

הועתק והוכנס לאינטרנט  
www.hebrewbooks.org

ע"י חיים תשע"א

ב"ה  
שנה כב  
גליון ה (קלא)  
סיון - תמוז תשס"ז

# קובץ בית אהרן וישראל

---

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

---

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 02-5370106 פקס. 02-5382581

E-mail: amachon@neto.bezeqint.net

# קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:  
מכון בית אהרן וישראל  
שעי"י מוסדות קארלין סטאלין  
"בית אהרן וישראל"  
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים  
ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק  
ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים  
ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים  
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ביתר עילית  
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק  
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק  
כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - רמות, ירושלים  
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק  
כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים  
כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים  
כולל אברכים "נזר ישראל" - ירושלים  
כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים  
כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה  
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק  
כולל אברכים ללימוד הוראה "משנת דוד" - ביתר עילית  
כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - ביתר עילית  
כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר עילית  
כולל אברכים ללימוד יו"ד - ביתר עילית  
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת אהרן" - מודיעין עילית  
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית  
כולל אברכים ללימוד חו"מ - מודיעין עילית  
כולל אברכים ללימוד ש"ס "אהל שלמה" - מודיעין עילית  
כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - גבעת זאב

# התוכן

## עמוד

## גנוזות

ה	רבי משה סופר זצ"ל הגאון ה"חחם סופר" (תקכ"ג - ת"ר)	דרוש לחג השבועות
ז	רבי אברהם מנחם מנדל שטיינברג זצ"ל אב"ד בראדי בעל "מחזה אברהם" (תר"ז - תרפ"ח)	בענין עדות מיוחדת
יב	רבי מאיר אורבך זצ"ל אב"ד ירושלים עיה"ק בעל "אמרי בינה" (תקע"ה - תרל"ח)	הערות על ספר שמלה חדשה ותבואות שור ובכור שור

## חידושי תורה

טו	הרב יעקב דוד אילן ר"מ בישיבת "כנסת יצחק", חדרה מח"ס "משא יד"	בהלכות בית הבחירה
כא	הרב דוד אריה ציינבורט ר"מ בישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו מח"ס "ידי קידוש" "מלאכה המתקיימת"	בהגדרת מצות ראייה ועולת ראייה ביו"ט והשלמה דחג השבועות
כח	הרב שלום מרדכי הלוי סגל ר"כ אהל יונתן, ירושת"ו בית אולפנא דרבינו יוחנן מח"ס "משכן שלום"	בענין אופן הקנאת פרה לכפילא
לג	הרב דוד הירשמן ר"מ בישי"ק "תפארת יוחנן" קארלין סטאלין, ביתר	בענין ספק במצות עשה
לו	הרב שלום ברוך גוטליב כולל בית אהרן וישראל, ירושת"ו	כביאור גדר חזקת מרא קמא
מב	דוד צבי רוזנטל ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" קארלין סטאלין, ביתר	שליח בתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים

## בירורי הלבנה

מט	הרב יעקב שלמה מוזסון ר"כ טשעבין, ירושת"ו	בדין מעונן ומנחש ודרכי האמורי והאם יש איסור בטיפול ע"י מח אחד
עה	הרב משה שלום שור ר"כ נאשלעסק, קרית אונו	דיין ששמע דברי צד אחד שלא בפני הצד השני

- בענין חיוב קבלת פני רבו ברגל
- צ הרב שלמה זלמן שמעיה  
 ר"כ יו"ד קארלין סטאלין, מודיעין עילית  
 מח"ס "עיונים בהלכה" "ברכת מועדיך"
- צו הרב צבי בוקשפן  
 בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו  
 מח"ס "פתחי דעה" רבית

## לשון חכמים

- חידושים בטעמי המקרא
- קה הרב אליהו אברהם פרידמן

## הערות

הערות וביאורים בפרשיות התורה - הרה"ג ר' יעקב חיים סופר, ראש ישיבת כף החיים, ירושת"ו / הערות שונות - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס "מכתם ליעקב" ירושת"ו / בענין אורך ורוחב ארץ ישראל - הרב יואב רזונטל, ירושת"ו / בענין פיוט ויהי בחצי הלילה - הרב נתן פערלמן, גבעת זאב / בענין שהיית צלי בשבת - הרב נחום אברהם גולומב / שתי תמיהות בטעם שאין גומרים ההלל כל ימי הפסח - הרב חנניה גבאי, ב"ב / בענין יחוד עדי קידושין - ישראל אשר קלפהולץ, ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו / הערות בדברי האור החיים הק', - יהודה ליב בר"א גלויברמן, ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו.

## תיקוני סופרים

- קמז הערות שונות - הרב אלעזר שמואל בריעגער, ניו יורק  
 על ספר "מטפחת ספרים" של היעב"ץ - הרב אליהו לויין והרב משה אייזיק בלוי, ירושת"ו  
 בדברי רבינו ירוחם בענין ברכת שהחיינו בימי ספירות העומר - הרב יאיר חזן, ירושת"ו.

## כתבים

- מפקד העיר קארלין בשנת תקכ"ב (1762) הרב אברהם אביש שור
- קנא

# גנוזות

## הגאון רבי משה סופר זצ"ל

בעמח"ס "חתם סופר"

מבין אלפי תלמידיו שלמדו בישיבתו הק' היו הרבה שרשמו מחידושיו ששמעו מפיו הק' והם נפוצים מאד בספריות צבוריות ופרטיות לרוב, ועפ"י רוב הם מחידושיו שכבר ראו אור בספריו המפורסמים, אחד הקובצים האלה הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 785 בן 27 דף שנכתבו לפי הכרת הכתב ע"י ארבעה מתלמידיו לפי שינויי הכתב מאחד למשנהו, ששנים מהם השאירו עקבותיהם ורשמו את שמם במפורש, ה"ה הא' הוא רבי פייש ב"ר פייש זצ"ל, והב' הוא הגאון רבי ליפמאן נייאזאץ זצ"ל אב"ד מאגענדארף בעמח"ס בציר אליעזר ובאר אליעזר ומשבצות הפנינים ומי מנוחות, בתוך הקובץ הזה ישנם הרבה חידו"ת חדשים שעדיין לא ראו אור עולם ויראו אור בהמשך הזמן בתוך קובצינו, אשר עתה אנו מפרסמים קצת מהחידושים האלה.

התודה והברכה להרב הגאון רבי יעקב ווייס שליט"א מרמ"י ישיבת אהל שמעון ערלוי ירושת"ו על שהיה בעוזרנו לציין על חידושיו הנדפסים מכבר ועל אלו שעדיין לא נדפסו.

## דרוש לחג השבועות

לחג השבועות מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא (תהלים קמז יב-יג), דלכאורה יש לעיין למה ציונו התורה לעשות זכר בכל המועדים פסח ר"ה יוה"כ סוכות זולת שבועות, ולולי זכרנו בקידוש היום ובתפלה קדושת החג לא נודע כי חג הוא, ונ"ל עפ"י דאיתא במדרש (שהש"ר א ט) שלמה המלך ע"ה בחר לו מכל מחמדי תבל בחלום הלילה חכמה ודעת, משל לאוהב מלך שנתן לו המלך לבקש לו אשר ברצונו והי' נבוך בדעתו מה מהמחמדים שיבקש לו כי בשאלו זאת יעדר ממנו אחרת ועלה ברצונו לבקש את בת המלך היחידה לאשה וממילא כל הון ורכוש האב יהי' שלו וכן עשה והצלחה, כך שלמה ביקש התורה שהיא בתו של הקב"ה וממילא הכל שלו כמ"ש אורך ימים בימינה וכו', וכן בחג השבועות שנתנה התורה שהיא ראש המצות והאושר אשר אפשר להאדם להשיגו אין לעשות זכר גדול מהזכיר רק קדושת היום יום מתן תורתנו שהוא כולל הכל, לכן אמר מה אשיב לה' לעשות לו זכר לחג השבועות מאחר שכל תגמולוהי עלי ביום מתן התורה שהוא כולל הכל ולו דומיה תהלה, רק כוס ישועות דהיינו להזכירו בקידוש היום ובשם ה' אקרא דהיינו בתפלת י"ח להזכיר יום מתן תורתנו וכדי שבח וגדולה.

איתא במסכת [סוטה] (מ) משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא, אמר רב יוסף לא תתני ראת חטא דאיכא אנא והוא תמוה, ונראה לו דאיכא ב' מיני ענוה, הא' שהוא יודע בעצמו גדול ערכו ואעפ"כ הוא עניו להדבק במדות טובות, והב' הטובה ממנה היא שהוא בעצמו

חושב שהוא שפל ערך ביותר ונכנע ונדכה, וגם ב' מיני יראה נמצאות האחד יראת העונש והב' מכח שהוא נבזה בעיניו ירא בכל דרכיו מעון וחטא והיא יראת חטא והיא הענוה ממין הב', והנה ר"י כששמע שהוא אמר ענוה ויראת חטא ע"כ שכונתו להענוה ממין הא' ולא ממין הב' שנכלל בכלל יראת חטא ולכך אמר לא תתני ענוה שהיא אינה מעלה גדולה ממין הא' דגם אנכי וכל כיוצא בו המה עגוים ממין הא'.

★ ★ ★

## רבי אברהם מנחם הלוי שטיינברג זצ"ל

אב"ד בראדי בעל "מחזה אברהם"

נולד בשנת תר"ז בעיר סערעט לאביו הגאון רבי מאיר בן הגאון רבי שמעיה הלוי מבראד וסערעט שכונה רבי שמעיה חריף, למד בתחילה אצל אביו ואצל זקנו הג"ל ומפי הגאון רבי בן ציון לאנדא זצ"ל מו"ץ בסערעט, וכבר בצעירותו נתפרסם שמו בשם "סערעטער עילוי".

היה חתן רבי דוד אגאדשטיין מיאסי נכדו של הגה"ק בעל "באר מים חיים" זיע"א.

בשנת תרכ"ט נתמנה לרב ואב"ד בסניטין בגאליציה המזרחית והרכיץ שם תורה במשך שלשים ושמונה שנים, ובשנת תרס"ז נקרא לכהן פאר ברבנות העיר המפורסמת בראדי, שם ישב על כסאו ביד רמה ונשא בעול המלחמה נגד עוקרי הדת והרים קרן התורה והחסידות.

היה ממקורביו ועמודי התוף אצל הרה"ק רבי אברהם יעקב מסאדיגורא בן הרה"ק מרוזין זיע"א וחתן מרן אדמוה"ז בעל "בית אהרן" מקארלין זיע"א, שגילה לו חיבה יתירה.

נלכ"ע כיום ר"ח סיון תרפ"ח,

בניו היו הגאונים רבי שמעיה שטיינברג אב"ד פרימשלאן ורבי דוב בעריש שטיינברג אב"ד ריישא, וחתניו הגאונים רבי משה באבד אב"ד לבוב ורבי פייביש הגר רב בזאלישטשיק זכר כולם לברכה.

השאיר אחריו עשרים ושבעה כרכים גדולים בכתב יד, ביניהם שו"ת על ד' חלקי שו"ע שבהם תשובות לאלפים, חידושים על ש"ס בבלי וירושלמי, חיבור על ספר יראים, קונטרס השביעית נגד היתר המכירה שנדפס ע"י היריב"ז זצ"ל בצפת ועשה רושם כביר בעולם.

מכל חיבוריו נשארו ג' כרכים מספרו "מחזה אברהם" המכילים שו"ת על ד' חלקי שו"ע וקצת חידושים על סוגיות הש"ס, והשאר נאבדו בשואה וחבל על דאבדין.

להלן אנו מדפיסים תשובתו שכתב להגאון רבי משולם ראטה זצ"ל הנמצאת באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 150.

ב"ה אור ליום ג' תולדות תרנ"ה לפ"ק סנעטין

ישאו הרים שלי' לכבוד ידידי שאהבה נפשי... החרף ושנון זית רענן משנתו לו סדורה דובר בשפה ברורה בשכל ובסברא ישרה כש"ת מ' משלם\* נ"י

מרוב מרדותי לא יכולתי להשיבך עד עתה כמה שהצעת לפני בפלפולא דאורייתא עת היותי בק' קאלימייא בשבוע העברה, ועתה כאתי להודיעך כי עיינתי בספרו של כבוד ידידי הרב הגאון אבד"ק יאולאוויץ בענין הלז שאמרת לי בשמו והוא בסוטה ד"ג הביא דברי הגאון רע"ק איג"ר בחידושויו למשניות (ואינם תח"י) שהעיר דהשקאת סוטה הוא ד"ג ופסול עדות מיוחדת כמו בד"ג, והעיר הרב הג"ל (מדברי רש"י סנהדרין פ"א לענין הכניסה לכיפה שכתב דע"מ עדותן אמת וא"כ) דאף אם הוי ד"ג מ"מ מועיל ממ"נ כיון דדינה מסור לשמים ולא חיישינן לסהרי שיקרי בזה, והביא מדברי רש"י סנהדרין פ"א רע"מ עדותן אמת רק דגויה"כ

\* הוא הגאון רבי משולם ראטה זצ"ל.

הוא דאינו מועיל בד"נ ע"ש דבריו פשוטין וברורין אין מן הצורך להאריך בזה דע"מ דפסול לאו משום חשש שיקרא הוא רק משום גויה"כ בד"מ, ועיין בתשובות בית אפרים אה"ע סימן מ"ב בתשו' הגאון שאנ"א שכתב דעידי סתירה חשיב כעידי קדושין דאינן מתקיימין בלא עדים ולא משום חשש שיקרא ולכך פסול בה ע"מ דאין עיקר הסתירה מייתי לה לידי השקאה אלא א"כ ראו ב' עדים ביחד, והדבר מבואר בירושלמי סוטה שם דע"מ פסול בעידי סתירה ע"ש שמהפך הגירסא בירושלמי ועיין בב"י... סי' למ"ד מ"ש בירושלמי הלז, ולפ"ד רע"ק הג"ל י"ל בפשיטות דברי הירושלמי וא"צ להפך הגרסא וזה הוא החילוק בין עידי סתירה דאמר הירושלמי בפשיטות דל"מ ע"מ ובעידי קינוי תלי לה בפלוגתא דת"ק וריב"ק דאינו מוכן מה חלוק יש בין ע"ק לע"מ וכמו שעמד הב"י שם ובשאנ"א הג"ל, ולפ"ז א"ש דע"ק לא חשיב עדיין ד"נ דמי יודע אם תסתתר אח"כ בפני עדים ונ"מ בעידי הקינוי לאוסרה לבעלה עכ"פ אם לא תסתתר בפני עדים רק שהבעל בעצמו יראה שנסתרה תהיה אסורה עליו ע"י העידי קינוי וכמ"ש השאנ"א שם ולכך תליא בפלוגתא דת"ק וריב"ק אבל בע"מ דמשקין אותה ע"י הוי ד"נ ופסול בה ע"מ, ומדברי הירושלמי הלז מבואר דלא כהמרא"ש שפסק בעידי זנות דל"מ ע"מ ואין להאריך במה שכבר האריכו האחרונים.

ומ"ש הרב בספרו שם להשיג מרברי רש"י להר"ם לענין עדות מיוחדת דמכניסין לכיפה משום דעדותן אמת אמרה"ש הג"ל דהא לא איברי סהדי דזנות אלא לשיקרא וא"כ ע"י ע"מ הנודע דהדבר אמת שזינתה האיך נוכל להתירה, אין קושיא מזה דלשיטת המהרא"ש עידי זנות דינם כד"נ וכמ"ש הר"ן בנימין פ' מי שאחזו א"כ לענין ד"נ הוי עדים פסולים ולא סמכינן עליהו מגויה"כ וכמו בקרובים דפסולים, ואמרינן בש"ס דאף משה ואהרן בקרוביהם פסולים ואף כד"מ דבדואי לא איברי סהדי אלא לשיקרי ואפ"ה גזירת התורה דלא נסמוך על עדות קרובים אף דידעינן ודאי שהדבר אמת מ"מ בעינן שיתאמת הדבר ע"י עדים כשרים, ועיין בר"ן גיטין ד"ט מ"ש לענין ערכאות, וכבר האריך בזה הגאון רי"מ מווארשא בחדושו ליבמות ע"ש, וה"נ לענין ע"מ בזנות לשיטת מהרא"ש דזנות דמי לר"ג דפסול בה ע"מ א"כ הוי כקרובים אף דידעינן דהדבר אמת כעין משה ואהרן בקרוביהם אפ"ה אינה אסורה לבעלה ולא דמי להכניסה לכיפה דשם לא בעינן עדות גמורה רק בירור הדבר שאמת הוא שהרג לכך מועיל ע"מ דהוי בירור שהרג, אבל בדבר דבעינן תורת עדות בזה ל"מ במה שידעינן שהדבר אמת דגויה"כ הוא שלא להאמין לעדים פסולים אף שידעינן שהדבר אמת ואף דקיי"ל גם בעדות פסולים וקרובים אם הבעל מהימן ל"י אסורה עליו מ"מ בע"מ אף מחזיקין אותם לאמת יכול הבעל לומר שאינו מאמין להם, וגם כתב המל"מ פכ"ד מה"א בשם הרשב"א דהיכי שהאשה מכחשת לא מהימן ל"י ע"ש, ועיין בתשובו' רע"ק אינר סי' צ"ט ול"ק קושיות הרב הג"ל על המהרא"ש.

ובהיותי בזה ראיתי בנו"כ מה"ק סי' ע"כ שהקשה על המהרא"ש מירושלמי הובא בתוס' סוף גיטין דפרק לב"ש דס"ל לא יגרש א"כ מצא בה ע"ד דא"כ אמאי איצטריך ל"י בעלה הראשון לשוב לקחתה, ולדברי מהרא"ש הא משכחת לה בעדות מיוחדת דאינה אסורה לבעלה ולגרשה רשאי אף בע"מ ע"ש בדבריו שכתב דהיא הוכחה שעליה אין להשיב, ולפענ"ד בל"ז אין מירושלמי ראייה לפמ"ש הב"י בס"י ל"י הג"ל דירושלמי מספקא ל"י בעידי אסור אשה לבעלה אי מהני ע"מ ע"ש, א"כ י"ל דהירושלמי פריך להך צד ספק דבע"מ אסורה, ועוד נראה דל"ק דבלא"ה לכאורה אינו מוכן קושית הירושלמי דהא משכחת לה

בעבר וגרשה או במגרשה מרצונה דלא בעי ע"ד, וכבר עמד בזה פנ"י בגיטין שם וכתב דקרא מסתמא קאי אדלעיל דכי מצא בה ע"ד, והנה ר"א סובר ברי"ש פוסטא דמקנא ע"פ שנים ומשקה עפ"י ע"א ומפרש בירושלמי המעם (והובא בתוס' סוטה ד"ב ע"ב) דכתיב כי מצא בה ע"ד ערוה זו סתירה דבר זה קינוי ובקינוי יליף דבר דבר ע"ש ובמהרש"א בתוס' שם, וא"כ הך כי מצא בה ע"ד מיירי ע"י קינוי וסתירה דנאסרת דמינה ילפינן קו"ם דסוטה א"כ מיושב שפיר קושיות הגו"כ הירושלמי למעמיה שפיר פריך אליבא דב"ש דהם סוברין כר"א דהוא מתלמידי דב"ש וכדאיתא בירושלמי בסוטה שם ע"ש ובתוס' סוטה ד"ג ע"א וא"ש.

ובאמת ק"ל עוד לפ"ד הירושלמי סוטה שם דתני משום ב"ש א"ל אלא היוצאת משום ערוה מנין היוצאה וראשה פרועה וצדדיה מפורמין וזרועותיה חלוצות ת"ל כי מצא בה ע"ד ובדברים אלו אינה אסורה וא"כ צריך שפיר בכה"ג קרא דל"י לקחתה ול"ש בזה תירוץ הפנ"י הנ"ל דקאי אקרא דכ"מ בה ע"ד כיון דהאי קרא גם בדברים פרוצים שאינה נאסרת מיירי ועיין בש"ן? שם וצ"ע לע"ע.

ודע דמדברי הר"מ פ"ד מה' רוצח שכתב גם בע"מ ע"י צירוף דהיינו שראהו אחד אחר ה"א ג"כ מכניסין אותם לכיפה לאו דוקא כשא' רואה מחלון זה וא' רואה מחלון זה כמ"ש רש"י סנהדרין שם א"כ מוכח מדבריו דע"מ ע"י צירוף ג"כ לא חיישינן דמשקרי ונסתר בזה מ"ש התומים והנתה"מ בס' ל' דע"מ ע"י צירוף גם בר"מ אינו כשר רק מדרכנן ואע"ג דבממון ליכא קרא למיפסל ע"מ וע"כ המעם דחיישינן לשיקרא, ומדברי הר"ם מוכח דגם ע"י צירוף לא חיישינן לשיקרא, אמנם בדברי הר"ן בגיטין הנ"ל שכתב המעם בנתייחדה בע"א שחרית וע"א בין הערביים דאין מצטרפין אע"ג דבממון קי"ל דמצטרפין לגבי אישות דשייך בד"ג כב"א בעינן להן, וכבר עמדו בזה על ר"ן דדיני אישות לא הוי כד"ג עיין בתשובות שאג"א הנ"ל ובגו"ב ועוד האריכו בדבריו בתשובות נטע שעשועים ?ומור א"י? ע"ש בדבריהם, וי"ל דהר"ן סובר כהתומים ונתה"מ הנ"ל דגם בממון ע"י צירוף לא הוי רק מדרכנן ונ"ל דגם בקדושין עכ"פ תהיה מקודשת מדרכנן ומדקתני דא"מ משמע דלגמרי שריא לכן כתב כיון דלא הוי רק מדרכנן לגבי אישות כד"ג דמיא והוי כמ"ש הב"ש בס' י"א סק"ג בענין דו"ח לגבי אישות כיון דמדאורייתא גם בממון בעינן דו"ח רק משום געילת דלת במלו דו"ח בממון אבל באישות העמידו על ד"ת וה"ג לענין ע"ם ע"י צירוף והבן, וא"ש דברי הר"ן דלא תיקשי עליו כל קושיות האחרונים.

ובמה שאמרת בהא דהר"ם פוסק דדין דכניסה לכיפה לא שייך רק בהורג נפש דהכ"מ לא הראה מקור לדבריו והבאת הוכחה מש"ס דחולין פ"א בפלוגתא דר"י ור"ל בשחט א' לשלחנו וב' לע"א והתרו בו משום אותו וא"כ ולא משום ע"א אם ח"מ שונגין פטורין ממלקות, וקשה דאכתי בעי כיפה וקלבר"מ, א"ו דבשאר עבירות א"מ לכיפה אין זו הוכחה כ"כ ד"ל דבאמת ה' שונג על ע"א ודוקא במזיד מכניסין לכיפה, אמנם לדידי הוכחה יש לזה מש"ס ערוך סנהדרין מ"א מרפריך אלא אשה חבירה דמיקטלה ה"מ ומשני כשזינתה וחזרה זינתה ע"ש בסוגיא ובתוס', ואכתי קשה דיכולין לומר דלהכניסה לכיפה באו כיון דלא התרו בה וכיפה א"צ התראה ועיין בתוס' סנהדרין ד"ט ד"ה עדי האב ומוכח שפיר כדברי הר"ם, אך א"צ לכל זה דבמשנה סנהדרין קתני רק ההורג נפש וגם מוכח כן מתוספתא דהובא בש"ס שם סנהדרין התרו בו ושתק כו' דהרמב"ם מפרשה כחייבי מיתות ב"ד עיין פ"ח מה' סנהדרין א"כ מוכח דשאר חייבי מיתות א"מ לכיפה רק בעבר עליה ג' פעמים וז"ב ופשוט וכתוב אצלי בזה בחרושי מכבר.

וכתרושי שם כתבתי ליישב קושיות הגאון רע"ק איגר בהגהות לש"ס מכות דט"ז בהא דאמרין אי דקמלה קלבר"מ, והקשו שם התוס' דמשכחת לה בהרנה בשוגג ותירצו דא"כ הוי כמו מתה מאליה וא"ח מלקות וצ"ל דקושיות התוס' הוא דנימא דס"ל ח"מ שוגגין חייבין מלקות ועיין מהרש"ל שם ודברי מהרש"א שם אינן מובנין, אך קשה דמשכחת לה במזיד ולא התרו בו עיין בהגהות רעק"א שם וכתבתי לפי מאי דקיי"ל בסנהדרין שם במי שלקה ושנה ב"ד מכניסין אותו לכיפה והיינו בפעם הג' אין מלקין אותו אלא מכניסין אותו לכיפה הרי דכניסה לכיפה הוא חמור ממלקות וכניסה לכיפה הוא ג"כ מדאורייתא מהלל"מ כמ"ש רש"י שם ובכתרושי הר"ן, א"כ הא בהורג נפש מכניסין אותו לכיפה אפילו בפעם ראשונה א"כ גם כמזיד ולא התרו בו א"א למיחייביה מלקות דקלבר"מ דמכניסין אותו לכיפה, ולא הקשו תוס' רק על שוגג ושפיר תירצו ח"ב.

ודע שראיתי בספר בית יצחק או"ח שהקשה בהא דפריך במכות אי דקמלה קלבר"מ לפמ"ש התוס' סנהדרין ע"ח ר"ה בגוסס דאם עשאו גוסס והדר מת מעצמו חייב אבל אם הרגו אחר אח"כ פטור הראשון שעשאו גוסס כיון דתוכשין אותו ואין הורגין כ"ז שהוא חי הלכך כיון שבא אחר והרגו פטור ע"ז, ולפ"ש התוס' קדושין ע"ג דגוסס אין קדושו קדושין א"כ משכחת בעשאה גוסס ובא אחר והרגה דאינו מחוייב ממנה והוי שפיר כיסל העשה דא"א עוד לקדשה, ולדעתי י"ל דגהי דאם עשאו גוסס ונהרג אח"כ דפטור עכ"פ בשעה שרוצה לעשותו גוסס יש לו דין רודף דניתן להצילו בנפשו אף דאח"כ אין הורגין אותו מ"מ בשעה שיכולין להציל מותר להורגו דאפילו כספק אמרינן ביומא דר"י יליף פ"ג ממחתרת דמותר להורגו אף דס' על עסקי נפשות או על עסקי ממונ ע"ש ברמז דר"י ס"ל דאף בס' מותר להרוג רודף, ואף דדמי הש"ס שם דבא במחתרת הוי ודאי ע"ש, זה דוקא לענין דלא נוכל למילף ס' פ"ג מכא במחתרת, אבל לדין ספ"ג באמת דוחה כל המצות וה"ה דמותר להרוג הרודף מספק ח"ב, וכ"כ בספר מנ"ח מצוה רצ"ז ע"ש, א"כ לענין גוסס דרוב גוססין למיתה דאיכא עוד רובא שימות בודאי הו"ל דין רודף דניתן להצילו בנפשו וממילא פטור ממלקות דאף דרודף הוי רק כח"מ שוגגין כמ"ש רש"י סנהדרין ע"ג, מ"מ גם חייבי מיתות שוגגין פטורין ממלקות.

והנה יש לרונ בעשאו טריפה אם חייב דלכאורה י"ל למ"ד טריפה חיה הוא פטור דאע"ג דקיי"ל ההורג את הטריפה פטור, וכתבו התוס' דאפילו למ"ד טריפה חיה מ"מ סופו שימות בחבלה זו מ"מ בעשאו טריפה כיון דיכול לחיות זמן רב י"ל דפטור, אבל למ"ד טריפה א"ח בודאי חייב כשמת אח"כ כמו בגוסס, וכן מוכח בריטב"א מכות ד"ו ד"ה גרבע יציל שכתב דהא הרוג לא בא לב"ד מן הסתם, ודוחק הוא לאוקמי בשעשאו טריפה ובא לב"ד ע"ש, מוכח עכ"פ בעשאו טריפה חייב מיתה, וראיתי בספר ערוך לנר יבמות דכ"ה במ"ש התוס' בהא דאמרין הרוג יציל דמיפסל משעה שנעשה טריפה דטריפה פסול להעיד, והקשה דהא ע"ז גופא שעשאו טריפה מיחייב מיתה וזה רציחתו ע"ש, ולפמ"ש דלמ"ד ט"ח י"ל דפטור בשעשאו טריפה א"כ י"ל דהך קושיא דהרוג יציל קאי להסוכרין ט"ה, אך באמת בלא"ה ל"ק לפמ"ש התוס' הנ"ל בגוסס דאף אם מת מעצמו חייב מ"מ בבא אחר והרגו פטור, (ולפענ"ד שזה הוא טעם הראב"ד פ"ה מרוצח בשחט בו שנים או רוב היכי די"ל דהרוח בלבלתו דא"ח מיתה ע"ש, ובכ"מ דדמי לעשאו גוסס בבא אחר והרגו דפטור), א"כ כאן דהרגו אחר שנעשה טריפה א"כ על עשייתו אותו טריפה א"א למיחייביה כמו דהרגו אח"כ דמ"ל אם הרגו אחר

או הוא בעצמו עכ"פ על עשייתו הראשונה א"א למיחייביה ועל הריגתו שאח"כ העדות הא  
משום דנמצא א' מהן פסול כיון דמריפה פסול ועל עשיית המריפה פסור כיון דעכ"פ נהרג וזה  
נכון.

ובגוף הקושיא של הרב ב"י הג"ל בלא"ה ל"ק כלל דממ"ג פסור ממלקות דעיקר הטעם  
בעשאו גוסס דאינו נהרג בבא אחר והרגו דאמרינן דאלמא היה חי ולא אזלינן בזה בתר רוב  
גוססין וכמ"ש התוס' סנהדרין שם מדחוינן שחובשין אותו, (ובאמת צ"ע...)

★ ★ ★

רבי מאיר אויערבאך זצ"ל\*

אב"ד קאליש ובסוף ימיו אב"ד עה"ק ירושת"ו

בעמח"ס "אמרי בינה"

## הערות על ספר שמלה חדשה ותבואות שור ובכור שור

סימן א תבוי"ש ט"ק מט איתנהו בזביחה. בלבוש כתב בשם י"א דמי שאינו בחוכת שחיטה מן התורה כגון קמן פחות מכן י"ג לאו בר זביחה הוא וכו' וכ"מ בהדיא בתו' גימין דף ד"ב ע"ב ע"ש\*. נ"ב וכן מבואר מדברי רמב"ם פ"א מפ"ה (ה"ו) דל"מ אף בגדול עומד ע"ג בקדשים. שם ט"ק עה דאם יש לתלות שאומר כן שלא יקפידו הבעלים על קלקולו וכיוצא בזה יש לחוש ולאסור. אע"ג דמל' הרשב"א כתשוכה זו לא משמע בן דכתב דמ"ש לא שחטתי עילה מצא שלא יקניטו הגוי ואפ"ה כתב דאם עומד בדבורו לא מהימן נגד העדים עיין בתו"ש יבמות דף פ"ח ד"ה ומת אם ירצה דמספקא התם לר"י וכו'. נ"ב עיין רשב"א שם וש"מ ב"מ ד"ד דקאי לגבי קרבן דכתיב או הודע אליו או חייבין לתרץ דבורו מאי דלא עבדינן בהכחשה דעלמא אע"ג דא"ל מגו וע"כ הא דכ' הרשב"א לתרץ דבורו מטעם דלא יקניט? היינו אם אינו אומר אח"כ כלל אבל אם אמר אח"כ לא כי לא שחטתי כלל ודאי מותר, וגם מבואר מרשב"א וש"מ שם דלשון כלל אינו מתרץ דבורו בשום מקום רק לענין קרבן עש"ה, ועוד וכי לחלק מדברי תוס' שם אינו ראוי דשם צריך לחייבו ע"י עצמו דעדים אינם יודעים אם שונג או מזיד כמו שכ' תוס' שם ובשחיטה ע"כ איירי דלולא דברי השוחט הי' כשר.

סימן יד שמלה חדשה טע"ף י ומ"מ\* אסור לשחוט האם או האב בו ביום דלמא הוה שחיטה וה"ל או"ב. נ"ב ואם אמו הוא מריפה כ' הרא"ה ביצה דף ו' דל"מ השחיטה כבירור.

סימן כט ד"ה והכי משמע מדבת' שם הרשב"א והר"ן בשם רבינו יונה דאוסר כנשמת נפ' העוף או נשבר רגלו מארכובה ולמעלה ואין יודע אי קודם שחיטה אי אחר שחיטה אלמא דבספק שקול לא אויל אפי' בתר חזקה מבוררת ואע"ג די"ל דכהא כ"ע מודים משום דאין הספק שקול כיון דליכא קמן מידי למיתלי בי' אחר שחיטה מסתבר טפי לתלות בחיים שחלך כאן זכאן משא"כ לאחר שחיטה דנייחא כמ"ש לקמן אי"ה דכ"ע מודו כהא מ"מ מדכתב אח"כ דהא דתלי' בזאב משום שיש לפנינו דבר לתלות בו להיתר ואין לפנינו דבר לתלות בו לאיסור אלמא דאי כי הדדי נינהו לא מהני שום חזקה\*, ותו דכתב דספק כלבא וכו'. נ"ב אינו ראוי די"ל גם משמוש ידא דמכחא ל"ש כ"כ שיעשה נקב לכך כ' דבכ"ז תלינן כיון דלא יש לפנינו דבר לתלות בו לאסור אבל אם כהדדי הן י"ל דמהני חזקה, ומ"ש בס' כלבא שם נולד ריעותא מחיים.

סימן מב ט"ג (ד) ומועמו בלשונו וכו' ונ"ל דהא כתב הריב"ש התם מעמא דטעימה אסורה דגוריא אם יהי' מותר כמעימה יבא לאכול ממנו עכ"ד וזה לא שייך כאן כיון דבא ללחוד אם נבלע כאן מרה הוא נוהר ונשמר מלאכול מפני' המרירות משא"כ בקערה וכשר מהמבכ וכדומה וכו'. נ"ב וראיתי בס'... יעקב כאן שכתב ע"ד ובמכ"ת מעמו מעם מר דאם

מר הוא א"כ כשר יהי ואז מותר לו לאכול ממנו ולי דייק מינן דהא עוד אסור לאכלו משום דם הכבד דמלא דם וצ"ע.

בכור שור שבת דף קח ע"א גמ' שמואל וקרני הוה יתבי אגודא דנהר מלכא וכו' אבל מ"מ יש לאסור כיון דע"ז איתקוש למת כמ"ש ריש פ' אמר ר' עקיבא איבא למימר דלכולי עלמא כמת דבדאורייתא לחומרא מקשי' ומת פשיטא דאין כותבין על עורו תפילין דלאו מין המותר\* הוא. נ"ב יש להעיר בזה [דק"ק] לדעתו [דאיתא] מס' ר"ה ומג"א סי' תקפ"ו דגם שופר בעינן מן המותר בפך ל"ל הטעם בשופר של ע"ז דכתותי מיכתת שעורוי בלא"ה פסול.

שם מגילה דף כו ע"ב גמ' האי תיבותא דארפט כתב המ"ז א"ח סי' קנ"ד סק"ו וז"ל ולולא דמסתפינא אמינא מלתא חדתא בו' כ"ז שראוי לקדושה גדולה אבל אם אינו ראוי לזה רק לקלה מפי עדיף שיעשו בה לכל הפחות קדושה קלה ממה שתהי' פנוי' ותגנו עכ"ל ולענ"ד מלכד דאין לשון הנמ' משמע כאן כן דסתמא קאמר כורסיי' אסור בו' לחומשין אסור בו' ולא התנה דאם א"א למעבד תיבותא זוטרתא או א"א למעבד פריסא לספרי שאינו מספיק שרי למעבד כורסיי' וכדומה אלמא דלעולם אסור להוריד אלא שיש להביא עוד ראי' ברורה מגמ' יומא דף י"ב ע"ב דגרס' התם ר' דוסא אומר להביא בגדי כה"ג ביום הכפורים שהם כשרים לכתן הדיום רבי אומר כ' תשובות בכר בו' ועוד בגדים שנשתמש בהן קדושה חמורה תשתמש בהן קדושה קלה והשתא מאי פריך לר' דוסא הא ר' דוסא ס"ל דאינו ראוי עוד ליום כיפורים אחר מקרא דוהניחם שם כמ"ש שם אח"כ ותו דמשמע התם דגם רבי מודה לזה דמשמע דהוא ת"ק דר' דוסא התם דדרש והניחם שם מלמד שמעונין גניזה וא"כ כיון דלא חזו תו למילתייהו וע"כ יגנוו עדיף מפי מלהשתמש בהם קדושה קלה ומה זו תשובה לר' דוסא אלא דלא כמ"ז ונגיזה עדיף מלהשתמש קדושה קלה וכו'. נ"ב י"ל שם הבגדים בעצם ראוי' רק גזה"כ שלא ישתמש בהם כה"ג לכך אסור להורידן שישתמש בהן הדיום משא"כ בגידון פו"ו.

שם יבמות דף פז ע"ב גמ' אמרו לשנים בו' אלא נ"ל מעמו כיון דאנן אמרי עליו כפרהסי' אסור אפי' בצינעא ע"ד שאמרו\* חז"ל כל מה שאסרו חכמים מפני מראית העין אפי' בחדרי חדרים אסור וכו'. נ"ב עיין תשובת רמ"א סי' ב'.

שם כריתות דף יב ע"א גמ' איבעיא להו בו' והרמב"ם לא הזכיר חילוק זה\*. נ"ב עיין רמב"ם סוף פ' מ"ו אבות המומאה (היא) דהביא הלשון והוא אומר מזהור אם יש להבין בדבריו דסובר אדם נאמן על עצמו.



# חידושי תורה

הרב יעקב דוד אילן

## בהלכות בית הבחירה

ונראה עוד כזה ובהקדם מש"כ המשך חכמה בפרשת נשא בישוב קר' התוס' בשבועות פרק שני דיהא מקדש טעון משיחה כמו שנמשח בימי משה, וז"ל: ואין זה קושיא דבמשכן תלוי הקדושה בהבנין, ופעמים היה קבוע כאן ופעמים היה קבוע כאן, משא"כ במקדש הלא היה הקדושה תלוי בהמקום, ומקריבין אע"פ שאין בית, א"כ הקדושה תלויה בקרקע ובה לא שייך משיחה וזה פשוט עכ"ל. ומבואר במש"ח דבמשכן ליכא הדין דמקריבין באין בית ומשום דהוי קדושת מחיצות, משא"כ במקדש דיש בו קדושת מקום להכי נאמר בו דין דמקריבין באין בית, [ודין זה שייך גם קודם שנבנה הבית, דנתקדש ונבחר המקום לבית עולמים, ולהכי מקריבין בו גם באין בית], וע"ע בטה"ק בזבחים כד. דנקט ג"כ דבמשכן ליכא הדין דמקריבין באין בית, והמש"ח אזיל לשיטתו גם בדבריו בפ' פקודי דבמשכן ליכא דין מקריבין באין בית, והאריך בזה אאמור"ר הגאון זצ"ל בספריו תורת הקודש ח"א וח"ב בהרבה הוכחות בנידון קדושת מקום במשכן ע"י בדבריו. ומעתה נראה דדוקא בהקמת המשכן בלילה פסול לעבודת היום, כיון דעיקר מצוות הקמת המשכן הוא לצורך הקרבת הקרבנות, שהרי בלי מחיצות המשכן א"א להקריב, ולהכי בהקמת לילה פסול, כמו דעבודת ההקרבה היא ביום, אבל במקדש דאפשר להקריב גם בלי בית, ומצות הקמת המקדש

א. דין בנין המקדש ביום ולא בלילה

כ' הרמב"ם בהל' ביה"ב פ"א הי"ב אין בונין את המקדש בלילה שני וכיום הקים את המשכן ביום מקימין לא בלילה וכו', והכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים כמקדש המדבר וכו', וכבר נודע קושית האחרונים דכיון דאין בונין את המקדש בלילה, א"כ הוי מ"ע שהזמן גרמא דאינה אלא ביום, ואמאי כ' הרמב"ם דגם נשים חייבות במצוה זו, והנה מלשון הרמב"ם משמע לכאורה דהא דאין בונין את המקדש בלילה הוי רק איסור לכתחילה, אבל אינו פסול בבנין, וא"כ לא חשיב למ"ע שהז"ג, מיהו יש לדון דמ"מ כיון דהמצוה מתקיימת רק בבנין ביום, א"כ מצות בנין בית המקדש נחשבת למ"ע שהז"ג. ובירושלמי ביומא פ"ק אי' דהקמת לילה פסולה לעבודת יום, ומשמע דהוי פסול, אלא דגם בירושלמי נראה דלעבודת לילה מיהא כשרה, וכמש"כ הראב"ד בתו"כ בפ' צו דעבודת לילה כדישון והקטרה, מהני גם בהקמת לילה, ונמצא דגם לירושלמי בהקמת לילה אין זה פסול בכית עצמו, אלא דעד כמה דבעי' בדיני ההקרבה לדין יום, אמרי' דגם הקמת המשכן שהיא לצורך הקרבנות דינה להיות דוקא ביום, אבל לעבודת לילה נתקיימה מצות הקמת המשכן, ושוב מה"ט אינו נחשב למ"ע שהז"ג.

שייכת גם כלילה בגוונא דמילה שלא בזמנה, א"כ מהות המצוה נחשבת שאין הזמן גורם את חיובה, ולכן גם במילה בזמנה אף שהיא דוקא ביום אינו נחשב כמ"ע שהז"ג, דאין הסיבה מחמת הזמן גורם את חיובה, דהרי לאחר יום השמיני הוי קיום מצות מילה וחדא מצוה היא בין בזמנה בין שלא בזמנה. ומבואר לפ"ז דאם חלק מהמצוה אין הזמן גורם את חיובה שוב אינה נחשבת למצוה שהזמן גרמא, ומעתה שפיר י"ל עד"ז גם לענין מצות בנין בית המקדש, דכיון דבכלל מצות הבנין היא גם עשית כלי המקדש, ולגבי הכלים לא נאמר דין יום, ממילא גם מצות בנין הבית עצמו אינו נחשב למ"ע שהזמן גרמא, ועד"ז י"ל יותר בפשטות דכיון דההתעסקות בהקמת המקדש ודאי דאפשר גם כלילה, והרי ההתעסקות הוי בכלל מצות בנין ביה"ב כמש"כ הר"מ שם "לבנות ולסעד", שוב אין המצוה נחשבת למצוה שהזמן גרמא, ויש להתאים בזה הבנה חדשה בדברי התוס' רי"ד בקדושין כט. במש"כ ליישב גבי מילה דכיון דההתעסקות במצוה שייכת גם כלילה ל"ה מ"ע שהז"ג עי' ברבריו.

והנה בררבו"ז בהל' ביה"ב פ"א הי"ב כ' לחדש דדוקא מקדש אין בונין כלילה, אבל הר הבית ומחנה לויא לא הוי בכלל מקדש לדין זה, וקרא מסייע לי דכתיב ביום הקים את המשכן ולא חצר אהל מועד עכ"ל, והיינו דס"ל דבדין יום במקדש ה"ד בעזרה והיכל דמקרי מקדש, [ונתבאר דכריו בתוה"ק ח"א סימן א], עכ"פ לפי"ז י"ל ע"ד הנ"ל בפשיטות טפי, דהרי הא מיהא ודאי דמצות בנין ביה"ב מתקיימת בבנית הר הבית והכל הוי בכלל מצות בנין המקדש, ובפרט להר"מ דאף כלים בכלל מצוה זו כל שכן מחנה לויא דמעכב בתבנית הבית, ומעתה י"ל דתו לא חשיב מצוה שהזמן גרמא, דכיון דעל חלק מהמצוה כבנית הר הבית אינו תלוי בזמן והוא גם כלילה שוב נשים חייבים בכל המצוה וכמש"נ.

היא לא רק להקרכת קרבנות, אלא גם לקיום מצות עליה לרגל וכמש"כ הר"מ בריש הל' ביה"ב, בזה י"ל דהקמת המקדש כלילה, אינו פוסל להקריבה בו, ואפשר להקריב בו מדין הקרבה באין בית, ומדוייק דרק לענין משכן אמרי' בירושלמי דהקמת לילה פסולה וכדפי'.

ובעיקר הקושיא דמצות בנין המקדש הוי מ"ע שהזמן גרמא ואמאי נשים חייבת, כ' אאמור' זצ"ל תרוץ מקורי בספרו תורת הקודש ח"א סימן טז דלהרמב"ם לשיטתו בסה"מ מ"ע כ דמצות בנין המקדש כולל גם את כלי המקדש, שפיר י"ל דכיון דדין יום נאמר רק על הקמת המקדש עצמו, אבל על בניית כלי המקדש כמזבח ושאר הכלים הקבועים, לא נאמר דין יום, (וכמו שנקטו גדולי האחרונים), ושפיר י"ל דכיון דחלק מהמצוה מתקיימת גם כלילה, ממילא כל המצוה אינה נחשבת למ"ע שהזמן גרמא לפטור נשים עכתו"ד.

ונראה בביאור הדברים דהנה התוס' הקשו בקדושין כט. ובכמה דוכתי בהא דממעטי' מקרא דאותו ולא אותה דנשים פטורות ממילת בניהם, דתיפ"ל דמילה הוי ביום והוי מ"ע שהז"ג, ותי' התוס' דלראבר"ש איצטריך דלא הוי זמן גרמא כיון דשלא בזמנה נימולין כלילה, וצ"ב דהרי מ"מ במילה בזמנה כיון דהוי רק ביום שמיני [ובאור לשמיני אינו יכול למול רק מדין לילה, אבל מ"מ נחשב ליום שמיני דהא אין מחו"ז לבו ביום, ראה בזה בשאגת אריה בסימן נג], שוב הוי מצוה שהזמן גרמא, ומצאתי שעמדו בזה בתוס' ישנים ביבמות עב. שהוסיפו ע"ד תוס' ז"ל ואע"ג דרוב מילות הויין בזמנן, מ"מ כיון דלאחר זמנן הויין שפיר כלילה, לא מיקריא בתוך זמנן מצוה שהזמן גרמא שהרי אף לאחר שמנה מצות מילה היא עכ"ל, ובתורא"ש ביבמות שם כ' ז"ל וא"ת אכתי נימול לשמונה הוי ז"ג, וי"ל כיון דמשמונה ואילך כל שעתא זמניה הוא לא חשיב ז"ג ע"כ, וביאור הדברים נראה דכיון דמצות מילה

מעגבין, וכן בזבחים סבא מרבי מקרא דכבש יסוד ורבו מעכבין במזבח, ותיפ"ל דמעכבין מדין הכל בכתב, וע"כ דמדין הכל בכתב לא הוי לעיכובא.

ונראה לחדש בזה ובהקדם דברי הרמב"ם בהל' ביה"ב פ"ב ה"ג מדות המזבח מכוונות הרבה "ואין להוסיף על מדתו ולא לגרוע ממנה", וכבר העירו האחרונים דסותר למש"כ הר"מ להלן בהי"ז דכל מזבח שאין לו קרן ורבוה הרי הוא פסול, אבל מדת ארכו ומדת רחבו ומדת קומתו "אינן מעכבין", ואשר יראה בזה (וכבר עמדתי בזה בקצרה בחי' על הש"מ הנדמ"ח מכ"י בזבחים סב), דס"ל להר"מ דאה"צ מדות המזבח מעכבין מדין הכל בכתב, מ"מ בשינה ממדות המזבח אין הפסול בעצם המזבח, אלא הוי פסול דא"א להקריב כ"ז שאין הבית וכליו עפ"י תבניתם, ולהכי בעינן קרא דקרן ורבוה מעכבין, ולא סגי לומר דמעכב מדין הכל בכתב, דהילפותא היא דמזבח בלי קרן לא הוי חפצא של מזבח כלל, משא"כ מדין הכל בכתב ל"ה פסול בעצם המזבח, וכן במנורה ילפי' מקרא דשבעה קנים מעכבין, ובמנורה של ששה קנים הוי פסול בעצם המנורה, אבל במדות המזבח דליכא קרא לעכב, אף דאי אפשר להקריב מדין הכל בכתב, מ"מ לא חשיב דמזבח עצמו פסול. וניחא היטב דברי הר"מ דמש"כ דאין להוסיף על מדות המזבח, היינו לעיכובא מדין הכל בכתב, אכן ל"ה פסול בעיקר המזבח, ובהי"ז כ' הר"מ דמזבח בלי קרן ויסוד "הרי הוא פסול", היינו דהוי פסול במזבח עצמו, אבל במדות המזבח אין מעכבין במזבח עצמו.

וביסוד הדברים נראה נ"מ במקריבין אע"פ שאין בית, דבזה ליכא דין הכל בכתב דהא ליכא בית, דכל דליכא בית קיים ואין תבנית בית, לא שייך דינא דהכל בכתב, ודבר זה מפורש במאירי בשקלים פ"ד שכ' בהא דאמרי' בירושלמי שם דהמזבחות מנורה שלחן וכיור מעכבין את הקרבנות, וכ' המאירי דלא קי"ל הכי, כיון דקי"ל

### ב. דין הכל בכתב במקדש וכליו

בתבנית המקדש נאמר בקרא בדברי הימים ב. כח הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, והך קרא נאמר הן על מדות הבית והן על כליו, וברש"י בערכין י, ב הובא הך קרא לענין כלי שיר, ובגמ' בכ"ד מקשינן דאי אפשר להוסיף על הבית ועל המזבח מדין הכל בכתב, ע"י זבחים לגא, ובסוכה נא, ב, ובחולין פג, ב. ובאחרונים דנו אם דין הכל בכתב הוי לעיכובא וכל היכא דשינה בתבנית הבית וכליו הוי פסול ואי אפשר להקריב קרבנות, או דאינו אלא למצוה, ובחי' הגר"ח על הרמב"ם בהל' ביה"ב גבי נעקרה אבן מאבני רצפת העזרה, נקט דבאותו זמן שנעקרה אבן מהרצפה אי אפשר להקריב קרבנות מחסרון דהכל בכתב, ובכנסת ראשונים זבחים לג. הובא מהראב"י"ה מכ"י בחולין שם שהאריך אם הכל בכתב הוי לעיכובא.

ובחי' חזו"י בזבחים כד, א כ' דמאי דפשיטא ליה להגר"ח דכל שחסר ממדת המקדש פסולה כל העזרה, פשיטא ליה להגר"א ביו"ד סוף סימן קמא אות לה איפכא דאין המדה מעכבת, דבשו"ע שם ס"ח אי' דלא יעשה בית תבנית היכל וכו' שלחן ומנורה, אבל עושה של חמשה קנים, אבל של שבעה לא יעשה כו' ואפי' אינה גבוהה י"ח טפחים, וכ' הגר"א הטעם דאפי' אינה כו' דג"כ אינה מעכב וכמ"ש בזבחים סבא, דגובהה של מזבח אינה מעכב, ואע"ג דגובהה כתיב בקרא כ"ש במנורה דלא כתיבא, ול"ד לבית תבנית היכל ואולם דאסור רק כמדת ארכו, דשאני התם בהיכל ואולם שאינו ניכר שהבית בנוי בתבניתם אלא א"כ בשיעורא וכו', ומבואר לכאורה בדברי הגר"א דמדות הכלים ל"ה לעיכובא, ומש"ה איכא איסור עשיית תבנית אף באינו כשעורו במקדש, וע"כ דדין הכל בכתב לא הוי לעיכובא עכ"ד. ולכאורה מוכרח לומר דהכל בכתב ל"ה לעיכובא, מהא דבמנחות כח, א מרבי' מקרא דשבעה קני מנורה

דמקריבין אע"פ שאין בית, ונתכוין לזה בחסדי דוד על התוספתא מנחות פ"ו, והביאור בזה הוא דלהירושלמי דהנך כלים מעכבין את הקרבנות, לכאורה הוא מדין הכל בכתב, וז"ש רק באיכא בית, אבל במקריבין אע"פ שאין בית דקדשה לע"ל, ליכא עיכוב הקרבה כמה שאין שלחן ומנורה. [והנה אאמו"ר זצ"ל בספרו תורת הקודש ח"ב סימן יג האריך הרבה בזה, ועיי' מש"כ שם להוסיף טעם בהא דאי אפשר להקריב בזה"ז, דכיון דיש שם בניני עבודה זרה והוי מוסיף אבנין הוי חסרון בהכל בכתב עיי' בדבריו, אמנם יש לדון בזה דבזה"ז ליכא דין הכל בכתב כיון דליכא בית וכדפי'].

ומעתה ניחא היטב מש"כ לעיל בשיטת הרמב"ם, והיינו דנ"מ במזבח ששינה את מדותיו, דאין בזה פסול בחפצא של המזבח, ורק דאינו יכול להקריב עליו מדין הכל בכתב, א"כ במקריבין באין בית דליכא דין הכל בכתב, שפיר יכול להקריב גם על מזבח שהוסיף על מדותיו. וי"ל עוד נ"מ בזה לדין חינוך כלי המקדש, דהיכא דהוי פסול במזבח עצמו כגון בנפגם המזבח, הרי כשמתקנו בעיי' מחדש לדין חינוך מזבח בתמיד ש"ש, כמש"כ המנ"ח במצוה תא, אבל במזבח ששינה מדותיו ואח"כ מתקנו, מסתבר דאינו צריך חינוך מחדש, ועיי' מש"כ בספרי משא יד ח"א בפ' יתרו בדין לא תעלה במעלות, וניחא היטב בדברינו כאן, וראה עוד מש"כ בחי' בכנסת ראשונים מנחות כח.

ומעתה נראה ביאור מחודש ונפלא בדברי הגר"א, דודאי גם להגר"א מדות המזבח וכלי המקדש מעכבין את הקרבנות מדין הכל בכתב, אלא דלענין איסור עשיית תבנית המקדש וכליו, איסורו הוא לעשות ככלי המקדש, והי"ד בעושה מנורה של שבעה קנים, ומזבח עם קרן ויסוד וכיוצא, אבל מנורה של ששה קנים או מזבח בלי יסוד, דהוי פסול בחפצא של המזבח והמנורה, לא חשיב שעושה תבנית כלי המקדש, ואינו

אסור, אבל בעושה מנורה שאינה כגובה המנורה שבמקדש, או מזבח שלא עפ"י מדות המזבח שבמקדש, בזה איכא איסור עשיית תבנית, (כמבואר ברמ"א שם עפ"י המהרי"ק), ועל זה ביאר הגר"א הטעם דהמדות אין מעכבות כל שכן ממדת המזבח, היינו אף דודאי דמעכבות מדין הכל בכתב, אבל ל"ה פסול בחפצא של המזבח והמנורה, ועוד דהרי הגר"א מיירי על דברי השו"ע דקאי על בזה"ז, וכבר נתבאר דבזה"ז בליכא בית בלאו הכי ליכא דינא דהכל בכתב וכנ"ל, ולהכי ביאר הגר"א דבעושה מנורה שאינה כגובה מנורת המקדש עובר בלאו דעשיית תבנית, דחשיב שעושה תבנית כלי המקדש, ולהכי עובר בלא תעשה, ונמצא דדברי הגר"א אין סותרין כלל לדברי הגר"ח, דלכ"ע מדות הבית והכלים מעכבים את הקרבנות מדין הכל בכתב, אלא דל"ה פסול בחפצא של הכלי, ודוקא היכא דאיכא קרא מיוחד דזהו צורתו במקדש, כדילפי' דבעיי' מזבח עם קרן ויסוד, וכן מנורה של שבעה קנים, בזה כל היכא דמשנה צורתו ל"ה חפצא של כלי המקדש, ושפיר אין איסור לעשות כיו"ב, [וזהו שהוסיף הגר"א דדוקא לגבי תבנית איסור עשיית היכל בעיי' שיהא כמדתו, דאל"כ הוי בית גרידא ואינו ניכר כעשיית היכל].

### ג. בדין חינוך כלי שרת

בגמ' שבועות טז אמרי' דכל הכלים משיחתן מקדשתן ומכאן ואילך עבודתן מחנכתן, וצ"ב שני הלשון דעל משיחה נא' הלשון קידוש ועל עבודה נאמ' מחנכתן, ולכאורה נראה דשאני משיחה דהוי מעשה קידוש, משא"כ חינוך הוי תחילת עבודתן כלשון רש"י בשבועות שם והר"מ בפה"מ במנחות. וי"ל יותר עפ"י החת"ס בהגהות לירוש' הוריות ובחי' חת"ס בגיטין דכ"ג משוח גם בסילקוהו לא פקע קדושתו משא"כ במרובה בגדים, וי"ל דה"נ בכלי שרת דבמשיחה הוי חלות קידוש ולא פקע קדושתו בכל גוונא וכדיבואר.

דהמשיחה הועילה גם על הכלים שיתחננו בעבודה].

ומעתה י"ל ובהקדם מש"כ הראב"ד בפי' בריש מסכת תמיד בחילוק מנחה מזבח דלהכי במנחה הוי רק קדו"ד בפה כיון דמחוסר מעשה כלילה וכו', משא"כ זבח הוי קדושה בקדושת פה, ועי' בש"מ שהו"ל מכ"י בריש מסכת תמיד ובהערותי שם, ולפי"ז נ"ל דגם לענין דידן דמשיחה דהוי מעשה קידוש להכי בפה הוי רק קדו"ד דמחוסר חלות משיחה, והמשיחה עושהו לקדוה"ג ולכלי שרת, אבל חינוך ל"ה חלות מעשה אלא מציאות דמתחננין במלאכתן והוא תחילת פעולתן כפרש"י והר"מ, ושפיר בזה כבר חל קדוה"ג ע"י קדושת פה שמקריש הכלי, [ולחספרי הנ"ל שהביא הושב הכהן שכי' דבמשיחתן של אלו במשכן נתקדשו לע"ל, א"כ כבר חל קדוה"ג ע"י משיחת משה].

ובזה י"ל בד' הר"מ בכה"מ פ"א הי"ג שכי' גבי נשבר הכלי דאין קדושתן מסתלקת לעולם, והאבן האזל שם כ' דנשאר קדוה"ג, וכבר הקדימו בזה במדרכת המשנה שם, ועד"ז כ' המשנ"ל בפ"ה ממעילה דבגשבורו ל"ה קדשים שמתו כיון דראוים להתיכם, ונשאר בו דין מעילה ול"ה נעשה מצותן כיון דיכול להתיכן וכו', ונראה דהנה המנ"ח במצוה תא והחזו"א במנחות נקטו דבמזבח שנפגם [וה"ה בכל כלי שרת] כשמתקנן בעי חינוך מחדש, אך י"ל דזהו לדין כלי שרת שבו, אבל הקדוה"ג אכן נשאר מחמת הקדושת פה, אמנם לענין משכן דהוי כמשיחה הרי ממנ"פ אם פקע הקדושה של המשיחה שוב פקע גם הקדוה"ג, ואם נשאר קדושה א"כ שישאר דין כלי שרת, ואכן י"ל כנ"ל דבמשכן דהוי משיחה נשאר עליה דין כלי שרת מחמת המשיחה דזה לא פקע, ודומה לסברת החת"ס בירושלמי בהוריות הנ"ל דבמשיחת כ"ג גם כשסלקוהו לא פקע קדושתו, וא"כ ה"נ בכלי שרת שנשמח גם אם נשבר ואינו ראוי כעת לעבודה לא פקע קדושתו ודין כלי שרת שבו.

ונראה עוד בזה דהנה מצינו מח' אחרונים אם המשיחה והחנוך פועל גם לקדוה"ג וגם לדין כלי שרת או דהקדוה"ג חלה בפה ובעי' למשיחה והחינוך לעשותן לכלי שרת לקדש אחרים וכו', ובאבן האזל במילואים לביה"ב כמכתב להגרי"ו ורהפטיג ז"ל נקט דהוי קדוה"ג בקדושת פה, אכן הקר"א במעילה יט ובמנחות קא וכן באו"ש באסו"מ ובחזו"א מנחות סימן ל נקטו דהוי קדו"ד בפה והחנוך עושה ב' פעולות לעשותן לקדוה"ג ולעשותן לכלי שרת. וכ"כ המק"ד בסימן ג דהקדוה"ג דכלי שרת הוא מה שמקדש אחרים ולכן יש בו מועל אח"מ, וא"כ המשיחה עושהו לקדוה"ג ולקדש אחרים, ובלשון הראב"ד בתו"כ בחוקותי מפורש דהמשיחה והחינוך עושהו לקדוה"ג וקודם לכן מהני פדיון, ראה מה שכתבתי בדבריו בכנסת ראשונים במנחות קא. ומצאתי ברש"י שבועות שם מפורש לענין משיחה דעושהו קדוה"ג לכלי שרת, וכ"ה במאירי ור"ן סנהדרין טו, אך צ"ב דאמאי כתבו כן רק על משיחה ולא לענין חינוך.

ונ"ל בשיטת רש"י דבזה חלוק משיחה מחינוך, דמשיחה הוי חלות קדושה בדבר ועושהו גם קדוה"ג, משא"כ בחינוך, דיטודו דהוי תחילת עבודתו, ומתחנן במלאכתו וכלשון הרמב"ם בפ"א מכה"מ, וכבר כ' המק"ד עפ"י הריטב"א יומט לט דלא בעי דוקא עבודה לחנוך אלא מלאכת הכלי, ולכן כ' הריטב"א דהגולה מחנכת לקלפי אף דהגולה ל"ה עבודה; וכן מצינו בסכין כלי שרת דמתחנן ע"י שחיטה, [ואכן הגר"מ אריק הק' דאמאי מתחנן, וכפיה"נ זהו קו' תורא"ש בטוטה שם, אך בפשוטו הרי שחיטה הוי עבודה ורק ל"ה עבודה כהונה], וכן מגורה מתחנכת ע"י הדלקה אף לנ"ד דהדלקה ל"ה עבודה, דכל מלאכת כלי וכלי התחלת מלאכתו היא מחנכתו, אך אין החינוך בתורת קידוש, ולכן נא' הלשון עבודתן מתנכתן ולא עבודתן מקדשתן. [וכספרי נשא אי' דע"י משיחת משה נתקדשו הכלים לע"ל, א"כ משמע

דין חינוך בתורת מזבח ובתורת שלחן, דבכלים הקבועים במקדש יש סדר חינוך בפ"ע זולת דין עבודתו מחנכתו, וגם במשכן דהוי משיחה לדין כ"ש שבהם, מ"מ בהנך כלים יש דין חינוך מיוחד בתורת מזבחות ושלחן וכו', ועיי בתוה"ק ח"א סימן לט ואילך בכ"ז, ועכ"פ דין חנוך זה אינו בתורת קידוש אלא חינוך לעבודתו וליעודו, שהרי במשכן כבר נתקדש ע"י משיחה, וגם בהך חינוך יש מהאחרונים שהוכיחו דחינוך המזבח בתמיד של שחר אינו מעכב, וא"כ מוכרח כמש"כ דתרי דיני הם דין המשיחה לעשותן לכלי שרת, ועוד דין חינוך מיוחד לכלי המקדש הקבועים וניחא היטב.

ואין להקשות לגבי מגורה דהוי כלי שרת אך אינו מקדש אחרים [דהשמן מתקדש בכלי שרת בפ"ע, אף דהמגורה גם יכולה לקדש השמן ע"י תוס' מנחות פט וצ"ק שם] וא"כ למאי בעי כלל חינוך, הא הוי קדוה"ג בפה, אכן נראה ובהקדם בהא דקתני במשניות במס' מנחות דמזבח החיצון חינוכו בקרבן תמיד והפנימי בקטורת והשלחן בלחם והמגורה בהדלקה, והרי המשנה ודאי מיירי גם במשכן אף שבמשכן חינוכם היה במשיחה ולא חינוך ע"י עבודה, וע"כ צ"ל דדין משיחה וחינוך דעבודה הוא ענין כללי לחנכו בתורת כלי שרת, אבל בהנך כלים הקבועים במקדש כמזבחות מגורה שלחן וכו' בזה בעי עוד

★ ★ ★

הרב דוד אריה ציינזורם

## בהגדרת מצות ראיית פנים ועולת ראייה ביו"ט והשלמה דחג שבועות

כתב בפ"א מהל' חגיגה מי שבא בעזרה ביום ראשון ולא הביא עולה לא די שלא עשה מ"ע אלא עובר על ל"ת שנאמר לא יראו פני ריקם ולפי דעתו צריך לומר דלאו דלא יראו פני ריקם הוא תנאי להעשה דיראה כל זכורך ואם ראה פנים ריקם מצות עשה לא קיים וק"ל מההיא דירושלמי והא וודאי אין סברא לחלק בין מי שמצווה על לאו דלא יראו פני ריקם דלזה הא בלא הא לא סגי ובין מי שאינו מצווה על לאו זה דהא כיון דמשכחת לה למצות ראיית פנים בלא קרבן ש"מ דאין קרבן מעכב למצות ראיית פנים אלא וודאי המחויב בקרבן ראייה אם ראה פנים בלא קרבן אע"ג דעבר בל"ת מ"ע דראיית פנים מיהא קיים עכ"ל הטורי - אבן.

ומבואר דנחלקו הרמב"ם והטו"א בביאור הלאו דלא יראו פני ריקם שי' הרמב"ם היא דזה הוי תנאי בהמצוה דראיית פנים וכשעבר על הל"ת דלא יראו פני ריקם אף מצוה דראיית פנים ג"כ לא קיים והטו"א ס"ל דאין זה שייך זל"ז וכלומר דאף שעבר על הל"ת דלא יראו פני ריקם מ"מ המצוה דראיית פנים מיהא קיים.

