

שנה לט

גליון ג (רלא)

שבט - אדר א'-ב' תשפ"ד

# 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 לט  
גליון ג (רלא)  
שבט - אדר א'-ב' תשפ"ד

# קובץ בית אהרן וישראל

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



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

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

# קובץ בית אהרן וישראל

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

המערכת והמו"ל:

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

## כוללים ללימוד חושן משפט

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

## כוללי הלכה - או"ח יו"ד

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

## כוללים ללימוד יורה דעה

בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים  
'פאר ישראל', ירושלים  
'כתר נחום שלמה', ביתר עילית  
'נזר הוראה', ביתר עילית  
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

## 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  
בביהכ"נ 'בית יעקב חיים', ביתר עילית  
'קנין הלכה', ביתר עילית  
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית  
'קנין הלכה', מודיעין עילית  
'תפארת אהרן', מודיעין עילית  
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה

## כולל ללימוד אבן העזר

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב

## ישיבות

'בית אהרן וישראל', רמות, ירושלים  
'בית אהרן וישראל', ביתר עילית  
'קארלין סטאלין - בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק  
ישיבת 'בית אהרן', קארלין, בלארוס  
ישיבת 'אהבת אהרן', בני ברק  
ישיבת 'פאר ישראל', לעולי ברית המועצות, גבעת זאב

## ישיבות לצעירים

'זכרון אלימלך', ירושלים  
'בית אשר', רמות, ירושלים  
'תפארת יוחנן', ביתר עילית  
'סטאלין קארלין', מודיעין עילית  
'מתיבתא דרבי יוחנן', טבריה  
'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  
'קנין ש"ס', ביתר עילית  
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית  
בביהכ"נ 'משכן שלמה', מודיעין עילית  
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה  
כולל ללימוד ש"ס, טבריה  
לימוד ירושלמי, בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב  
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק  
בביהכ"נ סטאלין קארלין, סטמפורד היל, לונדון  
בביהכ"נ 'בית אהרן', קארלין, בלארוס

## כוללים ללימוד קדשים

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

# התוכן

## גנוזות

ה	רבינו סעדיה גאון זלה"ה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	ספר 'קורות הזמן' (פרק שלישי) בעריכת הרב ישי רונן
כ	רבינו שמריה ב"ר אלחנן זלה"ה מרכותינו ארבעת השבויים (ד' תשע"א)	פירוש שיר השירים (ד) בעריכת הרב יהודה זייבלד
לד	רבי שלמה מוניאן - בלגארד זלה"ה אב"ד רוסטיץ (נוי ראוסניץ) (תמ"ב - תק"י)	הערות על ספר שו"ת פנים מאירות (א)

## חידושי תורה

נג	הרב צבי חיים דישון סטאלין קארלין, גבעת זאב ר"כ עיון ור"מ בישיבת 'בית אהרן וישראל', רמות ירושת"ו, מח"ס 'נעימות נצח', 'משפט הערב'	בענין ערות אשת אחיו מאמו וערוה של חייבי לאווין לענין יבום
נה	הרב נתן שפירא סטאלין קארלין, גבעת זאב ר"כ ללימוד ש"ס, קרלין סטולין, ירושת"ו	בגדר מצות זכירת עמלק
סט	הרב יוחנן טראוויס סטאלין קארלין, טבריה ר"כ ללימוד חו"מ קארלין סטולין, טבריה	יסוד דין שליחות יד בפיקדון
פד	הרב יעקב ב"ר בנימין מרק סטאלין קארלין, ביתר עילית כולל ש"ס, סטאלין קרלין, גבעת זאב	בגדרי זיקה והמסתעף בגדר מצוות יבום וחליצה ובגדר פטור ערוה מיבום וחליצה

## בירורי הלכה

צט	הרב שלום מרדכי הלוי סגל אב"ד בביה"ד מיסודו של הגר"נ קרלין זצ"ל, ר"כ 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' קרלין סטולין, רמות ירושת"ו, ור"כ 'אהל רבינו יונתן', ירושת"ו, ומח"ס 'משכן שלום'	בענין חשש ריבית בעמלת כרטיסי אשראי
קיב	הרב אברהם אלימלך אלבוים סטאלין קארלין ביתר עילית כולל 'כתר נחום שלמה' ללימוד יו"ד, ביתר עילית	בענין מקום קביעת המזוזה במרפסת שיש לה שני פתחים לבית
קז	הרב יהושע שמעון בריזל רב חסידי קארלין סטאלין, גבעת זאב מח"ס 'שו"ת משמיע ישועה' ו'קנין טהרה'	בענין הנ"ל

<p><b>ק"ח</b></p> <p>הרב <b>משה דז'לובסקי</b>          עורך חופות וקידושין, קארלין סטולין ירושת"ו</p>	<p>פסקי הלכה מפוסקי דורינו          בהלכות כתובה וחופה (ג)          נספח למאמרים ומכתבים בגליונות רכ"ד - רכ"ח</p>
---	---

<p><b>קכב</b></p> <p>הרב <b>מרדכי בצלאל זלצמן</b>          כולל ללימוד ש"ס 'אוהל שלמה'          סטאלין קארלין, מודיעין עילית</p>	<p>דין ראייה בזכוכית מגדלת אי הוי ראייה</p>
--	---

## כתבים

<p><b>קכז</b></p> <p>הרב <b>אברהם אביש שור</b>          סטאלין קארלין, מודיעין עילית</p>	<p>עליית הצדיקים והחסידים לא"י          בשנת תקל"ז וייסוד 'כולל רייסין' ע"י          מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א          בשנת תקל"ח (א)</p>
--	---

## הערות

**קנא**

על הקנין המועיל בקניית מכונית ובדין קניית מטלטלין בגליון ר"ל - הרב שלום מרדכי הלוי סגל, אב"ד בביה"ד מיסודו של הגר"נ קרלין 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 המאמר הנ"ל - הרב חיים ב"ר יעקב וינגרטן, 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' רמות ירושת"ו / תגובת הכותב - הרב נפתלי חיים שוחט, כולל 'קנין המשפט' קארלין סטאלין, מודיעין עילית / על המאמר בענין חשש טומאת כהנים ממושגל אצבע הדר בבנין שדר שם כהן בגליון ר"ל - הרב מיכאל אליעזר קאהן, 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' רמות ירושת"ו, סטאלין קארלין גבעת זאב / תגובת הכותב - הרב אברהם אלימלך לעדערייך, ר"כ 'קנין הוראה' סטאלין קארלין בני ברק, כולל 'קנין המשפט' סטאלין קארלין מודיעין עילית / על המאמר הנ"ל - דוב כהן, 'שיבת מיר ירושלים' / תגובת הכותב - הרב אברהם אלימלך לעדערייך, ר"כ 'קנין הוראה' סטאלין קארלין בני ברק, כולל 'קנין המשפט' סטאלין קארלין מודיעין עילית / בענין כניסת כהנים לבתי חולים מחשש המצאות גוסס, בגליון רכ"ח - ר"ל, הרב אהרן יוסף אוירבאך, רב לעיה"ק טבריה ת"ו / בענין האם הפלישתים היו ענקים, בגליון רכ"ט - הרב יהושע ענבל / תגובת הכותב - הרב דוד דוב לעדערייך, סטאלין קארלין ירושת"ו / באופן מדידת השילוש בהדסים, בעצו או בעליו, בגליון רכ"ט - הרב שמעון גומבו, סטאלין קארלין ירושת"ו, האנצקלופדיה התלמודית / ביקש טל ומטר לאחר סיום שומע תפילה ונזכר שלא אמר 'יעלה ויבוא' לפני שסיים 'המחזיר שכינתו לציון' - הרב יצחק ברים, ר"כ באיאן, ביתר עילית

# גנוזות

רבינו סעדיה גאון זלה"ה

## ספר קורות הזמן [פרק ג]

בעריכת הרב ישי רונן

פרק זה מצטרף לשני הפרקים שפורסמו בגליונות הקודמים (רכח, רל), אשר בהם הובא לראשונה תרגום ספר קורות הזמן ללשון הקודש, עם הערות וביאורים והשוואה לשאר כתבי רס"ג. לפרק א' הוקדם מבוא מקיף לחיבור זה וביורור אודות בעלותו של רבינו סעדיה עליו, ואשר חיברו באחרית ימיו בהיותו בן 44 בשנת ד'תרפו (926).

**שוב לשאלת ייחוס החיבור לרס"ג:**

רואה אני צורך לדון שוב בשאלת בעלותו של רבינו סעדיה על חיבור זה, מכח קלא דלא פסיק שיצא עליו וכדלהלן.

פרופ' משה צוקר פסק נחרצות שחיבור זה אמנם יצא מחוגו של רס"ג, אך לפי דעתו הוא לא יצא מתחת ידו במתכונת זו כפי שהוא הגיע לידינו, וזאת משום - כך טען - שרס"ג בכל חיבוריו מציין ומזכיר את חיבוריו האחרים או שמציין מחיבוריו האחרים אליהם, ובהיות שבחיבור זה אין ציון לאחד מחיבוריו האחרים, וכן אין איזכור שלו בשאר כתביו אות היא שאינו שלו (דברים אלו מסר לי בשמו פרופ' חיים מיליקובסקי ששוחח עמו ארוכות על אודות זה, והזכיר זאת בקצרה בפירושו לסדר עולם עמ' 15 הערה 71).

והנה מלבד שקיי"ל 'לא ראינו אינה ראייה', ועדיין לא הגיעו לידינו כל חיבורי רס"ג אף מאלו שנודע לנו שמעם, בשביל לקבוע מסמרות בדרכו של רס"ג בעריכת כל חיבוריו, עוד זאת מצינו כמה חיבורים - אשר אין חולק על ייחוסם הוודאי לרס"ג, אשר לא בא זכרם בשאר כתביו ואף בהם אין ציון, מהם יש למנות את חיבוריו 'מילות המשנה', ספר הגלוי, ספר האגרון, פירושו לסידור התפילה ועוד. ואשר ינסה לפרוך את ייחוסם של חיבורים אלו לרס"ג מכח טענה זו, אך לפתי יחשב.

לא הייתי מתייחס לטענה זאת אילמלי יצאה מפי מי שהוחזק כגדול חוקרי תורת רס"ג, ואשר אף היום ישנם הדים לטענה זאת מפי מומחים שונים.

**זיהוי קטעי גניזה חדשים:**

מעיון מחודש בקטלוג הספרייה הלאומית בירושלים נמצא שישנם קטעי גניזה רבים תחת רשומה כללית של חיבורים גיאוגרפיים מבלי זיהוי של כל קטע לאיזה חיבור הוא שייך, ועתה מתברר שקטעים רבים מהם הינם מספר קורות הזמן [רובם מפרק ה'], ולא זאת בלבד אלא שמשם עלה שהיה טופס מקוצר של החיבור (סימנו

במהדורה ד). למותר לציין את חשיבותם של קטעים אלו, שקדומים הם לכת"י השלם של החיבור [שעליו מתבססת המהדורה] במאות שנים, ומקטעים אלו עולה במקומות רבים גירסא דווקנית יותר. עוד עולה מקטעים אלו, שהגיעו לידינו שמונה טפסים של החיבור, מה שמעיד על תפוצתו הרבה בימים אלו.

גם הפעם אקבע ברכה להני תרי צנתרי דדהבא ר' עזרא קרח נר"ו שהואיל להגיה את כל התרגום ולהאיר עיני במקומות רבים, ולר' נסים סבתו נר"ו שנענה לי והשיב באורך רוח על שאלותי מאוצר ידיעותי, יהי שלוח בחילם כל הימים לעולמים.

להלן מספרם של שני קטעים חדשים משני טפסים שונים השייכים לפרק ג' המתפרסם כאן, השינויים הובאו בהערות.

11 קמברידג' T-S Ar. 27.26 פרק ג.

17 קמברידג' T-S NS 98.38 פרקים ג - ד.

## כתאב אלתאריך

ואלקסם אלתאלת מל' ולד אברחים אל' אן ולד מוסי עליהם אלסלאם גמלתה ת"פ ס'.

תפצילתה מל' ולד אברחים אל' אן ולד אסחק ק' ס'. הם כאן מן אלתואדת' פי הדה אלסנין מא תאכר.

אמא פי אלסנה ל' מן עמר אברחים פאן אלנמרוד אלקאה פי אלתאון פכלצה גל גלאדה, ודלך בעד מא כאן חבסה י"ג ס'.

ופי אלסנה אל"ח שנת אללה אלקום אלעאלמין אלדי בנו אלברג בעד מא הדר ברנהם ופרק<sup>1</sup> לנתרם בעד מא כאנת לנה ואחדה חתי אנבסמו פי אלארין ותפרקו כמא חכם אללה עליהם. ודלך אלעאלת להם לינטרון פי כל אקלים מן האיה' אלפלך ותאלתירה פאנהם יסבחון אללה עז וגל סבחהנה וליא תנקטע אקואת אלדואל מן אנתמאעהם בסכאן אלכוארג אל' אן תנאלואה ולינתמע להם מגלב כל בלד מן קות ומתמר ועלאם פפי ענפואן<sup>2</sup> תפרקם עמרו הדה אלמרן אלתי נחן שאהדנהא.

פמן בני יפת בן נוח גמר עמר מדינה' אלתרך, ומאנוג עמר בלד יאנוג, ומדי עמר בלד המדאן, ויון עמר בלד אתיניה מן בלאד אליונאן, ותובל עמר בלד אלצין, והו רגל ניר תובל אלדי אנשא אלענאיע. ומשך עמר בראסאן, ותירס עמר פארס, ואשכנו עמר בלד אלסקאלבה, וריפת עמר בלד אלברנאן, ותונרמה עמר בלד פרנגה, ואלישה עמר אלמציעה, ותרשיש עמר מרסוס, וכתים עמר קברס, ודורנים עמר ארנה.

ומן בני שם בן נוח עילם עמר כוסתאן, ואשור עמר נינוה ואלרחבה ואלמבלה ואלמדאין, וכאן חינוג מא בין נינוה ואלמדאין ומא בין אלמדאין ואלמבלה לא עמארה פצארת אלמדאין מתוססה בינהמא. וקחטאן מן אולאר ארפכשאר עמר אלימן ודלך אנה אבי פלג אבן הוד, ולוד עמר בלד לודא, וארס עמר ארמן, ועין עמר אלנוטה, וחול עמר אלתולה, וגתר עמר בלד אלנראמקה, ומשך עמר בלד אלמוש.

ומן בני חם בן נוח רגל יקאל לה כוש ולד לה אבן יקאל לה סבא עמר בלד סבא, וחויילה עמר בלד וויילה, וסבתכא עמר בלד אלנואה, ורעמה עמר בלד אלקאקו וקד תסמי נאנו, וסבתא עמר בלד אלדסדס וקד תסמי אלתונג, ושבא עמר מדינה מן אלהנד, ודרן עמר בלד אלתאסה, ואלנמרוד בן כוש עמר באבל ואלברס<sup>3</sup> וכסבר ונפר, ורגל יקאל לה מצר עמר אכמים ואלברנסא ואלהרב<sup>4</sup> ואלפרמא ואלבימא ותנים ופלסמין ודמיאט. ורגל יקאל לה כנען עמר בלד אלשאם ובעין אלסאחל<sup>5</sup> מן אלבר.

ופי סנה ע' לאברחים אמרה אללה באלכרוג מן בלדה' כותי אל' בלד אלשאם פכרג הו ואבוה תרח ושרה וזתה ולוט אבן אביה פלמא וצלו אל' תראן מכלו ברה ה' מני מאב ליוצי אלביד לתרח פאקאם פיה אל' אן מאת פכאנת<sup>6</sup> מדה מקאמה ברה בעד כרוג אברחים מנהא ס' ס', לאן גמיע עמרה כאן ר"ה סנין.

פכרג אברחים ומן מעה וצארו אל' בלד אלשאם וזה ע"ה סנה פואפו אלענע פיה פשאר<sup>7</sup> אל' מצר ואקאם פיהא תלאת אשרה אל' אן אנבסר דור אלענע ורגעו אל' אלשאם פלמא וצל פארקה לוט וסכן פי סדוס ועמורה ואקאמו פיהא ואברחים סכן פי חברה.

1 ופרק] כצ"ל, ובא ופרקה.

2 פפי ענפואן] כצ"ל, ובא פ' ענפואן.

3 ואלברס] כצ"ל, ובא ואלכרס.

4 ואלהרב] כצ"ל, ובא ובלהרב.

5 אלסאחל] כצ"ל, ובא אלסאחל.

6 פכאנת] א פכאנה.

7 - פסאר.

ופי סנה ע"ו אקב"ל אליהם ד' מלך מן אלשרק והם אמרפ"ל ואריוך וכדרלעמר ותדעל פחארבו אהל סדם פמפרו בהם וסבו לוש מעהם, פלמא אנתרי אלכבר אלי אברהים כרג כלפ"ם<sup>8</sup> ומעה ש"ח פנצרה אללה עו וגל עליהם וארתנע כל מא אכרוה וררה עלי אצחאבה ולם ילתמס בשי מנה. ורד לוש אלי מכאנה ומעה גמיע מאלה.

ופי סנה' פ"ה קאלת שרה לאברהים הו"א תראני קר מנעת מן אלולר קר ארנת לך פי אכ"ד הגר ודכו"ך עליה לע"ל אן אדא ל"א ולדא וקבל מנהא פאכ"ד האגר ודכ"ל עליה פחמלת וולדת<sup>9</sup> לה אבנא ואסמאה אסמעיל והו אבן פ"ו<sup>10</sup> מן עמרה.

ופי סנה' ג"ט מן עמרה אמרה אללה באלתאנה פאכתתן הו ואסמאעיל אבנה וכאן לה י"ג סנה ואכתתן כל רגל פי האשיתה.

ופי תלך אלסנה אקב"ל אללה סדום בעד אן כל"ן לוטא וזונתה ואבנתיה מעה במלך וקאל להם לא ילתפת מנכס אחד פלם תצבר וזנתה פאלתפת פנפת מכאנהא.

פקר תבין אן גמיע מא עמרה סדום נ"א סנה. ופי סנה' אל"ל ולדת שרה לאברהים אסחאק, פכתנה אבן ח' יואם. ומנ"ד ולד אס' אל"י<sup>11</sup> אן ולד יעקב ס' סנה ואלעזין מעה וכאנא תומין.

וכאן פי סנה' אלכ"ו מן עמר אסחאק א"ל קאל אללה לאברהים תכ"ד אבנך וחיידך תקרב בה עלי בע"ן אלנבאל, פאכ"ד וצעד בה אלי בע"ן אלנבאל ליקרב<sup>12</sup> פעלם אללה מאעתהמא פאצ"ר להמא כבשא פפדאה בה.

ופי תלך אלסנה ולדת רבקה לבתואל בן נחור אכ"י אברהים אלתי תווג בהא אסחאק פכאן ל"א פי וקת אל תווג י"ד סנ', ופי סנ' אל"ו מן עמרה' אסחק תופי שרה ודלך אנהא ולדת אסחק וקד מצא ל"א מן אלעמר צ' סנ', [ג עמוד 1] וכאן גמיע עמרהא קו"ב סנ'.

ופי סנה אל"ט תווג ברבקה<sup>13</sup> פאקאם מעהא כ' סנה ולם תלד לה פדעי רבה<sup>14</sup> פאנאבה וחמלת פי סנה כ'<sup>15</sup> פולדת<sup>16</sup> אלעזין ויעקב.

ובעד תווג אסחק תווג אברהם<sup>17</sup> קטורה פולד לה זמרן ויקשן זמרן ומדין וישבך ושוח.

ומנ"ד ולד יעקב אלי אן ולד לה אל"ב בנין פ"ד סנה<sup>18</sup>.

ופי אלסנה אל"ט מן עמרה תופי אברהים וקד צאר לה מן אלסן<sup>19</sup> קע"ה סנ'.

ופי תלך אלסנה אשתרי מן אלעזין מרתבתה<sup>20</sup>.

ופי סנה' אלע"ו כרג אלי תראן אלי ל"ב בל"א בה בתואל פאקאם ענדה ד' סנין, אלי אן תווג באל"ד נסוה<sup>21</sup>, ואסמאה ל"איה ואמתהא אסמאה בל"א. ורחל ואמתהא אסמאה ולפא<sup>22</sup> ו' סנין אלי אן ולד אל"א סבט ואסמאורם ראובן ושמעון [לוי יהודה יששכר וזבולון ודינה מן ל"איה דן ונפתלי] [ג עמוד 2] מן בל"איה ג' ואשר מן זלפה יוסף<sup>23</sup> ובנימין מן רחל<sup>24</sup> ו' סנין ורעא נגמה חתי כסב מא צנע אללה לה עו וגל.

8 כלפ"הם] כצ"ל, ובא כלבהם.

9 וולדת] כצ"ל, ובא וולד.

10 פ"ו] כצ"ל, ובא פ"ד.

11 אלי] כצ"ל, ובא אלא.

12 ליקרב] כצ"ל, ובא ליקרב.

13 ברבקה] א ברפקה.

14 פדעי רבה] א שי פדעי אלי רבה.

15 פי סנה כ'] א ליתא.

16 פולדת] א וולדת לה.

17 אברהים] א אברהים.

18 בא ליתא משפט זה, ובמקומו נכתב: ומנ"ד ולד לה אל"ב ולד והם ראובן שמעון לוי יהודה יששכר וזבולון דינה הם אולאד מן ל"א. מן בל"איה אמת רחל דן נפתלי. מן זלפה אמת ל"א ג' אשר. מן רחל יוסף בנימין. ולדו לה פי י"ד סנ', ע"כ. תרגום: וכשנולדו לו שנים עשר הילדים - והם ראובן שמעון לוי יהודה יששכר וזבולון דינה הם נולדו מלאה, מבילה שפחת רחל דן נפתלי, מזלפה שפחת ל"א ג' אשר, מרחל יוסף בנימין - הם נולדו לו בארבע עשרה שנה. ע"כ. וערכוב דברים יש כאן.

נראה שלכאן שייך מה שכתב רבינו לעיל: "ומאז שנולד יצחק עד שנולד יעקב ועשיו עמו - ששים שנה, והם היו תאומים". שכאן מורגש החסרון במשפט המתאר את תחילת תולדות חיי יעקב.

19 אלסן] א אלעמר.

20 אשתרי מן אלעזין מרתבתה] א אשתרי אלעזין מרתבה מן יעקב.

21 נסוה] א נשא.

22 ל"איה ... ולפא] ג ל"איה ורחל וזלפה ובלהה.

23 הושלם ע"פ א.

24 ו' ... רחל] א ו' סנין אכ"ר תכמל לה י"א ולד. תרגום: ושבע שנים לאחר מכן היו לו סך אחד עשר ילדים.



תם אחי אלה אליה<sup>25</sup> פי ארגוע פרנע ווצל<sup>26</sup> אלי תברא מוצע אסחק אביה בעד סנתין ואקאם פי מוצע יקאל' לה סכות י"ח שחר. ופי מוצע יקאל' לה בית א' ו' אשה, יקרב ויעבד רבה פכאן לאסחק פי וקת'<sup>27</sup> רגוע יעקב קנ"ט סנה.

ומנר' ולד אלסבאט<sup>28</sup> ואלי אן צאר יעקב אלי מצר מ"ו סנה דקי ואפא<sup>29</sup> אביה פי סנה מ"ו מנהא אלתי הי סנה' צ"ט לעמר<sup>30</sup> יעקב.

ופי תלך אלסנה סמא<sup>31</sup> אלה אסראיל וולד לה אלסאבן אלי"ב פסמאה בנימן<sup>32</sup> וצאר<sup>33</sup> אלסבאט י"ב.

ופי תלך אלסנה<sup>34</sup> תופית רבקה ולה קל"ג סנה. ותופית<sup>35</sup> רחל<sup>36</sup> ולה ד"ו סנה.

ופי אלסנה אלכ"ד מן הדה אלמ"ו סנ' ורי אלסנה י"ז מן עמר יוסף ראי יוסף מנאם וכאן י"א<sup>38</sup> כוכבא ואלשמש ואלקמר סאנרין לה פאכרה אבותה ובאעה דקום פצארו בה אלי מצר ובאעה איצא לפוטיפר קאיר פרעון פאקאם פי מנולה י"ב שחר.

תם ראורתה וונה אלקאיר עזי נפסה<sup>39</sup> פאעתסם ענהא וכדבת עליה אלי אן חסם ומכת פי אלסנ' י' סנין אלי אן ראי אלסאקי ואלכבאן תלך אלחלמין פאנוענו פאלקי אלמנאמין עזי יוסף פפסרהמא להמא אלכבאן בסעובה ואלסאקי בכיר. פנאהד אלסאקי אן ידברה לפרעון, פאנסיה סנתין אלי אן ראי פרעון רויא אלכקר ואלסנאבל, פדברה אלסאקי ואכרנה, וכא' לה מן אלעמר ד' סנה.

ופי דלך אלסנה תופי אסחק ועמרה ק"פ סנה. ופיהא אסתור יוסף עזי מצר.

ומן דלך אלוקת ואלי אן צאר יעקב אלי מצר מ' סנין, מנהא ו' סני אלשבע, וסנתין מן סני אלעזר ורי בקיה' אלמ"ו סנה. וכאן ליעקב פי אלסנה אלתי צאר פיהא אלי מצר ק"ג סנה, וכאן אהל ביתה ע' נפס.

ומד צאר אלי מצר ואלי אן ולד מוסי עז' אלס' ק"ד, ורי אלסנה אלדי צאר פיה אלי מצר.

ולמא מצי בעד דלך י"ז סנה תופי יעקב ועמרה קמ"ז סנה. פכאפ אכזה' יוסף מנה פקאלו לה אן אבאך אוצי כאן תנפר דנב אכותך פאנך הם<sup>40</sup> עביר אלה אלה אביך, פכבא יוסף וקאל' להם לים תחתאנו אלי דלך פקאבלהם באלכיר ען מא עמלו בה.

ופי סנה' אלפ' מן הדה אלסנין תופי יוסף. ולה ק"י סנין ופי סנה' צ"ד תופי לוי ולה קל"ז סנה. ומן דלך אלוקת אבתרי [ד' עמוד א] פרעון אלדעין פי אסתעבאד<sup>41</sup> בני אשראיל.

ופי<sup>42</sup> סנה' קב"ד<sup>43</sup> ולדת<sup>44</sup> מרים לעמראן בן קתה בן לוי<sup>45</sup> ופי סנה' קב"ז<sup>46</sup> ולד לה הרון ופי סנה' ק"ג ולד לה מוסי עזרים אלס'. פדלך מנד ולד אברהים אלי אן ולד מוסי ת"ב סנה<sup>47</sup>.

25 אליה] א ליתא.

26 ווצל] א ליתא.

27 וקת] א ליתא.

28 אלאסבאט] א אלאסבאט.

29 ואפא] א ליתא. ובג במקום המילה 'לקי' ישנו קרע.

30 לעמר] א ללעמר.

31 סמאה] א אסמאה.

32 בנימן] ג בנימין.

33 פצארת] א סראת.

34 אלסנה] ג אלסנת.

35 ותופית] א ותופיה.

36 עד כאן ג.

37 ל"ו] כצ"ל, ובא ל"ה.

38 י"א] כצ"ל, ובא י"ב.

39 עלי נפסה] נויבאואר הגיה: ען נפסה.

40 פאנך הם] כצ"ל, ובא פאנך והם, ותרגומו: והנך והם. ומכיון שבתורה מפורש שדיברו רק על עצמם ולא כללו את יוסף, ע"כ יש להגיה כנ"ל.

41 פרעון אללעין פי אסתעבאד] ד' פרעון יסתעבד.

42 ופי] א ומן.

43 קב"ד] כצ"ל, ובא קנ"ד.

44 ולדת] א ולד.

45 לעמראן בן קתה בן לוי] ד' ליתא.

46 קב"ז] כצ"ל, ובא קנ"ז.

47 פדלך ... סנה] ד' [דלך אלי אן ולד מש[ה] ... משה.

ופי<sup>48</sup> וסמ הרה אלסנין בעד מציר יוסף אפי<sup>49</sup> מצר ולד איוב אלנבי, ורו רגל מן ולד<sup>50</sup> עויץ בן נחור<sup>51</sup> אפי אברהם, וכאן גמיע עמרה ר"י סנין, מנהא ע' סנה קבל אלביו<sup>52</sup> אלדי אמתחן בה, וק"מ סנה בערה, ולדל למה שכר אללה לה חסן צברה רד אליה נעמתה ואתא בה פינתהי אבר סניה הרה אלי אן קרב נבוה' מוסי ע"ל אלס'.

## ספר קורות הזמן

### פרק ג'

והפרק השלישי מאז שנולד אברהם ועד שנולד משה עליהם השלום, סך הכל ארבע מאות ושמנים שנה.

פירומם, מאז שנולד אברהם ועד שנולד יצחק מאה שנה<sup>53</sup>. ולהלן יובא מה שאירע מן המאורעות בשנים הללו.

הנה בשנת השלשים<sup>54</sup> לחיי אברהם השליך אותו נמרוד כבכשן והצילו ה' יתגדל כבודו,<sup>55</sup> וזה היה לאחר שכבר חבשו שלש עשרה שנה<sup>56</sup>.

48 ופי' ד פ'.

49 אלי' א אלא.

50 ולד' ד ליתא.

51 בא נוסף בטעות: בן.

52 מכאן עד סוף הפרק נשמט בדי.

53 בראשית (כא ה'): וְאַבְרָהָם בֶּן מֶאֱתָ שָׁנָה בְּהוֹלֵךְ לוֹ אֶת יִצְחָק בְּנוֹ.

54 לא מצינו בחז"ל איזכור מפורש למנין שנים אלו, אך נראה שזהו החישוב שהביא את רס"ג למנין זה: בן שלוש הכיר אברהם את בוראו (נדרים לח:): שלוש עשרה שנה נחבא ע"י אביו במערה (פדר"א פכ"ו), ושלוש עשרה שנה נחבש ע"י נמרוד בבית האסורים (כפי שכתב להלן) הרי שעברו עשרים ותשע שנה, ובשנת השלושים יצא מבית האסורים והושלך לכבשן.

וביאור הדברים דרן לאחר שהחל אברהם לשוטט בדעתו בגיל שלש שנים והחל להכיר את בוראו (וכדברי הרמב"ם ע"ז א ג: כיון שנגמל איתן זה, התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן) נתעורר הצורך להחביא אותו מאימת המלכות (ולא ס"ל שגדולי המלכות ביקשו להורגו מיד בלידתו), לאחר שלש עשרה שנה יצא מהמחבוא, ועתה נתפס ע"י נמרוד ונחבש שלש עשרה שנים נוספות, ודברים אלו מפורשים בפיוטו של ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי שכתב: שבע שנים נחבש במקום, ושלוש שנים במקום, ושלוש עשרה במקום (קדושתאותיו של ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי למועדי השנה כרך ב', סדר לשבועות [יג], עמוד קז). הרי שגם נחבא במערה וגם נחבש ע"י המלכות, ואמנם ר' שלמה סולימן נקט כהבכשן שאברהם נחבש רק עשר שנים, ורבינו כתב לקמן בהדיא שנחבש שלש עשרה שנה.

בחישוב זה תתישב קושיית הרד"ל בפירושו לפדר"א (אות ז) שהקשה היאך הכיר אברהם את בוראו בגיל שלש שנים, שהרי מפורש ברמב"ם ששוטטות זו באה לו מכח ראיתו את הגלגלים וכוכבי השמים שמהם התעורר לחשוב על הבריאה, ואם באותה העת ישב במערה כיצד יכל להביט לשמים ולראות אותם, ע"ש שכתב ליישב בדוחק. ולדברי רבינו זה מבואר שאכן נחבא רק בגיל שלש, ועד אז הספיק לראותם ולשוטט בדעתו, ושלמות דעתו באה לו בגיל מאוחר יותר עד שהיה מוכן למסור נפשו על כך, ודבר זה יתכן אך למי שהתאמתה אצלו צדקת דעתו ברמה מושלמת, וכפי שקבע הרמב"ם (שם) שבגיל שלש התחיל לשוטט ו"בן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו". וכעין ראייה לכך ניתן למצוא בספר יצירה (נוסח רס"ג פ"ח ה"ה): וכשהבין אברהם אבינו וצר וצירף וחקר וחשב ועלה בידו, נגלה עליו הקב"ה וקרא עליו המקרא הזה בְּטָרְם אֶצְרָךְ בְּטָטְן יִדְעִיךָ וּבְטָרְם תֵּצֵא מִרְחֶם הַקֶּדְשִׁיךָ כִּי אֲנִי לְגוֹיִם נְתַתִּיךָ, ועשאו אהבו וכתר לו ברית ולזרעו עד עולמי עד, ע"כ. הרי שנתנבא אברהם בזמן שהתאמתה אצלו אמונתו, וקרוב הדבר שהיה זה לאחר גיל שלש וכמבואר.

55 כדאיתא בבראשית רבה (פרשה לח אות יג) באורך כל המעשה של ויכוח אברהם עם נמרוד עד שהלה השליכו לכבשן האש (וראה עוד שם לט ח). והביא רבינו דברים אלו בפירושו לספר יצירה (פרק שמיני הלכה ה עמוד קמא-קמב). וראה עירובין (נג. פסחים (קח.)).

וכתב רבינו בפירושו לספר בראשית (י א-ח): והגיע לנו בקבלה... שהעיר כותי רבא נקראה אור כשדים על שם הכבשן שהציתו לאברהם והשליכוהו בו, והשי"ת הציל אותו. וראיה לדבריהם, כי התנורים וחיצי אש

ובשנת הארבעים ושמונה<sup>57</sup> פיזר ה' את חבורת הרשעים אשר בנו את המגדל לאחר שהרס<sup>58</sup> את מגדלם, וחילק את שפתם לאחר שהיתה שפה אחת, עד שהתפשטו בארץ ונפרדו<sup>59</sup> כמו שגזר עליהם ה'. וזה היה הטוב ביותר להם להיות מושגחים בכל אקלים

נקראים בשם זה; כנא': אֲשֶׁר אֹר לֹו בְּצִיּוֹן וְתַנּוּר לֹו בִּירוּשָׁלַיִם (ישעיה לא ט), ואומר: אֵין גְּחָלֶת לְחֶמֶס אֹור (שם מז יד), ואומר: חֲמוּתֵי רָאִיתִי אֹור (שם מד טז), ואומר: לָכֵן בָּאוּר אֶשְׁכֶּם (שם נ יא). וכה פייט ניני (מחזור פיוטי רבי ניני, קרובות לספר בראשית, קרובה י אות ו): בכולם נאמן לב לך מצאתי, לכן כבכשן אש לך נמצאתי. ועוד כתב שם (אות ז): גיוויך אשר מאש נחסף. ושם (קרובה יב אות ז): שכרך - באש אשר באת, הרבה מאד - בגירים אשר דיבכתה. וכפי שתרגם רבינו: אור פְּשָׁדִים - כבשן הכשדיים. וראה עוד בערוך השלם ערך כרדו. וכתב ר' אברהם אבן עזרא (פירוש שני, בראשית יא כח): וקדמונינו אמרו שהשליך אברהם אבינו בכבשן האש. ולא נזכר זה בכתוב, ואם היא קבלה נקבל כדברי תורה.

56 בחז"ל מפורש שמאסרו אך עשר שנים, שכן אמרו במדרש החפץ (פרשת נח עמוד קטו): באותה שעה צוה המלך וחבש אברהם עשר שנים שלש בקרדי ושבע בכותי, ולקח כל ממונו, והיו הכל מתנדבין עצים כדי שיעשו לו מדורה שלאש, ועשו לו מדורה והשליכוהו לתוכה ולא נגעה בו גחלת ולא שלהבת. וכ"ה בבבלי (ב"ב צא). בקיצור, ובמדרש הגדול, ובפרקי דר"א (פרק כו), ובכל המקורות הנ"ל כתוב שנחבש עשר שנים, וכך הוא בכל עדי הנוסח של התלמוד שם.

ומצינו במדרש מעשה אברהם אבינו (א', נוסח שלישי) שכתב קרוב לדברי רבינו, וז"ל: מיד צוה נמרוד, וחבשוהו י"ב שנים בבית הסוהר, שבע שנים בכרדי, ושלוש בכותי. והיו כל אותן המלכים מביאין עצים למדורותיו של אברהם. לאחר י"ב שנים הוציאו מבית הכלא ועקרו וכפתו לארץ, והיקפו עצים מד' רוחותיו בגובה שש אמות, והיצית אש בעצים, והיו כל המלכים רואים שלא היה מגיע לא אש ולא שלהבת כלפי אברהם ע"כ. ויתכן דכוונת המדרש ל'שנים חסרות', ורבינו מנה י"ג כפי מנין 'שנים מלאות', וא"כ מדרש זה הוא המקור לדבריו. וראוי לציין שבהקשר למספר שלש עשרה מצינו במדרש פרקי דרבי אליעזר (פרק כו): כשנולד אברהם בקשו כל גדולי מלכות והקוסמים להרגו, ונחבא בבית הרן שלש עשרה שנה שלא ראה לא שמש ולא ירח, ולאחר שלש עשרה שנה יצא מבית הרן מדבר בלשון הקדש, ומאס באילילים ומשקץ את הפסילים, ובטח בשם יוצרו. וכע"ז איתא ב'לקוטי מדרשים מן הגניזה' (בראשית א): מיד לקח תרה את אברהם אבינו ואת מיניקתו, הטמינו בביתו שלש עשרה שנה. וכך כתב הפייט ר' שמעון בר יצחק בסילוק לשחרית ראש השנה יום ב' [נוסח אשכנז, גולדשמידט עמוד 116]: הנס הראשון בהולדו נתייעצו החרטמים, ובקשו להרגו גדולי המלכות והקוסמים, ונחבא בארץ שלש עשרה שנה שלמים, ולא ראה שמש וירח וכוכבי מרומים, ולאחר שלש עשרה שנה יצא מחוכם בחכומים, ומאס אליילים ושקץ צלמים, ובטח ביוצרו ונפל ונפלו בנעימים [והוא ניהו ה'פייט' שזכר המהרש"א בחידושיו לב"ב צא ע"א ע"ש, ואמנם לפנינו מפורש בפיוט שמדובר על השנים בהם היה נחבא ולא על השנים בהם נחבש, ודלא כמ"ש המהרש"א]. וכה פייט ר' שלמה סולמן אלסנג'ארי (קדושתאותיו של ר' שלמה סולמן אלסנג'ארי למועדי השנה כרך ב', סדר לשבעות [ג], עמוד קז): שבע שנים נחבש במקום, ושלוש שנים במקום, ושלוש עשרה במקום, ע"כ. אך בדברי רבינו מבואר שכוונתו לזמן שנחבש ע"י נמרוד דוקא.

57 לחיי אברהם, וכפי שכתב לעיל בפרק ב' שבשנה זאת הפיץ ה' את יושבי המגדל.

58 כמש"כ לעיל בפרק ב' שמגדל בבל נהרס ולא נשרף, וכדאיתא בתנחומא, בפיוטי ניני ובמדרש לקח טוב, ראה שם ובהערה.

59 ולא פיזרם ה' בעצמו, אלא כתוצאה משינוי לשונם לא יכלו לשבת יחד, ומימלא נפוצו, וכוונת הכתוב ויפץ י"י אֶתֶם מִשֶׁם עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ (בראשית יא יח), שה' הוא זה שגרם להם להתפשט בארץ ע"י הגזירה הנזכרת. והרי זה ע"פ מה שייסד רבינו סעדיה גאון בהקדמתו הארוכה לספר התהלות (פירושו לתהלים עמוד מה, ובספר התהלות ב ד) ובספר הצידוק (איוב ז כא, יד טו) שכל הנחת פועל אם היתה הסבתו כלפי ה' בלתי אפשרית, הרי שהשכל מחייב להסב אותה כלפי בני אדם, וכתב שלפ' זה פירוש יוֹשֵׁב בְּשָׂמַיִם יִשְׁחָק (תהלים ב ד) היינו שה' ישחיק בהם בני אדם, ולא שהוא עצמו ישחיק, ע"ש שנקט דוגמאות נוספות.

וכ"כ בתשובתיו לשאלות חיוי הבלכי (גנזי ירושלים ח"א עמוד רעג אות כא): ישמח ויתעצב - שימח והעצב ענינו. ובפיוט אשא משלי (חרווי גה, מהדר' לוין עמ' תקיא) כתב: 'חי העולמים קרא קָהָ, חלילה לאל מהיות קוה בלתי מְקָהָ, כי הקָהָ למועילו יְקָהָ'. [ונראה שהיתה כוונת הכופר - שעליו מוסבים תשובות אלו - לומר שה' חלילה מקוה, וזאת ע"פ מש"כ בישעיה (ה סג) וְנִקְוָה לַעֲשׂוֹת עֲנָבִים וְיַעֲשֶׂה בְּאֶשִׁים, ושם (פסוק ז) וְנִקְוָה לְמַשְׁפָּט וְהִנֵּה מִשְׁפָּט. ודברים אלו אמורים מה' ביחס לבני ישראל. וביאר לו רבינו סעדיה גאון שאין להסב תוארים לה' שהרי ממעט זה מגדולתו, שכאלו יש מי שיכול להועיל לו בכך שיקיים

מתכונת הגלגל והשפעתו,<sup>60</sup> ואז ישבחו את ה' יתעלה ויתגדל שבחו, וכדי שלא יפסקו מזונות התושבים שהיו בפנים, על ידי התקבצותם לשכון עם הבאים מבחוץ, עד שישגו להם ויתקבץ להם יבוא כל ארץ, של מזון ופירות ורפואות, ובתוקף פירודם בנו את הערים האלו שאנו רואים אותם.<sup>61</sup>

הנה מבני יפת בן נח ג'מר בנה את עיר אלתרך,<sup>62</sup> ומאנ'וג' בנה את העיר יאנ'וג', ומדי בנה את העיר המד'אן, ויון בנה את העיר אתונה מערי יון, ותובל בנה את העיר אלצ'ין,<sup>63</sup> והוא איש זולת תובל אשר המציא את המלאכות.<sup>64</sup> ומשך בנה את כראסאן, ותירס בנה את פארס, ואשכנז בנה את העיר אלסקאלבה, וריפת בנה את העיר אלברג'אן, ותוג'רמה בנה את העיר פרנג'ה, ואל'ישה בנה את אלמציצה, ותרשיש בנה את מרסוס, וכתים בנה את קברס,<sup>65</sup> ודודנים בנה את אדנה.

ומבני שם בן נח עילם בנה את כוזסתאן, ואשור בנה את נינוה ואלרחה ואלאבלה ואלמדאין, והיה אז מה שבין נינוה ואלמדאין ומה שבין אלמדאין ואלאבלה לא מיושב, ונהייתה אלמדאין ממוצעת ביניהם. וקחמאן מבני ארפכשאד בנה את אל'מן וזאת כי הוא אבי פלג בן עבר,<sup>66</sup> ולוד בנה את העיר לודא, וארם בנה את ארמן, ועין בנה את

תקוותו. וע"כ מבאר שפירוש הפסוק הוא שה' מְקַנָּה אותנו לעשיית המשפט והצדק, והיינו שע"י שנעשה את הצדק והמשפט כרצון ה', יגמלנו בעוה"ב את מה שקיוונו לו].

60 בתקופה הקדומה היה מקובל לחלק את העולם המיושב לשבעה חלקים שנקראו 'אקלימים', ואשר לפי אותה תפיסה כל אקלים היה מושפע מאחד משבעת כוכבי הלכת (ראה על כך באורך בספר הליווי בגלות עיון ו), וכוונת רבינו שה' גרם לבני נח להתפשט בכל שבעת האקלימים, ובכך הביא אותם ליישב את כל העולם, ושם היו נשאים במקומם לא היה במקום מושבם כדי היכולת לספק צרכיהם, ועתה אחרי שנפוצו בכל הארץ יכלו לספק זה לזה כל אחד מיבול ארצו, ובכך להתקיים וליישוב את העולם כראוי, ועל כך עליהם להודות לה'.

61 רע"ק תרגם: שידענו אותן.

ודברים אלו ממש כתב יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים ספר ראשון פרק ד אות א): הבקעה הראשונה אשר אוו למושב להם, היא הבקעה הגדולה אשר בארץ שנער. אך ה' החפץ בטובת האדם, צוה אותם לבל ישבו צפופים במקום ההוא, רק יפוצו ברחבי תבל וישבו ברחבה, כי בשבתם איש אצל אחיו במקום אחד, תהי מריבה ביניהם, ואיש את אחיו ידחקון, כי לא ישא אותם המקום לשבת יחדו, ובהפרדם במרחבי התבל תפורץ גם עבודת האדמה בכל מקומות מושבותיהם, ינוב חילם ודגנם ותירושם ירבו להחיות עמים רבים, אולם האנשים ההם היו חסרי לב ולא האזינו למצות ה', ועל כן באה עליהם רעה כפי רע מעלליהם. והיה כאשר החלו לר' בבקעה ההיא ומספרם הלך הֶלֶךְ וגדול, צוה אותם ה' שנית ללכת למרחבי ארץ ולבקש להם משכנות מבטחים, אך הם לא שמעו בקולו גם בפעם הזאת. כי הם נואלו ולא האמינו כי כל טובם בא להם מיד האל הטוב המטיב לכל, ויתאמרו כי בכחם ועצם ידם עשו להם חיל, ותחת עבוד אלהים על כל הטוב אשר היטיב עמם, הכעיסוהו עוד במזמות רָשָׁע פָּסָל, ויחשבו מחשבת אָנֹן כי רק בשנאתו אותם יחפץ להפיצם בארצות רבות, לבעבור יקל לו או להנחת ידו עליהם ולדכאם תחת רגליו.

62 בזיהוי הערים הללו האריך הר"י קאפח בבקאותו הַרְבֵּה להודיע ולגלות את מיקומם המדויק, לך נא ותדרשם ממה שכתב בהערות לפירושי רס"ג שההדיר. ועוד כתב בזה הר"מ פתיחי בחומש דרך הקדמונים ע"ש. ולא ראיתי צורך לכתוב הדברים.

63 וכך תרגם 'תובל' בבראשית י ב, ובישעיה סו יט (ראה י' רוזנטאל, 'תובל', בתוך ספר יובל לר' ישראל אלפנבין עמוד רכח).

64 הנזכר בבראשית (ד כב), ואף שבתורה נכתב רק שהיה לוטש נחשת וברזל, כבר כתב רבינו בפירושו לספר בראשית (שם) שבשביל חכמת יצור כלי מלאכה נצרכת ידיעת עצם המלאכה שעבודה מכין הוא כלים, נמצא לפי זה שתובל הוא אשר הגה לראשונה את כל המלאכות, וכ"כ רבינו לעיל בפרק א' ע"ש ובהערה.

65 וכך תרגם בישעיה (כג א).

66 במקור: הוד, ובשם זה מכנים הערבים את עבר, וכפי שכתב רבינו לעיל בפרק ב'.

אלג'ומה<sup>67</sup>, וחול בנה את אלחולה, וג'תר בנה את העיר אלג'ראמקה, ומשך בנה את העיר אלמוש<sup>68</sup>.

ומבני חם בן נח היה איש הנקרא כוש ונולד לו בן הנקרא סבא שבנה את העיר סבא, וחווילה בנה את העיר זווילה, וסבתבא בנה את העיר אלוג'אוה, ורעמה בנה את העיר אלקאקו ויש שנקראת ג'אנו', וסבתא בנה את העיר אלדסדס ויש שנקראת אלתוג'וג', ושבא בנה את מדינה אשר בהודו<sup>69</sup>, ורדן בנה את העיר אלתאסה, ונמרוד בן כוש בנה את בבל ואלברס וכסבר ונפר. ואיש הנקרא מצרים בנה את אכ'מים ואלכנהסא ואלהרב ואלפרמא ואלבימא ותנים ופלסמין ודמיאמ. ואיש הנקרא כנען בנה את ארץ ישראל<sup>70</sup> ומקצת מחופי הים<sup>71</sup>.

ובשנת השבעים לאברהם ציוהו ה' לצאת מארץ כותה<sup>72</sup> אל ארץ ישראל<sup>73</sup> ויצא הוא ותרח אביו ושרה אשתו ולוט בן אחיו, וכאשר הגיעו לחרן שהו בה ה' שנים כדי שיצוה את

67 כן תרגם גם בתפסיר על התורה, ובספר הצידוק (פירושו לספר איוב א, א) דחה פירוש זה, ע"ש ובהערה. 68 חכמי תימן הוסיפו בתפסיר רס"ג על התורה ובשמות 'הדורם ואוזל ודקלה' (בראשית י, כז) תרגמו ד'מאר צנעא וצעה' (ובמדרש מאור האפילה [שם, עמוד עד]: והדורם ואוזל ודקלה ד'אמר' ו'יזאל' והיא 'צנעא' ו'ביחאן'. וכולם שמות מחוזות בתימן), ואי"ז אלא הגהתם של חכמי תימן להתאים דבריו עם מקום מושבם (ראה מש"כ בזה הר"י קאפח, כתבים ח"ב שער חמישי - יהודי תימן: תולדותיהם, קהילת צנעא שבתמן עמ' 862), ורבינו לא תרגם שמות אלו בתפסיר אלא השאירם כצורתם, ומשום כך לא הזכירם כאן כלל. 69 הדגיש זאת לאפוקי מהעיר 'מדינה' הידועה אשר בחצי האי ערב.

שו"ר שכדברים אלו כתב ר' עמרם קרח בנוה שלום באורך, ואלו דבריו: ואת הדורם ואת אוזל ואת דקלה - בכל הנוסחאות הישנות תרגם פסוק זה כצורתו ובקצת נוסחאות מאוחרות מתורגם וד'אמר וצנעא וצעה, מאיזה סופר שתרגם כרצון נפשו וכבר כתב הגאון ז"ל בפירושו לאיוב שאין לתרגם השמות מהעברי אל הערבי אלא אם יש הוכחה או ראיה, ובזולת זה יותר טוב להניחו בצורתו העברית, ולכך לא תרגם באיוב ארץ עוץ "אלגוטה" כי לא הביא ראיה, ע"כ [א"ה, לגבי תרגומו של עוץ ראה לקמן]. וכך היא דרך הגאון שהניח שמות ערים ומדינות רבות בלי תרגום, ובפרט שמות מקומות המסעות, ולא תרגם כי אם מה שהיה אצלו ראיה עליו. ובספר נור אלט'לאם תרג בדרך דמיון הדורם - ד'מאר, אוזל - יזל, והיא צנעא, דקלה - ביחאן, וי"א דקלה - נגראן לפי שיש בה דקלים הרבה, ודקלה מלשון דקלים. ועוד תרגם עובל - אלאעבאל, אבימאל - אלגוף, שבא - מארב, ע"כ.

70 במקור: "בלד אלשאם", וזהו חבל ארץ שבו נמצאות ארץ ישראל וסוריה (ראה מילות המשנה לרס"ג, "אלפאט" אלמשנה לרב סעדיה גאון", מחקרי לשון וספרות א' עמוד 175: סוריה - ב'אלשאם -] פי אלשאם), ע"כ. הרי ש'שאם' כולל מקומות נוספים מלבד סוריה). וכאן בכל מקום במקור שכתב רבינו 'בלד' כוונתו ל'עיר' ולא ל'ארץ' [על אף ששתי משמעויות אלה נכונות במילה זאת], וכאן כוונתו ל'ארץ'.

71 כלומר הערים הבנויות על חופי הים [כאשקלון, אשדוד ועוד].

72 סדר המאורעות שנקט כאן רבינו שונה מהנאמר בתורה, ששם נכתבה קודם פרשת יציאתו מאור כשדים, ורק לאחר מכן נזכר ציוויו של ה' שילך לארץ ישראל, והרי זה כפי שביאר בפירושו לספר בראשית (יא לא) שציוה ה' את אברהם ללכת לארץ ישראל יחד עם כל משפחתו עוד בהיותו בעיר 'כותי רבא' קודם שיצאו לחרן, ומשם המשיכו במסעם לארץ ישראל, ובתורה נזכר המעשה של לכתם לחרן לפני שנזכר ציוויו ה' לך. ורמז לזה רבינו בתרגומו שם, וכה אמר: ולקח תרח את אברם בנו וכו' ויצאו עמהם מכבשן הכשדיים ללכת לארץ כנען וכו' לפי שאמר ה' לאברהם לך מארצך ומולדתך ובית אביך וכו'. ור' יהודה אבן פלעם (בראשית יב א) ביאר עוד את דבריו, וז"ל: ויֵאמֶר ה' אֶל אַבְרָם וְגו' - הזכיר המתרגם -[רס"ג] בתרגום ואמר: "כאשר אמר ה' לאברהם לך", הרי שקשרו במה שקדם מדיבורו ויֵקַח תִּרְחָ (שם יא לא), כי לא היה מותר לפי דעתו שתהיה ארץ חרן "ארצו ומולדתו", על כן הסיבו אל המסע שסופר להם מכותה והיא ארץ "אור כשדים". ואנחנו כבר מצאנו את אברהם קורא את ארץ חרן "מולדתו" בפסוק: פִּי (אם) אֶל אֶרְצִי וְאֶל מוֹלְדְתִי תֵלֶךְ (שם כד ד), שציווה לעבד, והיא ארם נהרים עצמה. ולפי זה, נכון כי היה המסע הראשון על דעת עצמו ומה שנוגע למסע מן חרן, הרי היה על פי נבואה זו, ע"כ (נ' אלוגי, שלשה קטעים חדשים מחיבורי ר"י אבן בלעם, בית מקרא א-ב תמוז תשכ"ד). הרי שלדעתו אברהם נסע מאור כשדים מדעתו, ורק

הארץ לתרח, <sup>74</sup> והתיישב בה עד שמת, והיה משך שהותו בה אחרי שיצא אברהם ממנה ששים שנה, לפי ששך כל חייו <sup>75</sup> היו מאתים וחמש שנים <sup>76</sup>.

ויצא אברהם ומי שעמו והגיעו אל ארץ ישראל והוא בן שבעים וחמש שנה, <sup>77</sup> וגבר עליהם הרעב בה, והלך אל מצרים והתיישב בה שלשה חדשים, עד שנקמטה תקופת הרעב וחזרו אל ארץ ישראל, <sup>78</sup> וכאשר הגיעו נפרד מעליו לוז ושכן בסדום ועמורה והתיישבו בה, <sup>79</sup> ואברהם שכן בחברון.

ובשנת השבעים ושש <sup>80</sup> באו לקראתם ארבעה מלכים מן המזרח, <sup>81</sup> והם אמרפל וארייך ובדרלעמר ותדעל, ונלחמו עם אנשי סדום והשתלמו עליהם ושבו את לוז עמהם. וכאשר הגיעה השמועה לאברהם יצא כנגדם ועמו שלש מאות ושמונה עשרה, <sup>82</sup> ונתן לו ה' יתעלה

לאחר מכן נצטווה ללכת מחרן בציוי 'לך'. וכדבריו כן פירש ר' אברהם בן הרמב"ם: כִּי אֶל אֶרֶץ - רמז לארץ הנודעת (ארץ) חרן אשר שכן בה קודם לא לאור כשדים. וְאֶל מוֹלְדֵתִי - אין הכוונה בו למקום לידתו אלא למשפחתו אשר היחס [שהיא הלידה] ממנה.

וְר' אברהם אבן עזרא פירש: כִּי אֶם אֶל אֶרֶץ - חרן, ומוֹלְדֵתִי - אור כשדים, וכן פירשו רד"ק והחזקוני, וראה שכל טוב, וכן פירש רש"י לקמן (פסוק ז): מְבִית אָבִי - מחרן. מֶאֱרֶץ מוֹלְדֵתִי - מאור כשדים [וכפי שביאר הרמב"ן שלפי דברי רש"י יהיה פירוש כִּי אֶל אֶרֶץ וְאֶל מוֹלְדֵתִי תִּלְךָ - אור כשדים, ע"ש]. ועפ"ז מיושבת קושיית ר' יהודה אבן בלעם. ויתכן דזאת כוונת רס"ג שכתב בפירושו לתורה כאן: וכוונתו באמרו כִּי (אם) אֶל אֶרֶץ - אל המזרח, וְאֶל מוֹלְדֵתִי - הנהר המיוחד. ובכך נמלט מקושיה זאת.

והשם 'כותה' ל'אור כשדים' נזכר בבבלי (ב"ב צא.): אמר רב חסדא עיבא דעירא דכותא זהו אור כשדים. והזכיר זאת רבינו גם בספרו הנבחר באמונות ודעות (המאמר השמיני אות ד).

וכדברי רבינו כן מפורש בספר קדמוניות היהודים ליוסף בן מתתיהו (ספר ראשון פרק ז אות א), שכתב שבהיות אברהם בן חמש ושבעים שנה צוה אותו ה' לצאת מארץ כשדים ארצה כנען, ויעש כאשר צוהו ה' וישב בארץ כנען, ע"כ. הרי שהדיבור בא אליו עוד קודם לכתו לחרן עם אביו.

73 סדר עולם (פרק א): אברהם אבינו היה בשעה שנדבר עמו בין הבתרים בן ע' שנה, שנאמר: וַיְהִי מִקֵּץ שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה וגו' (שמות יב מא). וחזר לחרן ועשה שם חמש, שנאמר: וְאַבְרָם בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְשִׁבְעִים שָׁנָה בָּצֵאתוֹ מִחָרָן (בראשית יב ד). וכך מפורש בקטע שנמצא בקומראן: בן מאה וארבעים שנה תרח בצאתו מאור כשדיים, ויבא חרן ואב[רם] בן ש[בעים] שנה. וחמש שנים ישב אברהם בחרן ואחר כך יצא [אברהם אל] ארץ כנען (הובא בפירוש ר"ח מיליקובסקי לסדר עולם עמוד ז, ע"ש).

74 במקור: טאב. והתרגום בדרך השערה, משום שלא עלה בידי לעמוד על פשרה של מילה זאת. ומטעם זה גם הענין אינו מובן. ויתכן דכוונת רבינו תתבהר ע"פ דברי המשנת רבי אליעזר (פרשה שמינית עמוד קמז, ומשם במדרש הגדול יא כז) שכתב: נתן הקב"ה גדולה לתרח וקיבלו בתשובה. אמרו, כל אותן השנים היה עובד צלמים, ואלולי שקיבל הקב"ה תשובתו, לא היה אומר לאברהם וְאַתָּה תָּבוֹא אֵל אַבְרָהָם בְּשָׁלוֹם, לשום מחצבתו עמו. ולא עוד, אלא שהסכימה דעתו שלתרח לבחור את ארץ ישראל עד שלא נצטווה, שנאמר וַיִּקַּח תֶּרֶם אֶת אַבְרָם בְּנוֹ, לְלֶכְתָּ אַרְצָה כְּנָעַן.

75 של תרח.

76 בראשית (יא לב): וַיְהִי יְמֵי תֶרֶם חָמֵשׁ שָׁנִים וּמֵאוֹת שָׁנָה.

77 בראשית (יב ד): וְאַבְרָם בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְשִׁבְעִים שָׁנָה בָּצֵאתוֹ מִחָרָן.

78 סדר עולם (פרק א): אותה השנה שיצא אברהם אבינו מחרן היא היתה שנת רעב, וירד למצרים ועשה שם שלשה חדשים, בא וישב לו באלני ממרא אשר בחברון, היא השנה שכיבש את המלכים.

79 לוט משפחתו עבדיו ובהמותיו.

80 סדר עולם (פרק א) הוב"ד לעיל בהערה.

81 בבל נזכרה בהדיא בתורה ואת שאר המקומות תרגם ערביסטן ואלסר והם מקומות הסמוכים לבבל, הרי שהיו כל המלכים מהמזרח, ואת "מלך תדעל" תרגם בשם כללי: מלך העמים.

82 וכ"כ בתרגומו: תְּנִיכְיוֹ - יידידו [נצחאה], ופירש ר' יהודה בן בלעם שרס"ג תירגם "נצחאה" וכוונתו 'הבחורים' - ונגזר מן תִּנְךְ לְנַעַר עַל פִּי דְרָכּוֹ (משלי כב ו), כלומר פועליו המחונכים על פי השקפתו, ע"כ. וכך פירשו אונקלוס והתרגום ירושלמי.

ויתגדל את הנצחון עליהם, והשיב כל מה שלקחו והחזירו לבעליו, ולא נגע בכלום מזה. והשיב את לוז אל מקומו ועמו כל רכושו.

ובשנת השמונים וחמש אמרה שרה לאברהם הנה תראני שאני מגועה מלידה, הריני מרשה לך לקחת את הגר ולבוא עליה שמא יותן לה בן, ושמע בקולה ולקח את הגר ובא עליה, והרתה וילדה לו בן וקראתו ישמעאל, והוא בן שמונים ושש מחייו.<sup>83</sup>

ובשנת התשעים ותשע מחייו ציוהו ה' במילה, ונימול הוא וישמעאל בנו, והיה בן שלש עשרה שנה, ונימול כל איש אשר בחסותו.<sup>84</sup>

ובשנה ההיא הפך ה' את סדום לאחר שניצל לוז ואשתו ובנותיו עמו ע"י מלאך, ואמר להם "שלא יפנה אחד מכם להביט לאחור", ולא התאפקה אשתו והביטה לאחור, ואברהם במקומה.

וכבר התבאר כי כל חיי סדום חמישים ואחת שנה,<sup>85</sup> ובשנת המאה ילדה שרה לאברהם את יצחק, ומל אותו בן שמונת ימים. ומאז שנולד יצחק עד שנולד יעקב ועשיו עמו - ששים שנה, והם היו תאומים.<sup>86</sup>

והיה בשנת העשרים ושש<sup>87</sup> מחיי יצחק כאשר אמר ה' לאברהם קח את בנך יחידך ותקריב אותו על אחד ההרים, ולקחו ועלה עמו אל אחד ההרים להקריבו, וידע ה' את יראת השמים שלהם והראה להם איל ופדאו בו.<sup>88</sup>

83 בראשית (טז ג): וַתִּקַּח שָׂרַי אֵשֶׁת אַבְרָם אֶת הַגֵּר הַמִּצְרִית שִׁפְחָתָהּ מִקֶּץ עֶשֶׂר שָׁנִים לְשִׁבְתָּ אַבְרָם בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַתִּתֵּן אֹתָהּ לְאַבְרָם אִישָׁהּ לוֹ לְאִשָּׁה. וְשֵׁם (טז): וַאֲבָרָם בֶּן שָׁמֹנִים שָׁנָה וְשֵׁשׁ שָׁנִים בְּלִדַת הַגֵּר אֶת יִשְׁמָעֵאל לְאַבְרָם. סדר עולם (פרק א).

84 בראשית (יז כד, כה, כז): וְאַבְרָהָם בֶּן תִּשְׁעִים וְתִשְׁעִי שָׁנָה בָּהֶמְלוֹ בִּשְׂרָעָלָתוֹ. וַיִּשְׁמַעְאֵל בְּנוֹ בֶּן שְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה בָּהֶמְלוֹ אֶת בִּשְׂרָעָלָתוֹ. וְכָל אֲנָשִׁי בֵּיתוֹ יָלִיד מֵאֵת בֵּית וּמִקֶּנֶת כֶּסֶף מֵאֵת בֶּן גִּבֹּר נִמְלָו אִתּוֹ.

85 סדר עולם (פרק א): נמצא מן הפלגה ועד שנולד יצחק חמשים ושנים שנה. שהיה ישמעאל גדול ממנו ארבע עשרה שנה. וכל ישיבתה שלסדום חמשים ואחת שנה, מהן שלוה והשקט היה לה ולבנותיה עשרים ושש שנה, ע"כ. וזאת כנ"ל שהפלגה היתה בשנת ארבעים ושמונה לאברהם, וסדום התיישבה מיד באותה שנה, נמצא שכאשר היה אברהם בן תשעים ותשע עברו חמשים ואחת שנה.

המספר חמשים ואחת הובא ברוב כתיבי היד המשובחים והדווקנים של הסדר עולם, ובשלוש עדי נוסח בלבד (אשר משתייכים לאותה משפחה והושפעו זה מזה) הובא חמשים ושנים, ו'תיקון' זה נעשה בהם ע"פ הבבלי (שבת י: - יא.), ואמנם כ"ה בב"ר (מט ו) ובתנחומא (וירא י), ראה על כך באורך בפירושו של רח"מ לסדר עולם (עמ' יא-יב).

86 נראה לי שמשפט זה שייך לקמן בסמוך. במקום שבו מתחיל רבינו בפירוט תולדות חיי יעקב, ראה מש"כ במקור הערבי כאן ובהערה.

87 סדר עולם (פרק א): אבינו יצחק היה בשעה שנעקד בן כ"ו שנה. וכ"ה בנימוקי חומש לר' ישעיה מטרני (בראשית כה כ). קביעה זאת הינה ע"פ המבואר לקמן שרבקה היתה בשעת נישואיה בת ארבע עשרה, וזאת ע"פ דברי הספרי שהובא לקמן בהערה, ומכיון שנשאה יצחק בהיותו בן ארבעים שנה, על כרחך היתה העקידה בשנת כ"ו לחיי יצחק (ראה על כך באורך וברוחב בפירושו של רח"מ לסדר עולם עמ' יד-יח). וכן הוא בבראשית רבה (פרשה נו אות ח) שהיה יצחק בשעת העקידה בן עשרים ושש שנה (ראה בב"ר מהדר' אלבק שכ"ה בכמה כת"י, ודלא כגירסת הרפוסים שגרסו: בן ל"ז), וכך תיקן הגר"א בהגהותיו לסדר עולם (פרק א, על הנוסח שעמד לפניו בו היתה הגירסה: שלשים ושבע) שצ"ל שם כ"ו, וכ"כ בספר יסוד עולם (מאמר ד).

88 וכן כתב בתרגומו: וַיַּעֲלֶהוּ לְעֵלָה תַּחַת בְּנוֹ (בראשית כב יג) - תמורת בנו, וכפי שפירשו אונקלוס והתרגום ירושלמי. וכ"כ רבינו ב'פירוש עשרת הדברות' (דבור לא תשא, מהדר' מרכז מורשת אר"ץ עמוד יז) שיצחק נפדה באיל. וכ"ה בפירוש מסכת אבות המיוחס לר"ד הנגיד (פ"ה מ"ט).

ובשנה ההיא נולדה רבקה לבתואל בן נחור אחי אברהם אשר נשא אותה יצחק, והיתה בשעת נישואיה בת ארבע עשרה שנה<sup>89</sup>. ובשנת השלישים ושבע לחיי יצחק מתה שרה, וזאת כי היא ילדה את יצחק כשכבר עברו לה מהחיים תשעים שנה, והיו כל חייה מאה עשרים ושבע שנה.

ובשנת הארבעים נשא את רבקה, ושהה עמה עשרים שנה ולא ילדה לו, והתפלל אל אלהיו וענהו, והרתה, וילדה לו את עשיו ויעקב.

ואחר נישואי יצחק נשא אברהם את קטורה<sup>90</sup>, וילדה לו את זמרן ויקשן ומרן וישבק ושוח.

ומאז שנולד יעקב ועד שנולדו לו שנים עשר בניו שמונים וארבע שנה<sup>91</sup>.

ובשנת החמש עשרה מחיו מת אברהם<sup>92</sup>, וכבר עברו לו מחיו מאה שבעים וחמש שנה<sup>93</sup>.

ובשנה ההיא<sup>94</sup> קנה מעשיו את מעלתו<sup>95</sup>.

ובשנת השבעים ושבע יצא לחרן<sup>96</sup> אל לבן דודו בן בתואל, וישב אצלו שבע שנים<sup>97</sup> עד שנשא את ארבעת נשיו, ושמותיהן לאה ושפחתה ששמה בלהה, ורחל ושפחתה ששמה זלפה, ושבע שנים עד שנולדו לו אחד עשר השבטים, ושמותם ראובן ושמעון לוי יהודה

89 סדר עולם (פרק א): אבינו יצחק היה בשעה שנעקד בן כ"ו שנה. בו בפרק נולדה רבקה. נמצאת כשנשאה יצחק בת ארבע עשרה שנה, ע"כ. והרי זה כדאמרו בספרי (וזאת הברכה סימן שנו) שרבקה וקהת שנותיהם שוות. והמפרשים שעמדה לפנייה הגירסה שיצחק נעקד כשהיה בן ל"ז, כתבו לתמוה דהנה חיי קהת היו קל"ג שנה וכמפורש בתורה, ואמרו במדרש שרבקה נולדה בשעת העקידה, וא"כ יקשה דיעלה מנין כלל שנותיה של רבקה רק כ"ב שנה, וראה בפירוש ספרי דבי רב לר' דוד פארדו שנתקשה בזה, וכתב ליישב בדוחק. ולגירסת רבינו שיצחק נעקד כשהיה בן כ"ו שנה א"ש. וכן כתבו התוס' לדייק מדברי הבבלי (יבמות סא: ד"ה וכן) שרבקה נישאה בגיל ארבע עשרה ושכן משמע בספרי ע"ש, וכ"ה בקהלת רבה (פרק ב).

90 הדגיש שנשא אשה רק לאחר שהשיא את יצחק, וכדאיתא בבראשית רבה (פרשה ס אות טז): אמר רבי יודן למדתך תורה שאם יהיה לאדם בנים גדולים יהיה משיאן מתחלה ואחר כך הוא נושא לו אשה, ממי אתה למד מאברהם, בתחלה וַיִּבְרָא וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל וְיִשְׁשַׁכר וְיִזְחָק וְיָקֹחַ אִשָּׁה. וכ"מ בתנחומא (בובר, חיי שרה אות ט) ע"ש.

91 כוונתו שבשנה זאת רק החלו להיוולד בניו, וכדלקמן.

92 סדר עולם (פרק א): יעקב שימש את אברהם חמש עשרה. ע"פ המבואר בבראשית (כא ה. כה כו) שיצחק נולד לאברהם בגיל מאה, ויעקב נולד לעשיו בגיל ששים, וכלל חיי אברהם היו מאה שבעים וחמש.

93 בראשית (כה ז) וַאֲלֵה יָמֵי שְׁנֵי חַיֵּי אֲבִרְהָם אֲשֶׁר חַי מֵאֵת שְׁנָה וְשָׁבְעִים שָׁנָה וְחָמֵשׁ שָׁנִים.

94 כמובא בבראשית רבה (פרשה סג אות יא) ובבבלי (ב"ב טז:): שהיה זה בשעת אבלו של יצחק על אברהם.

95 הבכורה. וכן בפירושו לספר בראשית (כה כט) כינה את הבכורה 'המעלה הנכבדת' [אלמרתבה אלג'לילה] שהרי הבכורה עצמה היא מציאות שאינה ניתנת לשינוי, אך את הזכויות הנלוות אליה שהיא מקנה לבעליה אפשר לשעבד ולזכות לאחרים.

96 סדר עולם (פרק ב): אבינו יעקב היה בשעה שנחברך בן ששים ושלוש שנה וכו'. יעקב עשה בארץ ישראל ארבע עשרה שנה מטמין ומשמש את עבר וכו', יצא משם ובא לו לארם נהרים, נמצא עומד על הבאר בן שבעים ושבע שנה. וכ"ה בב"ר (פרשה סח ה). וכתב ר' יהודה אבן בלעם בספר ההכרעה (בראשית כח י): וכאשר אנו מבקשים לדעת את גיל יעקב בנסיעה הזאת, אנו מוצאים שהוא שבעים ושבע שנים. ופירוטו: כאשר נפחיתן ממאה ושלשים שנה שכבר עברו בכניסתו למצרים, כאומרו יְמֵי שְׁנֵי מְגֻרֵי שְׁלֹשִׁים וּמֵאֵת שָׁנָה (שם מז ט), נשארו מהן ארבע עשרה שנה בבית לבן ושלשים ותשע שנים עד שנפגש עם יוסף, ובכך תשאונה שבעים ושבע שנים, והן מספר ימי חייו בעת כניסתו לחרן, כמו שהזכרנו.

97 בראשית (כט יח): וַיָּצִיב יַעֲקֹב אֶת רְחֵל וַיֵּאמֶר אֶעֱבֹדְךָ שְׁבַע שָׁנִים.



יששכר וזבולון ודינה מלאה, דן ונפתלי מבלחה, גד ואשר מזלפה, יוסף ובנימין מרחל, ושש שנים רעה את צאנו<sup>98</sup> עד שהרויח מה שהעניק לו ה' יתגדל ויתעלה<sup>99</sup>.

אחר כך אמר לו ה' בחזון שישוב, ושב והגיע אל חברון מקומו של יצחק אביו אחרי שנתיים, והתיישב במקום הנקרא סוכות שמונה עשרה חודשים, ובמקום הנקרא בית אל ששה חודשים, ושם הקריב ועבד את ה',<sup>100</sup> והיה יצחק בזמן ששב יעקב בן מאה חמישים ותשע שנה.

ומאז שנולדו השבטים עד שהגיע יעקב למצרים ארבעים ושש שנה,<sup>101</sup> ובא ופגש את אביו בשנת החמש עשרה ממנה,<sup>102</sup> אשר היא שנת תשעים ותשע לחיי יעקב.

ובשנה ההיא קרא לו ה' ישראל, ונולד לו בנו השנים עשר וקרא לו בנימין,<sup>103</sup> ונעשו השבטים שנים עשר.

ובשנה ההיא מתה רבקה<sup>104</sup> והיא בת מאה שלושים ושלוש שנה,<sup>105</sup> ומתה רחל והיא בת שלושים ושש שנה.<sup>106</sup>

ובשנת העשרים וארבע מאלו הארבעים ושש שנה והיא השנה השבע עשרה מחיי יוסף, ראה יוסף חלום שהיו אחד עשר כוכבים והשמש והירח משתחווים לו, ולקחוהו אחיו ומכרוהו לאנשים והם<sup>107</sup> הוליכוהו למצרים, ומכרוהו גם<sup>108</sup> לפוטיפר שר<sup>109</sup> של פרעה, וישב בביתו שנים עשר חודשים.<sup>110</sup>

98 סדר עולם (פרק ב): עשרים שנה עשה בבית לבן, שבע עד שלא נשא את האמהות, ושבע משנשא את האמהות, ושש לאחר שנולדו לו אחד עשר שבטים ודינה. נמצאו כל השבטים נולדו לשבע שנים.

99 שמברכת ה' ליעקב התברך צאן לבן, וממנו השתכר.

100 סדר עולם (פרק ב): יצא מארם נהרים ובא לו לסכות ועשה שם שמונה עשר חדש, ויעקב נסע [סכתה] וגו' (בראשית לג יז). ובבית אל עשה ששה חדשים והקריב זבחים. וכ"ה במגילה (טז); וראה ב"ר (פרשה עח טז).

101 שבע שנים להולדת השבטים, שבע עשרה שנה עד מכירת יוסף [שנולד האחרון]. שלוש עשרה שנים עד שעמד לפני פרעה, שבע שנות שבע ושנתיים רעב.

102 שבע שנים להולדת השבטים, שש נוספות שעבד בבית לבן, ושנתיים ששה בדרך. וכמפורש בסדר עולם (פרק ב) שמיד לאחר מכן פגש את יצחק אביו ושימשו.

103 סדר עולם (פרק ב): יצא משם [-מבית אל] ונולד לו בנימין.

104 בראשית רבה (פרשה פא ה), פסיקתא דרב כהנא (זכור).

105 כן מפורש במדרש תדשא (בראשית פרק ח, מקדמוניות היהודים עמוד קנא): שני חיי רבקה קל"ג. וכן מבואר בספרי (וזאת הברכה סימן שנו) בבראשית רבה (פרשה ק אות י) ובחופת אליהו (פ"ו, כח) שכתבו שמנין שנתיים של רבקה וקהת שווה, והא דקהת חי קל"ג שנה כן מפורש בשמות (ו יח): ושני חיי קהת שלש ושלשים וקא"ת שנה.

106 סדר עולם (פרק ב): יצא משם [-מבית אל] ונולד לו בנימין. ומתה רחל בדרך אפרתה. בו בפרק מתה רבקה ודבורה. נמצאת רחל מיתה בת שלושים ושש שנה, ע"כ. וזהו החישוב: שנת לידתה היא בשעה שצויה יצחק את יעקב לקחת אשה מבנות לבן, ארבע עשרה שנה עשה בבית שם ועבר, עשרים שנה עבד בבית לבן, ושנתיים שהה בדרך (פירוש רח"מ לסדר עולם עמ' לו). וכן מפורש במדרש תדשא (פרק ח, ילקוט מדרשים' ח"ב מהדורת ר"ע דשא, בשינויי נוסחאות): שני חיי רחל ל"ו.

107 הרי שהמדינים הסוחרים הם הישמעאלים שנזכרו בסמוך ולא נמכר יוסף כמה פעמים, וכפי שכתב בתרגומו כאן: ויעברו אנשים מדינים סוחרים וימכרו יוסף את יוסף מן הבור - וכאשר עברו עליהם אותם האנשים המדינים הסוחרים משכו את יוסף והעלוהו מן הבור (בראשית לו כח). היינו שהמדינים הללו הם הישמעאלים שהמזכרים לקמן. וכדאיתא בבראשית רבה (פרשה פד אות יח) ויעברו אנשים מדינים סוחרים - עברו אותן הדינים, ע"כ. ופירוש המתנות כהונה דהיינו שבטלו הקטטות והשנאה וחזרו האחים לאהבתו, הרי שפירוש שהמדינים אינם אנשים אחרים בנוסף על הישמעאלים. וכן מבואר בדברי ר' שמואל בן חפני

אחר כך הראתה לו אשת השר שהוא מוצא חן בעיניה, וסירב לה, והעלילה עליו כזבים, עד שנחבש ושהה בבית הסוהר עשר שנים<sup>111</sup>. עד שראו המשקה והאופה את אותם החלומות וחרדו,<sup>112</sup> ושטחו את החלומות לפני יוסף ופתר להם את שניהם, לאופה ברע ולמשקה בטוב, והבטיח המשקה שיוכירו לפרעה, ושכחו שנתים, עד אשר ראה פרעה את מחזה הבקר והשבטים, והזכירו המשקה והוציאו, והיה אז בן שלושים שנה.

ובשנה היא מת יצחק, וחיו מאה ושמונים שנה, ובה נתמנה יוסף למשנה למלך על מצרים<sup>113</sup>.

ומאותו הזמן ועד שהגיע יעקב למצרים תשע שנים, מהן שבע שנות שבע ושנתיים משנות הרעב, והן שארית הארבעים ושש שנה, והיה יעקב בשנה אשר הלך בה למצרים בן מאה ושלושים שנה,<sup>114</sup> והיו אנשי ביתו שבעים נפש<sup>115</sup>.

בפירושו לתורה (הוב"ד בפירושו התורה לרבינו אברהם בן הרמב"ם כאן) שכתב שהאחים הם אלו שהעלו את יוסף ומכרוהו לישמעאלים, ועל כרחך דס"ל שהמדינים הם הישמעאלים, ולאפוקי ממ"ד שהמדינים הם אלו שמכרוהו לישמעאלים לאחר שקנוהו מהאחים. וכ"כ הראב"ע שהמדינים יקראו ישמעאלים. וכן פירש רד"ק וכתב: הם הישמעאלים שזכר, כי המדינים והמדינים בני קטורה ע"ש. וכ"פ רבינו בחיי.

וכתב רבינו אברהם בן הרמב"ם בביאור העניין בשם זקינו ר' מימון: וַיַּעֲבְרוּ אֲנָשִׁים וג' - אמר אבי אבא ז"ל שנקראו בני מדין ישמעאלים לפי שהם מעורבים בהם, וכן כל מי שדמותו כדמותם או מצבו כמצבם נקרא גם כן ישמעאלים. והעדות - מאמרו בבני מדין אשר הרג גדעון ולקח שללם פי נְזִמִּי וְהָב לָהֶם פִּי יִשְׁמַעְאֵלִים הֵם (שופטים ח כד). ומדינים מיוחסים למדין, ומדינים למדין, והכל בני קטורה. והתירוץ לחילוף שנמצא במקרא בשמות אלה הוא שהיתה השיירה מכונסת מן מדינים ומדינים, ואפשר שהיו בהם גם כן מבני ישמעאל, והיו כולם משתתפים בקנייתו ומכירתו. והמטפלים לקנות (את יוסף) מהם (-מן האחים) הם המדינים, (שנאמר בהם) וַיַּעֲבְרוּ אֲנָשִׁים מִדְּנִיִּים סֹחְרִים וג', והם הנקראים עם שאר השיירה ישמעאלים מפני דמותם ומצבם כמו שקדם, ולפיכך אמר (הכתוב) וַיִּמְכְּרוּ אֶת יוֹסֵף לְיִשְׁמַעְאֵלִים. והמטפלים במכירה גם כן הם המדינים, ולפיכך אמר (הכתוב) וַהֲמִדְנִים מְכָרוּ וג'. זה הוא הפירוש אשר ראוי לפרש בפשטיה דקרא ומה שחזק לזה אגדה ודרש.

108 היינו שהם אלו שמכרוהו לפוטיפר, וכדלעיל שנמכר רק פעם אחת קודם שהגיע למצרים.  
109 בתרגומו על התורה פירש: קריס פְּרָעָה שֶׁר הַטְּבָחִים - משרת פרעה ראש ההורגים [כ'אדם פרעון רייס אלסיאפין]. ומדבריו כאן מבואר שמפרש סריס: שר [-קאיד]. וחילוף זה יש לעמוד על משמעותו, וזה בהתאם לדרכו של רס"ג לייחד בתרגומו מילה נפרדת לכל מילה שונה שבמקרא, והוא מבחין בזה אף המילים הנדרפות, ועקבי בזה בכל כתביו. והנה דרכו של רס"ג לתרגם משרת - כ'אדם, ושר - קאיד. במקום שנזכרים עבדים בעלמא, מתרגם רס"ג כמובן משרתים, אך במקום שנזכרים בסמיכות למלך כגון: עֲבָדֵי פְּרָעָה (בראשית נ ז), לְכָל שְׂרָיָו וְעַבְדָּיו (אסתר א ג), מתרגם בשרש 'קאיד', כלומר שרים. והדבר ברור שישנו חילוק בין משרת המלך לשר המלך, על אף שכלפי המלך עצמו שניהם משרתיו, והדבר נוגע למעמדו של אותו אדם ולמעלתו אצל המלך, שאין דין המשרת כדין השר. ואכן דרכו של רס"ג בפירושו לפרש במקומו כדרך הפשט ואשר זהו הפירוש העיקרי לדעתו, אולם כאשר מפרש את הפסוק במקום בו הוא נזכר בדרך אגב כבמקרה ידין, לא אחת נוטה לפרשו ע"פ הדרש וכיוצ"ב, וכך נהג אף כאן.

110 סדר עולם (פרק ב): וירד למצרים ועשה בבית פוטיפרע שנים עשר חדש, נִיְהִי בְּרַכַּת ה' וגו' (בראשית לט ה) בְּפִיט - מפני החמה, ובִּשְׁדָּה - מפני הצניח.

111 סדר עולם (פרק ב): שתיים עשרה שנה עשה בבית האסורים, עֲנֹ בִּכְכָּל רְגִלּוֹ וגו' עַד עַתָּה בֹּא דְכָרוּ וגו' (תהלים קה יח-ט). ורבינו כאן מנה עשר שנים משום שלא כלל בזה את השנתיים שהתעכב מחמת שר המשקים.

112 נבהלו ופחדו, וכפי שתרגם וַיֵּרָא אֹתָם וְהֵנָּם זֹעֲפִים - מודאגים. וכ"פ ראב"ע ורד"ק, ע"ש.

113 סדר עולם (פרק ב): בשנת שלושים יצא מבית האסורים, יוֹסֵף בֶּן שְׁלוֹשִׁים שָׁנָה וגו' (בראשית מא מו). בו בפרק מת יצחק.

114 בראשית מז ט.

115 בראשית מו כז.

ומאז שהלך למצרים ועד שנולד משה עליו השלום מאה ושלושים,<sup>116</sup> כאותה השנה אשר הגיע בה למצרים.<sup>117</sup>

וכאשר עברו אחר זאת שבע עשרה שנה מת יעקב, וימי חייו מאה ארבעים ושבע שנה. ופחדו אחי יוסף ממנו ואמרו לו כי אביך ציוה שתסלח לעון אחיך, שהרי הם עבדי ה' אלהי אביך, ובכה יוסף ואמר להם "אינכם זקוקים לזה", והשיב להם בטובה על מה שעשו לו.<sup>118</sup>

ובשנת השמונים מן השנים האלו מת יוסף, והוא בן מאה ועשר שנים. ובשנת התשעים וארבע מת לוי, והוא בן מאה שלשים ושבע שנה.<sup>119</sup> ומהזמן ההוא החל פרעה הארור בשעבוד בני ישראל.<sup>120</sup>

ובשנת המאה עשרים וארבע נולדה מרים לעמרם בן קהת בן לוי, ובשנת מאה עשרים ושבע נולד לו אהרן, ובשנת המאה ושלושים נולד לו משה עליהם השלום.<sup>121</sup>

אם כן מאז<sup>122</sup> שנולד אברהם עד שנולד משה היו ארבע מאות ועשרים שנה.

ובתוך השנים האלה לאחר שהגיע יוסף למצרים נולד איוב הנביא,<sup>123</sup> והוא איש מבני עוץ בן נחור בן אחי אברהם,<sup>124</sup> והיו סך חייו מאתיים ועשר שנים, מהם שבעים שנה לפני הצער

116 במדבר רבה (יג כ): צא וחשב מיום שירדו אבותינו למצרים עד יום שנולד משה הן מאה ושלושים שנה, לפי ש'רד' שנים עשו ישראל במצרים, מנין, שנאמר (בראשית מב ג): 'רד'ו שָׁמָּה, צא מהן שנים שנה שהיו למשה בעת שיצאו ישראל ממצרים, נשתירו מאה ושלושים.

117 כפי מנין שנותרו של יעקב שהיו לו בשעה שהגיע למצרים, שהיה אז בן מאה ושלושים.

118 פסיקתא דרב כהנא (פסיקה טז אות ה) מי יתנן קָאָח לי - כיוסף לאחיו, את מוצא אחר כל הרעות שעשו לו מה כתיב ביה, ועתה אל תיראו אנכי אֶכְלָל אֶתְכֶם וְאֶת טַפְכֶם וַיִּנָּחֵם אוֹתָם וַיִּדְבֹּר עַל לִבָּם (בראשית נ כא). וראה עוד בחומש תורה שלמה (ויחי אות עא) מקורות נוספים.

119 וְשָׁנֵי חַיָּי לִנְי שְׁבַע וּשְׁלֹשִׁים וּמֵאָת שָׁנָה (שמות ו טז).

120 סדר עולם (פרק ג): וַיָּמָת יוֹסֵף בֶּן מֵאָה וְעֶשְׂרִי שָׁנִים (שמות א ו) - אין לך בשבטים שקצר ימים פחות מיוסף, ואין לך בשבטים שהאריך ימים יתיר מלוי. וכל זמן שהיה לוי קים לא נשתעבדו ישראל במצרים, שנאמר: וַיָּמָת יוֹסֵף וְכָל אָחָיו וְגו' וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׁרְצוּ וְגו' וַיָּקָם מֶלֶךְ חָדָשׁ וְגו' (שמות א ו-ח).

121 ככתוב (שמות ז ז): וּמֹשֶׁה בֶּן שְׁמֹנִים שָׁנָה וְאַהֲרֹן בֶּן שְׁלֹשׁ וּשְׁמֹנִים שָׁנָה בְּדַבְּרָם אֶל פְּרָעֹה. והא דמרים גדולה היתה מאהרן בשנתיים כן מפורש בשמות רבה (א יג), וראה שם במתנות כהונה שבאר את החשבון.

122 אפשר: וכך עולה שמאז.

123 וכ"כ רבינו בספר הצידוק (פירושו לספר איוב א, א): הנה הדור שהיה בו איוב אף על פי שלא בארו הכתוב, הרי המסורת בארה אותו ואמרה שהוא היה בדור שהיו בו אבותינו גרים במצרים. וכוונתו לדברי חז"ל בסוטה (יא): שלשה היו באותה עצה, בלעם ואיוב ויתרו.

והנה דעת רבינו שאיוב נביא היה מנביאי אומות העולם, וכ"כ בפירושו לספר יצירה (פרק שני הלכה א עמוד עב-עג) עהפ"ס וַיֵּצֵן י"י אֶת אִיּוֹב מִן הַעֲרָה, שה' ניבא את איוב בכך שהראה לו את מסר הנבואה בצורת אותיות שנעשו באויר מכח הרוח, ע"ש. וכ"כ בפירושו לספר בראשית (יח, א. כב, כא-כד) ע"ש, וכ"כ בסתם בהקדמתו לספר איוב (עמוד טז ועמוד יט). ומקורו ממדרש סדר עולם (פרק כא). וכן היא דעת רב שמואל בן חפני גאון ופני שכתב באגרת תנחומים ששלח לאבל (במרכזים ובתפוצות בתקופת הגאונים, פרק ו', עמוד 72) שאיוב היה נביא.

והנה מה שכתבתי לייחס אגרת זו לרשב"ח, כן הוא מוכח מתוכן הרעיונות המוזכרים בה שתואמים הם דעותיו וסגנונו של רשב"ח, דהנה כתב בעל אגרת זו שאין לאדם להתאבל על המת מעבר למה שנצטווה, שהרי אף מנהגי האבילות שאנו עושים אילמלי שניצטוונו עליהם לא היה ראוי לנהוג כם כלל, אחר שהאבילות והצער על דבר שהיה ועבר - מתנגדת לשכל. ואל יאמר אדם שיעשה עכ"פ קצת ממנהגי האבילות, שדבר שמגונה כולו אף מקצתו מתועב, וז"ל שם: ולמה יגע האדם לעשות אלה - [את כל מנהגי האבילות שמנה שם לעיל מינה], או קצותם בנפשו, או ... לפעלו ברוחו, כי אם בציווי הבורא להועיל

אשר נבחן בו, ומאה וארבעים שנה לאחריו, וזאת כאשר שיבחו ה' על טוב סבלנותו השיב לו את הטובה ונתן לו, ונסתיימו אחרית שנותיו עד שקרבה נבואת משה עליו השלום<sup>125</sup>.



המצווה, ואם אין ציווי יכושרו כל אלה, כי ציווי הבורא יעקיב - [גורם לאחר מכן] שכן, ובאפס ציווי יהי העושה זאת נעצר. וראיה לדבר כי העושה כל אלה או מקצתם בנפשו יהיה שנואי וכעור, כי כל משכיל יוכיחו וירבה תוכחותיו, וילאה להשיבו מאורחותיו. ואם יאמר אומר כי אני לא אעשה כל אלה אבל אעשה מקצתם ולא יכושרו, נאמר לו כל דבר שמכוער כולו גם מקצתו מכוער, כי המקצת יבוא בכלל הכל. ואיך יתפה מקצת דבר שכולו מכוער? אם כן יכושר מקצת דבר שכולו יפה, וזה הפך משפט השכל. עכ"ל. ובהמשך דבריו שם כתב שכיון שהמשכילים מצווים את האדם להסיר דאגתו ואנחתו, על כן יבאר עשרה ענינים שבהם יסיר הדואג דאגתו ואנחתו, ע"ש באורך דבריו.

ומינה מוכח ייחוס אגרת זו לרשב"ח דהנה אף שמסגנונה בכך שמקיף הוא עניין מכל צדדיו ומחלקו לחלקים ידועים אין די להוכיח שנכתבה על ידו, שהרי בזה קדם לו רס"ג, ורשב"ח העתיק ממנו סגנון זה ושיכללו, הנה בדברים אלו מבואר שהתועלת היחידה באבילות היא קיום רצון ה', וזוהי מצוה שמעית, שע"פ השכל אין מקום להתאבל. והנה רבינו סעדיה גאון כתב בהקדמתו לספר המדות (עמוד יא) דליגון ישנם ב' תועליות, א' אם נתייסר בשביל לכפר על עונותיו, הרי שיגונו ירתיע אותו שלא ישוב לחטוא, ב' אם נתייסר בשביל שיקבל על כך גמול בעוה"ב, הרי שמטרת היגון להוסיף לו עוד צרה, ובכך יוטב לו בכפליים שיוסיף לו ה' גמול גם על צער זה, עכ"ד.

ונתברר מכך שדעת בעל האגרת הנ"ל שונה מדעת רס"ג בענין זה, וע"כ אין לייחסה רס"ג אלא לרשב"ח שהשתמש בכל ספריו בסגנון מיוחד זה שבו בנה וסידר אף אגרת זו.

124 כתב רבינו בספר הצידוק (שם): הנכון באמרו אָרְץ עוץ שתהא ארץ זו היא ארץ עוץ בן אחי אברהם מכמה פנים, הראשון מהם שרבים מן הקדמונים סוברים כן. ועוד שהיותר קרוב במקבילות הוא זה [כלומר כך יותר קרוב לפרש בחביריו של איוב, וכפי שמבאר והולך], כי גם אליהוא נאמר בו הבווי וכבר מצאנו לנחור אחי אברהם בן שהיה נקרא בוז, כמו שיש לו בן נקרא עוץ, לפי שכן נאמר אֶת עוץ בְּכוֹרִי וְאֶת בּוֹז אֶחָיו וכו'. ועוד לפי שבלדד השוחי מתיחס אל בני אברהם, לפי שנאמר וְאֶת יִשְׁשָׁכָר וְאֶת שׁוּחַ, ע"ש.

125 סדר עולם (פרק ג): כשירדו ישראל למצרים נולד איוב, וכשעלו מת, ע"ש. וכתב רבינו בתחילת פרק רביעי שמשה החל להתנבאות בשנה האחרונה לשיעבוד ישראל במצרים.

רבינו שמריה ב"ר אלחנן זלה"ה

## פירוש שיר השירים לרבינו שמריה (פרק ד)

בעריכת הרב יהודה זייבלד

רבינו שמריה ב"ר אלחנן, מקים עולה של תורה במצרים ומ"ארבעת השבויים", פירש חיבורים שונים ובהם פירושים לחמש מגילות, ומהם נתגלה בס"ד לאחרונה פירוש לשיר השירים, שממנו פורסם בגיליונות קודמים של קובץ "בית אהרן וישראל" הפירוש לפרק ראשון, לפרק שני ולפרק שלישי.<sup>1</sup> בגיליון זה הננו מהדירים בס"ד את המשך הפירוש, מתחילת פרק ד עד פרק חמישי פסוק ב.

בפרק זה משתתפים טפסים רבים מתוך כתבי היד של הפירוש, והחל מפרק זה, בידינו גם קטעים מהטופס החתום בסופו בזיהוי מפורש לרבינו שמריה ב"ר אלחנן (להלן טופס ח). בהמשך המבוא נעמוד על כמה עניינים שהתחדשו במהלך התקנת פרק זה לדפוס.

### תיקון יחוס שגוי של קטע לרס"ג

עיסוקנו בפרק זה הביא לתגלית מעניינת. קטע גניזה אחד (להלן: טופס י), זוהה מלפנים על ידי יהודה רצהבי כחלק מפירוש רס"ג לשיר השירים, ופורסם על ידו.<sup>2</sup> רצהבי היסס תחילה בזיהוי, מפני שרשימת חיבורי הגאון שנערכה על ידי בניו אינה כוללת פירוש כזה, אך לדעתו "אין להעלות על הדעת שהגאון התעלם ממגילות אלו", ואת הקטע דנן הוא זיהה כפירושו של רס"ג על סמך הנתונים דלהלן: תרגום הכתובים מצויין בתוספות והרחבות, כשיטתו של רס"ג; תרגום הפסוקים מופיע לפעמים כשהוא מרכז חטיבה של מספר פסוקים, כדרכו של רס"ג; בדבריו על מבחן ישראל בגלותם מטיף המחבר לגלות אורך רוח בסבלותם ומביא את הפסוק בישעיה (לב, טו) 'עד יערה עלינו רוח ממרום', ופירושו לישעיה דומה לדבריו כאן; הוא מזהה את שניר עם חרמון, כשיטת רס"ג ובניגוד לשיטת רש"י שהם שני הרים; הוא מציין מנהג קדום בעיראק בעבר, והדברים תואמים לאדם שחי בעיראק וכתב למען יהודי בבל; והראיה המכרעת - תרגום 'כל' - 'שאר כל', כדרכו של רס"ג. בהמשך הביא רשימת מונחים אותה מתרגם המחבר כדרכו של רס"ג.

עתה, שהוברר למעלה מכל ספק שקטע זה הוא מפירושו של רבי שמריה ב"ר אלחנן, שכן סופו נעוץ בתחילת הקטע שבטופס החתום, מתפרשות יפה כל ראיותיו של רצהבי באופן אחר: רבי שמריה צעד בדרכו של רס"ג והניח לו למטרה להשלים את פירוש רס"ג, ובתרגומו אף הלך בעקבות תרגומו ושינה רק במקומות שראה לנכון לשנות, כפי שהרחבנו בפרקים הקודמים. גם רבינו שמריה חי בבבל היא עיראק, ולכן אין פלא שהוא מביא את מנהג הקדום. פירושו שייך איפוא לבית מדרשו הפרשני של רס"ג, ועובדה זו מלמדת שוב על הזהירות הנדרשת בייחוס קטעי גניזה למחברים על סמך סגנון ופרשנות זהה, שכן אלו אינם מוכיחים בהכרח את זהות המחבר, אלא

1 לתולדותיו של רבינו שמריה, עניינו של החיבור, דרכי גילוי כתב היד ושאר העניינים המסתעפים, ומהדורת הפירוש לפרק ראשון, עיי' במאמרינו בגיליון רכו, ניסן-אייר תשפ"ג, עמ' ה-כב. פרק שני פורסם בגיליון רכז, סיון-תמוז תשפ"ג, עמ' ה-יג. פרק שלישי פורסם בגיליון רכט, כסליו-טבת תשפ"ד, עמ' ה-יד.

2 רצהבי, 'קטעי גניזה חדשים מפירוש מגילת 'שיר השירים'', סיני קכה (תשרי-טבת תש"ס), עמ' א-ח.

את ההשתייכות לבית מדרשו. כמו כן, הולכת ומתרחקת ההנחה שרס"ג כתב פירוש ארוך לשיר השירים (אלא ככל הנראה תרגום-תפסיר בלבד, וכנראה גם הקדמה העוסקת בעניין השירה, שיתכן שאינה הקדמה לשיר השירים אלא חלק מחיבור אחר שלו). ולכן ראה רבינו שמריה לנכון להשלים את שלא כתב רס"ג.

### פירוש רבינו שמריה לדניאל

עניין ביבליוגרפי חשוב נוסף בפרק זה, הוא הפנייתו לפירושו לדניאל בפסוק האחרון של פרק ד, שם עסק בכך שבני יהודה גלו לבבל תחילה, ובהם הוא אומר "ונקבצו בני יהודה ובני ישראל" (הושע ב, ב). כבר פרסם ר' שמחה אסף רשימת ספרים קדומה שבה נזכר "גזו תפס' דניאל לר' שמריה"<sup>3</sup>, וד"צ בנעט<sup>4</sup>, כותב: האם הוא ר' שמריה בן אלחנן? כעת, לשמחתנו, ניתן לענות לשאלתו: כן.<sup>5</sup> היקף החיבור ומהותו אינם ידועים לפי שעה.

### יחס פירוש רבינו ל"מדרש שיר השירים" ופרשת בקשת בדיקת המדרש על ידי ר' סהלאן

כאן מקום אתי להארה נכבדה בדבר "מדרש שיר השירים" מן הגניזה. כידוע, מדרש אגדה לשיר השירים נמצא בכתב יד יחיד וכמעט שלם באחת מגניזות קהיר, הגיע לידינו של מפרסם הגניזה הראשון, רש"א ורטהיימר, אך פורסם על ידי א' גרינהוט, ירושלים תרנ"ז. בינתיים נאבד כה"י, והוא פורסם במהדורה חדשה ע"י רי"ח ורטהיימר, בנו של רש"א, ירושלים תשל"א. למדרש זה נמצאו מקבילות בחיבורים מזמן הגאונים, אך מהדיריו מצאו את המקור הראשון המזכיר אותו בשמו, "מדרש שיר השירים", והמביא ממנו דברים - במדרש לקח טוב של רבינו טוביה.

מ"ב לרנר פענח באופן מרתק התכתבות בין רבינו שלמה בן יהודה, שהיה גאון ישיבת ארץ ישראל בדור שאחרי רבינו, בין השנים ד'תשפ"ו-תת"א, לבין ר' סהלאן בן אברהם, שהיה מנהיג הקהל במצרים אחרי אביו ר' אברהם, שהנהיג את הקהל אחרי רבינו אלחנן ב"ר שמריה, בנו של רבינו שישב על כסאו. ההתכתבות היתה סמוך לשנת ד'תת"ח, כשלושים ושבע שנים אחרי פטירת רבינו שמריה בשנת ד'תשע"א.<sup>6</sup>

ר' סהלאן שאל את הגאון אודות פירוש הפסוקים בסוף פרק ז בשיר השירים, "לכה דודי" ו"הדודאים נתנו ריח", כיון ששמע שבארץ ישראל מצוי מדרש שיר השירים נוסף על "מדרש חזית" (הוא מדרש שיר השירים רבה המצוי בידינו), והוא ביקש ממנו לבדוק אם פסוקים אלו מתפרשים באותו מדרש כפי שהם מתפרשים במדרש חזית, או באופן אחר. הגאון השיב לו שאינו יכול לעיין בכתב היד של המדרש, כיון שהוא נמצא ברשותו של ר' טוביה בן דניאל, השלישי, "ואני אין דרכי לשאול ממנו, כי אין דרכו להשאיל". לאחר שהסתייג מן דרשות האגדה בכלל, הביא פירושים מדרשיים לפסוקים אלו, והם: "נראה אם פרחא הגפן - אלו בעלי מקרא, פתח הסמדר - אלו בעלי משנה, הנצו הרמונים - אלו בעלי תלמוד, הדודאים - דודאי לאה ורחל וכו'". לרנר העיר שבצורתם זו אין פירושים אלו מצויים במדרשים הידועים לשיר

3 'רשימות ספרים עתיקות', קרית ספר יח (תש"ב) עמ' 273; אלוני, הספרייה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשס"ו, עמ' 109.

4 קרית ספר שם, עמ' 275 הערה 2.

5 ככ מתברר שרבינו חיבר פירוש לשיר השירים, לדניאל ולרות, כפי שמוזכר ברשימת ר"י ראש הסדר, אלוני, שם, עמ' 133 שורה 12.

6 המכתב פורסם במלואו ע"י מ' גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה, ב, ת"א תשמ"ג, עמ' 262.

השירים. החלק הראשון מקורו בעירובין כא, ב, והחלק השני הוא תמצית דרשת רב יודן בשהש"ר. לרנר שיער שהמדרש שאותו ביקש ר' סהלאן לבדוק, הוא "מדרש שיר השירים" שפרסם גרינהוט.<sup>7</sup>

במקום אחר חיזק לרנר את דבריו, כשפענח מכתב של ר' שלמה הגאון לאביו של ר' סהלאן, ר' אברהם, שבו העתיק ממדרש שיר השירים דגן דרשה על הפסוק "בכרמי עין גדי" (שיר השירים א, יד), "חביבה עלי כת קטנה שבארץ ישראל מסנהדרין גדולה שבחוצה לארץ". דרשה זו אינה נמצאת במדרשים אחרים. כנראה, מתוך התכתבות זו נודע לר' סהלאן על קיומו של מדרש נוסף לשיר השירים, שלא היה מוכר לו, והוא ביקש מהגאון לבדוק בו כיצד הוא מפרש את פסוקי "נראה אם פרחא הגפן".<sup>8</sup> כך מצא לרנר אזכור קדום יותר של מדרש זה, וציטוטים ממנו, במכתבי ר' אברהם ור' סהלאן בנו.

נראה להוסיף נדבך חשוב לבניין זה. ככל שהננו הוגים בפירוש רבינו שמריה ב"ר אלחנן לשיר השירים כך הולכת ומתבררת זיקתו ההדוקה למדרש שיר השירים מן הגניזה. עמדנו על כך באופן נקודתי בהערות לפרקים הקודמים, ובפרק זה הזיקה משמעותית, ורבינו מסתמך על מדרש זה עשרה פעמים לפחות, בעניינים רבים שאיננו מוצאים אותם במקורות אחרים, ובהם: אלף המגדלים שנבנו בירושלים סביב למגדל דוד, שס"ח הגנות שסביב ירושלים, ועוד ועוד, כמבואר בהערותנו. רבינו גם מעתיק ממנו דברים כשהוא מכנהו "אמרו רבותינו" (הפירוש הארוך א, א; שם, ג; ד, יב, ועוד). לומדי פירושו של רבינו בדור שאחריו, דור שבו היה פירושו של רבינו נפוץ מאוד במצרים, וביניהם ר' סהלאן ב"ר אברהם, ודאי שמו לבם לכך שהוא מביא דברים רבים בשם רבותינו והם אינם נמצאים ב"מדרש חזית" אשר לפניהם, המה ראו כן תמחו.

נראה אם כך להציע כדלהלן: ר' סהלאן מצא במכתב ר' שלמה הגאון, שבארץ ישראל מצוי מדרש נוסף לשיר השירים, והוא התעורר למחשבה שהוא מקורם של הדברים בפירוש רבינו שמריה. ביקש ר' סהלאן מהגאון לבדוק לו פירוש רב משמעות הנמצא בדברי רבינו, והוא הפירוש לפסוקי "אם פרחא הגפן" ו"הדודאים נתנו ריח". בפירושו של רבינו לפסוקים אלו, כפי שיתפרסם בעז"ה אם ה' גומר עלינו, מובא תחילה הפירוש שהגאון ר' שלמה מביא, כפי שהוא במסכת עירובין וכדלעיל - פרחא הגפן אלו בעלי מקרא, פתח הסמדר אלו בעלי משנה, הנצו הרמונים אלו בעלי תלמוד. רבינו שמריה מוסיף ומפרש טעם דרשה זו, כיון שהמקרא והמשנה סתומים והתלמוד מפרשם, ולכן המקרא והמשנה משולים לשלבים שבהם הפרי עודנו סתום, הפריחה והסמדר, ורק התלמוד משול לשלב הבשלת הפרי.

אלא שאחר כך כותב רבינו שמריה שה"דודאים" מתפרש על ישיבות ישראל בהיותם בין האומות בגלות, כגון ישיבות סורא ונהרדעא, והוא מבאר שאף על פי שהן תלושות כדודאים, מכל מקום יש בהן תועליות מיוחדות שהתחדשו להן דווקא משום שהן בגולה. אולי היה הדבר מופלא בעיני ר' סהלאן, שמדרש ארץ ישראל, שהשתמר רק בארץ ישראל, יפרש את יתרונן של ישיבות סורא ונהרדעא. אולי היה

7 מ"ב לרנר, נספח: הפירושים באיגרת ר' שלמה בן יהודה, קבץ על יד סד"ח ח (יח), עמ' 152-153.

8 מ"ב לרנר, 'למקורה של מובאה באיגרת ר' שלמה בן יהודה ועיונים במדרש שיר-השירים', תרכ"ב נב (תשמג), עמ' 581 והלאה.

מחודש בעיניו שנזכרה בו ישיבת נהרדעא הקדומה.<sup>9</sup> מכל מקום, ביקש מגאון ישיבת ארץ ישראל לבדוק לו אם מקור דברים אלו במדרש שיר השירים ההוא. הגאון לא מילא את בקשתו ולא בדק את המדרש, והעתיק לו את חציה הראשון של הדרשה, "אם פרחה הגפן", כפי שהיא בעירובין, ואת הדודאים פירש באופן אחר - על דודאי רחל.

והנה, צודקים הדברים שמקורו של רבינו שמריה לפירושו ב"דודאים" הוא במדרש שיר השירים מן הגניזה, אלא שצודק גם הפקפוק באזכור ישיבות סורא ונהרדעא שם. במדרש שם נאמר רק: "הדודאים נתנו ריח", כשישראל שורין על אדמתם נקראים כרם וכו', וכשהן יושבים על אדמת זרים נקראים דודאים, למה, כשם שהדודאים אין להם שורש למטה וענף למעלה ואינו מתקיים, כך ישראל אינם מתקיימים בין האומות והולכים ממקום למקום וכו'. ועל פתחינו כל מגדים, אלו המידות טובות שלמדו ישראל על ידי הצרות והשמדות וכו' שנעשו סבלנים מתונים צייתנים". הרי המדרש מקורו של רבינו שמריה, ורבינו שמריה הוא שהוסיף מדיליה את הדוגמאות משיבת סורא ונהרדעא. ושמא יש לתלות את הזכרתה של נהרדעא בכך שהוא הרי היה ראש שורת נהרדעא בישיבת פומבדיתא, וברוך היודע.

דברים אלו, חלקם השערה קרובה וחלקם השערה אפשרית. מכל מקום ברור שרבינו השתמש ב"מדרש שיר השירים" והוא מביאו בשם "רבותינו", והרי הוא הראשון הידוע לנו כעת המביא דברים בשמו של מדרש זה.

#### רשימת קטעי הגניזה שבפרק זה

להלן רשימת קטעי הגניזה המתפרסמים בפרק זה וסימוניהם. תודתנו למנהלי הספריות המחזיקות ברשותן את כתבי היד, על רשותן האדיבה לפרסום תוכנם:

1ב	קיימברידג' T-S Ar.1b.75	תפסיר ג, ו-יא; שרח ד, יא-טז
31	קיימברידג' T-S AS 200.214	ד, ד (פירוש), ח-י (תרגום)
41	קיימברידג' T-S AS 200.303	ד, י-יג
51	קיימברידג' T-S AS 154.163	ד, י, יב-יג
61	קיימברידג' T-S NS 158.41	שרח ד, יב
71	בהמ"ל ניו יורק ENA NS 40.25	שרח ה, א
11	קיימברידג' T-S Ar.1b.78	שרח ג, יא; תפסיר ד, א-ז; שרח ד, א
1ח	קיימברידג' T-S Ar.27.61	תפסיר ד יד-טו; שרח ד, ח - ה, א; תפסיר ה, ב - ה, טז; שרח ה, ב; שרח ח, ד; תפסיר ושרח ח, ה עד הסוף
1ט	קיימברידג' T-S NS 261.1b	תפסיר ג, ו - ד, ב
1י	קיימברידג' T-S Ar.24.1	שרח ד ד-י; תפסיר ד ח-טו; שרח ד, ח. תפסיר ה יב-טז, שרח ה ב-ו.

<sup>9</sup> ודוק שנזכרה נהרדעא ולא פומבדיתא, ועל כן אם היה מקור הדברים במדרש, היה אפשר ללמוד מכך שהמדרש התחבר לפני זמנו של רב יהודה, שהעביר את הישיבה מנהרדעא לפומבדיתא.



15 באחדִי וְ כּוֹאֲחַדִּי.

[י] מא יפו. פמא אחסן מודאתך יא אכתי יא ערוס מא [אונר] מודאתך ווי ענדי אגל מן שרב אלכמר לשארבה וראיחה' ארהאנך אגל מן כל טיב.

[יא] נפת. ואלשהר יקטר מן שפתך יא ערוס פי כטאבך וכאן אלעסל ואלעבן [תחת] לסאנך וראיחה' תיאבך עבקה כראיחה בכור אלקרס.

[יב] גן נעול. ומתל אלנגאן אלמצאן אכתי אלערוס ומתל אלואדי אלמצאן ואלעין אלמא מכתום.

[יג] שלחך. וגנאתך כפרדום אלרמאן פי חסנה מע סאיר אלחמאר ואלפואכה מע ראיחה' אלכואפיר ואלשמאמאת.

[יד] נרד וכרכם. ופיהא אלנסרין ואלעופראן ואלדודי וקרפת אלטיב מע סאיר אלעשואר ואלזוכאן ואלמסך [ח1 וא] ואלאחבאק מע סאיר ביאר אלטיב.

[טו] מעין נגים. ועין תגרי פי תלך אלענגה מן ביר נאבע וערבה אוי הוי מן אלקרס.

שרה ח-טו

[ח] שרה דלך. קלנא פי אתי מלכונן כלל מעי כרנת מן<sup>16</sup> אלקרס. [והי כמא קאלו אלחב' אמר ר'] יהודה בר אירי א' ר' יוחנן [עשר מסעות נסעה שכינה וכנגדן גלתה סנהדרין והי פי] מסכת ראש השנה פי פרק [יום טוב. ופי נמיעהם גלא אלשכינה מעהם כמא קאלו] ר' שמעון בן יוחאי או' חביבין [ישראל לפני הקדוש ברוך הוא שבכל מקום שגלו שכינה עמהן]. גלו אדום שכינה עמהם. [וכשהם חוזרים שכינה חוזרת עמהם שנאמר אתי] מלכונן כלל אתי מלכונן ו'. ואמא אמר אלמני וא'..... ג.ג. מעי בדלך פי אלסל מעי.

