי מה שביארנו את סברת התוס' קשה לעלות על הדעת להיפך מכך.

ואין להקשות לפי"ז מדוע לא תירצו התוס' דילפותא ד'וחי בהם' נאמרה כדי שגם אחר יוכל לעבור כדי להציל נפש חבירו, שהוא מפני שפשטות סוגיות הש"ס משמע שגם לאדם עצמו לא היה מותר לעבור לולי הלימוד, ולכן תירצו מה שתירצו.

### סתירת דברי הש"ך לנפסק לענין שבת

יא. אכן דברי הש"ך מתמיהים כל לומדיהם, דאדרבה, הרי בהל' שבת - שציין להם הש"ך - נפסק להדיא שאסור לחלל שבת במלאכה דאורייתא להציל מסכנת אבר, והיינו עפ"י דברי הגמרא בע"ז, וא"כ מה מקום ספק יש בזה, והלא מפורש שאסור לעבור על איסור לאו לסכנת אבר, ואין הוציא מכך הש"ך הלכה הפכית - להתיר לעבור על לאו להציל האבר.<sup>5</sup>

### ביאור הפמ"ג ברעת הש"ך

יב. וכבר עמד בזה הפמ"ג בהל' שבת (סי' שכ"ח משב"ז ז') וז"ל: 'ואם אונסים אותו

אונס שהוא כיוצא בו שא"א לאדם לקיים המצוה בשום פנים מחמת אותו אונס ואפילו אם ירצה למסור עצמו למיתה אנו למדין משם שהוא פטור, לא במי שיכול לקיים המצוה ועובר עליה מחמת פחד מיתה שיגיע לו ממנה אם יקיימה, שזה פקוח נפש הוא ואנן לא ילפינן פקוח נפש מהתם' [אלא מ'וחי בהם' וכפי שממשיך שם הריב"ש].

הרי מפורש בדבריו שלולי 'וחי בהם' לא היה היתר לעבור על שום איסור אף באופן שאם לא יעבור יצטרך 'למסור עצמו למיתה', וקשה לדחוק שכוונתו רק משום דלולי 'וחי בהם' היינו למדים שיהרג ולא יעבור מג' החמורות, וכסברת התוס', שלא משמע כן מלשונו כלל, אלא משמע שאין שום מקור וסברא להקל בזה, כיון דקרא דנערה דמיניה חזינן דאונס רחמנא פטריה קעסיק בגוונא שאין שום אפשרות להתחמק מהעבירה אף לא ע"י שתמסור עצמה למיתה. וא"כ צ"ע דברי הש"ך שציין לריב"ש, ובכל זאת נקט דלא כוותיה, ואם סמך עצמו על דברי התוס' החולקים האין לא ציין לדבריהם, וצע"ג.

### היתרו של הש"ך הוא רק לאננס עצמו

י. אמנם נראה פשוט שאם זהו טעמו של הש"ך אין היתר זה אמור אלא לאדם המסוכן עצמו, שהוא אנוס לעבור על העבירה כדי שלא יפסיד איברו, אבל לישראל אחר אין שום סברא ומקור להתיר לעבור עבירה כדי להציל איברו של חבירו.

וכן מפורש במנחת חינוך לענין בן נח, שכתבו התוס' שמסברא ידעינן שיעבור על ז'

5 וראיתי לאחד ממחברי זמנינו שכתב שאכן הש"ך בא לחלוק על פסק השו"ע, וס"ל שמותר לחלל שבת להצלת אבר מסכנה, וכדעת ר"ת והמאירי שדין סכנת איבר כדין סכנת נפשות. וכמובן שדברים אלו אין להם שחר, שהרי היה לו להש"ך לציין לדברי ראשונים אלו ולא לציין לדברי השו"ע והריב"ש האוסרים. ואכן מחבר זה כבר חזר בו ומחק הדברים במהדורה החדשה של ספרו.

עוד העירוני שלכאורה לפי מה שכתבנו שכל דברי הש"ך אינם אלא לאנוס עצמו, לכאורה יש ליישב הסתירה בפשיטות, שכל מה שנתבאר בגמ' ע"ז שאסור לרפא איברו בשבת ע"י חילול דאורייתא הוא משום ששם מדובר שמבקש לרפא שירפאהו, אך הוא בעצמו באמת מותר לחלל שבת להציל איברו כיון דאנוס הוא.

ופשוט שאין זה נכון, שאמנם נידון הגמ' הוא בכה"ג, אך הראשונים והפוסקים סתמו וכתבו שאין לחלל שבת בסכנת איבר ולא חילוק כלל בין החולה עצמו לאחרים ולכן אין זה ישוב לדברי הש"ך.

לעבור איסור כדי להתרפאות ולהציל איברו מסכנה שנמצא בה.

אמנם מבואר בפמ"ג שמצד הסברא גופא לא נראה לו לחלק בין ב' אופני האונס, שהרי לכאורה אף אחר שכתב לחלק בין שבת לשאר איסורים, ולכן לא קשה על הש"ך מהנפסק לענין שבת, מנא ליה לחדש שהש"ך - שדיבר לענין לעבור כשגוי אונסו - מתיר גם לרפאות איברו המסוכן ע"י איסור, והלא אפשר דתרווייהו אמת הם, שההיתר הוא רק באונס לעבור, וגם רק בשאר איסורים חוץ משבת. אלא בהכרח שהבין הפמ"ג שמצד הסברא אין לחלק בין סוגי האונס, ורק אילו לא היה לנו תירוץ אחר לסתירה בין דינו של הש"ך לדינא דשבת בהכרח היינו מחלקים בין סוגי האונס, אך מאחר שבאנו לחילוק בין שבת לשאר איסורים תו לא הוצרכנו לחלק בין סוגי האונס, ומצד הסברא לחודא אין סברא לחלק ביניהם.

יג. ומה שכתב הפמ"ג שאיסור שבת 'חמיר' יש לבאר בב' דרכים: א. מפני שיש בה חיוב סקילה. ב. ששבת חמורה שהוקשה לע"ז, והמומר לחלל שבת כמומר לכל התורה. וכן נקט בשרידי אש (ח"ב סי' ל"ב). ונפק"מ גדולה בין ב' הדרכים, מה יהא הדין בשאר עבירות שיש בהם חיוב מיתה, שלדרך א' גם בהם יש להחמיר [ואולי יש לחלק בין חייבי מיתות ב"ד לחייבי כריתות], ולדרך הב' דינם כשאר איסורים לקולא.

ובאמת שמלשון הפמ"ג נראה יותר כדרך הב', שאילו לדרך הא' היה לו לומר 'חייבי מיתות שאני דחמיר', ומלשוננו משמע שהחומרא היא דווקא בשבת לחוד.

יד. והנה פסקו זה של הש"ך הביא הפמ"ג גם בס' רמ"ו (משב"ז ו'), שדן שם בענין מצות שביתת בהמתו בשבת, והביא שם שי"א שהוא איסור עשה לחוד, וי"א שהוא איסור לאו. והוסיף שנפק"מ בדבר כמה צריך אדם להשתדל למנוע מגוי לעשות מלאכה בבהמתו בשבת שלא תתבטל

בסכנת אבר לחתוך אם לא יעשה איסור תורה, מבואר בש"ך יו"ד סי' קנ"ז אות ג' מצדד לקולא יעו"ש, וי"ל זה בשאר לא תעשה, הא שבת דחמיר לא, ומינה בשאר ל"ת בחולה סכנת אבר י"ל דמותר לרפאות באיסור תורה, ושאיני שבת דחמיר'.

הנה נראה מלשונו שיש צד להעמיד התירו של הש"ך גם לענין שבת, אלא שי"ל לא כן כיון ששבת חמירא. ותמוה, דהא להדיא נפסק שאין לחלל שבת להצלת אבר. עוד צ"ב מה כוונתו 'ומינה בשאר ל"ת וכו', מאי 'ומינה', ומה בא להוסיף.

אך באמת הדברים מבוארים היטב בדבריו, דס"ל להפמ"ג שיש ליישב הסתירה שישנה לכאורה בין התירו של הש"ך לבין הא דאסור לחלל שבת להצלת אבר, בב' אופנים: א. החילוק הוא בין אם מאיימים עליו לעבור על איסור ואם לא יעבור יחתכו לו אבר [שזהו הנידון שם ביו"ד] - שבזה יעבור ולא יפסיד האיבר, משא"כ אם איברו נמצא במצב סכנה ורוצה לעבור על איסור כדי להצילו, בזה הרי נתבאר שאסור לו לחלל שבת באיסור דאורייתא [ולהלן יבואר סברת החילוק בין ב' האופנים], ובב' האופנים אין חילוק בין שבת לשאר איסורים, שבאופן הא' גם לענין שבת יחלל אף באיסור דאורייתא כדי להציל איברו, ובאופן הב' גם על שאר איסורים לא יעבור כדי לרפאות האבר.

אך צידד הפמ"ג שיש לחלק באופן אחר, שבאמת אין הבדל בין ב' האופנים, אלא ההבדל הוא בין איסור שבת דחמיר - שאיסור זה לא הותר אף באופן שמאיימים עליו לחלל שבת ואם לא יחתכו לו האבר, שצריך למסור איברו לחיתוך ולא יחלל שבת, לבין שאר איסורים - שיעבור על האיסור ולא יפסיד איברו. וזהו שסיים 'ומינה....' דכיון שיש לנו ליישב הסתירה בחילוק זה, שוב אין צריך לחלק כחילוק הראשון, ולכן אמנם הש"ך קעסיק בגוונא שמאיימים אליו לחתוך איברו אם לא יעבור האיסור, אמנם באמת כן הדין גם לענין

ובפרט שהרי הש"ך העמיד את הנידון האם סכנת אבר דינה כסכנת ממון או כסכנת נפשות, והסיק שיותר נראה שהיא כסכנת נפשות, ולדברי הפמ"ג הרי באמת סכנת אבר אינה כסכנת נפשות, שהרי אין מחללים עבודה שבת החמורה, אלא היא דרגת ביניים בין סכנת ממון - שאין עוברים על שום לאו, לבין סכנת נפשות - שאף שבת מחללים עליה, וסכנת אבר היא דרגה ביניהם - ששאר איסורים מותרים וחילול שבת אסור, ואין זה מתאים עם ההגדרות שהגדיר הש"ך בסתם.

ב. וביותר קשה, שמעיון מדברי הריב"ש נראה ברור שאין לחלק בין שבת לשאר איסורים, שהרי נידונו של הריב"ש הוא להפריך דברי הטוען שיש היתר לעבור על שבועה כדי שלא יפסיד ממנו, וטען לו הריב"ש שמניין לו היתר זה, וז"ל: 'ואם יאמר שיצא לו [היתר] זה מ'וחי בהם', כ"ש שאין בדבריו ממש, דמהתם לא ילפינו אלא פקוח נפש לא פקוח ממון, תדע, דהא פקוח נפש בשבת מ'וחי בהם' נפקא כדאיתא בסוף יומא, ואלו על עסקי ממון אין מחללין, כדגרסינן וכו', ואפי' פקוח אבר לא דחי שבת כדגרסינן בע"ז עין שמרדה' וכו'. הרי שביקש הריב"ש להוכיח שאין בכלל 'וחי בהם' אלא הצלת נפשו ולא הצלת ממנו [ואף לא הצלת איברו], והוכיח זאת שהרי גם היתר חילול שבת הוא מ'וחי בהם' ואם לענין שבת מפורש שאין בכלל זה הצלת ממנו [או איברו], ה"ה לענין איסור שבועה ושאר איסורים. ולדברי הפמ"ג אין הוכחה זו מובנת, שהרי כשם שלענין הפסד איברו אנו מחלקים מאיזה טעם שהוא בין שבת לשאר איסורים, אפשר דה"נ נחלק לענין הפסד ממנו, ומה ראייה הביא הריב"ש משבת לשאר איסורים. אלא ברור יוצא מדברי הריב"ש שאין שום מקום לחלק בין שבת לשאר איסורים, כיון שבין שבת ובין שאר איסורים מקור ההיתר לפיקו"נ הוא מ'וחי בהם', ואין בכלל היתר זה אלא פיקוח נפש בלבד.

ג. ביארנו לעיל שהיתרו של הש"ך אין לו מקור ברור בגמ' ובראשונים, אלא הש"ך

שביתתה, שאם הוא ל"ת צריך ליתן כל אשר לו כדי להנצל מהלאו, משא"כ אם הוא עשה א"צ לבזבז אלא עד חומש מנכסיו, אמנם אם צריך לסכן איברו כדי למנוע הגוי מלעבוד בבהמתו - אין נפק"מ אם הוא איסור עשה או לאו, שכבר פסק הש"ך לקולא בין בעשה ובין בל"ת.

ודברים אלו מתאימים עם ב' הדרכים, שהרי על איסור זה ודאי אין חיוב מיתה, וגם לפירושו של השרידי אש, הרי הפמ"ג בפתיחה כוללת לאר"ח (ח"ד סי' ג) הסתפק האם העובר על לאו דמחמר הוי מומר לכל התורה, ומוכיח מהתבואות שור דלא, וכ"ש בעשה דשביתת בהמתו.

אכן לענין הנידון האם היתרו של הש"ך הוא רק באנוס לעבור העבירה או גם ברוצה להציל איברו מסכנה אין ראייה מדבריו שם, שהרי הוא מדבר באופן שהגוי הולך להעביד את בהמתו בעל כרחו של הישראל, ואנוס הוא על כך, אלא שיכול למנוע הגוי ע"י פעולה שיעשה, וזה דומה ממש לנידונו המקורי של הש"ך, שאין לו להפסיד איברו כדי להנצל מעבירה באנוס.

### הקושיות על פירוש זה בדעת הש"ך

טו. והנה פירושו של הפמ"ג בדעת הש"ך מחודש מאוד מכמה טעמים:

א. הש"ך בעצמו ציין לריב"ש ולהא דסי' שכ"ח, ושם נתבאר שאסור לחלל שבת לסכנת אבר, וא"כ בשלמא אי כוונת הש"ך לחלק בין אנסוהו לבין לרפאות עצמו, שפיר י"ל שלא ציין לציונים אלו אלא להוכיח שסכנת אבר אינה דומה לסכנת ממון אלא דומה יותר לסכ"נ, ולכן יש להבין שא"צ למסור האבר כדי שלא לעבור עבירה. אך אי נימא שבאמת אין חילוק בין אנסוהו למתרפא והחילוק הוא בין שבת לשאר איסורים, דברי הש"ך סתומים וחתומים, שהרי מציין כביכול לסתור את ההיתר, ולא מתרץ כלום, וכל כי האי הו"ל להש"ך לפרש שיש חילוק בין שבת לשאר לאוין. וכן תמה בשרידי אש (ח"ב סי' ל"ד).



לחייבו להפסיד איברו בק"ו משבת, שהרי שבת שאינה נדחית מפני סכנת איבר (שאסור לחלל בדאורייתא להציל האיבר) פיקוח נפש דוחה אותה, ק"ו שתדחה פיקו"נ את סכנת האיבר. וכתב הרדב"ז לדחות זאת בג' טעמים: א. אין עונשין מן הדין, ולכן א"א ע"י ק"ו לצוות לו להפסיד איברו. ב. בשבת משמא הוא שהביאו עליו חולי האבר, אבל שיביא הוא אונס אבר אחד מפני פיקו"נ לא שמענו'. ג. לפעמים יש סכ"נ באבר אחד ע"י איבוד דם רב או פחד, וספק פיקו"נ שלו עדיף על ודאי פקו"נ של חברו. עכתו"ד הרדב"ז.

וכתב הפמ"ג שיש ללמוד מדברי הרדב"ז, וז"ל [בתוספת ביאור בסוגריים מרובעות]: 'דאם רוצים לחתכו אבר, אם יעבור על תעשה [דהיינו אם מותר לו לעבור על ל"ת כדי שלא יחתכו לו איברו, וכנידון הש"ך האמור], שיש להקל, ואף בחילול שבת [מותר לעבור בכה"ג], מטעם ספק נפשות שיצא רוב דם או פחד, ודווקא בקום ועשה בחולה סכנת אבר אין מתירין איסור תורה, לא כה"ג, מכ"ש במלאכה שאצל"ג, ואונס רחמנא שריא, ומכ"ש בשאר ל"ת וכדאמרן [שאם שבת החמורה הותרה כ"ש שאר ל"ת], וק"ו להיפוך, אם סכנת אבר דוחה פיקו"נ דחבריה כה"ג, כל שכן שידחה שבת כה"ג' [כלומר, אם א"צ למסור איברו לחיתוך כדי להציל חברו מפיקו"נ החמורה משבת - שהרי היא דוחה שבת, ק"ו שא"צ למסור איברו לחיתוך כדי שלא לחלל שבת].

יז. וראשית דבר שומה עלינו לבאר עצם דברי הרדב"ז במה שכתב שבעצם בכל חיתוך אבר יש חשש סכ"נ משום איבוד הדם או פחד, וא"כ תמוה מדוע לא התירו לחלל שבת במקום סכנת אבר, והלא קיי"ל שכל ספק נפשות מחללים עליו השבת, והיה מסתבר לומר שכל חשש הסכנה הוא דוקא באופן של חיתוך האבר שאז יוצא דם רב, ואכן באופן שנחתך איברו בשבת יהא מותר לחלל שבת מטעם ספ"נ [ובאמת כבר העיר

הבין שהדבר נלמד מסברא דאונס הוא, ואם זו הסברא מה המקור לחלק בין שבת לשאר איסורים. ובשלמא אי מצינו מקור ברור לדינו של הש"ך, ומאידך הרי מצאנו בראשונים מפורש שאסור לחלל שבת כדי להציל איברו, היינו מוכרחים לחלק בין שבת לשאר איסורים, וסתירה זו עצמה היתה המקור לחילוק זה, אך כיון שכל דברי הש"ך בנויים על סברא, א"כ מאחר שאין מקור לחלק בין שבת לשאר איסורים, א"כ אדרבה, מאחר שמצינו בראשונים שאסור לחלל שבת לסכנת איבר, יש להוכיח דלא כסברת הש"ך, אלא שסכנת איבר אינה גורמת לאדם להחשב כאנוס אלא כעושה מרצון.

ויתרה מכך, הרי כפי שהבאנו לעיל לכאורה יש מקור ברור לסברת הש"ך בדברי התוס' בסנהדרין, ומקור זה הוא גם לחילול שבת ולא רק לשאר לאוין, שהרי בגמ' מבואר שגם בן נח יעבור ולא יהרג על מצוותיו, ולמדו מכך התוס' שמסברא ידעינן זאת, ומה שהוצרכו ל'וחי בהם' בישראל הוא שלא נלמד מהחמורות שיהרג ולא יעבור, והרי עיקר דרשת 'וחי בהם' הובאה בגמ' יומא (פה:): לענין חילול שבת, ואעפ"כ כתבו התוס' את דבריהם, ולא כתבו ששבת חמורה יותר ובלא פסוק לא ידעינן שגם האנוס אסור לחלל שבת, הרי שאין שום הבדל בין שבת לשאר איסורים.

### פירוש אחר בדעת הש"ך

טז. ועתה נבא לבאר מה שכתבנו לעיל שנרמז בפמ"ג שיש לתרץ הסתירה בין דברי הש"ך לנפסק בהל' שבת באופן אחר, שהחילוק הוא בין הצלת אבר הנמצא בסכנה, לבין אנסוהו שאם לא יעבור עבירה יקצצו לו אבר.

ובאמת שכבר עמד בזה הפמ"ג בהמשך דבריו שם, שהביא משו"ת הרדב"ז (סי' תרכז) שדן במי שהשר איים עליו שיניח לקצוץ לו איבר אחד, ואם לא יניח לו יהרוג השר יהודי אחר, והשואל שם רצה לדון

אלא בהכרח כוונת הפמ"ג היא, שיש הבדל בין אדם שכבר יש לו חולי המסכן את איברו, ובא לרפאותו [או למנוע דרדור המחלה עד כדי איבוד האיבר] ע"י חילול שבת או שאר איסורים, שזה נקרא 'עובר בקום ועשה', משא"כ זה שאונסים אותו לעשות עבירה ומאיימים עליו שאם לא יעבור יחתכו לו איברו, הרי 'אונס רחמנא שרייה' [לשון הפמ"ג בהמשך דבריו], כלומר, מה שמחלל השבת באונס הוא מחלל ואין בו איסור.

הרי שהפמ"ג עצמו סתר דבריו דלעיל שכתב דשבת חמירא לענין אם אנסוהו לחלל שבת באיום סכנת איבר, ומדברי הרדב"ז למד לא כן, אלא גם לענין שבת יעבור ולא יפסיד איברו.

וכפי שכבר כתבנו לעיל (אות יג) דבריו של הפמ"ג בס' רמ"ו מתאימים גם לדרך זו, כי שם עוסק בגוונא שהגוי עובד בבהמתו של הישראל שלא מרצונו, והישראל אנוס הוא בכך.

ודאיתנן להכי, לכאורה יש ללמוד שחזר בו הפמ"ג מדבריו לעיל להתיר להתרפאות ע"י עבירה על לאו בכל איסורי תורה מלבד שבת.

אכן שמעתי מידידי הגרמ"צ שמעיה שליט"א שבאמת אין הכרח לכך, דשפיר יש להבין שהפמ"ג בא רק להוסיף, דהיינו דתרווייהו אמת הם, א. האונס לעבור עבירה יעבור ולא יפסיד איברו אף בשבת החמורה, וזה נלמד מדברי הרדב"ז. ב. הבא לרפא איברו מסכנה מותר לעבור על כל איסור מלבד שבת החמורה, וזה נלמד מדברי הש"ך, שאף שהש"ך עוסק במי שאנוס אין סברא לחלק בין הנידונים. אך באמת צ"ע, דלכאורה אחר דנחית הפמ"ג לסברת החילוק בין ב' האופנים, ולענין שבת בהכרח לחלק ביניהם, מהיכי תיתי להוציא מדברי הש"ך לענין שאר איסורים להתיר גם באופן שבו להתרפאות.

החת"ס (כתובות סא.) על הרדב"ז דהא על כל מכת חרב מחללים שבת], והא דלא מתירים חילול שבת לסכנת איבר היינו באיבר החולה ולא בנחתך, אך מדברי הפמ"ג מבואר להדיא לא כך, שהרי כתב שיש ללמוד להתיר לעבור על ל"ת להציל איברו מחיתוך מסברא זו דהוי ספק פיקו"נ, ובכל זאת התקשה שאין זה מתאים עם המבואר בהל' שבת שאין מחללים על סכנת איבר, הרי שהבין שהסכנה שווה בזה ובכל זאת אין מחללים שבת עליה.

ובהכרח צ"ל שאמנם קיי"ל דאף ספק פיקו"נ מחללים עליו השבת, ואף על ספק רחוק (כמבואר בס' שכ"ט עפ"י המשנה ביומא, שאף שיש כמה ספיקות מחללים), מ"מ צריך ספק זה להיות מבוסס, ואז אף אם יש בזה כמה ספיקות מחללים<sup>6</sup>, אך ספק הנפשות שיש בחיתוך אבר הוא ספק שאינו מבוסס, ועל זה כתב הרדב"ז שבכל זאת אין אדם מחוייב להכניס עצמו לספק סכ"נ אף שאינו ספק מבוסס כדי להציל חברו, דספיקו שלו עדיף על ודאי חברו.

יח. ועתה נבא לבאר דברי הפמ"ג, שכתב שיש ללמוד מדברי הרדב"ז שגם לענין לעבור על שאר ל"ת, ואף ל"ת דשבת דחמירא, אין לאדם להכניס עצמו לספק נפשות כזה כדי שלא לעבור, ואף שנתבאר שאין מחללים שבת לסכנת איבר, כתב שיש לחלק שדווקא 'בקום ועשה בחולה סכנת איבר אין מתירין איסור תורה, לא כה"ג', והנה הדברים כפשוטם אין להם הבנה, שהרי גם בנידון חיתוך האיבר אין מדובר שיעבור על איסור בשב ואל תעשה, אלא מדובר שאונסים אותו לעבור על לאו בקום ועשה, ומתירים לו לעבור כדי שלא יחתכו לו האבר, ואין לומר שבאמת כוונת הפמ"ג להתיר דוקא באומרים לו שב ואל תעשה, וכגון אל תבער חמצץ וכדו', שהרי הפמ"ג כתב להדיא שההיתר הוא גם לחילול שבת, ושם לא שייך אלא בקום ועשה.

מסר עצמו למיתה אלא עבר העבירה, אין עונשין אותו משום דאונס רחמנא פטריה, ומאידיך פסק (שם ה"ו): 'מי שחלה ונטה למות ואמרו הרופאים שרפואתו בדבר פלוני מאיסורין שבתורה, עושין, ומתרפאין בכל איסורין שבתורה במקום סכנה חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכת דמים שאפילו במקום סכנה אין מתרפאין בהן, ואם עבר ונתרפא עונשין אותו בית דין עונש הראוי לו'. והדברים כפשוטם סותרים זה לזה.

וכתב האו"ש: 'דסברא הוא דוקא אם אונסין אותו שיהרוג את פלוני, או גלות עריות וכו' דאינו עושה מרצונו, רק ברצון אחרים, שרוצה שיהרוג את פלוני, ואם לאו יהרג על דבר שאינו הורג פלוני, א"כ מסיבת מי באה הריגתו אם יהרגו המאנסו - מסיבת שאינו רוצה להרוג פלוני, אבל כאן החולי הבאה אליו הוא בלא סיבת שום דבר, רק יכול להציל את עצמו בדם פלוני או בע"ז פלונית, א"כ זה מיקרי חפץ גמור מרצונו בחייו, וכמו שכל רוצח רוצה לשפוך חמתו לראות נקם, ולכן כאן חייב באם נתרפא בכל עונשי ב"ד'. וכעין זה בשאר אחרונים שם, ועיין בדבריהם שהוכיחו חילוק זה, וע"ע בקובץ שיעורים ריש כתובות עוד הוכחה, ומה שביאר בזה. והוא נושא רחב שיש להעמיק בו ואכ"מ.

כא. וכדרך זו בדעת הש"ך נקטו בפשיטות גם באגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קעד ענף ד. ולא הביא כלל מדברי הפמ"ג), ובחי' ר' ראובן (יבמות סי' לא) ובשו"ת שבט מיהודה ח"א (שער א' אות י').

אכן ראיתי לכמה גדולים (שו"ת מלמד להועיל יו"ד סי' לב, הגרשז"א בשש"כ פל"ג הערה יז, ציץ אליעזר ח"ג סי' צ, יביע אומר ח"ג יו"ד סי' כ"ג) שהביאו רק דרכו הא' של הפמ"ג בכוונת הש"ך, ואמנם גם הם לא הקילו כוונתיה אלא בצירוף סברות נוספות, אך נראה שלא שתו ליבם להמשך דברי הפמ"ג שמפורש לא כן, וכנ"ל, או שהבינו שאין חזרה בדבריו.

יט. ולפי דברים אלו נמצא שאין כלל התחלת קושיה על הש"ך מהמבואר לענין שבת, שכל דברי הש"ך אמורים דווקא במי שאנוס לעבור העבירה, שמאיימים עליו שאם לא יעבור יחתכו לו האיבר, ועבירתו באונס נעשית, בזה התיר הש"ך, ובאמת זה היתר גם לענין שבת וכמפורש בפמ"ג, והא דאמרין שאין מחללים שבת לסכנת איבר, היינו בגוונא דהגמ' בע"ז, שחלתה עינו ובא לרפאותה ע"י חילול שבת, שאז אין חילולו מוגדר כ'אונס', שמרצונו הוא בא לרפאות איברו, ובזה לא הותר לעבור על שום לאו וק"ו שלא לעבור על שבת החמורה.

והדברים מתאימים מאוד עם מה שכתבנו לעיל שכל מקורו של הש"ך להיתר הוא מסברא דאונס, וזה שייך רק באונס לעבור ולא בבא להציל איברו מדעתו.

ועוד הבאנו שם מהתוס' בסנהדרין לענין ב"ג, דמסברא ידענין שיעבור ולא יהרג, ואכן כתב המנחת חינוך (רצו אות ג) 'דמצד הסברא התורה לא צייתה למסור נפשו עבור העבירה שבא אנס לאנסו כי מה יעשה אדם אם אינו עובר במזיד ובשואט בנפש, אבל אם לא נאנס על זה רק שהוא חולה ורוצה להציל את נפשו בזו העבירה שיעבור אינו רשאי להציל את עצמו בזה'.

כ. והגר"מ שטרנבוך שליט"א (ספר זכרון יד שאל, שנת תשי"ג, ונדפס גם בשו"ת שרידי אש ח"ב סי' לד) כתב כן בפשיטות בביאור דברי הש"ך. והגאון הגר"י ויינברג זצ"ל בעל שרידי אש העיר לו שמדברי הפמ"ג מבואר שלא כדבריו.<sup>7</sup> (ולא שם ליבו להמשך דברי הפמ"ג שלכאורה מסיק לא כן).

והוסיף השרידי אש לבסס חילוק זה עפ"י דברי האחרונים (חמדת שלמה סי' לח, אור שמח יסוה"ת פ"ה ה"ו, צפנת פענח שם) הנודעים בישוב דברי הרמב"ם, שמצד אחד פסק (שם ה"ד) שמי שאנסוהו לעבור על אחת מג' עבירות דיהרג ואל יעבור, שאם לא

7 אכן הגר"מ שליט"א לא חזר בו אף אחר ראותו דברי הפמ"ג, שכן נקט בפשיטות בדעת הש"ך בספרו תשובות והנהגות (ח"ג סי' שנט).

ופשיטא ליה דדין שאר איסורים כדין שבת. ובהכרח שהבין בפשיטות כדרך הנ"ל בדעת הש"ך, שלא התיר אלא בנאנס לעבור על עבירה, ולכן בנידונו לא שייך כלל היתר זה.

### ביאור האגלי טל בדעת הש"ך

כד. והנה האגלי טל בהקדמתו (בהערה) גם הוא דרך בדרך הפמ"ג בישוב דברי הש"ך לחלק בין שבת לשאר איסורים, ונעתיק דבריו: ונראה ליישב, דהנה ראב"ע (יומא פה:) למד שפקוח נפש דוחה שבת ממילה שהיא אחד מרמ"ח איברים שבאדם דוחה את השבת קו"ח לכל גופו שדוחה שבת [פירש"י שהוא תיקון אבר אחד], וא"כ לכאורה [הצלת] אבר אחד, נהי דקו"ח ליכא, [מ"מ] כמה מצינו נלמוד שידחה שבת. אך באמת אין כל האברים שוים, ובזהר וכו' מפורש דאבר הברית כולל כל הגוף וזה דוחה שבת, אבל אבר פרטי לא למדנו. וכן רמז ראב"ע גופי' כמה שאמר ומה מילה שהיא אחד ממאתים וארבעים ושמונה אברים ולמה לי' להאריך כל כך והיה לו לומר בקיצור ומה מילה שהוא אבר אחד. אך הפירוש כך, ומה מילה שהוא אחד מרמ"ח אברים - שהוא אחד כלול מרמ"ח אברים דוחה שבת, קו"ח כל גופו שהוא רמ"ח אברים בפועל וכו', וע"כ אין סכנת אבר אחד זולת אבר הברית דוחה שבת. וא"כ נכונים דברי הש"ך שאם אנסו לעבור עבירה אחרת שאינה מצות שבת שפיר יש ללמוד ממילה דוחה שבת כמה מצינו, דכשם שתיקון אבר הברית הכולל כל הגוף דוחה שבת הכולל כל התורה. כמו כן אבר פרטי דוחה מצוה פרטית. וזה נכון וברור לקיים דברי זקני הש"ך ז"ל.

ובאבנ"ז (סי' קלג אות א) כתב להוסיף על דבריו באג"ט וז"ל: 'ואף דש"ך סתמא אמר אם אנסו לעבור עבירה פלונית ולא הוציא שבת מן הכלל, משמע שאף אם אנסו לחלל שבת מיקל בסכנת אבר, הנה באנסו

### ראיה לפירוש זה

#### מדברי הש"ך במקום אחר

כב. והנה הש"ך בסי' קע"ט (סק"א) דן לענין לדרוש לחולה במכשפים וקוסמים שאסור משום 'תמים תהיה עם ה' אלוקיך', והביא דברי המהרש"ל (שו"ת סי' ג') שכתב להתיר רק בסכנת נפשות, אך לא בשאר חולה ואף אם יש בו סכנת איבר [ומהרש"ל שם מסיים שאין להקל כדעת ר"ת שהשווה סכנת איבר לסכ"נ אף לענין חילול שבת, כיון שכבר נדחו דבריו בראיה ברורה מהגמ' בע"ז]. והקשה בשבילי דוד (יו"ד סי' קנ"ה סק"ג) שלכאורה הש"ך סותר את דבריו הנ"ל, שהרי לדבריו אף בסכנת איבר לחוד מותר לעבור על עשה דתמים תהיה, ונשאר בקושיא.

וכתב בסי' פרי גני (על הפמ"ג שכח משב"ז ז) שזו ראיה ברורה שכל דברי הש"ך להקל בזה לא נאמרו אלא באנסו לעבור על עשה או ל"ת שאם לא יעבור יחתכו לו איבר, אבל אם כבר נחלה איברו ורוצה לרפאותו ע"י עבירה על עשה או ל"ת, וכגון ע"י דרישה במכשפים וקוסמים, דין סכנת איבר כשאר חולה שאב"ס שאסור לו לעבור על שום איסור דאורייתא כדי להציל איברו.<sup>8</sup> וזו ראיה ברורה ומוכחת.

### ראיה לפירוש זה מדברי הגר"ש קלוזנר

כג. והנה הגר"ש קלוזנר (חכמת שלמה סי' שכח אות לה) דן במי שלקה בחולי העיניים ועלול להתעור (בגוונא דליכא למיחש לסכ"נ), ואין לו עצה אלא להתאשפז בבי"ח של גויים ששם יהא מוכרח לאכול מאכלות אסורות, והאריך שם לחלק בין חולי עין אחת דהוי סכנת איבר לחוד שאסור לעבור על איסורי תורה כדי להצילו, לבין עיוורון בב' עיניו, עיי"ש שהאריך ולמעשה לא רצה להקל בזה אלא באופנים מסויימים עיי"ש.

ולפלא שלא הביא כלל מדברי הש"ך שסכנת איבר לענין שאר לאוין הוי כסכ"נ,

8 ובשרידי אש (שם) הוכיח מדברי הש"ך אלו להיפך, שאף להתרפאות ע"י עבירה מותר במקום סכנת איבר. אכן המעיין בדברי המהרש"ל יראה שטעות הוא.

בפמ"ג בהמשך דבריו, וכדנקט האגר"מ ודעימיה) פשוט שאין שום היתר לחלל יו"ט באיסורי תורה במצב של סכנת איבר לחוד.

אמנם לפי צידודו של הפמ"ג שדברי הש"ך אמורים גם לענין לרפא איברו המסוכן, אך נאמרו בכל האיסורים מלבד שבת החמורה, הרי יו"ט לא חמיר כשבת. ובין אם נאמר שחומרא דשבת היא משום חיוב סקילה, הרי ביו"ט אינו כן, ובין אי נמא שהחומרא היא משום דהמחלל שבת ככופר בכל התורה, הנה אמנם מצאנו לאור זרוע (הל' שחיטה סו"ס שסז) שכתב 'והמחלל שבתות וימים טובים בפרהסיא שלא באונס, כמומר לע"ז דמי'. אך נראה שדעת שאר הראשונים אינה כן (עיי' ב"י אהע"ז סי' קכג), וכמבואר ברש"י (חולין ה. ד"ה אלא לאו) שהסיבה לענין שבת היא מפני 'דהעובד ע"ז כופר בהקב"ה, והמחלל שבת כופר במעשיו ומעיד שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית', וזה לא שייך ביו"ט. ולכן גם לענין להציל איברו החולה מסכנה מותר לחלל יו"ט עבור כך אף במלאכות דאורייתא.

ואכן יו"ט יש בו גם עשה וגם לא תעשה (שבת כה.), אך אין נראה לחלק בין דחיית עשה או לאו לחוד לבין דחיית שניהם יחדיו. ואמנם מדברי הפמ"ג בס"י רמ"ו (הובאו לעיל) אין להוכיח לענין זה, שאמנם לשונו שם בהביאו דברי הש"ך הוא: 'ובסכנת אבר לקולא בעשה ולא תעשה', אך נראה דכוונתו בעשה או בל"ת, והיינו שבין אם נאמר ששביתת בהמתו היא עשה ובין אם נאמר שהיא ל"ת יש לה להידחות מפני סכנת אבר, אכן אילו היתה שביתת בהמתו גם לאו וגם עשה (ולכאורה אין כזה צד, עיי"ש בפמ"ג) אפשר שלא היתה נדחית מפני סכנת איבר. אך כאמור אין סברא לחלק בדבר.<sup>9</sup>

לחלל שבת יש ליישב בפשטות על פי דברי מהרי"ק שורש קל"ג דזה חשיב מלאכה שאינה צריכה לגופה<sup>9</sup> דלרוב הפוסקים זולת הרמב"ם [שפוסק כר"י דמחייב בזה] פטור. ופשיטא דבסכנת אבר לא נחוש ליחידאה'.

וחזינן בדבריו, שמצד אחד פשיטא ליה שהש"ך קעסיק בגוונא שאונסים אותו לעבור עבירה, ולא כשבא להתרפאות ע"י עבירה [שבזה פשיטא דבשבת הוי מלאכה הצל"ג] ולכן לא היה צריך הש"ך לפרש בדבריו שהיתרו אינו אמור לענין שבת, כיון דכה"ג בשבת הוי איסור דרבנן וממילא מותר במקום סכנת איבר. ומצד שני פשיטא ליה שהיתרו של הש"ך אינו מצומצם לאופן זה, אלא גם באופן שבא להתרפאות סכנת האיבר מותר לעבור על איסורים, שהבין שאין שום סברא לחלק בין האופנים [מלבד בשבת שגדר המלאכה תלוי בב' אופנים אלו] ולכן נתקשה מהא דבשבת מותר, וחילק בין שבת לשאר איסורים.

ואמנם דבריו בחילוק בין שבת לשאר איסורים נראים יותר כדברי דרוש, וגם מקום הדפסתם בתוך דברי אגדה שבהקדמה, אכן זה ברור שיש ללמוד מדבריו דפשיטא ליה שדברי הש"ך אמורים גם לענין הבא להתרפא ע"י עבירה.

וגם מצאנו לתלמידו המובהק בעל החלקת יואב בקונטרסו קבא דקשייתא (קג) שכתב בקיצור שמבואר בש"ך 'דעל סכנת אבר מותר לעבור על כל הלאוין חוץ משבת'.

### חילול יו"ט במקום סכנת אבר

כה. ואחרי הודיענו כל זאת נבא לדון בדין חילול יו"ט במקום סכנת איבר, ולכאורה הדין תלוי בדרכים הנ"ל בדעת הש"ך. שלדרך הב' בדעת הש"ך (המבוארת

9 וכבר הזכיר סברא זו הפמ"ג בדברי הרב"ז כפי המובא לעיל, וכן הוא בספרו בספרו ראש יוסף (שבת עב: ד"ה שאלה) ואכמ"ל בזה.

10 ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סי' צ') נשאל לענין טומאת כהן למת להצלת אברו, והסיק להקל עפ"י כמה צירופים, ואחד מהם דברי הפמ"ג בדעת הש"ך, והלא טומאת כהן יש בה עשה ולא תעשה (ב"מ ל.), הרי היה פשיטא ליה שאין לחלק בדבר.

יו"ט, אך כיון דמדובר לענין איסור דאורייתא יותר מחודש לומר דלכל דבר שבת ויו"ט חדא הוא, אך מצד שני הרי הא דלא חילקו חז"ל בין שבת ליו"ט הוא משום שהתורה השוותם לכל דבר מלבד אוכל נפש.<sup>12</sup>

והראוני מכתב שאלה להגר"ח קנייבסקי שליט"א (אליבא דהלכתא חס"ו עמ' ס') האם נכון לומר כי"א להקל ביו"ט בסכנת איבר לעשות מלאכות דאורייתא, והשיב בלשון המשנה 'אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד'.

והנה לשון השו"ע (סי' תצו ס"ב) הוא: אין חילוק בין [יו"ט] ראשון לשני אלא לענין מת, וכן לכחול את העין, הגה, או שאר חולי שאין בו סכנה ואף על פי שאסור בראשון אלא על ידי גוי אם אין בו סכנה, בשני מותר אפילו ע"י ישראל. הרי שסתם וכתב שעל חולי שאין בו סכנה אין מחללים יו"ט ראשון, ולא חילק כלל בין יש בו סכנת אבר או לא, ולא אישתמיט לחד מן הפוסקים לפרש חילוק בדבר, ומשמע שמכיון על המבואר לענין שבת שרק לענין איסור דרבנן יש חילוק ולא לענין איסור תורה.<sup>13</sup>

והעירני ידידי הגרמ"צ שמעיה שליט"א, דהא הפמ"ג עצמו בסי' רמ"ו (הובא לעיל אות יג) כתב גם לענין שבת גופא שיש להקל במקום עשה או לאו דשבתית בהמתו, וכ"ש שיש להקל ביו"ט שאין בו אלא לאו. אך באמת כפי שכתבנו שם, בפשטות יש לפרש שדברי הפמ"ג שם אמורים לפי הדרך הב', שדברי הש"ך אמורים גם לענין שבת, אלא שלא נאמרו אלא לענין האנוס לחלל ולא

כו. אמנם לדרכו של האבנ"ז יש להסתפק<sup>11</sup>, שהרי לפי דבריו למדנו רק ש'אבר פרטי' דוחה 'מצוה פרטית', א"כ איסור הכלול מלאו ועשה אין לנו מקור שאבר פרטי ידחה את שניהם יחדיו. וא"כ גם לענין חילול יו"ט דהוא עשה ול"ת אין להקל בדבר. אך מסתבר יותר שהאבר הפרטי דוחה את העשה ואותו איבר דוחה גם את הלאו, וצ"ע.

כו. אך באמת יש לדון בזה, דאמנם לפי חילוקו של הפמ"ג והאג"ט יש לדמות יו"ט לשאר איסורים, מ"מ כיון שמפורש לענין שבת לאיסור, ולא מצאנו להדיא בפוסקים [אף לא בפמ"ג ואג"ט גופיה] שיחלקו בין שבת ליו"ט יש מקום לומר דדינם שוה. וכלשון הגמ' בשבת (ס:) לענין גזירת סנדל המסומר יום טוב ושבת כי הדדי נינהו, דתנן (ביצה לו:) אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד, וכן הוא בתוס' (בבא מציעא צ. ד"ה אבל) לענין אמירה לעכו"ם 'דשבת ויו"ט חדא מילתא היא', וכן בביצה (יח. ד"ה גזירה) לענין טבילת כלים.

עוד מצאנו במג"א (סי' תקלב סק"ב) שהוכיח שהאיסור להתעסק ברפואה שאסרו חכמים בשבת גזירה משום שחיקת סממנים קיימת גם ביו"ט, ובאבני נזר (או"ח סי' שצד) תמה שלכאורה ביו"ט לא שייך לגזור כן כיון דשחיקת סממנים אין לאסרה מדאורייתא משום מתוך, ועיי"ש שהאריך בזה. הרי שבכל מקום שבת ויו"ט שוים הם.

אמנם באמת אילו היה מדובר לענין איסור וגזירה דרבנן שפיר י"ל כן שלא חילקו חכמים ומה שגזרו בשבת גזרו גם על

11 מלבד מה שיש לברר אצל יודעי ח"ן אולי גם יו"ט דומה לשבת לענין מה שהביא מהזוהר.  
12 וראיתי בספר אם למסורת (להג"ר דב קוק שליט"א מטבריה) שכתב להקשות על הש"ך מדברי הגמ' בביצה (כב.), דאיבעיא לרב אשי אם מותר לכחול העין ביו"ט, ואמרו שם 'היכא דאיכא סכנה כגון רירא וכו' לא מבעיא לי דאפילו בשבת שרי' כיון שזו סכנת נפשות כמבואר בע"ז (רש"י). ומשמע דפשיטא לן רק משום דהוי סכנת נפשות ואפי' בשבת מותר, אך אילו היה רק סכנה לעין לחוד היה מיבעי לן, ולדברי הש"ך יש להתיר ביו"ט, ועיי"ש מה שדחה זאת בדוחק. ולכאורה היה לנו מקור מכך לדרך הב' בכוונת הש"ך, או לכל הפחות שיו"ט דינו כשבת. אך לענ"ד נראה שאין מכך ראיה, כיון שהגמ' אמרה האמת שיש בזה סכ"נ ואף בשבת מותר, אך יתכן שאף אילו היה רק סכנה לעין לחוד היה מותר ביו"ט.  
13 וכך גם סתם וכתב בספר שש"כ (פל"ג סכ"ה) שבכל דיני רפואה אין הבדל בין שבת ליו"ט.