**בגדר המצוה ד"לא יראו פני ריקם"  
של עולת ראייה**

והנה לפי שי' הרמב"ם הרי מבואר דס"ל דהלאו ד"לא יראו פני ריקם" הוי המצוה תנאי ואופן קיומה של המצוה דראיית פנים וכלומר דהראיית פנים מתקיימת רק בהבאת קרבן ראייה ובלא"ה כשלא הביא קרבן ראייה לא קיים המצוה דראיית פנים ואמנם בשי' הטו"א דס"ל דאף שעבר על הל"ת ד"לא יראו פני ריקם" ולא הביא קרבן ראייה מ"מ לא עבר על העשה דראיית פנים דהעשה שפיר נתקיים בראייה גרידא ואף

מתני' ריש חגיגה הכל חייבין ראייה חוץ מחרש שוטה וקטן וכו' וברש"י ד"ה הכל חייבין בראייה במצות ראיית כל זכורך (שמות כ"ג) שצריכים להתראות בעזרה ברגל עכ"ל. ובתוד"ה הכל האריכו דהמשנה מדברת בין במצות ראיית פנים בעזרה ובין במצות הבאת קרבן עולת ראייה. והביאו התוס' ראייה לזה מהא דאי' בירושלמי דבמצות ראיית פנים אף נשים חייבות ובע"כ לפי"ד הירושלמי איירי מתני' במצות קרבן עולת ראייה דע"ז אמרי' כמתני' דנשים פטורות והתוס' האריכו להוכיח דסוגיין דידן לא ס"ל כהירושלמי לחייב נשים בראיית פנים ואמנם בהא דמוכח מדברי הירושלמי דמתני' איירי במצות עולת ראייה נקטינן מהאי גם לפי גמ' דידן והיינו דנקטינן דמתני' איירי במצות קרבן עולת ראייה, ואף דלפי גמ' וסוגיין דידן איירי מתני' נמי במצות ראיית פנים בע"כ דאיירי בתרווייהו גם בראיית פנים וגם במצות עולת ראייה, את"ד התוס'.

ובטורי אבן לאחר שהאריך לבאר כמוש"כ התוס' דלפי גמ' דידן נשים פטורות גם ממצות ראיית פנים ודלא כשי' הירושלמי דס"ל דנשים חייבות במצות ראיית פנים והוכיח כן הטו"א מכ"מ בש"ס, כתב ח"ל ומ"מ נ"ל ללמוד מן הירושלמי הוה שראיית פנים וקרבן ראייה תרתי נינהו ואם ראה פנים בלא קרבן ראייה מצות ראיית פנים מיהו קיים שהרי לפי"ד הירושלמי יש שמחוייבים בראיית פנים ואין חייבים בקרבן ראייה דתרתי נינהו ואפשר להא בלא הא א"כ אפילו מאן דמחוייב בקרבן ראייה אם עבר וראה פנים בלא קרבן אע"ג דעבר בל"ת דלא יראו פני ריקם מצות עשה דראיית פנים מיהא קיים והרמב"ם ז"ל

שעבר על הל"ת מ"מ העשה קיים לפי"ד יש לעין בגרדא דהאי מצוה אם זה אינו קשור כלל למצות ראיית פנים או דשייכי אהרדי.

ומדברי האחרונים מתבאר דלפי דרכו של הטו"א המצוה דלא יראו פני ריקם לא שייכי כלל למצות ראיית פנים ורק דלאחר שבא לביהמ"ק ונתראה הפנים כביהמ"ק אזי חיילא עליה המצוה של "לא יראו פני ריקם", וכלומר דעיקר המצוה דראה"פ לא חיילא ביחד עם המצוה של הבאת הקרבן ורק דלאחר שקיים ראה"פ שוב אח"כ חייל עליה מצוה דהבאת קרבן ראייה.

וז"ל המנח"ח מצוה תפ"ט או' ב' בא"ד וז"ל ונראה לדעת הרמב"ם דזה הוא תנאי דמצות ראיית פנים אינה כלל בלא קרבן ולא קיים כלל וחוץ לזה עובר על לאו, א"כ אפילו באותו שאינו עובר על הלאו מ"מ לא קיים העשה כי ריקם אינה מצוה כלל, כגון בלילות של רגלים בודאי מותר להכנס לעזרה ולא שייך הלאו כיון דאין זמן קרבן כלל והוי ליה ככל ימות השנה ומ"מ לא קיים העשה כלל [ולפי זה דיכול להכנס בלילה או בשבת לעזרה כיון דלאו זמן קרבן א"כ בסוף הרגל אם אין שהות ביום לזרוק הדם יכול להכנס ואין הלאו חל רק בזמן שיכול להקריב כן נראה פשוט] אך לדעת הטורי-אבן דמצות ראיית פנים לחוד א"כ יכול לקיים מצות ראיית פנים בלילה והיכן כתוב בתורה יום דוקא גבי קרבן ביום צוותו כתיב [ויקרא ז' ל"ח] א"כ מקיים מצות עשה זו בלילה ג"כ ע"כ לא שייך כאן המשך הפסוק שלוש פעמים וגו' ולא יראו פני ריקם נראה דהוא מצוה והתורה הזהירה שלא יעבור עבירה הא הרבה פעמים יש מצוה בלא עבירה כלל והוה לה להתורה לפרש דלא יראו פני ריקם ביום היינו בזמן הקרבן וכדברי הרמב"ם עיקר דלא יצא כלל ובפרט דלא נוכל לדחות דברי הרמב"ם בלא ראייה ברורה עכ"ל המנח"ח. העיר המנח"ח הערה נפלאה דהרי אפשר לקיים מצות ראיית פנים גם בזמנים ואופנים דלא שייך כלל המצוה של לא יראו פני ריקם וכגון שבא לראות

פנים בעזרה בלילה דגם בלילה או בשבת אפשר לקיים מצות ראה"פ ואעפ"כ פשוט דאין זה זמן הבאת קרבן ואינו עובר אז באיסור של לא יראו פני ריקם. והנה כבר ביאר המנח"ח מקודם שם דגם אם הביא הקרבן שלא בזמן ראה"פ ממש רק לפני זה [או גם אח"כ מסתפק המנח"ח לעי' אם אפשר לתקן הראה"פ שלא יעבור על הלאו] ועפי"ז מבאר המנח"ח דלפי שי' הרמב"ם גם בזמן באופן שלא נתחייב בהלאו "דלא יראו פני ריקם" בזמן ראה"פ מ"מ מכיון דלהרמב"ם הוי הלאו של "לא יראו פני ריקם" תנאה באופן קיומה של מצות ראה"פ א"כ גם אם בזמן קיומה של מצות ראה"פ לא הוי זמן של הבאת הקרבן וא"א לומר דעבר או על הלאו וכגון שקיים מצות ראה"פ בלילה דאינה זמן קרבן. מ"מ הא מיהא איכא כאן תנאה דאינו מתקיים עשה דראה"פ בלא הבאת הקרבן ויכול לקיים הבאת הקרבן גם לפני הראה"פ או אח"כ שיבוא עוד פעם לביהמ"ק להביא הקרבן ואם יקיים אח"כ הבאת הקרבן או לפני זה זה גורם שהראה"פ יתקיים למצוה מעלייתא מכיון שנתקיים תנאי דהמצוה דהיינו הבאת הקרבן, ואף שלא נתקיים בזמן אחד. וכל זה הוא לשיטת הרמב"ם אבל לפי שי' הטורי-אבן כתב המנח"ח דאם קיים ראה"פ בלילה בזמן שאינו בר הבאת קרבן דבלילה א"א להקריב קרבן א"כ ליכא הלאו של "לא יראו פני ריקם" ולפי"ז לשי' התוס' מתקיימת המצוה של ראה"פ בכה"ג בלא הלאו והחיוב של הבאת קרבן כלל וכלל, ולא חיילא עליה הלאו של "לא יראו פני ריקם" כלל. נמצא דאינו מתחייב כלל בהבאת הקרבן ועפי"ז תמה באמת המנח"ח דמשמעות הכתוב דבכל אופן שמתקיים המצוה דראה"פ איכא הלאו "דלא יראו פני ריקם" מדלא פירטה התורה בהלאו יותר מהמצוה דראה"פ.

ואמנם לול"ד המנח"ח הוי אפ"ל דהטו"א מודה דהלאו של לא יראו פני ריקם הוי אופן ותנאה דמצוה של ראה"פ וכלומר דכל

אם אינו נכנס נהי דאינו עובר בלאו מ"מ מבטל העשה דראיה אבל הפטורים אינם מחוייבים להכנס וממילא אינם חייבים בקרבן אבל אם הפטורים כגון נשים וכדומה אם נכנסו ברגל בעזרה אפשר דהלאו קאי עלייהו ג"כ דכל לא תעשה אף שהז"ג נשים חייבות א"כ אפשר דהוא לאו בפני עצמו דהעשה הוא דמחוייבים להתראות ברגל ואיתמעט כמה אנשים דאינם מחוייבים ואחרי זה כתבה התורה לא תעשה דאטור להתראות פנים ברגל ריקם וכולל כל הפטורים דמ"מ עוברים בלא תעשה זו דהם פטורים מראיית פנים וממילא אינם חייבים בקרבן דאינם נכנסים כלל אבל אם רוצים להכנס מחוייבים להביא קרבן מלאו זה דבלאו גם נשים חייבות ומגלן דהתורה תלתה לאו זה דוקא במחוייבים דילמא לאו זה כולל גם הפטורים מעשה ואין צריכים להכנס אבל אם נכנסים חייבים בלאו הזה וכו' והרב המחבר כתב כאן וזאת האזהרה אינה נוהגת בנקיבות כמו שאין המצות עשה הבאה של זה נוהגת בהן עכ"ל וכן כתב הרמב"ם בספר המצות שלו לאוין קניו ומנא לן לרבותינו דבר זה עכ"ל המנח"ח.

והנה לפי שי' הרמב"ם דס"ל דהלאו של "לא יראו פני ריקם" הוי תנאי בהעשה דראה"פ וכלומר דאם לא הביא הקרבן ונתראה ריקם לא קיים המצוה כלל וא"כ כל הלאו היא תנאי להמצוה דראה"פ לפי"ז לא שי"ך כלל להקשות קושיית המנח"ח דיתחייבו גם הנשים בהאי ל"ת של "לא יראו פני ריקם" דהרי כל מהותו של הלאו היא תנאה בהעשה של ראה"פ ונשים שלא נתחייבו בראה"פ לא שי"ך לחייבם בהלאו של "לא יראו פני ריקם" ופלא על המנח"ח שהקשה הקושיא גם לפי שי' הרמב"ם.

ואך קושיית המנח"ח שי"ך להקשות לפי שי' הטורי אבן דגם אם לא הביא קרבן ראייה לא הפסיד המצוה דראה"פ ולפי"ז הרי למדו האחרונים וגם המנח"ח כנ"ל דהביאור הוא דהלאו אינו קשור להעשה דראה"פ אלא דחל הלאו של לא יראו פני

המצוה דהבאת הקרבן היא דרצון התורה שיקיים מצות ראה"פ עם הבאת הקרבן ולא שאחרי שנכנס לעזרה נתחייב אלא לכתח"י המצוה דראה"פ להביא גם קרבן עם הראיה אלא שאין זה תנאי המעכב ומשום דאין זה תנאי בהמצוה אלא צורה והידור בקיום המצוה דראה"פ וזהו שכתב הטו"א דלשי' הרמב"ם דהוי תנאי המעכב לפי"ז לא שי"ך לומר דיהא אישים המחוייבים במצות ראה"פ ולא יהיו חייבים בהבאת הקרבן כדס"ל להירושלמי כן ואך לפי מה דס"ל להטו"א דאין זה תנאי המעכב שי"ך לומר שיהיו הנשים חייבות במצות ראה"פ ולא יהיו חייבות בהבאת הקרבן ואמנם גם לפי שי' הטו"א עצם הבאת הקרבן הוי צורה ואופן בקיום המצוה דראה"פ אלא דלא הוי תנאה דמעכב והבן.

ולפי"ז גם לפי שי' הטו"א שי"ך לומר דגם כאשר מקיים הראה"פ בזמן דליכא מצוה דהבאת הקרבן מתחייב אעפ"כ בהבאת הקרבן דהרי זהו צורת הראה"פ למי שחייב בהבאת הקרבן דהראה"פ תהא מתקיים עם הבאת הקרבן ואף שאין זה מעכב מ"מ זהו צורת המצוה של הראה"פ מלכתחילה.

וא"כ גם כשמקיים הראה"פ בזמן דליכא חיובא וקיומא דהבאת קרבן מ"מ שי"ך שיחול עליה חיובא דהבאת הקרבן דאם לא הביא קרבן לפני זה או אח"כ חסר לו דקיום עיקר צורת הראה"פ וחייב הוא להביא הקרבן משום צורת המצוה דראה"פ, והבן.

### אם הנשים חייבות במצות

#### "לא יראו פני ריקם"

והנה ז"ל המנח"ח שם מצוה תפ"ט או' ה' והנה יש הרבה אישים שפטורים ממצות עשה זו דראיה ונחשבים בש"ס וברמב"ם והנה אפשר לומר נהי דממצות עשה דראיית פנים בעזרה פטורים דאיתמעטו וממילא כיון דאין צריכים להתראות פנים אין צריכים לשלוח קרבן דכתיב יראו וגו' ולא יראו וגו' אבל מי שאינו נכנס כלל פטור רק המחויב

במצוה תפ"ט ומחויב ראייה זו שיקריב שם קרבן עולה יעויישה המשך לשונו הק' שם.

אשר לפי"ז הרי פשוט מיושב תמיהת המנח"ח דלפי"ז פשוט דנשים שאינם חייבות בהעשה דראה"פ אין מקום לחייבם בהל"ת ולא שייך להקשות דל"ת שהז"ג גם נשים חייבות דהני מילי ל"ת שאינה שייכת לפרטי קיום מ"ע אבל ל"ת זו שהיא פרט בהקיום העשה דראה"פ והוספה לאופן וצורה של קיום ראה"פ פשוט דנשים פטורות והבן.

### בענין ראוי ביום ראשון

#### ונעשה חגיר ביום שני אם חייב

ומעתה בוא נבוא לחידושו של האפיקי-ים שחידש הלכה בענין ראוי ביום ראשון ונעשה חגיר בשאר הימים אם חייב להביא קרבן ראייה וחידש האפיקי ים בנידון זה חידוש עצום ונביא מקודם הסוגיא בזה בעזריה"ת.

בגמ' חגיגה דף ט ע"א ומאי תשלומין ר' יוחנן אמר תשלומין לראשון ור' אושעיא אמר תשלומין זה לזה מאי בנייהו א"ר זירא חגיר ביום ראשון ונתפשט ביום שני איכא בנייהו רבי יוחנן אמר תשלומין לראשון כיון דלא חזי בראשון לא חזי בשני ור' אושעיא אמר תשלומין זה לזה אע"ג דלא חזי בראשון חזי בשני עכ"ל הגמ'.

ובתור"ה כיון דלא חזי בראשון תו לא חזי בשני וצ"ע אם היה פשוט בראשון וחגיר בשני מי אמרינן כיון דחיובא עליה רמיא בראשון תו לא פקע מיניה אע"ג דהשתא לא חזי או דלמא כיון דתשלומין זה לזה לר' אושעיא לא מיחייב ומיהו כיון דהשתא לאו בר חיובא הוא לא מצי מייתי ליה הואיל ואינו בביאה מספק"ל לא הוי בהבאה עכ"ל התוס' ובטו"א כתב ע"ד התו' וז"ל מדבריהם משמע דלא מספק"ל אלא למ"ד כולן תשלומין זה לזה אבל למ"ד כולן תשלומין דראשון כיון דהראשון עיקר ושאר כל הימים טפלים לו אם היה פשוט בראשון

ריקם לאחר שנתראה בעזרה וכלומר דהמצוה דראה"פ היא מצוה של ראיית הפנים בעזרה ורק אח"כ שכבר נכנס ובא לעזרה חל עליה ל"ת של לא יראו פני ריקם לפי"ז שייך להקשות דמגלן דתליא איסור הלאו דלא יראו פני ריקם בהעשה דראה"פ ודילמא כל היכא שנכנס לעזרה ולא הביא קרבן מתחייב בהלאו של לא יראו פני ריקם דכשנכנס פעם ראשונה בעזרה ולא הביא הקרבן עובר על הלאו ואפילו בלאו העשה של ראה"פ מתחייב בזה ולפי"ז גם הנשים יתחייבו בזה דבל"ת שהז"ג חייבות.

ואמנם כל הקושיא של המנח"ח שייך לפי מה שנתבאר לעיל שלומד בשי' הטו"א דהלאו של לא יראו פני ריקם לא הוי כלל אופן בקיום המצוה דראה"פ ולשיטתו הביאור הוא דאחרי שבא לעזרה משום קיום מצות ראה"פ מתחייב אז בהעזרה בהלאו של "לא יראו פני ריקם" דכשבא לעזרה ולא הביא קרבן אזי עובר בהלאו אבל אין הלאו כלל אופן וצורה בהמצוה דראה"פ. ועפי"ז הקשה דגם נשים יתחייבו בזה דאף שפטורים לבוא לעזרה אבל אם באו ולא הקריבו הקרבן יתחייבו בהלאו דבל"ת שהז"ג חייבות וכנ"ל אבל לפמשנ"ת דאפשר גם לפי שי' הטו"א לבאר דבעצם הלאו היא אופן וצורה של הקיום ראה"פ ואין זה לאו גרידא שאינה שייכת להעשה שאמרה תורה דכשבא לעזרה ברגל בלי הבאת קרבן עובר בל"ת דלא מסתבר שיהא הלאו מופשט שאינה שייכת כלל להעשה דראה"פ אלא דבאמת הוי הלאו אופן וצורה בהעשה דראה"פ דכן רצון התורה שיתקיים העשה דראה"פ עם הבאת קרבן ולפיכך כשבא ריקם עובר בל"ת אבל אין זה לאו מופשט אלא דאין הל"ת תנאי ממש בקיומא דהעשה שאם בא ריקם לא קיים העשה אבל מהותה של הלאו ד"לא יראו פני ריקם" הוי אופן וצורה בענין ראה"פ של הקיום עשה דאמרה תורה דראה"פ תהא עם הבאת הקרבן וכן מדויק בתו"ד החינוך וז"ל שם

ובהלאו דלא יראו פני ריקם ולפני שנכנס בעזרה לא חייל עליה שום מצוה דהבאת קרבן כלל וכלל וכמושגית לעי מדברי המנח"ח ואשר לפי"ז כשעדיין לא קיים ראה"פ ביום ראשון לא חייל עליה שום חיוב דהבאת הקרבן ובעינן שיתחייב בזה ביום שני והרי הוא חגור וא"א שיתחייב ולפיכך בע"כ הוא פטור מהבאת הקרבן. אף שחייב בראה"פ משום תשלומין וכנ"ל.

### הערה על דברי האפיקי-ים מדין השלמה בחג השבועות

ויש להעיר עפי"ד האפיקי"י דלפי"ז בחג השבועות אם לא קיים ראה"פ בהחג עצמו שכל חיובו בימי התשלומין הוא משום תשלומין דראשון איך יתחייב בקרבן והרי ביום החג עצמו לא נתחייב הקרבן לפי"ד דכל חיובא דהקרבן חייל רק אחרי שנכנס לעזרה ומקודם זה לא נתחייב כלל ולכאור' א"א לומר שיתחייב בקרבן בימי השלמה שלאחר החג דהתוס' כתבו בד"ה תשלומין זה לזה וז"ל וההיא דלקמן דף י"ז ע"א דילפינן תשלומין לחג השבועות מחג המצות כל ד' לא מסתבר למימר תשלומין זה לזה כיון דחול גמור הוא עכ"ל התוס' והרי מבואר דבתשלומין דחג השבועות לא שייך כלל למימר תשלומין זה לזה שיהא חל חיובא בימי התשלומין אשר לפי"ז צ"ב דאם לא קיים ראה"פ ביום השבועות ובא לקיים ראה"פ משום תשלומין בימי התשלומין נימא דלא שייך שיתחייב בהבאת קרבן בימי התשלומין מכיון דלפי"ד האפיקי"י כשלא קיים ראה"פ ביום ראשון לא נתחייב כלל בהבאת הקרבן וצריך שיחול עליה חיוב חדש בימי התשלומין ולפי"ז נימא דיתחייב משום תשלומין רק בראה"פ ולא בהבאת הקרבן ולא יתכן לפי"ז חיוב הבאת קרבן חגיגה דשבועות רק אם היה בעזרה ביום חג השבועות וזה חידוש גדול דבפשטות גם אם נכנס לעזרה בימי התשלומין מקריב קרבן חגיגה. וצ"ע בגדר ימי התשלומין דחג השבועות ואכמ"ל.

וחיגר משני ואילך כיון דחיובא רמיא עליה בראשון אע"ג דהשתא לאו בר חיובא הוא לא פקע חיובא מיניה ולי א"א לומר כן דהא אמרי' בר"פ הכל לאתויי מאי לאתויי חגור ביום ראשון ונתפשט ביום שני ופריך הניחא למ"ד כולן תשלומין זה לזה אלא למ"ד כולן תשלומין דראשון מאי איכא למימר ומשו"ה הדר ביה מהא שניויא וכו' והשתא הא למ"ד כולן תשלומין דראשון המ"ל איפכא דאתי לאתויי פשוט בראשון וחיגר בשני דחייב דכיון דכולן תשלומין דראשון לא פקע חיובא דרמיא עליו בראשון עכ"ל הטור"א.

ולעצם קושיית הטור"א עי' במהרש"א שלמד בדברי התוס' במסקנת דבריהם דלכו"ע לא אמרינן דפשוט ביום ראשון ונעשה חגור ביום שני יהא חייב משום חיובא דיום ראשון ומשום דמכיון דעכשיו הוא חגור שאינו בכלל חיובא דקרבן ראה"פ אין שייך לחייבו עכשיו ואע"ג דביום ראשון היה פשוט. עיי"ש אך הטור"א לא למד כן בדברי התוס' ולפיכך הקשה קושייתו, ועי' עוד לקמן שהארכנו בשי' המהרש"א, ובאפיקי-ים ח"א ס"ב כתב לתרץ קושית הטור"א עפ"י מה שחידש דאם לא קיים ראה"פ ביום הראשון כשהיה פשוט א"כ לא נתחייב כלל בהבאת הקרבן ביום הראשון וא"כ הרי צריך להתחייב בראה"פ שיקיים ביום השני בהבאת הקרבן ומכיון דהוי חגור א"א לחייבו בהבאת הקרבן, ולפי"ז בע"כ דהתשלומין שיש לו לקיים ביום השני כשהוא חגור בע"כ הוא רק תשלומין למצות ראה"פ ובמצוה דהבאת הקרבן אינו מתחייב כלל וכלל ולפיכך א"א לומר דזהו כוונת התנא לכלול בהכל חייבין דאיירי גם בחיוב הבאת הקרבן.

ויסוד דבריו שהניח דלא נתחייב בהבאת הקרבן ביום ראשון הוא עפ"י מה דס"ל דלשי' הטור"א דהלאו של "לא יראו פני ריקם" לא הוי תנאי בקיום המצוה דראה"פ כשי' הרמב"ם אלא דאף אם לא הביא קרבן קיים מצות ראה"פ לפי"ז הפשט הוא דרק אחרי שנכנס לעזרה נתחייב בהבאת הקרבן

### דיון בדברי האפיקי-ים

והנה תירוצו של האפיקי"י היא קושיא גדולה בש"י הטו"א שהרי הטו"א עצמו הוא שכתב לתמוה עפי"ד התוס' והטו"א הרי סלל הדרך בריש מסכתין דהלאו של לא יראו פני ריקם אינו מעכב המצוה דראה"פ ואפילו לא הביא הקרבן קיים עכ"פ המצוה דראה"פ ולפי"ד האפיקי"י עפי"ז מיושב קושייתו ע"ד התוס' וכנ"ל. דהמצוה חייל רק לאחר ראה"פ וכשלא קיים ראה"פ ביום הראשון לא חייל עליה חיובא דהבאת הקרבן ביום הראשון ולא שייך שיחול עליה ביום שני כשהוא חיגר וצ"ע.

איך הקשה הטורי אבן קושייתו.

ואמנם נראה דכל היסוד של האפיקי"י היא עפי"י ההנחה דלשי' הטו"א שאין הלאו ד"לא יראו פני ריקם" סותרת העשה דראה"פ לפי"ז לא חייל באמת החיוב דהבאת הקרבן רק לאחר שנתראה בעזרה וכנ"ל וכדמשמע מדברי המנח"ח וכנ"ל.

ואכן לפמשנ"ת לעיל דגם לפי שי' הטו"א הלאו דלא יראו פני ריקם" וחיובא דהבאת הקרבן יסודה היא אופן ופירוש בצורת המצוה דראה"פ דרצון התורה שיתראה פנים בעזרה עם הבאת הקרבן ואף שאינו מעכב אם לא הביא הקרבן ומשום דעכ"פ המצוה דראה"פ קיים ואין זה תנאי בקיום המצוה אבל הוא פירוש באופן המצוה שרצון התורה הוא שיביא גם קרבן עם הראה"פ.

אשר לפי"ז הרי י"ל דחיובא דהבאת הקרבן באמת חיילא גם לפני קיום ראה"פ ולפני שנכנס לעזרה כבר חיובא רמיא עליה שרצון התורה שראה"פ תהא באופן של הבאת קרבן ראייה עם ראה"פ וחיובא הדין חיילא עליה מעיקרא שכן רצון התורה לקיים את ראה"פ עם הבאת הקרבן ולפי"ז דכבר חייל עליה חיובא ביום הראשון פשוטו דשייך ע"ז תשלומין גם אם נעשה חיגר ביום השני וכמו"כ שייך תשלומין גם בימי התשלומין דחג השבועות וא"ש היטיב מה שהקשה הטורי-אבן והבן.

### ראיה למתלכו של המהרש"א

#### מדברי הטורי-אבן

והנה לפי המתבאר דתירוצו של האפיקי-ים צ"ע וקושייתו של הטו"א דאי נימא דפשוט ביום ראשון ונעשה חיגר בשאר הימים ולא הביא ביום הראשון חייב להביא בשאר הימים ומשום דנתחייב כבר בזמן עיקר חיובו אמאי לא אמרו בריש פירקין דמה דקתני הכל אתי לאתויי ככה"ג, ובע"כ צריכים אנו למהלכו של המהרש"א שמבאר דאף אם היה מחוייב בזמן עיקר החיוב לא אמרינן דנשאר חיובו אח"כ כשהגיע למצב של פטור דהיינו כשנעשה חיגר אח"כ דהואיל ונתחדש עליו מצב של פטור האי פטור אינו נותן לו אפשרות של חיוב ואפילו אם החיוב הוא משום השלמה לחיובא בזמן עיקר החיוב ושהיה אז במצב של בר-חיובא מעלייתא.

והמהרש"א הבין כן בש"י התוס' דלמסקנתם אפילו למ"ד דתשלומין הם זה לזה ג"כ אין מתחייב ככה"ג דהיה פשוט ביום ראשון ונעשה אח"כ חיגר ומשום דמכיון דביום התשלומין הוא חיגר א"א שיתחייב ולו משום תשלומין דראשון והטו"א לא הבין כן בש"י התוס' ואמנם אפשר דהטו"א מודה לדברי המהרש"א להלכה.

דהנה ברף ד ע"כ דאמרינן שם בשלמא טמא דכתיב ובאת שמה וכו' וכל שאינו כביאה אינו בהבאה וכתב הטו"א וז"ל וקשה לי קרא למעוטי לטמא מעולת ראייה למה לי תיפוק ליה מגופיה דקרא ג' פעמים יראה ולא יראה פני ריקם דאין חייב בקרבן אא"כ ראה פניו וכ' שם א"נ י"ל דנ"מ אם היה טהור ביום א' של חג וראה פניו בעזרה ונתחייב בעולת ראייה ובשאר ימי החג נטמא אינו מביא עולת ראייה בעוד שהוא טמא מובאת שמה והבאתם שמה ומובאת שמה יתירא נפקא ליה הא דאינו מביא עולת ראייה אא"כ ראוי לביאה בשעת הבאה עכ"ל הטו"א. ולכאורה ביאור דבריו בתירוצו הוא

דכל שאינו בכיאה אינו בהבאה והוי פטור  
הפוטר א"כ גם כשביום הראשון היה טהור  
ונכנס ונתחייב מ"מ בשאר יומי דאית ליה  
פטור הפוטר א"א לחייבו גם משום תשלומין  
ועי' ואם כן ביאור דבריו הרי דס"ל דכשיש  
פטור הפוטר אין לחייבו אפילו משום  
תשלומין ועלתה הסוגיא פלאי פלאים  
מדברי הראשונים והאחרונים וזכינו השם  
לשנותה אחת ומאה פעמים. אמן.

דאם טמא פטור משום דאין לו מציאות  
להתחייב משום דאין יכול ליכנס לביהמ"ק  
אזי אם ביום א' היה טהור וראה פניו בעזרה  
ונתחייב בעולת ראייה ולא הביאו עדיין  
נשאר חיובו בשאר יומי להשלים על אף  
דבשאר יומי אינו יכול ליכנס לביהמ"ק  
דמ"מ יש לו חיוב תשלומין דראשון אבל אם  
ילפינן דכשאינו יכול ליכנס לביהמ"ק יש לו  
פטור דילפינן מרבאת שמה והבאתם שמה

★ ★ ★

הרב שלום מרדכי הלוי סגל

## בגדר אופן הקנאת פרה לכפילא

אמנם זה מתבאר רק לפי הצד דנקט שם דחזמ"ק הוא בגדר חזקה דמעיקרא, וידוע דהרבה נקטו דהוא מדין חזקת ממון, וכמשמעות ל' הגמ' (ב"מ ק' ע"א), ולפי"ז שוב צ"ע דעת הר"מ.

[ועי' קהילות יעקב (ב"מ סי' ל"ב וכתובות סי' כ"ז ובהגהותיו על קונה"ס שם אות ה') שכתב לבאר, דפלוגתת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש תליא בגדר חזקת מר"ק, דהרי"ף והרמב"ם סוברים דהוא בגדר מוחזק ולכן אף שהוחזק בגוף הפרה ואין מוציאין מידו מ"מ לענין הכפל שלא הוחזק בו לא שייך בזה חזקת מר"ק, אבל הרא"ש ס"ל דהוא בגדר חזקה דמעיקרא שמבררת את הספק וכיון שמוחזק בפרה ונתברר שהוא שלו הרי גם הכפל שלו, ע"ש, וכבר קידמו בזה הגר"ש איגר (ספר העקרים עיקר אין הולכין בממון אחה"ר סוף אשכול א').]

ג. ובב"י (סי' רצ"ה ס"ה) הביא דברי הרא"ש בתמיהתו על הרי"ף דנימא אוקי ממונא בחזקת בעליה, וכתב הב"י דיש לדחות, דכיון דאין הכפל ביד המפקיד ומעולם לא בא לידו לא היא חזקה. ובפלפולא חריפתא (אות ד') כתב דדחיית הב"י היא דחייה קלה, דכוונת הרא"ש היא דאין קניית הכפל אלא ע"י הבהמה, והרי הבהמה היא ודאי בחזקת הבעלים הראשונים ואין ספק קניית הלוקח מוציא מידי ודאי של זה.

אמנם כדברי הב"י מבואר לכאור' בחי' הרשב"א ובנמוק"י (יט ע"א), ע"ש שכתבו בזה"ל: דליכא למימר הכא אוקי ממונא בחזקת מריה קמא דכפילא לא איתחזק בידא דחד מינייהו, [אך צ"ע סיוס לשונם שם דקי"ל כסומכוס כו', ע"ש].

ד. והביאור בזה הוא, על דרך שביאר באור שמח (שם), דהרמב"ם לשיטתו אזיל

א. ברי"ף (ר"פ המפקיד) כתב לענין האופנים דאיבעיא בגמ' אי אקני כפילא או לא, ולא איפשטא, דהדין הוא דחולקין השומר והבעלים, וברא"ש (שם ס"ב) תמה ע"ז, דהא קי"ל הממע"ה, ואף אי נימא דליכא הכי מוחזק, כיון דהכפל ביד הגנב, מ"מ כיון דמספקא לן אי אקני בהמה לכפילא או לא, אית לן למימר אוקי ממונא בחזקת בעליה ולא הקנה לו.

והרמב"ם (פ"ח משאלה ה"ה) פסק ג"כ דחולקין, ומבואר בדבריו דטעמו משום דאין הכפל ביד אחד מהם, ע"ש, ואכתי צ"ב למה לא נוקי בחזקת מרא קמא, כמו שתמה הרא"ש.

ב. זבאו"ת (בקיצור תקפו כהן שבטו"ס כה אות קכ"ה) כתב ליישב, דהרמב"ם לשיטתיה אזיל שפסק (מכירה פ"כ הי"ד) דהא דמוקמינן בחזקת מר"ק הוא דוקא בב"י וברי אבל בשמא ושמא לא מוקמינן בחזקת מר"ק אלא חולקין, והכא דהוי איבעיא דלא איפשטא דשניהם טוענים שמא לא מוקמינן בחזקת מר"ק אלא חולקין, וצ"ל דגם הרי"ף ס"ל כהרמב"ם בזה, ולכן פסק ג"כ הכי דחולקין, ע"ש. וכ"כ בקונטרס הספיקות (כלל א' אות ג'), ע"ש שהביא מהב"ח (ר"ס קכ"ג) דהוכיח בדעת הרי"ף דבשמא ושמא לא מוקמינן בחזקת מר"ק, וכתב הקונה"ס דבזה מיושב תמיהת הרא"ש על הרי"ף, וכ"כ באור"ש (שם). [אמנם יעוי' בנתיח"מ (סי' רכ"ג סק"ג) דביאר דרק היכי דחזקת מעוברת מסייע ליה ללוקח ס"ל להר"מ דלא אזלינן בחר חזמ"ק, ולפי"ז שוב צ"ע דברי הר"מ כאן].

וע"ע בקונה"ס (כלל ד' אות ה') שכתב לתרץ עוד באופן אחר, ע"פ מה שהוכיח דבספיקא דדינא לא מוקמינן אחזקת מר"ק, כמו שאין מעמידין אחזקה קמייתא, ומשום דבשביל החזקה לא יתברר הדין, עך"ש.

ה. ובעיקר סברת האו"ש דנקט דלא שייך חזמ"ק כיון דלא הקנה רק פרה לכפילא צ"ע, והוא על דרך שתמה הגרע"א (בחי' ריש המפקיד) על הכ"מ שכתב לענין שילמו בנים, דאין בזה חסרון דאין אדם מוריש קנס לבניו, כיון דהמפקיד קיים, ומבואר דחשוב הכפל חל כלפי הבעלים, ותמה הגרע"א דהרי ע"כ ההקנאה היא שייחשב הפרה של שומר לענין הכפל, וכהקנאת דקל לפירותיו דהכוונה דהדקל קנוי לו לענין זה שייחשב שצמחו על דקל של הקונה, וממילא החיוב חל כלפי השומר ושוב איכא גריעותא דאין אדם מוריש קנס לבניו.

ועד"ז צ"ע בדברי האו"ש, דאף דההקנאה הוא רק על הכפל, מ"מ כיון דסו"ס ההקנאה היא בגוף הפרה לכפילא וחשבינן ליה כבעל הפרה לענין הכפל, מן הדין דבספק אי אקני ליה או לא אית לן לאוקמי בחזמ"ק, כיון דהפרה היתה בחזקתו ובעלותו גם לפרט זה, ומאי אכפ"ל שלא הוחזק בכפל, הא בגוף הפרה ודאי הוחזק לכל פרטיה.

ו. והנה בעיקר דין הקנאת פרה לכפילא דעת התוס' ריש פרקין דאינו מועיל, ומבואר מלשונם שהוא משום דלא עבידי דאתי, וצ"ע מה שייך סברא זו לענין הקנאת פרה לכפילא, דמאי אכפ"ל דהכפל לא עביד דאתי הא ההקנאה היא בגוף הפרה והא איתא קמן, וכעיי"ז צ"ע גבי הקנאת עבד לקנס, דמבואר בתוס' גיטין (דף מ"ב) דמה"ט אבע"ל שלא יועיל הקנאת עבד לקנס משום דלא עבידי דאתי.

ויעוי' מה שהעלה בזה הגרע"א בחי', דהכוונה היא דבדבר שאינו יוצא מגופו ממש, [וכהא דפרה לכפילא ועבד לקנס]. א"א להקנות גוף לכוף, רק היכי דעבידי דאתי, דאז נחשב כאילו יוצא מגופו, [וע"ש שדחה מהלך זה ע"פ דברי הרשב"א בגיטין, ולענין דאין מדבריו שום סתירה לזה, ואדרבה ממה שהביא בסיומ דבריו דברי התוס' משמע שהבין ע"ד הנ"ל, דכיון דלא עבידי דאתי לא נחשב מגופו, עש"ה], וצ"כ גדר הדבר.

דס"ל דגוף הפרה חוזרת לבעלים, וע"כ ס"ל דאינו מקנה גוף הבהמה לגמרי, אלא מקנה ליה פרה לכפילא, [וכדנקטו הפוסקים בדעתו, לכוף מהש"ך (סי' רצ"ה סק"א)]. וממילא אין כאן הוצאה מחזקת מרא קמא, דהרי אין הנדון על קנין בגוף הפרה רק קנין בפרה לכפילא ולשבחא דאתי מעלמא, ע"ש.

[ולפי"ז א"ש דברי הנתיח"מ (סי' רצ"ה סק"ד) דלכאור' דבריו נסחרין ממה שהר"מ בעצמו פסק בספקות דיחלוקו, ולהנ"ל א"ש, דלענין גוף הבהמה ודאי מודה הר"מ דמוקמינן בחזמ"ק, וכשיטתו הנ"ל בדעת הר"מ, ורק גבי ספק בהקנאת פרה לכפילא ס"ל דליכא הכרעת מר"ק, וא"ש ג"כ מש"כ בנתיח"מ (סק"ב) גבי ספק יוקר וזול דמוקמינן הבהמה בחזמ"ק, והיינו משום דקאי בשי' הש"ך דמקני גוף הבהמה, ולכן בספק מוקמינן בחזמ"ק].

אמנם יעוי' בספר שושנת יעקב (סק"ג) שכתב ג"כ כסברת האו"ש, אלא שפקפק בזה, ומשום דסברא זו שייכי רק לענין הכפל, דכיון דאין יוצא מגופו לא הוחזק בו הבעלים מעולם, אבל לענין יוקרא ודאי מן הדין להעמיד בחזקת הבעלים אף שאין ההקנאה בגוף הפרה, כיון דסו"ס היוקרא הוא בגוף הפרה שהוחזקו בו בעלים, [והוסיף דלפי"ז הרי לפי"מ שביאר הקצוה"ח (סק"ד) דהא דמועיל הקנאת פרה לכפילא הוא רק משום דמקנה גם לענין יוקרא הרי כיון דלענין היוקרא מעמידין בחזקת הבעלים שוב גם לענין הכפל הוא בחזקת הבעלים], וע"ש שביאר דמה"ט נקט הרא"ש בקושייתו דאקני פרה לכפילא, לבאר דאף לשי' הרמב"ם דלא מקנה גוף הפרה רק פרה לכפילא מ"מ צריך לאוקי בחזקת בעלים, ע"ש.

[ויעוי' כעיי"ז בחי' הגר"ח על הרמב"ם (בדרך השני), שכתב לחלק בין כפל שאינו תשלומי החפץ לקנס שהוא תשלום דמי העבד, וכבר העיר עליו באבי עזרי מהא דכתב הר"מ דינו גם לענין יוקרא].

כיון דמעכשיו דר בשל לוקח, ה"ג יכול למכור הבית לפרט זה לחוד, וכדקל לפירותיו], וצ"ע דאי חשבינן ליה כהוקדש לענין זה שייחשב כדר בשל הקדש לענין שיתחייב להם דמי שכירות, הרי שוב במעילה קאי.

ומוכרח מזה דאין ההקדש חל בגוף הבית לענין שייחשב כדר בשל הקדש, אלא בשל מקדיש הוא דר, והסיבה המחייבת נשאת למקדיש, ומ"מ שייך להקדיש הבית לענין שחיוב התשלומין יחול להקדש.

ט. והביאור בזה לענ"ד הוא, דהנה יעוי' בחי' הרשב"א (כתובות דף נ"ט) שתמה לענין מקדיש ידים לעושיהן, איך מועיל, דלא דמי לדקל לפירות דחל ההקדש בגוף הדקל לענין שייחשב כצמתו בדקל של הקדש, אבל בידים למעשיהן הרי אין המעשה ידים באין מגוף הידים, ומה מועיל שיחול ההקדש על הידים והא אכתי אין המעש"י קדושים מכחם, [וחו תמה שם איך חל בכלל הקדש על כ"ח], וע"ש דמסיק: "ואולי נאמר בזה, דלקנות לשעה כדי לקנות בו דבר אחר כגון דקל לפירותיו וחצר לאוירה וידים למעשיהן, כיון דמ"מ אין הכוונה ועיקר ההקנאה לגוף הדבר שהוא בעולם אלא לקנות על ידיהן דבר שאינו בעולם, בקניית כל דהו סגי, ואע"פ שאינו יוצא מגופו לגמרי כפירות מן הדקל, אלא כל שבאין ממנו קצת כגון המלאכה שהיא באה מן הידים בטרחן ותנועתן כו"ו.

ועי' חזו"א (נשים סי' ע"א ס"ק כ"ב) דהבין בכונת הדברים דהוא בגדר הקנאת דשבל"ע לר"מ, דכל כה"ג מודו רבנן לר"מ, ודן שם אם יכול לחזור בו וכו', אך באמת משמעות ל' הרשב"א הוא דדומה להקנאת דקל לפירותיו, וכן מפורש בחי' הרשב"א שם במהדו"ב שבסוף המסכת, דשם כתב דגם בדקל לפירותיו קשיא ליה מה מועיל הקנאת הדקל, דכיון דסו"ס אין הדקל שלו לגמרי איך זוכה בפירות לגמרי, ומסיק כנ"ל דבקנין כ"ד סגי, ע"ש, והרי בדקל לפירותיו ודאי איכא הקנאה מעכשיו

ז. והנה גדר הקנאת פרה לכפילא ועבד לקנס, לכארי הוא דלענין זה חשיב כבעלים, וכמו בדקל לפירות, וכדנקט הגרע"א בפשיטות.

אמנם הגר"ח (שם במהלך הא') העיר, דלענין עבד לא שייך הקנאה לקנס שיהא כבעלים לענין זה, משום דאין סיבת החיוב מחמת איבוד ממונו של האדון, דקנס כפרה הוא, ומה שהחיוב לאדון הוא גזה"כ ליתן דמי כפרתו לאדון, ותלוי בקנין האיסור, וממילא לא שייך לומר שהלוקח הוא האדון לענין זה, כיון דאין זה מכח זכות בעלים בעבד, אלא ע"כ ההקנאה הוא רק לענין התשלומים, דכיון דסו"ס תשלומי הקנס הם בגדר תשלומי דמי העבד, דהא חזינן דעי"ז נפטר מתשלומי דמים, הרי דאף דהסיבה המחייבת אינה הפסד העבד לאדונו, מ"מ גדר החיוב הוא לשלם דמי העבד, ממילא שייך להקנות העבד לענין זה שיקנה דמי תשלומי העבד, דלענין זה נחשב כאילו העבד שלו, וממילא תשלומיו שלו, [ולכן בספק אי זכה בזה אמרי' אין ספק זכיית הלוקח בתשלומין מוציא מידי ודאי סיבה המחייבת למוכר], ע"ש.

ולכארי אין לו הבנה, דכיון דהסיבה המחייבת נשאת למוכר, איך שייך שיזכה בתשלומין.

ח. אכן מצאנו כזה, בהא דקי"ל גבי משכיר שהקדיש בית המושכר, דנקטינן דאין ההקדש חל כל ימי השכירות, [עי' ש"ך (יו"ד סי' רכ"א ס"ק מ"ה)], וכיאר הנתיחה"מ (סי' רי"א ס"ק ה) הטעם, משום דאם יחול ההקדש הדר בו במעילה, [דאף דמצד קנין הממון יש לו זכות לדור, מ"מ כיון דסו"ס נהנה משל הקדש הרי הוא במעילה], וממילא א"א לו להקדיש ולהפקיע זכותו של השוכר, ע"ש, ומ"מ מבואר שם דמי השכירות מוקדשין, וע"כ היינו דמקדיש בית לדמי שכירות, והיינו דהוי כאילו הקדישו לפרט זה שיתחייב השכירות להקדש, [דכמו במוכר בית מושכר דמי השכירות דלהבא ללוקח, כמבואר בסמ"ע (סי' שי"ב סק"ב)

מועיל ההקנאה, ואדרכה ס"ל דזה גרע מעבד לקנס, כיון דאיכא ג' מי יימר.

ומה מאוד מדויק ל' התוס' שכתבו: דהמקשה סבר דבשעת משיכה הקנה לו הפרה לקנות "הכפל" כשיבא כו', ומשני נעשה כאומר לו לכשתגנב ותשלמני הרי פרתי קנויה לך מעכשיו שגוף הפרה מכר לו דהשתא "הכפל שלו ממילא", ע"ש. ומבואר דלפי הס"ד אין הכפל שלו ממילא מכח בעלותו על הפרה, והיינו כמבואר דהקנאת פרה לכפילא הוא הקנאת הכפל ולא הפרה. [והא דמבואר בדברי התוס' (ל"ד ע"ב ד"ה הריני) דהגנב מתחייב הכפל לשומר, ודלא כהכ"מ הנ"ל, היינו משום דנקטי כפשטות מסקנת הגמ' דאקני גוף הפרה, והכ"מ קאי בדעת הר"מ דנקט דלהלכה לא מקני רק פרה לכפילא].

אלא דברעת הר"מ צ"ל דס"ל להיפך דפרה לכפילא עדיף טפי מעבד לקנס, אך אכתי י"ל דבגדר ההקנאה מודה הוא דאינו הקנאת גוף הפרה ממש, וההקנאה אינו אלא בכפל, אלא שנתפס הקנין בגוף הפרה.

וא"ש לפי"ז דברי הכ"מ לענין שילם לבנים דלא שייך בזה דין אין אדם מוריש קנס לבניו כיון דהמפקיד קיים, והיינו משום דבאמת גוף הפרה נשאר לבעלים, וסיבת חיוב הכפל הוא לבעלים, ולא הקנה לשומר רק דין התשלומין.

ועד"ז י"ל גם לענין הקנאת היוקר, דגם בזה לא שייך שיקנה גופו לענין היוקר, דכיון דסו"ס גוף הבהמה נשאר לבעלים, היאך יקנה היוקר, כיון דבגוף הפרה אין לו אלא לענין יוקר, וע"כ צ"ל כדברי הרשב"א דבאמת אין ההקנאה רק על היוקר אלא דנתפס בגופו, [ועי' תשו' רע"א (קמא סי' קמ"א) שדן לענין יין לדמיו, והיינו דגם שם יש לרון דלא שייך שיהיה קנוי רק לענין דמים, ומסיק דמועיל כמו שובך ליונים, וע"כ היינו כדרך הרשב"א הנ"ל].

יב. ומעתה יש להבין דברי הרשב"א והנמוקי"י והב"י דלא שייך חזמ"ק על הכפל

ואף בגוף השדה, דיש לו ק"פ, אלא דהרשב"א חידש דגדר ההקנאה אינה הקנאה בגוף הדבר לענין שהפירות יהיו שלו ממילא, כאילו צמחו בשלו, אלא ההקנאה היא בפירות עצמן, וכל כה"ג שתולה ההקנאה בגוף הדבר מועיל הקנאת הפירות מעכשיו.

וכפי הנראה הגדר בזה, דחזינן כאילו הפירות וכדו' נמצאין בגוף הדבר, והרי הוא מקנהו לו בגופו, דהיינו דבעצם ההקנאה הוא רק על הפירות וכדו', אלא שנתפס בגופו.

י. ומבואר שפיר לפי"ז גבי שכירות דשייך להקדיש רק לענין התשלומין שיהיו להקדש, אף שעצם הדירה הוא בשל מקדיש, דבאמת אין ההקנאה רק על דמי השכירות, אלא דתלי ליה בקנין גוף הבית, דכיון דשהשכירות בא מכח הבית חשבינן ליה כמצוי בגופו, ושייך להקנותו ולהקדישו.

ומבואר נמי דין הקנאת עבד לקנס כפי ביאורו של הגר"ח, דאין ההקנאה רק על דין התשלומין, דכיון דהוא דין תשלומי דמי העבד, חשבינן ליה כנמצא בגופו של עבד, ושייך להקנותו ע"י הקנאה בגוף העבד, אף דאין העבד נעשה שלו כלל.

ובזה מבואר הא דאבע"ל בגמ' אי מועיל הך הקנאה דעבד לקנס, וכמו שביאר הרשב"א בכתובות שם, דהא דאבעיא לענין קנס וכפל הוא משום דאינו שייך כ"כ לגוף העבד והפרה, ע"ש, ולפי המבואר ברשב"א גיטין בשם התוס' צ"ל דמ"מ אי הוי עבידי דאתי הוי חשיב יוצא מגופו, וכמבואר.

יא. אלא דמה שנקט הגר"ח דגבי כפל ההקנאה היא בגופה של פרה דנעשה כפרתו של שומר והחיוב חל מיד לשומר, באמת כדברי הראשונים הנ"ל מבואר דגם בכפל לא חשיב יוצא מגופו, וצ"ל דגם בזה לא שייך לומר דנעשה כפרתו של שומר לענין כפל לחוד, כיון דאינו תשלומי דמי הפרה אלא קנסא, ולכך גם בזה נקטו התוס' דאין

באמת הקנאת עבד לקנס, מכש"כ מהא  
דמועיל פרה לכפילא.

וצ"ל דשאני התם דהאבעיא אי שייך כלל  
להקנות הקנס ע"י הגוף, אמרי' אין ספק  
הקנאה מוציא מידי ודאי בעלים שיש להם  
ודאי סיבה לקבל הקנס, משא"כ גבי פרה  
לכפילא דודאי שייך להקנות הכפל, רק  
הספק הוא אם הקנה לו או לאו, אנו דנים על  
הקנס כדבר בפ"ע, ולא שייך ביה דין חזמ"ק  
כמבואר.

[והשבח], כיון דאין ההקנאה רק על הכפל  
[והשבח], ואף דלענין הקנין חשבינן ליה  
כנמצא בגוף הפרה, מ"מ לענין מוחזקות לא  
שייך לומר שהחזק בכך מתחילה, [בפרט  
א"נ דחזמ"ק הוא בגדר חזק"מ], ולכן פסק  
הרי"ף והר"מ דיחלוקו, [וזה דלא כהגר"ח  
דנקט דאי הסיבה לבעלים חשיב מוחזק].

ואכתי צ"ע לפי"ז סתירת הר"מ מקנס  
שפסק דמוקמינן בחזקת בעלים, ודברי  
הגר"ח בדרך הב' לומר דקנס הוא יותר  
חלק מהגוף צ"ע, דא"כ למה לא יועיל

★ ★ ★

הרב דוד הירשמן

## בענין ספק במצות עשה

רב גידל רמי כתיב והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל, טמא ודאי הוא דלא יאכל הא ספק יאכל, וכתיב כל טהור יאכל בשר, טהור ודאי הוא דיאכל אבל ספק לא יאכל וכו' עיי"ש, אלא דכל לישראל דקרא משמעותו על הודאי ולא על הספק, וזהו המקור של הרמב"ם שרק בודאי דיברה התורה. ומה מוכח נמי דשאני דין היכא דכתב רחמנא קום ועשה לשב ואל תעשה כגון בכל הלאוין דכתב רחמנא לא תאכלו כמו דם וחלב אמרינן שהתורה דיברה על ודאי דם וחלב לא תאכל, אבל ספק מהתורה יאכל דומיא דדריש הש"ס דהבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל טמא ודאי הוא דלא יאכל הא ספק יאכל, אבל במקום דמזהיר קרא בקום ועשה כגון באכילת מצה ולקחת אתרוג התורה אמרה שמחוייב להיות בודאי ולא בספק וכדכתיב כל טהור יאכל בשר, שצריך להיות טהור בודאי ואם הוא ספק צריך ללכת לחומרא, עד שיהיה טהור ודאי, וא"כ במצות עשה צריך להיות לחומרא מן התורה עד שיהיה בודאי, ולפי"ז מתוך החור"ד ג"כ את הקושיא של הרשב"א והר"ן שמקשים על הרמב"ם דסובר דספיקא דאורייתא לחומרא רק מדרבנן אבל מדאורייתא לקולא, וא"כ איך הגמ' בחולין דף יא ילפינן דאולינן בתר רובא מפסח וקרבנות, וניחוש שמא ניקב בקרום של מוח, אלא לאו משום דאולינן בתר רובא ולפי שיטת הרמב"ם הרי בלאו הכי כל ספק מותר מן התורה אפילו ליכא רובא, ואיך הגמ' מוכיחה שאולינן בתר רובא, ולפי"ז מיושב משום שנאמר בתורה תמים, ותמים צריך להיות בודאי תמים, משום דבמצות עשה ספיקא דאורייתא מהתורה לחומרא וא"כ שפיר הגמ' הוכיחה שאולינן בתר רוב ג"כ לשיטת הרמב"ם דאי לא אולינן בתר רוב היה אסור להקריב קרבנות דלמא ניקב קרום המוח והרי אסור מן התורה משום דהרי מצות עשה

א. השב שמעתתא בשמעתתא א' פ"א מביא מחלוקת הראשונים בדין ספיקא דאורייתא לחומרא, שדעת הרמב"ם בכמה מקומות, דהוי לחומרא רק מדברי סופרים ודבר תורה כל הספיקות מותר, וכן דעת הראב"ד, אבל דעת הר"ן והרשב"א חולקים בזה והוכיחו דזה שאמרו ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה הוא, עיי"ש, ובשמעתתא א' פ"ג רוצה להוכיח כשיטת הר"ן והרשב"א דבספק אסור דבר תורה, מהא דפריך פ"ק דמס' ב"מ דף ז. בהא דתנן הספיקות נכנסין לדין להתעשר, אילימא ספק בכורות, יהיה קודש אמר רחמנא ולא שכבר קדוש, אלא ספק פדיון פטר חמור עיי"ש, ואי נימא דספק מותר מן התורה א"כ ספק בכור מותר בגיזה ועבודה, כחולין גמור והיכי הוי ליה קודש כבר, ואם ספק אינו קודש מהתורה, ויוצא לחולין לגיזה ועבודה וא"כ כודאי חולין הוא, אלא על כרחך דספק אסור מן התורה והו"ל קודש מספק ומשו"ה פריך שפיר יהיה קודש ולא שכבר קודש וזה קודש מספק הו"ל עשירי ספק וזה נראה ראייה ברורה עיי"ש. וצ"ל שהשב שמעתתא לא מחלק בין מצות עשה לל"ת ולפיכך הכי ראייה לדעת הר"ן והרשב"א.

ב. אבל דעת החות דעת בסימן ק"י שהרמב"ם סובר רק בלא תעשה ספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן, אבל במצות עשה ג"כ הרמב"ם מודה שהי לחומרא מן התורה וא"כ להחות דעת מיושב הגמ' ג"כ להרמב"ם שהרי בכבור הוי מצות עשה שהרמב"ם סובר שהוי ספיקא דאורייתא במצות עשה ומן התורה לחומרא, וא"כ הו"ל קודש מספק ומשו"ה פריך שפיר יהיה קודש ולא שכבר קודש ג"כ לדעת הרמב"ם וסברת החות דעת מבאר התם, לחלק בין מצות עשה לל"ת, משום דכל היסוד של הרמב"ם הוציאו מש"ס ערוכה במס' סוטה דף כ"ט. דאמרינן התם,

עיי"ש. וכן דעת מהרי"ט אלגאזי בהלכות בכורות פ"ג [דף יז: מדפי המהרי"ט], וז"ל ואין להקשות על שיטת הרמב"ם דס"ל דלענין איסור כל הספיקות מהתורה מותרין, א"כ גם בספק יולדת למה חייבה התורה קרבן על הספק הא מספק פטורה לשיטת הרמב"ם, ומתרחץ דסברת הרמב"ם אינו אלא באיסורין אבל במצות עשה אם נסתפק אם קיים המצוה או אם חייב לעשות המצוה מן התורה חייב מספק לקיים העשה דכיון דעשה אלים מלאו דהא קיי"ל עשה דוחה ל"ת לענין ספק נמי אלים, וחייב מספק, דדוקא לענין לאוין דילפינן מאשם תלוי דמסתמא לא מיחייב אלא בהוקבע איסורא אבל בספק חלב ספק שומן לא מיחייב אשם תלוי ש"מ דספק מותר מן התורה אבל במצות עשה אין ללמוד מהתם עיי"ש, וכן דעת העונג יו"ט חלק יו"ד סימן ע"א וז"ל ויש להביא ראיה דלהרמב"ם ספק מצוה לחומרא מהא דאמרינן ביבמות דף סא דקאמר רשב"י קברי עכו"ם אין מטמאין באהל משום רכתיב אתם קרויים אדם ואין עכו"ם קרויין אדם, ומקשה הגמ' הרי כתיב כל הורג נפש וכל נוגע בחלל תחטאו זה במדין כתוב ומדבעו טומאת שבעה אלמא מיטמו ומתרחץ בגמ' דילמא איקטול חד מישראל וקשה הרי להרמב"ם ספיקו לקולא ולמה צריכים הזאה אבל לפי מה שכתבתי נ"חא, דסובר כר' יוסי דאית ליה הזאה בזמנה מצוה וספק קיום מצוה לחומרא ג"כ לדעת הרמב"ם עיי"ש.

ראיה מתקפ"ט טומטום אין מוציא דאין מחויב בדבר דשמא נקיבה הוי, ולכאורה הרי ספק תורה מהתורה לחומרא להרשב"א הוי כודאי לענין איסור וא"כ מספק הוי מחויב ומדוע אין יכול להוציא, אלא בשב ואל תעשה הוי רק מדרבנן ואין דרבנן מוציא דבר תורה, ולפי"ז טומטום אין מוציא בהמ"ז אנשים, ונפק"מ לענין כמה מצוות שנשים פטורות ואנשים חייבים אם טומטום מוציא לאנשים עיי"ש. נמצא דיהיה נפק"מ להלכה בין החו"ד והפמ"ג אם טומטום יכול להוציא אנשים, דלדעת החו"ד שבמ"ע לכר"ע הוי ספק מהתורה לחומרא וא"כ יכול להוציא אפילו לשיטת הרמב"ם, ולפי הפמ"ג שסובר שלכר"ע הוי מדרבנן טומטום א"א להוציא אנשים אפילו לדעת הרשב"א ודו"ק. וכ"כ הפמ"ג בסימן ש"ה ס"ק ד' במשבצות זהב וז"ל: ועיין ב"ח תכשיט שהוי לנוי, לגבי להוציא על הבהמה בשבת אי אסור כשיטת רש"י או כתוס' שמותר ומספק יש להחמיר, משמע דהוי איסור תורה משאוי על החמור ואף איסור עשה נסתפקנו אי החמירו בעשה מספק די"ל דיליף ממזר מדגלי ספק מותר הא שאר איסורין אסור י"ל דדוקא לאו, אבל עשה לא דקיל מיניה כדאשכחן ריש יבמות ל"ת חמור מיניה, וא"כ לפי דעת הפמ"ג הגמ' בב"מ קשה בין לדעת הרשב"א ובין לדעת הרמב"ם מדוע הוי מספק קדוש הרי לשניהם כמ"ע הוי לחומרא רק מדרבנן וא"כ איך הגמ' אומר עשירי קדוש ולא שכבר קדוש הרי הוא לא קדוש מספק מדאורייתא, וצ"ע.

ג. אבל דעת הפמ"ג הוי דכמ"ע לכר"ע ספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן, דהפמ"ג בסימן י"ז א"א ס"ק ב' וז"ל מיבעי ליה דהנה הר"ם והרשב"א מחולקין אם ספק תורה לחומרא מן התורה או מדרבנן ושניהם לא למצוה אלא מספק ממזר שמותר, למדו לכל התורה שספק מותר מהתורה, והרשב"א למד מדרגלי שם להיתר הא בעלמא לחומרא, ויש לומר דדוקא לעבור בקום ועשה, אסור מן התורה דמצות עשה בשב ואל תעשה אפשר מדרבנן לחומרא ג"כ להרשב"א, וכריש יבמות איתא ל"ת חמור מעשה, וכדמות

ד. ובגמ' ר"ה דף לד: כיצד שתי עיירות באחת תוקעין ובאחת מברכין [פירוש, תפילה עם מלכויות וכו']. הולכין למקום שתוקעין, ואין הולכין למקום שמברכין, ופריך הגמ' פשיטא הא תקיעות דאורייתא ותפילה רק מדרבנן, ומתרתצת הגמ' לא צריכא דאע"ג דהא ודאי והא ספק, שזה ודאי הוא לו שאם ילך אצל המברכין ימצא שם עשרה ויתפלל ש"צ ויוציאונו ידי חובתו ואם ילך אצל התוקעין שמא כבר עמדו והלכו לביתם מ"מ ילך למקום שתוקעין

מדאורייתא לחומרא, אבל עדיין ישאר קושיא  
 שסותר עצמו מסימן ש"ה ס"ק ד', ובדוחק  
 צ"ל שהפמ"ג יסתפק בזה, וצ"ע.

ה. והרמב"ם פ"ג מהלכות מילה הלכה ו'  
 פסק אנדרוגינוס אין מברכין על מילתו מפני  
 שהוא אינו זכר ודאי, והראב"ד משיג עליו  
 שאנדרוגינוס ספק מברכין עליו מפני שהוי  
 ספק דאורייתא, ועל ספק דאורייתא מברכין  
 חוץ מן הדמאי מפני שרוב ע"ה מעשרין הן  
 עכ"ל, כוונת הראב"ד להשיג שבגמ' בשבת  
 דף כג. מבואר שעל מצוה דרבנן מברכין  
 ומקשה הגמ' מדמאי שאין מברכין ומתרחצת  
 הגמ', אביי אמר ודאי דבריהם בעי ברכה  
 ספק דבריהם לא בעי ברכה, רבא אמר רוב  
 ע"ה מעשרין הן והרי קי"ל כרבא משמע  
 שדוקא מפני שרוב ע"ה מעשרין לפיכך א"צ  
 לברך הא לאו הכי ספק מ"ע בעי ברכה.  
 ולכאורה קשה על הראב"ד שהרי הראב"ד  
 לשיטתו סובר שכל ספק מדאורייתא רק  
 מדרבנן לחומרא, וא"כ הרי ספק דרבנן אין  
 מברכין, בשלמא הרמב"ם לשיטתו דסובר  
 שספק דאורייתא מדרבנן לחומרא לפיכך  
 א"צ לברך אבל על הראב"ד קשה, וצ"ל  
 שהראב"ד למד כהחור"ד שבמ"ע ספק  
 מדאורייתא לחומרא, ולפיכך סובר שצריך  
 לברך אבל הרמב"ם למד כהפמ"ג שספק  
 במ"ע מדרבנן לחומרא, לפיכך אמר שא"צ  
 לברך, ועל הקושיא שמקשה הראב"ד שהרי  
 הלכה כרבא, אפשר לתרץ ע"פ הש"ש  
 שמעתתא א' פ"ד דאומר דאביי ורבא פליגי  
 בחולין דף ט: כדין זה דאביי ס"ל ספד"א  
 לחומרא רק מדרבנן ורבא ס"ל שספד"א  
 לחומרא מהתורה, ומשו"ה רבא לשיטתו  
 סובר שצריך לברך אפילו בספד"א ומכיון  
 שיש עוד אמוראים בחולין דס"ל כאביי, פסק  
 הרמב"ם כאביי שספד"א לחומרא רק מדרבנן  
 ולפיכך פסק שא"צ לברך, ודו"ק.

למעשה יש לנו נפק"מ לדינא אם לאשה  
 יש ספק בבהמ"ז האם קטן יכול להוציאה,  
 להחור"ד בודאי שא"א, להפמ"ג ספק, ודו"ק.

עיי"ש, וכתב המטה אפרים באלף למטה  
 סימן תרכ"ה אות ל"ג, שמכאן ראייה  
 להרשב"א דס"ל דספיקא דאורייתא  
 לחומרא מהתורה ומשו"ה עדיף ספק תורה  
 מודאי דרבנן, אבל לשיטת הרמב"ם דס"ל  
 שספיקא דאורייתא לחומרא רק מדרבנן  
 וא"כ הוי תרי דרבנן התקיעות מספק הוי  
 דרבנן והתפילות הוי דרבנן ומה עדיף ספק  
 תורה מודאי דרבנן, ולפי החו"ד מיושב  
 שפיר שהחור"ד סובר שהיכא שהוי ספק  
 דאורייתא ומ"ע מהתורה לחומרא ולפיכך  
 צריך ללכת לספק דאורייתא של שופר, ולא  
 ללכת לתפילה שהוי דרבנן, אלא אפשר  
 לידחות ע"פ המשל"מ פי"ח מהלכות איסורי  
 ביאה הלכה א' שאפילו לרבינו דס"ל  
 דספיקא דאורייתא לחומרא רק מדרבנן  
 מ"מ יש להחמיר בזה יותר משאר איסורין  
 דרבנן שיש בזה חומרא יתירה כיון שמחמת  
 ספק איסור דאורייתא אתינן עלה, ונפק"מ  
 נמי לאשה שספק אם ברכה בהמ"ז דהוי  
 ספד"א האם קטן יכול להוציאה שנראה  
 דודאי דרבנן אינו מוציא ספד"א אף לדעת  
 הרמב"ם, [וזה אפילו לשיטת התוס' מגילה  
 יט: שמצות חינוך דרבנן רמיא על הקטן  
 עצמו עיי"ש]. וכ"כ הפמ"ג באו"ח בפתיחה  
 הכוללת חלק הרביעי אות י"ג שאפילו  
 להרמב"ם שספד"א לחומרא רק מדרבנן  
 מ"מ ספק תורה עדיף מודאי דרבנן א"נ  
 שאני התם שהתורה חייבה לשמוע שופר  
 בודאי וצריכים לעשות כל מה שאפשר  
 לעשות המצוה ואפילו שמע סדר אחד מ"מ  
 מהתורה לא יצא בספק כזה שיש לו אם  
 ישמע שופר אינו מוציא מידי ודאי חיוב  
 דרמי רחמנא עליה, ושאיני ספק איסור שלא  
 אסרה תורה אלא איסור ודאי עיי"ש.