וקאלו אלחב' פי [מסכת מגילה פי פרק בני העיר ואף כשהם ע]תידין דהינאלי שכינה עמהם שנאמר ושב ה' אליהך את [שבותך והשיב לא נאמר אלא ושב ממדבר שהקב"ה] שב עמך מבין הגלויות. לעמרי אן בורא עולם ..... דבר ידבר למחב מחבה כל דלך לתטיב נפוסהם ..... אללה לא ידעם מן רחמנה סמאם בנים לך' וסמאם אדוי ..... ענהה מתלה סמאם סגולה והיית' לי סגולה ואכתר מן הרא וארשר ..... הרא אלכתב ולא יכון אעפם מן הרא אלחקריי והי ..... בלנת אלגלויות אלי בחר אמנה אלתי ברמשק והי אלדוי קאל נעמן [הלא טוב אמנה ופרפר] נהר מנון פרפר יסמא אלברא פאדא בלנת אלגלויות אלי הרין אל[בחרין].... בבית אלצרבחה אלדוי וצלחם אלי מוצעם לאן חוז ירושלים יבלג אלי דמשק ..... מנוחתי ירושלים כק' זאת מנוחתי ע' וכדלך יסבחו מן שניר אלדוי הו [בעיך] מן דמשק ביום ואחר.

ממענות אריות מהריר נמרים. אלגלויות אלנאין מן נלה כלד .... אריות ובעדהם אלמליך אלדוי הם נמרים והם אקל מן אלאריות.

[ט] וק' לבבתיני [במא קאלת] נעשה ונשמע כאן קולתי דלך קול בלא עמל. פאדא עמלו יציר קול ועמל. פלדלך [קאל באחת] מעינד באחת ענק, מתל קולך או באחת מעינד, או [41 א] דא או דא, לאן אמראה יעין עליהא חליהא מתל עינהא אוי בה יתם חסנהא.

[י] מה יפו יריר [51 ב] אלעלמא לאן חסן אלממה באלעלמא כמא אן חסן אלערוסה ביניהא.

ורח שמניך יריר בה שמן המשחה לאנהא אגל מן כל טיב כאן יעמל פי אלעלמא.

[יא] נפת. אלפואיד אלדוי ירגונהא אלעלמא מן אלחורה לאן אלחורה מתלת באלדבה ואלגורה ובאלמא ובאלעסל ואלעבן ובכל [שי נוד. מתלת באלדבה]<sup>17</sup> ומה ווא אפצל מנה לך' הנחמדים מורב ומפו רב. וקאל איצא לא יערכנה [והב וחוכית ותמורתה כלי פו]. [61 א] ובאלמא לקי' [13 א] הוי כל צמא כלו דמים. ובאלכמר ואלעבן לקי' יין והלב<sup>18</sup> [וק' דבש והלב<sup>19</sup>] תחת לשונך. ובאלעסל לקול' ומתוקים מדבש ו'.<sup>20</sup>

ורח שלמותך כמא קלנא אנהא כאנת עבקה מן יום<sup>21</sup> סיני. ויקאל אן אלמן אדא אכזוה ועדוק כאן ערקם מתל אלמסך ותבקא אלראיחה פי תיאבהם.

[יב] גן נעול. ישר בה אלי אבכאר<sup>22</sup> ישראל אנהם כאנו צינאת ומא כאן ידנו מנהם אלא חלאהם אלא תרי אן מא דבר מן בנות ישראל מן תרקם אליהא גוי אלא שלומית בת דברי לאן תלך חצל עליהא אלמנה ונירהא לם יחצל עליהא מנהה פלדלך דבראהא פי אלכתאב. וקאל געול יריר אלרגה אנהם כאנו צינן מתל אלנמא. פאן קאל קאלי כף יקאל ען אלרגה אנהם<sup>23</sup> צינן אלס קאל יחוקאל עא"ל ענהם ומאר אליהם איש שקוצי עיניו השליכו ובגלולי מצרים אל תשמאו ו' תם יקאל וימר [41 ב] בי ולא אבו שמועו אלי איש את שקוצי עיניהם לא השליכו ואת גלולי מצרים לא עזבו. ויקאל כאן פיהם קום סו פלמא אן קאל להם משה רב' מתל דלך ולם יקבלו אמר

16 כאן מסתיים י.

17 ואלגורהאר... באלדהב] ח ליתא מפני הדומות.

18 הוא סיום הפסוק הנזכר, ובלא מחיר יין וחלב.

19 ככל הנראה דולגו תיבות אלו מפני הדומות.

20 דבש... וג' ח ליתא.

21 יום] ב הר.

22 אבכאר] ו אלאבכאר.

23 אנהם] ו כאנאו.

אלבארי בשלשת ימי אפלה<sup>24</sup> פקתל [51 א] אולאיד אלפסאק בלהם ובקיו אלצאלחין וכאן פי דלך מחנה עלי אלמצריון וסתרתי עלי ישראל חתי לא ישמתו אלמצרבה.<sup>25</sup> הו קול אלעלמא גן נעול אלו הבתולות גל נעול אלו הזכרים.

[יג] [1ב] שחיד. דבר שרף אעלם ואלעלמא אלדי כאנו פי אלזומה. תם דבר עפה אלפרוג דלדבור ולעלמאנת. תם דבר אלנעם אלדי אעטו וסימא חואלי ירושלים פקאל שחיד פרדס רמונים. שבה אלזאננת בלהא פי תמארהא לשנר פיהא רמאן לאנה חסן ויקאל אן כאן חואלי ירושלים שס"ח גנאן כבאר פי כל ואחד מנהם ציעה ווי עדר חרוף שחיד. [61 ב] ופיהא מן כל טוב בלוקה אללה וכל אלמייבה בך שחיד פרדס רמונים עם פרי מגדים.

[יד] [1ח] גרד וברכס. לם יחצל להם דלך לאן כאנו יסמיהא באר מים חיים אלדי כאן פי אלמקדש והו יגרי פי מני אלמשיח והו אלדי קאל פיה והנה מים מפכים מן הכתף הימנית. ועל הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה כל עץ מאכל וג'. ובקו' ההנא מעין גנים.

וקאלו רבותינו אן פי וקת אקבאל אלזאמה כאן אלא אוקד צאהסא? ...אב בארץ ישראל ישתם מנהא ראיחא אלעוד לאן כל שר מן אלנבאת כאן פי ארץ ישראל חתי אלפלפל כאן פיהא יקול אלבארי גל ועו לא תחסר כל בה.

תפסיר ד, מז-ה, א

כמאבהא בגין .. אלבארי. פארא כאן אלזמר כדלך.

[מז] עורי צפון ובואי תימן. פליתחרך מן כאן פי אלעראק מן ישראל וגמיע מן כאן פי בלד אלרום [71 א] יג<sup>26</sup> ודידי ... [פ]איתתה ענר דלך.

[א] נואבה דלא. באתי לגני. קד ... .. שרבו ואטרבו<sup>27</sup> יא ודידין.

שרה ד, מז-ה, א

[מז] פי עורי צפון [יריד] ...גמיע מא פי אלעראק מן ישראל לאן אבתרא [אלנלות כאן פי] אלעראק ופיהם יקול ונקבצו בני יהודה ובני ישראל כמא בנינא פי ספר דניאל.

וקו' ובאי תימן גליות ... .. בעדרם יגון ובעד האול[איד] [סאיר אלגליות אלמדבורין פי] אלכתאב ישמעאל ואדום ואלבאקי תש... .. כק' מצפון תפתח הרעה. [ותימן] מן נסל עשו מן קו' תימן אומר [צפו ונעתם וקנו].

[וקאל] וילו בשמיו אלקסרת. יבא דודי לגנו פהור אלשכינה פי אל[מקדש].

[א] [באתי לגני. אונבה] דלא, אן קיד גית אלדי אלמקדש. אריתי מורי אלקערת שמן המשחה. אכלתי יערי ... דמהא דאכל אלקדם. שתיתי ייני אלנסכים ואלמנחות ... .. אלמנחות אגוד כמר יכון [71 ב] ודברה במע' אלשתייה לאן אלשת... .. כמ"ק ואכלת לפני ה' א' במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דנגך תירשך ויצהרך. פאלתירוש הו כמר ... ..

[וקאל] אכלו רעים בהן גדול ואולאדה בך כל זכר בכהנים. שתו ושכרו יריד גמיע אלכהנים [כמא ק] ען אלמנחות לכל בני אהרן תהיה א' ולחם הפנים ואשבאה.

## תרגום ללה"ק

### פרק ד

#### תפסיר א-ז

ואלו דברי הבורא לאומתו.

[א] הנך יפה רעייתי. הנה את יפה, את רעייתי, הנה את יפה, בהיות עינייך משקיפות כיונים המשקיפות<sup>28</sup>, לפי שתוך צעיפך מגן עליהם.<sup>29</sup> וכבר היה שערך בזמן שמירתך את המצוות, כמו עדר<sup>30</sup> העיזים הנשקף מהר גלעד בתכלית השחור.

24 אפלה] ב ו החשך.

25 אלמצרבה] ו בהם אלמצריון.

26 כאן מסתיים ב.

27 אולי: ואסכרו.

28 רבינו הוסיף על המקרא ועל תרגום רס"ג, שיופיין של העיניים הוא היותן משקיפות, שומרות ובוחנות, והוא לפי דרכו בפירוש הארוך שפירשו על הסנהדרין שעניינם הוא להשגיח על ענייני האומה ולחקן אותם.

29 רבינו תרגם "צמתך" - צעיפך, ובוה הוא הולך בדרכו של רס"ג, היא הרעלה שבה מכסות בנות ערב את כל פניהן חוץ מגלגל העין (רש"י ישעיה ג, יט). אך בעוד רס"ג פירש "מבעד לצמתך" על שהעיניים נראות גם מבעד לצעיף, משום שהוא אינו מכסה אותן, רבינו מפרש שהצעיף שומר ומגן עליהם, והוא לפי דרכו בפירוש הארוך, שהצעיף רומז על האיסורים השומרים ונשמרים על ידי תקנות הסנהדרין המשולים לעיניים.

30 רבינו תרגם עדר - דור, שהוא שם עדר בן חמשה גמלים.

[ב] שניך בעדר הקצובות. ושיניך הם כעדר הנבחר העולה מן הניקיון, וכולן מתאימות ושכולה אין בהן.

[ג] כחוט השני. וכמו חוט הקרמיון<sup>31</sup> היו שפתותיך באדמומית, ודיבורך נאה, ומצחך<sup>32</sup> הוא כפלה הרימון המתאים, ותוך צעיפך מתאים בהתאמה היפה ביותר.

[ד] כמגדל דויד. וכמו מגדל דויד הגלוי כך היה צוארך מתאים, הבנוי לגבהים<sup>33</sup>, והיו אלף מגינים תלויים וקשורים בו, וכל נשקי הגבורים<sup>34</sup> מקיפים אותו.

[ה] שני שדיך. ושני שדיך כדמות עפרים תאומי הצבייה האוהבים זה את זה<sup>35</sup>, הרועים את האומה המשולה לשושנים.

[ו] עד שיפוח. ועל כן המתני בזמן הניסיון עד שינוח היום ויסורו הצללים, לכי אל הר המור ואל גבעת הלבונה הזכה.

[ז] כלך יפה. ובהיותך בדרך זו, הרי כולך יפה, את רעיתי, ומום אין בך.

שרה א-ז

[א] ביאור דבר זה. הנך יפה רעיתי רומז על הפעולות הנכבדות, כלומר כאשר את הולכת בדרך המצוות מה יפה את.<sup>36</sup> ולמה אמר הנך יפה פעמיים, רוצה בזה לשני המקדשים, בזמן שהאומה היתה הולכת בהם בדרך המצוות.<sup>37</sup>

עיניך יונים רומז על הסנהדרין<sup>38</sup>, כלומר שלא ישלם יופיך אלא בהיות הסנהדרין בתוכך, שהם המשקיפים על מצבך כפי שמשקיפות היונים על מגדלן ממרחק. כמו שנאמר "והיה אם מעיני העדה" (במדבר טו, כד), שהם הסנהדרין, הם אלו שמנהיגים את מצבך. ואיסוריך נשמרים בהנהגתם של אלו, זהו שאמר מבקד לצמתך, מתוך צעיפך. וכבר היה שערך בזמן שמירת המצוות כעדר העזים, כלומר, היו אנשיך צנועים בזמן שמירת המצוות<sup>39</sup>, וכאשר

31 הוא הצבע האדום המופק מביצי המגן, ורס"ג מתרגם בו בכל מקום שנאמר "שני".

32 רבינו מתרגם "רקתך" על המצח, ולא כרס"ג שתרגמו על הצדע, וכן כתב רש"י (שופטים ד, כב). ועיי' ראב"ע שפירש שהוא המקום שבין המצח לעין, ור"י קרא שפירש שהיא עצם המצח.

33 רבינו תרגם "תלפיות" לשון גובה ומרומים, ולא כרס"ג שחידש שהוא לשון חיפוי באבנים משוננות, תל עם אבנים בעלי פיות.

34 כן פירש גם רס"ג, ש"שלטי" הם נשקים, וכן הביא רבי תנחום הירושלמי בשמו, וראה בהערה לפירוש רס"ג.

35 רבינו הוסיף שמשמעות היותם תאומים היא שהם אוהבים זה את זה. ובפירוש הארוך הרחיב שהכוונה למשה ואהרן שהיו אוהבים זה את זה.

36 כן הרחיב בשחש"ר כאן: הנך יפה רעיתי הנך יפה, הנך יפה במצות, הנך יפה בגמילות חסדים וכו'.

37 בשחש"ר ובדברי המפרשים נתפרש כפל "הנך יפה" באופנים שונים, ופירוש זה לא מצאתי. בעקבות רבינו כתב ר"י אבן עקנין בהתגלות הסודות: "וזכר הנך יפה" פעמיים, להודיע על עבודת הבורא שהיתה מצויה באומה במקדש ראשון ומקדש שני, והוסיף וביאר לפי זה "ואמר הנך יפה רעיתי סתם, מפני שבמקדש ראשון היתה כל האומה מעולה ועזרו איש לרעהו בבנינו, ובשני אמר הנך יפה עיניך יונים, מפני שלא בנוהו אלא אנשי הסגולה המצוינים, ולא כלל העם".

38 כמו שאמר בשחש"ר כאן: עיניך יונים, עיניך הן סנהדרין שהם עינים לעדה, הה"ד "והיה אם מעיני העדה", רמ"ח אברים יש באדם וכולם אינם הולכין וחוזרין אלא אחר העינים, כך אין ישראל יכולים לעשות דבר חוץ מסנהדרין שלהם, ע"כ. וכ"ה במדרש שיר השירים מן הגניזה: עיניך יונים, זו סנהדרין גדולה וסנהדרין קטנה, כמד"א והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה.

39 ולכן נקט הכתוב "עז" שהוא זכר.

האיש צנוע גם האשה צנועה, כיון שקלקולה של האשה אינו בא אלא מתוך שהיא רואה את קלקולו של האיש, כמו שאמרו רבותינו (סוטה י, א) כל המזנה אשתו מזנה עליו.<sup>40</sup>

[ד] [כמגדל דוד] ... שלמה ... ... ונקרא מגדל [דוד] ... ..

בנוי לתלפיות ... ..

אלף המגן תלוי [עליו. פירוש, שהיו אלף מגדלים ב]ירושלים והיו תלויים [כולם] במגדל דוד. וכיון ש[היה מגדלו של דוד דולק] היו דולקים שאר הארמונות אשר [סביבותיו] והיה האור שלהם נראה לאנשים למרחקים.<sup>41</sup> ומכאן קבעה מלכות אדום הרשעה, רצוני לומר רומה, לחוק על כל שליט המגיע למשול בה, שיבנה בתוכה ארמון, על דרך מה שעשה דוד מקדם בירושלים. ויש אומרים שכמו כן היה גם בעיראק בזמני עבר.<sup>42</sup>

[ה] שני שדיך. רומז על משה ואהרן שהיו אוהבים זה את זה ולא היה אחד מהם מקנא בשני.<sup>43</sup> הנך רואה שאהרן הנחיל את טובו לבנו ונאמר לו בו "ברית מלח עולם היא [לפני ה'] לך ולזרעך אתך]" (במדבר יח, יט), ולא קינאו בו אחיו, ובני משה רבינו לא השיגו דבר מדרגות אביהם, אלא נאמר "בני יקראו על שבט הלוי" (דה"א כג, יד).

[ו] והרי הוא אומר לה, כשם שהיית יפה בזמן הישיבה בארץ כך תמתיני בזמן הנסיון. עד שיפוח, עד שינוח היום, על דרך מה שאמר "עד יערה עלינו רוח ממרום והיה מדבר לברמל" וגו' (ישעיה לב, טו). ונסו הצללים, ויסור שעבוד המלכויות. אזי אלך לי, תאמר השכינה אלך לי אל הר המור ואל גבעת הלבונה, הוא המקדש שבו היו המור ולבונה זכה.

[ז] וכאשר את נוהגת באופן הזה הרי כלך יפה רעיתי ומום אין בך.

תפסיר ח-טו

ואלו דברי הבורא.

[ח] אתי מלבנון כלה. יחד אתי יצאת מן המקדש, את, כלה, וכשם שיחד עמי יצאת מן המקדש כך יחד עמי תכנס. תשורי מראש אמנה. ובכואך שם [תביט] מקצה מנון,<sup>44</sup> מראשית ראש סניר והוא חרמון, ממקומות מושב האריות והררי הנמרים.

40 הפירוש הארוך לפסוקים ב-ג ותחילת פסוק ד לא השתמר, וחבל על דאבדון.

41 התיבות החסרות הושלמו על פי מדרש שיר השירים מן הגניזה כאן: אלף מגדלות היו בירושלם, וכל גבור וגבור שהיה בעולם היה לו שליט בתוכו, וכולם היו תלויים במגדלו של דוד, ובשעה שהיה מגדלו של דוד מדליק היו כולם דולקין, והיו אורן יוצא מסוף העולם ועד סופו.

42 רבינו מוסיף על דברי המדרש הנזכר, שמנהג זה שכל מושל ומלך בונה ארמון בעיר, התקיים גם ברומא, שבה היו הקיסרים בונים כל אחד ארמון על גבעת הפאלאטיום, ושרידי כמה מהארמונות עדיין קיימים על פני הגבעה עד ימינו. בכך חיקתה רומי את דוד המלך שהנהיג כן בירושלים, וזהו פירוש הפסוק "כמגדל דוד צוארך בנוי לתלפיות אלף המגן תלוי עליו כל שלטי הגבורים", שמגדל דוד התנשא למול כל ארמונות הגיבורים שנבנו בירושלים על ידי שאר המושלים. רבינו מוסיף מפי השמועה שכך היה המנהג גם בבבל העתיקה.

43 כן הוא בששה"ר: שני שדיך, אלו משה ואהרן וכו', מה השדים הללו אין אחד מהם גדול מחברו, כך היו משה ואהרן, הה"ד "הוא משה ואהרן", וכתוב "הוא אהרן ומשה", לא משה גדול מאהרן, ולא אהרן גדול ממשה בתורה, ר' אבא אמר למלך שהיו לו שתי מרגליות טובות ונתנן בכף מאזנים לא זו גדולה מזו ולא זו גדולה מזו, כך הם משה ואהרן שרים.

44 אמנה בלשון מקרא הוא אמנון בלשון חכמים, ורבינו מכנהו מנון בהשמטת האל"ף, וע"ע להלן בפירוש הארוך ובהערה שם, שלדעתו אין הכוונה לטורי אמנון אלא לנהר אמנה.

[ט] לבבתיני. ואז תחבבי אותי, את אחותי, את כלה, תחבבי אותי אז יותר מאהבתך שהיתה כאשר היית באחת מעיניך, או בפנינה אחת ממחרוזת הענק שלך.<sup>45</sup>

[י] מה יפו. הרי מה יפה ידידותיך<sup>46</sup>, את אחותי, את כלה, מה [טובה] ידידותיך, והיא בעיני נכבדת יותר משתיית היין לשותהו, וריח שמניך נכבד מכל בשמים.

[יא] נפת. והדבש<sup>47</sup> מטפמף משפתותיך, את הכלה, בדיבורך, והדבש והחלב הם תחת לשונך, וריח בנדיך ריחני כריח קמורת המקדש.

[יב] גן נעול. וכמו הגן הנצור, כך היא אחותי הכלה, וכמו הנחל הנצור ועין המים החתום.

[יג] שלחך. וגינותיך כפרדסי הרימונים ליופי עם שאר הפירות<sup>48</sup>, עם ריח קינמון הקמפור<sup>49</sup> והריחות הנעימים.<sup>50</sup>

[יד] נרד וכרכם. ובהם הנרקיסים<sup>51</sup> והכרכומים<sup>52</sup> וקני בושם<sup>53</sup>, וקליפת הקינמון, עם שאר העצים ועצי הלבונה והמשק והריחניים<sup>54</sup>, עם שאר המובחרים שבבשמים.

[טו] מעין גנים. ומים ינבע בתוך אותה גינה מבאר נובעת שמימיה מתוקים, אשר היא מן המקדש.

#### שרח ח-טו

[ח] ביאור עניין זה. אמרנו בפירוש "אתי מלבנון כלה", עמי יצאת מן המקדש. [והוא כמו שאמרו החכמים, אמר ר'] יהודה בר אידי אמר ר' יוחנן, [עשר מסעות נסעה שכינה ובנגדן

45 עקב שבמקור הערבי, הוא ענק, מחרוזת לצואר. וכדברי ראב"ע שהיא מחרוזת חרוזים.  
 46 כפי שתרגם גם רס"ג "דודיך" לשון ידידות (לעיל א, ב), וראה בהערה לדברי רס"ג שם.  
 47 רבינו נקט כאן לדבש שם "שהד" ולא כשם המורגל (המובא גם בהמשך הפסוק) "עסל", וכן תרגם גם רס"ג (באגרון, ובמשלי כד, יג) נופת - "שהד", וכתב ר"י קאפח שם שהוא הדבש לפני הרתחתו בעודו בתאי הדונג שלו, והוא ערב מאד לרגילים בו. בערבית מדוברת משמש ה"שהד" גם כשם חרוט סוכר.  
 48 רבינו נקט בתרגום "פרי מגדים" שתי שמות של פירות: תמר ופואלה.  
 49 רבינו מתרגם "כפרים" - אלכואפיר, ולא כ"כופר" שב"אשכול הכופר" בכרמי עין גדי (לעיל א, יד) שתרגם "חינא". ה"כאפור" הוא הבושם המופק מקינמון הקמפור. בעקבות רבינו הלך אלאדריסי בחיבורו על הרפואה הכולל שמות צמחים ועוד בלשון הקודש, וכתב ש"אשכול הכופר" הוא חינא ו"כפרים" הוא כאפור (עיי' ז' עמר וי' סרי, 'מסורת לשון עברית במילון התרופות של אלאדריסי', לשוננו סז (תשסה), עמ' 190) וכעת נגלה מקורו. ר"י אבן ג'נאח בספר השרשים חולק על רבינו, וכתב שבשני הפסוקים מדובר בחינא, ורד"ק הביא את שיטת רבינו בשם יש מפרשים, ש"כפרים עם נרדים" הוא בושם אחד, ואינו "אשכול הכופר".

50 רבינו תרגם "נרדים" בשם כולל של ריחות נעימים, לא על מין מיוחד, ורק את "נרד" האמור בפסוק הבא פירש על מין מסוים וכדלהלן שם.

51 רבינו תרגם נרד - נסרין, והוא שם הנרקיס וגם שם הורד (jonquil).

52 רבינו תרגם כרכם - זעפרן, וכן כתבו רה"ג בפירוש טהרות (כלים טו, ב) והרמב"ם בפירוש המשנה (כריתות א, א).

53 ככה"י נקדע מעט מקום זה, ורצהבי השלימו 'קסט' לפי נוסח שאינו מוסמך בתפסיר רס"ג לשמות ל, כג, אך האותיות וחלקי האותיות שהשתיירו ככה"י לפנינו אינם מאפשרים קריאה זו, וניכר שהאות הראשונה היא בעלת גג ונקודה מעליה, כך שהיא בכחכר ד', והאות האחרונה היא ר', ושתי אותיות ביניהן, ואם כן הרי זה "דרי", וכתפסיר רס"ג שם בנוסחאות המהימנות, והרמב"ם בפירוש המשנה (כריתות שם) ורי"ג בספר השרשים שרש קנה, ש"קנה בשם" הוא קצב אלדריה, המזוהה עם אנדרופוגון נרדי ורב זקן קירח המכונה עשב לימון או לימונית, עיי' א"א שמש, ריח שדה: בשמים מהצומח ומהחי בספרות הברכות, ר"ג תשפ"א, עמ' 54.

54 רבינו תרגם "אהלות" - אלאחאבאק; חבק הוא שמם של צמחים ריחניים ממינים שונים.

גלתה סנהדרין, והוא ב[מסכת ראש השנה בפרק [יום טוב (לא, א). ובכולם גלתה השכינה עמהם, כמו שאמרו] (מגילה כמ, א) ר' שמעון בן יוחאי אומר חביבין [ישראל לפני הקדוש ברוך הוא שכל מקום שגלו שכינה עמה]. גלו לאדום שכינה עמהם.<sup>55</sup> [וכשהם חוזרים שכינה חוזרת עמהם, שנאמר אתי] מלבנון בלה אתי מלבנון וג'.<sup>56</sup> ואמנם עניין ההגעה ו[החזרה מבואר שהוא] עמי, וכמו כן בשילוח הרי הוא עמי.

ואמרו החכמים ב[מסכת מגילה בפרק בני העיר (שם), ואף כשהם ע] תידין להינאל שכינה עמהם, שנאמר ושב ה' אליהם את [שבועתך (דברים ל, ג), והשיב לא נאמר אלא ושב, מלמד שהקב"ה] שב עמהם מבין הגלויות. בחיי, שבורא עולם ... .. זכור יזכור את אהבתו אשר אהב, וכל זה כדי לחזק את נפשם ... [ביודעם] שה' לא יעזבם מאהבתו, וקרא אותם בנים, כמו שנאמר<sup>57</sup>, וקרא להם אחי, [למען אחי ורעי] (תהלים קכב, ה), להיותם] עמו כמותו, קרא להם סגולה, "והייתם לי סגולה" (שמות יט, ה).<sup>58</sup> ויותר מכך בהליכת [השכינה עמהם בגלות כמו שלמדנו] מן הכתוב הזה, ואין גדול יותר מהקירוב הזה.<sup>59</sup>

וזהו [שנאמר תשורי מראש אמנה, כאשר] הגיעו הגלויות אל נהר אמנה אשר בדמשק, והוא זה שאמר עליו נעמן [הלא טוב אמנה ופרפר] (מ"ב ה, יב), [נהר מנון ו]פרפר, והוא הנקרא ה"ברדא".<sup>60</sup> וכאשר הגיעו הגלויות אל שני הנהרות הללו [הבטיחם שעד לשם יתרחב גבולם]<sup>61</sup> אשר הגיע להם אל מקומם, לפי שגבול ירושלים יגיע עד דמשק, [כמו שנאמר (זכריה ט, א) "ודמשק מנוחתו", והרי] מנוחתו היא ירושלים כמו שאמר "וזאת מנוחתו עדי עד" (תהלים קלב, יד).<sup>62</sup> וכמו כן ישבחו משגיר אשר הוא מרוחק מדמשק מהלך יום אחד. ממעונות אריות מהררי נמרים. הם הגלויות הבאות מקצה ארץ [הממלכות המכונות] אריות, ואחריהם הממלכות אשר הן נמרים, והם קלים מן האריות.<sup>63</sup>

55 תיבות אלו נשמטו בדפוסים מאוחרים מפני הצנזורה, וישנן בכל כה"י ובדפוס ונציה.

56 התוספת "וכשהם חוזרים" הנלמדת מ"אתי מלבנון בלה" אינה לפנינו במגילה שם, וישנה במכילתא בא מסכתא דפסחא יד, ובספרי בהעלותך פד ומסעי קסא.

57 הפסוק לא הובא כאן בכה"י וסומן קו, ויש להשלים "בנים אתם לה' אלהיכם" (דברים יד, א).

58 עיי' שיר השירים זוטא פרק א, שנמנו כינויי אהבה רבים שכינה הקב"ה את ישראל, וביניהם ג' כינויים אלו, בנים, אחים וסגולה.

59 כן נתפרש נמשל הכתוב בשהש"ר כאן: אמר להם הקדוש ברוך הוא, כשגליתם לבבל עמכם הייתי, שנאמר "למענכם שלחתי בבלה", לכשתחזרו לבית הבחירה בקרוב אני עמכם, הדא הוא דכתיב "אתי מלבנון בלה".

60 כן כתב רס"ג בפירושו הארוך לפרשת מצורע, בעסקו בפרשת נעמן, ש"אמנה" היא "ברדא", ו"פרפר" הוא "תורא", והם שני נהרות בדמשק המשקים את העיר. וכתבנו בהערה שם: ברדא הוא הנהר המרכזי החוצה את דמשק, בירת סוריה, יורד אליה מרכס ההרים שלמזרח בקעת הלבנון מצפון לחרמון, ונשפך לים התיכון. בעלי ידיעת הארץ מגדירים אותו כגבול הצפוני של רכס החרמון, וזהו שאמר הכתוב "תשורי מראש אמנה מראש שניר וחרמון" (שיר השירים ד, ח). וזהו נהר אמנה שבדברי נעמן עם נהר ברדא מקובל על רוב המפרשים ומקובל בקרב בני סוריה עד ימינו, אלא שהיו מכנים אותו בשמו שבמשנה (פרה ח, י) וכפירוש הערוך (ערך קרמיון), שקרמיון שבלשון המשנה הוא אמנה שבמקרא, ופיגה שבמשנה הוא פרפר שבמקרא. 61 יתכן שצריך להשלים באופן אחר, כפי שהוא בשהש"ר כאן ובמדרש שיר השירים מן הגניזה כאן, שלכשיגיעו הגלויות לאמנה עתידין לומר שירה. אלא שהמדרש דורש "תשורי" לשון שירה, ורבינו פירשו בתפסיר לשון ראייה, כפשוטו.

62 כמבואר בספרי דברים א: מניין שעתידיה ירושלים להיות מגעת עד דמשק, שנאמר "ודמשק מנוחתו", ואין מנוחתו אלא ירושלים, שנאמר "וזאת מנוחתו עדי עד".

63 כפי הנראה הכוונה לממלכות לפי חזון דניאל, שהחיה הראשונה היתה נראית כאריה והיא כנגד מלכות בבל, שנמשלה בספר ירמיה לאריה, והחיה השלישית היתה דומה לנמר, ורומזת למלכות יוון לפירוש המפרשים.

[ט] ומה שאמר לבבתיני הוא [במה שאמרת] נעשה ונשמע<sup>64</sup>, מאחר שאמירתך הוזהר אמירה בלי מעשה, וכאשר תעשו כן יהיו אמירה ומעשה. ולכן אמר באחת מעיניך באחד ענק, כאומר או באחת מעיניך, או דא או דא, לפי שתכשיטי האשה ניכרים ביותר במקום דוגמת עיניה, לפי שבו נשלם יופיה.

[י] מה יפו. כוונתו לחכמים, לפי שיופייה של האומה הוא בחכמיה כמו שיופייה של הכלה הוא בתכשיטיה.<sup>65</sup>

וריה שמניך. כוונתו בזה לשמן המשחה<sup>66</sup>, לפי שהוא הנכבד מכל השמנים הנעשים בעולם.

[יא] נפת. היא התועלת שמוציאים החכמים מן התורה, לפי שהתורה נמשלה לזהב ולאבנים טובות ולמים ולדבש וחלב ולכל דבר טוב. נמשלה בזהב ובמה שנכבד יותר ממנו, כמו שאמר "הנחמדים מזהב ומפז רב" (תהלים יט, יא), ואמר עוד "לא יערבנה זהב וזכוכית ותמורתה בלי פז" (איוב כח, יז). ולמים, כמו שאמר "הוי כל צמא לכו למים" (ישעיה נה, א). וליין ולחלב, כמו שנאמר (שם) "ובלא מחיר יין וחלב", [ואמר דבש וחלב] תחת לשונך. ולדבש, כמו שאמר "ומתוקים מדבש" וגו' (תהלים שם).<sup>67</sup>

וריה שלמותיך. כמו שאמרנו, שבגדיה נספגו בריח מיום סיני. ויש אומרים שכאשר אכלו את המן והריחו, היה ריחם בריח המושק, ונשאר הריח בבגדיהם.<sup>68</sup>

[יב] גן נעול. רומז בו אל בתולות ישראל, שהן היו מוגנות ולא היו יכולים לגעת בהן אלא המותרים להן. הרי אתה רואה שלא הזכיר מנגנות ישראל מי שבא עליה גוי אלא שלומית בת דברי, לפי שהיא לבדה לא עמדה בניסיון וכל הנשים זולתה עמדו בניסיון, ולכן הזכירה הכתוב.<sup>69</sup>

---

עוד יתכן שהכוונה כמבואר בשהש"ר ובמדרש שיר השירים מן הגניזה כאן, ממצונות אריות - זה סיחון ועוג, מהררי נמרים - אלו הכנעניים.

64 כן הוא בשהש"ר כאן: "לבבתיני באחד מעיניך", שעמדתם לפני על הר סיני ואמרתם "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע", ע"כ. ורבינו מבאר הטעם שנחשב כעין אחת בלבד, כיון שעוד לא התקיים בידם המעשה בפועל.

65 כן הוא במדרש שיר השירים מן הגניזה כאן: אמר ר' יוחנן, כשם שבני תחופה מקשטין להכלה, כך כינוס חברים הן תכשיטי התורה, ומה הכלה אינה באה אלא בתכשיטין, כך ישראל אינן באים אלא בתלמידי חכמים.

66 כעין זה במדרש שיר השירים מן הגניזה כאן: וריח שמניך מכל בשמים, אלו שמנים של כהן גדול.

67 כעין זה במדרש שיר השירים מן הגניזה כאן: נופת זו תורה, וכן את מוצא שנמשלה התורה באש ונמשלה בזהב ונמשלה בפז ונמשלה בדבש ונמשלה במים ונמשלה בחלב ונמשלה בפרי ונמשלה בבשמים ונמשלה בחרב וכו'.

68 דומה לכך במדרש שיר השירים מן הגניזה כאן: וריח שלמותיך כריח לבנון, זה המן, את מוצא שבשעה שהיו ישראל אוכלין המן [כאן חסר בכה"י, ויש להשלים לפ"ד רבינו: והריחו], והיה ריחם נודף כריח פטום הקטורת, ע"כ. ונקט המדרש פטום הקטורת שהיה קרב במקדש והוא המכונה כאן בכתוב "לבנון". וכן כתב רבינו בתפסיר, כריח קטורת המקדש. וכאן נקט רבינו מתוך סממני הקטורת את ה"מור" שהוא המושק, ויתכן שהוא מיוסד על פירוש הכתוב (תהלים מה, ט) "מר ואהלית קציעות כל בגדותיך", שנדרש במדרש שהש"ר כאן על המן, וכיון שמוזכר בו המור הרי שריח הבגדים היה בריח המור מחמת המן.

69 כן הוא בשהש"ר כאן: ולא נמצא אחד מהן פרוץ בערוה, שנאמר "ויצא בן אשה ישראלית ויקוב בן האשה הישראלית", להודיע שבחן של ישראל, שלא נמצא בהם אלא זו ופירסמה הכתוב.



ואמר גל נעול, כוונתו לאנשים שהיו מוגנים כמו הנשים. ואם יאמר אומר, איך אפשר לומר על האנשים שהיו מוגנים, כלום לא אמר יחזקאל ע"ה עליהם "וְאָמַר אֱלֹהִים אִישׁ שְׁקוּצִי עֵינֵי הַשְּׁלִיכוּ וּבְגָלוֹלֵי מִצְרַיִם אֶל תִּטְמְאוּ וְגו' ואחר כך אמר "וַיֹּמְרוּ בִי וְלֹא אָבוּ לִשְׁמַע אֵלַי אִישׁ אֶת שְׁקוּצִי עֵינֵיהֶם לֹא הִשְׁלִיכוּ וְאֵת גְּלוֹלֵי מִצְרַיִם לֹא עִזְבוּ" (יחזקאל כ, ז-ח). נשיב לו, שהיו ביניהם אנשים רעים, וכאשר אמר להם משה רבינו דברים כדוגמת אלו<sup>70</sup> ולא קיבלו, ציוה הבורא בשלשת ימי אפלה והרג את החומאים הללו כולם, ונשארו הצדיקים. והיו בזה ייסורים למצריים והגנה על ישראל, כדי שלא ישמחו המצריים לאידם. זהו שאמרו החכמים גן נעול אלו התולדות גל נעול אלו הזכרים.<sup>71</sup>

[ג] שלחך. הזכיר מעלת החכמה והחכמים שהיו באומה. אחר כך הזכיר צניעות העריות בזכרים ובנקבות. אחר כך הזכיר את רוב הטובה שקיבלו, ובפרט סביבות ירושלים, ואמר שלחך פרדם רמונים. דימה את כל הגינות בפירותיהן לאילן שבו רימונים, מחמת יופיים. ויש אומרים שיש סביבות ירושלים שם"ח גנות גדולות שבכל אחת מהן יש שדה, והוא מנין אותיות שלחך.<sup>72</sup> ובהם יש מכל טוב שבראו ה' וכל הבשמים, כמו שאמר שלחך פרדם רמונים עם פרי מגדים.

[יד] נרד וברכס. למה הגיע להם כל זה, לפי שהיו קוראים לו באר מים חיים שהיה במקדש, והוא ינבע כשיבוא המשיח. והוא זה שנאמר בו "והנה מים מפכים מן הכתף הימנית" (יחזקאל מז, ב), "ועל הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה כל עץ מאכל" וג' (שם, יב), וכמו שאמר כאן מעין גנים.<sup>73</sup>

ואמרו רבותינו שבזמן שיבת האומה, כאשר יבעירו ... בארץ ישראל יריחו ממנו את ריח העץ, לפי שכל המינים הצומחים יימצאו בארץ ישראל עד שאפילו הפלפל ימצא בה, כמו שאמר הבורא יתהדר ויתעלה "לא תחסר כל בה" (דברים ה, ט, ברכות לו, ב).

תפסיר ד, מז-ה, א

דיבורה בלשון הבורא. וכיון שהיה הדבר כן -

[מז] עורי צפון ובואי תימן. יתעורר מי שיהיה בבבל מבני ישראל, וכל מי שיהיה בארץ אדום, יבוא ידידי [לגנו ויאכל] את פריו עם זאת.

[א] תשובתה לו. באתי לגני. כבר ... .. שתו ועלצו אתם, ידידים.

70 היינו מה שנאמר ביחזקאל, להשליך את גילולי מצרים מהם.

71 במדרשים הובא מאמר זה בנוסחאות שונות, והקרב ביותר לנוסח רבינו הוא במדרש שיר השירים מן הגניזה כאן: גן נעול אלו הבתולות, גל נעול מעין חתום אלו הבחורים, ע"כ. ומכך יש לחזק את הנחת תלות פירושו של רבינו במדרש זה.

72 כן הוא במדרש שיר השירים מן הגניזה כאן: את מוצא שלש מאות וששים וארבע מיני בתי שלחים היו מקיפין סביבות ירושלים, ובכל אחד ואחד היה בו כופר והיו מלאים כל מיני בשמים, והיו כהנים יוצאים לשם ומביאין צרכי בית המקדש בטהרה. ועיי' בדברי המהדיר שצריך לתקן שם"ח במקום שם"ד, וכן שעל פי זה יש לתקן הגירסא בילקוט, ע"ש בהרחבה. ועתה נמצא מקור נאמן בדברי רבינו לגירסא המתוקנת, שם"ח.

73 כן הוא בששה"ד כאן: ד"א שלחך פרדם רמונים, שלחך, עתיד הקדוש ברוך הוא לעשותך כפרדם רמונים לעתיד לבא, איזה זה, זה הנחל, דכתיב "ועל הנחל יעלה על שפתו וגו' ועלהו לתרופה".

שרח ד, טז-ה, א

[טז] במה שאמר עורי צפון כוונתו לכל מי שנמצא בבבל מבני ישראל, לפי ש[התחלת הגלות היתה ב]בבל, ובהם הוא אומר "ונקבצו בני יהודה ובני ישראל" (הושע ב, ב)<sup>74</sup>, כמו שביארנו בספר דניאל.

ומה שאמר ובאי תימן הוא על הגליות ... ..אחריהם יבואו, ואחריהם [שאר הגלויות הנזכרות ב]כתוב, ישמעאל ואדום ושאר [הגלויות. וצפון רומז לגלות הראשונה] כמו שנאמר "מצפון תפתח הרעה" (ירמיה א, יד), [ותימן] מזרע עשו כמו שאמר "תימן אומר [צפו וגעתם וקנז] (בראשית לו, יא).

[ואמר] יזלו בשמיו היא הקטורת. יבא דודי לגנו הוא התגלות השכינה ב[מקדש].

[א] [באתי לגני. תשובתה] לו, כלומר כאשר היא באה אל בית המקדש. אריתי מורי היא קערת שמן המשחה. אכלתי יערי [הם הזבחים] שדמם נכנס לקודש. שתיתי ייני הם הנסכים והמנחות, [ודימה את] המנחות ליין הטוב ביותר.<sup>75</sup> והזכירן בעניין השתייה לפי שהשתיה [בכלל אכילה] כמו שנאמר "ואכלת לפני ה' אלהיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגנך תירשך ויצהרך", והתירוש הרי הוא יין, [ואמר בו "ואכלת"]<sup>76</sup>.

[ואמר] אכלו רעים, הם הכהן גדול ובניו, כמו שאמר "כל זכר בכהנים" (ויקרא ו, כב). שתו ושכרו כוונתו לשאר הכהנים, [כמו שאמר] על המנחות "לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו" (ויקרא ז, י), ולחם הפנים ומה שדומה לו.



74 עיי' פסחים פח, א בדרשת ר' יוחנן על פסוק זה, גדול יום קבוץ גלויות, ונסדרו הדברים אחר סוגיית מעלת גלות בבל, שם פז, ב.

75 כעין זה בשהש"ר ובמדרש שיר השירים מן הגניזה כאן.

76 מקורו ביומא עו, א, אמר ריש לקיש, מנין לשתיה שהיא בכלל אכילה, שנאמר "ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך תירשך ויצהרך", תירוש חמרא הוא וקרי ליה ואכלת.

## רבי שלמה מונייאן - בלגראד זצ"ל

בילגראד - רוסטיין (נוי ראוסניץ)

רבי שלמה נולד בעיר בילגראד<sup>1</sup> לאביו מו"ה יעקב ז"ל כנראה בשנת ה'תמ"ב, זמן לידתו ופטירתו ועיקר פרטי תולדותיו נלמדים מתוך נוסח מצבתו שהעתיק רבי חיים פלעש זצ"ל אב"ד קוניץ ותלמידו של בעל ה'שבט סופר' זצ"ל<sup>2</sup>, "פ"נ הרב הגדול המפורסם מו"ה שלמה במו"ה יעקב אב"ד ור"מ פה ק"ק רוסטיין בעל המחבר ספר "כסא שלמה"<sup>3</sup> אביר ים בני אילים הדור... על האי שופרא הצפון פה הנמצא כמוהו מרא דמתא שמעו הולך בכל המדינה הרב המפורסם כמהור"ר שלמה מנאין הספרדי מק"ק בילגראד חתן הרב אב"ד דק"ק לייפס מהור"ר אלחנן מק"ק נ"ש<sup>4</sup>, הי' מבני עלי' למרום עלה בישיבה עליונה נחמד הי', אשרי יולדתו<sup>5</sup> שלא ביישה את זקנתו עד הלוח לעולמו, במעלליו יתנכר הנער בהיותו בן שבע שנים נשבה בין העמים<sup>6</sup> כשנה ומחצה ולא מרד במצות אדון האדונים, כצאן לטבח יובל ופשט צווארו לשחיטה כיונים, והי' הולך וגדול בתורה עד שנתקבל לרב אב"ד ור"מ לק"ק שאפע<sup>7</sup>, וכמעט שלא נסע נתקבל לאב"ד ור"מ פה הרביץ תורה והעמיד תלמידים הרבה ומהם רבנים, חבר ספרים הרבה והורה הוראת בצדק ל"ב שנים משנת תע"ח עד שנת תק"י לפ"ק ו' לחודש ניסן נצחו אראלים המצוקים ונשבה ארון הקודש בישיבת עליונים תנצב"ה בעירין קדישין ונוגנים<sup>8</sup>."

נראה כי כל ימיו שאף לחזור לערש הולדתו כפי שנראה בהסכמה שכתב בשנת תצ"ו על ספר 'השתערו מלך הנגב עם מלך הצפון', ומתואר שם: "הסכמות הרב המאור הגדול הספרדי אב"ד ור"מ דק"ק רוסטיין במדינות מעהרין", וכותב שם "דלתבדרין שמעתתי תוך עמי ונחלתי נחלת ה' אלה הם הקצינים הספרדים יצ"ו ה' ישמרהם וחייהם לנצח... הכ"ד המדבר לכבוד התורה ולומדי' היום א' ג' סיון דהאי שתא תצ"ו לפ"ק: הקטן שלמה במוהר"ר יעקב ז"ל ממגורשי בילגראד ממשפחת מונייאן ולעת עתה חו"פ ק"ק רויסטיין יע"א."

1 בלגראד בירת סרביה.

2 במאמר לתולדות היהודים במורביה, נוי-רוסניץ (Beiträge zur Geschichte der Juden in Mähren Neu-) מאת Dr. Heinrich. Flesch, Neu-Raussnitzer Grabschriften (Raussnitz), (מצבות נוי-רוסניץ), מתוך Raussnitzer Rabbiner. Jahrbuch der Judisch-Literarischen Gesellschaft (Frankfurt a. M.) vol. XVIII 1927, pp. 21-22 (חלק עברי), 37-38 (חלק גרמני).

3 יציין כי במקור הנ"ל בגרמנית מופיע כי על מצבתו מופיע כי 'חיבר חיבורים רבים' אך ספר זה וכן ספר נוסף בשם 'עטרת שלמה' הם 'טרם ערוכים' פרטים אלו אינם בנוסח המצבה בעברית שלפנינו. "Sein Grabstein nennt ihn "Verfasser vieler Werke" und hebt zwei noch unedierte Werke: "Kisse schelomoh und Atert Sschelonoh". את המקור למידע על חבוריו הוא מציין בהערה 3 לא רק מהמצבה אלא גם מ"הזכרה וידמונג" מספר 43.

4 ניקלשבורג

5 כך במקור, ואולי צ"ל ילדותו.

6 בעת שכבשו האוסטרים את בלגראד מידי הטורקים בחודש אלול שנת תמ"ח, אז גורשו יהודי העיר וחלקם נשבה לצורך דרישת דמי כופר.

7 Safov / Schaffa בצ"כיה.

8 אשת רבי שלמה היתה מרת שרל בת רבי אלחנן בריק מניקלשבורג ונפטרה ביום ט' שבט תקי"ז. בנם רבי פרץ טירקל חי ברויסטיין. ברשימת הצדקה של הקהילה נרשם: "מו"ה פרץ בהרב הגדול מו"ה שלמה טאוקליס". את השם טרקליס - טירקל קיבל כנראה בגלל מוצאו הטורקי - ספרדי.

גם בספר 'פנים מאירות' להג"מ רבי מאיר אשכנזי אב"ד אייזנשטאט (אמשטרדם תע"ה) הנמצא באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א (מס' 726) נמצאות שתי חתימות בעלות שלו, כשעל השער חותם: "סימנא מילתא היא שלמה מוניאן", ובראש ההקדמה חותם: "סמנא מילתא היא שלמה בילגראד".

יצוין כי יש מכותבי קורות הימים שכתבו שכיהן כרב בבילגראד, ב'קורות היהודים בתורקיה' ח"ד עמ' 246 מביא: "על פי סבות שאי אפשר לבאר, האשכנזים<sup>9</sup> גרשו את הרב הבילגראדי ר' שלמה בכמהר"ר יעקב ממשפחת מוניאן, שנתקבל אחרי כן לאב"ד בעיר רויסטיץ אשר במהרן" אך זה אינו כפי שעולה מנוסח המצבה לעיל שגורש בילדותו.

מתוך פסק דין שכתב בכ"א חשון שנת תפ"ז בענין ירושת מקומות בעזרת נשים וזכויות בס"ת שנדבו לבית הכנסת, נראה שכיהן כאב"ד בעיר, והוא חותם 'הק' שלמה חפ"ק רויסטיץ' יחד עם הדיינים הר' שמואל ב"ר צבי הירש, והר' מאיר ב"ר מנחם מנדל.<sup>10</sup>

בקובץ 'כרם שלמה' שנה יד גליון ב' עמ' לו הדפיסו ממנו הערה שרשם על שו"ת 'בית יעקב' לרבי יעקב אב"ד צויזמר זצ"ל. [דיהרנפורט תנ"ו].

נמצא חתום על תעודות שונות מאותה תקופה, האחד, על גביית עדות<sup>11</sup> משנת תפ"ה במדינת מעהרין, בענין החרמת השבתאי 'ליב פרוסטיץ'. השני, בנוסף ובהמשך לתעודה הנ"ל בענין ירושת מקומות בעזרת נשים, בשטר שנכתב על מכירת המקומות על ידי הגבאי צדקה כ"ד כסליו תפוי"ו לפ"ק, חתום: 'הק' שלמה במהור"ר יעקב ז"ל החפ"ק רויסטיץ. השלישי, ר"ח שבט תק"א על אישור העברת בעלות על בית.<sup>12</sup>

התודה להרב יהודה אהרן הלוי הורוויץ - ראש מכון הערוך לנר, לגב' י. אוקון ומר ישראל דוביצקי ממכון לתצלומי כת"י בספריה הלאומית על עזרתם באיתור הפרטים לתולדותיו.

רבינו רשם את הערותיו על ספר פנים מאירות הנ"ל. בשער הספר מופיעות שתי חתימות מאוחרות נוספות: חנני אלקי' בזה הק' חיים סופר (אב"ד מונקאטש, בעמח"ס 'שו"ת מחנה חיים'), ומתחתיו חתום, משה דוד בהגאון הנ"ל (אב"ד סאסרגן), להלן אנו מדפיסים חלק ראשון מהערות אלו בעריכת הרב אברהם אלימלך לעדערייך הי"ו.

## הערות על ספר פנים מאירות

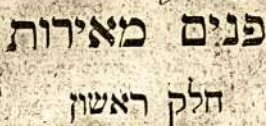
### להג"מ רבי מאיר אשכנזי אב"ד אייזנשטאט (א)

שאלה א ד"ה הרי להדיא דהראב"ן וכו' ועל כרחך צריכין אנו לחלק בינו לספק דרוסה א"ב בוושט נמי דינא הכי ועל כרחך\* הק' קושיא דמאי שנא ממחט שנמצא בעובי בית הכסות

9 הם האוסטרים שנלחמו וכבשו את בלגרד מידי הטורקים.

10 במאמרו הנ"ל של הרב פלעש בצד העברי מתוך פנקס המקרקעין של קהילת רויסטיץ עמ' 25. Der Wahnwitz und die Schwindeleien der Sabbatianer nach ungedruckten Quellen, Adolf 11 Neubaur, MGWJ 1887s. 108.

12 המסמך היה בעבר בארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי.

[illegible]

ראשיתו מתחלק בעשר דרלו כי לרעתי דברי דריו ירום עולם כסות וגומים ונתקלי' ויכין אנו לרעתיק מולא ונולד קו פ"ט דף מ"ב אחר עולא ויבד לה קוז בוטש פ"א חתשין סכריו ופסכ' ויכריו ויבד מלשון וכל אחת כתרומת סכריו ופסכיו הכריה לזון בריא שגחדסא וסו"ל' בקרש' שלה מתחת ארז בוטש

[illegible][illegible]

*[Faint handwritten notes at the bottom of the page]*

**אינה סוערת וכו'.**<sup>1</sup> נ"ב לפי האי ע"כ לא הוה צריך הרא"ש (חולין פ"ג סימן ד') לומר דהרי"ף (חולין ט. מדפי הרי"ף) מחלק משום דעובי בית הכוסות עב,<sup>2</sup> אלא גם הרי"ף ס"ל דמשום עובי כל דהו אין לחלוק, רק דס"ל דהבריא לשון ניקב,<sup>3</sup> וכמו דס"ל להרא"ש גופיה הבריא לשון ניקב,<sup>4</sup> מדכתב ולמאי דפרישית דנקב מעור החיצון פריך מ"ש כו', ואי הרא"ש ס"ל דהבריא פי' שנתרפא הו"ל דהכי פריך מ"ש מספק דרוסה דחוששין כו' ועולא אמר אין חוששין שנתרפא והרי לא אפשר למבדקיה אם נתרפא ולמה הוצרך לשנות מפירש"י,<sup>5</sup> א"ו הרא"ש ס"ל הבריא

1 בגמרא חולין (דף כח:) מבואר שלא מועיל בדיקה לוושט מבחוץ, והיינו כיון שהוא אדום לא ניכר הטריפה, ורש"י (שם) מפרש דגם נקב אינו ניכר בו, ותוס' (שם) חולק עליו וכתבו דרק מספק דרוסה, משום דאין אדמומית הדרוסה ניכרת בעור הוושט החיצון האדום אבל בנקובה יש לוושט בדיקה, וכ"כ ברא"ש (חולין פ"ג סימן ג').

והנה בגמרא (שם דף מג:) איתא אמר עולא ישב לו קוץ בוושט אין חוששין שמא הבריא, ופריך ולעולא מ"ש מספק דרוסה, ומשני קסבר עולא אין חוששין לספק דרוסה.

ורש"י (שם) מפרש ב' פירושים ב"אין חוששין שמא הבריא", או שהכוונה שמא נקב היה ונתרפא, [והקרום שעלה מחמת מכה בוושט אינו קרום], א"נ והבריא לשון ניקב כמו וברא אותם בחרבותם.

ורש"י מפרש מה דפריך מאי שניא מספק דרוסה, דשם רואים שכל שיש ריעותא כגון אם נכנס ארי ביניהם אמרינן שמא דרס, ומצרכינן ליה בדיקה, וא"כ גם כאן נצטרך בדיקה, והרי הכא לא אפשר למיבדקה דנקב משהו בעור חיצון של וושט לא מינכר, והיינו לשיטתו דס"ל שלא מהני בדיקה בוושט גם לגבי נקב, עי' רא"ש (שם פ"ג סימן ד').

וכתב הרא"ש (שם) שלפי שיטתו ושיטת התוס' שמועיל בדיקה, כוונת הגמרא להקשות שמדברי עולא משמע שאפילו בדיקה לא צריך, ואילו בספק דרוסה צריך בדיקה, ועל זה משני שס"ל שספק דרוסה לא צריך אפילו בדיקה.

והנה הרא"ש הביא מהראב"ן שהלכה כעולא שישב לו קוץ בוושט לא צריך בדיקה, והוכיח דבריו ממה דקי"ל (חולין טט.) מחט שנמצא בעובי בית הכוסות מצד אחד כשרה, והוסיף הראב"ן אף שאנן פסקינן ספק דרוסה צריך בדיקה, מ"מ ספק דרוסה גרע משום דיש רגלי' לדבר וגם שכיה ומשום הכי מפקינן ל' מחזקת היתר, והש"ס דקאמר קסבר עולא אין חוששין לספק דרוסה לא חש להאריך ולחלק.

וכתב הפנים מאירות שע"כ הראב"ן מפרש לשון הבריא כמו לשון ראשון של רש"י שהכוונה מלשון נתרפא ועלה בו קרום, שאם פירש הבריא כלשון שני של רש"י שהכוונה לשון ניקב, ליכא להקשות ממחט שנמצא בעובי בית הכוסות, דממנ"פ אי סבר ליה כרש"י דאף בנקב אין לוושט בדיקה מבחוץ, א"כ לא קשיא כלל ממחט שנמצא בעובי בית הכוסות, דיילמא התם נמי כשירה על ידי בדיקה משא"כ כאן גבי וושט לא מועיל בדיקה, ואי סבירא ל' כשיטת הראשונים שלנקב יש בדיקה, ומפרש קושיית הגמרא כמו שפי' הרא"ש, דמלשון עולא משמע דאף בדיקה לא צריך א"כ מאי קשיא ל' ממחט שנמצא בעובי בית הכוסות מאן לימא לן דהתם אין צריך בדיקה דיילמא התם נמי כשירה ע"י בדיקה, וכמו שמוכח בכמה פוסקים.

2 כוונתו שהרי"ף (חולין ט. מדפי הרי"ף) פסק דלא כעולא, והקשה הרא"ש (פ"ג סימן ד') מה יעשה עם ראייתו של הראב"ן ממחט שנמצא בעובי בית הכוסות, וכתב הרא"ש "ואפשר דרב אלפס ז"ל היה מחלק משום דעובי בית הכוסות הוא עב לא חיישין שמא הבריא".

3 כוונתו שלפי דברי הפנים מאירות שע"כ הראב"ן ס"ל הבריא מלשון בריא שנתרפא ועלה בו קרום, ובלאו הכי אין להוכיח ממחט שנמצא בעובי בית הכוסות, כמו שנתבאר, א"כ למה הוצרך הרא"ש לדחוק ברי"ף שיש חילוק בעובי, י"ל כפשוטו שהרי"ף מפרש הבריא כלשון שני של רש"י, שהוא מלשון ניקב, ובזה לא קשה מידי ממחט שנמצא בעובי בית הכוסות.

ויש להעיר דעדיפא הו"ל למימר שבהדיא איתא ברי"ף (חולין ט.) "חוששין שמא הבריא פי' דיילמא נפק לברא", וכן פירשו הערוך ור"ח, והיינו כעין פירוש שני של רש"י שהוא מלשון נקב, רק שמפרש השורש מלשון חוץ, [שוב ראיתי כעין זה במשנת ר' עקיבא (שו"ת בסוף הספר יו"ד סי' ל"ג) עיי"ש שהקשה כן לבעל הפנים מאירות, ושם מובא תשובה של הפנים מאירות].

4 רבינו ממשיך להוכיח שהרא"ש גופיה מפרש הבריא מלשון ניקב, וא"כ עוד יותר קשה למה נדחק בדברי הרי"ף, אם לדבריו ליכא שום הוכחה ממחט שנמצא בעובי בית הכוסות, לפי דברי הפנים מאירות, שאם מפרשים הבריא מלשון ניקב ליכא הוכחה ממחט שנמצא בעובי בית הכוסות.

5 כוונת רבינו שאם הרא"ש מפרש הבריא מלשון נתרפא, א"כ חידושו של עולא הוא שאין חוששין שנתרפא,

לשון נקב הוא, וכך משמע פשטא דלישנא דרא"ש שלא הזכיר כל האי לישנא דנתרפא ע"ש, דלהאי לישנא דנתרפא בודאי אין סברא לחלק בין עב לדק שהרי בבית הכנסת אפילו נשאר קרום דק כשר וא"כ מאי חילוק יש בין ושמ לבית הכנסת<sup>6</sup>, א"ו דהרי"ף ס"ל דהבריא היינו ניקב, ואם נימא הראב"ן ס"ל דהבריא נתרפא ממילא ל"ק לדעת הרי"ף דס"ל דהבריא נקב<sup>7</sup>, לכן נראה פשוט דדעת הרי"ף וראב"ן ורא"ש דהבריא ניקב, וס"ל בפשיטות בבית הכנסת א"צ בדיקה כמ"ש הב"י בס' מ"ח דהרמב"ם והרא"ש ס"ל דא"צ בדיקה<sup>8</sup>, ולפמ"ש נתחדש שגם דעת הרי"ף וראב"ן כן הוא לדעת הרא"ש דא"צ בדיקה, ולכן הביא הראב"ן ראיה גמורה מבית הכנסת דא"צ בדיקה והוצרך הרא"ש לומר לדעת הרי"ף דמחלק בין קרום עב, ול"ק כלל מדעת הפוסקים דס"ל בבית הכנסת דצריך בדיקה דלא רמינן גברא אנברא.

ואין להקשות אכתי דלמא הרי"ף ס"ל כאותן הפוסקים דגם בבית הכנסת צריך בדיקה ומש"ה פסק בושט דלא כעולא (וס"ל) [ומ"ל] להרא"ש לומר דרי"ף מחלק בין עב לדק<sup>9</sup>, דל[א קשה] דפשטא דלישנא דרי"ף דלא כתב בהדיא דצריך בדיקה משמע לרא"ש דס"ל דלא בעי בדיקה, ועוד דפשטא דברייתא משמע בבית הכנסת דא"צ בדיקה כמ"ש הב"י (יו"ד סי' מ"ח), ועוד דלא מצינו שום א' מהפוסקים הראשונים דמצריך בדיקה בהדיא, משו"ה לא עלה על דעת הרא"ש ולא מסתבר ליה לומר דהרי"ף יסבור כן, וכן הוא ברמזים (חולין פ"ג סימן ד') שחיבר הטור<sup>10</sup>, וכן דעת הש"ך בס' מ"ח ס"ק ל"ב בדעת הרא"ש וראב"ן<sup>11</sup> ותו לא מדי.

וא"כ כשפריך מחשש ספק דרוסה שפיר פריך ששם מבואר שחוששין שמה נתרפא, וא"כ אמאי הוצרך הרא"ש לדחוק שכוונת הגמרא להקשות שמדברי עולא משמע שאפילו בדיקה לא צריך.

6 הוסיף להזכיר ש"ע"כ הרא"ש והרי"ף ס"ל דהבריא מלשון נקב, שאם הכוונה הוא נתרפא, א"כ אין לחלק בעובי, שהרי מחט שנמצא בעובי בית הכנסת כשר כל שליכא נקב מעבר לעבר, ואפילו אם נשאר קרום דק, והרי כשנשאר קרום דק, אמאי לא חיישין שנתרפא ועלה קרום כל שהוא, ומה מהני זה שעובי בית הכנסת עבה, אלא ע"כ שהרי"ף מפרש הבריא מלשון נקב, ובזה שפיר יש לחלק שבעובי בית הכנסת לא חיישין שעבר המחט עד צד השני כיון שהוא עבה, משא"כ בבושט שבקל המחט עובר.

7 חזרו לסכם קושיתו, שלדברי הפנים מאירות עיקר הוכחתו של הראב"ן הוא רק משום דס"ל הבריא מלשון נתרפא, וא"כ כיון שנתבאר שהרי"ף והרא"ש ע"כ ס"ל הבריא מלשון ניקב, מה נדחק הרא"ש ליישב הרי"ף, שלפי הפנים מאירות לא קשה מידי ממחט שנמצא בעובי בית הכנסת להרי"ף, וכעין זה העיר האגודת האזוב (וושט שניקב אות ה') על דברי הפנים מאירות.

8 כוונתו שעיקר הוכחתו של הפנים מאירות הוא, מזה שהראב"ן מוכיח ממחט שנמצא בעובי בית הכנסת למחט שנמצא בבושט, ואם מפרש הבריא מלשון ניקב, א"כ מאי קשיא ליה ממחט שנמצא בעובי בית הכנסת, דילמא התם שאני שבאמת צריך בדיקה, כמו שמבואר בכמה פוסקים, וע"ז כתב רבינו שאפילו אם הראב"ן מפרש הבריא ניקב, עדיין קשה ממחט שנמצא בעובי בית הכנסת, דס"ל כשיטת הפוסקים שם [הרמב"ם והרא"ש מובאים בבית יוסף] דגם בעובי בית הכנסת לא צריך בדיקה.

9 מקשה על עצמו שאפילו לדבריו שהראב"ן ס"ל במחט שנמצא בעובי בית הכנסת לא צריך בדיקה, ולכן שפיר הקשה ממחט שנמצא בעובי בית הכנסת למחט שנמצא בבושט, עדיין אמאי נדחק הרא"ש בדברי הרי"ף לומר שיש חילוק בעובי, הו"ל למיר שהרי"ף ס"ל בבית הכנסת שצריך בדיקה, וממילא לא קשה מידי.

10 לכאורה כוונתו שבקיצור פסקי הרא"ש (פ"ג סימן ד') כתב "ישב לו קוץ בבושט וכו' ולרב אלפס צריך לבדוק אם ניקב", מוכח שהרי"ף מפרש הבריא מלשון ניקב, שאם פירש מלשון נתרפא, מה יועיל בדיקה, ועי' במשנת ר' עקיבא (שו"ת בסוף הספר יו"ד סי' ל"ג).

11 הש"ך שם הביא דברי הב"ח שמצדד לומר בדעת הרא"ש שמחט שנמצא בעובי בית הכנסת לא צריך בדיקה, וכתב הש"ך ואישתמטתיה דברי הרא"ש גבי תחב לה קוץ בבושט דפסק דא"צ בדיקה אם יש נקב והביא ראיה מבית הכנסת עכ"ל.



ומה שתמה על הב"ח (י"ד ס' ל"ג אות י"ח) שכתב למאן דפסק כעולא כו'<sup>12</sup>, אין כאן תימה דאין כונת הב"ח לומר דא"צ בדיקה משום דאין חוששין לספק דרוסה, אלא כונת ב"ח לומר דכיון דקושית הש"ס אעולא דלא מצריך בדיקה בושט מהא דצריכין בדיקה בספק דרוסה כמ"ש הרא"ש, א"כ למאי דמשני הש"ס דסבר עולא אין חוששין לספק דרוסה היינו דלא בעי בדיקה בספק דרוסה וגם בושט, א"כ אף דאנן קייל"ן בספק דרוסה דבעי בדיקה היינו משום דשכיח ורגלים לדבר, אבל בדין דעולא דלא שכיח לא בעי בדיקה, כת' הש"ס דעולא לא בעי בדיקה בושט<sup>13</sup>, ומה שהקשה דברי הב"ח אהרדי<sup>14</sup>, כבר הקשה כן הש"ך בס"מ מ"ח ס"ק ל"ב והוא בעצמו הביא דברי הש"ך הנ"ל, ממילא מה שהקשה אט"ו (י"ד ס' ל"ג סק"ח)<sup>15</sup> ואפרישה (י"ד ס' ל"ג אות ב')<sup>16</sup> לק"מ.

שוב ראיתי בס' פ"ח (ס' ל"ג סק"י) שתירץ קושית הב"ח<sup>17</sup> אך דוחה דלמאן דפסק כעולא יש נ"מ דלמ"ד הבריא נתפא דוקא להא לא חיישין שנתפא אבל לניקב חיישין וצריך בדיקה עכ"ד<sup>18</sup>, ולא משמע כן בהרא"ש שהרי הראב"ן בע"כ ס"ל דהבריא פירושו ניקב כמ"ש<sup>19</sup>, וא"כ ס"ל דאפי' לניקב לא חיישין, וזולת זה לא מצינו מאן דפסק כעולא, והרמב"ם (פ"ג מהלכות שחיטה הכ"א) דפסק דלא כעולא ס"ל דהבריא נתפא<sup>20</sup>, וא"כ למאן דס"ל כעולא והוא

12 הב"ח (ס' ל"ג אות י"ח) כתב "מיהו למאן דפסק כעולא ליכא נפקותא בין הפירושים דכיון דאין חוששין אף בדיקה אין צריך כי היכי דאין צריך בדיקה למאן דאמר אין חוששין לספק דרוסה", משמע מדבריו שלדברי הראב"ן לא צריך בדיקה בספק דרוסה, ותמה עליו הפנים מאירות וז"ל ולא זכיתי להבין דבריו אטו לדעת דפסק כעולא הוא מהאי טעמא דכשם שאין חוששין לספק דרוסה כך אין חוששין לשמא הבריא, הלא כל הפוסקי' מודו להלכה דחוששין לספק דרוסה, אלא דפסקו כעולא לאו מטעמא דש"ס דמשני קסבר עולא אין חוששין לספק דרוסה ע"כ.

13 רבינו מפרש שהב"ח מעולם לא רצה לומר שלהראב"ן ספק דרוסה לא בעי בדיקה, כמו שהבין הפנים מאירות בדעת הב"ח, אלא כוונת הב"ח להוכיח שבמחט לא בעי בדיקה, והוכיח כן ממה שהרא"ש מפרש קושית הגמרא שמדברי עולא משמע שלא בעי בדיקה, א"כ עכ"פ במחט לא צריך בדיקה, והחילוק בין מחט לספק דרוסה הוא כמו שנתבאר בדברי הרא"ש שספק דרוסה יותר שכיח.

14 שבסימן ל"ג אות י"ח כתב שמחט שנמצא בעובי בית הכסות צריך בדיקה, ואילו בסימן מ"ח מבואר בב"ח שמחט שנמצא בעובי בית הכסות צריך בדיקה.

15 הט"ז שם דן על האווזות המלעיטים שיש חשש שע"י העיגולים שמאכילים אותם נקבו הוושט, וכתב שיש להקשות על בדיקה זו דהא קיימא לן לעיל דאין בדיקה לוושט בחוץ גם לענין נקב, ומוכח מדבריו שצריך בדיקה, אלא שלא מועיל בדיקה, והיינו משום שלשיטתו בדברי עולא מבואר שלא חיישין שניקב, ולחולקים עליו לא מהני בדיקה משום שאין בדיקה לוושט, וכתב על זה הפנים מאירות דבאמת קי"ל כעולא, וכדברי הרא"ש והראב"ן, והוא ע"פ שיטתו שבדברי עולא מבואר שלא חיישין שנתפא, וא"כ שפיר מועיל בדיקה. ועל זה כתב רבינו שלפי מה שכתב שהרא"ש והראב"ן מפרשים הבריא מלשון נקב, וכן מוכח ברא"ש עצמו ובקיצור פסקי הרא"ש, א"כ שפיר הקשה הט"ז אם חיישין שניקב איך מועיל בדיקה, ואם לא חיישין לא צריך בדיקה.

16 שם כתב הפרישה שהראב"ן ע"כ מפרש לשון הבריא מלשון ניקב, והפנים מאירות תמה עליו ע"פ הוכחתו שע"כ הראב"ן מפרש מלשון נתפא, אמנם לפי איך שדחה רבינו א"ש דברי הפרישה.

17 הב"ח (סימן ל"ג ד"ה ומ"ש ופירוש רש"י) תמה על רבינו ירוחם (נתיב טו אות ה קיח ע"ג) שכתב שמי שפסק כעולא צריך בדיקה, ותמה עליו הב"ח הא לעולא לא חיישין כלל, ולא צריך בדיקה.

18 דהיינו שהפרי חדש מיישב תמיהת הב"ח, שלמ"ד הבריא הכוונה נתפא, א"כ בדברי עולא מבואר רק שלא חיישין שלא נתפא [שלא יועיל בדיקה], אבל שמא ניקב חיישין, וא"כ שפיר צריך בדיקה.

19 לשיטתו שברא"ש מוכח שס"ל הבריא מלשון ניקב, קושית הב"ח במקומה עומדת, והוסיף שלא מצינו מי שפסק כעולא וס"ל הבריא מלשון נתפא, [וקצ"ע שעדיין א"א לדחות מכח זה דברי הרבינו ירוחם, ואולי י"ל דס"ל הלכה כעולא ומפרש הבריא מלשון נתפא].

20 ז"ל "נמצא קוץ עומד בוושט הרי זו ספק נבלה שמא ניקב הושט ועלה קרום במקום הנקב ואינו נראה".



הראב"ן ורא"ש אפי' לניקב לא [חיישינן, ועוד] אי הרא"ש מביא ראייה מבית הכנסת דאפי' לניקב לא חיישינן ולא ס"ל לחל[ק] בין בית הכנסת לושט, א"כ אף מאן דס"ל הבריא נתרפא אם נימא דלניקב חייש בע"כ צ"ל דס"ל גם בבית הכנסת חייש לניקב, א"כ אין זה תלוי בב' הפי' דאף אי ס"ל הבריא ניקב אם סבר דבית הכנסת צריך בדיקה גם בושט צריך בדיקה דלא כעולא דזולת בית הכנסת אין ראייה לפסוק כעולא אע"כ [אף לפי' נתרפא ס"ל דגם לניקב לא חיישינן כמו בית הכנסת והא דאמר עולא אין חוששין שמא הבריא ולא אמר שמא ניקב והבריא אפשר משום דהבריא כולל תרוייהו.

שם בא"ד אלא ע"כ ברור הדבר כשמש דרש"י הוכרח\* להביא מה ששמע הבריא לשון ניקב דלא יקשה עליו וכו'.<sup>21</sup> נ"ב ואני אומר בפשיטות דרש"י לא הכריע בין ב' הלשונות, ואף להאי לישנא הבריא נתרפא א"ש האי דממסמס קועיה, דאיירי שהיה עדיין הדם לה, או שניכר שנעשה בזמן קרוב, ובזמן מועט לא חיישינן שנתרפא.<sup>22</sup>

שם ד"ה והשתא תמיה לי דעת הרב הב"ח וכו' ועוד תמיה לי דעת הב"ח שכתב וז"ל ועוד דמדמה ליה למחט שנמצא בעובי בית הכנסת מצד אחד דכשירה כלא בדיקה ולא זכיתי לעמוד על מקור דברים אלו דהוא בעצמו כתב בס' מ"ח\* שהוא חיוב לבתחילה לבדוק אחר קורט דם וכו'.<sup>23</sup> נ"ב ושם בש"ך ס"ק ל"ב הקשה דברי ב"ח אהרדי.<sup>24</sup>

שם ד"ה ולפי זה נראה דגם קושית הט"ז אינה קושיא כלל וכו'.<sup>25</sup> נ"ב עיי' ש"ך ס"ק כ"א.

שם ד"ה ועוד בעיקר הדין שסבר שכל הנקבים שנמצאים בושט הוא מחמת חולי לקותא הלעטה ומותר לכ"ע ולא זכיתי להבין דבריו מי הגיד\* לו דברי נביאות אלו שזה נקרא נקבים מחמת חולי וכו'.<sup>26</sup> נ"ב אמת שגם בנקודת הכסף (סי' ל"ג סעיף ט') השיג על הט"ז בדברים

21 אחר שהוכיח הפנים מאירות שהראב"ן ושאר ראשונים מפרשים הבריא נתרפא, ועולא אמר אין חוששין שמא נתרפא, הוסיף הפנים מאירות שרש"י לשיטתו הוכרח להביא פירוש שני שהבריא הוא מלשון ניקב, מסוגיא דבר אווזא דממסמס, דהנה איתא בחולין (דף כח). ההוא בר אווזא דהוה בי רבא אתא כי ממסמס קועיה דמא, דהיינו שהאווזא היה מלוכלך צוארו בדמא שנקרע צוארו, וכתב רש"י שצריך לבדוק בסימנין שמא נפסק הקנה או ניקב הוושט, ואמר רבא היכי נעביד, נשחטיה והדר נבדיקיה דלמא במקום נקב קשחית, נבדיקיה והדר נשחטיה האמר רבה וושט אין לו בדיקה מבחוץ אלא מבפנים, א"ל רב יוסף בריה נבדיקיה לקנה, ונשחטיה לקנה ולכשריה, והדר לפכוה לושט ולבדיקיה ע"כ, מבואר מרש"י שהחשש שם הוא שמא ניקב הושט, ואי ס"ד דאנן דחוששין לספק דרוסה חוששין לשמא הבריא נתרפא, א"כ מאי קאמר דלהפכי' ללושט ונבדיקיה מה לי פנים מה לי חוץ, דחשש שנתרפא אינו ניכר בין בחוץ בין בפנים.

22 מיישב שאפילו אם החשש הוא נתרפא, ההוא אווזא שממסמס מיירי שניכר שהיה מזמן קרוב, ובזה בוודאי לא חיישינן שמא נתרפא, ועי' כעין זה ברעק"א (חולין מג: ד"ה ונ"ל לפרש), ועי' שו"ת בית אב (ח"ג סי' ק"ד).

23 נתבאר לעיל הערה 14.

24 כבר העיר כן לעיל בדיבור הראשון בהבלעה, וכאן חזר על זה במקומו.

25 נתבאר לעיל הערה 15.

26 הט"ז (סי' ל"ג סק"ח) יצא ליישב מנהג העולם באווזות שמלעיטים אותם והם נלקים בושט מחמת ההלעטה וכל מה שהוא לקי הוי כניקב, ואעפ"כ בודקים הוושט מבחוץ, ותמה הט"ז הא קי"ל אין בדיקה בושט, וכתב ליישב ע"פ מה שמבואר בתוס' (חולין כח: ד"ה אתא) וברא"ש (פרק ג' סי' ד') ליישב רש"י שאין בדיקה בושט הוא גם מחשש נקב, והקשו תוס' והרא"ש מדאמרינן (דף מג.) שני עורות יש לו ללושט ניקב זה בלא זה כשר, ולפי רש"י כשניקב הפנימי היכי ידעינן אי ניקב חיצוני אי לאו, כיון דאין לו בדיקה מבחוץ, ותיירץ הרא"ש "דמשכחת לה כגון שניקב ע"י חולי ורואין שלא שלט החולי כלל בחיצוני", וכעין זה בתוס' שם, ועי' פ' זה כתב הט"ז דבהנהו אווזי שאנו מלעיטים כשבדיקין אותם אנו רואים שכל הנקבים שיש

כאלה<sup>27</sup>, אבל מצאנו לו חבר טוב לדברי הט"ז בעל ת"ח בפ' א"ט (חולין מג: ד"ה ולך) שכתב ז"ל אותן שמלעיטין אווזים בגלגולי עיסה כשירה דלא דמי' לקוץ כו' אבל הנך הם חלקים ושמין אותן בתוך המים כו' הו"ל כניקב ע"י חולי כו' ע"ש<sup>28</sup>, הובא במג"ד, שוב ראיתי שהמחבר בעצמו הביא לקמן דברי הת"ח<sup>29</sup>, שוב ראיתי בספר פרי חדש (ס' ל"ג ס"ק כ"ג) שהסכים לדברי הת"ח וט"ז ע"ש.

שם ד"ה ועתה תמיה לי דעת הדרישה וכו' ועוד דא"כ לא יהיה נפקא מיניה בין פסקא דראב"ן לפסקא דרוב הפוסקים וכו'.<sup>30</sup> נ"ב נ"ל כוונתו כמ"ש דכי דאין נ"מ מאי קא קשיא להרא"ש ארי"ף דפי' דלא כעולא שהרי הרי"ף ס"ל הבריא ניקב ולזה מקשה, אבל מודה דחיישינן, וא"כ לק"מ מה שהקשה עליו.

שם סד"ה אכן ראיתי שכתב הט"ז וכו' ולי נראה דאין כאן קושיא כלל דלא ניחא ליה לאוקמי בנמצא קוץ וקמ"ל דאף דאיכא ק"ד [קורט דם] דאפ"ה מכשיר דא"כ אמאי קאמר מצא לה קוץ בוושט הוי ליה למימר מצא ק"ד בוושט אין חוששין וממילא ידעינן אפילו בנמצא קוץ ויש ק"ד דהא כל חיווי ברייתא קוצי אכלי ומה\* לי נמצא עכשיו הקוץ לפנינו או אם ברור לנו שהי' קוץ בוושט ועכשיו נמצא בו ק"ד וכו'.<sup>31</sup> נ"ב תימה לדבריו אפילו בקורט דם מבחון נימא הכי מה לי נמצא כו',<sup>32</sup> ובוה מיושב מ"ש הט"ז ואין לומר<sup>33</sup>, פשוט הוא דכוונת הט"ז הוא דאם נאמר דלא הקפיד על ק"ד היינו כמו דבכ"ד לחוד בלא קוץ שרי ה"ה בקוץ וק"ד מבפנים נמי שרי, ומש"ה אמר ישב אתמר דאי בנמצא אפילו יש שם

---

בעור הפנימי הוא מחמת חולי לקות ההלעטה וכיון שאנו רואים שלא שלטה הלקותא בעור החיצון הוא מותר לכ"ע ע"כ.

ותמה על זה הפנים מאירות "ולא זכיתי להבין דבריו מי הגיד לו דברי נביאות אלו שזה נקרא נקבים מחמת חולי".

27 ז"ל הנקודות הכסף שם "ואין מדבריהם ראייה לכאן, דהתם מיירי שבא על ידי חולי מעצמו, משא"כ כאן שהוא בא על ידי הדברים הקשים שמלעיטים אותם, והוי כנוקב תמיד על ידי קוץ או מחט, ומה לי נוקב נקב בפעם אחת ומה לי נוקב מעט מעט".

28 ע"י עוד פתחי תשובה (י"ד סימן ל"ג סק"י) ובדרכי תשובה (שם ס"ק קכ"ט), אם אפשר להקל ולסמוך אדברי הט"ז.

29 ע"י פנים מאירות שם ד"ה וראיתי בתורת חיים.

30 נתבאר לעיל הערה 16, ושם כבר העיר רבינו בזה, ועכשיו חזר על דבריו במקומו.

31 אחר שהוכיח הפנים מאירות דעיגולים היבשים שמלעיטים האווזים הרי הם כקוץ, יצא לדון בדין קוץ שנמצא בוושט, והנה בשו"ע (י"ד סי' ל"ג סעיף ט') מבואר שאם נמצא קוץ בוושט לארכו או לרחבו, ואינו תחוב בו, כשרה, אם אין עליו קורט דם, והנה הט"ז (שם סקט"ז) מוכיח שאפילו בנמצא קורט דם בפנים יש לאסור, ומביא רא"י מחולין (דף מג: דף מג:) שם מביא מימרא דעולא מצא מחט בוושט אין חוששים, ועלה אמר רב כהנא ישב איתמר אבל נמצא לא איצטרך לעולא לומר דמותר, שכל הבהמות אוכלים קוצים ע"כ, וכתב הט"ז דאי ס"ד אפילו ביש קורט דם בפנים מותר, מאי מייתי ראייה מזה שכל הבהמות אוכלים קוצים אטו כל הבהמות יש להו קורט דם בפנים, דילמא קמ"ל עולא דאף שיש כאן קורט דם בפנים מותר.

וכתב על זה הפנים מאירות ולי נראה דאין כאן קושיא כלל, דלא ניחא ליה לאוקמי בנמצא קוץ וקמ"ל דאף דאיכא ק"ד דאפ"ה מכשיר, דא"כ אמאי קאמר מצא לה קוץ בוושט, טפי הוי ליה למימר מצא ק"ד בוושט אין חוששין וממילא ידעינן אפילו בנמצא קוץ ויש ק"ד דהא כל חוי ברייתא קוצי אכלי, ומה לי נמצא עכשיו הקוץ לפנינו, או אם ברור לנו שהיה קוץ בוושט, ועכשיו נמצא בו ק"ד, וזהו קושיית המקשה באמת.

32 מקשה על הפנים מאירות כיון שלשיטתו כל בהמה הוא כנמצא בו קוץ, א"כ כל מקום שנמצא קורט דם בחוץ לאסור, ואנן קי"ל רק אם נמצא קוץ אסרינן קורט דם מבחון, ע"י רמ"א (י"ד סי' ל"ג סעיף ט').

33 הט"ז (שם) אחר שהביא להוכיח שגם אם נמצא בפנים קורט דם אסור, הוסיף "ואין לומר דלא הקפיד על קורט דם, א"כ גם אם נמצא בחוץ לא נאסר", ורבינו מפרש דבריו על דרכו, כמו שיתבאר בסמוך.

ק"ד מבפנים נמי כשר, כיון דק"ד לחוד כשר ה"ה בנמצא דהא כל חוי ברייתא קוצי אכלי<sup>34</sup>, דא"כ אפילו בק"ד בחוץ נימא הכי כיון דק"ד מבחוץ לחוד ולא נמצא קוץ בושט כשר ה"ה [ב]נמצא גם קוץ יהא [כש], כיון דכל חוי [בריי]ת' כו<sup>35</sup>, לרמ"א (ס' ל"ג סעיף ט') דפסק בנמצא ק"ד בחוץ דטריפה, א"כ דילמא מאן דסבר נמצאת אתמר ס"ל דעולא מיירי בנמצא ק"ד מבחוץ [וע"ז אמר דלא] חיישינן, א"ו דאין חילוק בין ק"ד מבפנים למבחוץ<sup>36</sup>, ומהתימה על בעל נקודת הכסף (שם) שהשיג ג"כ אמ"ז בדברים כאלה<sup>37</sup>, [בשולי הערה נכתב: שוב ראיתי בס' פ"ח (שם סק"ב) שכתב סברא זו ע"ש] ... קוץ וק"ד כמו בק"ד בחוץ, והן הן דברי הר"ן (חולין ט. מדפי הרי"ף) בשם הרשב"א דנמצא בלא ק"ד איירי אבל נמצא וק"ד בין מבפנים ובין מבחוץ אסור<sup>38</sup>, וריעותא דק"ד גרע מישב, דאם אין מכה ק"ד מנין<sup>39</sup>, ועכ"פ שוים הם, ומדנמצאת בלא ק"ד איירי מוקי לה בישוב ונמי בלא ק"ד, אבל באמת נמצאת וק"ד נמי אסור בין מבפנים בין מבחוץ<sup>40</sup>, מיהא נראה מדרת התו' (חולין מג:) בד"ה ישב דק"ד מבפנים לא מעלה ולא מוריד<sup>41</sup>, אבל לדעת רש"י (שם ד"ה ישב) שכתב לעולא בישוב ואין בו ק"ד מבפנים, א"כ דלא קילין כן כעולא בישוב לחוד בלא ק"ד בפנים אם יש בו ק"ד בפני' ונמצאת [לח]וד אסור, וא"כ למאי דקילין בקוץ תחוב אפילו אין בו ק"ד והוא כדעת הרשב"א ור"ן ראוי לומר בנמצא אפי' בק"ד בפנים נמי אסור ודוק כנ"ל דעת הט"ז הנ"ל, ואפשר דגם דעת הרמ"א (שם) להטריף בק"ד מבפנים אלא דאשמועינן אף בק"ד מבחוץ די"ל דאין ניכר ק"ד מבחוץ כמו דאין בדיקה לק"ד בחוץ להכשיר קמל"ן דלחומרא אמרינן כן דניכר<sup>42</sup>, עיי' ב"ח (סימן ל"ג)

34 ע"כ הוא חוזר על דברי הפנים מאירות, דהיינו שאם יהיה ההוכחה של ר' כהנא דישב איתמר ולא בנמצא, כדברי הפנים מאירות.

35 כוונתו שאם אין חילוק בין נמצא קוץ ללא נמצא, שהרי כל הבהמות אוכלים קוצים, א"כ גם בחוץ נימא הכי, שאם יש ק"ד בחוץ כשר, א"כ גם כשנמצא קוץ כשר, שהרי לא נמצא קוץ הוא כמו נמצא.

36 אם ברמ"א מבואר שאם נמצא קוץ ויש ק"ד בחוץ אינו כשר, ע"כ שיש חילוק בין נמצא ללא נמצא, ועוד שעכ"פ למה לא מוקים דברי עולא בנמצא ק"ד בחוץ, א"כ שוב חזר ראיות הט"ז למקומם, וזהו גופא כוונת הט"ז "וא"ל דלא הקפיד על קורט דם א"כ גם אם נמצא בחוץ לא נאסר", כמ"ש לעיל.

37 ז"ל הנקודות הכסף שם "גם מה שרוצה להוכיח מן הש"ס, דאפילו קורט דם מבפנים טרפה, מדקאמר אבל נמצא לא איצטרין ליה דכולה חייו ברייתא קוצים אכלי כו', אינו כלום, דהא פשיטא דכשיש קורט דם ולא נמצא שם קוץ כלל ליכא כאן איסורא כלל, אם כן הכי קאמר, היכא סלקא דעתך למיסר משום נמצאת, דעל כרחך נמצאת לאו כלום הוא דכולהו חייו ברייתא קוצים אכלי, והוה ליה כקורט דם בלא נמצא כלל דפשיטא דקורט דם אין מעלה ומוריד".

38 הרשב"א מוקים דברי עולא בלא נמצא קורט דם, והביא ראיה מדאמרינן נמצאת איתמר, אבל ישב חיישינן, ואמרינן נמי ישב איתמר אבל נמצאת לא איצטריכא ליה לעולא, ובודאי דישב דומיא דנמצא, ונמצא ודאי בשאין בו קורט דם הוא, מדאמרינן אבל נמצאת לא איצטריכא ליה לעולא דכולהו עיזי ברייתא קוצי אכלן, ולא חיישינן להכי, דאי חיישינן כללה ברייתא אסירן, ואי בשיש בו קורט דם הוא, דילמא משום קורט דם איצטריכא ליה לעולא לאשמעינן, אלא ודאי נמצאת בלא קורט דם היא וישב נמי דכותה ע"כ, והוא ממש כדברי הט"ז.

39 כוונתו להעיר שאם לדבריו בנמצא קורט דם יש לאסור, א"כ למה מוקים ר' כהנא דברי עולא בישוב, הו"ל למיקם דבריו בנמצא קורט דם, ומיישב שהריעותא דקורט דם גרע מישב.

40 הוסיף בזה שאפילו אם הריעותא של קורט דם הוא בשוה לישב, עדיין מוקים בישוב, כיון שנמצאת מיירי בלא קורט דם, אבל באמת דיניהם שוה.

41 תוס' שם הביאו רש"י שישב לו קוץ בבושט מיירי שאין בו קורט דם מבפנים, ותוס' חולקים על רש"י דאין לחוש אפילו יש מבפנים אם אין מבחוץ לא חיישינן.

42 כוונתו להשוות דעת הרמ"א לדעת הט"ז, שגם ק"ד בפנים אסור, והא דכתב הרמ"א "אם אין עליו קורט דם מבחוץ", אינו לאפוקי ק"ד בפנים, אלא לרבותא נקט בחוץ, דקס"ד כמו שלא מהני בדיקה בבושט מבחוץ להכשיר, ה"ה אינו מועיל לאסור, קמ"ל דגם נמצא ק"ד בחוץ אסור.

סכ"ב<sup>43</sup>, ואף שבסה"ת שממנו הוציא הרב דין זה משמע דדוקא מבחין קאמר<sup>44</sup>, היינו לשיטתו דפסק כעולא אבל לדין דלא קייל"ן כעולא אין חילוק בין מבפנים למבחוץ<sup>45</sup>, והרמ"א העתיק לשונו מבחין משום דיש בו רבותא שאין ק"ד ניכר מבחוץ כמ"ש, ועיין בס"ד ס"ח בהגה<sup>46</sup>, שוב ראיתי בס' פ"ח (ס' ל"ג סק"ט) שהעלה להלכה כהמ"ז, ובעל המחבר הלז גופיה חזר בו בחלק שני סי' י"ג ע"ש שהשיב להשוואל כדברי המ"ז<sup>47</sup>.

שם ד"ה ועדיין צריכים אנו למודעי. לפעמ' בשמפרידין הוושט נמצא דם בין שני העורות אגור בתוכם, ובשגורדין הדם נחסר קצת מעור זה וקצת מעור זה, ולא ניכר ריעותא לא מצד חוץ ולא מצד פנים, דנראה שיש להכשיר, דלו יהיה אם העור הפנימי ניקב לגמרי וגם קצת מעור החיצון אלא שלא ניקב מעבר אל עבר מכשרינן לדעת דפסקו כעולא, וכבר הוכחנו דמצד קורט דם בפנים\* אינו מוזק כלל א"כ ה"נ דבוותיה<sup>48</sup>. נ"ב מזה משמע דאפילו בנמצא קוץ נמי כשר לשיטתו ולא ידעתי מנ"ל דזה מקרי ק"ד בפנים דלמא כיון דהוא חוץ לעור הפנימי בבחוץ דמי<sup>49</sup>, מיהא מדברי הג"מ בשם סה"ת משמע דבעינן ... העור ודוק.

שם ד"ה ואין להקשות איך תיסק ארעתין להכשיר וכו'<sup>50</sup> נ"ב ולי קשיא איך תיסק ארעתין להכשיר, דהא בנקיבת הריאה והדופן סותמתה<sup>51</sup> וסתימת כבד במרה<sup>52</sup> וסתימת ירכים בחלחולת<sup>53</sup> אפי' לא עלה בו קרום מעצמו נמי כשר, וא"כ אם נדמה להו הוושט נמי נימא אפי' לא עלה בו קרום כלל אם ניקב זה שלא כנגד זה כל חד מגין אחבירו וא"כ בטלת דינו דמר זוטרא דאמר ניקב זשכ"ז בושט טריפה<sup>54</sup>, ומה שהקשה בנקיבת הריאה דבעינן סביך בבישרא

43 שהעיר שם כעין זה איך יש לאסור בנמצא ק"ד בחוץ, הא אין בדיקה בושט משום שאינו ניכר.

44 ז"ל ההגהות מיימוניות (שחיטה פרק ג אות ע') בשם ספר התרומה "כתב ר"י שאם יש קורט דם מבחוץ ודאי ניקב החיצון".

45 לעולא לא חיישינן שניקב, ולכן דוקא כשיש ק"ד בחוץ יש לאסור, אבל לדין כשיש קוץ חיישינן, א"כ ודאי גם כשנמצא ק"ד בפנים יש לאסור.

46 אינו ברור מהו כוונתו.

47 ז"ל הפנים מאירות (שם) דלא גרע האי קורט דם מאם שלטה המכה בעור הפנימי וגם בעור החיצון אפי' מכשרינן, דאין אנו חושבים אותו העלטה לקוץ, אלא דהוי מכה מחמת חולי העלטה, והיכי דשלטה שלטה והיכי דלא שלטה לא מחזקינן ריעותא.

48 הפנים מאירות דן על מקרים שמפרדים ב' עורות של הוושט ורואים שהעגולים שמלעיסים האווזים גרמו נקב בפנים, וכתב שאין לחוש בזה, כמו שאין לאסור בנמצא קורט דם בפנים, לשיטתו.

49 העיר שכיון שאפילו אם נקל בנמצא קורט דם בפנים, עדיין אין רא' שיש להקל בנידו"ד שהנקב עבר מעבר לעור הפנימי.

50 הפנים מאירות דן שם באופן שעור הפנימי ניקב, אלא שנסתם, ונראה כצלוקת או רושם הנקב, ונראה לעין כל שניקב אלא שנתרפא, ובעור החיצון יש ק"ד או נקב שלא כנגד מקום ההוא, אם יש לדון כניקבו זה שלא כנגד זה, כיון דהאי סתימה לא חשיבא דהוי קרום שעלה מחמת מכה, או דילמא כיון דעור החיצון מגין עליו חשיב שפיר סתימה.

51 ע' חולין (דף מח.) אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן ריאה שנקבה ודופן סותמתה כשרה, הובא להלכה ברמב"ם (פ"ז משחיטה ה"ג) ושו"ע (יו"ד סי' ל"ט סעיף י"ח).

52 חולין (דף מג.) אמר ר' יצחק בר' יוסף אמר ר' יוחנן מרה שניקבה וכבד סותמתה כשרה, והובא להלכה ברמב"ם (פ"ו משחיטה ה"ו) ובשו"ע (יו"ד סי' מ"ב סעיף א').

53 חולין (דף מט:) אמר זעירי לחלחולת שניקבה כשרה הואיל ויריכים מעמידות אותה, הובא להלכה ברמב"ם (פ"ו משחיטה ה"ז) ובשו"ע (יו"ד סי' מ"ו סעי' ה').

54 אם הפנים מאירות מצד שדופן החיצון של הוושט יכול להציל, כשאר הדברים שמכואר בגמ' שמצילים, א"כ לעולם יציל, ומעולם לא יהיה שייך דברי מר זוטרא (חולין מג.) ניקב זה שלא כנגד זה אסור.

והיה שם טריפה עליה קודם דסביך<sup>55</sup>, דע דבגמרא שם (חולין מה). מקשה באמת אהאי דבעינן סביך מכרות שפכה ומשני לא למעוטי קרום שעלה מחמת מכה בריאה<sup>56</sup>, וע"כ צריכין לחלק דשאני סביך אף שבא אח"כ כיון דסתימא מעליא היא הוי פסול החוזר להכשירו, ולא ממעטינן אלא קרום שעלה מחמת מכה דלא הוי סתימה, וכן צ"ל בהני תרי אוני דסריכי להדרי (חולין מו:), לפירש"י כמ"ש המחבר למטה<sup>57</sup>, אבל מ"מ לא נ"מ [א]ם עלה בו גם קרום מצד עצמו או לא דהאי קרום לא מעלה [ולא] מוריד כדממעטי' מכ"ש וא"כ כיון דניקב זה שלא כנגד זה בושט ולא עלה בו קרום טריפה מאי מהניא הקרום שעלה בו, ועיי' בשו"ת מהרי"ט סי' ז' הובא בפ"ח סי' ל"ט (סקמ"ט) ע"ש.

שם ד"ה ועוד צריך אני למודעי רבה הא דנהגו הנשים לשרות הושט במים שעה או שתיים וכו' א"כ דון מיניה ומיניה כי היכי דהתם פסקו הפוסקים דחייב לכתחילה לבדוק אחר ק"ד ואם נמלח או הודח פסק רמ"א שלא להקל אלא בהפסד מרובה א"כ בושט\* נמי אף אם נימא דהני עיגולים לא חשיבי בקוץ מ"מ כ"ע מודים היבא דניכר ק"ד מבחוץ דחיישינן שמא ניקב מעבר לעבר וכו'.<sup>58</sup> נ"ב בודאי לפ"ד הראב"ן והרא"ש וסייעתי' דא"צ לבדוק אם ניקב לחוץ וכמ"ש מכ"ש דא"צ לבדוק אחר ק"ד<sup>59</sup>, וזוהו בישוב לו קוץ ומכ"ש אם הני עיגולים לא חשיבי בקוץ ואפשר דבוה כ"ע מודים דחילוק גדול יש בין קוץ לחולי וק"ל<sup>60</sup>, ועיי' בסי' מ"ח בש"ך ס"ק ל"ב שהקשה באמת דברי הטור אהדרי.

55 הפנים מאירות העיר על דברי עצמו שאם יש מקום להתיר כשנסתם, א"כ מצינו פסול החוזר להכשירו, עיי' חולין דף מח., וכתב לדחות מזה שבכל מקומות שנזכרו לעיל [כמו ריאה והדופן סותמה וסתימת כבד במרה וסתימת ירכים בחלחולת] מצינו היתר, והוסיף שאין לומר שהתם הוא היתר מעיקרא, ואין זה ענין לנידוד שצריכים דוקא נסתם, שהרי גבי ריאה שדופן סותמתה (חולין שם) הא בעינן דווקא דסביך בבשרא ואי לא סביך טריפה וא"כ הי' שם טריפה עליה קודם דסביך ואחר דסביך חזרה להכשירה ע"כ.

56 בגמרא (חולין שם) מקשה אי בעינן סביך א"כ מצינו פסול החוזר להכשירו, ובברייתא גבי כרות שפכה מבואר פסול שחזור לבריתו וקתני שם "וזהו פסול שחזור להכשירו" ומדקדק הגמ' זהו למעוטי מאי, לאו למעוטי כה"ג, ומשני לא למעוטי קרום שעלה מחמת מכה בריאה דאינו קרום.

57 מבואר בגמרא (חולין מו:): "הני תרתי אוני דסריכן להדרי לית להו בדיקה", דהיינו כשנמצא בין האונות של הריאה קרום הנקרא סירכא שמחבר האונות האחת לשניה, לית להו בדיקה, ופירוש רש"י משום שסירכא כזאת נוצרת מחמת נקב, והסתימה של הקרום אינה סתימה.

ומבואר שם "ולא אמרן אלא שלא כסדרן אבל כסדרן היינו רבתייהו", וכתבו התוספות דלפי' רש"י משום הכי בכסדרן כשירה, דאע"ג דודאי ניקב הריאה, וקרום העולה מחמת מכה אינו קרום, היינו כשאנו סרוך בכסדרן אבל כשהיא סרוכה בכסדרן חברתה סותמת ומגינה על הנקב, והקרום הולך וחזק ע"ש, והעיר הפנים מאירות שלכאורה יוצא שיש פסול שחזור להכשירו, וכתב "אלא ע"כ צריכין אנו לומר כדפרישית, דלא ממעטינן אלא ניקב ונסתם מהאי אבר גופי", אבל כל שנסתם ויש לו הגנה עוד מחבירו זה לא ממעטינן והוי סתימה מעליא".

58 הפנים מאירות משיג בזה על מנהג הנשים לשרות הושט במים לפני שמביאים אותו לרב, משום שצריך בדיקה אם יש קורט דם, כיון שעיקר הטעם שלא חיישינן לנקב, הוא ע"פ דברי הראב"ן והרא"ש דקי"ל כעולא בישוב לו קוץ בושט, דאין חוששין שמא הבריא, והנה ההוכחה של הראב"ן שקי"ל כעולא הוא ממחט שנמצא בעובי בית הכוסות, וא"כ כי היכי דהתם פסקו הפוסקים (עיי' שו"ע יו"ד סי' מ"ח סעיף ח') דחייב לכתחילה לבדוק אחר ק"ד, ואם נמלח או הודח פסק רמ"א (שם) שלא להקל אלא בהפסד מרובה, א"כ בושט נמי כן.

59 דאם להראב"ן לא צריך בדיקה מנקב, כ"ש שלא צריך לבדוק מחשש קורט דם.

60 כיון שבנידוד מיירי בעיגולים יש מקום לצדד שיש לו דין חולי, עיין לעיל הערה 26, א"כ יש מקום לומר שלכו"ע לא צריך בדיקה אפילו לפוסקים שלא כעולא.

שם ד"ה והנה הרב הב"ח כיוון כאן להלכה ברורה דלא עלה על שום פוסק בעולם היבא דהמחט תחוב באחד מן האברים שלא יהיה צריך בדיקה אם ניקב נקב מפולש כיון דאיכא ריעותא לפנינו אף הרא"ש\* והרמב"ם מודים וכו'.<sup>61</sup> נ"ב כ"ז לשיטתו.<sup>62</sup>

שם בא"ד וכו' אבל\* יש הרבה לקותות שלא ניקב נקב מפולש אלא דתיקנו לבדוק וכו'.<sup>63</sup> נ"ב ולא ידעתי מאי קאמר והלא גם יש הרבה סרכות שכשרינן, ובפרט לפמ"ש רמ"א בס"ל ל"ט (סעיף י"ג) דנוהגין למעך ולמשמש בסרכות,<sup>64</sup> אלא פשוט דבריאה יש גם שאר טריפות דשכיחי כמ"ש הש"ך בס"ל ל"ט (ס"ב) ז"ל חוץ מן הריאה שעלולה ליטרף מפני הסירכות ושאר טריפות דשכיחי בה עכ"ל, אבל אין להתיר בושט מטעם ס"ס שהרי גם בריאה יש ס"ס שמא לא היה בה שום ריעותא ואת"ל היה בו סירכא שמא עברה ונתמעכה ע"י משמוש<sup>65</sup>, א"ו משום שאר טריפות דשכיחי בריאה משא"כ בושט, וזה נמי הטעם לענין כסוי הדם, אחר כתבי זאת מצאתי בשו"ת צמח צדק שכתב כדברי ובהגה שם כתב כדברי ע"ש בשו"ת צ"ץ סי' קט"ו.

שם ד"ה וראיתי שהגאון הט"ז רצה להביא ראיה מן הש"ס דחייב לבדוק אחר ק"ד וכו' ואני מתאבק בעפר רגליו ואומר שיש תיובתא לדבריו מהא דפי' רש"י ששמע שקצת\* מפרשים הא דאמר עולא ישב לה קוץ בבושט אין חוששין שמא הבריא לשון ניקב וכו'.<sup>66</sup> נ"ב אין זה קושיא כ"כ די"ל דבאמת בהא פליגא הב"י לשונות ומשו"ה פי' לישנא נימא הבריא נתרפא משום דדחיקא ליה לפרש האי דהפכה רבי בדיעבד מיירי וא"כ עכ"פ [הוכיח] הט"ז מ"ש [ל] לישנא קמא<sup>67</sup>, אלא דעדיפא מיניה הו"ל להקשות [א]ט"ז למ"ד אין [חוששין] לספק דרוסה

61 הפנים מאירות דן שם אם נמצא לקותא בבושט, ולפני שהביאו להרב נאבד וכדומה, וכתב שם לאוסר ע"פ הב"ח (סי' מ"ח) דלא עלה על שום פוסק בעולם היבא דהמחט תחוב באחד מן האברים שלא יהיה צריך בדיקה.

62 ע"י דיבור הראשון ובהערות שם.

63 הפנים מאירות מצדד שכשאין ריעותא ונאבד הוושט מותר, והגם שבריאה מבואר ברמ"א (סי' ל"ט סעי' ב') דיש מחמירין בנאבדה, "דוקא בריאה מחמירין משום דשכיחי" בי' סירכות ואין סירכא בלא נקב אבל גבי וושט דכתב רמ"א דשכיחי יותר היינו לקותא הוושט שכיחי יותר אבל יש הרבה לקותות שלא ניקב נקב מפולש אלא דתיקנו לבדוק לברר איסורו והיכא דנאבד איכא ס"ס דילמא לא היה בבושט זה שום ריעותא ואת"ל היה שמא לא ניקב נקב מפולש אבל בריאה אם נימא שהיה בה סירכא אסורה מיד דאין סירכא בלא נקב", ובהאי ענינא ע"י עוד בארוכה בדרכי תשובה (סי' ל"ג ס"ק קמ"ד).

64 ע"י רמ"א שם ויש מתירין למשמש בסרכות ולמעך בהם, ואומרים שסרכא אם ימעך אדם בה כל היום לא נתק ולכן כל מקום שיתמעך תולין להקל; ואומרים שאינו סרכא אלא ריר בעלמא ע"כ, מבואר שיש סירכות שאינם אוסרות, וא"כ גם בזה יש ס"ס.

65 כוונתו לחלוק על הפנים מאירות, שאין לומר שהחילוק בין ראייה לוושט הוא ס"ס, שהרי גם בריאה לא כל הסירכות אוסרות, ואולי הטעם משום שהוא שם אחד ואינו מתהפך, וע"י פרמ"ג (סי' ל"ט מ"ז סק"א).

66 הט"ז (סי' מ"ח ס"ק י"ב) הוכיח שכל דבר שאם ניקב טריפה, חיוב עלינו לבדוק, ממעשה דרבי (חולין דף נא) דאיתא התם מעשה שבא לפניו מחט שנמצא בעובי בית הכסות מצד אחד, והפכה רבי ומצא עליה ק"ד, וטרפה, ואמר אב"י שאין כאן חידוש, דמתניתין היא (דף מב.) המסס ובית הכסות שניקבו לחוץ, ולכאורה קשה מאי קאמר אב"י שאין חידוש, דילמא אשמועינן חידוש גדול שצריך לבדוק, אלא ע"כ דדבר פשוט לאב"י כיון דלמתניתין טריפה בניקבה לחוץ, עלינו לבדוק ולכן שפיר הקשה לו דזה נמי פשוט ממתניתין. והקשה הפנים מאירות לפי מה שפירש רש"י הבריא הוא לשון ניקב, ולפי"ז מה שאמר עולא מצא מחט בבושט אין חוששין שמא הבריא, הכוונה שאין חוששין שניקב, ופריך על זה הגמרא מאי שנא מספק דרוסה, אדמקשי ליה לעולא מספק דרוסה דהיא פלוגתא דרב ושמואל (דף נג.) היה לו להקשות מריש אלו טריפות (דף מב.) שניקב הוושט הוא אחד מהטריפות, ולדברי הט"ז כל שאם ניקב טריפה חיוב עלינו לבדוק.

67 דוחה דברי הפנים מאירות שיכול להיות שהט"ז כתב דבריו לפי לשון ראשון של רש"י שהבריא הוא מלשון נתרפא, [וצע"ק עדיין מה יעשה לשון שני של רש"י עם הוכחתו של הט"ז, וע"כ שיש מקום לדחות, וא"כ איך אפשר להוכיח מיניה להלכה].

קש[ה ממתני] ריש אלו טריפות (דף מב.) וגם לעולא למסקנא דסבר אין חוששין לס"ד ה"א מ"מ מתני' קשי<sup>68</sup>, אלא באמת [י"ל לדברי] ה"ז דודאי במתני' אינו מפורש וס"ל להט"ז דגם פלוגתא דרב ושמואל בס"ד תלוי הפ' במתני' <sup>69</sup>, ולאביי היה פשיטא ליה כמ"ד חוששין לס"ד [מהאי טעמא] באמת <sup>70</sup>, וא"כ מתני' דתני ניקב לחוץ טריפה פשיטא דצריך בדיקה כמו בס"ד, וא"כ דקיי"ל חוששין לס"ד גם בושט צריך בדיקה <sup>71</sup>, והמקשן הוצרך להקשות מס"ד משום דמתני' תליא ביה <sup>72</sup>, ומתוך סבר עולא אין חוששין לס"ד, וגם במתני' א"צ בדיקה <sup>73</sup>, מיהא ודאי דברי הרא"ש הנ"ל בישב לו קוין נעלם מהט"ז <sup>74</sup>, [עיי' בנקודת הכסף (ס' מ"ח סע' ח') <sup>75</sup>] לפמש"ל.

שם ד"ה ולפ"ז ע"כ חבא שאני מכל ריעותא דעלמא וכו' אבל אם חזינן\* עד היכן היא תחובה לא מחזקינן ריעותא דניקבה לחוץ או שמא חי' בה ק"ד דמסתמא אמרינן דלא חורה המחט לאחריו. <sup>76</sup> נ"ב ומלתא דפשיטא ליה מיבעי לי טובא חדא אפשר ע"י בישול עדיף מהודח וגמלח [ואף] למאי דקיי"ל אפי' בנאבד דתולין להקל, מ"מ חבא דאיכא תרתי לריעותא דשמא ניקב לחוץ ואחר הבישול לא ניכר הנקב, וגם שמא היה בו ק"ד ועבר ע"י הבישול דנקב דק בודאי אין ניכר אחר הבישול, ומכ"ש ק"ד דאינו ניכר <sup>77</sup>, עיי' ב[פ"ח] ס' ל"ו ס"ד (פס"ח) ודוק. <sup>78</sup>

68 הפנים מאירות מוכיח דלא כהט"ז מדלא הקשה אעולא ממתני', ועל זה יש להשיג כמ"ש לעיל, אכן יותר יש להקשות למה באמת לא קשה אעולא ממתני', וכן לרב (דף נג.) דאין חוששין לספק דרוסה קשה ממתני', שלדברי ה"ט כל שאם ניקב טריפה חיוב עלינו לבדוק, א"כ כיון שניקב הוושט הוא טריפה למה אין חוששין לספק דרוסה.

69 ורב ושמואל נחלקו בזה גופא, האם אמרינן האי כללא שכל דבר שאם ניקב טריפה, חיוב עלינו לבדוק, רב שס"ל אין חוששין לית ליה האי כללא, ושמואל אית ליה, וא"כ לדידן דקיי"ל כשמואל (ע"י שו"ע ס' נ"ז סעי' י"ד) יש לנו לומר האי כללא.

70 וע"כ אמר בעובדא דרבי שאין כאן חידוש, דמתניתין היא המסס ובית הכוסות שניקבו לחוץ, והיינו משום דבר פשוט הוא לאביי שאם הוא טריפה בניקבה לחוץ, חיוב עלינו לבדוק, וכדברי ה"ט.

71 ושפיר כתב ה"ט להלכה שוודאי צריך בדיקה.  
72 חזור ליישב קושיית הפנים מאירות, שלדברי ה"ט לא הוצרך להקשות על עולא מספק דרוסה שהוא מחלוקת רב ושמואל, והו"ל להקשות ממתני', ועל זה מתוך רבינו, שאחרי שהוכיח שמהמשנה עצמה אין הוכחה אלא למ"ד חוששין לספק דרוסה שפיר צריך להקשות מספק דרוסה.

73 כשמתוך הש"ס קסבר עולא אין חוששין לספק דרוסה, ממילא מתורץ גם הקושיא ממתני'.  
74 כוונתו לכאורה לדברי הרא"ש (פ"ג ס' ד) שמבואר שקי"ל כעולא, ובישב לו קוין בושט לא חיישין, אף שס"ל להרא"ש חוששין לספק דרוסה, ולדברי ה"ט למאן דס"ל חיישין לספק דרוסה ס"ל דכל שהוא טריפה חיוב עלינו לבדוק, וא"כ איך אפשר לפסוק כעולא, ע"י הערה 1.

75 הוקף במקור.