יו"ט להתרפאות מסכנת איבר, כמעט לא שייך היתר זה למעשה, שהרי כפי שביארנו (אות י) כל ההיתר הוא רק לאדם עצמו, אבל לרופא אסור לעשות שום מלאכה דאורייתא כדי לרפאותו כיון שלא שייך להתירו משום אונס.<sup>14</sup>

במי שבא להתרפאות, ושם נידונו הוא כשהגוי עובד בבהמתו שלא ברצונו, ואין לך אונס גדול מזה. אך אם אנו באים להקל עפ"י דרכו הא' של הפמ"ג שההיתר הוא גם בבא להתרפאות אפשר שבאמת לא היה מיקל לענין לאו ועשה דשבת וה"ה לענין יו"ט.

אכן לדברי האבנ"ז לכאורה ההיתר הוא

לכל ישראל, דילפינן ממילה שכל איבר פרטי דוחה איסור פרטי.<sup>15</sup>

כח. אמנם יש להדגיש שאף אם ננקוט שלדברי הפמ"ג בדעת הש"ך מותר לחלל

### לסיכום:

א. בהלכות שבת נפסק שבמקום סכנת אבר מותר לחלל שבת באיסורים מדרבנן כדי להציל איברו. ולענין איסורי תורה, אמנם יש מן הראשונים שהקילו בזה, אך הכרעת השו"ע ושאר פוסקים כרוב ראשונים האוסרים, וצ"ע האם ניתן לצרף דעת הראשונים המקילים כשיש עוד צירופים.

ב. הש"ך פסק שאם מאיימים עליו שאם לא יעבור על איסור תורה (שלא בפרהסיא, ומלבד ג' עבירות החמורות) יאבדו לו איבר, נראה להקל שיעבור ולא יפסיד איברו, וכדין מי שמאיימים עליו להורגו, שיעבור ולא יהרג.

ג. הפמ"ג בתחילת דבריו צידד שכוונת הש"ך להקל גם באופן שנחלה איברו, ומה שנפסק בהל' שבת לאיסור הוא מפני ששבת חמורה משאר עבירות, ולדבריו לכאורה יהא מותר לחלל יו"ט אף באיסורי תורה להציל איברו מסכנה.

אך בפשטות ההיתר הוא דווקא לחולה עצמו שאנוס הוא מחמת חשש איבוד איברו, אבל אין היתר לשאר ישראל לרפאותו במלאכה האסורה מן התורה, וכגון ביצוע ניתוח וכדו' ע"י רופא ישראל ככל שכרוך באיסור תורה.

אך יש לצדד שדין יו"ט כשבת לאיסור, וכפי שנתבאר.

ד. גם האגלי טל הבין כך בכוונת הש"ך, אלא שחילק באופן אחר בין שבת הכוללת בתוכה כל תרי"ג מצוות, לבין איסור פרטי. ולכאורה לדבריו ההיתר הוא לכל ישראל ולא רק לחולה עצמו. אמנם אף לדבריו אין ברור האם ההיתר קיים גם ביו"ט וכפי שנתבאר.

ה. אכן מהמשך דברי הפמ"ג מתבאר שצידד שאין חילוק בין שבת לבין שאר איסורים, אלא החילוק הוא, שכל התירו של הש"ך לא נאמר אלא במקום שאונסים אותו לעבור על

14 ואמנם כשבא לרופא חילוני שאין מתחשב רח"ל בדיני התורה, א"כ לכאורה היה מקום לדון שכל העבירה של החולה היא רק משום 'לפני עיור', ונימא דאנוס הוא לעבור עבירה זו, ורבות יש לדון בזה. ועיי' שש"כ (פ"מ הערה לב).

15 ובספר משנת פיקוח נפש (לורינץ, סי' פא) הציג פירוש חדש בכוונת הש"ך, דהנה בפשטות נידון הרמ"א אינו במי שמאיימים עליו שיעבור על עבירה ואם לאו יטלו ממנו כל ממונו, ועל זה פסק שיתן כל ממונו, אלא נידונו הוא במי שכופים אותו לעבור על עבירה, ואם לאו יהרגוהו, אלא שיכול להנצל מלעבור ע"י שיתכזב ממונו, וגם בזה נפסק שחייב מעצמו לכזבו ממונו כדי שלא לעבור עבירה. ועל זה דן הש"ך שאין צריך לאבד איברו בידיים כדי להנצל מהלאו, וכגון במי שכופין אותו לחלל שבת, ויכול להתחמק מכך ע"י שיחתוך ידיו ולא יוכל לחללה, ובוה צידד הש"ך שכיון שאנוס הוא לחלל השבת אינו חייב לחתוך בידים את איברו כדי להנצל מהעבירה, ועיי"ש מה שהביא בזה מהגרא"ל שטיינמן זצ"ל. וכמובן שלפ"ז אין שום היתר לחילול יו"ט במקום סכנת איבר.

איסור, ויכול לצאת מהאונס ע"י איבוד איברו, שבזה אונס רחמנא פטריה וא"צ להפסיד איברו כדי שלא לעבור על האיסור באונס [ודמי בזה לסכ"נ, ולא לסכנת ממון שבזה צריך לבזבז כל ממונו כדי להנצל מהעבירה באונס]. והבאנו הוכחה לדרך זו מדברי הש"ך במקום אחר. וגם הוכחנו שכן נקט להחמיר הגר"ש קלוגר. וכן נקטו להלכה האגר"מ ויבחלט"א הגר"מ שטרנבוך שליט"א.

ולפי"ז דין יו"ט שווה לשבת, שאין להקל לחלל יו"ט באיסורי תורה במקום סכנת איבר. וכמובן שבכל מקרה יש לדון לגופו, שבהרבה מקרים ניתן לצרף צירופים נוספים לקולא, והכל לפי דעת המורה.

ויה"ר מלפני ה' יתברך שיציל עמו ישראל מכל סכנה ונזק וצער, וישלח לנו משיחנו בקרוב.





הרב יחזקאל אהרן שוורץ

## כתובה שהיה חסר בטופס הכתובה תיבת 'ואיזון ואפרנס' ובענין כתובה שחסר תיבת 'מאתן'

ואוקיר ואיזון ואפרנס. אלא דבנוסח הכתובה ברמב"ם (פ"ד מהל' יבום וחליצה הל"ג) ישנם דברים נוספים, וכך הוא הנוסח, 'ואנא במימרא דשמיא אפלח ואוקיר ואסובר ואיזון'. וכן מצינו בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' ש"א) בשינוי לשון מועט, 'אפלח ואוקיר ואיזון ואפרנס ואסובר ואכסה'.

צריך לגרוס באור זרוע ובעיטור תיבת 'ואיזון'

אולם מצאתי בנוסח טופס כתובת יבמין בספר החשוב מלאכת חרש (חלק ט'), דבטופס נוסח כתובה שבאור זרוע, לא הוזכרה כלל תיבת 'ואיזון'. דכן מובא באור זרוע (ח"א הלכות יבום וקידושין סי' תרמ"א) 'ואנא אפלח ואוקיר ואפרנס יתה כהלכות גוברין יהודאין דפלחין ומוקרין וזנין ומפרנסין לנשיהון בקושטא', והוסיף והביא שכן הוא גם בנוסח הכתובה שבעיטור כת"י [עיי' להלן מה שהבאתי מדברי העיטור בספרו שלפנינו], אמנם כתב על כך במלאכת חרש, דפשוט הדבר שטעות סופר הוא בטופס שלהם, וצריך להשלים בה תיבת 'ואיזון'. והביא ראיה לדבר, דהא האור זרוע והעיטור גופיהו הביאו בהמשך טופס הכתובה, 'כהלכות גוברין יהודאין דפלחין ומוקרין וזנין ומפרנסין', הרי דהזכירו בדבריהם גם מזונות, ולכך מסתבר דגם בתחילה צריך להזכיר מזונות, עכ"ד.

הנוסח בספר השטרות לרב האי גאון

והנה ראיתי בספר השטרות לרב האי גאון (נספח ד' שטר כתובה) דכתב בזה"ל: ביום פל' בכך וכך יומי לירח פל', דהיא שנת כך וכך לשטרות, באתרא פל' דעל פל' מותביה. איך פל' בר פל' אמר לה לפלנית בת פל' בתולתא או ארמלתא או גרושתא, הואי לי לאינתו, ואנא 'אפלח ואוקיר ואסובר יתיכי',

נחסר בטופס הכתובה אחת מהתיבות, 'ואיזון' 'ואפרנס' 'מאתן'

הנה נתעורר לאחרונה, דבכמה טופסי כתובות, לאחר התיבות 'ואנא אפלח ואוקיר', היתה חסירה תיבת 'ואיזון', מה דינם של כתובות אלו. ואמרתי בלבי, אעבור פרשתא דא ואתנייה, ואעלה את הדברים ע"ג הכתב מה שעלה בדעתי בענין זה, האם הכתובות פסולות בגין חסרון תיבה זו, או דאף דלכתחילה יש לכתובה, מ"מ אם החסירה אין הכתובה נפסלת בגין חסרונה. ואגב הכי אכתוב, מהו דינה של כתובה שחסר בה תיבת 'ואפרנס', האם בכח"ג גרע טפי, או דחסרון זה עדיף טפי, או דאין כל נפק"מ בין חסרון תיבה זו לחסרון תיבה זו. עוד יבורר, מהו הדין אם חסרו בטופס הכתובה שתי התיבות, היינו תיבות 'ואיזון ואפרנס', האם עתה בודאי חסרון זה גרע טפי, או דלמא דגם בחסרון זה יש להכשירה בדיעבד. ובתוך הדברים אף יתברר, דין כתובה שנחסר בה תיבת 'מאתן', היינו שנכתב 'ויהיבנא ליכי כסף זוזי דחזי ליכי מדאורייתא', האם כשרה הכתובה. ובכל אלו נשאלנו בבית ההוראה להלכה למעשה, בכמה עובדות שאירעו לאחרונה. ומובן דכל הנידון הוא, רק באופן שלא השאירו במקום התיבות חלל ריק בגוף השטר, כיון דאם השאירו, אזי איכא בכתובה זו חסרון נוסף, דהוי שטר שיכול להזדייף.

תוספת דברים בנוסח הכתובה שברמב"ם ובתשב"ץ

והנה חקרתי ובדקתי בנוסחאות הכתובה המובאות בדברי הראשונים וגדולי הפוסקים, ורובם הביאו תיבות אלו בטופס הכתובה, תיבת 'ואיזון' ותיבת 'ואפרנס', והוא כפי נוסח הכתובה הידוע, 'ואנא אפלח

הכתובה של רב האי גאון וכן בשבולי הלקט (ח"ב דיני אישות סי' ס"ב), וא"כ כיון דתיבת 'ואסובר' כתובה לאחר תיבת 'ואוקיר', אמרינן ד'ואסובר' הוי המשך ל'ואוקיר', ופירושה לכבדה כדלעיל, דיכבדה בסבר פנים יפות. אולם בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' ש"א) דכתוב 'ואנא אפלח ואוקיר ואיזון ואפרנס ואסובר ואכסה', תיבת 'ואסובר' כתובה אחר תיבת 'ואפרנס', בהא י"ל ד'ואסובר' קאי על 'ואפרנס' דלעיל מינה, והכוונה היא לפרנסה, אולם עדיין אין הדברים מוכרחים.

#### נוסחי כתובות להראשונים שהשמיטו כל מיני תיבות

ולאחר החיפוש, מצאתי עוד כמה מרבתינו הראשונים שהביאו את נוסח הכתובה, והושמט בה ענין המזונות או הפרנסה. בתשובות הגאונים שערי צדק (ח"ד שער ד' סי' י"ב) העתיק נוסח כתובת מחזיר גרושתו, וכתב: איך פלוני בר פלוני הוה נסיב לה לפלונית בת פלוני וגרשה וקיבלה גיטא, והשתא פייסה והכי אמר לה, הוי לי לאינתו, ואנא אפלח ואוקיר ואפרנס יתיכי, כסדר כל הכתובה, עכ"ל. הרי שהשמיט בה את תיבת 'ואיזון'. וכן מצינו בספר הישר לר"ת (סי' תשס"ד) שהעתיק נוסח כתובת יבמה, וכתב: ואנא אפלח ואוקיר ואיזון יתה כהילכת גוברין יהודאין כו', הרי דהשמיט תיבת 'ואפרנס'. ובספר עזרת נשים המודפס בשיטת הקדמונים על מס' קידושין בנוסח כתובה דאירכסא, כתב 'אוקיר ואפרנס', והשמיט תיבת 'ואיזון', וכן מבואר סספר השטרות לרב האי גאון המובא לעיל.

#### נוסח כתובת בעל העיטור

ומה שהבאנו דכתב בספר מלאכת חרש מנוסח ספר העיטור בכת"י, הנה בספר העיטור שלפנינו (אות כ' - כתובות דף ל"א טור א') הובאה נוסח כתובה דאירכסא, ושם איתא בזה"ל: וכך אמר לה לפלנית אינתתיה,

עכ"ל. הרי שהשמיט בדבריו את ב' התיבות, 'ואיזון' ו'אפרנס'. אמנם ליכא מכך ראייה, כיון דהוא הרי מוסיף את תיבת 'ואסובר', ואולי ס"ל לרב האי גאון ד'אפלח ואוקיר' כלול בתיבת 'ואסובר', ודעתו דאין צורך לכפול הדבר.

#### ביאור תיבת 'ואסובר'

אולם מצאתי דבספר נחלת שבעה (סי' י"ב סי"ט) מבאר, דתיבת 'ואסובר' היא לישנא דמזוני, ומלשון שבר, וכדכתיב ביעקב אבינו (בראשית מב, א) 'כי יש שבר במצרים', עיי"ש. והאמת שכן מבואר לפום ריהטא בספר שמואל (ב' יט, לד), דעל תיבת 'וכלכלתי אותם', מתרגם ביונתן 'ואסובר'. וכן מבאר להדיא בתשב"ץ (ח"ג סי' ש"א), דתיבת 'ואסובר' היינו לכלכלך, והביא ראייה לדבריו מהא דעל תיבת 'לכלכלך' (מלכים א' יז, ט) מתרגם 'לסברותיך'. וכתב דכלכלה ופרנסה הכל אחד, אלא דכלכלה הוי לשון מקרא, דבלשון עברי הוי פרנסה, ואילו לשון חכמים בארמית מזון הוא 'מסובר', עיי"ש. וכדמות ראייה לדבר מדמצינו בכתוב (דברים א, ב) 'איכה אשא לבדי טרחכם ומשאכם וריבכם', ותרגם על כך באונקלוס 'אכדין אסובר בלחודי טרחכון ועסקיכון ודינכון', ודבריו מתאימים להנ"ל, ד'ואסובר' היינו שהבעל מתחייב לישא עליו את עולה של האשה, לזונה ולפרנסה.

אמנם דברי הנחלת שבעה לאו מילתא דפסיקתא הם, דבהערות חלק לשבעה (הנדפסים בשולי הנחלת שבעה הנדמ"ח אות ק"ו) חולק על הנחלת שבעה, וטעמו ונימוקו עמו, דהא שבר נכתב באות ש"ן, ואילו 'ואסובר' נכתב באות סמ"ך [ומבאר בחלק לשבעה, דבסמ"ך הוא מלשון סבר פנים יפות], עיי"ש.

ואולי אפשר לחלק, דתליא במקום כתיבתה של תיבה זו. אם הנוסח הוא 'ואנא אפלח ואוקיר ואסובר ואיזון', כפי שהוא נוסח הכתובה ברמב"ם (שם) בנוסח

### מה כלול בחיוב 'ואיזון ואפרנס' המופיע בכתובה

והנה קודם שנבוא לברר מהו דינה של כתובה שנחסר בה תיבות 'ואיזון ואפרנס', נבאר תחילה, איזה דברים כלולים בהתחייבות של 'ואיזון ואפרנס'. הנה בנחלת שבעה (סי' י"ב סי"ט) כתב וז"ל: 'ואיזון', פירוש חייב לזונה וכו'. 'ואפרנס', פירוש שאר צרכיה בגדים והשייכים לזה, הכל נקראים פרנסה, עכ"ל. בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' ש"א) כתב וז"ל: 'ואיזון' הוא חיוב מזונות שחייבה תורה (שמות כא, י) 'שארה וכו' לא יגרע', ותרגם אונקלוס 'זיונה'. 'ואפרנס', אין בכלל פרנסה מזונות, אלא שאר צרכים. וכן לשון התלמוד (כתובות סג, א) האומר איני זן ואיני מפרנס, וכל חיובי האיש לאשתו יותר מהמזונות, כגון תכשיטין ונותן לה מעה כסף לצרכיה בכל שבת כמ"ש בפר' אף על פי (כתובות סד, ב), ומדור הכל בכלל, עכ"ל. ובשו"ת בנימין זאב (סי' נ) כתב וז"ל: 'ואפרנס' היינו תיקון עדייה ומלבושיה, דאמר רב, האומר איני זן ואיני מפרנס יוציא ויתן כתובה, כדאיתא בכתובות שילהי פרק המדיר (שם עז, א). ואמרינן בפר' אף על פי (שם נז, א), נותנין לכתולה י"ב חודש משתבעה הבעל לפרנס את עצמה, ופרש"י ז"ל לפרנס עצמה בתכשיטין וכו'. ועוד שם (מח, א), מי שנשתטה, ב"ד יורדין לנכסיו וזנין ומפרנסין את אשתו ובניו ובנותיו, ופירש רש"י, זנין מזונות, מפרנסין לבוש וכסות. בסוף מסכת פאה (פ"ח מ"ז), לן נותנים לו פרנסת לינה, פירוש כר וכסת, עכ"ל. וכן הוא בראב"ה משפטי הכתובה, שהכונה המזונות שמתחייב הבעל בחייו לאשתו.

וכן חזינן מהא דנפסק ברמב"ם (פי"ג מהל' אישות ה"ג), ובכלל הכסות שהוא חייב לה, כלי בית ומדור שיושבת בו. ומה הן כלי בית, מיטה מוצעת ומפץ או מחצלת לישב עליה. וכלי אכילה ושתייה, כגון קדרה וקערה וכוס ובקבוק וכיוצא בהן. והמדור ששוכר לה, בית של ארבע אמות על ארבע

הוי לי לאינתו, ואנא אפלח ואוקיר ואיזון ואפרנס יתייכי כהלכות גוברין יהודאין. הרי שהוזכר בה, ענין המזונות והפרנסה. וכן בנוסח כתובת יבמה שבספר העיטור שלפנינו (שם - כתובת יבמין דף ל"ח טור ג') איתא: ואנא אפלח ואוקיר וכו', א"כ כה"ג לא מיקרי השמטה, דהא כתב וכו', ובפשטות כוונתו דההמשך הוא כנוסח כתובה הרגיל. ואף דדנו הפוסקים האם מועיל היכא שנכתב בכתובה תיבת וכו', מ"מ הכא אין ללמוד כלל מהא שהשמיט תיבות אלו, שהרי לא פירט כלל את המשך הנוסח, ופשוט הוא.

### נראה בדקוקא השמיטו הראשונים תיבות אלו

והנה אף אף נימא דמדברי בעל העיטור ליכא ראייה וכו"ל, מ"מ הא מבואר בדברי כמה מרבתינו הראשונים שהבאנו, שהשמיטו מהנוסח 'ואיזון' או 'ואפרנס'. ולענ"ד קשה מאד לקבל דברי המלאכת חרש, שמקור ההשמטה הוא טעות סופר. כיון דדוחק מאד לומר, שהשמטת תיבה בכמה וכמה מרבתינו הראשונים, מקורה הוא רק מטעות סופר. ובפרט אחר דכתב בתשב"ץ (ח"ב סי' ש"כ) שאין לשנות אף תיבה אחת בנוסח הכתובה, ואין לכתובה באופן אחר בשינוי לשון, ואף היכא שאין השינוי גורם לשנות את משמעותה, עיי"ש. וכן ידוע, דכתבו הראשונים כמה וכמה חיבורים על כל תיבה ותיבה מנוסח הכתובה, איך והיכן לכתובה.

ולפום ריהטא נראה מכל זה, דהני דהשמיטו תיבות אלו בכתובה, דעתם היא דתיבה זו כתיבתה אינה מעכבת. ועכ"פ הרי היא כלולה ומרומזת בתיבת 'ואפרנס', וכמו שאר תנאי כתובה, או דס"ל דסגי שמוזכר הדבר בהמשך נוסח הכתובה, ואין צריך לשוב ולכופלה כאן. וממילא היה נראה להוכיח מההשמטה, דדעת הני ראשונים היא, דתיבות אלו אינן מעכבות, ועכ"פ יש להכשיר בנידון דידן, והבן.

ועיין מה שכתב בחלק לשבעה בשולי הגליון דנחלת שבעה (שם אות ק"ז), דמה דמסיים כהלכות גוברין יהודאין הוא תמוה, דהא גם בדיניהם מה שמחייב עצמו בשטר צריך לקיים, וגם לא גוברין יהודאין בלחוד, אלא כל איש ואשה צריכים לקיים מה שפוסקים על עצמם. אלא ע"כ דקאי על מה שמכבדה יותר ממה שיש לו, והיינו ששולח עמה, דחייב זה הוא רק הלכות גוברין יהודאין, דנהגין כן על צד היושר, עיי"ש.

ובזה נראה לענ"ד ליישב בדברי המהר"ם מינץ, דפירש 'ואוקיר' היינו לפרנסה, ותמה על כך בנחלת שבעה (שם) דטעות סופר היא, דהא 'ואוקיר' היינו התחייבות לכבודה. אמנם להנ"ל א"ש, דהא גופא הוי כונת המהר"ם מינץ, דמתחייב שיפרנסנה לפי כבודה, ודו"ק.

#### האם מזונות ופרנסה חיובן הוא מה"ת

מצינו דנחלקו הפוסקים, האם החיוב של מזונות וכסות מקורו מה"ת או מדרבנן. דעת הרמב"ם (פי"ב מהל' אישות ה"ב) היא, דשניהם חיובם הוא מה"ת. אולם שיטת הרמב"ן בפירושו על התורה (שמות כא, ט) אינה כן, וס"ל דמזונות וכסות חיוב שניהם הוא מדרבנן. וגם חיוב זה הוא תחת מעשה ידיה, ולכך על שניהם יש בידו להתנות, שלא תתן לה מעשי ידיה ולא יתחייב ליתן לה מזונות וכסות. ודעה שלישית היא דעת הרא"ש (כתובות פי"ג סי' ו'), דמזונות מחוייב מדרבנן, ואילו כסות מדאורייתא. וכתב בבית שמואל (סי' ס"ט סק"ב), דלהשיטות שכסות חיובה מה"ת, אין מועיל תנאי איני נותן כסות ואיני נוטל מעשי ידיה. אולם כבר תמזה על כך בחלק לשבעה (שם אות ק"ח) ובעוד אחרונים, דהא ברור הדבר דגם לדעת הרמב"ם דמזונות וכסות חיובם מה"ת, מועיל בהם תנאי דאיני נזונת ואיני עושה [ועי' אריכות דברים בנחלת שבעה (שם), דנקטינן להלכה דתרווייהו חיובן מה"ת].

אמות, ותהיה רחבה חוצה לו כדי להשתמש בה, ויהיה לו בית הכסא חוץ ממנו. עוד כתב (שם ה"ד), וכן מחייבין אותו ליתן לה תכשיטה, כגון בגדי צבעונין להקיף על ראשה ופדחתה, ופוך ושרק וכיוצא בהן כדי שלא תתגנה עליו, ע"כ. וכן הוא בשו"ע אהע"ז ריש סי' ע"ג, עיי"ש. הרי מבואר לנו מדברי הרמב"ם והשו"ע, דכסות כוללת פרנסת מיטה וכלי בית. ועיין עוד בדברי הרמ"א (שם סי' צ"ג סכ"א), דכשכתב לה בכתובה מזונות וקנו מידו, כוונתו היא על מזונות מחיים. מלבד אם מפרש להדיא, דכוונתו להתחייב גם על מזונות לאחר מיתתה, והיינו ליורשיה, עיי"ש בנו"כ.

#### התחייבות המזונות הוא לפי כבוד האשה

והנה מבואר בפוסקים, שהחיוב לתת מזונות לאשתו, הוא נתינת מזונות לפי כבודה, וכמו שמצינו דכתבו הרמב"ם והשו"ע (שם). ומוסיף על כך בחלקת מחוקק (סי' ע' ס"ק י"ב), דאף אם יש לו מזונות ליתן לה בצמצום, אין הדבר מספיק, אלא חייב ליתן לה לפי כבודה, ובכה"ג חייב אף להשכיר את עצמו, עד שיהיה לו ליתן לה לפי כבודה. דהא כתב 'ואנא אפלח ואוקיר ואוזין', וקאי תיבת 'ואוקיר' גם על 'ואוזין', דנתחייב על כך. וכן מבואר בספר פירוש הכתובה [הוא ספר קדום שנדפס בשנת שע"ה], דתמה על הא דפירש בבנימין זאב, דתיבת 'ואוקיר' קאי על כבוד האשה. ותמה דהא כתוב בסוף הכתובה 'וקנינא על מה שכתוב ומפורש לעיל', ועל זה הא לא שייך לעשות קנין. ולכן כתב לבאר, שכוונת ההתחייבות והקנין היא על פי דברי הגמ' (כתובות סא, א) שהבעל עולה עמה ואינו יורד עמה, והיינו שתמיד ההתחייבות היא לטובת האשה, אם היא עשירה, צריך לתת לה כפי מצב משפחתה שהם עשירים, ואם היא עניה והוא עשיר, צריך ג"כ לתת לה לפי עשירותה. וכן כתב להדיא בנחלת שבעה (סי' י"ב אות י"ט או"ק א'), דתיבת 'ואוקיר' היינו דחייב ליתן לה כפי כבודה.

בכתובה, היינו דאגב שנכתב בטופס הכתובה החיוב של מאתים זוז, כוללים לכתחילה בטופס הכתובה גם את כל חיובי הבעל לאשה, וביניהם אף חיוב מזונות ופרנסה. אולם אע"פ כן אין זה מעיקר דין הכתובה, וממילא אין בהשמטתם סיבה לפסול כתובה זו בגין כך [ועיין בנחלת שבעה דכתב לענין כתובת חרש, דאף דחיוב מאתים זוז ליכא, מ"מ חיוב מזונות איכא. ונחלק עליו טובא בספר מלאכת חרש (ח"ה אות נ"ד), דהא אם ליכא חיוב כתובה, ליכא נמי חיוב מזונות, כיון דהרי חיוב מזונות הוא אחד מתנאי הכתובה. וכדברי הרמב"ם (פ"א מהל' אישות ה"ד), דכשם שאין לחרשת כתובה, כך אין לה מזונות ולא שום תנאי מתנאי הכתובה, הרי מבואר דמזונות הוא חלק מתנאי הכתובה, וממילא לא שייך חיוב מזונות בלא חיוב כתובה. ובאמת הכי מבואר בכמה מקומות בש"ס דמזונות הוי מתנאי כתובה, ביבמות (פה, א) אמרינן, דמזוני תנאי כתובה ניהו. עוד מצינו דכתב רש"י (כתובות מח, א ד"ה ולא שאני לך), הלכך אשתו דמחייב לה בתנאי כתובה, אשתעבוד ניכסיה. עוד כתב (גיטין יב, א ד"ה למריה למאי מתבעי), כי מי יכופנו לזונו ולהפסיד שלו, אבל אשה כך התנה עמה בכתובתה וכו' ומיתזנא מנכסי. וא"כ כל היכא דלית לה כתובה, ממילא לית לה תנאי כתובה.

#### ספק האם מהני הא דמזונות ופרנסה מובאים בהמשך הכתובה

ג. עוד יש להסתפק, גם אי נימא דאי חיוב מזונות ופרנסה אינם מופיעים בכתובה, אין הבעל חייב בהם, ונימא דהזכרת מזונות ופרנסה הוי חלק מעיקר הכתובה, וממילא היכא שאינם מוזכרים בכתובה הכתובה פסולה. מ"מ כיון שמוזכר בהמשך טופס הכתובה 'כהלכות גוברין יהודאין דפלחין ומוקרינן זונין ומפרנסין לנשותיהן בקושטא', הרי מוזכר בכתובה ענין מזונות ופרנסה, וא"כ יתכן לומר דאע"פ שלא מוזכר כן בתחילת הכתובה, עכ"ז סגי שמוזכר בהמשך [ופלא שבנוסח הכתובה המופיע ברמב"ם

דין בעל שאין מפרנס את אשתו כראוי

דנו הפוסקים כמה הוא שיעור מזונות שמתחייב הבעל לאשתו, עיין בזה ברמב"ם (שם ה"י) ובשו"ע (סי' ע' ס"ג). ודנו הפוסקים מהו דינו של בעל שאינו זן את אשתו כראוי, האם אפשר לחייבו לגרש את אשתו. דכתב המחבר בשו"ע (סי' ע' ס"ג), ואם היה עני ביותר ואינו יכול ליתן לה אפילו לחם שהיא צריכה, כופין אותו להוציא. ותהא כתובתה עליו חוב עד שימצא ויתן, ע"כ, ומקור הדברים הובא בטור (שם) בשם הרמב"ם (שם ה"א). אלא דהרמ"א (שם) מביא, ד"א שאין כופין אותו להוציא, מאחר שאין לו [ועיין מה שהבאתי בספרי האירוסין והנישואין השלם חלק הבריורים, מה שדנו הפוסקים, מהו דינו של בעל שיודע בבירור בעת הנישואין, שלא יהיה ביכולתו לזון את אשתו, האם בכה"ג אסור לו לישא אשה, אף דמדין תורה מחוייב הוא בעשה דכפרו ורבו, עיי"ש].

#### ספק האם חיוב מזונות ופרנסה הוא רק מחמת התחייבותו בכתובה

והנה נשוב לדברינו בתחילה, דלפום ריהטא, יש ג' ספיקות בדין כתובה שנחסר בכתובת תיבות 'ואיזון ואפרנס'. א. האם מוטל על הבעל חיוב מזונות ופרנסה רק אם התחייב על כך להדיא בכתובה, ואם לא הוזכר פרט זה בכתובה, אינו מחוייב בהם כלל. או דחיוב זה קיים בכל גווני, ואף אם לא נכתב כן בפירוש בכתובה חייב בהם.

#### ספק האם השמטת חיוב זה פוסלת את הכתובה

ב. גם להצד דחיוב מזונות ופרנסה קיים רק אם נכתב כן בפירוש בכתובה, מ"מ עדיין איכא לספוקי, האם השמטת תיבות אלו בכתובה הוי סיבה לפסול בגין כך כתובה זו. דעדיין יתכן לומר, דעיקר חיוב הכתובה המעכבת, הוי חיוב המאתים זוז, ולכל היותר חיוב המאתים זקוקים. אולם מזונות ופרנסה, אף דמתחייב בהם בכתובה, מ"מ אין חיובם מעיקר דין כתובה. ואף דכתובים בפירוש

שישכיר את עצמו, אלא עבודה שדרך האדם לעשות בביתו כמו לחרוש ולזורע, וכך פסק הב"ח (שם סק"ג) דאינו מחוייב להשכיר עצמו. וא"כ איך שיהיה, איך כותבין בכתובה דבר הראוי להסתפק בו, בדבר שיש נפקותא ממנו לדיני ממונות. ועוד קשה, לדבריהם הכי הוי ליה למימר ואנא אוקיר ואפלח ואיזון, לסמוך ואפלח לואיזון, מאחר שצריך לשעבד ולהשכיר עצמו לצורך מזונות. ובכל הנוסחאות גם בתוס' (כתובות סג, א ד"ה באומר) ואשר"י פרק אף על פי (סי' ל"ב) כתוב, ואנא אפלח ברישא. ועוד קשה, דהא ואיזון היינו מזונות, ואפרנס היינו מלבושים, כדאיתא בשו"ע חו"מ (סי' ס' ס"ג), ובאהע"ז (סי' קי"ד סי"ב), וא"כ מזכיר שאר וכסות, ולמה אינו מזכיר גם חיוב עונתה. אי משום דסמך אהא משום דלא גרע מתנאי בית דין משום שהוא חיוב מן התורה, א"כ גם איזון ואפרנס לא היה לו להזכיר, שהוא גם כן חיוב מן התורה. ואי משום דנקט דברים ההווים, גם חיוב עונתה דבר ההוה ומצוי הוא.

**סברת הנחלת שבעה דברים שחייבן מה"ת צריך להזכירם בכתובה משא"כ כל שהוא מתנאי ב"ד**

ונראה לי באמת, כל מה שהוא מתנאי בית דין לא הוזכר בכתובה כלל, כי אין צריך להזכיר מה שהוא תנאי בית דין, ולא יוכל לטעון שהתנה שלא ליתן, כי חכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה. וכל זמן שלא כתב בפירוש, אינו נאמן לטעון שהיה לו תנאי. ולא הוזכר בכתובה, רק שלשה דברים שהם מן התורה, שהם שאר כסות ועונה כמו שאכתוב בסמוך וכו'. דגם רבי אליעזר בן יעקב סבר (כתובות מח, א) דכל השלשה מן התורה, כמו שפירשו התוספות שם בפרק נערה (ד"ה רבי אליעזר) בשם רשב"ם, דאף רבי אליעזר בן יעקב סבר כל השלשה מן התורה, ונלמד בק"ו מכסותה וכו'. ואם כן הא דכותבין בכתובה ואנא אפלח וכו', הם שלשה דברים אלו ולא יותר וכו'.

(פ"ד מהל' יבום וחליצה הל"ג) כתוב, 'כהלכות גוברין יהודאין דמוקרינן ומסברין', ולא מוזכר 'ופלחין וזנין', וכבר תמה על כך בנחלת שבעה (סי' י"ב אות י"ט או"ק ב'). וכתב דע"כ טעות סופר הוא, וצריך להשלים תיבות אלו, עיי"ש].

וכן מוזכר ענין המזונות והפרנסה פעם שלישית בהמשך טופס הכתובה, כהאי לישנא 'ויהיבנא ליכי מזוניכי וסיפוקייכי ומיעל לותיכי כאורח כל ארעא', הרי שמוזכר שוב ענין המזונות ופרנסה. ואף שבפעם השלישית אין כתוב להדיא תיבת 'ואפרנס', מ"מ נראה פשוט שהוא כלול בתיבת 'וסיפוקייכי', כיון דלפום ריהטא הכוונה היא לכל הצרכים, וכולל בודאי גם פרנסה דהיינו מלבושים. ויותר מזה מבואר במשפטי הכתובה בראב"ה, דבתיבת 'וסיפוקייכי' כלולים גם שאר ההצטרפויות יותר ממלבושים, כגון מפץ שולחן מיטה ועוד, עיי"ש. ומצאתי דתמה בספר פירוש הכתובה, מדוע חוזרים כמה פעמים על חיוב הבעל למזונות ופרנסה. ומבאר שם לדרכו, דאחד החיובים קאי על מה שמתחייב רק מדרבנן, ואחד החיובים קאי על מה שחייב מן התורה, עיי"ש לדרכו.

**ספק הנחלת שבעה האם מוזכר בכתובה שצריך להשכיר את עצמו, והאם אכן צריך לעשות כן**

ומצינו דברים מפורשים לספיקא דילן, בדברי מרא דשמעתתא דטופס הכתובה, הוא מרנא ורבנא בעל הנחלת שבעה (שם או"ק א' ד'), ואעתיק לשונו בזה וז"ל: וקשיא לי, איך יכתבו בכתובה ואנא אפלח דבר שיש בו מחלוקת וכו', וגם להשכיר אינו מחוייב בשביל מזונות אשתו. ואף על פי שרבינו אליהו פסק דחייב להשכיר את עצמו כפועל, ורמ"א (סי' ע' ס"ג) הביא דעתו באחרונה, ונראה שכך הוא מסקנתו, שהרי לא הביא עליו דברי רבינו תם. מכל מקום הטור שם הביא דברי רבינו תם באחרונה, ורבינו תם דחה ראיותיו של רבינו אליהו. דמספר כתובה אין ללמוד, דאנא אפלח אין פירושו

## טעמו מדוע יש לחלק ביניהם

תמיהה מה מהני הכא הא דחמורים  
דברי סופרים מדברי תורה

אולם לא זכיתי להבין עומק דברי קדשו של מרנא ורבנא בעל הנחלת שבעה לאשורם, מהו ההבדל אם חיוב מזונות הוא מדרבנן או מה"ת. ומדוע מחלקינן, דאם החיוב הוא מדרבנן, בעינן שיהא שטר שיוכיח שהתנה עמה שלא יתחייב ליתן לה מזונות, וכל זמן שאין שטר כזה, אמרינן דמחוייב במזונות מתנאי בית דין. משא"כ אם חיוב מזונות הוי מה"ת, לא בעינן שיהא שטר המוכיח שהתנה שלא יתן לה מזונות, אלא אמרינן שדברו ביניהם שאינו חייב במזונותיה. דאם צריך שטר שיעיד על התנאי ביניהם, מדוע אם חיוב המזונות הוא מן התורה, לא צריך שטר לכך.

ומה שכתב הנחלת שבעה בטעם הדבר לחלק בין אם החיוב מה"ת או מדרבנן, כיון שחמורים דברי סופרים מדברי תורה. לא זכיתי להבין, דאף דקיי"ל כן בכמה מקומות בש"ס, ומחמת כן מחלקינן ביניהם, מ"מ מדוע נימא דמהני חילוק זה אף בנידון דידן, דמחמת כן ישתנה לגריעותא דין תורה מדברי סופרים, כיון שבדרך כלל חייב הבעל מזונות מן התורה.

אף דמהני תנאי לא להתחייב במזונות,  
ע"י השמטת חיוב מזונות אין האשה  
סומכת דעתה בכתובה זו

עוד יש לתמוה, לדברי הנחלת שבעה דהיכא דהושמט בכתובה חיוב מזונות, אי אפשר לחייבו בהם, כיון דאנו אומרים שהתנו ביניהם על כך שלא יתחייב במזונות. א"כ מדוע תפסל הכתובה מחמת השמטת חיוב המזונות, הא כיון דמדינא אפשר להתנות כן, ממילא אף דהושמט חיוב זה מנוסח הכתובה, עדיין נכתבה הכתובה כהלכתה [היינו דמהא דאפשר להתנות שלא להתחייב במזונות, משמע דכתובה שלא נכתב בה חיוב מזונות, לא הוי חסרון בעצם הכתובה].

ומה שכתב בכתובה אלו שלשה שאר כסות ועונה, אף על גב דבלאו הכי צריך לקיים אף על פי שלא נכתב בכתובה, דלא גרע מאילו לא נכתב בתורה ולא היה רק תנאי בית דין. ויש לומר אדרבה דגרע, דבשלמא תנאי בית דין אין צריך לכתוב כלל בכתובה, דיש לה מתנאי בית דין, ואין הבעל נאמן לומר שהתנה עמה שלא ליתן לה, כל זמן שאינו מפורש בשטר. משא"כ גבי שאר כסות ועונה, נהי דגבי עונה ליכא למיחש שיאמר שאינו מחוייב בעונה, כי היה מתנה על מה שכתוב בתורה ותנאו בטל. אבל אי לא הזכיר איזון או אפרנס, הייתי אומר שכך היה התנאי ביניהם, וזה רשאי לעשות, דקיימא לן כרבי יוחנן דכל המתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון תנאו קיים, כדאיתא באהע"ז סימן ל"ח (סעיף ה'), ועיין שם בסימן ס"ט (סעיף ו'). ועל כן צריך לכתוב שאר וכסות, ואגב כותבין נמי חיוב עונתה. משא"כ בדבר שיש לה מתנאי בית דין, לא יועיל שום טענה, אם לא שהתנה כך בפירוש, דחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה וכו'.

ועל כן לפי זה, אם שכח הסופר בכתובה ואיזון או ואפרנס, הכתובה פסולה. כי שמא יטעו לומר, שבכיון לא נכתב, והתנאי כך היה. אבל אם שכח מילת וזנין ומפרנסין אינו טעות, דאינו רק סיפור דברים, עכ"ל.

## סברת המלאכת חרש

ובאמת שמדברי המלאכת חרש שהזכרתי בריש דברי, נמי משמע לפום ריהטא שלמד כהנחלת שבעה, דהמשך נוסח הכתובה הוא רק סיפור דברים בעלמא. ולכן היה ברור לו, דמה שחסר בחלק מטופסי הכתובה שבנוסחי הראשונים תיבת 'ואיזון', ע"כ הוא טעות סופר וצריך להשלימו. דהבין דמה שמופיע בהמשך הכתובה אינו אלא סיפור דברים, ועיקר ההתחייבות היא מה שמופיע בריש טופס הכתובה, ודו"ק.

ראיה מדברי הרמב"ם דמזונות שלא  
נכתבו בכתובה כמאן דכתיבי דמו ודלא  
כהנחלת שבעה

ולפום ריהטא מצאתי דברים מפורשים  
ברמב"ם בענין זה, דהנה כתב הרמב"ם  
(פי"ב מהל' אישות ה"ב) דאדם הנושא אשה  
זוכה האשה בעשרה דברים, ג' מהם זוכה  
האשה מה"ת, והם שאר כסות ועונה, והוא  
כפשיטה דקרא 'שארה כסותה ועונתה לא  
יגרע', ואילו שאר הדברים שזוכה בהם  
האשה הם מדרבנן. ומוסיף הרמב"ם וכותב  
(שם ה"ה), דכל הדברים האלו אע"פ שלא  
נכתבו בכתובה, נתחייב בהם כאילו נכתבו  
בה בפירוש. הרי מבואר לן בפירוש מדברי  
הרמב"ם, דאף דס"ל דמזונות וכסות חיובן  
מה"ת, מ"מ אמרינן בהו דאע"פ שלא נכתבו  
כאילו נכתבו דמי, והוא דלא כדברי הנחלת  
שבעה, וצע"ג.

ובאמת המעיין היטב בדברי רמב"ם  
יראה, דאף דכתב (שם ה"ב) דחיוב מזונות  
הוא מה"ת, מ"מ כותב בהמשך דבריו (ה"ד),  
דרבנן תקנו שיהיו מזונותיה תחת מעשי  
ידיה, ולכן יכולה לומר איני ניזונת ואיני  
עושה. ומוסיף, דמהאי טעמא מיקרי מזונות  
תנאי כתובה. היינו דהרמב"ם בא לבאר,  
מדוע אמרינן דמזונות הוו תנאי כתובה  
ואע"פ שלא נכתבו כאילו נכתבו. ומבאר  
דלאחר תקנת חז"ל שהיו תחת מעש"י,  
אמרינן דהוו כתנאי דרבנן מתנאי הכתובה.  
וזהו טעמו דפסק, דבנשטמו מהכתובה  
חשבינן כאילו נכתבו בה, כיון דלאחר  
תקנת חז"ל הוי מתנאי כתובה, ובתנאי  
כתובה קיי"ל דאע"פ שלא נכתבו כאילו  
נכתבו [ועיין עוד בזה בחידושי חת"ס  
(כתובות נח, ב; נדרים פה, א) בתשובותיו  
(יור"ד סי' רכ"ה) ובדברות משה (ב"ב ח"ב  
סי' מ"ד ענף ב').]

דין כתובה שהושט בה תיבת 'וכסותיכי'

ונראה לענ"ד להוכיח מדברי כמה  
פוסקים, שחולקים בהא על הנחלת שבעה,  
וס"ל דהכתובה כשרה גם אם היה חסר בה

אולם זה יש ליישב, דכוונת הנחלת שבעה  
הכין היא, דהא באמת ירעינן דלא היה  
ביניהם תנאי שאינו רוצה להתחייב מזונות,  
אלא שהסופר הוא שטעה ולא כתב  
בכתובה תיבת 'ואיזון', נמצא דעכשיו  
האשה אינה סומכת דעתה על כתובה זו,  
כיון דחוששת שמא יטעון הבעל שהתנה  
עמה על כך שלא לתת לה מזונות. ואף אם  
באמת הדין הוא שיש לה מזונות, מ"מ כיון  
דמחמת חשש זה אינה סומכת דעתה על  
הכתובה, אין להכשירה. וכדמבואר בדברי  
רש"י בכתובות (נז, א ד"ה זו דברי ר"מ),  
דבמתנה לפחות לה ממאיתם זוז, אף אם  
התנאי אינו מועיל, מ"מ כיון דחוששת על  
הכתובה הוי חסרון בסמיכות דעת.

הנחלת שבעה איירי בכתובה שהושט  
בה לגמרי ענין מזונות ופרנסה

אולם דברי הנחלת שבעה לכאורה עדיין  
תמוהים, דאף אם נאמר דתיבת 'כהלכות  
גוברין יהודאין דפלחין ומוקרין וזנין  
ומפרנסין' אינו אלא סיפור דברים בלבד,  
וממילא אין ללמוד מכך חיוב מזונות  
ופרנסה. מ"מ הרי מוזכר בטופס הכתובה  
בפעם שלישית ענין התחייבות מזונות, ואין  
לומר דגם שם אינו אלא סיפור דברים  
בעלמא, ולכן אין ללמוד מכך על  
התחייבותו. דהרי כתוב שם 'ויהיבנא ליכי',  
וכיון דכתוב שם ענין נתינה, הרי דהוא  
התחייבות ממש על נתינה מהבעל לאשה,  
וממילא אין לומר דהוי סיפור דברים  
בעלמא.

