

שנה לט
גליון ה (רלג)
סיון - תמוז 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 סטאלין קארלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

ב"ה
שנה לט
גליון ה (רלג)
סיון - תמוז 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 סטאלין קארלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

טל. 053-7978992, פקס. 02-5370106

E-mail: beisaron1@gmail.com

קובץ בית אהרן וישראל

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

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל למחקר כתי' והו"ל (ער')
שעי' 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
'אהל 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

כתבי קודש

ה צוואת מרן אדמוה"ז בעל 'בית אהרן' זיע"א
לבנו מרן אדמוה"צ רבי אשר זיע"א

גנוזות

ט ספר שבעים המילים הבודדות
בעריכת הרב ישי רונן
רבינו סעדיה גאון זלה"ה
(ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)

לב פירוש ליד החזקה לרמב"ם (ב)
הלכות קריאת שמע פרק ג-ד
רבי שלמה בן ישועה הכהן זלה"ה
(ה' פ"ג -)

מה נספח מתוך כת"י פי' הנ"ל:
תשובות בענין: אמירת קדושת יוצר ביחיד
במהות הקלף והדוכסוסטוס
בנוסח ברכת רחם בברהמ"ז בשבת
בעריכת הרב דוד יוסף
רבינו רב האי גאון זלה"ה
(ד' תרצ"ט - ד' תשצ"ח)

נא ספר 'פניני הסודות' המיוסדים על דברי
הנביאים - פרק מתן תורה
בעריכת הרב יהודה זייבלד
[רבי סעדיה אלעדני זלה"ה
ממפרשי הרמב"ם, מחכמי תימן ודמשק (- ר"י -)]

עא הערות על ספר שו"ת פנים מאירות (ב)
להג"מ רבי מאיר אשכנזי אב"ד
אייזנשטאט צ"ל
רבי שלמה מונייאן - בלגארד זלה"ה
אב"ד רוסיץ (נוי ראוסניץ)
(תמ"ב - תק"י)

חידושי תורה

עז קרבן תודה - חובה או נדבה
הרב עודד נולמן
ר"כ ללימוד קדשים, סטאלין קארלין, גבעת זאב

ק בסוגיא דהפרת נדרים בשבת (נדרים עז).
הרב חיים יצחק טרבילו
קארלין סטאלין, ביתר עילית, ר"מ בשיבת 'עמלה
של תורה' ירושת"ו

קו האין לדון כשיש סתירה בין שני חזקות
הרב אברהם אלימלך קלפהולץ
סטאלין קארלין, גבעת זאב

בירורי הלכה

קכט חיוב שוכר לזמן קצר במזוזה
הרב יחיאל טויסיג
קארלין סטולין, ירושת"ו

בענין סכום כסף שנמצא בתוך ספר שנתרם הרב דוד בריזל קלד
 לביהכנ"ס מתוך עזבון דיין בבית הוראה 'יורה ומשפט', ר"כ ללימוד
 חושן משפט, קרלין סטאלין מודיעין עילית,
 מח"ס 'משפט המזיק' ו'שירת דוד'

בגדר יסוד מצוות זימון והמסתעף הרב יהודה הירשמן קס
 לענין האם מהני תנאי להתחלק ולברך ביחיד
 דין גביה בשעבודא דרבי נתן במקום הרב יהושע שמעון ב"ר יוחנן בר"מ בריזל קפו
 שייגע הפסד ללווה השני כולל חו"מ סטאלין קארלין טבריה ת"ו

כתבים

עליית הצדיקים והחסידים לא"י הרב אברהם אביש שור רא
 בשנת תקל"ז וייסוד 'כולל רייסין' ע"י סטאלין קארלין, מודיעין עילית
 מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א
 בשנת תקל"ח (ג)

הערות

רטו

ב' הערות על פרק ד' מספר 'קורות הזמן' לרס"ג (בגליון רל"ב), והאם הר סיני גבה במתן
 תורה והאם נתמלא בפרחים - הרב שלמה הלוי / תגובת המהדיר - הרב ישי רונן, מכון בית
 אהרן וישראל / בענין קינוח והדחה בין גבינה לעוף (בגליון רי"ט) - הרב מאיר דוד
 הירשמן, מו"ץ בקארלין סטאלין מודיעין עילית, ר"כ 'בית אשר' קארלין סטאלין, רמות
 ירושת"ו / בענין שליח למכור חמצו (בגליון רל"ב) ובענין יסורים הבאים על יושבי ארץ
 ישראל, וטעם קריאת שם 'משולח' לאוספי מעות עבור ישוב ארץ ישראל - הרב רפאל חיים
 שייך כולל חו"מ 'מתיבתא דרבינו יוחנן', טבריא ת"ו / על המאמר בדין שכח 'טל ומטר'
 והשלימו לאחר 'שומע תפילה' ושוב שכח 'יעלה ויבוא' ונזכר אחר שאמר בא"י (בגליון
 רל"א) - הרב אברהם דהן, בני ברק / השלמות למאמר 'משפחת טריוויש - צאצאי רש"י'
 (בגליון ר"ל) - הרב אפרים ליב הלוי לואיס, מח"ס 'משפחותם לבית אבותם', ברוקלין נ.י. /
 בדין עמוד של עץ למגילות שיר השירים קהלת ורות - הרב צבי שוב.

כתבי קודש

הצוואה הקדושה

של מרן אדמו"ר הזקן בעל 'בית אהרן' זיע"א מקארלין לבנו מרן אדמו"ר הצעיר רבי אשר זיע"א

לקראת ההילולא קדישא של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א, טו"ב סיון, הננו מפרסמים בגליון זה, חמדה גנוזה - צוואתו בחתימת יד קדשו לבנו מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א. צוואה זו בלתי ידועה היתה עד היום, וכזה היא רואה אור לראשונה.

הצוואה נכתבה במלינוב במוצאי שבת קודש פרשת בהעלותך תרל"ב, באור ליום ראשון י"ז סיון, שעות ספורות טרם עלה מרן אדמו"ר בסערה השמימה¹. הצוואה ספוגה געגועיו וצעריו של מרן אדמו"ר על שבנו יחידו אהובו מרן אדמו"ר הצעיר אינו לידו בשעה זו.

כבר בטרם נסיעתו ידעו החסידים שמרן זיע"א מתעניין אודות העיירה הקטנה מלינוב. החל משנת תר"ל הרבה מרן זיע"א להתעניין ובירר פרטים על העיר דובנא שמלינאו שוכנת על ידה ללא סיבה הנראית לעין, ובתקופה האחרונה וכשהתקרב מועד נסיעתו, שינה והחל לברר על העיירה מלינאו².

כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א סיפר כי בטרם נסע מרן אדמו"ר זיע"א לדרכו למלינאו, ביקש מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א מהחסידים שיעכבו את אדמו"ר הזקן מלנסוע, ואמר: מיר קענען ניט אפהאלטן, אבל על החסידים צוה לעכב. אולם לא עלה בידם³. בנוסף לצוואה שלפנינו מקובל מזקני החסידים כי בעת פרידתם מסר מרן אדמו"ר הזקן לבנו פתקא מקופלת ואמר לו שיפתח אותה לאחר שיקבל ידיעה⁴.

1 סיפורים, מסורות חסידים, ופרטים רבים אודות פרשת הסתלקותו של מרן זיע"א ומקום מנוחתו במלינוב ראה בארוכה בפרקים שכתב הרב אברהם אביש שור "אשכבתא דרבי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א ומקום מנוחתו במלינאו" קובץ בית אהרן וישראל גליונות סח-סט.

התודה להרב אברהם אביש שור ולהרב צבי אליעזר קרויזאהר על עזרתם כי רבה בהכנת מאמר זה לדפוס.
2 דברי אהרן עמ' רסד וכן בכתבי ר' מאיר ברנשטיין ז"ל הי"ד. "והתענין עליה הרבה מאחד מאנשי תושב מלינוב, וכשהתפלאו אנשי על כך, אמר בזה"ל: אנו יוצאים לדרך, - לאורחא רחיקתא - ונחיה זקוקים ללינת לילה בעיר מלינוב, ע"כ רצוננו לדעת מראש מה טיב הארץ ההיא". וראה עוד בפרי ישיע אהרן ח"א עמ' שעו. ובהקדמת קונטרס 'למען ציון' ברדישוב תרס"ג, "...ידע את מקומו מקום משכן כבוד מנוחתו, כאשר שמעו מפיו הקדוש, ששאל כמה פעמים קודם הסתלקותו על עיר מלינוב".

3 כתבי קודש, מהדורת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, ירושלים תשע"ו, עמ' צא, בשולח"ט טו"ב סיון תשי"ד בויליאמסבורג. ובכתבי ר' מאיר ברנשטיין ז"ל הי"ד כי טרם נסיעתו הגיע אליו אחד מקרוביו שבא לבקש תמיכה מאדמו"ר הזקן, נענה מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א ואמר אליו במר נפשו, 'דוא זעסט ניט אז בלוט רינען איבער דיא קנעכל?' [האינך רואה איך דם ניגר מעל הקרסוליים?].

4 לאחר שהודיעו לאדמו"ר זיע"א על הבשורה המרה שהגיעה ממלינאו פתח את הפתקא שאביו אדמו"ר זיע"א מסר לו בטרם נסיעתו והיה כתוב בה שיברך שתי ברכות ועל אף כי איני משאיר לך ירושת ממון (כי השאיר אחריו חובות

מִן זֵעָא יצא מביטו שבסטאלין⁵ ביום ראשון י' סיון⁶ תרל"ב, לדרכו להשתתף בשמחת חתונת נישתו הבכירה⁷ בסאדיגורא שבפרבר טשרנוביץ בבוקובינה. במסלול נסיעתו ביקר אצל רופא בעיר ראוונע⁸ וכן עצר בעיר אליק⁹, אח"כ הגיע לעיירה מלינוב שם התעכב והתאכסן בביתו של אחד החסידים¹⁰ ושם שבת בשב"ק פרשת בהעלותך¹¹ ולמחרת ביום ראשון טו"ב סיון בבוקר נסתלק שם לגנוי מרומים¹².

את סיבת פטירתו בארץ מרחקים שבוואהלין, גילה מִן אדמוה"ז זיע"א בדרך רמז באזני בנו מִן אדמו"ר הצעיר זיע"א קודם צאתו לדרך:

עצומים) בכל זאת אני מוריש לך ירושת הנשיאות להנהגת העדה הקדושה. "אשכבתא דרבי" (שם פרק א' עמ' קמט וקנא).

5 בשנותיו האחרונות התגורר מִן אדמו"ר הזקן לסירוגין בטאלין ובקארלין ראה קובאו"י גליון קלו "לתולדות חתי הכנסת של רבותינו הקוה"ט בקארלין" עמ' קס הערה 7.

בחג השבועות תרל"ב שהה מִן אדמו"ר הזקן בטאלין. ראה במכתבו לבתו הרבנית מרת מרים ע"ה מסדיגורא מיום ה' ט' למב"י יתברך לפ"ק (כ"ד ניסן תרל"ב) אודות השתתפותו בשמחת החתונה. (נפסד באגרות הרה"ק מרוזין ובניו ח"א עמ' שט) "הגיעני מכתבך בבקשתך שתהי' נסיעתי אי"ה למחניכם באופן שותכל להיות אי"ה החתונה אחר שבועות למזל טוב, והנה כפי שנועד קירוב הדרך מכאן למחניכם דרך בראד בכמה פרסאות מכפי הנסיעה דאשתקד מקארלין... ממכתב זה עולה כי בחג השבועות תרל"א שהה בקארלין, ומשם יצא לחתונת נכדתו עם החתן הרה"ק רבי ישראל מטשורטקוב שהתקיימה ביום ח"י סיון תרל"א בסדיגורא, ובשנה זו הוא יותר קרוב לסאדיגורא מכיון ששוהה כעת בטאלין הקרובה יותר בכמה פרסאות.

ראה גם בספר 'בית קרלין-טולין' עמ' קצ"א "סיפר לי דודי הרה"ח ר' פנחס מנחם קולא ז"ל, שאביו, הוא סבי הרה"צ ר' זלמן יוסף זצ"ל, סיפר לו שבחג השבועות תרל"ב היה בטולין אצל ה'בית אהרן'...".

6 כתבי הרה"ח ר' מאיר ברנשטיין ז"ל הי"ד מפי הגה"ח ר' חיים מענדל קוסטרומצקי ז"ל הי"ד.

7 נישתו הכלה מרת נחמה גיטל ע"ה, בת הרה"ק רבי אבי עזרא זליג מדרוהוביטש זיע"א חתן חתנו הרה"ק רבי אברהם יעקב מסאדיגורא זיע"א – עם החתן הרה"ק רבי ישראל מהוסיאטין זיע"א.

8 כמופיע בצוואה שלפניו.

9 שם ביקר אצל הרה"ק רבי מרדכי מאליק (אביו של הרה"ק רבי שמעון שלמה מאליק חותן מִן אדמו"ר זיע"א מסטאלין קארלין) וכן על ציונו של הרה"ק רבי צבי אריה מאליק זיע"א. ספר 'בית קרלין-טולין' עמ' קצ"ב.

10 לאחר שבועות הגיע הצדיק למלינאו, וכדרכו, קבע אכסניו בביתו של החסיד ר' לעמל אביו של החסיד ר' חיים לעמלס, הרבי התעכב שם מספר ימים, הגיעו אליו חסידים שבאו לקבל פניו ולהתברך מפיו הקדוש. העיירה רחשה וגעשה מהחסידים הרבים שמלאו את רוב בתיה בעקבות ביקור הצדיק... מיד הביא החסיד ר' אברהם חוליס מטה חדשה שהיתה בביתו, שלא ישן עליה איש, ושכב הצדיק במטה זו שעליה גוע ונאסף אל עמו". "אשכבתא דרבי" קובא"י גליון סח, פרק א' הערה 22.

11 בעת רעוא דרעוין בסעודה שלישית עוד ישב מִן אדמו"ר הזקן עם החסידים ואמר את התורה שנדפסה בספה"ק בית אהרן (קיד:) על הפסוק ובהעלותו יסעו "היינו כשהעלו ויחדו בחי' יש לבחי' אין אזי יסעו", ובנוסף אחר "היינו שאם אדם מעלה כל מה שצריך להעלות אז יסעו, מעג ער שוין פארן". ספר 'רמזי הגדות' ברדיטשוב תרנ"ח.

12 "...ביום א' התפלל בבוקר עם מנין ואח"כ למד בתפילין דר"ת כל השיעורים שלו שבכל יום, ואח"כ שכב במטתו ואמר פיוטים דיין [דימים נוראים] אין כא-לקינו ואתה הוא א-לקינו בשמים ובארץ, והאדרת והאמונה ועוד פיוטים, ואח"כ אמר מזמור שיר חנוכת כו' וגמר הקפוטל, ואח"כ התחיל שנית וכשסיים כי רגע באפו חיים ברצונו נשתתק, ואז בא הדאקטיר ורצה להקיצו וראה שציאה נשמתו הקדושה ממנו ועלתה למעלה נ"ע...". ספר 'רמזי הגדות' ח"ב ברדיטשוב תרנ"ח עמ' טו.

מִן הענין לציין לזוה"ק ח"ג רצו: בהסתלקותו של רשב"י כי שם צוה ה' את הברכה חיים עד העולם, אמר רבי אבא, לא סיים בוצינא קדישא למימר חיים וכו' [לא גמר לומר חיים עד שנפסק דיבורו עיי"ש]. וכן מובא מסורת חסידים בס' 'אורי יקרות' א', כי מִן הבעש"ט הק' אמר בדבריו האחרונים: ואתה תהיה דבוק בו יתברך שהוא חיי החיים, ובוה יצאה נשמתו. ובאהלי צדיקים, (טשרנוביץ תרצ"ו, עמ' לו) על הרה"ק רבי פנחס מקורין זיע"א: "יצאה נשמתו הטהורה בתיבת מים חיים".

"א"א מו"ר זצוק"ל טרם ששם פעמיו לדרך ההוא שנתבקש בשם לישיבה של מעלה, אמר לי בזה"ל: על הציון הקדוש של א"י הקדוש הרב ר' אהרן הגדול מקארלין זצוקללה"ה יש לקונן ולפרש הפ' (איכה א, ד) דרכי ציון אבילות מבלי באי מועד, שהדרכים של אותו הציון המה אבילות מבלי באי מועד, ולא כן ציוני הצדיקים שהמה במדינת וואלין שרבים משתטחים עליהם בתפלה ותחנונים לפני השי"ת. כך אמר לי בפיו הקדוש, והבנתי מדבריו הקדושים שהתפלל ע"ז לעת מצוא שיהיה בוואלין, וכך הועילה לו תפילתו"¹³.

את הצוואה שלפנינו רשם החסיד ר' מרדכי אליעזר רעזניק ז"ל¹⁴. מתחתיה באה שורה המתחלת במילים 'ולאומי מילתא' שכולה בכתב יד קדשו של מרן אדמו"ר הזקן¹⁵, לאחמ"כ באו חתימות החסידים שבאו על החתום כעדים. מתוכן הדברים ומסגנונם נראה כי מלבד ההוראות שהשאיר אדמו"ר הזקן לבנו יחידו אדמו"ר הצעיר, עיקר מטרת כתיבת הצוואה היתה כדי שירושת הבתים והחפצים תעבור מצד רשויות השלטון ללא מניעות וקשיים.

במסמך נוסף בחתימת יד קדשו של מרן אדמו"ר הצעיר רבי אשר זיע"א המוצג אף הוא כאן, באה הצוואה מועתקת לשפה הרוסית עם בקשה לאישורה וליתן לה תוקף חוקי ע"י הרשויות¹⁶, יחד עם בקשה להחזיר לרשותו בגמר ההליך את הצוואה המקורית עליה בא אביו אדמו"ר הזקן זיע"א בחתימת ידו¹⁷.

13 ספה"ק בית אהרן דף קנו ע"ב. בכתבי הר"י שו"ב עמ' רפג מובא "כי הטעם שנסע הרש"ק מקארלין ללאדמיר, אמר בעצמו, ששם בוואלין המנהג ליסע על קברי צדיקים וזהו טובה גדולה בעולם האמת".

14 החסיד רבי מרדכי אליעזר רעזניק שו"ב דסטאלין, היה מיחידי סגולה שבין החסידים בסטאלין שהיה חובש שטריימל לראשו. כמה סיפורים ומימרות מאדמו"ר ז"מ נסמרו משמו. היה תלמידו של החסיד רבי איציק שו"ב שמרן אדמו"ר דיבר בשבחו מאד והפליג בקדושתו, ושנסע עם מרן אדמו"ר לאחר נישואיו כשהיה סמוך על שלחן חותנו הרה"ק מקרמניץ. מסופר כי כשזוגתו של רמ"א היתה לקראת לידתה ובעלה לא היה בעיר ומרן אדמו"ר הזקן התכונן לקראת נסיעה ארוכה וכבר ישב על מרכבתו, באה ונעמדה בפתח חצר הקדוש ושאלה איזה שם לתת, פתח אדמו"ר הזקן חומש עיין קצת וענה לה, מנשה. כשנשארה לעמוד, אמר הגה"ח רבי יום טוב שמחה אב"ד לאהישינ' לאדמו"ר הזקן כי רצונה לדעת אם תלד בת איזה שם לתת, ענה אדמו"ר הזקן, אפרים. בעת לדתה והנה בנים תאומים בבטנה ונקראו בשמות מנשה ואפרים. וכשגדלו היו שניהם חסידים ואנשי מעשה וירשו את אומנות השו"ב מאביהם וכיהנו בסטאלין. ר' מנשה בנו של ר' מרדכי אליעזר האריך ימים והיה מחשובי החסידים וממקורביו של מרן אור ישראל מסטאלין, ואחר פטירתו התקשר בעוז אל בנו מרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א הי"ד. לתולדותיו ראה בפרק לתולדות הישיבה 'בית ישראל' בסטאלין בגליון רכב עמ' קטס הערה 7.

15 מעין מדוקק בשינוי צורת האותיות שבשורה זו לכל שאר הצוואה, ובהשוואה לכתב יד קדשו המוכר והיוצא ממקום אחר.

יצוין שהכתיבה נראית כתיבת יד בריא, עובדה זו מלמדת כי עד לפטירתו לא נס ליחו ולא כהתה עינו, כנ"ל בהערות 11-12 שכמה שעות קודם לכתיבת הצוואה בעת סעודה שלישית ישב עם החסידים ואמר לפניהם דא"ח, וגם בשעות שלאחר מכן בתפילת שחרית של יום ראשון, הניח תפילין דר"ת ולמד בסדר השיעורים הקבוע שלו ואמר פיוטים שונים. כן יש לציין שנוסח החתימה שונה במקצת מכל המכתבים הנמצאים כיום בידינו, באשר אף במכתבים שחתם בשמו ושם אביו (ברבים ממכתביו חתם: אהרן מקארלין יצ"ו), היה חותם אהרן בהרב מו"ה/מ"ה אשר זצ"ל ואילו כאן חותם אהרן בה"ר מ"ה אשר ז"ל. כך גם חתם בשם משפחתו 'פערלאו', דבר שאינו נמצא בשאר מכתביו.

16 וכהוראת מרן אדמו"ר הזקן בצוואתו לפנינו: 'והנהי נותן לך רשותי ומצוך להעתיק הצוואה הזאת בלשון רוסית ולכתובה בערכאות כפי נימוסי הקיר"ה'.

17 למעשה בשלב זה לא אושרה הצוואה ע"י הרשויות בשל הסתלקות מרן אדמו"ר הצעיר באמצע ההליכים בט"ו באב תרל"ג.

אור ליום א' 18 י"ז סיוון שנת תרל"ב פה מלינאב הסמוך לדובנא

ידידי ידידי בני יחירי ואהובי כבוד שמו ה"ר מו"ה אשר שיחי'.

הנה כאשר ידוע לכל ובפרט לידיד נפשי את היסורים אשר לי מהחולאת אשר הדקטער יעניראל¹⁹ פערניגאב עשה לי אפיראציע²⁰ שעדיין לא נתרפאתי, וכאשר נתוסף לי בעת הקיץ הזה החולאת עצירות השתן ונסעתי לבקש תרופה לחולשתי²¹, ועל הדרך ראה אותי הדאקטער לאגדס בארג מראוונע ואמר לי אשר אשאר על הדרך לנוח כמה ימים, ובאתי פה מלינאב ושכבתי כמה ימים, ואין אני רואה שום פעולה ומוי יודע מה יולד יום כי בכל שעה כחיתי מתמעטים ומוי יודע אם אוכל לזוז מפה מלינאב כי אפשר פה מלאו שנתי כי ב"ה ימי שנתי של אדם שבעים שנה עזרני ד' ומלאתים²².

ע"כ ידידי בני יחירי אשר ידעת תמיד שנפשי קשורה בנפשך²³ מה גדלה מאור עגמת נפשי

18 התאריך הנקוב – אור ליום א' – מפנה תשומת לב לכך שכמעט ולא מצאנו מכתבים מרבוה"ק שנכתבו במוצאי שבת קודש. מכתב אחד מצאנו שהיה בעת מצוקה ולצורך הצלת נפש. יתכן שביכרו שלא לכתוב מכתבים במוצאי שבת קודש. אולי משום כך לא ציין מרן אדמו"ר הזקן זיע"א את 'מוצאי שבת קודש' כתאריך כתיבת המכתב, כי אם אור ליום א'. מה גם שיתכן שהיה זה לאחר חצות לילה.

19 יעניראל היינו גנרל בכתיבה עתיקה. ראה בהערה הבאה על התוארים הצבאיים אותם קיבל.

20 בחורף שנת תרכ"ח עבר מרן אדמו"ר הזקן ניתוח בבית החולים בעיר וויניצא בידי הפרופ' ניקולאי איוואנוביץ פירגוב. דמות ידועה בהיסטוריה הרוסית ובתולדות מלחמת קרים (שנערכה בשנת תרי"ד-1854). נחשב למייסד ענף כירורגית השדה, המציא טכניקות חדשות ברפואה ובניתוחים, והיה מהראשונים באירופה שהשתמש בחומרי הרדמה במהלך ניתוח. במהלך מלחמת קרים היה פירגוב המנתח הראשי שניתח את הפצועים בהגנת סבסטופול. בפעם הראשונה בתולדות הרפואה הרוסית, השתמש פירגוב בגבס בלתי נייד בתנאי שטח צבאיים. על שירותו הרפואי-הצבאי קיבל פירגוב תוארים רבים.

בכתבי החסידים הוא מכונה 'רופא המלך', ושם מסופר כי גם מרן אדמו"ר נסע אליו לקבל חוות דעתו הרפואית. בתקופה קודמת היה נראה שנתרפא באופן משיבי רצון, כך כותב מרן אדמו"ר ביום כ"ב אב תרל"א מוויניצא אגרת לבתו הרבנית מרת מרים מסדיגורא, "אתמול הייתי אצל דוקטור פראגאוו וראה כל הענינים שלי היטב והוטב בעיניו, שבי"ה הכל טוב, והיקל מעשיית הרפואות הידועים לך". כך גם משמע ממכתבו שכתב כנראה בתחילת חורף תרל"ב, (אגרות הרה"ק מרדכי"ן ח"א פ"ט אגרת יב) "ימהרודענא שבעזה"י וחסדי הגדולים בימים הנוראים והטובים ר"ה ויוה"כ היו כל התנגויות בכל הענינים כמאז ומקדם לטוב", אלא שכנראה במשך החורף חלה התמרה אצלו, ובתחילת הקיץ ניתוסף חולאת העצירות.

ככלל היה מזהיר מרן אדמו"ר לשמוע בקול הרופאים, ובמכתבו לבתו הרבנית מרת מרים מסדיגורא משנת תרל"א הוא כותב בין היתר: "...גא אה' בתי ובני' שיחי', נא לעסוק ברפואות במתן ולא לעבור על מאמר הדאקטורים הבקאים הן בשתיית המים והן בהילוך אח"ז בשיעור הצריך, והן באכילה ושתייה בעת שתית המים הנ"ל, ולא לשתות אפילו קצו של יוד, והשי"ת יהי בעזרכם ישלח דבריו וירפאכם בשלימות הבריאות בכל טוב לעולם חסדו...".

21 הכוונה כנראה מלבד מטרתו העיקרית ביציאתו לדרך והיא להשתתף בשמחת הנישואין בסדיגורא. יתכן גם לפי דבריו כאן כי אדמו"ר הזקן לא גילה לבני ביתו לפני צאתו לדרך מטרה זו למענה נסע, (ואולי אף לא לבנו אדמו"ר הצעיר) כי לא רצה לגלות חולשתו, ובפרט שהתכוון אז לדרכו האחרונה, ורק רמז ברמיזות שהובנו לאחמ"כ.

22 ראה ספה"ק בית אהרן דף ל. "ואברהם זקן בא בימים... שבא עם כל הימים שלו שהיו כולם שלמים: "...השווה גם מכתב קדשו שנדרש בברכת אהרן עמ' קכו "...ידוע להם שת"ל הגיעני לימי הדר שיבה יאריך השי"ת ימינו ושנותינו בטוב ובנעימים בתוך כלל אחב"י...". ובמכתב קודש נוסף "...וביותר אולי יעזור השי"ת בימים ושנים האילו שב"ה הגיעני לימי השיבה והזקנה יאריך השי"ת ימינו ושנותינו בתוך כלל ישראל שאוכל להיות בשלוה ובשמחה והשקט בביתי לאו"י...". בעת שבאו הגה"ח רבי יו"ט שמחה רבה של לאהישינ, ועוד אחד מחשובי החסידים לסדיגורא בתוך ימי האבל, לנחם את בתו של מרן אדמו"ר זיע"א, הרבנית מרים ע"ה, בין הדיבורים, אמר חתנו הרה"ק רבי אברהם יעקב מסדיגורא: "הקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים, דער הייליגער שווער האט גילעבט זיבעציג יאהר מיט נאך זיבעצין טעג, אין דיא זיבעצין טעג האט ער נאך גידאבונט גוטע דאבונין"ס.

23 בכל מכתביו לבנו הק' מרן אדמו"ר הצעיר כותב מרן אדמו"ר הזקן לשון זה. ראה במכתביו הק' אליו שנדרסו בספה"ק בית אהרן דף קמט. כך גם התבטא להחסידי רבי איציקל ברעזניצער כי אף בעת שמחות נישואי צאצאיו בסדיגורא אין

בזכרי אשר לעת כזאת לא אוכל לראות פניך ולדבר אתך פא"פ ולבקשך את אשר תעשה ותתנהג כל ימך הן בהדברים שבין אדם לחברו והן בהדברים שבין אדם למקום הכל עפ"י נימוסי הקיר"ה. ע"כ אם לא עלתה בידי לדבר אתך פא"פ עכ"פ הנני מבקשך בפני העומדים אצלי ויהי בעיניך כאילו אנכי מדבר אליך פא"פ²⁴.

הנה כאשר ידוע שאתה בני יחיד והכל נשאר שלך הן הבתים והחצר אשר לי בעיר קארלין²⁵ כפי הדאקמענטין שנימצא תחת ירך והן הבתים והחצר אשר לי בעיר סטאלין²⁶ והן החפצים אשר נמצאים בתוכם והן החפצים אשר יש לי פה ואין שום טו"מ לשום בן אדם עליהם.

- ע"כ ידידי בני אבקשך ואזהירך תיקר נא נפשי בעיניך לגמול עמדי חסד של אמת אם חלילה לא אראה עוד פניך.

- א'. בקשתי ואזהרתי במקום אשר יהי פרידתי מן העולם תתנדב להתאמץ לקנות בית אם תוכל להשיג ותנדב הבית לעשותו בית התפילה עפ"י נימוסי הקיר"ה.

- ב'. במקום אשר אאסוף שמה בקשתי ואזהרתי לבוא עם כל יוצאי חלצ'ך²⁷ הגדולים והקטנים כשיגדילו שני פעמים בכל שנה, פ"א ליום היוצ"מ, פ"ב מתי שיהי' לאל ירך ויהי' זה אצלך בחוק ולא יעבור כל ימך, ולחלק צדקה על מקום מנוחתי כפי אשר תשיג ירך הן במזומן והן להספיק לחם ומזון לעניים ולהתפלל עבור נשמתי אף אם לא תוכל להשיג לקנות בית לעשותו בית התפילה, עכ"פ תקיים אזהרתי ובקשתי לבא ב"פ בכל שנה כנוכר. וצפיתי אשר בוודאי לא תשכח אהבתי ותקיים בקשתי ואזהרתי.

והנני נותן לך רשותי ומצוך להעתיק הצוואה הזאת בלשון רוסיא ולכותבה בערכאות כפי נימוסי הקיר"ה. ואל יפלא בעיניך שלא כתבתי הכל בכתב ידי כי מחולשות כחי לא יכולתי בעצמי לכתוב בכתב ידי לזאת צויתי לכתוב כל הדברים הנזכרים ואבוא בעצמי עה"ה.

כל אותם הדברים אות באות ציווה לי ה"ר מו"ה אהרן בה"ר מו"ה אשר ז"ל פערלאוו בדיעה מיושבת וברעת צלולה לכתוב לבנו הנ"ל ולא חסרתי ולא הוספתי שום דיבור, ולראי' באתי עה"ה נאום הכותב כל הנ"ל מרדכי אליעזר במו"ה יוסף רעזניק²⁸

שמחתו שלמה באשר בנו הק' אינו נמצא עמו, "אפילו אויף די גרויסע שמחות, אז ער איז ניט מיט מיר ווייס איך ניט פון קיין שמחה" (כתבי ר"מ ברנשטיין).

24 השווה עם צוואת בתו הרבנית מרת מרים ע"ה מחברתו של הרה"ק רבי אברהם יעקב אדמו"ר מסדיגורא (נדפס באגרות הרה"ק מרדכי' ובני' חלק א' עמ' קיג) מיום ח"י אדר תרל"ו, "וכאשר החי יתן אל לבו וידעתי כי חיוב על כל אחד לסדר במה שיהי' אחרי' וכן הבנתי מכ"ק קה"ק מרן אאמו"ר דצוקללה"ה, לכן מצאתי א"ע מחויבת לבקש בבקשה שטוחה..."

25 אודות הבתים הקדושים בעיר קארלין ראה קובץ בית אהרן וישראל גליון כא עמ' קמה קמו. ובגליון קלו עמ' קס-קסא, קסט. בערוב ימיו, בשנת תרכ"ו לאחר ההלשנה של הנגידה חיה לוריא, עבר מרן אדמו"ר הזקן מקארלין להתגורר בסטאלין עיר מגורי אביו. ראה גם קובץ בית אהרן וישראל גליון סא "לתולדות הקמת חצר הקודש בסטאלין" עמ' קלט הערה 4. ובגליון קלו במאמר "לתולדות בתי הכנסת של רבותינו הקה"ט בקארלין" הערות 5 ו71.

27 צאצאיו בעת כתיבת הצוואה היו, בתו מזיוור' הרבנית מרת חנה שהיתה נשואה להרה"ק רבי מרדכי מאזמיר בן המגיד מטריסק (ולא נושעו בוש"ק), ומזיוור'ש בנו הינוקא קדישא מרן אורי ישראל שהיה אז בן ג' וחצי שנים, ובתו הילדה מרת חוה שהיתה בת שנה וחצי. ושנה אח"כ ביום הסתלקותו בט"ו באב תרל"ג נולדה בתו מרת נחמה פייגא.

28 ראה לעיל הערה 14.

בגליון כו עמ' קנב ב'מילואים למאמר עניני שחיטה במשנת קארלין-סטאלין' הובא מנהגו של מרן הרא"ש הגדול

ולאלומי מילתא באתי עה"ח נאום מעשמשאנין²⁹ אהרן בה"ר מ"ה אשר ז"ל פערלאו³⁰
אנחנו עדים ח"מ שמענו כל דיבר הנ"ל וראינו שדיבר הכל ברעת צלולה ומיושבת וראינו
שחתם עצמו ה"ר מו"ה אהרן פערלאו הנ"ל בחתימות ידו ולראי' באנו עה"ח.

נאום יחיאל בן מרדכי קאשמאן³¹

נאום מנחם מן בן מרדכי שפעטריק³²

נאום אהרן בן יחיאל קאשמאן³³

מתוכן הצוואה עולים כמה דברים שלא היו ידועים עד כה.

א. אף לאחר שמרן אדמוה"ז עבר בשנת תרכ"ח את הניתוח אצל פירגוב, לא חזר לאיתנו.
ומכאן שהנסיעות שערך לעת זקנה כדי להשתתף בשמחות צאצאיו מבתו וחתנו מסדיגורא,³⁴
עלו לו בהתאמצות גדולה³⁵.

ב. מרן אדמוה"ז שהיה בעיירה מלינוב כבר כמה ימים קודם פטירתו, כשעקב מצבו הרפואי
המליץ ד"ר לנדסברג מרובנה שינוח כמה ימים, אף שהיה בדרכו לחתונה בסדיגורא
[שבינתיים התקיימה כבר ביום ט"ו סיון]³⁶.

מסטאלין שבכל מקום שנסע היה לוקח עמו את רבי איציק שו"ב, ומסתבר כי הסיבה שאדמו"ר הזקן צירף את ר' מרדכי
אליעזר לנסיעה היא כדי שיהא לו שו"ב מאנשי שלומו בפרט בנסיעה למרחקים.

29 מילה שמשמעותה 'סוחר' ומטרתה לציין את מעמדו האזרחי, נכתבה כנראה לצורך פורמלי עבור אישור הצוואה
בערכאות. וכנראה זו גם הסיבה שהוסיף את שם משפחתו 'פערלאו' לאחר שחתם.

30 שורה זו היא כאמור לעיל כולה בכתב יד קדשו של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א.

31 כנראה הוא אביו של החסיד ר' אהרן שבא על החתום מתחתיו. ובאם כן מסתבר כי לצורך הערכאות לא הקפידו על כך
שאב ובנו הם עדים יחד. החסיד המרום ר' זעליג קשטן ע"ה שמרן אדמו"ר זיע"א סיפר כמה סיפורים ועובדות ממנו
היה כנראה אחיו של ר' יחיאל.

32 אין ידוע לנו פרטים אודותיו. בגליון סא בפרק "לתולדות הקמת חצה"ק בסטאלין" עמ' קמא נדפס כתב הבקשה שהגישו
החסידים תושבי סטאלין לרשויות העיר לאשר את בית הכנסת של מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א מחודש אב תרמ"ח,
ושם בא בין החתומים החסיד ר' מאיר שפעטריק.

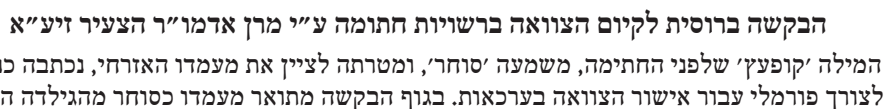
33 בכתב ר' מנשה כהן ששהה כשנה בשנת תרפ"ט בחצה"ק בקארלין כתב עליו מה ששמע מהחסיד ר' שמעל ריכטער כדלהלן:
ר' פינע [פלאטניצער] הזכיר לפני רבינו שליט"א [מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א], את ר' אהרן
יחיאל'ס בעת הזכרת נשמות בשבועות, הוא נפטר ימים אחדים לפני שבועות. אח"כ דיבר רבינו ממנו אצל השלחן ואמר:
מען האט איהם גוט ארום געזייפט און ארום געריבין ביז וואנען ער איז אריבער, דאס איז ווייל ער איז אהרן, יחיאל'ס זון.

34 ראה קובץ בית אהרן וישראל גליון ל עמ' קנא את כל סדר מסעותיו בקיץ תרל"א. וכך ידוע כי ערך כמה נסיעות בשנותיו האחרונות.
35 השווה עם מכתב קדשו שנרפס בברכת אהרן עמ' קכו "...ידוע להם שת"ל הגיעני לימי הדר שיבה יאריך השי"ת ימינו

ושנותינו בטוב ובועימים בתוך כלל אחב"י. וכבר הוגעתי בטילטולא דגברא דקשה כח הסבל, וכל אנשי שלומינו
והדורשים אהבתי וחפצים בבריאותי לטוב כולם הסכימו בפה אחד שאשב בשלוה ובמנוחה בביתי לחזק את בריאותי
ולפרוק מעלי עול טילטול הדרך ע"כ עלה ברצוני...."

מקור יחיד המוסר כי היה חלש בשנותיו האחרונות הוא ברשימות הרה"ח ר' לייב'קה גלייבערמאן ז"ל: ר' משה סופר
(אחיו של ר' אפרים סופר) סיפר שבארבעה שנותיו האחרונות של אדמו"ר הזקן שהי' חולה מאד.

36 בגליון לד במאמר 'על שושילתא דדהבא ונשמתו ה' של מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א' הערה 3, הועלתה תמיהה,
לפי המקובל שמרן זיע"א יצא מסטאלין ביום ראשון י' בסיון לדרכו לשמחת הנישואין, האיך חשב להספיק להגיע
לזמן שנקבע לחתונה - ט"ו סיון, כפי שעולה ממכתב חתנו הרה"ק ר"א מ"סאדיגורא, ושלא מסתבר שחשב ליסע מרחק
שכזה (למעלה מ-450 ק"מ) בחמישה ימים, כשהאפשרויות ליישוב התמיהה, הן או שתאריך החתונה הנ"ל לא היה
סופי, או שהתאריך הזה אכן היה סופי אך לא תואם עם מרן זיע"א, כפי ששוער שם. התמיהה מתבססת על מה ששוער
שם שהספק נסיעתו של מרן זיע"א ליום היה כארבעים ק"מ. אך לפי העולה כאן שכבר שהה במלינוב כמה ימים קודם



ג. בקשתו להקים בית התפילה במקום פטירתו. אין ידוע לנו זמן התייסדות בית כנסת לאנ"ש במלינוב, ויתכן כי אכן הוקם לאחר פטירת מרן זיע"א ולפי צוואה זו³⁷. יתכן היה גם לפרש כי כוונתו בצוואה היתה שירכוש ויתרום לבית כנסת את הבית אשר בו נסתלק מן העולם, אך המשמעות הפשוטה היא לרכוש בית כלשהוא במקום בו נסתלק. מלבד זאת לפי מה שרשם החסיד ר' משה מלמד ז"ל בכתביו, שמרן אדמו"ר זיע"א היה מתאכסן בכל שנה בהגיעו למלינוב להילולא "בבית שבו התארח אדמו"ר הזקן זיע"א. הבית שאדמו"ר הזקן זיע"א התארח נשרף שבועיים אחר פטירתו אבל זה היה בנין שנבנה במקומו", אזי משום שאותו הבית נשרף, הדבר לא היה נוגע למעשה. ואף יתכן שנטרפה השעה בשל הסתלקות בנו מרן אדמו"ר זיע"א כשנה בלבד אחריה.

ד. בקשת מרן אדמו"ר הזקן זיע"א מבנו הק' לבא פעמיים בשנה על הציון הק'. הבקשה קויימה בידי מרן אדמו"ר הצעיר בשנה בה נהג נשיאותו בה הגיע בחודש אלול תרל"ב בפעם הראשונה להשתטח על הציון הקדוש כפי שסיפר מרן אדמו"ר זיע"א: 'דער יונגער זיידע איז געווען חודש אלול דעם ערשטן מאהל אויף דעם אלטן זיידנס ציון, ער איז אריין (בתוך האוהל) און האט זיך דארט פארשלאסן...'³⁸, ופעם שניה בא יחד עם בנו הינוקא קדישא מרן אור ישראל זיע"א ליום היארצייט טו"ב סיון שנת תרל"ג³⁹ ואז אמר את סדר הקפיטאלך

טו"ב סיון, הרי שמתברר לנו שאכן הספק נסיעתו היה מהיר בהרבה וכי אם לא היה עוצר במלינוב אלא נוסע ישירות היה יכול להספיק להגיע עד סאדיגורא בתאריך הנקוב, וכפי שכותב במכתבו מיום כ"ד ניסן תרל"ב (ראה שם), שבנסיעה דאשתקד לחתונת נכדתו עם החתן הרה"ק רבי ישראל מטשורטקוב שהתקיימה ביום ח"י סיון תרל"א כשאף אז יצא לדרכו אחר חג השבועות מקארלין (הרחוקה יותר מסטאלין) ואף שהיו כמה עיכובים בדרך הספיק להשתתף בשמחה. 37 יצויין כי בבנין בית הכנסת של אנ"ש במלינוב חקוק במצבת אבן הקיימת עד היום: "הבהמ"ד הזה נבנה בשנת התרנ"ח ע"י הג' ר' אהרן הכהן ארענשטיין נ"י לזכר עולם עבור נשמת בתו הצנועה רבקה ז"ל שנפטרה י"ג תמוז התרנ"ו תנצב"ה", אך יתכן שקודם בנין בית זה כבר היה לאנ"ש בית הכנסת שם.

38 כתבי קודש, מהדורת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, ירושלים תשע"ו, עמ' כז משחת קודש טו"ב סיון תש"ז. וכן כותב מרן אדמו"ר זיע"א בעצמו במכתב קודש לחסידים שבארץ ישראל מיום ב' ו' אלול ברכת"י פה סטאלין": "...זכור אזכירם בזכירה אחת לטובה בהיותי איה"ש על ציון של אממו"ר זצוקלה"ה...". קובא"ה ה- עמ' קא. 39 בכתביו של הרה"ח ר' מענדל ציילינגולד ז"ל מספר, "...בנסיעה הראשונה שנשע [הינוקא קדישא] עם אביו הקדוש על יארצייט הראשון ואז היה בן חמש שנים בערך... בעת עמדו יחד עם בנו הינוקא קדישא זיע"א ליד הציון הק' אמר הינוקא לאביו הקדוש את שטייט דא דער זיידע ואמר לו אביו זיע"א שא שא רעד ניט".

יצויין כי מצאנו שרבוה"ק עלו על ציוני אבותיהם הק' מלבד בימי ההילולא, גם בחודש אלול או בער"ח אלול, וקודם ר"ח ניסן (אם כי זה מסתבר שאז עלו לקראת היא"צ של מרן אדמו"ר רבי אהרן הגדול זיע"א החל בייט ניסן, ובחודש ניסן לא רצו לנסוע לביה"ח, ואף שמרן רא"מ מקארלין הלך ביום היא"צ, אבל אז עמד רק מרחוק). מרן אדמו"ר הזקן היה נוסע בקביעות יחד עם בנו אדמו"ר הצעיר לקארלין (כשהיו בסטאלין או בדרכים) קודם המולד מר"ח ניסן לקברי אבותיו רבי אהרן הגדול והרא"ש הגדול (כתבי הרה"ח ר' ישראל בנימין גלויברמן ובסידור 'בית אהרן' תרפ"ב). מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א כותב במכתבו לאנ"ש בירושל"ו "ובהיותי ערב ר"ח ניסן על הציונים הקדושים של הצדיקים אבותינו הקדושים זיע"א ז"ל הזכרתי את כ"א לטובה" (דברי אהרן עמ' קמו).

אביו מרן אור ישראל זיע"א נהג להגיע להתפלל על ציוני אבותיו רבוה"ק בקארלין בקביעות לקראת חודש אלול: "... בראש חודש אלול תרע"ה ערב כיבוש פינסק ע"י הגרמנים ביקר הינוקא ז"ל בפינסק וכמנהגו בא להשתטח על קברי אבות בבית הקברות בקרלין..." (ספר 'פינסק', כרך ב' עמ' 271), כך גם מסר הרה"ח ר' אשר אלתר גלויברמן מקארלין שכשנסע לאר"י בערב ר"ח אלול תרס"ו הגיע מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א להשתטח על קברי אבותיו הק' שמנו"כ בקארלין (פרי ישר אהרן ח"א עמ' מב). ובמכתב קדשו מיום ה' דסליחות תרס"ג כותב מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א (דברי אהרן עמ' קג): "וזכרון כולם עלה לטובה על הציון הק' של אי"ז הרה"צ נ"ע".

כך גם נהג מרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א הי"ד, כמופיע בכתביו של חסיד בן העיר פינסק שרשם את זכרונותיו: "...הרבי היה נוהג לבקר בעירנו פעמיים בשנה, פעם בערב ראש חודש אלול, כשבא להשתטח על קברו של סבו ר' אהרן הגדול והיה שוהה בעיר רק יום אחד, בפעם השניה היה בא לאחת השבתות של ימות החורף, על פי רוב ל"שבת שירה" והיה שוהה בעיר למשך שבוע".

הנדפס ב'למען ציון' "כאשר יש לנו בקבלה מבנו הקדוש וצוקללה" בהיותו על היא"צ הראשון שנת תזכור שאמר מזמורי תהלים אלו ומאמרי הזוהר ובקשות ממענה לשון⁴⁰.

לימים, היה הציון הק' הזה, היחיד אליו היו רבותינו האחים הק' בני מרן אור ישראל מסטאלין עולים בקביעות לקראת ההילולא כל שנה ברוב עם יחד עם קהל עדת מרעיתם⁴¹.

העליה הקדושה לציון המצויינת כרצון צדיק נמשכת ומתקיימת עד עצם היום הזה, כשקהל אנ"ש עולים בראשות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מדי שנה בשנה ביום ההילולא למלינוב, המקום בו בחר צדיק לשכון בתוכו, באמירת סדר התהילים 'למען ציון', בריקוד של שמחה⁴² בתוך האוהל סביבות הציון הקדוש, ולעריכת השלחן הטהור לכבוד ההילולא.

בהשגחה עליונה רואה אור הצוואה הקדושה – בה כתב מרן אדמו"ר הזקן זיע"א את בקשתו: "תתנדב להתאמץ לקנות בית אם תוכל להשיג ותנדב הבית לעשותו בית התפילה... לקנות בית לעשותו בית התפילה" – לקראת טו"ב סיון תשפ"ד, כשבימים אלו מרבים פעולות למען הקמתו מחדש של בית הכנסת במלינוב, כבקשתו צוואתו הק' של בעל ההילולא, יחד עם בית הכנסת-אורחים לטובת מקיימי רצונו של צדיק.

אשריהם לצדיקים לא דיין שהן זוכין אלא שמזכין לבניהם ולבניו עד סוף כל הדורות (יומא פז.), וכבר ברח מרן אדמו"ר הזקן זיע"א את בנו הק' מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א: "דברי אשר שמתי בפין לא ימושו מפין ומפי זרעך ומפי זרעך" – אמר ה'. ואני מבטיחך שיהיה "מעשה ועד עולם".



40 הקדמת קונטרס 'למען ציון' ברדיטשוב תרס"ג.

41 נציין כאן ב' הוספות למאמרים "אשכנח דרבי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א ומקום מנוחתו במלינאו" בקובאו"י גליונות סח-ט.

א. בספר מלינוב עמ' 118 מסופר כי בעת הפוגרומים בשנת תרע"ט – תר"פ כשכל ערי וכפרי הסביבה היו למשיסה, הרי שבמלינוב לא נכנסו הפורעים כלל, והחסידים בעיירה תלו זאת בזכותו של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א שהגינה על העיירה. ב. לפרק ב' עמ' קלה הערה 28, ברשימות ר' שמואל אהרן שזורי הוא כותב, "הרה"צ רבי שמעון [בידערמאן מלעלוב] זצ"ל אמר לי פעם, פלא הדבר, שהימים ל"ג בעומר, פורים, טו"ב סיון (יום היאהרצייט של בעל "בית אהרן"), שבהם היה אבא מארי זצ"ל [הרה"ק ר' דוד'ל בידערמאן מירושלים שהיה דבוק בלו"ג במרן אדמו"ר הזקן זיע"א] במצב מרומם במיוחד, חלים כולם כל שנה באותו יום בשבוע, ומפליא שבאותו יום חל גם יום היאהרצייט של אבא מארי זצ"ל.

42 הרה"ק ה'פחד יצחק' מבאיאן זיע"א, בעת התיישבו לשולחן שמחת האירוסין של בנו הרה"צ רבי ישראל מלייפציג זצוק"ל סיפר מדורו מרן אדמו"ר זיע"א, "כשנסע להשתטח על הציון הק' של אביו הרה"ק בעיר מאלניאוו, ביום ההילולא בטו"ב סיון, התבטא ואמר: וועדליג די שמחה פון טאטאליען, שהיה מלא שמחה ומלא חיות, וואלטין מיר גידארפט קומען מיט גיזאנג, אבער וואס וועט די וועלט זאגין, אז ער האט אונז איבער גילאזט א ירושה, פרייען מיר זיך (פרי יצע אהרן עמ' ששח).

בכתבי ר' מנשה כהן מתאר את העליה לציון של מרן רא"א מקארלין זיע"א בשנת תרפ"ט (ביום ראשון י' אייר לאחר ששבת בשבת פ' אמור בעיר ראוונע הסמוכה): "...ואח"כ רקידה סביבות הארון בניגון הקבוע אחר ספירת העומר". כן כותב החסיד ר' משה מלמד ז"ל מעליתו של מרן אדמו"ר זיע"א לציון עם קהל אנ"ש בשנים האחרונות טרם המלחמה: "...צריך להודיש במיוחד שהציון עמד בתוך בנין גודלו כחדר גדול אבל זה היה ממש נס שהגיעו חסידים על הציון והרבה מאות, והמקום תמיד הספיק ואפילו לריקוד שלאחרי קבלת הצעטלאך".

גנוזות

רבינו סעדיה גאון זלה"ה

ספר שבעים המילים הבודדות

בעריכת הרב ישי רונן

מבוא

מלחמת חרמה קידש רבינו סעדיה גאון (ד'תרמב-ד'תשכ"ב, 882-942) נגד הקראים ודעותיהם, מלחמה מתמדת ועיקשת. בכל הזדמנות כונן נגדם חיצו לשונו, ובטענות מפולפלות ובחרוזים שנונים קעקע ושיבר כל הבלי הגיגיהם¹, עד אשר גאל את ישראל ממכמורתם. במישורים רבים ובדרכים מגוונות השמיע את קולה של מסורת חכמי ישראל כנגד הבליהם של המדמים לקעקעה ולשרש יסודותיה, ובכך הגן וחזק את מסורת ישראל, וביצר את ישראל באמונתם.

אחת מפעולותיו הרבות בתחום זה היא החיבור העומד במרכז דיונינו, בו הוכיח את אמיתות מסורת חז"ל, בכך שהראה שרק מכח מסירת התורה שבעל פה ע"י חכמי ישראל, ניתן לפרש את התורה שבכתב, וזו עדות ברורה לרציפות מסירתם ואמיתות קבלתם.

מטרת החיבור ומהותו

בחיבור זה המכונה "ספר שבעים המילים הבודדות"², קיבץ רבינו סעדיה גאון מילים רבות, אשר המשותף להן הוא היותן יחידאיות, המופיעות במקרא פעם או פעמים בודדות בלבד. במילים אלו עומד קושי מיוחד בפני המפרש, משום שבשונה ממילים הנזכרות פעמים רבות במקרא שניתן ללמוד את משמעותן מתוך אזכורן במקום אחר, ומתוך הקשרן שם יובן פירושו גם במקום הראשון, על דרך "דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר", הרי שבמילים הנזכרות פעמים בודדות במקרא, קשה לפרשן על פי מקומן, לפי העניין וההקשר בו הן נזכרות. דרך זו דרך עקלתון היא, משום שנקל למפרש לשנות בה, במקום בו אין ההקשר מכריח את פירושו, ואף אין לו רמז מהמקרא לצדקת דבריו.³

כאן בא רבינו והראה את כוחה של מסורת ישראל, בכך שאף במילים יחידאיות אלו ידעו חכמים בצורה ברורה את פירושו הנכון, מתוך מסורת מדויקת שהייתה להם במקרא בפירושו ובלשונו, ומשום כך כאשר נזקקו למילים אלו תוך כדי הרצאת

1 באופן מיוחד הראה את ידו הגדולה במלאכה זאת בחיבורו 'אשא משלי', ראה 'רב סעדיה גאון - קובץ תורני מדעי', ירושלים תש"ג, עמ' תפכ-תצד.

2 שם זה לא נקבע ע"י רס"ג, אלא כך כינוהו בני דורו, ולימים נקבע ונעשה עיקר, ראה על כך לקמן.

3 ראה למשל בפירוש ראב"ע לתהלים (פירוש שני, קיט קלא) שכתב שלמילה יאבתי 'אין ריע', ולא פירש אותה. וראה כיצ"ב בפירושו לדניאל (פירוש שני, ז יד).

דבריהם במשנה בתלמוד ובמדרש, ידעו להשתמש בהם כהלכה, ובפירוש הנכון והמסתבר ביותר לפי העניין וההקשר.

נביא דוגמא אחת להמחיש הדברים, בערך ו' (מערכי החיבור) כתב רס"ג שהמילה **חִלְמוֹת** (איוב ו') **פירושה 'ריר הביצים', וזאת על פי דברי חז"ל בתלמוד** (עבודה זרה מ.) **שאמרו: חִלְמוֹן מִבְּחוּץ וְחִלְבוֹן מִבְּפָנִים טְמֵאָה, חִלְמוֹן מִבְּפָנִים וְחִלְבוֹן מִבְּחוּץ טְהוֹרָה.**⁴ הרי שלפי הקשר הדברים שאמרו חז"ל מובן שמדובר על ריר הביצה, ואולם במקרא עצמו אין משמעות שממנה ניתן ללמוד שזהו פירוש המילה. אין זה אלא שמסורתם המדויקת של חז"ל היא שעמדה להם לפרש מילה זאת כראוי, ומתוך כך להיטיב להשתמש בה בלשונם כהלכה.

תולדות גילוי החיבור

חיבור זה היה נחשב לאבוד במשך מאות שנים, ומאמצע תקופת הראשונים נכחד שמו מספרותינו. טיבו נודע לראשונה לפני כמאה ושמונים שנה בזכות רשימה מקוצרת ומעובדת, שיסודה במפתח שנערך לחיבור זה.⁵ רשימה זאת מחזיקה 91 ערכים⁶, וכל ערך כולל מובאה אחת מהמקרא ואליה נסמך ציטוט מכתבי חז"ל שבו מופיעה מילה זאת, ללא כל דברי הסבר וביאור. לדוגמא בערך ט"ז⁷ נכתב: "בריר חלמות - חלמון מבחוץ" ע"כ. מהשוואה קלה לצורה בה נכתב ערך זה בחיבור המקורי, שהובא כאן בהערה⁸, עולה בבירור שאין תכלית רשימה זאת אלא כמפתח בעלמא שערך לעצמו מאן דהו, ולעולם לא תוכל רשימה זאת להיחשב אף לא כ"מהדורה מקוצרת" שערך רס"ג למטרה שאינה ידועה לנו.

על פי רשימה זאת נדפסו במשך השנים שמונה מהדורות שונות ע"י כמה חכמים, בתוספת הערות וביאורים.⁹ מהדירי רשימה זאת שלא עמד לפניו מקור נוסף

4 מקור הניקוד מהכת"י, וכדלקמן.

5 כת"י אוקספורד הונטינגטון 573 דף 84-85, בסוף ספר האגרת של ר' יהודה בן קורייש. וז"ל הקולופון שבסופו: 'נשלם ביאור שבעים המילים הבודדות אשר הסדירים מורינו ורבינו סעדיה גאון נוחו עדן, וברוך הטוב והמטיב' [-תם תפסיר אלסבעין לפטה אלפרדה אלתי וצעהא מיר' ורב' סעדיה גאון נוחו עדן וברוך הטוב והמטיב].

6 בכמה מהדורות נשמט ערך אחד, וסך המילים הגיע לתשעים בדיוק, ולכן סברו כמה מהדירים שהחיבור במקורו נקרא ע"י רס"ג בשם "ספר תשעים המילים הבודדות" וזאת כתב רס"ג באותיות ערביות, והמעתיק שגה והחליף בין אות ת' לאות ס' שבתבניתן דומות הן זו לזו בכתב הערבי, וכתב במקום "אלתסעין" [التسعين] "אלסבעין" [السبعين]. אולם דעה זאת שרס"ג כתב את חיבוריו בכתב ערבי נדחתה בשנים האחרונות סופית, ראה את דבריו הנחרצים של י' בלאו, 'עיונים בכתב-יד מזרחי מתחילת המאה הי"א של תרגום רס"ג לתורה', לשוננו א-ב (אדר התשנ"ח), עמ' 2-1. מכל מקום, כיון שבכל מקרה החיבור כולל יותר מתשעים מילים, צריך למצוא הסבר אחר, וכדלהלן.

7 זהו מספור הערך ברשימה הנ"ל, שבה לא נערכה הבחנה בין ערכי ההקדמה לערכי החיבור (בהקדמתו לחיבור כלל רס"ג עשרה ערכים שאין ענינם אלא להראות לקראים שאף הם השתמשו בפירושי החכמים למילות המקרא מבלי משים, אך ערכים אילו אינם מעיקר החיבור ועל כן אינם נמנים במנין הערכים הכולל, ראה על כך לקמן בגוף המהדורה).

8 הערך בשלמותו מועתק כאן לתועלת המעינים, להקל על ההשוואה ולהבנת הדברים. וזהו הערך בחיבור המקורי: "ודברי איוב (איוב ו') אם יש טעם בריר חלמות, פירושו - וכי יש טעם בריר הביצים, לפי שהאבות קוראים לצהוב של הביצים חִלְמוֹן, כמו שאמרו בתלמוד כאשר תיארו את הביצים המותרות והאסורות (ע"ז מ.) חִלְמוֹן מִבְּחוּץ וְחִלְבוֹן מִבְּפָנִים טְמֵאָה, חִלְמוֹן מִבְּפָנִים וְחִלְבוֹן מִבְּחוּץ טְהוֹרָה. והחלמון הוא הצהוב, וכך הוא נקרא בארץ ישראל".

9 ראה פירוטם אצל אלוני, ספר זכרון לכבוד פרופ' יצחק יהודה גולדציהר, חלק ב (ירושלים, תשי"ח), [-מחקרי לשון וספרות, א: פרקי רב סעדיה גאון, ירושלים תשמ"ו] במבוא.

להשוואה, סברו שאכן בצורה זאת יצא החיבור מתחת יד מחברו, ומשום כך הקשו קושיות ותמיהות נכונות על טיב החיבור וסגנונו, אשר אינו הולם כלל את שיטת יושר ארגון וסידורם של כתבי רס"ג, והיו אף שמכח זה הטילו ספק בייחוס החיבור לרס"ג, על אף עדויותיהם המפורשות של החכמים בני הדורות הסמוכים לרס"ג.¹⁰

הרב שלמה אהרן ורטהיימר שאף הוא היה בכלל התמהים על ייחוסה של רשימה זאת בצורתה המקוצרת לרס"ג, היה הראשון להסיק שמהות רשימה זאת אינו אלא קיצור מתוך חיבורו השלם של רס"ג, ואשר במקורו היה כולל מבוא מפורט למטרת החיבור ועניינו, וכן ערכים מפורטים ומלאים בצירוף מילות הסבר וביאור, כדרכו של רס"ג בשאר כתביו.¹¹

ואכן חכם עדיף מנביא, ושנים ספורות לאחר מכן זיהה ב' קלאר שני קטעי גניזה מתוך הנוסח המקורי של החיבור,¹² שהכילו את סוף ההקדמה של החיבור, וכמה עשרות ערכים מפורטים ומבוארים,¹³ ופרסמם מקור ותרגום עם הערות נרחבות. בזאת התגלה לראשונה טיבו של החיבור, מהותו והיקפו, והתאמתה השערתו הקולעת של הרב ורטהיימר.

אחריו זיהה נ' אלוני קטעי גניזה רבים נוספים מהחיבור המשלימים את רובו, ופרסמם במהדורה הכוללת את המקור הערבי, פרק אחד מעשרת פרקי המבוא,

10 עדויותיהם של בני דורו של רס"ג ודבריהם על טיב החיבור הובאו לקמן.
11 אף הוא הדפיס מהדורה נוספת של קיצור זה עם מפתח והערות יקרות, בשם 'ספר ביאור תשעים מלות בודדות בתנ"כ מרבינו סעדיה גאון ז"ל', ירושלים תרצ"א. ולאחר מכן במהדורה מתוקנת ע"י נכדו ר' אברהם יוסף ורטהיימר, בספר גנזי ירושלים (תשנ"ב) חלק א עמוד קנ ואילך. וראוי להביא כאן את דבריו החשובים של רש"א ורטהיימר שכתב בהקדמתו, אשר נאמרו בחוש ביקורת ישר ובסברה נכונה (שם עמ' סד-סה): "לפי דעתי ס' באור צ' מלות בודדות זה הוא רק קצור מספרו של רס"ג זה, שאחד חכם העתיק לו ממנו בקצור פתרון המלות שלו ממשנה או מתלמוד ומדרש, אבל עצם ספרו זה של רס"ג בתחלה היה יותר גדול ורחב אך נאבד מתוך הקהל. כמו שאנו רואים שהראב"ע בשפת יתר (סי' יא) מביא דבר מרס"ג שלפנ"ג היה לפניו דבר זה בספר זה של רס"ג, ואינו לפנינו עתה, ע"י בהערתי שם. וכו'. והרד"ק (שרש זרב) מביא דברי רס"ג על מלת נצמתו באורך, ופה יש לפנינו ממנו רק תמצית דבריו בלי באורו, והראה רק על המלה בגמ' חולין צומת הגידין. וכן בשרש בקר מביא רד"ק דברי רס"ג באריכות יותר מאשר הוא לפנינו פה. וכו'. גם מן מעטי המלות הערביות שבו אנו מבינים כי זה רק קצור מן הבאור הארוך שכתב רס"ג, כי אלו לא כתב רק את זה הפירוש הקצר שיספיק רק לחכמים, לא היה כותב את באור המלות המעטות הללו בלשון ערב, כי אם בעברי המובן לחכמים, אבל בכתבו אותם בערבי בודאי היה רצונו למען יבינוהו גם ההמון בית ישראל שאינם נזקקים לעברית, ואם כן לא היה מסתפק עצמו בבאור קצר זה אלא בהרחבת באור על כל מלה שבו, כמו שראוי לשום באור לפני ההמון שאינם רגילים ובקיאים בלשון המשנה. ולכן כל איש מבין יבין כי רס"ג רצה לבאר תשעים מלות אלה בבאור רחב שיאות אף לאיש ההמוני, ולכן כתבו בלשון ערב, וזה שלפנינו הוא הקצור מבאורו הארוך שנאבד מאתנו ברב הימים, ואולי נזכה ותבוא עוד לידנו המציאה הזאת בהסח הדעת". וכעת זיכנו ה' למציאה נפלאה זאת, שבידינו נמצא החיבור המקורי כפי שיצא מתחת יד מחברו לראשונה, וכדלהלן.

12 'הנוסח המקורי של "פתרון שבעים מלות בודדות"', רב סעדיה גאון - קובץ תורני מדעי (ירושלים, תש"ג), עמ' רעה-רצ. [-מחקרים ועיונים בלשון בשירה ובספרות (תשי"ד) עמ' 259-275]. תרגומו של ב' קלאר לקטעים אלו שגילה פורסם גם ע"י ר' אברהם יוסף ורטהיימר במילואים לגנזי ירושלים ח"א עמ' שא-שג. 13 אמנם קטע זה שגילה קלאר מכיל 'נוסח מקוצר' של החיבור, ולא כפי שסבר קלאר בתחילה שזהו הנוסח השלם, וזאת למדים אנו מכך שבכל שאר הטפסים שנתגלו לאחר מכן מובא נוסח ארוך ושלם יותר, המכיל בעיקר ביאור ודברי הסבר לכל ערך וערך. ואכן, אף קלאר לבסוף עמד על כך שהיה נוסח נוסף ושלם יותר, וזאת משום שכאשר הכין את המאמר לדפוס גילה קטע נוסף מהחיבור, שכאמור מכיל נוסח מלא יותר מהקטע הראשון שגילה, ותמה על כך שמגילוי זה עולה שרס"ג הכין שלש מהדורות לחיבור. אך כאמור הרשימה הראשונה בודאי לא יצאה מתחת יד רס"ג שאינה אלא מפתח שערך מאן דהו לחיבור, שלא היתה

שינויי נוסחאות, ומפתחות שונים.¹⁴ מהדורה זו נחלת מעטים היא, משום שכאמור נדפס בה המקור הערבי בלבד ללא תרגום עברי. בתוך דבריו כתב אלוני שטייטש של החיבור הכוללת תרגום עברי והערות לכל הספר, נמצאת תחת ידו, ועתידה לראות אור, דבר שלמרבה הצער לא קרה. עוד חזר ופרסם את ההקדמה בלבד הכוללת בתוכה את עשרת הערכים הראשונים, והפעם גם בתרגום עברי וללא הערות, בתוספת ביאור לעשרת הערכים ומבוא.¹⁵

על אף היקפו הקטן של החיבור וקטעי הגניזה המרובים שאיתר אלוני, נותרו תשע עשרה ערכים שלא עלה בידו לשחזרם כבמקורם, והוא נאלץ להדפיסם ע"פ הרשימה המקוצרת הנזכרת. כמה שנים לאחר מכן איתרו א' דותן¹⁶ וא' אלדר¹⁷ קטעי גניזה נוספים המשלימים חלק מהערכים החסרים, ופרסמום בתוספת תרגום עברי, עם מבואות והערות.

בקטלוגי אוצרות הגניזה הקהירית¹⁸ הובאו זיהויים של קטעי גניזה רבים נוספים שזוהו בשנים האחרונות בלבד כשייכים לספר שבעים מילים [מלבד הקטעים שזיהו אלדר ודותן הנ"ל], אשר יפה כוחם להשלים את רוב ככל החסרונות והקרעים שהיו בקטעי הגניזה שעמדו לפני אלוני, כמו כן בכלל קטעים אלו שזוהו נמצאו קטעי גניזה משובחים מטפסים שונים המוסרים את נוסחו המדויק של החיבור, יותר מהאחרים ששימשו למהדורה הקודמת, אשר נפלו בהם חסרונות והשמטות - לעתים של שורות שלמות - מחמת קרעים וטשטושים ושגגות המעתיקים.

אשר על כן ניתנת בזה לראשונה בס"ד מהדורה כמעט שלמה של החיבור מתוך כל כתבי היד הידועים לנו כיום, עם תרגום ללשון הקודש והערות נרחבות, בנוסח שלם ככל הניתן ומתוקן ע"פ עדי הנוסח המדויקים (כאן נדפסה ההקדמה בשלימותה עם עשרת הערכים שנכללו בה וכן שני ערכים מערכי החיבור, בפרקים הבאים יובאו אי"ה שאר הערכים ודברי החתימה). ואמנם על אף הקטעים הרבים שהתגלו עדיין נותרו שבעה ערכים החסרים בכל כתבי היד שהגיעו לידינו, והם ניתנים אף במהדורה זאת ע"פ הרשימה המקוצרת הנזכרת.

לו כוונה לערוך 'נוסח מקוצר', והקטע הראשון שגילה קלאר הוא זה שאכן מכיל 'נוסח מקוצר' של החיבור, ואין דומה לו בכל שאר הטפסים, אך אין לתמוה על כך, כיון שכך אנחנו מוצאים ברכים מחיבורי רס"ג שחכמים שונים כתבו לעצמם קיצורים שלהם ושרידיהם נמצאו בגניזה.

14 'כתאב אלסבעין לפט'ה לרב סעדיה גאון', ספר זכרון לכבוד פרופ' יצחק יהודה גולדציהר, חלק ב (ירושלים, תשי"ח), חלק עברי [-מחקרי לשון וספרות, א: פרקי רב סעדיה גאון (ירושלים, תשמ"ו) עמ' 74-27]. קדם לכך פרסום נוסף: 'שני קטעים נוספים מהנוסח המקורי של "שבעים מילים בודדות"', סיני לז (תשט"ו) עמ' רמה-רס. במשך השנים פרסם נחמיה אלוני מאמרים נוספים אודות החיבור והם קובצו ונדפסו יחד בספר מחקרי לשון וספרות, א: פרקי רב סעדיה גאון (ירושלים, תשמ"ו) עמ' 95-136, ואלו הם: 'ישעיהו ב"שבעים מילים בודדות' לרב סעדיה גאון', 'ירמיהו ב"שבעים מילים בודדות' לרב סעדיה גאון', 'מיכה ב"שבעים מילים בודדות' לרב סעדיה גאון', 'שבעים מילים בודדות ב"רסאלה" ליהודה בן קריש'. ושם עמ' 305-324: 'קבוצת העשר בלשון הדיבור במאה העשירית'.

15 'הקדמת רב סעדיה גאון לספרו "שבעים המילים הבודדות"', ספר זיידל (תשכ"ב) עמ' 233-252 [-מחקרי לשון וספרות, א: פרקי רב סעדיה גאון (ירושלים, תשמ"ו) עמ' 94-75].

16 'קטע חדש מ"פתרון שבעים מילים" לרב סעדיה גאון', עיונים בלשון המקרא ובמסורה (תשפ"א), עמ' 278-289. הופיע גם בתוך: JQR 80 (1989) 1-14.

17 'קטע חדש של "פתרון שבעים מילים בודדות" לרב סעדיה גאון', לשוננו נח, ג (תשנ"ה) עמ' 215-234.

18 קטלוג כתבי היד של הספרייה הלאומית, וקטלוג אתר הגניזה של פרידברג (FGP).

שם החיבור, היקפו והמחברים שהזכירוהו

שמו של החיבור כפי שהוא בכל כתבי היד¹⁹ הוא "ספר שבעים המילים הבודדות", וכן הועתק שמו של החיבור בשלש רשימות ספרים עתיקות מהגניזה.²⁰

אולם נראה שמעיקרא לא היה לחיבור שם מיוחד. שכן אנו מוצאים שכל החכמים שהביאו מובאה מחיבור זה לא ציינו את שמו כך, אלא כתבו את ענין החיבור בקצרה שהוא כולל שבעים מילים מקראיות המתפרשות מלשון המשנה, ולא ציטטו את שמו המדויק של החיבור. ראשון לכולם הוא רבינו עצמו שבהקדמתו לחיבור זה כתב בהדיא שהוא כולל שבעים מילים, וכן בספר המידות (פירושו למגילת איכה פרק א פס' יד) כתב: "והמילה הזאת 'נשקד' היא מן השבעים מילים הבודדות אשר אין לעמוד על משמעותן אלא מלשון המשנה והתלמוד".²¹ וכן משתמע מדבריו בספר ההכשרה לעבודת ה' (פירושו לספר ישעיה נט ה) שכתב: "'הזורה' - כפי שפירשתי, והיא מילה מהשבעים הנלמדות מן המשנה".²² וכעין זה כתב דונש בספר תשובותיו על רס"ג (הוצ' שרטור סי' יט): "ואמר [-רס"ג] בכתב השבעים תיבה שעשה".²³ וכן ר' יונה אבן ג'נאח כתב בהקדמתו לספר הרקמה (מהד' וילנסקי עמ' טו-ז): "ואני מסכים להביא ראיה על פרוש קצת השרשים ממה שזודמן לי מן הנמצא במקרא. ומה שלא אמצא עליו עד מן המקרא, אביא עליו עד ממה שזודמן לי מן המשנה והתלמוד והלשון הארמי, כי כל זה ממנהגי העבריים ללכת בזה, על דרך ראש הישיבה הפיתומי ז"ל בהביאו עדיו על השבעים מלה המיוחדות במקרא - מהמשנה והתלמוד".²⁴ מובאה נוספת מחיבור זה הובאה בפירושו של ר' שלמה בן ישועה (מחכמי מצרים, ה'פג - 1323 לערך) למשנה תורה²⁵ (הל' איסורי ביאה פ"ג ה"ד, כת"י מוצרי III 103.1)²⁶ שכתב שהמילה "בקרת"

19 כתבי היד פורטו להלן במהדורה במקור הערבי, ראה שם בשתי הערות הראשונות.

20 המתוארכות למאה השתים עשרה, נדפסו בספר הספריה היהודית בימי הביניים רשימה 4 ש' 49-50 [מחברת - שבעים המילים לראש הישיבה]. רשימה 39 ש' 28. ורשימה 99 ש' 27. ע"ש.

21 מילה זאת נידונה בחיבור בערך ע"א.

22 'תפסירי ישעיה לרב סעדיה' (מהד' רצהבי עמוד רלה): 'הזורה - כמה פסרת והי לפט'ה מן אלסבעין [אל]מסתכר'נה מן אלמשנה'. ולפנינו בחיבור הוא בערך ל"ט.

23 ועוד כתב שם (סי' ח): "ופירש [-רס"ג] נבעו מצפוניו מן לשון המשנה, ואמר כי הם ע' מילה שלא ימצא דומיהן במקרא בלתי מלשון המשנה". ע"ש שהביא מובאות נוספות מחיבור זה.

24 וכן הוא שמו של החיבור כפי הקראים הסמוכים לזמנו של רבינו ואשר ראו וקראו את החיבור במקורו, שכן כתב יפת בן עלי בפירושו לשמות (ג ב): "ותרגמתי 'בלבת אש', 'בלב', וכאילו נכתב 'בלב אש', והוא נסמך של לבה, וטעה ראש הישיבה [-רס"ג] בפירוש 'בלבת אש', שפירשו - שלהבת אש, ושמילה זו היא מכלל שבעים המילים שבמקרא שיש הכרח לפרשן מן המשנה והתלמוד וקצת מן התרגום, וסבר שהגיע לתכלית האמת בפתרון שבעים המילים שאסף אותן כדי להודיע הצטרכות בני האדם אל המשנה". ע"כ. וכן בפירוש קראי נוסף לספר שמות (שם): "בלבת אש - בלבב האש, כמו מה אמולה לבתך, וטעה פיומי [-רס"ג] כי פתר מן להבה, וזה הלשון מן כלל השבעים מלות שבמקרא אשר פתר פיומי, וראה אותם מן המשנה והתלמוד והתרגום" (ליקוטי קדמוניות עמ' 71, ובהערה). וכעין זה גם בפירוש קראי אחר: "וטעה פיומי כי פתר מן להבה, וזה הלשון מן כלל ע' שמות שבמקרא שפתר ודמה אותם מן המשנה והתלמוד והתרגום להודיע כי אנחנו צריכין לקרות דברי הרבנים" (הובא ע"י קלאר במחקרים ועיונים 264-263).

25 מחיבור זה שרד טופס שלם של הפירוש לספר אהבה (כת"י אוקספורד הונטינגטון 379), ועוד כמה עשרות דפים שמקורם בגניזה מפירושו לספר זמנים ונשים, ראה על כל זה ד' יוסף, 'פירוש ר' שלמה בן ישועה הכהן לספר אהבה הלכות קריית שמע (פרקים א-ב)', בית אהרן וישראל שנה לט גליון ב (רל) כסלו-טבת תשפ"ד, עמ' לא-נג. הנ"ל, 'פירוש ר' שלמה בן ישועה להלכות ק"ש (פרקים ג-ד); נספח - תשובות לרב האיי גאון מתוך הפירוש', נדפס בגליון הנוכחי לקמן.

26 תורה לר"ד יוסף השוקד על ההדרת פירושו של ר' שלמה בן ישועה שהביא לידיעתי קטע חשוב זה, אותו זיהה לאחרונה.

פירושה מלקות, והיא אחת משבעים המילים שאין לעמוד על פירושם מלשון המקרא²⁷, ואכן רס"ג בחיבור זה (ערך מ') הביא מילה זאת וכתב שפירושה מלקות²⁸.

הסבר לתופעה זאת מתבאר מהקדמת המעתיקים של כת"י א וכת"י מו, שכתבו שחיבור זה נודע בשם 'ספר שבעים המילים הבודדות'²⁹, ומדבריהם מבואר ששם החיבור לא נקבע כלל ע"י רס"ג, אלא כך כינוהו בני דורו כל אחד כדרכו וכסגנונו, ולימים נתאזרח שם זה ונעשה עיקר, עד שמוצאים אנו שכל מעתיקי כתבי היד וכותבי רשימות הספרים שנמצאו בגניזה - נקטו אותו ללא חילוק.

עובדה נוספת ראויה לציון בעניין זה היא, שלפנינו החיבור מחזיק למעלה משמונים ערכים, חרף עדותם המפורשת של כל המקורות הקדומים שהגיעו לידינו בין בכתבי היד ובין בכתבי הראשונים ובראשם דבריו המפורשים של רס"ג בהקדמתו לחיבור זה בספר המידות ובספר ההכשרה לעבודת ה', פשר תופעה זאת יובא אי"ה במבוא למאמר הבא אשר כאמור יכלול את שאר ערכי החיבור שלא הובאו כאן.

רס"ג הדגיש בהקדמתו לחיבור שלא היתה לו כוונה לכלול את כל המילים הבודדות הנזכרות במקרא, אשר ניתן לפרשן מלשון המשנה, אלא נקט רק חלק מהם, כיון שלא היתה מטרתו אלא להוכיח את צדקת דבריהם של החכמים בעלי המסורת, ולא לחבר פירוש שיטתי למקראות מוקשים. ועל כן לא חש להכליל כאן אף מילים שבשאר כתביו פירשן מלשון המשנה, ודוגמא לדבר בספר ההכשרה לעבודת ה' (פירושו לישעיה לח טז) כתב: "אשר ל'ותחלימני' יחידה היא במקרא. ודומה לה בלשון המשנה (בבלי ר"ה כח; וראה תוספתא תרומות א ג) 'עתים חלום עתים שוטה'". וכן בספר הליווי בגלות (פירושו לאסתר ח טו) כתב: "פירשתי 'תכריך' - מעטה, כי היא מן הלשונות הקיימים במשנה 'כורך על אצבעו'" (שבת פ"ט מ"ב), עכ"ל. ומילים אלו לא נזכרו בחיבור זה.

הערכים שהביא רס"ג בחיבור זה מלוקטים מכל אחד מכתבי הקודש אם מעט ואם הרבה - מלבד מספר שופטים.³⁰ מספר ישעיה הפליג להביא אחת עשרה מובאות, אע"פ שבדאי יכול היה להביא מספר תהלים ומספר איוב מובאות רבות נוספות (וראה בהערה).³¹

27 וז"ל: ביאת שפחה זו וכו'. פירוש 'בקרת תהיה' - תלקה מלקות, ומילה זאת היא מכלל השבעים מילים אשר אין להן גזרון מלשון המקרא [ובמקור: שרח בקרת תהיה פלתג'לד ג'לדא והד'ה אללפט'ה מן ג'מלה אלסבעין לפט'ה אלתי לא אשתקאק להא מן אלנץ].

28 מכך שר' שלמה בן ישועה הזכיר כדבר פשוט שיש קבוצה בת שבעים מילים שאין ללומדם מלשון המקרא, חרף העובדה הידועה לנו שיש עוד מילים רבות שזוהי תכונתן, וכדלקמן, אין ספק שכוונתו לחיבור זה של רבינו, ואשר ממקום מושבו במצרים ראה עותקים רבים שלו, אשר היו מצויים ביד רבים, ויעידו על כך ריבוי הטפסים מחיבור זה שנמצאו בגניזה הקהירית - ארץ מושבו של ר' שלמה בן ישועה.

29 דבריהם בלשונם הובאו לקמן במהדורה במקור הערבי בהערה השניה.

30 ראה נ' אלוני, 'ישעיהו ב'שבעים מלים בודדות'', מחקרי לשון וספרות, א: פרקי רב סעדיה גאון (ירושלים, תשמ"ו) עמ' 96.

31 בעניין זה אמרתי אשיחה וירווח לי, נדמה לי שרס"ג רחש חיבה מיוחדת לספר ישעיה, בנוסף לעובדה שראה לנכון לפרש דווקא את ספר ישעיה מכל ספרי הנבואה, ובפירוש ארוך במיוחד, אשר עולה באורכו על כל פירוש אחר שחיבר לספר מכתבי הקודש מלבד התורה. עוד זאת פעמים רבות מספור כאשר נזקק בשאר כתביו לתת דוגמא לכלל מסוים בלשון המקרא, או כאשר מפרש מילה ורוצה ליתן לה מובאה נוספת מהמקרא בשביל לחזק ולבסס את פירושו, הספר שממנו מרבה לצטט יותר מכל כתבי הקודש הוא ספר ישעיה, וזאת עלה לי מתוך בדיקה מקיפה ושיטתית שערכתי בכתביו (פירושו של רס"ג לספר ישעיה הו"ל י" רצחבי בשנת תשנ"ד ע"י מכון מש"ה, במהדורה הכוללת את כל חלקי הספר שפורסמו על ידו ועל ידי

הערה נוספת ראוי לומר, שאף שאין בידינו ידיעה מדויקת אודות סדר כתיבת חיבוריו של רבינו³² נראה שאת ספר שבעים המילים הבודדות חיבר רס"ג לאחר שכתב את ספר הצידוק (פירושו לספר איוב), שכן משתמע מדבריו שכתב בפירושו שם (פרק ו' פס' ו): 'פירשתי "חלמות" הביצים, מן הלשונות הבודדים שנאמרו במקרא מכלל המלים שבמסורת הנמצאים במשנה, בדומה לאמרו "וכל משרת ענבים", וכאמרו "ואנחנו נכרת עצים מן הלבנון ככל צרכך", כך במשנה "חלמון מבפנים וחלבון מבחוץ", וקוראים בארץ ישראל לצהוב של הביצים חלמון, ע"כ. ואכן ערכים אלו נכללו בחיבור זה, ומדבריו כאן משמע שבשעה שכתב דברים אלו טרם היתה תחת

קודמיו, במשך השנים שעברו מאז פרסום מהדורתו עד ימינו נתגלו קטעים רבים נוספים מפירושו רס"ג לישעיה וחלקם פורסמו בכמות שונות, וזהו פרטן: ח' בן שמאי, הקדמת רס"ג לישעיה - מבוא לספרי הנביאים, מפעלו של מנהיג עמ' 139. י' רצהבי, פרקים חדשים מפירושו ר' סעדיה לישעיה, סיני קלב (ניסן-סיון תשס"ג), עמ' ג-כה, פרקים יא (א-טו). טז (ו-י). יז-כ. הנ"ל, מפירושי ישעיה לרב סעדיה גאון, עיוני מקרא ופרשנות כרך ח', עמ' 175-192, פרקים כא-כד. הנ"ל, מפירושי ישעיה לרב סעדיה, מתתם ליונה - מחקרים בתרבות יהודי תימן ובסוגיות חברתיות וחינוכיות, הוצאת אפקים תשס"ד, עמ' 175-192, פרקים כה-כו. הנ"ל, מפירושו ר' סעדיה לישעיה, סיני קלב (תשס"ד) עמ' ג-כה, פרקים כז-כח. הנ"ל, מפירושו רב סעדיה לישעיהו, שערי לשון - מחקרים בלשון העברית, בארמית ובלשון היהודים מוגשים למשה בר אשר כרך א', עמ' 284-302, פרקים כט-לב. הנ"ל, מפירושי ישעיה לרב סעדיה (א), סיני קלב (ניסן-אלול תשס"א) עמ' ה-כה, פרקים לח (ט-יד). נב (ד-י). מד (ו-כ). מא (כה-כז). מב (ו-כה). הנ"ל, מפירושי ישעיה לרב סעדיה (ב), סיני קלא (תשרי-כסלו תשס"ג) עמ' ה-טז, פרקים מג (א-ב). מ (יג-לא). ש' אברמסון, מן פירוש ותרגום רב סעדיה גאון לישעיה לח, סיני קיג (שבט-אדר תשנ"ד), עמ' קצג-רד, פרק לח (ז-טו) [קטע זה פורסם במקביל למהדורת רצהבי יש בו שינויי קריאה ותרגום וכן הערות נרחבות]. י' טובי, שני שרידים חדשים מתפסיר רב סעדיה גאון, סיני קטז (סיון-תמוז תשנ"ה) עמ' קכח-קל, פרקים מג (כו-כח) מד (א-ה). א' אשור, שלושה קטעים מתרגומו של ישעיהו לערבית של רב סעדיה גאון שהועתקו על ידי סופר החצר יוסף בן שמואל (1181-1209 לערך), 487-508 (2017) Senses of Scripture, Treasures of Tradition. א' שלוסברג, ביאורי רס"ג בפירושו של ר' אברהם בן שלמה לספר ישעיהו, מסורה ליוסף כרך ט, עמ' 431-472. מלבד כל זאת עוד חומר רב מחיבור זה טמון בכתבי יד. במסגרת אתר "על-התורה" שקדנו על עבודת איסוף וכינון שיטתו של כל החומר המפורסם עד כה (בשלב זה התרגום העברי בלבד ללא המקור העברי), לע"ע רוב מאמרים אלו כונסו תחת קורות גג אחת במהדורה הנ"ל כשהם משולבים במקומם הנכון במהדורתו השלימה של י' רצהבי, ומשלמים חסרונות רבים וכן פרקים שלמים שנעדרו ממנה, מהדורה זאת עומדת לרשות החיבור והיא נגישה באתר הנ"ל).

האמור שרס"ג לא פירש את שאר כתבי הנבואה מלבד ספר ישעיה, הוא ע"פ ההנחה הרווחת כיום, שכידוע מתרי-עשר לא פירש רס"ג אלא מילים קשות ועניינים נבחרים, ולא פירוש שיטתי הכולל תרגום לכל המקרא ופירוש ארוך ומפורט כדרכו בשאר פירושו, כפי שהעידו בניו באגרת בה פירסו את שמות חיבוריו של אביהם (האגרת נדפסה בספר הספריה היהודית בימי הביניים עמ' 313 ע"ש. וראה י' זיבלר, 'פירושי רס"ג לספר מיכה', מוריה שנה שלשים ושש גליון א-ג (תכא-תכג), שבט תשע"ח, עמ' ד-יז. הנ"ל, 'פירושי רס"ג לספר יונה' (פרקים א-ב), בית אהרן וישראל שנה לג גליון א (קצט) עמ' ו-יד, ושם במבוא כתב שזיהה מפירושו זה קטעים נוספים המשלמים את החיבור על רוב תרי-עשר (וראה גם דבריו בעיונים לספר המידות לרס"ג עיון י'). הנ"ל, 'פירוש קדמון לספר עובדיה', בית אהרן וישראל רי"ב (כסלו טבת תשפ"א), עמ' ה-יד. בהקדמה למאמרו הנזכר על ספר עובדיה, חזר בו מדבריו הראשונים, ושיער שפירוש זה כנראה מבוסס על רס"ג, ושייך לסוגת החיבורים המכונים "מבית מדרשו של רס"ג", והפירוש המקורי כפי שיצא מתחת ידו של רס"ג יתכן וטרם הגיע לידינו, ולגבי ספר ירמיה טרם התבררה זהותו ומהות ענינו של הפירוש המפורז על פני כמה עשרות דפים בגניזה, וידועים דברי הריב"ש שכתב בתשובה (שו"ת סי' לה): 'והגאון רב סעדיה ז"ל בשרח [-בפירושו] תרגם "אם תכבסי בנתר" (ירמיה ב כב) אין גסלת באל טפל'. ואע"פ כן מידי ספק לא יצאנו האם נזקק רס"ג לפרשו בפני עצמו, או שמקורו בחיבוריו האחרים של רס"ג בחלקים שטרם הגיעו לידינו.

32 ראה את דבריו של י' רצהבי במבוא לפירושו רב סעדיה גאון לספר שמות עמ' 9, ובמבוא לתפסיר ישעיה לרב סעדיה עמ' 8, והעניין עדיין טעון בדיקה כוללת.

ידו משנה סדורה ערוכה בכתב בנושא זה, ומאידך בספר ההכשרה לעבודת ה' (פירושו לספר ישעיה, הובאו דבריו לעיל) ובספר המידות (פירושו למגילת איכה) מוצאים אנו שנוקב מספר מדויק וכותב בצורה ברורה שישנן שבעים מילים הנלמדות מלשון המשנה, הרי משמע מדברים אלו שבשעה זאת כבר עמד לפניו חיבורו זה ערוך ומסודר. ונוכל אם כן לקבוע את זמן כתיבתו בין ספר הצידוק לבין ספר ההכשרה לעבודת ה' וספר המידות.

דרך הההדרה

בחלק ניכר מכתבי היד המובאות מהמקרא ומספרי חז"ל מנוקדות, ובחלק מהמקומות שונה ניקוד הפסוקים מנוסח המסורה במקרא. במהדורה זאת נהגנו בדרך אמצעית, והיא שבמקור הערבי נשתמר הניקוד בדיוק כפי שהוא בכתבי היד ללא כל שינוי, גם במקומות בו הוא נסתר מנוסח המסורה, ובמידה וישנו שינוי בניקוד בין כתבי היד עצמם צוין הדבר בהערות. מאידך בתרגום העברי הותאם ניקוד המובאות מהמקרא לנוסח המסורה [וככלל ניתן לומר שלא היו שינויים מפליגים, אלא יותר אי-דיוקים שמקורם בפליטת קולמוס שאירעו מחמת הכתיבה שבעל פה של המעתיקים], והמובאות מספרי חז"ל נשארו בין במקור הערבי ובין בתרגום העברי כצורתם כפי שהם בכתבי יד, משום העניין הרב שיש בהם.

בהערות נזכרו בדרך כלל רק החכמים אשר נודע לנו שהחזיקו תחת ידם את חיבורו זה של רבינו ועשו בו שימוש, וכן חכמים אשר ניכרת השפעת תורתו של רבינו עליהם בדרך פרשנותם בשאר כתביהם, וזאת משום שלא ראיתי צורך לציין לדברי כל מפרש שכוון לדברי רבינו מדעתו או שפירש אחרת מדבריו, אלא מטירתי היתה להראות את השפעתו של רבינו על המפרשים בדורו ובדורות שאחריו, ומשום שבכך יש ללמוד על תפוצתו של החיבור, ועוד. במקום הצורך צוינו דברי שאר הראשונים אשר העלו כרבינו אף במקום שבדאי לא נודעו להם דבריו מחיבור זה [וכגון מהמפרשים שלא הבינו את השפה הערבית, ולא יכלו לקרוא את החיבור הזה במקורו הערבי, אשר ככל הידוע לנו לא תורגם עד עתה].

המילים הכתובות במקור הערבי כלשון הקודש נכתבו במהדורה באות עבה, שישנה בכך תועלת לעמוד על לשון רבינו בדיוק.

שלמי תודה לר' דוד יוסף שליט"א שסייעני בעריכת הדברים והציע הערות ושיפורים רבים. הרב יהודה זיבלד שליט"א טרח להגיה את כל המאמר ולשפר רבות את סגנונו והעשירני בהערות רבות, שהיה בהן הן משום שיפור הלשון והן משום דיוק בתרגום דברי רס"ג. ברכה מרובה אקבע לר' עזרא קורח שליט"א שזיקק את כל התרגום והעמידני על דיוקים רבים וישרים בלשונו.

להלן רשימת כתבי היד מהם שוחזר החיבור, עם סימול לטפסים:

א	ניו יורק	ENA 2193.10	קולופון ותחילת ההקדמה
ב	קמברידג'	T-S K27.64	קולופון ותחילת ההקדמה
ג	קמברידג'	T-S K27.62	קולופון ותחילת ההקדמה
מ	אוקספורד	heb. e. 74.76	קולופון ותחילת ההקדמה [נוסח מקוצר]
	עמוד ב		
ד	ניו יורק	ENA 2760.1	כותרת החיבור ותחילת ההקדמה
ד	ניו יורק	ENA 2760.2	הקדמה עד ערך ט (מערכי ההקדמה)
ד	ניו יורק	ENA 2760.3	מעריך ט (מערכי ההקדמה) עד ערך י (מערכי החיבור)

המשך ישיר של ההקדמה עד תחילת ערך ז (מערכי ההקדמה)	קמברידג' T-S Ar.1a.7	2ב
חלק מההקדמה	הב. f. 56.73 אוקספורד	1ז
חלק מההקדמה	ניו יורק ENA 3236.16	1ה
המשך ישיר של ההקדמה עד אמצע ערך ג (מערכי ההקדמה)	ניו יורק ENA 3236.17	2ה
המשך ישיר מערך ז (מערכי ההקדמה) עד אמצע ערך ה (מערכי החיבור)	קמברידג' T-S Misc.5.47	3ב
סוף הקדמת החיבור עשרת ערכי ההקדמה ותחילת ההקדמה השניה	קמברידג' T-S Ar.31.22	1ו
בדף הראשון ערכים א - ו. בדף השני ערכים יח - כד	מנצ'סטר, גסטר 1441/13	2ו
ערכים ז - י (מערכי ההקדמה). ערכים א - כח	קמברידג' T-S G2.2	כ
הקדמה עד ערך ז (מערכי החיבור)	הב. e. 74.77 אוקספורד	2מ
נוסח מקוצר של כל הערכים ללא הקדמה	אוקספורד הונטינגטון 573	ש



הקדמת המעתיק ותחילת הקדמת רס"ג לספר שבעים המילים הבודדות
באדיבות בית המדרש לרבנים באמריקה

כתאב אלסבעין לפטה מפרדה

³³הדא אלכתאב אלמערופ באלסבעין לפצה אלמפרדא פא אלקראן ³⁴ושרהא מן תכצין אלמשנה בדאיהא ממא אסתכר'גה ³⁵מרינו ורבינו סעדיה גאון ז"ל ³⁶.

קא' גאמעה כמא אן אלמסתשהאר ³⁷פי מא בין מן ³⁸ידל ויסתרל אנמא הו במא צ'רר עלי מא כפי בדלך ³⁹אלברהאן איצ'א אנמא יכון ⁴⁰בינהמא ממא יקראן ⁴¹בה ⁴²עלי מא ⁴³יכתלפאן פיה ⁴⁴וכמא אנת קר יג'ו אן ⁴⁵ידל אלמקום ⁴⁶לדל' ⁴⁷לדל' ⁴⁸ככפי עלי כפי וכפי ⁴⁹עלי כפי בעד אן ינתהו אכר קלה אלי טאהר בדלך יג'ו אן ידל ⁵⁰במא המא מכתלפאן פיה בעד אן תנתהו אלנהא אלי מא המא מתפקין ⁵¹עליה ⁵².

ואני ראית ⁵³קומא ⁵⁴מן אלעבראנין יג'הון מא נקל ען אלענביא מן אלשראיע ⁵⁶ואלאחכאם ⁵⁷אלתי הו גיר ⁵⁸מכתובה ובדלך יג'הון בעצ'ם ⁵⁹מא סמעה ⁶⁰מן אלנה מן כלום אלממה ולם יג'הה פי אלכתאב.

וונ'ד' אלפאט'א בתייה פי אלכתאב לא סביל אלי אוקוף עליהא אלא מן אלכלאם אלתי ⁶¹תלקנתה אלממה תלקינא אלדי ⁶²חין קצרת אתבאת אלפקה ⁶³אדכלת פיה מנה מא אחתאג'ת ⁶⁴אליה ⁶⁵וכאן קלהא לה כאלסבע ⁶⁶אלמרס.

33 א, ב1, ג, ד1, מ1, ז1.

34 הדא אלכתאב אלמערופ באלסבעין לפצה אלמפרדא פא אלקראן ¹כתאב אלסבעין לפטה מן מפרדא אללגה [-מעתיק הזה דייק לציין שמילים אלו הם מתוך המילים הבודדות שבלשון, ומשום שרבינו לא כלל כאן את כל המילים, ואף לא ניסה לעשות כן, וכפי שכתב בהקדמה]. ג בשמך רחמנא נבתי כתאב אל ע' לפטה מן מופ[ר]דא אללגה לרבינו סעדיה ז"ע. ד1 מפרדא אללגה. מ1 מן מפרדא אלקראן ושרהא מן תכצין אלמשנה בדאיהא ממא קד אסתכר'גה ראס אלמתיבה אלפיומי נט'ר אללה וגהה.

35 אסתכר'גה ¹ב1 אסתכר'גה דלך.

36 סעדיה גאון ז"ל ¹ב1 סעדיה גאון זצ"ל בן מרי' ורבי' יוסף נב"ע.

37 אלמסתשהאר ¹ב1 אסתשהאר.

38 מן ¹ד1 מא.

39 בדלך ¹ב1 ג כדלך.

40 יכון ¹ג אנמא.

41 יקראן ¹א יקרון.

42 בה ¹ב1 ג ליתא.

43 עלי מא ¹ד1 עלימא.

44 פיה ¹ד1 ליתא.

45 יג'ו אן ¹ב1 ליתא.

46 אלמקום ¹ג מקאם.

47 עד כאן ¹א, מכאן ¹ב1.

48 ללדל' ¹ג אלדל'.

49 וכפי ¹ד1 ובכפי.

50 ידל' ¹ג תדל.

51 מתפקין ¹ג ¹ד1 מתפקאן.

52 מ1 נוסף: לינכשף.

53 ואני ראית ¹ד1 ואני.

54 ה1. בכת"י זה עשה המעתיק כבתוך שלו, הוסיף הסברים וקיצר בדברי רבינו, ומשום כך לא צוינו נוסחאותיו, אלא במעט.

55 מכאן גם ¹ז1.

56 עד כאן ¹ג.

57 ואלאחכאם ¹ב1 ד1 ואחכאם.

58 גיר ¹ב1 ד1 ליתא.

59 בעצ'ם ¹ד1 בעצ'הם.

60 סמעה ¹ב1 סמעו. ד1 סמעה.

61 אלתי ¹ב1 ד1 מ1 אלדי.

62 אלדי ¹ב1 ד1 אלדין.

63 מ1 נוסף: אעני אלמשנה [-כלומר המשנה]. ואין זה נכון, משום שרבינו מביא בספר זה ראיות גם מהתלמוד וממדרשי ההלכה והאגדה.

⁶⁷ הם אני ראית מן לא יען בעלם ⁶⁸פקה אמתנא ומן עני בה ולם יחצל מנה אלפאט' ⁶⁹לם יעלם אן הרה' אלפאט' אלמסתפיצה פיה מונו'רה פי אלכתאב.

וונ'רת מן לא יצדק באפקה יתחיר פי הרה אלפאט' ⁷⁰לא ידרי חקיקה תפסירהא פאנו'בת ⁷¹אן אג'מעהא ⁷²מן אלמקרא ואפס' ⁷³לפטה' לפטה' ואסתשהר עליהא ⁷⁴באלכלאם ⁷⁵אלמתור אלמו'וד פי אלמשנה אלמשהור פי מא בין אה'הא באשהר ⁷⁶אלכלאם אלעאם.

ועלמת אן פי דרך מנאפעא שתי מנהא אן ינכשף ללאמה מעאני הרה אלפאט' ותוול אחירה פיהא ואיצ'א ליעלמן אן אלנאקין ⁷⁷למשנה ואלתלמוד אבצר ⁷⁸באלנה וסימא ⁷⁹אד' המא אקרב אלי אלנביא אד' כאטבו תלמידהם בהרה אלפאט' אלדי הו עויצה ענר מן לם ירין' ⁸⁰נפשה פי ריואנהם וקאלוהא באלטבע עלי ⁸¹רסלהם ולעל אן יכון בעין' מן אלנחרף ענ תפסירהם יכסבה ⁸²הרא אלכתאב אלרנוע אליה אדא תבין אנה לא יקף עלי חקיקה מא פי אלמקרא אלא מן יקף ⁸³עלי כלאמהם ואלפאצ'הם.

פלמא ⁸⁴אנו'בת דרך ראית אן אקדם קבלה ⁸⁵אלפאצ'א יסתעמלהא ⁸⁶אלכל פי תפסיר אלמקרא והו מן אלקול אלמו'וד פי אלמשנה לכנהא ⁸⁷אס'הר ללנאם מן ⁸⁸אלסבעין לפטה' לכן דרך חנה' עלי מן מ'ן אן קבול תפסיר הרה אלסבעין לפטה' לא יזומה. פיקול לה אלמואקף לה ⁸⁹פאנך קד אקרת במתל מא אנברתה ולדרך קדמת פי אלצדור ⁹⁰אן אלצהתג'אג' במא ⁹¹אנה מן אלמ'אהר עלי אלכאטן כדאך הו מן אלמקד בה עלי אלמנבר.

ולם אלוס נפסי אתבאת כל לפטה' יפסרהא ⁹²אלכל עלי מא פי אלמשנה לכתרה ⁹³אלאסתעמאל לטול דרך ⁹⁴יכתרתה וקלה ⁹⁵אלפאידה פיה. ולכני ⁹⁶ראית אן אתבת בעצ'א ויכון חכם מא בקית מנה כחכמה ⁹⁷.

64 אחתאג'ת] 17 אחתאג'א.ת.

65 אליה] 17 אליהא.

66 כאלטבע] 17 11 מן באלטבע.

67 21 א.

68 21.

69 אלפאט'ה] 17 21 אלפאט'א.

70 אלאלפאט'] 17 אלפאט'.

71 ה1 נוסף: עלי נפסי.

72 אג'מעהא] 17 21 אג'מעא.

73 ואפסר] 17 21 ואפסרהא.

74 21.

75 באלכלאם] ה1 מן כלאם.

76 כאשהר] 17 כאשהאד. 17 כאשהאד.

77 21 נוסף: אלדי נקלו.

78 עד כאן 17.

79 וסימא] ה1 21 ולא סימא. והענין אחד, ראה מילון בלאו בערכו.

80 ירין] 21 ירין'.

81 עלי] 21 עלא.

82 יכסבה] 21 ינסבה.

83 יקף] 21 וקף.

84 21.

85 21 נוסף: אלקול דלך.

86 יסתעמלהא] 21 יסתעמלוהא.

87 לכנהא] 21 לכאנהא.

88 מן] 21 מן אן.

89 אלמואקף לה] 21 אלמופק.

90 21 נוסף: הדא אלכתאב.

91 צ"ל: כמא.

92 יפסרהא] 21 ותפסיר.

93 לכתרה] 21 לכתרת.

94 17.

95 וקלה] 21 וקילה.

96 ולכני] 21 ולאכני.

97 בעצ'א ויכון חכם מא בקית מנה כחכמה] 21 בעצ'א מנהא ויכון חכם מא בקית חכמה. ה2 21 כחכמהא.

- א. פאקול פ' 98 דלך אן אלמפסרין יפסרו⁹⁹ קול חירם לשלמה ואנחנו נכרת עצים מן-הלבנון ככל צרכך חג'תך ואנמא תנאולוה מן מסתפיץ¹⁰⁰ מא פי אלמשנה צריך לקח לו צריך¹⁰¹ ואינו צריך.
- ב. ויפסרו איצ'א¹⁰² ותשתיה כרת אין אוגם בגיר כרה¹⁰³ ולא קהר ואנמא חקקו דלך מן אלמ'אהר מן אלמשנה האוגם והמפתה¹⁰⁴ ואיצ'א ואב אחר אינו אוגם שני ואבים אוגם.
- ג. ויפסרו איצ'א¹⁰⁵ מפתק מנער עבדו מדלל וכאן וקופהם עליה ממא פי אלמשנה אם-היה מרוקף מועדן ומפוקס.
- ד. ויפסרו קולה¹⁰⁶ ולשמש ולגדת ולמנלות ברוג' ועלי¹⁰⁷ אן לים פי אלמקרא סוי הדה אללפמ'ה אנמא¹⁰⁸ דלך מן קול אלולין¹⁰⁹ שנים עשר מנלות.
- ה. ויפסרו כצנת שלג ברודה¹¹⁰ ולים להא נט'יר פי אלמקרא אלא מן קולהם¹¹¹ יכול ישב בחמה ובצנה כדי שיצטער.
- ו. וכדלך קולה להביא אל-גנוי המלך יפסרונה¹¹² כזאין מן חית קאלו שישם¹¹³ הארון גנוי.
- ז. וכדלך¹¹⁴ ואת בני התעורבות יפסרונה אלכלט יענון אלמולדין¹¹⁵ נט'יר מה קאלו האשה שנתערב ולדה בולד¹¹⁶ בלטה.
- ח. ויפסרו ומלקא¹¹⁷ לא לתוא נזיק לא יתאדא עלי מא קאלו ארבעה אבות נזיקים. נזק נחצי נזק.
- ט. ויפסרו שורו עבר ולא יג'עיל מן באב אלחמל עלי מא יקול¹¹⁸ אלקדמא¹¹⁹ אשה מעוברת¹²⁰ אשה מעוברת¹²¹.
- י. וקרוא קרא כחיל אלמנאדי עלי מא הו משהור מן קולהם חנב להכריז.
- יח. וס' לא¹²² ישערון אנרם אנמא¹²³ תנאולו¹²⁴ הדה אללפמ'ה ממא אשהדתה להם¹²⁵ אלמשנה וכשפתה.

98 פי' ב2 ד2 מן.

99 יפסרו] ב2 ד2 יפסרו.

100 מסתפיץ] ד2 ה2 מסתפאץ'.

101 צריך ליקח לו צריך] ה2 מ2 צריך אדם ליקח לו דרך. ב2 ד2 צריך ליקח לדרך.

102 איצ'א] ב2 ד2 ליתא.

103 כרה] ד2 כורה.

104 ה2 נוסף: אלקאהר ואלכאדע [-האונס והמפתה].

105 ויפסרו איצ'א] ב2 ד2 ויפסרו.

106 בב2 ו-ד2 נוסף: פי קצה מנשה פי מלקים [-בפרשת מנשה במלכים].

107 ועלי] ב2 ד2 ולו.

108 אנמא] ב2 ד2 ואנמא.

109 אלולין] ד2 אלחכ'.

110 ברודה] ב2 ד2 מברודה.

111 קולהם] ב2 ד2 קול.

112 מכאן כ א1.

113 שישם] ו1 ליתא.

114 ב3.

115 אלמולדין] ב3 ד2 אלמולדין.

116 ולדה בולד] ב3 ולדה בולד.

117 ומלקא] ב3 מלכא.

118 יקול] ב3 ד2 קאלו.

119 אלקדמא] ד2 אלקודמא. כ אלולין.

120 ד3.

121 מ2 נוסף: ושנה מעוברת.

122 לא] כן נוסף בכ ובמ2, וכצ"ל.

123 אנמא] ב3 ד3 ליתא.

124 תנאולו] ב3 ד3 תנאולון.

125 להם] כ מן. מ2 נוסף: פי.

ומתל¹²⁶ הרה אל' אלפאט¹²⁷ בתיר פי¹²⁸ אלמקרא אל' אני לא ארי אלתיקצי עליהא אר' לים הו אלגרי' ואנמא ג'עלהא מקדמה בלאבתצר ואקול כמה ונ' ¹²⁹ אקול בהרה אלאלפאט' ¹³⁰ אנמא ¹³¹ הי כראך יג'ב כל מא וג'דנאה ¹³² פי אלפאט' אלמשנה אנ נקרבא אנה הו ונפסר ¹³³ בת מא פי אלמקרא.

פאול דלך:

א. ונ'א מלאך וי' אליו בלבת' אש תפסור לבת אש צ'רים מן אלנאר ואלדליל עלי דלך אנ צ'ארם אלנאר יסמא ¹³⁴ פי אלמשנה מלכה כמה קאלו אחר מביא ¹³⁵ את' האור, ואחר מביא את' העצים וקא אחר ¹³⁶ ולכה, המלכה חזב לבתו הרוח הרי כולן פטורין ¹³⁷.

ב. וקול אללה ¹³⁸ אן ¹³⁹ אלנור וכל משרת ענבים לא ישתה לים להרה אללפאט' תצורף פי אלמקרא ואנמא הו נקיע אלענב כמה ג'א פי אלמשנה איך שורין היו ¹⁴⁰ סמנים וכרשנין, ¹⁴¹ אלא כדי שישרו מקעור יום. וקאלו איצ'א ולא כמי המשקה.

ספר שבעים המילים הבודדות

זהו הספר הנודע בשם ¹⁴² שבעים המילים הבודדות שבמקרא ופירושו על פי ההוראה המיוחדת להן במשנה, כפי שערכו ¹⁴³ מרינו ורבנו סעדיה גאון ז"ל ¹⁴⁴.

אמר המאסף, כשם שדרך הבאת הראיות בין המוכיח למבקש ההוכחה, אינה אלא מדבר גלוי ¹⁴⁵ על דבר נסתר ¹⁴⁶, כך גם ההוכחה לא תהיה ביניהם אלא ממה שהם מודים בו על מה שהם נחלקים בו. וכשם שאפשרי שיוכיח המלמד בנסתר על נסתר ונסתר על נסתר, לאחר שתהיה המסקנה בסוף דבריו לדבר גלוי, כך אפשרי שתהיה ההוכחה בדבר שהם נחלקים בו, לאחר שתסתיים הטענה על מה שהם מסכימים עליו.

ואני ראיתי אנשים מן העבריים המכחישים את המצוות והדינים שנמסרו מהנביאים אשר הם אינם כתובים, וכן מכחישים מקצתם את מה ששמעו מהלשון מדברי האומה ולא מצאוהו במקרא. ¹⁴⁷

126 ומתל 11 כמתל.

127 כ נוסף: ממא אשתהדת מן אלמשנה.

128 עד כאן 11.

129 וג'ב 2 יגב.

130 מכאן 21 א1.

131 אנמא 2 מנהא.

132 כראך יג'ב כל מא וג'דנאה 3 כמתל מא.

133 הו ונפסר 1 חק אן נפסר.

134 יסמא 21 יסמי.

135 מביא 21 המביא.

136 וקא אחר 21 אחר.

137 כולן פטורין 3 כולם פטורים.

138 וקול אללה 3 וקאל עז וגל.

139 אן 22 פי.

140 דיו 21 דיו.

141 וכרשנין 31 וכרשנים.

142 בזה מיושבת תמיהת רבים, והוא שחיבור זה אך נודע בשם כתאב אלסבעין, אך לא רבינו נקב לו שם זה, ולכן מוצאים אנו שבהמשך הוסיף ערכים נוספים על מנין זה. ראה על כך במבוא.

143 "אסתכריג' דלך" במובן כתיבה ועריכת מסמך ע"פ מקור נוסף (ראה מילון פרידמן ערך מסתכריג').

144 עד כאן הקדמת המעתיק, ומכאן דברי רבינו המחבר.

145 "צ'הר" מוסכם ומקובל על הכל.

146 "כפי" נעלם, בלתי ידוע.

147 מילים הקיימות בלשון חכמים אשר אינן נזכרות במקרא כלל.

ומצאתי מילים רבות במקרא, שאין דרך לעמוד עליהן אלא מן המילים שקיבלה אותן האומה כמסורת שכאשר היתה מגמתה לקבוע את ההלכה הכניסה בה מזה מה שהוצרכה לו, ואמרה זאת בטבעיות הפשוטה.¹⁴⁸

והנה, אני ראיתי שמי שלא עיין בתורת¹⁴⁹ ההלכה של אומתנו, וכן מי שעיין בה אך לא הבין את מילותיה, אינו יודע כי המילים הללו השכיחות בה - מצויות במקרא.

ומצאתי שמי שסבור שאין ההלכה אמיתית, יהיה נבוכ במילים הללו, ולא ידע את אמיתות פירושה, והטלתי על עצמי לקבצם מהמקרא, ואפרש מילה מילה, ואלמד עליהן מהדיבור הנפוץ והמצוי במשנה והמפורסם בין אנשיה כפרסום הדיבור הכללי.¹⁵⁰

וידעתי כי בזה ישנן כמה תועלויות, מהן, כי בזה יתגלו לאומה ענייני המילים הללו, ותסור המבוכה בהם. ועוד, כדי שידעו שמוסרי המשנה והתלמוד היו בקיאים ביותר בלשון¹⁵¹, וזאת במיוחד משום שהם היו קרובים יותר לנביאים¹⁵², וכאשר דברו עם תלמידיהם היה זה במילים

148 כלומר שחכמים השתמשו במילים הנדירות שבמקרא ללא כל קושי, והזכירו אותן בדבריהם בטבעיות, מה שמעיד על הבנתם השלימה של חכמים בלשון המקרא, וזאת משום היותה שפה חיה בפיהם.

149 "בעלם" אפשר גם: במדע, בחכמה.

150 הדיבור הנפוץ בין ההמון, הידוע לכולם.

151 על דבר בקיאותם וידיעתם של חז"ל בלשון, אף בדברים שאיננו מבינים כיום, האריך הרמב"ם בפירושו המשנה (תרומות א א), וז"ל: 'על אמרם בכל המשנה תרם ותורם מערערים חכמי הלשון החדשים ואומרים שהנכון הוא הרים ומרים יררים, ובאמת אין זה ערעור, כי הנכון בכל לשון הוא כפי מה שמדברים אנשי אותה הלשון והנשמע מהם, ואלה בלי ספק היו דוברי עברית במקומם כלומר בארץ ישראל, ומהם נשמע תרם ושאר הטיית לשון זו, וזה מורה שכך אפשר באותה לשון וזוהי ביטוי מבטויי העבריים. ועל הדרך זו תהיה תשובתך לכל מי שסבור מן החדשים שלשון המשנה אינו צח, וכי הטו לשון שלא כראוי באיזה מילה מן המילים. והכלל הזה שאמרתי לך הוא נכון מאוד אצל החכמים השלמים המדברים על העניינים הכוללים את כל הלשונות'. וכתב ר' אברהם בן הרמב"ם ספר המספיק לעובדי ה' (תש"פ עמ' קט) 'והם ז"ל בקיאים מאתנו בפירוש הלשון משום שהם עשירים יותר בדעת וקרובים יותר בזמן'. וכדברים אלו כתב ר' יונה אבן ג'נאח בהקדמתו לספר הרקמה (עמוד יט-כ) שחז"ל היו בקיאים יותר מאיתנו בלשון הקודש, וביאר שנקטו לשון תרומה, משום שמיסודות הלשון הוא שישנם אותיות נוספות ועל כן במילה זאת נוספה האות ת' על השורש. עוד כתב דברים אלו ר' תנחום הירושלמי בהקדמת ספרו המדריך המספיק (עמ' לג), וז"ל: 'השפה העברית לא הצטמצמה כולה בכתובים הנמצאים אצלנו, וכן המדברים באותם הכתובים לא התכוונו לבאר את חוקי הלשון ולמנות את הכללים המקובלים על אנשיה, אלא דברו כפי מה שהיה דרוש להם באותו הזמן, וכו'. וכשאנו רואים את הקדמונים, אשר הם קרובים יותר אל הזמן שבו הלשון היתה נפוצה, וידעו איך להשתמש בה, ושנאשיהם הטיבו להתבטא בה כשדברו כל מיני מילים, אנו יודעים בוודאות שזה היה אפשרי אצלם, ולכן דברו ככה בביטוייהם, ולא שהם טעו כפי שחושבים הקנאים הקפדנים היהירים'. וכוונת ריב"ג הרמב"ם ור' תנחום הירושלמי לאפוקי מדברי מנחם בן סרוק במחברתו (ערך אבת) ע"ש.

152 רס"ג שנה רבות יסוד זה בכתביו בו הוא מבחיר שיסודם של דברי חז"ל הוא בקבלה שקבלו מהנביאים, ומשום כך לכל דבריהם בתורה שבעל פה יש תוקף כנבואת הנביאים על פי ה', ואלו דבריו בהקדמתו לפירושו לבראשית (עמ' 167): 'הקדום היא הידיעה השכלית הפועלת במי שמחשבתו שלמה מכל פגם ונקיה מכל כתם. ואחריי הידיעה הנמסרת לנו על ידי שליחי, והאגדות האמיתיות שקבלנו מנביא האמת'. ושם (עמ' 185): 'דאוי שאבאר איך נמסרו הדברים האלה בקבלה מן הנביאים... וכל שהיו בני ישראל בדעה אחת בארץ הנבחרת, היו המלך והכהנים שומרים בזכרונם מסורות אלה, ובפרט בתקופת הנביאים. וכשגלינו גלות ראשונה ופסקה הנבואה, יראו החכמים שמא תישכח התורה שבעל פה ונתנו דעתם עליה וקבעוה בכתב וקראוה משנה וכו'. ושם (עמ' 181): 'ולפיכך אנו זקוקים לדברי מי שראה את הנביא, כדי שהמלות המסופקות שבעניני המצווה השמיעות תהינה על ידי הקבלה למלים בנות משמעות מסוימת'. ושם (עמ' 192): 'ומכיון שהקבלה נמסרה על ידי אנשים בהתאם למה שראו בעיניהם ושמעו את התנהגות הנביאים בענין זה, חובה עלינו שנבקש לכתוב פרוש זה בהתאם לאחד מדרכי ההעברה המקובלים באומה,

אלו - אשר הן קשות למי שלא הרגיל עצמו בספריהם - ואמרו אותן בַּמְבֻעִיּוֹת הפשוטה. ושמואל מקצת הטועים בפירושיהם יפיקו תועלת מהספר הזה בכך שישבו אליה¹⁵³, כאשר יתברר להם שאינו עומד על אמיתות מה שיש במקרא אלא מי שעמד על דיבוריהם ולשונותיהם.¹⁵⁴

וכאשר הטלתי זאת על עצמי, ראיתי להקדים לפני כן מילים אשר הכל משתמשים בהן בפירוש המקרא, והן מן הדיבור המצוי במשנה¹⁵⁵ - לפי שהם יותר ידועות¹⁵⁶ לאנשים מן השבעים מילים, ותהיה זו טענה כנגד מי שסבור שאינו מחויב לקבל את פירוש שבעים המילים הללו, ויאמר לו העומד כנגדו: "הרי כבר הודית בכעין מה שאתה מכחישו", ולכך הקדמתי בהקדמה כי כשם שההוכחה היא מן הגלוי על הנסתר, כך היא ממה שמודים בו על מה שמכחישים אותו.

ולא הטלתי על עצמי לציין כל מילה שכולם מפרשים אותה על פי המשנה לרוב השימוש בהן¹⁵⁷, לאריכות הדבר וריבוי, ולמיעוט התועלת שבו. אלא ראיתי שלציין חלק מהן, ויהיה דין מה שהשארתי מהן כדין.

א. ואומר בזה, כי המפרשים יפרשו את דברי חירם לשלמה וַאֲנַחְנוּ נִכְרַת עֲצִים מִן הַלְבָּנוֹן קָבַל צָרְפָּד (דה"ב ב טו) - הדרוש לך, והם גזרו זאת מהמצוי במשנה (ב"ב ד ב) צָרְפָּד לָקַח לוֹ דָּרָה, וְאֵינוֹ צָרְפָּד.¹⁵⁸

ב. וכן יפרשו וְהַשְׁתִּיחַ בְּדַת אֵין אֲנִים (אסתר א ח) - בלי הכרח ובלי אילוץ,¹⁵⁹ והנה הם אימתו זאת מהמבואר במשנה (שביעית י ב) הָאֲנִים וְהַמְּפֻתָּה, וכן זָאֵב אֶחָד אֵינוֹ אֲנִים, שְׁנֵי זָאֲבִים, אֲנִים (ב"מ ז ט)¹⁶⁰.

ואז יהיה הכתוב בהסכם עם קבלת הנביאים. ובפירושו לפרק א פס' כב (עמ' 245): 'זהעופות הטהורים לא שמענו מפי הנביאים על מספרם כלום, שכן אמרו: "שבע מאות מיני דגים ושמונה מאות מיני חגבים ולעופות טהורים אין מספר"'. ובאמונות ודעות (מאמר ב פרק ט עמ' צט) כתב על החכמים שהם 'תלמידי הנביאים ויותר בקיאים בדברי הנביאים... נתברר אצלם מפי הנביאים'. ושם (מאמר ט פרק ד עמ' רסט): 'מסרו קדמונינו ז"ל מפי הנביאים ע"ה'. ובספר דרישת החכמה (פירושו למשלי ל י"ז עמ' רננ) כתב על החכמים שהם 'אותם שקבלו מן הנביאים עליהם השלום'.

153 אל תורת ההלכה של אומתנו, ע"י העסק בכתיבה של חז"ל.

154 של חכמי המשנה.

155 כוונתו כאן לאותם קראים אשר בפירושיהם למקרא פירשו את המילים הללו כפי שמבואר בתורה שבע"פ, וזאת מבלי שהם ידעו על כך שזהו מקור הפירוש.

156 מפורסמות, גלויות.

157 כלומר שיש מילים הכתובות במקרא שכולם מפרשים אותם על פי המשנה, בגלל שחכמים משתמשים במילים אלו במשנה פעמים רבות, ולכן הן ידועות לכולם ומפרשים תמיד את המקרא על פיהן.

158 וכן פירשו ר' יהודה בן קוריש (רסאלה חלק ב אות צ), ריב"ג ורד"ק בספר השרשים (שרש צרך), והביאו לכך ראיות נוספות מלשון חכמים. וכ"כ ר' תנחום הירושלמי בספרו המדריך המספיק (ערך צרך). וכן כתב רבינו בספר הצידוק (פירושו לספר איוב ו) שמילה זאת הינה מן הלשונות הבודדים במקרא ואשר אינה מתפרשת אלא מלשון חכמים.

159 וכן תרגם רס"ג שם: אֵין אֲנִים - ללא הכרח [-בגיר קהר], וכפי שתרגם באגרונו (ערך כרח): כרח - על כורחו [-עלה קהר]. וכן פירש ר' יהודה בן בלעם בפירושו לאסתר (שם, מ' וקסלר, עשרה קטעים חדשים מפירוש רס"ג לאסתר, נספח: שריד של פירוש ר' יהודה אבן בלעם למגילת אסתר, בתוך: פשר נחום (ספר היובל לנחום גולב), חלק העברי עמ' 39): אֵין אונס - 'מן גיר מכרה ולא קאהר', ומקורו כדרכו מרס"ג.

160 וכן פרשו ר' יהודה בן קוריש (רסאלה חלק ב אות א), ריב"ג ורד"ק בספר השרשים (שרש אנס). ור' תנחום הירושלמי כתב בספר הביאור (אסתר שם) שאונס פירושו הכרח, ושכן ידוע ונהוג בלשון חכמים במשמעות זו במקומות הרבה.

- ג. ויפרשו מִפְּנֵי מַנְעַר עֲבָדָיו (משלי כה כא) - מענג¹⁶¹, והם עמדו על כך מהאמור במשנה¹⁶² (מכילתא דרבי ישמעאל שמות כא כה) אִם־הָיָה מְרוֹכָף מְעוֹדֵן וּמִפְּנֵי.
 ד. ויפרשו אומרו לְשִׁמְשׁ וְלִירֵחַ וְלַמְּזֻלֹת (מ"ב כג ה) - גלגל המזלות¹⁶³, ואף על פי שאין כעין¹⁶⁴ מילה זו במקרא, ואמנם זה מדברי הראשונים שנים עשר מְזֻלֹת (ברכות לב:)¹⁶⁵.
 ה. ויפרשו בַּצֶּנֶת שֶׁלָּג (משלי כה יג) - קור¹⁶⁶, ואין לה דמיון במקרא, אלא מדבריהם יָבֵל יֵשֵׁב בַּחֲמָה וּבַצֶּנֶה בְּרִי שִׁיִּצְמָעַר (ספרא ויקרא טו כט).
 ו. וכן אומרו אֶל גִּנְזֵי הַמֶּלֶךְ (אסתר ג ט) יפרשוהו - אוצרות¹⁶⁷, שהרי אמרו שְׁשֵׁם הָאָרוֹן גִּנְזֹו¹⁶⁸ (שקלים ו א).
 ז. וכמו כן וְאֵת בְּנֵי הַתַּעֲרָבוֹת (מ"ב יד יד) יפרשוהו - התערובת, וכוונתם בכך - הילודים, וכעין מה שאמרו הָאִשָּׁה שֶׁנִּתְעַרְבַּ וְלָדָה בְּלֹד בְּלָתָהּ (יבמות יא ד).
 ח. ויפרשו וּמִלֵּפָא לֹא לְהוֹא נֹזֵק (דניאל ו ג) - לא ינוק¹⁶⁹, על פי מה שאמרו אֲרַבְעָה אֲבוֹת נְזִיקִים (ב"ק א א). נֹזֵק וְחֲצִי נֹזֵק (סנהדרין א א).¹⁷⁰
 ט. ויפרשו שׂוֹדוֹ עֵבֶר וְלֹא יַעֲלֶה (אויב כא י) במובן ההריון, על פי מה שאמרו הקדמונים אִשָּׁה מַעֲרַת (בכורות ח א).¹⁷¹

- 161 וכן תרגם רס"ג שם: מפנק - מי שמענג [במקור: מן ידלל]. וכן פרשו ריב"ג ורד"ק בספר השרשים (שרש פנק): מענג ומעדן.
 162 נקט לשון 'משנה' גם על מדרשי הלכה כדרכם של הגאונים בכמה דוכתי.
 163 בספר האגרון כתב רס"ג: מזל - כוכב, ע"כ. במובן - שטוענים שרואים בו עתידות [במקור: נגם], ושם כוונתו על הפרט, וכאן על כלל המערכת אשר מורכבת מכוכבים רבים. וכן פירשו ריב"ג ורד"ק בספר השרשים (שרש מזר) שהם המחנות שבשמים אשר בהם חונים השמש והירח.
 164 "סרי" - מילה הדומה ומשתווה לה במשמעותה.
 165 וכן פירש ר' יהודה בן קוריש (רסאלה חלק ב אות מ) ש'מזלות' הם הכוכבים, וכתב ששם זה מצוי בכל המשנה והתלמוד [ואמנם לא דק בדבריו, שבמשנה לא מופיע לפנינו כלל לשון 'מזלות' מלבד בע"ז (פ"ד מ"ד) בנוסח הדפוסים, ובכת"י קאופמן ליתא שם המילה 'מזלות' (ומשום כך לא הביא רבינו ראה זאת, אע"פ שמחזר תמיד להביא ראה מלשון המשנה דוקא). ושמה כוונתו ב"משנה" לתוספתא ולמדרשי הלכה, שבהם אכן מופיעה פעמים רבות, וכדרכם של הקדמונים לכנות גם את שאר ספרי חז"ל בשם 'משנה']. וכ"פ הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ב פ"י) ור' תנחום הירושלמי במדריך המספיק (ערך נזל) שמזלות הם כוכבים, והוסיף ר' תנחום שם שגם הכתוב באיוב (לח לב) התוציא מזרות בעתו פירושו כוכבים, וכמצוי בלשון העברים שמחליפים את הלמ"ד ברי"ש, ושנה זאת ר' תנחום בפירושו למלכים ב' שם, וכן פירש רס"ג באיוב שם ש'מזר' הוא כוכב. וכתב רס"ג בפירושו לספר יצירה (פ"א ה"א עמוד מה) שלכוכבים ישנם כמה שמות בהתאם לתכונותיהם, והכוכב שבטבעו קר נקרא 'מזרות'. וכדבריו כן מבואר בספר השרשים לריב"ג ולרד"ק (שרש מזר) שפירוש 'מזרות' - 'מזלות' בחילוף הרי"ש בלמ"ד, ושהם המחנות שבשמים אשר יחנו בהם השמש והירח.
 166 וכן פירש רבינו בדרישת החכמה שם, ור' תנחום הירושלמי במדריך המספיק (ערך צנן). וריב"ג ורד"ק בספר השורשים (ערך צנן) הביאו לכך מובאות אחרות מחז"ל.
 167 כן פירש רס"ג בתפסיר שם וראב"ע.
 168 כ"פ ריב"ג ורד"ק בספר השרשים (ערך גנז), וכתב ריב"ג שהלשון הזה מצוי בדברי רבותינו, שאמרו (פסחים ד ט) 'גנז ספר רפואות' וזולתו. וכ"כ ר' תנחום הירושלמי בספר הביאור שם.
 169 וכן תרגם רס"ג בתפסיר, ור' תנחום הירושלמי בספר הביאור שם.
 170 כתב ר' יהודה בן קוריש (רסאלה חלק ב אות נ): 'בנוק המלך (אסתר ז ד), המשנה אומרת ארבעה אבות נזיקין, ופירושה פגע ונזק'. וכ"פ ר' תנחום הירושלמי בספר הביאור לאסתר (שם) שהמילה 'נוק' מצויה בלשון הראשונים הרבה, וכגון אומרם נזק צער ובושת (ב"ק ח א). וכ"פ ריב"ג ורד"ק בספר השורשים (ערך נזק) והוסיפו שלשון זו ידועה מלשון חכמים במשנה ובתלמוד.

י. ויפרשו וְכִרְזָא קָרָא בְּחֵיל (דניאל ג ד) - המכריו¹⁷², על פי המפורסם מדבריהם חֵיב לְהַכְרִיז (ב"מ ב א).

והם אינם מעלים על דעתם שהם גזרו את מקור המילים האלה ממה שהבאתי להם כראיה את¹⁷³ המשנה וגיליתי זאת.

וכמו עשר המילים הללו יש הרבה במקרא¹⁷⁴, אלא שאני לא ראיתי לדקדק אחריהם¹⁷⁵, כי אין זו המטרה, אלא קבעתים כהקדמה בקיצור. ואומר כשם שמחייב הענין במילים אלו שכן הוא, כך מחייב כל מה שמצאנוהו במילות המשנה שנודה בו שכן הוא, ונפרש בו¹⁷⁶ את מה שבמקרא.

והראשון מהם:

א. וַיֵּרָא מֶלֶאךָ יְיָ אֱלֹהֵי פִלְפֶּת אֵשׁ (שמות ג ב), פירוש לִפְת אֵשׁ - שלהבת אש¹⁷⁷, והראיה על כך היא, שהמשלהב את האש¹⁷⁸ נקרא במשנה מִלְפָּה, כמו שאמרו אַחַד מִבָּיִת אֶת־הָאוֹר, וְאַחַד מִבָּיִת אֶת־הַעֲצִים וְבֹא אַחֵר וְלָפָה, הַמִּלְפָּה חֵיב. לִפְתוֹ הָרוּחַ הָרִי בּוֹלֵן פְּמוֹרִין (ב"ק ו ד)¹⁷⁹.

ב. ודבר ה' שהנזיר וְכָל מִשְׁרַת עֲנָבִים לֹא יִשְׁתֶּה (במדבר ו ג) אין למילה זאת המיית שם במקרא, ואמנם היא מִי שריית הענבים¹⁸⁰, כמו שנאמר במשנה (שבת ה א) אֵין־שׁוֹרִין דִּיז סַמְמָנִים וְכִרְשָׁנִין, אֱלָא כְּדִי שְׂיִשְׁרוּ מִבְּעוֹד יוֹם. ועוד אמרו (ברכות ג ה) וְלֹא בְּמֵי הַמִּשְׁרָה.¹⁸¹



המשך יבוא א"ה.

171 וכן תרגם רס"ג בתפסיר שם, וכתב בפירושו הארוך: 'קוראים במשנה את ההרה - מעוברת'. וכדבריו כתב ר' יהודה בן חייג' בספר הקתחה (שופטים יד ט): 'שורו עבר - כמו מעוברת'. וכן כתבו ריב"ג ורד"ק בספר השרשים (ערך עבר בסופו): 'שורו עבר ולא יגעיל, מדברי רבותינו ז"ל פרה מעוברת' (ב"ק מז).
בכת"י 2מ הוסיף כאן המעתיק: 'ושנה מעוברת'. והרי זה כדברי ר' יהודה בן קוריש (רסאלה חלק ב אות ע) שכתב: שורו עבר ולא יגעיל, פירוש 'עבר' - יתעבר, כדברי המשנה 'אשה עוברה' - אשה מעוברת, 'ושנה מעוברת' בתוספת 'אדר שני', ע"כ.

172 כן תרגם רס"ג בתפסיר שם, וכן פירש באגרון: כרוז - מכריו [-מנאדי]. וכ"כ ר' תנחום בספר הביאור שם.
173 רע"ק כתב להגיה "אשה(ד)תה", ומשום כך תרגם: 'והם אינם מעלים על דעתם שהם קיבלו את המילים האלה ממה שמעידה על כך המשנה'.

174 כלומר, שישנן עוד מילים בודדות במקרא אשר אינן מתפרשות ממקומן, והקראים העתיקו את פירושן מהרבנים, ולא ידעו שמקור פירושן של הרבנים הוא מהתורה שבעל פה.

175 אפשר: לא ראיתי להזכיר.

176 בעזרתו, באמצעותו.

177 וכן תרגם בלבת אש - בצ"דים נאר. וכ"כ בספר האגרון: לבת אש - שלהבת [-צ"רים].

178 המעלה את להב האש. ומצינו לשון זו במובן זה בקהלת רבה (פרשה א פסוק ה פסקה ב): 'גלגל חמה יש לו נותק. הה"ד ולשמש שם אהל בהם. וברכה של מים לפניו. ובשעה שהוא רוצה לצאת הוא משלהב'.

179 דברי רבינו הובאו בספר השרשים לריב"ג ולרד"ק (שרש לבב), וכן דעת דונש ש'לבת' היא 'להבת' בהשמטת האות 'הא' (תשובות דונש על רס"ג אות קנב) ע"ש, וראב"ע הזכיר פירוש זה בפירושו לתורה (שמות ג ב) ובספרו בשפת יתר (אות קמ) וכתב לחלוק על כך, ע"ש.

180 כן תרגם בתפסיר שם. וכן פירש בחיבורו מילות המשנה (ברכות ג ה): משרה - נקעה (ממלון המשנה לרב סעדי גאון, מחקרי לשון וספרות א' עמוד 140). וכן בספר האגרון: משרת ענבים - נקיע.

181 כן הביא דונש בחיבורו תשובותיו על רס"ג (אות נט) בשם רבינו: ואמר בפתרון 'משרת ענבים' כמו 'שורין', ואמר כי אין לו במקרא דומה כי אם במשנה שאמרה 'שורין דיו' [ועל דבר השגתו של דונש על רס"ג, ראה בפי' ר' יהודה בן בלעם (במדבר ו ג) שהרגיש בזה].

וכתב רד"ק בספר השרשים (ערך שרה): וְכָל מִשְׁרַת עֲנָבִים, ידוע בדברי רבותינו ז"ל 'אין שורין דיו וסממנין'. וכן אמרו 'ולא במי משרה', וכע"ז בספר השרשים לריב"ג. וכן פירשו ר' יהודה בן קוריש (רסאלה חלק ב אות ש), ר' יהודה בן בלעם, רש"י ורשב"ם והביאו ג"כ ראה זו מלשון חכמים, וכ"פ ראב"ע (שם). וכן בספר הצידוק (פירושו לספר איוב ו ו) כתב רבינו שמילה זאת הינה מן הלשונות הבודדים במקרא ואשר אינה מתפרשת אלא מלשון חכמים.