76 הפנים מאירות דן שם בארוכה במקרה שראו שיש מחט בבושט, וידוע להם בכירור שלא היה נקב מפולש בעור הוושט רק לא דקדקו לראות אחר ק"ד וקודם שנשלח אלי נאבד, והוכיח בארוכה שאין הבדיקה אלא חומרא [עכ"פ בשאר אברים, ואילו בבושט תלוי אם קי"ל כעולא שחיישין שמא הבריא], ודלא כהט"ז (ס' מ"ח סק"יב) ע"י לעיל בהערה 31, והטעם שאינו אלא חומרא כיון שהמחט מוכיח עליו שאין הדרך שהמחט חורה לאחריו, ולכן אין לחוש שהיה נקב מפולש, ולא דמי לספק דרוסה דאין לנו שום הוכחה וראיה להוציא מידי ספק, ושם מוכח שהפנים מאירות מתיר אפי' כשנתבשל.

77 חולק על הפנים מאירות שוודאי אחרי בישול א"א לראות אם היה קורט דם, וגם א"א לבדוק הנקב, ולכן כיון שהיה מחט שהוא ריעותא בפנינו יש לאסור כל שלא נבדק, ואפילו אם כשנאבד הוושט מותר, התם שאני שאין ריעותא של מחט.

78 שמבואר שא"א לבדוק נקב אחר שריה ובישול.

שם ד"ה וזה נראה לי שהוא ג"כ מעמי' \*דהרי"ף גבי המסס וב"ה וכו'.<sup>79</sup> נ"ב כבר כתבתי לעיל דעת הרא"ש (פרק ג' ס' ד') בכוונת הרי"ף<sup>80</sup>, מיהו הפ"ח (ס' ל"ג) בס"ק כ"ג כתב ג"כ כסברת המחבר הלו.<sup>81</sup>

שם ד"ה ויש לי עוד איזה הערה לדעת דפסקו בעולא דלא חיישינן שמא הבריא ונתרפא ק"ו גבי המסס וב"ה דלא חיישינן שמא הבריא וא"כ באותן מקומות שמלעיטין העופות סמכו אדעולא א"כ\* נסמוך נמי גבי המסס להתיר אם ניקב מצד אחד ורמ"א כתב להתמיר וכו'.<sup>82</sup> נ"ב לפירש"י (שבת לו. ד"ה שני) דאפי' לא ניקב עור החיצון מרפה משום דעורו דק ואינו מגין לק"מ.<sup>83</sup>

שם בא"ד וכו' ונראה לומר דהא ע"כ דעת המחמירין הוא דעת רש"י דמפרשי התוספות לפי' רש"י דאוסר בהמסס בניקב מצד אחד דחשש שמא ניקב לחוץ ונתרפא א"כ\* אמאי פי' רש"י גבי בר אוזא דמסמס קועיה דמא דספק נקובה הוי וכו'.<sup>84</sup> נ"ב כבר כתבתי לעיל דשם איירי בזמן מועט שאין לחוש שהבריא ונתרפא כעין שכתב ר"ת (תוס' שבת דף לו.) שאכלה מחט בפנינו ע"ש<sup>85</sup>, ולפמ"ש המחבר הלו כאן סותר דבריו הראשונים מ"ש בדף א' ע"ד ע"ש שכ' דרש"י בהאי דמסמס קועיה ע"כ ס"ל הבריא ניקב.<sup>86</sup>

שם ד"ה אכן ברין ג' שזכרנו שנקלף מקצת מעור החיצון ובעור הפנימי יש נקב מפולש נראה דזה אסור אליבא דכ"ע\* דעב"פ צריך לראות ולבדוק אם אינו ניקב נקב מפולש וכו'.<sup>87</sup> נ"ב כבר כתבתי לעיל דאין הרא"ש וראב"ן וסיעתייהו מודים לו, ואדרבא ס"ל אפילו

79 הפנים מאירות כתב ע"פ דבריו שלפי החולקים על עולא, שבמחט שנמצא בוושט חיישינן שמא הבריא, היינו דוקא בוושט שפעמים חוזר, משא"כ בשאר אברים, וע"פ זה כתב ליישב שיטת הרי"ף שפסק דלא בעולא, ואעפ"כ פסק במסס ובבית הכוסות שלא צריך לחוש. וכתב הפנים מאירות שלדבריו החילוק פשוט, דדוקא וושט אין הוכחה מהמחט שיכול להיות שהמחט חזר, משא"כ מסס ובית הכוסות שהמחט מוכיח עליו.

80 עי' לעיל הערה 1, שהרא"ש מחלק שעובי בית הכוסות עב, ולכן אין לחוש שעבר. 81 וז"ל ואילו הוה שמיע ליה להרא"ש חילוק אחר יותר נכון מזה דשאני וושט דאכלה ביה ופעיא ביה ויש לחוש שחזרה המחט לאחוריה ולפיכך חוששין שמא הבריא אבל בעובי בית הכוסות דאדרבא אוכלין ומשקין דחקי המחט לנקוב ולצאת חוצה אין חוששין שמא ניקב לחוץ שאילו היתה יוצאת לחוץ היתה נמצאת כך לשם שאין שם דבר שיחזירנה לאחור אולי הוה הדר ביה עכ"ל.

82 הפנים מאירות העיר על אלו שמקילים בהלעטה, והיינו ע"כ משום דס"ל להלכה בעולא שאין חוששין שמא הבריא, א"כ נסמוך נמי גבי המסס להתיר אם ניקב מצד אחד ורמ"א (ס' מ"ח סעי' ז') כתב להתמיר באין הפסד מרובה ואם נתיר כאן וניקל גבי וושט הוי כתרי מילי דסתרי אהדי.

83 דהיינו שמקורו של הרמ"א להתמיר במסס שניקב מצד אחד, הוא מרש"י (שבת לו. ד"ה משני), והטעם המבואר ברש"י הוא לפי שהדופן דק מאד, וא"כ אינן מקום להערת הפנים מאירות.

84 הפנים מאירות העיר שרש"י סותר דברי עצמו, שלגבי מסס (שבת לו.) כתב שחוששין שמא ניקב, ואילו גבי בר אוזא דמסמס קועיה דמא (חולין כח.) [שהאוזו היה פצוע וצווארו מלוכלך בדם], פירוש רש"י שהחשש הוא שמא ניקב, ומבואר שם בגמ' דבכהאי גוונא וושט אין לו בדיקה מבחוץ אלא בפנים, ואי חייש רש"י לשמא הבריא ונתרפא א"כ בוושט נמי ניחוש ואפילו בפנים נמי אין בדיקה.

85 עי' לעיל הערה 22, וכוונתו כיון שאפילו אי נימא שבמסס חשש רש"י שמא יתרפא, מ"מ בההוא אוזא אין מקום לצדד שמא נתרפא, כיון שלא עבר שעות שאפשר לומר נתרפא.

86 עי' לעיל הערה 21.

87 הפנים מאירות דן שם בעובדא שנשאל עליו שלאחר שהוציאו הוושט וגבגב מישמוש הידים נקלף מקצת עור החיצון מהוושט ובעור הפנימי ניקב נקב מפולש ובעור החיצון אי אפשר למיבדק שנקלף מעור הפנימי ונאבד, ומכריע להתמיר כיון שלא בדקו אם ניקב.



הקוץ תחוב לפנינו א"צ לבדוק אם ניקב לחוץ אף דאיכא לברורי<sup>88</sup>, מכ"ש היכא דיש לחוש ולומר שהוא מחמת חולי<sup>89</sup>, והוא בכלל היש מכשירין שכתב רמ"א בס' ל"ג (סע' ח') באוונות פטומות, ובודאי בדעיבד לא גרע דין זה מהורח ונמלח במקום הפסד מרובה עכ"פ.<sup>90</sup>

שם ד"ה ונלמד מזה עוד הוראה היכא שנמצא שחין סמוך למקום בית השחיטה וכו' דהא התוס' הקשו מסוגיא דיבמות וכו' ותיירצו דשאני דרוסה דשכיח ומשמע\* דבישב לה הקוץ בושט נמי שכיח וכו'.<sup>91</sup> נ"ב וכן כתבו התו' להדיא ביבמות דף למ"ד ע"ב ד"ה אשה זו וכו' ע"ז ולא כמ"ש לקמן בדעת התוס' דהוא כמו ספק בשחיטה.<sup>92</sup>

שם בא"ד וכו' אבל כד דייקת שפיר לאו מילתא היא דדווקא היכא דחוינן\* דלא ניקב נקב מפולש בזה אמרינן דלא שכיחא שינקב המחט לחוץ ויחזור לאחוריו\* ולכך לא חיישינן לשמא הבריא לא בושט ולא בהמסס וב"ה.<sup>93</sup> נ"ב גם בכאן לדעת הרא"ש וראב"ן כשר וליתא לדבריו מק"ו הנ"ל.<sup>94</sup>

שם בא"ד אבל\* כל כמה דלא חוינן שלא ניקב מעבר אל עבר ונמצא בפני' ק"ד נולד לנו ספק מחיי' דילמא הי' נקב מפולש וזה רגיל שהקוץ נוקב מעבר אל עבר.<sup>95</sup> נ"ב גם בנדרון [שלו] לא ידעינן אם במקום ששחט היה נקב.

88 דהיינו שלעיל (ע' הערה 3-7) הוכיח שהרא"ש והראב"ן מפרשים אין חוששין שמא הבריא הכוונה שמא ניקב, וא"כ אפילו אם המחט תחוב לפנינו אין חיוב לבדוק, וכ"ש כשנאבד, אכן הפנים מאירות לשיטתו שמפרש שם שהרא"ש והראב"ן מפרשים הבריא מלשון נתפא, אבל וודאי בדיקה צריך, ולדבריו לא מצינו שום פוסק שמקיל כשלא נבדק.

89 ע"פ מה שמצדד לעיל (הערה 27-29) שהעגולים שמלעיטים האוונים אינם כמחט, אלא כחולי, ובוזה בושאי אין חיוב בדיקה מעיקר דין, ורק במחט יש לחוש שמא עבר, ונגרם נקב מפולש.

90 וכמו שכתב הרמ"א (סי' מ"ח סעי' ח') גבי מחט שנמצא במסס או בבית הכסות, וז"ל ויש מקילין להתיר אם לא ניקב מעבר לעבר והורח ונמלח, או שנאבד ולא בדק מבחוץ אם היה עליו קורט דם (ויש לסמוך עליהו במקום הפסד מרובה) עכ"ל.

91 הפנים מאירות דן היכא שנמצא שחין סמוך למקום בית השחיטה ונחלק השחין לשני חלקים חלק אחד לצד הראש וחלק השני לצד הגוף, דאי אפשר למיך אבדיקה, ויש להסתפק דילמא נקב מפולש היה ובמקום נקב קשחית דהיכא דאיכא ריעותא כו"ע מודי' דחיישינן שמא במקום נקב קשחית.

ונו"נ בדברי התוס' (חולין מג: ד"ה קסבר) שהקשו אמאי חיישינן לספק דרוסה, ולמה לא מקמינן אחזקה, ותיירצו דשאני הכא דדרוסה שכיחא ע"כ, וע"פ זה כתב הפנים מאירות "ומשמע דבישב לה הקוץ בושט נמי שכיח ולכך חוששין וא"כ לדידן דסמכינן אראב"ן ודעימ' דמחלק בין דרוסה לחששא דהבריא משום דדרוסה שכיחא א"כ משמע דנקובת הוושט לא שכיח וכו'", עוד כתב דמדנקטו תוס' ספק דרוסה ושבקי מחט שנמצא בבושט שחיישינן שמא הבריא, ש"מ דלא הקשו מחשש דשמא הבריא, כיון דספק נקובות הוושט הוי ספק נבילה, ולא שייך לומר נשחטה הותרה דהוי כמו ספק בשחיטה, [ע' כעין סברא זו בצל"ח (חולין מג:)].

92 כוונתו להכריע כפירוש הראשון של הפנים מאירות, שלהדיא כתבו התוס' יבמות שגם בנקב הנמצא בבושט שהוא שכיח.

93 על הנידון הובא לעיל (הערה 91) שיש שחין בושט ומצדד הפנים מאירות להקל ע"פ דברי התוס' שספק דרוסה שכיח, וא"כ לדידן דסמכינן אראב"ן ודעימ' דמחלק בין דרוסה לחששא דהבריא משום דדרוסה שכיחא א"כ משמע דנקובת הוושט לא שכיח, וא"כ לכאורה יש מקום להקל, ושוב דחה בזה"ל "אבל כד דייקת שפיר לאו מילתא היא דדווקא היכא דחוינן דלא ניקב נקב מפולש בזה אמרינן דלא שכיחא שינקב המחט לחוץ ויחזור לאחוריו\* ולכך לא חיישינן לשמא הבריא".

94 כיון שנתבאר שלהרא"ש והראב"ן לא צריך בדיקה, א"כ ודאי במקום שאין דרך לבדוק יש להקל.

95 על נידון הנ"ל, כתב הפנים מאירות שכל כמה דלא חוינן שלא ניקב מעבר אל עבר ונמצא בפנים ק"ד נולד לנו ספק מחיי' דילמא הי' נקב מפולש וזה רגיל שהקוץ נוקב מעבר אל עבר.

שם בא"ד ועוד\* נראה דהתוספות לא הקשו אלא אספק דרוסה וכו'.<sup>96</sup> נ"ב גם מכאן ועד וראיתי כו' לשיטתו, ולפמ"ש ליתא.<sup>97</sup>

שם ד"ה וראיתי בתורת חיים וכו' וצריכין אנו עוד לברר הוראה זו היבא דמצינו שעור החיצון של הוושט מלא דם בקצת מקומות והדם אגור בתוך נקיב עור החיצון וכשגורדין הדם נראה החסרון בעור ובעור הפנימי אין בו ריעותא היכי\* נדיינא להאי דינא דהא בעוף הבא לפנינו וצוארו מלובלך בדם דפסק בש"ע דחוששין לספק נקובה לבדוק המקום המלובלך וכו'.<sup>98</sup> נ"ב לעיל בריש דף ג' כתב בנצרך הדם בין שני העורות דכשר משום דמי יאמר שניקב דלמא ע"י משמוש הידים שרוצים לדחוק העגולים בוושט מכאיבים לה ונצרך הדם בין שני העורות ע"כ<sup>98</sup>, וא"כ ה"ה ה"נ י"ל כה"ג שלא ניקב כלל דהא הוא שלם לפנינו, ומה לי דניקב פנימי מחמת מכה דאמרינן דלא שלט בעור החיצון, או בניקב חיצון מחמת מכה דאמרינן דלא שלט בעור הפנימי, ומכ"ש היבא דגם החיצון לא ניקב<sup>99</sup>, ואי חיישית להא שמא במקום נקב קשחית, הא דקיי"ל ניקב זה בלא זה כשר דהוא אף בניקב החיצון ולא הפנימי דכשר היכי משכחת לי ודוק היטב<sup>100</sup>, [והאי דממסמס קועיה לא דמיא להכא<sup>101</sup>] ואף שיש לומר דניקב זה בלא זה [קמירי] שבלע מחט לפנינו או שנתחב בו מבחוץ מחט לפנינו, מ"מ כיון דלא מצינו לשום פוסק או מפרש שיפרש הכי משמע בכל ענין איירי.

שם בא"ד וכו' א"כ ה"נ בהני אווזות המלעיטין\* אותן שנשחטו הסימנים קודם הבדיקה נחוש וכו'. נ"ב מלעיטין הוא לא דוקא.<sup>102</sup>

שם סד"ה וברין שניהם לבנים זה מצוי באותן אווזות המלעיטים וכו' ונלמוד מדברי הב"ח דכתב דרובו ככולו באם שעור הפנימי רובו ככולו לקוי\* בשחין ונקבים וכו'.<sup>103</sup> נ"ב בודאי רוב לקוי השחין כל שאינו נקוב רובו לית לן להטריף משום מהדר בריא ויוכל להתרפאות, ואפי' אם גם העור החיצון לקוי בשחין לית לן ראיא לאסור, ואם רוב העור הפנימי נקוב, בעינן

96 מוכיח כחילוקו שבמחט יש להקל כיון דספק נקובות הוושט הוי ספק נבילה, ולא שייך לומר נשחטה הותרה דהוי כמו ספק בשחיטה, מזה שתוס' לא הביאו אלא ספק דרוסה, וע"פ זה דחה המקילים כשיש ריעותא ולא נבדק.

97 כיון שנתבאר (לעיל הערה 11) שלדעת הרא"ש והראב"ן לא צריך בדיקה כלל, ודאי שבנאכד לא צריך לחוש.

98 וז"ל שם ועדיין צריכין אנו למודעי לפעמי' כשמפרידין הוושט נמצא דם בין שני העורות אגור בתוכם וכשגורדין הדם נחסר קצת מעור זה וקצת מעור זה ולא ניכר ריעותא לא מצד חוץ ולא מצד פנים דנראה שיש להכשיר וכו' ועוד דמי יאמר שניקב גם הפנימי דילמ' ע"י משמוש הידים שרוצים לדחוק העיגולי' בוושט מכאיבי' לה ונצרך' הדם בין שני העורות' וכי היכי שניקב העור הפנימי לגמרי ואנו רואין ששלט' המכה גם בעור החיצון מכשרינן וסמכינן אדעולא ע"כ.

99 כוונתו מבואר שאם כשניקב הפנימי לא צריך לחוש, כ"ש שלא צריך לחוש כשלא ברור שניקב כלל.

100 בכל ניקב בפנים למה לא חיישינן שמא ניקב החיצון במקום שחיטה, אלא כל שאין ריעותא ברורה לא חיישינן לזה, הכא נמי הכא.

101 דלא תקשי ששם מבואר שיש לחוש אפילו אם רק חלק החיצון פצוע.

102 כוונתו להשיג על הפנים מאירות שאם לדבריו חיישינן שמא במקום שחיטה נקב, א"כ בכל מקום יש לחוש, לא רק באווזות שמלעיטים.

103 הפנים מאירות דן שם על מה שמצוי באווזות המלעיטים שעור הוושט לבן בתכלית הליבון ויש לפקפק דילמא מחמת חולי' הלקותא דהלעטה נתהפכו, והוסיף שאם נתחלפו ברובו צ"ע והב"ח (סי' ל"ג אות ח') כתב דרובו הוי ככולו כמו בכל התורה.

לצרף הנקבים שיהיה רוב העור, וזה לא שכיח<sup>104</sup>, ואם נימא שיצטרף השלם שביניהם, זה מניין לנו, ואם נרקב בעינן דוקא שיהא כמו שהרופא גוררו.<sup>105</sup>

שם ד"ה וזוה שהקשה הט"ו תימה גדולה על רמ"א וכו' ואני אומר דלא קשה מידי אטו כל ריעותא\* וטריפות בחדא מחתא מחתינהו דאפשר דנימוק הכבד והיה לדם וכו'.<sup>106</sup> נ"ב עיי' נקודת הכסף (סי' מ"א סעי' ג') ומ"מ המקשן דהקשה בפשיטות לא יהא אלא ניטלה ומאי קא קשיא ליה מניטלה דלמא הוריקה גרע דשדי תיכלא בכולה<sup>107</sup>, ומה שהביא ראיה מהתלוע אינו דומה לכאן, דזה הוי כמו ניטלה ונשתייר ב' זיתים דודאי לא אמרינן שדי תיכלא בכולה וק"ל.<sup>108</sup>

שם ד"ה ועוד כתב הט"ו בס' נ"ב וכו' א"כ זכינן לדין להרמב"ם אפילו מה שעלה בש"ם בתיקו מצטרף לס"ם א"כ ק"ו\* בהני שני זיתים דלא מבעי לן בש"ם אם ניטלו אלו שני זיתים מהו וכו'.<sup>109</sup> נ"ב בודאי אין זה ק"ו די"ל לאידך גיסא דפשיטא ליה בנטלו אלו הב' זיתים

104 משיג על הפנים מאירות ממנ"פ אם הוא לקי בוודאי אינו אוסר כיון שעתיד להתרפות, ואין דברי הב"ח אמורים אלא כשרובו נקוב, וזה בוודאי אינו שכיח באווזות שמלעיטים.

105 ע"י שו"ע (סי' מ"א סעי' ה').

106 בשו"ע (סי' מ"א סעי' ג') יבש הכבד עד שנפרך בצפורן, טריפה, והוא שיבש כולו ולא נשתייר כזית במקום מרה וכזית במקום חיתו, מבואר שאם נשאר כזית במקום מרה וכזית במקום חיתו כשר. וברמ"א (שם) מבואר שאם נימוק הכבד, דהיינו שדם יוצא מבשר הכבד שנימוק והיה לדם, טריפה, אף על פי שנשתיירו ב' הזיתים, דסופו לרקב הכל ע"כ, והט"ו (שם סק"ב) השיג על הרמ"א שבגמרא (גיטין סט.) מבואר שאין חילוק בין יבש לנימוק, מדהקשה על נימוק מיבש.

וכתב על זה הפנים מאירות ולי נראה דאין כאן קושיא דאין מדמין בטריפות אטו כל החולאי' דומים זה לזה דנימוק הכבד והיה לדם מכאיב יותר ושדי תיכלא בכולה משא"כ ביבשה וקשה כאבן שאינם מכאיבי' כל כך ואי משום דכייל להו בחדא בבא נמי אינו קושיא דמידי אירי' הא כדאית' והא כדאיתא.

107 דהיינו אף שאין לדמות טריפות זה לזה, מ"מ כיון שמקשה הגמ' על נימוק מיבש, מוכח שנימוק לא גרע. הפנים מאירות הוכיח שאין לדמות טריפות זה לזה מהתלוע, וז"ל ותעד דהא התלוע הכבד הסכימו רוב הפוסקים להכשיר אפילו התלוע כולה ולא נשתייר כזית במקום מרה וכזית במקום חיתו ובנימוק הכבד כו"ע מודים אם לא נשתייר כזית במקום מרה דטריפה אלא ע"כ אין מדמין לקותו' הכבד זו לזו עכ"ל, ורבינו דחה דבריו.

109 במשנה (חולין נד.) מבואר שלחכמים גלודה דהיינו שניטל עורה הוא טריפה, ואיתא בברייתא בגמרא (נה: דאם נשתייר כסלע כשרה, דעל ידי אותו שיר מעלה ארוכה, ונחלקו אמוראי בגמ' היכן בעינן שישתייר רב יהודה אמר שמואל על פני כל השדרה כולה רבה בר בר חנא אמר ראשי פרקים רבי אלעזר בן אנטיגנוס משום רבי אלעזר ב"ר ינאי אמר מקום טיבורו, עוד שם בעי רבי ינאי ב'ר' ישמעאל ניטל מקום כל השדרה וכולו קיים ניטל מקום טיבורו וכולו קיים ניטלו ראשי פרקים וכולו קיים מאי תיקו.

וכתב הרמב"ם (פ"ט שחיטה ה"ז) ואם ניטל ברוחב סלע מעל פני השדרה או מעל הטבור או מעל ראשי אברים ושאר כל העור קיים הרי זה ספק ונראה לי שמתירין אותו עכ"ל, ותמה עליו הרשב"א בחידושו (נה: ד"ה הא דבעי) ולא הבנתי טעם ההיתר דהא ספיקא דאורייתא היא ולחומרא, וכתב הב"י (סי' נ"ט) ליישב טעמו של הרמב"ם מפני שהוא מפרש דלשמואל דוקא על פני כל השדרה מהני, ולרבי אלעזר ב"ר ינאי דוקא מקום טבורו, ולרבה בר בר חנא דוקא ראשי פרקים, ומספקא ליה כמאן מהני תלת אמוראי הוה הלכתא, ומספיקא פסק כחומרא דכולהו, וכשניטל העור מאחד משלשה מקומות הללו עלה בתיקו, והוי ליה ספק ספיקא, ספק אם הלכה כאותו אמורא שפוסל כשלא נשתייר במקום ההוא המיוחד, שסובר שעיקר החיות תלוי שם, ואם תמצ' לומר הלכה כמותו, דילמא איהו מודה דהיכא דניטל קצת עור מהמקום ההוא כשרה, כיון שנשתייר כל שאר העור, ואם כן הוי ליה ספק ספיקא ולקולא.

וע"פ זה דן הפנים מאירות לומר הלכה כמותו הדין יהיה בכבד, דהנה במשנה (חולין דף נד.) איתא ניטלה הכבד ונשתייר הימנה כזית, ובגמרא (דף מו.) נחלקו אמוראי באיזה מקום צ"ל הכזית, ר' זירא אמר במקום מרה רב אדא בר אבהו אמר במקום שהיא חיה, אמר רב פפא הלכך בעינן כזית במקום מרה ובעינן כזית במקום

דטרפה כמ"ש הש"ך (ס' מ"א סק"ג)<sup>110</sup>, ועוד דלא דמיא למ"ש הב"י (סימן נ"ט) בגלודה דהתם לא פסק הש"ס דבעינן ג' זיתים, משא"כ בכבד דאמר רב פפא (חולין מו.) דבעינן תריווייהו, זה לא מצטרף לס"ס<sup>111</sup>, וראיה מדלא אמר הש"ס (חולין נה:) בגלודה דבעינן שניהו, עיין בש"ך ס"ס נ"ז (ס' נ"א) מ"ש מדברי הת"ה<sup>112</sup>, וזוהו כוונת הש"ע דפסק בהוריק (ס' נ"ב סעי' א') זית א' בכבד טרפה מכ"ש ביבש אפי' זית א', ובגלודה (ס' נ"ט סעי' א') פסק בהרמב"ם דבעינן דוקא ניטל משלשתו.<sup>113</sup>

ובזה מיושב מה שהניחו בצ"ע רב אמ"ש הב"י בס' מ"א אמ"ש הרמב"ם (פ"ה שחיטה הכ"ב) ויראה לי שהיא אסורה בנשתירה בכבד א' [משני] זיתים ומתלקטים דטרפה<sup>114</sup>, דלפמ"ש לק"מ דל"ד הספק דגלודה לספק דמרה ודוק<sup>115</sup>, והרשב"א (חולין נה: ד"ה הא דבעי) שחולק על הרמב"ם ס"ל דמיא דעלתה בתיקו נמי לא נצטרף לס"ס<sup>116</sup>, ומיושב בזה מה שהניח בהגהת נקודת הכסף (ס' נ"ז אות ה') בצ"ע על מ"ש הש"ך בס"ס נ"ז (ס' נ"א) דמשמע דספקא דהלכה כמאן לא מצטרף לס"ס, ותמה עליו ממה שפי' הב"י בדברי הרמב"ם בס' מ"א, אבל לפמ"ש לק"מ שהרי הרשב"א חולק עליו וס"ל דלא הו' ס"ס, והש"ך בס' נ"ט פסק כהרשב"א ע"ש ס"ק ב'.

שהיא חיה, והנה הרמב"ם (פ"ח מהלכות שחיטה הכ"א) כתב שה"ה להיפך אם ניטל ממנה המקום שהוא תלוי ומקו' המרה אף על פי שהשאר קיים טריפה עכ"ל, וכתב הפנים מאירות שע"כ דוקא בניטל שניהם, אבל אם ניטל אחד יהיה אותו דין כמו גלודה, כיון שיש ס"ס, ספק שמא ניטל אותו מקום והשאר נשאר כשר, ואפילו את"ל שהוא טריפה שמא הלכה כמ"ד השני ואין זה המקום שקובע. והוסיף הפנים מאירות שהוא ק"ו מה במקום שמבעי' לן בגמרא כתב הרמב"ם שיש ס"ס, כ"ש בכבד דלא מבעי' לן בש"ס אם ניטלו אלו שני זתים מהו, ולדעת רש"ל משמע ל' דפשוט להו בכבד דאפילו ניטל דכשירה וי"ל דלהרמ"בם מספקא ליה נמי בהני שני זתים שניטלו וכיון דבכזית בכבד נמי איכא פלוגתא היכן הוא הו"ל ס"ס.

110 פריך על הק"ו שעשה הפנים מאירות, מי אמר שהרמב"ם מסתפקא ליה אם ניטל הני כזיתים טריפה, אולי הוי פשיטא ליה, וכמו שמבואר דעת הש"ך, ולכן אם ניטל אחד יש לאסור, כיון שאינו אלא ספק אחת. עוד יותר שבגלודה אין הכרעת הש"ס לחשוש לכל הדיעות, ולכן הוא ספק, משא"כ גבי כבר שהכריע ר' פפא א"א לומר שהוא ס"ס.

112 שדן שם אם יש לצרף ספק של הש"ס לס"ס.

113 כוונתו ליישב שבשו"ע סי' נ"ט פסק כהרמב"ם שאם ניטל העור מאחד מהמקומות ברוחב סלע כגון מעל כל גבי השדרה או מעל הטבור או מעל ראשי איברים, ושאר כל העור קיים כשרה, והיינו כהרמב"ם שפסק לקולא, ואילו בסימן נ"ב פסק לגבי עוף שנפל לאור ונחמרו בני מעיו ונשתנו הכבד שדרכם להיות אדומים והוריקו ככרתי, טריפה ודוקא אם נשתנה כנגד המעים, דהיינו בראש הדק שלו וכלפי פנים, או אם הוריק כנגד המרה או כנגד כל מקום חיותה, משמע שאפילו כשרק מקום אחד נשתנה הוי טריפה ומה לא אמרינן ס"ס, והפנים מאירות מוכיח מזה שהפסול של מוריק הוא חמור, ורבינו דחה שבכבד אין ס"ס, משני הטעמים הובאו לעיל.

114 בגמ' (חולין מו.) בעי ר' ירמיה כבד שמתלקט מהו כרצועה מהו בעי רב אשי כזית מרודד מהו תיקו. ופרש"י מתלקט. ולא במקום אחד אלא חצי כזית כאן וחצי כזית כאן: מרודד. מרוקע וגרע מכרצועה. והרמב"ם (פ"ח מהלכות שחיטה הכ"ב) כתב הרי זו ספק ויראה לי שהיא אסורה עכ"ל, והקשה עליו הב"י (ס' מ"א) למה הוצרך לומר שהיא אסורה אטו עד השתא לא ידעינן דספיקא דאורייתא לחומרא, וכתב הב"י שמיירי שאחד מהכזיתים נשאר שלם, ולכן סד"א שהוא ס"ס, ספק שמא עיקר הכזית הוא השני והוא שלם, ובעי דהש"ס, ותמה עליו הפנים מאירות שלפי מה שהוא כתב באמת יש כאן ס"ס, והוא ק"ו מגלודה כמ"ש.

115 לכאורה כוונתו מהטעם שכיון שר' פפא הכריע בזה אין זה ספק, אבל טעם הראשון שכתב לעיל לכאורה לא שייך כאן שהוא בעי בגמרא להדיא.

116 הרשב"א שם העיר על הרמב"ם שפסק בגלודה לקולא, הא הוא ספיקא דאורייתא, ומטעם שמה שעלתה בגמ' בתיקו אינו ספיקא, ולכן אינו ס"ס.

שם סד"ה ויש לי תמיה רבה על הרב הב"י ב' הרי להדיא דהרשב"א אינו מטריף בנקב משהו נגד מקום חיותא ואף שע"י\* זה יחסור חיות אלא ע"כ דבעינן כולה או רובו וכו'.<sup>117</sup>  
נ"ב ואומר אני דלא דק בכאן שהרי אפשר להמצא שניקב במקום חיותא ואפ"ה ישאר חיות כמ"ש הש"ך בס' מ"א סק"ה דהתם חיות במקום מרה, וזה שדקדקו הטור וש"ע כנגד כל מקום חיותא היינו אם נטל מקום הירקות לא ישאר חיות במקום חיותא ודוק כי זה נ"ל ברור.<sup>118</sup> ומה שהקשה מגלודה אין אומרים בטרפות זו דומה לזו, ואף אם נימא דמספקא ליה בניטל מקצת מקום חיותא מספיקא נ[גיד] אסור, והמחבר הלז גופיה כתב לעיל בדעת הרמב"ם דמספקא ל' ...

שם ד"ה עולה מדברינו שאין דברי הט"ז עולים בבירור לדחות דברי רמ"א והב"ח והב"י וכו'.<sup>119</sup> נ"ב וכיון דדעת רש"י (ניטין דף סט. ד"ה אימר) וכן דעת הב"י (ס' מ"א) לענין דינא וס' ת"ח (חולין מז: ד"ה ריאה) ולח"מ (פ"ו מהלכות שחיטה ה"ב) ושו"ת מ"ב (ס' כ"א) וט"ז (ס' מ"א סק"ב) וש"ך (שם סק"ד) ופ"ח (שם סק"ה) קיימי בחד שיטתא, להתיר ומדברי המחבר גופיה אין הכרע לאיסור, במילין דברי היחיד והמחמיר יחמיר לנפשו והמקיל לא הפסיד.<sup>120</sup>



117 הפנים מאירות תמה שם על הבית יוסף (ס' נ"ב) שכתב אליבא דהרשב"א שאם נשתנה מראית הכבד סמוך למקום חיותא, בכדי שאם ינטל מקום הירקות לא ישאר במקום חיותא כזית טרפה, מבואר שגם אם ניטל מקצת הוא טריפה, והקשה על זה הפנים מאירות שלגבי גלודה מבואר ברשב"א הובא בב"י (ס' נ"ט) שאם ניטל העור מעל מקצת השדרה וכל העור קיים או מעל מקצת ראשי פרקים וכל העור קיים דכשירה, והכא מסתברא מדברי ניטל כל מקום השדרה ניטלו ראשי הפרקים דאלמא כשניטל כל מקום השדרה או בניטל כל ראשי הפרקים הוא שנסתפק ולא במקצת ורובן ככולן עכ"ל, א"כ ק"ו בכזית במקום חיותא דלא מבעי לן כלל די"ל דפשיט להתיירא, [ולשיטתו לעיל ע"י הערה 109], ולכן מכריע הפנים מאירות דהרשב"א אינו מטריף בנקב משהו נגד מקום חיותא ואף שע"י זה יחסור חיות, אלא ע"כ דבעינן כולה או רובו.

118 כוונתו שאפילו אם ניקב ישאר חיות, ולכן דוקא אם לא ישאר חיות הדין כן ודקדקו הטור והשו"ע לכתוב כנגד כל מקום חיותא.

119 הפנים מאירות מעיר על מה שמצוי באותן אוזות שמלעיטים שנימוק הכבד והיה לדם, ולגבי כבד שיבש אם נשאר ב' כזיתים במקום מרה ובמקום שהיא חיה, אינו טריפה, ע"י שו"ע ס' מ"א, אלא שיש לדון מה הדין כשנימוק ונשאר הני ב' כזיתים, והנה הרמ"א (ס' מ"א סעי' ג') כתב שהוא טריפה, והט"ז שם השיג עליו בזה שאין להחמיר, [ע"י לעיל הערה 106], סופו של דבר כתב הפנים מאירות שאין דברי הט"ז עולים בבירור לדחות דברי רמ"א והב"ח והב"י שכולם הבינו בדברי הרוקח שאוסר אפילו בנימוק הכבד במקצת. 120 ע"ע פתחי תשובה (ס' מ"א סק"ג) בשם החת"ס שראוי לחוש לדברי הרמ"א, ובכרתי (ס' מ"א סק"ז) דיש להחמיר כהרמ"א שלא במקום הפסד, וכעין זה ביד יהודה (שם פיה"ק סק"י), וע"י דרכי תשובה (שם סק"ו) מהמחמיר ברכה (אות י"א וי"ב) שמנה דעת הפוסקים המקילין שרבו על מנין הפוסקים שמחמירים בזה וסיים דהכי נקטינן להתיר, עוד שם בדרכי תשובה וז"ל "מצאתי בגליון היד"ד כת"י של הגאון המובהק מ' חיים צבי מאנהיימער ז"ל אבד"ק אונגוואהר שכתב שהוא מקובל מרבו הגאון החת"ס ז"ל, שכשבא לפניו שאלה כזו, לא הורה בה לא איסור משום גדולת הרב הש"ך והט"ז, וגם להתיר לא רצה, ע"כ שלח לבצל הוראה אחר, ולנפשו חתמיר, כי העיקר כדברי הרמ"א וכמ"ש בתשובה שלו" עכ"ד, וע"י בדעת תורה סק"י מ"ש בזה והעלה לדינא דאף כשנימוק כל הכבד ונעשית דם אם חיותים שלימים יש להקל אך כל בעל נפש יחמיר לעצמו.

# חידושי תורה

הרב צבי חיים דישון

## בענין ערות אשת אחיו מאמו וערוה של חייבי לאווין לענין יבום

שדינם כחייבי כריתות, דגלי רחמנא בחייבי כריתות דלא תפסי בהו קדושי וה"ה לכל דכוותיהו ע"כ. הרי דלמסקנא אין החיי"כ קובע הפטור אלא השם ערוה ולכן כל שיש כאן ערוה יש כח הפטור לענין יבום, אף שאין כאן כרת, וא"כ ה"נ באשת אחיו מאמו יש את הפטור מיבום אף שאין כרת. והתוס' שלא חילקו בזה הוא לשיטתם דלמסקנא לא סגי בשם ערוה אלא צריך גם שיהא כרת.

אמנם אף שהדברים נכונים, אבל באמת יש כאן חידוש נוסף בדברי התוס' ממה שמצינו בשיטת ר"ע לענין חיי"ל, דהרי תוס' כאן הוסיפו שאף שיש מיעוט על אשת אחיו מאמו לא קאי המיעוט אלא על עירי ולא על קיצור שנותיו, וכל הקושיא על רש"י הוא שלרש"י כל שאין עירי לא נחשב כרת נמצא דלתוס' יש באשת אחיו מאמו קיצור שנותיו שזה נקרא מיתה בידי שמים לרש"י [כמבואר בכל הדיבור] אבל אין כאן כרת. וקושיית תוס' היא שאם אין כאן כרת אלא מיתה בידי שמים לא סגי לפוטרו מיבום וחליצה [ולכן הוכיחו התוס' שגם בלא עירי נחשב כרת].

וישל"ע מהא דאיתא להלן [דף ג.] אימא דאמרין עשה דחי ל"ת לא תעשה גרידא, לא תעשה שיש בה כרת מי דחי, וביאור כונת הש"ס כ' השאג"א [סי' צ"ה] הוא דלא מצינו עדל"ת אלא בלאו גרידא ולא מצינו דחייה בל"ת שיש בו כרת, הרי שאף שאין כאן

מבואר במשנה ריש יבמות דאשת אחיו מאמו היא מהעריות שנפטרת מיבום ופוטרת צרותיה מן היבום ומן החליצה, וכתבו התוס' וז"ל: משמע מהכא דאשת אחיו מאמו יש בה כרת, דבחייבי לאוין סבר תנא דידן דחולצת כדתנן בפרק ב' וגו'. ובהמשך דבריהם כתבו להקשות מכאן על רש"י דכנראה לפי הבנתם בהתו"כ סברי דאין באשת אחיו מאמו כרת.

ודבריהם בנויים על הא דאיתא בברייתא לקמן [דף ג.]: דהכח לפטור עצמה וצרותיה מן היבום נלמד מאחות אשה, וז"ל הברייא: מה אחות אשה מיוחדת שהיא ערוה וחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת, אף כל שהיא ערוה וחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת ואסורה ליבם צרתה אסורה וגו' עי"ש.

וידוע מה שכתבו האחרונים [משנת ר' אהרן סי' א' ובאבי עזרי פ"ב מהל' איסור'ב] לתרץ על פי מש"כ הריטב"א להלן [דף ט.]. לתרץ קושיית תוס' בהא דאיתא שם דלר"ע דסברי דחייבי לאוין אין קדושין תופסין, ה"נ דנפטרות מיבום, והקשו התוס' [שם] דאף דבחייבי לאוין בעלמא סבר ר"ע דאין קידושין תופסין אבל כאן שיש מצות עשה של יבום נימא עדל"ת. ובריטב"א שם כתב וז"ל: דכיון דעיקר עריות צרותיהם מאשה אל אחותה נפקא והתם כתיב לא תקח ה"ה לכל שישנן בכל יקח שאין בהם ליקוחין

מיבום 'אשה הקנו לו מן השמים' וכע"ז כ' הרמב"ן שם דנחשבת יבמתו] וכל שלא שייך קשר של קידושין לא שייך גם קשר של זיקה לענין חליצה וזה נכלל בלשון תוס' הנ"ל, 'משמע הכא דבאשת אחיו מאמו יש בה כרת דבחייבי לאוין סבר תנא דמתני' דחולצת', וזה כנ"ל שאין בכח דבר שאין בו כרת להפקיע הזיקה.

ולפי"ז יש לבאר דברי התוס' להלן [דף ג:]: לענין צרת הבעל לענין סוטה, ששיטת רב דצרת סוטה יש בכח לפטור מיבום וחליצה דטומאה כתיב ביה בעריות וכתבו התוס' בשם ר"י דרק לענין הבעל היא דאיתמר ולא לענין הבעל דהתם כתיב לאו לא יוכל הבעל אבל בבעל לא כתיב לאו אלא ונסתרה והיא נטמאה ע"כ. וצ"ב הרי כתיב ביה טומאה וזה כלשון עריות וא"כ למה אינו פוטר הצרה. ולהנ"ל שלא סגי בשם ערוה לפטור מחליצה וצריך גם לכח איסור ואף דגלי התורה דהלאו של סוטה נחשב כלאו שיש בה כרת, אבל פחות מלאו לא שמענו.

[אמנם ראוי לציין שכל זה הוא שיטת תוס' הנלמד מהבנתם ברש"י שקיי"ל כדברי התורה כהנים, אבל לעצם הלכה בערות אשת אחיו מאמו עי' ברש"י להלן דף מב. ד"ה אשת אחיו מאמו וז"ל: 'ונמצא מייבם אשת אחיו מאמו וחייב כרת', וכנראה שדעתו שלא קיי"ל כהתו"כ, דבש"ס שלנו דריש מנדה היא לרבות אשת אחיו מאביו אף שיש לה היתר יש כרת ולא למעט אשת אביו מאמו מערירי וכהתו"כ].

מיעוט לענין דחיית ל"ת שיש בו כרת כל שאין ריבוי א"א ללמוד מזה לענין כרת, וכ' השאג"א שם דלפי"ז פשוט וברור שה"ה מיתה ביד"ש אינו נדחה מפני העשה כיון שלא מצינו מקור לדחייה בזה. ולפי"ד צ"ב כוונת התוס' שאף שלענין ל"ת של ערוה סברי תוס' שלא נדחה זה משום שיש כח של עדל"ת וכל שיש עדל"ת בטל כל האיסור, אבל באופן שיש מיתה בידי שמים שיש ל"ת שלא נדחה מפני מצות יבום וגם יש ערוה למה לא יהיה כאן כח הפוטר מיבום לה ולצרותיה.

ולכאורה מוכח בתוס' שכדי לפטור מיבום לא סגי בערוה ול"ת שאינו נדחה מפני מצות יבום, וצריך דווקא כרת עם הערוה, ומכח זה הוא שהקשו על רש"י שאם אין כרת אף שיש מיתה בידי שמים בצירוף לזה שהאשה ערוה לא סגי לפוטרו מחליצה.

ובהבנת הדברים י"ל על פי דאיתא במס' קידושין [דף סז:]: דהמקור להא דערוה לא תפסי קידושין הוא מאחות אשה, וז"ל הש"ס: 'שאר עריות מנלן ילפינן מאחות אשה ומה אחות אשה מיוחדת שהיא ערוה וחייב על זדונה כרת ולא תפסי קידושין אף כל שהיא ערוה וחייבין על זדונה כרת ולא תפסי בה קידושין'. ולפי"ז בחייבי מיתות בידי שמים תפסי בהן קידושין, וכל שתפסי בה קידושין אין בכחה להפקיע זיקת חליצה כדאיתא להלן [דף כ:]: דהטעם דחייבי כריתות אין בהם זיקת חליצה הוא משום דלא תפסי בה קידושין [והסברא היא מפני שזיקה היא מקצת אשתו וכלשון הר"מ פ"א

הרב נתן שפירא

## בגדר מצות זכור ובעניין מלחמת ה' בעמלק

### סימן א - מצות זכירת מעשה עמלק

#### זכירה ומחיה

שהרעו לישראל ולהקב"ה ולא שייך להמחייה, וצ"ב למה לא מנוהו הגאונים.

וי"ל עפ"ד הרמב"ן (סוף תצא) 'והנכון בעיני שהוא לומר שלא תשכח מה שעשה לנו עמלק עד שנמחה את שמו מתחת השמים, ונספר זה לבנינו ולדורותינו לומר להם כך עשה לנו הרשע, ולכן נצטוונו למחות את שמו'. דהיינו שמבואר בדבריו דענין מצות זכירה מעשה עמלק היא גופא בשביל המחיה שנזכור מעשיו כדי שנזכור למחותו וכן מבואר ברמב"ם ובחינוך, וא"כ י"ל דלכן אינו נמנה בפנ"ע דהוא מחלקי המצוה דמחיה וכמו דהל"ת דלא תשכח אינו נמנה כיון דלחיזוק העשה הוא כמו כן וכ"ש נאמר על העשה דזכור שאינו נמנה מטעם זה דהוא חלק ותוספת על המצוה דמחיה.

וכ"כ הגריפ"פ שם ומביא מהפסיקתא רבתי (פי"ב) שכתב וז"ל 'היו זכורים לו למחות את שמו מן העולם' ושם האריך עוד כמה פעמים בכאלו לשונות. והגריפ"פ מבאר דס"ל להבה"ג שהמצוה דזכור בפה הוא לעורר אחד את השני ולזרוז וכמש"כ הרמב"ם בספה"מ וז"ל 'ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו ונזרו העם לשנוא אותו', ולכן הוי רק תוספת במצות מחיה. וצ"ל דהא דבעי מצוה מיוחדת שלא לשכוח לקיים המצוה וגם זירזו במצות עשה על זה, הוא משום שהוא דבר קשה לעשות מלחמה ויש בה ענין פיקוח נפש וכל המצוה הוא רק משום שנאת אבותיו ולכן צריך הרבה חיזוק וזכירה בזה.

ב] אמנם בספרא (בחקתי) איתא זכור לא תשכח יכול בלב ת"ל לא תשכח הרי שכתת

א] בספר המצוות להרמב"ם (עשין קפח וקפט, ל"ת נט) והבאין אחריו (הרמב"ן וחינוך ושאר מוני המצוות) מנו ג' מצוות בענינו של עמלק. א' מצות מחיית עמלק שנא' תמחה את זכר עמלק, ב' מצות עשה של זכירת מעשה עמלק שנא' זכור את אשר וגו', ג' מצות ל"ת של לא תשכח. אבל הבה"ג מנה רק מצות מחית עמלק ולא מצות זכירה ולא הלאו דלא תשכח. והרס"ג כתב 'זכר המזנבים בעדרי' ויש לעיין אם כוונתו הוא למצות זכירה וגרסי' זכר בחולם או דגרסי' זכר בצירי וקאי על מצות תמחה, ובאזהרות על עשרת הדברות כתב 'מחו זכר המזנבים בעדרי' ואולי צריך לגרוס כן נמי הכא, וכן נראה מדמנהו במנין הפרשיות ולא במנין העשין, ונמצא דגם הוא מנה רק מצות מחיית עמלק וכמו הבה"ג.

וכתב הגרי"פ פרלא (בביאור הרס"ג עשה נט ועי' גם מש"כ בפרשה סא) דהטעם דלא מנו הלאו דלא תשכח הוא משום דהוי חלק ממצות תמחה, דלא תשכח קאי על והי' בהניח וגו' תמחה וגו' ועז"א לא תשכח מלמחותו, וכיון דהוי מענין מצוה א' אינו נמנה בפנ"ע. ועיי"ש שמביא מהאב"ע (בספרו יסוד מורא ובפר' כי תצא) שכתב דכל מקום שהלאו בא רק לחיזוק העשה ואין בו תוספת דין אין מונין אותו בשניים.<sup>1</sup> וכ"כ הרמב"ן (קידושין לד.) לגבי מצות מעקה והלאו דלא תשים דמים, וא"כ לכאורה מצות תמחה ומצות לא תשכח אחד הוא. והנה זה מיישב רק את הל"ת דלא תשכח ולא את העשה דזכור דהוא שיזכור מעשה עמלק

1 לשונו של האב"ע הוא ד'אינו ל"ת' אבל לכאורה כונתו הוא לגבי מנין המצוות וכמסקנת הגריפ"פ.



ומ"מ משמע שיש כאן מצוה מיוחדת לעורר השנאה ולא סתם לזכור למחות. ויש מקום לומר דהמצוה לפי זה הוא עצם הדבר שיעורר השנאה וחילוק גדול יש בין אם הורגו מתוך שנאה להורגו שלא מתוך שנאה, וכן עשה שמואל כמו שנאמר 'ויספ' שמואל את אגג', שהרגו מתוך שנאה באכזריות גדולה.

והרמב"ם כתב עוד דשמואל לפני שצוה על מצוה זו זכר תחילה מעשהו הרע. ואיני יודע אם הכונה הוא דרצה לעורר האביבה שיקיימו ישראל מצות מחה תמחה וכמשמעות הרמב"ם דמטרת הזכרון הוא לעורר האביבה, או דיש מצוה לאומרו לפני קיום המחייה<sup>4</sup>, דכיון דהמצוה הוא לעורר האביבה לכן יש מצוה מיוחדת לעשות זה בשעת מלחמה כדי שיהרגנו מתוך איבה. והגר"ז מדייק מהא דאמר שמואל בעת שהרג את אגג 'כאשר שיכלה נשים חרבך כן תשכל מחרב אמך' דהריגתו היה מדין רוצח ולא מדין מחיית עמלק, ומבאר הטעם למה באמת לא היה שם דין מחיית עמלק, וקשה לי דא"כ למה הרגו באופן אכזרי דאין זה הדרך שהורגים את הרוצח. אמנם להנ"ל י"ל דכיון דעורר שנאתו ממילא דגם כשהורגו מדין אחר יהרגו באופן אכזרי כי זהו המצוה לעורר האביבה עליו. ולגופו של דבר עי' פסיקתא רבתי סוף פי"ג שביאר הפסוק באופן אחר דכאשר שיכלה וגו' קאי על מעשה עמלק ולפי דבריו הרגו מדין מחיית עמלק, ולפי"ד יש לבאר שמה שאמר כאשר שיכלה נשים הוא מדין הנ"ל לזכור מעשה עמלק לפני הריגתו.<sup>5</sup>

הלב אמור מה אני מקיים זכור הוי שונה בפך, ובספרי (כי תצא) איתא זכור בפה ול"ת בלב, ומבואר דלא תשכח הוא מעניין מצות זכור שלא תשכחה ותזכרהו בפה והיינו שלא תשכח מעשה עמלק ולא קאי על מחיית עמלק, וכן כתב הרמב"ם (ל"ת נט וכן הוא במלכים ה) דלא תשכח קאי ג"כ על מעשה עמלק שלא נשכח מה שעשה עמלק.<sup>2</sup> ומשמעות הספרא שכתב שתהא שונה בפך דהמצוה הוא עצם הזכירה בפה ולא דוקא לעורר אחד את השני וא"כ נראה דזכירה הוא מצוה בפני עצמו, וכן נראה ממה שהוצרך התורה להזהיר כ"כ על זכירת מעשה עמלק בעשה ול"ת משמע דזכירת מעשה עמלק הוא ענין בפני עצמו ולא מסתבר לומר דכולהו משום לתא דמחייה היא, וא"כ זה מורה כשיטת הרמב"ם דהמחיה והזכירה ב' מצוות הם.<sup>3</sup>

### גדר המצוה דזכירה

ג] ועי' רמב"ם (מלכים ה) שכתב ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו, שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק, מפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב, שאסור לשכוח איבתו ושנאתו. וכן האריך בסה"מ דמצות זכור וגם מצות לא תשכח הם מצוה לזכור מעשיו בלב ובפה כדי לעורר השנאה, ויש נוסחאות בהרמב"ם שאין הגרסא שתהא שונה בפך אלא שתהא שנאתו בפך, דהיינו שלמד דהמצוה הוא להזכיר מעשיו ולעורר השנאה בפה. והנה גם בדבריו מבואר דמטרת השנאה הוא שנזכור למחותו כמש"כ 'ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו',

2 וכתב הגר"פ דעדין י"ל כשיטת הרס"ג דכל שיש בו עשה ול"ת והעשה הוא העיקר נמנה רק כעשה, וכאן העשה הוא העיקר שמוסיף בפה, והרמב"ם ודעימי' שמנו אותן לשנים משום דס"ל דבכל מקום מונין עשה ול"ת לשנים.

3 ובפסיקתא שם כתוב עוד 'אמר להם הקדוש ברוך הוא בני אין לכם אלא להיות קוראים פרשת עמלק בכל שנה ומעלה אני עליכם כאילו אתם מוחים שמו מן העולם', ומדנחשב הקריאה כמחיה מבואר דיסוד המצוה של קריאה הוא המחייה, ומצד שני כיון דתלה המצוה בקריאת פרשת עמלק משמע דהמצוה הוא עצם הקריאה ולא מה שצריך לעורר אחד לחבירו וכמו שדייקנו בהספרא, אבל אינו מוכרח.

4 ואולי הוא ע"ד מה שמבואר בספרים שצריך לעשות כל מצוה במחשבה דיבור ומעשה.

5 כ"כ בספר ירח למועדים ס"ז, עוד הביא שם דהוא ב' דעות בילקוט שמעוני שמואל רמז קכ"ג.

מחמלתו עלינו לנקום החמס שעשה לנו ושלא היה ירא ממנו יתעלה כך נצטוינו בזכירת מה שעשה למרים להשמר מלשון הרע שלא יבואנו ככה'. ומבואר בדברי הרמב"ן דהמצוה לזכור מה שעשה עמלק אינו בשביל שנעורר השנאה וכדי שנזכור למחותו אלא הוא כדי לידע גדלות הבורא וחמלתו עלינו שנוקם החמס שנעשה לנו, ולפ"ז פשוט הוא דביותר יהיה ראוי לזכור דבר זה לעתיד לבא אחר שיתקיים, ויתעצם הדבר ביתר שאת בינו נא ישועות אחרונות דהרי כל הזכרון שלפני הישועה הוא ע"ש הישועה וכ"ש אחר הישועה.<sup>6</sup>

ה) ולכשתימצי לומר יש כאן מחלוקת יסודית בענין מצות זכור, דהרי אם נדייק בדבריהם נראה דלהרמב"ם המצוה שייך להא דאנחנו מצווים תמחה את זכר עמלק, וכדי שנזכור לקיימו מצוין אנו לעורר איבתו ושנאתו, ולהרמב"ן המצוה שייך למלחמת ה' בעמלק ולהא דכתיב כי מחה אמה את זכר עמלק, והמצוה הוא שנדע על מה ולמה יבא דבר זה.

וכדברי הרמב"ן מדויק בפסוק, דכתיב (יז טו-טז) ויבן משה מזבח ויקרא שמו ה' ניסי ויאמר כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק וגו' דהיינו שמשו הודה על ההבטחה שעתידי הקב"ה למחות את עמלק ואמר ה' הוא ניסי והסביר את הדבר ואמר כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק, דהיינו שיש כאן הודאה מיוחדת על זה שהקב"ה הבטיח לנקום בעמלק ולהיות מלחמתו בו לדור דור. ובודאי דגם הרמב"ם מודה לזה, אלא דס"ל דאין זה המצוה דזכור, ולהרמב"ן זהו גופא המצוה דזכור. ועוד יתבאר הדבר ביתר שאת להלן.<sup>7</sup>

ד) ועי' חינוך שכתב דמצוה זו אינה נוהגת בנשים משום דלאו בני מלחמה הם, והק' המנח"ח וז"ל 'מי עמד בסוד ד' ית' אם הטעם מחמת הנקמה דאפשר גזה"כ שנזכור שנאתו מאיזה טעם ואנחנו אין יודעים ואפשר אף בביאת משיחנו שיכרת עמלק מכל וכל ולא יהי' זכר להם מ"מ הזכירה יהי' תמיד מ"ע לזכור ולא לשכוח ע"כ צ"ע דפוטר נשים ממ"ע זו' עכ"ד, פי' דהמנחת חינוך מצד דדלמא מצות זכירת מעשה עמלק אינו שייך למצות המחיה כלל וכלל ודלא כהראשונים שהוזכר לעיל, ואינו מבאר על מה בא המצוה אלא כתב דמי בא בסוד ה'. ומצאתי הדברים מפורשים בהפייט שאומרים ביוצרות לשבת זכור: 'ובת קול תצא ממעונות ותפוצץ בכל המחנות, זכרון דברים להגיד ולענות, אל תזכרו ראשונות בינו נא ישועות אחרונות, והזכירו זכר רננות, עמלק אשר בא ועיות מחנות והקר אתכם בפני בנות ויצא לו שם בכל המדינות, ראו עתה זאת לתנות איך נמחה בכתף בכל פנות, וכו' וידע כל פעול כי לא שכחת ויבין כל יצור כי שמם שיכחת ושעיר ושריו אז ויכחת ועמלק וטפסריו הוכחת ואתם במשפט נתוכחת ויזכרו עם אשר זכרת כי לטובה אותם זכרת וכו', ע"כ. ומבואר בהפייטן דגם אחר שבא הישועה ואחר שכבר נמחה זכר עמלק עדיין יתקיים זכרון דברים להגיד ולענות והזכרון הזה הוא לזכור מעשה עמלק ואיך שקיים הקב"ה כי מחה אמה את זכר עמלק.

והדבר יתבאר היטב עפ"ד הרמב"ן בספה"מ (שכחת עשין ז) בענין זכירת מעשה מרים, שכתב וז"ל: 'והנה כאשר נצטוינו בזכירת מה שעשה לנו עמלק כדי לדעת שלא על חנם ימחה ה' יתע' שמו רק

6 וצ"ע איך הוא מתאים עם דברי הרמב"ן שהובא לעיל.

7 עוד ראיתי טעם אחר בביאור מצות זכור מובא במלאכת שלמה (מגילה פ"ג מ"ד) שהביא מספר חן טוב וז"ל ובזה נתרץ למה אנחנו בגלותינו מצווין לקרות פרשת זכור בצבור מן התורה כיון שאין אנו יכולין לעשות עמו רעה אמנם הכונה היא לזכור הגורם שהוא העון ונשוב לה' שהרי גם בבוא משיח צדקנו תשאר מצות זכור קיימת שהיא א' מתרי"ג מצות והרי נמחה עמלק מהעולם א"כ מה לנו לזכרו עוד אלא ודאי הוא כמו שכתבנו לזכור את הגורם ביאת עמלק שזאת היתה לו לעמלק תמיד שלא בא על ישראל אלא ע"י תביעת עון

## סימן ב - מצות מחיית עמלק

## שלש מצוות נצטוו

מהאויב הגדול שהוא עמלק בעצמו ולכן הוצרך למלך מכי יד על כס דהסדר הוא העמדת מלך ומלחמת עמלק ואחר מלחמת עמלק דאיכא הנחה מכל האויבים שייך מצות בנין בית הבחירה. ואע"ג דמצות מלחמת עמלק הוא ג"כ רק אחר הנחה מהאויבים מ"מ אין זה סדר במצוות שנתחייבו משא"כ הנחה מהאויבים שנאמר בבנין בית הבחירה הוא סדר במצוות דהרי צריך שיקיים קודם מצות מלחמת עמלק.

ולפ"ז יש ליישב הא דיהושע לא קיים מצוה זו אע"ג דכתיב ושים באזני יהושע וכתב הילקוט (יל"ש רמז רס"ו) מגיד שבאותו היום נמשח יהושע פ"י שמשחו למלכות, וודאי דהסיבה שנמשח אז למלכות הוא משום מלחמת עמלק שהיה תלוי בו וצריך מלך, וא"כ למה כשנכנס לארץ לא קיים מצוה זו, אלא דכיון דגרם החטא ולא זכה למצב של בהניח לכן לא קיים גם מלחמת עמלק (וכ"כ הרמב"ן סוף בשלח). וכן אפשר ליישב למה הוצרך שאול לנבואה מפורשת לעשות מלחמת עמלק והרי כך הוא הדין דאחר העמדת מלך מחוייבים במצות הכרתת זרע עמלק, וי"ל דכיון דלא היה עדיין הנחה מהאויבים בשלימות לכן לא היה מצווה בזה.<sup>8</sup> [וי"ל דזהו גם כונת הרמב"ם בהקדמה לפיה"מ כשמפרש החיוב לשמוע לנביא בכל הדברים אפי' כשמצווה על דבר שאין בו מצות התורה נתן דוגמא כגון שיאמר הלחמו על עיר פלונית או אומה פלונית עכשיו, כמו שצוה שמואל את שאול להלחם בעמלק אז, וכונתו דמה

[ו] איתא בגמ' (סנהדרין כ:): תניא רבי יוסי אומר שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה, ואיני יודע איזה מהן תחילה כשהוא אומר כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק הוי אומר להעמיד להם מלך תחילה ואין כסא אלא מלך שנאמר וישב שלמה על כסא ה' למלך, ועדיין איני יודע אם לבנות להם בית הבחירה תחלה או להכרית זרעו של עמלק תחלה כשהוא אומר והניח לכם מכל אויביכם וגו' והיה המקום אשר יבחר ה' וגו' הוי אומר להכרית זרעו של עמלק תחלה וכן בדוד הוא אומר ויהי כי ישב המלך דוד בביתו וה' הניח לו מסביב וכתוב ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וגו'. ע"כ.

ויש להקשות דהרי כמו דלענין בנין בית הבחירה כתיב והניח לכם מכל אויביכם גם לענין הכרתת זרע עמלק כתיב והיה בהניח ה"א לך מכל אויבך מסביב, וא"כ נילף מהתם ולמה הוצרכו להדרשא דכי יד על כס, אלא ע"כ דהנחה מהאויבים אינו שייך להעמדת מלך וגם בלי מלך שייך הנחה מהאויבים וא"כ מנלן דמה שנאמר בבנין בית הבחירה שייך לזה. וצ"ל דהנחה מהאויבים שהוזכר בבנין בית הבחירה קאי גם על מלחמת עמלק גופא שהרי הוא הראש לכל האויבים משא"כ הנחה מהאויבים הנאמר במחיית עמלק הוא בע"כ חוץ

וכו' עכ"ל. ובשם הגר"א קוטלר ראיתי שמדייק הכי מהמדרש (פסיקתא רבתי פ"ג) דאיתא התם שהיה ראוי לומר זכור את אשר עשו ישראל ברפידים אלא שלא רצה משה לביישם ואמר זכור את אר עשה לך עמלק שיבינו לבד למה בא עליהן דבר זה, ומבואר שדברי משה זכור את אשר עשה עמלק הוא לעורר לבבות בני' וליסרם על החטא שגרם לביאת עמלק. והנה ענין זה הוא ע"ד זכור את אשר עשה למרים, וע"ד לא תנסו כאשר ניסיתם במסה, ואחרי מות שני בני' א וכמבואר ברש"י שם, ומ"מ צ"כ למה בא מצוה מיוחדת על זה, ועוד צ"ע במה שאמר דשייך גם לעתיד וכי לעתיד כשיתבטל יה"ר מן העולם נצטרך לזכירה זו.

8 שוב ראיתי מובא דכע"ז כתב הנצי"ב בעמק הנצי"ב על הספרי פר' ראה פסקא ט"ו.

איסור במות אבל מדוד מוכרח דקאי על בנין ביהמ"ק דייקא.

### גדר מצות מחית עמלק

ח] והנה יל"ע בסוגיא זו אם הוא דין סדר וקדימה בעלמא דג' מצוות מוטלות עליהם בבת אחת בכניסתן לארץ והשאלה הוא איזה קדים, או שהוא זמן בהמצוה דאין זמנו של השני עד אחר הראשון, ונפ"מ אם אינם יכולין לקיים הראשון אם פטור גם מהשני. ולפי מה שביארתי דהא דמלחמת עמלק קדים לבנין בית הבחירה הוא רק מצד מה שיש בו הנחה מהאויבים א"כ אינו אלא סדר ואינו מעכב אלא שעצם ההנחה מהאויבים כן מעכב דלא נתחייבו במצות בנין ביה"ב עד שינוחו מהאויבים, ומ"מ אולי י"ל דהסדר דוקא הוא ומשום שאין הכסא שלם עד אחר הכרת זרע עמלק וכיון שבית הבחירה יש בו מענין כסא השם שהוא מקום השראת שכינתו צריך קודם קיום של הכרת זרע עמלק.

אמנם הדין הראשון לכאורה תלוי הוא במח' ראשונים אם הוא רק סדר בהמצוה או הוא משום דהמצוה מוטלת היא על המלך. דהנה עי' רמב"ם במנין המצוות בסיום מצוות עשה שכתב וז"ל 'וכשתשתכל כל אלו המצוות שקדם זכרם הנה תמצא מהם מצות שהם חובה על הציבור, לא לכל איש ואיש, כגון בנין בית הבחירה והקמת מלך והכרתת זרעו של עמלק, וברור הוא (וכ"כ החינוך) שמקורו של הרמב"ם הוא מסוגיא זו, וס"ל דג' מצוות שנצטוו ישראל היינו שנצטוו הציבור ולכן יש בזה סדר, ושאינו הוא משאר מצוות שנאמרו להיחיד או בזמן אחר ולא שייכים למסגרת זו. ולפ"ז נראה שלמד דאינו אלא סדר ולא זמן בהמצוה ולכן מוכרח דהוא מצוה המוטלת על הציבור דאל"ה מה שייך סדר בהמצוות והרי אינם

שציווהו להילחם אז לא היה מצות התורה ומשום דלא היה עדיין בהניח<sup>9</sup>].

ז] אמנם קשה דהגמ' מביא מקור מהא דדוד טרח בבנין ביהמ"ק אחר הנחה מהאויבים, והרי פירכתו בצידו דלא קיים עדיין כריתת זרע עמלק ואעפ"כ טרח בבנין בה"מ, ועי' מהרש"א דוה' הניח לו מסביב קאי על מלחמת יואב שהכרית כל זכר באדום ומבואר בגמ' (ב"ב כא) דקאי על עמלק, ולפ"ז נראה דהא דהביא הגמ' מהכתוב בדוד ולא סגי בפסוק מפורש שבתורה הוא משום דבתורה אינו מבואר להדיא דקאי גם על הנחה מעמלק אבל אצל דוד הרי הניח לו מעמלק. אלא שעדיין קשה דהרי לא נתקיים תמחה את זכר עמלק לגמרי, והא קמן דעדיין איכא עמלקים בעולם, ונראה לומר דכדי לבנות ביה"ב סגי בהנחה מעמלק במה שהוא בגדר אויב ולא צריך כריתת זרעו ממש דהרי הקדימה של מלחמת עמלק לבנין ביהמ"ק ילפי' לי' מוהניח לכם מכל אויביכם וא"כ סגי באם נחשב הנחה מהאויבים, וכיון שאלו שנשארו מהעמלקים נתבלבלו בין האומות ואינן מצוין עוד לישראל אע"ג דיש מצוה עדיין בהריגתם מ"מ אינו קדום למצות בית הבחירה דאינו בגדר דין הנחה מהאויבים. ולפ"ז י"ל בדרך אחר דלא כהמהרש"א דבאמת מלחמת עמלק כבר נתקיים בימי שאול ומה שהכרית דוד כל זכר באדום היה רק שיריים ולא היה נצרך לעיקר דין בנין בית הבחירה, ודוד חיכה בבנין בית הבחירה עד שהניח לו ה' מכל אויביו ולא דוקא משום מלחמת עמלק, והראי' שמביא הגמ' הוא רק דבעי הנחה מכל אויביו ולא על עצם ענין מחית עמלק דזה באמת היה כבר. וכך או כך י"ל דהא דאינו מספיק הפסוק שבתורה הוא משום דשם אינו מוכרח דקאי על בנין בית הבחירה די"ל דקאי על

9 אמנם נראה דגם אם נימא דהיה גם אז קיום של מצות התורה עדיין היה בו גם מצוה מיוחדת של נביא דהרי היו שם פרטי דינים מיוחדים שאינם שייכים לעיקר המצוה, וגם עיקר התביעה על שאול היה מה שעבר על מצות הנביא כמבואר בהפוסקים, וא"כ זהו הביאור בהרמב"ם.

לכאורה קשה הגמ' הנ"ל דמשמע דג' מצוות נצטוו ישראל שהוא מצוה על כללות ישראל. וצ"ל דיש ג' מצוות כלליות שצריכים להיעשות כשיכנסו לארץ לשלימות הציבון של כלל ישראל, וכללות ישראל נצטוו בזה שיעמידו מלך שהוא ילחום מלחמת עמלק ולמעשה מוטל הוא על המלך אלא שבשורשו שייך הוא לצביונו של ישראל שיהיה מלך יושב על כסא ה' ושיאבדו את הרע מן העולם ושיבנה בית הבחירה להשראת השכינה בתוכינו.<sup>11</sup>

ונראה בביאור המחלוקת שנחלקו בגדר מצות מחיית עמלק דהרי בפרשת בשלח כתיב כי מחה אמחה את זכר עמלק ומלחמת ה' בעמלק דהיינו דמלחמת עמלק הוא מלחמה ששייך להקב"ה, ומאידך בפרשת כי תצא נצטוינו אנחנו למחות את שמו שנאמר תמחה את זכר עמלק, וס"ל להרמב"ם דב' דינים הם דאמנם שיש מלחמה לה' ונשבע בכסאו שימחה את זכר עמלק מ"מ נצטוינו גם אנחנו למחות את שמו, ולכן נצטוו בו ישראל ככל המצוות המוטלות על כולם, אבל הרמב"ן והיראים ס"ל דדין א' הוא והמלחמה הוא לה' והדרך שיקיים הקב"ה הבטחתו הוא ע"י המלך שהוא היושב על כסא ה' והוא שליח ה' בעולם לערוך מלחמותיו ולכן נצטוה בו המלך דייקא.<sup>12</sup>

שייכים זל"ז דזה מוטל על הציבור וזה על היחיד וע"כ דשניהם מוטלים על הציבור, אבל אילו היה זמן בהמצוה היה אפשר שאע"ג דזה מוטל על הציבור וזה מוטל על היחיד מ"מ לא נתחייבו הציבור במצוותם עד אחר שקיים היחיד את דינו. ובביאור טעמא דקרא י"ל דמטצדקי המלחמה הוא כשיש מלך ויש לו צבא מסודרת וכיון דמחויבים בשניהם לכן עדיפא שקודם יקימו מלך ואח"כ ילכו למלחמה.

ט) אבל היראים (מצוה תלה) למד מסוגיא זו דהוא מצוה המוטלת על המלך ביחוד וז"ל 'למדנו מכאן שמצוה למחות זכר עמלק על המלך מוטלת ולא על שאר ישראל וכה פירוש המקרא כי יד על כס יה דהיינו מלכות אז תתקיים מלחמה לה' בעמלק' עכ"ל. ועי' גם ברמב"ן (בשלח) שכתב בדומה לזה וז"ל 'ויש מפרשים כי כאשר תהיה יד על כסא ה' תהיה מלחמה לה' בעמלק וכן תהיה מדור לדור, והענין כי כאשר יהיה מלך בישראל יושב על כסא ה' ילחם בעמלק, והוא רמז לשאול המלך הראשון, וכן מדור דור לאמר כי כל מלך בישראל חייב להלחם בהם עד שימחו, וגם זה מדרש הגמרא שאמרו כשהוא אומר כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק מדור דור, הרי להעמיד עליהם מלך תחלה'.<sup>10</sup> ולפי היראים מפורש דהמצוה מוטלת היא על המלך ולא על העם, וא"כ

10 וכדברים האלו בערך כתבו גם החוקני והטור הארוך.

11 וראוי להוסיף דבחינוך מבואר דהא דאמרין דמוטלת היא על הציבור אינו בא למעט את היחיד מהחייב במצוה זו אלא דכיון דאין לאל ידם לקיימו מוטל הוא על הציבור, וא"כ י"ל דלא פליגי הרמב"ם והיראים כלל דגם הציבור אינו מוטל עליהם אלא כשיש להם מלך וצבא מסודרת. וצ"ל דמה שאמר הרמב"ם ולא על כל איש ואיש פירושו עפ"ד המנח"ח דהחייב הוא גם במקום סכנה דהרי כל מלחמה הוא סכנה, וי"ל דהיינו דוקא הציבור אבל היחיד אינו מחויב לסכן עצמו וכל זה הוא חידושי דינים גדולים ואינו יודע המקור לזה. ופשוט משמעות הרמב"ם אינו כן. ויש להביא גם רא"י מדבריו (מלכים ה ד-ה) דעיי"ש שכתב לענין ז' עממין 'כל שבא לידו א' ולא הרגו הר"ז עובר בל"ת שנא' לא תחיה' ולענין מלחמת עמלק לא אמר כן, והביאור הוא דהוא מצוה על הציבור משא"כ ז' עממין, ולכן גם לא כתב ז' עממין כשמנה המצוות שהם על הציבור. [ועי' בהג' ריפ"פ שמעורר דכיון דהרס"ג מנה למצות מחיית עמלק במנין הפרשיות ע"כ דס"ל דחובת ציבור הוא, ושהב"ג מנאו במנין העשין וצ"ל דס"ל דמוטל הוא על כל יחיד ויחיד כדעת החינוך].

12 ועי' פסיקתא רבתי (סוף פ"ג) שאלו ישראל הקב"ה לנו הוא למחות את שמו אמר להם אין גלוי וצפוי לפני כשאמסרנו ביד שאול שישיר מזרעו לכן אני מצוה אתכם תמחה. וראיתי מי שפירש דמוכח מכאן דאינו מצוה על המלך אלא על ישראל וכונתו דאני מצוה אתכם ולא מלכם, ולא נראה לי פ"י זה, אלא כונתם הוא דלכן נצטוינו במצות תמחה ולא סגי בהמלחמה לה', כי יתכן שנריע ונקלקל כמו שעשה שאול לכן צריך ציווי מיוחד שלא נקלקל.

מעשה עמלק ושים באזני יהושע כי הרי הוא המכניסם וכדי שהוא יצוים על מחייתו, כי מחה אמה וז"ל רש"י 'לכך אני מזהירך כן, כי חפץ אני למחותו' דהיינו דמשום שאני חפץ למחותו לכך אני מצווך בזכירתו ובמחייתו, ונראה דכן הדבר יתפרש גם להרמב"ם דמה שהקב"ה רוצה למחותו הוא הסיבה שציוונו בפרשת זכור שהוא קיום המצווה דמחיית עמלק.

והנה היראים והרמב"ן כתבוהו בלשון פירוש ונבואה שכייה מלך אז יהיה המלחמה לה', וק' דלפ"ז אינו ברור בכלל מהיכן לקחו דהמצוה מוטלת על המלך, והרי דלמא רק אז הגיע זמנו של הקיום אבל לא שהמצווה מוטלת על המלך ביחוד, וגם מה שאמר הרמב"ן שכל מלך בישראל חייב להלחם בהם יש לפרשו משום דהמלך שיש בו הכח והממשלה יכול לעשותו ולכן חייב הוא לעשותו אבל ה"ה שכל מי שבדיו לפעול בעשייתו חייב הוא בזה. ומ"מ בהיראים מפורש דהוא מצות המלך. אבל לדברינו מבואר היטיב דודאי עצם הענין נאמר בלשון עתיד ונבואה דכשיהיה מלך בישראל יתקיים מלחמת ה' בעמלק אלא דס"ל דזהו כל המצוה שהוא מלחמת ה' בעמלק ולכן ממילא דאינו נוגע אלא כשיש מלך יושב על כסא ה'.

### בי יד על כס

יא] והנה מה דכתיב 'כי יד על כס יה' ודרשינן ל' שהמלך (אין יד אלא מלכות) יושב על כסא ה', מבואר היטיב לפי הרמב"ן דהיינו משום דהמלך הוא שליח ה' במלחמה זו לכן נקט ענין המלכות בלשון זה שהוא יושב על כסא ה', אבל לפי הרמב"ם שהוא רק דין דמצות העמדת מלך קדים למצות הכרתת זרע של עמלק יש לדקדק למה דקדק הפסוק לומר הדין דבעי מלך בנוסח זה שיושב על כסא ה' דייקא. ומשמעות הדברים הוא דהוי תנאי דלאו בכל מלך איירי אלא דוקא במלך היושב על כסא ה', וא"כ משמע דיש מלך שאינו יושב על כסא ה' וצ"ב גדר

י] ולכשנכתובנו בדבר נראה שהרמב"ם והרמב"ן אזלי לשיטתייהו, דהרמב"ם ס"ל דמצות זכירת מעשה עמלק מטרתו הוא לעורר האיבה וכדי שנזכור לקיים את המצוה דמחיית עמלק כהלכתו, וע"כ מוכרח דהמחייה מוטלת על הציבור דאל"ה למה מחויבים אנו לזכור כדי למחות אם אין אנו מצוים בכלל במחייתו. וביאור הדבר הוא ג"כ בהכרח כנ"ל דהרי כיון דכתיב מלחמה לה' בעמלק ונשבע הקב"ה על זה שימחה את שמו ובודאי יתקיים הדבר א"כ למה נצטוונו לזכור מעשיו כדי שנזכור למחותו והרי גם אם נשכח יקיימנו הקב"ה, אע"כ דמצות מחייה הוא מצוה נפרדת המוטלת עלינו ולא שייך למלחמת ה' בעמלק ולכן נצטוונו לזכור מעשיו כדי שנזכור למחותו. אבל הרמב"ן ס"ל דכל המצוה דזכירה הוא שנדע למה נשבע הקב"ה למחות את זכר עמלק וא"כ כולו שייך למלחמת ה' בעמלק וא"כ גם המצוה דתמחה את זכר עמלק אינו בהכרח מצוה על כלל ישראל אלא אדרבה הוא הדרך שהקב"ה יקיים הבטחתו ולכן נצטוה בו המלך שהוא היושב על כסא ה' והוא שליח ה' בעולם לערוך מלחמתו. [ונחלקו הפוסקים אם יוצאים ידי קריאת זכור בפרשת ויבא עמלק, ולהרמב"ם י"ל דהיינו טעמא דהרי ויבא עמלק מיירי במלחמה לה' בעמלק ומצות זכור הוא מה שאנחנו מצוים בו וזהו רק בזכור שבפרשת כי תצא.]

וביאור הפסוק בפרשת בשלח מתפרש בב' דרכים שונים, דכתיב כתב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע כי מחה אמה את זכר עמלק, וכתב זאת זכרון קאי על מה שנצוונו בפר' זכור לזכור כמבואר ברמב"ן, ונחלקו בביאור המילה כי, דלהרמב"ן הוא כפשוטו לשון אשר ופ' הפסוק כך הוא: כתב זאת הוא מעשה עמלק שנאמר בפרשה זו זכרון בספר, כי פירושו 'אשר' מחה אמה אני הולך למחות את זכר עמלק ואני מצוה שתכתבוהו כדי שידעו למה. אבל רש"י לא פי' הכי אלא פירשו בלשון דהא ומבאר הפסוק כך: כתב זאת זכרון היינו שיזכרו

משיחתו. ונראה לבארו כע"ז ולאור דברינו הנ"ל דאחר הגזירה דקרק ממלכות מעליך כבר לא ישב על כסא ה' אלא היה כשאר מלכי ישראל בזמן ממלכת יהודה שנמשחו למלכות ולא ישבו על כסא ה'. ובתנחומא (סוף כי תצא) איתא דירושלים נקרא כסא ה' ומביא פסוק ע"ז, וא"כ י"ל דרך מלך היושב בירושלים נחשב ליושב על כסא ה' דהיינו מלכות בית דוד, ואולי אין זה אלא מדוד ואילך שנבחר ירושלים אז הוי ירושלים כסא ה' אבל לפני הבחירה בדוד ובירושלים היה שייך כסא ה' גם ע"י מלכות שאול ובמקום אחר.<sup>14</sup>

הדברים. ואולי מלכי בית חשמונאי וגם מלכי ישראל מירבעם ואילך אינם יושבים על כסא ה', אע"ג דיש להם דין מלך בישראל וגם נמשחו למלך. ועי' משך חכמה (בהפטרה לזכור) שאחר שאמר שמואל לשאול קרק ה' ממלכות ישראל מעליך לא היה בו דין מלך עוד<sup>13</sup>, אמנם ודאי דאינו כפשוטו דהרי כמה פעמים מצינו בספר שמואל (ש"א כד ו, כו ט, ש"ב א יד ושם מיירי גם בשעת מיתת שאול) שקראו דוד לשאול משיח ה' גם אחר דברי שמואל הללו, ופירוש משיח ה' הוא שהיה משוח למלך והרי אילו בטלה מלכותו בטלה

### סימן ג - גדר המחייט עמלק שנעשה בימי מרדכי ואסתר

#### כתב זאת זכרון בספר

לנו להזכיר מלחמת עמלק בספר ואלה שמות ובמשנה תורה ובספר שמואל, ויל"ע דהרי אע"פ שמצאו דרשא דכתב זאת זכרון בספר מ"מ איך נתרץ את הדרשא דכתבתי לך שלישים ולא רבעים.

והנה ביאור הדרשא דכתב זאת לפי ר"א המודעי מבואר בירושלמי (מגילה פ"א ה"ה) שכתב וז"ל 'הדא היא דכתיב (שמות יז יד) ויאמר ה' אל משה כתוב זאת זכרון בספר זאת תורה כמה דתימר (דברים ד מד) וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל זכרון אלו הנביאים (מלאכי ג טז) ויכתב ספר הזכרון לפנינו ליראי ה' וגו' בספר אלו הכתובים (אסתר ט לב) ומאמר אסתר קיים את דברי הפורים האלה ונכתב בספר. פ"י הדברים ד'זאת' קאי על כל מה שכתוב בהתורה אשר שם משה. ולפ"ז מפרש המהרש"א דהשו"ט היה מהו השלישים אם כאן ומשנה תורה נמנו כשנים וכו"י דדריש ל' בתרתי, או דנמנו כאחד וכולהו חדא

יב] איתא בגמ' (מגילה ז.) 'שלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות שלחו לה הלא כתבתי לך שלישים, שלישים ולא רבעים עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה כתב זאת זכרון בספר, כתב זאת מה שכתוב כאן (פר' בשלח) ובמשנה תורה, זכרון מה שכתוב בנביאים, בספר מה שכתוב במגילה, כתנאי כתב זאת מה שכתוב כאן זכרון מה שכתוב במשנה תורה בספר מה שכתוב בנביאים דברי רבי יהושע רבי אלעזר המודעי אומר כתב זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה זכרון מה שכתוב בנביאים בספר מה שכתוב במגילה, עכ"ד הגמ'. פ"י הגמ' הוא דמדכתיב הלא כתבתי לך שלישים ילפינן דיש שיעור מסוים כמה פעמים אפשר לכתוב ענין מלחמת עמלק ומכתב זאת זכרון בספר למדו דעדיין יש לכתוב מלחמת עמלק בספר דקאי על המגילה. והנה הא דכתבתי לך שלישים פ"י רש"י 'בשלשה מקומות יש

13 ויש שפירשו עפ"ז למה שמואל לא הרג לאגג מדין מחייט עמלק כשנ"ת לעיל מהגרי"ז.

14 ויש לפרש עוד עפ"מ שראיתי מובא מהגרי"ז ותלמידיו (בספר נתיבות רבותינו ובספר עמק ברכה) דיש מלך שנמשח למלך כבר אלא שאין בו שררת המלכות וחלוק דינו במקצת מדיני המלך וזהו שכתוב והיה כשבתו על כסא ממלכתו דהיינו שיש בו גם שררת המלכות, וי"ל דמלך כזה אין עליו מצות מחייט עמלק ומשום דאע"ג דמלך הוא מ"מ עדיין אינו יושב על כסא ה' (ולכן דוד בצקלג לא קיים מצוות מחייט עמלק בשלימות ולקח לנפשו השלל).

שיכתבו לדורות ענין המחיית עמלק שהיתה שם.

[יד] ובעיקר הטענה דכתבתי לך שלישים יל"ע מהו פשר הנידון כמה פעמים מותר לכתוב מלחמת עמלק, וכי האם יש משמעות לכמה פעמים ניסו ולא הצליחו והרי עיקר קיום מלחמת עמלק יהי' לעתיד כשיצליחו, וכל מה שנכתבו שאר הפעמים אינם מחמת גופו של מחיית עמלק אלא לדברים צדדיים, כגון המעשה דשאל שנכתב לומר שלא שמע לדבר ה' ושלכן נדחה ממלכותו, ומה שנעשה בימי מרדכי נכתב בשביל כל הנס הגדול שנעשה לישראל, וצ"ע מאי שנא ג' אלו משאר המלחמות שהיו עם עמלק שהובא לעיל שאינו נכלל בזה.

ועי' מדרש תנחומא (סוף כי תצא) עה"פ מדור דור, ר' אליעזר אומר מדורו של משה, ועד דורו של שמואל, ר' יהושע אומר מדורו של שמואל, ועד דורו של מרדכי ואסתר, ור' יוסי אמר מדורו של מרדכי ואסתר, עד דורו של מלך המשיח ע"כ. ומבואר מזה דמלחמת עמלק יש לו זמנים מסוימים והוא שייך לדורות מסוימות עד שנחלקו על איזה דורות קאי הפסוק. ויש כאן נידון אם דורו של מרדכי נכנס בזה, וצ"ב מהו הנידון בזה.

טו] ובאמת צ"ע מהו ענין מחיית עמלק שהיה בימי מרדכי והרי אינו זמנו של מחיית עמלק דהא אמרנו דמצות הכרתת זרע עמלק הוא רק אחר שמעמידין להם מלך, ובפרט לשיטת היראים שהמצוה מוטל הוא על המלך וכל שאין מלך ליכא מצוה, וא"כ בזמנו של מרדכי שלא היה להם מלך לא היה דין מחיית עמלק. ועו"ק דהרי מפורש בפסוק והיה בהניח לך ה' אלוקיך מכל אויביך תמחה דהיינו דמחיית עמלק הוא רק בזמן הנחה מהאויבים וזה לא היה בימי מרדכי.

מקום נינהו ומשום דס"ל כר"א המודעי דזאת קאי על כל מה דכתיב בתורה. ועדיין לא ברירא לן למה באמת נמנה כאחד.<sup>15</sup>

ועוד יש לאלוה מילין לבאר פלוגתתם עפ"מ שנתבאר לעיל המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן. ונאמר דר"י ס"ל כמשנ"ת בדעת הרמב"ם דמלחמת עמלק הכתובה בפר' בשלח ופר' כי תצא הם ב' דברים שונים, דפרשת בשלח מייירי במלחמת ה' בעמלק ופרשת כי תצא מייירי במה שאנחנו נצטוונו ללחום בעמלק ולכן מנה אותם בשני דברים וכתב זאת הוא מה שכתוב כאן דהיינו בבשלח וזכרון הוא מצות זכור שנאמר בכי תצא. אבל ר"א המודעי ס"ל כמשנ"ת בדעת הרמב"ן דבשלח וכי תצא א' הוא, דהמלחמה דפר' כי תצא הוא ניהו קיום מלחמת ה' בעמלק ולכן מנהו באחת. אמנם לפ"ז מתפרש הגמ' היטיב להרמב"ן דמסקנת הגמ' הוא כר"א המודעי, אבל לפי הרמב"ם דס"ל להלכה דב' דינים הם א"כ ע"כ דלומד דגם לר"א המודעי חלוקים הם ונרמזו בהפסוק ד' דברים וא"כ עדיין ק' איך יתפרש הפסוק דכתבתי לך שלישים.

### כתבוני לדורות

יג] והנה לכאורה מבואר דעיקר מה שביקשה אסתר כתבוני לדורות שיתחשב המגילה מכ"ד כתבי הקודש הוא מצד המחיית עמלק שהיה שם, דהרי אם נאמר דבקשתה היתה רק על הנס וסיפור הדברים מאי נפ"מ בזה דהרגו גם עמלקים, ולמה הוי הדרשא דכתבתי לך שלישים ולא רבעים עיכוב על זה, והרי גם הכנעני מלך ערד היה עמלק וגם במלחמת דוד בצקלג הרג את העמלקים וגם עוד כמה סיפורים בני"ך ואינן מנועין מלהיכתב משום הדרשא דכתבתי לך שלישים, וע"כ הטעם הוא משום דסיפורים אלו אינן בגדר מחיית עמלק ולכן אינן נכללין בדין זה של כתבתי לך שלישים, וא"כ מוכח דהנידון לגבי אסתר היתה

15 במהרש"א משמע דדרשינן שלישים על תורה נביאים וכתובים ולא על ג' מקומות ולפ"ז מובן אבל לפי רש"י צריך לומר כמו שנתבאר בפנים.



דכתוב זאת זכרון בספר שגם זה הוא בכלל מלחמת ה' בעמלק. וביאור הדבר (שמעתי מא"מ) דזכרון הוא מה שאנו מצווים לזכור ומטרתו הוא כדי שנמחה וכשנ"ת, אבל בספר הוא מה שכתוב בספר למשמרת ואינו תלוי בנו ואין שייך להצווי לזכור דהרי אין אנו מצווים על מלחמה זו, והוא דורו של מרדכי.

ומצאתי דברים מפורשים במדרש תנחומא סוף כי תצא וז"ל ר' יהושע בן לוי בשם רבי אלכסנדר כתוב אחד אומר תמחה את זכר עמלק, וכתוב אחד אומר כי מחה אמחה את זכר עמלק, כיצד יתקיימו שני כתובין הללו, עד שלא פשטו ידיהן בכסא תמחה, משפשטו ידיהן בכסא אמחה, אפשר בשר ודם יכול לפשוט ידו בכסאו של הקדוש ברוך הוא, אלא על ידי שהחריב את ירושלים, דכתיב כי בעת ההוא יקראו לירושלים כסא ה', לפיכך כתיב כי מחה אמחה, ע"כ. ומבואר דמה דכתיב כי מחה אמחה קאי על זמן הגלות דייקא, אלא שיש הבדל בינינו לדבריו רק בגלות התחדש הענין של אמחה ולדברינו רק אז נוגע הענין של אמחה דלא שייך עוד תמחה.<sup>16</sup>

### כתבתי לך שלישים

טז] ומה שפי' רש"י הא דכתבתי לך שלישים 'בשלשה מקומות יש לנו להזכיר מלחמת עמלק בספר ואלה שמות ובמשנה תורה ובספר שמואל', נראה לבאר דג'

אמנם נראה דאח"כ דודאי דאיננו מצווים אלא כשיש מלך ורק כשיש הנחה מהאויבים ואז נאמר מצוות 'תמחה' שאנו מצווים למחות, מ"מ זה הוא רק מצד המצוה שנצטוונו אנו למחות את זכר עמלק, אבל גם להרמב"ם איכא עוד ענין של מלחמה לה' בעמלק והוא נמשך מדור דור וקאי גם על דורו של מרדכי. ופי' הדברים הוא דמלחמת ה' בעמלק אינו מתקיים רק ע"י מה שנצטוונו למחות את שמו אלא מלחמה זו מנהל אותו הקב"ה בעצמו וגם כשאינו בכוחינו לעשות וגם בזמן שאיננו מצווים בה, ולכן בימי מרדכי שהיה בימי הגלות ובלי מלך סיבב הקב"ה שיתקיים ענין מחיית עמלק ע"י ניסים גדולים.

וי"ל דזה היה הנידון בין התנאים אם מדור דור קאי גם על דורו של מרדכי, ומשום דאז ליכא מלך וליכא הנחה מהאויבים וממילא דליכא ציווי של תמחה את זכר עמלק ואינו זמן הכרתת זרע של עמלק מצידיו ומ"מ דלמא מלחמה לה' בעמלק שייך גם לדר זה. ולפי"ז י"ל דזה היה גם הנידון בין אסתר לחכמים ששאלה כתבוני לדורות וכבר נתבאר דכונתה היה שיכתבו את ענין מלחמת עמלק שהיה שם, וי"ל דהויכוח היה אם דורו של מרדכי נכלל במש"כ מדור דור ואם גם זה הוא יש בו ענין מלחמת עמלק כיון דאינו מלחמה ששייך לדין תמחה את זכר עמלק. והחכמים אמרו הלא כתבתי לך שלישים דמלחמת עמלק יש לו רק ג' מקומות, ועד שמצאו רמז מקרא

16 ועוד אפשר לבאר ע"פ דרוש דהנה חוץ מדורו של משה שהוא תחילת המלחמה ודורו של משיח שהוא סוף המלחמה ישנם עוד שני דורות דהיינו דורו של שמואל ודורו של מרדכי, והנה דורו של שמואל היה זמן השלימות בישראל כשהנבואה היה במלא עוצמתה ושקול שמואל כמשה ואהרן ושמואל משח ב' מלכים והם עשו את המלחמת עמלק, אבל דורו של מרדכי היה בזמן הכי ירוד כשהיו בגלות וע"פ חשבונם גם עבר זמן הגאולה והיה במצב ירידה מאד, וקמ"ל דגם אז איכא מלחמה לה' בעמלק ומתקיים גם כשכביכול אין שכינה שורה בישראל. וי"ל דהיינו מה שאסתר שאלה כתבוני לדורות דהיינו שרצתה שגם ענין מחיית עמלק שבימי הגלות יכתב, ומצאו ודרשו כתב זאת זכרון בספר ובספר קאי על אסתר, ופי' הדברים דמחיית עמלק שבימי אסתר אינו מחמת הציווי אלא שנעשה מאלי ע"י התשובה וקבלת התורה והוא בספר שע"י קיום מה שכתוב בספר ולימוד התורה או ע"י כתיבת התורה כדברי הבית אהרן דכל מה שהספר נכתב יותר אזי יותר נמחה זכר עמלק. (ולכן נתרבה ענין עמלק בהספרים ע"ד העבודה כי בימינו נעשה המחייה ע"י הקב"ה ע"י שנשפר מעשינו ולא נצטוונו אנו להלחם בו עכשיו.)

שלשים ולא רבעים דליכא דורו של מרדכי עד שדרשו מבספר כנ"ל.

[יז] ולכן אע"ג דדרשו מבספר שגם הא דמרדכי צריך להיכתב עדיין כתיב כתבתי שלישים, כי יש רק ג' כתובים המדברים ממצות מחיית עמלק, וזהו כתבתי לך שלשים דהיינו מה שנוגע לנו יש רק שלש, אבל שוב דרשו מדכתיב 'בספר' דחוץ מהשלישים יש גם מלחמה לה' בעמלק שהוא מדור דור גם בדורו של מרדכי שהוא בעת שאנחנו בגולה וליכא מצוות תמחה, וכשנ"ת. ואין צריך לפרש כהמהרש"א דהשו"ט היה מהו השלישים גופא אלא דשלישים וכתובת המגילה הם ב' דינים א' קאי על מצות תמחה וא' על מלחמה לה' בעמלק מדור דור, ומתורץ דגם להרמב"ם דס"ל דלר"א המודעי יש ד' כתיבות של מלחמת עמלק אין זה סתירה להא דכתבתי לך שלישים.

[יח] והנה לר"א פ"י הפסוק דמדור דור הוא מדורו של משה שאז נתחדש ענין המחיה, לדורו של שמואל שאז נתקיים המחיה וכשנ"ת שאז נאבד האומה העמלקית. ורבי יהושע ס"ל מדורו של שמואל שאז נתקיים ענין תמחה על ידינו, לדורו של מרדכי שנתקיים ב' מלחמה לה' בעמלק, ולפ"ז הוי פ"י הפסוק כך 'כי יד על כס היינו כשיש מלך בישראל איכא מצוות מחיית עמלק, אבל מלחמה לה' בעמלק נמשכת גם אח"כ מדורו של שמואל לדורו של מרדכי. ורבי יוסי ס"ל דמדור דור נמשך עד דורו של מלך המשיח. וצ"ב מהו הנידון לענין דורו של משיח, ונראה לומר דפליגי אם נאמר ע"ז מלחמה לה' בעמלק או שהוא מצוה המוטלת כולו עלינו ועל דרך מה שאמרו 'אין ישראל נגאלין אלא בתשובה' דהגאולה דלעתיד צריך לבא כולו מכח איתערוותא דלתתא ולכן גם הכרתת זרעו של עמלק דלעתיד צריך לבא על ידינו ומכח המצוה שאנו מצווים בו, ור"י ס"ל דגם בזה יש הבטחה מיוחדת דמלחמה לה' בעמלק. ועוד יש לאלוה מילין לפרש מחלוקת זו ויתפרש בסוף המאמר.

מקומות אלו הם הם הג' דורות והם ג' שלבים במחיית עמלק, חוץ מדורו של מרדכי שהוא שלב רביעי. הראשון הוא בפר' בשלח והוא דורו של משה דאז נתחדש הענין של מחיית עמלק ולכן נאמר עליו מדור דור ב'מ' דהיינו מדורו של משה ששם הוא התחלת הענין והתבשרנו בו כי מחה אמחה.

והנה שם נצטוה משה 'כתב זאת זכרון' והכונה הוא שיכתוב מצות זכרון והוא מצות זכור שבפרשת כי תצא (כמבואר ברמב"ן וזהו אף להרמב"ם), והזכרון הוא שנוכח מעשיו כדי שנמחה אנחנו את שמו מתחת השמים כדכתיב תמחה את זכר עמלק מתחת השמים וזה לא נתקיים בימי שאול ודוד, דבימיהם נאבד האומה העמלקי עד שהיה מצב של והניח לכם מכל אויביכם וכשנ"ת לעיל, אבל שלא ישאר שום זכר מתחת השמים זה לא נתקיים עד לעתיד לבא בבי"י, ולכן המקום השני הוא פרשת כי תצא וקאי על הדור של מלך המשיח שאז יתקיים דבר זה. ובזה יש לבאר מה שתמוה לכאורה על הא דכתיב לא תשכח וכי צריך לאו בתורה שלא נשכח לקיים את המצוה, אמנם ביאור הדבר הוא דמלחמת עמלק דינו רק כשיעמידו להם מלך וכשיהיה הנחה מהאויבים ואינו קרוב ויש חשש שכחה ובפרט דעיקר קיומו הוא רק לעתיד לבא ולכן הוצרך התורה לאזהרה מיוחדת שיזכרו ולא ישכחו.

והשלישי הוא ספר שמואל והוא דורו של שמואל ושם נתקיים מחיית עמלק במקצת שנאבד האומה העמלקי ע"י שאול ונשלם בימי דוד (ונגמר ע"י בני שמעון כמבואר בדב"ה") ושוב לא קמה עוד עמלק כאומה כי לא מצינו עוד אח"כ העמלקים כאומה רק כיחידים בימי המן. וגם זה נרמז בתורה בפסוק מדור דור דהיינו דהמלחמה הוא בשלבים דורות דורות, וכן בפסוק כי יד על כס דקאי על הכרתת עמלק ע"י מלך היושב על כסא ה' כשנ"ת. אמנם כל זה הוא רק

## סימן ד - קיום זכירה שע"י קריאת המגילה

### נזכרים ונעשים

ליישוב קצת דכל הסיפור של פורים היה מענין מלחמת עמלק בין מה שחישב על היהודים לאבדם היה משום שנטר איבת אבותיו ובין מה שנתקיים בו ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם היה משום מלחמה לה' בעמלק מדור דור, ולכן הוי מעין דבר א' שהצילנו ממות ע"י עמלק הרשע וזרעו לחיים, ודבר א' משלים לחבירו.

[כ] שוב הראוני את דברי האבני נזר (חאו"ח סי' תקי"א) שהביא דיוק זה דנזכרים ונעשים דמבואר דקריאת המגילה הוא מדין זכירת עמלק, ומביא שם דברי הרמב"ן ריש מגילה שכתב שהאיר ה' את עיניהם ומצאו מקור לקריאת המגילה מה"ת מדכתיב זכרון בספר, והר"ן מק' דהרי בספר קאי על כתיבת המגילה בכתבי הקודש ולא על קריאת המגילה, ועי' תשב"ץ (ח"ג רצז) שמציין שדברי הרמב"ן הוא מהירושלמי והרמב"ן מביאו בפרשת ואתחנן והירושלמי מביא את דרשת דהבבלי גם על קריאת המגילה.

וז"ל הירושלמי (מגילה פ"א ה"ה) 'ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן שמונים וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים היו מצטערין על הדבר הזה אמרו כתיב [ויקרא כז לד] אלה המצות אשר צוה ה' את משה אלו המצות שנצטוונו מפי משה וכך אמר לנו משה אין נביא אחר עתיד לחדש לכם דבר מעתה ומרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר לא זזו משם נושאים ונותנים בדבר עד שהאיר הקדוש ברוך הוא את עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה ובנביאים ובכתובים הדא היא דכתיב (שמות יז יד) ויאמר ה' אל משה כתוב זאת זכרון בספר זאת תורה כמה דתימר (דברים ד מד) וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל זכרון אלו הנביאים (מלאכי ג טז) ויכתב ספר הזכרון לפנינו ליראי ה' וגו' בספר אלו הכתובים (אסתר ט לב) ומאמר אסתר קיים את דברי הפורים האלה ונכתב בספר עכ"ל.

יט] כתיב (אסתר ט כח) והימים האלה נזכרים ונעשים, והגמ' (מגילה ל.) כשמדבר על קריאת פרשת זכור אמר רב פורים שחל להיות בע"ש מקדימין פרשת זכור כי היכי דלא לקדום עשיה לזכירה, ומבואר ד'נזכרים' קאי על קריאת פרשת זכור שהוא זכירת מעשה עמלק. ומאידך בדף ב: דריש דנזכרים קאי על מקרא מגילה וקאמר הוקש זכירה לעשיה למילף משאר מצות היום דגם קריאת המגילה הוא ביום ארבעה עשר דייקא, וכן הגמ' בדף יח. יליף שהקריאה יהיה בספר מגז"ש זכרון זכרון דכתיב הכא נזכרים, ומבואר דנזכרים קאי על קריאת המגילה. ולכאורה מהא דנזכרים נדרש בין לקריאת פרשת זכור ובין למקרא מגילה מבואר דקריאת המגילה יש בו מענין זכירת מעשה עמלק, ואולי היינו משום דמחשבת המן הוא ג"כ ממעשה עמלק או שהוא כמו שנתבאר דכתבוני לדורות קאי על המחייט עמלק שבו. וכ"כ הרמב"ן בפר' כי תצא ולא ידעתי מה היא הזכירה הזו בפה, אם לאמר שנקרא פרשת עמלק בציבור, ונמצינו למדין מן התורה בשניה זכור, ויהיה סמך למקרא מגילה מן התורה, ומבואר ג"כ שמקרא מגילה יש בו מענין זכור את אשר עשה לך עמלק. ויל"ע אם יוצאים בו בפועל כיון דאין בו זכירת מעשה עמלק ממש.

וצ"ב איך מתאים הוא עם הסוגיא בגמ' (מגילה יד.) מ"ח נביאים עמדו לישראל ולא פחתו ולא הותירו חוץ ממקרא מגילה מאי דריש ארחב"א אריב"ק ומה מעבדות לחירות אומרים שירה ממיתה לחיים לא כ"ש, ומסיים הגמ' דאין אומרים הלל משום דקרייתתה זו הלילא. והנה משמעות הגמ' הוא דקריאת המגילה הוא הלל על הנס שהצילנו ממיתה לחיים, ולפי מה שהבאתי לעיל מהרמב"ן והפייט ביצירות שמצוות זכור הוא הודאה להשי"ת על המחיה, יש

בספר, ובספר קאי על המגילה. אמנם הגר"פ פרלא (שם) נתקשה בדבריו ופלפל בדבריו הרבה והוציא אותם מפשוטן, ולדעתי הענייה הדברים כפשטן וצריך ליישב קושיותיו. והנה א' מהקושיות שהק' הוא דא"א להיות דכתב זאת רמז מגילה דהגמ' דכתבנו לדורות קאי על הכתיבה ולא על קריאה ואיך הוי כתב זאת רמז לקריאת המגילה.<sup>18</sup> אמנם לדברינו הנ"ל מתבארים הדברים כפשטן ממש דכיון דמצות קריאת המגילה קאי על המחית עמלק שבו, ומכתב זאת דרשינן שחוץ מהג' פרשיות של עמלק הנרמז בקרא דכתבתי לך שלישים יש עוד פרשה של מחיית עמלק בימי מרדכי, וממילא דשייך ב' תקנה ודין קריאה של מחייה זו.

והיה אפשר ליישבו עוד באופן נאה ע"פ דברי הגר"י דיש ב' דינים בכתיבת המגילה, א' מה שנצרך לקריאת המגילה שבפורים וב' שהוא נחשב מכ"ד כתבי הקדש ויש בו דיני כתיבת כה"ק, וע"ז אמר אסתר כתבנו לדורות שיהיה נחשב מכ"ד כתה"ק, ולפ"ז י"ל דכיון דדרשו כתב זאת לכתוב את המגילה בכתה"ק נעשה מצוות פורים מרומז בהתורה והוא מדברי קבלה וכעין דאורייתא.

### זכר עמלק מתחת השמים

כב[ הרבה מקשים על מה שכתב הרמב"ם (מלכים ה ד) על מלחמת ז' עממין 'זכר אבד זכרם' ולא כתב כן על מלחמת עמלק, והנה כפשוטו התי' הוא כמשמעו דז' עממין נאבד זכרם ע"י שדוד הרגם וכמו שהאריך הרמב"ם במנין המצוות (עשין קפז) דהמצוה אינו קיים עוד משא"כ בעמלק דעדיין קיימים בעולם, אלא דהרדב"ז כתב דאבד זכרם משום שבלבלם סנחריב וממילא דקשה דהרי גם עמלק בבלבלם סנחריב.<sup>19</sup> ובספה"מ (שם)

והנה הירושלמי קאי על קריאת המגילה שהוא מצוה שנתחדש ויש בו משום אלו המצוות שאין לחדש דבר מעתה ולא על כתיבתה בכתה"ק שע"ז לא היה ק' מידי דהרי הרבה ספרים נכתבו אחר משה. ובאמת צ"ב היכן מצא בדרשא זו על קריאת המגילה, וצ"ל דס"ל דכל הפרשיות יש בהם משום זכרון וקיום מצות זכור וגם הא דבספר יש בו משום זכרון.<sup>17</sup> והר"ן ס"ל דהבבלי חולק על זה דלא הביא לדרשא זו אלא לענין כתבנו לדורות שהוא כתיבתה בכתבי הקודש, ולכן חולק על הרמב"ן. אמנם י"ל דהרמב"ן ס"ל דגם הבבלי מודה להירושלמי וכונת הירושלמי הוא כהבבלי, ומשום דאחר שדרשו מבספר שיש עוד פרשה של מלחמת עמלק שייך ב' ממילא גם ענין של קיום מצות זכור ואין זה מצוה חדשה אלא תקנה בעלמא, וכמו שכתב הרמב"ן בחומש דמצות זכור הוא סמך למקרא מגילה מה"ת. ואפשר להוסיף דדלמא הר"ן ס"ל כהרמב"ם דמצות זכור הוא לעורר איבתו וזה אינו שייך למגילת אסתר בין מצד מה שלא כתיב בה מעשה עמלק ובין מצד מה שהמחייה שבה הוא מצד מלחמת ה' בעמלק ולא מצד מה שנצטוינו בתמחה את זכר עמלק, והרמב"ן לשיטתו דס"ל דמצות זכור הוא לזכור מה שהקב"ה הבטיח למחות את זכר עמלק והסיבה לזה א"כ גם בקריאת המגילה יש ענין זה משום שרואין איך שקיים הבטחתו ונעשה בו ענין מחיית עמלק.

כא[ ועי' ברס"ג שכתב בזה"ל 'כתב זאת רמז מגילה ונר חנוכה עד כלות', ובפשוטו מנה כאן ב' מצוות דרבנן מגילה ונר חנוכה, ומה שאמר כתב זאת רמז מגילה מתפרש ע"פ הגמ' הנ"ל שביקשה אסתר כתבנו לדורות ומצאו רמז מדכתיב כתב זאת זכרון

17 ואולי נימא דכיון דהוא מכתבי הקודש הוי קריאת המגילה מעין תקנה ללמוד ספר זה ביום זה ואין בו משום מצוה חדשה ודלא כדברי הגר"י שהאריך לבאר דקריאת המגילה אינו שייך להא דהמגילה הוא מכה"ק.

18 צ"ל דלא ניחא ל' ללמוד כהירושלמי דס"ל כהר"ן או משום דהרי הירושלמי למד קריאה מבספר אבל כתב זאת ודאי אינו רמז לקריאת המגילה, אא"כ נאמר דלישנא קייטא נקט.

19 ובאמת שכן כתב המנח"ח מצוה תר"ד דבזמנינו ליכא מצוה מחיית עמלק דסנחריב בבלבלם, ולכאורה אינו נכון דהרי מימי דוד ואילך כבר לא נשאר שם ושארית לאומה העמלקי וכשנ"ת ורק יחידים נשתתרו.

בהרמב"ם ואדרבה מסתימתו משמע להיפך, ואולי הפשט הוא דכל זמן שיש אומה בארץ לא מהני הא דברח לחו"ל דהרי יחזור לארץ לביתו ולמשפחתו וחייבין לשרש אחריו אבל אם נתבטל האומה ויחידים הלכו לחו"ל או גם אם כל האומה עבר לגור בחו"ל ובאופן שאינן עוד מהעמים ההם הקיימים בארץ ליכא עוד מצוה להורגם.

כד] אמנם לפי כל הדברים שנתבארו אפשר להוסיף ולבאר בדרך אחרת דלעולם גם עמלק אבד זכרם וליכא שוב מצוה, ולכן כהיום הזה ליכא מצוה (וכן איתא בסמ"ג ומובא בהג"מ דעד ימות המשיח אינה נוהגת מצוה זו, ואולי זהו כונתו, ובפשוטו כונתו הוא משום דליכא מלך והנחה מהאויבים כשנ"ל לעיל), אלא שלעתיד יגלה לן הקב"ה מי הם העמלקים כדי לקיים שבועתו כי מחה אמחה מתחת השמים, דהוא ריבוי שכל מקום שנמצאים ימחו, ומשום מלחמה לה' בעמלק, ולכן יהיה לעתיד שוב מצות מחיית עמלק, וזה לא יהיה בו' עממין.

ולאור דברים אלו אפשר לבאר הנידון השלישי בהתנחומא והוא שיטת רבי יוסי דמדור דור מתפרש מדורו של מרדכי עד דורו של מלך המשיח ושאר התנאים נחלקו עליו, והוא משום דשאר התנאים סברו דליכא מצוה לדורו של משיח כיון דאבד זכרם, ור"י ס"ל דעתיד הקב"ה לגלותם וזהו המלחמה הנמשכת מדור דור מדורו של מרדכי לדורו של משיח שהם שני דורות שהמלחמה שבהם אינו בא מצד המצוה המוטל עלינו למחות את זכר עמלק אלא הוא מצד רצון הקב"ה במחיקת שמם דהיינו מלחמת ה' בעמלק, כן יאבדו אויבין השם והרשעה כליל יחלוף ויהיה כסאו שלם ושמו שלם ויתגלה מלכותו עלינו ובכך צדיקים יראו וישמחו במהרה בימינו אמן.

מפורש בהרמב"ם דלא כהרדב"ז שכתב על ז' עממין וז"ל: 'וכן עשינו עד אשר תמו ונכרתו על ידי דוד ונתפזרו הנשואים ונתערבו בין האומות עד שלא נשאר להם שם', ומבואר דלאו ע"י סנחריב נאבדו אלא ע"י דוד, אמנם מ"מ מבואר גם מהתם שנשארו קצת מהם בחיים ונתערבו בין האומות, וא"כ צ"ע מאי שנא העמלקים מז' עממין. ואולי קושיא מעיקרא ליתא דהרי רואים שבימי מרדכי עדיין ידעו מי הם העמלקים שביניהם משא"כ בשאר ז' אומות.

ויש מבארים דמצות ז' עממין הוא על הריגת האומה וכל שנתערבו ובטל שם האומה מיני' שוב ליכא מצוה על היחידים אבל בעמלק כתיב זכר עמלק דגם זכר מהם שאינו נקרא ע"ש האומה חייב לאבד. והא דכתיב לא תחיה כל נשמה צ"ל לדבריהם דהכונה הוא שכל זמן שיש שם אומה יש בו דין לא תחיה כל נשמה ממש, וצ"ע בזה. והמשמעות הפשוט הוא להיפך מהנ"ל דבו' עממין יש דין לא תחיה כל נשמה ממש, ובמלחמת עמלק כתיב תמחה את זכר עמלק ואם ליכא זכר דאבד זכרם ונתערבו בין האומות יש מקום לומר דליכא עליהם מצוה, והרמב"ם לא כתב במלחמת עמלק דמי שבא לידו א' מהם ולא הרגו עבר ד"ת כמש"כ לענין ז' עממין.