ולולא דמסתפינא אמינא ליישב קושיא זו,  
דכוונת הנחלת שבעה היא, לא היכא דנשטמ  
מהכתובה הפעם הראשונה שנכתב בה ענין  
חיוב מזונות ופרנסה, אלא דין כתובה  
שהושט בה לגמרי ענין חיוב מזונות  
ופרנסה, היינו כל שלשת הפעמים, וכתב  
בה רק 'כהלכות גוברין יהודאין', ולכן ס"ל  
דבכה"ג אין הכתובה מועילה. ואף דהוא  
דוחק גדול לפרש כן, אך מפני חומר הקושיא  
כתבתי זאת, ודו"ק.



באמונה, ותניא (קדושין יט, ב) האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה, עכ"ל. מבואר מדברי הראב"ה דתיבת 'בקושטא' באה לומר, שבאמת התחייב לתת לה, ולא היה כל תנאי ביניהם שלא ליתן לה. עוד מבואר בדבריו, דתיבות 'פלחין מוקרין וזנין' היינו התחייבות אמיתית, ולא סיפור דברים בעלמא, והבן.

#### דברי העזר מקודש בחסרון תיבות בנוסח הכתובה

ולאחר החיפוש מצאתי לגאון ישראל וקדושו הגה"ק מבוטשאט בספרו עזר מקודש, דמשמע מתוך דבריו שחולק בכמה וכמה דברים על בעל הנחלת שבעה. דהנה כתב (סי' ס"ו ס"א) וז"ל: טעיתי וכתבתי בכתובה בזה הלשון 'בקושטא ומזוניכי כו', והשמטתי מתיבת 'ויהיבנא' עד 'ומזוניכי', ונזכרתי תיכף אחר החופה, וכתבתי ההשמטה אחר חתימת יד העדים. וחתמו את עצמם שנית, גם על ידי מה שלא היה פה נייר כהפקודה מהקיר"ה, והכתובה נכתבה על נייר פשוט, ויש לזהר שיהיה להשטר תוקף על פי דינא דמלכותא גם כן, וגם בדיעבד צ"ע מצד סמכא דעתא. לזה נזדרזתי לכתוב התוספות כתובה על סך ת"ר זהובים פול, על נייר כהפקודה. בזה פשיטא שנסתלק כל חשש, כי גם לכתחילה מותר לסמוך את עצמו אתוספת כתובה כשנאבדה הכתובה. וגם שכתבתי, כאן הוסיף ת"ר זהובים פול. מכל מקום אין קפידא על ידי זה על הכשר הכתובה, וגם אם חיישינן לבית דין טועין, מכל מקום הרי אין בזה חשש טעות בכתובה זו. ויגבה ת"ר זהובים פולני מטבע שבכאן, כמו שמגיע בהוספה ממטבע דעכשיו כאן. וחשש הטעות הוא רק על כתובות אחרות, ועל כל פנים בכתובה זו אין חשש גרעון, ואין קפידא מצד שלשון מהר הבתולות הוא בפחות מהשיעור, כיון שהס"ה הוא כשיעור.

ומצד זה אין קפידא בחסרון תיבות 'ויהיבנא' ליכי מהר בתוליכי כו'

התיבות 'ואיזון ואפרנס', והוא מכח הטעמים שיתבארו להלן. דהנה באוצר הפוסקים (סי' ס"ו נוסח הכתובה) כתבו בשם ספר פחד יצחק (אות כ') דמביא הא שמסתפק בספר עפר יעקב (סי' ט"ו), מהו הדין כשהשמיטו מטופס הכתובה תיבת 'וכסותיכי'. וכתב על כך העפר יעקב, דהכתובה כשרה מתלתא טעמי. א. משום דקיי"ל דאף דלא נכתבו כאילו נכתבו, דכיון דהמנהג הוא לכותבו, ממילא כל הנושא אשה וכותב לה כתובה, כתיבתו היא על דעת המנהג. ב' דהרי חייב לכסותה מדאורייתא, ועכ"פ יש לה כסות מתנאי כתובה. ג. דהרי כתב בטופס הכתובה 'כהלכות גוברין יהודאין', וממילא כסות בכלל. וסיים בעפר יעקב, דליכא למימר בהא תפוס לשון אחרון, כיון דבכה"ג אפשר לקיים שניהם, עיי"ש.

#### יש ללמוד מהא להכשיר כתובה שהושמט בה דין מזונות ופרנסה

א"כ יש לומר, דמדברי העפר יעקב מבואר כמה טעמים להכשיר גם בנידון דידן. כיון דדבר שבדרך כלל נכתב בנוסח הכתובה, גם אם אירע שלא כתבוהו, אמרינן דחשוב כמו שנכתב, וביותר דהא כל הנושא נישואיו הם על דעת המנהג. וחזינן מדבריו להדיא, דאף אם החיוב הוא מן התורה, עכ"ז אמרינן דבלא נכתב חשוב כנכתב וחייב ליתן לה [דאין כל סברא לחלק בהא בין החיוב לכסותה לבין החיוב לפרנסה ולזונה]. וכן מבואר עוד מדבריו בדיוק מכתיבת 'כהלכות גוברין יהודאין', והיינו כמו שמתחייבים מדינא תמיד, וס"ל דאינו סיפור דברים בעלמא כדעת הנחלת שבעה, אלא דעתו דכאן בתיבות אלו מזכיר שוב את התחייבותו, וממילא יש לומר דיוק זה אף לגבי החיוב לכסותה.

#### כן משמע בדברי הראב"ה

וכן יש להוכיח קצת ממה שכתב במשפטי הכתובה להראב"ה (ח"ד סי' תתקי"ט) וז"ל, שעל מנת כן קידשה בתחילה לתת לה, ולשון מקרא (הושע ב, כב) 'וארשתיך לי

כאורח כל ארעא' מהני, הרי דקאי גם על מזונות. אלא שהנחלת שבעה לשיטתו אזיל בהא, ודעתו דאין להביא מכך ראה לחיוב מזונות, כיון דמצינו דס"ל (סי' י"ב סל"ג) דלשון 'ומיעל לותיכי כאורח כל ארעא' הוא כינוי לעונה, ואף הביא סמוכין דבריו מלשון הכתוב (בראשית יט, לא) 'לבא עלינו כדרך כל הארץ', ותרגם על כך אונקלוס 'למיעל עלנא כאורח כל ארעא', וכיון דקאי על עונה, מנלן לומר דאף מרמז בכך חיוב מזונות.

### סברא להכשיר היכא דהשמיט 'ואיזון ואפרנס' כיון דנכלל ב'ואנא אפלח'

ולענ"ד יש להוסיף ולדון להכשיר מצד אחר, בכתובה שחסרות בה תיבות 'ואיזון ואפרנס', די"ל כיון דבטופס הכתובה נכתב 'ואנא אפלח', ומבואר בדברי הראשונים והאחרונים דתיבת 'ואפלח' קאי על התחייבות הבעל לעבוד כדי לזון ולפרנס את אשתו, וכדמבואר בראב"ה (משפטי הכתובה ח"ד סי' תתקי"ט) ובבנימין זאב (סי' נ'). ממילא אף שהחסיר תיבת 'ואיזון', מ"מ כיון דבתיבת 'ואנא אפלח' מבואר התחייבותו של הבעל לזון את אשתו, א"כ נימא דכשרה הכתובה, דמאי נפק"מ היכן והאין נכתב בכתובה התחייבותו לזונה.

ורק איכא מחלוקת בראשונים והובאה בטור ובשו"ע (סי' ע'), עד כמה הוא החיוב המוטל על הבעל לעבוד לצורך כך, האם חייב אף להשכיר את עצמו עבור מזונות אשתו, או דסגי לעשות לשם כך עבודה בשדה. והרמ"א הכריע, שאף מוטל עליו חיוב להשכיר את עצמו. מ"מ מבואר להדיא, דאף להראשונים דס"ל שאינו חייב להשכיר עצמו, מ"מ עבודת קרקע בשדה וכן עבודה בבית, לכו"ע חייב לעשות כדי לזון את אשתו [ויש להוסיף ולציין, הא דנחלקו הפוסקים בהלכות חנוכה (סי' תרע"ב), איזה חיוב יותר פשוט לחייב, לחזר על הפתחים, או להשכיר עצמו. ועיין עוד בעזר מקודש (סי' ע') אי חייב לחזר על הפתחים בשביל לזון את אשתו, וע"ע בזה בשו"ת הרדב"ז

מדאורייתא', כי הסתמיות בזה כמפורש, כיון שכן הוא כדת משה וישראל ואורח ארעא. והגם שיש פקפוק קצת בזה באולי עוד, מכל מקום הקפידא שלא לקיים מחקים וטעויות בכתובה, לא שייך בכזה שום קפידא לכו"ע. והטועים שאין מעלים על לבם חשבון שווי הכסף, יטעו בלאו הכי ג"כ. והיודעים שווי הכסף, לא ילמדו מזה, לא עלה על לב מעולם למיחוש בכהאי גוונא לבית דין טועין. אך נראה דגם לכתחלה יש לסמוך את עצמו על כתובה שנשמט בה תיבות 'ויהיבנא כו' כנ"ל, כיון דנתינת הכתובה כתוב אח"כ מפורש, וגם ד'ויהיבנא' קאי ג"כ א'מזוניכי וחסותיכי וספוקיכי', וכשנשמטו תיבות אין המשמעות מפורש כל כך. וגם דבדיעבד נראה שאין קפידא גם אם חסרים תיבות 'ומזוניכי כו'', כיון דכתוב סך הכתובה. מכל מקום בזה, נכון להחמיר לכתחילה לכתוב אחרת. אך בנידון הנ"ל אין קפידא גם לכתחילה, שמעצמו מובן שיתן מזונות כו', ו'כאורח ארעא' קאי גם א'מזוניכי כו'', והרי זה ממילא כאילו כתוב 'ויהיבנא', שכן הוא אורח ארעא, ומה שעשיתי כנ"ל היא על צד היותר טוב, עכ"ל.

### משמע דס"ל דהשמטת תיבת 'ואיזון' אינה פוסלת את הכתובה

ומבואר מדבריו שחולק על הנחלת שבעה בכמה דברים, א' דגם אם חסר בנוסח הכתובה חיוב מזונות, אין הכתובה נפסלת בכך, כיון דעיקר הכתובה הוא חיוב המאטים זוז. עוד מבואר בדבריו, דאף אם נחסרה תיבת 'ואיזון', מ"מ תיבת 'ומזוניכי' שנכתבה אח"כ הרי היא משלימה אותה. עוד מוסיף, דתיבת 'ויהיבנא' הכתובה בטופס הכתובה, לא קאי רק על המאטים זוז הכתובה בסמוך, אלא גם על חיוב מזונות המוזכר בהמשך, וממילא אף אם אינו כותב 'ומזוניכי' לא נפסלת הכתובה בכך, כיון דחייב זה רמוז כשכותב 'ויהיבנא'.

עוד מבואר מדבריו יותר מכך, דאף אם נחסר תיבת 'ומזוניכי' בכתובה גם בפעם השלישית, מ"מ מדכתוב בה 'ויהיבנא ליכי

הוציאו בלשון אפלה. ואף על גב דגם היא משועבדת לו כדאיתא באהע"ז (סי' ע"ז ס"ב), מכל מקום כאן בכתובה לא איירי רק מן החיוב שהוא מחוייב לעשות לה, וכמו שכתבתי לעיל בסעיף הקודם וכו'. וא"כ אם האשה היא שדהו של איש, שייך גבי הבעל לשון ואפלה, דשייך הלשון כמו גבי עבודת קרקע. ולכן שפיר אמר גבי האיש 'ואנא אפלה', שהוא כינוי לעונת תשמיש, עכ"ל.

#### תמיהת החלק לשבעה על פירושו

אולם בהערות חלק לשבעה [מבעל השואל ומשיב] על נחלת שבעה (שם הערה ק"ה) כתב לתמוה על פירושו דהיינו עונת תשמיש וז"ל: ובאמת פירושו זה ותמוה מאד, והיאך מצינו לשון זה דפלחן יהיה קאי על שימוש המטה, ולמה נכניס בפרצה דחוקה כזו. ובפרט שר' אליהו ור"ת בתוס' (כתובות סג, א ד"ה 'באומר') פירשו פלחן, עבודה על מזונות כמשמעו, ואינהו בקיאי טפי מינן, עכ"ל.

#### ישוב תמיהת הנחלת שבעה דנתכונן להתחייב יותר מהמגיע לה

ובאמת מה שהקשה הנחלת שבעה, איך כותבים דבר שיש בו פלוגתא. לענ"ד יש ליישב דאמרינן שהוא רוצה להתחייב יותר ממה שמגיע לה מן הדין, וכמו שכתבו הפוסקים לענין גביית הכתובה מעידית, אף דמעיךר הדין כתובה גובה מן הזיבורית, מ"מ האידנא דהדרך לכתוב בכתוב 'מכל שפר ארג', כיון דמתחייב בעידית, גובה כתובתה אף מעידית (נחלת שבעה סי' י"ז אות ה'). ואף דנו הפוסקים היכא דלא כתב 'מכל שפר ארג', האם אף בכה"ג מתחייב בעידית, דיתכן דהכא דלא כתב כן, אמרינן דאינו מתחייב רק מזיבורית מה שהוא מעיקר הדין.

#### ביאור תמיהת הנחלת שבעה איך אפשר לחייב את הבעל להשכיר את עצמו עבור מזונות

ולבר מן דין לא זכיתי להבין את דברי הנחלת שבעה, הלא לדעת כל הראשונים

(ח"ג סי' תקס"ו) ובשו"ת חת"ס (אהע"ז ח"א סי' קל"ב).

#### דעת הראשונים בביאור 'אפלה'

אמנם לאידך גיסא מצינו דכתב בבנימין זאב (שם) וז"ל: לכאורה נראה, אפלה משמש לעבוד או להשכיר עצמו כדי לפרנסה ולזון אותה, שכך קיבל עליו בתנאי כתובה. דהיינו שארה, דפירושו מזונות כדפירש רש"י בפירוש החומש פרשת משפטים (שמות כא, י), ע"כ. ומריהטת לשונו שנקט כדי לפרנסה ולזון אותה מבואר, שמחוייב לעבוד גם בשביל לזונה וגם בשביל לפרנסה. ואף שבהמשך נקט מזונות בלבד, מ"מ גם כסותה כתיב בקרא, והיינו מלבושים שנכללו בכלל לפרנס. והוסיף עוד וכתב בבנימין זאב: ועוד נראה לומר נמי [בביאור ואפלה], לעבוד חולים ומשמשיהם, ע"כ. ובמשפטי הכתובה להראבי"ה (שם) כתב: יש לפרש אפלה לה בחולה, כמו שאמרו חולים ומשמשיהן, ותנן בפר' נערה (כתובות נא, א) לקתה חייב לרפאותה, הלכך מוטל עליו לשמש בפניה, ותנאי צריכה רפואה הרי הן כמזונות, עכ"ל. ובשיטה מקובצת (כתובות סג, א ד"ה באומר איני זן) כתב לפרש: מ"ש בספר כתובה ואנא אפלה, נראה לי שאין כותבין כן אלא משום חלתה, שהוא חייב לזונה במזונות ורפואה, כדתנן לקתה חייב לרפאותה. א"נ שופרא דשטרא הוא ולישנא מעליא, שיטרח לעבדה ולכבדה במזונותיה ופרנסתה בכל כחו, הריטב"א ז"ל, עכ"ל.

#### הנחלת שבעה אינו מביא סברא זו כיון דמפרש 'אפלה' על חיוב עונה

ונראה דהנחלת שבעה דלא הביא סברא זו, לשיטתו אזיל בהא, דביאר פירוש שונה לגמרי בכוונת התיבות 'ואנא אפלה'. דלאחר שהקשה (סי' י"ב אות י"ט או"ק ב') איך כותבים בכתובה ואנא אפלה, והא הוי דבר שיש בו מחלוקת. ממשיך וכותב וז"ל: ואנא אפלה לשון נקיה כינוי לעונת תשמיש, משום שהוא משועבד לה לחיוב עונתה, לכך

מ"מ אף השמלה בכלל מעשה ידיה תחת מזונות, שאם אמרה איני ניוזנית ואיני עושה פטור אף מכסות. והיינו דכתב הרמ"א בהג"ה בסעיף ד' דכל שאינה ניוזנית אין לה כסות, דלא כהבית שמואל (שם ס"ג) שנתקשה בזה. ובנחלת שבעה במשפטי כתובה סי' [י"ב ס"ק] כ' כתב, דהא דכתב רמ"א הכא דכל שאינה ניוזנית אין לה כסות, אף על גב דקי"ל בחו"מ סי' ס' דהמתחייב לחבירו לזונן, אינו חייב בכסות, היינו משום דבכל מקום המוציא מחברו עליו הראיה. ולפי דבריו, אפילו אם היא נותנת מעשה ידיה לבעל, או שהיא עשירה ופטורה ממעשה ידיה ומוחלת לו מזונות, אפ"ה כסות בכלל. ולא נהירא, דאין כסות נכלל בלשון מזונות כמ"ש התוס' בר"פ מי שמת (ב"ב קלט, ב ד"ה 'והבנות'), והכא טעמא אחרינא, דהוא בכלל תקנת חכמים כנגד מעשה ידיה, וכשאומרת איני ניוזנית ואיני עושה, ממילא פטור גם מכסות. ודעת הרמב"ן והר"ן, דאפי' כסות הוא דרבנן, עכ"ל. וכן מצאתי בערך שי (סי' ס"ט ס"ד) שחולק בהא על דברי הנחלת שבעה.

#### דעת החלק לשבעה בהא

וכן כתב בהגהות חלק לשבעה הנדפסים בשולי גליון הנחלת שבעה (שם הערה ק"ח) וז"ל: כתב הנחלת שבעה דאין מלבושים בכלל מזונות רק בכלל פרנסה, כמבואר בסמ"ן קי"ד (סעיף י"ב). והקשה הא מבואר (סי' ס"ט ס"ד בהג"ה) דאם אינה ניוזנית גם כסות אין לה, דהוה בכלל מזונות, עיין שם מה שתירץ. ודבריו תמוהים, דמאי ספק שייך בזה. אך הדבר נכון, דנהי דהוא בכלל פרנסה, אבל בכל זאת תקנו זאת גם כן תחת מעשה ידיה כמו המזונות דשייך איבה. ועל כן כתב הר"ן (כג, ב מדה"ר ד"ה 'גמ'), דאם אמרה איני ניוזנית גם כסות אין לה, דמסתמא מחלה גם זאת, וגם אינו מחויב ליתן לה, דהרי אינה נותנת לו המעשי ידיה, וזה תחת מעשה ידיה. ואף דכסות מן התורה, ולא שייך דתקנו בעד מעשה ידיה. זה אינו, דהרי גם מזונות להרמב"ם (פי"ב

גרסינן בכתובה תיבות 'ואנא אפלח', וכל מחלוקתם היא רק מהי הכונה בתיבות אלו. ולדעת אותם ראשונים דס"ל שאי אפשר לחייבו להשכיר את עצמו, וכל התחייבותו היא רק על עבודה בשדה עבור תשלומי הכתובה, באמת לא יוכלו לחייבו יותר מעבודה בשדה, וא"כ אינו מכניס עצמו כלל במחלוקת, ותוכל לתבוע רק מה שמגיע לה מן הדין, וצ"ע. ואולי יש ליישב בדוחק, דכונת הנחלת שבעה בתמיהתו היא, לדעת אותם ראשונים דס"ל ד'ואפלח' מחייבו גם להשכיר את עצמו, ועל זה תמה, דאין יוכלו לחייב את הבעל להשכיר את עצמו, הלא יוכל לטעון, שכוונת התחייבותו היתה רק על עבודה בשדה ותו לא, ודו"ק.

#### דעת הנחלת שבעה בחסר תיבת 'ואפרנס', דמלבושים בכלל פרנסה

הנה המעיין בדברי הנחלת שבעה יראה, שכוונתו לפסול, גם אם היה חסר בכתובה תיבת 'ואפרנס' בלבד, אע"פ שתיבת 'ואיזון' מופיעה בכתובה. כיון דבכה"ג לא מתחייב לפרנסה דהיינו מלבושים, ואף חסרון זה פוסל את הכתובה. ומצאתי גם בפרט זה דברים מיוחדים בדברי מרנא ורבנא רבינו הנחלת שבעה שטרות (סימן י"ב אות כ'), דכתב על תיבת 'ואפרנס' שבכתובה וז"ל: סמ"ך 'ואפרנס' ל'איזון', משום דאין מלבושים בכלל מזוני רק בכלל פרנסה, כדאיתא באהע"ז (סי' קי"ד סי"ב) ובחו"מ (סי' ס' ס"ג). ואף על גב דבאהע"ז סימן ס"ט (ס"ד) בהגה"ה כתוב וז"ל, וכל שאינה ניוזנית אין לה כסות, דהוי בכלל מזוני. אין זה קשיא, דבכל מקום המוציא מחברו עליו הראיה, והכא והתם קולא לנתבע, עכ"ל.

#### תמיהת ההפלאה על הנחלת שבעה ודעתו דמלבושים הוו בכלל מזונות

אולם דברי רבינו הנחלת שבעה בהא לאו מילתא דפסיקתא הוו, דמצינו דכתב בהפלאה (קו"א סי' ס"ט ס"א) וז"ל: ונלע"ד פשוט, דאפי' להרא"ש והה"מ דס"ל דמזונות מדרבנן וכסות דאורייתא,

מלבושים הוא בכלל מזונות, ולכן יוכל לומר שהיה תנאי בינינו שאיני צריך ליתן לה מלבושים, ובפרט דהא יד בעל השטר על התחתונה, והבן.

ועיין עוד בהא דאמרינן במתני' (ב"ב קלט, ב) והבנות יזונו, דנחלקו הרשב"ם ותוס' בפירוש הדבר, דהרשב"ם (ד"ה 'והבנות') הוסיף דיוזנו הוי גם פרנסה, אמנם התוס' (שם ד"ה 'והבנות יזונו') חולקים, וס"ל דמזונות היינו אכילה ושתייה, ואילו פרנסה היינו מלבושים, עיי"ש. ומבואר שנחלקו, אם בתיבות ואיזון נכלל גם ואפרנס.

#### דעת ספר פירוש כתובה דמהני תנאי שלא ליתן לה מלבושים

ומצאתי בספר פירוש הכתובה שכתב על הא דמובא בנוסח הכתובה 'ואיזון ואפרנס' וז"ל: וא"ת והא 'אפרנס' שהם המלבושים הם בכלל מזונות, כמ"ש גבי האלמנה 'ואת תהא יתבא בביתי ומתזנא מנכסיה', שבכלל המזונות יש מלבושים, והיתומים חייבים ליתן לה מלבושים. כבר תירץ הרשב"א (ח"ב סי' קט"ז), לפי שלפעמים אין בכלל המזונות מלבושים, כמו הפוסק לזון את בת אשתו, לפיכך צריך לפרש, דאל"כ הא קיי"ל שיד בעל השטר על התתונה. וא"ת והא מתחייב מדאורייתא, וי"ל דיכול לומר את מחלת לי כי כן התנינו בינינו, וקיי"ל דדבר שבממון תנאי קיים, עכ"ל. ומבואר בדבריו לפום ריהטא, שאם לא כתבו להדיא 'ואפרנס', יוכל לטעון ולומר שהיה ביניהם תנאי שאינו מתחייב ליתן לה מלבושים.

#### דעת העמודי אש בכלל מה הוו מלבושים

ובשו"ת עמודי אש (סי' כ"א אות י"ג) הביא הא דפסק המחבר (חו"מ סי' ס' ס"ג) דאין מלבושים בכלל מזונות, אלא א"כ אמר ואיזון ואפרנס דבהא הוו מלבושים בכלל פרנסה. וכתב דמלבושים בלבד הוו בכלל פרנסה, ולא מזונות. והביא ראיה מהא דכתב התשב"ץ (ח"ג סי' ש"א) דאין בכלל פרנסה מזונות, אלא שאר צרכים. וכתב שכן מבואר

מהל' אישות ה"א) מן התורה, ואפילו הכי יכול לומר איני ניוזנית. ואם כי מדברי הבית שמואל (שם סק"א) לא נראה כך, אמנם העיקר הוא כמו שכתבתי, וגם דברי הבית שמואל יש לפרש באופן שיסכים לזה, ואין כאן מקומו, ודו"ק.

#### דעת הראשונים כהנחלת שבעה

אולם בזה מצאתי תנא דמסייע לדעת הנחלת שבעה, שאם אין כתוב בכתובה 'ואפרנס', אין מוטל על הבעל חיוב מלבושים, ואף אם כתוב בה 'ואיזון'. והוא דכתב בשו"ת הרשב"א (ח"ב סי' קט"ז) וז"ל: עוד שאלת, אם יש בכלל המזונות מלבושים. דעו כי יש מחלוקת ישנה, ואמרו משמו של רבינו שמואל ז"ל, שהמלבושים וצרכי הנשואים בכלל המזונות. ורבי יצחק בר מרדכי ז"ל כתב, שאין בכלל מזונות, אלא מאכל ומשתה, אבל המלבושים והנדוניא פרנסה מיקרו, ובכלל פרנסה הן. והוא מה שאמרו (כתובות סט, א) מוציאין לפרנסה ואין מוציאין למזונות, ואמרו (תוספתא כתובות פ"ו ה"א) הבנות נזונות ומתפרנסות. ומסתברא שהמלבושים ג"כ בכלל מזונות הן, וכמו ששינוי (כתובות נב, ב), ואת תהא יתבא בביתי ומתזנא מנכסי כל ימי מיגר אלמנותיך בביתי. ואלמנה ודאי יש לה מלבושים מנכסי בעלה מתנאי זה, שאילולא כן, מנא לן דאלמנה יש לה מלבושים בשלא כתב לה כן בפירוש. אבל כשבאין בכח חכמים לחלק בין דין המאכל והמשקה לדין הפרנסה, קוראין לאלו מזונות ולא לפרנסה. ואלא מיהו, במי שבא לחייב עצמו מדעתו שלא מתנאי ב"ד, אין דנין ומוציאין לבעל השטר המלבושים מחמת חיוב מזונות סתם, עד שיפרש אזון ואפרנס, דיד בעל השטר על התחתונה. וזהו שנהגו עכשו לכתוב בכתובות, ואנא אזון ואפרנס יתיכי, עכ"ל. וכדברי הרשב"א כתב נמי בשו"ת המיוחסות להרמב"ן (סי' ק"ח), והביאו הב"י (אהע"ז סי' קי"ד ד"ה 'כתב הרשב"א'). וכל הנ"ל הוא ממש כדברי הנחלת שבעה, דאין ברור הדבר דחיוב

ויל"ע ככוונת המהר"ם מינץ, דמפשטות דבריו נראה, דד' דברים שמוזכרים להדיא בכתובה, אינם כלולים בתנאי ב"ד, ואף אינם כלולים בתיבת 'ואפרנס'. אולם יתכן לומר דהמהר"ם מינץ מודה דגם חיוב מזונות נכלל בתיבת 'ואפרנס', וכפי השגור בלשון בני אדם דפרנסה היינו מזונות. אמנם כוונת המהר"ם מינץ היא, דאת הדברים ההווים העדיפו לכתחילה לכתוב בפירוש ולפורטם להדיא בטופס הכתובה. והנפק"מ ביניהם היא, אם לא כתב את הדברים ההווים, אי נימא דבדיעבד כלולים בתיבת 'ואפרנס' והכתובה כשרה, או לא, ודו"ק.

### מה נכלל בפרנסה

ומצאתי דכתב בשו"ת בית דוד (חור"מ סי' ט"ו), גבי מי שנתחייב לפרנס יתומה, מה כלול בחיוב של לפרנס, ודעתו שאינו כלול בכך רק מלבושים [והביא את דברי הרשב"א הנ"ל אי מלבושים הוו בכלל מזונות או פרנסה, עיי"ש]. אלא שכתב בדבריו חידוש, דרפואה נמי כלולה בפרנסה, אע"ג דמי שמתחייב במזונות אינו חייב ברפואה, אמנם מי שמתחייב לפרנס, חייב גם ברפואה. ועיין עוד בנחלת שבעה גופיה שכתב (סי' י"ב אות ל"ג): כסות ומזון הכתובים בלשון 'ואיזון' ואפרנס', אין נפקותא אם 'ואיזון' קודם או 'ואפרנס' קודם, דנוכל לפרשם בהיפוך, פרנסה על מזונות 'ואיזון' על מלבושים, כי לפעמים כסות הוא בכלל מזוני, עכ"ל. מברור בדבריו דגם לדעתו יתכן דבתיבת 'ואיזון' מונחים מלבושים, וכן להיפוך בתיבת 'ואפרנס' מונחים מזונות. ולפי"ז בהחסיר אחד מהם, יל"ע אם יפסול בדיעבד, וצ"ע.

ספק האם כשכתוב 'דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי' מהני להשלים השמטת 'ואיזון' או 'ואפרנס'

אולם עדיין יש לעיין, דכיון שכותבים בטופס הכתובה 'דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי', וכתבו הפוסקים בטעם הדבר דכותבים כן בשטרות, כדי דבכל גוונא של ספק, תהא ידו של בעל השטר על

בנחלת שבעה הנ"ל, מדכתב שאם שכח הסופר בכתובה 'ואיזון' או 'ואפרנס' הכתובה פסולה. והביא שבערוך ערך 'פרנס' כתב שהוא בלשון יון טרף ומזון. אולם סיים בעמודי אש דבריו, דאנו אין לנו אלא הנראה מדברי הפוסקים, עיי"ש.

### כשחסרה תיבת 'ואיזון' האם כשרה הכתובה כיון דהחייבים כלולים בתיבת 'ואפרנס'

והנה יש להוסיף ולדון, כשנחסרה בכתובה תיבת 'ואיזון' בלבד, האם אף בכה"ג הכתובה פסולה. דיתכן מאד לחלק ולומר, אף אם נימא דכשחסרה תיבת 'ואפרנס' פסולה הכתובה, היינו משום דכל שאר החייבים כלולים בתיבת 'ואפרנס', וממילא לכן כשחסרה תיבה זו, ממילא נחסרו כל החייבים, כיון דאין כל חוב פרנסה כגון בגדים כלול בתיבת 'ואיזון'. אבל להיפוך כשחסרה תיבת 'ואיזון' בלבד, יתכן דכיון דכתוב 'ואפרנס', והרי בתיבת 'ואפרנס' נכלל כל הנצרך לה, שמא נכלל בו גם מזונות. כנ"ל בריש דברינו, דרק לכתחילה העדיפו לכתוב 'ואיזון' בפירוש, כיון דהוא דבר ההווה, אבל בלא נכתבה נכללו כל החייבים בתיבת 'ואפרנס'.

### ספק בדעת המהר"ם מינץ בלא כתב את הדברים ההווים הכתובים בכתובה

והנה זה לשון המהר"ם מינץ (סי' ק"ט הערה ט'): 'ואיזון' [פי'] חייב לזונה, 'ואפרנס', פירוש שאר צרכיה, בגדיה והשייכים לזה הכל נקרא פרנסה. ותקנו כאן בכתובה אלו ד' דברים דהווים, 'אפלה ואוקיר איזון ואפרנס', אע"ג דיש יותר תנאי כתובה, כגון 'אם לקתה חייב לרפאותה', 'אם תשתבאי אפרקינך כו', ויתר תנאי כתובה (כתובות נא, א). אך חכמים תיקנו תוך הכתובה דברים ההווים תמיד, והשאר אף על גב דלא נכתבו כאילו הן כתובים בכלל תנאי ב"ד, אך מ"מ אפשר הם רמוזים בכלל 'אפרנס', הג"ה, עכ"ל.

מטופס השטר, ועל ספק זה מנלן לומר דמועיל כשכותב 'דלא כטופסי דשטרי'.

וכן יש לדייק מדברי הנחלת שבעה (שם) דהאריך לעשות ג' חילוקים בספיקות, דרך היכא שהוא לשון דמשתמע בתרי אנפי וגם הספיקות שוים, בהא מועיל לשון 'דלא כטופסי דשטרי'. ומבואר מכך, דאם לא נכתב כלל ולא הוא לישנא דמשתמע בתרי אנפי, לא יועיל כשנכתב לשון זו, ודו"ק, והבן.

**האם מרבינן לה מ'דלא כאסמכתא' או מ'דלא כטופסי דשטרי'**

והנה המחבר (שם) כתב, דאם כותבים 'דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי', מחייב בכך אפילו בלשון ספק. אולם לא ביאר, מאיזה תיבות מרבינן, האם מ'דלא כאסמכתא' או מ'דלא כטופסי דשטרי'. ומצאתי מבואר בביאור הגר"א (שם), דמרבינן מ'דלא כטופסי דשטרי', וכן מבואר ברמב"ן (ב"ב מד, ב), עיי"ש. והנה דין זה מובא גם ברמ"א (חו"מ סי' ס"א ס"ה), ומבאר הסמ"ע (שם סק"י) דכותבין כן להיות יד בעל השטר על העליונה, ודבריו הם על תיבות 'דלא כאסמכתא דשטרי'. ואפשר דאין כוונתו בכך דמרבינן דוקא מתיבות אלו, אלא כוונתו להמשך הלשון, דהיינו מדכתב 'דלא כטופסי דשטרי'. אמנם עיין מש"כ בשו"ת מהרש"ך (ח"ב סי' קצ"ה), דאפילו אם נכתב רק 'דלא כאסמכתא וכו'', חשוב כמו שנכתב 'דלא כטופסי דשטרי', ואף בהא יד בעל השטר על העליונה, וכדבריו כתב גם בכנה"ג (חו"מ סי' מ"ב הגב"י ס"ק כ"ט).

**דעת הפוסקים דס"ל דלא מרבינן מ'דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרא'**

והנה טעמו של המחבר דהביא דין זה בשם הרבה מהמפרשים, כיון דלאו פסיקא מילתא בהא. דמציינו מבואר בתשב"ץ (ח"ג סי' ש"א), דתיבת 'דלא כטופסי דשטרי' באה לומר, שהתחייבות זו היא התחייבות

העליונה, ודלא ככל שטר דעלמא דיד בעל השטר על התחתונה. והוא כדמבואר בשו"ע (חו"מ סי' מ"ב ס"י) וכן בנחלת שבעה (סי' ג' ס"ח), וכן כתב בספר 'פירוש הכתובה' דלהכי כותבים כן בכתובות. וממילא אף אם השמיטו תיבת 'ואפרנס', הגם דלדברי הנחלת שבעה הדבר בגדר ספק אם מלבושים בכלל 'מזוני', מ"מ לא יוכל הבעל לטעון טענת פטור ולהפטר ממזונות, דכיון דכותבים בכתובה 'דלא כטופסי דשטרי', א"כ יד בעל השטר [שהיא האשה] על העליונה. ובפרט שעל פי תקנת חכמים, בדרך כלל הבעל מתחייב במזונות אשתו, ולכן מסתבר דאף כאן נתחייב בכך, וצע"ג.

**ספק האם מהני סברא זו כשהשמיט 'ואיזון ואפרנס'**

והרהרתי בנפשי להסתפק, האם תועיל סברא זו גם כשהשמיט את שניהם, גם 'ואיזון' וגם 'ואפרנס', כיון דבכה"ג יש ספק, האם הבעל התחייב כלל במזונות. דהרי בדרך כלל מתחייב הבעל במזונות, אולם כשהשמיט 'ואיזון' או 'ואפרנס', יכול לטעון שהתנה שלא להתחייב במזונותיה, וכיון דהוי רק בגדר ספק, יש סברא דמועיל הא דכתב 'דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי'. אמנם המעיין היטב בלשון המחבר (שם) והנחלת שבעה (שם) יראה, דמועיל רק בלשון דמשתמע בתרי אנפי, דבכה"ג אמרינן שאם הספק שוה וכתב לשון הכולל, אמרינן דהוא בא לטובת בעל השטר. ומפני כן כשכתב 'ואפרנס' ולא כתב 'ואיזון' או ההיפך, דבהא לדעת הנחלת שבעה יש ספק אם כלול בזה גם חיוב מזונות, אפשר לסמוך על לשון זה לחייבו במזונותיה. אבל כשהשמיטו גם 'ואיזון' וגם 'ואפרנס', דבהא הספק האם יש חיוב במזונותיה גם בלא התנה על כך, או שיוכל לומר עשינו תנאי שלא אתחייב במזונות. בהא יתכן דלא יועיל לשון זה לחייבו, כיון דאין זה ספק בלשון השטר דמשתמע ביה בתרי אנפי, אלא שיש ספק בעיקר הדבר, מדוע השמיטו זאת

הפוסקים דאין על בית דין חיוב להודיעו, יתכן להכשיר כתובה זו. כיון שהאשה אומרת בדעתה, שמא הבעל אינו יודע כלל שבידו לטעון קיים לי, וממילא הכתובה תבוא לידי גביה, ואין כל חסרון בסמיכות דעתה, ודו"ק.

### דעת החוות יאיר דכיון דבטופסי כתובה מצויים תיבות אלו אמרינן דטעות סופר הוי

והנה יש להוסיף ולדון בדינא של כתובה זו, האם איכא למימר, דכיון דידעינן דתיבות אלו מצויות בכל טופס כתובה, א"כ שמא י"ל דאף דבטופס כתובה זו נחסרו, חשבינן להו כמו שנכתבו. וכמו דקיי"ל (חומ"מ סי' ל"ט ס"א) דהיכא דלא כתב אחריות בשטר הלואה, אמרינן דאחריות טעות סופר היא. וכתב הרמ"א (שם סי' מ"ט ס"ב בהג"ה), דלא בהשמטת אחריות בלבד אמרינן דטעות סופר היא, אלא ה"ה בשאר טעות סופר דמוכח שטעה, אמרינן דטעה והשטר כשר.

ולפום ריהטא מצינו בכמה וכמה פוסקים שדנו בכיוצא בהא לענין כתובה, שגם אם נחסרו בה תיבות מהנוסח המקובל ומפורסם בכל תפוצות ישראל, אמרינן דהוי טעות סופר וחשבינן לה כאילו נכתבו. ודוגמא לדבר נעתיק מדברי החוות יאיר בתשובותיו (סי' קמ"ד), דכתב וז"ל: ובודאי אם היה נוסח מפורסם בכל שטרי תנאים וכתובות, והיה הפירוש כפי סברתם, היה נראה לומר אפילו אם היה בא לפנינו שטר כתובה אחד שלא נזכר בו כך, היינו תולין בספרא דלא ידע לאחזוקי כראוי. כמבואר בחומ"מ סי' ס"א ס"ה ובסי' רמ"ב ס"ה, דתלינן בספרא כמה שנחסר בשטר מנוסח המפורסם לכל, אף דלא תלינן בספרא בשינוי לשון כבסי' ס"ז ס"ט לענין שמיטה. ודוקא בדבר שידוע לכל בני אדם, ועל כן היינו מסתפקים גם בזה שמא הבעל לא ידע שכותבים כך בכל שטרי כתובות, וסברא זו כתב בש"כ סי' ס"א ס"ק יו"ד, עיי"ש, עכ"ל.

אמיתית, ולא נטלו סתם טופס השטר. וכן מביא שם בשם רבינו יונה עוד כוונה בהוספת תיבות אלו. ומבואר דס"ל דאין הכוונה לרבות בכך לשון ספק. וכן מביא בפתחי תשובה (סי' מ"ב סק"י) הא דכתב בשו"ת כנסת יחזקאל (סי' ק"א) דהרבה חולקים על דין זה. וכן הביא בפתחי תשובה שם מאחרונים נוספים החולקים על זה. וביותר, דהא גם המחבר נקט כן בלשון הרבה מפרשים כתבו. וכתב בתומים (סי' מ"ב ס"ק י"ג), דכיון דפוסקים רבים ס"ל דלא מרבינן מהא, עכ"פ יוכל המוחזק לומר בהא קיים לי.

### כתובה שביד הבעל לטעון קיים לה ולחפטר מהתחייבותו האם מותר לשהות על ידה עם אשתו

וכבר כתבתי בספרי האירוסין והנישואין השלם חלק הבירורים, בדין כתובה שיש בה ספק לגבי התחייבותו של הבעל, ויכול הבעל לטעון בהא קיים לי כדעת הפוסט, האם מותר לשהות עם אשתו בכתובה כזו. והבאתי שם מה שזכיתי וכתב לי הגאון הגדול מרן רבי משה שטרנבוך שליט"א, דאסור לשהות בכתובה כזו, כיון דבכה"ג חסר בסמיכות דעתה של האשה, מפני דחושת שמא יטען הבעל קיים לי. אולם הבאתי שם מכתב מהגאון הגדול מרן רבי נתן גשטעטנר זצ"ל דפליג בהא, ודעתו דכשרה כתובה כזו, כיון דסומכת דעתה שלא יטען הבעל קיים לי, מפני דאם יטען כן, אזי נמצא שדר עם אשתו בלא כתובה, והוסיף עוד כמה טעמים להכשיר, עיי"ש. וכן כתב לי מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א, שיש להכשיר לשהות על ידה.

וכתבתי שם, דלפום ריהטא תליא דין זה בפלוגתא הפוסקים, האם מוטל על בית דין חיוב להודיע לנתבע שיש בידו לטעון קיים לי. דאם מוטל עליהם חיוב זה, אזי אמרינן דבודאי יאמרו לו כן ויטען כך, וממילא הכתובה לא תבוא לידי גביה, ולכך חסר בסמיכות דעתה של האשה, וממילא אסור לשהות בכתובה כזו. משא"כ אי נימא כדעת



### ביאור ראיות החוות יאיר אי אמרינן בהא דנכתב דמי

והנה נבוא לבאר דברי החוות יאיר, דמה שציין לסי' ס"א ס"ה, ז"ל השו"ע שם, כל דבר שנהגו במדינה לכתוב, הן נאמנות הן כתובה בשוקא הן שאר שופרי דשטרי שנהגו הסופרים לכתוב, כל מי שמקנה בסודר לכתוב שטר, דעתו שיכתבוהו כמנהג המדינה, ואין צריך לפרש שיכתבו כל לישיני שפירי דאית ביה. הגה, והאי מאן דמקבל למכתב שטרא בכל לישיני דזכותא, אף על גב דלא ידע ספרא לאפוקי כראוי, כיון דכתב ביה 'ואחריות שטרא דנן קבילית עלי ככל שטרות דנהיגו בישראל דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרא', קאי לכל כללי בתחלת עניינא. אבל תנאים, כגון נאמנות בהלוואה או בטול מודעה במתנה, לא חשבינן עד דמיפרשי, ע"כ, ומקור הדברים ברבינו ירוחם (ח"א נתיב נ"ד).

מה שציין לסימן רמ"ב ס"ה, ז"ל השו"ע, יש מי שאומר, דהאידינא לא חיישינן לסתמא, משום דנהיגי למיכתב בכל שטרי מתנתא הכי, הלכך כשמצוה לכתוב שטר מתנה סתם, דעתו שיכתבו כמנהג הסופרים, הילכך הוי כאילו אמר כתובה בשוקא וחתמוה בפרהסיא. ומכל מקום, לכתחילה טוב לפרש בהדיא, ע"כ, ומקורו מדברי הגמוקי יוסף. ומבואר דאפילו בסתם שטר, אם המנהג בדרך כלל לכתוב, אמרינן דדעתו שיכתוב כמנהג הסופרים. ומסתבר גבי נוסח שטר כתובה, כיון דגדולי חכמי אשכנז תקנו וסדרו נוסח וטפס הכתובה, בודאי כוונתו היא שתכתב כפי הרגילות. אולם גם שם מבואר דלכתחילה יש לפרש, ולכן ודאי דמעכשו יכתוב כתובה חדשה. ורק לענין הבדיעבד על מה ששהו עד עתה עם כתובה כזו, בהא אפשר להליץ זכות ולסמוך על מה שכתבו הפוסקים, דכיון שהרגילות לכתוב כן, הוי כאילו נכתב, והבן. ומה שציין לסימן ס"ז ס"ט, ז"ל הרמ"א שם, אם נהגו לכתוב כן בשטרות ובשטר אחד לא נמצא כן, לא אמרינן דהוי כאילו

נכתב, אעפ"י שלענין שאר דברים אמרינן כן, כדלעיל סימן מ"ב, ע"כ. ובאורים (שם ס"ק כ"א) הביא הא דכתב הסמ"ע (שם סק"כ), דהטעם דלא אמרינן דהוי כאילו נכתב, כיון דאין להוציא מספק, דאולי בכוונה השמיטו כי נתכוין לקיים מצות שמיטה. והוסיף באורים, דלפי מה שכתב בתומים (סי' ס"א סק"ג), דדבר שהוא תנאי גמור ורגילים לכתובו, לא דנין בו אם לא נכתב כנכתב דמי, עיי"ש. וממילא כיון דהך תנאי רגילים לכתובו בפירוש, ולא לסמוך דיהיה כאילו נכתב, לא אמרינן דנכתב דמי, עיי"ש.