ולכאורה כאן בתירוץ השני, סותר מה  
 שאמר בפמ"ג בסימן י"ז שבספק מ"ע לכו"ע  
 הוי רק מדרבנן, וכאן סובר כהחור"ד ואפשר  
 קצת לחלק דשאני התם בסימן י"ז שהוא ספק  
 מעיקרא אם נתחייב או הוי בר חיובא ולפיכך  
 הוי רק מדרבנן משא"כ הכא דהוי בר חיובא  
 וספק אם קיים המצוה לכן סובר הפמ"ג שהוי

הרב שלום ברוך גומליב

## בביאור גדר חזקת מרא קמא

ראיה, דכל שידוע שהיתה שלו מתחילה אף שעכשיו זה עומד ברשות הרבים בי גזא דבעלים הוא, וחשבינן ליה כאילו הוא מוחזק בו, דכל ספיקא מהכא תשאר ביד בעלים הראשונים, והביאור בזה דאף על פי שעכשיו נתעורר ספק של מי החפץ ואם של השני הוא מעכשיו כי גזא דהשני הוא, מכל מקום כיון שלולי הספק היינו רואים את החפץ בי גזא דבעלים הראשונים אם כן מספק לא נפקע המצב מה שראינו מתחילה שהחפץ בי גזא דידיה, דהא מעיקרא ברור היה שבי גזא דידיה הוה.

וצריכים לבאר מה שכתב הקונטרס הספיקות במהלך השני דממונא מאיסורא לא ילפינן בכהאי גוונא, דאם יש כלל בתורה שאומרים שנשאר מה שהיה מקודם עד שיוודע לך שנשתנה א"כ מאי שנא ממונא מאיסורא ולמה לא נילף בכהאי גוונא.

ואפשר לבאר דחזקה קמייתא לא שייך בממונא כמו ששייך באיסורים, בחזקה קמייתא אינה סתם חזקה שאומרים שמה שהיה הוא שיהיה דבזה אין חילוק מממונא לאיסורא אלא גדר חזקה דמעיקרא הוא משום שאיתחזיק החפצא, כגון מקוה שחל עליו שם מקוה כשירה, המקוה איתחזק בכשרותו, ועל זה יש דין חזקה דמעיקרא, שמציאות החפצא לא נשתנתה אלא כיון שאיתחזק מקודם שהמקוה הוא מציאות של מקוה כשירה גם עכשיו הוא מציאות של מקוה כשירה, וזה אינו שייך כי אם בדברים שהם בעצם החפצא, אבל בעלות על החפצא אינו בעצם החפצא כל כך כמו באיסורא, ובעלות הוא יותר "יחס" להחפץ, שהחפץ מתייחס להבעלים הזה, ולא שייך כל כך לומר שהחפץ איתחזיק שהוא חפצא כזאת שפלוגי בעלים עליו, דהחפצא לעולם הוא אותה חפצא בין אם פלוגי בעלים עליו ובין אם אחר הבעלים.

ב"מ דף ו'. כתבו הרמב"ן והרא"ש דלרבה תקפו כהן מוציאין מידו משום דישראל חזקת מרא קמא, ולכאורה הישראל מרא קמא על ידי חזקתו באם, והיינו דחזקת מרא קמא דאם מהני גם על הולד.

והנה, הקונטרס הספיקות כלל א' אות ה' חוקר מנא לן דאזלינן בתר מרא קמא בממון, דהא אין להמרא קמא חזקת ממון בפועל, שנוכל לומר מאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא, וחזקה כל מה שתחת יד אדם שלו.

ומבאר דאפשר לומר דחזקת מרא קמא בממון הוא מדין חזקה קמייתא באיסורא, כמו שם מעמידין הדבר בחזקת מה שהיה מתחילה בין לקולא בין לחומרא כדיליף בחולין י"א ע"א, הכי נמי כשנולד הספק מעמידין אותו בחזקת מי שהיה שלו מתחילה.

והקונטרס הספיקות מקשה, דאם זה הגדר של מרא קמא אם כן אמאי פליג סומכוס, וכי סומכוס פליג על חזקה קמייתא באיסורא, ומתרץ דכיון דסומכוס סבירא ליה ממון המוטל בספק חולקין והיינו מטעם דחשיב כאילו שניהם מוחזקים כמבואר בתוס' ד"ז עמוד ב', וחשיב כאילו כל אחד מוחזק במחצה, (כיון דאיבא דררא דממונא למר ולמר).

ובממונות הרי מוחזק עדיף ממרא קמא ולא אזלינן בתר מרא קמא נגד חזקת ממון.

והקונטרס הספיקות ממשיך לחקור דאפשר עוד לבאר דחזקת מרא קמא אינה מדין חזקה קמייתא באיסורא וממונא מאיסורא לא ילפינן בכהאי גוונא, אלא חזקת מרא קמא כעין חזקת ממון הוא, וכמו בחזקת ממון הדין שאין מוציאין ממנו בלא ראיה הכי נמי אין להוציא ממרא קמא בלא

כחולין גמור, ומביא שמשמע מהרמב"ם והר"ן דהטעם הוא משום דמוקמינן לה אחזקת מרא קמא שיש להבעלים.

והקונטרס הספיקות שם דוחה ראייתו, דהתם מטעם אחר הוא חולין גמור משום דלא מעייל איניש נפשיה לספיקא.

והקונטרס הספיקות שם באות ו' מביא ביאור מאחיו ר' חיים הכהן, ובתוך דבריו מבאר גם כן שרבה דסבירא ליה תקפו כהן מוציאין אותו מידו טעמו דסבירא ליה שחזקת מרא קמא מכריע את הספק ורב המנונא דסבירא ליה תקפו כהן אין מוציאין אותו מידו סבירא ליה בחזקת מרא קמא הוא רק דין של חזקת ממון ואינה מכרעת את הספק ולא סגי להחשיבו כוודאי שלו ולכן מועיל תפיסת הכהן, דאע"פ שאין מוציאין מהמרא קמא יועיל תפיסה.

ולפי זה מבואר שפיר על דרך הפני יהושע, דסבירא ליה דלכו"ע אם הישראל הוא מרא קמא לא יועיל תפיסת הכהן אפי' אם מרא קמא אינה חזקה המכרעת אלא דרבה סבירא ליה דאע"פ שמועיל תפיסת הכהן אין זה סיבה שלא יהא אסורין בגיזה ועבודה כיון דסבירא ליה דמרא קמא לאו חזקה המכרעת ולכן מה שהישראל מרא קמא אין מכריע לומר שאין זה ברור ואם כן לא מוכח מכאן שחזקת מרא קמא דאם שלא יועיל על הוולד.

מה שאין כן רב המנונא למד שמרא קמא מדין חזקה באיסורים הוא ואם כן חזקה המכרעת היא ולכן מוכיח מכאן דכיון שאסורין בגיזה ועבודה על כרחך דליכא חזקת מרא קמא משום דחזקת מרא קמא דאם לא מועיל על הוולד.

ולפי זה נמצא שרב המנונא ורבה פליגי בתרתי, א' מה גדר של חזקת מרא קמא אם חזקת ממון או חזקה המכרעת של איסורים, ויוצא מזה עוד מחלוקת אם חזקת מרא קמא דאם מועיל על הוולד.

ומהרמב"ן מבואר דס"ל דחזקת מרא קמא לא הוה כחזקת ממון בעלמא אלא הוה

והנה, הנפקא מינא בזה אם הגדר של מרא קמא הוא בגדר חזקה קמייתא באיסורא או אם היא חזקת ממון הוא, בגדר חזקה קמייתא באיסורא הוא גדר של חזקה המכרעת כמו במקוה שנתעורר ספק בכשרותו נוהגים בה כאילו מוכרע שאין חסר בה כלום (אף על פי שחזקה אינה מבררת מ"מ בהנהגה זה מוכרע כאילו אין ספק).

מה שאין כן גדר של חזקת ממון אינה גדר של הכרעת הספק אלא אף על פי שיש ספק אזלינן בספק ממון בטר מוחזק, דאין מוציאין ממוחזק כבעלים ולכן נוהגין בו כאילו הוא הבעלים.

והנה, בפני יהושע מבאר דרב המנונא הוכיח דתקפו כהן אין מוציאין מידו דאם לא היה מועיל תפיסתו לא היה נאסר הספק בכור בגיזה ועבודה, דמה הטעם שלא יועיל תפיסת הכהן, על כרחך משום שהישראל מרא קמא הוא, כמו שמבואר ברמב"ן וברא"ש, דאם לא כן אין הישראל אלא תפוס וכמו שהוא תפוס יכול הכהן גם כן להיות תפוס ולזכות בתפיסתו, ולמה יזכה הישראל יותר בתפיסתו, ועל כרחך שאין מועיל תפיסת הכהן משום שהישראל מרא קמא ומרא קמא סבירא ליה לרב המנונא דילפינן מחזקה קמייתא.

ולכן מקשה רב המנונא אם כן היכי מצי לאסרו בגיזה ועבודה דהא כיון שהוכרע הספק שהשה של ישראל הוא הרי הוכרע שזה אינו בכור ואיך שייך לאסור בגיזה ועבודה.

והוכיח רב המנונא מכיון דעל כרחך ליתא להישראל חזקת מרא קמא בהוולד, משום שאינו מועיל מרא קמא דאם על הוולד ולכן מועיל תפיסת הכהן.

והפני יהושע מוכיח יסוד זה בחזקת מרא קמא בממון חזקה מעליא היא ומדין חזקה דאיסורא אתיא ומועיל גם להכריע כשזה נוגע לאיסורא, מהא דתנן בגדרים י"ח ע"ב והמקדיש בהמתו לא הקדיש את הכוי והוא

היה צריך ליאסר בגיזה ועבודה ופירש שמכאן הוכיח רב המנונא שאין מרא דאם מועיל על הולד, ומהרמב"ן מוכח דאע"פ דס"ל לרבה דהוה להישראל חזקת מרא קמא בגר חזקה המכרעת אף על פי כן אסורין בגיזה ועבודה. (ולא מסתבר שרב המנונא ורבה פליגי בגדר ההכרעה אם יכול להכריע עד כדי כך).

ובאמת צריכים להבין אם זה הכרעה למה תיאסר בגיזה ועבודה.

עוד יש להקשות דהרמב"ן גופיה כתב אחר כך דמהני תפיסה ברשות, כגון שמכר לו מטלטלין ומשכן לוקח לרשותו בהסכמת המוכר ואחר כך נתעורר ספק אם קנאם מועיל תפיסת הלוקח שהיתה תפיסה ברשות ולא יוכל המוכר לתפוס ממנו ואם יתפוס המוכר יוציאו ממנו, ואם חזקת ממון חזקה המכרעת ומכריע לגמרי את הספק למה יועיל תפיסה ברשות.

וכן אפשר להקשות בדף ק' דהגמ' מקשה שם על המשנה דהמחליף פרה בחמור וליחזי ברשותא דמאן קיימא ולהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה, ומתוך הגמ' דקיימא באגם ושוב מקשה הגמ' ונוקמא אחזת מרא קמא ומתוך הגמ' הא מני סומכוס, ומוכח שם דהשאלה דנוקמי אחזקת מרא קמא הוא רק במקום דליכא מוחזק אלא קיימא באגם אבל אם היה אחד מהם מוחזק לא אזלינן בתר מרא קמא ולכאורה אם מרא קמא חזקה המכרעת אם כן למה כשיש מוחזק לא אזלינן בתר המרא קמא דהא החזקת מרא קמא מכריע את הספק ואם זה הכרעה גמורה מה יועיל להשני מה שהוא מוחזק, ולמה מועיל גם כן תפיסה קודם שגולד הספק.

וכן אפשר להקשות על דברי הקונטרס הספיקות שהקשה אם חזקת מרא קמא חזקה דמעיקרא דאיסורא הוא אם כן למה פליג סומכוס והלא סומכוס לא פליג על חזקה באיסורא, וחירץ הקונטרס הספיקות שסומכוס סבירא ליה דכיון דאיכא דררא

כגרר חזקת איסורים והוא חזקה המכרעת, שהרי הרמב"ן כותב דיש לתרץ למה בתרי ותרי מועיל תפיסה דהיינו שמבואר בכתובות דף כ' ששטר שב' עדים מעידים שהוא כשר ושני עדים מעידים שהשטר פסול לא קרעינן ליה ולא מגבינן ליה, ופירש רש"י שם שהנפקא מינא מהא דלא קרעינן ליה היינו שמועיל תפיסה ומקשים הראשונים למה מועיל תפיסה הא קיימא לן חקפו כהן מוציאין אותו מידו.

ומתוך הרמב"ן דשם מועיל תפיסה משום דספיקא דאורייתא הוא וכל ספיקא דאורייתא אפילו גבי איסורים נמי לא אמרינן אוקמינן אחזקתיה.

וביאור דבריו דכיון שתרי ותרי יש עדות לכל צד ועדות מקיים את הדבר כמו שהם אומרים אי אפשר להכריע את הספק לצד אחד, דאין החזקה יכולה להכריע נגד העדים.

ומוכח מהרמב"ן שחזקת מרא קמא בגרר חזקה דאיסורא, וס"ל דמרא קמא חזקה המכרעת היא, דאם נאמר שהרמב"ן ס"ל דמרא קמא אינה מכרעת את הספק, למה לא נוכל לאוקמי אחזקתו בתרי ותרי, דאם אין מרא קמא גרר של הכרעה אינו אלא דין שאי אפשר להוציא ממוחזק ואין זה הכרעה נגד עדים וחזקת ממון שייך גם באופן שיש תרי ותרי דהא אין החזקה מכריע נגד עדים כיון שאינו מכריע את הספק אלא זה דין איך נוהגים בספק ממון, שמספק אין מוציאים מהמוחזק, ועל כרחך דסבירא ליה להרמב"ן דמרא קמא הוה חזקה המכרעת ולכן לא נוכל להכריע את הספק נגד עדים.

ולפי זה קשה דהרי הרמב"ן קאי לשיטת רבה דתקפו כהן מוציאין אותו מידו ויש להישראל מרא קמא על ידי שהיה מרא קמא באם ואם כן תקשה לרבה למה אסורין בגיזה ועבודה דהא כיון שהוכרע שזה של ישראל יש כאן הכרעה שאין זה ברור, וחזינן מהכא דלא כהפני יהושע שפירש דעת רב המנונא דאם חזקת מרא קמא חזקה המכרעת היא לא

שהיה בעלים של האם ולכן חזקת מרא קמא אינו יכול להכריע בגוף הנידון אם זה ברור דהא לגבי זה ליכא חזקה והחזקה שייך רק ביחס הבעלות שבה ולכן אין החזקה שבבעלות יכול להכריע את המציאות של הבהמה שאינו ברור ולכן אין החזקת מרא קמא מכריע לגמרי את הספק ונשאר להכהן צד בהספק ולכן מועיל תפיסה ברשות כיון שאחרי שיתפוס ברשות ויהא עליו תורת מוחזק שיהא מוחזק בהצד שזה שלו יועיל תפיסתו ולכן זה אסור בגיזה ועבודה כיון שלא הוכרע המציאות של הככור, וכן מבואר שפיר למה מוחזק עדיף ממרא קמא כיון שאין מרא קמא מכריע בעצם המעשה ונשאר ספק ולכן מועיל המוחזקות של המוחזק שיהא מוחזק בהצד של הספק שזה שלו.

והרמב"ן כתב שמהתפוס ברשות לא יוכל הלה לתפוס ממנו ואם תפס מהתפוס ברשות מוציאים אותו ממנו, ולכאורה אפשר להקשות דהא משמע מהרמב"ן שתקפו כהן מוציאים מידו משום שיש להישראל חזקת מרא קמא ורק משום זה לא מועיל תפיסת הכהן אבל מצד תפיסת הישראל גרידא אין עיכוב לתפיסת הכהן ומועיל תפיסתו, ואם כן למה כשתפס ברשות לא יועיל תפיסה ממנו הא התפוס ברשות אינו מרא קמא, ומבואר בדברי הרמב"ן שכמו שאין מועיל תפיסה ממרא קמא כמו כן לא מועיל תפיסה מתפוס ברשות ותפס ברשות עדיף מסתם תפוס דהוה כאילו השני החזיקו ונתן לו כח להיות מוחזק כבעלים ולכן אי אפשר לתפוס ממנו.

וצריכים לבאר למה לא מועיל תפיסת הכהן ומתפוס ברשות, דהא בארנו שהמרא קמא שיש להישראל אינו מכריע לגמרי ויש עדיין להכהן צד דהספק ולא הוכרע שזה של ישראל אלא בפסק ואם כן כשתפסו הכהן למה לא יוכל להיות תפוס ובמה שיהא תפוס יהא לו זכות להחזיק בהספק בכור, וכן למה לא מועיל תפיסה מתפוס ברשות.

דממונא למר ולמר הוה כאילו כל אחד מוחזק במחצה, ולכאורה קשה דאם מרא קמא חזקה המכרעת היא והכרעה גמורה היא אם כן מה מועיל מה ששניהם מוחזקים בו הרי הספק מוכרע שזה של המרא קמא.

והנה כשתפס קודם שנולד הספק כההיא בהמחליף פרה בחמור אפשר ליישב דחזקה דמעיקרא אין זה מציאות שמוכרע להיות כן אלא זה דין במקום שיש ספק ואין יודעים מה לעשות לוקחים את החזקה שיכריע את הספק אבל אם בשעה שנולד הספק יש דין אחר בהספק דהיינו שיש דין של מוחזק והמוציא מחבירו עליו הראיה אפשר להבין שכאן אין הולכים בתר חזקת מרא קמא.

וזה שייך רק במקום שכשנולד הספק כבר היה מוחזק בו אבל אם בשעה שנולד הספק לא היה מוחזק בה הרי הספק כבר מוכרע שזה של המרא קמא ולמה יועיל תפיסה ברשות.

ונשאר קשה על הרמב"ן שכתב דמועיל תפיסה ברשות, וכן למה אסורין בגיזה ועבודה הא מהרמב"ן משמע דיש להישראל חזקת מרא קמא וסבירא ליה בחזקת מרא קמא כחזקה דמעיקרא באיסורים הוא וחזקה המכרעת היא ואם כן הרי הוכרע שאינו ברור.

וביאר מורי הגאון ר' אברהם אורבאך שליט"א שצריכים לומר בדעת הרמב"ן דחזקת מרא קמא אינו מכריע את הספק כשאר חזקה קמייתא באיסורא, אלא חזקת מרא קמא מכריע רק בהספק שהוא הבעלים.

ונראה לי בביאור דבריו למה כאן החזקה לא מכריע לגמרי אלא מכריע רק בספק, דהכא שאני מכל חזקה דמעיקרא באיסורים דבכל מקום שיש חזקה דמעיקרא החזקה הוא בעצם הדבר שיש על זה הספק, מה שאין כן כאן בחזקת מרא קמא אין חזקה בגוף הדבר שעל זה איכא ספק כגון בספק ברור אין חזקה דמעיקרא על הברור שמעיקרא לא היה ברור ויש רק חזקה דמעיקרא על הבעלות שעל הבהמה על ידי

וצריכים לראות שזה של התופס האחד וכן צריכים לראות שזה של התופס השני ולכן אמרינן שהאנן סהדי מתחלק שיש לכל א' אגן סהדי על חצי, אבל כל זה הוא רק על ידי תפיסתם, ולפי זה מבואר שהרמב"ן והרשב"א אומרים דאם היה אפשר לתפוס מתפוס היה מועיל התפיסה בתקפו אחד בפנינו בשנים אוחזים כיון שבשורש הרבר ספק הוא ולכן כשתפס עכשיו הוא התפוס לגמרי, דהאנן סהדי נוצר רק על ידי התפיסה ובשורש הדבר זה ספק.

ולמה באמת לא יועיל תפיסה בשנים אוחזים הרי אין אחד מהם יותר מוחזק מהשני ואין אחד מהם מרא קמא.

ומבואר דכיון שהיה לכל אחד צד להיות מוחזק על ידי התפיסה שעל ידי תפיסה זו נחשב כמוחזק בחציה ולכן כשהשני תופס ממנו אין זה תפיסה כלל אלא תפיסת גזילה הוא שאנו רואים את התופס כגוזל ממנו אחיזתו בהטלית.

ומבואר שהרמב"ן למד שלא מועיל תפיסה משום שזה תפיסת גזילה דאם לא מועיל תפיסה רק משום שהשני יותר מוחזק הרי שם אין אחד מוחזק יותר מחבירו וכיון שהאנן סהדי נוצר רק משום שתפוס בה למה לא יועיל תפיסה, דהרי תפיסה מתפוס גרידא הוא דשניהם תפוסים בשוה, ועל כרחק שלא מועיל התפיסה משום דהוה תפיסת גזילה.

ולכאורה קשה אם כן למה צריך הרמב"ן לבאר שלא מועיל תפיסת הכהן בספק בכור משום שהישראל מרא קמא תיפוק ליה שתפיסת גזילה לכן לא מועיל תפיסתו, ואפשר לבאר שבספק בכור לולי שהישראל הוא מרא קמא לא היה נחשב תפיסת הכהן תפיסת גזילה כיון שאין הכהן הפקיע את הצד של הישראל ונשאר ספק וכל הזמן יוכל הישראל גם כן לתפוס ובשעה שיתפסנו יוכל לזכות בו שוב, מה שאין כן בשנים אוחזים כל הספק הרי נוצר רק על ידי שראינו שנים אוחזים וכל א' הצד שהטלית שלו נוצר רק

ולכאורה אפשר לומר דלא אלים "תפוס" ממוחזק דכשיש להישראל חזקת מרא קמא אין הכהן יכול לזכות בסתם תפיסה וכן כשאחד מוחזק בבעלים על ידי תפיסה ברשות לא מועיל תפיסה ממנו כיון שהתופס יהיה רק תפוס ותפוס לא אלים ממוחזק.

ותוס' כתב בסוגיין שהתופס בהיתר מועיל תפיסתו, ותפיסת היתר הלא זה רק תפוס ולא הוה כתפוס ברשות שהוא מוחזק כבעלים דהתופס בהיתר לא החזיקו השני ולא נתן לו השני כח להיות מוחזק כבעלים ואם כן מבואר שיש זכות להתפוס לזכות בתפיסתו אף על פי שזה סתם תפיסה ואם כן צריך ביאור למה לא יוכל לתפוס אפי' שלא בהיתר דאחר שיתפוס הוא כבר תפוס.

והביאור בזה כמו שביאר הקונטרס הספיקות שתפיסת גזילה אינה תפיסה דאי אפשר לשנות את המצב על ידי תפיסת גזילה, שאין זה נחשב לתפיסה אלא לגזילה, ואנו רואים שמי שהחזיקו מקודם עדיין תפוס בה והתופס השני הוא גנב.

וברמב"ן גם כן מבואר יסוד זה (וכן ברשב"א) דבריש סוגיין בשנים אוחזין ותקפה אחד בפנינו קאמר הגמ' אי דקא צווח מאי הוה ליה למעבד, וכתבו הרמב"ן והרשב"א דמכאן מוכח דתקפו כהן מוציאין אותו מידו.

ותמוה מה הדמיון משנים אוחזים לתקפו כהן בספק בכור, דהא שנים אוחזים כתב הרמב"ן מפורש בסוגיין דאיכא אגן סהדי לכל א' שיש לו חלק ואם כן למה יועיל תפיסה דהא כאילו אין כאן ספק, ומה הדמיון לספק בכור, וביאר מורי הרב דמוכח מהרמב"ן והרשב"א דכל האנן סהדי הוא רק בספק שבספק זה חלוקת וודאי ואנן סהדי שכל א' חצי שלו הוא, אבל בשורש הרבר ספק הוא של מי הטלית וכיון שכל א' תפוס בה מכת תפיסתו יש דין שאנו צריכים לראות שזה שלו ומזה נוצר אגן סהדי שזה שלו וכיון שיש סתירה - דהא שנים תפוסים בה

ולפי זה תקשה על רב המנונא דאם תפיסת גזילה הוא תפיסה למה בשנים אוחזים ותקפו אחד בפנינו אינו מועיל תפיסה.

וביאר מורי הרב דרב המנונא מחלק דבשנים אוחזים לא מועיל תפיסת גזילה כיון שגזול את כל הצד בהספק והזכות שיש להתפוס וכמו שנתבאר וסבירא ליה דזה אי אפשר להפקיע על ידי תפיסת גזילה אבל בספק בכור שאינו תופס מהישראל את הצד שלו בהספק ואין התפיסה מועיל אלא שעכשיו יהא לו זכות להחזיקו, סבירא ליה לרב המנונא דבזה מועיל גם כן תפיסת גזילה שיוכל הכהן להיות תפוס בו.

על ידי שהוא תפוס, והתפיסה זה הסיבה שצריכים ליתן לו ולכן בשנים אוחזים כשתופס תפיסת גזילה הוא כיון שגזול את השנים אוחזים הוא רוצה לגזול את החלוקה.

אבל בבכור אין האחיזה הסיבה של כל א' אלא הסיבה הוא עצם הבכור ולכן לולי שהישראל מרא קמא לא היה נחשב תפיסת הכהן תפיסת גזילה, ועכשיו אפשר לבאר שבוה נחלקו רב המנונא ורבה דרב המנונא סבירא ליה דתפיסת גזילה נמי נחשב כתפיסה ורבה סבירא לה שתפיסת גזילה לאו כלום היא ולכן תקפו כהן מוציאין אותו מידו, דרואים עדיין שהישראל תפוס בו.

★ ★ ★

דוד צבי ברא"א רוזנמל

## שליח בתופס לבע"ח במקום שחב לאחריו

וקתני דלא קנה משום דחב לאחרים. עכ"ל  
הרא"ש.

והראיה הראשונה דתוס' והרא"ש דאפילו בעשאו שליח אין מועילה תפיסתו הוי מהא דאיתא במס' ב"ב (דף פד: פה.): יימר בר חשו הוה מסיק ביה זוזי בהווא גברא שכיב ושביק ארבא א"ל לשלוחיה זיל תפסה ניהליה אזל תפסה פגעו ביה רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע אמרו ליה את תופס לב"ח במקום שחב לאחרים ואמר רבי יוחנן התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה, תפסוה אינהו וכו'. דמהכא משמע שאע"פ שיימר בר חשו עשאו שליח לתפוס, לא הועילה תפיסתו מכיון שהיה תופס לבע"ח במקום שחב לאחריו.

והראיה השניה שהרא"ש מביא, הוי מהא דלעיל (בדף ט: י.) מביא ר"נ ראה דהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו ממתניתין דהיה רוכב ע"ג בהמה וראה את המציאה ואמר לחבירו תנה לי דלא זכה בה, ומהא ש"מ דהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, דאי קנה חבירו - היה צריך הרוכב לזכות בה. ואי אמרינן כשיטת רש"י דכשעשאו שליח ודאי קנה חבירו, מאי הראיה של ר"נ ממשנתנו - והרי אפילו לפי ר"נ קשה דהרוכב היה צריך לזכות בה מכיון שעשאו שליח לקנות [דהרי הוא אמר לו "תנה לי"] ומהא דר"נ לא חייש להא ומביא ראיה ממשנתנו דלא קני, על כרחך איהו גופיה ס"ל דאפילו כשעשאו שליח כבמשנתנו, נמי אין מועילה תפיסתו.

ותוס' במס' גיטין (דף יא: בד"ה התופס לב"ח) מקשה עוד על רש"י וז"ל: התופס לב"ח במקום שחב לאחרים לא קנה אפילו עשאו שליח כדמוכח בכתובות גבי יימר בר חשו דאמר ליה לשלוחיה כו' ודלא כפירוש רש"י דפירש בפ"ק דב"מ דבעשאו שליח לכ"ע קנה, דאין חילוק דאפילו לא

הגמ' במס' ב"מ דף י. דנה בדין המגביה מציאה לחבירו אי קנה חבירו או לא. והגמ' מביאה ר"נ ורב חסדא דאמרי תרוייהו המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, מאי טעמא הוי תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים והתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה, ורש"י מפרש את טעם הדבר (בד"ה לא קנה) דהוי משום "כדאמר בכתובות דלאו כל כמיניה להיות קופץ מאליו וחב לאלו מאחר שלא עשאו אותו הנושה שליח לתפסו", ורש"י מחדש חידוש, דהוי ג"כ רק משום שהבע"ח לא עשאו שליח - ומהא ש"מ שכשהוא כן עשאו שליח, שמועילה התפיסה. וכן משמע מרש"י לעיל (בד"ה הוי תופס לבעל חוב) דמפרש "כאדם הבא מאליו" דמשמע דהוי דוקא כשבא מאליו, אבל כשעשאו שליח משמע שזה כן מועיל.

ותוס' מקשה על רש"י (בד"ה תופס לבע"ח) וז"ל: מה שפרש"י משום דלא עשאו שליח, אין נראה דבפרק הכותב משמע גבי עובדא דיימר בר חשו דתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קני אפילו עשאו שליח, עכ"ל. והרא"ש מקשה ג"כ ממשנתנו וז"ל (בסימן כז:): ר"נ ורב חסדא דאמרי תרוייהו המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו. מ"ט הוי תופס לב"ח במקום שחב לאחרים וכל התופס לב"ח במקום שחב לאחרים לא קנה. אפילו עשאו בע"ח שליח...דלאו כל כמיניה לזכות לזה ולחוב לאחרים. ואין יד השליח כיד המשלח לחוב לאחרים כדמוכח בכתובות גבי יימר בר חשו שאמר לשלוחו תפוס לי מב"ח ואפ"ה א"ל רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע את תופס לב"ח במקום שחב לאחרים. ועוד מגופה דמתני' דבעא ר"נ למידק מעני לעני מחלוקת והתם עשאו שליח דאמר תנה לי

והפנני פירש, דתוס' הבין שממשנתנו לא קשיא, דרש"י היה מתרץ דמכיון שהוא אומר לו תנה לי ולא אמר זכה לי לא הוי כעשאו שליח. אולם דבר זה צריך לכאורה ביאור, דהרי רק ר' יוחנן חידש את הנפק"מ בין תנה לי לזכה לי אבל קודם לכן אין נפק"מ בהא - ולפי תירוץ הפנני הרי יוצא דמעיקרא כבר ידענו את החילוק בין תנה לי לזכה לי. ולכאורה הכוונה הוי שאה"נ שאפילו קודם לתירוץ של ר' יוחנן כבר ידענו שכשאמר תנה לי ולא זכה לי לא הוי בתורת שליחות משום דע"י אמירה זו לא שוויה שליח מעליא, ומש"ה לר"ג לא קשיא, אבל לעולא קשיא דהרי לדידיה אע"פ שלא הוי בתורת שליחות אלא רק בתורת זכיה נמי קני דהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו ועל כן אף הכא היה צריך לקנותו, ואח"כ תירץ ר' יוחנן דאפילו אי נימא דקנה חבירו אפשר לתרץ את הלשון תנה לי דלא נתכוין שיקנהו בשבילו כלל וכלל דמכיון שאמר לו אבל אמר רק שיביאהו ולא שיזכה בשבילו - כלל לא קנה, משום שגילה בדעתו שאינו רוצה שיקנהו בשבילו עכשיו ורק כשיתנהו לו, ובשלמא אי לא הוי אמר ליה מידי - שהיה קונה מדין תופס לבע"ח, אבל מכיון שגילה בדעתו שרוצה שיקנהו רק בשעת הנתינה אזי לא קנה עד שעה זו (משא"כ קודם לכן שלמדנו שהכוונה הוי אך ורק שהוא שליח להבאה ולא כקונה בשבילו), וכן משמע מרש"י (בד"ה ואם תאמר משנתינו) שדייק לומר דהתירץ הוי שבמשנתנו שאני משום ד"היינו טעמא משום דקתני ואמר לחבירו תנה לי ולא אמר זכה אתה לי בהגבהתך נמצא שלא עשאו שליח להקנות בהגבהתה עד שעת נתינה והרי קודם נתינה הדר בו זה משליחותו" דרצה לומר דהטעם שבמשנתנו לא קנה חבירו הוי משום שהוא כאומר לו שלא יקנה זאת מיד אלא רק עד שעת נתינה, ומשום שפירש זאת מש"ה לא קני.

עשאו שליח שלוחו הוא דזכיה מטעם שליחות כדמוכח בפ"ק דב"מ ובפרק אין בין המודר. והיינו, דהרי זכיה מטעם שליחו הוי, וכשם שאין מועילה התפיסה אע"פ שזוהי תפיסה לזכותו, שליח נמי אין מועיל.

ויש מקשים עוד על שיטת רש"י (מובא בשימ"ק בסוגיין) דאי בשליח מועילה תפיסה אע"פ שחב לאחריני, מאי מקשה הגמ' להלן מהא ד"מציאת פועל לעצמו בד"א בזמן שאמר לו בעה"ב נכש עמי היום עדור עמי היום אבל א"ל עשה עמי מלאכה היום מציאתו של בעה"ב הוא" והרי התם, מכיון ששכרו הוי כשליח ומש"ה קנה בעה"ב ואה"נ שר"ג מודה בהא, ומאי מקשה ליה רבא, אלא על כרחך, בהא נמי פליג ר"ג ומש"ה אותביה רבא הא.

ויערין בפנני בסוגיין דקשיא ליה אמאי תוס' אינו מביא ג"כ את הראיה מסוגייתנו דשליח אינו מועיל [מהא דבמשנתנו לא קנה אע"פ שאמר לו תנה לי] ועי"כ מתרץ ג"כ את שיטת רש"י, וז"ל: ויש להקשות אמאי לא מיייתי ראייה לדבריהם ממשנתנו דאמר תנה לי וא"כ עשאו שליח, ואפ"ה קאמר ר"ג דיכול המגביה לחזור בו אח"כ משום דלא קנה חבירו מטעמא דתופס לבע"ח. אלא די"ל דבמתניתין לא הוי כשליח כיון דאמר לו תנה לי ולא אמר זכה לי. וא"כ יש ליישב ג"כ קושיית התוס' אליבא דרש"י דהתם נמי בעובדא דיימר בר חשו על כרחך לא היה שליח לקנות מדין זכיה שלא היה צריך לזכות כיון שתפסו בחובו ולגבי בע"ח אחריני לא אסיק אדעתיה, אלא הא דקאמר ליה לשליח תפסה היינו תפיסה שאינה בדרך קניה אלא שתהא תחת ידו להביאה לו, אבל עיקר כוונת רש"י היכא שעשאו שליח לזכות במידי דשייך זכיה, דא"כ הו"ל יד שליח כיד בעלים לגמרי ויליף לה מפועל דבסמוך דמאי שנא פועל ומאי שנא שליח.

\* אולם עיין בקצוה"ח בסימן ק"ה סק"א דמפרש דרש"י סבירא ליה דזכיה הוה מתורת יד או מתורת שליח דרחמנא עי"ש באריכות, אולם עכ"ז אפשר לומר דלהפנני א"צ להגיע לזה כמבואר כאן מדברינו.

בדעתו שצריך לזכות כאן בכדי שיעשהו שליח לזכות כשליח מעלייא [ואי הוי סתם אדם לא היתה הסברא כ"כ מיושבת לומר שלא עשאו שליח מעלייא].

ולענ"ד אפשר לתרץ לפי יסוד הפנ"י הנ"ל, ג"כ את שאר הקושיות על רש"י. ועל קושיית התוס' במס' גיטין דזכיה מתורת שליחות וא"כ צריך להיות ההלכה בשניהם שווה, נתרץ ע"ז, דהא דזכיה מתורת שליחות הוי רק שזה מועיל כשליח, אבל מכ"מ - מכיון שלא עשאו שליח בפירושו, אין לו את ההלכה של יד שליח כיד משלחו. ועל כן לק"מ, דהא דשליח יכול לתפוס במקום שחב לאחרני הוי רק כשירו כיד משלחו, אבל בזכיה שאין לו את ההלכה זו - אין מועיל תפיסה במקום שחב לאחרני. [ולפ"ז אפשר אפילו לומר דס"ל לרש"י כתוס' דזכיה הוי מתורת שליחות ע"י אנון סהדי דעשאו שליח, אולם מכ"מ - מכיון שלא מינהו לעשותו לשלוחו, לא הוי כ"כ חזק דנימא שידו כיד המשלח דלגבי הא לא אמרינן אנון סהדי, דבשביל לעשות את ידו כיד בעה"ב צריך מינוי בפה, או משום דלגבי הא לא הוי אנון סהדי שיעשהו שליח, דאין ודאי דניחא ליה שיהיה זוכה זה כמוהו ממש\*]. וכמו"כ נתרץ את הקושיא מפועל [דאמאי מקשה הגמ' על ר"נ דס"ל דהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, מפועל, והוי בפועל דעשאו שליח - אפילו ר"נ מודה דמועילה תפיסה], דנתרץ, דמכיון שהוא שכרו למלאכתו, ובמלאכתו הוי אינו צריך שיהא לן דין שליח [דלמאי צריך שיהא שלוחו בשביל לנכש ולעדור וכדו], ואיהו לא אסיק אדעתיה שהפועל ימצא מציאה ויקננה בשבילו, על כן לא הוי כשליח לקנות לו המציאה והוי כמו סתם המגביה מציאה לחבירו, ומזה קשה דאי סבירא לן דבלא שליח לא קנה חבירו - ג"כ בפועל לא היה צריך לקנות, וע"ז מתרצת הגמ' שידו כיד בעה"ב אפילו בלא עשאו שליח, ומש"ה קונה זאת הבעה"ב.

[ויש להוסיף, דלכאורה גם הרא"ש היה סבור ששייך לתרץ כנ"ל אולם ס"ל דעכ"ז הוי קשה מינה, דהרא"ש מביא קודם לכן את הקושיא מעובדא דיימר בר חשו ורק אח"כ מביא שאפשר ג"כ להקשות ממתניתין דידן, ולכאורה הרי הו"ל להקשות קודם לכן מסוגיין, אלא דודאי ג"כ ס"ל ששייך לתרץ דהוי הקושיא מהתם עדיפא, ועל כן הקשה מהתם קודם לכן].

ולפי היסוד הנ"ל מתרץ הפנ"י ג"כ את קושיית התוס' מעובדא דיימר בר חשו, דהתם לא עשאו שליח ש"זוכה" בשבילו, דהרי א"צ זכיה מכיון דהרי הוי בע"ח ועל כן זה שלו בדין וא"צ לעשות כאן זכיה. ומש"ה לגבי הזכיה לא הוי שלוחו, וא"א לומר שהוא כן עשאו שליח לתפוס משום שרוצה שבע"ח אחרים לא יתפסו זאת ולא יהא לו מה לתפוס, דלא היא, דלא העלה כלל בדעתו לתפוס משום בעלי חובות אחרים, ורק רצה שהוא "יביא" לו את הממון, ולא שיזכה בשבילו, ועל כן אין לו את דין שליחות דיהא ידו כיד הבעה"ב ומש"ה הוי כמו כל תופס לב"ח במקום שחב לאחרים, דלא קנה. ורש"י דקאמר שבשליח מועיל תפיסה איירי באופן שעשאו שליח מעלייא - שעשה אותו שליח "לזכות" בשבילו, דבכה"ג הוי ידו כיד המשלח ומועילה תפיסתו, דכמו שכשהמשלח תופס הויא תפיסה, אף כשהשליח תופס הויא תפיסה.

ואולי ג"כ מדויק תירוצו של הפנ"י כשיטת רש"י מהגמ' התם, דאיתא התם "אמר ליה לשלוחיה זיל תפסה". וחדא, מלישנא ד"תפסה" משמע דלא ביקש ממנו שיזכה זאת בשבילו, אלא בקשו רק שיביא זאת אליו ויתפוס זאת בשבילו, משום דאיהו הרי לא קאמר ליה לשלוחיה "זיל זכי לי". וכן אפשר לומר דמש"ה נקט "אמר ליה לשלוחיה" [דלכאורה "לשלוחיה" מיותר] דכוונתו הוי שהוא שלוחו בד"כ ומש"ה ניחא יותר דלא עשאו שליח, משום שתמיד הוא עושה בשבילו את שליחותיו ולא היה

דהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו משם לדלידיה הרי תיקשי הברייתא, ומש"ה תירץ תירוצו אחר דאזיל אפילו לשיטת רבא דלא ס"ל דאיירי בששכרו ללקט מציאות, ועיי"כ יודה רבא לשיטתו ויסבור דהמגביה מציאה לחברו לא קנה חבירו.

ואפשר לדייק ג"כ מרש"י הכא דס"ל כהאי שינויא דפועל ולהא דלפ"ז הקושיא הוי אך ורק אי לא נסבור כתירוצו של רב פפא דאיירי כששכרו ללקט מציאות. דרש"י מפרש (בד"ה אמר לו עשה עמי מלאכה היום): כל מלאכה שהוא עושה מלאכת בעל הבית היא וקנה בעל הבית. דמשמע מינה דלא איירי כששכרו ללקט מציאות, דרש"י נקט שכל מלאכה שהוא עושה מלאכת בעה"ב היא, דאיירי כששכרו לסתם מלאכה ומש"ה כל מלאכה שהוא עושה הוי לצורך בעה"ב, ואי איירי לפי תירוצו ר"פ הרי אין מתאים לומר לשון זה - דהרי לא הוי משום שכל מלאכה שהוא עושה הוי לצורך בעה"ב, אלא הוי משום ששכרו ללקט מציאות. וכמו"כ אפשר לדייק זאת מרש"י קודם לכן (בד"ה נכש עמי היום) שפירש דהכוונה הוי "דלא נשכר עמו אלא לניכוש ועידור" דמשמע שהכוונה הוי ששכרו למלאכה מסוימת ומש"ה לא קנה מציאה, ותוס' להלן (בדף יב: בד"ה ששכרו ללקט מציאות) מפרש, דלפי ר"פ הא דקאמר "נכש עמי היום עדור עמי היום" הוי ששכרו לסתם מלאכה כעין ניכוש ועידור ולא ללקט מציאות, אולם הוי, ששכרו לכל המלאכות ולא למלאכה מסוימת אלא שלא פירש דהוי למציאות, ועל כן דייק רש"י לומר דהא דלא קנה הוי משום שלא שכרו אלא רק לנכש ולעזור בכדי לומר לנו דהוי הקושיא אך ורק לפי תירוצו רבא דלהלן דלדידיה הוי ניכוש ועידור ששכרו למלאכה מסוימת ולא לפי תירוצו ר"פ דניכוש ועידור הוי ששכרו לסתם מלאכה.

וא"א להקשות, דלהלן (בדף יב:) מפרש רב פפא דהברייתא דפועל איירי בששכרו ללקט מציאות, וא"כ - הרי א"א לומר דלא אסיק אדעתיה שימצא מציאה, דהרי לכך שכרו. דאפשר לתרץ בפשטות, דהתם יש כמה אוקימתות בברייתא, ורק רב פפא אוקים לה בששכרו ללקט מציאות ורבא תירץ התם תירוצו אחר לביאור הברייתא וש"מ דלא ס"ל מתירוצו של ר"פ דאיירי כששכרו ללקט מציאות וס"ל דאיירי ששכרו למלאכה סתם, ומש"ה ניחא דרבא דהכא מקשה דמכיון שלא אסיק אדעתיה על מציאות ולא הוי כשליח קשה דאמאי יועיל. ואה"נ שר"ג הכא היה יכול לתרץ דס"ל כשיטת ר"פ דלהלן דאיירי כששכרו ללקט מציאות ומש"ה דינו כשליח ומועילה תפיסתו, אלא דעדיפא מינה משני וקושטא משני, או דאיהו נמי פליג ארב פפא וס"ל דהברייתא דפועל איירי כששכרו למלאכתו ולא בשביל ללקט מציאות בשבילו. ולפי הא דמבאר תוס' (בד"ה איתיביה רבא לר"ג) ניחא יותר דתוס' מפרש דאע"ג דלעיל (בדף ת. ח.) פליג רבא על שיטת רמי בר חמא וסבירא ליה דהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו כשיטת ר"ג [וא"כ מאי מקשה על שיטת ר"ג דמשמע דאיהו לא ס"ל הכי, והרי איהו גופיה ס"ל נמי הכי ואף לשיטתו יקשה קושיא זו], שמא היה סבור דלא כר"ג ומש"ה הקשה זאת, וכשתירץ לו ר"ג דשאני פועל דידו כיד בעה"ב קיבל ממנו את תירוצו וכבר היה סבור כר"ג ומש"ה פליג התם על שיטת רמי בר חמא וסבר כשיטת ר"ג דהכא, דלא קנה חבירו. ולפ"ז נבאר דר"ג לא רצה לתרץ דאיירי כששכרו ללקט מציאות ומש"ה לא יקשה לפי שיטת עצמו אולם לרבא דס"ל דלא מסתבר שהתם איירי בששכרו ללקט מציאות דמש"ה פליג על תירוצו ר"פ וס"ל דלא איירי ככה"ג דשכרו ללקט מציאות ועל כן לא יסבור כר"ג

\*\* ראתא התם "שכיב ושביק ארבא א"ל לשלוחיה זיל תפסה ניהליה" דמשמע שמיד כשמת שלח את שלווחו, וכן מדפגעו ביה ר"פ ורב הונא שהלכו לתפוס מסתבר נמי שהם הלכו לתפוס זאת מה שיותר מוקדם.

חשו תיקשי לרש"י, משום דס"ל דהתם אי אפשר לומר דהא דאין מועילה תפיסתו הוי משום דלא אסיק אדעתיה אבע"ח אחריני אבל אה"נ שכשאסיק אדעתיה אבע"ח אחריני דעי"כ שוויה שליח מעליא, דבכה"ג מועילה תפיסתו דהוי שלוחו. דא"כ - אמאי מיד כשפגעו ביה בההוא שליח ר"פ ורב הונא בריה דרב יהושע הם אמרו לו שאין תפיסתו תפיסה משום דהוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחריים, והרי דילמא הוא עשאו שליח מעליא ותפיסתו כן תועיל ואמאי קאמרי ליה הכי מיד, אלא על כרחך שאין נפק"מ איזה סוג שליח הוי ובכל אופן הוי כתופס לבי"ח במקום שחב לאחריני, ומש"ה מהא דהתם הוא כן מקשה.

ולפ"ז צ"ב מהו תירוץ הפנ"י לפי שיטת רש"י, והרי אפשר להקשות מב' הסברות הנ"ל בשיטת תוס'. ולכאורה נראה לכאור ע"פ הקושיא הראשונה על רש"י את הקושיא השניה, דהרי מסתמא הטעם דלא אסיק אדעתיה מבע"ח אחריני הוי, משום שאין ידוע שלאותו הלוח יש עוד בע"ח ומש"ה לא אסיק אדעתיה מבע"ח אחריני, ומש"ה נמי לא בירו ר"פ ורב הונא בריה דרב יהושע איזה סוג שליחות עשאו משלחו, משום שמכיון שידעו שאין יודע זה שהלוח היה חייב ג"כ להם ממון ועל כן הרי ודאי דלא אסיק המשלח אדעתיה לאפקועי מבע"ח אחריים, ומש"ה אמרו לו בפשיטות דהוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחריים דלא קני, ומיושב שפיר שיטת רש"י. ויש לתרץ עוד על הקושיא השניה לפי הא דביארתי לעיל שמשום שנקט "שלוחיה" הכוונה הוי זה שהוא משלח בד"כ לכל הצטרכויותיו ומש"ה הסברא נותנת יותר שלא נתכוין לעשותו שליח לזכות כשליח מעליא. ולפ"ז נתרץ על קושיא זו, דמכיון שהוא שלוחו בד"כ ידעו ר"פ ורב הונא בריה דרב יהושע דמסתמא לא נתכוין לעשותו שליח מעליא ונתכרין רק שיביא לו זאת כמו שהוא מסייע לו תמיד, [ואולי לפ"ז ג"כ א"צ להגיע לסברתו של הפנ"י דהא דלא עשאו

ולפ"ז מיושב שפיר כל התמיהות הנ"ל על שיטת רש"י ואפשר לומר דבדין שליח תהא תלויה מחלוקתן דרש"י ותוס'. דרש"י ס"ל שבכדי להיות שליח צריך שיהא מעשה מעליא [דהיינו, שיעשהו שליח בכוונה מעליא שיהא לו כל דין שליחות ועל כן צריך שתהיה לו כוונה שיוזכה בשבילו] ועל כן לק"מ משום מקום כנ"ל. משא"כ תוס' דס"ל שכשביקש מחבירו שיעשה לו איזה דבר וחבירו הסכים לכך - הוא כבר נהיה שלוחו לכל דבר, וא"צ שזה יהא דוקא כשרצה שיעשה איזו זכיה בשבילו ומש"ה קשיא ליה על פירוש רש"י. וסברת המחלוקת הוי, דרש"י היה סבור ג"כ, דבכדי שיהא את ההלכה של "יד שליח כיד משלחו" אין מועיל סתם בקשה וצריך דיעשהו שליח מעליא. משא"כ תוס' דס"ל שע"י שבקשת זאת ממנו והראית שרצונך שיעשה לך זאת, עי"כ זה כבר נהיה יד שליח כיד משלחו [או שנפרש דרש"י מודה שהוא שלוחו, אבל את ההלכה דיד שליח כיד משלחו לא קיבל עד שיעשאו שליח מעליא].

ואכתי יל"ע בתירוץ הפנ"י דמאי העדיפות של הקושיא מהתם מהקושיא מהכא, והרי גם בעובדא דיימר בר חשו אפשר לומר דלא עשאו שליח מעליא ועל כן אין מועילה תפיסתו. ולענ"ד נראה לומר, דתוס' לא ס"ל מסברת הפנ"י הנ"ל דמבע"ח אחריים לא אסיק אדעתיה דמש"ה נימא דאין בו את דין שליחות, וס"ל לתוס' דאסיק ואסיק אדעתיה אבעלי חובות אחריים ומש"ה נתכוין לעשותו שליח מעליא לתפוס בשבילו ורש"י אין יכול לתרץ דאיירי התם שאינו שליח מעליא, משום דמסתברא דאסיק אדעתיה אבעלי חובות אחריים - דאי לא, אמאי מיהר לעשות שליח ולתפוס\*? והרי בין כך אין בעלי חובות אחריים שיחפסו זאת, אלא על כרחך אסיק אדעתיה שלא יתפסו זאת בע"ח אחריים ומש"ה שוויה שליח מעליא, ועל כן קשה לרש"י היתה צריכה להועיל שליחותו. ואולי אפשר לומר עוד ביאור אמאי ס"ל לתוס' דמעובדא דיימר בר

מטלטלין של לזה לצורך בע"ח דמשמע דהוי דוקא במטלטלין שאפילו שליח לא יועיל [ומרש"י במס' גיטין (דף יא: בד"ה התופס לבע"ח) דרש"י נקט מטלטלין ונקט נמי "אדם מן השוק שתופס" דמשמע שבשליח יועיל לכו"ע ואפילו במטלטלין, אין כלל קושיא, דאפשר לומר דכוונתו הוי שלמ"ד דהתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים קנה (דהתם קמיירי רש"י למ"ד דקנה) אפילו כשהוי אדם מן השוק ולא שליח נמי קנה]. וסעד לדברי ממש ב"ק (דף מג.) דאיחא התם לגבי הא דבכור אינו נוטל פי שנים בראי לבא לאחר מיתה כבמוחזק "דאמר רבה גבו קרקע יש לו גבו מעות אין לו ור"נ אמר גבו מעות יש לו גבו קרקע אין לו" ורש"י מפרש התם דסברת ר"נ הוי "רכמוחזק דמי שהרי מעות הלזה אביהם ומעות נטלו" ור"י מפרש התם בתוס' ג"כ סברא לר"נ "לפי שדרך בנ"א לפרוע מעות חשיב ר"נ מוחזקין" דחזינן שיש סברא שבמעוה הוי כמוחזק וכמו"כ אפשר לומר בתופס לבע"ח דתועיל שליחותו משום שיש לו זיקה לזה, ואפילו לרבה דס"ל התם דאינו נוטל במעות פי שנים ולא הוי כמו שמוחזק בזה, אבל מכ"מ נימא שיודה דיש ע"ז שיעבוד יותר מעל המטלטלין ויש בזה מקצת שיעבוד שיועיל השליח שעשה אע"ג דחב לאחרני, או שמכיון שיש לו זיקה לממון תועיל התפיסה.

ולפי היסוד הנ"ל מיושב כל הקושיות הנ"ל, דמעובדא דיימר בר חשו לא קשיא, דהתם תפס ארכא דהוי מטלטלין ומש"ה קאמרו ליה ר"פ ורב הונא בריה דרב יהושע דהוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים - דמכיון שתפס מטלטלין, אפילו כשהוא שלוחו אמרינן דהוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים. והקושיא מהא דאמאי לר"נ נחא מתניתין ומהא דפועל דמאי הקושיא מפועל והרי התם שויה שליח, נמי לא קשיא, דהתם הוי איירי במציאה והרי אין לו שום זיקה או שיעבוד במציאה זו ומש"ה לא מועילה התפיסה.

שליח לזכות הוי משום דלא אסיק אדעתיה אשאר בעלי חובות דמש"ה יקשה לן הקושיא הראשונה, אלא נפרש דהא דהתם לא הוי שליח הויא משום שמכיון שהוא שלוחו בד"כ לכל הצטרכויותיו לא נתכוין לעשותו שליח מעליא שיזכה בשבילו אלא שלחו כמו שמשלחו לכל הצטרכויותיו - שיעבוד בשבילו].

ולענ"ד נראה לתרץ על הקושיות על רש"י מהמקומות דמשמע בהם דאפילו כשעשאו שליח נמי אין מועילה תפיסתו [מעובדא דיימר בר חשו דהתם תפס שלוחו ארכא ואפ"ה קאמרי ליה ר"פ ורק הונא בריה דרב יהושע דהוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, ומהא דר"נ דס"ל דהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו מביא ראייה לשיטתו ממתני" דראה את המציאה ואמר לחבירו תנה לי דמשמע דלא קנה חבירו, ולפי רש"י הרי אף ר"נ יודה דבציור דמתני" קנה חבירו מכיון שאמר לו תנה לי ושויה שליח ואף לר"נ קשה, ומהא דהגמ' מקשה מפועל ולפי רש"י לק"מ מפועל דהתם שווייה שליח ומש"ה קנה הבעה"ב את המציאה] דלא כהפנ"י דתירץ דהתם לא הוי כשליח מעליא, אלא שנחלק בתופס לבע"ח בין תפס ממון לתפס סתם מטלטלין, והא דקאמר רש"י ששליח מועיל הוי דוקא כשהשליח תפס ממון אבל כשהשליח תפס סתם מטלטלין מודה רש"י דלא הויא תפיסה ואין מועילה תפיסתו. וסברת הדבר הוי, משום דבממון - מכיון שהלוה לו ממון אזי הוי כעין שיעבוד על הממון שהרי ממון הלוה לו ויש לו יד לגבות מזה ובפרט שבד"כ גובים על חוב "ממון" משא"כ כשתפס סתם מטלטלין דאין לו זיקה כ"כ לזה דמש"ה אין מועיל השליח לתפוס במקום שחב לאחרים. וזה מדויק מדברי רש"י, שבסוגייתנו פירש (בד"ה הוי תופס לבע"ח) "כאדם הבא אליו ותפס ממון חבירו" דאיירי לגבי תפס ממון. משא"כ בעובדא דיימר בר חשו דרש"י מדייק לומר (בד"ה התופס לבע"ח) "שליח התופס

כשהשליח הוא לתפוס מטלטלין דבכה"ג  
 הוא תפיסתו עבירה ועל כן אין מועיל  
 השליח, אבל כשהוא שליח לתפוס ממון שיש  
 לו זכותא אלימתא בזה [מהטעמים הנ"ל  
 דיש לו כעין מקצת שיעבוד על זה או שיש  
 לו זיקה בזה] לא הוא עבירה ועל כן מועיל  
 השליח לתפוס בשבילו, [ועכ"ז רש"י מדמה  
 את האי מילתא דהכא להא דמס' כתובות  
 אע"ג דהתם איירי כשתפס מטלטלין והכא  
 איירי כשתפס ממון, משום דבלא שווייה  
 שליח הוא הדין בב' המקומות אותו הדין,  
 ומש"ה נקט לה רש"י], ואתי שפיר, ודו"ק  
 היטב.

והסברא לומר שמשום שיש לו שיעבוד  
 או זיקה לממון מש"ה תועיל תפיסת השליח  
 הוי, שעי"ז לא הוי שליח לדבר עבירה.  
 והיינו, דהפנ"י במסע כתובות (ברך פד):  
 מקשה דאינו מבין את סברת החולקים על  
 רש"י וסבירא להו דשליח אינו מועיל בתופס  
 לבע"ח, דהרי הואיל ושלוחו של אדם כמותו  
 - אמאי לא תועיל שליחותו, ומפרש דהוי  
 משום שזוהי שליחות לדבר עבירה, ואין  
 שליח לדבר עבירה. ונפרש, דרש"י יודה  
 לסברא שהפנ"י מבאר בשיטת תוס' דהא  
 דלא יועיל שליח הוי משום דאין שליח לדבר  
 עבירה, אלא דס"ל לרש"י דהוי רק

★ ★ ★

# בירורי הלכה

הרב יעקב שלמה מוזסון

## בדין מעונן ומנחש ודרכי האמורי - רפואה אלטרניטיבית ושיטת מוח אחד, והחובה ללכת בתמימות ובאמונה

כתב הטור (יור"ד סי' קעח אות א) "אסור ללכת בחוקות הגוים, ואין צריך לומר שלא לקסום ולנחש ולעונן, שכל אלו מפורשים בחזרה דכתיב (דברים יח ט-יא) לא תלמד לעשות כתועבות הגוים ההם. לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחוכר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים. אלא אפילו מנהג שנהגו הגוים אסור לילך בו, דכתיב (שם פס' ג) ובחוקותיהם לא תלכו", עכ"ל. והאריכו הטור והב"י (יור"ד סי' קעח-קעט) בכל פרטי הדינים.

לאנרגיית הגוף לזרום כדבעי, ולפי שיטתם כיון שחזרת אנרגיית הגוף לאיתנה ממילא נגאל הגוף ממיחושו וממכאוביו.

לאור התעוררות שהיתה לאחרונה בעניין כשרות הרפואה הזו, אענה גם אני חלקי אם מותר לרופא לרפא ו/או לחולה להתרפאות בכל צורות הרפואה שאין להם הסבר שכלי ע"פ חכמת הרפואה המקובלת מדורי דורות, אשר כידוע שורש השיטות החדשות האלו הגיע מחכמי אומות העולם, ומפיצי השיטה הזו הם נוצרים אדוקים אשר בנוסף על אמונתם בדתם, הם מאמינים נמי בתאורייה שיש כוחות אנרגיה בכל העולם וזה מקשר בין האנשים בתת מודע וכו', וכיוצא באלו דעות כוזבות הגובלות בשיתוף או שהם ממש שיתוף רח"ל.

זה החלי בעזה"שית לברר וללכך מה שנראה מהגמ' והפוסקים בענין השיטה הנ"ל שיטת 'מח אחד', וכדי להגיע למיצוי העניין צריכים אנו להרחיב את היריעה ולבאר מהי דעת התורה הק' על כל מיני

בזמן האחרון מתפשט והולך אף בציבור החרדי כאש בשדה קוצים הנוהג שלצורך ריפוי כל מיני מיחושים הן גופניים והן נפשיים הן אמיתיים ובעיקר מיחושים מדומים, מזדקקים למרפאי ותרופות הרפואה האלטרנטיבית, שדרכי פעולתה אינם מובנים ע"פ חכמת הרפואה הטבעית המקובלת בארצות המערב שנים רבות, על אף כל מה שהשתכללו והעמיקו בה, וגם אין להם שום הבנה על פי השכל הישר.

אחת השיטות שהחלה לפוצ על פני כל הארץ לאחרונה שמה ייקבנה 'מח אחד', ודרכי פעולתה הם ע"י לחיצות במקומות שונים בגוף, וע"פ תגובות הגוף ללחיצות האלו מגלים המטפלים דברים נסתרים אשר קרו למטופל בעבר הקרוב והרחוק ואפילו מה שאירע עמו בהיותו כמעט אמו, וגם לרבות דברים שמהמטופל עצמו הם נשכחו. ודרכי הריפוי ע"פ שיטה זו לפי עדות המטפלים היא, שהם משחררים ע"י לחיצות אלו סתימות שנוצרו בגוף שמפריעות

ידי חכמי יון ובראשם אריסטו שזלזלו בכל דבר שלא מוחש בחמשה חושים ו/או נתפס בשכל, ועל ידי ביטולם להחכמה של חכמי קדם נתבטל נמי כח הטומאה שהצליחו להשתמש בו חכמי קדם ע"י חכמתם.

וז"ל בספרו מחשבת חרוץ (דפו"י דף עב ע"א) "וכל זמן שהיתה הנבואה בישראל לדעת עתידות בדרך ידיעה מן השמים שלמעלה מהשגת אדם, היתה גם בהם ידיעה זו זה לעומת זה בידיעת האיצטגנינים וקוסמים ומכשפים שהם ג"כ ידיעות שלמעלה מחכמה מהשגת אדם, וכו' רק מצד ידיעת העתים בכוכבים ומזלות וכדומה כמעונן שמחשב עתים, וכן כל חכמת הקסם והכישוף הוא מצד פעולות שתחת הזמן ולמטה מן השמים וכו', ומשאבדה עצה מבנים או נסרחה חכמתם ג"כ, ובתחילת מלכות יון היתה הסתלקות הנבואה כמ"ש בסדר עולם, ואז היה יסוד חכמת תורה שבעל פה, וזה לעומת זה התחילה אז חכמת יונית ופילוסופיא שהכחישו האיצטגנינות והכישוף וכדומה חכמות שלמעלה משכל אנושי, דרק אצל בני ישראל חכמתם הוא השגת רוח הקודש ויוכלו להשיג עתידות גם כן דרך חכמה וברוח הקודש, וכו', וכל חכמתם הוא להשיג שיש חכמה למעלה משכל אנושי, ושכל השגתם אינו מצד השגת שכל אנושי כלל, ועל כן אצל בני ישראל החכמים הם יודעי העתים ג"כ, וכו' הוא ידיעת העת דרך איצטגנינות או עוננות שלמעלה מהשגת אדם, מה שאין כן אומות העולם וכו' ". עכ"ל הק'.

וגם בספרו 'פרי צדיק' (וארא מאמר ח) כתב וז"ל "והנה גלות מצרים היה הכנה לתורה שבכתב שהגיע זמנה להגלות, וכנגד זה היה חכמת מצרים שהיה בכישוף והתגלות מצד הקליפות דוה לעומת זה וכו', ובגלות בכל שהיו אז עוד נביאים אחרונים יחזקאל חגי זכריה ומלאכי ודניאל ובעלי רוח הקודש והיה אז זה לעומת זה חרטומים ופותרים חלומות ומודיעים עתידות

קוסמויות וכישופים וכיוצא"ב למיניהם, ומזה נבוא לבירור פרטי בעניין השיטה הנ"ל.

ירוע שחכמי קדם התעסקו בכוחות טומאה ושאלת שדים, וכמו כן ידעו אז כיצד להשתמש בשדים ולהפעיל אותם בכל מיני פעולות לצרכים כלליים ופרטיים, וכן עסקו בכל מיני צורות של כישוף. וכמו כן היו סיעות של צופים בכוכבים ובמזלות, אשר ע"פ תנועת הכוכבים בשמים, גילו כל מיני עתידות הקרובות לבוא. וגם התעסקו בכל מיני דרכים להעלות רוחות של מתים כדי לשאול ולדרוש מהם עתידות ולפעול פעולות על ידם, וכמבואר במקראות בתנ"ך ובמקומות רבים בש"ס ובזוה"ק.

הנה זה ברור שלא נכלל האיסור להתעסק בכל הנ"ל באזהרות הרבות על עבודה זרה ואביזריה, וזאת משום שלא היה בכל הנ"ל [עכ"פ בדורות קדם] עבודות וקבלת מרות כדרך שעובדים ומקבלים מרותו של כח אלוקי, וכן משמע מלשון החינוך (מצוה תקיא) שכתב בשורש מצות הכישוף, שמיני הכישוף הם "רחוקים מאד וכעורים לפניו ברוך הוא, ויש בהם ניצוץ מענייני עבודה זרה", משמע שאין בהם ממשות של עבודה זרה, וכן נראה משאר מוני המצוות ומפרשיהם במצוה הנ"ל. ואם בכישוף כך, קל וחומר שאין מעונן מנחש וקוסם בכלל האזהרות של עבודה זרה, אלא שנחלקו הפוסקים האם הם בכלל כישוף וכלשון הטור (ריש סי' קעח), או שאינם נכללים בכישוף, (עי' ב"ח שם).