כג] ולכאורה יש מקום לומר באופן אחר והוא דמצות ז' עממין הוא רק כשהם בארץ ישראל אבל אין מחוייבים להורגם כשהם בחוץ לארץ משא"כ בעמלק דכתיב 'מתחת השמים' דמשמע בכל מקום בעולם ימחו. וראי' לזה הוא מהא דשלח יהושע שלש מכתבים וא' מהם הוא דהרוצה לברוח יברח, וכן עשה הגרגשי שברחו ונתיישבו בארץ אפריקי, ומוכח דליכא מצוה לשרש אחריהם באפריקי ובחו"ל.<sup>20</sup> ויל"ע דלא הוזכר דין זה



הרב יוחנן טראוויס

## בענין יסוד דין שליחות יד בפקדון

### סוגיית הגמרא

איתא בגמ' בבא מציעא פ' המפקיד דף מ"א ע"א איתמר רב ולוי חד אמר שליחות יד צריכה חסרון וחד אמר שליחות יד אינה צריכה חסרון. תסתיים דרב הוא דאמר שליחו"י אינה צריכה חסרון דתניא רועה שהי' רועה עדרו והניח עדרו ובא לעיר ובא זאב וטרף ובא ארי ודרס פטור הניח מקלו ותרמילו עליה חייב וכו' והא לא חסרה אלא לאו ש"מ קסבר שליחו"י אינה צריכה חסרון. אימא שהכחישה במקל דיקא נמי דקתני שהכחישה במקל ש"מ.

וברש"י ד"ה והא לא חסרה בא"ד: ואי קשיא דלמא הא דהניח מקלו ותרמילו חיוביה לאו משום שליחות יד הוא דליבעי חסרון אלא משום שואל שלא מדעת הוא כי ההוא דלעיל דחבית, לא היא, דכי אמרינן בשומרין שאלה שלא מדעת בדבר שאינו כיחש וחסר מחמת מלאכה אבל בעלי חיים המכחישים מחמת מלאכה תחלתו שליחות יד היא עכ"ל, והם דברים סתומים.

והרשב"א מביא דברי רש"י וביאר דבריו וז"ל: ששאלה הוא דבר שחוזר בעין אבל בעלי חיים שמכחישינן ומתחסרין מחמת שמתחסרין במלאכתן כי נשתמש בהן לא שואל הוי אלא שולח יד עכ"ל. וכדברים אלו כתב הריטב"א (החדשים). והיינו דהם למדו ברש"י שיש איזה חסרון בבע"ח כיון שמכחישים מחמת מלאכה, וזה מעכב שלא יתחייב מדין שואל ורק משום שליחו"י, אמנם לא ביארו מ"ש שומר מכל אדם, ורש"י הרי הדגיש דכל סברתו הוא בשומרין דוקא.

אולם בתוס' רבינו פרץ כ' וז"ל: וקשה דגר' דר"ל דשאלה לא שייכא בבעלי חיים והא ליתא דבכמה דוכתי' בפרק השואל דשאלה שייכא בפרה דאמר' השואל את

הפרה, אלא נראה דהכי ר"ל הקו' תחילתו שליחות יד היא גם שליחות יד איכא אבל האי כי נמי לא שייכא ביה שליחות יד מ"מ שייכא ביה שאלה שלא מדעת, והשתא קשה דהיכי מוכח דשליחות יד אינה צריכה חסרון לעולם, א"ל דצריכא חסרון הש' אלא איסור שליחות יד כי לא חסר' ומ"ה מחייב שאלה שלא מדעת עכ"ל. ומבואר בדבריו דרק ק' לו דכיון דאזלא איסור שליחו"י א"כ יתחייב מדין שואל שלא מדעת, אבל כשיש איסור שליחו"י ניחא ליה דזה מפקיע דין שואל שלא מדעת, ונראה מדבריו דלכך בשומרין דוקא אין כאן חיוב שאלה כיון דיש דין שליחו"י זה מפקיע דין שאלה. אמנם הקשה דלמעשה כיון דס"ל דצריכה חסרון, והכא ליכא חסרון, הרי אין כאן דין שליחו"י, והדרא קושיא לדוכתה דיתחייב מדין שאלה.

ועכ"פ בין כדברי הרשב"א והריטב"א ובין כדברי תוס' ר"פ דברי רש"י צריכין ביאור, ובכלל זה מה שצריך להבין שהרי בסוגיא קיימי' לסברא דשליחו"י צריכה חסרון, ומקשה הגמ' 'והא לא חסרה', והיינו דהכא ליכא חסרון, וע"ז גופא כ' רש"י דהוי חסרון ולכך מיקרי שליחו"י, וזה פלא.

### יסוד דין שליחות יד

ונקדים לבאר כמה עניינים בסוגיא דשליחו"י, ומתוך זה נבא לביאור דברי רש"י, וזה החלי בעזהש"ת.

הנה ידועים דברי התרומת הכרי בסי' רצ"ב סק"ב שהאריך לבאר מה חידשה תורה בפרשת שליחו"י שהוצרכה התורה לכתבה, ולמה לא יתחייב מדין גזלן בעלמא, שהרי גזול הפקדון לעצמו. והביא דברי רש"י בדף מ"ד. בד"ה דניחא ליה וכו' וז"ל הואיל ולא נטלו ע"מ לגזול את כולו אלא לשלוח בו יד ושליחות יד בלא חסרון ליתיה עכ"ל. ומבואר בדבריו דפרשת שליחו"י נאמרה

ביאור, שהרי עכשיו שגזלה אין מחזיקו לצורך הבעלים, ואין 'ידו כיד בעלים' שהרי נוטלה לעצמו, ולמה לא יוכל לגזלה.

ושמעתי ממו"ר הגה"ח רבי אברהם אורבך שליט"א לבאר ענין זה ע"פ מה שידוע לבאר דפקדון שהופקד אצל שומר, מיקרי שנכנס לרשותו של שומר, ולא לענין שמותר להשתמש בה, אלא שנכנס לרשותו לשומר עליה, אבל גם אם לא מסר לו הפקדון אלא לשומר, מ"מ הרי נכנס הפקדון תחת ידו וברשותו. וזהו עומק דברי הפסוק 'כי יתן איש אל רעהו וכו' לשומר' שיש מושג של נתינה דהיינו למסרו לרשותו כדי לשמור. ועיין בספר זכר יצחק מהגאון ר' יצחק מפנובוביץ' בסוף סי' ל"א דברים המאירים את העניינים בענין קנייני גזילה ושומר וז"ל: דאנכי דעתי דקנין גזילה לא הוי קנין רק דהוי הכנסה לרשותו, והכנסה ברשותו הוא במקום הראוי לקנין-שהוא גם כן מטעם שנכנס לרשותו, והענין של אינו ברשותו הוא היכא שנכנס לרשות אחר, והגזילה נקראת על ידי הכנסה לרשות אחר, או על ידי כפירה המועלת, ואין בזה גדר קנין כלל<sup>1</sup>, וכן משיכה בשומרים אינו בגדר קנין, רק כיון דמשיכה מועלת בקנין והיינו דעל ידי המשיכה כאילו נכנסת לרשותו שזה מחייב גם בשומר דבשומר הדין גם כן דנכנס לרשותו מדין התורה דכי יתן איש אל רעהו והנתינה היא העתקה מרשותו לרשות השומר ובלאו הכי לא מתחייב עכ"ל<sup>2</sup>.

ובזה מבואר מה שהק' הראב"ד הובא בשטמ"ק ב"מ ל"ד. ד"ה נעשה כאומר לו

לחדש דחייב על מקצתו ככולו, ואז בעיא חסרון, שזהו דין מיוחד בחיוב שליחו"י דשליחו"י צריכה חסרון, אבל בנוטל כולה הרי הוא ככל גולן דעלמא דלא בעיא חסרון, ומתחייב משעת משיכה גרידתא.

ואח"כ הביא דברי התוס' בדף מ"א. וז"ל ד"ה שנטלה והגביהה ע"מ לגזולה כו' והיינו חסרון שהכל גזול ונטל לצורך עצמו עכ"ל. הרי דבנוטל כולה ג"כ לא נתחייב אלא מדין שליחו"י, ולא סגי לחייבו מדין גזילה בעלמא, ולכך צריכה חסרון, ולזה כ' התוס' דאם נוטל כל החפץ לצורך עצמו זה מיקרי חסרון. הרי דגם בנוטל כולה, ולא הוצרך לחייבו מדין מקצת ככולו, צריך לחידוש של שליחו"י לחייבו וא"א לחייבו מדין גולן.

ולבאר זה כ' שם בתרומת הכרי וז"ל: ויראה בעיני לומר מילתא חדתא ומסתפינא מחבראי וכ"ש מרבתי דהשומר לא מחייב לעולם מתורת גולן אלא מתורת ש"י דחדית בה רחמנא משום דשומר ידו כיד הבעלים ואין הגבהתו מוציא מרשות בעלים וכמו דאמר' בחגיגה בפ"ק וכו', ואעפ"י דחדית רחמנא לחייב שולח יד בפקדון גזה"כ הוא לחייב באונסין אעפ"י שאין הגבהתו קונה לו, ולפי"ז אי לאו הא דחדית רחמנא לחייב ש"י בפקדון אף שמתכווין ליטול כולה לא ה' מחויב באונסין דגרע מאינש דעלמא לפי שאין לשומר יד להוציא מרשות בעלים, ואעפ"י דאמר' בהמוכר את הספינה [בב"ב פ"ה:] ברשות שלו כיון שקבל עליו קנה התם שאני דמדעת בעלי' הוא אבל שלא מדעת בעלים אין לו יד בפ"ע עכ"ל. וזה צריך

1 וכדברים האלו ממש כ' בקובץ שיעורים מס' בבא בתרא.

2 הערה - ועיין רמב"ם פ"ה מכירה ה"א וז"ל יש דברים הרבה שאין צריכין קנין ואין לקנין בהם טעם וכו' או המוחל לחבירו חוב או פקדון שיש לו בידו עכ"ל ועיין עוד פ"ג זכ"י ומתנה ה"ב וז"ל מחל לחבירו חוב שהי' לו עליו או נתן לו הפקדון שהי' מופקד אצלו הרי זו מתנה הנקנית בדברים בלבד ואינו צריך דבר אחר כמו שביארנו עכ"ל. ועיין אבן האזל מה שביאר דברי הרמב"ם. ועיין בהשטמות ומלואים שהביא דברי הר"ח בהמפקיד דף ל"ד. בלישנא בתרא דרבא וז"ל וללישנא בתרא דרבא אע"ג דהות באגמא קני לה דהא ברשותיה קיימא מעידנא דאפקיד מרה לגביה דהא מיחייב בשמירתה ומיגו דאיחייב בשמירתה כל היכא דאיתה ברשותיה קיימא וכו' עכ"ל. וכנ"ל. וזהו נמי ביאור הסוגיא דקני לה ע"י שבועה ומ' בדף ל"ה, דהיינו דכיון דנפטר מחיוב השבה הרי הפקדון שלו שהרי הוא כבר ברשותו. ועיין הגהות על תרומת הכרי סי' רצ"ב סק"א שכ' כדברים האלה לענין גולן שנפטר מהשבה ואכמ"ל בזה.

והראה מו"ר הדברים מפורשים בספר נצר מטעי [ראקאון] שמביא מהגאון ר' ברוך דוב ליכוביץ בעל הברכת שמואל זצ"ל בשם רבו רבי חיים הלוי זצ"ל בסוגיא דשליחות יד (פרק המפקיד) וז"ל באות ד' הכופר בפקדון נקרא גזלן וצריך להבין במה נעשה גזלן בלא מעשה גזילה ומהר"ח ביאר זה משום דכיון דשומר הוי ויש לו לשומר רשות בעלות שמירה עליו וכיון דכופר בשמירתו השמירה [עצמה היא] הגזילה (דהיינו במה שעכשיו הוא שומר החפץ לעצמו הוא מפקיע רשות השמירה של הבעלים) דרשותו ובעלותו היה מעיקרא רשותו של בעלים ואם [השומר] כופר [בפקדון] גזול רשות השמירה מבעלים ונהפך רשות השמירה להיות גזילה עכ"ל. ועיי"ש באות ג' וז"ל הרמב"ם אומר כי שומר שנעשה גזלן לאחד שליחות יד בטל מעכשיו דין שומר ממנו דדין גזלן מבטל דין שמירה ואפילו לרבי ישמעאל דלא כלתה שמירתו היינו לאחד שהחזיר עכ"ל. ועיין תוס' רעק"א במשניות פ' המפקיד אות כ"ט שמחדש דלא רק שנתבטל דין שומר, אלא דגם פקע חיובי שמירה, ובמקומן נתחייב בחיובי גזילה עיי"ש (ועיין בהמשך מה שאכתוב בדבריו).

והנה רש"י ס"ל דחידוש התורה הוא דחייב על מקצתו ככולו. ובאמת דכן הוא לכאורה משמעות הפסוק 'אם לא שלח ידו במלאכת רעהו' דמשמע דרך שלח יד במקצת, ובוה נתחייב על כל מלאכת רעהו. והנה לרש"י ליכא חידוש בהא דיכול לגזול הפקדון, וכמו שמבואר בדבריו בדף מ"ד. אבל צ"ע מדבריו בדף מ"ג: בד"ה כי פליגי בחסר וז"ל אי בגזילה ממש דגזלה מעיקרא ה"נ אבל הכא דבהיתרא אתא ליד' ומשום שליחות יד קמחייבת ליה עכ"ל. משמע דלהא גופא דיכול לגזול פקדון-דבהיתרא אתא לידיה, הוצרך הפרשה דשליחו"י, וא"א לחייבו מדין גזילה בעלמא וצ"ע.

ונראה דודאי על המקצת שנוטל, לזה לא הוצרך הפרשה דשליחו"י וכמו שכו' בדף מ"ד. ומש"כ דבהיתרא אתא לידיה כוונתו

לכשתגב וכו' אמאי משלם כפל לבעלים כיון שגב מבית השומר ומ"ש מן הגונב אחר הגנב. והיינו דה"ק לו דכיון דהפקדון ברשותו של שומר, הרי אינו ברשות הבעלים, ואינו גוזלו מרשות הבעלים, ולא קרינן ביה וגונב מבית האיש. וביאור תירוצו הוא, דכיון דאין השומר מחזיק בפקדון לעכבו מן הבעלים אלא להשיבו להם, אין רשות השומר מבטל רשות הבעלים, דהרי עדיין הוא ברשותו ושליטתו, ואין זה חסרון ברשות הבעלים ומיקרי בית האיש. וכדברים האלה איתא בתוס' רעק"א במשניות ב"ק פ' מרובה אות נ"ו עיי"ש. וזהו מה שהוצרכו התוס' בפ' שנים אוחזין דף ו. בד"ה הקדישה בלא תקפה מהו, להביא ראיה מפ' המוכר את הספינה דיכול להקדיש פקדון שיש לו ביד אחרים, שהרי ברשות השומר ולכאורה אינו ברשותו, וע"ז הביאו ראיה דאעפ"כ מיקרי ברשות הבעלים ויכולים להקדיש וכנ"ל.

ובזה נבא לביאור דברי התרומת הכרי שכ' אליבא דתוס' דבלי פרשת שליחו"י אין השומר יכול לגזול הפקדון משום דידו כיד הבעלים. והיינו כנ"ל דכיון דהפקדון כבר נכנס לרשותו שלא בגזילה, א"כ עכשיו שרוצה להחזיקו לעצמו-ולא בתורת שמירה לבעלים, ס"ל לתוס' דחסר במעשה הגזילה, כיון שכבר נכנס לרשותו שלא בגזילה, והרי חיוב גזילה הוא רק ע"י מעשה גזילה של הכנסה לרשותו, וכאן הרי הפקדון כבר נכנס לרשותו וחסר במעשה גזילה של הכנסה לרשותו, ואינו חייב משום גזילה בלי חידוש התורה של שליחו"י. ומה שחידשה התורה בפרשת שליחו"י הוא, דמה שמבטל רשות השומר הוי מעשה גזילה, ונכנס לרשותו לענין אונסים. והיינו דע"י שמחזיקו לעצמו שלא בתורת שמירה לבעלים גרידא, ומרשה לעצמו להשתמש בו בלי רשות הבעלים, הרי מפקיעו משליטת הבעלים, ומבטל הידו כיד בעלים ותורת שומר שיש לו ולרשותו, ומכניסו לרשות גזילה. וזה חידשה שתורה שפעולה הזאת היא מעשה גזילה. ובסמוך יתבאר עוד.



ולא סגי בפרשת הגזילה הרי בהכרח יש כאן איזה חידוש וע"כ דבא לרבות דיתחייב במקצת על הכל, אלא דעצם הפעולה של שליחו"י ביסודה הוא פעולה בכל הפקדון וגם אם הפעולה אינה ניכרת אלא במקצת וכנ"ל, וממילא הוא דמתחייב בכולה. [ובזה יש להבין שיטת בית שמאי דהחושב לשלוח יד בפקדון חייב, דהיכן מצינו שיתחייב בדיבורא בעלמא, ולפי הנ"ל י"ל דאינו דיבורא בעלמא, אלא דמהפך מציאות הפקדון לגזילה, והרי עצם החזקתו בפקדון לשם כך הוא מעשה גזילה.]

ועיין בעה"מ בסוגיין דרועה שהי' רועה שמבאר אין ע"י הניח מקלו ותרמילו מתחייב באונסין על כל הבהמה וז"ל וזו הבהמה שהכחש נראה בה כיון שהכחש דבר הפושט בכולה הוא כמו ששלח יד בכולה דמי אי נמי משום דרצתה לפניו הויא לה משיכה ומשום הכי מתחייב בכוליה באונסים שאלמלא כן לא היה מתחייב בשליחות יד במקצתה עד שיגביה את כולה כדאמרין במתניתין בהטה את החבית וכו' עכ"ל הרי מבואר דהא דחייב במקצת על הכל אין הביאור דחידשה התורה דע"י שליחות יד במקצת חייב על כולה, אלא דע"י דשולח יד במקצת, פשטה עצם השליחות יד בכולה, והוי שולח יד בכולה. דאל"ה מאי ענין להא דהכחש הוא דבר הפושט בכולה, לגבי מתני' דהטה את החבית, דהיינו לגבי הדין דחייב במקצת על הכל, אלא ע"כ הביאור דהיכא דחל שם שליחו"י בפועל בכולה, הרי זה מעשה גזילה בכולה, ולא בעי משיכה להתחייב בכולה. ומה דמהני משיכה להתחייב בכולה נראה לבאר, דכיון דאין הרביעית שנוטל רביעית מסויים וכל החבית שוה לענין זה, שבכל רביעית ורביעית י"ל שזהו הרביעית שיטול, אז ע"י המשיכה מיקרי שנוטל כולה לענין זה של שליחות יד, ומסלק רשות הבעלים מכולה, וגזול את כולה.

ועיין דברי הרמב"ן במלחמות שחולק על בעה"מ שכ' דלמסקנא דשליחו"י צריכה

לגבי לחייבו על השאר דנתחייב מדין מקצת ככולו. והיינו דלרש"י אין זה חידוש דע"י שמבטל ה"ידו כיד בעלים' ומסלק רשות הבעלים מרשותו ונעשה רשות לעצמו, דהיינו רשות גזילה, דהוי מעשה גזילה, וחייב מדין גזילה בעלמא. אבל אם זהו מציאות דשליחו"י, למה יתחייב בכולה. וזה חידשה תורה בפרשת שליחו"י דע"י ששולח יד במקצת הפקדון הרי זה מעשה גזילה על כל הפקדון ומסלק רשות הבעלים מכל הפקדון ונכנס לרשות גזילה.

ועומק הדברים הוא שהרי בעלים מסרוהו לרשותו לשמירה ולא להפקיע מרשות הבעלים, והוא מורה ומגלה שאינו אצלו לשמירה אלא להשתמש, והרי הוא מועל ופוגם בעצם מציאות הפקדון, שמה שבעיני הבעלים כפקדון, באמת אינו בשביל הבעלים אלא לעצמו, דהבעלים סומכים עליו דכשהפקדון ברשותו הוי שמור בשבילם, ועדיין בשליטתם המלאה וברשותם, והוא ע"י שמשמש בו שלא ברשות הבעלים מגלה דבאמת אינו כן אלא הרי רשותו בהפקדון רשות לעצמו, ולא רק בשביל הבעלים, וזה גופא הוא דהוי מעשה גזילה, ונעשה גזלן בכולה, שהרי הגילוי הוא על עצם מסירת הפקדון לרשותו, ונעשה גזילה בכולה ונתחייב באונסין על כולה, ודו"ק.

ויתכן שזו כוונת רש"י בדף מ"ג: דפקדון הוא 'מידי דאתי לידיה בהיתירא' והיינו דנכנס לרשותו בהיתר, וע"י שליחו"י גזול הרשות לעצמו, ומשוי להא דאתא לידיה בהיתירא לרשותא דאיסורא, והוי כאילו באיסורא דגזילה אתא לידיה והוי גזלן ודו"ק. ואדאמתינן להכי, זהו גם הביאור בדין מקצתו ככולו אליבא דתוס', אע"פ דאין זה חידוש הפרשה דשליחו"י, אבל כיון דבהיתירא אתא לידיה א"כ לא שייך מעשה גזילה אלא ע"י שמסלק רשות הבעלים, ועי"ז פוגם ומבטל מציאות הפקדון ומפקיע רשות השומר ומהפכו לגזילה. שהרי גם לרש"י אין הביאור דהתורה ע"י שכתבה דין שליחו"י בהדיא

חסרון, וברועה שהניח מקלו וכו' מיירי שהכחישה במקל, א"כ הא דאוקמה רב דעודן עליה פירושו שעדיין קבורין בה כלומר שהכחש נראה בה ולא חזרה לבריאיותה. וז"ל הרמב"ן אמר הכותב אי הכי הוה ליה למימר ועודו עליו אלא ודאי אע"פ שאין הכחש בה כלומר שחזרה לבריאיותה הואיל ועדיין משתמשין בה שהרי תרמילו מונח עליה לאו חזרה היא הא למה זה דומה למגביה את החבית ונטל ממנה רביעית והחזיר שם אותו רביעית ולא החזיר חבית למקומה דאכתי מתחייב באחריותה ואין זה צריך לפנים עכ"ל הרי שדימה חבית לשליחו, ורביעית לחסרון. וכן הוא דקדוק ל' רש"י במתני' מ"ג: בד"ה הגביהה ונטל. דהוי קנייה בהגבהה וחסרון מנטילת רביעית חייב באונסיה עכ"ל הרי מבואר להדיא דע"י המשיכה מיקרי ששולח יד בכולה, ולא רק שמתחייב על כולה. וכל זה הוא כמו שנתבאר לעיל דע"י שנוטל מקצת הוי שולח יד בכולה.

### יסוד דין חסרון בשליחות יד

ובזה אבא לביאור מח' רב ולוי אי שליחו"י צריכה חסרון או לא.

הנה בגמ' מבואר דבהשקפה ראשונה אמרי' דשליחו"י צריכה חסרון, והמח' הוא אי איכא קרא יתירא ללמד דאינה צריכה חסרון. וצ"ל זה דהרי בגזילה ודאי לא בעי חסרון גם בלי יתורא דקרא, ומ"ש שליחו"י דצריך יתורא דקרא ללמד דאינה צריכה חסרון. ובפשוטו י"ל עפ"י מה שנתבאר לעיל, דכיון דבשליחו"י הפעולה הוא להפקיע הרשות שומרים ולהפכו לרשות גזילה, זה לא נעשה אלא ע"י חסרון, שהרי מעשה גזילה בעלמא לא שייך הכא כיון

ואליבא דרש"י דס"ל דחידוש פרשת שליחו"י הוא לחייב במקצת על הכל יש לומר עוד, דלעצם פעולת שליחו"י לא בעי חסרון, ומה דשליחו"י צריכה חסרון היינו להתחייב ע"י מקצתו בכולו, והיינו דע"י חסרון ניכר פעולתו בכל הפקדון, דכל הפקדון נחסר ע"י, ובזה שולח יד בכולה ודו"ק, ובהמשך יתבאר עוד.<sup>3</sup>

והנה בדעת הסובר שליחו"י אינה צריכה חסרון נחלקו הראשונים בפירושו. דהר"ן בד"ה והא לא חסרה כ' וז"ל: וקשיא לי דאפי' למ"ד אינה צריכה חסרון היכי מחייב, דאפי' מ"ד אינה צריכה חסרון ה"מ לומר שאם הגביהה ע"מ לחסרה הרי הוא כאילו חסרה, אבל הכא דליכא חסרון כלל ואינו עתיד לבוא נמצא שהוא מכישה במקל על דעת שלא לחסרה כלל ונמצא שאין כאן שליחות יד. ויש לי לומר דה"ק, ודאי הני אמוראי דפליגי בשליחות יד צריכה חסרון

3 עיין בנתה"מ סי' רצ"ב סק"ד שהביא דברי השטמ"ק דהטעם דבעי' חסרון דכלא"ה אמרי' דמיהדר קא הדר ביה (והוא בריטב"א החדשים מ"ד. ד"ה ומהדרין דשאני הכא וכו'), והק' דא"כ מאי מק' הגמ' ברועה שהניח מקלו ותרמילו עליה והא לא חסרה, הרי שם כבר נשתמש, וליכא למימר דמיהדר קא הדר ביה. ואולי י"ל דאין הכוונה דמיהדר קא הדר ביה דשמא לא יטול, אלא הכוונה דכיון דלא עשה בפועל, לא ניכר החסרון בפקדון כיון דיכול לחזור בו, ולא מיקרי חסרון, ולכן לא מתחייב, והוי כמו רועה דליכא חסרון, ומשא"כ בגזל דעלמא דלא בעי' חסרון, או לא אמרי' מיהדר קא הדר ביה ודו"ק.

שהמקור היחידי הוא הנימוק"י, (ולפי מה שיתבאר בהמשך י"ל דכמו"כ ס"ל לרש"י).

ועל קו' הר"ן מסוגיא דרועה תי' הנימוק"י שם בסוגיא וז"ל: וכן המשתמש בבעלי חיים שלא מדעת בעלים אע"פ שאין דעתו לחסרון כיון שדרכן להתחסר ולהכחיש מחמת מלאכה כאילו נתכוון לחסרון דמי וחייב באונסיו עכ"ל. וביאור שיטה זו נראה די"ל דמהות שליחות יד הוא שמחסר החפץ מן הבעלים, ורק ע"י זה מיקרי 'שליחות יד' וק"ל. ולכן אפי' אחר שיש קרא יתירא, לא ילפי' אלא דלא בעי' שיהי' חסרון בפועל, אבל כוונת חסרון בעי' דבלא"ה לא מיקרי שליחו"י.

### ילפותא דרבא משואל

#### ויסוד החילוק בין גזילה לשאלה

והנה בגמ' דף מ"א: איתא: רבא אמר לא תאמר שליחות יד לא בשומר חנם ולא בשומר שכר ותייתי משואל וכו'. ופי' רש"י ד"ה ותייתי משואל - שחייבו הכתוב באונסין בשביל שכל הנאה שלו ושולח יד נמי כל הנאה שלו ע"כ. והדברים צריכים ביאור שהרי באיסורא אתא לידיה, ואין לו שום זכות בפקדון. גם ק' קו' רעק"א שהק' דבעי' פרשת שליחו"י ללמד דמשום מקצת יתחייב על כולו. עוד ק' דלרש"י שהבאתי דבריו בתחילה ס"ל דבעלי חיים אצל שומר לא שייך שואל שלא מדעת וא"כ איצטרך שליחו"י בבעלי חיים. [ולפי הבנת רבינו פרץ ברש"י לא קשה, שהרי רק הדין דשליחו"י עוקר דין שואל שלא מדעת]. ולדברי המלחמות שיובא דבריו בהמשך (והר"ן לעיל הולך בשיטתו) הרי היכא דרועה באפר לא הוי שואל, ורק מדין שליחו"י מתחייב. וביותר ק' לשיטת בעה"מ שיתבאר בסמוך בעזהשי"ת דס"ל דשומר

או אינה צריכה חסרון בהא קמיפלגי, דמאן דאמר צריכה חסרון סבר שמה שחידש הכתוב לומר שמי שגזול מקצת פקדון יהא חייב על כולו חדוש הוא ואין לך בו אלא חדושו בלבד, הלכך דווקא בשחסר ממש עשה מקצתו ככולו אבל מגביה ע"מ לחסר ולא חסר לא עשה מקצתו ככולו, ולפיכך אע"פ שהמגביה על דעת לגזול כולו חייב מגביה על דעת לגזול מקצתו אינו מתחייב על כולו לפי שאינו בדין אלא מגזירת הכתוב ואין לך בו אלא חדושו. ומאן דאמר אינה צריכה חסרון סבירא ליה דלא שנא, ומשום הכי מוכיחנן מהא דהניח מקלו ותרמילו דשליחות יד אינה צריכה חסרון שהרי שואל שלא מדעת כשמוציאה מרשות בעלים לגמרי כיון דגזלן הוי הרי הוא כגזול את כולה, והיכא שאינו אלא כמשתמש במקצתה הרי הוא כגזול מקצתה כגון הא דהניח מקלו ותרמילו עליה שהרי בהמה זו מקצתה משמשת בעליה שהולכת באפר לדעתו ומקצתה משמשת רועה זה שלא מדעת בעליה דהיינו במקלו ותרמילו שהניח עליה, נמצא שרועה זה כיון שמשמש במקצתה שלא מדעת הרי הוא כגזול מקצתה<sup>4</sup>, דתשמיש שלא מדעת כגזילה היא והוי שולח יד במקצתה ואע"פ שאין בשליחות יד זה חסרון כלל מחייבין אותו על כולה אלמא דמאי דחדית רחמנא בשולח יד לעשות מקצתו ככולו לא שנא יש בו חסרון ולא שנא אין בו חסרון וכו' עכ"ל.

והיינו דס"ד להר"ן דמ"ד אינה צריכה חסרון היינו דלא בעי' שיחסיר בפועל, אבל ע"ד לחסר מיהא בעי. ומסיק הר"ן דלמ"ד אינה צריכה חסרון לא בעי' חסרון כלל. וכס"ד דהר"ן כן ס"ל להנימוק"י עיי"ש במתני' דף מ: וכן נפסק הדין בשו"ע בסי' רצ"ב סעיף א', ועיין תרומת הכרי שכ'

4 עיין להלן שהבאתי ל' הרמב"ן במלחמות שכ' דבאופן זה לא מיקרי שואל כלל אפי' במקצת כיון שלא הוציאה מרשות הבעלים. ועיין שם מש"כ בביאורו, ולפ"ז צריך להבין דברי הר"ן כאן שכ' דהוי שואל במקצת. ולפי מה שנתבאר י"ל דכיון דחידשה תורה דפעולה במקצת הוי פעולה בכולו, דמפקיע רשות שומרים וידו כיד בעלים של כולה, א"כ גם בשימוש כזה שלא ברשות הבעלים, הרי מגלה כנ"ל, ונמצא דהוי מעשה גזילה בכולה, והוי מוציא מרשות הבעלים ושואל שלא מדעת, וגזלן הוי.

הפקדון, הרי הוא מורה ומגלה דאע"פ שמצד הבעלים נכנס לרשותו בתורת שומר חנם, באמת הוא ברשותו בתורת שואל, וכל הנאה שלו. וכמו דשליחו"י קודם ילפוטא דרבא מהפך רשות השומר לרשות גזילה, כמו"כ לרבא הרי השימוש פוגם במציאות הפקדון בתורת שומר חנם, ומהפכה למציאות שואל שכל הנאה שלו.

ולפ"ז מיושבת קושיית רעק"א, דכיון דפוגם בעצם מציאות הפקדון הרי ממילא מתחייב בכולה, וכמו שנתבאר לעיל באריכות. ואולי דאפי' למ"ד בשליחו"י דגזילה דבעי' קרא לעצם החיוב [ולא רק להתחייב במקצת על הכל], וא"כ לכאורה ק' איך שייך ללמוד משואל אם מגזילה א"א ללמוד, ונראה די"ל דהכא מודה דלא בעי' קרא מיוחד לכך, שהרי בין לפני ששלח בו יד ובין לאחר ששלח בו יד הוי רשות שומר, ורק דעושהו למציאות של כל הנאה שלו, ולזה לא צריך קרא, ופשוט דגילוי כזה מהני. ורק היכא דעושהו רשות גזילה לא אמרי' דגילוי כזה מהני בלי חידוש פרשת שליחו"י. ובזה מיושב גם קו' השני' דאיצטריך שליחו"י היכא דאינו חייב מדין שאלה כגון בבע"ח וכדו', שהרי הטעם שלא חייב שם מדין שומר כל א' לפי שיטתו הוא משום דאינו פעולת שאלה והוצאה מרשות בעלים, והרי הכא לא בעי' שיוציאו מהרשות של עכשיו לרשותו, אלא שיגלה שהרשות שומרים שיש לו כבר הוא באופן של 'כל הנאה שלו', ובזה סגי בכל השתמשות בעלמא, להפקיע הרשות שומר חנם ולהפכו לרשות שואל [ויתבאר עוד להלן אצל ביאור דברי בעה"מ ז"ל].

והנה בגמ' סנהדרין דף ע"ב. איתא 'אמר רב הבא במחתרת ונטל כלים ויצא פטור מאי טעמא בדמים קננהו אמר רבא מסתברא מילתיה דרב בשייכר דליתנהו אבל נטל לא והאלהים אמר רב אפילו נטל דהא יש לו דמים ונאנסו חייב אלמא ברשותיה קיימי

אינו מתחייב כלל משום שואל שלא מדעת אלא ע"י דין שליחו"י.

ונראה הביאור ע"פ דברי התיבות המשפט בסי רצ"ב סק"ד וז"ל: ונראה דהא דנוטל מקצת נתחייב בכל הוא מטעם אחר ומסברת חוץ דהש"ס מדמה אותו להא דאם הפקיד אצלו מעות מותרין דיש לו רשות להשתמש בהם ומ"מ פטור מאונסין כ"א בהוציא לר"נ כמבואר בב"מ ד' מג"ג [ע"א], ומוכח בקידושין ד' מ"ז [ע"ב] דמאן דס"ל דמלוה ברשות בעלים לחזרה וה"ה לאונסין דכשהוציא אפי' שוה פרוטה דנעשה כולו מלוה אצלו, ולפ"ז נראה דה"ה במעות מותרין דכשהוציא אפי' שוה פרוטה הוי גילוי דעת להתחייב על כולו ומדמה הש"ס בהתחיל לש"י בפקדון אדעתא דלשלם<sup>5</sup> כגילוי מילתא למפרע שהנפקד מחזיק הפקדון כמעות מותרין, דהרשות שקיבל לעצמו לא גרע מאלו המפקיד בעצמו נתן לו רשות וכו' עכ"ל. ובסי' רצ"א סקל"ד כ' לבאר דברי רבא דיליף שליחו"י משואל וז"ל: דכוונת הש"ס הוא דסד"א לדמות ש"י לפקדון וכו' כאילו ניתן לו בתחלה בתורת שאלה והטעם שרצה לדמותו לשואל בתחלה יבואר בסי' רצ"ב [סק"ד] עכ"ל.

והנה דבריו לכאורה צריכין עיון, שהרי מעות מותרין יש לו רשות מהבעלים להשתמש, וכיון שמגלה דעת שמקבל הרשות, נמצא דלכתחילה קיבלם בתורת שאלה, אבל הכא מהיכי תיתי שמגלה על כל המעות שמותר להשתמש, אטו משום שמשתמש בחלק שלא ברשות ישתמש בכולה שלא ברשות. ועכ"פ לפי מה שנתבאר עד כאן י"ל עד"ז דהנה הגדרת שואל הוא 'כל הנאה שלו', והיינו דלענין רשות גוף הפקדון אינו חלוק מכל השומרים, ורק דכיון דנכנס לרשותו להנאתו ולא להנאת בעלים לכך חייב באונסין [ועיין להלן בהערה שיתבאר ענין זה באריכות בעזה"ש]. ולפ"ז י"ל דאם נשתמש במקצת

5 ר"ל כשיטת הראשונים דחידוש דפרשת שליחו"י הוא בנוטל ע"מ לשלם - עיין רשב"א וריטב"א (החדשים).

צרה, וכ' האחרונים דאעפ"כ כיון דלמעשה איכא קרא בערוה, יש לה דין פטור בעצמה חוץ ממה שאינה דוחה (הלאו).

ולפ"ז נמצאו דברי רש"י כפתור ופרח, דהנה באמת רשות גזלן חלוק מרשות שומר מן הקצה אל הקצה. דרשות שומר הוא רשות מדעת ומרשות הבעלים, ויש לו רשות על פי דין, ומצד שני אין לו רשות גמורה, שהרי הוא מחוייב להחזיר לבעלים, ומחוייב לשומרה שתתקיים ולהשיבה לבעליה. ובגזלן הוא להיפך שהרי אין לו רשות מהבעלים לזה, ומצד הדין מה שמחזיקו לא נקרא שינוי רשות החפץ כלל, והוא סוג אחר של רשות שנוטל לעצמו בע"כ של בעלים. ומאידך גיסא הרשות שנוטל הוא רשות גמורה, להשתמש בה כבתוך שלו [ובהמשך יתבאר עוד שורש הדברים]. והי' מקום לומר, דמאחר דאין לגזלן רשות ע"פ דין, דאין חיובו אלא על מעשה הגזילה בעלמא, כיון דאין כאן הוצאה מרשות בעלים מצד הדין, ומצד הדין הרי הבעלים שולטים על הגזילה, ומחוייב להחזירה להם. וזה לא הי' נלמד משואל, וגם לא משליחו"י הנלמד משואל מלפנותא דרבא, שהרי התם נכנס החפץ לרשותו מדעת הבעלים, והוא קובע ברשות שיש לו בפקדון, שהוא באופן של כל הנאה שלו.<sup>6</sup> י"ל דהיינו היכא דפקע רשות שומרים, ונהפך לרשות גזילה, אז לא חוזר הדבר שוב להיות ברשותו בתורת שומר, אבל הכא הרי רק משוי לה להרשות שומר, להיות כל הנאה שלו, ומעולם לא יצאה מרשותו, ואין כאן מה שיפקיענו. ולזה אי אפשר ללמדו אך ורק משליחו"י, שהרי התם הפקדון בידו כבר, ואין כאן מעשה גזילה, אם לא ההוצאה מרשות ע"י השליחו"י וכמו שנתבאר, וכיון דהוציאו התורה בלשון שליחו"י א"כ פירושו גזילה וכנ"ל, א"כ מבואר דחיוב גזילה הוא משום הוצאה מרשות הבעלים לרשותו, ורש"י כאן כוונתו להוכיח דיש דין בגזילה דהוי ברשות הגזלן

הכא נמי ברשותיה קיימי ולא היא כי אוקמינא רחמנא ברשותיה לענין אונסין אבל לענין מקנא ברשותיה דמרייהו קיימי מידי דהוה קאי לו בא הבא ממשולא היא כי אוקמינא רחמנא ברשותיה לענין אונסין אבל לענין מקנא ברשותיה דמרייהו קיימי מידי דהוה אשואל, וכ' רש"י בד"ה ולא היא בא"ד דכי אוקמיה רחמנא ברשותיה וחייב את הגזלנין לשלם ה"מ לענין שלומי דלא מצי למימר ליה נאנסו דאשכחן בשומרין דחייבן הכתוב לישבע אם לא שלח יד במלאכת רעהו הא שלח אע"ג דטעין מת או נשבר דהיינו אונס חייב דנעשה עליה גזלן בשליחות יד עכ"ל. ובד"ה אבל לענין מיקנא כ' בא"ד והאי דכי נאנסו מחזיר דמים ולא מצי אמר ליה נאנסו ומיפטר משום דלא גרע גזלן משואל דמשום דכל הנאה שלו אוקמינהו רחמנא ברשותו לשלומי אם נאנס דכל כמה דקיימא הדרא בעינא הא נמי כל הנאה שלו ומיחייב לשלומי עכ"ל. וכבר הקשו האחרונים דדברי רש"י סותרים אלו את אלו, דבתחילה כ' דחיוב אונסין בגזלן נלמד משליחו"י, ובסוף כ' משום דלא גרע משואל וכדמשמע בגמ'.

ובאמת ק' עוד מדברי רבא בסוגיין בפ' המפקיד, שהרי רבא אמר דתיתי שליחו"י משואל, ואם לפי דברי רש"י גזלן נלמד משליחו"י, והרי שליחו"י אפשר ללמוד משואל, א"כ נילף גזלן להדיא משואל וכדברי הגמ'. ואולי י"ל דודאי אפשר ללמוד שליחו"י משואל, אבל מאחר שנכתבה שליחות יד בתורה, הרי הפירוש של שליחות יד הוא גזילה, ששולח יד בפקדון ומוציאו מידי פקדון, וכמו שנתבאר לעיל. משא"כ אם נלמד משואל, הרי נשאר הפקדון בתורת פקדון, ורק שהוקבע להיות באופן של כל הנאה שלו וכמש"כ לעיל. (וכעין מה שכ' האחרונים בדברי רבא בגמ' יבמות דף ח. דערוה לא צריכא קרא דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת כי איצטרך קרא למיסר

6 ואפי' לר' עקיבא דס"ל דכלתה שמירתו (בבא קמא קי"ח: ורי"ף כאן בפ' המפקיד בסוגיא דמ-מ"א.

באונסיה אלא [משעת משיכה], דשעת משיכה דגזלה כשעת שבורה ומתה דשאלה להאיא שעתא חייל עלה חיוב עכ"ל. ודבריו צריכים ביאור, וגם צריך להבין מה שכתב דמשעת משיכה מחייב במזונותיה, מאי שייטיה דחיוב מזונות להכא.

ונראה לבאר דיסוד רשות שומר ושואל בכלל הוא, דמחזיק בחפץ-אבל לא להפקיע מן הבעלים, אלא עתיד לחזור אליהם, ולפיכך הוא ברשות ומדעת הבעלים, וממילא נמצא דאין לו רשות גמורה וכנ"ל. משא"כ גזלן הרי מחזיק בחפץ להפקיעו מן הבעלים, וממילא הוא רשות גמורה שלא מדעת הבעלים וכנ"ל. ומתוך דברים אלו יוצא דגדרי חיובם חלוקים, דבשומר אין שייך לומר דיש לו עכשיו חיוב השבה, שהרי אין הבעלים תובעים שישוב להם, והרי ניחא להו במצב החפץ כמו' שהוא, אלא חיובו שיתקיים וישתמר הפקדון ברשותו לצורך הבעלים, והיינו שבעתיד יחזור לבעלים. משא"כ גזלן הוא להיפך, שהרי אין שייך לומר שחיובו הוא שישתמר בשביל הבעלים, ואדרבה הרי כל מהות רשותו הוא להפקיע מן הבעלים, ואיך אפשר לומר שהחיוב הוא שישתמר במצב זה לבעלים, אלא החיוב הוא להשיב לבעלים. ולפ"ז יוצא דהמחייב באונסין דגזלן הוא עצם הנטילה ברשות הבעלים לרשותו, ואז מתחייב חיובו להשיב, ושוב אינו מתחייב שהרי כבר נטלו והוציאו מרשות הבעלים והרי נתחייב להשיב, ומה שחייב דמים כשנאנס הוא משום שעוד לא קיים חיובו. משא"כ שומרים הרי אין חייב מיד בהשבה, ורק מחוייב להשלים החפץ לרשות השומר שיש לו, כדי שיחזור בעתיד לבעלים. והחיוב כל רגע שהפקדון ברשותו הוא שיראה שיתקיים וישתמר. וחיוב זה קודם שנאנס הפקדון, דהיינו חיובו לקיימו, זה מיקרי חיוב מזונות ודו"ק, וכשנאבד אז נתחייב להשיב דמים לבעלים. ולכן זמן חיוב גזלן באונסין הוא בשעת גזילה, וזמן חיוב השומר באונסין הוא בשעת פשיעה. והן הן דברי הרמב"ן וק"ל.

לענין אונסין. וכל זה הוא ללמד מהו מהותו ופעולתו של גזילה, אבל אחר שידועים שמהות הגזילה הוא הוצאה מרשות בעלים לרשותו, א"כ פשוט דהחיוב הוא אחריות נכסים, דלא גרע משואל דהחיוב הוא ג"כ מחמת הוצאה מרשות הבעלים לרשותו, והרי נתבאר שאין רשותו גמורה כמו הגזלן, וזהו כוונת רש"י בד"ה אבל לענין מיקנא, להוכיח דהכנסה לרשותו לטובתו מחייב באונסין. ולזה לא צריך לימוד משליחו"י, ואדרבה פרשת שליחו"י בא לחדש מעשה גזילה של הוצאה מרשות בעלים בשומרים שלא נמצא בגזלן דעלמא. אבל יסוד חיוב אחריות נכסים הוא מה שנכנס לרשותו באופן שכל הנאה שלו ואפי' בלי מעשה רשע דגזילה. וזהו כוונת הגמ' בסנהדרין 'מידי דהוה אשואל' ועיין מהרש"א שם מש"כ לתרץ סתירת דברי רש"י והן הן הדברים בעזה"ש.

והנה כשתימצי לומר לדברים האלו ביסוד החילוק בין גזלן לשואל יוצא עוד חילוק ביניהם, והוא דהמחייב באונסין של גזלן, והמחייב באונסין של שואל, חלוקין ביסודם. וזה נ"ל הביאור בדברי הרמב"ן סוף פ' המפקיד (דף מ"ג ע"ג) וז"ל ד"ה הא דאמרין איתבר ממילא משלם זוזא - משום דהשתא לא עביד ליה ולא מידי, אני תמה כיון דאמרי דכי איתא הדרא בעינה ורחמנא חייביה לגזלן באונסין אמאי לא מיחייב באונסין דהשתא וכדאמרי' נמי בעלמא נהי דאוקמינהו רחמנא ברשותיה לענין אונסין לענין מיקנא מי אוקמינהו ברשותיה והילכך כי אייקר ודאי ברשותיה דמריה אייקר ותברא דממילא נמי איהו מחייב עלה דהא חייב באונסין כשואל, אטו שואל כי האי גונא מי לא משלם ארבעה. וי"ל דשאני שואל דמשעת משיכת הבהמה מחייב במזונותיה ולא מיחייב באונסין עד שעת שבורה ומתה וברשותא דמאריה היא למכירה וק"ו להקדש, אבל גזלה כיון דמשעת משיכה מיחייב באונסיה ונפקא נמי מרשות בעלים להקדש לא מחייבין ליה

לא יחלוק ר' עקיבא לומר דלא מתחייב באונסים עד שעת התביעה, ולא מצינו שיחלוק אלא לענין יוקרא וזולא. ולפי מה שנתבאר י"ל, דאיה"נ שעת הגזילה הוא בשעת שליחו"י, אבל עכשיו הפקדון ברשות שומר, ומה שתובעים הבעלים הוא שיוכלו לקבלו בשעת התביעה, נמצא דשעת הגזילה הוא בשעת שליחו"י, אבל מעשה הגזילה הוא בפקדון של שעת התביעה, וחייב 'והשיב' חל לפי שעת התביעה ודו"ק.

### ביאור סוגיא דרועה

ועל פי כל הנ"ל יש לבאר הסוגיא דרועה שפתחנו בה. וכבר הבאתי שאלת רש"י שבזה דנו כל הראשונים דמה הראי' מהניח מקלו ותרמילו עליה דשליחו"י אינה צריכה חסרון, לעולם אימא לך דצריכה חסרון, והכא לא מתחייב מדין שליחו"י אלא מדין שואל שלא מדעת. והנה בבעה"מ כ' על זה וז"ל: שהכיסה במקל ורצתה לפניו והא לא חסרה, אלא לאו ש"מ שליחות יד אינה צריכה חסרון והוה ליה שואל שלא מדעת וגזלן הוי, וכי אמרינן שואל שלא מדעת גזלן הוי לשומר שהוא ברשותו, איכא למפשט מינה שליחות יד אינה צריכה חסרון עכ"ל. ודבריו צריכים ביאור.

ועיין רמב"ן במלחמות שהק' עליו וז"ל: אמר הכותב יש לי להשיב, ונימא שואל שלא מדעת הוא ושואל הוי וכו' שהרי השואל חייב באונסין, ולעולם אימא לך שליחות יד צריכה חסרון, ואין ספק דאפילו למ"ד שליחות יד צריכה חסרון דשואל שלא מדעת או שואל הוי או גזלן הוי אע"פ שלא חסרה וכו'. ונ"ל דשואל שלא מדעת לא שואל הוי ולא גזלן הוי עד שיתכוין לשאול כגון שטלטלה ממקומה לצורך עצמו וכו', אבל רועה וכו' אינו מתכוין לשאול ולא הוציאה מרשות הבעלים כלל, שהרי בהמה זו הולכת

והנה לעיל ציינתי לדברי רעק"א במשניות אות כ"ט ואלו דבריו ז"ל: מבואר בסוגיא דדין שולח יד דהכא לענין יוקרא וזולא כמו גזלן דעלמא דבהוקרה ואתבר ממילא דמשלם רק כשעת הגזילה ואם תבריה בידים משלם כדהשתא ביוקר מדין מזיק, הכי נמי הכא, וכשעת הוצאה מעולם היינו שהוציא בידים דתבריה ואיברו בידים משמע דבממילא אף מפשיעה משלם רק כשעת שליחות יד, דאף בגזלן דעלמא דין הוא דלא לשלם כשעת פשיעה דלא נתחייב מעולם מדין שמירה רק מדין גזלן משום הכי חייב רק על שעת גזילה, משא"כ הכא בשומר ששלח יד דכבר חל עליו חיוב שומרים ונימא דמשלם כדהשתא בשעת פשיעה ביוקר כדין שומר, צריך לומר כיון דנעשה גזלן פקע ממנו חיוב השמירה וחייב רק מדין גזלן וצ"ע עכ"ל.<sup>7</sup>

והנה לפי מה שנתבאר עד כאן ובדברי הרמב"ן, י"ל דלא צריך לחדש דפקע ממנו חיוב השמירה, אלא דהרי חיוב השומר הוא שיתקיים הפקדון ברשות השומר שמשתמר לבעלים, והכא ע"י שגזל החפץ והוציאו מרשות שומר לרשות גזילה שאינו מתקיים לבעלים, הרי זהו שעת אבידת חפץ מרשות הבעלים שאצל השומר, ואשר אז הוא שעת הפשיעה, והרי חיוב שומר וחיוב גזילה באין כאחד בזמן אחד וק"ל.<sup>8</sup>

והנה שיטת רבי עקיבא בדף מ"ג הוא דמשלם כשעת התביעה. ועיין בעל המאור שכתב דבאותה שעה נעשה עליה גזלן. וזהו שיטתו שם בסוגיא דלא כשיטת הרי"ף ואכמ"ל. וכדברים האלו כ' המהרש"א בדף מ"ג ע"ב ד"ה תוס' בד"ה ר' עקיבא אומר כו' והוא כתב דהוא יסוד בשליחות יד וז"ל כיון דבהיתירא אתא לידו ליכא שעת גזילה עד שעת התביעה וכו' עכ"ל. והנה לכאורה

7 ועיין תוס' שם בדף מ"ג ע"ב ד"ה לימא רבה דאמר כב"ש - וא"ת לוקי פלוגתיהוה באתבר ממילא ורבה כב"ה וי"ל דא"כ לא הוו פליגי בית שמאי עכ"ל, ומשמע דאין צד בכלל שיתחייב ארבעה מדין פשיעה בשומריין.

8 ועיין קצוה"ח סי' שמ"א סעיף ד' מש"כ שם לתרץ סתירת הרמב"ם עיי"ש.

לא היו אלא כשהגביה ע"מ לחסר ממנה קצת וכדאמרן עכ"ל.<sup>9</sup>

ובתרומת הכרי סי' רצ"ב סעיף א' כ' וז"ל: אך דברי הרב הנימוק"י ז"ל תמוהים בעיני, כי מה שאמר ואע"ג דלא מתחייב משום שואל של"מ אלא היכי שכל הנאה שלו כדאיתא לקמן כוונתו לדברי הרמב"ן אשר יבוא לפנינו בסמוך באריכות, אבל הרמב"ן ז"ל לא קאמר אלא ברועה דבהמת הבעלים הולכת עם העדר ורועה באפר ברצון בעלים דניתא להו במרעה בהמתן, והרב הנימוק"י הוסיף לומר אף בכל דבר אפי' אינו בע"ח שאף בזה ל"ה כל הנאה שלו לפי שגם הבעלים נהנין במה שמשתמר חפץ שלהם ברשות השומר, וקשיא לי מהא דר"ש דאוקמה בטלטלה להביא עלי' גוזלת ושואל של"מ גזלן הוי והרי אין כל הנאה שלו עכ"ל. ועיין בהגהת חתן נכדו אות ב' שמתרץ קו' זו וז"ל: והנה לכאורה בכל שואל נימא כן דיש להבעלים הנאה במה שהחפץ נשמר, אך זה טעות דמאין הרגלים לנו לומר שהבעלים חפצין יותר בשמירתו של זה משל עצמן, הלא רק לטובתו השאילו לו, משא"כ הכא בשומר שגילו הבעלים דעתן שחפצין בשמירתו של זה שפיר הוי הנאה לבעלים, אמנם לפ"ז כ"ז בלא יחדו לו הבעלים מקום אבל ביחדו לו מקום אין לנו גילוי דעת אלא שחפצין בשמירתו של זה במקום זה אבל על מקום אחר אין לנו גילוי דעת, ולכן מיד שטלטלה ממקומה הוי כמו שואל דעלמא ואין הנאה לבעלים בשמירתו וכו'. ואין להקשות דאכתי אמאי ברישא חייב בנשברה מתוך ידו כיון דאין כל הנאה שלו, לק"מ דזה הוי פשיעה דע"י הטלטול בגוזלות רגילה שתשבר וכמ"ש המפורשים וכו' עכ"ל, עיי"ש מה שהאריך עוד.

ועכ"פ לפי מה שנתבאר עד כאן יש לבאר זה, דענין 'כל הנאה שלו' הוא באיזה אופן

היא עם העדר ורועה באפר במקום שדעת הבעלים שתהא שם, וכיון שאינו משנה ממלאכת הבעלים אלא שהוא משתמש בה עמהם כאחר לא נעשה עליה לא שואל ולא גזלן אלא שולח יד בפקדון, הואיל ומשתמש בה (כלל) שהרי שלח בה יד ונשתמש במקצת (דמי) עכ"ל.

וביאור דברי הרמב"ן נראה, שהרי כבר נתבאר דשואל היינו ששואלו מרשות הבעלים לרשותו כדי שישתמש בו, וכיון שהוא באפר לצורך הבעלים, וזהו המקום שהבעלים רוצים שיהי' שם מצידם, א"כ הרי לא הוציא מרשות הבעלים, והרי הוא משתמש בחפץ שנמצאת תחת רשות הבעלים, ואין חיוב שואל על 'כל הנאה שלו' גרידא, אלא על הוצאה מרשות בעלים לרשותו, באופן שכל הנאה שלו. ומש"כ הרמב"ן דשולח יד הוי הואיל ונשתמש בה, אין כוונתו דע"י השתמשות הוי שולח יד, שהרי בחידושיו כ' כדברים אלו וז"ל אבל מ"מ כיון שהוא משתמש בה הרי הוא שולח יד בפקדון שהשולח יד בפקדון אפילו במקצת חייב בכל עכ"ל, והיינו כמו שנתבאר בדברי הר"ן, דע"י מקצת מגלה ופועל בכולה, ומפקיע הרשות שומרים של כולה, ושוב הו"ל מוציא מרשות הכעלים.

והנה בנימוק"י במתני' דף מ' ע"ב (דף כ"ג. מדפי הרי"ף) הק' וז"ל: ואע"ג דלא מיחייב משום שואל שלא מדעת אלא היכא שכל הנאה שלו כדאיתא לקמן, והכא הרי כשמגביה חבית זו על מנת להשתמש בה בביתו של שומר לא הוי כל הנאה שלו דהא לא מפקא מתשמיש בעלים שדעתם שתהיה בביתו והרי היא משתמרת שם כמו שהיתה קודם שישתמש בה, ואם כן הרי יש הנאה לבעלים והנאה לזה שמשתמש בה, וגם אין לומר שיהיה חייב מטעם שולח יד דשולח יד

9 מה שכ' דבעי' הגביה ע"מ לחסר זהו לשיטתו כמו שנתבאר. ומה שתי' דקיי"ל כר' עקיבא דכלתה שמירתו צריך ביאור שהרי בגמ' מוקמינן מתני' כרבי ישמעאל, ועיין כתונת פסים שנשאר בצ"ע על דבריו, וכן בתרומת הכרי, ועיי"ש בהגהת חתן נכדו אות ב', מה שרוצה לתרץ דברי הנימוק"י עיי"ש.



שלו, דכיון דנכנס לרשותו בתורת שומר, אפי' אם אח"כ משתמש, הרי אין כאן הכנסה לרשותו להשתמשות כלל, והרי הוא רק משתמש בפקדון גרידא, אבל לא הופקד אצלו הפקדון להשתמשות כלל, שהרי הוא כבר ברשותו, ואין כאן עוד הכנסה לרשותו לצורך הנאתו, לחייבו בזה יותר ממה שנתחייב בתחילה. ורק אם שואל שלא מדעת גזלן, ושליחו"י אינה צריכה חסרון, א"כ הו"ל שליחו"י, ושליחו"י במקצת הוי גזילה בכולה, וכמו שכבר נתבאר לעיל בביאור דברי הר"ן.<sup>10</sup> וזהו כוונת בעה"מ שכ' 'לשומר שהוא ברשותו' פי' שכבר נכנס לרשותו בתורת שומר, ושוב לא שייך לקבוע בו שנכנס בתורת שואל<sup>11</sup>, ובזה מתורץ קו' הרמב"ן וק"ל.

ומיהו לכאורה צ"ע שהרי לעיל הקשיתי דמאי קאמר רבא דתיתי משואל, הרי לשיטת בעה"מ ז"ל איצטרך כיון דאינו יכול

נכנס החפץ לרשותו, ואם לכתחילה יסוד מה שהוציאו מרשות בעלים והכניסו לרשותו הוא להנאתו, הרי זה רשות שומר שכל הנאה שלו. ואם לכתחילה נכנס לטובת המפקיד אז הרי נקבעה הרשות שומר שהיא לטובת ולהנאת הבעלים, ושוב לא שייך שיהי' כל הנאה של שומר. ולכך בשואל דעלמא הרי לא נכנס הפקדון לרשותו כדי שישמרנו, רק חייב לשומרו הואיל ונכנס לרשותו. משא"כ הכא הרי כבר נכנס לרשותו כדי שישמרנו, ושוב לא שייך כל הנאה שלו. וזהו דכ' הרמב"ן שאינה שואלה ומוציאה מרשות הבעלים, והנימוק"י כ' שאין כל הנאה שלו, והיינו כנ"ל דצריך דההוצאה מרשות בעלים לרשותו שיהי' להנאתו, ואז הוי 'כל הנאה שלו' וק"ל.

ולפ"ז נראה לומר דזהו גם כוונת בעה"מ ז"ל, דכיון שנכנסה לרשותו כבר למטרת שמירה לא שייך שיעשה שואל דכל הנאה

10 וכאן המקום להתבונן בכח החידוש של שליחות יד שמפקיע רשות השומר, שהרי מבואר כאן בדברי בעה"מ ז"ל שקביעות תורת הפקדון תלוי באופן שנכנס לרשות המפקיד, ואע"פ שאח"כ בא לו כל הנאה שבעולם לא נשתנה קביעות הפקדון, ואע"פ כ' יש בכח שליחות יד לגלות על הרשות, שהוא באמת באופן כל הנאה שלו או רשות גזלן, שהוא פוגם בעצם מציאות הפקדון, שמה שמצד הבעלים הוא שומר, מצידו הוא שואל או גזלן. ותן לחכם ויחכם עוד.

11 וראיתי להרחיב בענין זה. הנה בריש פ' השואל איתא בגמ' להגדיר השואל דכל הנאה שלו. והיינו דבעצם הקנין והרשות שיש לו בגוף הפקדון הוא שוה לשומר חנם, ורק דהוי באופן של כל הנאה שלו. ומאידך גיסא רואים דשואל ושוכר חלוקים ביסודם מש"ח וש"ש, דשיטת התוס' בהשואל דף צ"ט. בד"ה כך תקנו משיכה בשומרים הוא, דבש"ח וש"ש מתחייב ע"י הנח לפני, ובשואל ושוכר ע"י משיכה. ויש שרצו מכח זה ללמוד, דבש"ח וש"ש ליכא הכנסה לרשותו, ובשואל ושוכר איכא, אבל זה אינו כמו שנתבאר בפנים [ועוד דכשנעמוד על חשבון הסוגיא, הרי התוס' מייירי אליבא דרב הונא דמשיכה דשואל ושוכר לא מהני לחזרה, נמצא דעדיין לא זכה בזכות שאלה ושכירות, והרי זה כרשות שומר דעלמא, ואפ"כ חלוקין באופן חלות חיובם]. ועוד רואים להיפך, דיש סוברים דבש"ח וש"ש לא מהני קנין סודר, ובשואל ושוכר מהני, ונמצא דש"ח וש"ש עדיפי משואל ושוכר, וזה צ"ב.

עוד צריך להבין, דבענין שומר שכר מבואר בשומר אבידה לרב יוסף דהוי כשומר שכר, דאע"פ שלא נתן לו שכר בשביל השמירה, אבל כיון דע"י השמירה פטור מלמיתב ריפתא לעניא, מיקרי שומר שכר. ומאידך גיסא, איתא בגמ' בפ' המפקיד בסוגיא דמח' רב הונא ורב נחמן, במפקיד מעות אצל שולחני, דהק' רבא לר"נ, אי שואל לא הוי שוכר נמי לא הוי, והוצרך לחדש דהואיל ונהנה מהנה. ואמאי ק' לו אליבא דר"נ יותר משומר אבידה, ואמאי הוי הנאת פטור מלמיתב ריפתא לעניא עדיף מהנאת זכות להשתמש במעות, וכל זה צ"ב.

ונראה לבאר ענין זה, דהנה לכאורה צ"ל אמאי הוי שואל כל הנאה שלו, הרי הבעלים נהנה דשומרו בשבילי, ואטו אם הבעלים יסעו למרחקים, ויצטרכו מי שישמור חפצם, ובאותו זמן בא א' ושאל חפצם מהם, אטו לא יתחייב באונסים. ונראה דענין הגדרת ד' שומרים הוא, דבכולם מוסרים להם הבעלים הפקדון, אבל בשומר הרי לא קיבל איזה זכות בפקדון, משא"כ בשואל ושוכר, הרי קבלת הפקדון לרשותו, הוא קבלת דבר לזכותו שישתמש בה. וזהו יסוד שם 'פקדון', שהוא רק הופקד אצלו, וההכנסה לרשותו מושלל מענין זכות לנפקד, משא"כ שאלה לא הוי פקדון, אלא שקיבל איזה זכות בחפץ. וזהו עומק הפסוק, דפקדון

ליעשות שואל, כיון דהוא כבר שומר ואין כל הנאה שלו. והישוב לזה נתבאר לעיל, דכיון דמפקיע הרשות של שומר חנם, ומהפכו להיות באופן של כל הנאה שלו, זה שייך גם בשומר. אבל לפ"ז צ"ע דא"כ אפי' אם שואל שלא מדעת שואל הוא תיתי משואל וכדרכא, ולמה הדגיש בעה"מ ז"ל דשואל שלא מדעת גזלן הוא, ואולי כוונת

הוי 'כי יתן', דהיינו דההכנסה לרשות השומר באה מצד המפקיד, ושאלה הוא 'וכי ישאל', דהיינו דההכנסה לרשותו באה מצד השואל. ולפ"ז נראה דשומר שכר הוא היפך השוכר. דשומר שכר הוא ביסודו פקדון שאינו מקבל שום זכות בהפקדון, ואלא שיש לנפקד הנאה מעצם זה שהופקד אצלו הפקדון כגון שמקבל שכר על זה. ולכן ס"ל לרב יוסף דשומר אבידה הוא כשומר שכר שהרי נהנה מעצם השמירה. ועיין בבבא קמא פ' הכונס דף נ"ו: בסוגיא דשומר אבידה 'איכא דמפרשי הכי רב יוסף אמר כש"ש דמי כיון דרחמנא שיעבדיה בעל כורחיה הלכך כש"ש דמי'.

ולפ"ז י"ל הביאור, דאיה"נ ביסודו הוא פקדון, אבל אינו נוטל הפקדון לטובת המפקיד, ואלא משום שיש לו שיעבוד התורה, ונמצא דהוי כאילו נהנה מעצם השמירה. ושוכר הוא להיפך, דביסודו הוא שואל, אבל הבעלים יש להם הנאה מהשאלה, דהיינו מעצם הזכות שמקבל השואל, שהרי מקבלים שכר על זה, ונמצא דגם ההנאה גופא שמקבל השואל אינו בשלימות, ולכך לא הוי כל הנאה שלו [וע"כ אין הכוונה ב'כל הנאה שלו' שיש לו כל הנאת החפץ, שהרי גם בשאלה ליראות בה יש צד בגמ' ב"מ צ"ו. דהוי שואל, אלא ע"כ הכוונה כנ"ל דעצם זה שמקבל הנאה, ואפי' הנאה בעלמא, זה עושהו שואל, אלא דאם הנאה זה גופא שמקבל אינו בשלימות, שהרי הבעלים מקבלים שכר ע"ז, בזה אין כל הנאה שלו והוי שוכר, ופשוט].

ובזה מבואר הגמ' בב"מ פ' האומנין דף פ: דתניא שוכר כיצד משלם רבי מאיר אומר כשומר חנם ר' יהודה אומר כשומר שכר וז"ל רש"י שם ד"ה רבי יהודה אומר כשומר שכר - הואיל ולהנאתו הוא אצלו אע"פ שנותן שכר פעולתו ש"ש הוא דאי לא יהיב שכר הוי שואל וחייב באונסין השתא דיהיב ליה אגרא לא הוי שואל והוי ש"ש. ר' מאיר אומר כשומר חנם - דקא יהיב אגר מלאכתו ואינו נוטל שכר על שמירתו עכ"ל. והיינו דבקרא כתוב 'אם שכיר הוא בא בשכרו' והיינו דכיון דעצם ההנאה שמקבל הוא בשכר, ואין כל ההנאה שלו, אינו חייב באונסין כשואל. ולרבי יהודה אע"פ שאין כל הנאה שלו, אבל הא מיהא דמקבל הנאה, ופשוט דאין דינו כשומר חנם גרידא, וכוונת הפסוק הוא לומר דאינו ממש כחומר השואל. ולרבי מאיר כיון שהנאה זו אין בכוחה לעשותו שואל, שהרי מקבל המשכיר שכר ע"ז, א"כ אינו בפרשת שואל והרי דינו כמי שמקבל הפקדון רק לטובת הבעלים וק"ל.

ונראה דזהו ביאור הסוגיא דרב הונא ורב נחמן בב"מ דף מ"ג. לגבי מעות מותרין, דלר"ה חייב באונסין ולר"נ פטור (לראשונים דלמדו דלרב הונא הוי שואל ולא לזה ואכמ"ל). שהרי התם הרי נותנין לפקדון, אלא דיש לו רשות להשתמש בפקדון. וסבר רב הונא, שכיון שקיבל איזה זכות, ואינו נותן שכר ע"ז, הרי הוא כשואל. ורב נחמן סבר דכיון דנותנו לפקדון, הרי הפקדון בעצם מושלל מענין זכות לנפקד, ורק דיש לו רשות לקבל זכות בפקדון, וזה לא מפקיע השם פקדון, כיון דעכשיו אין לו זכות בפקדון, אלא הנאה מן הצד, שיש לו רשות לזכות בפקדון. וזהו דהק' לו רבא שהרי אע"פ דיכול להשתמש, אינו אלא זכות שבא ביחד עם השמירה, אבל הרי לא נהנה מגוף השמירה, והוי פקדון גרידא, וכש"ח הוי, וע"ז חידש רב נחמן, דכיון דע"י עסק הפקדון בא לו הנאה, זו מיקרי שומר שכר.

וביאור ענין קנייני שמירה נראה, דהנה בפ' השואל דף צ"ט. בסוגיא דהכישא במקל והיא תבא, כ' התוס' בד"ה כיון שיצאתה וכו', בא"ד ועוד י"ל דהכא מיירי אפי' יצאת מיד לרה"ר דלענין להתחייב באונסין קניא משיכה ברה"ר אף על גב דלא קניא לענין מקח כמו שואל קורדוס לרב הונא דאמר לקמן דקני במשיכה להתחייב באונסין אף על דלא קניא לחזרה עכ"ל, וכענין זה כ' בכתובות פ' אלו נערות דף ל"א: בד"ה וברה"ר נמי קנה לענין גזלן. וכוונתם לפי מה שנתבאר בפנים הוא, דלענין רשות שומרים מהני משיכה ברה"ר. וביאור ענין זה נראה, דהנה ענין רשות שומר הוא, שיצא הפקדון מרשות הבעלים לרשותם, ושהבעלים יניחו ממונם באחריות השומר, ולכך מהני משיכה ברה"ר, שע"י שמושכו להוציאו מרשות הבעלים, זה כבר מורה על רשות השומר, דהיינו שהבעלים מסתלקים משמירת החפץ וסומכים על השומר, והרי הפקדון ברשות השומר לשמירה, ולכך מהני משיכה ברה"ר להיכנס ברשות השומר. ונראה דזהו החילוק בין ש"ח וש"ש לשואל ושוכר, דשואל ושוכר הרי חיובם בא מחמת קבלת ענין זכות בהחפץ, ולכך בעי משיכה לרשותו דוקא, כדי להורות על ענין זה. ונראה דלכך לא מהני קנין סודר אלא בשואל ושוכר, שהרי קנין סודר שונה משאר הקנינים, שהרי בשאר הקנינים הרי מעשה הקנין הוא מעשה הכנסה לרשותו, ומועיל בין לענין קנין, ובין לענין רשות השומר, משא"כ קנין סודר הוא מעשה הקנאה, שע"י קבלת הסודר משתעבד להקנות לו דבר אחר תמורתו, וזה לא מהני אלא בשואל ושוכר, דמקנה לו זכות בהחפץ, וע"י

השתמשות חל בגוף הדבר בכללות, והרי הוא משתמש בכולה, דכיון דכל החפץ נשאר בעין אחר תשמישו, ע"כ חל שם התשמיש בכל החפץ. משא"כ בעלי חיים, הרי כל השתמשות מחסרו ומכחישו, והרי הוא כחבילה של השתמשות, ונמצא דכשמשמש בה אינו משתמש בכולה, אלא באותה חלק שמחסר ממנה.

והנה בכל שואל דעלמא, הרי בהא דשואל הבהמה לרשותו כדי שישתמש באותו מקצת, הרי הוא שואל כל הבהמה להנאתו. משא"כ בשומר שכבר הכניסה לרשותו, ורוצה לאשוויי הרשות שיש לו בחפץ, ליכל הנאה שלו, זהו רק ע"י שהתשמיש חל בכל החפץ, אז הוא דמיקרי שואל בגוף הפקדון. ובבע"ח הרי אינו משתמש בכולה כמו שנתבאר, והחלק שנשתמש הרי כבר אינו בעולם, ובמה שנשאר הרי לא נשתמש כלל, ואשר על כן ליכא דין שואל שלא מדעת, אלא שליחות יד, ושפיר מוכיח בגמרא דשליחות יד אינה צריכה חסרון.

בעה"מ אפי' למאן דלא ס"ל כרבא. אבל באמת נראה לומר, דכיון דבשומר לא שייך שליחו"י, אלא ע"י שמבטל רשות הבעלים, ומהפכה לרשות הגזילה, א"כ זה לא שייך אלא אם שואל שלא מדעת גזלן הוי, דאז הוי סתירה לרשות הבעלים, אבל אם שואל שלא מדעת שואל הוי, וההשתמשות שלו אינו גזילה, ואינו סתירה לרשות הבעלים, הרי אינו מבטל רשות הבעלים, ושואל בעלמא לא שייך במצב זה כיון שכבר נכנס הפקדון לרשותו לצורך שמירה, ושוב לא שייך שואל בעלמא אם לא ע"י שליחו"י ודו"ק.

ועתה נבא למה שייעדנו בתחילה לבאר דברי רש"י ז"ל. הנה הרשב"א והריטב"א למדו ברש"י דבבע"ח שמתחסרין מחמת מלאכה לא שייך שלא מדעת, והביאור דכבר נתבאר דמהות שאלה הוא ששואלה מרשות הבעלים לרשותו. והיינו דאין חיוב שאלה רק בשביל ההנאה גרידא, אלא במה שגוף הפקדון נכנס לרשותו להנאתו. והנה החילוק שבין בע"ח לשאר דברים נראה, דבחפץ שאינו מתחסר הרי הגוף קיים, ושם

יוצא החפץ מרשות הבעלים לרשותו. אבל בש"ח וש"ש אין כאן הקנאה, אלא יציאה מרשות הבעלים לאחריות השומר, ולזה לא שייך ענין קנין סודר וכנ"ל.

והנה שם בדף צ"ט. ביאר רש"י החיוב דהכישה במקל והיא תבא וז"ל בד"ה נעשה כאומר הלכך משיצאתה מחצרו של בעלים בין בלא שומר בין ע"י שומר עמדה ברשות שואל דשעביד נפשיה משתצא מרשותו והרי הכישה במקל עד אשר יצאתה מביתו עכ"ל. והראשונים הבינו בדבריו דהוא מדין ערב. אבל לכאורה צ"ע שהרי רש"י כ' שעמדה ברשות שואל, וגם הדגיש ששיעבד נפשיה 'משתצא מרשות', והרי הכישה במקל עד אשר יצאתה מביתו. ולפי דרכם של תוס' דס"ל דבש"ח וש"ש מתחייב ע"י הנח לפני י"ל, דהוא מקבל על עצמו להתחייב בתורת שומר חנם, ומקבל על עצמו להתחייב ע"י באונסין, דהרי מתנה שומר חנם להיות כשואל. ועיין שטמ"ק בשם הראב"ד וז"ל רב אמר וכו' הכישה במקל והיא תבא ואני מקבל עלי אחריותה מיד כשתתחיל לבא ועל זה התנאי שאלה ממנו ושמענו שמתנה שומר חנם להיות כשואל ואף זה כמוהו עכ"ל וי"ל דזהו כוונתו. וגם אם נאמר דברש"י אי אפשר לומר כן שהרי כ' רש"י בבבא קמא דף ע"ט. ד"ה תקנו בשומרים - שלא יתחייב שומר בשמירה עד שימשוך ע"כ, והיינו כשיטת הרמב"ם דבכל השומרים בעו משיכה, י"ל דהנה מבואר באחרונים דהוי מדרבנן, והיינו דמדאורייתא אף קודם שימשוך, בדיבורא בעלמא שמקבל עליו אחריות נכנס לרשותו. וי"ל דהכא בהכישה הוי כעין 'אי אפשי בתקנת חכמים'. ועוד י"ל דכל התקנה הוא היכא שמסרו לו הבעלים הפקדון, אז תקנו חכמים שלא יתחייב אלא במשיכה, אבל באומר 'הנח לפני' והבעלים מסתלקים, הרי ודאי ע"י קבלת אחריות נכנס לרשותו.

ובזה מתורץ מה דק' לשיטת הרמב"ם ממתני' דהנח לפני, ומסוגיא דרב ושמואל שם בדף צ"ט. דמבואר בסוגיא דגם שמואל מודה אי לאו דלא סמכא דעתיה, דהיינו כנ"ל דבאופן שאומר 'הנח לפני' ומקבל על עצמו שמירתו, גם רש"י מודה דמהני. ועיין רמב"ם פ"ב שכירות ה"ח שכו' וז"ל כדרך שתקנו חכמים משיכה בלקוחות כך תקנו משיכה בשומרין האומר לחבירו שמור לי זה ואמר לו הנח לפני הרי זה ש"ח עכ"ל והרה"מ הביא דברי הרשב"א דמירי בסימטא. ועיין בערוך השולחן סי' רצ"א סעיף ט"ו שלמד דמירי אפי' ברה"ר, ולפי הנ"ל א"ש כפשוטו.

הנאה שלו, שהרי עדיין ברשות שומר הוא, והוא הרי לא גילה על הרשות שומרים, שהוא באופן של כל הנאה שלו, שהרי מה שהשתמש בה הרי הוציא תשמיש זה מרשות שומרים, ואין זה גילוי על הרשות שומרים, א"כ ליכא לחייבו משום שואל שלא מדעת, ושפיר מוכיח הגמ' דשליחות יד אינה צריכה חסרון. והיינו דדברי רבינו פרץ קרובים לדברי הרשב"א והריטב"א, דהרשב"א והריטב"א למדו, דכיון דבבע"ח אין שייכות בין פעולה במקצתה להשאר, א"כ לא שייך לומר שמגלה על השאר שהוא שייך לשאר הבהמה גם בבע"ח, דלמעשה הוי בהמה אחת, אלא דכיון דהוי פעולה של הוצאה מרשות, ובלי חסרון לא הוי גילוי על השאר, והשאר נשאר ברשותו, ולא שייך אלא גילוי של כל הנאה שלו, שהפקדון נכנס אצלו לצורך השתמשותו, לזה לא צריך חסרון-אפי' למ"ד שליחו"י צריכה חסרון, דרק לגלות דמוציאה מרשות הבעלים לזה בעי' חסרון, שעיי"ז הוי פעולתו בכל הפקדון וכמו שנתבאר, אבל כדי לגלות דנכנס לרשותו להשתמשותו ולהנאתו, לזה לא בעי' חסרון, וסגי בזה שישתמש במקצתה, לגלות דכל הפקדון נכנס לרשותו להנאתו וכמש"כ לעיל, א"כ לא שייך ששליחו"י במקצת דהוי גילוי שמוציאו מרשות הבעלים יהי' גילוי על השאר שנשאר ברשות הבעלים שהוא באופן של 'כל הנאה שלו' ודו"ק, ומיושב היטב.

והנה בתוס' רבינו פרץ למד דעצם דין שליחו"י מפקיע דין שואל שלא מדעת, ורק הקשה דאם אכן שליחו"י צריכה חסרון, אזלא דין שליחו"י, ואינו מעכב דין שואל שלא מדעת. ומה שנראה בביאור דברי רש"י הוא, דמה שכתב דדוקא בע"ח המכחישים מחמת מלאכה הוי שליחו"י, י"ל דס"ל כשיטת הנימוק"י דאפי' למ"ד אין צריכה חסרון בעי' על דעת לחסר, וכמו שכ' הנימוק"י עצמו לענין בעלי חיים והובא לעיל, וא"כ הכא דמשתמש בה, ומגלה דהבהמה היא אצלו להשתמשות, הרי בהמשך יתחסר, ונמצא דאעפ"י דהנחת מקלו ותרמילו עליה גרידתא לא מיקרי חסרון, אבל הכא דהוי גילוי שהבהמה אצלו להשתמשות וכמו שנתבאר, א"כ הוי פעולתו על דעת לחסר ודו"ק. ואע"ג דהכא קיימי' לסברא דצריכה חסרון, י"ל כמהלך שכ' לעיל דהא דבעי' חסרון הוא רק כדי שיהי' שליחו"י במקצת, פעולה בכל הפקדון, אבל שליחו"י הוי אפי' בלי חסרון.

אמנם מה דדין שליחו"י מפקיע שואל שלא מדעת, הנה לפי מה שנתבאר מבואר היטב, דכבר נתבאר דשליחות יד מוציאו מרשות שומר ומכניסו לרשות גזילה, וכבר נתבאר דמהות השואל הוא שהחפץ נכנס לרשותו להנאתו, וא"כ י"ל דס"ל לרש"י דכיון שמה שעושה במקצת הרי הוא שליחות יד, ונמצא שמבטל הרשות שמירה ועושהו לרשות גזילה, א"כ לא שייך לומר שמגלה בשאר הפקדון, שנכנס לרשותו באופן של כל

הרב יעקב ב"ר בנימין מרק

## בגדר זיקה והמסתעף

קרובותיה. ומ"ד אין זיקה ס"ל דהזיקה קלושה ולכן לא אסרו קרובותיה.

### גדר זיקה לדעת רש"י והחינוך

(ב) ויל"ע בהך זיקה מהו מקורה ושורשה. ואפשר לומר בזה בתרי אנפי. די"ל דכיון דהיא ברשותו להתייבם ועומדת להתייבם לו נחשב שיש ביניהם אישות וזיקה. ובאופ"א י"ל דהזיקה היא חידוש התורה. והיינו דהתורה נתנה ליבם קנין ביבמתו.

ונראה דנחלקו בזה הראשונים. דהנה בדף יז: מבואר בגמ' דיותר מסתבר לומר דיש זיקה כשיש אח אחד מאשר כשיש שני אחים. וגם מאן דס"ל אין זיקה כשיש ב' אחים יכול לסבור דיש זיקה באח אחד. ורש"י (ד"ה ה"מ) ביאר הסברא בזה וז"ל דלא חשיבא זיקה להיות אסורות קרובות כשנפלה לפני שני יבמין, דכיון דלא ידיעא קמי מאן מינייהו רמיה לא חשיבא למיסר קרובות. אבל כשאין שם אלא יבם אחד דודאי עליה רמיה אימא דמיא ככנוסה ויאסר באמה. עכ"ל. וכ"כ רש"י בדף כט: (ד"ה) בדעת ר"י דס"ל דבאח אחד יש זיקה ובב' אחין ליכא זיקה. ופרש"י וז"ל לתרי אין זיקה, דלא ידיעא להי מינייהו רמיה, ואפילו שניהם כאחד אין הפרתן הפרה דקלישא זיקתן. עכ"ל. וכע"ז כתב גם בדף כו. (ד"ה תלתא), עיי"ש.

וצ"ב דהא פשיטא דכשיש שני יבמים היא זקוקה לשניהם בשוה ושניהם יכולים לייבמה, ואמאי כתב רש"י שאין ידוע להי מינייהו רמיה. ועכ"ל דמש"כ רש"י רמיה קמיה ליבום אין כוונתו לזה שהיא זקוקה להתייבם, אלא לזה שהיא עומדת להתייבם לו בפועל. וזהו שכתב דכשיש שני אחין אין

### בגדר מצוות יבום וחליצה

#### ובגדר פטור ערוה מיבום וחליצה

(א) ביבמות (יז: יח.) נחלקו תנאים ואמוראים האם יש זיקה או אין זיקה. ופירש"י דיש זיקה היינו דזיקת יבום הוי ככנוסה ואוסרת אמה על היבם משום חמותו. ואין זיקה היינו דזיקת יבמתו לא אלימא למיהוי כארוסה להאסר אמה עליו משום חמותו.<sup>1</sup>

ודעת רוב הראשונים דהאיסור דקרובות זקוקתו הוא מדרבנן. וכ"כ רש"י דף כח: ד"ה משום, והרמב"ן והרשב"א דף כז:, והרמב"ם פ"א מהל' יבום ה"ג. אבל ידוע לבאר דעצם הזיקה והאישות שיש בין יבם ליבמתו הוא מה"ת, אלא דמה"ת אין נאסר בקרובותיה ורבנן גזרו על כך. (עיי' ש"י ר' שמואל אות י"ב וחי' ר' נחום אות שיי"א שהוכיחו כן מכ"מ, ועיי"ש מה שביארו בזה).

וכן מבואר ברמב"ן. דהרמב"ן ס"ל דאיסור קרובות זקוקתו הוא מדרבנן וכנ"ל. ובדף יח: (ד"ה ואיכא) כתב בתו"ד וז"ל דלמאן דאמר יש זיקה מקצת קנין שיש לו בה מן התורה וכו', עכ"ל הנוגע לענייננו. ומבואר דס"ל להרמב"ן דעצם הקנין הוא מה"ת ואפ"ה ס"ל דהאיסור הוא מדרבנן.

ועוד כתבו דגם מ"ד אין זיקה ס"ל שיש ליבם קנין ביבמתו. והפלוגתא האם יש זיקה או לא היא האם הזיקה אלימא או קלושה. וכ"מ בדברי רש"י הנ"ל, שכתב דמ"ד אין זיקה ס"ל דהזיקה לא אלימא למיהוי כארוסה להאסר אמה עליו משום חמותו. והביאור בזה הוא דמ"ד יש זיקה ס"ל דהזיקה אלימא ומשו"ה גזרו רבנן לאסור

1 והא דגבי יש זיקה כתב רש"י דהיא ככנוסה וגבי אין זיקה כתב רש"י כארוסה. כתב ברשימות שיעורים דבכ"מ נקט רש"י הרבותא. דאין זיקה היינו דאינה אפי' כארוסה. ויש זיקה היינו ככנוסה.

קידושין ולכן הוּו כחייבי כריתות. והתוס' (ד"ה והרי) הקשו דאע"פ שאין תופסין בהם קידושין נימא עשה דוחה ל"ת ויתחייבו ביבום, וכמו בחיי"כ דמבואר בגמ' דאם עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת היו עולין ליבום.

והרמב"ן (שם) תירץ וז"ל וי"ל דלר"ע גלי רחמנא בעריות וה"ה לחיי"ל דכל דלא תפסי בהו קידושין מפקעי זיקה, עכ"ל. וכעיי"ז כתב הרשב"א שם. ומבואר מדבריהם דגדר המיעוט שנתמעטו חיי"כ מיבום הוא דילפינן מקרא דכיון דלא תפסי בהו קידושין פקעה זיקתן, והיינו משום דזיקה היא כעין קידושין, וכיון דלית בהו זיקה פטורים מיבום. ומשו"ה פטורים מיבום גם חיי"ל לר"ע, דכיון דלא תפסי בהו קידושין פקעה זיקתן וממילא פטירי מיבום.

ד) וכן בהא דערוה פטורה מחליצה מבואר ג"כ מדברי הרמב"ן והרשב"א דהיינו משום דפקעה זיקתן. דבדף כ. תנן דחייבי כריתות פטורים מיבום וחליצה, וחייבי לאוין וכן חייבי לאוין ועשה חולצין אבל לא מיבמין. ובגמ' שם הקשו דבשלמא חיילו"ע פטורים מיבום משום דאין עשה דוחה ל"ת ועשה. אבל חיי"ל אמאי אין מיבמין, דיבוא עשה וידחה ל"ת. ובהו"א רצו לומר דילפינן לה מקרא. ולמסקנא אי"ז אלא מדרבנן, אבל מדאורי' עולין גם ליבום.

והקשו הרמב"ן והרשב"א אמאי לא הקשו בגמ' אחיילו"ע אמאי עולין לחליצה, דכיון דפטורין מיבום יש להם ליפטור גם מחליצה, וכמו חיי"כ דפטורים מיבום ומחליצה. ותירצו דמדאורי' פטורים גם מחליצה ורק מדרבנן חייבים חליצה. ועוד תירצו דגם מדאורי' חייבים חליצה משום דזיקה בכדי לא פקעה, דזיקה כעין קידושין וחיי"ל תפסי בהו קידושין.

ידוע להי מינייהו רמ"א, והיינו דאין ידוע לאיזה מהם תתייבם.

ומבואר מדברי רש"י דיסוד הזיקה הוא מחמת שעומדת להתייבם בפועל. ולפי"ז ביאר רש"י את החילוק בין יבם אחד לב' יבמים. דכשיש יבם אחד היא מיוחדת לו ועומדת בודאי להתייבם לו, ולכן יש זיקה. אבל כשיש שני יבמים אינה מיוחדת לאף אחד מהם וא"כ י"ל דאין זיקה.

וכן משמע בדברי החינוך (מצוה ר"ו) שכתב וז"ל וזאת האשישה שהיא זקוקה לאח, כלומר שהיא ברשות האח לישא אותה אם ירצה כי מן השמים הקנוה לו תיקרא זקוקתו, ואסרו ז"ל מלישא אחותה מכיון שהיא זקוקה אליו. ע"כ. ומבואר מדבריו שהזיקה היא מחמת שהיא ברשותו ויכול ליבמה.<sup>2</sup>

### גדר הפטור דערוה מיבום וחליצה

#### לדעת הרמב"ן והרשב"א

ג) אבל מדברי הרמב"ן והרשב"א נראה דהזיקה היא קנין שהקנו לו מן השמים ואינה מחמת היבום. ולבאר העניין צריך להרחיב קצת בביאור דעת הרמב"ן והרשב"א בגדר פטור ערוה מיבום וחליצה. דהנה הא דערוה פטורה מיבום ילפינן לה בדף ג: מקרא ד'עליה', והא דפטורה מחליצה ילפינן בדף כ. מדכתיב אם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו וכו' הא חפץ מייבם, כל העולה ליבום עולה לחליצה וכל שאין עולה ליבום אין עולה לחליצה.

ובפשטות גדר הפטור הוא דבמקום ערוה לא נאמרה כלל הפרשה דיבום וחליצה. אבל מדברי הרמב"ן והרשב"א עולה ביאור מחודש בזה.

דבדף ט. מבואר בגמ' דלרבי עקיבא פטורים חייבי לאוין מיבום וחליצה. והיינו משום דר"ע ס"ל דחיי"ל אין תופסין בהם

2 ויש חילוק בין רש"י להחינוך. דרש"י כתב דהזיקה היא מחמת שעומדת לינשא לו. והחינוך כתב דהזיקה היא מחמת שהיא ברשותו לינשא. ור"ע לפי החינוך מה החילוק בין יבם אחד לב' יבמים, דהא גם בב' יבמים היא ברשותם לינשא. ור"ל דכשיש ב' יבמים לא חשיבא כ"כ ברשותם.

מחליצה היינו משום דפקעה זיקתה. דברך מא. תנן שומרת יבם שקידש אחיו את אחותו, משום ר' יהודה בן בתירא אמרו אומרים לו המתן עד שיעשה אחיך מעשה וכו', מת יבם יוציא את אשתו בגט ואשת אחיו בחליצה. ומבואר בגמ' (יח:) דהא דס"ל לריב"ב דצריך להמתין ואסור לכנוס את אשתו היינו משום דס"ל יש זיקה, ולכן אסורה ארוסתו עליו משום דהיא אחות זקוקתו.

והקשו בתוס' (ד"ה אומרים) אמאי חשיבא אשתו אחות זקוקתו, הא מיד כשקידש את אשתו נאסרה יבמתו עליו משום אחות אשה ובטלה זיקתה. ותירצו דקידושין אין מפקיעים זיקה. וביאור הדברים כתב הרמב"ן (ונעתיקו בלשון הרשב"א בדף מא. שמבואר יותר) וז"ל וי"ל דלדברי האומר יש זיקה הרי היא כמקודשת אצלו וכשקידש אחותה היאך תוציא מקודשת זו למקודשת הראשונה דמאי אולמא דבתרייתא מקמייתא, עכ"ל.

והנה בסיפא של משנה זו תנן דאם מת היבם צריך האח השני (דהיינו זה שקידש את אחות היבמה) לחלוץ ליבמה. וצ"ע דכיון שקידש את אחותה א"כ אסורה עליו היבמה משום אחות אשה, וא"כ אמאי אינה פטורה מחליצה כדן חיי"כ. ומדברי הרשב"א הנ"ל מבואר דגם זה מיושב בתירוץ התוס' והרמב"ן דקידושין אין מפקיעין זיקה. וצ"ע דמה בכך דלא פקעה זיקתה הא מ"מ

ומבואר מדבריהם דהא דחיי"כ פטורים מחליצה היינו משום דאין בהם זיקה. אלא שנחלקו ב' התירוצים מ"ט אין בהם זיקה. דבתירוץ השני סברי דהיינו משום דחיי"כ לא תפסי בהו קידושין וזיקה היא כעין קידושין. ובתירוץ הראשון סברי דזיקה פקעה בכדי.

והרמב"ן (בע"ב) מסתפק האם גם למסקנת הגמ' הא דחיי"כ פטורים מחליצה היינו משום דלית בהו זיקה, והא דחיללו"ע עולין לחליצה היינו משום דאית בהו זיקה. (והא דילפינן לה בגמ' מקרא דלא יחפוז וכו' היינו רק בהו"א דסברו דחיי"ל אין עולין ליבום מה"ת, ומשו"ה הוצרכו ללמוד מקרא דפטורים מיבום וחייבים חליצה, אבל למסקנא דחיי"ל חייבין ביבום מה"ת ורק חיללו"ע פטורים מיבום וחייבים חליצה מה"ת, א"צ ללמוד מקרא וידעינן לה מסברא.) או"ד דלמסקנא ילפינן לה מקרא.

והרשב"א כתב דלמסקנא ילפינן מקרא דחיללו"ע עולין לחליצה משום דזיקה בכדי לא פקעה. ומבואר מדבריו דגם למאי דילפינן לה מקרא מ"מ גדר הפטור הוא משום דפקעה זיקה, וחיללו"ע דלא פקעה זיקתן חייבים בחליצה. ונמצא דלדעת הרמב"ן והרשב"א הא דחיי"כ פטורים מחליצה היינו משום דאין בהם זיקה.<sup>3</sup>

ויש להוכיח עוד דגם במסקנא ס"ל להרמב"ן והרשב"א דהא דערוה פטורה

3 אבל צ"ע בזה, דהרמב"ן והרשב"א בדף ב. מסתפקים האם בעלת תנאי עולה לחליצה או לא. דמצד אחד הא אינה עולה ליבום משום דאם תתייבם יתבטל הגט, וכל שאין עולה ליבום אין עולה לחליצה. ומצד שני עכשיו היא גרושה ואינה ערוה עליו. והרמב"ן נוטה לומר שאינה צריכה חליצה. והרשב"א נוטה לומר שצריכה חליצה, עיי"ש. ולפימש"נ דהפטור דחיי"כ מחליצה הוא משום דכיון דלא תפסי בהו קידושין פקעה זיקתם, א"כ פשיטא דבעלת תנאי צריכה חליצה, דהא תפסי בה קידושין כיון דהיא גרושה גמורה. ומאי מספק"ל לרמב"ן והרשב"א.

ועיין בחי' הגרש"ש (סי' ב') שהקשה כן. ותירץ דיש ב' דינים בכל שאין עולה ליבום אינה עולה לחליצה. הא' כשאין זיקה ליבום כלל, כגון חיי"כ. ובזה גדר הפטור הוא משום דפקעה זיקה, ומזה נתמעטו חיי"ל דאע"פ דאין בהם זיקה ליבום עולין לחליצה כיון דתפסי בהם קידושין. והב' היכא דאיכא זיקה ליבום אלא שא"א לייבם מחמת סיבה צדדית. ובזה אין עולין לחליצה אף היכא דתפסי בהו קידושין. ועיי"ש שהוכיח כן מכו"כ מקומות. ומה שדנו הרמב"ן והרשב"א לגבי בעלת תנאי היינו לגבי הדין השני, דהא בעלת תנאי זקוקה ליבום, אלא שיש לה מניעה צדדית שאם תתייבם יתבטל גיטה. וכן הוכיח מדברי הרשב"א שם שהביא ראיה מנודרת, עיי"ש.

וכן מוכח ממש"כ הרמב"ן דקידושין אין מפקיעין זיקה משום דמאי אולמא דבתייתא מקמייתא. ואי נימא דזיקה היא מחמת דרמא קמיה ליבום א"כ מאי נפק"מ מי אלים יותר, הא כיון דהיא ערוה היא פטורה מיבום וא"כ לא שייך בה זיקה דהא לא רמא קמיה. ומוכח דהזיקה היא קנין שנתנה התורה ליבם ביבמתו ואינו תלוי ביבום.

ויש להביא סמך לזה מלשון הרשב"א (דף נב:) וז"ל דאגידא ביה דבר תורה ומן שמיא אקנו לה ניהליה, ע"כ. ומשמע דהזיקה היא קנין מחודש שנתנה לו התורה.

### גדר מצות חליצה - הפקעת הזיקה

(ו) ובעיקר מש"נ בדעת הרמב"ן והרשב"א דהא דערוה פטורה מיבום היינו משום דאין בה זיקה, צ"ב איך נפטרת מיבום ע"י שאין בה זיקה, ומהיכא תיתי דמצוות יבום שייכא רק כשיש זיקה.

והא דפטורה מחליצה לא קשיא, דמבואר להדיא בכו"כ מקומות דמצות חליצה קשורה להזיקה. דהנה נחלקו אמוראים בירושלמי (פ"א ה"א, פ"ג ה"א, פ"ד ה"ט) האם חליצה היא קנין או פטור, ומסקינן שהיא פטור. והרשב"א (יט: ד"ה האי) הביא דברי הירושלמי וז"ל וכדאמרין בירושלמי מה את סבור חליצה קנין אינה אלא פטור, כלומר שמסלק זיקתו ממנה, עכ"ל. וכ"כ המאירי (כ. ד"ה כל) וז"ל הרי אין חליצה אלא סילוק הזיקה, וכמו שאמרו בתלמוד המערב מה את סבור חליצה קנין אינה אלא פטור, עכ"כ. ומבואר מדבריהם דמצות חליצה אינה מצוה בעלמא אלא היא מעשה קנין. ונחלקו אם

אסורה לייבם משום ערוה וכל שאין עולה ליבום אין עולה לחליצה.

ולפי הנ"ל מבואר היטב, דהא ס"ל לרמב"ן והרשב"א דהא דערוה פטורה מחליצה היינו משום דלית בה זיקה, וא"כ יבמה זו שלא פקעה זיקתה חייבת חליצה אע"פ שהיא ערוה. ומבואר מזה דהרמב"ן והרשב"א ס"ל למעשה דהפטור דערוה מחליצה הוא משום דלית בה זיקה.<sup>4</sup>

### גדר זיקה לדעת הרמב"ן והרשב"א

(ה) ומכל זה מבואר דהרמב"ן והרשב"א ס"ל דהזיקה היא קנין שחידשה התורה ואי"ז מחמת היבום. דמזה דהרמב"ן והרשב"א מבארים דהא דערוה פטורה מיבום היינו מחמת דלית בה זיקה, מבואר דהזיקה קודמת להיבום והיבום תלוי בזיקה. וזהו היפך מדעת רש"י שהזיקה היא מחמת היבום. ולפירש"י אין שייך לומר שמה שאין זיקה זהו סיבה לפטור מיבום, דאין היבום תלוי בהזיקה אלא הזיקה היא תולדה של היבום.

וכן יש להוכיח ממה שכתבו הרמב"ן והרשב"א בדף כ. דהא דערוה פטורה מחליצה היינו משום דפקעה זיקתה, ובתירוצו השני כתבו דהטעם דפקעה זיקתה היינו משום דלא תפסי בה קידושין וזיקה היא כעין קידושין. ואי נימא דיסוד הזיקה הוא מה דרמא קמיה ליבום א"כ פשיטא דאין בערוה זיקה דהא לא רמא קמיה ליבום. ומוכח דהזיקה היא קנין בפנ"ע, ומשו"ה אע"פ שערובה פטורה מיבום צריך טעם שלא יהא בה זיקה.<sup>5</sup>

4 והנה הרשב"א בדף מא. חולק על הרמב"ן וס"ל דמדאורייתא קידושין מפקיעין זיקה, והא דמבואר במתני' דהמקדש אחות יבמתו אסור לכנוס את אשתו וכן הא דכשמת היבם צריך האח השני לחלוץ ליבמתו היינו מדרבנן ומשום גזירה, עיי"ש. אמנם הטעם שחולק על הרמב"ן היינו משום דקשיא ליה מ"ש קידושין מנישואין, עיי"ש. ומבואר מדבריו דלולי זה היה מפרש כהרמב"ן. וא"כ חזינן דגם הוא ס"ל דהא דערוה פטורה מחליצה היינו משום דאין בה זיקה.

5 וגם במה דס"ל בתירוצו הראשון דזיקה פקעה בכדי, אין נראה דכוונתם היא דהזיקה היא מחמת דרמא קמיה ליבום וכיון דלא רמא ליבום ליכא זיקה. דאין מסתבר שנחלקו ב' התירוצים ביסוד הזיקה. אלא נראה דבתירוצו הראשון סביר דאע"ג דהזיקה היא קנין בפנ"ע מ"מ כל שנפטר מיבום לא נתנה בה התורה זיקה.



לחזור על כל האחין. ופירש"י (ד"ה מדקאמרת) חליצה פסולה כלומר גרועה שאם רצה לייבם אינו יכול, הילכך לאו מעלייתא היא וצריכה לחזור על כולן ולא מיפקעא זיקה ותרוייהו בחליצה דחדא. ומבואר דיסוד מצות חליצה הוא סילוק הזיקה, וכיון דחליצה פסולה אין בכוחה לסלק זיקת האחין צריכה לחזור אחריהן שיחלצו לה גם הם ויסלקו זיקתם.<sup>6</sup>

וכן מבואר מדברי החינוך (מצוה תקצ"ט) שכתב לבאר הטעם דמצות חליצה, וביאר שע"י שחולצת נעלו של היבם מראה שהיתה קנויה לו ומשמשתו כשפחה, וע"י שרוקקת בפניו מודיעה שנפטרה ממנו לגמרי ואינה משועבדת לו עוד לחלוק לו כבוד בשום דבר, אבל הוא חשוב אליה כאיש זר שאין משגיחין עליו מלירוק בפניו. ומבואר מדבריו כנ"ל דהחליצה היא מעשה יציאה מרשותו וסילוק הזיקה.

ולפי"ז מבואר היטב מש"כ הרמב"ן והרשב"א דהא דחיי"כ פטורים מחליצה היינו משום דאין בהם זיקה, דהא כל ענינה של חליצה הוא סילוק הזיקה, ואם אין זיקה אין מה לסלק.

הוא קנין או סילוק. ומסקינן דהוא סילוק הזיקה.

ונראה דכן מבואר במשנה ריש קידושין, דאיתא שם היבמה נקנית בבאה וקונה את עצמה בחליצה ובמיתת היבם. ומבואר דע"י החליצה קונה את עצמה ויוצאת מרשות היבם דהיינו הזיקה.

וכן מבואר בגמ' שם (יד.) דרצו ללמוד בק"ו דגט פוטר ביבמה, דמה אשת איש שאין יוצאה בחליצה יוצאה בגט, יבמה שיוצאת בחליצה אינו דין שתצא בגט, ע"כ. ואי נימא דחליצה היא מצוה בעלמא א"כ איך אפשר לקיים המצוה ע"י גט. ומוכח דחליצה היא סילוק הזיקה, וכלשון הגמ' שם ש"יוצאה" בחליצה. וגדר המצוה הוא שציוותה התורה שאם אינו מייבם צריך לסלק הזיקה. ולכן רצו ללמוד מק"ו דגם גט מסלק זיקה, וממילא מועיל גט במקום חליצה. וכן מבואר מהא דרצו ללמוד שם בק"ו דחליצה תפטור באשת איש. וחזינן דחליצה היא סילוק של אישות ולכן שייך שתפטור בא"א.

וכן מתבאר מהסוגיא דחליצה פסולה. דבדף כו: מבואר בגמ' דחליצה פסולה צריך

6 והנה בגמ' שם מבואר דהא דבחליצה פסולה צריך לחזור על כל האחין זהו רק למ"ד יש זיקה, אבל למ"ד אין זיקה אין צריכה לחזור על כל האחין. והרמב"ן פירש הסברא בזה וז"ל חליצה פסולה צריכה לחזור. והך סברא ליתא אלא משום דסבירא לן יש זיקה. דכיון דאלימא, צריכה פטור גדול שתהא מחזרת על כל האחין. משום דלכל חד ככנוסה דמיא ואין חליצה גרועה מוציאה מביתו, עכ"ל. ומשמע מדבריו דלמ"ד אין זיקה, כיון דהזיקה קלושה סגי בחליצה גרועה להוציאה מכל האחין. וכע"ז כתב רש"י בדף נא. (ד"ה יש וד"ה ר"ג).

אבל בדף כו: כתב רש"י דהא דרק למ"ד יש זיקה בעינן לחזור על כל האחין, היינו משום דרק למ"ד יש זיקה אלימא זיקה למירמי אתרוייהו. ומשמע מדבריו דרק למ"ד יש זיקה איכא זיקה לב' האחים. אבל למ"ד אין זיקה ליכא זיקה לשניהם. ומשו"ה א"צ לחזור על כל האחים. והדברים צ"ב. (והרשב"א שם) ד"ה גירסת) כתב וז"ל משום דאלימא זיקה הויא לה כעין כניסה, ואין בדין שחליצה זו שהיא פסולה יוציאנה מבית אחיו אלא כל אחד מפקיע זיקתו, אבל למ"ד אין זיקה בחליצה כל דהו נפקא דהא לית זיקה לאידך אחא עלה דליעכב, ע"כ. וצ"ע דתחילת דבריו משמע כהרמב"ן, וסו"ד משמע כרש"י.

ובחי' ר' נחום (אות תכ"ד) ביאר דברי רש"י דלמ"ד אין זיקה אין ליבם ביבמה כלום, אלא היבמה זקוקה לחליצה. ומשו"ה לא שייך כלל חיזור, דכיון דחלצה נפטרה. ורק למ"ד יש זיקה יש לכל אח אישות וזיקה ביבמה ושייך חיזור. ולפי"ז נמצא דמש"כ דיסוד דין חליצה היינו הפקעת הזיקה תלוי במח' האם יש זיקה או לא.

אמנם מדברי רש"י אין משמע כדבריו. אלא דלמ"ד יש זיקה היא זקוקה לתרוייהו, ולמ"ד אין זיקה אין זקוקה לתרוייהו. אבל ודאי יש בה זיקה. וכמש"כ לעיל באות א' דגם למ"ד אין זיקה יש זיקה אלא שקלושה. ועיין בחי' ר"א מן ההר שכתב דלמ"ד יש זיקה זקוקה לתרוייהו, ולמ"ד אין זיקה אינה זקוקה אלא לחולץ או למייבם. והדברים צ"ב. ועיין עוד בש"י ר' שמואל אות כ"ח מש"כ בדעת רש"י.

באישות אחיו ויבנה אותה. וכן מיושב לפי"ז מש"כ הרמב"ן דכשפקעה זיקתו פטור מיבום, דהא ענין היבום הוא לבנות ולקיים הזיקה וכשאין זיקה לא שייך יבום.

וכ"ז הוא לדעת הרמב"ן והרשב"א, אבל לדעת רש"י דהזיקה היא מחמת דרמיה קמיה ליבום א"כ א"א לומר דענין היבום הוא לגמור הזיקה, דהא הזיקה היא תוצאה מן היבום. וע"כ צ"ל דהיבום הוא מצוה בפנ"ע להקים לאחיו שם ואינה קשורה להזיקה. אבל בגדר מצות חליצה נראה דגם רש"י ס"ל דהיא להפקיע הזיקה, דהא מוכח כן ממשניות וגמ' כשנ"ת לעיל.

והנה דנו האחרונים האם הבא על יבמתו ולא קנאה קיים מצות יבום ונפטרת לשוק או לא.<sup>8</sup> ולפימשנ"ת בדעת הרמב"ן והרשב"א דיסוד מצות יבום הוא לגמור ולקיים הזיקה, נראה פשוט דעיקר קיום המצוה הוא בזה שקונה אותה, ואם לא קנאה לא קיים המצוה. וא"ש לפי"ז הא דבשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' שכ"ח) מבואר דהבא על יבמתו ולא קנאה חייבת חליצה.

### בגדר האחרונים

#### האם חליצה היא מצוה או מתיר

(ח) האחרונים דנו (עיין שו"ת חכם צבי סי' א' ושו"ת עין יצחק ח"ב סי' ס"ב) מה הדין באישה שאין יכולה לינשא (כגון קטלנית) או שאין רוצה לינשא, האם צריכה חליצה או לא. והיינו האם חליצה היא מצוה. או שאינה מצוה, אלא שאם רוצה לינשא צריך להתירה בחליצה.

ובעין יצחק וכן באור גדול (משניות סנהדרין פ"ב מ"ב) כתבו דרש"י ס"ל דחליצה אינה מצוה. דבסנהדרין יח. תנן דאין חולצין לאשת מלך. ורש"י (יט: ד"ה ולא) פירש דהיינו מפני שאסורה לינשא. ופירשו האחרונים הנ"ל כוונתו דכיון דאין

### גדר מצות יבום

#### לדעת הרמב"ן והרשב"א - בנין הזיקה

(ז) אבל עדיין צ"ב דהא נתבאר לעיל דהרמב"ן והרשב"א מבארים דגם הא דערוה פטורה מיבום היינו משום דלית בה זיקה. וקשה דהא יסוד מצות יבום הוא להקים לאחיו שם, ולמה ייפטר מיבום בגלל שאין זיקה. עוד יל"ע בעיקר מש"נ בדעת הרמב"ן והרשב"א דהזיקה היא קנין בפנ"ע שנתנה התורה ליבם ביבמתו. וצ"ע מאי טעמא חידשה התורה זיקה זו.

והנראה בזה דהנה בפרשת חליצה כתיב 'אשר לא יבנה את בית אחיו', ומבואר בזה דיסוד היבום הוא לבנות את בית אחיו. וצ"ב מה הכוונה בית אחיו, ומה הוא בונה.

ונראה הביאור בזה ע"פ מש"כ באתון דאורייתא (כלל ח') דכשמת הבעל נתרוקנה האישות שלו ליבם וזכה בה היבם. והוכיח כן ממש"כ התוס' בקידושין (ד: ד"ה מה ליבמה), דבגמ' שם רצו ללמוד דאשה נקנית בביאה בק"ו מיבמה, ודחו בגמ' מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת. ופי' התוס' וז"ל והר"א משנז"א פירש שכן זקוקה ועומדת, שביאה זו (של היבם) אינה עושה, אלא גומרת קידושי ראשון (קידושין של אחיו המת) ומשום דאשכחן ביאה גומרת לא נאמר שתקנה תחילת קנין, עכ"ל. וביאר באתון"ד דמיד כשמת הבעל נתרוקנה האישות שלו מן הבעל ליבם והיבם בביאתו גומר אישות זו. ועיי"ש שהאריך בזה. ונראה דזהו הפירוש יבנה את בית אחיו, והיינו שיגמור ויקיים את האישות של אחיו שנתרוקנה לו, וזהו יסוד מצות יבום.<sup>7</sup>

ונראה דאישות זו של המת שנתרוקנה ליבם היא שקרויה זיקה. ומבואר היטב לפי"ז הטעם שנתנה התורה קנין ליבם ביבמתו, דהא זהו כל ענין היבום שיזכה

7 ועיין בספורנו על הפסוק 'אשר לא יבנה את בית אחיו', וז"ל לא חפץ להשלים בנין הבית שהתחיל לבנות אחיו בקידושי, כאמרם ז"ל לא קראתי לאשתי אלא ביתי, עכ"ל. ונראה דהן הן הדברים שכתבנו.

8 עיין אחיעזר סי' ד' סוף אות ה', חזו"א אה"ע סי' ק"ל סק"ן, חי' הגר"ח יבמות נד.

הפרשה הוא שבמיתת הבעל נתרוקנה האישות שלו ליבם, ואישות זו נקראת זיקה, וציותה תורה שיבנה הזיקה ע"י יבום, ואם אין רוצה לייבם יפקיע הזיקה ע"י חליצה.

### גדר פטור ערוה מיב"ח לדעת רש"י

(ט) והנה כל מש"נ לעיל (אות ג') בגדר הפטור דערוה מיב"ח אינו אלא בדעת הרמב"ן והרשב"א. אבל לדעת רש"י דהזיקה היא מחמת דרמיה קמיה ליבום א"א לומר דהיבום תלוי בהזיקה, וצ"ל דהא דערוה פטורה מיבום הוא פטור בעלמא, והיינו דילפינן מ'עליה' דבמקום ערוה לא נאמרה מצות יבום.

וכן מבואר מדברי רש"י (ט. ד"ה והרי) דבגמ' שם מבואר דלר"ע חיי"ל פטורים מיבום. ופירש"י דהא דלרבנן חיי"כ פטורים מיבום וחיי"ל חייבים ביבום, היינו משום דרק חיי"כ דאלים איסורן פטורים מיבום אבל חיי"ל דאיסורן לא אלים אין איסורן יכול להפקיע היבום. ולכן לר"ע דחיי"ל אין תופסין בהם קידושין אלים לאו למיפטרה לגמרי כערוה גמורה. ומבואר מדבריו דגדר הפטור דילפינן מ'עליה' הוא דאיסור אלים מפקיע מפרשת יבום.