רבי שלמה בן ישועה הכהן זלה"ה

פירוש לספר אהבה - הלכות קרית שמע (פרקים ג-ד)

נספח: תשובות לרב האיי גאון מתוך הפירוש

בעריכת הרב דוד יוסף

בגליון רל התפרסם בס"ד פירושו של רבנו לתחילת ספר אהבה והלכות קרית שמע שבכ"י אוקספורד (Huntington 271), והתבררו זמנו ומקומו של רבינו ופרטים נוספים על אופי וטיב החיבור. פרטים נוספים חדשים ובעלי עניין התבררו תוך כדי העבודה על החיבור. מהם, שרבינו מעתיק תוך כדי פירושו מתשובות הרמב"ם, ובנוסף תשובות אלו שהעתיק רבנו השתמש פרופ' י' בלאו (במהדורתו לתשובות הרמב"ם, ראה שם ח"ג עמ' 10), וצייןם תחת השם "כישב"י" (כתב יד שלמה בן ישועה). רבינו מעתיק גם כמה תשובות שכתב הרמב"ם לחכמי לונל, והרי זו כראיה נוספת לאמיתות תשובות אלו וייחוסן להרמב"ם.¹

פרט חשוב נוסף מתברר מעיון בחיבור, והוא שרבינו מצטט בפירושו שלש תשובות מרבינו האיי גאון, ופעמיים אף מציין למקורן בקונטרסים המקוריים של תשובות הגאונים (הנקראים "דרג", ראה לקמן בנספח). התשובות עוסקות בדין אמירת קדושת יוצר ביחיד, בבירור מהות הקלף והדוכסוסטוס, ובנוסף ברכת 'רחם' בבהמ"ז בשבת. התשובות נלקטו והובאו בנספח שבסוף המאמר.

בזאת מתפרסם בס"ד המשך הפירוש להלכות קרית שמע פרקים ג-ד, עם תרגום ללשון הקודש והערות. אציין כאן כמה מהחידושים שבפירוש רבנו המתפרסמים במאמר זה, ואשר הורחב הדיבור על כל אחד מהם במקומו בהערות:

א. פ"ג ה"ב: רבינו כותב שהטעם לאיסור ק"ש בבית המרחץ הוא משום שהוא "מקום הלכלוך והזוהמא", וכן "שהאנשים מסלקים בו את לכלוכם", וזה קרוב מעט לדברי רבנו מנוח שכתב שטעם האיסור בבית המרחץ הוא משום זוהמא, ושאינו משום שעומדים שם ערומים, ע"ש בהערה.

ב. שם: רבינו מפרש בדעת הרמב"ם שטעם האיסור לקרוא ק"ש בסמוך למת ובבית הקברות הוא משום לועג לרש, ושלא כהבנת כמה מפרשים בדעת הרמב"ם (וכן נראית דעת רבינו אברהם בן הרמב"ם בספר המספיק), שהוא משום שאינו מקום טהרה.

ג. פ"ג הט"ז: רבינו כותב כדעת הבה"ג (הובא בהגמ"י על הלכה זו, ואינו בבה"ג שלפנינו) שלא אמרו טפח באשה ערוה לק"ש אלא באשתו, אבל באשה אחרת אפילו באצבע קטנה שהיא זרת רגלה אסור לקרות כנגדה.

ד. פ"ד ה"א: רבינו מפרש את דרך הלימוד של הגזירה שווה הידועה בתלמוד "לה לה מאשה" בדרך "חכמת הכתוב" המבוארת בדברי הרמב"ם בספר המצוות ובהקדמתו לפירוש המשנה, ובזה מתורצת קושיית הפנ"י (גיטין ט:).

1 רואה על כך באורך וברוחב במאמרו של הרב אליהו נחום ולדמן 'תשובות הרמב"ם לחכמי לונל' (חצי גבורים ח, אלול תשע"ה, עמ' רט) שבירר את אמיתות ייחוסן של תשובות אלו להרמב"ם.

אודה בזאת לר' נסים סבתו הי"ו ולר' עזרא קורח הי"ו שהקדישו מזמנם בחפץ לב לסייעני בתרגום פרקים אלו. תודתי נתונה גם לספריית הבודליאנה באוקספורד על אישורם לפרסום החומר.

מקור

פרק שלישי

הקורא קרית שמע וכו'. וג'ב אלהיצה קבל קרית שמע ותפלה מן קול אלנין ארחין בנקיון כפי וגו' וקו' הגיע זמן קריאתה ירד אחד וקתי קרית שמע אלמחרר פי אלפרק אלתי קבל הדא וכונה אדא תעד'ר אלמא יתימס(ס) באלתראב או באלרמל ונחו ד'לך פד'לך לאן קול אלנין ארחין בנקיון כפי וגו' יפהם מנה ד'לך קאלוא ו'ל מה (מחוקק ה') כתיב במים בנקיון כתי' כל מידי דמנקי יעני כל מא ויל' אלמאסאך' מן אליר.

אין קורין לא בבית המרחץ וכו'. לאן הד'ה אל.אר.. מחל' אלמאסאך' ואלאקד'אר. ואמא תחרים [קרית שמע ב]בית הקברות ובתוך ארבע אמות שלמת (12v) פהו למא פי מ'אהר ד'לך מן אלתנבר עלי אלמאות בכונה הו מסכת ללה תע' והם אנמאס קר' פארקתרא אלמארו ולם יבכ פיהא נמק מוטר' מסכת בה פכאנה ביהו ברם ואלת' ו'ל יסתב'רנון ד'לך מן קול אלנין לועע לרש חרף עושהו לאן אלמת צאר פי ד'לך אלוקת רש מן אלנמק ואלמת אינו תופס אל'א עד ארבע אמות פד'לך מרחיק ארבע אמות מן המת וקורא.

בית הכסא החדש וכו'. מן בית הכסא החדש אסור לקרות בתוכו ומרחץ חדש מותר לקרות בתוכו לאן בית הכסא הייתה דאלה עלי וגור אלמאסאך' ואלאקד'אר לא ג'יר ואמא בית המרחץ פהיאתה היאה בית סכן לא אנה מחל' אלמאסאך' פקט מ'ת'ל בית הכסא ואנמא מנעת אלקראה פיה לאנל אואלה אלנמא אוסאכ'רם פיה פקבל ד'לך לים הוא ענר אלנמא (אלנפס?) פי ד'לך אלמל וד'לך לא תחרם אלקראה פיה אלי חית' ישתמשו בו וקאלוא פי אלתלמוד ען הד'ה אלמנעני שאני בית הכסא דנפיש וזהמית. פאר'א כאנו שני בתים והומין אחד מהן לבית הכסא וקאל' ען אלמכ'ר וזה פקולה מחתמל' אלתאויל' אר' ויתחל' אן יכון ק' וזה אסתפאדם עמא יפעל פיה כאנה ביקול' אמא הד'ה פקד' אעדותה לבית הכסא וזה מה נעשה בו ויתחל' אן יכון ק' וזה אצ'אפה ללאול' אי והד'ה אלמכ'ר יכון מוומן לבית הכסא ולם יתרעה ענר אהל' אלתלמוד אחד הרין אלתאוילין פי מפתום הד'ה אלעבארה פבקי חכמהא משבוק ולום ען ד'לך (12v) אנה לא יקרא בתוכו לבתחלה לאתחל' כון מפתום הד'ה אלעבארה אנה הומינו ואם קרא יצא ולא נכלפה עיאהר קרית שמע מרה תאניה לאתחל' כון מפתום הד'ה אלעבארה אנה לא הומינו אמא אן קאל' וגם זה פלא שך פי אנה הומינו לאן גם חרף אצ'אפה והד'ה אלחכם תג'ה פי גמ' אלפ' אלוא' מן מסכת נדרים.

ולא קרית שמע בלבד וכו'. השמות המיוחדין הם שבעה שמות שאינן נמחקין והם אל ואולה ואהיה ושד'י וצבאות ואדנים ואדני ויה. וקר ד'ברו פי ה'ל' יסודי התורה. וקו' ואם נודמן לו להפריש מדבר האסור מ'ת'ל אן ירי פי אלחמאם מן יחלק אלפיאות או עשה בלורית או גיר ד'לך או ירי והו' ל'ס פי בית הכסא אנמאן בורם אן יאכל נבלה או בשר בחלב ונחו ד'לך.

צואת האדם וכו' מן עארה אלרבאנין אן יכמרו בעין' אלג'וד פי אלצואה פד'לך קאל' כומן שיש בתוכן עורות לאן ראיחתרם תכון רד'ה ג'דא וקמן שאני יוכל לאכול כזית דגן בכדי שיאכל הגדול שלש בצעים דגן לא יכון למימי רגליו ראיחה כריחה וד'לך אין מרחיקין וכו'.

היתה צואה יבשה וכו'. אד'ה כאנה יבשה יתר (מן נמחק) מכחש פהי באלתראב ולא ראיחה כריחה ללה ומי רגלים שנבלעו בקרקע ואין רישומן ניכר פכאנהם מעדומין.

כמה ירחיק וכו' בד'ה וכו'. הד'ה נמיעה בין.

היה בינו וכו'. נהן אנמא חרמנא (13v) אלקראה במקום המנופת ואד'ה כאן ת'ס מחצה פהי פאצלה בינה ובין אלצואה פצאר הו פי מו'ע' אלצואה פי מו'ע' אכ'ר פלא תנל' דת ראיחתרא ועלי אנה יראהא אמא ארא פאצלת בינה ובין אלעורה מחצה שלוכוכית פלא תמנע ריחתה וד'לך הוא סבב אלמנע ללקראה כמא סיבין. ואד'ה אכ'תל'ס מע מי רגלים שלפנעם אחת רביעית מים אבטל'ת רח רע שלה.

היתה צואה וכו'. קו' אם היתה במקומה יעני בפי טבעת.

ריח רע שיש לו עיקר וכו'. מעני קו' אם יש לו עיקר אן יכון צארר ען צואה ונחורה ושאיין לו עיקר קד ד'בר לך כאנה רוח שלטמה ונחורה.

צואה עוברת וכו'. קו' ופי חזיר וכו' לאן פמה מלות' באצ'ואה והוא פמאשי וד'לך פיו בצואה עוברת.

היה קורא וכו'. למא כאן מקום המנופת לא ויל' אלקראה פיה לם תפיד' אלחילה פי אואלה' ראיחה מא פיה מן אלאקד'אר בתגמיה אלמנע או בא'עאל' אליר עלי אלפם לתוכן כאלמחצה ונחו ד'לך.

היה קורא קרית שמע וכו'. קד בינא אן אלוהוקה גבלה' אלמ'ן ואנראה אצל' כביר פד'לך למא כאן אלבית בחוקת שאני מטונק כאן ספק צואה פיה להקד' ולמא כאנה אלמשה בחוקת שהיא מקום המנופת כאן ספק צואה בה להחמיר ולמא כאן מי רגלים נבלעין בקרקע כאן ספיקן אפילו באשפה מותר.

כשם שאסור וכו'. ק' אם (13v) היה מנלה מבשרה אפילו טפח ישיר אליו אשתו שלאדם פקט אמא אשה גיר אשתו אפילו באצבע קמנה אלתי הי כנצר אדרגל מנחא אסור להסתכל בשווא קורא ועלה' תמייו אשתו בטפח ען גירא לאן לים תחרך אלאנסאן לשבין ק' אלפה כתחרכת לשבין אבר גירה ואלי הר' אלמעני אשארו ו"ל בקולתם אשתו נטפה כנופי או אן תארת'ה מן גירא לים כתארת'ה מן ריה גירא לאגל אלפה דא. פמן אנל הר' יקום אצבע קמנה מן אשה גיר אשתו מקאם טפח מן אשתו.

ובשם שהוא אסור וכו'. ק' והוא שלא יהיה עקיבו נוגע בערותו לאן פי ד"ך תחרך ללאנאט' וק' מפני שלבו רואה את הערוה פרו עלי סבל אלמנא' ואלגנ' אנה גיר מנוגע ענא בחאנו והגור אסם אלמור ונחיה ממא ישר פי אלוסט.

שנים שהיו ישנים ועו'. מן עארתהם וסידרהם אנהם ניאמון עראאי פלד"ך קאלוא אנה אד"א נאמו את'נן עראאי יתגטו באיזאר ואחד לא יחל להם קראה ק' שמ' אלי חית' תבון טלית מפסקת ביניהם וקד בינא מעני ק' ו"ל פי זוג'ה אלאנסאן אן נטפה כנופי וד"ך בעניה הוא מעני ק' ו"ל פי בניו ובני ביתו נטפ כנופי.

עד אימתי הן קמנים וכו'. קול' לעניין זה בלפט' אלתב' ציין לאנהם לא יואלו קמנים מטלך ללאחבאם אלשרעיה ואלמלאום אלדיני אלי חית' יבלג אלובר שלש עשרה שנה ויום אחד ואלנקבה (14r) אלי שתיים עשרה שנה ויום אחד ובשרשן אן יביאו שתי שערות למטה כמא סיבין פי אפריר אלת'אני מן הל' אישות פי ספר נשים. וק' והוא שיהיה תבניתם תבנית גרולים שרים נכונו וכו'. ועני אלי חית' יתנהדון ויבנת להם אלשרע פי אלאמאן אלמעלומה לנבאתה ועלה ד"ך אן שבין אלאנסאן לא יתארת' מן מלאמסה' בדין שבין אבר' אלי חית' יבלג אלי הר' אלתד אלמ'בור.

פרק רביעי

נשים ועבדים וכו'. קרית שמע מצות עשה שהזמן גרמא הוא ולד"ך נשים פטורות ואחתאג אלפקה ד"ר ד"ך מע וצ'וחה אר' כאן יקום באלבאל אן מן חית' אן קרית שמע מלכות שמים יתום ברא חתי ולו אלנסאן וכן מצות עשה שהזמן גרמא לא תלום אלנסאן פקד בינא דלי ד"ך פי אלפ' אלת'אני עשר מן הלכות ע"ז וטפינא אלגלי פיה פאלתמסה מן הנאך וכל מצוה שהנשים פטורות ממנה לא תלום אלעבדים לאנהמא מתסאויין פי ד"ך בקיום גירה שיה וד"ך אנה תע' קאל פי חכם שפחה חרופה או חופשה לא ניתן לה וקאל פי חכם כתאבה' אלנט ללמראה אלתי תמלך בה וכתב לה ספר כריתות ויריד בק' לה לשמה ודו לו קאל (בגליון: וכתב) לשמה לכאן ד"ך אבגל פי פהם הר' אלגנ' מן ק' לה אד' תלך לפט'ה [תד] 5 עלי מעני (14v) בגיר תאויז והיה' אנמא תדל עליה בתאויז פנ'א פי אלתפסיר אלמרוי ען משה רבינו מסיני אן גרין קול אלתבאב הגא לה אנני וכתב לה ולם יקל לשמה אנני וכתב לשמה אנמא הוא ללתמיה בין אלאשה ואלשפחה פי אלגנ' אלמ'בור ואלשפחה ואלעבד פהמא מתסאויין פונב חניג' אן כל מצוה תלום אלנסאן פאן אלעבדים איצ'א מלתומון ברא [גליון: וכל מצוה לא תלום אלנסאן פאן אלעבדים גיר מלתומין ברא] פלד"ך יקול דאימא נשים ועבדים וקמנים פטורין מדבר פלוי. ואמא אלקמנים פאנהם סוף יבלגו ויתלמו באלשראיע כלהא פלד"ך אנובא ו"ל תעוידהם אד"א אלפראיין' ורם אנצנר חתי יאלפוא עמלהא ולא תכ'לפוא אד'אה פי וקת בלאנהם ואלתוזממהם ברא וד"ך עלי מעני קול אלגנ' תנך לענר על פי דכין אד' כי יקין לא יסור ממנה ואצל אלתעבדאית נמיעהא אחצ'אר אליה ואעתבאר נאיה' ד"ך אלתעבד פלד"ך מן כאן משגל אלכ'אטר מן שי מן הר' אלאשיא אלמשגלה כ'ואטר אבת'ר אלאנס מת' חתן שנשגא בתולה ונחו ד"ך פטור אלי חית יוזל ד"ך אלענאי אלדי' ישוש ד'הנה ת'ם בעד ד"ך יקרי קרית שמע. ומעני ולבו גס בה אנה קד גט' תעלך כאטרה ברא אי אנה אסתקך מן גרתהא ואחברא ואינו חושש.

אבר' הנושא בעוהה וכו'. הר' ביין.

מי שמת לו מת וכו' ק' בין כך עלה ד"ך אנה אלענו ... אחצ'אר איניה לאשתנאל אלבאל.

אין מוציאין את המת וכו'. ...עא מאן חמל אלמיית וחראסר[ה] לא יזומר קראה (15r) קרית שמע פי ד"ך אלוקת מנעוה מן אכ'ראנ' אלמתי מראהק לזמן קרית שמע חתי לא יערי' מן ד"ך תאכ'ר מצוה דאורייתא אללהם אלא אן כאן ד"ך אלמיית אדם גרול וכו'. וק' והם התחילו והוציאוהו עאדי עלי אלוקת אלדי' מנע מן אכ'ראנה לכתחלה פי וקת מראהק לוקת קרית שמע וליס הו עאדי עלי אדם גרול אד' אכ'ראנה' פי ד"ך אלוקת מותר לכתחלה ומליון דם משיעין אלגנאיו ונושאי המטה הם חמלין אלענש והו אלתאבות' וחלופיהן חלופי חלופיהן הם אלאקואם [גליון: אלמערון חמל'אן] אלענש פאד'א כ'ואו חמלה' אלענש יתראווא [גליון: חמל'אנה ואמסאערה] פי ד"ך.

היו עוסקין בהספד וכו'. הספד אלעני ואלגנב.

קברו את המת וכו'. כאנת אלעארה ענדהם אן ידפן אלמית ת'ם ינצרף אלנאם אנ'מע ען אלקבר ויבעדון ענה מסאפה אל' מוצ'ע מעלום וד"ך אלמוצ'ע יתסמי מעמד יקף פיה אלאבליס וינצ'ם אלנאם הנאך ללעוניה ושוורה הו אלצף וסמי ד"ך אלמוצ'ע בהר'א אלאסם לתנצף אלנאם הנאך.

כל מי שהוא פטור וכו'. מעני ד"ך ביין וקד' קאלוא ו"ל פי הר' אלגנ' לא כל הרוצה ליטול את השם יטול יענו אל'ם מכות לכל מן יריד אלתמארה באלענ'מה ואנה עדים אלאנפעאל פעל ד"ך אלא אן כאן מן אלהה כמא פעל רבן גמליאל עליה אלסלאם.

כל הממאים וכו'. דברי תורה אין מקבלין טומאה לק' תע' הלא בה דברי כשא וגו' קאלוא ו"ל מה אש אינה מקבלת טומאה [אף דברי תורה אינן מקבלין טומאה] פטהארתה באקיה פיהם והו מעני ק' הגא אלא עומדין בטהרתן (15v) לעולם.

תרגום

פרק שלישי

(א) הקורא קרית שמע וכו' [רוחץ ידיו במים קודם שיקרא. הגיע זמן קריאה ולא מצא מים, לא יאחר קריאתה וילך לבקש המים, אלא מקנה ידיו בעפר או בצרור או בקורה וכו' וקורא] חיוב הרחיצה קודם קרית שמע ותפלה הוא ממאמר הכתוב (תהלים כו, ו): "ארחץ בנקיון כפי" וגו'.² ומה שאמר "הגיע זמן קריאתה" כוונתו אחד מזמני קרית שמע שהוגדרו בפרק הקודם לזה (פ"א ה"ט-י"א). ומה שכאשר אין לו מים מקנה בעפר או בחול וכו' וצא בזה, הרי זה משום שמאמר הכתוב (שם): "ארחץ בנקיון כפי" וגו' יובן ממנו זה, אמרו ז"ל (ברכות טו): "מי כתיב במים, בנקיון כתיב, כל מידי דמנקי", כלומר כל מה שיוריד את הלכלוך מהיד.

(ב) אין קורין לא בבית המרחץ וכו' [ולא בבית הכיסא, אף על פי שאין בו צואה, ולא בבית הקברות, ולא בצד המת עצמו. ואם הרחיק ארבע אמות מן הקבר או מן המת, מותר לקרות. וכל מי שקרא במקום שאין קוראין בו, חוזר וקורא]. לפי שזה ה.... מקום הלכלוך והזוהמה.³ ואמנם איסור [קרית שמע] בבית הקברות ובתוך ארבע אמות שלמת, הרי הוא לפי שנראה מזה התנשאות על המתים, בהיותו משבח לה' יתעלה⁴ ואילו הם גופות שכבר נפרדה מהם הרוח ולא נשאר בהם דיבור⁵ נמצא שישבחו בו, וכאילו הוא לועג עליהם, והחכמים ז"ל (ברכות יח). למדו זאת ממאמר הכתוב "לועג לרש חרף עושהו", לפי שהמת נעשה בזמן הזה רש מן הדיבור.⁶ והמת אינו תופס אלא עד ארבע אמות (ברכות שם), ולכן מרחיק ארבע אמות מן המת וקורא.

2 כמו שאמרו בגמ' ברכות (יד:): "ואמר רבי יוחנן הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא קריאת שמע ויתפלל וזו היא מלכות שמים שלמה. א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנפנה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא ק"ש ומתפלל, מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, דכתיב "ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה'". וכ"כ הכס"מ כאן. ועי' מעשה רוקח כאן שביאר איך למד הרמב"ם דין זה מהגמ'. ועי' בה"ג (הלכות ברכות פ"ג) שכתב וז"ל: "ומיבעי ליה לבר ישראל לנקי נפשיה ולדכווי נפשיה והדר צלויי שנאמר (תהלים כו, ו) ארחץ בנקיון כפי" וגו'.

3 קאי על בית המרחץ ובית הכיסא שאין בו צואה. מבואר בדברי רבינו שהטעם באיסור הקריאה בבית המרחץ אינו משום שעומדים שם ערומים אלא משום הלכלוך שישנו שם, וכמ"ש לקמן "שבני אדם מסלקים בו את לכלוכם". ורבינו מנוח (ה"ג, הובא בכס"מ שם) כתב וז"ל: "ואיכא דאמרי דכיון דאיסור מרחץ מפני שעומדים שם ערומים ה"ה להני מקואות שטובלות בהם הנשים אסור לברך או לקרות בתוכו, ולא מסתבר, דעיקר איסור המרחץ אינו אלא משום איסור זוהמא והבלא דאית ביה על ידי שתשימו בחמין אבל הני מקואות שהמים שלהן צוננין ליכא זוהמא ומותר". ועי' בשו"ת יבי"א (ח"ה או"ח סי' יא) שהאריך בזה. ואמנם אין דברי רבנו בדיוק כדברי רבנו מנוח, דלפ"ד רבינו אין עיקר החילוק בין חמין לצוננין אלא האם דרך לרחוץ שם מהלכלוך או לא.

4 מה שנקט רבינו דווקא הלשון "משבח לה'", למרות שגם שאר מצוות אסור לעשותם בסמוך למת, נראה שהוא כהקבלה לפסוק "חרף עושהו", כלומר שאפילו אם הוא משבח לה' בצד המת אינו אלא מחרף.

5 "נטק" - מילולית תרגומו "דיבור", ועניינו הוא הנפש האנושית בעלת השכל שממנו נובעת יכולת הדיבור.

6 הנה נחלקו המפרשים בדעת הרמב"ם בטעם האיסור לקרות ק"ש ולהתפלל בסמוך למת, שיש מפרשים שלמדו בדעת הרמב"ם שזהו מטעם "לועג לרש" (עי' לח"מ כאן ועוד), אך יש שלמדו בדעתו (עי' בפירוש הר"י קאפח כאן (ובמאמרו ב"כתבים" ח"ב עמ' 621), ובספר אמת ליעקב (קמינצקי, ברכות יח). וכן במאמרו של הרב יצחק קולין בירחון מוריה (קפג-קפד עמ' מח ואילך), ובספר חידושי לברכות סי' יא אות ד, [ועי' רבנו מנוח כאן שכתב שסתם בית הקברות מזוהם ומעופש, אך כתב גם משום לועג לרש],

(ג) בית הכסא החדש וכו' [שהוכן ועדיין לא נשתמשו בו, מותר לקרות קריית שמע כנגדו, אבל לא בתוכו. מרחץ חדש, מותר לקרות בתוכו. היו שני בתים, וימן אחד מהן לבית הכיסא, ואמר על השני, וזה, הרי השני ספק אם הזמינו או לא הזמינו, לפיכך אין קוראין בו לבתחילה, ואם קרא יצא. אמר, וגם זה, הרי שניהן מזומנין ואין קוראין בהם. חצר המרחץ, והוא המקום שבני אדם עומדין בו לבושין, מותר לקרות בו קריית שמע].
מה שבית הכסא החדש אסור לקרות בתוכו, ומרחץ חדש מותר לקרות בתוכו, זהו משום שבית הכסא תכונתו מורה על מציאות הלכלוך והזוהמה, לא זולת זה, ואמנם בית המרחץ הרי תכונתו תכונת בית מגורים, לא שהוא מקום הלכלוך בלבד כמו בית הכסא, ואמנם איסור הקריאה בו הוא משום שבני אדם מסלקים בו את לכלוכם, וקודם לכן אין הוא אצל בני האדם⁷ במצב הזה, ולכן לא תיאסר הקריאה בו עד שישתמשו בו, ואמרו בתלמוד על הענין הזה (שבת י'): "שאני בית הכסא דנפיש וזהמיה"⁸. וכאשר היו שני בתים, והזמין אחד מהן לבית הכסא, ואמר על השני 'וזה', הנה מאמרו סובל ביאור, כי אפשר שיהיה אמרו 'וזה' שאלה מה יעשה בו, כאילו הוא אומר: 'הנה זה כבר ייעדתיו לבית הכסא, וזה מה נעשה בו', וייתכן שיהיה אמרו 'וזה' הוספה לראשון, כלומר 'וזה השני יהיה מזומן לבית הכסא'. ולא התברר לבעלי התלמוד אחד משני הביאורים האלו במובן הביטוי הזה, ונשאר דינו מסופק,

שהרמב"ם אינו סובר שהוא מטעם "לועג לרש" כמו שהובא בבבלי בברכות, אלא כברייתא שהובאה בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ג) שהוא משום שבית הקברות אינו מקום טהרה: "מתניתא רב פליגא עליו הרי שהיה עסוק עם המת בקבר והגיע עונת ק"ש הרי זה פורש למקום טהרה ולובש תפילין וקורא את שמע ומתפלל". וכ"ה במסכת שמחות (פי"ג ה"ג-ד): "היה עובר בין הקברות לא יתן תפילין עליו, ולא כתבי הקדש בידו, מפני שהוא דרך בזיון. העושה כן בקבר והגיע זמן המקרא, לא יקרא ולא יתפלל, אלא פורש למקום טהרה, וקורא ומתפלל, ואחר כך נכנס". וכן משמע מדברי הרמב"ם כאן שכלל את הקריאה בבית הקברות יחד עם הקריאה בבית המרחץ, וכן בהלכות תפילה (פי"ד ה"ח) כלל דין ההרחקה בתפילה מן המת בכלל "טהרת מקום התפילה". וכן משמע מדבריו בהל' אבל (פי"ג) שכתב "לא ילך אדם בתוך ד' אמות שלקבר ותפילין בידו וספר תורה בזרועו" ולא הזכיר שקורא בס"ת או שמניח תפילין. ושוב ראיתי שכן מפורש בדברי ר' אברהם בן הרמב"ם, שכתב בספרו "המספיק לעובדי ה'" (פרק על התפילין): "אין מותר למי שמניח אותן להיכנס לבית הקברות ולא להתקרב אל מת ולא אל קבר בתוך ארבע אמות כשהן עליו, כל זאת משום כבודו, ואסור להיכנס אתן אל מקומות הזוהמה ומקומות הטומאה". וזה כמ"ש במסכת שמחות הנ"ל. ולפי"ז יתיישב מדוע לדעת הרמב"ם אם קרא בבית הקברות לא יצא, לפי שהוא סובר שאין הטעם משום לועג לרש, אלא שהמקום עצמו אינו ראוי לקריאה (עי' כס"מ). ואם כן נמצא שהרמב"ם פוסק כירושלמי נגד הבבלי, וכבר כתב על כך מהרי"ק (שו"ת סי' ק') וז"ל: "דבר ידוע שרבינו משה רגיל לפסוק על פי הירושלמי יותר מכל הפוסקים הידועים אצליו, ואפי' במקום שאין תלמודינו מוכיח כדברי הירושלמי לפעמים יפסוק כמותן, היכא שתלמודינו מעמיד משנה או ברייתא כשינוי דחיקא, והירושלמי מפרשא בפשטא, תופס לו שיטת הירושלמי". אך הנה רבנו כתב כאן בהדיא בדעת הרמב"ם דס"ל שהטעם משום לועג לרש. אמנם קצת צ"ע, כי בספר המספיק לראב"ם הנ"ל בהלכות תפילין מפורש שלא למד כן (וספר זה היה לעיני רבינו, כמ"ש בפירושו לעיל פ"א ה"ו).

7 ככה"ל לא ברור האם נכתב "אלנאס" - בני האדם, או "אלנפס" - הנפש.

8 גרסת רש"י בגמ' שם: דמאס, ופירש שם מגונה עליו. אך התוס' והריטב"א גרסו כרבינו "דנפיש וזהמיה", ופירש הריטב"א שכיון דנפיש וזהמיה כשהוא ישן, החמירו בו גם כשהוא חדש. ורבינו פירש כפירוש רש"י על גירסת הריטב"א. ופירוש רבינו קרוב גם לדברי הגמ' ביומא (יא). שבית הכסא ובית המרחץ פטור ממזוזה משום דנפיש וזהמיה, וכתב הרמב"ם בהל' מזוזה (פ"ו ה"ט) שמשום כך אינו עשוי לדירת כבוד, וכמו שפירש שם בכס"מ "שעיקרו אינו עשוי לדירה כבית והיינו דנפיש וזהמיה" (ואמנם שם בגמ' אמרו שגם בית המרחץ נפיש וזהמיה, וצ"ל דאע"ג דבית המרחץ נפיש וזהמיה, בית הכסא הוי נפיש וזהמיה טפי). ונגרסת רבנו כ"ה בפירוש בן דורו של ר' פרחיה בן נסים עמ"ס שבת (י: מהד' הר"מ בלוי).

ויתחייב מזה שהוא לא יקרא בתוכו לכתחלה, משום שייתכן היות מובן הביטוי הזה שהוא הזמינו, ואם קרא יצא, ולא נחייב אותו לחזור על קרית שמע פעם שניה משום שאפשר שהיה מובן הביטוי הזה שהוא לא הזמינו, ואמנם אם אמר 'ונם זה', הנה אין ספק שהוא הזמינו, לפי ש'נם' מילת הוספה. והדן הזה תמצאהו בגמר⁹ הפרק הראשון ממסכת נדרים (ז).

(ד) ולא קרית שמע בלבד וכו' [אלא כל ענין שהוא מדברי קודש אסור לאמרו בבית המרחץ ובבית הכיסא, ואפילו אמרו בלשון חול. ולא לאמרו בלבד, אלא אפילו להרהר בליבו בדברי תורה בבית הכיסא ובבית המרחץ ובמקום המינופת, והוא המקום שיש בו צואה או מי רגלים, אסור. (ה) דברים של חול מותר לאמרן בלשון הקודש בבית הכיסא. וכן הכינויין, כגון רחום ונאמן וכיוצא בהן, מותר לאמרן בבית הכיסא, אבל השמות המיוחדין, והן השמות שאין נמחקין, אסור להזכירן בבית הכיסא ובבית המרחץ הישן. ואם נודמן לו להפריש מדבר האסור בבית המרחץ או בבית הכיסא, מפריש, ואפילו בלשון הקודש ובעניני קודש]. השמות המיוחדין הם שבעה שמות שאין נמחקין והם אל ואלוה ואהיה ושדי וצבאות ואלהים ואדני ויה¹⁰, וכבר נזכרו בחלכות יסודי התורה (פ"ו ה"ב). ומה שאמר "ואם נודמן לו להפריש מדבר האסור", כגון שראה במרחץ מי שמגלח הפאות או עושה בלורית או זולת זה, או יראה בעודו יושב בבית הכסא אדם שהוא חושד בו¹¹ שהוא אוכל נבלה או בשר בחלב וכיוצא בזה.

(ו) צואת האדם וכו' [וצואת כלבים וחזירים בזמן שיש בתוכן עורות, וכל צואה שריחה רע כגון אלו, אסור לקרות קריית שמע כנגדן, וכן כנגד מי רגלי אדם, אבל מי רגלי בהמה קוראין כנגדן. קמן שאינו יכול לאכול בזית דגן בכדי שיאכל הגדול בשלש ביצים דגן, אין מרחיקין לא מצואתו ולא ממי רגליו]. ממנהג מעבדי העורות לשרות מקצת העורות בצואה, ולכן אמר "בזמן שיש בתוכן עורות", לפי שריחם יהיה רע מאד. וקמן שאינו יכול לאכול בזית דגן בכדי שיאכל הגדול שלש ביצים דגן לא יהיה למימי רגליו ריח רע ולכן אין מרחיקין וכו'.

(ז) היתה צואה יבשה וכו' [בחרס, אסור לקרות כנגדה, ואם היתה יבישה יתר מכחרס, עד שאם זרקתה תתפרר, הרי היא כעפר ומותר לקרות כנגדה. מי רגלים שנבלעו

9 זהו הקיצור למילה "גמרא" הנהוג בערבית-יהודית.

10 בהל' יסוה"ת שם איתא בזה"ל: "ושבעה שמות הן, (א) השם שנכתב יוד הא ואו הא, והוא השם המפורש, או הנכתב אלף דאל נון יוד, (ב) ואל, (ג) ואלוה, (ד) ואלהים, (ה) ואהיה, (ו) ושדי, (ז) וצבאות". וצ"ע בדברי רבינו כאן שהוסיף "יה", שאינו נזכר שם (ועי' בזה בתשו' הרדב"ז (ללשונות הרמב"ם ח"ה סי' אלף תז) וז"ל: "וא"ת לדעת הרמב"ם ז"ל שהזכיר שם אלוה שהוא בכלל שם אלהים וגם בכלל משמעותו למה לא הזכיר בהדיא שם יה, וי"ל שהרי הזכירו למטה וכתב ואצ"ל יה שהוא שם בפני עצמו. והנכון בזה כי שם יה הוא כפול בכלל שם ההויה לגמרי במשמעותו והווייתו והכל לשון יחיד מה שאין כן בשם אלוה ואלהים ודעוהו". ע"כ). ועוד קשה, שבהוספת רבינו "יה" נמצא כאן שמונה שמות ולא שבעה. ואפשר ליישב שתיהן בדוחק, שכוונת רבינו במה שכתב "יה" היא לקיצור שם הוי"ה, ומצינו בגמ' כיו"ב (שבועות לה:): אלו הן שמות שאין נמחקין כגון אל אלהיך אלהים אלהיכם אהיה אשר אהיה אלף דלת ויוד הי שדי צבאות הרי אלו אין נמחקין. ע"כ.

11 ככה"י לא ברור אם לקרוא "בוהם" - 'חשד', או "ביהם" - 'שהוא חושד', או 'נחשד'. והתרגום משוער, והבחר יבחר.

בקרע, אם היו מרמזין חיד אסור לקרות כנגדן, ואם אין מרמזין חיד מותר]. הואיל והיא יבשה יתר מבחרש, הרי היא כעפר, ואין לה ריח רע.¹² ומי רגלים שנבלעו בקרע ואין רישומן ניכר הרי כאילו הם אבירים.

(ח) כמה ירחיק וכו' [מצואה ומימי רגלים ואחר כך יקרא, ארבע אמות. כמה דברים אמורים, בזמן שהן מלאחריו או מצדדיו, אבל אם היו כנגד פניו, מרחיק מהן עד שלא יראה אותן ואחר כך יקרא]. (ט) בד"א וכו'. [בשהיה עמחן בבית במקום שוה, אבל היה שם מקום גבוה מהן עשרה טפחים או נמוך מהן עשרה טפחים, יושב בצד המקום וקורא, שהרי נפסק בנייה, והוא שלא יגיע לו ריח רע. וכן אם כפה כלי על הצואה או מימי רגלים, אף על פי שהן עמו בבית, הרי אלו בקבורין ומותר לקרות עמחן]. זה כולו מבואר.

(י) היה בינו וכו' [ובין הצואה מחיצה של זכוכית, אף על פי שהוא רואה אותה מאחורי הזכוכית, מותר לקרות בצידה. נתן רביעית מים לתוך מי רגלים של פעם אחת, מותר לקרות עמחן בתוך ארבע אמות]. אנחנו אמנם אסרנו את הקריאה במקום המנופה, אבל כאשר היתה שם מחצה הרי היא מפרידה בינו ובין הצואה, נעשה הוא במקום אחד והצואה במקום אחר¹³, וריחה לא מגיע אליו¹⁴, למרות שהוא רואה אותה. אמנם כאשר מפרידה בינו ובין הערוה מחצה שלזכוכית הרי לא תימנע ראייתה, וזה הוא טעם איסור הקריאה כמו שיתבאר.¹⁵ וכאשר נתערבה רביעית מים עם מי רגלים שלפעם אחת, ביטלה את הריח¹⁶ רע שלה.

(יא) היתה צואה וכו' [בנומא, עומד בסנדלו על הנומא וקורא, והוא שלא יהא סנדלו נוגע בה. היתה כנגדו צואה מעוטת ביותר, כמו טיפה, רוקק עליה רוק עבה עד שתתכסה, וקורא. היתה נמישת צואה על בשרו, או ידיו מטונפות מבית הכיסא, ולא היה להן ריח רע כלל מפני קמנן או יבישתן, מותר לקרות, לפי שאין לה ריח. אבל אם היתה במקומה, אף על פי שאינה נראית כשהוא עומד, הואיל ונראית כשהוא יושב אסור לקרות עד שיקנה יפה יפה, מפני שצואה לחה היא ויש לה ריח רע. וכמה גאונים חורו שאסור לו לקרות אם היו ידיו מטונפות, וכך ראוי לעשות]. מה שאמר "אם היתה במקומה" כוונתו בפי טבעת.

12 מבואר מדברי רבינו שאם יש לה ריח רע, אע"פ שיבשה כעפר אסור לקרות כנגדה, וכ"כ רבנו מנחם כאן, דהוי ריח רע שיש לו עיקר (והובא גם בכס"מ).

13 קצת משמע דבעי' מחיצה גבוהה י' כדי שייחשב שהוא במקום אחר ממנה ואינו "במקום הטינופת", והב"י (סי' פ"ג) כתב דלא בעי' מחיצה י'. אך רבנו גם כתב "שאינן ריחה מגיע אליו" וצ"ע. וראה מרכבת המשנה (אלפנדארי) כאן שהביא בשם הרב זקן אהרן סוף סי' נב שכתב שצואה בעשית מותר לקרות כנגדה רק אם רחוק ממנה ד"א והיא מכוסה שאין ריחה נודף.

14 מבואר שאם ריחה מגיע אליו על אף המחיצה אסור, וכ"כ במעשה רוקח כאן, וציין עוד לספר לחם חמודות (סי' קנב).

15 לקמן (הט"ז), שכתב הרמב"ם שם שאסור לקרות כנגד הערוה אפילו כשמכוסה במחיצה שלזכוכית "הואיל והוא רואה אותה", משא"כ בצואה שאינה תלויה בראייה. וכמו שהביא הכס"מ כאן מהגמ' בברכות (כה:): "אמר רבא צואה בעשית מותר לקרות ק"ש כנגדה ערוה בעשית אסור לקרות ק"ש כנגדה דצואה בכסוי תליא מילתא והא מכסא [כלומר שהרי מחניך קדוש קרינן ביה] ערוה לא יראה כך ערות דבר אמר רחמנא והא קא מתחזיא".

16 כך מנוקד בכה"י.

(יב) ריח רע שיש לו עיקר וכו' [מרחיק ארבע אמות וקורא, אם פסק הריח. ואם לא פסק, מרחיק עד מקום שפוסק. ושאיין לו עיקר, כגון מי שיצא ממנו רוח מלמטה, מרחיק עד מקום שתכלה הרוח וקורא. גרף של רעי ועביט של מימי רגלים, אסור לקרות קריית שמע כנגדו, אף על פי שאין בתן כלום ואין לחן ריח, מפני שהן כבית הכיסא]. מה שאמר "אם יש לו עיקר" עניינו שיהיה יוצא מצואה וכיוצא בה, ו"שאיין לו עיקר" כבר הזכיר לך שהוא רוח שלמטה וכיוצא בה.

(יג) צואה עוברת וכו' [כגון שהיתה שמה על פני המים, אסור לקרות כנגדה. ופי חזיר כצואה עוברת. ואסור לקרות כנגדו עד שיעברו ממנו ארבע אמות]. מה שאמר "ופי חזיר" וכו', לפי שפיו מלא בצואה והוא הולך, ולכן פיו כצואה עוברת.

(יד) היה קורא וכו' [והגיע למקום המינופת, לא יניח ידיו על פיו ויקרא, אלא יפסיק עד שיעבור מאותו מקום. וכן הקורא שיצאת ממנו רוח מלמטה, יפסיק עד שיכלה באשה וחוזר לקריאתו. וכן בדברי תורה. יצאת רוח מחבירו, אף על פי שמפסיק לה קריית שמע אינו מפסיק דברי תורה]. לפי שמקום המנופת אין מותר לקרות בו, לא תועיל התחבולה לסלק ריח הדבר שיש בו זוהמה בכיסוי האף, או בהנחת היד על הפה כדי שתהיה כמו המחצה וכיוצא בה.

(טו) היה קורא קריית שמע וכו' [בבית, ונסתפק לו אם יש שם צואה או מי רגלים או אין שם, הרי זה מותר לקרות. היה קורא באשפה, ונסתפק לו אם יש שם צואה או אין שם, לא יקרא עד שיבדוק, שחזקת האשפה שהיא מקום המינופת. אבל ספק מי רגלים אפילו באשפה מותר לקרות]. כבר ביארנו¹⁷ שהחזקה מוכרעת מן הדעת, ושהיא עיקר גדול, ולכן לפי שהבית בחזקת שאינו ממוגף, הרי ספק צואה בו להקל, ולפי שהאשפה בחזקת שהיא מקום המנופת, הרי ספק צואה בה להחמיר, ולפי שמי רגלים נבלעין בקרקע, הרי ספיקן אפילו באשפה מותר.¹⁸

(טז) כשם שאסור וכו' [לקרות כנגד צואה ומימי רגלים עד שירחיק, כך אסור לקרות כנגד הערוה עד שיחזיר פניו. אפילו גוי או קטן לא יקרא כנגד ערותו. ואפילו היתה מחיצה של זכוכית מפסקת, הואיל והוא רואה את הערוה אסור לקרות עד שיחזיר פניו. וכל גוף האשה ערוה, לפיכך לא יסתכל בגוף האשה כשהוא קורא. אפילו אשתו, אם היה מגולה טפח מגופה לא יקרא כנגדו]. מה שאמר "אם היה מגולה מבשרה אפילו טפח"¹⁹, רומז לאשתו שלאדם בלבד, ואמנם אשה שאינה אשתו, אפילו באצבע קטנה שהיא זרת רגלה אסור להסתכל כשהוא קורא²⁰, והטעם להבדיל אשתו מזולתה בטפח, לפי

17 נראה שכוונתו שפירש כן בספר המדע (ייתכן שהוא כהל' ע"ז פרק ז', שם נזכרו קצת דיני כלים מסוימים אם חזקתן שנעשו לגוי או לע"ז), ולא זכינו לאורו.

18 צ"ע כי בברכות (כה). פירשו טעם אחר להיתר ספק מי רגלים, שלא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד (בשעת הקילוח), אבל נפול לארעא שרי, ורבנן הוא דגזרו בהו, ולא גזרו בספק.

19 בכל כחה"י שלפנינו הגירסא "אם (ויש הגורסים: ואם) היה מגולה טפח מגופה לא יקרא כנגדו", או כע"ז, ולא כגירסת רבנו. ואמנם כאן מפורש שגרס רבנו "אם" ולא "ואם", ובזה מיושב מה שהקשה על הלח"מ בספר לחם יהודה (הובא בהערה הבאה) שלפי דבריו (וכן דעת רבינו) היה צ"ל "אם" בלא וי"ו. ועי' בילקוט שנו"ס במהד' פרנקל כאן שהאריכו בביאור ענין זה.

20 לכאורה מקורו של רבינו בגמ' ברכות (כד). שהעמידו המימרא 'טפח באשה ערוה' באשתו ולק"ש, משמע שלאשה אחרת אפי' פחות מטפח. וכ"כ הגמ"י כאן בשם בה"ג (ולכא"ו אינו בבה"ג שלפנינו): "הני מילי

שאינן התפעלות האדם ממי שהוא רגיל בו כהתפעלותו ממי שהוא אחר זולתו, ואל הענין הזה רמזו ו"ל באמרם (ברכות כד.) "אשתו גופה בגופו", כלומר שהתעוררותו מראייתה אינה כהתעוררותו מראיית זולתה, לפי שהוא רגיל בה, ולפיכך נעשתה אצבע קטנה מאשה שאינה אשתו במקום טפח מאשתו.

(יז) וכשם שהוא אסור וכו' [לקרות כנגד ערות אחרים, כך הוא אסור לקרות כנגד ערותו. לא יקרא כשהוא ערום עד שיכסה ערותו. היתה חגורה של כנגד או עור או שק על מתניו, אף על פי ששאר גופו ערום, מותר לו לקרות, והוא שלא יהיה עקיבו נוגע בערותו. היה ישן במליתו והוא ערום, חוצץ במליתו מתחת ליבו וקורא, אבל לא יחזיק מצוארו ויקרא, מפני שליבו רואה את הערוה, ונמצא כמי שקרא בלא חגור]. מה שאמר "והוא שלא יהיה עקיבו נוגע בערותו", לפי שיש בזה התעוררות לקישוי האיבר.²¹ ומה שאמר "מפני שליבו רואה את הערוה", זהו על דרך ההשאלה,²² והענין, שהוא אינו מכוסה ממנה בדבר החוצץ. ו"חגור" שם האזור וכיוצא בו ממה שחוגרים במתנים.

(יח) שנים שהיו ישינים וכו' [במלית אחת, כל אחד מהן אסור לקרות אף על פי שכיסה מתחת ליבו, עד שתהא מלית מפסקת ביניהן, כדי שלא יגיע בשר זה בבשר זה ממתניו ולמטה. ואם היה ישן עם אשתו או בניו ובני ביתו הקטנים, הרי גופן כגופו ואינו מרגיש מהן, לפיכך אף על פי שבשרו נוגע בהן, מחזיר פניו וחוצץ מתחת ליבו וקורא]. היה

אשתו אבל באשה אחרת אפילו דבר קטן מטפח", וכ"כ הלח"מ כאן שיש לדייק כן מדנקט בגמ' "אשתו". אבל הבי"ח (סי' עה ס"א) למד בדעת הרמב"ם שאין חילוק בין אשתו לאשה אחרת, ודלא כפירוש רבינו, וז"ל: "ונראה מדברי הרמב"ם ורבינו (-הטור) מדכתבו 'אפילו באשתו' אלמא דמפרשים דתלמודא קאמר דאפילו באשתו אסור ומיהו אף באינה אשתו נמי אינו אסור אלא אם כן בטפח מגולה לא פחות מטפח", והיינו שלדעתו באשה אחרת השיעור הוא גם כן טפח (אמנם הוא רק בראייה בעלמא, אבל בהסתכלות אסור אפי' בפחות מטפח ואפי' במקומות שדרכה לגלות), ולפ"ז כך למד גם בדעת השו"ע, שכתב "אפילו אשתו" משמע דבאשה אחרת אסור גם כן רק בטפח, ורק הרמ"א הביא חומרת הבה"ג ורבינו. אך יש לומר, שעיקר מקורו של הבה"ג ורבינו אינו מדאוקימנא לדין 'טפח באשה ערוה' באשתו דוקא, אלא מדאמר בגמ' שם לעיל "אילימא לאסתכלי בה והאמר רב ששת... כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף", ולכן אין לדייק מלשון "אפילו" אשתו שלגבי ק"ש, שהכוונה בזה שגם באחרת השיעור הוא טפח, כי עיקר הכוונה בלשון זו היא לומר דלא מיבעיא אשה אחרת שבה אסור בלאו הכי, אפילו באצבע קטנה ושלא בשעת ק"ש (וכדאמר רב ששת), אלא אפילו באשתו שאין לבעלה איסור זה של הסתכלות באצבע קטנה שלה, מ"מ יש לאסור בה בטפח מגולה כאשר קורא ק"ש. ולפ"ז מיושב הלשון "אפילו אשתו" שנקט הרמב"ם גם לדעת הבה"ג ורבינו כאן. ולפ"ז מה שהביא הגמ"י מבה"ג (וכן דעת רבינו כאן), שאסר באשה אחרת אפילו פחות מטפח, אין הכוונה שהוא חידש איזה דין שבאחרת יש איסור ק"ש כנגדה גם בפחות מטפח, דזה אינו, כי באחרת בלאו הכי אסור, וכמימרת רב ששת, שאותה אכן הביא הבה"ג שלפנינו. ולשון 'אפילו אשתו' שכתב בה"ג כבר התבאר שאין לדייק ממנו. ועוד יש לבאר בלשון רבינו כאן, שנקט (בלשה"ק) לשון "אסור להסתכל כשהוא קורא", שכוונתו להסתכלות לשם הנאה ולא לראיה בעלמא (וכלשון הגמ' שם: אילימא לאסתכלי בה וכו'), שבזה גם לדעת הבה"ח אסור להסתכל באשה אחרת אפילו במקומות שדרכה לגלות כמו זרת רגלה (אודה לידידי ר' אהרן כהן שליכן עמי דברים אלו, וראה עוד בספרו 'בגדי קודש' (בהכנה לדפוס, פ"ו הערה 202), שהאריך הרחיב בביאור דברי הרמב"ם ובה"ג בענין זה).

21 כדברי רבינו משמע בטור (או"ח סי' עד) בשם הראב"ד, שכשכל אבריו נוגעים בערוה אסור לקרות ק"ש דמתחמם ומטריד. ועי' בפירוש ר' פרחיה למסכת שבת (קח:) שכשעקיבו נוגע בערותו בא לידי ההרהור. אבל בתוס' (ברכות כה: ד"ה הלכתא, הובא בב"י או"ח סי' עד, ע"ש) כתבו שהטעם בעקיבו נוגע בערותו הוא משום גזרינן אטו ידו. ועי' בבן הרמה ובלחם יהודה על הרמב"ם בהל' ק"ש (פ"ג הי"ז).

22 ככה"י: "אלמגאג" נראה שט"ס הוא וצ"ל "אלמגאז" שפירושו ביטוי בדרך העברה והשאלה, לא תיאור מדויק.

מנהגם ודרכם שהיו ישנים ערומים²³, ולכן אמרו שכאשר ישנים שנים ערומים ומתכסים במלית אחת, לא יותר להם לקרות קרית שמע, אלא עד שתהיה מלית מפסקת ביניהם, וכבר ביארנו ענין מה שאמר ז"ל באשת האדם שגופה כגופו, וזה בעצמו הוא ענין מה שאמר ז"ל בבניו ובני ביתו "גופן כגופו".

(יט) עד אימתי הן קמנים וכו' [לענין זה, עד שיהיה הזכר בן שתים עשרה שנה ויום אחד, והנקבה בת אחת עשרה שנה ויום אחד, והוא שיהיה תבניתם כתבנית גדולים, "שדים נכונם ושערך צמח" (יחזקאל מז, ז), ואחר כך לא יקרא עד שתפסיק מלית ביניהם. אבל אם עדיין לא היו "שדים נכונם ושערך צמח", קורא עמהן בקירוב בשר ואינו צריך הפסק, עד שיהיה הזכר בן שלש עשרה שנה ויום אחד, והנקבה בת שתים עשרה שנה ויום אחד]. מה שאמר "לענין זה" בלשון מיעוט, זהו לפי שלא יסורו לגמרי מלהיות קמנים לענין דיני המצוות וחיוכי התורה אלא עד שיגיע הזכר לשלש עשרה שנה ויום אחד, והנקבה לשתים עשרה שנה ויום אחד, ובתנאי שיביאו שתי שערות למטה, כמו שיתבאר בפרק השני (ה"א) מהלכות אישות בספר נשים. ומה שאמר "והוא שיהיה תבניתם כתבנית גדולים שדים נכונם" וכו', כוונתו עד שיכוננו השדים ויצמח להם השער במקומות הידועים לצמיחתו, והטעם לזה הוא שהאחד מבני האדם לא יתפעל מנגיעתו בגוף אדם אחר עד שיגיע אל הגבול הזה הנזכר.²⁴

פרק רביעי

(א) נשים ועבדים וכו' [וקמנים פטורים מקריית שמע. ומלמדין את הקמנים לקרות אותה בעונתה, ומברכין לפניה ולאחריה, כדי לחנכן במצוות. מי שהיה ליבו טרוד ונחפו בדבר מצוה מכל המצוות, פטור מקריית שמע. לפיכך חתן שנשא בתולה פטור מקריית שמע עד שיבוא עליה, לפי שאין דעתו פנויה, שמא לא ימצא בתולים. ואם שהה עד מוצאי שבת ולא בעל, חייב לקרות ממוצאי שבת ואילך, שהרי נתקדשה דעתו וליבו גם כה, אף על פי שלא בעל]. קרית שמע מצות עשה שהזמן גרמה הוא, ולכן נשים פטורות. והוצרכה ההלכה לכך למרות שהוא ברור, לפי שהיה עולה על הדעת שהואיל וקרית שמע היא מלכות שמים, יתחייבו בה אפילו הנשים.²⁵ ומה שמצות עשה שהזמן גרמה אינה מחויבת על הנשים, כבר ביארנו את הראיה לזה בפרק השנים עשר מהלכות עבודה זרה²⁶, והבאנו לזה ראיה מספיקה²⁷, ותבקש אותה משם. וכל מצוה שהנשים פטורות ממנה אינה

23 ידוע הוא, וכן משמע קצת בגמ' ברכות (ס). "כי לביש לימא ברוך מלביש ערומים", משמע שעד עתה היה ערום, וכן משמע מלשון הרמב"ם (הל' תפלה פ"ז ה"ח) שכתב "לן בכסותו אינו מברך כשעומד מלביש ערומים". אך עיי' בזה במעשה רוקח (שם ה"ד).

24 וכן פירש רש"י (ברכות כד.): "בת י"א וכן י"ב. זמן שהן באות לכלל שערות ושדיהן נכונים, שמשם ואילך באות לכלל שאדם מתאוה להן".

25 בגמ' ברכות (כ): "ק"ש שפטיא, מצות עשה שהזמן גרמא הוא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, מהו דתימא הואיל ואית בה מלכות שמים, קמ"ל".

26 שם ביאר הרמב"ם את המצוות שהנשים פטורות מהן. וכאן מבואר שרבינו כתב את פירושו גם לספר המדע, עיי' במבוא למאמרנו הראשון (בקובץ בית אהרן וישראל, גליון רל). ולא זכינו לאורו.

27 ככה"י נראה שכתוב: ושפינא אלג'ליל פיה. אך הקריאה לא ברורה, ותרגומנו הוא אם נגרס ככה"י: "ושפינא אלדליל פיה". (ועיי' מילון בלאו ערך שפי). גם לא ברור אם הקריאה: "ושפינא אלג'ליל פיה, או "וטפינא". ואם הקריאה "טפינא אלג'ליל", יש לתרגם "ודיברנו בהיקף רב בזה".

מחויבת על העבדים, לפי שהם שוים בזה, בדרך לימוד של גזירה שוה²⁸, וזה שהוא יתעלה אמר בדין שפחה חרופה (ויקרא יט, כ): "או חופשה לא ניתן לה", ואמר בדין כתיבת הגט לאשה שתתגרש בו (דברים כד, א): "וכתב לה ספר בריתות", וכוונתו באמרו "לה" - לשמה, והוא אילו אמר "וכתב לשמה", היה זה יותר ברור בהכנת הענין הזה ממה שאמר "לה", לפי שהמילה הזאת²⁹ [מור] על הענין בלי צורך בביאור, וזו³⁰ אמנם תורה עליו רק ע"י ביאור, ובא בפירוש המקובל ממש רבינו מסיני שענין מאמר הכתוב כאן "לה" - כלומר "וכתב לה" - ולא אמר "לשמה" - כלומר "וכתב לשמה" - אמנם הוא כדי להשוות בין האשה והשפחה בענין הנזכר.³¹ והשפחה והעבד הרי הם שוים, ולכן מתחייב אפוא שכל מצוה שמחויבות בה הנשים, הרי העבדים מחויבים בה גם כן, וכל מצוה שאין הנשים מחויבות בה, הרי העבדים אינם מחויבים בה גם כן, ולכן הוא אומר תמיד "נשים ועבדים וקטנים פטורין מדבר פלוני". והנה הקטנים הרי הם לבסוף יתבגרו ויתחייבו בכל המצוות, ולכן חייבו ז"ל להרגילם בקיום החובות בעודם קטנים, כדי שיתרגלו לעשותן ולא יפגעו בקיומן בזמן בגרותם וחיוכם בהן, וזה לפי ענין מאמר הכתוב (משלי כב, ו): "חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה".³² ועיקר העבודות כולם הוא לעורר את כוונת הלב וההתבוננות בתכלית העבודה הזו³³, ולכן מי שהיתה מחשבתו עסוקה בדבר מן הדברים שמעסיקים את המחשבה אצל רוב בני האדם כגון חתן שנשא בתולה וכיוצא בזה, פטור, עד שתסור ההטרדה הזו שתשבש את מחשבתו, ולאחר מכן יקרא קרית שמע. וענין "ולבו גם בה", שהיתלות מחשבתו בה נעשתה גסה, כלומר שהוא נתקרב ממנה ומאחבתה ואינו חושש.

28 חגיגה (ד:): כל מצוה שהאשה חייבת בה עבד חייב בה, כל מצוה שאין האשה חייבת בה אין העבד חייב בה, דגמר לה לה מאשה.

29 "לשמה".

30 "לה".

31 מה שכתב רבינו שדרך הלימוד של הגזירה שווה היא מחכמת הכתוב, שהיה צריך לומר "לשמה" ואמר "לה" כדי לרמוז לג"ש, זהו ע"פ מ"ש הרמב"ם בספר המצוות (השורש הראשון): "שיש שם דינין שהם פירושים מקובלים ממש ואין מחלוקת בהם, אבל הם מביאין ראיה עליהן באחת משלש עשרה מדות, כי מחכמת הכתוב אפשר שיימצא בו רמז שמורה על הפירוש שהוא המקובל, או היקש שיורה עליו". וכ"כ בהקדמתו לפה"מ: "כל מצוה שנתן הקב"ה למשה רבינו ע"ה נתנה לו בפירושה, היה אומר לו המקרא ואחר כך אומר לו פירושו, וענינו, וכל מה שכולל זה המקרא המחוכם". ועוד פירש שם בהמשך מהי "חכמת הכתוב": "וכיוצא בזה בכלל המצוות אין מחלוקת בהן שכולן פירושים מקובלים מפי משה. ועליהם ועל דומיהם אמרו כל התורה נאמרה כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני. אבל אע"פ שהן מקובלין ואין מחלוקת בהם, מחכמת התורה הנתונה לנו נוכל להוציא ממנה אלו הפירושים, בדרך מדרכי הסברות והאסמכתות והראיות והרמזים המצויים במקרא". ועי' פנ"י (גטין ט: ד"ה והאיכא לשמה) שהקשה וז"ל: אבל קשיא לי הא דמצונו בכולה תלמודא דילפינן ג"ש דלה לה מאשה לענין דעבד חייב במצות שהאשה חייבת וכן לכמה מילי ומנא לן הא ג"ש דהא בעינן מיהא שיהא הג"ש מופנה מצד אחד והכא לא מופנה דדילמא אידי ואידי בעינן למילף לה לשמה כפשטא דמילתא", ולפ"ד רבינו מיושב, דאי ילפינן לשמה לחודה הו"ל למיכתב בהדיא "לשמה".

32 כלשון הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות (פי"ז הכ"ח): "אף על פי שאין בית דין מצווין להפריש את הקטן, מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו, כדי לחנכו בקדושה ופרישה, שנאמר 'חנוך לנער על פי דרכו'".

33 זהו על פי מ"ש הרמב"ם במו"נ (ח"ג פנ"א), וז"ל: "ודע שמעשה העבודות האלו כלם, כקריאת התורה, והתפלה, ועשיית שאר המצוות, אין תכלית כונתם רק להתלמד ולהתעסק במצות הש"י ולהפנות מעסקי העולם, וכאלו אתה התעסקת בו יתעלה ובטלת מכל דבר זולתו, אבל אם תתפלל בהנעת שפתיך ופניך אל הכולל ואתה חושב במקרך וממכרך, ותקרא התורה בלשונך ולבך בבנין ביתך, מבלי בחינה במה שתקראהו,

(ב) אבל הנושא בעולה וכו' [אף על פי שהוא עוסק במצוה, חייב לקרות, הואיל ואין לו דבר שמשבש את דעתו. וכן כל כיוצא בו]. זה מבואר.

(ג) מי שמת לו מת וכו' [שהוא חייב להתאבל עליו, פטור מקריית שמע עד שיקברנו, מפני שאין דעתו פנויה לקרות. ואם היה משמר את המת, אף על פי שאינו מתו, פטור מקריית שמע. ואם היו השומרים שנים, האחד משמר, והשני נשמט למקום אחר וקורא, וחוזר ומשמר, ונשמט האחר וקורא. וכן החופר קבר למת פטור מקריית שמע]. כבר התבאר לך הטעם לזה [שהוא העדר³⁴] ריכוז הכוונה בגלל טרדת הדעת.

(ד) אין מוציאין את המת וכו' [לקברו סמוך לזמן קריית שמע, אלא אם כן היה אדם גדול. ואם התחילו והוציאוהו, והגיע זמן הקריאה והן מלוין את המת, כל שיש למיטה צורך בהן, כגון נושאי המיטה וחילופיהן וחילופי חילופיהן, בין היו לפני המיטה בין היו לאחר המיטה, פטורין, ושאר המלוין, שאין למיטה צורך בהן, חייבין]. [מכיון שבעת] נשיאת המת ושמירתו אינם מחויבים לקרות קרית שמע בזמן זה, אסרו להוציא את המת בסמוך לזמן קרית שמע, כדי שלא יקרה מזה איחור מצוה דאורייתא, אלא אם היה המת הזה אדם גדול וכו'. ומה שאמר "ואם התחילו והוציאוהו" חוזר אל המת אשר אסרו להוציאו לכתחלה בזמן סמוך לזמן קרית שמע, ואין זה חוזר על אדם גדול שמותר לכתחלה להוציאו בזמן זה. ו"מלוין" הם מלווי המת. ו"נושאי המטה" הם נושאי מיטת המת, והוא הארון³⁵, ו"חלופיהן וחילופי חילופיהן" הם האנשים המוכנים לנשיאת מיטת המת כשיתעייפו נושאייה ויתחלפו הנושאים עם המסייעים בזה.³⁶

(ה) היו עוסקין בהספד וכו' [והגיע זמן קריית שמע, בזמן שהמת מונח לפניו, נשמטין אחד אחד וקורין וחוזרין להספד, אין המת מוטל לפניו, כל העם קורין קריית שמע, והאבל יושב ודומם, שאינו חייב לקרות עד שיקבור מתו]. הספד "אלנעי ואלנדב".³⁷

(ו) קברו את המת וכו' [וחזרו האבלים לקבל תנחומים, וכל העם הולכין אחריהם ממקום הקבר למקום שעומדין בו האבלים לעשות שורה לקבל תנחומים, אם יכולין העם להתחיל ולגמור אפילו פסוק אחד קודם שיגיעו לשורה, יתחילו, ואם לאו אל יתחילו, אלא ינחמו את האבלים, ואחר שייפטרו מהם יתחילו לקרות. בני אדם העומדים בשורה, הפנימיים שהן רואין פני האבלים פטורין מקריית שמע, והחיצונים, הואיל ואינן רואין את האבלים, חייבין בקריית שמע במקומן]. היה המנהג אצלם שלאחר שקברו את המת

וכן כל אשר תעשה מצוה תעשה באכריך, כמי שיחפור חפירה בקרקע או יחטוב עצים מן היער, מבלי בחינת ענין המעשה ההוא, לא מי שצוה לעשותו ולא מה תכלית כוונתו, לא תחשוב שהגעת לתכלית, אבל תהיה אז קרוב ממי שנאמר בהם, קרוב אתה בפייהם ורחוק מכליותיהם".

34 בכה"י נראה שכתוב "אלעגז..." והשאר מחוק, והקריאה משוערת.
35 "אלתאבות" (ועי' בספר המדריך המספיק (ערך ארן) שכתב שבלשון ההלכה קוראים לארון המת "תאבות" ולתיבה "צנדוק", ועצ"ש ערך לזה, שכתב שמתכוונים במטת המת ל"נעש או אלתאבות" - מיטה או ארון). וזהו כדברי הרמב"ם (הל' אבל פ"ד ה"ד) שכתב: "ויש להן לקבור בארון של עץ", ועצ"ש בכס"מ. ובש"ע (יו"ד סכס ס"א) פסק שיפה לקברו בקרקע ממש.

36 זהו לשון הרמב"ם בפה"מ ברכות (פ"ג מ"א, ע"פ תרגום הרב קאפח) במעט שינויים.
37 "אלנעי" - לקונן (מילון בלאו עמ' 705), "אלנדב" - להספיד (וכן תרגמו ר' תנחום הירושלמי בהמדריך המספיק ערך ספד).

ייסובו העם כולם מהקבר ויתרחקו ממנו מרחק מסויים אל מקום ידוע, והמקום הזה נקרא "מעמד", שהאבלים עומדים בו, וייאספו העם שם לנחמם.³⁸ ו"שורה" היא "אלצף", ונקרא המקום הזה בשם זה, לפי שהעם עומדים שם בשורות.

(ו) כל מי שהוא פטור וכו' [מלקרות קריית שמע, אם רצה להחמיר על עצמו ולקרות, קורא, והוא שתהא דעתו מיושבת עליו. אבל אם היה זה הפטור מלקרות מבוהל ותמה, אינו רשאי לקרות עד שתתישב דעתו]. ענין זה מבואר. וכבר אמרו ז"ל בענין הזה (ברכות מז:): "לא כל הרוצה ליטול את השם יטול"³⁹, כוונתם שאין היתר לכל מי שכוונתו להיראות בגדלות - והוא מחוסר עשייה בפועל⁴⁰ - לעשות כן, אלא אם היה ראוי לזה, כמו שעשה רבן גמליאל עליו השלום (שם מז).

(ח) כל הטמאים וכו' [חייבין בקריאת שמע ומברכין לפנייה ולאחריה והן בטומאתן, אף על פי שאפשר להן לעלות מטומאתן בו ביום, כגון הנוגעים בשרץ או בנידה וזבה ומשכבן, וכיוצא בהן. ועורא ובית דינו תיקנו שלא יקרא בעל קרי לבדו מן שאר הטמאים עד שיטבול. ולא פשטה תקנה זו בכל ישראל, ולא היה כוח לרוב הציבור לעמוד בה, לפיכך בטלה. וכבר נהגו כל ישראל לקרות בתורה ולקרות קריית שמע והן בעלי קראין, לפי שאין דברי תורה מקבלין טומאה, אלא עומדין במהרתן לעולם]. דברי תורה אין מקבלין טומאה, משום מה שאמר יתעלה (ירמיהו כג, כט): "הלא כה דברי באש" וגו', אמרו ז"ל (ברכות כב): "מה אש אינה מקבלת טומאה [אף דברי תורה אינן מקבלין טומאה]", וטהרתן נשארת בהם, והוא ענין מה שאמר כאן "אלא עומדין במהרתן לעולם".



38 כל הפירוש על הלכה זו לקוח מלשון הרמב"ם בפה"מ (ברכות פ"ג מ"ב), וכן פירשו את ענין 'מעמד' הרי"א ופסקי הרי"ד במגילה (כג:): אמתני' דמעמד ומושב, וכ"כ הרמב"ן בתה"א (שער האבל ענין ההתחלה אות מו). וכ"כ המאירי (במגילה שם) וז"ל: "ואין עושין מעמד ומושב, י"א שכשהיו מוליכין את המת לקברו היו יושבין עם המטה שבעה פעמים להספיד ולקונן שם מי שירצה... ועיקר הפירוש בענין מעמדות ומושבות, שבשעה שחוזרין מבית הקברות הוא, וכן פירשנוהו בחבור התשובה, וכבר בארנו ענין זה בבתרא פרק פירות (ק:): "אך רש"י (במגילה שם) כתב שמעמד הוא בשעה שנושאין את המת לקברו, וכ"כ שם הרמב"ם גופיה בפה"מ מגילה שם כתב שזהו "כשמתקבצין בני אדם ללות את המת היו מתאספין להספד ואחד מספיד ואומר להם בפרקים מפרקי ההספד עמדו יקרים עמדו שבו יקרים שבו", ובהל' אבל פ"ב ה"ד כתב: "אין פוחתין משבעה מעמדות למת, ואין עושין מעמד ומושב בפחות מעשרה... כיצד עושין במקום שנהגו, מעמידין שאר הקרובים ובני משפחה שאינן בני אבל, ואומרים לפנייהם דברי קינות וכיוצא בהן, ואחר כך אומר שבו יקרים שבו, ואומר לפנייהם דברים אחרים כשהן יושבין ואחר כך עמדו יקרים עמדו, ואומר כשהן עומדין וחוזר ואומר כך שבע פעמים".

39 אלו דברי רשב"ג במשנה שם, וצ"ע על רבינו שהביא כאן דברי רשב"ג, שהרי הרמב"ם כאן פסק כת"ק שאם רצה לקרות בלילה הראשון קורא (וכ"כ בפה"מ ספ"ב דברכות שאין הלכה כרשב"ג, וראה בהערות הרב קאפח שם שבמהדורא קמא כתב הרמב"ם שהלכה כרשב"ג ושוב מחק ותיקן "ואין הלכה כרשב"ג"). וכן כתב רבנו אברהם בספר המספיק (בפרק על ההשתחויה, מחשבה מוטעית רביעית, עמ' 172) שנדחו דברי רשב"ג שאמר "לא כל הרוצה ליטול את השם יטול". ובדוחק יש לפרש סברת רבינו, שהבין בדעת רשב"ג דס"ל שרק אם באמת אינו יכול לכוון אז נאמר עליו שהוא "רוצה ליטול את השם", מפני שכוונתו להיראות כאדם גדול למרות שבאמת אינו יכול לכוון, אבל אם באמת יכול לכוון מותר לו לקרות. אך מלשון הגמ' בברכות שם שהעמידה טעמו של רשב"ג משום יוהרא, ושאנן סהדי דלא מצי לכווני דעתיה, לא משמע כן כלל, וצ"ע.

40 כלומר שבפועל אינו מתנהג כאדם גדול אלא רק מעמיד פנים שהוא כך, כגון כאן שבפועל הוא אינו יכול לכוון, אך רוצה להיראות כאילו הוא יכול לכוון.

רבינו רב האי גאון זלה"ה

נספח: תשובות מתוך כת"י פי' הנ"ל

בענין אמירת קדושת יוצר ביחיד, במהות הקלף והדוכסוסטום בנוסח ברכת רחם בברהמ"ז בשבת וביו"ט

בעריכת הרב דוד יוסף

כפי שזכר לעיל בתחילת המאמר, יובאו כאן תשובות רב האי גאון שציטטן רבינו בפירושו לספר אהבה. שלש תשובות העתיק רבינו מדברי רב האי גאון, שתיים בייחוס וודאי, והאחת מסופקת. הדברים שהובאו בתשובות אלו כבר נזכרו בכמה ראשונים על שם רב האי⁴¹, אך כאן מתפרסם מקור הדברים בלשון רב האי עצמו. תשובה אחת הובאה בלשונה בתשובות הגאונים שנדפסו בספר "קהילת שלמה", אך היא קטועה בראשה וללא ציון שם המחבר, וכאן מתברר שכותב תשובה זו הוא רב האי גאון. אודה בואת להרב ד"ר יהודה צבי שטמפפר שסייעני באיתור מקורות לתשובות אלו ובביאורן.

חשיבות מיוחדת יש לתשובות אלו, משום שרבינו מציין את מקור שתיים מהן ב"דרג", שהוא כינוי בערבית-יהודית ל"קונטרס", והכוונה לקונטרסי תשובות הגאונים שנפוצו בקרב יהודי ארצות ישמעאל, שקיבצום מכלל תשובות הגאונים שהגיעו לידיהם, וכמו שביאר הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה: "ושאלות רבות שואלין אנשי כל עיר ועיר לכל גאון שיהיה בימיהם לפרש להם דברים קשים שבתלמוד, והם משיבים להם כפי חכמתם, ואותן השואלין מקבצין התשובות, ועושין מהן ספרים להבין מהם"⁴². ובכך ישנה עדות לקיומם ותפוצתם הרבה של קונטרסים מתשובות הגאונים במצרים, מקום מושבו של רבנו, ועד תקופתו (שנת ה' אלפים פ"ג [1323] לערך⁴³). משום שאילולי שהיה לרבים בומנו עותק של קונטרסים אלו לא היה יכול לציין אליהם כדבר פשוט הידוע לכל. ועתה מתגלים לנו מקורותיהן של התשובות בקונטרסים אלו, ויש בכך סיוע לחקר קונטרסי תשובות הגאונים. בואת מתפרסמות התשובות, במקורן הערבי מתוך הפירוש, ובתרגום ללשה"ק.

א. התשובה הראשונה דנה בענין אמירת קדושת יוצר ביחיד, ורבינו מציין שהיא מ"דרג" תקיעות ק"ט" (תקיעות) הוא תחילת התשובה הראשונה בקונטרס שעל שמה מכונה הקונטרס⁴⁴, ו"ק"ט' הוא מספר התשובה בקונטרס). התשובה מובאת בעמ' 28 בכה"י, וז"ל רבינו שם⁴⁵ (דברי רבינו עצמו הוסגרו בסוגריים):

41 אך לא נזכרו במאמרו של צ' גרונר, 'רשימת תשובות רב האי גאון', עלי ספר תשמ"ו, עמ' 123-1.

42 וראה עוד אודות קונטרסי תשובות הגאונים, ובפרט קונטרסי תשובות רב האי, במאמרו של צ' גרונר 'לצורתם המקורית של חמשה קונטרסי תשובות (דרג') בתשובות הגאונים הרכבי' (עלי ספר, שבט תשל"ו, עמ' 5 ואילך).

43 ראה מה שבידדתי אודות זמנו ומקומו של רבנו במאמרי בקובץ בית אהרן וישראל, גליון רל.

44 הוא הקונטרס שתחילתו התשובה "על אודות התקיעות", שהיא תשובתו הידועה של רב האי גאון על תקנת ר' אבהו בקיסרי (הובאה בר"ן ר"ה לד. ד"ה אתקין, ובאוצה"ג ר"ה סי' קיו), שנשלחה לרב בהלול בן יוסף בקירואן ומתחילה "על אודות התקיעות". ונזכר קונטרס זה ברשימת תשובות גאונים מן הגניזה שפרסם

"[סדר תפלות כך הוא וכו'] ומדלג הקדושה מברכה ראשונה וכו' זהו מה שנותן העיון ההלכתי], וכך פסק רבינו הא"י גאון ז"ל גם כן בקונטרס תקיעות ק"ט ואמר אין היחיד אומר קדושה בברכת יוצר אור".⁴⁶

ב. התשובה השנייה של רב הא"י נכתבה בערבית, והיא דנה במהות הקלף והדוכסוסטוס. רבינו לא ציין את מקור התשובה. אמנם, יש לעיין בייחוס דברים אלו לרב הא"י, וראה לאחר לשון התשובה את ברור הדברים. התשובה מובאת בעמ' 54 בכה"י, וזה לשון רבינו שם (דברי רבינו עצמו הוסגרו בסוגריים):

ואם לקחו וכו'. [דוכסוסטוס הוא "אלקשט", וקלף הוא "אלרק"], וכך פירשו רבינו הא"י גאון ז"ל גם כן, אמר: חולקין העור לשנים, האחת דקה והיא הדוכסוסטוס, והי' שקוראין אותה במצרים אלקשט, והיא שהיה בה השיער⁴⁸, והאחת עבה והיא שממול הבשר והוא הקלף שקורין אותה אלרק, והכתיבה בלא ספק בקלף במקום בשר ובדוכסוסטוס במקום שיער.⁴⁹ [ואחד המפרשים הגאונים פירש קלף אלקשט ודוכסוסטוס אלרק].⁵⁰

ר"ש אברמסון ב"מפתחות לתשובות גאונים" (ספר היובל לצבי וולפסון, ירושלים תשכ"ה, מדור עברי עמ' 14, וב"עניינות בספרות הגאונים", עמ' 196 ואילך), וע"ש שביאר את עניינם של קונטרסי תשובות הגאונים. 45 בהערות לסידור ר' שלמה ברבי נתן (מהד' הרב קרויזר, עמ' רנ"ט, הערה 22) כתב המהדיר לגבי אמירת קדושת יוצר: "כאן לא מציין רבינו (-רשב"ן) רק בציבור, משמע שסובר שאומר ביחיד קדושה. ורב הא"י גאון פסק בקונטרס התקיעות אין היחיד אומר קדוש ביוצר אור, בכ"י אוקס". וברור שכוונתו לכתב יד זה של פירוש ר"ש בן ישועה, שהוא כ"י ספריית הבודליאנה באוקספורד, הונטינגטון 271 (תודה לר' צבי שטמפר על שהביא לידיעתי מקור זה).

46 כ"ה בספר הבתים בשם רב הא"י (הל' תפילה וברכת כהנים שער ט אות טו): "ובהלכות (הרמב"ם) כתב שאין יחיד אומר קדושת יוצר... והעיקר בידינו מה שכתב הר"ם בהלכותיו, וכן כתב רבינו הא"י גאון ז"ל". ודעה זו היא דעת רוב הגאונים, ראה הציונים באוצה"ג ברכות סי' קל ואילך, ובסידור רס"ג (עמ' יג, ושם הע' 21), ובתשובות הגאונים החדשות מהד' אופק (סי' יא) ובהערות שם. ועי' בשו"ת הרמב"ם (בלאו, סי' שיג) שכתב: "ואמנם היוצר, אני רואה כשם שמתפלל אותו ש"ך כך מתפלל אותו היחיד, וכבר אמר זולתנו מן הגאונים ז"ל זולת זה ונתלו באמרם אין היחיד אומר קדוש" (והובא פסק זה של הרמב"ם בספר המספיק לראב"ם בפרק על תפילת הציבור ושם כתב שהרמב"ם חזר בו בתשובה זו ממ"ש במשנה תורה. ואמנם ר"ש בן ישועה על הלכה זו העתיק את דברי רב הא"י אלו בלבד ולא את תשובת הרמב"ם, ונראה דס"ל בדעת הרמב"ם שהיא כדעת הגאונים, ושלא כהבנת ראב"ם. ועי' בפירוש ר' דוד הנגיד על התפילה (שהו"ל ר"י זייבלד) בעמ' ק' שכתב שיחיד אומר ביוצר "עונים ביראה קדוש וברוך", והביא את דברי ראב"ם, וכתב עליהם: "וזהו העניין שנמסר מאביו (של רבנו אברהם) שהיחיד אומר את הקדושה ביוצר", ונראה קצת מדבריו שסבר ר"ד הנגיד שכוונת הרמב"ם, בתשובתו שהובאה ע"י ראב"ם, שיחיד אומר קדושה, היינו שאומר "עונים ביראה קדוש וברוך" וכו', אך לא את פסוקי הקדושה ממש כבציבור, ונראה שכן הוא מפרש את תשובת הרמב"ם כדי שלא תסתור את החיבור. ועדיין צ"ע בזה).

47 כ"ה בכה"י, וצ"ל "והיא".

48 בכה"י: "השיעור" וסומנו שני קווים על הוי"ו, כנראה לציין מחיקה.

49 מדברי רב הא"י כאן מבואר שדעתו שהקלף, והוא היר"ק, הוא במקום בשר, ואילו הדוכסוסטוס שהוא ה'קש"ט, הוא במקום שיער. וכ"כ הרמב"ם בתשובה בדעת רב הא"י (בלאו קלט, הובא לשונה לקמן), וכ"כ הרשב"א בתשובה (במיוחדות סי' רלד): "ולענין הקלף נראין הדברים כדברי הר"ם ז"ל שהוא החלק העבה הנשאר כנגד הבשר. והדוכסוסטוס הוא החלק הדק שעליו השער. ואף רב הא"י גאון כתב כך בתשובה". וכ"כ עוד בתשובתו (ח"א סי' תק"פ): "ולענין הקלף נראין הדברים כדברי רבנו משה שהוא החלק העבה הנשאר כנגד הבשר. ודוכסוסטוס הוא החלק הדק שעליו השער. ואף רב הא"י גאון כתב כך בתשובה". וכ"כ במגדל עוז (הל' תפלין פ"א ה"ז) וז"ל: "כיצד לוקחין כו' עד נקרא קלף. בתשובת רבינו הא"י גאון ז"ל" (וזה לפי הנוסחא המקורית בדברי הרמב"ם, שממול השיער נקרא דוכסוסטוס וממול הבשר נקרא קלף, וכ"ה בכל כתבי היד המדויקים, וכמוכח שזו היתה גירסת המגדל עוז משום שבסוף הדיבור המתחיל העתיק הלשון

[ישנן המקור הערבי: ואם לקחו וכו'. דוכסוסטוס הוא אלקשט וקלף הוא אלקר והבדל שררה רבינו האי נאון ז"ל איצ"א קלף חלקן העור לשנים האחת דקה והיא הדוכסוסטוס והי שקוראין אותה במצרים אלקשט והיא שהיה בה השיעור והאחת עבה והיא שממל הבשר והוא הקלף שקורין אותה אלקר והבתיבה בלא ספק בקלף במקום בשר ודוכסוסטוס במקום שיער בעין אלא שארדון אלגאונים ישרה קלף אלקשט ודוכסוסטוס אלקר].

"נקרא קלף", כפי הנוסחא המקורית, בעוד שלפי נוסחת הדפוסים הישנים ההפוכה מהנוסחא המקורית, הגירסא בסוף ההלכה היא "נקרא דוכסוסטוס". וכ"כ בפירוש ר' סעיד אלעדני על הרמב"ם הל' תפלין פ"א ה"ו, וז"ל: "קלף, אלקר, והוא חלק העור שמול הבשר, ודוכסוסטוס הוא אלקשט, והוא שמול השער. זו דעת הרב ז"ל. ואמר בתשובת שאלה, זהו דעת רבינו האי (ונראה שכוונתו לתשובת הרמב"ם סי' קלט שהובאה לקמן). ויש גאונים חולקים בדבר זה ואומרים, שהחלק הדק הנקרא דוכסוסטוס, הוא ממול הבשר. וכן שמענו מהעבדנים שהחלק שקורין אותו קשט, הוא ממול הבשר. והלכה למעשה שזה הקרוי רק, נמצא בו מקצת השיער תלוי בו. והמנהג הפשוט כמו שאמר הרב ז"ל (וראה בירחון האוצר מ"א עמ' תמב מה שביאר הר"י זיבילד בדברי ר' סעיד, שהם לקוחים מפירושו של ר"י אלאמשאטי להלכות תפלין. וראה עוד בספרו "גנוזות הרמב"ם ובית מדרשו - שבת ועירובין", הל' שבת פ"א ה"ו). ואמנם בפירוש רבנו חננאל לשבת (עט): הובא גם בספר הנר שם, וראה על קטע פירוש זה במאמרו של ר' יוסף מרדכי דובאוויק "פירוש רב האי גאון למסכת שבת פרקים ח-י, נטועים גליון כ' תשע"ו, עמ' 74), ובערוך (ערך דוכסוסטוס), ובאוצה"ג (שבת סי' רמז-רמח) ועוד מהראשונים משמע שדעת רב האי שהקלף הוא במקום שער והדוכסוסטוס במקום בשר. ועי' בזה באורך במאמרו של הרב מיכאל חמי 'בירור שיטת רב האי גאון זצ"ל בקלף ודוכסוסטוס והשלכתה לדורות, ובפרט מפרק ד', עמ' 22 ואילך, שהכריע ע"פ ראיות רבות שדעת רב האי היא כמו שהביא רבינו כאן בשמו (אמנם ראה שם עמ' 64 שהביא קטע גניזה בערבית מדברי ר"י אלמדארי (T-S F8.11), ושם איתא ש"הגאון ז"ל" כתב שהקלף הוא במקום שיער והדוכסוסטוס במקום בשר, וכתב שם שהר"ף והר"י מיגאש והרמב"ם כתבו ההיפך מזה. ובד"כ סתם "הגאון" הוא רב האי. אמנם ייתכן ש"הגאון ז"ל" הוא 'אחד המפרשים הגאונים' שהביא ר"ש בן ישועה כאן, ושהביא ר' סעיד אלעדני, ואינו רב האי. ועדיין צ"ע בזה). ועי' גם מה שכתב צ' גרונר על בירור דעת רב האי, 'תשובות לרב האי גאון בענין תפלין' [נדפס בתורתם של גאונים, ה, עמ' 282]. וראה במאמרו של הרב אליהו קפלן 'בירור דעת רב האי גאון בקלף ודוכסוסטוס', (קובץ 'שורון כרך לג), וכן במאמרו של הרב בן ציון אוריאל 'הקלף מסיני - בירור זהות הקלף העדיף לסת"ם בימינו' (קובץ המעיין, כסלו תשע"ח), ובמאמרו 'זיהוי קלף התפלין', ובמאמרו של הרב עידו אלבה 'כשרות ועדיפות וקלף ובגיל' שנדפסו בירחון האוצר גליון מ' והלאה.

דברים כענין תשובה זו של רב האי הובאו גם כן בשם הגאונים בתשובת הרמב"ם לחכמי לונל (בלא סי' רפט) שכתבו בשאלתם בשם "הגאונים ורב האי גאון ז"ל בראשם" שהקלף הוא ה"קשט" שבמקום שער, והדוכסוסטוס הוא ה"ר"ק" שבמקום בשר (תשובה זו הביאה רבנו בהמשך דבריו שם, בכדי לדחות דעת "אחד המפרשים הגאונים" שהביא, שסבר שקלף הוא "אלקשט" ודוכסוסטוס הוא "אלרק", והעתקתי הלשון מתוך פירוש רבנו, שבו גם מתבררת הנוסחא בתשובת הרמב"ם, שכתב "כמו שאני ומקצת גאונים אמרו" [וכ"ה בדפוס ליפסיה ובכ"י שהובאו בהערת בלאו שם הע' 45, ושלא כגירסא "כמו שמקצת גאונים אמרו"], כלומר שמשווה את דעתו לדעת הגאונים (רב האי גאון), שקלף במקום בשר ודוכסוסטוס במקום שער. ופלא על מהדירי תשובות הרמב"ם במהד' מכו' ירושלים (סי' פ) שהגיהו בסוגריים מרובעות בתוך לשון התשובה, והפכו הגירסא, שקלף במקום שער ודוכסוסטוס במקום בשר, וזה אינו נמצא בשום עד נוסח של תשובה זו, גם בצייטונו של רבינו מלשון התשובה, כדלהלן: "וכן [לענין] קלף ודוכסוסטוס, טעות גדולה טעה כל האומר כך כמו שעלה על דעתכם, שהדבר ידוע שאנו צריכין להיות הכתיבה תמה נאה ביותר, ובפירוש אמרו חכמים שהכותב על הדוכסוסטוס יכתוב במקום שער, וכל כתיבה שעל הקלף תהיה במקום בשר, אם תאמר כמו שאני ומקצת גאונים אמרו, שהקלף הוא החלק העבה מן העור שעל הבשר, שקורין אותו הערביים ר"ק, ועושים אותו כסיד, ולו שני פנים אחד לכן וחלק ביותר והוא הנאה לכתיבה והוא מקום הבשר, ואחד יש בו אדמומית מעוטה ואינו חלק והכתיבה בו אינה נאה אלא מפוזרת ומדובלת. והוא מקום השיער, והדוכסוסטוס הוא החלק הדק מן העור שקוראין אותו הערביים קשט, ויש לו שני פנים האחד נאה לכתיבה והוא מקום השיער, והפנים האחרים שהיו דבוקים בחלק העבה אינן ראויין לכתיבה כלל אלא הדיו נבלע בהן וכל האותיות מטושטשות יהיו".

50 כוונת רבינו במה שכתב "אחד המפרשים הגאונים" היא כנראה לדעת הגאונים כפי שהובאה בשאלת חכמי לונל להרמב"ם (בלא רפט), או שכוונתו לפירוש ר"ח לשבת (עט): שצויין לעיל בהערה (אך מקור פירוש ר"ח זה הוא מדברי רב האי גאון עצמו, רצ"ע בזה).

כאמור לעיל, צריך עיון על כך שרבינו מייחס לשון תשובה זו לרב האי עצמו, משום שבלשון התשובה מבואר השם שקראו לדוכסוסטוס במצרים, ולא מסתבר שרב האי ינקוט דוגמא משם הנהוג שלא במקומו - בבל.

עוד צריך עיון, כי לשון תשובה זו דומה מאד ללשון המובאת בתשובת הרמב"ם (בלאו קלט), וזה לשונה: "ודעתנו בדבר הקלף והדוכסוסטוס (היא כדעת) רבינו האי ז"ל, והיא הרעה הנכונה בלא ספק, ומי שחולק עליה, אינו לדעתי אלא בעל מלאכה הדיוט. לפי שהעור ייחלק לשני חצאין, אחד מהם דק והוא הדוכסוסטוס, והוא אשר נקרא כאן במצרים קנט (נדצ"ל "קשט" וכמו בדברי רבינו כאן), והשני עבה והוא הקלף והוא ממול הבשר והוא שעושין אותו גויל ואותו החלק הדק הוא הדוכסוסטוס והוא הצד שהשערות צמחו בו. והכתיבה בלא ספק הוא על צד הפנים הלכן של הגויל והוא מקום הבשר, ובדוכסוסטוס על גבו והוא מקום השער". ע"כ.

והנה נראה בבירור שלשון התשובה שהביא כאן רבינו בשם רב האי היא ממש כענין הדברים שבתשובת הרמב"ם, ובפרט בענין ה"קשט" שבשתי התשובות מוזכר שקוראים לו כך במצרים. אלא שבלשון רבינו התשובה כתובה בלשה"ק, ואילו הרמב"ם כתבה בערבית. ולכאורה לפי דברי רבינו שכתב שדברים אלו הם מתשובת רב האי, צריך לומר שהרמב"ם תרגם את תשובת רב האי לערבית בתשובתו (וקשה לומר שרבינו כאן תרגם את תשובת הרמב"ם לערבית, מכיון שרבינו בפירושו זה מעתיק רבות מתשובות הרמב"ם הכתובות ערבית, ואת כולן הוא מעתיק כלשונן בערבית, שהיא גם לשון הפירוש עצמו של רבינו). אך הדבר עדיין לא ברור, כי אמנם לא מסתבר שרב האי גאון יפרש ענין ה"קשט" ויאמר שקורין לו כך במצרים, ולא יכתוב איך קוראים לו בבל.⁵¹

ג. התשובה השלישית של רב האי שמביא רבינו נכתבה גם היא בערבית, ורבינו ציין שמקורה ב"דרג' קם דוד", והיא דנה בנוסח ברכת רחם בבהמ"ז בשבת ויו"ט. תשובה זו הובאה, כשהיא קטועה בראשה, בתשובה ג' שבספר קהילת שלמה (עמ' סב ס' עה) ומשם באוצה ג' ברכות (חלק התשובות ס' שיט).⁵² רבינו בפירושו מצטט שני קטעים מתוך

51 ר' י' צבי שטמפר מסר לי, שלדעתו אפשר לפסק את דברי ר"ש בן ישועה באופן זה: "דוכסוסטוס הוא אלקשט", וקלף הוא "אלרק", וכך פירשו רבינו ואיי גאון ז"ל. גם כן אמר: חולקין העור לשנים וכו'". ולפ"ז ג' כן אמר' הוא העתקה מדברי מפרש אחר ולא רבינו האי (אולי ר"י אלאשאטי או מפרש אחר שהביא את דברי רב האי). אך לענ"ד קשה לומר כן, כי לא נזכר לפני כן שום מפרש אחר שירמזו אליו ר"ש באמרו ג' כן אמר'. ומ"מ לשון התשובה מראה בבירור שהיא קרובה לתשובת הרמב"ם וכנזכר לעיל, וצ"ע.

52 תודה לר' י' צבי שטמפר שהביא לידיעתי מקורות חשובים אלו. ישנם שינויי נוסחאות קלים בין פירוש ר"ש לבין קהילת שלמה וכן השלמות מילים מקהילת שלמה לפירוש ר"ש, והם הובאו במקור הערבי כאן בסוגריים מרובעות. ענין נוסף שיש לברר הוא מיהו המוזכר בסוף התשובה שבקהילת שלמה בשם "מחבר ההלכות", שאין לומר שזהו הרי"ף, מכיון שהתברר לנו שבעל התשובה הוא רב האי. וייתכן שהוא בעל הלכות גדולות, שהוסיף בלשון הברייתא "בשבת ובחדשים וימים טובים", ולכן התכוון רב האי, ש"דינו במועדים ובחדשים כמו בשבת... ושמו שבת בברייתא למשל, וכבר באר זה מחבר ההלכות" (ויש להעיר, שבכ"י אוקספורד 366 ופריס 671 לתלמוד מסכת ברכות, הגירסא בברייתא עצמה היא "שבת ויום טוב"), והביא רב האי את בה"ג לראיה ששמו את 'שבת' בברייתא רק כמשל (ולפ"ז מיושב מה שכתב המהדיר בקהלת שלמה שם הע' 418*, שבהלכות גדולות שלפנינו אינו). אלא שקצת תמוה, כי אין דרך רב האי להביא את הלכות גדולות כראיה. וצ"ע.

התשובה, ומדברי רבינו אף זכינו לבירור מי הוא בעל תשובה אנונימית זו, ואף למקורה בקונטרסי תשובות הגאונים - קונטרס 'קם דוד'.⁵³ התשובה מובאת בעמ' 79 בכה"י (הל' ברכות פ"ב ה"ד-ה), וז"ל רבינו שם (דברי רבינו שבתוך הדברים הוסגרו בסוגריים):

"[ברכה שלישית וכו']. ענין רחם יי אלהינו עלינו וכו' הוא נחמה, כמו נחמינו, לפי שתחלת הברכה: ובנה את ירושלים. ותיקנו שיתחיל הברכה בנחמה ויסיים בנחמה תמיד, בין בחול בין בשבתות וימים טובים, וכך ביארו הגאונים והמפרשים, כמו רבינו שלמה ורבינו האיי גאון ז"ל, והנה רבינו שלמה ז"ל אמר (רש"י ברכות מח: ד"ה ובשבת): בניין ירושלים קרי נחמה כל היכי דמתחיל בין רחם בין נחמינו, ורבינו האיי גאון ז"ל אמר: לעולם פותח בענין הנחמה, א... שיאמר נחמינו בציון, או יאמר רחם על ישראל עמך או רחם על ירושלים, ויחתום לעולם בונה ירושלים, והיא נחמה, ואין הבדל ב[זה] בין השבתות והמועדים וראשי החדשים ושאר הימים, נשלמו דבריו ז"ל. [ואמנם מה שאמרו בשבתות וימים טובים מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה הרי אין עניינו שבימים שחיון מאלו לא יהיה כך, אלא עניינו שלא יתחיל במאומה מענין השבת בשבת ומענין המועד במועד בתחילת הברכה ולא יחתום גם כן במאומה מזה אלא יתחיל בנחמה ויחתום בה כמו שעושה תמיד ויאמר קדוש היום באמצע], וכך ביאר רבינו האיי גאון ז"ל בקונטרס קם דוד, וזה לשון דבריו: הודיעונו שהוא מתחיל בדברים ממין הברכה ולא מענין השבת, וחותם בחתימת הברכה ולא בדבר מעניני השבת".⁵⁴

[לשון המקור הערבי: ברכה שלישית וכו' מעני רחם יי אלהי עלינו וכו' הו נחמה מתל נחמינו לאן אול אברכה ובנה את ירושלים ורחבו את יתחיל אברכה בנחמה ויסיים בנחמה דאימא בין בחול בין בשבתות וימים טובים והכדא ביתא אלגאונים ואלישארחין מתל רבי (79) שלמה ורבי האיי גאון ז"ל אמא רבי שלמה ז"ל פקאל בניין ירושלים קרי נחמה כל היכי דמתחיל בין רחם בין נחמינו ורבי האיי גאון ז"ל פקאל דאימא פותח במעני אלנחמה א... אן יקול נחמי בציון או יקול רחם על ישראל עמך או רחם על ירוש' ויתם אברא בונה ירוש' ותי נחמה לא פרק פי [דלך] בין אלסבות ואלאעניאר ורום אלשהור וסאיר אלאיאם אנתחי בלאמה ז"ל ואמא קולדם בשבתות וימים טובים מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה פליס מענאה אן פי בר הדא אלאיאם לא יבן כדלך ואמא מענאה אן לא יבדא בשי מן מעני אלסבת פי אלסבת ומן מעני אלעיד פי [אל]עיד פי אול אברכה ולא יכתם איצא בשי מן דלך כל יבדא באלנחמה ויתם ברא כמא יפעל דאימא ויקול קדוש היום באמצע והכדא בין רבי האיי גאון ז"ל פי דרג' קם דוד והדא נין בלאמה אלעמונא אנה יבדא בבלאם מן] ג'נס אלברכה לא מן מענא אלסבת ויתם בכאתמה אלברכה לא בשי [קהלת שלמה נוסף: מת' מן אמור אלסבת].

להשלמת הדברים, אעתיק כאן את נוסח התשובה שבקהלת שלמה (תרנ"ט, עמ' סב סי' עה), ומקורה הערבי:

53 לא מצאתי איזכורים לקונטרס זה, וכן לא איזו תשובה לגאונים מתחילה 'קם דוד', שהיא תחילת קונטרס זה. 54 דברי רב האיי כאן נסובים על הגמ' בברכות (מח:): "ובשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע", ומבאר ב' דברים: א. שם"ש "פותח בנחמה" אין הכוונה שפותח דווקא במילים "נחמינו בציון", אלא גם "רחם" נחשב נחמה (וכמ"ש הרמב"ם כאן, ושלא כדעת הר"ף בברכות לה: מדפיו) שכתב ש"מתחיל בנחמה, שאומר נחמינו ה' אלהינו בבנין עירך, ומסיים בנחמה שאומר והעלנו לתוכה ונחמנו בה כי אתה הוא בעל הנחמות ברוך אתה ה' המנחם עמו ישראל בבנין ירושלים" (ועי' רבינו יונה שם), וראה בשבלי הלקט (ענין שבת סי' צד) שכתב שדעת רבינו חננאל והלכות גדולות כדעת הר"ף. ואמנם הבי' (סי' קפח) כתב שאפשר לפרש גם בדעת הר"ף כהרמב"ם, ב. שהגמ' נקטה "בשבת" לא כדי ללמד שבשאר הימים הנוסח אחר, אלא לחדש שאפי' בשבת אינו פותח או חותם בעניני השבת אלא בענין הברכה שהוא נחמה (וכנראה שזו היתה בעיקר שאלת השואל, למה נקטה הגמ' דוקא בשבת שפותח וחותם בנחמה, והאם בשאר הימים הפתיחה והחתימה היא בנוסח אחר, וכן משמע מריהטת דברי ר"ש בן יסועה כאן שעליהם הביא את דברי רב האיי. וזה כעין הביאור הראשון שהובא בקהילת שלמה (שם הע' 413), ע"ש שהביא ב' ביאורים בכוונת השואל).

...או יאמר רחם על ישראל, או רחם על ירושלם ולעולם יחתום בונה ירושלם, והוא נחמה, ואין הפרש בזה בין שבתות ומועדים וראשי חדשים ושאר ימים אבל הוצרך להזכיר זה [בשבת] לסבת קדושת היום כמו שנאמר בשבת ורצה והחליצנו, ובמועדים וראשי חדשים יעלה ויבא, מפני שיש בזה מחלוקת בשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע. ר' אליעזר אומר רצה לאומרה בנחמה אומרה, בברכת הארץ אומרה, בברכה שתיקנו חכמים אומרה. וחכמים אומרים אינה אומרה אלא בנחמה בלבד, וההלכה בזה כחכמים. וכמו שהוא המנהג אצל כל ישראל. והורנו שהוא פותח בדברים מעין הברכה ולא מענייני שבת וחיותם בחתימת הברכה לא בכמו ענייני שבת, [וזכרון] השבת יבא בתוך הדברים כמו שעושים [עד היום], ודינו במועדים וראשי חדשים כמו דינו בשבת וזה מפורסם. ושמו שבת בהברייטא למשל, וכבר באר זה מחבר ההלכות וזה בראש גמרת פרק שלשה שאכלו, והוא הז' מפרק ברכות.

נוסח המקור הערבי:

...או יק[ו]ל רחם על ישראל או רחם על ירושלם ויכתום אברא בונה ירושלם והו נחמה, לא פרק פי ד"ך בין אל סבות ובין אל אעניאר ורום אשהור וסאיר אלאים ואנמא אחתינ' אלי מן יד'בר ד"ך מן בסבב קדושת היום כמא נקול פי אלסבת ורצה והחליצנו ופי אלעניאר ורום אשהור יעלה ויבא למא פי ד"ך מן א"כ"ף בשבת פותח בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע ר' אליעזר אומר רצה לאמרה בנחמה אומרה בברכה הארץ אומרה בברכה שתיקנו חכמים אומרה וחכמים אינו אומרה אלא בנחמה בלבד ואהלכה פי ד"ך בחכמין, וכמא הוא מסתחפין' פי ישראל כאפה. פאעלמנא אנה יכדא בכלאם מן ג'נס אלברכה לא מן [מע]אני אלסבת ויכתום בב'תאמה אלברכה לא בשי מת'ל מן אמור אלסבת ויד'כ'ל אלסבת פי טי אלכלאם כמא הוד'א יעמל, ואלחכם פי אלעניאר ורום אשהור מת'ל חכם אלסבת וד"ך משהור פנ'עלת אלסבת פי אלבראניה מת'אלא ואוצ'א ד"ך מצנף אלהלכות, וד"ך פי אל' גמ' שלשה שאכלו והו אל' מן ברכות.



[רבי סעדיה אלעדני זלה"ה]

ספר פניני הסודות המיוסדים על דברי הנביאים

פרק מתן תורה

בעריכת הרב יהודה זייבלד

בכתבי יד עתיקים בני למעלה מחמש מאות שנים, של חיבור הידוע בשמות "פניני הסודות המיוסדים על דברי הנביאים" ו"איגרת הסודות ברמזים לחכמים", טמונים סודות עמוקים ופנינים יקרים, על פי דרכו ומשנתו של הרמב"ם.

למרות חשיבותו, חיבור זה זכה להתייחסות מועטה יחסית, וזהות מחברו נותרה בגדר תעלומה עד כה. ייחודו של החיבור טמון לא רק בתכניו, אלא גם בצורת כתיבתו, המחקה במידה רבה את סגנונו של הרמב"ם בספרו המפורסם "מורה הנבוכים". למעשה, החיבור מצטט אך ורק מחיבוריו של הרמב"ם, מה שהופך אותו בד בבד, הן לחיבור המתווה דרך למבקשים להמשיך לצעוד בדרכו של הרמב"ם, והן למקור להבנת השפעתו העמוקה של הרמב"ם על המחשבה במהלך הדורות.

לרגל חג מתן תורה, הננו זוכים לפרסם פרק העוסק במתן תורה מתוך חיבור זה. למהדורה יוקדמו דברי מבוא קצרים, בהם ייסקר המידע שהיה ידוע עד כה על החיבור, תוך התייחסות לחידושים האחרונים, ובפרט לזיהוי אפשרי של המחבר. לפי מה שיתברר, יתכן שמחבר החיבור הוא רבי סעדיה אלעדני, חכם מפורסם מבני תימן שעבר לסוריה ועלה לארץ ישראל. רבי סעדיה התפרסם כמפרש משנה תורה של הרמב"ם, חיבר ספרים רבים, ויש מניחים שתשובותיו של רבי יהושע הנגיד, מצאצאי הרמב"ם, שהגיעו לידי רבי יוסף קארו, מקורן בהעתקותיו.

מבוא

פרטי החיבור וזיהוי הקטלוגיים

חיבורנו השתמר בשני כתבי יד. האחד היה במצרים והובא לפטרבורג שברוסיה ע"י פירקוביץ¹, והשני היה בסוריה והובא על ידי פוקוק לאוקספורד.² כתב יד פטרבורג חסר בראשו ובסופו, וכתב יד אוקספורד שלם. הוא פותח בפסוק "שמעו חכמים מלי ויודעים האזינו לי" (איוב לד, ב) ואחריו פתיחה בסגנון המקובל בספרי הקדמונים שנכתבו בערבית, הפותחים בשבחו של מקום ועוברים לעניין החיבור.

לאחר מספר פרקים, שכותרותיהם הם "פרק" [-פצל] או "סוגיה" [-מסאלה], מביא המחבר (אוקספורד דף 3א) שלוש הצעות כהקדמה לעיון בספרו. ההקדמה הראשונה שבהם היא, שמי שאינו בעל ניסיון רב וידע מעמיק, לא יעסוק בלימוד ספר זה, הנקרא "פניני הסודות המיוסדים על דברי הנביאים".³ בסוף כתב יד אוקספורד ישנו קולופון: נשלם ביום ג' בר"ח תמוז כ"ה בו שנת הרפ"ז ליצירה וכתבו אברהם בן שמשון.⁴

1 Yevr.-Arab. II 1224.23, במיקופילם שבמכת"י ירושלים הוא מתחיל בתמונה מס' 264, מספור חדש.

2 פוקוק 186, ללא מספור פנימי, על העמוד הראשון נכתב מספר עמוד 5.

3 במקור: אלמקדמה אלא' יגב אן לא יתערץ לקראה הזה אלתאליף אלמסמא בכתאב גואהר אלאסראר אלמנתכב מן אכבאר אלנבויה אלא מן כתרת ריאצתה וקוי עלמה.

4 או שוען, הקריאה בכה"י מסופקת.

נויבאואר, בקטלוג שהתקין לכתבי היד שבספריית אוקספורד (מס' 1315)⁵, מעתיק את הפיסקה הזו, ומתאר את החיבור כפרשנויות פילוסופיות בערבית על פרשיות תנ"ך ואגדות חז"ל, וגם של מעשה בראשית ומעשה מרכבה, מעין חיקוי של הרמב"ם במורה נבוכים, שהמחבר מצטט לפעמים. תיאור זה הוא מדויק, אך גם חלקי.

שטיינשניידר העתיק שני קטעים מהחיבור בשפת המקור, הערבית.⁶ אחד עוסק בנטילת ידים והשני כלול במהדורתנו להלן.

י"צ לנגרמן התייחס לחיבור זה על יסוד בדיקת כתב יד פטרבורג⁷, העתיק ממנו פיסקה ותרגם אותה, והוא מתאר אותו: "חיבור מעניין ביותר, כותרו 'רסאלה אלאסראר פי אלאשאראת אלי אלאחבאר' ('איגרת הסודות ברמזים לחכמים'), והוא נמצא בשני כתבי יד... אינני יודע דבר על מחברו, על מקומו או על זמנו; ניתן בקלות יתרה להדביק עליו את התווית 'ניאופלטוני', אולם אין בתווית פשוטה זו ללמד דבר וחצי דבר לגבי עושרו וייחודו של החיבור. מחברו בלי ספק יהודי, והחיבור מלא פירושים אלגוריים לפסוקים ולביטויים מן התנ"ך... שפתו קשה ומונחיו אינם תמיד מן הרגילים".

הערותיו של לנגרמן מהוות תרומה חשובה לחקר "פניני הסודות", אך הן רק צעד ראשון בדרך להבנה מעמיקה של חיבור זה. במהלך עבודתנו על הפרק הנוכחי עלו בידינו ההערות דלהלן:

א. שמו העיקרי של הספר הוא זה שמופיע בתחילתו, "פניני הסודות", והשם הנוסף המופיע בהמשך, "איגרת הסודות ברמזים לחכמים", אינו השם העיקרי, אלא כינוי נוסף. יתכן שמדובר בעיבוד של חיבור קודם, כפי שיוצע להלן, ומכאן כפל השמות.

ב. ניתן לשער שהמחבר חי במזרח התיכון, בסביבת מצרים או בסוריה, שהם המקומות שבהם נמצא החיבור וכפי הנראה הועתק בהם.

ג. את זמנו ניתן לקבוע שהוא מוקדם לשנת רפ"ז, שבה הועתק כ"י אוקספורד, ומאידך אינו מוקדם מדי, שכן ספר מורה הנבוכים מובא בו בשמו המתורגם, "מורה נבוכים", ולא בשמו המקורי "דלאלה אלחאירין", למרות שהמחבר קרא וכתב בערבית. מכאן שהחיבור נכתב אחרי שתרגומו של מורה הנבוכים נפוץ במזרח.⁸ גם הניב הערבי שלו מאוחר מעט, והוא משתמש במילה "איש" ל"מה", באופן שאינו מצוי בלשון הערבית-יהודית הקדומה.⁹

5 Neubauer, Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford, vol. 1, Oxford 1886, pp. 462.

6 Steinschneider, Die Arabische Literatur der Juden, Frankfurt a. M., 1902, pp. 337.

7 י"צ לנגרמן, "אלאמר אלאלה" בכתביו של הרמב"ם ועניינים אחרים הנלווים אליו, דעת 87 (תשע"ט), עמ' 112.

8 מתוך למעלה ממאה כתבי יד קדומים של מורה נבוכים בתרגומו של ר"ש אבן תיבון שהשתמרו, ישנם רק שנים שהועתקו בכתיבה מזרחית, והם מהמאה ה"ט - מזמנו המשוער של חיבורנו. מנגד, מהמקור הערבי של דלאלה אלחאירין ישנם עשרות עותקים רבים בכתיבה מזרחית שנכתבו גם לפני כן. הדעת נותנת שבני המזרח למדו את המורה במקור, בשפה המוכרת להם, ורק עם גלי ההגירה של בני ספרד שהיגרו למזרח בעקבות פרעות קנ"א, החלו ללמוד גם במזרח את תרגומו של אבן תיבון. אחד משני כתבי היד הללו, נכתב באופן ייחודי וחריג, טור מול טור - מקור ערבי מול תרגומו של אבן תיבון, והוא כ"י ששון 1240. הדבר מלמד על שלב ביניים, שבו המורה נלמד הן במקור והן בתרגום.

9 בפרויקט פרידברג לערבית יהודית, בו הוקלדו עשרות חיבורים קדומים בערבית יהודית, מופיעה מילה זו פחות ממאה פעמים (בניכוי המופעים בעברית).

ד. השפה הקשה והמונחים הבלתי-רגילים הם לפעמים אשמתו של מעתיק כתב יד פטרבורג, שנראה שלא הכיר חלק מהמונחים שהיו לפניו והחליפם במונחים זרים. אך בכתב יד אוקספורד, שלא היה למראה עיני לנגרמן, המונחים מתוקנים וברורים.

ה. הערכת החיבור כ"ניאופלטוני" רחוקה מהאמת. רגילים לכנות בכינוי זה חיבורים ההולכים בדרכו של ראב"ע, ותנאי להם שיהיו בהם ביאורים בדרכי ערכי האותיות והמספר, ובענייני השפעת המזלות. בחיבור דנן אין דבר מכל זה.

זיקתו ההדוקה של החיבור לדרכו של הרמב"ם

יתר על כן. השפעתו העמוקה של הרמב"ם ניכרת בכל היבט של "פניני הסודות". ניכר שמחבר החיבור העריץ את הרמב"ם והסתמך רבות על רעיונותיו, כתביו ותובנותיו. כל רעיונותיו של מחבר "פניני הסודות" בנויים על יסודות משנתו הפילוסופית של הרמב"ם; חיבוריו של הרמב"ם, ובעיקר "מורה הנבוכים" ופירוש המשניות, הם המקורות היחידים המוזכרים ב"פניני הסודות"; המחבר מפנה באופן תכוף ל"סודות" המופיעים ב"מורה הנבוכים", תוך שימוש בביטוי "כבר ידעת", המעיד על ידיעת קוראיו את כתביו של הרמב"ם; ולבסוף, המחבר מזכיר את הרמב"ם בכינוי ייחודי, "איש האלהים".

לאו מילתא זוטרתא היא כינויו בכינוי זה. בחיפוש מצאתיו רק בשני מקורות קדומים: חכמי לוניל כינו כך את הרמב"ם במכתבם שבו פנו אליו וביקשו ממנו שישלח להם את ספר מורה הנבוכים¹⁰, והם מכנים אותו שם: "משנה למשה רבינו, הרב המובהק הגאון רבינו משה איש האלהים". המקור השני הוא המעתיק האנונימי של החתימה המפורסמת לפירוש הרמב"ם לראש השנה בכ"י פריס 336, שהוזכרה על ידי החיד"א ועל ידי כל מי שעסק בתאריך לידת הרמב"ם ובסיפור הפלגתו לארץ ישראל, והוא כותב על רבי שמואל שקייל "עד כאן העתיק מכתבת אצבע איש האלהים רבינו משה ז"ל".¹¹

עיקר השוואתו של הרמב"ם למשה רבינו אינה נדירה. מפורסם המכתם "ממשה עד משה לא קם כמשה"¹², ורווח גם כן כינויו של הרמב"ם "משה הזמן", שמשמעותו שהוא משה רבינו של זמנו. מצאנו גם שהמליצו עליו את הפסוק האחרון בתורה, "ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל", כאשר "היד החזקה" הוא משנה תורה, ו"המורא הגדול" הוא מורה נבוכים.¹³ עם זאת, כמדומה שתואר "איש האלהים" המיוחד למשה רבינו (תהלים צ, א) ופירושו חז"ל במדרשיהם על היותו מחציו ולמעלה אלהים ומחציו ולמטה איש, אינו משמש בדרכ כלל לזולתו.

"פניני הסודות" משתייך לסוגת חיבורי הסוד שנכתבו על פי דרכו של הרמב"ם. חיבורים אלו עוסקים בפרשנות סמלית של כתבי הקודש, תוך שימוש ברעיונות

10 א' קופפר, 'תשובות בלתי ידועות של הרמב"ם', תרכ"ץ לט (תשל), עמ' 179.

11 לסיכום על כתב יד זה וגדולי הדורות שראו אותו, ואי הידיעה מיהו מעתיקו, ראו רש"ז הבלין, מסורת התורה שבעל פה, ב, רחובות תשפ"ב, עמ' 96.

12 לסקירה רחבה של מכתם זה, ראו ר"ש אשכנזי, אלפא ביתא קדמיתא דשמואל זעירא, א, ירושלים תש"ס, עמ' 599 והלאה.

13 ראה מ' חבצלת, 'הרמב"ם הוא משה הזמן ומדרכי הזמן', הוא אליהו הנסתר שלא מת, ועתיד להתגלות ולבשר ביאת המשיח, אפיקים, קטן-קטז (תשנ"ט), עמ' 18-19; מ"ע פרידמן, הרמב"ם, המשיח בתימן והשמד, ירושלים תשס"ב, עמ' 194-197.

פילוסופיים. ניתן לזהות קווי דמיון בין "פניני הסודות" לבין חיבוריו של רבי דוד הנגיד, דור שישי לרמב"ם, שמחיבוריו זכינו להדיר לאחרונה. שניהם כתבו בסגנון דומה, תוך שימוש ברעיונותיו של הרמב"ם. עם זאת, קיימים גם הבדלים משמעותיים בין החיבורים. בניגוד לחיבוריו של רבי דוד הנגיד, "פניני הסודות" אינו שם דגש על גילוי האורות העליונים ועל תשוקת ההארה. ועוד, "פניני הסודות" מצטט אך ורק את הרמב"ם, בעוד רבי דוד הנגיד נוהג להביא דעותיהם של חכמים אחרים בשמם. על כן, למרות קווי הדמיון לרבי דוד הנגיד, הוא מציג מאפיינים ייחודיים מבחינת תכנון וסגנון.

המחבר מקביל את חיבורו למורה נבוכים, ומצווה גם עליו את ציווי הייחודי של הרמב"ם בהקדמתו למורה, שהפך לסיסמת דרך ההעמקה בחיבור, "השב פרקיו זה על זה".¹⁴ נראה שמגמת המחבר היא להמשיך את דרכו של הרמב"ם, שכתב שבביאוריו בחיבורו נתן מפתחות להבין את ספרי הנבואה גם במקומות שלא ביאר אותם.¹⁵ את המשימה הזו נטל על עצמו, להמשיך את מלאכתו של הרמב"ם ולעשותה במקומות שלא עשה, ולבאר את סודות ספרי הנבואה לפי המפתחות שנמסרו על ידי הרמב"ם.

בהעמידו את חיבורו כהמשך חיבורו של הרמב"ם, העמיד גם את עצמו כממשיכו. לפי דרכו של הרמב"ם, ממשיכו, שהם כבניו משום שהמציא את שכלם והוציאו לפועל, מתאחדים על ידו בשכל הנפרד והנצחי, ומתאחדים בו עם הרמב"ם.¹⁶ כיון שכן, אין שום חשיבות לזהותו הפרטית של התלמיד הממשיך, שמו וחניכתו ומקומו ושנות לידתו ופטירתו, שכל עניינים אלו אינם נוגעים כלל לשכל הנפרד, זה שמכוחו נתחבר ספר זה ונקבע כהמשך חיבורו של הרמב"ם.

זו, כלל הנראה, הסיבה לכך שהמחבר העלים את שמו ומקומו, ומן הדין שהחלטתו תתקבל ותתכבד. עם זאת, בלי לקבוע בבירור מיהו המחבר, נראה להציג כמה רמזים המכוונים לזיהוי רבי סעיד בן רבי דוד אלעדני כמחברו של חיבור זה, אף שהם רחוקים מלהיות זיהוי מוחלט.

רבי סעיד אלעדני

רבי סעיד בן רבי דוד אלעדני, ממפרשי משנה תורה לרמב"ם ומחכמי תימן הקדומים שנולד בערך בשנת ק"פ ועבר לדמשק, עלה לצפת בשנת רמ"ג ונפטר לאחר רמ"ו, שנה שבה העתיק בצפת את פירושו של הנרבוני למורה נבוכים.

14 בדבריו המוהדרים להלן.

15 מורה נבוכים ח"א פ"ח. וז"ל שם: ודע כי כל שם שנבאר שיתופו בזה המאמר, אין הכוונה ממנו להעיר על מה שזכרנו בפרק ההוא לבד, אבל אנחנו נפתח שער ונעיר על עניני השם ההוא המועילים לפי עניננו, לא לפי ענין מי שידבר בשפת בעלי לשון מן הלשונות. ואתה התבונן בספרי הנבואה וזולתם מחבורי בעלי החכמה, ותבין השמות המשתמשים בהם כולם, ותבין כל שם משתתף לפי ענין מעניני הנאות בו כפי המאמר ההוא. וזה הדבר ממנו הוא מפתח זה המאמר וזולתו. והמשל עליו מה שבארנוהו הנה מענין מקום, באמרו ברוך כבוד ה' ממקומו, שאתה תדע כי זה הענין בעצמו הוא ענין מקום באמרו 'הנה מקום אתי', מעלת עיון והשקפת שכל, לא השקפת עין, מצורף אל המקום הרמוז אליו מן ההר אשר בו היה ההתבודדות והשגת השלמות.

16 ראה לענין זה על ר' שמואל אבן תיבון, ק' פרנקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון, ירושלים תשס"ח, עמ' 151 והלאה, ושם עמ' 160 והלאה על חיבור חיבורים נוספים שחיבר רשב"ת בדרכו של הרמב"ם, וראיתו אותם כחיבורי הרמב"ם עצמו מטעם זה.

בראש חיבורו "תשויק אלגאפלין" [הקצת הנרדמים] הוא מפרט רשימה של חיבורים שחיבר. אחד מהם נקרא בשם "גוהרת אלאסראר", והוא זהה כמעט לשמו של החיבור דנן - "גואהר אלאסראר", אלא שזה ביחיד נסמך - פנינת הסודות, וזה ברבים - פניני הסודות.

חיבור מסוג החיבור דנן ראוי לו, שכן בין חיבוריו יש גם חיבורים העוסקים במעשה בראשית ומעשה מרכבה.¹⁷ כיון שכן, יש לשקול את האפשרות שהוא המחבר של החיבור שלפנינו, שהועתק בכתיבה מזרחית, בסביבת נדודיו של רבי סעיד, במצרים ובסוריה, דור אחריו.

דרכו של מחבר החיבור דנן למצוא סודות ונסתרות גם בהלכה, כפי שמוצא סודות בעניין נטילת ידיים בקטע המובא ע"י שטיינשניידר. דרך זו מתאימה לדרכו של רבי סעיד, שמצא סודות גם בהלכות.¹⁸

השימוש בכינוי מורה הנבוכים בשמו בלשון הקודש, מתאים לרבי סעיד, אף על פי שהוא העתיק גם את דלאלה אלחאירין בערבית¹⁹, משום שהוא העתיק גם את פירושו של הנרבוני על מורה הנבוכים בלה"ק.²⁰

מן העניין לציין שמחבר החיבור דנן מדגיש את עיסוקו רב השנים בפרקי טעמי המצוות בחלק השלישי של מורה נבוכים, כפי שיבוא להלן, והנה, דפים מפרקים אלו, בכתיבתו של רבי סעיד אלעדני, השתמרו במצרים²¹ בנוסף לעותק השלם הנזכר שהשתמר בסוריה, ונראה שבהיותו במצרים, לפני שהגיע לסוריה, עסק במיוחד בפרקים אלו והעתיקם לעצמו, והדבר מתאים עם עדותו של מחבר החיבור דנן.

לבסוף, ניתן גם להציע שכמעתיק פורה שהעתיק חיבורים רבים ובפרט מבית מדרשו של הרמב"ם, הוא המעתיק של פירוש הרמב"ם לראש השנה עם החתימה בה מכונה הרמב"ם "איש האלהים רבינו משה", ככינוי שבו מכנה אותו בעל החיבור דנן.

עם זאת מגדר השערות פורחות לא נמלטנו. יתכן כמובן שמדובר בשיתוף השם, ו"גוהרת אלאסראר" אינה "גוהאר אלאסראר". יתכן גם שרבי סעיד עיבד חיבור קדום יותר וכלל אותו בין חיבוריו, כפי שעשה גם בחיבורים אחרים שעיבד משל אחרים וכלל אותם בין חיבוריו.²²

17 לסקירת תולדותיו וחיבוריו עיי' ר"מ גברא, אנציקלופדיה לחכמי תימן, ירושלים תשס"ג, א, עמ' 428; ר"צ שרעבי, מבוא לחיבור, פירוש רבינו סעדיה בן דוד אלעדני, קרית ספר תש"ע, עמ' ט-כה.

18 ראה מ' גרשוני, פועלו של ר' סעיד בן דאוד אלעדני ופרשנותו לספר 'משנה תורה' לרמב"ם, ע"ד, ר"ג תשע"ט, עמ' 26.

19 כ"י אוקספורד פוקוק 345.

20 כ"י הספריה הלאומית בפרז 701.

21 כ"י הספריה הלאומית בפטרבורג Yevr.-Arab. II 1220.

22 כך עשה בספרו 'חיה' אלנפוס', המורכב מחלקים של 'מקאצד אלפלאספה' של אבו חאמד אלג'זאלי; הפרקים הדנים באסטרונומיה מתוך 'תשויק אלג'אפלין' שהועתקו מספר 'אלתפהים' של אבו ריחאן אלבירוני; ומדרשו לתורה המהווה עיבוד של "מדרש הביאור" של בן דוד המבוגר, רבי סעדיה אלדמארי. ראה על כך אצל גרשוני, שם, עמ' 75-76.

להלן תבוא מהדורה של הפרק העוסק במתן תורה, שהוא כחמישית מכלל החיבור. עניין מעמד הר סיני במשנתו של הרמב"ם תופס מקום מרכזי בדברי מפרשיו, ואף רבינו סלל לו דרך עקבית בביאור הפרשה כולה ורמזיה לפי שיטתו של הרמב"ם.

לא הרחבנו בהערותנו בביאור רמזי החיבור, הן משום קוצר יד שכלנו בהבנת הסודות, הן משום אזהרות שמירת הסודות שהקדים רבינו בפתיחת חיבורו, והן משום שיחיד הסגולה שהם נמעניו העיקריים של החיבור אינם זקוקים להערותינו. רק במקומות שרמזו בעצמו לדברי הרמב"ם, הראינו את מקומם והעתקנום בקצרה. כמקובל, מילים המופיעות במקור בלשון הקודש, מופיעות בתרגום באות מודגשת.

תודתנו לבעלי הספריות על רשותם האדיבה להשתמש בכתבי היד; תודה מיוחדת למחלקת כתבי היד של הספריה הלאומית, על העזרה בעיון בכתבי היד.

[א 27, ב 13] מסא'לה. תעלם אן אלמאסאן זה תבליד וזה נשק²³ ופכר²⁴ ודכר. פאלתבליד רוח ככל אפקוי אפדי דונה וגמיע
אפקוי זה מארה. ואלמאס²⁵ אלמפכר רוח ללמתיכיה וזי זה מארה. ובעין קבם הוא ארוח יצל ללדכר פנירה. ואעקל רוח
ללמאס²⁶ אלמפכר והמא זה מארה. פתון כואסטה כל ואחדה נדרך אלמכרי, וכואסטה אלעקל נדרך אלכל. פתון אן ארתקא רימנא
לנדרך אלעקל, פכמא נעקלה, פרל תם עקל ידרך בה אלעקל כלי. אן ארתקא רון בעלמא נחיה תעלאי, פכמא דא נדרכה או נעלמה,

פאפּרס ה'ה' אַלמסאַלע ווערפּרע וואָ יקענך פּירט בלאַמאָ גוי כּלִי ענך אַלמנאַלמאַט. וסִיאיִך שרר ה'ה' אַלמעני פּי ה'ה' אַלמסאַלע אַלמסאַמאָ ברסאַלע אַלמסרר פּי אַלשארט אַלִי אַלמכּוּר וּבכּר מקאָדִי פּי ה'ה' אַלרסאַלע אָן אשׁר דָך פּצִילן מן וִישׁמע יתִר" אַבִּין דָך תמאָס. מֵא תנשִׁב מן בלאַמִי מעך אַלִיר אָם יבִין דָך מנֵא אַלֵא שרר "אָ תעשִׁין אַתִּי אַלִיר כּכּפּ וואַלִיר וּבִכּ, ווענבֿך דָך. ויִרד בלאַמִי פּירא אַלִי בעצִלֵא בעצִלֵא בִכּ בעצִלֵא²⁷, אָן קרִית מנֵא אַלמאָרד וּתּרבּת אַלמענִי אַלמִשׁר אַלִירא וּמבּוֹן קִד צִרְתִּי פִּימָּ קִדְרַת מֵא²⁸, אַלִי יקענך ברסאַרַתֵּא [14x] אָ מרר אָ מוּחִי. אַלִי שרר אַלִיר אָלֵא פּרמַת מעני מן אַלִירא

23 נטק] נקץ ב

24 ופכר] נדצ"ל פכר, וכהמשך.

25 ואלנאטק] ואלנאקץ ב

26 ללנאטק [ללנאקז ב

27 בעצא ליתא ב

28 אליה] ב נכפל פתכון קד צרתני.

והלה קראת פי אלנו אלהאלת מן מורה הנבוכים ולי אלוים אתני עשר סנה אקרא פי אלמעני ואלי אלן בתבין לי גוויאתה לא כאן פהמי דלא כלוא, וכדלך אקול יציב כל אלנאס אלא מן אשרקת עליה אלנאואר ואלמלאיכה וכאן יתתה עליה פתוח מנה אליה. פאפהם דילך.

[א 27] פצל תושיה. אעלם אן מן חילת כאן מואנ אלנאסאן מן אלעארבע אלענאצר²⁹ ונב אן תכון גמיע מוארה מנהא ואמחאלה פיהא ואלהיה חתי אנך תרא תעביריהם ען כל מא ירונה³⁰ אלנאביא כאן פיה גאר או מלאם או סמא. פאלנאר הי אלמלאם כמא קאל איש האלהים "אתם ראייתם כי מן השמים דברתי עמכם", וקאל פי מוצע אכר "ויהי כשמעכם את הקול מתוך החשך", וקאל הנאך³¹ "ודבריו שמעת מתוך האש", פאנה קר כאן לך אן אלענן סבבה אלנאר ואלמא. פאן גרד אלעקל הרה אלמענאני ען בעזאה בעין וגר אן אלמלא פיהא אלנאר ואלהיו ואלמא. ולמא כאן אמר אלמא כפי לא יעלמא אלא אלהיה תע³² קאל פיה "וישמע את קול יי אלהים מתהלך בנן לרוח היום", ואלאשאהר אלי אלמעני אלמעבר ענה אלמסמא יום. ואברהם עאלים קאל פיה "כחום היום". ואנת תעלם אן אלשמם הי אלפאעלה ללוים פי אלנהאר, ולדלך קאל אברהם מרה "ויהי השמש לבוא", וכל מוצע אדלך עליה אן פיה שמש אעלם אנה אלוים אלמסמא, לאן מא תם אור פי אלנהאר אלא מן אלשמם, וקאל ען יעקב עאלים "וידע שם כי בא השמש ויקח מאבני המקום". ומשה רבינו דם יתיה אלוחי אלא "מבין שני הכרובים" אלא מרתין, מברא אלמסמא כאן במלאך, כמא נין לנא אלבתאב. ומרה תאניה כאן ויהי עליה אלמלאם פי חצור אלשמם, וכאן סבבה תכדר דהנה מן עמלק, פוקק הו ואחרן וחור ליסערהו פאנעק חתי קיל אנהם אסנדו בלתי ידיה באבן, תם קאל "ויהי ידיו אמונה עד בוא השמש", פלמא חצל לרום דאלך פכאן אלנלב ליהושע, תם נאה אלויה והוא כתוב ואת זכרון בספר ושים באוני יהושע". ולם יכון לישראל אלא ליהושע, ולאלך דלך כאנת נבוא עאלים ברא וברהנה וקופרה. פאפהם הרה אלמלא אלרי נבהתך [א 28] עליה. פמחלה קצה פרעה סוא. ואיצא קאל פי קצה לום "השמש יצא על הארץ ולו שם בא צוערה", והרה אלמלא כמחל אלמלאין אללוין, פרעה וקומה ועמלק וקומה ונח וקומה ויעקב ולבן ויוסף ואבותיה. פהרה אלמלארבה אמחאל סוא, אלא אן פיהא פרק, ודאן אן אתנין וקומהו הלכו, פאפהם אן תלת האלויה נקא אלמא וואחד קתיל אלמקי, פאעלם אי מא נק האלויה ואי סוף הי אלרי קתלת האלויה, פכלהא אמחאל למענאני באשנה.

גרנע אלי מא כנא בסבילה פי אלפרק בין אלמראה ואלהלום. אעלם אן אלדילי עלי אן אלמראה אפצל מן אלהלום, לאן אלהלום קול אלתורה "את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים", וקר בין איש האלהים רבינו משה וק"ל פי דלך אלמחל אלרי צרבה למן יפרם אלפצול אלמתקדמה לשרת אבות, ענר קולה ען אלנפס וקואהא אן מתאלהא מתאל תלאת מוצע מלמח, אלואחד אשרקת עליה אלשמם פאנא ואלאכר קמר אשרקת עליה פאנא ואלתאלת אסרג פיה סראנא פאנא, ומן כאן לה פכרה צאלה וחסן יקין ירא אלחך בעין בצירה מן מוצעה כמא כאינאה עינא, "הנה ואת חקרנה כן היא שמענה ואתה דע קל". ואנת ארא תאמלת הרה אלמעני תגר אן מתוך אלנאר הוא אלשמם אלרי הוא אלסראנא, ואלסכב פי צו אלקמר הוא אלשמם לאן אלקמר לא נור לה מן דארה כל הו אנהו גרם שפאף יקבל אלנור מן אלשמם עלי אשכאל מתכלה, ומא ארי אל? אני שררת מעני אלנאר ומדבריה ואלקמר ידבר אלמא פאצל כל [ב 14] גמאם³³ או צבאב הוא מא ואלנאר. ופי אלנמאם יתבין לך אלקשת אלתי אלמוצופה לתערפהא אן מוארהא אלנאר ואלמא אלרי כאן מנהום אלקום. ובחסב אכתלאף אלמכרה תכתלף אלואנהא פחקק דאלך.

פצל. קאלת אלתורה בחדש הששי ליכברנא [א 28] אנהום כאנאו פי הרה אלמרה מתדרגין פי אלריאצה חסב קדרתהם. לאן אלנין ביין לנא דלך "למען ענותך לנסותך לדעת", וקאל הנאך "ויענך וירעבך ויאכילך את המן אשר לא ידעון אבותיך" ואלאכר "להטיבך באחריתך".

תם אכברנא אנהם וצלו אלי הר סיני. וסיני משתק מן אלסנה, לאנני אקול אן כאן אסמה חורב, ויה האלהים, פלמא ראי פיה אלסנה אסמאה הר סיני. וסנה בין לנא אן כאן פיה אלנאר תשעל ולם יחתרק, פאפהם אלמראה אלתי כאנת פיה אלנאר מא הי, אן כנת ממן יפרם.

ואשאר בקולה "ביום הוה באו מדבר סיני", ולם יקול "ביום הוה", פפיה סר לם ימכן כשפה, ואן חסנת תקום מא קרמתה לך אנת תפרם הרה.

תם אכר יכברנא אנהם רחלו מרחלה בער אן אכברנא אנהם נולו במדבר סיני, ואכר יכברנא אנהם נולו "נגד ההר", "ומשה עלה", "ויקרא אליו יי מן ההר לאמר", פקך ביין הרה אלהר אלרי נאה³⁴ [א 15] אלמסמא אנה שי מא מנסוב לה תעאלי אלרי יפתמון אצטלאהרם.

תם קאל להם "אתם ראייתם אשר עשיתי למצרים" לירכרהם בתלך אלבראהין אלמאציה אלרי גרת דלם פי מצר ופי ים סוף.

29 אלארבע אלענאצר] ארבעה אנאצר א

30 ירונה] ירינה ב

31 וקאל הנאך] ליתא א

32 לא יעלמא אלא אלהיה תע] לא לילה ואיצא אן אדם א

33 וישמע את קול... גמאם] כל זה ליתא ב ובמקומו נאמר רק: המוציא לך מים מצור החלמיש. ואנת תעלם אן צור הו אלמברא אלרי מנה יוצל אליה תע. ולא ימכן.

34 גאה] גאה גאה א

תם אבר יערפרם אנה תעאלִי סלכרם טריק אַרְיִאָעֶה אֶלְדִי בהא ויצל אֶלִיה. קאַל דֶּהם "ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי". ואנת תעלם אשתראך כנף מא דו. פאכר יערף אן אַנְשֶׁר אֶלְדִי מן עארתה אן יחרך נחו אַמְאָכֶל קר קרורה באַרְיִאָעֶה וואַקְאָטצאר עִלִי אַלְצִרִירי כמא קאַל "עומר גלגולות". פֿלאַמ רפערם עִלִי הרה אַרְדֶּרְגֶה וצלו אֶלִיה והוא מעני "ואשא אתכם".