### סברא דבודאי השמטת מזונות ופרנסה הוי טעות סופר

ונראה דאף למה שכתב החוות יאיר, דאם הבעל אינו יודע שכך צריך להיות נוסח הכתובה, לא אמרינן בהא דחשוב כאילו נכתב, ואין הכתובה כראוי. מ"מ נראה לענ"ד, דחיוב מזונות ופרנסה של בעל לאשתו, זיל קרי בי רב שהוא מחיובי הנישואין. ובפרט לפי המנהג המובא בפוסקים, דיש לבאר לחתן קודם קבלת קנין בעת הנישואין על מה מקבל קנין זה, ומה התחייבות יש בו. ומפרשים לו, דקאי הקנין גם על חיובו לזון ולפרנס את אשתו, וכמו שהבאתי בספרי האירוסין והנישואין השלם בשם הפוסקים. וממילא אמרינן דבודאי נאמר לו כן קודם הנישואין ונתחייב על כך, ואף שהושמט בנוסח הכתובה, מסתבר דטעות סופר הוא, ודו"ק.

### סברת המשנה הלכות והשבט הלוי להכשיר בהשמטת 'וקנינא'

והנה בשו"ת משנה הלכות (חי"ז סי' ס"ד) נשאל, מה דינה של כתובה שנחסר בה תיבת 'וקנינא'. וכתב להעיר מדברי השו"ע החו"מ (סי' ל"ט ס"א), דהיכא דלא כתב אחריות אמרינן דאחריות ט"ס הוא. ומדברי הרמ"א (שם סי' מ"ט ס"ב), דה"ה בשאר טעות סופר דמוכח שטעה השטר כשר, ואמרינן דטעה כמו דאמרינן אחריות טעות

כתובה חדשה בכת"י במיוחד לחתן, דאם כותבים במיוחד, יתכן דבכוונה הושמטו. לענ"ד אין נראה כלל, דכיון דטעם ההכשר הוא מפני דנוסח הכתובה מפורסם בכל תפוצות ישראל. והא כל הכותב כתובה, גם אותם שכותבים בכתב ידם, כוונתם הוא לנוסח המפורסם, ולכן ברור כשמש דטעות סופר הוא, והוי כאילו נכתבו, ופשוט.

אי 'והוי לי לאינתו כדת משה וישראל'  
קאי על הקדושין, אין להביא מהא  
ראיה להכשיר בהשמיט 'ואיזון'

ולענ"ד נראה לומר טעם נוסף להכשיר כתובה זו, דהנה מוזכר בטופס הכתובה 'והוי לי לאנתו כדת משה וישראל', והרי לפי דת משה וישראל, מתחייב הבעל במזונות אשתו, וא"כ נימא דמהני לשון זה לומר שנתחייב לתת לה כפי הנדרש בתורת משה וישראל. אולם מצאתי דבשו"ת מצפה אריה (סי' ל"ד) מחדש, דתיבות 'כדת משה וישראל' המוזכרים בטופס הכתובה, קאי על הקידושין שיהיו כדת משה וישראל, ולא קאי על חיובי הכתובה. ולכן כתב, דגם אם לא כתבו כלל תיבות אלו בטופס הכתובה, אין הכתובה נפסלת בכך, כיון דתיבות אלו באים רק כדי להעיד על מעשה הקידושין, ואינם מגרעים כלום בענין הכתובה. וכן משמע בנחלת שבעה (סי' י"ב אות י"ח), דפירש ד' פירושים בכונת תיבות 'כדת משה וישראל', ולפי כל הפירושים, קאי על הקידושין ולא על הכתובה.

דעת הפוסקים ד'והוי לי לאנתו כדת  
משה וישראל' קאי על התחייבות  
הכתובה

אולם מצאתי דבספר פירוש הכתובה מבאר, דתיבות 'כדת משה וישראל' קאי על התחייבות הכתובה. ומבאר ד'כדת משה וישראל' היינו שמתחייב לאשתו עשרה דברים וזוכה בארבעה, וכמו שכתב הרמב"ם (פי"ב מהל' אישות ה"ב) את כל גדר החיוב בנישואין. ובהערות שם ציינו, דכן ביאר גם בבנימין זאב (סי' נ' ד"ה 'הוי לי לאנתו'), וכן כתב בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' ש"א): הוי לי

סופר. וא"כ אפילו היה בא השטר לפנינו לאחר זמן רב שכבר מתו העדים, מ"מ היינו אומרים שט"ס הוא, דהכל יודעין דבשעת החופה עושין קנין על הכתובה בכל תפוצות ישראל, ואין לך ט"ס גדול ומפורסם לכל מזה שקנו מיד החתן. ולא דמי לשאר שטרות שלוין בינם לבין עצמם, והמלוה ובפרט הלוח אינו רוצה בפרסומו, אבל הכא רוצה ורוצה בפרסומו, וגם הוי מילתא דמתעבדא בפני כל, א"כ בודאי תלינן בטעות העדים. ואפילו להחכמת שלמה (שם) שהצריך עיון קצת בדין זה, עיי"ש, מ"מ בדין בודאי גם הוא מודה, דבכה"ג אמרינן טעות העדים או המסדר קידושין היא ששכחו למלאותה, כי הוא מילתא שכיחא. וכיון דלא נפסל השטר בחסרון תיבת 'וקנינא', בין לטעם הראשון שאינו אלא חזרת השטר ובין לטעם השני, א"כ ממילא הממלא תיבה זו לאחר שראה שחסרה ושכח לכותבה, נראה נמי דאינו פוסלו, ע"כ.

ועיין עוד מש"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' רע"ז) בשכחו לכתוב 'וקנינא', וכתב דגם אם כתב רק 'במנא דכשר למקניא ביה והכל שריר וקיים', וחתמו על כך העדים הרי העידו שהיה בקנין, אלא שלא בולט לשון צורת הקנין, ולכן כשרה היא. ועוד דהוא בכלל מה דאיתא בחו"מ (סי' מ"ב סט"ו), דלשון שרגילים לכתוב בשטרות, אפילו אם לא נכתב, דנין אותו כאילו נכתב. והא אין לך לשון הרגיל בכתובה כ'קנינא', כאשר מוכיח ע"ז המשך לשון השטר שהוא שטר קנין. ובדרך כלל הוא גם אם שטח קטן חלק ש"א להוסיף דבר, ומכ"ש אם החסיר לשון 'וקנינא' בלא להשאיר מקום חלק בשטר, עיי"ש.

לדבריהם יש להכשיר אף בהשמטת  
'ואיזון ואפרנס'

ופשוט שלפי דבריהם, י"ל כסברתם גם בהושמטו תיבות 'ואיזון ואפרנס', דכיון דהוא לשון המפורסם בכל הכתובות, אמרינן דטעות סופר הוא וכשרה הכתובה. ומה שת"ח אחד שליט"א רצה לחלק, דיש הבדל אם לוקחין כתובה מודפסת, או שכותבים

כן אין תנאי זה נוגד לדת משה וישראל. ומצאתי דמבוארת סברא זו להדיא בדברי העזר מקודש (שם), דאף בהשמיטו כל ענין המאמץ וזו יש להכשירה, משום דמזכיר בה 'כדת משה וישראל'. ומוסיף סברא נוספת מחודשת להכשירה, משום שמוזכר בה שהכניסה 'כאורח כל ארעא', ו'אורח כל ארעא' הוא, שמתחייב ליתן לה מזונות.

**כתובה שנחסר בה תיבת 'מאתן' אין להכשירה מחמת דכתוב בה 'דחוי ליכי מדאורייתא'**

והנה לאחרונה נשאלה שאלה בבית ההוראה, מה דינה של כתובה שנחסר בה תיבת 'מאתן', האם יש להכשירה. יש שרצו להכשירה, משום דכתוב בהמשך טופס הכתובה 'דחוי ליכי מדאורייתא', א"כ משמע דמתחייב ליתן לה כל מה שמחוייב מן התורה, והיינו מאמץ וזו דחיובן מדין תורה.

אולם לענ"ד נראה לומר ההיפך, ואדרבה הא דכתוב בה תיבת 'מדאורייתא' מגרע גרעה, וגורם לפסול היכא דחסר בה תיבת 'מאתן'. דהנה הקשו כל הפוסקים, מדוע כותבים בכתובה 'מדאורייתא', הלא גוף חיוב כתובה אינו מן התורה. וכתבו לתרץ כמה מהראשונים, דאין הכונה בתיבת 'מדאורייתא' על גוף החיוב, אלא היינו דמתחייב לתת לה כסף צורי, אף שכל כסף דרבנן הוא רק ממעות מדינה, עכ"ז כאן מתחייב לתת לה כסף צורי ככל חיוב מדאורייתא. ומקור הדברים מהא דכתב הרא"ש (כתובות פ"א ס' י"ט), דחכמים תקנו ליתן כסף כתובה מכסף צורי, כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, וכן נפסק ברמ"א (ס' ס"ו ס"ו). וא"כ יוכל הבעל לטעון, דהכונה בתיבת 'מדאורייתא' היא רק על סוג המטבע, ולא על סכום הכתובה, ובאמת לא נתחייב כלל על הסכום.

ויותר מזה נראה, דהנה בשו"ת הריב"ש (ס' ס"ו) מביא בשם הרמב"ן (כתובות קי, ב), דאף למ"ד דחיוב הכתובה הוא מן

לאנתו כדת משה וישראל, שעד עכשו לא היתה אלא מקודשת ואינו חייב בשאר כסות ועונה, ועכשו נעשית נשואה, להיות אשתו גמורה להתחייב במה שכתוב בכתובה, ע"כ. וכן מבואר בדברי העזר מקודש (ס' ס"ו ס"א), דדן בדין כתובה שהיה חסר בה תיבות 'ויהבנא ליכי מהר בתולייכי', וכתב דכשרה כיון דכתיב 'כדת משה וישראל ואורח ארעא', עיי"ש. ומבואר מהא, דהבין דתיבות 'כדת משה וישראל' קאי על חיוב הכתובה.

**אף אי הכוונה על הכתובה יש להכשיר כתובה זו**

אולם נראה, דאף לדברי הפוסקים דס"ל ד'כדת משה וישראל' קאי על הכתובה עצמה, מ"מ יתכן דעדיין יוכל הבעל לטעון שהיה תנאי ביניהם שלא יצטרך ליתן לה מזונות, ועכ"ז עדיין הוי בכלל 'כדת משה וישראל', דהרי הדין מתיר להתנות בעת הנישואין שלא יהא חייב במזונותיה ובפרנסתה. ואינו דומה להא שמסתפק העזר מקודש היכא דחסר בה תיבות 'מאתים וזו', כיון דעל המאמץ וזו, אף אם מתנים ביניהם לפוטרו מהא, אסורים לגור, כיון דכל הפוחת לבתולה ממאמץ וזו, הוי בעילתו בעילת זנות, ודו"ק.

**סברא להכשיר אף בהשמיט בה התחייבות מאתיים וזו**

אמנם אם נאמר דתיבות 'כדת משה וישראל' קאי על כל ההתחייבות בכתובה, א"כ יש לדון בהיפך, דאף בכתובה שהיה חסר בה התחייבות המאמץ וזו, מהאי טעמא נוכל להכשירה. דכיון דכתוב בה 'כדת משה וישראל', ודת משה וישראל תקנו שחייב לתת לה מאמץ וזו, ממילא נתחייב בהם ואף סמכה דעתה. ואדרבה יש טעם להכשיר השמטת תיבת 'מאתן', יותר מאשר השמטת תיבת 'ואיזון'. דהרי לענין מאמץ וזו לא מועיל לפוטרו ע"י תנאי, וא"כ לא יוכל לומר שהתנה עמה שלא יתחייב ליתן לה מאמץ וזו, דהא תנאי זה אינו כדת משה וישראל, ואינו דומה למזונות שנוכל לומר שהתנה עמה שלא יתחייב ליתן לה, ואע"פ

צדדי בגירושין, שמקבלים אותה בעת שמתגרשים. וכבר עוררתי כעין זה בספרי האירוסין והנישואין השלם חלק הברורים, על מה שכתב בשו"ת שבט בנימין, דיש לכתוב השטר כתובה דוקא על דף אחד כמו בגט, דהא גט נכתב על דף אחד כיון דכתיב גביה 'ספר', ודרשין על ספר אחד ולא על שני ספרים. וכיון ד'ויצאה' 'והיתה' כתיב, אף בכתובה כן הוא, עכ"ד. ותמהתי על דבריו כנ"ל, דהא על שטר כתובה לא מצינו היקש 'ויצאה' 'והיתה', וההיקש הוא רק על גוף הקידושין, וצ"ע.

**חידוש הנחלת שבעה דהנפק"מ אם מאתים זוז דכתובה מה"ת, אי מהני בהם תנאי לפוטרו**

ובדרך אגב ראיתי חידוש נוסף בדברי הנחלת שבעה (שם או"ק ט'), דכתב לבאר מהי הנפק"מ אם סכום מאתים זוז חיובו מה"ת או מדרבנן, דאם הוא מה"ת מותר להתנות שיפחות לה ממאתים, דקיי"ל דהמתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון תנאו קיים. אמנם אם סכום המאתים זוז חיובו מדרבנן, אין לפחות ממנו, דרבנן תקנוהו כיון דחששו שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, ועל כך אסור להתנות, דחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה.

**תמיהה מפני מה אי כתובה חיובה מדאורייתא מהני בה תנאי לפחות ממאתים זוז**

והנה מה שכתב, דאם המאתים זוז חיובו מדאורייתא, מותר להתנות לפחות מהכתובה. לפום ריהטא צ"ע גדול האין אפשר לומר כן, דמצינו מפורש בדברי הרמב"ם (פ"ב מהל' אישות ה"ח), שאסור להתנות לפחות ממאתים זוז, ואם פחת לה הרי בעילתו בעילת זנות. וכתב המגיד משנה (שם ה"ו), דמקור הדברים מדאמרינן בגמ' (כתובות נד, ב) דרבי מאיר אומר, כל הפוחת לבתולה ממאתים זוז בעילתו בעילת זנות, ואפילו אם התנה כן תנאו בטל, כיון דלא

התורה, מ"מ סכום המאתים זוז ודאי אינו מן התורה. ולפי"ז דמן התורה אין שיעור לסכום הכתובה, יוכל הבעל לטעון שאכן התחייב, אולם חיובו הוא כפי שנכתב 'דחזי ליכי מדאורייתא', ומה"ת החיוב הוא משהו ויוצא יד"ח אף בפרוטה, וא"כ כה"ג הוי בכלל כל הפוחת לבתולה ממאתים זוז בעילתו בעילת זנות.

**גוף הכתובה לכו"ע מה"ת ונחלקו כמה שיעור הכתובה מה"ת**

והנה בנחלת שבעה (סי' י"ב אות ל"ב או"ק ג') האריך לבאר, דגוף חיוב הכתובה ודאי הוי מה"ת, דהרי קרא כתיב (שמות כב, טז) 'כמוהר הבתולות'. אלא דנחלקו בגמ' האם גם שיעור הכתובה הוא מה"ת, דלמ"ד כתובה דאורייתא, גם שיעור סכום הכתובה דהיינו מאתים זוז הוי מה"ת, ואילו למ"ד כתובה דרבנן, שיעור סכום כתובה הוא מדרבנן. היינו דמה"ת יכול ליתן לה פרוטה, ודבר המסתבר הוא, דכמו שיכול לקדש אשה בפרוטה, כך יתן לה מוהר פרוטה בשעה שיוצאת ממנו בגט או במיתה, דהא 'ויצאה' 'והיתה' כתיב, ומקישין הויה ליציאה, ע"כ.

והרהרתי לומר דלהנחלת שבעה דסגי מה"ת בפרוטה, מ"מ אם נתן בכתובתה מאתים זוז, הווי כל המאתים זוז בכלל הכתובה דאורייתא. וכמו שהוא גבי קידושין, דאף דסגי לה בפרוטה, מ"מ ברור הדבר שאם נתן לאשה בקידושה טבעת ששוה אלף זוז, הווי כל האלף זוז מה"ת חפצא דקידושין. וזוהי הכונה 'דחזי ליכי מדאורייתא', היינו אף דמעיקר דינא סגי בפרוטה, מ"מ כשנותן לה מאתים כפי המנהג, הוי הכל מה"ת, והבן.

**מו"מ האם היקש ד'ויצאה' 'והיתה' הוא גם על הכתובה**

ואגב יש לי לעורר על סברת הנחלת שבעה והדברים צ"ע, דהא היקש ד'ויצאה' 'והיתה' קאי על גוף מעשה הקידושין ומעשה הגט, ולא על הכתובה שהיא דבר

### מו"מ במש"כ הנחלת שבעה בביאור תיבת 'דאורייתא'

והנה בנחלת שבעה (שם או"ק ד') כתב, דלא איפסיק הלכתא אי כתובה דאורייתא או דרבנן, וביאר תיבת 'דאורייתא' שבטופס הכתובה ממ"נ, דאי הסך מאתים הוא מדאורייתא, א"כ קאי על החיוב מאתים. ואילו אם הסך מאתים הוא מדרבנן, מכל מקום עיקר כתובה והמוהר הוא מדאורייתא, ועליו קאי, ע"כ. אמנם הוא דלא כהרמב"ן והריב"ש שהובאו לעיל [דס"ל דסכום המאתים זוז לכו"ע לא הוי מדאורייתא], ופלא הוא שהרי הנחלת שבעה מביא את הרמב"ן והריב"ש כדבריו. וביותר דהא מבואר בדברי רוב הפוסקים, דנקטינן דכתובה חיובה מדרבנן, וכן הוא בשו"ת הריב"ש (שם), דלמעשה נקטינן דכתובה הויא מדרבנן, וכן כתב בחלקת מחוקק (סי' ס"ו ס"ק כ"ו) דהיא דעת רוב הפוסקים. וכבר הבאנו לעיל דכתבו ברמ"א (שם ס"ו) ובחלקת מחוקק (שם), דמה שכותבים בכתובה 'מדאורייתא', היינו דהחיוב הוא כסף צורי, אע"פ דכל כסף שחיובו מדרבנן הוי כסף מדינה. אלא שהנחלת שבעה לשיטתו אזיל, דס"ל דכסף צורי מונח כבר בתיבות 'כסף זוזי' או ב'כסף צורי', ולכן מיאן לבאר תיבת 'דאורייתא' ככוונתם, ודו"ק.

### תמיהה על דברי הנחלת שבעה דחיוב פרוטה בכתובה לכו"ע הוי מה"ת

והנה בבני אהובה על הרמב"ם (פט"ז מהל' אישות ה"ה) תמה על הנחלת שבעה, האין כתב דלכו"ע איכא חיוב מה"ת לכל הפחות שוה פרוטה, א"כ מדוע מי שטען פתח פתוח מצאתי פטור מכתובה, וטעמא כיון דכתובה חיובה מדרבנן, נימא דלכל הפחות יתחייב ליתן לה פרוטה דחיובה מה"ת, והרי אם החיוב מה"ת אין מועיל טענת פתח פתוח מצאתי. וכן מדוע לא תגבה הכתובה מראוי כבמוחזק, דהא אם החיוב מה"ת גובה מראוי. ולכן מסיק,

סמכא דעתה. ומוסיף המגיד משנה, דאע"ג דטעמא דר"מ דהתנאי בטל משום דכתובה דאורייתא, והא אנן קיי"ל דכתובה דרבנן, מ"מ הלכתא כוותיה כיון דחכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה, ותנאו בטל, ע"כ. הרי דגם אם הוא מה"ת, אסור לשהות עם אשתו כשפוחת כתובתה ממאתים.

ובלחם משנה תמה על דברי הרמב"ם, דאף אם החיוב הוא מה"ת, מ"מ הא הוי תנאי בדבר שבממון, וקיי"ל דהמתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון תנאו קיים, וא"כ מדוע אינו יכול להתנות. וכתב לבאר, דע"כ צריך לומר, דכיון דבלא כתובה הוי בעילתו בעילת זנות, ממילא מילתא דאיסורא חשוב ולא ממונא. ולכן לא מהני בהא תנאי, וחשיבנן ליה להך בעילת זנות כאיסור של תורה, כיון דחכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה או יותר משל תורה, עיי"ש. אמנם עיין מה שכתבו בתוס' (כתובות נו, ב ד"ה 'הא בדרבנן'), דכיון דהכתובה אינה קנס ולא איסור, אלא רק ממון, לכך לא שייך לומר בזה חכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה [דבממונא לא שייך עשיית חיזוק]. ואולי כתבו התוס' זאת רק לר"מ, וצ"ע.

### סברא לפסול כתובה דחסר בה תיבת 'מאתן'

ולפי דברי הנחלת שבעה הנ"ל נראה לומר טעם נוסף בנידון דידן, ולפסול כתובה שלא נכתב בה 'מאתן', ואי אפשר להכשירה משום דכתוב בהא בהמשך 'דחזי ליכי מדאורייתא'. דהרי להנחלת שבעה למ"ד כתובה דאורייתא הכונה היא, שכל המאתים זוז חיובן מדאורייתא. והא כיון דלדברי הנחלת שבעה למאן דס"ל דמאתים זוז חיובן מה"ת, יכולים להתנות ולפחות מהכתובה. וא"כ הכא יוכל הבעל לטעון, דתנאי היה בינינו לפחות הכתובה ממאתים זוז. והא מהאי טעמא גופה פסל הנחלת שבעה כתובה שחסר בה תיבות 'ואיזון ואפרנס', וכמו שביאר, דכיון דמה"ת בדבר שבממון קיים, יוכל לומר שהתנה עמה קודם הנישואין שלא יזונה ולא יפרנסה, ודו"ק.

נימא דהכוונה היא 'דחזי ליכי' כמה שראוי, והיינו לפי הדין שתקנו דבעי לתת לה מאתים זוז, ודו"ק.

**האם בהשמיט תיבת 'מדאורייתא' כשרה להחת"ס דמסר הכתוב לחכמים לפסוק מהו שיעור כתובה**

ועיין בקובץ תשובות מהגרי"ש אלישיב זצ"ל (ח"א סי' קס"ה) מש"כ בתשובה למרן גאב"ד ערלוי זצ"ל, על מה שרצה גאב"ד ערלוי להשמיט תיבת 'מדאורייתא' בטופס הכתובה. והביא הגרי"ש אלישיב את דברי החתם סופר בחידושי סוגיות (כתובות י, א ד"ה 'חכמים תקנו להם') דכתב כעין דברי הנחלת שבעה, דמה"ת אין שיעור לסכום הכתובה. ומ"מ בודאי מה"ת איכא חיוב ליתן, דהא כתיב 'מוהר', אלא שמסרו הכתוב לחכמים שיקבעו מהו שיעור סכום הכתובה. וזוהי הכונה בתיבת 'מדאורייתא', דהיינו שעיקר חיוב הכתובה הוי מה"ת, וכפי השיעור שמסרן לחכמים, עכ"ד.

ולפי"ז היה מקום לומר בנידון דידן דהושמטה תיבת 'מאתן', דהכתובה כשרה מחמת דכתוב בה 'דחזי ליכי מדאורייתא'. דהא כיון שמסרן הכתוב לחכמים, ממילא כיון דכך קבעו חכמים סכום מאתים זוז, חשוב כמו שסכום זה הוא חיוב מדאורייתא [כיון דכל יכולתם של חכמים לפסוק בהא, הוא מחמת כח שקבלו לכך מהתורה], וכדאורייתא מיקרי. אמנם יש לדחות סברא זו, כיון דאף לאחר דברי החתם סופר, מ"מ עדיין יכול הבעל לטעון, שהוא כלל לא נתכוין כדברי החתם סופר, וכשכתב 'דחזי ליכי מדאורייתא' היתה כוונתו על סוג המטבע בלבד, ודו"ק.

**להבני אהובה דמוהר הוי מנהג אין להכשירה בהשמיט בה תיבת 'מדאורייתא'**

עוד הרהרתי בנפשי, לדברי הבני אהובה דליכא כלל חיוב כתובה מה"ת, ומה שכתוב בתורה 'כמוהר הבתולות', הכוונה היא שהיה מנהג לתת לבתולות כסף כתובה

דלדידן דנקטינן כתובה מדרבנן, מה"ת ליכא כלל חיוב ליתן כתובה, עיי"ש. וכן מצאתי בהגהות חלק לשבעה (הנדפסים בשולי הנחלת שבעה אות קי"ט) דתמה מאד על חידושו של הנחלת שבעה, דגוף הכתובה מה"ת ומה"ת סגי בתשלומי פרוטה. דא"כ מדוע ס"ל לרבנן (כתובות לט, ב) דאנוסה לית לה כתובה, כיון דלא שייך בה הטעם שלא תהא קלה בעיניו להוציאה. מ"מ פרוטה היה לו להיות חייב לה, כיון דחיוב זה אינו מחמת שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, אלא מדאורייתא. ואדרבה הביא שם מדברי הר"ן (כתובות סב, ב), דגם לרשב"ג רק גוף הכתובה מה"ת, אבל המאתים הוי חיוב מדבריהם, הרי דלהחולקים ליכא כלל חיוב כתובה מה"ת, עיי"ש.

**דחית ראיית הנחלת שבעה מדכתיב בקרא 'כמוהר'**

והנה מה דהביא ראייה בנחלת שבעה מהא דכתוב בקרא 'כמוהר', וא"כ איך יתכן לומר דגוף הכתובה אינו אלא מדרבנן. בבני אהובה (שם) מיישב, דהיינו מפני שכך היה מנהגם לתת בעת הנישואין, כדי שלא יהיו בנות ישראל הפקר, אבל ליכא שום חיוב מעיקר הדין מדאורייתא, עיי"ש. וכן יש ליישב באופן אחר, וכמבואר בריב"ש וברמב"ן דקרא ד'כמוהר הבתולות' מירי במפתה, והתורה נותנת לה דין כמוהר הבתולות, היינו כמו אונס בתולה, וא"כ ליכא כל ראייה לחיוב של נושא אשה בעלמא. ורק רשב"ג הוא דס"ל כן, דכיון דכתיב בקרא לשון 'מוהר', משמע מכך שיש לכל בתולה חיוב תשלומי כתובה מדאורייתא.

**להנוהגים להשמיט תיבת 'מדאורייתא' ל"ל דכשרה כשהושמטה תיבת 'מאתן'**

ואדרבה נראה דלאותם הנוהגים שלא לכתוב תיבת 'מדאורייתא' או שכותבים 'דחזי ליכי מדרבנן', יש מקום להכשיר כתובה שהשמיט בה תיבת 'מאתן'. כיון דאז

דנשתעבד לה לחיוב מזונות, וסביר וקיבל. ועיין בהגהת שו"ע (סי' צ"ג סכ"א) דמשמע, דהקנין שעושין קודם וסמוך לחופה, קאי על המזונות בחייו. ולפ"ז הרי כבר נשתעבד לה ע"ז, ולא דמי לתוספת כתובה שאין לה, דהתם אף שהתחייב, י"ל דלא גמר ומקנה רק אדעתא דחיבת ביאה לאחר שיתרפא, כיון דבלא"ה אין מתחיל עכשיו שום חיוב עד שתתאלמן. משא"כ לענין חיוב מזונות שמתחיל מיד, הרי סבר וקבל לזונה אף קודם חיבת ביאה. אמנם נראה דזה אינו, שי"ל דלא ידע בנפשיה שאין לו גבורת אנשים, ונתחייב במזונות ע"ד תיקון חז"ל דוקא, עכ"ד. ונראה שהגרעק"א נשאר במסקנתו בסברא זו, דכתב דכיון דכתבין בכתובה ואנא אפלח ואיזון ואפרנס, נשתעבד למזונותיה מה"ת.

וכן מצאתי סברא זו בשו"ת בית דוד (חו"מ סוס"י כ"ח), שכתב דמ"ש הרי"ף דמזונות דרבנן, מיירי בדלא כתב לה כתובה, כיון שאז אין לה מזונות אלא משום תנאי ב"ד, ומשו"ה היכא דאיכא בעל חוב ומזונות אשה, הבעל חוב דהוי מדאורייתא קודם למזונות. אבל היכא דכתב לה ו'עלי מזונייכי', מכאן ואילך אית לה מזונות מדאורייתא, עיי"ש. וכן כתב הפני יהושע כתובות (ע, ב ד"ה 'בתוד"ה שהגיע זמן'), דאפילו למ"ד מזונות דרבנן, מ"מ כיון שתקנו מזונות לכל הנשים, ותנאי ב"ד חשוב כמאן דנקיט שטרא, א"כ כל הנושא אשה ע"מ כן נשאה ונשתעבד לזונה, וחל השעבוד אף מדאורייתא, כיון דאנן סהדי דע"מ כן נשאה. ומכ"ש אם היו כותבין בזמן הש"ס בכתובה בפירוש כמו שאנו כותבין, ואנא אפלח ואיזון ואפרנס, עיי"ש.

**דעת הישועות יעקב דאחר שמתחייב בכתובה חיובו בהא מדאורייתא משא"כ כשמתחייב במזונותיה**

ובישועות יעקב (סי' ע"ב סק"א) הביא את דברי הירושלמי (כתובות פ"ז ה"א) דמוקי למתני' דהמדיר את אשתו מליהנות לו יוציא ויתן כתובה, כמ"ד אין מזונות לאשה

ולא מעיקר דינא. א"כ יתכן לבאר שזוהי הכונה בכתובה 'דחזי ליכי מדאורייתא', היינו שמדאורייתא היה מנהג כזה, והוי דבר הראוי ליתן כדי שלא יהיו בנות ישראל הפקר, אמנם אין הכונה כמו שאני חייב מה"ת, כיון שאין כל חיוב מה"ת, ודו"ק.

**סברא להכשיר בהשמיט תיבת 'מדאורייתא' כיון דאחר שנתחייב במזונותיה בשטר, חיובו בהא מדאורייתא**

והיה מקום להוסיף ולדון בכוונת הא דכתוב בכתובה 'מדאורייתא', אף דמעיקר הדין חיוב מאתים זוז הוא מדרבנן, מ"מ לאחר שנתחייב על כך בטופס הכתובה, מכאן ואילך נעשה זה חיוב מדאורייתא. וא"כ י"ל דאף בחסרה תיבה זו, מ"מ כיון דכתב 'דחזי ליכי מדאורייתא', הרי המאתים זוז בכלל, כיון דעתה חיובן הוא כבר מדאורייתא, ודו"ק. וכן מבואר לפום ריהטא בב"י חו"מ (סי' צ"ז ד"ה ולא מיבעיא), דכתב: כיון שכתב לה בכתובה ומזוניכי, הרי נשתעבד לה בשטר, ושיעבודא דאורייתא, ע"כ [והובאו דבריו במשל"מ (פ"א מהל' מלו"ל ה"ח)]. ובדומה לסברא זו כתב הנצי"ב בהעמק שאלה (פר' משפטים שאלתא ס' אות א'), דגם אם חיוב מזונותיה של האשה הוא רק מדרבנן, מכל מקום כיון שעל מנת כן נשאה, כבר נתחייב מדאורייתא, כמו המחייב עצמו לזון מי שהוא, דאחר שנתחייב בכך, חיובו הוא מדאורייתא.

**אף הפוסקים ס"ל דאחר שנתחייב במזונות חיובו בהם מדאורייתא**

וכן מצינו לגאון ישראל וקדוש רבינו הרעק"א בתשובותיו (החדשות סי' נ"א), דכתב בדין מי שאין לו גבורת אנשים, דהשואל רצה להעלות סברא דהוי חופה שאין ראוייה לביאה דלא מהניא, וא"כ י"ל שאינו חייב במזונותיה, כיון דהויא כארוסה בעלמא. וכתב ע"ז הגאון רעק"א וז"ל: נ"ל לדון ולחייב בנ"ד הבעל במזונות, כיון דאנן כותבין אנא אפלח ואוקיר ואיזון וכו', הרי

שאפילו היכא דשטר כתובתה בידה, החוב קודם למזונות, אלמא דלא מהני חיוב המפורש בכתובה למזונות שישתעבד מה"ת. נראה דשאני התם דבמזונות לא מהני החיוב שמחייב עצמו, משום דחיוב זה הוי דבר שאינו קצוב דלא מהני להתחייב בו כמבואר בחו"מ (סי' ס' ס"ב). אבל לגבי כתובה דחיובה הוי דבר קצוב, מהני חיובו דע"י כן הוי מחוייב מה"ת. וא"כ יש לחוש, שמא כתב ליתן בניסן ולא נתן עד תשרי והיתה ארוסה, ונפק"מ לגבי בע"ח מאוחר ממנה, דמכח תנאי ב"ד בלבד הבע"ח המאוחר קודם לגבות, ואילו ע"י שטר הכתובה היא תגבה קודם. וצ"ל שמכיון שלא כתב לה, אלא הוי רק מכח תקנת חז"ל, לכך הוא רק מדרבנן. וכן מוכח בדין טענת פתח פתוח (אהע"ז סי' ס"ח ס"ח), דאמרינן הם אמרו והם אמרו להאמינו, ולא מצינו שום חילוק בין אם כתב לה כתובה או לא, עכ"ד.

#### דעת הפוסקים דאף לאחר ההתחייבות חיוב מזונות הוי מדרבנן

עוד מציאה מצאתי הא דכתב בשו"ת אריה דבי עילאי (אהע"ז אבני זכרון אות ב'), ומה שכתבתי בחידושים לחדש, שאף אם כתובה דרבנן, היינו דוקא בדלא כתב לה, אבל אם כתב לה נתחייב מדאורייתא, דלא גרע מאם חייב עצמו בדבר שאינו חייב. כעת ראיתי שנעלם ממני דברי התוס' ריש פרק אף על פי, דמבואר בדבריהם שאף כשמחייב עצמו לא הוי מדאורייתא, עכ"ל. ולכאורה נתכוין לדברי התוס' (כתובות נו, ב ד"ה 'הא דרבנן') שהבאנו לעיל.

וכיו"ב ראיתי דכתב הגאון האבני מילואים, דאהא דכתב הרמ"א (אהע"ז סי' צ"ג ס"א), דאם הקנה לה בקנין על המזונות דלאחר מיתה, מוציאה למזונות ממשועבדים. כתב על כך באבנ"מ (שם ס"ק י"ח), ועכשיו נהגו לקנות בקנין על הכתובה, ואפ"ה אין מוציאין למזונות ממשועבדים, ואפי' בחיי הבעל בע"ח קודם. ונראה דקנין לא מהני, אלא היכא

דבר תורה, ומשו"ה חל הנדר. והקשה דא"כ למאי דקיי"ל כתובה מדרבנן, האיך יתן לה כתובה, הא עתה נהנית ממנו. ותירץ דכיון שנכתב בשטר כתובה, מעתה הכתובה הוי חיוב דאורייתא, דאדם יכול לחייב עצמו גם בדבר שאינו חייב בו. ואף דאפשר לומר שהוא לא התחייב אלא במה שמחוייב מדרבנן, עכ"ז מהני החיוב לכל הכתובה. משא"כ במזונות שדעת הרמב"ם (פי"א מהל' מכירה הט"ז) שהמחייב עצמו בדבר שאינו קצוב לא מהני, ולפ"ז שאני מזון האשה והבנות דלאו משום שנשתעבד מחוייב בהם, דהרי שעבודו לא מחייבם, אלא משום דהוי תנאי ב"ד הוא דמתחייב. מעתה פשיטא דבמזונות אף על פי שנכתבו בכתובה, אין בידינו לחייבו מה"ת בגלל שעבודו, שהרי דבר שאינו קצוב הוא, ולא מהני הא דמשתעבד. משא"כ בכתובה, הואיל וכתב לה כתובה וחייב את עצמו בדבר, מכאן ואילך הוי חיוב הכתובה מן התורה, ולכן יוציא ויתן כתובה, עכ"ד.

#### דברי החקרי הלכה דע"י התחייבות הכתובה שהיא דבר קצוב חשובה התחייבות דאורייתא

וכיו"ב ראיתי דכתב הרב חקרי הלכה (ח"ב דף כט, ב), דהא דקיי"ל כתובה דרבנן, היינו דוקא היכא דלא כתב לה דגביא בתנאי בית דין, אבל היכא דכתב לה כתובה, הדר הוי מדאורייתא, ככל חיוב שאדם מחייב עצמו. ושוב הקשה ע"ז מדברי התוס' (ב"מ ז, ב ד"ה בזמן שהבעל מודה), דמנה ומאתים משתעבדי מן האירוסין אפילו לא כתב כתובה. והרי לפי מה דקיי"ל בחו"מ (סי' צ"ז סכ"ד), שאפילו אם קדמה האשה ותפסה למזונות, מוציאים ממנה ונותנים לבע"ח, משום דמזונות דרבנן ובע"ח דאורייתא. א"כ ה"ה בכתובה כשגובה בתנאי ב"ד, כיון דהוי דרבנן, אפילו ב"ח מאוחר קודם לה כדאיתא התם. א"כ יש לחוש בנתינת הכתובה לידה, שתגבה מה"ת מכח חיובה ותקדים לבע"ח המאוחר ממנה. ואף על פי שכתב הסמ"ע (שם ס"ק נ"ז),



### כשחסר תיבת 'מאתן' אפשר להכשירה כיון שהמאתים מוזכרים כשמוסמים סך חיובי הכתובה

והנה הרהרתי טעם נוסף, בהכשירה של כתובה זו שהיה חסר בה תיבת 'מאתן'. דלאותם הנוהגים דלאחר שמוזכרים המאתים וזו והמאתים זקוקים בטופס הכתובה, חוזרים וכותבים פעם נוספת, ומסכמים וכותבים, 'סך הכל מאתים וזו ומאתים זקוקים'. א"כ יש סברא להכשיר הכתובה, כיון שמופיע המאתים וזו בסך הכללי, אע"פ שבתחילה לא מופיע הסכום בסך הפרטי. ואף דמבואר בשו"ע (חו"מ סי' מ"ב ס"ה) לענין שטרות דעלמא, דבסכום ממון אזלינן לפי הפירוט, ולא לפי הנכתב בסיכום השטר. וכמו שכתב שם וז"ל: יש מי שאומר, שאם למעלה היה פורט והולך, ולמטה כתוב סכום הכל כך וכך, ופיחת או הוסיף. בזה אנו אומרים ודאי טעה בחשבון, ואחר הפרט אנו הולכים, ונראין דבריו, ע"כ. אולם יתכן לחלק ולומר, דכאן שאין כתוב בפרטי סך שונה מהסך הכללי, אלא שבפרטי השמיטו את הסכום, בכה"ג אף השו"ע יודה שאפשר ללמוד מהסך הכללי. ויתכן אף להוסיף ולומר, דגם אם השאירו בכתובה חלל שע"י כן יכולה להוסיף, מ"מ כיון דאין בה סתירה מהפרטי לכללי, בכה"ג אפשר ללמוד מהסך הכללי ולהכשירה.

### סברא להכשירה כיון דבזמנינו אין מפרטין בתחילה כל ההתחייבויות וסומכים על הנכתב בסוף השטר

ולבר מן דין ראיתי מה שכתב מו"ח הגאון האדיר הגרש"א שטרן שליט"א בספרו הבהיר כתובה כהלכתה, מה ששמע ממרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל בנידון כתובה שהשאירו בה חלל ריק במקום פירוט הסכום, היינו במקום שהיה צריך להופיע 'זווי מאתן', או 'שימושי דירה ושימושי דערסא', שאפשר להכשיר כתובה זו. וטעמו ונימוקו עמו, דאף דמבואר בשו"ע דבסכום ממון אזלינן לפי הפירוט, ולא לפי הסכום הכללי הנכתב בסיום השטר. מ"מ כל זה

דהקנה בפירוש על המזונות. אבל עכשיו שנהגו לקבל קנין סתם מן החתן על הכתובה, אין הקנין אלא על דין הכתובה ודין תנאי כתובה הנאמר שם אנא אפלה ואוקיר ואיזון, ודעת החתן אינו אלא שיהיה לה דין כתובה שתקנו לה חז"ל, ואינו רוצה להתחייב בחיוב חדש. משו"ה אינה גובה ממשעבדי למזונות, כיון שלא רצה להתחייב יותר ממה שחייבוהו חז"ל, והקנין לאו לאטפווי קאתי, ובלא קנין נמי אית לה כתובה ותנאי כתובה. ומ"ש הרמ"א בשם הרשב"א כאן, לא איירי אלא היכא דקני באנפי נפשיה בפירוש על המזונות, אבל מה שמקבל קנין על הכתובה כמו שנהגו עכשיו, אינו אלא על דעת חז"ל בדיני כתובה, עכ"ל.

וכ"כ סברא כעין זו בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' שנ"ג), והוכיח מדברי התוס' במס' כתובות (נד, ב ד"ה 'ולעוברת'), שאף לאחר כתיבה והתחייבות, אין חיוב הכתובה והמזונות אלא מדרבנן. ודחה את דברי הגאון השואל אבד"ק דאמבראווא מח"ס חזון נחום שהסתמך על דברי הפני יהושע שהבאנו לעיל, ועל פיהם כתב דחיוב מזונות בזמן הזה הוי מה"ת, עיי"ש.

### יכול הבעל לטעון קיי"ל כמ"ד דאף לאחר ההתחייבות חיוב מזונות מדרבנן

ועל פי כל דברי הפוסקים שהבאנו נראה לומר, דעכ"פ ספיקא דידן לאו מילתא דפסיקתא הוא, אי לאחר ההתחייבות בכתובה מחוייב במזונות ופרנסה מדאורייתא או מדרבנן. ולכך לפום ריהטא נראה לדינא, דהבעל המוחזק בממונו יכול לומר קיים לי כמ"ד שאף בזה"ז חיוב מזונות דרבנן, ואין הקנין אלא על דעת תקנת חז"ל מבלי שום תוספת כח לשיעבוד. וכ"כ בשו"ת רב פעלים (ח"ב אהע"ז סי' ח'), דיכול הבעל לטעון קיים לי ולפטור עצמו מחיוב מזונות, ועיין בזה עוד בשו"ת יביע אומר (אהע"ז ח"ב סי' ח' אות ב'; שם ח"ג סי' ט"ז).

העזר מקודש, אף שהכשיר הכתובה בהא, עכ"ז העדיף להחליף כתובה זו ולכתוב אחרת, כדי שלא יבואו ללמוד ממנה למקום אחר, א"כ ה"נ בנידון דידן, בודאי לכתחילה יש להחליף לכתובה אחרת.

**האם בהשמיט 'ואיזון ואפרנס' מהני  
הא דכתוב 'כחומר כל שטרי כתובות  
ותוספת דנהגין בבנות ישראל'**

ולענ"ד יש לדון עוד, דכיון דנוהגים לכתוב בסוף טופס הכתובה: 'וחומר שטר כתובתא דא נדוניא דין ותוספתא דא, קיבל עליו מוה"ר פלוני, כחומר כל שטרי כתובות ותוספת דנהגין בבנות ישראל', א"כ הרי דכתוב בה להדיא דמתחייב כחומר כל שטרי כתובות דנוהגים בבנות ישראל. והרי בכל שטרי כתובות של בנות ישראל מתחייב הבעל מזונות, וא"כ נמצא בכתובה זו ההתחייבות של מזונות ופרנסה. ומצינו בדברי הראשונים והפוסקים, שלשון זו מחייבתו כפי המנהג, ואף אם השמיטו אותה בתוך השטר.

**סברא דמהני ולא בעי להתנות על כך בפירוש**

הנה מצינו דפסק בשו"ע (חו"מ סי' רמ"א סי"ב), אם כתוב בסוף השטר 'וקנינא מיניה כחומר כל תנאים וקניינים העשויים כתיקון חכמים', אזי חשבינן ליה כהתנה בו כל התנאים דבעי. ומשמע שם, דכל זה רק משום שהוסיף בו תיבת 'תנאים'. ומצאתי דכתב בספר פירוש הכתובה (אות ע"ב) וז"ל: אי אישר חילי, במקום שכותבים כחומר של שטרי כתובות, הייתי כותב כחומר 'ותנאי' כל שטרי חובות ושעבודים דנהגי בישראל, עכ"ל.

ויל"ע בנידון דידן בהחסיר בכתובה תיבת 'מזונות', דדבר זה הא תליא בתנאי, דהא אם התנו על כך בפירוש, ליכא גביה חיוב מזונות, ומהו הדין בהא, האם חיוב מזונות כלול בתיבות 'כחומר כל שטרי כתובות'. דאולי הוי בגדר תנאים, דאין מועיל בהם לשון זו. אולם לאידך גיסא יש לומר, דרק תנאי שתלוי בחילוקי מנהגים, ויש חלק של

דוקא בשטרות שנכתבו כפי המנהג שהיה נהוג בעבר, שהיו כותבים פירוט מלא בכתובה, כך וכך שימושא דערסא וכך וכך שימושי דירה [ועיין בנוסח הכתובה שבשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' ש"א), דחזינן מהתם שהיו מפרטים כל דבר בדיוק]. בכה"ג אמרינן, דמדלא נמצא בפירוט הסכום, אף שנמצא בסך הכללי, העיקר הוא מה שכתוב בפירוט. אבל בזמנינו שבלאו הכי אין מפרטין בדיוק כמה שימושא דערסא וכמה שימושי דירה, בודאי סומכים רק על מה שכתוב בסיכום הכללי, ולא על מה שכתוב בפירוט. וממילא אף שבתחילה נשאר חלל ריק, לא מיקרי שטר זה יכול להזדייף, מפני שהכל הולך אחר התחתון. וכיון שבסך הכללי המוזכר בכתובה ליכא חלל, ואינו יכול להוסיף עליו, וממילא אם יזייף בתחילה ויוסיף סכום, לא יגבו זאת, כיון שלא הוזכר בסך הכללי, וממילא כשרה הכתובה, עכ"ת. ד. וא"כ ישכיר מעור טעמים, מלבד מה שכתבנו לעיל כמה טעמים להכשיר.