ועוד מבואר מדברי רש"י הנ"ל דגם הא דערוה פטורה מחליצה ילפינן מ'עליה'. דהא בגמ' שם מבואר דלר"ע פטורים חיי"ל גם מחליצה, וע"ז כתב רש"י דהיינו משום דאיסור אלים מפקיע מיבום 'לגמרי'. ויותר מבואר כן בדבריו בסנהדרין (נג. ד"ה איסור) וז"ל חיי"כ קיימא לן בפ"ק דיבמות מגזרה שוה דעליה דיוצאה הימנו בלא כלום בלא חליצה, אבל איסור מצוה או איסור קדושה דבנות קידושין ניהו מרבינן התם מיבמתו

מצוה בחליצה ואינה אלא מתיר א"כ אשת מלך שאין יכולה לינשא אין צריכה חליצה. ואפשר להוסיף שחז"ל אסרו לחלוץ לה כדי שלא תבוא לינשא.

וידוע להוכיח דהרמב"ן והרשב"א סברי דחליצה היא מצוה. דביבמות קג: איתא דאם חלצה בסנדל של ע"ז חליצתה כשרה. וכתבו הרמב"ן והרשב"א דאע"ג דע"ז אסור בהנאה מ"מ מצוות לאו ליהנות ניתנו. והקשו דנהנית בזה שמותרת לשוק ע"י החליצה. ותירצו דכיון דלא מעכב בה אלא מצוה לאו הנאה היא. וביאור דבריהם הוא דהא דיבמה אסורה לשוק הוא משום שלא קיימה מצות יב"ח, ולכן כשחולצת וכבר קיימה המצוה מותרת לשוק. וכיון שכל האיסור הוא מחמת המצוה הוי גם ההיתר בכלל מצוות לאו ליהנות ניתנו. ומבואר מדבריהם דאין החליצה אופן להתיר האיסור, אלא להיפך שבגלל מצות החליצה אסורה וכשקיימה המצוה ממילא מותרת.<sup>9</sup>

ונראה דמחלוקת זו תלויה במחלוקתם הנ"ל בגדר זיקה. דלדעת רש"י דאין הזיקה קנין מחמת עצמו אלא מחמת דרמיה קמיה ליבום, א"כ לא מסתבר דהחליצה שענינה הוא הפקעת הזיקה תהא מצוה, דהא כל הזיקה אינה אלא דבר דממילא. וסדר הפרשה דיבום לרש"י הוא כך, דנתנה התורה מצות יבום, וכיון דרמיה קמיה ליבום נעשה זיקה ואישות בין היבם ליבמתו, וכיון שכן אסורה לשוק ואם אין רוצה לייבמה והיא רוצה לינשא צריך לחלוץ לה ולהפקיע זיקתה.

אבל לרמב"ן והרשב"א דהתורה נתנה הזיקה, ומצות יבום הוא לבנות הזיקה, א"כ מסתבר דגם הפקעת הזיקה הוא מצוה. וסדר

9 וברעת רש"י דס"ל דהחליצה אינה אלא אופן להתיר איסורה, מוכח דהאיסור לשוק הוא מחמת שהיא קנויה לו והיא ברשותו, וכעין איסור אשת איש. ומשו"ה החליצה מתרת, דע"י החליצה קונה את עצמה ויוצאה מרשותו. וכן משמע מפשטות המשנה ריש קידושין דקתני שקונה את עצמה בחליצה. ומשמע שע"י שקונה את עצמה מותרת לשוק וכמו הא דהאשה קונה את עצמה בגט. ועיין באתון דאורייתא (כלל ח') שחקר בגדר האיסור דיבמה לשוק, עיי"ש. ולדברינו נמצא שנחלקו בזה הראשונים, דלרש"י הוא איסור אישות ולרמב"ן והרשב"א הוא עיכובא מחמת המצוה.

ומ"מ אי"ז אלא זיקה קלושה, ולא חשיב זיקה לגבי איסור קרובות. דלא עדיף מיבמה שנפלה לפני תרי אחין דאיכא למ"ד דאין בה זיקה לאסור קרובות, והבאנו לעיל מש"כ רש"י דהיינו כיון דלא ידיע קמי מאן רמיא לא חשיבא זיקה לאסור קרובות. ומבואר דאיסור קרובות תליא בזה שעומדת ליבום בפועל. (ואפשר דגם מאן דס"ל התם יש זיקה היינו משום דמ"מ עומדות ליבום, אבל אלו שאסורות לייבם מודה דלא חשיב זיקה לאסור קרובות).

ולפי"ז נראה ליישב מה שהקשה הגרעק"א בסנהדרין שם בגלה"ש על דברי רש"י הנ"ל. דרש"י כתב דהא דחיי"ל ושניות עולין ליבום ואין עולין לחליצה ילפינן מ"יבמתו". והקשה הגרעק"א דזהו רק להו"א דהגמ' ביבמות כ. אבל במסקנת הגמ' חיי"ל עולין ליבום מה"ת ורק מדרבנן אסורים לייבם, ואמאי פירש"י כהס"ד. וכתב הגרעק"א שגם השאג"א הקשה כן. והשאג"א הוסיף להקשות דרש"י בסנהדרין בדיבור שאח"ז כתב להדיא דהא דחיי"ל אין מיבמין הוא מדרבנן וכמסקנת הגמ', ודברי רש"י סתנן אהדדי.

ולפ"מ שנ"ל לעיל י"ל דודאי ס"ל לרש"י דהא דחיי"ל אין עולין ליבום היינו מדרבנן, וכמש"כ בסנהדרין. ומש"כ רש"י דילפינן מיבמתו כוונתו רק להא דעולין לחליצה, דזה צריך למילף מקראי. והיינו משום דכיון דאין עולין ליבום בפועל הו"א דאין בהם זיקה, וכמו שהקשינו לעיל. אלא דילפינן מיבמתו דחילול"ע עולין לחליצה אע"פ שאין עולין ליבום בפועל, והיינו משום דיש בהם נפילה ליבום מעיקר הדין, וכמש"כ לעיל. ומזה ידעינן דגם חיי"ל ושניות עולין לחליצה דגם הם חייבים ביבום מעיקר הדין.<sup>10</sup>

יבמתו יש לך אחרת שעולה השערה לחלוץ ואינה עולה ליבום ואיזו זו חיי"ל, עכ"ל. וכע"ז כתב גם ביבמות כ. ד"ה גרושה, עיי"ש.

וצ"ע היכי ילפינן מ'עליה' דפטורה מחליצה, הא קרא לא מיירי אלא ביבום. ובח"י ר' נחום (אות פ"ה) כתב דמ'עליה' ילפינן דבמקום ערוה לא נאמרה כלל פרשת יבום ולכן פטורה גם מחליצה.

ונראה לפרש באופ"א ע"פ מש"נ דרש"י ס"ל דזיקה היא מחמת דרמיא קמיה ליבום, וא"כ כיון דילפינן דחיי"כ אין עולין ליבום אין בהם זיקה, דהא לא רמיין קמיה. וכיון שכן לא שייכא בהם חליצה שעניינה הפקעת הזיקה כמש"נ לעיל. וכע"ז כתב המאירי בדף כ. עיי"ש. וכן נראה מדברי רש"י (עט: ד"ה כחייבי) שכתב לבאר הא דלר"ע חיי"ל פטורים מחליצה וז"ל הא לא רמיא קמיה ואבראי קיימא כחייבי כריתות, עכ"ל. ונראה דכוונתו כנ"ל דכיון דלא רמיא קמיה ואינה זקוקה לו לא שייך בה חליצה וההפקעת זיקה.

אבל אכתי יל"ע בדעת רש"י מ"ט דחיי"ל וחיילור"ע ושניות חייבים בחליצה. דהא כיון דאסורים לייבם מדאו' או מדרבנן א"כ לא רמיין קמיה ואין בהם זיקה ואיך שייך בהם חליצה והפקעת הזיקה.

ונראה דאע"פ דחיי"ל וחיילור"ע ושניות אין עולין ליבום מ"מ לא דמו לחיי"כ. דחיי"כ כיון שנתמעטו מקרא אין בהם נפילה ליבום כלל. אבל חיי"ל וחיילור"ע ושניות אינם מופקעים לגמרי מפרשת יבום, ובעיקר דינם יש בהם נפילה ליבום אלא דאריא דאיסורא רביע עליהו ומונעם מיבום. וי"ל דסגי בנפילה זו ליחשב שיש זיקה המחייבת חליצה, דהא רמיא קמיה ליבום מן הדין ואע"פ שאין עומד לייבמן בפועל.

10 והנה הגרעק"א הנ"ל ציין דגם ביבמות פד. פירש"י דהא דחיי"ל אין עולין ליבום ילפינן מיבמתו. ושם א"א לתרץ כמש"כ למעלה. דשם כתב רש"י להדיא דילפינן מיבמתו דאסורה לייבם. אבל כבר תירץ בערול"ג שם דמלשון הגמ' שם משמע דמה"ת אין חיי"ל עולין ליבום, דבגמ' שם איתא דהא דאין חיי"ל עולין ליבום היינו משום דאין עשה דוחה ל"ת, ועכ"ל דהסוגיא דהתם סברה כהס"ד בדף כ. ומשו"ה פירש כן רש"י

## 'יבומין הראשונים עליה' לדעת רש"י והרמב"ן

המשנה דא"צ חליצה. ולפי"ז נמצא דהא דמבוי בגמ' אח"כ דס"ד דאסור להחזירה משום דמצוה דרמיא רחמנא עליה עבדה וכו', זהו רק לאחר דילפינן דיבומין הראשונים עליה. דהא לולי זה לא חשיבא כלל אשת המת וא"כ אע"פ שכבר קיים המצוה מותר להחזירה. ומסקנת הגמ' דנעשית כאשתו לכל דבר והיינו דלא חשיבא אשת המת ומשום"ה מותר להחזירה.

ולפי"ז מבואר מש"כ הרמב"ן והרשב"א בדף יט: דק' הגמ' דנימא יבומין הראשונים עליה היא גם דיהא אסור להחזירה. דכיון דיבומין הראשונים עליה וחשיבא אשת המת אסור להחזירה, דהא כבר קיים המצוה.

ומבואר מזה לדעת הרמב"ן והרשב"א, לולי קרא ד'ולקחה' דילפינן מיניה דנעשית כאשתו לכל דבר, היה הדין דאסור להחזירה כיון דהיא אשת אחיו ומצוה דרמיא רחמנא עליה עבדה ואפ"ה חייבת חליצה. והנה אי נימא דהזיקה היא מחמת דרמיא קמיה ליבום, א"כ בכה"ג פשיטא דאין בה זיקה דהא כבר קיים המצוה ואסורה עליו באיסור אשת אח. וא"כ איך שייך שתהא חייבת חליצה, דהא נתבאר לעיל מדברי הרמב"ן והרשב"א דכל היכא דליכא זיקה פטורה מחליצה. ומשום שיסוד החליצה הוא הפקעת הזיקה. ומוכח מזה דהרמב"ן והרשב"א ס"ל דהזיקה היא קנין בפנ"ע ולא מחמת היבום, ולכן גם כשפטורה מיבום שייך בה זיקה.

וכל זה אי נימא דזיקה היא קנין בפנ"ע, אבל לדעת רש"י דהזיקה היא מחמת דרמיא קמיה ליבום צ"ע מה היתה ההו"א בדף לט. דתיבעי חליצה אחר שכבר כנסה, דכיון שכבר קיים המצוה שוב אינה זקוקה לו ואיך שייך בה חליצה שיסודה הפקעת הזיקה. ומבואר מזה דרש"י מפרש באופ"א הא דיבומין הראשונים עליה. והיינו שעדיין חייב ביבום גם אחר שכנסה, ואינו נפטר

(י) ויש להוכיח עוד דהרמב"ן והרשב"א סברי דאין הזיקה מחמת היבום. דהנה בדף לח. תנן כנסה הרי היא כאשתו לכל דבר. ובגמ' (לט.) שאלו למאי הילכתא, א"ר יוסי בר חנינא לומר שמגרשה בגט (ולא בעיא חליצה, רש"י) ומחזירה (אם רצה, ולא מיתסרא עליה, רש"י). והקשו ע"ז מגרשה בגט פשיטא, ותירצו סד"א הואיל וכתוב ולקחה לו לאשה ויבמה, עדיין יבומי הראשון עליה בחליצה אין בגט לא, קמ"ל. והקשו עוד מחזירה פשיטא. ותירצו סד"א מצוה דרמיא רחמנא עליה עבדה השתא תיקום עליה באיסור אשת אח, קמ"ל. וצ"ב מה הכוונה יבומי הראשון עליה.

ונראה דנחלקו בזה הראשונים. בדף יט: מבואר בגמ' דרבנן סברי דגם אחר יבום עדיין יבומין הראשונים עליה. והקשו ע"ז בגמ' מהמשנה הנ"ל דכנסה הרי היא כאשתו לכל דבר, ואריב"ח מלמד שמגרשה בגט ומחזירה, התם נמי לימא עדיין יבומין הראשונים עליה. ופירש רש"י דהקושיא היא דהתם נמי תיבעי חליצה. וכמבוי בגמ' בדף לט. דאם יבומין הראשונים עליה בעי חליצה ולא סגי בגט. אבל הרמב"ן והרשב"א פירשו בשם ר"ח דהקושיא היא ג"כ אמאי מחזירה. וצ"ע דאמאי יהא אסור להחזירה מחמת דיבומין הראשונים עליה.

וידוע לבאר בזה (עיי' ח"י ר' נחום אות שמ"ט) דהרמב"ן והרשב"א ס"ל דהא דהקשו בגמ' בדף לט. מגרשה בגט פשיטא, היינו משום דלולי קרא דויבמה היה הדין דכשמתבימת בטל ממנה לגמרי שם אשת המת, ולכן הו"א דפטורה מחליצה, ותירצו דמ'ויבמה' ילפינן דעדיין יבומין הראשונים עליה, והיינו דנחשבת עדיין אשת המת ולכן הו"א דצריכה חליצה, וחדידה

התם. אבל על מש"כ רש"י בסנהדרין א"א לתרץ כן, דהא רש"י כתב שם להדיא דהא דאין עולה ליבום הוא מדרבנן, וכמו שהקשה בשאג"א.

פסולה. ותוס' (שם ד"ה וחליצה) ס"ל דלא חשיב חליצה פסולה רק היכא דקלשה זיקתה, כגון אחות זקוקתו שאסורה משום דדמיא לאחות אשתו שאין בה זיקה, או בעלת הגט דדמיא לחלוצה ובעלת מאמר דדמיא לכנוסה.

והנה אי נימא דהזיקה היא מחמת דרמיא קמיה ליבום א"כ כל מי שאסור לייבם קלשה זיקתו. דהא לא רמיא קמיה לייבם בפועל, וכל מה שיש בו זיקה כלל היינו מחמת שיש בה נפילה מעיקר הדין, וכמש"כ לעיל בדעת רש"י, אבל ודאי אין זה אלא זיקה קלושה, וכמש"כ לעיל דזיקה כזאת אינה אוסרת קרובותיה. וע"כ דהתוס' ס"ל דהזיקה היא קנין בפנ"ע, ומשו"ה אין הזיקה נחלשת מחמת שאסורה לייבם. ורק אלו שאיסורם הוא מחמת דדמיא לאלו שמה"ת אין בהם זיקה, א"כ גדר התקנה בהם הוא ג"כ להפקיע זיקתם מדרבנן.<sup>11</sup>

**מח' רש"י ותוס' בגדר מאמר, וביאור**

**בזה ע"פ מחלוקתן הנ"ל בגדר זיקה**

(יב) והנה בגמ' מבואר דחליצת בעלת מאמר הוי חליצה פסולה. וצ"ע דהא אפשר לייבמה ואמאי חשיב חליצה פסולה. ובתוס' (הנ"ל) פירשו דהיינו משום דקלשה זיקתה כיון דדמיא לכנוסה. ורש"י (כו. ד"ה חלץ) כתב דהא דחליצת בעלת מאמר הוי חליצה פסולה היינו משום דחליצתה אינה פוטרתה לגמרי וצריכה עדיין גט. וצ"ב במאי נחלקו.<sup>12</sup> וכן צ"ע מש"כ רש"י דלא סגי

בביאה אחת אלא כל ימיו חייב ליבמה. ומשו"ה ס"ד שכשמגרשה צריכה חליצה, דהא עדיין זקוקה לו וצריך להפקיע זיקתה.

ולפי"ז נמצא דהא דמבואר אח"כ בגמ' דס"ד דאסור להחזירה משום דמצוה דרמא רחמנא עליה עבדה, זהו רק לאחר דקמ"ל דאין צריכה חליצה. דהא למאי דס"ד דעדיין יבומין הראשונים עליה חייב ביבום גם אחר ביאה ראשונה ואין שייך לומר מצוה דרמא רחמנא עליה עבדה. וצ"ל דכשאמרו בגמ' קמ"ל דחייבת חליצה חזרו בהם מהא דהו"א דגם אחר ביאה ראשונה חייב ביבום, וס"ל השתא דבביאה ראשונה קיים המצוה ואינה זקוקה לו ומשו"ה מגרשה בגט וא"צ חליצה. ולכן ס"ד עכשיו דאסור להחזירה, דהא כבר קיים המצוה.

ומבואר היטב לפי"ז הא דרש"י פליג על הרמב"ן והרשב"א בדף יט. ומפרש דהא דהקשו בגמ' התם נמי נימא יבומין הראשונים עליה היינו רק דתיבעי חליצה ולא דיהא אסור להחזירה. דהא לשיטתו הא דיבומין הראשונים עליה אינה סיבה לאסור להחזירה, אלא אדרבה זהו סיבה להתיר להחזירה, דהא עדיין זקוקה לו.

**גדר זיקה לדעת התוס'**

(יא) ונראה דגם תוס' ס"ל דהזיקה היא קנין בפנ"ע, וכדעת הרמב"ן והרשב"א. דהנה נחלקו רש"י ותוס' בדין חליצה פסולה, דרש"י (כו. ד"ה מדקאמרת) כתב דכל היכא שאסור לייבם חשוב חליצה

11 וכן נראה מעצם דברי התוס' דרק היכא דקלשה הזיקה הוי חליצה פסולה. וצ"ב מה הטעם בזה, ומה השייכות בין זה שהזיקה קלושה לזה שהחליצה הוי חליצה פסולה. ולפימש"נ בדעת הראשונים דהזיקה היא קנין שחידשה התורה, והיא הגורמת למצוות יבו"ח. דגדר המצוה הוא לבנות הזיקה או לפוטרה. א"כ א"ש דברי התוס'. די"ל דכל שהזיקה קלושה, גם החליצה שהיא באה מכוחה קלושה. אבל לדעת רש"י דהזיקה היא מחמת שעומדת ליבום. והחליצה היא האופן שנתנה התורה לפטור הזיקה. א"כ אין החליצה תלויה בהזיקה. אלא דכל זיקה שתהיה, בין קלושה ובין אלימה, נתנה התורה כוח לפוטרה ע"י חליצה. אבל צ"ע דרש"י עצמו כתב לגבי בעלת הגט דהא דחשיבא חליצה פסולה היינו משום דקלישא זיקתה. ואחרוני זמנינו דנו אמאי לא פירש דהיינו משום שאינה יכולה להתייבם, וכמו שפירש בכל הסוגיא. ועכ"פ מבואר מדבריו דמחמת שקלשה זיקתה נעשה גריעות בהחליצה, וצ"ע.

12 וא"א לומר דמה שלא פירש"י דהיינו משום דקלשה זיקה, היינו לשיטתו הנ"ל דפירש דחליצה פסולה תליא בזה שאסור לייבם, וס"ל דמשום קלישות הזיקה לא הוי חליצה פסולה. דהא בהא דבעלת גט הויא חליצה פסולה פירש"י (שם ד"ה לבעלת) דהיינו משום דקלישא זיקתה. וא"כ צ"ע אמאי לא פירש כן גם בבעלת מאמר.

השניה. ופרש"י (ד"ה צריכות וד"ה מאמר לזו) דהטעם הוא משום דהוי כבונה ב' בתים. ואי נימא דמאמר הוא קידושין בעלמא, א"כ כשעושה מאמר ביבמתו אינו בונה בית אחיו ואין כאן בונה ב' בתים. ומבואר דמאמר הוא כיבוס מדרבנן ולכן הוי כבונה ב' בתים.

ונראה דלעולם ס"ל לרש"י דמאמר הוי יבוס מדרבנן, ואפ"ה ס"ל דלא קלשה הזיקה ע"י המאמר. דהנה יל"ע מ"ט דכשמייבמה פקעה זיקתה. ונראה דזה תליא במח' הנ"ל בגדר זיקה. דלדעת רש"י דהזיקה היא מחמת דרמא קמיה ליבוס, א"כ הטעם פשוט, דכשמייבמה ונפטרה מיבוס לא שייך בה זיקה, דהא תו לא רמא קמיה.

וכן מבואר ממש"כ לעיל (אות י') אהא דתנן כנסה נעשית כאשתו לכל דבר. וביארו בגמ' דהיינו לומר דמגרשה בגט ואין צריכה חליצה. והחידוש הוא משום דסד"א דיבומין הראשונים עליה. ובארנו דלדעת רש"י יבומין הראשונים עליה היינו דחייבים ביבוס גם אחר ביאה ראשונה, ומשו"ה ס"ד דכשמגרשה צריכה חליצה דהא עדיין זקוקה לו. ומסקנת הגמ' היא דבביאה ראשונה נפטרה ואין זקוקה ומשו"ה פטורה מחליצה. ומבואר מזה כמש"כ למעלה דהא דביבוס בטלה הזיקה היינו משום דכבר נפטרה.

אבל לדעת הראשונים דהזיקה היא קנין בפנ"ע א"כ ע"כ הא דביבוס פקעה זיקה הוא דין מחודש. וכן נתבאר לעיל דלדעת הרמב"ן והרשב"א הא דכנסה נעשית כאשתו לכל דבר ילפינן לה מדכתיב ולקחה.

ולפי"ז מבואר היטב הא דלדעת רש"י לא קלשה הזיקה ע"י מאמר ואע"ג דהמאמר הוא כיבוס מדרבנן. דהא מה דפקעה זיקה ביבוס היינו משום דלא רמא קמיה, וטעם זה לא שייך במאמר, דהא עדיין חייבת ביבוס ורמא קמיה כבתחילה. ואדרבה רמא קמיה יותר מלפני המאמר דהא אין יכול לייבם אלא אותה. ופשיטא דלא קלשה

לה בחליצה וצריכה גט. הא כדי לפטור הזיקה סגי בחליצה, ואין צריך הגט אלא כדי להפקיע הקידושין, וא"כ אמאי הוי זה גריעותא בהחליצה.

וביארנו בזה (עיי' רשימות שיעורים-אהלי ישועה סי' ע"ט, ושמחת יהושע עמ' קכ"ט) דנחלקו רש"י ותוס' בגדר מאמר. דתוס' ס"ל דמאמר הוא כיבוס מדרבנן, ומשו"ה קלשה זיקתה דהויא ככנוסה. אבל רש"י ס"ל דמאמר הוא קידושין בעלמא, ומשו"ה לא קלשה זיקתה ע"י המאמר, אלא אדרבה הזיקה נתחזקה ע"י שנוספו עליה קידושי מאמר. וכן משמע מדברי רש"י (נב: ד"ה מאמר) שכתב וז"ל מאמר עילוי זיקה רמא, מאמר דתקינן רבנן לכל היבמין לא תקון אלא היכא דקיימא זיקה ואתא מאמר ואיתוסף עלה, עכ"ל. ומשמע דהמאמר נוסף על הזיקה ואינו מגרע ממנו. ומשו"ה הוא דחשיב חליצה פסולה, דאחר שנוסף המאמר ע"ג הזיקה לא סגי לפוטרה בחליצה. והדברים נפלאים.

אבל מש"כ דהא דלרש"י לא קלשה הזיקה ע"י מאמר היינו משום דמאמר הוא קידושין בעלמא, צ"ע מהא דתנן (ג.) רבן גמליאל אומר וכו' אין מאמר אחר מאמר. ופרש"י, בין ביבוס אחד לשתי יבמות, בין שני יבמין ליבמה אחת, האחרון אינו כלום ואינה צריכה הימנו גט. וביארו בגמ' (נא.) דהיינו משום דהא קנה ליה קמא. ופרש"י דקנה קמא כל כוח מאמר. וביאור הדברים הוא דכיון דמאמר הוי יבוס מדרבנן, א"כ כשעשה מאמר באחת מהן הוי מדרבנן כאילו ייבמה ונפטרה גם צרתה מדרבנן, ואין יכול לעשות מאמר ביבמתה, דהא הוי כאילו מייבמה מדרבנן, והוי כבונה ב' בתים. אבל אי נימא דמאמר אינו אלא קידושין בעלמא, א"כ מאי איכפת לן שכבר קידש יבמה אחת ואמאי אין יכול לקדש גם צרתה.

וכן מוכח מהא דבמתני' שם (בע"ב) מבואר דגם לרבנן דפליגי על ר"ג וס"ל יש מאמר אחר מאמר, מ"מ מודו דכשעשה מאמר ביבמה אחת אסור לייבם את היבמה

וא"כ איך אפשר לומר שמחמת הזיקה ייחשב שכבר ייבמה ואינה זקוקה.

וצ"ל בדעת התוס' והרמב"ן והרשב"א דר"א חידש שיש זיקה נוספת שהיא מחמת היבום. והיינו מחמת דרמיה קמיה ליבום כש"נ לעיל בדעת רש"י, או מחמת שהיא ברשותו לישא אותה כמש"כ החינוך. ומחמת זיקה זו חשיבא כאילו כבר ייבמה.

ונראה דזהו דאמר רב אושעיא יש זיקה וזיקה ככנוסה. ולא נקט יש זיקה סתמא. והיינו משום דהזיקה שהקנו לו מן השמים היא כארוסה, וחייבתו התורה לכנוס ולגמור הזיקה ע"י יבום. ורב אושעיא חידש דלבד מזיקה זאת יש זיקה נוספת שהיא מחמת היבום והיא קרויה זיקה ככנוסה, דע"י זיקה זאת חשיב כאילו כבר כנסה ואינה זקוקה לו.<sup>13</sup>

יד) וכן נראה מדברי הראשונים. דהנה מדברי רב אושעיא מבואר דגם כשיש ב' יבמין אמרינן זיקה ככנוסה. דהא כשנולד האח השני יש ב' יבמין וע"ז אמר ר"א דיש זיקה וזיקה ככנוסה. והקשו הראשונים דא"כ יהא אסור לייבם היכא דאיכא ב' יבמין, דכיון דהיא ככנוסה לשתיהם א"כ לכל אחד מהם היא גם אשת אחיו החי. ותירצו דכשמייבם אחד מהאחים פקעה הזיקה משאר אחיו ואינה זקוקה אלא לזה המייבם.<sup>14</sup>

והקשו הראשונים ע"ז מהא דאיתא בגמ' (שם) שלוש אחין נשואין שלוש נשים נכריות ומת אחד מהם ועשה בה שני מאמר ומת, למ"ד זיקה ככנוסה אין האח השלישי יכול לייבם את שניהם, משום דהוה להו ב' יבמות הבאין מבית אחד. ואי נימא דבשעה שמייבם פקעה זיקה מהאח שלא ייבם, א"כ למה אין השלישי יכול לייבם את

זיקתה כלל. אבל בדעת התוס' נתבאר לעיל דס"ל דהזיקה היא קנין בפנ"ע וא"כ הא דפקעה זיקה ביבום הוא דין מחודש וילפינן לה מקרא, וכנ"ל. וא"כ גם במאמר דהוא יבום דרבנן קלשה לה זיקה.

### בגדר זיקה ככנוסה

יג) בדף יח: נחלקו רבנן ור"ש אם אשת אחיו שלא היה בעולמו חייבת ביבום או לא. דרבנן סברי דפטורה מיבום ור"ש ס"ל דחייבת ביבום. ונחלקו האמוראים בביאור פלוגתתן. דרב אושעיא מפרש דנחלקו בין בייבם ואח"כ נולד ובין כנולד ואח"כ ייבם. ורב פפא ס"ל דנחלקו רק בייבם ואח"כ נולד, אבל כנולד ואח"כ ייבם מודה ר"ש דפטורה.

וביאור מחלוקתן מבואר בגמ'. דהא טעמא דר"ש הוא משום דבהתירא אשכחה. ופרש"י שלא נאסרה עליו שעה אחת, שלא נזקקה לו מכוח הראשון כלום. ור"פ ס"ל דטעם זה שייך רק בייבם ואח"כ נולד, דכיון שבשעה שנולד האח כבר נתייבמה לאח אחר, נמצא שמעולם לא היתה זקוקה לאח הנולד מכוח הראשון ולא נאסרה עליו, וכשמת האח השני מותרת לאח הנולד. אבל רב אושעיא ס"ל בדעת ר"ש יש זיקה וזיקה ככנוסה. וכיון שכן גם כנולד ואח"כ ייבם האח השני שייך הטעם דבהתירא אשכחה, דכיון דהיא ככנוסה א"כ גם קודם יבום חשוב כאילו כבר ייבם, וכשנולד האח לא היתה זקוקה לו כיון דכבר היתה ככנוסה לאח השני.

וצ"ע לפי מש"נ בדעת הרמב"ן והרשב"א דהזיקה היא קנין בפנ"ע והיא קודמת ליבום, דמצות יבום הוא לבנות הזיקה כמש"נ לעיל.

13 אמנם רש"י כתב בדף יז: (ד"ה אבל וד"ה יש) דיש זיקה היינו ככנוסה. ואע"ג דהתם בגמ' מיירי בסתם זיקה ולגבי איסור קרובות. ואזיל לשיטתו דס"ל דכל זיקה היא מחמת דרמיה קמיה ליבום. וא"כ אין נפק"מ בין זיקה דאיסור קרובות להזיקה דרב אושעיא, ובשניהם היא ככנוסה.

14 וצ"ע דאע"פ שפקעה זיקתה מ"מ הא היתה זקוקה לו עד עכשיו וא"כ תיאסר עליו דהויה כגרושת אחיו. וידוע לדייק מדברי הראשונים דהזיקה פוקעת למפרע, ונמצא דלא היתה זקוקה לשאר האחים מעולם. (והארכנו בזה לקמן באות ט"ו). וכ"כ באמרי משה (סי' ז' אות כ"ה), עיי"ש. והאחרונים תירצו בעוד אופנים, עיין אתון דאורייתא סי' ח', קובץ הערות סי' י"ב, וחי' ר' שמואל סי' י"ג.



למת לגבי יש זיקה סתם. והיינו דכשמיים  
חד פקעה זיקה מאידך אחי אבל רק כשהאח  
חי. והרשב"א שם (ד"ה ה"ג) הקשה ע"ז איך  
אפשר דמת עדיף כוחו מחי, דאטו יציבא  
בארעא וגירורא בשמי שמיא. ומשום כך  
חולק על רש"י, עיי"ש. וקשה דהרשב"א  
עצמו כתב חילוק זה בדף יט. וכו"ל. ואע"ג  
דגם שם כתב הרשב"א דזו סברא רחוקה  
מאוד, מ"מ הא מסיק שכן מוכח בגמ'.

ולפישמ"כ א"ש, דרק לגבי זיקה ככנוסה  
שיסודה הוא מה שעומדת להתייבם לו ס"ל  
להרשב"א דאפשר לחלק בין חי למת,  
וכמשנ"ת. אבל בדף ל' מיירי בהזיקה  
שהקנו לו מן השמים, ומשו"ה ס"ל  
להרשב"א דאין מקום לחלק אם האח מת  
או חי.

ויש להוסיף שגם בזיקה שהקנו לו מן  
השמים אמרינן דכשמיים חד פקעה זיקה  
מאידך, כמב' בראשונים שם. וכ"כ  
הרשב"א (שם ד"ה ור"ח). דאי לאו הכי  
קשה איך אפשר לייבם כשיש ב' אחים, הא  
פוגע באשת אחיו החי. אבל א"א לומר  
דהטעם בזה הוא משום שנתברר שאין  
עומדת להתייבם לו, דהא זיקה זו אינה  
מחמת שעומדת להתייבם. וי"ל הטעם בזה,  
דהא מה שהקנו לו הזיקה מן השמים היינו  
כדי שיבנה ויכנוס אותה, וא"כ כשאחד מן  
האחים מייבם נתברר למפרע שאין לשאר  
האחים צורך בהזיקה, ומשו"ה היא פוקעת  
מהם. ולפי טעם זה אין מקום לחלק בין חי  
למת, דמ"מ אין לו צורך בהזיקה. ומשו"ה  
הקשה הרשב"א על רש"י איך אפשר לומר  
דמת עדיף מחי.<sup>15</sup>

שניהם, הא בשעה שמייבם את אשת  
הראשון פקעה זיקתה מהשני ונמצא שלא  
היתה אשת השני, ואין כאן ב' יבמות הבאות  
מבית אחד. וביישוב קושיא זו נאמרו  
בראשונים ג' תירוצים, ומכל התירוצים  
מתבאר כמש"כ דזיקה ככנוסה היא מחמת  
היבום. ונפרטם אחד לאחד.

א. הרמב"ן (יח: ד"ה אי, בתירוצו  
הראשון) והרשב"א (יט. ד"ה יבומי) תירצו  
דהא דאמרינן דכשמיים חד פקעה זיקה  
משאר אחין זהו רק מהאחים שהם בחיים,  
אבל אם אחד מהאחים מת אין זיקתו פוקעת  
כשאחיו מייבם. ובביאור החילוק כתב  
הרמב"ן וז"ל אם קדם אחד וזכה בה בפני  
אחיו פקעה לה זיקה מאותן שלא רצו לייבם,  
אבל מת אחד מהן כיון שאילו היה חי שמא  
היה מייבם רואין אותה כאילו כנוסה לו  
משעת נפילה, עכ"ל. וכע"ז כתב הרשב"א.  
והיינו דהא דפקעה זיקה מהאח שלא ייבם  
היינו משום שאינו רוצה לייבם, אבל במת  
אפשר שהיה רוצה לייבם.

וצ"ב מה בכך שאין רוצה לייבם, ואמאי  
פקעה זיקתו משום כך. ונראה דמבואר בזה  
דזיקה ככנוסה היא מחמת שעומדת להתייבם  
לו. וכיון שכן כשאינו רוצה לייבם נתברר  
למפרע שלא היתה עומדת להתייבם לו. אבל  
אי נימא דהזיקה היא קנין שהקנו לו מן  
השמים, א"כ איך תפקע זיקתו ע"י שאין  
רוצה לייבם.

ולפי"ז מיושב מה שהקשו על הרשב"א  
(עיין חידושי ר' שמואל סי' י"ג אות ו').  
דברף ל: כתב רש"י כעין חילוק זה בין חי

15 אבל צ"ע דהרמב"ן בדף ל: הסכים לדעת רש"י דיש חילוק בין חי למת ואע"ג דמיירי התם בזיקה סתם.  
ומבואר דס"ל דגם בזיקה שהקנו לו מן השמים אמרינן דלא פקעה זיקה מן המת. וי"ל הביאור בזה כמש"כ  
בחי' הגרש"ש (סי' י"ז) דהא דפקעה זיקה מן האחין כשאחד מהם מייבם, היינו משום דכמו שהיבום מפקיע  
הזיקה מהמייבם ה"נ מפקיע מהאחין. ולכן לאחר מיתה לא שייך להפקיע הזיקה. דלר"י דס"ל שליחותא  
דאחין קעביד, ודאי לא שייך שליחות לאח"מ. וגם לר"ל דלא ס"ל שליחותא, מ"מ רק כשהאח בחיים ושייך  
בו יבום אמרינן דהמייבם פטור מיבום. אבל כשמת נשארה זיקתו וא"א להפקיעה.

והנה סברא זו שייך רק בזיקה שהקנו לו מן השמים, אבל בזיקה ככנוסה שהיא מחמת דרמיא קמיה ליבום  
א"א לומר כן. דהא זיקה זו אינה פוקעת ע"י שליחותא, אלא ממילא היא פוקעת ע"י שכבר לא רמיא קמיה.  
וא"ש הא דברף יח לגבי זיקה ככנוסה כתב הרמב"ן סברא אחרת לחלק בין חי למת, והיינו דחי אין רוצה  
לייבם אבל מת שמא אם היה חי היה מייבם.

הרמב"ן (ל: בתו"ד) וז"ל שכיון שכנס זה איגלי מילתא שלא נזקקה משעת מיתה אלא לו, עכ"ל. וכן מבואר בדברי הריטב"א שכתב (יח: ד"ה ויש מתרצים) וז"ל כי מייבם חד וקאי אידך ולא מייבם הוברר לזה וכאילו לא נראית לזה מעולם.

והרש"ש (כג: רש"י ד"ה אין) הקשה ע"ז בדב"ק כז: מבואר בגמ' דשומרת יבם שהיתה אסורה על יבמה משום אחות זקוקתו ואח"כ פקעה זיקה דאחותה אסורה להתייבם, דכיון שנאסרה עליו שעה אחת אסורה עליו עולמית. ואי נימא דהזיקה פוקעת למפרע, א"כ נמצא שלא נאסרה עליו מעולם. וכתב הרש"ש דנראה למחוק ברש"י תיבת למפרע. ובקה"י (סי' י"ח) ובש"י ר' שמואל (דף ל. אות קע"ו) תירצו קו' הרש"ש דמש"כ רש"י דפקעה זיקה למפרע א"י למפרע ממש אלא מכאן ולהבא למפרע, וכיון שהיתה אסורה שעה אחת אסורה עולמית, עיי"ש בדבריהם.

ולפי מש"כ יל"ע בזה. דנראה דרק בזיקה שהקנו לו מן השמים שייך לומר דפוקעת מכאן ולהבא למפרע. דהא רק ע"י זיקה זו שייך להתחייב ביבום, וכמש"נ לעיל. וא"כ מסתבר דמתחילה יש זיקה לכל האחים, וחידשה תורה שכשאחד מהאחים מייבם נעקרת הזיקה מכולם למפרע. וזהו הגדר דמכאן ולהבא למפרע. אבל בזיקה שהיא מחמת דרמיה קמיה ליבום, הא דפקעה הזיקה למפרע, היינו משום שנתברר למפרע שלא היתה עומדת להתייבם אלא לזה שייבם בסוף. וא"כ אי"ז מכאן ולהבא למפרע אלא למפרע ממש.

וא"כ נמצא דרק בדעת הרמב"ן והרשב"א אפשר לומר דהזיקה פוקעת מכאן ולהבא למפרע. אבל בדעת רש"י א"א לומר כן, דהא רש"י ס"ל דהזיקה היא מחמת דרמיה קמיה. והדק"ל אמאי אמרינן דנאסרה עליו עולמית.

וגם במש"כ הרש"ש דל"ג למפרע צ"ע. דהא הבאנו לעיל מש"כ רש"י בדף ל: דהזיקה פוקעת רק מהאחים שהם בחיים, אבל אם אחד מהאחים מת אין זיקתו פוקעת

ב. הרמב"ן (יח: שם) כתב תירוץ שני, דהא דס"ל לר"ש דגם בתרי אחי הוי זיקה ככנוסה היינו דהוי ככנוסה לגדול האחין, דלדידיה קיימא ליבום.

והנה הזיקה שהקנו מן השמים פשיטא דהיא לכל האחין, דהא כולם חייבים ביבום אלא שמצוה בגדול. כדמוכח מהא דאם גדול האחין אין רוצה לייבם מהלכין על כל האחין, כדתנן בדף לט. וכמו"כ אם קדם הקטן זכה, כדתנן בדף כד., אבל בהזיקה שהיא מחמת שעומדת להתייבם לו אפשר לומר דהיא רק לגדול האחין, והיינו משום דכיון דהוא קודם לשאר האחים א"כ היא עומדת להתייבם לו. ומבואר מזה ג"כ כמש"כ דזיקה ככנוסה היא מחמת היבום.

ג. הריטב"א (יח: ד"ה לכן) תירץ בשם הרא"ה דהא דאמרינן בג' אחין דהוי להו ב' יבמות הבאים מבית אחד היינו משום דכבר עשה השני מאמר, דכיון שעשה בה מאמר 'הובררה ונסתיימה לו ותהיה לו ככנוסה גמורה', אבל זיקה שאין עימה מאמר אינה ככנוסה גמורה, ואם ייבם אחד מהאחים פקעה זיקה משאר אחין בין מחיים ובין לאחר מיתה.

והחזו"א (סי' קל"א אות א') תמה ע"ז דכיון דזיקה בפנ"ע אינה קנין גמור וכן מאמר בפנ"ע, א"כ מה מועיל הצירוף של זיקה עם מאמר. ובאמרי משה (סי' ח' אות ה') פירש דכיון דמספק"ל לר"ש אם מאמר קונה או לא (כמב' בגמ' שם), א"כ אינה יכולה להתייבם אלא לזה שעשה בה מאמר, והובררה דעומדת להתייבם לו ולכן היא ככנוסה לגמרי. וכ"כ באור שמח (קונטרס זיקה אות ג').

ומבואר מזה ג"כ דהזיקה ככנוסה היא מחמת שעומדת להתייבם לו. דהא בהזיקה שהקנו לו מן השמים לא מעלה ולא מוריד מה שהיא עומדת להתייבם לו ולא לאחיו.

טו. והנה בהא דכשאחד מהאחים מייבם פקעה זיקה מאידך, כתב רש"י (כג: ד"ה אין) דהיא פוקעת למפרע. וכ"מ מדברי

מכאן ולהבא. והיינו משום דרך משעה שנתייבמה לאחד מהאחים אינה עומדת להתייבם לשאר האחים. אבל לפני כן עומדת להתייבם לכולם. א"כ קשה אמאי אין פוקעת הזיקה מהאח המת, הא מכאן ואילך כבר לא רמיא קמיה ליבום.

ביבום אידך. ובביאור החילוק בין חי למת צ"ל כמש"כ הרמב"ן והרשב"א (דף יח:): הנ"ל, דבחי נתגלה שלא היה רוצה לייבם אבל המת שמא היה רוצה לייבם. וחילוק זה שייך רק אם בעינן דהזיקה תפקע למפרע. אבל אי נימא דרש"י ס"ל דהזיקה פוקעת רק



# בירווי הלכה

הרב שלום מרדכי סגל

## עמלת תשלום והלואה בריבית בכרטיס אשראי

בזמנינו, רווח מאוד השימוש בכרטיסי אשראי, ברכישות והזמנות שירות, תשלומי חובות, וכדומה.

העמדת אפשרות תשלום בכרטיס אשראי, נועדה להסדיר עסקאות בהקפה ובאשראי, באופן שהמוכר יהיה מובטח בקבלת התמורה, בכך שחברת האשראי מקבלת על עצמה את החיוב, והיא זו שדואגת לגבות מהלקוח את הסכום שהחברה העמידה במקומו.

התועלת בכך היא הן לבעלי העסקים, שמעוניינים למכור ולספק שירותים בהקפה, ולפעמים גם בתשלומים נדחים בהעמדת אשראי לרוכשים, ובכך להגדיל את היקף המכירות, והן לרוכשים שמעוניינים לרכוש בהקפה ואשראי, וללא הידרשות למזומנים, אלא שבעלי העסקים אינם רוצים לקחת על עצמם את הסיכון של אי עמידת הרוכשים בתשלום התמורה, ולשם כך הוסדר תשלום בכרטיסי אשראי, כאשר החברה היא זו שלוקחת את האחריות מול בעלי העסקים, ובכך נוצרה האפשרות של רכישות בהקפה ובאשראי, לטובת שני הצדדים.

חברות האשראי השונות מנפיקות כ"א ללקוחות הבנקים השונים, בתשלום עמלה חודשית קבועה המוגדרת כדמי כרטיס, כאשר החברה נותנת ללקוח אפשרות לרכוש עד סכום מסגרת מסוימת שנקבעת ע"י החברה, והחברה רשאית לגבות מחשבון הבנק של הלקוח בכל חודש, ביום מסוים שנקבע ע"י הלקוח, את כל סכומי הרכישות שנרכשו עד לתאריך זה.

מצד שני, בעלי העסקים חותמים על הסכם עם חברות האשראי, כאשר החברה מספקת לבעלי העסק אפשרות גיהוץ כ"א, והעברת חיובי לקוחות לחברת האשראי, והחברה מתחייבת להעביר את הסכומים המחוייבים לבעלי העסקים, כאשר בדרך כלל חיובי עסקאות המבוצעות במחצית הראשונה של החודש הלוועזי, משולמות לעסק ביום 2 לחודש הבא, ותמורתם של עסקאות המבוצעות במחצית השנייה של החודש מועברות בין 8-15 יום לחודש הבא.

כאמור, אין שום קשר בין תאריך גביית התמורה ע"י חברת האשראי מחשבון בנק של הלקוח, לבין העברת התשלום מהחברה לעסק, [למעשה ברוב העסקאות, בעל העסק ממתיך לקבלת התמורה יותר ממה שהחברה ממתינה לקבלה מהלקוח, כיון שהלקוח משלם על כל קניותיו פעם בחודש ללא קשר לתאריך ביצוע העסקה, והמוכר מקבל את התמורה בשני תאריכים, וכן"ל].

התחייבותה של החברה מול המוכר היא חלוטה, והחברה חייבת בכל מקרה להעביר את התמורה למוכר, וכך גם התחייבות הלקוח כלפי החברה חלה מיד עם העברת הכרטיס

וחיובה של החברה מול המוכר, וברור שאין ללקוח שום מחויבות כלפי המוכר, ואין המוכר יכול לתבוע תשלום התמורה רק מחברת האשראי, [אמנם מסתבר כי במקרה של פשיטת רגל של חברת האשראי, לפני העברת התמורה למוכר ולפני גבייתה מהלקוח, הרי שהלקוח יתבקש להעביר את התמורה ישירות למוכר, אך אם התמורה כבר נגבתה ממנו ע"י החברה, ודאי לא יוטל עליו לשלם פעם נוספת למוכר].

החברה גובה מבעלי העסקים עמלה, בסכום של כ- 1.3% מסכום החיוב, והיא מבוססת על שני חלקים, חלק אחד כדמי שירות וטיפול, והחלק השני כדמי סיכון, היות וחברת האשראי לוקחת אחריות על העברת התשלום לבית העסק, גם במקרה והיא לא תצליח לגבות את החיוב מהלקוח.

היות ובשוק קיימות כמה חברות אשראי, וכדי לחסוך מבעלי העסקים להגיע להסכם עם כל אחת מהחברות, שתאפשר להם מכירה באשראי ללקוחות המחזיקים בכ"א מחברות שונות, ישנם חברות כאלה שיש להם הסכם ביניהם, לאפשר תשלום ע"י לקוח המחזיק בכ"א מחברה אחת, גם לבעל עסק שאינו מוסדר בהסדר גביה רק עם החברה השניה, ולדוגמא, ישנם בעלי עסקים שיש להם הסדר רק עם חברת ויזה, וכאשר מגיע לקוח עם כ"א של חברת ישראלכרט, בעל העסק יגהץ את כרטיס האשראי של חברת ישראלכרט [המוגדרת כלפי הקונה כחברה המנפיקה, כאשר היא המנפיקה את הכרטיס ללקוח], ויחייב את הלקוח כלפי חברת ישראלכרט שתגבה את החיוב מחשבון הבנק של הלקוח, וחברת ויזה [המוגדרת כחברה הסולקת], תתחייב כלפי בעל העסק לסלק את סכום החיוב, והיא תגבה את החיוב מחברת ישראלכרט, המתחייבת כלפי חברת ויזה לסלק את החיוב.

כאמור, במקרים אלו, [המהווים כ- 60% מהעסקאות בשוק], החברה הסולקת מתחייבת כלפי בעל העסק בחיוב חלוט, לאחר שהחברה המנפיקה מתחייבת כלפי החברה הסולקת, והלקוח מתחייב כלפי החברה המנפיקה, והעמלה המשולמת ע"י העסק, מתחלקת בין החברות, כאשר ההחברה הסולקת מקבלת חלק גדול מהעמלה [כ- 1%], והחברה המנפיקה מקבלת חלק קטן מהעמלה, [כ- 0.3% המוגדרת כ"עמלה צולבת"], ולדוגמא, כאשר הלקוח רכש מוצר בשווי 1000 ש"ח, החברה הסולקת מתחייבת לבעל העסק 987 ש"ח, החברה המנפיקה מתחייבת לחברה הסולקת 997 ש"ח, והיא גובה מהלקוח 1000 ש"ח.

החברה המנפיקה זכאית לעמלה זו, מאחר והיא זו שלוקחת אחריות על העברת התשלום, גם במקרה ולא תהיה אפשרות לגבותו מהלקוח.

חיוב העמלות ושיעורם, נקבעים ע"י בנק ישראל, אך מסתבר שבעקבות כך יש כאן התחייבות בין הצדדים לתשלום עמלה זו, ובעל העסק המקבל שירות מחברות האשראי מתחייב לשלם להם שכרם בסכום הנקבע בחוק, וכאשר העסקה מבוצעת ע"י שני חברות כנ"ל, מסתבר שגם אז בעל העסק מתחייב לכל אחת מהחברות את העמלה השייכת להם ע"פ החוק, והם גובים זאת מתוך התמורה המשולמת ע"י הלקוח, ובדוגמא דלעיל, החברה המנפיקה גובה מהלקוח סך 1,000 ש"ח ומעבירה לחברה הסולקת סך 997 ש"ח ומשאירה בידה 3 ש"ח, והחברה הסולקת מעבירה לבית העסק סך 987 ש"ח ומשאירה בידה 10 ש"ח.

עד לתקופה האחרונה, הנוהל בין החברות בהסדרים אלו היה, כי החברה המנפיקה מעבירה לחברה הסולקת את כלל סכומי העסקאות שנעשו בצורה זו, בכל יום 2 לחודש הלוועזי, בו הועברו כל הסכומים שחוייבו בחודש הקודם, לאחרונה, נחקק חוק חדש, המחייב את החברות המנפיקות להעביר לחברות הסולקת, את כל סכומי החיובים באופן מיידי, כאשר בכל סוף יום נערך חשבון בין החברות השונות, בקיזוזי חיובים, והחברה הנותרת עם סכום חיוב, חייבת להעביר את הסכום מיד למחרת.

לפי נוהל זה, הרי שהחברה המנפיקה מקדימה ומשלמת לחברה הסולקת, את סכום חיוב העיסקה שבוצעה ע"י הלקוח, והיא תגבה את הסכום מהלקוח בתאריך הקבוע ביניהם פעם בחודש, והחברה הסולקת התחייבה כנגד זה לסלק את סכום העסקה לבעל העסק, בבוא תאריך הסילוק כפי שנקבע בין העסק לבין החברה הסולקת.

וכאמור, נוהל חברות הגביה הוא לגבות את העמלה מבעלי העסקים, אלא שישנם חנויות שגובים עמלה זו מהלקוח המשלם בכ"א, והם מוסיפים לסכום הרכישה גם את דמי העמלה אותם הם מחוייבים להעביר לחברת האשראי.

וראיתי לברר בע"ה מה שדנו רבים בזה, האם אין חשש ריבית בתשלומי העמלה, כאשר היא ממומנת ע"י הלקוח, וכדלהלן.

### הגדרת חיובי הלקוח והחברות

א. הגדרת חיובה של חברת האשראי כלפי בעל העסק, היא כהתחייבות של ערב שלוף דוץ, שהרי היא נכנסת במקומו של הלקוח בחיוב התמורה, ובעל העסק אינו יכול כלל לפנות ללקוח, וגם הלקוח אינו יכול לסלק את החוב לבעל העסק<sup>1</sup>, וגדר חיובו של הלקוח כלפי חברת האשראי, היא כהתחייבות לזה כלפי ערב ש"ד.

ובמקרה של תשלום במסגרת שני חברות, הרי שגדרה של התחייבות החברה הסולקת כלפי בעל העסק היא כהתחייבות ערב ש"ד, שהרי היא קיבלה על עצמה את החיוב כלפי בעל העסק, והתחייבותה של החברה המנפיקה כלפי החברה הסולקת, היא ג"כ בגדר ערב ש"ד, שהרי הלקוח היה אמור להתחייב כלפי החברה הסולקת שקיבלה ע"ע את חובו של הלקוח כלפי העסק, ככל לזה שמתחייב כלפי הערב ש"ד, אלא שהחברה המנפיקה נכנסה במקומו של הלקוח להתחייב מול החברה הסולקת, וכיון שהחברה הסולקת התחייבה על פיה לבעל העסק, ממילא מתחייבת לה החברה

המנפיקה<sup>2</sup>, וגדר חיובו של הלקוח כלפי החברה המנפיקה, היא כהתחייבות לזה כלפי ערב ש"ד, כיון שהיא קיבלה ע"ע את חיובו של הלקוח שהיה אמור להתחייב כלפי החברה הסולקת.

### חלות החיוב

ב. והנה, מסוגיית הגמ' (ב"מ ע"א ע"ב) בדין ערב להלוואת נכרי לישראל, ומדברי הפוסקים (טושו"ע סי' ק"ע) עולה, דבהלוואה שיש בה ערב ש"ד, נחשב הערב כלוה מהמלווה, והלווה נחשב כלוה מהערב, ומה"ט בנכרי שהלווה לישראל בריבית וקיבל עליו ישראל אחר ערבות שלוף דוץ, יש בזה איסור ריבית, ומשום דהלווה הישראל לזה מהערב הישראל, ואסור לקצוץ בו ריבית, אף שהערב נתחייב ומשלם הריבית להנכרי המלווה, [ומפורש בחי' הריטב"א דהוא ר"ק, וכ"ה בתשו' הריב"ש (סי' ש"ה) ועוד, וכ"ה דעת הפוסקים לדינא, עי' ט"ז (שם סק"א) וש"ך (שם סק"ב)].

ויסוד הדברים הוא, דכיון דהלווה קיבל ההלוואה, והיה לו להתחייב מיד כלפי

1 ואף דבסתם ערב ש"ד, העלה הט"ז (סי' ק"ע סק"ב) דיכול הלווה לשלם ישירות למלווה, ולא נחשב כאילו פרע חובו של הערב למלווה, וכן עולה מדברי הג"א (פ' א"נ סי' נ"ג) המובא בתרוה"ד (סי' ש"א), וכן הוכיח השע"ד (שם סק"ג) מדברי ראב"ן, וע"ע אב"נ (יו"ד י' ק"מ אות י"ד), היינו משום דכן הוא דרך העולם שהלווה משלם להמלווה, כדכתב הט"ז, ומשום דעיקר ההלוואה נעשתה לצרכו, וכשמשלם הלווה בעצמו פקע חיובו של הערב, דאדעתא דהכי שיפרע הלווה עצמו לא נתחייב, [ועי' מש"כ בזה במשכן שלום (ריבית סי' פ"ה)], אבל בתשלום בכ"א הרי עיקרו נעשה מתחילה על דעת שחברת האשראי נוטלת החיוב ע"ע, על דעת לגבות הסכום מחשבון הבנק של הלקוח, ואין שום צד ואופן שהלקוח בעצמו ישלם לבית העסק, ואף אם ישלם לא ייפטר מחיובו לחברת האשראי, אא"כ העיסקה תבוטל לפי כללי ביטול עיסקה.

2 ודין זה מבואר ברמב"ם ושו"ע (חו"מ סי' קל"א ס"ד) באומר ערוב לפלוני ואני ערב לך, ע"ש.

היא התחייבה על פיו לחברה הסולקת במקומו, וחיובו חל מיד עם ביצוע העסקה והתחייבות החברה המנפיקה כלפי החברה הסולקת, ואף קודם ששילמה את חובה.

והחוק החדש המחייב את החברה המנפיקה לשלם לחברה הסולקת באופן מיידי, אין בכך משום יצירת הלואה בין החברות, דהרי באמת החברה המנפיקה כבר נתחייבה מיד עם ביצוע העסקה, ומשלמת מיד חובה, ללא המתנת זמן, [ואדרבה, כשהחברה ממתינה מלשלם את חובה, יש כאן הלואה מצד החברה הסולקת, כדחזינן גבי עש"ד דאסור לשלם לו על המתנת הזמן, אף שגם הערב לא שילם עדיין להמלוה].

וכלפי הלוה ג"כ אין נ"מ במה שהחברה מקדימה ומשלמת, דהרי גם כלפי הלוה חל חיובו כלפי הערב ש"ד, שהיא החברה המנפיקה, מיד עם התחייבותה במקומו, אף שעדיין לא שילמה את חובה לחברה הסולקת, ואין בהקדמת התשלום לחברה הסולקת שום שינוי כלפי התחייבות הלוה.

אכן במציאות הדברים יש בזה שינוי מהותי, דבסתם עש"ד, אין הערב מעמיד את האשראי, רק המלוה הוא שמעמידו, שהרי הערב אינו משלם רק כשיגיע זמן הפרעון החוב, ואז כבר הלוה משלם לו, וכן הוא גם בתשלום בכרטיס אשראי ע"י חברה אחת, או בשני חברות לפני החוק החדש, שהחברה המקבלת ע"ע את חובו של הלקוח אינה מעמידה שום אשראי, ורק בית העסק מעמיד האשראי וממתין לקבל תמורת המקח, ככל מלוה עם עש"ד, משא"כ אחרי החוק החדש, הרי שהחברה המנפיקה, שהיא בגדר עש"ד

המלוה, ולהתחייב בריבית על ההמתנה שממתין לו, אלא שהערב נכנס במקומו להתחייב נגד המלוה, ולשלם לו על ההמתנה, ממילא יש ללוה להתחייב מיד כלפי הערב, כאילו לווה המעות ממנו והעמיד לו ההלואה והמתנת הזמן, ונמצא דהערב הוא זה שממתין לו, ואסור לו לשלם ריבית על ההמתנה.<sup>3</sup>

ועד"ז בדונגינו, כאשר חברת האשראי קיבלה ע"ע את חובו של הלקוח כלפי העסק בחיוב חלוט, מתחייב הלקוח מיד כלפי החברה, אף קודם שהחברה שילמה לעסק, דעצם קבלת החיוב על עצמה במקומו של הלקוח, מחייב את הלקוח מיד כלפי החברה, ומה שהחברה ממתינה לגבות את החיוב עד התאריך הקבוע ביניהם, הרי זו כהלואה, [וכדין כל לווה כלפי הערב ש"ד], וכן מה שהעסק ממתיין לקבל החיוב עד זמן הקובע בין החברה לעסק, הוא כהלואה מהעסק לחברה, [כדין כל ערב ש"ד כלפי המלוה].

ובאופן שהתשלום נעשה באמצעות שני חברות, הרי שמיד עם ביצוע העסקה, כאשר החברה הסולקת מתחייבת כלפי העסק במקומו של הלקוח, והיא עושה זאת כנגד התחייבות החברה המנפיקה המקבלת ע"ע לסלק החוב לחברה הסולקת במקומו של הלקוח, הרי שהחברה המנפיקה מתחייבת כלפי החברה הסולקת, מיד עם ביצוע העסקה, כיון שהסכימה להתחייב כלפי החברה הסולקת במקומו של הלקוח, כדי שהלקוח יקבל את הסחורה שקנה מהעסק, וממילא מתחייבת כלפי החברה הסולקת מיד עם ביצוע העסקה, אף קודם שהעסק קיבל את התשלום<sup>4</sup>, וכתוצאה מכך, מתחייב הלקוח מיד כלפי החברה המנפיקה, שהרי

3 ועי' משכן שלום (ריבית סי' צ"ט אות ד') שהבאנו מתשו' תשורת ש"י (מהדו"ק סי' קס"ד), דגם בערב ש"ד שנכנס אחר ההלואה, להתחייב במקומו של הלוה, והמלוה פטר את הלוה אחרי שהערב נכנס במקומו, מתחייב לו הלוה מיד, ככל עש"ד שמתחייב לו הלוה מיד, וע"ש שנתבאר בע"ה גדרי הענין בארוכה, והבאנו עוד מדברי הפוסקים בזה.

4 וכן הוא בהך דינא שהבאנו לעיל מהשו"ע, באומר לחבירו ערוב לפלוני ואני ערב, אם נעשה אותו ערב ערבות שלוף דוץ, ממילא מתחייב המצווה מיד להערב ש"ד, כמו שכל לווה מתחייב מיד כלפי ערב ש"ד, כיון שנתחייב להמלוה כדי שיקבל ההלואה.

## כשהמלוה משלם השכר

ד. אמנם כל זה כשהלוה משלם שכ"ט להערב, אבל אין שום איסור על המלוה לשלם שכר להערב, שהרי הוא מלוה שלו ולא לזה, ולא שייך לאסור על המלוה לשלם להערב על כך שנכנס להבטיח החוב, דהרי אף תשלומי אגר נטר לא נאסר רק על הלוה, וכמפורש בגמ' (ב"מ ס"ט ע"ב) ובשו"ע (סי' ק"ס סי"ג) דמותר לומר לחבירו הילך זוז והלוה י' דינרים לפלוני, דלא אסרה תורה אלא ריבית הבאה מלוה למלוה, כ"ש בתשלומי שכ"ט, דודאי אין מקום לאסור למלוה לשלם להערב, וממילא גם בנדונינו אין איסור על בעל העסק, שהוא נחשב כמלוה לחברת האשראי, לשלם שכ"ט לחברת האשראי, אף שהיא נחשבת כמלוה ללקוח.<sup>6</sup>

ואף אחרי החוק החדש, כאשר החברה המנפיקה מקדימה ומשלמת לחברה הסולקת את החיוב, לפני שהיא שילמה זאת לבית העסק, כבר נתבאר דאין להחשיב זאת כהלואה לחברה הסולקת, [דאז היה מקום לאסור לחברה הסולקת לשלם שכ"ט לחברה המנפיקה שהלוותה לה מעות, ושוב היה מקום לאסור לבצע עסקה כזו שמכשילה את החברות באיסור ריבית], כיון שחיובה חל מיד עם ביצוע העסקה, [והיא נחשבת כמלוה ללקוח, בכך שקיבלה חובו, אך לא כלפי החברה הסולקת], וגם אילו היה נחשב כהלואה, מ"מ כיון שנתבאר דמסתברא דהעמלה המשולמת לחברה המנפיקה באה מהעסק, ולא מהחברה

על חובו של הלקוח, מעמידה מיד את התמורה במזומן, והיא ממתנת לקבלת התשלום מהלקוח, ויש בזה נ"מ לדינא, כמו שיתבאר להלן בע"ה.

## תשלומי שכר לערב שלוף דיין

ג. והנה לענין תשלום שכר טרחה [עמלה] ע"י הלוה לערב ש"ד, נחלקו הט"ז (סי' ק"ע סק"ג) והש"ך בנקוה"כ, דדעת הט"ז לאסור, כיון דהערב נחשב כמלוה, וכמו שאסור לשלם לו ריבית, ה"נ אסור לשלם לו שכ"ט, [ואף שאינו אגר נטר, אלא שכר על כך שנכנס להבטיח החוב, וסיכן ממנו, גם זה בכלל ריבית, דלא התירה תורה ליקח שום שכר ותוספת מהלוה], אך הש"ך כתב להתיר בזה, וטעמו מבואר, דכיון דלאמיתו של דבר הערב לא העמיד האשראי, אלא המלוה הוא זה שהעמידו, אלא שהערב נכנס להבטחת התשלום, שפיר מותר ללוה לשלם לו על כך שנכנס להבטיח החוב כדי שהמלוה ירצה להלוותו, ואף שהערב נחשב מלוה שלו, ולכן אסור לשלם לו ריבית, היינו דוקא בבא לשלם לו אגר נטר, אבל לשלם לו שכר טרחה בעלמא על כך שנכנס להבטיח החוב, אין בזה איסור, [ורק גבי מלוה שהעמיד האשראי, אסור לתת שום תוספת, דהכל נחשב כאגר נטר].<sup>5</sup>

אכן דעת הט"ז לאסור אף בזה, וכן הסכימו הפוסקים לדינא, [ע"י חו"ד (שם סק"א) וחכמ"א (ר"ס קל"ב בבינת אדם אות ב') ובית לחם יהודה (ר"ס ק"ע) ותשורת ש"י (מהדו"ק סי' קס"א)].

5 והיה מקום לומר דדברי הש"ך הם דוקא בעש"ד דעלמא, שדרכו של עולם שהלוה פורע החוב ישירות להמלוה והוא עיקר הלוה, משא"כ בנדונינו דאין שום מקום שהתמורה תשולם למוכר ע"י הלקוח בעצמו אחרי שהעביר את הכרטיס ונתחייב מול חברת האשראי שנתחייבה מול המוכר, וברור שהחברה היא המלוה הסכום להלקוח באופן מוחלט, והמוכר מלוה וממתין מול החברה, והרי דין החברה כמלוה גמור להלקוח, ובה לא מצאנו להש"ך שיתיר.

אכן כבר הבאנו במשכן שלום (ריבית סי' צ"ח אות י"א) מתשו' תשורת ש"י שדן בדבר הדומה לנדונינו, ומבואר בדבריו דאף באופן זה התיר הש"ך לתת שכ"ט, ע"ש.

6 ואף שלמעשה החברה מקבלת את כל הסכום הכולל גם חלק העמלה מחשבונו של הלקוח, אין זה אלא גביית חובה מה שנתחייב לה הלקוח, אחרי שהיא התחייבה כלפי בעל העסק בסכום זה, ותשלום העמלה מבוצע ע"י ניכוי סכום העמלה מהסכום שהחברה מעבירה לבית העסק.



לענין החברה המנפיקה, דאף שגם לפני החוק החדש דינה כעש"ד, כיון שמקבלת ע"ע חיובו של הלקוח, ומיד נתחייב לה הלקוח, מ"מ כיון שהיא לא העמידה אשראי, שהרי היא משלמת רק לאחר זמן, [ובדרך כלל רק אחרי שכבר גבתה מהלקוח], אין השכר בגדר אגר נטר, אבל אחרי שהחוק מחייב את החברה המנפיקה לשלם במזומן לחברה הסולקת, כדי שהיא תקבל חיובו של הלקוח כלפי בעל העסק, הרי זה כעש"ד שהקדים ושילם למלוה כדי שיקבל ההלוואה, וכל כה"ג ודאי אין היתר לשלם שכר, כמו בכל לוח שאסור לשלם שכר למלוה, אף לא ע"כ שסיכן ממנו, דכל זה נחשב כאגר נטר, כיון שבאמת יש כאן המתנה והעמדת אשראי מצד הערב ש"ד.

ולכא' יש לדמותו להא דמפורש בשו"ע בהא דהתירו לומר הילך זוז והלווה י' דינרים לפלוני, דלא הותר אלא אם הנותן לא יחזור ויקח הזוז מהלוה, ומקורו בדברי הראשונים (ב"מ שם ובקדושין ו' ע"ב) שהוכיחו דאם הלוה משלם להנותן מה שנתן להמלוה, אסור משום הערמת ריבית.

וביותר מבואר בחי' הר"ן (ב"מ שם): 'שאם הלוה אמר לישראל זה שיתנם הוא בשבילו והוא יפרעם זה ודאי אסור דשליחותיה קא עביד אפי' אינו פורע אח"כ', וכע"ז בנמוק", ועי' מ"מ (פ"ה ממלוה ריש הי"ד) שכתב, כל כה"ג הוי ר"ק, וכ"כ החזו"א (יו"ד סי' ע"א סק"ב), וכן מפורש בטור (יו"ד סי' קע"ב) בשם הרמ"ה ובב"י (שם) בשם רבינו ירוחם, עש"ה.

ולפי"ז גם בנדונינו אחרי שהלקוח מתחייב לתת להמוכר מה שישלם לחברה, הרי יש בזה איסור תורה, דכל מה שמשלם בעל העסק לחברת האשראי, נחשב כתשלומי הלקוח, ונמצא דהלקוח שהוא לוח מהחברה שילם תוספת למלוה שלו.

### בשהמלוה אינו בא בשליחות הלוה

ו. אמנם יעוי' בתשו' אב"נ (יו"ד סי' קנ"א) שביאר, דדוקא באופן שהלוה ציוה

הסולקת, נמצא דאין זו ריבית הבאה מהלוה, וגם אם ננקוט שהחברה הסולקת היא זו שמתחייבת לחברה המנפיקה את העמלה המגיע לה, הרי בכל מקרה היא גובה זאת מהעסק, וממילא גם אם נחשיב שהחברה המנפיקה הלוותה את הסכום לחברה הסולקת על מנת שתשלם לבית העסק, הרי למעשה החברה לא תשלם לבית העסק יותר ממה שקיבלה, אלא אף פחות מכך, שהרי קיבלה 997 ש"ח ומשלמת לבית העסק 987 ש"ח, ואין כאן ריבית.

### בשהלוה מתחייב במה ששילם המלוה

ה. אמנם אותם בתי עסק המטילים את העמלה על הלקוחות, יש לדון האם נחשב כאילו הלקוח שילם את העמלה לחברות האשראי, וכיון דהלקוח נחשב כלוה מהחברה המנפיקה, יש בזה חשש ריבית, לפי"מ דנקטו הפוסקים דאסור ללוה לשלם שכ"ט לערב ש"ד.

ואחרי החוק החדש, שהחברה המנפיקה מעמידה אשראי בכך שמקדימה ומשלמת לחברה הסולקת, הרי גם להש"ך אין היתר לשלם שכ"ט, ומשום דעיקר סברת היתרו של הש"ך הוא, משום דלמעשה כל עש"ד, אף שבאמת נחשב כאילו הוא הלווה המעות להלוה, כיון שהתחייב במקומו, מ"מ למעשה, הרי אינו משלם מיד להמלוה, רק כשיגיע זמן פרעון החוב, ואז הרי כבר יקבל הפרעון מהלוה, ונמצא שבפועל הוא אינו מעמיד אשראי, אלא המלוה הוא זה שמוציא מעותיו בשעת הלוואה, וממתין לקבלם עד שעת פרעון, ולכן ס"ל להש"ך דאין איסור על הלוה לשלם שכ"ט, ומשום דמה שמשלם לו שכר אינו בגדר אגר נטר, שהרי באמת למעשה לא העמיד אשראי, והשכר הוא רק על כך שנכנס להבטיח החוב, ולכן אינו בגדר ריבית, אבל אילו היה הערב ש"ד מקדים ומשלם מיד להמלוה, כדי שהלוה יקבל ההלוואה, ודאי היה אסור לשלם להערב שום שכר, דזה היה בגדר אגר נטר, כיון שהוא העמיד האשראי, וה"נ בנדונינו

שאותו פלוני נותן הדינר בתורת אגר נטר, וכאילו משלם ריבית על ההלוואה במקומו של הלוה, ולא הותרה אלא משום דאינה באה מלוה למלוה, בזה אסור כשהלוה מתחייב בתשלומין אלו, דהא נמצא דינר זה שניתן למלוה בתורת אגר נטר נחשב שניתן ע"י הלוה בעצמו, והרי זו ריבית גמורה הבאה מלוה למלוה.

משא"כ בנדונינו, דהעמלה המשולמת לחברה ע"י המוכר אינה בגדר אגר נטר כלל, ואין הגדרת החיוב כתשלום על ההלוואה במקומו של הלקוח [הלוה מחברת האשראי], אלא הוא חיוב עצמי של המוכר, שיש בו הגיון ע"פ כללי התנהלות השוק, וזאת היות והמוכר מעוניין להעמיד ללקוחותיו אפשרות רכישה גם ללא מזומן כפי הנהוג ומקובל בשווקים, ומוכן אף להעמיד אשראי לצורך זה, [שהרי בדרך כלל הוא זה שממתין לקבל התמורה מהחברה יותר ממה שהחברה ממתינה לקבלה מהלקוח], אלא שרוצה להיות בטוח במעותיו ואינו רוצה להתעסק עם גביית התמורה, ולכן נוח לו לשכור את שירותי החברה המעמידה את שירותיה לביצוע עסקאות באמצעות כרטיס אשראי, כאשר החברה לוקחת על עצמה את הסיכון הכרוך בכך, ובתמורה לשירות זה הניתנת למוכר נגבית ממנו עמלה, ונמצא דתשלום זה המוטל על המוכר אינו בגדר ריבית ושכר הלוואה כלל, אלא תשלום על שירות ולקחת סיכון ע"י החברה במקומו של המוכר.

ומעתה גם אם המוכר חוזר וגובה מהלקוח סכום זה ששולם על ידו לחברה, הרי גם אם נחשיב שכאילו שולמה העמלה לחברה ע"י הלקוח שהוא הלוה מהחברה, מ"מ כיון דמהות תשלום זה אינה בגדר תשלומי שכר הלוואה כלל, [דהרי מצידם אינו מוטל כלל על הלוה שלהם אלא על

להאחר לתת הריבית להמלוה, והאחר נותנו להמלוה בשליחותו של הלוה, בזה נחשב כריבית הבאה מלוה למלוה, אבל אם אינו נותנו בשליחותו, אף אם הלוה הבטיח לשלם לו מה שיתן למלוה, אין בזה איסור ר"ק, ע"ש. ויעזי' מש"כ בע"ה במשכן שלום (ריבית סי' ט"ז אות ה') דכן עולה בדעת הפרישה לפי"מ שביאר הבית מאיר (יו"ד סי' רכ"א על ט"ז סקל"ו), ועי' מש"כ (שם אות ו') דייטכן דכל הפוסקים מודים בזה להפרישה, [וע"ע בדברינו (שם סי' י"ז אות ג')].

ובנדונינו ודאי לא שייך לומר דבעל העסק נותן העמלה לחברה בשליחות הלקוח, דהרי באמת החברה מטילה את העמלה עליו, וזאת תמורת השירות שהיא מעמידה לו, אלא דיש בעלי עסקים שמגלגלים הוצאה זו על הלקוח, ופשוט דאין להחשיב זאת כנותן ע"פ ציוויי ושליחותו.

אך עדיין יש לדון דיש בזה איסור מדרבנן, כדין חוזרו ונוטלו מהלוה, דנאסר משום הערמת ריבית, אף אם לא הבטיחו כלל, ואף לא נתנו בשליחותו.<sup>7</sup>

### צד להיתרא

ז. ומה שנלענ"ד לצדד להיתרא, די"ל דאף אם אמנם היתה החברה מטילה את העמלה ישירות על הלקוח היה בזה איסור ריבית לדעת הט"ז ודעימיה, דחשבינן ליה כתשלומי ריבית, מ"מ בכה"ג שהחברה מטילה את תשלום העמלה על המוכר, אלא שהמוכר חוזר ונוטלו מהלקוח, אף דבכך נחשב כאילו הלקוח שילם לחברה דמי העמלה, מ"מ לא נחשב כתשלומי ריבית.

והביאור בזה, דדוקא בעלמא כשאחר משלם למלוה דינר כדי שילוח להלוה,

7 וייטכן, דבאופן זה שאין בזה רק חשש הערמת ריבית, יש לסמוך על הש"ך שהתיר נתינת שכר לערב ש"ד, וצ"ע, אכן אחר החוק החדש בשני חברות, לא שייך היתר זה, וכמושנ"ת דבכה"ג גם להש"ך יש איסור לשלם שכר.

נטר גמור, ובזה שוב יש מקום לאסור כשבעל העסק חוזרו ונוטלו מהלקוח, שהוא הלוח של החברה שהעמידה אשאי עבדו נגד החברה הסולקת, ונחשב כאילו הלקוח עצמו שילם לה עמלה עבור כך.

אמנם, בעיקר הך דינא שאסרו לחזור וליקח הריבית מהלוח, מבואר בדברי הראשונים (קדושין ו' ע"ב תוד"ה דארווח ובריטב"א) דהוא משום דמיחזי כאילו האחר נתן הריבית להמלוח בשליחותו של הלוח, ע"ש.

ומעתה י"ל דזה לא שייך רק כשאדם זר משלם ריבית להמלוח, כדי שילוה מעות ללוח, דבאמת אין שום סיבה להאחר לשלם הריבית שמטבע הדברים מוטל על הלוח שמחזיק המעות, ולכן כל שהלוח חוזר ונותנו, מיחזי כאילו האחר נתנו להמלוח בשליחות הלוח, שהרי הוא זה שיש לו סיבה לשלם האגר נטר.

משא"כ בנדונינו, דמצד הנוהל והחוק, העמלה מוטלת על בעל העסק, כיון שהוא זה שנחשב כמקבל השירות מחברת האשראי, אלא שבעל העסק מטיל את הוצאותיו על הלקוח, כל כה"ג אין סברא לומר דמיחזי כאילו נותן העמלה בשליחות הלקוח, דטבעה של עמלה זו היא דמי שירות הניתן לבעל העסק, שיש בה גם העמדת אשראי, ומה שבעל העסק גובה זאת מהלקוח, אינו הטלת התשלום לחברה על הלקוח, אלא הטלת פיצוי על הלקוח, שיפצה את בעל העסק על ההוצאה שנגרמה לו, שהוצרך לשירות חברת האשראי בתשלומי עמלה.

המלוח שלהם], ממילא גם אם שולמה ע"י הלוח אין בזה איסור ריבית.

ואף דאילו היה נקבע מתחילה ע"י החברה להטיל העמלה על הלקוח היה בזה איסור ריבית [לדעת הט"ז ודעימיה], דכיון שהוא הלוח מהחברה הרי כל תשלום שמשולם על ידו לחברה המלוח, [אף אם אינו בגדר תשלומי אגר נטר אלא תשלום דמי סיכון], נחשב שכר הלואה, והרי הוא בגדר ריבית, מ"מ אחר שבאמת מצד החברה מוטל העמלה על המוכר, כך שמעצם טבעה איננה קשורה להעמדת האשראי והמתנת המעות, ואינה אלא תשלום על שירות למוכר ונטילת הסיכון במקומו, הרי אף אם בסוף מתחייב בה הלוח, אין זה בגדר תשלומי ריבית.

### בשהחברה מעמידה את האשראי

ח. אכן כל זה לפני חקיקת החוק החדש, כאשר למעשה מי שהמתין בדרך כלל לקבלת התמורה היה בעל העסק, ולכן למרות שהחברה הסולקת דינה כמלווה להלקוח, מ"מ כיון שהיא לא שילמה מיד רק לאחר זמן, ממילא העמלה איננה יכולה להתחשב כאגר נטר, אלא דמי טיפול וסיכון, אך אחרי חקיקת החוק החדש, שמחייב את החברה המנפיקה להקדים התשלום, הרי נמצא דחברה זו מעמידה אשראי לצורך הלקוח, [מאחר והחברה הסולקת איננה מוכנה לקבל ע"ע חובו של הלקוח רק כנגד קבלת הסכום במזומן], ושוב יש לדון דהעמלה המשולמת לה ע"י בעל העסק, היא גם עבור כך ששילמה מכספה לצורך הלקוח וממתנת לקבל תמורתם מהלקוח<sup>8</sup>, שזהו אגר



8 אם כי למעשה, במצב הקיים, שגובה העמלה לא השתנתה עקב החוק החדש, וגובה העמלה שווה בין בתשלום דרך חברה אחת, שמקבלת את מלוא סכום העמלה, למרות שאיננה מעמידה אשראי, בין בתשלום בשני חברות, כאשר ישנה העמדת אשראי, ושוב א"א לכאן להגדירו כאגר נטר, אך ייתכן שבמשך הזמן הנוהל ישתנה, וייקבע עמלה מיוחדת עבור העמדת האשראי, וייתכן גם שגם כעת, כיון שמגמת בנק ישראל להפחית את העמלות, הרי שהשארית גובה העמלה המועברת לחברה הסולקת באותו סכום, היא בגלל העמדת האשראי.

## מכירה בתשלומים

ריבית, ולהיפך, כשישראל לווה או רוכש מישראל בתשלומים בריבית, ומשלם בכ"א של חברה נכרית, לא יהיה בזה איסור, [דהרי בתשלום בכ"א לא שייך כלל שהלווה ישלם ישירות למלווה, וממילא אין בזה צד איסור].

### מעמיד מתחייב במקומו

י. אכן באמת בעיקר הך דינא דערב ש"ד, דנחשב כלוה ומלווה, יש בזה מקום עיון, דהנה כבר הובא לעיל (אות ה') מדברי הראשונים והפוסקים, דראובן שאמר לשמעון תן זוז ללוי כדי שילווה לי מנה, ואני אפרע לך מה שתתן ללוי, דהוי ריבית קצוצה, דאף שלוי מקבל הזוז משמעון שאינו הלווה, מ"מ כיון דראובן מתחייב לפרוע לשמעון הזוז שנותן ללוי על פיו, הרי זה נחשב שלוי קיבל הזוז מראובן שהתחייב בו.

ומעתה גם בערב ש"ד בהלוואה, למה לא נימא דנחשב כאילו הלווה עצמו התחייב כלפי המלווה, דאף שלמעשה הערב מתחייב כלפי המלווה, הרי הדבר נעשה על פיו של הלווה, והלווה מתחייב לשלם להערב, כל מה שנתחייב להמלווה על פיו, ומעתה יתייחס כל מה שהערב מתחייב ופורע להמלווה, כבא מידי הלווה שמתחייב בהם, וממילא ייחשב שפרעון ההלוואה מוטל על הלווה ולא על הערב, וכשנכרי לוה מישראל ונעשה לו ישראל ערב, ייחשב כהלואת ישראל לנכרי, אף שהערב מתחייב כלפי המלווה, כיון דהנכרי מתחייב כלפי הערב בכל מה שמתחייב הערב כלפי המלווה, ולהיפך, כשישראל לוה מישראל ונעשה לו נכרי ערב, ייחשב כהלואת ישראל מישראל, כיון דהישראל הוא זה שמתחייב בסופו של דבר בחיוב ופרעון זה.<sup>9</sup>

ועד"ז גם בישראל שלוה מנכרי ונעשה לו ישראל ערב ש"ד, היה מקום לדון דאין בזה איסור, ומשום דעיקר הסברא דחשבינן ליה

### הגדרת הדברים

ט. כעת נבוא לדון בע"ה בענין רכישה בהקפה, כאשר בעל העסק מוכן למכור בתשלומים חודשיים נדחים [ללא ריבית], והתשלומים מבוצעים בכרטיס אשראי, [וכן בגמ"ח שמלווה נגד כרטיס אשראי], כאשר החברה לוקחת אחריות על כל הסכום, [וכל הסכום נזקף על חשבון מסגרת האשראי הניתנת לבעל החשבון], מה גדרם של דברים.

ולפום ריהטא, לפי המבואר דגדרה של חברת אשראי היא כגדר ערב שלוף דוץ, אחרי שמקבלים ע"ע אחריות לביצוע מלווה התשלומים, ובעל העסק אינו יכול לחבוע תשלום מהרוכש, רק מחברת האשראי, הרי שבמקרה זה של מכירה בתשלומים, נחשב הרוכש כמקבל הלוואה מחברת האשראי, ובעל העסק נחשב כמלווה לחברה, וככל דין ערב ש"ד, דמבואר בגמ' ושו"ע (סי' ק"ע) דאסור לישראל להיות ערב בהלוואת נכרי לישראל או ישראל לנכרי בריבית, ומשום דנחשב כאילו הערב לווה המעות מהמלווה ונתחייב לו ריבית, וחזר והלווה המעות ללווה בריבית, והפוסקים דנו עפ"ז להתיר לישראל ללוות מישראל בריבית כשנכרי נעשה ערב ש"ד, [עי' מקור מים חיים וחדרי דעה (ר"ס ק"ע) שנסתפקו בזה, ונראה להם מסברא דמותר, ועי' ח'י' רמ"ש (שם) שהעלה לאיסור עפ"ד הט"ז, דגם בעש"ד, אם ישלם הלווה בעצמו נחשב כמשלם חוב עצמו, וממילא אסור לישראל ללוות מישראל בריבית גם עם נכרי עש"ד, דהא ייתכן שישלם הישראל בעצמו לישראל, ואז יהיה בזה איסור ריבית, ע"ש].

ועפ"ז היה עולה, דישראל שלווה או רוכש מנכרי בתשלומים בריבית, או נכרי שלווה או רוכש מישראל בתשלומים בריבית, ומשלם בכ"א של חברה ישראלית, יהיה בזה איסור

9 אכן יעוי' משכן שלום (ריבית סט"ז אות י' ואילך) שנתבאר מדברי הרשב"א ועוד, דכדי לייחס נתינת הנותן אל המצווה, בעי' לדין זכיה, וליתא בנכרי, ולפי"ז לא ייתכן להחשיב התחייבות ונתינת הנכרי אל הישראל, אך אין הדברים מוסכמים, וכמושנ"ת שם.

וזה לא שייך גבי ערב שנתחייב כלפי המלוה, דהרי עיקר הכנסת הערב לחיובו הוא, משום דהמלוה אינו רוצה לסמוך על הלוה, ולכן לא הסכים להלוות רק כנגד התחייבותו של הערב, והערב מתחייב להמלוה בלא קנין, אף שהמעות אינם באים לידי כי אם ליד הלוה, ומשום דהמלוה הוציא המעות על פיו, וכאילו באו לידי, ועכ"פ כל המו"מ בהלוואה זו נעשה בין המלוה להערב שמתחייב בפרעון ההלוואה<sup>12</sup>, וממילא אין שום מקום שיהיה מו"מ נוסף בין המלוה להלוה על אותם מעות בעצמם, וכל המו"מ של הלוה הוא רק כנגד הערב, וב' הלוואות והתחייבויות יש כאן. [ואף שבאמת העמדת האשראי נעשית רק ע"י המלוה, ולא ע"י הערב, מ"מ נחשב שהמלוה העמיד האשראי כלפי הערב, והערב העמיד אותו אשראי כלפי הלוה].

### הגדרת חיוב חברת אשראי

יב. אמנם בהלוואה נגד העברת כרטיס אשראי, נלענ"ד לדון, דאף באופן שהמלוה לא הסכים להלוות רק נגד חיוב בכ"א, ומשום שרוצה להיות מובטח בפרעון, וסומך

להלוה כאילו לוה המעות מהערב הוא, דכיון דהערב נכנס במקומו להתחייב כנגד המלוה, סברא הוא דמיד נתחייב הלוה להערב, ואסור לו לשלם ריבית על המתנתו, אך אם ננקוט דחיובו ופרעונו של הערב להמלוה מתייחס אל הלוה, אין שום סיבה לומר דהלוה מתחייב כלפי הערב מיד עם התחייבותו, שהרי לא נכנס כלל במקומו<sup>10</sup>, אלא מן הדין שיתחייב רק כנגד פרעונו, בכל מה שישלם במקומו להמלוה, וכששילם קרן וריבית להמלוה, שפיר חוזר ונוטל ממנו כל מה ששילם בשבילו.

### בירור העניין

יא. אכן כבר הובא לעיל (אות ו') מדברי האב"נ, דכדי שגייחס ההתחייבות והפרעון אל המצווה, צריך שהנותן יתנונו להמקבל בשליחות המצווה<sup>11</sup>, דאז נחשב שהמקבל קיבלו מהמצווה, והעסק נעשה ביניהם, וכהא דראובן שביקש משמעון שיתן זוז ללוי כדי שילונו והוא יחזור ויפרענו, דשמעון נותן הזוז ללוי בשליחותו ועבורו של ראובן, כדי שיקבל הלוואה מלוי, ונחשב שעסק ההלוואה בריבית נעשה בין לוי לראובן, ולא בין שמעון ללוי.

10 וכע"ז מבואר בבעה"ת (שער מ"ו ח"ד אות י') אחר שהביא דעת הר"מ מנרבונא דישאל שלוח מעכו"ם בריבית בשליחות ישראל חבירו מותר, דיש שליחות לישראל מישראל, וכל מה שמתחייב השליח נגד הנכרי הוא בשליחות המשלח, וממילא כל מה שמשלם לנכרי הוא ג"כ בשליחות המשלח, וחייב להחזיר לו כל מה ששילם לנכרי בשליחותו, [ועי' ח' הרמב"ן (ב"מ ע"א ע"ב), ונתבארו הדברים בע"ה במשכן שלום (ריבית סי' ע"ט אות ו')], וכתב שם בעה"ת, דלפי"ז הא דאסרו להיות ערב להלוואת עכו"ם לישראל [דחשבינן דהערב לזה מהנכרי והוא הלוה לחבירו ישראל], היינו דוקא בשלא שלחו ישראל הלוה ליעשות ערב, ולא בא הערב בשליחות הלוה, ולכן א"א לייחס ההלוואה אל הלוה, וממילא יש כאן ב' הלוואות, מהמלוה להערב, ומהערב להלוה, ולכן יש איסור בהלוואת הערב להלוה, אבל אם נכנס ערב בשליחות הלוה, דאז אפשר להחשיב דחיובו הוא מכח שליחות, ונמצא דהלוה נתחייב ישירות להמלוה באופן זה שהערב מתחייב בשליחותו, אין כאן הלוואה בין הלוה להערב, דהרי הלוה עצמו נתחייב כלפי המלוה, ומה שהלוה צריך לשלם להערב, הוא משום דכל מה ששילם לנכרי קרן וריבית הוא בשליחותו, ע"ש. ומפורש, דכל היכי דמייחסים חיובו של הערב כחיובו של הלוה, לא שייך לאסור בכה"ג, ומעתה הרי גם לולא סברת הר"מ מנרבונה, כיון דאפשר להחשיב חיובו ופרעונו של הערב כחיובו ופרעונו של הלוה שמתחייב לו כנגדו, שוב לא שייך לאסור בזה.

11 ועי' בדברינו במשכן שלום (שם אות ז') שנתבאר דדעת הט"ז והמחנ"א, דצריך לזה כל גדרי שליחות, ולפי"ז לא יועיל בנכרי, וממילא בהלוואת ישראל לישראל ונכרי ערב, לא ייתכן לייחס התחייבות ופרעון הנכרי להישראל, כיון דאין שליחות לנכרי, אך הרבה פוסקים נקטו דלא בעי בזה גדרי שליחות, וסגי שנותנו עבורו על פי ציויו, ע"ש.

12 ומה"ט מתחייב הערב בלא קנין, דאילו היתה ההלוואה והחיוב מתייחסים אל הלוה, היה צריך קנין כדי שיתחייב הערב, שהרי לא הוציא המלוה המעות ע"פ התחייבותו כי אם על פיו של הלוה שהתחייב להעמיד את הערב.

הלוה עצמו, ואין לחברה שום קשר לעצם ההלוואה והעברת דמי ההלוואה אל הלוה, אלא דכנגד הלוואת המלוה אל הלוה עצמו באופן עצמאי, העמיד לו הלוה את חברת האשראי שתחייב להמלוה במקומו, והלוה יתחייב לה כנגד זה.

וכן ישראל שלוה או קנה בהקפה מנכרי בריבית, והעביר כ"א שלו מחברה ישראלית, אין איסור על החברה לגבות הריבית ששילמה לנכרי עבור מה שנתחייב הלוה להנכרי, [כמו שאין איסור להיות ערב סתם על הלוואת נכרי לישראל בריבית, וכל מה שישלם הערב להמלוה, חוזר וגובה מהלוה, שעליו נתרבה הריבית], ומשום דכל חיובו של הלוה כלפי החברה היא רק לכשיגיע זמן הפרעון, ולא יעלה על דעת מאן דהוא להחשיב שהחברה ממתינה להקונה והלוה, ושיש מקום לחייבו בתשלומי ריבית על כך, אחרי שהיא לא העמידה כלל אשראי, ומה שהתחייבה כלפי העסק והמלוה, אין זה אלא על דעת שייגבה מחשבון הבנק של הקונה והלוה, ואין סיבה שיתחייב לה לפני הגעת זמן הגביה.<sup>14</sup>

ולעומת כן, ישראל שלוה מישראל בריבית והעביר כ"א שלו מחברה נכרית, מתייחסת כל ההלוואה בין המלוה והלוה, והעמדת חיוב חברת האשראי היא אופן העמדת הפרעון ע"י הלוה, והרי זו ר"ק.

וכן בקנה חפץ אצל חבירו ישראל בהמתנת המעות, באופן שיש בו איסור טרשא, אף אם שילם בכ"א, הרי זה נחשב כתשלומי הקונה בעצמו, דהרי כל העסק

רק על החברה, אשר מקבלת ע"ע אחריות עצמית כגדר ערב ש"ד, מ"מ יש להחשיב הכל כהתחייבותו של הלוה והקונה בעצמו כלפי המלוה ובעל העסק, דהא באמת עיקר התשלום בא מחשבונו של הלוה, שהחברה גובה התשלום מהלוה והיא משלמת למלוה, ויש זיקה ברורה בין תשלום החברה למלוה לבין גביית החוב מהלוה ע"י החברה, [והגם שאין זמני התשלומים חופפים ממש, כי יש תאריך מסוים לגביית החוב מהלוה ותאריך אחר לתשלום החוב למלוה, זהו מצד סדרי התשלומים המוסדרים בין הצדדים], וברור שהחברה מתחייבת למלוה עבור ובשביל הלוה ועל חשבון התחייבותו כלפי החברה, ואפשרות גביית החוב מחשבון הבנק שלו, והחברה משמשת כאמצעי בין הלוה או הקונה לבין המלוה או המוכר, להעמיד את התמורה המשולמת מכספי הלוה או הקונה המופקדים בבנק, ולצורך כך החברה נוטלת ע"ע את האחריות לדאוג להעביר התמורה לידי המלוה והמוכר, והיא זו שתדאג לגבותם מחשבונו של הלוה או הקונה, וממילא כל ההלוואה והתחייבות הפרעון בתשלומים, מתייחס ללוה ולקונה, שהוא זה שמעמיד את החברה במקומו לפרעון ההלוואה או ההקפה שנקבע ביניהם.<sup>13</sup>

ולפי"ז נכרי שלוה או קנה בהקפה מישראל בריבית, והעביר כרטיס אשראי שלו מחברה ישראלית, אין בזה איסור ריבית, אף דהחברה נחשבת כערב ש"ד, דמ"מ עיקר המו"מ נעשה בין הלוה להמלוה, והריבית מתרבה למלוה כנגד

13 ומה"ט נראה דהחברה איננה מתחייבת למוכר בלא קנין, מדין מוציא על פיו, ומשום דבאמת המוכר לא הוציא ע"פ החברה, אלא ע"פ הקונה שהעמיד את החברה שייבאו התשלום, אלא דחיובה חל מדין סיוטמתא, ע"פ המנהג והנהול, שהעברת כרטיס מחייבת את החברה כלפי המוכר.

14 ויש להוסיף עוד, דכל שהריבית קצובה ואינה מתרבה, יש להתיר גם אילו היה חל חובו של הלוה כלפי החברה מיד, ומשום דכיון דעיקר ההלוואה נעשתה בין המלוה להלוה, וכבר נזקפה הריבית עליו, והחברה נכנסת אח"כ ופוטרת את הלוה מהקדן והריבית, כל כה"ג ליכא איסורא, כמפורש במדרכי בתשו' המלצר המובא בשו"ע (סי' ק"ע ס"ב), וע"י מחנ"א (ריבית סמ"ב) שדן עפ"ז בכל ערב ש"ד בשעת ההלוואה, דגם בזה יהיה חל היתרא, ומשום דנחשיב שתחילה מתחייב הלוה ונזקף עליו הריבית, והערב נכנס לפוטרו, וכן נקטו כמה קדמונים, ע"י פ"ת (ר"ס ק"ע), ואמנם המחנ"א הוכיח מהרשב"א דלא הותר בכה"ג, וע"י משכן שלום (ריבית סי' פ"ח) שהובא דעת כמה אחרונים שנקטו כן, אך בתשלום בכ"א, כיון שנתבאר דעיקר המו"מ וההלוואה נעשית בין הצדדים, ודאי שייך חק סברא. [אלא דלפי המתבאר א"צ לזה, וגם בריבית המתרבה ליכא איסורא].

ועד"ז גם בהלואה או קניה בהקפה בכ"א באשראי, דאף שנתבאר שעצם ההלואה ומועדי התשלומים נעשים בין הלוה או הקונה לבין המלוה או המוכר, ולכן אין סיבה שיתחייב הלוה כלפי החברה באופן מיידי בכל סכום ההלואה, וממילא לא נחשב שיש כאן המתנה מצד החברה כלפי הלוה, מ"מ כשמגיע תאריך החיוב של כל תשלום ותשלום, הרי מיד מתחייב בעל הכרטיס לחברה, אף שיש בין החברה למלוה או למוכר הסכם פנימי, הקובע זמן מאוחר יותר באותו חודש להעברת התשלום, כיון דהחברה כבר נתחייבה כלפי המוכר, אלא שנקבע ביניהם זמן להעברת התשלום בפועל.<sup>15</sup>

וע"ע מה שהארכנו בע"ה בכל זה במשכן שלום (ריבית סי' צ"ג), ונתבארו שם בע"ה עוד פרטי דינים הנוגעים בתשלום בכ"א שלו או של חבריו.<sup>16</sup>

### עמלת כ"א ברכישה בתשלומים

יד. ומעתה יש לדון באופן זה של רכישה בהקפה בתשלומים, וכן בגמ"ח שאלוה כנגד חיוב בכ"א [כנהוג בקרן הוכשטיין], והמוכר או המלוה מוסיפים ומחייבים את הקונה או הלוה, בדמי עלות עמלת כ"א.

ולפי מה שנתבאר דבאופן זה הרוכש או הלוה נחשבים כלוים מהמוכר או המלוה

נעשה בין המוכר להקונה, ואחריות המקח על המוכר כלפי הקונה עצמו, אלא דבתמורת הקנאת החפץ העמיד הקונה את חברת האשראי שיפרעו במקומו ומחשבונו.

### בתשלום מיידי

יג. וכל זה לענין הלואה או מכירה בתשלומים, דבזה עיקר המו"מ על המתנת הזמן נעשה ונגמר בין הלוה או הקונה לבין המלוה או המוכר, אך בתשלום רגיל בכ"א, והיינו בקונה ומשלם בכ"א במזומן, בזה מסתברא דהקונה מתחייב לחברה מיד עם העברת הכרטיס, אחרי שהחברה התחייבה במקומו כלפי המוכר, ולא מבעיא כשהחברה מתחייבת להעביר מיד את סכום הקניה למוכר, דודאי כבר נתחייב בעל הכרטיס לחברה, אלא אף אם החברה מעבירה את הסכום אחרי זמן מה, מ"מ כיון דהחיוב הוא מיידי, אלא שיש בין החברה לבין בעל החנות הסכם מסוים מתי מעבירים את החיוב, אין זה מונע את חלות חיובו של בעל הכרטיס כלפי החברה באופן מיידי, וככל שהחברה ממתינה מלגבות החוב מבעל הכרטיס עד לתאריך מסוים באותו חודש, יש כאן הלואה והמתנה מצד החברה כלפי בעל הכרטיס, [וכן מה שהמוכר ממתיך כלפי החברה, היא הלואה והמתנה בין המוכר לחברה].

15 אכן יש בזה מקום ספק מתי נקבע זמן החיוב בכל חודש מחודשי התשלומים, וכגון אם העיסקה בוצעה בתאריך 25 לחודש הלועזי, דמצד עצם העסקה היה מן הדין שבכל חודש בתאריך זה חל חוב תשלום של חודש זה, אך למעשה לפי הנהל המקובל בשוק, הרי שהסכום ייגבה מחשבונו של בעל הכרטיס באותו חודש בתאריך בו מחוייב חשבונו, גם אם התאריך שנקבע בינו לבין הבנק הוא לפני יום ביצוע העיסקה, וגם אם אחרי ביצוע העסקה ישנה בעל הכרטיס את תאריך הגביה לתאריך מוקדם יותר, ייגבו כל התשלומים בתאריך זה, ונראה לפי"ז דהחוב לחברה חל בכל תחילת חודש לועזי בתשלום שנקבע לאותו חודש, ועדיין צע"ב. ונביא כאן מסקנת הדברים שהעלינו שם.

16 א. ראובן שרצה לקנות אצל לוי, וביקש משמעון שיעביר כרטיס אשראי שלו לביצוע התשלום, והוא יפרע לו מה שיתחייב לחברת האשראי, לפי המתבאר דחיובו של בעל הכרטיס כלפי החברה אינו חל עד שיגיע זמן התשלום, הרי ממילא גם חיובו של ראובן כלפי שמעון לא יחול רק כשגיע זמן התשלום, [אלא דלפי המבואר, החיוב חל מיד בהגיע תאריך החיוב, דהיינו בתחילת החודש הלועזי, אף אם החברה ממתינה איה זמן לגביית החוב מחשבונו הבנק, וממילא גם ראובן מתחייב לשמעון מיד בתאריך החיוב, ואם ימתין לו שמעון עד שהכסף ייגבה מחשבונו, יש כאן המתנה].

ולפי"ז אם ראובן מתחייב לשלם לשמעון מיד בהגיע תאריך החיוב [דהיינו בתחילת החודש], אין כאן המתנה בין ראובן לשמעון, ומותר לו לשלם לו שכ"ט.

ב. ראובן הקונה מנכרי באשראי בתשלומי ריבית, מותר לשמעון להעביר כ"א שלו על תשלומים אלו, [אף אם החברה בבעלות ישראל], ורשאי אח"כ לגבות מראובן כל מה ששילם עבורו להנכרי.

המלוה לחברת האשראי, והם ממתנים לו, ואילו היה משלם להם עמלה, היה מקום לדון דיש בכך איסור ריבית, עכ"פ באופן של תשלום באמצעות שני חברות, אחרי החוק החדש שהחברה המנפיקה מעמידה אשראי עבור הקונה בעת הגיע זמן החיוב, ונמצא שהחברה המנפיקה מקבלת תשלום ריבית הבאה מכיסו של הקונה.

אך כבר נתבאר, דמאחר שהעמלה משולמת לחברה ע"י המוכר [והמלוה], אף שהקונה [או הלוה] מתחייב לשלם למוכר את עלות העמלה, דאין להחשיבו כאילו הלוה משלם את העמלה והריבית לחברה, ומשום דהמוכר אינו משלם לחברה בשליחות ועבור הקונה, אלא חיובו העצמי הוא משלם, [ואף דבאמת כל מה שנצרך לכך המלוה, הוא רק בגלל הלוה, ולא נכנס לכך רק לטובת הלוה להעמיד לו הלוואה, מ"מ כלפי החברה, ודאי שזה נחשב כשירות שהם מעמידים למלוה, שירות גביה ואבטחת תשלום, ועל כך הם מחייבים אותו בעמלה], וכל כה"ג אין לייחסו לקונה.

עצמו, הרי נמצא דהלוה מוסיף למלוה שלו יותר ממה שקיבל ממנו, והרי זו תוספת המשולמת מלוה למלוה.

אמנם הא ברירא דמותר למלוה לדאוג לבטחון מעותיו, גם אם הלוה יצטרך להוציא ממון עבור זה, ומטעם זה מותר לבקש מהלוה שיעמיד ערב, אף אם יודע שהלוה יצטרך לשלם לערב על קבלת הערבות, [כמפורש בתשו' חוות יאיר (סי' ק"צ), עש"ה], ומעתה מסתברא, דה"ה אם המלוה שילם לערב כדי שיקבל ערבות, מותר לו להתנות עם הלוה שישלם לו מה שהוצרך לשלם להערב, ואין זה אגר נטר, אלא תשלום הפסד של המלוה, שהוצרך להוציא מעות להבטיח מעותיו.

ומעתה גם בנדונינו, אחר שהוצרך המוכר או המלוה לשלם עמלה לחברת האשראי, כדי שזו תסכים לקבל ערבות ואחריות על ההלוואה שהעמיד לקונה או ללוה, אין איסור להתנות שהלוה יפצנו על כך.

ועדיין יש לדון מצד דאחר שהגיע זמן התשלום, דאז כבר מתחייב הקונה או



ג. ראובן שבא לקנות מנכרי, והנכרי מסכים למכור באשראי בתשלומי ריבית, אך ראובן מעדיף לקנות במזומן שבירו ללא תשלומי ריבית, ובא שמעון וביקש מראובן שיתן לו המזומנים, ויסכם ראובן עם המוכר שהוא קונה באשראי בריבית, וישלם בכ"א של שמעון.

להמתבאר דחיובו של בעל הכרטיס לחברה, וכן חיובו של ראובן כלפי שמעון, אין לו לחול רק בהגיע תאריך החיוב, הרי ככל שראובן הקדים ושילם כל הסכום במזומן לשמעון, וכנגד זה העביר שמעון כ"א שלו על תשלומי הקרן והריבית, נמצא דראובן הלווה המזומן לשמעון, על מנת ששמעון יעמיד את חברת האשראי שלו, שתשלם את חובו של ראובן כלפי המוכר, בתוספת הריבית למוכר, והרי זו ר"ק.

אמנם אם הסיכום על תשלום באשראי לא נעשה ע"י ראובן, אלא ראובן נתן המזומנים לשמעון, והכניס את שמעון במקומו נגד המוכר, ושמעון סיכם עם המוכר על תשלום באשראי, בזה ודאי אין שום פקפוק, כיון שראובן לא פסק כלל עם שמעון על תשלומי ריבית, וכל המו"מ על המתנת הזמן ותשלומי ריבית נעשה בין שמעון למוכר הנכרי, וראובן נתן המזומן לשמעון על כך שנכנס במקומו בחיובו כלפי המוכר, שהיה יכול לשלם לו במזומן בלא ריבית, ומה שפסק עמו המתנה בריבית אינו שייך כלל לראובן.

ג. ראובן שרצה לקנות מלוה, ולא היה לו מזומנים, וביקש משמעון להשתמש בכ"א שלו, וישלם לו לאחר חודש ימים, והסכים שמעון בתנאי שהתשלום בכ"א יהיה בכמה תשלומים חודשיים ללא ריבית, ולוי הסכים לכך, וראובן התחייב לשלם לשמעון את מלוא הסכום לאחר חודש.

להמתבאר דלא חייל חיובו של ראובן לשמעון עד שגיע זמן התשלום, נמצא דכשראובן ישלם אחרי חודש את מלוא הסכום לשמעון, יש כאן הלוואה מראובן לשמעון על אותו סכום שעדיין לא הגיע תאריך החיוב, ושמעון מתחייב כנגדו לשלם במקומו את התשלומים למוכר דרך כ"א שלו, והלוואה זו שיתן ראובן לשמעון היא בתמורת ההלוואה שהלווה שמעון לראובן בעת התשלום, והרי זה כהלוני ואילו שנחלקו בו הראשונים, ונקטינן להחמיר בזה, [ע"י שו"ע (סי' ק"ס ט), ואם הסכום או הזמן של הלוואת ראובן לשמעון הוא יותר גדול מהלוואת ראובן לשמעון, לכו"ע אסור].



## הרב אברהם אלימלך אלבוים

## בענין מקום קביעת המזווה במרפסת שיש לה שני פתחים לבית

הנה ידועה מחלוקת האחרונים בענין מקום קביעת המזווה בחצר או מרפסת שיוצאת מהבית ואין לה פתח לרה"ר אלא נכנסים לה דרך הבית, האם צריכים לקבוע המזווה בצד הימין היוצא מהבית ונכנס למרפסת, או בצד ימין היוצא מהמרפסת ונכנס לבית. שהמהרי"ל [סי' צד] והט"ז [יו"ד סי' רפט ס"ק ד'] ס"ל שקובעה בימין הנכנס למרפסת, והבית מאיר [סי' רפט] והחזון איש [יו"ד סי' קסח ס"ק ה'] ס"ל שקובעה בימין הנכנס לבית. וכבר נחלקו המנהגים בין הרבנים איך לפסוק למעשה שרוב רבני ירושלים ועוד פוסקים כהמהרי"ל והט"ז, ורוב מנין ובנין של רבני בני ברק פוסקים כהב"מ והחזו"א.

שונים (או עכ"פ כמעט שונים) בחשיבותם ע"כ אין אנו מייחדים הדלת לצד אחד לומר שמשמש בעיקר לכיוון וחדר זה דמאי אולמיה דהאי מהאי, ע"כ אזלינן בתר היכר ציר, משא"כ כשחדר אחד חשוב הרבה יותר מחבירו קובעים המזווה לכיוון ימין הכניסה לחדר החשוב אף שהיכר הציר הוא לחדר השני, שהרי הפתח עיקר מטרתו לצורך חדר זה.

וכן הוא לשון המרדכי (העתיקו הבית יוסף סי' רפט) ואומר ר"י דוקא בין גברי לנשי ששניהם עיקר ושניהם פתוחים לרה"ר אבל מבית לחדר או לעליה שעיקר תשמישו ומוצאו ומובאו מבית לשם לא אזלינן בתר היכר ציר אלא יניחנו בחדר דלצרכו הוא עשוי, ולהכי נקט מבי גברי לנשי. וכ"כ הלבוש (סעיף ג') והעתיקו הש"ך בס"ק ו' וז"ל: ופתח שנכנסים בו מן הבית לבית החורף שלנו נ"ל שעושים המזווה בימין הכניסה שנכנסין מן הבית לבית החורף דעיקר תשמיש שלנו הוא בבתי החורף שלנו ולא משגחינן בהו בהכיר ציר כלל דבין הציר היא מבחוץ בין היא מבפנים עושים המזווה בימין הכניסה.

ונחלקו האחרונים בביאור דברי הלבוש והש"ך במה שכתבו דעיקר תשמיש שלנו הוא בבתי החורף שלנו, האם כונתם דכיון שעיקר התשמיש הוא בבית החורף ולכן הוא חשוב יותר ועיקר הפתח נעשה לכניסה לבית

ומעתה יש לדון בשאלה שנתחדשה בעיקר בשנים האחרונות במרפסת ארוכה שיש לה שני פתחים לשני חדרים שונים [כגון סלון ומטבח או סלון וחדר שרות], האם יש מקום לחלק בין מרפסת כזו למרפסת רגילה, או שאין לחלק ומקום קביעת המזווה בשני הפתחים תלוי במחלוקת הנ"ל, וזה החלי בעזה"ת.

הנה לבאר עיקר סברת מחל' האחרונים הנ"ל יש להקדים סוגית הגמ' מנחות לג. וז"ל הגמ': ואמר ר"י אמר שמואל במזווה הלך אחר היכר ציר וכו', היכי דמי כגון פתחא דבין תרי בתי בין בי גברי לבי נשי ע"כ. ופי' רש"י אדם שחולק ביתו חציו להילוך אנשים המחזירין בביתו וחציו לאשתו לעשות מלאכתה בהצנע ויש פתח בין זו לזו ופתח לכל בית לרה"ר, ואמרי' לקמן (לד.) מזווה דרך ימין לביאה ולא ליציאה והכא בפתח שבין זו לזו לא ידעין הי ליחשוב ביאה והי ליחשוב יציאה אי יציאה מהאי להאי ואי מהאי להאי, אלא הלך אחר חור שבסף שציר הדלת סובב בו ההוא צד שהחור בו חשיב בית ודרך ימין שנכנסין בו נותנין מזווה עכ"ל. ומבואר בפשטות שכל פתח שבין שני חדרים קובעים המזווה לכיוון החדר שהדלת נפתחת לו.

אולם הראשונים והאחרונים דייקו משאלת הגמ' הכי דמי והתי' כגון בין בי גברי לבי נשי דדוקא כה"ג ששני השימושים

כניסה מבית לחצר עכ"ל, והיינו שהמהרי"ל מוסיף עוד נקודה שכל מה שאנו הולכים אחר היכר ציר הוא רק כששני החדרים יש להם פתח לרה"ר והדיון הוא על הפתח שביניהם וכמו שדקדקו כל הראשונים להדגיש כשביארו אופן הגמ' שאיירי שגם הבי גברי וגם הבי נשי היו פתוחים לרה"ר, שבזה אנו הולכים אחר היכר ציר לגלות לנו לאיזה חדר נעשה ומשמש הפתח שביניהם, אבל אם אחד מהם אינו פתוח לרה"ר ודאי אמרי' שהפתח נעשה ליכנס דרכו לחדר הפנימי שהרי זהו דרך ביאתך וודאי קובעים המזוזה לימין הכניסה לחדר הפנימי אף שהיכר הציר הוא לחדר החיצון.

והנה המהרי"ל כתב חידושו בפתח שבין בית לחצר שודאי הבית חשוב יותר ומ"מ ס"ל דקובעים המזוזה בימין הכניסה לחצר, [ומה שיש משמעות בהמשך לשון המדרכי הנ"ל המובא בב"י שחולק ע"ז יעוין בחזו"א סי' קס"ח ס"ק א' שכתב שיש בזה ט"ס ואכמ"ל], ולפי"ז נמצא שסדר הדיונים שאנו צריכים לדון כשרוצים להכריע באיזה צד לקבוע המזוזה הוא א' - אם אחד הוא חדר פנימי שאין לו פתח לרה"ר אלא דרך חדר החיצון, ב' - כשיש לשניהם פתח לרה"ר ואין אחד מהם פנימי - עיקר הילוך (לרוב הפוסקים), ג' - כשהילוך שוה - עיקר תשמיש, ד' - כששניהם הילוכם ותשמישם שוה - היכר ציר.