ואנת תעלם אן גמלה אֶלְחִוִית ארבעה באַתְּפִירִד תם יצירו אַרְאָרְבֶּה ואחר, ולכל חיה "ארבע כנפים", פגמלה אַלְכָּנְפִים ארבעה ועשרין, ודאך אן אֶלְחִיה אֶלִיה אַקְבֶּלֶת לַתְּחִיךְ אַלְפִין לַמְעַנִי עטלת מנחא אֶלְתֶּלֶת צור אַבְאָר וּמֵא יבְקֵא דֶּהָא אֶלִיה³⁵ ונה ואחר אֶלְדִי כאן אַלְקֶצֶר אֶלִיה פאן אראר נחו [29a] ונה³⁶ אבר ניר דאך אֶלְוֶה תעטל דֶּלֶךְ אֶלְוֶה מנה ואכתפת אֶלְוֶה אַלְבִּיקִיה פונה האולאי אַלְקִים אַלְמֶשֶׁאר אֶלִיהם כאנה פרד ונה דאן אַנְקֶשֶׁת עֶלְאִיקֶהם מן נהה אַלְמֶלֶכֶס ואַלְמֶכֶסכ פבקי ארם באַלְפֶּלֶ וְלִם יבְק דֶּהָם אֶלִיה אמר יסיר.

קאַל "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סנודה מכל [ב 15] העמים כי לי כל הארץ". אַלְאֶשֶׁאֶרֶה אֶלִי מא יסתכלה דֶּהָם מן אֶלְוִיָּה. פאוערם אנהם יכונא "ממלכת כהנים וגוי קדוש". וואַלְדִילִי אן דֶּהָא אַלְאֶמֶר גִּרִּב ען ארהאן אַלְנֶמְהוּר וְלֵא ימְכֵן אֶתְחִידִית פִּיה אֶלִיה מע ארבאבה וכן אַלְסִידִיר אַרְסִולִי לִם יקול דֶּהָא אַלְאֶמֶר אֶלִיה אַלְקִינִים אֶלְדִי כאנו פהמו מעני אֶלְחִיה אַלְמֶסֶמֶה נשר והם אוצלו אַלְאֶמֶר לִכֵּל יִשְׂרָאֵל בתלפֶּה ובאמור דרגוהם אֶלִיהם. פֿאָקֶאָז "כל אשר דבר יי נעשה", פרד אַרְסִמֶלֶה.

תם קאַל "נה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך". וּמֵא ורודה "בעב הענן" אֶלִיה אַלְנֶלֶהם וְלֵא אַרְסִולִי פרויאה עִשִׁים וואַרְדִיבור אַלְמֶסֶמוֹע דֶּהָם. ואמא אַרְסִולִי פרויאה³⁷ כאן אַנְשֶׁם מן אן נִדְבֶרֶה נון. פֿאָקְצֶר פִּי רד אַרְסִמֶלֶה וקאַל "ויגד משה את דברי העם אל יי". וְלִם יקאַל "וישב משה" כמא קאַל אֶלִיה. ופרק עִשִׁים בִּין "וישב" ובין "ויגד".

ויאמר יי איעני אנה אמרה כאן יאמר אַלְקִים בתשחיר אתִי־אֶבְרָם ונעל דֶּלֶךְ יוֹסִין. ואמא אַבְאָמֶן נעל דֶּהָ לַתֶּלֶה אד כאן מאהאָל לורוד אַלְמֶעֶנִי אַלְמֶנְדֶּקֶה מן אַלְצֶלֶלֶה.

"עניי כל ישראל" וען דֶּהָא אשתראך ופִּיהָא תשכך אד כאן אַבְבִּארִי לֵא יתגלא לַנְמֶאד כל יתגלא לַמְרֶבֶר [ב 16] חרבה אַלְנֶמֶאד אֶלְדִי הו אוֹל מַלְאָקָאָה תעאלִי וְלִי.

תם אמר אַלְקִים אן יקפוא עִלִי אַתְכֶם אֶלְדִי יגב עִלִי כל נאקין אַלְפֶּרֶה אַלְקִיִּף ענדה. וּמֵא וצא עִלִי אַתְכֶם הֵנֹא חֶסֶב כל וצא וקאַל לַמְבַּעֲד "אור משני גבול רעהו בסתר". ושלמה עִלִיה אַלְסֶלֶם חרר מן אַלְדֶּנוּ או וואַל אַתְכֶם, יעני אַלְחִרוד אֶלְדִי חֲדִרְוֶהָ³⁸ אַלְאִוִּיִּף פִי אַלְקִיִּף עִלִי דֶּהָא אַלְחֶר אַלְאֶלֶוִּיִּף וּאן לִם יתגמנו עִלִי אַלְאֶלֶה קבל תושיה אַרְיִאָעֶה וְלֵא פִי אַלְאֶמֶר אֶלְדִי הו [א 29b] דון דֶּלֶךְ אַלְאֶמֶר אַרְפִיעִי אד כאן כל מן דנא קבל כמאלה אֶלִי אַלְמוֹעֶה אַלְמֶחֶר ענה סקט בסרעה. וְלֵאנֶה דֶּלֶךְ קאַל "יומת", יעני לֵאנֶה ידרך אדראך מכלת משוש פִּימִל נחו אַלְמֶבִיעִה ויטן אנהא אַלְאֶלֶה פִּיכֵן מִית לֵא חוֹ.

"ויד" אסם משתך קאַל "לא תגע בו די כי סקול יסקף או ירה יירה", לַפֶּתֶה "ויהי" פִי אֶלְשִׁירֶה, וואַלְדִילִי אנה קאַל "אם בהמה אם איש", וּמֵן אִין תני אַלְבֶּהָאִים והם קר אחאמו באַלְנֶבֶל אַלְמֶשֶׁאר אֶלִיה, ולכן אַסֶּמֶע מא אַקִּיל אן לֵמֵא כאנת אַלְבֶּהָאִים מרכובה וְלֵהָא רֶאכֶב פֿאַלְרֶאכֶב שביה באַלְדֶּבֶר וַאֲלִמְרִכֻב שביהא באַלְאֶנְלִי, פֿאָנֶת תעלם אן אַלְמֶאֶרֶה צורה בהימה ואלורה אַלְמֶחֶרֶךְ לֵהָא צורה רֶאכֶב. פֿלִם אַסֶּתֶנִי וקאַל "לא יחיו" וְלִם יקול "לא יחיו" אד כאנת בהמה [ב 16] ואיש. פֿאָפֶּהם אן כאנת איש.

קִוְלֶה "במשך היובל" אַלְאֶשֶׁאֶרֶה אֶלִי מעני סמעיִא וינקסם קסמין אֶלִי כם והו ערד מַכְצִין וְלֵא צורה מן אֶלְחִוִּיִּן פֿאָפֶּהם סרה. וקאַל אד וצלו אֶלִי הֵנֹא "המה יעלו בהר" לֵאנֶהם אַסֶּתֶחֶקֶה.

תם נול אַרְסִולִי מן תֶּלֶךְ אַרְתֶּרֶה אַלְעֶטְמֵא לִיקֶדֶם אַלְקִים ויאמרם במא קִלְוֶה קבל דֵּא מן תנשין בואטנרם וטואהררם. תם אַבְעֶאר אַלְאֶמֶר אַלְמֶאֶרִיִּת ענחם יעני נפס אַלְפֶּעֶ אַלְמוֹנֶב לַכְּבֶּד תם אַלְפֶּר פִּיה אֶלְדִי הוּא אַבְכֶר אַלְאִוִּיִּף אַלְמֶבֶרֶה באַלְחִיקֶה ען אֶלִיה וְלֵמֵא כאן אַלְפֶּר טביעתה אַלְתֶּפֶר פִי אִי שִׁי אַסֶּם אֶלִיה וּגֵב אנה אֶלִיה קטע מן אַלְאֶמֶר אַלְחִסִיה וְאֶלְתֶּפֶר פִּיה וּאֶשְׁנֶל באַלְאֶשֶׁא אַלְמֶחֶרֶב פִי אַלְאֶרְקֵא נחזה תעאלִי. דֵּאן אַלְחֶכֶמֶה אַלְאֶלֶוִּיִּף אונבת אן יכין מתחך עִלִי אַלְדֶּוֹאם וְלֵא יִכְבֵּת טרפה עין אֶלִיה אנה אסרע מן אַלְפֶּךְ אַלְעִלֵי אד כאן אַלְפֶּךְ פִי זמאן וְאֶלְפֶּר מתחך פִי אסרע אן מן אַלְוֶמֶן, וְלִם קֶדְנֵתֶה דֶּהָא כל אַלְקֶצֶר אַלְאֶבֶר פִי תערף אַלְחֶק וְפִי תפּהם מא קֶאֶלֶה רבני פִי הרה אַלְפֶּעֶ פִי מן אראר אַרְדֶּרֶה אַלְגִּבִּיה וּכְּפִי אַסֶּתֶחֶקֶוֹא בִּדְלֶךְ אַלְתֶּהוּ אַלְטֶבִיעִי פִי אַלְמוֹנֶא וְאֶרְיִאָעֶה פִי אַלְצֶלֶלֶה.

פֿלֵמֵא כאן פִי אֶלְוִים אַלְתֶּאֶלֶת [א 30a] "בהיות הבוקר", ומעני "יום" קר דֵּאחֵ לִמֵּן פּהם פִי מא תקדם מן שרר יום, פֿענוד עִלִיה באַלְשֶׁרֶה, יעני אַלְמֶעֶ אַלְתֶּאֶלֶת אֶלְדִי וצלו אֶלִיה והוּא אַקֶל דרגאָת פִי אַלְגִּבִּיה אַלְסִידִיר אַרְסִולִי, קאַל "בהיות הבוקר", יעני בה דון אַלְעִוִּיִּף אֶלְדִי פִּיהם אַסֶּתֶעֶא, דֵּאן "בוקר" ענדהם אַלְתִּידִיר מן אַלְאֶמֶר אַלְנֶרֶאנִיָּה, ו"ערב"³⁹ אַלְאֶנְמֶאט⁴⁰ נחו אַלְסֶפֶלִיִּא. פֿלֵמֵא קאַל "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד", יעני קֶצִיתִין, אַחֲרֵהם בַּמְנוּלָה אַלְרוּחֵ אַלְמֶשֶׁרֶךְ וְאֶלְאֶבֶר בַּמְנוּלָה אַלְמֶאֶרֶה אַלְמֶטֶלֶמֶה.

35 אלא ליתא א

36 ואחד אלדי כאן אלקצד אליה פאן אראר נחו וגה ליתא מפני הדומות ב

37 פרויאה ליתא א ונראה גם שיש כאן כפל ניסוחים.

38 חדרוהא אחדוהא א

39 יעני נפס... ו"ערב" כל זה ליתא ב

40 אלאנחטאט אלאנכפאט א

"ויהי קולות", ו"קול" אסם משתדך. "וענן כבר על ההר", והוא אל"הר" לים בגסס אל כאן מראה הנבואה לים פיה אמרא נסמאני אלבתה. ולמא כאן אלהר לים בגסס כאנת אלקולות ואברקים לים בגסס. ואנועא אלקום אלדי פי אלעסכר, פאפהם⁴¹ אלעסכר אלדי אנוענ. ולא תנסא עסכאר יעקב אבינו ואדבר אלעסכר פי לנה יונאן איש אסמרה פקד דבררה איש האלהים.

תם אברג אלקום מן דלך אלעסכר ליתלקן מא ירד עידיה מן אלעלם בה ליומנוא אנה ואחד, פאוקפהם פי אספל דרגה מן אסולם והו טלע אלי אעלאה.

"והר סיני עשן כולו", יקאל איש אלסכב פי אנה "עשן כולו", אלעלה "מפני אשר ירד [ב 17א] עליו י"י באש", אך כאן טהורה להם פי אלנאר ולמשה פי אלנור, אלא פי אלמברא, פאנוענ אלהר אלעלים מא חל פיה.

פאכברנא אן אלשופר מארה ואלקל הו אלמשאר אליה. ולנאל דא כאן מתויד "הולך וחוק משה ידבר והאלהים יענו בקול"⁴². אלנואב פי מצמן קול.

תם ורד אלמאר אלעלים על הר סיני. וסיני פהמנאה אולא למן יפהם. ואמא קולה "אל ראש ההר" יעני אן זאר אלרסול פי הרה אלמרה ארתקא לאנה ערפה "בראש ההר" אי⁴³ בראים אלהר. פלמא ערפה ארתקא והו קולה "ויעל משה" דלך אולקת.

קאל אנול אצויה לילא ילתפתו נחוי פי אלנר וימתרו באפכארהם אכתר מן אלמקרה פתכל ארהאנהם [א 330] פיסקמו מן תלך אריוא אלעקלה אלי אמורא תבליה פיקצרו עמא אריר בהם.

תם קאל ען אכנהים יעני ען אלעארפן באלשריק מן אלאימה לא יתכלו עמא ענדהם מין אלעלם פיהאולו פי אלטלאק אלנר כיאל יהלכו כמא גרא. והוא אלנן מן אללה יוצי באנהם לא ישלעו אלי אלנבל לעטמה במן אחר נורה עליה. פאסתתנא וקאל אנול ערף להרון אכין⁴⁴ וצחבתה מה אדרבתה אלן פקדע מענאה אבצארהם פעלמה יקינא פאסתחקו אן ישלעו עליה. ואמא אלכאפה פלם יפהמו דלך [ב 17] פלדלך בקו "בתחתית ההר". פלמא תרך אלרסול מרתבתה ורד מענאה עליהם כמא תקדם, פאפהם.

פלמא נטר כל שצנא מנהם אלי סמאה אורצה וגבלה וסאר כרתה נדאמה תעאלי "אנכי י"י אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים"⁴⁵ אלדי נתנם פיהם עבדי לעבדי עבדי לאן כלם כאנו עבדי שהארתם ממלוכין תחת רק פרעה אלדי הו מחל אלשמן פאפהם.

תם אתני בקול אך אנכשפת תנב אלמלה ען עוקלם וואל קיד אלשהואת ענכם אהדרו לילא יכון כלם אלאה אכר כארנא עני, ען אלצור אלדי כאנת פי סמאכ לחפסכב ואלדי פי ארצכ לחרמ קואכב ולא פי אלצור אלמאיהי "אשר תחת לארץ". ואנת פתסם אשארטה ען אלמא ואשארטה ען אלסמא ואשארטה ען אלראין. אנך לא תסנר להם. ואלסנר אול כונה פי ארדה אלנפם תם יכר פי אלנסם באלפעל. תם קאל ולא תעברם אשארטה לא באקיה ולא באפעל. תם אני רב ניוז אדכר דלך עלי בניכם. ואלננין פיהם אשתראך לאן אלנב ידכר עלי תאלת מעאני מן אלעוה אלמכורה ותלאתה פי אלנסאן עאמיה וואחדה כאצי. פאן קוה תלך אלתלאת חתי אפסדת אלגמלה אעני אלואחד⁴⁶ אלמכר פכאנוא אלמכרה אלדי כאנוא מהיאין פי אלנר למחבתי אנקלבו וצארו אעראי [א 31] ואן גרב אלואחד לתלאתה⁴⁷ צארת [ב 18א] אלגמלה מחבין. קאל "ועשה חסד לאליהם לאהובי ולשומרי מצותי" אעני אלדי אלמכר.

תם קאל "לא תשא", יעני אן אלנסאן ענדה מעני רוחאני⁴⁸ רבאני פלא תחמלה מחמל אלאשיא אלמאיהי אלדי הי שוא ושקר אן מן חמל הלא מחמל אלמאיהי, "כי לא ינקר י"י את אשר ישא את שמו לשוא", לאן הלא אלמעני אלמאל פי אלנסאן מא כאן ורודה עליך אלא לתעלה חק עלמה, פאן עלמטה צרת פי רתבה מן אחר כל שי פי מחלה, ואן לס תערפה פורודה עליך און עבתא.

פאפהם אנה לא יקול "זכור" אלא למן נסי אמר מא. והו ען אלמעני אלדי קאל ענה "לא תשא את שם י"י". תם קאל "את יום השבת קדשו", לאנך אך לס פהמה מן דאתך פאדכר אן מראתב סתה ואלמאכע הו תעאלי אלדי אונר אלכל מן לא שי. תם אנשא אלנסאן לערפה תעאלי חק מערפתה פאכר ידכרנא בראלך לאן אנשתנא אלמאוד ככתאפתהא פקאל אנה סאכע ללונד פכל מן תעלק בשי ממא דוני פי אלונד תעב. פארא וצלני אסתראה פעממת אלסבת למא כאן סאכע וכמא אנה קטב אלונד מני אלמדכל ואליי אלמיוז ואנה מבראה וענדי אנתהא, פעממו אלסבת לאנה קטב אלמאיהי אלדי עליה תדור לאן אלמברא [ב 18] מן אלמאחד ואלמאנתהא ענר אלמאכע אך כאן אול יום אלעק ואלמאני אלערש ואן שית פקל אלנפם ופי אלתלאת אלהוארת אלמאשיה מנהא ופי אלמאכע אלמאנאר אלהאלה פי אלערש אלדי הו אלסמא ופי אלמאכס אלקיו ופי אלמאכס אראדת אלקיו. ויסתרל עלי דאלך מן קול רבנו משה איש האלהים⁴⁹ וצק⁵⁰ למא דכר וקאל מא עלה תעלים אלסבת, קאל "בי ששת ימים עשה", וקד כאן דלך למן יפהם.

41 לים בגסס. ואנועא אלקום אלדי פי אלעסכר, פאפהם] ואלענן ב

42 בקול] באלהים א

43 אי] או א

44 להרון אכין] לאהרן אחיך ב

45 אנכי י"י אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים] אנה אללה רבכם אלדי אכרגתכם ב

46 פאן קוה תלך אלתלאת חתי אפסדת אלגמלה אעני אלואחד] ליתא ב

47 לתלאתה] ליתא א

48 ורוחאני] רוח ב

49 איש האלהים] ליתא א

50 וצק"ל] ליתא ב

ואיידך ביאן פי קול "את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בהם", פאערף אימא סמא ואימא ים הוא אלמ'כור. [א 31] ואמא שרה "והא כל אשר בהם ויח", יעני אן הוא אלעוד אסתך עלי הוא אלחא, פלאגל דלך אלסתביה ואלתקדים פי דאתה אד כאן סאבע, כמא קאל "על כן ברח יי את יום השבת ויקרשהו", ו"את" אברא דרבות, פאפם.

תם קאל "כבר", יעני ב"כבר" ראעי טבאינך ולא תצל אלי אלגראר אלוואחד פירחנך בל אסקך אלמריק אלומס פי תדבירך פי קוי נפך. ולא תהגר אלארציאות דפעא פתהלך סרעא, בל כמא קאל "מעט מעט אנרשנו מפניך עד אשר תפרה ונחלת את הארץ", לאנה באלריאצה יטיק אן ויצל לה אלממריק, חתי יצח פיה קולחם אנה "נחל שני עולמות", פיוכן עמרה טויל [ב 26] הנא ליכסם אלפצאיל אלכלקה בארץ ואלפצאיל אלעלמיה בשמים, יעני פי ארצה וסמאה אד לא כסב פצילה כלקה ולא עלמיה אלא "על הארמה" אלמשתקה מן אדם אלדי מן אללה עליה כהא.

תם אנהאך וקאל לא תתלהא באנמארך להא פי ארציאות כקתל קין להבל אביה. ולא תנכח בהא פיהא פתפסד עקאלאה. ולא תסרקא ותכדעהא כסרקא יעקב דלכן חתי בלל מנה קצרה אלמכיר. פאן פעלת מן דלך שי פתכוך קד שחרת לצאחבך שהארה וור. וצאחבך הו תעאלי אלדי כאן אכלל ליערפיה, כשארה אלנחש לחיה. פאפם.

תם קאל לא תלמנא בית צאחבך ולא תלמנא וונה צאחבך לאן אכתר אלנאס אנתרארהם פי אלמאחר להרה אלמאשי אלממנון בהא אנהא שן מן עקאר וונה ועבר ואמה ותור וחיואן אנהאנא ען דלך וקאל לנא אן הוא כלה כלקה צאחבך תעאלי ליכדמך בה ויכוך שאלה דך ענה, פאיאך אן תלמנא ולא ממא לצאחבך פאן תמניתהא פקד בנצח צאחבהא ואחכבתהא דונה. פאפם הוא אלסר.

תם אכר בעד הוא אן יערפנא ען הוא כלה אנה כאן במראה הנבואה, אד קאל "וכל העם רואים" [ב 26] את הקולות [א 32] ואת הלפידים ואת קול השופר", וקד סבך פי אלכלאם פי מא סלף. פאמא "וינעו" מתל קול ישעיה על אלס "וינועו אמות הסיפים מקול הקורא והבית ימלא עשן". ואמא קולה "ויעמדו מרחוק" לאנהם תבתו עלי האלהים פי אלבעד ען אלמעני אלוואני. ואמא אלסרול פאנה זאד קרבה מנה גרה.

פקאלי דאלדי פצל דהם אלכלאם אלמסמוע פי זמאן "דבר אתה עמנו ונשמעה", לאן אלכלאם⁵¹ אלוואצל אלינא מנך פיה מארה ובאמן, ואמא כלממה תעאלי רוח כלה לא גסם פיה, פנחן לא נערף אלא היא באלאחסאם ואן עדמנאה פמאתה אנסמאנא. ושנו אן דלך מות ולם יעלמו אן היאת אלנפוס מות אלנפוס היאת אלעקול. פנאהם אלסרול מן חיתיהם בתהרי כואמרהם לא תכאפוא אנמא כאן דלך אלא לתלכסו תוב תקאה וטחבתה ליערף אהל אלעוד אנכס נלתם אלדונגות אלעליא וחצלתם פי דור כשף סר אלעליאות ולתמכיוא אנפסכם מן אלכמא באלתקי. ולמא כאן אלכמא תאבע דלקוי אלארבע אלדי פי אלנאנסאן אלמערופה אלדי סלף דכרהם, ודי "פני אריה ופני נשר ופני שור ופני כריב", אנמא [ב 25] כאנת פי אלקעד אלוואל לתדביר אלכרן, ופי אלקעד אלחאני ליעקולה תעאלי, קאל "ובעבור תהיה יראתו על פניכם", יעני תלך אל פנים אלדי הם דך מן חאל אלחיואניה, "לכלתי תחמאו".

תם קאל אן אלקום דאמו עלי אנהם לם יתגור אלארציאות ואלסרול עליה אלסלמא רשח נפסה אלי אלעליאות אכתר, פאכר אלסרול פי אלווארה והם דאמו עלי מא כאנו עליה, קאל "ויעמוד העם מרחוק ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלהים". ואמא אלקום אלדי מאהרו תלך אלשהאדאת אלעשמי משאורה, עקליה אכר עליהם פי אלווציה וקאל "אתם רואים כי מן השמים דברתי עמכם".

פלמא [א 32] עלמו אן תלך אלאלאת והאמלוואה אלמהויה לאדראך אלעליאות אלמשאר אליהא באלסמא אלדי הו רקיע אלסמא ערש, נהרהם מן בחר נפלתהם וקאל אן אלעארף לים באלנאהל ואנתם פקד עלמתם מא קצדי ברלך אלא ליעקלני פלא תשללה אנתם באמר אנסמאכם פתכונוי קד אשרכת⁵² מעי פיה שרף פתכונוי מנהם אלמאר פי נמע אלדרב ואלפצה. קאל "לא תעשון אתי אלדי כסף ואחרי זהב לא תעשו לכם". וונה אגל מן הוא תעלם אן אלפצה משאר אליהא באלקמר ואלדרב משאר אליהא באלשמש [ב 25] ואשראתה באלקמר⁵³ ללמתיכי ואלשמש ללמפכר. פנהאנא וקאל איאך מן עבאדה הוא אלאהים אד כאן קצדי בהם לי לא לכם ועבאדהם אלדנר? ען מא יאמרו בה מן אלשהואת אלכרניה פאפם.

תם קאל אנני לם אריד מנך אלא אלאתה אלמשתבשה באלארם אלדי הו אלארמה אלדי אלא דבתה עאש אלעקל פיוכן דך מהוא כלמא נתתך צעידה פאערהא⁵⁴ עליה חתי אלמאר אלדי הו סלאימך חתי מתעלמך אלמקאסין באלגנח חתי אכאבר עלמאך האכרי יראנו חתי אלא ערת אנא דאכר לאסמי בראתי עלי דואתהם⁵⁵ אהללת ברכאתי עליך. והוא מעני קולחם עאלם לראתה קאדר לראתה חו לראתה. ועלי מתל הוא אלמעני קאלוא עליהם⁵⁶ גדול כותן של נביאים שרמו את הצורה ליוצרה.

תם קאל פאן כאנת רתבתך דון דלך ולם יכן דך מאקה בתלך אלמעני ושית תעמלו לי "מוכח אבנים", ואבנים משתך למן יפהמה קאל אן הרה אלכניה אלמשאר אליהא לא תחרך עליה סיף, ודו אלהא להם⁵⁷ תהרב המתהפכת אלדי הו "מתהפך פעמים

51 אלכלאם] נוסף בטעות מהשורה הקודמת אלמסמוע פי זמאן ב.

52 באמר אנסמאכם פתכונוי קד אשרכת] ליתא ב

53 ואלדרב משאר אליה באלשמש ואשראתה באלקמר] ליתא מפני הדמות א

54 פאערהא] פסעגדהא ב

55 דואתהם] דראתהם ב

56 עלי"ס ז"ל ב וכלב א בטעות פונטית.

57 להט] להא להא א

אנשים פעמים נשים" פמהמא תחרך הלא אלהב עליהא פתבון [ב 28א] קר בדלתהא אר כאנת מהויה דה. והלא אלספ קם יול מע [א 33א] אשטשן יענו מע מן ימיל נחו תשוקתהא אלבדניה.

תם קאל אר והיית הלא אלמדבת אלדי הו דרבת אלנפוס ואנת בכסאסתך אלנסמית ועוראתך אלבהימיה. ומעלות דהא ענדנא אשתראך. פהפם אנהא דרגנת ללחרקי נזוה תעאלו ומרתבהא פי אלנפוס לצלאחאה למעאלמהא אלעליה ואדראכאתהא אלרוחאניה. פאעלם דרך.

מהדורה - תרגום

שאילתא.⁵⁸ דע שלאדם יש דמיון, ויש לו הגיון מחשבה, וזכרון.⁵⁹ הדמיון הוא רוח לכל הכוחות שתחתיו, וכל הכוחות הן לו חומר. הגיון המחשבה הוא רוח לדמיון, והוא לו חומר. חלק מניצוץ הרוח הזה מגיע לכוח הזוכר ומאיר אותו. השכל הוא רוח להגיון המחשבה, והם לו חומר. באמצעות כל אחד מהם אנחנו משיגים את השני, ובאמצעות השכל אנחנו משיגים את הכל. אם כן כשנעלה להשיג את השכל, במה נשכיל אותו, כלום ישנו שכל שבאמצעותו אפשר להשיג את השכל בכללותו. אם דעת חלקנו עולה לעברו יתעלה, במה איפוא נשיגהו או נדע אותו.

הבן את השאילתא הזו ודע אותה, ואל תסתפק בה בקריאת המילים בלבד, ובכך תימנע מן ההטעויות. את המשמעות הזו אבאר לך באיגרת זו הנקראת איגרת הסודות ברמזים לחכמים, ואת כוונותי אספר לך באיגרת זו, שהן לבאר לך שני פרקים מתוך "וישמע יתרו" כדי להסבירן במלואן. אל תתקע דעתך בחלק מדברי אליך, כך שלא יתבאר לך מהם אלא ביאור הכתוב: "לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב", ותפליא את זה.⁶⁰ דברי בו קשורים זה לזה ומבחרים זה את זה.⁶¹ ואם תקרא בו את הנוסח⁶² בלבד ולא תעסוק במשמעויות שהוא רומז אליהן, תזיק לי במה שהתכוונתי בו לטובתך.⁶³ וקריאה בו פעם או פעמיים לא תספיק לך. כי ה' עדי, שהבנתי את המשמעות מהרגע הראשון שקראתי את החלק השלישי של מורה הנבוכים, וזה לי היום שנים עשרה שנים שאני קורא בו במשמעויות, כדי שיתבררו לי חלקיו, ולא הבנתי אותם עדיין בשלמות. אני אומר שכך הוא בכל אדם, חוץ מאלה שהאורות והמלאכים זרחו עליהם, ונפתחו עליהם פתחים ממנו אליהם. ודע זאת.

פרק מקדים. דע, שכיוון שמזגו של האדם מורכב מארבעת היסודות, כל ענייניו חייבים להיות מהם ודומים להם, מהם ובהם. עד כדי כך שתראה שהם מבטאים את כל מה

58 מסאלה היא שאלה, ומשמעותה עניין, דבר, דיון ונושא, כעניין ה"שאילתות".

59 ג' כוחות הם במות, הכח המדמה והמחשב והזוכר. עיי' פירוש רס"ג לפרשת תזריע בתחילת הפרשה, בהאמונה הרמה לראב"ד (מאמר א פ"ו) וספר הכוזרי (מאמר ה אות יט), ובספרי חכמי אוה"ע, על הנפש לא"ס (פ"ט), ספר הכוונות לאבוחמד (בטבעית, המאמר הרביעי, בחושים הפנימיים), וקצור החוש והמוחש לא"ס (מאמר שני, עמ' 28).

60 הכוונה כפי הנראה שלא יתקע הלומד את דעתו באחד מענייני המאמר, כגון בביאור "לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב" שהוא מפרש אותו על תאוות הגוף, ויביא אותו להתפלא.

61 על יסוד דברי הרמב"ם ב"צוואת זה המאמר" בפתיחת מורה נבוכים: כשתרצה להעלות בידך כל מה שפָּלַל עד שלא יחסר לך ממנו דבר, השב פרקיו זה על זה.

62 אלסואד - הנוסח, בניגוד למשמעות הפנימית, ראה מילון בלאו בערכו, ע"פ חובת הלבבות: "אמכנהם קראה אלנצוץ ואלאכבאר אעני אלחומש ואלמקרא וקנעוא מנהא בחפֿט אלסואד דון פהם אלמעאני" - "קריאת הפסוקים והסיפורים, כלומר החומש והמקרא, הייתה אפשרית להם, והסתפקו בה בלימוד הנוסח על פה בלי להבין את המשמעות".

63 על יסוד דברי הרמב"ם שם: ולא תרדפהו בזממין, שתזיקני ולא תועיל עצמך, אבל צריך לך שתלמד כל מה שצריך ללמדו, ועיין בו תדיר והוא יבאר לך הגדולות שבספקות הדת אשר יסופקו על כל משכיל.

שהנביאים רואים, שיש בו אש או חושך או שמים. אש היא חושך, כמו שאמר איש האלהים⁶⁴, שנאמר "אתם ראייתם כי מן השמים דברתי עמכם" (שמות כ, יט), ואמר במקום אחר "ויהי כשמעכם את הקול מתוך החשך" (דברים ה, כ), ואמר שם "ודבריו שמעת מתוך האש" (שם ד, לו).⁶⁵ והרי כבר נתבאר לך שהענן נגרם מהאש והמים⁶⁶, אולם, אם השכל מפשיט את העניינים הללו זה מזה, הוא מגלה שהיסודות שלהן הן אש, רוח ומים. וכיון שענין המים נסתר ואין יודע בו אלא ה' יתעלה, אמר בו "וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן לרוח היום" (בראשית ג, ח)⁶⁷, והרמז הוא למשמעות המתבטאת בשם "יום", ואברהם ע"ה אמר עליו "כחום היום" (שם יח, א). ואתה יודע שהשמש היא העושה את היום ביום, ולכן אברהם אמר פעם "ויהי השמש לבוא" (שם טו, יב), ובכל מקום שאני מציין לך שיש בו שמש, דע שהוא היום הנקרא, כי אין אור ביום אלא מהשמש. אמר על יעקב ע"ה, "וילן שם כי בא השמש ויקח מאבני המקום" (שם כח, יא). ואל משה רבינו לא בא גילוי הנבואה אלא "מבין שני הכרובים" (שמות כה, יב), חוץ משני פעמים, תחילת הדיבור אליו היתה על ידי מלאך, כמו שביאר לנו הכתוב.⁶⁸ ובפעם השניה היתה ההתגלות עליו השלום בזמן שקיעת השמש, והגורם לכך היה עכירות דעתו מעמלק, ואז עמד, ואהרן וחור עמדו כדי לתמוך, ונתעכב⁶⁹, עד שנאמר שהם תמכו בידיו עם אבן⁷⁰, אחר כך נאמר "ויהי ידיו אמונה עד בוא השמש" (שמות יז, יב), וכיון שהגיעו לכך היה הנצחון ליהושע.⁷¹ ואז הגיע אליו מראה הנבואה, והוא: "כתוב זאת זכרון בספר ושים באוזני יהושע" (שם יד, ו), ולא היה לישראל אלא ליהושע, ומשום כך הייתה נבואתו ע"ה בהירה, וההוכחה לכך היא קיומה.⁷² והבן את המשל הזה שהעירותך עליו. דוגמתו היא פרשת פרעה בשוה.⁷³ עוד אמר בפרשת לוי: "השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה" (בראשית יט, כג), ודוגמה זו היא כדוגמאות הראשונות, פרעה ועמו, עמלק ועמו, נח ודורו⁷⁴, ויעקב ולבן ויוסף ואחיו. הרי אלו

64 הוא כינויו לרמב"ם, וכמבואר במבוא.

65 ההפניה מכוונת לדברי המורה נבוכים (ב, ל): וממה שצריך שתדעו כי היסודות הארבע אשר אמרנו ששם ארץ הראשון יורה עליהם, נזכרו תחלה [במעמד הר סיני] אחר השמים שהוא זכר, ארץ, רוח, ומים, וחשך. וחשך הוא האש היסודי, לא תשוב וזלזל זה, אמר "ודבריו שמעת מתוך האש", ואמר "כשמעכם את הקול מתוך החשך", ואמר "כל חשך טמון לצפוניו תאכלהו אש לא נופח". אמנם נקרא האש היסודי בזה השם, להיותה בלתי מאירה אבל ספיריית, שאילו היתה האש היסודית מאירה היינו רואים האויר כולו בלילה מתלהב אש.

66 נראה שהמעתיק דילג כאן על הזכרת האויר, או שהוא פשוט. הכוונה היא שהענן הנזכר במתן תורה, "וענן כבד על ההר", רומז גם כן לג' מתוך ד' היסודות, חוץ מעפר, כיון שהענן נגרם מאש רוח ומים, כי לדעת הקדמונים אד יעלה מן הארץ והיה למים, והמים בעלותם למעלה מן הענן ישתנו לצורת האויר, והאויר השמימי שהוא הקיטורים הוא שנקרא להם יסוד אש.

67 עיי' מדרש הנעלם זח"א קכד, א.

68 היא ההתגלות בסנה.

69 אפשר גם לתרגמו לשון הגבלה, ויתכן שהכוונה שעדיין הוגבל ותש כוחו של משה רבינו.

70 כמו שנאמר (שמות יז, יא) "וידי משה כבדים ויקחו אבן וישמו תחתיו וישב עליה, ואהרן וחור תמכו בידיו מזה אחד ומזה אחד".

71 כמו שנאמר (שם, יג) "ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב".

72 כפי הנראה הכוונה שבנבואה זו נתגלה עניין המן, וההוכחה לאמיתתה היא קיומה באחרית הימים.

73 הכוונה היא לכך שבאשמורת הבוקר היתה קריעת ים סוף והשמדת המצריים (שמות יד, כד).

74 שנאמר בו "בעצם היום הזה" (בראשית ז, יג).

ארבע דוגמאות בשוה⁷⁵, אלא שיש ביניהן הבדל, והוא ששנים ואנשיהם נספו, והבן ששלשת אלו טובעו במים, ואחד נהרג בחרב, ודע אלו מים טיבעו אותם ואיזו חרב הרגה אותם, כי כולם משלים למשמעויות פנימיות.

נשוב למה שעסקנו בו בהבדל שבין מראה לחלום. דע שְׁהֶרְאִיָּה לכך שהמראה עדיף מהחלום היא, משום שעל החלום אמרה התורה "את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים" (בראשית א, טז), וכבר ביאר איש האלהים רבינו משה זק"ל במשל הזה שנשא למבינים בפרקים שהקדים לפירושו לאבות (פרק א), כשאמר על הנפש וכוחותיה, שהמשל בה הוא לשלשה מקומות חשובים, האחד מהם זרחה עליו השמש והאיר, והשני זרח עליו הירח והאיר, והשלישי הודלק בו הנר והאיר.⁷⁶ ומי שיש לו התבוננות טובה והוא בר לבב⁷⁷, יראה את האמת בעין התבוננותו ממקומו כפי שאנחנו ראינוה במו עינינו, "הנה זאת חקרנוה כן היא שמענה ואתה דע לך" (איוב ה, כז). ואתה, כשתתבונן במשמעות זו, תמצא שמניע האש הוא השמש, שהיא הנר⁷⁸, והגורם לאור הירח הוא השמש, כי לירח אין אור בפני עצמו, אלא הוא גוף שקוף המקבל אור מהשמש בצורות שונות. ואיני סבור⁷⁹, אלא שביארתי את משמעות האש ומנהיגה. והירח מנהיג את המים הנפרדים בענן או בערפל, אוויר מים ואש. ובהבנת משמעות הענן יתבאר לך ענין הקשת המתוארת, לכשתדע שהחומר שלה הוא אש והמים שמהם נוצרת הקשת, ולפי השינויים באדים משתנים הגוונים שבה. אַמַּת את זאת.

פרק. התורה אמרה "בחודש השלישי" (שמות יט, א) לספר לנו שבתקופה זו הם סיימו את ההתלמדות כל חד לפום שיעורא דיליה. שכן הכתוב מבאר לנו דבר זה, "למען ענותך לנסותך לדעת" (דברים ה, ב), ונאמר שם "ויענך וירעיבך ויאכילך את המן אשר לא ידעון אבותיך" (שם, ג), ומסיק "להטיבך באחריתך" (שם, טז).

אחר כך סיפר לנו שהם הגיעו לחר סיני. וסיני נגזר מהסנה, שכן אני אומר ששמו היה חורב (שמות לג, ו) וחר האלהים (שם ג, א), וכיון שראה בו את הסנה, קרא לו חר סיני. וביאר לנו שהסנה הוא זה שהאש בוערת בו ואיננו אוכל, והבן מה החומר שבו הייתה האש, אם אתה מן המבינים.

ורמז באמרו "ביום הזה באו מדבר סיני", ולא אמר "ביום ההוא", ויש בזה סוד שאי אפשר לגלותו, ואם טוב אתה, עמוד על מה שהקדמתי לך, ותבין אותו מעצמך.

אחר כך התחיל לספר לנו שהם נסעו מסע, אחרי שכבר סיפר לנו שהם חנו במדבר סיני, ואחר כך סיפר לנו שהם חנו "נגד החר", "ומשה עלה", "ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר"

75 אינו מונה כאן את יעקב ולבן ויוסף ואחיו (וצ"ע מה הכוונה בהזכרתם לעיל), אלא את דור המבול ואנשי סדום ופרעה שנענשו במים, ועמלק שנוצח בחרב.

76 ומסיק הרמב"ם שם: הנה כל אחד מהם נמצא בו האור, אבל סבת זה האור ופועלו השמש, ופועל אחר הירח, ופועל האחר האש. כן פועל הרגשת האדם הוא נפש האדם, ופועל הרגשת החמור, הוא נפש החמור, ופועל רגשת הנשר הוא נפש הנשר, ואין להם ענין שיקבצם אלא שתוף השם בלבד, והבן זה הענין שהוא נפלא מאד, יכשלו בו הרבה מן המתפלספים, ויחייבו ממנו הרחקות ודעות בלתי אמיתיות, עכ"ד.

77 במקור - חסן יקינה, ותרגמתי כתרגום ריב"ת בספר הכוזרי מאמר ב אות יד.

78 היינו שגם הנר, בוערת בו האש, שתנועתה היא מהשמש.
79 הכוונה כאן אינה ברורה ותיבה אחת אינה ברורה במקור.

(שמות יט, ב-ג). כבר ביאר שההר שבא בו הדיבור, הוא דבר מה המיוחד לו יתעלה, אשר יתבוננו בהנהגותיהם.

אחר כך אמר להם "אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים" (שם, ד), להזכיר להם את המופתים שעברו שבאו להם בצרים ובים סוף.

אחר כך התחיל להודיע להם שהוא יתעלה הולכים בדרך ההתלמדות שבה יגיעו אליו. אמר להם "ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי" (שם). ואתה יודע מהו שיתוף "בנף".⁸⁰ והתחיל להודיעם שהנשר שממנהגו מטבעו לנוע לעבר המאכל⁸¹, כבר נאלץ שלא לעשות כן, על ידי התלמדות והכוונה למה שהכרחי, כמו שאמר "עומר לגולגולת".⁸² כשהוא העלה אותם למדרגה זו, הם הגיעו אליו, וזו המשמעות של "ואשא אתכם".

ואתה יודע שסך החיות הן ארבעה כשהן נפרדות, אחר כך הארבעה הופכות לאחד, ולכל חיה יש (ארבע) [שש] כנפים, ואם כן סך הכנפים הוא עשרים וארבעה, וזה בגלל שבאשר החיה מתקרבת להניע את האופן לאיזה עניין, בטלות ממנה שלושת הצורות האחרות ואין נשאר לה אלא פרצוף אחד שהיא מכוונת אליו, וכאשר היא רוצה לפנות לצד אחר שאינו צד זה, בטל ממנה הפרצוף הזה, ונשארים לה הפרצופים הנותרים. והפרצופים הללו של האישים הנזכרים כאילו הם חוזרים להיות פרצוף יחיד, כי התנתקו היחסים שלהם מצד הבגדים המאכלים והקניינים, ונשארו אדם בפועל, ונשאר להם רק דבר פשוט.

אמר, "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי וחייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ" (פסוק ה). הכוונה לבאר את התועלת שהם מקבלים מהמצווה, והבטיח להם שהם יהיו "ממלכת כהנים וגוי קדוש" (פסוק ו). ומכאן למדנו שעניין זה הוא מופלא וזר להמון העם, ואי אפשר לדבר עליו אלא עם היודעים.

והארון השליח⁸³ לא אמר עניין זה אלא לזקנים שהבינו את משמעות החיה הנקראת נשר, והם העבירו את הדבר לכל ישראל ברוך ולפי דרגת השגתם (פסוק ז).

והם אמרו "כל אשר דבר ה' נעשה" (פסוק ח), והוא החזיר את תשובתם.

אחר כך אמר "הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך" (פסוק ט). לא הזכיר "בעב הענן" אלא מחמתם, אבל השליח הרי השגתו גדולה משנוכל אנחנו לעסוק בה. והגביל⁸⁴ את עצמו להשיב על שליחותו, ואמר "ויגד משה את דברי העם אל ה'". ולא אמר "וישב משה" כמו שאמר בתחילה, ויש הבדל עצום בין "וישב" לבין "ויגד".

"ויאמר ה'" (פסוק י), רוצה לומר שציווה אותו לצוות את העם לטהר את בגדיהם החיצוניים, והקציב לזה שני ימים. אבל לטהרת הפנימיות נתן שלשה ימים, כיון שהיה צורך בהשתהות כדי שיתגלו העניינים הבדוקים מן המעויות.⁸⁵

80 מורה נבוכים ח"א פרק מג, שהוא לשון סתר.

81 שכן פני נשר רומזים לכח הצומח שבנפש האדם, כמבואר במורה נבוכים ח"ג פ"א והמפרשים שם.

82 העומר הוא עשירית האיפה ורומז לעשרת כוחות הנפש, והכתוב מצווה להעלות אותן לראש, עומר לגולגולת.

83 רבינו מכנה את משה רבינו "השליח", כאן ובכמה מקומות להלן, כמצוי בחיבורים הכתובים בלשון ערבי.

84 יתכן שיש לקרוא במקור: פאקתצד, ואם כן תרגומו: נתכוון, שם פעמי.

85 היה מקום לפרש לדעת רבינו, שסובר שכיבוס הבגדים היה ביום בואם לסיני וביום שאחריו, א' וב' סיון, ואחריהם היו שלושת ימי הגבלה לטהרת הפנימיות. אך אין הכרח לזה, ויתכן שכוונתו לפרש עניין היום

"לעיני כל ישראל" (פסוק יא). יש בזה שיתופים, ויש בו סיפוק⁸⁶, שהרי הכורא אינו מתגלה לדומם, אלא מתגלה למדבר המניע את החומר שהוא ראש נבראיו, יתעלה ויתהדר.

אחר כך ציווה על העם לעמוד על הגבול שכל מי שטבעו חסר צריך לעמוד בו, ולא זו בלבד שהוא ציווה כאן על הגבול לשמרו, אלא גם ציווה ואמר למרוחק: "ארור משיג גבול רעהו (בסתר)" (דברים כו, יז), ושלמה עליו השלום הזהיר מלגעת או להסיט את הגבולות, ר"ל הגבולות שנבלו הראשונים⁸⁷, בעמידה על הגבול האלוהי הזה, ושלא יחרסו לעלות אל ה' לפני הקדמת ההתלמדות, ואפילו בעניינים שהם פחותים מהעניין הנשגב הזה, שהרי כל מי שמתקרב אל המקום שהוא מוזהר ממנו לפני שהגיע לשלמותו, נופל במהרה. וזהו שאמר: "יומת", ר"ל משום שיש לו השגה מעורבת ומבולבלת, ולכן הוא נוטה לעבר הטבע וחושב שהוא אלוהים, ואז הוא מת ולא חי.

ו"יד" הוא שם משתתף, הוא אומר "לא תגע בו יד כי סקול יסקל או ירה יירה" (פסוק יג). המילה "ירה" נמצאת בשירה (לעיל טו, ד). והראיה היא ממה שאמר "אם בהמה אם איש", ומאיפה תבואנה הבהמות, והרי הם הקיפו את ההר הנזכר, אלא תן דעתך למה שאומר, שכיוון שהבהמות רכובות ויש להן רוכב, מדמים את הרוכב לזכר ואת הרכוב לנקבה, וכבר ידעת שהחומר הוא צורת בהמה, ולרוח המניעה אותה יש צורת רוכב. ולמה הוציא את חלקם מהכלל ואמר "לא יחיה" ולא אמר "לא יחיו", והרי היו בהמה ואיש. והבן אם היית איש.

מה שאמר "במשוך היובל" רומז לעניין הנשמע ומחולק לשני חלקים, לַכְמוֹת שהיא מספר מסוים, וְלַצִּוְרָה מצורות בעלי החיים, והבן את סודה. כשהם הגיעו לכאן, אמר "המה יעלו בחר", כיון שהיה די להם בכך.

אחר כך ירד השליח מהמדרגה הגדולה הזו כדי להקריב את העם ולצוות אותם במה שנאמר לפני כן, על טיהור פנימיותם וחיצוניותם, וכן להרחיק מהם את העניינים החומריים, ר"ל עצם הפעולות המביאות להתרחקות, וכן שיתרחקו גם מלחשוב עליהם, שכן המחשבה עליהם היא הגדולה שבחטאים המרחקים באמת מאת ה'. וכיון שטבעה של המחשבה הוא להרהר בכל דבר שנמסר לה, הכרח שכאשר יתנתקו מהעניינים החושיים ומהמחשבה עליהם, יתעסקו בדברים המניעים לעלות לקראתו יתעלה. כי החכמה האלוהית חייבה שהמחשבה תהיה תמיד בתנועה, ולא תעצור אפילו כהרף עין, אלא תהיה מהירה יותר מהגלגל העליון, שהרי הגלגל הוא תחת הזמן, והמחשבה נעה במהירות גדולה יותר מהזמן. ואין זו מטרתנו כאן, אלא הכוונה הנכבדת היא להתמסר לאמת ולהבין את מה שאמר רבנו בפרק הזה⁸⁸ על

האחד שהוסיף משה מדעתו (שבת פז, א), שמתוך שלושת ימי הגבלה היו שנים לטהרת הפנימיות והחיצונית, ויום נוסף הוסיף משה מדעתו כדי שיהיו בסך הכל שלושה ימים לטהרת הפנימיות. 86 סיפוק הוא עניין הנאמר על שני דברים בדרך השמות המסופקים. והכוונה שלא היתה ההתגלות לעיני כל ישראל בשווה אלא באופנים שונים.

87 באמרו (משלי כב, כח) "אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך".

88 במורה נבוכים ח"ג פרק לג, שכאשר ציווה ה' את משה "וקדשתם היום ומחר" ציווה להרחיק מענייני החומר, ע"ש.

מי שרצו את הדרגה הנבואית וכיצד היו ראויים לה בהכנה המבטית הזו במזג ובהתלמדות בתיקון המידות.

כיון שהיה ביום השלישי "בהיות הבוקר" (פסוק מז), והמשמעות של "יום" כבר התגלתה למי שהבין את מה שנתבאר לעיל בפירוש "יום" (בפרק המקדים), ונחזור עליו עם ההסבר, כלומר המשמעות השלישית שהגיעו אליה, שהיתה המדרגה הנמוכה ביותר נבואת האדון השליח, אמר "בהיות הבוקר", וכונתו בזה לפחותה מהגבוהות שביניהם, כי "בוקר" מורה אצלם על התוספת בעניינים המאירים, ו"ערב" מורה על הפנייה כלפי התחתון. כשאמר "ויהי ערב ויהי בוקר" (בראשית א, ה), התכוון לשני עניינים, אחד מהם בדרגת הרוח המאירה והשני בדרגת החומר האפל.

"ויהי קולות", וקול הוא שם משתתף. "וענן כבד על החר", וה"חר" הזה אינו גוף, כיון שהיה זה מראה הנבואה ואין בו שום דבר גשמי כלל. וכיוון שההר אינו גוף, גם הקולות והברקים אינם גוף. ויחרד העם אשר במחנה, והבן מהו המחנה אשר חרד. ואל תשכח את מחנה יעקב אבינו, וזכור מה שמו של המחנה בלשון יוון, וכבר הזכירו איש האלהים.⁸⁹

אחר כך הוציא את העם מהמחנה הזה כדי שהם יקבלו את הידיעות שנתן⁹⁰ להם, כדי שיאמינו שהוא אחד. והעמידם בתחתית המדרגות של הסולם, והוא עלה למעלה (פסוק יז).

"והר סיני עשן כולו" (פסוק יח), הרי הוא אומר, מהי הסיבה לכך ש"עשן כולו", הסיבה היא "מפני אשר ירד עליו ה' באש", שכן התגלותו אליהם היתה באש, ולמשה היתה ההתגלות באור, חוץ מן ההתגלות הראשונה.⁹¹ וההר חרד מאוד ממה שקרה לו.

וסיפר לנו שהשופר הוא חומר והקול הוא המורה על כך. ולכן היה הולך ומוסיף, "הולך וחזק משה ידבר והאלהים יעננו בקול", התשובה במה שנכלל בקול.

אחר כך ירד העניין העצום על הר סיני (פסוק כ). ואת משמעות סיני הסברנו לעיל למי שהבין. ומה שאמר "אל ראש החר", רוצה לומר למה שהשליח הוסיף בפעם הזאת לעלות, לפי שהוא הודיעו "בראש החר", כלומר בראש החר, וכיון שידע את זה עלה, וזהו שאמר "ויעל משה" בפעם הזאת.

אמר רד רוצה אותם שלא יפנו אלי בעיונם וימשכו במחשבתם יותר ממה שהם יכולים, ואז תישומם דעתם ויפלו מהמראה השכלי הזה לעניינים דמיוניים, וימנעו מכל מה שאני רוצה מהם (פסוק כא).

אחר כך אמר על הכהנים, ר"ל על מי שידע את דרך הכהונה, שלא יסמכו על הידיעות שיש להם ויחשבו לְשַׁלַּח את עיונם, כדי שלא יאבדו, כמו שאירע.⁹² הכתוב הזה מאת ה' מצווה שלא יעלו אל ההר בגלל גדולתו במי שהשרה אורו עליו. ואז הוציא מן הכלל ואמר, לך רד והודיע לאהרן אחיך וחבריו מה שהשגת כעת, והראה להם את גורל עניינים, וידעוהו באמת ויספיק

89 מורה נבוכים ח"ב פרק ו: ובמקומות אמרו כן מוחלט, אין הקדוש ברוך הוא עושה דבר עד שנמלך בפמליא שלמעלה, ופמליא הוא המחנה בלשון יון.

90 במקור לשון ירידה, המורה גם על ירידת הנבואה.

91 שהיתה אל משה בסנה הבורע באש.

92 בנדב ואביהוא.

להם שיעלו אליו. אבל לגבי כולם, הם לא הבינו זאת, ולכן נשארו "בתחתית החר", כשהשליח עזב את מדרגתו והסביר להם את משמעותו להם כפי שהוזכר קודם, והם הבינו.

כשהביט כל אחד מהם בשמים שלו ובארץ שלו ובהר שלו ובכל סביבתו, קרא אליהם הקב"ה: "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" (כ, ב), אשר שם הייתם עבדים לעבדי עבדים, כי כולם היו עבדי תאוותיהם, קנויים תחת עבדות פרעה, שהוא מקום השמן, והבן.⁹³

אחר כך בא במאמר: כיון שהתרתם את הטעות החשוכה משכלכם, ועבותות התאוות סרו מכם, הוזהרו שלא יהיה לכם אלוה אחר חוץ ממני, מהצורות שישנן בשמיכם לשמור אתכם, ואשר בארצכם להפריית כוחותיכם, ולא בצורות המוכנות "אשר מתחת לארץ" (שם, ד). ואתה תבין את רמזיו על המים ועל השמים ועל הארץ. לא תשתחוה להם (פסוק ה). ההשתחויה תחילתה ברצון הנפש ואחר כך יוצאת לפועל בגוף. אחר כך אמר "ולא תעבדם", והכוונה בין בכוח ובין בפועל. אחר כך אמר אני אל קנא, ואזכור זאת על בניכם. ב"בנים" יש הוראה משותפת, כי החטא נזכר בשלוש משמעויות של האופנים הנזכרים, שלושה הם כלליים באדם, ואחד מיוחד לו. אם התחזקו השלושה האלו עד שהתקלקלו כולם, רצוני לומר שאחד מהם קלקל את השני, הארבעה הללו שהיו מוכנים לעיון באהבה, התקלקלו ונעשו שונאיי. ואם האחד שולט על השלושה, נעשים כולם אוהבים. ואמר "ועשה חסד לאלפים לאוהבי ולשומרי מצותי" (פסוק ו), כלומר לעולם.

אחר כך אמר "לא תשא" (פסוק ז), רוצה לומר שלאדם יש עניין רוחני, אלוהי, ועל כן לא תשא אותו למשא העניינים הארציים שהם שוא ושקר, שכן מי שנושא אותו למשא הארציים, נאמר בו "כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא", כי הענין הזה שיש באדם לא בא אליך אלא כדי לדעת בו את ה' דעת אמתית, ואם ידעתו בו תהיה במדרגת מי שקובע כל דבר במקומו, ואם לא ידעתו יהיה עניין זה אצלך לקריאת שוא.

הבן שאין אומרים "יבור" (פסוק ח) אלא למי ששכח דבר מה, והכוונה לעניין שאמר עליו "לא תשא את שם ה'". אחר כך אמר "את יום השבת לקדשו", כי אם אין אתה מבין את זה מעצמך, זכור שמי שקבע את ששת המדרגות והשביעית הוא ה' יתעלה שברא את כל הדברים יש מאין, ואחר כך ברא את האדם כדי שיכיר אותו יתעלה בהכרת אמת, ולכן התחיל להזכיר לנו זאת, כיוון שנמל החומר הכביד עלינו. וכך הוא אומר: "זהו השביעי למציאות, וכל מי שנקשר בדבר שמציאותו פחותה ממציאותי, נעשה עייף, וכשהוא מגיע אלי, הרי הוא נת, ועל כן הגדלתי את כבוד השבת כיון שהיא השביעית. וכפי שאני הקוטב של הקיום, ממני הוא הכניסה ואלי היא ההגעה ואני התחלתה ועמי סופה, כך תגדילו את השבת כי היא קוטב הימים שהם סובבים סביבה". כי ההתחלה היא מהאחד והסיום הוא בשביעי, כיון שהראשון היה יום השכל, והשני היה הכסא⁹⁴, ואם תרצה אמור הנפש, ובשלישי היו הדברים המתחדשים הגדלים ממנו, וברביעי היו האורות הקבועים בכסא, שהוא השמים, ובחמישי היו הכוחות, ובשישי רצונות הכחות, ויש ללמוד על כך מדברי רבנו משה איש

93 יתכן שהכוונה לגימטריא, שכן פרעה עם אותיות בגימטריא שטן. וכ"כ בשפתי כהן לרבי מרדכי מצפת (שמות ב, א).

94 שבו נברא הרקיע, והשמים כסאי.

האלהים וצק"ל, במה שהזכיר ואמר מה סיבת הגדלת השבת, אמר "כי ששת ימים עשה"⁹⁵ (פסוק יא), וכבר ביאר זאת למי שמבין. ואוסף לך ביאור במאמר "את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בהם", ודע מהם שמים ומהו ים, האויר הנזכר. לגבי ביאור "ואת כל אשר בהם וינח", רוצה לומר שהמציאות הזו נחה ונקבעה במצב זה, ולכן השבת והקידוש ראויים ליום זה בעצמו, בהיותו השביעי, כמו שאמר "על כן ברח ה' את יום השבת ויקדשהו", ו"את" לעולם בא לרבות, והבן.

אחר כך אמר "כבד" (פסוק יב), ורוצה לומר ב"כבד", שמור על הטבע שלך ואל תיטה אל הקצה האחד, שזה יהרוס אותך, אלא הלך בדרך האמצעית בהנהגתך בכוחות נפשך. ואל תוותר על ההתלמדות מתוך דחיפות ותאבד מהרה, אלא כמו שאמר "מעט מעט אנרשנו מפניך עד אשר תפרה ונחלת את הארץ" (להלן כג, ל). כי באמצעות ההתלמדות יוכל להשיג את שני הדברים, עד שיתאמת בו מה שאמרו שהוא "נוחל שני עולמות", כך שיהיו לו חיים ארוכים כאן כדי שיזכה במעלות המוסריות בארץ ובמעלות המושכלות בשמים, רוצה לומר בארץ שלו ובשמים שלו, שכן אין רכישת מעלות מוסריות או מושכלות אלא "על האדמה" ששמה נגזר מ"אדם", אשר ה' נותן לו.

אחר כך הזהיר אותך ואמר: אל תהרוג אותה בהטביעך אותה במנהגיך, כמו שקין הרג את הבל אחיו. אל תבעול אותה, ובכך תקלקל את שכלה. ואל תגנוב אותה ותרמה כמו שגנב יעקב את לבבו של לזן עד שהשיג את מטרתו האחרונה. אם תעשה דבר מכל אלו, תהיה כמעיד עדות שקר בחברך (פסוק יג). וחברך הוא הקב"ה, שהכל התהווה לשם ידיעתו, [ועדות שקר היא] כעדות הנחש לחזה, והבן.

אחר כך אמר, אל תחמוד את בית חברך, ואל תחמוד את אשת חברך (פסוק יד). כי לפי הנראה הרהוריהם של רוב האנשים הם בדברים הללו, שהם חושבים שהם דבר מה, כגון רכוש, אשה, ועבד ואמה, שור ובעלי חיים. ולכן הזהיר אותנו על כך, ואמר לנו שאת כל אלו ברא בעליהם יתעלה כדי לשרת אותך עמם, ושתהיה מרוד בהם, אבל הוזהר מלחמוד אותם ולא את מה שלחברך, ואם תחמוד אותם כבר דחית את בעליהם ואהבת אותם במקומו. והבן סוד זה.

אחר כך התחיל להודיענו על כל זה שהיה במראה הנבואה, כשאמר: "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר" (פסוק טו), וכבר דיברנו על כך לעיל. לעניין "וינעו", הוא דוגמת מאמר ישעיה עליו השלום "וינעו אמות הסיפים מקול הקורא והבית ימלא עשן" (ישעיה ו, ד). ומה שאמר "ויעמדו מרחוק", הוא משום שהם נשארו קבועים במצבם המרוחק בעניין הרוחני. אבל השליח⁹⁶, הרי הוא הוסיף להתקרב אליו קירבה רבה.

ואמרו למי שחלק להם את הדיבור הנשמע באותו זמן, "דבר אתה עמנו ונשמעה" (פסוק טז), כי הדיבור שהגיע אלינו ממך יש בו גם חיצוניות וגם פנימיות, ואילו דבריו של הקב"ה הם כולם רוח בלי גוף, ואיננו מכירים את החיים אלא בחושינו, ואם היא חסרה לנו, הרי ימותו גופנו. והם חשבו שזהו מוות, ולא ידעו שחיי נפשות הם מיתת הגופים, ומוות הנפשות

95 ז"ל מורה נבוכים ח"ב פל"א, ולזה צונן בתורה הגדיל זה היום עד שיתקיים יסוד חדוש העולם ויתפרסם במציאות, כשישבתו בני האדם כלם ביום אחד, וכשישאל מה עלת זה, יהיה המענה כי ששת ימים עשה ה'. 96 הוא משה רבינו וכאמור.

הוא חיי השכלים. לכן הגיע אליהם השליח בהיותם במקום שבו הם היו, והדריך את מחשבותיהם, שלא ייראו, שכן לא היה דבר זה אלא כדי שתלכשו את בגד יראת ה' ואהבתו, למען דעת כל באי עולם שאתם השגתם את המדרגות העליונות, והגעתם לחצר גילוי הסודות העליונות, ותגנו על עצמם מהחטא על ידי היראה (פסוק יז). וכיוון שהטעות נמשכת אחר ארבעת הכוחות הידועים שבאדם שהוזכרו לעיל, שהם "פני אריה ופני נשר ופני שור ופני כרוב"⁹⁷, היתה זו רק התכלית הראשונה שלהם, שינהיגו את הגוף, אבל התכלית השנייה שלהם היא לדעת את ה' יתעלה, אמר: "ובעבור תהיה יראתו על פניכם", רוצה לומר, אותם פנים שיש לך מצד החיוניות, "לכלתי תחטאו".

אחר כך אמר שהעם המשיכו בכך שלא התעוררו מהדברים הארציים, והשליח עליו השלום קבע את עצמו לדברים העליונים יותר, ולקח השליח את עצמו להוסיף ולהתעלות, והם נשארו כמו שהיו, אמר "ויעמוד העם מרחוק ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלהים" (פסוק יח).

ואת האנשים אשר ראו את העדויות העצומות הללו בהתגלות שכלית, התחיל לצוות ואמר: "אתם ראייתם כי מן השמים דברתי עמכם" (פסוק יט).

כיון שנודע להם שהכלים האלה ונושאייהם⁹⁸ הוכנו כדי להשיג את הדברים הנעלים שרומזים אליהם ב"שמים", שהוא הרקיע הנקרא כסא, העיר אותם בים תרדמתם ואמר, שהיודע אינו סכל, ואתם הרי כבר ידעתם שאין מטירתי בזה אלא שתשכילו אותי, ולא תהיו טרודים בענייני גופכם, שאז תשתפו עמי שיתוף, ותכינו את עצמכם לקיבוץ הזהב והכסף. אמר "לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם" (פסוק כ). אופן אחר, נכבד יותר מזה, הוא: דע שהירח רומז לכסף והשמש לזהב, והירח רומז לכח המדמה והשמש לכח המחשב. והזהיר אותנו ואמר, היזהרו מלעבוד את האלהים הללו, כיון שכוונתי בהם הייתה בשבילי, לא בשבילכם. ועבודתם היא עשיית מה שהם מצווים בענייני התאוות הגופניות. והבן.

אחר כך אמר: אינני מבקש ממך דבר, אלא את המהות שהיא בדמות האדם, שהיא האדמה, שכאשר תקריב אותה לקרבן, יחיה השכל, והוא יהיה מוכן עבורך בכל פעם שתזדמן לך עולה ותעליה לעולה עליו, ואפילו העניינים שהם שלמך, ואפילו את תלמידך המושווים לצאן, ואפילו גדולי מלמדך יעלו כך לרצון, עד שגם אם תשוב, אזכיר את שמי בעצמי על עצמותם, ואחיל את ברכתך עליך (פסוק כא). זו משמעות אמירתם: יודע בעצמו, יכול לעצמו, חי בעצמו.⁹⁹ ועל עניינים כגון אלו אמרו עליהם השלום, "גדול כוחן של נביאים שדמו את הצורה ליוצרה" (ב"ר כד, א).¹⁰⁰

אחר כך אמר, אם מדרגתך נמוכה מזה, ואין לך יכולת להשיג עניינים אלה, ותרצה לעשות לי מזבח אבנים, ואבנים שם משתתף למי שמבין אותו, אמר שהבנן שהוא רומז עליו לא תניף עליו את חרבך, והוא "להט החרב המתהפכת" (בראשית ג, כד), שהוא "מתהפך

97 כמבואר במורה נבוכים ח"ג פ"א ובמפרשים שם.

98 היינו כלי הנפש, שהזכרים בפרקים הקודמים ושוב לעיל ב"פני אריה" וכו'.

99 במורה נבוכים ח"א פ"ג: והנה יבאר קצתם בזה וימנה העניינים המוספים על העצם, וקצתם לא יבאר בזה אלא שהוא יבאר באמונה ואם לא יפרש אותם בדבר מובן, כמאמר קצתם, יכול לעצמו, חכם לעצמו, חי רוצה לעצמו,

100 עיי' מורה נבוכים ח"א פמ"ו שהביא מאמר זה וביארו.

פעמים אנשים פעמים נשים" (ב"ר כא, ט)¹⁰¹, שכן גם אם רק תניף את החרב הזו עליה, כבר חיללת אותה, כיוון שהיא מוכנה לכך מלכתחילה (פסוק כב). וחרב זו נמצאת תמיד אצל השמן, רצוני לומר אצל אלו הנזרים אחר תאוותיהם הגופניות.

אחר כך אמר, אם כן [אל] תכין את המזבח הזה, שהוא להקרבת הנפשות, בזמן שאתה בשפלותך הגופנית וערוותך הבהמית (פסוק כג). ובתיבת "מעלות" יש לנו שיתוף. והבן שהן מדרגות של התקרבות לקראת הקב"ה, ודרגות בנפשות להכנין לידיעת הידיעות העליונות והשגותיה הרוחניות. ודע זה.



רבי שלמה מונייאן - בלגראד זצ"ל

(בילגראד - רוסטיין (נוי ראוסניץ))

רבי שלמה נולד בעיר בילגראד לאביו הגאון ר' יעקב ז"ל כנראה בשנת ה'תמ"ב, פרטים נרחבים לתולדותיו, וחלק ראשון מהערותיו פרסמנו בגליון רל"א, ובהו אנו מפרסמים חלק שני.

מעניין כי יתר על המסמכים בחתימתו שהוזכרו שם, נתגלה ממש לאחרונה פסק דין נוסף על מכירת מקום בבית הכנסת, בתאריך י' כסליו תק"א, וחותרם הק' שלמה כמוהר"ר יעקב ז"ל החופ"ק רויסטיין.

הערות על ספר פנים מאירות

להג"מ רבי מאיר אשכנזי אב"ד אייזנשטאט זצ"ל (ב)

שאלה ה' ד"ה נשאלתי הלכה למעשה וכו' לכך כתב הרמב"ם בודקין אותה היכא דאפשר כמו שאמרו בש"ס בריקה ע"י חבית יין היכא דאפשר או חוזר ובוטל בפני עדים דלא שוי' אנפשיה חתיכה דאיסורא דסומכין אחזקה דלא משקרי אינשי במקום דאיכא לאברורי דומה למה שכתבו התוספות בקדושין דף ס"ו ע"ב דכל דבר שיוכל להתברר עד אחד נאמן עליו אפי' עד אחר מבחישו וכו'.¹ וכל ידעתי מאי קאמר דאטו גבי ידיה ליכא חזקה דלא משקרי אינשי במקום דאיכא לברורי,² ותו שהרי מבואר ב"ד סי' קכ"ז ס"א בהגה דלאותו עד המעיד לאיסור [אף שב' עדים מבחישין] אסור משום דשוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא,³ ותו דהאיד נימא לו שיעשה לכתחלה ספק איסור על סמך שיתברר אח"כ אם הוא אסור או מותר,⁴ שוב עיינתי בתו' דחגיגה דף י"ד ע"ב ד"ה בתולה שעיברה כו' ע"ש⁵ וצל"ע.

1 הפנים מאירות בא ליישב דברי הרמב"ם (פי"א אישות הי"ב) שאם טען הבעל ואמר לא מצאתיה בתולה והיא אומרת לא בא עלי ועדיין בתולה אני, בודקין אותה או חוזר ובוטל בפני עדים, ולכאורה איך יכול לבעול, הא שוויה נפשיה חתיכה דאיסורא, וכתב הפנים מאירות, דלא שוי' אנפשיה חתיכה דאיסורא, דסומכין אחזקה דלא משקרי אינשי במקום דאיכא לאברורי, ולכן היא נאמנת.

2 דכמו שיש הוכחה לדברי האשה, שודאי אינה משקרת במקום דאפשר לברורי, גם לגבי הבעל יש הוכחה שדובר אמת, שהרי אפשר לברורי, [והיכי אמרינן עד אחד נאמן אפילו כשע"א אחר מבחישו, באופן שיש ראי' של אפשר לברורי רק לאחד מן העדים].

3 וכל מי שנאמן על דבר ועדים מבחישים אותו וכו', מ"מ לדידיה אסור משום דשוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא ע"כ, וכעין זה העיר הגאון ר' יוסף שאול נתנון בספרו שי למורה (אהע"ז סי' ס"ח ס"ד) וז"ל "ועשו"ת פמ"א ח"א ס"ה מ"ש בזה ודבריו תמוהים לפענ"ד דמה בכך שאמרה שתברר דברי' סוף סוף שייך שויה אנפשיה חד"א ואף נגד עדים שייך שויה אנפשיה חד"א", וע"ע משנה למלך (פי"ט אישות הט"ו) ובקובץ על הרמב"ם (שם), ועי' תוס' ר"י הזקן (קידושין סו). שלא אמרינן שוויה אנפשיה נגד עדים, ועי' קצוה"ח (סי' ל"ד סק"ד) בגדר הדין שוויה אנפשיה.

[ואולי יש ליישב דברי הפנים מאירות, ע"פ מה שמבואר בשו"ת פרי יצחק (ח"ב ל"ז ד"ה ועפ"י) דהיכי דגלוי לכל שהוא שקר והדבר מותר, אין דין שוויה אנפשיה, והיינו בין אם הדין שוויה נפשיה הוא מדין נאמנות, שאין נאמנות בכחאי גוונא, ובין הוא מדין נדר, ודאי לא התכוון לנדר, ורק בדבר שיש בסיס לדבריו הרי הוא כנדר, וכעין זה איתא נמי בשו"ת שואל ומשיב (תנינא ח"א ס'), ולפי"ז י"ל דנגד עדים לא הוי כגלוי לכל, שעיקר נאמנות של עדים הוא גזירת הכתוב, אף שיש גם סברא כמו שמבואר בשו"ת (ח"מ) רס"ז סק"ז, מ"מ אינו ראי' כ"כ שאפשר לומר שהוא גלוי לכל, משא"כ ראי' של מילתא דעבידי לגלוי, הרי הוא ראי' בעיני הכל, ועדיין צ"ע, שו"ר כעין זה מצוטט בהערות על פנים מאירות ממכון "זכרון אהרן" בשם התוספות חיים (אהע"ז ס"ח)].

4 דהיינו איך מותר לבעול ולברר, הרי הביורור הוא הבעילה, וא"כ יש ספק שעבר על איסור, אכן לכ' אינו מובן כל הצורך, שהרי הביורור הוא מזה שעד אחד לא ישקר במקום אפשר לברר, ומוכח שהעד אחד דובר

שם בא"ד וכו' ועוד לא זכיתי להבין דבריו דהא הך בדיקה שבעולה ריחה נודף פי' רש"י שריח היין נכנס ע"י פתחה הפתוח ולפ"ד שאמרה שהמה עכ"פ מודית שפתחה פתוח כמו שאמרו בההוא דאתי לקמי' דר"ג ואמר לי' פתח פתוח מצאתי א"ל שמה המיתה מוכח מזה דאם בא* עלי' תו לא מהני הך בדיקה דאל"כ למה לא הי' ר"ג בודק בשפחות וכו'.⁶ נ"ב ונעלם ממנו מ"ש התו' בדף ו' ע"כ בד"ה רוב בקיאי כו'⁷ ובד"ה אלא מעתה כו' ודוק, ומביא הוא כיון דע"י המיה לא נמצא דוחק, א"כ הוא לא פתח עתה בביאתו מה שלא היה פתוח מקודם, וא"כ מה לי קודם בעילתו ומה לי אחר בעילתו בהמיה, ומה שכתב להוכיח מעובדא קמייתא דר"ג⁸ יש לישב בכמה אופנים וק"ל, וע' בתו' דחגיגה הנ"ל.⁹

שם בא"ד וכו' סה"ד מ"מ י"ל דזה לא חשיבא אמתלא שהוא כנגד רוב העולם דרובו יודעים שזה סימן לבתולה דם בתולים ואינו נאמן כמה שאומר שלא הי' יודע דומה* למי שאומר שהי' עם הארץ ולא הבין מה שכתבו העדים בכתובה דאינו נאמן ה"נ דכוותי'.¹⁰ נ"ב ולפענ"ד לא דמי כי עוכלא לדנא,¹¹ דבשלמא התם, הוא המתחייב, והיה לו לומר לעדים שיקראו לפניו השטר, וראה דהתם אפי' ידעינן שאינו יודע לקרות השטר, אפ"ה צריך הוא לשלם, ואינו תלוי בנאמנותו, משא"כ הכא דלא ידע, איך יסיק אדעתיה לשאול על דבר זה, אם אמת הוא שאינו יודע שדרך נשים בתולות הוא וק"ל.¹²

אמת, ולא בעינן ברור מעצם הבעילה, ואף שוודאי צריכים לבעול שבלאו הכי אינו עומד להתגלות, ואינו חושש לשקר.

5 אולי כוונתו למה שכתבו תוס' שאין הבדיקה של יין בדיקה מוחלטת ויש לחוש שלא נבדק יפה, ולפי"ז יכול להיות שכלפי נאמנות הבעל ליכא מילתא דעבידי לגלויי שיכול לומר שלא נבדק יפה, משא"כ לגבי טענת האשה יכול לברר בבירור שטענתה שקר.

6 הבית שמואל (סי' ס"ח סק"ה) כתב שטענת האשה הוא שבעלה בעל בהמיה, והקשה הפנים מאירות שלפי"ז לא יועיל בדיקה ביין, שהרי אפילו בהמיה יש פתח, וא"כ ריחה נודף, אף שהיא בתולה,

7 בתוס' שם מבואר שיש הט"ה שרובם מומחים, והיינו כשאנו בעילה גמורה, אבל בעילה גמורה רק שמואל היה יכול לבעול בעילה גמורה שאשה מתעברת בו בלא דם, וא"כ מש"כ הבית שמואל שהאשה אומרת שבעל בהמיה הכוונה שהיא טענת שהוא בעל בעילה שאינה גמורה, ובה אין פתח, ומהני בדיקת יין.

8 בכתובות (דף י'). איתא ההוא דאתא לקמיה דרבין גמליאל, אמר ליה פתח פתוח מצאתי, אמר ליה שמה המיתה, ובהמשך אותו סוגיא מבואר שר"ג בעובדא אחרת בדק ע"י יין, ולכאורה למה בעובדא קמייתא לא בדק ע"י יין, וע"כ שלא מהני בדיקה של יין באופן שבעל בהמיה.

9 דף יד: (ד"ה בתולה) גם שם מבואר שיש חילוק בין בעילה גמורה לבעילה שאינה גמורה.

10 מיירי לגבי עובדא דחתן טען לא מצאתי בתולים, ובאותו עובדא טען כן לאחר זמן, וכתב הפנים מאירות שאינו נאמן שמבואר בפוסקים שאינו נאמן על טענת בתולים אלא מיד, והוסיף הפנים ואף שנתן אמתלא לדבריו, שלא ידע שדרך הבתולות למצוא דם, אחר ביאה ראשונה, והוי כמי שאין ב"ד מצוי לו, מ"מ י"ל דזה לא חשיבא אמתלא, שהוא כנגד רוב העולם, דרובו יודעים שזה סימן לבתולה דם בתולים.

והוסיף שהרי זה דומה למי שאומר שהיה עם הארץ, ולא הבין מה שכתבו העדים בכתובה, דאינו נאמן, ה"נ דכוותיה.

11 סנהדרין (דף כח: כח) ולא דמו להדדי אלא כי אכלא לדנא, ופירש"ז ז"ל ולא דמי להדדי אלא כי אכלא לדנא כמגופה שאינו דומה לחבית, וע"ע תורת חיים (שם), ובערוך (ערך אבלא), והנה כל האחרונים מעתיקים הפתגם עם עיי"ן "כעוכלא לדנא", ומצינו כן כבר ברמ"ה וברבינו יונתן (סנהדרין שם), עוד יש לציין שבגמרא הלשון הוא ואינו דומה 'אלא' כעוכלא, אמנם הרבה אחרונים מעתיקים ולא דמי כעוכלא, חסר התיבה 'אלא', וע"י תורת חיים (סנהדרין שם).

12 כוונתו מבואר שאין שום רא' ממי שאינו יודע מה כתוב בכתובה, שהתם היה לברר על מה התחייב, משא"כ הכא אם לא ידע מה היה לו לעשות.

שם ד"ה ועוד נראה בו' מ"מ* נראה כד דייקנן שפיר אין חילוק בומנינו בזה דהא רש"י וכו'.¹³ נ"ב ועיין במגיד משנה פ"א ד"ו מה' אישות מ"ש בשם הרשב"א¹⁴ דמשמע דלא כרא"ש (כתובות פ"א ס' כ"ה), ועיין בר"ן (כתובות ג: מדפי ה"ר"ף).

שם ד"ה ועתה צריכין אנו לירד לעומק דין אם כנסה בחזקת בתולה וכו' אלא ע"כ האי מדברת פ' נבעלה* וא"כ תרתי בני נבעלה למה לי וכו'.¹⁵ נ"ב ולשיטתו אכתי קשה בבא בתרייתא דהיא אומרת מוכת עץ אני ל"ל ודוק,¹⁶ אלא האמת הוא דאין להקשות מבני דאיסורא לכבי דמונא ודוק.¹⁷

13 כתב לרון אם הבעל נאמן כיום כיון שאין טורח סעודה, וא"כ אין חזקה של 'אין אדם טורח בסעודה וכו', והוסיף שאף בטענת דמים שהוא טענה יותר מברורות [מטענת פ"פ מצאתי], ולא בעינן רא' של אין אדם טורח, מ"מ י"ל דדוקא במקום שנהגו למשמש הוי טענות דמים טענה ברורה, אבל במקום שלא נהגו למשמש אף בטענות דמים אינו נאמן בלי הראי' של אין אדם טורח, ולכן היום שאין לא משמש ולא טורח סעודה אין הבעל נאמן.

והפנים מאירות כתב להוכיח כן מדברי הרא"ש (כתובות פ"א ס' כ"ה) דתירץ הא דמשני רב אשי (דף יב) תני כל שלא מושמש, דאתי נמי כר' נחמן דאמר אם טוען פ"פ מצאתי נאמן, דמייירי במקום שלא נהגו למשמש, אבל במקום דנהגו למשמש ולא משמש, לא מהני הך חזקה דאין אדם טורח בסעודה, דמדשינה ממנהגו, ש"מ רמאי הוא, אבל היכא דלא נהיגי למשמש נאמן מטעם חזקה אין אדם טורח בסעודה, ש"מ מדברי הרא"ש דהיכא דלא נהגו למשמש, אפילו בטענות דמים אינו נאמן, אלא מטעם חזקה זו, דהא אטענות בתולים נמי קאי, דכל היכא דלא נהגו למשמש אפילו טענות דמים אינה טענה מבוררת כ"כ, ואינו נאמן אלא מטעם חזקה.

14 הרמב"ם (שם) כתב שזה שאמרו חכמים שהוא נאמן אם הכחישתו, להפסידה, היינו דוקא בעיקר הכתובה, אבל התוספת יש לה, כיון שהתחייבות בהם הוא מרצונו, הרי הוא כשאר חיובים שאין המחויב נאמן בהפקעתו, וכתב המגיד משנה ויש מי שכתב שאין זה אלא בטוען פתח פתוח שאינה טענה ברורה כל כך אבל בטוען טענה שלא מצא דם נאמן אפילו להפסידה תוספת אף על פי שהיא מכחשת ואומרת מצא ואבד. וזה דעת הרשב"א ז"ל ע"כ.

15 בכתובות יב: יג. יש ד' בבות זא"ז, לגבי נאמנות האשה, א' הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדך והלה אומר לא כי אלא עד שלא ארסתיך והיה מקחי מקח טעות, ב' היא אומרת מוכת עץ אני והוא אומר לא כי אלא דרוסת איש את, ג' ראוה מדברת עם אחד בשוק אמרו לה מה טיבו של זה איש פלוני וכהן הוא, ד' היתה מעוברת ואמרו לה מה טיבו של עובר זה מאיש פלוני וכהן הוא ובכולם רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת רבי יהושע אומר לא מפיה אנו חייין. והנה בגמרא שם מבואר שלר' יוחנן הטעם שהוצרכו ב' בבות ראשונות, שברישא יש לה מיגו דאי בעיא אמרה מוכת עץ אני, ואותו טענה עדיף טפי שיש לה כתובה מאתיים, ואילו בבבא שניה אין לה מיגו, [אף שהיא יכולה לומר מוכת עץ אני תחתך מ"מ אין שום מעלה באותו טענה, שבשניהם יש לה כתובה מאתיים לר"מ], וא"כ אשמעינן רישא שאפי' כשיש מיגו לר' יהושע אינה נאמנת, ואשמעינן סיפא שאפי' כשאין מיגו נאמנת לר"ג ור"א, עוד דן שם הגמרא על בבא השלישית של 'ראוה מדברת בשוק', אם מייירי שרואה שנסתרה או שנבעלה, וכתב הפנים מאירות שלר' יוחנן ע"כ צריכים לפרש המשנה בנבעלה דאי' בנסתרה ודאי יש לה מיגו, [ובתוס' מבואר שמיגו של נסתרה הוא מיגו טוב ממוכת עץ], וא"כ שוב יש לנו מקור שלר' יהושע אפי' עם מיגו אינה נאמנת, ושוב לא צריך הבבא הראשונה, [וע"פ זה מוכיח שלר' יוחנן 'המכשיר בה מכשיר בבתה', שהרי אי' בבא שלישית מייירי בנבעלה א"כ למה צריך בבא הרביעית, וע"כ מוכרחים אנו לומר ממשנה יתירה לדברי המכשיר בה מכשיר בבתה, עיי"ש].

16 דהיינו לפי הפנים מאירות שלר' יוחנן 'ראוה מדברת בשוק' הכוונה נבעלה ושם אין שום מיגו, ואע"פ כן מבואר שלר"ג ור"א נאמנת, א"כ למה צריך הבבא של מוכת עץ, [בבא השניה לעיל], הא בגמרא מבואר שהחידוש של מוכת עץ הוא לאשמעינן שאע"פ שאין מיגו נאמנת לר"ג ור"א, ואם אפי' בנבעלה נתבאר שנאמנת לר"ג ור"א, הבבא של מוכת עץ למה לי.

17 דע"כ א"א להקשות כלל מתרי בבי קמייאת לתרי בבי בתרייתא, שזה מייירי לגבי הפסד כתובתה וזה לגבי לאוסרה, [דאך שיתפרש 'ראוה מדברת בשוק', קשה, אם תפרש נסתרה שיש מיגו קשה למה צריך בבא ראשונה, ואם תפרש נבעלה שאין מיגו קשה למה צריך בבא שניה].

שם ד"ה ועוד יש לי עיון על הראשונים וכו' מ"מ קשה דזה ממילא נשמע דאם לא הי' תני האוכל רק סתם ביהודה* אינו יכול לטעון מפני שמתירח עמה ממילא שמעינן היכא דאינו מיוחד דיכול לטעון.¹⁸ נ"ב אין לשונו מדוקדק, דהיכי הו"מ ש"ס למתני סתם ביהודה, כיון דלאו מילתא דפסיקא הוא, דאיכא אכתי ביהודה דמצי לטעון¹⁹, אלא הכי הו"ל למתני, המתירח עם ארוסתו, ולא הו"ל להזכיר כלל יהודה²⁰, וא"כ לפמ"ש הב"ש בס"ח סק"א לדעת התו' (כתובות ט: ד"ה מאי) דדוקא היכי דמנהג המקום ליחד, הוא דלא מצי לטעון, אבל היכי שאין המנהג, אז מצי לטעון, וא"כ אפשר לומר דמשו"ה תני האוכל ביהודה להורות דבר זה, דדוקא ביהודה דמנהג ליחד, ואי הו' תני סתם המתירח כו' ה"א דאפי' במקום שאין מנהג²¹, מיהא לפי רש"י (כתובות ט: ד"ה מאי) הקושיא במ"ע [-במקומה עומדת]²², ואיכא למימר שר"ת (ברא"ש כתובות א' ס' כ"ה) ס"ל כדעת התו'²³, מיהא אף לשיטת רש"י יש לישב, שוב ראיתי ביבמות פ"ד משנה יו"ד דקתני סתם הארוסות שביהודה והוא סעד קצת להמחבר הלז²⁴, אבל מ"מ לדעת התו' לק"מ ודוק²⁵, ועוד אפשר דהאי דיבמות סמך אהאי דכתובות²⁶, ועוד דהתם ביבמות הוא לחומרא וק"ל.²⁷

שם ד"ה ועוד קשיא לי על דברי ר"ת שמפרש היכא שנהגו לשמש גרע מפי ולא סמכינן שם אחזקה דאין אדם טורח בסעודה קשה* למה להו לתקן מתחילה עדי משמוש בשלמא וכו'. נ"ב וי"ל דהוצרכו לתקן כדי להפסידה גם התוספות כתובה, דממעם חזקה אינו נאמן כמבואר ברי"ף (כתובות ג:) ורמב"ם (פי"א אישות הט"ז) ועיי' בר"ן (על הרי"ף שם) ובמ"מ (על הרמב"ם שם) ובש"ע ס"ח (סעי' ה') ולדעת הרשב"ם (הובא במדרכי כתובות רמז קמ"א) שחולק על הרי"ף ורמב"ם,

18 בכתובות (דף יב.) אמר אביי שגם ביהודה לא היה מנהג אחיד שארוס מתיחד עם ארוסתו, אלא יש מקומות שנהגו ליחד ויש מקומות שלא, וכתב רש"י (שם) ונפקא מינה דהיכא דלא נהיגי לייחד יכול לטעון, והקשה הפנים מאירות הו"ל למתני 'ביהודה אינו יכול לטעון מפני שמתירח עמה', ממילא שמעינן היכא דאינו מיוחד דיכול לטעון.

19 כיון שיש מקומות ביהודה שלא נהגי הכי, לא נכון לומר 'ביהודה אינו יכול לטעון'.
20 כוונתו דאי איכא להקשות הכי הו"ל להקשות, דהו"ל למימר סתם 'המתייחד עם ארוסתו, אינו יכול לטעון'.
21 שגם לשון זה 'המתירח עם ארוסתו', אינו נכון, לפי דעת התוס' דדוקא במקום שיש מנהג אינו נאמן, אבל במקום שאין מנהג, אפי' נתייחדו אינו נאמן.

22 ששיטת רש"י הובא בבית שמואל שם, שבכל מקום שנתייחדו, אינו נאמן, ואפי' במקום שאין מנהג להתייחד, ולדבריו יש להקשות למה לא קתני 'המתירח עם ארוסתו אינו יכול לטעון', ולמה קתני ביהודה.

23 כוונתו שהפנים מאירות כתב שיש נפק"מ בזה שאמר אביי 'ביהודה נמי מקומות מקומות יש', ע"פ שיטת הרי"ף והריב"ם בתוס' (כתובות דף י.) שכל שאין משמש אינו יכול לטעון, ולא אמרינן חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה, ולכן אשמעינן אביי שדוקא יהודה שיש משמש אינו יכול לטעון כיון שהדרך להעמיד משמש, משא"כ בגליל, ומסיק הפנים מאירות שלד"ה הובא ברא"ש (כתובות א' ס' כ"ה) שחולק על הרי"ף וריב"ם, קשה למאי נפקא מינה דאשמועינן דביהודה מקומות מקומות יש, וע"ז כתב רבינו שיכול להיות שהר"ת ס"ל כתוס' הובא בבית שמואל [ע"י לעיל], ולא קשה מידי.

24 דהיינו כיון שיש שינוי הלשון, שבמשנה בכתובות (דף יב.) איתא האוכל אצל חמיו ביהודה שלא בעדים אינו יכול לטעון טענת בתולים, וביבמות (דף מא.) איתא חוץ מן הארוסות שביהודה וכו', מוכח שדוקא לגבי נאמנות הבעל אמרינן 'ביהודה נמי מקומות מקומות יש', ומהטעמים שהביא הפנים מאירות.

25 דגם לפי מ"ש כ"כ רבינו בדעת התוס' שנקט האי לישנא לומר שדוקא אם נתייחדו אינו נאמן, מובן השינוי שיש ביבמות.

26 וא"כ אפשר לומר גם כמו רש"י, ע"י לעיל.

27 שם מייירי לגבי האיסור להינשא לאלמנת חבירו, ולכן לכאורה אסור להינשא לארוסה שבכל יהודה, משא"כ לגבי טענת הבעל, שהוא דין ממון, ובממון חומרא לזה הוא קולא לשינוי.

איכא למימר דתקנו כך כדי שיהא נאמן אפי' זמן הרבה אחר היחוד, אם ימעון טענת דמים וזמן, ובעיקר הקושיא אני חוכך, דאם אמרו דהיכא דליכא לברר לסמוך על החזקה, נימא נמי שלכתחילה לא יבררו הדבר, במקום דאפשר לברר, ויסמוך על החזקה.

★ ★ ★

חידושי תורה

הרב עודד נולמן

קרבן תודה חובה או נדבה

מצינו שני סוגי קרבן שלמים הכתובים בפרשת צו, ולכל אחד מהם יש דינים שונים.

[א] הסוג הראשון הוא הנקרא "קרבן תודה" - ודינו שצריך להביא עם הבהמה ד' סוגי חלות ונאכל רק ליום ולילה. והוא מה שכתוב (ויקרא פרק ז' פסוק י"א-י"ג): "וזאת תורת זבח השלמים אשר יקריב לה". אם על תודה יקריבנו והקריב על זבח התודה חלות מצות כלולת בשמן וריקקי מצות משחים בשמן וסלת מרבכת חלת כלולת בשמן. על חלת לחם חמץ יקריב קרבנו על זבח תודת שלמיו וגו'. ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל לא יניח ממנו עד בקר".

[ב] הסוג השני הוא הנקרא "זבח שלמים" - ודינו להביא את הבהמה בלי שום חלות, ונאכל לשני ימים ולילה אחד, והוא מה שכתוב בפסוק (שם ט"ז): "ואם נדר או נדבה זבח קרבנו ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת והנותר ממנו יאכל".

ענף א'

לו, כגון יורדי הים והולכי מדברות וחבושי בית האסורים וחולה שנתרפא שהם צריכין להודות שכתוב בהן (תהלים ק"ז, כ"א - כ"ב) 'יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם ויזבחו זבחי תודה. אם על אחת מאלה נדר שלמים הללו, שלמי תודה הן, וטעונות לחם האמור בענין, ואינן נאכלין אלא ליום ולילה, כמו שמפורש כאן".

וראה עוד בדברי הספורנו שם בטעם הדבר שדינו של קרבן תודה שונה מקרבן שלמים שלא הופרש להודאה על הנס שנעשה לו, וזה לשונו: "והודיע שאף על פי שכל השלמים קדשים קלים, מכל מקום יש חלוק ביניהם שאם הם על אודות הודאה, יהיה עמהם לתת בתוכו מין חמץ. כי אמנם סבת הסכנה אשר עליה ההודאה הוא שאור שבעיסה, מכל מקום מיני המצות רבות עליו, וברבות הלחם יתפרסם הנס לאוכלים רבים,

א'

'ואם על תודה יקריבנו'

הראשונים (על התורה שם) מבארים איך נקבע מהו "קרבן תודה", ומהו "זבח שלמים", ומה הפירוש "על תודה". עיין בדברי האבן עזרא (שם פסוק י"ב), וזה לשונו: "אם על תודה טעמו שיתן תודה לשם שנמלט מצרה". והיוצא ממשמעות דבריו שאם אדם שניצל מצרה מפריש בהמה לקרבן שלמים על ההצלה, אזי אפילו אם לא אמר בפירוש: "הרי זו לתודתי", הרי זה קרבן תודה, וכמו שכתוב: "אם על תודה יקריבנו".

ורש"י שם מוסיף פרט אחד שקרבן תודה הוא שהופרש להודות על הנס שנמלט ממקום סכנה, וזה לשונו: "אם על תודה יקריבנו - אם על דבר הודאה על נס שנעשה

בפירוש הגאון ר' ירוחם פישל פערלא (על רס"ג מצות עשה נ"ט-ס') מדייק כנזכר לעיל מדברי רש"י ומביא עוד הרבה ראשונים שסברו כן, וזה לשונו: "ומדברי רש"י וסמ"ג אלו נראה מוכרח דקרבן תודה חובה הוא. דמדכתיב ואם נדר או נדבה זבח קרבנו וגו' ופירשו רש"י וסמ"ג שלא הביאו על הודאה של נס וכו'. מכלל דקרבן תודה דמיירי ב' עד עכשיו לא באה בנדר ובנדבה. אלא קרבן חובה הוא. שכל אחד מארבעה הצריכין להודות חייבין להביאו. כו' וכן פירש הר"י אבן עזרא שם עיין שם. וכן כתב הרא"ש (בקיצור הלכות פסח) שכתב שם טעם למה שמביאין שלש מצות משום דדמי ללחמי תודה דהיוצא מבית האסורים מביא תודה. וכן כתב באור זרוע (חלק ב' סימן רנ"ב) דארבעה הצריכין להודות היינו להודות ולהביא קרבן תודה עיין שם. וכן כתב הר"ש פלייזא בפירושו לפיט אל אלקי הרוחות שהביא באור זרוע (סוף הלכות פסח) עיין שם. וכן כתב הראב"ד ז"ל בפירושו לתורת כהנים (פרשת צו פרק י"א). וכן כתב הר"י אבן עזרא (בפירושו לתהלים ק"ז) דארבעה הצריכין להודות חייבים להביא זבחי תודה עיין שם. וכן כתב הרשב"ץ ז"ל (בספרו יבין שמועה) בפירושו לפרק איזהו מקומן. על מתני' דהתודה ואיל נזיר וכו' וזה לשונו: (בפרשת צו) כתיב שמקריב זבחי שלמים על נס שנעשה לו כגון ארבעה הצריכין להודות הנזכרים במזמור יאמרו גאולי ה' שנאמר יודו לה' חסדו ונאמר ויזבחו זבחי תודה. זה הקרבן נקרא תודה וטעון לחם וכו', עכ"ל עיין שם.

לכאורה יוצא מכל הני ראשונים שקרבן תודה הוא חובה להביא למי שנעשה לו נס, בדומה לקרבן חטאת שהוא חובה למי שעבר על עבירה בשוגג דאית ביה חיוב כרת במזיד, ואינו בא בנדר ונדבה כלל.

ג'

הסוברים שקרבן תודה בא בנדר ונדבה

מאידך, מצינו דעת הרמב"ם (רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פרק ט' הלכה ה')

וכלם נאכלים בזמן קדשי קדשים שהם ליום ולילה. אבל כשהם שלמים פשוטים שלא לתודה, זמנן לשני ימים ולילה אחד.

ב'

הסוברים שקרבן תודה

אינו בא בנדר ונדבה

ברש"י (שם פסוק ט"ז) משמע שאם הביא קרבן בנדר ונדבה סתם ולא כהודאה על הנס, הוי קרבן שלמים פשוטים שנאכל לשני ימים ולילה אחד, וזה לשונו: "ואם נדר או נדבה - שלא הביאה על הודאה של נס, אינה טעונה לחם ונאכלת לשני ימים, כמו שמפורש בענין".

ולכאורה יוצא ממשמעות דברי רש"י שכל נדר ונדבה הם קרבן שלמים, וקרבן תודה הוא רק אם מפריש אותו על הנס שנעשה לו, אבל אין תודה באה בנדר ונדבה, ואם נדר או נדב קרבן תודה - נעשה שלמים שנאכל לשני ימים ולילה אחד.

וכן כתב בפירוש האלשיך (ויקרא ז', ו'): "אמר כי יש שני מיני שלמים, יש שלמי תודה ויש שלמי נדבה".

וכעין זה בהקדמת האברבנאל לחומש ויקרא: "תכלית זבח השלמים יתבאר אחר שתדע שהשלמים היו באים אם לזבח תודה ואם בנדר ונדבה כמו שיתבאר בפרשת צו וענין שני המינים האלה הוא שפעמים היו מקריבים שלמים לתת הודאה לשם יתברך על מה שגמלם כרחמיו וכרוב חסדיו ועל הטובה שהיטיב עמהם אם בירושת הארץ ונחלתה ואם בשאר הנסים ועל זה נאמר אם על תודה יקריבנו והוא המין האחד. והמין השני שהוא בנדר ונדבה וכו'".

וכן כתב גם התוספות יום טוב (נדרים פרק א' משנה ד') בתוך דבריו, כתב: "דבשלמא חטאת ותודה שהם באים חובה ניחא דאיצטריך לאשמועינן. אבל עולה ודדמי ליה שהם באים בין בנדר בין בחובה למאי איצטריך ליה" וכו'. הרי דסבר שאין התודה באה בנדבה.

הרי שאם נדר ונדב להביא קרבן תודה, שפיר הוי קרבנו קרבן תודה ונאכל ליום ולילה.

ך

סוגיית הגמרא במסכת מנחות

שתודה באה בנדבה

וצריך ביאור בדעת הסוברים שאין תודה באה נדבה, ממה דאיתא במנחות (דף פ' ע"א): "אלא אחליפי תודה נדבה, בין לפני כפרה בין לאחר כפרה טעונות לחם. מרבה בתודות הוא. אלא אולד תודה נדבה, בין לפני כפרה בין לאחר כפרה אין טעונין לחם, מותר תודתה היא. אלא אולד תודה חובה, לפני כפרה טעון לחם, לאחר כפרה אין טעון לחם כו", מפורש יוצא שהברייתא מחלקת בין תודת חובה לתודת נדבה מוכרח ומכואר שיש קרבן תודת נדבה.

ועוד איתא בגמרא (מנחות דף פ"א ע"ב): "מרבה אני תודה ושלמים שבאין בנדר ונדבה כמותה".

ועוד יש להעיר, שאפילו ביאור של תודת חובה יכול להתפרש על מי שנודר להביא קרבן תודה, משום שלאחר הנדר יש עליו חובה להביאו. ועיין כן ברש"י (שם דף ע"ט ע"ב ד"ה אילימא וד"ה אי לאחר, בכתב יד) שמביא שני פירושים מהו תודת חובה וזה לשונו: "כגון דאמר הרי עלי תודה והפריש בהמה וקיימא לן דחייב באחירתה". "לישנא אחרינא תודת חובה כגון מפריש בים והיוצא בשיירה וחולה שהציל מחליו וחבוש היוצא מבית אסורים דאמרין בברכות ארבעה צריכין להודות וכתוב בהו 'ויזבחו זבחי תודה' בספר תהילים (פרק ק"ז)". ועיין שיטה מקובצת שם דאכן משיג על רש"י בפירושו השני, וזה לשונו: "דלא נהירא דלא אשכחן דליחייב אם לא אמר הרי עלי תודה".

ולכאורה אליבא דלישנא קמא שחובה מיירי גם במי שאמר הרי עלי תודה, מוכח שיש תודה בנדר ונדבה, ולכאורה קשה ממה

שמונה ומפרט את שלמי היחיד, ובתוכם כותב: "שלמים הבאים עם הלחם בנדר או נדבה וזהו הנקרא תודה". וראה גם בדברי הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין (פרק י"ב הלכה ח').

ובעקבותיו כן כתב גם בספר החינוך (פרשת צו מצוה קמ"א) "שלמים הבאים עם הלחם הידוע, והוא הבא בנדר או בנדבה, ואלו השלמים נקראים תודה".

וראה גם בפירוש המושב זקנים על התורה (ויקרא ב', י"ג) סיים דבריו בפשטות וכתב דתודה באה נדבה.

וראה גם בחיי אדם כלל י"ח סעיף א': "ומזמור לתודה יאמר בשמחה ואינו אומר בשבת ויום טוב, דאין מביאין בהם נדרים ונדבות, ותודה באה נדבה".

וכן כתב גם המלבי"ם (בפירושו לפרשת צו) "והנה תודה ושלמים שניהם באים בנדר ונדבה, בכל זאת יש הבדל ביניהם. שהשלמים באים תמיד על ידי נדבה, אבל התודה תבוא לפעמים על ידי חיוב כגון ארבעה שצריכים להודות".

וראה בדברי הערוך השולחן העתיד (הלכות מעשה הקרבנות סימן פ"ט סעיף א'-ג'), דבתחילת דבריו כותב בפשטות: "דבר ידוע שעולה ושלמים ותודה והחמשה מנחות שנתבארו כולם באים בנדבה", אך על כך הוא תמה: "ולכאורה יש בזה שאלה גדולה, מנלן באמת דתודה באה נדבה והרי כיון דמקודם כתיב תודה, ואחר כך כתיב: ואם נדר או נדבה, שמע מינה דמקודם לא מיירי בנדר ונדבה".

ומסיק: "זה שאמרתי לך בפרשת ויקרא ואם זבח שלמים קרבנו יש בו פרטי דינים והיינו אם על תודה יקריבנו, כלומר אם בעת שנדר או נדב שלמים הזכיר שעל תודה יקריבנו, שאמר שלמי תודה או תודה סתם הדין כך וכך, ואם נדר או נדבה כלומר שלא הזכיר רק נדר שלמים או נדבה שלמים ולא הזכיר תודה הדין כך וכך".

ומהאי טעמו ניחא נמי דלא תקשה מסוגיא דפרק ז' דמנחות (דף ע"ו ע"א) דנקט בפשיטות דתודה באה בנדבה עיין שם. והוה ליה בזה כקרבן חגיגה. דאף על גב דודאי קרבן חובה הוא ברגלים, מכל מקום אין שיעור לקרבנו וכן הדין בעולת ראיה וכמבואר בפרק קמא דחגיגה (דף ח' ע"ב) ולעיל שם (דף ז' ע"א) עיין שם.

ויש לעורר על ישוב זה שתי הערות:

א] הערה ראשונה

אם באמת קרבן תודה דומה לחטאת שאינו בא בנדר ונדבה כלל, ובא רק בחובה, מנלן שיכול להרבות בקרבנות תודה כקרבן ראיה וחגיגה, דשם איכא מקרא מפורש בסוף פרשת ראה שיכול להרבות שנאמר (ט"ז, ט"ז - י"ז): "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלוֹקֶיךָ במקום אשר יבחר בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות ולא יראה את פני ה' ריקם. איש כמתנת ידו כברכת ה' אֱלֹהֶיךָ אשר נתן לך".

ופירש רש"י: "ולא יראה את פני ה' ריקם - אלא הבא עולות ראיה ושלמי חגיגה. איש כמתנת ידו - מי שיש לו אוכלין הרבה ונכסים מרובין, יביא עולות מרובות ושלמים מרובים". והוא ממתני' חגיגה דף ח' ע"ב.

ואם תאמר שאפשר ללמוד בבנין אב מעולת ראיה ושלמי חגיגה, אם כן נאמר כן גם במי שחייב להביא קרבן חטאת, שיכול להתנדב ולהביא הרבה חטאות, ומאי שנא אם שחט בהמת חולין לשם קרבן תודה שאיכא מראית עין, משחט לשם חטאת שאין מראית עין.

ובאמת, אדרבה, מהערה זו יש להביא סמוכין לסברה זו, דעיין רש"י (מנחות דף פ' ע"ב ד"ה תודה) וזה לשונו: "תודה דאיכא למימר מרבה בתודות הוא - משום הכי

שכתוב 'ואם נדר או נדבה זבח קרבנו ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת והנותר ממנו יאכל', דמשמע שאם נדר ונדב נעשה זבח שלמים ולא קרבן תודה. והיא קושיית הערוך השולחן הבאנו לעיל אות ג'.

ה'

ישוב הגאון ר' ירוחם פערלא

לדעת רש"י ודעימיה

ועיין שם בדברי הגאון רבי ירוחם פערלא שמיישב דעת רש"י וכל הני ראשונים שמצינו שקרבן ראיה וחגיגה שהם קרבנות חובה למי שנכנס לתוך העזרה בשלש רגלים, ואינו בא בנדבה כלל, אבל אם כבר חייב להביאו שכבר נכנס לתוך העזרה, יכול להוסיף על חובתו להרבות במנין הבהמות ולהתנדב ולנדור להביא עד אין סוף מנין קרבן עולות ראיה ושלמי חגיגה. ומדייק מהסוגיא דמנחות שם שיכול נמי להתנדב ולהרבות מנין קרבנות תודה אפילו אם נעשה לו רק נס אחד.

וזה לשונו: "וליא להקשות על זה מדתנן (סוף פרק ב' דחולין) השוחט (בהמת חולין) לשם עולה לשם זבחים לשם אשם תלוי לשם פסח לשם תודה שחיטתו פסולה¹ וכו'". השוחט לשם חטאת לשם אשם וכו' שחיטתו כשרה. זה הכלל כל דבר שנידר ונידב, השוחט לשמו פסול, ושאינו נידר ונידב השוחט לשמו כשר עיין שם. דמבואר לכאורה מזה דתודה נידר ונידב. דמלבד דיש לומר דכיון דתודה יכול להרבות בתודות כמה דבעי. וכמבואר בפרק ח' דמנחות (דף פ' ע"א) עיין שם. הילכך אף על פי דעיקר תודה קרבן חובה הוא לאותן שמתחייבים בו. מכל מקום הוה ליה בכלל נידר ונידב כיון דמשנתחייב להביא תודה אין שיעור לקרבנו ויכול להתנדב ולהביא הרבה תודות כנדבת לבו.

1 עיין שם בדברי הרע"ב שמביא מדברי רש"י בסוגיא שם דטעמו משום מראית עין, וזה לשונו: "כיון דעולה באה בנדר ונדבה, הוואה אומר עכשיו הוא מקדיש ושוחטה לעולה וקדשים בחוץ מותרים. הלכך גזור רבנן עלה ופסולה. וכן שלמים כו'".

אדם שפשע למלך ומבקש מחילה ממנו, אין דרך ארץ להזכיר בפניו את אותו החטא פעמים רבות, אלא רק לשלוח לו מתנות רבות כדי לרצותו שימחל לו, אך בלי הזכרת החטא. והיינו דאינו סברא במנהגה של בני אדם אלא כן הוא מן הדין.

ועל דרך מה דמצינו כן בגמרא (ראש השנה דף כ"ו ע"א) דמהאי טעמא אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה - לפי שאין קטיגור נעשה סניגור, והיינו שלא להזכיר חטא עגל של זהב.

ועוד מצינו סברא כזו בדברי הרמב"ן בפרשת וישלח (ל"ג, י') כששלח יעקב אבינו מתנות לעשו אחיו אמר: "אם נא מצאתי חן בעיניך ולקחת מנחתי מידי כי על כן ראיתי פניך כראת פני אלהים ותרצני", ומפרש רש"י "שנתרצית למחול סורחני", והרמב"ן השיג על פירוש זה וכתב: "ורש"י כתב על שנתרצית למחול לי על סורחני. ותרצני, נתפייסת לי. וכבר אמרתי (לעיל ל"ב, כ"א²) שאיננו טוב שיהיה לו מזכיר עון".

וכיון שכן, מאחר ובקרבן חטאת צריך הבעלים לסמוך ולהתוודות עליו את חטאו, וגם הכהן המקריב צריך להתכוון ולהזכיר את החטא שעשה הבעלים, כמו דקתני זבחים (דף מ"ו ע"ב): "לשם ששה דברים הזבח נזבח לשם זבח לשם זובח לשם השם לשם אשים לשם ריח לשם ניחוח והחטאת והאשם לשם חטא", אם כן יתכן שזאת הסברא בדברי רש"י "שאין דרכן של בני אדם להרבות בחטאות".

והיה אפשר לומר שמכאן סברא זאת מסתבר לומר שאין יכול ללמוד כלל מקרבן עולת ראייה ושלמי חגיגה, שקרבנות אלו הן כדרכן בני אדם להרבות במתנות בשעה שזוכה להקביל פני המלך, מה שאין בקרבן תודה שעיקרו לתת הודאה למלכו של עולם שהציל אותו מצרה, הרי שודאי שכן הוא

לרבה שלישית טעונה לחם כדאמרינן לעיל דהויא תודת חובה, אבל חטאת דליכא למימר מרבה בחטאות הוא, שאין דרכן של בני אדם להרבות בחטאות".

ויש לעיין בהבנת דברי רש"י "אבל חטאת דליכא למימר מרבה בחטאות הוא שאין דרכן של בני אדם להרבות בחטאות", שמשמעות דבריו משמע שאם היה דרך בני אדם להרבות בחטאות היה קרבן חטאת דומה לקרבן תודה לגמרי. ולכאורה על פי דברי הגאון ר' ירוחם פערלא אפשר לומר שבאמת קרבן תודה וחטאת דומים לגמרי ובאמת יכול להרבות גם בחטאות.

ובאמת שכן כתב הרש"ש (שם) ודייק מדברי רש"י דמיעקרא דינא אם כבר התחייב בקרבן חטאת, יכול להרבות בחטאות וראיתו מקרבן תודה, דנראה שדייק כן כמו שכתבנו, וזה לשונו: "לכאורה טפי הוה ליה למימר שאין חטאת באה נדבה. ואולי משום דגם תודה אינה באה בנדבה רק אם אירע לו אחד מהד' דברים שצריכין להודות עליהם, (זה לא מצאתי מפורש כעת ולכאורה מסוף פרק ב' דחולין לא משמע כן. ויש לדחות. ולכאורה מקורו הוא ממשמעות קרא הנזכרים לעיל 'אם על התודה' 'אם נדר או נדבה ורש"י (שם). אולם אחר שאירע לו יכול לנדור או לנדוב. וכחאי גוונא גם חטאת כיון שנתחייב בה אף שכבר הפריש ונאבדה מחויב להביא אחרת (ובזה אדרבה יפה כח החטאת מתודה באמר הרי זו. דמחויב בה מחמת החטא) רק שאין דרך להרבות כו' אלא מפריש חילוף האבודה".

'אין דרכן של בני אדם להרבות בחטאות'

ולולי דמסתפינא היה אפשר לפרש את דברי רש"י באופן אחר, דסברא היא שלא להרבות בחטאות, כדי שלא להזכיר הרבה פעמים את העוול והפשע שעשה, וכדוגמת

2 וזה לשונו שם על מה שפירש רש"י "אכפרה פניו במנחה", שהוא לשון קינוח על חטאיו. ומשיג הרמב"ן שם: "ואם כן יהיה פירושו, כי חשב יעקב בלבו אכפרה פניו, והכתוב מגיד לנו זה, כי איננו ראוי שיאמרו השולחים לעשות ככה".

שנעשה לו נס, אפילו שאין ידוע לו, אם כן אפילו אם אין קרבן תודה בא בנדר ונדבה אלא בחובה היה צריך לפסול את השחיטה משום מראית עין. ורמז לזה הרש"ש הנזכר לעיל, וצריך עיון, וה' יתברך יאיר עינינו.

י'

סוגית הגמרא בזבחים

דחובת תודה היא על הנם

ומאיך גיסא יש להוכיח מדברי הגמרא (זבחים דף ז' ע"א) כרש"י בפרשת צו דיש חובה להביא תודה למי שנעשה לו נס. והכי איתא שם: "איתמר תודה ששחטה לשם תודת חבירו, רבה אמר כשרה ורב חסדא אמר פסולה וכו'". אמר רבה מנא אמינא לה דתניא ובשר זבח תודת שלמיו וגו'. אבא חנין אומר משום ר' אליעזר בא ללמד על תודה ששחטה לשם שלמים כשרה. שלמים ששחטן לשם תודה פסולים. ומה הפרש בין זה לזה. תודה קרויה שלמים ואין שלמים קרויים תודה. שלמים לשם תודה פסולים הא תודה לשם תודה כשירה. מאי לאו דחבריה לא ידיה" וכו'.

והיינו שחידושו של רבי אליעזר ב"תודה לשם תודה" הוא, שאפילו אם הפריש שני קרבנות תודה על שני מאורעות שונים המחייבים קרבן תודה, כגון על עלייתו מן הים ועל יציאתו מבית האסורים, ושחט את האחד לשם השני, כשר.

וכמו דאיתא בזבחים (דף ט' ע"ב) בחטאת חלב לשם חטאת דם ושניהם באדם אחד. ובאמת כך מפרש רש"י שם וזה לשונו: "לא ידיה ואף על פי שלא באו על הודייה אחת, דארבעה צריכין להודות, כדאמרין בברכות (דף נ"ד ע"ב). וכתוב בהו ויזבחו זבחי תודה. ושחט תודה בשעת עלייתו מן הים לשם תודה שהפריש על יציאתו מבית האסורין, עכ"ל, עיין שם.

(והנה מה שמבואר בגמ' תודה לשם תודת חבירו פסולה יש משמעות בדברי רש"י הוא רק כשיש לחברו נס אחר שאינו

דרכם של בני אדם להרבות במתנות. וזהו הביאור בדברי רש"י שקרבן תודה יכול להרבות, וקרבן חטאת אין יכול להרבות, דמכח הסברא שאין דרכן של בני אדם להרבות בחטאות, באמת אינו יכול ללמוד מקרבן עולת ראייה ושלמי חגיגה.

[ב] הערה השנייה

לכאורה אפילו אם יכול להרבות בתודות, מסתבר שכיון שנלמד כן מעולת ראייה ושלמי חגיגה צריך להיות כמותם ובעולת ראייה מצינו שרק אם הפריש את כולם בבת אחת והביאם יחד בלי הפסק יום אז יכול להקריב את כולם, אבל אם הפסיק יום אחד שוב אינו יכול להקריב את הנשארים עיין חגיגה דף ח' ע"ב, וכן פסק הרמב"ם (הלכות חגיגה פרק ב' הלכה ז'), וזה לשונו: "הפריש עשר בהמות לחגיגתו והקריב מהן מקצתן בראשון ופסק, שוב אינו חוזר ומקריב השאר שהרי שייר אותם, ואם לא פסק אלא דחקו היום ולא יכול להקריב היום מקריב השאר למחר".

והנה, במשנה בסוף פרק ב' דחולין קתני שמי ששחט בהמת חולין לשם קרבנות שבאים בנדר ונדבה, שחיתתו פסולה מפני מראית עין, והבאנו לעיל מה שכתב הרע"ב מדברי רש"י בסוגיא שם וזה לשונו: "כיון דעולה באה בנדר ונדבה הוואה אומר עכשיו הוא מקדיש ושוחטה לעולה, וקדשים בחוץ מותרים, הלכך גזור רבנן עלה ופסולה. וכן שלמים כו'". אבל קרבנות שאינם באים בנדר ונדבה, כגון חטאת ואשם, כשרים שאין בהם מראית עין.

ולכאורה טעמו הוא שכיון שאין ידוע שהבעלים עבר עבירה שחייבים עליה קרבן חטאת, אין שום סיבה לחשוש שהרואה יאמר שעכשיו הוא מקדיש לשם חטאת. ואם כן, לכאורה צריך להיות כיוצא בזה גם ברישא של המשנה, בקרבנות הבאים בנדר ונדבה, כגון קרבן תודה, שאין ידוע שנעשה לו נס ואין שום סיבה שהרואה יאמר דעכשיו הוא מקדיש לשם תודה, שאם הרואה חושש

בעלים, כמו שכתב רש"י, אינו נקרא "תודת שלמיו" רק משום שהוא שייך לבעלים אחרים, אלא משום שההודאה על תודת חבירו היא על נס אחר ולא על נס כשלו. אבל אם כן קצת קשה, למה במי שנעשו לו שני ניסים כגון שהיה חולה ונתרפא והפריש תודה על נס זה, אך הביאו על נס אחר, כגון שהוא עצמו היה חבוש בבית אסורים, דבכהאי גוונא אינו פסול וצריך ביאור. ובעזרת ה' יתברך להלן אות כ' ניישב הערה (ז).

ואם כן איך יתיישבו יחדיו שתי סוגיות הגמרא, מחד בזבחים (דף ז' ע"א) משמע שאין קרבן תודה אלא אם הופרש לשם נס מסוים, ומאידך אמרו במנחות (דף פ' ע"א-ע"ב) דתודה באה בנדבה.

ענף ב'

ואיתא ברא"ש (שם פרק ט' סימן ג'): "ונהגו באשכנז ובצרפת שאין מברכין ברכת הגומל כשהולכים מעיר לעיר, דסבירא להו שלא הצריכו להודות אלא הולכי מדבריות דשכיחי ביה חיות ולסטים. והא דאמרינן בירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה, לא אמרו אלא לענין תפלת הדרך בלבד, שבכל הדרכים צריך אדם לבקש על נפשו, אבל ברכת הגומל במקום תודה נתקנה".

לכאורה מתוך דברי הרא"ש מוכח שאין צריך לברך ולהודות אלא במקום דאיכא 'חייב תודה', והיינו טעמו שהפסוק בתהילים שמיניה ילפינן דצריך להודות כתוב ביחד עם הבאת קרבן תודה כדכתיב שם (פרק ק"ז פסוק כ"א - כ"ב): "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה". וקרבן תודה אין חייב להביא אלא כשהיה במצב של סכנה, ולכן גם אין לברך ברכת הגומל אלא כשהלך במקום סכנה וניצל".

ולכאורה מוכח מזה שהחייב בקרבן תודה הוא רק מדברי קבלה שכתב דוד המלך עליו השלום. והיינו שקרבן תודה בעלמא אינו

דומה לנס שלו, וזה לשונו: "לא ששחטה על מנת שיתכפר בה מי שאינו בעליה ואין זה שינוי בעלים אלא שינוי קודש, שהיתה לראובן תודה ולשמעון תודה אחרת, ושחט את תודתו של זה לשם תודתו של זה", ולשון "ולשמעון תודה אחרת" משמע שיש לו תודה על חיוב הודאה אחר לגמרי, מדלא כתב רש"י ולשמעון יש תודה נמי. וכן כתב בברכת הזבח שם וזה לשונו: "רוצה לומר דשחט תודה שהופרשה על נס ידידה על יורדי הים, ושחט לשם נס שנעשה לחבירו שהיה חבוש בבית האסורים לעולם בשביל עצמו אלא נס אחר".

ולכאורה סברתו הוא דילפינן הפסול לשם תודה אחרת מדכתיב "תודת שלמיו" וכיון שאין הפסול של לשם תודת חבירו שינוי

ז'

חייב להביא קרבן תודה מדברי קבלה

וכדי לבאר הענין, יש להקדים מה דאיתא בגמרא (ברכות דף נ"ד ע"ב): "אמר רב יהודה אמר רב ארבעה צריכין להודות יורדי הים וכו' יורדי הים דכתיב (תהלים ק"ז כ"ג) יורדי הים באניות עושי מלאכה במים רבים וכתוב המה ראו מעשה ה' וגו' וכתוב ויעמד רוח סערה וגו' וכתוב יחוגו וינועו כשכור וכתוב וישמחו כי ישתקו וגו' יודו לה' חסדו וגו'. הולכי מדברות דכתיב (שם ד') תעו במדבר בשימון דרך וגו' רעבים גם צמאים וגו' וכתוב וידריכם בדרך ישרה וגו' וכתוב יודו לה' חסדו. מי שהיה חולה ונתרפא דכתיב (שם י"ז) אוילים מדרך פשעם ומעוונותיהם יתענו כל אוכל תתעב נפשם ויגיעו עד שערי מות וכתוב ישלח דברו וירפאם וימלט משחיתותם וכתוב יודו לה' חסדו. ומי שהיה חבוש בבית האסורין דכתיב (שם י') יושבי חושך וצלמות אסירי עני וברזל וכתוב יוציאם מחושך וצלמות ומסורותיהם ינתק וכתוב יודו לה' חסדו, ע"כ.

דבר הודאה על נס שנעשה לו, כגון יורדי הים והולכי מדברות וחבושי בית האסורים וחולה שנתרפא שהם צריכין להודות", והא אין שום חיוב מדאורייתא, ואיך רש"י מפרש פשוטו של מקרא על פי החיוב שמדברי קבלה.

ואין לומר דהוא הלכה למשה מסיני ודוד המלך עליו השלום אסמכיה אקרא בתהילים, כמו שמצינו כעין זה בסנהדרין (דף כ"ב ע"ב): "אלא גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא הכא נמי גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא",³ שאם כן הרי הוא חובה מדאורייתא ואיך יכול להביאו מן המעשר, כדמוכח מדיק דברי המשנה במנחות הנזכרים לעיל.

קושיא זו כבר עורר הפרי מגדים (סימן רי"ט אשל אברהם הקדמה) וזה לשונו: "ועיין לבוש [סעיף א] כתב דוד המלך צוה עליה, (וברמב"ם פרק י' מהלכות ברכות הלכה ח' נרשם בגליון סמ"ג עשין כ"ז קי"ד, א' אין בידי כעת), ובמנחות דף פ"ב ע"א וברמב"ם פרק ט"ז מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ט"ז, תודה הרי זו מביא מחולין (לכאורה צריך לומר 'מביא מהמעשר') ולא לשתמיט אם על נס שאסור אלמא לאו דין תורה. ומה שכתב רש"י בחומש פרשת צו [ז', י"ב] אם על תודה שצריך להודות מדרבנן קאמר, וקרא מיירי בנדר או נדבה, הן אמת דמשמע על כל פנים דין דברי קבלה יש לו שתהילים ברוח הקודש נאמר כמו אסתר, ובאורייתא (סימן תרפו) בבית יוסף (ד"ה אפ"ה) בשם רז"ה (מגילה דף ד', ע"א) דברי קבלה [כדברי תורה] דמי, יעויין שם. וכתבנו בפתיחה כוללת (חלק א' סימן י"ח) דספק דברי קבלה לחומרא כמו בשל תורה, אם כן למה לא יחשב תודה על נס דבר שבחובה כהאי גוונא, דאף דרבנן גופא אי לאו דהכי אתנו הוה של תורה ממש, עיין [ספר

חיוב אלא רק ברצון הבעלים, וכמו שכתוב במפורש בפסוק (ויקרא כ"ב, כ"ט): "וכי תזבחו זבח תודה לה' לרצונכם תזבחו", ובמדרש הגדול: "ולא לרצוני אתם זבחים אלא לרצונכם תזבחו". (אמנם בזבחים דף מ"ז ע"א ורשי שם בחומש נדרש בפנים אחרות: "לדעתכם, מכאן למתעסק שפסול בשחיטת קדשים.")

וכן כתב הלבוש (או"ח סימן רי"ט, הלכות ברכת הגומל, סעיף א') וזה לשונו: "ארבעה צריכין להודות לה' יתברך על חסדיו שעשה עמם, והם, יורדי הים כשיעלו ממנו, והולכי מדברות כשיגיעו ליישוב, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורין ויצא, וסימנם וכל החיים יודוך סלה ראשי תיבות ח'ולה י'סורים י'ם מ'דבר. והודאה זו דוד המלך עליו השלום צוה עליה במזמור ק"ז המתחיל הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו, והזכיר שם באותו מזמור בפירוש אלו הארבעה כו'".

וכן יכול לדייק מהמשנה מנחות דף פ"ב ע"א: "מנין לאומר הרי עלי תודה שלא יביא אלא מן החולין תלמוד לומר וכו'", משמע שרק מי שנודר קרבן תודה הרי הוא חובה, ולכן אינו בא אלא מן החולין, אבל מי שנעשה לו נס שחייב להביא קרבן תודה, ומפריש ואומר "הרי זו לתודתי", משמע שיכול להביא מן המעשר, ואם הוא חיוב מדאורייתא, הרי חייב להביאו מן החולין כמו שאמר הרי עלי, אלא מוכח שאין חיוב הבאת קרבן תודה מדאורייתא.

ח'

פשוטו של מקרא על פי דברי קבלה

אמנם אם כנים הדברים עדיין התמיה בדברי רש"י במקומה עומדת דפירש בפרשת צו (ז', י"ב) את הכתוב "אם על תודה יקריבנו": "אם על תודה יקריבנו - אם על

3 עיין בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סימן פ"ח וזה לשונו: "ומטעם זה לשיטה ההיא, דברכת הודאה הוי דאורייתא כיון דאתא מדברי קבלה, כדאיתא בזבחים (דף י"ח ע"ב) ועד דאתא יחזקאל מאן אמרה, והכא נמי עד דאתא דוד מאן אמרה, ועל כרחך דגמרא גמירי להו מהלכה למשה מסיני".

הערות על דברי לבוש שהארבע צריכין להודות

חייב להביא קרבן תודה מדברי קבלה

אמנם דרך זה של הלבוש בצירוף דברי הפרי מגדים שאותן ארבעה שצריכין להודות הוא חיוב רק מדברי קבלה, יש להעיר:

א] כבר הבאנו מהגמרא (זבחים דף ז' ע"א) שתודה ששחטה לשם תודה אחרת פסולה, ומשמעות הגמרא שם שהוא פסול דאורייתא, וברש"י ותוס' למדו מן הקרא 'על זבח תודת שלמיו', והיינו לשם נס אחר, וכפי שרש"י עצמו מפרש שם.

ב] פעמים רבות רש"י מפרש פשוטו של מקרא על פי אסמכתא שנדרשת כן בגמרא, כגון "זכרון תרועה" (ויקרא כ"ג, כ"ד) שמפרש דקאי על אמירות פסוקי 'שופרות'. והרמב"ן בכל מקום משיג על רש"י שפירוש זה הרי הוא רק אסמכתא. ואילו בפרשת צו גבי קרבן תודה אין הרמב"ן משיג על רש"י כלל.

ג] איך רש"י מפרש "אם על תודה" הוא בשהופרש על הנס, דאם קרבן תודה לא שייך מן התורה לנס כיון שהוא בא אפילו בנדר ונדבה אף שלא נעשה לו שום נס, אם כן מהו באמת ביאורו של "אם על תודה".

ד] איך צוה דוד המלך עליו השלום לישראל להביא קרבן תודה לאותן ארבעה שצריכין להודות, הא אין נביא רשאי לחדש בו דבר וכתוב בתורה הקדושה "לא תוסיפו", כמו שהביא הרמב"ן בפרשת ואתחנן⁴ בשם הירושלמי כששלחו מרדכי ואסתר לאנשי כנסת הגדולה "קבעוני לדורות", הם השיבו הא אין נביא רשאי לחדש בו דבר ויש עליו איסור של "לא תוסיפו".

המצוות להרמב"ן] בשורש הא' (דף ו ע"א), והדברים ארוכים אין מקומם פה".

אפילו חיובי דברי קבלה או רק מדרבנן חייבים להביא מן החולין

ולכאורה יש להביא סמוכין מדברי ראשונים וקדמונים לדברי הפרי מגדים שגם חיוב קרבן תודה אף שהוא מדברי קבלה מכל מקום היה צריך להיות בא להביא מן החולין ולא מן המעשר, [צריך לעיין בדברי המשנה במנחות שיכול להביאו מן המעשר].

בתשובת מהרי"ל (סימן נ"ו אות ז') דן אם יוצא ידי חובת מצות מתנות לאביונים במעות מעשר, וכתב וזה לשונו: "דלא נפיק במעות מעשר, כיון דתקנתא דרבנן הוא הוי דבר שבחובה, ונמצא זה פורע חובו ממעשרו ואין לו בו אלא טובת הנאה, ויש מרבתינו דפסקו דאינו ממון, ואפילו למאן דאמר ממון, מכל מקום הוי דבר שבחובה וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין" עכ"ל.

וכעין זה כתב בשל"ה הקדוש (מסכת מגילה פ"ו ע"ב) וזה לשונו: "כל דבר שבחובה אינה באה אלא מן החולין, כדאיתא חגיגה (דף ז' ע"ב) בענין עולת ראה וחגיגה שאינה באה מהמעשר אלא מן החולין, וכן נראה לי לענין פורים שנוהגים במחצית השקל ומכל שכן במשלוח מנות ומתנות לאביונים, שהוצאה זו יוציא אדם משלו ולא ממעות מעשר שלו. וכן מצאתי כתוב וז"ל, ודוקא משלו כאשר השיב מהר"י מולין דבמעות מעשר לא נפיק ידי מתנות לאביונים. ומזה נראה לי באותן המקומות שנותנים קצבה מכל נפש לחזן קודם קריאת המגילה, מעות פורים, בזה לא נפקי ידי מתנות לאביונים, כי הוא בכלל השכירות".

4 רמב"ן דברים פרק ד' פסוק ב' (פרשת ואתחנן): "ובירושלמי (מגילה פרק א' הלכה ה') שמונים וחמשה זקנים ומהם כמה נביאים היו מצטערים על הדבר, אמרו כתוב 'אלה המצוות אשר צוה ה' את משה', אלו המצוות שנצטוו מפי משה, כך אמר לנו משה ואין נביא אחר עתיד לחדש דבר לכם, ומרדכי ואסתר רוצים לחדש לנו דבר. לא זז משם נושאין ונותנין בדבר עד שהאיר הקדוש ברוך הוא עיניהם וכו'. הרי שהיתה המצוה הזו אסורה להם, אם כן היא בכלל לא תוסיף עליו, אלא שלא למדנו למוסיף על פי נביא אלא מן הכתוב שאמר 'אלה המצוות' אין נביא רשאי לחדש בו דבר מעתה".

ענף ג'

שינודר על עצמו להתחייב להביא קרבן תודה.

וכן עיין רש"י בתהילים (פרק קט"ז) על הכתוב "כוס ישועות אקרא", וזה לשונו: "כוס ישועות אשא - אביא הנסכים על התודות שנדרתי כמו שאמר לך אזבח זבח תודה, ועל אותו הכוס בשמך אקרא על הישועה זו, שכן אין הלוי אומר שירה אלא על היין".

וכן עיין בדברי הרדב"ז בספרו מגדל דוד (ספר מצוה אזהרות מצות לא תעשה ק"כ) שמביא את לשון הרמב"ם בפירוש המשנה במנחות וזה לשונו: "והרמב"ם כתב בפירוש המשנה⁵ אם על תודה אם על דבר הודאה על נס הנעשה לו, כגון יורדי הים והולכי מדברות וחבושי בית האסורים וחולי שנתרפא, שהם צריכין להודות, וכתוב בהם (תהלים מזמור ק"ז, כ' - כ"א) 'ידו לה' חסדו [וגו'] ויזבח זבחי תודה'. אם על אחת מאלה נדר שלמים שלמי תודה שמם, ע"כ".

ולכאורה תוספתא מפורשת היא במנחות (פרק ז' הלכה ד'): "זבח לא"להים תודה אלא שתהא מודה בי (שם) ותשלם לעליון נדריך" ועיין שו"ת חתם סופר (או"ח סימן נ"א) וזה לשונו: "תודה נדבה היא, אלא דגילה לן ברוח הקודש שעל אלו ראוי לנדב נדבת תודה, אבל נדבה היא".

ואם תאמר, אם התודה באה רק בנדר ונדבה, איך אמרו בברייתא במנחות (ע"ט ע"ב ושם פ' ע"א) "תודת חובה". אלא שמצינו כיוצא בזה, בנוסח שקבעו חז"ל בוידי של יום כיפורים "על חטאים שאנו חייבים עליהם עולה", וידוע שאין שום חטא שחייב להביא עליו עולה, רק אם מביאים כן בדרך נדר או נדבה שאז קרבן עולה נרצה לכפר על מי שעבר על מצות עשה או לאו שנתק לעשה, כמו שמביא רש"י (ויקרא פרק

מ'

גדר חובת הבאת תודה על נס

והנראה לומר להתיישב כל זה על פי יסוד אחד, שהציווי של דוד המלך עליו השלום לא היה שארבעה אלו שצריכין להודות חייבים להביא קרבן תודה, משום שבאמת באופן כזה יש איסור של אין נביא לחדש בו דבר. אבל כשנדקדק היטב בדברי רש"י בחומש ובדברי הרמב"ם בפירוש המשנה במנחות נראה שכוונת הציווי של דוד המלך עליו השלום היתה שלמי שנעשה לו נס כאותן ארבעה שצריכין להודות, מצוה לנדור על עצמו להביא קרבן תודה, ועל ידי הנדר שהוא מקבל על עצמו הוא מחייב את עצמו מיד כשנעשה לו הנס.

ולכאורה יש להוכיח כן מלשון רש"י בפרשת צו (פרק ז' פסוק י"ב): "אם על תודה יקריבנו - אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו, כגון יורדי הים והולכי מדברות וחבושי בית האסורים וחולה שנתרפא שהם צריכין להודות שכתוב בהן (תהלים ק"ז, כ"א - כ"ב) 'ידו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם ויזבח זבחי תודה. אם על אחת מאלה נדר שלמים הללו, שלמי תודה הן, וטעונות לחם האמור בענין, ואינן נאכלין אלא ליום ולילה, כמו שמפורש כאן".

ויש להעיר, שמי שחייב קרבן חטאת אינו נודר כלל, אלא צריך להפריש בהמה ולומר "הרי זו לחטאתי" ואין כאן לא נדר ולא נדבה. ואיך קאמר רש"י "אם על אחת מאלה נדר שלמים הללו, שלמי תודה הן". איזה נדר שלמים איכא, הא חייב מדברי קבלה להביא קרבן תודה.

אלא הוא הוא אשר דברנו, שצוה דוד המלך עליו השלום למי שנעשה לו נס

5 לא מצאנו מקומו בפירוש משניות שלנו אבל עיין גם בקובץ שיטות קמאי (פסחים דף פ"ד ע"א) בשם ספר הבתים, שגם הוא מביא לשון פירוש המשנה להרמב"ם הוזה.

יתברך באופן היותר טוב ולקבל על עצמו כנדר מיד בשעת הנס להביא קרבן תודה, כדי שלא נתעצל להביא את התודה הזאת אל בית ה' אלוֹקינו.

ואם כן כיון שקיבל האדם על עצמו כנדר, באמת צריך להביא דוקא מן החולין ואין יכול להביא ממצות מעשר, כיון דהוי דבר שבחובה, ואין אדם פורע חובו ממצות מעשר.

והיה אפשר להוסיף עוד, שמי שנעשה לו נס כשהוא נמצא בתוך העזרה ויש בהמה בידו, לכאורה יכול לומר 'הרי זו לתודתי' ולא צריך לומר כן דוקא דרך נדר, ושמה יכול להביא את התודה על ניסו גם מכסף מעשר ולא צריך דוקא מן החולין.

שלא כהנהגה הטעם שצוה דוד המלך עליו השלום שינדור על עצמו להביא קרבן תודה הוא כדי שלא יתירשל מלהביא, שמי שנעשה לו נס והוא רחוק ממקום המקדש, אזי אף שבשעת הנס חם ליבו להביא תודה, אך יש לחוש שעד שיבוא ג' פעמים בשנה יתכן מאד שיתקרה ליבו ויתירשל מלהודות בהבאת קרבן תודה, וממילא צוה דוד המלך שמי שנעשה לו נס יקבל על עצמו מיד בתורת נדר להתחייב ולהביא תודה. ואם כן, מי שקרוב למקום המקדש ויכול להפריש מיד תודתו ומיד יכול להביאה אין חיוב שינדור כן, אלא במקום הנדר מיד הוא מפריש בהמתו להקדש [ובאמת איתא בפסחים (דף ס"ו ע"ב) לא להפריש את הבהמה חוץ ממקום העזרה: "דתניא אמרו עליו על הלל מימיו לא מעל אדם בעולתו, אלא מביאה חולין לעזרה ומקדישה וסומך ידו עליה ושוחטה"], ואם כן שמפריש את הקרבן בתורת נדבה באמירת 'הרי זו לנדבת תודה' על הנס שנעשה לו, אין גם שום חסרון שמביאו ממצות מעשר.