**האם כשרה הכתובה מחמת שהוזכר  
בה מאתים זקוקים**

ונראה דאף לאותם שאינם מזכירים בסך הכללי את המאתים זוז, אלא את המאתים זקוקים בלבד. מ"מ כיון שבסך התוספת כתובה שהוא המאתים זקוקים יש יותר ממאתים זוז, דבר זה סגי לענין איסור שהיה בלא כתובה. ואין הדבר תלוי בפלוגתת הפוסקים, האם המאתים זוז כלולים במאתים זקוקים או לא, וכמו שהאריך בזה החלקת מחוקק (סי' ס"ו ס"ק ל"א). דבין כך ובין כך, כיון שמאתים זקוקים הם יותר ממאתים זוז, ממילא סגי להנצל על ידם מאיסור שהיה בלא כתובה. וכן מבואר להדיא בעזר מקודש (שם סק"א), דסגי בתוספת כתובה להציל מאיסור שהיה בלא כתובה, כיון שיש בתוכו יותר ממאתים זוז.

ומ"מ ראיתי להביא שיש שחולקים על סברא זו, וס"ל דלא מהני בהא להנצל מאיסור שהיה בלא כתובה. ובפרט שגם

דנתחייב במאתים זוז, וצ"ע, ועוד חזון למועד בפרט זה.

**ספק הריטב"א בהשביח קרקעות נדוניית אשתו ומת האם נוטלים יורשיו השבח**

והנה מצאנו לאחד מגדולי הראשונים דס"ל, דאף בתנאי הנוהג בכל השטרות, לא מהני אף שיכתבנו בפירוש. והוא ניהו אדונינו הריטב"א דכתב בתשובותיו (סי' י"ב) וז"ל: על דבר ראובן שהוציא הוצאות גדולות בקרקעות שהכניסה רחל בנדוניא, והשביחו הקרקעות מחמת ההוצאה. ועכשו נפטר ראובן, ויורשיו אומרים לרחל שיש להם ליטול השבח, כיון דהשביחו מחמת ההוצאה. והאלמנה טוענת, שכיון שלא קבלם הבעל בשומא ולא בנכסי צאן ברזל, כל מה שהוציא הוציא ומה שאכל אכל.

**סברא דכיון דכתב לה כחומר כל שטרי כתובות חשיבי הקרקעות כנכסי צאן ברזל**

ורצה השואל לומר, דנכסים אלו שהכניסה רחל לראובן בנדוניא, כיון שקיבל ראובן אחריותם עליו, שהרי כתב ואחריות וחומר שטר כתובה ותוספת ונדוניא זו קבלית עלי וגו', עד כחומר כל שטרי כתובות ותוספות ונדוניות דנהגין בבנת ישראל, שדין נכסי צאן ברזל יש להם. שהרי כתב הר"מ ז"ל בהלכות אישות, הנכסים שמכנסת אשה לבעלה, בין קרקעות בין מטלטלין. אם קיבל הבעל אחריות הנדוניא עליו ונעשה ברשותו, שאם פחתו פחתו לו ואם הותירו הותירו לו, הרי זאת נקראת נכסי צאן ברזל, ואם לא קבל עליו אחריות וכו', ע"כ. ובנידון שלפנינו, הרי קיבל עליו אחריות כמו שכתבנו וכו', כיון דכתב כחומר כל שטרי נדוניות דנהגין בבנת ישראל, הרי זה כמי שמפורש שאם פחתו ואם הותירו לו, שהרי בנות ישראל נוהגין כן.

**סברא דהוי דבר התלוי בתנאי ואינו מתחייב עד שיפרש**

הא ליתא, שזה תנאי הוא, ודבר התלוי בתנאי, כל שלא פירש אינו מחוייב. ואין

אנשים שמתנים שלא להתחייב, בהא אמרינן דבסתמא אינו כלול עד שיתנה על כך בפירוש. אמנם חיוב מזונות, כיון שבדרך כלל מתחייב כל בעל לתת מזונות לאשתו, אף שברשותו להתנות שאינו מתחייב, מ"מ כיון דאינו מן הרגילות שלא לתת מזונות, אם באמת אינו רוצה ליתן, הוי ליה להתנות על כך בפירוש. ולכן דבר כזה אף שהוא תנאי, י"ל דאף בסתמא כלול בתיבות אלו להתחייב מזונות כשטרי כתובות ותוספות דנהגין בישראל.

**סברא דהכא מהני כיון דבודאי הבעל יודע מהתחייבות מזונות**

ונראה עוד לפי המבואר בש"ך (סי' ס"א סק"ט), דגם לענין נאמנות ותנאי דלא מהני לשון זה, היינו רק היכא שלא ידוע אם הלוח יודע מהמנהג, ולכך סתמא לא מהני. אבל בידוע שהלוח ידע מהמנהג, אף בסתמא מהני גם לענין תנאי ומודעה. וא"כ כיון דזיל קרי בי רב דבכתובה מופיעים תיבות 'ואיזון ואפרנס', והרי גם אם אינו יודע על כך לבדו, בדרך כלל המסדר קידושין מודיע דבר זה לחתן, א"כ בודאי יודע החתן מזה, וממילא י"ל דמהני אף לענין תנאי ומודעה. ועיין בסמ"ע (שם ס"ק י"ד), דגם בתנאים דלא מהני, היינו רק בתנאים שזולתן ג"כ נגמר השטר, אבל ודאי מהני לשון זה באותם תנאים שזולתן לא נגמר ענין השטר. וא"כ כיון דלהנחלת שבעה הכתובה פסולה בלי תיבות אלו, נמצא דלא נגמר ענין השטר בלא זה, ולכך בודאי קאי תיבות אלו לרבות המזונות והפרנסה.

**חיוב מאתים זוז בודאי כלול ב'כחומר כל שטרי כתובות דנהגין בבנות ישראל'**

ומעתה נראה לפ"ז, דגם בכתובה שחסר בה תיבת 'מאתן', יש מקום להכשירה. ובהא אף יותר מסתבר להכשירה, כיון דבחוב מאתים זוז הא לא מועיל תנאי לפוטרו, וא"כ כיון דכתוב בה שקיבל עליו 'כחומר כל שטרי כתובות דנהגין בבנות ישראל', בודאי

שטרות דנהיגין בישראל, קיים לכל כללי דתחות ענינה. אבל תנאין כגון נאמנות בהלואה ובטול מודעי במתנה, לא מחשבינן ביה עד דמפרשן, ע"כ. והרי נאמנות ובטול מודעי שהוא דבר שנוהג בכל השטרות, ואעפ"כ כיון שאינו מפורש בשטר, אף על פי שכתוב 'וקבלית עלי אחריות שטרא כחומר כל השטרות' לא מחשבינן ביה, וה"ה לנדון שלפנינו. וזו ודאי סברא נכונה, כי היאך יהיו תנאים הצריכין להתפרש נכללים בלשון כולל, עכ"ל הטהור של הריטב"א. ועיין עוד בשו"ת הריטב"א סי' ר"ד כדברים האלו.

נכלל בחומר כל שטרי, אלא דברים שאין הסופר בקי בדקדוקם ודברים שהם תחת הכלל, אבל תנאים לא. תדע דשומר שכר שהתנה עליו שמתחייב באחריות שמירתו כחומר כל שטרי שכירות הנוהגין בישראל, אפילו רוב שומרי שכר כותבין שהוא מתחייב באונסין, זה לא יתחייב אלא בגנבה ואבדה. כיון דמדינא אין שומר שכר חייב אלא בגנבה ואבדה, אלא א"כ התנה, כדאמרינן מתנה שומר שכר להיות כשואל, אינו מתחייב עד שיפרש.

#### מסקנת הריטב"א

הרי לנו מבואר בדבריו, דאפילו בתנאים הנהוגים בכל השטרות, לא יועיל עד שיאמר בפירוש שחפצו בכך. אולם מצד שני עדיין יתכן לומר, דדברים שבלא הם בודאי לא יגמר השטר ופסול הוא שאני, וכנ"ל מדברי הסמ"ע.

ועל הנדון שלפנינו כתב רבינו האי ז"ל בתשובה, האי מאן דמקבל עליה למכתב שטרא בכל לישנא דזכותא, אף על גב דלא ידע ספרא לאחזוקי כראוי, כיון דכתיב ביה 'ואחריות שטרא דנן קבלית עלי כחומר כל

#### מסקנת הדברים למעשה

##### סברות להכשיר כתובה שחסר בה 'ואיזון ואפרנס'

הנה בבואנו לסכם מסקנא דהאי דינא נראה, דמצד אחד היה מקום להכשיר בדיעבד כתובה שחסר בה התיבות 'ואיזון ואפרנס'. או מטעם שכתב בעל העזר מקודש, דהזכרת המזונות אינה מעכבת בכתובה. או משום שמוזכר בהמשך טופס הכתובה 'כהלכות גוברין יהודאין דפלחין ומוקרינן וזנין', ולדעת כמה פוסקים 'כהלכות גוברין יהודאין' הכוונה היא לפי מה שחייבו חז"ל, שהרי מה"ט כתבו דלא הוי דאורייתא מחמת התחייבותו, כיון דהכוונה בכך היא רק לפי מה שחייבוהו חז"ל.

ואף אם נימא כדברי הנחלת שבעה, ד'כהלכות גוברין יהודאין' אינה התחייבות אלא סיפור דברים. מ"מ הרי מוזכר בטופס הכתובה פעם נוספת התחייבות מזונות ופרנסה, והוא דכתוב 'ומזוניכי וסיפוקיכי ומיעל לויתיכי כאורח כל ארעא', הרי שיש כאן התחייבות לזון אותה, 'ומזוניכי'. ויש שכתבו, דיתכן שגם הנחלת שבעה איירי רק בכתובה שהושמט בה גם בפעם השלישית, אבל כשכתוב 'ומזוניכי וסיפוקיכי ומיעל לויתיכי כאורח כל ארעא', אף הוא מודה דהיינו התחייבות מזונות ומהני.

ולדעת העזר מקודש, גם אם יחסר תיבת 'ומזוניכי' אף בפעם השלישית, תהא הכתובה כשרה. משום שלדעתו בתיבות 'כאורח כל ארעא' נכלל חיוב מזונות, כיון דפירוש הדברים הוא, שינהג עמה כדרך כל העולם, ודרך כל אשה הוא דבעלה נותן לה מזונות. וס"ל דקאי גם על מזונות, ולא רק על תשמיש כדעת הנחלת שבעה.

וכן לדעת כמה פוסקים, כיון דכתוב בכתובה 'הוי לי לאינתו כדת משה וישראל', דקאי על ההתחייבות שהבעל מתחייב בכתובה לאשתו וכדברי העזר מקודש, וממילא נכלל גם התחייבות לזונה. וכן יש סברא להכשירה, דכיון שהרגילות לכתוב התחייבות זו, חשבינן לה כאילו נכתבה.

## סברא להכשיר אי חסר בה תיבת 'ואיזון' בלבד

וכ"ש אי איירי דחסר בה תיבת 'ואיזון' בלבד וכתוב בה 'ואפרנס', דבכה"ג יש לצרף דעת כמה פוסקים דס"ל דהתחייבות לזון כלולה בתיבת 'ואפרנס'. וכתבנו דיתכן שגם כוונת המהר"ם מינץ הכי הוא. אלא דס"ל דלכתחילה הזכירו בכתובה בפירוש דברים ההווים, אמנם בדיעבד אף הוא מודה שמזונות נכלל ב'ואפרנס'.

## מ"מ קשה להכשיר שהרי בנחלת שבעה פוסלה

אולם אף כל הסברות שכתבנו שהיה מקום להכשיר כתובה זו, מ"מ כיון דבעל הנחלת שבעה שהוא מרא דשמעתא בענין נוסח הכתובה כתב, שהכתובה פסולה אפילו כשחסר בה תיבת אחת מהם בלבד, היינו או תיבת 'ואיזון' או תיבת 'ואפרנס', סגר עלינו בכך את הפתח, ומי הוא שירחיב בנפשו להשאיר ולשהות עם אשתו בכתובה כזו.

## אפשר לסמוך עליה רק לענין דלא חשוב כמו שעד עתה דרו בלא כתובה

ובפרט שגם לדעת החולקים ומכשירים כתובה זו, מ"מ פשוט הדבר כביעתא בכותחא, שאין להשאיר כתובה כזו שחסרים בה תיבות, אף אם כשרה היא בדיעבד. ובפרט כשהחסרון הוא בתיבות כאלו, שבהם מתחייב הבעל במזונות ופרנסת אשתו. והלא גם בעל העזר מקודש שהזכרנו לעיל, אף בעובדא דידיה שכתב בדיעבד כשרה הכתובה, מ"מ מסיים בה, דלכתחילה עדיף לכתוב כתובה אחרת, ופשוט דהוא הדין בנידון דידן. ורק לענין להליץ זכות, על מה שדרו אותם אנשים עם נשותיהם ע"י כתובה שהיה חסר בה תיבות אלו, על זה באו דבריו, דלא חשוב כמי שדרו עד עתה בלא כתובה. ובוזה יתכן, דאפשר לסמוך על פוסקים שהעתיקו המכשירים את הכתובה.

ואפשר לסמוך על כך, כיון דיש ענין מיוחד שלא להוציא לעז על שדרו בלא כתובה. ושמעתי מכמה מגדולי תלמידי בעל שבט הלוי זצ"ל, דבכל עובדא של חשש מכשול, שהיה נוגע גם על העבר וגם על העתיד. אף דכלפי העתיד היה חושש לדעת המחמירים, מ"מ כלפי העבר היה נוהג לסמוך על הפוסקים המקילים, כדי לא לדחות אחר הנופל, והבן. וכן נראה לענ"ד בס"ד לקושטא דמילתא בנידון דידן, דהכתובה כשרה לענין דלא חשוב כמי שדרו עד עתה בלא כתובה, אולם מוטל עליהם לעשות בזריזות כתובה חדשה כשרה כראוי.

## כתובה שחסר בה 'מאתן' אפשר לסמוך עליה רק לענין דלא חשוב כמו שעד עתה דרו בלא כתובה

וכן יש לנהוג בכתובה שחסר בה תיבת 'מאתן', אף אם אין בה חלל ריק, דאף דיש לסמוך על כתובה זו, דלא חשיבי כמי שדרו עד עתה בלא כתובה, מ"מ יש לכתוב כתובה חדשה כשרה כראוי. כיון דמה דכתיב בה 'מדאורייתא', יכול הבעל לטעון שכוונתו היתה רק על התחייבות של כסף צורי, וכן שגוף הכתובה חיובה מדאורייתא, ולא על הסכום. דאף דיש דס"ל דגם הסכום מדאורייתא, מ"מ הבעל יוכל לטעון, שהוא נתכוין כדעת הפוסקים ד'מדאורייתא' קאי רק על גוף הכתובה ולא על להתחייב מאתים, וממילא הוי כהפחת לבתולה ממאתים דבעילתו בעילת זנות.

ואף שלענין דיעבד היה מקום לסמוך על המאתים זקוקים המפורטים בכתובה, מ"מ גם העזר מקודש שכתב סברא זו, כתב דלכתחילה יש להחליף הכתובה, ובפרט שיש שחולקים על העזר מקודש וס"ל דאין לסמוך על כך. וממילא מכאן ולהבא בודאי אין להשאיר כתובה כזו, אלא יש להחליפה לכתובה דאשתכח בה טעותא.

וה' יאיר עינינו שלא נכשל בדבר הלכה מעתה ועד עולם.

# לשון חכמים

הרב נתן שפירא

## בענין עבודת הקרבנות בבכורות ופדיונם ע"י הלויים

א] כתיב (דברים י ח) בעת ההוא הבדיל ה' את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ה' לעמד לפני ה' לשרתו ולברך בשמו עד היום הזה: וכתב רש"י "בשנה הראשונה לצאתכם ממצרים וטעיתם בעגל ובני לוי לא טעו, הבדילים המקום מכם", דהיינו שהבדלת שבט לוי היה אחר אחר מעשה העגל. וכן מבואר בפסוקים שהיה זה אחר קבלת לוחות שניות. וכ"כ רש"י בפר' במדבר (ג יב) "לפי שהיתה העבודה בבכורות, וכשחטאו בעגל נפסלו, והלויים שלא עבדו עבודה זרה נבחרו תחתיהם". ודבר זה שהלויים נלקחו תחת הבכורים מבואר בפר' במדבר דכתיב (ג יב-יג) ואני הנה לקחתי את הלויים מתוך בני ישראל תחת כל בכור פטר רחם מבני ישראל והיו לי הלויים. כי לי כל בכור ביום הכתי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל מאדם עד בהמה וגו'.

ולכאורה קדושה זו של הבכורים הוא מה שמפורש בקרא ביום יצי"מ (בא יג ב) 'קדש לי כל בכור', ובהמשך הפסוקים כתיב 'ויהי כי הקשה פרעה לשלחינו ויהרג ה' כל בכור וגו' על כן וגו' וכל בכור בני אפדה', דהיינו שנתקדשו משום שניצולו ביצי"מ. אמנם צ"ע דשם הרי כתיב מיד המצוה של פדיון בכור, וכאן אנו אומרים שהבכורים נפסלו רק אחר חטא העגל ומשמע דלולי החטא היו נשארים בקדושתן לעולם ולא היו פודין אותם. עוד קשה בגופא דעובדא דכיון דהדין היה וכל בכור בני אפדה למה לא פדאום מיד ורק אחר שנה כשנתקדשו הלויים נפדו, א"נ יש להקשותו באופן אחר דהרי כתיב 'והי' כי תבואו אל הארץ וגו' והעברת כל פטר רחם לה' ומשמע דהמצוה אינה נוהגת אלא אחר כניסה לארץ וא"כ למה בכלל פדאום במדבר אם לא נתקדשו להפדות עד אחר כניסה לארץ.

וליישב הקו' השני' של זמן הפדיון מצאנו בראשונים ב' דרכים: דרך א' כתבו הרמב"ן בפר' במדבר והרשב"ם בפר' בא דלעולם נצטוו בקידוש ובפדיון מיד אלא דלא נצטוו איך לפדותם עד החדש השני לשנה השנית, ולכן לא פדאום עד אז. והא דכתיב והי' כי יביאך דמשמע דתלוי הוא בכניסה לארץ י"ל כדאיתא בגמ' 'עשה מצוה זו שבשבילה תיכנס לארץ', א"נ כמו שפירשו כמה מפרשים דבא לומר דקידוש בכורים אינו שייך דוקא לאלו שהיו במכת בכורות ובשעת יצי"מ אלא דגם לעתיד יתקדשו הבכורות וזהו שאמר כי יביאך דגם אחר כניסתך לארץ נתקדשו.

דרך ב' כתב הרמב"ן בפר' בא (ע"פ דרך הפשט וכן פירשו עוד) דנאמר כאן ב' דינים, א' דבכורות שהיו בשעת יציאת מצרים נתקדשו ולגביהם לא נאמר דין פדיון עד השנה השנית, וב' דבכורות שנולדו אחר שנכנסו לארץ נתקדשו להיפדות. ולפ"ז בפרשת במדבר שנאמרה בו דין לפדות הבכורים ע"י הלויים קאי רק על אלו שנתקדשו בשעת יצי"מ ולא נאמר בהם

עד עכשיו שיפדו, והוא דין אחר של פדיון. ולפי זה אפשר ליישב גם הקו' הא' דאלו שנתקדשו במצרים לא היו אמורים להפדות עד שחטאו בעגל.

ושני פירושים אלו הם ביסודם מחלוקת אמוראים. דהנה בבכורות ד: איתא, אתמר רבי יוחנן אמר קדשו בכורות במדבר ור"ל אמר לא קדשו בכורות במדבר שנא' והי' כי יביאך. ואח"כ כתב הגמ' דאותם שיצאו ממצרים גם לר"ל נתקדשו דהרי כתיב קדש לי כל בכור, וכל המח' הוא באלו שנולדו אח"כ דלר"ל פסקו אח"כ מלהקדש עד שנכנסו לארץ (ומבואר בגמ' ובברייתא שם דלר"ל נתקדשו הבכורות ג פעמים, א' בשעת יצי"מ, וב' אחר שנה בשעה שנתקדשו הלויים דכתיב פקוד כל בכור זכר מבן חודש ומעלה והיינו אפי' אלו שנולדו אחר יצי"מ, והג' משנכנסו לארץ והלאה, כן פי' רבינו גרשם ועי' רש"י שם). ונמצא דפי' הא' של הרמב"ן הוא כשיטת ר"י ופי' הב' הוא כשיטת ר"ל.

ולענין הקו' הא' נראה דהתינח לפי' הב' של הרמב"ן ולר"ל דאלו שנתקדשו בפר' קדש לא נאמר בהם כלל להפדות עד שנה שניה י"ל דמעיקרא היו אמורים לעבוד במשכן ומובן הוא מש"כ רש"י דמשום חטא העגל נפסלו, אבל לר"י דקדשו בכורות במדבר וא"כ פרשת והי' כי יביאך אינו פרשה אחרת אל על אותו קדושה נאמר דצריכה פדיון וכמו שנתבאר לעיל א"כ כבר נאמר בהם דין פדיון לפני חטא העגל ולמה כתב רש"י דע"י חטא העגל נפסלו. וצ"ע.

ב] והנה בגדר דין קדש לי כל בכור כתב הספורנו דהיינו שיהא קדוש לעבודת השם ויפורש מעבודת חול וכמו נזיר עד שיפדו אותו ויותר לעבודת חול (ומסתמא אין זה דין למעשה שאסור בפועל בעבודת חול אלא הוא ביאור רעיוני שחייב להתנהג פרישות), ויש משמעות כזו ברמב"ן ג"כ. אמנם מדברי הפוסקים דפרשת במדבר משמע דהוקדשו לעבודת המקדש כמו הלויים. ובהמשך הגמ' בבכורות הנ"ל איתא איתיבי ר"י לר"ל מהמשנה ריש פי"ד דזבחים דתנן עד שלא הוקם המשכן היתה עבודה בבכורות ומבואר דהי' קידוש בכורות במדבר, ותי' דאלו שהיו ביצי"מ ודאי דנתקדשו והיינו מדין קדש לי כל בכור, וא"כ מבואר דכונת המשנה הוא מכח האי קרא ד'קדש לי' דנתחדש בזה דין קדושה מיוחדת לענין עבודת הקרבנות.

אמנם עיין בפ"י המשניות להרמב"ם על המשנה דזבחים שכתב 'דמימות אדם עד ימות משה היתה עבודה בבכורות'. ומבואר דדין עבודה בבכורות הכתוב במתני' היה לפני יצי"מ ומימות אה"ר. ומקורו הוא מהמדרש רבה בפרשת במדבר שכתב (ד, ח) 'אדם הראשון היה בכורו של עולם וכיון שהקריב קרבנו לבש בגדי כהונה גדולה וכו' והיו הבכורות משתמשין בהם, כיון שמת אדם מסרן לשת, שת מסרן למתושלח, כיון שמת מתושלח מסרן לנח עמד נח והקריב קרבן וכו', מת נח ומסרן לשם, וכי שם היה בכור והלא יפת היה בכור, אלא מפני שצפה נח שלשלת האבות עומדת ממנו, ותדע לך ששם היה מקריב שנא' והוא כהן (לקל עליון) וכו' מפני שהיה מקריב בכהנים, מת שם ומסרה לאברהם וכי אברהם היה בכור אלא מפני שהיה צדיק נמסרה לו הבכורה וכו', מת אברהם ומסרה ליצחק עמד יצחק ומסרה ליעקב, וכי יעקב בכור היה אלא שאת מוצא שנטלה יעקב מן עשו בערמה אמר לו וכו' מכרה כיום את בכורתך לי וכו', אלא שהיה יעקב מבקש להקריב ולא היה יכול מפני שלא היה בכור וכו' כיון שלקח יעקב את הבכורה התחיל מקריב וכו', וכן בשעה שהקריב משה בסיני הבכורות הן הקריבו וכו'.

ובאמת דיש לעורר בדברים אלו דהרי אם הי' דין שהעבודה תהא בבכורות איך אפשר להחליפו במי ששושלת יוצאת ממנו או בצדיק, וכן איך אפשר למוכרו וכי אפשר למכור כהונה. וכתב הט"ז בספרו דברי דוד עה"ת (פר' תולדות) וכן המהר"ל בגור אריה שם דגדר העבודה בבכורות אז לא הי' חיוב כמו דין כהונה דצריך בכור דוקא, ובודאי שלא הי' מהכשר

הקרבן דאינו כשר אלא בבכור, אלא שהיתה זכות גרידא שנתנו זכות ההקדשה להחשוב והגדול שהוא יקריב הקרבנות לה', והמדרש מבאר דהזכות היה נתון להבכורות ובמקומות מסוימים החליפוהו באחרים מפני טעם נכון.

ודברי המדרש והרמב"ם הללו סותרים למה שנתבאר לעיל מהגמ' דדינא דמתני' דעד שלא הוקם המשכן עבודה בבכורות שייך לפר' קדש לי, ואם כדבריהם דדין עבודה בבכורות היה מאז אדם הראשון לא שייך להקשות על ר"ל ממתני'. והבדל גדול יש ביניהם דדין קדש לי הוא בפטר רחם דוקא והרי אדם הראשון לא הי' פטר רחם ומסתמא העבודה לפני זה היה בבכור לאביו שהוא בכור לנחלה (ואולי י"ל דמכח הקרא דקדש נתיחד דין העבודה בישראל לפטר רחם דוקא). ולדברי הט"ז והמהר"ל יש עוד הבדל גדול ביניהם דדין המדרש אינו אלא מעלה בעלמא ודין קדש הוא קדושה לעבודה וכמו קדושת כהונה. ולכאורה נראה עוד דהמשנה דעד שלא הוקם המשכן היתה עבודה בבכורות מדבר על עיקר הכשר הקרבן שהכשר העבודה היה בבכורות דוקא, וכמו סיפא דמתני' דמשהוקם המשכן היתה עבודה בכהנים דהוא בעיקר הכשר הקרבן, והוא דלא כפי' האחרונים בדברי המדרש, ועי' קר"א דס"ל דדין המשנה הי' דוקא בבמה גדולה אבל בנה קטנה כשר בכל אדם וכן י"ל דהוא דוקא בקרבן ישראל ולא בקרבן נכרי (כ"ז ראיתי בספר זבח יעקב על פרק פרת חטאת).

עוד קשה דבהמשך המדרש שם כתוב דענין זה דעבודה בבכורות היה עד חטא העגל שהקריבו הבכורות ואז נפסלו ונכנסו תחתיהן בני לוי, והיה נראה כאילו מקורו הוא מפרשת במדבר, וא"כ נסתר הוא מהפסוקים עצמם דהרי בקרא מפורש "כי לי כל בכור ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל", וא"כ ענין פדיון הלויים את הבכורים מיירי בדין כהונה שהי' מחמת פרשת קדש ולא בהזכות שהיה מימות אדם הראשון ומהיכן למד המדרש דזכות זו בטלה וניתנה ללויים ואולי עדיין קיים הוא.

ג] עוד צ"ע בכל הסוגיא (וכן הקשו הרא"ם ועוד) דהרי יש ב' דעות בזבחים (קט"ז) עד מתי היה עבודה בבכורות, לדעת רבי פסקה בהר סיני, ולהמשנה לא פסקה עד שהוקם המשכן, וממ"נ קשה דהרי הר סיני היה קודם חטא העגל והקמת המשכן היה אחר חטא העגל ואיך אמר רש"י שנפסלו בעגל. ויש להוסיף ולהקשות דהרי הפדיון דכאן היה כחודש אחר שהוקם המשכן ומהקמת המשכן כבר עבד אהרן ולא הבכורות. ויתכן לומר שהיה תהליך עד שנתבסס הכל, כי החטא הוא סיבת הפסול אבל לא נפסלו בפועל עד הקמת המשכן ולא נפדו עד כחודש אח"כ. אמנם קשה דהרי בפרשת תצוה נאמר דין קדושת אהרן לכהונה ולדעת הרבה ראשונים נאמרו הפרשיות דתרומה-תצוה לפני חטא העגל והתורה על הסדר נאמרה (דלא כרש"י), וא"כ נתיחד אהרן לכהונה לפני חטא העגל, ועוד דהרי במצרים כבר נאמר 'והלא אהרן אחיך הלוי' ופירש"י שהיה משה ראוי להיות כה"ג ונבחר אהרן במקומו ושניהם אינן בכורים. ומבואר מכל זה דבחירת אהרן לכהונה היה ראוי להיות גם לולי חטא העגל והעבודה לא היה אמור להיות בבכורות ועכ"פ לענין העבודה שבמשכן, וע"כ דצ"ל דמה דאמרו קדש לי כל בכור דהיינו שנתקדשו הבכורות לעבודה היה אמור להיות רק בבמות ועד הקמת המשכן או היכא דליכא דין כהונה בזרע אהרן, וא"כ קשה דלגבי מה נפסלו בעגל ומה הוא הפדיון שנתחדש עכשיו עם הלויים.

וכתב החזו"א (או"ח קכ"ה ז) ויסודו איתא גם בגור אריה דיש ב' דינים נפרדים א' דין כהונה וא' דין לוייה, ועבודת הקרבנות היתה ראויה מתחילתה לינתן לכהנים וכמו שנתבאר לעיל, ודין קדושת בכורה ועבודת המקדש שהיה להם עד שנכנסו הלויים תחתיהם היה דין לוייה דהיינו שמירה ומשאות ושירה וגם דין סיוע לכהנים כדכתיב בהאי פרשתא 'נתונים לאהרן ולבניו' ולענין זה נכנסו הלויים תחתיהם. והנה דין כהונה שנבחר בו אהרן ובניו היה



רק במשכן ומקדש ועד אז היה עבודת הקרבנות בכורות כמבואר במשנה ולא רק דין לוי, ונראה בכוונתם דודאי כל עוד שלא נבחרו הכהנים היה גם דין עבודת הקרבנות שייך להבכורות שהוא גם חלק מהעבודה לשרת לפני השם, וכל עוד דליכא דין כהונה שייך גם הקרבת הקרבנות להבכורים שהם המשרתים לפני השם, ואחר שנבחרו הכהנים במשכן לעבודת הקרבנות נשאר רק בשאר עבודות ושירות שהיה שם דהיינו דיני לוי, וזה היה עד שחטאו בעגל ואז אבדו דין זה ג"כ.

ויש להוסיף קצת ראייה דעל הפסוק 'הנה לקחתי את הלויים מתוך בני ישראל' כתב רש"י 'שיהיו ישראל שוכרין אותן לשירות שלי', ומקורו הוא מהפסוק בפר' קרח דהמעשרות ניתנו 'חלף עבודתכם', דהיינו דבאמת על בני ישראל מוטל לעשות העבודה והיינו ע"י בכוריהם שהם החשובים שבהם אי משום הזכות ואי משום שנתקדשו ונתייחדו, אבל כיון שנפסלו הוצרכו להעמיד אחרים תחתיהם ואלו הלויים שהם הראויים לזה ולכן הוצרכו לשכור אותם לעבודה. ולכאורה כל זה הוא רק בעבודת הלוייה שהוא דבר המוטל על בני ישראל אבל עבודת הכהונה עכ"פ במקדש אינו מוטל על בני"א אלא כהני שלוחי דרחמנא נינהו וכתר כהונה זכה בו אהרן.

ד] והחזו"א הוסיף ליישב בזה גם את הקושיא הראשונה שהקשיתי דאם היו מחויבים בפדיון מיד למה תלוי הוא בחטא העגל, ות"י דמחמת קדושת כהונה שיש בהם נתחייבו בפדיון מיד שהרי העבודה ניתנה לכהנים ולא לבכורות אבל עדיין ה"י מן הראוי שהם יעשו העבודה של הלויים עד שחטאו ונפסלו גם לזה. אמנם הוא קצת דחוק ולא ברירא לי כי הפדיון הוא לכאורה הפקעת הקדושה וא"כ איך יהיו ראויים לעבודת הלויים (ואין לומר דדין לוייה שהיה בהם אינו מחמת הקדושה אלא מחמת הזכות של הבכורה, דהרי מקרא מפורש נגד זה דכתיב ביום הכותי כל בכור הקדשתי אותם לי).

שוב ראיתי לשון הספורנו שכתב כיסוד התי' הנ"ל (וע"פ דרכו שהובא לעיל) וז"ל "שהפדיון ה"י כדי שיהיו ראויים לדברי חולין אבל לא בשביל זה יהיו פטורים מן העבודה ועכשיו שחטאו מאסתים". ונראה בכוונת הספורנו דבקדש לי נכללו ב' דינים, א' קדושה ומדריגה וב' חיוב עבודה המוטלת על האדם, וע"י הפדיון פקע הקדושה שיש בהם ולא החיוב עודה המוטלת עליהם. וע"י ספר בכר שור שכתוב בביאור תיבת קדש לי ב' פירושים א' שהוא לשון קדושה וב' שהוא לשון הזמנה, וי"ל דשניהם נכללו בזה והוא ב' ענינים הנ"ל דהזמנה היינו שיזמינו עצמם להיות מוכנים תמיד לעבודה המוטלת עליהם מעכשיו. ויש לבארו ע"פ דברי החזו"א הנ"ל דיש דין כהונה ודין לוייה, וחלוקין הם בגדרם כי כהונה הוא קדושה והכשר לעבודה, ולוייה הוא הזמנה לעבודה ודין שירות במקדש, ושניהם נכללו בקדש לי והפדיון מועיל רק לדין כהונה דבעי הקדושה וההכשר ולא לדין לוייה שהוא החיוב המוטלת עליו. והספורנו ביארו ע"פ דרכו דהקדושה הוא פרישה מדברי חול כמו כהונה ונזיר שנפרשין קצת מטומאה ועוד עניני חול ולזה מהני הפדיון, וא"כ י"ל דדין כהונה שהוא עבודת הקרבנות מצריך קדושה והפרשה מחול ודין לוייה לא צריך לזה, ולכן הבכור אחר פדיונו עדיין ראוי הוא לעבודת לוייה. עוד אפשר להוסיף דהרי יש ב' פסוקים א' 'קדש לי כל בכור' וב' 'כל פטר רחם תפדה' וי"ל דהראשון הוא שיהיו מזומנים לעבודה והשני דקדושים הם וצריכין פדיון. ונתיישב הכל כפתור ופרח.

ולפ"ז הא דעד שלא הוקם המשכן היה עבודה בכורות אם נאמר דזה היה דין הכשר הקרבן ובכורות מעכב בזה, צ"ל דהיינו משום שעדיין לא נפדו והיה בהם קדושת כהונה, וא"כ בדוקא לא נצטוו איך להיפדות עד אחר הקמת המשכן, ואז כבר חטאו בעגל ונבחרו לויים תחתיהם. והנה לכאורה צ"ב למה בשעת היתר כמות דהעבודה כשרה בזר כדרש"י

בזבחים קי"ח, לא בעינן עבודה בבכורות כמו עד שלא הוקם המשכן, ובגמ' שם יש קרא מיוחד להכשיר את הזר ממש 'דלא בעי קידוש בכורות כדמעיקרא', ונראה דמה דנפסלו הבכורות בפרשה דידן נוגע גם לענין זה דהרי גם הוא בכלל עבודה ושירות שיש לבכור כל עוד דליכא דין כהונה, וכן כתב המשך חכמה דהפסול של הבכורים בהאי פרשתא הוא נוגע לדין בכור בכמה עיי"ש.

והנה אחר שנתברר מכל הנ"ל דעיקר דין קדש לי אינה שהם היו אמורים להיות הכהנים משום שניצולו במכת בכורות אלא ענינה היא הזמנה לעמוד ולשרת יש אולי לתרץ הסתירה בין המדרש והרמב"ם להגמ' דאמנם דהבכורים היו ראויים מעולם להקרבה דהיינו שהיה להם הזכות להקרבה מחמת חשיבותם, אבל אח"כ כשניצולו במכת בכורות נתקדשו ונהיו מזומנים לעבודה ומחויבים בעבודה, וכל זה רק כי הם היו החשובים והראויים לעבודה מעיקרא לכן כשנתחייבו נעשו מחויבים להיות מזומנים לזה, אבל בל"ז הי' להם דין לפדות נפשם בלבד ולא היו קדושים לעבודה ולא שיהיו מזומנים לעבודה. ולפ"ז י"ל דאמנם הפרשה מדבר בקדושת הבכור הנלמד מפרשת קדש מ"מ כיון שנמאסו מהבכורה יליף המדרש רבה דה"ה דנמאסו מהמעלה והזכות של הבכורה, ולכן אמר המדרש דהזכות והמעלה דבכורה היה עד חטא העגל. ובאמת לא מצינו שוב מעלת הבכורה בהקרבת במה, וגם בקרבן נכרי בקרבנו של איפרא הורמיז לא אמר שמואל שיביאו בכור להקריב (וי"ל דכיון דההקרבה חייבת להיות ע"י גוי דוקא לא שייך אצלם מעלת בכור כי בני בכורי ישראל).

ה) והנה מה שנתבאר דהכהונה שבמקדש היה שייך לאהרן מעיקרא ולא לבכורות מוכרח ממקום אחר, דהרי נאמר 'ראובן בכורי אתה יתר שאת ויתר עז' וביארו חז"ל דהכהונה היתה ראויה להיות לראובן וניתנה ללוי, וקשה בתרתי דמבואר הכא דעבר ללוי בחטאו של ראובן ולא בחטא העגל, ועוד דהיה שייך מקודם לראובן ולא לכל בכורי ישראל, ולהנ"ל מדובר בשני ענינים נפרדים דדין כהונה היה שייך לראובן ועבר ללוי בחטאו ודין לויה היה שייך לכל הבכורים ועבר ללוי בחטא העגל. והנה הא דכהונה היה שייך לראובן הוא גם מדין בכרה. ונראה לומר דכהונה דהוא קדושה ובחירה מסוימת היתה שייכת לכללות ישראל ולכן היה שייך להשבט הבכורה שבישראל מחמת מעלת ענין הבכור אבל לא לכל בכור פרטי, וכשחטא ראובן ניתנה ללוי, ולבסוף נבחר אהרן מכל שבט לוי, משא"כ לויה דהוא ענין עבודה ושירות היה מוטל על כל הבכורים, והכל מיושב כמין חומר.



# כתבים

הרב אברהם אביש שור

מוקטר מוגש לרגל נישואי  
נכד כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א  
פע"ח הרב נפתלי חיים שליט"א  
בפע"ח הרה"צ רבי יוחנן שליט"א  
עב"ג מגזע קוידנוב ולעכוויטש

## לתולדות נכדי מרן הרא"ש הגדול ומגוריהם בסטולין

א. מגוריו של הרה"ק רבי שלמה חיים מקוידנוב בסטולין:

מסורה היא בין חסידי קרלין-סטולין כי הרה"ק רבי שלמה חיים פרלוב, בנו של הרה"ק רבי אהרן מלעכוויטש ונכדם של הצדיקים הקדושים מרן הרא"ש מסטולין והרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש<sup>1</sup>, חזר עם אמו ואחיו מלעכוויטש לסטולין לאחר הסתלקותו של אביו ביום

1 שנת לידתו של הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש אינה ברורה כל צרכו. בספר אור ישרים לר' משה חיים קליינמאן, פיעטקוב תרפ"ד, עמ' יח, מובא כי הוא נסתלק בשנת תק"ע כשהיה בן ס"ח שנים, דהיינו שנולד בשנת תק"ב. דבר זה אינו מתיישב עם העובדה המסופרת בספר אור ישרים הנ"ל בעמ' 24, כי כאשר מרן רבי אהרן הגדול מקרלין ביקר בניסבין בא אליו רבי נח יפה מפרנסי העיר, יחד עם בנו רבי מרדכי, 'בעת שהיה ילד בימי הפעוטות'. ובכתיבי הרה"ק רבי ש"ב עמ' ש"ב מובא סיפור זה כשהוא מציין כי היה אז 'בן ששה שנים'. אם נניח כי הרה"ק רבי מלעכוויטש נולד בשנת תק"כ הרי ביקורו המפורסם של מרן הרא"ה הגדול בניסבין שהתקיים בשנת תקכ"ט, (ראה 'כתבים' עמ' 241-220) מתאים לתאורים על רבי מרדכי מלעכוויטש שהיה אז 'ילד בימי הפעוטות'. אם כי ייתכן והיה ביקור נוסף קודם. אך לא קודם לשנת תקכ"ה - שנה משוערת לתחילת פעילותו ('כתבים' עמ' 251) של מרן הרא"ה הגדול מקרלין להפצת החסידות.

בוודאי שנולד בחיי הבעש"ט דהיינו לפני חג השבועות שנת תק"כ. כמובא בהקדמה רבי שלום מקוידנוב לספרו 'דברי שלום' (מהדורת ווילנא תרמ"ב, דף ח,; מהדורה חדשה, עמ' יז): '...והנה ברור שהקב"ה שולח בו נשמות גבוהות מעצם הדעת, אז כל הדור גדול במעלה, ונקרא דור דעה, כמו דור המדבר, שנקרא דור דעה, כיון שמקבלים הארה מהצדיק מעצם הדעת, וכמו דור הרשב"י והארי"ה והבעש"ט שהיו גדולים במעלה מאד, ונ"ל כי מי שנולד בימיו, נקרא מדורו, דוק ותשכח שכל הגדולים בעלי רוח הקודש כמו זקני סבא קדישא מלעכוויץ וכדומה, נולדו בחיי הבעש"ט זצ"ל, הגם שידעתי שיש סתירה לזה הנלע"ד כתבתי'.

זה שאיננו מזכיר גם את סבו השני, מרן הרא"ש מסטולין, על אף שבגזע קודש הקרלינית (דברי אהרן עמ' רמו) מובא כי נולד בשנת תק"כ, מתאשר אכן על ידי המפקדים המובאים במאמרו הנפלא של הרב נחום זאב רונזשטיין 'ידיעות חדשות בתולדות משפחות רבותינו הקוה"ט מקארלין סטאלין זיע"א בדורות הקדמונים', קובץ בית אהרן וישראל גליון ר"ד עמ' קמג, כי מרן הרא"ש הגדול נולד בשנת תקכ"א, דהיינו לאחר הסתלקותו של מרן הבעש"ט. והעיר לי הרב צבי אליעזר קרויזאהר, כי ייתכן והרא"ש הגדול נולד בב' שבט, ע"פ מה שמובא בה'שס"ה סעיפים' הנדפס בדברי אהרן עמ' יח: 'ביום ב' שבט שנת תקס"ה אמר כמה פעמים בזה"ל, אח אה איו מיר שוין איין גרייז גראהע בארד, איך ווייס ניט אויב איך האב איין יודישע האר'. מסגנון הדברים עולה כי ייתכן ויום לידתו הי' ביום ב' שבט, ולכן התאונן כנ"ל ומשום כך ציינו החסידים את התאריך.

ז' שבט תקס"ו<sup>2</sup>, ונתגדל על ידי אביו זקנו מרן הרא"ש מסטאלין, עד חתונתו שהתקיימה בסטולין כעבור ארבע שנים ביום י"ג שבט תק"ע. במסורה לא נמסר נימוק מדוע נערכה שמחת הנשואין בסטאלין בבית מרן הרא"ש הגדול, בעוד שכפי המנהג<sup>3</sup> הייתה אמורה החתונה להתקיים בביתה של הכלה, וגם לא<sup>4</sup> נודע שמה של הכלה:

'שניהם [רבי אשר מסטולין ורבי מרדכי מלכוויטש] היו מחותנים. [מרת פערל] בת [רבי אשר] הסטולינער היתה נשואה ל[רבי אהרן] בנו של [רבי מרדכי] הלע[כוויטשער]. היא נתאלמנה וחזרה עם בניה [רבי שלמה חיים ורבי משה] להסטולינער, ושם [בסטולין] נתגדל הקוידנאווער ואחיו [רבי משה'ל]. ושם עשה הסטולינער שידוכין עמהם, והזמין את הלעכוויטשער על החתונה של הקוידנאווער...'<sup>5</sup>

במקורות של חסידות קוידנוב ולעכוויטש, שהם כנראה מדויקים יותר בנושא שלפנינו, אנו מתוודעים לכך שרבי שלמה חיים גדל בבית אבי אביו בלעכוויטש עד היכנסו לעול המצוות בשנתו ה"ג<sup>6</sup>, וכן לפרטים נוספים שיש בהם להסביר את מקום החתונה בסטאלין, ולפיהם הסיבה נעוצה בכך שהכלה היתומה גדלה בביתו של מרן הרא"ש בהיותה נכדת רבו מרן הרש"ק. כך כותב הרה"ק רבי שלום מקוידנוב (מברהין)<sup>7</sup>:

'רבינו הגדול אשר לו דומיה תהילה מוהר"ר שלמה חיים ז"ל, נתגדל כבן אצל זקנו אבי אביו מוה"ר מרדכי זצ"ל עד י"ג שנה, ובהגיעו לבעל מצוה, השיא לו אשה בתו של רבו הקדוש מהר"ש מקארלין זי"א. ואביה היה הרב ר' דוב משה נכד הגאון הצדיק רבי צבי אשכנזי הנקרא חכם צבי. והחתונה היתה בסטאלין אצל אבי אמו הקדוש מהרא"ש זצ"ל, כי הכלה נתגדלה שם, כי אביה נפטר בימי עלומיו ונתגדלה אצל הקדוש ר' אשר מחמת שהיתה בתו של רבו הקדוש ז"ל, ונסע זקני

2 תאריך ההסתלקות בספרו של ר' משה חיים קליינמאן, אור ישרים, ווארשא תרפ"ד, עמ' 35 'ומנוחתו כבוד בלעכוויטש'.