והנה ידוע ומקובל שבמשך הזמן ועם ירידת הדורות נחלשו ג"כ כוחות הטומאה ובכל דור הם נחלשים והולכים. ובספר פוקד עקרים [להרה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין זי"ע (דפו"י עמ' כו)] כתב שמאז שביטלו אנשי כנסת הגדולה יצרא דע"ז, נתבטל גם כן כח העבודה זרה עצמה. ובמקומות אחרים בספריו (ראה להלן שהבאתי לשונו בספר 'מחשבות חרוץ', וכן הוא בעוד מקומות) הרחיב לבאר שכומן היוונים נתבטל כח הטומאה שהיו לחכמי קדם, על

נתן השי"ת כח לאנשי כנסת הגדולה להרוג ולבטל את כח היצר הרע של עבודה זרה. (וכתב בספר 'פוקד עקרים' (דפו"י דף כו ע"ב ד"ה ומשביטלו) 'ומשביטלו אנשי כנסת הגדולה' יצרא דעבודה זרה פסק כח עבודה זרה גם בין האומות' וכו', 'ודבר זה היה בזמן פסיקת הנבואה מישראל [שאז] פסק גם כח זה מעובדי עבודה זרה שלא היה להם [כח] אלא ע"י השתקעות בחשיקה ודיבוק בעבודה זרה כידוע, וכשאברה עצה מבנים נסתרה גם חכמתם' ..). וכמו שאמרו חז"ל (יומא סט:): ואז נתבטל רובו ככולו של כל ידיעות הכישוף ושדים ושמות הטומאה וכו', "ועי"ש שסיים "אבל אז התחילה לצמוח נגע המספחת של חכמת יון והרומיים שהיא חכמת הטבע, ובאמת גם כל חכמת הטבע שלהם הכל הם ירשו וקבלו מחכמת בני קדם, כי בלעם וחכמי קדם ידעו כל סודות חכמי הטבע, ועכשו שכבר נשכח ידיעת הכישוף והשדים וכו' והתגברו חכמי הטבע, הם רוצים לכפור בשדים וככישוף לגמרי עד שע"י זה הם מחציפים פניהם וכופרים בכל חכמת הקבלה" ועל ידי זה נתבטל מאז כוחם ואין כח בכישוף וקוסם כמו שהיה מימי קדם ובזה לעומת זה בקדושה אינו כן, שאין חכמי התורה בועטים ח"ו בכח הנביאים הקודמים, אורבה שורש כל חכמת תורה שבעל פה כלול בתוכם, [וממילא יש לחכמי התורה את כוחם של הנביאים, וכמו שאמרו חז"ל (ב"ב יב.) אמר רבי אבדימי דמן חיפה מיום שחרב בית המקדש אע"פ שניטלה נבואה מן הנביאים מן החכמים לא ניטלה].

[וכאן המקום להאיר שיש עוד הרבה רעיונות נשגבים שמובאים בספריו של הרה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין זי"ע שנכתבו מכבר בספרים 'ליקוטי מהר"ן' ו'ליקוטי הלכות' שקדמוהו, ואכמ"ל].

וידוע שהרה"ק מקצק זי"ע אמר שאחרי שהרמב"ם פסק (הל' ע"ז פ"א ה"ז) שאין בכל דברי מעונן ומכשף וקוסם ושדים ממש, וכל דבריהם כולם דברי שקר וכזב הם,

מצד הקליפה, ואח"כ שפסקה הנבואה והגיע זמן התגלות תורה שבעל פה, וכמו שכתב בסדר עולם זוטא "בשנת 3404 לבריאת העולם מתו חגי זכריה ומלאכי ופסקה נבואה מישראל, מכאן ואילך הט אונן ושמע דברי חכמים, והיינו חכמים [חז"ל] המחדשים בשכלם בתורה שבעל פה וכו', ואז התחילה חכמת יונית ע"י אריסטו, שכפרו [המאמינים בחכמתו] בכישוף והתגלות, וסמכו על שכלם והבנתם וכו' ". עכ"ל.

ומבואר בתוך דבריו שעכשו בטל כוחם זה לעומת זה שבטלה נבואה, (ויש ללמוד מדבריו ג"כ תוכחה מגולה שלא ללכת שולל אחרי המסתכלים בפרצוף או בשרטוטי הידים ומגלים סודות מן העבר או מנבאים את העתיד (אף מבלי להכנס לצד איסור והיתר שבזה), אלא ללכת אך ורק לחכמי הדור שליט"א שבאורם וצילם נחסה, ובזכותם אנו קיימים, ורק מהם יש לשמוע והם המורים את כל מה שצריך לדעת מההווה והעתיד, (ולא ידיעות שאין לו תועלת בהם, וסתם יכניסוהו לעצבות ומרה שחורה וכל היוצא באלו) שלהם נגלה הכל ע"י כח התוה"ק הנלמדת על ידיהם 'לשמה' במסירות ועד כלות הגוף והנפש, ובקדושה וטהרה.

ומצאתי שכבר הקדים לכתוב כדברי הרה"ק ר"צ מלובלין הנזכרים לעיל בספר הקדוש 'לקוטי הלכות' (להגה"ק ר' נתן מברסלב זי"ע) בהל' ברכת השחר (סי' ה אות עז, דף צו.) וז"ל "והנה בימים הראשונים בדורות הקודמים של משה רבינו והנביאים שלאחריו היתה התגלות אלוקותו ית' מאד ע"י הנבואה ורוח הקודש והמופתים הנוראים שלהם, על כן את זה לעומת זה עשה אלקים שגם הכרוכים אחר תאוות עוה"ז היו יכולים לעשות איזה מופתים קטנים ע"י כישוף ושמות הטומאה כדי שיהיה בחירה וכנ"ל, אבל אחר חורבן בית שני והנבואה כבר פסקה מישראל ואותותינו לא ראינו ואין עוד נביא, על כן

נתבטל כוחם בכת הפסק של הרמב"ם, שכמו שנפסק על פי תורה בעולם הזה כן בשמים בעולמות העליונים פועלים ע"פ פסק זה, ולכן אע"פ שהגרא"א בביאורו (יוריד סי' קצט ס"ק יג) האריך לחלוק על דברי הרמב"ם שהרי הרבה לחשים נאמרו בגמ', ומצינו הרבה מעשיות בגמ' ע"פ שמות וכשפים, ומוכח שיש אמיתות בעניני שדים וכו', וכתב שם הגר"א שהרמב"ם נמשך בזה אחר הפילוסופיא שהתה את דעתו ברוב לקחה עכ"ד, אבל דעת הרה"ק מקאצק כי מ"מ כיון שהרמב"ם פסק כן, אחרי שפסק נתקבל כן בשמים. (והטעם בכללות הענין שהרמב"ם נטה לדרך החקירה, ביותר בספרו 'מורה נבוכים' וגם כשאר ספריו בהרבה מקומות, כבר ביארו זאת תלמידי הבעש"ט זי"ע בספריהם זי"ע שעשה כן אך ורק להצלת הכלל בדורו, ע"י באגרת הרמב"ן לבעלי התוס' (כתבי הרמב"ן אגרת ב' עמ' שלו) שהאריך בזה, וגם הרשב"א האריך בזה בכמה תשובות, ואכמ"ל).

הטומאה ביתר שאת, (אבל בעניינים שונים שנאמרו בחז"ל שלא מסמנא מילתא להתחיל דברים בזמנים שונים שהקפידו על כך קרמונינו, אף אנו עדיין חוששים טובא לכל המוכא בדבריהם בזה, וזאת משום שכיון שביאר הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תיג, ובשו"ת המיוחסות להרמב"ן סי' רפג) שיש עניינים שהקב"ה הטביע בטבע העולם מיד בכריאתו שעל פי דרך העולם יש בהם אחוז סכנה, אע"פ שקיימא לן (שבת קנו.) אין מזל לישראל [וכמו שהאריך הרמב"ן בפ"י עה"ת בכמה דוכתין], אבל אין לסמוך על הנס, עכ"ד. א"כ מה שאנו חוששים אינו משום חשש כישוף וכוחות טומאה וכו', אלא על פי חז"ל רבותינו הראשונים שהראו לנו את הדרך להזהר במה שצריכים להזהר מפני טבעיות הבריאה, (וכן כל מה שהורה לנו בצוואתו רבינו יהודה החסיד זי"ע הוי נמי בתוך הכלל הנ"ל).

וידוע ומקובל שאמרו ג"מ מגדולי וצדיקי הדור זי"ע שבשואה האיומה נתגשם העולם מאד, ובדור שאחרי השואה הכל נעשה גשמי יותר, הרבה יותר מירידת הדורות, ולכן יותר לא יהיו גילויים אמיתיים שיעוררו לתשובה על ידי הוצאת דיבוקים רח"ל כמו שהיו בשנים שלפני השואה, [וכמו שהעידו עדי ראייה שנוכחו במעמד הנשגב כשהגה"ק ר' אלחנן ווסרמן הי"ד עם עוד תשעה תלמידי חכמים הוציאו דיבוק בשליחות רבם מן החפץ חיים זי"ע, ולפני שהוציאו אותו גילה הדיבוק את פשעו של האיש שנכנס לתוכו, ואת פשעיהם של הרבה אנשים מהנוכחים שם סביב, ומאידך האריך הדיבוק בשבחו של החפץ חיים ואמר שבשמים הוא נחשב כמו 'תנא', וכתוצאה מהגילויים הנ"ל רבים הרהרו בתשובה]. ועוד הוסיפו הצדיקים הנ"ל שכמו שאין השגות גדולות ברוחניות כמו דורות הקודמים, כן זה לעומת זה נחלשו כוחות

וכן מה ששלומי אמוני ישראל שבכל הדורות הודרכו בעבר ומונהגים גם כיום ע"י גדולי הדורות שלא לבלוט ולהבליט את עצמינו בני משפחתנו ואת הצלחתם בעיני הבריות, כדי להמנע מאי מי להטיל בהם עין הרע, וכמו שאמרו בגמ' (ב"מ קז:): 'זהסיר ה' ממך כל חוליו' (דברים ז טו) אמר רב זו עין, רב לטעמיה וכו' אמר תשעים ותשעה (נפטרם) בעין רעה ואחד בדרך ארץ, אין זה רק משום חשש כוחות הטומאה של הסיטרא אחרא וכדומה, שהם נחלשו טובא עם ירידת הדורות, ואף יותר מירידת הדורות וכמשנ"ת, אלא גם מפני הציווי הפשוט והברור 'הצנע לכת עם אלוך', שהורה לנו הקב"ה בזה להתנהג בצניעות והכנעה, וכמו שכתוב (דברים י יב) 'זהלכת בדרכיו', ועוד ציוויים בתומש דברים, וא"כ הנהגה בגסות והשתררות עובר על רצון הבורא ית"ש, וממילא עלול ח"ו ליענש על הנהגתו זו, וגילה הקב"ה שהעונש על הנהגה שלא בצניעות הוא מפני הצער הנגרם לבריות מהתרברבותו עליהם, שהקב"ה מקפיד על צער ועלבון בריותיו, ולכן הוא מעניש מי

שיש בדינינו, מ"מ נאמנים עלינו דברי הישמח משה' זי"ע שכן כתב הרשב"א.

ויש להוסיף מה שכתב בספר 'חול המועד כהלכתו' (פ"א הערה נא) מספר נחלת אבות שכתב בשם מי שראה תשובת אדמו"ר ה'צמח צדק' זי"ע שנשאל "בדבר החלומות שציוו חז"ל (ראה שו"ע או"ח סי' רפה ס"ה) להתענות עליהם, וענה על זה, שזה היה רק בדורות הראשונים, אך בזמנינו החלומות שוא ידברו" עכ"ל. ולכאורה יפלא איך אפשר לשלול כל ענייני החלומות, שמצינו הרבה בדברי חז"ל שיש בהם אמת, וכגון הא דאיתא בגמ' (ברכות י.) "ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרוייהו, אפילו חרב חדה מונחת על צווארו של אדם, אל ימנע עצמו מן הרחמים. (שם י:) א"ר חנן אפילו בעל החלומות אומר לו לאדם 'למחר הוא מת' אל ימנע עצמו מן הרחמים. וחזינן מדברי הגמ' שבעל החלומות הוא עוד יותר מחרב חדה מונחת על צווארו. ועוד איתא שם (נה:): "רבא רמי כתיב 'בחלום אדבר בו' וכתיב 'חלומות שוא ידברו', לא קשיא, "כאן ע"י מלאך כאן ע"י שד", עיי"ש בגמ' ובחי' אגרות להמהרש"א. ועוד שנינו סוגיא ערוכה שם בפרק הרוואה (נה:נז:): בענייני החלומות, וחזינן משם שיש להתייחס לדברי חלומות בכוכב ראש ועכ"פ צריך לפותרם מיד לטובה, ועל כרחק צריך לומר שראה האדמו"ר בעל ה'צמח צדק' שבזמנינו מפני ירידת הדורות מבחינה רוחנית נשתנה גם ענין אמיתות החלומות, ובדורותינו אינם אלא שוא ורעות רוח, ואם אמורים הדברים לגבי דורו של ה'צמח צדק' כל שכן בדורנו אנו שנתגשם טובא ונעכרו גופותינו הרבה יותר מבדורות הקודמים, ולכן אין לנו לחוש לשום חלום.

ואע"פ שהרבה שאלות ותשובות מצויות בספרי השו"ת בדורות הקודמים, (ואף כאלה שלאחר ה'צמח צדק'), שדנו בעניינם של קבלות טובות שנתקבלו בחלום, האם יש חיוב לקיימם, ומהו החומר של קבלות אלה, והוא ע"פ מה שמבואר בטושו"ע יר"ד (סי')

שמצערם, ולא משום כוחות זרים, קליפות, וכיוצא בהם וכו', לכן כפי המקובל מגדולי הדור האחרון זצ"ל, עיקר ההקפדה בעניינים אלו בזמנינו הוא שלא לעורר תשומת לב והבלטה בעניינים שלא צריכים לחיזוק הדת, ואחרי ההקפדה והזהירות להתנהג בהצנע אין לחשוש לעניינים ונוק של עין הרע, (ואעפ"כ נהגו צדיקים מהדורות הקודמים לעשות את ה"אוגפשר עכן" הידוע, ואע"פ שלפי הטעם הפשוט שכתבנו בעניין היוק עין הרע אין תועלת בזה, מ"מ כדי לחזור בתשובה ולהתחרט על התנהגותו הנלוזה שהתרברב על הבריות ומשך את עין הבריות עליו, וכדי שיקבל על עצמו מכאן ולהבא להיטיב את דרכיו עם הבריות ע"י התנהגות צנועה ולהיות טוב לב עם הכל, וכנראה כוונתם שביחד עם החרטה וכו' מועיל בדרך סגולי הפעולות האחרות כיון שנתקבלו בישראל דור דור). אך ראיתי בכמה סה"ק שהסבירו שהעין הרע יכול להזיק פשוטו כמשמעו שיש בו כח רוחני להזיק כמו זורק חץ, (ועי' באחרונים בתחילת מס' ב"ב שהסבירו בכך גדרי היוק ראייה) אבל גם לדבריהם אין זה מכוחות הטומאה, וגם לדבריהם ע"י תשובה ומעשים טובים והתנהגות בענוה, מכלה את הנוק של העין הרע, שכוחות רוחניים מבטלים נוק רוחני.

וכמובן שאינו בכלל מה שכתבתי מנהגים וקפידות שנהגו מדור דור, שהמזלול בהם נענש אע"פ שהוא אינו מקפיד, דמכיון שכל ישראל מקפידים, והוא נכלל בתוכם, לכן על כרחו גורלו תלוי בגורלם, והוה בעל כרחו כאילו הוא גברא דקפיד ומאן דקפיד קפדינן עליה. וידוע מה שכתב הישמח משה' (בשו"ת 'השיב משה' סי' (או"ח יג)) בשם הרשב"א, דז"ל הרשב"א "אין לדחות הקבלה שיש ביד הנשים הזקינות מבני עמינו מפני ששים רבוא (60000) מופתים המראים לסותרו, כי חק לישראל למעלה מהטבע והשכל, עכ"ל. [ואע"פ שלא נמצאים הדברים הנ"ל בכתבי הרשב"א

האלו עדיין יש בהם כוחות רוחניים כפי הסבר הצדיקים הנ"ל זי"ע, ובכלל זה גם כוחות הטומאה והכישוף.

גם ידוע שיהדות עדות המזרח חששו בכללותם טובא לעניינים הללו, וכן נראה נמי ממה שכתב הג"ר דוד פארדו בפ"י 'חסדי דוד' על התוספתא במס' שבת (פרקים ז-ח) [שמונה שם התנא מסדר התוספתא את כל הדברים האסורים משום 'דרכי האמורי'] וכתב שם ה'חסדי דוד' על כמה מן הדברים המוזכרים שם, שבהם בעוה"ר המון העם נכשל בהם. ומבואר מדבריו שהמון העם במדינות המזרח חששו שיזיקו להם כל מיני מעשים ומאורעות אע"ג שלפחדם לא היה שום בסיס שכלי, ובהם נכשלו בטעות בלא יודעים ב'דרכי האמורי'.

וכן העיד הב"י (יור"ד סוס"י קעט) שהרבה נכשלים במה שמפורש לאיסור בתוספתא מס' שבת (פרקים ז-ח), ואולי זהו הטעם למה שידוע שכמה מקובלים מעדות המזרח חששו טובא לענייני קסם וכו' להחמיר, וייחסו לעניינים אלו חשיבות מרובה, וגם דברים שהתירו (שיטות שונות המתחדשות מזמן לזמן לרפאות וכו') התייחסו להם חשיבות מרובה כאילו יש בהם כח רוחני אמיתי, (אנרגיה טלפטיה ממרחקים בלי לפגוש את האדם המטופל וכו'), בעוד שגדולי הוראה יוצאי אירופה לועגים על הרבה מהעניינים האלו, (ולדעתם השאלה הזאת יותר שייכת לשו"ע חו"מ ה' אונאה ומקח טעות, ולא לשו"ע יור"ד ה' מעונן ומנחש), ודעתם שהמחלות באות מדמיון, מכך שהאדם שוקע בכאביו, שחושב כל היום על הכאבים שיש לו בגוף, אע"ג שכאבים שכולו נמצאים בעצם אצל כל אחד, ומדמיונו הפורה נרמה לו שכאביו הם מיוחדים בדורו וכלתי נסבלים בעליל, ובמצב כזה אפשר להתרפאות ע"י רפואות של דמיונות, שמשחררים את הלחצים ונעשה בזה רגוע ושל, ומסיח דעתו על ידי זה מכאביו המדומים. ושמעתי מפי אחד מגדולי הדור זי"ע על שיטה

ר"י ס"ב), אבל בודאי יש להקל על פי דברי ה'צמח צדק' לענייני תענית חלום בדורינו, וכן קבלתי מרבתי זי"ע שהיא הדרך הנכונה בדורינו.

ומה שהקפידו רבותינו זי"ע בעניין הלימוד בליל ניט"ל, היינו משום שהתורה הנלמדת בלילה הזה הולכת רח"ל לקליפות, ומה שלא חילקו בעניין זה שבדורינו אין לחוש לזה, מפני שכאמור בזמנינו בטלו כל כוחות הטומאה, יש לחלק בין כוחות הטומאה שבעולמינו השפל, שבזה כאמור הרחבתי לעיל שנחלשו ובטלו כמעט כליל, מה שאין כן הפגם שנעשה בתורה שנלמד בליל ניט"ל, הוא משום שלימוד התורה בלילה הזה הולך לקליפות טומאה בעולמות עליונים, ונותן בהם חיות, ואינו עולה לצד הקדושה כמו כל לימוד תורה הנלמד בקדושה כפי יכולתינו, אלא הולך ללעומת זה לחזק ולתת חיות בכח הקליפות והטומאה בשורשם בעולמות העליונים, אבל לעולם בעולמינו השפל נחלשו כוחות הטומאה, וכמו שהבאתי מקודם.

ולפי המבואר בספרי הרה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין ובספר ליקוטי הלכות למוהרנ"ת מברסלב זי"ע שהבאתי לעיל, שהגוים בעצמם ביטלו את חכמת חכמי קדם וכוחות הקליפות, יתכן שיש חילוק בזה בין ארצות המערב המלומדים בעיניהם שביטלו ולעגו לכל העניינים של כוחות רוחניים, ובכללם לכוחות הטומאה וכל מיני קוסמיות וענייני כישוף. ומי שחושש לדברים שהוזכרו בתז"ל שהם מ'דרכי האמורי', נחשב בעיניהם כאדם בור ומחוסר השכלה, ונקרא בלשונם SUPERSTITIOUS, ולכן באמת אין שום ענין כישוף וכיוצ"ב במדינות הללו, מה שאין כן בארצות המזרח, הן ארצות המזרח הקרובות שגרים בהם המוסלמים, והן בארצות המזרח הרחוק שרבים מתושביהן הם עובדי אלילים, בארצות האלו חוששים טובא לכל מיני כוחות רוחניים כידוע, וא"כ יתכן שבארצות הנ"ל כיון שלא ביטלו בדעתם את העניינים

שטבע האדם שרוצה להרגיש שלא איבד את מיטב כספו בדברים של שטות.

וכבר כתב הדברי חיים (שו"ת יור"ד ח"ב סי' קל) שאינו מסתכל ומתייחס לשום ספר קבלה שלא עלה על שולחנם של תלמידי הבעש"ט זי"ע, (ומזה ראה לסתור מה ששמעתי ממקובל ידוע שאמר שתלמידי הבעש"ט זי"ע לא ייחסו חשיבות לספרי הקבלה של הרמח"ל, וראיתו מכך שאינם מזכירים ומביאים בספריהם מדברי הרמח"ל בספרו 'קליח פתחי חכמה' אפילו פעם אחת, עכ"ד, דהנה ה'דברי חיים' בפרשת ראה (דפו"י דף גט. ד"ה ראה אנכי) מביא מדברי הרמח"ל בספר הנ"ל, והוא בעצמו כאמור מעיד בשאלה הנ"ל שאין דרכו לעיין בשום ספר קבלה שלא למדו בו תלמידי הבעש"ט זי"ע, א"כ הרי יש בזה עדות נאמנה היפך דברי המקובל הנ"ל. - וכן מובא בפתיחה לספר מסילת ישרים (הוצאת 'אורות חיים' תשמ"ח) באריכות, שחביבות יתירה חיבב הרבי ר' בער - המגיד ממזריטש זי"ע את ספרי הרמח"ל, ואכמ"ל).

והנה כתב הרשב"א (ח"א סי' תיג) דבר שלא פועל כלום והוא בחזקת שטות ומ"מ רגילים הגויים לעשותו, יש בו משום דרכי האמורי ואין מתרפאים בו, אבל דבר שהוחזק כדבר תועלת, אע"פ שאינו מובן בשכל, מותר להתרפאות בכח הסגולי שבו, ולכן התיר הרמב"ן להשתמש בטבלא שיש עליה צורת ארי והוחזקו לרפאות בה, שאין בה משום דרכי האמורי, והב"י (יור"ד סי' קמא [אות ז]) הביא את דברי הרמב"ן הנ"ל, וכתב עליהם "ומצאתי בתשובת חכמי קאטלוניה האחרונים שהרשב"א הושג מחכמי דורו על היתר צורה זו, וחזר בו". והכנסת הגדולה (שם סי' קעח [אות ז]) הביא את דברי הב"י הנ"ל לדינא, ויעווי"ש מה שכתב על דבריו, ועיי' ב'דרכי תשובה' (סי' קעט ס"ק ז) מה שכתב בזה. (עיי' להלן מש"כ בדינו של הרשב"א וביאור הכנה"ג ביתר הרחבה בעזהשי"ת), וא"כ גם בזמן הזה כל מי שעוסק בהגדת עתידות כדרך

מסוימת של רפואה אלטרנטיבית 'שחלק מהאנשים מאמינים שיש בה תועלת, וחלק אחר אומר שהכל שטות ורעות רוח ואני גם בדעה זו. ועם כל זה בשביל ההרגשה הטובה, כדי שאנשים ירגישו שעשו את כל מה שאפשר לעשות עבור עצמם ו/או קרוביהם ו/או יקיריהם וכו' כדאי לפעמים להשקיע בזה].

וגם יודעי חכמת הקבלה הבקיאים בכתבי האר"י ז"ל לא מייחסים חשיבות להרבה מהשיטות הישנות והמתחדשות מזמן לזמן, (ולא כאלו הטועים שיש איזה מקורות נאמנות בקבלה לשיטות המתחדשות, ומה שמצטטים בשם מקובלים בעניינים אלו, אינו ענין לכתבי האר"י ז"ל ותלמידיהם זי"ע שהתקבלו על תלמידי הבעש"ט זי"ע, שעליהם אנו סומכים, ובספריהם לא מוזכר לא מיניה ולא מקצתיה.

ולכן מה שנפרץ שיש גם מגדולי וצדיקי הדור שליט"א אשר רבים משחרים לפתחם, שהם מסכימים לשואלים בעצתם לדרוש לקבל טיפול בשיטות הרפוי הנ"ל, זה אינו מהווה הסכמה וכניעה ואמונה בשיטות השונות, אלא הוא בבחינת בדרך שאדם רוצה לילך מוליכים אותו, ואשרי האדם עוז לו בך ומבטחו בה', אבל מה נעשה להמונים הלקויים במיחושים למיניהם ותרים ומחפשים אחר כל דרך אפשרית להקל להם ממכאוביהם, ואין להם די כוחות הנפש להתגבר בעבודת השי"ת ואמונה פשוטה, ובזה מטעים גם המטפלים בכך שהם מפרסמים שצדיק פלוני וצדיק אלמוני תומכים בשיטתם החדשה והנפלאה, ובזה גורמים שעוד יהודים תמימים שאפשר שעל ידי גיעה באמונה היה באפשרותם להתגבר על המיחושים ולמצוא מזור לרפואתם, [שמחלות שבאים מדמיון כודאי אפשר ליפטר מהם בכוחות אמונה פשוטה], מתפתים ללכת אחרי הטיפולים היקרים המייגעים והממושכים, ולהאמין בהצלחת הטיפולים אחרי שמשקיעים בהם הון רב,

אבל על אלו הדברים חלקו כל גדולי הפוסקים (הרמב"ן (בפי"ה עה"ת דברים יח ט) דרשות הר"ן (דרוש יא, דפו"י דף מ: מ:) בי' הגר"א (יור"ד סי' קעט ס"ק יג)) והם סוברים שבדורות הקדמונים היו כוחות טומאה והיה ממש במעשה השדים ובחכמת האיציטגנינים וכיוצא"ב, ולדעת הרמב"ן (בתשובות הרשב"א המיוחסות להרמב"ן סי' רפג) יש לחשוש לכתחילה לדברי האיציטגנינים, ולא לעשות לכתחילה מעשה כנגדם, (אם אינו מעשה מצוה), אלא שסובר הרמב"ן שמדין 'תמים תהיה עם ה' אלוקיך' אין לדרוש במערכות השמים. והביא (הרמב"ן שם) שלדעת הרמב"ם הנ"ל הכל מעשה הבלים ואין בו כלום, והשיג על דעת הרמב"ם מסוגיית הגמ', וסיים 'ואלו דבריו צריכים עיון'. (והובאה המחלוקת הזו בב"י - סי' קעט [אות א] ג' ב). ובח"י הר"ן (על הדף) במס' סנהדרין (סה: ד"ה וחכמים) הביא דעת הרמב"ן שאפילו בדברים שהם ניחוש גמור שאינו דרך איציטגנינות יש לחשוש מלעשות כנגד במקום שאפשר, ושוב ראיתי שכן מפורש ברמב"ן (בתשובה הנ"ל).

וצריך לעיין טובא ליישוב סתירת דברי הרמב"ם אהדדי, שכאמור לעיל כתב בהל' ע"ז (פי"א הט"ז) שדברי הקוסמים והמעוננים 'כולם דברי שקר וכזב הם... אינם דברי חכמה אלא [דברי] תהו והבל שנמשכו בהם חסרי הדעת..', ואילו בהקדמתו לפירוש המשנה כתב ש'דברים שיגידו הקוסמים ההם אפשר שיתקיימו ובקצתם יצדקו אלא שאי אפשר להיות שיצדקו בכל העתידות'. וכן כתב בספר הי"ד החזקה בהל' יסודי התורה (פי"ה ה"ג) שמקצת דבריהם מתקיימים ומקצתם אינם מקצתם. [ואישתמיטו דבריו אלו של הרמב"ם מכמה אחרונים שהקשו סתירה בדבריו מפי' המשנה, ולא הקשו שהרמב"ם סותר דבריו בספר הי"ד מיניה וביה]. וגם בספר מורה נבוכים (ח"ג פר' לז) המובא בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תיג) כתב שלפעמים אומרים אמת, ומאריך הרמב"ם

הקוסם, אף אם אינו בסיוע שום כח של טומאה, מ"מ מסתבר שיש בו איסור תורה משום דרכי האמורי, שאף אם לית ביה את האיסור דאורייתא הפרטי של מעונן או מנחש וכו' מפני שבטלו כוחות הטומאה כאמור לעיל, מ"מ בכלל האיסור הכללי דיובחוקתיהם לא תלכו' איתיה, שב'דרכי האמורי' עובר בכל גווני על הלאו דיובחוקתיהם לא תלכו' הכללי, בנוסף על כך שעובר על הלאוים הפרטיים דמעונן ומנחש וכו' שבהם הוזהר בכל אחד כפי המעשה שעשה, וכמו שהרחיבו מוני המצוות והפוסקים (ב"ח בסי' קצח סוף ס"ק א), א"כ אפילו אם תימצי לומר שבביטול כוחות הטומאה נפקע הלאו דקוסם, מ"מ העושה כמו המעשה שעשו הקוסמים בימי קדם ומנבא עתידות בודאי עושה נחוקותיהם, ועובר על לאו דיובחוקתיהם לא תלכו'.

ויש להוסיף שלפי שיטת הרמב"ם נראה שיש בזה גם את הלאו של מעונן מנחש וקוסם בנוסף ללאו של יובחוקתיהם לא תלכו', שכתב (הל' ע"ז פי"א ה"ט) שבכלל לאו ד'לא תעוננו' מי שאוחז את העינים בוריונות התנועה, שאסור מן התורה כיון שהוא מרמה את חלושי הדעת כגון הנשים והטף שעושה מעשה תמהון והוא לא עשה, עכ"ר. ובהמשך דבריו שם (בהל' טז) כתב הרמב"ם 'ודברים האלו כולם ורצונו לומר מנחש קוסם מעונן דורש אל המתים מכשף שפירט הרמב"ם את דיניהם לעיל מיניה, 'כולם דברי שקר וכזב הם... אינם דברי חכמה אלא תהו והבל שנמשכו בהם חסרי הדעת .. עכ"ל, ומבואר מדבריו שיש איסור תורה גם כשאינו משתמש או מסתייע מכוחות הטומאה, ואף כשכל מעשיו הבל ודמיון, וא"כ בודאי שגם בזמן הזה מי שעושה מעשה 'קוסמות', אם שורשו של המעשה הוא מקוסמים שהיו בימי קדם, נשאר האיסור גם בזמן הזה, ואע"פ שאין בזמן הזה את כוחות הטומאה, וכל מעשיו שקר ותרמית.

הידוע לנו, וגם אם אין בו משום ניהוש (או כישוף), ומשום שעצם הדבר שעושה מה שדרך הגויים לעשות, ועושה כן בזה שנוהג במנהגיהם התמוהים כדי להתדמות להם, ואפילו אינו מראה שום דבר פלא אסור מן התורה משום הלאו הנ"ל. וא"כ אע"פ שאין הפעלה או השתמשות בכוחות הטומאה, מ"מ כל העוסק בפעולות הבל של הגויים עובר באיסור של תורה, גם אם אינו מחקה מעשה קוסם של ימי קדם, שגם המחקה חוקות הבל של גויים שברורינו עובר על הלאו של 'ובחוקותיהם לא תלכו' לדעת המהרי"ק. וא"כ העולה לדינא מכל מה שנתבאר בעזהשי"ת עד כה, שאפילו אם תימצי לומר שבזמנינו כיון שנתבטלו כוחות הטומאה אין איסור מה"ת מפני הלאוין הפרטיים של קוסם מעונן ומכשף וכו', מ"מ עדיין אסור מן התורה לעשות את אותם פעולות משני הטעמים הנזכרים לעיל, (א) משום שכיון שאין בהם טעם נגלה הוי בכלל מעונן, (ב) ומפני שמקורם במנהגי הגויים הוי בכלל 'ובחוקותיהם לא תלכו'.

אולם הני מילי למי שעושה בעצמו את הפעולות הנ"ל, וכשהוא לצורך ריפוי הרי נאמרו האיסורים הנ"ל לרופא (האלטרנטיבי) שמרפא בהם, אבל בזה לא נתברר מהו דין השואל בקוסמים או בעניני רפואה הפצינינט שמקבל את הריפוי, האם גם הם בכלל האיסורים הנ"ל, או דילמא לא אסרה תורה באופן ישיר (ואם יש בזה משום 'לפני עור' ואביזריה, יבואר בעזהשי"ת להלן) אלא לפועל ו/או למרפא ולא על המבקש את עזרתם של אלו העוסקים בהבלים הנ"ל, ואין הם עוברים באיסור מן התורה או אפילו מדרבנן על הטפלים לקוסמים והוגי העתידות.

והנה הרמב"ם בהל' ע"ז (פי"א ה"ו) פסק שאסור לשאול לקוסם, והשואל לקוסם [למעונן ולמכשף] מבין אותו מכת מרדות, עכ"ד. ונחלקו הפוסקים בפירושא דמילתא, המהרש"ל בים של שלמה במס' חולין (פ"ח סי' יג) כתב שהרמב"ם סובר ששניהם

(במו"נ ח"ב פ"ר לז) בכח המרמה שיש בו תועלת לומר עתידות הקרובות ולכוון לפעמים אל האמת, (אבל לדעתו של הרמב"ם הוא מכוחות הנפש ואין בו כוחות טומאה ושדים ולא כדברי שאר הראשונים), וא"כ הרמב"ם סותר דברי עצמו דמחד כתב שהם מעשי הבל שאין בהם כלום, ומאידך כתב שיש בהם תועלת שלפעמים מכוונים אל האמת, וא"כ אינם הבל ממש, והאריכו האחרונים (מעשה רוקח (הל' ע"ז פי"א ה"ט"ז) וים החכמה (עמ' מז הערה יד)) לתרץ, דאע"פ שיש בהם אמת, מ"מ כיון שחלקם הגדול הוא הבל גמור, לכן למי שחושב שכל דבריהם אמיתיים בהחלט, וכך הוא מקבל אותם, הם נחשבים כהבל ומעשה תעותעים.

אך לפי מה שביאר הרמב"ם בספר הי"ד (הל' ע"ז פי"א ה"ט) ובספר המצוות (מל"ת לב) בביאור איסור 'מעונן' והאוחז את העינים, שכל המטעה את ההמון-עם ע"י עשיית דברים הנראים תמוהים, אע"פ שאינו אלא זריוות הידים הרי זה אסור מן התורה. ועיי' בב"ח (יור"ד סי' קעט אות ב) שהאריך בכי' דברי הרמב"ם הנ"ל. והכי קיימא לן לדינא, וכמו שכתב החכמת אדם' (כלל פט דין ו) תוכחה מגולה להבדחנים העושים דברים כאלה בחתונות. א"כ מסתברא שהוא הדין בזמנינו שאינו אלא שטות והבל גמור, מפני שכבר בטלו כל כוחות הטומאה והכישוף, אסורים מן התורה, כיון שעוסק בדברים המטעים המתמיהים את הרבים, והמון-העם מאמינים בו שיש בו כוחות רוחניים נסתרים וגלויים.

ועוד טעם שיש בהנ"ל (פי' דבר) ששורשו בכוחות הטומאה אשר היו בימי קדם, אע"פ שכיום אינם) משום (ויקרא יח ג) 'ובחוקותיהם לא תלכו', שאסור לעשות פעולה שמקורה הוא מדרכי האמורי, ולפי המבואר בכ"י (ריש סי' קעח) ע"פ שו"ת מהרי"ק (שורש פח) כל דבר תמוה שאין בו שום טעם וסברא נגלים נקרא חוק העכו"ם גם אם אין שורשו נובע מעבודה זרה ככל

עוברים בלאו (הפרטי של קוסם ומכשף) אלא מפני שהשואל אין בו מעשה מכין אותו רק מכת מרדות, וכמו שכתב הרמב"ם (שם הל' יד) גבי שואל אוב וידעוני וז"ל 'והנשאל בהם באזהרה ומכין אותו מכת מרדות', שהלאו חוזר על כל המבואר בתורה.

ולכן לעניין לאו דקוסם וכישוף י"ל שאפילו דבר שהיה בימי קדם דבר שיש בו כח הטומאה, אם במשך השנים נתבטל כוחם וכל כולו שטותים והבלים, א"כ גם לדברי הרמב"ן עה"ת בפרשת שופטים (דברים יח ט, טז), וכן דעת הרשב"א בשו"ת (ח"א סי' תיג) באריכות, ובשו"ת הריב"ש (סי' צב) וכן בב"י הגר"א הנ"ל שהיה כח של טומאה לעושי כישוף, ולחזוי איצטגנינות וגם לעניני ניחוש היה חכמה אמיתית ולא דברים של הבל, אין לאסור בלאו בזה"ז שבטלה כוחם וכולו הבל.

[אך זה ברור ופשוט שדברים שנאסרו בהנאה משום ע"ז משמשיה תקרובתה ונוייה אסורים גם בזמה"ז, ואע"פ שעכו"ם בזמה"ז אינם בקיאים בטיב עבודה זרה כבימי קדם, וכמו שכתבו התוס' בע"ז (נו: ד"ה לאפוקי) שכתב רבנו תם דמשום כך נהגו להקל במגע עכו"ם בהנאה בזמה"ז שאין העכו"ם יודעים בטיב הניסוך וכן פסק הרמ"א (יור"ד סי' קכג ס"א) ובט"ז (ס"ק ב), אבל לעניין תקרובת ומשמשים סתימת הרמ"א (בסי' קלט-קמו) שגם בזמן הזה אסור בהנאה, ועל כרחך עלינו לחלק לבין ניסוך יין שאינו מדובר שמנסך בבית האלילים וגם לא שמענו מפיו שכוונתו לעבודה זרה, מה שאין כן לעניין תקרובת וכו' שברור שכוונתו לעבודה זרה, בודאי נאסר בהנאה. ודעת המהר"ת אור-זרוע (סי' קעח) להקל, וכבר כתב מרן הגאב"ד מטשעבין וצ"ל בשו"ת 'דובב מישרים' (ח"א סי' לו) שחלילה להורות כן כנגד סתימת כל הפוסקים].

אבל ה'נחלת שבעה' בשו"ת (בסוף ספר השטרות - סי' עו) פי' ברמב"ם עפ"ד בספר המצוות (מל"ת לא) שאין איסור תורה רק

מגונה הוא מאד ולכן לוקה מכות מרדות, (ולכאורה יש עכ"פ איסור דרבנן דלא מצאנו מכות מרדות אלא בעובר על איסור מדבריהם). ובשו"ת המיוחסות להרמב"ן (סי' רפב) כתב שאסור מן התורה שהוזהרנו על זה בפסוק 'תמים תהיה עם ה' אלקיך' ולכן התיר הרמב"ן במקום חולה שאין בו סכנה לשאול בהם, ודעת הש"ך (יור"ד סי' קעט ס"ק א) להחמיר כמו המהרש"ל שיש בזה לאו, ואסור אף במקום חולי, [ובסוף ציין לב"י בשם הזוה"ק דאיסור גדול לדרוש במכשפים אפילו במקום חולה, והכוונה אפילו חולה שיש בו סכנה כמו שמפורש בזוה"ק בפרשת תזריע (ח"ג דף גא.), ובספר היראים (דפו"י מצ' ז', בפרוס ע"פ 'תועפות ראם' הוא בסי' שלה) מנה במניין הלאוין את הפסוק (דברים יח יד) 'כי הגויים ההם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו וגו'', אבל כל זה בקוסם גמור, אבל מי שעוסק עם אותו פעולה בזמנינו שהכל הבל הבלים ואין ממשות בדבריהם, יש להסתפק האם יש בזה איסור תורה או דרבנן, ונראה שלהרמב"ן גם בזה יש איסור תורה של 'תמים תהיה עם ה' אלקיך' כיון שסוף סוף נתפתה והולך אחרי ההבלים ויהבלו, אבל למפרשים שיש לאו יש להסתפק אם בזה יודו להרמב"ן שיש איסור עשה של תמים תהיה, ועיי' במהרש"ל שמשמע שחולק על עיקר דברי הרמב"ן בביאור פסוק 'תמים תהיה', ובגמ' פסחים (קיג:): שמפורש שיש איסור של 'תמים תהיה' בשואל לכלדיים, צ"ל למהרש"ל שלא דוקא איסור עשה ממש, עכ"פ לכו"ע יהיה עכ"פ איסור דרבנן לפונים בשאלה למתעסקי קסם אע"פ שכל כולו הבלים. ולפשטות הרמב"ם בהל' ע"ז (פי"א הט"ז) גם דבר שכולו הבל אסור מן התורה במעונן ומכשף וקוסם וכנ"ל, א"כ בודאי יש איסור גם על השואל.

וכל זה באמר עתידות שהוא פשטות הקוסם כמו שכתוב במפרשי התורה ובראשם הרמב"ן, והרמב"ם פסק שה"ה

אבל ה'נחלת שבעה' בשו"ת (בסוף ספר השטרות - סי' עו) פי' ברמב"ם עפ"ד בספר המצוות (מל"ת לא) שאין איסור תורה רק

הלאו בניחוש על העתיד, האם כדאי לצאת, פתו נפלה מפי/מפיו וכו'.

ועדיין יש לעיין בזה מכיון שי"ל שגם בקוסם לפי דברי הנצי"ב הנ"ל הפירוש ב'קסם' הוא גילוי עתידות, אבל לקושטא אין זה דרך הראשונים שהרי בסמ"ג (לאו נב) מפורש שקסם לשון מקל שקלפו ממנו הקליפה מצד זו וזורקו, וגם הרמב"ם הזכיר את הספרי שאוחזו מקל בידו וגם הסמ"ק (סי' קמג) שהזכיר עניין השבעת כוחות טומאה בביאור קוסם, אינו חולק על הספרי שמדובר באחיות מקל בידו. א"כ אין הוכחה מעצם המילה 'קוסם' שהפירוש לומר עתידות, אלא כן הוא עיקר תפקידם, וכמו בלהבדיל בנבואה שעיקר תפקיד הנביא להתנבא

העתידות ולומר המעשה אשר יעשון או ימנעו מלעשות, ולא לגלות גניבות ושאר מסתורין.

ובספר י"ם החכמה הנ"ל הביא לשון ה'מורה נבוכים' (ח"ב פל"ז) שכתב שעיקר עניין קוסמים הוא כח המדמה שלו ובזה נעשה 'קוסם' להגיד נסתרות, ולא הזכיר הרמב"ם שום תנאי של התנבאות עתידות וקשה מאד לבנות מלשון ה'מורה נבוכים' שלא מתכר בראשונים, ואע"פ שמבואר ברמב"ם בהלי' ע"ז (פי"א ה"ו) שלא דוקא לומר עתידות אלא הוא הדין לעשות מעשה על פיהם או לימנע אין זה דומה למגלה מסתורין מהעבר, שבעושה פעולה או מונע עצמו מפעולה על פיהם מראה עניין של חושש לדבריהם, בזה שמתנהג לפי הוראותיהם, משא"כ גילוי מידע מדבר נסתר וכדומה, אין לו שייכות לעניין 'קוסם', ועיינתי שוב בדברי הרמב"ן עה"ת בפרשת שופטים (יח ט, טי) להזכיר בהגדרת קוסם את הפסוק (משלי טז י) 'וקסם על שפתי מלך', וז"ל 'והזכיר קוסם קסמים והיא מחשבה בעתידות בכלל מלשון 'קסם' על שפתי מלך במשפט לא ימעל פיו, כמו שאמר (יהושע יג כב) 'בלעם בן עור הקוסם', עכ"ל. ויש לומר שאינו סותר את דברי הספרי [כפי שביארו הסמ"ג ועוד]

כשעושה דבר מסויים על פי דבריהם, (וכלשון הרמב"ם או שיאמר שראוי לעשות כך והזהרו מכך), ובעמק הנצי"ב על דברי הספרי (עמ' קצח) כתב שהמילה קוסם סובלת שני פירושים, א] לשון אומר עתידות, והוא על פי פסוק 'וקסם על שפתי מלך'. ב] לשון מקל דק (קיסמים) ולקסום לגלות את מקרה העבר לא מפורש, וראיתי בדברי רבני הזמן שנחלקו בזה לכאן ולכאן.

ובפשטות התבוננות המקרא משמע לאיסור, שסדר הפסוקים כפי שביאר הרמב"ן עה"ת שלישראל גיתן נביאים אמיתיים אליו ידרושון ולכן אין לנו צורך בקוסמים כמו הגויים, וידוע שבזמן הנביאים שאלו את הנביאים על אבידות וכדומה שיגלו את המצאם, ולא היה בזה פחיתות בקדושת הנבואה וכמפורש בפסוק בשאול, א"כ על אותו משקל מי שהולך לקוסם במקום ללכת לנביא עבר על הלאו שזה הפשטות של הלאו, שכל מה שדרך לדרוש מנביא אל תדרוש מהוברי שמים קוסמים מגחשים מעוננים למיניהם, אלא מנביאי אמת. שוב ראיתי משמעות להג"ל בדרשות הר"ן (דרוש יא) עיי"ש.

וראיתי בספר י"ם החכמה' (הנרפס לאחרונה ע"י הרה"צ המקובל וכו' שליט"א) שדייק כן מדברי הטור (סוסי' קעט) שא"א הרא"ש חילק בין מעשה שרים למעשה כשפים, ומותר לישאל בהן על הגניבה איפה נמצא, א"כ משמע שלשאל למי שעוסק עם כוחות טומאה (כמו במכשף) על חפץ שנגנב אסור, שרק שרים שאינם כוחות טומאה כמו מכשפים החיר הרא"ש, א"כ הוא הדין באוחזו במקלו כדרך הקוסם ומתבונן במחשבתו כמו שהאריך בספר המצוות ובמורה נבוכים, ומגלה מקום הגניבה יש לאסור משום לאו דקוסם על אף שפשטות הפסוק במגלה עתידות, (אבל משום מעונן ומנחש קשה לאסור שפשטות הלאוין בדברים של עתידות כגון 'עונה זו קשה לדבר זה' וכיוצ"ב, ובמנחש פשטות

מקל ובצירוף כח המדמה המבואר בארוכה ב'מורה נבוכים' (ח"ב סי' לז) ובספר המצוות (לארין לא) והרי לשאר הראשונים אין בכלל איסור בלשואל תינוק לפסוק, ולעשות על פיהם, כי הוא מעין נבואה כמו שכתב הסמ"ג (לארין נא) והכי קיימא לן (רמ"א יור"ד סי' קעט ס"ד) וכל זה פשוט.

והמורם מן הנ"ל שאע"פ שלהרמב"ם והסמ"ג ושאר מוני המצוות שהזכירו עניין 'מקל' בפירוש הלאו של קוסם, יתכן שיש איסור גם בגילוי העבר, אבל בפ"י הרמב"ן עה"ת (וכן בעוד מפרשי התורה) מוזכר בעיקר הגדרת 'קוסם' עניין של גילוי עתידות, ולכן קשה לאסור גילוי עניינים שקרו בעבר, כיון שאין ראיות ששאר הראשונים חולקים על דברי הרמב"ן וכמו שכתבנו.

וכל זה משום איסור 'קוסם' אבל עדיין יש לרדן לאסור גילוי דברים מהעבר על ידי פעולות שונות ומשונות משום דרכי האמורי, שבכלל האיסור הזה שלא לעשות מעשים תמוהים שמקורם נובע ממנהגי הגויים, ובוה הוא מתדמה להם, [וכמו שהבאתי קודם לכן מדברי שו"ת המהרי"ק (שורש פת)] ולפ"ז נראה שלמעשה צדקו דברי האוסר בספר י"ם החכמה הנ"ל, אבל לא מטעמיה.

ולפני שנכנס לברר את הדין של שיטת הריפוי הקרויה 'מח אחד' ונפוצה בזמנינו, יש לברר את הדין בעוד פרט בהלכות המסובכות האלו, [וכבר כתב הרשב"א (בשו"ת ח"א סי' תיג) שהם הלכות עמומות, שיש הרבה קושיות ממאמרי חז"ל, שיש דברים שאע"פ שהם נראים לכאורה כדברים האסורים בהחלט מ"מ איתא בחז"ל שהותרו מכללם, ומאידך יש דברים שנראים מותרים ומצינו בחז"ל שאסרום, והרשב"א כתב כמה פעמים בתשובה הארוכה הנ"ל תוך כדי שהוא מנסה ליישב בין ההדורים שהוא צריך לו רב בסוגיא סתומה זו], והוא מה דינה של רפואה סגולית, דהיינו שיש לה נסיון שהיא ריפאה ומרפאה הרבה חולים, אבל אין בידי

שקוסם לשון מקל, אלא מכיון שכן דרכם להשתמש במקל מכוונים הם קוסמים, אבל עיקר עניינם לומר עתידות, ולכן משתמש המקרא בלשון 'קסם' על גילוי עתידות אע"פ ששורש המילה מלשון מקל, ויש כיוצא בזה במקומות רבים בפ"י הרמב"ן עה"ת.

א"כ הדעת נוטה להקל במגלה דברים של העבר שלא עבר על לאו של קוסם, וגם אין בו משום ניחוש, וכמו שיבואר, וכן אין בו משום מעונן שאינו מגלה שום עת שטוב לפעול או ההיפוך.

וראיתי בקובץ 'אור ישראל' (גליון טבת תשס"ה) שהביא חכם אחד ראייה להתיר ממה שפסק הרמב"ם (פי"א ה"ה) לעניין איסור ניחוש, שיותר לנחש בדבר של עָבָר, כמו שהאר"ך הבי"י (בסי' קעט) בביאור הרמב"ם שלכן מותר לומר שמאז שנשא אשה פלונית מצליח בעסקיו, או ששמח על פסוק שאמרו לו התינוקות היוצאים מבית הספר שהוא פסוק של ברכה מותר לשמוח ולומר זה סימן טוב, עכ"ל. אין מכאן שום ראייה להנ"ל, שלעניין שאלת המסתורין יתכן שיש איסור קוסם משא"כ לעניין לאו דלא תנחשו איסור לקחת העבר לסימן ולא קרב זה אל זה, וכן הביא שם מהמשך הבי"י שהקשה על דברי הרמב"ם מהגמ' בחולין (צה:): דר' יוחנן רצה ללכת לבבל, לקבל פני שמואל ושאל התינוק לפסוק ואמר הפסוק (שמואל א' כח) 'ושמואל מת' ונמנע ולא ירד, ואע"פ שהיה דבר של עבר, איך עשה מעשה על פי התינוק שהרמב"ם לא התיר אלא לשמוח עם דבר של עבר, או עם פסוק המשמת, ולא לעשות מעשה או מניעת מעשה על פי הפסוק אע"פ שאינו אלא עניין של עבר ששמואל כבר מת, וחילק הבי"י שלא שאל בפירוש אם ירד לבבל או לא לרדת, עיי"ש, אין להביא ראיה לאסור קוסם של עבר, שעניין ניחוש לחוד, שכיון שמבקש לעשות מעשה על פי בשורת עבר אסור להרמב"ם ועצם שאלת התינוק לפסוק לגלות ידיעה הנסתרת אינו אסור להרמב"ם, שאינו דומה לקוסם שנעשה ע"י פעולות

בביאורו בסי' קעז סעיף א' הבין שגם בציוור זה מתיר המהרי"ק, כיון שסו"ס אנו עושים את פעולת הגוי עם טעם.)

וזו היתה סברתו של הרמב"ן בשו"ת הנ"ל, וכן מובא גם בשו"ת הרשב"א הנ"ל שעשה טבלה עם צורת ארי חקוקה בו והשתמש בו לרפואה סגולית, כי היתה זו רפואה בדוקה, וכן כתב בסי' תוספת יום הכפורים למהר"ם חביב הנ"ל,

ותירץ בזה קושיות הרשב"א על ה'מורה נבוכים' שלכאורה יש סתירה בדבריו האם מותר לעשות פעולה המועילה שנוהגים הגויים או שאף זה אסור יעו"י"ש. (ובספר 'פתח הדביר' (או"ח סי' שא סעי' כה-כז) האריך בביאור קושיות הרשב"א, והסיק שדעת הרמב"ם להתיר כל דבר שמועיל שבזה גופא מוכח שאינו מכלל דרכי האמורי, אבל לחילוק המהר"ם חביב"ב גם זה אסור אם הוא הוזכר בדברי חז"ל כדבר שאסור משום 'דרכי האמורי', שכל שאסרו חז"ל משום שיש בו משום 'דרכי האמורי' היינו מפני שידעו חז"ל שהמציאות הגויים מכח שהיו עובדי ע"ז וידעו הגויים שסגולת רפואה פלונית שיש בה עזר מכוּכב או ממול אלמוני, וכיוצ"ב ברפואות שהמציאו מכח דתם ועבודתם.

וה'דרכי תשובה' (סי' קעט ס"ק ז) העתיק דברי המהר"ם חביב, ובתחילת דבריו (בס"ק הנ"ל) הביא דברי כנסת הגדולה (סי' קעז הגהת ב"י אות ז') שהביא מהב"י (יור"ד סי' קמ"א ס"ק ז) בבדק הבית (בסוף ד"ה כתוב בארחות) שחכמי קטאלוניה בדורו של הרשב"א השיגו על ההיתר שלו, ואסרו לעשות את הטס הנ"ל, והרשב"א נמי חזר בו, והסתפק הכנסת הגדולה האם מה שהשיגו חכמי קטאלוניה הוא משום שחששו שיש בעשיית צורת אריה חשש איסור עבודה זרה, או משום חשש דרכי האמורי, ופירש שהנפק"מ היא לענין רפואות שאין בהם משום האיסור דעשיית צורה, האם עדיין אסור משום דרכי האמורי. ואח"כ הביא ה'דרכי תשובה' את דברי

חכמי מדע הרפואה הסבר רפואי מדוע וכיצד היא מרפאת.

במס' שבת (סז.) ובתוספתא בארוכה (שם פר' ז-ח) יש רשימה של מנהגים ומעשים שאסורים משום דרכי אמורי, ולפי ביאור המהרי"ק (שורש פח) חלק מהם אסורים מפני שהם דברי תימה שאין שום הסבר בהם, ולכן אם נוהג כמותם נראה כנמשך אחריהם ומודה להם דאם לא כן למה יעשה כדבריהם התמוהים, והוא הלאו של 'ובחקותיהם לא תלכו' ו'חק' הוא דבר בלי טעם, עכ"ר. ומשמע מדברי המהרי"ק שאפילו נוהג שאין לנו שום הוכחה ששורשו מפולחן עבודה זרה, מ"מ עצם זה שהוא דבר מתמיה הוא הגורם את האיסור האמור, ולפי דברי המהרי"ק לעומת זה במקרה ההפוך כשיש טעם או עכ"פ איזושהי הבנה שכלית, אפילו היא מצויה בידי עובדי אלילים אין שום איסור ומניעה לעשות כמעשיהם, ולא חיישינן שמא מכונים האמוריים כשעושים הרפואה הסגולית לכח העבודה זרה שלהם, א"כ רפואה סגולית שבדוק שמועיל מותר, והוא בכלל דברי הגמ' במס' שבת (סז.) 'אביי ורבא דאמרי תרוייהו כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי'. וכל הדברים האמורים במס' שבת (שם) ובתוספתא (שם) שאסור להתרפא ולרפאות בהם, הם מתחלקים לשתי קבוצות, או שהם דברים של הבל שאין מועילים, כמו שכתבו הרמב"ן והרשב"א בשו"ת הנ"ל, או שהם דברים המועילים אלא שידעו חז"ל ששורש הרפואה הוא מכוחות הטומאה והעבודה זרה, כמו שכתב מהר"ם חביב בספרו 'תוספת יום הכיפורים' (יומא פג.).

(ויש עוד ציוור כשלא נתגלה לנו מדוע הגויים נוהגים בדבר מסויים, אבל אנו עושים הפעולה עם כוונה מסוימת, (וכמו בגמ' סנהדרין (נב:) במיתת סייף שכוונותינו בהתזת הראש למעט בניוולו, אעפ"י שהעכו"ם נוהגים כן בלי שום טעם.) והדין לא מפורש במהרי"ק להיתר, אבל הגר"א

(ראה דברים יח ט באריכות) שאין עניני הכשפים שטות, אלא שהקב"ה בזמן הבריאה נתן כח ככוכבים ובמזלות שיהיו מנהיגי התחתונים אשר למטה מהם. ואפילו הרשב"א שהעתיק (בתשובה הנ"ל) את דברי הרמב"ם הנוכרים לעיל ממה שכתב הרמב"ם בזה בספרו מורה נבוכים (ח"ג פל"ז), מ"מ אפשר שלדינא יודה למש"כ הרמב"ן בפ"י עה"ת וכנ"ל, ואפילו נאמר שהוא קצת דוחק לפרש כך בלשון הרשב"א בתשובתו הנ"ל, אבל הוא נכון לדינא למעיין היטב, ואולי נימא דכוונתו לחכמי קטאלוני"ה חכמי דורו של הרשב"א שחלקו על דבריו (הובאו דבריהם בבדה"ב יור"ד סו"י קמא ס"ק ז) היה לשלול את צורת הארי על הטבלא שחששו שצורת הארי שורשו מעבודה זרה.

ובטור וב"י אר"ח (סי' שא אות כז) איכא מחלוקת הראשונים בכל דבר שעושים לרפואה, ונודע ע"פ הנסיון שהוא מרפא, והוא מעשה שאינו ניכר שיהא בו רפואה כלל, האם יש בו משום דרכי האמורי, ובשו"ע (שם סכ"ז) סתם המחבר לחומרא שאם עושה מעשה ואין ניכר בו משום רפואה אסור משום דרכי האמורי, ומ"מ כתב אבל כל לחש אפילו אינו בדוק מותר, ולא אסור אלא באותם לחשים שנבדקו והוכח שאינם מועילים (עכ"ד), וכן כתב המחבר (שם בראש הסעיף) שמותר להשתמש בביצת החרגול ובשן של שועל ובמסמר הצלוב, והוא כת"ק דמתני' (שבת סז). שאין בזה משום דרכי האמורי, והר"ן הקשה (חולין כז: בדפי הרי"ף ד"ה אין) על השיטה האוסרת כשאינו ניכר שהוא לרפואה מהא דשרי שן של שועל ומסמר הצלוב אע"פ שאין רפואתן ניכרת, ומזה הוכיח הר"ן דלא בעי רפואה הניכרת. והמשנה ברורה (שם ס"ק קה) פ"י דהא דמותר להשתמש בדברים הנ"ל כיון שיאמרו היודעים שהוא לרפואה מצד הסגולה הוי כניכר. ובשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ו סי' פ) תמה על דברי המ"ב, שהרי לשיטת המחבר לא מהני יודעים רק

ה'מהר"ם חביב' הנוכרים לעיל, ופשוט לכל מעיין שכוונת ה'דרכי תשובה' לומר בזה, שלפי המהר"ם חביב פשיטא שדבר שאין בו חשש עבודה זרה שאע"פ שדרך רפואתו היא סגולית מותר להתרפא בו, ולא חיישינן שהגוי שהמציא תרופה זו היינו מפני שחשב שתהיה עזר מכוכב פלוגי וכדומה, וכיון שלדעת המהר"ם חביב פשוט שמותר אע"ג שהכנסת הגדולה נסתפק בזה, לא שבקינן ודאו של המהר"ם חביב שהוא גם בתראה מפני ספיקו של הכנסת הגדולה.

וכל זה דלא כמו שכתב בספר י"ם החכמה' שיש לחשוש לספיקו של הכנסת הגדולה ולאסור, וכתב עוד בספר הנ"ל שאין להוכיח בזה מדברי הרמב"ן והרשב"א מפני שהם הלכו בעקבות הרמב"ם שכתב (הל' ע"ז פי"א הט"ז) 'ודברים האלו קוסם מעונן ומכשף כולן דברי שקר וכזב הן, שכל אלו דברים שאסרה התורה אינן דברי חכמה אלא תוהו והבל וכו'', ולשיטת הרמב"ם ודאי דכל שיש נסיון שמועיל כבר אינו בכלל האיסורים הנ"ל (עכ"ד).

אולם לפמשנת יש לחלק, שהרמב"ן והרשב"א לא חילקו שכל דבר שידוע לרופאים שיש בו נסיון שהוא מועיל דשרי אלא לגבי החשש דדרכי האמורי, ומשום הלאו דובחוקותיהם לא תלכו, שבזה יש לחלק בין דבר סגולי שכל כולו 'דבר תימה' דאיתיה בחשש הנ"ל, ובין דבר שיש בו נסיון והוכח שהוא מרפא שאע"פ שרפואתו היא בדרך סגולית, שאין ביאור ע"פ חכמת הרפואה הטבעית כיצד הוא מרפא, ומפני שסוף סוף אין ההשתמשות ברפואות האלו דבר של תמהון, שהמשתמש בהם עושה כן כדי למצוא מזור לחוליו ומכאוביו, ואינו נדמה כעושה בשביל להדמות להם ע"י עשייתו כמעשיהם, אבל לעניין הלאוים הפרטיים דקוסם מעונן ומכשף שבזה כתב הרמב"ם כאמור שאין בהם ממש אלא הבל ורעות רוח; בזה אפשר דלא סברי הרמב"ן והרשב"א כשיטת הרמב"ם, וכן נראה ממה שכתב הרמב"ן בפ"י עה"ת בכמה מקומות

מחשש שמא הם דרכי האמורי, וכן כתב נמי בהגה מיימונית (הל' ע"ז פי"א אות א) בשם היראים (סי' שיג) והובא בבי"י (סי' קעח) 'שאיך להוסיף מסברא על מה שמגנו חכמים שהיתה קבלה בידם שהוא מחוקות הגויים' וכל שאר הדברים שיש נסיון שמועילים אין לחוש בהם משום דרכי האמורי, והטעם בזה נראה לומר, שהכירו חז"ל בכל דרכי האמורי וכל שלא מגו ע"כ שידעו חז"ל שאין בו סרך כישוף ואין שורשו מע"ז וממילא אין לחוש בו משום דרכי האמורי, ולכן לא חיישינן ברפואות הסגוליות המוחזקות מועילות שמא שורשם מכוחות הטומאה.

### שיטת 'מת אחד'

ובענין שיטת הריפוי הנקראת בפי כל 'מת אחד', לאחר שעברתי בהעברה בעלמא שני ספרי לימוד של השיטה הנ"ל שנכתבו בשפה האנגלית, אשר שמם הוא

IMPROVE-LEARNING (1)  
TOOL-OF-TRADE (2)

וראיתי שאין ביסוד השיטה הנ"ל יסודות ומושגים שאינם מובנים בשכל, שעיקרה של השיטה הזו מבוסס על היסודות שגילו ומצאו בעלי השיטה הנ"ל, שבגוף האדם מתחילת בריאתו הוטבע בו שהוא מייצר אנרגיה, וישנם בגוף כמין תעלות שבהם זורמת האנרגיה לכל חלקי הגוף ומהגוף החוצה לו, ובמשך הזמן ומפני פגעי הזמן וכיוצ"ב נוצרות סתימות וישנם עיכובים המונעים את זרימת האנרגיה במעברי הגוף, וזה גורם לשיבוש פעילותו התקינה של הגוף, ושיטת הריפוי היא - ע"י כל מיני לחיצות שעושים בחלקי הגוף השונים, אשר לטענת המרפאים בשיטה זו גורמים לחיצות אלו לפתיחה של המעברים וממילא לזרימה טובה ונכונה של האנרגיה שבגוף, וזה מה שמחזיר את הגוף לפעילות תקינה. ועצם התיאוריה הנ"ל שיש אנרגיה הזורמת בכל גוף, ושהיא מהוה נדבך חשוב בתפקוד הגוף, תיאורייה זו אינה סותרת דבר מן התורה ואינה נסתרת מהשקפת התורה.