ומעתה נחזור לנידון דידן בפתח היוצא מבית למרפסת, הרי שאם יש למרפסת כניסה מרה"ר ודאי שקובעים המזוזה לכיוון ימין הכניסה לבית, שהרי המרפסת אינה חדר פנימי וודאי שתשמיש הבית הוא הרבה יותר חשוב מתשמיש המרפסת, וכשהמרפסת סתומה ואין לה פתח לרה"ר והכניסה שלה הוא רק דרך הבית הרי שפתי המהרי"ל ברור מללו שקובע המזוזה בימין הכניסה למרפסת, והעתיקו הט"ז ס"ק ד'.

אמנם הב"מ והחזו"א (ס' קס"ח ס"ק ה') חולקים על המהרי"ל והט"ז, ונבאר שיטתם בקצרה.

החורף וכמו שנתבאר, או דכיון שעיקר התשמיש הוא בבית החורף ע"כ ממילא עיקר ההילוך של האנשים הוא יותר לכיוון בית החורף וע"כ חשיב כיוון זה יותר דרך ביאתך, ונפק"מ בין ב' הביאורים באופן שעיקר ההילוך הוא מחדר החשוב יותר לחדר שחשוב פחות, דהיינו ששני החדרים יש להם פתח לרה"ר, אבל הפתח היוצא מהחדר החשוב פחות לרה"ר הוא פתח צדדי ועיקר ורוב ההילוך הוא מרה"ר לחדר החשוב יותר ומשם לחדר החשוב פחות (וכמובן שגם יוצאים מהחדר החשוב פחות לחדר החשוב יותר), דלצד א' צריכים לקבוע המזוזה בפתח שביניהם לימין הנכנס מחדר החשוב פחות לחדר החשוב יותר, שפתח זה אמרי' שנעשה יותר להיכנס לחדר החשוב, ולצד ב' צריכים לקבוע המזוזה לימין הנכנס מחדר החשוב יותר לחדר החשוב פחות כיון שכרוב פעמים משמש פתח זה לכניסה לחדר החשוב פחות שהנכנס מרה"ר בדרך כלל הולך בכיוון זה מרה"ר לחדר החשוב יותר ומשם לחדר החשוב פחות.

ובספר שכל טוב על הלכות מזוזה (סי' רפט ס"ק צב) הביא דעות האחרונים בזה, שרוב האחרונים פ"י כצד ב' שהעיקר הוא רוב ההילוך, אמנם מקצת האחרונים למדו כצד א' שהעיקר הוא חשיבות שימוש החדר (ויעוין בגידולי הקדש ס"ק ז' שפי' בדברי הלבוש והש"ך כצד א' וחלק עליהם להלכה דהעיקר הוא עיקר ההילוך), וכן פסקו להלכה למעשה האג"מ (יו"ד חלק ד' סי' מג) מנחת יצחק (חלק א' סי' פט וצ') חובת הדר (פרק ח' סעיף ד') ועוד גדולי האחרונים והוא ע"פ דברי התשובה מאהבה (תלמיד הנוב"י) בחלק א' סי' סא שהוא הראשון שסידר סדר העדיפויות היכן לקבוע המזוזה.

וע"ע בבית יוסף שם שהעתיק לשון המהרי"ל וז"ל: פתח שבין בית לחצר אם יש לחצר פתח אחר לרשות הרבים אז אית לן למיזל בתר היכר ציר אבל אם אין לחצר פתח לרשות הרבים אז יש לקבוע בימין

ולו "יוצאים" הרי ברור שפתח זה שבין המרפסת והבית נעשה בעיקר לכניסה לבית ולא ליציאה למרפסת, ולכן יש לקבוע המזווה לימין הנכנס לבית אף שאין למרפסת כניסה אחרת רק דרך פתח זה, דאף שבדרך כלל קובעים לפנימי שהוא דרך ביאתך אף אם שימושו הוא פחות חשוב, מ"מ מרפסת כלפי בית היא טפלה לגמרי ולכן הקובע הוא דרך הביאה לבית. ויעוין בגידולי הקדש (סק"ח) שהאריך ליישב כל קושיות הבית מאיר.

להלכה למעשה כידוע מנהג רוב רבני ירושלים ועוד כהט"ז והמהרי"ל שהם עיקר פוסקי אשכנז, ומנהג רוב רבני בני ברק לפסוק כדעת הב"מ והחזו"א שהם בתראי.

ומעכשיו נעבור לדון בשאלה דידן באופן שיש למרפסת שני פתחים האם ישתנה הדין, ויצוין ששאלה זו היא חדשה יחסית שנתעוררה בעיקר בשנים האחרונות שהציבור החרדי התחיל לגור בערי הפריפריה עם דירות מרווחות ביותר, שבדירות הישנות בירושלים ובני ברק אין מצוי מרפסת אחת רחבה וגדולה שיש לה שתי כניסות ולכן לא מצאנו באחרונים שידונו בזה.

והנה דנתי עם כמה ת"ח בשאלה הנ"ל ושמעתי כמה סברות לכאן ולכאן, יש שדנו לומר דבאופן זה גם למהרי"ל צריכים לקבוע שתי המזוזות לכיוון הכניסה לבית, שהרי כל סברת המהרי"ל לשייך את הפתח לכניסה לחצר הוא רק משום שאין שום דרך אחר ליכנס לחצר אלא דרך פתח זה, ולכן הוי החדר "פנימי" משא"כ כשהחצר יש לה פתח לרה"ר (אף שאין משתמשים בו כ"כ בקביעות) הרי ודאי מודה המהרי"ל שקובעים המזווה בימין הכניסה לבית שודאי הבית תשמישו עיקר יותר מהחצר, וע"כ גם כאן כשאנו דנים על כל פתח לעצמו האם היא עשויה בעיקר לכניסה למרפסת או לכניסה לבית הרי כיון שיש אפשרות ליכנס למרפסת מהפתח השני ע"כ אין מוכרח שפתח זה משמש בעיקר לכניסה למרפסת,

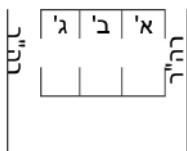
עיקר טענת החזו"א שעיקר חיוב חצר במזווה אינו ברור שהרי הלכה רווחת היא (סי' רפו סעיף יד) שבית שאינו מקורה פטור ממזווה, וא"כ איך אפשר לחייב חצר במזווה, וכבר הביא שם הב"י ב' תירוצים של הראשונים: א' - תי' הרא"ש דחצר דרכו להיות כך ומשמש לדירת הבתים אבל בית אינו ראוי לבית דירה כשאינו מקורה, והיינו שחצר שראויה לתשמישים המיוחדים לו אף בלי גג חייב במזווה אף באין לה גג, משא"כ בית שאין ראוי לתשמישים המיוחדים לו בלי גג פטור כשאין לו גג. ב' - רבינו מנוח - התם שבתים מקורים פתוחים לחצרות, והבין החזו"א בביאור דברי רבינו מנוח שאין כונתו שכיון שפתוח לבית ראוי לתשמישו ולכן חייב מצד עצמו (וכדברי הרא"ש אלא שרבינו מנוח הוסיף תנאי שצריך להיות פתוח לבית), אלא שחצר בעצם פטורה מצד עצמה ורק מחויבת כיון שפתוחה לבית ומשמשת בתור כניסה להבית (כמו חיוב בית שער בסעיף ח'), וע"כ פשוט דלפי הרבינו מנוח בכל אופן צריכים לקבוע המזווה לכיוון הכניסה להבית שהרי החצר אינו חייבת במזווה, אלא פתח זה חייב במזווה כיון שמשמש כניסה לבית, ולכן צריכים לקבועו לכיוון הבית אף שהיא חצר אחורית ולא בית שער ממש.

ובחזו"א הביא שרוב הראשונים ס"ל כהרבינו מנוח ולא כהרא"ש ולכן כן יש לקבוע ההלכה. (ויצוין שהב"י ריש סי' רפז הביא רק דברי רבינו מנוח ואולי יש להביא ראיה מזה דפסק כרבינו מנוח ודלא כהרא"ש, אם לא שנדחה שהבין ששניהם לדבר אחד נתכוונו ופליגי רק אם צריך שיהיה בית פתוח לו (וכהצד ששלל החזו"א) וע"כ לא הביא אלא דברי הרבינו מנוח ששניהם אמרו דבר אחד).

גם תוכן דברי הבית מאיר הם כהחזו"א, והוסיף עוד סברא שלשון בנ"א הוא ש"יוצאים" למרפסת ו"נכנסים" לבית, והיינו שכיון שבלשון ובדעת בנ"א הבית הוא עיקר ולו "נכנסים" והמרפסת הוא טפל

לחבירו ופשוט שאין מתחשבים כלל בזה שיש למרפסת גם דלת שניה.

אחרי כתבי כל זה ראיתי בשו"ת משמיע ישועה להגאון הרב יהושע בריזל שליט"א (סי' פג) שדן בשאלה זו באריכות ובטוטו"ד, והכרעתו לקבוע שתי המזוזות לכיוון ימין הכניסה לבית, והוא ע"פ מה שהוכיח מדברי הפוסקים שבחדר אמצעי אזלינן בחדר היכר ציר, דהיינו שאם יש שלשה חדרים שפתוחים זה לזה ושנים החיצונים פתוחים לרה"ר כזה:



הרי ששני הפתחים האמצעיים משמשים כניסה ויציאה מהחדרים החיצונים לחדר האמצעי, וכשבאים לקבוע שם מזוזה אזלינן בשניהם בחדר היכר ציר שההיכר ציר קובע האם פתח זה משמש בעיקר לכניסה לחדר האמצעי, וע"כ יקבע המזוזה בצד ימין הכניסה לחדר האמצעי או שהוא משמש בעיקר ליציאה לחדר החיצון, וע"כ יקבע המזוזה בימין היוצא לחדר החיצון, וע"כ ה"ה כאן, המרפסת הרי היא כחדר אמצעי בין המטבח והסלון וצריכים לילך אחר היכר ציר, וכיון שכבר נתבאר לעיל מדברי הפוסקים שכשחדר אחד תשמישו עיקר יותר, הרי הוא מכריע לקבוע המזוזה בימין הכניסה לו יותר מהיכר ציר, ע"כ ה"ה כאן כיון שהבית ודאי תשמישו חשוב יותר משימוש המרפסת צריכים לקבוע שניהם לכיוון הכניסה לבית.

ובעניתי נראה שאין הנדון דומה לראיה, שהרי באופן של חדר אמצעי הנ"ל הרי ודאי שיש סדר ליכנס לחדר ב' דרך חדר א' להשתמש שם ולצאת אח"כ לרה"ר דרך חדר ג' וכן להיפך ליכנס לחדר ב' מרה"ר דרך חדר ג' וכשגומר להשתמש שם יוצא דרך חדר א' לרה"ר ואינו מדקדק כלל ביציאתו

שהרי יש לה כניסה אחרת ואינו פנימי גמור, ע"כ ודאי אזלינן בחדר עיקר תשמיש וקובעים לימין הכניסה לבית, וכן י"ל בפתח השני ולכן יש לקבוע שתי המזוזות לימין הכניסה לבית אף לדעת המהרי"ל והט"ז.

עוד שמעתי סברא להיפך שבאופן זה י"ל שגם לב"מ וחזו"א יש לקבוע שתי המזוזות לכיוון הכניסה למרפסת, והוא דכיון שיש אפשרות לצאת מהבית מפתח אחד ולחזור ולהיכנס מהפתח השני, הרי המרפסת היא בית שער ליכנס דרכה להצד השני של הבית, וכגון כשעומד בסלון ורוצה להגיע למטבח או לחדר שרות הרי הוא יוצא מסלון למרפסת ונכנס למטבח דרך המרפסת, וא"כ כיון שהיא בית שער הרי חיובה מצד עצמה ולא מצד חצר [לדעתם] חיובה הוא רק משום הבית, וע"כ יש לקבוע המזוזה בדלת שבין הסלון והמרפסת לכיוון המרפסת שהוא הבית שער ליכנס דרכו מהמטבח לסלון, וכן במזוזה השניה.

אולם כד נעיין נלענ"ד שכל הנדון הוא אך למותר, דהניחא אם יהיה דרך וסדר לצאת למרפסת מפתח אחד וליכנס מחבירו היה מקום לדון בסברות הנ"ל שהמרפסת אינה פנימית גמורה או שהמרפסת חשיבא בית שער, אבל הרי המציאות אינה כן, שמי שעומד במטבח ורוצה להגיע לסלון או להיפך אינו עובר דרך המרפסת, שמדוע יאריך דרכו, אלא עובר דרך הבית, ואין לפתח אחד שום שייכות לפתח השני אלא כל אחד עשוי לכניסה ויציאה לחלק זה של הבית, שמפתח א' נכנסים ויוצאים מהמרפסת לסלון ולהיפך, ומפתח ב' נכנסים ויוצאים מהמרפסת למטבח ולהיפך, ורק באופן ששני הפתחים פתוחים לחדר אחד וסמוכים זה לזה (כמו שראיתי בית שיש לו סלון רחב והמרפסת כנגד כולו ויש לה שני פתחים, והילדים כשמשחקים יוצאים דרך פתח זה ונכנסים דרך פתח השני) היה מקום לדון בסברות הנ"ל, אבל בית רגיל הרי אין שום שייכות בין דלת אחד

משא"כ כאן שהמרפסת אינה פתוחה לרה"ר הרי כשאנו דנים על כל דלת בפנ"ע ודאי שעיקר ההילוך הוא מהבית למרפסת (אף שיש פעמים בודדות שנכנס מהמרפסת לבית כשיציאתו למרפסת היתה מהדלת השניה), והרי הכרעת רוב האחרונים שעיקר ההילוך קודם לעיקר תשמיש (ובאגרות משה יו"ד חלק ד' סי' מג כתב שאין שום מעלה כלל בעיקר תשמיש, וכונת הלבוש והש"ך הוא רק שע"י עיקר תשמיש יתגלה לנו מהו עיקר ההילוך שבדרך כלל עיקר ההילוך הוא לחדר החשוב אבל באופן שברור לנו שההילוך שזה ודאי לא אזלינן כלל בתור עיקר תשמיש), והחלקת יעקב לשיטתו דלא ס"ל כלל מעלה בעיקר הילוך (ודעת האבן ישראל לא נתברר לנו בזה), אבל להכרעת רוב האחרונים שאזלינן בתור עיקר הילוך הרי עיקר ההילוך הוא מהבית למרפסת וכנ"ל.

וכן פסק הגאון ר' יעקב מאיר שטרן שליט"א שאין שום נפק"מ בין מרפסת שיש לה פתח אחד למרפסת שיש לה שני פתחים, דלהנוהגים לקבוע בפתח אחד לכיוון המרפסת וכדעת המהרי"ל והט"ז יש לנהוג כן גם כשיש שני פתחים, ולהנוהגים לקבוע לכיוון הכניסה לבית וכדעת החזו"א והב"מ ינהגו כן גם בשני דלתות. וכ"כ בספר שכל טוב (ס"ק קי"ג) מדעתו ע"פ דברי כל הפוסקים הנ"ל דאזלינן בתור רוב הילוך.

מאיזה פתח נכנס כדי לצאת דרכו (ותלוי בעיקר לאיזה צד ברה"ר רוצה להגיע), ע"כ באמת א"א להכריע בכל פתח האם הוא משמש כניסה או יציאה, שהרי משמש באמת לשניהם, ע"כ אזלינן בתור היכר ציר, אבל בנידון דידן שאין רגילות כלל לעבור מסלון למטבח דרך המרפסת, שכשרוצה לעבור מסלון למטבח עובר דרך הבית וכנ"ל, אלא כל פתח משמש רק לצאת דרכו מהבית למרפסת ולחזור, הרי שאין שום שייכות בין פתח אחד לחבירו ודיינינן כל פתח לעצמו.

והנה הרב הנ"ל הסתייע מדברי שני גדולים שכתבו כדבריו, הלא הם הגאון בעל חלקת יעקב (בתשובותיו חלק ב' סי' קסב הערה א'), וכן הגאון בעל אבן ישראל (חלק ז' סוף סי' לד) ובטלה דעתי כנגד דעתם הרחבה, אבל אחר התבוננות נראה דעדיין יש לדון בדבר והוא ע"פ מח' האחרונים שהבאתי לעיל בתחילת דברי בביאור דברי הלבוש והש"ך, דלדעת רוב האחרונים שאזלינן בתור עיקר הילוך והוא קודם לעיקר תשמיש א"כ הרי ודאי רוב ועיקר ההילוך הוא מהבית למרפסת בב' הפתחים, ולא דמי להאופן של ג' חדרים שדיברו הפוסקים ששם נכנסים לחדר הפנימי משני הצדדים בשוה והכל תלוי מאיזה צד ברה"ר הוא נכנס ולאיזה רה"ר הוא רוצה לצאת,



## בענין הנ"ל

כבוד הרבנים החשובים שליט"א חברי המערכת של הקובץ החשוב בית אהרן וישראל ראיתי מה שכתב הרה"ג רא"א אלבוים שליט"א, בנוגע למה שכתבתי בשו"ת משמיע ישועה סימן פ"ג בנדון של מקום קביעת המזווה במרפסת שיש בה שני פתחים.

והנה מה שכתב שלשית הפוסקים דאזלינן תמיד בתר רוב כניסות אינו משנה אם יש במרפסת שני פתחים מכיון שרוב הכניסות הוא מהבית למרפסת, סברא זו כבר כתב בספר שכל טוב (סימן רפט ס"ק קיג) והבאתיו שם, וכתבתי שלענ"ד לא שייך בנד"ד הביורור של רוב הכניסות, שכל הנדון של רוב הכניסות הוא כשיש לחדר שני פתחים ואנו רוצים לברר באיזה פתח החיוב לקבוע בצד ימין כניסתו לחדר זה, בזה סוברים פוסקים אלו שאם בפתח אחד משתמשים יותר להכנס לחדר זה מהפתח השני, יש לקבוע המזווה בימין הכניסה מפתח זה, ובפתח השני לקבוע בשמאלו, והיינו בכדי ליתן עדיפות פתח אחד ממשנהו מועיל בזה כשמפתח אחד הוא רוב הכניסות לחדר זה, אבל בנדון דידן שאין עדיפות כניסה מפתח אחד להשני, ושני הפתחים הם אותו קנה מידה לשימוש הכניסה למרפסת, והיכן שנמצא בבית בעת שצריך לצאת למרפסת להשתמש בו משתמש הוא בפתח שלידו, לא שייך לומר בזה "רוב הכניסות" מפתח מסוים, הן אמת אם יהיה פתח אחד משני הפתחים אלו באופן שאינו בשימוש רגיל, ובדרך כלל לא משתמשים בו כלל, בזה בודאי דינו כפתח אחד, אבל במה שהרגילות הוא ששני הפתחים משמשים בהם באופן שוה לא שייך לומר בזה רוב הכניסות.

ומה שהחליט הרב הנז' בפשיטות לחלק בין מרפסת שיש בה שני פתחים לחדר אמצעי שיש בה שני פתחים, שבחדר אמצעי ודאי יש סדר ליכנס דרך חדר א' וכשגומר להשתמש שם יוצא דרך חדר ג' וכן להיפך, ותלוי בעיקר לאיזה צד הוא רוצה להגיע, משא"כ במרפסת אין רגילות כלל לעבור מסלון למטבח דרך המרפסת, איני יכול להבין ההבדל, וכי היוצא למרפסת להשתמש בה, ולאחר השימוש הוא צריך להיכנס למטבח, וכי לא יכנס דרך הפתח של המטבח, ומדוע יסתובב בחנם להכנס למטבח דרך כניסה לסלון בכדי להגיע למטבח, וכן להיפך, ואיני רואה שום הבדל ביניהם, על כן נלענ"ד כמו שכתבתי שם שבכה"ג יש לקבוע שתי המזוזות בימין הכניסה לבית.

בירקא דאורייתא

יהושע ש. בריזל



הרב משה דו"אלובסקי

## פסקי הלכה מפוסקי דורינו בהלכות כתובה וחופה (ג)

### נספח למאמרים ומכתבים בגליונות רב"ד - רב"ח

א. כתיבת תיבת 'שמונים' בתאריך שבכתובה / ב. שם באידיש המנוקד בפתח אם צריך להוסיף בו אות א' / ג. כיבוד שני אחים בברכה בחופה בזה אחר זה / ד. טעה והקדים ברכות נישואין לברכת היין / ה. נעילת חדר היחוד במפתח / ו. שיעור זמן השהייה בחדר היחוד / ז. ברכת ז' ברכות בסעודה שלישית ביום הז' כשמברכים אחר צאת השבת / ח. הלכות ומנהגי נישואי זיווג שני שקיבלתי מהגאון רבי יעקב ישעי' בלוי זצוק"ל / ט. הוספת עדות בענין קניית מקום החופה

#### א. כתיבת תיבת 'שמונים'

##### בתאריך שבכתובה

בתחילת שנת תש"פ היה נידון בבתי הדין איך יש לכתוב תיבת 'שמונים', האם מלא בו' או לא, וההחלטה היתה לכתוב חסר, וכמו שמביא הפתחי תשובה (אהע"ז סי' קכו סק"ט) וז"ל: ועיין בתשובת אא"ז פנים מאירות חלק ב' סימן פ"ז, שכתב שתיבת שמונים יש לכתוב חסר, דבמסורה הרוב שמונים שבמקרא חסרים, וכבר כתב הרמ"א בסי' קכ"ט סעיף לא שדבר הנמצא בכתוב לפעמים חסר ולפעמים מלא הולכים אחר הרוב עיין שם. ופשוט דאם כתב שמונים מלא כשר כמו בתיבת 'שמנה', ועיין בסעיף ד' בהגה, וכ"כ ביצועת יעקב ס"ס קנ"ד.

ומצאתי שכבר כתב כן בשו"ת מהרי"ל (החדשות סי' רג) כתב דנראה שיש לכתוב שמנים חסר ו', וכיון דרובן חסרים לכתחילה עבדינן הכי, ודיניה להיות חסר.

#### ב. שם באידיש המנוקד בפתח

##### אם צריך להוסיף בו אות א'

נתבקשתי פעם לשאול את הגרי"ש אלישיב זצ"ל אודות כתיבת שם 'משא' בכתובה, האם צריך להוסיף אות א' ולכתוב מאשא. והשיבני שיש לכתוב בלא א', לפי שאם יוסיפו זאת ייקרא כשם האיש משה. וכן כתב בערוך השולחן שכל שם אשה שמתחיל בפתח כגון: בשא משא חשא -

אי"צ לכתוב אחריו אלף כמשפט הפתח, אבל במקום שאפשר לטעות אם לא יכתבו אלף אחרי הפתח הרי זה לעיכובא, דלאו כללא הוא, ומביא דוגמא לזה בשם אשה לנא, שהבית שמואל סובר שאפילו הלמד בפתח צריך לכתוב לאנא דאפשר לטעות, דתיבת לנא בארמית הוא כמו לנו בעברית, ובגט כשיכתבו "אנת אנתתי לנא" יקראו את זה שתשאר לנו, ולכן רק במקום שאפשר לטעות אם יכתבו אלף אחרי הפתח ב"שם אחר" או ב"ענין אחר" טוב לכתוב בלא אלף, אבל אם יכתבו אלף אחרי הפתח ויקראו כהוגן, אזי אפילו שאין פתח מושך אלף פשוט שזה כשר.

#### ג. כיבוד שני אחים בברכה בחופה

##### בזה אחר זה

שאלתי את הגרי"ש אלישיב האם אפשר לכבד בברכות בחופה שני אחים בזה אחר זה, או בן אחר האב, או שיש להקפיד שלא לעשות כן משום עין הרע וכמו שנזהרים בעליה לתורה (סי' קמ"א סי"ו), והגרי"ש ענה לי שאפשר לכבד, ורק היכן שכתוב שלא מכבדים אין לכבד, והיכן שלא כתוב אין לחדש איסורים חדשים.

#### ד. טעה והקדים ברכות נישואין

##### לברכת היין

בשו"ע (אבהע"ז סי' ס"ב סעיף א') איתא: צריך לברך ברכת חתנים בבית החתן קודם נישואין, והן שש ברכות, ואם יש שם יין

(או"ח סי' ר"מ סעיף ו'), אבל אי"צ לנעול את הדלת, ומביא ראי' לדבריו מתשובת הרדב"ז (ח"א סי' קכ"א). ומאז שהראיתי זאת להגה"ח ר' שמואל צבי וינר זצ"ל רב בית מדרשנו היכל דרבינו יוחנן בירושלים, החל להקל שבאופן שאין מפתח יש על מי לסמוך ושפיר דמי.

#### ו. שיעור זמן השהייה בחדר היחוד

בדין הקנין של חדר היחוד, יש שסוברים שמיד שמתייחדים נגמר הקנין, כמ"ש בספר המקנה (אעה"ז סי' ס"ד סעיף ה') ובעזר מקודש (סי' ס"א סעיף א'), וזכיתי לערוך חופות עם ראש ישיבת פוניבז' הגה"ג ר' דוב פוברסקי שליט"א מתלמידי הרב מבריסק זצ"ל, ושמעתי שאומר לעדים שמיד שהחתן והכלה נכנסים לחדר היחוד וסוגרים הדלת סגי, והם יכולים ללכת ואינם צריכים להמתין בחוץ כלל, ואמר זאת בשם הגרי"ז מבריסק, [ופעם שאלתי לראש ישיבת בריסק הגה"ג ר' דוד בן הגרי"ז זצ"ל, האם זה נכון שכך היתה דעת אביו זצ"ל, ולא השיבני, וכשחזרתי ושאלתי חיך וענה לי שאפילו שזה נכון הוא אינו רוצה לענות כן כדי שלא יזלזלו בזה].

אמנם יש שסוברים שיש להקפיד שהעדים ימתינו ויעידו על יחוד של שלש דקות, כך הורה הגאון ר' נתן גשטטנר זצ"ל, וכן נוכחתי בחופה שהגרי"י פישר זצ"ל היה מסדר קידושין, ודרכו היתה לילך לחדר יחוד לראות שהכל נעשה כראוי, ושאלתי כמה זמן צריכים העדים להמתין, ואז הצית סיגריה, וכשגמר לעשנה אמר שאפשר כבר ללכת, וזה היה כשלש דקות.

והמהרי"ץ דושינסקי זצ"ל והגרי"ש אלישיב זצ"ל והגר"ש וואזנר זצ"ל סברו שצריכים להמתין 5 דקות, והגר"ש אורבך זצ"ל הורה 5 דקות, והוסיף שיש נוהגים להחמיר 7 דקות [ובזיוו"ש צריך להמתין 8 דקות], והגרי"ט ווייס זצ"ל סבר שיש להמתין שבע דקות, וכן הביא בתשובות והנהגות מהגר"ד יונגרייז זצ"ל ראב"ד עיר הקודש

מביא כוס יין ומברך על היין תחילה ומסדר את כולם על הכוס ונמצא שבע ברכות, וזה מדברי הרמב"ם בפ"י דאישות, ומפורש כן בריש מסכת כלה רבתי: היכי מברכין, א"ר לוי בורא פרי הגפן ושהכל ברא לכבודו וכו', וכן הוא בהלכות פסוקות סי' י"ג, וכן איתא בזוהר (פר' תרומה קס"ט א'): "ברכה קדמאה דכלה בופה"ג", ועיין בדרכי משה אות ב' שכתב דכן המנהג בברכת אירוסין ובברכת נישואין שמברכים תחת החופה, ודלא כהראב"ה שכתב במדרכי פ"ק דכתובות דבין ברכת אירוסין ובין ברכת נישואין מברכין על הגפן באחרונה.

ובטעם הדבר שברכת היין קודמת, כתב בהמקנה כיון דהוי תדיר ותדיר ושאינו תדיר, וכתב בספר ברך את אברהם (סי' ע"א אות סו) דאם טעה והתחיל תחת החופה בברכת חתנים לפני שאמר בופה"ג דפשיטא דאינו חוזר, ומברך על היין בסוף, שבזה סמכין בדיעבד על הראב"ה.

ובספר תפארת צבי (להרנ"צ קארנמזל, ח"ב סי' מ"ט אות י"ד) נשאל במי שטעה והתחיל שהכל ברא לכבודו ולא התחיל בבופה"ג, האם ימתין עד אחר הוי' ברכות ויאמר אח"כ בופה"ג כמו בסעודה שאומר בופה"ג אח"כ, והשיב דברכת בופה"ג שייך קודם ברכת הנישואין כי הוא תדיר, ואימתי שנזכר יאמר הברכה, וכך היא גם דעת הגר"ש וואזנר זצ"ל בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' ע"ר), וכן הורה לי הגאון הגדול ר' אברהם יצחק אולמן שליט"א לנהוג, ואימתי שנזכר יאמר הברכה בין הברכות.

#### ה. נעילת חדר היחוד במפתח

דעת הגר"ש וואזנר זצ"ל שלכתחילה צריכים לנעול את הדלת במפתח ולא להסתמך על העדים שעומדים ושומרים שלא יכנסו לחדר, אבל דעת המנחת יצחק זצ"ל (ח"ד סי' כ"ח אות ז') שאין צריך לכך, שהרי צריך רק יחוד הראוי לביאה כדמוכח מדברי הפוסקים בשו"ע (אהע"ז סי' כ"ה), ולזה אי"צ רק חדר מיוחד כמבואר בשו"ע



ברכות לבטלה לגבי אמירת השבע ברכות וספק ברכות להקל ואין להקל בזה כלל. [וזהו דלא כדעת שבט הלוי הנ"ל אות ז].

ב. יש לעשות את החופה דוקא תחת גג ולא תחת כיפת השמים, ואף שיש שרוצים לשנות בזה [כיון שיש הרבה צעירים וצעירות שמתחתנים בזיווג שני וחפצים לעשות כמו בזיווג ראשון (לתמונות וכדו') ולכן רוצים להקל בזה], אין לשנות בזה בשום אופן.

ג. לגבי פריסת ההינומא - החתן לא ילך לכסות את הכלה אלא האימהות יעשו זאת. וכן שמעתי מהגרייט וויס זצ"ל. [אבל מכמה גדולים שמעתי שדעתם להקל בזה כרצון החתן, הלא הם: הגאון ר' מאיר ברנסדורפר זצ"ל ויבלדחט"א הגאון ר' שאול אלתר שליט"א].

ד. כל המנהגים שעושים בזיווג ראשון: התרת קשרים ושימת האפר, הוצאת החפצים מהכיסים ועוד - הכל כמו בזיווג ראשון.

ה. לגבי המנהגים שנהגו לסימנא טבא, כגון: יונים ובייגל וכדו', כיון דהוא סימנא טבא יש מקום לנהוג כן גם בזיווג שני, אמנם אם לא רוצים ולא נוח להם אין צריכים להקפיד בזה.

ו. השושבינים יהיו זוג נשוי, וכמו בזיווג ראשון.

ז. לגבי מה שיש חוששים שלא יהיו השושבינים שהיו בזיווג ראשון, אמר שאם לא קפדינן בזה אין לחוש לזה, ובפרט אם יש בזה כיבוד הורים.

ח. מיד אחר החופה יכנסו לחדר יחוד ולא יתעכבו כלל, וכמו שמבואר בפתחי תשובה דעיקר הקניין הקונה בזיווג שני הוא חדר היחוד, ולכן אין להשתהות כלל ביניהם, וכן שיהיה החופה והחדר יחוד תחת גג אחד בלא הפסק (אהע"ז סי' ס"ב).

ט. יהיו בחדר יחוד 7 דקות כמו בזיווג ראשון, שזה העיקר.

י. כשסיפרתי לו ששמעתי מהגאון ר' יוסף ליברמן זצ"ל שנישואיו בזיווג שני של הרב

ירושלים ואחריו ר' משה אריה פריינד זצ"ל. והמנחת יצחק (ח"ד סי' צ"ד-צ"ה) מביא דלענין יחוד הוי שיעור טומאה 5 דקות, אבל למעשה ביחוד של חתן וכלה הורה לעדים להמתין 7 דקות, והאחייעזר זצ"ל סבר שצריך להמתין תשע דקות, [ואם יש לחדר היחוד פתח נוסף שהעדים לא רואים אותו בזמן שהם עומדים בחוץ הורה הגרש"ז אורבך זצ"ל שבשעה שהם בודקים את החדר שלא נמצא שם שום אדם הם צריכים לראות שהפתח הנוסף נעול ובזה סגי].

## ז. ברכת ו' ברכות בסעודה שלישית

### ביום ה' בשמברכים אחר צאת השבת

בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' ל"ט) כתב שבזיוו"ש אף לדעת הפוסקים דיומא קמא, יומא קמא ממש, ולא סעודה קמא, מ"מ כיון דגם בליל שני נהי דאינו מחויב בברכה, מכל מקום זמן שמחה איכא, דהא קיימא לן ראשון לברכה וג' לשמחה, כמבואר בשו"ע (סי' ס"ד שם), וא"כ שפיר שייך לברך בזה גם על כשהסעודה התחילה ביום ונמשכה ללילה. אבל בזיוו"ר שהתחילו סעודה ביום ז' ונמשכה הסעודה בלילה כיון דבליל ח' לא שייך ברכה וגם שמחה ליכא, א"א לברך.

אמנם כל זה בחול אבל אם חל יום ה' בשבת אפשר לברך ז' ברכות בסעודה ג' שנמשכה הרבה בלילה, דכיוון דעדיין לא הבדיל וקדושת ודין שבת עליו לכמה דברים, נראה דגם לענין יום שביעי של ז' ברכות עדיין לא חל עליו שמיני, ואיכא גם התחלת הסעודה שהייתה בשמחת חתן וגם עכשיו לא עבר היום לגמרי, ולכן שפיר מברך וכן נהוג עלמא, ועיי"ש שהביא כמה מקורות לכך. ושמעתי מהגאון ר' יעקב בלוי שכך נהג המהרי"ץ דושינסקי זצ"ל.

### ח. הלכות ומנהגי נישואי זיווג שני שקיבלתי

#### מהגאון רבי יעקב ישעי' בלוי זצ"ל

א. החופה תהיה ביום אחד עם סעודת הנישואין, או הכל ביום או הכל בלילה, ובשום אופן לא להקל בזה לפי שהוא ספק גדול של

זצ"ל שבספק ברכות אפילו שיש דעה אחת בפוסקים שלא לברך אזלינן לקולא].

**ט. עדות נוספת לדעת הגאון ר' וועלוול מינצברג זצ"ל בענין קניית מקום החופה**

בגליון רכ"ד הבאתי בסוף מכתב תגובה ששלחתי, את מה ששמעתי מהרה"ח ר' שלמה שור שהיה נוכח בחופת בתו של הרב הגאון ר' אברהם וילהלם זצ"ל חתן הגאון ר' ישראל זאב מינצברג זצ"ל מוותיקי רבני ירושלים עם בן הגאון ר' מנדל דייטש זצ"ל, והחתונה התקיימה באולם ערלינג ורשבסקי בעיה"ק ירושלים, ואבי החתן ביקש מבעל האולם לשכור את החדר ייחוד ומקום החופה, אך בעל האולם לא הסכים באמרו שאינו רוצה להנהיג דבר חדש, והתעקש אבי החתן על כך, ולכן התעכבו מלצאת לחופה, ושאל זקנה של הכלה הגרי"ז מינצברג זצ"ל מדוע לא יוצאים, וכשענו לו הסיבה אמר שהצדק עם בעל האולם ואין צריך לעשות כן, וכשראה שעדיין מתעכבים, הניח את השטריימל על הספסל ואמר שאם לא יוצאים לחופה מיד בלא לעשות שום קנין, אז הוא מבקש שיזמינו לו מונית לחזור לביתו בקטמון, ואז התרצה אבי החתן לבל לבקש זאת. הרי שמנהג ירושלים היה שלא להקפיד על זה כלל.

הנני להוסיף שנכדס הרב משה דוד דייטש התקשר אלי שהוא בירר אצל הגה"ח ר' חיים מרדכי ברנשטיין שליט"א (מרח' הרב שך בני ברק), שאף הוא נכח באותו מעמד בחתונה, והוא מוסיף ומספר כי הגאון ר' וועלוול זצ"ל אמר לאב החתן הגאון ר' מנדל דייטש זצ"ל (שלמד בישיבת נובהרדוק שבמעזריטש והיה מוכר כעילוי בישיבה, והחפץ חיים ביקש שיבוא ללמוד בישיבתו אך בחורי הישיבה העלימו את דרכו בכדי שישאר בישיבה אצלם), שאם הוא חושש לחומרא זו, עליו לדעת כי הכלה גם נולדה מחופה כזאת שלא הקנו את מקום החופה לחתן כלה.

מטשעבין זצ"ל היה בבית הנ"ל והסתפקו האם לעשות ג' הקפות או ז', ואמר החתן לעשות ז' הקפות כמו בזיווג ראשון - אמר לי שהוא מעשה רב וכן יש לנהוג.

יא. עקב אשר יש פעמים שלאשה יש ממון הרבה והאשה רוצה שבניה ירשוה ולא בעלה השני, ולכן עושים הסכמי ממון לפי מנהג המדינה ע"י עו"ד וכדו', עכ"ז יש להקפיד קפידה יתירה לעשות שטר סילוק וכפי שמבואר בשו"ע (אבה"ע סי' צב), ועושים זאת בין האירוסין לנישואין (שבע ברכות), ואין להקל בזה בשום פנים ואופן.

יב. "שהשמחה במעונו" יש לומר בג' ימים הראשונים, וברכות השבע ברכות לא יאמרו, וברכת אשר ברא עי' באר היטב (אהע"ז סי' ס"ב ס"ק ה') שכתב שיברכו בג' ימים הראשונים, ובערוך השולחן (שם סעיף מב) מבואר שלא יאמרו. [ומקורו בים של שלמה (כתובות פ"א סי' י"ב) והח"מ (אהע"ז סי' סב ס"ק ו'), וכ"כ הגר"ש סלנט בקובץ התבונה (סי' כ"א) שלא לברך, ובשבט הלוי (סי' רע"ט סי' ס"ב סעיף ו') מביא דקשה ההכרעה בזה למעשה. ובחכמת אדם (כלל קנ"ט סעיף ד') ובקישו"ע (סי' קמ"ט סעיף ד') ובשובע שמחות (פ"ב סעיף ו') ובשולחן העזר (סי' י"ב סעיף ד' סק"א) איתא שאפשר לברך בג' ימים הראשונים, וכן שמעתי מהגרי"ד אלתר שליט"א שהמנהג בפולין היה לברך, ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סי' שצ"ב) מביא שמ"מ נראה שהנמנע לברך וחושש לברכה לבטלה תע"ב, ולדעתו כשאין שמחה רבתי אין לברך וכשיש שמחה רבתי המברך לא הפסיד, והנמנע וחושש תבא עליו ברכה. ובספר עת דודים (סי' י"ט) מביא דאין מרבין בסעודות ורק בשבת שבג' ימים הראשונים נוהגין לברך. ובדברי יציב (סי' פ"ב) מביא דבמקום שנהגו נהגו ובמקומותינו שלא ראיתי נוהגין לא יברכו, דספק ברכות להקל. ופעם אמר לי הגרי"ש אלישיב

הרב מרדכי בצלאל בר"מ זלצמן

## בעניין ראייה בזכויות מגדלת בדיני התורה

יש לעיין בדברים שעין בני אדם אין מכירה בהם בראייה טבעית אך באמצעות זכויות מגדלת תכיר בהם, האם חשיב ראייה ככה"ג (כגון באיסורים וכמו שיבואר להלן) מעיקר הדין או מטעם חומרא, או דאפילו משום חומרא אין בזה, ונפק"מ לכמה ענינים כמו שיתבאר בע"ה.

אמנם דבר הנראה לעין בריאה, ורק למי שלקוי בראייתו ונצרך למשקפים אינו נראה בלי משקפיים, פשוט דחשיב ראייה (ראה בספר פסקי תשובות סי' ל"ב אות כ"א המקורות לכך).

וכעין זה איתא באבן האזל (ק"ש פ"א ה"א סי' ג' אות ח' ד"ה והנה הרב) בשם הגר"ד בהר"ן לעניין ראיית צאת הכוכבים דמה שאין אנו רואים בעינינו את השעה האמיתית, הוא משום שנתמעטה כח ראיית העיניים, וכדאיתא בגמ' (בכורות נ"ד:) דרועה צאן היה רואה ט"ז מיל, ומי בינינו היום אשר יוכל לראות ממרחק כזה, אלא שמה שמשערין כיום זמן צאת הכוכבים הוא עפ"י מה שנראה במנורות גדולות.

אלא שיש לדון בדבר שאין נראה לרוב בני אדם בדרך ראייה טבעית כי אם באמצעות אמצעים מגדילים (וכמו"כ אפשר להדבר נוגע גם למי שראייתו בריאה יותר מרוב בני אדם אם צריך לחוש למה שרוב בני אדם אין רואים).

והנה לענין דבר התלוי בראייה, נראה לכאורה כדבר פשוט שכל שאינו נראה בראייה טבעית לא חשיב ראייה, אכן מה שאינו תלוי בראייה אלא במציאות הדברים (כגון איסור תולעים וכדומה), בזה יש לדון אם מה שאינו נראה חשיב כמי שאינו צריך לחוש לזה או לאו (ולפי"ז מה שמצאנו בדברי הפוסקים שצריך לבדוק במגדלת בכמה ענינים הוא משום דסברי דענינים אלו לאו במידי דראייה תליא אלא במציאות הדברים).

ונבאר בזה כמה ענינים אשר נידונו בדברי הפוסקים:

אולם בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדורא תניינא סי' נ"ז) נקט בפשיטות דאין לחוש לזה, דאם נימא דאסרה תורה אף דברים שאין נראין לעין לא שבקת חייה לכל בריה, שהרי אין לך דבר מאכל או משקה שאין בו תולעים קטנים ביותר שאין נראים לעין, וכמו שבימים הקדמונים קודם שהיה זכויות מגדלת לא חששו לזה, לכן גם עתה אין לנו לחוש לזה, וכן דעת הערוך השולחן (יו"ד סי' פ"ב ס"ק ל"ו)<sup>2</sup> והאגרות משה (יו"ד ח"ד סימן ב).

### תולעים הנראים לעין רק בזכויות מגדלת

בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' קכ"ד) דן לענין תולעת הנקראת מילב"ן שאין נראת אלא ע"י זכויות המגדיל כל יצור קטן והיה מצוי באורז (בזמנו), ומסיק דצריך לבדוק ע"י מגדלת, ואם ימצא באורז תולעת המילב"ן אין עליו תיקון כלל (ולכך אסר בזמנו לאכול כל סוגי האורז כיון שהיה מצוי בהם מילב"ן)<sup>3</sup>.

א ואף דיש מקום לחלק דקודם שהיה כלי זה בעולם לא היה מקום לחוש לזה אף שיתכן שיש במאכל תולעת שאינה נראית, מ"מ כיון שלא ניתן לדעת אם יש שם תולעים, ככה"ג ודאי לא אסרה תורה, אכן בזמנינו שאפשר לברר הדבר באמצעות מיקרוסקופ אפשר דיש לחוש לזה.

אכן למעשה אין נראה לחוש לזה שהרי גם בימינו מצויים תולעים שאינם נראים אלא במיקרוסקופים שאינם מצויים לכל אחד, וא"כ אף אם לא ימצאו תולעים בבדיקת מיקרוסקופ נחוש שמא במיקרוסקופ אחר נמצא.

ב והוסיף עוד דאי לא נימא הכי הרי שלפי דברי המומחים אוויר העולם מלא חיידקים, וא"כ האיך מותר לנשום אוויר העולם לתוך פיו.

ניכר שאינם מחוברים, יש לדון אי חשבינן ליה כמחברים ופסול או כמפורדין.

בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' א') כתב דפסול משום דלא חשיב מוקף גוויל, ואף שבאמצעות המגדלת נראה כמוקף גוויל לא חשבינן ליה כראיה, והביא ראיה מדברי המג"א (סי' ל"ב סקט"ו) דאם יש נקב בקלף שאינו ניכר אלא נגד השמש לא חשיב נקב, כ"ש הכא שהוא לחומרא, כיוון שאין נראה הגוויל המקיף פסול.

אולם בשו"ת שארית ישראל<sup>3</sup> (או"ח סי' י"א - י"ב) דחה ראיית הדובב מישרים, וכתב דבהא גם המ"א מודה דכשר, וכן לענין נקב אם אחר שנכתב עדיין נראה הנקב תחת השמש פסול, אלא דכל שעדיין לא כתב אמרינן דכל שאינו נראה אלא תחת השמש יכסה הדין את הנקב, ולפ"ז בנידון דידן דנראה על ידי זכוכית מגדלת חשיב כמוקף גויל ויש להכשיר<sup>4</sup>.

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' פ"ט) שכתב דלענין חסרות ויתירות פשיטא דאף שאינו נראה בעיני בני אדם פסול שהרי למעשה הס"ת חסר או יתר, אכן לענין נגיעות אם אינו נראה בעיני בנ"א שיש נגיעה יש להכשיר, ואין צריך לחוש לבדיקה באמצעות מחשב וכדו' וכן דעת בעל שבט הלוי (ח"ז סי' ב אות י').

ובשו"ת להורות נתן (ח"ו סימנים א'-ג') כתב דאין לחוש לבדיקות דיגיטליות וכדו' דלא דברה תורה אלא במה שנראה בעיני

גם בעל שבט הלוי (ח"ז סי' קכ"ב) כתב להקל, וכתב עוד דאף אם נמצא על הפרי נקודה קטנה שאין בה צורת תולעת, אלא שידוע שאפשר שהוא תולעת אשר ניתן לזהותה באמצעות זכוכית מגדלת מותר לאכלו, דלא אסרה תורה אלא מה שנראה לעיניים.

ובחכמ"א (בינת אדם סי' ל"ד אות מ"ט) הביא בשם ספר הברית, שדעתו שיש לאסור שתיית חומץ כיוון שנתברר על פי החוקרים שאי אפשר שיעשה חומץ אם לא שירום כולו תולעים, וכל המסתכל בו בזכוכית מגדלת ימצא שהוא מלא תולעים, ואפילו סינון לא מהני ליה. וכתב עליו החכמ"א שדברי הבל הוא, שהרי אסרה תורה לנזיר בשתיית חומץ יין, משמע דכל אדם מותר בו, וכתב עוד להוכיח מדברי האחרונים דתולעים אלו כל שלא פירשו אין עליהם שם תולעים כלל.

ולמעשה נראה מדברי רוב פוסקים שאין לחוש לזה, ומה שמורים האידנא שצריך להדיח היטב ירקות עלים וכדו' אף שאין נראה לעין בהסתכלות רגילה, הטעם הוא משום דמה שאין ניכרים אותם חרקים המצויים באותם ירקות אינם מחמת קטנותם אלא מטעם שכפלי הירק (כגון כרוב וחסה) מסתירים אותם, וכן מחמת שזבעם דומה לצבע הירק.

### בדיקת סת"ם ע"י זכוכית מגדלת

לענין ב' אותיות בספר תורה הנראין כמחברים, אשר באמצעות זכוכית מגדלת

וכן בשו"ת שמע שלמה (יו"ד סימן ה') כתב דאפשר דכל תולעת שאינה נראית אינו בכלל מה שאסרה תורה, ואף שלא מצינו בתורה חילוק בגודל השרץ האסור, מ"מ תולעת שאין נראית לעינים אין עליה שם תולעת, וכמו דלא מצינו בתורה איסור בנשימת אויר אף שהוא מלא חיידקים (וכדברי הערוה"ש הנ"ל) ע"כ תורף דבריו. ולענין מה שכתבו להוכיח מהא דלא אסרה התורה אכילת חיידקים יש לומר דהנה אם יקבץ כמה תולעים יחד הרי יוכל להבחין בקיומם, ומה שאין נראים עכשיו הם מחמת קטנותם, משא"כ חיידקים שבמציאותם אינם נראין לעינים ולא מחמת קטנותם.

וגם בעיקר ראייתם יש לעיין דאפשר דחיידקים אינם בכלל שרץ כלל ולא אסרתו תורה, משא"כ תולעת שהתורה אסרתו אלא שאינו נראה, יש לומר דלא חילקה תורה בהא.

ובספר זכרון טוב שכתב תלמידו של הרה"ק ר' יצחק מנשכין זיע"א כותב בשמו שאמר טענה זו דכל האויר מלא בביות קטנות והתורה לא ניתנה למלאכי השרת, ומותר לנשוש אויר העולם, וא"כ כל מה שלא נראה לעין מותר. להגרי"ז מינצברג ז"ל ראב"ד ירושלים.

ד והנה מצוי לפעמים שאף שאין נראה מתחילה אלא באמצעות מגדלת, מ"מ לאחר בדיקת המגדלת העין מבחינה גם בלא המגדלת בפירוד, ובזה נראה דלכ"ע כשר.

נראה אמרינן דהדר מיקרי, אבל לגבי נקב דפסול משום חסר אפשר דבעי בדיקה, אולם בשאר ימי החג כיון שאינו אלא מדרבנן יש להקל דאין צריך לבדוק באמצעות מגדלת, אלא שאם הוא מסתפק במה שנראה לעין אם הוא חסר או לאו יחמיר ויבדוק. וכן דעת הגרשו"א (הליכות שלמה, עמ' קפא) שאי"צ לבדוק, וכשיש חשש ראוי לבדוק רק לגבי נקב.<sup>1</sup>

אולם בשו"ת מים חיים (ס' רנ"ט) כתב שאין צריך לבדוק כלל, דא"כ באיזה מגדלת יצטרך לבדוק אולי כחוזי הכוכבים שאין שיעור בו.

### קדושת ספרים שאין הכתב נראה בלא זכוכית מגדלת

ישנם ספרי קודש המודפסים על כרטיס מוקטן שלא ניתן לראות את הכתב כי אם באמצעות מיקרוסקופ, ויש לברר אם יש בו קדושה. (וכן היה מצוי בעבר בשטרות הכסף הישנים שהיה מודפס עליהם פסוקים מספר

בנ"א וכתב עוד דה"ה אפי' לענין חסירות ויתירות, כל שאין ניתן לראותו בעין לא חשיב חסרות ויתרות.

### בדיקת אתרוג ע"י זכוכית מגדלת

לענין אתרוג שנראין בו פסולים באמצעות מגדלת, אם יש לחוש לזה, הנה מה שמצינו לאנשי מעשה שהיו בודקים אתרוגיהם במגדלת אין ראיה דהתם אינו מעיקר הדין אלא משום חביבות מצוה שרוצים שיהיה האתרוג נקי לגמרי.<sup>2</sup>

בשו"ת המבי"ט (ח"ג ס' מ"ט [מובא במג"א ס' תרמ"ח ס"ק ט"ז]) כתב לענין חזוית, דבעינן שיהיו נראה לעין כשאוחרו בידו, וכתב עוד דאף לאנשים אשר ראייתם צלולה ביותר ומיד נראה לעיניהם החזוית, מ"מ כל שלרוב בני אדם אינו נראה בעין מיד הדר מיקרי [ועי' בשו"ת משנה הלכות (ח"ד ס' קכ"ח)].

אולם עי' בספר מועדים וזמנים (ח"ב, קכד) דכל זה לגבי סתם מראות דטעם הפסול הוא משום הדר, בזה כיון שאינו

ה וראה בספר מעשה איש (ח"א עמוד כ) שהחזו"א כשהיה במינסק נודמן לפונדק אחד עם הגר"ח מבריסק בשעה שחפש אחר אתרוג לברכה. בעודו מעיין באתרוג ביקש הגר"ח מאחד הנוכחים שיביא לו זכוכית מגדלת, החזו"א שעמד באותה עת מאחוריו לחש לעצמו "אוו שטייט אין תורה אז מד'ארץ קוקן מיט א-שפאקטיוו" (-וכי היכן מצינו בתורה שצריך לבדוק בזכוכית מגדלת), הגר"ח הסתובב לאחוריו למשמע הדברים ומשהבחין כי החזו"א הוא שאמרם, קרא, האברך הזה אומר שהתורה לא ציותה לבדוק בזכוכית מגדלת, ולמעשה יותר על השימוש בכלי זה.

ובתשובות והנהגות (ח"ג קפא) הביא סיפור זה בגירסא שונה וז"ל: ובעיקר השאלה אם יש חסרון הדר אף שלא נראה לעין, נרשם אצלי עובדא אצל הגר"ח מבריסק זצ"ל, שהיה במלחמת העולם הראשונה פליט במינסק, ולא היה לו כסף לקנות אתרוג, והגיעו הדברים לחזו"א זצ"ל שהיה לו אתרוג נקי ומהודר, והחליט לנסוע לסוכות למינסק כדי שהגר"ח זצ"ל יוכל לברך על אתרוג שלו. הגר"ח זצ"ל ראה האתרוג ושמח מאד, אבל לקח משקפת ועיין היטב שמא נראה איזה פגם כל שהוא, והחזו"א זצ"ל תמה מה צריך משקפת והלוא אם לא נראה לעין זהו הידור, והגר"ח זצ"ל הסכים לו שכן, רק הוסיף דנראה לו שיש עכ"פ איזה הידור שהאתרוג תמים כפשוטו, ואין בו שום מום כלל אפילו במשקפת, לכן הסתכל שמא הקדוש ברוך הוא זיכהו לכך.

וכן שמעתי שסיפר הגרש"ח שפירא שליט"א דכל שנה ושנה הביא אתרוג להגר"ש אלישיב זצ"ל, ואמר שמעולם לא היה בודק בזכוכית מגדלת, אלא התבונן בעיניו ובחר אתרוג. וכן שמעתי שהרה"ח ר' אשר זלצמן הי"ו היה מביא להגר"ח קניבסקי זצ"ל כל שנה ושנה אתרוג לחג הסוכות, וסיפר שר' חיים ברוך האתרוג בעינו ממרחק כעשרים ס"מ, והוסיף שפעם אחת בעת שהתבונן הגר"ח באתרוג אמר לו ר' אשר שבאתרוג זה יש איזה חיסרון, והגר"ח ק שמע והעבירו מול עיניו ואמר כשר.

ו ועי' בספר ארבעת המינים למהר"ן (עמ' קמב) שכתב שאם מבחין באיזה סימן ואין יכול להבחין מהו, צריך לבדוק, ואם ימצא פסול יהיה פסול, אבל אם רואה ע"י זכוכית מגדלת הספק חסר אינו פסול, דהתורה לא נתנה דין שיבדקו ע"י זכוכית מגדלת.

הנראה לעיר המוקפת חומה, דלא מיקרי סמוך ונראה אלא א"כ נראה הכרך בראייה טבעית, וכמו שכתב בשו"ת הרי"ם (יו"ד סימן י"ד) דכל מה שאמרה תורה צריך להיות כדרך אותו דבר, וכמו שמצינו לענין הוצאה בשבת דלא אסרה תורה אלא כדרך הוצאה, וכן באיסורי אכילה אינו חייב אלא באכילה כדרכה עיין שם, עכ"ל.

ובספר יוסף דעת (להשואל ומשיב, יור"ד סי' שע"ה ס"ח עמוד רצ"ב) כתב שכל שיעורי חז"ל לא ניתנו אלא לפי מה שהוא עפ"י הטבע, ולא כפי תחבולות מתחכמות שהמציאו אנשים בימינו, דאם לא נימא כן ישתנו דיני התורה כל יום לפי המצאת בני אדם וגם ממדינה למדינה לפי חכמת אנשיה, וזה אי אפשר, שהרי דיני התורה שוים בכל מושבות בני ישראל עפ"י השערת חז"ל כמו שהיה בימיהם עיין שם. ועיין עוד בס' נתן פריז על נטילת ידיים (סי' קס"ג סק"ב).

וכן נראה מדברי הדובב מישרים (ח"א סי' א') שהובא לעיל לענין פירוד אותיות בספר תורה הניכר רק ע"י זכויות מגדלת.

אכן לדברי השארית ישראל המובא לעיל יל"ע בנדון דידן, אמנם מסתבר שיש לחלק, דמאי דס"ל דראיה בזכויות מגדלת מהני, ה"מ היכי שלולא המגדלת אי אפשר לעמוד על האמת, בזה חשבינן ליה כראיה, אבל משא"כ הכא לענין סמוך ונראה דהוא ענין של קירוב מקום שכל שהכרך נראה מהעיר אמרינן דחשיב סמוך בעינן שיהא נראה, ובזה לא שייך לומר דהזכויות מגלה לנו מציאות הדברים.

### ברכת הרואה מקום שנעשה לו נס

עוד מצינו בפוסקים שדנו לענין הרואה מקום שנעשה לו נס שצריך לברך ברוך

ישעיהו שלא היו נראין כלל אלא ע"י זכויות מגדלת).

ע"י בשו"ת אבן יקרה (וייס ח"ב סי' ל"ג) שדעתו שכתב שאין נראה לעינים באופן רגיל אלא באמצעות מגדלת לא חשיב כתב ואינו טעון גניזה<sup>1</sup>, מיהו כתב דכיוון שכתובים בהם שמות הקדושים חלילה מלנהוג בהם מנהג בזיון.

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ד סי' קכ"ט) כתב דכיון שחז"ל נתנו שיעור לגודל האותיות שהוא לכה"פ יותר מחוט השערה, לכן כל שאין בו שיעור זה אין טעון גניזה, וכמו שלענין מצוות ואיסורים כגון מצה וטומאה נתנה התורה שיעור בו, ולא יעלה על הדעת דמי שיראה במגדלת בחתיכה עד שיראה כשיעור יטמא.

[אמנם נראה דיש לחלק בזה דלענין שיעורי אכילה וכדו' אין הדבר תלוי בראיה אלא בגודל במציאות, אכן לענין קדושת הכתב יש לומר דכל שבמציאות יש פה כתב יש בו קדושה].

ובשו"ת יביע אומר (יור"ד ח"ד ס' כ"א) דן לענין השטרות שכתובים על גביהם פסוקים באותיות קטנות, וכתב שכיון שהשמות לא נכתבו לשם קדושה אין צריך לנהוג בהם מנהג קדושה, (וכמ"ש בתשב"ץ ח"א ס' קכ"ז שכל שם שלא נכתב לשם קדושתו אין בו קדושה) ואחר שהביא דעת האבן יקרה הנ"ל שדעתו שיש להחמיר בכתב הנראה במיקרוסקופ, האריך שם להקל משום שלא נכתב לשם קדושת ה', עיי"ש.

### דין 'נראה לכרך' ע"י משקפת

בשו"ת להורות נתן (ח"א סי' פ) כתב לענין קריאת המגילה ביום ט"ו במקום

ז וכתב דאל"כ יהיה אסור לאכול בשר דכל המסתכל בבהמה בזכויות מגדלת יראה שכל איברי הבהמה יש בהם הרבה נקבים והיא טריפה, אלא וודאי אי"צ להסתכל בזכויות מגדלת. מיהו בשו"ת יביע אומר (שם) דחה ראייתו וכתב דטריפה אינו איסורה משום ראיית נקב דהרי הנקב אינה סיבת האיסור, אלא הוא סימן שאינה יכולה לחיות יותר מ"ב חודש ולכך אם הנקב אינו נראה לעין אין זה סימן שאינה יכולה לחיות יותר מ"ב חודש.

מקום ולזה אפשר דבעינן שיהיה באותו מקום ולא סגי במה שרואהו.

ומאי דנקטו לשון 'הרואה' ר"ל דלא נימא דדי בכך שנמצא במקום שנעשה לו נס, אף שאין רואה המקום עצמו משום איזה דבר המונע כגון כותל וכדו', אלא בעינן שיראה המקום בעומדו שם.

אלא דלפ"ז ה"ה כשרואה המקום בלא משקפת אין צריך לברך, אך יתכן שכל שרואה המקום באופן טבעי נחשב כעומד באותו מקום לענין זה, וצ"ע.

שעשה לי נס במקום הזה, אם רואה באמצעות משקפת אם צריך לברך.

ועי' בזה בשו"ת משיב הלכה (ח"ב ס' רמ"ד) כתב שצריך לברך, דענין הברכה הוא משום שרואה מקום הנס וכן משמע מלשון הש"ע (אור"ח רי"ח) הרואה מקום וכו' מברך (וכן הוא לשון הש"ס), משמע דלא בעינן שיהיה באותו מקום אלא דבראיה תליא מלתא.

אכן יש לדון בזה דיש לומר דלא תקנו לברך אלא כשעומד באותו מקום ונזכר בגודל חסדי השי"ת שעשה עמו באותו

### המורם מהאמור

[א] לעניין תולעים כל שנראים רק בזכוכית מגדלת אין צריך לחוש לזה, ואפילו כשנראה על הפרי נקודה שאינו נראה כתולעת, אלא שע"י המגדלת נראה שהוא תולעת כתב בשבט הלוי שאין צריך לבדוקו אלא לפי ראיית העין.

[ב] לענין הגהת סת"ם במגדלת, לענין חסירות ויתרות יש לחוש, אכן לענין שאר עניינים מצינו דיעות בין האחרונים אם צריך לחוש לזה או לאו.

[ג] לעניין אתרוג דעת רוב פוסקים שאין צריך לבדוק אלא לפי ראיית העין.

[ד] ספרי קודש המודפסים על כרטיס מוקטן שלא ניתן לקוראם כי אם באמצעות מיקרוסקופ, יש אומרים שמעיקר הדין אינם טעונים גניזה אולם ראוי להחמיר, כיון שכתובים בהם שמות הקדושים (ולענין שטרות כסף שכתובים בהם פסוקים יש יותר מקום להקל).

[ו] עיר שהכרך המוקף נראה בה רק באמצעות משקפת דעת רוב הפוסקים שאינו נחשב לסמוך ונראה.

[ז] לענין ברכת הנסים כשרואה המקום מרחוק יש שכתבו שמברך, וצ"ע בזה.



# כתבים

הרב אברהם אביש שור

## עליית הצדיקים והחסידים לא"י בשנת תקל"ז וייסוד 'כולל רייסין' ע"י מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין בשנת תקל"ח

### פרק א

נר לזכר החסיד היקר רבי שניאור זלמן דייטש ז"ל  
מקושר לצדיקים ומעביר משמועתם  
נלב"ע כ"ח טבת תשפ"ג

#### מבוא:

בפרקים הבאים אנו מנסים לשחזר על פי מקורות את סיפור מסע עליית החסידים וימי ראשית יישובם בגליל, בראשותם של תלמידי המגיד ממעזריטש, הצדיקים הקדושים; רבי מנחם מנדל מויטבסק, רבי אברהם מקאליסק, ורבי ישראל מפולוצק, והפעולות לייסוד 'כולל רייסין' ע"י מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין.

שפר חלקה של היסטוריה קדומה זו בהיותה מתועדת במכתבים רבים שכתבו הצדיקים הקדושים ושלחו אל מקהלות החסידים ברוסיה הלבנה [רייסין] ובווהלין [פולין-אוקראינה], שבנוסף לתוכנם הספוג דרכי תורת החסידות והמגלה טפח משיטותיהם השונות של תלמידי המגיד ממעזריטש, נמצאים בהם פרטים נפלאים על העלייה הגדולה וחבלי המסע, תולדות יסוד יישוב החסידים בגליל, והקמת כולל רייסין להחזקתם. בנוסף מבוססים פרקים אלה, על תעודות שד"רים חסידים ששרדו בגנזי קהילות ישראל במערב אירופה ובמזרחה, ועל מגוון מקורות ומסמכים ממשלתיים רוסיים ופולניים שנחשפו, עם עדויות ממקורות זרים הקשורים לשלבי המסע ותלאותיו.

כל אלה מתארים יחד פסיפס של תמונה היסטורית סוחפת המשלבת גיצים משלהבת קדושתם של צדיקים מייסדי החסידות שופעי פעמי גאולה מעולמות עליונים, – יחד עם התרחשויות מעולם המעשה, שהתמזגו כאחד בעליית החסידים הגדולה לארץ ישראל בשנת ה'תקל"ז ליצירה.



## מסע העלייה לא"י שיצא לדרך:

מסעם של הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק והרה"ק רבי אברהם מקאליסק והרה"ק רבי ישראל מפולוצק<sup>1</sup> לארץ ישראל, החל בסוף חורף תקל"ז ונמשך בחודשי הקיץ עד הגיעם לחופי עכו בראשית חודש אלול אותה שנת תקל"ז. המסע נערך שנים ספורות לאחר חלוקת פולין הראשונה בשנת תקל"ב, אשר בעקבותיה התפשטו הרוסים בשטחי רוסיה הלבנה בצפון, ושלוש שנים לאחר שהרוסים כבשו את חצי האי קרים בדרום אוקראינה כתוצאה ממלחמתה עם תורכיה תקכ"ח-תקל"ד.

חבורת החסידים שיצאה מרוסיה הלבנה, בחודש אדר<sup>2</sup> תקל"ז ומנתה כמאה וחמישים איש<sup>3</sup>, התעכבה בוהלין כחמשה חדשים. למסע החסידים שעולה לארץ ישראל – היה פרסום רב<sup>4</sup>. במשך חודשי שהותם בוהלין והמשך המסע בפודוליה ומולדובה נוספו על השיירה קרוב למאתיים וחמישים איש<sup>5</sup> אזורחי פולין. רובם ככולם אביונים ודלים. קבוצה זו לא נמנתה על החסידים, ולא עוד אלא שהצטרפותם גרמה בהמשך המסע נזקים לחבורת החסידים שאימצה אותם, כשנאלצו להוציא עליהם כספים רבים במשך כל ימי המסע לארץ ישראל, עד שהתדלדלו מהפרוטות האחרונות. בכך ריחף איום על קיום קהילת החסידים שהתיישבה בגליל, עד שנוקקו לעזרת תרומתם של קהילות ישראל בגולה.

## העלייה בעקבות סכנת התפשטות רוסיה:

ערב יציאתו למסע, דיבר הרה"ק רבי מנחם מנדל בפני החסידים ברוסיה הלבנה. בדבריו הק' העביר ביקורת על השלטון הכובש והעמידם על הסכנה הטמונה בשלטון הצאר הרוסי, שמחד הוא מדכא את היהודים בגזרותיו, ומאידך הוא זומם להעניק שוויון זכויות כדי שיתבוללו

1 על העלייה ראה: הרה"ק רש"י מלאדי, אגרות קודש אדה"ז, ניו יורק תשע"ב, במבוא (עורך רש"י לוי), עמ' 41-49; רד"צ הילמן, אגרות בעל התניא ובני דור, ירושלים תשי"ג, עמ': ב-מ"א, ק-ק"י, ג, קנ"ה-קפ"ז, קצ"ב קצ"ה; רש"י לוי, תולדות חב"ד בארץ הקודש, כפר חב"ד תשמ"ח; ר"א סורסקי, יסוד המעלה, בני ברק מהדורת תש"ס, כרך א-ב; מ. וילנסקי, היישוב החסידי בטבריה, ירושלים תשמ"ח; י' היילפרין, העליות הראשונות של החסידים לארץ ישראל, ירושלים תש"ז; ח' שטימן-כץ, ראשיתן של עליות חסידים, ירושלים תשמ"ז.

2 הרה"ק רבי אברהם מקליסק, מכתב [חורף] תקל"ח. יסוד המעלה, מכתב ד'. אדר תקל"ז הייתה בשנה מעוברת.

3 ד. אסף, ציון, סא, (תשנ"ו) עמ' 319-346 (להלן: ציון 1), ו-ציון, סג, (תשנ"ז) עמ' 288-283. (להלן ציון 2). אסף מביא (בציון 1) בעמ' 320 בהערה 5, השערה זו על מספרם של החסידים העולים. אך תמיהני כי לא הביא את דבריו הרה"ק ר' שניאור זלמן מלאדי, שהשתתף אישית במסע עד למוהילוב-פודוליה, בתשובותיו למלשינות השנייה עליו הריהו כותב: 'ידוע לכל כפי ששמעתי גם אני, נסעו מבילורוסיה – פולין מלפנים – יותר משלשים ראשי משפחות על משפחותיהם'. כרם חב"ד חלק שני, כפר חב"ד תשנ"ב, עמ' 92. הרש"ז רצה בתשובותיו לשלטון הרוסי להמעיט בהיקף מסע החסידים מרוסיה הלבנה לא"י, כי במשך השנים הבינו השלטונות הרוסיים כי מסע החסידים לא"י היה אכן ביטוי לתיעוב ושנאה של החסידים לשלטונם. כפי שנראה להלן בהערה 8, ולכן יש לשער כי במציאות היו קרוב לארבעים משפחות של החסידים מרוסיה הלבנה בנוסף לעוד משפחות של חסידים שהצטרפו אליהם בוהלין ובפודוליה, ומתאימה להערכה של ד. אסף בסיכום הערה 5 הנ"ל 'שמדובר בכמאה וחמישים נפשות לכל הפחות'.

4 על הפרסום הגדול של המסע כתב הרה"ק הרמ"מ במכתבו הראשון מא"י ותולה בכך את טביעת אחת מספינות העולים (יסוד המעלה, מכתב ב): '...הפרץ אשר נפל בישראל מרוב הפרסום דרך בחזיון קולות אשר שלט עין הרע בעוה"ר להפרד ספינה אחת עם כמה נפשות. ה' יגדור פרצות, וימליצו טוב בעד כלל ישראל...'. גם באיסטנבול ובאזור ים השחור, היה פרסום רב כשנודעו על מכתב 'ששלחו שני חכמים מהרבנים [מכתב לנשיא מהרבנים...], הלא המה הרה"ק הרמ"מ מויטבסק והרה"ק הר"א מקאליסק, אל נשיא פקידי קושטא, מסתבר כי תוכנו הכליל את דבר ותכנית המסע, ובקשתם מפקידי קושטא לארגן את המשך המסע מנמל איסטנבול בהכנת ספינות שיביאום אל חופי ארץ ישראל. כך עולה מדבריו של יוסף קוסידיני ברשימותיו מאותה שנת תקל"ז שכתב בשולי ספר קראי שהעתיק. על התכתבות זו ראה להלן בפרק זה.

חלילה. כך עולה מתוך מכתבו של הרה"ק רבי מנחם מנדל ששלח לחסידים ברוסיה הלבנה כעבור כמה שנים, בו מזכיר להם את דבריו:

'כי ראיתי גם תמול גם שלשום גם מאז היותי במדינתם, תחת ממשלת מלכותם, כי ידו כברה והולך וחזק מאד... ולא מראש בסתר דברתי קודם נסיעתי מאתם, כי נבהלתי מראות גודל התקרבות המלכות לחשוות היהודים, להבדיל, עם הגוים, בכמה ענינים ונימוסים שונים, ודברי שריהם הם נרגן מפריד אלוף, אשר אמריהם החליקו להתקרב...'<sup>5</sup>.

בהדגשתו כי דבריו נגד שלטון הצאר נאמרו: 'קודם נסיעתי מאתם' הוא רומז כי המניע לנסיעתו הקרובה לארץ ישראל קשור לצאר הרוסי ששלטונו התפשט לצפון פולין הסמוכה בחלוקה הראשונה שהתקיימה בשנת תקל"ב, ולאחר שכבש מתורכיה את החלק הדרומי בשנת תקל"ד. סיבה זו שמע אחד מהמצילים של משתתפי המסע שספינתם נטרפה בים השחור.<sup>7</sup> עובדה זו של התפשטות הרוסים הביאה לעליית שלשת הצדיקים תלמידי הבעש"ט והמגיד ממעזריטש, מפני שראו בהשתלטות הרוסים סכנה גדולה וחרדו ממנה וייתכן כי הכיבושים הרוסיים שימשו כסימן להחשת הגאולה<sup>8</sup>: העלייה הראשונה מגליציה שעלתה בראשותו של הרה"ק רבי נחמן מהורודנקה בשנת תקכ"ד, העליה הגדולה של הרמ"מ והר"א שאנו עוסקים בה, ולעליית הצדיקים מוהלין המאוחרת לזו, שעלתה בראשותו של רבי יעקב שמשון משיפוטיבקה בשנת תקנ"ה.<sup>9</sup>

### הרה"ק רבי מנדל מויטבסק והאצולה הפולנית:

המסע הגדול תוכנן מראש בדקדוק לפרטיו על ידי הצדיקים שעמדו בראשו. הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק והרה"ק רבי אברהם מקאליסק פנו מראש במכתבם אל 'נשיא הרבנים'

5 בסך הכל הגיעו לנמל איסטמבול כארבע מאות איש. קבוצת העניים שהצטרפה היוו רוב מכריע בסך הכולל של העולים, כפי שרבי ישראל מפולוצק כותב ב[אייר] תקל"ח: 'וא"א [ואי אפשר] שיחזיקו המועטים את המרובים'. יסוד המעלה, מכתב א. וכפי שהרה"ק רבי ישראל מפולוצק מציין שם הגיעו לחופי א"י 'יותר משלש מאות איש' וזאת בניכוי קרוב לתשעים נוסעים שספינתם נטבעה מול חופי האי קרים עליהם ראה להלן.

6 יסוד המעלה, כך ב, מכתב י"ד משנת תקמ"ה.

7 ראה להלן עדותו של הקראי יוסף קוסנידי.

8 בעדות הקראי הנ"ל הוא מביא בשמם של החסידים שהם כורכים יחד את התפשטות הרוסים בכיבוש ארצות ומדינות עם סימני של פעמי הגאולה.

9 ראה על כך בהרחבה במאמרי: 'חסד גדולי החסידות לשלטון והקשר בין העליה לא"י לחלוקת פולין', חצי גבורים, כך י, ניסן תשע"ז, עמ' א"א-א"ו. שבה אני מביא מקורות ומפרט את שנאתם הגדולה של ראשוני הצדיקים תלמידי הבעש"ט והמגיד ממעזריטש לשלטון הרוסי.

בנוסף לנאמר שם, נראה כי הקשר בין נסיעת צדיקי רוסיה הלבנה לבין תיעובם את השלטון הרוסי שנכפה עליהם בחלוקת פולין הראשונה היה ברור לצדיקים ולחסידים. על אף כי השלטון הרוסי סייע בעקיפין למסע החסידים כפי שנראה להלן, בכך שהכניסו בהסכם בינם לבין תורכיה את סעיף 8 המקל על עליית יהודים לא"י. ראה לכך הם דבריו של הרש"ז ב'תשובותיו לטענות המלשינות' שכתב בשנת תקס"א בעת מאסרו השני. בו הוא מסתיר בכוונה את עובדת השתתפותו האישית בהיותו נלווה למסע הצדיקים והחסידים עד מוהילוב בפודוליה (ראה לעיל בהערה 3, ובהקשר לכך הוא כותב כי הוא רק שמע על המסע: 'ידוע לכל כפי ששמעתי גם אני, נסעו מבילורוסיה - פולין מלפנים - יותר משלשים ראשי משפחות על משפחותיהם... וכנראה שאותו דבר קורא גם במדינת וואלין ופודוליה ועוד, שגם משם נסעו [לא"י] לא מעט אנשים כפי ששמעתי...'. כרם חב"ד חלק שני, כפר חב"ד תשנ"ב, עמ' 92. שם בעמ' 49 ב'דברי העדות' שכתב הרש"ז במאסר הראשון, בסעיף י"ד, הוא מפרט את מקומות מגוריו מאז לידתו, אך הוא מסתיר את מגוריו במוהילוב שבפודוליה בשנות תקל"ז-תקל"ט, לאחר ששם נפרד ממסע החסידים בקיץ תקל"ז, שהמשיכו לדרכם לעלות לא"י.

באיסטנבול, ועדכנו על מסע החסידים שאליו הם נערכים וכנראה שצורפה בקשתם מראשי 'פקידי קושטא' כי יפעלו להכין מספר ספינות מנמל איסטנבול עד לחופי ישראל אשר יוכלו להכיל את מספרם הרב של העולים<sup>10</sup>.

הרה"ק רבי ישראל מפולוצק מעיד כי חושבו במדויק הוצאות הכספיות של המסע.<sup>11</sup> גישות מדיניות ופוליטיות של רוסיה פולין ותורכיה – נלקחו בחשבון בביצוע המסע<sup>12</sup> ונקבעו מראש על ידי הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק. אם כי אין ערך לגודל קדושתו והיותו חכם הרוזים, הרי בנוסף לכך ניחן בכשרון מדיני, וידע להתבטא בפולנית בניסוח דיפלומטי לצורך השגת הצלחה במשימה. רבו 'המגיד' ממעזריטש זיהה כוחו זה, בשעה שהיה צריך לשכנע את המושל בעיר סמוכה<sup>13</sup> להטיל מורא על חוטאים ולהפרישם מהאסור, וציפרו למרן רבי אהרן הגדול בפעילותו להחזרת העם בתשובה. סיפור הפותח צוהר לכוחו של רבי מנחם מנדל היודע לדבר בלשון פוליש ומצליח בסגנון דיפלומטי לשכנע את שר העיר להעניק להם 'תקיפות גדולות', לאחר ששוכנע כי מתוקף תפקידו הוא זה הנושא באחריות, והדבר לטובתו, ומכך שהוא 'מוכרח לפקח' על ביצוע התיקון.<sup>14</sup>

לא בכדי קשרה אליו המסורת החסידית סיפור ייחודי המצביע על קשריו עם האצולה הפולנית והקשורה אף עם הכנותיו למסעו לארץ ישראל: '...שקודם שנסע הר"מ [רבי

10 ראה להלן.

11 הוצאות הנסיעה חושבו מראש בקפידה, כפי שרבי ישראל מפולוצק כתב מיד בשנה הראשונה להגעתם: 'וסכום ההוצאות שיערתי מן התחלת הימים עם החראץ [מסי גולגולת] וכופרי הנפשות בעכו ובצפת עיה"ק ושכירות החמורים לרכוב, יצטרך לכל נפש בינוני שמונה אדומים האלענדער, כ"ז הודעתי נאמנה לכל אשר סיפק בידו לנסוע, הן בדמי עצמו, או אחד מאחיו יגאלנו, רק לדמים יארוכו, שלא לזוז בדמים מועטים...'. יסוד המעלה, מכתב א, חשון תקל"ח.

12 ראה להלן על הסכמתם של רוסיה ותורכיה לנסיעת יהודים לא"י והענקת פטור על מסי נמל ושמירה בדרכים – במסגרת הסכם השלום Kuchuk Kainarj = 'קוצ'וק קאינרג'יה' שנחתמו ביניהם בשנת תקל"ד. ועל התנגדות פולין למסע עליית החסידים בשנת תקל"ז והוצאת צו לקנוס את אלו מהקהילות היהודיות בפולין שתושביה יעשו זאת.

13 על-פי מסורת חסידי קרלין הייתה זו העיר דובנה Dubno שליד הערים מזריטש ורובנה – המקומות שבהן גר 'המגיד'. ר"י הויזמן, פרי ישע אהרן, ירושלים תשס"ג, עמ' טו.

14 'יסע עמך הרב מ' מנחם מענדל [מויטבסק] שהוא יודע לדבר בלשון פוליש, ויהיה ככואם אל השר לבושים בבגדי לבן, מצאו חן בעיניו, ויקבלם בכבוד גדול, ויצו להם לישב אצלו. ויהיה בדברם אמר השר להם: מה שייך לרבנים האלה לכאן, אמר הרב מוהר"מ היות שהרב מור"א הוא איש אלקי, וראה שיש קטרוגים גדולים על העיר שלך, אשר נגזר עליה כליה ממש, מפני שאנשי העיר המה רעים וחטאים לה' מאד ובפרט בענייני ניאוף, וצריכים כמה נשים להתגרש ובאנו אליך כי אתה שר העיר מוכרח אתה לפקח בטובתם. ויהי כדברם אליו... וצוה להם שיצאו וידברו עם הרבנים, ומיד הרעיש הרב מוהר"א עליהם בקול רעש ורוגז והוכרחו להתודות על כל החטאים לפני השר, וצוה השר עליהם לעשות גירושין ונתן להם תקיפות גדולות. שבחי הבעש"ט עמ' פ"ד.

על כוחו להתייצב לפני מלכים תעיד העובדה כי בשנת תקמ"ג נאלץ הרמ"מ והר"א להופיע לפני הפחה אחמד פאשה אל ג'זאר הידוע באכזריותו ובתורו הקצב' שישב בעכו, בעקבות הלשנה חמורה של ה'פקיד' בטבריה, על רכישת 'החצר החדשה' על ידי החסידים. '...ויהי כשמוע ה'פקיד' את הדבר הזה וכו', פסק ואמר שכל האשכנזים חייבים על מעשה אשכנזי אחד, ושלח לכבוד רבותינו שבאה"ק בפחדים גדולים כל כך, עד שהוכרחו לנסוע בעצמם עם עוד כמה אשכנזים לה'פאסע'.... נראה כי הרמ"מ היה מוכן להתעמת עמם מול המושל הרוצח, אך הוא והרה"ק הר"א פעלו באופן נסי: '...הלכו מהרה לה'פאסע', ואדמו"ו העתירו לה' בעדינו, וה' נתן חן האשכנזים בעיני ה'פאסע', ופטר אותם משכירות החצר בלי שום פירוט ושום פרוטה'. יסוד המעלה מכתב יג. וראה בכתבים עמ' 1-6 על כל פרשת רכישת 'החצר החדשה' בטבריה.

ראה בהמשך להלן שלא לחינם מיהר הרמ"מ לדרכו ולעזוב את פולין, אלא מפני שברוח קדשו ובהכרתו את הלך הדברים המדיני, חשש מהתגובה הפולנית שתבוא על 'המסע' הנרחב של יהודים לארץ ישראל. כפי שאכן הגיב השלטון הפולני שבועות מספר לאחר עזיבתם את פולין, כפי שיתבאר להלן. שהרמ"מ חשש שמא תוך כדי התעכבותו יחמיצו חלילה את השעה, ויפה שעה אחת קודם.

מנדל מויטבסק] לא"י, עשה סעודה גדולה עבור שרי המלך [אצילים פולניים] הנמצאים בוויטעפסק עיר הפלך... וסידר לפנייהם המשתה ובין מאכל למאכל נכנס אליהם הרב הר"מ וישב בתוכם...<sup>15</sup>.

בנוסף לקשריו עם האצולה הפולנית היו לרמ"מ עצמו הליכות של נסך. הוא היה מתנהג בהרחבה גדולה כידוע, נסיעתו היתה במרכבה עם ג' סוסים. הליכותיו המלכותיות נראו כסותרות את גישתו בעבודת ה', שהעמידה את הרגשת השפלות בראש מעייניה.<sup>16</sup> אך את דרכו הקדושה הסביר הרה"ק רבי יעקב יוסף מפולנאה: 'מלך אחד נצרך לפעמים לנסוע מביתו, והיה לו אוצרות חשובים... לזאת עשה עצות בנפשו לחפור בור בקרקע ולהטמין שם את מחמד נפשו ולכסות באשפה... כן הדבר הזה, הצדיק הזה הוא עניו מאד, אך מפתחו כי בוודאי היצה"ר יערים עליו להזיקו ח"ו על כן כסהו באשפה, ומה יותר אשפה מגיאות...<sup>17</sup>.

### המסע לא"י כדי להחיש פעמי הגאולה:

המניע המרכזי לעלייתם לארץ הקודש היה הצפייה לגאולה קרובה. מטבען של דברים נשגבים אלו – שהם חסויים וכמוסים. אך מתוך אי-אלו אזכורים שנכתבו ונאמרו באותם ימים כדרך אגב, אנו נחשפים למטרה הטמירה והנשגבה של החשת וקירוב הגאולה.

מספר אירועים מפתיעים ומדהימים הקשורים לעלייה התרחשו ממש בתקופה זו. עליהם אנו מתוודעים מתוך תוכנם הצפון באגרות הצדיקים, כי הם ראו בהם סימנים על 'אתערותא דלעילא' לקירוב הגאולה.

על אחד מאותם אירועים מפתיעים נודע לצדיקים ראשי המסע, כי באותו חודש אדר תקל"ז שבו החלו החסידים ברוסיה הלבנה את המסע לא"י, שבהמשכו הצטרפו אליו המון רב שמנה כמאתיים וחמישים עולים עניים בעת שעברו בדרך ווהלין שהייתה בשליטת פולין, יצא במקביל באותו חודש אדר בצפון אפריקה מסע של מאה ושלושים אנשי מערב<sup>18</sup> לא"י. 'שבאו כולם בברית יחד בפורים<sup>19</sup> העבר תקל"זיין לפ"ק לילך לארה"ק<sup>20</sup>, וכן עשו ועלתה בידם, שבאו ג"כ בקיץ העבר אתנו, יש מהם עניים וגם עשירים, חכמים וגם ע"ה...<sup>21</sup>.

עובדה זו שהתגלתה לצדיקים מיד עם בואם לא"י בשלהי תקל"ז צויינה על ידם והצביעו כי ההשגחה העליונה מאירה רצון לגאולה, וכלשון קדשו של הרה"ק רבי ישראל פוליצקר:

15 ר' ראובן ז"ק מאוסטילה, כנסת ישראל, וארשה תרס"ו, עמ' 33, בשמו של הרה"ק רבי ישראל מרוזין.

16 בכל אגרותיו חתם שמו לאחר המלים: 'השפל באמת'.

17 ר' ראובן ז"ק, כנסת ישראל, עמ' 140.

18 לא ברור מאיזה מדינה מוגרבת עלו. הרה"ק הרמ"מ מציין במכתבו (יסוה"מ מכתב ג, תקל"ח) כי הקבוצה באו מעבר לים מק"ג טוכר"ס, ור"א סורסקי מציין בשוליו: 'אולי צ"ל מקהילה גדולה טוניס'.

19 שנת תקל"ז הייתה מעוברת.

20 אולי ראו הצדיקים כי עליה גדולה זו של בני המערב (המוגרבים) היא 'התעוררות דלעילא' כיון שהיא המשך בעקבות עלייתו של הרב הקדוש רבי חיים בן עטר בעל האור החיים הקדוש, אשר בעבר ראש חודש אב תק"א (1741) יצא מצפון אפריקה עם שלושים מתלמידיו ובני ביתם ממרוקו שבארץ המוגרב, ועלה לארץ ישראל, והקים בירושלים את ישיבתו הקדושה. כשם שקבוצת העניים הגדולה הצטרפו אליהם למסע החסידים היונקים את אהבת ארץ הקודש כשלושים שנה מאותם נסיונות שמרן הבעש"ט ערך באותם שנים לעלות לא"י ולפגוש את הרב הקדוש רבי חיים בן עטר, ורק גיסו הרה"ק רבי גרשון מקיטוב הגיע לא"י בשנת תק"ז.

21 יסוד המעלה, מכתב א. תקל"ח.

ומעתה אין לנו עסק בנסתרות, לשאול על מה הייתה זאת, מאת ה' הייתה זאת!<sup>22</sup> גם הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטעבסק שעמד בראש המסע, ראה 'אתערותא דלעילא' בקבוצת מאות העניים בוהל'ין שהצטרפו למסע החסידים, על אף שבהמשך המסע הם גרמו בכך צער רב, בכתבו: 'מעשה אין לנו לעסוק בנסתרות לשאול מה זה'.<sup>23</sup>

במכתבו הראשון מא"י מגלה הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטעבסק טפח ומרמז על החשת הגאולה: '...וה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמנו בשלו, ולו יקתה עמים מארבע רוחות העולם, בביאת גואל האמיתי אשר קיצו מעין כל חי נעלם, ימהר ויחיש מעשיהו כאיש חלום חלם...'.<sup>24</sup> אכן, צדיקים ראו בעליית החסידים בראשותו של הרה"ק רבי מנדל מויטעבסק הכנה לגאולה העתידה לבוא:

'עוד אמר הרה"ק [רבי ישראל] מרוזין הנ"ל שנסיעת הרה"ק מוה"ר ר' מענדילי וויטעפסקער לארץ הקודש היתה באותה בחינה כנסיעת אברהם אבינו ע"ה במסעותיו בארץ הקודש להדריך דרך לפני בני ישראל בארץ הקודש'.<sup>25</sup> 'ושמעתי אומרים מכ"ק חותני הק' [הרה"ק רבי אהרן מטשרנובל] זי"ע, כי ר"ר מענדילי'ע [מויטעבסק] נסע לאה"ק עם אותה כוונה שנסע אברהם אבינו ע"ה לאה"ק, דכמו אאע"ה נסע לשם כדי לעשות הכנה לבוא עת אשר ירשו בניו את הארץ, כן הוא זי"ע עשה בזה הכנה עבור ישראל לגאולה העתידה בב"א'.<sup>26</sup>

על עליית הצדיקים לא"י כהתעוררות לגאולה מתבטא תלמיד המגיד ממעזריטש, הרה"ק רבי משולם פייבוש שייב בזבריזא שבוהל'ין, ומביא בחיבורו שכתב באותם ימים לאחר שראה מקרוב את מסע הצדיקים: '... כעת לפי הנראה והנשמע מהנסיעה שנוסעי' לארץ הקדושה רבים וכן שלימים... וכעת בודאי מאת ה' היא התעוררות הזאת הגדולה ובודאי קרוב לבא עתה יחישנה וימהרנ'ה] השי"ת במהרה בימינו אמן סלה'.<sup>27</sup>

על אף שהצדיקים שעמדו בראש המסע לא"י כיסו טפחיים על תקוותם להחשת הגאולה, אנו שומעים על כך ממקור זר לגמרי. יוסף קוסדיני – קראי תושב האי קרים<sup>28</sup>, שהיה עד לטביעת אחת מספינות העולים החסידים בים השחור כפי שנפרט להלן, – שמע על מטרת המסע מפי החסידים הניצולים<sup>29</sup> שגילו לו כי המסע לא"י נובע מתוך אמונה על גאולה קרובה ושסימנה היא ההתפשטות של הרוסים בצפון אירופה ובדרומה: 'מפני שאז אומת מוסקוב [מוסקבה

22 שם, שם. תקל"ח.

23 שם, מכתב ג. תקל"ח.

24 שם, מכתב ב, תקל"ח.

25 אור ישרים (קליינמאן) תורת משה הערה יג.

26 בספר נר ישראל חלק ו אות קפ"ז מביא מרד"מ שפילג מה שהעתיק מכת"ק של הרה"ק רבי ישראל מטשרנובל.

27 ספר יושר דברי אמת, קונטרס ראשון, אות ל"ו. בפתח הספר הוא מציין את התאריך: י"ט בסיון תקל"ז. ראה את כל דבריו בקטע זה להלן.

28 תעודה זו נחשפה על ידי א' מורגנשטרן ונחקרה על ידי ד' אסף (אסף 1). הדברים נכתבו על ידי קוסנידי בשולי כתב-יד קראי שהעתיק.

29 ראה להלן על החסידים הגדולים של הרמ"מ מויטעבסק והר"א מקליסק שהיו בין הניצולים מהספינה שטבעה בחצי האי קרים. שניהם בשם רבי אהרן. וכדי להכיר ביניהם, כינו את אחד מהם "הקטן" ואילו את רבי אהרן השני כינו "הגדול". כאמור היו בין הנוסעים בספינה שטבעה, ניצלו ועלו על יבשת האי קרים, יחד עמם ניצל עוד אחד מהחסידים רבי יהושע ב"ר דוד, כולם פנו לעזרה אל מנהיג הקראים בעיר הנמל כפא. לבסוף הצליחו שני החסידים ששמו רבי אהרן לעלות לא"י. עליהם ועל סיפור הצלתם ראה בהמשך המאמר.

= [רוסיה] הרשעה... פשטה ידו על כל [ה]עולם, וקוסדיני רשם את הדברים ששמע כמשיח לפני תומו:

'לזכרון לדור אחרון, מה שהיה בזמן שנת התקל"ז ליצירה, איך שיצא שמועה שבא משיח בן דוד, ואז התחילו הרבנים הדרים בחוצה לארץ ללכת לעיר ירושלים תוב"ב, ובעת שהיו הולכים בתוך הים בספינות, נשברה ספינה אחת בתוך הים ונחנקו מהם, רצוני [לומר] מהרבנים, נ"ה אנשים ונשים, בחורים ובתולות, טפים ועוללים ויונקי שדים, וכל האנשים הנמצאים בתוך הספינה היו במספרם שמונים אנשים, והשם ברוב רחמי ישמרנו ממחלון וכליון<sup>30</sup> אלה, וסבת האמינים שבא משיח בן דוד<sup>31</sup>, הוא מפני שאז אומת מוסכוב<sup>32</sup> הרשעה, העם המר והנמהר, עם שלא נשמע לשונו, פשטה ידו על כל [ה]עולם, לא נשאר מקום שלא תפש במלחמה, וחשבו שעת קץ הוא המובטח מפי הנביאי' [ם]...<sup>33</sup>.

בהמשך כתב היד<sup>34</sup> שאותו נביא להלן, הוא ממשיך וכותב בשוליו דברים נוספים השופכים אור על מטרת מסע הצדיקים לא"י כשהוא מעתיק דברים על החשת הגאולה שנכתבו ונשלחו 'על ידי שני חכמים' דהיינו הרה"ק הרמ"מ והרה"א לנשיא הרבנים' וראש פקידי קושטא רבי ברוך זונאנו בבקשת סיוע וארגון למסע העלייה בעת שיגיעו לאיסטנבול.

**המסע לא"י מתעכב בוהלין בחודשי קיץ תקל"ז:**

מסעם של החסידים החל כאמור ברוסיה הלבנה (רייסין) בחודש אדר תקל"ז בראשות הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק, רבי אברהם מקאליסק ורבי ישראל מפולוצק. אנו יודעים שעברו דרך ווהלין שהיתה אז תחת ממשלת פולין, ושהו שם מספר חדשי הקיץ, ורבים מהחסידים תושבי ווהלין. התקשרו אל הרמ"מ והצדיקים מרוסיה הלבנה. על תקופת שהות המסע בוהלין, כותב לימים הרמ"מ באחד ממכתביו:

'ובמדינת ווהלין העמופים והקשורים בנפשותם אלי, עד אשר מבלתי יכולתי לכתוב כ"ב, שרבו למעלה, ובמדינת ווהלין התקשרו אלי יותר ויותר התקשרות פלא יועץ אל' גבור, הנה לא נתעכבתי שם כי אם זמן מועט, והוא פלאי, הילד ארץ ביום אחד בהתקשרות נפלא שאין כמוהו, הגדולים והקטנים...!<sup>35</sup>

בידנו מצויה עדותו של אחד מגדולי הצדיקים הרה"ק רבי משולם פייבוש מזבריזא תלמיד המגיד ממעזריטש בוהלין שכתב באותם ימים ומתאר את אשר ראה מקרוב<sup>36</sup> את מסע הצדיקים וחבורת העולים החסידים וקבוצת העניים שהצטרפה אליה, עוברים לא רחוק מאזור מגוריו בעיירה זבריזא Zbarazh בדרכם למוהילוב-פודולסק, והוא מתאר את מסע הצדיקים והחסידים, הרכב משתתפיו ושמטרתו להחיש את הגאולה:

30 רות, א, ב.

31 כאן הוא מגלה את הסיבה שצדיקי החסידים נרתעו מהתפשטות הרוסים בצפונה ודרומה של פולין. כפי שכתבנו בקצרה בראשית מאמר זה וביצין בהערה 7. ראה על כך בהרחבה במאמרי: 'חסד גדולי החסידות לשלטון והקשר בין העליה לא"י לחלוקת פולין', חצי גבורים, כרך י, ניסן תשע"ז, עמ' א' ו-א'לו.

32 מוסקובה = רוסיה.

33 אסף, (ציון 1) עמ' 328.

34 לאחר שלשת עמודים.

35 יסוד המעלה, מכתב לג, תקמ"ז.

'... כעת לפי הנראה והנשמע מהנסיעה שנוסעי' לארץ הקדושה רבים וכן שלימים, וכן נגוזו ועברו והשלימים שעברו הם המפורסמים מאד בעלי רוח"ק וגדולים בתורה בנגלה ובנסתר ועמהם רבים מעניי הצאן קדשים שה פזורה ישראל ובודאי הוא דרישה גדולה לציון אשר דורש אין לה מכלל דבעי דרישה והוא בעיו בעיו שובו אתיו<sup>37</sup> וכעת בודאי מאת ה' היא התעוררות הזאת הגדולה ובודאי קרוב לכא עתה יחישנה וימהרנ[ה] השי"ת במהרה בימינו אמן סלה'.<sup>38</sup>

איננו יודעים את המסלול המדויק של הערים והעיירות שבהן ביקרו במסע.<sup>39</sup> אם כי המסורת החסידית יודעת כי השיירה התעכבה במרכז ווהלין, כנראה בין קוריץ (Korets) לפולנאה (Polonne)), שם הם התעכבו חודשים מספר.<sup>40</sup> רבי מנחם מנדל בא לבקר אצל שני גדולי תלמידי הבעש"ט שהתגוררו באיזור זה: רבי יעקב יוסף מפולנאה – אליו הגיע במרכבה עם ג' סוסים... ומתנהג בגדולות,<sup>41</sup> ורבי פנחס מקוריץ אצלו התקבל בכבוד מלכים, כשהוא מצווה שבועיים קודם לנקות את ביתו לכבודו, ואמר: 'הנה נוסע אלינו מלך ישראל'.<sup>42</sup>

התעכבות המסע מספר חדשים בעיירות ווהלין, שהיתה תחת שלטון פולין, גרמה כי המסע לא"י זכה לפרסום רב בין תושבי פולין, והשרה רוח של 'התעוררות גדולה' ליהודים רבים נתיני פולין שהצטרפו למסע, רובם עניים מרודים שהזכויות המיוחדות שהקנו העות'מנים לנתיני רוסיה העולים לא"י קסמו להם, כפי משמעות הנכתב בפקודה של השלטון הפולני: 'על דבר יציאת היהודים לירושלים, מפני שהשער העות'מני נתן להם זכויות'.<sup>43</sup>

בחודש תמוז היה על משתתפי המסע לנוע מוהלין לכיוון נמל גאלאץ, וזאת כדי שיספיקו להגיע בזמן לנמל איסטנבול, כדברי הרה"ק הרמ"מ שכתב ברכות השנים: 'שהרי השד"ר תמיד מוכן במדינת וואלין לנסוע בחודש תמוז, ולא יאחר, שעדיין אפשר להגיע בסטאנבול [ל]ספינת הכולל שהיא בטוחה לעולם, וזמנה בר"ח אלול'.<sup>44</sup>

במסלול דרכם לעבר נמל איסטנבול היה עליהם לעבור ארבע תחנות עיקריות: ביבשה להגיע עד לנהר דנייטר, ומכאן עד העיר גאלאץ שבמולדובה השוכנת על נהר הדנובה, ולשוט עד השפך לים השחור, ובספינה לעבור את הים השחור עד לנמל איסטנבול. וכך מתאר הרה"ק

36 כדבריו להלן: 'לפי הנראה והנשמע'.

37 ישעיהו כ"א י"ב. וברשי: 'אם תבעינו בעי - אם תבקשו בקשתכם למחר הקץ שובו אתי - בתשובה'.

38 ספר יושר דברי אמת, קונטרס ראשון, אות ל"ו. בפתח הספר הוא מציין את תאריך: "ט בסיון תקל"ז.

39 יש להניח כי המסע עבר מרוסיה הלבנה (רייסיין) לוהלין (פולין) דרך העיירה ביישנקוביץ Beshankovichy שאינה רחוקה מוויטבסק וקאליסק, כיון שהיא עמדה כמובלעת על הספר בגבול עם ווהלין (פולין). משם הם עברו על פי המסורת החסידית ושהו באזור שבין קוריץ (Korets) לפולנאה (Polonne). בדרכם הם עברו סמוך לזבראז'ה Zbarazh משם אמורים היו להמשיך למוהילוב-פודולסק Mohyliv-Podilskyi ולעבור אל ארץ מולדובה עד נמל גאלאץ Galati. חישוב המסלול ביבשה מצביע על 345 שעות נסיעה במרכבות, ואורך כ- 1,534 ק"מ. המסלול הימי החל מנמל גאלאץ שבמולדובה השוכנת על נהר הדנובה, שממנה יש לשוט בספינה עד השפך לים- השחור, משם בספינה עד לנמל איסטנבול, ומשם להפליג לים התיכון ולעגון בנמל עכו.

40 'הק' הר"מ מוויטבסק ז"ע בנסעו לא"י עמד כל ימי החורף [הקצין] באיזה מקום סמוך לפולנאה ב' מילין'. ר' ראובן ז"ק, כנסת ישראל, עמ' 140.

41 כנסת ישראל, ליקוטים, עמ' 140.

42 רמ"ח סלונים, מאמר מרדכי, ב, עמ' נט.

43 - לשון הפקודה הפולנית דלהלין.

44 יסוד"מ מכתב מא. תקמ"ח.



רבי ישראל מפולוצק את נתיב המסע הגדול של החסידים והנספחים אליהם, את השיט בנהר הדנובה וההפלגה בים השחור:

...והנה על הים השחור שקודם קושטא, עברנו פסקא פסקא בכמה ספינות, יש מהם ד' ימים וז' ימים או עשרה ימים. וב"ה שלא ראינו שום סכנה ומיחוש כלל בעולם, רק אל המקום אשר הי' שמה הרוח ללכת שם תלכנה, והי' הצליח דרכי לעבור על היום השחור בשני מעל"ע.... והנה על היבשה שלום על ישראל ב"ה במקום 'גאלאץ'<sup>45</sup> גם בכל ארץ 'וואליחיי'<sup>46</sup> שהוא ערך שבוע אחת אין פוצה פה ומצפצף'.

**מסימני הנאולה:** רוסיה ותורכיה חתמו על הסכם שלום שבנקבותיו הקלה על העולים לא"י: ליהודים ברוסיה הלבנה שרק זה מכבר, בחלוקה הראשונה של פולין בשנת תקל"ב, עברו על-כורחם לחסות בצל השלטון הרוסי, נפתח חלון הזדמנות לעלות לארץ ישראל בשעה שנספחה רוסיה הלבנה הפולנית, אל הממלכה האדירה, עם כמאה אלף יהודים שהפכו לפתע נתיני מלכות רוסיה. שלטונות רוסיה רוויי שנאה ליהודים שעד עתה חסמה את היהודים מלהיכנס לגבולותיה<sup>47</sup>, לא ידעו בשנים הראשונות כיצד להתמודד עם 'שאלת היהודים' בארצם<sup>48</sup>.

בשנת תקל"ד, עם סיומה של מלחמת רוסיה-תורכיה בדרום פולין, נערך הסכם השלום 'קוצ'וק קאינרג'ה' (Kuchuk Kainarj) בין רוסיה לתורכיה<sup>49</sup>. בין היתר מופיע סעיף<sup>50</sup> שממשלת רוסיה הכתיבה את השולטן התורכי כי היא מתחייבת להקל על ביקורם של נתיני רוסיה או אנשי-דת בארץ ישראל, מבחינה כספית וביטחונית:

**'לאנשי-דת רוסיים ולנתיניה יינתן אישור לבקר בירושלים ובמקומות קדושים אחרים. האנשים האלה לא יהיו כפופים למסי-נמל ומעבר (cizye, harac) ומסים אחרים בעת שיהיו בדרכם. שם יינתנו רישיונות ודרכונים כפי הניתן לנתינים של**

Galati 45

46 וְלֹאכִיָּה Walachei היא אזור היסטורי וגאוגרפי בדרום רומניה. ממקומת צפונית לנהר דנובה ודרומית לרכס הדרומי של הרי הקרפטים. הערת אגב: באוצר הניגונים העתיק והעשיר של סטולין קארלין נמצאים ניגוני געגועים הנקראים 'וואלכלאך' המושרים על 'דרור יקרא' בסעודה שלישית והם ספוגים געגועים על שבת המלכה שעומדת על סף הפרידה לימות החול. ניגונים שבמקורם הגיעו מרועי צאן בוואלכיה שהדרת טבע הבריאה באזור הייתה נסוכה על פני רוחב השדות, ההרים, הנהרות והאגמים, הטביעה באנשיה נטייה לשירה רגשית שתנועותיה המסולסלות מביעות געגועי נפש. ראה זמירות לשבת קודש בית אהרן וישראל, תשס"ז, מנהגי והליכות שבת קודש, עמ' סב.

47 כעשור לפני החלוקה, בשנת תקכ"ב (1762) הוציאה הקיסרית הכרוזה המתירה ומעודדת בואם של בני חוץ לארץ לרוסיה - 'פרט ליהודים'. ש' אטינגר, בין פולין לרוסיה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 218; ש' דובנוב, דברי ימי עם עולם, ז (לעיל, הערה 5), עמ' 140.

48 שם, שם.

49 ההסכם נחתם ב-15 ביולי 1774, בכפר הבולגרי הקטן קוצ'וק-קיינרדז'י על הגדה הימנית של הדנובה, חתמו רומיאנצב והוויי העליון מוסון-זארה מג-מט-פאשה על הסכם שלום בין רוסיה לטורקיה, לפיו האדמות. מהבאג וממבצר קינבורן בשפך הדנייפר עד אזור עם אזורי קובאן ואזוב, מבצרי קרץ' ויניקלה, שחסמו את היציאה מים אזור לים השחור מיצר קרץ' הפך לרוסי, דבר שהיה בעל חשיבות רבה לסחר הדרומי של רוסיה. חאנת קרים הוכרזה עצמאית מטורקיה.

50 סעיף 8 להסכם שנכתב בשלוש שפות; רוסית, תורכית, ואיטלקית. מעניין כי עד עתה לא גילו החוקרים את הנאמר בסעיף זה, והקשר שלו לעליית החסידים. אין בסעיף זה התייחסות לעלייה יהודית לארץ ישראל, אך מאידך אין בה הדגשה כי הכוונה היא רק לצליינים נוצרים. היהודים פירשו את הנאמר בסעיף שהכוונה היא גם לאנשי דת יהודיים.

51 מסי גולגולת בתורכית = 'חארץ', גז'יה.

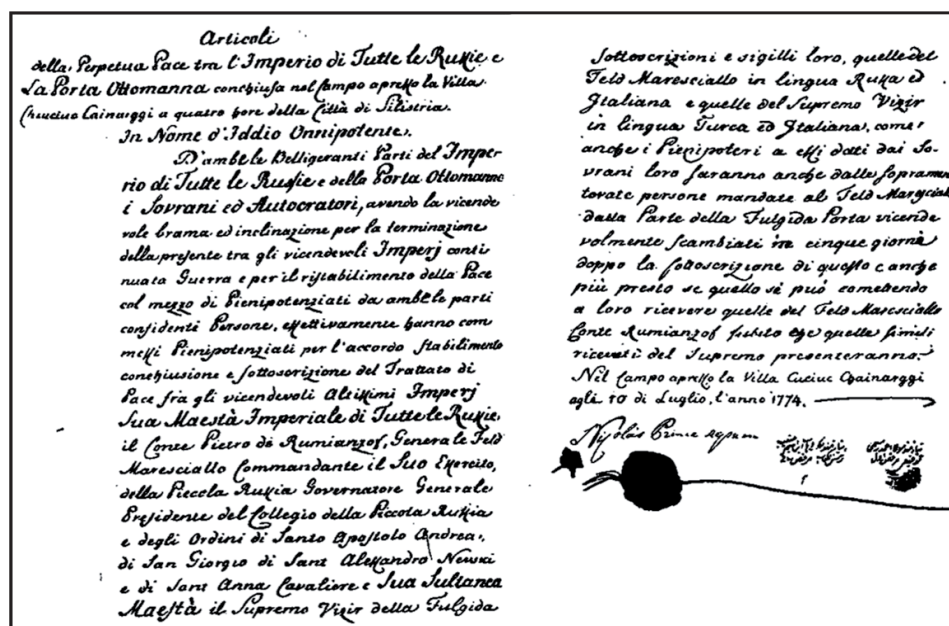


מדינות אחרות, הם יהיו מוגנים על ידי המדינה מכל תקיפה או סכנה בתוך השטחים העות'מניים.<sup>52</sup>

נראה וסביר להניח כי מאחורי סעיף זה שהוכנס להסכם על פי דרישת רוסיה, מסתתרת כוונה רוסית לפתח הגירה של יהודים מתחומי רוסיה הלבנה אל ארץ ישראל, ועל ידי כך להיפטר מהיהודים.

### מאות עניים בוהלין הצטרפו לעולים החסידים:

פרסום 'הזכויות' בביטול מסי נמל ומסים אחרים שהוענקו על ידי התורכים, לעולים נתיני רוסיה העוברים בנמל איסטנבול בדרכם לארץ ישראל, כפי שהם באים לידי ביטוי בסעיף 8 שבהסכם השלום רוסיה-תורכיה 'קוצ'וק קאינרג'ה' משנת תקל"ד, - הניעו את רצון העניים להצטרף למסע החסידים. ציבור העניים מנה כמאתיים וחמישים איש<sup>53</sup>, וקבוצת העניים שהצטרפה היוותה רוב מכריע בסך הכול של העולים שמנה ארבע מאות איש<sup>54</sup>. העניינים היו מרובים בכפליים מחבורת החסידים שאליה נטפלו במשך כל מהלך המסע, ובעיקר מאז הגיעו לאיסטנבול. החסידים בטוב לבם מימנו בלית ברירה את הוצאות כלכלתם עד הגיעם לצפת כשהם מרוקנים מהכספים שלקחו עמם כדי להתבסס ביישוב בארץ.



הסכם השלום 'קוצ'וק קאינרג'ה' (Kuchuk Kainarj) בין רוסיה לתורכיה - תקל"ד (1774)

52 כפי שמוכח בנוסח הרוסי: <http://sevkrimrus.narod.ru/ZAKON/kuchuk.htm> ובנוסח התורכי שתורגם לאנגלית באוניברסיטת Bilkent באנקרה תורכיה: <http://www.thesis.bilkent.edu.tr/0001807.pdf>

53 כפי שרבי ישראל מפולוצק כותב ב[אייר] תקל"ח: 'וא"א [ואי אפשר] שיחזיקו המועטים את המרובים'. יסוד המעלה, מכתב א.

54 שם, שם. ראה לעיל בהערה 5

הרה"ק רבי ישראל מפולוצק מרמז במכתבו שהמניע של העניים המתעוררים להצטרף היה מהול בחשבונות צדדיים: 'ויעפילו לעלות בהתלהבות לבם לארה"ק ושאר פניות...'<sup>55</sup> כי הזכויות שהשער העליון העניק ליהודים קרצו להם וזה גרם להם להצטרף למסע החסידים. כוח הקדושה של הרמ"מ והבנת הלך הדברים המדיני שבהם התברך, עמדו לו בשעה שהחליט לעזוב את ווהלין ולהמשיך במסעו למולדביה בדרכו לארץ ישראל. על פי המסורת החסידית אמרו צדיקים: 'ער האט זיך א ביסיל צוא גיהיילט מיט זיין נסיעה, [הוא מיהר מעט עם נסיעתו] כי לולא זאת שהי' [ה] ממתיך מעט הי' [ה] התעוררות כ"כ [כל כך] שכל ישראל הי' [ו] הולכים עמו והי' [יתיה] הגאולה'<sup>56</sup>. באימרה זו מונחת נימת ביקורת כי לו היה המסע מתעכב עוד בוהלין היו כל ישראל מתעוררים בצפייה לגאולה ומצטרפים לעלייה, ובכך היו זוכים להחיש את הגאולה.

אך לא בכדי מיהר הרמ"מ מויטבסק לדרכו, אלא מפני שברוח קדשו ובהבנתו את הלך הרוח חשש מהתגובה הפולנית שתבוא על 'המסע' הנרחב של יהודים לארץ ישראל, כפי שאכן הגיב השלטון הפולני שבועות מספר לאחר עזיבתם את פולין, כמובא להלן. יתכן שהרמ"מ חשש שמא תוך כדי התעכבותו יחמיצו את השעה, ויפה שעה אחת קודם.<sup>57</sup>

### פולין חוששת מיציאת החסידים לארץ ישראל:

על ממדי הפרסום של מסע החסידים לארץ ישראל בחודשי שהותו בפולין, ועל ההדים שעלו מזכויות השער העליון שהעניק ליהודים בהסכם השלום עם רוסיה 'קוצ'וק קאינג'ה' – אנו יכולים להתרשם מהפחד שאחז בשלטון הפולני מהגירת תושביה היהודים לארץ ישראל. הם חששו מאוד כי הזכויות המיוחדות שהקנו העות'מנים למסע נתיני רוסיה לארץ ישראל, יגרמו לרבים מיהודי פולין לחבור למסע החסידים נתיני רוסיה המתעכב בוהלין זמן רב.

בניגוד לרוסים, שרצו להיפטר מהיהודים שאך זה עתה הצטרפו לאזרחיהם, הרי המדינאים הפולנים, שהרבו להתעניין באותה שעה ב'שאלת היהודים' במדינתם, לא ראו ביציאתם פתרון, כי-אם גרעון לקופה המלוכה ולקופות האצילים התקיפים, בעלי הערים והעיירות הפרטיות. השלטון הפולני מיהר לחסום מגמה זו.