3 'כי כן דרך על החתונה הוא מתחיל הכל מצד הכלה. בית החתונה הוא אצל הכלה' בית אהרן פרשת וארא.

4 ר' אהרן הויזמן בספרו דברי אהרן במגילת היוחסין הנפלאה שהקים 'גזע קודש הקרלינית' בעמ' רמד ובעמ' רמו אינו מזכיר את שם הכלה, רק את העובדה שהייתה בת רבי דוב משה ב"ר זוסמן נכד החכם צבי, חתנו של מרן הרש"ק זיע"א.

5 כתיב ר' מאיר ברנשטיין הי"ד. ובפרי ישע אהרן, עמ' קיא, מבלי להביא את מקור הדברים. ושם בעמ' כקג: 'יהוא [רש"ח] ואחיו נתגדלו אצל זקנם הרה"ק הרא"ש מסטאלין'.

6 'מרן מא"ד [מארי דכיא] מלעכוויטש זי"ע אמר לנכדו הרה"ק רבי שלמה חיים מקידינוב זי"ע בעת שהניח לו תפילין בפעם הראשונה: מיין קינד, זאלס אכטונג געבן אז דער יו"ד זאל זיך נישט רוקן פון ארט [בני שמור על כך שהיו"ד - לשון נופל על 'יהודי' - לא יזוז ממקומו] כתיב רמ"מ - כתיב רבי משה מידנר השלום, לוקט ע"י הרב ישראל זאב סלאנים, ירושלים תשע"ח, עמ' תכ"ז.

הרש"ח מקידינוב נכנס לחופה ביום חמישי י"ג שבט תק"ע, דהיינו כמעט חודשיים וחצי טרם היכנסו לעול המצוות בר"ח ניסן, (שנת תק"ע הייתה שנה מעוברת). אין אנו יודעים את התאריך מתי הניח הר"מ מלעכוויטש לראשונה לנכדו הרש"ח מקידינוב את התפילין, אך וודאי היה זה קודם שמחת נשואיו. ראה 'כתבים' עמ' 1016 בהערה 17 כי מרן אור ישראל מסטאלין הניח לראשונה תפילין ביום כ"ו תשרי תרמ"ב, כששה שבועות לפני היכנסו לעול המצוות. שכן היה מנהג רבותינו ליתומים שהניחו בזמן קודם למנהג הרגיל של חודש ימים. ומכאן כי יום נישואיו היה קודם היותו בן י"ג.

7 בהקדמה לספרו דברי שלום, מהדורה מחודשת, עמ' טו.

8 'אשר מהם אנו חיים ומימיהם אנו שותים זה מאה וחמישים שנה נכתב בחדש אדר שנת קומה עזרתה לנו, על ידי ר' בצלאל גיטעלסאן פה נויארק', עמ' 10.

הק' מהר"ם ז"ל מלעכוויטש על החתונה, ונח נפשיה שם, ומנו"כ בעיר סטאלין.  
ב'סדר הדורות ושלשלת היוחסין של רבותינו הקדושים מקאידיאנאו<sup>8</sup> היודע להוסיף גם את שמה של הכלה, כתוב לאמור:

'דער לעכוויצער האט געהאט [לרבי מרדכי מלעכוויטש היה] א בן בכור בשם ר' אהרן, און ביי דעם שטאלינער איז געווען [ואצל רבי אשר מסטאלין הייתה] א בת תחלה בשם 'פעריל', ויקח אהרן את פעריל בת אשר לו לאשה, ובחודש ניסן<sup>9</sup> שנת תקנ"ז נולד להם בן וקראו אותו בשם שלמה חיים, דאס איז געווען [הוא היה] אדמו"ר הזקן [רבי שלמה חיים] מקיידענאו, און די מוטער [והאמא] הרבנית פעריל, וואס זי איז געווען [שהיא הייתה] אחות ר' אהרן אדמו"ר [הבית אהרן] מסטאלין בן רבינו אשר הגדול [מסטאלין], בן הרבי ר' אהרן [הגדול] מקארלין, זי איז [היא] אמה של מלכות ממשפחת קיידענאו, און צוליעב די אנדענקונג פון איהר נאמען פעריל, [ובגלל זכרון שמה פעריל] רופט זיך די גאנצע פאמיליע מיט'ן נאמען [קרויה כל המשפחה] 'פערלאוו' עד היום הזה<sup>10</sup>. אויך [גם] הרבנית לאה רייזעל אשת אדמו"ר הזקן ר' שלמה חיים נ"ע איהר פאטער האט מען גערופען [לאביה קראו] הרב ר' בעריל משה, נכד בעל החכם-צבי, און איהר מוטער איז געווען [ואמה הייתה] בת הרבי ר' שלמה הגדול קארלינער'.

פרטים אלו תואמים את הרשום במפקדים: תקע"א, תקע"ו ותקצ"ד. על פי המפקדים נולד רבי שלמה חיים מקיידנוב בשנת תקנ"ז 1797, וזוגתו מרת לאה רייזל נולדה בשנת תקנ"ח-ט 1798-9.<sup>11</sup>

הפרטים הנוספים שבמסורת קיידנוב מקבלים חיזוק במסורת חסידי לעכוויטש. וכך מובא בכתבי רבי משה מידנר<sup>12</sup>:

'הרה"ק מרא דכיא מלעכוויטש זי"ע, היה לו שלשה בנים צדיקים, הרה"ק ר' נח ז"ל<sup>13</sup> והרה"ק ר' אהרן ז"ל והרה"ק ר' שלמה ז"ל<sup>14</sup>. הרה"ק ר' אהרן ז"ל הנ"ל נשא בתו של הרה"ק ר' אשר סטאלינער זי"ע והוליד את ר"ש הק' ר' שלמה חיים ז"ל אדמו"ר הזקן מקיידנאו. הרה"ק ר' אהרן הנ"ל נפטר בימי עלומיו בחיי אביו

9 'יום הולדתו היה ביום ר"ח ניסן. ועל כן היה מתענה בער"ח ניסן והיה מוסר מודעה הזאת אחר תפילת שחרית בצנעה'. ארז בלבנון לרבי יצחק פרלוב מווייליקא, נכד רש"ח מקיידנוב, וילנא תרמ"ט. דף כז ע"א. מובא בסוף ספר משמרת שלום, מהדורה מחודשת, חש"ד, ירושלים.

10 ולא כפי שכתב הרב נחום ז. רונשטיין במאמרו (לעיל הערה 1) קובץ בית אהרן וישראל גליון רי"ד עמ' נ, בהערה 39: 'שם המשפחה נקבע לעיתים ע"פ שם משפחת החותן...כיון שרבי אהרן בן רבי מרדכי מלעכוויטש - אבי ראש השושלת רבי שלמה חיים אדמו"ר הראשון מקיידנוב- היה חתנו של רבי אשר 'פרלוב' מסטאלין'.

11 ראה במאמר הרב נז"ר (לעיל בהערה 1).

12 סטנסיל, [כת"י], עמ' צח.

13 על שם אביו של הרה"ק מלעכוויטש רבי נח [יפה] שהיה 'פרנס' הקהילה בעיר נעשוויז, שמו הקדוש מופיע ברשימת הפרנסים בפנקס נעשוויז מחוה"מ פסח תקי"ט עד חה"מ פסח תקל"ג: 'התורני הראש מוהר"ר נח במוהר"ר שלמה זלמן', ונראה כי הסתלק בין פסח תקל"ב לפסח תקל"ג. ראה עליו ועל הפנקס: 'כתבים' עמ' 318-306.

14 עפ"י המפקדים שבמאמרו של הרב נז"ר נולד בשנת תק"נ. (ראה לעיל הערה 8). נראה כי היה נקרא על שם סבו אבי אביו רבי שלמה זלמן, (ולא על שם מרן הרש"ק שנהרג עלק"ש ביום כ"ב תמוז תקנ"ב), עליו מציין בספר אור ישרים (פיצטקוב תרפ"ד) בעמ' 35: 'אשר מנ"כ בעיר נעשוויז אצל אבי אביו ז"ל'. בשנת תקנ"ג לאחר הסתלקותו של מרן הרש"ק, - עקר הרה"ק הר"מ מלעכוויטש מביתו מנעשוויז ועבר ללעכוויטש - ראה 'כתבים' עמ' 308 בהערה 9.

הלעכעוויטשער זי"ע. הרה"ק ר' שלמה חיים נתגדל אצל הלעכעוויטשיר אבי אביו עד היותו בן י"ג שנה, וכשנעשה בר מצוה נשא לאשה את בת בתו של הרה"ק רבי שלמה קארלינער זי"ע. שם אביה ר' דוב משה נכד חכם צבי. חתונה זו היתה בסטאלין בבית ר' אשר סטאלינער ז"ל, כי הכלה נתגדלה אצלו מפני שהיתה נכדת רבו ר' שלמה קארלינער והיתה יתומה כי אביה נפטר בימי עלומיו<sup>15</sup>. הלעכעוויטשער נסע לסטאלין על חתונת נכדו רש"ח ונפטר ביום החופה בסטאלין ושם מנו"כ'.

לאחר חתונתו ופטירת זקנו הרה"ק מלעכעוויטש שהתרחשה קודם מעמד החופה ביום חמישי י"ג שבט תק"ע, נשאר הרה"ק מקוידנוב סמוך על שלחן זקנו מרן הרא"ש מסטאלין,<sup>16</sup> אשר דאג למנותו כרב העיר סטאלין והעיר טוראו הסמוכה, והתגורר שם כעשרים ושניים שנים. גם לאחר הסתלקותו של מרן הרא"ש בראשית תקפ"ז המשיך הרה"ק מקוידנוב לישב בסטאלין עד ראשית שנת תקצ"ג<sup>17</sup>, לאחר הסתלקות דודו הרה"ק רבי נח מלעכעוויטש, שאז הקים מרכז לחסידי לעכעוויטש בעיר קוידנוב:

יזקני נשאר אצל אבי אמו הרא"ש מסטאלין, ואח"כ עשאו אב"ד ומו"צ בעיר סטאלין, ואח"כ עשאו אב"ד ומו"צ בעיר טוראו. ודו"ז הרה"ק מוה"ר נח ז"ל מילא מקום אביו ז"ל בלעכעוויטש... ואחר הסתלקותו [ראשית תקצ"ג] נשארו בלא

15 דודה אחי אמה, הרה"ק רבי משה מלודמיר סידר את הקידושין ובירך את הברכות בחופה. כתבי ר"י שו"ב (כת"י לא סנטסיל) אות קפב, וכתבי ר"י שו"ב (כת"י) חלק ב' אות תקמ.

16 נראה כי לקראת ל"ג בעומר וחג השבועות תק"ע או תקע"א נסע מרן הרא"ש מסטאלין אצל הרה"ק הר"ב ממעזבוז, לקראת ל"ג בעומר וחג השבועות, ולקח עמו מסטאלין את נכדו הרה"ק רבי שלמה חיים מקוידנוב, ונראה כי אז לקח עמו גם את בנו מרן אדמו"ר הזקן כמובא בכתבי הגה"ח רבי חיים מנדל קוסטרומוצקי, וכן בספר מאורות הגדולים במערכת רבינו 'כשיבקר רבינו הרא"ש מסטאלין זצ"ל אצל הרה"ק הרבי ר' ברוך ממעזבוז זצ"ל, לקח אתו עמו את בנו יחידו הרה"ק בעל הבית אהרן מקארלין זצ"ל והי' אז... ככן שבע שנים... כמובא בס' דברי שלום בהקדמה, כי הרה"ק רבי שלמה חיים מקוידנוב 'היה אצל קה"ק רבינו ברוך ממעזבוז ממנין שלו בליל חג שבועות שהיה דרכו בקודש לומר תיקון שבועות ממנין, ולומר הקדישים מחמת הלילול של זקינו קה"ק הבעש"ט שהיה אז אחרי מלאת לו יג שנים ברח"ח ניסן תק"ע, ונימנה עם המנין. ולא כפי שכתבתי בטעות ב'כתבים' עמ' 562 שנולד בשנת תקנ"ו, והיה אצל הרה"ק ר"ב ממעזבוז בתקס"ט. וייתכן כי בשנת תקס"ט נסע מרן הרא"ש כמדי שנה, יחד עם הרה"ק הר"מ מלעכעוויטש לל"ג בעומר ולשבועות למעזבוז.

כשגר הרה"ק רבי שלמה חיים בסטאלין, נולד שם בשנת תקע"ח בנו הרה"ק רבי ברוך מרדכי, כפי שעולה מהסיפור הבא: 'הנה א"ז אדמו"ר הזקן זי"ע סיפר שכאשר נולד א"ז זצ"ל היה אז אצל זקנו הק' ר' אשר ז"ל מסטאלין וביום ב"מ [ברית מילה] שלו ראה אותו קודם התפלה הולך אנה ואנה בעומק המחשבה. א"ל זקני הנ"ל זקני אני יודע עומק המחשבה שלכם אתם חושבים בקריאת שם הילד. א"ל יפה כוונת כי אני רוצה לקרותו ברוך ע"ש רבי הק' ממעזבוז ואני רוצה לקרותו מרדכי ע"ש זקני הק' מלעכעוויטש וספק אצלי לצרף השמות יחדיו. וא"ל זקני זי"ע הנה אספרה לכם איזה מעשה כי פעם אחת היתה איזה מלשינות על זקני מלעכעוויטש וברח לאיזה עיר ואז היתה מלשינות גם כן על קה"ק ממעזבוז וברח גם הוא להעיר הנ"ל ואמר לו הק' ממעזבוז לזקני היום אנחנו ברוך מרדכי ויהיה ארור המן הלא הוא עצמו צירף השמות ביחד'. רבי שלום מקוידנוב (בראהין) בהקדמה לספר דברי שלום, מהדורת ווילנא תרמ"ב, דף ח'; מהדורה חדשה, עמ' יז.

17 זאת לאחר שבשנת תקצ"ב כבר החל מרן אדמו"ה ב' בהנהגת החסידים. ראה כתבים עמ': 470, 960.

18 גם את חתנו הרה"ק רבי מרדכי (השני) בנו של הרה"ק רבי משה בער אחיו של מרן אדמו"ר הזקן, הכתירו אז חסידיו לעכעוויטש לרבם. דברי אהרן עמ' רמה. ז. רבינוביץ החסידות הליטאית, עמ' 119.

ראה במאמר הרב נז"ר (לעיל בהערה 1) בעמ' קנ"ו, כי יש לזהות את בנו הגדול של רבי משה בער, הרה"ק רבי מרדכי (השני) חתנו של הרה"ק רבי נח מלעכעוויטש, במפקדי שנת תקע"ט ובשנת תקצ"ד בלכוויץ כמרדכי בן בערקו מלוביצקי בן 18 ואשתו פריידה בן 19 [הרה"צ ר' מרדכי וזוגתו הרבנית מרת אסתר פרידל בת הרה"ק ר' נח בהרה"ק ר' מרדכי מלעכעוויטש, וממלא מקום חותנו בלעכעוויטש דברי אהרן עמ' רמה] והוא נולד בשנת תקס"א, לאמו הרבנית מרת מרים בת מרן הרש"ק זי"ע"א.

מנהיג, כי לא היה לו בן זכר, כי אם בת אחת,<sup>18</sup> וגם היא נפטרה בחייו רחמנא ליצלן, ונתאספו התלמידים ביחד, ואז היו כמה תלמידים החשובים של זקני סבא קדישא מלעכוויטש באסיפה ההיא, והסכימו כולם ביחד לקבל עליהם לרב ומנהיג את כבוד עט"ר מאור עינינו אשר לו דומיה תהילה רבינו הגדול מו"ה שלמה חיים זי"ע ועכ"א, ושלחו אחריו והביאו אותו מטורעו, וקבעו ישיבתו בקודש בעיר קאדינאוו.<sup>19</sup>

## ב. רבי משה [רבי משקלע] מסטאלין:

רבי משה שהיה מכונה 'רבי משקלע' – נזכר יחד עם אחיו רבי שלמה חיים מקויננוב במסורת חסידי קרלין-סטולין בשעה שאמם מרת פעריל חזרה לבית אביה מרן הרא"ש הגדול מסטולין, לאחר הסתלקות אביהם הרה"ק רבי אהרן מלעכוויטש:<sup>20</sup> 'נתאלמנה וחזרה עם בניה [רבי שלמה חיים ורבי משה] להסטולינער, ושם [בסטולין] נתגדל הקוינאווער ואחיו [רבי משה לי'ן].<sup>21</sup>

אין בידנו פרטי תולדותיו של רבי משה שגר כל ימי חייו בסטולין. אלמנתו הרבנית דאברושקה עלתה לעת זקנותה לארץ ישראל, יחד עם בנה רבי שלמה<sup>22</sup> שהיה חתן הצדיק מלעכוויטש הרה"ק רבי מרדכי (השני) בנו של הרה"ק רבי משה בער<sup>23</sup>. גרה בטבריה<sup>24</sup> ונפטרה בירושלים כבת תשעים שנה בשנת תרמ"ח.<sup>25</sup>

קיימת אי-בהירות אודות זהות חותנו של רבי משקלע, אביה של הרבנית דאברושקה. מסורת משפחתית מייחסת אותה כצאצאית הרה"ק רבי ישראל חיים מלודמיר בנו של הרה"ק רבי אברהם המלאך ונכדו של המגיד ממעזריטש וחתנו של מרן הרש"ק.<sup>26</sup>

19 בהקדמה לספרו דברי שלום, מהדורה מחודשת, עמ' ט"ו.

20 בראשית פרק זה.

21 אין בידנו פרטים על מקום מגורי אחותם מרת מרים אשת רבי יוסף מקויננוב, עליהם ראה במאמר הרב נז"ר (לעיל בהערה 1) בעמ' קנא. במכתבו אליי מצביע הרב נז"ר על מצבתה של בתה הרבנית מרת איידל הטמונה על הר הזיתים בירושלים: 'קבר ומציבה שקנתי בחיים, הרבנית מרת איידל, בת הרב מו"ה יוסף זללה"ה מקוינאוו, נכדת הקדוש הצדיק רבי אשר סטאלינער ז"ל, ונכדת הקדוש הצדיק רבי מרדכי לעחויער, בת אחותו של הצדיק רבי שלמה חיים מקוינאוו זי"ע, נפטרה כ"א חשון תרס"ד'. – גוש ווהלין ישן, חלקה ב', שורה ל"ה מספר 105.

22 'הי' מפורסם בגודל צדקתו ואיש המעלה, וזכה לעלות לארה"ק, והביא עמו את אמו וזוגתו ובתו, היא [נחמה] אשת הרה"צ ר' ירחמיאל יוסף בידרמן בן הרה"צ המפורסם ר' אלעזר מנחם [מנדל מלעלוב]. בבית מדרשו [בעיר העתיקה בירושלים] הי' מתפלל מוספים בימים הנוראים, על מקום הרה"צ ר' דוד בידרמן כשיצא להתפלל בבית מדרשו של אביו זצ"ל. מטה אהרן עמ' ט. רבי שלמה נזכר במכתב מרן אדמו"ר הזקן לבנו מרן אדמו"ר הצעיר ב'כתבים' עמ' 1054.

23 ר' אהרן הויזמן, מטה אהרן, חסידי קארלין בירושלים, ירושלים תשנ"ג, עמ' ח. בדברי אהרן, עמ' רמה, רמו.

24 כבר בשנת תרמ"ב – ראה במפקד לקמן.

25 מטה אהרן עמ' ט.

26 הנ"ל, דברי אהרן, עמ' רמו, מצייין בסוגריים כי 'היה חתן הרה"צ ר' ישראל חיים מלאדמיר'. הכנסת הקטע בסוגריים, מעידה, כי הדבר לא ברור אצלו, אלא היא השערה הנובעת ממסורת משפחתם כי הם צאצאים לרבי ישראל חיים מלודמיר, [בשיחה של ר' אהרן ב"ר שלמה בידרמן בהרה"ק רבי ירחמיאל יוסף בידרמן, חתן רבי שלמה מסטאלין, עם אחי הר"ר דוד אריה ז"ל חזר על מסורת משפחתם כי הם נכדי רבי ישראל חיים מלודמיר. כן סיפר לו כי בבית אביהם ר' שלמה היתה כוס זכוכית ממרן הרא"ש הגדול, זר זהב טהור סביב לשפתו העליון ותכונת הכוס הייתה נפלאה, כי ככל שאתה מטהר על צידו – הוא חוזר ומתיישר מאליו... והוסיף ששמע מאביו כי מרן הרא"ש הגדול היה אומר שגם



מפקד פקידים ואמרכלים מאמסטרדם לשנת תרמ"ב: ברישום 'אלמנה  
דאברושקא אלמנת הרב משה' שם אביה: 'ר' אהרן' ועיר מולדתה: 'סטאהליץ'

מכבר שיערתי כי אביה של הרבנית דאברושקה הוא רבי אהרן שאליו מופנה מכתבו העוסק 'במעו'ת ארץ ישראל' להחזקת הישוב החסידי בא"י בכתי"ק של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין הממען את מכתבו אליו: 'אהובי ר' אהרן שיחי' ומסיימו: 'מנאי אהובו מחותנו הק' אשר מסטאלין, פ"ש לכל בני ביתו ובפרט להכלה תחי', אך לא מצאתי ראייה לכך<sup>27</sup>.

עתה לאחר שנים מצאתי הדברים מפורשים ב'מפקד פקידים ואמרכלים מאמסטרדם לשנת תרמ"ב' ברשימת כולל קארלין בטבריה שעליו חתומים גבאי הכולל מחסידי קארלין: רבי חיים שו"ב<sup>28</sup> ורבי לייביש רבי טובי'עס<sup>29</sup>: ברישום 'אלמנה דאברושקא אלמנת הרב משה' שם אביה: 'ר' אהרן<sup>30</sup> ועיר מולדתה: 'סטאהלין'.<sup>31</sup>



הוא עצמו בבחינת כוס קדושה זו: "אוואו מ'בייגט אונז - גייען מיר צוריק צו אונזער פלאץ". ר' אהרן הויזמן עצמו מסתייג בספרו מטה אהרן, עמ' ט' וכותב על הרבנית דאברושקא שהייתה נינת הרה"מ ממעזריטש' מבלי לייחס אותה ככתו של רבי ישראל חיים מלודמיר.

27 קובץ בית אהרן וישראל יב. (אב-אלול תשמ"ז) כתבים עמ' 96. בהערה 29 כתבתי: "...ואולי הוא חותנו של הרה"צ רבי משה מסטאלין נכדו של מרן הרא"ש הגדול... ואולי משום כך נתן מרן האדמוה"ז אגרת קודש זו ל'הרבנית מרת נחמה בת הרה"צ רבי שלמה מסטאלין בהרה"צ רבי משה מסטאלין זצ"ל'. במלואים למאמר בקובץ באו"י יג (תשרי-חשון תשמ"ח) כתבים עמ' 116 הוספתי: 'לצורך זיהוי של רבי אהרן מחותנו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין, שאליו מופנה מכתב קדוש זה, חיפשתי את מקום מנוחתה של (בתו?) הרבנית דאברושקא אשת הרה"צ רבי משה מסטאלין, שעלתה לאה"ק ומנו"כ בהר הזיתים בחלקה של כולל וואהלין, אך גם על המצבה לא נחרת שם אביה, אלא שם בעלה בלבד: 'פ"נ הא' דאברושקע א' הר"ר משה ז"ל מסטאלין נ' ג' שבט תרח"ס. תנצב"ה' וכן לא מצאתי שם אביה בפנקסי ח"ק'.

28 עליו ראה 'כתבים' עמ' 34 ועמ' 57.

29 עליו ראה 'כתבים' עמ' 517.

30 ייתכן והיה בנו או חתנו של הרה"ק רבי ישראל חיים מלודמיר, וזאת בהסתמך על מסורת המשפחה כי הם צאצאי הרה"ק רבי ישראל חיים מלודמיר כמובא לעיל.

31 הרשימה נדפסה בספר 'הקהילה האשכנזית בטבריה' הרב בנימין פנטיליאט, פתח תקווה תשע"ז, עמ' 373, אך מבלי לזהותה ולציין את הפרטים המובאים כאן.

## הוספה למאמר בצלעי שמחו ונאספו\*

השוואות בין השמחה בהקפות שמחת-תורה לבין שמחת ה'מצוה טאני'

במאמרנו הובא סיפור משמחת הנישואין וריקוד המצוה של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א<sup>1</sup>. להלן מובא הסיפור כפי שסופר בידי זקני החסידים<sup>2</sup>:

מרן אדמו"ר הזקן זצ"ל ישב פעם ליד בנו מרן אדמו"ר הצעיר זצ"ל, ומולם עמד שם הרב החסיד המקובל רבי אלי' ליב הרב מדובראוויץ ז"ל<sup>3</sup>, מתלמידי מרן הרא"ש מסטאלין. והתחיל רבינו לספר, כי בעת כלולותיו עם בתו של הרה"ק רבי מרדכי מקרמניץ זיע"א, השתתפו הרבה צדיקים. כשהגיעו לריקוד המצוה טאני, קרא אבי מרן הרא"ש לכל אחד מהם מהצדיקים בשמו, כדי לרקוד, וכשהוא מוסיף לכל אחד תואר לשבחו ולכבודו, ובכך רמז לאיזה יחוד גבוה אשר למעלה מהשגותינו.

גם הצדיקים הגדולים ייעצו להבין את עומק הייחודים הקדושים: 'גריוסע האבין זיך גימוטשעט צוא פאר שטיין', לדברי אבי מרן הרא"ש, ומה היה כוונתו בייחודים שהוסיף לכל אחד ביחוד בשבחו. אחר כך קרא אותי לרקוד עם הכלה, היינו עם אמך הרבנית, והכריז אבי את תוארי בייחוד קדוש, ורקדתי עם אמך, והדגיש: 'אבער גיטאנצט!'

המשיך מרן אדמו"ר לספר לבנו מרן אדמו"ר הצעיר: למחרתו בבוקר קמתי להתפלל, והתפילה הייתה בהתלהבות גדולה שזה הפעם הראשון שאני מתפלל עם הטלית. באמצע התפילה קרא אותי אביו אליו ורמז לי סוד באזני, ואז הבנתי שזה אותו הייחוד שקרא אותי אמש בתוארי כדי לרקוד, ונגלה לפניי כוונתו ביחוד זה.

כשסיים לספר לבנו את הדברים הנפלאים, הסתובב והסתכל סביבו וראה את המקובל רבי אלי' ליב עומד מול פניו, הוסיף ואמר מרן אדמו"ר: היות שהוא בעל מקובל גדול, והוא במחשבתו המשיך לי לדבר את אלה הדבורים.

\* קובץ בית אהרן וישראל, גליון ריב, קמט-קנו.

1 עמ' קנד, מקונטרס זכרונות (כת"י) מהרה"ק רבי דוד בידרמן זצ"ל כתובים על ידי בן ביתו רבי שמואל אהרן שזורי, שרשם דיבורים ששמע מפיו של רבי דוד בידרמן מה ששמע מאדמו"ר בעל ה'בית אהרן' מקרלין, על מה שהיה ב'ריקוד המצוה' שלו. יש להוסיף למבוא את פירושו של מרן הבעש"ט בתולדות יעקב יוסף פר' ויגש על המובא (תענית כב ע"א): 'ענין הני תרי בדחי שהם בני עולם הבא, שהשיבו למורי [הבעש"ט] על פי שאלה, שהיו מעלין כל המדרגות התחתונות וכו'. ובפר' נשא: 'שמעתי ממורי פירוש הש"ס 'הני תרי בדחי' שהם בני עולם הבא, שהיו מייחדין כל עניני בני אדם שהיו רואין בהם, והם ייחדו במלכות מעשה זה, וקשרו אותה למעלה בשורשה, ומי שהי' עצב שלא יכלו לקשרו למעלה, שימחו אותו בדברים עד שייחדו וקשרו כל המדרגות שהם במלכות בשורשן וכו', והבן ועל פי שאלה נאמר לו'.

2 הרב החסיד ר' אלעזר בריאל ז"ל ששמע מפי החסידים הזקנים מדור הקודם. מובא בספר פרי ישע אהרן לר' יהושע היוזמן, נספחים, עמ' כ. בתוספת דברים ששמע הרב שאול יהודה עהרנרייך מפיו של הרב החסיד ר' אלעזר בריאל ז"ל.

3 הגאון הצדיק המקובל רבי אליהו [אריה] ליב רבה של דוברוביץ ושל וולדימר. 'המלמד של אדמו"ר הזקן לגופי תורה, והיה בעל מקובל גדול, וכשנסתלק לעולמו, אמר אדמו"ר הזקן: 'סיאיז נישט דא ר' אלי' ליב, וואס ער זאהל בלעטערין מיינע ספרים'. בשבת היה בוער מהתלהבות אש קודש, והיה רגיל על לשונו לומר: 'דעים לשבת יש לי כבר, בשר לשבת יש לי כבר וכו', אבער וואו נעמט מען שבת צום שבת'. ברכת אהרן עמ' נו. נזכר בספר 'מנחת מרחשת', בדיטשוב חש"ד, ובהקדמה בייחוס משפחת המחבר רבי אליהו ב"ר שלמה הוא מתייחס 'להרב הק' מדיבראוויץ. רבו של הרב הק' ר' אהרן קארליניר זלה"ה'. והיה בין הכותבים את הספר הקדוש 'בית אהרן'. צאצאיו השתדכו עם גדולי הצדיקים, ראה בס' מנחם משיב נפש, לרבי מנחם מאניש היילפרין, שו"ב מבראדי, לעמבערג תר"ס, עמ' ב. תודה להרב שמואל חיים גרבור שציין למקורות אלה. ועליו בס' דברי אהרן עמ' רמו-רמו, בברכת אהרן דף נ"ו עמ' ב, ובס' פרי ישע אהרן עמ' קיח קיט.

# הערות

## על מאמר של הרב יהודה זייבלד "קטע חדש מספר הגלוי לרס"ג"

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

בקובץ בית אהרן וישראל ר"ו, שנה ל"ה גליון ב, פירסם הרב יהודה זייבלד קטע חדש מהחלק הערבי של "ספר הגלוי" לרס"ג, שכתב רס"ג בעצמו. חלקו השני של הקטע עוסק ב"סתירות" במקרא, נושא שבו מטפל הרס"ג במקומות רבים בכתביו. הדברים מקוטעים, אבל ההמשך נמצא - מילה במילה - בפירוש הרב יהודה אבן בלעם לדברים ה: כו. הבקי בפירוש אבן בלעם, מערבי פרץ ז"ל, לא מצא את מקור הדברים, אבל עכשיו ברור שאבן בלעם לקח אותם מ"ספר הגלוי" לרס"ג. בכך מצאנו אם כן חלק לא קטן של "ספר הגלוי" הערבי, ואי"ה חוקרים אחרים - הרב זייבלד בראשם - יוציאו את שאר הספר בקרוב. דברי אבן בלעם נמצאים בעבודת גמר לתואר מוסמך של מערבי פרץ, "פירוש לבמדבר ודברים (מן "כתאב אלטרג'יח") ליהודה בן שמאול אבן בלעם" (אוניברסיטת בר - אילן, תש"ל), עמ' 44 (ערבית), עמ' 95 (תרגום לעברית); וע"ש עמ' 10 - 11, 164 הערה 27. עיין עוד הנ"ל, "דרכי יישוב סתירות ואי - התאמות במקרא בפירושי ר' יהודה אבן בלעם", מלאת: מחקרי האוניברסיטה הפתוחה בתולדות ישראל ב (תשמ"ד) 253 - 274; והנ"ל, "שני קטעים נוספים מתוך "כתאב אלטרג'יח" לר' יהודה אבן בלעם", סיני קכ (תשנ"ז), 49.

אם כנים הדברים, ניתן לברר עדות נוספת מחיבור המיוחס לתלמיד של רס"ג שפרסם שמואל פוזננסקי בזמנו (Die Streitschrift eines Schülers Saadja's gegen Salmon b. Jerocham, Zeitschrift für hebraeische Bibliographie 10 (1906), pp. 48). התלמיד כותב שרס"ג טיפל ביישוב סתירות במקרא בהרבה מקומות בחיבורו, ובפרט בספר הגלוי. עד עכשיו לא הובן הקשר בין יישוב סתירות לספר שרוב רובו פולמוס, אבל כנראה שיש לנו עדות נוספות, ומוקדמת, שרס"ג עסק בנושא בספר הגלוי.

בברכה,

משה (מאדק) הרמן

הערת המערכת: הערה חשובה זו הביאה בס"ד לפרסום חלקו הראשון של המאמר "קטעים חדשים מ'ספר הגלוי'; יישוב סתירות במקרא, וחלקים מענייני הפולמוס", בקובץ רט"ו - סיון תמוז תשפ"א, עמ' ה - כז.

## בדברי רס"ג על חלוקת דורות עולם לתקופות של ת"ק שנה בגליון רטו עמ' ז'

שלום וישע רב.

ראשית תודה רבה על הפרסומים מתורת הרס"ג. כל מה שאומר יהיה רק משבח בכלי כסף למי שבידו כלי זהב. ובלי ספק סניגור גדול הוא עליכם על שאתם מצילים דבריו מן הנשיה. אשרי חלקכם. בענין חלוקת הדורות לתקופות בנות חמש מאות שנה - יעויין בהקדמת רבנו יצחק אברבנאל לפרושו על מסכת אבות, קרוב לסוף ההקדמה הראשונה (עמוד 13 במהדורת הרב צוריאלי שביד, דבור המתחיל 'והיוצא מכל זה') שגם הוא מחלק הדורות לתקופות בנות בערך חמש מאות שנה, הנה זה לשונו:

החכימה ההשגחה האלהית להמציא מזמן לזמן אדם גדול, יהיה כנר להאיר לדורות הבאים אחריו וכו'. אחרי יהושע ת"ק שנה בא אליהו התשבי וכו', ואחרי אליהו ת' שנה בא עזרא הסופר וכו', ואחרי עזרא חמש מאות ועשר שנים בא רבינו הקדוש.

## חנני עמים

## תגובת הכותב

לכבוד מערכת קובץ באו"י, קיבלתי בברכה מכתב יקר זה, וברצוני להוסיף בשוליו כדלהלן. בדברי ר"י אברבנאל הננו מוצאים ב' נקודות. האחת חשבון ת"ק השנים (בערך, ובדברי ר"א היינו תק"י שנים) מעזרא הסופר ועד רבינו הקדוש. והשניה היא שמזמן לזמן, מת"ק לת"ק שנה בערך, מזמינה ההשגחה האלהית אדם גדול המאיר כנר.

והנקודה הראשונה, אף שלא מצאנוה לפני רס"ג וככל הנראה הוא המקור וההתחלה לה ומבאר יסקו כל העדרים, מכל מקום הננו מוצאים אותה בדברי קדמונים נוספים, והיה מקום לומר שבמצינעם הגיעו הדברים לידי ר"י אברבנאל. קדמונים אלו הם רב נסים מקירואן בהקדמתו לספרו מפתח מנעולי התלמוד (הנדפס גם ברוב הש"סין, עם מסכת ברכות), בעסקו ברב, כתב: "והיתה ירידתו לבבל בשנת ת"ק לפיסק הנבואה אשר הוא התחלת ממשלת אלכסנדר וכו' וכבר הלך מיישוב בית שני ש"פ וק"נ שנה אחר החורבן הכל תק"ל שנה". ופתח בת"ק וסיים בתק"ל כיון שיש עניין מכוון במספר ת"ק אלא שבפועל היה תק"ל, וכפי שהוא גם אצל רס"ג. וגם מה שתלה הדברים בפיסק הנבואה הוא כדברי רס"ג בספר הגלוי שאז נסתם חזון. והשני הוא בספר הכוזבי (מאמר ג ס"ה): "והיבר רבי המשנה בשנת תק"ל לשטרות, והוא שנת ק"ן לחרבן בית שני, אחרי חמש מאות ושלשים שנה להפסק הנבואה", ודבריו נראים מועתקים מדברי רבינו נסים.

אכן הנקודה השנייה שמת"ק לת"ק שנה מזמינה ההשגחה אדם גדול המאיר כנר, לא מצאנוה לע"ע אצל קדמונים אחרים, והיא עולה מתוך דברי רס"ג בספר הגלוי בצירוף דבריו בפירושו לאיכה (ד, א, וכפה"ג עד"ז כתב בעצמו בספר הגלוי בחלק שלא בא עדיין לידנו). בפירושו לאיכה כותב רס"ג שעם ישראל משול לזהב, שכן הזהב עושה פירות אחת לת"ק שנה, וכן אומה זו אחת לת"ק שנה כך זמניהם נחלקים לת"ק שנה. ובפירושו לאיכה לא ביאר שנעשה פרי של אדם גדול אחת לת"ק שנה, אבל דברים אלו ביארם בספר הגלוי, שאחת לת"ק שנה עומד אדם גדול לישראל, וביאר שמכלות הנבואה לישראל ועד חיתום המשנה היו ת"י שנים, ומנה ג"כ ק"נ שנים מחורבן הבית עד חיתום המשנה וארבעים שנה מבנין הבית עד חיתום הנבואה (וכבר עמדו בזה שלפ"ז יש ת"ל שנים וכמו שהעתיק אברבנאל ולא ת"י שנים). והדברים עולים בקנה אחד עם מש"כ רס"ג בהמשך ספר הגלוי (מהדורת בלאו - יהלום, עמ' 98), שכינה את החכם שאדון האומה אינו מונע ממנה בכל דור, כ"איש שבו חכמה להאיר לה", וכדברי ר"י אברבנאל שהחכמים הם כאור המאיר. ועוד הרחיק בזה רס"ג בתחילת פירושו הארוך לספר הגלוי בטעם המשלת החכמה לנר, ההופכת את החושך לאור.

ומכך נראה לכא' שמקור דברי האברבנאל בדברי רס"ג, והם למדים ונמצאים מלמדים שכוונת רס"ג במה שהביא בספר הגלוי את עניין חלוקת קורות ישראל לת"ק שנה, שביאת המשיח תהיה בסוף אלף שנים בערך לחיתום המשנה, וקיווה שיהיה הדבר בזמנו, והוא יהיה לאור מאיר, וכמש"נ.

יהודה זייבלד

## תגובה למאמרו של הרב נחום זאב רוזנשטיין -

## בית אהרן וישראל ניסן אייר תשפ"א

בקובץ בית אהרן וישראל (ריד - ניסן אייר תשפ"א) התפרסם מאמר נפלא פרי עטו של הרב נחום זאב רוזנשטיין [להלן: 'הכותב'], שכותרתו 'דיעות חדשות בתולדות משפחות רבותינו הקה"ט מקארלין סטאלין זיע"א בדורות הקדמונים'.

בגוף המאמר מייחד ה'כותב' מקום נכבד למשפחת רבוה"ק מלעכוויטש קוידינוב ז"ע ובו ידיעות נכבדות וחשובות המבוססות על מפקדי ממשלה מהעיר לעכוויטש וכן מהעיר סטאלין, היות ורבי אהרן מלעכוויטש בנו הגדול של הס"ק רבי מרדכי מלעכוויטש היה חתנו של רבי אשר מסטאלין וגר שם שנים מספר, כך גם בנו רבי שלמה חיים התגורר בעיר סטאלין למשך כמה שנים.

עברנו על דבריו של ה'כותב' שנכתבו בבניה ובהשכל ובטוטו"ד, אולם ראינו לנכון להעיר מספר הערות חשובות הנוגעות לדבריו על משפחת רבוה"ק מלעכוויטש קוידינוב ז"ע.

ראשית, ה'כותב' מסתמך על המפקדים החדשים שמצא כמעט כתורה מסיני, בעוד שלמיטב ידיעתי, מקובל בקרב כל חוקרי היוחסין כי אמינותם של המפקדים נתונה בערבון מוגבל, וכי בהרבה מאוד מקרים הפרטים שנמסרו לשלטונות לקו בחסר וביתר מסיבות שונות וידועות, כך זה לגבי שמות, גילאים וכדומה. על כן השימוש העיקרי הנעשה ע"י חוקרי ההיסטוריה במפקדים השונים הוא בעיקר מציאת חוליות חסרות בשושלות היוחסין, כמו דורות חסרים, או לקבלת טווח של שנים לעובדות היסטוריות שלא היו ידועות במפורש ובעיקר על פרטים שלא עברו במסורת, אך בשום אופן אין בכוחן של המפקדים לסתור או לשלול מסורות קיימות ופרטים שעברו מדור לדור.

זאת ועוד, נראה כי לפני ה'כותב' לא היו שני מקורות חשובות במיוחד, המהוות את בסיס המידע אודות רבוה"ק לבית לעכוויטש קוידינוב. והם - א. הקדמת הספר דברי שלום לרבי שלום פרלוב מבראהין - קוידינוב, בנו של רבי ברוך מרדכי - אדמו"ר האמצעי מקוידינוב. הספר דברי שלום נדפס בוילנה בשנת תרמ"ב והמחבר טרח לכתוב הקדמה ארוכה ומלאה עניין שעיקרה תולדות אבותיו הקדושים לבית לעכוויטש קוידינוב. המחבר היה כלי ראשון לחלק מההתרחשויות המתוארות על ידו, וגם לעובדות שאירעו טרם לידתו היה הוא לכל היותר כלי שני היות והוא גדל בעצמו בצל זקינו רבי שלמה חיים מקוידינוב - נכדו וממלא מקומו של הס"ק רבי מרדכי מלעכוויטש. אי לכך הקדמה זו חשובה במיוחד לידיעת תולדות צדיקים אלו, והיא מהווה את המקור הראשון בכתובים לתולדות צדיקי בית לעכוויטש - קוידינוב ונחשבת לאמינה במיוחד יותר מכל אלו שבאו אחריה.

המקור השני שנעלם מה'כותב', הוא הקונטרס מעט הכמות ורב האיות 'סדר הדורות ושלשלת היוחסין של רבוה"ק מקאיידאנאו אשר מפיהם אנו חיים ומימיהם אנו שותים זה מאה וחמישים שנה', שנדפס בשנת תרפ"ב [ - קומה עזרתה לנו] על ידי ר' בצלאל גיטהלסאן בנויארק. בקונטרס זה מפורטים חלק גדול מתולדות רבוה"ק מלעכוויטש קוידינוב עד לימי הכותב, ובו פרטים היסטוריים חשובים במיוחד בהם כאלו שאינם ידועים מאף מקור אחר.

לאחר דברינו אלו נוכל לסכם ולומר בזהירות כי בכל הנוגע לשושלת רבוה"ק מלעכוויטש - קוידינוב לא חידש ה'כותב', ואדרבה בחלק מהפרטים שגה וטעה, אין בכך כדי להמעיט מחשיבות מחקרו, שכן תמיד רצוי למצוא מקורות נוספים ומעניינים אף לדברים הידועים מכבר.

א. בהערה 30 נכתב: 'במפקד סטאלין תקע"ו 1816 במשבצת (24) הסמוכה למשבצת (23) אדמו"ר 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 המשבצות, ובפרט שהגילים מתאימים'. ה'כותב' ממשיך וכותב: 'יש בכך חידוש כיון שעד מפקד זה לא היה ידוע שלרבי ישראל מאוסטרהא קראו רבי ישראל הירש ושלאביו קראו רבי לייב, וכ"כ לא היה ידוע שלמרת פעריל קראו פעריל עטיא יענטא, יש בכך גם קושי מסוים כיון שעפ"י דברי ר"א הויזמן בדבר"א עמ' רמז לרבי ישראל מאוסטרהא היה בן בשם צבי וא"כ לא מסתבר שקראו לאביו ישראל הירש'.

אולם לענ"ד נראה כי למרות סמיכות המשבצות ועל אף הגילאים שאולי מתאימים, נראה כי מדובר במשפחה אחרת ולא במשפחת פערל בתו של הרא"ש מסטאלין, מכמה סיבות, א. כפי שכותב בעצמו כי מעולם ידעו כי שמה היה פערל ולא היה ידוע על תוספת כלשהי לשמה זה, כך נכתב במכתב של הרא"ש אל המגיד מקאזניץ, וכך כותב בנו רבי שלמה חיים בסיום צוואתו [נדפס לראשונה בחלקו ב'ארז בלבנון' לנכדו רבי יצחק פרלוב מוילייקה, וילנה תרנ"ט, ובשלמותו ב'אור הנר' לנכדו רבי יצחק מרדכי פאדווא מאופוטשנא, פיטרקוב תרס"ח]: '...כשיתנו איזה צדקה לעני יאמרו יה"ר שיהיה זה תיקון לנר"ג של פלוני בן פעריל'. גם בסדר הדורות הנ"ל (עמ' 10) נכתב: 'ויקה אהרן את פעריל בת אשר לו לאשה'. כך שאין שום סיבה להוסיף שם על שמה. מה גם שה'כותב' בעצמו התקשה בתוספת השם צבי לרבי ישראל בעלה. כך שנראה להסיק בוודאות כי חילופי פרשיות אירעו כאן ל'כותב'.