בעיני ניכר דוקא. אלא שעל כרחק כתב ליישב כן את דעת המחבר, שהרי מבואר בגמ' (שבת ס. ס.א.) שקמיע מומחה מותר לצאת בו בין בחול ובין בשבת, ומדסתים לה בגמ' משמע שאין בו משום דרכי האמורי, ואע"פ שלא נכתב בידי יהודי. וראיתי שם בשו"ת מנחת יצחק (ר"ה אמנם) שתמה לדעת המחבר דפסק שצריך דוקא ניכר, מדוע כתב המחבר ויש מי שחושש בקמיע שאינו מומחה דמבואר מזה דבקמיע של מומחה לכו"ע מותר, ואמאי הרי אין רפואתו ניכרת, ועיי"ש שנשאר בצע"ג. ופלא בעיני מה שהוצרך לדייק כן בלשון המחבר, הרי מפורש במתני' (ס.) ובברייתא (ס.א.) דבקמיע מומחה מותר. ועל כרחק צריך לומר שדברים הידועים הרבה שהם לרפואה הוו כמו שניכר שהם לרפואה, ולכן מותר להשתמש בו גם לדעת המחבר שפסק כשיטת רש"י (שם סז. ד"ה שיש בו משום רפואה) והרא"ש (שם פ"ו סו"י יט) שהחמירו דלא שרי אלא כשניכר שעושהו לרפואה. וכן צריך לומר בדעת המהר"ם חביב שהבאנו לעיל, שמחלק בין רפואה סגולית הבדוקה לזו שאינה בדוקה, ולא הזכיר כלל שבעיני נמי שיהא ניכר שהיא לרפואה, ולא ניתן לומר דאישתמיט מהמהר"ם חביב דברי המחבר הנ"ל שמחמיר דבעיני ניכר לרפואה, אלא על כרחק שסגולה הבדוקה והידועה נחשבת כניכר שהוא משום רפואה.

אולם עדיין צל"ע מדוע לא חיישינן דשמא שורשם של הרפואות הסגוליות הוא מכישוף ועבודה זרה, דכל זמן שלא נתברר הוה לן למיחש משום הכלל דיספיקא דאורייתא לחומרא', וראיתי בשו"ת מנחת יצחק (שם ד"ה והנה להלכה) שהקשה נמי למה לא ניחוש בכל רפואה סגולית שלא מחזר בש"ס שמתורת, שמא יסודם ממעשה כשפים, ויש בהם משום איסור דדרכי האמורי. ומביא המנח"י (שם) שצריך לומר כמו שכתב בשו"ת הרשב"א (סי' תיג) דכל שלא נאמר בש"ס שהם מדרכי האמורי אין לאוסרן

שהם מאמינים ברפואה זה נותן להם מזור לגוף ולנפש, או מסיבה פשוטה, שעצם העניין שפותחים את סגור לבם בפני המטפלים, ומספרים להם את המאורעות שהעיקר להם בקטנותם ונמצאים אצלם עד היום בתת ההכרה ומפריעים לתפקודם האישי ולמניעת הצלחתם להשתלב בחברה, עצם הפתיחות והסיפור משחרר להם את המועקות הנ"ל מן הלב ונותנים מזור לרוב מועקותיהם, וכמאמר רבותינו ז"ל (סוטה מב:) דאגה בלב איש ישיחנה לאחרים, מ"מ אי אפשר לאסור את השימוש בשיטה זו כיון שאין בה איסור, ומאחר שיש נסיון שהיא מועילה, יהיה הטעם שהיא מועילה אשר יהיה.

וראיתי שיש המערערים על מחברי ספרי הלימוד של שיטת 'מח אחד' שהם נוצרים אדוקים, ואחד מהם (לטענתם) אף משמש ככומר בכנסייה בארה"ב. ועוד שמעתי המערערים שיש מקור באמונת הנוצרים לכך שיש בעולם כח אנרגיה כללי המחבר את כוחות האנרגיים של כל בני תמותה, וזה מעורר למחשבה נוספת אולי היסוד הנ"ל הוא הבסיס לשיטה זו, וכיון שהמקור הוא בעבודה זרה אסור לעסוק בה.

ובינותי בשני ספרי הלימוד של שיטת הריפוי הזו, ובעוד שני ספרים של ההולכים סביב השיטה הזו, האחד נקרא KINESIOLOGY (והוא השם הכולל לשיטות המיוסדות על הפעלת אנרגיה בשרירים), ובו כתוב בכלליות כיצד מפעילים אנרגיה חיובית בגוף, והשני ששמו יקבנו TOUCH-FOR-HEALTH והוא ספר המלמד שיטת ריפוי הדומה לשיטה הנקראת 'מח אחד', ובכל ארבעת הספרים הללו אין שום רמז לכך שהשיטה בנויה על אמונה בכוחות נעלמים וטמירים כטענת המערערים הנ"ל, אלא כל דבריהם מובנים בשכל.

ומה שטוענים המערערים להחזיק טענתם שיש צורה של כף יד על כריכת הספר מלפנים, ותבנית יד הוא סמל לעבודה זרה

ואע"ג שהעוסקים בשיטה זו מסבירים בשיטתם שיש כוחות אנרגיים גם מחוץ לגוף האדם המלים אותו, וההנחה הזו לא נתפסת בחושים שלנו, מ"מ אין זה פירכא על השיטה הזו, כיון שהם טוענים שאפשר לחוש גם באנרגיה זו ע"י הלחיצות על גוף האדם, ואת זה אפשר להבין. ומה שבשיטה זו שואלים את הבא להתרפא על מאורעות שקרו עם המטופל בימים עברו כשהיה עוד קטן או אפילו עובר במעי אמו, ולפי בדיקת הרגשת השרירים בשעה שנשאל על כך הם קובעים שכך וכך נעשה עמו בעבר וע"פ זה קובעים את דרך ריפוי, גם זה אינו נסתר מהתורה. וגם אין המרפא עושה בשיטה זו אפילו מעשה אחד של תמהון, וכן אינה בנויה על ריכוז מח המטפל כדי שישפיע על מח המטופל כמו שביארו הראשונים (החולקים על הרמב"ם) את האיסור של קוסם. ועוד והוא נראה בעיני עיקר החילוק. שאין בשיטה זו גילוי נסתרות ע"י שיתוק רגשי המטופל, והבאת מוחו לדרך של הזיות ודמיון. וכיון שכל השיטה הנ"ל מובנת בשכלו של כל אחד ואחד אין בה כלל סרך איסור משום קוסם וכיוצא"ב. ואף שמבואר בספרי הלימוד של השיטה הנ"ל שיסוד שיטתם על חכמה שראו ב'מזרח הרחוק' דהיינו בארצות שמצויה שם עבודה זרה ממש גם בזמנינו, הוא אך ורק על שיטת הריפוי של הסינים הנקראת 'אקיופונקטשור' ACUPUNCTURE הנקראת כיום 'דיקור סיני' והיא שיטת ריפוי המובנת בשכל, ונתקבלה כבר לפני כשלושים שנה גם ברפואה הרגילה - הטבעית בכל העולם כתחליף להרדמה לצורך עשיית ניתוח, ושיטת הדיקור מבוססת נמי על התיאוריה שלחיצות בנקודות מסוימות על פני הגוף גורמת ליצירת והפקת אנרגיה.

והעולה מכל הנ"ל, שאין בידינו סיבה לאסור את הריפוי בשיטת 'מח אחד'. ואע"פ שיש רבים שכופרים בתועלת השיטה, ותולים את ההצלחות הנצברות בשיטת הריפוי הזאת בתמימות המטופלים, שכיון

של דרכי האמורי, והרי זה בכלל כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי אמורי.

ועוד, שלכאורה נראה שעיקר התועלת ממה שפורק בשיחתו עם המטפל ממה שמעיק לו בלבו מתסכוליו משנים הקודמות, שגרם למשקעים, א"כ אין שום ענין נסתר ונעלם, והרי זה דומה לכל פסיכולוגיה, ובהרבה מקרים עצם האימון והתלות במטפל נותן לו את הכח להתגבר ולהתחזק ולהשתחרר ממצוקותיה, ולא שום כח טמיר ונעלם, (ואם יש חשש שמץ ע"ז הוא התלות החולנית בכשר ודם המטפל בו, ולא בכוחות האנרגיה שכתוכו, וברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו).

ואלו שמתעסקים עם חוט מטוטלת, וטוענים שהחוט זו על ידי שאלות שונות, אין זה שיטת 'מוח אחד', והוא דבר שאינו מוכן במוחש איך זו החוט ממקום למקום, ונראה שבוה יש לרון בכל מה שכתבתי מקודם בעז"ה. ותבנא לדינא מכל מה שכתבתי שאין בזמנינו כוחות נעלמים שמזיזים חוטים ממקום למקום, אבל עדיין יש חשש של דרכי האמורי כיון שהוא דבר הנראה כולו כתמהון בעיני ההמון כאילו שיש כאן איזה כח נעלם וטמיר, וגם יש צד לחשוש לקוסם לדעת הרמב"ם שגם בזמן התורה היה ענין של קוסם דבר של שטות והבל, אבל קשה לאסור מטעם זה כיון שלא נעשה על ידי התבוננות מרובה ושיתוק חלק הגלוי של המוח עד שמביא על עצמו כח המדמה, וגם אינו גילוי עתידות או הוראה מעשית לאדם לעשות מעשה או לימנע ממעשה, כמו שכתוב בארוכה בדעת המתירין בקובץ אור ישראל (גליונות טבת ואדר ב' תשס"ה) עיי"ש, אבל, נראה כנ"ל שעדיין יש מקום לחשוש לדרכי אמורי לעשות דבר של תמהון שלדעת שו"ת המהרי"ק (שם) כל דבר של תמהון ששורשו מהגויים.. ולא הוחזק אצל היהודים, נראה כמתרמה לעשות כדרכיהם.

והאמת ניתן להאמר שאני הגבר ראה עני, שהמטפלים בשיטות כאלו לקויים בדמיונות,

וכדאי'תא נמי בגמ' (ע"ז מא.) מצא תבנית יד וכו', טענת הבל היא זו, שודאי אין כונת מחברי הספר בצורת היד לעבודה זרה אלא להראות את המקום שבו נעשה הריפוי, שלוחצים על היד וכוזה משחררים את הסתימות כנ"ל, והוא כמו בכל ספר שעל הכריכה יש ציור או תמונה המראים את עניינו של הספר. ואפילו לטענתם שמשתמשים באותה צורת יד בזמנינו בספרי עבודה זרה של אנשי הורו, אין בזה שום חשש על הספר ושיטתו, מכיון שאין שום רמז קל בספר שמחבריהם מאמינים בכך וכנו את ספריהם עם אמונתם.

(גם מה שראיתי תוך דבריהם שעם רצון ומחשבה חזקה אפשר לגרש מחלה מגופו ולהחזירו למצבו הקודם, אע"פ שהדבר נראה תמוה, אבל אין בזה משום חשש עבודה זרה כמוכן, וידוע שגם הרמב"ם כתב באגרותיו שהרפואה תלויה בכוחות הנפש שמכלכל מחלתו ויכול להחיותו ולרפאות הגוף על ידי הרצון להיות בריא ולחיות).

וביור"ד (סי' קנה ס"ב) כתוב שאסור להתרפאות מעכו"ם שאומר לישראל לקחת מים אלו או מאילן פלוני שהם של אלילים, ויש אוסרים גם כשלא הזכיר בפירוש שהם של אלילים אם מביא מהעץ ששייך לאלילים, ובפרט למה שכתב הדרכי תשובה (סק"ט) בשם שו"ת דבר שמואל (סי' שנט) שבזמן הזה. כל הכומרים דינם וסתמם כפירושם וכל כוונתם לעבודה זרה. והיה מקום להסתפק מכיון שהתברר שמחברי הספרים אדוקים בנצרות ומאמינים גם בכח נעלם של אנרגיה שהוא כח עצמות, א"כ כשמדברים מכח האנרגיה שכאדם מתכוונים לחיבור שיש לאנרגיה הזאת עם האנרגיה הכוללת.

אבל, אין די בזה לאסור את השימוש בשיטת 'מוח אחד', בפרט כשהמטפלים חרדים לדבר ה', ואין לבם אלא להקב"ה, ושיטת הרפואה מובנת ומושכלת עכ"פ ככל הרפואה האלטרנטיבית, א"כ אין שום חשש

עד עולם" ביאתנו לעולם בלי שום חטא, והוא הפירוש הפשוט בגמ'.

עכ"פ בודאי העניין נשגב וכולו רוחני, ואינו עניין מושג במובנים הגשמיים, שיורגש בלחיצת שריר, ק"ו גוי שאין לו חלק אלוך ממעל. ולפי הזכור לי אין הגוים זוכים לבוא בגלגול. ומה שכתב בהגהות אור הבהיר להרב ר. מרגליות על ספר הבהיר סי' קצה אות ז' בשם ספר חמדת ימים לר"ש אל שבזי בפ' ואתחנן (קכה): שגלגול בגמטריא חסד, והוא חסד קל לקנות השלימות וכו'- רשעי ישראל מתגלגלים שלשים ורבעים אבל אומות העולם פעמים שלש עכ"ד, אבל איני יודע מי מחברו, וזכור לי ממקורות אחרים שאינם מתגלגלים בכלל, כי הוא זכות לישראל לבלתי ידח ממנו נדח. (חזן מנשמות מיוחדות כמו בלעם שמפורש באריז"ל בשער הגלגולים שבא בגלגול לתיקון), ובגוף הגשמי והנפש הבהמי והעכור אין שום הרגש למה שעבר על הנפש הרוחני ורוח ונשמה בגלגולים הקודמים. והעניין מסור רק ליחידי סגולה הצדיקים האמיתיים, העוסקים בתורה בשע נהורין. (כלשון האוה"ח הקדוש בכ"ד)

א"כ הבל יפצה פי הגוי הנ"ל על הבנתו במישוש השרירים גלות נסתרות מגלגולים הקודמים, "וכל הגוים כאין נגדך" ואינם קמים לתחיית המתים, ושורש נשמתם מאחוריים דקליפה כמו שהארין בסה"ק תניא לרב הגרש"ז נ"ע ואין להם חיים קודמים וגם בחייהם נחשבים כמתים.

וכשהערת כנ"ל למטפל אחד, שאסור להאמין לדעות הכוזבות הנ"ל, אמר מיד שבעצם אינו מכון להשיג מה שנעשה למטופל בגלגול הקודם, אלא בודק הגנים וה"ד. נ.א. של המטופל שבו מושרש כל המידות הגרועות מדורות הקודמים. אם כן אין זה ענין מסתורי אלא מוחש וכולו גשמי.

ואע"פ שאין ראיה לאסור ולסתור הנחה זו, נוכחתי לראות משיחתי עם כמה מטפלים שמחליפים שיטות וטכניקות מיום ליום, וכל

וסיפר לי חכם אחד שמטפל חשוב וידוע בא אליו בערב יום הכפורים עם בקשה למחול לאחד שידוע לו שהעיק לו בגלגול הקודם, וסובל מזה בגלגול זה, וכבר ידוע מכל סה"ק שאין לאף אחד ידיעה בעניינים כאלו חוץ מלצדיקים האמיתיים ששתלן הקב"ה בכל דור ודור. (וכבר אמר החידושי הרי"ם זי"ע שאין צריך לדעת מי הם, רק להאמין שהם נמצאים, שכן הוא בחז"ל במס' סוכה ובעוד מקומות בחז"ל).

ועכשיו שמעתי שבספר אחר המלמד שיטת לחיצות השרירים (שמחברו ד. וייטסייד המחולל שיטת מח אחד) כתוב שבלחיצת השרירים אפשר להרגיש משקעים וקשיים מ"חיים קודמים". ואמרה לי אשה אחת חרדיה ביותר המטפלת בשיטת מח אחד ומאמינה בזה, שהיא שואלת את המטופל שאלות, מקבלת תשובות ו"מתקנת" העניינים מגלגולים הקודמים.

ואוי לאזנינו השומעות שעוזבים האמונה הפשוטה לחפור בארות נשברים מדעות כוזבות של הגוים.

והנה, עניין הגלגולים דבר נשגב מאד וכולו רוחני, טמיר ונעלם, והוא מיסודות התורה, ולפני התגלות הזוה"ק העלימו הסוד מההמון ע"י רמב"ן עה"ת פרשת וישב (לח' ח) שמזכירו כסוד כמוס, ובנגלות התורה אינו מוזכר בהדיא, ע"י ברש"ש במס' ב"מ (קז). ע"ד הגמ' שם "ברוך אתה כבואך וברוך אתה בצאתך - שתהא יציאתך לעולם בלי חטא כמו ביאתך לעולם בלי חטא". וכ' הרש"ש שמכאן קשה על עניין הגלגולים שמפורש בגמ' שביאתך לעולם בלי שום חטא, וידוע שיש מקומות שלא לומדים פרוש רש"ש בשביל הדברים שנכתבו שמשמעם כאילו עניין של הגלגולים היה מפוקפק אצלו ונראה להצדיק הגאון רש"ש שלא הרהר ח"ו אחרי התנא רשב"י שהרחיב בזה"ק בכמה מקומות ובפרט בפרשת משפטים (צד' - קה:): בסוד הגלגול, והאריז"ל חיבר ספר מיוחד ושמו "שער הגלגולים" על העניין הנשגב, ורק כוונתו שבבחינת "והנגלות לנו ולבננו

בעש"ט זי"ע והגדרתם, חוסר של "עזות דקרושה" ובספרי המוסר ההגדרה חוסר "רוממות הנפש". והקב"ה נחן לנו תורת אמת שיכול לדומם ולהביא את המידה הדרושה של עזות דקרושה, והלואי והיו מוצאים כל האנשים האלו תרופתם אצל חכמי התורה והיראה או בתוך הסה"ק המלאים עידוד וחיוזק לעבודת השי"ת ולקיום תורתו ומצוותיו בשמחה וחדוה, ולא לחפש בשדות זרים.

והנה זה בודאי דמכיון דאיתא בזה"ק 'איסתכל באורייתא וברא עלמא', הוא הדין כל קיום העולם ורפואות הגוף והנפש נמצאים בתורה הק', וכשיהודי יתחזק ב'עזות דקרושה' או כהגדרת בעלי המוסר 'רוממות הנפש' בזה יראה ישועה לרוב הכאבים והמיחושים לגוף ולנפש למיניהם.

ובמקום שמן הראוי היה ללכת בשביל הזהב שסלל עבורינו השי"ת בתורתו, אנשים רצים אחרי כל מיני שיטות ריפוי ששורשם מאומות העולם ומחפשים בהם ישועות ולקבל מהם סיפוק רוגע ותוכן לחיים, ומייצרים תלות ואמונה חזקה בדברים שאפילו אם נקבל את ההנחה שיש בהם אמיתות כל שהיא, מ"מ הרי הם בבחינת 'שפחה תירש גבירתה'.

ושורש החסרון של הבטחון העצמי הנקרא 'עזות דקרושה' הוא המניע את המטופל ליצור תלות במטפל, ולהשען על משענת קנה הרצוץ שתבוא לו משם ישועה ורפואה, כל זה נובע מהעדר האמונה שיש לכל אחד בחירה אישית לבחור בחיים ולזכות בעזה השי"ת בכל ההצלחות בזכות עצמו.

וכבר כתב הרמב"ם בהל' תשובה בביאור י"ח הבחירה' שהוא הדבר הכי נפלא שנתן הקב"ה לברייתו שיכולים לבחור בטוב ולמאוס ברע, וז"ל שם (פ"ה ה"ב) 'אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי האומות ורוב גולמי בני ישראל, שהקב"ה גזר על האדם מתחילת ברייתו להיות צדיק או רשע, אין הדבר כן, אלא כל אדם ראוי

בר דעת יבין שדבריהם הבל ועובדים על חמימות של אנשים מלאים סבל הקונים בצמא את דבריהם, ויש לחשוש משום אונאה וגניבת דעת וגם גניבה כפשוטו על טיפוליהם.

גם הסביר לי תלמיד חכם מופלג שנהפס להאמין בכל הנוגע לכח אנרגיה והפעלתו ממרחקים, שהישועה מגיע מהתלות החזקה והאימון במי שמטפל ויש לו כח הפעלת אנרגיה חדשים, ונהיה קשר רוחני בין מטפל למטופל ועל ידי זה מחולל פלאות ברפואות גופניות ורוחניות. והוסיף להסביר שיש "מקובלים" שמסבירים את הענין בדרך "הקבלה".

והפעלת אנרגיה מרחוק על ידי ריכוז המחשבה וכדומה אע"פ שהתבאר מקודם שהכל הבלים, עם כל זה יש לדון האם אין כאן משום דרכי האמורי, או דילמא כיון שאינו עושה שום לחש, רק פועל עניינים לא נראים על ידי מחשבתו, שדרכי האמורי האמורים בתוספתא כולם עשיית מעשה מסוים או אמירת לחש, ולאורך גיסא יתכן שעצם ההתנהגות נקרא דרכי אמורי שהוא דבר של תמהון ואין לו שום הסבר הגיוני ולדעת קצת מפקקים שורשו מטומאת חכמי קדם, ומאמונות כוזבות באנרגיה המסתובבת בכל העולם. א"כ אע"פ שנתבטל כוחם כמבואר מקודם באריכות, סוף סוף מידי דרכי האמורי לא יצאנו.

ויש להוסיף שבהיכרות עם הנפעלים ועם המפעילים נוכחתי לראות צד השוה בכמעט כל המקרים, שאלו המהעסקים בשיטות המתחדשות כולם אנשים בעלי אופי חזק והרבה בטחון עצמי, והמטופלים כולם הם ידועי סבל נפשי מכל השנים ונטולים בטחון עצמי, ומיטב כספם הולך למטפלים "לרפאותם" ולחזקם. (מטפל אחד התגצל שבזה שלוקח סכום נכבד עבור הטיפול, מצליח הטיפול ביותר ורואים תוצאות, וד"ל).

והנה, החסרון בנפש הנקרא בלשונינו חוסר בטחון עצמי מופיע בסה"ק מתלמידי

שדעתם הפוכה בתכלית, שמאמינים בכל מאודם שנגזר עליהם מן השמים הצלחה ורק הצלחה, ולכן הם בטוחים שבכל אשר יפנו יצליחו, וכשעשו מעשה כל שהוא הם אינם מעלים ספק שעשאוהו על הצד היותר טוב ובשיא השלימות, ושתי הכתות גם יחד אינם מאמינים בדברי הרמב"ם הנ"ל, שדבריו ברור מללו שלא נגזר על האדם שכל אשר יעשה יצליח או לא יצליח, ובכל רגע נתון כח הבחירה בידו לעשות את המעשה כאשר ירצה, וברצונו הדבר תלוי האם יעשה כפי שרצון השי"ת שיעשה, וזה בין במעשה הקשור לגשמיות, ובין במעשה רוחני, וזהו המתכון להצלחה ושלימות אמיתית.

ולאור האמור אם נרצה לסווג את המתעסקים ברפואה האלטרנטיבית בחלוקה הזו, נראה שזה מתחלק בין המטפלים למטופלים, שהמטופלים הבאים לקבל טיפול הם בהרבה מקרים כבר בלשון המדוברת 'לאחר יאוש', שהם מרגישים שידרו לעולם כדי לסבול ונגזר עליהם שההצלחה תהיה מהם והלאה, ומאידך גיסא יושבים מולם המטפלים בשיטות החדישות הנ"ל שהם על הרוב בטוחים כ"כ בעצמם שכאלו נולדו בשביל לפתח שיטות משיטות שונות להונות בהם בני אדם, ולמלא את כיסם. ומי שנמצא בין הכתות בדרך האמצעית, הוא המאמין ומשתדל ללכת בדרך שהתורה לנו הרמב"ם, שהיא להאמין כח הבחירה ושלא נגזר על אי מי הצלחה מוחלטת או הפכה, והם רוב בני היהדות הנאמנה, ואינם נמצאים לא בין המשועים לקבל טיפול ולא בצד המטפלים.

ואם עדיין יש לנו ספק ברצינות וביעילות שיטת הרפואה הזו, בא ונתבונן במה שכתב בהקדמה לספר החדש שאך זה עתה יצא לאור 'המדריך החרדי לרפואה משלימה', וז"ל שם (בעמ' 33) תחת הכותרת "קשרי אימון", 'הקשר בין מטפל למטופל מושתת בדרך כלל על אימון, אדם שאין לי אימון בו לא אקבל ממנו טיפול רפואי, הפציניט צריך גם להאמין ולהתחבר לסוג התרפיה המוצעת

להיות צדיק כמשה רבינו, או רשע כירבעם, או חכם או סכל או רחמן או אכזרי או כילי או שוע, וכן שאר כל הדעות, ואין לו מי שיכפהו ולא גוזר עליו ולא מי שמושכו לאחד משני הדרכים אלא הוא מעצמו ומדעתו נוטה לאיזו דרך שירצה' עכ"ל, א"כ הכל בידי האדם להתעלות ולהתגבר על כל המיחושים המעכבים אותו מלחיות חיים תקינים כדי שיוכל לעבוד עבודתו יתברך כראוי. וכבר כתב בספר הישר [המיוחס לרבינו תם] בהקדמתו שיש לכל אדם לחפש לו בעבודת השי"ת אחרי הדרך הנכונה עבורו, ומה שיעורר אותו לעבודתו יתברך, ולא להסתפק בלימוד ספרי המוסר מהראשונים כמלאכים, מפני שלא כל ספר ולא כל דרך שוים לכל נפש. והכלל בזה הוא שכל מזורי הנפש טמונים בתוה"ק, וכדאיתא (אבות פ"ה מש' כה) 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה', והמחפש ימצא את הדרך הרוחנית להסדיר את כל האנרגייה וכוחות רוחניים שמירים נוספים שהטביע והטמין הבוי"ת בכל יהודי, והן כוחות שאינם אפילו בחכם הגדול ביותר מאומות העולם, וא"כ מפני מה נוהרים יהודים אחרי בארות-בורות נשברים אלו, ולא אוחזים מנהג אבותינו וצועדים בדרך הישנה' הסלולה מדורי דורות, שהיא דרך ישנה שכולה חידוש, שכן הקב"ה מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית.

וראיתי באחד מהספרים הקדושים אשר מחברו היה אחד מגדולי הדור בדורות שלפנינו (וכעת נעלם ממני שמו) שהרחיב לבאר את דברי הרמב"ם הנ"ל בהל' תשובה, וכתב שיש בבני אדם שתי כיתות, ושתיהן בכלל 'רוב גולמי ישראל', אבל הן שונות אחת מרעותה מן הקצה אל הקצה, כת אחת הם המרגישים שברון בעצמם, ואינם מאמינים שיש להם כח להתעלות ולהצליח בכל נושא שהם נוטלים בו חלק, והם מרגישים שנגזר עליהם מלמעלה שאין סיכוי שהם יצליחו במאומה, מפני רוע מזגם, ומהצד השני של המתרס יש כת של אנשים

לעיל, שהמתעסקים ברפואה הנ"ל הן המטפלים והן המטופלים לא ימלטו מלהכנס לאחת משתי הכתות, המתעקשת להאמין בהצלחותיה והבטוחה מאד בכשלונותיה, ושניהם רחוקים לשתי הקצוות מנקודת האמת.

ולכן כל הולך תום יצעד בטח, ויתחזק ויביא לנפשו מזור מכל מיחושיה עם כח האמונה וההשתמשות הנכונה בכח הבחירה שחנן אותנו הבו"ת, כדכתיב 'ובחרת בחיים', והיא המתנה הכי חביבה והכי חשובה מעת הקב"ה כדאיתא בספרים הק', ובמקום שישתדל לשים אמונו במטפל שיצילנו מצרותיו, ישים אמונו בבורא כל העולמים שהוא הרופא הנאמן.

ובעוזה שיי"ת ירפא הקב"ה את עמו בגשמיות וברוחניות בקרוב אכי"ר.

הדינים העולים מכל מה שכתבתי בעוזה שיי"ת:

א. שיטת הריפוי הנקראת 'מח אחד', כפי שכתובה בספרי הלימוד של השיטה הזו שקראתי אשר שמם הוא : 1) IMPROVE-TOOL-OF-TRADE (2 LEARNING) אשר חוברו ע"י 'דניאל ווייטסייד' מותר לכתחילה ללמוד את השיטה וללמדה לאחרים, ולהשתמש בה לריפוי כל מיני החלאים, ואין בו שום חשש וסרך של עבודה זרה או כישוף וקוסמות וכיוצא באלה, ואף לא משום 'דרכי האמורי'.

וכאן המקום להדגיש שאני בדקתי את השיטה כפי שהיא כתובה בספרים הנ"ל ובוזה דעתי להתיר כנ"ל, אבל יש כמה מהמרפאים בשיטה הנ"ל שהוסיפו לשיטת 'מח אחד' תוספות ונופך שאין מקורם בספרי הלימוד הנ"ל שהם המקור לשיטה זו, וכל מה שהוסיפו הם צריך בדיקה מאין מקורו, כדי להסיר ממנו את החששות שהבאנו לעיל.

אחד החידושים שבשיטת הריפוי הנ"ל נקרא בלשונם 'טרנספר', שעושים טיפול לאדם שלא נמצא לפנינו, ע"י לחיצות בגופו של קרוב משפחה מגוף ראשון [אב, אם, בן,

לו. - בעבודתי ראיתי חולים העורכים למטפל "מבחן", [ומתריסים נגדו] מה יש לי?, איני מספר לך כלום!, האם תצליח למצוא את בעייתי? !. אנשים אלה "מחכים למטפל בצומת" ובודקים לראות אם הוא לא פספס כלום, ושמתם רבה כאשר הם מצליחים "להפיל" את המטפל וכו'". ובקטע הבא תחת הכותרת "כימיה בין המטפל למטופל", כמו בכל שותפות, מערכת נישואין, יחסי מורה/תלמיד וכו', ואפילו בין שכנים, חייב לזרום יחס של סימפתיה, של כימיה, וללא הרגשה זו אין שותפות וכו', כך גם בקבלת טיפול חייבת לשרור סימפתיה הדדית וכו', אם לא נוצר "קליק" בין המטפל למטופל אין סיכוי להצלחה וכו', א"כ אל תתלו את כשלון הטיפול בסוג התרפיה, הבינו כי אצל מטפל אחר יכולה שיטה זו מאד להצליח וכו', [נלאיתי להעתיק כל מה שכתב].

והנה על אף שמבואר גם במקורות הנאמנים להשי"ת ולתורתו, שמי שהוא שרוי ברכאון ואינו מאמין שיכול הקב"ה לרפאות אותו, לא יועילו לו כל כך גם הטיפולים והתרופות השייכים לרפואה הטבעית השכלתנית, אבל עכ"פ הרפואה הזו הוכחה כיעילה גם במצב סתמי שאינו תולה יהבו ברפואה שתפא אותו, ואין לו אימון מי יודע מה ברופא המטפל, וגם רופא המושחת מאד במידותיו והתנהגותו דוחה בני אדם מלתת את אימונם בו, מ"מ אם הוא מתמחה בחכמת הניתוח, וכ"ש אם הוא הגדול מכולם ברפואה שמתמחה בה, תהיה חובה במקרה הצורך ללכת אליו כדי לקבל טיפול, והצלחת הניתוח בעזרתו ית' תהיה אף אם אין שום 'כימיה' וקשר בין המטפל להמטופל. מה שאין כן בשיטת הרפואה האלטרנטיבית, עצם העובדא שההבראה ע"פ רפואה זו תלויה בזה שלמטופל יהיה אימון במטפל, היא מוכיחה ומעידה כמאה עדים על חולשת וחוסר האמת שבשיטה הנ"ל, ועלובה היא העיסה שהנחתום שלה מעיד כך עליה, וכל זה צועק את מה שכתבנו

נראה שאף כאשר המטופל כאן ולא ממרחק יש להחמיר ולאסור בין על המטפל ובין על המטופל משום חשש 'דרכי האמורי', מפני שהוא נראה דבר של תימה. (ואע"פ שנראה שאין לאו של 'קוסם' בזה שמדמה שהמקל מתגרנד הלוך ושוב ומורה על ידו את המעשה אשר יעשון, מפני שביארתי מקורם בארוכה בעזוהשי"ת שלשיטת רוב הראשונים קוסם של התורה לא היה דבר של שטות אלא כח רוחני של טומאה שבימי קדם הכירו בו והשתמשו בו לצרכיהם, מה שאין כן בזמן הזה שבטל כוחם והכל הבל אין לאו של קוסם, ועוד יש לחלק שזה אינו נעשה עם ריכוז מיוחד של המטפל שמטרתו להגיע לשיתוק כח המוח הרגיל וכח המדמה המוזכר ברמב"ם בספר המצוות ובמורה נבוכים ובספר י"ד החוקה (שהובאו לעיל) שהוא עיקר הכח של הקוסם שבימי קדם, וגם אינו מגלה עתידות או הוראת מעשה אשר יעשון, שכבר כתבתי מקורם שהעיקר לדינא שאין איסור במגלה דברים מהעבר, [אבל בנקודה הזאת יש לפקפק, שלמעשה המטפלים מציעים הצעות שונות של שינויים במאכלים, וגם ממליצים על לימודים רוחניים שונים שיכולים להביא תועלת למטופל, והכל ע"י מקלו יגיד לו].

ועם כל זה לא אומר 'קבלו דעתי', בפרט בנוגע לפרנסת ישראל, ולטענותיהם זה נחשב כסגולה בדוקה שמתור כמו שכתבנו לעיל בשם שו"ת הרשב"א (שם), (וכמו שהאר"י בספר 'פתח הדביר' על שו"ע או"ח (סי' שא), ובספרי מפרשי מוני המצוות) אבל כבר הגביל התות יאיר (סי' רלד) לעניין לחשים שדוקא דבר סגולי שאפשר לתלות שהיה בשימוש בכלל ישראל מדור דור, ועל ידי זה הוחזק שאינו משורש של עובדי עבודה זרה מה שאין כן דבר שלא בדוק עדיין יש לחשוש, אבל מכיון שלא ברור אם זוהי נמי דעת שאר הפוסקים, ובפרט פוסקי ספרד (פתח הדביר (שם) פקודת אלעזר (שם), ודברי פתח הדביר צל"ע (א) סמך על הרמב"ן והרשב"א שהקילו בטס זהב עם

בת, אח, אחות, אשה), וכמו בלחיצות על גוף המטופל גם בלחיצות על הקרוב הם מגלים מועקות קודמות שהיו למטופל בימי הילדות וכו', וכל זה כאמור אע"ג שהמטופל עצמו נמצא בריחוק מקום, ודבר זה נראה כדבר של תימה, ואף שהמרפאים בשיטה זו מנסים לבאר שהקירבה המשפחתית גורמת לכך שכשלוחצים על הקרוב חל שינוי בשריריו של המטופל, ולכן בלחיצה על הקרוב אפשר לידע על האנרגיה של המטופל אף שנמצא בריחוק מקום, מ"מ אין הסבר זה מוציא את השיטה הנ"ל מלהיות דבר של תמהון, מה גם שהפלא הוא גדול יותר, שכן לפי שיטת הריפוי על ידי קרוב אין המטופל צריך לדעת שעושים לו טיפול באמצעות הלחיצות על גוף קרובו, וכיון שאין לזה שום הסבר מוחש ושיכלי יש לחוש על דרך ריפוי זו משום 'דרכי האמורי'. (ובנוסף יש בלקיחת תשלום עבור ריפוי כזה חשש מפני האיטורים החמורים דגניבה ואונאה, דאע"פ שהמטופל מאמין שיש תועלת בשיטת הריפוי הזו, מ"מ כיון שהשיטה הזו מוחזקת לשטות בעיני כל בר דעת, יש לחשוש שזה אסור משום חשש גזל ואונאה).

עוד יש המטפלים בשיטה 'מח אחד' שהרחיקו לכת ביותר ועושים את הטיפול דרך הטלפון, ודרך הריפוי היא שהמטפל שואל שאלות את המטופל דרך הטלפון, ובאותה העת המטפל מחזיק בשרירי עצמו, ועל ידי הקשר הטלפוני נוצר קשר כלשהו בין המטפל למטופל שדרכו המטפל מחזק את שרירי המטופל. ושיטה זו ודאי כולה מתמיהה, ויש לחשוש משום 'דרכי האמורי' (ובנטילת תשלום עליה יש חשש גניבה ו/או אונאה). וכנראה ששיטת הריפוי הזו נותנת 'בטחון עצמי' מופרז למרפא בה, עד שבאים מזה לפתח ולהרחיב את השיטה עם הרבה דמיון עד שמגיעים לצורות טיפול מעין אלה, שאין בהם שמץ של ריפוי והטבה להמטופל.

ב]. וכשמאבחנו את כוחות ה'אנרגיה' ע"י מטוטלת הקשורה בחוט, שנעה לפי שהשאלות ותשובות שעונה המטופל, בזה

מגופם ולהכניסה לגוף המטופל, והמרפאים מרגישים אחרי הטיפול תשישות, ולדבריהם זה מרוב האנרגיה שהוציאו מגופם, והדברים האלו מעוררים תמיהה ואינם מובנים כלל בשכל, ואין לעמוד על אמיתתם, ולכן יש לחשוש בהם משום 'דרכי האמורי' אע"פ שאינו אומר שום לחש ואינו מחזיק שום חפץ בידו, דתנועות הידים חשיב מעשה כדי להאסר משום 'דרכי האמורי'.

ועם כל זה גם בזה לא אומר קבלו דעתי, מפני שאפשר לומר שכיון שהמטפלים הנ"ל הוחזקו שטיפולם מסייע, ולכן זה כבר לא נחשב כדבר המתמיהה, ועוד שהם נותנים טעם לשיטתם שכל אדם מרגיש סביבו את החום היוצא מגופו, ובחום יש אנרגיה, ולו היה מד חום שמרגיש בכל שינוי ברמת החום באויר היה אפשר להרגיש את השינוי ע"י תנועות הידים, ואותה אנרגיה גם נקלטת לשיטתם בגוף המטופל, וא"כ דינו כחוט המטוטלת שאין למחות ביד המתעסקים, אבל כל בעל נפש ירחק מזה.

ד. ואלו המתיימרים שהם מחדירים כוחות אנרגיה למטופל גם כשהוא בריחוק מקום מהם, ע"י ריכוז מחשבתם כמטופל מבלי להתקרב אליו, והוא דבר התמוה עד למאוד, ואין בזה שום אחיזה שיקרב אותו אל השכל, ויש לחוש משום 'דרכי האמורי', ולכן אסור להתעסק בזה גם אם זה הוחזק כמרפא. (ולפי שיטת בעל המחבר י"ם החכמה יש בזה גם איסור משום הלאו דלא ימצא בך וגו' קוסם קסמים וגו') (דברים יח י), כיון שבשיטת הריפוי הזו המרפא מנתק את עצמו במחשבתו מכל מצבו העכשווי כדי להגיע למצב שהוא מפיך אנרגיה לטיפול במטופל. אולם ביארנו לעיל שלא סגי בזה שמנתק עצמו כנ"ל כדי לעבור בלאו הנ"ל אלא א"כ הוא מגלה עתידות או מורה לעשות או לימנע מלעשות מעשה מסויים, ובנוסף לזה נתבאר באריכות בחלק הראשון של מערכה זו שנתבטל רובא דרובא של הכוחות הקסם בזמנינו).

צורת אריה, ולא הביאו דברי הכ"י ב'בדק הבית' שהרשב"א חזר בו. (ב) חולק על הבנת הרשב"א במו"נ ופי' שהרמב"ם הקיל בכל 'דרכי האמורי' שיש בהם תועלת לפי הוכחת הנסיון. והמעייץ במו"נ יראה כדברי הרשב"א שיש קושי בהבנת המו"נ. (ג) השמיט דברי המהרי"ק (שורש פח) שאסר לעשות כל דבר תמוה ששורשו מהגויים, והב"י הביא את דברי המהרי"ק, [והרמ"א פסק כן להלכה (סי' קעח ס"א)], ומאידך פסק כדברי היראים (המובא בהג' מיימוניות פי"א מהל' ע"ז) שאין להחמיר משום 'דרכי האמורי' אלא כמה שאסרו חז"ל, שמה שלא אסרו משום 'דרכי האמורי' היתה קבלה בידם שאין שורשו מחוקות הגויים. ולעניין דינא, הב"ח (ריש סי' קעט) כתב שהעיקר להלכה כמו המהרי"ק ולא כהיראים, וגם הב"י לא הביאו אלא כדי ללמד זכות, ולא פסקו בשו"ע. [ומקודם הבאתי דברי היראים לדינא לענין דברים שהוחזקו כמרפאים בדרך סגולי שאין לחשוש שמא שורש הענין מכח כוכב ומזל ועבודה זרה, שבוה מסתמכים שפיר על היראים שכל שלא מנו חז"ל והוחזק כמרפא לא נחשב כבר כדבר של תמהון, ושוב אין לחשוש מצד שמא שורשו מעובדי עבודה זרה, ולפי פירוש זה אין הכרע שהמהרי"ק חולק ע"צ היראים, אבל בב"ח משמע שפליגין]. וכן צל"ע על דברי הג"ר אהרן וולקין מפינסק שכתב בפירושו על היראים 'סביב ליראיו' (מצ' פח) שיש לסמוך על היראים, והביא סימוכין לדבריו מהתוס' בב"מ (כז: ד"ה כיס וארנקי), ולא הביא את כל הפוסקים הנ"ל. ובנוסף שכן מורה בפשטות לשון הרשב"א בתשובתו, קשה למחות ביד המקילין בדבר, אבל כל בעל נפש ירחיק עצמו מזה.

ג. ושיטת הריפוי עם תנועות הידים שעושה המטפל מחוץ לגופו של המטופל ומבלי לנגוע בו, ולטענת המרפאים הם נתברכו משעת לידתם בכח אשר ניהונו בו יחידים מבני התמותה, ובכח זה ביכולתם לפעול בתנועות הידיים להוציא אנרגיה

הרמב"ן בהשמטות לעשין (השמטה ח') מנו למצוה ממניין תרי"ג מצוות 'תמים תהיה עם ה' אלקיך', והרמב"ם ועוד שהשמיטו את המצוה הסביר הרמב"ן שדעתם שהיא מצוה הכוללת את כל התורה, וכעין הפסוק 'אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה'' ולכן לא מנו אותה, שאין למנות מצוות כוללות במנין התרי"ג מצוות, ובספר 'מגילת אסתר' פירש שאין דרך הרמב"ם לחשב העשה כשמנה כבר כל הלאוין של מעונן ומנחש וכו' שהעשה מכלל הלאו, א"כ לדבריהם גם להרמב"ם יש מצות עשה מן התורה לא לדרוש בשום עתידות (ורק לדעת הגרי"פ על הרס"ג דעת הרמב"ם שאינו מצות עשה אלא הבטחה שאם תהיה תמים אז תהיה עם ה' אלקיך ולדעתו צריך לומר שהגמ' בפסחים הנ"ל שהביאה את הפסוק אינו אלא כאסמכתא בעלמא). וכולם חלקו על דברי רש"י שפירש דברי הגמ' דוקא בשואל בעל אוב וידעוני, ששואל אוב וידעוני אסור בלאו מיוחד של לא ימצא בך וגו' ושואל אוב וידעוני, וכל זה מפורש היטב בשלחן ערוך (סי' קעט ס"א).

וגם בזה נוכחתי לראות משיחות עם מתעסקים ומטופלים בכל השיטות השונות ומשונות שמאמינים שיש אפשרות גם לגלות עתידות, ולהדריך את המטופל על ידי גילוייהם במעשה אשר יעשן ולתקן ענייניהם כדי שלא יבואו עליהם הרעה.

גם ראיתי אנשים חרדים הרצים לאנשים שונים שיראו את שרטוטי ידיהם ופרצופי פניהם וכו', כדי לגלות להם עתידים, וגדולי המקובלים הרמ"ק בספר 'אור היקר' ו'מקדש מלך' וגם ה'חיד"א' בפתיחה לזוה"ק המדבר בענין השירטוטים בפרשת יתרו (ח"ב עמ' ע) הזהירו אזהרה חמורה על ענין שרטוטי הידיים וחכמת הפרצוף, שאין לאף אחד מושג בזה כל זמן שלא שורה עליו רוח הקודש אמיתית, ולכן כל המתעסקים בזה הבל יפצה פיהם ולפי המבואר בשו"ע (סי' קעט ס"א) יש איסור של תמים תהיה עם ה' אלקיך.

ואם המטפל גוי שאינו מצווה מלימנע מ'דרכי האמורי', אין בידינו לאסור מלבקש טיפולו כל זמן שאינו מגלה עתידות או מורה דבר בעשיית המעשה או מניעתו. (שאפילו לאומרים שבן נח מצווה על הכישוף אינו מצווה על עשיית 'דרכי האמורי', ששורשו מהלאו של 'ובחוקותיהם לא תלכו' כמו שמבואר בתורת כהנים - פרשת אחרי מות (פרשתא ט פ"ג ט) ולא שייך בגוי, ורק באופן שיש חשש שיש סרך עבודה זרה בפעולת הגוי אסור לשאול עזרתו לרפאותו, ואין בהפקת אנרגיה ממרחקים חשש של עבודה זרה, ולכן אין איסור לשאול ולדרוש בהם כל זמן שאינם מגלים עתידות וכו'. וגם לדעת המהרש"ל שהביא הש"ך (סי' קעט ס"ק א) שיש לאו בשואל לקוסם מעונן מנחש ומכשף כמו בשואל לאוב וידעוני ע"י בהגרי"פ על הרס"ג (לאו כ-כה ח"ב דף כח:) שהרחיב בזה, אבל בדבר של תמהון בעלמא אין לאסור לשאול את העכו"ם לכו"ע כשאינו מגלה עתידות שאין כאן אלא איסור 'דרכי האמורי'.

אבל לפי מה ששמעתי שיש פולחן במזרח הרחוק הבנוי על אמונה בכח אנרגיה שיש בכל העולם ומקשר בין אנשים וכו', והוא עבודה זרה, שכל המאמין בכח אחר עובר על ע"ז כמו שכתב הרמב"ם בהל' עבודה זרה (פ"ב ה"א) והרמב"ן עה"ת פרשת יתרו (כ ג), א"כ איסור גמור לדרוש במפעילים אנרגיה ממרחקים, ואפילו למתעקש שיאמר שהמידע הנ"ל לא מדויק במאה אחוז וכו', מיחש חיישינן לסרך ע"ז ואביזרי ידיה, שבזה תלוי כל התורה כולה.

ה]. איסור גמור לשאול פי מגלי העתידות למיניהם כמפורש בגמ' פסחים (קיג:) מניין שאין שואלים בכלדיים שנאמר 'תמים תהיה עם ה' אלקיך', ופי' רשב"ם (שם) שהם החוזים בכוכבים, ומכאן כתב הרמב"ן בשו"ת (סי' רפג) שאסור לשאול בשום אופן בעתידות, והרכה מוני מצוות ובראשם

בכל העולם. וז"ל שם : אבחון באמצעות השדה האלקטרו-מגנטי של האדם, האבחון במטוטלת מוכר כבר מאות שנים, אבחון זה מתבסס על העובדה כי לכל דבר בעולם יש קרינה אלקטרו-מגנטית, קרינה זו מתפשטת מאנשים חפצים צמחים ואף מינרלים באדמה בצורה מעגלית, גלים מתפשטים ומתרחבים עד אין סוף.

בכל רגע נתון יש בכל העולם אינפורמציה מכל חפץ, מכל צמח, מכל אדם הנמצא בעולם ברגע מסוים זה, ניתן לקלוט אינפורמציה זו באמצעות ריכוז המחשבה. מוכרת העובדה שאדם החושב ומתרכז באדם אחר, גורם לשני לחשוב עליו וליצור קשר אתו.

המטוטלת היא עצם הקשור לחוט עשוי מכל חומר שהוא, היא רגישה לויברציות (תנועתיות) של השדה האלקטרו-מגנטי, ומגיבה לו על ידי שהיא מסתובבת בהתאם לזרימתו וזרימה תקינה של שדה אלקטרו-מגנטי היא בכיוון השעון, כשדבר מה משבש את זרימתו, הוא הופך את זרימתו ומתפשט בכיוון הפוך לכיוון השעון.

וכיצד זה עובד? - המטפל מתקשר במחשבתו עם המטופל, (והמטופל אינו חייב להיות לידו, השדה אלקטרו-מגנטי שלו נמצא בכל העולם), ובודק האם מזון זה או אחר תורם לזרימת האנרגיה שלו או פוגע בזרימה זו, אם המטוטלת נעה נגד כיוון השעון יודע המטפל שדבר זה מזיק למטופל ומשפיע עליו השפעה שלילית. ולא רק מזונות ניתן להתאים למטופל, אפשר גם להתאים סוג טיפול שיעזור לחולה ויעצים את זרימת האנרגיה בכיוון הנכון על ידי שהמטפל עובר עם המטוטלת על רשימה של טיפולים ובודק איזה טיפול וכו' (נלאיתי להעתיק את כל האריכות).

וא"כ לא רק שיש איסור ברור של ידרכי האמורי' בהשתמשות במטוטלת, על אף שהמתעסק ומאבחן בו הוא ירא וחרד ואומר בפיו שמע ישראל כל משך הטיפול, אלא

ורק לאדם שמוחזק כל ימיו לצדיק וקדוש ותלמיד חכם מופלג, וכעין מה שכתב הרמב"ם בהל' יסודי התורה (פ"ז ה"א) כמעלת הנביא, מותר ללכת ולדרוש עניינו ותכליתו ועתידו, והוא בודאי לא יסטה מדרך התורה וכשיראה בשרטוטים רוע מזלו ידריך אותו בתשובה ויראת שמים כדי להתגבר על המזל הרע, שבאמת אין מזל לישראל, וכמו שהרחיב הרמב"ן בשו"ת הנ"ל.

ושורש החסידות הטהורה של הבעש"ט זי"ע היה להתרחק מכל מה שכרוך בשאלת העתידות כבורח מן האש, ורק ללכת באמונה פשוטה וכמו שלימד הרבי ר' בונים מפשיסחא זי"ע שיסוד החסידות הוא הרש"י על הפסוק הנ"ל תמים תהיה עם ה' אלקיך (דברים יח יג) וז"ל התהלך עמו בתמימות ותצפה לו ולא תחקור אחר העתידות אלא כל מה שיבא עליך קבל בתמימות ואז תהיה עמו ולחלקו עכ"ל. ולימד הרבי ר' בונים זי"ע שכל אחד ידע את דברי רש"י האלו היטב על לשונו, ויתרגל "לנשום" אמונה פשוטה בכל היות חייו, וכן היה הדרך של הגר"א זי"ע ותלמידיו להתרחק תכלית הריחוק מכל הקשור להנ"ל כידוע מגדולי הדורות זצ"ל.

ובעז"ה נשמע בקרוב את הצעקה של 'אלכה ואשובה אל אישי הראשון, כי טוב לי אז מעתה' וכמו שגילה הרבי ר' בונים מפשיסחא זי"ע שזו תהיה הצעקה שתשמע ברחוב לפני ביאת המשיח, ובעז"ה נעזוב את כל הבחינות של "שפחה תירש גבירתה" בכל ההבלים החדשים, ונזכה לגאולה פשוטה בזכות האמונה, וכמאמר חז"ל (מד' תנחומא בשלח יד) שאין ישראל נגאלין אלא בזכות האמונה.

ובעיוני שוב ב'המדריך החרדי לרפואה משלימה' שהזכרתי לעיל, ראיתי שכתב (עמ' 175) הסבר לשיטת המטוטלת, וכל כולו נראה כתמהון ושורשו מאמונות כוזבות של עבודה זרה, פי' אמונה בכוחות 'אין סוף' של אנרגיה שיש לכל אחד ואחד שמתגלגל

גם ראיתי באותו ספר פרק שלם על שיטת ריפוי הנקראת "צ'קרות" שפירושו בשפת סינית העתיקה "גלגל המסתובב", והשיטה הזו בנויה על שבע נקודות בגוף שבהם סופג הגוף את האנרגיה שמסביב לגוף, והוא [הצ'קרות] משפיע על האדם, ולכל אחת מהנקודות הנ"ל צבע אחר, (ולדעתם הכוזבת אפשר להבחין בנקודות על ידי שינוי הצבע בעור), והצ'קרת המשפיע הוא - מעל הראש ונקרא צ'קרת הכתר וז"ל ממוקמת מעל לקדקוד, זה מרכז התודעה הטהורה שאינה קשורה לגוף הפיסי בצ'קרה זו מתרכזת היכולת הקוגניטיבית של האדם, היכולת המופשטת הרוחניות וההתקשרות עם הבורא, צבע הצ'קרת זהב עכ"ל הספר הנ"ל. וברור שהשיטה זאת נובעת מעובדי עבודה זרה של יושבי מזרח הרחוק. ושמעתי ממטפלים בשיטת 'מוח אחד' הבנויה על אנרגיה שבתוך הגוף, שהם מאמינים גם בכל שיטת 'הצ'קרת', ובודקים גם אותם עם לחיצת השרירים, וכשיש 'סתימה' בצ'קרות פותחים אותם בטיפולם ויש שבדוקים מסביב לגוף בלי לגעת באיברי הגוף ואומרים שמבחינים בשינוי הצבעים ועוד הבלים. ולכן אע"פ שבעברי (במהירות) על ספרי לימוד של שיטת 'מוח אחד' לא ראיתי שום דבר מזכר מהבלי עובדי ע"ז של חכמי קדם, וכולו מובן ומוחש וכמו שכתבתי מקודם בארוכה. ולכן אע"פ שקשה לאסור למעשה את העיסוק בריפוי בשיטת 'מוח אחד' (וכמו שכתבתי מקודם), מ"מ בודאי שיש לבעל נפש להתרחק מכל דבר הקשור לשיטות האנרגיה למיניהם, כיון שהתבאר שיש בשיטות אנרגיה למיניהם שורש מימי קדם מאמונה טפלה בכוחות אנרגיה שנמצאים בכל העולם ושמסביב לגוף ובתוך הגוף. וישים רק על ה' מבטחו ואמונתו כמו שכתבתי מקודם באריכות, ורק הוא הרופא לכל בשר המשען והמבטח של כל חי.

שיש בו איסור תורה משום קוסם קסמים שנראה ברור לפי התיאור שצריכים ריכוז מיוחד לקשר לגלי אלקטרו-מגנטי והשימוש באבן שהוא מעין הקסמים שבזמן חכמי קדם, אע"פ שעכשו לא נופלים על הרצפה מרוב ריכוז, אבל ביארתי מקודם שכל פולחן של ימות קדם של קוסם, עדיין אסור מן התורה אם עושה כמעשיהם אע"פ שאינו בקי באמת לרכו מחשבותיו ודמיונותיו דמיונות כזב, אבל האיסור תורה לא הופקע, כיון שעושה בדיוק כמעשיהם, ומורה המעשה אשר יעשון, ומחבר הספר כותב בעצמו שהשיטה מוכרת מלפני מאות שנים, א"כ מסתברא ששורשו מלפני אלפיים שנה ויותר מקוסמי קדם ולכן גם בזמן הזה איסורו מן התורה, אע"פ שבטלה כוחם, וכמו שכתבתי מקודם באריכות בעזהשי"ת. ובפרט ששורש השיטה מעובדי עבודה זרה העוסקים בקליטת כוח האין סוף של האנרגיה רח"ל, א"כ יתכן שיש חשש של התעסקות בעבודה זרה ממש, ולמותר להאריך שעבודה זרה אינה רק אמונה בפסל, אלא כל אמונה בעוד כוחות זרים שמנהלים את העולם, א"כ העושה כפולחנם אע"פ שהוא מאמין בהחלט ביחוד ה' וירא וחרד לכל דבר שבקדושה, מ"מ עדיין הוא נכנס בחשש של עבודה זרה בהתעסקות במטוטלת הזאת. וגם למותר להאריך שבדברים ששורשם מעובדי עבודה זרה, אע"פ שנאמר שהיום לא בקי אין בטיב עבודה זרה ובטלה כוח עבודה זרה, אין זה מעלה ולא מוריד באיסור עבודה זרה ובאיסורי תקרובת ומשמשין וכו', והכל אסור באותו חומר כפי שהיה בזמן חז"ל שהוא איסור שיש עליו מיתת בית דין, וכמפורש בכל הפוסקים, וכמו שכתבנו מקודם, והוא פשוט בתכלית הפשטות, ורק בדורינו היתום יש צורך להעלות ע"ג הכתב גם את זה.

הרב משה שלום שור

## דיין ששמע דברי צד אחד שלא בפני הצד השני

שאלה: א. דיין יחיד שממע דברי בעל דין האחד, שלא בפני בעל הדין חברו. ב. דיין יחיד שגם דן או פסק ע"פ זה, כאשר הוא יושב על כסא הדין. ג. דיין שלא דן בנידון, אבל כתב חוות דעתו לדיינים אחרים שדנים בנידון. האם יוכל הדיין לדרון שוב באותו הדבר, בתוך כ"ד כשר של שלושה? ד. מורה הוראה [שאינו דיין] או אדם פרטי, שנשאלו מאדם אחד שאלה ממונית, והשיבו לו את הנראה להם, האם יוכלו לדרון בנידון, באם יתבקשו ע"י אחד הצדדים, כדין "זה בורר לו אחד", או בהסכמת שניהם, כדיין מוסכם?

בבאר מים חיים ס"ק ט"ז, וז"ל "אבל אם מספרים לפניו חוץ לב"ד, הדיינים אינם עדיפים מאנשים בעלמא". ע"כ. והדבר פשוט כי דיין יחיד השומע בעל דין אחד, שלא בפני בעל דין חברו, שהתורה אסרה זאת, נחשב כשומע מחוץ לב"ד, וגרוע מכך, דהרי לא מצווה הוא עושה, אלא להיפך. ולכן כאמור חוץ מהלאוין והעשה שעוברים על עצם העבירה המיוחדת, עוברים ג"כ על הלאוין והעשין דעוון לשון הרע, וגם על העוון לפני עור, וכן כל הארוורין של עוון לשון הרע, רובצים על שניהם כאחד.

ובגמ' סנהדרין (דף ז' ע"ב) "שמוע בין אחיכם ושפטתם" [דברים פ"א פסוק ט"ז], אמר רב חנינא אזהרה לבית דין, שלא ישמע דברי בעל דין, קודם שיבוא בעל דין חברו, ואזהרה לבעל דין, שלא יטעים דבריו לדיין, קודם שיבוא בעל דין חברו, קרי ביה נמי "שמוע בין אחיכם", רב כהנא אמר מהכא מ"לא תשא" - "לא תשיא". ופרש"י (ד"ה שמוע בין אחיכם), וז"ל ומכיון שלב הדיין נוטה לו לזכות, שוב אין לבו מהפך בזכות השני כל כך, כלומר נוצר פה פגם בעצם כושרו של הדיין להיות ישר והגון כלפי שני בעל הדין, כדי לשפוט דין אמת, וכעין השוחד שהוא נוטה לצד אחד, וזה גם אם לא יאמר בעל הדין ממש דברי שקר, שהרי כה"ג אינו בוש לעשות כן, וכנ"ל.

ואחר שהביא הרי"ף הדברים להלכה, הביא לחומר הדבר גם הגמ' בסוטה (דף כ"א ע"ב), היכי דמי רשע ערום, אמר רבי יוחנן

א. חומר האיסור וגבולות האיסור.

אי' בגמ' שבועות (דף ל"א ע"א) מנין לדיין שלא ישמע דברי בעל דין, קודם שיבוא בעל דין חברו, ת"ל "מדבר שקר תרחק" [שמות פכ"ג פסוק ז']. מנין לבעל דין שלא יטעים דבריו לדיין, קודם שיבוא בעל דין חברו, ת"ל "מדבר שקר תרחק". רב כהנא מתני מ"לא תשא" [שמות פכ"ג פסוק א'-] "לא תשיא". ופרש"י "לא תשא" אזהרה למקבל, ו"לא תשיא" אזהרה לבעל דין. "שמע שוא", שהמטעים דבריו שלא בפני בעל דינו, אינו בוש מדברי שקר. כלומר הדיין ובעל הדין שניהם מוזהרים מהתורה בדבר, וממילא הואיל ושניהם שותפים לדבר עבירה, הרי גם כשול יכשלו זה בזה בלאו של "לפני עור".

והואיל ואסור לבעל דין לומר טענות לדיין, שלא בפני בעל דינו, ואסור לדיין לשמוע הדברים, הרי שניהם נכשלים גם בחטא החמור של לשון הרע, כי מפה נלמד חטא הלשון החמור, וכדאי' במכות (דף כ"ג ע"א). וכמו שגם כבר הורה זקן מרן החפץ חיים (בפתחת לאוין אותיות א' וב', ובבאר מים חיים אות ב'). וא"כ הרי עוברים בעוד עשין ולאויין רבים ועצומים, וכפי המבואר שם גם כמה וכמה ארוורין עליהם, ה"י, וכמו "ארור מכה רעהו בסתר", ועוד, וכמו שביאר מרן החפץ חיים שם בארוכה.

ואין לומר כי אין איסור לשון הרע בדבר, כי שאני דיינים מסתם בני אדם, זה אינו, כי כבר כ' בחפץ חיים (ה'ל' לשון הרע כלל ד',

"ומאנה הנחם נפשי על זה", אחר כי "בהגלות נגלות דברי ספר הזוהר הנזכר, אשר כל שומעו תצלנה אוזניו."

גם בשאלות דרכי אחאי גאון (משפטים שאילתא נ"ח) מחמיר מאד באיסור, וז"ל הגאון ואזהרה גדולה שלא לשמוע דברי בעל דין, אלא בפני בעל דין חברו, וביאר הגאון הנצי"ב מוואלאזין בהעמק שאלה (ס"ק כ"ד), ומשמעות "אזהרה גדולה" זו, שלא לשמוע כל שהו, אפילו דבר אחד, בלי הטעמת דברים, וזה "שמע", אפילו שמיעה בעלמא, וכי עוד דזה מקורו של הרמב"ם דלקמן, דאפילו לשמוע "דבר אחד" אסור. וכן כי עוד בהעמק דבר (דברים פ"א פט"ז), בשם השאלות דר"א והרמב"ם "דאפילו דבר קל, כל שהוא, אסור לשמוע מבעל דין, קודם בוא שכנגדו." והטעם כנ"ל ד"מפרשי "שמע" שמיעה כל שהיא. ולכן גם אם יתצל הדיין ויאמר כי לא שמע אלא מעט, ואפילו מעט מן המעט, לא נמלט מהעוון החמור, כי אין שיעור לדבר, כי הסברא פשוטה דהואיל ואין שיעור לחטא הדיבור והשמיעה, הרי הכל הוא בכלל, וכמו השיעור בחטא לשון הרע הנלמד ממנו, שהוא אפילו בדיבור מועט, ואפילו רק ברמז קל שבקלים, וכמ"ש החפץ חיים (הלי' לשון הרע כלל א' סעיף ח').

ושמא אפ"ל עוד כי באמת זה פשוט דגם דיבור אחד הוא עוון, וכנ"ל, כי הרי אין שיעור לדברים, וא"כ הכל בכלל. ו"אזהרה גדולה" באה לומר כי הואיל והמשפט לא-להים הוא, והדיין אמור להיות השליח הנאמן המוסר לעם את דבר ה', באם הוא חוטא במהות תפקידו, הרי לא רק על בעלי הדין עיוות, אלא גם על משלחו נותן התורה, כי לו המשפט, והוא בא לטלף את דבר ה', (וע' בפירוש הרמב"ן דברים פ"א פסוק י"ז), שכי' על דיני ישראל "ונתן אתכם במקומו." כי הדיין הישר הוא שליחו של הבורא לעשות הדין למטה. ולכן הדיין מוזהר ב"אזהרה גדולה", שישים על ליבו היטב כמה נורא העוון למעול בשליחות

זה המטעים דבריו לדין קודם שיבוא בעל דין חברו, ופרש"י דמשנקבעו בלב הדיין שערי זכותיו לדבריו של זה, קשין לסלקן, והרי ערמותו, ורשע הוא, שעובר על לא תשא שמע שוא, כלומר גם אם אינו משקר ממש, הרי כבר שיבש והזיק לכושרו של הדיין לרונ שניהם כהלכה.

ובזוהר הקדוש [וישב דף קע"ט ע"ב] מזהיר ומחמיר מאד בחומר האיסור, בקול חוצב להבות אש, וז"ל כל דיני דקביל מבר נש מלה עד לא ייתי חבריה, כאילו מקבל עליה טעויות אחרא למהימנותא, כלומר שקול הדבר כאילו כופר בה' ובתורת משה, ומאמין בעבודה זרה, שהוא החמור בעונות, כי בדבר זה שיש הטועים כי דבר של מה בכך הוא, באמת הדבר אינו כן, אלא יש בוה משום כפירה בה' ותורתו, כי גם אם הדיין הוא בבחינת שוגג, או אפילו קרוב לאונס, ידע כמה קשה החטא הזה, ויברח ממנו כמפני ע"ז, וביאר בספר מנחה חדשה (ח"ב ס"י ע"ד אות ב'), שהרי התורה הזהירה כמה וכמה פעמים, את הדיינים ואת בעלי הדין, דעד הא' יבוא דבר שניהם, שלא ישמיעו ושלא ישמעו דברים, שלא בפני הצד השני, וזה נוהג כאילו אזהרות התורה אינם נוגעות אליו, "אין לך מתגאה וגם רוח יותר ממנו."

ובמשפטי אמת (ח"מ ס"י י"ז) ביאר בשם אוצרות החיים לרבינו חיים ויטאל, כי השקר בא מצד היצר הרע, שבא לאדם קודם שבא יצר הטוב, כדי לטעון לבדו, כי אז יוכל לפתות האדם לשמוע לו, וכשהאדם מקיים הלאו דלא תשא שמע שוא באמת, איתקצצו רגליו הנחש, ואתברו סמכין דיליה, והאמת שהיא שורש כל מידות א-להיות, מארץ תצמח. ולכן אם עובר על איסור חמור זה, הכל הוא להיפך, כי אז הוא הולך ונותן כח לכוחות הרוע, ה"י.