הדרך בה נקטו למגר את התופעה הייתה באמצעות הקהילה, שתצטרך לעמוד ביעדי מסים, והיא כבר תדאג להניא את חבריה לכל יעלו לא"י. בו בחודש שהעולים הגיעו ארצה, אלול תקל"ז (1777), נתנסחה פקודה המגבילה את היציאה:

'מחלקת המועצה המתמדת של האוצר של שני העמים'<sup>58</sup>, דורשת, על פי הוראות המועצה, שהודיעו לה על דבר יציאת היהודים לירושלים, מפני שהשער<sup>59</sup> העותומני נתן להם זכויות, שוועדת האוצר תשלח פקודה שלה לכל הקהילות ותודיע, לכל יעזי

55 שם, שם.

56 ר"י פראגר, כתיב ר"י שו"ב, עמ' נב.

57 ראה לעיל בהערה 14 על דרכו הייחודית של רמ"מ ששילבה בהנהגתו פרגמטיות ביחסיו עם השלטונות.

58 האיחוד הפולני-ליטאי, התקיימה בין השנים 1569–1795, והשתרע על פני השטחים השייכים בימינו למדינות פולין, ליטא, לטביה, בלארוס, וכן חלקים נרחבים של אוקראינה ואסטוניה. האיחוד הפולני-ליטאי הוקם בעקבות הסכם איחוד לובלין (לובלין, 1 ביולי 1569).

59 'השער העליון', או בקיצור: 'השער' היה כינוי למנגנון השלטוני של האימפריה העות'מנית, ששימש בעיקר בשיח הדיפלומטי.

שם יהודי לעבור את הגבול בלי תעודת-דרך מהקהל, בשעת חיבור הפקודה תואיל הועדה לתת דעתה על כך, שהוראה זו לא תפגע ברשותם של בעלי הנחלות שיש להם זכויות על הקהילות האלה, ויש להוסיף, שאם כי המשמרות העומדים על הגבול יצטוו לאחר שוועדת האוצר תבוא בדברים עם המחלקה הצבאית, לאסור את היציאה על היהודים העוברים את הגבול בדרך לירושלים, אף-על-פי-כן, מזהירים את הקהילות, שתעכבנה לתועלתן את היציאות האלה לירושלים, הואיל והקהילות תהיינה חייבות לשלם את המסים לממשלה לפי המכסות שנקבעו מכבר, ואת החובות המיוחדים הרשומים על שם הקהילות יהיה עליהם לסלק מבלי להביא בחשבון בשום פנים שמספר היהודים נתמעט, ומכיוון שהמועצה המתמדת רוצה שתכנית הפקודה הזאת תובא לפניה, לפני שתפורסם, על כן תואיל ועדת האוצר להודיע תכנית זו להוד מלכותו במועצתו המתמדת שעל ידו.

ניתן בוורשה ביום 27 לחודש ספטמבר 1777<sup>60</sup> – הובא לפנינו ביום 27 בחודש

אוקטובר 1777<sup>61</sup> שמעון... ווייודא<sup>62</sup>

נראה כי פקודה זו של האיחוד הפולני-ליטאי שאסרה את עליית היהודים לא"י שניתנה שבועות מספר לאחר שמסע החסידים המשיך לנמל גאלאץ לחופי הים השחור היתה הסיבה ממנה חשש רבי מנחם מנדל מוויטבסק מלהתעכב עוד בוואלין בדרכם לארץ ישראל.

המכתב מוואהלין אל ראשי 'פקידי קושטא' לארגן את המשך המסע בנמל איסטנבול:

גדולה היתה זכותם של שושלת הגבירים לבית זונאנה באיסטנבול בירת תורכיה שעמדה בראש 'ועד פקידי קושטא' שמטרתו לחזק את הישוב היהודי המתחדש בארץ הקודש. בגין כך הם מתוארים בתיאורים מופלגים 'נשיאי ישראל'. 'שרים גדולים'. הגביר ר' דוד זונאנה, מייסד השושלת המשפחתית של ה'באזרגיאנים' היהודיים באיסטנבול (סוכנים כלכליים, מסחריים, ופוליטיים) ובשיא השפעתו החזיק גם בתפקיד הבאזרגיאן של הוזיר הגדול, מתואר<sup>63</sup>: 'השר והטפסר נשיא ישראל העומד אל שער המלך כמוהר"ר

60 כ"ה אלול, שבת נצבים-וילך, תקל"ז.

61 כ"ו תשרי תקל"ח.

62 'היילפרין, העליות הראשונות של החסידים לארץ ישראל, ירושלים תש"ז, עמ' 24. בהערה הוא מביא גלגוליה של גלוי תעודה פולנית חשובה זו. אלא שהיילפרין אינו יודע לקשר את הדברים עם הזכויות שהשער העות'מני נתן ליהודים נתיני רוסיה, כפי שהתחייבו התורכים בסעיף 8 בהסכם השלום 'קוצ'וק קאינג'ה' בין רוסיה לתורכיה משנת תקל"ד-1774, כפי שגיליתי במאמר זה.

מעניינים במיוחד הם הערותיו שפרסם ההיסטוריון ישראל היילפרין על תעודה פולנית זו: 'תעודה חשובה זו נזכרה לראשונה על ידי ההיסטוריון הפולני תדיאוש קורוזן. [תדיאוש קורוזן (1839–1918) היסטוריון המתמחה בהיסטוריה של פולין] בספרו בפולנית: 'ההיסטוריה הפנימית של פולין תחת סטניסלב אוגוסט (1794–1764) – מחקר היסטורי מנקודת מבט כלכלית ומנהלית, כך א, עמ' 228, הערה 1. ועוד לפני עשרים וכמה שנים הבחין יצחק שיפר [יצחק שיפר (1844–1943) היסטוריון] בקשר שבינה לבין עליית החסידים במאמרו 'היהודים וממשלת פולין-ליטא על פלשתינה' וינה 1917 עמ' 18–19. את התעודה עצמה מצא ההיסטוריון ע. רינגלבלום בארכיון של אוצר המלוכה בווארשה ופרסם את תכנה במאמרו 'אן אינטערעסאנטע עמיגארציע פון חסידים קיין ארץ ישראל' שנדפס בעתונים: 'טאג' ניו יורק 1928, 'פארן פאלק' ווארשא 1930, גליון 3, בתרגום עברי: 'דאר היום' שנה י"ב תר"ץ, גליון 166–167. נ.מ. גלבר תרגם את התעודה לעברית. על-פי העתקה שקיבל מידי רינגלבלום, ופרסם אותה במלואה במאמרו: 'תכנית של מדינה יהודית' 'כנסת' תרצ"ט עמ' 292, הערה 1. המקור לא נתפרסם עד היום. אני מביא כאן את התעודה בתרגומי של גלבר בתיקוני סגנון קלים.

63 רפאל מיוחס, מגילת יוחסין.

ג'ליבי<sup>64</sup> זונאנה'. בשנת תפ"ו הקים את 'ועד פקיד קושטא' שדאג לכלכלת ובטחונם תושבי ארץ הקודש. בשנת ת"ק בנה בנמל יפו את 'חאן זונאנה' [אכסנית זונאנה], שכלל בית כנסת ומקווה, ומיועד היה לעולים שהגיעו לנמל-יפו. לאחר הוצאתו להורג בשנת תק"ו-1746 התמנה בנו הגביר ר' יעקב זונאנה למלא מקומו באיסטנבול והמשיך בפעולות אביו, והתמנה לנשיא<sup>65</sup> ועד פקיד קושטא. 'השר הגדול ר' ברוך זונאנו' מצאצאי המשפחה המשיך בפעולותיו הברוכות היהודים בתורכיה ועמד בראש 'ועד פקיד קושטא' למען ארץ ישראל.

יש לציין כי הקשר בין החסידים העולים לבין משפחת הגבירים זונאנה באיסטנבול העומדים בראש 'ועד פקיד קושטא' החל עוד בשנת תק"ז, כשהיה הרה"ק רבי אברהם גרשון מקיטוב גיסו של מרן הבעש"ט זיע"א בדרכו לארץ ישראל, והתעכב תקופה בעיר קושטא היא איסטנבול<sup>66</sup>. גאונותו ומעמדו קירבו אותו אל חכמיה הספרדים של קושטא שעם אחדים מהם הפליג מאוחר יותר בספינה לארץ ישראל.

מאותה תקופה נשמרה התכתבות בין הגאון רבי יחזקאל לנדא בעל 'נודע ביהודה'<sup>67</sup>, חברו של הרה"ק רבי אברהם גרשון מ'הקלויז בברודי'<sup>68</sup>, המצביעה על ידידות מופלגת ביניהם ומעורבותו של הרה"ק רבי גרשון מקיטוב בהתמנות רבי יעקב זונאנה לנשיא ועד פקיד קושטא :

'מחמד עיני וחמדת לבי. בר פחתי ובריבי. חכים עדיף מנביא. ליש ולביא. ה"ה כבוד אהובי ידיד נפשי וחביבי. אהוב למטה ונחמד למעלה, הרבני המופלא ומופלג בתורה וחסידות, לו עשר ידות, שושן סודות. החכם השלם והכולל נ"י פ"ה ע"ה כבוד מוהר"ר אברהם גרשון נרו יאיר עם כל אשר לו שלום'.

'קבלתי מכתבו הטהור ושמחתי בשלומו ובכבודו, ונתתי שבח להש"י אשר לא עזב את חסידו, ולא יעזבנו ורגלי חסידו ישמור. וכל טוב בעדו יגמור. עד כי אתא בוקר יאמר שומר, אכ"ר. גם שמחתי כי פקד ה' את עמו ונתנם לרחמים בעיני המלך אדיר

64 תואר: 'אדון'. ראה הרב יצחק חזן, חכמת יצחק כללים לכתבת השמות, סי' שכ"ט.

65 בפניית פרנסי ואמרכלי אמסטרדם במכתבם בענין החזקת א"י מיום ח"י תמוז תקכ"ד 'שר גדול בישראל נודע בשערים שמו, ושמעו הולך בכל המדינות הכי נכבד שמו מהור"ר יעקב זונאנה' אל יעקב יהי' בעזרו ועליו יציץ נורו. (משולחנו של הרב יחיאל גולדבר, פרשת בלק תשע"ה).

66 גם מרן הבעש"ט שהיה תקופה מסוימת באיסטנבול כשעשה דרכו לארץ ישראל. ועל אף כי הפרטים מנסיעה זו מובאים רק בספורים מהבעש"ט, הרי שהותו במדינה שבאמצע הדרך לא"י מתועדת בספרים הקדושים של תלמידו הרה"ק רבי יעקב יוסף מפולנאה :

'עוד שמעתי בשם מורי כשהלך בנסיעה הידועה. הראה לו רבו [אחיה השילוני] במקום זה היה מרמו הנסיעה שהיו נוסעין ישראל במדבר במסע זו. (תולדות יעקב יוסף, בסופו דר"ח ריש ע"ד). 'כאשר העיד מורי על עצמו, שהי' בארץ אחרת זמן מה בבחינה זו שנשתלק ממנו הנ"ל, והי' מדבק עצמו אל האותיות וכו' (כתנות פסים פרשת בלק)'.  
67 המרכז לסיוע לאשכנזים בא"י בברודי היה קיים כבר בימי הגאון רבי יחזקאל לנדא בעל הנודע ביהודה שכתן כנשיא המרכז. ובשנים תקט"ו-ט"ז מופיע ברישומות שב/פנקס קושטא' (י. ברנאי, שלם, ב. עמ' 218, 221).

68 'נודע ביהודה' מהדורא קמא, אה"ע סי' ע"ג וסימן ע"ד. שתי התשובות נשלחו לקושטא בזמן שרבי גרשון שהיה שם בדרכו לארץ ישראל בשנת תק"ז. גם לאחר הסתלקות הרה"ק רבי אברהם גרשון מקיטוב בשנת תקכ"א, נמשך הקשר בין פקיד קושטא עם בעל הנודע ביהודה, ובאוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א נמצא אישור של הנודע ביהודה שנתן בשנת תקכ"ב לעניי טבריא. וכן מכתבים של הנודע ביהודה בשנת תקמ"ט בדבר שליחותם המשותפת של רבי אברהם אזולאי ורבי אשר אשכנזי מטבריה הנמצאים באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, שהתפרסמו בקובץ בית אהרן וישראל בגליון ניסן-אייר תשנ"ב קובץ מ', ובגליון סיון-תמוז קובץ מ"א. (בכתבים עמ' 133-117) ואחת מהם היא אגרת של פקיד קושטא להגאון הנודע ביהודה ובין החתומים עליו נמנה רבי יוסף זננה.

מלך ישמעאל יר"ה והעמיד את בן המנוח הגביר המפורסם ר' דוד זונאנו על משמרת אביו, יתנהו ה' לרחמים בעיני המלך והשרים וימלא מקום אביו ויוסף אומץ כהנה. אלף פעמים ככה. ישא ברכה כי"ר'.

על מעמדו של 'השר הגדול ר' ברוך זונאנו'. נשיא 'ועד פקידי קושטא' ויחסו האוהד והקרוב לצדיקים העומדים בראש מסע החסידים לא"י, אנו למדים מתוך מכתבו של הרה"ק רבי ישראל מפולוצק, בראשית חורף תקל"ח, חודשים ספורים לאחר עלייתם, בשהותו באיסטנבול בשליחות החסידים בגליל, הוא מתאר את הכבוד הרב שזכה מראשי הקהילה בקושטא 'ועד פקידי קושטא' העוסקים למען יישוב ארץ ישראל שהיו מודעים בכל הנעשה ביישוב:

'וב"ה אשר נשאנו חן<sup>69</sup> בעיני הגבירים הרמים השרים הגדולים והנגידים בעיר קושטא יע"א, וקבלונו בסבר פנים יפות, והיינו בבית כל הגדולים, גם בבית השר הגדול ר' ברוך זונאנו, וגם בבית הועד ומעמד כל השרים והחכמים בכבוד גדול, ולא נעשה ככבוד הזה לשום שליח...'. עוד בהיותם בראשית המסע בתחילת קיץ תקל"ז, פנו הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק והרה"ק רבי אברהם מקאליסק אל ר' ברוך זונאנו 'שמילא מקום אבותיו 'כנשיא ישראל' של ועד פקידי קושטא למען ארץ ישראל, וכנראה ביקשו לתאם עמו את מסע החסידים לא"י המגיע לנמל איסטנבול, גם כדי להכין בנמל איסטנבול ספינות שיאפשרו הפלגתם של כארבע מאות עולים לא"י, וגם לוודא עמו על הפטור ממסי נמל ושמירה על בטחונם של העולים כפי שהממשלה העותומנית התחייבה להעניק לעולים בהתאם לסעיף 8 שבהסכם 'קוצ'וק קאינרג'ה' (Kuchuk) Kainarj).

**בנמל איסטנבול מקיימים את סעיף ההסכם הפוטר את נתיני רוסיה ממסי נמל:**

המסע הגדול שכלל כארבע מאות איש<sup>70</sup> הגיע בשלהי חודש מנחם-אב לנמל איסטנבול, ועל-פי עדותו של הרה"ק רבי ישראל מפולוצק, שנכתבה לאחר שהגיעו לא"י, – שעמד בראש מסע עליית החסידים עם הרמ"מ מויטבסק ור"א מקאליסק – קיימו התורכים הלכה למעשה את הנאמר בסעיף 8 הפוטר את נתיני רוסיה העולים לא"י ממסי נמל ומעניקה להם הגנה, כדבריו במכתבו מיום ט' אייר תקל"ח, תוך שהוא מדגיש כי גם העניים שביניהם, נתיני פולין, שנוספו על השיירה בעת שהמסע התעכב בוואלין, הצליחו לחבור לחסידים נתיני רוסיה, ובהגיעם לאיסטנבול הצטרפו באופן רשמי למסע החסידים מרוסיה הלבנה<sup>71</sup>, וכך נהנו מ'זכויות' אלה שניתנו 'לכל קהל העולים' ו'ל[כל] היהודים'.

הרה"ק רבי ישראל מפולוצק במכתבו מתאר את הדברים כך:

'...ובפרט מגודל חסידי השי"ת אשר נתן בלב המלך [הסולטן] והשרים [=השר ברוך זונאנו ופקידי קושטא] להגדיל חסדו עלינו... והמה [המלך = הסולטן] חסד לבל קהל

69 על היחסים של הרה"ק הרמ"מ עם גדולי הספרדים בירושלים, טבריא, ותורכיה מספר הרה"ק רבי אברהם מקאליסק במכתבו משנת תקל"ח: 'הרב הגדול המפורסם איש אלקי כבוד מוה"ר מנחם מענדל עשה שידוך עם בנו המופלג מ' משה נ"י עם בת חכם גדול ומפורסם בתורה וחסידות ובעשירות, והוא מחשובי ויקירי הספרדים שביירושלים תובב"א, ונתן נדוניה סך שמונה מאות אריות, והחכם הנ"ל הוא מחותנו של חכם הכולל של טבריא, שהוא כעת נתמנה לרב במדינה גדולה של טורקיא, ודרכו לחזור בקרב הימים, וגם הוא מחותנו של החכם השלם ה'פקיד' מטבריא'. יסוד המעלה מכתב ד.

70 ראה לעיל בהערה 5.

71 'כי העניים אשר עברו חלוצים לפנינו, המה היו בעוכרינו, בכל מדרך כף רגלנו, כי מעיר קושטא נדינא והלאה חלו כולם עלינו, בהכרח שלא בטובתנו...'. יסוד המעלה, (לעיל, הערה 38), מכתב א.

העולים אתו, בתוקף ועז וחירות גדול ליהודים<sup>72</sup> [כולל העניים מוזהלין פטורים מ<sup>73</sup> ליתן מסת, [מס<sup>74</sup>] כיד המלך לשכירות ספינות העניים, גדולים מעשי אלקינו...<sup>75</sup>].

יש להניח כי מחווה זו שעשו החסידים כלפי קבוצת העניים שלקחום תחת חסותם כאילו היו נתיני רוסיה, ושילמו את שכירות הספינות, עשו זאת על סמך הבטחת העניים להחזיר לחסידים את תשלום ההוצאות של שכירות הספינות, אך לא רק שהעניים לא שילמו את חובם של שכירות הספינות לחסידים, אלא מכאן ואילך, עד הגיעם לארץ ישראל, הטילו העניים את כל יתבם והוצאותיהם הנוספות על החסידים, שכללו 'תשלומי כופר נפשות ושכירות חמורים' והוצאות כלכלה ומזון עד הגיעם לא"י, ועל כך תיאורו המזעזע של הרה"ק רבי ישראל מפולוצק:

'...כי תם הכסף ולא נשאר בלתי אם גווייתנו, כי העניים אשר עברו חלוצים לפנינו, המה היו בעוכרינו, בכל מדרך כף רגלנו, כי מעיר קושטאנדינא [איסטנבול] והלאה חלו כולם עלינו, בהכרח שלא בטובתנו, והוצאנו עליהם לאלפים בהוצאות הספינות וכופרי הנפשות ושכירות החמורים וכל פרנסתם. כי מי האיש הגם אשר לבו כלב הארי המס ימוס בראותו עוללים שאלו לחם ואין לאל ידם...'. 'אשר כבר שגו בזה עד הנה, אשר עם בני ישראל עניים ואביונים, רב ועצום ממנו, וא"א שיחזיקו המועטים את המרובים בבאי הבית ודופקי הדלתות בכל יום לתת להם לחם לפי הטף, עוללים שאלו לחם, בבוקר יאמרו מי יתן ערב ובערב וכו', שאין לחם מן המוכן אפי' מזון סעודה אחת...'<sup>76</sup>.

### פרסומו הנרחב של המסע פגע - ספינה אחת טבעה:

ביום שני בשבוע פרשת שופטים, כ"ט מנחם-אב ערב ר"ח אלול תקל"ז הפליגו העולים מנמל איסטנבול אל ארץ ישראל בשלוש ספינות, ובשעה ששנים מהן התכוונו לדרכם לכיוון הים התיכון, אליה הגיעו בשלום אל חופיה של ארץ ישראל; הראשונה ביום ראשון ה' באלול<sup>77</sup>

72 הרב שלום דוב לוין, 'תולדות חב"ד בארה"ק' כפר חב"ד תשמ"ח, עמ' ג. וכן אצל הרב אהרן סורסקי, 'יסוד המעלה', חלק ב, בני ברק תש"ס, אגרת א. עמ' כב. אצל י. ברנאי, איגרות חסידים מארץ ישראל, ירושלים תש"ס, עמ' 75 הנוסח: 'בכל'.

73 כלומר, לכל היהודים! רמז לעניי נתיני פולין ולא רק לנתיני רוסיה המופיעים בסעיף 8 שבהסכם רוסיה-טורקיה.

74 היילפרין שם, עמ' 24, ובהערה 20. ראה גם ב'תולדות חב"ד בארה"ק' עמ' ג, על שינויי נוסח. נכונה היא הערת המחבר הרב שלום דוב לוין (גם אם לא היה מודע לזכויות שניתנו לנתיני רוסיה על ידי התורכים בהסכם 'קצ'וק קאינרג'ה'), כי 'מתוכן הדברים נראה שלא מדובר כאן בפחה שבאה"ק, אלא במלך תורכיה בהיותם בדרך בקושטא, ולא מדובר כאן במס הישוב בצפת אלא כמפורש 'משאת כיד המלך לשכירות ספינות העניים'. שיוך דברי רבי ישראל מפולוצק לזכויות שהעניק הסולטן ליהודים העולים לירושלים (כפי שהיא מופיעה בפקודה הפולנית להלן) הוא חידושו של היילפרין, אלא שהוא לא ידע על הסעיף שבהסכם השלום 'קצ'וק קאינרג'ה' Kuchuk Kainarj, ולכן הוא גם לא ידע לפרש את הנאמר, ולדבריו: 'זהטה חסד בכל קהל העולים אתו בתוקף ועז וחירות גדול ליהודים, ליתן מסת, [מס] כיד המלך לשכירות ספינות העניים' כלומר התיר ליהודים [ליהודי קושטא?] להוציא הוצאות בשבילים'. בעוד שהפירוש הנכון לפסקה זו היא: והטה [המלך = הסולטן] חסד לכל קהל העולים אתו, בתוקף ועז וחירות גדול ליהודים [היהודים חופשיים] [מ]ליתן מס כיד המלך [מס כבוד שהיו משלמים אותו בנמל בעת] שכירות ספינות העניים'.

75 'יסוד' מכתב א.

76 יסוד המעלה מכתב א.

77 כך אנו למדים ממכתב רבי הרה"ק רבי ישראל מפולוצק, 'יסוד' מכתב א: 'ועל הים הגדול עברנו כמעט כולנו בספינה אחת ב' ימים'.... ברוך ה' שהחיינו וקיימנו והגיענו לארה"ק ביום ה' אלול תקל"ז בשלום'. מכאן נראה כי חלק ניכר מהחסידים ובראשם הצדיקים הקדושים הרמ"מ והר"א והר"י הפליגו בספינת הכולל 'שזמנה בר"ח אלול'.



והשניה ביום חמישי ט' אלול תקל"ז<sup>78</sup>. הרי הספינה השלישית שיצאה באותו יום בערב ר"ח אלול – נטרפה בסערה איומה לכיוון ההפוך דהיינו לצפון לים המרמרה בחזור לים השחור והתנפצה ביום השבת פרשת שופטים, ד' אלול מול החוף בנקודה הדרומית ביותר של חצי האי קרים.

הספינה שבקרבה שמונים ושלושה יהודים, נסחפה צפונה אל ים בוספורוס בחזרה לים השחור ברוח העזה, וכעבור ששה ימים לאחר מכן טבעה [בים השחור] סמוך לחצי האי קרים. הרה"ק הרמ"מ ראה בכך עונש על הפרסום הנרחב של המסע: '...הפרץ אשר נפל בישראל מרוב הפרסום<sup>79</sup> דרך בחזיון קולות אשר שלט עין הרע בעוה"ר להפרד ספינה אחת עם כמה נפשות. ה' יגדור פרצות, וימליצו טוב בעד כלל ישראל...'<sup>80</sup> והכוונה על הפרסום הנרחב ברייסיין ובווהלין על המסע והחשת הגאולה שגרם להצטרפות מאות עולים, גם באיסטנבול ובאזור ים השחור, היה פרסום רב שפשט בין היהודים והקראים על המסע הגדול משונדעו על המכתב ששלחו הרה"ק הרמ"מ מויטבסק והרה"ק הר"א מקאליסק, אל נשיא פקיד קושטא ובו בשורות על החשת גאולת ישראל.

חייהם של שלושים מן הנוסעים ניצלו. הם נמשו מן המים סמוך לחופיה של העיר גזולוב<sup>81</sup> Kyzyllove<sup>82</sup> ומשם עשו הניצולים את דרכם מזרחה לעיר הנמל כפא Kefe (פאדוסייה), שממנה קיוו כנראה למצוא ספינה אחרת שתקחם לקושטא. את דרכם לכפא עשו הניצולים

78 שם, שם: 'המותר בט' ימים'.

79 כך היה מקובל אצל רבותינו הקדושים מסטאלין קארלין אשר הקפידו מאד על נסיעותיהם שיהיו בהסתר גדול. משום כך הקפיד מרן אדמו"ר רבינו מסטאלין-קארלין זיע"א לערוך נסיעותיו בסתר בלי פרסום. ובהיותו במחנה פלדפינג, טרם עלתו לארץ ישראל בתום המלחמה, הסתיר את עניין נסיעתו והצלתו לא"י ואמר להרב אברהם זמבא אחיו של הגאון רבי מנחם זמבא (דאס אידישע ווארט משנת תשט"ז): "שיש לו בקבלה מאבותיו הקדושים זיע"א: פרסום קען פארשאטען". כך נהג בשנת תרנ"ז כשערך נסיעתו מלוצק לא"י, ואף לאחר הצלתו שמר בסוד את נסיעותיו מארץ ישראל לארה"ב (שבט תש"ח), ומארה"ב לארץ ישראל (אלול תשי"ד).

גם מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד נהג כך, וביקורו בא"י בשנת תרצ"ט: 'לשבת קודש פרשת פנחס נסע לעיר הקודש טבריה, וביים ראשון פרשת מטות הוא יום כ"ב תמוז יום ההילולא קדישא של רבינו הרש"ק זצ"ל נסע למירון, ונתן צו לכל הנוסעים לטבריה שיהיה כל אחד שלא להזכיר את השם מירון, דהיינו שנוסעים על מנת להיות במירון, כי ה' חושש שהפרסום לא יזיק ח"ו לבטל את הנסיעה, כי ה' הדבר כרוך בסכנת נפשות בעת המאורעות, והוסיף כי בשביל זה נתעכבו אנשי שלומינו ולא יכלו לבוא לתל אביב על שבת קודש פרשת בלק, הכל בשביל רוב הפרסום. ברכת אהרן, פרי אלימלך, עמ' קעז.

80 יסוד המעלה, מכתב ב.

81 שמה של עיר זו שסמוך לה טבעה הספינה – נזכרת להלן; בעדות הניצול להתר עגונה שבעלה טבע בחוף הסמוך לעיר 'קאזלאו', ובמכתבו של מנהיג הקראים בכפא הלל בן יצחק קירימי לעדת קושטא על הסיוע לחסיד רבי יהושע ב"ר דוד שניצול עם משפחתו ובאו לעיר גזולוב, ורוצה להגיע לא"י. ראו להלן.

82 נראה לי כי הכוונה ל-Kyzyllove ולא יבפטורה בקרים שבטטריה היא קרויה-Kezlev כפי ציין ד. אסף (אסף 1, לעיל בהערה 3). Kyzyllove שוכנת בנקודה הדרומית ביותר של חצי האי קרים. מעל צלע של צוק וכנראה כי ספינת העולים נתקעה בו בסערה אותה וטבעה. כי בתיאורי הניצולים הם מציינים את העיר צ'ופוט-קלעא Chufut-Kale במסלול דרכם לכפא Kefe (פאדוסייה). הדרך לכפא מ-Kyzyllove אכן עוברת דרך צ'ופוט-קלעא Chufut-Kale ואילו Kezlev השוכנת במערבו של חצי-האי קרים, אינה עוברת את צ'ופוט-קלעא Chufut-Kale בדרך לכפא.

כל ערי הקרים הנזכרים בתעודות הקשורות לניצולים ממסע החסידים בנוסף לצ'ופוט קלעא התרכזו בציר הזה: בחצי-סרא; קורוסוב = קרסו-בואר היא בילוהריסק, עיר בחצי האי קרים, (עד תחילת המאה ה-20 שימשה כעירם המרכזית של קהילת הקרימצ'קים-יהודי קרים המקוריים, וברבות הימים קבע בה את מושבו הגאון רבי חיים חזקיהו מדיני בעל ה'שדי חמד' זצ"ל כשנתמנה לרב קהילת הקרימצ'קים בשנת תרכ"ו-1866).

כפא הייתה תחת שליטה עות'מאנית עד שנת תקל"א-1771 כשנכבשה על ידי הצבא הרוסי. בשנת תקל"ד-1774 סופחה לרוסיה בהסכם קוצ'וק קאניג'ה ובשנת תקמ"ג-1783 כל חצי האי קרים נפל לידי הרוסים ונספח לאימפריה הרוסית.

דרך קהילת צ'ופוט-קלעא Kale-Chufut ואף נסתייעו בבני העדה הקראית שבה. שרדו מספר מכתבי הניצולים אליהם. מקצת הניצולים שבו למקומות מוצאם בפולין, ויתרם אזרו עזו וחידשו את מאמצייהם לעלות לארץ ישראל.

תיאור מפורט על מה שאירע עם טביעת הספינה, על הנטבעים ועל קבורתם על שפת הים לא רחוק מעיר גוזלוב Kyzylove היושבת על הצוק בקרן דרומית-מזרחית בחצי האי קרים נמסר מאחד הניצולים ושרד בגין היתר עגונה שניתן לאשה אלמנה שבעלה ובנותיו טבעו בים, ונכתבה על ידי הגאון רבי צבי הירש<sup>83</sup> אב"ד ור"מ דק"ק בראד וגלוגא רבתי בספרו תפארת צבי<sup>84</sup>:

‘מעשה שהיה כך הי’, נסעו אנשים לארץ ישראל בקיץ העבר, תקל"ז, והעיד איש א' מה'ו יעקב בן מו"ה שואל [מ]טולטשין<sup>85</sup>, וזה תורף עדותו, בהעתק מלשון אשכנז ללשון הקודש, וז"ל: אני הייתי בספינה זו שהלכתי לא"י, ובתוך הספינה הי' שלשה ושמונים נפשות יהודים גדולים וקטנים, ובתוכם היו בעלי בתים זקנים תשעה, וביום השבת נשברה הספינה ויצאו חיים שלושים, ואני הייתי בתוכם, כי הי' סמוך לשפת הים, וקפצו למים ולא היה עמוק שם, ושלשה וחמישים נפשות נטבעו, כאשר ניצלנו נחסרו לנו הרבה, ובתוכם המגיד מו"ה אשר מגיד בק"ק מינסק, ומגודל הצרות שלנו, באנו ביום השבת הנ"ל לעיר 'קאזלאו' במדינת קרים.

וביום א' הלכנו להים לחפש הנשארים שנטבעו, ומצאנו בכל יום כמה וכמה נפשות. והמגיד הנ"ל לא היה עד יום ה', וביום ה' חזרנו והלכנו להים וראינו נפשות צפים להשפת [הים] ועמדתי שם וראיתי עד שבאו להיבשה, והכרתי המגיד הנ"ל, והוצאתיו מן הים ליבשה, והכרתי אותו היטיב אף שהחוטם שלו נדחק שקורין בל"א צו פלאטשט, מן קרקע, אע"פ כן הכרתיו היטיב, כי הי' מונח עם הפנים לארץ משום זה נדחק החוטם, וגם מצאתיו ערום ממש כי חריפות המים קרע בגדיהם ובלה מעליהם, וחשבנו שנטבעו שלשה וחמישים נפשות, אבל מצאנו כולם וקברנו כולם. ובתוכם היו תשעה ב"ב זקנים שזכרנו, הכרנו כולם, והמגיד הנ"ל הכרתי, וחוף לזה הכרתיו מחמת פאת הראש שלו, שהי' גר"א [=אפור] והרבה הכירו אותו מחמת הפאה עכ"ל העדות. והרב השואל הוסיף עוד, כי עכשיו האשה שם לפניו הגידה: אחרי אשר קם רוח סערה ותרומם גלי הים, ובמעת לעת<sup>86</sup> הלכה הספינה מקושטנדיא לקרים ברוח עזה וחזקה, ומתוקף ההליכה הוכה הספינה בתוך הים, ונשברה הספינה, ומכח ההכאה חזרה הספינה לאחוריה קרוב לערך מיל, ונשארה היא ובעלה ובת קטנה על דף א', וישיתו עצות בנפשם שבעלה ילך מאתה אל תורן הספינה שקשר את עצמו בחבלים

83 רבי צבי הירש מברודי, היה מגדולי רבני דורו. נולד בזמושץ שבפולין, פלך לובלין, בשנת ת"ק (1740). כיהן ברכנות קהילות טישוויץ, הוצנפליץ, ברודי (רבה האחרון של העיר בתקופת פולין העצמאית), גלוגא, ולבסוף אה"ו. נפטר ביום י"ח אלול תקס"ז (1807).

84 תפארת צבי, יוזעפאף תרכ"ז, קונטרס תקנות עגונות, סימן י"ח, דף לה ע"א. יסוד המעלה, כרך ב, עמ' [רצט].

85 כנראה שהכוונה אל טולוצ'ין Talachyn שבמחוז וויטבסק ברוסיה הלבנה [רייסין] ולא טולצ'ין Tulchyn שבמחוז ווינציה שבאוקראינה. כי מהמילים: 'הכרתי המגיד הנ"ל' משמע כי הכירו היטב, ולא רק בפגישתם במסע. גם שמו של אביו הוא 'שואל' ומתאים להיגיו ליטאי.

86 כוונתה לנסיעה רצופה בסערה, כי לפי החשבון ארכה הנסיעה בסערה במשך ששה ימים מאז יצאו בהפלגה מנמל איסטנבול ביום שני ערב ראש חודש אלול, עד אשר התרסקה מול חופי קרים בשבת ד' אלול תקל"ז.



אל התורן, ומעת הלך אישה ממנה לא יספה עוד לראותו, ולע"ד קרוב הדברים שהישמעאלים אשר גם הם קשרו עצמם אל התורן הפילוהו אל הים. אבל היא לא ראתה אם נפל אל הים, ולפ"ד [ולפי דבריה] לא ראה שום אדם נפילתו אל המים, כי זה העד המעיד גם לו היה תינוק מורכב על כתיפו, ותיכף בעלותו מן הים הלך בערך שני מאות אמה לחמם עצמו והתינוק, אצל האש שהיה בוער שם, והיא שהתה על הים ערך חצי שעה, ובעלייתה מצאה העד יושב ומתחמם אצל האש נגד אורה. גם היה לבעלה בת אחת על הספינה והייתה מהנטבעים, ולא נודע מי מת תחלה או הבעל או שתי בנותיו. עכ"ל השואל.<sup>87</sup>

נראה כי רבי אשר המגיד ממינסק<sup>87</sup> נמנה עם התלמידים החשובים של הרה"ק הרמ"מ שנטבע בים ונקבר יחד עם חמישים ושלושה משתתפי המסע שטבעו. נראה כי עליו מתכוון הקראי קוסדיני בהמשך הרשימה השנייה:

והאנשים האלו מהרבנים, שיצאו מעיר ישמעאל<sup>88</sup> ללכת לירושלים באניות ובספינות, נשברה ספינה ואניה אחת מפי רוח סערה גדולה שהיתה בים, לא יבוא ולא יראה אכ"י, ואז מתו מהרבני[ם] ששים אנשים, וכ"ה מהם יצאו חיים, ובתוכם היה חכם אחד גדול עד מאד, ונפטר בתוך הספי[נה], ואשתו נוצלה, ושני בניו<sup>89</sup> נפטרו עמו, והשם ברחמיו הרבים...<sup>90</sup>

עם הניצולים נימנו מגדולי התלמידים של הרמ"מ מויטבסק והר"א מקאליסק ומהמפורסמים שבהם<sup>90</sup>; רבי אהרן ב"ר יצחק אייזיק שכונה בפי החסידים בטבריה: "הגדול"<sup>91</sup>, ורעו

87 עובדת היותו איש בעל מעמד תורני כמגיד במינסק שבליטא, שהרמ"מ מויטבסק גר שבתוכה תקופה שהצטרף לנסיעה, מצביעה כי נימנה עם החסידים, ולא עם המון העניים שהצטרפו בוהלין. ומכיוון שלא ניצל אינו נזכר במכתבי הרה"ק הרמ"מ והרה"ק הר"י מפולוצק והמצוטטים להלן על הניצולים.

88 איסטנבול.

89 הכוונה לשתי בנותיו, כפי שמופיע בגביית העדות לעיל.

90 תולדותיהם של שני החסידים הגדולים בטבריה, שכנו: רבי אהרן 'הגדול' מטבריה ועל רבי אהרן 'הקטן' מטבריה הבאתי מכבר בספר כתבים, עמ' 434-433. ולהלן בהערות הסמוכות אני מפרט עליהם ביתר דיוק.

91 מגדולי החבראי של הרה"ק הרמ"מ והרא"ק בצפת ובטבריה. בנו של רבי יצחק אייזיק וחתן "המנוח צדיק תמים הי' מפורסם בדורותיו מ"ו עזריאל [מפולוצק?] ע"ה" יצא מרייסין בתקל"ז בשיירת העולים בראשותם של הרה"ק הרמ"מ והרא"ק לארץ הקודש.

בשנת תקמ"ג כתב רבי אהרן הגדול אל רבי אהרן הקטן מסמולאיין שכנראה שהה אז בחו"ל: "עצתי אמונה שתקרבו א"ע למעשה"ש להרב מו' [ש'] זלמן מהארדק כוונתו להרה"ק הרש"ז מלאדין כי לפי הנשמע ממורינו ורבינו [הרמ"מ מויטבסק] הוא יחיד בדורו במחנכים בחכמה ובחסידות, ע"כ אל תהא דבר זה קל בעיניכם, ואני שמעתי מפי רבינו הקדוש ש' בפירוש, שהוא מקפיד על התחברות לאיש אשר לא מקרב אחינו, ואמר בזה"ל הרדיפות שיש עכשיו במחנכים הוא הכל מזה, וד"ל". יסוד המעלה, כרך ב', עמ' מו, אגרת יא, ובעמ' שכח, בהערה בראשה כתוב "ומר' אהרן הגדול בזה"ל". בכת"י אחד נרשם בשולי האגרת "זה כתב להרבני המופלא הוותיק מוה"ר אהרן הקטן מסמולאיין".

בשנת תקמ"ה יצא לחו"ל בשליחות עצמו. הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק פונה לחסידים ברייסין שיבואו לעזרת רבי אהרן הגדול מטבריא שגר אז בצפת: "...מי האיש החפץ חיים וחי אחיכם עמכם, ה"ה הרבני מופלג בתורה ויראת ד' לחיים הוותיק מו"ה אהרן במו"ה יצחק חתן המנוח צדיק תמים הי' מפורסם בדורותיו מ"ו עזריאל ע"ה, למען השם, ולמען חיבת הארץ, וכבוד חותנו, הן צדיק בארץ יושלם מדעת תשלום כפל, לפי הכבוד וערך המצטרך...". יסוד המעלה, מכתב יז. במכתב מסיון תקמ"ו כותבים הרה"ק הרמ"מ והרא"ק והחבראי לחסידים ברייסין ובוואלין על נס הצלתם ממגיפה, ובין היתר להודיע לרבי אהרן הגדול מטבריא הנמצא שם, ולבשרו משלומם בחיים: "אשת מו"ה אהרן ארקה הגדול ובנו - חיים". יסוד המעלה מכתב כט.

באמצע חודש אדר ראשון תקמ"ח חזר לטבריה משליחותו. מוזכר במכתב מהרה"ק הרמ"מ והרא"ק לחסידים ברייסין: "...שבאה הספינה עם שד"ר... ומ' אהרן הגדול, הכל שלום באו בחצי אדר הראשון...". יסוד המעלה מכתב מא.

רבי אהרן המכונה 'הקטן' החותם: 'אהרן בלא"א מו"ה מאיר נ"י, הנקרא "אהרן הקטן" מסמאליין, אשר כעת עומד ומשמש את אדמו"ר שיחי'.<sup>92</sup> שרד מכתבם אל הקראים בבקשת עזרה בשהותם בקרים ללא בני משפחותיהם, ובלי כל:

להרב החכם הכולל<sup>93</sup> רבן של בעלי מקרא ואל אלופי ראשי קציני ונגידי ק"ק קפה שלומכן יסגי'.<sup>94</sup>

במכתב מן"ח אדר בן תקמ"ז(ח) מרבי אהרן הגדול מטבריה להרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי בבקשת מחילה, וחותם: "אהרן בלא"א מו"ה אייזיק זצלה"ה". יגדיל תורה, (ג.י.) שנה ד חוברת ו (לו) ובהערה כותב העורך הרב שלום דוב לוי, שהתאריך תקמ"ז טעות, כי ה' בחו"ל בשליחות עצמו, אלא צריך להקדימו לשנת תקמ"ד. ולי נראה כי צריך לאחור לר"ח אדר ב' תקמ"ח לאחר שובו בחצי אדר הראשון בכתבו: "ועידי בשחק כי מיום בואי אל אה"ק מורי הודיע לי חטאתי.. רציה עלי אדמו"ר שלא אראה פניו, וזה שבועיים שאני יושב פה עה"ק טבריא תובכ"א ועדיין לא זכיתי לראות פני קדשו...".

חתום על אגרת באדר תקמ"ט בקשה לרבנים ופרנסים בטריאסט שבאיטליה, מהרה"ק רבי אברהם מקאליסק והחבריא ביניהם: "אהרן במו"ה יצחק ז"ל". יסוד המעלה, אגרת נב. חתום על מכתב שלהי אב תקמ"ט מהרה"ק רבי אברהם מקאליסק והחבריא חותמים על כתב שד"רות ביניהם: "אהרן במו"ה יצחק ז"ל". יסוד המעלה, אגרת נא. בשנת תקנ"ב שלח אגרת אל אחיו ואנ"ש בק"ק בישנקביץ', דברי חסידות, יסוד המעלה, אגרת סז, ובראשה רשום: "העתק ממרגניא טבא ממכתב ה' מחד דחבורתא קדישתא שבאר' הק' מטבריא תובכ"א ה"ה הותיק המפורסם המופלא' מ' אהרן הג' משנת תקמ"ב לפ"ק לאחיו ולא"ש דק"ק בישענקוויץ' וחותם: "אהרן בא"א מו"ה יצחק אייזיק הנקר' אהרן הג'". יסוד המעלה, כרך ב, עמ' שמב.

נמצא חתום מכתב מאדר תקנ"ג מהרה"ק רבי אברהם מקאליסק והחבריא אל החסידים ברייסיין ובווהלין, ביניהם חתום: "אהרן במו"ה יצחק אייזיק". יסוד המעלה מכתב סט. וחתום על מכתב משבט תקנ"ה מהרה"ק רבי אברהם מקאליסק והחבריא אל החסידים ברוסא, ביניהם חתום: "אהרן במוהר"י אייזיק זצלה"ה". יסוד המעלה מכתב עו. וגם חתם על מכתב מאב תקס"א מהרה"ק רבי אברהם מקאליסק והחבריא אל אחד הרבנים במרוקו, ביניהם חתום: "אהרן ב"מ יצחק". יסוד המעלה אגרת פו.

92 מגדולי החבריא של הרה"ק הרמ"מ והרא"ק בטבריה. יצא מרייסיין בתקל"ז בשיירת העולים בראשותם של הרה"ק הרמ"מ והרא"ק לארץ הקודש. שימש את הרה"ק רבי אברהם מקאליסק וחותם: 'אהרן הקטן מסמאליין, אשר כעת עומד ומשמש את אדמו"ר שיחי'.

בשנת תקמ"ג כתב אליו רעו רבי אהרן הגדול שכנראה שהה אז בחו"ל: "עצתי אמונה שתקרבו א"ע למעה"ש להרב מו"ה [ש'] זלמן מהארדק, כי לפי הנשמע ממורינו ודבינו הוא יחיד בדורו במחניכם בחכמה ובחסידות, ע"כ אל תהא דבר זה קל בעיניכם...". יסוד המעלה, אגרת יא, ובעמ' שכח, בהערה: "בראשה כתוב 'ומר' אהרן הגדול בזה"ל". בכת"י אחד נרשם בשולי האגרת "זה כתב להרבני המופלא הוותיק מוה"ר אהרן הקטן מסמאליין".

בשבט תקמ"ו חתום בטבריה על מכתב לרוסיה ופולין 'אהרן בא"א מ' מאיר נ"י הנק' הק'טן] [סמאלינר". יסוד המעלה, מכתב כח. בסיון תקמ"ו חתום בטבריה על מכתב לחו"ל 'אהרן בלא"א מו"ה מאיר נ"י, הנקרא "אהרן הקטן" מסמאליין, אשר כעת עומד ומשמש את אדמו"ר שיחי". יסוד המעלה מכתב כט.

בקיץ תקמ"ט חתום בטבריה על כתב שד"רות לרבי שלמה זלמן וילנר: "אהרן בלא"א כמ' מאיר נר"ו". יסוד המעלה, מכתב נא. באדר תקמ"ט חתום בטבריה על מכתב לק"ק טריאסט 'אהרן במוהר"ר מאיר יצ"ו" יסוד המעלה, מכתב נב. שלהי שבט תקנ"ה חתום בטבריה על מכתב לחסידים לרוסיה 'אהרן הק'טן] [סמאלינר". יסוד המעלה מכתב עו. בכרס חב"ד, כפר חב"ד תשנ"ב, גליון 4 כרך ב, 282-283 להרב יהושע מונדשיין, יש מספר קבלות ללא תאריכים החתומים בטבריה על ידי רבי אהרן הקטן סמילניר, ועל ידי רבי אהרן הג' [הגדול] רבי יצחק ב"מ יצחק אייזיק. ביסוד המעלה, מכתב צא חתום על אגרת מטבריה משנת תקס"ה: 'דוד במו"ה יהודה יעקב חרא"ק ק"ר"ת: חתן רבי אהרן הקטן] [ז"ל] וכן שם בשנת תקע"א המאוחרת יותר, באגרות קד, קו. ומכאן שרבי אהרן הקטן מסמאליין מטבריה נפטר כבר בשנה זו.

93 הכוונה אל מנהגי הקראים בעיר כפא, הלל בן יצחק קרימי, כפי שמתברר להלן במכתביו של החסיד רבי יהושע ב"ר דוד שו"ב.

94 שתרגומו בלה"ק: 'שלומכם ירבה'. נראה כי החסידים (וכן החסיד רבי יהושע ב"ר דוד שו"ב - להלן) החתומים על המכתב, השתמשו במכתבם לקראים (שלא ידעו ארמית) דווקא בפתחה של מילים בארמית, המובאים בסנהדרין יא ב: 'מעשה

הן ידועה כל הקורות אותנו, אך באנו מן מודיעים ששאר אחינו הנצלים מן הים כלתה נפשו מתשועה לעלות אל ארץ הקדושה מחסר כל, ועלה בדעתם לחזור למדינת פולין, ויש בין אחינו כמה אנשים ונשים שאביהם ואמם וכל משפחתם נסעו ג"כ אחריהם, ולע"ע הם בוודאי בסטאמנבול, וכאשר באו שמה ולא מצאו אותנו בודאי הם בצער גדול ואומרים אפשר כולנו בצער גדול כולנו מתים, אכן... שאנו השנים שנשארו בלא נשים ובלא בנים עלינו לילך לארץ הקדושה ולהודיעם את כל הקורות אותנו ואשר הציל הש"י ברחמיו. אכן אתם בעלי חסד אשר גמלתם עם המתים וגם עם החיים, לכן באנו ג"כ בבקשה ממעלתכם שאל תמנעו חסדכם גם מאתנו, כי כלנו בני איש אחד נחנו, אל אחד בראנו ותעזרו לנו בכל מה דאפשר הן במעות הן בבגדים כי ידועה להם כי יצאנו ממש ערומים ואף שעזרו לנו מעט אנשי ק"ק קראסוב<sup>95</sup> ואחיכם היושבים בק"ק קעילה<sup>96</sup> אך אין הקומץ משביע את הארי, כי יש אצלנו שלושים נפשות, ולא הגיע על נפש רק ברובל, ומה זה לפני איש-עם על בגדים או על אכילה ושתייה, ואין לנו במה לשכור ספינה.

על כן בבקשה שטוחה ופרוס שאל תשיבנו בבשת פנים, דהיינו ריקם מלפניכם כי אתם התחלתם במצוה ועליכם לגמור כי אין המצוה נקראת אלא על שם גומרה, ע"כ אהובינו נא ונא שאל תשיבנו בבשת פנים מלפניכם, כי בודאי לחרפה גדולה יחשב לנו, כשתחזירו אותנו ריקם. כי אף שעכשיו אנו עניים מרודים אעפ"כ עניים בני טובים אנחנו, כי מעולם לא היינו, לא אנחנו ולא אבותינו ולא אבות אבותינו, - עניים מעולם. אלא שהיו גומלין חסד לאחרים, ועלינו נגשה הצרה הזאת כי גלגל חוזר בעולם. ע"כ בקשתנו שטוחה לעזור לנו בכל מה דאפשר אף במועט, אם לא אפשר במרובה, ואצלנו יהיה המועט כמרובה, כי אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכון לבו לשמים<sup>97</sup>.

שוב שנית בקשנו ממעלתכם לברור איזה איש מכם שישתדל לנו שישכור ספינה לסטמבול, כי אתם ידעתם שהשלכנו אל ארץ שאין אנו מכירים ויודעים לשונם, ואף שהיינו מכירים לשונם לא היינו יכולים לשכור, כי אין אנו מכירים את הספינה, ואם יאמר לנו לסטמבול אני הולך, אנו מיראים שמא מטעה אותנו דהיינו שילך לאדאל וימכור אותנו,<sup>98</sup> ע"כ בקשתנו שטוחה לעזור לנו בכל מה דאפשר ולמצוה רבה יחשב. הכ"ד המעתרים ומחלים מאתכם שאל תשיבנו ריקם לפניכם האנשים אשר כהיום השליכם ה' אל ארץ אחרת בדוחקא ויגונא רבה,

המעתר, אהרן בן אב אדוני כמהר"ר יצחק אייזיק זצלה"ה,

והמעתר השני אהרן בן אב אדוני כמהר"ר מאיר נר"י, ש' יאיר<sup>99</sup> לפ"ק.

ברבן גמליאל שהיה יושב על גב מעלה בהר הבית והיה יוחנן סופר הלז עומד לפניו... אמר לו...וטול איגרתא חדא וכתוב: לאחנא בני גלוותא בבבל ולאחנא דבמדי ולשאר כל גלוותא דישראל שלומכון יסגא לעלם...  
95 קורוסוב = קרט-בזאר היא בילוהירסק, עיר בחצי האי קרים.

96 צ'ופוט-קלעא Chufut-Kale.

97 ברכות יז א.

98 'עיר הנמל קפא caffa השוכנת בדרום-מזרח קרים ואשר ידועה היום בשמה היווני-רוסי פאדוסיה, וקרץ' kerch שבמזרח חצי האי קרים, שתי הערים האלה שימשו מרכזים מסחריים בקרים... ובשתי ערים אלה היו שוקי עבדים ייעודיים שבהם

שניהם היו מגדולי תלמידיהם של הרה"ק הרמ"מ מויטבסק והרה"ק הר"א מקליסק, ומבין בתרי מכתבם משמע כי ניצלו לבדם, בלי משפחותיהם שכנראה היו בין הנטבעים: 'שאנו השנים שנשארונו בלא נשים ובלא בנים'. נראה כי הם, ואולי עוד מספר ניצולים הצליחו להגיע לא"י בחורף תקל"ח, ועליהם, כך נראה, התכוון הרה"ק הרמ"מ במכתבו מחורף תקל"ח: '...וה' הוא הטוב, גם מזה לא הניח ידו הטובה מלהטיב, אשר הגדיל והפליא מפליא לעשות להציל מהספינה ההיא כשלושים נפשות חוץ מדרך הטבע, ומהם בהתלהבות לבם לאה"ק באו משם לכאן, והנם אתנו, וסיפרו לנו גדולים מעשי אלקינו'.<sup>100</sup>

באותו סגנון כותב הרה"ק רבי ישראל מפולוצק בראשית קיץ תקל"ח: 'ואפי' מאותה הספינה שנסעה למדינת קרים, ואנשים בה מעט, שנשברה בעוה"ר, אף מזה לא הניח ידו הטובה מלהיטיב, אשר הציל מהשאת והשבר את כל האנשים הידועים'<sup>101</sup> בשם חוץ מדרך הטבע, ואשר היו מן האנשים, גם המה באו משם לכאן וסיפרו לנו מגודל חסדי השם אשר עשה ונפלאותיו במצולה, אשר לא זכר שום אדם ורב החובל רוח סערה כזה ימים רבים, ובאותו פרק נטבעו יותר משלושים ספינות על הים, ועל היבשה שיבר גגות ופרץ מגדלים, וכל עץ רענן נפל, והי' סכנת נפשות גם על היבשה, אבל ע"ד הטבע אין שום סכנה ומיחוש כלל למי שרוצה לנסוע, ומצויים תמיד על הים עוברים ושבים, כמעט כל פרסה היו נראים אלינו תמיד כמו עשרים ספינות סביב הספינה שלנו...'.<sup>102</sup>

תלמיד נוסף של הרמ"מ והר"א היה בין הניצולים, הוא רבי יהושע ב"ר דוד ששימש שו"ב, ניצל יחד עם אשתו ובתו מהספינה הטובעת. הוא מדגיש עובדה זו שהוא תלמיד הצדיקים, בשני מכתבים שכתב אל מנהיג הקראים, הלל בן בן יצחק קירימי בעיר כפא שבקרים, בבקשתו לסייע בידו לעלות לא"י. וזאת לאחר שהיהודים תושבי המקום רוצים שיישאר עמם כדי לשמש את קהילתם כשוחט, ובגלל כך אינם מסייעים בידו לעזוב את האי. 'ובוודאי אם יתנו לי כל הון דעלמא אין אני דר אלא במקום תורה, כי מה שהלכנו מארצנו, אחרי רבינו הלכנו...'.<sup>103</sup>

גם מנהיג הקראים מציין במכתבו לעדת קושטא כי מגוי וגמור עם רבי יהושע ב"ר דוד לעלות לארץ ישראל, וכדבריו: '...אין עמוס התלאות מאנשי הספינה אשר טבעה בים, משמונים יהודים אשר שמו פניהם ללכת לירושלים עיר הקדש מהם נמלטו אך שלשים אנשים, וזה האיש אחד מהם, ומי יעמוד בסוד ה' אשר מצאתם סערה גדולה עד שהטביעה הספינה, והנמלטים יצאו ערומים ובאו לעיר גוזלוב, ואנשי קהילתנו עשו עמם חסד... ועכשיו כיון שנמלט מן האימה אינו מקפיד וחושש לשום צרה אלא רוצה ללכת לעיר הקודש לקבל פני רבו המובהק...'.<sup>104</sup>

נמכרו חטופים ממזרח אירופה לסוחרים עבדים שונים שהגיעו במיוחד למכירות אלה מאנטוליה, מקווקז ואיראן.... אלן פיישר המתמחה בהיסטוריה טטרית, סבר שבמשך התקופה כולה מאמצע המאה החמש עשרה עד סוף המאה השמונה עשר שרעברו כשלושה מליון בני אדם'. ג. פוליאקוב-זורוב, זמנים, 2016. גליון 133-134, עמ' 22.  
99 אין ספק שחל שיבוש בהעתקת מלה זו, שכן עולה ממנה שנת 1461, וראה את דברי י. היילפרין במבוא לאיגרת זו, העליות הראשונות של החסידים לארץ ישראל, ירושלים ותל אביב, תש"ז עמ' 56.

100 יסוד המעלה מכתב ב.

101 דהיינו: 'אנשי שלומנו', והוא ביטוי לחסידים המקושרים להרה"ק הרמ"מ והר"א. ביטוי זה של 'הידועים לנו' ז"א: 'אנשי שלומנו' חוזר ונזכר במכתבי הצדיקים הקדושים הרמ"מ והר"א במשך כל תקופתם.

102 יסוד המעלה מכתב א.

אין בידנו לקבוע אם אכן עלה רבי יהושע ב"ר דוד, כי לא מצאנו את שמו נזכר במכתבי החסידים ובתעודות התקופה בארץ ישראל.

### העניינים שהצטרפו בוועלין למסע החסידים גרמו להקמת כולל רייסין:

כבר עמדנו לעיל על העניינים שניצלו את החסידים ורוקנו מהם את כל כספם. ולכן הייתה הקמת כולל רייסין בראשית שנת תקל"ח מהירה וללא שהות, מיד עם עלייתם של החסידים הגורם להקמת הכולל במהירות ובבהילות, ולשלוח מיד שד"רים לגיוס כספים בקהילות ישראל בחו"ל – חבורת העניינים שהצטרפה בוועלין למסע החסידים, אלו ניצלו את רחמיהם של החסידים, ובהמשך המסע דלדלו את מקור כספם של החסידים שהביאו עמם כדי להתפרנס למשך תקופת קליטתם בארץ עד שלא נשאר פרוטה בכיסם עד שלא נותרה פרוטה בכיסם עם הגיעם ארצה: 'כי תם הכסף ולא נשאר בלתי אם גווייתנו'.<sup>103</sup>

זאת הייתה הסיבה שגרמה לצדיקים הקדושים העומדים בראש המסע, הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק, רבי אברהם מקאליסק ורבי ישראל מפולוצק שמיד בהגיעם לא"י נזקקו לפנות לעזרה לקהילות החסידים ברוסיה הלבנה, לקהילות ישראל באירופה המערבית, ולמרכזי הסיוע לא"י שבווילנה ובראדי.

הרה"ק רבי ישראל מפולוצק, מראשי המסע, שנאלץ מיד עם הגעתם לצפת לחזור לאירופה כדי לגייס כספים לעדה החסידית שנשארה ללא פרוטה, מספר במכתבו לחסידים ברוסיה הלבנה בפרוטרוט על מה שעבר על עליהם במסע ועל פרשת העניינים. על-אף שזכויות השער העליון ניתנו רק לנתיני רוסיה, והעניינים היו נתיני פולין, הניחו האחרונים כי בהצטרפותם למסע החסידים שבאה מרוסיה הלבנה, יצליחו להערים ולטשטש עובדה זו אצל רשות הנמל התורכי באיסטנבול ולא ידקדקו עמם יותר מדי. נימוק זה שבפי העניינים התקבל אצל החסידים. אלא שבכך הפכו החסידים, ב'הכרח שלא בטובתנו', להיות פטרונים של העניינים מאז ולמשך כל המסע עד הגעתם ארצה.

עובדה שאכן כך היה. זכויות הנוסעים לארץ ישראל שהוענקו בנמל איסטנבול, בעת יציאתם להפלגה בים התיכון, הייתה לכל קבוצת העולים, כולל העניינים מפולין שהצטרפו אליהם. זו הייתה גם הסיבה שהצטרפות העניינים הייתה רק מאיסטנבול, ולא קודם לכך, ונזכרת במכתבו של ר"י מפולוצק המציין: 'כי העניינים אשר עברו חלוצים לפנינו, המה היו בעוכרינו, בכל מדרך כף רגלנו, כי מעיר קושטאנדינא והלאה חלו כולם עלינו, הכרח שלא בטובתנו...'<sup>104</sup>.

הערמת רשויות הנמל באיסטנבול על ידי העולים נתיני פולין, שאיפשרו להם ליהנות מהזכויות שניתנו בהסכם השלום 'קוצ'וק קאינג'ה' רק לנתיני רוסיה, הייתה כנראה משימה פשוטה ולא מורכבת. כי הלא יהודי רוסיה הלבנה עצמם היו רק זה עתה נתיני פולין, ומסמכי זהות שלהם, בחלקם הרב, עדיין לא השתנו, ומכאן כי גם השלטון הפולני (ראה להלן) 'שהודיעו לה על דבר יציאת היהודים לירושלים, מפני שהשער העותומני נתן להם זכויות' חשש מאד כי הזכויות המיוחדות שהקנו העותומנים למסע נתיני רוסיה לארץ ישראל, יגרום לרבים מיהודי פולין לחבור למסעות של נתיני רוסיה וליהנות מהזכויות.

103 יסוד המעלה מכתב א.

104 שם, שם.

הצטרפותם הפורמלית של ה'עניים' למסע החסידים שהוצגה כלפי-חוץ, דהיינו רשויות ההגירה הנמל באיסטנבול, הפכה להיות במשך המסע תלות אמיתית של ה'עניים' בחסידים. מעתה, משעה שעברו את נמל איסטנבול, הטילו עצמם על כתפי החסידים ונשארו סמוכים על שולחנם. ה'עניים' ניצלו את החסידים שרחמיהם נכמרו עליהם: 'והוצאנו עליהם לאלפים בהוצאות הספינות וכופרי הנפשות ושכירות החמורים וכל פרנסתם, כי מי האיש הגם אשר לבו כלב הארי המס ימוס בראותו עוללים שאלו לחם ואין לאל ידם.... אשר עם בני ישראל עניים ואביונים, רב ועצום ממנו, וא"א [ואי אפשר] שיחזיקו המועטים את המרובים בבאי הבית ודפקי הדלתות בכל יום לתת להם לחם לפי הטף, עוללים שאלו לחם, בבוקר יאמרו מי יתן ערב ובערב וכו' שאין להם מן המוכן אפי' מזון סעודה אחת, ואנחנו נלאינו נשוא...'<sup>105</sup>.

### החסידים תכננו את קיומם הכלכלי:

החסידים יצאו מרוסיה הלבנה עם כספים בידיהם שהיו מחושבים מראש: 'וסכום ההוצאות שיערתי מן התחלת הימים עם החראץ וכופרי הנפשות בעכו ובצפת עיה"ק ושכירות החמורים לרכוב, יצטרך לכל נפש בינוני שמונה אדומים האלענדער, כ"ז הודעתי נאמנה לכל אשר סיפק בידו לנסוע, הן בדמי עצמו, או אחד מאחיו יגאלנו, רק לדמים יארובו, שלא לזוז בדמים מועטים...'<sup>106</sup>.

קודם המסע תכננו החסידים כי לאחר קליטתם בארץ ישראל, המבוססים שביניהם יקבלו את פרנסתם מפירות שניבו השקעותיהם 'בביתוחים גדולים'<sup>107</sup> בחו"ל, ואילו האחרים או שיהיו סמוכים על שלחנם של קרוביהם שנשארו ברוסיה הלבנה, שהבטיחו לכלכל אותם אישית באופן קבוע<sup>108</sup>, או שיתפרנסו מעבודת כפיים: 'ומגודל שלומה של עיה"ק צפת תובב"א אין להגיד, והנה המקום רחבת ידים, ואפשר להתפרנס לכשיתישב...'<sup>109</sup>. מכאן אנו למדים כי החסידים, כקבוצת עולים אחראית, תכננו וחישבו מלכתחילה את עתידם וצעדיהם הכלכליים כשיגיעו להתיישב בצפת. מן המכתבים הראשונים ששלחו החסידים מצפת עולה כי לא היה בדעתם לפנות מראש אל מרכזי הסיוע המפורסמים של קופת מעות א"י, ודאי לא אל מרכזי הסיוע הנמצאים בידי המתנגדים החריפים לחסידות כווילנה וברודי.

105 יסוד"מ מכתב א.

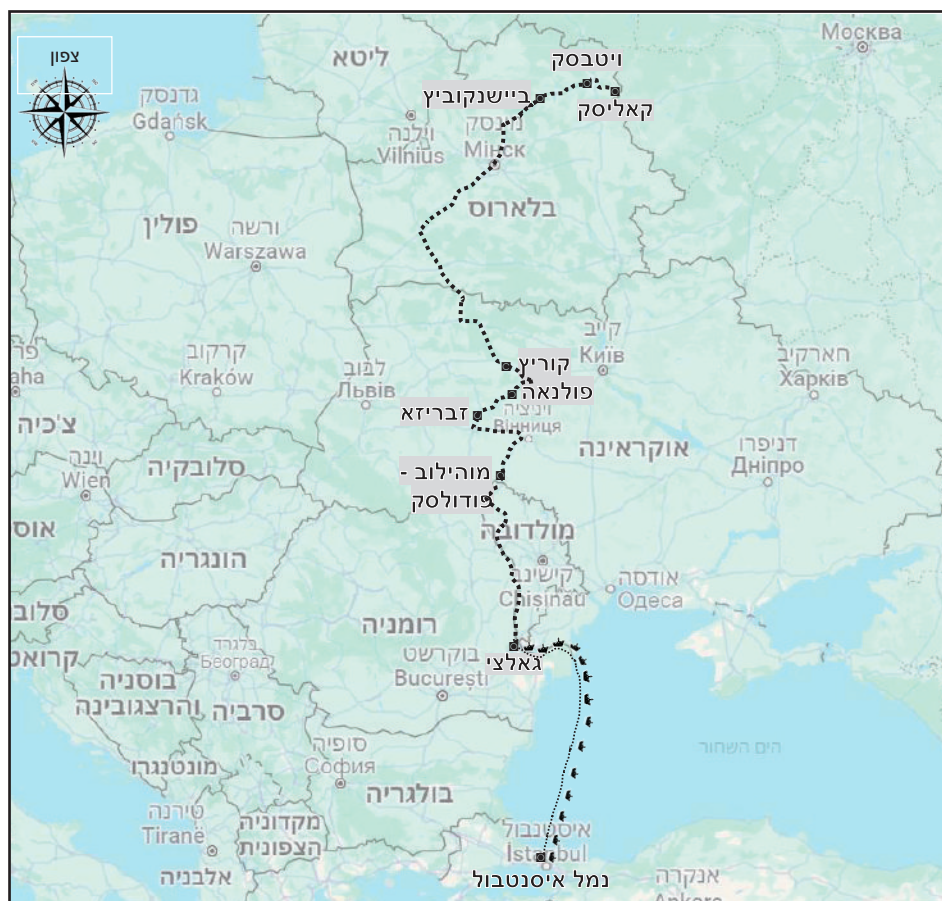
106 יסוד"מ מכתב א.

107 שם, מכתב ט: '...רצונם לעקור סיכי ומשכונני ולרהוט ולבוא אל אה"ק - ממש הם רוצים לכבות את האש בתבן, כי כבאן טרדת הפרנסה מטרידה עד למאוד, ובפרט במילתא דתלי ב'י' טפלא, אם לא שיש יכולת בידם להניח כמה מאות אדומים אצל בטוחים גדולים באיזו קהלה, בכדי שישלחו להם הריווח מדי שנה בשנה תמידין כסדרן, ולהתפרנס מן הריווח הנ"ל, אזי באמת ה' טוב עד למאד...'.  
108 לקהילות החסידים ברוסיה הלבנה שהתגייסו למען החזקת ישוב החסידים בא"י היו שתי מטרות: האחת, תמיכה כללית ציבורית, והשנייה, פרטית אישית, במשך השנים כונו: 'מעוץ יחיד'. הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי, מתמקד על הסיוע שהחסידים מושיטים למשפחותיהם במישור האיש. כך הם דבריו ב'מלשינות הראשונה': '...ובפרט שאנשי מדינתנו רוס' לבנה וסביב לה יש להם קרובים ר'ם משאר בשרם בא"י שנסעו לשם הרבה מרוס' לבנה בעוד שהיתה פולין, וגם אחרי כן נסעו מגבול ביישניקוויץ ולהלאה כשהיה פולין, ולפי דתינו כי יהיה בן ומבשרך לא תתעלם ח"ו... וב'מלשינות השנייה': '...ידוע לכל כפי ששמעתי גם אני, נסעו מבילורוסיה [רוסיה הלבנה] - פולין מלפנים - יותר משלשים ראשי משפחות על משפחותיהם, בעוד הם מותירים אחריהם בבילורוסיה וסביבתה את קרוביהם וידידיהם, אשר בצר להם נדרו נדרים והם שולחים צדקה להחיותם יותר מהרגיל בשנים עברו...'. כרם חב"ד חלק שני, כפר חב"ד תשנ"ב, עמ': 52, 92.

109 יסוד"מ מכתב א.



אך שלא כצפוי וכמתוכנן, תכניתם השתבשה בגין ה'עניים' שנטפלו אליהם. הישארותם של החסידים מבלי פרוטה בכיס, בשעה שהגיעו לצפת, הכבידה מאד על קליטתם. כפי שהזכרנו כתוצאה מההוצאות הגדולות של החזקת ה'עניים' שנפלו על כתפיהם של החסידים בכל המסע עד הגיעם לצפת, וגרמו להתדלדלות החסידים עד שלא נשאר פרוטה בכיסם. 'כי תם הכסף ולא נשאר בלתי אם גווייתנו'<sup>110</sup> מצב קשה זה הביא את רמ"מ לפנות בדחיפות אל מקורות הסיוע בחו"ל שיתמכו בחסידים שקופתם נשארה ריקה בגלל שהוציאום על ה'עניים'. וכך הוקם כולל רייסין שעליו נדון בפרק הבא בעז"ה.



מסלול משוער של מסע החסידים בתקל"ז

# הערות

## על הקניין המועיל בקניית מכונית ובדין קניית מטלטלין בגליון ר"ל

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל. אחרי הבעת רגשי תודה והוקרה על כל המפעל העצום בהפצת תורה בישראל, הנני בזאת להתייחס למאמר הנפלא שנדפס בגליון ר"ל בענין דרכי הקנינים במטלטלין, פרי עטו של האברך היקר פע"ח הרב נפתלי חיים שוחט שליט"א, ובתוך דבריו דן באופן חלות קנין ברכישת מוצרים בחנות, ואכתוב הנלענ"ד בזה.

הנה הרב הכותב הביא ודן בדברי הגרע"א בתשו' (מהדו"ק סי' ל"ז), וארחיב הדברים בע"ה. הגרע"א נשאל, במי שמכר בהמתו המבכרת לנכרי בקנין כסף, ואח"כ משכה הנכרי לרעות יחד עם שאר בהמות כדרכו, ודן שם האם מועלת משיכה זו לקנין, והרב השואל צידד, דהואיל והנכרי סבר שהיא בהמה שלו, ומשכה לרעות בחזקת שהיא שלו, אולי יש בזה כוונת קנין.

והגרע"א השיב: 'חשב לתקן ותקנתו קלקלתו, דאדרבא כשהוא סובר שהוא שלו לא מקרי קנין, וסוגיא מפורשת ביבמות (דף נ"ב) העורר בנכסי הגר וקסבר שהוא שלו לא קנה', והיינו, דלא סגי במה שמושך בחזקת שהוא שלו, אלא אדרבא, בעינן שידע שאינה שלו, וכעת מכניסה לרשותו במשיכה זו, ולכן בנכרי זה שמשך הבהמה בחזקת שהיא כבר שלו מעת שקנאה בכסף, אין כאן כוונת קנין והכנסה לרשותו.

אכן הגרע"א כתב לדון מצד דאיכא דעת אחרת מקנה, וכל כה"ג מבואר בדברי הראשונים דמהני אף בלא כוונת קנין.

ותחילה הביא הגרע"א דברי הרשב"א (גיטין כ' ע"ב) גבי זקן אחד שהיה מקנה הנייר למוכרים, ותמה הא מ"מ אינהו לא ידעי דהזקן מקנה להם, ותירץ דשאני היכא דאיכא דעת אחרת מקנה, הרי דבדעת אחרת מקנה מהני הקנין אף בלי כוונה כלל.

אך הגרע"א הוסיף, דמזה אין ראיה גמורה לנ"ד, דשאני התם דעכ"פ הזקן רצה להקנות להם בקנין זה, אבל הכא גם המקנה סבר דקנין כסף מהני ולא נתכוון להקנותו במשיכה זו.

אלא דהגרע"א הביא עוד מדברי הנמוק"י בסוגיא דב"ב (מ"א ע"א) דאיתא שם: 'רב ענן שקל בידקא בארעיה, אזל הדר גודא בארעיה דחבריה, אתא לקמיה דרב נחמן, א"ל זיל הדר כו', א"ל והא אחיל, דאתא וסייע בגודא בהדאי, אמר ליה מחילה בטעות היא, את גופך אי הוה ידעת לא עבדת, כי היכי דאת לא הוה ידעת הוה נמי לא הוה ידע'.

ובנמוק"י (כ"ב ע"א מדפי הרי"ף) כתב: 'ואע"ג דשמעינן ליה לרב נחמן (ב"מ ס"ו ע"ב) גבי פירות דקל דמחילה בטעות שמה מחילה, יש לומר דהתם ידע דפירות דידיה אכיל, בכה"ג הוי מחילה, אבל הכא דהאי גברא לא ידע מידי, דמיא לאונאה דאמרינן התם דמשום דלא ידע לא הוי מחילה. ושמעינן מהכא דאילו הוה ידע המזכה אע"ג דלא ידע רב ענן שהוא הזוכה קנה, ומשום הכי לא הוה סגי למימר ליה את ודאי לא הוה ידעת, ואע"ג דאמרינן ביבמות פרק רבן גמליאל שהעורר בנכסי הגר וכסבור שהיא שלו לא קנה, כיון שזוכה גופיה לא ידע, תירץ הראב"ד ז"ל, דשאני הכא דאיכא דעת אחרת מקנה'.

וכתב הגרע"א: 'מוזה נשמע, דדוקא מדין מחילה בטעות, אבל בידע דדידיה אכל, אף דהזוכה והמזכה חשבו דכבר קנה המקבל, כההיא דדבר שלא בא לעולם, מ"מ כיון דידע דבדידיה מחזיק מהני, וה"נ בנ"ד'.

והוסיף עוד הגרע"א, דאף לשיטת תוס' שהעלו, דלא מהני מחילה בטעות רק גבי מוכר דשלבל"ע מטעם דהתם אנן סהדי דאלו היה יודע ג"כ לא היה חוזר דניחא ליה דליקו בהמנותיה, הרי גם בנ"ד אנן סהדי דלא היה חוזר, כיון דרצונו להפקיע האיסור מעליו, וכיון דהוי מחילה מעליא קני הלוקח במשיכה אף דלא ידע הזוכה,



כההיא דרב ענן, דאלולי מחילה בטעות היה קונה, ואף דיש לחלק קצת, דשאני בההיא דר"ע ובההיא דשמיט ואכיל דמחזיק בפני הבעלים לעצמו, ושתקי ומחלי ליה, משא"כ בנ"ד אינו רואה המזכה שזה לוקח לעצמו לזכות ולהחזיק בה כשלו, דמאי דמשכה אינה לעצמו רק לרעות הבהמה ואין ראה שמחלה לו, מ"מ כיון דאנן סהדי דמחמת איסור אין רוצה לבטל המקח ועומד בודאי במקחו, ממילא מהני קנין משיכתו אף דהמזכה והזוכה חשבו שכבר קנאו בכסף.

וע"ש שהאר"ק עוד בחידוש זה, דהיכי דאיכא דעת אחרת מקנה, מועיל אף אם שניהם לא נתכוונו לשם קנין<sup>1</sup>, [וצ"ל דקניה כזו שיש בה ד"א מקנה, סגי במעשה קנין בלא כוונה], אך אחר כל אריכות דבריו<sup>2</sup> מסיק הגרע"א: "ומ"מ אין רצוני לסמוך על האי היתרא לחוד, להמציא דבר חדש מה שלא מצאתי הערה לזה בגדולי האחרונים".

ואחר דחזינו דהגרע"א לא ברירא ליה חידוש זה, צריכים אנו ליישב סוגיא דר"ע, איך ייתכן שהיה מועיל אילו הוי ידע המזכה, אף שלא נתכוין לקנין<sup>3</sup>.

אכן, חזינו בדברי הגרע"א, שכל הוכחתו היא רק מסוגיא דר"ע, לפי משמעות הסוגיא דטעמא דלא קנה הוא משום מחילה בטעות מצד המוכר, ולפי"מ דאסברא לן הנמוק"י שהוא משום דלא ידע ומחיל, ומשמע דאילו הוי ידע ומחיל דומיא דמוכר פירות דקל, היה זוכה ר"ע, אבל מסוגיא דמוכר דקל גופא, אין הוכחה לחידושו של הגרע"א<sup>4</sup>.

ומבואר, דהגרע"א הבין, דגבי מוכר פירות דקל ושמיט ואכיל, דאמר' דקנה הלוקח, איכא כוונת קנין, והדברים צ"ב, דהא לכאור' כיון דחשיב מחילה בטעות, ומשום דתלינן דסבורים הם שאפשר לקנות פירות דקל קודם שבאו לעולם, נמצא דשניהם סבורים בשעה דשמיט ואכיל, דשלו הוא נוטל, שכבר נקנו לו הפירות בשעה שקנאן לפני שצמחו, והרי זה כעודר בנכסי הגר וכסבור שהוא שלו.

ואשר נראה לענ"ד מבואר בזה, דעיקר גריעותא דעודר בנכסי הגר הוא משום דסבור שהוא שלו, ואינו מתכוין כלל להכניסו כעת לרשותו וחזקתו, אבל אילו יודע שעידור זה הוא תחילת כניסתו לרשותו לנהוג בה מעשה בעלים מכח זכיותו, אף שאינו מתכוין למעשה קנין לקנות בו, סגי בזה לכוונת קנין, שעיקר מטרת הקנין הוא, דכל שגמר בדעתו לקנות מהפקר, או שגמרו בדעתם זה למכור וזה לקנות, צריכים אנו למעשה קנין שיגמור הדבר, ועניינו הוא, דכדי שיחול ויגמר מה שהסכימו בדעתם, בעינן שתבוא הסכמתם לידי ביטוי

1 וכן עולה מדברי הקצוה"ח (סי' ע"ה סק"ד), ע"ש. אך הנתי"מ (סי' ר' סק"ד) כתב בפשיטות, דאף בד"א מקנה אין מועיל רק אם המזכה מתכוין לשם קנין, ע"ש.

2 ע"ש שכתב לבאר בזה דעת הטור (סי' ר') המובא ברמ"א בשו"ע (שם ס"ח) במדרד לוקח, ודלא כהראב"ד דס"ל דלא קנה, כיון שלא נתכוין אלא למדידה בעלמא, והביא שם עוד מדברי הט"ז שכתב ביאור אחר בדעת הטור, דכיון שעוסק בקניית הדבר, ודעתו לקנות במשיכתו, סגי בזה לכוונת קנין, אף שאינו מתכוין לקנות בהגבהתו למדידה, והגרע"א הכריח כסברתו, מהא דמבואר בטור (סי' רס"ח) בנפל על המציאה דקנה בקנין ד"א, אף דגלי דעתיה דאין דעתו לקנות אלא בנפילה, וע"כ דסגי בזה שיש לו דעת לקנות, אך שוב הביא מדברי הטור (סי' ע"ה) גבי בונה פלטין מפורש דלא קנה העצים והאבנים אף שהגביהם כיון שלא נתכוין לקנות רק בבנין, הרי אף שמתכוין לקנותם, כל שאין מתכוין לקנות עכשיו, כהא דנפל על המציאה, אינו מועיל, ומ"מ גבי מדידה ס"ל להטור דמועיל, אף שכוונתו לקנות רק אח"כ כשימשוך, וע"כ דר"א מקנה מועיל גם בלא כוונה כלל. והראב"ד הסובר גבי מדידה דל"ק, צ"ל דס"ל דכל כה"ג שמתכוין לקנות לאחר זמן, הוי כגיי"ד שאינו רוצה לקנות כעת, [משא"כ בנפילה, אף שגיי"ד שא"ר לקנות בד"א, כיון דמ"מ מתכוין לקנות כעת, שפיר קנה].

3 ועי' להגרע"א בתשו' (מהדו"ת סני"ו) שכתב: "ומ"מ יש לעיין ממ"ש הנ"י פ"ג דב"ב גבי רב ענן דשקיל בידקא בארעא, דבדעת אחרת מקנה דמהני, וכ"כ הרשב"א גיטין (דף כ"א) דגבי זקן שהיה מלוה, ומ"מ החילוק פשוט דהתם האחר מקנה, אבל בזה גם דעת אחרת שכבר קנו ושניהם לא כווננו לקנין, [וכע"ז בתשו' הגר"ש איגר בשו"ת הגרע"א (מהדו"ק סי' רכ"א)], ומבואר דהבין דגם בהא דר"ע היה דעת מקנה, וכפיה"נ זהו לפי מסקנתו כאן שפקפק בחידושו, ועל כרחינו נצטרך לדחות ההוכחה מהא דר"ע, והדבר צ"ב.

4 ואף דלישנא דהש"ס הוא 'אי שמיט ואכיל לא מפקינן מיניה', והיה אפ"ל דדוקא כשכבר אכל הפירות, ואין לו עליו רק חיוב דמים, בזה מועיל מצד מחילה, אבל אם הם בעין באמת לא קנה, הרי בדברי הראשונים מפורש דאף אם הפירות בעין קנאם, עי' ח"י הרשב"א (ב"מ ס"ו ע"ב) בשם ספר הישר, ובחי' הריטב"א (שם): 'פר"י דלאו דוקא שמיט ואכיל, אלא כיון שהגביהו או שנתנם בכליו, וכ"ה ל' הטור והשו"ע (סי' ר"ט ס"ד): 'ואם קדם הלוקח ותפס הפירות אין מוציאין מידו, וע"ש בדרישה. וכ"כ כל הראשונים בשם ר"ת במכר שט"ח בלא כו"מ, דאם כבר גבה מהלוח אין מוציאין מידו, וכ"ה בשו"ע (סי' ס"ו ס"ז).

במעשה המבטא גמר המקח, וכנחנית כסף [במקום שמועיל] שבא מכח הסכמתם להקנאת וקניית הדבר, שהביא לידי תשלומי התמורה ע"י הקונה וקבלתה ע"י המוכר, או הגבהת הדבר ומשיכתו לרשותו, שהיא תוצאה מהסכמתם שהדבר יעבור לרשות הקונה, או הוראת בעלות הבאה ע"י חזקתו ושימושו של הקונה בקרקע שזכה, ובא להשתמש מכח קניינו, וכן כל כיו"ב, כל שנעשה מעשה כזה, באופן שמבטא גמר המקח, מתוך הבנה וכוונה שמעשה זה בא מכח גמר המקח ותחילת בעלותו, נגמר הקנין ביניהם.

ובהא דמוכר פירות דקל שאמרו דאי שמיט ואכיל [בפני המוכר]<sup>5</sup> קנה נתחדש, דאף שהיו סבורים שכבר נקנו לו הפירות לפני צמיחתם, מ"מ גמר המקח ומימושו הוא בשעת לקיחתם אחר שצמחו<sup>6</sup>, ושניהם יודעים שלקחת הפירות היא תחילת כניסתם בפועל לרשות וחזקת הקונה, וכיון דאנן סהדי דעדיין עומדים בהסכמתם לקנין הפירות, הרי יש כוונת קנין, דהרי הקונה מושך הפירות לרשותו מתוך הבנה וכוונה, שכעת הם נכנסים לרשותו מכח הקנאת הבעלים והסכמתם שיקנה זה הפירות<sup>7</sup>, [אלא דהיה מקום לדון שהסכמה זו בטעות היא, משום דסבורים דאינם יכולים לחזור אחר שכבר הקנה לו הפירות קודם שצמחו, ובזה אמרו דמחילה בטעות הוי מחילה, והיינו, משום דטעות כזו שאינם יודעים דין חזרה במוכר דשלבל"ע, אין בכחה לבטל המכירה, ומשום דסברה הוא, דמה שאינו חוזר בו אינו מחמת שהוא סבור שאינו יכול, אלא דאין לו סיבה לחזור, ואדרבה, ינח"ל דליקו בהימנותיה, ואכמ"ל עוד בזה].

ומה שהביא הגרע"א מהא דר"ע הוא, דהרי התם באמת לא ידעו שניהם כלל שהוא כונס לתוך שלו, וליכא כלל כוונה לזכות ולקנות דבר שלא היה של ר"ע, ומ"מ אמרו דטעמא דלא זכה הוא משום דלא ידע המזכה, ומחילה בטעות היא, ולפי"מ שביאר הנמוק"י, כוונת הגמ' לומר, דהך מחילה בטעות גרע ממחילה דמוכר פירות דקל, ומשום דהתם ידע שכעת מכניס הפירות לרשותו מכח קניינו, וידע ומחיל, משא"כ הכא לא ידע כלל דמחיל, ודייק הגרע"א ממשמעות הדברים: 'מזה נשמע, דדוקא מדין מחילה בטעות, אבל בידע דדידה אכל, אף הדחוכה והמזכה חשבו דכבר קנה המקבל כההיא דדבר שלא בא לעולם, מ"מ כיון דידע דברידיה מחזיק מהני'.

והיינו, דמהא דאמרו דמחילה בטעות היא, משמע דבאמת יש כאן מחילה שיש בה משום הסכמה ודעת לחזקת ר"ע במקום זה, ומה שאינו מועיל הוא רק משום דבטעות היא, ומחילה בטעות כזו, דלא ידע כלל דמחיל, אינה מחילה, וכדביאר הנמוק"י דלא דמי למוכר פירות דקל דאמרי' מחילה בטעות הוי מחילה, דהתם ידע ומחיל, משא"כ הכא לא ידע ומחיל, ומבואר דמצד עצם ההסכמה ודעת המקנה, אין כאן חסרון, אף שהוא סבור שהוא שלו, ומשמע דאילו הוי ידע המזכה דר"ע נכנס לשלו, הוי סגי במחילה והסכמה זו שיוכה ר"ע, אף באופן הדומה להא דפירות דקל שהוא סבור שכבר קנה מקודם, והרי באמת בהך דר"ע, אילו הוי ידע והיה טועה שכבר נקנה לו, הרי זה ממש כעודר בנכסי הגר וסבור שהוא שלו, [ולא שייך כאן סברה הנ"ל האמורה במוכר פירות דקל, דאף שלדעתם כבר נקנו לו הפירות מקודם, מ"מ שעת הלקיחה היא שעת גמר ומימוש המקח], ומ"מ משמע דהיה מועיל בכה"ג, לולא שהמחילה היא בטעות, ומזה למדו הראשונים דברעת אחרת מקנה סגי בלא כוונת קנין, ומוכרח לפי"ז דבכה"ג לא בעינן כלל כוונת קנין אף לא מצד המקנה.

אמנם לפי"מ דמסיק הגרע"א דקשה לחדש חידוש כזה שלא מצאנוהו להדיא בדברי הפוסקים, צריכים אנו לדחות הוכחת הגרע"א, דבאמת בהך דר"ע גם אילו הוי ידע המזכה, כל שהיה סבור שכבר נקנה לו מקודם, לא היה זוכה ר"ע, ומה שאמרו דטעמא דלא קנה משום דמחילה בטעות היא, אין כוונת הדברים דהחסרון רק מצד טעות, אלא הא גופא אמרו, דאין כאן כלל דעת מקנה, דהרי מה ששותק ומסכים עם בניית כותלו של ר"ע, הוא משום דטועה וסבור שבונה בשלו, ולא ידע כלל דמחיל, [וכדהוסיף וביאר הנמוק"י, דלא דמי למוכר פירות דקל דידע ומחיל], אכן מהא דהוצרכו לומר דגם המוכר לא ידע, ולא סגי במה דר"ע לא ידע, למדו הראשונים, דאילו הוי ידע המזכה שכונס ובונה בתוך שלו, ומ"מ היה מסייעו בבנין, היה זוכה ר"ע אף שלא ידע, והיינו משום דד"א מקנה לא בעי כוונה מצד הקונה.

ולמדנו מכל האמור, דהא ברירא, דלא בעי כוונה גמורה לעשות מעשה קנין כדי לגמור הדבר בקנין כדין, אלא כל שאינו סבור שהוא שלו עד עכשיו, ועושה דבר שיש בו מציאות של מעשה קנין, כתשלומי התמורה או

5 ע"י ש"ך (סי' ס"ו ס"ק ס"ו), [ודברי הקצוה"ח (סי' קכ"ג סק"א) מחודשים מאוד, כאשר כבר העיר עליו החזו"א (חור"מ סי' א' סק"ה), ועי' משכן שלום (ריבית סי' ס"א)].

6 ויש להוסיף בזה עוד, מה שעולה מדברי הפוסקים, דבכל מקח, מלבד מעשה הקנין הנעשה בו, שמכחו זוכה הקונה במקח, על המוכר להעמיד המקח לידי הקונה, [עי' נתיב"מ (סי' צ"ה סק"ג) ואמרי בינה (הלואה סי' ס"ג אות ל"ב)], וראה משכן שלום (ח"ב סי' מ"ד), ומעתה הרי העמדת המקח היא גמר הקנין.

7 ולפי"ז אין מועיל רק באופן זה שמושכו לרשותו בידיעת בעלים אחר שבאו לעולם, ועי' מחנ"א (זכיה סכ"ו). ויש לפרש לפי"ז לישנא דהש"ס שאמרו אי שמיט ואכיל, שאין הכוונה לאכילת הפרי בלעיסה ובליעה, אלא לקיחתו לעצמו בתורת בעלים, וכעין אכילת ג' שנים של שני חזקה.

לקיחת הדבר לרשותו, והדבר נעשה בהבנה וכוונה כתוצאה מהסכמתם לזכיותו בדבר, סגי בכך לכוונת קנין, [והראשונים הוסיפו, דאף אם הקונה סבור שהוא שלו, אך המקנה יודע שהוא מזכה לו כעת, ונכנס כעת לרשות הזוכה במעשה המבטא תחילת כניסתו במשיכתו לרשות הזוכה, סגי בזה שייחשב מעשה קנין עם כוונת קנין].

ונתבאר עוד, דאף באופן שחושבים בדעתם שכבר נקנה המקח בקנין כסף וכיו"ב, ובאמת לא נגמר הקנין, הרי כל שהקונה בא לגמור מעשה המקח, ליקח הדבר לרשותו וחזקתו, מועיל הגבחהו ומשיכתו לקנות בו, אף שהיה סבור שכבר נקנה לו מקודם, כיון דידוע דכעת נגמר המקח ביניהם בהעמדת והעברת המקח לרשותו וחזקתו, נחשב זה לכוונת קנין, וכדעולה מסוגיא דמוכר פירות דקל.

אכן העירוני מדברי הטור (סי' קצ"ד) המוזכר בדברי הגרע"א, בדין קונה שדה מנכרי בכסף, דלא קנה, והשדה הפקר, וכל הקודם להחזיק בה זכה, וכתב הטור: 'ואם כתב לו השטר אחר שקבל המעות, והחזיק בו כמה שנים, ולא לשם קנייה, כי היה סבור שיספיק לו שטרו, ובא אחר והחזיק בו זכה', [ועי' בבד"ה (סי' קפ"ט) שלמד מזה דאין מועיל מעשה קנין בלא כוונת קנין, ע"ש], ומבואר דאף שבא להחזיק בהקרקע שקנה, ולהתחיל לנהוג בה מעשה בעלים, לא חשיב כוונה לקנין.

והיה אפשר ליישב, ע"פ המבואר בספר מקור חיים (סי' תמ"ח סק"ה) ובשו"ת בית מאיר (סי' כ"ח), הדעושה קנין ובדעתו לקנותו בתורת מקח מחבירו, ונתברר מהדבר הפקר, אין מועיל קניינו, כיון שלא היה בדעתו לזכות מהפקר אלא בתורת מקח מחבירו, ע"ש, דלפי"ז גם הכא, הגם שנתכוין להכניסו לרשותו להשלמת המקח, הא לא היה בדעתו כלל לזכות מההפקר.

אכן באמת דבריהם צ"ע, דהא מפורש בב"י (שם) דאם החזיק לשם קנין, אף שהיה סבור שהוא זוכה בתורת מקח מהנכרי, ולא נתכוין לזכות מההפקר, כיון שהחזיק לשם קנין עלתה לו חזקה, ע"ש, [וגם ל' הטור גופא משמע, דדוקא משום דלא החזיק לשם קנייה, כי היה סבור שיספיק לו שטרו, הא אילו היה מתכוין לשם קנייה היה מועיל, אף שלא נתכוין לזכות מההפקר], וכבר העיר בזה בשו"ת פורת יוסף (סי' נ"ז), [הובאו דבריהם בספר תורת הקנינים (פ"ב אות ה')].

ועל כרחינו נצטרך לחלק בזה, דהא דמועיל בנתכוין לזכות מחבירו ונתברר שהוא הפקר, זהו דוקא בנתכוין לשם קנין ממש, באופן שידע שלא נקנה לו עד עכשיו, ובא לעשות מעשה קנין בכוונה לקנות בו, אבל היכי דסבור שכבר קנה, ובא להתחיל להחזיק בשלו, בזה יש לחלק, דהיכי דהיה דעת והסכמה ביניהם זה לקנות וזה להקנות, [דומיא דקונה פירות דקל], ונעשה קנין שלא הועיל, וטועים הם וסבורים שכבר הועיל, וכעת בא למשוך ולהחזיק בשלו, בזה אמר' דעדיין עומדים בדעתם והסכמתם, וכיון דאף לפי דעתם שכבר נקנה המקח, מ"מ כעת הוא נכנס בפועל לרשות הזוכה, סגי בהך דעת להחשיב ככוונה לקנין, משא"כ היכי דבאמת אין כאן מקח, אלא שהיה יכול לזכות בו מההפקר, בזה לא סגי במה שיש בדעתו לגמור המקח שהתחיל בו.

ומעתה אבוא בע"ה לברר מה שעולה מזה לענ"ד, לענין אופן חלות הקנין ברכישת מוצרים בחנות.

הנכנס לחנות, ולוקח מוצרים מהמדפים, יש בזה משום מעשה קנין הגבחה, ויש כאן גם כוונת קנין, שהרי נוטלו לשם קנייתם, אף שאינו מכין לעשות הגבחה בתורת מעשה קנין.

אכן כיון שלפי הנוהל המקובל, אפשר להחזיר מוצרים למדף, והמקח נגמר רק לאחר גמר החשבון בקופת החנות, וביצוע התשלום, מסתבר, דאין כלל כוונת קנין לפני כן, ולקיחת המוצרים מהמדפים אינה כי אם לצורך איסופם והבאתם לקופה כדי לקנותם אז, והרי זו כמדידה בעלמא, וגם מצד בעל החנות, מסתבר דאין כלל הסכמה לקנין גמור לפני ביצוע החשבון והתשלום, אם כי מסתבר דיש להקונה זכות קדימה לרכוש את המוצר שלקח מהמדף, כי כך דעת בעל החנות, [וגם יש לדון בו מצד עני המהפך בחרורה, לפי הכללים המבוארים בשו"ע (סי' רל"ז)], מ"מ עדיין לא קנה את המוצר, ורשאי בעל החנות להמנע מלמכרו לו, ואף למכרו לאחר, [אם כי בדרך כלל בעל חנות לא יפגע בשירות הניתן לקונים, כדי לא להבריח לקוחות].

אמנם, אחר שבוצע החשבון והתשלום, והקונה לוקח את המוצרים כדי לקחתם לביתו, ובכך נגמר מעשה המקח, כאשר המוצרים מועברים לרשותו וחזקתו, הרי לפי האמור, יש בכך קנין גמור של הגבחה בכוונת קנין, דגם מי שטועה וסבור שכבר נקנו לו המוצרים באמצעות התשלום, [ובאמת כבר נעשה קנין למי שפרע], מ"מ כיון שכעת באים המוצרים לרשותו, ומכח הסכמתם לרכישתם הוא מגביהם ומושכם לרשותו, לא גרע מלקיחת פירות דקל אחר שצמחו דנחשב כהגבחה בכוונת קנין, כדנתבאר. [ואף במקומות שנהגו שיש זכות החזרת מוצר עד זמן מסוים, או זכות החלפה, מסתבר דזהו בגדר מקח בתנאי שלא יחזור בו, וכל עוד שלא החזיר את המוצר, הרי זה קנין גמור].

ואחתום שלום למרבים שלום בעולם

שלום מרדכי הלוי סגל

## בענין הנ"ל

ב"ה, כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל. בגליון ר"ל נתפרסם מאמרו הנפלא של הרב נפתלי חיים שוחט שליט"א, בדין קניית רכב ומטלטלין, והרב הנ"ל הרחיב בזה בטו"ט ודעת, בין לגבי אופני הקניין ובין לגבי כוונה לקנין.

והנני להעיר ולהוסיף על חלקו השני של המאמר במה שדן אימתי מועיל לקנות מטלטלין מדין כסף וסיטומתא, ואעירה בזה כדרכה של תורה.

ומתחילה אסכם בקצרה מה שעולה מדבריו, ואוסיף ע"ז מה שנראה להעיר.

א. לוקח שנתן רק מקצת כסף שאין בו חשש נשרפו חטיף בעליה - מדברי הסמ"ע (בסי' ר"א סק"ד) משמע שקונה בקנין כסף. אמנם בשער משפט ורעק"א חולקים משום דלא פלוג רבנן. ב. כשהמנהג לקנות בנתינת הכסף האם זה מועיל לקנות מדין סיטומתא - הביא בזה בדברי הדרישה (בריש סי' ר"א) מבואר שאין מועיל כיון שחז"ל עקרו קנין לגמרי קנין כסף, ודלא כמ"ש המהרש"ם והמובא בשם הגרי"ש אלישיב. והנני להוסיף:

א. מתחילה נקדים דאף מה שמביא מהדרישה שלא מהני כסף מדין סיטומתא, מ"מ יש אופן שלכו"ע מועיל, דהנה כתבו הטור והמחבר (סי' ר"א ס"ג) וז"ל: וכן כל דבר שנהגו התגרים לקנות בו, כגון על ידי שנותן הלוקח פרוטה למוכר עכ"ל. מבואר דאף כשיש מנהג לקנות בנתינת כסף ה"ז קונה מדין סיטומתא, ויעוי' בדרישה (הנ"ל) שקאי על מה שכתב הטור בהלכה זו, וכתב בהמשך דבריו [אחר שכתב דלא מהני כסף מדין סיטומתא שמוכר במאמר הנ"ל] וז"ל: ולא דמי להך דהכא משום דכאן כיון שלא נתן לו הדמים עדיין אלא נתן לו פשוט שיחול המקח לא שייך לחוש שמא יאמר נשרפו חטיף בעליה דסתמא דאינש כל עוד שאין לו דמי חפצו טרח ומציל ליה שאינו רוצה ליקום אחר כך עם הלוה בדינא ודייני מה שאין כן כשנתן לו כבר כל המעות עכ"ל. ומבואר בדבריו דרק בנותן כל המעות דיש חשש של נשרפו חטיף בעליה, אינו קונה מדין סיטומתא, משא"כ בנתן רק מקצת מעות דאין החשש של נשרפו ה"ז עקרו בזה לגמרי קנין כסף.

ב. ובוה נבוא לדון במה שהביא הרב הכותב מדברי הסמ"ע בסי' ר"א משמע דנתן מקצת כסף לקנות מדין קנין כסף, צדקו דבריו דכך מדייק רעק"א בדברי הסמ"ע (בשו"ת סי' קל"ד) וכמו שמביא בהמשך דבריו, ורעק"א אף תמה עליו, אמנם דברים אלו קשים להולמן, דהמעין בדברי הסמ"ע רואה שהם ממש כדבריו שכתב בדרישה שהבאנו לעיל, שלא דן אלא לגבי קנין סיטומתא ולא מדין קנין כסף, ובוה מחלק בין נתן כל המעות או רק מקצתם, אבל לגבי קנין כסף ודאי לעולם אינו קונה, ואף שלא נתן אלא מקצת מעות כיון דאמר' בזה לא פלוג, וכן כתב המהרש"ם במשפט שלום (סי' ר"א ס"ב, שמוכר במאמר) לבאר דברי הסמ"ע שם.

וטעם הדבר נראה דאף שבעצם דין קנין כסף אמר' לא פלוג, מ"מ לגבי סיטומתא אף שבמקום ששייך גזירה דנשרפו חטיף אינו קונה בכך אף משום סיטומתא משום דחז"ל עקרו לגבי קנין כסף, מ"מ כשנותן מקצת דמים, אף שלגבי קנין כסף גופיה אינו קונה משום לא פלוג, מ"מ בסיטומתא שעצם הגזירה לא היתה בו ה"ז קונה, ועדיין הדברים צ"ב.

ג. והנה בגוף הדין האם מקצת כסף קונה מדין קנין כסף, יש לציין שהנתינת"מ (סי' קצ"ח סק"ד) כתב ג"כ בפשיטות שאינו מועיל כיון דאמר' בזה לא פלוג, והביא ג"כ הראיה מגמ' חולין דף פג שהביא במאמר הנ"ל בשם השער המשפט.

והנה לכאור' יש להוסיף עוד ראיה מפורשת שאף במקצת כסף אינו קונה במטלטלין, דהנה הגמ' בב"מ (דף מח:) בהא דערבון אמר' מיתבי: הנותן ערבון לחבירו וכו', אמר רבן שמעון בן גמליאל: במה דברים אמורים בזמן שאמר לו ערבוני יקון. אבל מכר לו בית או שדה באלף זוז, ופרע לו מהם חמש מאות זוז קנה, ומחזיר לו את השאר אפילו לאחר כמה שנים. מאי לאו הוא הדין למטלטלין, בדסתמא קני להו לכולהו. לא, מטלטלין בדסתמא לא קני. ומאי שנא קרקע דבכספא קני ליה ממש - קני ליה לכולה, מטלטלי דלא קני אלא לקבולי מי שפרע לא קני ליה כוליה ע"כ. הרי מפורש לן דהתם אף דלא נתן אלא חלק מהתשלום מ"מ במטלטלין אין בו אלא מי שפרע.

אמנם יש לציין שבערך ש"י (סי' קצ"ח סק"א) מביא מהשוואל ומשיב שכתב דאם לא נתן אלא מקצת מעות קונה בכסף כיון שלא שייך בזה נשרפו חטיף, אמנם בערך ש"י שם תמה עליו.

ד. ומדין סיטומתא, הנה במשפט שלום שם, אחר שהביא דברי הסמ"ע שמחלק בין נתן כל המעות לנתן מקצתם מביא כמה אחרונים שחולקים ע"ז, וסבירא להו שלעולם היכא שהמנהג הוא לקנות בנתינת כסף מהני נתינת כסף מדין סיטומתא, והטעם כיון שחז"ל לא עקרו אלא קנין כסף שקונה מה"ת, אבל משום סיטומתא מועיל.

ובסוד כתב וז"ל: ובמדינותינו נ"ל שרוב הסוחרים מקיימים המקח לתת סחורה כנגד הדראן שנתן וכן אם שילם לו כל המעות אין פוצה פה לשנות וא"כ מהני מטעם סיטומתא וכן הסכים עמו (צ"ל עמי) הגאבד"ק לבוב עכ"ל. ולכאור' כוונתו דכיון שנהגו לקנות רק בנותן הדראן שזהו רק מקצת כסף ה"ז מועיל אף לדעת הסמ"ע, ומוסיף ע"ז דאף אם שילם כל הכסף לא אכפת לו בזה, דכיון שהמנהג הוא שהקנין נעשה במקצת לבד לא אכפת לו ששילם הכל, ורק היכא שהמנהג הוא שכל הקנין לא נעשה אלא כששילם כל המעות סבירא ליה להסמ"ע דלא מועיל.

היוצא לנו בזה, דמשום קנין כסף ודאי לא מהני לקנות אף כשלא נתן אלא מקצת [וגם הסמ"ע לא סבירא ליה כן], אמנם משום סיטומתא הרי אם נהגו לקנות חפץ או התחייבות ע"י תשלום של מקצת מעות, לכו"ע מהני מדין סיטומתא, ולא פליג הסמ"ע אלא כשנהגו לקנות רק בכל המעות.

ולפי"ז מה שנהגו בזמננו בהרבה מקומות שסוגרים עיסקה ע"י תשלום חלקי, ובעל העסק מבקש רק מקדמה של חלק מהתשלום ה"ז מהני לכו"ע מדין סיטומתא.

בברכת התורה

חיים ב"ר יעקב וינגרטן

כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן

## תגובת הכותב

ראיתי את דברי הרבנים הגאונים שליט"א ששמו עינם במאמרי לטובה, ושלחו תגובות והוספות על הדברים, והשיבו בזה דברים נכוחים והיו לי לעיניים. אמנם אעירה בזה מה שמצאתי לנכון להעיר ולהבהיר.

מש"כ ר' חיים וינגרטן שליט"א שאפי' אם נתן רק מקצת הכסף בכל זאת אין קונים בזה כיון דלא פלוג חכמים, וכל הראיות מהסמ"ע וכו' הוא מחמת קנין סיטומתא. וכמו"כ כתב להוכיח מסוגיא דערבון שמוכח מהגמ' שאי אפשר לקנות בכסף אפי' אי נתן רק מקצת המעות.

יש להעיר בדבריו מתרי אנפין.

א. הנה באמת יש להקשות לדבריו, אפילו לדברי המשפט שלום שכתב שמה שכתב הסמ"ע שקונים בנתינת מקצת המעות היינו מדין סיטומתא, מ"מ אכתי קשה מההיא סוגיא דערבון, ששם משמע שאפילו בנתינת מקצת המעות אמרו חז"ל שאין קונים בקנין כסף אלא לגבי מי שפרע, וקשה על הדרישה לשיטתו שאמר שכל מקום שתקנו חכמים שאין קונים בקנין זה אין יכול לבוא מנהג המדינה ולעקור דברי חז"ל, הרי גם בנתינת מקצת המעות תקנו חכמים שלא יקנה [וכדמוכח בערבון], והיאך כתב הסמ"ע דמהני מדין סיטומתא.

ומצאתי שהשער המשפט בסי' הנ"ל מקשה קושיא זו, וזה לשונו שם (סימן קצח סק"ב): "ועיין בדרישה סי' ר"א שכתב דמנהג לא מהני לקנות במעות אלא דוקא כשלא סילק לו כל המעות, דלא שייך נשפרו חטיף בעליה, דהמוכר טרח ומציל כיון שעדיין לא נטל כל המעות ולא ניחא ליה למיקם בדינא ודיינא יע"ש. ולא ידעתי שום טעם לחלק בזה, כיון דאידי ואידי תקנתא דרבנן הוא, דאף בלא קיבל המוכר כל המעות אינו קונה במטלטלין אלא למי שפרע לבד, כדאמרינן בפרק הזהב דף מח, ב בשמעתא דערבון, דרב דאמר דערבון כנגדו הוא קונה אינו אלא במטלטלין כיון שאינו קונה אלא למי שפרע לבד, אבל בקרקע מודה רב דכנגד כולו הוא קונה כיון דהוי קנין גמור יע"ש. וא"כ כיון דתקנו חז"ל דאף בנתן לו רק מקצת מעות אינן קונות, אין לחלק לענין מנהג בין נתן לו כל המעות למקצתו". עכתו"ד.

וע"כ נצטרך לחלק היכא דהמנהג יוצא ישירות נגד תקנת חז"ל, שהרי חז"ל תקנו ממש במעשה כזה של נתינת כל המעות שאין קונים כיון דחיישינן שיאמר לו המוכר נשפרו חטיף בעליה, ככה"ג אין מועיל קנין סיטומתא. משא"כ בנתן מקצת המעות שתקנת חז"ל לא הייתה על אופן כזה, אלא רק מחמת לא פלוג אמרינן שלא קנה, ככה"ג יכול המנהג לבוא ולהפקיע מהאי לא פלוג ולקבוע שקונים ככהאי גוונא. ואכתי צ"ע.

ב. אבל בעיקר הדברים שבא המשפט שלום להפקיע מדברי הסמ"ע ולומר דהסמ"ע מייירי רק בקנין סיטומתא, לכאור' הדוחק מבואר וכמו שהרגיש בזה הרב המעיר, כיון שרעק"א למד להדיא בדברי הסמ"ע דמייירי שקונים בקנין כסף.

והנה על מה שהקשו האחרונים (הנתי"מ, השער משפט והערך ש"י) מהא דד' פרקים בשנה שמעתי מידידי ש"ב הרה"ג אברהם אלימלך לעדרייך שליט"א לתרץ, דיש לחלק. שהרי בההיא מייירי שקנה הלוקח שווי של דינר אחד בשור שווה אלף זוז, וכבר שילם את מלוא סכום קנייתו. וכל היתר נשאר של המוכר, ולו יצויר

שהמוכר ימכור את שאר הבשר וישרף השור אין לבעלים שום סיבה להציל את השור, שהרי כבר קיבל את כל דמי שוויו. ובאופן כזה מסבירא אמרינן דלא פלוג, שהרי אכתי איכא חששא של נשרפו חיטיך בעלייה. משא"כ בציור של הסמ"ע שנתן מקצת המעות, מיירי שנתן הלוקח רק חלק מדמי קנייתו, ועדיין נשאר חייב למוכר סך מסוים, ובוזא אין כ"כ חשש של יאמר לו נשרפו חיטיך בעלייה דהרי המוכר טרח ומציל דלא ניחא ליה לאוקמא בדינא ודיינא. ודפח"ח. אמנם הדבר עדיין אינו מתיישב עם הראיה שהביא הרב המעיר מהגמ' גבי ערבון, ששם מדובר באופן שהלוקח עדיין לא השלים את כל המעות עבור החפץ.

ובכדי ליישב דברי הסמ"ע אולי אפשר לומר חידוש גדול, דכל האופנים שמבואר בגמ' שנתנית מקצת המעות אינו קונה הוא רק כשהחפץ מצוי עדיין ביד המוכר, דאז אמרינן דכיון שבכח"ג אם נתן כל המעות אמרו חכמים דחיישינן שמא יאמר המוכר ללוקח נשרפו חיטיך בעלייה, א"כ גם בנתינת מקצת המעות לא חילקו בכך ואמרו שאין קונים. אבל כשהחפץ נמצא כבר ביד הלוקח, יתכן שהלוקח יקנה אותו בנתינת מקצת המעות, שהרי הוא צירוף של תרתי לטיבותא, חדא שלא נתן עדיין כל המעות, והגם שבזה נימא לא פלוג מ"מ יש בזה סברא שנית לטיבותא שהרי החפץ נמצא כבר ברשות הלוקח. וכאותה ששינונו בשו"ע בדין היתה עלייתו של מוכר מושכרת ביד לוקח. ובאמת הגמ' בחולין של ד' פרקים בשנה מיירי להדיא כשהיה השור עדיין ביד המוכר. אבל עדיין יראתי בפצותי לומר חידוש כזה, והדברים עדיין טעונים הוכחה ובירור.

בברכה מרובה

**נפתלי חיים שוחט**

כולל קנין המשפט

## בענין טומאת כהנים בבנין שגר שם מושטל אצבע

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל אחרי מבוא השלום והברכה.

בקובץ רכ"ח כתב הגאון הרב שלום סגל שליט"א בענין המושטל אצבע לגבי תביעת הרחקת נזיקין כשיש כהן הגר באותו בנין, ותורף דבריו בענין טומאת הכהנים, שנקטו האחרונים [ציץ אליעזר חכ"א סי' ל"א, מנח"ש מהדו"ת סי' צ"ז, אגרו"מ יו"ד ח"א סי' ר"ל, וכן משמיה דהגריש"א ועוד], שודאי לאחר האיחוי הגמור אין האיבר מטמא, וע"פ הגמ' בנדה עב: לגבי בן השונמית, ש'מת מטמא ואין חי מטמא'.<sup>8</sup> אכן מציאות הדברים שאין המושטל משתחרר מביה"ח לפני שמתחיל לזרום דם בכלי הדם, ואחרי השיחרור יש שלב של שבוע עד שבועים עד האיחוי הגמור, ועד אז עלולים להיווצר בעיות מחמת שאין הזרימה תקינה ויכולה להיפסק, ויכולים ג"כ להיווצר קרישי דם, ויש לדון האם בזמן הזה נחשב כבר האיבר לחי שאינו מטמא או שאין חיותו גמורה, ומטו משמיה דהגריש"א שיש להחמיר משום טומאת כהנים עד שבועים מזמן ההשתלה.

וכתב שם למעשה שלכאור' אין כלל תביעת הרחקה שנחשב ששניהם מזיקים זא"ז, שגם לישראל אסור לטמאות לכהן, וגם אם נאמר שנחשב הישראל למזיק מ"מ אין פשוט שיש טומאה, וודאי אינו יותר מספק, ואולי יש לצרף דעת הראב"ד שאין איסור טומאת כהנים בזה"ז, רק שמ"מ ההוראה היא שיש להחמיר, ומצדד שם שהוראת הגריש"א היא רק בגדר חומרא, ואין בזה תביעת הרחקת נזיקין, וע"כ אם שניהם רוצים להחמיר יש למצוא פתרונות שיוכלו לדור בביתם, ואם א"א למצוא פתרון סביר צריכים לפשר ביניהם.