ב. בעמ' קנ כותב: 'רבי שלמה חיים פרלוב האדמו"ר הראשון מקיידנוב. מופיע כאמור גם הוא במשבצת 23 במפקד 1816 תקצ"ו, ונכתב שם שהוא בן 19 שנה, ומכאן שנולד בשנת תקנ"ז'.

הנה העובדה כי שנת לידתו של רש"ח היא שנת תקנ"ז ידועה מכבר ואין בכך שום חידוש, וכך נכתב בסדר הדורות (עמ' 10): 'ובחודש ניסן תקנ"ז נולד להם בן וקראו אותו בשם שלמה חיים, דאס איז געווען אדמו"ר הזקן מקאיידענאו'...

גם ממה שנכתב בדברי שלום בהקדמה אודות זקנו רש"ח: 'נתגדל כבן אצל זקנו אבי אבי מה"ר מרדכי זצ"ל עד י"ג שנה, ובהגיעו לבעל מצוה השיא לו אשה ... והחתונה היה בסטאלין ... ונסע זקני הק' מה"ר מרדכי ז"ל מלעכוויטש על החתונה, ונח נפשיה בשם ומנו"כ בעיר סטאלין'. מעובדה זו שוב עולה פשוט כי אם בשנת תק"ע - שנת הסתלקותו של הס"ק מלעכוויטש היה רש"ח בן י"ג, אזי יוצא איפוא כי שנת לידתו היא תקנ"ז, ופשוט.

ג. בהערה 39 כותב: 'שם המשפחה נקבע לעיתים ע"פ שם משפחת החותן [שם בדרך כלל גר גם חתנו]. ולכן שם משפחת אדמו"ר קיידנוב היה פרלוב, אף שהיו צאצאי רבי מרדכי מלעכוויטש בן אחר בן, ששם משפחתו היה 'מלוביצקי' [מלוביץ], כיון שרבי אהרן [בן ר"מ מלעכוויטש] - אבי ראש השושלת [ - רש"ח אדמו"ר הראשון מקיידנוב] - היה חתנו של רבי אשר 'פרלוב' מסטאלין'. וכע"ז נכתב גם בהערה 65.

הנה בדברים אלו ישנם כמה אי דיוקים. א. לא נמצא בשום מקום כי שם משפחתו של הס"ק מלעכוויטש היה מלוביצקי או מלוביץ, ואדרבה בכל מקום נכתב כי כינוי המשפחה היה 'יפה', כך נכתב בסדה"ד (עמ' ג) על ר' נח מנשוויץ אביו של הס"ק: '... דארט האט געוואוינט א איד איש באנשים א פרנס חודש העיר בשם ר' נח יפה, יש אומרים שהוא ממשפחת בעל הלבוש הרב ר' מרדכי יפה'. גם באור ישרים (ב). נכתב אודות הס"ק: 'חוסר מגזע הגאון הקדוש בעל הלבושים והוא נשא את שמו הקדוש וחתם א"ע מרדכי יפה כשם הלבוש הקדוש'. לכן נראה כי ה'כותב' שגה ביחסו את השם מלוביצקי אל הס"ק מלעכוויטש.

[אגב, מעניין לציין לדברי המשמרת שלום (סוף סי' יא) לר"ש מבראהין אחר שמיישב דברי לבוש תמוהים, שכותב: 'ותהלה לאל שזכיתי להעמיד דברי הלבוש ולבושו כתלג חיור, גם כי שמעתי מזקן אחד שהביאו ספרי הלבושים לדוד' הקדוש מלעכוויץ שמע רז מפיו הקדוש שאמר שצריך לקנותם, כי אומרים כי אנו מגזע בעל הלבושים. על כן נהייתי מאד שזכיתי לקיים דבריו התמוהים וזכותו גן עלי ועל כל יוצאי חלצי ועל כל ישראל אמן'].

ב. שם משפחת רבוה"ק מקיידנוב היה 'פרלוב' מסיבה אחת והיא כי שם אמו של הרש"ח מקיידנוב היה 'פערל', כאמור. ולא כי אימצו את שם משפחתו של הרא"ש מסטאלין, אלא מאותה סיבה ששם משפחת הרא"ש היה כן מחמת שם אמו, מאותה סיבה עצמה כונו אף נכדיו בשם זה ע"ש אם המשפחה הרבנית פערל השניה שנקראה ע"ש סבתה אם הרא"ש. כך גם נכתב בסדה"ד: 'און צוליעב די אנדעקונג פון איהר נאמען פעריל, רופט זיך די גאנצע פאמיליע מיט'ן נאמען פערלאוו עד היום הזה'.

ד. בהערה 42 כותב: 'צ"ע שבמפקד 1850 תרי"א נכתב שר' שלמה חיים נפטר בתרי" 1850, ולידוע לנו נפטר כאמור ב"ז אב תרכ"ב. ולכאורה יש שתי אפשרויות להסביר את מה שכתבו שנפטר בתרי"א. רש"ח עבר בתרי" לקיידנוב ויסד שם את שושלת קיידנוב, לכן כתבו בטעות שנפטר אז. אך קצ"ע כיון שנכתב בספרים ששנת המעבר לקיידנוב היתה תקצ"ז'.

לא ידוע לי לאיזה ספרים התכוין ה'כותב', אך בהקדמת הדברי שלום נכתב: 'אחרי הסתלקותו של הר"ג מלעכוויטש] נשארו בלא מנהיג ... והסכימו כולם ביחד לקבל עליהם לרב ומנהיג את ... מו"ה שלמה חיים זיעזעכ"א, ושלחו אחיו והביאו אותו מטורעו וקבעו ישיבתו בקודש בעיר קאיידנאו ... ונמצאנו למדים תרתי, א, שטרם נשיאותו כבר התגורר בטורעו - הוי אומר שאת סטאלין העיר עזב עוד קודם לכן. ב. שרש"ח עבר להתגורר בקיידנוב כבר בתקצ"ג - שנת פטירתו של הר"ג ולא בתקצ"ז. ובכל אופן הנכתב במפקד שפטירתו היתה בשנת תרי"א אינו מדויק בכלל, וזו הוכחה נוספת לאי הדיוק הרצוף במפקדים.

ה. בהערה 43 מונה ה'כותב' את צאצאי רש"ח מקיידנוב, ורשימתו לוקה בחסר וביתר. להלן רשימה מפורטת יותר, אם כי גם כאן סדר בני הבנים כנראה אינו מדויק לגמרי: א. בנו בכורו של רש"ח היה ר' דב משה ושם אשתו רבקה בילא ושם חותנו לא ידוע, רד"מ נפטר בחיי אביו בין שנת תרט"ז לתרכ"ב. [צאצאיו: 1. חנה אשת רבי אהרן מקיידנוב. 2. פרידא אשת רבי נחום דובער מאוורוטש. 3. רבי יצחק

מווילייקא, ושם אשתו חנה חיה בת דודו רבי אברהם אהרן מפוחוביץ'. 4. מרים אשת רבי ליפא ארטנברג]. ב. רבי ברוך מרדכי - אדמו"ר האמצעי מקידינוב ושם אשתו שרה ב"ר שלום אוזדר ממניסק. [צאצאיו: 1. רבי אהרן מקידינוב ושם אשתו חנה ב"ר דוב משה הנ"ל. 2. רבי שלום מבראהין ושם אשתו ברכה ציפא מעניא בת רבי יוסף מברעזנא. 3. רבי ישראל צבי הירש ושם אשתו חיה בת רבי יעקב יצחק ממקארוב. 4. אידל בזיוו"ר אשת רבי נח מלוביצקי מלכוביץ, ובזיוו"ש אשת רבי חנינא ליפא דוליצקי. 5. זעלדא אשת רבי שלמה מטשיטשעלניק בזיווגו השני. 6. יתכן שהיתה בת נוספת גיטל אשת רבי יעקב הורודצקי מטאלנא, ראה דברינו בנהר מעדן ד עמ' מ]. ג. רבי אברהם אהרן מפוחוביץ', ושם אשתו וחותנו לא נודעו. [צאצאיו: 1. רבי משה צבי. 2. ברכה אשת רבי נחמיה מקידינוב ברנוביץ בזיווגו הראשון]. ד. רבי נח מהורודישץ ושם אשתו שרה טריינא בת רבי מרדכי מאוסטילא [צאצאיו: 1. רבי יהושע חתן רא"ש משפאלא. 2. רבי יצחק משה חתן רבי חיים מברעזנא. 3. שפרה אשת רבי יוסף מקידינוב בזיווגו הראשון. 4. יענטל אשת רבי נחום מסאלחוב. 5. גיטל. 6. לאה]. ה. שרה דבורה אשת רבי שמעון מאוויחואסט. [צאצאיהם: 1. רבי יעקב מנובומינסק. 2. רבי מרדכי מסאלחוב. 3. רבי ישראל אהרן מאופוטשנא. 4. רבי יהושע העשיל מבולחוב].

ו. בפרק על אדמור"י לעכוויטש (עמ' קסא) מצטט הוא ממפקדי העיר לעכוויטש וכן הוא כותב: 'האדמו"ר הרה"צ רבי נח בן רבי מרדכי מלעכוויטש נולד בשנת תקמ"א, (במפקד לעכוויטש תקע"א 1811 בן 30, בפקד תקע"ו 1816 בן 35). במידע זה יש תיקון למה שנכתב בספרים רבים בטעות שר"נ נולד בשנת תקל"ד. ממשיך ה'כותב': 'בספר תורת אבות ובעוד ספרים נכתב שר"נ היה בלודמיר ביום הפרעות בכ"ב תמוז תקנ"ב, כשנהרג הקדוש רבי שלמה מקארלין הי"ד, וכשסיפר לאביו את שארע שם, שרבי שלמה הכניס ראשו בארון הקדוש, וכשמפני סיבה הוציא ראשו לרגע והפסיק מדבקותו, באותו רגע ירו בו חצי מוות, הצטער ר"מ ואמר לבנו שכשהוציא ר"ש את ראשו מארוה"ק היית צריך להכניס ראשך במקומו, ולפי הנ"ל היה אז ר"נ בשעת המעשה ילד כבן אחת עשרה בלבד'.

הנה שוב משתמש ה'כותב' במפקדים כתורה מסיני שבכוחה לסתור מסורות מקובלות, הנה האיזכור הראשון על מספר שנותיו של הר"נ מלעכוויטש הוא בספר אור ישרים לרמ"ח קליימן מבריסק מחסידי קוברין וסלונים, בסוף הפרק 'אמרי חן' על הר"נ כותב הוא: 'עלה לשמים באור החיים, בעולם הנצחי בשמי שמים, בן נ"ח למספר שנותיו כמספר שמו, וסימן נח מצא ח"ן בעיני ה'". ובכן, שנת פטירתו היא תקצ"ג ולא תקצ"ב כפי שכותב ה'כותב' בטעות, וכ"כ גם בהקדמת הדב"ש. ולענין שנת לידתו, אם בשנת תקצ"ג היה בן חמישים ושמונה, אזי שנת לידתו אכן היתה בשנת תקל"ד - תקל"ה. אין שום סיבה לבטל מספר כה חשוב שעבר במסורת החסידים כבר לפני שנות דור - 'ח"ן' המרמז על שמו ומהותו, מפני מפקדים חדשים ומפוקפקים [על אף הידוע כי רמ"ח קליימן לא היה דייקן גדול]. זאת ועוד, ה'כותב' שם לב בעצמו לבעייתיות שבדבריו שכן לפיהם הר"נ היה בן 11 בלבד בעת פטירתו של הר"ש מקארלין בלודמיר, ולא מסתבר בכלל שאביו יאמר לו מדוע לא הכנסת אתה את ראשך, אמירה שלא מתאימה כלל לנער בגיל שכזה, ובכלל מי האב שישלח את בנו בן האחד עשרה לדרך כה ארוכה ומסוכנת בעתות סכנה ומלחמה. כמובן, ששתי תמיהות אלו אינם, אם נאמר שבשנת תקנ"ב היה כבר כבן 17 - 18 ומסתבר שכבר היה בעל בעימו כנהוג בימים ההם. לכן נראה שגם במקרה זה אין להסתמך על המפקדים החדשים, ונכון להשאיר את שנת לידתו של הר"נ לשנים תקל"ד - תקל"ה.

ז. בהמשך דבריו על הר"נ כותב: 'בהרבה ספרים נכתב ששם משפחתו של רבי מרדכי מלעכוויטש ובנו רבי נח היה 'פה' כיון שהיו צאצאי רבי מרדכי יפה בעל הלבושים. במפקדים מוצאים אנו ששם משפחתו של רבי נח וצאצאיו היה מלוביץ' או מלוביצקי'.

כבר כתבנו לעיל באות ג, כי לא נמצא דבר בכתובים אודות שם משפחתו של הר"נ, והמקור לכינוי יפה נמצא רק על אביו הס"ק מלעכוויטש, על כן לא נמצא במפקדים שום דבר שסותר את מה שהיה מקובל, ואמנם יתכן כי הכינוי מלוביצקי כבר דבק בהר"נ ולא רק בצאצאיו, אך בשום אופן לא באביו הס"ק.

ח. בהערה 103 כותב על ר' משה מגיד מוויילייקא חתנו של הס"ק מלעכוויטש: 'במפקד תקע"ו רבי משה נכתב עם אשתו במשבצת אדמור"י לעכוויטש (משבצת 31), אבל במפקד זה שבתקצ"ד אינו מופיע במשבצת האדמור"ר מלעכוויטש (משבצת 23), אלא הוא מופיע לבדו יחד עם בנו [אהרן בן 8] וללא שם אשתו במשבצת משפחת 'פדיק' (משבצת 31). ראש המשפחה שם הוא ר' בער ב"ר משה פדיק, לא ברור מה הקשר של ר' משה למשפחה זו'.



הנה נראה פשוט כי ר' בער ב"ר משה פדיוק הוא אביו של ר' משה מגיד מוילייקא ששם אביו היה ר' דוד בער כנחקק על מצבתו בבית"ח העתיק בטבריה - 'פ"נ הרב ר' משה ב"ר דוד בער מגיד דק"ק ווילייקא...', וכנראה ששם אביו של ר' דוד בער היה ר' משה, ובן בנו ר' משה מגיד נקרא על שמו.

ט. בהערה 106 על רבי מרדכי מוילייקא כותב: 'לא ברור מתי רבי מרדכי עלה לארץ, בקובץ נהר מעדן דחסידי קידנוב (גל' ד וגל' ה) כתבו שנראה שעלה לארץ באמצע שנות התר"כ, שהרי רבי שלום מבראהין שהביא מה ששמע מפיו נולד בשנת תרי"א, אך קצ"ע כיון שעד כמה שידנו מגעת לא מצאנוהו במפקדי מונטיפיורי בשנים תרכ"ו ותרל"ה, ומאידך לא מצאנוהו במפקדים בחוץ לארץ אחרי מפקד וילייקה תר"י, לא בוילייקה ולא במקומות אחרים, וצ"ע'.

לא הצלחתי להבין מכאן מה הוא דוחה את דברינו, הרי היות ושמו נעלם מכל המפקדים החל משנת תר"י, אם כן אין בכוחם לא לסתור ולא לחזק דבר אודותיו, א"כ חזרנו לדברינו שהמסתבר שעליותו לארה"ק היתה באיזור שנות הכת"ר, מהראיות אותם מנינו בנהר מעדן הנ"ל.

י. בהערה 108 אודות ר' אהרן שמואל [ולא שמואל אהרן, כפי שכותב כל העת בטעות]. ווילייקער כותב: 'בספר החברא קדישא של טבריה נכתב על מרת רבקה שנפטרה בשנת תרמ"ד 'רבקה ב"ר דוד אמו של ר' אהרן שמואל', וא"כ צ"ל שבשנת תקפ"ה, כבר נפטרה אשתו הראשונה של אביו ר' משה מרת אידל ב"ר מרדכי מלעכוויטש. קצת ראייה לכך שרא"ש אינו נכדו של ר' מרדכי מלעכוויטש מכך שנכדו ר' משה ב"ר טודרוס הכהן כשפירט את סדר יחוסו במכתב שנכתב באלול תרמ"ב ונמצא בארכיון פקידים ואמרכלים שבספריית רונטליאנה באוניברסיטת אמשטרדם שבהולנד חתם כך: 'משה ב"ר טודרוס הכהן נכד ה"ר שמואל מכולל רייסין מגזע הגאון וכו' ה"ר נפתלי הכהן אב"ד פפד"מ', ולא הזכיר את יחוסו לר"מ מלעכוויטש. שם בתו של רא"ש היה 'אידל', היא נישאה לחתנו ר' טודרוס הכהן אב"ד ראש פינה, לפי שמה אידל שהוא שם בתו של הר"מ מלעכוויטש נראה שרא"ש נולד מזיווג זה של אביו, ודלא כמו שכתבנו לעיל'.

אולם כתבנו כבר בנהר מעדן ה (עמ' מז הערה יז) כי נראה יותר שרבקה זו לא היתה אשתו של ר' משה מגיד בזיוו"ש אלא היתה אחותו - שניהם היו בני ר' דוד, ונראה שרבי משה עלה ארצה לאחר פטירת אשתו אדל, ועמו עלתה אף אחותו רבקה, ומה שנכתב עליה אם רא"ש זו טעות שנבעה מכך שכל הנראה היא גידלה את בן אחיה הנער היתום מאם הנער אהרן שמואל.

כך נראה גם משם נכדתו של רא"ש - אידל שזוהי שמה של בת הר"מ מלעכוויטש, וכפי שה'כותב' שם לבד לבו לקושי שבענין.

ומה שרוצה להוכיח ממה שנכדו של רא"ש ר' משה ב"ר טודרוס במכתב לפקידים ואמרכלים דאמסטרדם חותם מגזע ה"ר נפתלי הכהן אבדק"ק פפד"מ ולא מזכיר את יחוסו להס"ק מלעכוויטש, אין בכך שום ראייה, כי מה ידעו הפקוא"מ דאמסטרדם מלעכוויטש ונכדיה, פפד"מ וגלילותיה דיברו אליהם פי כמה וכמה.

יא. בעמ' קסג כותב: 'ונראה לומר שמרת אידל בת ר"מ מלעכוויטש היתה בזיוו"ר אשת ר' משה אהרן ב"ר שמואל מאמדורא, וכשנפטר בתקע"ב התחתנה בזיוו"ש עם ר' משה מגיד מוילייקה'.

לא הבנתי כלל מנין ההכרח לכך, והיכן מצא ה'כותב' ששם אשת ר' משה אהרן מאמדור היה אידל, ומדוע אי אפשר לומר כי הוא התחתן עם בת אחרת של הס"ק.

יב. בעמ' קסד כותב: 'אחר פטירת ר"נ מלעכוויטש, רוב חסידיו הלכו אחר תלמידו רבי משה מקוברין. חלק נוסף הלך אחר אחיינו של ר"נ - רש"ח מקידנוב, שהיה בן אחיו ר' אהרן'.

הנה לפי תומו נגרר כאן ה'כותב' אחר 'חוקרים מטעם' שטעו והטעו בשוגג או במזיד, אך כבר כתב רבי שלום פרלוב מבראהין - בן הדור השני ומקבל ראשון, כי אחר הסתלקותו של הר"נ מלעכוויטש 'נתאספו התלמידים ביחד, ואז היו כמה תלמידים החשובים של זקני ס"ק מלעכוויטש באסיפה ההיא, והסכימו כולם ביחד לקבל עליהם לרב ומנהיג את כבוד עט"ר מאור עינינו אשר לו דומיה תהלה רבינו הגדול מו"ה שלמה חיים זי"ע ועכ"א ... וכל התלמידים שימשו לפניו באימה ויראה, גם התלמידים החשובים הזקנים אשר שמשו לפני זקנו ס"ק מלעכוויטש שמשו לפניו באימה ויראה כמו לפני זקנו ז"ל'.

מפורש יוצא מדבריו שתיכף בתחילת הנהגתו נהו כל תלמידי לעכוויטש אחריו, וגם בחצרות סלונים תלמידי הרה"ק ר"מ מקוברין ידוע כי בשנים הראשונות הכניע את עצמו לפני רש"ח מקידנוב, ורק

כעבור כמה שנים פרש והחל להנהיג בעצמו. אולם גם משרש הרה"ק מקוברין הרי שמלבד הקבוצה הקטנה שהלכה עמו, הרי שרובם של חסידי לעכוויטש נשארו נאמנים לרש"ח מקידינוב, יש לכך הוכחות רבות, ונמנה אחדים מהם. 1. העיר וילייקה שהיתה עיר מבצר לחסידי לעכוויטש והוקמה על ידי חסידי הס"ק נותרה בשליטה מוחלטת של חסידי קידינוב כל השנים עד לשואה. 2. רוב השטיבלאך הותיקים של חסידי לעכוויטש בעיירות השונות נשארו בידי חסידי קידינוב, כפי שנכתב בהרבה מספרי הקהילות. 3. בעיר לעכוויטש עצמה מעוזם של חסידי הס"ק התגורר חסיד סלונים אחד ויחיד כפי שנכתב בספר הזכרון לעיר לעכוויטש (עמ' 285), בעוד שבשטיבל של חסידי קידינוב היו עשרות מתפללים, בנים ובני בנים של תלמידי הס"ק. [שם דווקא השטיבל הישן בו התפללו הס"ק ובנו הר"ג, היה בידי אדמו"רי לעכוויטש למשפחת מלוביצקי].

יג. בעמ' קסה כותב על ר' נח השני מלכוביץ חתנו של רבי ברוך מרדכי מקידינוב כי נפטר בכ' תמוז שנת תרפ"ב.

הנה כבר הבאנו בנהר מעדן (קובץ ד עמ' לט) כי זו טעות שהשתרשה בספרים, וכי דבר פטירתו מופיעה בעיתונות כבר בשנת תרפ"א, ולפי הנכתב שם היה בן שבעים וארבע. ביום כ' תמוז השנה ימלאו 100 שנה להסתלקותו.

**הרב אהרן דוד לנדאו**  
מכון שיח אבות קידינוב

## תגובת הכותב

יישר כח על ההשלמות וההערות המחכימות, בעז"ה במאמר הבא שאכתוב בבית אהרן וישראל, אתייחס בס"ד לעיקרי הערותיכם, בנקודות בהם אראה לנכון להאיר ולהעיר לענ"ד.

בברכה, נחום זאב הלוי רוזנשטיין

## בענין שכח יעלה ויבוא בשבת ראש השנה ובליל ר"ה

בגליון רי"א הקשה הרב חיים יצחק טרבילו דהמ"א פוסק דשכח יעלו"י בברהמ"ז בר"ה אין חוזר ומברך כיון די"א דיכולים להתענות בר"ה וא"כ ליכא חיוב סעודה, וצ"ע דא"כ ה"ה בשבת ר"ה יכולים להתענות וא"כ אי שכח רצה בשבת ר"ה אינו חוזר ומברך, וקשה דפשטות הפוסקים הוא דבשבת ר"ה חוזר ומברך.

ובגליון רי"ב תירצתי, דהנה הא"ר מקשה על המ"א דמ"מ כיון דהוא לא יתענה חייב בסעודה, ונראה לומר דהביאור בהא דאין חוזר ומברך הוא לא משום דכיון דיכול להתענות אינו חייב בסעודה, אלא דכיון דיכולים להתענות חז"ל לא תיקנו כלל חיוב סעודה, וא"כ י"ל דזהו דווקא בר"ה שלא תיקנו סעודה בר"ה אבל בשבת דאיכא חיוב סעודה שבת חוזר משום שבת.

ובגליון רי"ג הקשה הרב טרבילו דסוכ"ס אפילו בשבת ר"ה כיון דמצוה להתענות א"כ שבת זו נשתנית משאר שבתות השנה דליכא חיוב סעודת שבת, ועוד דאי נימא דבשבת ר"ה חוזר משום שבת א"כ חולה שאכל בשבת יוה"כ נימא דחוזר משום שבת.

ונראה לומר דבראש השנה לכ"ע ליכא חיוב תענית אלא די"א "דמצוה" להתענות ושיטת המ"א היא דע"כ דחז"ל לא תיקנו חיוב סעודה בר"ה, דלא שייך לומר דאיכא מצות תענית ואיכא מצות סעודה, דהם תרתי דסתרי, ולכן אי שכח יעלה ויבוא אינו חוזר ומברך דליכא חיוב סעודה, וא"כ זה דווקא בר"ה לחוד, אבל בשבת ר"ה כיון דליכא חיוב תענית אלא רק מצוה לא שייך לומר דביטלו סעודת שבת, דאמנם לא תיקנו סעודה לר"ה אבל מהיכי תיתי שיבטלו חיוב הקבוע לכל שבתות השנה, ואה"נ דאי בעי מותר לו להתענות בשבת, אבל מי שאינו מתענה מחויב בסעודת שבת, ולכן אי לא אמר רצה חוזר ומברך.

וממילא לא קשה מידי משבת יוה"כ, דהתם 'מחויבים' להתענות ובטלה תקנת מצות סעודת שבת לגמרי, ולכן אפילו חולה אינו חייב בסעודה ואינו חוזר ומברך.

ובזה א"ש משמעות הפוסקים דאין חילוק מליל ר"ה ליום ר"ה ופוסקים בסתמא דבר"ה אינו חוזר ומברך, וקשה להתענית היא דווקא ביום ר"ה [וכ"ה באמת בסידור הרב דליל ר"ה חוזר ומברך], ולפי מ"ש א"ש, דהא דאינו חוזר ומברך הוא דמשום התענית לא תיקנו חיוב סעודה וא"כ לא מסתבר דבליל ר"ה איכא חיוב סעודה וביום ליכא חיוב סעודה, אלא כיון דביום ליכא סעודה לא תיקנו כלל סעודה בר"ה ולכן בין ביום בין בלילה אי שכת יעו"י אינו חוזר ומברך.

**מאיר דוד הירשמן**

## הערה בדברי אוה"ח הק'

### בענין קנין חליפין ודין אונאה בשדה עפרון

בגליון ניסן אייר השתא, האריך הבה"ח אליעזר [בן אחי ר' יהושע שמעון שליט"א] בריזל הי"ו בענין שיטת המחבר בדין חליפי שוה בשוה, ובתוך הדברים הרחיק באריכות נאה בביאור הדין המבואר ברי"ף וברמב"ם (מכירה פ"ג ה"א) שאין אונאה בחליפין. ובתוך דבריו מבואר, דיסוד שאין אונאה לחליפין הוא משום שאין כאן תשלום על המקח שהוא נמדר לפי ערך, שאז אם הערך אינו כפי הדבר הנמכר יש דין אונאה, אלא שיש כאן החלפת דבר בדבר, שזה יש לו רצון בחפץ זה, ומסכים להחליפו תמורת חפץ אחר שיש לו, כשהלה יש לו רצון בחפץ שלו, כאשר אין ענין לאחד מהן בערך החפצים שמחליפין זה בזה.

עוד מבואר בדבריו שם, דאין נפ"מ אם הקנין היה ע"י חליפין או ע"י קנין אחר, אלא עיקר הענין תלוי בהסכמתם להחליף זה תמורת זה, גם אם הקנין היה ע"י שמשך כל אחד את שלו, ולאו דווקא בקנין חליפין. ע"ש שהביא כמה הוכחות לזה בטוב טעם ודעת.

ורציתי לבאר ע"פ דבריו, דברי האור החיים הק' בריש פרשת חיי שרה, שלכאורה צ"ב רב. ע"ש שמרחיק לבאר סדר הקנינים שהיו בין אברהם לעפרון במערת המכפלה. ובתוך הדברים מדייק בלשון שאמר אברהם אבינו (בפרק כ"ג פסוק ט') 'ויתן לי את מערת המכפלה אשר לו אשר בקצה שדהו בכסף מלא', ויש בזה סתירה לכאורה כי 'ויתן' משמע שהוא מתנה, והרי רצה לשלם עליו כסף מלא, א"כ מכר הוא ולא מתנה.

ומיישב האוה"ח הק' בזה הלשון: דקדק לומר לשון מתנה הגם שנטל ממנו דמים כאומרו בכסף מלא וכו'. הנה נתחכם אברהם לקנות המערה בסדר שאין אחריו ערעור, ולהיות שרו"ל אמרו (זהר ח"א קכח) שעפרון מימי לא ראה במערה זולת החשך והבהלה, ואם כן יכול הוא לבא בטענה כשידע שהמערה יקרת הערך, ואפילו לעולם חוזר הוא, ואין זכות המערה מתקיים ביד אברהם לעולם. והגם שאין אונאה לקרקעות, חש אברהם לסברת הירושלמי שכתבו התוספות (קידושין מ"ב ב) שיש להם אונאה בחצי דמיהם ודוקא אונאת שתות אין להם וכו'. לזה נתחכם לתקן כל זה ואמר לשון מתנה ומכר, הכוונה בזה שיעשה אופן שיש בו שניהם והוא החליפין, שיש בו מכר ויש בו מתנה, שיכול להחליף מחט בגמל ואין בהם אונאה בשום אופן. ודין חליפין ישנו בקרקע ובמטלטלין אבל לא במטבעות, לזה אמרו ז"ל בבכורות וזה לשונם (נ א) אמר רבי חנינא כל שקל שכתוב בתורה סלעים וכו' חוץ משקלים האמורים בעפרון שהם קנטרין עובר לסוחר פרקמטיא נפקת וכו' עכ"ל. ומעתה לא נשאר מקום לעפרון לבא בטענה. עכ"ד האוה"ח הק' [הנוגע לענינינו, ע"ש עוד אריכות בענין מה שתיקן אברהם שלא יהא חשש של בר מצרא או מי שהשדה משועבדת לו].

הנה מה שכתב האוה"ח הק' שבחליפין אין דין אונאה כוונתו לכאורה לדברי הרי"ף והרמב"ם הנ"ל, דכשמחליף חפץ בחפץ, אין מודדין את הערך של כל אחד, וזהו שכתב שיכול להחליף מחט בגמל ואין בהם אונאה, והיינו שאם זה רצה במחט, ומסכים להחליף תמורתו גמל שיש לו, לא שייך בו אונאה שאין מודדין את הערך, וכמו שכתב הרמב"ם שזה רוצה במחט יותר מן השריין. וע"פ זה מפרש האוה"ח הק' שגם כאן דקדק אברהם אבינו לעשות המקח בתורת חליפין, דהיינו שיחליף עם עפרון כסף מלא תמורת הקרקע, אבל לא בתורת תשלום על הערך, אלא שזה רוצה בדמים אלו, וזה רוצה במערה, בלי להתייחס לערכן. ולכן גם אם המערה היתה יקרת הערך הרבה יותר מארבע מאות שקל כסף שנתן אברהם, מאחר שעשוואהו בתורת חליפין של זה תחת זה, אין דין אונאה כמו שנתבאר.

ומה שכתב האוה"ח הק' שלכך נאמר לשון ויתן לפי שהחליפין יש בו שניהם, מכר ומתנה, נראה כוונתו, דמצד אחד נקרא חליפין מכר, לפי שמחליף דבר בדבר, נמצא שיש כאן תשלום עבור החפץ, ואינו ניתן בחינם כמתנה. אך מצד שני נקרא גם מתנה, שמאחר שמחליף חפץ בחפץ בלי להתייחס לערך, ולפעמים מחליף מחט בגמל, ונמצא שהגמל ניתן במתנה, אע"פ שאינה מתנה גמורה שהרי זה רוצה במחט יותר מן הגמל, מ"מ מאחר שאין כאן תשלום לפי הערך נראה כמתנה.

ונראה שגם מדברי האוה"ח הק' אלו, יש להביא ראיה למה שביאר הבה"ח הנ"ל שאם עשו תורת חליפין, גם אם לא היה ההקנאה ע"י קנין חליפין, כיון שעשאוהו בתורת החלפה של זה תמורת זה, ולא בהתייחסות לערך שהוא צורת תשלום, אין בו דין אונאה. שהרי בפסוקים שלאחריהם (י"ט - כ') מאריך האוה"ח הק' לבאר ע"פ דרכו הקנין שעשה אברהם אבינו בקרקע, ע"ש שביאר שעשה קנין חזקה לאחר שנסתלק עפרון מן הקרקע, והאריך איך היתה חזקתו, ומשמע שלא קנה אברהם את השדה בקנין חליפין. אלא בהכרח שאע"פ שעשו קנינים אחרים, מ"מ אם הסכמתם היתה שהעסק נעשה בצורה של חליפי דבר בדבר ולא בצורת תשלום הערך, שפיר אין בו אונאה.

והנה, האוה"ח הק' העיר על דבריו, דהא מטבעות נתן אברהם לעפרון, וק"ל אין מטבע נעשה חליפין. ולכאורה צ"ב, לפי דברינו דלא היה הקנין ע"י חליפין, מאי קשיא ליה דאין מטבע נעשה חליפין. אך נראה פשוט, דגם אם אין נעשה קנין חליפין במטבעות, מ"מ דין זה שחליפין אין לו אונאה, לא שייך כשמחליף חפץ במטבע [גם ע"י קנינים אחרים], ואפילו אם פירשו שיהיה בתורת חליפין, ומאותו הטעם שאין מטבע נעשה חליפין משום שדעתיה אצורתא, ולא על עצם הדבר, לכן לא שייך לומר שרוצה בזה יותר מזה, וכל המהות של המטבע הוא שהוא בתורת ערך ותשלום, ולא חפץ שיש בו רצון מעצמו, וא"כ כשעושה חליפין של חפץ תמורת מטבע, אין זה חליפין, אלא מקח עם תשלום, ולכן שפיר יש בו דין אונאה. ופשוט.

ומה שמיישב האוה"ח הק', שאין כאן דין של אין מטבע נעשה חליפין לפי שהיו קנטרין, צ"ע דסוף סוף מטבע הוא ודעתיה אצורתא. וצ"ל דמפרש טעם שאין מטבע נעשה חליפין הוא משום שהוא חשוב רק מחמת החלטה של המלכות במדינה זו, ואין החלטת המלכות מחשיב את המטבע שיהא חשוב בעצמו לפי שהמלכות יכולה להתבטל ואז לא יהיה חשיבות לצורה זו. אבל מטבעות קנטרין שהסוחרים מקבלים בכל מקום ולא רק במלכות מסוימת, חשוב גופו ממון ושייך בו חליפין. ודו"ק. וזכינו בס"ד להאיר עינינו באור החיים.

### אברהם אלימלך בר"נ בריזל

כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן

## בדין הרחקת האילן מן העיר בזמנינו

אל כבוד חברי מערכת הקובץ בית אהרן וישראל.

בקובצכם הנפלא שיצא לאור בחודש סיון תמוז תשפ"א נתפרסמה תשובה מיוחדת מאת הגאון הגדול ר' זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל הדנה בענין מה שלא נזהרו בזמנינו באיסור עשיית מגרש שדה ובדין הרחקת אילן מן העיר כ"ה אמה. והרב השואל יבדלחט"א הג"ר חיים משה בנימין הכהן גוטשטיין שליט"א כתב להעיר על דברי התשובה בכמה דברים, והנני להתייחס למקצת מדבריו.

א. השואל הנ"ל נתקשה בדברי הראשונים והב"י שכתבו בדין הרחקת אילן מן העיר כ"ה אמה, שאינה נוהגת בזמן שא"י אינה מיושבת בישראל, והלא קי"ל שכל תקנת חכמים שבטל טעמה לא נתבטלה התקנה. ויש לציין שעמד על כך הגר"י ליברמן שליט"א בשו"ת משנת יוסף ח"א סי' נ"ח אות ג', והנני מעתיק בקצרה את תוכן דבריו שכתב ליישב בתרי אנפי: הא', עפ"ד הרדב"ז בתשו' ח"ב סי' תרל"ג, שכל תקנת חכמים תיקונה רק אם יהא אפשר לקיימה, וכאן לא יהא אפשר שיתקיים נוי א"י בכך שישראל לא יטעו אילנות בסמוך לעיר, שאף אם לא יטעו הם יטעו הגויים השוכנים בארץ, וממילא יקיפו האילנות את העיירות.

הב', עפ"ד הגר"נ גשטטנר זצ"ל בספרו נתן פריו על מסכת ביצה דף ה' ע"ב, שכתב ליישב קושיא דומה שהקשה הראב"ד על הרמב"ם בפ"ב מממרים ה"ב, ממה שביטל ר' יוחנן בן זכאי את תקנת עיטור שוקי ירושלים בפירות. ותירץ בספר הנ"ל, שאם לא היו מבטלים את התקנה היו מעטרים את השווקים

עבור הגויים, ויש בזה משום רמז לא תחנם שאוסר נתינת חן, וגם היו מחזיקים בכך את ישוב עובדי ע"ז בא"י, ובאופן זה ניתן לבטל תקנת חכמים כשבטל טעמה. וכן הדין בנדין דידן שבמניעת נטיעת אילנות יש בכך יפוי הישוב לגויים.

ב. עוד נתקשה השואל הנ"ל על כך שבזמנינו שכבר חזרו להיות יושבי הארץ מישראל, שיחזור דין הרחקת האילן מן העיר כ"ה אמה לקדמותו, והגרז"נ השיב שמה שאין מקפידים על כך בזמנינו, הוא משום שדין זה אינו איסור מצד עצמו משום ביטול נוי א"י, אלא הוא מזכותי בני העיר לעכב על בעל האילן שלא יבטל את נוי עירם, ולכן בזמנינו שההמון אינם מקפידים על היזק זה ואינם מעכבים בדבר, אין איסור בזה. והרב השואל כתב לתלות דבר זה במחלוקת הראשונים בסוגיא דב"ב דף כ"ד ע"ב, שלדעת הרבה ראשונים (רש"י, הרמב"ן, הרשב"א ועוד) בסוגיא שם נוהג איסור זה רק בא"י ולא בחו"ל, וא"כ סוברים שאין זה רק מזכותי עיכוב של בני העיר, שאילו היה זה מזכותי עיכוב בני העיר, היו יכולים לעכב גם בחו"ל. אך לדעת הרמ"ה שם האיסור הוא גם בחו"ל וא"כ אין זה איסור מצד עצמו משום יופי ארץ ישראל, אלא זה עיכוב בני העיר על יופי עירם.

והן אמת שכדבריו יש ללמוד מדברי הרשב"א והריטב"א בחי' שם, שכתבו שאין מועיל מחילת בני העיר לבעל האילן, משום שאין טעם ההרחקה משום היזק בני העיר, אלא משום נוי א"י. וכן משמע בתוס' שם ד"ה מ"ש, שגם אם בני העיר אינם רוצים ליתן דמים לבעל האילן וניחא להו טפי שישאר האילן ולא יקוצו, מ"מ צריך לקרן. ומשמע שאין מועיל מחילה בדבר. ובחי' הריטב"א שם כתב עוד, שהטעם שר' יוסי מודה בהרחקה זו אע"פ שאין ההיזק בגירי דיליה, היינו משום שאין טעם ההרחקה משום היזק בני העיר, אלא משום נוי א"י.

ועי' בחי' חת"ס שם שכתב עוד יותר, שאפי' לדעת הרמ"ה הנ"ל שסובר שהאיסור הוא גם בחו"ל, מ"מ מודה הוא שבא"י יש איסור של ביטול נוי א"י חוץ מטעם ההיזק לבני העיר. וע"ע בפני שלמה שם שכתב שמדברי הראשונים שכתבו שההרחקה היא רק בא"י מוכח דהוי איסור של ביטול נוי א"י, ואין ההרחקה מטעם היזק בני העיר. וכן מבואר בחזו"א ב"ב סי' י"ד ס"ק י"א שכיון שהאיסור הוא רק בא"י ע"כ שההרחקה היא משום האיסור ולא משום היזק בני העיר, ולפ"ז כתב שאין בזה איסור לסמוך קודם שבא הניזק, אף לדעת הראשונים הסוברים שבשאר מזיקים צריך להרחיק גם קודם שבא הניזק. עוד כתב החזו"א לפ"ז, שאין מועיל חזקה בנטיעת האילן סמוך לעיר, מאחר ויש איסור בעצם הדבר שמבטל נוי א"י, ולא רק מחמת עיכוב בני העיר.

ומדברי תוספי הרא"ש שהובאו בשיטמ"ק שם, יש ללמוד ג"כ שיש איסור בדבר חוץ מטעם ההיזק לבני העיר, דיעוי' שם שכתב שמה שצריך לקרן את האילן אף אם סמכו בהיתר קודם שנבנתה העיר, בשונה ממי שסמך אילן קודם לבני שאינו צריך לקרן משום שסמך בהיתר [כמבואר בגמ' שם דף כ"ה ע"ב], היינו משום שטעם הרחקת האילן מן העיר אינו משום היזק אלא משום נוי א"י.

אמנם יעוי' בחי' הרמב"ן והר"ן בסוגיא שם שנתקשו בדבר זה מדוע אין מועיל סמיכה בהיתר וצריך לקרן את האילן אף אם סמכו קודם שנבנתה העיר, ובשונה מאילן סמוך לבני שמועיל בו סמיכה בהיתר. וכתבו לתרץ, דשאני הזיקא דרבים מהזיקא דיחיד, והיינו שכיון שהאילן הסמוך לעיר מזיק את הרבים, לכן אין מועיל בזה סמיכה בהיתר. ולכאור' מוכח מדבריהם שאין בקיום האילן איסור משום ביטול נוי א"י, שאילו כן היה להם לתרץ שמפני זה אין מועיל סמיכה בהיתר, משום שאין מועיל סמיכה בהיתר באיסורים, וכדברי הרא"ש.

וכן מבואר בדברי הרמ"א בחזו"מ סי' קנה סכ"ב, שכתב במי שמזיק את הרבים שאין מועיל בו סמיכה בהיתר, ובסמ"ע שם ס"ק מ"ח ובש"ך ס"ק י"ב מבואר שדין זה נלמד ממה שבאילן קדם לעיר צריך לקרן. וכן מבואר במג"א בסי' קנ"ד ס"ק כ"ג שכתב במי שיש לו בית הכסא סמוך לבית הכנסת, שצריך להרחיק אע"פ שסמך בהיתר, וכמו שמצינו באילן קדם לעיר שצריך לקרן אע"פ שסמך בהיתר, משום שבמזיק לרבים אין מועיל סמיכה בהיתר. וציין לזה גם את דברי הרמ"א בחזו"מ הנ"ל. הרי שטעם הרחקת אילן מן העיר הוא משום היזק בני העיר בלבד, ואעפ"כ אין מועיל בזה סמיכה בהיתר, ולא שיש בזה איסור מצד עצמו משום יופי א"י.

ואכן בחי' הר"ן שם מבואר טעם אחר גם למה שר' יוסי מודה בהרחקה זו, וז"ל הר"ן: שהזיקו לאלתר, שאפי' נטעו גרעין לאלתר הוא צומח, ומשעת צמיחתו איכא משום נויי העיר, עכ"ל. וכעין זה כתב הרמב"ן שם דף י"ח ע"ב. הרי דס"ל שגם זה בכלל גיריה הוא, מפני שההיזק נעשה מיד בתחילת

הצמיחה, ובשונה מענפים ושרשים שאינם גיריה, משום שמזיקים רק לאחר שיצמחו הענפים ושרישי השרשים. וכ"כ בפני שלמה שם שמה שהיה פשוט לדברי הרמב"ן שמיד בנטיעת האילנות יש בזה היזק לנוי העיר, היינו משום דס"ל דר' יוסי מודה בדבר משום דהוי בכלל גירי דיליה. וכעין זה כתב בנמוקי יוסף שם דף כ"ב ע"ב, שנחשב כמזיק במקומו, ולכן מודה בה ר' יוסי. ונמצא שהרמב"ן והר"ן לטעמיהו דס"ל כנ"ל שטעם ההרחקה הוא משום היזק בני העיר ולא משום ביטול נוי א", אינהו ס"ל שהיזק זה הוא בכלל גירי דיליה. ואף שהר"ן שם הביא בשם הרשב"א שאין מועיל מחילת בני העיר, מ"מ צ"ל שהביאם בשם הרשב"א וליה לא ס"ל.

ומעתה מאחר ונראה מדברי הרמ"א ושאר פוסקים שנקטו כן לדינא שנטיעת אילן סמוך לעיר אינה איסור בעצם הדבר אלא מחמת עיכוב בני העיר, א"כ חזרנו לסברתו ודינו של הגר"נ זצ"ל שבזמנינו שההמון אין מקפיד בזה, אין מניעה בדבר.