והגאון החיד"א בברכי יוסף (שם ס"ק ח'), אחר שהעלה כי לדעות שהאיסור מדאורייתא, אין חילוק בין לכתחילה ובין בדיעבד, ואפילו בדיעבד פסול, כי עוד

בשמיעת צד אחד שלא בפני חברו, יצא כל דבר המשפט מקולקל, אמנם למעשה כבר כתב מרן הבי"י (סימן טו"ב), בביאור לשון הרמב"ם והטור "שלא בפני חברו", דהאיסור בתוקפו גם באם כבר בא חברו ויצא, שכל שהוא שלא בפניו אסור, אמנם חומרא יתירה יש כאשר שומע דבריו קודם שיבוא חברו.

וכ' מהרא"ל מפראג בנתיבות עולם (נתיב הדין פ"ב), וז"ל והנה איזה דיינים שעושים דבר במשפט ובדין, ונראה בעיניהם דבר קל, והוא דבר גדול מאוד מאוד וכו', וכל זה חטא ואשמה גדולה מאוד, דכתיב שמוע בין אחיכם וכו', ואין לומר דטעמא הוי משום דמשקר לו בעל הדין, וכדמשמע מפרשיי ז"ל, שאפילו היכא דמסדר לפניו דברים של אמת, ואינו משקר, כיון שמתעים דבריו לדין נכנסו דבריו בדעתו לזכותו, ומחפש לו זכותו, ואף אם ישיב אחר כך חברו על דבריו, כיון שדבריו כבר נכנסו באוזני הדין, אינו מסלק דעתו מהם, ומכל שכן כאשר יכתוב פסק דין ע"פ דברי האחד מן בעלי הדינים, ואע"ג שיכתוב בא"כ. וממשיך בחומר הדבר, ומסיים "ודבר זה אינו צריך ראייה". כלומר לא רק לשקרים גסים צריכים לחשוש, אלא הרבה יותר מכך, ירדה תורה למהות נפש האדם, כי תפקיד הדין לשפוט שני הצדדים בצדק, וזה ששמע צד אחד שלא בפני חברו, פשוט אינו מתאים עוד לדבר זה, ולכן אינו יכול להיות דין בדבר.

**ב. מעמדו של דין יחידי בדיני ישראל.**

עוד יש לעיין בשאלה אם דן בדבר ביחידי, בעצם הדבר שעשה כן, כי בדיני ישראל קיי"ל במשנה סנהדרין (דף ב' ע"א ודף ל"ב ע"א), דדיני ממונות בשלושה, (ולאפוקי דיני נפשות שהם בעשרים ושלושה). ואין כח ב"ד לדון ולהוציא ממון בפחות משלושה. וכן נפסק בשו"ע (סי' ג' ס"א וס"ב), דבפחות משלושה אין דיניהם דין, ואפילו כלל לא טעו. וראה עוד בשו"ע (סי' כ"ה ס"ד), דמי שאינו מומחה

קודש, ולא יקל ראשו בדבר. וכמ"ש בזוה"ק שגדול עונו מאוד כעוון עובד ע"ז. ובוזה גם מבואר מדוע באמת השווה עונו לעובד ע"ז דווקא, כי מהות הדבר דומה ממש לעובד ע"ז, כי הוא בא לדבר המשפט בשליחותו של מלכו של עולם, והוא מועל בשליחותו, וממליך עצמו במקום משלחו נתן התורה.

וכ' בספר החינוך (סי' ע"ד) בלאו דלא תשא וגו', וז"ל "וצווה הדין על זה, כדי שלא יכניס בנפשו זכבים של אחד מהם", והוסיף וביאר חומר הדברים, כי "השקר נתעב ונאלח בעיני הכל, אין מאוס ממנו, והמארה והקללות בבית כל אוהביו". עכ"ל ספר החינוך, שלא יאמר האומר ומה אם עברתי ושמעתי, לא כן הדברים, כי מהל את השקר במקום המשפט, שהוא מקום הצדק, ואין מאוס מזה. וכ' המנחת חינוך (שם ס"ק ב') "לאו זה הוא ענף מדינים. ומוזהרים עליו כל באי עולם. אפילו בני נח, בין להר"מ ובין להרמב"ן". והטעם "דזה מביא להטעיית דין". כלומר חובתם של בני נח לקבוע דינים, וגם אם נאמר כי זכותם לקבוע הדינים לעצמם, ע"פ רצונם והסכמתם. כי כאשר הם עושים לעצמם חוקים ודינים, זה דינם, אמנם כאשר הם קובעים לעצמם לחוק היתר לשמוע בעל דין אחד שלא בפני חברו, הרי לא "דינין" הם עושים כלל, כי הדבר פוגם במהות טהרת המשפט. ומשפט שאינו טהור הוא משפט מקולקל, וכאשר האריך בביאור בספר החינוך, ובאמת ע"פ דבר הזוה"ק שעוון זה שקול כעוון עבודה זרה, מובן הדבר כי איסור ע"ז לא נאמר רק לישראל, כי הוא גם מו' מצוות בני נח.

ובפירושו הרלב"ג (משלי פרק ח"י פסוק טו"ב) "צדיק הראשון בריבו, יבוא חברו וחקרו", ביאר "ולוה יהיה אצל השופט, האיש הראשון שיבוא לפניו צדיק בדברי ריבו, כי יאמין לדבריו, וכאשר יבוא רעהו להגיד לו היפך הדברים, לא יאמנהו, כי אם אחר החקירה השלימה, והנה לואת הסיבה מנעה התורה שלא ישמע הדין דברי בעל הדין, קודם שיבוא בעל הדין חברו". כלומר

הטרידים והזמינם לשווא, וכמו שכ' הרמ"א (סי' י"ד ס"ג), כי כל מקום שאינו צריך לבוא לפניו לדון, אינו צריך לחוש להזמנתו, ואינו צריך לבוא כלל, ומקורו מדברי הבי"ש בשם ספר התרומות, ושניהם כאחד לא היו צריכים לבוא לפניו, ובודאי שלא לטעון ולשמוע הטענות שלא בפני הצד השני, וזה עוד סיבה לפסול הדיין לדון שוב.

### ג. דעת הפוסקים להלכה.

והדברים נפסקו להלכה ברמב"ם (הל' סנהדרין פכ"א הל' ז'), דאסור לדיין לשמוע דברי אחד מבעלי דינין קודם שיבוא חברו, או שלא בפני חברו, ואפילו בדבר אחד אסור, שנאמר "שמוע בין אחיכם". וכל השומע מאחד עובר בלא תעשה, שנאמר "לא תשא שמע שוא" וכו', וגם על זה וכיצא בו נאמר "מדבר שקר תרחק". כלומר יש פה איסור דעשה וב' לאוין, וכמ"ש בספר המצוות (ל"ת רפ"א) דהאיסור מדאורייתא. והדגיש הרמב"ם בלשונו הזהב כי גם "דבר אחד" בכלל העוון, שלא יהיה מקום לשום טעות, וכמו שביאר הגאון הנצי"ב מוואלאזין בהעמק שאלה.

אמנם כ' בכסף משנה דהדרשה ד"לא תשיא" לעוון בעל הדין, היא רק אסמכתא, כי אינו כתוב בתורה בפירוש, משא"כ הלאו ד"לא תשא" לעוון הדיין, שהוא מפורש, והלחם משנה תמה עליו, דהרי גם מ"שמוע בין אחיכם" נלמד עוון בעל הדין, וכ' דבתחילה כ' הדרשה הפשוטה דעוון הדיין. ועכ"פ עוון הדיין בודאי דאורייתא הוא.

וכן פסק הטור (סי' ט"ב), דאסור לדיין לשמוע דברי בעל דין האחד, קודם שיבוא חברו, או שלא בפני חברו, וכן הבעל דין מוזהר שלא ישמיע דבריו לדיין, קודם שיבוא חברו, וכ' הבי"ח ג' חילוקים בדבר. א. כשירדע הדיין שקיבלוהו שניהם, אסור לו לשמוע מיד, ואם עבר ושמע, מיד הוא עובר בלא תשא, וגם הנפגע גם אם קיבלו עליו מכבר, יכול לחזור בו מקבלתו, "ולומר אדעתא דהכי שישמע דברי בעל דין האחד

[וכנודע שאין מומחה בזמן הזה, וכמ"ש כבר הרמ"א בסי' ג' (שם), וכפל הדברים שוב לקמן (סי' מ"ו ס"ד), וכ"כ ג"כ השו"ע (יו"ד סי' רכ"ח ס"א)] ולא קבלו אותו בעלי הדינים, אע"פ שנטל רשות, הרי זה בכלל בעלי זרוע, ולא בכלל הדיינים, לפיכך אין דינו דין, בין טעה ובין לא טעה, ומסיים שם בשו"ע על זה שדן ביחודי, ש"זה מתכוון להזיק הוא". [ואפילו מי שבידו משכון, אם מכרו שלא בפני ג', המכר בטל, אע"פ שלא טעה, כדאי' בשו"ע (סי' ע"ג סט"ו), וע"ש בש"ך (ס"ק מ') ובהגר"א (ס"ק מ"א), וכה"ג בשותף שבא לחלוק, גם אם נשלם זמן השותפות, אם זה שלא מדעת חברו, אם חלק שלא בפני ג', לא עשה כלום.] והדברים פשוטים וברורים ואינם צריכים לפנינו. וא"כ פשוט הדבר כי דיין יחיד אינו רשאי לזמן אנשים לבוא לפניו לדין, בכפיה או באיום, ובודאי שאסור לו לדון בכפיה, ובודאי ובודאי דאסור לו לפסוק ביחודי, ובפרט בדבר הצריך שיקול הדעת, שלא נתנה תורה כח לפחות משלושה דיינים להשתרר על בני ישראל. [וראה שם בחכמת שלמה.] ואם עבר וזימן או דן והוציא ממון ביחודי, הרי נטל לעצמו כח זר שלא מכח התורה, לאיים ולהזיק שלא כדת, והממון שהוציא הוא גזל גמור.

אמנם בדיני בני נח אינו כן, וכדאי' בגמ' סנהדרין (דף נ"ז ע"ב), דבן נח נידון בדיין יחיד ובעד יחיד, וכן באמת נוהגים במשפטי הגוים, אולם ח"ו לנהוג כן בישראל כדיני הגוים, ומי יהין להשוות דיני ישראל לדיני הגוים.

ובודאי שלא יעלה על הדעת לקנוס אותו צד שלא בא לפניו, כי למה ייענש על לא דבר, והרי הוא כדין עשה שלא בא, ונהפוך הוא, זה שבא לפניו לבדו, וטען שלא בפני הצד השני, הוא זה אשר עיוות, והוא אשר עשה שלא כדין, ואדרבה, אולי יש מקום לקנוס אותו, וגם אם נאמר כי הוא שגג, כי לא ידע חומר הדבר, הרי באמת הדיין היחודי הוא שגרם לכל הרעה, שבכלל

אמנם בכל גווני כ' מהרשד"ם בתחילת דבריו, ד"אין ספק דמידת חסידות הוא שיסתלק הדיין, ולא ירצה לדון". אלא שבנידון שלו היה כמעט בלתי אפשר, וכמו שהאר"ך שאם יסתלק החכם שנשאל, "לקתה מידת הדין", מחמת ש"לא ימצא אחד מאלף שיוכל לדון", [וע' מש"כ ברמ"א (סי' ח' ס"א), שהתירו חכמים למנות דיינים שאינם ראויים, כשאין בעיר טובים מהם, דאם לא יהיו דיינים כלל ילכו לערכאות של גוים, כי אע"פ שזה רע, בהשוואה לעוון הערכאות זה הרע במיעוטו]. ופשוט הדבר דאם אפשר למצוא במדינה דיין אחר הכשר לכתחילה, תמורתו, זו היא הדרך היחידה לדיין שהוא ירא ה', שאכן ינהג פה במידת החסידות.

וראה דברי מרן החזון איש (אהע"ז סי' ק"א ס"ק י"ח ומ"ג) שהמידות שמנו חכמים בדיינים בשו"ע חו"מ (סי' ז' סי"א), הם לעיכובא, וכמ"ש רבנו אברהם בן הרמב"ם, [הו"ד בבכור שור (סוטה דף מ"ז ע"ב)] ואלו מקצתם: א. חכמה. ב. ענוה. ג. יראה. ד. אהבת האמת. ולפחות צריכים להיות באלו המידות בגדר מסברי ליה וסברי, כלומר שלפחות זה רצונם שיזכו להגיע למעלות הנזכרות, ולא לשאיפות זרות, ואם מעמידים אותם בקרן אורה, מבינים בעומק הדברים, עושים את הראוי לעשות, ואינם מגיסים את ליבם, ומסתברא מילתא דבזו הנקודה אין פלוגתא בין הכנה"ג בשם שו"ת מבי"ט (ח"א סי' ר"פ), לבין הברכ"י (ס"ק ל"ג), ע"ש בפ"ת (ס"ק כ"ד), דאם אינם שואפים לפחות להגיע למעלות אלו, במה הם שונים מכל אדם שבשוק, ומדוע חייבה תורה לציית דווקא לדבריהם, וכמו שהק' מרן החזו"א. זאת ועוד אחרת, דאם השוחט חייב להיות "ירא שמים מרבים", מחמת גודל האחירות, [התבר"ש בשלמה חרשה (סי' ל"ט ס"ק ל"ד ול"ה)], ובשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' ב'), בשם זקנו הדברי חיים), דיין זה החורץ גורלות אנוש, על אחת כמה

שלא בפני חברו, ויכנסו דבריו באזניו, לא קיבלתי עלי לדיין". ב. אמנם אם אח"כ נתרצה הנפגע לקבלו, יכול להיות דיין בדבר, אע"פ שכבר עבר על הלאו, משעת השמיעה. ג. אם שמע טענות האחד "דרך קבולה", כשאינו יודע שיקבלוהו שניהם לדיין בדבר, אין לו איסור לשמוע, וגם יהיה מותר לו להיות דיין, באם יתרצה השני אח"כ. וכ"כ שו"ת מהרי"ל (ס' קצ"ה). וכ' עוד בשם רבותיו דגם אם אח"כ נתרצה הנפגע, לא רצו לדון ביניהם, והצריכו קנין לקיים דבריהם, וכמו באומר נאמנים עלי שלושה רועי בקר.

וכן נפסק בשו"ע (סי' טו"ב ס"ה), אסור לדיין לשמוע דברי בעל דין האחד, שלא בפני חברו, וכ' רמ"א ודווקא שיודע הדיין שיהיה דיין בדבר, אבל אם שמע טענות האחד, ואח"כ נתרצה השני לדון לפניו, מותר להיות דיין בדבר, וכ' בסמ"ע (ס"ק י"א), בביאור הדברים דאם יודע שיהיה דיין, אסור בשמיעת האחד שלא בפני חברו, משא"כ באינו יודע שיהיה דיין, מותר לשמוע צד אחד, ואח"כ לא ידון, אא"כ נתרצה הנפגע. [והביא (בס"ק י') הפוסקים של "שמוע בין אחיכם" ו"לא תשא שמע שוא", ולא הביא הפוסק דמ"דבר שקר תרחק"].

ד. ביאור דעת מהריב"ל מהרשד"ם וש"ך

אמנם הש"ך (ס"ק ט') כ' בקיצור דאם שמע מותר, וציין לשו"ת מהריב"ל (ח"ג סי' צ"ז), שהביא הגמ' דשבועות מהא דמדבר שקר תרחק, והעלה דרק לכתחילה יש איסור, ולא בדיעבד שכבר שמע, וכן הוא בשו"ת מהרשד"ם (חו"מ סי' ב'), שכתחילה מתלבט בדבר, "ועוד שאפילו אם ידע שעתידין לבוא לדון לפניו, אפשר דאיסור עבד וכו', אבל אינו מבורר שיהיה פסול, דאי לא תימא הכי אלא שהוא פסול, לא לשתמיט חד דלימא הכי, ואם שמע פסול לדון ביניהם, א"כ נראה דאפילו שמע, לא נפסל לדון".

וכמה, ובודאי שאין דגין אפשר משאי אפשר.

והנגזר מכך בנידון השאלה, שאין ספק כי במקום שיש דיין אחר ראוי במדינה, לכל הרעות אין מן הראוי שיתקע עצמו לדין זה, ובודאי שעליו להסתלק מדין זה, ותמורתו יבוא דיין הכשר לכתחילה. [וראה מש"כ בשפת אמת (ליקוטים פ' דברים), בפסוק "שמוע בין אחיכם", ולא כ' "שמעו", לרמז שאסור להיות גם בהוראה.]

ובהמשך כ' הש"ך ד"אם כבר נשאל מדיין, וכתב לו פסק ודעתו עליו, אין רשאי לפסוק, דחשיב כנוגע". כלומר באם נשאל ע"י דיינים אחרים הדנים בדבר, והוא לא דן בזה, יש איסור ופסול של נוגע, אמנם כציור שהוא זה שדן בדבר זה, וגם הוא זה שפסק הדין, הרי מלבד כל האיסורים הרבים, נוסף לו גם איסור ופסול של נוגע, ומקורו מדברי מהרלב"ח (בקונטרס הסמיכה), ומביאו גם מהרשד"ם, ומסכים לדבריו. כי בשאלה שם לא היה כלל גרדי כ"ד ולא גדר דיין. וחסרון "נוגע" הוא חסרון הפוגם כל שורש הדיין והעד, כי הנוגע הוא דומה לבעל הדין עצמו. (וע' בשו"ע (סי' ל"ז ס"א) ובנו"כ.)

ולכאורה משמע מלשון הש"ך כי כל האיסור לכתחילה, ובדיעבד הכל מותר, וא"כ יש לעיין טובא:

א. וכי שומע מצד אחד שלא בפני הצד השני, עובר רק על הלאו של "מדבר שקר תרחק", והרי עובר גם על לאו ד"לא תשא שמע שוא", וגם על עשה ד"שמע בין אחיכם", כדאי' בגמ' בסנהדרין ובשבועות, וכמ"ש הרמב"ם להדיא, וע"ז אין התייחסות כלל, וכל הבנין הוא שמדמים זאת לכל הדברים האסורים, שאינם אסורים רק משום "מדבר שקר תרחק", אשר מפסוק זה נלמד י"ג דרשות שונות, הבאות ללמד על דקדוק המשפט, ו"לא תשא" ו"שמע בין אחיכם" להיכן הלכו, והרי הכא חמירא טובא מינייהו.

ב. הרי באמת טענה גדולה יש לבעל הדין הנפגע, דאם נוטה ליכו לאותו רשע ערום, וכלשון הגמ' בסוטה, הרי נפגם בכוחו לדין דין אמת, וכמו בשוחד, ולכן דבר חמור זה נאסר גם בכני נח, שהרבה דברים לא נאסר להם, ודיים בעד אחד וכדיין אחד, וזה הרבה יותר מזה לובש סמרטוטים, וזה לבוש איצטלא של מאה מנה וכו', הנלמד גם מהא דמדבר שקר תרחק, כי פה מדברים במהות נפשו של השופט, ובמהות טוהר המשפט, ולא בלבושים חיצוניים, שגם בזה חששה התורה אולי יסתמו טענותיו של הצד השני, ואולי יטו לב הדיין, ואם לדעת מהרשד"ם והש"ך חוששים לנגיעה כשנשאל מדיין אחר, וכתב דעתו, ואפילו בדיעבד נפסל, למה לא נחשוש לנטיית לבו, כשהתורה אסרה זאת, אפילו בכני נח, ולכן באמת האיסור בזה לובש סמרטוטים וכו', רק בישראל נאסר, ולא מצינו בדיני בני נח איסור כזה וכדומה לזה, ושמיעת האחד שלא בפני חברו נאסרה גם להם.

ג. הרי זה הדיין היחיד עובר על כמה לאוין ועשין וארורין, ולמה לא יהיה דינו ככל אחד שעובר על לאוין, שדינו כדין רשע, [ועי' שו"ע ורמ"א סי' ל"ד ס"א]. וגם לעדות ולשבועה הוא נפסל, ובודאי יפסל ולא יוכל להיות דיין, אא"כ יחזור בתשובה כדת, כי אי אפשר לומר ששומע דברי בעל הדין בדרך היתר, אם אין פה שום דרך היתר, כי הרי כל זאת אסור לדיין יחידי, וכנ"ל, ובפרט אם זה דרכו של הדיין, שמורה היתר לעצמו, והוא מתייצב על דרך לא טובה, באופן קבוע, ושומע צד אחד שלא בפני הצד השני, או שקשה מזו, נוהג גם לזמן לדין ביחודי בכפיה, אין ספק שנפסל הוא לעדות ולשבועה, ובודאי יפסל גם לדין. [ועי' בשערי תשובה לרבנו יונה שער ראשון סי' י"א]. ואיך נאמר כי אם הוא עובר על כל האיסורים הרבים האלו, ובפרט אם זה דרכו תמיד, אין בזה כלום, והכל כלא היה, ובדיעבד הכל מותר.

אמנם כאשר יש "צורך שעה וכדיעבד" כלשון מהרשד"ם, אין זה נחשב לעיוות הדין, הואיל והיה אז מורה הוראה בלבד, ולא היה אז דין, ונכרך כדיין רק אח"כ, ולכן באמת לא היה "רשע" כאשר שמע מתחילה הטענות, כי כה"ג לא עבר על האיסורים הפרטיים והמיוחדים, של העשה ד"שמוע בין אחיכם" ושל הלאו ד"לא תשא" וגו', וגם בזמן השמיעה לא פגע בצד השני, כי עדיין או לא היה דין. וגם אינו בנגיעה עצמית, כי אז כלל לא היה דין בדבר, (מה שאין כן אם כבר כתב חוות דעת, או שעבר ודן אותם, וגם כתב פסק דין, שלדעת מהרשד"ם והש"ך, הוא נוגע גמור, כי חושב שצריך לתרץ דבריו.) והואיל וסו"ס גם הצד השני היה יכול לעשות כן, אין פה הטיית הדין.

וא"כ דעת מהריב"ל ומהרשד"ם שבאמת יש מקום להתיר בדיעבד, רק באדם פשוט או מורה הוראה, שקודם נשאל, ואח"כ נכרך כדיין ע"י אחד הצדדים, אולם בודאי אין שום היתר בדיין בב"ד קבוע, או שכבר נכרך לדין ע"י שני הצדדים, שזה כבר עבר על כמה לארץ עשין וארורין, וגם נפסל מדין רשע, והוא אין תרופה למכתו, אא"כ יתקבל בקנין, וכמו כל קרוב או פסול, שאם ירצו הצדדים יכולים להכשירם תמיד, וכמו באומר נאמנים עלי שלושה רועי בקר. וגם מה שהתיר מהרשד"ם אינו אלא "אם ידע שעתידין לבוא לפניו", כלומר גם אם יש לו ידיעה שבסופו של דבר יבוא לפניו, עדיין אינו נפסל, כי כאשר נשאל כמורה הוראה, לא היה דין כלל וכלל, ובודאי שלא נאמר אלו הדברים, כאשר הוא ממליך עצמו כדיין עליהם, ומזמנם לבוא לפניו בעל כורחם.

ובאמנם כן כ' מהרשד"ם עצמו (יו"ד סי' קנ"ג), דאין איסור להשיב לנשאל "דרך שאלה", אע"פ שגם זה ראוי שלא להשיב, אא"כ לאפרושי מאיסורא דגזל וכדו', משא"כ בשמע ב"דרך דין", שבאמת אסור אח"כ לרדן, ובא מהרשד"ם כדבריו לשלול

ד. הרי אם נתיר לו לרדן בדבר, לאחר שכבר שמע, יתמיד וישתמש באותו חטא עוד ועוד, ויוסיף הדיין לעצמו איסור נוסף, כשישמע אח"כ שני הצדדים, ובאמת ירדן בדבר, ואז ישלים חטאו לחלוטין, וכמ"ש הסמ"ע, למה לא נאמר שימלט מן החטא ויציל עצמו את אשר אפשר לו להציל, ולכן זה הדיין לא ישנה בחטא, ויסתלק מלרדן זאת, ולמה אחר שכשל יחזור ויכשל, ואם קודם אולי שגה, הפעם יהיה במזיד גמור, כי יודע שחטא ובא להשלים העבירה, וגם אם הדבר אסור רק לכתחילה, הרי גם אחר ששמע, הואיל וזה קודם הדין, זה עדיין בגדר לכתחילה במידה ידועה, ואיך נתיר זאת.

ה. מה הוכחת מהרשד"ם ממה שלא כתבו הפוסקים הקודמים לו בפירוש "ואם שמע פסול", וכי למה יצטרכו לכתוב כן, והרי ברור הדבר כי עיקר האיסור יעשה באמת כאשר ירדן בדבר אח"כ, וזה בדיוק העיקר מה שאסרה התורה, וכמו העקירה בשבת שסיומה בהנחה, שזה גמר איסור התורה, וכלשונו של הסמ"ע "השמיעה מצד עצמה לית ביה איסור, אלא במה שהוא דין, ויצטרך הלה לעמוד לפניו, הוא דאסור", והכל בכלל מה שכבר אסרה התורה בפירושו.

ובאמת י"ל כי הדברים פשוטים, כי מהריב"ל ומהרשד"ם אינם מדברים כלל בדיין בב"ד קבוע או בדיין שכבר נכרך לדין זה, אלא מדברים במורה הוראה ["חכם אחד"], או אדם פשוט, שנשאלו בדבר הלכה מבעל דין אחד, והיה מותר להם לשמוע לצורך, ורק לאחר זמן נכרך כדיין מאותו בעל דין אחד, שהוא הנתבע, והתובע כעת בא לפוסלו, וע"ז קאמר דפה אין כאן אלא משום "מדבר שקר תרחק", שהוא איסור לכתחילה, כי באמת התורה תיעבה כל דין שאינו שומע משני הצדדים ביחד, אמנם פה זה דומה רק לחסרון הקל של אחד לובש סמרטוטים וכו' וכדו', ולכן באמת מן הראוי לכתחילה שלא ישמע כלל טענות שלא בפני הצד השני, [וכמו שכתבו באמת האחרונים].

הוסמ"ע, שכתבו שאפילו שמע מצד אחד קודם שנעשה דיין בדבר, צריכים שיתרצה הנפגע לקבלו, וגם הנתה"מ בחידושים (ס"ק ט'). השמיט לחלוטין דבר זה, שהוא לכאורה חידוש גדול, אינו מביאו ואינו דן בו, וכיוצא בו הערוך השולחן (ס"ז) מאריך בחומר הדבר, ואינו מביא שום צד להקל, והרי לכאורה היה מקום להביא דעת הש"ך, וכן הדבר בעוד רבים ונכבדים מרבנותינו גדולי הדורות. והלא דבר הוא.

ולכאורה היה אפשר לומר עוד, כי למדו חכמי הדורות שאין כוונת הש"ך לחלוק כלל על מהרי"ל הרמ"א והסמ"ע, כי גם לדעת הש"ך אפילו שמע הדיין "דרך שאלה", צריכים שהנפגע יתרצה שידון אותו דיין זה, הואיל ואלי"כ תפגע שורת הדין, כי יש פה חשש להטיית משפט, וכל כוונתו בדברים "אבל אם שמע מותר", שזה בעצם קיצור דבריו של הרמ"א, שהוסיף תיבות [אבל אם שמע טענות האחר, ואח"כ נתרצה השני לרון לפניו, מותר להיות דיין בדבר]. כלומר שאם שמע כאדם פשוט או כמורה הוראה, אינו נפסל לרון לחלוטין בפסול הגוף להחשב כדין קרוב או פסול, כי עדיין לא עבר אלא על איסור של "מדבר שקר תרחק", גם אם יודע שיכואו אליו, אולם למעשה באמת לא יוכל לרון בדן זה, רק באם יסכים הנפגע לקבלו, כי פשוט הדבר כי אי אפשר לכוף אותו על הנפגע, עד שיסכים שיהיה דיין עליו, ועוד, כי באם יבוא לרון שלא בהסכמת הנפגע, הרי מעתה מזיד הוא, ועובר על כל האיסורים הרבים, ומיד שיתחיל לרון שלא בהסכמת הנפגע, בהכרח יפסל עכשיו, אמנם בזה די בהסכמת הנפגע בלבד, אולם אם נאמר שהוא נפסל לחלוטין, הרי אפילו אם יתרצה הנפגע, לא יהי די באמירתו בלבד, ויצטרכו קנין להכשירו, כאומר נאמנים עלי שלושה רועי בקר. ובאין קנין יכול לחזור בו עד גמר הדין, [עי' שו"ע סי' כ"ב ס"א]. ואע"פ שכ' מהרי"ל בשם רבותיו כי גם כה"ג הצריכו קנין, זה אינו מעיקר הדין, אולם הואיל

"טענות מפורסם", שלא מחלקים בין השונים.

אמנם גם בדרך שאינו נפסל בדיעבד, כאשר רק נשאל מדיין אחר, והוא עצמו כלל לא היה דיין באותה שעה, אם כבר כתב דעתו, דעת הש"ך ע"פ מהרשד"ם, דנפסל לרון בעצמו דין זה, כי יש לו נגיעה, אמנם דעת מהריב"ל דבזה בלבד לא יפסל, כי כתיבת פסק לכשעצמה אינה פוסלת, וכ"כ ג"כ בברכ"י (ס"ק י"א).

גם בשו"ת מהרי"ל (סי' קצ"ה) שהוא מקור לדברי הרמ"א, מחלק באופן זה, וז"ל גדולי הדור נוהגים לשמוע קבלת ראובן, היינו משום דלאו דייני נינהו, ואינם יכולים לכוף את שמעון לרון לפניו ולקבל דינו, אלא לכופו עפ"י ב"ד השוה, ואין שומעין בדרך דין, אלא בדרך קבלה ועצה, ובהמשך הדברים כ' בנימה חמורה וקשה, וז"ל ודאי אם קבלו שניהם לקיים דין של הרב, והלך אחד מהם, והגיד דבריו לרב, והרב ידע שידון להם, שקיבלוהו עליהם, הא לא יתכן. אך ח"ו לרבנותינו שיחיי שיהיו קלים, לעשות כן, ושארית ישראל לא יעשו עולה וגו', כלומר יש לחלק בין רב המורה הוראה, שאינו דיין קבוע, ואינו יכול לכוף לבוא לפניו, ואינו שומע ב"דרך דין", ולכן אם נשאל מותר להשיב, לבין הדיין הקבוע או הנברר מהצדדים [ועי' רמ"א סי' ג' ס"א]. שאם הוא שמע מאחד הצדדים שלא בפני חברו, זו קלות דעת ועשית עולה, [ומהרי"ל קדם למהרשד"ם שנים רבות, כי מהרי"ל נפטר בשנת קפ"ז, ומהרשד"ם נפטר בשנת שמ"ב, וכבר מהרי"ל כותב זאת לדבר פשוט במילים קשות וחמורות, ובהכרח לחלק כנ"ל].

והבאר היטב (ס"ק ו') הביא דעת הש"ך, דאם נשאל מדיין אחר וכתב לו דעתו, דאינו רשאי לפסוק בנידון זה, דנחשב כנוגע, ולכאורה למה ראה להשמיט לחלוטין הרישא, שהוא לכאורה חידוש גדול של הש"ך, ד"אם שמע מותר", שלכאורה היה מקום לומר שחולק על מהרי"ל הרמ"א

דבר, כאשר מי שרוצה לשואלו שואל, ומי שרוצה שואל למורה הוראה אחר, ולא כשהוא יושב על כסא הדיין, כאשר הוא הנדרש להכריע בין הצדדים עצמם למי הצדק, שאז ההשפעה הרעה על טוהר שיקול הדעת חמור בהרבה, וכמו שבאמת חילק הסמ"ע (שם) ואח"כ בא הדין לפניו, וגם אז לא יוכל לרדן בפועל אא"כ נתרצו שני הצדדים, כי אם ידון בכפיה, הרי מיד יהיה פסול, אבל אם הוא כבר דיין של שניהם, בודאי כבר נפסל לחלוטין, וכמו שחילק מהרשד"ם (יו"ד סי' קנ"ג), ואז לא יוכשר אלא בקנין, כמו כל קרוב או פסול.

ומעתה אפ"ל במה שדן בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' ע"ט), ע"ד התוס' בשבועות (דף ל"א ע"א ד"ה ורואה זכות וד"ה שלא ישמע), מדוע בסנהדרין הובא הפסוק של "שמוע בין אחיכם", ובשבועות הובאו הפסוקים של "מדבר שקר תרחק" ו"לא תשא שמע שוא", ובאמת תרתי ותלת איתנהו בהו, וכמו שכי' הרמב"ם לעיל, אמנם "מדבר שקר תרחק" הוא איסור כולל יותר, ולכן גם במקום שאין לחשוש לעשה ד"שמוע בין אחיכם", וללאו של "לא תשא שמע שוא", עדיין יש מקום לחוש להרחקה של דבר השקר, וכדוגמת ההרחקה הרבה של י"ג הדרשות שהרחיקה התורה מן הכיעור.

וכיוצא בו נלמד מהפסוק מ"דבר שקר תרחק", לדיין או עד היודעים שחברם גולן, שאסור להם להצטרף עימם, ולומר שלום עלי נפשי, וכי' הרמב"ם (הל' עדות פ"י הל' א'), כי אם יודע בעד שהוא רשע, ואצ"ל אם הוא יודע בו שהוא עד שקר, אסור לו להעיד משום "אל תשת ירך עם רשע", שהוא לאו פרטי למצטרף לעד רשע, ובנוגע לדיין שיודע בחברו שהוא רשע, כי' הרמב"ם (הל' סנהדרין פכ"ב הל' ט') דאסור להצטרף עימו משום "מדבר שקר תרחק", שהוא בעצם האיסור הכולל, המובא בשבועות על עד ועל דיין כאחד, והק' בכס"מ ובב"י (סי' ל"ד), מדוע שינה הרמב"ם וכי' "עד רשע", והרי

והש"ך מציין לדברי מהרשד"ם ומהריב"ל, והם דיברו בפירוש בבעל הדין השני שבא לפסול את החכם ששמע מחברו בלבד, נראה שגם הוא מדבר בזה, מאידך נשאלת השאלה מדוע חכמי הדורות השמיטו דברי הש"ך, ובהכרח לומר שחילקו כנ"ל, בין נשאל בהיתר לבין שמע באיסור, וכמו שחילק מהרשד"ם בעצמו.

והכנסת הגדולה (ס"ק י"ג וי"ד) הביא דעת הרד"ך (בית כ"ו), ומהרשד"ם (יו"ד סי' קנ"ג) בשם מהר"י פורמון, כי האיסור מדאורייתא, ונראה מתוך הדברים שאינו חולק ע"ז, רק בא לחלק בין שומע "דרך דין", לבין נשאל "דרך שאלה", אמנם כי' בשם שו"ת מהריב"ל ומהרשד"ם דאינו פסול בדיעבד, וכי' עוד "וכן מוכיחין דברי הסמ"ע", וממשיך עוד "וצ"ע אם חולקין על הרד"ך ז"ל, שסובר דאיסור זה מדאורייתא, ולדידיה אפשר שאפילו בדיעבד פסול". כלומר לכל הדעות הרבות שהאיסור מדאורייתא [וביניהם הרמב"ם, וגם הכרעת מרן החפץ חיים], צ"ע אם יסכימו להיתר זה, גם החיד"א בכרכי יוסף (ס"ק ח') כי' דלמ"ד שהאיסור מדאורייתא יש מקום לומר דאין חילוק בין לכתחילה לבין בדיעבד, ואפילו בדיעבד פסול. ולכאורה הרי גם למהרשד"ם עצמו, שכי' בשם מהר"י פורמון, דהאיסור מדאורייתא, צ"ע אם יסכים להיתר זה.

ואולם עוד יותר יש לעיין, כי כתב הכנה"ג ד"כן מוכיחין דברי הסמ"ע", והרי הסמ"ע אזיל בשיטת רבו הרמ"א, וכי' בפירוש דתמיד אי אפשר להכשיר את הדיין, אא"כ בהסכמת הבעל הדין הנפגע.

ומעתה בהכרח צ"ל דס"ל לכנה"ג כי זו גם דעת מהריב"ל ומהרשד"ם, וגם דעת הש"ך שסתם הדברים, אבל ציין לדבריהם, וע"כ צריכים לחלק כנ"ל, וכמו שכי' הכנה"ג עצמו (ס"ק י"ח), דלא הכשיר מהריב"ל עצמו אלא בדיין שלא קבלוהו הצדדים, ונשאל בדרך שאלה, [כלומר כאשר הוא יושב על כסא ההוראה, ומשיב לשואליו

ולכן לא יוכל לדון את הנפגע רק אם יסכים לכך.

וכן מצינו שביאר הדברים בשו"ת בעי חיי (ח"א סי' י"ח), דאין היתר מהריב"ל א"כ נשאל "בדרך שאלה, ואח"כ בא הדין לפניו", אבל בלא"ה שאינו ב"דרך שאלה" הוא נפסל, כי דרך הדבר חשובה מאד לפסלו או להכשירו. ושם (ח"ב סי' קי"ב) מחלק עוד יותר, שמותר לאותו דיין לדון רק לבעלי דינין אחרים בדין דומה, שכל החשש יהיה רק משום נגיעה קלה, אמנם לבעל הדין הנפגע עצמו, פסול לדון לחלוטין, מחמת האיסור שיהיה באם ידון אותם, גם אם באמת נשאל רק ב"דרך שאלה", וא"כ גם לדעת מהרשד"ם הדברים חמורים יותר. ומסיק שם דזה ברור דיכול הבעל הדין הנפגע לומר דקים לי כרוב הפוסקים דנפסל דיין זה. או נאמר בדוחק כי אכן אינו נפסל בהכרח, אולם לא יוכל הוא לדון את הנפגע אלא בהסכמה, אבל לא יצטרכו קנין ממש, כדוגמת אם קיבל ע"ע קרוב או פסול. וכמ"ש האו"ת לעיל.

ועכ"פ לדעת כל הפוסקים דיין ששמע אחד הצדדים לאחר שהזמינם לפניו ב"דרך דיין", אי אפשר לכוף לנפגע שיבוא אצלו לדין, וגם חובה עליו להסתלק מדין זה, ואין עצה ואין תבונה נגד ה', אלא להחליפו בדיין אחר.

ה. הכרעת האורים ותומים,

הנתיבות המשפט, השער המשפט,

הישועות ישראל, והערוך השולחן.

וע' באו"ת (אורים ס"ק י"ד), שחייב הדיין להודיע לנפגע כי כבר שמע טענות מחברו, ורק אז מותר לו לדון באם נתרצה הנפגע, והביא עוד דברי רבותיו של מהרי"ל, שהחמירו להצריך קנין להכשיר הדיין לדון, כאומר נאמנים עלי שלוש רועי בקר, ומסיים "ובזה"ו, בעוונותינו הרבים, מקילים בזה, ובפרט בזבל"א, והדין בודאי שייך גם בזבל"א", כלומר שאין פה המקום

בלשון הגמ' אי' "עד גולן", ותי' בחידושי הרי"מ (סי' ל"ד ס"א), דאכן יש עד רשע ויש עד גולן, ועד רשע חמור מעד גולן, כי בעד גולן תמיד יש ספק בדבר, כי אולי באמת אינו עד גולן, כי יש לו עליו מלוה ישנה, ולכן בעד כשר המצטרף לעד גולן, כל האיסור אינו אלא משום "מדבר שקר תרחק", שהוא איסור כולל, וכולל גם מצטרף לעד גולן, למרות שאפשר ללמוד עליו זכות, כי לימוד הזכות הוא דבר רחוק, ולכן גם מזה הרחיקה התורה, משא"כ במצטרף לעד רשע, שהוא חמור יותר, כי הוא "רשע" מוחלט, ואין לו כל לימוד זכות, ויש איסור פרטי ד"אל תשת רשע עד", וכנ"ל. [וע"ע ביד מלאכי כללי הרמב"ם סי' ד].

וע"פ זה אפשר להבין את דברי שו"ת חות' יאיר (סי' קל"ו) שכי' על כל הדרשות הנלמדות בגמ' שבועות מהפסוק מדבר שקר תרחק, "אינו רק הרחקות יתירות, ולא מצד הדין והאיסור". ואיך אפשר לומר כן בנידון דיין, אשר יש עוד עשה ולא פרטי, ובודאי דאינו בגדר הרחקה יתירה בעלמא, ובהכרח לומר דס"ל דבאמת יש איסור משום לאו ועשה, אמנם זה הוא רק בשומע כשהוא יודע שיהיה דיין בדבר, או כאשר הוא יושב על כסא הדין, אולם עוד הרחיקה התורה בהרחקה יתירה, משום "מדבר שקר תרחק", גם כאשר שמע כאדם פשוט, ורק אחר זמן עולה על דעתם שהוא יהיה הדיין בדבר, וכמו בשאר הדרשות מפסוק זה, כי גם זה תיעבה התורה, ואע"פ שגם זה אינו לכתחילה, אמנם בזה יש מקום להתיר בדיעבד, באם יסכים הנפגע, וכנ"ל.

ואולי כך הבינו בלשון הרמב"ם שם, "וגם על זה ועל כיוצא בו נאמר מדבר שקר תרחק", כלומר העשה והלאו הפרטיים נאמרו לדיין, כשיודע שידון בדבר, או כאשר הוא יושב על כסא הדין, אבל "מדבר שקר תרחק" נאמר גם על "כיוצא בו", כלומר ששמע מקודם לכן כאדם פשוט,

גם החפץ חיים בספרו (הלכות לשה"ר כלל ו' באר מים חיים ס"ק ב'), נראה שנוטה דכן ההלכה, כמ"ש האו"ת לעיל, שגם אם לא היה דעתו בתחילה להיות דיין בדבר, צריך להודיע לנפגע ששמע, ואם נתרצה מותר, ואי לאו הכי לא, אמנם אח"כ מביא דעת המקילים באם שמע "דרך שאלה", אמנם באם שמע "דרך דין", הרי אין כלל מי שיתיר, וכמ"ש גם מהרשד"ם עצמו.

ו. הוראת מרן הגר"ש וואזנר שלי"מ א.

וגם בדורנו כבר הורה זקן ההוראה מרן הגאון רבי שמואל וואזנר שלי"מ א, בספרו שו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' רי"ד ס"ק א' וב'), שנדרש לשאלה הלכה למעשה שהובאה לפניו, ע"ד הדיינים ש"שגו מאד", כלשונו שם, בנידון "שמוע בין אחיכם", וכ' כי ברור מאד כי אי אפשר להתיר להם לדון, ואפילו בדיעבד, אח"כ היה לגמרי שלא בדרך דין, אלא בדרך שאלה. וא"כ אם לא היה ב"דרך שאלה", אלא ב"דרך דין", ע"י זימון לדין, ובודאי אם היה גם בצורת דין, ובודאי אם גם היה בדרך "פסק דין" להוצאת ממון, ובודאי ובודאי אם כל זה גם נעשה בדין יחידי, אשר לא כדת, ככל ששנו הדברים יותר ויותר שלא בפני הנפגע, הדברים חמורים יותר, ובאמת היה די בכך אם רק נעשה תחילת הדברים "דרך דין" שלא בפני הצד השני, וכבר אין תרופה למכתו, וחייב להסתלק מדין זה לחלוטין.

ז. האם יש "קים לי" בדיין?

וצריכים לידע כי בדיני ישראל תמיד יכולים לומר "קים לי" אפילו כמיעוט הפוסקים, ובודאי דהכא הנפגע יכול לומר קים לי כרוב הפוסקים, דאין הדיין יכול לדון אותי בעל כורחי, ואבקש דין כשר, וכמ"ש בשו"ת בעי חיי (שם) להדיא, דגם בשאלת כשרות הדיין לדון, יש טענת "קים לי". ובפרט אם הנפגע הוא הנתבע, דהרי כלל גדול לנו בדיני ישראל ש"הולכין אחר הנתבע", ותמיד זכותו לבחור בפני מי יתדיין, וכן מוכח גם בשו"ת מהריב"ל

לקולות, וכ' האו"ת דאם כתב פסק דין או חוות דעתו, דעת רוב הפוסקים לפסול לדון באותו הדין דנחשב כנוגע, כלומר דצריך קנין להכשירו, דאל"כ אפילו בשמיעה לבדה יכול לפוסלו. וכדבריו כ' להכריע להלכה למעשה בנתיבות המשפט (שם ס"ק ט'), דאין היתר לדון בדבר, אח"כ הודיע לנפגע שכבר שמע דברי חברו, וככל זאת נתרצה הנפגע שידונו, וזאת אפילו בזבל"א.

וכ"כ השער המשפט (ס"ק ב'), על דברי השו"ע והרמ"א, דאסור לדיין ששמע האחד שלא בפני חברו, לדון בדבר שוב, אח"כ בהסכמת הנפגע, דפשוט הדבר כי הדין נוהג גם בזבל"א.

וראה עוד לגאון מקוטנא בישועות ישראל (סי' י"ז ס"ק י"ב), דאפילו לאחר גמר דין אפשר לבטל לפסק הדין לחלוטין, אם לא ידע הנפגע שדיין שמע את בעל דינו שלא בפניו, ואע"פ שקיבלו על עצמו, כי קבלה זו היא בטעות, ופשיטא דקודם לכן יכולים לטוב לדון לפניו.

גם הערוך השולחן (ס"ז) הולך בעקבות הפוסקים, דגם אם אירע ששמע "שלא ידע שיהיה דיין בדבר, ואח"כ בקשוהו לדון בזה, צריך החכם להגיד להשני שכבר שמע טענות הראשון". ואינו יכול להיות דיין בדבר, אח"כ נתרצה הנפגע, דאז לא גרע מקיבל ע"ע קא"פ, ועוד, דהואיל ולא ידע שיהיה דיין בדבר, הרי לא נקבעו הדברים בליבו, ומשא"כ בדיין קבוע, שאין לו לשמוע בעל דין אחד לבדו לחלוטין, "ויכול לומר למספר לו, דע לך שבשמעי המעשה ממך, אי אפשר לי להיות דיין בדבר".

וכדבריהם כ' ג"כ במשפטי אמת (חו"מ סי' י"ז במשפט חרוץ ס"ק ט') דדיין השומע דבר שלא בפני בעל דין השני, חייב להודיע לנפגע כי שמע כן, ורק אם הנפגע נתרצה שהוא ידונו, יוכשר לדון אותם, ואפילו בזבל"א, וכמ"ש האו"ת והנתה"מ, ובאם גם כתב דעתו לא מהני רצון הנפגע, וצריכים קנין.

להודיע לנתבע, כדלקמן סימן ק"ו, וכ"כ ג"כ בד"מ (סי" י"ד ס"ק ז'), בשם שו"ת מהרי"ק (שורש ק"ט ענף א'), דאין נותנים המעות לתובע, אלא מודיעים לנתבע, כלומר שהמעות למעשה אינם יוצאים מידו של זה לידו של זה. וכ' בהגר"א (ס"ק ל"ב) כי הטעם לעיכוב המעות דעושיין תקנה למלוה שלא יפסיד, וכמ"ש כתובות (דף פ"ח ע"א), ורבא אמר אפילו בע"ה, שלא יהא כל אחד ואחד נוטל מעותיו של חברו, והולך ויושב במדינת הים, ואתה נועל דלת בפני לוי, ויסוד הדברים ע"פ הרי"ף בשו"ת (סי' קי"ג), שהו"ד בטור (שם), וכן כ' בב"י בשם נמוק"י ס"פ יש נוחלין (ב"ב דף ס"ה ע"א בדפי הרי"ף), והטעם כנ"ל שלא יהיה כל אחד לזה מחברו, ומבובו נכסיו או הולך למדינת הים, ונמצא נועל דלת בפני לוי.

וכ"כ הרא"ש ב"ק (פ"א ס"ה), דמצא בשם גאון כי תקנתא דרבנן הוא באינש דמפסיד נכסיה, ומשום השבת אבדה, ולדעת הרא"ש באמת לא צריכנא לתקנתא דרבנן, אלא דין גמור הוא, דחייב אדם להציל עשוק מידי עושקו, בכל טעדיק דבעי למיעבד, וכ"כ ג"כ בשו"ת הרא"ש (כלל צ"ז ס"ד), [אמנם בהגר"א (שם) כ' לשון תקנה למלוה, ומשמע דס"ל דבאמת לאו דינא היא, וכדעת הגאונים]. וכדבריהם פסק הב"י, וכן כ' בש"ג (ב"מ ז' ע"א) כדעת הרא"ש, דיסוד הדברים דחייב כל אדם להציל העשוק מידי עושקו בכל דרך שהוא. וכ' ש"ך (ס"ק ל"ג ול"ד) שדינים אלו תלויים במנהג, ולפי ראות עיני הדיינים.

וכיאר הדברים כי עיכוב מעות במקום הצורך, תקנה או הנהגה מיוחדת היא, שבאה מחמת הצורך הבהול להציל העשוק מיד עושקו, שלא יכריח החייב ממון שאינו שלו, ועושים כן רק אם אי אפשר בדרך אחרת, וכמ"ש הרמ"א דצריכים להודיע לנתבע, אמנם אין דנים אפשר משאי אפשר, וכמו שגם נתבאר לעיל בדברי מהרשד"ם, אמנם בודאי אין נותנין הממון לתובע, כי אסור להוציא ממון כה"ג, ואדרבה אולי בכלל הוא

(ח"ג סי' צ"ז), והנתבע יכול לטעון קים לי לבחירת הדיינים הכשרים לדעתו. אבל אין צריכים לכך, כאשר שמע ב"דרך דין", וכנ"ל שבוה בודאי נאסר לו לדון, כי בזה כלל לא נחלקו הפוסקים.

### ה. תקנת עיכוב מעות [עיקול].

ואגב אורחא יש לעיין, כי בתי הדין נוהגים להוציא צווי מניעה, וגם לעכב מעות [עיקולים], ועושים זאת בתנאים שונים, כרי שלא לפגוע בצד השני ככל האפשר, גם במעמד צד אחד, למרות שמקפידים מאד שלא לשמוע צד אחד שלא בפני השני, ובודאי שלא לדון שלא בפני בעל הדין בלי שמיעתו כלל, ובודאי שלא יוציאו ממון כה"ג, ואפילו לא בדרכי עקיפין, כי כל שמיעה דיון או הוצאת ממון כה"ג, אסורה לחלוטין, וחומר מיוחד שלא להוציא כה"ג ממון ח"ו בדרכי עקיפין ע"י גופים שלטוניים, כמו ההוצאה לפועל, שדרכם לגבות ריבית גבוהה במיוחד וגם הצמדה, וזה בודאי גזל גמור, כי אם אין כח לחייב ממון, ריבית מנין, מלבד עצם איסור הריבית, ובודאי שאין עושים כן ע"י דיון יחיד, וכנ"ל. וכך נוהגים להקפיד מאד בבתי הדין של התרדים לדבר ה'.

ולכאורה הכיצד שומעים צד אחד שלא בפני חברו, ומעכבים ממון שלא בפני הצד השני, ומאי שנא הא מהא, ובאמת גם בלי איסור זה, מעיקר הדין אין הדבר פשוט כלל, דאי' בטור (סי' ע"ג) כי דעת הרמב"ן ורב יהודאי גאון דלא ניתנה למלוה להתבע קודם הזמן כלל, וכ' ד"מ (ס"ק ד') דכן הסכימו ג"כ בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תתק"ח) ובשו"ת ריב"ש (סי' ק"ט), דאי אפשר לתבוע קודם זמן הפרעון, וכדעת הרמב"ן.

אמנם נוהגים כן למעשה ע"פ שו"ע (סי' ע"ג ס"י), דיש כח לב"ד לעכב ממון, כשיש חשש שלא יוכל המלוה לגבות בבוא הזמן את מעותיו, וכ' הרמ"א דמזה נשתרבו המנהג לעקל מעות, אמנם מוסיף הרמ"א "כשנראה לבי"ד לעכב המעות צריכין

ומהאי טעמא כ' חזון איש (ח"מ סי' ג'), וז"ל ואם אין מי שידון אם הנתבע כאן, מצוה לעקל הנכסים ולהודיעו למלוה, וכמ"ש הרא"ש פ"ק דב"ק סי' ה', דכל טצדקי להציל עשוק מידי עושקו, דינא הוא, ולכאורה כיצד יעכבו המעות, כאשר אין התובע זאת כלל, אמנם הואיל ויסוד התקנה להציל העשוק, ואינו בכחינת דין להוציא ממון מזה לזה, הרי כמו שאין צורך בב"ד, אפילו תובע אין צריכים, כי תובע למה לנו, די בזה שברור כי האבידה נמצאת לפנינו, ובכך יש חיוב השבחה.

ולכאורה יל"ע דכ' רמ"א (סי' י"ד ס"א וסי' ע"ג ס"י), דאם יכול התובע לעכב בעירו מעות הנתבע שהוא מעיר אחרת, יכול לעשות כן, וצריך להודיע לנתבע, ואז צריך לדון במקום שמעותיו שם, אמנם אם נראה לב"ד שהנתבע ציית דינא בעירו, הולך התובע אחר הנתבע, ומקור הדברים בתרומת הדרשן (סי' ש"ה) ובשו"ת מהר"י ווייל (סי' ל"ד וקנ"ה), ואמנם כל זאת רק באם רוצה הנתבע ליטול מעותיו, וכמ"ש סמ"ע (סי' י"ד ס"ק ט"ו), ולכאורה הכיצד ידונו באותו ב"ד שעייכב המעות, הרי הב"ד כבר שמעו צד אחד שלא בפני הצד השני, ואיך יוכשרו לדון עוד בדבר.

ובהכרח צ"ל ע"פ הישועות ישראל (סי' י"ד עין משפט ס"ק ב'), דגם לאחר התקנה של עיכוב המעות, לא נהפך הנתבע לתובע אלא לגבי הסרת העיקול, שזה במקום העיקול, שהוא מקום התובע, כי בזה הוא תובע להסיר העיקול, ואם אינו מדבר ע"ז, אלא על עצם יסוד הדברים, הרי עדיין הוא הנתבע כמו שהיה, והולכין אחריו, כי אם אין חברו "תובע", גם עיכוב מעותיו אין, וכן משמע ג"כ בשו"ת מהר"י ווייל (סי' קנ"ה), שהוא ממקורות הדין, דבאינו ציית דינא אפשר לעכב מעותיו, "עד שהנתבע יעמוד למשפט בלא דחוי", משמע דדי בכך שיהיה ציית דינא במקומו, וכמ"ש בעצמו (סי' ל"ד), דאם הנתבע רוצה לעמוד בדין במקומו, אי אפשר לעכב ממנו במקום

העושק, ואם יתנו לו ממון שבאמת אינו שלו, הוא יבירחו, ואפשר כי "נשתרבב המנהג" להקל בענין העיקול, כי שמכו ע"ז כי בדיני ישראל הולכין אחר הנתבע, וא"כ יוכל הנפגע תמיד שלא להסכים לבוא לפני הב"ד שעייכב המעות או הוציא הצו, ואם אמנם יבוא לפניהם מרצונו הטוב, ויקבל קנין לדון בפניהם, הרי אין פה שום חשש, דלא גרע מקבלו ע"ע ג' רועי בקר, וכמו שכתבו האחרונים, וא"כ אין פה איסור ולא יצא מכשול מזה, וגם נזהרים דאין שומעין במהות התביעה אלא בדרך קובלנא, כגון "קבען פלוני", אבל לא פרטים נוספים, ואפילו "דבר אחר", כאשר אין צורך בדבר, וכמ"ש בשו"ת זכרון יוסף (סי' ב'), שהו"ד בפ"ת (סי' טו"ב ס"ק ט').

וגדולה מזו י"ל ע"פ מש"כ שו"ת מהרש"ך (ח"ג סי' נ"ח), דמשמע שגם יחיד יכול לעכב מעות, וצ"ל דפה אין צריכים כח ב"ד, הואיל ואין מוציא ממון, הרי אינו עושה דין, אלא מעכב הממון במקום שהוא, ובוה א"צ כח ב"ד, ודי בדין אחד, שהוא בעצם ככל מורה הוראה, והוא מורה ובא כי יש לעכב המעות היכן שהם, או שיש להימנע משינוי המצב, כי להציל עשוק מיד עושקו זה הוראה כהשבח אבדת ממון, ודין השבחה אבדה אינו דין לבי"ד דוקא, אלא דין לכל ישראל, למי שהיכולת בידו, ומי שיודע ומבין בדיני ישראל, ויש לו מעמד מוסרי כירא שמים שדבריו נשמעים, די בכך, וא"כ גם אם יהיו פה ג' דיינים, הרי הם כג' מורי הוראה שהצטרפו יחדיו, כי אין צריכים פה כח ב"ד, אלא כח של יודעי דת ודין, לסייע ככל האפשר לנוקקים להם, כדי להציל העשוקים מידי עושקם, ומעלת ג' הדיינים יהיה רק כהא דגמ' סנהדרין (דף ז' ע"ב), רב אשי כי הוה אתי טריפתא לקמיה, מכניף ומייתי וכו', אמר כי היכי דלימטייה שיבא מכשורא, כלומר דגם בהוראת או"ה ראוי להרבות במורים, אולם באמת לא ידונו אח"כ, אלא בהסכמה של הצד השני, וא"ש.

יוסף, אין להם פסול כי לא שמעו דבר אסור, ואמנם עדיין זכות הבחירה ביד הנתבע, ככל דין תורה.

וכ' בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' נ"א), והו"ד בדברי גאונים (כלל פ' סימן ר'), להתיר עיקול גם ע"י הערכאות, עד שיעמוד בדיני ישראל, הואיל ובעו"ה רבים מבריהים, ונועלים דלת בפני לוי, ולכאורה איסור ערכאות החמור כ"כ של הרמת יד בתורת משה וחירוף וגידוף כלפי שמיא, להיכן הלך, [וחומר האיסור מבואר בשו"ע חו"מ (סי' כ"ו ס"א) ויו"ד (סי' של"ד סמ"ג) ]

ובהכרח צ"ל דהיא גופא ההנהגה או התקנה של עיכוב המעות שמותר ומצוה להציל העשוק מידי העושק, שלא יפסיד הממון, ובכל דרך הטובה לכך, כי הואיל ואין מוצאים הממון ע"י הערכאות, שזה בודאי איסור חמור ביותר, אלא רק פועלים לעכב הממון בכל מקום שהוא, וכמובן אחר ששאלו מורה הוראה, ככל הוראת או"ה, כי כל ההיתר הוא רק להציל העשוק מיד העושק, וצריכים שיקול דעת אמיתי בלי נגיעות מי הוא העושק ומי העשוק, ורק אם באמת אין הנתבע ציית דינא, מותר לעקל, וא"כ כשם שבמקום הצורך עושים עיכוב מעות בידי ישראל, באופנים שאסור לעשות כן בדין, כי אינו בגדר דין, ה"ה גם ע"י הערכאות יהיה מותר, אם זה ההכרח, אמנם פשיטא שרק דייני ישראל הם הכשרים לדון מה לעשות במעות בסופו של דבר, כי רק ב"ד כשר בכוחו להוציא ממון, ואחרי שמיעת הצדדים כדבעי, זה בפני זה, ככל דין תורה.

אחר, [וא"כ מש"כ הכנה"ג (סי' ע"ג) בשם מהר"י וויל, דצריכים ללכת לב"ד במקומו של התובע, בהכרח כוונת הדברים דצריכים לעשות כן אם רוצה רק להסיר העיקול]. וכן משמע בשו"ת חות יאיר (סי קנ"ז) דכ' כי משמעות הפוסקים דבלי אמתלא כלל לא מעקלינן המעות, וא"כ די בערבות הנתבע כדי לדון במקומו, וא"כ לגבי עיכוב המעות שאינו בגדר דין אלא הוראת או"ה, אין פסול של "שמע שווא", כי זאת הזהירה תורה רק לדיין ולבעל הדין שלא בפני הצד השני, וכאן השומע אינו דיין כלל, אלא שהלכה או התקנה דיש מצוה להציל העשוק, ע"י עיכוב המעות, אם יש חשש הברחה, אמנם לגבי עצם הדין ביסוד הדברים, הרי זה נשאר דין לכל דבר, והתובע נשאר תובע והנתבע נשאר נתבע. והדברים מוכחים מיניה וביה, כי כל כח העיקול הוא בחשש שאין הנתבע ציית דינא בעירו, וא"כ באם יתחייב הנתבע באופן מועיל על קבלת ב"ד לבירור הטענות, הרי הוא ציית דינא, וא"כ הרי הולכין אחר הנתבע, וכמ"ש הרמ"א, ובאמת הנתבע אינו חייב לקבל ב"ד זה כלל לגופו של דבר, כי למעשה הולכין אחר הנתבע, וכמ"ש בעיקר הדבר גם בתרומת הדשן עצמו, ויכול לברור ב"ד כרצונו, ובודאי באם שמעו צד אחד שלא בפני חברו, שאע"פ שפה בודאי לא עשו איסור ח"ו אלא מצוה, יש להם פסול לדון בדבר, כי סו"ס המציאות היא ששמעו צד אחד שלא בפני חברו, אולם אם רצונו של הנתבע לקבלם ע"ע, יכול לקבלם, ואם עיכבו המעות אע"פ שלא שמעו אפילו "דבר אחד" בפרטים אסורים, וכמ"ש בשו"ת זכרון

### סיכום הדברים:

א. איסור חמור מאד על הדיין ועל בעל הדין, להשמיע ולשמוע טענות כל שהן [ידבר אחר, כלשון הרמב"ם], שלא בפני בעל הדין השני. וגם בני נח מוזהרים ע"ז. כי הדבר גורם להטעיית כל משפט.

ב. האיסור כולל כמה וכמה לאוין עשין ואורוין, כפי שפירט מרן הח"ח. ולוזהר הק' עונן זה הוא מן החמורים ביותר, כי נחשבים החוטאים כאילו מאמינים בע"ז. ואם לא ישובו

בתשובה כדת, שניהם נפסלו לעדות ולדון מדין "רשע", ואם נוהגים כן בדרך קבע הדבר חמור עוד יותר.

ג. דיין קבוע או אם קבלוהו הצדדים מקודם, או אם שמע טענות "דרך דין", ולא "דרך שאלה", ואפילו "דבר אחד", עובר על כל האיסורים מיד בשומעו, ואין תרופה למכתו. ולכל הדעות הוא נפסל לחלוטין, ולא יוכשר עוד לדין זה, אלא בהסכמת הנפגע.

ד. אם אינו דיין קבוע וגם לא קבלוהו עליהם, ושמע קודם לכן רק "דרך שאלה", כמורה הוראה או כידיד בלבד, ואח"כ רוצה א' הצדדים לבררו כדיין מדין זבל"א, נחלקו הפוסקים. לדעת מהריב"ל מהרשד"ם וש"ך אינו ראוי לכתחילה, אבל אינו נפסל בדיעבד. ולרוב הפוסקים אין חילוק, ולא יוכשר אלא אם יסכים הנפגע. [ומדברי הכנה"ג נראה שאין מחלוקת, וגם אם שמע רק "דרך שאלה", לא יוכל לדון את הנפגע בע"כ].

ה. אם כתב "חוות דעת", לאחר שנשאל מבעל דין האחד בלבד, לדעת מהרשד"ם והש"ך נפסל מדין "נוגע", ולמהריב"ל והברכ"י בזה יכול להסתלק מהנגיעה, ואז יוכשר. אמנם אם דן בדבר וגם כתב "פסק דין" המחייב את הצדדים, לכל הדעות הוא נפסל לחלוטין, כי עשה מעשה "דרך דין", וכנ"ל.

ו. תמיד יכול הצד הנפגע לטעון "קים לי" כרוב הפוסקים, דהדיין נפסל תמיד.

ז. חובה על הדיינים שיהיו להם ז' המידות, וביניהם חכמה, ענוה, יראה, ואהבת האמת, ולפחות בבחינת "מסברי להו וסברי", וזה לעיכובא.

ח. ב"ד של ישראל הוא של שלושה דיינים לפחות, אסור ליחיד לכוף יהודים לבוא לפניו, אסור לו לדון ביחיד בע"כ, ובודאי שאסור לו לפסוק ביחיד בע"כ, ואם עשה כן, פסקיו אינם פסקים, אפילו בדיעבד, ואפילו לא טעה.

ט. הוזמן לדין בפני דיין יחיד, אינו צריך לחוש להזמנה כלל, כי אינה כדין, ובודאי שאסור לקונסו שלא בא, כי עשה כדין שלא בא.

י. מותר וגם מצוה לעכב מעות [עיקול], גם שלא בפני הנתבע, ואפילו אם אף אחד אינו תובע, ואפילו ע"י רב יחיד, ואפילו ע"י ערכאות, ובלבד שיהיה במקום צורך, כי עיכוב המעות בלבד אינו בגדר "דין", אלא "הוראת איסור והיתר", וצריכים להוראת מורה הוראה, אבל אסור כה"ג לחייב ממון [ואפילו בדרכי עקיפין], ומשנה חומר בדבר אם הדבר גורר חיובי ריבית.

★ ★ ★

הרב שלמה ולמן שמעיה

## בענין קבלת פני רבו רגל

גרסינן ברי"ה דף ט"ז: אמר רבי יצחק חייב אדם לקבל פני רבו ברגל שנאמר מדוע את הולכת היום לא חודש ולא שבת. מכלל דבחודש ושבת איבעי לה למיזל עכ"ל ויש לברר סוגיא זו.