ובקובץ ר"ל כתב ידידי וש"ב הרב אברהם אלימלך לעדרייק שליט"א לדון בענין פתרונות שיעשו ביניהם שלא תהיה טומאה בחדר המדרגות על הצד שהאיבר מטמא מדין אבר מן החי, ולגבי אם הפתח שנמצאת שם הטומאה פתוח שיש אוהל ישיר לחדר המדרגות, כתב שיכולים לתאם ביניהם (ע"י טלפון, ובשבת ע"י קביעת זמן) מתי יכול בעל האיבר המושטל לפתוח את דלתו, ומתי יכול להיכנס לבנין.

ובעיקר מאמרו כתב לגבי הדין כשהפתח שהמת שם סגור שצריכים ג"כ פתרון שלא תהא טומאה בחדר המדרגות מדין סוף טומאה לצאת,<sup>9</sup> וכתב ג' פתרונות שאפשר לעשות: א. שיהיה חלון פתוח בבית שהמת שם,

8 וכתב שם שבאגרו"מ דן ג"כ מדין ביטול אפי' שאינו חי, וכתב שכנראה כתב זה רק לצירוף לעוד סברות להקל ע"י"ש.

9 וגם לגבי הבתים הפתוחים לחדר המדרגות כשהדלת של הבתים האחרים פתוח לחדר המדרגות, יש לדון שהם פתוחים למקום שסוט"ל שם וא"כ יהיה דין אוהל גם עליהם, והנה בעצם הדין של סוט"ל חקרו בזה האם הכוונה שחיונן כמי שטומאה נמצאת כבר כאן, או שנחשב כאילו הדלת פתוחה שסופה להיפתח, וע"י במנח"ש קמא סי' ע"ב מה שהאר"ך בזה ומצדד דאולי תרוויחו איתנהו.

ואז הטומאה תהא רק בחלון, וזה ע"פ הנפסק בשו"ע יו"ד [שע"א ס"ד] כדעת הרא"ש שחלון פתוח ג"כ מציל על שאר הפתחים, ולא כדעת הר"ש ועוד שסוברים שרק פתח פתוח מציל. ב. דעת החזו"א [אהלות פי"ז ה"ט] שמחדש שאפי' אם החלון נעול, מ"מ אם בחדר שהמת שם יש חלון, כל שאר החדרים הסמוכים לחדר טהורים, כיון שדרך טומאה לצאת ולא ליכנס. ג. שיחשוב המושל איבר שכל פעם לפני שיצא יוציא את אצבעו דרך החלון, וכך יעשה, וממילא כל הזמן לא נחשב לסוט"ל, וכפסק הרמ"א לגבי שער העיר שהמקיל לא הפסיד אם לא נהגו להחמיר, ובבהגרא פסק כן לקולא ע"פ משנה מפורשת באהלות פי"א מ"א.

ועוד כתב כמה צירופים להקל מכמה שיטות שאינם עיקר להלכה ולהגדיל תורה ולהאדירה: א. שיטת הטהרת המים שאין סוט"ל לגבי אבר מן החי. ב. שיטת הרשב"ש שלא אמרין סוט"ל לגבי טומאת כהנים. ג. דעת הראב"ד שכהנים בזה"ז בחזקת טמאי מת ואין עליהם איסור טומאה.

ועוד דן שם מטעם חדש לקולא, שכיון שזה רק מצב של ספק א"כ יש לדון מדין ספק טומאה ברה"ר שספיקו טהור, ואף שכתבו הרבה מרביתינו האחרונים שלגבי איסור טומאת כהנים לא מהני ס"ט ברה"ר, דן שם ע"פ דברי זכר יצחק ומרחשת וקוב"ש, שזה רק לגבי איסור 'לא יבא' שנוסף על איסור 'לא יטמא', ובנידוד"ד כתב שלכא' ודאי ל"ש איסור 'לא יבא', וכ"כ המשנת טהרות, וזה לפי שיטת האחרונים שמהני ספ"ט ברה"ר גם כשיש ספק בחפצא של הטומאה. [ונראה ראייה לזה מקידושין דף פ. לפירוש"י בתינוק המטפח באשפה, שפי' שהספק הוא האם התינוק טמא, והגמ' אומרת ע"ז שעשאו כמי שיש בו דעת לישאל שספיקו ברה"י טמא, ומשמע שברה"ר או אין בו דעת ספיקו טהור].

והנה נראה לענ"ד לכתוב כמה הערות שיש לדון בדבריו, וכמובן אין כוונתי להורות הלכה למעשה, אלא רק לפלפל ולמשא ומתן כדרכה של תורה.

א. בהיתרו הראשון מדין חלון פתוח שנפסק בשו"ע ששאר הפתחים הנעולים טהורים. לכא' כל דברי הרא"ש הם רק במצב של סתמא שיש פתחים הרבה והדין הוא שכולם טמאים, שאיננו יודעים באיזה פתח יוציאו את המת שסופה לצאת לשם, ולכן אם נפתח אחד מהם שאר הפתחים טהורים, שאמרין שיוציאו שם אף שהדרך הרגילה לצאת היא דרך הפתח, וכ"כ הרא"ה והמאירי בביצה י. לבאר הדין של נפתח אחד מהם, וכ"כ הש"ך שם סק"י 'שבאונו הפתח יצא שהרי לצד החצר הוא נעול'. אבל בודאי כאן שדעתו לצאת בחדר המדרגות ולא מהחלון, זה הדין המפורש במשנה אהלות פ"ז מ"ג שאם חישב על אחד מהן הוא טמא וכולן טהורים, ומכאן ולהבא לכו"ע מהני מחשבתו ע"י ביצה י. ולז' <sup>10</sup> וכפי שיתבאר.

דהנה במשנה שם כתוב שמת בבית שיש שם כמה פתחים כולם טמאים, נפתח אחד מהם הוא טמא וכולם טהורים, חישב להוציא באחד מהם לב"ה הוא טמא והשאר טהורים, ויל"ע באופן שאחד מהם נפתח וחישב להוציא בפתח אחר איזה דין אלים הוא יכריע להיכן תצא הטומאה. ובתוס' בביצה שם ד"ה ב"ש כתבו וז"ל: 'ותימה אדפליגי בחשב ליפלו בנפתח ובכלים דלמפרע, וי"ל דנקט חשב משום רבנות דב"ה דאפי' במחשבה דעלמא פליגי'. וכפשוטו משמע בתוס' שנפתח עדיף כיון שיש מעשה והדין שמחשבה מצלת הוי רבנות שיכול להציל, אך ע"י בפנ"י שם שמכריח שבאמת בנפתח יש יותר חידוש שאפי' לא חשב אמרין שמסתמא יוציאנו משם, וקושיית התוס' היתה רק שיחלקו ב"ש וב"ה בנפתח בפ"י לשם להוציא, וזה ודאי עדיף על חשב בלבד, וכ"כ במשנה אחרונה אהלות פ"ז מ"ג שמה שכתוב במשנה נפתח אחד מהם הכוונה נפתח מאליו, וע"ז כתב

ומ"מ לפי ב' הצדדים לכא' הדין הוא גם לכל מה שמאחיל לשם, ונראה שמפורש כן בדברי השו"ע [יו"ד שע"א ס"ג] לגבי ב' חדרים שיש בהם ב' חצאי זיתים וסופם לצאת בבית שהבית טמא, ואם נפתחו החדרים גם הם טמאים שהם פתוחים לאוהל המת, וכפ"ה הש"ך שם סק"ח, וכך נקט במנח"ש שם, והנצי"ב בהעמק שאלה [אמור שאלתה ק"ג] דן שיש בזה מחלוקת ראשונים עיי"ש אריכות דברים בזה, ובטו"ד פ"ז סק"א נקט בפשיטות שכל המאהילים טמאים, ועי' בדברות משה ביצה י. מה שהאריך בזה.

והגרש"ס במאמרו ציין לדברי ספר ציוני הלכה עמוד קנ"ב שכתב בשם הגריש"א שהקל לכהנים בדבר זה וכנראה הקיל בצירוף דעת הראב"ד בכהנים בזה"ז, ועיין שם שכתב שם להקל בצירוף שיטת הרשב"ש שאין סוט"ל בטומאת כהנים אף שבשו"ע פסק דלא כוותיה, ובצירוף דעת הש"ך [שע"ב סק"ב] שטומאת אוהל לחדרים הפתוחים הוא רק מדרבנן, ואף שבמג"א שם"ג סק"ב סתר דבריו, ועי' בהגהות חת"ס שמציין להרבה מהאחרונים שחלקו על דברי הש"ך. ובצירוף דברי העמק שאלה הנ"ל, ובעמוד קנ"ד כתב שם שהיתר זה נאמר רק במקום הצורך, וכתב שם שהורה לשואל אחד שאין לו צורך ושלא יסמוך על היתר זה. 10 ובתו"ט פ"ז מ"ג כתב שצריך מחשבה בפה, ובחזו"א אהלות פי"ז אות י"א כתב ע"ז שזה לא משמע כלל, וכ"כ בערוה"ש [שע"א סכ"ד] שאי"צ אמירה, וגם לדעת התו"ט יל"ע אם ברור בליבו ובלב כל אדם שיצא בפתח זה לכא' אי"צ דיבור.

הר"ש ע"פ התוספתא מהני רק בפתח ולא בחלון משאי"כ חישב כתוב במשנה שמהני בפתח או בחלון, ובזה מוכח שחישב עדיף מנפתח סתמא, ואם פתח ע"מ להוציא ודאי מהני גם בחלון שהרי עדיף מחישב. ועכ"פ גם לדברי התוס' כפשוטם, בפשטות המעלה של נפתח זה רק כשאין מחשבה מפורשת להוציא בפתח אחר, שאז יש מעשה ומסתמא יוציאנו משם וכדברי הש"ך, אבל אם מחשב להוציא באחר לכאן ודאי טמא במקום שסו"ל.

ומפורש כן בדברי הרמב"ם בפיה"מ שם וז"ל: 'ואם פתח פתח אחד מהן להוציא ממנו את המת נמצא אותו הפתח בלבד טמא, ונשאר כל סביב הבית מבחוץ טהור ואף על פי שהוא מוקף כצוצריות, והיושב תחת אותן הצוצריות לא נטמא כיון שהפתח סגור ולא חשב להוציא את המת מן הפתח הזה הסגור'. הרי שהרמב"ם סייג את ההצלה של פתח פתוח בתנאי שלא חישב להוציא באותו הפתח הסגור.

שו"ר שדברים האלו מפורשים בערוה"ש [שע"א סכ"ב] שכתב ע"ד הטור והמחבר שכתבו ההיתר של נפתח אחר. וז"ל: 'יראה לי שכל הדברים שנתבארו הם בסתמא, אבל אם אמר מפורש שיוציא את המת דרך פתח זה או דרך חלון זה, לא חיישינן כלל שם היא פתוחה או נעולה, וכן אם שא"י הפתחים והחלונות נעולים או פתוחים, כיון שאומר מפורש מאיזה מקום יוציא המת הוה בשם סוף טומאה לצאת ולא במקום אחר, ויותר מזה משמע להדיא במשנה דהמת בבית דאפילו במחשבה מהני ע"ש'. וכן במנח"ש [קמא סי' ע"ב ענף א' אות ו'] ג"כ מצדד שאם נפתח אחד וחישב באחר שיהיה טמא במקום שמחשב להוציא גם לדעת הרא"ש והמחבר, ובספר טעם ודעת [פ"ז בשע"צ ס"ק קל"ג] כתב ג"כ שאפי' בפתח גמור שמציל וכדברי המשנה, מ"מ אם מחשב להוציא בפתח אחר זה שמחשב עליו הוא טמא, וכתב שם שהחזו"א חולק וכדיכואר להלן.

אמנם בספר טו"ד כתב כן רק בדעת הר"ש, ומשמע בדבריו שבדעת הרא"ש שכן פסק המחבר ס"ל כסברת הרב הכותב, שכמו שמהני חלון אף שבסתמא יוציא המת מהפתח ה"ה מחשבה אינה מועלת, וכ"כ בביה"ל שם, אך אינו מוכח כלל שהרא"ש מדבר גם באופן זה, והרי גם לשיטת הר"ש ודעימיה הדין של נפתח פתח אחד מועיל גם כשהסתמא להוציא היא בפתח אחר, ומ"מ זה רק כ"ז שלא חישב בהדיא לפתח אחר, וא"כ ה"ה לדעת הרא"ש, ומוכח כן בדעת הרמב"ם שלמד הכס"מ [פ"ז מטומאת מת ה"ב] שדעתו כדעת הרא"ש, ועכ"ז מפורש בפיה"מ שמחשבה מועלת ועדיפא על נפתח אחד מהם וכן"ל, וכדברי הערוה"ש והמנח"ש הנ"ל שגם לדעת הרא"ש והמחבר אם חישב על פתח אחד לא מהני נפתח.

[ובאמת יש מקום לדון אפי' אם למשל לא חשב לצאת בפתח אחד, והיה הדין שאם יש פתח פתוח הוא מציל על שאר הפתחים, יל"ע אם אח"כ הוציא בפתח אחר האם אמרינן ברירה למפרע שהוא הפתח שסו"ל ויהיה טמא למפרע, דהנה בביצה דף י. נחלקו רב אושעיא ורבא האם חשב להוציא בא' מהם שמציל לדעת ב"ה מציל למפרע או להבא, כלומר שנחלקו האם יש ברירה או אין ברירה, והגמ' בדף לח. מבארת שר"א שמחמיר שלא מציל למפרע זה כי בדאורי' לית ליה ברירה ובדרבנן אית ליה ברירה והכי קי"ל, ויש מהראשונים דס"ל דלהלכה יש ברירה ואכאמ"ל.

וא"כ יש לדון שאף שלגבי הפתחים הטמאים בסתם, נקטינן שלא מהני ברירה להצילם, שבאופן זה דין הברירה הוא רק לקולא, מ"מ באופן שנפתח אחד או שחישב באחד ואח"כ הוציא באחר אף שנימא שאין מציל למפרע על פתח זה שלקולא לא נימא ברירה, מ"מ הפתח עצמו שהוציא יטמא למפרע, ועי' חזו"א דמאי סט"ז סק"ו שנחלקו הר"ן בביצה שם האם הדין של ר"א הוא מספק, וא"כ לחומרא יהא ברירה, ולהיש"ש ב"ק פ"ה סל"ב כן הוא הדין ואפי' לחומרא אין ברירה.

וזה ישל"ע האם ברירה שייך גם אחר שחישב להוציא באחד או נפתח אחד מהם, ועי' בר"ש אהלות פ"ז מ"ג שהביא מתוספתא בפ"ח 'יהי לו פתח אחד לצפון ופתח אחד לדרום וחישב להוציא בצפון, ואחר כך באו אחיו או קרוביו ואמרו אין מוציאין אותו אלא בדרומו, טיהר דרומי את הצפוני, ובלבד שלא יערים ואם הערים הרי אלו טמאים'. ובחזו"א אהלות פ"ז אות י"א כתב שזה לכו"ע רק מכאן ולהבא ול"ש בזה ברירה, שהטומאה תלויה במה שסופה לצאת ולא תלויה ביצאה בפועל והסופה לצאת לא נשתנה, ובחסדי דוד על התוספתא למד כפשוטו שיש בזה ברירה למפרע למ"ד דאית ליה ברירה, וכן מוכח בדברי המשנה אחרונה בפירושו למשנה שם, וא"כ לדעת החס"ד יש לדון שגם לדין לחומרא יהיה ברירה, ומהר"י קורקוס הל' טומאת מת פ"ז ה"ב מחדש שמטיר את הצפוני למפרע ומ"מ הדרומי טמא רק להבא].

ב. ולגבי היתרו השני ע"פ חידושו של החזו"א שאם יש חלון שהטומאה תצא משם בלא ליכנס, שאר הדרכים טהורים, הנה היתר זה כמעט לא שייך וכמוש"כ הרב הכותב בדבריו שם, שזה דווקא אם יש חלון בחדר שהטומאה שם, ומעל חלון זה אין שום אוהל, ושלא יהיה ברוחב החלון טפח, שאז יהיה מצב שהטומאה יכולה לצאת בלא להיכנס, ואם לא שוב בכל מקרה הטומאה נכנסת לרשות אחרת וכל הדרכים טמאים, ובחישב שיוציא באחד מהם הוא טמא וכולם טהורים, ובנידו"ד ודאי מחשב לצאת בחדר המדרגות.



ובלאו הכי דברי החזו"א מחודשים, ובמנח"ש בסי' הנ"ל מפלפל בדבריו וכמו שציין הרב הכותב שם, ומסקנת המנח"ש היא שהואיל והחזו"א בעצמו כתב באות י"א שם שיש לעיין בדבריו מהדין של בית שער ומדברי הבגה"א בהלכה זו נראה שלמעשה אין להקל.

ג. ולגבי הפתרון השלישי שכתב שיחשוב שכל פעם לפני שיצא יוציא את אצבעו מהחלון, וזה לפי שמקילים בשער העיר וכמוש"כ שם, אכן זה יעזור להציל על כל הזמן, אך כמו שכתב שם בדבריו שנחלקו בזה פוסקי זמנינו, אם מהני לחשב להוציא את המת למרפסת לפני שיצא לחוץ כשבודאי בסוף יצטרכו להוציאו לחוץ.

ד. ולגבי הצירופים שכתב אולי אכן יש לצרף למצב של ספק וחשש, אך כמוש"כ הג"ר שלום סגל שליט"א שהורה בשם הגרי"א להחמיר, ולא לסמוך על הצירוף הג' של שיטת הראב"ד בענין כהנים בזה"ז, ולגבי הצירופים א' וב' בדין סוט"ל אולי אכן יש מקום להקל וכמוכח שצריך בזה שאלת חכם. [אולי תלוי במחלוקת המג"א (או"ח שמ"ג סק"ב) והש"ך (יו"ד שע"ב סק"ב) האם להלכה נקטינן שסוט"ל הוא מדאורי' או מדרבנן, שהש"ך מכריע שהו' דרבנן, ובמג"א נראה שנקט שהו' ספק, ועי' במנחת יצחק ח"ל סי' קכ"ד שנקט שנחשב לספק השקול].

ה. ולגבי צירופו שכתב מדין ספ"ט ברה"ר, הנה כבר כתב שם שהרבה מן האחרונים כתבו שזה לא מהני לגבי איסור טומאת כהנים (וכמוש"כ תוס' בב"ק יא. ד"ה דאין לגבי איסור נדה על בעלה), והרב הכותב הניח בדבריו שלגבי סוט"ל לכאן' ודאי אין איסור 'לא יבא', ושכ"כ בספר משנת טהורות, ולא ידעתי מאין פשיטא לו דבר זה, וצינתי לעיל לדברי המנח"ש שדן האם הדין הוא כמי שהטומאה כאן שסופה לבא לכאן, וכמו שהוכיחו מהדין שנפסק בסי' שע"א ס"ב שב' כזיתים הנמצאים בב' חדרים הסגורים, וסופם לצאת דרך הבית הבית טמא, או כמי שהפתח פתוח שסופו להיפתח, ולשון הרא"ש בהל' טומאה סי' ט' 'כיון דאין מקום לטומאה לצאת אלא דרך שם חזינן לטומאה כאילו היא כבר שם', או שהביאור הוא שחזינן כמי שהפתח פתוח וכן הוא לשון רבינו חננאל ביצה י. 'וקיי"ל שכל פתח העומד להפתח כפתוח דמי', והאריכו בזה האחרונים וכן בדברות משה ביצה י. ועוד, ועכ"פ לפי ב' הצדדים לכאן' יהיה איסור של 'לא יבא' שהרי זה אוהל המת, ומהיכי תיתי לחדש שבאוהל זה לא יהא איסור 'לא יבא', ולמשל לשיטת הראשונים שסוט"ל הוא הלכה למשה מסיני אטו נימא שבכל האופנים שנלמדים מהל"מ לא יהיה איסור 'לא יבא' וזה ודאי לא מסתבר.

ובעצם ההנחה שיש כאן ספ"ט ברה"ר יש לדון ולפלפל בזה, באופן שהמושתל נמצא בביתו ואין אצלו ג' בנ"א או שהוא בחדרו, וא"כ הספק היא ברה"י ויש כאן ודאי אוהל לרה"ר, ואין לדיינו דיניי להאי דינא שאולי כאן תהא הכרעה של טומאה ברה"י, וממילא יטמא גם ברה"ר, והגם שמבואר במשנה [טהרות פ"ו מ"ב] שאם הטומאה ברה"י וטהרה ברשות הרבים חכמים מטהרים בספק, שם אין ספק ברה"י והספק הוא רק ברה"ר, משאי"כ בנידוד הספק הוא כבר ברה"י.

וראיתי בשו"ת מעשה חושב ח"ד סכ"ח שדן בשאלה זו, וכתב להוכיח מדברי התוס' בסוטה כח: ד"ה ברה"ר ספיקו טהור וז"ל התוס': 'אבל מפרק קמא דנדה מקשינן, דתנן כיצד דיה שעתה היתה יושבת במטה ועסוקה בטהרות ופירשה וראתה, היא טמאה וכולן טהורות, ודייק בגמרא טעמא דדיה שעתה הא מעת לעת מטה נמי מטמא, מכדי דבר שאין בו דעת לישאל ספיקו טהור, תרגמא כשחברותיה נושאות אותה במטה והוא לה יד חברותיה'. ומקשה התוס': 'סוף סוף חברותיה והיא שלש והוא ליה ספק טומאה ברה"ר ואמאי מטמינן לה, ונראה דלא חשבינן טומאה ברה"ר אלא היכא דספיקא היתה יכולה להיות גלויה לכל, כגון ההיא דנזיר, ותשעה צפרדעים ושרץ אחד ביניהם, אבל ההיא דנדה המגע ודאי הוא שנגעה במטה, ואין שום ספק אלא אם ראתה או לאו, ומקום המקור מקום סתר הוא ולא שייך למימר ביה רה"ר'. הרי שתוס' מייסד שהדין של ספ"ט ברה"ר זה כי הם יכולים לראות, ול"ש כשמקום הספק הוא בסתר אף שנוגע לחברותיה שנמצאים ברה"ר.

וכתב שם שלעומת זאת בתוס' בפסחים ט: משמע להיפך שכתב שם ד"ה ספק גררוהו וז"ל: 'אומר ר"י דצ"ל דרגלי הכהן היו ברשות הרבים: דע"כ בחורייהו ליכא פותח טפח, דאי איכא פותח טפח מה מועלת גיריה והא פותח טפח מביא את הטומאה, ואי רגליו ברשו' היחיד ניחוש שמא גררוהו נגד רגליו וטומאה בוקעת ועולה'. כלומר שהגמ' שם דנה למה הכהן לא נטמא ע"י שהציץ בבור, ותוס' מקשה שאפי' לולא מה שהציץ יש ספק שהחולדה גיררה את הטומאה לתחת רגליו, וכיון שאין פותח טפח טומאה רצוצה בוקעת ועולה, ועי' מתוך שצ"ל שרגלי הכהן ברה"ר, ואף שהספק הוא ברה"י האם הטומאה שם, מ"מ הדין הוא שספיקו טהור.

וכתב בספר שם או דנימא דפליגי תוס' בסוטה ותוס' בפסחים בזה, ודן לחדש שאולי תוספות בפסחים מדבר בדווקא לגבי טומאה רצוצה, שאפש"ל שהדין טומאה בזה היא הרי לא באוהל ישיר על המת שאין כאן אוהל, אלא שהטומאה בוקעת ועולה למעלה, וממילא נחשב שמאחיל על הטומאה למעלה, וא"כ שפיר נחשב לספ"ט ברה"ר, ולפי"ז בנידוד אולי יהיה תלוי בב' הצדדים הנ"ל בגדר סוט"ל, שאם נחשב שהטומאה הגיע לכאן

יהיה הדין כספ"ט ברה"ר, ואם נחשב שרואים שהפתח פתוח יחשב לספ"ט ברה"י, ובמנח"ש שם כתב שיש למצוא פתרון שיהיה לפי ב' הצדדים.

ונראה לענ"ד עוד בישוב סתירת התוס', שאפש"ל שתלוי האם הספק הוא רק ברה"ר או כבר ברה"י חל הספק, והכלל הוא לכא' שכשיש דבר הטהור שיש ספק האם נטמא אז חל הטומאה, וא"כ א"ש שבגמ' בנדה יש ספק על האשה עצמה אם ראתה, ולכן נחשב שנולד הספק כבר ברה"י, משאי"כ בפסחים שיש ספק האם יש טומאה תחתיו, אין כלל נפק"מ בתוך הכור אלא לגבי הכהן שעומד מעל הכור, ולכן נחשב שנולד, הספק ברה"ר וספיקו טהור, ולפי"ז בנידו"ד הרי יש כבר ספק בתוך הבית לגבי כלים הנמצאים שם אם נטמאו, ויש לדון שיחשב לספ"ט ברה"י.

וה' יאיר עיני ישראל המחכים לטהרתו, בברכה שתרכה טהרה בישראל.

## מיכאל אליעזר קאהן

### תגובת הכותב

ראיתי דברי ידידי וש"ב הרה"ג ר' מיכאל אליעזר קאהן שליט"א, שהשיג על מה שכתבתי בגליון ר"ל, והנני להשיב בעזה"י כדרכה של תורה.

א] מה שכתב שדברי הרא"ש והשו"ע הם רק במצב של סתמא שיש פתחים הרבה והדין הוא שכולם טמאים, שאיננו יודעים באיזה פתח יוציאו את המת שסופה לצאת לשם, ולכן אם נפתח אחד מהם שאר הפתחים טהורים, שאמרינן שיוציאו שם אף שהדרך הרגילה לצאת היא דרך הפתח, והוסיף שמה שכתב בספר טעם ודעת כדברינו אינו מוכח כלל עכ"ד.

הנה זה ברור שנחלקו הרה"ש והרא"ש גבי נפתח החלון אם מציל על שאר הפתחים, דהנה הרה"ש (אהלות פ"ז מ"ג) הביא דברי התוספתא שאם נפתח חלון לא מהני להציל שאר הפתחים, וביאר הרה"ש משום שאין הדרך להוציא המת דרך חלון, וכן איתא בא"ר (שם) ובמהר"י קורקוס (הובא בכסף משנה פ"ז מטומ"מ ה"ב).<sup>11</sup>

אבל הרא"ש (הלכות טומאה) כתב גם בחלון שנפתח שמציל על שאר הפתחים, ודבריו הובאו בשו"ע (יו"ד סי' רע"א), והנה ברור שיש כאן מחלוקת, כמו שהעירו האחרונים ע"י רש"ש (עירובין סח). שהעיר למה השו"ע לא חשב לדברי הרה"ש, ומוכח להדיה מדבריו שהבין כדבר פשוט שהרא"ש חולק ומקיל, והדעת תורה (יו"ד סימן שע"א) ופתח האהל (כלל א' סי' ח') הביאו דבריו.

ולכאורה מבואר מהרא"ש שאפילו אם אין הדרך להוציא מהחלון מהני נפתח להציל, ולדברי הרב המשיג הרא"ש מיירי דוקא בסתמא, אבל אם חשב להוציא דרך שאר הפתחים אינו מציל, ולכאורה הדבר תמוה שהרי כיון שנתבאר שאין הדרך להוציא מהחלון, א"כ תמיד יש החלטה מידית שאינו מוציא מהחלון, ואיך שייך סתמא על מקום שאין הדרך להוציא, והאם הרא"ש מיירי דוקא באופן שאינו יודע שמת לו מת, [וגם אז מה יועיל הרי ידוע שהוא לא יוציא משם], וגם שלדבריו דברי הרא"ש והשו"ע והחכמת אדם (כלל קנ"ט ט') סתומים מאוד, שלא הוזכר בדבריהם כלל שמייירי באדם שאינו עתיד להוציא מהפתחים, כאשר הדרך הוא לא להוציא מהחלון.

אלא שהביאור לכאורה בדברי הרא"ש, שחלון פתוח אינו מציל בגלל מה שעתיד להוציא המת משם, אלא שבאופן שיש חלון פתוח, שוב שאר הפתחים הם הכנסת טומאה ולא הוצאה, וכמו שכתבתי בהערה, ובאמת הוא סברא פשוטה שמוכח בכמה משניות שאפילו אם דרך הטומאה לעבור דרך שם, מ"מ אמרינן "דרך הטומאה לצאת ואין דרכה להיכנס", ובכולם מיירי כשהטומאה עתיד להיכנס, ואעפ"כ אמרינן אין דרך הטומאה להיכנס.<sup>12</sup>

ומהאי טעמא ברור שלפי החזו"א (סי' י"ז סק"ט) יש להקל בחלון פתוח אפילו אם אינו עתיד להוציא המת משם, כיון ששאר הפתחים נחשבים ככניסת טומאה, [ע"י מנח"ש (קמא ע"ב ב') שמשווה ביניהם].

וכן מבואר להדיא מהכסף משנה (פ"ז מטומ"מ ה"ב) שהביא דברי המהר"י קורקוס שהחלונות לא מצילים על הפתחים, כיון שאין הדרך להוציא המת מהחלון ועתיד להוציא דרך הפתחים, והכסף משנה חולק עליו

11 וכן הוא בתפארי" (אהלות פ"ז יכין אות ל"ח).

12 ע"י עוד ביאור בדעת הרא"ש בספר משמרת הכהנים (פ"י הערה נ"א במילואים), וכעין דבריו מפורשים בערוך השלחן העתיד (טומ"מ סי' י"ז סעיף י"ב-י"ג), וע"ע להלן בתגובה של הרה"ג ר' דוב כהן שליט"א.

ומוקים דברי התוספתא בחלון שאין בו ד' על ד', ומפורש שהבין שאפילו אם אין הדרך להוציא דרך חלון מציל, שאל"כ למה חלק על המהר"י קורקוס, הו"ל לפרש דברי התוספתא באופן שהחליט לא להוציא המת מהחלון. ומה שכתב הרב המשיג שמהכסף משנה מוכח כדבריו, דבריו אינם מובנים, שהרי לדבריו למה הכסף משנה חולק על המהר"י קורקוס, ואיך ראה הרב המשיג שהכסף משנה מפרש התוספתא כהרא"ש, אם לא מזה שחולק על המהר"י קורקוס, ומהאי טעמא גופא מוכח כדבריו, דבלאו הכי היה יכול לפרש התוספתא באופן שאינו סתמא, [ומה שהקשה למה הכסף משנה מפרש הרמב"ם כהרא"ש, כשבפירושו המשניות מפורש שהרמב"ם ס"ל כהר"ש, זוהי הערה נכונה, אבל גם לדבריו אין שום ישוב, למה הכסף משנה חולק על המהר"י קורקוס, וע"ע בסמוך מש"כ בדעת הרמב"ם].

ומה שהביא מהרמב"ם בפירושו המשניות, הן אמת הבאתי דבריו וכתבתי שהוא הוכחה להר"ש, והרי הרמב"ם מייירי בפתח, ולא דיבר על חלון כלל, אבל מ"מ השו"ע פסק כהרא"ש, והנה כעת בדקתי בתרגום החדש של הרמב"ם ושם אין מופיע חלק זה כלל, וז"ל שם "ואם פתח אחד מהן שיצא ממנו הנה הפתח לבד טמא וישאר הבית כולו מחוץ טהור ואפילו היושבים תחת המשקופים היוצאים מחוץ מכל הפתחים טהורים כאשר הפתחים נעולים וזה ענין מציל על הפתחים" עכ"ל.

והנה מה שהביא מהרא"ה ומהמאירי אינו ראי' כלל שהם פירשו הסוגיא בביצה שמבואר שלרבה פתיחת הפתח מציל למפרע שיש ברירה, ובזה ודאי א"א לומר שההצלה הוא משום שהופכת שאר הפתחים לכניסת טומאה, שבוה א"א לומר הוברר למפרע, כיון שלא נשתנה דרך הטומאה, אלא שנהפך דרך הטומאה להיות כניסה ולא יציאה, אלא ע"כ שיש בפתיחת פתח טעם להציל שאר הפתחים משום דכיון דאיכא חד פתח מסתמא איכא למימר דבההוא נפיק<sup>13</sup>, והמאירי והרא"ה לא דיברו על חלון אלא על פתח, [שחלון א"א לומר האי טעמא, כיון שאין הדרך להוציא דרך חלון, ולכן הרא"ש והשו"ע שכתבו חלון ע"כ טעם ההיתר הוא משום שאין דרך הטומאה להיכנס, ודוק]. משא"כ לגבי כהנים שלא שייך ברירה, אלא מכאן ולהבא, לכן אפי' אין הדרך להוציא משם מציל, ומהאי טעמא אין גם ראי' מדברי הפנ"י שהביא הרב המשיג.<sup>14</sup>

אכן מה שהביא מהערוך השלחן (יו"ד סי' שע"א סכ"ב) הוא לכאורה ראי' מפורשת כדבריו ולא כדבריו, אמנם נראה שהערוך השלחן מפרש דברי הרא"ש כהר"ש, וסובר שהרא"ש מייירי בחלון שהדרך להוציא המת דרכו, ולכן שפיר קאמר שאינו מציל אלא בסתמא, וכן משמע מסתימת לשונו, וראי' ברורה לדבריו הוא מדברי בעל הערוך השלחן עצמו, עיין בדבריו בערוך השלחן העתיד (הלכות טומ"מ סימן י"ז סעיף י"א) שהביא דברי התוספתא ומפרש התוספתא כהר"ש, מבלי להזכיר שהשו"ע והרא"ש פירשו התוספתא באופן אחר, [עיי"ש (סי"ב סי"ד) מה שפלפל בדעת הרמב"ם], אלא ע"כ שס"ל שאין מחלוקת ביניהם.

גם מה שהביא מהמנחת שלמה (קמא ע"ב אות ב') שהשו"ע מייירי דוקא כשלא חישוב להוציא מהפתחים, המעיין בדבריו ברור שהבין בדברי השו"ע בחלון שהדרך להוציא מת ממנו, עיי"ש שרצה להוכיח מדברי השו"ע שפתיחת החלון לבד מציל, ודקדק מזה שלא נזכר דמייירי דוקא כשגם חישוב להוציא דרך שם את הטומאה עיי"ש, ואם מייירי בחלון שאין הדרך להוציא המת דרכו, למה לא העיר בכלל שאין הדרך להוציא מת מחלון, שבוה מוכח עוד יותר שעצם פתיחת החלון מציל, אלא ע"כ שלדבריו לא נחלקו הרא"ש והר"ש בזה כלל.

ויש להוסיף בזה, שהרי השו"ע מביא בחדא מחתא חלון ופתח, ואיך לא העיר שיש חילוק ביניהם, שחלון אין הדרך להוציא מת משם, ולכן מיד שיוודע שמת המת יש החלטה לא להוציא משם, ובפתח רק כשיש החלטה ממשית מציל לא להוציא משם, וע"כ צ"ל או שהדרך להוציא מת מחלון, או שעצם זה שנפתח מציל, וע"כ הערוך השלחן והמנחת שלמה מייירי בחלון שהדרך להוציא ממנה.

וא"כ כיון שנתבאר ברש"ש ובדעת תורה ובפתח האהל שהרא"ש והשו"ע חולקים על הר"ש, לדבריהם אין שום מקום לומר שהרא"ש לא דיבר אלא בסתמא, כיון שהרא"ש מייירי בחלון שאין הדרך להוציא משם, ומה לי סתמא מה לי חשב בהדיא.

ולכן כיון שרוב הפוסקים הבינו שהרא"ש חולק על הרמב"ם ולדבריהם לכאורה אפילו אם חשב להוציא מהפתח מציל, וכן לכאורה מפורש מהכסף משנה, [וכן הבינו פוסקי זמנינו עי' טו"ד (פ"ז שעה"צ ס"ק קל"ג) ומשמרת הכהנים (פ"י הערה נ"א, ומילואים שם)], וגם מהחזו"א מדויק להדיא שאפשר להקל בכהאי גוונא,

13 ובעיקר דברי המאירי עי' פתח האהל (כלל א' סי' ח') שתמה עליו שהלוא גם אם נפתח למטרה אחרת מציל על שאר הפתחים.

14 אכן הר"ש כתב להדיא על חלון שאינו מציל, וכן מבואר בא"ר (שם) עיי"ש, ולכאורה מהרמב"ם פירוש המשנה גם מוכח כן, כיון שאינו מפרש המשנה בפרק ז', אלא כתב דין ולכאורה מוכח דלא כהרא"ש, כמו שנתבאר.

נראה לכאורה שאפשר להקל כפשטות דברי השו"ע בנידו"ד, שנתבאר שקרוב לוודאי שהתאחה האבר כבר, ורובא דרובא מהמשוחררים מביה"ח לא מנמק אבריהם<sup>15</sup>, והגריש"א חשש לחשש רחוק, כמו שנתבאר במאמרו של הגאון ר' שלום סגל שליט"א.

ב) ומה שכתב באות ב' שהגאון ר' שלמה זלמן אוירבך זצ"ל חשש ולא רצה להקל בדברי החזו"א (סי' י"ז סק"ט), ציינתי לדבריו בהערה, ושם ציינתי שבספר טעם ודעת (פ"ז שעה"צ סקצ"ג) יישב דברי החזו"א, וודאי לא באתי לפסוק בזה, ולהכריע בדבר שנחלקו גדולי עולם, אלא כתבתי כיון שבנידו"ד קרוב לוודאי שהתאחה האבר, בחשש רחוק כזה בודאי אפשר להסתמך על החזו"א, [ובאמת מחמת הני חששות כתבתי (באות ז') שעדיף גם להוסיף פתרון השלישי ולהחליט להוציא אבצעו מן החלון כל פעם לפני שיוצא].

ג) גם מה שהעיר על הפתרון השלישי, שהרי נחלקו פוסקי זמנינו אם מועיל להחליט להוציא ממרפסת לפני שיוצאו מהבית, כבר הערתי בזה, וכתבתי שלא באתי להכריע בזה, אלא שבנידו"ד שהוא חשש רחוק מאוד לכאורה יש להקל, ובפרט שהמחמירים לא קבעו באופן המוחלט שהדבר אסור, רק חששו בזה, [וסברתם לא הבנתי כל הצורך].

ד) ומה שכתב שהגריש"א לא הסתמך על הצירוף מדברי הראב"ד, שכהנים בזה"ז טמאי מתים, אכן לא הסתמכתי על הראב"ד אלא בצירוף הפתרונות שהבאתי, ואכן הבאתי מהרעק"א שמצד דעת הראב"ד באופנים מסוימים, ומה שהביא מחלוקת האחרונים לגבי סוט"ל אם הוא דאורייתא או דרבנן, נציין שהמשנ"ב (סי' קכ"ו סק"א, ובסימן קכ"ח סק"ח) מכריע בזה שסוט"ל מדרבנן, וע"ע בספר משמרת הכהנים (פרק י' סעיף כ' כ"א).

ה) ומה שהעיר שלכאורה בדין סוט"ל עוברים על איסור 'לא יבוא' כיון שרואים את המת כאילו נמצא שם, הנה יש לציין שבספר טו"ד הבין גם כמו מעכ"ת, וכמו שציטט המשנת טהרות, אכן לכאורה אפילו אם אומרים שרואים כאילו המת שם היינו רק לגבי הגדרת הטומאה, והיינו כיון שהמת עתיד לבוא לשם יש טומאה שם, אבל א"א לומר שהמת נמצא שם ממש, ולכאורה עיקר האיסור של לא יבוא הוא לא להיות עם מת ממש, וראי' לדבר ממה שכתבו האחרונים שאפילו אם אינו נטמא מהמת יש איסור 'לא יבוא'<sup>16</sup>, אלמא שאיסור 'לא יבוא' הוא רק כשנמצא עם המת ממש, ולכן בסוט"ל אינו עם המת ממש אלא נטמא ממנו, הגע בעצמך הנורד לא להיות עם מת, ודאי מותר לו להיות במקום של סוט"ל, ואפילו בלי זה שנדרים הולכים אחר לשון בנ"א, וע"כ שהוא רק הגדרה לגבי טומאה.

ויש להוסיף שדעת החת"ס בתשובה (יו"ד סימן ש"מ) שפתח טע"ט שמעביר טומאה, כהן העומד מעבר למחיצה, עובר רק על 'לא יטמא' ולא על 'לא יבוא', אשר יוצא לדבריו כשדלת הבית פתוח כהן העומד בחדר מדרגות עובר רק על לא יטמא, וא"כ איך יתכן שכשהדלת סגור יעבור על 'לא יבוא', וכי חמור דלת סגור מדלת פתוח, [וודאי לא מסתברא לומר שהחת"ס לא דיבר אלא חלון שלא עתיד להוציא המת משם, ויש דין סוף טומאה לצאת גם כשהדלת פתוח לגבי הלאו של 'לא יבוא'].

ועוד בעיקר מה שפשיטא ליה להרב המשיג שסוט"ל הוא שרואים את המת כאלו שם, יש לעיין בזה שהרי אנן קי"ל ששער העיר אין כהנים מוזהרין עליו [עי' פתחי תשובה יו"ד סי' שע"א סק"ח], והיינו משום שקי"ל שסוט"ל הוא שרואים את הפתח כאילו פתוח ולא כאילו המת נמצא שם, וזה לכאורה ודאי רק הגדרה בטומאה.

ומה שהעיר שהכא הספק הוא ברה"י, כיון שהמושג נמצא בביתו, ולכן אפילו אם חדר המדרגות הוא רה"ר עדיין יש להחמיר כיון שטומאה נמצאת ברה"י הוא הערה נכונה<sup>17</sup>, ויש לפלפל בזה, ואציין שבגיליון אהלי טהרות במדור עטרת האהל האריך בזה עי' בגליון 135 מה שהביא מהגאון ר' אברהם גנחובסקי זצ"ל, ומה שפלפל בדבריו.

בברכת התורה ולומדיה.

## אברהם אלימלך לעדערייך

15 ומהאי טעמא משאירים בביה"ח כמה ימים לבדוק אם הניתוח הצליח, ומשחררים רק אחר שקרוב לוודאי שהניתוח עבר בהצלחה.

16 כן כתבו לגבי ספק טומאה אפילו ברה"ר יש איסור משום לא יבוא (כמו שהבאתי במאמרי), וכן כתבו גם לגבי גוסס שאפילו אם אינו נטמא מ"מ יש איסור לא יבוא עי' קובץ שמועות (חולין אות לא), וכן כתבו לגבי מעוברת כהן בהטעם שהוצרך המג"א להתיר אשת כהן מעוברת מצד ס"ס, ולמה לא כתב טהרה בלועה עיין קובץ שמועות (שם).

17 יש להעיר שלפי הרב המשיג שסוף טומאה לצאת הוא שרואים את המת כאילו נמצא שם ממש, לדבריו יש מקום לומר שלא איכפת לן במה שהספק נולד בביתו, כיון שעיקר הספק הוא על סוט"ל ובזה רואין את המת כאילו הוא ברה"ר, אכן כבר כתבנו שלכאורה לא כן הדברים.

## בענין הנ"ל

### הצלת פתח פתוח מסוף טומאה לצאת כשדעתו להוציא מהסגור

במאמר הרב א"א לעדרייך שליט"א דן אימתי יש להקל במעבר כהן בחדר מדרגות במקרה שיש טומאה בבית, והביא את השיטות שיש לדון בהם בכדי למעט את הטומאה, וכמובן שיש הרבה מה לדון בעיקרי הדברים ומשקלם להלכה ולא באתי להאריך בזה, אמנם מה שנכתב בתחילת הדברים כביכול שיטת השו"ע היא שבית שיש בו חלון פתוח לא אמרין ביה סוף טומאה לצאת גם כשדעתו להוציאה מהפתח, כמדומה שהוא טעות גמורה.

דהנה איתא בשו"ע יו"ד שע"א ד' שבית שיש בו מת ולא חישובו מהיכן להוציא את הטומאה כל הפתחים טמאים, ואם נפתח בו חלון (כשיטת הרא"ש, ולר"ש דווקא פתח) נטהרו שאר הפתחים, וכתב במאמר שפשטות השו"ע שחלון פתוח יועיל להציל גם באופן שדעתו להוציא את הטומאה מהפתח, וההחלטה זו היא נגד הפשטות ואין לה שום הבנה, דהרי תחילת ההלכה בהכרח מיירי בלא חישוב מהיכן להוציא דאל"כ לא היו כולם טמאים, וכל מה שהתחדש בהמשך ההלכה הוא רק פתיחת הפתח או החלון ומהיכי תיתי לומר שהתחדשה כאן גם מחשבה מהיכן להוציא.

והא דהפתח הפתוח מציל הוא לא הילכתא בלא טעמא אלא דין מציאותי שכיון שנפתח פתח תולים שדרכו תצא הטומאה וכמו שכתב רש"י בביצה 'דודאי בההוא דנפתח מפיק ליה', וכ"כ כאן הש"ך, ואין בזה חילוק בין הר"ש לרא"ש אלא אם ה"ה גם בחלון, והביא את דברי הגרשו"א במנחת שלמה כאילו יש לו הבנה מחודשת בדברי השו"ע נגד מפרשים אחרים שלא הזכיר מהם, ופשיטא שצד זה הוא המחודש ואילו היו המפרשים סוברים כך היה נמצא כן בדבריהם.

ובספרי השו"ת יש תשובות רבות מאד בעניני סוטל"צ, ובכולם היה מדובר על שעת הדחק וחיפשו מאד עצות להקל על הכהנים ולא נמצא מי שהביא עצה פשוטה כזו לפתוח חלון או פתח מצד אחר, ורחוק לומר שבכל התשובות ממזרח ומערב לא היתה מציאות כזו. וא"כ טעות לכתוב ע"ז לשונות 'כן נפסק בשו"ע' או 'כן סתימת השו"ע' בשעה שלא נמצא מי שפירש כן.

ומקום הטעות בזה, דהר"ש ז' ג' ביאר דחלון לא מציל על פתח בלי מחשבה דאין דרך להוציא מחלון דאין דרך להוציא מחלון, וממילא מבינים שהרא"ש לא חולק על המציאות שלא רגילים להוציא מחלון וממילא כיון שס"ל שחלון מציל על פתח גם בסתמא נמצא שגם מקום שאין רגילות להוציא ממנו מציל, ועפ"ז מבארים ששיטת הרא"ש דפתח פתוח מפקיע את הבית מדיני סוטל"צ, אמנם להלכה אין לזה שום ראיה, ובפשטות נחלקו בזה גופא אם המציאות הרחוקה שיוציאו מחלון די בה בכדי להציל על הפתחים והרי גם הר"ש מודה שאם חישוב להוציא מהחלון מהני וא"כ אי"ז אפשרות מופקעת, ובמקום שאפשרות זו היא מופקעת לגמרי באמת י"ל שגם הרא"ש לא יסבור שיטהרו הפתחים ומש"כ החזון נחום שהובא במאמר.

ובלא"ה לא היה מהני מידי דהרי כל זמן שיפתח גם פתח הבית חוזר לדון שני פתחים ויהיו שניהם טמאים, ולא מסתבר כלל שכל רגע יהיה פתח אחר לטומאה, אלא כיון שנפתח אחד הפתחים והאחרים נעולים דינו להיות פתח הטומאה וישאר טמא גם אם הוא סגור, ואפילו במחשבה גמורה בכה"ג מטמאים למפרע, וכל מה שהתחדש בהלכה זו הוא לטהר הוא פתח פתוח מול פתחים נעולים.

ואמנם היה מקום להבנה זו שפתח פתוח גרידא מציל, ע"פ שיטת הרמב"ם שטומאת הפתחים הוא מדיני קבר סתום, ובזה יש מקום לומר שאם נפתח אחד מהם גם כשדעתו להוציא ממקום אחר סו"ס מוציאו מתורת ק"ס, אבל לרמב"ם ודאי לא נאמר הדין על פתחים סגורים אלא רק על פתחים נעולים.

ואולי יש מקום לזה לשיטת החזו"א יז ט שאם יש פתח לאויר לא אמרין סוטל"צ לפתח לאהל אחר גם אם מחשב להוציא דרך האהל, אבל בשיטת השו"ע ודאי א"א לומר כן.

וידוע לכל הלומדים ששיטת החזו"א בזה היא מחודשת ולא שמענו שמקילים אותה להלכה, והחזו"א עצמו הקשה בסי' יז יא שבביאור הגר"א לתוספתא מבואר לא כן בדינא דמת שדרכו לצאת לאכסדרה טמא הבית שער אף שאפשר להוציאו מעל כתלי החצר, גם נדחק להעמיד את הסוגיא דבית סתום מטמא כל סביביו באופן שאין בין הזיוין מקום בשיעור הוצאת המת דאל"כ נאמר שיוציא בין הזיוין. וכבר העירו שברבנו יונתן בשיטמ"ק בב"ב מבואר להדיא שבית סתום שיש לו זיוין מג' צדדים והרביעי פתוח טמא רק תחת הזיוין ולא בצד הפתוח והוא היפך דברי החזו"א, וע"כ לא ידעתי על מה סמך לכתוב שרוב הרבנים יפסקו להתיר בהאי גוונא.

דוב כהן - ישיבת מיר ירושלים

## תגובת הכותב

ראיתי דברי הרה"ג ר' דוב כהן, והנני להשיב בעזה"י כדרכה של תורה, הנה על חלק מהשגות כבר השבתי בתגובתי למכתב הרב קאהן, וכאן אתמקד על השגות שלא הועלו עדיין.

מה שהקשה שבתחילת ההלכה מיירי בלי החלטה, וא"כ גם סיפא של נפתח החלון מיירי בלי החלטה, ומהיכתי תיתי שנשתנה באמצע הסעיף לאופן אחר, אמנם גם לדברינו לא נשתנה שום דבר, אלא שהרישא של השו"ע והסיפא מדברים על אותו מקרה, שיש כמה פתחים ולא החליט על שום אחד מהם, ובזה מבואר בשו"ע שפתיחת חלון מהני, והיינו באין שום צד שהמת יעבור דרך שם, כיון שאין הדרך להוציא מת מחלון [לדברינו], ובזה אף שיש שלילה שיעבור המת בחלון, עדיין שאר הפתחים טהורים, ומזה מוכח שמהני פתיחת פתח אפילו אם יש החלטה להוציא מת דרך אחד מהפתחים.

ומה שכתב שלדברינו הוא הילכתא בלא טעמא, כבר כתבנו בהערה בשם הגרש"ז אוירבך שמצדד לבאר דברי השו"ע ע"פ דברי החזו"א שאין דרך הטומאה להיכנס, [וכמו שהרב המשיג עצמו הביא בהמשך דבריו], ואמנם אפילו להחולקים על החזו"א שם, היינו משום שבשניהם צריך להוציא ולפתוח פתח, אבל באופן שהחלון פתוח, יותר מסתברא לומר ששאר הפתחים הוא כניסת טומאה, [והך דין של אין דרכה להיכנס הוא אפילו כשידוע מפורש שהטומאה יעבור דרך שם, כמו שמבואר בכמה משניות באהלות].

והנה הגרש"ז חזר בו ומפרש דברי השו"ע בסתמא שאינו יודע מאיזה מקום יוציא, כמו שהערתי בהערה, וכן מפורש בערוך השלחן (יו"ד שם), וזה לכאורה שלא כדברינו אמנם ודאי הם הבינו דברי השו"ע בחלון שהדרך להוציא, כמו שהוכחנו לעיל עיי"ש, וכיון שכן כיון שרבים הם האחרונים שהבינו שהרא"ש חולק על ה"ר"ש, לדבריהם לכאורה הרא"ש הקיל גם כשלא חשב להוציא.

ומה שכתב ובפשטות נחלקו בזה גופא אם המציאות הרחוקה שיוציאו מחלון די בה בכדי להציל על הפתחים, הוא דחוק לכל מעיין, וגם למה הרא"ש חולק על פשטות דברי התוספתא שהביא ה"ר"ש, ולמה הכסף משנה מדחיק דברי התוספתא, אם הוא מודה שבאופן שלא יתכן שיוציאו מחלון אין חלון מציל, ועוד שלדבריו ודאי אם ידוע בבירור שלא יוציא המת משם אינו מציל, ואיך זה שאף אחד מהפוסקים לא הדגיש שהשו"ע מיירי דוקא בציוור מוזר שעדיין יש לו צד להוציא המת מהחלון, אלא ודאי שיש מחלוקת יסודי, שהרא"ש והשו"ע הבינו שעצם פתיחת החלון מציל.

ומה שרצה לבאר דברי השו"ע ע"פ הרמב"ם שהפתחים טמאים משום קבר סתום, ע"י משמרת הכהנים (מילואים פ"י אות נ') כעין דבריו, אבל הגרש"ז צידד לבאר דברי השו"ע ע"פ החזו"א כדרך השני שכתב הרב המשיג וכמו שכתבנו.

ומה שהעיר עוד שכל הפוסקים שדנו על סו"ל ולא הביא פתרון פשוט של פתיחת חלון<sup>18</sup>, הוא ראי' חזקה, ועי' משמרת הכהנים (שם) שהעיר הגר"י פישוף בזה, אכן יתכן לומר שהאחרונים דיברו בחלון שא"א להוציא המת משם, שבזה נתבאר בדברינו שא"א להקל על דברי הרא"ש והשו"ע.

סוף דבר ודאי לא באנו להקל בזה באופנים רגילים של סו"ל, ודוקא כאן שהוא חשש רחוק מאוד כמו שהעיר הגאון ר' שלום סגל במאמרו (קובץ רכ"ח) שהגריש"א חשש לחשש רחוק מאוד, שעדיין לא התאחה האבר, בזה אמרנו שאפשר להסתמך על פשטות דברי השו"ע, [וגם בזה אמרנו להוסיף פתרון השלישי של להחליט להוציא האצבע מהחלון לפני צאתו מהבניין, מחמת הני חששות].

בברכת ומלאה הארץ דעה וגו',

להגדיל תורה ולהאדירה

**אברהם אלימלך לערערייך**

18 והנה גם לדברי הרב המשיג יש להעיר כן, כיון שלדבריו אף אם המציאות הרחוקה שיוציאו מחלון די בה בכדי להציל על הפתחים, א"כ למה הפוסקים לא הביאו פתרון זה, שלא יחליט מהיכן להוציא המת ויפתחו חלון, אלא ע"כ משום שאין לך הערמה גדולה מזו, כיון שידוע לכולם שלא יוציא מהחלון, א"כ איך אפשר לפרש כן דברי השו"ע.

## בענין כניסת כהנים לבתי חולים מחששות המצאות גוסס בגליון רב"ח - ר"ל

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלו' וברכה.

בקובץ האחרון (רל, חודשי כסלו-טבת תשפ"ד) נדפס מכתב הערות מאת הרה"ג ר' משה קוטקס שליט"א, על המאמר שכתבתי (קובץ רכח, חודשי מנחם אב-אלול תשפ"ג) בענין כניסת כהנים לבתי חולים מחששות המצאות גוסס.

הנני נותן לו תודה על הערותיו הכתובות בטו"ט, וברצוני להתייחס לכך בקצרה:

(א) המאמר נשען על היתר מדין אינו מתכוין באופן שאי"ז פסיק רישא, והרב המעיר ציין לדברי כבוד אא"ז זצ"ל (מנחת שלמה קמא סי' ר') שכותב בין דבריו דכניסת כהן לאהל המת לעולם חשיב כמתכוין ואין בזה היתר של אינו מכוין. ובכן ברצוני להבהיר, כי במאמרי ביארתי שיש שני איסורים לכהן בטומאת מת, האחד איסור ליטמא בכל אופני הטומאה [מגע משא ואהל], והשני לאו ואיסור מיוחד על כניסה לאהל המת.

ובמאמר ביארתי שהנכנס לאהל שיש בו מת, בודאי נחשב כמתכוין ביחס ללאו של כניסה לאהל המת שהרי נכנס להדיא לאהל המת, וכל הנידון היה באופן שהמת נמצא בחדר פנימי והכהן נכנס לחדר חיצוני הפתוח לחדר הפנימי, שלדעת החת"ס החדר החיצוני לא נחשב אהל המת, אולם עכ"פ נמשכת לשם טומאה מהמת, כך שהנידון רק כלפי האיסור ליטמא לטומאת מת ולא כלפי הלאו של כניסה לאהל המת, ובזה צידדתי שביחס לנושא של האיסור ליטמא, יש מקום לרון היתר של אינו מכוין באופנים שביארנו שם.

והנה דברי כבוד אא"ז זצ"ל כבר היו לנגד עיני, אלא שלכאורה בדבריו שם נראה שהוא מתייחס לאיסור כהן בכניסה לאהל המת דהיינו האהל בו שוכב המת, וכמו שחוזר ע"ז בדבריו כמה פעמים, ובזה בודאי בנכנס לאהל המת להדיא כבר כתבנו דחשיב כמתכוין, כך שלפ"ד דבריו אינם ענין לנושא דידן בנכנס לחדר החיצון. [מה שציין עוד למחברות כת"י עמ"ס שבת, זה לא היה לפני, אולם אין שם דבר נוסף יותר מהנ"ל].

(ב) בהערות השניה בענין הנידון שהעלינו אם יש היתר מדין "מתעסק" באיסור גוסס, ציין לדברי אא"ז זצ"ל (תנינא, סי' ל') בביאור שיטת המקור חיים, ויתכן שהערות נכונה, אולם דברי אא"ז זצ"ל שם עמוקים ולא מתוורין לי די הצורך.

בברכה,

אהרן יוסף אורבך

רב לעיה"ק טבריה ת"ו

## בענין האם הפלישתים היו ענקים בגליון רב"ט

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל שלום רב.

ברצוני להתייחס להערות של הרב דוד דוב לעדרייך שליט"א, בגליון תשרי חשון תשפ"ד, כמהדיר הספר עליו נכתבה ההערה הנ"ל.

הרב המעיר רוצה לבאר את כת"י הרד"צ הופמן זצ"ל בכנותו את הפלשתים "שבטי ענקים", (בביאור האמור בתורה שלא נחם דרך ארץ פלשתים בראותם מלחמה וכו'), ע"פ המוזכר ביהושע יא' כב': "לא נותר ענקים בארץ בני ישראל רק בעזה בגת ובאשדוד ושאריו".

קודם כל יש"כ על הדברים ועל היישוב לדברי צדיק דמעיקרא.

אמנם, מה שכתב שהענקים האלו היו פלשתים לא נלע"ד.

ראשית, כמו שכתב בעצמו, שחז"ל תיארו אופן מיוחד איך נולדו ענקים בפלשת, והיו אלו רק בני ערפה, הרי לא קים להו שהיו ענקים פלשתיים דורות ספורים קודם לכן. דאם היה כך, הרי דרך הטבע הוא שיהיו ענקים גם בימי השופטים. וכבר בימי שמשון רואים שלא היו לפלשתים שום גיבורים מיוחדים.

יתירה מכך, כבר המרגלים ששלח משה, הלכו דרך ארץ פלשתים, ולא הסתובבו מעבר הירדן, וככתוב "עלו זה בנגב", וגם הם לא ראו בני ענק אלא בחברון (במדבר יג' כב'). וגם תיארו את הכחות החזקים בארץ שוב (שם כט') ולא הזכירו כלל ענקים פלשתיים.

אמנם הרד"ל הי"ו מסתמך על המבואר ביהושע גופיה (יג' ג') דבעזה אשדוד וגת היו פלשתים. ומזה מסיק שגם בני הענק המוזכרים (יא' כב') היו פלשתים.

אך הנראה מתבאר מן הפסוקים לא כן, והוא משום שכשיהושע כבש את א"י, לא היו בכלל מושבות הפלשתים לאורך החוף, וכל ערי החוף גבול הכנעני המה. כמפורש בתורה (בראשית י' יט', מצידון ועד עזה). והפלשתים בימי אברהם ויצחק היו בארץ גרר, שהוא מזרחי מהחוף, ולכן אם הקב"ה היה מנחה בני ישראל לעלות מן המדבר היו בהכרח נפגשים בהם.

וכשיהושע כובש את עזה (י' מא') הוא כובש אותה מן הכנעני, וק"ו לערים הצפוניות לה, הכל נכבש מן הכנעני, וכן כובש שוב יהודה את עזה עקרון ואשקלון מהכנענים (שופטים א' יח', להשלים את הכיבוש אחרי מות יהושע), ולא מהפלשתים, ויהושע בשום מקום לא נלחם בפלשתים. אולי משום הברית בין אברהם לאבימלך, ובעיקר משום שכמעט לא היו פלשתים בימיו אלא רק התחילו בסוף ימיו להתרבות.

אלא שאחרי כיבוש הכנעני מן הערים האלו, בני ישראל לא יישבו מיד, ולכן הפלשתים איזו אותם לעצמם וישבו בהם, ואולי גם באו עוד פלשתים מארצותיהם (כך מקובל היום לפי כתובות מצריות, שבמאה היא' לפנה"ס בערך, אחרי זמן כיבוש יהושע, באו הרבה גויי הים לחופי הארץ ויישבו את חמשת ערי הפלשתים).

ועם הפלשתים האלו לא היתה שום ברית, ולכן ישראל נלחמו איתם (מלבד אלו שנמלטו ליבוס, שם אמרו חז"ל שנשארו פלשתים מבעלי ברית אברהם), אבל היה זה אחרי יד' שנות הכיבוש, ובעיקר אחרי מות יהושע, ובני" חטאו שלא ביערו את כל הגויים הנשארים, ולא היתה להם זכות לנצח אותם רק אחרי שנים רבות ביד דהע"ה.

אמנם, נכון הדבר שערכוב הפלשתים עם הכנענים היה עוד בימי יהושע, ולכן ביהושע יג' ג' מוזכרים חמשת סרני פלשתים בערי החוף המוזכרות שם (עזה אשדוד אשקלון גת עקרון ועזים), אמנם זה מסוף ימי יהושע, מדברי ה' אליו לפני מותו, ואילו פרק י' הוא מיד' שנות הכיבוש והמלחמה הראשונה.

וכן יש קושי בענין הערים, שכבר מרע"ה אומר 'הערים היושבים בחצרים עד עזה, כפתורים... השמידום' (דברים ב' כב), וכפתור היא ארץ מוצאם של הפלשתים (אחד מאיי הים התיכון). אמנם רש"י פ"י חצרים התיישבויות שאינם ערים, ולפי זה אין הכוונה העיר עזה, אלא להיפך, השטח הפתוח עד עזה, ומכאן שהפלשתים השתלטו והשמידו כנענים נודדים שהם החורי (החורי הוא החורי כמו שאחז"ל, ואצל המצרים הקדמונים כל הארץ נקראת לפעמים 'חארו', כי הם היו פוגשים את הנודדים במדבר) והתיישבו במדבר. וגם זה ייתכן שבזמן יציאת מצרים עדיין לא היה, ולכן התורה הזכירה רק את ארץ פלשתים, שהיתה ארץ ידועה ותחומה בפנ"ע כמו בימי אברהם ויצחק, ממלכת גרר. ובזמן שהיו בני" בערבות מואב כבר הרחיבו הפלשתים גבולם על חשבון הכנעני. אבל בימי מלחמת הכיבוש של יהושע עדיין עזה היתה לכנעני וזה מבואר בכתובים, כמו שאר ערי החוף.

ולכן נאמר ליהושע שם בפ"ג על מקומות הכנענים: 'לכנעני תיחשב', דהיינו שממש נחשב בעלותו, כי חזר להתיישב בהם ובני" לא הורישוהו, ועל סרני הפלשתים רק מוזכר קיומם, דהיינו שהם כח צבאי חשוב וצריכים לטפל בהם ולהשמידם פן יפגעו בישראל, ובאמת כך היה בהמשך כמתואר בס' שופטים.

לכן נראה באמת ברור הדבר שהפלשתים לא היו ענקים, ואמנם אפשר שמכיון שהיו ענקים שברחו מחברון לערי החוף והטילו שם אימתם, זה איפשר לפלשתים לכבוש את ערי החוף ולקחת אותם לעצמם. ובזמן מות יהושע, כבר לא היו שם הענקים, כי חזי' שיהודה כובש ערים אלו, ולא מוזכר כלל שהיו ענקים, או שמתו מאליהם, או ע" הצירעה, או שירדו מהארץ בראותם כי נכזבה עצתם.

ונזכה בעז"ה למובטח בס' יהושע שיוכרתו כל הקמים עלינו.

**יהושע ענבל**

## תגובת הכותב

ישר כח להגאון המהדיר שליט"א על ההתייחסות, ואם כי ידעתי מיעוט ערכי, ובפרט נגד הרב המפורסם בכח תורתו, אמנם האמת אגיד כי בעניי לא ירדתי לעומק דעתו, הרי הבאתי דברים מפורשים בספר יהושע שהיו ענקים בעזה ובגת ואשקלון, והם הם הפלשתים, ומה הכריחו לעקם עלינו את הישרות, ולהגיד שהענקים



האלו הגיעו בין יציאת מצרים לפטירת יהושע, והרב שליט"א גדול העצה ורב העלילה להסביר מה ראו הפלשתים על ככה, להתיישב דוקא בארץ ישראל, בזמן יהושע שהיה 'שמעו בכל הארץ', ויושבי כנען 'נמוגו כל יושבי הארץ' ולא קמה רוח באיש, ולא התיישבו במקום אחר, וכ"נ שגבנה מבנית.

ולהעיר בכמה נקודות שכתב, כ' "שחזו"ל תיארו אופן מיוחד איך נולדו ענקים בפלשת", ברצוני להבהיר, שלא התכוונתי לומר שמדרשת חז"ל מבואר שהפלשתים בזמן גלית לא היו ענקים, כמו שהבין מדברי, אלא שאין לומר שזו היתה כוונת הגרד"צ ז"ל, שהרי מגלית אין ראייה כלל שהיו ענקים, משום מעשה שהיה, וע"כ הכריחו מהפסוק המפורש. ועוד שבעניי לא אדע איזה מרגניתא מצא בה, הרי לכו"ע היו ענקים שם, ובשלב מסוים נעלמו, ואיך רואה בזה סמך לסיפורו. ואולי לשיטתו כיון שהיו כנענים ע"כ נתגורשו מיד ע"י הפלישתים אחרי שעזרום (כיון "שנכזבה עצתם", איזה עיצה? לכבוש, הרי כבשו!) ולא היו שם רק בזמן ההוא לא לפני ולא לאחר.

עוד כתב "כבר המרגלים ששלח משה, הלכו דרך ארץ פלשתים, וכו' וגם הם לא ראו בני ענק אלא בחברון" והרי מפורש ביהושע (פרק י"א פסוק כ"א-כ"ב) שהיו ענקים בכמה מקומות: "וַיָּבֹאוּ הָאוֹשָׁע בֶּעֶת הַהִיא וַיַּכְרֹת אֶת הָעֲנָקִים מִן הַהָר מִן חֶבְרוֹן מִן דָּבָר מִן עֵינָב וּמִכָּל הָרֵי יְהוּדָה וּמִכָּל הָרֵי יִשְׂרָאֵל עִם עֲרֵיָהֶם הִתְרִימָם יְהוֹשֻׁעַ: לֹא נִוָּתַר עֲנָקִים בָּאָרֶץ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רַק בְּעֵזָה בְּנֵת וּבְאַשְׁדּוֹד וּשְׁאָרֹו" ולדבריו שהענקים באו לפלשת מאוחר יותר, ולא ראו המרגלים, מה יענה לכל הענקים בדביר, ענב, כל הר יהודה, וכל הר ישראל עם עריהם. וכי ממש באותו זמן שיצאו ישראל ממצרים [מיד אחר שליחת המרגלים] שהתקיים 'שָׁמְעוּ עַמִּים יְרֻזָּוִן חִיל אָחֻז יִשְׁבִּי פִלְשֶׁת', 'וַנִּשְׁמָע וַיִּמָּס לִבָּנוּ וְלֹא קָמָה עוֹד רוּחַ בְּאִישׁ מִפְּנֵיָהֶם' היה הגירה המונית של ענקים מכל רחבי העולם מכל מקומות מושבותם לארץ כנען?!

ובסיום דבריו כתב "כי חזי" שיהודה כובש ערים אלו, ולא מוזכר כלל שהיו ענקים", והרי גם כשיהושע כובש דביר ומלכה חברון ומלכה וכו' ולא השאיר שריד (פרק י' לח-מג) לא מוזכר שהיו ענקים, ורק אח"כ בפרק י"א מוזכר שהיכה את הענקים במקומות אלו.

ועיקר ראייתו ממרגלים אינו ראייה כלל, שהמרגלים סיפרו על ענקים יוצאי דופן כדאמרי' בסוטה (לד:): "אחימן מיומן שבאחיו ששי שמשים את הארץ כשחתות תלמי שמשים את הארץ תלמים תלמים", ולא סיפרו על סתם ענקים, ועוד, ממקומו הוא מוכרע, שהמרגלים אמרו (במדבר יג לב-לג) וְכָל הָעָם אֲשֶׁר רָאִינוּ בְּתוֹכָהּ אֲנָשֵׁי מְדוּת: וְשָׁם רָאִינוּ אֶת הַנְּפִלִים בְּנֵי עָנָק מִן הַנְּפִלִים וְנָהִי בְּעֵינֵינוּ כַּחַגְבִּים וְכֵן הָיִינוּ בְּעֵינֵיהֶם: ומבואר שיש כאן שני דברים, שבכל הארץ היו אנשי מדות, וחזק מזה ראו 'נפילים' [לא סתם ענקים, אלא נפילים] ועל הנפילים אמרו שהיו בעינים כחגבים, אבל לא בשאר הענקים וכמו שפרש"י 'אנשי מדות. כנון גלית כו', שאין לזה שייכות לממדים הענקיים של אחימן ששי ותלמי, ועל אדם בגודל גלית, שהיה סה"כ שש וחצי אמות, א"א לומר שהיו בעיניהם כחגבים, שו"ר ברמב"ן (שם) וז"ל 'ועתה חזרו להפליג להם בחזקת הענקים, כי מתחלה אמרו וגם ילידי הענק ראינו שם, ועכשיו הפליגו בהם לקרא אותם נפילים וכו' והם מן הנפילים הקדמונים אשר שמעתם עליהם כי המה הגבורים אשר מעולם אנשי השם" עכ"ל.

וממשיך הרב המהדיר 'שמתבאר מן הפסוקים שלא היו מושבות פלשתים לאורך החוף', ואע"פ שמבואר ביהושע שחמשת סרני פלשתים ישבו בעזה והגבולות, לזה מביא ראייה מבראשית (י' י"ט) שגבול הכנעני עד עזה, ואשתומם על המראה, הוא ממאן לקבל שמה שכתוב בסוף ימי יהושע אפשר להניח שכבר היה לפני פחות 30 שנה [מכיבוש הארץ עד פטירת יהושע], ומוכיח את דבריו מהפסוק אחר המבול שמושב הכנעני עד עזה, שעברו מזה יותר 800 שנה [ואם כוונתו שהפלשתים שהוזכרו בימי אברהם ויצחק היו בגרר שהיא בארץ הנגב כמ"ש בראשית (כ' א)], אין מזה ראייה שלא ישבו עד עזה, ועוד הרי גם מזה עברו כמה מאות שנים].

ומ"ש שיהושע לא נלחם בפלשתים, אכן כתוב (בפי"ג פ"ב) זאת הָאָרֶץ הַנִּשְׁאָרָה כָּל גְּלִילוֹת הַפְּלִשְׁתִּים וכו', וכן כתוב בפי"ג וַיָּבֹאוּ הָאוֹשָׁע מְקַדָּשׁ בְּרָנָה וְעַד עֵזָה, ופרש"י שם מצד דרומי של ארץ ישראל הוא מן המזרח למערב ולא הספיק לכבוש כל המיצר ונשאר מעזה עד הים הוא שאמר למטה זאת הארץ הנשארת העזתי והאשדודי וגו': [ומ"ש רש"י (בפי"ג ג) "ולמדנו כאן שלא כיבש יהושע בחייו כל מיצר הדרומי אלא ממדבר צין הוא ההר החלק העולה שעירה עד הנלוס הוא תחום עזה האמור למעלה מקדש ברנע עד עזה" דבריו צ"ב דכפשוטו נהר מצרים הוא המקצוע הדרומית מערבית וכוונת הפסוק שם מן השיחור וכו' היינו שלא גמרו לכבוש כל המקצוע, שנשאר להם השטח בפנה שמתחיל מנהר מצרים ועולה עד גבול עקרון וברש"י משמע שכבש עד נהר מצרים וא"כ כבש את כל גבול הדרומי ואולי סבר שנשאר 'מובלעת' כנענית].

ומה שהסתבך בפי' הפסוק לכנעני תחשב, איני יודע מי הכריחו לזה, וכי כעורה זו ששנה רש"י? הרי פרש"י כפשוטו שהוא מגבול הכנעני וממילא היא חלק מהארץ המובטחת, ולמה צריך להכנס מי גר שם ומי היה הכח

צבאי שצריך לטפל, שלא היו מקומם מן המדה ואינו ידוע היכן היו. וגם מ"ש שיהושע כבש את עזה הרי יהושע לא כבש את עזה וכמו שכתב בעצמו.

[ומה שכתב שכבשו מכנען, לא כתוב שם ממי כבשו, וכן כשיהודה כובש את עזה לא כתוב ממי כבשו, וכבשוהו משום שהוא מארץ המובטחת כמ"ש לכנעני תחשב, ואין נפק"מ מי יושב שם. וכן מחליט שבימי מלחמת הכיבוש של יהושע עדיין עזה היתה לכנעני וזה מבוואר בכתובים ולא הביא כתוב אחד שמבוואר בו או אפילו משמע בו.]

בענין העוים, הרי נחלקו בזה רש"י והרמב"ן, והכניס עצמו בין הרים גבוהים, ופירש מדעת עצמו כהרמב"ן, אמנם הרמב"ן שם כ' שהעוים היו רפאים, שכל הרואה אותם וכו' ע"ש, וממנ"פ היו ענקים. ובכלל מי גילה לו רו זה, מתי הורישום הכפתורים. ומ"מ אנכי בער ולא אדע איך יעזור לנו להבין הפסוק ביהושע. [ואכ"מ לעסוק בקושי ב' השיטות הנראים לכל עין.]

(ואם כוונתו היתה להביא ראייה משופטים דע"כ האנשים שכבשו בעזה ושכנותיה לא היו פלשתים, דכיון שכבשוהו איך מצינו אח"כ בימי השופטים שהפלשתים יושבים שם, ולק"מ ש"ל שלא חזרנו אותם לגמרי ובנשארם התקיים "וְאֵם לֹא תוֹרִישׁוּ אֶת יִשְׂרָאֵל הָאֶרֶץ מִפְּנֵיכֶם וְהָיָה אֲשֶׁר תוֹתִירוּ מֵהֶם לְשָׂפִים בְּעֵינֵיכֶם וְלַעֲנִינֵם בְּצִדֵּיכֶם וְצָרְרוּ אֶתְכֶם עַל הָאֶרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ". ועוד, כמדומני שבתעודות המצריות [אם ניתן לסמוך עליהם כלל] מבוואר שהפלשתים באו בכמה גלים וא"כ שפיר י"ל שאחר שבני יהודה השמידום בימי השופטים כשהתרוּפּ שלטון ישראל בכל הארץ באו עוד פלשתים והם רעצו ורצצו את ישראל כמ"ש שופטים פ"י.

אלא שיל"ע אם הקללה ד'והיו לשכים בעיניכם כו" נאמר על גוי שאינו מז' עממין שיושב בתוך גבול כנען, והא פשיטא שמצוים לכבוש את המקום ההוא, כמ"ש לכנעני תחשב, והיינו שאע"פ שפלשתים יושבים שם מ"מ כיון שהוא באמת גבול הכנעני כמ"ש מציון ועד עזה היו מצוים להורישם, והנה לכא' לאו ד'לא תחיה כל נשמה' נאמר רק על ד' עממין כמבוא' בקידושין (סז): ובפשטות אין לחלק בין גוי יחיד שהגיע לגור בא"י לאומה שהתיישבה בא"י, אמנם הקללה ד'אם לא תורישו את ישבי הארץ' לכא' קאי על כל מי שמצוים להוריש ואע"פ שאין מצוים להרגם וצ"ע, [ומגילה יא. שהביאו מפסוק זה על עמלק לכא' משמע דקאי על הציווי להרג ולא על ההורשה, ויש לדחות דאדרבה, מדחזינן שהפסוק אינו דוקא בז' עממין אלא בכל מי שמצוין להרג, ה"ה בכל מי שמצוין להוריש] ולכא' משמע שהקללה 'אשר תותירו קאי גם על גוים שהיו רק צריכים להוריש מהכתוב בשופטים (פ"ג פ' א - ג) וְאֵלֶּה הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הָיִיתָ ה' לְנֶסוֹת בָּם אֶת יִשְׂרָאֵל כִּי חֲמַשֶּׁת סָרְנֵי פִלְשְׁתִּים וְכָל הַכְּנַעֲנִי כו', ופלשתים הוא היחיד שאינו מז' עממין שנזכר שם, ובוה א"ש שבכל ספר שופטים שסורב והולך על הפסוק הנ"ל אין כמעט שעבוד למלכי כנען חוץ מיבין מלך חצור, ורוב המלחמות עם עמים שכנים כגון ארם, מואב, מדין, עמון, שלא נצטוו עליהם, ואי נימא דכיון שישבו שם פלשתים נצטוו להורישם שפיר נתקיים לשכים בעיניכם שסבלו מהם כבר בימי שמגר בן ענת בשופטים פ"ג, עד תקופת דוד המלך כשלש מאה שנה אחריו.)

ולסיכום הפלישתים היו ענקים כמו הרבה מן הכנענים וכמו שהבין הגרד"צ זצ"ל אשר כידוע כל רו לא אניס ליה ואיננו צריכים לדחוק הפסוקים והמצאות.

ויה"ר שנזכה במהרה ל"בָּאָה קִרְחָה אֶל עֲזָה... הוּי קִרְבַּ לְה'... אִיף תִּשְׁקָטִי וְה' צָנָה לָהּ" (ירמיה מז), "וַיֹּאבְדוּ כָל אוֹיְבֵיהָ ה' וְאֶהְיֶה כְּצֹאת הַשָּׁמֶשׁ בְּגִבְרָתוֹ".

דוד דוב לעדרייך

## באופן מדידת השילוש בהדס

### בעצו או בעליו בגליון רכ"ט

במאמרו המקיף והנפלא של הר"ר אפרים סגל שליט"א, דן בדין החלק התחתון של בד ההדס שאין בו עלים, איך דינו לגבי שיעור ההדס. ואבוא להעיר את הנלע"ד בזה, וה' ישיכלנו על דבר אמת.

א. ראשית יש להדגיש, כפי שהזכיר הכותב בעיקר דבריו שם, שהנידון מתחלק לב' עניינים. האחד, שיעור הנצרך לגוף ההדס, והוא שיעור בכל המינים, שאף ערבה יש לה שיעור ג"ט. וכלפי דין זה ודאי צדקו דבריו שם, שאין שום טעם שלא יצטרף החלק שאין בו עלים, כיון שאף הוא הדס הוא. ואכן לא מצאנו בשום אחד מהפוסקים שיצא לדון להתחיל מדידת הדס רק ממקום שיש בו עלים מצד דין זה, וכמו שהוכיח שם באר היטב

[ודלא כאלו ששגו בזה]. אלא שיש דין נוסף בהדס, דבעינן עבות, והיינו תלתא עלין בחד קינא. ולגבי זה דין במאמרו האם יצטרף לשיעור עבות, ועל נידון זה באו הדברים דלהלן.

ב. ולכאורה המושכל ראשון והסברא הפשוטה היא, שאין מקום לבוא לדרון שיצטרף, ומהיכי תיתי יחשב מקום שאין בו עלין כעבות, ומה לנו בכך שהיה כן מתחילת ברייתו, או שכך הוא הרגילות בצמיחת ההדס, סוף סוף עבות אין כאן. והרי גם עלין שאינם משולשים הם רגילים בהדס, וכמו שאמרו בגמ' (לב, ב), השתא עבות שלשה לא משכחינן וכו', ובכל אופן אינן נחשבים אלא הדס אבל לא עבות, שאין עבות אלא בג' עלין, ואם כן מדוע יחשב מקום זה שאין בו עלין לעבות.

ג. אלא שהכותב יצא שם לדרון בסברות מחודשות, ונראה שיש לחלק טענותיו לב' סברות. א. לדרון שבמקום זה לא אמרה תורה כלל דין עבות, כיון שבמקום זה אין רגיל לצמוח בו עלים. ב. אף אי נימא שמקום זה שאין בו עלים נמי צריך להיות עבות, עדיין יש להחשיבו כעבות, מחמת שהעלים שבשאר ההדס הן עבות והוא נגרר אחריהם. והנה לסברא הראשונה, אין שום טעם לצרף מקום זה שאין בו עלים לרוב עבות, כי אף שמקום זה לא נאמר בו תנאי דעבות, הוא עצמו אינו חשוב עבות, ורק יש מקום לדרון שהוא אינו גורע בדין עבות, ואי שאר ההדס בלעדיו כשר מחמת שכולו או רובו עבות [לכל צד כדאית ליה], מועיל הוא להשלים ג"ט דהדס, ולא יחשב מחמתו הענף לאינו עבות.

ד. ועוד נראה נפקא מיניה בין שתי סברות אלו. הדנה לכאורה חקירה זו מה דין מקום העץ שאין בו עלים, יש לחקור גם למעלה במקום צמיחת העלים, וכגון במקום שאין ראשם של העלים שבקן מגיע עד עיקרו של הקן שמעליו, ויש שם עץ מגולה שאין העלים חופים אותו. והנה המור וקציעה (ס"י תרמו סוף הסימן), הובא בשע"ת (ס"ג) כתב לפסול הדס כזה, מקל וחומר מלולב שציני הר הברזל פסולות בו, וגם התורה הצריכה שיהיו ענפיו חופים את עצו. אבל האחרונים חולקים עליו<sup>19</sup>, וסוברים שלא דמי ללולב, וגם אין תנאי בהדס של חופים את עצו. ולכאורה כל זה לענין לפסול ההדס [או לכל הפחות לפסול כל שטח אותו הקן שאינו מגיע לעיקר שמעליו], אבל עדיין יש לדרון האם חלק זה של העץ שמעל העלים מצטרף לשיעור עבות. ולכאורה תליא בהנ"ל, שאם באנו להחשיב מקום שאינו מחופה עלים להיקרא עבות מצד שאר העבות שבהדס, יש לדרון גם אם יש להחשיב חלק שבאמצע ההדס לעבות. אבל אם באנו להכשיר מקום זה רק משום שאין רגיל לצמוח בו עלים, ועל כן לא נאמר בו דין עבות, א"כ עץ שאינו עבות הנמצא באמצע הענף, אין בו סברא זו להכשירו.

ה. ונבוא לדרון בסברא ראשונה, והיא שכיון שמקום זה רגיל לצמוח ללא עלים, שהרגילות היא שאין העלים מתחילים לצמוח מיד ביציאת הענף אלא מעט למעלה משם, על כן אין בזה חסרון דעבות. והיינו, שלא אמרה תורה דין עבות אלא במקום הראוי לצמיחת עלין, שאז יש תנאי שיהיו העלים עבות, אבל מקום זה שמצד מציאותו אין בו עלים, ואינו ראוי להיות עבות, עליו לא נתנה עליו תורה דין עבות.

ו. אמנם כבר הביא הכותב שם (אות ד' והוסיף לבארו בהערה ב'), דברי המגיד משנה (לולב פ"ז ה"ב) בביאור מחלוקת הראשונים, אם בעינן כוליה הדס עבות או סגי ברובו עבות. והעולה שם מדברי המגיד משנה, שיסוד מחלוקתם הוא אם דין עבות הוא תנאי או עצם החפצא שצוותה התורה ליקח. שלסוברים שסגי ברובו, העבות הוא שם הנתלה על כללות הבד, וכאשר רוב הבד הוא עבות, כבר יש שם עבות על בד זה, וכאילו אמרה תורה, ולקחתם ענף עץ ששם עבות עליו. אבל לסוברים דבעינן כולו עבות, סבירא להו שעבות הוא עצם הדבר שצוותה התורה לקחתו, וכאילו אמרה תורה, ולקחתם עבות, ולא שייך לומר בזה רובו ככולו, כי מה שאינו עבות הוא כחפץ שאינו כלול כלל במצוות הלקיחה. ואם כן לכאורה פשוט הוא דלמאן דאמר בעינן כוליה עבות, ודאי לא מצטרף מקום שהוא ללא עלים, כי אין העבות תנאי בהדס אלא עיקר מצוות הלקיחה, ואותו מקום שאין בו עלים כיון שהוא אינו עבות אינו בכלל המצוה.

ז. אלא שאף לסוברים דסגי ברובו עבות, ולדעה זו הנידון הוא האם החלק שאין בו עלים מצטרף לרוב עבות, נראה פשוט שאינו מצטרף, שאף שהעבות הוא רק תנאי בהדס כולו, זהו רק לגבי שגם מקום שאינו עבות יוכל לקבל שם עבות על ידי רוב העבות שבהדס, אבל לגבי עצם מציאות העבות אין שום חילוק בין הדעות, וברור שמקום שאינו עשוי כעבות בג' עלים אין בו דין עבות, ואם כן אף אי נימא שבמקום שאין רגיל לצמוח עלים אין בו תנאי של עבות, עדיין אין מקום זה נחשב עבות, ואיך יצטרף לרובו עבות להכשיר.

ח. אלא שעדיין יש מקום לומר, שלשיטה זו שעבות אינו אלא תנאי בהדס, אף שודאי אין מקום בלא עלים מצטרף לרוב עבות, עכ"פ כיון שלא נאמר התנאי דעבות אלא במקום ששייך בו צמיחת עלין, אם כן יש למדוד הרוב רק במקום העלים, ואם רוב ממקום זה יהיה עבות, יחשב כל ההדס עבות, ואותו מקום שאין בו צמיחת

19 ע"י ביכורי יעקב תרמו בתוספת ביכורים, חיים וברכה ס"י נט, רש"ש סוכה יב, א, חזו"א ס"י קמב ס"ק טו.

עלים לא יצטרף לשום צד, שבו אין כלל את התנאי של עבות.<sup>20</sup> ואף שיש בזה דוחק, כי אם אין רוב ההדס עבות אין יכשר. יש לומר שכיון שרוב צמיחתו היא עבות, שוב יש שם עבות על ההדס הזה [ודוגמה לדבר היא הדעה הסוברת שהולכים אחר רוב קנים אע"פ שאינו ברוב שטח ההדס, כמו כן יש לומר שהולכים אחר רוב שטח הצמיחה של ההדס], ואחר שנחשב כל צמיחת העלים עבות, כשרים כל הגיט של ההדס.<sup>21</sup>

ט. אלא שלדינא כבר מפורשים הדברים בחזו"א (שם סק"ח), וכמו שהביא הכותב (אות י'), שכתב להדיא שחלק העץ שתחת העלים נחשב כמגולה לענין שיעור רוב עבות. והיינו משום דפשיט ליה שמודרים הרוב בכל ההדס ולא רק בחלק שרגיל לצמוח בו עלים. אלא שהכותב שם יצא לחלק בין עבות לענין רוב לבין עבות לענין כל, וכתב שאף שאין החלק בלא העלים נחשב שיש בו חסרון לגרע שם עבות, עדיין אין יכול להצטרף עם החלק שיש בו עלים להצילו מהחלק שנשרו עליו. אבל הדברים צ"ע, דאדרבה, לסוברים דבעינן כוליה עבות העבות הוא עיקר המצוה, וכל שאין בו עבות אין כאן לקיחה כלל. ועוד, שאם נאמר שחלק זה לא נאמר בו תנאי דעבות, א"כ לא היה לחזו"א להחשיבו כמגולה, אלא רק להוציאו מחשבון הרוב והמיעוט, ומהא שאנו מחשיבים אותו כאינו עבות, על כרחך שגם הוא בדין עבות הוא, ועל כן הוא מצטרף לרוב שאינו עבות.

י. ולגבי עיקר הסברה שמקום שמעיקרו לא היה אמור להיות בו עלים עדיף, יש להוכיח איפכא, שהכותב עצמו הביא (הערה א) דברי התוס' רבינו פרץ (סוכה לב, ב) והמחזור ויטרי (סי' סשה) גבי לולב, שאין מצטרף החלק שבשרדה למטה שאין בו עלים, ומשמע שגם אם כך הוא טבעו, והכא נמי בהדס שצריך עבותו קיימת, הענף שאין לו עבות מעיקרו אינו בכלל. ועי' ביאור הלכה (סי' תרמה סע"ב) שהשווה ע"פ הראשונים בין חיפוי הדס לחיפוי דלולב, שבשניהם יועיל רוב מכוסה. ואמנם מהתוס' ר"פ והמחזור ה"ל משמע שדין כיסוי הלולב חמור יותר [אם סוברים שבהדס מהני רוב, אבל לא מצאתי בדבריהם הוכחה לאחד מן הצדדים], עכ"פ נלמד שבמקום דבעינן כולו מחופה, גם מקום שהוא גדל כך מתחילת ברייתו נחשב אינו מחופה.

יא. ולענין הסברה הב', לדון שגם אותו מקום ללא עלים נגרר אחר שאר ההדס, ונחשיב אותו כעבות מצד שאר העלים. הנה גם זה יש להוכיח כנ"ל, שלדעת הסוברים דבעינן כוליה עבות, ודאי אי אפשר לומר כן, כי אין שייך להחיל שם עבות על מקום שאינו עבות, וכדאסברה לן המגיד משנה הטעם שבמקום רוב עבות אי אפשר להחשיב כולו עבות, משום שבעינן ליטול עבות ממש, ואם היה שייך להחיל שם עבות גם על מקום שאינו מחמת חלק העבות, היה גם שייך לומר שרובו עבות יתן שם עבות על כל ההדס. וממילא שגם לדעת הסוברים דסגי ברוב עבות, ומוכח שיכולים לתת שם עבות למקום שאינו עבות, זה אינו אלא על ידי רוב עבות, וממילא שמקום שאין בו עלים אינך יכול להחשיבו לעבות אלא אם כן יצטרף רוב כנגדו, ושוב עלה בידך שאין מקום זה מצטרף לרוב העבות אלא לרוב שאינו עבות, ודו"ק.

יב. ובאמת הדבר פשוט שאין טעם להחשיב מקום זה כהדס כעבות, שהרי הגע עצמך, איך יהיה הדין בהדס שחצי טפח התחתון אין בו עלים, וב' טפחים ומחצה ממנו הן עבות, ועוד ב' טפחים ומחצה שאינם עבות, שאם תאמר שמצדדים את המקום שאין בו עלים לחלק העבות, קשה מה חזית להחשיב חלק זה כהמקום שאין בו עלים מחמת חלק העבות יותר מלהחשיבו כאינו עבות מחמת החלק שאינו עבות. וכל שכן אם יהיה בהדס ג"ט שאינם עבות, שאין מסתבר לצרפו לחלק העבות דוקא. וכל שכן אם יהיה המקום שאינו עבות למטה, קרוב לחלק שאין בו עלים, שאין מסתבר לצרף חלק זה עם העבות שמעליו [אף לשיטות שאפשר לצרף עבות מכמה מקומות, עי' ביה"ל סי' תרמו ד"ה ולעיוכא]. ולחדש שבאמת תלוי מה יהיה רוב ההדס זה לא שמענו, וגם זה אי אפשר לסוברים דאין אומרים רוב בעבות, ועל כרחך שחלק זה לעולם נחשב אינו עבות, כי אין מה שיש עבות בשאר ההדס מועיל לתת לו שם עבות.

יג. אלא שעדיין יש לנו לדון באופן שהקן הראשון מלמטה בתחתית הבד הינו תלתא בחד קינא, אם יש להחשיב את החלק שאין בו עלים כלל לעבות מחמת סמיכותו לקן עבות. וזה משום שלכאורה כל ענין העבות

20 וכמו כן כשכא ליקח לכתחילה כולו עבות, יהיה סגי בכל צמיחת העלים עבות, אף שאין בהם ג"ט אלא בצירוף החלק שאין בו עלים.

21 ובעיקר מה שהבאנו מהמגיד משנה בטעם הסוברים דבעינן כוליה עבות, שהוא משום דצריך ליטול עבות, ומה שאינו עבות אינו בכלל המצוה. הנה לולי דבריו היה אפשר לפרש שיטה זו באופן אחר, דמה שאין אומרים רובו ככולו הוא משום שהחלק שאינו עבות הוא היפך הרוב, ואין אומרים רוב אלא במקום שלמיעוט חסר הדין, ואז אפשר לתת את שם הרוב על המיעוט, אבל באופן שהמיעוט הוא בעצמותו היפך הרוב, אי אפשר לתת עליו את שם הרוב, וכך מקום שאינו עבות, הוא מגולה באופן חיובי, ולא שייך לקרותו עבות. ולפי זה יש לדון גם לשיטה זו שאין צריך נטילת עבות, ואין עבות אלא תנאי, ושוב יש לומר שמקום שאין צומחים בו עלים לא נאמר בו מעיקרא תנאי דעבות. ואם כן יהיה הנידון בדעת הסוברים כוליה עבות בעינן, אותו הנידון שברעת הסוברים דמהני רוב, וכדלהלן.

בהדס בהכרח נקבע על ידי העלים שיוצאים במקומות מסוימים על פני עץ ההדס, ואלו העלים קובעים שעץ זה בכל שטחו נחשב עבות, ועל כרחק הוא משום שהעץ הסמוך למקום יציאת העלים נחשב עבות כיון שבשטחו יוצאים עלים תלתא בחד קינא. ומעתה יש לנו לדון שגם השטח התחתון שאין בו עלים נחשב עבות, מחמת הקן העבות שמעליו. וכן מבואר בדבריו של בעל אבן ישראל (שו"ת סי' נז אות ב), שעל יסוד זה בא לדון לצורך החלק שבתחתית הענף, משום "כיון שכן דרכן של העלים להיות מרוחקים אחד מן השני, וכן נמי דרכו בתחילתו להיות מרוחק". ומשמע ממנו שרק בכהאי גוונא שחלק זה הוא סמוך לקן שהוא עבות רצה לצדד להחשיבו עבות כמוהו<sup>22</sup>, שהרי הוא מביא ראיה מהריחוק שבין העלים, ושם הרי דנים כל ריווח כפי העלים הסמוכים לו, ועל כן גם בחלק התחתון הוא בא להכשיר רק משום הסמיכות לעבות שלידו.

יד. ונמצא שהוא שאלה בעיקר אופן מדידת העבות בהדס, באיזה אופן מודדים את שטח העץ הסמוך לעלים, ואיזה שטח מהעץ הסמוך לקן שהוא עבות נגרר אחר הקן להיחשב עבות, והאם הוא גורר אחריו את העץ שמעליו או את העץ שמתחתיו [ושאלה זו אינה שייכת רק לסוברים דסגי ברוב, אלא גם לסוברים דבעינן כולו, באופן שההדס גדול מג"ט, והנידון איך משערים ג"ט של עץ עבות על ידי העלים שבו].

טו. ולכאורה יש כמה אפשרויות מה נחשב עץ עבות: א. שטח עץ העומד בין שני קינים שהם עבות. ב. שטח עץ שתחתיו יש קן שהוא עבות. ג. שטח עץ שמעליו יש קן עבות. והנה אפשרות ג' אינה מסתברת כלל, שהרי יסוד דין עבות הוא ענפיו חופים את עצו, כמבואר בגמ' סוכה לב, ב, ומסתבר שיחס העבות שנותנים העלים הוא לעץ שמעליהם אותו הן חופים, יותר מאשר לעץ שמתחתיהם.

טז. ולגבי ב' האפשרויות הנזכרות, דהיינו הנידון האם די בכך שהקן שתחת העץ הוא עבות או בעינין שיהיה העץ בין ב' קינים שהן עבות. האריך החזו"א בשאלה זו בסי' קמ"ו, והמעין שם היטב בדבריו יראה שהסיק שהוא תלוי בגדר דין רובו עבות. דהנה כבר הוכח במאמר שם שיש ב' אופנים לדון את הרוב, או לפי רוב שטח ההדס, או לפי רוב קינים שבו. ולפי זה ביאר החזו"א, דלדרך שמשערים לפי שטח ההדס, דנים תמיד לפי הקן שתחתיו, שכל שטח העץ שמעל הקן [עד ראשי העלים, ואפשר שרק עד הקן שמעליו] נחשב עבות<sup>23</sup>. אבל לדרך שמשערים לפי מנין הקינים, אין נחשב עבות אלא השטח שבין ב' קינים שהם עבות [אלא שאפשר לצרף לו גם עוד שטח הסמוך לו, כל זמן שגם אחר הצירוף עדיין יהיו רוב הקינים שבמקום זה עשויים עבות]<sup>24</sup>. וכן עולה מדברי הבכורי יעקב (סי' תר"נ סק"ג), וכמו שהביא הכותב שם (אות ז).

יז. ומעתה לגבי הנידון של העץ שבתחתית הענף, לכאורה אין שום סיבה להחשיבו כעבות, ולא דמי כלל לשטח העץ שבין הקינים, שהוא נחשב עבות מחמת הקן שתחתיו או מחמת הקינים שבשני צידיו, אבל העץ שבתחתית הענף שאין במקומו עלים כלל, מהיכי תיתי להחשיבו עבות, והקן שמעליו בודאי אינו מועיל לו כפי שאין מועיל בכל שטח ההדס, שהרי עץ שמעליו יש קן עבות, ותחתיו הקן אינו עבות, או שהיה שם קן עבות ונשרו עליו, אין נחשב העץ במקום זה עבות, ומדוע יהיה עדיף העץ שבתחתית ההדס, ומה יעשו עבות כשאין תחתיו קן כזה.

יח. אלא שכל זה אינו אלא לדרך שמשערים עבות לפי שטח ההדס, שלדרך זו כל קן מחשיב עבות את העץ שמעליו, ואז אין החלק התחתון נחשב עבות, שאין שם עבות אלא על ידי עלים שמחפים את העץ שמעליהם.

22 ובלאו הכי הוא מוכרח לשיטתו שסובר שלדעה זו דבעינן כוליה עבות, כל ההדס צריך להיות עבות, ולעולם אין אנו משערים ומצרפים שטחים שהם עבות ממקומות שונים בהדס, וממילא הקן התחתון שבהדס אף הוא עבות.

23 ע"ש סק"י שהוכיח כן, דאי נימא דבעינן שטח שבין ב' קינים שהם עבות, א"כ הדס שיש לו ח' קינים יפסל בנפילת הקן הג' והה', שכן השטח שבין הב' לג' וכן בין הג' לד' נפסל מחמת נפילת הקן הג', וכן השטח שבין הד' לה' והה' לו', נפסל מחמת נפילת הקן הה', וזה לא מסתבר שבנפילת מיעוט קינים ועלים יפסל ההדס, ועל כרחק שאין פוסל כל קן אלא שטח אחד הסמוך לו.

24 ע"ש היטב בסק"ח וסק"ב. ואגב אורחא אעיר בביאור דבריו החזו"א שם סק"ח, שהתקשה הכותב שם (אות י' ובהערה יב) בפירושו, ועל כן הסגיר תיבות "או". וביאור דבריו החזו"א שם הן, שיש ב' צדדים בהצד שהולכים בתר רוב קינים, האחד שהולכים בתר רוב קינים רק לחומרא, שנשרו רוב קינים פסול אפילו ברוב מחופה, אבל לקולא, ברוב קינים קיימים אבל רוב מגולה, אין הולכים בתר קינים. והשני, שהולכים בתר קינים בין לקולא, שאם רוב קינים קיימים כשר אפילו רוב מגולה, ובין לחומרא, שאם נשרו רוב קינים, אפילו רוב מחופה פסול [ע"י חזו"א שם סק"א - ד]. וזהו שיעור דבריו כאן: אמנם אם (נאמר ש)נשרו רוב העלין פוסלין אף אם הרוב חפוי (ופסול גם ברוב מגולה, כהצד הראשון), או (שנאמר) שאין תלוי כלל בחיפוי רוב אלא בקיום רוב הקנים (ואפילו במגולה רוב כשר, כהצד השני), יש להסתפק בהני עוקצי העץ שמלמעלה ומלמטה אי נדונין למנין החסרין.

אבל לדרך שמשערים עבות לפי הקינים, אין מתחיל כלל הנידון האם העץ שבתחתית מצטרף לרוב, שהרי לדרך זה אין הנידון אלא על הקינים, וכשם שהדס שיש בטפח שבראשו ה' קינים עבות, ובכ' טפחים שבתחתיתו ד' קינים שאינם עבות, הדס כשר הוא, כי רוב קיניו עבות, כמו קן גם אם לא יהיו קינים כלל בחלקו התחתון גם כן יהיה כשר, כי אין אנו צריכים אלא רוב קינים כשרים.<sup>25</sup> וא"כ לדרך זו לא אכפת לך בחלק התחתון שבהדס שאין בו עלים. וכן מבואר בחזו"א שם סק"ח, עי"ש, וכבר עמד על זה הכותב באות י"ב.

יט. ואף לסוברים דבעינן כולו עבות, גם כן לא יפסול העץ התחתון, כיון שסוף סוף כל העלים עבות. אלא שבחזו"א שם (ס"ק כח) ביאר שלדעה זו, עלים שאין מגיעים ראשם של אלו לעיקרם של אלו, פסולים בהדס, דבעינן כולו מחופה. דהיינו שהוא מפרש שלשיטה זו דבעינן כוליה עבות, אין זה רק תנאי בקינים שיהיו כולם עבות, אלא הוא דין בהדס עצמו, שיהיה מחופה כולו, ולפי זה מסתבר שגם העץ התחתון אינו מצטרף להיחשב עבות וכנ"ל, ודסוף סוף עבות אין בו.

כ. ומעתה יש לדון מה הדין בקן עבות שאין ראשו מגיע לעיקרו של הקן שמעליו, מה יהיה דין חלק המגולה. דאמנם שכבר נתבאר שמקום שאין בו עלים אינו נחשב עבות, עדיין בחלק זה שיש לו קן תחתיו שהוא עבות, יש לומר שכל שטח העץ שמעל הקן נחשב עבות מחמת הקן שתחתיו. והנה מצד הסברה היה נראה בפשיטות שאין זה עבות, שהרי כל הסברה שהקן קובע את השטח שעליו ולא שתחתיו, הוא מצד שהעלים רגילותם לעלות כלפי מעלה, ועל כן התורה מחשיבה אותם חופים את עצו, ומהיכי תיתי לומר שהוא קובע שם עבות לעץ שאותו אינו מחפה בפועל. אלא שהכותב דייק (אות ז) מהבכורי יעקב (שם) שמשמע שהקן מועיל לכל השטח שעליו, ואם הוא כן צריך לומר שהעלים נחשבים כמחפים את כל שטח העץ שמעליהם, שאין צריך חיפוי בפועל<sup>26</sup>, אלא סגי במראה של חיפוי.

כא. ולפי זה היה מקום לרדן, שבאמת בכוח הקן לתת שם עבות גם בעץ שמתחתיו, אלא שכל שיש תחתיו עוד קן שאינו עבות, יותר אנו מחשיבים את השטח ההוא לפי הקן שתחתיו ולא לפי הקן שמעליו, אבל במקום שאין שום קן תחתיו, קובע הקן העבות גם את שם העץ שתחתיו לעבות. אבל אין נראה כן, שהרי דברי הביכורי יעקב אמורים גם בזה הקן שתחתיו עבות ונשרו עליו, ואם השטח שבין ב' קינים עבות נחשב לעבות הקן מחמת הקן שמעליו והן מחמת הקן שתחתיו, א"כ אמאי לא נימא שאף שנשר הקן שתחתיו עדיין ישאר לו שם עבות מחמת הקן שמעליו. ועל כרחק שלעולם אין הקן נותן שם עבות לקן שתחתיו.

כב. ונראה עוד להוכיח שאין מועיל מקום שאין מכוסה בעלים להיחשב עבות, שאם נאמר שמועיל קן העבות לתת שם גם למקום שאין מכוסה, א"כ נצטרך להכשיר הדס שלא צמח בו אלא קן אחד שהוא עבות. ולצד שהבאנו לעיל לדייק מהביכורי יעקב, יהיה סגי בקן אחד בתחתית ההדס, ולצד שהקן מחשיב גם מה שתחתיו עבות גם זמן שאין שם קן שאינו עבות, יכשר אפילו אם יהיה קן אחד בראשו, וכל זה מלאת דלא מסתברא. וכיון שעל כרחינו לא סגי בקן אחד בהדס, מהיכן נביא שיעור אחד כמה קינים צריך שיהיה בו. ועל כרחק שצריך שיהיה לכל הפחות רובו עם קינים שהן עבות, ולסוברים דבעינן כולו עבות צריך שיהיה כל השיעור עבות.

כג. ובאמת הוא מבואר להדיא בביכורי יעקב, שכתב (ס"ק יא) להוכיח מהירושלמי שלא כהמור וקציעה, דאיתא התם, ענף עץ עבות עץ שענפיו חופין את רובו, ואם כהמור"ק דבעינן ראשו של זה בעיקרו של זה, נמצא שצריך חופין את כולו, ועל כרחק שאם מכסים רוב העץ כשר. ומוכח מדבריו שלכל הפחות צריך שיכסו העלים את רובו, ואי נימא שהעלים מחשיבים עבות אף עד למעלה מהעלים, א"כ די בקן אחד למטה להחשיב כל העץ מחופה. ואין מסתבר שביירושלמי יש דין מחודש, שאף שעבות נחשב גם באינו מגיע לעיקרו, עדיין צריך שיכסה השאר מדין חיפוי רוב, ובפשיטות הדין בבבלי דבעינן עבות והדין בירושלמי דבעינן חופים את עצו הוא אותו דין, ומבואר שאין דנים את העלים אלא עד כנגדם ולא למעלה מהן.<sup>27</sup> וכן מבואר בחזו"א (שם ס"ק טו, כח) כשחולק על המור"ק, שאף לדידן בעינן לכה"פ רוב מחופה, וזה מכריח שאין מחשיבים את העלה אלא עד ראש העלים.

25 ואינו פסול אלא לדעת המור וקציעה שהובא לעיל, ולא קיימא לן כוותיה.  
26 שהרי גם אם העלים שוכבים הוא כשר, כמו שכתב הביכורי יעקב סי' תרמו ס"ק י"א, ועי' רש"י סוכה לב ב שפקק בזה, אבל הוא עצמו כתב שהעולם אינם נוהרים בזה, ואם היה בזה חשש פסול לא היו שותקים מזה רוב מגין וכל בנין של הראשונים והפוסקים, ומה שדייק הרש"י מרש"י והר"ן אינו מוכרח, ואכמ"ל.  
27 אמנם צ"ע לסוברים דנים לפי רוב קינים, ולדבריהם אפילו נשרו מיטעו קינים בשטח רוב הדס, כשר, הרי אין כאן חיפוי רוב. ועוד קשה לדבריהם, וכי אם לא יהיה אלא קן אחד עבות יהיה כשר. וצ"ע.

כד. העולה לדינא בקצירת האומר מכל הנ"ל:

א. לדעת הסוברים (גאונים ור"ן) דבעינן כל ההדס עבות, וכיאר המגיד משנה טעמא משום שמצות הנטילה היא עבות דוקא, העץ שבתחתית ענף ההדס שאין בו עלים, ודאי אינו נכלל בחשבון, שהרי הוא אינו עבות [ודלא כמו שצדד האבן ישראל, ודלא כמ"כ הכותב שם במסקנת ההלכה אות ד'].

ב. אבל לדעת הסוברים שדין עבות תלוי בקינים (שו"ע הרב וסייעתיה) ולא בשטחו, יש מקום להכשיר גם אם הג"ט כולל השטח שאין בו עלים, שכן כל קיני העלים עבות הן. אלא שהחזו"א כתב שלדעה זו צריך שיהיה כל העץ מכוסה (וכדעת המור וקציעה אף לדידן), וממילא לפ"ז אפשר שאין לצרף את החלק שבתחתית העץ, וצ"ע.

ג. למה דקיימא לן (שו"ע תרמו סעי' ה) דסגי ברוב הדס עבות, לדעת הסוברים שהרוב תלוי ברוב קינים, אין נפקא מינה בחלק זה איך להחשיבו, שאם רוב קינים עבות ההדס כשר ולא אכפת לן בכלל כמה מהעץ מגולה.

ד. לדעת הסוברים (ביכורי יעקב, חזו"א וסייעתם) שהרוב תלוי ברוב השטח, ודאי שאין אותו החלק מצטרף לחלק העבות להחשיבו רוב עבות, כיון שהוא עצמו אינו עבות.

ה. ואמנם היה מקום לחדש, שאף שאין הוא מצטרף לחלק העבות, גם אינו מצטרף לחלק שאינו עבות, שלא נאמר תנאי דעבות במקום שאין רגיל לצמוח כלל. אבל בחזו"א מבואר לא כן [וכמ"כ שם אות ג], וכן יש להוכיח מדין כפות בלולב.

ו. לפי זה הבא לצאת ידי חובת מצוה לכתחילה, ליטול כולו משולש (כמב' בשו"ע שם), אינו יכול לצרף החלק שבתחתית ההדס [וכ"ש הבא לצאת ידי שיטת הגאונים, וכנ"ל, ודלא כמ"כ שם אות ג].

ז. עלים שאין ראשם מגיע לקן שעליהם, אין מצרפים לשיעור עבות אלא את השטח שכנגד ראשי העלים, כמבואר בביכורי יעקב (סקי"א) ובחזו"א (ס"ק כח), וזהו בין לענין רוב עבות ובין לענין כולו עבות [ודלא כמ"כ שם באות ז].

### שמעון גומבו

## ביקש מל ומטר לאחר סיום שומע תפילה ונזכר שלא אמר יעלה ויבוא לפני שסיים 'המחזיר שכינתו לציון'

לכבוד מערכת הנפלאה קובץ בית אהרן וישראל.

אעלה על גבי במה חשובה זו שאלה נפלאה למעשה, ואקוה שידונו בזה כל קצוות תבל, ותפורסם ההלכה בזה בגליונות הבאים.

שאלה: אחד התפלל בראש חודש בימות הגשמים תפלת שחרית או מנחה, ואחר שסיים שומע תפלה, נזכר שלא אמר ותן טל ומטר, והזכירו שם לפני רצה, ואחר כך כשאמר בא"י מברכת המחזיר שכינתו לציון, נזכר שלא אמר יעלה ויבוא, מה דינו, דלפום ריהטא לפי פסק המ"ב, אם נזכר אחר בא"י, בין בשומע תפלה לגבי מטר ובין ברצה לגבי יעלה ויבוא, יאמר למדני חקך ויזכיר ההזכרה ואח"כ יסיים שוב הברכה.

אבל באופן הנ"ל הוא תרתי דסתרי ולשיטת ראב"ה יש לסיים ולומר בין ברכה לברכה, כמפורש בחי"א [כלל כד הלכה כב], וכן כתב המ"ב ק"ד ל' [לגבי לא הזכיר גשם במקום שלא הזכיר גם טל, וכל ההזכרות לכאורה שוות כשהזכיר ולא קלקל, יעויין חי"א שם סוף הלכה ח']. וכל מה שפוסק המ"ב לומר למדני חקך הוא כי מפני שחושש לדעת רבינו יונה שאין יוצא בהזכרה בין ברכה לברכה, א"כ בגוונא הנ"ל דממ"נ, לדעת רבינו יונה הרי לא הזכיר מטר וצריך לחזור לברך עלינו ואסור לו להתפלל הלאה, א"כ אם הוא חייב עכשיו לסמוך על הראב"ה, אדרבה עליו לסיים, דלדעתו אי"צ ואדרבה אסור לומר עכשיו למדני חקך כי זה הפסק באמצע ברכה, ממילא ככהאי גוונא אולי פשוט שההלכה שסיים המחזיר שכינתו לציון יאמר שם יעלה ויבוא. וצ"ע למעשה.

בברכה

יצחק ברים

מראשי כולל באי"ן ביתר

# הופיע ויצא לאור בעזהשי"ת



## ניתן להשיג במשרדי המכון

כמו"כ ניתן לקבל את הספר [וכן את חלקו הראשון על פרקים 'מרובה,  
הגזול עצים, הגזול ומאכיל'] בכתובת [r7602955@gmail.com](mailto:r7602955@gmail.com)



יצא לאור עולם לשמחת לב מבקשי תורה



ניתן להשיג בחנויות הספרים המוכחות

ואצל המחבר 02-5806247