י"א

דברי עמק הנצי"ב

וצריך לעיין במה שכתב בעמק הנצי"ב (פרשת פינחס סוף פיסקא י"ב) כעין דברינו

א' פסוק ד': "הא אינו מרצה אלא על עשה ועל לאו שנתק לעשה" ועל זה אנו מתוודין על עבירות שחייבים עולות.

ואם כן הכא נמי יש לומר דמיירי בקרבן תודה שהתחייב כנדר להביא מנדבת לבו, ובכחאי גוונא שפיר נקרא "תודת חובה".

וכן הבאנו לעיל שזאת מסקנת הערוך השולחן העתיד (הלכות מעשה הקרבנות סימן פ"ט סעיף א'-ג') "זה שאמרתי לך בפרשת ויקרא ואם זבח שלמים קרבנו יש בו פרטי דינים והיינו אם על תודה יקריבנו, כלומר אם בעת שנדר או נדב שלמים הזכיר שעל תודה יקריבנו, שאמר שלמי תודה או תודה סתם הדין כך וכך, ואם נדר או נדבה כלומר שלא הזכיר רק נדר שלמים או נדבה שלמים ולא הזכיר תודה הדין כך וכך".

י"ב

'טוב אשר לא תדור' חוץ מנדרי הקדש

והרבותא בחיוב זה של דוד המלך הוא, שבדרך כלל רע בעיני השם יתברך שיקבל האדם על עצמו שום נדר, כדאיתא בחולין (דף ב' ע"א): "הכל מעריכין ונערכין נודרין ונידריין. הכי נמי דלכתחלה והא כתיב: וכי תחדל לנדור לא יהיה בך חטא, וכתיב: טוב אשר לא תדור משתדור ולא תשלם, ותניא: טוב מזה ומזה שאינו נודר כל עיקר, דברי רבי מאיר, ר' יהודה אומר: טוב מזה ומזה נודר ומשלם; ואפי' רבי יהודה לא קאמר אלא באומר הרי זו". ועיין נדרים (דף כ"ב א') דהנודר כאילו בנה במה והמקיימו כאילו הקריב עליה קרבן וכ"ה בשולחן ערוך (יו"ד סימן ר"ג סעיף ג') בחומר האיסור לנדור נדרים, חוץ מנדרי הקדש, וזה לשונו: "הנודר, כאילו בונה במה בשעת איסור הבמות; והמקיימו, כאילו הקריב עליה קרבן, שטוב יותר שישאל על נדרו. והני מילי בשאר נדרים, אבל נדרי הקדש מצוה לקיימן. ולא ישאל עליהם אלא מדוחק".

וכיון שבנדרי הקדש אינו כן צוה עליו דוד המלך עליו השלום להודות להשם

עצמו בנדר להביא קרבן תודה, אז צריך להביא ממעות חולין, כיון שכבר שויא אנפשיה חובה בתורת נדר, ואין אדם פורע חובו וממעות מעשר.

ובאמת גם מי שרוצה להביא תודה על הניסים שבכל יום, יכול לחייב את עצמו דרך נדרי הקדש. וזהו השני ביאורים של רש"י כתב יד בסוגיא דמנחות (דף ע"ט ע"ב) של תודת חובה 'הרי עלי תודה', 'הארבעה שצריכין להודות'

ולפי זה מה דכתיב 'אם על תודה' אינו שולל כלל נדר או נדבה, רק שצריך להפריש הקרבן על דבר הודאה על נס שנעשה לו. ומה שכתוב "אם נדר או נדבה" ביאורו הוא שנדר או נידב סתם, שלא הודא על שום נס, כמו שכתוב בדברי רש"י שם.

אמנם בזה העלינו ארוכה בביאור הא דמצד אחד נראה דתודה הוי קרבן חובה ומאידך גיסא הוי נדר ונדבה אבל עיקר הדבר שחידש דוד המלך חיוב לנדור להביא קרבן נדבה עדיין צריך ביאור וכמו שהקשינו לעיל דהרי כתיב 'אלה המצות' שאין רשאי נביא לחדש דבר מעתה.

רק קצת באופן אחר, וזה לשונו: "והענין דבכל הקרבנות כתיב 'כי תקרב' אם תרצה, ובקרבנות חובה באין לכפרה או לכוונה אחרת שמבואר במקום כל אחד, אבל תודה כתיב בלשון נדבה⁶ 'אם על זבח תודה יקרבנו' ומכל מקום כתיב גם כן בלשון ציווי: 'זבח לא' להים תודה'⁷, הרי משמע שהקדוש ברוך הוא נהנה כביכול מריבוי נדבות אף שאינם לקיים גזרותיו וציווייו בפרשת הקרבנות לכן ביאר הנביא דבריו 'ושלם לעליון נדריך', והכוונה שכל איש בשעת צרתו כוונתו אם יושיעו ה' ממנה יודה וישבח לעושה נפלאות גדולות לבדו יתברך, וקרוב הוא להוציא בפיו ממש. והנה כאשר חלף ועבר הצרה ממנו נשכח ממנו דבורו ומחשבותיו כיון שאין בהם מעשה שחל עליהם לעשות בפועל ממש, לכן צוה ה' שיקריב קרבן תודה כדי שיתעורר עליו לספר בציון שם ה' והנס שעשה אתו וישלם נדרו כו', וזהו דכתיב בפרט בקרבן תודה שאינו רק לרצונם."

ואם כן, במקרה זה אין שום קפידה שהקרבן תודה בא ממעות מעשר, כיון שאינו דבר שבחובה, אלא לרצונו, ורק אם קיבל על

ענף ד'

ביאור הכתוב "אם על התודה" ומה עניינו לארבעה צריכין להודות.

פעם ראשונה נכתבה בתורה הקדושה "הודאה", אצל לאה בשעת לידת יהודה (בראשית פרק כ"ט פסוק ל"ה): "ותאמר הפעם אודה את ה' על כן קראה שמו יהודה", ופירש רש"י שהאמהות נביאות היו

י"ב

הודאה באה על תוספת טובה

ואשר יראה לומר בזה ובהקדם ביאור דברי רש"י הנזכר לעיל בכתוב "אם על תודה", על פי מה שמצאנו בלשון חז"ל מה היא הודאה, ועל פי זה נוכל להבין מה

6 גם בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סימן פ"ח) מדייק כן וזה לשונו: "לפי הנראה לפי ענייני דעתי, בוודאי קרבן תודה הוא רשות, ואינו קרבן חובה שיהא מחוייב להביא על הד' דברים, דהרי אמרינן בתורת כהנים בפרשת צו (פרשה ה') בפסוק (ויקרא ז' י"ב): 'ואם על תודה יקרבנו', דתודה בא מן המעשר, דכל זמן שלא נדר תודה לא הוי חובה, ודבר שאינו חובה בא מן המעשר. ורק אם נדר תודה בסתם אינו יכול להביא אלא מן החולין. וכן מבואר ברש"י בבבצה (דף כ' ע"א ד"ה נזיר). וכן נראה מלשון המקרא דכתיב (שם): 'ואם על תודה יקרבנו', וכל 'אם' 'ואם' הנאמר בתורה הוא רשות, רק בג' דברים הוא חובה, כמו שהביא רש"י סוף פרשת יתרו (שמות כ', כ"ב)".

7 לכאורה הוא רק פסוק בתהילים שהוא מדברי קבלה וזהו הטעם שהלבוש בסימן רי"ט כתב שצוה דוד המלך עליו השלום.

העולם כ"ו דורות קודם מתן תורה, כי באמת לא היה ראוי שהעולם יתקיים בלי התורה הקדושה, וכדאיתא בפסחים (דף ק"ח ע"א): "אמר רבי יהושע בן לוי: הני עשרים וששה הודו כנגד מי? כנגד עשרים וששה דורות שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו, ולא נתן להם תורה, וזן אותם בחסדו". והיינו כמו שכתוב ברש"י שכל העולם כולו נטלו יותר מחלקם המגיע להם.

י"ג

על ניסיון שבבל יום ויום

אך יש עוד סוג של נס שהתלבש בדרך הטבע, ואפילו מי שנעשה לו נס אינו מכירו, וכפי שהגמרא (נדה דף ל"א ע"א) דורשת ממאי דכתיב (תהלים ע"ב, י"ח): "עושה נפלאות לבדו", שאנו מחוייבים להודות לה' גם על הניסים שעושה לנו הקדוש ברוך הוא בכל יום ויום.

והכי איתא שם: "דרש רב יוסף: מאי דכתיב אורך ה' כי אנפת בי ישוב אפך ותנחמני, במה הכתוב מדבר? בשני בני אדם שיצאו לסחורה, ישב לו קוץ לאחד מהן - התחיל מחרף ומגדף, לימים שמע שטבעה ספינתו של חבירו בים, התחיל מודה ומשבח, לכך נאמר: ישוב אפך ותנחמני. והיינו דאמר רבי אלעזר: מאי דכתיב עושה נפלאות (גדולות) לבדו וברוך שם כבודו לעולם? אפילו בעל הנס אינו מכיר בניסו".

ובדברי הזוהר הקדוש (פרשת בלק דף ר' ע"ב) מתבאר קצת יותר, והכי איתא שם: "פתח ואמר (תהלים קל"ו) לעושה נפלאות גדולות לבדו כי לעולם חסדו, כמה טיבו עבד קודשא בריך הוא עם בני נשא וכמה נסין ארחיש לון בכל יומא ולא ידע אלא איהו בלחודוי בר נש קם בצפרא וחויא אתי לקטלא ליה ובר נש שוי רגליה על רישיה וקטיל ליה ולא ידע ביה בר קודשא בריך הוא בלחודוי הוי לעושה נפלאות גדולות לבדו, בר נש אזיל בארחא ולסטין מחכאן ליה למקטליה אתא אחרא ואתייב כופרא

ויודעות ששנים עשר שבטים יוצאים מיעקב וארבע נשים ישא, אמרה מעתה אין לו פתחון פה עלי, שהרי נטלתי כל חלקי בבנים. "ותהר עוד ותלד בן ותאמר הפעם אודה את ה' - שנטלתי יותר מחלקי, מעתה יש לי להודות".

ואיתא בברכות (דף ז' ע"ב): "ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מיום שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו לא היה אדם שהודה להקדוש ברוך הוא עד שבאתה לאה והודתו שנאמר הפעם אודה את ה'". ולכאורה הרי גם הדורות הקודמים מאדם הראשון עד הדור של לאה נתנו שבח והודאה להקדוש ברוך הוא.

ועיין בבני יששכר (מאמרי השבתות מאמר ז') שמיישב קושיא זו על פי דברי רש"י, וזה לשונו: "והנה אף על פי שגם דורות הקודמים שיבחו את השם יתברך כדאשכחן ברוך ה' אלקי שם, וברוך א"ל עליון אשר מגן וכו', אבל לשון הודאה המציאה לאה, ומהראוי להתבונן מהו הרבותא דלשון הודאה. אבל לשון הודאה נופל בלשון הקודש על דבר שהוא תוספת טובה זולת עיקר הטובה, והנה לאה כאשר הולידה בן הרביעי המציאה לשון הודאה הצודק על תוספת טובה שהולידה יותר על חלקה. העולה מזה שלשון הודאה נופל על תוספת טובה".

והנה על פי זה יש לבאר את ברכת הגומל של הארבעה שצריכין להודות, שמי שהיה במצב סכנה וניצל רק בחסדי הקדוש ברוך הוא שריחם עליו, הרי שהוא באמת בגדר 'חייב', שהרי אין מגיעה לו ההצלה הזאת בדין. וזהו ביאור נוסח הברכה "הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב". וזה גם דיוק לשון הגמרא "צריכין להודות", שנטלו יותר מחלקם, מעתה יש להם להודות.

וכן מצינו בתהילים (פרק קל"ו) בהלל הגדול, "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו", עשרים ושש פעמים "כי לעולם חסדו" כנגד גודל חסדו של הקדוש ברוך הוא שקיים את

כימים ההם בזמן הזה", והא לא היה שם שום נס שלא כדרך הטבע. ועיין באליה רבה (שם) שמיישב הערה זו, וזה לשונו: "והא דמברכין 'שעשה נסים' בפורים, התם נמי יצא ממנהג העולם, חדא שביטל כתב המלך והוא היפך דת פרס ומדי, ועוד שהרג קרוב לשמונים אלף בשביל אהבת אשה אחת, ר' דוד אבודרהם".

ולולי דמסתפינא היה אפשר ליישב קושיא זו באופן אחר, שמה שכתוב דעל נס שנתלבש בדרך הטבע ולא יצא כלל מדרכו של עולם אין מברכים, טעם הדבר משום שבמקרה כגון זה אין ניכר כל כך בעולם התחתון גילוי השכינה ואין שמו הגדול מתקדש כל כך ברבים, שאין כולי עלמא רואים בראיה זו את יד ה' ואין מכריזים ואומרים 'זה א-לי ואנוהו', אלא אומרים שבטבע העולם היה ורק 'במקרה' ניצל, ומשום כך סוברים היש אומרים שאין מברכים על סוג ניסים כאלו.

אבל כשיש הרבה ניסים יחד, אפילו אם כל אחד ואחד בפני עצמו מתלבש בדרך הטבע ולא יוצא מדרכו של עולם, אבל כשמתבוננים בכל המעשים יחד ורואים את יד ה', כגון מתחילת מגילת אסתר איך חטא המלך אחשוורוש שהוציא במשתה היין את כלי המקדש, וכתב שטנה על בנין בית המקדש ואמר רק "עד חצי המלכות" שרש"י מפרש שקאי על בנין בית המקדש, וגם הוא היה רשע מרושע שכוונתו היתה שוה ממש כהמן הרשע, להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים, חס וחלילה, כמו שמשלו חז"ל (מגילה דף י"ד ע"א) "משל דאחשוורוש והמן למה הדבר דומה? לשני בני אדם, לאחד היה לו תל בתוך שדהו, ולאחד היה לו חריץ בתוך שדהו, בעל חריץ אמר: מי יתן לי תל זה בדמים. בעל התל אמר: מי יתן לי חריץ זה בדמים. לימים נדווגו זה אצל זה, אמר לו בעל חריץ לבעל התל: מכור לי תילך! אמר לו: טול אותה בחנם, והלואי".

תחותיה והוא אשתזיב לא ידע טיבו דעבד ליה קודשא בריך הוא ונסא דארחיש ליה בר איהו בלחודוי הוי לעושה נפלאות גדולות לבדו, לבדו עבד וידע, ואחרא לא ידע, אמר לחברייא חברייא".

[כמה טוב עושה הקדוש ברוך הוא עם בני אדם, וכמה נסים עושה להם בכל יום, ואין יודע אלא הוא בלבדו. אדם קם בבוקר, ונחש בא להרגו, והאדם שם רגלו על ראשו, בלי משים לבו, והורג אותו, ואין יודע בו אלא הקדוש ברוך הוא לבדו. הוי, לעושה נפלאות גדולות לבדו. אדם הולך בדרך ושודדים ממתינים לו להרגו. בא אחר ונותן כופר תחתיו, והוא ניצל. ואינו יודע החדש שעשה עמו הקדוש ברוך הוא, והנס שקרה לו חוץ הקדוש ברוך הוא לבדו, הוי, לעושה נפלאות גדולות לבדו. לבדו עושה ויודע, ואחר אינו יודע].

ואמנם, על הניסים מסוג זה, שנתלבשו בדרך הטבע, יש מחלוקת אם ראוי לברך עליהם. והכי איתא בשלחן ערוך (או"ח סימן רי"ח סעיף ט') וזה לשונו: "יש אומרים שאינו מברך על נס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם. אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו, כגון שבאו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצול וכיוצא בזה, אינו חייב לברך. ויש חולק, וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות".

ועיין בט"ז (שם סק"ג) שאף לפי היש אומרים שאין מברכים "שעשה לי נס" על נס שהוא מנהג העולם ותולדתו, אבל עדיין צריך לברך ברכת "הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב". וזה לשונו: "פירוש על הנס, אבל 'הגומל' חייב לברך, כמו שכתבתי סוף סימן רי"ט".

אם נס של פורים נתלבש בדרך הטבע או נס שלא בדרך הטבע

ואל תתמה לפי הדעה שאין מברכים על הנס שנעשה לו בדרך הטבע, איך אנו מברכים בפורים "שעשה ניסים לאבותינו

מחויבין בשירה אלא בברכת הודאה, כגון ברכת הטוב והמטיב ועוד ברכות אחרות של הודאה, כמבואר בפרק בתרא דברכות, הא כל דרכי הטבע הם נס ממש, ולא ניסים רגילים אלא ניסים נפלאים, כמו שאנו אומרים בתפלה: 'נודה לך ונספר תהלותיך על ניסיך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת', ובברכת אשר יצר אנו אומרים: 'רופא כל בשר ומפליא לעשות', הרי שדרך הטבע כזה הוא פלא ממש, והחילוק הוא רק שבדרכי הנס אנו מכירים את יד השם הגדולה ובדרכי הטבע אין אנו מכירים את יד השם רק מאמינים ויודעים שכן הוא, אבל באמת הם ניסים נסתרים והכל מהשם הוא, ואם כן קשה, דלמה אין אנו מחויבין בשירה גם על דרכי הטבע.

אך נראה, דזה גופא, מה שבדרכי הטבע אין אנו מכירים את יד השם רק מאמינים ויודעים ובדרכי הנס אנו רואים ומכירים את יד השם הגדולה, ואם כן נמצא דבנס לבד טובות השם ניתוסף בו נמי גבורות השם, ומשום זה הוא דחייבין בשירה. ומעתה החילוק מבואר, דעל טובות השם אנו חייבין בהודאה ועל גבורות השם אנו חייבין בשירה, וזהו דין שירה על הנס. אך עדיין צריך עיון, אם סגי לדין שירה על הנס בגבורות השם גרידא, או צריך גם כן טובות השם. ונפקא מינה בזה, אם יעשה השם לנו איזה נס או מופת אשר לא יצא לנו שום הטבה מזה, אם חייבין בשירה על נס כזה.

והנה, במס' מגילה דף י"ד ע"א מקשה הגמרא, דלימא הלל על ניסא דפורים, ומשני רבא: בשלמא התם הללו עבדי השם ולא עבדי פרעה אלא הכא הללו עבדי השם ולא עבדי אחשוורוש אכתי עבדי אחשוורוש אנן. והנה, גירסת הרי"ף היא שם: 'אלא הכא היכא נימא וכו'.' משמע דמעיך הדין ראוי לומר שירה על נס דפורים, אלא דנוסח זה של הלל אי אפשר לומר, וכיון שדוד תיקן נוסח ההלל על כן אין לומר נוסחאות אחרות. אך בירושלמי דפרק ערבי פסחים הלכה ו' מבואר להדיא, דפורים כיון דלא

וכן היה אחשוורוש בנו שלו דריוש השני, שגדלו בבית מלכותו, כדוגמת משה רבינו, מושיען של ישראל, שגדל בבית פרעה, וכך הוציאנו הקדוש ברוך הוא ממצרים, וכדוגמת זה במעשה פורים נבנה בית המקדש השני ונסתיימה גלות בבל.

וכך גם כל מעשה גדולת המן הרשע ונפילתו. ולכן כאשר נעשו ניסים רבים כל כך, אף שכל אחד בפני עצמו נראה כנס בדרך הטבע, אך בצירוף כל הניסים גם יחד ניכר לעין כל יד הקדוש ברוך הוא, וניכר היה הדבר גם לאומות העולם, וכמו שכתוב במגילה "מעמי הארץ מתיידיים כי נפל פחד היהודים עליהם" (אסתר ח', י"ז), שנפל פחד קדושת ישראל עליהם כמו שהיה בשעת יציאת מצרים, כיון שהוברר לכל שהיהודים מצוים תחת ממשלת מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, לכן בודאי שראוי לברך על כל הניסים שנעשו לנו בשם ומלכות. ואדרבה, מחמת שמהלך זה לא יצא מדרכו של עולם ולא היה רק נס נגלה פעם אחת, היה נראה לכולם שכל הטבע נעשה רק לעשות ניסים כאלו לקדש שמו הגדול בעולמו, על ידי הגילויים שהקדוש ברוך הוא רב את ריבנו ודן את דיננו ונוקם את נקמתנו, ועל זה נקבע לברך כל שנה ושנה "שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה".

דברי העמק ברכה למה אין אומרים הלל על ניסים שנעשה לנו בכל יום

וחלוקה הזאת בין סוגי הניסים מפורש בראשונים ובאחרונים דעין ספר עמק ברכה (הלל על הנס) וזה לשונו: "והנה, אמירת ההלל עיקר תקנתו משום דין שירה על הנס. ולדעת הבה"ג הוי מדאורייתא ובכלל מנין המצות. וכן משמע מהרי"ף בפרק כמה מדליקין, דהלל בחנוכה הוי דאורייתא. ולדעת הרמב"ם הוי מדרבנן. והרמב"ן בספר המצוות בשורש א' האריך בזה.

ולכאורה צריך עיון בעיקר דין זה, דאיזה חילוק יש בין טבע לנס, ולמה כשאנו מקבלים טובות מהשם דרך הטבע אין אנו

שהם יסוד התורה כולה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם ניסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצוות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריתנו עונשו, הכל בגזרת עליון כאשר הזכרתי כבר (בראשית י"ז, א', ולעיל ו', ב'). ויתפרסמו הניסים הנסתרים בענין הרבים כאשר יבוא ביעודי התורה בענין הברכות והקללות, כמו שאמר הכתוב (דברים כ"ט, כ"ג-כ"ד): "ואמרו כל הגוים על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת, ואמרו על אשר עזבו את ברית ה' אלהי אבותם, שיתפרסם הדבר לכל האומות שהוא מאת ה' בעונשם. ואמר בקיום וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך".

י"ח

שלושה סוגי ניסים

והיוצא מהנזכר לעיל שכאשר כלל ישראל מקבלים עונשם "ואמרו כל הגוים על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת, ואמרו על אשר עזבו את ברית ה' אלהי אבותם", מתפרסם הדבר לכל האומות שהוא מאת ה' בעונשם. דהיינו גם אומות העולם כשרואים הרבה מעשים יחד - דהיינו השתלשלות מעשים שגוררים אחריהם שכר ועונש - אפילו שנתלבשו בדרך הטבע ולא יצאו כלל מדרך העולם, מתפרסם בכך שמו הגדול ולאחר תקופת זמן כולם מצטרפים ורואים יד ה' דרך ניסים נסתרים.

וגם כשכלל ישראל מקבלים שכר על המעשים טובים, גם אז אומות העולם מודים ומכירים את יד ה' יתברך ומתפרסמים הניסים הנסתרים גלוי לכל העמים ועל זה כתוב (דברים כ"ח, י'): "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך", וזה מה שכתוב במגילת אסתר (ח', י"ז): "ורבים מעמי הארץ מתיהדים כי נפל פחד היהודים עליהם".

וזהו סוג שלישי של ניסים, שהם כמו ניסים גלויים ממש, כמו שהיה בזמן יציאת

נגאלו מן המלכות אין זה גאולה שלמה ואין ראוי לומר עליו שירה, ואף דמצד גבורות השם אין כאן חסרון, דהרי היא נס גמור שהכל הכירו את יד השם. הרי להדיא, דלא סגי בגבורות השם גרידא, אלא צריך גם כן הטבות השם, וכיון דלא נגאלו מן המלכות אין כאן הטבה שלימה.

עוד משני הגמרא שם תירוץ אחר: לפי שאין אומרים שירה על נס שבחוץ לארץ והרי יציאת מצרים דנס שבחוץ לארץ הוא ואמרין כדתניא עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל הארצות לומר שירה משנכנסו לארץ לא הוכשרו כל ארצות לומר שירה. וביאור הדבר נראה, משום דארץ ישראל הרי היא ארץ אשר השם דורש אותה ותמיד עיני השם בה, והיא המרכז של ההשגחה הפרטית, כדאיתא בספרי: והלא כל הארצות הוא דורש אלא אינו דורש אלא ארץ ישראל ועל ידי דרישתה נדרשות כל הארצות, ועל כן יש חילוק בהנהגת השם בין ארץ ישראל לחוץ לארץ, וגם בהנהגה הניסית, כשהשם עושה נס, אינו דומה נס שבארץ ישראל לנס שבחוץ לארץ, דהנס שבארץ ישראל הוא יותר בגלוי ויותר בולטת בו יד השם מבנס שבחוץ לארץ, כמו שאנו רואים באמת בנס פורים, שהיא מכוסה קצת בדרכי הטבע ועל כן לא היתה בו הכרה שלמה בגבורות השם, ועל כן אין אומרים שירה על נס שבחוץ לארץ. וזה דוקא משנכנסו ישראל לארץ, אבל בעת יציאת מצרים לא היא עדיין צמצום ההשגחה פרטית בארץ ישראל, ואז היתה היד השם מתגלה גם בשאר ארצות. עד כאן דברי העמק דבר.

דברי הרמב"ן בניסים שלא בדרך הטבע דרך ברכות וקללות לישראל שנתפרסם לכל העולם

ושוב ראיתי שהוא מפורש כן בדברי הרמב"ן הידוע שבאמת כל טבע הוא נס גדול וזה לשונו: "ומן הניסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בניסים הנסתרים

ההרגל, והם הנקראים "ניסיך שבכל יום", שהרי סוג הניסים אחרים אינם ניכרים בכל יום ובכל עת.

ואחר כך עולין מלמטה עד למעלה ומודים על הניסים שמכירים בהם, כמו הארבעה הצריכים להודות, כמו שכתב הטור וכן הובא בשלחן ערוך (או"ח סימן רי"ט) שנרמזים במה שכתוב: "וכל החיים יודוך סלה", "חיים", ראשי תיבות: חבוש, יסורין, ים, מדבר. וזה לשונו: "ארבעה צריכים להודות יורדי הים כשיעלו ממנו והולכי מדברות כשיגיעו לישוב ומי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא וסימן וכל החיים יודוך סלה: חבוש יסורין ים מדבר".

והיינו דנרמז בברכה זו גם כל מי שיצא מסכנת מיתה וניצול לחיים, וזהו "וכל החיים יודוך סלה", אבל גם יש כוונה פשוטה של "וכל החיים יודוך סלה", שביאורו הוא על כל בני האדם. ואפשר לפרש שהכוונה על הסוג השלישי של הניסים שהוא גלוי לכל העמים וניכר לכל העולם.

מ"ו

ביאור 'אם על תודה'

קאי על שני סוגי הניסים

והשתא אחר הקדמה זו שיש שני סוגי ניסים יש לבאר אותם לגבי קרבן תודה ומהו ביאורו של 'אם על תודה יקרבנו'.

סוג הראשון של 'אם על תודה'

כבר הבאנו שביאורו של 'אם על תודה' הוא כמו שפירש רש"י בחומש "אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו, כגון יורדי הים והולכי מדברות וחבושי בית האסורים וחולה שנתרפא שהם צריכים להודות", דהיינו שמי שהיה במצב סכנה וניצל ממנו והפריש קרבן כדי להודות על כך להשם יתברך, הוי 'קרבן תודה' עם כל דיניו, שנאכל רק ליום ולילה וטעון עמו ארבעים

מצרים, סוכות וחנוכה, ומשום הכי תקנו ברכה מיוחדת 'שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה'.

וכן עיין בערוך השולחן (סימן רי"ט אות ג-ד') וזה לשונו: "אך הנסים נחלקים לשני קצוות עם דרך המיצוע והיינו הקצה האחד כשהנסים גלויים ויוצאים מגדר הטבע לגמרי כמו נסי מצרים וכדומה ועל כאלו צריכים לברך ברכה שעשה ניסים לאבותינו או שעשה לי נס וזהו הדינים המבוארים בהסימן הקודם והקצה השני הנסים הכרוכים לגמרי בהטבע כמו כל פרנסתינו וכל קיומנו ועל זה לא שייך ברכה פרטית ויוצאים בהתפללות התמידיות שמזכירים במ הודאה מודים אנחנו לך וכו' ועל נסיך וכו'.

ויש עוד מין שלישי והוא ממוצע בין הנסיות ובין הטבעיות והיינו שהעניין הולך בטבע אבל יוצא מעט מגדר הטבע אל טבע הנסיות לדוגמא העובר ארחות ימים וזהו טבע אמנם כאשר יקומו רוחות וסערות קשה על פי הטבע שתנצל הספינה ומכל מקום אינה יוצאה מגדר הטבע לגמרי כמובן וכל שכן הולכי מדבריות שהם בסכנה עצומה וכן היושב בבית האסורים והחולה שתקפה עליו מחלתו ולכן לברך לשון נס אי אפשר ורק נותן תודה פרטית להשם יתברך על הדבר הזה ומצדיק עליו הדין בהברכה שהיסורים שהגיע לו הוי מפני חטאיו והצלתו הוא גמולת טובה מהשם יתברך אך לחייבים".

ובזה יבואר מה דאיתא בגמרא (מגילה דף י"ט ע"א) דטעמם של אנשי כנסת גדולה שסדרו את ברכת מודים שהיא הודאה "על ניסיך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת עמנו", אחר ברכת "רצה" שהיא על עבודת בית המקדש, ואיתא שם: "וכיון שבאת עבודה באתה תודה, שנאמר: זבח תודה יכבדני".

ולכאורה כוונת נוסח התפילה של "על ניסיך שבכל יום", קאי על הסוג הניסים שנחלבו בדרך הטבע ונעשים לנו בכל יום ויום, שאין בעלי הניסים מכירים בהם מחמת

שנעשה לו נס שנתלבש בדרך הטבע, והיינו שלא היה ממש במצב סכנה ולא נעשה לו נס שיצא מדרך הטבע, אבל עדיין שייכת בו הודאה זו וראוי לו לפנים משורת הדין להביא קרבן תודה.

וזהו ביאורו של רש"י בפרשת צו שמבאר מהו "אם על תודה" וכתב כגון הארבעה שצריכין להודות, ובאמת החיוב להביא הוא רק מדברי קבלה, מכח צווי דוד המלך עליו השלום. ולא בא לאפוקי למי שנעשה לו נס שלא יצא מדרך הטבע, אלא לאפוקי מי שלא נעשה לו נס ורצה להפריש קרבן שלמים להשם יתברך, שאז הוי דינו כקרבן שלמים עם דינו שנאכל לשני ימים ולילה אחד ואינו טעון שום חלות, משום שלא צריך לפרסם ניסו, כמו שביאר הספורנו הנזכר לעיל.

וזהו ביאורו של: "ואם נדר או נדבה זבח קרבנו ביום הקריבו את זבחו יאכל" (ויקרא ז', ט"ז), וכמו שביאר רש"י: "שלא הביאה על הודאה של נס, אינה טעונה לחם ונאכלת לשני ימים, כמו שמפורש בענין".

וראה מה שכתב בתבואות שור (סדר הקרבנות, שמלה חדשה סעיף ד' סק"ח הנדפס בסוף ספרו על הלכות שחיטה, והובאו דבריו במשנה ברורה סימן א' סעיף ו') וזה לשונו: "ותודה פשוט דנידר ונידב הוא, אף על גב דפירש רש"י בחומש אם על תודה אם על דבר הודאה של נס כו', משמע בפרק התודה (מנחות דף פ' ע"ב) ובחולין (דף מ"א) ובנדרים (דף י') ובקידושין (דף נ"ה) דאפילו בלא נס מתנדיב. והטעם נראה לי משום דבכל יום נפלאותיו ומחשבותיו אלינו כו'".

ושמחתנו מאד שהנחנו השם יתברך בדרך הישר.

ושוב מצאתי שהרדב"ז בספרו מגדל דוד (ספר מצוה אזהרות מצות לא תעשה ק"כ) מדייק כן בדעת הרמב"ם שזהו ביאורו של "אם על תודה", וזה לשונו: "ולא מצאתי בשום מקום מה הכונה באמת באמרו 'אם על תודה יקריבנו'. והרמב"ם כתב פרק ט'

חלות. ועל זה מצינו בדברי הלבוש "שהודאה זו דוד המלך עליו השלום צוה עליה במזמור ק"ז המתחיל הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו, והזכיר שם באותו מזמור בפירוש אלו הארבעה", ואלו הן הארבעה שצריכין להודות.

סוג השני של "אם על תודה"

הסוג השני של ניסים הם הניסים שמתלבשים בדרך הטבע והוא נכנס לדבר המביא לידי סכנה, כגון שבאו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצל. על זה נמי ראוי לברך עליו "הגומל חייבים טובות שגמלני כל טוב", ועל זה נמי ראוי להודות להשם יתברך, כמו שאנו אומרים על כך בכל יום "מודים אנחנו לך וכו' על ניסוך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת".

וכבר הבאנו מדברי הגמרא (מגילה דף י"ח ע"א) שמה שאנו אומרים הודאה אחר עבודה מקורו הוא גם מפסוק בתהילים (פרק נ'): "זובח תודה יכבדנני", ועיין רש"י שם "אחר זביחה תן הודאה". וכן תקנו אנשי כנסת הגדולה לומר "על הניסים" בימי פורים וחנוכה. ועל זה אין צווי מדוד המלך עליו השלום להביא קרבן תודה, אבל ודאי שלפנים משורת הדין ראוי לכל חסיד להודות באופן היותר טוב, והוא גם להודות בפה וגם להביא קרבן תודה.

וכן איתא מדרש אגדה (בבב"ר) ויקרא פרק ז' פסוק י"ב (פרשת צו) וזה לשונו: "את מוצא כל הקרבנות שהיו מביאים היו באים על העבירות כו', אבל התודה היתה באה על חנם. אמר הקדוש ברוך הוא חביבה היא עלי יותר משאר הקרבנות, לכך נאמר זובח תודה יכבדנני, ומהו יכבדנני בשני נונין, רצה לומר בעולם הזה ובעולם הבא".

ואם כן היה אפשר לומר שפירוש "אם על תודה" שייך רק למי שרוצה להודות על שנטל יותר מחלקו, שהקדוש ברוך הוא גמל עמו טוב, וזה מיירי למי שנעשה לו נס, כגון ארבעה צריכין להודות אך שייך גם למי

ולכאורה איזה נס היה לכל אחד ואחד בכל יום. אלא צריך לומר שאמירת "מזמור לתודה" היא במקום תודה על הניסים שנעשים לכל אחד ואחד שאין אנו מכירים בהם, כדאיתא בגמרא (נדה דף ל"א) הנוכרת לעיל שדורש "מאי דכתיב עושה נפלאות (גדולות) לבדו וברוך שם כבודו לעולם - אפילו בעל הנס אינו מכיר בניסו". ואם כן מי שאינו מתכוין באמירת "מזמור לתודה" להודות על ניסיון שבכל יום ויום ועל נפלאותיו וטובותיו שבכל עת, הרי הוא חסר לגמרי את עיקר טעם אמירה זו.

ושבו מצאתי מפורש כן בסידור יעב"ץ (אולם בית ח') וזה לשונו: "מזמור לתודה תקנוהו אחר כי גמל עלי (לנוסח אשכנז), שהוא כמו ברכת הודאה 'הגומל לחייבים טובות', שאין יום שלא נעשה בו נס (זוהר הקדוש פרשת בלק דף ר' ע"ב), ואין בעל הנס מכיר בניסו (נדה דף ל"א), ביחוד שאנו פזורה בין הדוכים וזאבים⁸ חייבים להודות תדיר. ויש בו ארבע שמות [דהיינו שכתוב במזמור זה ארבע פעמים שם הוי"ה] כנגד ארבעה צריכין להודות וכנגדן ארבע מיני חלות".

וכן מפורש בספר קב הישר פרק י"ח (ופרק ח') וזה לשונו: "הנה כבר כתבנו בפרקים הקודמין שחז"ל תקנו לומר בכל יום מזמור ק' שהוא מזמור לתודה. והכוונה, שצריך האדם להודות בכל יום ויום ולהביא קרבן תודה, כי אין בעל הנס מכיר בניסיו שעושה לו הקדוש ברוך הוא. ובאמירת מזמור זה תהיה כוונתו בליבו כאלו מביא תודה בית ה', כמו שהיה מנהג הקדמונים ז"ל שבכל ענין ומאורע שאירע להם היו נותנים שבת והודיה והכירו מיד שהוא השגחת הבורא יתברך, והיה קשור תמיד בליבם לבלתי לשכוח השגחת הקדוש ברוך הוא".

מהלכות מעשה הקרבנות (הלכה ה') שלמי יחיד שלשה מינין, האחד הוא הבא שלמים בלא לחם כגון שלמי [חגיגה ו] שמחה וזהו הנקרא שלמים, והשני שלמים הבאים עם הלחם כגון ונדבה וזהו הנקרא תודה, ואותו הלחם נקרא לחם תודה, כו'.

והרמב"ם כתב בפירוש המשנה⁸ 'אם על תודה' אם על דבר הודאה על נס הנעשה לו כגון יורדי הים והולכי מדברות וחבושי בית האסורים וחולי שנתרפא שהם צריכין להודות, וכתוב בהם (תהלים מזמור ק"ו, כ'-כ"א) 'יודו לה' חסדו [וגו'] ויזבח וזחי תודה'. אם על אחת מאלה נדר שלמים - שלמי תודה שמים, ע"כ ובילמדנו (וכ"ה בתנחומא צו ז', ויקרא רבה ט' ב') זאת תורת זבח השלמים אתה מוצא וכו', אבל התודה [צ"ל שהיתה באה - על הנס היתה באה, אמר הקדוש ברוך הוא חביבה עלי מכל הקרבנות ואף דוד אמר (תהלים נ'): 'זובח תודה יכבדני'] יכבדני אינו אומר אלא יכבדני שני פעמים, בעולם הזה ובעולם הבא. ואם התודה באה על דבר הודאה כמו שבאר הר"ש כבר נראית מעלתה על שאר מיני השלמים, לפיכך אינה נאכלת אלא ליום ולילה, והיתה באה עם הלחם גם כן ואכילתו כאכילת התודה".

מ"ז

מזמור לתודה בכל יום כאילו הקריב קרבן תודה על ניסים שבכל יום עמנו

עוד התבוננתי ושמתי אל לבי שנידון זה נוגע להלכה תמיד, דאיתא בטור (או"ח סימן נ"א) שאמירת "מזמור לתודה" הוא במקום קרבן תודה, וזה לשונו: "ובאשכנז נוהגין שלא לומר מזמור לתודה בשבת ויו"ט, לפי שאין תודה קרבה בהן".

8 לא מצאנו מקומו בפירוש משניות שלנו אבל עיין גם בקובץ שיטות קמאי (פסחים דף פ"ד ע"א) בשם ספר הבתים, שגם הוא מביא לשון פירוש המשנה להרמב"ם הזה.

9 וכמאמר הגמרא ביומא (דף ס"ט ע"ב) "שאלמלא מוראו של הקדוש ברוך הוא היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות".

תודה', ושחט תודה בשעת עלייתו מן הים לשם תודה שהפריש על יציאתו מבית האסורין". דהיינו שגם יורדי הים יכולים להביא קרבן תודה.

והשתא לפי מה שכתבנו אפשר ליישב את דברי החתם סופר שלא אישמיטתיה שום דבר, שאין רש"י בא לומר שאין קרבן תודה חוץ מהארבעה אלו, אלא בא לומר שקרבן תודה צריך להיות שהופרש על שום נס, ולא דוקא ארבעה אלו. אם כן, אפילו אם רק על ג' מאלו כתב דוד המלך שראוי להביא קרבן תודה, ואילו יורדי הים אין שוים להם וסגי להם רק בברכת הגומל, אבל עדיין אם רוצה להדר ולהודות בהבאת קרבן תודה ולומר שירת מזמור לתודה עליו בודאי חל על כך שם תודה והוקבע על אותו הנס שניצל ונמלט מאותה סכנה שעברה עליו במדבר, ויש רבותא שתודה לשם תודה ידידה שהופרשה לנס אחר כשרה ואינו דומה לתודה של חבירו.

י"ח

רצון התורה שנידור להודות על נס

ולפי זה יש ליישב הקושיא איך דוד המלך צוה להביא קרבן תודה, הא אין נביא רשאי לחדש בו דבר, ואסור להוסיף על התרי"ג מצוות. והשתא שבארנו שמה שכתוב "אם על התודה" הוא שהתגלה רצונו יתברך שאם אנו רוצים להודות להקדוש ברוך הוא על הניסים ועל הנפלאות שעושה אתנו, אנו מפרישים קרבן 'תודה' על הנס ודיניו כמו קדשי קדשים ונאכל רק ליום לילה, ומביאים אותו ארבעים חלות כדי שיהיו הרבה אוכלים, שהרי זמן אכילתו מועט ומתוך כך מפרסמים את הטובות שעושה איתנו, ומאחר שכך, בודאי אין כאן הוספה על המצוות, ואפילו

י"ז

ישוב לדברי החתם סופר

שיורדי הים אינו חייב קרבן תודה

וביסוד זה אפשר ליישב מה שכתוב בשו"ת חתם סופר (או"ח סימן נ"א) שמחלק בין יורדי הים לשאר השלושה שצריכים להודות, ומדייק כן בפסוקי תהילים שם שרק השלושה האחרים חייבים בקרבן תודה, אבל יורדי הים חייבים רק בברכת הגומל בתוך עשרה אנשים ותרי רבנן, וזה לשונו: "נחזור לענייננו, אחר ג' אלו סיים ויזבחו זבחי תודה דראוי לנדור עליהם זבח תודה"¹⁰ שוב מתחיל מהולכי מדבריות ומסיים 'וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו', משמע מזה דיוורדי הים שהוא עצמו הכניס עצמו אל הסכנה וגם נמסר לדין שמים, כי רבים רחמיו, ולא בידי בעלי חיים, על כן אינו חייב קרבן אלא לרומם בקהל עם ותרי רבנן. נמצא לפי זה תלת קמייטא 'יזבחו זבח תודה' ולא צריכי 'קהל עם ומושב זקנים', ויורדי הים סגי להו בהודאה בציבור ותרי רבנן".

והקשו עליו מדברי הגמרא (זבחים דף ז' ע"א) וזה לשונו של הר' יוסף ענגל בספרו גליוני הש"ס (ברכות דף נ"ד ע"ב): "ועיין שו"ת חתם סופר או"ח סימן נ"א ומה שכתוב שם דיוורדי הים חלוקין משאר הג', דשאר הג' צריכים להביא קרבן תודה ומה שאין כן יורדי הים צריכין רק להודות בקהל עם ומושב זקנים ולא להביא קרבן, ע"ש, במחילת כבוד תורתו אישתמיטתיה רש"י זבחים דף ז' ע"א ד"ה לא ידידה, עיין שם היטב".

וזה לשון רש"י שם: "ואף על פי שלא באו על הודייה אחת, דארבעה צריכין להודות, כדאמרין בברכות (דף נ"ד ע"ב) וכתוב בהו (תהלים ק"ז) 'ויזבחו זבחי

10 זהו שלא כדברי הלבוש בסימן רי"ט שכתב שדוד המלך עליו השלום צוה להודות, וזה לשונו: "והודאה זו דוד המלך עליו השלום צוה עליה במזמור ק"ז המתחיל הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו, והזכיר שם באותו מזמור בפירוש אלו הארבעה".

שאינ תלמוד לומר 'אני ה' אלהיכם' אלא זה בנה אב בכל מקום שאתה אומר זכרונות אתה סומך לו מלכיות (עיי' לקמן דף ל"ב ע"א), ומהכא סמכו רבנן לתקוני הני פסוקי דתקיעתא, ומשום הכי קתני ר' עקיבא שאמר הקדוש ברוך הוא אמרו לפני מלכיות זכרונות וכו', שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקדוש ברוך הוא שראוי לעשות כן אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים, וזה דבר ברור ואמת, ולא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים ולא שכוונת התורה לכך, חס ושלום ישתקע הדבר ולא יאמר שזו דעת מינות הוא, אבל התורה [העירה] בכך ומסרה חיוב הדבר לקבעו לחכמים אם ירצו כמו שנאמר 'ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך', ולפיכך תמצא החכמים נותנין בכל מקום ראייה או זכר או אסמכתא לדבריהם מן התורה כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם וכל תורה שבעל פה רמוזה בתורה שבכתב שהיא תמימה, וחס ושלום שהיא חסירה כלום".

ואם כן ברור שאם כבר כתוב בתורה הקדושה רצונו יתברך, באופן שהוא הרבה יותר מרמז, שראוי להביא קרבן תודה ולפרסם נסו, בוודאי שאין כאן שום הוספה על התורה שהוסיף דוד המלך עליו השלום או אנשי כנסת הגדולה, ובוודאי שלא חדשו שום דבר מליבם.

ענף ה'

וכבר הבאנו את דברי רש"י ותוס' שמקור דברי רב חסדא שהיא פסולה מדכתיב 'זבח תודת שלמיו' וביאר שם שלראובן יש קרבן תודה שהופרש על הנס, כגון שירד לים ולשמעון יש קרבן תודה שהופרש על נס אחר, כגון שהיה חולה ונתרפא. אך בודאי מה שהביא רש"י שם כגון הארבעה הצריכין להודות, זהו רק דוגמא, אבל הוא הדין למי שנעשה לו נס שלא יצא מדרך הטבע שהפריש תודתו על נס כגון זה, שייך נמי לשם תודה אחרת.

אם מתחייב להביא, כיון שכבר גילתה לנו התורה הקדושה שזה הוא רצונו יתברך.

ועיי' רמב"ן בהשגתו לספר המצוות (שורש א') שמיישב את קושיית הרמב"ם על דעת הבה"ג איך קאמר שחנוכה ופורים הם חלק מהתרי"ג מצוות שנאמרו בסיני, והרי בזמן מתן תורה בסיני עדיין לא נתקנה שום תקנה, ורק בסוף גלות בבל ובאמצע בית שני תקנהו. ומיישב שכיון שמצא סמך בדברי תורה אפילו ברמז נקרא 'נאמרו בסיני'. ובפרשת ואתחנן מביא הירושלמי (מגילה פרק א', הובאו דבריו לעיל הערה 6) דמשום האי סמך נמי אין כאן 'אין נביא רשאי לחדש בו דבר ואין כאן 'לא תוסיף' כיון שהקדוש ברוך גילה לנו שיש לעשות כן.

ובדברי הריטב"א (ראש השנה דף ט"ז ע"א) מוסיף טעם הדבר שהרבה פעמים חז"ל רצו למצוא סמך מן התורה לפני שתקנו שום תקנה, והוא מפתח להבין יסוד גדול בכל רמזים הנמצאים בתורה הקדושה. וזה לשונו: "והא דקאמר אמר הקדוש ברוך הוא אמרו לפני מלכיות זכרונות ושופרות, משום דאף על גב דפסוקי מלכיות, זכרונות ושופרות אינם מן התורה, אלא מדרבנן, כדפרישנא, מכל מקום ממה שאמרה [תורה] 'זכרון תרועה' יש ללמוד שראוי להזכיר פסוקי תרועה ופסוקי זכרון, ומלכיות נפקא לן כמו שדרשו רז"ל מסיפרי מפסוק 'והיה לכם לזכרון לפני אלהיכם אני ה' אלהיכם',

י"ג

ביאור הסוגיא בזבחים

והנה על פי כל הנזכר לעיל שיש להביא קרבן תודה על שני סוגי ניסים, יש לבאר היטב את הסוגיא שהבאנו לעיל בזבחים (דף ז' ע"א): "איתמר תודה ששחטה לשם תודת חבריו רבה אמר כשרה רב חסדא אמר פסולה. רבה אמר כשרה, תודה לשם תודה נשחטה. רב חסדא אמר פסולה, לשום שלמים ידיה נשחטה בעיני".

נס אחד עדיין נקרא "תודת שלמיו". וגם בדידה על ידיה, כגון שהפריש לעצמו על שני ניסים, כיון שיש על הגברא חובת הודאה אחת נקרא "תודת שלמיו". ואין הטעם של לשם תודה ידידה כשרה לכולי עלמא בגלל ששניהם נדבה, אלא משום שעדיין נקרא "תודת שלמיו" ששניהם על חובת הודאה של גברא אחד.

וכן מבואר בדברי אבני נזר לעיל שהקשה הלא תודה כשרה אף בנדבה, ולמה מדייק רש"י שהיה מיורדי הים. וזהו שלא כדברי הקרן אורה. שכתב וזה לשונו: "וצריך לומר דסבירא ליה לרש"י ז"ל דדווקא תודה לשם תודה בדידה הוא דלא חשיב שינוי קודש גם לרב חסדא, דעיקרה נדבה היא".

ובזה מיושבת קושיית הקרן אורה בזבחים (שם) על הברכת זבח, וזה לשונו: "והברכת הזבח פירש בזה דברי רש"י ז"ל לשם תודת חבירו היינו לנס אחר שנעשה לחבירו, אבל שחטה בשביל עצמו. ולא הבנתי דבריו ז"ל, דהא לשם נס אחר בדידה כשירה היא. ועל כרחק מיירי דאמר הריני שוחט לשם תודת שמעון, ואפילו אם נס אחד להם".

דהיינו לפי הקרן אורה הטעם שתודה ששחטה לשם תודת חבירו פסולה, הוא משום שנתפס שם חבירו עליה והרי תודת ראובן נשחטה לשם תודת שמעון, ואין שום נפקא מינה על איזה נס הופרשה שאין שם של הנס נתפס בקרבן תודה. אבל לפי דברינו ולדעת הברכת זבח והאבני נזר, גם שם הנס נתפס על הקרבן, והרי הוא תודת ראובן של יורדי הים לשם תודת שמעון של היוצא מבית האסורים.

ולכאורה משמעות רש"י שכתב שם תודה אחרת ומפרט שמייירי בנס אחר ולא באותו הנס, שלא כדברי הקרן אורה, ועיין שם שגם הקרן אורה עצמו מעורר על רש"י למה היה צריך לומר שלשמעון היה תודה כלל, וזה לשונו: "ומה שכתוב רש"י שהיה לשניהם תודה לא ידענא למה הוצרך לזה, דאפילו לא היה לשמעון תודה ושחט תודת ראובן לשם

ואל תאמר, אם נימא כן ששייך לכל אחד להפריש תודה על הניסים שבכל יום עמנו, איך שייך לשם תודה אחרת. אך באמת הכל תלוי בכוונתו בעת הפרשת תודתו, על איזה דבר הודאה על הנס הוא רוצה להודות עליו.

וכן מצאנו כעין זה בספר אבני נזר (על התורה, פרשת צו) וזה לשונו: "הרה"ק מסאכטשוב זצלה"ה אמר על הגמרא זבחים (דף ז' ע"א) הקריב שלמים לשם תודה פסולה הא תודה לשם תודה כשרה. מאי לאו דחבריה. לא, ידידה, אבל דחבריה פסולה. ופירש רש"י ד"ה לא "ואף על פי שלא באו על הודייה אחת דארבע צריכין להודות כדאמרין בברכות (דף נ"ד ע"ב) וכתוב בהו 'ויזבחו זבחי תודה ושחט תודה בשעת עלייתו מן הים לשם תודה שהפריש על יציאתו מבית אסורים'.

וקשה הלא תודה כשר אף בנדבה ולמה מדייק רש"י שהיה מיורדי הים ואמר הרה"ק זצלה"ה כי באמת כל רגע ורגע יש ניסים, רק שאין בעל הנס מכיר בניסו (נדה דף ל"א ע"א). והאדומ"ר מקאצק זצלה"ה אמר שלעתיד יהיה ספר זכרון מכל הניסים שעברו עליו ונתברר לנו שבכל רגע ורגע עברו עלינו ניסים, על כן מקריב תודה בתורת נדבה אף שאינו יודע על איזה נס הוא מביא, אבל הלא יש לו ניסים. אולם אם הוא מיורדי הים ויודע שמחויב להביא תודה על זה אם הוא מביא שלא לשמו היה הוה אמינא דפסול הוא, וקמשמע לן דכשר".

ב'

חידושו של הברכת הזבח

ויש לבאר עוד פרט שדייקנו לעיל מדברי רש"י, כמו שביאר הברכת זבח, ב"תודה ששחטה לשם תודת חבירו", דמייירי דוקא אם לחבירו אירע נס אחר, אבל אם לשניהם אירע אותו נס, כגון ששניהם יצאו מבית האסורים, לכולי עלמא כשר, דמשמעות "תודת שלמיו" הוא כשיש לו תודה מיוחדת לו, ואם יש צד הווה ביניהם או ששניהם על

ולכאורה לפי מה שכתבנו שגם תודת חובה אינו כחייב חטאת, אלא חובה לנדור ולקבל על עצמו להביא קרבן תודה, ודומה למה שאומרים בוידוי של יום הכפורים: "על חטאים שאנו חייבים עליהם עולה", וכיון שגם בקרבן עולה אחד מכפר על עבירות הרבה, אין צריך להביא תודות הרבה, אלא די בתודה אחת ומתכוון להודות על כל גמילות הטובות שגמלני כל טוב על כל נס ונס, ומצוה לפרסם שאירעו לו הרבה ניסים.

אבל אם אירע לו נס אחד וכבר הופרש קרבן תודה על אותו הנס, ושוב נעשה לו נס אחר, צריך להביא תודה אחרת, כמו בקרבן עולה שכבר הופרש, אינו מכפר על העבירות שעשה לאחר ההפרשה, דהוי בעיא דלא איפשטא, כדאיתא בזבחים (דף ו' ע"א): "איבעיא להו אעשה דלאחר הפרשה מכפרא או לא מכפרא מי אמרינן מידי דהוה אחטאת מה חטאת דקודם הפרשה אין דלאחר הפרשה לא אף הכא נמי דקודם הפרשה אין לאחר הפרשה לא או דלמא לא דמיא לחטאת דחטאת על כל חטא וחטא בעי לאיתויי חדא חטאת והכא כיון דאיכא כמה עשה גביה מכפרא אעשה דלאחר הפרשה נמי מכפרא".

תודת שמעון הוי שינוי קודש, דבשינוי קודש לא בעינן מחויב בדבר".

ולפי דברינו מדויק מאד, שאם אין לשמעון שום נס, אין שום פסול לשם תודת שמעון שאי אפשר שיתפוס שם תודת שמעון אם אין מתכוונים לנס שנעשה לשמעון ודו"ק.

ב"א

קרבן תודה בשותפות

בשאירע לשניהם נס אחד

ויש לומר נפקא מינה במחלוקת הקרן אורה וברכת הזבח, במקרה של שני אנשים שנעשו להם שני ניסים שונים אך אין ידם משגת להביא קרבן, אם יכולים להביא קרבן תודה בשותפות. לכאורה נראה לפשוט ספק זה ממחלוקת הברכת זבח והקרן אורה, שלפי הברכת זבח ששם הנס נתפס בשמו של הקרבן תודה, בודאי קרבן תודה שהופרש לנס אחד של ראובן לא יכול להיות גם תודת שלמיו של נס אחר של שמעון. אבל אם לשניהם נעשה נס אחד, יתכן שיכולים הם להביא קרבן תודה בשותפות. אבל לדעת הקרן אורה שרק השם בעלים נתפס בקרבן תודה, אזי גם אם נעשה להם נס אחד, אינם יכולים להביא קרבן תודה אחד בשותפות.



הרב חיים יצחק טרנילו

בהאיבעיא אי מפירין נדרים בשבת דוקא לצורך שבת

[ישוב קושית הגרע"א]

נדרים ע"ז ע"א. תנן התם (בשבת קנ"ז ע"א), מפירין נדרים בשבת ונשאלין לנדרים שהן לצורך השבת, איבעיא להו, מפירין נדרים בשבת לצורך השבת, או דלמא אפי' שלא לצורך, ת"ש דתני רב זוטי דבי רב פפי אין מפירין נדרים אלא לצורך השבת, אמר רב אשי הא לא תנן הכי, נדרה עם חשיכה, מפר לה עד שלא תחשך, ואי אמרת לצורך השבת אין שלא לצורך השבת לא, מאי איריא חשכה, אפילו בתוך היום אינו יכול להפר, דשלא לצורך הוא, תנאי היא, הפרת נדרים כל היום, רבי יוסי ברבי יהודה ורבי אלעזר ברבי שמעון אמרו מעת לעת, למ"ד כל היום אין טפי לא, אפילו שלא לצורך השבת מפר, למאן דאמר מעת לעת, לצורך השבת אין שלא לצורך השבת לא. ע"כ סוגיית הגמ'.

ובשלמא בסוגיא דשבת, התם מייתי רב אשי ג"כ רישא דמתניתין, ואיכא למימר דקושטא הוא דמייתי רביא מרישא דמתניתין דמפירין אפי' שלא לצורך, אבל בסוגיין הא לא מייתי אלא סיפא, וע"כ דסוגיין לא סברה דבהנך סברות תליא אי מפירין אפי' שלא לצורך, אלא שפיר אפשר דאפי' אי אין מפירין מעת לעת אלא רק אותו היום, מ"מ אין מפירין אלא לצורך, ולהכי לא מייתי אלא מסיפא, כי היכי דנשמע משם הך דינא דמפירין אפי' שלא לצורך.

וחילוק זה בין סוגיין לסוגיא דשבת, מבואר בדברי השיטמ"ק בסוגיין בשם הרא"ם, הובאו דבריו להלן, ואליבא דסוגיין יש לעיין במה נחלקו צדדי האיבעיא.

ובזה שהזכרנו, דמוכח מסוגיין דאפי' אליבא דמ"ד אותו היום ותו לא ישנן לשני הצדדים שבהאיבעיא, והיינו דאפי' אליביה יתכן דאין מפירין אלא לצורך, יש לעיין אם נימא דה"ה להיפך, דהיינו דגם למ"ד מעת לעת ישנן לשני הצדדים שבהאיבעיא, והיינו דגם אליביה יתכן דיותר להפר אפי' שלא לצורך, או נימא דאליבא דהאי מ"ד פשיטא דאין מפירין אלא לצורך.

ב] והנה הר"ן בסוגיין, בד"ה מפירין, כתב סברת הך צד דמפירין אפי' שלא לצורך, בזה"ל, או דלמא אפי' שלא לצורך

במה נחלקו צדדי הבעיא לפי סוגיא

דשבת ולפי סוגיין דנדרים. והאם

הבעיא היא בין למ"ד מפירין מעת לעת

ובין למ"ד רק אותו היום

א] יש לעיין, במה נחלקו צדדי האיבעיא אי מותר אפי' שלא לצורך או לא, והנה בשבת עלה דהך דמתניתין, איתא בגמ' שם ג"כ לאיבעיא זו, ושם מפורש דסברות צדדי האיבעיא הוא, אי מפירין נדרים מעת לעת וא"כ אין מפירין נדרים אלא לצורך, כיון דיוכל להפר אפי' לאחר השבת ג"כ, או דאין מפירין אלא באותו היום וא"כ מפירין נדרים אפי' שלא לצורך השבת, כיון דאם אינו מפר בשבת לא יוכל תו להפר.

מיהו בזה לא נחלקו צדדי האיבעיא אלא בסוגיא דשבת, אבל בסוגיין אי אפשר לומר דבזה נחלקו צדדי האיבעיא, דא"כ הא דאמר רב אשי דבמתניתין תנן דמפר אפי' שלא לצורך, אמאי הוצרך להביא רביא מסיפא דמתניתין, הא מרישא דמתניתין דקתני הפרת נדרים כל היום יש בדבר להקל ולהחמיר כבר חזינו דמפר אפי' שלא לצורך, דהא כל סברת הך צד דאוסר להפר שלא לצורך, הוא משום דס"ל דהפרת נדרים הוא מעת לעת, וכיון דמתניתין סברה דאינו מפר אלא אותו היום, ש"מ דס"ל למתניתין דמפר אפי' שלא לצורך.

אליבא דמ"ד רק אותו היום, הך איבעיא ממש היתה גם אליבא דמ"ד מעת לעת, וא"כ כיון דאיפשיטא אליבא דמ"ד רק אותו היום, דמפירין אפי' שלא לצורך, מאי שנא מ"ד מעת לעת דאליביה נקטינן דאין מפירין אלא לצורך.

ובשלמא לפירוש השני שבר"ן, אליבא דמ"ד מעת לעת, מעולם לא איבעיא לן אי מפירין אפי' שלא לצורך, דלדידיה פשיטא לן דאין מפירין אלא לצורך, ולהכי אע"ג דאיפשיטא לן דאליבא דמ"ד רק אותו היום מפירין אפי' שלא לצורך, מ"מ האי מ"ד מעת לעת כדקאי קאי, ואליביה אין מפירין אלא לצורך, אבל לפירוש קמא שבר"ן קשה כנ"ל.

תירוץ הרש"ש

ד] והרש"ש בסוגיין כתב לתרץ קושיא זו של רעק"א, דאע"ג דאמרין דלפירוש הא' שבר"ן גם אליבא דמ"ד מעת לעת איבעיא לן דילמא מפירין אפי' שלא לצורך, משום טעמא דלאו מחזי כדינא הוא, מ"מ לפי המסקנא הדרינן מהך טעמא דמותר שלא לצורך משום דלאו מחזי כדינא הוא, אלא סבירא לן דאליבא דמ"ד מעת לעת אין מפירין אלא לצורך, משום דלא תליא הך מילתא אי מפירין שלא לצורך, אלא אי השעה עוברת או לא, וכיון דאליבא דהאי מ"ד אין שעת ההפרה עוברת בשבת, אין מפירין אליביה אלא לצורך.

והיינו, דאחר דהביאו בסוגיין ברייתא דרב זוטי ומתניתין דנדרים דסתרי אהדדי, ולא אשכחן תנאי בעלמא דפליגי בהדיא בדבר זה, דהיינו אי מפירין אפי' שלא לצורך משום דלאו מחזי כדינא הוא או דאין מפירין אלא לצורך משום דמ"מ מחזי כדינא, עד שנאמר דברייתא דרב זוטי ומתניתין בפלוגתא דהנך תנאי פליגי, אלא אשכחן תנאי דפליגי אי הפרת נדרים רק אותו היום או כל המעת לעת, מסתברא לן דהך פלוגתא שבין ברייתא דרב זוטי ומתניתין, בהך פלוגתא דהנך תנאי תליא.

השבת וכו', (דשאלה, דדינא הוא דאין נשאלין אלא לצורך השבת, שאני), משום דכיון דצריך חכם או שלשה הדיוטות מיחזי כדינא, אי נמי (שאני שאלה) משום שאין שעה עוברת לשאלה, ע"כ.

ומבואר בר"ן ב' פירושים בהך צד דס"ל דמפירין אפי' שלא לצורך, או משום דלא מיחזי הפרה כדינא, או משום דיש לה להפרה שעה עוברת, [והך צד דס"ל דאין מפירין אלא לצורך, ס"ל דשפיר מיחזי הפרה כדינא, ואין לעשותה בשבת שלא לצורך שבת, אע"ג דיש לה שעה עוברת].

ולכאורה, הך מילתא, דהיינו אם למ"ד דמפירין מעת לעת ישנו גם צד לומר דמפירין אפי' שלא לצורך, תלוי בב' הפירושים שבר"ן, דלפירוש קמא, גם להאי מ"ד יתכן דמפירין אפי' שלא לצורך, כיון דלאו מחזי כדינא הוא, אבל לפירוש בתרא, להאי מ"ד כיון דאין השעה עוברת בשבת פשיטא דאינו יכול להפר אלא לצורך.

קושית הגרע"א

ג] וכן נקט הגרעק"א בתוספות על המשניות שבת פכ"ד מ"ה, ולפי"ז הוקשה לו שם, וז"ל, תמוה לי, הא על כרחך מוכח טעם [הפירוש] הב' [של הר"ן], דאלו לטעם [הפירוש] הא' [של הר"ן], ממילא [יוצא לפי"ז, ד]בהפרת בעל דלא מחזי כדינא, אף אלו לא היה שעה עוברת, יכול להפר בשבת, וכו', א"כ יקשה וכו' הא בסוגיא דנדרים דף ע"ז מסקין, דלהך תנא דס"ל הפרת נדרים מעת לעת, אינו יכול להפר בשבת, הרי דבאין שעה עוברת, גם בעל דלא מחזי כדינא אינו יכול להפר, ומוכח כטעם [דהפירוש ה]שני דהר"ן הנ"ל, וצ"ע, ע"כ.

והיינו, דקשיא ליה, כיון דלמסקנא נקטינן כהך צד דהאיבעיא, דמפירין אפי' שלא לצורך, אליבא דמ"ד הפרת נדרים רק אותו היום, מאי שנא דאליבא דמ"ד הפרת נדרים מעת לעת לא נקטינן הכי, אלא נקטינן דאליביה אין מפירין אלא לצורך, הא לפירוש הא' שבר"ן, האיבעיא דאיבעיא לן

מפירין שלא לצורך, עדיפא על הך מילתא דמרווחינן לפירוש הא', דהיינו דיתיישב סוגיין בהא דלא קאמר אליבא דמ"ד מעת לעת לא תיבעי לך, וביותר, דהא גם לפירוש הב' שבר"ן, מסוף הסוגיא מיהא מוכח דלא איבעיא לך אליבא דהאי מ"ד, וא"כ ודאי דאיכא למימר דמשו"ה לא קאמרינן בתחלת הסוגיא אליבא דמ"ד מעת לעת לא תיבעי לך, כיון דאח"כ יראה כל רואה דלא איבעיא לך אליבא דהאי מ"ד, וצ"ע בזה.]

[ו] עוד צ"ע לפי מה שהבינו האחרונים הנ"ל, וכדמשמע פשטות דברי הר"ן, דרק לפירוש הא' שבר"ן האיבעיא היתה גם למ"ד מעת לעת, אבל לפירוש הב' שבר"ן לא איבעיא לך אליבא דמ"ד מעת לעת, אלא פשיטא לך אליביה דאין מפירין אלא לצורך, דא"כ היכי אמרינן בסוגיין, ת"ש דתני רב זוטרי דבי רב פפי אין מפירין נדרים אלא לצורך השבת, הא אליבא דהפירוש השני מצינן לומר דהך ברייתא דרב זוטרי אתיא כמ"ד מעת לעת, והיכי פשטינן מינה בעיין דאתיא דוקא אליבא דמ"ד אותו היום ותו לא.

ואין לומר, דכד מיייתנן ת"ש מברייתא דרב זוטרי, אכתי לא ידעינן דאיכא תנא דס"ל מעת לעת, דהא לעיל דף ע"ו ע"ב מיייתנן כבר בגמ' שם דאיכא פלוגתא דתנאי אי מעת לעת או אותו היום.

ואע"ג דלפי סוגיא דשבת דסברא דהך איבעיא אי מפירין שלא לצורך תליא אי מעת לעת או אותו היום, ע"כ לא הוו ידעי כד איבעיא להו דפליגי תנאי בזה, דא"כ לא הוה מיבעיא להו ולא מידי, וכמו"כ כד אמרינן ת"ש מברייתא דרב זוטרי, ג"כ אכתי לא ידעינן דאיכא פלוגתא דתנאי בזה, ורק בתר דמיייתנן בסוף הסוגיא שם תנאי היא, דתנאי דאיכא פלוגתא בזה, רק אז התחדש לך דאיכא פלוגתא דתנאי בזה.

מ"מ זה אינו אלא בסוגיא דשבת, דלא מיייתנן התם בגמ', מקמי הך סוגיא דהאיבעיא, דאיכא פלוגתא דתנאי אי מעת

הלכך לא נימא תו כמו דהוה סברי הנך דאיבעיא להו דדבר זה אי מפירין שלא לצורך תליא אי מיחזי כדינא או לא, אלא נימא דודאי מיחזי כדינא, ולא תליא הך מילתא אי מפירין שלא לצורך, אלא אי השעה עוברת, ולכך אליבא דמ"ד מעת לעת, אין מפירין אלא לצורך, כיון דאין השעה עוברת, ורק למ"ד רק אותו היום התירו להפר אפי' שלא לצורך.

קושיות על דבריהם

[ה] ואכתי צ"ע אפי' אחר שתירץ הרש"ש, אמאי דחק הר"ן לפרש פירוש הא', דלפ"ז חלוק המסקנא בסברא עם מה דהוה סברינן בהס"ד, דבס"ד הוה סברינן, דדבר זה אי מפירין שלא לצורך לא תליא אלא אי הפרה מיחזי כדינא, ובמסקנא סברינן, דלא תליא אלא אי הפרה הוי מעת לעת, וכמה מן הדוחק יש בזה, דלפ"ז לא נפשט למסקנא כאחד מצדדי האיבעיא, אלא פשטינן כצד אחר לגמרי, והא אית ליה להר"ן הפירוש השני, ולפ"ז שפיר עולה המסקנא עם מה דהוה סברינן בהס"ד, וכיון דמצינן לפרש ברווחא כהפירוש הב', אמאי דחק הר"ן לפרש פירוש הא' ג"כ.

[וליישב דברי הרש"ש נראה לומר, דמרווחינן בפירוש הא', דלפ"ז א"ש הא דלא אמרינן בסוגיין, אליבא דמ"ד מעת לעת לא תיבעי לך דאין מפירין אלא לצורך כי תיבעי לך אליבא דמ"ד אותו היום ותו לא, דלפי הפירוש הא' שבר"ן, גם אליבא דמ"ד מעת לעת איבעיא לך, ומשא"כ לפירוש הב' שבר"ן, הו"ל לומר אליבא דמ"ד מעת לעת לא תיבעי לך דאין מפירין אלא לצורך וכו', וא"כ לכאורה אפשר לתרץ קושיין על הרש"ש, ונאמר דזה מה שדחקו להר"ן בפירושו השני, ולכך פ' ג"כ פירושו הא', דלפ"ז לא תיקשי הך קושיא.

ומ"מ לכאורה נראה, דהך מילתא דמרווחינן לפירוש הב', דהיינו דיתיישב סוגיין דסברי הס"ד והמסקנא אותה סברא, ולא נחלקו הס"ד והמסקנא במאי תליא אי

[ודו"ק בלשון הר"ן שלא כתב משום שאין השעה עוברת לשאלה, אלא כתב שאין שעה עוברת לשאלה, דמזה משמע, דלולי היתה לשאלה שעה עוברת, אע"ג דלאו השעה דקיימין בה השתא היא השעה העוברת, דהיינו, דלאו שבת דקיימין בה היא השעה העוברת, אלא לאחר השבת יש לה שעה שגורמת שכשחיה תעבור לא יוכל תו לישאל על הנדר, מ"מ הוה אמרין דגם בשאלה נשאלין אפי' שלא לצורך, אע"ג דגם אחר השבת יוכל לישאל, מ"מ כיון דסוף סוף שעתה עוברת יכול לישאל בשבת אפי' שלא לצורך שבת, להך צד שמפירין אפי' שלא לצורך שבת].

ונמצא דגם לפירוש השני שבר"ן אין הס"ד והמסקנא עולים בקנה אחד, דבס"ד הוה סברין, דכל מה דיש לו סוף סוף שעה עוברת, אפי' אין השעה עוברת בשבת, אלא אחר השבת, אפשר דמותר לעשותו בשבת, והלכך אפי' למ"ד הפרה מעת לעת אפשר דמותר להפר אפי' שלא לצורך.

משא"כ למסקנא, אחר דמקשינן ברייתא דרב זוטא ומתניתין אהדדי, ולא משכחינן פלוגתא דתנאי בזה, דהיינו אי בדבר שיש לו סוף סוף שעה עוברת, אי מותר לעשותו בשבת שלא לצורך שבת, אלא רק משכחינן פלוגתא דתנאי אי מפירין מעת לעת או אותו היום, ונמצא דיש לנו תלות פלוגתא דברייתא דרב זוטא ומתניתין בפלוגתא דהנך תנאי, הדרינן ממה דהוה סברין עד השתא דגם אם יש לה סוף סוף שעה עוברת אפשר דליהוי מותר לעשותו בשבת אפי' כשאין זה צורך שבת, אלא מהשתא סברין, דרק אם השעה עוברת בשבת גופיה, אז מותר לעשותו בשבת אפי' שלא לצורך שבת.

וכיון דבין כך הוצרך הר"ן לפרש סוגיין דאין הס"ד והמסקנא עולים בקנה אחד, לא עדיף ליה פירוש הב' על פירוש הא', ומשו"ה לא איכפת ליה להר"ן לפרש גם פירוש הא', אע"ג שלפיו [ג"כ] הס"ד והמסקנא אינם עולים בקנה אחד.

לעת או אותו היום, אבל בסוגיין הכא בנדרים, דמייתנין לה כבר לפלוגתא דתנאי לעיל מקמי הך סוגיא דהאיבעיא, משמע ודאי דהך סוגיא קיימא אחר דכבר ידעינן דאיכא מחלוקת תנאים אי מעת לעת או אותו היום, ואפ"ה לא דחינן הך ת"ש דברייתא דרב זוטא דדילמא אתיא כמ"ד מעת לעת, וזה צ"ע לפירוש הב' שבר"ן.

[וכדי ליישב דברי האחרונים הנ"ל צריך לומר, דאינהו סברי, דאע"ג דמייתנין כבר לעיל מקמי הך סוגיא דהאיבעיא, דאיכא פלוגתא דתנאי בזה, מ"מ הך סוגיא דהאיבעיא לא ידע מה דמייתנין מקמי הכי, עד דמייתנין לה בסוגיא דהאיבעיא, וכד אמרינן בסוגיא דהאיבעיא תנן התם, מילתא חדתא קאמרינן, דלא שייכא בהדי הא דאמרינן מקמי הכי, וכדאשכחן בעלמא בגמ' דאמרינן גופא].

ישוב לקושיות שהקשינו ולקושיית הנרע"א

[ז] ונראה בע"ה לומר מכח הני קושיות שהקשינו, דגם פירוש השני שבר"ן ס"ל דהאיבעיא היתה גם למ"ד מעת לעת, ואע"ג דלכאורה למ"ד מעת לעת, הוי הפרה דומיא דשאלה, דכי היכי דשאלה אין לה שעה עוברת ה"נ בהפרה אין השעה עוברת בשבת, וא"כ הוה לן למימר דלדידיה הפרה דינה כשאלה דאין מפירין שלא לצורך, מ"מ חילוק יש בין הפרה לשאלה, דשאלה אין לה שעה עוברת כלל, דלעולם אפשר לישאל על הנדר, משא"כ הפרה אפי' למ"ד מעת לעת, סוף סוף השעה שיכול להפר עבור תעבור, ושוב לא יוכל להפר, ואע"ג דלא תעבור בשבת וגם אחר השבת יוכל להפר, מ"מ לאו לעולם יוכל להפר, אלא עד שיעבור מעת לעת, ואח"כ לא יוכל להפר, נמצא דגם אליבא דהאי מ"ד, יש לה שעה עוברת להפרה, וסגי בהך שעה עוברת שיש לה סוף סוף להפרה, דנתיר מכח זה להפר אפי' הפרה שהיא שלא לצורך.

ישוב להקושי שיש בסוגיין

ח' ולגופו של הקושי שישנו בסוגיין דאין הס"ד והמסקנא עולים בקנה אחד, ונמצא דלא איפשטא בעיין כאחד מצדדי האיבעיא, אלא כצד אחר לגמרי, ולדברינו יקשה ביותר דדבר זה הוא לשני הפירושים שבר"ן, הנה עפ"י מש"כ בשיטמ"ק בסוגיין, הובאו מקצת דבריו בדברינו לעיל, מיושב הוא, ונעתיק לשונו כמו שהוא שם בשם הרא"ם.

וז"ל, ובשילהי שבת מקשי (אהא דפשטינן התם מברייא דרב זוטי דאין מפירין אלא לצורך), והא אנן תנן הכי (דמפירין אפי' שלא לצורך, ומייתי מתניתין דנדרים), ואינו מדקדק כמו שהוא מדקדק בכאן, (דבסוגיין מייתנין מתניתין דנדרים ואמרינן עלה, ואי אמרת לצורך השבת אין שלא לצורך השבת לא מאי איריא חשכה אפי' בתוך היום אינו יכול להפר דשלא לצורך הוא, והתם בשבת מייתנין מתניתין דנדרים, ואין מוסיפין עלה שום פירוש לפרש היכי הוי הראיה מהמשנה דמפירין אפי' שלא לצורך, דהתם לאו מדיוקא דמתניתין מקשה עד שיוצרך לפרש ראייתו היכי היא), אלא סבירא ליה (התם), דמדקתני מתניתין כל היום ותו לא משמע [דסבירא] ליה (למתניתין) דשלא לצורך נמי יפר.

ואיכא למימר, שאותה סוגיא, סדרה רב אשי, אחרי זאת שתירץ התלמוד דתנאי היא ותלה הטעם דשלא לצורך לא למאן דאית ליה מעת לעת ומאן דאית ליה כל היום סבירא ליה אפי' שלא לצורך, עכ"ל השיטמ"ק.

ביאור דבריו, דכד אמרינן בסוגיין תנאי היא, לאו דחולק מסקנא על הני דאיבעיא להו, אלא הכי קאמרינן, הני דאיבעיא להו, לאו כדסבירנן עד השתא דאיבעיא להו, משום דסבירא להו דאפשר דמותר להפר אפי' שלא לצורך אפי' למ"ד מעת לעת, מהסברות שכתב הר"ן, וסבירא להו נמי דאפשר דאסור להפר שלא לצורך אפי' למ"ד

אותו היום, משום דקצת מיחזי כדינא, אלא השתא סבירנן, דהני דאיבעיא להו, לא איבעיא להו אלא משום דמספקא להו אי מפירין אותו היום ותו לא או מפירין כל המעת לעת, ואי מפירין מעת לעת, פשיטא להו דאין מפירין אלא לצורך, ואי מפירין רק אותו היום, פשיטא להו דמפירין אפי' שלא לצורך.

והוי איבעיא דידן, כהני איבעיות שכתבו התוס' בעלמא (ב"ק י"ט ע"א ד"ה רב אשי) דבני הישיבה סברו דהני דאיבעיא להו סבירא להו כך וכך, והכי קא מיבעיא להו, ואתא רב אשי וקאמר דהני דאיבעיא להו לא סברי כמו דסבירא להו לבני הישיבה, ולא איבעיא להו אלא מטעמא אחרינא.

והכא נמי, מקודם סבר רב אשי, דהני דאיבעיא להו ידעי ממתניתין דנדרים דקתני בה דאותו היום ותו לא, וכמו"כ ידעי ג"כ דאיכא תנאי דפליגי בזה, ואפ"ה מיבעיא להו, וע"כ דסבירא להו דלאו מיתלא תליא בעיא דידהו באי מפירין מעת לעת או רק אותו היום, אלא מיבעיא להו בין אי אמרינן אותו היום אי מ"מ אין מפירין אלא לצורך, משום דמיחזי קצת כדינא, ובין אי אמרינן מעת לעת, אי מ"מ מפירין אפי' שלא לצורך, מהסברות שכתב הר"ן.

אבל בתר דראה רב אשי בסוגיין, דממתניתין מוכח דמפירין אפי' שלא לצורך, מזה הוכיח, דע"כ הני דאיבעיא להו לא הוו ידעי מתניתין דנדרים, וראה רב אשי ג"כ דדבר זה אי מפירין לצורך או אפי' שלא לצורך, לאו מיתלא תליא אלא בזה, דהיינו אי מפירין מעת לעת או רק אותו היום, משו"ה בכדי דלא לאשוויי להנהו דאיבעיא להו טועין בסברא ג"כ, קבע, דהני דאיבעיא להו, נמי הוו ידעי דדבר זה אי מפירין אפי' שלא לצורך, לאו מיתלא תליא אלא באי מפירין מעת לעת או רק אותו היום, ואפ"ה איבעיא להו משום דלא הוו ידעי כלל דאיררו מתניתין ותנאי בדבר זה אי מפירין מעת לעת או רק אותו היום, ולהכי

חלוקים במה היתה האיבעיא, דכרוב איבעיות שבש"ס, מאי דהוה סברין מעיקרא דבזה נסתפקו הני דאיבעיא להו, הכי סברין גם למסקנא.

ולפירוש השני שבר"ן אליבא דהאחרונים הנ"ל הוי איבעיא דידן כרוב איבעיות שבש"ס, ולהכי מה שהקשינו על הרש"ש, במקומו עומד, דכיון דאפשר לו להר"ן לפרש כהפירוש השני ותיתי איבעיא זו כרוב איבעיות שבש"ס, אמאי דחק לפרש ג"כ כפירוש הראשון, דלפי"ז לא אתיא איבעיא זו כרוב איבעיות שבש"ס, אלא באיבעיא זו אין הס"ד והמסקנא שוים בפירוש האיבעיא.

בסוגיא דשבת שסידרה אחר סוגיא דנדריים, קבע דהאיבעיא היא אי מפירין רק אותו היום או כל המעת לעת.

ונמצא, דכד פשטינן האיבעיא דתנאי היא, לא פשטינן כצד אחר שלא עלה על דעת הני דאיבעיא להו, אלא אמרינן דהני דאיבעיא להו נמי לא איבעיא להו אלא מטעם דמספקא להו אי מפירין מעת לעת או רק אותו היום, וגם הם סברי דהך דינא אי מפירין שלא לצורך לאו מיתלא תליא אלא בהך דינא, דהיינו אי מפירין מעת לעת או רק אותו היום.

ומ"מ לא הוי איבעיא זו, כרוב איבעיות שבש"ס דלית בהו דבר זה שהס"ד והמסקנא



הרב אברהם אלימלך קלפהולץ

חזקות הסותרות

הקדמה

הנה מדין תורה כל דבר שאנו מסתפקין בו האם השתנה מעמידים אותו על חזקתו הקודמת [חזקה דמעיקרא] ואמרינן שלא השתנה. וכדילפינן בגמ' חולין (י' ע"ב) מהא דמסגיר הכהן בית המנוגע ואינו חושש שמא עד שיצא מהבית להסגירו נתקטן הנגע לפחות מכגרס.

ובכמה סוגיות בש"ס דנו בגמ' איך יש לנהוג באופן שיש חזקה לכל צד מהספק, כגון במקוה שנמדד ונמצא שיש בו מ' סאה, וטבל שם טמא, ואח"כ נמצא המקוה חסר, ואין ידוע אם נחסר קודם הטבילה או לאחריה, שמצד אחד איכא חזקת המקוה שהיה בחזקת שלם, ומאידך איכא חזקת הטובל שהיה טמא. וכמו כן יש לדון על הטהרות שנגע הטמא אחר שטבל - האם נעמידם על חזקת טהרה, או נלך אחר חזקת הטומאה של הטמא שנגע בהם.

ב' דרכים איך להעמיד הספק במקום שיש ב' נידונים

ויש להקדים שיש לדון מהו הספק בטמא זה שטבל במקוה שנמצא חסר, האם הספק הוא במקוה מתי נחסר, והיינו אם נחסר בשעה שטבל בה טמא זה וא"כ לא עלתה טבילתו, או שנחסר לאחר שטבל בה ועלתה טבילתו. או י"ל דאין הספק במקוה מתי נחסר, משום כמה טעמים, או משום שהרי המקוה חסר לפנינו ופסול, ולמאי נפ"מ השתא מתי נפסל, או משום שאין דין על המקוה שהנכנס בה נטהר, אלא דין הוא על הטמא שיטבול ויטהר מטומאתו, [דטהרת המקוה אינה כמו טומאה שהנוגע בה נטמא משום שנגע בו טמא, אלא דין הוא על הטמא שאם יטבול יטהר מטומאתו]. אלא ע"כ הספק הוא אם אדם זה טבל ונטהר מטומאתו, או לא טבל ועודנו בטומאתו.¹

ונפ"מ היוצאת מכך היא על איזה חזקה מסתבר לאוקמי, דאם הספק הוא במקוה וכצד א' ודאי שיש לאוקמי אחזקת המקוה, ונאמר שטבל במקוה שלם, דהרי הנידון הוא על המקוה ולא על הטמא. אמנם אם נאמר כצד ב' דהספק הוא בטמא אם לא טבל ועדיין טמא הוא, או טבל ונטהר, לכאור' מסתבר לאוקמי אחזקת הטמא ולומר דעודנו טמא, מלאוקמי אחזקת המקוה כיון שהנידון הוא על הטמא ולא על המקוה. אמנם באמת בגמ'² מבואר דשייך לאוקמי אחזקת המקוה, אלמלי חזקת הטמא ותרתי לריעותא.

שורש הספק במקוה

אלא די"ל דאף דעיקר הספק הוא בטמא ולא במקוה, מ"מ שורש הספק במקוה, דכיון שכל מה שנתעוררנו להסתפק אם טבל או לא טבל, הוא רק משום שמצאנו למקוה חסר,

1 וכמו"כ י"ל בחולין ט. בסכין שנמצאת פגומה דהספק הוא אם שחט הסימנים או קרען, דהרי אין דין שאם שחט בסכין שלימה ששחיתו כשירה, שהרי אם קרע הסימנים, אף ששחט בסכין שלימה ששחיתו פסולה, אלא שאם שחט בסכין שלימה אמרינן שלא נקרעו הסימנים, אלא שמה שמצאנו הסכין פגומה, עורר לנו להסתפק אם נקרעו הסימנים. וכן בגיטין ל. גבי המפריש תרומה על היין שבביתו בחזקת שקיימין ונמצא חומץ, דעיקר הספק אם פירותיו מתוקנים, אלא שמה שהיין חמיץ, עורר לנו להסתפק אם נתקנו פירותיו אף שתרם. וכן בעירובין לה. גבי הניח עירוב תרומה ונטמאו, שאין הספק אם נטמאו אלא אם עירובו עירוב, אלא שמה שמצאנו בשבת שנטמאו התרומה, עורר לנו להסתפק שמא בבין השמשות לא היתה סעודה ראויה.

שהרי אם נעמיד את המקוה אחזקתיה ונאמר שהשתא הוא דחסר, אין לנו להסתפק בטמא אם טבל, שהרי הא קמן שטבל במקוה שלם, לכן שורש הספק הוא במקוה. וכן נראה עיקר. ולפי"ז יש להסתפק איזו חזקה עדיפא, אי חזקת המקוה משום שהיא שורש הספק ופושטת לנו גם את הספק בטמא, או שחזקת הטמא עדיפא כיון שבוהו אנו מסתפקים למעשה ולא בכשרות המקוה וכדלעיל.

סוגיות הש"ס שרנים בנידון זה

ומצינו בזה כמה סוגיות בש"ס איך לנהוג בכה"ג. ונביא את כל הסוגיות בארוכה כדי שנוכל להבין היטב גדר הדברים, מתי הולכים אחר החזקה שבשורש הספק, ומתי נילך אחר החזקה שהוא בדבר שבו אנו מסתפקים, ומתי הוי ספק.

א. מקוה שנמדד ונמצא חסר

בנודע שבודאי חסר באותה שעה שטבל בה בודאי טמא לכו"ע, ותירץ דבתרתי פליגי בספק הנולד במקוה בלא נודע פסולו למפרע, דר"ט אזיל בתר חזקת המקוה, ור"ע אזיל בתר חזקת הטמא. ופליגי נמי בכהן טמא שטבל ועבד, ובאו עדים שהמקוה היה חסר באותה שעה שטבל, שר"ט דימיהו לבן גרושה, ור"ע דימיהו לבעל מום, והודה לו ר"ט בסוף.

ונמצא מחלוקת תנאים בספק דאיכא ב' חזקות אחר איזה חזקה אזלינן ואף בדיאכא ריעותא לפנינו, דלר"ט אזלינן בתר החזקה שהיא בשורש הספק, והכא ששורש הספק היא המקוה, אזלינן אחר חזקת המקוה, ולר"ע אזלינן אחר החזקה שהיא בספק שע"ז אנו דנים, והכא שאנו דנים על הטמא, אזלינן אחר חזקת הטמא.

אך בדעת ר"ע יש לדון אם דוקא במקוה שנמצא חסר מטמא, כיון דאיכא תרתי לריעותא כמבואר בקדושין עט. ובנדה ב:, והיינו שמודה לר"ע דבסתם ספק שיש בה ב' חזקות אזלינן אחר החזקה שהיא בשורש הספק, אלא שבנמצא חסר לפנינו איכא תרתי לריעותא ואזלינן אחר חזקת הטמא. או אפי' בלא נמצא חסר מטמא ר"ע, והיינו דס"ל דלא אזלינן אחר החזקה שהיא בשורש הספק, אלא אחר החזקה שהוא בגוף הספק שע"ז אנו דנים.

הגמ' בקידושין סו: מביאה ברייתא שנחלקו ר' טרפון ור' עקיבא במגורה של דסקים ביבנה, שהיתה עומדת בחזקת שלימה ומדדו ונמצאת חסירה, דכל טהרות שנעשו על גבה היה ר' טרפון מטהר ור' עקיבא מטמא. אמר רבי טרפון מקוה זה בחזקת שלם הוא עומד, מספק אתה בא לחסרו אל תחסרנו מספק. אמר רבי עקיבא אדם זה בחזקת טמא הוא עומד, מספק אתה בא לטהרו אל תטהרנו מספק. אמר רבי טרפון משל לעומד ומקריב על גבי המזבח, ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה שעבודתו כשירה, אמר רבי עקיבא משל לעומד ומקריב ע"ג המזבח, ונודע שהוא בעל מום שעבודתו פסולה. אמר רבי טרפון אתה דימיתו לבעל מום, ואני דמיתיו לבן גרושה או לבן חלוצה, נראה למי דומה, אי דומה לבן גרושה ולבן חלוצה, נדוננו כבן גרושה או כבן חלוצה, אם דומה לבעל מום נדוננו כבעל מום. התחיל רבי עקיבא לדון, מקוה פסולו ביחיד ובעל מום פסולו ביחיד, ואל יוכיח בן גרושה ובן חלוצה שפסולו בשנים. דבר אחר מקוה פסולו בגופו בעל מום פסולו בגופו, ואל יוכיח בן גרושה ובן חלוצה שפסולו מאחרים. אמר ליה ר' טרפון עקיבא כל הפורש ממך כפורש מן החיים.

מהלך התוס' - דפליגי אף בודאי

והק' בתוס' מה הדמיון לבן גרושה הרי הם דנו מקודם על ספק ולא על ודאי, ואילו

מהלך הרמב"ן - דפליגי רק בספק

אמנם הרמב"ן תירץ שנחלקו רק בספק, ובן גרושה ובעל מום איירי ג"כ בספק, ואיכא חזקת הכהן שכשר היה, ומנגד איכא חזקת חייבי קרבנות³ שפסול היה, ולא יצא הבעלים ידי חובתו וצריך להביא קרבן אחר, ובבן גרושה אזלינן אחר חזקת הכהן, ואמרינן אדם זה בחזקת כשר היה מספק אל תפסלנו למפרע, ובבע"מ אזלינן אחר חזקת חייבי קרבנות, ולא אמרינן אדם זה בחזקת שלם היה אל תפסלנו מספק והשתא הומם, ונחלקו במקוה דר"ט דימהו לבן גרושה, ואזלינן אחר חזקת המקוה, כמו דאזלינן אחר חזקת כהן המקריב, ואמרינן השתא הוא דחסר, ור"ע דימהו לבע"מ ואזלינן אחר חזקת הטמא, כמו דאזלינן אחר חזקת חייבי קרבנות, ולא אמרינן השתא חסר. וקרא דמייתי בבן גרושה, היינו דבכה"ג מוקמינן אחזקתו שאינו חלל, ולא על חזקת חייבי קרבנות, ומאידך בבעל מום מייתי קרא דמוקמינן אחזקת חייבי קרבנות ולא אחזקת הכהן שאינו חלל.

ביאור החילוק בין פסול דבן גרושה לבין פסול בעל מום

והנה צריך לבאר מה החילוק בין בן גרושה דמוקמינן אחזקת כהן והיינו כעין חזקת המקוה, לבעל מום דמוקמינן אחזקת חייבי קרבנות והיינו כעין חזקת גברא. והיה אפ"ל דבן גרושה דליכא ריעותא מוקמינן אחזקת הכהן ובעל מום דאיכא תרתי לריעותא שהרי בעל מום ואיכא חזקת חייבי

קרבנות הוא לפניך, מוקמינן אחזקת גברא. ונמצא לפי"ז דמעיקר הדין כל היכא דאיכא תרי חזקות, מוקמינן אחזקת המקוה, רק היכא דאיכא תרתי לריעותא דחסר לפניך וכדו' מוקמינן ליה אחזקת גברא, ולמס' אף ר"ט מודה לר"ע דבמקוה דאיכא תרתי לריעותא מוקמינן אחזקת גברא. וכן מבואר ברמב"ן דכתב דלפי ההו"א סבר ר"ט כשמאי דאמר כל הנשים דיין שעתה, ולית ליה מטמאות מעת לעת ומפקידה לפקידה כהלל ורבנן, כדמוכח בריש נדה דמאן דאית ליה גבי נשים מעת לעת כל שכן במקוה שהוא מטמא למפרע, משום דאיכא תרתי לריעותא דאיכא למימר חסר ואתאי חסר ואתאי. אך צ"ב דבגמ' משמע דדוקא משום דדומה לבן חלוצה מחמת שפסולו ביחיד או מחמת שפסולו בגופו הודה ר"ט לר"ע, אבל אילו היה מקוה פסולו בשנים או לא היה פסולו בגופו, לא היה ר"ט מודה לר"ע והיה מטהר ואע"ג דאיכא תרתי לריעותא.

סיכום השיטות

היוצא לנו ב' דרכים בנידון זה היכא דאיכא חזקות הסותרות, דלתוס' לר"ט מוקמינן אחזקת המקוה וטהור, אף דאיכא תרתי לריעותא, ולר"ע מוקמינן אחזקת טמא וטמא. ולרמב"ן במקוה ובע"מ לכו"ע מוקמינן אחזקת גברא, ובבן גרושה לכו"ע מוקמינן אחזקת הכהן, והיינו חזקת המקוה. אמנם יש לדון אם זה תלוי אם איכא תרתי ריעותא, או שתלוי בסברא חיצונית כגון אם פסולו ביחיד.

ב. הניח פירות להפריש עליהן תרו"מ ואבדו

אם אבדו הרי זה חושש מעת לעת דברי ר' אליעזר וכו'. ובגמ' אמר ר' אלעזר חלוקין עליו

תנינא במשנה בגיטין לא. המניח פירות להיות מפריש עליהן תרומה ומעשרות וכו',

3 והנה המהרש"א הק' על תוס', דהוי ליה לאקשווי גם מבעל מום, דהא התם ע"כ איירי בנודע שהיה בע"מ בשעת עבודה ולא בספק, דבספק פשיטא דמוקמינן ליה אחזקת שלם ועבודתו כשרה, דהא ליכא שום חזקה כנגדה להחמיר, כמו במקוה דאיכא חזקת הטמא, וע"כ דאיירי בודא, וא"כ איך דימהו ר"ע לספק במקוה, אלא שבתירוצם שבתרתי פליגי, מתיישבת אף קו' זו. ומבואר מדבריו דלא שייך חזקת חייבי קרבנות, ודלא כמו שכתבו הרמב"ן והריטב"א.

הספק, וכן במתני' דאיכא חזקת הפירות שהם טבל, ואיכא חזקת הפירות שבביתו שלא אבדו עד השתא, מוקמינן לה אחזקת הפירות שבביתו, ומחזיקנן שלא אבדו עד השתא ופירותיו מתוקנים, ופליגי עליו חבריו דמוקמינן אחזקת גברא במקוה וטמא, ובמתני' אחזקת הטבל שלא נתקנו.

ג. עירוב שנטמא

בתר חזקה, ומעיקרא כשהניח את העירוב טהור היה. ותירצו בגמ' דמתני' איירי, כשישנם שני כתי עדים אחת אומרת מבעוד יום נטמא, ואחת אומרת משחשיכה נטמא, ונחלקו ר"מ ור"י, דלר"מ במקום תרי ותרי, לא מוקמינן לה אחזקתיה, ור"י סבר דמוקמינן לה אחזקתיה. ורבא תירץ דהכא איכא תרי חזקות, חזקת הנוגע שטהור היה, וחזקת המת שהיה חי אתמול, ומשא"כ במתני' דליכא אלא חד חזקה, חזקת העירוב שהיה טהור כשהניחו. ופירש רש"י דרבא איירי בתרי ותרי, וקאמר דאף לר"מ דבתרי ותרי לא מוקמינן אחזקתיה, מ"מ היכא דאיכא תרי חזקות, מוקמינן לה אחזקתיה, ומעתה אי"צ לדחוק דמתני' איירי בתרי ותרי, ומתני' דטהרות לא איירי בתרי ותרי.

חזקת תחום ביתו נגד חזקת העירוב

ובקו' הגמ' על ר"מ מטהרות, הק' בתוס' ד"ה אמר ר' ירמיה, מאי קו' דבמתני' מוקמינן הגברא בחזקת תחום ביתו ואימא לא עירב, ומשא"כ בטהרות דליכא חזקה אחרת לטמאתו. עוד הק' הראשונים על רש"י, דמה דחקו לפרש בדברי רבא דאיירי בתרי ותרי. אך יש לעיין בקו', דאם נאמר דאיירי בלא תרי ותרי, למה לא נוקים אחזקת העירוב כיון דליכא חזקה כנגדה. ומצינו בראשונים כמה דרכים ליישב קו' זו וכדלהלן.

שיטת תוס'

תוס' תירצו דאפשר דלא חשיב ליה ש"ס חזקה, וכן תירץ התוה"ר דלא שייך חזקה כזו, כיון דלא שייך עירוב בער"ש, ולא שייך

חבריו על ר"א, דתנן מקוה שנמדד ונמצא חסר, כל טהרות שנעשו על גביו למפרע, בין ברשות היחיד בין ברשות הרבים טמאות.

ומבואר דנחלקו התנאים ר"א וחבריו, דר"א סבר דמוקמינן בחזקת המקוה, אפי' היכא דאיכא ריעותא לפנינו דהא נמצא חסר, משום דאזלינן אחר החזקה שהיא בשורש

המשנה בעירובין לה. מביאה מחלוקת תנאים, בהניח עירוב בערב שבת ונטמא או נשרף, ספק אם נטמא קודם בין השמשות, ואין עירובו עירוב, או אחר בין השמשות נטמא, ועירובו עירוב, דלר' מאיר ור' יהודה הרי זה חמר גמל, כלומר שהוי ספק ואין יכול ללכת לא בתחום ביתו ולא בתחום העירוב, אלא באלפיים אמה שבין ביתו לעירוב, ור' יוסי ור' שמעון מכשירים, דכל ספק עירוב כשר.

והק' בגמ' על ר' מאיר מהא דתנן במקוואות (פ"ב מ"ב), טמא שירד לטבול ספק טבל ספק לא טבל, ואפי' טבל ספק טבל בארבעים סאה ספק לא טבל בארבעים סאה, וכן שני מקוואות באחת יש בה ארבעים סאה, באחת אין בה ארבעים סאה, וטבל באחת מהן, ואינו יודע באיזה מהן טבל, ספיקו טמא. במה דברים אמורים בטומאה חמורה, והיינו בנטמא בטומאה דאורייתא. אבל בטומאה קלה, והיינו דנטמא בטומאה דרבנן, ספיקו טהור, ורבי יוסי מטמא. ומבואר דר"מ מיקל בספק דרבנן, והכא קאמר ר"מ שספק עירוב לחומרא, ותירצו בגמ' דסבר ר"מ תחומין דאורייתא, וספיקא דאורייתא לחומרא. עוד הק' על ר"מ מהא דתנן בטהרות (פ"ה מ"ז) נגע באחד בלילה, ואינו יודע אם חי אם מת, ולמחר השכים ומצאו מת, ר"מ מטהר, וחכמים מטמאין, שכל הטמאות כשעת מציאתן. והכא איירי בטומאת מת דהוא טומאה חמורה, ואעפ"כ טיהר ר"מ, משום דמוקמינן אחזקתיה ואתמול חי היה, ובמתני' נמי ניזל

יותר מחזקת תחום ביתו, הוא משום שבכל מקום אין לנו לדון חזקה, אלא מדבר שהספק בא ממנו, וכן גבי מקוה אמרינן העמד אדם על חזקתו, ולא אמרינן העמד טהרות על חזקתן. אך דחה דבריו, דבמקוה היינו טעמא דכיון דודאי נגע בהם פקע חזקה מינייהו, ועיין לקמן בסברא זו.

שיטת הריטב"א

ובריטב"א פירש הגמ' כרשב"א, וזוה תירץ קו' הראשונים, מה דחק את רש"י לפרש דברי רבא בתרי ותרי, כיון דבלא תרי ותרי הוי מוקמינן אחזקת העירוב, דחזקת תחום ביתו אינו חזקה.

אלא שנחלק עם הרשב"א שס"ל שגם לפי המסקנא יש לילך רק אחר חזקת העירוב. ותירוצו רבא הוי שאיירי בתו"ת כרש"י.

אך צ"ע דלקמן בתי' הגמ' על ר' יוסי, דבמקוה אמרינן העמד מקוה על חזקתו, פירש דאע"ג דבעירוב איכא נמי חזקת תחום ביתו ונימא העמד תחומו על חזקתו, מ"מ אית לן למיזל בתר חזקת העירוב דעלה אתיא למידן ולא בתר חזקת גברא, והיינו דפרכינן דא"כ התם נמי אדרבה העמד מקוה על חזקתו בחזקת שלם כי עכשיו עליו נולד לנו הספק והוא האחרון ופרקינן דמתני' במקוה שלא נמדד וליכא חזקה למקוה. והכא משמע דלית ליה סברא זו דתלוי במה נולד הספק.

סיכום השיטות

היוצא לנו ה' דרכים בראשונים בענין חזקת תחום ביתו, א' תוס' ותוס' הרא"ש, דלא שייך חזקת תחום ביתו. ב' תוס' בתי' ב', דבאמת איכא חזקת תחום ביתו, ועדיף מחזקת העירוב, אלא דבעי לאוקמי מתני' אף אם סבר ר"מ תחומין דרבנן. ג' רשב"א, הו"א הגמ' כיון דודאי עירב יצא מחזקת תחום ביתו, מס' אזלינן בתר חזקת תחום ביתו. ד' ר"פ ור"מ בר שניאור, אזלינן אחזקת העירוב כיון שבו אירע הספק. ה' ריטב"א, לר"מ דודאי עירב יצא מחזקת תחום ביתו, לר' יוסי אזלינן בתר חזקת תחום ביתו.

חזקה אלא בדבר הצריך לה. ולפי"ז מיושבות ב' הקושיות.

עוד תירצו תוס' דרצו ליישב אף אם נימא לר"מ תחומין דרבנן, ובדרבנן ניזיל בתר חזקת העירוב, ולא אחזקת תחום ביתו כמו שכתב רש"י לקמן בר"י עיי"ש.

שיטת הרשב"א

אמנם הרשב"א תירץ דבהו"א לא הקשו על ר"מ, דקס"ד דכיון דודאי עירב, ובשעה שעירב בדבר הראוי לערב עירב, אלא דהשתא נפל בו ספק, יצא מחזקתו (חזקת תחום ביתו שלא עירב), ואי משום ספק עירוב, אוקי עירוב אחזקתיה. ואעפ"כ דחה רבא התם תרי חזקה לקולא, הכא חדא לקולא וחדא לחומרא, דהיינו משום דאמרינן אוקי גברא בחזקת ביתיה.

והנה מה שכתב שקס"ד שהגברא יצא מחזקתו, צ"ב למה יצא, הרי בזה גופא אנו מסתפקין אם עירובו עירוב או לא. ולמה במקוה אין אומרים כן, דכיון שודאי טבל יצא מחזקתו. אך יש לדחות ששם לא טבל בדבר הראוי לטבול בו בודאי, אך צ"ב מהו המחלק.

ומבואר ברשב"א שלמד דברי רבא דלא כרש"י שפירש דאיירי בתרי ותרי, אלא שרבא תי' כמו שהק' הראשונים, דהיינו שבנגע ליכא חזקה כנגדה, ומשא"כ במתני' גבי עירוב איכא חזקה נגד חזקת העירוב.

שיטת רבינו פרץ

אבל רבינו פרץ תירץ, דיותר יש לנו לילך אחר חזקת העירוב, מלילך אחר חזקת האיש, שהרי יש לנו לילך אחר חזקת אותו דבר שאירע בו הספק, והיינו בעירוב דבאיש לא אירע שום דבר. ומה שדחק את רש"י לתרץ דאיירי בתרי ותרי, דאל"כ הוי לן למיזל אחר חזקת העירוב, כיון דאלימא טפי מחזקת האיש, וע"כ איצטריך לתרץ דאיירי בתרי ותרי, דכיון דליכא אלא חד חזקה לקולא, ואיכא עדים דאמרי דנטמאת איתרע לה חזקה.

וכן הביא הריטב"א בשם הר"ם בר שניאור, דהטעם למה אלימא חזקת העירוב

נטמא, ומנגד איכא חזקת תחום ביתו שאין עירובו עירוב, ונחלקו הראשונים איזה חזקה עדיפא, דלתוס' רשב"א והריטב"א הוי ספק, ולר"פ ור"מ בר שניאור אזלינן בתר חזקת העירוב, כיון שבו אירע הספק.

פלוגתת הראשונים

בנידון חזקות הסותרות

והנה בק' הראשונים מבואר, דהכא איכא חזקות הסותרות, דאיכא חזקת העירוב שלא

ד. קדשה אביה בדרך וקדשה עצמה בעיר

ואימר לא ניתקן. אדרבה, העמד יין על חזקתו ואימר לא החמיץ הרי החמיץ לפניך. הכא נמי הרי היא בוגרת לפנינו השתא הוא דבגרה. התם נמי השתא הוא דאחמיץ, התם תרתי לריעותא, הכא חדא לריעותא הוא דאיכא.

ביאור דברי הגמ' 'אדרבה העמד וכו''

דעת התוס' ישנים - דחוי ספק

והנה מלשון הגמ' אדרבה העמד מקוה על חזקתו משמע דהוא דין ודאי, כלומר ומשום כך נטהר את הטהרות, והק' התוספות ישנים דהא אין זה דין ודאי, אלא דמספק נחמיר והל"ל לחומרא, והיינו בתר חזקת הטמא, ומיהו הכא יש לפרש דמקשה איך שורפין קדשים, אדרבה ניזל אחזקת המקוה ולא נשורף קדשים, עיי"ש.

ומבואר בת"י דהיכא דאיכא חזקות הסותרות וליכא ריעותא, הוי ספק ולחומרא. וכן כתבו המהרש"א והמהר"ם בריש נדה ב: אהא דפריך אדרבה העמד מקוה על חזקתו דהוי"ל ספק ולחומרא. אך הק' דביין והחמיץ ליכא למימר הכא, דהא ליכא חומרא במה דניזל אחזקת היין.

וכן מצינו לעיל בראשונים בעירובין שהק' על קו' הגמ' על ר"מ מההיא דנגע באחד, דבמתני' איכא חזקת תחום ביתו נגד חזקת העירוב, ואעפ"כ קאמר ר"מ במתני' דהוי ספק ולא אזלינן בתר חזקת העירוב לחוד.

וכן מבואר בתוס' חולין יא. דכתב גבי פרה אדומה, דאין להכשיר משום חזקה דאינה טריפה, כיון דאיכא חזקת הטמא, ולכא' כוונתו דיהיה ספק, ואע"ג דהחזקה

נחלקו רב ושמואל בקידושין עט. בנערה שקידשה אביה בדרך, וקידשה עצמה בעיר, והרי היא בוגרת, רב אמר הרי היא בוגרת לפנינו, ושמואל אמר חיישינן לקידושי שניהם. אימת אילימא בתוך ששה, בהא נימא רב, הרי היא בוגרת לפנינו השתא הוא דבגרה, אלא לאחר ששה, בהא נימא שמואל חיישינן לקידושי שניהם, והא אמר שמואל אין בין נערו לנערו לא ששה חדשים בלבד לא צריכא, דקדיש בההוא יומא דמשלים ששה, רב אמר הרי היא בוגרת לפנינו, מדהשתא בוגרת בצפרא נמי בוגרת, ושמואל אמר השתא הוא דאייתי סימנים. ושמואל, מאי שנא ממקוה דתנן מקוה שנמדד ונמצא חסר, כל טהרות שנעשו על גביו למפרע, בין ברשות היחיד בין ברשות הרבים טמאות שאני התם, דאיכא למימר העמד טמא על חזקתו ואימר לא טבל. אדרבה, העמד מקוה על חזקתו ואימר לא חסר הרי חסר לפניך. הכא נמי הרי בוגרת לפניך השתא הוא דבגרה. התם נמי השתא הוא דחסר התם תרתי לריעותא, הכא חדא לריעותא.

ושמואל מאי שנא מחבית דתניא היה בודק את החבית להפריש עליה תרומה והולך, ואחר כך נמצאת חומץ כל ג' ימים ודאי, מיכן ואילך ספק, ורמינן חבית אמקוה, מ"ש דהכא ודאי ומ"ש דהכא ספק, ואמר רב חנינא מסוריא מאן תנא חבית רבי שמעון היא, דגבי מקוה נמי ספיקא משוי, דתניא כל טהרות שנעשו על גביו למפרע, בין ברשות היחיד בין ברשות הרבים טמאות, ורבי שמעון אומר ברשות הרבים טהורות, ברשות היחיד תולין אבל לרבנן, טבל למפרע שאני התם, דאיכא למימר העמד טבל על חזקתו

ולא ספק, והוכיח כן דאל"כ כל טמא שטובל, אמאי לא מצרכינן למדוד המקוה שמא חסר, אלע"כ דסמכינן אחזקת המקוה לגבי חזקת הטמא, והרי טבל לפניך, שעיקר הספק אינו אלא במקוה אם שלימה או חסירה. ובנוסף אחר יש להוכיח כן דהא כשטבל הרי לא ידע בודאי שהמקוה שלימה, אלא שסמכנו על חזקת המקוה, וא"כ מה השתנה אח"כ כשנודע שחסר, ואיך נגרע החזקה בכך, לפי ההו"א דליתא לסברא דתרתיה דריעותא. וכן כתבו בתוס' חכמי אנגליה דגדולה חזקת המקוה שמבטלת חזקת הטמא. וכן מבואר ברש"ש.

והנה איתא בגמ' חולין י. שנחלקו ר' הונא ור' חסדא בשחט בסכין בדוקה ונמצאת פגומה לאחר שחיטה, שר"ה פוסל אפי' שיבר בה עצמות כל היום, משום שחיישינן שמא בעור נפגמה, ור"ח מכשיר שמא בעצם נפגמה.

וכתב הרמב"ן דלר' הונא אפי' נאבדה הסכין אחר שחיטה ולא ראינו שהיא פגומה פסולה, דהא אמרינן בגמ' דר"ה כשמעתיא דבהמה בחייה בחזקת איסור והתם איירי לענין בדיקת סימנים, ואפי' אם נאבדה מוקמינן אחזקת איסור, דאל"כ דדוקא היכא שראינו שהיא פגומה מוקמינן אחזקת איסור, לא הוי כשמעתיא. והיינו דאמר ר"ה בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה, אם ברוב סימנים ובסכין כשרה.

אמנם הרשב"א בחי' (שם) ובתורת הבית (בית א, שער א, ב) חולק דאם נאבדה הסכין אף לר"ה כשרה, דמוקמינן ליה אחזקת הסכין, ודוקא בנמצאת פגומה מוקמינן לה אחזקת איסור, והיינו כשמעתיא דאיכא חזקת איסור בחייה. ובמשמרת הבית האריך להוכיח דדוקא בנמצא ריעותא לא אזלינן אחר חזקת הסכין, מדאמרינן בטבל ועלה ומצא עליו דבר החוצץ, דדוקא בנמצא עליו דבר החוצץ חיישינן, אבל בלא נמצא עליו דבר החוצץ, אינו חושש שמא היה עליו דחזקה דאורייתא, ומוקמינן ליה אחזקתיה

דאינה טריפה היא בשורש הספק, מ"מ לא אזלינן בתרא.

וכן מבואר בנדה ג. בדעת ר' שמעון דאף היכא דאיכא תרתי לריעותא הוי ספק. וכתב שם תוס' דלרבי שמעון הוי ספק, דלית ליה טעמא דהרי חסר לפניך, דהשתא הוא דחסר, וכנגד העמד מקוה בחזקת שלם, איכא למימר העמד טמא על חזקתו. ומשמע דלר"ש הוי ספק, אף בלא חסר לפניך, והיינו דכל היכא דאיכא חזקות הסותרות הוי ספק, ונחלקו חכמים ור"ש אם חסר לפניך חשיב ריעותא, דלחכמים חשיב ריעותא, וא"כ איכא תרתי לריעותא, ואזלינן אחר חזקת הטמא, ולר"ש לא חשיב ריעותא, וליכא תרתי לריעותא והוי ספק. אמנם הרע"א (חולין יא.) כתב דלר"ש דוקא משום דחסר לפניך הוי ספק, אבל היכא דלא חסר לפניך, לא הוי ספק ואזלינן אחר חזקת המקוה בודאי.

דעת התוס' הרא"ש בנדה דאזלינן אחר חזקת המקוה

ברם דהתוס' הרא"ש בנדה (ב:) גבי קו' הגמ' ממקוה על מתני' דכל הנשים דיין שעתן, דהק' בגמ' אדרבה העמד מקוה על חזקתו, כתב דהוא דין ודאי, וז"ל משמע דפריך אפי' לב"ה דהוה לן לטהר לגמרי, משום חזקה דמקוה, אע"ג דאיכא נמי חזקה דטמא, מ"מ חזקת המקוה עדיף, שהרי הטמא טבל לפנינו, אלא שאנו אומרים שמא לא טבל טבילה הוגנת, כי שמא היה חסר המקוה וכיון דאמרת העמד מקוה על חזקתו נסתלקה חזקת הטמא ע"כ.

ומבואר מדבריו דבחזקות הסותרות, יש לנו למיזל רק אחר חזקת המקוה, והיינו בתר אחזקה שבשורש הספק, כיון דעיקר הספק של הטובל, אינו בגופו אם טבל או לא טבל, שהרי טבל לפנינו, אלא שאנו מסתפקים אם היה מקוה חסירה או שלימה, וא"כ כיון שהעמדנו שהמקוה לא היה חסר באותה שעה, נמצא שטבל לפנינו, ונסתלקה חזקת הטמא. וכ"כ הפנ"י (קדושין עט.) דהוי ודאי

מוקמינן אחזקת התרומה ולא אחזקת הטבל, ואף אלו דפליגי לא פליגי אלא משום דאיכא תרתי לריעותא כמבואר בקידושין עט. ובריש נדה ב:, אך היכא דליכא תרתי לריעותא, לכאור' מודים לר"ט ור"א, דמוקמינן בתר חזקת המקוה, ומבואר להדיא דמוקמינן אחזקת המקוה בודאי ולא מספק⁴.

עוד יש להוכיח דהנה ילפינן בחולין י: דמוקמינן אחזקה מנגע, והק' תוס' מ"ש ממקוה דשבקינן חזקת המקוה, ומטמאים את הטובל משום העמד טמא על חזקתו והרי חסר לפניך, וה"נ הוי לן למימר דשבקינן חזקת הנגע, ואזלינן בתר חזקת גברא ומוקמינן אחזקת טהרה כיון שחסר לפניך, ותי' התוס' בנדה (ב:) והתוס' הרא"ש (שם) דכיון דנגע אינו חסר ואתאי, אין אומרים בו תרתי לריעותא. ולכאור' תמוה תי' דמ"מ בנגע למה לא הוי ספק, ולא נשרוף קדשים שנגעו באדם שנכנס לבית, אלע"כ דהיכא דליכא תרתי לריעותא אזלינן בתר חזקת המקוה בודאי.

וכן מצינו למהרי"ל (שו"ת מהרי"ל סימן קנא) שנקט סברא זו לעיקר, ובזה תירץ אמאי אזלינן בריש נדה גבי נדה בתר חזקת האשה, אף שאיכא ריעותא משום דמגופא קחזיא, ולא אזלינן בתר חזקת הטהרות, אלא דכיון שבאשה נולד הספק ועליה אנו דנים, אזלינן אחזקתה ולא אחזקת הטהרות. וז"ל אך חזינא דלא אזלינן בשום דוכתא אלא בתר מילתא דאתייליד ביה הספק ולא אזלינן בנדה בתר חזקת טהרה ע"כ.

וכ"כ הרא"ם בשו"ת מים עמוקים חלק א סימן כא וז"ל, נראה לי דהא דלא משני גמר' גבי מ"ט דשמאי, משום העמד טהרות על חזקתן שהיא חזקה מעליא, אבל אמרו משום העמד אשה על חזקתה, שהיא חזקה גרועה, משום דבכל מקום שאמרו העמד דבר על חזקתו, לא אמרו אותו אלא באותו דבר עצמו שבו נולד הספק, כגון בספק נגעו הטהרות

שבדק קודם הטבילה. עוד הוכיח דהא טמא מעמידין אותו על חזקתו עד שיודע לך כמה טבל, ואילו טבל במקוה שנמדד ונמצא חסר, תנינן כל טהרות שנעשו על גביו למפרע, בין ברשות היחיד בין ברשות הרבים טמאות, משום דאמרין העמד טמא על חזקתו, ואפילו הכי מן הסתם אין חוששין לו ואין מודדין אותו, וטעמא משום דמעמידין אותו על חזקתו, דחזקה דאורייתא היא, והוא הדין והוא הטעם בסכין ונמצאת פגומה, כמקוה שנמדד ונמצא חסר לדעת רב הונא.

ומבואר ברשב"א דבספק דיש בה חזקות הסותרות מוקמינן על החזקה שבשורש הספק, ודוקא באיכא ריעותא מוקמינן על חזקת הטמא, או על חזקת האיסור של הבהמה משום תרתי לריעותא.

אמנם דעת הרמב"ן דאפי' בליכא ריעותא מוקמינן אחזקת האיסור צ"ב, ואפשר דדוקא בחזקת איסור של בהמה סובר דלא מוקמינן אחזקת הסכין וצ"ע, וכן משמע מלשונו.

וכן יש לדייק משיטת הרמב"ן בקידושין סו:, דפירש הא דבן גרושה ובעל מום דאיירי בספק, ואעפ"כ בב"ג עבודתו למפרע כשירה, ובבע"מ עבודתיו פסולות, ולכאור' החילוק הוא דבב"ג ליכא ריעותא, כיון שלא נודע שודאי ב"ג הוא, ומשא"כ בע"מ דאיכא ריעותא, כיון שהוא עתה בע"מ, ואין הספק אלא אם בשעה שעבד ג"כ היה בע"מ. וא"כ מצינו להדיא שבחזקות הסותרות היכא דליכא ריעותא אזלינן בתר חזקת המקוה בודאי.

וכן כתבו להדיא רבינו פרץ ור"מ בר שניאור בסוגיא דעירובין דלעיל, דאזלינן בתר חזקת העירוב ולא בתר חזקת האיש, כיון שבעירוב נולד הספק.

והנה הובא לעיל מחלוקת תנאים ר"ט ור"ע גבי מקוה, דר"ט מכשיר לכתחילה משום דמוקמינן אחזקת המקוה, וכן מצינו שנחלקו ר"א וחביריו גבי הניח פירות והפריש עליהן תרומה ונתקלקלו, דלר"א

הסברא לילך בתר שורש הספק

ובעיקר סברתם שחזקת המקוה עדיפה מחזקת הטמא, יש לעיין מה טיבה, אם הוא משום שחזקה זו היא בשורש הספק, או משום כיון שפשוט שני הספקות ביחד, או משום שכיון שעיקר הספק בגברא תלוי במקוה, כלומר אם טבל במקוה שלימה או במקוה חסירה, ומאחר שהספק במקוה נפשט, ליכא שום ספק בגברא. אמנם אפשר לומר דכיון דהמקוה הוא שורש הספק, ובה אירע הספק, וזה עורר לנו להסתפק בטובל, ממילא עיקר הנידון הוא עליו, וכיון שכשאנו דנים עליו איכא חזקת המקוה, מוקמינן אחזקתיה ושוב אין סיבה להסתפק בטמא.

ספק לא נגעו, אמרו העמד טהרות על חזקתן. ובנדון דידן דספק ראתה האשה ספק לא ראתה, שהספק בה נולד מתחלה העמד מקו' על חזקתו. אבל הטהרות שנשתמשה בהן האשה, שלא נולד בהן הספק מתחלה, אלא מכח הספק שנולד באשה, אין לומר בהן העמד טהרות על חזקתן, אלא כדי לתת עזר לחזקת האשה בלבד, לא לעצמן. והא דמשני גמרא משו' דאיכא למימר העמד כלים על חזקתן ואימור לא נטבלו, אינו אלא לתת סיוע לרעוע חזקת המקוה, לטמא טומאה ודאית, והמקשה לא הבין זה וחשב שהוא אומר זה לעצמן, ולא לתת עזר, ולפיכך הקשה אדרבא העמד מקוה על חזקתו, שהחזקה אינה נאמר אלא על המקוה שנולד בו הספק, לא על הכלים א"מ, ע"כ.

ה. ודאי נגע

שיטת הרמב"ן רשב"א והריטב"א

דבודאי נגע לא שייך חזקה לטהרות

וכן פירשו הרמב"ן (חולין פו.), קידושין פ., נדה יח.): רשב"א (חולין שם, נדה שם כא:), והריטב"א (עירובין לו.), קידושין עט. פ., נדה ב. יח:) כר"ת.

והק' על רש"י דפירש דהתינוק ודאי נגע בעיסה, והספק הוא אם טמא היה או לא, דכיון דודאי נגעה פקעה חזקת טהרות כלל, והראיה דבריש נדה נחלקו שמאי והלל בנדה, דלשמאי דייה שעתה דמוקמינן לה אחזקתה, ולהלל מפקידה לפקידה ותולין לא אוכלין ולא שורפין, ודוקא לקדשים ותרומה אבל חולין אוכלין. ולא מוקמינן לה אחזקתה, ואף לקדשים ותרומה לא נחמיר, כיון דמגופה קחזיא. ומ"מ יש להקשות אמאי לא מוקמינן טהרות שנגעה בהן, אחזקתן שהיו בחזקת טהרות, וכן במקוה שנמדד, אמאי לא מוקמינן טהרות אחזקתן, אלע"כ כיון דודאי נגע לא אזלינן אחר חזקת הטהרות, אלא אחר הטמא ומוקמינן ליה אחזקתיה.

וכן בשליא בבית (נדה יח.) דאיתא בגמ' אמר רבי יוחנן בשלשה מקומות הלכו בו

איתא בגמ' קידושין פ. חולין פו. ובנדה יח: תנן תינוק שנמצא בצד העיסה ובצק בידו, רבי מאיר מטהר, וחכמים מטמאין מפני שדרכו של תינוק לטפח, ואמרינן מ"ט דר"מ, קסבר רוב תינוקות מטפחין ומיעוט אין מטפחין, ועיסה זו בחזקת טהורה עומדת, סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע ליה רובא, ורבנן מיעוטא כמאן דליתא דמי ורובא וחזקה רובא עדיף.

מח' רש"י ור"ת בביאור הגמ'

ונחלקו רבותינו הראשונים בביאור גמ' זו, דהנה לכאו' יש להסתפק בב' דברים, א' אם נגע התינוק בעיסה, ב' אם התינוק היה טמא. שיטת רש"י דכיון שבצק בידו בודאי נגע, אלא דהספק הוא אם התינוק טמא, ואיכא רוב תינוקות מטפחין, כלומר דאיכא רוב שטמא הוא, כיון שמטפחין באשפה ובשרצים.

מאידך ר"ת פירש להיפך, שהתינוק בחזקת טמא, כדשנינו בתוספתא שנשים נדות מגפפות ומנשקות אותו, אלא הספק הוא אם נגע בעיסה, אך כיון שרוב תינוקות מטפחין בעיסה, איכא רוב שנגע בעיסה.

שודאי טמא (ודלא כתוס' דפירש דבחזקת טמא הוא) ואין הספק אלא אם נגע בהן, וע"כ לא הורעה חזקת הטהרה מהעיסה. ומבואר מדבריהם דהיכא דודאי נגע ליכא לחזקת טהרות כלל, דהרי בריש נדה גבי נדה ליכא התם חזקת איסור, ורק חזקת טהרות איכא ואעפ"כ לא אזלינן בתרא והוי ספק.

מאידך ברש"י מבואר דלית ליה סברא זו, דהיכא דודאי נגע הורעה החזקה, וכן מצינו להדיא בתוס' הנ"ל דתירץ דהתם הוי רוב גמור ומשא"כ ברוב תינוקות מטפחין דאינו רוב גמור. ומבואר דבשליא בבית איכא חזקת הבית על אף שבודאי נגע ואין אומרים שהורעה החזקה. וכן מבואר בתוס' בעירובין לו. ד"ה במקוה שלא נמדד. וכן כתב להדיא הר"מ בר שניאור שהביא הריטב"א (הובא לעיל) שכתב דבכל מקום יש לנו לדון אחר החזקה שבו אירע הספק, וכן במקוה אית לן למיזל אחזקת האיש ולא בתר חזקת הטהרות. ומבואר להדיא דחזקת הטהרות לא הורעה כלל.

סיכום השיטות

ונמצא שנחלקו הראשונים היכא דאיכא חזקת הגברא, ואיכא נמי חזקת הטהרות דלרש"י וסייעתו⁵ אזלינן בתר חזקת גברא, והיינו בתר החזקה שבה אירע הספק, ולכן לא הוק' להם קו' הרמב"ן מנדה ומקוה, כיון דהתם איכא חזקת גברא ובתרא אזלינן, ולא בתר חזקת הטהרות, ומשא"כ גבי עיסה דליכא חזקת הגברא, אלא חזקת הטהרות לכן אזלינן בתרא. ולרמב"ן⁶ וסייעתו לא אזלינן בתר החזקה שאירע בה הספק, ולכן אזלינן בתר חזקת הטהרות, ולכן הוק' להם מנדה ומקוה, אמאי לא אזלינן התם בתר חזקת הטהרות, וע"כ דהיכא דודאי נגע הורעה החזקה, ומשא"כ רש"י וסייעתו לית להו לחידוש זה של ודאי נגע.

חכמים אחר הרוב, ועשאוהו כודאי מקור שליא חתיכה, מקור הא דאמרן, שליא דתנן שליא בבית הבית טמא, ולא שהשליא ולד, אלא שאין שליא בלא ולד וכו', ותו ליכא והאיכא תשע צפרדעין ושרץ אחד ביניהם, ונגע באחד מהן ואינו יודע באיזה מהן נגע, ברה"י ספקו טמא, ברה"ר ספקו טהור, ובנמצא הלך אחר הרוב. ופרכינן בגמ' למעוטי מאי אילימא למעוטי רובא דאיכא חזקה בהדיה, דלא שרפינן עליה את התרומה, והא אמרה ר' יוחנן חדא זימנא, דתנן תינוק הנמצא בצד העיסה ובצק בידו, רבי מאיר מטהר, וחכמים מטמאין, שדרכו של תינוק לטפח. ואמרינן מאי טעמא דר"מ קסבר רוב תינוקות מטפחין ומיעוט אין מטפחין, ועיסה זו בחזקת טהורה עומדת, סמוך מיעוטה לחזקה ואיתרע ליה רובא. ורבנן מיעוטה כמאן דליתיה דמי, ורובא וחזקה רובא עדיף. ואמר ריש לקיש משום רבי אושעיא זו היא חזקה ששורפין עליה את התרומה, ורבי יוחנן אמר אין זו חזקה ששורפין עליה את התרומה ע"כ.

והיינו דאיכא רוב דהוי כודאי ושורפין עליה, כמקור שליא וחתיכה, ואיכא רוב דלא הוי כודאי ואין שורפין עליהן כרוב תינוקות מטפחין כיון דאיכא חזקה נגד הרוב.

החילוק בין שליא לתינוק

והק' הראשונים דהא בשליא איכא נמי חזקת טהרה של הבית, נגד רוב תינוקות מטפחין, ואמאי הוי כודאי ושורפין עליהן תרומה, ותי' תוס' דשאני התם בשליא, דהוי רוב גמור, ומשא"כ ברוב תינוקות דאינו רוב גמור, לכן לא שרפינן עליהן תרומה עיי"ש.

אכן הרמב"ן תירץ דכיון דודאי נגע הוי שליא כבית, והורעה חזקת הטהרה של הבית, ולכן לא שרפינן, וא"כ גבי תינוק נמי כיון שהתינוק ודאי נגע בעיסה הורעה החזקה, וע"כ יש לפרש דאיירי הכא בתינוק

5 צ"ע מתוס' בחולין יא. גבי פרה אדומה דמבואר בתוס' דלא אזלינן אחזקת הפרה בודאי.

6 צ"ע מהרמב"ן בקדושין סו: שהבאנו לעיל להוכיח דס"ל כתוה"ר, דאזלינן אחר חזקת המקוה.

גדר ודאי נגע

ובעיקר סברא זו דודאי נגע יש להקשות, מהי שנא במקוה דלא אמרינן דודאי טבל, וליתא לחזקת הטמא, כמו שליתא לחזקת טהרות אף היכא דליכא חזקה כנגדה, כדמצינו בריש גבי נדה, ונוקים אחזקת המקוה, בין בליכא תרתי לריעותא ולא יהיה ספק, ובין היכא דהוי תרתי לריעותא ולא ניזל אחזקת טומאה כלל, וכן בסכין לר"ה דפסול אף שודאי שחט.

ועוד קשה מדמצינו בגיטין ל. דמוקמינן את הטבל אחזקתיה, אף שודאי תרם ואין הספק אלא ביין, אם החמיץ או לא. וכן יש להקשות מההיא (עירובין לה:): דנגע באחד בלילה, דמוקמינן את הנוגע אחזקתיה, אף שודאי נגע במת.

וכן קשה מדמצינו באלמנת עיסה כתובות יד. והיינו אשה שנתאלמנה מספק חלל⁷, דלר' יהושע מוקמינן לה אחזקתה אף שודאי נבעלה, ואין הספק אלא בבעלה אם היה חלל. וכן צ"ב מהו גדר דין זה ומה טיבה.

מהלך א' - דאין הספק בטהרות

ובגדר דין זה דבודאי נגע פקעה חזקת הטהרות, י"ל דכיון שטומאת הטהרות תוצאה היא מהטמא, כלומר דטמא הנוגע בטהרות נטמאו הטהרות ממילא, ואין שייך לדון על הטהרות בפני עצמן, כיון דאין הספק בטהרות, אלא בנוגע ודין הטהרות כדין הנוגע, וכיון שהחזקנו שהנוגע טמא, וודאי נגע, ממילא נטמאו הטהרות, ונסתלקה חזקת הטהרות כיון שטמא נגע בהן. וכ"כ בישועות יעקב אבה"ע סי"ז סקכ"ט.

וכן משמע ברמב"ן נדה יח. וז"ל אלא דכיון דשליא בבית הוא, אין חזקתו של בית

אמנם ברמב"ן ריש נדה ב. מבואר דאיכא חזקת הטהרות גבי נדה על אף שודאי נגעה בהן, דהנה מבואר בגמ' דאף להלל דאיכא ספק הוא רק לקדשים ותרומה אבל לא לחולין, והוק' לרמב"ן מ"ש חולין מקדשים, מ"מ אם איכא חזקה קדשים נמי, ואם ליכא חזקה חולין נמי, ויתירץ דאיכא חזקת הטהרות, ולכן בחולין מוקמינן אחזקתיה, דאפוישי טומאה לא מפשינן, אבל בקדשים ובתרומה עשו מעלה וכיון דאינו חזקה גמורה תולין. וי"מ דאע"ג דליכא חזקה, מ"מ הא הוי ספק טומאה, ומסוטה גמרינן דוקא דמה התם מכאן ולהבא ולא למפרע, אף כאן מכאן ולהבא, אף כל ספק טומאה לא מטמאין למפרע, אלא משום מעלה דקדשים אמרו דתולין וברה"ר ודאי טמא. ומשמע דנחלקו אם איכא חזקת טהרות או לא ולכא' סותר עצמו דכתב בפשטות דבנדה ליכא חזקת טהרות.

והנה מצינו לעיל מחלוקת ראשונים במקוה היכא דלא חסר, אם הוי ספק, או שניזל בתר חזקת המקוה דווקא, ולכא' להרמב"ן וסייעתו דלית להו סברא זו, דחזקה שאירע בה הספק עדיפא, הוי ג"כ ספק ולא ניזל בתר חזקת המקוה, וכתוס' ישנים דלעיל, וא"כ צ"ב איך הוכיחו מריש נדה גבי נדה ומקוה דהיכא דודאי נגע ליכא לחזקת טהרות, הא התם לא אזלינן אחר חזקת הטהרות משום דאיכא חזקת איסור כנגדה והוי ספק ולכן אין מטהרין את הטהרות בודאי, ובשלמא גבי נדה דליכא חזקת איסור ניחא, דהק' דניזל אחר חזקת הטהרות ונטהרם בודאי, אבל במקוה הא איכא חזקת הטמא ואיך נטהרם בודאי, ונצטרך לומר דק' היה דלכה"פ ספק הוי, ואיך נשרוף עליו תרומה, אלע"כ דכיון דודאי נגע ליכא לחזקת הטהרות כלל.

7 לרש"י היינו שחמותה נתגרשה מבעלה הראשון בספק גירושין ומת ונשאת לכהן וילדה בן והוי ספק חלל ונשא אשה זו והוי ספק אם נפסלה לכהונה דר' יהושע מכשיר משום דאוקמיה אחזקתה. ובשם ר' יוסף טוב עם פירש דחמותה נתגרשה בספק גירושין ומת ונשאת לאחר בתוך ג' חודשים והוי ספק אם בן הראשון הוא מקודם הגירושין וישראל כשר הוא ואפי' אם לאחר גירושין הוא מ"מ כשר הוא, או שמא בן ד' חודשים הוא וגולד מהכהן והוי ספק ספיא ספק מהראשון ספק מהשני ואפי' את"ל מהשני הוא שמא לא הוי גט ואלמנה היתה ואינו חלל. ועי"ש בתוס' פי' אחר.

חזקת הטמא דאף דודאי טבל, מ"מ אין הספק על המקוה, אלא על הטובל אם טבל או לא, רק המקוה עורר לנו להסתפק אם עלתה טבילתו, וא"כ שפיר שייך לאוקמי אחזקת הטמא לומר שלא טבל.

ובנו"א י"ל⁸ דעל המקוה עצמה אין שום נידון אם כשרה היא דמהי נפ"מ לן אם היא כשרה אלא כל ענינה היא לטהר טמאים, וכיון שכן כל ספק שנוולד במקוה הוא אם הוא יכול לטהר טמאים ולהוציאם מחזקתם או לא, וכיון שכן מוכרחים אנו לדון על חזקת טמא אלא"כ תאמר דחזקת המקוה עדיפא, אבל זה ודאי שחזקת הטמא לא פקעה.

עו"ל⁹ דבמקוה כיון דהשתא חסירה, אין שום נפ"מ לגביו אלא לענין הטמאים שטבלו בה. אבל כשאנו דנים על הטהרות, דיש ספק על הנוגע אף בלא הטהרות, וכל הספק בטהרות הוא אותו ספק שיש בנוגע, אין שייך לדון כלל על חזקת הטהרות.

אמנם לא יתיישב לפי"ז אלמנת עיסה דהתם ג"כ הספק של האלמנה הוא, אם בעלה היה חלל או לא, והתם נפ"מ גם לבעלה, אם חלל הוא. וא"ת דהרי מת ואין הספק אלא באשה, א"כ בנדה ג"כ נימא הכי דהתם האשה טמאה לפנינו, ואין נפ"מ אלא בטהרות שנגעה למפרע, ואמאי לא אזלינן בתר חזקת הטהרות משום ודאי נגע, וכן בנגע באחד בלילה ספיקו הוא במת אם היה מת בלילה או חי.

מהלך ג' - דבודאי נגע

אין החזקה מכריע את הספק

והנראה דהנה מצינו באחרונים¹⁰ שיש פעמים שהחזקה אומרת שלא להסתפק כלל, והוי כמו שהוכרע הספק, אמנם יש פעמים

כלום, אלא הרי הבית כשליא וכו', מה שאין כן בשליא וכו' ואין חזקתה כלום שהרי נגע ונעשה כמוה ע"כ. וכ"כ בקידושין פ. וז"ל ואיכא לפרושי שכיון שודאי נגע, אין הולכין אחר חזקתה, אלא דנין אטומאה שעליה, כדאמר במס' נדה (ב:) גבי כל הנשים שמטמאות מעת לעת ומפקידה לפקידה למפרע, משום דאית להו ריעותא מגופייהו, ואין הולכין בהן אחר חזקת טהרת הטהרות. וכן מקוה שנמדד ונמצא חסר, אין הולכין בו אחר חזקתן של טהרות, אלא אחר הטמא שעסק בהן, שמעמידין אותו על חזקתו ואימא לא טבל ע"כ.