בכבוד רב

**אליעזר ברנד**

כולל רמ"ם שע"י הישיבה הגדולה

בית אהרן וישראל רמות ירושת"ו

## הערות בהלכות רבית

### יישוב הסתירה בדברי רמ"א בדין מטבעות כסף המעורב בנחושת

א. סימן קס"ב ברמ"א סעיף א' יש מי שכתב דבזמן הזה מטבע של זהב דינו ככסף ולוין זהוב בזהוב, וכן נוהגין להקל ואין למחות בידם, כי יש להם על מי שיסמוכו. ע"כ. ומקור הדין בתרומת הדשן (פסקים וכתבים סי' נ"ד), והובא בדרכי משה (סק"ב). ע"ש שכתב כמה טעמים לזה, והובא בט"ז ובש"ך. ואחד מן הטעמים הוא, משום דבזמנינו מטבעות כסף מעורב בהן נחושת, והוי זהוב טיבעא לגבייהו. כלומר, דהא דקי"ל דכסף הוי טיבעא וזהב פירא, היינו כשמטבעות כסף היו מכסף צרוף, ויש בהם חשיבות, אז אע"ג דזהוב חשיב יותר, מ"מ הכסף חריף יותר והוא המטבע. אבל בזמנינו שמטבעות כסף מעורב בו נחושת, כיון שאין בהם חשיבות, הוי זהוב טיבעא, אע"פ שהכסף חריף יותר.

ועיין בחו"מ הלכות מקח וממכר (סימן רג ס"ו) שהובאו שני דיעות בשו"ע, לענין חילופי מטבעות זה בזה, שנחלקו ראשונים כשמחליף זהב לגבי נחושת, אם הזהב טיבעא משום חשיבותו, או שהנחושת טיבעא מחמת חריפותו. והיינו שאפילו במקום שיש מטבע כסף, והוי גם זהב וגם נחושת פירי, מ"מ כשמחליף זה כלפי זה, האחד נחשב לטיבעא והשני לפרי, כמבואר באריכות בסוגית הגמרא ריש הזהב.

ולכאורה דברי הרמ"א כאן, לפי הטעם שבזמנינו מטבעות כסף מעורב בהן נחושת, ומשום כך הוי זהוב עיקר המטבע גם לענין רבית, מוכרח דס"ל כדעת הסוברים שזהב הוי מטבע כלפי נחושת, ולפיכך המטבעות כסף שנחושת מעורב בהן, הזהב הוי טיבעא. כי אילו היה סובר שהזהב פירא גם כלפי נחושת, א"כ כ"ש כלפי מטבע כסף שמעורב בו נחושת, שהוא גם חריף, וגם קצת חשיבות יש לו משום כסף המעורב בו.

ועיין בשואל ומשיב (מהדו"ק ח"ב סי' קכ"ז ד"ה והנה מן האמור) שתמה על דברי תרומת הדשן אלו, שגם אם נאמר שזהב הוי מטבע כלפי מטבעות אלו המעורבות עם נחושת, מ"מ הזהב כלפי עצמו נחשב כפירות, ואסור ללוותו, שבדין רבית אין היתר ללוות אלא בעיקר המטבע, ע"ש באריכות. אמנם לכאורה התרומת הדשן איירי במקום שאין מטבע כסף צרוף כלל, רק מטבעות שמעורב בהן נחושת, ולכן הזהב נחשב למטבע גמור גם כלפי רבית. ופשוט. [ועיין בשואל ומשיב שם בהמשך דבריו שהזכיר חילוק זה, ודחה הדברים. ויש ליישב בזה. ואכמ"ל].

אמנם לכאורה צ"ע, דהרמ"א שם (ס"ה) הביא דמעות שלנו, שכסף ונחושת מעורב ביחד, הוי טיבעא לגבי כסף, והיינו משום שאע"פ שיש חשיבות במטבעות כסף צרוף, מ"מ החריפות שיש במטבעות המעורבות עם נחושת, עדיף מהחשיבות שיש בכסף צרוף, ולכן הוי הכסף פירא כלפי מטבעות אלו. וזה פלא, כי כאן נקט שאפילו הזהב שיש בו חריפות פחות מכסף, הוי טיבעא כלפי מטבעות שכסף ונחושת

מעורב בהן, כ"ש שהכסף חשוב טיבעא כלפי מטבעות אלו, שהכסף יש בו גם חריפות. [וטעם שהזהב הוי מטבע גם כלפי רבית, הוא משום שאין להם מטבעות של כסף צרוף]. ודו"ק היטב.

וכבר נזכרה הקושיא ברמז בדברי שו"ע הרב (הלכות רבית ועסקא, ד"ה ועכשיו נהגו), ונראה מדבריו ששני דיעות הן, וזה לשון שו"ע הרב: אבל להאומרים שמטבע של כסף צרוף הוא פרי לגבי מטבע של כסף מעורב עם נחושת, הואיל והם חריפים ביותר, שרוב המקח וממכר הוא בהם, כמ"ש במקומו [וכוונתו לדברי הרמ"א הנ"ל], אין היתר ברור ללות דינרי זהב לפרוע דינר זהב, עכ"ל. ע"ש. וצ"ע דשניהם נפסקו ברמ"א, ואיך נאמר ששני דיעות הן. ועיין גם בשואל ומשיב הנ"ל שהזכיר הקושיא, ורצה לומר [בתחילת דבריו] שהרמ"א סמך בעיקר על שאר טעמים של תרומת הדשן, ועל הש"ך יש לתמוה שהביא טעם זה, שהוא סותר להרמ"א בחו"מ, ע"ש.

ולולא דברי שו"ע הרב, נ"ל ליישב כדי שלא תקשה דברי הרמ"א אהרדי, דהרמ"א כאן איירי במקום שהיו מטבעות כסף רובן נחושת, כלומר שהרוב בכל מטבע היה מנחושת ומיעוטו כסף, ולכן חשוב כמטבע נחושת, והזהב הוא המטבע כלפי נחושת, וכיון שאין מטבעות של כסף צרוף, נמצא שהזהב עיקר המטבע. וכן מפורש בדברי תרומת הדשן שהביא הד"מ, וזה לשונו: וא"כ עכשיו בזמנינו, שכל מטבעת כסף שהמה ברוב ארץ אשכנז פיהם ופולין, רובה דרובה נחושת הן ומעט כסף בהן, ולא חשיבי כלל לגבי דהבא, דליהו אינון טיבעא ודהבא פירי. ע"כ. כלומר שרובו של מטבע הוא מנחושת, ומעט כסף יש בו. ובמטבעות אלו באמת, אם יש גם מטבעות של כסף צרוף, וודאי דהכסף הוא הטיבעא. אבל דברי הרמ"א בחו"מ איירי במטבעות שעיקרן כסף, אלא שמעורב בהן מיעוט נחושת [ואפשר דגם מחצה על מחצה], דמטבעות אלו יש להם מעלת חשיבות של כסף, וחריפות יותר מכסף צרוף, ולכן הן טיבעא גם כלפי כסף וכ"ש כלפי זהב. והוא כפתור ופרח.

ומה שכתבנו שיש מקומות שעירבו קצת נחושת במטבעות כסף, ויש מקומות שהיו רובן מנחושת, כבר נזכר כעין זה בט"ז (סי' קס"ה סק"ג) שהיו שינויים בסכום הנחושת שהיו מערבין במטבעות כסף, ע"ש.

### ביאור דברי אבני נזר בדין לזה יין ונתיישן

ב. בשו"ע סעיף ב' אם יש לו מעט מאותו המין, אפילו אין המפתח בידו, לזה עליו כמה סאין לפרוע סאה בסאה. ע"כ. והיינו דחשבינן מה שיש ללוה כאילו נחלטת למלוה מתחילה, ודידיה אייקר, כמבואר בגמרא ובפוסקים.

ועיין באבני נזר (יו"ד סי' קע"ז סק"ה), שנסתפק במלוה יין חדש, על מנת שישב לזמן מרובה מיין של אותה שנה, ויש לו יין בביתו, והיין מתיישן בתוך כך, ונעשה יין ישן, אם מותר או לא. דבזה י"ל דלא שייך מה שהלוהו משלם לו כמו בלוה סאה חטין ומחזיר סאה, שהוא הלוהו יין חדש והוא משיבו יין ישן, ואפשר דכהאי גוונא רבית קצוצה הוא דמעיקרא הוי רבית, דטעם דסאה בסאה רק דרבנן משום דבתר מעיקרא אזלינן, ונתחייב לו סאה שלוה, אבל הכא מעיקרא רבית הוא, וא"כ לא מהני יש לו כיון דלא שייך מה שהלוהו משלם לו. וכ"ש בזה דרבית קצוצה לא מהני יש לו כמו סאה בסאתים, דמה לי אם משיבו יותר בכמות או באיכות שמשיבו יין כמו שהלוה ויש בו שבח שישן, שהוא יותר באיכות.

ע"ש מה שכתב באריכות, ותו"ד כך הם, דהלוה חטין החיוב חל על כל המין שמחויב להחזיר לו מין שהלוהו, וכשהוזל הרי כל המין הוזל וחוב שלו הוזל, וכן הוקר אי לא משום איסור רבית של מלוה הוקר, דהחוב הוא על אותו המין, ואם כל החטין נתייקרו נמצא דחובו הוקר, אבל אם רק חלק מהחטין נשתנו, כגון שלוה תרומה טהורה, אין יכול להחזיר לו תרומה טמאה [גם אם נטמאת אותה תרומה שלוה], כמו גולן שיכול לומר הרי שלך לפניך, דמלוה להוצאה נתנה, והחוב חל על כל המין, וכיון דכל המין לא נטמא החוב הוא על טהורה.

וע"פ זה מסיק, דמאחר שכל היינות נתיישנו, והחוב שלו הוא על מין היין, א"כ נעשה חובו על אותו היין שנתיישן, ודידיה נתיישן. וכמו שאנו אומרים ביוקר, דמה שהלוהו משלם לו ושל מלוה נתיישן, ולפיכך אם יש לו מותר. ע"ש.

אמנם האבני נזר מוסיף, שאם מלוה בשנה זו על מנת שיחזיר לו לשנה אחרת, ואז נעשה יין של שנה שעברה ישן בן שתי שנים, ודאי אסור לשלם יין משנה שעברה אפילו אם יש לו. שמן הדין היה לו להשיב יין של שנה הבאה חדש כמו שלוה, ומה שמותר הוא רק כשמתנה להשיב קודם שבא יין של שנה הבאה, כגון שמלוה לחצי שנה, ע"כ תו"ד.

ולכאורה צ"ע בדבריו מאי שנא אם נתישן חצי שנה, שאנו אומרים שהוא מאותו המין, וחייב לו יין ישן, ושללו נתישן, וכשעברה שנה שנתישן יותר, אנו אומרים שהוא חייב לו יין חדש, ואז נותן לו כערך חדש בלי מה שנתישן כלל, ומאי שנה בפחות משנה שנותן לו כדמי הישן משום ששללו נתישן, ובשנה הבאה הפסיד את היושן משנה קודמת. ונראה ביאור דברי האבני נזר, דכל זמן שאין עדיין יין חדש בשוק שדומה ליין שלוח, נקרא הישן אותו המין רק שנשתבח קצת, והשבח דומה ליוקר כיון שזה עדיין מינו. אמנם ברגע שיש כבר יין חדש שדומה ליין שלוח, תו הוי הישן מין אחר, כיון שיש כבר יין ישן ויין חדש. ודו"ק היטב.

וכעין סמך לזה יש לדמות מהמבואר בפוסקים בסימן קס"ה, שאם לוח דינר והוסיפו על הדינר עד חומש, מחזיר דינר חדש, ומשום שעד חומש לא שבח לענין נסכא, או משום שלפעמים יש גם בישנים דינרים שכבדים יותר עד חומש. אבל אם הוסיפו קצת יותר מחומש, מבואר בפוסקים שנותן לו כפי ערך הישן, ואינו מנכה רק ההוספה שעל החומש, עיין בט"ז שם (סק"ב), והיינו משום שאם התוספת הוא עד חומש, עדיין מין אחד הוא אלא שנשתבח, אבל אם ניתוסף כבר יותר מחומש, נחשב למין אחר לגמרי ונותן כערך הראשון בלי התוספת. וה"נ ביין חדש, כל זמן שאין יין חדש, נקרא הישן אותו מין רק שנתישן קצת, אבל אם יש כבר חדש כמו שלוח ממש, אזי הישן חשוב מין אחר. והוא פשוט ודו"ק היטב.

### ביאור דברי הרשב"א במעם שמותר להחזיר מטבע שהוסיפו עליו עד חומש

ג. בטור סי' קס"ה המלוה לחבירו סכום מטבע ונפסל ועשו מטבע חדש והוסיפו עליו שהוא יותר גדול וכבד מן הראשון וכו', ואם לא הוזלו הפירות אלא שהחדש שוה יותר להתיכו, אם אין ביניהם אלא החומש, שד' מן האחרון שוה כמו ה' מהראשון, נותן לו ה', ואינו מנכה לו בשביל התוספת. ע"כ.

ובבית יוסף הביא דברי הרא"ש (ב"ק פ"ט סי' יב), דהטעם דכשהוסיפו עד חומש שאינו מנכה לו כלום, דאין בו שבח לענין נסכא, דאם היה מחזירו לנסכא יפחות החומש לחסרון היתוך ובשכר צורף. והביא, שכן כתב הרשב"א בתשובה (ח"ד סי' רפז), ושהרשב"א כתב עוד טעם אחר, משום דקים להו לרבנן דאפילו בטיבעא קמא איכא זוזי דתקילי טפי עד חומש. ע"כ.

והקשו האחרונים (עיין דרישה, ט"ז, ועוד) על טעמו של הרא"ש, שעדיין יש בדינר החדש שבח לענין נסכא, שאם היה מחזיר גם את הישן לנסכא, היה לו פחות מזה, שהיה יורד לו חומש לשכר צורף וכו'. ובלבוש (ס"א) כתב בזה הלשון: ואין לומר דהא מכל מקום ירויה עכשיו בכלי שיעשה, שכר הצורף וחסרון ההתכה אם ירצה לעשותו, לא קפדינן על זה, דקים להו לרבנן, דגם בטיבעא קמא איכא זוזי דתקילי טפי עד חומש, והיה יכול לברור מטיבעא קמא גם כן הכבדים ולעשות מהם כלי כזה, ואין כאן ריבית כלל, וכו'. ע"כ. ובט"ז (סק"א) תמה עליו, דהן שני טעמים נפרדים, שטעם השני כתבו הרשב"א כטעם נוסף על דברי הרא"ש, כמבואר בבית יוסף. ועל טעם שכתב הרא"ש עדיין תמוה כנ"ל דיש כאן ריווח גם לענין נסכא.

והנה, באמת מלשון הרשב"א בתשובה נראה דשני הטעמים חד טעמא הוא, שהרשב"א כתב בזה הלשון: אלא טעמא דחומשא משום דקים להו לרבנן דאפי' בטיבעא קמא איכא זוזי דתקילי טפי עד חומש, ואי נמי איבעי לאותבינהו להני בתראי ולאפוקי מינייהו נסכא, אכל מינייהו אשא חומשא [שהאש אוכלת חומש מן המתכת], אי נמי בנופחתא דאשא ושכר עשיית המטבע איכא חומשא. עכ"ל.

ומשמע לכאורה מלשונו דטעם אחד הוא, ולא כמו שנראה מלשון הבית יוסף ששני טעמים הם. אמנם בביאור דברי הרשב"א נראה, דהרשב"א נותן טעם למה לא היו מקפדין הרשויות על משקל הדינר, והיו עושים קלים וכבדים עד חומש, כי בכך לא יהיה ריוח למי שיבחר לעצמו כבדים, או שיחליף קלים בכבדים, כי מצד המטבע שבו ערכן שוה, ומצד הנסכא שבו, דהיינו שיהפוך את הכבד לנסכא ויהיה לו יותר, זה לא אכפת להם, שבין כך לא יצא ממנו אלא כמשקל הראשון. ודו"ק.

ונראה דגם הלבוש מפרש שני הטעמים לטעם אחד, אך קצת באופן אחר, שלדבריו עיקר הטעם הוא משום שאם יהפכנו לנסכא יפסיד חומש, אלא דק"ל עדיין דאם יהפוך את הישן לנסכא יקבל פחות, ע"ז מיישב שמאחר שיש גם בדינרים לפעמים כבדים יותר עד חומש, נמצא דאין כאן רבית ברור, שאפשר היה לו לבחור מן הישנים שכבדים בחומש יותר, ואז לא הרויח יותר, נמצא שהוא רבית שאינו ברור דמבואר בכמה מקומות דאינו רבית קצוצה.

### אליעזר ב"ר יהושע שמעון בריוול

קרלין סטולין מודיעין עילית



## הערה בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה

יש לעיין, מדוע הוצרכה התורה להשמיענו שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, שכיון ודין הוא שאין מעבירין על המצוות, והוא אף אם לא החל במצוה (ראה יומא לג.), כל שכן שלא יפסיק מהמצוה בשעה שעוסק בה. וכבר הקשו כן בשו"ת ישכיל עבדי (ח"א או"ח סי' יד) ובמועדים וזמנים (ח"א סי' צג הערה ג), עיי"ש מה שתירצו.

שאלה זו היא כמובן רק לסוברים (לבוש או"ח סי' כה סק"א, פרמ"ג או"ח שם משב"ז סק"א וסק"ה, חיי אדם כלל סח סעיף א ומשנה ברורה סי' כה בה"ל ד"ה שלא יניחו) שאיסור אין מעבירין על המצוות הוא איסור תורה, שלסוברים (רדב"ז ח"א סי' תקכט, יד מלאכי ח"ג סי' ד, המגיה לשו"ת מוהר"י ברונא סי' קצב וצבי תפארת סי' סא) שאיסור אמצ"ה הוא איסור דרבנן לק"מ.

כמו"כ לשיטת הר"ן (סוכה דף יא. מדפי הרי"ף) והאור זרוע (ח"ב סי' רצט), שהעוסק במצוה פטור מן המצוה נאמר גם על אופן שיכול לקיים את שתייהן, גם כן אינו קשה, שהרי באופן שיכול לקיים שתייהן אינו נחשב למעביר על המצוה, ומ"מ פטרתו התורה משום עוסק במצוה. ואין קושינו אלא לבעלי התוספות, ששיטתם (יומא לג. ד"ה אין מעבירין, עפ"י קהלת יעקב [אלגאזי] מערכת אות א סקמ"א, חיי אדם שם ואבני נזר או"ח סי' תקו) שאיסור אין מעבירין על המצוות הוא איסור תורה, ודעתם (סוכה כה.), שפטור של עוסק במצוה הוא ככה"ג שאין באפשרותו לקיים את שתי המצוות, דמדוע בעינן לקרא שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, שהרי ק"ו הוא מדינא דאין מעבירין על המצוות, וכנ"ל.

ונראה לומר, שעיקר דין עוסק במצוה שפטור מן המצוה, נצרך לאופן שהולך לקיים את המצוה ועדיין אינו עוסק בקיומה, שבכה"ג שאין המצוה מוכשרת ומזומנת לפניו אין נחשב למעביר על המצוות (ראה הר צבי או"ח סי' נג, שביאר בכך את מנהגה של האלמנה בגמרא סוטה כב., שמשום שכר פסיעות הייתה הולכת לבית הכנסת המרוחק, ולא חששה לאיסורא דאין מעבירין על המצוות. וע"ע ריטב"א ותוספות ישנים יומא לג.), ומ"מ, משום דינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה.

אם כנים דברינו, יש ליישב בכך תמיהה רבתי, מדוע נאמרה הלכה זו שהעוסק במצוה פטור מן המצוה בתורה ובמשנה על ענין הליכה למצוה ולא על מתעסק במצוה כפשוטו. [בתורה - בפסוק (דברים ו ז) 'ובלכתך בדרך' (ברכות יא. וסוכה כה., עפ"י תוספות סוכה שם ד"ה ובלכתך). ובמשנה - 'שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה' (סוכה שם), ופירש"י, 'שלוחי מצוה - הולכי לדבר מצוה']. לנ"ל הדבר ברור ומחזור, שהעוסק במצוה בפועל, כבר אמור דינו בכלל שאין מעבירין על המצוות, ועיקר החידוש שנתחדש בדין עוסק במצוה הוא בהולך לדבר מצוה שאף הוא פטור מן המצוה.

עפ"י יש לבאר את הגמרא בברכות (יא.) במחלוקתם של בית שמאי בית הלל, שלבית שמאי בערב כל אדם יטה ויקרא ובבוקר יעמוד, ולבית הלל כל אדם קורא כדרכו דכתיב ובלכתך בדרך. ואמרינן בגמרא, 'וב"ש האי ובלכתך בדרך מאי עביד להו. ההוא מבעי להו לכתניא, בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן וכו'. אי הכי אפילו כונס את האלמנה נמי. האי טריד והאי לא טריד וכו'. וב"ש ההוא מבעי להו פרט לשלוחי מצוה. והדבר פלא, מדוע חוזרת הגמרא פעם שניה על דרשת בית שמאי על הפסוק ובלכתך בדרך, וכבר תמהו על כך האחרונים (פני יהושע, יפה עינים ורש"ש ברכות שם. וראה הגהות הב"ח ומהרש"א שם). לדברינו הנ"ל, יש לומר, שלאחר שאמרה הגמרא שרק הנושא את הבתולה פטור מקריאת שמע ולא הנושא את האלמנה, והוא לפי שטרוד ואינו יכול לעסוק בשתייהן (כ"כ רש"י בסוכה שם. ומוכרח הוא לפירוש תוספות שעליו מבוססת קושייתנו), הו"ל דינא דעוסק במצוה בכלל אין מעבירין על המצוות, ואין נצרך לפסוק, והדרא קושיא לדוכתא 'וב"ש האי ובלכתך בדרך מאי עביד ליה'. לכך הוצרכה הגמרא לומר דבר חדש, 'וב"ש ההוא מבעי להו פרט לשלוחי מצוה', שעל אופן זה שהולכים לדבר מצוה ואין המצוה מזומנת לפנייהם, אינם פטורים משום אין מעבירין על המצוות, ועל זה בעינן ל'ובלכתך בדרך' לפוטרו מן המצוה. הבנה זו מדויקת היטב בשינוי הלשון 'פרט לשלוחי מצוה', שלא כבתחילה שנקטה הגמרא 'פרט לעוסק במצוה'.

**אברהם ארלנגר**

מכון עוז והדר

## מפתח הענינים — שנה לו

### גנוזות

פירוש התפילה	רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד	ריא ה
בעריכת הרב יהודה זייבלד	(ה' צ"ה - ה' קעה)	
חידושים עמ"ס קידושין (ב)	רבי מיכאל בכרך זצ"ל	ריא כב
	ראב"ד פראג (ת"צ - תקס"א)	
דרשת שבת תשובה	רבי אברהם בינג (בינגא) זצ"ל	ריא לד
בעריכת הרב אליהו סנדומירסקי	רב דק"ק היידיגספלד (תק"ב - תר"א)	

פירוש קדמון על ספר עובדיה	אחד מרבותינו הראשונים זלה"ה	ריב ה
בעריכת הרב יהודה זייבלד	מבית מדרשו של רס"ג זלה"ה (- ד' תת"ק -)	
חידושים עמ"ס קידושין (ג)	רבי מיכאל בכרך זצ"ל	ריב טו
	ראב"ד פראג (ת"צ - תקס"א)	
בסוגיא דאוקי אכילה בהדי אכילה	רבי יצחק זאב וואלף זצ"ל	ריב כה
בבא בתרא דף לא	אב"ד יוזעפאף גדול (- תרל"ו)	
גר שנתגייר אם יכול לברך	רבי סעדיה הלוי אשכנזי [מיראקדו] זלה"ה	ריב לג
'שעשה נסים לאבותינו'	מחכמי אזמיר, מח"ס 'נוה צדק' (תקכ"ח -)	
בעריכת הרב דוד אברהם		

דרשות המבוססות על מהדורה שונה	רבי ישראל בן מאיר די קוריאל זלה"ה	ריג ה
של ספר 'עקידת יצחק'	מחכמי טורקיה וצפת ( - של"ז)	
בעריכת הרב יהודה זייבלד	בעל ספרי 'אור צדיקים' ו'חידושי מהרי"ק עה"ת'	
חידושים עמ"ס קידושין (ד)	רבי מיכאל בכרך זצ"ל	ריג כט
	ראב"ד פראג (ת"צ - תקס"א)	

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

קטעים חדשים מ'ספר הגלוי'	רבינו סעדיה גאון זלה"ה	רטו ה
ישוב סתירות במקרא, וחלקים מעניני הפולמוס	(ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	
בעריכת הרב יהודה זייבלד		

## גליון עמוד

כח	רטו	רבותינו בעלי התוספות זלה"ה	חידושים על מגילת רות מכת"י בעריכת הרב אברהם ביטון
לה	רטו	[רבי חייא ב"ר שלמה חביב זלה"ה מברצלונה מח"ס השולחן] (- ה' ע - )	חידושים על מס' ברכות פרק ה' הרואה מאת תלמיד הרשב"א זלה"ה בעריכת הרב עמנואל מולקנדוב
מה	רטו	רבי מיכאל בכרך זצ"ל ראב"ד פראג (ת"צ - תקס"א)	חידושים עמ"ס קידושין (ו)



ה	רטז	רבינו דוד אבודרהם זלה"ה ( - ה' ק - )	ספר אבודרהם, ברכת אירוסין ונישואין מכתבי יד מגניזת קהיר בעריכת הרב יהודה זייבלד
יז	רטז	רבותינו בעלי התוספות זלה"ה	חידושי תנ"ך מכת"י בעריכת הרב אברהם ביטון
כט	רטז	[אחד מחכמי מצרים זלה"ה - ה' ר"צ - ]	האם כותבים פרוזבול בסוף השנה השישית או בסוף שנת השמיטה בעריכת הרב עמנואל מולקנדוב
לז	רטז	רבי פינחס הורביץ זצ"ל הגה"ק בעל ה'הפלאה' זיע"א (תצ"ה - תקס"ה)	חידושים למס' יומא ועל פר' וישב, מקץ, שמיני
מא	רטז	רבי רפאל יום טוב אשכנזי זלה"ה מחכמי איזמיר (- תרכ"ה)	דרוש לנישואין

## שפתי ישנים

מא	ריא	כ"ק אדמו"ר מסאדיגורה זצוק"ל (תשט"ז - תש"פ)	בענין קריאת התורה בשמיני עצרת
----	-----	-----------------------------------------------	-------------------------------



סט	רטז	רבי משה דוד שטיינזארצל זצ"ל ראש ישיבת 'עץ חיים' דבאבוב נ"י. (תרצ"ה - תשנ"ב)	חידושים למס' קידושין
----	-----	-----------------------------------------------------------------------------------	----------------------

## חידושי תורה

מז	ריא	הרב יעקב וואלפין	בסוגיא דעוסק במצוה פטור מן המצוה סוכה כה.
נא	ריא	יהודה אשר שווארץ	בגדר ההיזק בחפירת בור סמוך לבורו של חברו



מא	ריב	הרב חיים ברכיה ליברמן	הטעם דאין עושים תשעת ימים חנוכה משום ספיקא דיומא
----	-----	-----------------------	-----------------------------------------------------

גליון	עמוד		
ריב	מו	הרב מנחם שלמה הכהן גוטשטיין	בענין טענו חטים והודה לו בשעורים
ריב	ע	אליעזר דוד ב"ר יחזקאל ברנד	בענין פחות משה פרוטה בגזל ובשאר ענינים והמסתעף



ריג	מה	הרב אברהם קאהן	בענין נתכוין לכתוב אות אחת ועלו בידו שתי אותיות, והמסתעף
ריג	נה	הרב מרדכי ב"ר מאיר ביניק	גדרי ודיני טענת ברי בשבועה - מודה במקצת, העדאת עדים, עד אחד, ושבועת היסת, והמסתעף.
ריג	עה	הרב שניאור זלמן שווארץ	בגדר חזקה לא שביק איניש היתרא ואכיל איסורא



ריד	מא	הרב יעקב אשר פלדמן	והגדת לבנך ביום ההוא - כיצד ומדוע אין מברכים עליה
ריד	מה	הרב אברהם אלימלך לעדעריין	מקור הדין הפקר לעניים אינו הפקר והנפ"מ בין המקורות
ריד	מט	הרב שמואל ישי אלפנביין	י"ג חקירות בעיר קליטה שרובה רוצחים
ריד	נח	אליעזר ב"ר יהושע שמעון בר"נ בריזל	בגדרי 'חליפין שוה בשוה' ודינה במטלטלין ובפירות והמסתעף (א)



רטו	נג	הרב שניאור זלמן דישון	בגדר מעשה מצוה בקיום מצות עשה והמסתעף
רטו	עט	הרב אלימלך בריזל	בענין קנין כסף וחליפין בנתינה לאדם חשוב והמסתעף



רטז	עז	החתן הרב נפתלי חיים שוחט שליט"א	בענין טעמי חיובי כתובה
רטז	פב	יהושע אלימלך ברש"ז טרבילו	בפטור זקן ואינה לפי כבודו בהשבת אבידה

## בירורי הלכה

ריא	נט	הרב חנוך טוביאס	סוכת בית הכנסת ברשות הרבים
ריא	סו	הרב גבריאל ציננער	האם מותר להיכנס בשבת לבית חולים שמותקן בפתחו מד חום אוטומטי
ריא	עב	הרב ברוך אבערלאנדער	סימני אתרוג הכשר לעומת המורכב
ריא	פא	הרב שמואל דוב גוטליב	בענין דבר שמן האם מפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב

גליון	עמוד		
ריא	צ	הרב אברהם הירשמן	בירור דין חיוב נשים בתפילה (ב)
ריא	קי	הרב יעקב אקער	מצוות בניית סוכה והמסתעף לנידון ברכת שהחיינו בליל החג בסוכתו
ריא	קיז	הרב נחום לייפער	אם יש להדר שלא לצאת מן הסוכה לאחר אכילה עד השינה כדי להחיל את ברכת לישב בסוכה על השינה
ריא	קיט	הרב ישעיה שלאמאביץ	בענין שריפת המת וקבורתו
<hr/>			
ריב	פט	הרה"ג מאיר קסלר שליט"א	בענין שכר מלמדים בעת מכת מדינה
ריב	קי	הרב גימפל ליפשיץ	בענין חיוב קריאת התורה בשבתות ויו"ט
ריב	קט	הרב טוביה פריינד	ברכה על הידור מצוה ועל מנהג במשנת הגרש"ז אורבאך זצ"ל
ריב	קיג	הרב אברהם הירשמן	בירור דין חיוב נשים בתפילה (ד)
ריב	קיח	הרב חננאל עמר	האם מותר לעלות לס"ת עם כפפות להגנה מפני נגיף הקורונה
ריב	קכב	הרב דוד שלמה שור	חיוב הצלה והכנסת עצמו לסכנה כדי להציל אחרים בזמן מגיפה
ריב	קכט	הרב ישראל דייטעל	האם שייך דין בישול עכו"ם בופלים
ריב	קלח	הרב מרדכי בריזל	דין ש"ץ שטעה ב'עננו' בתענית ציבור
ריב	קמג	הרב יהודה שרשבסקי	איסור סתם יינם לאחר תהליכי חימום תעשיתיים
<hr/>			
ריג	פא	הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל הרב יצחק בריזל	בענין עצה לנישואי אנשים עם מוגבלות שכלית שיש ספק בחלות גירושיהם [ובענין מרווח ממון מטירחת והמצאת חברו]
ריג	פח	הרב שלום מרדכי הלוי סגל	דין החזרת מקדמה לאירוע שהתבטל בתקופת הקורונה כשהחלוקה בין המחזותנים אינה שווה
ריג	צד	הרב משה שלום שור	שכר עובדי הוראה וטענת 'התיישנות' במנהג המדינה
ריג	קו	הרב שלמה זלמן טרבילו	דין מכת מדינה בנגיף הקורונה בתקופת התפרצות הגל השני והשלישי
ריג	קיב	הרב אברהם הירשמן	בירור דין חיוב נשים בתפילה (ה)
ריג	קכב	הרב יצחק מאיר בורנשטיין	בענין פורס מפה ומקדש
ריג	קמ	הרב ישראל מאיר פלמן	העיר לוד והנראה לו לענין יום הפורים

גליון עמוד

ר"ד	סט	ראש חבורה ששכח להפריש חלה מהמצות הרב דוד בריזל ורוצה להפריש חלה ביו"ט כדי להציל בני החבורה
ר"ד	פז	הניח פרוסות לחם עם גבינה צהובה בטוסטר בשרי הרב מאיר דוד הירשמן
ר"ד	צג	דין הקמח שבזמנינו האם הוא חמץ הרב דוד בהג"ר יצחק קולדצקי
ר"ד	צז	בירור דין חיוב נשים בתפילה (ו) הרב אברהם הירשמן
ר"ד	קג	בירור ביסוד איסור ריבית שאינו קצוצה ובדין הלואה בין שכנים שמחזירים מוצר יותר משובח הרב יעקב ברוך שטרנליכט



ר"טו	פט	תשובה לשאלה באיסור זריעת אילנות סמוך לעיר ובענין מגרש סמוך לעיר בזמן הזה הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל
ר"טו	צא	הערות על הנ"ל הרב משה חיים גוטשטיין
ר"טו	צב	בדין הפעלת קולטי חשמל על גגות פרטיים בשבת הרב משה יוסף מאיר מנדלזון
ר"טו	ק	מי שהוריש נכסיו לבתו הנשואה, האם יש לה דין מצוה לקיים דברי המת הרב מתתיהו שווארץ
ר"טו	קה	בענין הוספת מים חמים בשבת לטשולנט והדין כשנשפך חלב על המיחם ועירו מתוכו לתבשיל בשרי הרב דוד אריה ציינווירט
ר"טו	קי	דין ברכת מי שלקות הרב שמואל גוטליב
ר"טו	ק"ז	האם ראוי להתנסות בניסוי החיסון של הקורונה הרב יוסף דוד אידלשטיין



ר"טז	צא	האם שייך 'לפני עור' באופן שעושה דבר מצוה או דבר המותר, ובזה גורם שחברו יעשה דבר איסור הרב אהרן שטיינברג
ר"טז	צז	האם יש לחלל יו"ט בשביל הצלת אבר מסכנה הרב אפרים פישל הלוי סגל
ר"טז	קיב	כתובה שהיה חסר בטופס הכתובה תיבת 'ואיזון ואפרנס' ובענין כתובה שחסר תיבת 'מאתן' הרב יחזקאל אהרן שוורץ

## לשון חכמים

ריג	קמט	'צרור או אבן' - מהו צרור הרב ישראל דנדרוביץ
ריג	קנג	שיטת רש"י בצורת הטבעות שבראש קרשי המשכן ומטרתם הרב מרדכי שלמה אקער

גליון עמוד

ריג קסב

והנשאים הביאו את אבני השהם - איזה  
נשיא הביא את אבן השהם של שבט יוסף



ריד קכד

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



רטו קכג

הרב יעקב משה שורקין 'סוד שכל' רשימת שלשלת הקבלה  
של הגאונים המיוחס ל'בעל הרוקח'

רטו קנ

הרב מיכאל ספראי בפירוש מילת 'נחתום' בחז"ל



רטז קמא

הרב נתן שפירא בענין עבודת הקרבות בבכורות ופדיונם  
ע"י הלויים

## מנהגי ישראל

ריא קכה

הרב יצחק יהושע שור מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א  
בסדורו של יום (ב)



ריג קסה

הרב יהודה אריה מרקסון בענין עריכת נישואין ביום ז' אדר

## כתבים

ריא קעא

הרב אברהם אביש שור רבי נחמן מקוסובה - דודו של מרן  
רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א



ריב קמט

הרב אברהם אביש שור השוואות בין מנהגי ועניני שמחת תורה  
למנהגי ועניני 'מצוה טאנץ'



ריד קכז

הרב אברהם אביש שור מכתב הרה"ק רבי מנחם מנדל מוויטעפסק  
זיע"א וגילוי דעתו בשיטות החסידות קארלין וחב"ד

ריד קלז

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



רטו קנא

הרב אברהם אביש שור השכנת שלום שנכשלה  
והמאבק נגד החסידים העולים לא"י



רטז קמז

הרב אברהם אביש שור לתולדות נכדי מרן הרא"ש הגדול מסטאלין  
ומגוריהם בסטולין קרלין סטולין, מודיעין עילית

רטז קנד

הוספה למאמר בצלעי שמחו ונאספו בגליון ריב

## גליון עמוד

### ריא קלט

## הערות

בהמשך לתוספות חדשים לפ' גט פשוט שפורסמו בגליון המאתיים, לזהותו של 'רבי' המוזכר בתוספות שאנץ - הרב שמחה עקשטיין, קרלין סטולין גבעת זאב / על מאמרו של הרב עקיבא נטע בריזל בגליון ר"ט בענין שמיעת דברים שבקדושה ע"י מקול לעומד בתפילת שמו"ע - הרב חנניה גת / בסגולה של קריאת 'ויהי נועם' לתוך השופר כשמתקשין בתקיעות - הרב ישראל ברוך קופרברג, תל אביב / על מאמרו של הרב דוד בריזל בגליון ר"י בענין חיובי תשלומין במי שהדביק אחרים בנגיף הקורונה - הרב יוחנן ב"ר יצחק בריזל, סטאלין קרלין מודיעין עילית / בענין הנ"ל - הרב אליעזר יהודה פינקל, ירושת"ו / בענין הנ"ל ובענין חיוב לצאת ידי שמים בשמא ושמא - הרב מרדכי ביניק, כולל חו"מ 'מתיבתא דרבינו יוחנן' עיה"ק טבריה / בענין הנ"ל - הרב יהודה בביאן / תגובת הכותב - הרב דוד בריזל, דיין בבית הוראה 'יורה ומשפט', מח"ס 'משפט המזיק', ו'שירת דוד', כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב אהרן זכריה ברקוביץ, סטאלין קארלין, בורו פארק / על מאמרו של הרב שמואל רבינוביץ בגליון ר"י בענין קריאת התורה בעת הסכנה מנגיף הקורונה - הרב חיים מלין, מודיעין עילית / בענין שכח רצה בברהמ"ז בשבת שחל בו ר"ה אם צריך לחזור לראש - הרב חיים יצחק טרביילו, קרלין סטולין, ביתר עילית, ר"מ בשיבת 'עמלה של תורה' / בענין אכילת מיני מזונות בערב סוכות משעה עשירית - הרב יוחנן ב"ר יוסף סגל, קרלין סטולין מודיעין עילית, כולל 'בית אולפנא דרבינו יוחנן'

### ריב קנט

על קושית ה'קדושת לוי' במאמרו של הרב דנרוביץ בגליון רו - הגאון רבי מאיר מאוזו שליט"א, בני ברק / על מאמרו של ישראל אברהם שפר בגליון רח בסוגיית בתר מעיקרא אזלינן או בתר תבר מנא - הגאון רבי אביגדור נבנצל שליט"א, ירושת"ו / על מאמרו של הרב אפרים סגל בגליון רט בגדרי 'מיחזי כמתקן' בשבת - ובהיתר מדידת מקוה בשבת - הרב דוד קונשט / תגובת הכותב - הרב אפרים פישל הלוי סגל, ר"כ להוראה קרלין סטולין, ביתר עילית, ור"מ בשיבת 'תפארת יוחנן' סטולין קרלין ביתר עילית, ומג"ש ארגון 'דרשו' ש"ס ושו"ע או"ח / על מאמרו של הרב חיים יצחק טרביילו בגליון רי"א בדיני הזכרת רצה ויעלה ויבא בברכת המזון - הרב מאיר דוד הירשמן, רב בקארלין סטאלין מודיעין עילית, ר"כ 'בית אשר' קארלין סטאלין, רמות ירושת"ו / תיקון מראה מקום למאמר 'מנהגי רבוה"ק בסדורו של יום' - הרב יצחק יהושע שור, מכון בית אהרן וישראל. / הערה בענין תפילה בציבור לשליח ציבור - הרב יצחק יעקב גוטליב, מח"ס 'עקבות יצחק', כולל 'תפארת אשר' סטאלין קארלין, ביתר עילית / על מאמרו של הרב יעקב אקער גליון רי"א בענין האם יש מצוה לבנות סוכה - הרב מנחם מנדל פרידמן, כולל "אוהל שלמה" קרלין סטולין, מודיעין עילית / אודות זמן 'פלג המנחה' ותגובה על מאמרו של הרב אברהם אביש שור אודות רבי נחמן מקוסובקה בגליון רי"א - הרב אברהם יעקב הלוי איצקוביץ, ירושת"ו / תגובת הכותב - הרב אברהם אביש שור, קארלין סטולין, מודיעין עילית

### ריג קסט

על מאמרו של הרב יהודה שרשבסקי בגליון רי"ב בענין ברכת בורא פרי הגפן על מיץ ענבים שעבר דסולפוריזציה - הרב יוסף קדיש בראנדסדארפער, דומ"ץ בטבריה ביהמ"ד דקה"ח "קנה בושם", מחבר ספרי "אורה ושמחה" על הרמב"ם וספר "חזקת טהרה" אהלות / תגובת הכותב על מכתבו של הרב מאיר דוד הירשמן בגליון רי"ב בדיני הזכרת רצה ויעלה ויבא בברכת המזון - הרב חיים יצחק טרביילו, קרלין סטולין, ביתר עילית, ר"מ בשיבת 'עמלה של תורה' / בענין פורים המשולש - הרב משה אהרן נהראי / על מאמרו של הרב דוד שלמה שור בגליון רי"ב בענין אם מותר להיכנס



לסכנה בכדי להציל חולים במגיפה - הרב שמחה בונים מרקסון / על מאמרו של הרב יעקב וואלפין בגליון ר"א בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה - הרב דוד זלצמן, קרלין סטולין, ביתר עילית / בענין קטן ששקל אביו ע"י בסמוך לשנת ה"ג - נ.ג. ברגר

## ריד קסז

על מאמרו של הרב מרדכי ביניק בגליון ר"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 צעה לנישואי אנשים עם מוגבלות שכלית בגליון ר"ג - הרב יהודה ליב אדלר, קרלין סטולין, ביתר עילית, כולל 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' / על מאמרו של הרב יעקב וואלפין בגליון ר"א בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה - הנ"ל / השלמות למאמר בגליון ר"ב האם שייך דין ביטול עכו"ם בוופלים - הרב ישראל דייטעל / על מאמרו של הרב מרדכי שלמה אקער בגליון ר"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.

## רטו קסט

אחד ששתה פחות מרביעית יין בסעודת מאכלי חלב כחג השבועות, ולאחמ"כ רוצה להמשיך לשתות בסעודת מאכלי בשר, האם יש לו לברך ב"פ הגפן - הרב יעקב יששכר שארר / על מאמרו של הרב דוד בריזל בגליון ר"ד על הפרשת חלה ביו"ט - הרב יחזקאל דוד בראדי, ברוקלין ניו יורק / בענין הנ"ל - הרב אריה שרעבי, בני ברק / בענין הנ"ל - הרב אלימלך ויסברג, כולל ללימוד יו"ד, סטאלין קרלין מודיעין עילית / על מאמרו של הרב חיים ברכיה ליברמן בגליון ר"ב בטעמא דאין עושין תשעה ימים בחנוכה משום ספיקא דיומא - הרב יוסף ויכלדר, ירושלים / על מאמרו של הרב יהודה אריה מרקסון בגליון ר"ז, מקורות למאמרים ופתגמים בלתי ידועים - הרב משה רבינוביץ / על מאמרו של הרב אברהם מנחם קוגלמן בגליון ריג בענין הנשיאים הביאו את אבני השוהם - הרב אברהם אלימלך לעדערייך, קרלין סטולין בני ברק / הוספות על המאמר בענין ריבית קצוצה - הרב יעקב ברוך שטרנליכט, קרלין סטולין, גבעת זאב, כולל 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' רמות ירושת"ו / האם יש חשש במסרב לעלות לגלילת ספר תורה - הרב יוסף יצחק לרנר

## רטז קנה

במאמר 'קטע חדש מספר הגלוי לרס"ג' בגליון ר"ו - הרב משה הרמן, ארה"ב / בדברי רס"ג על חלוקת דורות עולם לתקופות של ת"ק שנה, בגליון רט"ו עמ' ז' - הרב חנני עסיס / תגובת הכותב - הרב יהודה זייבלר, מכון בית אהרן וישראל / תגובה למאמרו של הרב נחום זאב רוזנשטיין ידיעות חדשות בתולדות משפחות רבותינו הקוה"ט מקארלין סטאלין זיע"א בדורות הקדמונים בגליון ר"ד - הרב אהרן דוד לנדאו, מכון שיח אבות קוידניוב / תגובת הכותב הרב נחום זאב רוזנשטיין, ירושת"ו / בענין שכח יעלה ויבוא בר"ה שחל בשבת ובלייל ר"ה בגליונות קודמים - הרב מאיר דוד הירשמן, רב בקארלין סטאלין מודיעין עילית, ר"כ 'בית אשר' קארלין סטאלין, רמות ירושת"ו / הערה בדברי בעל 'אור החיים' הק' בענין קנין חליפין ודין הונאה בשדה עפרון - הרב אלימלך בריזל, קרלין סטולין מודיעין עילית, כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו / על תשובת הגר"נ גולדברג זצ"ל בגליון רט"ו בדין הרחקת האילן מן העיר בזמננו - הרב אליעזר ברנד, כולל רמ"ם בישיבת 'בית אהרן וישראל' רמות ירושת"ו / הערות בהלכות ריבית - אליעזר ב"ר יהושע שמעון בר"נ בריזל, קרלין סטולין מודיעין עילית / הערה בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה - הרב אברהם ארלנגר /