### בטעם ואומן קיום המצוה

א. יש לדון מי שפגע ברבו במקרה בדרכו, האם קיים מצוה זו, כיון שראה פניו או צריך דוקא ללכת לקבל פניו. / ב. האם צריך ללמוד דבר תורה מפי רבו או דסגי בקבלת פניו לחוד. / ג. האם דין זה הוא ברבו שלמדו חכמה דוקא או דיש דין זה גם בקבלת כל חכם מובהק בדורו או צדיק עובד ד'.

ונראה דכל אלו ג' השאלות תלויים בטעם דין זה דקבלת רבו. דנחלקו בזה הראשונים והאחרונים, ושלש שיטות בדבר.

כדי לשמוע דברי ד'. וכן מפורש שם ברכינו בחיי, וכע"ז שם באבן עזרא.

ג. דעה ג' הוא ענין קבלת שפע מרבו, וכמו שפירש המהר"ל בחידושי אגרות ר"ה שם דף טז: בזה"ל: ומה שדוקא רגל [הוא זמן הקבלת פני רבו] כי הוא נקרא מועד אשר בו מתייעד ומתחבר הכל אשר ראוי להתחבר ולפיקך חייב אדם בראיה ולעלות לרגל ויתיעד עם השכינה וכך התלמיד שאמרו (אבות פ"ד) מורא רבך כמורא שמים יש לו ייעוד עם רבו ברגל עכ"ל. הרי שאין הטעם מפני כבוד רבו או ענין לימוד תורה, אלא ענין של חיבור והתועדות עם הרב.

וכע"ז כתב הגו"ב מהרו"ת או"ח סי' צ"ד וז"ל: דבשבת וחודש שיש בו תוספת קדושה שהרי יש בו קרבן מוסף יש מקום לקבל פני רבו שגם על הרב ניתוסף אז שפע להשפיע על תלמידו וה"ה ברגלים עכ"ל יעוש"ד.

וכעין זה האריך הפליא ביערות דבש ח"א דרוש י"ב וז"ל: ענין קבלת פני חכמים יש בו שני תועלת אחד הרואה אותו מקבל ממנו ברכת שפע טוב וכמו שהרואה פני הרשע פוגם בנפשו ומשיב רעה לעצמו כך הרואה פני הצדיק משיב לנפשו שפע טוב וברכה כי עליו חל ושורה אור השכינה ולכך אמרו האי דחזיתיה לר"מ מאחוריה וכו' ויש עוד תועלת בזה במה שהצדיק ותלמיד חכם

א. אמרינן בחגיגה דף ג'. מעשה ברבי יוחנן בן ברוקה ורבי אליעזר בן חיסמא שהלכו להקביל פני רבי יהושע בפקיעין וכו' ופירש רש"י התם בזה"ל: יום טוב היה שחייב אדם לכבד את רבו בהקבלת פנים כדאמרינן במסכת ר"ה וכו' עכ"ל הרי שכתב להדיא דטעם מצוה זו הוא משום "כבוד רבו".

וכן מבואר דעת הרמב"ם שכתב הלכה זו בתוך דיני כבוד רבו בהלכות תלמוד תורה פ"ה הל' ז' וז"ל: וחייב לעמוד מפני רבו משיראנו מלוא עיניו עד שיתכסה ממנו ולא יראה קומתו ואחר כך ישב וחייב אדם לקבל פני רבו ברגל עכ"ל הרי שכתב הלכה זו בתוך הלכות כבוד רבו.

ב. דעה שניה היא דהוא משום ענין "תלמוד תורה". וכמו שכתב הרמב"ן על התורה (שמות כ', ח), על הפסוק זכור את יום השבת לקדשו ופירש בזה"ל: שתהא השביתה בעינינו בעבור שהוא יום קדוש להפנות בו מעסקי המחשבות ולתת בו עונג לנפשינו בדרכי ד' וללכת אל החכמים ואל הנביאים לשמוע דברי ה' כמו שנאמר מדוע את הולכת היום לא חודש ולא שבת שהיה דרכם כן, וכך אמרו רז"ל מכלל דבחודש ושבת בעי למיזל עכ"ל הרי דפירש דהא דאמרו רז"ל דבחודש ושבת בעי למיזל הוא

נראה דאם הטעם כדי שילמד ממנו תורה, א"כ נראה דדין זה הוא דוקא ברבו שמלמדו חכמה, ואין זה שייך לכל חכם או צדיק עובד ד', אבל לפי הטעמים של כבוד חכם, או קבלת שפע, נראה, דאדרבה אין זה תלוי דוקא ברבו שמלמדו חכמה, אלא ביותר אצל צדיק עובד ד' אשר שורה עליו רוח ד' דמשפיע מהשפע השורה עליו גם על המקבלים פניו, אף כשאין לומד ממנו דברי תורה.

(וע"ע בספר שפתי חכמים על ר"ה דף ט"ו: מה שפירש בטעם דין זה שהוא משום שמחת יו"ט של הרב והתלמיד, יעו"ש ד', ולפ"ז הכל לפי הענין של ריבוי שמחה).

### דין אשה בקבלת פני רבו

הנה מקור האי דינא דחובת קבלת פני רבו, נלמד מהשונמית שהלכה אצל הנביא ואמר לה בעלה מדוע את הולכת לא חודש ולא שבת. ומה מדייק רבי יצחק בגמרא דברגל חייב לקבל פני רבו, וא"כ מתבאר דגם האשה חייבת בקבלת פני רבו. דהרי כל מקור האי דינא הוא מאשה.

והנה המ"א בסי' תקנ"ב ס"ק י"ב ס"ל בתירוצא בתרא דאף דה"חייוב" לקבל פני רבו, הוא ברגל, מ"מ איכא "מצוה" לקבלו בכל יום. והוה מצוה ולא חובה. והקשה עליו הא"ר דא"כ מה שאל בעלה של השונמית לאשתו מדוע את הולכת היום לא חודש ולא שבת, הרי כיון דאיכא מצוה ללכת לקבל רבו, גם בחול, א"כ שפיר הלכה גם כשלא היה שבת וחודש. ותירץ הפמ"ג שם ותוכן דבריו דיש ב' דינים דברגל איכא מצוה לקבל פני רבו, אף כשלא ישמע ממנו דבר תורה, ולכן היתה השונמית הולכת ברגל, [ורק כאשר לא היה שבת וחודש שאלה בעלה מדוע את הולכת] ודין זה הוא אף באשה ללכת לקבל פני הרב אף כשלא תשמע ממנו דבר תורה.

ובחול איכא מצוה לקבל פני רבו וזה רק כשישמע ממנו דבר תורה. ודבר זה לא שייך באשה, ולכן דברי המ"א שם בסי' תקנ"ד

רואה אותו וכו' כי כמו מן בעל ארס קוי אור היוצאים מן העין. מוזיקים לאדם ולכן יש אנשים מוזיקים בראיה ויוצא מתוך עיניהם ארס וכן בלעם הרשע קוי עין שלו היו מוזיקים, כן קוי עין היוצאים מן הצדיק לברכה וראיה שלהם לטובה וא"כ יש בצדיק שני תועלת אחד שאנו רואים אותו והשנית שהוא רואה אותי עכ"ל [ויעו"ש בהמשך דבריו].

ובזה ממשיך יסוד גדול בזה"ל: בזמן הבית לא היה חיוב לקבל פני רבו ברגל כי היו מקבלים פני שכניה בעולים לראות בית ד' אבל חודש ושבת דאינם עולים וכו' ולכך רבי יצחק דאירי בזמן הזה אמר דחייב לקבל פני רבו ברגל כי ברגל חייב מהתורה לעלות לראות לפני ד' בעזרה א"כ עכשיו החיוב ברגל לקבל תמורתו פני תלמיד חכם וכו' ודוק כי הם דברים ברורים עכ"ל.

### הנפק"ם העולים להלכה

ועתה נחזור לנידונים שחקרנו בתחילת דברינו דתלוי בטעמי דין זה. א. אם פגע ברבו בדרך מקרה, נראה דאם הטעם מפני כבוד רבו, וכדעת רש"י והרמב"ם, א"כ לא יצא יד"ח, אבל לפי הטעם מפני למוד תורה מרבו. א"כ כל שלמד ממנו, [אף שהיה רק דרך מקרה] שפיר יצא יד"ח. ונראה דגם לפי הטעם שהוא מפני קבלת שפע נמי יצא בכה"ג, אף שפגע ברבו דרך מקרה מ"מ כל שנתועד עמו כדרך הרב עם תלמידו שפיר יצא.

ב. אם קיבל פני רבו ולא למד ממנו ד"ת, נראה דלפי הטעמים דדין זה משום כבוד רבו, וקבלת שפע, שפיר שייך האי ענינא אף כשלא למד ממנו, כיון דכיבוד את החכם. ואינו תלוי בלימוד כלל, אבל לפי הטעם דענין קבלת פני רבו הוא משום לימוד התורה, א"כ בעינן דוקא שילמד ממנו.

ג. אם דין זה הוא דוקא ברבו שלו, שלמדו חכמה, או בכל חכם מובהק שבדור, או צדיק עובד ד'.

אינה מצווה בד"ת. ואילו בסי' תקנ"ד ס"ק כ"ג סתם המשנ"ב כדברי הפמ"ג דהמצוה [בחול] משום שישמע ממנו ד"ת.

### זמן קיום המצוה

לכאורה מצאנו ג' שיטות בזמן קיום המצוה, א. דגם בכל שבת ור"ח ולא בחול, ב. בכל יום, ג. דוקא ביו"ט וכדלהלן. הגה דעת המ"א בסי' ש"א ס"ק ז' מחדש דבכל שבת וראש חודש יש ג"כ "מצוה" לקבל פני רבו, ואילו ברגלים יש חיוב גמור, וע"ש במחצה"ש דמקור חילוק זה הוא דמדבעלה של השונמית שאל לשונמית מדוע את הולכת היום לא חודש ולא שבת, משמע דבשבת וחודש יש "מצוה" ללכת, ולכן שאלה מדוע היא הולכת בחול כשאין שום מצוה, דרק בשבת וחודש יש מצוה, וברגל דהוה מזמן לזמן הוה חיוב גמור, דמסבא ילפינן דאם בשבת וחודש הוה מצוה, א"כ ברגל יש חיוב, יעו"ש ד. עכ"פ לפ"ד בסי' ש"א בחול אין מצוה כלל. [וכ"כ הנו"ב מהדו"ת סי' צד].

אבל בסי' תקנ"ד ס"ק י"ב עמד המ"א על דברי השו"ע דההולך להקביל פני רבו בתשעה באב מותר לעבור במים, ונתקשה המ"א דאיוו מצוה לקבל רבו בחול בתשעה באב, ותירץ בתרי אנפי, או דהולך בחול [בתשעה באב] כדי לקבל רבו בשבת, ולפי תירוץ זה אין מצוה לקבל רבו בחול, וכדעתו בסי' ש"א, ועוד תירץ דגם בכל ימות החול איכא מצוה, אבל בשבת ויו"ט איכא חיובא. הרי לפי תירוץ זה יש חיוב בכל ימות החול. [וכן נקט הערוך לגר סוכה דף כז שכך דעת השו"ע יעו"ש ד].

אכן הפמ"ג חידש דהא דנקט המ"א שם בסי' תקנ"ד דגם בימות החול איכא מצוה היינו משום דשמא ישמע ממנו דבר תורה וכן נקט שם המשנ"ב, ולפי זה מי שמקבל פני רבו, באופן שלא יוכל לשמוע ממנו ד"ת אין מצוה בימות החול, אף לפ"ד המ"א בסי' תקנ"ד. ואינו סותר עצמו לדבריו בסימן ש"א ודו"ק.

אות י"ב דיש מצוה גם בחול, מיירי באופן ששומע ממנו דבר תורה, ומה ששאל בעלה של השונמית היינו משום דבאשה המצוה רק ברגל שאז המצוה אף כשלא תשמע ממנו ד"ת, ומתבאר בדברי הפמ"ג ב' חידושים יסודיים, א. דיש ב' דינים בענין זה, דביו"ט החיוב לקבל פניו אף כשלא ישמע ממנו ד"ת, ולכן שייך חוב זה אף באשה, והחיוב בימות החול הוא רק כשישמע ממנו ד"ת, [והוא חידוש גדול לחלק דין אחר ממש, לב' נידונים וענינים נפרדים].

ב. דבאשה לא שייך לחייבה משום שמיעת דבר תורה. אמנם בראשונים עה"ת על הפסוק זכור את יום השבת לקדשו מפורש דהשונמית הלכה אל הנביא לשמוע את דבר ד'. וכן בפשטות דאף באשה שייך דין תלמוד תורה דשייכת בדברים ודינים הנוגעים אל האשה ג"כ. וכן מפורש בספר חסידים סי' שי"ג שכתב בזה"ל: חייב אדם ללמוד לבנותיו המצוות כגון פסקי הלכות וכו' שאם לא תדע הלכות שבת איך תשמור שבת וכן כל מצוות כדי לעשות להזהר במצוות וכו' והשונמית הולכת ושומעת הדרשה מפי אלישע שהרי אמר מדוע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת מכלל דבחדש ושבת הולכות עכ"ל הרי דפשיט"ל דאף האשה הולכת כדי לשמוע הדרשה. והיינו בדינים הנוגעים אליה. (ועיין שו"ת בצל החכמה ח"א סימן ס"ג אות ג' משכ"ב).

עוד צ"ע מה דנקט הפמ"ג דיש חילוק בין איש לאשה דבאיש יש מצוה גם בחול משום שמא ישמע ממנו דברי תורה, ובאשה המצוה רק ברגל דצ"ע מדברי המ"א בסי' ש"א ס"ק ז' כתב להדיא: אשה שוה לאיש בזה כדילפינן מהשונמית עכ"ל ומשמע להדיא דאין שום חילוק בין איש לאשה. וכן צ"ע"ק בזה על דעת המשנ"ב שכתב בסי' ש"א ס"ק י' [כדברי המ"א] דאשה שוה לאיש במצות הקבלת פנים, יעו"ש ולא הזכיר כלל דהטעם של מצוה זו משום שמיעת דברי תורה וא"כ משמע דהמצוה אף שלא מטעם שמיעת ד"ת דהרי פשטות אשה

יעוש"ד [וביערות דבש דרוש י"ב משמע דבוה"ז עיקר החיוב רק ברגל, ובזמן הבית היה החיוב כל שבת וחודש].

### החיוב בזמן הזה

בשורת נודע ביהודא מהדורת סי' צ"ד נשאל מהגאון רבי ישעיה פיק, מדוע השמיטו הטור והשו"ע דין קבלת פני רבו ברגל. אף שהרמב"ם הביאו [בפ"ה מהל' תלמוד תורה הל' ז].

והשיב לו הגו"ב בזה"ל: דודאי מהאי קרא ילפינן דבשבת וחודש שיש בו תוספת קדושה שהרי יש בו קרבן מוסף יש מקום לקבל פני רבו שגם על הרב ניתוסף אז שפע להשפיע על תלמידו וכו' ואמנם להטיל חוב אי אפשר מטעם שאמרו בקידושין דף לג אמר אייבו אמר ר' ינאי אין התלמיד רשאי לעמוד מפני רבו אלא שחרית וערבית שלא יהיה כבודו מרובה מכבוד שמים וכו' ומעתה גם לקבל פני רבו אי אפשר לחייב בכל שבת וראש חודש דא"כ יהיה כבוד רבו גדול מכבוד שכינה שאינו הולך לירושלים רק שלוש פעמים וגו' בחג המצות וגו' ובהא [בענין קבלת פני רבן] אף החולקים [ומקילים] בעמידה [דמותו לעמוד מפני רבו] מודים [דמהחוב לקבל פני רבו] דכאן שפיר הוה כבוד רבו גדול מכבוד שמים, שלכבוד השכינה אינו הולך רק בגי' רגלים ולקבל פני רבו הולך כמה זימני בשתא, וא"כ לפי זה בזמן הזה שבעו"ה נתקיים והשימותי את מקדשיכם שאפילו בשעת שממה קדושתה עליה והשכינה לא זזה מכותל המערבי ואין אנחנו הולכים לקבל פני שכינה שמה כלל כי לא חייבה אותנו התורה כי אם בקרבן חגיגה ועולות ראה אין מקום להטיל חיוב לקבל פני רבו כלל כשאינו הולך בלא"ה ללמוד ממנו אלא שילך רק לקבל פניו. דא"כ כבודו גדול מכבוד שמים ור' יצחק [דאמר דחייב לקבל פני רבו] על זמן המקדש אמר שחייב לקבל פני רבו עכ"ל. והביא דבריו בשערי תשובה סי' תקכ"ט סוס"ק ב' יעוש"ד.

ב. ובביאור הלכה ריש סי' ש"א כתב על המ"א שדבריו דוחקים לחלק דבשבת איכא רק מצוה ואילו ברגל יש חיוב גמור. ולכן נוקט דהעיקר כדעת הריטב"א ברי"ה דף טז: שנתקשה דאם ילפינן דין קבלת פני רבו מהפסוק מדוע את הולכת היום לא חודש ולא שבת, א"כ הול"ל דהחיוב בכל שבת ולמה נקט רבי יצחק דהחיוב רק ברגל [ועיין מחצית השקל ר"ס ש"א דקושיא זו הוא באמת מקורו של המ"א דבאמת גם בכל שבת יש מצוה, וכלשון הפסוק, אבל החיוב הוא רק ברגל ולכן נקט רבי יצחק דין זה לגבי רגל כיון דהחיוב רק ברגל].

וכתב הריטב"א לתרץ בזה"ל: י"ל דר' יצחק תפס קצה האחרון כי הקבלה הוא בכל תלמיד כפי קירובו לרבו כי אם הוא בעיר חייב לראותו בכל יום ולא סגי בלאו הכי, ואם הוא חוץ לעיר במקום קרוב, פעם אחת בשבוע או בחודש וזהו שאמר מדוע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת שראית אותו, ואם הוא במקום רחוק יש לו לראות [רבן] פעם אחת ברגל, ולא הוצרך ר' יצחק להזהיר אלא למי שרבו במקום רחוק שלא יתעצל לראותו ושבת דנקט כולל יו"ט עכ"ל הריטב"א. והביאור הלכה מוסיף שכן מבואר בפירוש רבינו חננאל שם ברי"ה דף טז: דהיה גורס כן בגמ' דדין קבלת רבו תלוי בקירוב וריחוק מקום התלמיד מהרב, עכ"פ מתבאר דענין קבלת פני רבו שייך בכל יום ויום ג"כ וכן מבואר גם בפני הושע שם ברי"ה דף טז: שכתב דמצד הדין החיוב בכל יום, אלא דאי אפשר לחייב כל יום מפני ביטול מלאכה, אבל בשבת ורגל דליכא ביטול מלאכה שפיר חייב, ואשה שאין אצלה ביטול מלאכה בראש חודש דנשים אין עושות מלאכה בראש חודש, לכן עושה חייבת אף בראש חודש.

ג. אכן במהר"ל בחידושי אגדות לרי"ה דף ט"ז: כתב מפורש דמצוה זו שייך רק ביו"ט דאיכא מצות עליה לרגל, וכיון דמורא רבן כמורא שמים יש ג"כ מצות קבלת פני רבו. וכן דעת הטורי אבן דרק ביו"ט וראש השנה

חיים סי' של"ד ובקבא דקושייתא בקושיא פ"א בסוף ההשמטות ועוד, הקשו דהרי מבואר במסכת סוכה דף י' ע"ב דעלו לקבל פני הרב ברגל ונפטרו בזה מסוכה, אף שהיה אחר החורבן.

ועיין בזה בארוכה בכל המצויין בספר קבא דקושייתא מהדורת הרד"א מנדלבוים, ובשו"ת ציץ אליעזר חי"ז סי' מ"א ס"ק ג' תירץ דאף להנו"ב איכא "מצוה" לקבל פני רבו, אף בזה"ז רק חיובא ליכא וכן תירצו שם עוד כו"כ מח"ס, ובאמת כן משמע להדיא בנו"ב שם.

א"כ עדיין צ"ע הקושיא של רבי ישעיה פיק דאחרי דאיכא "מצוה" לקבל פני רבו ברגל, וכמבואר בגמרא, א"כ למה השמיטו הפוסקים בטור ושו"ע דין זה דעכ"פ ד"מצוה" לקבל רבו ברגל, ודוחק גדול לומר דסמכו על מה דנזכר ענין קבלת פני רבו בסי' ש"א ותקנ"ד שנוכרה הלכה זו בהבלעה, בתוך שאר הלכות.

ובאמת דבר זה לפלא גם על המשנ"ב והערוה"ש שהשמיטו לגמרי ענין זה, ומשמע דס"ל דלא נקטינן דיש דין קבלת פני רבו ברגל וצ"ע.

ודעת היערות דבש בדרוש י"ב ממש להיפך מדברי הנו"ב דרק בזה"ז יש חיוב זה, [ונכבר נזכר לעיל] דכיון דליכא דין עליה לרגל תקנו שעכ"פ יקבל פני רבו, דמורא רבך כמורא שמים יעוש"ד.

ובערוך לנר סוכה כז: מאריך לתמוה על חידושו של הנו"ב דבזה"ז ליכא דין זה ומתוך דהא דהשמיט השו"ע דין קבלת פני רבו, דמשום דס"ל להשו"ע כהמג"א בסי' תקנ"ד דגם בחול יש מצוה לקבל פני רבו כדמשמע בחגיגה דף ו. ולכן השמיטו השו"ע יעוש"ד ודבריו צ"ע דלמה לא הזכיר השו"ע כלל דין קבלת פני רבו, דהו"ל להזכיר דין זה לגבי כל יום. דצריך לקבל רבו כל יום.

והנה לפי תירוצו הזה של הנו"ב נראה דיוצא חידוש להלכה דבזמנינו אלו שעולים לזכר לעליה לרגל לכותל המערבי, והוא מנהג קדום ביותר [כמבואר בר"ן יש מסכת תענית ד"ה ואיכא ובספר כפתור ופרח פ"ו ד"ה וכן ובשו"ת מהרי"ט ח"א סי' קיד ומהר"ץ חיות נדרים כ"ג. כ"ז מצוין בפסקי תשובות סו"ס תקכ"ט ועיין גם מהר"ץ חיות גיטין דף ב' ודף ד'] א"כ חל עליהו חובה מצד הדין לקבל פני רבם, דהא גם הנו"ב מודה דמצד הסברא יש לקבל פני הרב ברגל, אלא משום דא"א לחייבו בזה כיון שאין לחייבו בקבלת פני הרב כאשר אינו מכבד המקום בעלייתו לירושלים, אבל אם באמת כיבד המקום בעלייתו לכותל המערבי. א"כ ממילא חל עליו החיוב לקבל פני רבו. (ולפום ריהטא יש מקום לומר דעליה לכותל המערבי אינו מספיק לומר דכבר חשוב כיבוד המקום כדי שנוכל לחייב בזה גם קבלת פני רבו, די"ל דעליה לראות הכותל מערבי איננה עליה לרגל ממש, אולם זה אינו. דמבואר בדברי הנו"ב דאם הוה נקטינן דאין אפשרות אצלינו לעלות לרגל. היה ממילא נשאר החוב לקבל פני רבו, כיון שאין בזה הורדה מכבוד המקום בזה שמקבל פני רבו. ואינו עולה לרגל, כיון דבזמנינו אין אפשרות לעלות לרגל, וכל תירוצו של הנו"ב בנוי רק על ההנחה דגם בזמנינו יש אפשרות לכבד המקום בעליה לכותל המערבי דלא זזה שכינה משם. ומ"מ אין אנו עולים לכותל המערבי כיון דליכא חיובא רק בקרבנות וכיון שאין אנו עולים לכבד המקום ממילא ליכא חיוב לקבל פני הרב, אבל אלו שעולים לכבד המקום בכותל המערבי, שפיר הוה בזה כבוד המקום וממילא נשאר עליהם החיוב מצד הסברא לקבל [פני רבם].

### קושיות האחרונים על חידוש הנו"ב

והנה האחרונים, השדי חמד מערכת ח' כלל ק' והגאון רבי שלמה קלוגר בשנות

ה. צ"ע אם הרב מחל, אם מהני לדעת הפוסקים דהטעם משום כבוד, דאפשר דאינו דומה לכל דיני כיבוד, דנלמד מפסוק והוא דין מיוחד מגילוי קרא ואינו במחילה וצ"ע.

**המורם מהאמור:**

א. ג' טעמים בדין זה, או משום כבוד רבו, או משום תלמוד תורה או משום קבלת שפע. ונפק"מ אם יוצא כשאינו לומד ממנו. או כשפגע את רבו במקרה, או שיש דין זה אצל צדיק שאינו למד ממנו ד"ת.

ב. נשים ג"כ חייבות בדין זה [אבל לתירוץ אחד במ"א דדין זה שייך בכל יום כתב הפמ"ג דהוא רק כששומע ד"ת ולא שייך אצל נשים].

ג. י"א דיש "מצוה" בכל שבת ור"ח "וחיוב" ברגל, וי"א דיש מצוה בכל יום וכתב הפמ"ג רק כשלמד ממנו ד"ת, וי"א דהמצוה רק ברגל.

ד. דעת הנו"ב דבזה"ז אין חיוב רק מצוה. ולכן לא נזכר בשו"ע וי"א דגם בזה"ז שייך מצוה זו. ודעת היערות דבש דרק בזה"ז יש המצוה.

ה. צ"ע כמה פעמים חייב במצוה זו. ואי שייך במחילה.

**כמה הערות בענין זה**

ולטיומא דמילתא יש להעיר כו"כ הערות בענין זה.

א. דנראה דלפי הפוסקים דטעם מצוה זו הוא כדי לכבד הרב, ולקבל השפע א"כ יהיה צריך לקבל כל גדולי ומאורי הדור שאנו חייבים בכבודם לכבדם ולקבל השפע ומעולם לא שמענו דבר זה וצ"ע דלמה יהיה הדין דוקא ברבו שלו, שלמדו חכמה.

ב. צ"ע אם כבר קיבל פני רבו פעם אחת ברגל אם כבר נפטר בזה, או דצריך בכל יום ויום מחדש [ובערוך לנר סוכה דף כז. כתב דדעת רש"י דרק ביו"ט יש חיוב זה, אבל לדעת שאר הפוסקים צ"ע כמה פעמים חייב בזה] די"ל דדומה לאכילת בשר ושתיית יין דלא נפטר בפעם אחת על כל הרגל.

ג. כיון דנשים חייבות בקבלת פני הרב כאנשים וכמש"כ המ"א ר"ס ש"א צ"ע למה לא נוהגות לקיים ענין זה.

ד. בחג שבועות, האם יש בזה דין השלמה ששה ימים אחרי שבועות. [עיין סי' תע"ג בחק יעקב, לענין שהחיינו. וסי' קל"ב משנ"ב ס"ק ל"ו לענין תחנון] ובמועדים וזמנים ח"ד סי' שי"ז כתב בשם המהרי"ל דיסקין דיש תשלומין לזה, ודלכן כתב החק יעקב דשייך עדיין תשלומין לברכת שהחיינו יעוש"ד.



## בענין נאמנות בעל המקח ובדיני מי שפרע

סוגיית הנמ'

ומחלוקת רש"י ותוס' בביאורה

א. קידושין עגב, ת"ר נאמנת חיה לומר זה כהן וזה לוי זה נתין וזה ממזר כו' נאמן בעל המקח לומר לזה מכרתי ולזה לא מכרתי בד"א בזמן שמקחו בידו אבל אין מקחו בידו אינו נאמן, ונחזי זוזי ממאן נקט לא צריכא דנקט מתרווייהו ואמר חד מדעתאי וחד בעל כרחי ולא ידיע הי' מדעתו והי לא מדעתו, נאמן דיין לומר לזה זכיתי ולזה חייבתי כו'. ופרש"י בזמן שמקחו בידו דרמיא עליה למידק שלא לחזור לו מזה ולהחזיר לו דמיו ויתן המקח למי שלא נמכר לו דקם ליה במי שפרע הלכך מידק דייק. אבל בזמן שאין מקחו בידו ושניהם אוחזין בו אינו נאמן דכיון דלאו עליה רמיא תו לא דייק לזכור למי הוא, ונחזי זוזי ממאן נקט קא ס"ד שלא קיבל מעות אלא מאחד מהם הא ודאי מדכר דכיר זוזי דמאן קביל ע"כ.

ובתוס' שם ז"ל פירש בקונטרס דרמי עליה למידק לפי שהוא במי שפרע אם יחזור במי שנתן המעות ויחזיר לו דמיו כו' לכן פי' ר"ת בזמן שמקחו בידו ואז הוא נאמן מטעם מיגו דמצי אמר לא מכרתי כו' ופריך וליחזי זוזי ממאן נקיט נהי נמי דמקחו בידו אמאי נאמן אם יאמר אמי שלא קיבל המעות לזה נתרצייתי דמשמע דנאמן בכל ענין ואמאי נאמן הוה מיגו במקום עדים דאנן סהדי דלאותו שנתן המעות נתרצה כו' ע"כ.

ביאור בה נאמנותו לדעת רש"י

ב. ומרש"י מבואר דהא דנאמן במקחו בידו לומר לזה מכרתי ולא לזה אלא שנתן לי המעות בכל כרחי כלמסקנת הגמ' דשניהם נתנו דמים, גם הלה לא טוען שעשה כבר קנין אלא מודה שהיה רק נתינת מעות דלא קונה במטלטלין רק למי שפרע,

דאי טוען שקנאו כבר הו"ל לרש"י לפרש דמידק המוכר לא לגזלו ולתתו לאחר ומהו זה שהכניס כאן ענין מי שפרע ואדרבה מש"פ כבר ליכא אחר הקנין, וע"כ דהלוקח השני רק טוען שנתן דמים ראשון לקנות למי שפרע וכ"מ מהמעדני מלך פ"ק דב"מ הובא בש"ך חו"מ סי' רכ"ב סק"ב וכ"כ להדיא לדייק כן מרש"י דמיירי בלא קנין בנחלת דוד ריש ב"מ ע"ש. וס"ל לרש"י דנאמן המוכר שלא מכר לו מעולם דמידק דייק שלא יקבל מש"פ, והנתיבות שם בסי' רכ"ב חידושים סק"א וכ"מ מסמ"ע שם סק"א הבינו דברי רש"י דזהו גופא כח נאמנותו, ואולם בכל הראשונים כאן בקידושין ה"ה ברשב"א ריטב"א ר"ן ועוד ביארו דעת רש"י דנאמנותו הוא מתק"ח כדיין וכחיה הכתובים שם בברייתא [וביאר הנחלת דוד דלא שכיח שיהיו עדים במכירת מטלטלין ולכן נתנו לו נאמנות לעולם ע"ש, ורק מה"ת דהמוכר עצמו לא נתבלבל ויודע מה שאומר ע"ז מפרש רש"י דמידק דייק שלא לקבל מש"פ ומה"ט הקשתה הגמ' להאינו גם באמק"ב דעדיין מידק כיון שקיבל מעות רק מאחד וצריך לדעת ממי לקחם וכיון שמידק בזה נשאר נאמנותו מתק"ח כחיה ודיין. וכ"ה במרומי שדה דרש"י לא נתכוין לטעם נאמנותו רק להא דמידק וכדברי הראשונים וביותר צ"ב על הסמ"ע ונתיבות שהביאו גם טעם דתק"ח דהראשונים שכתבו טעם זה בדעת רש"י כתבוהו ואיך חלקו ביניהם, ואולם גם הפנ"י כתב כדברי הנתיבות בביאור דעת רש"י ע"ש ובאמת התוס' שכן העמידו דברי ר"ת נגד דברי רש"י, משמע קצת דטעם רש"י הוא על עצם כח נאמנותו דומיא דטעם התוס' ודוק. והנתיבות לשיטתו אזיל במש"כ בסי' ל"א סק"א דמזה שהאמינוהו לבעל המקח אף שרק ע"א הוא מוכר

איך יוכל להכחיש שלא מכר כלל הא יש ע"ז עדים שקיבל מתרווייהו מעות ואיכא מי שפרע בחזרתו, וע"כ גם לר"ת איכא עדים ע"ז לא מיבעי להש"ך ר"ס רכ"א דאל"ה באמת היה נאמן שמכר לאחר שלא נתן הדמים אם רק על פיו ידעינן שהראשון נתן דמים ואף הנתיבות שם לא נחלק עליו כי אם בדאיכא עדים דעכ"פ קיבל מאחד ולא בדליכא עדים כלל ע"ש וא"כ להש"ך עכ"ח ודאי דמיירי באיכא עדים דקיבל מזה ולכן מקשינן איך נאמן דהוה מיגו נגד אנן סהדי דממי שקיבל לו נתרצה למכור ומתריצין דקיבל מתרווייהו בעדים, ואיך יכחישם וגם הא ר"ת כתב דלכך מקשינן דמשמע דנאמן בכל ענין, וא"כ מהי"ט משמע גם בכל ענין אף כשאיכא עדים, ובאמת פירשוהו להדיא הראשונים ה"ה הרמב"ן ריטב"א רשב"א שם בקידושין והרמב"ן במלחמות ריש ב"מ ע"ש שכתבו בהוכחתם דאיכא עדים דאל"ה פשיטא שנאמן במיגו דלא מכר כלל וע"כ באיכא עדים דאין מיגו דיצטרך לקבל מי שפרע ואעפ"כ נאמן במיגו דהיה יכול לתתו עכשיו להאי והיינו ענין ד"בידו" ע"ש ברשב"א קידושין וברמב"ן ריש ב"מ במלחמות, והרי להדיא סברו כולם דבאיכא עדים ליכא מיגו דלא מכרתי ורק מיגו דיכול לתתו עכשיו ואיך כתב ר"ת בתוס' קידושין להיפך, ובאמת הרא"ש וחי' הר"ן פ"ק דב"מ הביאה בשם ר"ח מיגו "דיכול ליתנו לאיזה צד שירצה" וכן הביאוהו כל שאר הפוסקים אבל ר"ת שבתוס' הוא אחרת מהר"ח וכבר העיר מזה הנחלת דוד שם ריש ב"מ, ולא זו בלבד אלא בתוס' שם בקידושין הביאו בשם ר"ח והביאו באמת כמו שהביאה הרא"ש דיכול ליתן לאיזה מהם שירצה ע"ש. ובאמת בריטב"א קידושין כתב להדיא דלכך לא פירש רש"י כר"ת דאין כאן מיגו דהא אי היה חוזר הוה חייב מי שפרע ע"ש, וכן ביאר העצמות יוסף שם בתוס' דלכך התחילו התוס' עם דברי רש"י לומר דלדידיה ליכא לפרש כר"ת דהא יקבל מי שפרע אי יחזור, וסיים העצמות יוסף "והתוס' כפי הנראה אינם מקפידים בזה",

דחסרון ע"א אינו משום דמשקר רק דלא מדייק ולכן כשמדייק האמינוהו ע"ש דס"ל טעם רש"י הוא לגוף כח נאמנותו ודוק.

### ביאור דברי רש"י ע"פ יסוד הקצוה"ח

ג. ונתן רש"י טעם להא דמידק דייק דהוא כרי שלא לקבל מי שפרע, ואף דהא ב"ד לא ידעי מזה ולא יוכלו לתת לו מי שפרע דהא נקט זווי מתרווייהו ונתקשה בזה בשיעורי ר' שמואל ב"מ ב,ב, אות כ"ח ע"ש ולא משמע ברש"י שחושש רק מדין מי שפרע אף שלא יקבלנו בפועל, נראה דמכאן ראה להקצוה"ח סי' פ"ז ס"ק כ"ב ובסי' ר"ד סק"א והסכים עמו בספר נתיבות השלום הלכות מו"מ בדרך תשובה אות י' ע"ש דבאופן שטוען אדם לחבירו שמכר לו בקנין כסף וחי"ב במי שפרע והלה מכחישו מקבל הלה מש"פ שלא בלשון נוכח אף לרמ"א שם סי' ר"ד סעיף ד' דבסתם מש"פ אוררין לנוכח, ואי באמת לא מכר הרי לא נתקלל יעוש"ד ובאמת דהוא דבר חדש דמה"ת דנוקקין כלל לתת מי שפרע ללא שום ראייה מהתובע, אבל למשנ"ת כן מבואר גם ברש"י דבזה מבוארים היטב דבריו, דה"נ יעשו כן ב"ד וחושש מהקללה שתחול עליו אם ישנה ולכן מידק דייק שלא למכור לאחר כדי שלא תחול עליו באמת קללת המי שפרע ודוק.

### כח הנאמנות לדעת ר"ת בתוס'

#### דהוא לכאורה נגד כל הראשונים

ד. והנה התוס' בשם ר"ת כתבו דנאמנותו הוא מדין מיגו "דלא מכרתי כלל", וצע"ג דאף שיכחיש מה שטוען הלה שקנאו בקנין גמור אחר נתינת מעותיו (כדהוכיח הנחלת דוד ריש ב"מ דלר"ת בתוס' מיירי בטוען שקנאו בק"ס דלא כדמיירי לרש"י וכנ"ל, ודלכן הושמע ליה להמקשן בגמ' דנאמן אף נגד מי שנחן דמים דמכרתי היינו בקנין והדמים לא קובע כלל ולכן מקשה הוא אין סהדי דמי שנחן לו דמים לו נתרצה ועשה קנין והוצרך לתרץ דלא ידע מי נתן לו דמים ככר בשעת עשיית הקנין יעוש"ד. הא מ"מ

ואולם התוס' שם בב"מ ד"ה מי הביאו בשם ר"ת דאינו מקבל מי שפרע כיון דאיכא הפסד ובמקום הפסד לגמרי לא תקנו מי שפרע ושמה"ט אף בחזור קודם שנאנס מחמת יראת האונס ליכא מי שפרע ע"ש ואולם הרמב"ן סיים דהר"ח ורב האי חולקים על ר"ת וס"ל דמחמת הפסד עדיין איכא מי שפרע ורק מחמת שנאנס כבר ולא יהיב ליה המוכר מידי ליכא מי שפרע אבל בחזור קודם האונס מחמת פחד הפסד איכא מי שפרע ושכן עיקר דאין ראוי לחלוק על הגאונים וכ"ה ברשב"א ובר"ן הנ"ל שם, והם הם ב' הדיעות בשו"ע שם דיעה קמא דעת הגאונים רק אחר שנאנס מטעמא דתן לי מקחי או החזר לי מעותי ודיעה ב' דעת ר"ת אף קודם שנאנס מפני פחד הפסד ע"ש.

### מחלוקת הראשונים היא בחקירה הנ"ל

#### בגדר ענין ה"מי שפרע"

ז. והרי לפנינו מחלוקת מפורשת בין הגאונים והר"ח עם ר"ת בגדר ענין מי שפרע, דלהגאונים ענינה חיוב לעשות קנין ולקיים המקח מחדש ולכן בנאנס אין הלוקח כלל נקרא "חוזר" דאדרבה רוצה לקיים המקח ותובע תן לי מקחי שקניתי, ור"ת לא ס"ל סברא זו דמשום הרי הא שלך נשרף ונאנס דהא רצו חז"ל להתנהג כמו שהיה מקח (ומה"ט לבעל המאור שעדיין לא נעקר הקנין עד החזרה באמת כלל לא חזר הלוקח דשלו נשרף ונאנס, וא"כ ה"ה לדידן לענין המי שפרע) ורק איכא היתר חדש דמחמת הפסד לא חייבו מי שפרע אף שנקרא "חוזר" ומה"ט אף קודם האונס דודאי נקרא "חוזר" ליכא מי שפרע, והוא דבר מוכרח לכאורה דנחלקו בחקירה הנ"ל ודו"ק (ואולם עיין נוב"י מהדו"ק יו"ד סי' ס"ט ד"ה וראיה וצ"ב).

#### דעת הטור בזה

ח. והנה הטור עירב הדברים בסי' קצ"ח סעיף יג-יד וכתב בזה"ל וכיון דתקנו חכמים שיהיה ברשות המוכר א"כ לא נגמר המקח

והדבר צריך תלמוד למה תוס' לא מקפידים בזה נגד המבואר בראשונים ולא ראיתי מי שיקשה זאת חוץ מהעצמות יוסף הנ"ל שהעיר אבל בלא לבאר.

### חקירה חדשה בגדר ענין ה"מי שפרע"

ה. והנראה בביאור מחלוקת רש"י ור"ת, דהנה יש לחקור חקירה גדולה במהות ענין "מי שפרע" מהו, האם גידרה דעקב עקירת חז"ל קנין כסף חייבו שיעשו המוכר והקונה קנין המועיל שכן תחול המקח וחייבו ע"ז מי שפרע למפיר, או דחייבו להתנהג כמי שהקנין כסף החיל קנין (אף אם עקרוהו לגמרי אף לפני קבלת המש"פ דלא כבעל המאור) ומי שלא מתנהג כן יקבל מי שפרע.

### מחלוקת הראשונים

#### במעם דליכא מי שפרע כשנאנס המקח

ו. ונראה דהוא מחלוקת ראשונים בפרק הזהב מז, ובפסק לעיל סי' כ"ד סעיף ב' בהא דאם נאנס המקח תובע הלוקח בחזרה מעותיו ואינו חייב מי שפרע דהגאונים כתבו בטעם הדבר משום "שהרי אינו נותן לו כלום" ולא תקנו מי שפרע אלא לחזור בו ואינו רוצה ליטול מקחו כ"ה לשון רב האי בספר המקח המוכא ברמב"ן שם בב"מ, וכן הוא ברשב"א ב"מ שם מ"ח, א, הביא כן בשם רב האי "שהרי אין המוכר מעמיד לו מקחו" ע"ש, וכן הביא הר"ן שם בגמ' ז"ל ולא עוד אלא כל שהלוקח חוזר בו מחמת שנאנסו אינו מקבל עליו מי שפרע אלא היכא שהמוכר מעמיד לו מקחו ולוקח אינו רוצה לקבל משום זולא אבל היכא שנאנס דלא שקיל מידי לא וכ"כ רבינו האי גאון ז"ל בשער י"ג ה' דהא לא יהיב ליה מוכר ולא מידי והובא מקצתו בב"י שם סי' ר"ד סק"י, וכבדק הבית שם כתב דדברי הרמב"ם שהובאו במחבר שם "דאמר לו תן לי מקחי או החזר לי מעותי" וכן דברי הר"ף ואית ליה ללוקח למימר "תן לי מקחי או תן לי מעותי" הוא נמי כדעת הגאונים הנ"ל ע"ש.

דחייבוהו חכמים בדברים ומעות להתנהג כהיה מקח ולא לחזור, ומאידיך אף להו"א דלר"י משום ד"ת מעות קונות דודאי איכא מי שפרע שייך לומר כדעת הגאונים הנ"ל דמ"מ עקרוהו חז"ל ורק כיון דד"ת קנו לכן הצריכו משו"ה לעשות קנין מחדש אחר שלא רצו לעקור לגמרי מה שהיה מדאורייתא לכך חייבו לקיים המקח מחדש שלבסוף יחול המקח ויקנהו הקונה כמו שהיה ע"י הדאורייתא ודוק.

### נפק"מ לדינא בחקירה הנ"ל

#### אי איכא מש"פ לזה שעשה

#### שיהיה אי אפשר עוד לקיים המקח

י. ובכן עתה נבוא למה שהתחלנו, אחר דנתבאר דנחלקו הגאונים עם ר"ת בחקירתנו הנ"ל בענין וגדר חיוב מי שפרע ושהרמב"ן הסכים להגאונים, נוסף עוד הקדמה דהמוכר חפץ שכבר מכר בקנין גמור ועתה מוכרו לשני באופן שא"א להוציאה מהשני הרי המוכר גולן ואי לא נתייקר עד שמכרה לשני מחזיר דמיה לראשון ודיו דכל הגולנין משלמין כשעת הגזילה, ומה"ט כתבו הקצוה"ח סי' רכ"ב סק"ג והנתיבות שם סק"ב וכ"ה בשו"ת בית אפרים חו"מ סי' ט"ו שא"א לראשון אף להשביעו למוכר כשמכחישו וטוען שמעולם לא מכר לו ובע"כ נתן לו הדמים דהא אף אם הוא כדברי הראשון דיו למוכר להחזיר הדמים ואין כאן שום תביעה וכפירת ממון יעו"ש.

ולפי"ז נראה דנפק"מ גדולה לדינא בין הגאונים לר"ת, באופן שהמוכר שקיבל מעות מראשון יחזור ומכרנה לאחר או יפסידנה בידים וכיוצ"ב באופן שעתה א"א לכופו לקיים המקח כלל דאינו עוד ברשותו דלדעת ר"ת ודאי ליכא מי שפרע דהא ענינה הוא להתנהג כמי שהיה מקח ולא להפיר וזה אף אם היה מקח גמור באמת דינו עתה רק להחזיר הדמים ככל גולן ואין יהיה חמור ממנו זה שנקנה בקנין כסף, ורק לדעת

עד שימשוך לפיכך אפי' אם נאבד באונס ולא היה כח במוכר להציל כו' אפ"ה הפסיד שיאמר לו הלוקח או תן לי מקחי או החזר לי מעותי וא"כ מש"פ א"צ לקבל כיון ש"חזור" בו מחמת הפסד ע"כ, ובפשטות ס"ל כר"ת דרק מחמת הפסד ליכא מי שפרע אבל "חזור" מקרי, ואף דתחילת דבריו משמע דא"צ כלל חזרה דהא כתב ואמר לו תן לי מקחי, הגה הטור מחלק בזה דלגבי ההפסד ל"צ חזרה ודלא כבעל המאור ולגבי מי שפרע כן צריך חזרה, וכמו שס"ל באמת לר"ת וכמשנ"ת דהא באמת פרע כסי' ר"ד כר"ת ע"ש, ואולם באמת א"א להוכיח דס"ל לגמרי כר"ת דאף אחר שנאנס "בעי חזרה" ופליג על רב האי, דבאמת י"ל דרק ס"ל גם סברת ר"ת דמחמת הפסד ליכא מי שפרע אבל מודה לרב האי לאחר האונס דבפשיטות ליכא מי שפרע דאין צריך כלל "חזרה", ושם כסי' קצ"ח הוצרך לענין מי שפרע לסיים סברת ר"ת ולא סיים סברת רב האי שהתחיל בה משום דנפק"מ בסברת ר"ת בחזרה אף אחר שנאנס באופן שנאנס רק חלק מהמקח כגון שלקח חמש חביות ונאנס אחת דהתם בעי "חזרה" מהשאר ומ"מ לא מקבל מי שפרע מטעם ר"ת דהפסיד וכמו שכתב השער משפט הובא בפ"ת שם סי' ר"ד סק"ה דאינו כיון והחמיץ דלא מועיל כמש"כ שם בסמ"ע סק"ה שלא מועיל ואף לאחר שהחמיץ דנאנס מקצת ממש שאני יעו"ש"ד.

### עוד בחקירה הנ"ל

#### בדבר ענין מי שפרע לדעת ר"י ור"ל

ט. ויש עוד לדון בחקירה הנ"ל דלכאורה לר"ל דר"ת לא קונות המעות ורק דאיכא מש"פ בדברים ומעות לכאורה פשוט דהוא חיוב לקיים המקח מחדש כשיטת הגאונים הנ"ל, וא"כ יכנס הדבר בפלוגתת הראשונים המובא בקצוה"ח שם סי' ר"ד סק"ב אי גם לר"י חזרה הגמי' וס"ל דמי שפרע כדן דר"ל הוא או לא ע"ש ואולם נראה דאין הדבר תלוי בזה כלל, ואף לר"ל שייך לומר

שפרע ושפיר כתב די ש' לו למוכר מיגו לומר שלא מכר כלל אף שיש עדים שקיבל מעות, דליכא מי שפרע משום דיכול להקנותו עתה בקנין להאחר ושוב לא יהא מי שפרע וזהו מה שאמר דנאמן לומר שלא מכר כלל לראשון ובע"כ נתן הראשון דמיו ורק לשני מכר מיגו שהיה כופר לו שכלל לא מכר וקיבל ממנו המעות ויעשה עתה הקנין לשני ומשו"ה נאמן בטענתו שאז כבר עשה הקנין לשני, אבל הר"ח התולק על ר"ת ולדידיה בכל אופן שיכפור יצטרך לקבל מי שפרע ולכן בדוקא הביאו כל הראשונים שיטתו רק במיגו שהיה "נותנו" עתה לשני ושוב לא יהיה כלל נצרך לבי"ד דיהיה הלה מוחזק וכמשנ"ת דגדר "בידו" הוא, אבל לא שיהיה נאמן בטענתו שהקנהו במיגו שמקנהו עתה דיהיה לו על ההקנאה דעתה מי שפרע ורק ר"ת לשיטתו דס"ל דאחר ההקנאה דעתה לא יהיה לו מי שפרע שפיר פירש כן. והוא הפלא ופלא. [ומ"מ יעוין בנתיבות סי' רכ"ב סק"א דרך אחרת בדברי הראשונים, ואולם בדעת התוס' קידושין הנ"ל קשה לפרש דבריו]. ומרש"י נמי משמע כדעת הרמב"ן דאיכא באופן כזה מי שפרע דהא מה"ט עליו לדייק לא להקנותו לאחר דליכא למימר בכוונת רש"י דגם מהב' רק קיבל מעות ולא הקנהו ממש ולכן אז עדיין איכא מש"פ דמרש"י לא משמע כן דהא כתב "ויתן המקח" למי שלא נמכר לו, ב' דבקנין מעות גרידא לשני יוכל אח"כ לחזור וליתנו להראשון ולא יהיה לו מש"פ משום השני כמו שכתב בשו"ת מהרי"ל דיסקין פסקים סי' קל (עמוד 100), אלא דז"א למשנ"ת לעיל בכוונת רש"י דיאררו אותו שלא בנוכח וכמש"כ הקצוה"ח והוא אם לא ידייק לא יזכור למי לתת ויחול עליו הקללה, ומ"מ טעם הא' נשאר וכ"מ במעדני מלך שבש"ך הנ"ל שם בתחילת דבריו הביא דברי רש"י באופן כזה שטוען הראשון שנתן לשני למשוך כבר ע"ש, ובאמת המנחת פיתים הנ"ל בהביאו מדברי הרמב"ן הנ"ל הביא כן גם מרש"י ע"ש.

הגאונים דהוא חיוב להעמיד המקח מחדש י"ל דעל ביטולה אוררין אותו אף שכבר א"א להעמידה דסוכ"ס ביטל התקנה ואף דהיה אפשר גם בזה לדון אבל מ"מ שייך לחייבו מי שפרע, אבל לדעת ר"ת שמי שפרע הוא כל שלא ירצה להתנהג כמו שהיה קנין הא בנידון זה רוצה להתנהג כהיה קנין ורק מחזיר דמיו ככל גולן ממש ועל "גזילתו" לא חייבו מי שפרע כמו שלא חייבו כל מוכר ממש שגזל ואף בקיבל כסף ואח"כ עשה אפי' קנין ושוב גזלו ודאי לא מצינו ביה מי שפרע ואיך יגרע בזה שלא עשה קנין וגזלו תיכף אחר הקבלת מעות, והוא דבר מוכרח לכאורה.

### ברמב"ן מפורש דאיכא מש"פ

#### בנידון הנ"ל וחמור מבקנין ממש

יא. ובכן דין זה ממש נמצא מפורש ברמב"ן במלחמות שם ריש ב"מ ע"ש שכתב להדיא בסו"ד דאיכא מי שפרע אף אחר שחזר ומכרה בקנין לאחר שכבר א"א לחזור ע"ש שכתב ז"ל ואפי' נקט מפלוני בפני עדים ברצונו נאמן לומר לחבירו מכרתי קודם לכן או אחר כן וקנה גופו של טלית במשיכה או בחליפין שכיון שהודה לו נוטל טליתו "והוא ידון עם האחר ויקבל עליו מי שפרע" ואם יש מקום לטעון שבע"כ קבל פטור אף ממי שפרע שאין מי שפרע מעכב בדין לגבי הודאה דחבריה כלל ולא מביאו לבית השבועה לעולם כו' ע"כ. ולא משמע כלל דהרמב"ן מיירי בנתייקר, ובאמת המנחת פיתים סי' רכ"ב הביא דברי הרמב"ן אלו והעיר דיוצא מזה דחמיר מגולן ממש ע"ש, ולמשנ"ת הרי הרמב"ן לשיטתו דס"ל כהגאונים שפיר כתב כן לשיטתו.

### בוה מיושב ר"ת לשיטתו

#### והר"ח לשיטתו

יב. ולפי"ז א"ש דברי ר"ת בתוס' קידושין דהוא לשיטתו אויל דבאופן כזה ליכא מי

**דעת האחרונים בנידון הנ"ל  
אי איכא מש"פ לזה שעשה  
שא"א יהיה עוד לקיים המקח**

יג. ובהיותי בזה חיפשתי ומצאתי הרבה אחרונים שדנו ממש בדין זה אי איכא חיוב מש"פ לאחר שמכרה לאחר או הזיקה וכיוצ"ב שכבר א"א לתתה עתה לראשון שנתן מעות ובדבריהם יתבאר גם דעת רש"י בזה, וגם יושלם ביאור שיטת רש"י הנ"ל במהלך סוגיית הגמ' דקידושין באי נאמנותו כשאין המקח יוצא מתחת ידו, ומ"מ תמוה שכולם לא הביאו דברי הרמב"ן המפורשים במלחמות שהביאה המנחת פיתים והוא פלא, והנה זה יצא ראשונה בדברי גאונים כלל פ"ג אות י' הביא שהרב כסא אליהו נסתפק בדין זה וסיים שהדבר שקול בעיניו ולא ברירא ליה מילתא איך לפסוק, ובספר זכור לאברהם הביא בשם הרב בית דוד שהובא במטה שמעון סי' קצ"ח שפסק דאין על המוכר מש"פ, והעיר עליהם הדברי גאונים דאישתמיט להו דברי הש"ך סי' רכ"ב סק"ב בפירוש דברי רש"י שמבואר בדבריו דשייך מי שפרע אף באין מקחו בידו ע"ש. הרי והדברי גאונים לא הביא מדברי רש"י במקחו בידו שהבאנו לעיל, אלא דייק מהש"ך שם במחלוקתו עם המעדני מלך בדעת רש"י באין מקחו בידו דלמעד"מ ליכא מש"פ ולהש"ך איכא והרי דאף שכבר אין מקחו בידו וא"י לחזור עוד ולהביאו ללוקח מקבל מש"פ להש"ך, ובערך ש"י ר"ס ר"ד הקשה עליו דבש"ך מיירי כשלקחוהו מעצמם דבהא מיירי המעדני מלך ושם יכול המוכר עריין לחזור דעריין לא הקנהו לאף אחר, ועיש"ע מה שהעיר דהבית דוד, מטה שמעון, זכור לאברהם אינם ענין לנידו"ד ששם קיבל המוכר מעות כשהיה ביד הסרסור ולא סמכה כלל דעת הלוקח לקנות שמא ימכרנו הסרסור עד שיתודע מהמוכר שהראשון כבר נתן דמיו ולכן הוא דליכא מש"פ, וספק הבעל כסא אליהו נשאר להלכה ורק בנתייקר פשוט דמקבל מש"פ ע"ש, והוא גם מסקנת המנחת

פיתים הנ"ל שבנתייקר פשוט שחייב מש"פ ובלא נתייקר אף שהביא מהרמב"ן ורש"י דחייב מש"פ וכנ"ל נשאר לבסוף בצ"ע לדינא ע"ש במנחת פיתים, [וכוונת המנחת פיתים להוכיח מרש"י כהרמב"ן לא ידוע אם נתכוין להוכחתינו הנ"ל מדברי רש"י במקחו בידו או כהוכחת הדברי גאונים באין מקחו בידו שהש"ך ס"ל כן בדעת רש"י, ומשמע יותר כהוכחתינו הנ"ל להוכחת הר"ג הוא מדעת הש"ך שכי"ה דעת רש"י ולא פשטות לשון רש"י כדברי המנחת פיתים ודוק], ועיין במשפט שלום ר"ס ר"ד שציין לדברי הזכור לאברהם, דברי גאונים וערך ש"י הנ"ל, (ומש"כ על הדברי גאונים לעיין בתשובת חמ"ש סי' קל"ז באמצע התשובה ל"י לפענחה).

**דעת רש"י לנכי מש"פ  
באין מקחו בידו וביאור הדברים**

יד. ואגב במה שהבאנו לדעת רש"י באין מקחו בידו למעדני מלך מיירי בלקחוהו מעצמם וליכא מש"פ ולהש"ך איכא מש"פ ולד"ג לדעת הש"ך איכא מש"פ אף כשהקנהו להדיא ולא לקחוהו מעצמם, יש להבין אמאי א"כ אינו נאמן באין מקחו בידו דלא דייק כיון שלא עליה ומיא כפירוש רש"י, ובפרט להערך ש"י הא יש לו עדיין מי שפרע עתה וזה באמת היתה הוכחת המעדני מלך דאין עליו כבר מש"פ דאל"ה למה שאני ממקחו בידו דדייק משום המי שפרע, ועי"ז הוסיף המעד"מ דע"כ הא דליכא מש"פ משום דמיירי שלקחוהו מעצמם, דאל"ה הא דייק היה בשעת הנתניה לא לעבור כמי שפרע דומיא דמקחו בידו וע"כ מיירי בלקחוהו מעצמם וכוונתו דאז הוא לא פשע ועשה כלום דהא מעצמם לקחוהו, ואי משום שיכול לחזור כיון שלא נתנם למשוך וצריך לדייק למי להקנתו נראה דצ"ל דבאמת עתה כבר א"י לחזור דלא גרע מדבר דקייצי דמיה דכל הבא למשכו קונה אותו וכ"ש הכא שקיבל דמיה כבר, ונראה דבנידון הנ"ל אי איכא מש"פ אחר ההקנאה,

מכירה ה"ד דכשאחר נתן דמים הא לא ניחא למוכר להקנות לאחר דהא אם יבוא המוכר לחזור צריך לקבל מש"פ, ואולם עכ"פ ברשב"א מבואר כן להדיא, ואף שהרשב"א הקשה על רש"י ואנן בדעת רש"י רצינו לפרושי, גוף קושית הרשב"א יש לתרץ דכבר פירש הריטב"א שם בב"מ דמי שנתן דמים מסתמא הוא משך ע"ש ודוק. ועדיין אינו מבואר כל הצורך].

### עוד ברין הנ"ל

#### ודעת השלמי גבורים בזה

טו. עוד מצאתי בענין זה בשו"ת מהרי"ל דיסקין פסוקים סי' קל (עמוד 100) שנסתפק בזה ונקט דבמחזור לו שויו יצא ועיש"ע בדבריו בזה ודוק. ואולם באבני חושן סי' רכב נקט בפשיטות דליכא בזה מש"פ ומה"ט העיר על השלמי גבורים שם בש"ך שכתב להוכיח מההגהות אשר"י ריש ב"מ שכתב דכהיום דאיכא שבועת היסת אין המוכר נאמן אפי' כע"א באין מקחו בידו דהוי נוגע בעדות דחייב שבועה, ומזה הוכיח השלמי הגיבורים דמבואר ממנו דיש חיוב שבועה על כפירת מכר אף שגם אם היה מודה היה יכול לעכבה בידו דעדיין לא נגמר המקח, והש"ך שם ובר"ס ר"ד נחלק עליו דההג"א מיירי בכפירת מקח גמור דמיירי בהיה קנין ולא רק שקיבל דמים, ולגוף חידוש השלטה"ג א"א דהיאך ישבע היסת בדבר שאף אם היה מודה בה פטור וכיון דיכול לחזור למה ישבע ע"ש. וע"ז העיר האבני חושן על השלטה"ג דאם כבר מכרו לשני וכבר א"א לחזור א"כ כבר ליכא מי שפרע עליו ולמה לא יהיה עד ע"ש.

ואולם למשנת אדרבה נראה דהא גופא היתה ראיית השלטה"ג דההג"א מיירי בלא קנין ודלא כהש"ך, דעם קנין מה שייך שבועה וכמו שנתקשו הקצוה"ח, נתיבות ובית אפרים הנ"ל דהא אינה כלל כפירת ממון דכל הגזלנין נמי משלמין כשעת הגזילה ובחזרת דמיה דיו, ומדחייבו ההג"א שבועה מוכח דמיירי בלא היה קנין

אפש"ל דס"ל דליכא מש"פ ואין הכרח בדעתו, ואדרבה אולי לפי"ז יובן כוונת קושייתו השניה "ועוד על כרחנו לא מיירי שמשך דא"כ קמה ליה ברשותיה ומה לו על המוכר כלל, וכבר הקשהו מקודם, אלא דכאן הקשה דאי טוען שהשני משך כבר ליכא עוד מי שפרע על המוכר ומה איכא תביעה עוד עליו מלוקח הא' ודוק.

ואולם ביאור דברי הש"ך הוא דהש"ך ס"ל דלרש"י לא דייק באין מקחו בידו אף דעדיין יש עליו מש"פ שהקנהו לאחר דא"א דמיירי בהקנהו להדיא דאז הא דייק שלא לעבור במי שפרע, רק לקחוהו מעצמם וכהמעד"מ, וס"ל להש"ך דלא נקנה בליקחתם דלא הסכים אלא להקנותו לראשון כדי שלא יעבור על מי שפרע ומ"מ עתה אף שמכריעו לאחד כבר לא דייק כ"כ כמי שהוא בידו אף שבשניהם איכא מש"פ כן פירש דבריו הערך ש"י שם, ולהדברי גאונים דהש"ך מיירי אחר קנין השני נראה דמ"מ א"א בנתן והקנהו לו כבמקחו בידו דאז הא דייק בשעה שהקנהו והראשון מודה שנתן אז המוכר לשני ולמה אין המוכר נאמן הא אז דייק משום המי שפרע שהיה עליו וכנ"ל, וצ"ל דלא נתנה למשוך והלה משכה מעצמו אבל יש עליו מי שפרע להש"ך וחולק בזה על המעד"מ כיון דנתן לו למשוך ולא מוכח דמיירי במשכה בפניו ומ"מ מוכח מהש"ך דאיכא מש"פ אף אחר שקנאה כבר השני וא"א להחזירה לראשון.

ואף סברא הנ"ל של משיכה מעצמו אחר קבלת הדמים דכבר מועיל כדבר דקייצי דמיה מפורש ברשב"א ב"מ ב"ב, שהקשה על רש"י בפירושו קושיית הגמ' ונחזי זוזי ממאן נקיט שזה יכריע ז"ל ועוד אפי' כי אמר מוכר מפלוני קבלתים מאי הוי והלא אין המעות קונות אלא משיכה קונה וכל שפסק דמים אם קדם זה ומשך קנה אפי' בע"כ של מוכר ואין אחד מהם יכול לחזור בו וכדאמרינן בפ' הספינה (פח,א) בההוא גברא דאייתי קרי לפום נהרא ע"כ, ואף שבאמת הקשה עליו האבן האזל בפ"כ מהל'

אלא באיסור" יעו"ש, וכל ראייתו שם מוגות רק ע"פ הנ"ל ע"ש ולכן באמת גם הקצוה"ח סי' פ"ז ס"ק כ"ב הביא כן ספק השלטה"ג מהכנה"ג, והכנה"ג באמת דן לדברי שלטה"ג הנ"ל דב"ק [אבל לא ציין דבריו בכ"מ שפשטה מההג"א], ולמשנת לעיל הרי אדרבה הוא ממש לשיטתו דהמי שפרע הוא חיוב עליו לקיים הדבר ולא רק כהתנהגות שהיה קנין (ודלכן באמת ס"ל דאיכא מש"פ אף אחר שהקנהו לאחר וכמשנת ודלא כאבני חושן) א"כ שפיר מקרי כפירת ממון "המחוייב" משום חיובו על עצמו, [ובזה י"ל אי נסתפק כהש"ך או כהקצוה"ח או דפשיטא ליה כהקצוה"ח ונסתפק דמש"פ גריעא ויש לעיין בזה]. ולפי"ז מש"כ להוכיח בשו"ת בן פורת ס"ג מהשלטה"ג אינו ע"ש ודוק.

ומ"מ בגוף דברי השלטה"ג יש להעיר דברמב"ן מלחמות שם ריש ב"מ כתב דאין מי שפרע מביאו לבית השבועה לעולם משמע דלא ס"ל כשלטה"ג אלא כהש"ך ואינו מוכרח דאפשר לא מיירי משבועת "היסת" דשם אולי מודה.

ז. ועתה הראוני דברי האגודת אזור (אביו של האבני נזר) בסוגיא דמעות קונות ב"מ מזב, אות ז' שנמי נסתפק בד"ן זה והביא והוכיח מהרמב"ן הנ"ל במלחמות דאיכא מי שפרע ע"ש ואחר כתבי כל זאת ראיתי במקנה שם בקידושין על דברי התוס' שהאריך בכ"ז ונקט בפשיטות דליכא מי שפרע לאחר שכבר הקנהו לאחר וא"א עוד לתתו לבעל המעות, ושכאמת ליכא מיגו דלא מכרתי דהא יצטרך לקבל מי שפרע ור"ת שם כתב כן לכן באמת הוסיף עוד מיגו דחזרתי וקניתי עי"ש בתוס' והר"ח שברא"ש מה"ט באמת לא כתב מיגו זה דלא מכרתי כלל ועיש"ע מש"כ בדעת רש"י בזה, הרי נגע במה שהזכרנו אבל הוא הלך בדרך אחרת לפרש הדברים ודעת התוס' יעו"ש"ד בזה ואנו בעו"ה רק כתבנו דהא דכתב ר"ת שיש לו מיגו דלא מכרתי כלל היינו ומכרנו עתה והוא ז"ל לא הלך בדרך זה ולכן כתב דגם ר"ת לא הונח לו במיגו זה לחוד מה"ט ע"ש, וע' פנים לתורה.