וכן משמע מהרשב"א שכתב נדה יח. וז"ל דאי ודאי נגע מאי חזקת עיסה יש כאן, דהא מדנגע בה נפקא לה עיסה מחזקתה, והו"ל כתינוק עצמו ע"כ.

ומשמע שעיקר הסברא הוא כיון שאין ספק חדש בטהרות, אלא הספק הוא אם נטמאו ע"י הנוגע או לא, וביתר ביאור י"ל דכיון דזהו דינו של טמא שהטהרות שנגע בהן טמאין, נמצא שהספק בטהרות הוא אותו ספק שיש לנוגע, וע"כ לא דנים על הטהרות אלא על הטמא, ומעמידין אותו על חזקתו.

אמנם לא יתיישב מה שהקשנו לעיל, ממקוה ואלמנת עיסה ונגע באחד בלילה, דהתם ג"כ שורש הספק במקוה ובבעלה, ולא בטמא ובאלמנה.

מהלך ב' - דהספק על הטהרות

הוא אם הנוגע טמא או לא

ואפ"ל באופ"א דכיון דודאי נגע, נמצא שהספק על הטהרות הוא אם הנוגע טמא היה או לא, וא"כ אין חזקת הטהרות יכול לומר שהנוגע אינו טמא, ובשלמא כשאנו דנים על הטמא והמקוה, שייך לאוקמי על

8 עיין דברי חיים מקוואות סעיף נח.

9 עיין שו"ת בית שלמה יו"ד ב סנ"ג. ישועות יעקב אבה"ע סי' יז סקכ"ט, או"ח סי' תסז, סק"א, שערי יושר שער ב פ"ב.

10 חמד"ש יו"ד ב, ד, קידושין סו ע"א. שו"ת חידושי הרי"מ אבן העזר סימן טז, כתובות כ ע"א. אמרי בינה יו"ד דיני שחיטה סי"ד.

מכרעת, דאכתי נסמוך חזקה זו למיעוטא, ולכן מפרש דלא סמכין מיעוטא לחזקה, אלא כששניהם מחזיקין טהרה לעיסה, אבל הכא שמיעוט השליא אומר שלא היה ולד, והחזקה אומרת שהבית לא נטמא, לא סמכין מיעוטא לחזקה.

ולפי"ז באלמנת עיסה דליכא הכרעה בבעל, ונשאר ספק, מהני חזקת הנהגה של האשה להתירה להינשא. וכן כתב בבית יעקב כתובות יד. ולפי"ז ביאר מה שכתבו התוס' שם דאפי' לדברי המכשיר בה מכשיר בבתה, מ"מ באלמנת עיסה פוסל בבתה, משום שאין לה חזקת כשרות, כיון דודאי נבעלה לספק חלל, לא שייך להכריע את הספק שיש לבעלה, אלא לנהוג ובבת הרי לא נהגנו כלום¹².

ולפי"ז יש ליישב סתירת הרמב"ן דבריש נדה ביאר דבנדה איכא חזקת הטהרות אלא שלגבי קדשים ותרומה עשו מעלה, ודלא כמ"ש בקידושין דבדאי נגע פקעה החזקה, די"ל שקו' היה אמאי עשו מעלה והחמירו בקדשים ותרומה, הא איכא חזקה מעלייתא שמכריע את הספק, ומה שייך להחמיר. ותירצו דכיון דודאי נגע לא שייך להכריע את הספק, אלא להמשיך לנהוג כפי שנהגנו עד השתא, וכיון שלא הכרענו את הספק, עשו מעלה בקדשים ותרומה לתלות.

ועפי"ז יש ליישב מה שהק' מגע באחד בלילה, דהתם ליכא הכרעה למת ואדרבה איכא התם חזקת חי.

והנה שנינו בנדה כא. המפלת חתיכה, אם יש עמה דם טמאה, ואם לאו טהורה, ר' יהודה אומר בין כך ובין כך טמאה. ואמר רב יהודה אמר שמואל לא טימא רבי יהודה אלא בחתיכה של ארבעת מיני דמים, אבל של שאר מיני דמים טהורה. ור' יוחנן חולק ואומר של ארבעת מיני דמים דברי הכל טמאה, של שאר מיני דמים דברי הכל טהורה, ולא נחלקו אלא שהפילה ואינה

שהחזקה א"י לומר שלא להסתפק¹¹, דהא איכא ספק לפנינו, וא"א שלא להסתפק, והתם החזקה אומרת להמשיך לנהוג כפי שנהגנו עד השתא, ולא להוציא מספק. וא"כ י"ל דלכו"ע אף בודאי נגע מוקמינן אחזקתה, אלא דבודאי נגע אין החזקה אומרת שלא להסתפק, כיון דאין הספק מעצמותו, אלא משום שנגע בספק טמא, וא"כ איכא ספק לפנינו.

ובנו"א י"ל כנ"ל דכיון דודאי נגע הוי שליא כבית, והספק הוא אותו ספק שיש לשליא, וא"כ א"א שלא להסתפק.

ולפי"ז יש ליישב, דהנה קו' הראשונים היתה, אמאי לא סמכין מיעוטא לחזקה ולא נשרוף תרומה, ותירצו כיון דודאי נגע, ולא שייך לומר אל תסתפק, אין החזקה יכולה להצטרף למיעוט.

וכן מבואר ברמב"ן בנדה יח: דכתב וז"ל אבל הפי' הנכון שבתינוק ודאי טמא נחלקו, דכיון שנמצא בצד העיסה והבצק בידו, אמרינן רוב תינוקות מטפחין בעיסה, ומיעוטן אין מטפחין, ועיסה זו בחזקת טהורה עומדת, סמוך מיעוטא לחזקה, שהרי שתי המדות הללו מחזיקין טהרה לעיסה, לומר שלא נגע בה התינוק, וממקום אחר היה לו הבצק, או אדם אחר נתנו לו, ומעולם לא טפחו לבצק הזה בעיסה. מה שאין כן בשליא שאי אפשר לצרף חזקת הבית למיעוט השליא, שאין חזקה זו מלמדת שאין עם השליא ולד, אלא הרי הבית כשליא עצמה, ואין חזקתה כלום, שהרי נגע ונעשה כמוה, אבל בעיסה ותינוק, שניהם מחזיקין שלא נגע תינוק בעיסה ע"כ.

והנה לכאור' תמוה מה שכתב דכיון דאין שתי המדות מחזיקין טהרה וכו', הא הכא ליכא כלל חזקה כיון שודאי נגע וכמו שסיים אלא הרי הבית כשליה, ולפי הנ"ל ניחא דכיון דבודאי נגע שייך חזקת הנהגה, וא"כ לא תירץ כלום במה שודאי נגע ואין החזקה

11 וכגון בורק לה קידושין ספק קרוב לה, וכן בתרי ותרי.

12 וכ"כ בקובץ שיעורים חלק ב אות ב.

מכרעת את הספק, ומ"מ איכא חזקה דמספק אל תוציא, ותלוי אם איכא הכרעה נגד החזקה, דאז לא שייך לומר מספק אל תוציא, כיון שהכרענו ברוב, אבל כשליכא הכרעה נגד החזקה, שפיר אמרינן מספק אל תוציא.

וכעין סברא זו מצינו להדיא ברשב"א במשמרת הבית (בית א שער א) שמשיג על הרא"ה בבדק הבית, דכתב דרוב שוחטין מומחין הן לאו דוקא, אלא כל השוחטין מומחין, דא"כ נימא סמוך מיעוטא דאינם מומחין לחזקת איסור של הבהמה וליהוי פלגא ופלגא, כדאמר רבא ביבמות קט: גבי האשה שהלך בעלה וצרתה למדינת הים ובאו ואמרו לה מת בעליך לא תנשא ולא תתייבם, עד שתדע שמא מעוברת היא צרתה. משום דאיכא חזקה לייבום ורוב לשוק דרוב נשים מתעברות ויולדות, וילדה צרתה ונפטרה מייבום, סמוך מיעוטא לחזקה והוי פלגא ופלגא, ולכן לא תנשא ולא תתייבם.

והשיג עליו הרשב"א מכמה טעמים, והוסיף דאפילו תימא דבעלמא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה לא אמרינן אלא ברובא וחזקה דעלמא, אבל חזקה המסתלקת על ידי המתעסקין לסלקה, ורוב דמתעסקין כל שיתעסקו בה מסלקין אותו ודאי. ושנתעסק בה מתעסק אחר ולא ידענו אם מן הרוב או מן המיעוט, על כרחנו יש לנו לומר זיל בתר רובא, ומיעוטא כמאן דליתיה דמי והיינו טעמא נמי דעיסה שבבית שהרי רוב הנוגעים בה מאותם שהם עמה בבית דוחים חזקת טהרתה, וכיון שנמצאו עליה אברים מנופלים, על כרחנו נדחה חזקתה, שאין לנו לדון כאן אלא רוב כנגד מיעוט. וקרוב לענין זה כתב רש"י¹³ ז"ל שם בפרק עשרה יוחסין, שבא לפרש ולחלק בין אותם דשרצים וצפרדעים דשורפים עליה את

יודעת מה הפילה רבי יהודה סבר זיל בתר רוב חתיכות, ורוב חתיכות של ארבעת מיני דמים הויין, ורבנן סברי דלא אמרינן רוב חתיכות של ארבעת מיני דמים. ומבואר בראשונים (רש"י ותוס' ועוד) דחכמים נחלקו וסוברים דליכא רוב דשל ד' מיני דמים הם, ואדרבה איכא רוב דאינו של ד' מיני דמים.

והנה הק' הרמב"ן דאמאי מטהרים חכמים בודאי הא הוי ספק ותטמא מספק, ותירץ דאוקמיה אחזקתה שהיתה טהורה. והק' הרשב"א על תירוצו זה דכיון דודאי הפילה חתיכה ורוב חתיכות מד' מיני דמים הן¹³, נפקא מחזקתה והוי כשליא בבית, דכיון דודאי נגע נפקא בית מחזקתה, וע"כ פירש כרש"י דאינה טהורה לגמרי.

אמנם צ"ע דעת הרמב"ן דמוקים אחזקה אע"ג דודאי נגע, ומ"ש מרוב תינוקות מטפחין דאילו ודאי נגע התינוק בעיסה, ליכא לחזקת טהרה של העיסה.

וכתבו באמרי בינה (דיני טריפות ס"א) ובחזו"א (נדה סרט"ו) לתרץ דודאי נגע היינו דוקא במקום דאיכא הכרעה כרוב וכו', דהתם לא סמכינן מיעוטא לחזקה, כיון דאיתרע החזקה ואזלינן ארוב, אבל היכא דליכא הכרעה והוי ספק השקול, מוקמינן אחזקה אפי' דודאי נגע, ולפי"ז ביארו דעת הרמב"ן, דהכא דליכא רוב והוי ספק השקול מוקמינן אחזקת טהרה

ובחזו"א הק' על הרשב"א מחמת כן דכיון דליכא רוב מדוע לא מוקמינן אחזקה, אכן באמרי בינה ביאר דהרשב"א סובר, דהיכא דודאי נגע ליכא חזקה כלל, ואף היכא דליכא הכרעה.

והיינו כפי שנתבאר לעיל דודאי נגע אינו מסלק את החזקה לגמרי, אלא דאין החזקה

13 ותמוה דהא לרבנן קיימא דפליגי אר' יהודה, וסוברים דליכא רוב דמד' מיני דמים הן, ובקונטרס החזקות ס"ב הגיה מחמת כן מחצה חתיכות, אולם יעויין לעיל יח: דהרשב"א הביא עוד דרך לבאר שיטת חכמים דאיכא רוב דמד' מיני דמים הן, ומ"מ כיון דמצוי שתפיל בלא דם מוקמינן אחזקה.

14 בקונטרס החזקות ס"ב הגיה רמב"ן במקום רש"י, דרש"י לא כתב כן, אלא חילק שם בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן.

התרומה, ובין אותה דתינוק שנמצא בצד העיסה שתולין ולא שורפים, וזה לשונו איכא למימר כיון דודאי נגעו אין חזקתה של עיסה כלום שהרי הורעה, דהא בעלמא רובא כנגד חזקה, לרבנן חוששין באיסורין ואין עושין מעשה ע"כ. ודכוותא מה ששינו בנדה שליא בבית הבית טמא, ולא שהשליא ולד אלא שאין שליא בלא ולד, ר"ש אומר נמוק הולד עד שלא יצא, ובודאי לא אמר תנא קמא דאי אפשר שנמוק אלא שאין הרוב נמוקין, ואעפ"י שהבית בחזקת טהרה לא אמרין סמוך מיעוטא דנימוקין אחזקה, ותולין לא אוכלין ולא שורפין אלא הולכין אחר הרוב ושורפין, בזו אחת מן השלש שא"ר יוחנן שעשאוהו כודאי. ולגבי שחיטה נמי כיון שנתעסקו בה והרוב כשרין, לא הורעה החזקה ואין מעכב אלא המיעוט וכמאן דליתיה דמי.

ומבואר מדבריו דדוקא היכא דאיכא רוב לא אזלינן אחר חזקת הטהרות, אמנם מדבריו נראה שאין כוונתו כמבואר לעיל, דבודאי נגע אין החזקה אומרת שלא להסתפק, אלא שלא להוציא מספק, ורוב עדיף מחזקה זו, אלא דיש לחלק בין רובא דעלמא שאינה מסלקת את החזקה, לרוב שבספק עצמו שמסלקת את החזקה, והיינו דהיכא דהספק הוא אם נעשה מעשה או לא נעשה מעשה, וישנו רוב שנעשה מעשה, אין הרוב מסלקת את החזקה שאומרת שלא נעשה מעשה. אבל היכא דנעשה מעשה לסלק את החזקה, והספק הוא אם הוא מהרוב וממילא נסתלקה החזקה, או מן המיעוט ולא נסתלקה החזקה, ממילא היכא שהכרענו שהוא מהרוב, נמצא שנסתלקה החזקה.

ולפי"ז יש לחלק בין רוב שוחטין מומחין, לרוב נשים מתעברות, דברוב נשים מתעברות ויולדות שהספק אם נעשה מעשה או לא, ואיכא רוב דעלמא שרוב נשים מתעברות ויולדות, ואין הרוב באשה

אמנם יש להקשות על מהלך זה, מדוע בקושייתם על שליא הבינו, שהחזקה אומרת שלא היה עם השליא ולד, ואף אם נאמר שהחזקה הוא שלא להסתפק כלל, מ"מ אין יכולה להכריע הספק של השליא ולומר שלא היה עימה ולד.

וכן קשה דבראשונים משמע דנסתלקה החזקה לגמרי.¹⁵ וכן אין נראה ברמב"ן, דראייתו מנדה היתה רק מזה דמחמירין.

15 עיין בלשון הרמב"ן נדה יח. וז"ל אלא דכיון דשליא בבית הוא, אין חזקתו של בית כלום, אלא הרי הבית כשליא וכו', מה שאין כן בשליא, שאי אפשר לצרף חזקת הבית למיעוט השליא, שאין חזקה זו מלמדת

מהלך ד' - דודאי נגע שייך רק בספק טומאה

עוד נראה לומר¹⁶ דדין זה שהיכא שודאי נגע לא שייך חזקה, הוא רק בספק בטומאה, משום דבטומאה נעשה הולד הטומאה כעצם הטומאה של האב, והיינו דיש עליו טומאת הנוגע, ולכן נעשה הבית כשליא, וע"כ לא שייך לדון על הטהרות בחזקתן, כיון דספיקו הוא אם יש עליו טומאת הנוגע. ומשא"כ במקוה דהספק של הטמא הוא, אם טבל או לא טבל, ולא אם המקוה חסר, וכן בסכין דאין הספק בסכין אם נפגם, אלא אם נקרעו הסימנים או נשחטו כדין, וכן באלמנת עיסה דהספק הוא באלמנה אם נפסלה לכהונה. אמנם לא יתיישב לפי"ז הריטב"א ביבמות הנ"ל דהתם ליכא טומאה.

אך יש להקשות דהא מצינו לעיל ברשב"א בנדה כא: דאמרין ודאי נגע במפלת חתיכה, ולכא"ו לא שייך לומר שם היסוד הנ"ל, דדוקא בטומאה דהוי ולד הטומאה כעצם הטומאה של האב, משא"כ התם דהספק הוא אם ראתה דם או לא, ואף שודאי הפילה, מ"מ אינו דומה לודאי נגע, דהכא ישנו טמא שמכוחו נטמא, משא"כ

עוד יש להקשות על ראייתם ממקוה, דהא לכאורה קושייתם היתה דליהוי ספק מחמת חזקת הטהרות ולא נשרוף תרומה, דהא ליכא למימר דיהא ודאי טהור, דהא איכא חזקת הטמא, וא"ת דנדון כל ספק בחזקתה, א"כ מ"ש מהטמא עצמו דבלא חסר לפניך, לא מטמאין בודאי, אלא אדרבה לכמה מהראשונים מוקמינן רק אחזקת המקוה, ולא אחזקת הטמא, וטהור לגמרי, ואפי' לחולקים מ"מ הוי ספק. ועוד מה תירצו דודאי נגע, אכתי ניזול בתר חזקת הנהגה של הטהרות, אלא ודאי דקו' היה דיהא ספק, וא"כ מה תירצו דכיון דודאי נגע, ליכא הכרעה אלא חזקת הנהגה, מ"מ אמאי עדיפא חזקת הטמא מחזקת הטהרות ולמה לא יהא ספק.

עוד קשה דהריטב"א ביבמות סט: גבי נתין ומזור ספק בן ט' שפוסל את האשה מלאכול בתרומה, הק' אמאי לא אזלינן בתר חזקת האשה, ולא תיפסל מלאכול בתרומה ותיירץ דכיון דודאי נבעלה לפסול לה, והספק הוא רק אם בן ט' הוא או פחות מט' הוא, לא שייך חזקה כדאמרין גבי שליא בבית, והתם הוי כאלמנת עיסה, ואמאי לא מוקמינן לה אחזקת הנהגה.

שארין עם השליא ולד, אלא הרי הבית כשליא עצמה, ואין חזקתה כלום שהרי נגע ונעשה כמוה ע"כ. וכ"כ בקידושין פ. וז"ל ואיכא לפרושי שכיון שודאי נגע, אין הולכין אחר חזקתה אלא דנין אטומאה שעליה, כדאמר במס' נדה (ב:) גבי כל הנשים שמטמאות מעת לעת ומפקידה לפקידה למפרע, משום דאית להו ריעותא מגופייהו, ואין הולכין בהן אחר חזקת טהרת הטהרות, וכן מקוה שנמדר ונמצא חסר אין הולכין בו אחר חזקתן של טהרות, אלא אחר הטמא שעסק בהן שמעמידין אותו על חזקתו, ואימא לא טבל ע"כ. וכן כתב הרשב"א בנדה יח. וז"ל דאי ודאי נגע מאי חזקת עיסה יש כאן דהא מדרגת בה נפקא לה עיסה מחזקתה והר"ל כתינוק עצמו ע"כ. וכן בנדה כא. כתב וז"ל ואינו מחזור דהא ודאי הפילה חתיכה וכיון דרוב חתיכות מד' מיני דמים הן נפקא איתתא מחזקתה וכענין שאמרנו למעלה גבי שליא בבית (י"ח א'). וכ"כ בחולין פו. וז"ל ועוד שאם ודאי נגע משוינן ליה אזלא לה חזקת העיסה ע"כ. וכן כתב הריטב"א עירובין לו. וז"ל ואנו פירשנו במסכת נדה דטעמא דלא אזלינן בתר חזקת טהרות משום דכיון דודאי נגע בהם פקעה חזקה מינייהו וכדאמרין (נדה י"ח). גבי שליא בבית ע"כ. וכ"כ בקדושין עט. וז"ל וקשיא לן אמאי אזלינן בתר חזקת טמא, ניזיל בתר חזקת טהרות שנגע בהן, שהיו בחזקת טהרה ולא נטמא מספק, ואיכא למימר דכיון דודאי נגע בהם אין להם שוב חזקה, וכדאמרין (נדה י"ח). בשליא בבית, דכיון דרוב שליות יש בהם ולד הבית טמא, ולא אזלינן בתר חזקה דבית כלל, למימר אוקים מיעוט שליות שאין בהם ולד, לחזקת בית שהוא טהור, אלא מכיון דהויא לה שליא בבית, נפק ליה בית מחזקתיה והוה ליה כשליא, והוא הדין להא, וכן בנדה לבית הלל דמטמו למפרע מעת לעת כל טהרות שנגעה, דכיון דודאי נגע נפקו טהרות מחזקתם והוה כנדה גופה, וכן אתה דן בכל מקום דאיכא ודאי מגע, ולא אזלינן בתר חזקת טהרות, אלא כשיש ספק במגע עצמו ושמא לא נגע ע"כ.

התם שאינה נטמאת ממגע הדם אלא מהרואה, והא איכא ספק אם ראתה. וכן לא יתיישב ההיא דנגע באחד בלילה, דהתם ג"כ איירי בטומאה.

ו. חזקת הגוף

חזקת הגוף, כי הכא דאיכא חזקת הפנויה אף בלא חזקת ממון. והק' עוד מהי שנא ממקוה שנמדד ונמצא חסר דמוקמינן אחזקת טמא, כיון דאיכא תרתי לריעותא נגד חזקת המקוה, דאיכא חזקת הטמא והרי חסר לפניך, ה"נ הוי תרתי לריעותא דאיכא חזקת הגוף וחזקת פנויה נגד חזקת ממון, ואמאי לא אזלינן בתר חזקת הגוף, ותיריך דחזקת פנויה לא חשיבא כלל חזקה לגבי חזקת הגוף.

וכן מצינו בתוס' ט. גבי האומר פתח פתוח מצאתי דנאמן לאוסרה עליו, ופרכינן בגמ' ואמאי ספק ספיקא הוא, ספק תחתיו ספק אין תחתיו, ואם תמצא לומר תחתיו, ספק באונס ספק ברצון, ומשנינן לא צריכא באשת כהן, והק' תוס' ונוקמה אחזקתה שהיא כשרה לכהונה, ונימא דלאו תחתיו זינתה, ותיריך דאדרבה אית לן למימר דהשתא נבעלה, דאוקמה אחזקת הגוף שהיתה בתולה. הרי דחזקת גוף עדיפא מחזקת כשרות.

עוד הק' על חכמים דפליגי אר"י ומטמאין וכי לית להו חזקה, ותיריך דאיירי בנזקק לטומאה כגון שהיה בו נגע אחד שחין או מכוה קודם והיה מוחלט ממנו וקודם שנטהר נולד בו ספק ואחר שנטהר מן הראשון לא נשאר בו אלא ספק זה, דהשתא איכא חזקת הטמא נגד חזקת הגוף, דר"י אזיל בתר חזקת הגוף, והעמידנו על חזקתו שלא היה בו נגע, אע"ג דאיכא חזקה דהעמידנו בחזקת טומאה, וחכמים פליגי עליה ואזלי בתר חזקת הטומאה¹⁷, ונמצא שנחלקו רבנן ור"י היכא דאיכא חזקת דין נגד חזקת הגוף הי מניה עדיף, דלרבנן¹⁸ חזקת הדין עדיפא, ולר"י חזקת הגוף עדיפא.

שנינו במתני' כתובות עה. היו בה מומין ועודה בבית אביה, האב צריך להביא ראייה שמשנתארסה היו בה מומין הללו ונסתחפה שדהו, נכנסה לרשות הבעל, הבעל צריך להביא ראייה שעד שלא נתארסה היו בה מומין אלו והיה מקחו מקח טעות דברי ר"מ וכו'.

והק' בגמ' דמרישא משמע דאם לא הביא האב ראייה, הבעל נאמן ופטור מכתובה, וכו' יהושע דאמר לעיל יב. גבי טענת בתולים, דבעל נאמן ופטור מלשלם את הכתובה, דחזקת ממון של הבעל עדיפא מחזקת הגוף של האשה, וה"נ דאיכא חזקת ממון לבעל וחזקת גוף להאב חזקת ממון עדיפא, ומסיפא משמע דהיכא דלא הביא הבעל ראייה, האב נאמן וזכרנן גמליאל דפליג אר"י, וס"ל דחזקת גוף עדיפא מחזקת ממון, וה"נ עדיף חזקת הגוף מחזקת ממון, ולכן האב נאמן וחייב הבעל כתובה.

ואמר רבא דלא תימה טעמא דר"י דלא אזיל בתר חזקת גוף, ואף היכא דליכא חזקת ממון לא אזיל בתרא, אלא דוקא הכא דאיכא חזקת ממון, אבל היכא דליכא חזקת ממון אזיל בתר חזקת הגוף, והוכיח כן מדפליגי ר"י וחכמים גבי ספק בהרת, דההלכה היא אם בהרת קודם לשער לבן טמא, ואם שער לבן קודם לבהרת טהור, ספק בהרת קדם ספק שער לבן קדם חכמים מטמאין, ור"י פליג ומטהר משום דמוקמינן ליה אחזקתיה.

ובתוס' הק' מה החידוש דר"י אזיל בתר חזקת הגוף היכא דליכא לחזקת ממון, הא ילפינן בחולין חזקה מנגע, ולא מצינו מי שיחלוק ע"ז, ותי' דרבא קאמר דר"י אזיל בתר חזקת הגוף, אע"ג דאיכא חזקה כנגד

17 בתוס' משמע דהוא טמא ודאי, אכן הרמב"ם כתב דטמא מספק.

18 ועיין בר"ש נגעים ובמרש"א דהבינו דרבנן דפליגי אר"י היינו רבן גמליאל דפליג אר"י בחזקת ממון.

לגבי חזקת הגוף, דהנה בשב שמתתא (ש"ב ב) ביאר דחזקת הגוף עדיפה משאר חזקות, ולכן לא חשבינן כלל את חזקת הדין אפי' למיהוי תרתי לריעותא, וסברא הוא בחזקת הגוף, דבכל מקום דחזקה לא מהני, חזקת הגוף מהני כגון בספק טומאה ברה"י²⁰ וכן בתרתי לריעותא. (וכ"כ פנ"י כתובות ט., חמד"ש יו"ד ס"ח)

וכתב השב שמתתא ליישב לשיטתו, הא דמבואר בגמ' גבי מקוה, דאמרינן ביה תרתי לריעותא, ולכא' חזקת הגוף הוא, וכן ביין שנמצא חומץ מבואר בגמ' דאיכא תרתי לריעותא נגד חזקת היין, דאיכא חזקת הטבל והרי חומץ לפניך, ולכא' חזקת היין חזקת הגוף הוא. וכתב דמקוה אינו חזקת הגוף, כיון שגוף המקוה לא נשתנה אלא שנחסר מעט מים ממנה, ויין ונמצא חומץ דנשתנה גוף היין, צריך לומר דהא אמרינן בגמ' ב"מ עג. מעיקרא דחמרא חמרא דחלא חלא, ופירש רש"י קלקולו בתוכו הוא אלא שאינו ניכר, וכיון דחומץ לפניך הרי מעיקרא חלא הוי אלא שאינו ניכר, וכל זמן שלא החמיץ רשאי להפרישו תרומה, אבל חזקת הגוף תו לא הוי כיון דמעיקרא דחלא חלא הוי וקלקולו בתוכו אלא שאינו ניכר, אבל גבי מומין קודם שנולדו המומין, שלימה היתה ומשום הכי הוי ליה חזקת הגוף, ועדיפא מכל החזקות, ואפילו בחסר לפניך לא אמרינן תרתי לריעותא.

מהלך האחרונים

דחזקת פנויה גרועה משאר חזקות

אמנם מצינו לגדולי האחרונים (מהרי"ט שו"ת חו"מ ס"כ, פנ"י כתובות עה.; חמד"ש יו"ד ס"ט וסכ"ו. רע"א חולין י. יא. נדה ב., בית יעקב כתובות עה.) דלא ס"ל כהשב שמתתא, אלא סוברים דלא אלים כ"כ חזקת הגוף שלא להחשיב החזקה שכנגדה

אמנם בתוס' בנדה יט. תירץ באופן אחר דכיון דדרך השער להתלבן מחמת הנגע לפיכך נראין הדברים דבהרת קדמה, והיינו דאיכא ריעותא על חזקת הטהור ולכן לא מוקמינן אחזקה זו¹⁹. וזהו חידושו של ר' יהושע דאזיל בתר חזקת גוף, דאפי' היכא דאיכא ריעותא אזלינן בתר חזקה.

ולפי"ז אין ראיה דחזקת הגוף עדיפא משאר חזקות, ואפי' אם נאמר דעדיפא משאר חזקות מ"מ אפשר דרבנן מודים לדין זה.

ונמצא לפי"ז הכרעה נוספת בספק דיש בה חזקות הסותרות, והוא היכא דאחד מהחזקות הוא חזקת הגוף, והחזקה השניה אינה חזקת הגוף, אלא חזקת הדין או חזקת כשרות, אזלינן בתר חזקת הגוף. ולפי תוס' בכתובות נחלקו בה ר' יהושע וחכמים, דלר"י אזלינן בתר חזקת הגוף, ולחכמים אזלינן בתר חזקת הדין.

בגדר חזקת הגוף

ויש לעיין מהו גדרה של חזקת הגוף, ומה מעלותיה של חזקת גוף יותר משאר חזקות. וכן מדוע חזקת פנויה לא חשיבא כלל חזקה, לגבי חזקת הגוף, ומאי שנא חזקת פנויה מחזקת הטמא, דחשיבא חזקה נגד חזקת המקוה והוי תרתי לריעותא. וכן צ"ב אם הא דלא חשבינן לחזקת פנויה חזקה לגבי חזקת הגוף, הוא משום מעלת חזקת הגוף על פני שאר חזקות, או משום חולשת חזקת הפנויה לגבי חזקת הגוף, מחמת שום ריעותא שבה, אבל שאר חזקות דין וכשרות חשיבא חזקה, לגבי חזקת הגוף לכה"פ למיהוי תרתי לריעותא.

מהלך השב שמתתא

דחזקת הגוף עדיפה משאר חזקות

ומצינו כמה דרכים באחרונים לבאר תירוץ תוס' דחזקת פנויה לא חשיבא חזקה

19 והנה מבואר בתוס' חידוש גדול דכל היכא דאיכא רגלים לדבר לאחר מצדדי הספק אף שאי"ז מכריע את הספק איתרע החזקה ולא אזלינן בתרא. וכ"כ בחולין ט: ד"ה התם הלכתא גמירי לה, וכ"כ בריש נדה ב. ד"ה והלל. וכ"כ בכתובות כב: בד"ה הבא עליה וז"ל וכ"כ בבב"ב לב. ד"ה אן מסקין ליה.

20 עיין שער א פט"ו.

מקוה המנגדת, כגון שלא נמדד המקוה שטבל בו הטמא מעולם, היה הטמא טמא ודאי, דחזקת טומאה חזקה גמורה היא לאיסור, וכדתנן במקואות ספק טבל ספק לא טבל, ספק היה בו מ' סאה ספק לא היה בו מ' סאה טמא ע"ש, ובודאי ששורפין עליה תרומה וקדשים, רק מחמת שנמדד המקוה ויש חזקת מקוה המנגד לחזקת טומאה וחזקת הגוף דמקוה אלים מחזקת טומאה, דחזקת טומאה הוא רק סברא דדינא משא"כ לומר דנשתנה הגוף מכמות שהיה כמו במקוה שנחסר חשיב חזקת הגוף, ולכן בצירוף חסר לפניך הוי תרתי לריעותא, ומשא"כ הכא בחזקת פנויה דאף אם לא היה חזקה המנגדה, כגון במומין הראוין להוולד עמה דלית חזקת הגוף, מ"מ כיון שראינו נתינת קידושין ודאי דחשיב כשאר ספק קידושין, כגון ספק קרוב לו או לה, וספיקא דאורייתא הוא ומדאורייתא אסורה, ואירעה חזקת פנויה ולכן לא חשיבא כלל נגד חזקת הגוף. ומשמע מדבריו דא"נ דהריעותא של חזקת פנויה הוא אף בלא חזקת הגוף.

ומה שכתב בשב שבעתתא דחזקת מקוה איננו חזקת הגוף, נחלקו האחרונים עליו (מהרי"ט שם, ובחידושו לכתובות עה:), רע"א שם, בית יעקב שם) וס"ל דחזקת גוף היא, ולכן עדיפא חזקת המקוה מחזקת הטמא, דמשמע בגמ' דדוקא משום דאיכא תרתי לריעותא מוקמינן אחזקת טמא, אבל בלא תרתי לריעותא הוי מוקמינן אחזקת המקוה ולא אחזקת הטמא, דחזקת מקוה חזקת הגוף היא, וחזקת הטמא אינו חזקת הגוף אלא סברא דדינא.

והנה מצינו לעיל מחלוקת ראשונים היכא דליכא תרתי לריעותא, אם מוקמינן אחזקת המקוה והוי ודאי טהור, או דהוי ספק, ויש לדון אם הראשונים דס"ל דהוי ספק, פליגי אתוס' דחזקת הגוף עדיפא משאר חזקות, ולכן במקוה אף דהוי חזקת הגוף הוי ספק, או דלמא מודים הם לתוס' דעדיפא, אלא דס"ל כשב שבעתתא דחזקת המקוה לא חשיבא חזקת הגוף. [אמנם בעירובין גבי

כלל, ואף לתרתי לריעותא, דאלימות חזקת הגוף על פני שאר חזקות, אינו אלא סברא לאוקים אחזקת הגוף ולא על אחזקה שכנגדה, אבל ודאי אם יהיה עוד ריעותא מלבד החזקה שכנגדה, הוי תרתי לריעותא ונכריע כחזקה שכנגדה.

ומה שכתב תוס' דחזקת פנויה לא חשיבא כלל חזקה לגבי חזקת הגוף, כתבו האחרונים (פנ"י, חמד"ש) דדוקא חזקת פנויה דאיתרע חזקתה, כיון שאין הספק במעשה קידושין אם קידשה או לא, דהרי היה מעשה קידושין לפנינו, אלא שהתנו ביניהם שלא יהיה בה מומין, ואין זה אלא תנאי מהצד שמבטל את הקידושין, שהרי אין מציאת המומין מונע את הקידושין, שאף על צד שיש בה מומין הוי קידושין, אלא"כ התנה שלא יהיה בה מומין, (ובסתם קידושין הוי כהתנו בהדיא שלא יהיה בה מומין), וכמ"ש תוס' כתובות כג. ד"ה תרויהו בפנויה קמסהדי, דהיכא דזרק קידושין ועד אחד אומר קרוב לה נפל ועד אחד אומר קרוב לו נפל לא מוקמינן לה אחזקתה לכתחילה כיון דוודאי זרק קידושין. וע"כ לא חשיבא חזקת פנויה חזקה מעליא נגד חזקת הגוף, ולא מפני מעלת חזקת הגוף, אלא מפני הריעותא שיש בחזקת פנויה.

ומשא"כ חזקת טמא דהספק בטמא אם טבל או לא טבל תלוי בשלימות המקוה דאם שלימה היא הוי טבילה ואם חסירה היא אינה טבילה, ואין שום צד בעולם שיהיה טבילה היכא דחסר. ולכן הוי חזקת הטמא חזקה מעליא, אף נגד חזקת המקוה.

אך צ"ב דבתוס' משמע דדוקא לגבי חזקת הגוף לא חשיבא חזקת פנויה חזקה, אבל היכא דליכא חזקת הגוף אזלינן בתר חזקת פנויה, אף בכה"ג של מומין, ולפי דבריהם צריך להיות דאף בלא החזקת גוף לא ניזיל בתר חזקת פנויה.

אכן הבית יעקב (כתובות עה:) כתב לחלק בין חזקת טמא לחזקת פנויה בנו"א, דדוקא חזקת טומאה שאם לא היה לה חזקת

היא בנגע עצמה, וכן בבתולים ומומין שחזקת הגוף היא בבתולים ובמומין עצמן, ממילא עדיפא חזקה זו על פני שאר החזקות, וכפי שנתבאר לעיל במעלת חזקת שורש הספק. [אמנם לפי"ז אין שום הבנה בדעת השב שמעתתא, דבחזקת הגוף אין תרתי לריעותא, דאין מסתבר שסברא זו יהא סיבה לבטל את החזקה שכנגדה].

עוד אפשר לומר דחזקת הגוף עדיפא, מפני שהוא חזקה במציאות שאומרת שהמציאות לא נשתנה, ודלא כחזקת הדין וחזקת כשרות שאומרת שהדין והחזקת כשרות לא נשתנו אף שלפי"ז צ"ל שהמציאות נשתנה, כגון במקוה שחזקת הדין הוא חזקת הטמא ואם נעמידנו על חזקה זו נצטרך לומר שהמקוה נשתנה ונחסרה, אף שיש חזקה למקוה שאומרת שהמקוה לא נשתנה ולא נחסרה. וכן ביין שחזקת הדין הוא חזקת הטבל, ואם נעמידנו על חזקה זו נצטרך לומר שהיין החמיץ ונשתנה המציאות אף שיש ליין חזקה שלא נשתנה ולא החמיץ. וע"כ עדיף לומר שהמציאות לא נשתנה ונוקמי אחזקת הגוף.²¹ או משום שחזקה במציאות מכריע את הספק.

ז. הוכרע הספק

דפרה אדומה צריכה להיות בת שתי שנים, א"כ מנא לן דמשום רוב הוא, דלמא משום דמוקמינן לה אחזקתה שאינה טריפה, למ"ד טריפה אינה חייה, ותרצו דהא הכא איכא חזקת הטמא, וא"כ לא מהני חזקת הפרה שאינה טריפה, להוציא את הטמא מחזקתו.

מבואר בתוס' דאף שהחזקנו שפרה זו אינה טריפה, כיון שבת שתי שנים היא, וטריפה אינה חייה יותר מי"ב חודש, מ"מ לא מהני חזקה זו להוציא את הטמא מחזקתו.

עירוב י"ל דהוי ספק, משום דחזקת העירוב לא חשיבא חזקת הגוף אלא חזקת דין].

בשיטת השב שמעתתא דהיכא דאיכא חזקת הגוף, לא אמרינן תרתי לריעותא, יש להקשות דנגע ודאי חזקת הגוף הוא, כדמצינו בגמ' כתובות עה: דהוכיח משם רבא דר"י אזיל בתר חזקת הגוף, ומצינו לתוס' חולין י: שהק' על הא דילפינן בגמ' חזקה מנגע, והק' מדוע אזלינן בתר חזקת הנגע, הא איכא תרתי לריעותא דאיכא חזקת הטהרה של הנכנסין בה והרי חסר לפניך, והנה צ"ב ק' דהא נגע הוי חזקת הגוף, ולא אמרינן בה תרתי לריעותא. וכן הק' תוס' שם י. על ר"ח דאזיל אחזקת סכין, דאיכא תרתי לריעותא חזקת האיסור והרי פגומה לפניך, והתם חזקת הסכין חזקת הגוף היא ומה הק', ולכאור' מבואר דחזקת הגוף דינה ככל החזקות, ולא מהני היכא דאיכא תרתי לריעותא.

גדר חזקת הגוף

ובגדר חזקת הגוף אפשר לומר כמה סברות ע"פ המבואר לעיל, דאפשר לומר דכיון דחזקת הגוף היא בשורש הספק, כגון במקוה שחזקת הגוף היא במקוה עצמה, וכן בחבית יין שנמצא חומץ דחזקת הגוף היא ביין שע"ז אנו דנים, וכן בנגע שחזקת הגוף

שיטת התוס' - דאף אחר שהוכרע

הספק לגבי דין אחד, הוי ספק

לגבי שאר דינים

בחולין יא. בעינן למילף דאזלינן בתר רוב מפרה אדומה, דאמר רחמנא ושחט ושרף, מה שחיתתה כשהיא שלמה אף שריפתה כשהיא שלמה, וליחוש דילמא טרפה היא אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא, ורוב בהמות אינם טריפות. והק' בתוס' כיון

21 וכע"ז כתב המהרי"ט שם וז"ל אי נמי חזקת פנויה לא היא כחזקת ממון, דחזקת פנויה דאינו שינוי בגוף, חזקה קלילא היא כמו חזקה טמא חזקת איסור' שעשוי להשתנות' ע"כ.

טריפה וממילא לא היתה חיה). אבל הכא בעובר עדיין לא היינו דנין עליה כלל, ורק עתה לענין התשלומים נימא שמא נפל הוא וצ"ע.

וכ"כ בשו"ת תנינא סימן קכט שהק' לו השואל מסנהדרין פד: גבי מכה אביו, דאזלינן בתר רוב דאביו הוא וחייב חנק, ואף דבלאו הכי קטלינן ליה בסייף, ונמצא דהוי בן מיתה ולא אזלינן במיתה אחר הרוב, כמבואר בתוס' חולין יא. גבי נסקלין בנשרפין. ותירץ הרע"א דדוקא בנסקלין בנשרפין דמה שאנו רוצים ליזל בתר הרוב, היינו להך מלתא עצמו דיתחייב בחמורה, בזה אמרינן דבין מיתה למיתה לא אזלינן בתר רובא, משא"כ במכה אביו דכבר דנו על הבן אם אביו הוא, מיד כנוולד לשאר עינינים, ממילא כשאנו דנים אח"כ מה דינו גבי מיתה, אמרינן דדינו בחנק. וע"כ הכרענו כשנוולד שאביו הוא, דאל"כ לא משכחת דאב חייב לפדות בנו בכור, דלמא לאו אביו הוא, ובכמון אין הולכין אחר הרוב, או דלמא הבן הוא טריפה, אע"כ כיון דהרוב היה לענין אחר, וכבר הסכמנו מכח הרוב דזה אביו וזזה אינו טריפה, אף שעתה נוגע זה לענין ממון מ"מ מהני הרוב, וה"נ לענין מיתה, כיון דהרוב חל מקודם להחזיק זה לאביו, ממילא חייב הוא מיתת חנק.

וכ"כ בשו"ת תנינא סימן קיא בדברי תוס' כתובות (כו: וקידושין (סו.) דס"ל דינאי כשר מדינא דקיי"ל לדברי המכשיר בה ממכשיר בבתה, נ"ל דלכאורה ל"צ לזה, דבפשוטו מאן דס"ל דמאן דמכשיר בה פוסל בבתה, היינו העובר זה שמן הבועל, דלא ידעינן אותו אם הוא כשר או פסול, אבל בראיה מדברת ומעוברת ונשאת לכהן והולידה ממנו, דהבנים ודאי כשרים כיון דהפסול יהיה רק מחמת שמא היא נתחללה, והבנים שמכהן זה חללים, א"כ מוכרחים תחילה לדון עליה שהיא חללה, והרי הכשרנו אותה להנשא לכהן שאינה חללה, וממילא הבנים כשרים, וא"כ גבי ינאי דלא מספקינן כלל שנוולד בעת השבייה מנכרי,

שיטת רע"א - דפליג אתוס'
וס"ל דהיכא שהוברע לגבי דין אחד
תו לא הוי ספק לגבי שאר דינים

והק' רעק"א (חולין יא.) על תוס' מדוע לא מהני חזקת הפרה להוציא הטמא מחזקתו, דכיון דלא נולד הספק בטמא, אלא בפרה והכרענו שפרה זה אינה טריפה לגבי שאר דינים, ממילא כשאנו דנים אח"כ על הטמא אין כאן ספק, וליכא חזקת טומאה. והראיה ממקוה שהיא בחזקת שלימה דדוקא אם חסר מוקמינן אחזקת הטמא משום תרתי לריעותא, אבל באינו חסר לפניך מוקמינן לה אחזקת המקוה, ואמאי הא איכא חזקת הטמא נגד חזקת המקוה, אלע"כ דאנו דנין תחילה על המקוה שהיא שלימה, וממילא ראויה לטהר הטמא. וכ"כ הפנ"י (קידושין עט.).

עוד יש להקשות מהי שנה מנגע דאמרה תורה אוקמיה אחזקתה שלא נחסרה, ומטמאין את הנכנסין בתוכו אף שהם בחזקת טהורים, וה"נ תועיל חזקת הפרה להוציא את הטמא מחזקתו.

וכ"כ בב"ב צג. דמקשינן ארב דאזיל בתר רוב בממונא, מההיא דתנן שור שנגח את הפרה ונמצא עוברא בצידה, ואין ידוע אם משנגח ילדה אם משילדה נגחה, משלם חצי נזק לפרה ורביע לולד, ואמאי לימא הלך אחר רוב פרות, ורוב פרות מתעברות ויולדות, והא ודאי מחמת נגיחה הפילה, וישלם ח"נ אף על הולד.

והק' הרע"א לשמואל בידע דמשנגח ילדה, אמאי צריך לשלם כולו, הא הוי ספק שמא הולד מקודם הוא נפל ונגח נפל, ואף דבעלמא אם המית בהמת חבריו לא מיפטר בטענה שמא היה טרפה, היינו משום דכיון דכבר דנין עליו לענין שאר דבריו לענין אכילה וכדומה, וכבר החזקנו אותה לכשירה. (ועדיין אינו מיושב בהמית בהמה טמאה, שלא היינו דנין לשום דבר אם הוא טריפה או לא, א"כ לפטריה, דשמא הוא

אמנם בתוס' בחולין (יא.) מבואר ש"ל דאף היכא דהכרענו לגבי שאר דינים, מ"מ כשנדון על הטמא הוי חזקות הסותרות, כמו שכתב בפרה אדומה, דלא אזלינן אחר חזקת הפרה שאינה טריפה כיון דאיכא חזקת הטמא. אך יש להקשות על תוס' דחולק ולית ליה סברא זו, דהיכא דהוכרע לא אזלינן אחזקה שכנגדה, וכן חולק על הראשונים דס"ל דאזלינן אחר החזקה שבשורש הספק, מדלא מוקים הכא אחזקת הפרה שאינה טריפה, אע"ג דהיא בשורש הספק, ולפי"ז צ"ע מדוע כל אדם הטובל במקוה, שלא נמצא חסר, אי"צ לבדוק ולמדוד אם יש בה מ' סאה²², ואיך סומך על חזקת המקוה שמדדו נגד חזקת הטמא.²³

וידעינן שנולד מבעלה, אלא דניחוש דבשביה נישאת ונתחללה, ובניה מבעלה הכהן הם חללים, בזה כיון דהפסול הבנים יהיה רק מכחה לדונה כחללה לכ"ע כשרים, כיון דהכשרנו אותה שלא לדונה כחללה. וכ"כ ההפלאה כתובות כו. והבית יעקב כתובות יד. אמנם בדעת תוס' אפ"ל דשאני הכא שלא דנו על האם מעולם וכמ"ש שם רש"י, ולכן לא שייך להכשיר את ינאי כי אם מדינא דחזקת אם מהני לבת.

ומבואר בדבריהם דהיכא דאיכא חזקות הסותרות, אמנם כבר הכרענו שורש הספק כמקוה באינו חסר לפניך לגבי שאר הדינים, שוב ליכא להסתפק בטמא שטבל, ולא אזלינן אחר חזקת הטמא.

היוצא לנו כמה אופנים, איך להכריע ולנהוג, בספק שיש בו חזקות הסותרות:

תנתי לריעותא - נחלקו התנאים במקוה היכא דחסר לפניך ואיכא תנתי לריעותא, אם אזלינן אחר חזקת המקוה, או אחר חזקת הטומאה, דלר' טרפון²⁴ ור' אלעזר²⁵ אזלינן אחר חזקת המקוה, ולר' עקיבא²⁶ וחכמים²⁷ אזלינן אחר חזקת הטמא, ולר' שמעון²⁸ הוי ספק.

היכא דליכא תנתי לריעותא - נחלקו הראשונים, יש מפרשים דהוי ספק על איזה מהחזקות נעמיד, ולכן אין כלל הכרעה בספק ותולין להחמיר.²⁹ וי"א דאפשר להכריע ע"י אחת מהחזקות³⁰ וכדלקמן.

שורש הספק - מצינו בכמה ראשונים שיש לילך אחר החזקה שהיא בשורש הספק, וכגון במקוה (היכא דלא חסר לפניך) דאיכא ספק וחזקה במקוה, ואיכא ספק וחזקה בטובל, שיש לנו לילך אחר החזקה של המקוה כיון שהוא שורש הספק.³¹

חזקת הגוף - היכא שאחת מהחזקות היא חזקת הגוף, וחזקה השניה היא חזקת דין או חזקת כשרות, אזלינן אחר חזקת הגוף.³² ויש מהראשונים הסוברים דדוקא לר' יהושע אזלינן אחר חזקת הגוף, אבל לרבנן אזלינן אחר חזקת הדין.³³

22 ומה הוכיח הפני"י (הובא לעיל אות ד' בדעת התוה"ר בנדה) דבמקוה כ"ז שלא נמצא חסר, סמכין אחזקת המקוה, ולא חיישינן לחזקת הטמא, היכא דליכא תנתי לריעותא.

23 עיין ראש יוסף חולין יב. שנסתפק בדבר זה.

24 קידושין סו: בתוס'.

25 גיטין לא.

26 קידושין סו:; ולרמב"ם אף לר"ט.

27 גיטין לא:

28 נדה ג.

29 תוס' ישנים קידושין עט., מהרש"א ומהר"ם ריש נדה, הראשונים בעירובין לה:; וכ"כ תוס' נדה ג. בדעת ר"ש.

30 תוס' הרא"ש שם רבינו פרץ ור"מ בר שניאור שם, מהרי"ט חו"מ ס"כ, רע"א חולין יא.

31 רבינו פרץ ור"מ בר שניאור עירובין לה:; שו"ת מהרי"ל סימן קנא, שו"ת מים עמוקים חלק א סימן כא.

32 תוס' כתובות ט. עה:; מהרי"ט שו"ת חו"מ ס"כ, ובחידושי לכתובות עה:; רע"א חולין י. יא. נדה ב., בית

יעקב כתובות עה:.

ודאי נגע - נחלקו הראשונים בספק שודאי נגע, כלומר ספק טמא שנגע בטהרות, ואיכא חזקת טומאה של הנוגע, ומאידך איכא חזקת הטהרה של הטהרות שנגע בהן, דיש מהראשונים דס"ל דאזלינן אחר חזקת הנוגע, ויתרה מזה ס"ל דאף היכא דליכא חזקה לנוגע, לא אזלינן אחר חזקת הטהרות³⁴, ויש מפרשים דחזקת הטהרות הוי חזקה מעלייתא, ואית לן למיזל בתרא אף היכא דודאי נגע, אלא משום דאית דלן למיזל בתר חזקת שורש הספק, לא אזלינן בתרא.³⁵

הוכרע הספק הראשון - היכא שהוצרכנו לדון על שורש הספק לגבי שאר דינים, והוכרע שורש הספק קודם שנולד הספק לזה שיש לו חזקת איסור נגד החזקה שבשורש הספק, כתב רע"א דאזלינן בתר החזקה בשורש הספק, ולא אחר החזקה השניה³⁶, אך בתוס' מבואר דלא אזלינן בתרא, ולכאור' הוי ספק.³⁷



33 תוס' כתובות עה:.

34 רמב"ן רשב"א ריטב"א נדה יט.

35 רש"י ותוס' שם ר"ם בר שניאור שם.

36 חולין יא., ב"ב צג., שו"ת תנינא סימן קכט.

37 חולין יא.

בירורי הלכה

הרב יחיאל מויסינג

בענין מזוזה

שאלה למעשה שמצויה ביותר, באלו השוכרים דירות אירוח לנופש, לשהות של כמה ימים, או לשב"ק וחגים. ולפעמים לתקופה יותר ארוכה של חודש או חודשיים. ואין זוכרים לתת את הדעת על כשרות המזוזות באותם המקומות. ובהרבה מהמקרים המשכירים הם אנשים כאלו שאין לדעת את חזקת כשרותם, ומידת דקדוקם בהלכה ומצוות, וקשה מאד לסמוך על כשרות המזוזות באותם המקומות. וגם המדקדקים שירצו לצאת ידי חובתם בעניין זה, יקשה אליהם דבר זה מאד, כיון שגם אם נרצה להביא מזוזות בעצמם לקבוע לזמן זה שהם שוהים שם, הרי הם נכנסים לספק אם רשאים לאחר הזמן להחליף המזוזה בצאתם מהדירה, וכמו שיבואר כל זה להלן. ובע"ה ננסה לברר ולבאר ענין זה.¹

במזוזה קודם שלשים יום הוא כיון שאינו דירת קבע, כל שאינו דר בו שלשים יום. ובפירוש ב' כתב תוס' שכתוב ב' פעמים ביתך, ותיבת 'ביתך' השני הוא למעט שוכר שאינו חייב מן התורה במזוזה כיון שאין הבית שלו, וחייב השוכר הוא רק מדרבנן.

ודעת התוס' בע"ז [כ"א ע"א ד"ה הא אמר] שהוא רק מדרבנן וכפירוש הב' הנ"ל, וכן דעת רוב ראשונים. אמנם בחינוך [מצוה תכ"ג] כתב וז"ל: ועובר על זה ובנה בית ונתן עליו תקרה ולא הניח בה מזוזה מיד, או ששכר בית בחוצה לארץ או פונדק בארץ ועברו עליו יותר משלשים יום ולא הניח בה מזוזה, מיד ביטל עשה זה עכ"ל. ודייק במנחת חינוך מדבריו שחייב השוכר הוא מן התורה. וכן מבואר בשטמ"ק במנחות [שם אות ג'] שהוא מן התורה, וכן נקט בקרן אורה שם, ע"ש מה שהק' על תוס'. ויש שדייקו כן גם מרש"י במנחות שם, שכתב הטעם הפטור של שוכר פחות משלשים יום,

חייב שוכר במזוזה

במנחות [מ"ד ע"א] אמרינן: תניא נמי הכי הדר בפונדקי בא"י והשוכר בית בחוץ לארץ כל שלשים יום פטור מן המזוזה, מיכן ואילך חייב. אבל השוכר בית בא"י עושה מזוזה לאלתר, משום יישוב דא"י. וכן פסק המחבר בשו"ע [יו"ד רפ"ו סכ"ב] וז"ל: השוכר בית בחוצה לארץ והדר בפונדק בארץ ישראל, פטור ממזוזה שלשים יום. והשוכר בית בארץ ישראל, חייב במזוזה מיד, משום ישוב ארץ ישראל. (והוא הדין לשואל בית דינו כשוכר) עכ"ל.

ונחלקו הראשונים אם חייב השוכר במזוזה הוא מדאורייתא או מדרבנן. ובתוס' שם כתבו מתחילה שמביתך דרשינן ביומא [י"א ע"ב] דדרך ביאתך כתיב, שמניחים את המזוזה בצד ימין שהוא דרך ביאתו לבית, ואין לומדים מזה שדוקא בית שלך חייב במזוזה. והא שאין השוכר חייב

1 חלק גדול ממה שהבאתי וכתבתי כאן הם ממה ששמעתי מר"י כולל 'שומרי החומות' הגאון הגדול מו"ר ר' יהושע ליברמן שליט"א.

סופרים שאינם בקיאים היטב בכל ההלכות, ואי אפשר לומר שרוב המצויים בהם מומחים הם.

ובשו"ת חתם סופר [ח"ו סי' פ"ג] כתב וז"ל: ומ"ש דבתפילין סופרי זמנינו בקיאים לא היה ולא נברא כי בעו"ה מקלקלי ומכשילי רבי' הוא והרבני' אינם משגיחי עליהם או אינם יכולי' להשגיח עליהם כמו על השוחטי' והמכשלה תחת ידם, ויש כמה מאות ישראל' כשרי' אשר מימיהם עדיין לא הניחו תפילין כשרי' אקרקפתא דלהון. ה' ירום ראש עמו ויתקיים וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך אמן עכ"ל.²

נמילת המזוזה כשיוצא מהבית

וגם אם נבוא לתקן להביא מזוזות כשרות לקבעם לזמן ששוהה שם בבית, הרי לא יוכל להוריד המזוזה כשיוצא מהבית, כמו שפסק המחבר בשו"ע [סי' רצ"א ס"ב] וז"ל: השוכר בית מחבירו השוכר חייב לקבוע בה מזוזה ולתקן מקום קביעותה, ואפילו שכר הבית בחזקת שיש לו מזוזה לא הוי מקח טעות וכשיצא לא יטלנה בידו ואם הקפיד על מעותיה השני צריך לשלם, ואם שכר הבית מעובד כוכבים או ששכרו לעובד כוכבים נוטלה ויוצא עכ"ל.

ואף שגם כשהוא מוריד המזוזות שהביא, הרי הוא מחזיר המזוזות שהיו שם, מ"מ הרי יש לחשוש שהמזוזות שהיו שם פסולות הם, ונמצא שלא החזיר שם כלל מזוזות. [ואינו דומה לזה שמורידים מזוזות בכדי להוליכם לבדקם, שאינו מורידם רק לשעה בכדי לבדקם, ואין בזה איסור. וגם בזה יש שנהגו להניח בינתיים מזוזה אחרת, שלא יישאר הבית בלא מזוזה. אבל בנידון דידן הרי יש

שהוא מטעם דשמא יחזור בו, ומבואר שכיון שאם לא ידור שם שלשים יום לא הוי דירת קביעות, אינו חייב במזוזה מיד, וכפי' א' בתוס', דלפי' הב' בתוס' כל החיוב במזוזה הוא רק בשוכר לל' יום דמיחזי שהיא שלו. ולענין השוכר בית בא"י שחייב מיד במזוזה שהוא משום יישוב ארץ ישראל. וביאר רש"י וז"ל: דלאחר שקבעה שוב אינו נוטלה משם אפי' יוצא ממנו כדאמר בפ' השואל בב"מ (דף קב) הלכך בקושי יצא ממנה מפני טורח מזוזה אחרת ואפי' יוצא ממנה ישכרנה אחר מהרה כשימצאנה מזומנת במזוזה ונמצאת א"י מיושבת עכ"ל. כתב במנחת חינוך שם שפשוט שאינו חייב רק מדרבנן שהוא תקנה משום יישוב הארץ.

אם אפשר לסמוך על מזוזות בדירות השכורות

ומזה יש לעורר לכל אלו השוכרים דירות במקומות שונים, ובהרבה מהמקרים המשכירים אינם מן האנשים היראים ביותר, וקשה לסמוך על חזקת המזוזות אשר קבועים בדירותיהם, וידוע על הרבה מזוזות המצויות בשוק אשר הם פסולים לגמרי. ובפרט אם הוא שכירות לל' יום שבזה לדעת כמה ראשונים הנ"ל החיוב הוא מדאורייתא, שבזה גם במקום ספק הרי הוא ספק דאורייתא שהוא לחומרא, ויש לחשוש שלא לסמוך על המזוזות שם. וגם בשוכר רק לכמה ימים הרי הוא עובר לכתחילה על החיוב מדרבנן להניח מזוזה שם.

ולענין שחיטה מצינו שסתם מצויים אצל שחיטה בקיאים הם, אמנם לענין סופרות לא מצינו דין זה. ובפרט שידוע על הרבה

2 ברם זכור אותו האיש לטובה ה"ה הגה"ח ר' אהרן יוסף בריזל זצ"ל, מזקני וחשובי חבורתנו הק', שהרבה לעורר על עניין גדול זה. ובייחוד את צעירי האברכים אשר דרים בביתם בשכירות, לבדוק את המזוזות שיהיו כשרים ומהודרים, ובפרט אצלם שזה לתקופה ארוכה יותר משלשים יום, שבזה בכל אופן מחוייב וליכא צד שזה כפונדקאי. וגם בחו"ל או בפונדק חייב במזוזה כשהוא יותר מל' יום כמפורש בשו"ע שהבאתי לעיל. והמציאות הוכיחה שהרבה פעמים מצאו מזוזות פסולות, והיה גם שמצאו נרתק בלא מזוזה, והיה מספר סיפורי ישועות רבים שאירעו על ידי זה. ובודאי יש להזהר בזה לבדוק המזוזות או להניח מזוזות כשרות כדין.

חייב במזווה. וכתב בזה בעל שבטה לוי וז"ל: ולבבי לא כן ידמה, דלשון הברייטא וסתיתמ הרמב"ם ושו"ע מוכח דהבדל בין שוכר לפונדק הוא בזה, שזה רק דר בפונדק, וזה שוכר, וכמש"כ רש"י שלנים בו עוברים ושבים, אף שמדובר עד ל' יום מכ"מ מי שמשלם בפונדק אינו שוכר בית הפונדק דהיינו עצם הבית, אלא משלם עבור הזכות לדור בו וללון בו כפי הסכמת בעל הפונדק, ושכירות ליומא הוא כעין מכר כמבואר במק"א באורך גם אם קיי"ל שכירות לא קניא, משא"כ פונדקאות שלכו"ע אינו כמכר, ולא כעין מכר, וא"כ מי ששוכר דירה, אפילו ודאי אין דעתו להשתקע אם זה ככל דיני שכירות גזרו חז"ל חיוב מזווה. ובעצם חיוב מזווה לענין שכירות הלא ב' דרכים בתוס' מנחות שם, ובמקומות אחרים כתבתי עוד בדיני שכירות, אבל פשוט בעיני דסוגית ההלכה דלא ככבודו הפעם עכ"ל.

והמתבאר בדבריו שהחילוק הוא במהות הזכות ששוכר מהבעלים, שאם הוא שוכר את גוף הבית, הרי הוא שוכר וחייב במזווה, משא"כ פונדק שאינו שוכר כלל גוף הבית, ורק ששוכר ממנו רשות לדירת הבית, ובזה כיון שאינו שוכר על הבית אינו חייב במזווה.

ולכאורה נראה שיסוד המבחן אם הדירה הוא בדרך שכירות או אכסנאות הוא, אם השכירות הוא בגדר כזה שאין המשכיר יכול להעבירו מחדר אחד ששכרו לחדר אחר, שבזה הרי הוא שכר חדר זה והבית שלו. משא"כ אם יכול להעבירו מחדר לחדר אחר, הרי זה ברור שאין לו זכות בגוף הבית, ואין לו רק אכסנאות בשל בעה"ב ובזה אינו חייב במזווה. [ואין חילוק בזה אם התשלום שהוא משלם הוא לפי הדירה או לפי המיטות שיש בדירה, וגם אם משלם לפי מיטות, מ"מ אם

לחשוש שהמזוזות פסולות, והרי הוא משאיר הבית בלא מזוזות].

ובטעם האיסור ליטול המזווה כשיוצא מצינו ג' טעמים בראשונים: א. בתוס' [שבת כ"ב ד"ה רב] כתבו שהוא משום ביזוי המזווה שמבטלה ממצוותה, וכמו שמבואר לענין ציצית שאין מתירין חוטי הציצית מהבגד, משום ביזוי החוטים שמבטלים ממצוותם. וכ"כ בריטב"א שם. ולפי טעם זה אם נוטל המזווה בכדי להניחה במקום אחר מותר, כמו דקיי"ל לגבי מזווה שמתירין מבגד לבגד.

ב. עוד כתבו תוס' שם בפירוש ב', שהוא מטעם שהמזווה היא שמירה מהמזיקים, וכשנוטלה מהבית הרי הוא גורם שהמזיקים יבואו לבית, וכאילו מזיק אותן שידורו בבית. ג. כתב הריטב"א בב"מ [דף ק"ב] וז"ל: דכיון דחלה קדושת שכנה בבית זה אין לו לסלקה משם עכ"ל.

ולפי טעמים אלו גם אם מניח המזווה בבית אחר, כיון שהאיסור הוא משום הבית שנוטל משם. ועוד נפק"מ שלפי טעמים אלו אם הוא בית של נכרי מותר, כיון שהבית יהיה אח"כ ברשות הנכרי אין לו לחשוש להזיקו. ובשו"ע הנ"ל פוסק שמבית הנכרי מותר ליטלה, והיינו משום שפסק כטעמים אלו, ולפי"ז גם בנוטל ע"מ להניח בבית אחר אסור ליטלם.³

גדרם של שכירות ופונדק

ולפי המובא לעיל הרי שהחיוב לקבוע מזווה הוא רק אם הוא שוכר את הדירה, אבל אינו רק פונדק פטור, ויש להגדיר מהו החילוק בין שוכר לפונדק. ובשו"ת שבט הלוי [ח"י סי' ק"פ] הביא מדברי השואל שהחילוק הוא אם דעתו להשתקע ואינו רק כאורח באותו מקום, אין זה רק פונדק ואינו

3 יש לציין למנהגו של הרה"ק המנחת אלעזר ממונקאטש זי"ע שהיה נוהג באופן ששהה בבית של אחר, שהיה נראה לו שהמזווה פסולה, ולא רצה לפגוע בבעל הבית, נהג להוסיף מזווה [דרכי חיים ושלום עמוד שני"א], וצ"ע אמאי לא חשש לבל תוסיף, ואולי מהני ע"י תנאי, וזה תלוי במח' הראשונים ואין כאן המקום להאריך בזה.

בערב שבת ואין לו מקום אחר להתאכסן, יש לסמוך בזה על דברי הפרי מגדים [ב"א ס"י ל"ח סימן ל"ח סקט"ו] שכתב וז"ל: וכתב המפרש שם [ד"ה שכן] מזוזה נוהגת בשבתות וימים טובים אם יש לו בית אחר וע"ש, והיינו דאי לית ליה בית אחר שרי לדור בשבת ויום טוב בבית שאין בו מזוזה, דומה לציצית בסימן י"ג (בב"י ד"ה כתוב) דלא אסרה תורה לדור בבית שאין בו מזוזה כי אם לעשות מזוזה, וכל שאין לו דירה אחרת לא גזרו חז"ל על עכ"ל.

והיינו עפ"י דברי המרדכי שהביא הב"י בהל' ציצית סי' י"ג שאם יש לו ציצית פסולים בשבת, מותר לו ללבושם כך, כיון שאין האיסור בלבישת בגד בלא ציצית, אלא החיוב הוא שאם לבש בגד של ד' כנפות שיטיל בו ציצית, ולכן בשבת שאינו יכול להטיל בו ציצית אינו מחוייב ומותר לו ללבושו. וה"ה במזוזה אין איסור להיכנס לדור בבית כשאין בו מזוזה, אלא שלאחר שדר בבית הרי הוא מחוייב במצוות מזוזה להטיל מזוזה, ולכן כשאין לו מזוזה מותר לו לדור ואינו עובר בקום ועשה. וכן הוא באבני נזר סי' שפ"א במסקנתו ע"ש.

ובפתחי תשובה הביא דברי הפרמ"ג הנ"ל וכתב ע"ז וז"ל: ונראה דהוא הדין אפילו בחול אם אין מזוזה נמצא בעיר דינו כמו בשבת ורשאי לדור בתוכו אם אין לו בית אחר עכ"ל.

התעוררות בענין מצות מזוזה

בוא וראה לשונו הקדוש של הזוהר בסגולת המזוזה לשמירת הבית מכל רע. וז"ל הזוהר הק' [זוהר חדש מב ע"ב]: ותנינן אמר רבי יוסי בר יהודה פתח המצויין במזוזה אין מזיק ואין שטן ואין פגע רע מתקרב אליו מפני שהקב"ה שומר הפתח ואפילו בשעת שניתן רשות למלאך המשחית לחבל זוקף עיניו, ורואה ששם שד"י עומד על הפתח כדכתיב [שמות ו, כג] ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם לנגוף, לפיכך

יש לו זכות על דירה או חדר זו, הרי זה שכירות גמורה על הבית ופשוט]. ולפי זה באלו השוכרים דירות, שבדרך כלל הרי יש להם זכות בבית וחדר זה, הרי הם שוכרים וחייבים במזוזה.

עצות ופתרון להיפטר מחיוב מזוזה

ובזה נראה להציע בס"ד דרך שבזה נצא מכל השאלה, דנראה שכל חיוב השוכר במזוזה היינו רק באופן ששוכר את גוף הדירה, ויש לו קנין בגוף הבית לזמן, דשכירות ליזמא ממכר הוא, ובזה שיש לו הבית לזמן הרי החיוב חל עליו להניח המזוזה כדין שוכר. אמנם באופן שיסכם בפירוש עם הבעה"ב שאינו שוכר ממנו את גוף הדירה לעצמו, אלא רק שוכר ממנו שימוש בביתו של משכיר, שבזה אינו שוכר את הבית ואינו חייב במזוזה.

ויסוד הדברים מבוארים בדברי האחרונים בחור"מ [נתי"מ סי' קצ"ב סק"ו] שיש ב' דיני שוכר, שיש שוכר שקונה קנין בבית ובזה הקנין הוא כמעשה חזקה ואינו קונה בדין אכילת פירות, ויש שוכר שאינו קונה רק זכות שימוש בשל חבירו, ובזה כתבו הפוסקים שבזה קנינו הוא גם באכילת פירות, והיינו שבעצם שימוש קונה זכותו ע"ש. ומבואר שיש שכירות שאינו קונה רק שימוש. וכאמור שבזה נראה שאינו כשוכר על הבית שמתחייב במזוזה.

עוד נראה להוסיף, להתנות בפירוש עם המשכיר שאינו שוכר את הדירה, רק שרוצה להתאכסן אצלו כפונדקאי, ובאופן שבאמת לא יהיה לו שכירות בבית עצמה. ושבעל הבית יוכל לפנותו מחדר לחדר אחר כמו אותו שהוא שוכר, שבזה באמת לא יהיה שכירותו כדין שוכר רק כדין פונדקאי שאינו מתחייב במזוזה בכך וכתבאר.

באין לו בית אחר לדור בו

באופן ששכר הדירה בשכירות גמורה, ולאחר שנכנס לדירה מצא שהמזוזות פסולות, או שאין מזוזות כלל, אם הוא

למשחית בהכתי בארץ מצרים, וכתב שם באוה"ח הק' פירוש לסיבת משחית שיוצא להשחית בזולת אין בו אלא בחינת טבע ההשחית לכל זולת בראות חותם שמו יתברך שהוא 'המצווה' יפחד ויירא מגשת אליו ולזה הוא שצוה ה' להיות הדם לאות וכו', כי לא תאיר אור המצווה להצלה אלא על ישראל דכתיב [ישעיה ס'] ועליך יזרח ה' וכבודו עליך יראה עכ"ל]. גם תקרא 'המצווה' מופת להיותה מופת לזו מות מישאל כאומרם בספר הזהר (ח"ג רס"ה) שכמה כתות הקליפות שנרתעים בראות שם שד"י על פתח בית ישראל עכלה"ק.

ובשו"ע סי' רפ"ה כתב וז"ל: מצוות עשה לכתוב פרשת שמע והיה אם שמוע ולקובעם על מצוות הפתח וצריך לזהר בה מאד, וכל הזהיר בה במצוות מצווה יאריכו ימיו וימי בניו וכו' עכ"ל. ובט"ז כתב: בטור מסיים כאן וגדולה מזו שהבית נשמר על ידה, ועוד לפי שהוא הפך טבע העולם שהקב"ה שומר מבחוץ והוא הפך מנהג מלך של בשר ודם שהוא המלך מבפנים ועבדיו משמרים אותו מבחוץ לפיכך קרא ליה גדול, ולי נראה דתחילה אמר שבמצווה יש יחוד שמו יתברך ובבואו ובצאתו יזכור יחודו יתברך ועל זה אמר וכל הזהיר בה דהיינו שתמיד זוכר יחודו יתברך בזה זוכה להארכת ימיו וימי בניו, ואחר כך אמר אפילו אין האדם עושה כלום אלא ישן על מטתו מכל מקום גדולה המצווה דאפילו בעידנא דלא עסיק בה מגינה עליו, וזה הפך ממה דאמר במסכת סוטה דף כא. מצווה לא מגינה אלא בעידנא דעסיק בה, וכאן תמיד מגינה על הבית בלי פועל האדם אז, אלא שהוא ישן וכו' עכ"ל.

צריך האדם שיהא תמיד מצוי במצוות מצווה עכ"ל הק'.

וברעיא מהימנא [כרך ג' דף רסג ע"ב] מבואר ענין סגולת המצווה שמביאה לאדם שמירה תמידית מהקב"ה. וז"ל הזהר הק': פיקודא למיקבע ברנש מצווה לתרעיה, למיהוי כל ברנש נטיר מעם קודשא בריך הוא כד נפיק וכדעייל ורזא תהילים קכא ח' ה' ישמר צאתך ובואך מעתה ועד עולם, בגין דרזא דמצווה איהו קאים תדיר לפתחא ודא איהו פתחא דלעילא, ודא איהו דרגא דאיכרי שומר לאישתכחא בנטירו, דבר נש לאו איהו נטיר בר נטירו דקודשא בריך הוא, דאיהו נטיר תדירי וקאים לפתחא וברנש לגו וכו' עכלה"ק.

ובאור החיים הק' [דברים כ"א י"א] הביא דברי הגמ' (שבת ל"ב) כל הזהיר במצוות מצווה מאריכין לו ימיו ושנותיו. ופירש בזה דברי הפסוק וז"ל: קשה למה לא הקדים מאמר זה קודם מאמר וכתבתם כדי שיהיה מאמר וכתבתם חוזרים על פסוק למען ירבו, ואולי שנתכוון להסמין מאמר למען ירבו למאמר וכתבתם לומר שבשכר וכתבתם ירבו ימיכם, עכ"ל.

ובפרשת כי תבוא [כ"ו ה'] כתב לפרש הפסוק 'ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובאותות ובמופתים' עפ"י דברי הגמ' [מנחות מ"ג] כל מי שיש לו תפילין בזרועו וציצית בבגדו ומצווה בפתחו לא במהרה הוא חוטא. וכתב בתו"ד וז"ל: וכנגד המצווה, אמר ובמופתים כמשמעה, [פירוש 'שהמצווה' סימן ואות ומופת שדר שם ישראל וכמו שנאמר בדם פסח והיה "הדם לכם לאות על הבתים וגו' וראיתי את הדם ופסחתי עליכם ולא יהיה בכם נגף



4 ובהלכות קטנות למרדכי [מנחות רמז תתקסב] כתב וז"ל: מובטח אני שכל בית שתקון כהלכתו במצווה אין שום מזיק יכול לשלוט בו וכו' עכ"ל. והוא מתשובת המהר"ם מרוטנבורג והביאו הדרכי משה סי' רפ"ו.

הרב דוד בריזל

בענין סכום כסף שנמצא בתוך ספר שנתרם לבית הכנסת מתוך עיזבון

הנני לברר בנדון השאלה שהתעוררה בבית המדרש, במעשה שהיה שאחד מתושבי השכונה הגיע ללמוד בבית כנסת, ומצא בספר שלמד סכום גדול בשטרות של 200 ש"ח, השטרות היו מסדרת השטרות הקודמת [בצבע אדום] שכבר כמה שנים אינם בשימוש [כאשר בחודש כסלו תשע"ו הונפקו השטרות החדשים בצבע כחול], דבר המוכיח שהכסף הוטמן בספר לפני כמה שנים ולא הוכנס בו לאחרונה.

לאחר הבירור התברר שהספר הוא מעזבוננו של ראובן אשר הוא וזוגתו לא זכו לזש"ק, וגידלו בביתם בן שגדל בביתם עד נישואיו, [כמובן שכן זה אינו יורש עפ"י תורה, וגם לא נעשה צוואה על ידי האב שכן זה יירש אותו], ולאחר פטירת ראובן בשנת תשע"ו, כשהאלמנה והבן פינו את הדירה עקב מכירתה, הם ביקשו מאחד מידידיהם שיקח את כל הספרים ויחלקם כראות עיניו. הידיד הנ"ל לקח את כל הספרים וחילקם במקומות שונים, וספר זה נתן לאחד מבניו, והוא החזיקו בביתו במשך כמה שנים, ואף השתמש בו לעתים, ולאחר כמה שנים החליט לתרום את הספר לבית הכנסת הנ"ל, ולאחר כמה חודשים נמצא הכסף על ידי אחד הלומדים שעייץ בספר זה, ובבירור שנעשה אצל הידיד ובנו התברר שבודאי לא הוכנס הכסף על ידם אל הספר.

והתעוררה השאלה למי שייך כסף זה, ויש שבעה אנשים שיש צד שהוא שייך להם.

צד א'. הכסף היה של ראובן והוא הכניסו לספר, ובמותו זכו בו יורשיו. אלא שאין ידוע מי הם יורשיו [מפני שבילדותו ניתק הקשר עם משפחת אביו], ולכן יהא הדין שיהא מונח עד שיתברר מי הם יורשיו או עד שיבא אליהו.

צד ב'. הכסף היה של האלמנה והוכנס לספר על ידה [אחר פטירת בעלה, או שבחיינו היה לה כסף פרטי], וממילא יש להשיבו לה. ולמעשה שאלנו את האלמנה, ואמרה שלא מסתבר לה שהכניסה כסף בתוך ספרים.

צד ג'. הכסף היה של הבן המאומץ [שהתגורר בביתם אף בבגרותו, בזמן שהיו לו כספים מעבודתו וכיו"ב], והוכנס לספר על ידו, ויש להשיבו לו. ולמעשה שאלנו את הבן, ואמר שאינו זוכר שהכניס כסף בספר זה.

צד ד'. הכסף הוכנס ע"י אחד מהנ"ל והתייאשו ממנו, וזכה בו הידיד שלקח את כל הספרים לביתו, וקנה את הכסף בקנין חצר.

צד ה'. חל דין יאוש על הכסף וזכה בהם בנו של הידיד הנ"ל שלקח את הספרים לביתו והחזיק בהם במשך כמה שנים והשתמש בהם, וקנה את הכסף בקנין חצר.

צד ו'. חל דין יאוש על הכסף, וזכה בו בית הכנסת בקנין חצר.

צד ז'. חל דין יאוש על הכסף, וזכה בו המוצא בכך שהגביהו ולקחו.

[אמנם אין לחוש שהכסף הוכנס ע"י אחד מלומדי הספר בבית הכנסת, כיון שכאמור מדובר בשטרות ישנים שכבר אינם בשימוש כמה שנים, והספר נתרם לבית הכנסת לפני כמה חודשים בלבד. בנוסף לכך, פירסמו דבר מציאה זו בבית הכנסת ובכל האזור, ולא התקבלה כל פנייה].

והנה כדי לברר שאלה זו, עלינו להתמקד בשלושה נדונים, ויתחלקו לג' ענפים. ענף א'. האם חל דין יאוש על הכסף או לא. ענף ב'. יתכן שיש דין יאוש רק מהאלמנה או הבן, ולא מראובן ויורשיו, ואם כן יש להכריע מי הכניס את הכסף לתוך הספר, האם ראובן או אלמנתו ובנו. ענף ג'. על הצד שחל דין יאוש על הכסף, מי זכה בהם, האם הידיד שלקח את הספרים בתחילה לביתו, או בנו שקיבל הספר והיה מונח אצלו כמה שנים, או בית הכנסת, או זה שמצא את הכסף בתוך הספר.

והנני בזה להעלות מה שעלתה במצודתי בעז"ה, בתפילה שלא ניכשל בדבר הלכה.

ענף א' - דין יאוש

במהלך אחד. ומבואר שבאו לחדש שגם באופן שידוע ששכח הבעלים היכן הטמינם והתיימש מהם, מ"מ לא חל היאוש משום שאין חל היאוש כשהחפץ נמצא ברשותו.

והנה לפי ב' המהלכים בנדון דידן אין חל היאוש מצד ראובן באם הוא הכניס את הכסף, שהרי לפי התוס' אנו תולין שהוא כלל לא התיימש מפני שהטמינו בתוך ביתו, שדרכן של אנשים להטמין לזמן רב. ולפי הרמב"ן לא חל היאוש כיון שהיה ברשותו. ואע"פ שהכסף נלקח מרשותו לאחר פטירתו, מ"מ באותה שעה כבר זכו יורשיו בכסף זה, ולגבי היורשים שלא נודע להם כלל שהם יורשים אותו, מפני שאינם יורשים ידועים, הרי זה בגדר יאוש שלא מדעת. ולכן על הצד שהוא הכניס את הכסף, הרי זה בגדר יאוש שלא מדעת ביחס ליורשים ואין היתר זכייה בכסף זה מדין יאוש.

יאוש שלא מדעת

בדבר שלא נודע לו מעולם שזכה בו

ב. והנה יש לדון שייחשב יאוש מדעת כלפי היורשים, על פי מה שכתב הקהילות יעקב במכתבו לבעל האבן האזל (הודפס בספר אגרות ורשימות קהילות יעקב, ח"ד עמוד מ"ד) וז"ל: לענ"ד הא דיאוש שלא מדעת לא מהני, היינו משום דהבעלים לא הסיחו דעתם מן הדבר, אבל בדבר שאינו ידוע להם מעולם, מיואש ועומד הוא בפועל, דהא הבעלים דעתם מוסח בפועל מכל מה שאינו ידוע להם לשלול, והוי יאוש מדעת אע"פ שלא הרהרו במיוחד על דבר זה

הכנים כסף בתוך ספר ומת

ולא נודע ליורשים שהם יורשים אותו

א. הנה על הצד שראובן הכניס את הכסף, יש לדון אם יש בכסף זה דין יאוש או לא.

והנה מבואר בגמ' (ב"מ דף כ"ה:) שאם מצא בכותל חדש וחציו מבפנים, דהיינו שבעה"ב מניח שם חפציו, הרי זה חייב להחזיר לבעל הבית. אבל אם מצא מחציו ולחוץ, שאנשים מבחוץ מטמינים שם, הרי אלו שלו. וביארו הראשונים שמדובר שעבר זמן רב, ולכן אם איש אחר מבחוץ הטמינו כבר התיימש, אבל אם הבעה"ב עצמו הטמינו חייב להחזיר, ומבואר בראשונים ב' מהלכים מדוע חייב להחזיר לבעה"ב, וכדלהלן.

התוס' (דף כ"ו ד"ה בכותל) כתבו וז"ל: דאיירי בשתיך דומיא דכותל ישן, ומסתמא כבר בקשו בעלים ולא מצאו ונתיימשו, אבל מחציו ולפנים של בעל הבית, דאינו שוכח חפציו ימים רבים עכ"ל. וכעין זה מבואר בלשון הרא"ש (פ"ב סי' ט') וז"ל: דרך בעה"ב להניח חפציו בביתו ימים רבים ואינו מתיימש עכ"ל. ובתוס' שאנץ (בשיטמ"ק שם) כתב וז"ל: דרך בעל הבית להניח חפציו בחור ביתו ימים רבים ואינו מתיימש עכ"ל. ומבואר לפי מהלך זה שאינו מתיימש כלל.

ומצינו מהלך אחר בראשונים בזה, הרמב"ן (ב"מ דף כ"ה:) ביאר וז"ל: שלא יצא מרשותו שאין יאוש מפקיע ממון בעה"ב שברשותו וזה עיקר עכ"ל. וכן כתב הרשב"א שם והתוס' שאנץ בשיטמ"ק

ונעתיק לשון הרמב"ן וז"ל: הכי אמר שמואל כל דאמר מבית חשמונאי קאתינא עבדא הוא. פי' משום דלא אשתיר מנייהו אפילו חד והעבדים קורין עצמן בשמם ממעשה דהורדוס בריש פרק השותפין שרצו (ג' ב'), ואיכא דקשיא ליה והא אמר שמואל המפקיר עבדו יצא לחירות ואין צריך גט שחרור, וכן המתיאש מעבדו כדאיתא בפרק השולח (ל"ח א') והני נמי בודאי נתיאשו מהם בעלים משעה שמלכו, וניחא ליה שמא לא נתיאשו שהיו סבורים שתבא השעה שתחזור מלכותן לכשעבר וישתעבדו בהן שמצוים הן בעלי זרוע ליפול. ואחרים אמרו משום שירורשיהם של בני חשמונאי אינן ידועים כאן, שהם הרגו כל מי שהוא ידוע להם ושמא יש קטן במדינת הים שאינו מתיאש או גדול שלא נתיאש שאינו ידוע בהן, לפיכך פסלו והעמידום בחזקתן עד שיודע לך שנשתחררו עכ"ל. ומבואר בדברי הרמב"ן שגם במצב כזה שלא נודע לו שירש, הרי זה מוגדר כיאוש שלא מדעת.

וכמהלך זה כתב המהרי"ט (קידושין שם) וז"ל: והשתא אין להקשו' הואיל ועברו כמה שנים הרי נתיאשו בעליהם דמלכות הורדוס מאה ושלש שנים הוא כדאמר' בפ"ק דע"ז דיש לומר מרוב הימים נשתקע שמם ולא נודעו לבעליהם וקי"ל כאב"י בפרק אלו מציאות דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש עכ"ל. וכדברים הללו כתב המקנה (קידושין שם) נראה כיון דקיי"ל דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש וכיון דמחשמונאי עד שמואל היו כמה דורות א"כ כיון דעד השתא הוי סברי דהורדוס נשא את בת חשמונאי וסברי יורשי של בני חשמונאי דלא חזרה הירושה להם כיון שהניחו זרע קיימא וכיון שלא ידעו שעבדים הם שלהם לא שייך בהו הפקר אף על גב דאילו הוי ידעי הוי מייאשי מ"מ כיון דלא ידעו לא גרע מייאוש שלא מדעת דלא אמרינן אילו הוי ידעי הוי מייאשי, כ"ש הכא דלא ידעו כלל שהם יורשים עכ"ל.

אכן בשו"ת בית לוי (שפירא, סי' י"ב) כתב וז"ל: אלא עיקר דברי המהרי"ט לא

עכ"ל. ובזה יישב שם קושית האבן האזל (הלכות מכירה פי"א הט"ו) על הרמב"ם (פ"ט) גזילה ואבידה ה"ח) ע"ש.

וכמהלך זה כתב באילת השחר (ב"מ דף כ"ה:) וז"ל: ברא"ש אחרי שחידש דהשלל שייך לכל ישראל כתב 'וכי תימא תקני ליה חצירו אחרי שנתיאשו ישראל' כו', משמע שזה מקרי יאוש אע"פ שאין כל אחד מישראל יודע שיש מטמון כדי שיתיאש ממנו, אלא זה שחושב שאין לו עוד דברים מקרי יאוש. וכן נתבאר לעיל בדברי התוס' דף כ"ב: ד"ה דלא במש"כ דלכי גדלי מייאשי, אע"ג דלא ידעו כלל שהיה פעם תמרים שנפלו, מ"מ כיון שכשהם גדולים לא רואים את התמרים האלו הוי יאוש, ויאוש שלא מדעת תמיד היינו שחושב עדיין שיש לו את החפץ עכ"ל. וראה בקובץ בית אהרן וישראל (גליון רי"ג) שהג"ר יצחק בריזל שליט"א כתב כעין חידוש זה מדנפשיה ע"ש.

ולאור חידוש גדול זה, נמצא בנדון רידן שהיורשים שלו אינם יודעים כלל שירשו ממנו, אלא לכתחילה לא נודע להם שיש להם יורש שנפטר ללא זש"ק והם ירשוהו, הרי יש בזה מצב של יאוש מדעת, וחל היאוש.

אכן יעוי' במאמרו של ידידי הרב אברהם אלימלך לעדעריין שליט"א בקובץ קנין המשפט (על הלכות אבידה ומציאה, עמוד רל"ו) שציין לדברי הרשב"א (דף כ"ז) לגבי תגר, שאם קיבל התגר פירות שיש בהם מציאה, אם היה התגר זוכה בהם יש חיוב להחזיר לו משום שנחשב יאוש שלא מדעת ע"ש. ומבואר שגם באופן שלא נודע לתגר שזוכה במציאה זו והוא מסרו לאחרים, הרי זה מוגדר כיאוש שלא מדעת.

והג"ר אברהם מרדכי גולדבלט שליט"א כתב לי בנדון זה וז"ל: ע"י רמב"ן קידושין ע, ב, ובמקנה שם ובמהרי"ט שם. [ובשו"ת בית לוי ח"א סו"ס יב] עכ"ד.

אכן לכאור' יש לדחות שמדברי הרא"ש והתוס' הרא"ש והתוס' שאנץ שכתבו שדרכו להטמין לימים רבים ו'אינו מתיימש', משמע שגם באופן ששכח היכן הטמנים מ"מ אינו מתיימש מפני שידוע שיכול למצוא את המטמון בתוך ביתו, ולפי"ז בנדון דידן אינו מתיימש. אך מ"מ נראה שגם אם נפרש כן בכוונתם מ"מ היינו דוקא כשמכר או נתן רק חלק מחפציו, שאזי אינו מתיימש מפני שיכול למצוא האבידה בשאר המקומות בביתו, אבל באופן שמסר את כל הרכושו שלו וגם מכר את דירתו, הרי לא שייך לתלות שאינו מתיימש, שהרי ידוע לו שודאי לא ימצאם מעתה, וממילא יש בזה ודאי יאוש.

[ומה גם שנראה שעיקר ביאור זה שאינו מתיימש מפני שידוע שעתיד למצוא אותו, נסתר ממה שהראשונים הדגישו שדרכו להטמין לימים רבים ואינו מתיימש, ואם עיקר כוונת הראשונים שאינו מתיימש מפני שידוע שהם נמצאים בבית וימצאם לאחר זמן, א"כ מה לי אם הטמין לימים רבים או לימים מועטים, ובהכרח שעיקר כוונת הראשונים כמו שכתבו התוס' שאין אנו תולין ששכח מהמטמון והתיימש ממנו שלא ימצאנו, אלא תולין שידוע לו היכן הטמינו ולכן אינו בגדר אבידה, ומה שכתבו הראשונים שאינו מתיימש היינו שכיון שהטמינו לימים רבים, אין כלל סיבה ליאוש שאין זה בגדר אבידה].

אכן עדיין יש לשאול, מדוע אין חוששים שמא שכח הבעלים שיש לו חפץ זה ושהטמינו, והסיבה שאינו מחפש אחר החפץ, מפני ששכח מקומו, וממילא אין מוגדר כלל שהתיימש.

אכן לכאור' יש להוכיח מסוגית הגמ' שאין כלל חשש שמא אדם שוכח שהוא הטמין, שהרי מבואר בגמ' שמחציו ולחוץ הרי זה שלו, וביארו הראשונים ששת"ך טפי והמטמין כבר התיימש ממנו, וקשה מדוע אין חוששים שמא שכח שהטמין פעם חפץ זה ולכן אינו מחפשו, והסיבה שאינו

זכיתי להבין דיאוש שלא מדעת כזה מעולם לא שמעתי, דהא עיקר יאוש דמתיימש בעל האבידה הוא משום דאינו יודע היכן אבידתו, וא"כ מאי נ"מ בין זה לנדון דעבדים דודאי יאוש גמור הוי ויאוש שלא מדעת לא מקרי אלא היכא דבעל אבידה אינו יודע עדיין אם נאבדה לו וכדאיתא בב"מ שם עכ"ל. אך כאמור בדברי הרמב"ן מבואר להדיא כדברי המהרי"ט ודו"ק. [והערני ידידי הרב יוחנן ברי"צ בריזל שליט"א שיש לדייק מלשון הרמב"ן שלא כתב כן אליבא דאביי דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש דוקא, ואולי משום דס"ל שבאופן כזה גם לרבא לא הוי יאוש כיון שאין סופו לידע ולהתיימש, וכמש"כ התוס' בב"מ דף כ"ו: ד"ה שנפל].

הבנים בסף לספר

ולאחר זמן חילק את כל חפציו אם יש להחשיבו כיאוש מדעת

ג. אכן נראה בזה, שבאם האלמנה או הבן הכניסו את הכסף לתוך הספר, יש לדון שיש בזה דין יאוש גמור וכדלהלן.

הנה כאמור לעיל התוס' ביארו שמחציו ולפנים הרי זה של בעל הבית, משום שדרכו של אדם להטמין חפציו לימים רבים ואינו שוכח מהם, ופשטות דבריהם משמע שאינו שוכח מהם כלל ולכן אינו מתיימש, אמנם באופן ששכח היכן הניחם אזי הוא מתיימש מהם. [ויעז' ברע"א (ב"מ דף כ"א:) והדברי משפט (סי' רס"ח ס"ג) שהוכיחו מדברי התוס' שנחלקו על הרמב"ן, וסוברים שיאוש ברשות מועיל].

ולאור זאת, הרי ככל שהבעלים עצמו עשה פעולה שמוכיחה ששכח היכן הטמינו, שהרי הבעלים עצמו מסר את הספר לאחרים, הדבר מוכיח שהוא התיימש מהמטמון, ובאופן כזה חל היאוש. ובאופן כזה אף להרמב"ן יחול היאוש כיון שעתה כבר אינו ברשותו וחל היאוש שהתיימש לפני זמן רב.

וביאר הנתיה"מ שהטעם שיש להחזירו לאחרון, אין זה משום שתולין שהאבדה נפל אצל האחרון, אלא שאף שנפל מהראשון מ"מ כיון שהראשון כבר יצא משם, ובאו שוכרים אחרים ודאי נתיימש, ולכן שייך לאחרון כיון שקנהו בקנין חצר עי"ש.

ויש להקשות על דברי הנתיה"מ, מדוע זכה בו השוכר האחרון, שאף שהשוכר הראשון שממנו נאבד התיימש, אבל הרי היו כאן עוד שוכר [או שנים] שגם הוא זכה במציאה זו בקנין חצר, וכיון שלא נודע לו הרי כשעזב את הבית הרי זה מוגדר כיאוש שלא מדעת. ואין לומר שהשוכר האחרון לא קנהו כיון שאינו עתיד להמצא, שהרי בדברי הנתיה"מ מבואר שהשוכר האחרון זכה בו גם שלא מדעתו, ומוכח שמדובר שעתיד להמצא, וא"כ מדוע שייך לשוכר אחרון ולא לשוכר שהיה לפניו.

ובהכרח שסובר הנתיה"מ, שכיון שכל מי ששוכר דירה יודע שיתכן שנאבדו שם חפצים על ידי שוכרים שדרו שם והוא זכה בהם בקנין חצר, הרי כשהוא מתפנה ולא מצא האבדה הוא מתיימש מהם, ואף שאין כאן יאוש גמור שיודע שהיתה לו מציאה ונאבדה לו, אלא יש כאן ידיעה כללית שאם היתה לו מציאה שזכה בה, הוא מתיימש ממנה שכבר לא ימצאנה עתה, וגם זה נחשב יאוש מדעת.¹ [וראה בקובץ בית אהרן וישראל (גליון ר"ז עמוד קנ"ה) במאמרו

מתיימש מפני ששכח מעצם קיום המטמון, ומוכח מכאן שאין חוששים שמא האדם שוכח שיש לו חפץ זה, אלא תולין שסתמא האדם יודע את כל מה שיש לו ומה שהטמין, וכיון שכבר עבר זמן רב אנו תולין ששכח היכן הטמינו ולכן הוא מתיימש ממנו. [אמנם בדברים מועטים שהאדם אינו מחשיבם יתכן אכן שבזמנינו האדם שוכח ותלוי בדין יאוש שלא מדעת, אך בנ"ד שמדובר בסכום גדול, אין לתלות בשיכחה אלא ביאוש].

ויש לציין למה שדנו בנדון כעין זה, בספר משפט הצוואה (ח"ג סי' ג') ליד ידי הרה"ג מתתיהו שווארץ שליט"א ובספר ערך המשפט (סי' ל"ג) ליד ידי הרה"ג שלמה זלמן טרבילו שליט"א, ולאור האמור בנדון דידן שמכרו את כל חפציהם ומכרו את כל הדירה, יוצא שגם לדבריהם יש בו דין יאוש גמור.

הוכחה מהנתיה"מ והחזו"א שאם מכר הבית וידוע שיתכן שיש בו מטמון הרי זה יאוש

ד. ונראה עוד לרד"ק בזה, שבנדון דידן ודאי נחשב דין יאוש מדעת גמור. דהנה בנתיה"מ (סי' ר"ס סק"ז) דן במצא אבדה בבית שמושכר לאחרים, שהדין הוא שיש להחזירו לשוכר האחרון שדר בו, וכתב הש"ך (שם) שמדובר בדבר שאין בו סימן, אבל אם יש בו סימן יש חובה להכריז עי"ש.

1 והעירוני ללמוד יסוד זה גם מדברי הראשונים והפוסקים, דהנה בגמ' מבואר שבכותל ישן גם מחציו ולפנים הרי זה של המוצא משום דשתיך טפי ויש לתלות שהם של אמוריים, וכתב באור זרוע (ב"מ סי' ס"ח) שהוא הדין באופן שהיה בתחילה של ישראל, מ"מ כיון שעבר זמן רב ודאי התיימשו ממנו והרי אלו שלו. וכן מבואר בביאור הגר"א (סי' ר"ס סק"ח) עי"ש. ויש לתמוה בזה, מדוע לא נחשוש שמא המטמין עצמו לא התיימש ממנו כלל מפני שידע היכן הפקידו, ומת והיורשים לא ידעו מכך והרי יאוש שלא מדעת. ומוכרח בזה שכיון שהיורשים לוקחים בחשבון שאולי אביהם הטמין ולא ידוע להם אם הטמין והיכן הטמין, הרי זה גופא הרי יאוש שידוע להם שלא ימצאו את האבדה. אמנם מאידך מצינו אכן בפרישה (סי' ר"ס) שחולק וסובר שדוקא אמוריים אבל אם היה הבית בתחילה של ישראלים, אע"פ שעבר זמן רב יש לחשוש שמא מת והיורשים לא נודע להם והרי זה יאוש שלא מדעת עי"ש. ומ"מ נראה שאין הוכחה מדברי הפרישה שלא כיסוד זה, שמשמעות הדברים שם שיש לתלות שהבית עבר בירושה מדור לדור, ובאופן כזה שלא הוציאו הבית מרשותם כלל, אלא עבר בירושה, לא שייך לומר שהתיימשו בשעה שמכרו הבית, ולכן סובר שיש לחשוש שמא מת. [וכן יש לדייק בלשון הרא"ש בב"מ שם שבאופן שהיה של אבותיו ממש שירשו מדור

ידוע לו כמה כסף היה לו בתחילה בכיסו, ואינו יודע בודאי שהיה לו ונאבד, ובאופן כזה לא שייך יאוש, וע"ז ביאר החזו"א שכיון שידוע לו שכעת יש לו סכום כסף זה בלבד, אע"פ שיתכן שמעולם לא היה לו יותר, מ"מ כיון שיש לו צד שהיה לו יותר כסף ונאבד לו, זה גופא הוי יאוש, שלוקח בחשבון שעל הצד שהיה לו יותר כסף בכיסו הוא אבדם ומתייאש מהם.

וכדברים הללו כתב הגר"ח גריינימן בספר חידושים וביאורים (ב"מ דף כ"א:): וז"ל: המונה מעותיו ויודע שאין לו עכשיו יותר מאלו שמנה, ואינו יודע אם מעולם לא היה לו יותר, או שהיו לו ונאבדו, י"ל דחשיב יאוש מדעת אם נתברר לנו שהיה לו ונאבדו, שהרי הוא עכשיו מיואש ממותר המעות ויודע שאינם ברשותו, ותאנה מידע ידיע דנתרא חשיב יאוש מדעת, אף שאינו יודע אם היו ואם נפלו, וגם פתיכי בדעתו אפשרות של אבדה, גם במעות. עכ"ל.²

של ידידי הרב חיים וינגרטן שליט"א שהעלה כמהלך זה מדברי הנתיב"מ עי"ש].

וכדברים הללו מצאתי שטמו בה משמיה דהחזו"א, בספר אחת שאלתי (להגרח"ש קרליץ) עמ' ל"ב הובא מרשימות תלמיד (הרב י. ש.) וז"ל: בהיותי ביש"ג המעטירה בית מאיר, למדנו סוגית יאוש של"מ. שאלתי [את הגרח"ש קרליץ], מה הביאור בדברי ר' יצחק שאומר אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה ושעה, הרי אדם לא סופר את כספו כל שעה, ואין הוא יודע כמה כסף יש לו, א"כ איך יחול יאוש על כסף שנאבד. ענה לי, שאלה טובה שאלת, את השאלה הזאת שאלתי את החזו"א זצ"ל, ואמר החזו"א זצ"ל: גדר של יאוש בכסף, אין הכוונה שצריך לדעת בדיוק כמה כסף היה לו, וכמה חסר לו, אלא אם הוא בא לקנות דבר, ורואה את כספו וחושב שזהו מה שיש לו ולא יותר, זהו גופא יאוש, כיון שחושב זה מה שיש לי ולא יותר, ע"כ.

ואף שהדברים באו בקצרה, כנראה שהחזו"א התכוון לבאר שגם באופן שאין

לדור, אין בזה יאוש כלל, והיינו מפני שבאופן כזה אין כאן מעשה יאוש]. ובעיקר דברי הפרישה, מצינו להבית אפרים (חו"מ סי' מ"ד) שכתב וז"ל: קשה התם דתני מחציו ולחוף הרי אלו שלו ופירשו רש"י והתוס' והרא"ש דטעמא דמילתא הוא דבדשתיך מיירי דאז ודאי נתיאשו הבעלים ושכחו אנה הצניעו, וקשה דמאן לימא לן דלכך לא חיפשו הבעלים משום דודאי נתיאשו דילמא מונח כאן ימים רבים ואבותיו של זה הצניעו בכאן, ואז לא היה מונח זמן רב עד שיהא יאוש רק שהיורשים אינם יודעין וכו'. נראה דקושטא דמילתא שאין לנו לחוש לזה כלל דאמרינן אם היה מצניע שם ולא נתיאש ודאי דהוי פקיד לבניו שהצניע במקום פלוני כדאיתא בפוסקים לענין חשש פרעון וכה"ג ומכ"ש כאן שאין לחוש לזה ואם באמת ציוה לבניו והם הניחו שם א"כ ודאי נתיאשו כיון דשתיך וכו' עכ"ל. ומבואר בדבריו שאין לחשוש שמא מת ולא ציוה, שחזקה שהאדם מצווה היכן הטמינו, וכיון שלא ציוה הדבר מוכיח ששכח היכן הטמינו והתייאש. ובנדון דידן, יש לדון אם שייך לצרף שיטת הבית אפרים, שהדבר מוכיח שמכך שראובן לא ציוה שהטמין בספר, מסתמא לא הוא הטמינו. אך גם אם ננקוט כן הרי גם אם התייאש מ"מ לא חל היאוש דהוי יאוש ברשות, אך עדיין יש לדון בזה שלפי הרע"א התוס' סוברים שחל היאוש גם ברשותו, ומכך סברת הבית אפרים ננקוט שודאי התייאש בעודו בחיים וחל היאוש באותה שעה והמוחזק יכול לומר ק"ל כשיטת התוס' שחל היאוש ברשותו ולא עבר ליורשיו. ואולי יש לחלק שעיקר סברת הבית אפרים נאמרה באופן שרוצים להעלות חשש שמא הטמינו אחד שכבר מת, וע"ז כתב שיש הוכחה שלא ציוה לבניו, אבל באופן שיש חשש ממשי שמא הוטמן על ידי אחד שדר שם ומת, באופן כזה לא שייך סברת הבית אפרים להוכיח שלא הוטמן על ידי זה שמת אלא על ידי אחרים, ועדיין צ"ע.

2 אכן העירני ידידי הרה"ג יעקב ברי"צ בריזל שליט"א מדברי הגמ' בב"ק (דף ק"ח:): שהגוזל מחבירו מעות מכיסו, יכול להחזיר לו בתוך כיון שאדם ממשמש בכיסו וימצא שנגנב ממנו המעות וגם יראה כשהחזירו, הרי שנוקטים שיודע בוודאות כמה היה לו וכמה יש לו. וידידי הרב נפתלי חיים שוחט שליט"א העירני מדברי הרמב"ן (ב"מ דף כ"ה) שהמאבד כסף יש לו סימן מנין כיון שזרכו למשמש בכל שעה יודע בדיוק כמה היה לו וכמה נפל לו עי"ש. ואולי יש לחלק בכל זה, שבודרך כלל אכן ידוע לו כמה נאבד לו ולכן הוי סימן, מ"מ ס"ל להחזו"א שגם באופן שלא ידוע לו בדיוק כמה היה לו, הרי זה מוגדר כיאוש משום הסברה הנ"ל שיודע שאם היה לו יותר כבר נאבד ממנו. [ואולי זהו ביאור שיטת רש"י בב"ק דף ק"ז שם

שיש סיכוי סביר שנשארו כאן אבידות מהשוכרים הקודמים, הוא לוקח בחשבון שבשעה שעוזב הבית הוא מתיימש מהם ככל שהוא זכה בהם בתחילה.

וגם בנדון דידן, על הצד שהאלמנה הכניסה הכסף, או על הצד שהבן הכניס הכסף לספר, הרי גם אם בשעה שמסרו את הספר הם שכחו לגמרי שהטמינו את הכסף, מ"מ הרי על הצד שהם הטמינו בעבר, יש להם אפשרות בדעתם שאולי הטמינו בעבר בתוך הספרים ובתוך שאר החפצים שלהם, שהרי אדם שנהג כן בעבר פעם אחת, גם אם שכח שנהג כן, מ"מ הוא מעלה בדעתו שאולי נהג כן בעבר שהטמין באחד מהחפצים שבביתו, ובשעה שהוא מפנה את כל החפצים שבביתו, ויודע שעל הצד שהוא הטמין כבר לא ימצאם, יש בזה יאוש גמור והרי זה כיאוש מדעת.

ומעתה נראה בנדון דידן, כאשר האדם מפנה את כל חפציו מביתו, הוא יודע ומעלה בדעתו שגם אם הטמין בעבר בכל מקום שהוא שבביתו ובחפציו ושכח ממנו, הוא מתיימש מזה עתה שכבר לא ימצאם. וזה גופא הוא היאוש, שכיון שידוע לו שמעתה הוא מפסיד כל מה שיתכן שהוא הטמין יש בזה מעשה יאוש.

ואין להקשות מדברי הרשב"א בב"מ (דף כ"ו:) שכתב לגבי תגר שזכה במעות שנפלו בפירות ומכרם, שמוגדר כיאוש שלא מדעת ויש חובה להחזיר לו, ומוכח שאע"פ שהוציא הפירות מתחת ידו ויודע שלא ימצא המציאות שהיו כאן, הרי זה מוגדר כיאוש שלא מדעת. ויש לחלק בפשיטות שבנדון הרשב"א שם לא העלה על דעתו שיפלו המעות לתוך הפירות, שאינו דבר שעתיד להיות, ולכן אינו בכלל היאוש שלו, אבל בנדון הנתיחה"מ שידוע לו

מסקנת הדברים

נתבאר שעל הצד שראובן הכניס את הכסף לתוך הספר שלו, אין בזה דין יאוש ביחס ליורשים שירשוהו, כיון שלא נודע להם כלל מהאבידה, והוא בגדר יאוש שלא מדעת. אמנם על הצד שהאלמנה או הבן הכניסו את הכסף לספר, הרי שיש לקבוע שהם התיימשו, או במשך הזמן שחיפשוהו ולא מצאו, או בשעה שמסרו את כל נכסיהם למכירה שלקחו בחשבון שכל מה שהטמינו הם הפסידו וזה גופא נחשב יאוש גמור מדעת.

והרא"ש שם, שביאר שבאופן שהיה לו מעות אחרים בכיסו אינו יכול להחזיר לו בכיסו שלא נודע לו כמה היה וכמה חסר, והקשה הרשב"א שם שהרי אזדא אליבא דר"י שאדם ממשמש בכיסו, ואולי הם סוברים שלפעמים אינו יודע כמה היה לו ובאופן כזה לא הוי השבחה].

והעירני ידידי הרב מאיר טרבילו שליט"א מדברי הרמב"ם (גזילה ואבידה פי"ד ה"ה) וז"ל: נפל ממנו דינר ולא ידע בו שנפל אף על פי שכשידע בו שנפל יתיימש הרי זה אינו יאוש עתה עד שידעו הבעלים שנפל, אבל אם עדיין הבעלים אומרים שמה נתתיו לפלוני או שמה במגדל הוא מונח או שמה טעיתי בחשבון וכיוצא בדברים אלו אין זה יאוש עכ"ל. ומבואר שאם סבור שטעה בחשבון אינו נחשב יאוש. אכן יש ליישב שכוונת הרמב"ם שסבור הוא שכעת טעה בחשבון ולא אבד כלל, אבל באופן שאינו יודע אם טעה בתחילה בחשבון או שכעת נאבד לו, כיון שסו"ס ידוע לו שאין לו כסף זה ויש לו צד שנפל ממנו הוא מתיימש, ועדיין צ"ע בכ"ז.

ובעיקר דברי החזו"א הנ"ל, העירוני לספר אגרות ורשימות קה"י (ח"א בקונטרס זכרון שאול סי' כ"א) במכתבו של הגר"ש ברום וז"ל: את השאלות בענין השבת אבידה שאלתי את מרן הגאון [החזו"א] וזאת היתה תשובתו, חפץ שהבעלים בטוחים שאין להם, (כגון הדוגמא של הסיגריות) שפיר מיקרי יאוש מדעת ע"כ. ובהערה שם בנוסח אחר, חפץ שאין עליו ידיעה שנמצא ברשות המאבד, ואצלו מקובל שאינו בעלים עליו, כגון הדוגמא של הסיגריות, שפיר מקרי יאוש מדעת ע"כ. והנה אם כוונתו לחידוש שנתבאר לעיל מדברי כמה אחרונים, כבר הוכחנו שהדברים נסתרים מדברי הרמב"ן והרשב"א, אכן אולי כוונתו באופן כזה שיש לו צד שהיה אצלו וכעת נודע לו שאין לו, שכיון שעל הצד שהיה לו הוא התיימש, הרי זה מוגדר כיאוש מדעת.

ענף ב - ההנהגה בספק מי הטמין את הכסף

דיני ספק בהשבת אבידה

ה. והנה לאור המבואר לעיל, על הצד שראובן הכניס את הכסף, לא חל היאוש. ועל הצד שהאלמנה או הבן הכניסו הכסף, חל היאוש. ועתה יש להכריע אם אפשר לתלות שהכסף הוכנס על ידי האלמנה או הבן, ויהיה היתר ליטול הכסף מדין יאוש.

ויש לברר באופן שיש אבידה שיש ספק אם נפלה מאחד שהתיימש ממנה, או שנפלה מאחד שלא התיימש ממנה, אם מותר ליטול האבידה או לא, ואם אומרים בזה ספק דאורייתא לחומרא או לא.

ונדון זה של ספק בהשבת אבידה הוא נדון רחב מאד, ולא נתעמק בכל פרטי הסוגיא אלא נביא את עיקרי הדברים.

במשנה (מכשירין פ"ב מ"ז) מבואר שאם נמצא תינוק אסופי במקום שרוב גוים הרי הוא גוי, ובמקום שרוב ישראל הרי הוא ישראל, ואם מחצה על מחצה הרי הוא ספק. ומבואר בגמ' בכתובות (דף ט"ו:) וביומא דף (דף פ"ה) שאם מצאו אותו במקום שרוב ישראל מחזירין לו האבידה, ומכאן למדו הראשונים שבאופן שהיה מחצה על מחצה אין מחזירין לו האבידה. ובטעם הדבר כתבו התוס' (ביומא ד"ה להחזיר) דאמר ליה אייתי ראיא דישאל את ואחזיר לך ע"כ. וכן כתב הר"ש (במכשירין שם) אבל להחזיר לו אבידה לא מצי למימר דמספיקא לא מפקינן ממונא עכ"ל. ומבואר בדברי הראשונים בביאור המשנה והגמ' שאם יש ספק הולכים לקולא והמע"ה משום שספק ממונא לקולא.

אמנם קשה בזה שבמשנה במכשירין (שם משנה ח') מבואר שאם מצא מציאה במקום שמחצה ישראל ומחצה גוים חייב להכריז, וקשה מדוע אין אומרים ספק ממונא לקולא, ועמד בזה הפנ"י (ב"מ כ"ה:) וז"ל: דשאני התם כיון שיכול לברר הספק ע"י הכרזה כגון במחצה עכו"ם ומחצה ישראל וכיוצא בו וכמ"ש התוספות (דף כ"ג ע"א) בד"ה והאיכא עכו"ם עכ"ל. וכע"ז כתבו הרע"א (ב"מ דף כ"א: בסופו) ובתהלה לדוד (חור"מ סי' רנ"ט). וכן כתב באבן האזל (גזילה ואבידה פי"א ה"ו) בדעת הרמב"ם שם ודייק מלשון הרמב"ם שאם עבר זמן ולא הביא אחד סימנים מותר ליטול מפני שספק ממונא לקולא ע"ש. ובאמת כבר עמד הרא"ש (בפירושו למכשירין שם) בקושיא זו ות"י כמהלך זה, וז"ל: מחצה למחצה צריך להכריז, אע"ג שאין מחזירין במחצה על מחצה, מ"מ צריך להכריז שמא יבוא ישראל ויתן בה סימן עכ"ל. [ומבואר שהוקשה לו כן, ות"י שכיון שאפשר לברר חייב להכריז, ומשא"כ באסופי לא שייך להביא רא"י שהוא ישראל והמע"ה]. וראה בהערה מהלך הר"ש בזה.³

וכתבו באולם המשפט (סי' ר"ס ס"א) ובשיעורי ר' שמואל (ב"מ פ"ב סי' ד') שאפי' לדעת הרא"ש (ב"מ פ"ב סי' ח') שבכל ספק אם יש יאוש אזלי' לחומרא, היינו משום ששם יש חזקת מר"ק, אבל באופן שאין מר"ק הדין הוא שהספק לקולא, ואע"פ שהשבת אבידה הוא ספק איסור מ"מ עיקר האיסור נקבע לפי דין הממון, וכיון

3 מצינו להר"ש (במהדורא שניה שלו שנדפס לאחרונה בגמ' מהדורת עוז והדר) שעמד בקושיא זו וכתב ליישב באופן אחר וז"ל: וא"ת מאי איירא רוב, אפי' מחצה על מחצה נמי דהא קתני סיפא מצא בה מציאה מחצה למחצה צריך להכריז, לא דמי דהתם נמצא ברחוב של ישראל דסתמא מישראל נפול ולא מייאש, כיון דמחצה ישראל, ואם היה רוב גוים היה מתיימש אע"ג דאשכח ברחוב ישראל עכ"ל. ומבואר שמיישב שמדובר באופן שנפל במקום ישראל ואינו ספק ממש, אבל אה"נ אם נפל במקום שהוא מחצה על מחצה א"צ להכריז כלל. אמנם שיטה זו לא נפסקה להלכה, שהרמב"ם (שם) והטור והשו"ע בסי' רנ"ט (ס"ג) כתבו שחייב להכריז, וצ"ל כתי' הפנ"י ודעימיה.

ישראל בממון זה מעולם, לפיכך הדין הוא שאין חייב להחזיר.

ומבואר בדברי הרע"א (ב"מ דף כ"א:): שהוא הדין כשיש ספק אם האבידה נפלה מאחד שהתייאש או שנפלה מאחד שלא התייאש ממנה, שמותר ליטלו ואין חייב להכריז, וז"ל: דבספק ממי נפל ולגבי חד הוי יאוש, זוכה המוצא מספק, דאינו דומה לספיקא דלא ידע דנפל דהוי ספק אם נתיאשו הבעלים והוי חזקת מר"ק עכ"ל.⁴

ומעתה בנ"ד כיון שיש ספק אם הכסף היה של ראובן שזכו בו יורשיו ולא התייאשו, או שהכסף היה שייך לאשתו או לבנו והם התייאשו, הרי לפי דברי הפוסקים הנ"ל יכול ליטול הכסף ואין חובה להחזיר כיון שיש ספק של מי הם והמע"ה.

שמדין הממון הספק הוא לקולא שיכול ליטלו, לכן אין בזה דין השבת אבידה. ובאולם המשפט הוכיח כן ממה שכתב הסמ"ע (שם סק"א) שאם יש מטמון ויש ספק שמא הוטמן ע"י אמוריים או ע"י אבותיו, הדין הוא לקולא משום דהמע"ה, וביאר שיש חילוק שאם יש מר"ק אזלינן לחומרא, ואם אין מר"ק אמרי' ספק ממונא לקולא ואין חייב להחזיר. ובאמת שלכאור' הדברים מפורשים ברא"ש (ב"מ פ"ב סי' ט') וז"ל: ואפילו היה הכותל שנים רבות של אבותיו ואפשר דשתוך משעה שנתנוהו אבותיו שם. מ"מ כיון דאית ליה למיתלי דמימות אמוריים היו שם ולא הוחזק ישראל בממון לעולם הרי הוא של מוצאו עכ"ל. ומפורש בדברי הרא"ש שכיון שלא הוחזק

4 אמנם יש לציין שמדברי התומים בקיצור תקפו כהן (סי' ט') מבואר שלמד בכוונת הרא"ש שבכל ספיקא דהשבת אבידה לחומרא ואין תלוי אם יש מר"ק או לא ע"ש. וכן עמדו בזה שבגמ' (ב"מ דף כ"ה) נחלקו כמה לשונות באופן שמצא כלי ולפניו פירות אימתי תולין שהפירות הם של בעל הכלי או לא, וכתב הרא"ש שם שיש נקוט ככל הלשונות לחומרא, וכן כתב הסמ"ע (סי' רס"ב סק"מ) וז"ל: ומהתימה על מור"ם שהשמיט מלכתוב דעתם בלשון י"א כיון שהוא חומרא להחזיר אבידה שהיא מצוה דאורייתא, וכמ"ש הרא"ש דאזלינן בו לחומרא עכ"ל. ומבואר שיש להחמיר משום ספק אע"פ שאין כאן מר"ק שהרי יש ספק אם נפל מבעל הכלי שלא התייאש או שנפל מאחד שהתייאש. ואכן בביאור הגר"א (שם סקכ"ה) גרס בדברי הרא"ש שמעיקר הדין נקטינן ככל הלשונות ולא לחומרא, ולפי"ז לא קשה מדברי הרא"ש. אך מדברי הסמ"ע קשה כנ"ל. והנה בהגהות ברוך טעם על הקצוה"ח (שם סק"ב) כתב וז"ל: בש"ע כאן וברמב"ם איתא בזה"ל חוששין שמא מן הכלי נשפך הרי דאין מחליטין הדבר ומדין קרוב, רק אף שהוא ספק מחזירין אבידה כיון שבעל אבידה טוען ברי. וגם י"ל שבכל ספק באבידה בכה"ג יש לדון גם בדין חזקת מרא קמא דאם הוא של בעל הכלי ולא איאש מיני', שלא ידע שנשפך מן הכלי הרי הפירות עדין בחזקת מרא קמא, משא"כ אם נאמר דהפירות של אחר והרי נתיאש מרייהו מיני' ויצא מחזקת מרא קמא, וכן מבואר ביו"ד סי' של"ו, ויעוין בפנ"י לב"מ דף כ"ה בדי"ה בתוס' בד"ה ואמר ר' אבא ובמ"מ פט"ו מהלכות גניבה ואבידה הלכה א' עכ"ל. ומבואר מהלך מחודש בעיקר דין זה שבאופן כזה מוגדר כמר"ק, ודלא כמבואר בדברי הרע"א שכתב שבאופן כזה לא שייך מר"ק. וכדברי הברוך טעם מבואר באולם המשפט (סי' רע"ו) שבאופן שיש ספק ממי נפל האבידה יש בו חזקת מר"ק ע"ש. אמנם הדברים מחודשים טובא ואכמ"ל. והעירני ידידי הרה"ג יעקב ברי"צ בריזל שליט"א להוכיח דלא כחילוק זה, מדברי הרא"ש שם, שכתב להדיא שעל הצד שהם של אמוריים היינו שהתייאשו מהם ישראל כשלא מצאום, והספק הוא אם הוטמן ע"י אבותיו של הבעלים שגר בו כעת או שהוטמן ע"י האמוריים ואח"כ התייאשו מהם כל ישראל, ומ"מ מבואר ברא"ש שאין בזה מר"ק, ולפי הברוך טעם חזקת המר"ק יקבע שלא היה בו יאוש של כל ישראל, אלא שהוטמן ע"י אבותיו של בעה"ב. ובישוב דברי הסמ"ע י"ל באופן מחודש עפ"י המהלך הראשון בברוך טעם שם שהטעם שמחזירין אבידה משום טענת ברי, וכעיי"ז מבואר בנתיב"מ (שם סק"ו) שדוקא בטענת ברי מקבלו בעל הכלי את הפירות. וביאור הדברים שבאופן כזה שאין כלל מוחזק, מועלת טענת הברי מדין ברי ושמא, ולפי"ז י"ל דס"ל להסמ"ע שכיון שהמוצא הוא שמא שאין ידוע ממי נפל, ובעל הכלי הוא ברי, וכיון דאיכא לברורי שאם יטען ברי יקבלו לכן יש חיוב להכריז מספק. ולפי"ז היינו דוקא כשאפשר לברורי שיתען ברי, אבל באופן כמו בנ"ד שאין כלל טענת ברי מצד היורשים שאינם יכולים לדעת, הרי זה כמו כל ספק שאפשר ליטול כיון ששניהם שמא ואין אחד מהם מוחזק ודו"ק. וראה עוד בכל נדון זה במש"כ ידידי הרב דוד דישון שליט"א בקובץ קנין המשפט עמוד קס"ה ע"ש.

דברי הריב"ש שאין דין מוחזקות

לאורח בבית בעל הבית

ו. אמנם יש לדון בנדון דידן, האם יש להכריע שהכסף היה שייך ודאי לאב כיון שיש דין חזקה מה שתחת ידו שלו, וכן שהוא מוחזק בביתו, והבן לא היה מוחזק בגוף הבית.

הנה בשו"ע בסי' קל"ח (סעיף א') מבואר וז"ל: שנים שהיו אוחזים בכלי אחד, או שהיו רוכבים על גבי בהמה אחת, או שהיה אחד רוכב ואחד מנהיג, או יושבים בצד ערימה של חטים המונחים בסימטא או בחצר של שניהם. [וכתב הרמ"א] מיהו אם הבית של אחד ולקח את חבירו אצלו, וחלוקים על הנכסים שבבית, הרי הם בחזקת המוחזק בבית. (ריב"ש סימן רס"ד) עכ"ל. ומבואר בדברי השו"ע והרמ"א, שבאופן שנמצא הממון ברשות של שניהם הדין הוא שיחלוקו, ובאופן שנמצא ברשותו של אחד שאירח את חבירו, אזי המוחזק הוא הבעל הבית בלבד. [ודין זה שאם נמצא ברשות של שניהם, יחלוקו, הוא גם באופן שאין להם טענת ברי אלא טענת שמא, שכיון ששניהם מוחזקים בו יחלוקו. כן מבואר בדברי הפוסקים].

ויש לציין שבעיקר דברי הריב"ש והרמ"א, מצינו מחלוקת הפוסקים, דהנה הסמ"ע (סק"ד) כתב וז"ל: דוקא בחלוקים על הנכסים שבבית הבע"ה מיקרי מוחזק טפי, אבל בעניין קניית דבר הפקר שנכנס לבית מעצמו או לענין קניית מציאה שם שניהן שווים בו, וכמ"ש לקמן בסימן ר"ס סעיף ד' ע"ש עכ"ל. וכוונתו להקשות

מהמבואר בסי' ר"ס: ראובן הדר עם שמעון בביתו ומעלה לו שכר, אם צבי שבור או גוזלות שלא פרחו נכנסו לתוך הבית, זכו בהם שניהם ע"כ. והוקשה להסמ"ע מדוע כאן לא נחשב מוחזק, וע"ז כתב הסמ"ע לחלק בין דיני קנינים ששניהם שווים, לבין מי הוא המוחזק שבזה נקבע לפי הבעלים העיקריים. ובסמ"ע (סק"ג) כתב עוד וז"ל: ולקח את חבירו אצלו. אבל אם שניהם שולטים בבית בשוה יחלוקו, וכמ"ש אחר זה בהג"ה בדין גג שעל ביתם עכ"ל. ומבואר כנ"ל שתלוי מיהו העיקרי, שאם שניהם שכרו ביחד אזי שניהם שווים, אבל אם אחד בעה"ב שהשכיר לאורח שמתגורר עמו, אזי הבעה"ב הוא המוחזק.

אמנם בנתיב"מ (סק"ב) כתב וז"ל: היינו דוקא בחינם, אבל בשכירות כיון דשכירות ליומא ממכר הוא שניהם מוחזקין בשוה, וכ"כ העטרת צבי בסוף הספר בשו"ת שלו ע"ש. ולפ"ז תמוה מ"ש ה"ה וסמ"ע בס"ק ד' מסימן ר"ס, דהא שם בשכירות מיירי, ובשלקחו בחינם לביתו ודאי דלא קני אף במציאה עכ"ל. ומה שציין לעטרת צבי, כוונתו למש"כ בעטרת צבי בחלק התשובות על סי' צ"ט שביאר שאם השכיר לאורח הבית ודר יחד עמו שניהם מוחזקים. וכמהלך זה כתב גם בשו"ת מהר"מ זיסקינד (סי' ג') ויישב בזה קושי הסמ"ע וכדברי הנתיב"מ. [ובנדון המהר"מ זיסקינד שם, דן גם בתשו' עבודת הגרשוני (סי' קכ"א) והובא בפתחי תשובה שם סק"א] עי"ש. ומבואר שמחלקים שדוקא אם יכול לסלקו אזי אינו נחשב מוחזק, אבל באופן שיש לו זכות שכירות, אזי שניהם שווים לדין מוחזק.⁵

5 והנה השער המשפט (סי' קל"ח סק"ב) הקשה על הריב"ש וז"ל: וקשה לי טובא מההוא דריש פרק הבית והעליה של שנים שנפלו שניהם חולקים בעצים ואבנים (ב"מ קטז, ב), ופריך עלה נחזי אי בחבטא נפיל עלייתא איתבור אי בחבטא נפיל תתייתא איתבור, ומשני דנפיל בלילא ופנינהו בני רשות הרבים ואולי לעלמא, ופריך וליחזי ברשות דמאן יתבן וליהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה, ומסיק הש"ס ואבע"א שותפין בכהאי גוונא לא קפדי אהדרי, ופרש"י לא קפדי אהדרי למקני רשותא ידיה דאפקורי מפקיר ליה כל חד רשותא לגבי חבירו להניח שם חפציו הלכך כי נמי יתבן ברשות דחד מנייהו לא הוי אידך מוציא דברשותא דהאי נמי יתבי דהא לא קפיד עליה מלאושלי דוכתא, עכ"ל. ולפי שיטת הריב"ש דכל היכא שהוא

שנמצא ברשותה והיא מוחזקת גמורה בזה. [ונראה בכל זה, שאין לטעון טענין ליורשים שלו, שייחשב ככרי ושמא, שהרי כאן יש גם טענין למי שזכה מכח האלמנה והבן שהם נתנו הכל במתנה].

באופן שהכסף נמצא בתוך ספר של האורח מי נחשב מוחזק בו

ז. אכן נראה בזה, שיש לברר באופן שהספר הזה שייך לבן, ויש ספק מי הטמין את הכסף בספר, אם האב או האם, או הבן שהוא בעל הספר, מי יהיה המוחזק בכסף זה. ולכאור' יש לדון בזה, שאע"פ שהבן נותן רשות לאביו ולאמו להטמין בתוך הספר שלו, מ"מ כיון שהוא הבעלים על הספר, הרי זה מוגדר כאילו הוא מכניס אותם להיות אורח ברשות שלו, ומעתה יש לחקור האם המוחזקות נקבעת לפי בעל הרשות [והם האב והאם] או שהמוחזקות נקבעת לפי בעל הכלי [שהוא הבן].

ומצאתי כמה מקורות בדברי הפוסקים לשאלה זו, דהנה בגמ' (ב"ב דף פ"ה) נסתפקו בדין כליו של לוקח ברשות מוכר אם קונה או לא, וכתב הרמב"ן במלחמות (שם דף מ"ג ע"א מדפי הרי"ף) שכיון שיש

והנה עפ"י דברי הרמ"א בשם הריב"ש, אין לתלות שמא היה הכסף של הבן, שכיון שהוא אורח בבית הוריו ויכולים לסלקו כל שעה ושעה, אין לבן דין מוחזקות לבן, ולכן אין לתלות שזה שלו.

אמנם בנוגע לשאלה אם הכסף שייך לאלמנה או לאב, אזי הדין הוא שיחלוקו ביניהם, כמבואר בשו"ע שאם נמצא ברשות של שניהם הדין הוא שיחלוקו. ולפי"ז גם בנוגע למוצא האבידה, יהיה הדין שהמחצה של האשה יוכל ליטול לעצמו, והמחצה של הבעל יהיה בו דין יהא מונח עבור היורשים.

ואע"פ שבימי חייו או כשהאשה דרה שם מדין מדור אלמנה, מבואר בתשו' הרע"א (ח"א סי' קל"ג) עפ"י תשו' הריב"ש (סי' שס"ד) שכיון שאין לה קנין בגוף הבית, לפיכך אין לה דין מוחזק, ודינה כאורח לגבי בעלה, מ"מ יש לחלק שבנדון הריב"ש והרע"א הבית שייך לבעל, אבל בנ"ד הבית שייך גם לאלמנה שווה בשווה, והרי היא שותפה גמורה בבית. ואע"פ שבימי חייו יתכן שלא היתה נאמנת שהכסף היא שלה, וראה בשו"ע בסי' ס"ב באריכות בדינים אלו, מ"מ כיון שגרה שם כמה שנים לאחר פטירת בעלה, היא ודאי מוחזקת בממון זה

עיקר הבית אף שאסף את חבירו לדור אצלו הנכסים בחזקתו מה מהני מה דשותפין לא קפדי אהדדי מלאושלי דוכתא מ"מ זה שעיקר הבית שלו הנכסים בחזקתו וליהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה וכו'. ולא מצאתי מקום ליישב זה אם לא שנאמר ע"פ מ"ש בתשו' הגאון מ' זיסקינד מלובלין סי' ג' ליישב קושית הסמ"ע (סק"ד) מסי' ר"ס ס"ד דמבואר שם דלענין קניית מציאה שניהם שוים, דהריב"ש מיירי דוקא באסף את חבירו בחנם לביתו אבל אם דר אצלו בשכירות שוים הם דשכירות ליומא ממכר הוא יע"ש. וטעמא דמסתבר הוא. וא"כ אפשר לומר דשותפין כיון דלא קפדי אהדדי א"כ מתחלה נעשה השותפות על תנאי זה שהדבר המשותף יונח פעם אצל זה ופעם אחת אצל חבירו ונעשו כשכירים זה אצל זה וחשיב כחצר של שניהם ע"פ שכירות דלא חשיב מי שעיקר הבית שלו מוחזק יותר מחבירו, ודוחק וצ"ע עכ"ל. ויש לציין שגם הנתיחה"מ בסי' קס"ד (סק"ו) עמד בקושית השער המשפט, ואכן כתב ליישב עפ"י שיטתו בסי' קל"ח שאם השכירו לו בשכר שניהם מוחזקים, וז"ל הנתיחה"מ: ולענין מ"ש רש"י והנ"י [ב"מ ע' ע"א מדפי הרי"ף] הטעם בהא דשותפין לא קפדי אהדדי דהוי כאילו השאיל לו מקום, לכאורה קשה, דהא מבואר בבכורות דף י"ח [ע"ב] באחד שהפקיד אצל רועה טלה חי והיה לבעה"ב כמו כן טלה חי, ומת אחד, דיכול לומר שלך מת, ומשמע דאפילו השאיל לו מקום בחצרו וייחד לו מקום הדין כן, וגם בכל פקדון כתב הרא"ש בפסחים דף [פ"א סי' ו'] דהוי כאילו השאיל לו מקום בחצרו. ועוד, דמוכח בסימן קל"ח סעיף א' בהג"ה דאם הבית של אחד ולקח חבירו אצלו דהוא בחזקת המוחזק בבית. י"ל דשאני גבי שותפין דהוי כאילו השאיל אחד לחבירו המקום כל זמן שהשותפות קיימת ואפילו בשעה שאין הפקדון ברשותו, והוי כשכירות לזמן דממכר הוא עכ"ל. ובישוב קושיא זו לפי דעת הסמ"ע, ראה משנ"ל להלן באות ז' עפ"י דברי הגרש"ש ע"ש.

ולכאור' מצינו ככל חזיון זה בדברי הש"ך בסי' צ"א (סקל"ג) שדן באופן שיש ויכוח בין החנוני להקונה אם מכר לו הפירות או לא, וכתב הש"ך וז"ל: במדד החנוני לכליו של בעל הבית ועודם ברשות החנוני, כיון דקי"ל כליו של לוקח ברשות מוכר לא קנה אא"כ א"ל המוכר קני בכלי זה כמ"ש הרמב"ם [פ"ד ממכירה ה"א] והשו"ע לקמן סימ' ר' סעיף ג', א"כ אם ידוע בעדים שאמר ליה המוכר קני בכלי זה, א"כ הרי הפירות עכ"פ של הבעל הבית שהרי כליו קונים לו, וא"כ הוי כאילו הפירות בביתו לענין דליהוי מוחזק, והלכך כיון דאין חלוקים אלא על הדינר, בעל הבית נשבע כעין דאורייתא ונוטל וכו'. ואם ידוע בעדים שלא א"ל המוכר קני בכלי זה, א"כ להרי"ף [ב"ב מ"ג ע"ב מדפי הרי"ף] והרמב"ם [שם] וסיעתם דבפרק המוכר את הספינה [ב"ב פ"ה ע"א], דס"ל כליו של לוקח ברשות מוכר פשיטא לן דלא קנה, א"כ ה"ל החנוני מוחזק ואם טוען ברי נשבע היסת ונפטר וכו'. ואף להרא"ש [ב"ב פ"ה סי' ט"ו] וסיעתו דס"ל בפרק המוכר את הספינה דכליו של לוקח ברשות מוכר ה"ל בעיא דלא איפשטא, מ"מ נראה כי היכא דהתם ס"ל להרא"ש דלא קנה מספיקא הכא נמי לא קנה, ואם כן מוקמינן לפירות בחזקת מרא קמא דהא קי"ל כרבנן דסומכוס דהיכא דקיימא באגם מוקמינן לה בחזקת מרא קמא, וא"כ החנוני נשבע היסת ונפטר עכ"ל.

והנה יעוי' בנתיב"מ (סק"ט) שביאר בכוונת הש"ך שם, שגם באופן שקנה הפירות בקנין גמור, מ"מ אם יש ויכוח אם שילם לו עליהם, הרי זה ספק בעיקר המקח מפני שיש תנאי במקח שאם לא ישלם לו דמי המקח יתבטל המקח למפרע. ומבואר כאן בדברי הש"ך שלענין שאלה זו אם שילם על הפירות או לא, תלוי מי הוא המוחזק בפירות אלו, ועל כן באופן שאמר ליה זיל קני שיכול הקונה לקנות בכלים אלו, אזי בעל הכלי הוא מוחזק, ובאופן שלא אמר ליה זיל קני, הרי זה תלוי בספק בגמ' אם

ספק והמוכר הוא מרא קמא, לפיכך נשאר המקח ברשות המוכר. וכן כתב הטור בסי' ר' (סעיף ז') שכיון שהוא איבעי' דלא איפשטא לפיכך אין קונה לו ללוקח עי"ש. ובפשטות כוונתו דאזלי' בתר מרא קמא שהוא המוכר.

והקשה בקונטרס הספיקות (כלל ח' אות ב') מדוע לא נאמר שהקונה הוא המוחזק בפירות אלו שהרי זה כתפיסה ברשות דמהני, ובאופן שיש מוחזק אין הולכין בתר מרא קמא אלא מהני התפיסה של המוחזק. ומכח קושיא זו הוכיח הקונטרס הספיקות שתפיסה שאינה ראויה לקנין אין שמה תפיסה, ולכן אינו נחשב מוחזק, כיון שיש צד שאין תפיסתו ראויה לקנין ולכן אין הקונה יכול להחזיקו בתורת תפיסה.

והנה באמת יש רבים שחולקים על שיטה זו וסוברים שאין צריך תפיסה הראויה לקנין, ולשיטתם קשה קושיית הקונטרס הספיקות מדוע אין מועילה המוחזקות של הלוקח.

ונראה ליישב לפי שיטתם, שהרי כשם שהלוקח הוא מוחזק בפירות שנמצאים בכליו, הרי גם המוכר מוחזק בפירות אלו שנמצאים ברשות שלו, ואין כאן עדיפות של הלוקח על המוכר, ולכן לא שייך לומר שיש כאן תפיסה של בעל הכלי, שהרי גם בעל הרשות הוא מוחזק וכיון ששניהם שוים זה לזה, לפיכך אין כאן תפיסה של אחד מהם.

אכן לקושטא דמילתא יש לבאר, שעיקר השאלה מיהו המוחזק תלויה בעיקר הספק בגמ' אם כליו של הקונה קונים ברשות מוכר או לא, שהרי יסוד השאלה בגמ' היא מי הוא עיקר בעל הרשות, האם בעל הכלים הוא עיקר בעל הרשות ולכן יכול לקנות על ידי כליו, או שבעל הרשות הוא העיקר, והכלים בטלים לגבי הרשות, ועל כן אין בעל הכלים יכול לקנות בכליו, ולפי"ז מיושב היטב מדוע אין כאן מוחזקות של אחד מהם, שהרי זה גופא תלוי בשאלת הגמ' מיהו המוחזק, וכיון שיש כאן ספק מיהו המוחזק, לכן נקבעת המוחזקות לפי המרא קמא.

תלוי גם בספיקא דדינא של הרמ"ה והר"י מיגאש, ויכול המוצא להחזיק בכסף עפ"י שיטת הר"י מיגאש שכליו קונים לו לבעל הכלי וממילא הוא נחשב מוחזק גמור גם בכסף וכמשנ"ת.

[והנה שיטת הרמב"ם (מכירה פ"ד ה"א וב') שלהלכה נפסק שמדין ודאי אין קונה לא בעל הכלי ולא בעל החצר, והובא בב"י בסי' ר' שביאר כן בדעת הרמב"ם, ולפי"ז נמצא שלפי שיטה זו נחשבים שניהם מוחזקים כיון ששניהם קונים. אכן בפשטות י"ל קי"ל כשיטת שאר הראשונים שהוא ספק, ובפרט שיש עוד ספיקות שיתבארו להלן].

שיטת המהרשד"ם שאם נמצא בכליו של בן אצל אביו נחשב מוחזק בכל אופן

ח. ומצאתי מקור מפורש לנדון דידן, בשו"ת מהרשד"ם (סי' שמ"ב) דן ביעקב שקנה תכשיטים ונתנו לבנו שמעון שגר בביתו, והוא הניחו בארגז שלו שהיה מונח ברשות אביו, ולאחר שמת האב התווכחו האחים האם נתן לו התכשיטים במתנה או לא, ודן המהרשד"ם מי נחשב מוחזק בתכשיטים אלו.

כליו קונים לו או לא, ולכן הדין הוא שהולכים אחרי המרא קמא והמוכר זוכה בו, והדברים מתאימים לדברי הרמב"ן והטור דלעיל, ומבואר להדיא בדברי הש"ך שהנדון לגבי המוחזקות תלוי לגבי דין קנין.⁶

ולאור הדברים האמורים, יוצא שאם הספר הוא של הבן, כיון שהוא ספיקא דדינא מי הוא מוחזק בכסף, יכול המוצא להחזיק בכסף זה מדין תפיסה בספיקא דדינא שמועיל (כמבואר בש"ך בסו"ס קל"ט), ויכול לתפוס על הצד שכליו של קונה ברשות מוכר קונה לו, ונמצא שהוא המוחזק בכסף זה, ולכן אין מוציאים מידו הכסף שמצא.

ויש להוסיף בזה, שלכאור' נדון זה תלוי במחלוקת הרמ"ה והר"י מיגאש שהובא בטור (בסי' ר') בהא דאמר לי זיל קני, האם צריך לומר לו זיל קני או שמועיל גם אם השאיל לו המקום, שבנדון דידן ודאי שהאב השאיל את המקום לבנו שיניח שם ספריו, ולפי שיטת הר"י מיגאש שהובא בטור שם, וכן פסק הש"ך שם (סק"ז), יכול הבן לקנות ברשות של אביו כיון שהשאילו. אמנם הנתיחה"מ (שם סק"ח) הכריע כשיטת הרמ"ה שצריך לומר לו זיל קני ממש, ונמצא שבנ"ד

6 וראיתי באולם המשפט (סי' צ"א שם) שכתב על דברי הש"ך וז"ל: אלא דבעיקר הדין אפי' לא אמר לו קני, לכאור' יש להסתפק הרבה לפמש"כ התוס' בריש מציצא בשיטה דרכוב ומנהיג, דאפי' אם רכוב במקום מנהיג אינו קונה, מ"מ כיון שקונה אם הוא בפני עצמו, הוא חשוב מוחזק ושפיר יחלוקו. וא"כ ה"נ כיון דבא"ל קני כליו קונים אפי' בלא אמר לו הוה מוחזק, ואף שאפשר לחלק דהתם ליכא חזקת מר"ק, מ"מ לא נ"ל לחלק עכ"ל. וביאור קושייתו, שמבואר בגמ' (דף ח:) שנסתפקו בדין רכוב במקום מנהיג מי מהם קונה, וכתבו התוס' (ד"ה או דלמא) וז"ל: תימא דלפשוט ממתני' דמנהיג קונה במקום רכוב, ואי רכוב איירי במנהיג ברגליו כ"ש דמנהיג עדיף, דאפילו במקום רכוב ומנהיג ברגליו קני כ"ש במקום רכוב לחודיה. וי"ל דמן המשנה אין להוכיח דקני מנהיג במקום רכוב, דאפילו לא קני מיקרי מוחזק, דכיון דמנהיג לחודיה שלא במקום רכוב קני, מקרי מוחזק אפי' במקום רכוב, ומ"מ לקמן מוכיח שפיר ממתניתין דרכוב לחודיה קני מאחר שקרי מוחזק, אי אפילו לחודיה לא קני סברא הוא דאפי' מוחזק נמי לא הוי עכ"ל. ומבואר בדברי התוס' שבאופן שרכוב לבדו לא היה קונה כלל גם כשהוא רכוב בו לבדו, אזי לא היה מוגדר שהוא מוחזק, אבל באופן שאם היה קונה כשהוא רכוב בו לבדו, אע"פ שרכוב במקום מנהיג אינו קונה, הרי זה נחשב כמוחזק. ומכאן הקשה האולם המשפט שהרי כיון שאם היה אומר המוכר לבעל הכלי קני היה יכול לקנות, א"כ מדוע אינו נחשב מוחזק כשלא אמר לו קני. ונראה ליישב קושיית האולם המשפט, שהש"ך לא בא מכח דברי הגמ' והתוס' שם שבתפיסה שאינה ראויה לקנין אינו נחשב כמוחזק בשנים אוחזים, אלא כוונת הש"ך שצריך הנדון מיהו המוחזק תלוי מיהו עיקר הרשות, ודין זה תלוי בעיקר השאלה האם כליו של לוקח קונים ברשות מוכר, ולכן סובר הש"ך שלפי הצד שאין כליו קונים לו אינו נחשב כלל מוחזק, אלא המוחזק הוא בעל הרשות בלבד, ולכן אינו קונה.

כ"ש דאיכא למימר שהאב אינו מקפיד על מקומו שיניח בנו ארגז בתוך ביתו עכ"ל. ובמשפט שלום (סי' ר' ס"ג במשמרת שלום) העתיק דברי המהרשד"ם.

ומבואר בדברי המהרשד"ם שנחית לכל זה, שאע"פ שהבן הוא אורח אצל אביו, מ"מ אם התכשיטים מונחים בתוך הארגז שלו, הרי זה תלוי אם הבן יכול לקנות על ידי הארגז, ואם יכול לקנות על ידי ארגז זה, הרי הוא נחשב כמחזק, ואם אינו יכול לקנות בארגז זה אינו נחשב כמחזק על התכשיטים. וחדש המהרשד"ם שהבן אצל האב לכו"ע יכול לקנות בכליו ברשות אביו, כיון שאינו מקפיד על המקום וכמו במקום קלתה של האשה שאין הבעל מקפיד והיא יכולה לקנות בקלתה זו. ומחדש המהרשד"ם שאפי' לשיטת הרמ"ה שצריך לומר לו זיל קני, מ"מ בבן אצל אביו א"צ לומר לו קני, ולכו"ע הוא קונה והוא מוחזק.

ומצאתי בערך לחם למהריק"ש בחו"מ סי' ר' (ס"ד) שכתב וז"ל: ומינה שאם היה הקונה קרובו של מוכר כגון אחיו או בנו הסמוך על שולחנו קנה, שהרי ודאי אינו מקפיד על מקום הכלי, ונ"מ באורח המתארח בבית חבירו מה דינו וגם בזה נ"ל שקנה דכיון שהביאו אל ביתו אינו מקפיד על המקום ועיי' מ"ש רשד"ם ח"ב סי' ר"ג בסוף וכ"ש אם הרשהו בפ"י להניחו ברשותו עכ"ל. [ומה שציין לתשו' המהרשד"ם, לא נמצא שם, וכנראה שכוונתו לתשו' המהרשד"ם סי' שמ"ב הנ"ל].

ולאור דברי המהרשד"ם והערך לחם נמצא, שאע"פ שבכל כליו של לוקח ברשות מוכר תלוי בספיקא דגמ' וכמו שכתב הש"ך, אך בנ"ד לכו"ע הבן הוא מוחזק כיון שאין האב מקפיד על מקום זה.

אמנם מצאתי בספר הלכה למשה (מכירה פ"ד ה"א) שהביא דברי המהרשד"ם במה שחידש שהבן יכול לקנות לכו"ע בכליו ברשות אביו, והשיג עליו וז"ל: ויש לעמוד על דינו זה, דאם איתא להא למה אמר שם

וכתב המהרשד"ם וז"ל: מצד אחר יש לומר הדין עם שמעון ולא מיבעי' אם יכול שמעון לברר שהיו התכשיטין הללו מונחים בארגז מיוחד לשמעון בחיי אביו דודאי שלו הם, דאע"ג דבעיא היא בגמ' כליו של לוקח ברשות מוכר אם קנה לוקח ולא איפשיטא ונתחבטו הפוסקי' בפ"י הלכה זו וכתב הרי"בה ז"ל בח"מ סי' ר' וז"ל וכליו של לוקח ברשות מוכר אם אמר זיל קני קנה ואי לא לא קנה וכתב הרמ"ה ז"ל דוקא דאמר זיל קני דאז גלי אדעתיה דכי יהיב ליה רשותיה לאנוחי התם אדעתא למיקני' ל"י הוא דיהיב ל"י אבל אי לא אמר זיל קני אף על גב דיהיב ליה רשותי' לאנוחי' התם לא קני' ואיכא מן הפוסקי' דסברי דאפי"ה לא קנה. ואם [כך] היה נראה דמשום דקיימי תכשיטין בארגז ידידיה לא מפני זה קנה, נראה דכד מעיינת ביה שפיר בנ"ד קנה אפי' לא אמר זיל קנייה, וטעמא דמלתא שאני אומר כן משום דהא דאמרינן כליו של לוקח לא קנו כשהם ברשות מוכר טעמא משום הקפדה דאדם קפיד על מקומו, וראיה דבגיטין אמרינן בהזורק נתנו בתוך חיקה או לתוך קילתא הרי זו מגורשת ופריך בגמ' אמאי כליו של לוקח ברשות מוכר הוא ואוקמא רב דימא כגון שהיה בעלה מוכר קלתות ופרש"י אינו מקפיד על מקומה שיש לו בית לכך והרמב"ם והר"י ן' מיגש ז"ל מפרשים שהבעל מוכר קלתות ומכר לה אחד ולפיכך אינו מקפיד על מקומה ע"כ דטעמא שלא קנה לוקח הוי משו' מקפיד על מקום והיכא דליכ' הקפד' קנה, א"כ בנ"ד דודאי האב אצל הבן ליכא הקפדה קנה ודאי דאית לן למימר שקנה הבן ומשום דהיו מונחין בכלי ולגביה לא בעינן זיל קני כנ"ל, וכן מצינו דאדם קרוב אצל בנו ודבר דלא מהני קנין לגבי אחריני מהניה לגבי בנו כדאמר במסכת בבא בתרא פרק מי שמת אמר רב נחמן המזכה לעובר לא קנה כו' ומחלק התם בין עובר ידידיה לעובר דאחריני דעובר ידידיה קנה משום דדעתו של אדם קרוב אצל בנו וגמר ומקנה ליה בכל לשון ה"נ בנ"ד

אם שייך בנדון דידן חזקה מה שתח"י שלו שהספר היה שייך לאב

ט. ועתה יש לברר שבנדון דידן יש לנו ספק על ספר זה אם היה שייך לאב או לבן, ויש לברר אם אפשר לקבוע למי שייך הספר ובכך יוכרע גם השאלה על המוחזקות בכסף שנמצא בתוך הספר.

והנה בשאלה שלפנינו, בשעה שהספרים היו מונחים בבית ראובן היה ידוע כל ספר למי הוא שייך כיון שנרשם השם על הספר, אך הספק התעורר לאחר זמן, כאשר ידיד המשפחה לקח את כל הספרים לביתו על פי בקשת האלמנה והבן, ובביתו קרע הידיד מכל הספרים את הדף הראשון שהיה רשום בו בעל הספר, [מפני שרצה לחלק הספרים לבתי מדרשות וכיו"ב, ולא רצה שיהיה רשום בהם שם פרטי]. ובאותה שעה לאחר שנקרעו כל הדפים של הספרים, וגם הדף הראשון מספר זה, מתעורר הספק למי היה שייך ספר זה אם לאב או לבן. [ובאותה שעה גם אין האב נמצא לפנינו שיטען טענת ברי, וגם הבן אינו מוסמך לומר של מי הוא הספר, כיון שכבר נתן את הספרים במתנה, ועל הצד שהוא שלו אינו נאמן להודות שאינו שלו מפני שהוא חב לאחרנא שהם מקבלי הספר].

ונראה בזה, שאם ספק זה היה מתעורר בביתו של האב, ששם היה נקרע העמוד הראשון של הספר, אזי היה נקבע שכיון שהאב הוא המוחזק בספר זה, שהרי הבן הוא רק אורח אצלו ואין לו דין מוחזקות בבית אביו, על כן מדין המע"ה נקבע שהספר שייך לאב ולא לבן.

אבל כיון שהספק התעורר רק בביתו של הידיד, ששם הובאו גם ספרי האב [שכעת הם שייכים ליורשים] וגם ספרי הבן שנתנם במתנה לידיד, אין להכריע שהספר הזה שייך לאב יותר מלבן, שהרי ברשות זו שניהם שווים האב והבן, שאין אחד מהם מוחזק יותר מחבירו. ובספק כזה שאין שניהם מוחזקים בו, אם שניהם טוענים ברי הדין

לפי שאין אדם מקפיד על מקום חיקה ומקום קלתה דמשמע דוקא מקומות אלו אינו מקפיד אדם על אשתו הא מקום אחר מקפיד והלא אדם קרוב אצל אשתו יותר משל בנו ולימא דבשום מקום של בעלה אינו מקפיד וכל מקום שבתוך כליה קנתה ולמה הוצרכו לומר דוקא מקום חיקה וקלתה והוצרכו לשנויי שהיתה קלתה תלויה או קשורה ולמר מונחת לה בין יריכותיה ופרש"י דאין אדם מקפיד על כל מקום מושב אשתו ועד עכשיו היה אותו מקום קנוי לה ואף דבתוך הדברים שם תני או לתוך כל דבר שהוא כקלתה ופירשו לאתויי טסקא דאכלה תמרי כבר פרש"י ז"ל שמיוחד לתשמישה תמיד דהמכניס אשתו לתוך ביתו ע"מ להיות כלי תשמישה קטנים עמה הוא מכניסה וכ"כ רבינו ז"ל בפ"ה מהל' גיטין דין ח' זרק לה גיטה והיא בתוך ביתו וכו' אינה מגורשת עד שיגיע הגט לידה או לכלי מן הכלים שלה שאין הבעל מקפיד על מקומם כגון צלוחית או כפיפה קטנה וכיוצא בהן משמע דוקא מקום קטון כאלו דמיוחדת לתשמישה תמיד אינו מקפיד דאל"כ ליאשמועינן ריבואא אפילו מקום תיבתה שמנחת תכשיטיה ומלבושיה ומדקאמר מקומות קטנים הללו משמע דוקא בהני קנה ולא שאר מקומות כליה האחרים וכן ראיתי אחר כך להרמב"ן ז"ל במלחמת ה' דף ר"ז ע"ג דכתב בהדיא דדוקא על מקום קלתה לא קפיד הא בשאר כליה קפיד ולא קנה וא"כ כיון דלגבי אשתו דקחזינן בפירוש לתלמודא דיש מקומות שלה דאין הבעל מקפיד עליהם אמר דוקא הני שהן כלים קטנים דתנתי בעינן שיהיו כלים קטנים ושמשמש בהן תדיר כמ"ש הב"ח באה"ע סי' קל"ט כ"ש אב לגבי בריה דלא מצינו בפ"י בשום מקום שאין האב מקפיד על מקומות בנו עכ"ל.

ועכ"פ נמצא שבנ"ד יש כאן ספיקא דדינא גם במחלוקת המהרשד"ם והערך לחם עם ההלכה למשה לגבי בן הסמוך אצל שולחן אביו אם יכול לקנות, וממילא הדבר תלוי מי נחשב מוחזק בממון שנמצא בתוך כליו.

שהראב"ד שם כתב שמדובר באופן שהראשון היה אומן שאין לו חזקה, ולפי"ז ביאר בדעת הראב"ד כהגרנ"ט, אך הוכיח מדברי שאר הראשונים דלא כהגרנ"ט עי"ש. ונמצא שבנדון דידן, לפי הגרנ"ט אין דין חזקה משתח"י לאב יותר מלבן, אך מדברי שאר הראשונים מוכח שלא כשיטה זו.

אך נראה לדון מטעם אחר [ולזה העירני ידידי הרב יוחנן ברי"צ בריזל שליט"א], שיש לחקור האם דין חזקה מה שתח"י שלו שייכת גם באופן שודאי שיש כאן ממון שאינו של בעל הבית, שכיון שיסוד החזקה היא מכח שאחזקי אינשי בגנבי לא מחזקינן ומסתמא מה שיש לו בביתו הוא שלו, הרי באופן שידוע בבירור שיש כאן ממון שאינו שלו, אולי אין שייך חזקה. והנה שאלה זו אינה נוגעת בכל פקדון שהתערב אצל ממון של בעל הבית, ששם גם מדין מוחזקות אין בעל הפקדון לומר על ממון אחרים שהוא שלו, שמדין מוחזקות של בעה"ב אין המפקיד נאמן לומר על ממון אחר שהוא שלו, שכיון שהבעה"ב מוחזק יכול ליתן לו הפקדון שלדבריו הפקיד אצלו. אמנם השאלה נוגעת, כמו באופן דידן שלא שייך מוחזקות כיון שבשעה שהיו בביתו לא התעורר כלל הספק, וכעת שהתעורר הספק אין מוחזקות לבעה"ב, ושייך בו רק דין חזקה מה שתח"י שלו, ובזה יש לחקור אם יש לו חזקה מה שתח"י שלו כיון שודאי שהתערב ממון אחרים אצלו.

והנה יש לשאול, בגמ' בבכורות (דף י"ח:) מבואר שאם הפקיד בהמה אצל השומר ויש אצל השומר בהמה שלו וגם בהמה מופקדת, ומתה אחת מהם, הדין תלוי שאם לא הקנה לו מקום בחצירו, אזי המוציא מחצירו עליו הראי' והשומר יכול לומר שלך מת, אבל אם השומר הקנה לו מקום בחצירו, כיון ששניהם שווים אין יכול לומר שלך מת אלא יחלוקו עי"ש בגמ'.

והנה בפשטות יש לשאול מדוע לא נאמר חזקה מה שתח"י שלו שכיון שהשומר הוא

הוא שכל דאלים גבר, אך באופן ששניהם טוענים שמא צריך להיות יחלוקו, כמבואר בש"ך בסי' קל"ט (סק"ו) שבשניהם טוענים שמא, הדין הוא שיחלוקו כיון שאין שייך כל דאלים גבר.

והנה באופן כזה שצריך להיות הדין יחלוקו, מועילה תפיסה, כמבואר בקונטרס הספיקות (כלל ח' אות ה') בשם הרמב"ן (ב"מ דף ו') והתקפו כהן (סי' קכ"ה) שבאופן שהדין הוא יחלוקו ואין אחד מהם מוחזק מועילה תפיסה גם באופן שתופס בטענת שמא ולאחר לידת הספק, [ורק בשנים אוחזין בטלית שכל אחד מוחזק בחצי שלו לא מועלת תפיסה, אבל באופן שאין אחד מהם מוחזק מועלת התפיסה], ולפי"ז מועילה תפיסה של המוחזק בו עתה, כיון שאינו תופס מהמוחזק כלל, ובאופן כזה מועילה תפיסה על הספר בטענה שהספר היה שייך לבן, וממילא הוא מוחזק גם בכסף המוטמן בו כמשנ"ת.

אכן יש לדון טובא בזה, שאם נאמר שחזקה מה שתחת יד אדם הוא שלו, ייקבע שהספר היה שייך לאב ולא לבן, שהרי אם היה מתעורר הספק בביתו של האב על הספר אצל רשות האב, היה נקבע מדין חזקה מה שתח"י שלו שהספר שייך לאב, וא"כ גם עתה יוכרע שהספר שייך לאב ולא לבן.

והנה הפשטות היא, שדין חזקה מה שתח"י הוא שלו הוא הוכחה גמורה וא"צ לדין מוחזקות, ומועילה גם באופן שאין לו דין מוחזקות. אמנם דעת הגרנ"ט (ב"ב דף ב') שדין חזקה מה שתח"י שלו נאמר דוקא באופן שהוא גם מוחזק, ובלא דין מוחזקות לא מהני חזקה זו כיון שאינה הוכחה גמורה, ולמד כן מדברי התוס' בב"ב (דף לג: ד"ה ואי טעין). אך בשיעורי רבי שמואל (ב"מ ח"א סי' נ"ה) הוכיח מהסוגיא בגמ' (ב"מ דף כ"ח) שאם מצא אבידה ויש עדי אריגה לאחד ואחד נפילה לאחד, ינתן לעדי נפילה, ומוכח שדין חזקה משתח"י שלו מהני גם כשאינו מוחזק בו. [אמנם כתב שם ליישב

שווה מנה, ויש ויכוח איזה בהמה הפקיד אצלו, אזי היה הבעה"ב יכול לטעון שהבהמה ששוויה מנה היא הפקדון, כיון שחזקה כל מה שיש לו הוא שלו, ויכול לומר שקיבל רק בהמה ששווה מנה ואין זה מגרע את החזקה שיש לו בשאר הבהמות שלו שהם שווים יותר. שכיון שיש ממון שהוא ודאי שלו, ויש ספק כמה שוויו של הפקדון שהפקיד אצלו, יכול לומר שכל הבהמות הם שלו, והפקדון הוא הבהמה המוזלת יותר. שאע"פ שהתערב אצלו ממון של אחרים, מ"מ אינו מפקיע כל החזקה שתח"י שלו שלא יהיה נאמן על כל נכסיו שהם שלו ולא גנבם. אמנם בנדון הגמ' בבכורות הרי הספק מתעורר על הבהמה המתה שיש ויכוח של מי היא, ואילו לא היתה מתה היה בעה"ב נותן לו הבהמה המוזלת ביותר מכח חזקה מה שתח"י שלו, שיכול לטעון לו שחזקה מה שתח"י שלו וכל הבהמות היקרות היו שלו, והוא הפקיד אצלו הבהמה המוזלת, אמנם כאשר מתה אחת מהבהמות, ורוצה להכריע מכח חזקה מה שתח"י שלו שמסתמא מתה הבהמה של הפקדון ולא הבהמה שלו, אין החזקה יכולה להכריע בזה, שכיון שהספק הוא איזה בהמה מתה, אין החזקה יכולה להכריע שודאי הבהמה של הנפקד מתה והבהמה שלו נשארה חיה, שבשלמא כשהנדון איזה בהמה הפקיד אצלו, ע"ז שייך לומר שמסתמא כל מה שיש לו הוא שלו ולכן יכול לטעון שהפקיד אצלו רק בהמה מוזלת, אבל כשמתעורר הספק איזה בהמה מתוך הבהמה מתה, אין החזקה יכולה להכריע איזה בהמה מתה, והרי אם היה הויכוח קודם שמתה בהמה זו, אם היא שייכת למפקיד או לבעל הבית, אזי היינו אומרים שחזקה מה שתח"י שלו הוא שבהמה זו היא של הבעה"ב ומסתמא הפקיד אצלו רק בהמה מוזלת יותר, ולכן לא שייך לומר שהחזקה תכריע שהבהמה המתה היא של הפקדון, שהחזקה אינה יכולה להכריע שמתה דוקא הבהמה של הפקדון, שהרי הסיבה של מיתה שייכת בשניהם גם בשלו

בעל הבית, והמפקיד הפקיד אצלו בהמה, נאמר בזה שחזקה מה שתח"י שלו, ומסתמא מתה הבהמה של הפקדון, ומדוע אומרים בזה יחלוקו. וביותר קשה שנתבאר לעיל (אות ד') שיטת הסמ"ע בביאור דברי הריב"ש והרמ"א שגם באופן שהבעה"ב השכיר את הבית לאורח שלו שדר יחד עמו, נחשב הבעה"ב כמוחזק. וקשה מכאן על דברי הסמ"ע בדעת הריב"ש שסובר שגם אם האורח משלם דמי שכירות אינו נחשב מוחזק, שהרי כאן מבואר בגמ' להדיא שגם באופן שהבעה"ב רק הקנה לו בחינם זכות שכירות, נחשבים שניהם מוחזקים בשווה. ונראה ליישב בדעת הסמ"ע, עפ"י מה שכתב בחידושי רבי שמעון שקאפ (ב"ב סי' ל"ב), שהביא קושית השער המשפט (סי' קל"ח סק"ב, והובא לעיל באות ד' בהערה) על הריב"ש והרמ"א מדברי הגמ' בב"מ (קט"ז): שאם נפלו האבנים ברשות אחד מהשכנים לא הוי מוחזק כיון ששותפים לא קפדי אהדדי, והקשה שהרי רק השאל לו המקום, וכתב הגרש"ש: ולענ"ד לא קשה מידי, דשם בפרק הבית והעליה אנו דנים מטעם תפיסה ומוחזק, ובזה כיון דשותפין לא קפדי אהדדי הוו שניהם מוחזקים, ודינו של הריב"ש הוא מטעם חזקה כל מה שתחת ידו של אדם הוא שלו, ובזה סובר שכל החפצים הם בחזקת בעל הבית ולא של הנכנס דירת ארעי, וזה מסתבר עכ"ל. ובאמת השער המשפט שם בתחילה כבר כתב כחילוק זה ע"ש.

ולאור דברים אלו נראה בפשיטות ליישב דעת הסמ"ע, שעיקר דברי הריב"ש נאמרו בדין חזקה מה שתחת ידו הוא שלו, שבזה נאמן בעל הבית שזה שלו ואינו של האורח, אבל לגבי דיני מוחזקות אכן שניהם שווים כמו שהוכיח מדברי הגמ' בב"מ, ולפי"ז מיושב שבדברי הגמ' בבכורות מדובר רק לגבי מוחזקות ולא לגבי חזקה מה שתח"י שלו.

ונראה בביאור הדברים, שמסתבר שאילו היו שני בהמות אחת שווה מאתים ואחת

הבן, ולגבי שאלה זו, אין חזקה שמסתמא הוטמן דוקא בתוך הספר של האב, שהרי כיון שהיו כאן גם ספרים של הבן, הרי יתכן שהוטמן בתוך הספרים של הבן כשם שהוטמנו בתוך הספרים של האב. והרי אילו היה הנדון על גוף הספרים אם שאר הספרים היו יקרים יותר, היינו נוקטים מכח החזקה מה שתח"י שלו שמסתמא הבן הביא רק את הספרים ששוים פחות, ואזי אם שאר הספרים היו שווים יותר מהספר הזה, היה הבן מקבל את הספר הזה מפני שהיינו נוקטים שחזקה מה שתח"י של האב הוא שלו, ואין אפשרות להוציא מידי האב רק הספרים המזוילים, וא"כ כיון שהספק הוא באיזה ספר הוטמן הכסף, לא שייך שהחזקה תכריע באיזה ספר הוטמן הכסף, כיון שספק זה אינו נובע מעיקר השאלה על הבעלות של הספרים, אלא הדבר דומה לבהמה שמתה, שנתבאר שכיון שיש כאן שני בהמות ובשניהם יש סיבה למיתה, אין החזקה מכרעת שדוקא של הפקדון מתה, והוא הדין בנ"ד כיון שספק ההטמנה שייך בשני הספרים, לא שייך לקבוע שהחזקה תכריע שודאי הוטמן בתוך הספר של האב, ועל כן נשאר הספק שמא הוטמן בתוך הספר של הבן, ומועילה התפיסה כמשנ"ת.

ובעיקר נדון זה האם יש חזקה מה שתח"י הוא שלו באופן שהתערב פקדון של חברו בשלו, ראה בהערה שנתבאר עוד מקורות לשאלה זו.⁷

וגם בשל הפקדון, ולכן יש בזה רק דין מוחזקות שיכול לומר המע"ה שמסתמא הבהמה של הפקדון מתה ואין יכול לחייבו ליתן לו בהמה אחרת.

ואין לשאול, שהרי כיון שקודם מתה היינו מכריעים שהבהמה היקרה היא שלו מכח חזקה משתח"י שלו, א"כ אם מתה הבהמה היקרה יתחייב להחזיר לנפקד הבהמה החיה. ויש לבאר שבאופן כזה אין החזקה מה שתח"י שלו מכרעת שודאי היא שלו, שע"י כך יתברר שודאי מתה הבהמה שלו, שהחזקה אינה בירור גמור שהבהמה היקרה היא שלו וממילא כאשר מתה הוא יפסיד, אלא הדין של חזקה מה שתח"י שלו הוא זכות להחזיק בממון זה מכח החזקה שהיא שלו, אבל אינו בירור גמור להכריע שהיא שלו אם מתה. ועל כן אם מתה בהמה היקרה, יכול לטעון בכח מוחזקות על שאר הבהמות שהם שלו והבהמה שמתה היא של הפקדון.

ומעתה נראה, שאילו היה הויכוח בנדון דידן של מי שייך ספר זה, כגון שידוע שהיה לבן עשרה ספרים והיו לאב עשרה ספרים, אזי מכח החזקה היינו מכריעים ליתן לבן את עשרת הספרים שערכם פחות ביותר ויתנו אותם לבן. אמנם בנדון דידן, אין לפנינו כל כמות הספרים לבדוק כל ספר מה שווה יותר ומה שווה פחות, ועיקר השאלה שלפנינו היא על הטמנת הכסף שהוטמן בתוך הספר, האם הוטמן בתוך הספר של האב או של

7 הנה בשו"ע בסי' צ"ט (סעיף ג' וסעיף ג') נפסק שאם ראובן חייב לשמעון ויש לו נכסים וטוען שנכסים אלו שייכים ללוי, אינו נאמן מפני שחזקה מה שתח"י שלו, ואפי' אם יש לו מיגו אינו נאמן במיגו נגד החזקה. אמנם באופן שהוא סרטור וידוע שיש לו ממון של אחרים, אין חזקה זו. ונחלקו הפוסקים באופן שידוע שהפקיד אצלו ואין ידוע כמה היה הפקדון, אם נאמן ראובן לומר כמה היה הפקדון ויפסיד הבעל חוב, בש"ך בסי' צ"ט סק"ז מבואר שגם באופן כזה אין נאמן ויש חזקה מה שתח"י שלו, אמנם בנתי"מ בסי' מ"ז (סק"ה) ביאר בדעת הסמ"ע (שם סי' מ"ז סק"ד) שבאופן כזה שידוע שהפקיד אצלו ואין ידוע כמה הפקדון אזי אם עדיין לא מסר ללוי הנכסים אזי אינו נאמן לומר שהוא של לוי, ויגבה שמעון נכסים אלו, אבל באופן שכבר מסר הנכסים ללוי, אין שמעון יכול להוציא מיד לוי כיון שאיתרע החזקה מה שתח"י שלו כיון שידוע שהיה לו פקדון, וכן כתב שם שבאופן כזה הוא נאמן במיגו שהוא של לוי עי"ש בדברי הנתי"מ. ומבואר בדברי הנתי"מ בדעת הסמ"ע שבאופן כזה אע"פ שכל זמן שעדיין לא מסרו ללוי אינו נאמן, מ"מ אם מסרו ללוי אפי' כשאין לו מיגו [שמסר לו בפני עדים], אין שמעון יכול להוציא מיד לוי. ועכ"פ מבואר מדבריו שעיקר החזקה קיימת גם באופן שהתערב ממון אחרים, אלא שאיתרע החזקה לגבי הדין שאין נאמן כלל שהוא של אחרים, ודו"ק.

חזקה משתח"י שלו כיון שהוא ספק אמיתי לבי"ד. ויש לדון בנ"ד אם יש כאן דררא דממונא או לא. [ובאופן שהוא דררא דממונא, אע"פ שאין מועילה תפיסה בדררא דממונא לאחר לידת הספק, מ"מ בנ"ד שאין אחד מהם שהוא מוחזק, שפיר מועילה התפיסה לפי שיטת הרמב"ן שהוא לעיל].

ולכאור' יש לדון שנחשב כדררא דממונא, שהרי היה כאן מצב שזכו היורשים בספרים של ראובן, ומאידך היו ספרים של בנו והוא מסרם במתנה, והדרך היחידה לדעת על כל ספר וספר למי הוא שייך, הוא על ידי הרישום שנעשה על כל ספר וספר, ומעתה בשעה שנקרע הדף הראשון של כל ספר וספר, יש כאן ספק בלא טענותיהם של מי הוא, שהרי יש כאן סיבה על כל ספר וספר שיתכן שהוא של אחד מהם, והדרך היחידה לברר היתה ע"י הדף הזה, וכשנקרע יש כאן ספק אמיתי למי הוא שייך, ואינו תלוי בטענותיהם כלל כיון שאין כבר מי שיכול לטעון.

ואולי יש לדמותו לדברי התוס' בב"ב (דף ב' ד"ה לפיכך) שכתבו שכשיש ספק מי בנה

ויש לדון בכל זה, אם יש לילך אחר הרוב, שאם רוב הספרים היו של האב, מסתמא גם ספר זה היה שלו, וכעין המבואר בסי' רצ"ב סעיף י', אכן בנ"ד אין אפשרות כעת לדעת למי היו רוב הספרים. ועוד, שלכאור' רוב הספרים החדשים היו של הבן, וספר זה היה ספר חדש, וצ"ע.

אם נחשב כדררא דממונא או לא

י. והנה יש לדון מצד אחר בזה, שגם אם נאמר שיש כאן דין חזקה מה שתח"י שלו, מ"מ באופן שיש כאן דררא דממונא שהתעורר ספק לבי"ד בלא טענותיהם, אזי תועיל התפיסה בכל אופן, שבאופן שיש דררא דממונא שהוא ספק אמיתי ללא טענותיהם אין החזקה מה שתח"י שלו יכולה להכריע, שהחזקה מכרעת רק שאין כאן ספק, ומסתמא כל מה שמחזיק הוא שלו ואינו גנוב אצלו, אבל באופן שיש ספק אמיתי אם הוא שלו, וספק זה אינו תלוי בטענותיהם, לא מהני חזקה זו, אלא יש לו דין מוחזק בלבד, וכמו במחליף פרה בחמור (בב"מ דף ק') וכן בשור שהזיק ואין ידוע איזה שור הזיק (ב"ק דף ל"ה) שאין בזה דין

ויש לציין עוד בזה, ששיטת המהרי"ט (חומ"מ סי' קכ"ד) והובא ברע"א (בסי' רצ"ב סי') בבאור שיטת התשו' מיימונית שאם התערבו ממון אחרים אצלו ויש ספק הממון של מי נאבד, ויש רוב שנאבד ממנו ולא משל הפקדון, שאע"פ שאין הולכין בממון אחר הרוב, מ"מ כיון שודאי יש שם ממון אחרים ואין לו חזקה מר"ק על הממון, באופן כזה הולכים בממון אחר הרוב אפי' נגד המוחזק עי"ש. ומבואר מדבריו שבאופן כזה שהתערב אצלו ממון של אחרים אין לו חזקה מה שתח"י שלו שיוכל לומר שנאבד משל חברו. שאם יש לו חזקה מה שתח"י שלו, לא שייך לילך אחר הרוב, שהרי חזקה מה שתח"י שלו הוא בירור גמור, וכשם שמועיל נגד מיגו ה"נ מועיל נגד רוב, ומוכח דס"ל שכיון שיש כאן ודאי ממון של אחרים לא שייך חזקה מה שתח"י שלו. ויעוי' בתשו' הברוך טעם (בספר ברוך טעם בשאלה ותשובה בח"א), שהקשה על הרמ"א ביו"ד (סי' רנ"ט ס"ו) שכתב שאם היו לו מעות שלו וגם של צדקה הולכים אחר הרוב, והקשה שסותר דברי עצמו בחומ"מ בסי' רצ"ב סי' בשם התרוה"ד שהולכים אחר המוחזק, וכתב הברוך טעם ליישב עפ"י דברי המהרי"ט הנ"ל שכיון שאין לו חזקה מר"ק, לכן הולכים אחר הרוב, וביאר וז"ל: ואין להוכיח שמהרי"ט חולק על סברת מהרי"ט הנ"ל ממה שמקשה בתה"ד סי' שיי"ד קושית מהרי"ט הנ"ל על תשובת הריצב"א בתשובת מיימוני. במעשה דר' וה' כיסין ולא תי' תירוצו של מהרי"ט, די"ל שסובר התה"ד כיון דבמעשה שדן עליו הריצב"א היה אם לחייב להמפקיד לשלם כעת להנפקד מכיון ה' זהובים הנלקח ע"י בתו הקטנה אף בלא דין קבוע לא היה מקום לחייב הנפקד מחמת הרוב דהוי ממש כאלו מוציאת עתה ע"י רוב ממון מהנפקד. ומהרי"ט סובר כיון דאם היה ה' זהובים בעין והיינו דנין עליהם של מי הם היה מהראוי לפסוק שהמה שייכים להמפקיד דאזלינן בתר רוב מעותיו. ממילא כשאנים בעין חייב הנפקד להחזירם מכיון לדעת התה"ד כנ"ל. אבל י"ל דגם התה"ד מודה דאם היה ה' זהובים בעין ששייכים להמפקיד וכמו כן ביש בתיבה מעות צדקה וחולין דאזלינן בתר רובא וכו' עכ"ל. ומבואר שם שמיישב שבסי' רצ"ב דן הרמ"א באופן שנאבדו ורוצה להוציא ממנו, ולכן נקט הרמ"א כהתרוה"ד שאין חייב לשלם שבאופן כזה אין הולכים אחר הרוב עי"ש. ומבואר כנ"ל שאין בזה חזקה מה שתח"י שלו.

שם) לבאר בדעת הרמב"ם וז"ל: והעיקר צריך לומר לא משום איכא רמאי וליכא רמאי דבזה אין נ"מ לרבנן. אלא דהיכי דהוי שמא ושמא אין לך דררא דממונא יותר מזה, דהא בלא טענותיהם יש ספק לבי"ד ועצם המעשה מטילה הספק כמו כאן שהגזלן אינו יודעו היכי דאיכא דררא דממונא לא צריך לאוחזין ולא להחלוקה יכולה להיות אמת כמש"כ בתוס' ריש ב"ב, ותמיהני על הקצוה"ח שהזכיר שם זה דברדרא דממונא חולקין ולא נחת לזה לומר דבשמא ושמא כגון זה הוי דררא דממונא עכ"ל. וכן כתב באבן האזל (בהשמטות לטוען ונטען בחידושי לשו"ע סי' ע"ו). ובחידושי רבי שמואל (ב"מ סי' א') הוכיח מדברי התוס' בכתובות (דף י"ב: ד"ה רב) שמוכח מדבריהם כמהלך זה שבאופן כזה מוגדר כדררא דממונא.

ויש לדון שאף שמדברי הקצוה"ח מבואר שחולק על האבן האזל, היינו מפני שהיו יכולים לטעון טענת ברי, ואזי לא היה כלל ספק לבי"ד, ולכן אע"פ שהם טוענים שמא, אין מוגדר שיש ספק לבי"ד בלא טענותיהם. אבל באופן כזה שהיה ידוע מראש שסומכים על סימן מסוים שאמור לקבוע של מי שייך חפץ זה אם לראובן או לשמעון, ושני הצדדים שעומדים לפנינו אינם יכולים לטעון בטענת ברי כלל [שהרי היורשים אינם יודעים כלל על הספר, וגם הבן כבר נתן את הספר במתנה], וכעת שנאבד הסימן הזה הרי זה ספק גמור לבי"ד בלא טענותיהם, והוא מוגדר כדררא דממונא.

ויש לציין מקור נוסף לנדון זה אם מוגדר כדררא דממונא, הנה במשנה בבכורות (דף י"ז:): מבואר מחלוקת ר"ע ור"ט באופן שנתערב אצלו בכור ויש ספק מיהו הבכור, ומת אחד מהן, ר"ט אומר יחלוקו, ור"ע אומר המוציא מחבירו עליו הראיה. ובגמ' (דף י"ח:): מבואר בביאור המחלוקת: אמר רב פפא, הכל מודים בשנים שהפקידו אצל רועה שמניח רועה ביניהם ומסתלק, ובאחד שהפקיד אצל בעל הבית שהמוציא מחבירו

הכותל בין שני החצרות הרי זה כדררא דממונא, והקשה הקצוה"ח בסי' קנ"ז (סק"ג) שלכאור' הספק הוא רק על ידי טענותיהם כמו בשנים אוחזים בטלית שהספק לבי"ד הוא רק ע"י טענותיהם. ויעוי' בשיעורי ר"ש (ב"ב דף ב' אות י"ד) שביאר בדעת התוס' וז"ל: וצ"ל בזה דאף דכל זמן שאינם באים לדין על הכותל אין לנו להסתפק ולדון של מי הכותל, מ"מ אחר שבאים לדין ומתעצמים על הכותל, ואנו דנים על הכותל של מי הוא, תו חשיב דיש כאן ספק מצד עצם צדדי המציאות ולא רק מכח הטענות, ומשום דהמציאות שהכותל נמצא ביניהם הוא סיבה להסתפק, ולא דמי לזה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי דהתם גם לאחר שבאים לדין ליכא שום ספק מצד המציאות, רק ע"י טענותיהם, אבל הכא אף שלולא שהיו באים לדין לא היינו מעוררים ספיקות, ומשום דשמא הם מודים זל"ז, אבל מאחר שבאים לדין וחזינן שאינם מודים זל"ז, תו חשיב דיש כאן ספק מצד עצם המציאות בלא טענותיהם, ומשום הכי שפיר כתבו התוס' והר"י דחשיב הכא דרד"מ וכמש"נ עכ"ל.

ויש לדון שגם בנ"ד עד כמה שידוע שיש כאן ספרים של האב ושל הבן, והיה ידוע של מי הוא הספר רק על ידי הדף הראשון, הרי כשנקרע הדף הזה, הוא ספק גמור לבי"ד בלא טענותיהם והוא דררא דממונא.

והנה הרמב"ם (גזילה פ"ד ה"י) כתב שאם אמר לשנים גולתי לאחד מכם ואינו יודע ממי ושניהם טוענים שמא, הדין שיחלוקו ביניהם. והקשה הלחם משנה (שם) שהרי בגמ' (ב"מ דף ל"ז) מבואר שבאופן כזה יהא מונח עד שיבוא אליהו. וביאר הש"ך בסי' שס"ה (סק"ג) בדעת הרמב"ם שכיון שאין כאן ודאי רמאי וכל אחד טוען מספק, לכן הדין שיחלוקו. ובקצוה"ח (סי' שס"ה סק"א) הקשה שהרי לשיטת התוס' והרא"ש בריש ב"מ אין חילוק אם יש ודאי רמאי, ומדוע כאן מחלקים אם יש רמאי או לא. וכתב באבן האזל (גזילה

בשיטתם שהדין שיחלוקו כיון שהוא דררא דממונא.

וכמהלך הקצוה"ח מבואר בשו"ת ושב הכהן (סי' ס"א) שכתב שבנדון זה הוי דררא דממונא, וביאר בספק התוס' שנסתפקו אם יחלוקו או כל דאלים גבר, שנסתפקו אליבא דרבנן באופן שהוא דררא דממונא אם הדין יחלוקו או לא ע"ש.

ובחידושי רבי שמואל (ב"מ סי' א') כתב וז"ל: הנה התוס' בכורות יח: (ד"ה שמניח) כתבו להסתפק גבי רועה כשהפקידו לו שלא מדעתו דאינו מוטל עליו לשמור ומת אחד מהם דאמרינן מניח רועה ביניהם ומסתלק, אם הכונה שיחלוקו ביניהם או כדא"ג, יעו"ש, ובדו"ח להגרע"א ריש המסכת ביאר ספיקתם משום דליכא רמאי ולא מיקרו אוחזין ותליא בפלוגתא דר"ת והריב"א. אמנם נראה די"ל בבאור ספיקתם דנסתפקו אם במת אחד מהן ואין ידוע איזה מת חשיב דאיכא דררא דממונא, דכיון דהיו ב' בהמות ומת אחד מהן הרי יש לכ"א צד לומר ששלו מת, ומה"ט יחלוקו. וממילא לפי"ז י"ל דמש"כ הטור גבי רועה דיחלוקו הוא מה"ט דחשיב דררא דממונא ואי"ז תלוי בכללי הספיקות עכ"ל. ומבואר שנקט שבזה גופא נסתפקו התוס' אם נחשב דררא דממונא, [אמנם כאמור בושב הכהן ביאר שלשני הצדדים הוי דררא דממונא. ומאידך לכאוי' הרע"א (ב"מ דף ב') למד שאינו נחשב דררא דממונא, וצ"ב].

ויש לעי' טובא בדעת הקצוה"ח והושב הכהן והגר"ש מדוע נחשב בנדון כזה דררא דממונא, שהרי הספק אינו מי מת, אלא הספק הוא עוד קודם על כל בהמה של מי היא, ונדון זה תלוי בטענותיהם בלבד ששני אנשים הפקידו זה בכור וזה פשוט ויש ויכוח של מי כל אחד, והרי זה כמו כל ההוא ארבא שכל אחד אומר שלי היא שאין כאן ספק לבי"ד בלא טענותיהם כמבואר בגמ' ב"ב (דף ל"ה), ומדוע נקטו שמוגדר כספק של דררא דממונא.

עליו הראיה. לא נחלקו אלא בחצר בעה"ב ורועה כהן, רבי טרפון סבר אקנויי קא מקני ליה בחצירו וניחא ליה דליתעביד מצוה בממוניה והוה ליה כשנים שהפקידו אצל רועה שמניח רועה ביניהן ומסתלק. ור"ע סבר כיון דאית ליה פסידא לא מקני ליה מידעם, והוה ליה כאחד שהפקיד אצל בעל הבית שהמוציא מחבירו עליו הראיה ע"כ. ובתוס' (שם ד"ה שמניח) כתבו להסתפק במה שאמר ר"ט שיחלוקו, האם הכוונה שיעשו חלוקה ביניהם שכל אחד יקבל חצי, או שהכוונה שיהיה הדין שכל דאלים גבר ע"ש.

והקצוה"ח בסי' שס"ה (סק"א) כתב וז"ל: וזה נמי נראה לי בהא דאמרינן בבכורות דף י"ח (ע"ב) חולקין, ומשום דהתם נמי הוי דררא דממונא וכדמשמע מתוס' בבא מציעא דף ק' (ע"א) ד"ה וליחזי ברשותא ע"ש עכ"ל. ומבואר שהוקשה להקצוה"ח מדוע יהיה הדין שיחלוקו, וביאר עפ"י דברי התוס' בב"מ שספק זה הוא דררא דממונא ולכן הדין הוא יחלוקו.

ולכאוי' צ"ב בדברי הקצוה"ח, שהרי התוס' בבכורות שם הסתפקו אם הכוונה ליחלוקו או כל דאלים גבר. ויש לבאר בכוונת הקצוה"ח, שברמב"ם (בכורות פ"ה ה"ה) כתב וז"ל: שנים שהפקידו שני זכרים אצל הרועה האחד בכור והשני פשוט ומת אחד מהן, מניח הרועה השני ביניהן ומסתלק והרי הוא ספק בכור ושניהן חולקין אותו שאין אחד מהן מכיר את שלו עכ"ל. ובשו"ע (יו"ד סי' שיי"ז ס"א) כתב: שנים שהפקידו אצל אחד שני זכרים, אחד בכור ואחד פשוט, ומת אחד מהם ואינו יודע איזה מת, מניח הנשאר ביניהם, והוא בין שניהם, ודינו כספק בכור עכ"ל. ומקור הדברים בטור. ובפרישה שם כתב: והוא בין שניהם. ר"ל בין הכהן ובין מי שהפקיד הפשוט וכשיפול בו מום יחלוקו בין שניהן ויאכלנו עכ"ל. ומבואר שנקטו הרמב"ם והטור והשו"ע שהדין הוא יחלוקו, ועל כן ביאר הקצוה"ח

אחד ואחד של מי הוא, ואינו דומה לשנים אוזנים בטלית שאין לנו ידיעה מוקדמת שהיה של אחד מהם, אבל כאן שהתערבו שניהם יש כאן ספק לבי"ד בלא טענותיהם ועל כן מוגדר כדררא דממונא. ולפי"ז נמצא שגם בני"ד אפשר שנחשב דררא דממונא, ועדיין צ"ע בכל זה.

ויש לבאר על פי הסברא שנתבאר לעיל, שכיון שידוע בוודאות ששניהם הפקידו בהמה, הרי יש סיבה על כל אחד ואחד מהם שאולי הוא של זה ואולי הוא של זה, וגם לולי טענותיהם באם לא יטענו כלל יש כאן סיבה שזה שייך לכל אחד מהם, שעצם התערובת של שניהם גורמת להסתפק על כל

מסקנת הדברים

נתבאר שכיון שאין מרא קמא ואין אחד מהם מוחזק, והבן והאלמנה התייאשו, יכול המוחזק ליטול הכסף על דעת שהיה שייך לאלמנה או לבן, ובאופן כזה אין דין ספק השבת אבידה לחומרא. ואין לטעון שיש כאן חזקה מה שתח"י שלו והיה שייך לאב, שאכן על הצד שהספר היה של האב, נמצא שהמוחזקות היא של האב בלבד. אבל על הצד שהספר היה של הבן, הדין תלוי שאם הבן יכול לזכות בו בקנין חצר, הרי הוא מוחזק גם בכסף. ונתבאר עפ"י הש"ך והמהרשד"ם שנדון זה תלוי אם כליו של הבן קונים אצל האב, והוא ספיקא דדינא אם כליו של לוקח קונים אצל מוכר. והמהרשד"ם והערך לחם חידשו שהבן אצל האב ודאי יכול לזכות בכליו, אמנם ההלכה למשה חולק ע"ז. ועכ"פ כיון שיש כאן כמה ספיקות שהבן יכול לזכות בו בקנין חצר, מועילה תפיסה של המוצא כיון שאין כאן מוחזק מקודם. ונתבאר שאף שיש ספק על גוף הספר למי הוא שייך, מ"מ כיון שהספק התעורר בביתו של הידיד אין כאן דין מוחזקות לאב יותר לבן, וגם אין חזקה מה שתח"י שלו כיון שודאי היה כאן ספר של הבן, וגם יתכן שנחשב דררא דממונא שמועילה תפיסה בכל אופן. ולכן המסקנה היא שאפשר לזכות במציאה זו מכח דין מוחזקות.

ענף ג - מי זוכה במציאה זו

(עמוד ב) דתנן מצא בחנות ובשולחנות הרי אלו שלו ואין חצירו קונה לחנוני או לשולחני לפי שהמעות הם דבר קטן ואין סופו הוה לימצא. וכן לקמן (דף כז.) דקאמר לא שנו אלא בלוקח מן התגר דאז הוי שלו ולא אמרי' דקנה אותם תגר כשהיה ברשותו עכ"ל. וכמהלך זה כתב הרא"ש (ב"מ פ"ב סי' ט') וז"ל: וחצירו אין קונה לו בדבר שאין עתיד להמצא. וכן מוכח לקמן (דף כז א) גבי הלוקח מן התגר דהרי אלו שלו ולא אמר קנה להו תגר כשהיו ברשותו כיון דאין עשויין להמצא עכ"ל. ומבואר שחילקו שבדבר שאינו עתיד להימצא, אינו זוכה בו בקנין חצר.

ויעוי' במרדכי (ב"מ סי' ר"ס) שכתב בשם רבינו אביגדור כתירוצ' זה באופן אחר וז"ל: דלא אמרינן חצירו של אדם קונה לו אלא במידי דשכיח ורגיל למצוא כי ההיא דפ"ק דב"מ ראה אותם רצין אחר המציאה אחר

קנין חצר בדבר שאינו עתיד להימצא ובדבר שאינו עומד לבוא

יא. ומעתה יש לברר מי זוכה במציאה זו. ויש להכריע על ד' אנשים מי זוכה בכסף, א. ידיד המשפחה שהספר והכסף היו מונחים ברשותו. ב. בנו של הידיד שקיבל מאביו את הספר והחזיקו בביתו במשך כמה שנים. ג. בית הכנסת שהספר נתרם בו. ד. מוצא האבידה שמצא את הכסף בתוך הספר.

והנה הראשונים (ב"מ דף כ"ו) הקשו בהא דמצא בגל ובכותל ישן הרי זה שלו, מדוע אין בעל הכותל זוכה באבידה זו בקנין חצר, ומצינו כמה מהלכים בדברי הראשונים, התוס' (שם ד"ה דשתיך) כתבו וז"ל: וא"ת וליקני ליה חצירו לבעל הגל או לבעל הכותל. וי"ל דאין חצר קונה בדבר שיכול להיות שלא ימצאנו לעולם כמו הכא שהוא מוצנע בעובי הכותל. וכן מוכח לקמן

לפעמים להמצא ולבוא לידו, אבל טמון בגל ובכותל דלא מסיק אדעתיה לעולם לבקש שם מציאה ואפשר הוא שלא יבוא לידו, ולכך לא קנה, ופירש כן גם בדברי המרדכי, מדהשוה דעת המרדכי לדעת הנ"י שהן כדברי התוס', אף שצריך לפרש בדוחק קצת כדי להשוות דעתו לדעת הרמב"ם והרא"ש ורש"י ותוס' והנ"י ושאר הרבה פוסקים כמבואר בשיטה [ראה שם כ"ה ע"ב - כ"ו ע"ב]. ואם אין הפירוש כך נראה לפענ"ד שחסר בהג"ה תיבות יש מי שאומר, דדעה זו רק דעת יחיד שהיא דעת המרדכי, וכל הראשונים חולקין על דעה זו, והעיקר תלוי אי הוה הוא להימצא, כן נראה לי ברור עכ"ל. ובערוך השולחן (סי' רס"ח ס"ח) הסכים עם דברי הנתיב"מ ע"ש.

והרמ"א בסי' רל"ב (סעיף י"ח) כתב וז"ל: ואם קנה הסרסור דבר בחזקת בדיל ומכרו, ואחר כך נודע שהיה בו כסף או זהב, זכה הלוקח, שלא זכה בו הסרסור מעולם הואיל ולא ידע בו (הגהות אשירי ומרדכי אלו מציאות) ועיין לקמן סימן רס"ח עכ"ל. וכתב הנתיב"מ בסי' רל"ב (סק"ח) וז"ל: ואחר כך נודע שהיה בו כסף. דוקא בכה"ג שאין דרך להוודע כלל, והוי כאבודה ממנו ומכל אדם דהוי הפקר [עיין סימן רנ"ט סעיף ז']. משא"כ במצא כסף שהוא כרוך במטלית ולא ידע מה הוא וכיוצא בזה בדבר שדרכו להוודע זכה [הראשון]. דהא המרדכי למד דין זה ממצא בכותל ישן [ב"מ כ"ה ע"ב], וברמב"ם פרק [ט"ז] מהלכות גזילה [ה"ח] כתב שם הטעם משום דהוי אבודה ממנו ומכל אדם, וכן המהרי"ק סי' קי"ח כתב דוקא מידי שאינו מצוי להמצא וכו', ע"ש עכ"ל.

והנה לפי שיטת הנתיב"מ יוצא שבכל דבר שאינו עתיד להימצא אינו קונה, אבל בדבר שעתיד להמצא אלא שאינו שכיח ורגיל לבוא, הרי זה קונה בקנין חצר. אמנם מצינו לכמה פוסקים שנקטו בכוונת הרמ"א בפשיטות שגם בדבר שעתיד להימצא מ"מ כיון שאינו רגיל ושכיח להימצא אינו קונה

צבי שבור אחר גוזלות שלא פרחו ואמר זכתה לי שדי זכתה לו ואמרינן עלה בגמרא משום דחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו, ושדה תמיד מצויין שם צבאים וגוזלות. אבל דברים שאינם מצויין כגון מעות ושאר מטלטלין לא זכתה לו שדהו. ועוד ראה וכו', ותו אמרינן פרק אלו מציאות מצא בכותל חדש מחציו ולחוץ הרי אלו שלו ואמאי נהי דודאי אחד מבני ר"ה הניחם שם ולא בעה"ב מ"מ תקני לו חצרו, אלא ש"מ כדפרישית וכ"פ ר"ח אהא דתנן פרק אלו מציאות מצא בגל או בכותל ישן הרי אלו שלו ואמרי' בגמרא מפני שיכול לומר של אמוריים הם [והקשה] בתוס' רבינו שמשון ותקני ליה חצר של בעה"ב ואומר ר"ת דדבר שאין יכול למצוא לא קניא לו חצרו והכי מוכח לקמן דאמרי' לא שאנו אלא בלוקח מן התגר דהתם תנן לקח פירות מחבירו או ששלח לו חבירו פירות ומצא בהן מעות הרי אלו שלו ולא אמרי' דתגר קני להו כי הוו ברשותיה משום דאינן עשויין למצוא עכ"ל. ומבואר שהמרדכי חילק באופן אחר שדוקא בדבר שעומד ושכיח לבוא זוכה בו בקנין חצר.

והנה הרמ"א בסי' רס"ח (סעיף ג') כתב וז"ל: ואין חצירו קונה לו אלא ביודע במציאה או דאסיק אדעתיה, אבל בדבר שאינו רגיל לבא אין חצירו קונה לו אף על פי שבאה מציאה לשם, ובא אחר ונטלה שם זכה, הואיל ולא ידע בעל החצר במציאה אשר שם קודם שזכה בה השני (נ"י ומרדכי פ' אלו מציאות) עכ"ל.

והנה הנתיב"מ בסי' רס"ח (סק"ג) כתב להקשות על הרמ"א שהעתיק שיטת המרדכי שבכל דבר שאינו רגיל לבוא אינו קונה, והקשה שמדברי שאר הראשונים מוכח שלא כשיטת המרדכי, וכתב וז"ל: לכן נראה לפענ"ד בהדרכי משה והרמ"א שכוונתו במ"ש אבל בדבר שאין דרכו לבוא, היינו דמחמת זה אפשר שלא יבוא לידו כלל, ומ"ש דאסיק אדעתיה, הכונה שאסיק אדעתיה לפעמים לבוא למקום זה ועתיד

לעיל שאם לא העלה בדעתו שיתכן שיש כאן כסף, הרי זה נחשב כיאוש שלא מדעת].

אמנם כיון שנתבאר שיש מהפוסקים שנקטו בכוונת הרמ"א כפשוטו, שכל שאינו רגיל ושכיח לבוא אע"פ שעתידי להימצא אינו קונה בקנין חצר, וכיון שעתה הוא אינו מוחזק בכסף זה, יכול המוחזק לומר ק"ל כשיטות שהראשון לא זכה בו כיון שאינו שכיח לבוא, ולכן אינו יכול להוציאו מיד המוחזק.

ולענין אם הבית הכנסת זוכה בו, יש לדון כנ"ל שאע"פ שלגבי בית הכנסת הוא עתיד להימצא, אבל כיון שאינו רגיל ושכיח לבוא מציאות כאלו, אין בית הכנסת זוכה בקנין חצר. ולגבי בית הכנסת יש עוד ב' טעמים אחרים מדוע לא קנה, שדעת האגודה שהובא במג"א (סי' קנ"ד סקכ"ג) שאין בית הכנסת זוכה בקנין חצר כיון שאין יד להקדש. ובקצוה"ח (סי' ר' סק"א) האריך שנדון זה תלוי במחלוקת הראשונים, וכתב להקשות כמה קושיות על האגודה עי"ש. ולגבי בית הכנסת יש טעם נוסף שלא יזכה בקנין חצר, שהרי אינו משתמר שם, וראה בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קי"ז) שהזכיר סברא זו לגבי בית הכנסת עי"ש.

ולאור האמור, המוצא שמצא את הכסף בספר, זוכה בכסף מפני שהראשונים לא זכו בכסף זה כמשנ"ת.

אם יש חיוב להחזיר

מדין לפני משורת הדין

יג. והנה לאור כל מה שנתבאר עד עתה, מוצא הכסף יכול להחזיק בכסף זה, מפני שיש צד שהספר הזה היה שייך לבן, ואם הספר שייך לבן, הרי שמדין מוחזק אפשר להחזיק בטענה שהבן הכניס את הכסף לספר, וכיון שהוא נתן את כל הספרים שלו, הרי על הצד שהוא הכניס את הכסף הוא ודאי מתייאש מהכסף, ולכן אפשר לזכות בו מכח דין יאוש.

בקנין חצר, כן מבואר בשערי דעה לבעל השער המשפט (יו"ד סי' ק"ס סק"א) וז"ל: הכא שהלוה נתן להמלוה יותר בכלל המעות והמלוה לא ידע בו כלל, א"כ כל זמן שלא ידע בו אינו זוכה בו המלוה כלל, דאין חצירו וידו קונה לו שלא מדעתו אלא בדבר דאסיק אדעתיה, אבל בדבר שאינו רגיל לבוא כלל אין חצירו וידו קונה לו שלא מדעתו כמבואר בח"מ סי' רס"ח ס"ג בהגה ובש"ך שם (סק"ו) עכ"ל. [ויעוי' עוד בקצוה"ח סי' קפ"ג סק"ט, ויש לעי' בדבריו אם מוכח דלא כהנתיח"מ או לא].

וכן מבואר בעוד כמה מדברי הפוסקים, ראה בספר משפט האבידה (סי' רס"ח) שציין לדברי שו"ת חינוך בית יהודה (סי' י"ג, והובא במשנ"ב סי' תמ"ח סק"ח) שהבין בכוונת הרמ"א כפשוטו, וכן האריך בבית אהרן ב"מ דף י"א ובחושן אהרן סי' רס"ח, וכן מוכח בשו"ת פרי הארץ חו"מ סי' ה' ובשו"ת בית יצחק או"ח סי' ק"י אות ג' ובהגהות מהרש"ם תענית דף כ"ד ובשו"ת לחם שלמה או"ח סי' ע"ג אות י"ד עי"ש.

העולה לנדרון דידן

יב. ולאור הדברים האמורים, נראה שידיד המשפחה שלקח הספרים לביתו כדי לחלקם, ודאי לא זכה בכסף זה, שהרי כסף זה לא היה עתיד להימצא אצלו כיון שהיה דעתו לחלק הספרים לאחרים ולא היה עומד להשתמש עם ספרים אלו כדי שיכול למצוא את הכסף, ולכן אינו יכול לזכות בו בקנין חצר.

אמנם לגבי בנו של ידיד המשפחה הנ"ל, שקיבל את הספר מאביו על דעת שיהיה בביתו ולהשתמש בו, הרי אצלו זה עתיד להימצא, ולפי שיטת הנתיח"מ הוא יכול לקנות בקנין חצר, וכיון שכבר זכה בכסף בקנין חצר, אע"פ שאח"כ תרם הספר לביהכנ"ס, מ"מ לא נחשב יאוש כיון שהוא יאוש שלא מדעת, שלא נודע לו כלל שיש כאן כסף, [ובאופן כזה נתבאר

איבד את כספו ואיש אחר מצאו ונהנה מכסף זה, לכן יש להחזיר לו. אמנם בנ"ד הרי אין כלל וודאות שהבן הכניס את הכסף שלו, אלא שנתבאר שעפ"י דיני מוחזקות יכול המוצא להחזיק בכסף בתלייה שהבן הכניס את הכסף, אכן לגבי חיוב לפנים משורת הדין הדעת נוטה, שכיון שיש צד גדול שהכסף הוכנס על ידי האב ולא על ידי הבן, אין ענין להחזיר לבן בזמן שיתכן שהכסף שייך רק לאב ולא לבן, שיכול המוצא לומר שכל זמן שלא התברר שהכסף היה של הבן אין ענין להחזיר לו לפנים משורת הדין. ואין זה תרתי דסתרי לנקוט שמעיקר הדין יכול המוצא להחזיק הכסף, ומצד שני לנקוט שאולי הכסף היה שייך לאב ולכן לא להחזיר לבן, שאה"נ אם היה חיוב גמור להחזיר לבן אזי הדבר נחשב כתרתי דסתרי, אבל כיון שהוא רק לפנים משורת הדין, יכול המוצא להחזיק בכסף מעיקר הדין בטענה שהבן הכניס הכסף, ולגבי לפנים משורת הדין אין חייב להחזיר לו בטענה שאולי היה שייך לאב ואין ענין להחזיר לבן כשהוא לא היה בעל הכסף.

וכן מבואר בלשון השו"ע הרב (הלכות מציאה ופקדון, סעיף י"ח) וז"ל: וכן בדבר שאין בו סימן אם יודע בבירור של מי הוא יחזירו לו עכ"ל. ומבואר שדוקא באופן שיש בירור גמור אזי יש לפנים משורת הדין להחזיר לו.

ויש לדמות נדון זה למה שכתב להסתפק במנחת יצחק (ח"ח סי' ס"ט) באופן שבעל האבידה מת אם יש לפנים משורת הדין להחזיר ליורשים או לא, ומבואר שצידד שכיון שאינו חיוב גמור על כן רק לבעל האבידה שנאבדה ממנו יש ענין להחזיר לו לפנים משורת הדין, ולפי"ז גם בנ"ד עד כמה שיש ספק גמור שמא אינו של הבן אלא של האב אין ענין להחזיר לבן, ועדיין צ"ע.

ואין לשאול שהרי ההסתברות היא, שהאב הכניס את הכסף, שהרי לבן לא היה מצוי כסף כל כך, וגם האב היה איש ספר שיתכן שהפקידו בתוך ספרים, אך מכל מקום בדיני ממונות אין לקבוע עפ"י הסתברויות שונות, מלבד במקרים מסויימים שיש בירור גמור עפ"י האומדנא, אבל בנ"ד הוא הסתברות בלבד ואינו בירור גמור, וכיון שעפ"י דיני מוחזקות נקבע שזה ספק גמור למי שייך הכסף, ממילא מוצא הכסף יכול לזכות כסף עפ"י כללי המוחזקות וכמשנ"ת.

אכן יש לברר, שבכל מוצא אבידה לאחר יאוש, מבואר בגמ' (ב"מ דף כ"ד:) רב יהודה הוה שקיל ואזיל בתריה דמר שמואל בשוקא דבי דיסא, אמר ליה, מצא כאן ארנקי, מהו. אמר ליה, הרי אלו שלו. בא ישראל ונתן בה סימן, מהו. אמר ליה, חייב להחזיר. תרתי, אמר ליה לפנים משורת הדין ע"כ. ודין זה נפסק בשו"ע בס' רנ"ט (סעיף ה'), וז"ל השו"ע: אף על פי שמן הדין במקום שרוב עובדי כוכבים מצויים, אפילו נתן ישראל בה סימן אינו חייב להחזיר, טוב וישר לעשות לפנים משורת הדין להחזיר לישראל שנתן בה סימן. (ואם הוא עני ובעל אבידה עשיר, אין צריך לעשות לפנים משורת הדין) ע"כ. [וראה בקובץ קנין המשפט על הלכות אבידה ומציאה שהארכנו בענין זה האם יש חיוב הכרזה או לא].

ומעתה יש לדון, שלכאור' כיון שכל ההיתר לזכות בכסף הוא מפני שתולין שהבן הכניס את הכסף שלו לתוך הספר והתייאש ממנו, א"כ לפנים משורת הדין יש להחזיר לו את הכסף.

אכן נראה להציע בזה סברא גדולה שאין חיוב להחזיר לו, שכל הדין של לפנים משורת הדין היינו מפני שכיון שהאובד

מסקנת הדברים

נתבאר שעפ"י דיני מוחזקות יש ספק גמור האם הכסף היה של המת וממילא שייך ליורשיו, או שמא הוכנס על ידי הבן או ע"י האלמנה. ועל הצד שהכסף הוא של הבן או האלמנה הרי התייאשו

ממנו, ומ"מ כל אלו שהספר היה ברשותם [ידיד המשפחה ובנו ובית הכנסת] לא זכו בכסף בקנין חצר, מפני שאינו עומד להימצא אצלם, וגם אינו רגיל לבוא מציאה כזו, ולפיכך המוצא את הכסף זכה בו.

ויש להוסיף בכל זה, שגם על הצד שהכסף שייך ליורשי האב, מ"מ יכול המוצא להחזיק בכסף זה על דעת להתחייב להחזיר הכסף ליורשי האב אם יתברר מי הם היורשים, וכעין מה שכתב הפתחי תשובה (סי' רפ"ה סק"ג) בשם החת"ס (חז"מ סי' קכ"ב) שאם מחזיק בנכסי אחד שמת ואין לו יורשים יכול להשתמש בהם ולהתחייב להחזיר לכשיתברר מי היה היורש עי"ש.



הרב יהודה הירשמן

בגדר יסוד מצוות זימון

והמסתעף לענין האם מהני תנאי להתחלק ולברך ביחיד

א. הנה מצוות הזימון שלפני בהמ"ז היא כידוע שכאשר שלושה מברכין מוסיפים שהמזמן אומר נברך שאכלנו משלו והעונים אומרים ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו, ובעשרה מזכירין את שם ד', וכן מעיקר הדין המזמן מוציאם בכל בהמ"ז. ויש לחקור בגדר דין זימון, האם יסוד דין זימון הוא רק מצד הלכות אמירת ברכה, דהיינו שכאשר ישנם שלושה שמחייבים בבהמ"ז יש עליהם מצוה להצטרף ולהתוועד ולברך יחדיו, וקריאת המזמן נברך וענייתם של העונים ברוך שאכלנו, הוא כעין קביעות של התוועדות להזדמן ולברך יחדיו, וכלומר שגם בשלושה הם מברכים את אותה ברכת המזון כמו ביחיד ורק שהם צריכים לקבוע את עצמם להצטרף ולברך יחדיו. או דנימא שיסוד דינא דזימון הוא מעיקר הלכות ברכות, דהיינו שכאשר שלושה אכלו יחדיו, ישנה חובת ברכה נוספת, משום דהו"ל אכילה של סעודת קבע וזה מחייב אותם להוסיף ברכה, וכלומר שכמו שיש חיוב לברך על אכילת מיני המאכל, כך ישנה חובת ברכה נוספת לברך ברכה מיוחדת על אכילה בצותא, משום דכשאוכלים בחבורה יש לזה חשיבות מיוחדת של סעודה ערוכה, והו"ל אכילה בתוספת טובה וברכה, ולכן מתחייבים להוסיף ברכה מיוחדת על תוספת טובה זו, ומברכים עליה ברכת ברוך שאכלנו משלו, וכן נמי שהם מתאגדים לברך יחדיו את כל ברכת המזון.

ועיין מה שכתבנו להלן באריכות לבאר היטב בראיות כצד ב', דהיינו שגדר דינא דזימון היא דאכילה בצותא חשיב יותר קביעות סעודה, ומחמת כן מתחייב יותר בברכה, וכאמור שאכילה של שלושה הוא גדר של סעודה מוכנה ויש על זה יותר חיוב ברכה, וצריך להוסיף ברכה נוספת בברכת המזון, היינו ברכת שאכלנו משלו. וכמו"כ על האוכלים יחדיו בצותא חל חיוב לברך יחדיו שאחד מברך והשאר עונים, שזהו ג"כ ברכה חשובה יותר שנאמרת ברוב עם המרוממים שמו יחדיו, ובכך הוא ברכה בחבורה על האכילה שאכלו בחבורה.

מברכים השתא, וא"כ היאך הם מתאגדים לברכה, ובע"כ שהזימון אינה רק התאגדות לקראת בהמ"ז, אלא שהזימון הוא ברכה בפני עצמה.

וכן מהא דאחד מפסיק לשנים גם כאשר הוא ממשיך עדיין לאכול ואינו מברך איתם יחד. וכן מהא דיש סוברים שאפשר לצרף שלישי שאוכל ירק או כזית דגן דייסא, הרי שהשלישי הזה מברך רק בנ"ר או מעין ג' ואינו מברך כלל בהמ"ז, ואין כאן כלל שלושה המברכים בהמ"ז, [ולדעת רב סוף פרק כיצד מברכין אינו מברך כלל ברכה אחרונה על הירק].

וכן מהא דשלושה שהיסיבו יחד לאכול חייבים לזמן אפילו שעדיין לא אכלו כזית ולא נתחייבו בבהמ"ז, ולכאורה אי נימא

ב. ונציין בקצירת האומר את עיקר הראיות שהוכחנו שיסוד דין זימון אינה רק התאגדות של שלושה לברך יחדיו ברכת המזון, ראשית מהא דלהלן בברייתא (מח:): ילפינן לה לברכת הזימון מקרא כמו שאר הברכות שבסדר ברכת המזון, הרי שברכת הזימון חשיב ברכה בפ"ע כמו ברכת הזן וברכת הארץ וירושלים. וכמו"כ חזינן בגמ' שנקראת בשם ברכת הזימון.

וכן מהא דכאשר האחד כבר בירך בפ"ע יכולים השנים לצרפו לזימון אפילו שהוא אינו מברך איתם בפועל. ועוד דאי נימא שהזימון הרי רק התאגדות והתוועדות של השלושה לקיים יחדיו מצוות בהמ"ז, א"כ מה ההו"א שיהא זימון למפרע כאשר שלשתם כבר בירכו כ"א בפ"ע, הא אינם

שגדר הזימון הוא ששלושה המחוייבים בבהמ"ז חייבים להתאגד, א"כ הא עדיין לא נתחייבו כלל בבהמ"ז ואין אפשר שיחול עליהם חובת זימון, אמנם למבואר שמצות הזימון היא חיוב ברכה על אכילה של סעודה, ממילא מובן שפיר שכן על ידי הקביעות בתחילה שהסיכו נקבע שם סעודה גם על ההמשך.

וכן מהא דכתב המג"א (סי' קצ"ג סק"ח) דבמקום שאין ודאי חיוב לזמן אסור שיעשו זימון ואח"כ יברך כל אחד לבדו, ויותר מזה מבואר בתוס' (חולין דף קה) דבשנים איכא איסור להוסיף ולומר נברך וברוך שאכלנו משלו אפילו במקום שאחד מוציא את חברו, מבואר מזה דאמירת נברך וברוך שאכלנו משלו אינה רק התאגדות לבהמ"ז אלא דחשיב כברכה ואיכא בזה משום איסור ברכה לבטלה.

וכן מהא דפסק השו"ע ששלושה שביכרו ושכחו להזכיר מעין המאורע חוזרים לברך בהמ"ז, וא"צ לזמן שוב שכבר יצאו ידי זימון, ואי נימא שגדר הזימון היינו להתאגד על הברכה, א"כ מאחר שלא עלתה להם הברכה ועתה חייבים לחזור ולברך אמאי אינם חייבים לזמן.

מכל הלין מוכח שמצוות זימון אינה רק ענין של מצוה להתאגד לברך יחד את אותו

א הגאון הרב יהושע יודלביץ שליט"א: נכון ששונה מכל ברכות הנהנין שלפניה אבל אינו שונה מברכת המזון שגם הוא ברכה כללית על שזן את העולם, ולא על מין מיוחד, רק שם הוא יותר כללי על שזן כל העולם וברכת הזימון הוא על אכילה שכעת.

ב הגר"י יודלביץ: אם מע"כ סובר לעיל שאכילה זו שונה משאר ברכת המזון עדיין אינו מסביר את רש"י ור"י. אה: הנה ב' ההערות של הגאון שליט"א מיתרצא חדא בחברתה, שבתחילה העיר שגם נוסח ברכת הזון שונה היא מכל נוסחי ברכה. אכן צדקו דבריו ויותר מזה שכן גם עיקר נוסח ברכת הזון היא נמי על האכילה שכעת, ובע"כ שהכוונה במה שאומרים 'ובטוב הגדול תמיד לא חסר לנו' היא עלינו המסובים בסעודה זו, שהרי בתחילה אומרים הזון את העולם כולו דהיינו כל יושבי תבל אומות העולם בהמות הארץ וחיתו יער וכל רמש האדמה, ואטו נימא שהכוונה באמירת לא חסר לנו היינו לכלול את עצמינו בתוך כל הבריות, ופשוט שעיקר תקנת הברכה נתקנה על הזימון כשרבים מסובים לסעודה. ובזה מובן שיטת רש"י אליבא דרב ששט דס"ל שהיחיד אינו אומר כלל ברכת הזון ומתחיל מנודה, ונראה דלכו"ע הוא כן שיסוד ברכה הזון ניתקן על הזימון, ואך דלילגי אי גם ביחיד אפשר להשאל הנוסח ולאמרו. וממילא מתורץ נמי מה שהעיר בהערה השניה ואנהרנו לעינין שיטת רש"י וגם שיטת הר"י דלכא' שיטת הר"י מרפסן איגרא דהא איהו ס"ל שגם היחיד מברך ברכת הזון ואעפ"כ פירש שאם הפסיק באמצע הסעודה ושמע ממזמן עד סיום הזון ואח"כ המשיך ואכל פת אינו חוזר ומברך ברכת הזון, ורק מתחיל מנודה. ולמבואר דלכו"ע יסוד ברכת הזון היא חלק מברכת הזימון, לכן גם לדעת הר"י דס"ל שגם היחיד אומרה מ"מ מאחר שכבר שמע לה בסעודה

אמירה שיש על המברכים בצוותא, ואין כאן שום תוספת חובה של ברכה על האוכלים יחדיו.

ד. והנראה לבאר דבאמת הנך קראי איירי להדיא על מצוות ברכת המזון, דהנה לפי הדרשא כוונת הכותב של הבו גודל וכן גדלו לה' היינו באופן של ברכה לה', וכלומר שפירושן של הכתובים הבו גודל היינו הבו ואימרו ברכה, וכן גדלו לה' היינו לומר ברכה, שהאומר ברכה הרי הוא מגדיל את ה', והרי זה כאילו נכתב בתורה ובתהילים אמרו ברכה לה'.

והנה מדאורייתא הרי ליכא חובת ברכה כי אם על פת לאחריה, וכל שאר ברכת הנהנין מצוותן מדרבנן, [וגם ברכה"ת שיש סוברים שהיא מדאורייתא, מ"מ אין זה מפורש בתורה כ"א מדרשא] ואם כן כיון דאישתכח ילפותא בקראי במצוות ברכה בע"כ דילפותא זו קאי על ברכת המזון, דהא לא מצינו במקרא שום חובת ברכה מפורש חוץ מבהמ"ז.

מעתה מתפרש לך קראי כאילו הוה כתיב להדיא כד תברכון בהמ"ז, גדלו לה' וגו' או כי שם ה' וגו', וממילא שאי"ז אסמכתא בעלמא, אלא דרשא גמורה היא וכאילו הוה כתיב בקרא להדיא שכאשר שלושה אכלו יחדיו ונתחייבו בבהמ"ז צריכים הם לברך יחד באופן של כי שם ה' אקרא (לשון יחיד) הבו גודל (לשון רבים) לאלוקינו, גדלו לה' אתי (לשון יחיד) ונרוממה (לשון רבים) שמו יחדיו, שהאחד עונה והשנים שומעים. והשתא מאחר שמבואר שילפותא דזימון ילפינן לה מקראי דאיירי להדיא על ברכת המזון, והרי"ז כאילו נכתב להדיא שעל שלושה שאכלו יש מצוות זימון, ממילא שפיר יתפרש שזוהי מצוות ברכת נוספת על

ג. והנה מקור הילפותא של מצוות זימון ילפינן לה מקראי כדאיתא בריש פרקין, מנא הני מילי, אמר רב אסי דאמר קרא גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו, רב אבהו אמר מהכא כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו. והנה האחרונים ז"ל קמאי ובתראי נתקשו טובא בילפותות אלו, (עיין פנ"י ועמק שאלה) דלכאורה הנך קראי לא איירי כלל בברכת המזון כי אם בברכה בעלמא, ואם כן היאך ילפינן מזה מצוות זימון בברכת המזון דייקא, ונמצא שאין אלו ילפותות גמורות והוו רק אסמכתא בעלמא, וצ"ע מה שאמרו בגמ' מה"מ דמשמע שזהו דרשא גמורה. והקשו עוד אמאי נקיט הגמ' ברישא את הלימוד של רב אסי מקרא דגדלו שהוא מן הכתובים בתהילים, ולא נקיט ברישא קרא דר' אבהו דיליף לה מכי שם ה' אקרא שהיא מן התורה בספר דברים.

והקשו עוד דלכאורה הך ילפותא דרב אסי מגדלו לה', הא זהו דברי רבי להלן בברייתא (דף מח:): כדאיתא שם רבי אומר אינו צריך וכו', אבל ברכת הזימון מגדלו לה' אתי נפקא, ואם כן צ"ע מאי קא מוסיף רב אסי על דברי רבי, והאם רק בא להכריע כדברי רבי ולא כת"ק.

והנה מהנך ילפותות יש לנו לכאורה להכריע בחקירה שחקרנו בגדר זימון, אי זימון הוה דין בהלכות אמירת ברכות, והיינו שרבים המברכים בהמ"ז צריכים להתאגד יחדיו ולהוסיף ברכת שאכלנו משלו, או שיש יותר חובת ברכה כשאכלו רבים יחדיו. דלכאורה מוכח מזה שלא כמבואר לעיל בגדר זימון שכתבנו כצד ב', שהרי המקראות הללו שלמדין מהן מצוות זימון לא איירי כלל בברכת המזון דייקא, דלכאורה פסוקים אלו קאי על מצוות ברכה בעלמא, ואם כן צריך לומר שגדר זימון הוי רק דין בצורת

זו מהמזמן שפיר דמי. ובמקו"א הארכנו בביאור ברכת הזימון עפ"י הגמרא להלן (דף נ.) למי שאכלנו הרי זה בור ופירש רש"י שם דמשמע שמברך את בעה"ב, מבואר מזה שברכה זו היינו שמברכים את הקב"ה על עריכת הסעודה ולא על עצם הבריאה, משום כך יכול להשתמע כאילו מברך את בעה"ב, והרי זה בור. ממילא מוכן שפיר שאפשר לצאת יד"ח ברכה זו גם באמצע הסעודה.

של ברייתא כך היא מנין לברכת המזון מה"ת [היינו סדר ברכות] ואכלת ושבעת, וברכת זו ברכת הזימון את ה' וכו' ולא באה הברייתא כלל לדרוש ילפותא לא על עיקר חוב בהמ"ז ולא על עיקר חובת זימון, רק על סדר ברכות דהיינו ברכת זימון.

תדע דמוכרח הוא כן שאין כוונת הברייתא למידרש מקור למצוות ברכת המזון, שהרי מצוות בהמ"ז מפורשת היא בתורה, וכי מצאנו בשום דוכתא בברייתא שאלת מנין על מצוות מפורשות בקרא, [והגע עצמך האם מצאנו ברייתא מנין למצוות ציצית בתורה דכתיב ועשו להם ציצית וכדו' אצל כל המצוות, ה"נ הא בהמ"ז כתיבא להדיא, ואין דרך המשנה והברייתא להעתיק מקראות ומצוות מפורשות, כ"א דרשות וילפותות].

מעתה יבואר שפלוגתת רבי ות"ק היינו מהיכן ילפינן לנוסח ברכת הזימון, שת"ק סבר דילפינן מאת ד' אלוקיך (ולגירסת הגר"א מוכרכת, וכן הוא בתוס' לעיל מו. ד"ה עד) ורבי סבר דא"צ ייתור מיוחד לכך, אלא דמעיקר דינא דמצוות זימון ידעינן לה, וכלומר דרבי קאמר שאחר שלמידין מצוות זימון מקרא דגדלו לה' איתי, ממילא יש לנו מקור לכך שצריך להוסיף ברכה על הזימון, וביאור הדברים הם, דמאחר שיש מצוה נוספת על שלושה שאכלו בחבורה לזמן, הרי מתוך זה גופא יש לנו ללמוד שאכילה בחבורה הוי אכילה חשובה יותר, וממילא שצריך להוסיף ברכת הזימון ולברך שאכלנו משלו, אך ת"ק סבר שעדיין אפילו דאיכא מצוות זימון על האוכלים בחבורה, מ"מ עדיין אין זה מלמד גם שצריך להוסיף ברכה, ואלא דהו"א שמצוות זימון הוא רק שחובתם ומצוותם של האוכלים בחבורה לברך את אותו ברהמ"ז של היחיד ולאומרם בחבורה שאחד מברך והשאר שומעים.

וממילא מבואר שפיר דתרי ענינא הם, שהאמוראים בריש פרקין איירי בעיקר הילפותא של מצוות זימון, ואילו ברייתא דת"ק ורבי איירי בילפותא של סדר תקנת

שלושה שאכלו, ואין זה רק גילוי מילתא על צורת האמירה של ברכה.

ויבואר נמי הא דאקדים ברישא קרא דגדלו לה' שהוא בתהילים קודם קרא דכי שם שהוא בתורה, דהיינו מפני שבתחילת המזמור כתיב 'אברכה' את ה' בכל עת וגו' גדלו לה' אתי, הרי שקרא דגדלו לה' קאי על אברכה את ה', ולכן מכיון שלשון זה של ברכה מצינו בתורה להדיא אצל ברהמ"ז דכתיב ואכלת ושבעת ו'ברכת', לכן הו"ל דרשא יותר מפורשת על בהמ"ז, וכאילו הוה כתיב להדיא אברכה את ה' היינו בהמ"ז שכן זוהי הברכה היחידה המפורשת במקראות, ועל זה ממשיך המזמור גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו.

ה. ומה שהקשו דלכאורה הך דרשא דרב אסי מקרא דגדלו לה' הא רבי אמרה להלן בברייתא. נראה לבאר דתרי ענינא הוי, דפשיטא דהברייתא להלן לא באה למילף עיקר מצוות זימון מנין, וכן לא באה למילף עיקר מצוות ברכת המזון, ואף שהברייתא פותחת מנין לברכת המזון מן התורה, פשיטא דכוונת הברייתא שם היא למילף סדר תקנת הברכות. דלעיל מיניה שם תנו רבנן סדר ברכת המזון כך היא, ברכה ראשונה ברכת הזן ברכה שניה ברכת הארץ וכו', ועל זה ממשיכה הברייתא השניה להביא ילפותות מנין קבעו את סדר הברכות דהיינו הזן והארץ וזימון וירושלים והטוב והמטיב.

ומתוך הלשון של הברייתא השניה מוכרח הוא כן שהברייתא לא באה ללמוד עיקר חובת זימון וחובת ברהמ"ז, דהנה הברייתא השניה פותחת מנין לברכת המזון מן התורה שנאמר ואכלת ושבעת וברכת זו ברכת הזן, את ה' אלוקיך זו ברכת הזמון וכו', ויש לדקדק דאילו היתה כוונת הברייתא להביא ילפותא על עיקר חובת ברכת המזון היה צריך לחזור שוב על תיבת וברכת, [כלומר דהיה צריך למיכתב מנין לבהמ"ז שנאמר ואכלת ושבעת וברכת, ואח"כ ליכתוב שוב וברכת זו ברכת הזימון] אלא בע"כ פירושה

אמנם כד נעיין במקור דברי הרמ"א בתשובת הריב"א [הובא בבית יוסף סוף הסימן] וז"ל מצאתי כתוב שנים שאכלו בקרן זוית ואחד אכל בקרן זוית אבל לא בסדר אחד שאלתי הלכה למעשה למורי אם יש להם לזמן יחד אם לא, והשיב לי כי מאחר שלא התכוונו להסב יחד אינם חייבים בזימון ורשות בידם לחלק וכו' וטוב שיזמנו משום ברוב עם הדרת מלך עכ"ל, הרי דתשובת הריב"א קא מיירי שהיו שם שנים שקבעו ואכלו יחד ואך השלישי אכל שלא בקבע עמהם, ואפשר דהיינו בדוקא הוא כן שהיו שם לפחות שנים שקבעו, דהא בגמ' נחלקו אי שנים רשאים לזמן, ונקטינן שמצוה ליחלק, בהא ס"ל לריב"א דבגוונא דאיכא שלישי בהדיהו אף שלא קבע, שפיר אפשר לצרפו דחשיב דאיכא דעות, וכמ"ש בגמ' כלפי נשים.

והנה גם דברי השו"ע דעלייהו קאי הגהת הרמ"א קא מיירי בגוונא כזו שהיו שם שנים שקבעו ואח"כ הצטרף שלישי, שהמחבר מצריך שהשלישי יאכל עמהם בקביעות, ובלאו הכי אינם מזמנים, וע"ז הוא דהגיה רמ"א דכל מקום שרשאים לחלק עדיף טפי לזמן, אפשר נמי כוונתו דעכ"פ יש שם שנים שהצטרפו בקביעות, שהדין הוא שרשאים לחלק, אעפ"כ דבאיכא שלישי בהדיהו עדיף טפי לזמן, אמנם כאשר כל השלושה

נוסח הברכות, ורב אסי אמר חדא מקרא דגדלו, ורבי אמר מילתא אחרייתא³.

ו. והנה לכאורה אפשר לומר שבחקירה זו תלוי מחלוקת הרמ"א ושאר פוסקים (סימן קצ"ג ס"ב), וז"ל השו"ע והרמ"א: אפילו לא הוקבעו מתחילה כולם לאכול יחד, אלא שהשנים קבעו ואח"כ בא השלישי וקבע עמהם, או שהאחד קבע מתחילה ואח"כ קבעו השנים עמו, אינם רשאים ליחלק כיון שהם קבועים יחד בגמר האכילה. ומכל מקום אם יאכל עמהם בלא קבע רשאים ליחלק, אלא אם כן הוא שמש. הגה ומכל מקום אפילו כל מקום שרשאים ליחלק עדיף טפי לזמן משום דברוב עם הדרת מלך (ב"י) ע"כ. הרי לפנינו מחלוקת באופן ששלושה אנשים אכלו שלא בחבורה ולא נועדו והסיבו כלל יחדיו, ורק עכשיו ברצונם להתוועד ולהזדמן לברכה גרידא, שדעת הרמ"א הוא דאף שאינם חייבים בזימון מ"מ יכולים לזמן, הרי מבואר בדעת הרמ"א שגדר מצוות זימון הוי רק ענין של התאגדות חבורה לברכה, וכד א' שבחקירה. ואילו דעת שאר הפוסקים כמ"ש שם המשנ"ב בשם הרבה פוסקים דס"ל דליכא מציאות וחלות של ברכת זימון רק באופן שאכלו יחדיו בקביעות, היינו כד ב' בחקירה דזימון הוי דין של תוספת ברכה שמתחייב על הנועדים לאכול ולהסיב יחד בסעודה.

ג. הגר"י יודלביץ: יש לעי' דדברי רב אסי הוא בכלל דברי רבי דאם יש נוסח ע"כ דחייבים לעשות זימון, וגם על ר' אבדו קשה דהא אפשר לידע מצוות זימון מקראי דרבי ורבנן.

א.ה: הנה אין הדבר מוכרח שכן נשים מזמנות לעצמן רשות, וכן שניים מזמנים רשות לרב, מהשתא אף לאחר פלוגת רבי ורבנן מהיכן דרשו נוסח ברכת הזימון, אפשר שהדבר רשות ועדיין צריכים לימוד על הא דחייבים לזמן, וממילא דלא תליא פלוגתא אמוראי בפלוגתת רבי ורבנן.

ויש להוסיף על מה שכתבנו דאף שקרא דגדלו לה' הוא מן הכתובים ס"ל לר' אסי דעדיפא הוא מקרא דכי שם ה' אקרא, משום שזה יותר מפורש על הברכה, נראה עוד דהנה מקרא דכי שם ה' אקרא הו' גודל לא' משמע רק שהעונים לחד עונים ברוך שאכלנו משלו והם מקיימים הו' גודל לא', אך מקרא דגדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו משמע שגם הזמן צריך לחזור ולומר ברוך שאכלנו משלו לקיים ונרוממה שמו יחדיו, ואפשר לפרש לפי זה דהיינו פלוגתת רב זביד משמיה דאביי ורבנן (דף נ"ו:): אי חוזר לראש או למקום שפסק לפי פירוש התוס' (שם בד"ה להיכן) שפירשו דנחלקו האם המזמן חוזר ואחר ברוך שאכלנו משלו או שאומר נברך שאכלנו משלו, דפלוגתתם היא מהיכן ילפינן חובת זימון, וכאמור דמקרא דגדלו לה' משמע שגם המזמן הוא מרומם יחדיו עם העונים ואם כן צריך שיאמר גם הוא ברוך שאכלנו, ואי ילפינן לה מקרא דכי שם ה' אקרא מכאן משמע שהעונים לחד והמזמן לחד, דהיינו שהמזמן מקיים כי שם ה' אקרא והעונים מקיימים הו' גודל לא'.

הט"ז דליכא חיוב זימון אלא אם כן נקבעו השלושה יחד בתחילה או בגמר האכילה].

לפום ריהטא היה מקום לומר דהנך תרי זמני חיוב תליא בחקירה הנ"ל, וכלומר דקביעות זו של תחילת האכילה יחדיו מובן דהיינו בכדי שתהא זו סעודה של קביעות בחבורה, ואילו באו זה אחר זה הרי"ז כהתאספות בדרך עראי ומקרה, והא דגם גמר האכילה מיחל עליהו חובת זימון לכאורה אין שעת גמר האכילה ענין של קביעות בסעודה, וזהו רק קביעות לברכת המזון, ואם כן מצאנו גם ענין של זימון לאו משום הא שסעודה בחבורה יש לה עליו ותוספת טובה, ואלא אפילו שאכלו שלא בקביעות [דהיינו שלא התחילו יחד] אם רק נודמנו בסוף יחד, נמי נתחייבו בזימון, לכאורה זה מוכיח כצד א' שבחקירה הנ"ל, דהיינו שחובת זימון הוא גם ששלושה המברכים יחד בהמ"ז צריכים להזדמן ולברך יחד ולהוסיף ברכת הזימון וצ"ע.

ח. ונראה דגם קביעות זו של גמר האכילה הוי נמי ענין של קביעות בסעודה, דהנה כתב הרא"ה (לעיל דף מ"ב) אמתניתין דהיו יושבין כל אחד מברך לעצמו, הסבו אחד מברך לכולם פי' דרכן היה כשמתחברין לאכול בחבורה אחת שכל אחד מיסב על מיטתו, וכן לפי מנהגנו עכשיו לאכול בשולחן אחד או בלא שולחן במפה אחת, ואשמעינן מתניתין דקביעותא לא תליא בשיבה, והדין כן לפי שיש כמה יושבים וכל אחד חלוק לעצמו באכילתו ואין דעת אחד מהם להתחבר עם חברו ולא להמתין כלל, אלא הדין בקביעות שיקבעו לאכול בחבורה אחת לאכול יחד ולהמתין זה את זה כדרך חבורה ולעשות לזה הוכח, עכ"ל. ועיין עוד בחידושי הריטב"א למסכת ברכות שם (מוסד הרב קוק) שגם הוא כתב ככל דברי רבו הרא"ה כלשונו כמעט [בשינויי לשון קלים] והוסיף שם בזה"ל והיינו מה שנסתפק להו לתלמידי דרב שהם היו באים בדרך ולא היה להם מקום להסב כמנהגם לקביעות, ולא היה להם שולחן שיצרפם ולא

אכלו כל אחד בפני עצמו בהא לא קא מיירי כלל, וזה לא בא לכלל דינא דרשאים ליחלק, ואך דכאשר יש שם שנים שנתחברו נחלקו בגמ' אי רשאים לזמן ונקטינן דמצוה לחלק ע"ז הוא דפסק רמ"א (בשם ב"י מתש' ריב"א) דכאשר יש שלישי שאכל בפ"ע אז אפשר לזמן משום ברוב עם, אך כאשר יש שם רק ג' יחידים לכו"ע אין בזה שום התחברות בסעודה ולא שייכא למידן בזה ענין של זימון.

ואף אמנם שבשעה"צ (ס"ק כ"א) כתב שתשובת הריב"א מיירי בגונא שכל השלושה אכלו כל אחד בפני עצמו בזוית אחר אעפ"כ רשאים לזמן, מ"מ הרי המשנ"ב נקט להלכה כשאר פוסקים דלא כתשובת הריב"א, א"כ אין לנו לדייק כ"כ בדבריו דהא לא כתבם לנהוג עפ"י הריב"א, וא"כ נוכל לומר דהריב"א דוקא נקט שנים עם שלישי, וממילא דלדעת כולם ליכא חלות של חובת זימון כ"א באכילה של רבים בחבורה ולפחות שנים, וליכא למידן זימון עפ"י חיבור לברכה גרידא בלא אכילה יחדיו.

שור"ר שהערוך השולחן ס"ב כתב כן בדברי הרמ"א דהיינו דוקא בשנים ואחד שרשאים להתחלק באופן זה איכא הידור דברוב עם, אך כשכולם היו מפוזרים בכה"ג בודאי א"א לזמן.

ז. והנה לכאורה יש לנו לדון דינא דשעת חלות חיוב זימון על פי החקירה הנ"ל. דהנה דעת התוס' (ריש פרקין) עפ"י הירושלמי היא דאיכא ב' זמני חיוב, א' כאשר שלושה הסיבו יחד מתחילה, ב' כאשר שלושה סיימו בסוף סעודתם יחד והיינו בסוף, וכן נקט לכאורה השו"ע בסימן קצ"ג, ובתרי"י נקט שרק כאשר קבעו עצמן יחד בתחילה חיילא עליהו חובת זימון, [יש לציין כי דעת האליהו רבה והנהר שלום ס"ל דא"צ לא תחילה ולא גמר אלא כל שאכלו שלושה יחדיו כזית אפילו באמצע האכילה נמי חיילא עליהו חובת זימון, ועיין שעה"צ אות ט"ז שהכריע עפ"י הרבה אחרונים כשיטת

שגדר מצוות זימון הוא כצד ב' שבחקירה שהיא מצוות ברכה נוספת על אכילה של סעודה שהיא אכילת קבע ויש בה תוספת טובה וברכה, והיינו שמציאות של סעודה נקבעת ונקראת על שם כך שמלבד הרצון של האדם ליתן אוכל בפיו להשקיט רעבונו, הרי שיש ענין של התאספות חברים לישב יחדיו בסעודה, והקשינו דא"כ לכאורה אין מובן הא דגמר האכילה בסוף מחייבת זימון, דמאי שייטא הא דהם קבועים בסוף יחדיו למיחשבא כקביעות סעודה. אכן כי עפ"י המבואר ברא"ה יבואר היטב שכן הגדר של סעודת חברים זהו כאשר הם ממתנים זה לזה בתחילת הסעודה, או לפחות בסיום הסעודה, ואינם נפרדים כל אחד לעצמו לפתו ומזונו.

בנדון האם מי שאכל בחבורה בקביעות יכול להתחלק ולברך ביחיד ולצאת - והאם מהני תנאי לכך בתחילת הסעודה

ט. ומתוך כך נבוא לעיין לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא במה שדנו הפוסקים אי מהני תנאי של האדם שאינו מתכוין להצטרף לזימון, וכגון בשמחת נישואין או בשמחת שבע ברכות שזה נמשך הרבה שעות ונשאלת השאלה האם אפשר ליטול ידים ולהשתתף בסעודה ולהתנות שאינו מצטרף עם הנאספים לחיוב זימון.

באגרות משה (סימן נ"ו) דן בזה והוא נקט לחדש עפ"י דרכו בהבנת דברי הרמ"א והמג"א דמהני שפיר להתנות שאינו מצטרף לברכת הזימון עם החבורה הנאספים, וכלומר דאפילו שהוא משתתף עמהם לגמרי בקביעות על כל הסעודה עדיין מהני להתנות שאינו חפץ לקבוע איתם יחד לברכה, ומתנה ליפרד מהחבורה לברך ביחידות.

והנה זה לשון הרמ"א (סי' קצ"ג ס"ג) והמנהג שלא לזמן בבית עובד כוכבים, ונראה לי הטעם משום דלא יוכלו לקבוע בבית עכו"ם משום יראת העכו"ם והוי

מפה אחת לכולם שתצרפם ונסתפקו בזה א"כ מה יהא הוכח להם לקביעותם כדי שיצרפו, עכ"ל.

עכ"פ בדבריהם של הרא"ה והריטב"א מבואר להדיא שגדר דין ברכת הזימון היינו על אכילה של סעודה בחבורה בהיסיבה ובקביעות של חברים המסובים סביב שולחן או במפה אחת.

והנה מדברי הרא"ה והריטב"א יש לנו ללמוד להבין ההגדרה של סעודה, והשוני בין אכילת יחיד בפ"ע ובין אכילה בחבורה, וכמבואר בדבריו שהאכילה בחבורה היינו שהם מתאספים וממתנין זה לזה, ורצונם ומגמתם היא לישב בצוותא, ושהם קבועים יחדיו במסיבת מרעים, ולא יתחיל האחד לאכול טרם יבואו החברים ולא יסיים האחד ויילך עד שיסיימו כולם, ואילו אכילת יחיד היינו שאין מטרתו ומגמתו בישיבה זו כ"א בשביל להשביע רעבונו ולסיים אכילתו, ואין דעתו כלל על אסיפת האנשים ואינו חפץ כלל במסיבה עם חברים.

ובוא וראה דכאשר בעה"ב מזמין אורחים לסעודה הדרך הוא להמתין להם, ואם בעה"ב פותח בסעודה לפני שיבואו האורחים יש בזה משום זלזול ופגיעה בכבודם שנראה הדבר כאילו לא חשוב לו השתתפותם בסעודה. ואמנם כי לפעמים יש שאין מקפידים להמתין בפתיחת הסעודה לכל המוזמנים, וכל אחד מתחיל בסעודה כאשר הוא מגיע, אמנם בודאי שלא יסיימו את הסעודה להתפזר עד אשר יסיימו כל המוזמנים, ובאופן שכל אחד מסיים וגומר סעודתו בפני עצמו והולך לו, אכן זה מוכיח ומורה שאין כאן התאספות של חברים שהתוועדו לסעודה, כי אם שכל אחד בא לו בשביל עצמו, לאכול ולהשביע רעבונו גרידא.

ולפי זה מובן היטב שני הזמנים הגורמים לחלות חובת זימון, אפילו שהוכחנו שגדר מצוות זימון אינה משום ששלושה המבצעים יחדיו חיילא עליהו חובת ברכת זימון, אלא

הרמ"א והמג"א דלא כוותיה, והוא חולק על המחמה"ש.

וכאשר נעיין היטב בלשונם של הרמ"א והמג"א עולה מהם להדיא שזהו חסרון בקביעות סעודה והסיבה, דהנה לגבי סעודה המפסקת בערב ת"ב כתב האגרות משה שכל האיסור להתוועד בהסיבה הוא רק כדי שלא יבואו לידי מצוות זימון, וכתב שכן מפורש בלשון השו"ע (תקנ"ב ס"ח) יש ליזהר שלא ישבו שלושה לאכול בסעודה המפסקת כדי שלא יתחייבו בזימון, אלא כל אחד ישב לבדו ויברך לעצמו עכ"ל, משמע שאין הקפידא על האכילה יחד, אלא כדי שלא יתחייבו בזימון על ידי הקביעות.

אמנם יעויין בטור ובית יוסף שם במקור הדין מבואר להדיא שהקפידא היא מחמת האכילה יחדיו וזה לשון הבית יוסף, כן כתבו הגהות מיימוניות וזה לשונם, הנהיגו רבותינו וכן כתב רב שרירא גאון שנהגו שלא לזמן בשלושה בזו הסעודה אלא כל אחד ישב לבדו דכתיב ישב בדר וידום, ובטור שם וז"ל, ואדוני אבי הרא"ש ז"ל היה נוהג לאכול לבדו בסעודה המפסקת כדי להתבודד עכ"ל, הרי עולה מדבריהם שזהו ענין של ביטוי צער ויגון, ושלא לאכול במסיבת חברים, רק שכל אחד יושב ואוכל פתו הדל בהתבודדות.

ומה שדקדק האג"מ מלשונם של השו"ע דמשמע שהטעם שלא ישבו לאכול בשלושה הוא כדי שלא יתחייבו בזימון. נראה פשוט שאין הכוונה שטעם האיסור משום מעשה הזימון, אלא שהאיסור הוא מעשה הסעודה בחבורה, ואך שהגדר של סעודה בחבורה נמדד לפי מה שנחשב סעודה בחבורה אצל זימון, וכלומר שהגאונים הנהיגו וחייבו לאכול את סעודה המפסקת ביחיד ולא בחבורה, ואך שהכלל של קביעות סעודה בחבורה יש לנו ללמוד ממה ששנינו בהלכות זימון, והיינו דכאשר ישנו חיוב זימון זהו סימן שסעודה זו נחשבת כסעודה בחשיבות של קביעות והא דכתב השו"ע שלא לאכול בשלושה כדי שלא יתחייבו בזימון, אין

כאילו אכלו בלא קבע. ועוד דיש לחוש לסכנה אם ישנו בנוסח הברכה ולא יאמרו הרחמן יברך בעל הבית הזה, לכן מתחילה לא קבעו עצמן רק לברך כל אחד לבדו עכ"ל. וביאר האגרות משה את דברי הרמ"א דהיינו שכל החסרון בסעודה בבית הגוי הוא רק מחמת שמפחדים ממנו שלא יזכירו אותו בהרחמן, ולכן אפילו שהאכילה היא בקביעות ובהתוועדות חבורה כרגיל, מ"מ אי"ז מחייבם לזמן, והוי כאילו פירשו במפורש להתנות ליפרד לקראת ברכת המזון. ומכאן הוציא האג"מ חידושו דאע"פ שמיסב בחתונה וכדו' בסעודה יחדיו, מהניא להתנות בפירוש שברצונו ליפרד ולברך ביחיד ברהמ"ז.

והאגרות משה הוכיח עוד כדבריו מדברי המג"א (סימן תקנ"ב סעיף ח') לגבי סעודה המפסקת בערב תשעה באב שצריך ליזהר שלא ליסב ג' בנ"א כדי שלא להתחייב בזימון, וכתב המג"א גם אם אירע שאכלו שלושה ביחד לא חשיב קביעות ולא יזמנו, והמג"א הוכיח כן ממה שכתב הרמ"א לגבי אכילה בבית הגוי דלא חשיב קביעות ואינם מזמנים, ה"נ בסעודה המפסקת, וכתב האג"מ דכוונת המג"א הוא להוכיח מהרמ"א דלא סגי להתחייב בזימון על ידי קביעות האכילה יחד לבד, אלא שצריך שתהיה קביעותם גם על מנת לברך יחד, ולכן בסתמא בשאר ימות השנה ובביתו של ישראל כאשר מיסיבים לסעודה חשיב גם כקביעות ע"מ לברך יחד, משא"כ בסעודה המפסקת ערב ת"ב שיותר טוב שלא לזמן לכן אף שנקבעו יחד לאכילה לא חשיב כאילו קבעו גם לברכה, וכמו בבית הגוי.

י. והנני בעניי נראה לי שגם דברי הרמ"א לגבי אכילה בבית הגוי, וגם דברי המג"א לגבי סעודת תשעה באב, תרוייהו הוו חסרון וגריעותא שלא חשיבי כקביעות של סעודה מעלייתא, ומשום דאינם חשובים כמו הסיבה או ישיבה סביב שולחן אחד דעלמא. ועיי"ש באג"מ בעצמו שכתב שהמחצית השקל אכן ביאר את דברי

זימון, ומבואר מדברי הרמ"א דאע"פ שעשו מעשה של אכילה בהסיבה כאחת, מ"מ מחמת יראת הגוי נפגמה הקביעות וחשיב כאילו אינם יושבים בקביעות וליכא עלה שם של סעודה כלפי זימון.

והנה האגרות משה דייק מסיפא של הרמ"א שכתב טעם שני דיש לחוש לסכנה שישנו את נוסח הברכה ולא יאמרו הרחמן יברך בעה"ב הזה לכן מתחילה לא קבעו, ומדייק מזה האגר"מ שחובת הזימון תליא בהא שדעתם להתוועד לברכה, ולכן מהניא דעת ליפרד לברכה. אמנם כי מעיקר דברי הרמ"א ברישא מבואר להדיא שהחסרון בבית הגוי הוא בעיקר שם קביעות סעודה וכמפורש בדבריו שכתב והוי כאילו אכלו בלא קבע, דהיינו כאילו לא הסיבו יחד וכאילו כל אחד אכל בפני עצמו בזוית אחרת, וסברא הוא דאכילה של התוועדות חברים בחבורה היינו כדרך בני חורין המיסיבים לסעודה בחשיבות, אך כאשר חופפת עליהם פחד ויראה אין לזה שם של קביעות סעודה, והיינו מה שדימה לזה המג"א דה"נ בשעת תוגה ויגון בסעודה המפסקת לא חשיב שאכלו בקביעות והו"ל כאילו אכל כל אחד בפני עצמו.

וגם מה שכתב הרמ"א בטעם השני שמחשש סכנה לשנות את נוסח הברכה לכן מתחילה לא קבעו, הכוונה נמי שלא קבעו את עצמן לאכול יחדיו בהתוועדות חברים רק שהם יושבים ואוכלים יחדיו בעראי ושלא בקביעות ואין מחשיבים את עצמם כנאספים בחבורה של סעודה חשובה, מפני החשש שבסוף בשעת ברכה יהיה סכנה, לכן מתחילה לא קבעו בשעת סעודה.

יא. ואם כן לכאורה מה יעשה אדם כזה המשתתף בסעודה של נישואין או שבע ברכות וכדו' שנמשכת שעות רבות ואין לו זמן לישאר עד סופה. והנה יש לדון בשאלה זו בשני אופנים. א' כאשר האדם רוצה לצאת באמצע הסעודה, דהיינו כאשר שאר הנאספים עדיין באמצע האכילה ורק הוא מסיים את סעודתו מקודם, ב' באופן שכולם

הכוונה שסיבת האיסור הוא זה שמביאין הם את עצמם לידי חיוב זימון, אלא דכאשר יש עליהם חיוב זימון הוי סימן לכך שזוהי סעודה של חשיבות ואסורה, ופשיטא הדבר בסברא שמהות הקפידא היא על עצם עריכת סעודה בחבורה ולא מחמת הברכה שיאמרו אח"כ יחדיו, דהא ליכא שום מהלך של הבנה וסברא לומר שברכה שנאמרת בציבור הוי ענין של שמחה שראוי להימנע מזה באבילות.

וכמו"כ נראה להדיא מלשונו של המג"א שם שכוונתו הוא דהוי חסרון בקביעות של הסעודה, וז"ל המג"א, אם אירע שאכלו שלשה ביחד, לא יזמנו. (כן כתוב במנהגים ומהרי"ל ועיין בטור וב"י) ונראה לי הטעם, דלא חשיב קביעות אלא אם כן הסיבו או ישבו בשולחן אחד, כמ"ש סי' קס"ז סי"א, והכא אין דעתו לקבוע, עיין סי' קצ"ג סוף סעיף ג', עכ"ל.

הנה המגן אברהם בא ליישב וליתן טעם אהא דאיתא בטור וב"י בשם רבינו משולם ור"י שאף כשאכלו בשלושה לא יזמנו בסעודה המפסקת, וע"ז הוא דכתב המג"א הטעם דהיינו מפני דחיוב זימון אינה חלה אלא אם כן אכלו בקביעות בהסיבה לדידהו ולדידן בשיבה סביב שולחן אחד, ואילו אם אכלו השלושה יחדיו שלא בהסיבה או שלא סביב שולחן אחד אינם מזמנים, הרי שחובת זימון לא תליא בהא דאיתא קמן שלושה אנשים שנתחייבו בברכת המזון מאכילתם בשעה אחת במקו"א, אלא דחובת הזימון חלה רק באופן שאכלו כאחת ובקביעות, וכלומר דאזי הו"ל כסעודה ערוכה ובחשיבות, לכן מובן שבסעודה המפסקת אפילו שאכלו בשלושה ובהסיבה, מ"מ מאחר שדין סעודה זו ליערך בדלות ובהתבודדות כמאה"כ בדד ישב, על כן לא חשיב קביעות וליכא זימון.

ומסיק המג"א דמי להא דהרמ"א שבבית הגוי ליכא זימון, והנה גם שם מיייר באופן שאכלו שלושה אנשים בהסיבה או סביב שולחן אחד ואעפ"כ לא חשיב קביעות כלפי

והא דכתב הרשב"א שמאחר שהתחילו לאכול יחד חל עליהו חובת זימון ואסור לאחד לצאת, היינו דוקא באופן שהתחילו לאכול קצת יחד, ואח"כ באמצע הסעודה נפרדו והחזירו פניהם זה לכאן וזה לכאן וגמרו סעודתם, בהא הוא דאין רשאי ליחלק, מכיון שלא יצא אחד מהן אלא כולם נשארו בבית וגמרו סעודתם ביחד, ואע"פ שלא נצטרפו יחד בגמר הסעודה שכן כל אחד החזיר פניו מחברו, מכל מקום מכיון שנצטרפו בתחילת הסעודה חל עליהו חובת זימון בגמר הסעודה למפרע משעת התחלת הסעודה. והמג"א העתיק את דעת הב"ח להלכה, ובמג"א כתב שכן מבואר גם בדברי רש"י (בגמ' דף נ': ד"ה ולא), ועיין משנ"ב שכל האחרונים חולקים על הב"ח ומג"א, והכריע כהבית יוסף.

יב. ונמצא דאיכא נפק"מ בין שיטת הב"ח ושיטת הבית יוסף לקולא ולחומרא, דהנה בגוונא שאחד רוצה לצאת באמצע הסעודה כאשר השאר עדיין לא סיימו הסעודה, לדעת הב"ח מותר לו בשופי לצאת ואפילו שאין לו שום דבר נחוץ דסבירא ליה להב"ח שחובת הזימון לא חלה כי אם בשעת סיום הסעודה, ומקמא הכי מותר לכל אחד ליפרד ולברך ביחיד ולצאת לשוק, ואילו לדעת הבית יוסף מאחר שהתחילו לאכול ביחד (אפילו פחות מכזית) מיד חל עליהו חובת זימון, ואסור לאחד מהם ליפרד ולברך ביחיד ולצאת, וגם בגוונא שיוצא וממשיך אח"כ לאכול ביחיד נמי אסור דאזלינן בתר תחילת הסעודה וכבר נתחייב בזימון.

ומאידך גיסא בגוונא שסיימו כבר כולם את כל הסעודה ומתמהמהים מלברך, ואחד מהם נחוץ לו לצאת, הרי שכאן הבית יוסף לקולא דס"ל שכאשר נחוץ לאחד לצאת מותר לו לברך בלא זימון ולצאת, ואילו דעת הב"ח לחומרא וכמפורש בדבריו, וז"ל ותימה רבה דאם הדבר נחוץ מפני הפסד ממון אין לו רשות לעבור על דברי חכמים אפילו יגיע לו הפסד, עכ"ל.

כבר סיימו לאכול בסעודה, רק עדיין ממתינים בנגינות וריקודים או בדרשות, ואח"כ יברכו ברהמ"ז והוא רוצה לצאת מקודם.

הנה באופן הראשון כאשר האחד רוצה לסיים סעודתו ולצאת בעוד שכל הנאספים הינם עדיין באמצע הסעודה, בהא מצינו מפורש היתר מרווח. "עוין שו"ע (סימן ר' סעיף א') דאם שלושה התחילו לאכול יחד ואחד מהן רוצה להפסיק ולצאת אין השנים חייבים להפסיק בשבילו, ואם לא רצו להפסיק, אף הוא אינו רשאי לברך ביחידות ולצאת, וחייב להמתין להם כדי לזמן איתם, ועי"ש בית יוסף שמקור דין זה הוא מהרשב"א על דברי הגמ' (דף מה:): ששנים אין מפסיקין לאחד, ורק אם רצו לפנים משורת הדין מפסיקין, וכתב הרשב"א והילכך אם לא רצו להפסיק אף הוא אינו רשאי לברך ולצאת לשוק עד שעה שיגמרו השנים ויזמן עליהם שהרי כבר נתחייב הוא בזימון והיאך יברך בלא זימון, אבל ראיתי לרב האי גאון שכתב אם בקש אחד מהם לצאת אין השנים מפסיקין סעודתן ומזמנין עמו, אלא הוא מברך לעצמו בלא זימון ויוצא, והם גומרים סעודתן, וצריכא עיונא, עכ"ל.

ונחלקו הבית יוסף והב"ח בכוונת דברי הרשב"א, דפשיטא להו שהרשב"א אינו חולק על רב האי גאון, והיינו מה שסיים וצריכא עיונא, לומר שצריך ליישב דינו מש"כ שאסור לצאת באופן שלא יסתור עם רב האי גאון.

הבית יוסף כתב לתרץ דאח"כ שבסתמא אסור לו לאחד לצאת וכדברי הרשב"א מאחר שפתח והתחיל לאכול איתם יחד נתחייב בזימון, והא דהתיר רב האי גאון לצאת היינו באופן שנחוץ לו לצאת. והב"ח כתב ליישב שאם אחד גומר סעודתו מקודם ועדיין שאר המסובים ממשיכים לאכול בהא לכו"ע שפיר דמי לצאת, וכדברי רב האי גאון, שכן כל עוד שלא סיימו השלושה סעודתם עדיין לא באו לכלל חיוב זימון,

ששאר בני החבורה עדיין יושבים ומסובים וסועדים, בכהאי גונא הרי שהאחד הזה לא בא להשתתף עמהם בסעודה ורק שהוא לעצמו וכל הימצאותו בכאן אינה כי אם להשביע עצמו ולילך, ואין לו שום ענין בהתחברות לסעודה בחבורה, וכמובא לעיל דברי הריטב"א והרא"ה שמהות ענין היסובו היינו שבני החבורה מתחברין יחד וממתינין זה לזה, ואם כן כאשר מעיקרא היה בדעתו של האחד ליפרד ולילך באמצע הסעודה הרי שמעולם לא היה מחובר בחבורה זו.

וכלומר דעד כאן לא נחלקו הב"ח והבית יוסף אלא באופן שמתחילה הגיע האדם להשתתף לגמרי בסעודה ולהמתין עד הסוף, אלא שאח"כ הוא נמלך והחליט ליפרד ולילך, דבהכא ס"ל הב"י שמאחר שמתחילה אכל עמהם אדעתא להשתתף על כל הסעודה, אסור לו לצאת כיוון שכבר חיילא עליה מצוות זימון, והב"ח פליג וס"ל שחובת הזימון לא חלה אלא בגמר הסעודה, אמנם בהא כו"ע מיהא מודי שמהות החיוב הוא על סעודה בחבורה כשדעתם להתחבר ולהמתין זה לזה עד סוף, ואילו אם היה בדעתו שלא להתחבר על כל חלקי הסעודה, הרי שמעיקרא אינו בכלל חד מן חבריא ובכי האי גונא הרי שגם לדעת הבית יוסף יהא מותר לו לברך ביחיד ולצאת בשופי גם כאשר לא נחוץ לו הדבר, שכן הוא נחשב כאוכל ביחיד.

ועיין דעת תורה לאאמו"ז מהרש"ם שהסתפק (קצ"ג ס"ב) וז"ל ואם ישבו מתחילה אדעתא שלא להצטרף יחד צ"ע אי מהני, ואם הפכו פניהם בשעת אכילה זה לכאן וזה לכאן י"ל דאין מצטרפין עכ"ל. נראה דכוונת ספיקו של המהרש"ם אינו לא על מה שכתבנו לענין מי שבדעתו שלא

לפי זה נבוא לדון למעשה לגבי המשתתף בסעודת נישואין ושבע ברכות וכדו' וקשה לו לישראל להמתין עד שעת ברהמ"ז, האם מותר לו לברך ביחידות בלא זימון או לאו, הנה באופן שעדיין עומדים באמצע הסעודה דהיינו שלא סיימו עדיין שאר המסובים לאכול את כל התבשילים והמאכלים, הרי לדעת הב"ח והמג"א ליכא בית מיחוש כלל ושרי בשופי לברך ביחיד, וכאמור דס"ל שעדיין לא חיילא כלל חובת זימון עד סוף הסעודה. ולדעת הבית יוסף תלוי הדבר, דבגוונא שנחוץ לו לילך מפני הפסד ממון כאשר יאחר בגלל זה לעבודה וכדו', וכן כאשר צריך לביתו לטיפול ילדיו ובני ביתו וכדו', א"נ כאשר יפסיד סדר לימוד קבוע בחברותא או בכולל, אזי מותר לו לברך ביחידות ולילך^ד. אך כאשר אין לו הפסד של ממש ורק שקשה עליו משיכת הזמן וכדו', הרי לדעת הבית יוסף חייב להמתין ולברך בזימון.

יג. ונראה דאפשר שגם לדעת הבית יוסף דס"ל שמיד כאשר התחילו סעודתם יחד ואכלו אפילו פחות מכזית כבר חיילא עליהו חובת זימון, ואפילו שעדיין לא סיימו סעודתם, מכל מקום יתכן דכאשר מתחילה בשעה שקבע את עצמו בחבורה והתחיל לאכול איתם יחד, היה בדעתו ליפרד מהם באמצע הסעודה ולא להמתין להם, הרי שבגוונא כזה לא חשיב כנתחבר איתם לסעודה, וכלומר למרות שביארנו להוכיח שמצוות הזימון יסודה שעצם סעודה בחבורה מחייבת ברכה נוספת ואינה ענין של התוועדות לברכה בציבור, ולכן לא ירדנו לסוף דעתו של האג"מ שחידש דאפשר להתנות שלא להצטרף למצוות ברכה, מ"מ נראה דהיכא שבדעת האדם ליפרד מן החבורה ולילך באמצע הסעודה למרות

ד במשנ"ב כתב שההיתר הוא כאשר נחוץ לו מאוד שנוגע להפסד ממון, אמנם באמת במקור הדבר בבית יוסף כתב בסתמא כאשר נחוץ לו, ואך שהב"ח שפליג על הבית יוסף איהו כתב בתמיהה דוכי משום הפסד ממון מותר לעבור על דברי חכמים, א"כ מסתבר דהמשנ"ב לאו דוקא הפסד ממון, אלא כל הפסד בכלל זה ליקרא שהדבר נחוץ לאדם, ובודאי לדבר מצוה. ועיין מג"א לעיל (סי' קצ"ג) שמתר לזמן בשלושה ולא בעשרה כאשר צריך לילך לדבר מצוה, ועיי"ש בחי"א, וצ"ע.

הדברים הבאים מחמת הסעודה, דהיינו הפת ומה שמלפת עמו, וכן מיני תבשיל הבאים לשובע,^ה שהרי אלו הדברים שאינם באים מחמת הסעודה, מדינא דגמרא כאשר מביאים אותם בסוף הסעודה צריכים ברכה לפנייהם ולאחריהם, נמצא שא"ז נכלל כלום כחלק מן הסעודה ואינם נפטרים בברכת המזון, ואלא דאנן לא מושכים ידינו מן הפת עד ברכת המזון, לכן לדידן גם מיני המתיקה והמשקאות שבסוף נפטרים גם הם על ידי ברהמ"ז, אך לכאורה מסתבר שכלפי חובת הזימון דיו ליחשיב הדבר כקביעות סעודה תחילה וסוף מה שישיב והיסיב עם כל המסובים בכל הסעודה על כל מזונה מנותיה ותבשיליה, וא"כ לא יועיל לצאת אא"כ יצא בטרם סיימו את עיקר הסעודה ממש.

אמנם מאידך אפשר דמכיון שכהיום אין אנו מושכים ידינו מן הפת, הרי שמי שפורש מן החבורה כאשר כולם עדיין יושבים סביב השולחן נחשב הדבר כמסתלק באמצע, וכמו דאשכחן בגמ' (דף מ"ז) בההיא דרב ושמואל דאילו מייתי לי ארדיליא וגוזליא לאבא מי לא אכלינן, ושפיר הצטרף רב שימי בר חייא בהדיהו לזימון, א"כ כשם שמהני למיחל חובת זימון כאשר השלישי מיסב בגמר הסעודה כל עוד שהשנים לא סילקו עצמן בהיסח הדעת גמור מסעודה, ה"נ כאשר השלישי פורש בשעה זו שפיר חשיב כאילו יצא באמצע הסעודה, וגם בזה נחשב כאינו בכלל חבורה לסעודה המסיבים יחד וממתנים זה לזה, וא"כ יהא מותר לצאת בשעה זו גם לדעת הב"ח ומג"א, וצ"ת.

אמנם כי בסעודת נישואין אם סיימו את הסעודה ופרקו את השולחנות ומשהים את ברכת המזון עד לאחר הריקודים, דנו פוסקי

להצטרף וליפרד באמצע הסעודה, וגם לא על מש"כ האגר"מ לענין להתנות ליפרד בשעת בהמ"ז. אלא כוונתו לענין דלפעמים יש ששלושה אנשים יושבים סביב השולחן מתחילה עד סוף אך אין להם שום היכרות ביניהם ואין להם שום ענין להצטרף ולהסב יחדיו, רק שבמקרה מצאו להם מקום ישיבה, [וה"ה נמי כאשר אחד יושב ליד שלושה שהם מחוברים, אך הוא אין לו שום שייכות וענין איתם רק שמצא לו כאן מקום ישיבה].

וספקו זה של המהרש"ם הוא בדומה למה שפסק בסיפא של דבריו שם לענין הופכים פניהם זה מזה שאינם מצטרפים, דאזי איכא הוכחה טובא לכך שלמרות שהם יושבים יחדיו מ"מ אינם מצורפים ולאו חבורה נינהו, וכענין זה הסתפק ברישא אי הכי נמי כאשר ליכא הוכחה שנפרדים המה ורק שאדעתא דהכי הם התיישבו ובוזה נשאר בצ"ע.

יד. נמצינו דכאשר אחד רוצה ליפרד מן החבורה באמצע הסעודה, כאשר השאר עדיין ממשיכים באכילה, לדעת הב"ח ומג"א מותר בכל ענין, ולדעת הב"י מותר רק כאשר נחוץ לו הדבר, וכתבנו דאפשר לדעת הב"י נמי שאם מתחילה חשב ליפרד ולא להמתין עד סוף הסעודה יהא מותר גם כאשר זה לא נחוץ. אמנם אם רוצה לצאת לאחר סיום הסעודה ולפני בהמ"ז, לדעת הבית יוסף מותר כאשר נחוץ לו הדבר ולדעת הב"ח אסור.

והשתא יש לדון עד אימתי נחשב כאמצע הסעודה, האם כאשר עדיין לא חילקו מנה אחרונה [כגון קומפוט או גלידה] נמי חשיב כאמצע הסעודה, או רק אם לא חילקו עדיין את עיקר המנות.

הנה יש סברא לומר שאמצע הסעודה לא חשיב אלא אם כן עדיין לא הביאו את

ה הגר"י יודלביץ: כנראה שיש כאן חסרון דברים, וכנראה צ"ל אבל דברים שאינם באים מחמת עיקר הסעודה. אבל יש להעיר מה שמע"כ תולה את זה דאם יבואו אחר סעודה צריך לברך על זה בין לפניו ובין לאחריה לדינא דהשו"ע גם דברים הבאים מחמת הסעודה אם הביאו אחר הסעודה כשמשכו עצמם מן הפת טעונים ברכה לפניו ולאחריה. ועיין ביאורה"ל שהביא שהרשב"א חולק על זה.

רביעי ומתיישב אצלם ואוכל עמהם, אפשר דאף שהוא לא קבע את עצמו עמהם מן ההתחלה, מ"מ הרי הוא נגרר ונטפל אליהם ושפיר חשיב כמצטרף לחבורה שיש בה חובת זימון וגם עלייהו חייל חובת זימון.

וכע"ז מצינו באור זרוע הובא בביאור"ל (סי' קצ"ז ד"ה אינו מצטרף) דס"ל דהא דאמרו שאם שנים סיימו סעודתם לגמרי ואח"כ בא אצלם השלישי אינו מצטרף עמהם. וכתב האו"ז דהיינו דוקא כשהיו שם רק שנים וסיימו לאכול והסיוח דעתם ואח"כ הגיע אדם שלישי לגבייהו והתחיל לאכול, אזי הוא דאינם מצטרפים לזימון ואין השלישי יכול להוציא את השנים יד"ח ברהמ"ז, אך אם היו שלושה שאכלו ונתחייבו בזימון גם אם הפסיקו לגמרי לאכול והסיוח דעתם, מ"מ אם בא אח"כ אדם רביעי ואכל, שפיר דמי שיצטרף עמהם לזימון ויכול לזמן ולברך ולהוציאם יד"ח.

והנה אף שכתב הביאור"ל להוכיח שכל הראשונים חלוקים על האו"ז, היינו רק כלפי הא דכאשר השלושה כבר סיימו סעודתם לגמרי והסיוח דעתם מלאכול הרי שאי אפשר בשום ענין לעשות עמהם צירוף, ולא שנא אם הם שנים או שלושה, דמאחר שפסקו לאכול לגמרי הרי זה סילוק גמור ותו לא שייך להתחבר עמם לסעודתם, אבל כאשר עדיין הם באמצע סעודתם, אפשר דכו"ע מודו דחלוק בין שנים לשלושה,

זמנינו דאפשר שגם בזמננו נחשב כסילוק עצמן מן הפת, וא"כ לפ"ז אם אחד רוצה לצאת בשעה זו, יהיה אסור בהחלט לדעת הב"ח¹, ורק לדעת הב"י יהיה מותר כאשר נחוץ לו הדבר.¹

טו. והנה לכאורה איכא עצה מועילה גם לשיטת הבית יוסף דס"ל דכל שהתחילו יחד בסעודה חיייל עליה חובת זימון, וגם אם רוצה לפרוש באמצע הסעודה אסור לו לצאת, ורק אם נחוץ לו הדבר מותר, והעצה בשביל הרוצה לצאת באמצע היא שימתין מעט בתחילת הסעודה כאשר כולם נוטלים ידים וישהה בשיעור שכל המסובין כבר אכלו כזית, ורק אח"כ יטול ידיו ויתחיל בסעודה, נמצא שאם הוא יפרוש באמצע הסעודה, הרי שלדעת כולם יהיה מותר לו לילך גם כאשר לא נחוץ לו הדבר, דהא סתימת רוב הפוסקים כהט"ז דכל שלא קבעו את עצמם בחבורה לא בתחילה ולא בסוף אינם חייבים בזימון, וכדאיתא במשנ"ב ס"ק י"ט, ורק האליה רבה ונהר שלום מפקפקין בזה עיי"ש בשעה"צ אות ט"ז.

אמנם כי אפשר שיש לפקפק בעצה זו, דיש לדון דהא דהסכימו הפוסקים דליכא חובת זימון כשלא קבעו עצמן בתחילה או בסוף, היינו רק באופן שכל בני החבורה כולם לא היו קבועים יחדיו בתחילה או בסוף, אך אם היתה חבורה של שלושה שקבעו את עצמם יחד בתחילה, ובא אחד

ו הגר"י יודלביץ: וכיון שהאחרונים לא פסקו כהב"ח, א"כ כן הלכה.

א.ה: אף שהאחרונים דחו להלכה את הב"ח והמג"א, מ"מ בוודאי שדעתם היא שיטה גדולה, ובודאי מי שנחוץ לו לצאת יש מקום להחמיר שיצא קודם גמר הסעודה, ואז מותר לדעת כולם. ועיין שבט הלוי (ח"א סי' ל"ח) שיסד תשובה להלכה להקל עפ"י הב"ח והמג"א וכתב הרי יש לנו עמודי ברזל הב"ח והמג"א לסמוך עליהם, וצירף שיטתם עיי"ש. הגר"י: נכון מאוד.

ז אמנם יש לדון בזה קצת להיתר, דהנה עיי"ש בביאור"ל (סי' ר') וז"ל עד שיגמרו השנים את סעודתם אבל משגמרו את סעודתן שוב אין להם רשות לשהות יותר לעכב את השלישי הרוצה לזמן ולברך, והכי דייק לשנא דגמרא דקאמר "אין השנים מפסיקין לאחד" והיינו להפסיק מהסעודה דוקא, עכ"ל. ומסתבר שאם שאר המסובים אינם מסכימים הרי שיכול הוא לברך ביחיד ולצאת, דהא שלא כדין הם עושים, אם כן לעניננו לגבי המשתתף בסעודת נשואין וכבר סיימו כולם לאכול את הסעודה והוא רוצה לברך ולצאת, הרי מצד חיוב זימון היה מן הדין שיש לו זכות לדרוש מהן לזמן, אך אפשר דבסעודת נישואין ושבע ברכות שאני, מפני שהסדר הוא שמתעכבים הרבה לאחר סיום האכילה, ואם כן אינו בדין שהיחיד ידרוש מהרבים לזמן עמו אף שכבר סיימו לאכול, אמנם אפשר דמכל מקום מכיון שמצד הלכות זימון יש בידו לדרוש מהם לזמן, שוב אין עליו חובת זימון, וצ"ח.

מחוייב בזימון יכול להוציאם כשיטת הרמ"א דאף במקום שאינו חייב לזמן יכול לזמן, הרי מבואר מדברי הביאור"ל שגם המצטרף באמצע בהדיה שלושה שהתחילו יחד ליכא עליה חובת זימון.

יו. ואחי הגאון ר' אליעזר שליט"א העיר דיתכן דאף דבעלמא הדין כן שמי שמצטרף באיחור אצל חבורה ונפרד מהם באמצע אינו מתחייב בזימון אך יתכן שבסעודת נישואין שאני, וכדחזינו לגבי רשות הרבים מפסקת בין שני הבתים שהדין הוא שאינם מצטרפים לזימון, כמבואר בסימן קצ"ה, אבל בסעודה של נישואין כתב הטור בשם הרא"ש שמצטרפין, הרי שהא גופא שמסובים בסעודה לכבוד החופה חשיב צירוף, אפילו במקום שבשאר דוכתא לא חשיב כחיבור מפני הפסק השביל, ה"נ אפשר שגם לענין זה שבשאר דוכתא לא חשיב כחיבור לסעודה רק באופן שהתחילו שלושה לאכול יחדיו, אמנם לגבי סעודה של חופה אפשר נמי דהוי חיבור אפילו אם לא קבעו מתחילה יחדיו, שכן עצם הסעודה שהיא נערכת לכבוד השמחה הרי"ז חשיב כקביעות ומחברת את כל הסועדים.

אמנם יעו"ש בביאור"ל (ד"ה בשום ענין) שהביא פלוגתת הפוסקים אי הך דינא דהרא"ש שלענין בני החופה רשות הרבים אינו מפסיק היינו רק כלפי ברכת חתנים או גם לענין זימון, שמהט"ז משמע דה"נ שאינו מפסיק גם לענין זימון, אבל באליה רבה ובפרישה איתא דהיינו רק לענין ברכת חתנים, ולא לענין ברהמ"ז וכן פסק בדרך החיים. א"כ אפילו אי נישחש לומר דכשם דאשכחן ברא"ש חומרא של צירוף דבני החופה גם כאשר רה"ר מפסיק ביניהם ה"נ נחדש שגם לא בעינן להתחיל יחדיו, הרי דשם במקור הדין דהרא"ש אין הדבר מוסכם בפוסקים אי חומרא זו נאמרה גם על חובת זימון או רק על שבע ברכות הרי שלענין המתחיל באמצע הסעודה מסתבר שלא נחדש חיוב.

ומשום דלא סגי שתחול חובת זימון כ"א באופן שהתחילו לאכול יחד שלושה יחד, אך אם ישנם כבר שלושה שהתחילו לאכול יחדיו, גם הרביעי שמתיישב אצלם באמצע נגרר הוא ונטפל אליהם, וא"כ נמצא שלא תועיל עצה זו שהמשתתף בחתונה ימתין ולא יתחיל עד שכולם יהיו באמצע, דאפשר דמ"מ הוא נטפל אל הקהל המוזמנים ומתחייב נמי בזימון.

טז. ושאלתי זאת לכמה תלמידי חכמים גדולים ויש מהם שצדדו בסברא לומר שהמצטרף אצל שלושה שהם התחילו יחד אפילו שהוא אחר ולא התחיל יחד איתם מ"מ נגרר הוא וחייל עליה חומרתם, דנחשב הוא כסועד בסעודה של זימון, ויש שצדדו בסברא לומר דלא שנא, דמאחר שהאדם הזה הוא לא התחיל סעודתו ביחד עם שלושה הרי"ז נחשב כסעודת יחיד, [וכמובן שאך אם יסיים ביחד איתם, אזי הוא דיתחייב בזימון, כיון שגמר האכילה גם קובעת לזימון].

אולם כי הגאון הרב יהושע יודלביץ שליט"א הביא ראיה מדברי הביאור הלכה דלא שנא, ואף אם היו חבורה של שלושה או יותר הרי שמי שלא התחיל יחד איתם ליכא עליה חובת זימון והריהו נדון כיחיד ואינו נגרר בהדיהו, דאיתא בביאור"ל [קצ"ג ד"ה עדיף] שהמקור להא דפסק הרמ"א שגם במקום דליכא חובת זימון מ"מ עדיף טפי לזמן הוא רק עפ"י שיטת רבינו יונה דס"ל דדוקא בהתחילו יחד חייבים לזמן, ואם כן יקשה עליה דרבינו יונה מהא דינאי מלכא ששמעון בן שטח הצטרף ושתה עמהם ובירך בשבילם, וכתב הביאור"ל שמכאן יש להוכיח דאפילו בדליכא חובת זימון מ"מ יכולים לזמן. ואמר הגר"י שליט"א שממה שהוכיח הביאור"ל יש לנו ללמוד שגם המצטרף אצל שלושה שהתחילו יחדיו אין דינו כמותם להתחייב מחמתם בזימון, דהא התם גבי ינאי מלכא הרי הם כן היסיבו בחבורה ואכלו יחדיו, ורק שמעון בן שטח הוא שהצטרף עמם באמצע, ואף על פי כן הוכיח הביאור"ל מזה שאפילו שהוא אינו

כאשר אדם זה התחיל וקבע את סעודתו מתחילה ביחיד ובמקום אחר, ואח"כ עקר למקום אצל שלושה שהם קבועים, לכו"ע לא חיילא עליה עתה חוב זימון שכן הרי הוא כבר קבוע כסעודת יחיד. וצ"ע.

והנה אם אותו יחיד שהתחיל סעודתו בביתו ואח"כ עקר ממקומו למקום אחר אצל חבורה של ג' וישב ואכל עמהם עד סוף הסעודה, לכאורה תחול עליו חובת זימון מחמת סוף הסעודה, אמנם עיין להלן בסוף המאמר (אות כ'-כ"ד) מה שהוכחנו בענין זה מסוגיית הגמ' דף נ. ומהראשונים שם דבכהאי גוונא לא חיילא חובת זימון.

וממו"ח הגאון ר' יעקב חנוך הכהן שבדרון שליט"א שמעתי עצה מועילה למי שרוצה לצאת באמצע הסעודה, שיתחיל את הסעודה באכילת כזית בקרן זוית בנפרד משאר המסובים, ולכאורה עצה זו טובה מאוד, דהנה הבאנו לעיל ממו"ז המהרש"ם שהוכיח מדברי הכסף משנה לגבי צירוף חבורה לאכילת קרבן פסח, שאם הופכים פניהם זה מזה לא בעיא מחיצה וחשיב כשתי מקומות, הרי שאם יפנה האדם לקרן זוית הרי"ז כאילו הוא במקום אחר ואינו ביחד עם שאר בני החבורה שההופכים את פניהם זה מזה חשיבא כאילו מחיצה קבועה ביניהם, ואפילו שדעת הרא"ש ששתי מקומות ורה"ר מפסיק ביניהם הוי חיבור כלפי סעודה לכבוד החתונה, כבר כתבנו שלדעת רוב האחרונים היינו רק לברכת חתנים ולא לזימון, ובענינו לברכת חתנים נמי אינו חיבור שכן הו"ל סעודת יחיד וכמבואר לעיל. ובפרט שדברי הרא"ש מיירי באופן שמחוסר מקום נתחלקו

והנה מאחר שאמרנו שהמתחיל באמצע הסעודה בחתונה אינו מתחייב בזימון. נראה דה"ה נמי אינו מתחייב בשבע ברכות, ואפילו דכלפי רה"ר המפסיק אמרינן דאע"פ שאינם מצטרפים לזימון מ"מ מצטרפי לברכת שבע ברכות, היינו משום דהתם קמיירי כשהיו עשרה בכל חבורה רק שמחמת חסרון מקום נתחלקו לכמה בתים, לכן מאחר שאוכלים מסעודה שתקנו לחופה, שפיר חשיב כסעודת נישואין ומתחייבים בשבע ברכות, משא"כ בנדון דידן שיחיד מתחיל באמצע ומסתלק באמצע, הרי יחיד זה אינו מצורף עם החבורה והו"ל סעודת יחיד, ופשיטא היא שסעודת יחיד אינו מתחייב בשבע ברכות.

יח. ונראה דאפילו אי ננקוט להחמיר שהמצטרף באמצע כהדי חבורה של שלושה מתחייב בזימון, וגם נחמיר לומר שסעודת נישואין כן מצרפת, מכל מקום איכא עצה מעליא ליפטר מזימון וחובת שבע ברכות, והעצה היא שיטול ידיו מקודם בביתו ויתחיל קצת בסעודה ואח"כ ימשיך את הסעודה בחתונה^ח, ובכהאי גוונא אם יצא באמצע כאשר עדיין לא סיימו כולם לאכול, אזי מסתבר דלכו"ע אין הוא מחוייב בזימון שכן הוא לעצמו ואינו נטפל ומחובר עם החבורה, ואפשר דאפילו לדעת האליה רבה שחולק על הט"ז (הובא בשעה"צ קצ"ג אות ט"ז) וס"ל דאפילו שלא התחילו השלושה יחדיו וגם לא סיימו יחד, רק שבאמצע אכלו כזית יחד נמי מתחייבים בזימון, היינו רק באופן שהשלושה התחילו את סעודתם באותו מקום רק שלא בשעה אחת, אך

ח הגר"י יודלביץ: יש לפקפק בזה, דהא ידוע שאינו עושה זה באמת שרוצה לעכשיו להתחיל לאכול, אלא עושה משום תחבולה, וא"כ אפשר דעיקר תחילת הסעודה אצלו הוא כשמגיע לחתונה.

א.ה: אף דלכאורה צדקו דבריו של הגאון שליט"א דכשעושה רק בשביל תחבולה כדי ליפטר מחובת זימון לא יועיל לו, דמאחר שעיקר סעודתו הייתה בהסיכה עם כל החבורה מתחייב בזימון, ואין להתחשב במה שעושה כאילו קצת התחלה של סעודה מקודם, אמנם יש להבחין בעניין זה שבאמת מדרכו של עולם הוא שבסעודות שאדם מרגיש שייכות קרובה וכגון בשמחת נישואין ושבע ברכות של אח וקרוב מאוד הריהו יושב וממתין עד הסוף ואינו מחפש עצות ליבדל ולצאת, ורק בשמחות שאינו כ"כ קרוב אליהם אזי הוא רוצה ליפטר ולצאת, וא"כ אין זה רק כתחבולה בשביל ליפטר מחובת זימון, אלא שבאמת אינו כ"כ מחובר עם כל המסובים הנאספים, ושפיר יש להתחשב בעובדא שהתחיל קצת סעודה מקודם בפני עצמו, ויועיל לפטרו מלהימנות כמחובר גמור עם כל הנאספים.

זימון לפירות היה עליהם מצוה ליתן לו כדי שיקיימו ברכת זימון.

ואם כן בודאי שמי שאכל בהדי חבורה אפילו שיש לו אמצעים ליפטר ולברך ביחידות ולצאת, הרי עאככו"כ שמצוה עליו להמתין עד סיום הסעודה כדי לקיים זימון ולברך ברוב עם.

ומצוה זו רבה היא מאוד, דהנה עיין להלן בשו"ע (סי' קצ"ז ס"א) שכתב ששנים שאכלו חייבים ליתן לאכול לשלישי כדי שיצטרף עמהם, ולשון זה של חיוב הוא מתשובת הרשב"א, אמנם עיין שם במשנ"ב (ס"ק ד') שכתב שחייבים לאו דוקא אלא שרצונו לומר שמצוה ליתן לו, ובשעה"צ (אות ג') כתב שכך איתא בהרבה ראשונים, ובאמת שגם הרשב"א גופיה (חלק ד' סי' נ"ו) שכתב חייב הרי הוא כתב דין זה בשם מהר"ם מרוטנבורג, והמהר"ם עצמו כתב בלשון מצוה. אמנם יש לנו ללמוד מזה על כל פנים שמצוה גדולה היא זו כעין חיוב, ואם אמרו על שנים שאכלו, שמצוה עליהם להדר וליתן אוכל בפי שלישי, הרי כאשר אכלו כבר שלושה ואין צריך אלא להמתנת זמן חוב כפול הוא להמתין ולבוא לכלל ברכת זימון ברוב עם.

העולה לדינא:

המשתתף בשמחת נישואין וסעודת שבע ברכות, אם רוצה לצאת באמצע הסעודה כאשר עדיין לא סיימו שאר המסובים את אכילתם, לדעת הב"ח ומג"א מותר לברך ביחידות ולצאת אפילו כאשר לא נחוץ לו הדבר¹, ולדעת הבית יוסף ורוב הפוסקים אסור לצאת בחינם ורק אם נחוץ לו הדבר מותר לו לצאת.

אם יוצא לאחר שסיימו כבר לאכול את כל תבשילי הסעודה, ומתמהמין בריקודים או דרשות, לדעת הב"ח אסור לברך ביחידות ולצאת אפילו אם יהיה לו הפסד ממון, ולדעת הבית יוסף מותר אם נחוץ לו הדבר.

אם סיימו לאכול את כל הדברים הבאים מחמת הסעודה, ועדיין לא הגישו את הקומפוט וכדו', יש להסתפק אי לדעת הב"ח נמי יהא מותר לצאת, או דנחשב כגמר הסעודה לענין זימון. ובפרט בחתונה כאשר פירקו את השולחנות אפילו שעדיין יש תקרובת כללית [בר] יש לחשוש טובא דחשיב כגמר סעודה, ולדעת הב"ח אסור לצאת בשו"א.

אם התנה מתחילה בשעה שהיסיב שבדעתו לצאת באמצע הסעודה דהיינו כאשר עדיין שאר הנאספים יהיו באמצע אכילת הסעודה והתבשילים, כתבנו שיתכן שגם לדעת הב"י יהא מותר לצאת גם כאשר לא נחוץ לו הדבר.

לכמה מקומות אזי הוא דלא חשיב חילוק המקומות כפירוד בין החבורות, משא"כ כאן שאינו נפרד מן החבורה מחוסר מקום, כי אם בשביל שרוצה להדיא ליפרד מהם ולא להתחבר עמהם, הרי בודאי דלא חשיב חיבור².

יט. הנה למרות כל ההיתרים לברך ביחיד ולצאת באמצע הסעודה, היינו רק לענין לפוטרו מחוב גמור, אבל למצוה בודאי שיש חוב של מצוה להדר להמתין לברכת המזון בזימון ולשמוע ברכת חתנים, שכן לא גרע מהא דריש סימן קצ"ג, ושנים שאכלו מצוה שיחזרו אחר שלישי שיצטרף עמהם לזימון, ומקור מצוה זו היא מהרא"ש שלמד זאת מן הגמ' (דף מ"ה) ת"ר השמש שעומד על שנים אוכל עמהם אע"פ שלא נתנו לו רשות, עומד על שלושה אינו אוכל עמהם אלא אם כן נתנו לו רשות, וכתב הרא"ש מכאן משמע שמצוה לחזר אחר שלושה כל מה שיכולין משום ברכת זימון דברוב עם הדרת מלך, ועיי"ש שהביא ראיה גם מהא דלמדו בגמ' חולין (דף קו.) שאין מזמנין על הפירות ממה שרבי אמי ורבי אסי אכלו פירות ולא נתנו גם לרבה בר בר חנה, הרי שאם יש

ט הגר"י יודלביץ: יש לעיין, דכיון דהחזרת פנים שנקרא שתי חבורות הוא ח"י יתכן שחידוש זה הוא רק כשכל הסעודה היה באופן זה, אבל אם רק בתחילה סופו הוכיח על תחילתו מהן וע"י.
י הגר"י יודלביץ: אך אין הלכה כן.

אם התנה מתחילה שייפרד מן החבורה בסוף הסעודה לאחר שיסיימו כולם לאכול את כל המאכלים ויברך ביחידות, כתב האגרות משה דשפיר דמי, וכתב שם דזהו דלא כמחצית השקל בביאור דברי הרמ"א ומג"א, וכתבנו להוכיח כדברי המחצית השקל, וא"כ לכאורה לית לן הך היתירא, אמנם כי עדיין איכא היתר לצאת כאשר נחוץ לו הדבר כדעת הבית יוסף ורוב הפוסקים.

ובגדר נחוץ לו הדבר שיותר לצאת לדעת הבית יוסף, הנה הפסד ממון מפורש דחשיב כנחוץ, ומסתמא מי שצריך לטפל בילדיו חשיב נמי כנחוץ, ואם יש לו סדר לימוד קבוע או כולל וכדו', לכאורה חשיב נמי כדבר נחוץ.

האוכלים בחבורה סתם שאינה לכבוד נישואין, אם התחיל לאכול בשעה מאוחרת משאר כל המסובים ורוצה להקדים לצאת באמצע כאשר עדיין לא הגישו את כל התבשילים, בזה לכאורה גם לדעת הבית יוסף יהא מותר לצאת בחנם גם כאשר לא נחוץ הדבר.

וכתבנו דיתכן דאף שבשאר סעודות שאינה לכבוד נישואין וכדו', דעת הפוסקים רובם ככולם היא שאם לא התחילו יחד וגם לא גמרו יחד ליכא חובת זימון [לבד מדעת הא"ר ונה"ש] אפשר שבסעודת נישואין חמיר יותר.

אמנם אם התחיל לאכול שלא במקום הסעודה שוב דינו של סעודת נישואין כמו שאר סעודה בעלמא^א, ואפשר דאפילו עדיף הוא להיתירא, וכאמור דאזי הו"ל סעודת יחיד מאחר שתחילת הסעודה היתה במקום אחר הרי שכך איקבע לה סעודתו וחיובו לגבי בהמ"ז כיחיד ואע"פ שאח"כ מעתיק לסעודה בחבורה, לכן אפשר שלא תהא חובת זימון גם לדעת הא"ר. ומותר בכה"ג לברך ביחידות קודם גמר הגשת כל התבשילים ולצאת אפילו כשלא נחוץ לו הדבר אליבא דכל הפוסקים.

ובדעת תורה להמהרש"ם הוכיח (מהכסף משנה לגבי חבורה בקרבן פסח) שאם הופכים פניהם זה מזה חשיבא כאילו מחיצה ביניהם, ואם כן מי שיתחיל סעודתו בקרן זוית ויהפוך פניו מהציבור הרי זה כאילו התחיל את סעודתו במקום אחר.

ונראה לכאורה שהיחיד הזה שהתחיל סעודתו במקום אחר ואח"כ העתיק מקומו אצל סעודת הנישואין וכדו' אפילו אם ישב שם ואכל עמהם עד גמר הסעודה נמי אינו מתחייב בזימון^ב, שכן חובת הזימון תליא לפי עיקר קביעות הסעודה, ומאחר שהוא התחיל וקבע את סעודתו במקומו הראשון ביחידות שוב לא חיילא עליה חובת זימון וכסעודת יחיד חשיב, ומותר לו לברך ולצאת בכל ענין, ועיין להלן.

ואם התחילו כל המסובים ביחיד במקומות נפרדים ואח"כ התקבצו למקום אחד ואכלו ביחד וגמרו שם סעודתם, כתבנו להלן שמהסוגיא דג' שבאו מג' חבורות ומהראשונים שם מתבאר שאין זה חשיב קביעות ואינם חייבים בזימון, וכן מבואר לכאורה בראב"ד בשם הירושלמי. ואם ירצו לזמן לכאורה לדעת הרמ"א הרשות בידם משום ברוב עם, אמנם לדעת הערוך השולחן היינו בדוקא באופן שהיו שם לפחות שנים שקבעו מתחילה יחד, ולגבי זימון בשם הכריע המשנ"ב שאין לזמן.

ובודאי על אף שיותר הדבר ליפטר מחובת זימון ולברך ביחיד ולצאת, מכל מקום מצוה להמתין עד שיסיימו כולם ויתחייב עמהם בזימון ויקיים מצוה ברוב עם. ואם כן כאשר אין לו צורך כלל לצאת ורק שכבד עליו ההמתנה אין ראוי להקדים לצאת וצריך להמתין לזימון.

יא הגר"י יודלביץ: עיין לעיל מה שיש לפקפק.

יב הגר"י יודלביץ: עיין לעיל מה שיש לפקפק.

ברין יחיד העוקר ממקומו

באמצע הסעודה ומתחבר לחבורה

כ. הנה יש לדון טובא בכהאי גוונא שהתחיל סעודתו ביחיד בביתו או בכל מקום שהוא ואח"כ עקר למקום חדש אצל שלושה, מה יהא הדין אם ישב עמם עד סוף הסעודה, האם באופן כזה בודאי תחול עליה חובת זימון מצד זה שאע"פ שלא היה קבוע בחבורה בתחילת הסעודה, מ"מ הא סוף הסעודה נמי קובע להתחייב בזימון, או דילמא דעד כאן אמרינן שסוף הסעודה נמי קובעת חוב זימון היינו רק באופן שכל משך הסעודה היתה במקום זה, לכן סגי לה שעכ"פ בסוף הסעודה הם מתחברים, ומשום דהא גופא שהמתינו זה לזה בסעודתם הרי"ז מחבר אותם למיחשיב כחבורה והרי"ז נדון כסעודה בחבורה, אמנם כאשר עיקר תחילת הסעודה של אותו יחיד היתה ביחידות ובביתו או בכל מקום שהוא, הרי הוא מופקע להדיא מליחשיב כסעודה בחבורה. ואי ננקוט דאכן מי שפתח את סעודתו ביחיד במקום אחד ואח"כ עקר למקום חדש בחבורה אינו מתחייב בזימון, א"כ מי שיתחיל את סעודתו בביתו לפני בואו לחתונה או לשבע ברכות הרי הוא יוכל לפרוש ולברך ביחיד ולצאת בכל עת ובכל ענין וגם אם ישב ויסב עמהם עד סוף הסעודה וא"צ להיתרא כלל, דהרי הוא חשיב כסעודת יחיד ממש.

וביותר יש להסתפק בגונא שכל השלושה התחילו כל אחד את סעודתו בביתו או במקום אחר ביחידות ואח"כ העתיקו שלשתם למקום חדש ונתוועדו יחד להמשך הסעודה ולאכול יחדיו, האם בכה"ג חיילא עליהו חובת זימון, מחמת דהשתא מיהא נתוועדו הם יחדיו ומשום סוף הסעודה תחול עליהו חובת זימון, ואפשר עוד דאף לדעת התר"י דס"ל שחובת זימון הוא רק בהיסיבו בתחילה שאני הכא, משום

דנימא שהתאספותם יחדיו למקום החדש באמצע סעודתו של כל יחיד תיחשב כקביעות חדשה ויתחייבו נמי מצד תחילת סעודה וכאילו היסיבו יחדיו. אמנם מאידך גיסא אפשר שגם לדידן דנקטינן שגם גמר וסוף הסעודה קובעת לזימון הכא שאני משום שהרי כל אחד מהם עיקר קביעותו היתה ביחיד, ואם כן אי"ז נדון כלל כסעודה בהתוועדות של שלושה, והרי הם ג' יחידים שממשיכים את סעודתם, ובזה יותר מסתבר שאינם מתחברים ממה שהאחד התחבר עם שלושה קבועים.

כא. והנה לכאורה יש ללמוד דין זה מסוגית הגמרא דף נ. דאמר רב הונא ג' שבאו מג' חבורות אינן רשאים ליחלק, אמר רב חסדא והוא שבאו מג' חבורות של ג' בני אדם. לכאורה מבואר להדיא בדברי רב חסדא שאם נתחברו שלושה שבאו מחבורות שלא היו שם ג' בנ"א אינם מזמנים, הרי מבואר לן פשרא לספיקן, ואכן מי שהתחיל סעודתו ביחיד ופרש ממקומו והלך למקום אחר ושם נתוועד עם שלושה אינו מתחייב בזימון.

אמנם עדיין אפשר לומר דהא דלא נתחייבו השלושה שבאו מחבורות שאינם של שלושה היינו רק באופן שלא אכלו אח"כ ביחד, וכמבואר שם ברש"י וז"ל: ג' שבאו, שהם חייבין לזמן ואפילו שלא אכלו אלו השלושה משנצטרפו יחד.

אמנם דאדרבה הוא שמדברי רש"י מתבאר להדיא דאירי בין באכלו אח"כ יחד ובין לא אכלו אח"כ יחד, דהא רש"י קאמר אפילו לא אכלו, ואי נימא שכאשר אכלו אח"כ השלושה שבאו יהיו חייבים בזימון גם כשלא באו מחבורות של ג' בנ"א, א"כ הו"ל לרש"י לפרש דהסוגיא איירי בדוקא כשלא אכלו אח"כ יחד, ומדקאמר רש"י אפילו לא אכלו מבואר להדיא שהדין שוה וגם אם אכלו אח"כ יחד חייבים בזימון רק כשבאו מחבורות של ג' בני אדם³¹.

יג הגר"י יודלביץ: אינו מוכן, דרש"י אינו קובע האין מדבר הסוגיא, אלא מדבר במיוחד מה ח"י המשנה ובזה כתב דהח"י הוא אפילו כשלא אכלו, דאם באכלו אין כאן חידוש.

שאלו אח"כ יחד ואעפ"כ פרח זימן מינייהו מחמת שענו מקודם, ואם כן הרי שדברי רבא דקאמר בהמשך הסוגיא לא אמרן היינו בדוקא באופן שאלו אח"כ יחד, וא"כ לא מסתבר לומר שדברי רב הונא ורב חסדא שבתחילת הסוגיא הם רק בגונא שלא אכלו אח"כ.⁷

וביותר הוכיח החברותא הג"ר ישעי' שיינברגר שליט"א לפי דברי הרא"ש שם בהמשך הסוגיא בדברי רבא דאי אקדימו הנך ואזמין עלייהו בדוכתייהו פרח זימן מינייהו ופירש רש"י שענו על זימן במקומם, והקשה רבינו יהודה דמאי חידושא ותי' הרא"ש דהחידוש הוא בגונא

א.ה: מה שכתב הגאון שליט"א שרש"י לא בא לקבוע במה מדבר המשנה אינו מובן, דהנה כל עיקר סוגיית הגמ' באה ליישב ולפרש במאי קא מיירי מתניתין דקשיא לגמ' מאי קמ"ל הא תנינא חדא זימנא, ועל זה הוא דמוקמינן דמתניתין מיירי בכי הא דרב הונא ג' שבאו מג' חברות אינן רשאין ליחלק. והנה לגבי שאלתינו כלפי ג' שבאו מסעודות יחיד ואכלו יחד האם נתחייבו בזימן או לאו, הרי שאי ננקוט שאכילתם השתא מחייבם בזימן הא מיהא שאין זה מאותו חוב כמו ג' שבאו מג' חברות ולא אכלו, דבזה המחייב הוא מחמת זאת שאלו עכשיו יחד ומכאן ואילך חשיב תחילת סעודתם וחייבים בזימן כמו כל סעודה רגילה שתחילתה וסופה במקום אחד, ואילו ג' שבאו מג' חברות ולא אכלו אח"כ יחד הרי שכל המחייב הוא רק מחמת סעודתם במקום הראשון.

אם כן מהשתא כאשר רש"י בא לפרש את דברי הגמ' העוסקת ביישוב שתי המשניות ומוקמינן מתניתין דידן כר' הונא הרי דאם אכן ננקוט דבאכלו אח"כ יחדיו מתחייבים בזימן גם כשבאו מסעודת יחיד אם כן אין זה מענין משנתנו כלל והרי זה בכלל משנה דריש פרקין, הרי דהוה ליה רש"י לפרש את דברי רב הונא דהיינו בדוקא כשלא אכלו ומדקאמר רש"י דמיירי אפילו בלא אכלו הרי להדיא דס"ל דהך חידושא דרב הונא שמתחייבים בזימן במקום שני מחמת אכילה במקום ראשון הוא גם כשאכלו במקום שני, ומוכח מזה שכל המחייב של זימן הוא רק לפי קביעות הסעודה במקום הראשון, ואם לא אכלו בחבורה במקום הראשון אינם חייבים בזימן גם אם אכלו אח"כ יחדיו במקום השני.

הגר"י יודלביץ: איני מבין דרש"י אינו יכול לכתוב דבר שאינו נכון לדינא, ואם יכתוב דוקא שלא אכלו יחשבו שכשכן אכלו אין חייבין בזימן.

א.ה: לעניות דעתי מכיון שרש"י בא לפרש, וכאמור שסוגיין באה ליישב את הצריכותא של שתי המשניות, לכאור' הר"ל לפרש במאי קא מיירי מתניתין, ואם אכן כדברי הגאון שליט"א דתרי חיובי איכא אצל הבאים באמצע סעודה, א' בלא אכלו דאז זימן דאז זימן הוא מכת קביעותן במקום ראשון, ב' כשאכלו אח"כ איז חיובן מחמת קביעותן השניה, אם כן היה לו לרש"י לפרש דמתני' איירי בלא אכלו אח"כ, ולהוסיף דכשאכלו ידעינן ממתני' קמייא שחייבין, ומדסתם רש"י לפרש דמיירי אפילו בלא אכלו מתבאר מזה דבין באכלו ובין בלא אכלו אי"ז בכלל מתניתין קמייא, וחובי זימן אינה אלא לפי תחילת קביעות הסעודה, ורק ממתניתין דידן ידעינן להאי דינא שהבאים באמצע הסעודה חייבין בזימן.

הגר"י: אכתוב כאן קצת באריכות לסכם הדברים כדי שיצא דברים ברורים. ר"ה חידש דשלשה שבאו מג' מקומות ונצטרפו יחד אסורים ליחלק, והגמרא העמידה דבריו בבאו מג' חברות שכל אחד היה שיעור זימן ונתחייבו כבר בזימן, והגמרא רוצה להעמיס שזהו מש"כ במשנה דידן ג' שישבו לאכול אסורים ליחלק. ולכאורה לפי זה של הגמרא צ"ל דר"ה למד חידושו מהמשנה, דאל"כ מה בא ר"ה לחדש אחרי שכבר כתוב במשנה כן, [א"נ ר"ה עצמו יכול לסבור כחירוצים אחרים בגמרא והוא חידש חידוש מעצמו, מ"מ מסתבר יותר כד' א' דמדיחי תתי שחדש מעצמו אם אפשר לומר שלמדו מהמשנה]. והנה כיון כהמשנה כתוב ג' שאלו אח"כ גם דברי ר"ה מיירי באכלו ביחד ויש לשאול מה החידוש של המשנה [שזהו ח"י של ר"ה], ויש לפרש בג' אופנים, א', דקמ"ל דמועיל קביעות אפי' בסוף סעודתם, אמנם זה אינו דא"כ אמאי צריך להעמיד המשנה דוקא שבאו מג' חברות שנתחייבו בזימן. ב', דכיון דנתחייבו בזימן כל אחד במקומו אסורים ליחלק, ולכן גם בלא אכלו כלל ג"כ מצטרפים, אמנם צ"ע מנ"ל דזה הסיבה אולי הסיבה בגלל שסיימו לאכול כאחד, ואה"נ דאפי' שלא באו מג' חברות, וי"ל בתרי אנפי, א', שזה לא חידוש כלל דהוי כהתחילו יחד, ב', דאין כזה צד לגמ' שסיום אכילתם יכול לחייבם, ועד כדי כך שהמשנה לא איכפת לכתוב שאלו כאחד ולא חששה שיבואו לטעות דזה הסיבה שנתחייבו דלא יעלה על הדעת דצירוף אכילתם בסוף יכול לחייב זימן, וממילא כל אחד יבין שיש סיבה אחרת המחייבת וישפוט מעצמו שע"כ מיירי שבאו מג' חברות שכל אחד נתחייב בזימן. ובוה אנחנו מחולקים, דעת הכותב עכשיו סובר כד' א', ודעת בעל הקונטרס כד' ב'. ודעת הכותב כד' א' ולכן סובר דחידוש המשנה דאפי' לא אכלו ממשנה יתירה.

יד הגר"י יודלביץ: אה"נ אבל מהא דכתבו דמיירי גם בלא אכלו ע"כ דאל"ה אין שום חידוש וא"כ מוכח דבאכלו פשיטא שמתחייבים.

הצטרף בהדי שלושה במקום אחר פטור מן הזימון. אלא דאכתי אפשר דהיינו רק כאשר כל השלושה שנועדו היו באמצע הסעודה, אבל אם אחד הצטרף ובא אצל שלושה שאני והוא נגרר בתרייהו ומתחייב בזימון.

כב. ועוד ראה גדולה יש מהסוגיא שם, דהנה בסוגיא דפרח נפסק בשו"ע (סי' קצ"ג ס"ו) שלוש חבורות שהיו בכל אחת ארבעה ופירש אחד מכל חבורה ונצטרפו לחבורה, וזימנו השלושה הנשארים פרח זימון מינייהו, [זהו כפי פירושו של רבינו יהודה בסוגיא שהובא ברא"ש], ועיי"ש במשנ"ב (ס"ק ל"ג) דהיינו דוקא אם לא אכלו אח"כ יחדיו אבל אם אכלו אח"כ יחד מצטרפים, ומקורו מחי' הגרע"א בשם תלמידי רבינו יונה^ט. ולכאורה היא תימה גדולה, דהא שיטת התר"י היא דאין חובת זימון כי אם בהסיכו יחד מתחילה ואם כן מאי אהני ליה לתר"י הא דאכלו אח"כ יחד השלושה

והוסיף הנ"ל שבאמת הדבר מפורש בדבריו של הרא"ש שם. כי הנה ז"ל הרא"ש: 'ומה שהקשה הר"י דמילתא דפשיטא היא וכו', לא קשיא מידי, דרבותא קמ"ל שאע"פ שאכלו אלו השלושה ביחד אח"כ וגמרו סעודתן שהתחילו עם חבורתן בלא נט"י ובלא המוציא, וכדמשמע לישנא דמשנה ד'שלושה שאכלו כאחת' דמינה דייקי הך דרב הונא^{טו}, אפילו הכי אינם יכולים לזמן וכו'. הרי שהרא"ש נקט להדיא שעיקר דבריו של רב הונא דג' שבאו מג' חבורות איירי באכלו, כמו שמוכיח מלשון המשנה ד'שלושה שאכלו כאחת' אשר אותה פירשו בגמרא לענין דינא דרב הונא דג' שבאו מג' חבורות. ועלה הוא דאמר רב חסדא דזהו דוקא אם באו מג' חבורות של ג' בני אדם, אבל אם אכלו ביחידות אינם מתחייבים שוב. הרי לנו ראייה מפורשת מדברי הרא"ש^{טז} שאם יחיד התחיל סעודתו במקום אחד ואח"כ

טו הגר"י יודלביץ: עיי' הגהות הב"ח שמוחק מהרא"ש תיבות אלו [דמינה דייקי הך דרב הונא], וכנראה דהיה קשה לו דהא ר"ה עצמו מיירי כשלא אכלו אח"כ כמש"כ רש"י, רק החי' בגמ' כאן בזימנו הוא באכלו, דהמשנה מיירי גם באכלו, ולזה נוכל לשמוע חי' זה, אבל לענין החי' של המשנה הוא בלא אכלו כמש"כ רש"י, וכאן החידוש בכן אכלו.

טז הגר"י יודלביץ: אמנם כן לדברי הרא"ש מבואר מה קושיית ר"י החסיד על רש"י, דלמד ברש"י שר"ה מיירי בלא אכלו, ולכך הקשה כן, ודברי הרא"ש יתכן שזה תירוץ בדעת רש"י דמיירי באופן שכן אכלו אע"פ שר"ה ור"ח מיירי בלא אכלו, ולא נבא עם דיוק הרא"ש מהמשנה שכתוב שאכלו שמיירי דוקא באכלו, דרש"י יפרש שלשה שאכלו כאחד אסורים ליחלק היינו שלשה שבאו מחבורות ששם אכלו כאחד אסורים ליחלק. ועיי' מש"כ בהערה י"ח, דלפי"ז אין פלוגתא בין הרא"ש ורש"י.

יז הגר"י יודלביץ: היכן כתוב שזה בשם תלמידי ר"י.

א.ה. אכן ברוב הדפוסים של השו"ע לא כתוב שזה בשם תלמידי רבינו יונה, אבל במשנ"ב ס"ק ל"ג כתוב שזה בשם תר"י וכן הוא בשו"ע הוצאת מכון ירושלים, ובאמת שהדברים מפורשים בתר"י על מתניתין דידן שכתבו לפרש חידושא דרבינו יהודה דמיירי שיצא האחד מהחבורה וקורין עליו ומוזמן עמהם והם יצאו בזימון והוא שבחוץ לא יצא, ועל זה מסיק הרבינו יונה דאפילו אם אלו שיצאו וענו אכלו אח"כ כל אחד מהם לבדו אינם מתחייבים בזימון הואיל ולא נועדו לאכול יחד, מבואר להדיא שכאשר כן נועדו לאכול יחדיו ה"נ יתחייבו בזימון, והרי לשיטת תר"י אין מועיל להתוודע בסוף כי אם בתחילה, וכאמור שאין לתרץ דחשיב ההתוודעות באמצע במקום שני כאילו התוודעו תחילה במקום זה, דא"כ גם אם יענו לזימון מושלם בראשונה היו מתחייבים גם במקום השני וזה אינו, כמבואר בפנים.

והנה יש להרחיב בעיקר הסברה ומקור הדין שכתבנו להוציא דין זה שאם התחילו לאכול ביחיד במקום אחד ואח"כ העתיקו למקום אחר לאכול יחד אינם יכולים לזמן, שכתבנו דזהו בכלל דברי רב הונא ורק אם באו מחבורה של ג' בני"א חייבים בזימון ואי לא אינם מזמנים, אשר מע"כ הגאון שליט"א חולק בתוקף לומר דבודאי חשוב קביעות סעודה לזימון מחמת התוודעות השניה, יש להקדים דהנה נחלקו הראשונים, שהתר"י ס"ל שקביעות לזימון הוא רק בהסיכו מתחילה ודעת התוס' והראשונים הוא שגם סוף הסעודה קובעת לזימון, והנה מקורו של התר"י הוא מהמשנה ומהברייתא (דף מ"ב) הסבו אחד מברך לכולם, הסבו אין לא הסבו לא, ברור הדבר לכו"ע שהסבו הכוונה לתחילת הסעודה (ועיי' דף מ"ג כיצד סדר הסיבה), וגם שאר הראשונים דפליגי על התר"י בוודאי לא נחלקו על עיקר דבר זה, וכמבואר ברא"ש (ר"פ שלשה שאכלו) שהביא דבריו של התר"י שליכא חובת זימון באכילה בלבד בלא הסיכו בקבע תחילה והסכים לזה,

בחבורתם הראשונה היו צריכים להתחייב שוב בזימון כשאכלו אח"כ יחד, והרי דבר זה מפורש הוא ברא"ש ובשו"ע בסעיף ה' ח' שלאחר שענו כבר על זימון במקומם שוב אינם יכולים לזמן גם אם אכלו אח"כ יחד, וא"כ בע"כ ששלושה שבאו מג' חבורות ואכלו אח"כ יחד לא חשיבא כהסיבו השתא מתחילה וחשיב כהמשך לסעודה שמקודם,

שפירשו, הא לא סבירא ליה כלל שסוף האכילה מחייבת בזימון.

ויש שרצו ליישב דאף ששלושה אלו עומדים באמצע סעודתם, מ"מ מכיון שהשתא שלושה אלו נתוועדו ואכלו ביחד הרי"ז חשיב כקביעות חדשה וזה נדון כאילו עתה הסיבו מתחילה, אמנם אי אפשר לומר כן דא"כ גם אם ענו מקודם על זימון

ואלא דנחלק עליו רק בהא דס"ל שאפשר להתוועד ולהסב בזה אחר זה, וז"ל: אבל הסבו מקצתן תחילה ובא השלישי והסב עמהם אחר שהתחילו הראשונים לאכול, ולדידן אפילו בישיבה, כיון שהם קבועים יחד בגמר אכילה חייבין לזמן, עכ"ל. המתבאר מדברי הרא"ש שאין זו מחלוקת מהקצה אל הקצה, אלא דכו"ע ס"ל בעיקר הדבר כהתרי" שעיך קביעות סעודה תליא בהסיבו עפ"י המשנה והברייתא הסיבו אחד מברך לכולם, ובודאי שחשיבות סעודה קבועה היא באופן שהתאספו המסובים מתחילת סעודתם להסב יחדיו, אלא דשאר הראשונים ס"ל שאפשר נמי שיבואו הנאספים אחד אל אחד להתוועד בזה אחר זה וליחשב כאילו כל ההתוועדות של כולם היא ביחד, וצריך לומר הטעם משום שכולם נטפלים ונגררים אצל הראשונים [וכן נוטה לשונו של רבינו ירוחם שהובא בב"י ובר"ח], ממילא דכל זה הוא רק כאשר התחילו כולם באותו מקום הרי דעל ידי זה חשוב הדבר כהסכמת כולם לסעודה אחת ובקביעות יחד, אך כאשר כל אחד מהם התחיל וקבע את סעודתו במקום אחר בהא לא תועיל מה שיתוועדו אח"כ לאכול יחד, שכן הרי אלו הסועדים עומדים כבר באמצע סעודתם והאכילה והשתא הוי המשך לסעודה הקודמת. הגר"י יודלביץ:

מש"כ שאני חולק בתוקף אינו מדויק, רק כן ריהטת הסוגיא.

יח הגר"י יודלביץ: אה"נ להרא"ש א"א לזמן בכה"ג, אבל לר"י החסיד דהסוגיא מייירי בשלא אכלו יתכן דאה"נ אם אכלו אח"כ גם כשזימנו עמהם במקומם, ומה שאין פוסקים כן הוא משום דהרא"ש חולק ופסק כהרא"ש, אולם א"צ להשוות פלוגתא בכדי. שו"ר בפמ"ג שהביא אח"כ הגר"י שיינברגר שליט"א דלדעת רש"י שאירי הסוגיא בלא אכלו א"כ באכלו חייבין לזמן אפי' אם כבר ענו ברכת הזימון במקומן, א"כ תו אפשר לומר כן גם בדעת רבינו יונה. אבל עכ"פ בג' שהתחילו כל אחד בנפרד ואח"כ נתייחדו, למש"כ לעיל בשם הב"ח לכאו' גם להרא"ש יועיל אכילתם יחד להתחייב בזימון. אמנם כן דלהגיה זה חידוש גדול, בפרט דיש לומר דהרא"ש פליג על רש"י וסובר דהסוגיא מייירי דוקא באכלו, וא"כ יהיה מוכח מיניה כדברי מע"כ. אולם נראה דאפילו לג' שלנו ברא"ש אין הכוונה דהרא"ש פליג על רש"י דמייירי הסוגיא רק באכלו אלא גם באכלו מהא דכתוב במשנה שלשה שאכלו, ומה שפ' רש"י דאירי בלא אכלו הוא ממשנה יתירה דאם אכלו פשיטא שמתחייבין מחמת אכילה של עכשיו, ומיניה לכאו' גם בהתחילו כל אחד בפנ"ע ואכלו אח"כ יחד גם מזמנין, דלא מסתבר דרך משום דאיכא תרתי, שהתחילו בזימון ואכלו עכשיו ביחד הוי פשיטא, אבל [אם] רק אכלו עכשיו ביחד אינו פשיטא, דאם הפשיטא הוא רק בצירוף שהתחילו בזימון וצריך גם שיאכל אח"כ, א"כ איזו פשיטא היא לא צריך צירוף וכל אחד בפני עצמו אינו סברא ואולי גם צירוף לא יועיל, אבל אם אכילה עכשיו ביחד הוי פשיטא אז מוכן שהוי פשיטא, וא"כ גם בהתחילו לא בזימון ג"כ מצטרפין באכלו ביחד.

א.ה: אפילו אם נקבל שאלבא דתר"י באכלו אח"כ יחד יתחייבו שוב בזימון גם כאשר כבר ענו ויצאו ידי זימון מקודם במקום הראשון שבאו משם, אכן יהא זה יישוב הגון על מה שהקשינו על התר"י. אמנם לדידן דקיי"ל להלכה כהרא"ש דכאשר ענו לזימון במקום הראשון פרץ מינייהו זימון וגם כשאכלו יחד במקום השני אינם מזמנים, הרי בע"כ שאנו נוקטים שהסעודה במקום שני חשיב המשך לסעודה במקום ראשון ואינה קביעות חדשה, מהשתא גם אי נימא דר"ה איירי רק בלא אכלו אח"כ, אמנם מאיזה טעם יש לנו לחייב ג' שהתחילו לאכול ביחידות והעתיקו למקום אחר ונתחברו, דהא פשיטא דבשאר דוכתי כשבאו בזאח"ז באותו מקום אין המחייב רק מחמת האכילה בסוף כשהסבו שלשתם, דא"כ גם כשענו מקודם במק"א ונתוועדו במקום אחר יתחייבו שוב, אלא הטעם הוא דהסבו בזאח"ז מהפך את כל הסעודה ליחשב כסעודה של קבע, שהרי הרא"ש לא נחלק על התר"י לומר דלא בעי קבע, אלא דקאמר 'אבל הסבו מקצתן תחילה ובא השלישי והסב עמהן וכו', כיון שהם קבועים יחד בגמרא האכילה חייבים לזמן' עכ"ל. משמע שכל הסעודה נתהפך לחשב קבע, ודבר זה אינו מתיישב על הלב לומר שמה שהם קבועים אח"כ במקום אחר יהני ליחשב למפרע על מה שאכלו כל אחד ביחיד במקום אחר כקבע. ולפי"ז מובן דגם באכלו אח"כ צריכין לחידושא דר"ה שג' באו מג' חבורות מצטרפים, וכלומר מכיון דיסוד מצות זימון היא ברכה על ההתוועדות ועריכת סעודה בחבורה, הוה אמינא דא"א לצרף מחבורה לחבורה מכיון דהוי תרתי וחובתם

בתחילה ונתחייבו בזימון, לכן כאשר הם מתוועדים אח"כ ואוכלים יחד לא אמרין פרח זימון מינייהו וחייבים בזימון. הרי יש מכאן ראייה כלפי ג' יחידים שהתחילו סעודה ביחידות ואח"כ העתיקו למקום חדש ונתוועדו לאכול שם יחד שאינם חייבים בזימון, וכאמור שמדברי הגרע"א בשם תר"י מתבאר שחובת הזימון של הבאים מחבורה לחבורה הוא מכח ההסיבה וההתחברות בתחילת הסעודה במקום הראשון ולא בשני.

המבואר לכאורה מפשטות הסוגיא דג' שבאו מג' חבורות ומפירש"י והרא"ש ותר"י שם^ט, שאם באו ג' אנשים באמצע סעודה שהתחילו במקום אחר שלא בחבורה

וא"כ מאי אהני ליה לתר"י הא דאכלו אח"כ השלושה יחד הא איהו לא ס"ל שסוף סעודה קובעת חובת זימון, וצ"ע.

ומכאן הוכיח שוב הגר"ר ישעי' שליט"א שגדר החיוב של ג' שבאו מג' חבורות היינו שאינם מתחייבים בזימון מכח אכילתם במקום החדש שפירשו לשם דאם כן הא ליכא היסיבו מתחילה, אלא שחובת הזימון של הפורש באמצע הסעודה לחבורה חדשה היינו שממשיך להתחייב שם מכח חובתו הראשון בתחילת הסעודה, ואם כן מבואר שפיר דאף דס"ל לתר"י דבעינן היסיבו מתחילה הרי שאכן שלושה אלו שבאו משלוש חבורות הם היסיבו שם בחבורתם

מוחלקים, וקמ"ל דאעפ"כ מכיון שיש עליהם אותה חובת ברכה שפיר מצטרפים, וכעין מה שיכול להוציא בברכת הגומל שמברך על נס שנעשה בשבילו את חבירו על הנס שנעשה לו.

הר"י שיינברגר: בבית יוסף מוכח שנקט דהתוס' והרא"ש מפרשים דברי רב הונא באכלו, דעל מה שכתב הטור דינא דרב הונא הוא גם בלא אכלו [כמש"כ רש"י] הקשה שם הבית יוסף (ד"ה ומ"ש אפילו) דהא רק רש"י כתב כן לפי שיטתו, אבל כיון שהטור נקט כתוס' מגליה דינא דרב הונא הוא גם בלא אכלו. וכיאר בפמ"ג (משב"ז קצ"ג סק"ז) כוונתו, דהתוס' דמפרשים דברי רבא דאזמון עלייהו בדוכתייהו היינו בהפסיק אחד לשנים, א"כ איירי באכלו גם אח"כ, וכהרא"ש, ואם כן הא יש לומר דגם דינא דרב הונא הוא רק באכלו. ועכ"פ מבואר דהב"י היה נוחא ליה לפרש דברי רב הונא באכלו דוקא, ורק דמיישב דהטור מדנפשיה סבר דבהא לא פליגי. ואם כדברי הדר"ג דבאכלו אין שום חידוש, דהוי כאכילה חדשה, אין מובן כלל מה הקשה הבית יוסף ואכן עיין ב"ח שם (ד"ה ותו משנינן) שהקשה על עיקר דברי הב"י שתלה דברי הטור במחלוקת רש"י ותוס' והיינו משום דהוא נקט דלתרווייהו אין שום חידוש באכלו.

הגר"י יודלביץ: מע"כ צודק ויש"כ גדול. אך עכ"פ ארוחנא ליישב דעת הטור אמאי פירש שגם התוס' מודים לזה, דיתכן שסבר שאם אכל זה פשיטא, ורש"י בעצמו מחמת זה פירש גם המשך הסוגיא דמייירי שלא אכל, דלכך פירש דמייירי שיצא וחזר לענות להם, והתוס' והרא"ש פ' דהמשך הסוגיא יכול להיות באופן שהמשיכו לאכול, והב"י הבין דמה שפ' רש"י בע"א דאיירי בלא אכלו הוא לשיטתו שפ' דאזמון עלייהו היינו שגמר סעודתו ויצא, ולכך פ' גם בע"א דמייירי כה"ג, אבל הטור הבין דדעת רש"י מתחיל להיפך, דמפני שבתחילת הסוגיא בעיקר דברי ר"ה פ' דמייירי שלא אכל דאל"כ פשיטא, לכך פירש גם המשך הסוגיא כן. ולמעשה גם הב"י יסבור שאם אכלו זה פשיטא, דהב"י נתקשה בדברי הטור דכיון דפירש כדעת התוס' מנ"ל דגם בלא אכלו ג"כ נתחייב, וכתב דהטור סובר דבזה לא פליג התוס', ולא פ' מנ"ל להטור דהתוס' לא פליג, וי"ל דזו באמת הסיבה שהטור למד דהתוס' אינם חולקים בזה על רש"י, דא"כ מה החידוש. והנני להוסיף בזה דהא הרא"ש הרי בא לתקן דברי רש"י, ולמש"כ שם הרי בודאי דמייירי בלא אכלו, דלמש"כ שם הוא בהכרח רק הרא"ש סובר שציור זה בגמ' שאזמון עלייהו ע"כ בשכן אכלו. ומש"כ על דברי הב"ח, הנה עיקר דבריו שם לעניין אם רק פטורים מזימון או שאין רשאים לזמן, ולא הבנתי דברי מע"כ בזה.

יט הנה לשון המשנה הוא שלשה שאכלו כאחת אינם רשאים ליחלק, ומוקמינן לה בגמרא דמתני' איירי ששלשה אלו באו מג' חבורות, ונחלקו רש"י והרא"ש בפירוש המשנה דתני שלשה שאכלו, דדעת רש"י הכוונה שאכלו במקום הראשון, ולדעת הרא"ש [לגירסתנו] הכוונה שאכלו במקום השני. ומעתה הרי גם לפירוש רש"י וגם להרא"ש מוכח כדברינו, שכן לדעת רש"י נתחדש במשנתנו דלא תימא שחיוב זימון הוא רק אם כל משך הסעודה מתחילה ועד סוף היתה במקום אחד, אלא שגם אם התחילו לאכול במקום אחד בחבורה ואח"כ העתיקו למק"א חייבים בזימון מחמת שקבעו ואכלו במקום הראשון, ואי נימא שחידוש זה הוא רק כשלא אכלו אח"כ יחידו במקום השני, א"כ הו"ל לרש"י לפרש דהכא מייירי בדוקא כשלא אכלו. ומדקאמר רש"י דמייירי אפילו בשלא אכלו משמע דבכל עניין גם באכלו וגם בלא אכלו זהו בכלל חידושא דמתני'. ולפי הרא"ש שפירש דהא דתני במתני' אכלו הכוונה שאכלו במקום השני הרי הדברים מפורשים להדיא שגם אם אכלו במקום השני אינם חייבים בזימון אלא אם כן באו מג' חבורות.

השלושה ואכלו במקום החדש, וכן פירש הגר"ח ק"ק].

מעתה לפירושו של הראב"ד הרי מפורש הדבר בירושלמי דעת ר' זעירא שאם שלושה התחילו לאכול כל אחד ביחידות בפני עצמו ואח"כ העתיקו את עצמם ונתוועדו ואכלו יחד אינם חייבים בזימון, שכן לדעת ר' זעירא הא דג' שבאו מג' חברות מזמנין היינו דוקא רק אם גם אכלו אח"כ ביחד, ואי נימא שגם אם שלושה התחילו ביחד ואח"כ התאספו ואכלו יהיו חייבים בזימון א"כ אין צריך שיהיו ג' שבאו מג' חברות, ואף דאנן לא קיי"ל כר' זעירא וס"ל דג' שבאו מג' חברות חייבים לזמן אפילו אם לא אכלו אח"כ יחד, היינו משום דאנן נקטינן שכל החיוב תליא רק בתחילת הסעודה במקום הראשון וא"צ שימשיכו כלום את הסעודה במקום החדש, ואילו ר' זעירא ס"ל שצריך גם שימשיכו לאכול במקום החדש שבאו לשם, אבל הא מיהא חזינן שאם רק אכלו בשלושה במקום החדש לאו כלום הוא וצריך שיתוועדו שלושה במקום עיקר קביעותם מתחילת הסעודה.

ועדיין אפשר לחלוק על ראייה זו, דהנה הראב"ד כתב בדעת ר' זעירא שאין צריך שיאכלו שלושה בהסיבה במקום החדש וסגי נמי אם יאכלו שם שלא בקביעות והסיבה, אם כן אפשר דאם אכן יאכלו שלושה במקום החדש בקביעות ובהסיבה אזי כן יהיו חייבים בזימון אפילו אם לא באו מג' חברות של שלושה.

אמנם נראה מתוך דברי הראב"ד והרמב"ן דלא שנא וגם אם יאכלו שם בהסיבה ובקביעות אינם חייבים בזימון אלא אם כן שבאו מג' חברות של שלושה, דהנה דברי ר' זעירא הוא והן שאכלו שלושה כאחת, ואין בדברים הללו שום רמז לומר דהיינו דוקא כשאכלו שלא בהסיבה, אלא שהראב"ד איהו מדנפשיה חידש² שמכיוון שהם באים כבר

והמשיכו שם לאכול יחד אינם נקבעים במקום החדש כחבורה לזימון, דהנה כאשר התחילו באותו מקום בזה אחר זה נחלקו הראשונים, לדעת תלמידי רבינו יונה אינם נקבעים בזימון דס"ל דליכא חובת זימון רק באופן שקבעו מתחילה, ואנן נקטינן כדעת התוס' והרא"ש ושאר ראשונים שגם סוף הסעודה קובעת לזימון, אמנם כל זה הוא רק כאשר כל קביעות הסעודה של השלושה היתה במקום זה, בהא ס"ל הראשונים שגם סוף הסעודה מהניא ליחשיב כקביעות לזימון. אמנם באופן שתחילת הסעודה היתה במקום אחד ביחיד ואח"כ העתיקו למקום אחר והסיכו בסעודה בהא משמע דכו"ע מודו דאזלינן בתר תחילת הסעודה ואינם חייבים לזמן.

כג. והנה מצאנו מפורש בהראב"ד בשם הירושלמי שדן בשאלה זו, עיין רמב"ן (דף נ.). שמביא פירושו של הראב"ד עפ"י הירושלמי בסוגיין, שפירש שג' שבאו מג' חברות היינו דוקא כאשר השלושה אכלו אח"כ יחד במקום החדש, וז"ל הירושלמי ריש פרקין, רב הונא אמר שלושה שאכלו זה בפני עצמו וזה בפ"ע וזה בפ"ע ונתערבו מזמנין, רב חסדא אמר והן שבאו משלוש חברות, על דעתיה דר' זעירא וחבורתיה והן שאכלו שלושה כאחת, ופירש הראב"ד שדעת ר' זעירא וחבורתו הוא שג' שבאו מג' חברות אינם יכולים לזמן אלא אם כן אכלו אלו השלושה ביחד במקום החדש, דהיינו שאין די בהא שבאו מג' חברות של ג' בני אדם, אלא דצריך שגם השתא יאכלו שוב ביחד. [ועיי"ש פני משה שפירש בענין אחר את דעת ר' זעירא, והוא שדברי ר' זעירא כוונתו כעין דר' חסדא שג' שבאו מג' חברות היינו דוקא כאשר באו מחבורות של שלושה ושאכלו שם מקודם בשלושה, אך אין צריך שהשלושה יאכלו גם במקום החדש שבאו לשם. אמנם כי פשטות לשון הירושלמי משמע כהראב"ד שר' זעירא בא לחלוק ואיהו ס"ל דליכא זימון אלא אם כן נתאספו

כ הגר"י יודלביץ: זה לא מרצונו אלא דהיה קשה לו דאם הסיכו מה החי' בזה, דתיפו"ל משום אכילה זו עצמה, ולכן פירש דהחי' דא"צ הסיבה. וא"כ אדרבה מוכח מהראב"ד דאם הסיכו פשיטא שחייבין, ולכא"ו

ורק כשבאו מג' חבורות של ג' בנ"א, הרי מפורש בדבריו שיחידים שבאו באמצע והסיבו אינם מתחייבים בזימון.

וביישוב קושייתו של הרמב"ן על חידושו של הראב"ד, נראה בדעת הראב"ד שבודאי עיקר החיוב הוא מחמת החבורה הראשונה והחבורה השניה הוי המשך לראשונה, ומ"מ בעינן שיאכלו גם בחבורה השניה משום שעל ידי האכילה נחשב הדבר כהמשך לחבורה הראשונה, לכן לא בעינן הסיבה גם בחבורה השניה משום שעיקר החיוב הוא מכח ההסיבה בחבורה הראשונה ובחבורה השניה הוי רק המשך של החבורה הראשונה ובתנאי שיאכלו גם שם.

וביותר יש ליתן טעם בחידושו של הראב"ד דלכאורה מאיזה טעם ומהכ"ת הא

באמצע סעודתם כשהם כבר חייבים בזימון סגי נמי שיאכלו שלא בהסיבה.

ועיין רמב"ן שהקשה על הראב"ד, וזה לשונו, ולענין מה שחידש הרב ז"ל והוא שאכלו שלושה הבאין כאחת, אני תמה אם הועילה להם חבורה ראשונה וחיוב שהיה עליהם מתחילה, אע"פ שלא אכלו בכאן יזמנו, ואם לא הועיל להם חיובם הראשון אע"פ שאכלו כל זמן שלא הסיבו ולא הוקבע עליהן חיוב הזימון בחבורה זו רשאין הם ליחלק ואינן מזמנין, עכ"ל, הרי מתוך קושיית הרמב"ן על הראב"ד חזינן דהך דלא בעינן שיאכלו אח"כ בהסיבה אין אלו דברי ר' זעירא כי אם חידושו של הראב"ד, זאת אומרת דהוי ניחא ליה להרמב"ן שדברי ר' זעירא שמצריך לאכול ביחד היינו בהסיבה

אין נפ"מ בין באו מחבורה של ג' לבאו מחבורה של אחד, וכן מסתבר. ואפי' לדעת ר"י נראה דחייבין דהוי כהתחילו ביחד.

א.ה: לעניות דעתי מרהיט לשונו של הרמב"ן שכתב מה שחידש הרב ז"ל משמע יותר שדבריו אלו של הראב"ד הוא חידוש ולא מהכרח. דהנה הרמב"ן הקשה על הראב"ד באופן של ממה נפשך, משמע שהוא חולק על זה, ובודאי שהרמב"ן לא בא לחלוק על הירושלמי, ומוכרח שהוא בא רק לחלוק על מה שחידש הראב"ד בדברי רבי זעירא, והוא יש לו פירוש אחר בדבריו, והרי דברי רבי זעירא בפירוש מלל, והוא שאכלו כאחת, ובודאי שהרמב"ן וגם הראב"ד מסכימים שניהם, שגם כשבאו ואכלו אח"כ יחד יש חידוש דאפשר להעתיק מחבורה לחבורה להצטרף מקביעות אחת לקביעות אחרת, ואך דהראב"ד הוסיף לחדש דבהעתיקו א"צ הסיבה, ועל זה הקשה הרמב"ן ממנ"פ [ועיין בפנים מש"כ לבאר בהראב"ד בד"ה וביישוב], ולכן דחה את דבריו, וס' דלפי רבי זעירא צריך שיאכלו ובהסיבה וזה ח"י. והא דהרמב"ן לא פסק כן היינו משום דס"ל שהבבלי חולק על הירושלמי, דלשיטתו הוא, דהרמב"ן סבר דא"צ כלל קביעות. [אמנם אפשר בדוחק שהרמב"ן אית ליה פירוש אחר לגמרי, דר"ה איירי בבא ג' שאכלו ביחיד ונתוועדו ולא אכלו יחד נמי חייבין לזמן דאין צריך כלל קביעות, ור' זעירא דאמר והוא שאכלו כאחת לא מיירי כלל בבא, אלא דבא לחלוק ולומר והוא שאכלו כאחת שרק אם אכלו מתחילה ועד סוף בקבע באותו מקום חייבים לזמן, וא"כ כוונת דבריו מש"כ מה שחידש הראב"ד הוא על עצם פירושו בירושלמי, ולא על מש"כ דסגי באכילה גרידא בלא הסיבה, וכאמור שמריהטא דלישנא דהרמב"ן שכתב שבא לחלוק על מה שחידש הראב"ד משמע יותר שקושייתו היא רק על חידוש הדין של הראב"ד ולא על עצם פירושו של הראב"ד בירושלמי].

הגמ"י יודלביץ: עיין רמב"ן שפ' דר' זעירא חולק על ר"ה וסובר דדוקא באכלו ביחד חייבין ואין מועיל שום דבר מה שאכלו מקודם בחבורה, ורק באכלו ביחד מתחייבים בזימון, ומשמע מיניה דזה אינו שום חידוש במה שאכלו במקום אחר, ואדרבה רק אכילתם בסוף מחייב, וא"כ בודאי אין חילוק בין באו מחבורה של יחידים לבאו מחבורה של ג', אולם לענין באו מחבורות של ג' ג' בזה פוסקים כר"ה. ולולא דברי הרמב"ן הייתי מפרש דר' חסדא ור' זעירא פליגי בפירוש דברי ר"ה דלר"ח איירי בבא מג' חבורות של ג' ג', ומיירי שלא אכלו, ור' זעירא סובר דר"ה איירי באכלו ביחד ואין נפ"מ בין באו מחבורות של ג' ג' או מחבורות של א' א', והחי' הוא שסוף אכילה ג"כ מצרף. ובה נבין דברי הרא"ש דמה שאוקמוה בגמ' כר"ה היינו על דרך של ר"ה, והיינו דאע"פ שר"ה איירי לדעת רב חסדא בבא מג' ג' ולא אכלו אבל גם באכלו ביחד סובר דמצרפים, והנפ"מ בבא מחבורות של א' א', דמודה רב חסדא לר' זעירא שמצטרפין ע"י אכילה בסוף, וככה"ג איירי המשנה, ולפ"ז כשהגמ' אוקים בבא מג' חבורות של ג' ג' הוא בדברי ר"ה, אבל במשנה מיירי שאכלו ביחד, ומה שמביא את ר"ה הוא רק לענין שמייירי ככה"ג של ר"ה שכבר אכלו במקום אחר ובאו ביחד. וכיון שהמשנה איירי באופן שאכלו בזה אין חילוק בין באו מג' חבורות של ג' ג' ובין באו מג' חבורות של א' א', כדעת ר' זעירא בירושלמי, בביאור דברי ר"ה לדעת הרא"ש כנלע"ד.

מהשתא יש לדון דאם תמצא לומר ששלושה שהתחילו סעודתם ביחיד במקומות נפרדים ואח"כ נתוועדו יחדיו וגמרו סעודתם ביחד אינם מצטרפים לזימון וכמבואר שמצוות הזימון נקבעת לפי תחילת קביעות הסעודה, מה הדין של כמה חבורות של ג' שהתוועדו ואכלו ומזמנים יחדיו, כאשר השתא במקום החדש הם עשרה אבל תחילת סעודתם במקומם היו רק שלושה, האם יזמנו בשם מכיון דהשתא מיהא עשרה המה, או דילמא דאזלינן בתר עיקר חיובם וכמבואר שחובת הזימון היא רק מחמת תחילת הסעודה במקומו הראשון, והרי שם נתחייבו בזימון גרידא בלא הזכרת שם.

וכמו"כ יש לדון בשאלה זו בפשיטות וכגון בעשרה שבאו מעשר חבורות של ג' בני אדם ולא אכלו אח"כ יחדיו הרי אלו מצטרפים לזימון, מה דינם האם יזמנו ויברכו בשם או לאו. האם אזלינן בתר הסעודה שהיתה רק בשלושה, או בתר שעת ברכת המזון שהם כעת עשרה שמברכים יחדיו.

ותורף השאלה היא, האם הא שאלו כיון דבעי לאדכורי שם שמים בציר מעשרה לא אורח ארעא, זהו משום לתא דאמירת הברכה בשם בפועל צריכה עשרה, וא"כ השתא מיהא איכא עשרה שמזמנין בפועל יחדיו ושפיר דמי להזכיר שם שמים, או דילמא שצריך גם שתהא זו סעודה חשובה של עשרה שאכלו יחד בשביל להזכיר שם שמים, וא"כ אף דהשתא יש עשרה שמברכים יחדיו, מ"מ הרי עיקר קביעות סעודתם לענין חלות חובת זימון היתה בפחות מעשרה, עדיין יש גם בזה ריעותא דלאו אורח ארעא לאדכורי שם שמים, וצ"ע^א. ואולי אפשר להביא ראיה לנדון זה ממגנתין להלן (דף מט:): פלוגתא ר"ע וריה"ג, שריה"ג ס"ל שבמאה ובאלף או רבוא מזכירין יותר שם, ור"ע פליג ואמר מה מצינו בביהכנ"ס אחד מרובים

דלא בעינן שיאכלו שם בהסיבה הא בדברי ר' זעירא לא נרמז לזה כלום, אלא דהיינו טעמא משום דס"ל שעיקר הקביעות הוא בחבורה הראשונה וממילא דלא שייכא למידן ענין של הסיבה וקביעות בחבורה השניה, וכאמור שהחבורה השניה הוי רק המשך לתחילת הסעודה, וממילא שאם היסיכו בחבורה הראשונה שפיר נתחייבו בזימון כשממשיכים בחבורה השניה, וע"י האכילה במקום השני יהיה נחשב כהמשך לסעודה ראשונה, ואם לא היסיכו בחבורה הראשונה לא תועיל להם הסיבה בחבורה השניה.

כד. והנה אי נקוט דאכן שלושה שהתחילו לאכול ביחיד ואח"כ באו להתוועד במקום חדש אינם חייבים בזימון, לפי זה יש לדון בעשרה שבאו מכמה חבורות של שלושה ונתוועדו יחד מה יהא דינם האם יזמנו בשם או לאו. והנה הא פשיטא שאם לא אכלו אח"כ יחד בודאי שאינם מזמנים בשם, ולא עוד אלא שאינם יכולים להצטרף לזימון, וכמבואר שם במשנה ובשו"ע (סי' קצ"ה) ששתי חבורות מצטרפים לזמן ביחד רק כאשר רואים אלו את אלו וכשנכנסו משעה ראשונה על דעת להצטרף יחד, ועיי"ש בביאור"ל (ד"ה שתי) שדעת הרשב"ש היא דאפילו כשרואים אלו את אלו לא מהני להצטרף שתי חבורות שהם פחות מעשרה, עכ"פ בודאי לכו"ע שכאשר אין רואים אלו את אלו אין שתי חבורות יכולים להצטרף וכל חבורה צריכה לזמן בעצמה [ועיי' חזו"א (סי' ל"א ט') מש"כ לבאר ההבדל שבין יחידים הבאים מג' חבורות שחיובם במצוות הזימון קובעתם להצטרף, משא"כ ב' חבורות שיכולה כל אחת לזמן בעצמה חייבת כל חבורה בזימון בפ"ע ואינם יכולים להצטרף], אמנם כאשר שתי החבורות גמרו סעודתם ואכלו יחד פשיטא היא שיכולים להצטרף לזימון אע"פ שבתחילה לא ראו את אלו.

כא הגר"י יודלביץ: יתכן שתלוי בפלוגתת השו"ע והרדב"ז בהל' תפילה אם י' שהתפללו ביחיד אם מצטרפין אח"כ ל' לענין חזרת התפילה, ושם פסק המ"ב כהרדב"ז שאין מצטרפין, אולם כאן כיון שהם חייבים בזימון יותר נראה שיצטרפו ל' עכ"פ באכלו יחד. ועו"ל דתלוי בפלוגתת הפוסקים לגבי ב' חבורות מקצתם רואים אלו את אלו אם מצטרפים מזימון ג' לזימון עשרה.

ואחד מועטים וכו', יתכן שיסוד המחלוקת תליא בנדרון זה ואכמ"ל. ושאלה זו מצויה היא כגון בסעודה שלישית שלפעמים מתחילים בבית ואח"כ באים אל ביהכנ"ס וגומרים הסעודה, או בשמחות שמתאספים לסיום הסעודה ובהמ"ז, הרי יש ליוזהר שיהיו עשרה במקום הקביעות. אמנם כאשר היו שם עשרה ואח"כ הצטרפו אליהם אחרים בזה מסתבר דשפיר דמי שיצטרפו עמם הבאים מחבורה שהם פחות מעשרה כאשר יאכלו אח"כ יחד, ואפשר נמי שגם המזמן יהיה

אחד מאלו שבאו מחבורה של פחות מעשרה, ואף ששתי חבורות בעלמא כשלא אכלו אח"כ יחד אינם מצטרפים כשאין רואים אלו את אלו, אמנם כאשר אכלו אח"כ יחד שאני ומסתבר שמצטרפים נמי להזכרת שם, ואפילו שהוכחנו לכאורה שאם התחיל סעודתו ביחיד ואח"כ העתיק מקום אצל חבורה אינו מצטרף משום דאזלינן בתר תחילת קביעות הסעודה וכבר חיילא עליה חובת ברכה של יחיד, אמנם מסתבר שאם העתיק מסעודת ג' לסעודת י' ואכל עמהם יכול להצטרף עמהם^{כב}.



א.ה: לדעתו של מע"כ הגאון שליט"א הרי באכלו אח"כ יחד אין כאן שאלה כלל שכן לדעתו חשוב כקביעות חדשה מעלייתא [הגר"י יודלביץ: כתבתי עכ"פ באכלו יחד לדעת מע"כ]. ואכן כי גם לדעתו של הגאון שליט"א יש לדון בשאלה זו כלפי עשרה שבאו מעשר חבורות של ג' ולא אכלו אח"כ יחד. אך מה שכתב הגאון שליט"א לדמות זה לתפילה לכאורה לא דמי, כפי שכתב בעצמו, דהתם לדעת הרדב"ז אינם עושים כלל חזרת הש"ץ, אך בכאן הרי מאחר שבאו מחבורה חייבים הם להתוועד ולברך יחד. ומה שכתב הגאון שליט"א דתליא בפלוגתא הפוסקים ברואים אלו את אלו, אי מהני לצרף מזימון ג' לזימון עשרה, עיין סי' קצ"ה בביאור"ל (ד"ה שתי חבורות) דנחלקו בזה הרשב"א והרשב"ש, דהרשב"א ס"ל דמהני והרשב"ש ס"ל דלא מהני, הנה מדברי הרשב"א ליכא ראייה לענייננו שהרי הרשב"א ס"ל שגם ג' יחידים הרואים זה את זה מצטרפים, וה"נ מצטרפים לתפילה בציבור, הרי דלהרשב"א הגדר ברואים אלו את אלו דחשיב כהסבר ונתוועדו יחד ממש. אמנם כי מדעת הרשב"ש איכא לכאורה ראייה ברורה דלא סגי הא דאיכא עשרה עונים, אלא דצריך שיהיו עשרה שאכלו יחד, שכן לפי הרשב"ש שתי חבורות של חמשה הרואים אלו את אלו יכולים להצטרף ולזמן ביחד, אך לא יוכלו לזמן בשם, וגם שתי חבורות בבית אחד נמי בעינן שיהיו רואים אלו את אלו. ויוצא לפי הרשב"ש ששתי חבורות של חמש בבית אחד יזמנו יחד בלא להזכיר שם, א"כ מוכח דלא סגי מה שעשרה עונים ומזמנים יחד, אלא צריכים שיסברו ויאכלו יחד. הגרי"י: גם צד זה אינו מוכח דיתכן דרך כשכל חבורה נשאר במקומו א' אינם מצטרפים לשם שאין י' במקום אחד, אבל אם בשאר ברכת הזן יזמנו ביחד במק"א יזמנו בשם.

א.ה: מש"כ שהדבר מוכח היינו מב' חבורות של חמש בחדר אחד שרואים אלו את אלו שמצטרפים לזמן יחד אך בלא שם לדעת רשב"ש, דבתפילה ושאר דבר שבקדושה ודאי הוי צירוף, ובע"כ שהחסרון הוא רק שלא אכלו בחבורה.

כב הגר"י יודלביץ: הערה כללית על כל הענין: יתכן דכל מה שאמרנו שצריך להתחיל או לסיים היינו שאירע במקרה שבאו כמה אנשים יחד, אבל בחתונה שהסעודה מתוכננת, וכל מי שהגיע על דעת לאכול בסעודה, ועדיף מהתחילו יחד, וכעין מש"כ לעיל אות יז בשם אחיך הגאון הרב אליעזר שליט"א. זכר לדבר ניכול בדוך פלן. כתבתי זכר לדבר שלא על זה לבד סמכתי. ואמת דלפעמים מגיע אדם לחתונה, וכיון שרואה שלא יספיק לאכל בביתו ארוחת ערב הוא נוטל ידיו, ובכחאי גוונא מודינא שיועיל לא התחילו ולא גמרו יחד, אבל כל שמתוכנן אצלו לאכול על החתונה יש סברא גדולה לומר שבכל אופן חייב ביזמון, ואין לנו ראי' על זה מגמ' שאין חיוב. וקצת ראי' דאל"כ כמעט לא מצאנו שג' התחילו יחד, דהא כל אחד נוטל ידיו אחד אחרי השני וממילא כל אחד מתחיל קצת לפני חבריו, אלא מועיל קביעותם לאכול יחד דהוי כהתחילו יחד. ושוב לא על ראי' זו סמכתי, אלא מסברא, ולדעתי צריך ראייה שאינו כן.

א.ה: מש"כ הגאון שליט"א דא"כ כמעט לא מצאנו שג' התחילו יחד, עיין גמ' דף מג ע"א ובתוספתא פ"ד כיצד סדר הסבה וכו', חזינן מזה דאכן בזמן הגמרא היה קפידא להמתין ול"ז בתחילת הסעודה. עכ"פ נוכל לצייר לעצמנו עניין זה כפי הנהוג כהיום שממתנים זה לזה בסיום הסעודה, ואינו מן הנימוס שאחד יוצא באמצע מן החבורה, כך היה בזמנם גם בתחילת הסעודה. ואכן דעת רוב הראשונים דסגי לה ליחשב כקביעות מה שקובעים את עצמם בסעודה יחד באותו מקום וממתנים בסוף הסעודה, וכן הלכה.

הרב יהושע שמעון ב"ר יוחנן בר"מ בריזל

גבייה מדין שעבודא דרבי נתן במקום שיגיע הפסד ללווה השני

ראובן הלווה לשמעון ושמעון ללוי, הדין הוא שמוציאין החוב מלוי ונותנים לראובן, והוא יסוד דין שעבודא דרבי נתן ונפסק להלכה בשו"ע חו"מ בסימן פו.

דין זה בדרך כלל הוא כששני החובות ברורים וידועים, כגון ששמעון לווה מראובן בשטר וכן לוי משמעון, או ששניהם לוו בעל פה אבל שמעון ולוי מודים כל אחד בחוב, וממילא אין שום חשש הפסד ללוי לשלם לראובן במקום לשמעון. אך השאלה עולה במקום שאין שני החובות ידועים, או באופן שאם יפרע לוי לראובן יפסיד מכך ששמעון יוכל לשוב ולהוציא ממנו החוב ויצטרך לשלם פעמיים. ויש בזה שני נדונים וכדלהלן.

נידון א. ראובן הלווה לשמעון ושמעון ללוי ובא ראובן לגבות מלוי כדין שעבודא דרבי נתן, דא עקא ששמעון ידוע כגבר אלים ואינו ציית דינא, וטוען לוי שאם יפרע עכשיו לראובן יבוא אחר כך שמעון לגבות ממנו חובו באלמות ונמצא שיצטרך לשלם פעמיים, האם נפטר לוי מלשלם לראובן בטענה זו. ומה הדין בזה אם אין זה קרוב לודאי ששמעון יעשה כן דאינו מוחזק כל כך כאלם, אבל יש איזה חשש שמא יבוא שמעון ויתבענו בערכאות וכדו' ויוציא ממנו חוב זה.

נידון ב. ראובן הלווה לשמעון בעל פה ושמעון מכחיש וכופר בחוב זה, אמנם לוי [שלוה משמעון] יודע ששמעון באמת חייב לראובן, האם חייב לוי לשלם לראובן מדין שעבודא דרבי נתן, שהרי אם ישלם לראובן יבוא אחר כך שמעון ויוציא ממנו החוב בבית דין בטענה שפרע לראובן שלא כדין משום שלא לווה מראובן מעולם.

להלן נבוא בע"ה לדון בדברי הפוסקים בדינים אלו, ויש להבהיר שלא באתי לפסוק להלכה בנדון רחב זה, ועל כן כל הנכתב הוא רק לדון בשרשי הענינים ולעורר לב המעיין וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

ענף א

דין שעבודא דרבי נתן כששמעון אדם ויוציא מלוי החוב שנית

באשה שתובעת כתובתה מפקדון שיש לבעלה המשומד ביד אחד, והמשומד גיזם ואיים על השומר אם לא ישיב לו הפקדון, ופסק מהר"ם שאינו חייב למסור גופו ואפילו ממונו עבור הפקדון. והוכיח כן מהגמ' (ב"ב קיז:) שאם אנסו גויים לשומר לתת להם ממון של הפקדון יכול לתת להם הממון אם איכא למיתלי שאדעתא דפקדון קאתו, והטעם הוא דכל מי שמקבל פקדון מחבירו הוה ליה כאילו התנה עמו שאם יבואו עליו אנשים מחמת הפקדון שיתן להם ויפטר. [וכדברי מהר"ם כן מבואר גם בתשו' מהרי"ל (סי' קפח) שבמקום הפסד אינו חייב לתת המשכון].

א. דברי הרמ"א שהנפקד פטור

במקום שהמפקיד אדם

כתב הרמ"א (סי' פו סעיף ט): מי שיש לו פקדון של גוי או של מומר והם חייבים לאחרים ובאים להוציא מיד המחזיק בנכסיהם, והמחזיק אומר שמתירא להוציא הנכסים מידו פן יבוא הגוי והמומר לחזור ולגבות ממנו הדין עמו. [ובסימן עב (סעיף מ) ציין הרמ"א לדבריו כאן לגבי משכון של גוי שבאים לגבותו מהמלוה שהוא שומר על המשכון].

דין זה מקורו טהור נובע מתשובת מהר"ם בתשובות מיימוניות (נזיקין ז), שם המעשה

באונסיו, אבל הנפקד שהוא שומר לבעלים ידו כידם ורשותו כרשותם ועשייתו כעשייתם ורואין אותו כאילו הבעלים היו שם ובאו עליהם הגנבים שבדאי היו נותנים אותו להם, שעל מנת כן הפקיד ועל מנת כן קיבל, עכ"ל. וביאר הסמ"ע (סי' שפח סק"ג) שכשבאו לאדם מן השוק ואנסוהו להביא ממון חבירו ריע מזלו ונסתפחה שדהו מה שבאים אליו שיתן ממון האחר ולכן חייב לשלם, אבל כשבאו לשומר הרי אונס זה הוא בשביל הפקדון ונמצא שזה מזלו של המפקיד ולכן פטור. וביתר ביאור כתב החזו"א (ב"ק טז, כד) שבמקום שאנסו הפקדון הרי זה מאורע של המפקיד שנאנס ממנו והוא כאילו נאנס בסיבה טבעית, ולכן פטור. ומכל מקום טעם זה לחודה לא הספיק להרמב"ן לפוטרו, דיש מקום לומר שאע"פ שהחפץ נאנס ואינו חשוב 'מזיק' מכל מקום כיון שנתחייב בשמירה הרי מחוייב לתת החפץ אבל על דעת להתחייב בתשלומיו, דאינו אנוס שלא לשלם, ולזה הוסיף הרמב"ן שעל מנת כן קיבל שמירה שאם אינו מזיק גם שומר לא הוי.

והנה בעיקר הדין שאם אנסו לשומר לתת פקדון יכול לתת לאנס מבואר בטושו"ע בסימן קכו (סעיף כב) שזה דוקא בפקדון אבל לזה שבא עליו אנס שיתן לו ממון זה אפילו בא בשביל הפקדון אינו נפטר בזה וחייב לחזור ולשלם למלוה החוב.

לאור זאת כתבו הפוסקים דהוא הדין כאן כיון שכל הפטור הוא מכח דברי הגמרא בפקדון שלא קיבל שמירה על דעת כן, אם כן בלוח שבאים לתובעו מדין שעבודא דרבי נתן אין פטור זה וחייב לשלם לראובן הגם שיחזור עליו שמעון האלם ויגבה ממנו, דכיון שנשתעבד לראובן הרי דינו ככל לוח שחייב לפרוע למלוה גם אם צריך לשלם בשנית אחר ששילם לאנס. [כ"כ השער המשפט (סי' פו סק"י), והוכיח כן מתשובת מהריט"ץ (סי' מט) שחייב את הלוח לשלם לראובן, והובא בפתחי תשובה שם, וכ"כ מדנפשיה הנחל יצחק (סי' עו סק"ג), וכ"כ מעצמו הבית שלמה (ח"מ סי' קכד)¹, שושנת יעקב (סי' פו סק"ב), ולהלן יתבאר שכן נראה עוד מדברי כמה פוסקים].

ב. ביאור החילוק בין אנסוהו

לתת פקדון להלוואה

והנה בעיקר הדין שאם אנסוהו לתת פקדון יכול לתת הפקדון ופטור נחלקו הראשונים בטעם הדבר. התוס' והרא"ש (בב"ק קיז:) ביארו משום דעל דעת כן הפקיד בידו שאם יבוא לאנוס את הפקדון לא יצטרך למסור ממנו עבור זה ויוכל לתת לאנס.

אמנם הרמב"ן (במלחמות שם) והנמוקי יוסף (שם) הוסיפו בה דברים, וז"ל הרמב"ן: שהאחר שאנסוהו להביא ממנו של פלוני מן שמיא הוא דקנסוהו בהך אונסא דנפל עליה, ואסור להציל עצמו באותו ממון של חבירו, שאין הממון גורם עליו כלום הילכך מכיון ששלח בו יד נעשה עליו גזלן להתחייב

ולגבי הלוואה כתב הרא"ש (סופ"ק דגיטין) שאם אנסוהו לתת ממון דהלוואה חייב לשלם שנית למלוה, וביאר הטעם דבפקדון אנסו אותו על פקדון זה, אבל בהלוואה לא שייך האי טעמא דמלוה להוצאה ניתנה וכאילו אנסו ליתן לו ממון אחר, וכך נפסק בטושו"ע.

והנה לפי טעם הרמב"ן והנמו"י שבפקדון הוי כנאנס המפקיד פשוט החילוק דבהלוואה אין שייך לומר שנאנס המלוה שהרי אין זה ממון שלו דהממון שהלוה להוצאה ניתנה והוי כבר של הלוה. וגם למהלך התוס' והרא"ש שזה אומדנא שהפקידו על דעת כן שיוכל למסור לאנס מכל מקום כל האומדנא הוא שלא יצטרך לשמור על חפץ זה יותר ממה שהבעלים שומרים אותו, אבל כשאנסו

1 ובדברי הבית שלמה במקום אחר (ח"מ סימן עו) נראה שלא חילק בזה וגם בהלוואה אין מחוייב לשלם כששמעון הוא אלם, אמנם כאמור כאן כתב כחילוק הפוסקים מדנפשיה שבהלוואה חייב לשלם.

אמנם הביאור בזה פשוט דכיון שמייירי בגוי או במומר וקרוב לודאי שיבוא אחר כך לתובעו ולהוציא מידו הרי כאילו נאנס כבר החפץ, דמה מקום יש לחלק בין אם האלם עומד בדרך והולך להגיע או שכבר הגיע ודרש את שלו, גם אם עדיין לא הגיע הרי אנו רואים את הנולד שיגיע לתובעו וכאילו עומדים שניהם האלם והבעל חוב ותובעים החפץ דאין צריך לתת הפקדון לבעל חוב דהחפץ כבר אנוס. והנה בגוף המעשה בתשובות מיימוני (נזיקין ז) מייירי שכבר גיזם ואיים עליו האלם אם לא יחזיר החפץ ומכל מקום הרמ"א לא חילק בזה דסבר בפשיטות דכל שמדובר בגוי או מומר הרי כבר כאילו איים וגיזם. ולכן הדגישו הפוסקים שבמקום שהמפקיד ישראל לא יוכל השומר לעכבו כשיש לו רק איזה חשש שמא יתבענו בערכאות וכדו' ורק כשידוע שהוא אלם ואינו ציית דינא והדבר עומד לכך אז פטור מלתת הפקדון. כך כתב השער המשפט שגם 'בישראל אלם המוחזק באלמות' אין צריך ליתן לבעל חובו. וכזאת מצאנו בבית שלמה (חו"מ כד) בעובדא שחשש לוי שמא יתודע לממוני השר ויוציאו מידו, ופסק שמחוייב להוציא מידו ורק כשכבר גיזם 'או שהדעת נוטה שודאי יעשו כן' אז פטור.

והמהרש"ם (ח"ז סי' טז) כתב בנידון ידידה בזה"ל: אף דהתם (בסימן פו) דוקא

אותו ליתן ממון אחר דההלואה כבר הוי שלו אין אומדנא שפוטרו מלשלם החוב אם יפרש האנס שבא בשביל החוב דסוף סוף אין זה ממונו של המלוה, ולכן חייב לשלם. וכך הוא לשונו הזהב של המהריב"ל (ח"ב סימן נד) בבואו לבאר חילוק זה: שפקדון ברשותיה דמרא קיימא ואדעתא דהכי קיבל שמירה, ומלוה להוצאה ניתנה וגוף הלואה משועבד לה, עכ"ל. והיינו דבהלואה אין מעות מיוחדים השייכים למלוה רק שהלואה שיעבד גופו ולכן אין אומדנא שפטרו כשיאנס.²

ג. הטעם שפטור מליתן הפקדון

קודם שבא האלם

נתבאר שאם בא לתבוע הפקדון מהשומר מדין שעבודא דרבי נתן והמפקיד הוא אלם שיחזור לתובעו שנית אין צריך השומר לתת הפקדון. והנה למהלך הראשונים שפטור באנסוהו משום דעל דעת כן הפקידו אצלו אחי שפיר דעל דעת כן הפקיד אצלו שלא יצטרך להחזירו כשיאנסוהו אחר כך לשלם ממון אחר עקב הפקדון, ולכן גם למלוה של המפקיד אינו מחוייב יותר ממה שנתחייב למפקיד שלו ואין צריך לתת לו. אבל למהלך הראשונים שכשנאנס החפץ הוי כאילו נאנס אצל המפקיד א"כ כאן הרי עדיין לא נאנס ועתה באו לתובעו הפקדון כדין ומה בכך שיאנסוהו אחר כך.

2 ולפי זה אפשר לומר דלדעת הרא"ש בשואל שאנסוהו ליתן החפץ גם כן ייפטר דהרי חפץ של המפקיד נאנס ויש אומדנא שלא קיבל שמירה יותר מזה, ורק בהלואה חייב שזה ממון אחר דמלוה להוצאה ניתנה. אולם בתוס' ר"ד (ב"ק קיז.) כתב בהדיא דגם בשואל חייב אם אנסוהו כיון שחייב באונסין. [ובאמת הפרישה (סוף סימן קכו) תמה על הרא"ש דאפילו אינו להוצאה מכל מקום לזה חייב באונסין, ומדוע צריך לטעם שמלוה להוצאה ניתנה. ותיקין בזה הפרישה ב' תירוצים יעויין שם, ונראה דבנידון דידן כשעבודא דרבי נתן אין שייך התירוצ' הראשון שם ונמצא שדין שואל יהיה תלוי בב' התירוצים אם חייב באנסוהו ליתן החפץ]. והנה הרב המגיד (פ"ה משאלה ה"ב) ביאר בתוך דבריו הטעם דפטור באנסו הפקדון משום דהוא שומר חנם ושומר חנם חייב רק בפשיעה. ובאבן האזל וס' שלל דוד (שם) תמחו על זה דהרי כאן נושא ונותן בידו הפקדון לאנס ואונס אינו פטור רק כשנאנס מאליו. ונראה לבאר דכוונת הה"מ הוא כפי שנתבאר לעיל דבאמת אינו מזיק דכיון שנאנס הפקדון הוי כאילו נאנס בסיבה טבעית, אבל מכל מקום אין זה אלא אונס ושואל הרי חייב באונסין, ולכן כתב דשומר חנם אינו חייב באונס ופטור. וכן כתב מהר"ם בתשו' מיימוני (נזיקין יג) ובמרדכי (ב"ק רמז קצ) דהטעם שפטור משום ששומר פטור מאונסין, וכן כתב מהרש"ל ביש"ש (ב"ק פ"י סימן נא), ולכאורה לדבריהם בשואל שאנסוהו חייב לשלם. [ויש להעיר בזה, הרי המהר"ם בתשו' מיימוני (נזיקין ז) כתב הטעם כתוס' דעל דעת כן הפקידו בידו, הרי דסובר כהתוס'. וצ"ל לשיטתו, דכל האומדנא שייפטר מלשלם הוא רק במקום שפטור מאונסין ולא במקום שקיבל על עצמו חיוב אונס, וצ"ע].

וביאר הטעם דעל דעת כן נתחייב בשמירה שלא יצטרך לשלם פעמיים. ומאחר שכן תמה על השער המשפט שמחלק דבהלואה חייב לוי לתת לראובן דאין שום סברא לזה שהרי גם כאן יש אומדנא שעל דעת כן לזה שלא יצטרך לשלם פעמיים. ודבריו מרפסין איגרי, שהרי זה הלכה מפורשת בשו"ע (סי' קכו) שבהלואה אינו נפטר כשמאנסו האלם ועל כרחק דאין אומדנא בהלואה שלא יצטרך לשלם פעמיים, וכפי שנתבאר לעיל.

[ואע"ג דהמהרש"ם (חו"מ סי' נה וסי' רז) חולק על הרא"ש ופוסק שגם בהלואה פטור אין לומר קים לי כדבריו כיון שכבר פסקו כהרא"ש הטור והשו"ע, וכן פסק בשו"ת דברי ריבות (סי' פג) ובמשפטים ישרים (ח"א סי' יא) ובפעמוני זהב (סי' רצב), וכן כתב החקרי לב (חו"מ סי' פג) דלא כפי שרצה בנו לפטור].

ד. דעת החזו"א

שאין שעבודא דרבי נתן במקום הפסד

החזו"א (ב"ק סי' טו סקל"ט) הביא דברי השער המשפט שבהלואה חייב לוי לשלם לראובן ותמה עליו שאין מובן החילוק. וכתב וז"ל: ומדברי תשובת מיימוני למדנו שאין לוי חייב להפסיד משום שעבודא דרבי נתן, שעיקרו מצוה כהשבת אבידה אלא אחרי שמתחייב בזה מתחייב ממון, אבל כל

במומר המוחזק בכך, היינו משום דבישראל מוקמינן ליה בחזקת כשרות שלא יעשה נגד דין התהו"ק, משא"כ בנידון דידן שכבר הלכו בדיני אומות העולם דמו לדבר זה למומר כיון שכבר עשו מעשה. [ועיי' שם מה שהביא ראיות לזה. ולפי זה יש לדון במי שיש לו עסק עם מי שאינו שומר תומ"צ והדעת נוטה שיפנה לערכאות שאין צריך ליתן לבעל חוב, אם כי גם אצלם יש מושג של עיקול והכל לפי הענין].³

יתר על כן כתב הישועות ישראל (סי' נח סק"ב) שאם פסקו הבי"ד שיתן השומר את הפקדון לגוביינא לבעל חוב ונתן לו, ואחר כך בא המפקיד בעלילות דברים והוציא מן השומר דמי הפקדון אין הבעל חוב צריך להחזיר החפץ לשומר, שהרי יכול לומר לו אני גביתי כדון ועכשיו הוא דאיתרע והחמיץ ומזלא דידך גרם, ורק אם נודע שכבר בשעת הפסק דין היה אלם והפסק דין היה בטעות צריך להחזיר הפקדון לשומר. [אבל אם נתנוהו לו בית דין החפץ רק למשכון כתב שצריך להחזיר מספק, כמבואר בסימן עב (סעיף יד) שבמקום שהמלוה והלוה יש להם טענת שמא צריך להחזיר המשכון מספק].⁴

האבני חושן (סי' פו סק"ח) תמה על הרמ"א מדוע ייפטר מלתת הפקדון קודם שבא האלם כיון שעדיין לא בא האונס.

3 המהרש"ם (שם) תמה על עיקר דברי הרמ"א שאינו מחוייב לתת הפקדון משום שיבוא אחר כך אלם מדברי הב"י בסימן רצא, שם הביא דברי הריב"ש (סי' נב) במפקיד שמת וחושש השומר להחזיר הפקדון ליורשים שמא תתבענו אשתו בערכאות ותוציא ממנו אחר כך, ופסק הריב"ש שאין צריך להשיב הפקדון ליורשים, וכתב הב"י שחלק עליו התשב"ץ (ח"א סי' סא) וז"ל: אין טענה זו פוטרתו מלהשיב שבשעה שקיבל הפקדון נשתעבד להשיבו לבעליו כשיתבענו, ולא כל כמיניה למיטען שמא יבוא מי שיגזול ממנו כנגדו, ואדרבה איפכא איכא למימר שאין אוסרין פקדונו של זה מפני יראתו של זה, עכ"ל. הרי מבואר דלהתשב"ץ אינו נפטר קודם שאנסוהו על הפקדון, וזו תמיהה נשגבה.

ואולי יש ליישב דשם לא היה ספק גמור וקרוב לודאי שתתבענו בערכאות והיה רק חשש שתתבע ועל כן סבר התשב"ץ שאינו פטור בטענה 'שמא' יבוא מי שיגזול, ואין אוסרים הפקדון מפני 'ראתו', ובהמשך דבריו טען כן התשב"ץ וז"ל: אבל בכאן אין חשש כלל, וגם השואל לא נתעורר על זה בשאלתו, שיודע הוא בודאי שאין לחוש לזה, עכ"ל. ועדיין קשה לומר בפשיטות שזהו כוונתו של תשב"ץ, וצ"ע.

4 העירני ידידי הרב מרדכי בניק שליט"א דחזינן שסובר הישועות ישראל שגם אם שניהם טוענים שמא אינו יכול להחזיק במשכון מספק, ובאמת התם בסימן עב מייירי כשהלוה ברי והמלוה שמא ועל כן אינו יכול להחזיקו מספק, אבל כששניהם טוענים שמא יש לומר שיכול להחזיקו דהא חזינן בכמה דוכתי שיש למלוה איזה מוחזקות במשכון, [עיי' קצוה"ח סימן צו סק"י]. ועיי' מה שכתב בזה בספרו הנפלא דרכי משפט (סימן ד סוף ענף א).

נראה שסברי הסמ"ע והתומים בסי' פו יעויין שם]. וגם אם נימא שזה מצוה כהשבת אבידה להציל עשוק מיד עושקו עדיין יש מקום לדון שזהו עיקר הדין אבל כיון שיש מצוה נעשה מזה כבר שעבוד נכסים וחוב גמור כפי שביאר החזו"א וא"כ עתה הוא בעל חובו של ראובן ואיך יפטר משום הפסד.

ובשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"א סי' קסג) כתב לחדש דטעם דין שעבודא דרבי נתן הוא משום זה נהנה וזה לא חסר וכופין על מדת סדום, שהרי ממילא חייב לשלם לשמעון ולכן ישלם ללוי, ולפי זה ביאר דבמקום שיש חשש הפסד הרי הוה חסר ואינו מחוייב לשלם לראובן.

ויש לדון בזה טובא, איך נכוף אותו להוציא ממון, דאע"פ שאינו מפסיד מזה אבל עצם הוצאת הממון הרי הוי חסר, ולזה העירני גיסי המופלג הרב חיים מרק שליט"א. אמנם מצאנו כעין זה בש"ך (סי' קכו סק"ג) שמשום כופין על מדת סדום מפסיד ממון. [וצ"ל, דזהו חידוש התורה שיש כאן כופין על מדת סדום. גם מה שביאר כן בדברי הש"ך תמוה, שהרי הש"ך גופיה כתב שאם אין לשמעון נכסים גובין ממנו אף כשיש ללוי הפסד]. והשואל ומשיב גופיה בסוף דבריו מסיים שאין נראה כן מדברי הפוסקים וז"ל: ולפי זה לפמש"כ אף בליה ליה נכסי לא שייך שעבודא דרבי נתן כל דיש לו פסידא דמיקרי זה חסר, ומכל הפוסקים לא משמע כן, וצ"ע, עכ"ל.

אמנם מצאנו לב' מגדולי הפוסקים שכתבו שגם בהלואה אין מחוייב לוי לשלם לראובן במקום ששמעון מוחזק באלמות, העטרת צבי (בסי' פו) כתב בקצרה שהוא הדין להלוואת גוי, סתם ולא פירש טעמו של דבר, וכן בדברי הישועות ישראל (סי' נח סק"ב) מבואר שבהלואה הדין כפקדון שאין מחוייב לפרוע לראובן ככהאי גוונא, [וראה הערה בטעם דבריו⁵].

שיגיע לו הפסד פטור כמו שפטור בהשבת אבידה ואין כאן שעבודא דרבי נתן, וכשם שפטור תורה שומר בבאו עליו לסטים בשביל הפקדון שאינו חייב להציל את הפקדון בממונו אף שיכול להצילו בממונו, עכ"ל. הנה לפי דבריו יש כאן דין אחר לגמרי ששעבודא דרבי נתן הוא כהשבת אבידה ובמקום שיגיע לו הפסד אינו מחוייב בזה, ולכן גם בהלואה אין לוי חייב לשלם לראובן. ולפי דבריו יש מקום לומר דאפילו במקום שאינו מוחזק באלמות רק שיש איזה ספק שיגיע לו היזק אינו מחוייב לשלם לראובן כל שיש לו חשש הפסד כמו בהשבת אבידה שהיה נפטר בזה.

אך צ"ב רב, דא"כ מדוע הביא התשו' מיימוני כל הסוגיא דב"ק שאנסו הפקדון לכאן, דהרי כאן הוא ענין אחר ששעבודא דרבי נתן לא נאמר במקום הפסד. ומה שכתב שזה דמיון כשם שמצינו שפטור התורה לשומר בבאו עליו אנסים לא זכיתי להבין דהרי שם יש סברא שעל דעת כן הפקיד או שמזלו גרם, ויל"ע.

אמנם החזו"א לשיטתיה (שם סק"ט) שחולק על הש"ך וביאר שכשיש לשמעון נכסים אין גובים מלוי מהאי טעמא דעיקר דינא דרבי נתן הוא חוב גברא דרמי רחמנא על לוי להציל עשוק מיד עושקו, ומחוייב הגוף נעשה שעבוד נכסים, והלכך בזמן שיש לשמעון נכסים ואפשר לראובן לגבות מהן אין חוב על לוי למסור פקדונו או הלואתו לראובן דיכול לומר לראובן גבה משמעון'.

והנה סברא זו ששעבודא דרבי נתן הוא להציל עשוק מיד עושקו לא מצאנוה בהדיא בראשונים, ובטעם שאין גובים כשיש לשמעון נכסים ביארו הראשונים דאין נפרעים מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין ומשמע מדבריהם לפי פשוטו ששעבודא דרבי נתן אינו אלא כגדר שעבוד ויש בו כללי הגבייה של משועבדים, [וכך

5 מדברי הישועות ישראל משמע שאין זה דין מיוחד בשעבודא דרבי נתן, אלא דגם למלוה שלו שמעון לא נשתעבד לוי לפרוע כשיפסיד מזה שיתבע ממנו המלוה חובו פעמיים, ולכן גם לראובן לא נשתעבד כשמלוה

אם תפס שמעון מלוי האם חייב לחזור ולשלם לראובן, וכתב שאין בזה חילוק דכיון שהוא הבעל דבר דלוי חייב לשלם לו ולא נפטר בזה שתפס ממנו שמעון. ובספר ערך כסף (לגר"ח"ש גטניו, מכון באו"י, ערך מוציאין) האריך בזה והכריע כדבריו שחייב לחזור ולשלם לראובן. ואי נימא שבמקום הפסד אין דין שעבודא דרבי נתן הרי כאן מפסיד וחייב לשלם פעמיים, ולוי לא עשה כלום רק שתפסו ממנו.

וכאמור רוב הפוסקים לא סברי הכי, ולהלן יבואר בע"ה דמדברי הר"ר העשיל (בהערותיו על הטור סי' קכה סעיף ג) והתומים (שם) והחי' הרי"מ (שם) עולה כדעת רוב הפוסקים שבהלואה מחוייב לוי לשלם לראובן.

ובתשובת רבי ברוך אנגיל (סי' לח) נסתפק בדברי השו"ע בסימן פו שאם נתחייב לפרוע לראובן והלך ופרע לשמעון שחייב לפרוע שנית לראובן, מה הדין בזה

ענה ב

דין שעבודא דרבי נתן כשיובל שמעון להוציא מלוי שנית בדין

מכחיש בתוקף שאינו חייב כלום ובא ראובן לתבוע מלוי שלוה משמעון, ולוי זה יודע שבאמת חייב שמעון לראובן, האם חייב לשלם לראובן מדין שעבודא דרבי נתן.⁶ יש לדון בזה מב' סברות, א - בכל

ה. דין שעבודא דרבי נתן

כששמעון כופר בחוב

עתה נפן לשאלה השניה מה הדין כשראובן תובע משמעון חוב ושמעון

שלו שמעון יוציא ממנו החוב בשנית. ותמוה, דהרי נתבאר מדברי השו"ע בסימן קכו גבי מעמד שלשתן שאין פטור בהלואה כהאי גוונא ואם המלוה שלו יוציא החוב בשנית לא איכפת לן כיון שעתה הוא לזה של המקבל.

ואולי דעתו לחלק בין מעמד שלשתן לשעבודא דרבי נתן, דבמעמד שלשתן כיון שהקנה החוב למקבל נפקע הנותן מכל החוב וכבר אינו מלוה של המומחה ולכן חייב לשלם החוב למקבל, ואם יבוא אחר כך הנותן לגבות ממנו בשנית באלמות אין זה נחשב שהמלוה גובה בשנית אלא אדם אנס מן החוק בא לאונסו על ממון אחר ומשום הכי אינו פטור הגם שמשלם פעמיים, אבל בשעבודא דרבי נתן שגם אחרי שנשתעבד לוי לראובן לא נפקע ראובן לגמרי מחוב זה שהרי בכל עת אם יבוא שמעון ויפרע החוב לראובן יוכל לפרועו בעל כרחו, ונמצא שבאמת נשאר גם שמעון המלוה של ראובן, ולכן אם ראובן בא לגבות מראובן ושמעון הוא אלם ויוציא ממנו אחר כך חוב זה שנית אין לוי מחוייב לשלם לראובן, דלא נשתעבד מעולם למלוה במקום שיוציא ממנו המלוה פעמיים, וגם כאן המלוה ראשון שלו שמעון יוציא ממנו עוד פעם החוב ולכן פטור. [ועיין בקצוה"ח (סי' פה סק"א) שחידש שכיון שנשתעבד לוי לראובן כבר נפקע שמעון ואין יכול לפרוע החוב ולסלק בזווי לראובן, ותמיהו עליו כל האחרונים (הנתי"מ אמרי בינה והגהות ברוך טעם שם) שדבר זה לא נשמע מעולם. ובגליונות מהרש"ם כתב על הקצוה"ח שבש"ך סימן קכה (סק"ח) מפורש להיפך. ובעיקר הענין אם נפקע שמעון מחוב זה מצינו הרבה דברים בזה, ואכן בין בשעבודא דרבי נתן ובין במעמד שלשתן נחלקו הראשונים אם שמעון הלוה ראשון או הנותן יכולים למחול החוב ללוה כדי להפקיע המעמד שלשתן והשעבודא דרבי נתן]. והנה שאר האחרונים לא נחתו לחלק בין מעמד שלשתן לשעבודא דרבי נתן בזה, ויש לבאר בפשטות שכיון שנשתעבד לוי לראובן מחוייב לפרוע לו החוב וכשיבוא אחר כך שמעון באלמות אינו אלא כאדם אנס מן החוק שבא לגונבו, ואפילו בסתם לזה אם המלוה שלו אלם ובא לתובעו החוב ויש לו חשש שיבוא אחר כך המלוה באלמות לתובעו שנית לא מצאנו שנפטר בזה מלפרועו עתה ויל"ע עוד בכל זה.

הנה אין לוי חייב לשלם לראובן כל שיש חשש שמה כבר פרע שמעון לראובן ונפקע הדין שעבודא דרבי נתן, [וכן מפורש ברבינו חננאל בב"ק מ' ק: יעויין שם], ולכן כששלוה שמעון מראובן בעל פה אין לוי חייב לשלם גם אם ידוע לו 'שלוה' שמעון מראובן שהרי אין ידוע לו שלא פרע שמעון לראובן, וכל הנידון כאן הוא באופן שידוע ללוי שלא פרע שמעון [או כגון שראה לוי שראובן הלוה לשמעון ואמר לו אל תפרעני אלא בעדים], וכן באופן שמאמינו לוי לראובן ששמעון חייב לו. [אמנם באופן שמאמינו כבר האריכו בזה הפוסקים אם מה שמאמין זה מחייבו לשלם מן הדין, ודעת הרבה פוסקים דאינו חייב רק לצאת ידי שמים,

בפשיטות שדין שעבודא דרבי נתן הוא רק כשב' החובות ידועים וממילא כשמעון כופר בחוב אין דין שעבודא דרבי נתן.⁷ אמנם מדברי האחרונים דלהלן יבואר שאין חילוק בזה וכל שראובן חייב לשמעון ושמעון ללוי בעצם יש דין שעבודא דרבי נתן גם אם אין זה ידוע לבית דין.⁸

וכן מבואר בדברי הנתיח"מ (סי' קכה סק"ח) שגם במקום שאין חוב שמעון לראובן ידוע ושמעון מכחיש החוב ואפילו אם גם לוי אינו יודע מחוב זה מכל מקום יכול ראובן לתפוס מלוי (כשיש לו מיגון) מדין שעבודא דרבי נתן, הרי שבעצם יש שעבודא דרבי נתן בכהאי גוונא.⁹ והוסיף

סימן פו לא נאמר דין שעבודא דרבי נתן רק כששני החובות ידועים כגון ששניהם בשטר או שכל אחד מודה למלוה שלו, ויש מקום לומר שכשאין ב' החובות ידועים אין כלל דין שעבודא דרבי נתן, [בפרט לדברי הרשב"א בקדושין שיסוד שעבודא דרבי נתן הוא משום אפוכי מטרתא למה לי וכשאין ב' החובות ידועים הרי אם ישלם לוי לשמעון לא ישלמנו לראובן]. -ב- כיון שגם אחרי שישלם לוי לראובן יתבענו שמעון בבי"ד בטענה שפרע לראובן שלא כדין ויצטרך לחזור ולשלם לשמעון.

והנהגה בנדון הראשון מצאנו בתשובת ר' אליעזר גורדון (מטעלז, סי' ה) שהבין

וא"כ יש לדון אם חייב לוי לשלם לראובן במקום שאינו חייב רק לצאת ידי שמים. ובאבני נזר (יו"ד קסד סק"ג) כתב שאם לוי חייב לשמעון חוב בדיני אדם ושמעון חייב לראובן חוב בדיני שמים כגרמא וכדו' אין בו דין שעבודא דרבי נתן, שהרי לבעל חוב שלו שהוא שמעון הוא מחייב חוב גמור בדיני אדם. אבל אינו ראה לנדרון דידן, שהרי כאן בעצם יש שעבודא דרבי נתן מן הדין דאם האמת עם ראובן הרי לזה ממנו שמעון וחייב לו מן הדין, רק ששמעון מכחיש החוב ולוי שמאמין לראובן הרי חייב לצאת ידי שמים לשלם לראובן, ואינו דומה לשם שכל החיוב משמעון לראובן הוא חוב בדיני שמים בלבד, שו"ר בשערי יושר (שער ה' פט"ז) שדן בכעין זה, וכתב שמסתבר שיש בזה שעבודא דרבי נתן שהרי אינו אלא שחסר בנאמנות ואינו דומה לחוב שהוא מעיקרו רק בדיני שמיםד].

ר' אליעזר גורדון כתב לחלוק שם על הנתיח"מ (בסי' פו) שדין שעבודא דרבי נתן הוא בגדר ערב ולכן אין גובים ממנו כשיש לשמעון נכסים, דאין תובעים את הערב עד שיתבע קודם את המלוה. ומאריך ר' אליעזר שכל הדין דאין גובים מהערב תחילה הוא משום שיש לו איזה הפסד שרוצה קודם לסלק בווי או שיהיה לערב תרעומת עליו, אבל כאן שמבואר בסימן פו שב' החובות ידועים הרי ממילא חייב שמעון לפרוע לראובן ואין לו שום הפסד במה שיפרע לוי לראובן, ולכן ודאי יכול לגבות מלוי תחילה גם כשיש לשמעון נכסים וכדעת הש"ך. מבואר בדבריו שדין זה הוא רק כשב' החובות ידועים, ועוד, דאם שמעון כופר בחוב ואח"כ יגבה מלוי בשנית יהיה ללוי תרעומת עליו ואם לא יגבה מלוי הרי יהיה הפסד לשמעון וק"ל.

המנחת שלמה (ח"א סי' פה) חידש שאם לשמעון יש נכסים רק כדי סידור ונמצא שאילו היה גובה שמעון מלוי לא היה פורע בזה לראובן שהרי מסדרין לבעל חוב, בכהאי גוונא אין דין שעבודא דרבי נתן שהרי אין כאן אפוכי מטרתא למה לי דאם היה מגיע לשמעון לא היה פורע לראובן. וכעין זה סובר האבני חושן (סי' פו סק"א) שאם בשעת ההלוואה לא היה לשמעון כדי סידור לא נשתעבד מעיקרא לוי לראובן כיון דאין כאן אפוכי מטרתא. אולם בשו"ת אמרי אש (ח"מ סי' יז) כתב דודאי יש בזה שעבודא דרבי נתן כיון שאין גובה מהלוה עצמו. וכך מסתבר שהרי דין סידור אינו פטור מהחוב ואינו אלא מצוות צדקה כמבואר בפוסקים וא"כ יש כאן ב' חובות גמורים ויש שעבודא דרבי נתן. [ועיין באמרי בינה (גביית חוב סי' ג סק"ג) שהביא בשם הכנה"ג שאין גובין מהערב כשנשאר אצל הבעל חוב רק כדי סידור, דאם ליכא לזה ליכא ערב. ותמה על זה דודאי איכא לזה ואינו אלא מצוות צדקה שיסדר לבעל חוב אבל אינו פטור מהחוב, עיין שם עוד בזה]. וכך נראה מסתימת הפוסקים שהאריכו שכל שאין לשמעון נכסים יש דין שעבודא דרבי נתן ולא כתבו דמיירי רק כשיש לו כבר כדי סידור קודם שיגבה החוב מלוי והבן. ולפי האמרי אש גם בנדון דידן ששמעון מכחיש וכופר בחוב אע"פ שאם היה פורע לשמעון לא היה פורע בזה ללוי מכל מקום יש שעבודא דרבי נתן כיון שבעצם יש חוב אע"פ שאין מוציאין אותו ממנו בבי"ד, וכמו בסידור שתלוי בעיקר החוב ולא במה שגובין ממנו למעשה, ויש לחלק בין הנידונים.

ויש להדגיש, שמדברי הנתיח"מ אין ראייה לנדרון השני אם יש שעבודא דרבי נתן כשלוי יצטרך לחזור ולשלם פעם שנית לשמעון בבי"ד, דהוא כתב כן בסעיף ד' שם מיירי כשלוי מת ואין לו נכסים דנמצא שלא יצטרך אחר כך לשלם עוד הפעם.

נשתעבדתי אליו מדרכי נתן וכדין פרעתי לו, ואינו צריך לשלם עוד לשמעון, הרי דסובר בפשיטות שיש כאן דין שעבודא דרבי נתן. והשיג הישועות ישראל על בנו של החקרי לב שכתב (בהג"ה בחקרי לב סי' ד) שאין שעבודא דרבי נתן בספיקא דדינא כיון שאין החוב ברור.

וראיתי להגרא"מ גולדבלט שליט"א (בקובץ הישר והטוב גליון כב, והאריך שם בדברים נפלאים בכל ענין זה, וחלק מהמ"מ ראיתי שם), שהביא דהוי עובדא בפועל בנין שהזיק באופן שהוא ספק אונס דמספק אין להוציא מידו, ופסק הגר"א גניחובסקי זצ"ל שיכול הניזק לתפוס שכרו של הפועל מהמעביד, וכדעת הפוסקים הנ"ל דמהני תפיסה.

ובאמת גם במעשה זה שיש ספיקא דדינא אם חייב ראובן לשמעון ובא ראובן ותפס מלוי, הגם שנפטר לוי משמעון מספק מכל מקום יטעון לוי שחושש שמא יבוא שמעון ויתפוס ממנו בטענה שלא פרע לו ונמצא שישלם פעמיים, וחזרנו לשאלה דידן האם יש דין שעבודא דרבי נתן במקום שיוכל שמעון להוציא ממנו שנית על פי הדין. [וכן יש לדון במקום שיש לשמעון נכסים האם יוציאו מידו כיון שמפסיד בתפיסה זו אם יתפוס שמעון מלוי, ועיין להלן בענף ג בענין זה, ואולי כאן מועיל תפיסה דאין לו דרך לגבות משמעון בבית דין רק בתפיסה והוי כאין לו נכסים].

ו. הוכחות בסימן קכה

לאופן שיוכל להוציא מלוי שנית בבי"ד

והנה בסימן קכה (סעיף ג) דן השו"ע בלוי ששלח מעות חובו לשמעון והשליח היה ראובן ואמר לוי לראובן 'תן' [שהוא כזכי] לשמעון, ונמצא דהמעות הוו כבר של

לחדש שם הנתיח"מ, שאע"ג דלשיטתו דין שעבודא דרבי נתן הוא בגדר ערב ואם כן כששמעון מכחיש וכופר בחוב פטור גם לוי דליכא לזה ליכא ערב, מכל מקום גם בערב ממש כשהלוה מכחיש החוב יכול המלוה לתפוס מהערב ולכן גם כאן יכול ראובן לתפוס ממנו. [ולשיטתו ששעבודא דרבי נתן הוא בגדר ערב, אם שמעון מכחיש החוב ולוי יודע האמת ששמעון חייב לראובן, הדין תלוי במחלוקת הפוסקים בסימן קכט (סעיף ח) האם כשהלוה מכחיש החוב והערב מודה בחוב הוא חייב לשלם מעצמו, דלפי הרמ"א חייב הערב לשלם, ולפי תשובת ושב הכהן (סי' מד, הביאו הפת"ש שם) פטור].

הערך שי (בסי' פו) כתב שמעשה בא לידו בראובן שהיה לו תביעה על שמעון בדבר שהוא פלוגתא דרבנות שאין יכול לגבות רק על ידי תפיסה, ושמעון היה לו חוב אצל לוי ותפס ראובן מלוי מדין שעבודא דרבי נתן. ופסק שאין מועיל תפיסתו, דהא כתב הנתיח"מ ששעבודא דרבי נתן הוא מדין ערב וגבי ערב קיימא לן שאם אין יכול לגבות מהלוה אין יכול לגבות מהערב ואפילו תפיסה מהערב אין מועיל, [כמו שכתב בתשובת ושב הכהן (סימן מב) הובא בפתחי תשובה (סי' קכט, סק"ט)¹⁰], א"כ גם כאן לא יוכל לתפוס מלוי ומוציאין מידו. וזה קצת פלא, שהרי הנתיח"מ גופיה סובר (בסי' קכה) שמועיל תפיסה מהערב גם כשהלוה מכחיש החוב, וכל שכן כאן שמהלוה גופיה מועיל תפיסה שיש כאן ספיקא דדינא.

ובגוף הענין דשעבודא דרבי נתן במקום שיש ספיקא דדינא מצינו להישועות ישראל (סי' ד סק"ב) שכתב במעשה כזה שאם שילם לוי לראובן נפטר בזה משמעון, דכיון שקים לי הוי כטוען ברי אם כן יכול לומר לשמעון 'קים לי שאתה חייב לו וממילא

10 יש להעיר, דהתם מיירי באופן שמועיל תפיסה מהלוה רק במיגו, ועל כן כתב הושב הכהן שאין מועיל תפיסתו מהערב דהגם שיש לו מיגו כלפי הערב אין לו מיגו כלפי הלוה וכיון שליכא לזה ליכא ערב, אבל כאן שיש ספיקא דדינא ומועיל תפיסה מן הדין א"כ יוכל לתפוס מהערב דגם לגבי הלוה הוי ספק ומהני תפיסתו, ויל"ע עוד.

עו סק"ג) ביאר דהגם שנקטינן בסי' נח שאין יכול להזיק בתפיסה מכל מקום כאן יועיל תפסתו, והחילוק פשוט הוא, דכאן ראובן טוען ששמעון חייב לו וא"כ לוי שלוח משמעון נשתעבד לו מדרכי נתן ולכן יכול לתפוס משמעון הגם שיזיק בתפיסה זו ללוי, דהרי לוי בעצם מחוייב לשלם לו משום דרבי נתן וא"כ מה לי אם יתפוס מלוי עצמו או יתפוס ממעות שמעון והוא יחזור על לוי, דסוף סוף כיון שלוי משועבד לו לא אכפת לן מה שיפסיד ויצטרך לשלם פעמיים כיון שהוא לוח שלו, משא"כ בסימן נח דמיירי בשומר מעות פקדון, ובפקדון הרי מבואר ברמ"א שאין דין שעבודא דרבי נתן במקום שיצטרך לשלם פעמיים ונמצא שאין יכול לבוא מצד השומר משועבד לו רק שבא לתפוס המעות מצד המפקיד שמעות אלו שלו על זה אמרינן שאין יכול לתפוס מהמפקיד ולהזיק בכך לשומר.

ובדרך קצרה מצינו תירוצו זה בחידושי הר"ר העשיל (בסי' קכה שם) וז"ל: הכא הוי טענת השליח עם המשלח, כי אמר שאתה משועבד לי מדרכי נתן והוי כמו שהוא בעצמו היה בעל חוב שלי, וא"כ כיון שיש לו מיגו נגד המשלח יפסיד המשלח כי הוא אמר שבזה עשיתי שליחותו שתפסתי בחובי כיון שאתה משועבד מדרכי נתן.

היוצא לנו מדבריהם שדין שעבודא דרבי נתן נאמר גם באופן ששמעון מכחיש החוב, ואפילו באופן ששמעון אין יודע מחוב זה ולא נוכל להוציא ממנו מכל מקום מהני תפיסת ראובן מלוי מדין שעבודא דרבי נתן, ויותר מזה מבואר דגם באופן ששמעון יוכל אחר כך להוציא חוב זה מלוי בבי"ד ויצטרך לשלם פעמיים מכל מקום אינו נפטר לוי בזה.¹¹

שמעון, וכשהגיע ראובן לשמעון אמר לו 'הנה מעותיך ששלח לך לוי בחובך, אבל אני תופסם בחוב שאתה חייב לי, ושמעון מכחיש שאינו חייב לראובן, הדין הוא שאינו יכול לתפוס מעות אלו בחוב זה.

ונחלקו הפוסקים מה הדין כשיש לראובן מיגו נגד שמעון ולוי, הש"ך (סקכ"א) ביאר שאפילו יש לראובן מיגו נגד שמעון ונגד לוי [כגון מיגו דנאנסו], מכל מקום אינו יכול לתפוס המעות בחוב זה, דכיון שעל ידי שיתפוס משמעון יבוא אחר כך שמעון לתבוע מלוי חובו בטענה שלא פרע לו א"כ אין יכול ראובן לתפוס משמעון ולהזיק בתפיסה זו ללוי. וכתב הש"ך שדין זה הוא כמבואר בסימן נח (סעיף א) שאין יכול לתפוס ממעות המונחים אצל שומר בטענה שהמפקיד חייב לו, דכיון שהמפקיד מכחיש החוב ואחר כך יוציא מעות אלו מהשומר בטענה שלא שמר עליהם והניח לתפוס, לכן אין לו לתבוע לתפוס ממעות המפקיד כשמזיק לשומר בזה.

אמנם הסמ"ע (סקי"ט) מדייק בבעל התרומות שאם יש לראובן מיגו נגד שמעון ולוי יכול לתפוס המעות בחוב זה, וכן נקט שם הנתי"מ (סק"ז), ומוסיף דאע"ג שמפסיד לוי בתפיסה זו שיתבענו אחר כך שמעון שישלם לו חובו מכל מקום יכול לתפוס, ומבאר הנתי"מ על פי שיטתו בסימן נח שנוקט שבעצם יכול לתפוס ממעות של בעל חוב שלו גם אם מזיק בתפיסה זו ודלא כהש"ך, [וכתב הנתי"מ בזה חילוקי דינים שרק מרשות שומר אינו יכול לתפוס משא"כ כאן שזכה לו עיין שם].

אולם בכמה אחרונים כתבו לחלק בין הדין כאן לנדון בסימן נח, הנחל יצחק (בסי'

11 וראיתי מי שכתב, שמזה שהש"ך לא נחית לחלק כן מוכח מזה שסובר שאין שעבודא דרבי נתן במקום ששמעון מכחיש החוב. וזה אינו, דבאמת תירוצו האחרונים כאן הוא מחודש מאד, שהרי כיון שאמר לוי לראובן תן כזכי כבר נעשו המעות של שמעון, ודין שעבודא דרבי נתן אינו רק שיבוא לתפוס מלוי עצמו שהוא הבעל דבר שלו, אבל כאן בשעה שגבה החוב משמעון בתפסתו כבר נפרע החוב וכשבא שמעון לתבוע מלוי הרי הוא גובה ממנו בגניבה ונמצא שהוא מזיק גמור ללוי. והאחרונים שביארו שיש בזה שעבודא דרבי נתן סברי דאין בזה חילוק שכיון שיכול לתבוע מלוי בעצמו הוא הדין שיכול לגרום שיוציא ממנו אחר כך שמעון שלא כדין, וצריך לדון הרבה בשרשי סברות אלו.

שעבודא דרבי נתן, ולכן אין יכול ראובן לתפוס מלוי.¹³

ומבואר בדבריו דסובר שבמקום ששמעון מכחיש החוב ואחרי שישלם לוי יוכל שמעון להוציא ממנו בדין פעם שנית אין לוי חייב לשלם מדין שעבודא דרבי נתן, ודלא כהר"ר העשיל התומים ונחל יצחק. [וכן כתב החי' הרי"מ יסודו זה בסימן לב (סק"ב) גבי שוכר עדי שקר עיי"ש].

כיוצא בזה מצינו בספר חקל תפוחין (חו"מ מהדו"ק סי' פא, הובא בס' ערך כסף ערך מוציאין) שדן ממש בשאלתנו, בלוי שלוה משמעון ובא אליו ראובן וטוען ששמעון חייב לו והלך עתה למדינת הים, והאמינו לוי ושלם לו חובו בעד שמעון, ושוב בא שמעון והכחיש מכל וכל שאינו חייב לראובן והוציא החוב מלוי בבית דין בשנית, ופסק שחייב ראובן להחזיר החוב ללוי דהרי נתן לו לוי המעות לשם פרעון חובו של שמעון, והרי לא נפטר בזה משמעון והיה פרעון בטעות. ולכאורה תמוה, הרי ראובן יודע האמת שלוי משועבד לו מדרבי נתן וא"כ יועיל תפיסתו מלוי. ומבואר דסבר כהח' הרי"ם שאינו מחוייב מדרבי נתן באופן שיוציאו ממנו החוב בשנית בבית דין.¹⁴

אכן תמוה דהרי מיירי בהלכה זו גם כשיש לשמעון נכסים וכשיש לשמעון נכסים אין דין שעבודא דרבי נתן, ולהלן בענף ג נכתוב מזה אי"ה. ובאמת תירוצו זה כבר כתבו התומים (סק"ז) והדגיש שרק באופן שאין לו נכסים אז שייך לתרוץ כן דהוי בעל דבר שלו מדין שעבודא דרבי נתן, ועכ"פ בעצם הדין מודה שיש דין שעבודא דרבי נתן כהאי גוונא ואפילו שיצטרך לשלם פעם שנית בבי"ד.¹²

החידושי הרי"מ (שם סק"ה) כתב לחלק בין ב' הדינים במהלך אחר מן הקצה אל הקצה, דגם אם נסבור בסימן נח שיכול לתפוס ממצות המפקיד ולהזיק לשומר בתפיסה זו כאן לא יוכל לתפוס, והיינו משום דבסימן נח הוי המעות של המפקיד ויכול לתופסם מהמפקיד ואין לו לחוש לזה שמזיק לשומר בתפיסתו, אבל כאן כיון שרוצה ראובן לתפוסו עבור החוב של שמעון אין שמעון רוצה לזכות במעות אלו ואין מזכין לו בעל כרחו ונמצא שנשארו המעות של לוי, וכל מה שרוצה ראובן לתפוס המעות הוא משום שעבודא דרבי נתן שלוי משועבד לו מדרבי נתן, ובכהאי גוונא ששמעון מכחיש החוב ויצטרך לוי לשלם בשנית בבי"ד אין יכול לגבות מלוי ואין בזה

12 אולם לשון התומים בתירוץו תמוה מאד, דנראה מלשונו שגם בשומר על פקדון כהאי גוונא יוכל לתפוס ממנו מכח שעבודא דרבי נתן אפילו יפסיד אחר כך, ולכאורה זה דלא כהר"מ בסימן פו שבפקדון אין דין שעבודא דרבי נתן כשהמפקיד אלם ויוציא ממנו בשנית, כל שכן כאן שיוציא ממנו בדין בבי"ד, וצריך תלמוד בדבריו.

13 נמצא דהח' הרי"מ מודה לנחל יצחק שבסימן נח אין שייך שעבודא דרבי נתן כיון שזה רק פקדון ואינו חייב לשלם פעמיים, ומכל מקום יכול לתפוס ממנו דאינו תופס מהשומר רק תופס מהמפקיד שחפץ זה שייך לו, ובוה באנו לב' הדיעות שם האם יכול לתפוס מהמפקיד כשמזיק בזה לשומר. וכל הנידון הוא כאן בסימן קכה, דלפי הפשטות עדיין המעות של שמעון שזכה בו מעת שאמר 'תן כוכי' והנידון הוא אם יכול ראובן לתפוס משמעון כשמזיק בזה ללוי, והח' הרי"מ חידש שכיון ששמעון יפסיד בזה לא ניחא ליה בזכייה זו ובטלה הזכייה ונתברר שעדיין המעות של לוי, ומצד שעבודא דרבי נתן סובר שאין יכול לתפוס מלוי כיון שיוציא ממנו אחר כך שמעון בדין. [ועיין עוד בדברי חיים (דין העושה שליח סימן ו) שגם הקשה כן שתבטל הזכייה למפרע דלא ניחא ליה לשמעון במעות אלו כיון שתפסם ראובן עבור החוב, יעויין שם מה שכתב בזה].

14 האור שמח (פ"ב ממלוה ה"ו) מאריך בב' אופנים [בב' יוסף בן שמעון יעויין שם דברים נפלאים ואכ"מ] שאם ישלם לוי לראובן יצטרך לחזור ולשלם לשמעון בדין, ופסק שאין בזה שעבודא דרבי נתן, ומדבריו נראה שאין כוונתו לטעם הפוסקים דעל דעת כן לא נתחייב בהלוואתו שיצטרך לשלם פעמיים, אלא זה סברא בשעבודא דרבי נתן שחייבה התורה ללוי לשלם לראובן רק כשנפטר בזה משמעון אבל כשנשארו חייב אין

מאידך, בישועות ישראל (סי' נח סק"ב) תמה על המהרי"ט (ח"א סי' קה) שמבואר בדבריו שמועיל תפיסת ראובן מלוי גם במקום שיצטרך לוי לשלם שנית בבית דין. ולהאמור יש לומר דהמהרי"ט סובר שאין נפטר לוי מראובן גם באופן שיוכל שמעון להוציא ממנו שנית בבית דין, [וכדעת התומים וסיעתו].

ז. מחלוקת הפוסקים במלוה שאיבד

שטר הממרני האם יכול לגבות חובו

הפוסקים נחלקו בדין מי שהלוה לחבירו בשטר ממרני שהוא שטר לכל המוציאו ונאבד השטר מהמלוה ובא לגבות חובו מהלוה, וטוען הלוה שחושש לפרוע שמא לאחר שיפרע החוב ימצא אדם מן השוק את השטר ויוציא ממנו בבית דין חוב זה שנית, ושובר מהמלוה אינו מועיל לו כיון שזה חוב לכל המוציאו. הצמח צדק (סי' י) והרדב"ז (ח"א סימן קצג) כתבו שאינו יכול לגבות חובו מהלוה כיון שקיים חשש שיצטרך לפרוע פעמיים, אלא א"כ נותן המלוה ללוה שטר פיצוי שיסלק לו כל היזק שיבוא מחמת שטר זה, ואז מחוייב לפרוע חובו כדין. והשער המשפט (סי' נד סק"ב) הביא דבריהם, וכתב שאף שאין דבריהם מוכרחים כבר הורו זקנים ולהם שומעין.

אולם הגרעק"א (ח"ג סי' כא) והחמדת שלמה (חור"מ סי' א) חולקים שמחוייב לפרוע

חובו למלוה ואין לו שום פטור מזה, והאריך הגרעק"א להוכיח שבאופן שיש חשש שהמלוה עצמו יגבה ממנו שנית כגון שאין כותב לו שובר בזה אינו מחוייב כלל לפרוע חובו דלא על דעת כן לווה מעיקרא שיצטרך לשלם למלוה שלו פעמיים, אבל כשנאבד שטר ממרני שהחשש הוא רק שמא יגבה ממנו אחר החוב אינו נפטר בזה הלוה ומחוייב לפרוע, [אלא א"כ המלוה הפסיד אנפשיה במה שיכול אחר לגבות ממנו כגון במעמד שלשתן כשהמחזהו אצל גוי ואין יכול הלוה ליפטר ממנו. והוסיף שמה שכתב הצמח צדק שיתן לו שטר פיצוי אינו אלא לרווחא דמילתא דמן הדין מחוייב גם בלא זה, אמנם בצמח צדק משמע שזה מן הדין עיי"ש].

והשתא ניחוי אנו בנדון דידן שבא ראובן לגבות מלוי החוב אך שמעון מכחיש החוב ועומד לגבות שנית מלוי לכאורה תלוי במחלוקת זו, דלפי הצמח צדק והרדב"ז כיון שיצטרך לפרוע פעם שנית בבית דין לא נתחייב מעיקרא בזה ופטור מלשלם ללוי, אבל לפי הרעק"א והחמדת שלמה כיון שהוא הלוה שלו הוא מחוייב לפרוע לו ואינו נפטר בזה שיבוא אחר ויגבה ממנו שלא כדין, [וכאן אין שייך לומר שהמלוה אפסיד אנפשיה דראובן לא עשה כלום], ולכן חייב לוי לשלם לראובן.¹⁵

ומהאי טעמא ביאר החי' הרי"ם שאין חייב כאן לוי לשלם לראובן, דסובר כהצמח

בזה שעבודא דרבי נתן. [וגם לדבריו זה רק כשלא ייפטר ממנו בבית דין, אבל אם שמעון הוא אלם שיוציא ממנו שלא כדין אינו נפטר בזה וכדעת רוב הפוסקים. ולכאורה מדברי הנתיח"מ (שם סי' קכה) נראה שלא כיסודו, שהרי שם מועיל תפיסה מלוי אע"פ שלא נפטר בזה משמעון, רק שבפועל אין לו הפסד שאין לו נכסים שיוכל שמעון לגבות שנית ממנו].

15 הנתיח"מ (סי' נ סק"ה) חולק על כל הפוסקים הנ"ל וסובר שבמקום שנאבד השטר ממרני אינו מחוייב לשלם לו גם אם יתן לו שטר פיצוי, דכיון שאי אפשר לכתוב כאן שובר לא מצינו שיועיל בזה ערבות ובטחון. הבית יצחק (חור"מ סי' יד) ביאר דהנתיח"מ מייירי דוקא כשנאבד השטר ואזיל לשיטתיה בסימן נד (סק"א) שכל שהשטר ביד המלוה הוי החוב כפרוע ואינו צריך לשלם חובו וכל הדין דשובר הוא תקנה שיועיל, ולכן כשאין שייך שובר אינו צריך לפרוע חובו, עכ"ד. ולפי זה כאן שלוי יצטרך לשלם מן הדין לשמעון לכאורה יהיה הדין תלוי, שאם היה חובו שהלוה שמעון ללוי בעל פה רק שהורה בחובו ויצטרך עתה לשלם פעם שנית חייב לפרוע לוי לראובן ואין לו פטור כלל, אבל אם היה החוב משמעון ללוי בשטר אם כן אין צריך לוי לפרוע לראובן כל זמן שלא יחזיר לו שטרו של לוי, ויל"ע עוד בזה. [ובעיקר מחלוקת הפוסקים באבד הממרני, הפתחי תשובה (סי' נד סק"א) הביא כל הדיעות בארוכה וסיים בצריך עיון, ועיין עוד שו"ת גור אריה יהודה (חור"מ סי' ל)].

לא לזה רק אם יחזיר לו שטרו ויסקל ממנו כל היזק שיכול להגיע לו מחמת שטרו, ואם כן גם בזה שנשאר השטר אצל שמעון ויוציא החוב בשנית עם השטר לא יחוייב לוי לשלם. [ועיין שם מה שכתב לחלק בזה]. ומסיים השער המשפט שדין זה צ"ע לדינא.

ולכאורה דברי המהריט"ץ מסתברים מאד, דהרי כל נידון הפוסקים הוא כשאבד הממרני שהוא שטר לכל המוציאו ויוכל כל מאן דבעי להוציא השטר בבית דין ולחייבו לשלם שנית, ועל כן כתבו שלא נתחייב מעיקרא לשלם על דעת כן, אבל כאן שלא היה עליו אלא שטר פשוט וכותבין עליו בית דין שובר ונמצא ששמעון לא יוכל להוציא חוב זה שנית בבית דין, אלא ששמעון הוא גברא אלימא וכל שהשטר בידו יוציא ממנו החוב באלמות שלא בבית דין, ובוזה אין נפטר הלוה לשלם למלוה שהרי אין זה אלא כאלם בלא שטר שיוציא החוב עוד הפעם שאין הלוה נפטר בזה [כמו שכתב השער המשפט שם], ולכן חייב לוי לשלם לראובן כדינו. [אמנם השער המשפט סבר שזה אומדנא שלא יצטרך לשלם חובו כל זמן שיכול לבוא היזק על ידי השטר' גם אם זה לא יועיל לו בבית דין, וזה חידוש].

צדק שלא נשתעבד מעיקרא למלוה שלו באופן שיצטרך לשלם שנית בבית דין, ולכן גם לראובן לא נשתעבד לשלם לו כיון שאחרי כן יוציא ממנו שמעון חוב זה עוד הפעם.¹⁶ [אמנם יש לחלק שכל דברי הצמח צדק הוא כשאבד השטר שהוי כאילו התנה עמו שלא יצטרך להפסיד מזה שנתן לו שטר אבל כשיפסיד שלא בגלל השטר יש לומר שחייב לשלם גם אם יפסיד מזה, ועיין להלן בדעת השער המשפט].

השער המשפט (סי' פו סק"י) הביא תשובת מהריט"ץ (סי' מט) בראובן שהלוה לשמעון ושמעון ללוי ובא ראובן לגבות מלוי, וטען לוי ששמעון ידוע כגברא אלימא והשטר נמצא אצלו ויירא שיחזור ויתבענו באלמות. ופסק מהריט"ץ שחייב לוי לשלם לראובן, ואי משום דשמעון אלים אנו אין לנו אלא שנכתוב לו שובר מבית דין ונגזור על שמעון שלא ישכין באהלו השטר, ומה ששמעון אלים אין לנו לחוש לאלמותו ולהפסיד בזה לראובן.

ותמה על זה השער המשפט, דהרי ראינו באבד הממרני שפסק הצמח צדק שאינו צריך לשלם כיון שיש לו חשש שיוציאו ממנו שנית בשטרו, והיינו משום שמעיקרא

ענף ג

הדין כשיש לשמעון נכסים והוא אלם או בופר בחוב

דירה או מטלטלין כשיעור החוב באנו למחלוקת הראשונים בכל שעבודא דרבי נתן האם זה גם כשיש לשמעון נכסים.

להלכה פסק השו"ע (סי' פו סעיף ב) שאם יש לשמעון נכסים אין צריך לוי לשלם לראובן, אמנם הש"ך (שם) האריך לחלוק על

ח. כשיש נכסים לשמעון

אין להוציא מלוי

והנה כל מה שכתבנו עד עתה מדובר באופן שאין לשמעון נכסים לשלם חובו לראובן, אבל באופן שיש לשמעון נכסים והוא האופן השכיח בזמננו שיש לו איזה

16 וזה לשון החי' הרי"ם בזה: דרבי נתן הוא רק דאיתו חיוב שזה חייב לזה חייב למלוה שלו, וכיון דהיכא שיש רק חשש שיצטרך לפרוע עוד הפעם אינו מחוייב לפרוע דמהאי טעמא כשהשטר בעולם אין כותבין שובר, [לכאורה צ"ב דהרי קיימא לן באמת דכותבין שובר. וכנראה כוונתו לדעת הצמח צדק באופן שנאבד השטר ממרני ועודנו בעולם שאינו חייב לשלם], דאינו מחוייב לפרוע כנ"ל, וא"כ כאן כיון דהמלוה כופר ויצטרך לפרוע עוד הפעם אינו חייב כלל לפרוע לזה מדברין נתן, שפרעון זה אינו חייב כלל לפרוע למלוה שלו באופן שיכול לתובעו עוד הפעם, וממילא גם למלוה של המלוה שלו אין צריך לפרוע מדברין נתן ולא עדיף רק כבעל חוב עצמו, ע"כ לשונו הזהב.

מלוי, אבל במקום שיפסיד ראובן חובו לגמרי ששמעון אינו הולך לשלם החוב נוכל לגבות מלוי שהרי הוא משועבד מעיקר הדין. אמנם הנתיחה"מ (שם) הדגיש שגם בכהאי גוונא אין גובה מלוי, דהא הש"ך כתב שזה תקנתא אין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין, ושם הדין הוא שגם אם שמעון הוא אלם כל שיש לו נכסים בני חורין אין גובים מהלוקח, וכמו שכתב בנתיחה"מ בסי' קיא (סק"ג), [שיכול הלוקח לימר לו הרי גם אם היה השדה ביד המוכר לא היית יכול לגבות], הכי נמי כאן כל שיש לשמעון נכסים אין גובים ממנו, וכן כתב השושנת יעקב (סי' פו סק"ב) בדעת הש"ך שאם שמעון אלם ויוציא אחר כך החוב בשנית מלוי אין לוי חייב לשלם לראובן כשיש לשמעון נכסים, שהרי יש ללוי הפסד.

וכן לפי דעת הרבה ראשונים והשו"ע שיש שעבודא דרבי נתן רק כשאין לו נכסים [ודלא כהש"ך] נראה שסתמו בזה וגם כשמעון אלם אין גובה ראובן מלוי כשיש לשמעון נכסים. ואין מקום לתמוה שסוף סוף הרי אין לנו דרך ליפרע משמעון ואם כן יהיה כאן שעבוד על לוי, דזה אינו, דהגם שהוא אלם ואינו מוכן לשלם החוב מכל מקום אין זה בהחלט שלא יוכלו לגבות ממנו החוב, שהרי בית דין יכולים לירד לנכסיו בעל כרחו ולגבות ממנו החוב לכן יכול לוי לדחותו לראובן שיגבה מלוי. וכן מבואר בדברי הט"ז (סי' קכה סעיף ג) והפרישה (שם) שביארו דברי השו"ע בסימן קה דמיירי שאין שמעון מוכן לשלם ומכל מקום כשיש לשמעון נכסים אין גובים מלוי.

השו"ע ומכריע שיש שעבוד מלוי לראובן גם כשיש לשמעון נכסים ומוציאין ממנו החוב ונותנים לראובן, אבל במקום שיש הפסד ללוי בזה כגון ששמעון הרחיב לו הזמן פרעון וראובן בא לתובעו עכשיו אז אין גובה ראובן מלוי מתקנת חז"ל דאין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין. והנתיחה"מ (שם) ביאר מהלך שלישי בזה, שאין דין שעבודא דרבי נתן כל שיש לשמעון נכסים, דשעבוד זה הוא בגדר ערב שאין נפרעים ממנו עד שיתבע לבעל חוב, אמנם אם שמעון אלם ואינו מוכן לשלם החוב אפילו יש לשמעון נכסים גובה ראובן מלוי כמו בכל ערב, אבל בזה אם יש ללוי הפסד אינו צריך לשלם לראובן כשיש לשמעון נכסים, משום תקנת חז"ל דאין נפרעים ממשועבדים במקום שיש בני חורין. והנה בשו"ת רבי אליעזר גורדון (סי' ה) חולק על הנתיחה"מ ומאריך להוכיח כדעת הש"ך ונוקט כן למעשה¹⁷, אמנם למעשה לא נוכל להוציא מספק מלוי כיון שדעת הנתיחה"מ כהשו"ע שלוי פטור.

והשתא בעניננו באופן ששמעון גבר אלם ואם ישלם לוי לראובן יחזור שמעון ויוציא ממנו החוב, ונתבאר שחייב לוי לשלם לראובן, אבל אם יש לשמעון נכסים פטור לוי מלשלם, דהרי כתבו הש"ך והנתיחה"מ שאם לוי יפסיד מזה אין גובה ראובן מלוי מכח תקנת חז"ל, ואם כן גם כאן שיש ללוי הפסד גדול שיוציא אחר כך לוי ממנו באלמות אינו צריך לשלם לראובן כיון שיש לשמעון נכסים.

והיה מקום לדון דכל דברי הש"ך שאין גובים מלוי כשיש לו הפסד הוא רק במקום ששמעון מוכן לשלם דאז יגבה משמעון ולא

17 מן העניין לציין שבתחלת התשובה הביא השואל שאיזה למדן המוסמך להיות רב הראה ללוי דברי הרשב"א שאין חייב לשלם לראובן כשיש לשמעון נכסים, וכתב הרב השואל ששאלו אותו מאיזה עיר אודות אותו למדן שיהיה רב שלהם ורצה להגיד שאינו ראוי לזה הואיל ולא למד שו"ע חו"מ שם פוסק הש"ך שגם להרשב"א חייב לוי לשלם לראובן.

והשיב רבי אליעזר וז"ל: והנה אם בשביל זה מה שאיננו בקי בחו"מ ישנו כמה רבנים בערים 'קטנות' שאינם בקיאים בחו"מ. אמנם רואה אנכי כי הוא 'בעל מדות רעות' כי הראה לבעל דין את הרשב"א, וכי לא ידע שאינו ראוי לפסוק דינים על פי הרשב"א כי אם על פי שו"ע, והיה לו לעיין בחו"מ לכל הפחות על פי ציוני העין משפט וממילא היה רואה שהש"ך מכריע דאף ביש לו נכסי שייך דינא דרבי נתן, עכ"ל.

הרי כיון שכופר בחוב ואין לנו דרך לגבות ממנו הרי זה כאילו נשתדפו נכסיו, ויוכל לגבות מלוי.

אמת כי גם בזה כתב הנתיח"מ (סי' קכה סק"ח) שאם יש לשמעון נכסים אין יכול לגבות מלוי, וכן מבואר בתומים (שם סק"ז), והיינו דסוף סוף הרי יש בני חורין לגבות מהם רק שבפועל אין לנו דרך לדעת שהוא חייב לראובן באמת. וכן מבואר בדברי הקצוה"ח במשובב (סי' קכג על דברי הנתיח"מ סק"א), שאפילו באופן שאין שום דרך לגבות ממנו מכל מקום כל שיש לשמעון נכסים אין גובים מלוי, [אמנם במעשה שם צידד דכיון שהגוי נפטר לגמרי תו הוי כאין לו נכסים, וגם יפקע על ידי זה כל השעבוד, אבל בעצם מודה שאילו לא היה נפטר אין שעבודא דרבי נתן כשיש לו נכסים, ועיין עוד באבני מלואים (סי' ע סק"ח)].

אכן בדברי החי' הרי"מ (סי' קכה שם) נראה שכל ששמעון כופר בחוב הוי כאין לו נכסים וחייב לוי לשלם לו, וכן כתב החי' הרי"מ בהדיא בסי' לב (סק"ב) שאם כופר שמעון הוי כאין לו נכסים, וכן משמע מסתימת דברי הר"ר העשיל והנחל יצחק שביארו הדין בסימן קכה מכח שעבודא דרבי נתן הגם דמיירי שם גם כשיש לו נכסים, [וזה יש לדחות שמייירי רק כשאין לו נכסים, ומה שכתב השו"ע 'אפילו אין לו נכסים' הכוונה דאפילו אז אין לגבות ממנו, ומה שכתב הבעל התרומות שכשיש לו מיגו נאמן מיירי כשאין לו לשמעון נכסים].

ולכן בנדון זה ששמעון כופר בחוב ויש לו נכסים, אם תפס ראובן מלוי צ"ע אם מועיל תפיסתו, וההכרעה נתונה ליושבי על מדין.

העולה מהאמור

בנידון הא' - שראובן בא לגבות מלוי, ושמעון ידוע כגברא אלמא שישב ויגבה שנית חובו מלוי, הדין הוא: אם שמעון מוחזק שיעשה כן - לדעת רוב הפוסקים חייב לוי לפרוע לראובן ואינו יכול ליפטר מזה כיון שנעשה בעל חובו של ראובן מדין שעבודא דרבי נתן. אמנם יש שכתבו לפטור ללוי, ונתבאר לעיל שבדברי התשובות מיימוני שהוא מקור דברי הרמ"א

והעירני ידידי הרב מרדכי ביניק שליט"א, שכן מתבאר בפשטות מדברי הגמרא (ב"ק מ:): שמשם הוכיחו הראשונים שאין שעבודא דרבי נתן כשיש לשמעון נכסי, דמיירי שתפסו בית דין שור הנוגח מהשומר וטוען המשאל שאם היה השור בידי הוה מעריקנא ליה לאגמא, הרי שאינו מוכן לשלם החוב בקלות, ואמרינן בגמרא שאינה טענה שהרי היה משתלם מהעליה, דהיינו שהיו גובין משאר נכסיו, ועל זה אמרו שאם אין לו נכסים מכל מקום יש שעבודא דרבי נתן, הרי מבואר שכשיש לו לשמעון נכסים אין שעבודא דרבי נתן גם כשהוא אלם.

[אמנם הנתיח"מ בסימן פו הביא דברי הגמרא וביאר שלא היה מחוייב השומר לשלם כשיש למשאל נכסים, והיינו משום דיש לבאר בגמרא שאינו אלם רק שרוצה להבריה השור כדי שיתפטר עמו, וכמו שכתבו התוס' שם. אכן השטמ"ק הביא מתוס' שאנן שטוען המשאל שאפילו הוי בי"ד מנדין אותו היה סובל הנידויים, ולפי זה אכן מיירי באלם שאין מוכן לשלם החוב].

ומאחר שלא מצינו מי שכתב בכהאי גוונא שחייב לוי לשלם לראובן, נראה לכאורה שאם יתפוס ראובן מלוי גם אם שמעון אלם מכל מקום כיון שיש לו נכסים אין מועיל התפיסה ויוציאו מידו.

אולם במעשה השני כשמעון כופר ומכחיש שאינו חייב לראובן ובא ראובן לגבות מלוי ויש לשמעון נכסים בזה יש לדון, דכיון שאין שום דרך להוציא החוב משמעון שהרי כופר בחוב ונמצא שזה כמי שאין לו לשמעון נכסים, דכיון שאין מקום לפרוע ממנו מה יתן ומה יוסיף לנו נכסיו. ואפילו לדברי הש"ך שאין גובין מלוי משום דאין נפרעים ממשועבדים כשיש בני חורין

(בסימן פו סעיף ט) מבואר בפשטות שלוי חייב לשלם לראובן, ולדינא צ"ע בזה. אבל אם אינו רק איזה חשש שמא יתבענו בערכאות אחר כך ויוציא ממנו החוב נראה שחייב לשלם לראובן כדין.

וכל זה כשאין לשמעון נכסים, אבל אם יש לשמעון נכסים [כאשר הוא בדרך כלל] אינו יכול לתבוע מלוי חוב זה, ואפילו אם יתפוס ראובן מלוי לכאורה לא תועיל תפיסתו ומוציאין מידו.

בנידון הב' - ששמעון כופר שאינו חייב לראובן אבל לוי יודע ששמעון חייב לראובן, ואם ישלם לראובן יוציא ממנו שמעון החוב שנית בדין. הדין הוא: נחלקו הפוסקים האם חייב לפרוע לראובן, ומספק אין להוציא מידו, אבל אם תפס ראובן מלוי אין מוציאין מידו, אכן כשיש לשמעון נכסים ותפס ראובן מלוי צ"ע אם נוציא מידו.



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 ג

גדולי החסידים שפעלו למען כולל רייסין
היו מקושרים למרן הקדוש רבי שלמה מקארלין:

מיד עם נסיעתם של הצדיקים הקדושים מנהיגי החסידים רוסיה הלבנה בשלהי חורף תקל"ז, בדרכם לעלייה לא"י; רבי מנחם מנדל מויטבסק, רבי אברהם מקליסק ורבי ישראל מפולוצק, החל מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין שבליטא הסמוכה, לנסוע לערים ולעיירות שברחבי רוסיה הלבנה, להשפיע על החסידים יושבי חבל ארץ זו, מנועם צוף דרכי החסידות כפי שקיבל ממרן המגיד ממעזריטש וממרן רבי אהרן הגדול מקארלין.

גדולי התלמידים של הרמ"מ מויטבסק והר"א מקליסק והמוני¹ החסידים שנשארו שם ללא הנהגת הצדיקים, קיבלו את מרן הרש"ק בהשתוקקות רבה, והתקשרותם למרן הרש"ק הייתה חזקה ונפלאה, הם נסעו אליו לקארלין לקבל תורה מפיו, ומרן הרש"ק היה עורך מסעות אליהם להשפיע את דרכי החסידות.²

משהגיעה מצפת הקריאה הדחופה מהצדיקים הקדושים שעמדו בראש עליית החסידים על המצוקה הקשה שהם נקלעו במשך המסע ולאחריו, נחלצו בהתלהבות מרן הרש"ק וגדולי החסידים בערי רייסין וליטא, ונענו מיד בפעילות להשגת כספי התרומות למען החזקתם.

פעולות הסיוע למען עולי א"י התרכזו בוויטעפסק בראשותו של הקדוש מרן רבי שלמה מקארלין. ויטעבסק הפכה להיות מעוז לחסידי מרן הרש"ק, שעד כה נמנו על גדולי החסידים ברייסין של הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטעבסק. בראש החסידים שהתרכזו בוויטעבסק עמדו החסידים הגדולים: בהם רבי אהרן הזקן הגדול מויטעבסק; רבי צבי הירש בעש"ט מויטעבסק,

1 הרה"ק הרמ"מ מציין לאחר שנים, במכתבו משנת תקמ"ז כי רוב החסידים ברוסיה הלבנה הינם מקושרים למרן הרש"ק 'כפולה הנני מזהיר שלא להטות אחרי רבים אחרים...'. יסוד המעלה, מכתב לג.

2 ראה על כך במאמרי: 'השפעתו של מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד ברוסיה הלבנה (רייסין)' פרקים א-ד, כתבים עמ' 386-424.

ורבי אהרן הקטן מויטעבסק³. ועמם עוד תלמידים גדולים⁴ שהתקשרו בלהט למרן רבי שלמה מקארלין שהנהיגם בשיטת החסידות כפי שקיבל מרבותיו המגיד ממעזריטש ומרן רבי אהרן הגדול מקארלין. ואליהם הצטרפו יחד המוני חסידים ברחבי רוסיה הלבנה. כדברי בעל "בית רבי": "כשנסע רמ"מ נ"ע [נשמתו עדן] מהאראדאק לאה"ק תובכ"א עד שישב רבינו [=בעל התניא והשו"ע] על כסא קדשו, בין מלכא למלכא, היו הרבה מאנ"ש דמדינתנו [=רייסין] מקושרים לר"ש [לרבי שלמה] נ"ע והוא הי' [ה] בא למדינתנו...⁵ ..מה גם שהרבה מהחסידים הגדולים של הרה"ק רמ"מ נ"ע שנשארו במדינתנו, עמדו לשטן בזה שהם רצו להביא למדינתנו א' [חד] מצדיקי פולין [דהיינו את מרן הרש"ק], או שהם יסעו לצדיקי פולין [כנ"ל] ויביאו ממרחק לחמם, והיו כותבים לרבותינו שבאה"ק שהם יסיכמו ע"ז [על זה]...⁶.

הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי במאהילוב שבפודוליה:

באותו פרק זמן של ראשית העבודה הענפה בייסוד כולל רייסין ברוסיה הלבנה, בהם פעלו מרן רבי שלמה מקארלין ותלמידיו, ישב הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי במאהילוב שבפודוליה. שם נשאר לגור מאז קיץ תקל"ז, לאחר שנסע עם מסע החסידים בראשותם של הרה"ק הרמ"מ והרה"ק הר"א והר"י מפולוצק עד מולדוביה. בעיר מאהילוב-פודולסק נפרדו וכדברי ה'בית רבי': 'שם במאהילוב נשאר בדעת כולם שלא להניח את רבינו [רש"ז] לנסוע, כי אם שישאר פה לפקח בטובת אנ"ש ברוחניות וגשמיות, והפצירו בו עד בוש, וגם רבותינו בקשוהו מאד, עד שהוכרח למלות בקשתם⁷.

הרה"ק הרש"ז נשאר במאהילוב-פודולסק, שם ישב על התורה ועבודתו הקדושה⁸, וכפי שבניו הקדושים כותבים בהקדמתם⁹ לשלחן ערוך שחיבר אביהם הרב הקדוש: 'כאשר שמענו מפה קדוש שבהיותו בק"ק מאהליב שאצל נהר דניסטור שם חזר על התלמוד פעם הט"ז בעמידה לילה ויום לא פסק פומי' מגירסא כאשר עיני הכל ראו והוות נהירא שמעתתא מפומי' ביומא דאתייהבא אורייתא גמר וחכמתא סבר ושמושא עבר אז התחיל להגיה ולחדש בספרו זה מחלק או"ח...¹⁰.

בתקופת ישיבתו במאהילוב-פודולסק האיר הרה"ק הרש"ז בדרכו הקדושה את היהודים היושבים באזורי פודוליה ובוקובינה בדרום פולין, ואז התקרבו אל הרה"ק הרש"ז תלמידים גדולים מהאזור.¹⁰ אך לא ניכרת בתקופה זו השפעתו על רוסיה הלבנה [רייסין] שבצפון

3 על שלושת חסידים גדולים אלה והתקשרותם למרן הרש"ק, ראה: כתבים, עמ' 449-455. קובץ בית אהרן וישראל, שבט-אדר תשע"ב, גליון קנט.

4 על אחדים מהם נפרט להלן.

5 בית רבי, ברדיטשוב תרס"ב, ר' חיים מאיר היילמאן, דף סד ע"ב.

6 בית רבי, כנ"ל, דף יב ע"ב.

7 בית רבי, דף ז' ע"ב.

8 'בבית מדרשו של 'הרב החסיד ר' בער מאהלווער' אשר בעודו יושב במאהליו אשר על נהר דניעסטר בעסראביען, לפי המסופר, ישב הרב ר' שניאור זלמן ולמד תורה בבית מדרשו של ר' בער בשנת תקל"ז שנשאר שם בלוותו את ר' מענדל ור' אברהם שנסעו לאה"ק. תורת האדם חלק ד', לר' יהושע פאלק וואלפסון רבה של פאליטשאן משנת תרל"ד, ירושלים תרע"ג בהקדמה.

9 נדפסה בהקדמת שלחן ערוך אדה"ז הל' פסח - שקלוב תקע"ד, ובכל ההוצאות הבאות, בראש החלק הראשון.

10 רבי משה יצחק מיאס, רבי לייב מטערקיש-מאהליב, הגביר ר' שמאי ממאהליב, רש"ז החזיק קשר עם תלמידיו, ולאחר הרבה שנים, באדר תק"ע, בעת נסיעתו לברדיטשוב ביקר באזור. על כך ראה 'מסע ברדיטשוב' לר' יהושע מונדשיין

והרחוקה מאד. רק במהלך שנת תקל"ט חזר הרש"ז לרוסיה הלבנה.¹¹ ייתכן כי החלטתו לנסוע חזרה לרוסיה הלבנה הייתה בגלל מצב החירום שהוכרז על ידי הצדיקים הקדושים הרמ"מ והר"א לגייס במהירות את הסכומים הנדרשים, וייתכן כי ביקורו בתחילת קיץ תקל"ח של הרה"ק רבי ישראל מפולוצק ביאס¹² שבאיזור מאהילוב-פודולסק, השפיע עליו לחזור לרוסיה הלבנה, ואולי גם בגלל ההתנגדות לחסידים שהתעוררה אז בעיר מאהילוב-פודולסק, כפי שמוכיחים 'תקנות קהל מוהילב על הדנייסטר נגד החסידים משנת תקל"ח'. שבאו כנראה מהיקף השפעתו הקדושה של הרש"ז במאהילוב-פודולסק ובסביבתה.¹³

המרכז בויתעבסק היה תל תלפיות לתלמידי מרן הקדוש רבי שלמה קארלין ברוסיה הלבנה, ומבצר להרבות פעלים למען כולל רייסין בגליל במשך תקופה ארוכה של עשרות שנים, שנמשכה עד שנת תקס"ד¹⁴, לאחר התעוררות הביקורת על שיטת הרה"ק הרש"ז, נפרדו

ז"ל, עמ' 63, ובמאמרו של ר' דובער וואלרשטיין 'תקופת מאהליב חיי רבינו והשפעתה לדורות' בספר 'הרב' לר' נחום גרינוואלד, תשע"ה, עמ' תרנ"ג-תרנ"ח. ומכתבו אל חסידיו שבמאהליב [תק"ע-תקע"א] על ביקורו אצל הרה"ק רבי ברוך ממעבזו, המובא בספר אגרות קודש, נ"י. תשמ"ז, עמ' קמא, מכתב ס'.

11 בית רבי, ט"ו עמ' א. הרש"ז שהיה בביישנקוביץ חודש ימים וביאתו לביתו לא הייתה קודם משנת תקל"ט. (האם הייתה סיבה מיוחדת שהרש"ז שהה בעיר ספרו זו? בגלל היות העיריה ביישנקוביץ מובלעת וממוקמת על הספר, כאשר חצייה האחד תחת שלטון פולני ואילו חצייה האחר כבושה הייתה בידי הצאר הרוסי, סיבה שבעתיה – ניסו חסידיו הרש"ק להביאו לשם בגלל סלידתו הנחרצת של הרש"ק משלטון רוסיה ורצונו להתרחק ממנה ככל האפשר).

תקופה זו של יותר משנתיים שהרש"ז התגורר במאהילוב-פודולסק, אינה נזכרת בפירוט סדר שנות חייו ומקום מגוריו ב'דברי העדות' שכתב הרש"ז בתחילת שנת תקנ"ט בעת מאסרו הראשון. יתירה מכך, הרש"ז מסתיר כוונה את עובדת השתתפותו האישית בהיותו נלווה למסע הצדיקים והחסידים עד מוהילוב, 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'. דהיינו בערך בין מאה למאה ועשרים נפש. כרם חב"ד חלק שני, כפר חב"ד תשנ"ב, עמ' 92. ראה כרם חב"ד, 4, כרך א, עמ' 49. ר' מונדשיין בהערותיו שם לא העיר על כך.

ייתכן כי מהעובדות הנ"ל אפשר להסיק כי השלטון הרוסי התחרט על החלטתו לאשר את מסע החסידים לא"י בשנת תקל"ז.

12 יסוד המעלה, מכתב א, יאסי רומניה, מיום ט' אייר תקל"ח. בדרכו לקהילות ישראל באירופה המערבית להתרימם למען החזקת החסידים מרייטין כמבואר עליל.

13 ראה מ. וילנסקי חסידים ומתנגדים, כרך א, עמ' 329-327. 'תקנות קהל מוהילב על הדנייסטר נגד החסידים משנת תקל"ח'. מובא שם שאמיתות תעודה זו מוטלת בספק, על סמך פקפוקו של ישראל היילפרין על אמינותה, הנובעת גם מתהליך העתקת התעודה 'מהפינקס הישן שלנו'. אך סבורני כי לאחר שתעודה זו הורקה מכלי אל כלי בנסיבות העתקות חוזרות ונשנות, לכן סבלה משינויים לשוניים. אך גרעין התעודה והתוכן נראים אמת, ומתאימה לתקופת התגוררותו של הרש"ז במאהילוב-פודולסק והשפעתו הקדושה הנרחבת באיזור בשנת תקל"ז-ט. מ. וילנסקי וחוקרים אחרים לא שמו לב למקום ולשנת החרם ולקשר שבין שיהותו והשפעתו הגדולה בהפצת החסידות של הרש"ז במאהילוב-פודולסק בשנת תקל"ז-ט לבין 'תקנות קהל מוהילב על הדנייסטר נגד החסידים משנת תקל"ח'.

14 על החסידים בויתעפסק בשנת תקס"ג שעדיין היו נגד הרש"ז – כותב הרה"ק הרש"ז בעל התניא: 'בבואם [שליחי כולל רייטין] לוויטעפסק היתה רוח אחרת אתם, ושלחו מכתב חרוץ מקהל גובערניע הנ"ל, באזהרה נוראה שלא יסבך שום שליח במדינתנו לעשות מעמד בשבילם במדינתנו. וגם השמיעו קול בכל העיריות שבוודאי לא יתקבלו באה"ק מה שנתונים להשלוחים דמדינתנו, והכל בשם הרב שלהם, ועוד חרופים וגידופים רבים... ועל כל אג"ש ועל הנלוים, כמפורסם לכל כל החרופים שהשמיעו לכל עיירות בשיבתם במדינתנו, כשני חדשים אחר נסיעתם ממחנינו, וגם דרך עברם במדינתנו'. אגרות קודש אדה"ז אגרת פט משנת תקס"ה.

כנראה היו מרוכזים בבית הכנסת: 'אג"ש דמנין פראשמוסקעש בק"ק וויטעפסק יצ"ו וגבאי צדקה'. הנוכחים במכתב הרה"ק הרה"ק הרא"ק לאג"ש ברייטין. 'בעז"ה פעי"ה טבריא תוב"א בחודש שבט התקס"א לפ"ק מארץ חיים ושלום מלא ברכת ה' עמכם בני עלין כולכם כולם אהו' המופלאים יראים וותיקים נדיבי לב אמת ושלום אג"ש דמנין פראשמוסקעש בק"ק וויטעפסק יצ"ו וגבאי צדקה מצדיקי הרבים ככוכבים יאירו לעולם ועד... ויעלו לבי מידעת אחינו בשם הגולה, וראיתי כל משאלותם על כל תחנה כל תפלה, ישמע אל ויענם מהר קדשו סלה, ומקבלת מתן ידיהם

חסידי חב"ד והקימו בשנת תקס"ה כולל משלהם. כולל רייסיין המשיך לפעול בהנהגתם של גדולי תלמידי מרן הרש"ק, ובשנת תקס"ה נוסדה מערכת גיוס חדשה ברייסיין ובליטא, שפעלה באמצעות השד"רים רבי אהרן מאוסטרובנה ('הקטן' מויטבסק)¹⁵ ורבי ישראל מאוסטרובנה¹⁶. והצדיקים¹⁷ מינו את הר"מ מלעכוויטש לעמוד בראשה¹⁸, ובפולסיה מינו את הר"א ש'מסטאלין'¹⁹.

הרה"ק רבי שלמה זלמן וילנר - מראשי תומכי הנהגתו של מרן הרש"ק ברייסיין:

מראשי תומכי הנהגתו של מרן הרש"ק ברייסיין היה הרה"ק רבי שלמה זלמן מוילנה מבכירי התלמידים של הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק והרה"ק רבי אברהם מקליסק שעלה עם רבותיו לא", רבי שלמה זלמן היה צדיק נשגב ולו מעמד בין צדיקי הדור תלמידי המגיד, וחביב היה על רבותיו הצדיקים. הוכתר על ידם בתוארים מופלגים: 'רב כהנא קדישא', 'שר התורה', 'א' [חד] מאריות שבחבורה'. והשפעתו במקהלות החסידים ברייסיין הייתה עצומה.²⁰

אמונים נוצר ה' ישלם פעלם ומשכורתם כפולה להרים קרנם ומזלם למעלה בעליו גוף ונפש תדרשנו, לדרוש טוב הארץ חיים סלה. הרב שלום בער לוין, מבית הגנוים, תש"ע, עמ' שי-א.

בשנת תקס"ד עבר אותו מנין פראשמוסקעש לידי השפעת הרה"ק הרש"ז הכותב אליהם בשנת תקס"ד ומובא באג"ק אדה"ז, תשע"ב, אגרת פר.

לזכר הימים הראשונים אנו יודעים כי בית הכנסת של חסידי קרלין בוויטבסק נשא את שמם של ראשוני החסידים והיה קיים הרבה שנים. ראה בספר "וויטבסק אמאל" ניו יורק 1956, עמ' 106 [בתרגום מאידיש]: "כי בעת המחלוקת בין חסידי הרה"ק רבי דוב בער מליובאוויטש לבין חסידי הרה"ק רבי אהרן מסטראשעלע, ועל פי דרישתו של הרה"ק רבי דוב בער מליובאוויטש שילמו חסידי חב"ד בוויטבסק לחסידי סטראשעלע, תמורת מקומותיהם בבית הכנסת של חסידי חב"ד בוויטבסק, סכום גדול מאד, ובכסף הזה בנו שני בתי כנסת שבהם התפללו חסידי סטראשעלע, אחד היה קרוי על שמו של גבריאל ווילענקין חסיד סטראשעלע, שברבות הימים קראו לבית הכנסת "די קארלינער שול"...". ראה גם: המליץ 5 בפברואר 1894: "חשבון הכסף שנאסף בעיו"כ שנת תרנ"ג בוויטבסק" ובין בתי הכנסת ובתי המדרש בעיר מופיע: "במנין קארלין 1.62 ר'".

ידידי הרב יוסף צבי לידר כותב אליי: בוויטבסק התקיים מנין של קרלין עד שנות מלחמת העולם הראשונה (לפחות) לאחר שראה ספר תשב"ץ עם חותמת: "מאוצר הספרים דמניין [!] קרלין [!] - שנת תרע"ה - וויטבסק".

ראה כתבים עמ' 455 בהערה 156 בתולדות רבי אהרן (הגדול) מויטבסק מגדולי חסידי מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין ברוסיה הלבנה, כי נינו הרב החסיד ר' אהרן סג"ל ז"ל בן החסיד ר' שלמה בן החסיד רבי יהודה לייב ז"ל, נולד בוויטבסק בשנת תקע"ז, עלה לארה"ק בשנת תקצ"ה, היה חתן הרה"ק רבי זלמן לייב מטבריא, הסתופף בצל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א והיה על נשואי בתו הרבנית מרים עם הרה"ק הר"א מסדיגורא שהתקיימה בקארלין בשנת תקצ"ד ואודותיו במטה אהרן עמ' פב. צאצאיו הם חסידי קרלין למשפחת לעווינטל שעמדו בראש כולל קידנוב.

15 עליו ראה ב'כתבים', 'קארלין בתקפת גלות' בפרק א ובנספח עמ' 449, ובקובץ באו"י קנט. אוסטרובנה 26 Astrowna ק"מ מזרחית לוויטבסק.

16 שד"ר מפורסם בתואר הרב מחאטשי. עליו ראה כתבים עמ' 453.

17 'בפרט מאדונינו מורי אבי [הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש] זיע"נ, אשר ידוע לכל מעת אשר צדיקי הדור העמיסו עליו משא ה' בעול מצוה זו, אשר יט שכמו לסבול עול משא ה' באהבה וחביבה בחיבת הקודש להחזיק את יושבי'...'. בנו רבי נח מלעכוויטש, במכתבו, יסוד המעלה מכתב ק"א.

18 במכתבו של הר"א אל החסידים בחו"ל משנת תקס"ה, בו הוא מבשר לראשונה על פרי מעשיהם של השליחים תחת הנהגתו של הר"מ מלעכוויטש: "...אשר הונח ואשר הורם עי"ד ליד הגדולה גדולת מרדכי, הוא ניהו רב רחומא, הרב החסיד המפורסם בפרסומא נשא, חסידא ופרישא, עמודא דנהורא, אור זרוע לצדיק ונושע, קדוש הוא לאלקים, כבוד ק' שמו מו"ה מרדכי מלאכאוויץ נ"י ויפיע, הולך ואור עד ביאת המופיע, ועי"ד הושע לנו, שהגיע לנו מעין השלוח, כל כסף הקדשים שמי שנים שנים העבר...". יסוד המעלה מכתב צ.

19 באגרת קודש שכתב הר"א הגדול בשנת תקס"ה לליטא ולרייסיין שירימו תרומתם להחזקת ישוב החסידים בארץ הקודש: "...ובפירוש הותנה שיומסר לידי כל כסף הקדשים, ואם ירצה ה' נביא להם קבלות מארץ החיים להם ולנשיהם ולבניהם עד העולם...". ספה"ק בית אהרן, דף קנח. וראה על כך בקובץ באו"י יב ובכתבים עמ' 88.

20 עליו הרחבנו את הדיבור בפרק ב, ובהערות שם. ראה יסוד המעלה, חלק א, עמ' קסה. וחלק ב. עמ' קנז מכתב נא.

מעקב אחר פעולות ותגובות של רבי שלמה זלמן מוילנה מצביע כי תמך בעקביות בהנהגתו של מרן רבי שלמה מקארלין ושיטתו בחסידות²¹, ופעל לבסס את מנהיגותו ברייסיין. קשור היה לחבורת גדולי החסידים ברייסיין שנהו אחרי מרן הרש"ק: רבי ישכר דוב הרב ומו"צ מליובאוויטש²², וחבורת גדולי החסידים בוויטבסק: הרה"ק רבי צבי הירש בעש"ט הלוי סגל מויטבסק, והרה"ק רבי אהרן הזקן הגדול מויטבסק, והרה"ק רבי אהרן הקטן מויטבסק²³. ורבי יעקב מסמולייין²⁴ אשר עמדו תחת הנהגת הרה"ק הרש"ק מקארלין. שהם היו מניחי היסוד של החזקת החסידים בא"י הנודע בשם 'כולל רייסיין'. חסידים אלו של מרן הרש"ק נקראו על ידי הרה"ק הרש"ז לאסיפת השלום²⁵ שנערכה בשנת תקמ"ט.

עמדתו הברורה של רבי שלמה זלמן וילנר בעד הנהגתו של מרן הרש"ק באה שוב לידי ביטוי בחודש חשון תקמ"ו, כאשר שב השד"ר ר' שלמה זלמן הכהן מוילנה משליחותו באירופה.²⁶ נלווה אליו רבי צבי הירש ב"ר משה הלוי בעש"ט מויטבסק. כעבור שלושה חדשים ומחצה, בשלהי שבט²⁷ תקמ"ו, חזר ר' צבי הירש לרייסיין. מתוך המקורות אנו למדים כי מטרתו בשהותו הקצרה מאד – עניין יוצא דופן כשלעצמו, בפרט בתנאי הספנות והנסיעות דאז – הייתה לקבל את הסכמת רמ"מ מויטבסק לכך שהנהגת החסידים ברייסיין תופקד בידי "אחד מצדיקי פולין" דהיינו מרן הרש"ק זיע"א.

התלוותו²⁸ של רבי צבי הירש הלוי בעש"ט אל רבי שלמה זלמן מוילנה בנסיעה זו אינה מקרית. היא מצביעה כי שניהם היו תמימי דעים בעניין הנהגתו ברייסיין של מרן הרש"ק.²⁹

21 דעתם של חסיד הרה"ק הרמ"מ מויטבסק והר"א מקליסק שישבו בטבריה הייתה מאוחדת באימוץ שיטת החסידות של מרן הרש"ק ברייסיין, כפי שבאה לידי ביטוי בעמדתו של הרה"ק הר"א מקאליסק, לאחר הסתלקות הרמ"מ מויטבסק. באגרת צד ב'אגרות בעל התנאי' משמע כי הרה"ק רבי משה בנו של הרה"ק הרמ"מ מויטבסק ורבי זלמן וילנר עמדו לימין רבם הרה"ק כעמודי תווך במערכה על חילוקי השיטות ברייסיין, והרא"ק מצייין זאת באגרת הנ"ל: 'ואמר בפירוש בפניי הפקיד הנ"ל: אם ה' ר"מ [רבי משה] בהרב [הרמ"מ] ור"ז [ורבי זלמן] מוויילנא עדיין בחיים, בוודאי ובכירור שה' הדבר בא לידי שפיכות דמים ולידי מסירות... וה' נחרב אה"ק עד היסוד ממש...'. בהקשר לכך יש לציין עוד מגדולי החסידים בטבריה שתמכו בגלוי בשיטת מרן הרש"ק: כרבי לייב הנהלעס מדוקאר במכתבי הדרכת חסידות אל בנו רבי שמואל, הספוגים דרכו של הרה"ק ר"א מקליסק יסוד המעלה מכתבים: לו, לח, לט. וכן את הרה"ק רבי צבי הירש מסמוטריטש שעלה בערך בשנת ת"ק לסטבריה וקיבל תורה מאת הרה"ק הר"א מקליסק, בהקדמתו לספרו כתם פז (מהדורת שפת צדיקים בנשיאות כ"ק אדמו"ר מקאפיטשניץ שליט"א, 'ירושלים תשע"ו).

על שיטתו של הרה"ק מרן הרש"ק מקארלין בחסידות, ראה: 'קארלין בתקופת גלות' פרקים; שלישי ורביעי. כתבים 485-541.

22 עליו ראה להלן.

23 על שלושת חסידים גדולים אלה בויטבסק והתקשרותם למרן הרש"ק, ראה: כתבים, עמ' 449-455.

24 עליו ראה להלן.

25 על פעילותם לברית השלום ומעורבותם של הרה"ק רבי אברהם מקאליסק ותלמידו רבי צבי הירש מהארק, ראה כתבים עמ' 445-448.

26 יסוד המעלה מכתב כ.

27 כך עולה מהמכתבים של חודש שבט תקמ"ו שנשלחו על ידי רבי צבי הירש בעש"ט הנזכר כמוכ"ז, הן במכתב רש"ז וילנר לר"ם סמוליינר בלקוטי אמרים מכתב יד מיום ה' כ"ז שבט תקמ"ו. והן במכתבו של הנ"ל לחסיד רייסיין, שבלקוטי אמרים מכתב טו, ורשום עליו "יום י"ב שבט תקמ"ו" כמובא ביסוד המעלה, חלק ב, מכתב ו עמ' צד.

28 דבר שהרמ"מ ציין זאת בתרעומת (יסוד המעלה מכתב לג) בביטויים: "צערי הלוויים" "בראש השנה" "נלוו אותה השנה" – באו לרמוז על הגעתו, לפני שנה, של רבי צבי הירש בעש"ט "הלוי" שנלווה לרבי שלמה זלמן מוויילנא, שעל כך כתב לפני שנה.

29 מכתב מכסליו 'התקמ"ו לפ"ק פעה"ק טבריא תובב"א, 'ויבשרו אהובינו מרב שלום ביאת אהובנו ידידנו ה"ה הרבני המופלג וחרף מו"ה שלמה זלמן הכהן שד"ר, והעולים אתו המה כבוד אהובינו ידידנו המופלאים והוותיקין מו"ה צבי הירש מק' וויטבסק ומו"ה גרשון שוחט נ"י, הכל שלום בגופם וממונם, ועת בואם בחצי מרחשוון דהאי שתא...". יסוד

רבי שלמה זלמן מוילנה הוא אשר הביא עמו אז, בשנת תקמ"ו, מכתב של הרה"ק הרש"ז ל'רבותינו שבא"י' בו הוא מביע כי אינו רוצה בהנהגת החסידים ברוסיה הלבנה. ומבקש לעלות לארץ הקודש³⁰ ואינו רוצה להנהיג את החסידים ברייטן. המכתבים עצמם לא שרדו, אך הם מוזכרים במכתבי-המינוי ששלח רמ"מ לרש"ז: "למה תאמר נסתרה דרכי מה' לפרנס את ישראל לאביהם שבשמים להורות הדרך".³¹

רבי שלמה זלמן וילנר השלים עם הנהגתו של הרה"ק הרש"ז רק לאחר צוואתו המפורשת של הרה"ק הרמ"מ מויטבסק³² שהוא יחד עם הרה"ק הר"א מקאליסק שמעו מפיו הקדוש טרם הסתלקותו בר"ח אייר תקמ"ח³³, 'אסיפת השלום' התקיימה בעקבותיה בין הרה"ק הרש"ז לבין ראשי החסידים של מרן הרש"ק בשנת תקמ"ט.

העומד ברייטן בראש הכולל - הרה"ק רבי ישכר בער מליובאוויטש:

עם ראשי עדת החסידים ברוסיה הלבנה שהתקשרו אל מרן רבי שלמה מקארלין נימנה הרה"ק רבי ישכר בער סג"ל מ"מ ומו"צ בליובאוויטש שהיה מתלמידי המגיד ממעזריטש³⁴ ולדברי הרה"ק הריי"צ מליובאוויטש הכתירו רבו מרן המגיד ממעזריטש למנהיג חסידים בעיר ליובאוויטש שברייטן, יחד עם תלמידיו: מרן רבי אהרן הגדול בקארלין בליטא והרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק ברייטן.³⁵

הרה"ק רבי ישכר דוב מליובאוויטש עמד בראש המרכז לכולל רייטן עם יסודו, ומסיבה זו בא על החתום בשנת תקמ"א³⁶ בהוראות לחסידים ברייטן שתמכו בכספם לישוב חסיד רייטן בגליל לאחר חתימתו של הרה"ק רבי ישראל מפולוצק, ולאחר חתימתו בא על החתום הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי.

הרה"ק רבי ישכר דוב מליובאוויטש עמד בראש החסידים ברייטן שקיבלו עליהם את הנהגת מרן הרש"ק, ושמו הקדוש מופיע בקריאתם של הרה"ק הרמ"מ ורה"ק הר"א בשנת בחודש אדר תקמ"ב לחסידים ברייטן שמחד הם מבקשים: שלא ירעישו את העולם במס"ע ומריבה לנסוע למקומות רחוקים, לבלות ימיהם בביטול תורה ותפלה, כי הדרך ממעטת את השם

המעלה מכתב כ. גם כשהוא כותב להרש"ז בחודש שבט תקמ"ו הוא מזכיר את ביאתם, אך מבלי להזכיר את שמם. '... ושלום ביאת שד"ר והעולים אתו וצורור הכסף והמכתבים, הכל שלום באו בחצי מרחשון....' יסוד המעלה מכתב כב. 30 ראה אגרות קודש אדה"ז, אגרת פט עמ' שמ: '...ואדרבה ביקשתי ליפטר מהם בשנים קדמוניות וליסע לאה"ק, וע"ז השיבו לי הרבנים במכתבם דשנת תקמ"ו....' ופעם שניה בשנת תקנ"ה הוא מתרעם על כי קשה עליו הנהגת החסידים - ראה שם אגרת מג עמ' קמב.

31 יסוד המעלה מכתב כב.

32 במכתבו שכתב לאחר הסתלקות הרה"ק הרמ"מ המיועד לרבי צבי בעש"ט מויטבסק ורבי אהרן הקטן מויטבסק, ושבו הוא מעיד על רצונו וצוואתו הרמ"מ שהרה"ק הרש"ז ינהיג את החסידים ברוסיה הלבנה. יסוד המעלה מכתב מד.

33 אך הוא לא בא על החתום על הצוואה: 'ע"ן ירא לנפשו לבוא בחת"י יחד עם מהר"א מקאליסק זי"ע'. יסוד המעלה, א, עמ' קסה. גם במכתבו של רבי שלמה זלמן וילנר אל רבי צבי בעש"ט ורבי אהרן הקטן הוא כותב בעניין צוואתו של הרה"ק הרמ"מ לגבי בנו הרה"ק רבי משה, בטרם הסתלקותו: 'ואף גם זאת בהיות אדם"ו נ"ע קציר בערסי' צוה אותנו לכתוב בשמו....' יסוד המעלה מכתב מד.

34 שם, עמ' 148, מביא בהערה 'ושמענו שהי' הררי"ב גם בהיכל קדשו של הה"מ [הרב המגיד] ממיזעריטש נ"ע וממכתבים של רבותינו שבאה"ק תובכ"א ניכר שהי' אדם גדול מאד מבני עלי....'

35 'בשנת תקכ"ה נוסדו שלשה מרכזים גלויים: א. בליובאוויטש, ומנהלו הרה"ק ר' ישכר דוב הנ"ל. ב. בקארלין ומנהלו הרה"ק ר' אהרן. ג. בהארדאק ומנהלו הרה"ק רמ"מ מוויטבסק....' הרה"ק הריי"צ מליובאוויטש, התמים, יו"ל ע"י אגודת התמימים, ווארשא, תמוז תרצ"ה - כסלו תרח"ץ, הוצאה שניה, קה"ת, נ"י. תשל"א, עמ' [142].

36 יסוד המעלה מכתב ז.

וד"ל,³⁷ דהיינו להימנע מלנסוע לקארלין שבליטא למרן הרש"ק, ומאידך הם ממנים את הרה"ק רבי ישכר בער סגל לאחד מ'גדולי העצה', כן הם מחזקים את פעילותו של 'אהובינו ידיד נפשנו ציר נאמן לשולחיו ה"ה הרבני המופלג מו"ה יעקב סמוליינער נ"י' ואוסרים לגעת בכספים המיועדים להחזקת יושבי אה"ק 'לא לשנות להוציאו לשום דבר, אף של מצוה'.

ההיסטוריון והחסיד החב"די רבי חיים מאיר היילמאן מחבר ספר 'בית רבי' מציין כי הרה"ק רבי ישכר בער שהיה רבו של הגר"ז, כנגלה, נעשה לתלמידו של הרה"ק הרש"ז רק לאחר שנים רבות: 'ברבות השנים נעשה תלמידו של רבינו [הרה"ק הרש"ז] והי' [ה] שותה בצמא דברי קדשו...'³⁸ הוא מתייחס למורכבות של יחסי הרה"ק רבי ישכר בער מליובאוויץ לבין הרה"ק הרש"ז. מבין השורות עולים קטעים כמו: '...וגם הרבה מחסידי הרמ"מ לא רצו להיות כייף לרבינו [הרש"ז] כנ"ל'. '...אך במשך איזה שנים הכיר הר"י"ב ביותר בגדולת רבינו [הרש"ז] וכפף ראשו לפניו להיות תלמידו... וזה הי' בסוף ימי הרמ"מ³⁹, ועכ"ז איזה אנשים פרטיים היו עדיין שלא רצו לבטל א"ע ולהיות כייף לרבינו...'⁴⁰

מינויו בשנת תקמ"ב של הרה"ק רבי ישכר בער מליובאוויטש, על ידי הצדיקים הקדושים הרמ"מ והר"א מטבריה, לאחד מ'גדולי העצה'⁴¹ יחד עם הרה"ק רבי ישראל מפולוצק והרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי. - באה ללמד כי הרי"ב הדריך את חסידי מרן הרש"ק ברוסיה הלבנה על פי שיטת הרש"ק בחסידות⁴², ולא כפי שיטתו של הרה"ק בעל התניא בהדגש על ה'התבוננות' שאליו לא היה כפוף.

מינוי זה של 'גדולי העצה' בוטל על ידי הרה"ק הרמ"מ בשנת תקמ"ו בשעה שהטיל את הנהגת עדת החסידים ברייסיין על הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי⁴³. אך במכתבו בשנה לאחרית תקמ"ז⁴⁴, הרמ"מ חוזר ומורה לחסידים ברייסיין 'כי יפלא מהם דבר שאול ישאלו, התחמו דבריהם להציע לפני גדוליהם המלאים זיו ומפיקים נוגה להשיב אמרים את ה' לעולם, גם איש את אחיו יעזורו להיות נשאל לפני מי שגדול ממנו, שכולם מתאימים' וזאת מבלי לציין את שמותיהם של הרה"ק רבי שניאור זלמן והרה"ק רבי ישכר בער. אמנם בד בבד מסתייג הרמ"מ מאנ"ש 'ההולכים לבקש להם רב ממקום אחר'.

37 יסוד המעלה מכתב ח.

38 בית רבי עמ' 148.

39 ליתר דיוק לאחר הסתלקותו של הרה"ק הרמ"מ. כי הוא נזכר בין המתנגדים להרש"ז שהזמינם לאסיפת השלום בשנת תקמ"ט. ראה להלן.

40 שם בעמ' 30.

41 לא הייתה בכך הנהגה של ממש. אלא הורמא להדרכת החסידים בדרכי החסידות, ואשר כונו: 'עצות'. מונח זה נמצא לאורך חילופי המכתבים שנשלחו מהכא להתם. הן הרה"ק הרמ"מ והן הר"א מקליסק רגילים על לשונם הקדוש כמונח זה במכתביהם הקדושים: '...וגם זאת אשר כתבנו בשנה דאשתקד שאל יצא איש ממקומו... ת"ל [תורה לאל] חננו ד' ויש להם כל במדינתם, פלא יועץ...'. יסוד המעלה, מכתב י.

הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי כותב הקדמתו לספר התניא: 'וכולם הן תשובות על שאלות רבות אשר שואלין בעצה כל אנ"ש דמדינתנו תמיד, כל אחד לפי ערכו, לשיטת עצות בנפשם בעבודת ה'. להיות כי אין הזמן גרמא עוד להשיב לכל אחד ואחד על שאלתו בפרטות, וגם השכחה מצויה. על כן רשמתי כל התשובות על כל השאלות למשמרת לאות, להיות לכל אחד ואחד לזכרון בין עיניו, ולא ידחק עוד ליכנס לדבר עמי ביחידות, כי בהן ימצא מרגוע לנפשו ועצה נכונה לכל דבר הקשה עליו בעבודת ה', ונכון יהיה לבו בטוח בה' גומר בעדנו...'.⁴²

42 ראה לעיל הערה 21.

43 יסוד המעלה מכתב כב מחודש שבט תקמ"ו.

44 יסוד המעלה מכתב לג, מחודש אייר תקמ"ז.

הרה"ק רבי ישכר בער היה רבו של הרה"ק הרש"ז. אך לא הסכים עם דרכו בקודש בשיטת החסידות, ונמנה עם חבורת הצדיקים תלמידי מרן הרש"ק. ובגלל כך שמו של רבי ישכר בער מליובאוויטש מופיע באגרת השלום שכתב הרה"ק הרש"ז בשנת תקמ"ט שבה הוא מפרט את המוזמנים להשתתף באסיפת השלום שהיו גדולי תלמידי מרן הרה"ק רבי שלמה מקארלין, עמהם נפגש,⁴⁵ ואז השלימו עם הרה"ק הרש"ז, פגישה מכרעת זו הייתה עקב צוואתו הקדושה של הרה"ק הרמ"מ שנסתלק בר"ח אייר תקמ"ח שבה הורה כי הרה"ק הרש"ז יקבל את הנהגת החסידים ברייסיין.

שמו הקדוש של הרה"ק רבי ישכר בער נזכר באגרותיו של הרה"ק הרש"ז משנת תקנ"א ואילך, לאחר שהשלים עם הרה"ק הרש"ז.⁴⁶ עצם השתתפותו של הרה"ק רבי ישכר בער באסיפת השלום עם הרה"ק הרש"ז בשנת תקמ"ט יחד עם גדולי תלמידי הרש"ק שחלקו עליו, והסתלקותו כשבט תקנ"ד⁴⁷ מתאים למובא לעיל כי רק 'ברבות השנים נעשה תלמידו של רבינו [הרה"ק הרש"ז] והי[ה] שותה בצמא דברי קדשו'.⁴⁸ רבי ישכר בער בא בקשרי חיתון עם הרה"ק הרש"ז.⁴⁹

הגזבר הראשי – רבי יעקב מסמולייין:

הגזבר הראשי רבי יעקב מסמולייין פעל למען הכולל כבר מראשיתו. הרה"ק רבי אברהם מקאליסק פונה בחורף תקל"ח במכתביו 'ע"י ציר נאמן לשולחיו, הרבני המופלג שלמה סג"ל ושם נאמר מכל מוצאתינו ומבואותינו לארה"ק בשלום' לחסידים בעיר סמולייין Smalyany בבקשת סיוע, בה נזכר רבי יעקב מסמולייין יחד עם אביו ועוד שלושה חסידים מסמולייין. מכתב נוסף הוא שולח אליהם בשלהי חורף של שנת תקל"ח כהמשך למכתבים שכבר שלח.⁵⁰ באותה תקופת ראשונית של הכולל התמנה רבי יעקב מסמולייין לגזבר כולל רייסיין. וכל אותה תקופה היה רבי יעקב סמוליינר מקושר למרן הרש"ק, בשנת תקמ"ו הוא פונה בבקשתו

45 ראה להלן.

46 ראה באגרות קודש אדה"ז, אגרת כד מקיץ תקנ"א: 'מ"ש אדמו"ר נ"ע בעת שנסע הרה"ק [ר' ישכר בער] מ"מ דק"ק ליובאוויטש במצות פדיון שבויים'. '...כאשר יעיד עלי רעי אשר כנפשי, ויפרש שיחי ויגוני הרב החסיד חמדת לבבי ונפשי כרע כאח לי המתעסק בקדשים במסירות נפש ממש בכל לב ונפשי'. אגרת ל"ד, מחורף תקנ"ג, שוב בענין פדיון שבויים, הוא מזכיר גם את רבי אהרן הגדול מוויטעפסק: 'וכתר תורה וכתר שם טוב עולה על גביהם ה"ה הרב החסיד המפורסם מו"ה אהרן סג"ל [הגדול] מוויטעפסק, ומפיהם ומפי כתבם נודע לנו שרש ואמיתית הענין על בוריו איך ומה, אשר לא יצא מתח"י דבר שאינו מתוקן ח"ו. וגם האלופים הנגידים הגדולים במקומות הידועים, ובראשם אחד המיוחד שבהם הנגיד המפורסם, אשר יבאר מוכ"ז האי טהור גברא רבה ה"ה הרב הגדול החסיד המפורסם [אדמו"ר] מו"ה ישכר בער סג"ל אב"ד ומ"ץ דק"ק ליובאוויטש, הכניסו ראשם ורובם בעובי הקורה בזה בגופם ומאודם במקומות הגדולים אשר לא יכלו אנשי הג"ל להתהלך שמה, וב"ה הכל נכון ומתוקן ועומד על מעמד טוב בתכלית לגמור בכי טוב אי"ה בקרוב.

47 קברו בליובאוויטש נחשף לאחרונה על ידי חסידיו חב"ד. וזה אשר נחרת על מצבתו: 'הרב המאור הגדול דיין מורה צדק החסיד מפורסם כבוד קדושת שמו מורנו יששכר בער בן מורנו שלמה סגל נפטר כ"ב שבט תקנ"ד ת. צ. ב. ה'.

48 בית רבי עמ' 148 שהובא לעיל.

49 'כ"ק אדמו"ר זקוק [הרש"ז בעל התניא והשור] ע' בחר בבנו של ר' נח [אלטשולר מלעכוויטש], הרה"ח ר' שלום שכנא, לחתן עבור בתו דבורה לאה. וכ"ק הצדיק הרב ישכר דובער בחר בבתו של ר' נח לכלתו, עבור בנו הרה"ג הרה"ח מוהר"ר יוסף. ולכן קראו בבית חיינו את רבי יוסף "הרוד יוסף" ("דער פעטער יאסעלע"). רשימות דברים, הרב יהודה חיטריק, עמ' 89. ביום ח' תמוז תקנ"ב כתב הרה"ק הר"א מקליסק להרה"ק הרש"ז מלאדי, ולהרה"ק רבי ישכר בער מליובאוויץ ומזכיר את בנו רבי יוסף. יסוד המעלה חלק ב' מעת ס.

50 יסוד המעלה מכתב ד.

שיזכה לבנים למרן הרש"ק ולהרמ"מ מויטעבסק.⁵¹ וכרבים מגדולי תלמידי הרש"ק התנגד למינוי של הרה"ק הרש"ז כמנהיג חסידי רייסין.⁵²

לאחר שהרה"ק הרמ"מ הכתיר באותה שנת תקמ"ו את הרה"ק הרש"ז למנהיג חסידי רייסין, ניסה רבי שלמה זלמן וילנר להרגיע את החסידים בדרך של השארת ההנהגה בידי הרמ"מ. מהלך שיניח דעתו הקדושה של הרמ"מ וגם לרצות את חסידי רייסין ולהשקיט את חילוקי הדעות בעדת החסידים, ביניהם רבים שרצו להביא אליהם את הרש"ק, ובמכתב⁵³ שהוא שולח על ידי רבי צבי הירש בעש"ט לרבי יעקב מסמאליין "גזבר ואמרכל של אה"ק תוב"ב" הוא מדגיש את חשיבות ההתקשרות עם הרה"ק הרמ"מ:

"והנה רציתי להרחיב הדיבור מרוממות אדמו"ר מו"ה מנחם מענדיל נ"י שיחי', וחזרתי לאחר, כי הנה עמכם המוכ"ז, ופיו ידבר חכמות והגות לבו תבונות יספר, דרושו ויחי לבבכם, בגודל הרפתקאות כמה שלבו לב הארי' מתנשא לכל לראש עד אין חקר ואין סוף לתבונתו, ומגלה רזין ומסתורין בכל שבת ושבת, ילאה הפה לדבר והלב לחשוב, גם באין מבין כי הדברים עתיקים, ומדבר על העצים והדומם צומח חי ומדבר, ומראה פנים לכל דבר, ומפשיטן הפשט אחר הפשט עד לעילא לעילא מכל אתון ונקודין, עד א"ס ב"ה כ"י. ולא אוכל עוד לכתוב כי לא נבונתי, אשרינו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו שהבוי"ת זכנו וקשרנו בגופא דאילנא עץ החיים וד"ל. גם אם יהי' אהובנו ידידנו חביבנו ה"ר מו"ה שמואל גרונם הכהן⁵⁴ יספר כפי כוחו...".

בשנת תקמ"ז לאחר שהרש"ז קיבל מהרמ"מ את המינוי⁵⁵ כמנהיג החסידים ברייסין הצטרף רבי יעקב מסמאליין לחבורת מתנגדיו, ורצה לעזוב את נשיאות הגזירות ולהפסיק את פעולתו למען החזקת הישוב, כפי שכותב הרמ"מ במכתבו האחרון משנת תקמ"ח, בימיו האחרונים לחייו הקדושים, אך לא הספיקה שעתו לחתום עליו, ורק הרא"ה מקאליסק חתם עליו: "...ולא תעלה על דעת אהובנו מהרי"ס [רבי יעקב סמאליין] לסלק עצמו מעסק מעות א"י, הס מלהזכיר, כי הי' לא תהי', אין חפץ לנו בעולות ע"י אחרים כ"א [כי אם] על ידו דווקא, הננו מבקשים אותו ואתכם אהובינו ואחינו לחזקה בממסרים בל ימוט, ויט שכמו לסבול, ויהי למס עובד עבודת הצדקה השקט ובטח עד עולם⁵⁶. ומאז שהגיע לרייסין מכתב המינוי שהרה"ק הרמ"מ מכתיר בו את הרה"ק הרש"ז למנהיג החסידים ברייסין, פרש רבי יעקב סמאליין כשנתיים מפעילותו כגזבר כולל רייסין. כפי שכותב הרש"ז במכתבו: "...

51 ראה על כך: כתבים עמ' 438.

52 בחודש שבט שנת תקמ"ו. במכתב המינוי על הנהגת החסידים שכתב הרה"ק הרמ"מ אל הרה"ק הרש"ז (יסוד המעלה מכתב כב) הוא מבקש שיקרב אליו את רבי יעקב מסמאליין: "...גם אהובי רחמי מצוה וחובה לחזק ואמן את לב אהובי וידידנו המופלא הוותיק ונאמן בכל דרכיו מו' יעקב סמאליין לעשות מלאכתו ולהעמידו על משמרתו בחזקה, כי אין משמרתו שווה לשל אחרים, ואין שני, כאשר ידעתי ועודני מכיר בטיב ומהות כל אחד מאנשי שלומינו דמדינתם ה' ישמרם כאשר באמני אתם. ובענין זה לא ראיתי ציר נאמן כמוהו להשיב שולחו דבר, מלבד שהוא צריך חיוק, ועתה תחזקנה ידי, ומובטחני....".

53 יסוד המעלה מכתב כז, מיום כ"ו שבט תקמ"ו.

54 מהחבריא בטבריה, אחיינו של רבי צבי הירש בעש"ט.

55 יסוד המעלה מכתב כב, שבט תקמ"ו.

56 יסוד המעלה מכתב מא.

ומר לי על כוס יגון אשר שתה ציר נאמן הרבני המופלג הוותיק מ"ה יעקב מסמלייאן נ"י וכל היסורין ושברון לב וכל הרפתקאות דעדו עליו על אשר לא חמס בכפיו ולא מרמה בפיו... לנחמו בכפליים חלף עבודתו אשר עבד במר נפש זה שנתיים⁵⁷ בקרב הארץ...⁵⁸.

אסיפת השלום בין חסידי מרן הרש"ק עם הרה"ק הרש"י משנת תקמ"ט:

חזקה על החסידים צוואתו של הרה"ק הרמ"מ שציווה על החסידים ברייסיין לקבל את הנהגת הרה"ק הרש"י כפי שכתב במפורש הרה"ק רבי שלמה זלמן ווילנר במכתב לאחר הסתלקות הרמ"מ ברח"א אייר תקמ"ח:

"למען אחי ורעי אדברה שלום, ה"ה ידידים רעים נאמנים מופלגים ומופלאים יראי ד' וחושבי שמו, כבוד מו"ה צבי בעש"ט וכבוד מו"ה אהרן הקטן⁵⁹ נ"י ויופיע.

קול רעם בגלגל, קול נתנו שחקים. קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים, המה ראו כן תמהו רעדה אחזתם נבהלו נחפזו, ואנחנו בצרות נפשנו עיינו יורדות מים מאין הפוגות, [הותחזקו] וקבלו תנחומים, משום דכתיב וחי בהם, ואמרו ז"ל גדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם, ובזכותו נזכה להתקרב לאמת האמת. גם אתם ברוכי ד' שובו וחי, התנחמו שלא להצטער יותר מדא, כי קטני מוחין אנחנו, שלא יפול לבבנו הדל ויהי' גרעון בעבודה ח"ו וד' אלקים חי לעולם.

עתה הבו עצה בגדר התורה וסדרי בראשית החכמה ומצב היראה, להשקיט הריב ומצה אשר בערה כאש במדינותיכם, וכל מה דכייף אינש נפשי' טפי מעלה, ובזה יתעלו, וכן הי' דרך אדמו"ר זצלה"ה ובעל האמת יראה האמת, והעיקר לקיים דברי אדמו"ר שכתב עליהם וביותר צריך חיזוק היום, שלא ימוטו רגלי האמונה מקרב הארץ, ועליכם לכייף נפשיכם לפני מי שגדול מכם, ואפי' למי שקטן בעיניכם, ולעולם יהי' אדם אוהב שלום [וורודף שלום ואשרי המחכה] כי נכרים דברי אמת יש לו רגלים....

...ואף גם זאת בהיות אדמו"ר נ"ע קצירא בערסי⁶⁰ צוה אותנו לכתוב לכ"ת [לכבוד תורתם] בשמו למענו למענו יעשה ויזכור אהבתו ... ובפירוש אמר, אם ככה יעשו גם אנכי חלילה לי מחדול להמליץ זכות עליהם בעולם האמת, גם ציוני לחלות פני קדושתם⁶¹ עבור כל אנשי מדינת רוסיה המתגוררים באה"ק שלא למנוע חלילה מסדר מעמדם, וככה יעשו כל הימים, ומתק לשונו הקדוש סיים ואמר מובטחני שיתנו מקום לדבריי...".

בהתאם לכך כותב⁶² הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי אגרת שלום לחסידי מרן הרש"ק ברוסיה הלבנה ובה פירוט על המשתתפים באסיפת השלום:

57 תקמ"ז-ח.

58 אגרות קודש אדה"ז, אגרת י"א, מ. וילנסקי היישוב החסידי בטבריה, ירושלים תשמ"ח עמ' 81-77.

59 מתוך התיאורים במכתב זה מתוך המכתב הבא של הרש"י הקשור לכאן – מסתבר כי הכוונה אל רבי אהרן הגדול מויטבסק.

60 בצילום גוף כת"י צוואתו הקדושה של הרמ"מ מופיע: 'כד קציר ורמי בערסא' = חולה שכיב מרע ושוכב במטה. יסוד המעלה כרך א, עמ' סב. נראה כי נכתב על ידי הרה"ק רבי שלמה זלמן ווילנר, אך ירא היה לחתום עליו יחד עם הרה"ק רבי אברהם הכהן מקליסק. ראה לעיל בפרק ב, בהערה 43.

61 ביטוי המצביע על גודל מעמדם של חסידים אלו המקושרים אל מרן הרש"ק זיע"א.

62 בשנת תקמ"ט.

"..באתי מן המודיעים לפנים להודיעם קושט אמרי אמת לאמיתו כי ראיתי בעיני אחינו ואנ"ש אשר חלק לכם, עתה אשמו אשמה רבה לכל העם בשגגה, אחד שוגג אחד מזיד בחלול השם, אשר לזאת יחרד לבי ויצאת חוץ לקדקדו וריב לא ידעתי אחקרהו בשבע חקירות ודרישות [וודרשתי וחקרתיו] היטיב ויגעתי ומצאתי וראיתי את שאהבה נפשי מימי עולם ה"ה הרב [הרבני המופלא] הותיק המפורסם ש"ב וידידי [נפשי] כקש"ת מוה"ר צבי הירש ב' משה [סגל] וסיעת מרחמוהי בכלל ובפרט [אה'] וידיד נפשי הותיק המפורסם מוהר"ר אהרון הק' [הגדול] וכתור ש"ט עולה על גביהן אדמו' הרב מ' דק"ק לובאוויץ אשר נשמע [עליו] קול ענות חלושה במחנה העוברים [ושבים] אבל נהפוך הוא יחד כי כולם יחד בהוסדם איתי עמי במחיצתי זה [שבויעים] ימים... עתה זאת אדרוש ולא אחשה ... מגודל מרירות לבי, אשר שתה ציר נאמן הרבני המופלג הוותיק מ"ה יעקב [מסמלייאן] לנחמו בכפליים חלף עבודתו אשר עבד במר נפש זה שנתיים בקרב הארץ".⁶³

בהתאם לאווירת השלום ששרר אז במחנות החסידים ברייסיין, כתב באותם ימים⁶⁴ הרה"ק הרש"ז אגרת תנחומין על הסתלקות הרה"ק רמ"מ מוויטעפסק, שכל כולה נכתבה בתוכן ובסגנון החסידות של חבריו הצדיקים תלמידי המגיד ממעזריטש, המאירים את עניני הצדיק וההתקשרות אליו⁶⁵:

... כי צדיק באמונתו יחיה, וביראת ה' לחיים, וברשפי אש שלהבת אהבתו מחיים לכל בהן חיי רוחו כל ימי חלדו... פעולת צדיק לחיים לכל חי, היא נפש כל חי הקשורה בנפשו בחבלי עבותות אהבה רבה ואהבת עולם כל תמוט לנצח... אשר שבק לנו בכל אחד ואחד כפי בחי' התקשרותו באמת ואהבתו אהבת אמת הטהורה מקרב איש ולב עמוק, כי כמים הפנים וכו', ורוח אייתי רוח ואמשיך רוח, ורוחו עומדת בקרבינו ממש, כי בראותו ילדיו מעשה ידיו בקרבו יקדישו שמו יתברך, אשר יתגדל ויתקדש כאשר נלך בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נצח סלה ועד. וז"ש בזה"ק דצדיקא דאתפטר אשתכח בכלהו עלמין יתיר מבחיוהי...".

התקרבות בין חסידי מרן הרש"ק להרה"ק הרש"ז:

על המפנה שחל לאחר אסיפת השלום שנעשה בשנת תקמ"ט בין הרה"ק הרש"ז עם גדולי תלמידיו של הרה"ק הרמ"מ ברייסיין שנהו אחר מרן הרה"ק רבי שלמה מקארלין, ועל גודל מעמדם בקרב חסידי רייסיין אנו יכולים להיווכח מקשרי שידוכים והתקרבות שנעשו בתקופת השנים הנ"ל⁶⁶ בין הצדיקים מקרב 'החדר הקרליני' לבין הרה"ק הרש"ז⁶⁷.

63 אגרות קודש אדה"ז, אגרת י"א, מ. וילנסקי היישוב החסידי בטבריה, ירושלים תשמ"ח עמ' 81-77.

64 אגרת הקודש והוא חלק שני מספר לקוטי אמרים, לבוב תרע"א, מכתב כו [בתוספת הערה]: 'ראיתי להעתיק דברי אדמו"ר הר"ג איש אלקי' קדוש כש"ק מו"ה שניאור זלמן ש"ן [שיחיה נצח]', 'המכתב [קדוש] הלזה נדפס עם ביאור באג"ק בס"ס [באגרת הקודש בסוף ספר] תניא להרב ז"ל'. אגרות קודש אדה"ז אגרת יז. וראה שם הערותיו המחכימות של העורך הרב שלום דוב לוי' שי'.

65 אלא שדבריו הקדושים מקבלים אור חדש בספרו הקדוש תניא, שנדפס בשנת תקנ"ז, אגרת הקודש כז, עליו כותרת: 'מה שכתב ליושבי אה"ק תובב"א לנחמם בכפליים לתושיה על פטירת הרב הגאון המפורסם איש אלקים קדוש נ"י ע"ה פ"ה [נר] ישראל עמוד הימיני פטיש החזק' מהור"ר מנחם מענדל נ"ע' אחר שהרה"ק הרש"ז מביא את המכתב הוא מאיר אותו בפירושו על דרך החב"ד כשמעליו כותרת: 'ביאור על הנ"ל'.

66 יש לציין את מכתביו של הרה"ק הר"א מקליסק (יסוד המעלה, מכתבים: סב, תקנ"ב. סח תקנ"ג). שבהם הוא מציין ... ומה גם כי בעז"ה הלא עמכם כבוד רב חביבי וחמדת לבבי, הרב הגדול קדוש ה' מכבוד, הר ה' זה סיני, כבוד ק"ש

הרה"ק רבי ישכר בער מליובאוויטש התקרב אז להרה"ק הרש"ז⁶⁸ וגם רבי יעקב סמוליינר התקרב אליו באותה תקופה, והוא חתום על תקנות לאזניא בשנת תקנ"ו.⁶⁹ באותה תקופה, בשנת תקנ"ב, מזכר לראשונה רבי שלמה זלמן על ידי הרה"ק הרש"ז במכתבו שבו קריאה לאנ"ש לסייע בידו.⁷⁰ מאז שנת תקמ"ט שררו בין חסידי קארלין לבין חסידי חב"ד יחסי אחווה ושלוש, רבים מקהילות רייסין התקשרו אל הרה"ק הרש"ז, ועתה גדלה השפעתו.⁷¹ אווירת הפיוס הייתה כה חזקה עד שרבים מהחסידים בליטא נסעו אליו.⁷²

בראשית תקנ"ג⁷³ עקר תלמידו הגדול של מרן הרש"ק, הרה"ק רבי מרדכי יפה מעיר הולדתו נסוויז⁷⁴ Nyasvizh והשתקע בלעכוויטש Lyakhavichy שבליטא יחד עם עוד תלמידי מרן הרש"ק⁷⁵, רבי מארקיל שנתמנה שם לשו"ב רבי חנן ורבי לייב בנו שהיו למגיידים בלעכוויטש, וזאת על פי דברי קדשו של מרן הרש"ק שהסמיכו למנהיג החסידים בליטא.⁷⁶

בטול הגבולות בין רייסין לליטא ולפולסיה הקל על חסידי קארלין לנסוע להרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש. עקב הפיוס והשלום שנעשה בשנת תקמ"ט בין חסידי קארלין לבין חסידי חב"ד ברייסין היו חסידים רבים מליטא אשר הסתופפו בצל הרה"ק מלעכוויטש שנסעו גם לרייסין להרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי.⁷⁷

[קדושת שמן] מוהר"ר שניאור זלמן שי', פלא יועץ, ומי בעל דברים יגש אליו... '... כי הלא בעזה אתם עמם רב רחמיא, קדוש ה' המפורסם כ"ש [כבוד שמן] שניאור זלמן נ"י, אשר עניינם רואות את מוריהם, משקה הרים מעליותיו, מפר מעשיו תשבע הארץ, ופיו מפיץ מרגליות...'

67 בכתבים עמ' 452 רשמתי בהערה 129: באותה תקופה (בין תקמ"ט לתקנ"ז) כתב הרש"ז אל רבי אהרן (הקטן?) ואל חברו רבי ישראל מחאצ"י, מכתב קצר בו הוא מחזיק להם טובה על שהואילו לבשרו בשורות טובות "ולא ניסה באלה שום א' מאנ"ש". הריי"צ מליובאוויטש רשם שנכתבה "להרה"ח הנודע ר' אהרן שד"ר". אגרות קודש, אגרת קכ"ו, ובמקורות והערות. וראה שם דברי העורך הרב שלום דוב לוי' שי'. אך עדיין מסופקני אם הכוונה אליהם, כי על פעילותם המשותפת למען כולל רייסין אנו יודעים כי החלה בשנת תקס"ה, ואז ודאי אין אפשרות לשייכם לאגרת זו.

68 'אך במשך איזה שנים הכיר הריי"ב ביותר בגדולת רבינו וכפף ראשו לפניו להיות תלמידו' בית רבי, עמ' 30.

69 אגרות קודש אדה"ז, אגרת נ.

70 אגרות קודש אדה"ז אגרת כט, קין תקנ"ב. 'מדי דברי זכור ואזכרנו לטוב, איש טוב וישר ירא ה' מרבים, ה"ה הרב המפורסם בתורה וביראה, כק"ש מו"ה שלמה זלמן הכהן שד"ר שי', אשר כתת רגליו עד מדינתנו לעשות לו פה מעמד נכון, כידוע לכל שאי אפשר לעשות מעמד קיום בשאר מדינות, ולא הספיק לו הזמן לסבב בכל המדינה מקצה. על כן באתי אחריי למלאות דבריו ומשאלותיו לטובה, ולבקש כזאת וכזאת, בבקשה כפולה ומכופלת, מאת כל אנ"ש בכל מקומות מושבותיהם, להיות בתומכי נפש ונפש ביתו, להחזיק ישיבתו באה"ק על התורה ועל העבודה, ככל אחיו העומדים שם לפני ה', לעשות לו מעמד הגון בנדבות הגונות כראוי לפי כבודו, כאלו ה' נוסע ומסבב בכבודו ובעצמו בכל המדינה. ונא מגודל בטחוני קצתתי'.

71 ראה תקנות ליאזני, אגרות קודש, עורך הרב שלום בער לוי' שי'. אגרת יט סדרי הנסיעות, מפי אדמו"ר, משנת תקנ"ג בערך, ואגרת כח משנת תקנ"ה, ואגרת לא משנת תקנ"ו. – תקנות הבאות להגביל את החסידים הרבים המגיעים לליאזני.

72 ראה להלן.

73 ראה לעיל מאמר א בהערה 3 קובא"י קנט עמ' קעה. המקור בקובץ באו"י נד, עמ' קמג, בהערה 9

74 על אביו הרה"ק רבי נח מנסוויז' ראה קובא"י נד עמ' קמא.

75 עליהם ראה קובא"י נה עמ' קמה, נט עמ' קנה.

76 ברכת אהרן עמ' נ. ובאחד הימים שקודם הסתלקותו אמר: "גיך און באלד יהי' מיין מרדכי מנהיג בלעכוויץ, ומרקיל יהיה [שם] רשטן, וחנן יהיה שם מגיד" כתב ר"י שוב כת"י אות תקטז, ויש להשוות ולהעיר למה שנדפס בכתבי ר"י שו"ב עמ' רצה אות לה.

77 בחקירת החסיד ר' אהרן ב"ר בערקא (מס' 4): 'נסע להרב בלעכוויץ ואח"כ נסע לרבה של לוזנא. בחקירת החסיד ר' זלמן ב"ר יעקב (מס' 6): "מזה כבר שנה שלישית שהצטרפתי לכת הקארלינים, אז הייתי בלוזנא אצל הרב, וגם הייתי בלכוויץ אצל הרב המקומי...". חקירתו של החסיד ר' מיכל ב"ר פייביש (מס' 10): "לפני שנתיים, כשהתגוררתי בביתו של מאיר בן רפאל הצטרפתי לכת הקרלינים, ביקרתי אצל רבה של לכוויץ רק בגלל ששמעתי על ידיעותי". בחקירת

גם הייתה התקרבות של חסידים אחרים אל הרה"ק הרש"ז, כהרה"ק רבי שמואל מאמדור בנו של הרה"ק רבי חיים חייקל מאמדור וחתן זוגתו הרבנית של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין שנסע אל הרה"ק הרש"ז בשנים: תק"נ, תקנ"ה, תקנ"ח⁷⁸. מרן הרא"ש חיתן אז את אחותו עם רבי שלום שכנא לאחר שהתאלמן מבתו של הרה"ק הרש"ז, והרש"ז יחד עם מרן הרא"ש עמדו מצד החתן והכלה⁷⁹. וגם גיסו של מרן הרא"ש, הרה"ק רבי מרדכי מטשרנוביל אירס את בנו רבי יעקב ישראל [מטשרקאס] בשנת תקנ"ה-ו⁸⁰.

מרן הרש"ק מייסד 'כולל רייסין' ומתקנות לגביית מעות א"י:

מדיקת היא איפוא הדגשתם של מעבירי השמועה: כי מרן הרש"ק 'הראשון לעשות מעמד עבור א"י'⁸¹ יחד עמו פעל הרה"ק רבי ברוך ממעזבז ויהתמסרו ככל מאודם להגדיל תמיכת החסידים לעמיתיהם בארץ הקודש, וכך כותב לימים הרה"ק רבי נח מלעכוויטש זצ"ל⁸² "וכבר שמענו ממורי אבי [הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש] ז"ל ומאדמו"ר הרה"ק מו"ה שלמה הלוי [מקארלין] ומהרה"ק מו"ה ברוך [ממעזבז] נ"ע אשר ברור וצלול הדבר אם היו מרגילין את עצמם להחזיק עניי ארץ ישראל בהרחבה, ובפרט חבורת קדישתא⁸³, לא היה לאנ"ש הנ"ל שום ירידה בהשכלה וגוף ונפש...". לא בכדי רמז עליהם הרה"ק הרמ"מ מויטעפסק במכתב⁸⁴ לרייסין בשנת תקמ"ד: "עד בשחק נאמן עלי כי אוהב אני את כל הצדיקים המפורסמים שבמדינות וואלין וליטא... ובחזקת שיכולים להפקיר דמיהם ממש עבורי ת"ל...".

תקנות שהנהיג מרן הקדוש הר"ש מקארלין לגביית 'מעות א"י', אשר נשמרו במסורת חסידים ותיקים, יכולות להצביע עד כמה היה העניין נשגב וחשוב. אחת לשבועיים היה מתמנה אחד מתלמידיו כגבאי לגביית א"י, ומדי שבוע התמנה אחד מהתלמידים לשמשו בקודש. פעם אחת

החסיד ר' זלמן ב"ר לייב (מס' 20): 'לפני שש שנים נסעתי לרבה לזונא ושהיתי אצלו שבוע ימים כשלמדתי תורה, כשעזבתי אותו לאחר מכן, שהיתי גם אצל רבה של לכוביץ מרדכי במשך שנתיים, לשני הרבנים האלה באים המון אנשים ממקומות שונים'. הרב יהושע מונרשיין המאסר הראשון, עמ' 151-115
78 המאסר הראשון, של האדמו"ר רבי שניאור זלמן בעל התניא, הרב יהושע מונרשיין ז"ל, ירושלים תשע"ב, חקירה מס' 22, של רבי שמואל מאמדור, עמ' 150.

"לרבה של לזונא נסעתי שלוש פעמים כדי ללמוד ממנו את חכמתו...", אצל הרב הזה הייתה לראשונה לפני תשע שנים [בשנת תק"נ], בפעם השניה לפני חמש שנים [בשנת תקנ"ד] ובפעם השלישית נסעתי אליו השנה [בשנת תקנ"ח]...".
בחקירתו (מס' 22), המאסר הראשון, עמ' 150. ובמכתבו של רבי שמואל מהמדור אל החסיד ר' רפאל ב"ר שלמה מווידי שם עמ' 190: "...ונחזור לענין השידוך הנ"ל, שלדעתי אם באפשר שתחקורו היטב שבאמת הרב הנ"ל [הרה"ק הרש"ז] נר"י אינו מקפיד וכבר יצא הדבר מפיו הקדוש, אזי תסמוך על דבורו הקדוש...".

79 רבי שלום שכנא בנו של רבי נח חתנו של הרש"ז שהתאלמן בראשית שנת תקנ"ג, נשא את הרבנית מרת רבקה-ריבלה בתו של הר"א הגדול מקארלין ואחות הרא"ש הגדול שעמד מצד הכלה, כשהעומד מצד החתן היה חותנו הקדום הרש"ז. הרב עמרם בלוי, היכל הבעש"ט, גליון כז. ראה יסוד המעלה חלק א עמ' קמז. והם התגוררו בסטאלין, כמובא בהסכמת הרה"ק רבי לוי יצחק מברדיטשוב, מיום יג תמוז תק"ס, לטורים שנדרסו בסלאוויטא בשנת תקס"א, נזכרים המביאים לדפוס, שליחי הרה"ק הרש"ז: "...חסדי ה' אזכיר... בהעיר ה' את רוח טהרה להני שני אנשים אפרתים ה"ה הרבני המופלג הותיק מו"ה מרדכי ב"מ ברוך מאורשא ודעימיה ה"ה הרבני המופלג הותיק מו"ה שלום שכנא במו"ה נח מטשאלין להביא על מכבש הדפוס בסלאוויטא...".

80 נולד בשנת תקנ"ד, ומקובל כי הוא התארס כשהיה עדיין תינוק בעריסה.

81 כתבי ר"י ש"ב עמ' רפ"ד.

82 תאריך המכתב הוא חורף תקפ"א, מובא בראש ס' 'דברי שלום', להרה"ק רבי שלום פערלאוו מבראהין (קידנוב), וילנא תרמ"ב.

83 כולל רייסין.

84 יסוד המעלה מכתב יב.

85 שם, שם.

קרה שבעת שתלמידו הרה"צ רבי יעקב מנלי"ס התמנה להיות גבאי א"י הגיע תורו לשמש את רבו, ולא רצה מרן הרה"ש להשתמש בו "ואמר לו אתה כעת גבאי א"י וח"ו לי לשמש אתך".⁸⁵ בשלחן שאצל הרש"ק היו 'חזקות של מקומות המושכרים לכל אחד ואחד... על פי מעות ארץ הקודש'.⁸⁶

הרב החסיד ר' חיים מפינסק⁸⁷ שהי' פרנס חודש בפינסק. היה מהמניין הראשון מתלמידיו של מרן הרה"ק רבי אהרן הגדול מקארלין והסתופף בצל קודש של מרן הרה"ש מקארלין היה גבאי למעות א"י. פעם אמר אליו מתנגד שבאם יבקש מרבו הרש"ק להצית את המקטרת שלו, יתן רובל עובר מעות א"י. ידוע הפחד והיראה שהיו לתלמידים מפני רבם, אך לא היה יכול לוותר על סכום זה למען א"י, ונגש אל רבו מרן הרש"ק, עם המקטרת בידו, בהכריזו "ארוכל א"י געלט" ומיד לקח מרן הרש"ק את הנר והדליק את המקטרת. להרב החסיד ר' חיים נולד בן, וישאל את רבו מרן הרש"ק באיזה שם יקראוהו, ויענהו, הנך גבאי לא"י, ועזור לא"י, קראהו "עוזר צבי".⁸⁸

כמו כן הנהיג כמה דרכים לגביית מעות לא"י. בבית מדרשו של הרש"ק הי' "שיינק של א"י" והי' צלוחית קטן מאד והי' במקח איז ג"פ.. וכל אורח הי' מוכרח לטעום שלשה פעמים (במשך שבתו)⁸⁹ "והי' אפצאל (נכרי) מכל קויטל שהי' נותנים להרב".⁹⁰ "כמה קופסאות ממעות אר"י שהיו לו [למרן הרש"ק]⁹¹. הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקוונין מביא בכתביו על דרך נוספת לגביית מעות ארץ ישראל: 'עוד מכ"ק א"ח אדמו"ר הרה"צ זצוק"ל, דער קארלינער האט נישט פאזוואליט קיין יונגע לייט טרינקען קיין בראנפין, נאר נאכין דאווינען איז גיווען א קליין קעלישאקיל און דאס איז גיווען האלב וואסער און דער פאר האט מען בעדארפן צו געבין א גרווני א"י געלט'. [הרש"ק מנע מאברכים שלו לשתות י"ש. רק לאחר התפילה היה כלי קטן [עם י"ש] וזה היה מהול בחצי הכמות מים, ועבור זה היה נדרש לשלם א גרווני⁹² ל'מעות לארץ ישראל'].

"אצל הקארלינער הי' מעשה גדול בעניני א"י, כי היו חותכין דג מלוח בבוקר... ומוכרים כל חתיכה בעד ששה ג"פ, וא' היה קונה חתיכה, עבור הרב, וא' הי' נותן ח"י ג"פ עבור החתיכה שלא אכל הרב, בדרך שחוק, וא' היה נותן יותר שיאכל, והכל כדי שיתאוה מעות א"י".⁹³

לאחר הסתלקות הקדוש מרן הרש"ק ביום כ"ב תמוז תקנ"ב, המשיכו גדולי תלמידיו הקדושים שהיו מקושרים להרה"ק רבי ברוך ממעזבוז; הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש ומרן הרה"ק רבי אשר הגדול מסטאלין בפעילותם למען 'כולל רייסין', ובשנת תקנ"ז, לאחר עלייתם של גדולי צדיקי ווהלין לא"י בראשותו של הרה"ק הרה"ק משיפוטיבקה השתתף מרן הרא"ש הגדול יחד עם הצדיקים בייסוד 'כולל ווהלין'.⁹⁴



86 כתבי קודש לרבי משה מידנר, בני ברק, חש"ד, עמ' ע"ה. ראה גם תורת אבות, עמ' רעד אות ז.

87 הוא אבי משפחת גלויברמאן.

88 מפי נכדו הרה"ח ליב גלויברמן ז"ל, בספר פרי ישיע אהרן, לר"י הווימן הי"ו ירושלים תשס"ג עמ' ג. העובדה עם המקטרת דלעיל מובא גם בכתבי ר"י שו"ב עמ' רפ"ה, בלי ציון שם התלמיד, ובשינוי קצת.

89 כתבי ר"י שו"ב, עמ' רפד.

90 שם עמ' רפ"ה.

91 ברכת אהרן, עמ' י"א

92 גריבנה = מטבע יחידה כספית פטושה, בתקופת Rus העתיקה. המונח ממקור השפה הפולנית.

93 כתבי ר"י שו"ב, עמ' רצ"א.

94 על כך ראה מאמרי: 'על תקופת שהותו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין בועליחוב שבפולין, וחלקו ביסוד כולל לעולי פולין בארה"ק בשנת תקנ"ד' כתבים, עמ' 115-61, קובץ באר"י גלינונות: י, יא, יב, יג,

הערות

ב' הערות על פרק ד' מספר 'קורות הזמן' לרס"ג (בגליון רל"ב)

למערכת קובץ בית אהרן וישראל, הנודע לשם ולתהילה.

יתי לכו למערכת הקובץ, ולכותבים הנכבדים, על פרסום גזירות מגנזי קדמונים, ודברי תורה חדשים גם ישנים, לשמחת נוחלי דת אמונים. הנני משגר בזה ב' הערות בדברי רבינו סעדיה גאון שנתפרסמו בקובץ האחרון (רל"ב).

האם הר סיני נבה במתן תורה והאם נתמלא בפרחים

א. כתב הרס"ג אודות מעמד הר סיני, "רומם ה' יתגדל ויתעלה את ההר והשכין עליו אורו וכו'" והמהדיר שיחי' הביא ע"ז לשונות מפיזי קדמונים גנוזים, שהקב"ה הגביה את ההר שהיה נמוך, [אגב בציון המקור שהובא מקדושתיו של רבי שלמה אלסאנג'ארי, הובא מספר הטורים, ונשמט ציון הפיוט, והוא: סדר לשבועות י"ג], ויש להוסיף על זה עוד מפיזי רבי שלמה הנ"ל (קדושתא לשבועות י'), "דללו כל הרים וגבה סיני".

אכן, בדברי רס"ג עצמו, אמנם אינני בקי בלשון ערבית ובאופן שימושיה, אבל לפי הנוסח שהובא: "רומם", לכאור' יותר נראה שאין כוונתו להגביה פיזית, אלא לרוממות המעלה, וגם בחלק מפיזי הקדמונים שהובאו, יתכן שלזו כוונתם.

ולגופו של ענין, הנה דבר זה, שגבה הר סיני, שגור בפי מלמדי תינוקות בזמננו, וצריך ברור מנין המקור לזה, [מלבד הפיוטים הנ"ל, שאינם נודעים אלא ליחידי סגולה], ופעם העירני חכם אחד מדברי הגמ' סוטה דף ה' ע"א, "ומסתברא כמ"ד אני את דכא, שהרי הקב"ה הניח כל הרים וגבעות, והשרה שכיתו על הר סיני, ולא גבה הר סיני למעלה", ומשמע לפי פשוטן של דברים שלא הגביהו הקב"ה, אמנם יש מקום אולי לפרש, שלא הגביהו עד השמים, כמו שהיה ראוי להיות למ"ד שם אתי דכא, עיי"ש, אבל מ"מ הגביהו מעט, ויל"ע. עכ"פ הנה הביא לנו המהדיר מקור לזה מדברי קדמונים, ועדיין צריך ברור, אם יש לזה עוד מקור.

ומענין לענין באותו ענין, שגור עוד בפי מלמדי תינוקות בזמננו לספר, שנעשה נס ונתמלא ההר כולו בפרחים, ולכן נהגו לקשט את הבית בפרחים, וגם לזה לא נמצא מקור ברור, [על דברי הרמ"א (סי' תצ"ג ס"ג) שנוהגין לשטוח עשבים זכר לשמחת מתן תורה, הביא המשנ"ב, [והמקור הוא הלבוש], "שהיו שם עשבים סביב הר סיני, כדכתיב הצאן והבקר אל ירעו וגו'", לא נזכר שהיו על ההר, ולא נזכר שנעשו בנס ולא היו שם מקדמת דנא, [וא"ת מנין גדלו עשבים במדבר, הלא מפורש בתורה (דברים ט' כ"א) שהיה נחל יורד מן ההר, ועוד שהרי נעשה להם הנס, שנבקע הצור בחורב, [הוא בהר סיני, או קרוב לו, יעו' ברמב"ן עה"ת שמות י"ז ה']. ויצאו ממנו מים רבים]. ולשון הגריעב"ץ בסידורו הוא, שמתן תורה "היה בהר ירוק, כמו שנאמר אל ירעו אל מול ההר ההוא", ובדבריו מבואר שהיה ההר עצמו ג"כ ירוק, [אע"פ שלא נזכר בקרא אלא על מול ההר, וצ"ב], ומ"מ לא נזכר שהיה בנס מיוחד, אלא אם כן נאמר, שלולי שהיה כאן נס, לא היה מקום לעשות זכר לזה בשטיחת העשבים]. והיודע בו דבר ייטיב לזכות בזה את הרבים, ושכמ"ה.

שבע שחילקו

ב. כתב רס"ג אודות יהושע בן נון, "ובשבע השניות חלק את הערים הכבושות וכן את אשר עדיין לא נכבשו בין בני ישראל ומנה כל שבת ומשפחתו בחלקו", והמהדיר ציין מקורו מסדר עולם רבא פ"א ומערכין י"ב-י"ג.

והנה בסדר עולם שם מבואר, דבי"ד שנה הללו שכבשו וחילקו היו בגלגל, ונתקשו בזה, שהרי בפסוקים (יהושע י"ח) מבואר שרק יהודה ויוסף קיבלו חלקם כשהיו בגלגל, ושאר השבטים שלא כבשו עדיין את חלקם חילקו רק בהיותם כבר בשילה. ובביאור הגר"א ביהושע שם, פירש, דמה שאמרו שבע שחילקו, באמת הוא רק

על חלוקת יהודה ויוסף, ולא על שאר השבטים. [ויל"ע בזה, מהמבואר בספרא (ר"פ בהר), וברמב"ם (פ"י משמיטה ויובל ה"ב)], שאחר השבע שחילקו, שהחלו אז למנות שמיטין ויובלות, כבר הכיר כל אחד ואחד את חלקו, ולזה לכא' צריך שכל ישראל יכירו את חלקם, ולא סגי בחלוקת יהודה ויוסף בלבד. ואולי י"ל, דהנה מנין השמיטין התחיל בתשרי שנת ב' אלפים תק"ג, כמו שכתב הרמב"ם שם, והשבע שחילקו, יש אומרים שנשלמו כבר בניסן תק"ב, [ע"י בספר מגיד הרקיע, מהדור' שנת תשע"ג, בנספחים עמ' 745, הדעות בזה], ולפי"ז אולי בחצי השנה שבין ניסן לתשרי היתה חלוקת שאר השבטים, אבל לשון הגמ' והרמב"ם דחוק לפי"ז, וצ"ע]. אבל בדברי הרס"ג כאן מבואר שחילקו בשבע הללו גם את הערים שעדיין לא נכבשו, ודלא כהגר"א.

עוד יש מקום ליישב את דברי הסדר עולם, ע"פ מה שכתב בספר לב אהרן ביהושע שם, שבגלגל כבר חילקו לכל השבטים, ובשילה חלקו למשפחות, [וגם בזה יל"ע מדברי הספרי, דמבואר שם שלא נתחייבו בשמיטה עד שחלקו לכל יחיד ויחיד], אבל בדברי הרס"ג כאן מבואר שגם למשפחות חילקו כבר בשבע שנים הללו. וא"כ עדיין צ"ע מדברי הכתובים. וצ"ע.

[וע"ע בספר דרך חכמה (להגר"ח קניבסקי זצ"ל, פ"א מבית הבחירה ה"ב בביאור"ל), שתירץ את הקושיא הנ"ל, דחילקו שאמרו היינו מה שכתבו השלוחים ששלח יהושע את מידותיה של א"י, ובקונטרס ברכת השיר נשאל הגר"ח זצ"ל, שהרי גם זה היה רק לאחר שבאו לשילה, ומה הועיל בתירוץ, והשיב ע"ז הגר"ח זצ"ל, "החלוקה חלה אז", ודבריו צריכים ביאור ופירוש].

בתורה ובברכה, שתזכו להמשיך להרבות תורה בישראל כאשר באמנה אתכם, ויהיה נועם ד' על כל הכותבים הנכבדים, ויראו ברכה בכל מעשה ידיהם.

שלמה הלוי

תגובת הכותב

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שלום רב,

תגובתו של הרב שלמה הלוי הגיעתני והריני להשיב כדרכה של תורה.

א. בענין מש"כ להעיר שהלשון "רומם" שנקט רס"ג גבי מצבו של הר סיני במעמד קבלת התורה יש במשמעה רוממות מעלה דוקא ולא הגבהה פיזית.

לשון רס"ג במקור הערבי היא: "רפע", והיא סובלת את שתי המשמעויות במידה שווה, ולא שייך לצדד בזה כלל. ואמנם מכח דבריו המפורשים של ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי (שהובאו בגוף המאמר שם בהערה) שכתב: "וְנִבְּחָה סִינִי מִכָּל רְאשִׁים" - ואשר מכך משמע שהיתה זו הגבהה ממש, נראה לשער שזו היא אף דעתו של רס"ג ושאר הפייטנים (יניי ור') אלעזר הקליר שהובאו בגוף המאמר שם בהערה). וכבר כתב רס"ג בהקדמתו לספר האגרון (מהדור' נ' אלוני עמ' 155) שפייטניהם של יניי ור' אלעזר הקליר עמדו לפניו ועשה בהם שימוש. וברוך היודע.

ב. אודות מש"כ להעיר בדברי רס"ג בענין שנות כיבוש וחלוקת הארץ.

הנה, דברי הסדר עולם שאותם העתיק רס"ג כאן, נובעים משתי הנחות יסוד. א. שבע שנים כבשו ושבע שנים חילקו. ב. רק לאחר ארבע עשרה שנה החלו למנות לשמיטין ויובלות [משום שרק אז הסתיימה חלוקת הארץ, ורק לאחר שמתאספים אפשר להתחיל למנות מנין זה, הדורש הסכמה כללית של כל האומה, כדי שלא כל אחד ואחד ימנה את השנים לעצמו ויקיים את כל הלכות שביעית לבדו].

בספר יהושע נאמר בתחילת פרק יח שישאל התאספו בשילה. ובסוף פרק יט נאמר שסיימו לחלק ביניהם את הארץ בעודם בשילה, הסדר עולם למד ממשמעות כתובים אלו שסיום זה היה באותו מעמד בו התאספו שם לראשונה. וזהו שכתב הסדר עולם: "ויקהלו כל עדת בני ישראל שלה וישכינו שם את אהל מועד והארץ נכבשה לפניהם (יהושע יח א), באותה שעה התחילו למנות למעשרות ולשמיטין וליובלות". הרי מפורש בדבריו שכל האמור מיד לאחר מכן בדבר חלוקת הארץ מוסב על שבע השנים שקדמו להתאספות זו, שהרי מאז כבר החלו למנות לשמיטין וכנ"ל.

מכל זה למד הסדר עולם שכל פרשת חלוקת הארץ האמורה בפרקים יח-יט אינה אלא סיפור דברים לחלוקה של החלוקה בפועל, אך שליחת השליחים ע"י יהושע וכתיבת גבולות הארץ לא נעשתה אז, אלא בשבע השנים שקדמו להתאספות זו. (ראה על כל זה באורך בפירושו של ר"ח מיליקובסקי לסדר עולם עמ' 203). וזוהי כוונת הגר"ח קניבסקי בדבריו הקצרים והקולעים שכתב שרק כאשר הגיעו לשילה חלה החלוקה.

אמור מעתה ששהו ארבע עשרה שנים בגלגל ומתוכם שבע כבשו ושבע חלקו, ולאחר שהגיעו לשילה חלה החלוקה, ומשום כך יכלו מאז להתחיל למנות לשמיטין וליובלות [ככלל רואה אני מקום להעיר שבכל מקום שדברי רס"ג נובעים מהסדר עולם לא הובא דיון בהערות למהדורה מעבר לציון שמקור דברי רס"ג מהסדר עולם, והדיון ראוי שיעשה במקום בו נאמרו הדברים לראשונה, דבר שאכן נעשה בפירושו הנרחב של ר"ח מיליקובסקי לסדר עולם].

בברכת התורה

ישי רונן

קיננות והדחה בין גבינה לעוף

בגליון רי"ט ביאר הרב ישראל אילאוויטש שליט"א דהא דמבואר ברמ"א דבין גבינה לעוף צריך קינוח והדחה הוא רק בגבינה קשה אבל בגבינה רכה אין צריך.

ובאמת דכן הוא פשוט הסוגיא אבל נראה להוכיח דהרמ"א איירי גם בגבינה רכה כשיטת היד יהודה, דהרמ"א פוסק שצריך קינוח והדחה ונטילת ידיים, ואי נימא דהרמ"א איירי רק בגבינה קשה א"כ בגבינה רכה אין צריך לא קינוח ולא נט"ל כפסק המחבר, ועיין בד"מ לגבי תבשיל וז"ל ואם יש להקל שלא להצריך נטילה זהו דוקא בגבינה עצמה שהיא קשה ויבשה ולא בשום מאכל חלב ולא בתבשיל ומוכח בד"מ שגבינה רכה צריך נטילה יותר מגבינה קשה וא"כ תמוה שהרמ"א מצריך נטילה רק בגבינה קשה ולא ברכה, אבל אי נימא דהרמ"א איירי גם בגבינה רכה א"ש. ועיין עוד בט"ז סק"ד דאוכל חמאה צריך קינוח וניקור שיניים והדחת פה וידיים, ולכאורה גבינה רכה הוי כחמאה.

אכילת בשר אחר גבינה בסעודה אחת

עוד הביא הרב שם את הבאר מים חיים פרשת וירא שמביא את המ"א סימן תצ"ד שאוכל גבינה רכה א"צ ברהמ"ז בין הגבינה לבשר והבמ"ח מקשה ע"ז, וכותב שאפשר שט"ס נפל במ"א, ולכאורה צ"ע דכ"ה גם במ"א סימן קצ"ו וז"ל, ג' שאכלו, אחד אוכל גבינה ושנים בשר מצטרפין דהאוכל גבינה מצי אכיל עם האחרים עיי"ש באריכות וע"כ שהמ"א סובר שלא נהגו להחמיר בזה כזוהר.

המתנת ו' שעות אחר אכילת חריף

רע"א סימן פ"ט על ש"ך סקי"ט כותב דאי בישלו חומץ דחריף בקערה של בשר דאין בו את ההיתר של נ"ט בר נ"ט ואסור לאכלו עם חלב, אפ"ה מותר לאכול גבינה מיד אחריו וא"צ ו' שעות וכ"ה בבית מאיר שם. ועיין דעת תורה דכותב דהפמ"ג פליג על הרע"א, דבאו"ח סימן תצ"ד כותב הפמ"ג ולאכול צנון שחתך בסכין חולב אחר בשר תוך ו' שעות י"ל דאסור [ועיין לקמן מהי"י] ונראה לבאר מחלוקת הפמ"ג ורע"א ע"פ מחלוקתם בבבאור חריף, דהפמ"ג סימן צ"ו סק"ב כותב דחתך צנון בסכין בשרית ונתנו במים ומשם לאוכל אחר ואח"כ לחלב, אוסר, דחורפא אלף טעמים לא מהני וכו' וכל באוכלים אלף לא מהני, ורע"א שם מקשה על הפמ"ג דהצנון פלט כל מה שהיה בסכין א"כ הצנון הוי כמו הסכין ואח"כ הוי טעם ב' במים, וא"כ אפי' נימא כפמ"ג דבאוכלין לא מהני נ"ט בר נ"ט מ"מ כאן, הטעם א' הוא בסכין וכשחתך אח"כ בסכין לא עדיף הצנון מהסכין דמשום חריפותו לא נקלט טעמו יותר אבל מ"מ לא נתחזק יותר ממה שהיה בסכין וא"כ הוי נטבנ"ט מכלי ולא מאוכל.

ועיין פרי הדר סימן צ"ד ס"ק ש"ו דמסביר ע"פ הפמ"ג את שיטת המ"א סימן תנ"א דדבר חריף לא מהני נ"ט בר נ"ט, ולכן חתך בסכין בשרית ונגביל ואח"כ דך אותו במדוכה, נמצאת המדוכה בלועה מבשר, והאבן העוזר סימן צ"ו חולק על המ"א ומקשה כקושית רע"א על הפמ"ג דלונגביל איכא דין הסכין ואח"כ למדוכה הוי טעם ב', והפרי הדר מסביר דהפמ"ג סובר דהחריף משביח את הבליעה והוי כמו טעם מהבשר עצמו, והיינו דכמו שרואים שחורפיה מחליא לשבח והיינו שאפי' בליעה שאינו ב"י שטעמו פגום חוזר ומשתבח ע"י החריף, א"כ ה"ה החריף מהני שאין לבליעה דין נ"ט אלא דינו כבליעת בשר.

המורם מהאמור, דשיטת האבן העוזר ורע"א הוא דהחריף מהני שמוציא את כל הבלוע, והיינו דאי חתך בסכין דבר חריף דין החריף הוא כסכין עצמו דמוציא את כל הבליעה שיש בו ולא הוי כחותך שאר דברים דדינו כנ"ט בר נ"ט, אבל שיטת הפמ"ג דהדבר חריף מהני שמשביח את הבליעה ואין דינו כסכין אלא עדיף מהסכין והיינו דדינו כטעם מהבשר עצמו, [וכן י"ל בשיטת המ"א ועיין במחצה"ש דמסביר את המ"א באופן אחר].

ולפי"ז יבואר מחלוקת הפמ"ג ורע"א, דרע"א סובר דאכול דבר חריף אין צריך המתנה ו' שעות, והיינו לשיטתו דהדבר חריף דינו רק כבליעת נ"ט שבקדירה, אבל הפמ"ג סובר דלדבר חריף יש דין בליעה מהבשר עצמו, ולכן י"ל דסובר דצריך להמתין אבל היד יהודה לומד בפמ"ג דאין חולק על הרע"א וסובר ג"כ דאין צריך המתנה אחר אכילת חריף, אלא דהפמ"ג מחדש דאי הוא בתוך ו' שעות מאכילת בשר אסור לו לאכול בצל שחתך בסכין חלבית, והיינו דחריף בשרי אינו גורם להמתין ו' שעות אבל לחריף חלבי יש דין חלב שאסור לאכול בתוך ו' שעות, ועיי"ש דיש חולקים שמותר לאכול בתוך ו' שעות [וי"ל דהפמ"ג שאסור לאכול בצל בתוך ו' שעות לשיטתו דהוי כבליעת חלב עצמו ולכן אסור לאכול בתוך ו' שעות, אבל לרע"א י"ל שמותר לאכול בתוך ו' שעות בצל שנחתך בסכין חלבית].

ולשיטת הי"י הא דא"צ המתנה אחר אכילת חריף הוא לא משום דהוי רק נ"ט אלא אפי' לפמ"ג שדינו כבליעה מהבשר ג"כ א"צ המתנה, והיינו דרואים דאפי' ירקות שנתבשלו עם בשר עצמו בקדירה, מבואר במחבר דאחר אכילת תבשיל של בשר א"צ המתנה, אלא דהרמ"א פוסק שנהגו להחמיר ואין לפרוץ גדר וא"כ י"ל דהיינו דווקא כשקיבל מהבשר עצמו והיינו שנתבשל עם הבשר ממש אבל אי קיבל רק בליעת בשר א"צ המתנה דרך בליעת בשר ממש צריך המתנה.

ולכאורה נראה דה"ה באפה בתנור תבנית בשר, ובתבנית שניה אפה ירקות, לשיטת הי"י א"צ המתנה ו' שעות כיון דלא נתבשל עם הבשר עצמו, וכן אי הניח חלה על קדירת בשר אפי' לשיטת החו"ד סימן צ"ה דאין לזה דין נ"ט בר נ"ט כיון שהוא בשעת בישול מ"מ א"צ המתנה ו' שעות דמ"מ לא נתבשל עם הבשר עצמו, אבל למהרש"ם בשיטת הפמ"ג אפי' דאיכא רק בליעת בשר צריך המתנה ו' שעות.

המורס מהאמור

אכל דבר חריף שנחתך בסכין בשרית - ליד יהודה לכ"ע א"צ המתנה ו' שעות, ולמהרש"ם, לרע"א א"צ המתנה ולפמ"ג צריך.

הניח חלה על קדירה בשרית - לפוסקים שדינו כנ"ט בר נ"ט [עיי' פ"ת ריש סימן צ"ה] פשיטא שא"צ המתנה, ולחו"ד דסובר דמקבל טעם מהבשר עצמו, ליד יהודה א"צ המתנה, ולמהרש"ם לשיטתו בפמ"ג צריך המתנה, וי"ל דכ"ה גם לרע"א דדוקא חריף דינו כבליעה שבקדירה א"צ אבל אי מקבל בליעה מהבשר עצמו צריך המתנה.

אפה בתנור אחד תבנית בשר ותבנית ירקות - ליד יהודה א"צ המתנה, ולמהרש"ם צריך.

אכל בשר - לפמ"ג אסור לאכול בתוך ו' שעות בצל שנחתך בסכין חלבי, ולרע"א י"ל שמותר.

מאיר דוד הירשמן

בענין שליח למכור חמצו

בקובץ גליון רלב האריך הרב הגאון ר' שלמה הלברטל בעניין מכירת חמץ, ורציתי להעיר כמה דברים בזה.

בתוך הדברים הביא מהלך האחרונים, (מהרש"ם חלק ד' סי' קמ"ד באר יצחק סי' א-ב), שמכירת חמץ מהני "מדין ערב", דהיינו, שהגוי משלם מעות להרב בצווי בעל החמץ, ובתמורה מוכר בעל החמץ את חמצו לגוי.

והביא שם קושיית הדבר אברהם חלק א' ל"ט, שאין דין ערב אלא בהגיע לבן דעת, או לחלק מן הראשונים בנאבדה מן העולם, משא"כ במכירת חמץ שאין הרב לוקח הכסף אלא בדין שליח [לקבלה], ובשביל המוכרים, וכל זמן שלא הגיע למוכר יכול הגוי לחזור בו, לא שייך בהו ערב כלל דלא נקרא שהוציא מרשותו עיי"ש, והרב הכותב הביא עצת הרב אלישיב זצ"ל.

ויש להעיר על זה, דלחלק מהפוסקים מצינו דין ערב גם כשהכסף הגיע ליד שליח וכדלהלן:

בחו"מ ריש סי' קכ"א נפסק, שמלוה שאמר לשליח לך ואמור להלוה שאמרתי שישלח על ידך, אם נאנסה ביד השליח פטור הלוה, ונחלקו האחרונים בטעם הפטור הש"ך ס"ל דהוא מדין שליח לקבלה [ולפי זה צריך מינוי בפני עדים כדן מינוי שליח], אולם הנתה"מ ס"ל שסיבת הפטור הוא מדין ערב. והנתה"מ (סי' קכ"א ס"ק ד') ביאר הטעם שהש"ך ס"ל דלא שייך בהו דין ערב ממש כסברת הדבר אברהם וי"ל דדוקא באומר תן מנה לפלוני, דבשעה שנתן לפלוני נעשה הממון של פלוני, והוי כהוציא ממון מרשות לרשות על פיו, ודמי לערב, אבל בשלח ע"י פלוני, דכל זמן שלא אמר וזה יכול לחזור וליקח מיד השליח כמבואר בש"ך ס"ק (י"ד) [מ"ד],

ולא הוציא ממון מרשות לרשות על פיו, ולהכי אין לדמותו לערבות, ואינו רק מטעם שליחות עכ"ל, עכ"פ הנתה"מ ס"ל דגם בזה שייך דין ערב.

אולם בביאור שיטת הנתה"מ יש לדון, דבסי' ק"כ משמע מדבריו שהוא דין ערב כפשוטו, דהיינו, שבתמורה לזה שהלוה נותן כסף לשליח נפטר הלוה [עיי' שם בערך ש"י]. אולם בסי' קכ"א ס"ק ד' ביאר שאינו נפטר בנתינתו לשליח, אלא שהמלוה לוקח אחריות על הכסף שאצל השליח, ובאם יאנס יתחייב המלוה מדין ערב וממילא יתקזז החוב.

והנפ"מ הוא בנידו"ד באם יוכל לעשות קנין ומכירה ע"י דין ערב בשליח, שאם זה דין ערב ממש יוכל גם לעשות קניין ובאם זה דין של לקיחת אחריות לכאורה לא שייך בדין מכירה כלל. [ולעניין ראיית הנתה"מ בסי' קכ"א עיי' אמרי בינה שדחה ראיותיו].

שליח לדבר שלא בא לעולם

במאמר הנ"ל דן הרב בקושיית האחרונים, האין עושים מכירת חמץ ע"י שליח [הרב], הרי לפעמים המוכר קונה החמץ אחרי המיניו שליחות, ונמצא שהשליחות הוא למכור דבר שלא בא לעולם.

שמעתי להעיר בזה, דלמהלך האחרונים שאין הקנין כסף ע"י הרב מדין שליח, אלא מדין ערב וכנ"ל ניחא, שהרי לא צריך חלות שליח על הרב, אלא הודעה בשם המוכר שמצווהו להוציא מעות על פיו, ובוזה לא שייך חסרון של שליח בדבר שלא בא לעולם.

אולם זה ניחא לנידון האין יזכה הרב במעות בשביל המוכר, אולם אי נימא שלגבי עיקר המכירה צריך חלות שליח, ואין המכירה נחשבת כמעשה קוף בעלמא, וכמבואר באריכות במאמר הרב, לא סגי בזה שהוא מדין ערב אלא צריך דין שליח ממש וכדברי הרב.

ייסורים הבאים על יושבי ארץ ישראל

ובטעם קריאת שם "משולח" לאוספי כסף למען הישוב באר"י

בקובץ גליון רל"ב הובאו דברות קודש של הרה"ק מפיאסצנא זיע"א אודות ייסורי ארץ הקודש, ראיתי לציין דברי קודש של החיד"א שכתב דבני ארץ ישראל אף שהם שלמים הם סובלים עבור אחיהם שבחוץ לארץ. ואלו הם דבריו (יוסף אומץ סי' י"ט) ז"ל: והנני יוסיף לדבר יען מוחזקיך כן כי ירא אלהים אתה, והיה בשמעו דברי רז"ל ומארי דזין, נפשך הטוהרה מתלהבת גלה צדקתו. דע שכתבו המקובלים דיושבי א"י נאנחים ונאנקים ביסורין ורעב, ורשעת הגוים מיני עצב"י בשמי"ם רז"ש ולענה מנת כוסם, משיעלה תמרתו לכפר על כל ישראל על כל חטאות הצבור והיחיד חדשים גם ישנים והגם דשם אינם נמצאים ממיני החטאים האלה, כגון גלוח זקן ופאות וסתם יינם ועריו' ושחוק וקומידיא"ס אינהו ואביזרייהו, ורובם ככולם מתפללים בצבור וקורין ושונים דבר בעתו, מלבד רבנן קדישי בעלי ישיבות שם יתנו צדקות ה' גופי הלכות בפלפול וסברא ופסק"ו אנשי אמנה דין אמת לאמתו. עם כל זה רבו מצערות מדהרות דהרות בכי וצרות, על כל דבר פשעי ישראל לימים ראשונים וגם עתה בארץ העמים לא יבצר דהוא מוסיף על חטאתו עכ"ל. ומבואר בדבריו שבני ארץ ישראל נענשים בעבור עוונותיהם של בני חו"ל, ולכן נחשבים הם כבני עירו וצריך לדאוג להם, וכעין זה כתב המהר"ם חאגיז (שפת אמת פרק ט'), דעניי א"י מיקרי עניי עירך מטעם דבאו עליהם פורענות מכל ישראל עיי"ש באריכות.

ויש לציין לדברי המשולח הרה"ג ר' יעקב שאילתיאל ניניו זלה"ה בספר זרע יעקב (דרוש למעלת אר"י סי' א' אות ז') שביאר למה קוראים למי שמאסף מעות ארץ ישראל בשם 'משולח' ואפילו אם מאסף צדקה לעצמו, וז"ל: דע"י שבני חו"ל הם מחזיקים ביד אנשי א"י, נעשים כל יושבי א"י שלוחי כל בני הגולה, א"כ משו"ה קורין לבני א"י בשם שליחו ר"ל אתה שלוחינו ועל ירך תהיה סליחתינו להיות לנו חלק בתורתכם ותפלתכם עכ"ל.

דבר נוסף, לגבי חורבן עיר הקודש ירושלים והצרות הרבות שראתה, יש לציין את דברי הרמב"ן במכתב ששלח מירושלים עיר הקודש, וז"ל 'יומא אניד לכם בענין הארץ כי רבה העזובה וגדול השממון וכללו של דבר כל המקודש מחבירו חרב יותר מחבירו ירושלים יותר חרבה מן הכל וארץ יהודה יותר מן הגליל ועם כל חרבנה היא טובה מאד...' עכ"ל. ועיין חת"ס בענין קדימת עניי ירושלים על שאר יושבי אר"י. ומעניין לעניין יש לציין דברי הרמב"ן בבא בתרא בסוגיא דנוי העיר (כ"ד ע"ב) דכתב דאין דין נוי העיר בחוץ לארץ וז"ל 'וכיון שאמר

עולא דמשום נויי העיר הוא, פשיטא ליה שאין תקנה זו אלא בארץ ישראל, אבל בחוצה לארץ אין מן הדין שיעכב, ולא תקנו בה כלום הלואי שתינוול בפני יישוביה" עכ"ל.

יה"ר שנוכח לגאולה השלמה במהרה בימינו, וארץ הקודש תהיה ביד ישראל איש תחת גפנו ותחת תאנתו במנוחה ושלווה, וכאמרי קדשו של הרה"ק מפאסצנא זצוק"ל שאז תהיה התגלות הטוב, והיה ה' למלך על כל הארץ.

רפאל חיים שיין

המשלים טל ומטר בשומע תפילה ואח"כ שכח יעלה ויבוא

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל.

בקובץ האחרון (רלא) דנו במי ששכח טל ומטר והשלימו אחרי שומע תפילה ושוב שכח גם יעל"ו ונזכר אחרי שאמר בא"י, דלכא' אין ענין לסיים למדני חוקיק, כי בלא"ה צריך לסמוך על שיטת הראב"ה. ונראה להעיר, שעדיין יש ריווח כשיסיים למדני חוקיק, שאז הרי הוא אומר את יעל"ו כהלכתו וכתקונו - במקומו, משא"כ אם יאמר אחרי החתימה לא גרע מכל משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות שאסור לכתחילה.

אך השאלה איפה, שהרי לסיים למדני חוקיק אינו לכתחילה, ולא עבדינן ליה אלא בשעה"ד, ועוד שהרי מפסיק בשמ"ע - האם עדיף לעשות את אלו על פני משנה ממטבע וכו'.

ויתכן שיש להוכיח מהשוכח יעל"ו בליל ר"ח ונזכר אשר שאמר בא"י, שאינו מסיים למדני חוקיק, וש"מ שעדיף לשנות ממטבע וכו' מאשר לסיים למדני חוקיק.

אברהם דהן, ב"ב

השלמות למאמר 'משפחת טריוויש - צאצאי רש"י' שבגליון ר"ל

בגליון ר"ל פירסמתי מאמר בכותרת 'משפחת טריוויש: צאצאי רש"י', (כסלו-טבת תשפ"ד, עמ' קנט ואילך), וברצוני לבוא כאן באיזה השלמות.

א. טעותו של בעל האוצר הגדולים

הבאתי על טעותו של האוצר הגדולים בשרשי משפחת טריוויש. משום מה כתבתי הפניה לאוצר הגדולים חלק א' עמ' קנב. הפניה זו טעות הוא, וצריך להיות: חלק ד', עמ' קלו.

גם מה שהבאתי כי טעה בעל האוצר הגדולים בשלשה, צריך להיות כי טעה בשתיים: הוא אכן כתב בעמ' קלה, בערכו של ר' יוחנן אשכנזי, שהיה דור שמיני לרש"י, ובעמ' קלו, בערכו של הנין, ר' יוחנן טריוויש, כתב "רבינו יוחנן טריוויש בן רבינו מתתיה בן רבינו יוסף בן רבינו יוחנן דור אחד עשר ברכנות מאב לבן נוסעת עד רש"י ז"ל (לשון עצמו בריב"ש סי' שע"ב)". ועל זה כוונתי, כי הן שלא נמצא בשו"ת ריב"ש סי' שע"ב אלא כוונתו לסימנים רס"ט-רע"ב בהם נזכר יחוסו של ר' יוחנן טריוויש, והן שמקור הדברים אינם שם, אלא בספר מקדש מעט לר' משה די ריאטי, ושם נאמר 'ברכנות' בלבד, ולא עד רש"י, ראה שם דבריי. אם כן טעה בשתיים. שוב ראיתי מאז כתיבת דבריי, כי טעו על פי האוצר הגדולים גם הרב אליהו דוב פינס, שו"ת מהרי"ק החדשים, מכון ירושלים: ירושלים תשד"מ, מבוא, עמ' יט, הע' 4. והרב יצחק סץ, מוריה, גליון נז-נח, טבת תשל"ה, סוף עמ' ז.

ושוב ראיתי שהעירו על טעותו של האוצר הגדולים במבוא לספר סדור קמחא דאבישונא לר' יוחנן טריוויש, מהדורת אוצרות: טורונטו תשע"ד, עמ' ג, הע' 4.

ב. מוצאו של ר' יוחנן 'אשכנזי'

בדבריי שם הבאתי כי ר' יוחנן (אבי סבו של ר' יוחנן טריוויש) עזב את אשכנז בגזירות דשנת ה'ס"ו, ועל שם כך נקרא ר' יוחנן אשכנזי [מקריאה שטחית מדבריי עולה כי ר' יוחנן מכונה כך כבר בשו"ת ריב"ש וזה אינו נכון]. לאמיתו, ספרי היוחסין כותבים כי עזב צרפת בגירושי ה'ס"ו ומשם עבר לאשכנז.

וברצוני רק לתקן שהמקור לכך שנקרא 'אשכנזי' הוא אכן קדום, רק לא משו"ת ריב"ש. אלא על ידי הרב יצחק די לאטיש בחיבורו 'שערי ציון' (נדפס על ידי נויבאואר, ושוב ע"י הרב שלמה זלמן הבלין בסדר הקבלה להמאירי מהדורות מכון אופק), ואלו דבריו 'הרב ר' יוחנן אשכנזי', ראה במאמרו של נ' ברילל, 'Das Geschlecht der Treves', ביאהרביכער, שנה א', עמ' 88. וכן הביא על פיו (בלי להזכיר את ברילל) בעיונים ומחקרים שלו, ב, ירושלים תשכ"ג, עמ' 302.

[אחרים רוצים לומר כי היה ממגורשי צרפת והיגר לאשכנז וכיוצא בזה¹, אבל לענ"ד אין כל סיבה לטעון כך, רק הרצון לפרט את יחוס המשפחה לרש"י. אבל בכל אופן, הרי יש מסורה כן כי מיוחסים לרש"י, אבל לא ידוע בבירור כיצד. ואם כן ייתכן מאוד כי זה מדורות מאוחרות יותר במשפחת טריוויש, או מצד האם וכיו"ב].

אפרים ליב הלוי לואים

מח"ס 'משפחותם לבית אבותם'

ברוקלין נ.י.

בדין עמוד של עין למגילות שיר השירים קהלת ורות

במסכת סופרים (פ"ב ה"ח): מניחין בסוף הדף כדי הקיפו ואינו צריך לעשות כן בתחילתו, ולתורה מכאן ומכאן, לפיכך גוללין את הספר לתחילתו, ואת התורה לאמצעיתה. ובגמרא ב"ב יד. הביאו ברייתא: תחלת ספר וסופו כדי לגול, והקשו כדי לגול מאי, אי כדי לגול עמוד קשיא הקף אי כדי לגול הקף קשיא עמוד, א"ר נחמן בר יצחק לצדדין קתני, רב אשי אמר כי תניא ההיא בספר תורה כדתניא כל הספרים נגללים מתחלתן לסופן [ולתוס' ושאר ראשונים להלן הגירסא נגללין לתחילתן, רש"י, וכ"ה ברא"ש], וס"ת נגלל לאמצעיתו ועושה לו עמוד אילך ואילך, א"ר אליעזר בר' צדוק כך היו כותבי ספרים שבירושלים עושין ספריהם. ומבואר בגמרא שבספר תורה עושים עמוד אילך ואילך, ובשאר ספרים עושה עמוד אחד.

ורדנו הראשונים באיזה צד מניחים העמוד, שיטת רש"י (יג): שמניחים העמוד בתחילתו ונגלל לסופו, וז"ל: בכדי לגול עמוד - מניח קלף חלק לגלול על גבי עמוד של עץ שהספר נגלל עליו. וסופו כדי לגול היקף - בסופו מניח חלק גדול כדי לגול בו כל הקיפו שאין עושה שני עמודים לגלולו לאמצעו כמו שאנו עושין לספר תורה אלא גוללו מתחלתו לסופו וכורך החלק על כל ההיקף [וכשיטת רש"י כן הוא ברבינו גרשום וביד רמ"ה וע"ש שמחלק שאף שנגלל לתחילתו העמוד הוא בתחילתו כשרוצה לגלול למקום שמפסיק לחזור לשם ע"ש וצ"ב].

ותוספות תמהו על זה ממסכת סופרים הנ"ל שנגלל לתחילתו, ועל כן כתבו שמניחים העמוד בסופו ונגלל לתחילתו. והביאו שמפורש בירושלמי (מגילה פ"א ה"ט): ועושין עמוד לספר בסופו, לתורה מיכן ומיכן לפיכך גולל הספר לתחילתו והתורה לאמצעיתה. וכשיטת התוספות כן נקטו רוב הראשונים: הרשב"א בתוספות והר"י מיהושע הרמב"ן והרשב"א והרשב"א והאגודה (אות לג) והמאירי, והביאו גם המשנה בידים (פ"ג מ"ד) רבי יהודה אומר הגלילין שבסוף אינו מטמא עד שיעשה לו עמוד, הרי שהעמוד הוא בסוף. וכן כתבו הר"ש והרא"ש והרע"ב בידים שם. ובספר התרומה (סי' רב) והגהות מימוני (מגילה פ"ב אות ג) שהביאם הבית יוסף בסימן תרצא. וכ"ה במדכ"י (מנחות רמז תתקס) ומהר"ם מרוטנבורג (פראג שנא) והסמ"ג (סי' כה).

ובנוגע למגילת אסתר רבתה המבוכה כידוע, ונביא הנידון בקצרה ממש, הטור בסימן תרצא כתב לעשות העמוד בתחילתו, והבית יוסף תמה על זה מהראשונים הנ"ל שהעמוד הוא בסופו, ובפרט שהיאך כתב הטור דבריו נגד אביו הרא"ש בידים שכתב בפירוש לעשות העמוד בסוף, ודחק שאולי מגילה דינה כספר תורה, וכתב שהמנהג לעשותו בסוף. והב"ח כתב שטעם הטור שכיון שמגילה נפשטת בקריאתה אין ענין לעשות העמוד בסוף ולכן עדיף לעשותו מתחילה.

והרמ"א כתב שהמנהג שלא לעשות העמוד כלל. ונחלקו בטעם הדבר, מהר"ל (מנהגים פורים אות טז) כתב לישיב המנהג שאין נוהגין כן, משום דאית למ"ד מגילת אסתר לא נתנה לכתוב ע"י הנבואה ולא מיתקרי ספר,

1 יהודה דוד אייזענשטיין, אוצר ישראל, ה, נויארק תרע"א, עמ' 31, ערך טריויש, משפחת: "ואלה ראשי המשפחה: (א) ר' יוחנן אשכנזי שהיה כפי הנראה ממגורשי צרפת בשנת 1306 והתישב באשכנז וע"כ נקרא אשכנזי והיה רב גדול בתורה". ראה גם ספר משפחות עתיקות בישראל, אבות עטרה לבנים ועוד, שפירשו כן. לאידך, אייזיק הירש ווייס, דור דור ודורשיו, ה, ווילנא תרס"ד, עמ' 165 כתב לנכון: "ראש הישיבה בעת ההיא מיסדה ומנהיגה היה הרב רבי מתתיה בן רבי יוסף. הוא היה נצר משרש משפחת חכמים אשכנזים. אבי אביו היה הרב רבי יוחנן אשכנזי רב גדול בתורה ומפואר במעשים טובים."

וראיה דאין אנו נזהרים מליצע בה ערום כמו בס"ת. [ואאמור בשערי זבולון (פורים סי' כו) כתב שלדברי הגרי"ז בספרו גם אם הוא ספר הא מיהת כתיבת המגילה אין דינה ככתיבת ספר ויתכן דלא מטמאה את הידים ואין בה איסור נגיעה, וכתב בסו"ד שלפי"ז הוא רק במגילת אסתר ולא בשאר מגילות] והב"ח והט"ז כתבו שכיון שנחלקו היאך לעשות עמוד אם בראש או בסוף אין עושים כלל. והגר"א כתב על זה שהוא תמוה וצע"ג ונקט לעשות העמוד בסוף. [וכן נקט בקול יעקב לבצל כף החיים סק"כ והביא מחלוקת לגבי בדיעבד אם קרא בלא עמוד וכתב שאם יש אחרת יקרא שוב בלא ברכה].

והנה ברור לכל מבין שכל טעמים אלו אינם שייכים כלל רק במגילת אסתר ולא בשאר מגילות שהם נכתבו ברוח הקודש, ובפרט מגילת שיר השירים שכל השירים קודש והיא קודש קדשים כמו ששינוי בידים. וכן טעם הב"ח שפושטים בקריאתה לא שייך כלל בזה. וממילא בזה הדר דינא דכבר פשוט שיש חיוב גמור מדינא דגמרא לעשות העמוד כמבואר במסכת סופרים ובמשנה בידים ובגמרא ב"ב ובירושלמי במגילה שצריך לעשות עמוד, והעמוד הוא בסופו כמו שנקטו כל הראשונים שלא כשיטת רש"י. והובא לעיל לכל הפחות י"ב ראשונים הסוברים לעשות העמוד בסופו.

אחת זו מצאתי בערוך השולחן אורח חיים סימן תרצא סעיף ז שכתב וז"ל: אבל הרי"ף גורס כרש"י וגורס דמתחלתו הוא נגלל ולא לתחלתו וא"כ להרי"ף ולרש"י העמוד התחלתו והוא טעם העולם שאין עושין עמוד כלל למגילה מפני שאין אנו יודעין איך לעשות העמוד. ועוד נלע"ד בטעם העולם דבאמת בגמ' וירושלמי לא נזכר עמוד במגילה רק בשארי ספרים וס"ל דכמו דשארי ספרים נגד ס"ת לפי שאין קריאתן תדיר נתמעטו בעמוד כמו כן מגילה שאין קריאתה רק פעם אחת בשנה א"צ עמוד כלל ובימי הראשונים שעשו עמוד במגילה מפני שהיו לומדים בה לפרקים בעוד שלא היה דפוס בעולם משא"כ אצלנו שהיא רק פעם אחת בשנה א"צ עמוד כלל ודו"ק. ע"כ. ולדבריו טעמים אלו שייכים גם במגילת שיר השירים רות קהלת ואיכה.

אמנם הנה חידש כאן ב' טעמים חדשים, א, שיטת הרי"ף כרש"י, וכוונתו שהרי"ף כתב נגללין מתחילתן, והנה זה תמוה מאוד שכל הראשונים תלמידי הרי"ף כתבו להקשות על רש"י ולא כתבו שזה שיטת הרי"ף, ובאמת הלא כן הוא הגירסא בגמרא ואם צריך לשנות הגירסא הרי גם ברי"ף כן. אמנם באמת מעיקרא בורכא שאינו כלל מהרי"ף ורש"י על זה 'הג"ה עד סוף הפרק', וכמו שרואים בנימוקי יוסף שכתב גרסינן בגמרא, וזה כתב רק כשלא הובא דברי הגמרא ברי"ף הרי שלא היה לנגדו דברי רי"ף אלו, וא"כ פשוט שאין כזה שיטת הרי"ף, ונמצא שזה שיטת רש"י שכל הראשונים תמחו על זה, [ואכן מצינו שיטת הרמ"ה ורבינו גרשום]. ב. חידש טעם מדנפשיה שכיון שהוא רק פעם בשנה אינו צריך עמוד, ועיקר דבריו לחלק שבספר תורה קורין בו תדיר כן הוא במדרכי מנחות (תתקס) שבס"ת קורין תדיר נגלל לאמצעיתו ולכן צריך ב' עמודים. אך להמציא מכח זה שא"צ עמוד כלל הוא מחודש ביותר.

וביררתי המנהג בבתי כנסיות ותיקין בירושלים עיר הקודש, ושאלתי את דודי הגאון רבי ניסן יהודה ליב שוב שליט"א אשר נודע כבקי במנהגי הפרושים בירושלים, ואמר לי שאינו זוכר שראה מגילה עם עמוד, וכל המגילות [שה"ש איכה וקהלת] בישיבת עץ חיים ובכרם שול ועוד, היה ללא עמוד. וביררתי שגם בבתיכ"נ פרושים גבתי שאול היה מתחילה בלא עמוד ורק כשקנו מחדש מגילות לאחריה הורה הגר"ד צוקרמן לעשות עמודים, ולאחר מכן נודע לי שהרבה בתי כנסיות בירושלים ועוד עושים כן ללא עמוד, וכל זה ממש תמוה טובא, מי נשאו ליבו לעקור דינא דגמרא שישנו חיוב לעשות עמוד. ובהכרח שסמכו על הטעמים שכתב הערוך השולחן. ואמנם תמוה הרי כל עיקר מנהג קריאה זו הינה על פי הגר"א והרי הגר"א אף במגילת אסתר נוקט לעיקר לעשות עמוד בסופו, ועל מגילת אסתר אנו מצטערים ונדחקו הטעם, והיאך נבוא להוסיף על זה שארי המגילות. ובמעשה רב (סי' קעה) כתב שקראו ה' מגילות ממגילה הנכתבת בגליון כס"ת עם עמודים, ומבואר שעשה ב' עמודים, וביארו שם בהערות שם שזה מחמת איסור הנגיעה כמבואר ברמ"א ומ"ב סי' קמז.

והנה אמנם גם אם להלכה נקטינן שאין העמודים מעכבים גם בספר תורה, כמבואר בפתחי תשובה (יו"ד סי' רעח סק"ג), שברמ"א משמע שזה מעכב והאחרונים נקטו שאינו מעכב וניתן לקרוא גם בלא עמוד, וכן הוא בשו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' צג) וברשב"ש (סי' תקעט) שהוא רק לנוי. הא מיהת יש חיוב גמור לעשות עמוד. ועלינו להחזיר עטרה ליושנה לתקן עמוד בכל המגילות כעיקר הדין וכמנהג הגר"א שקרא במגילות עם עמודים. ובפרט לפי מה שהחלו לאחריה בהרבה קהילות להקפיד לקרוא במגילת אסתר עם עמוד בדוקא, ושמעתי על כמה בתי כנסיות בשנה זו שהקפידו במגילת אסתר על עמוד ומגילת שיר השירים כתבו בלא עמוד, ונמצא יציבא בארעא וגיוורא בשמי שמיא, וזה היפוך הדין והמנהג לגמרי, ובודאי בבית כנסת זו חיוב גמור לעשות עמוד גם לשאר המגילות.

ובשו"ת הדברים הנני להוסיף, על מנהגינו הנביאים לעשות ב' עמודים ונגלל לאמצעיתו, וכבר עמדו על זה שזה נגד הגמרא שעושים רק עמוד בסופו וכן כתב המלבושי יום טוב על הלבוש (או"ח סי' רפד) ובערוך השולחן

שם והשב יעקב (סי' יב) שצריך לעשות רק עמוד אחד. אך כל זה נתייחס על פי הגר"א במעשה רב סי' קלו לעשות ב' עמודים וע"ש בביאורים שי"מ משום שחשש לשיטת רש"י וי"מ שלא יגעו בידים, וכנראה שבעיקר זה משום שיהיה קשה כל פעם לגלול להיכן שצריך לקרוא, ובגמרא נקטו שאין הכונה אלא שמספיק עמוד אחד.

שוב שמעתי מהרב מיכאל זילברמן הקורא של בית הכנסת ברויד'ס שול שבברויד'ס היה תמיד עץ חיים לכל המגילות ומדובר בעמודים ישנים טובא א"כ עכ"פ לא ניתן לומר שיש מנהג לקרוא בלא עמוד. [והוסיף שלפני 15 שנה הגיע אחד עם מגילת רות או שה"ש חדשה בלא עמוד ורצה שיקראו בשלו מחמת יופיה ומכל מקום העדיפו עם העמוד].

צבי שוב



הופיע ויצא לאור עולם

ניתן להשיג במשרדי המכון ובבתי מדרשינו בארה"ק

ואצל המחבר -052-7675936

הופיע ויצא לאור כרך שני בעזהשי"ת

ספר

ארץ במשפט

ענייני שבועת הדיונים

חידושים מערכות והערות בעניני שבועה

יסודם בדינים השנויים

בהלכות טוען ונטען

חושן משפט עה - צו

נערך ע"י חו"ר

כולל חושן משפט "מתיבתא דרבי יוחנן"

פעיד"ק טבריא תובכ"א

ניתן להשיג את הספר במשרדי המכון

ואצל הר"ר אהרן פוטש הי"ו, טל: 054-5952011