ועל תביעת מש"פ נשבע וזה איכא אף אחר שמכרו לאחר וכמשנת דכן מפורש ברמב"ן ודלא כאבני חושן שנקט בפשיטות להיפך.

### ביאור שיטת השלטי הגבורים

#### לתרין קושיית הש"ך

#### והש"ך לשיטתו הקשה עליו

טז. ועל קושיית הש"ך למה ישבע על דבר שאם היה מודה בה פטור למשנת לק"מ דהנה הש"ך הבין שמשביעו משום כפירת המקח וע"ז נתקשה דהא אינה מקח ואף אם מודה מעכב המקח בידו ומקבל רק מש"פ, ובשו"ת ח"ס חו"מ סי' ק"ג יצא השואל לדון דאולי ההג"א השלטי הגבורים שלא כדעת בעה"מ דעד החזרה קני לו המקח ללוקח ושפיר כל שלא חזר מקרי כפירת ממון של הלוקח ע"ש מש"כ בזה הח"ס דעכ"פ בשלטי הגבורים א"א לומר כן דהא להדיא קראו "דברים בעלמא" ולא קנין ועיש"ע, ואולם לע"ד נחלקו במחלוקת קדומה שנחלק הקצוה"ח עם הש"ך סי' פ"ז סק"ל אם איכא שבועה על כפירת ממון שמחוייבים רק ממצוות עשה ואיסור דהלש"ך ליכא ולהקצוה"ח איכא והביא ראיה ממצוות החזרת רבית או פריעת בע"ח מצוה למ"ד שעבודה ל"ד דאיכא ע"ז שבועה יעו"ש שלפי"ז נחלקו בכפירת ממון המחוייב משום שבועתו יעושב"ד, ולכן הש"ך כאן לא הבין ענין השבועה רק משום כפירת המקח שהוא ממון השייך לקונה ושפיר הקשה ע"ז הא אינו של הקונה דהמוכר יכול לחזור באיסור אבל השלטה"ג ס"ל כהקצוה"ח וא"כ חיוב השבועה אינו משום כפירת המקח "השייך" לקונה, אלא כפירת ממון המחוייב משום חיוב עליו דרבנן שהטילו ע"ז מי שפרע ורק באיסור יכול להפטר מחיובו והוא דומיא ממש דחיוב החזרת רבית ופריעת בע"ח וחיוב קיום שבועה.

וראיה לזה שמשו"ה חייב השלטה"ג, דמצאתי להדיא בשלטה"ג פ"ד ב"ק (מא,א) שנסתפק מ"ש בדינו הנ"ל בלשון הזה "ואע"פ שלא היה לו להשמט מן הלוקח

## ביאור דעת הג"א

### ודעת המחבר שהשמימו

יח. ועתה נבוא לבאר הא דנתקשו הפוסקים שם בסי' רכב סעיף א' אמאי פסק המחבר נגד מש"כ בהג"א דכהיום דאיכא שבועת היסת אינו נאמן דהוי נוגע ואי ע"י שישבע אין ע"א שצריך שבועה חשיב עד ויעו"ש בש"ך שהאריך בזה דודאי דברי הג"א הם להלכה ורק הפוסקים לא מיירי מדין שבועה ומיירי היכא שא"צ לישבע כגון שפטרוהו משבועה, וכבר נתקשה עליו הקצוה"ח שם סק"ג דסתימת הפוסקים אינו כן וכל כה"ג הו"ל לפרושי דמיירי בפטרו משבועה.

ונראה דהנה בסי' רכ"ב שם סעיף ב' בלקח מאחד מחמשה בנ"א וכ"א מהם תובע אותו דמי המקח והוא א"י ממי לקח מניח דמי המקח ביניהם ומסתלק, וכתב הש"ך שם סוסק"ה דמ"מ נראה דהלוקח צריך לישבע היסת שאינו יודע, והקשה עליו באמרי בינה טו"נ סי' י"ג דמה מקום לשבועה זו אם אף אם היה טוען ברי שהוא של אחר לא היה צריך לישבע ע"פ המבואר בבעה"ת שער ג"ב ח"ג ס"ז בשם הרמב"ן שהאומר לחבירו כלי זה שבידך שלי הוא שהפקדתיך והלה אומר של איש פלוני הוא יבוא ויטול את שלו אין ע"ז חיוב שבועה כלל דאין אדם חוטא ולא לו ולא מרויח כאן כלל, וא"כ ה"ה בהא דלקח מאחד מחמשה דנותן דמיה ורק א"י למי או בנותנם לאחד מהן א"כ הרי בין הלקוחות הוא הויכוח והוא לא מרויח כלום ואין שום חיוב שבועה יעו"ש"ד בארוכה בזה, וא"כ ה"נ הבעה"ת חולק על ההג"א הנ"ל דה"נ הוה ממש כנידון סעיף ב' הנ"ל, והתם הויכוח מי מכר וכאן הויכוח מי לקח ראובן או שמעון והמוכר לא מרויח כאן כלל ולמה ישבע דהא מחזיר הדמים של השני, והש"ך שנקיט כהג"א לשיטתו בסעיף ב' הנ"ל אבל להלכה י"ל דסברין כהרמב"ן החולק על ההג"א.

## מחלוקת ראשונים ברין ההג"א

יט. ואולם באמת כל דברי האמרי בינה דע"ג מה שהקשה על הש"ך, אחר שהש"ך עצמו בסי' נ"ו סק"ה האריך מאוד לחלוק על הבעה"ת בשם הרמב"ן הנ"ל והביא הרבה ראשונים כוותיה ושכן עיקר לדינא יעו"ש ומה זה שהקשה עליו האמרי בינה דדבריו הם נגד הבעה"ת אחר שהוא עצמו באמת כבר האריך להוכיח להלכה נגד הבעה"ת וצע"ג, ואולם מ"מ דברינו הנ"ל ליישב למה הטור והמחבר לא הביאו דברי הג"א עדיין במקומם עומדים דהם עכ"פ כן סברו כבעה"ת בשם הרמב"ן ולמשנת הרי הרמב"ן חולק בזה על ההג"א, ובאמת כ"ה להדיא שם בש"ך סי' נ"ו הביא תשובת מהר"ם דפוס פראג סי' תשל"ט החולק על הרמב"ן הנ"ל וכתב שם דלפי"ז הא דנאמן בעל המקח לומר לזה מכרתי ולזה לא מכרתי היינו בשבועה ע"ש, והרי הוא כדברינו ממש דהרמב"ן החולק ס"ל נמי בהא דבעל המקח נידו"ד דא"צ שבועה ודלא כהג"א והג"א כמהר"ם הנ"ל ס"ל החולק על הרמב"ן, ובאמת בשער משפט סי' ק"מ סק"ז הביא להדיא הג"א בס"פ השואל דחולק על הרמב"ן ע"ש וא"כ לשיטתו הצריך כאן שבועה [ורק לפנינו לא נמצא בהג"א בס"פ השואל מזה] ודוק.

כ. ואגב האמרי בינה הנ"ל ציין קושיתו על הש"ך בסעיף ב' הנ"ל כבר הקשה אביו בחי' שבסו"ס דברי משפט סי' ש', ועיינתי שם שהוא כן ציין דברי הש"ך סי' נ"ו הנ"ל אלא הוא ז"ל הביאה לראיה לדבריו דהש"ך באמת הביא כן מהמהר"ם דפוס פראג דנאמן בעל המקח אינו חייב שבועה ע"ש והדברים תמוהים וא"א לפענחם דאדרבה ממש להיפך כתב מההר"ם בש"ך וכנ"ל, והש"ך בכל דבריו האריך לחלוק על הבעה"ת, וכמעט ברור שיש בדברי מפשט שם איזה השמטה וט"ס וצ"ע.

# לשון חכמים

הרב אליהו אברהם פרידמן

## חידושים בטעמי המקרא

תשובות מו"ר הגאון הרב אביגדור נבנצל שליט"א  
לשאלות של מו"ח פרופ' ר' שלום לוריא הירשפלד ז"ל

ראשיתו של מאמר זה בדפים שמצאנו בעזבונו של מו"ח פרופ' ר' שלום לוריא הירשפלד ז"ל, בהם העתיק פסוקים וסימן עליהם טעמים, בהטעמה שונה מן הטעמים שלפנינו במסורת.

משהראתי אותם לפני מו"ר הגאון הרב אביגדור נבנצל שליט"א, הראנו שהכל שאלות וקושיות על הטעמים, העולות מפשט הפסוק. רוב הקושיות סבבו סביב מיקומה של האתנחתא, ומכיוון שבקושיה הראה מו"ח שהאתנחתא צריכה להיות לכאורה במקום שונה, הטעים גם את שאר הפסוק לפי כללי הטעמים - אילו באמת האתנחתא הייתה במקום האחר.

מו"ר הגרא"נ שליט"א הואיל לעבור על כל הקושיות, נהנה מהן וענה עליהן. תשובות אשר לימדונו נקודות חדשות בפשט הפסוק. כאן גם המקום להודות לרב על הזמן הרב שהקדיש לנו.

## הקדמה

התועלת הגדולה שניתן ללמוד ללמוד מקושיות ותשובות אלו, מעבר לנקודות המתחדשות בפסוקים שנציג לקמן, היא הראייה הכוללת בכל פסוקי התורה כיצד הם מתפרשים ע"י הטעמים. וכבר אמר הראב"ע שכל פירוש שאינו על דרך הטעמים, לא תאבה לו ולא תשמע אליו. (אף שמצאנו בראשונים וגם בחז"ל פירושים שאינם על דרך הטעמים). וכן כתב בספר בינת-מקרא, להרב מנשה מאילייתא תלמיד הגר"א: "וידוע שהטעמים נוסדו על עומק פשט המקרא, לא על שום דרש כלל וכלל". כמוכן לא נלמד כאן את כל כללי הטעמים, אך גישה ראשונית ודאי אפשר לקבל מקושיות ותשובות אלו. תועלת נוספת ישנה בכך שבחלק מן התשובות נראה כיצד דרשות חז"ל נובעות מפשט הכתוב.

כדי להקל על הקורא שאינו מצוי כלל בענייני הטעמים, נקדים כמה עניינים כלליים בקצירת האומר.

## מקור הטעמים ונדרם

יעוין בגמרא נדרים לו: שלרב - פיסוק טעמים דאורייתא הוא. ולכאורה אליבא דר' יוחנן הוא מדרבנן. אך קשה מאוד מסברה לקבל שפיסוק הטעמים הוא מדרבנן. שהרי הטעמים באו ללמדנו את הפיסוק הנכון של המקרא, וכיצד יתכן שלא קיבלנו זאת כהלכה למשה מסיני.

ובכוזרי מאמר ב' אות ע"ב כתב: אמר החבר: כי המכוון מן הלשון, הכנס מה שיש בנפש המדבר בנפש השומע, וזאת הכוונה לא תגמר על תומה אלא פנים אל פנים, מפני שלדברים הנאמרים מעלה על הדברים שבכתב, וכאשר אמרו: "מפי סופרים ולא מפי ספרים", מפני שנעזרים בדברים שבעל פה בעמידה במקום ההפסקה, ובהתמדה במקום הסמוך, ובחזק הדבור ורפיונו. וברמיזות ובקריעות מתמיהא ושאלה והגדה ויחול והפחד ותחנה, ותנועות, שמקצרת מהם המליצה הפשוטה. ואפשר שיעזר המדבר בתנועות עיניו וגבותיו ובכל ראשו ובידיו להבין הכעס והרצון והתחנן והגאווה על השיעור שהוא רוצה. ובשארית הזאת אשר נשארה מלשוננו הנוצרת הברואה עיניים דקים ועמוקים, נטבעו בה להבין העיניים ולהיותם במקום המעשים ההם שהם פנים בפנים, והם הטעמים אשר יקרא בהם המקרא, מציריץ בהם מקום ההפסק והסמוך, ומפריד מקום השאלה מן התשובה, וההתחלה מן ההגדה, והחפזון מן המתון, והצווי מן הבקשה, שיחובר בהם חכורים. ומי שזה כוונתו מבלי ספק שהוא דוחה המחובר, כי המחובר לא יתכן לאמרו אלא על דרך אחת, והוא סומך ברוב במקום הנפרד ועומד במקום הסמוך, ולא יתכן להזהר מזה אלא בטורח גדול.

וא"כ, איך יתכן לומר שפיסוק הטעמים מדרבנן?

ואכן הרבה מהראשונים סוברים שפיסוק הטעמים מהלכה למשה מסיני, ואף ר' יוחנן מודה בזה, דמה שלר' יוחנן מדרבנן - זו צורתם הגרפית של הטעמים או נגינתם. ועיין בפירוש "קול יהודה" על הכוזרי מאמר ג' פסקה ל"א, שהבין ממנו שאנשי כנה"ג תקנו את צורתם הגרפית של הטעמים. וכן מצאנו במחזור ויטרי (סי' תכד' ד"ה כך תחילת): "שטעמי לנגינות הם שנאמרו למשה מי תולש. ומי זוקף. ומי יושב ומי עומד. ומי העולה ומי היורד ומי המונח. אבל סימני הנגינות סופרים הוא שתקנום. ולפיכך אין ניקוד טברני דומה לניקוד שלנו. ולא (שניחם) [שניהם] דומים לניקוד ארץ ישראל. ומפני שהטעמים והנגינות משתכחין הוא שתקנום. וסמכו על מה שאמר הכת' עת לעשות לי"י הפרו תורתך (תהלים קיט). ולפיכך לא ניתן ספר תורה לינקד. שאע"פ שניתנו פסוקי הטעמים ונגינות הקרייה מסיני במסורת. דכת' ושום שכל (נחמיה ח) על פה נאמרו. ולא בסימני נקידה בספר."<sup>1</sup>

אך יש מן הראשונים שסוברים שאף צורת הטעמים מהלכה למשה מסיני.

בקונטרס תורת מונח להרב יעקב יחזקאל פאזען שליט"א מח"ס קיצור הלכות שבת מיישב שהנגינות של הטעמים הוא מדרבנן, אך לא עצם הפיסוק שלהם. ועיין בספר חסידים אות ש"ב שכתב שאסור לנגן ניגון של תורה לנ"ך ושל נ"ך לתורה וכו', אלא כל ניגון כמו שהוא מתוקן שהכל הלכה למשה מסיני, שנאמר "יעננו בקול". (ועיין במה שהעיר עליו שם החיד"א).

אף שמות הטעמים נתפרשו בזהר על-פי הקבלה. ובספר יראים למד שאין היתר בגנבת דעת של עכו"ם, ממיקומה של האתנחתא בפסוק "לא תגנוב" (עיין יראים סימן קכ"ד ובישן סי' רנ"ה). [והרוצה להרחיב בעניין זה יעיין במקורות המובאים באנציקלופדיה התלמודית].

## מהותם

תפקיד הטעמים להפסיק בין המשפטים, ובתוך המשפט לתת הפסקה נכונה בין המילים. אך יש גם טעמים שתפקידם לחבר בין המילים.

יש לנו ארבע רמות של מפסיקים:

קיסרים - סוף פסוק ואתנחתא.

מלכים - סגול, שלשלת, זקף קטן, זקף גדול, טפחא.

משנים - רביע, זקא, פשטא, יתיב ותביר.

שלישים - קרני-פרה, פזר, תלישא גדולה, גרש, גרשיים, לגרמיה.

הטעמים המחברים הנקראים משרתים - מונח, מונח עלוי, מונח כרבלתא, מהפך, תלישא קטנה, קדמא, מרכא, מרכא כפולה, דרגא, מאיילא, ירח בן יומו.

להלן, תוך כדי המשא ומתן יובנו הדברים יותר.

כדי להקל על הקורא, בשאלות שעניינם היה סביב האתנחתא סימנו בקו מאונך (I) את מיקום האתנחתא בפסוק, ובקו מלוכסן (/) את מקום האתנחתא לפי השאלה.

מכיוון שהשאלות לא נכתבו במפורש, ואף התשובות נאמרו בעל-פה ואני כתבתי אותם לפי הבנתי, אם חלילה ישנם טעויות, יש לתלותם רק בי.

ההערות בשוליים הן תוספת שלי, חוץ מן השאלות הנוספות המובאות שם, שהן גם עולות מתוך הכתב של מו"ח ז"ל.

א. ברא' יא, כט "..... ושם אשת נחור מלכה בת הרן אבי מלכה ואבי יסכה"

השאלה: מדוע אין הרן מוטעם בתביר, ואז המשמעות של הפסוק היתה בת הרן, שהוא אבי מלכה ואבי יסכה?<sup>2</sup>

תשובה: אכן ההטעמה באה לומר שהצאצאית הנחשבת בעיקר כצאצאית של הרן היא מלכה, ולא יסכה (היא שרה), משום ששרה מבחינה רוחנית עזבה את בית הרן, ולכן הרן מוטעם במרכא - ומיוחס בעיקר כהרן אבי מלכה. (וגם ביולוגית "ואבי יסכה").

ב. יב' ח "ויעתק משם ההרה מקדם לבית אל ויט אהלה | בית אל מים והעי מקדם/ ויבן שם מזבח לה' ויקרא בשם ה'."

השאלה: מדוע אין האתנחתא נמצאת לאחר הקביעה של ציון המקום בו נטה אברהם את אהלו, ואח"כ בא החצי השני של הפסוק המספר על בניית המזבח והקריאה בשם ה', ובמקום זה האתנחתא חרצה בין נטית האוהל לתאור מיקומה?<sup>3</sup>

תשובה: בית א-ל מים והעי מקדם מתיחס לפי ההטעמה לבניית המזבח, וזאת כיון שההטעמה רוצה להדגיש שבניית המזבח היתה דוקא שם משום שהמקום הוא מקדם לבית א-ל וכו'. (ועיין רש"י - שנתנבא שעתידין בניו להכשל שם על עוון עכן והתפלל שם עליהם).

2 היינו מרכא הוא טעם משרת [מחבר] לטעם טפחא. וכיון שהרן מוטעם במרכא ומלכה מוטעמת בטפחא, נמצא ש"הרן אבי מלכה" מחוברים, ו"ואבי יסכה" עומד לעצמו. אולם אם הרן היה מוטעם בתביר, שהוא טעם מפסיק, [בדרגת משנה ובה לפני טפחא שהיא טעם מפסיק בדרגת מלך], אז "הרן" חלוק היה משאר הפסוק, והמשמעות היתה הרן, שהוא אבי מלכה ואבי יסכה.

3 דיותר נראה לחלק בין שני נושאים בפסוק, ולא בתוך הנושא עצמו כאשר יש עוד נושאים אחריו בפסוק!

ג. יג' א "ויעל אברם ממצרים / הוא ואשתו וכל אשר לו ולוט עמו הנגבה".  
השאלה: מדוע אין אתנחתא אחר הקביעה שאברהם עלה ממצרים ולפני הפרוט של מי ומי העולים? [כפסוק זה אין בכלל אתנחתא].

תשובה: ההטעמה באה לומר שהכל משפט אחד, והעליה ממצרים הנגבה מתיחסת לכלם. לו היתה האתנחתא מפסיקה, לא היה הנגבה מתיחס לאברם.

ד. שם יד' " וה' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו / שא נא עיניך וראה מן המקום אשר אתה שם | צפנה ונגבה וקדמה וימה".

השאלה: מדוע אין האתנחתא באה אחר תאור הזמן בו אמר ה' אל אברם את צויו, קודם הציטוט של הדברים שאמר ה'?

תשובה: נראה שהאתנחתא באה לרמז לדברי האור החיים הקדוש לנס שנעשה לאברהם שיכל לראות את הארץ לכל רוחותיה מבלי להסב את ראשו לכל הכוונים. על כן האתנחתא מפרידה בין "מן המקום אשר אתה שם" - מקום הראיה - לתוכן הראיה - המראה, "צפונה ונגבה" וכו', ולא שפעולת הראיה היתה לכוונים אלו כפי שהיה מובן אילו לא היה הפסק ביניהם. [לפי השאלה צפונה ונגבה וכו' זה תאור אופן הפעולה-הראיה, לפי התשובה - מושא הראיה].

ה. שם טו' "כי את כל הארץ אשר אתה ראה / לך אתננה | ולזרעך עד עולם".

השאלה: מדוע האתנחתא מפסיקה בין "לך אתננה, ו- "ולזרעך עד עולם", ולא בין המושא בפסוק "כל הארץ אשר אתה רואה" להבטחה שהארץ [המושא בפסוק] נתנת לו ולזרעו?  
תשובה: האתנחתא באה לומר שראשית הארץ נתנת לאברהם ומכח זה לזרעו עד עולם.

ו. יד' ה "ובארבע עשרה שנה בא כדרלעמר והמלכים אשר אתו / ויכו את רפאים בעשתרת קרניים ואת הזוזים בהם | ואת האימים בשוה קריתים".

השאלה: מדוע האתנחתא מפסיקה בין העמים אשר הוכו ע"י ארבעת המלכים, ולא בין החלק הראשון של הפסוק המספר שארבעת המלכים באו למלחמה לבין סיפור ההכאה שהכו ארבעתם? [מדוע אינם מפסיקה בין שני המשפטים בפסוק?]

תשובה: נשאר בצ"ע!

ז. טו' יג "ויאמר לאברם ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם / ועבדום וענו אותם | ארבע מאות שנה".

השאלה: מדוע האתנחתא לא מפסיקה בין הקביעה שעם ישראל יהיה גר בארץ לא להם, לכך שיעבדו ויעונו ארבע מאות שנה? [שהרי שני נושאים הם בפסוק: אגרות ב.עבדות ועינוי].

תשובה: האתנחתא באה לומר שהארבע מאות שנה מתיחסים לתחילת הגרות בארץ לא להם, ולא רק לעבדות<sup>4</sup>. (שהרי העבדות היתה רק מאתיים ועשר שנה וכפרש"י ע"פ חז"ל).

ח. כ' טז' "ולשרה אמר הנה נתתי אלף כסף לאחיך / הנה הוא לך כסות עינים לכל אשר אתך | ואת כל ונכחת".

השאלה: מדוע אין האתנחתא מפסיקה בין הסכום שנתן אבימלך לאברם לבין היעוד של כסף זה "כסות עינים לכל אשר אתך ואת כל ונכחת"? (ובמקום זה מפרידה בין האנשים שלהם הכסף משמש ככסות עינים - "כל אשר אתך" מצד אחד, "ואת כל ונכחת" מצד שני).

תשובה: אליבא דתרגום אונקלוס ההטעמה מובנת, שתרגם: "ולשרה אמר הא יהבית אלף סלעין דכסף לאחיך הא הוא ליך כסות דיקר עינין חלף דשלחית ודברתיך וחזית יתיך וית כל דעמך, ועל כל מה דאמרת אתוכחת". שהרי תרגם "ואת כל", כעניין נוסף, ולא כהמשך לאנשים שהכסף נועד להם ככסות עינים..

אך גם אליבא דפרש"י ניתן לפרש, שבאה ההטעמה לחלק בין הכסות עינים שיש כבר עתה לאלה שאיתך, לבין הפתחון פה שיש לה מעתה כלפי שאר העולם: "ואת כל".

ט. כב' ה "ויאמר אברהם אל נעריו שבו לכם פה עם החמור/ ואני והנער נלכה עד כה | ונשתחוה ונשובה אליכם."

השאלה: מדוע אין האתנחתא מפסיקה בין שני נושאי הפסוק - בין ההוראה של אברהם לנעריו לשבת פה עם החמור לבין מה שאברהם מספר לנעריו ש"ואני והנער נלכה" וכו'? תשובה: יש לומר ש"עד כה" לא ברור לאברהם מהעתיד להיות, ולכן האתנחתא מפסיקה בין "נלכה עד כה" לבין "ונשתחוה - ונשובה אליכם", (עיין רש"י שהביא המדרש "נלכה עד כה" - "אראה היכן הוא מה שאמר לי המקום כה יהיה זרעך" ואח"כ ב"ונשובה" פירש נתנבא שישובו שניהם). כלומר, כשאמר "עד כה" עוד לא ברור לו העתיד ורק לאח"כ נזרקה בו נבואה שישובו שניהם, ולכך רומזת האתנחתא.

י. כב' י "וישלח אברהם את ידו / ויקח את המאכלת | לשחוט את בנו".

השאלה: מדוע אין האתנחתא מפסיקה בין פעולת שליחת היד לפעולת קיחת המאכלת?

תשובה: ההטעמה באה לומר ששליחת היד וקיחת המאכלת זו פעולה אחת.<sup>5</sup>

יא. כב' כב "ואת כשר ואת חזו ואת פלדש / ואת ידלף | ואת בתואל".

השאלה: מדוע האתנחתא מפסיקה בין כל השמות בפסוק לבתואל?

תשובה: כי בתואל הוא החשוב. ממנו ממשיכה השושלת של עם ישראל, ולכן מפסיקים בין שמות אחריו לשמו.

יב. כג' טז "וישמע אברהם אל עפרון / וישקל אברהם לעפרן את הכסף אשר דבר באזני בני חת | ארבע מאות שקל כסף עבר לסוחר".

השאלה: מדוע אין האתנחתא מפסיקה בין העובדה ששמע אברהם לעפרון לבין הפעולה הבאה בעקבות השמיעה זו - "וישקל אברהם לעפרון את הכסף וכו'"? [שהרי אלו שני נושאי הפסוק!]

תשובה: שאלה חזקה. ונראה דהאתנחתא באה ללמדנו את מה שמדגיש רש"י שאברהם לא רק ששלם את הכסף אשר דבר, אלא גם מעבר לכך - שלם בכסף העובר לסוחר.

יג. כג' יט "ואחרי כן קבר אברהם את שרה אשתו / אל מערת שדה המכפלה על פני ממרא היא חברון | בארץ כנען".

השאלה: מדוע אין האתנחתא מפסיקה בין הפעולה של הקבורה לבין תאור מקום הקבורה, ובמקום זה האתנחתא חוצה את הפסוק לשניים באמצע תאור מקום הקבורה?

5 ועיין בהכתב והקבלה שמפרש שכוונת הכתוב בציון העובדה ששלח את ידו לומר שעשה את הפעולה בזריזות גדולה, שלקיחת המאכלת לא היתה בעצלות וכו' אלא כמי שפושט ידו לקחת דבר שנפשו חשקה בו. ולפירושו י"ל ששליחת היד היא רק תאור לאופן של קיחת המאכלת.

(חשבתי שאולי ניתן להוסיף, שההטעמה באה לומר שגם שליחת היד וגם קיחת המאכלת נעשו מתוך המטרה של "לשחוט את בנו", להוציא מן האפשרות ששליחת היד היתה ככפוי ועומד ומחכה שיעצרוהו מן השמים).

תשובה: ההטעמה באה לומר שבכל מקרה היה אברהם קובר את שרה בארץ כנען, ואין "בארץ כנען" בא לציין את המיקום של חברון אלא את העובדה שנקברה שרה בארץ כנען, רק שלפני כן הפסוק מציין [במאמר מוסגר] שהקבורה היתה במקום מסוים בארץ כנען- על פני ממרא שהיא חברון.

יד. כד' טו "ויהי הוא טרם כלה לדבר / והנה רבקה יצאת אשר ילדה לבתואל - בן מלכה, אשת נחור אחי אברהם | וכדה על שכמה".

השאלה: מדוע אין האתנחתא מפסיקה בין העובדה שאליעזר טרם כלה לדבר לספור שרבקה יוצאת וכדה על שכמה? [בין שני נושאי הפסוק?]

שאלה נוספת, "אשת נחור אחי אברהם" בא להגדיר לנו מי היא מלכה, אם כן לכאורה יש צורך להפסיק מעט בין "בתואל" לבין "בן מלכה", כדי להדגיש שהמשך בפסוק מוסב על מלכה, ולפי זה לכאורה היה צריך להטעים את "בתואל" בזקף קטון (מלך), ואת "מלכה" ברביע (שליש). ולא כפי שמוטעים: "בתואל" במונח (משרת- טעם מחבר), ומלכה מוטעמת בזקף.

תשובה: האתנחתא באה להדגיש שהעובדה העיקרית בפסוק היא שרבקה יצאה, והעובדה שכדה על שכמה היא שולית, דאילו היתה יוצאת בלי כד גם אז אליעזר היה מבקש ממנה לשתות והיתה חוזרת ומביאה כד<sup>6</sup>.

טו. כד' כב "ויהי כאשר כלו הגמלים לשתות / ויקח האיש נזם זהב בקע משקלו | ושני צמידים על ידיה עשרה זהב משקלם".

השאלה: מדוע האתנחתא חוצה את תאור פרוט התכשיטים שנתן אליעזר לרבקה ולא בין תאור הזמן ("ויהי כאשר כלו הגמלים לשתות") לבין פעולת נתינת התכשיטים? [היינו בין שני נושאי הפסוק?]

תשובה: האתנחתא מפסיקה בין שתי פעולות שישנן בעצם בפסוק. האחת קיחת הנזם, והשניה שימת הצמידים על ידיה. (פועל זה נסתר אך ודאי הכוונה וישם שני צמידים על ידיה וכמו שמפורש בפסוק מ"ז "ואשם הנזם על אפה והצמידים על ידיה")<sup>7</sup>.

טז. כה' כ "ויהי יצחק בן ארבעים שנה / בקחתו את רבקה בת בתואל הארמי מפרן ארם | אחות לבן הארמי לו לאשה".

השאלה: מדוע האתנחתא מפסיקה בתוך תאור יחוסה של רבקה, ולא בין תאור הגיל של יצחק לבין הפעולה שעשה (לקח את רבקה בת וכו' לאשה)?

תשובה: גם מ"ר הרה"ג אביגדור נבנצל שליט"א נתקשה בכך. והשיב שבתואל עשה את הקידושין ולבן את הנישואין, שהרי בתואל מת קודם נשואיה, לפי שרצה לעכב. (עיין רש"י

6 חשבתי שאולי ניתן להוסיף, שאין אתנחתא בין תאור הזמן בו יצאה רבקה לעובדה שרבקה יצאה, (ולאחר מכן הפסוק מפרט את האופן בו יצאה), כיוון שהפסוק רוצה להדגיש שהסימן משמים התגלגל מהר, עוד בטרם כלה לדבר רבקה יוצאת. (ועיין עוד בהכתב והקבלה שהמילה "הוא" מוטעמת ברביע ומפסיקה מן השאר, כי אין הכוונה שהוא אליעזר טרם כלה לדבר - אלא "ויהי הוא" - ותהי המציאות הזאת, שטרם כלה לדבר וכו').

ביחס לשאלה השנייה, אולי כדי להדגיש שרבקה מתחסרת יותר למלכה, מאשר לאביה בתואל. למלכה יש יחוס היא בת הין אחי אברהם, אחות שרה, ולא רק אשת נחור, על כן הכתוב מחבר את רבקה אשר יולדה לבתואל למלכה. והרב הסכים לתשובה זו.

7 יש לשאול מדוע רש"י לא מציין שזה מקרא חסר? אך עיין בהכתב והקבלה שמפרש בשתי אפשרויות: א. ששני המקראות חסרות וכונת הכתוב היא ויקח ריתן הנזם על אפה ושני צמידים נתן על ידיה, או שיקח פירושו ויקשר וקאי על שני החלקים ואין המקרא חסר.

פס' נה'). ועל דרך שפירש"י בפרק כ"ח פסוק ט' "ויקח את מחלת בת ישמעאל בן אברהם אחות נביות" ... "למדנו שמת ישמעאל משיעדה לעשו קודם נשואיה והשיאה נביות אחיה". לכן הפסוק מפסיק בין הציון שרבקה היא בת תואל לציון שהיא אחות לכן. שהלקוחין - ["בקחתו"] היו בתור רבקה בת תואל, אך הנשואין - "לו לאשה" היו בתור אחות לכן.

ושאלה נוספת, מדוע ההטעמה יוצרת חלוקה כזו:

מפדן ארם במקור אתנחתא	הארמי זקף קטון-מלך	בת תואל פשטא-משנה	בקחתו את רבקה [רביע-משנה]
--------------------------	-----------------------	----------------------	------------------------------

ומדוע לא לחבר בין רבקה ליחוסה:

מפדן ארם [זקף קטן - מלך]	את רבקה בת תואל הארמי [רבקה יוטעם במשרת-מהפך, הארמי כנ"ל בזקף-מלך]	בקחתו [שליש-תלישא גדולה]
-----------------------------	--	-----------------------------

או לחילופין לא להפריד בין בת תואל למוצאה ואף לא להפסיק בהפסק חזק מדאי את הקשר למקומה:<sup>8</sup>

מפדן ארם כנ"ל	בת תואל הארמי בתואל במשרת-מהפך, הארמי במשנה- פשטא	בקחתו את רבקה [שליש-גרשיים]
------------------	---	--------------------------------

יז. כה' לג " ויאמר יעקב השבעה לי כיום / וישבע לו | וימכר את בכרתו ליעקב". השאלה: מדוע אין האתנחתא מפסיקה בין הדרישה של יעקב מעשו להשבע לבין הפעולות שעשה עשו?

תשובה: האתנחתא באה להפסיק בין שתי הפעולות שעשה עשו. האחת "וישבע לו" והשניה מכירת הבכורה.<sup>9</sup>

יח. כו' ז " וישאלו אנשי המקום לאשתו / ויאמר אחתי היא | כי ירא לאמר אשתי פן יהרגני אנשי המקום על רבקה כי טובת מראה היא".

השאלה: מדוע אין האתנחתא מפסיקה בין שאלת אנשי המקום לתשובת יצחק? [בין שני נושאי הפסוק?]

תשובה: האתנחתא באה לחלק ולומר שהנמוק בפסוק לכך שיצחק לא גילה שרבקה היא אשתו, איננו נמוק לאמירת יצחק "אחותי היא". כיוון שלומר אחותי היא, זה נכון, וכמו שמצאנו באברהם שאחות זו גם מילה המתארת קרבה באופן כללי ולא רק קשר של בני אותם הורים. א"כ אין שאלה מדוע אמר אחותי היא, אלא השאלה היא מדוע לא גילה שהיא אשתו - ועל כך בא חלקו השני של הפסוק.

8 ונראה דיש להשיב, שההטעמה באה להדגיש שרבקה בת רשע, ומקומה אנשי רשע ואע"פ כן עומדת בצדקה. [עיי' רש"י]. וכמדומני שהרב הסכים לתשובה זו.

9 ועיין בהכתב והקבלה - ששני פירושים לה למכירה. אחת כפשוטו - בכסף, ומכיוון שהי דבר שאין בו ממש לכן יעקב מבקש שבועה, ובכן שתי פעולות כאן. [ומובנת ההטעמה]. אך אפשרות שניה - שהמכירה היא מטירה בלי דעת אחרת מקנה - אלא עצם ביוון הבכורה שעשאה הפקר - ולכן יעקב מבקש לחזק קניתו ע"י שבועה. ולפי זה חשבתי לפרש וישבע לו ובכך מכר. ולכאורה פירוש זה אינו לפי הטעמים. וצ"ב!

יט. כו' כח " ויאמרו ראה ראינו כי היה ה' עמך / ונאמר תהי נא אלה בינותינו בינינו ובינך | ונכרתה ברית עמך".

השאלה: מדוע אין האתנחתא מפסיקה בין החלק של הפסוק האומר מה ראו הפלשתים לבין הבקשה שבקשו לאור ראייה זו?

תשובה: האתנחתא באה להפריד ולהראות ששתי בקשות בקשו הפלשתים.

א. אלה. ב. ברית.

ויתכן שכרית לא כרת אתם יצחק, כיוון שאברהם נענש על כך שכרת ברית.

כ. כו' לד "ויהי עשו בן ארבעים שנה / ויקח אשה את יהודית בת בארי החתי | ואת בשמת בת אילן החתי".

השאלה: מדוע האתנחתא מפרידה בין שתי הנשים שעשו לקח ולא בין תאור הגיל (הזמן) לבין הפעולה של לקיחת שתי הנשים?<sup>10</sup>

תשובה: יתכן שרק את יהודית לקח בגיל ארבעים ואת בשמת הוא לקח לאחר מכן.

כא. כז' טז "ואת ערת גדיי העזים / הלבישה על ידיו | ועל חלקת צואריו".

השאלה: מדוע אין האתנחתא מפרידה בין המושא (עורות הגדיים) לבין פעולת ההלבשה שלהם?

תשובה: יתכן שהאתנחתא באה להורות שלידיה היתה צריכה שני גדיי עזים, אך לחלקת צואריו לא היה צורך בשניים.

כב. כז' ל "ויהי כאשר כלה יצחק לברך את יעקב / ויהי אך יצא יצא יעקב מאת פני יצחק אביו | ועשו אחיו בא מצידו".

השאלה: מדוע אין האתנחתא מפסיקה בין תאור הזמן "כאשר כלה יצחק לברך את יעקב" לבין שתי הפעולות שהיו אז, יעקב יצא ועשו בא?

תשובה: אכן האתנחתא באה לומר שלא היו שתי הפעולות כאחד. אלא יעקב יצא ולאחר מכן בא עשו.<sup>11</sup>

כג. כח' יא "ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש / ויקח מאבני המקום וישם מראשותיו | וישכב במקום ההוא".

השאלה: מדוע האתנחתא מפרידה בין הפעולה של שימת האבן מראשותיו לבין "וישכב" וגוי' ולא בין הסיפור הכללי שיעקב לן שם כי בא השמש, לפרוט המתאר את הצורה בה לן? תשובה: יש לפרש על-פי מדרש חז"ל שנתקפלה כל א"י תחתיו, ולפיכך יש שוני בין פירוש המילים "מקום" המופיעים בפסוק. "ויפגע במקום", "ויקח מאבני המקום", הכוונה כפשוטו

10 שאלה נוספת: מדוע יהודית ובשמת מוטעמים כמלך - זקף קטן, ומופרדים מיחוסם, ולא מוטעמים בטעם משרת המחבר אותם ליחוסם?

יהודית	בת בארי החתי	ואת בשמת	בת אילן החתי
--------	--------------	----------	--------------

ולא:

ואת בשמת בת אילן החתי	יהודית בת בארי החתי
על כך ענה לי הרב שליט"א שעשו נשא את הנשים הללו לא מחמת יחוסם משא"כ במחלת בת ישמעאל.	

לאותו מקום בו פגע, אך "וישכב במקום ההוא", הכוונה מקום - לכל א"י המקופלת תחתיו. ולפיכך הפרידה האתנחתא בין ה"מקומות".

כד. כח' טז "וייקץ יעקב משנתו / ויאמר אכן יש ה' במקום הזה | ואנכי לא ידעתי." השאלה: מדוע אין האתנחתא מפסיקה בן שני הנושאים בפסוק, האחד - "וייקץ יעקב", והשני האמירה של יעקב כאשר הקיץ?

תשובה: יש להתפלא כיצד אומר יעקב "ואנכי לא ידעתי", והלא "ויפגע במקום" התפלל שם משום ששם הר המוריה? (עיין רש"י).

אלא כוונת יעקב "ואנכי לא ידעתי" ששכינה שורה שם גם לאתר החורבן. ולכן האתנחתא מפרידה בין אכן יש ה' במקום הזה - (בזמן שהוא בבנינו), לבין "ואנכי לא ידעתי" שאף בחרבנו. (ועל כן תפילת ערבית רשות - משום שהיא כנגד זמן החורבן)<sup>12</sup>.

כה. כח' יח "וישכם יעקב בבקר ויקח את האבן אשר שם מראשתיו / וישם אתה מצבה ויצק שמן על ראשה."

השאלה: מדוע האתנחתא מפרידה בין השמת המצבה ליציקת השמן ולא בין השכמת יעקב לבין "עבודת" המצבה?

תשובה: ההטעמה באה לומר ששתי עבודות היו כאן. האחת הקמת המצבה והשניה יציקת השמן. וכשהקים יעקב את המצבה לא ידע שאח"כ יודמן לו שמן בדרך נס.

כו. ל' טו "ותאמר לה המעט קחתך את אישי ולקחת גם את דודאי בני|.....".

השאלה: מדוע ישנה טפחא -מלך תחת "דודאי" - שהיא מפרידה בין הדודאים לבני, הרי דודאי בני זו סמיכות, והיה צריך להטעים את דודאי במרכא, שהוא טעם משרת -מחבר?

תשובה: לאה טוענת על שתי לקיחות. האחת הדודאים. והשניה - גם את בני. (כיוון שראובן הוא במחשבת יצירתו בן רחל).

כז. ל' מא "והיה בכל יחם הצאן המקשרות / ושם יעקב את המקלות לעיני הצאן ברהטים | ליחמנה במקלות".

השאלה: מדוע האתנחתא מפסיקה בין הפעולה שעשה יעקב לעיני הצאן לבין מטרט הפעולה, ולא בין תאור הזמן (המצב) בו נעשתה הפעולה לבין הפעולה? [יש להדגיש ש"והיה בכל יחם הצאן המקשרות" זהו משפט העומד בפני עצמו!]

12 אך עיין פ"י הרש"ר הירש לתורה, שמבאר מדוע אין הפסקה ניכרת אחר ויאמר [היינו מדוע אין ה"ויאמר" בזקף (מלר), לעומת רביע בו מוטעמת המילה "ויאמר", שהוא שלישי] - ואז היה הפסק ניכר בין פעולת האמירה לתכנה, משום שהטעם שלפניו היה זקף-] ומשיב שני מחשבות יש כאן ליעקב. מחשבה ראשונה, כרוכה עם יקיצתו, ואיננה פעולה חדשה של אמירה - אלא הרושם הראשון שעשתה עליו החויה שבשנתו, והיא שאכן יש חיבור בינו לבין קונו - רק שמתוך ענווה מיחס את קרבת ה' למקום ולא אליו, ולאחר מכן באה המחשבה השניה - התוצאה מכך "ואנכי לא ידעתי" שכבוד ה' שוכן בעוה"ז - עם האדם, עי"ש, ולפי"ז גם מבואר ההפסק. האמירה הראשונה זהו הרושם הראשון שעשה עליו החלוט, המחשבה השניה זוהי כבר התפיסה העמוקה שנתחדשה לו.

ועיין בהכתב והקבלה שפירש "יש ה'" - פעם ראשונה שנראה לו ה' בנבואה - ובכן נתגלתה לו מציאות ה' מעל לכל ספק, ואמר אכן יש ה' במקום הזה - בעולם, "ואנכי לא ידעתי" - פירושו: ואני עוד לא הגעתי למעלות הידיעה הנצרכות לקבלת נבואה. (ועיין תרגום).

וגם כאן ברורה החלוקה: "ואנכי לא ידעתי" לא מתפרש - לא ידעתי שיש ה' במקום הזה - אלא לא ידעתי - לא הגעתי למעלה הראויה לנבואה.

תשובה: תורה רומזת שבסופו של דבר היחום היה במקלות לבד ולא ע"י זכרים. בכך שהתורה הפרידה בין המילים, ושמה את "ליחמנה במקלות" כביכול כמשפט בפני עצמו, היא רמזה שהמקלות שמשו בסופו של דבר באופן אחר<sup>13</sup>.

כח. לא' א "וישמע את דברי בני לבן לאמר / לקח יעקב את כל אשר לאבינו | ומאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה".

השאלה: מדוע האתנחתא מפרידה בתוך דברי בני לבן ולא בין ציון העובדה שיעקב שמע, לתוכן הדברים אשר שמע?<sup>14</sup>

תשובה: האתנחתא באה להפריד בין שתי טענות בני לבן.

א. לקח יעקב את כל אשר לאבינו - כביכול גזל ח"ו.

ב. ומאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה - מה שקנה ורכש מגזל זה<sup>15</sup>.

כט. שם ג' "ויואמר ה' אל יעקב / שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך | ואהיה עמך".

השאלה: מדוע אין האתנחתא מפרידה בין ציון העובדה שה' אמר, לבין תוכן הדברים? ולפי הטעמים קשה, כי האתנחתא קוטעת את דברי ה' ומחלקת אותם לשניים.

תשובה: אכן האתנחתא באה להפריד בין שני חלקים בתוכן דברי הקב"ה.

האחת צווי - שוב וכו', והשנייה - הבטחה - ואהיה עמך.

ל. שם לז' "כי מששת את כל כלי מה מצאת מכל כלי ביתך / שים כה נגד אחי ואחיך | ויוכיחו בין שנינו".

השאלה: מדוע אין האתנחתא מפרידה בין שאלת יעקב "מה מצאת? וכו'" לבין בקשת-דרישת יעקב לעשות ברור בין שניהם?

תשובה: הערה יפה. אין "מה מצאת?!?! "משפט שאלה אלא חלק מן הדרישה של יעקב. ופירוש הפסוק כך הוא: מה שמצאת מכל כלי ביתך שים נגד אחי ואחיך, והם יוכיחו (יבררו) בין שנינו. ונ"מ גדולה לקריאת התורה.

לא. שם לח' "זה עשרים שנה אנכי עמך / רחליך ועזיך לא שכלו | ואילי צאנך לא אכלתי".

השאלה: מדוע האתנחתא מפסיקה בתוך הפרוט שעורך יעקב על מצב הצאן תחת טיפולו, ולא בין הזמן שיעקב עובד בבית לבן לתאור מצב הצאן בזמן זה?

13 ועיין ילק"ש פסקה קל ד"ה וקח לו א"ר הושעיא נעשו המים זרע בתוך מעיהם ולא היו חסרות אלא צורת הולד.

14 שאלה משנית: מדוע להפסיק בין הכבוד לבין המילה "הזה" שבאה לתארו? היינו מדוע:

את כל הכבוד את במרכא-מחבר, הכבוד בטפחא-מלך	הזה סוף פסוק	ולא:	את מלך-טפחא	כל הכבוד הזה הכבוד במשרת-מרכא
--	-----------------	------	----------------	----------------------------------

15 עיין פ"י העמק דבר שאכן מסביר שתי טענות. ומסביר שהטענה השניה היא שכל מה שרכש יעקב בעצמו זו עולה - כי אלו עסקים שנעשו על-חשבון זמן מעבדו לבן.  
ולפי"ז י"ל ש"הזה" מתיחס לשתי הטענות ולא רק לכבוד שעשה משל אביהם, ולכן "הזה" בנפרד. וצ"ב.

תשובה: לא שכלו - זה ברכה מהקב"ה. לא אכלתי - זה יעקב. והאתנחתא באה לומר שלא רק שהיתה ברכה אלא כ"ש שיעקב עצמו לא פגע בצאן.

לב. שם לט' "טרפה לא הבאתי אליך / אנכי אחטנה מידי תבקשנה | גנבתי יום וגנבתי לילה".

השאלה: מדוע האתנחתא קוטעת את האמירה של יעקב, בין אמירתו שהוא שלם את הנוקים, לבין פרוט הנוקים אותם שלם?

ניתן לכאורה להפריד בין הקביעה שטרפה יעקב לא הביא אל לבן לבין העובדה שיעקב מספר שלעולם הוא שלם את הנוק?

תשובה: האתנחתא באה להפריד בין טרפה לגנבה. (טרפה היא אונס ביחס לגנבה). ובאה לומר שלא רק שטרפה יעקב שלם אלא כל שכן שגנבה שלם<sup>16</sup>.

לג. לג' יז "ויעקב נסע סכתה ויבן לו בית | ולמקנהו עשה סכת / על כן קרא שם המקום סכות".

השאלה: מדוע אין האתנחתא מפסיקה בין פעולות הבניה של יעקב (בית וסכות) לבין הקריאה שקרא את שם המקום?

תשובה: "על כן קרא שם המקום סכות" הוא נמוק השם בעקבות "ולמקנהו עשה סכת" - ועל כן אין אתנחתא ביניהם<sup>17</sup>.

לד. שם יט' "ויקן את חלקת השדה אשר נטה שם אהלו / מיד בני חמור אבי שכם | במאה קשיטה".

השאלה: מדוע אין האתנחתא מפרידה בין המשפט המציין את קניית השדה המסוימת לבין המשפט המתאר ממי נקנה השדה ובכמה? ולמה להפריד בין קניית השדה למחירו?

תשובה: יש כאן משפט אחד שמתאר את קניית השדה, איזו חלקה וממי נקנה, והכל מתייחס לפעולת הקניה, וזו פעולה שהיתה נעשית גם במחיר אחר. לאחר מכן מציין הכתוב את המחיר שהיה בפועל. ולכן האתנחתא מפרידה בין הפעולה למחיר. האתנחתא באה ללמדנו שלמחיר לא היתה משמעות בהחלטת יעקב לרכוש את השדה.

לה. לד' יא "ויאמר שכם אל אביה ואל אחיה / אמצא חן בעיניכם | ואשר תאמר אלי אתן".

השאלה: מדוע אין האתנחתא מפרידה בין המשפט האומר ששכם אמר ל... לבין תוכן דבריו, ובמקום זה קוטע את דבריו של שכם?

תשובה: אכן ההטעמה באה לומר ששכם אמר שני דברים. האחד - קודם אמצא חן - ואח"כ ואשר תאמר אלי אתן.

16 עיין העמק דבר.

17 עיין העמק דבר - שפירש שחז"ל למדו שיעקב שהה בסוכות שנה ומחצה משום שלא יתכן שעשה ממש סוכות לצאנו - שהרי אינם זקוקים לכך, וא"כ סוכות עשה לו ולבניו, לשני ימות הקיץ. ולמקנהו - פירושו בשביל מקנהו שיוכלו לנוח, התעכב בדרך ולכן נאלץ לעשות סכות למשפחתו בקיץ. ולפי פירוש זה יש לפרש הפסוק כך: ויבן לו בית - בחורף - ולמקנהו עשה סכות - בקיץ. לפיכך יש סיבה נוספת להפרדה בין בנין הבית לעשית הסוכות.

שאלה נוספת:

מדוע:

ואשר תאמרו ואשר בדרגא-משרת, תאמרו בתביר-משנה	אלי טפחא-מלך	אתן סוף פסוק
--	-----------------	-----------------

ולא:

ואשר משנה - תביר	תאמרו אלי תאמרו במחבר מרכא, אלי בטפחא כנ"ל	אתן כנ"ל
---------------------	--	-------------

תשובה: ואשר תאמרו" - כל סכום שתתבעו, היינו אם מאחרים הייתם דורשים יותר גם את זאת שכם מוכן לשלם. לכן אומר "ואשר תאמרו" - באופן כללי, ולא רק מה ש"תאמרו אלי".

לו. שם כה' "ויהי ביום השלישי בהיותם כאבים ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו / ויבאו על העיר בטח | ויהרגו כל זכר".

השאלה: מדוע אין ההטעמה מפסיקה בין העובדה ששמעון ולוי לקחו את חרבותיהם, לבין המשפט המספר שבאו אל העיר והרגו כל זכר (הפעולה שעשו בעקבות הפעולה הראשונה)? ולמה להפריד בין ביאתם של בני יעקב בטח לשכם, לבין מה שעשו שם: "ויהרגו וגו'?"

תשובה: אין להפריד בין לקיחת החרב של שמעון ולוי לביאתם בטח, שלקחו איש חרבו רק בגלל בטחונם בכחו של הזקן [עיי' רש"י]. ולפיכך לקיחת החרב קשורה לכך שבאו בטח.

לז. לה' יא "ויאמר לו אלקים אני א-ל-ש-די / פרה ורבה גוי וקהל גוים יהיה ממך | ומלכים מתלציך יצאו".

השאלה: א. מדוע אין הפסק ניכר בין שם השם לבין ברכת פרה ורבה? [ש-ד-י מוטעם בפשטא - משנה, "ורבה" בזקף קטון - מלך].

ב. ומדוע האתנחתא באמצע הברכות, ולא בין המשפט שמספר שהאלקים קורא בשמו לבין ברכת ה'?

תשובה: נענה על אחרון קודם. האתנחתא קוטעת באמצע הברכות משום שישנם כאן שתי הבטחות שונות. האחת - גוי וקהל גוים והשניה - מלכים. (עיי' פרש"י).

ופרה ורבה נסמך לשם "קל ש-ד-י" - משום שזהו שם שמיוחד לברכה על פריה ורביה<sup>18</sup>.

לח. לוי' ח "וישב עשו בהר שעיר / עשו הוא אדום".

השאלה: מדוע אין אתנחתא כלל בפסוק? לכאורה מקומה של האתנחתא בין החלק הקובע את מקומו של עשו, לחלק הקובע את זיהויו של עשו?

תשובה: פסוק זה הוא משפט אחד, ומשמעותו עשו היושב בהר שעיר, זה עשו שהוא אדום<sup>19</sup>. ר"ל עשו שבפסוק זה הוא אדום, אין זה אומר שכל עשו שבתורה הוא אדום. אילו

18 ועיין פי' העמק דבר כאן ופרק כח ג' ופרק מח ד'.

19 עיי' פי' הרש"י הירש זצ"ל - ש"וישב עשו בהר שעיר" - זו התישבות לצמיתות, ומה שמצאנו את עשו כבר קודם בהר שעיר - זו עדין לא היתה ישיבת קבע, משפחתו ורכושו עדין בארץ כנען.

ולפי"ו יש לפרש הפסוק - "וישב עשו בהר שעיר", איזה עשו? - "עשו הוא אדום" - עשו כמשפחה

היתה אתנחתא - היתה כאן קביעה כללית שעשו הוא אדום. אך כאן בפסוק זו קביעה ספציפית לגבי עשו היושב בשעיר)<sup>20</sup>.

לט. שם כה' "ואלה בני ענה / דשן | ואהליבמה בת ענה".

השאלה: מדוע אין אתנחתא מפרידה בין הכותרת של הפסוק - אלה בני ענה לפרוט שבא אח"כ דישן ואהליבמה?

תשובה: האתנחתא באה להפריד בתוך פרוט של בני ענה משום שהראשון בן והשני בת.

מ. שם לט' "וימת בעל חנן בן עכבור / וימלך תחתיו הדר ושם עירו פעו | ושם אשתו מהיטבאל בת מטריד בת מי זהב".

השאלה: מדוע האתנחתא מחלקת בין הפרטים השונים אודות המלך הדר ולא בין שתי התקופות המוזכרות בפסוק, מלכות בעל חנן מול מלכות הדר? [כדוגמת הפסוקים הקודמים לפסוקנו]<sup>21</sup>.

תשובה: האתנחתא מפרידה בין סימן הזיהוי של הדר לבין פרטים אודותיו. רוצה לומר הפסוק אומר הדר ששם עירו פעו הוא המלך. ובנוסף, הפסוק מספר אודותיו שהיתה לו אשה ששמה כך וכך.

מא. לז' ד "ויראו אחיו כי אתו אהב אביהם מכל אחיו / וישנאו אותו | ולא יכלו דברו לשלם".

השאלה: מדוע האתנחתא מפרידה בתוך החלק בפסוק המתאר את שנאת אחי יוסף ליוסף ולא בין הסיבה לשנאה לשנאה?.

תשובה: מכאן יש להבין את דברי חז"ל ש"לא יכלו דברו לשלום" מתאר את שבחם של האחים שבכ"ז לא דברו אחת בפה ואחת בלב. דהיינו האתנחתא באה לשם ניגוד מצד אחד העוול שעשו, מאידך בכל זאת שבח<sup>22</sup>.

(כאומה). דאילו היתה אתנחתא, היה מקום לומר שעשו האיש התישב בהר שעיר, ועוד הערה בפסוק שעשו הוא זה המזוהה עם אדום - ממנו יצאו האדומים. אך הפסוק בא לומר שעשו התישב כבר בהר שעיר כאומה - כאדום. ועיין בדברים ב' פ"י העמק דבר שפעם כתוב שבני עשו הורישו ואח"כ השמידו ופעם להיפך - ומבאר ששני שלבים ישנם בישיבת עשו בהר שעיר.

20 אך עיין פרק ל"ו פסוק א' "ואלה תלדות עשו הוא אדום", - מדוע שם אין אתנחתא? ושמה מאותה סיבה. ועיי' תרגום יונתן בן עוזיאל שתרגם שני פסוקים אלו בשתי צורות. בפס' א' ".....עשו הוא דמתקרי אדום", ופס' ח' ".....עשו הוא רבא דאדומאי". רע"ע פס' יט' ותיב"ע שם.

21 שאלה נוספת: מדוע:

מהיטבאל מלך-זקף	בת מטריד מלך-טפחא	בת מי זהב מרכא וסוף פסוק
--------------------	----------------------	-----------------------------

ולא

מהיטבאל פשטא-משנה	בת מטריד זקף-מלך	בת טפחא-מלך	מי זהב ... סוף פסוק-קיסר
----------------------	---------------------	----------------	-----------------------------

22 ועיין בכתב והקבלה שאומר שחז"ל למדו זאת מכך שנכתב ולא יכלו דברו ולא כתוב ולא יכלו לדבר עמו. עיי"ש.

מב. שם יד' "ויאמר לו לך נא ראה את שלום אחיך ואת שלום הצאן והשבני דבר...."  
 השאלה: מדוע לך נא נמצא סמוך לראה, ואין הפרדה בין שתי הפעולות?

מדוע	לך-נא קדמא-משרת	ולא	לך-נא משנה-רביע	ראה	ראה שליש-גרשיים
------	--------------------	-----	--------------------	-----	--------------------

תשובה: ההליכה כשלעצמה אינה תכלית. וכל מטרתה כדי לראות. (כאן הוסיף הרב נופך. יוסף הוציא דבת אחיו בשלשה נושאים, ג"ע, אבר מן החי, ומזולזלים בבני השפחות. לכן לך נא ראה שלום אחיך - מי נשותיהם, שלום הצאן - השלמים אם חסרים, והשבני דבר - כיצד הם מדברים).

מג. לז, לג "ויכירה ויאמר כתנת בני".

השאלה: מדוע "ויכירה" מוטעם במהפך וסמוך ל"ויאמר" כתנת בני, ואיננו מוטעם ברביע, ומחלק בין שתי פעלים, האחד "ויכירה" והשני האמירה?

תשובה: אין ההכרה כאן במובן (או רק במובן) של זהו הכתונת ע"י יעקב, אלא זוהי הכרה בפה (הכרה בעובדה). הבנים הרי לא ציפו לכך שיעקב יזהה את הכתונת, הם רצו שיכיר בעובדה שיוסף איננו, וזו המשמעות כאן של ויכירה ויאמר - שיעקב הכיר בעובדה.

★ ★ ★

# הערות

הרב יעקב חיים סופר

לעילוי ומנוחת נר"נ של כל אחינו בית ישראל ובכללם מו"א  
רבי יצחק שלום סופר ז"ל נלב"ע חי טבת תשס"ב תנצב"ה  
מתים יחיה אל כרוב חסדו ברוך עדי עד שם תהילתו

## חידושים וביאורים לחומש שמות

### א. בענין סך פרשיות חומש שמות

חומש שמות יש בו פרשיות אלו: שמות, וארא, בא, בשלח, יתרו, משפטים, תרומה, תצוה, כי תשא, ויקהל, פקודי, סך הכל אחת עשרה פרשיות, וכנודע לכל.

וכתב רבינו יצחק אברבנאל ז"ל בפירושו לתורה (בהקדמתו לספר שמות): "טעם שבאה בתורה בתחילה ספר בראשית ואחריו ספר שמות, הסיבה היא שהנה יחד הספר הראשון לספור מעלות האבות וקדושתם ונבואתם, ולכן נתייחד ספר בראשית לספורי אדם ונח ובניו וכל דורותיו, כדי להגיע לספורי אברהם שהיה יותר שלם מהם, ולכן נכתבו בתורה שלשה סדרים מספוריו, ולמעלת יצחק נתייחד סדר אחד, ולמעלת יעקב ובניו נתייחדו שלשה סדרים, ולספורי יוסף עם אחיו באו שלשה סדרים, הרי לך כל הספר הראשון ההוא הכולל שנים עשר סדרים בספורי מעלות האבות.

ובעבור שהיה משה רבינו ע"ה שקול כנגד כולם, ועולה על גביהם במעלת הנבואה, בא בספוריו כל הספר השני ספר שמות, שנכללו בו שנים עשר סדרים גם כן כאשר נכללו בספר הראשון ספר בראשית, להודיע ששקול הוא ספר משה רבינו ע"ה בסדריו ופרשיותיו כספרי האבות הקדושים ההם כולם יחד, והיה אם כן הספר הראשון ספר האבות, והספר השני ספר משה רבינו ע"ה, עד כאן דבריו ז"ל.

ולכאורה דברים ככתבן תמוהים עד מאוד, שהרי בספר שמות יש רק אחת עשרה פרשיות וכדלעיל, ואין בו שתיים עשרה פרשיות כדכתב רבינו יצחק אברבנאל ז"ל וכנ"ל, וכבר הקשה כן הגאון רבי יצחק פאלאג'י ז"ל בספרו אבות הראש ח"ב (אבות תקנום אות מ"ט דפ"ב רע"א): "אך מה שכתב כי בספר שמות נכללו בו שנים עשר סדרים גם כן כאשר נכללו בספר הראשון ספר בראשית להודיע ששקול הוא ספר משה רבינו בסדריו ופרשיותיו כספרי האבות, קשה שהרי בספר שמות לא נכללו בו רק אחת עשרה פרשיות, וצריך ישוב" עכ"ל.

ואחר שרבינו יצחק אברבנאל ז"ל הוא "הגנר הגדול" [כלשון שהביא מרן ז"ל בבית יוסף או"ח (סימן קס"ח)], ואי אפשר בשום פנים שיטעה בכגון דא פשוטות דינוקי דבי רב, אומר אני שפשוט אצלי שרבינו יצחק אברבנאל ז"ל נמשך אחר מנהג קדמוני ספרד שחילקו את פרשת משפטים לשתי פרשיות, וכנודע, החלק הראשון מתחילת הפרשה "ואלה המשפטים", עד הפסוק "ואם כסף תלוה את עמי" (שם כ"ב כ"ד), והחלק השני של הפרשה מפסוק "ואם כסף תלוה את עמי", עד סוף פרשת משפטים, ובזה עולים דבריו יפה ואין ח"ו נפתל ועיקש במשנתו הברורה זיע"א, ועיין לגאון חיד"א ז"ל בספרו דבש לפי (מערכת פ' אות ג'), ובספרו חומת אנך (פרשת תצוה אות א'), ולשיר השירים (אות כ'), ובספרו שם הגדולים חלק הספרים (מערכת ג' קונטרס אחרון אות ו'), ולא ידעתי מדוע לא הזכיר דברי רבונינו בספר הזהר הקדוש ח"א (מדה"נ דק"ד ע"ב) ונתבאר היטב במקומו בס"ד.

והנני להביא כאן דברי המהדיר לספר החינוך (מהדרות מ"י מצוה ס"ו דף ש"ח) מה שכתב בענין זה דפרשת משפטים נחלקת לשתי פרשיות: "פרשת אם כסף תלוה את עמי, רבינו בעל החינוך, וכן רבינו בחיי, חילקו פרשת "משפטים" לשתי פרשיות, כמנהג ברצלונה ושאר הקהילות, וכן נהגו עד ימינו באלג'יר ותוניס, אשר בשנים מעוברות שקביעותן הח"א הש"ג שבהן יש בחורף כ"ט פרשיות ועד מצורע כ"ח סדרים, וכדי לקיים הסימן "סגרו ופסחו" דהיינו שלעולם בשנה מעוברת לפני פסח קוראים פרשת מצורע [שתרגומו סגירן], הוסיפו פרשת אם כסף וכו', ראה בענין זה בשלחן ערוך או"ח (סימן תכ"ח ס"ד), מנהגי מהר"א קלוזנר (חדש ניסן), ארחות חיים (הלכות קריאת התורה ס"א וס"ג), ולתלמיד הרשב"א רבינו חייא מברצלונא ז"ל בספר השלחן (סדר הפטרות), ובלוח הסדרים שבסוף ספר אבודרהם" ע"כ. [ועיין היטב בספר החינוך (מצוה ק"ב, ושכ"ז, ותע"א, ותפ"ז ותקמ"א) ודוק היטב].

ובזה אתי שפיר דברי רבינו יצחק אברבנאל ז"ל שכתב בדספר שמות יש שתיים עשרה פרשיות, שנמשך אחר מנהג בני ספרד וכנ"ל, ומן התימה שהגאון בעל אבות הראש ז"ל לא ידע מזה, וצריך ישוב.

### ב. בענין ותחינה את הילדים

שמות (א' ט"ו): "ויאמר מלך מצרים למילדות העבריות, אשר שם האחת שפרה ושם השנית פועה, ויאמר בילדכן את העבריות וראיתן על האבנים אם בן הוא והמתן אותו, ואם בת הוא וחיה. ותיראן המילדות את האלהים ולא עשו כאשר דבר אליהן מלך מצרים, ותחיין את הילדים".

ובמדרש שמות רבה (פ"א ט"ו): "ותחיין את הילדים, וכי מאחר שלא עשו כאשר דבר אליהן אין אנו יודעין שקיימו את הילדים, למה הוצרך הכתוב לומר ותחיין את הילדים, יש קילוס בתוך קילוס לא דיין שלא קיימו את דבריו, אלא עוד הוסיפו לעשות עמהם טובות, יש מהם שהיו עניות והולכות המילדות ומגבות מים ומזון מבתיהם של עשירות, ובאות ונותנות לעניות והן מחיות את בניהן, הוא שכתוב ותחיין את הילדים.

דבר אחר ותחיין את הילדים, יש מהם שראויים לצאת חגרים או סומים או בעלי מומין, או לחתוך בו אבר שיצא יפה, ומה היו עושות עומדות בתפילה ואומרות לפני הקב"ה אתה יודע שלא קיימנו דבריו של פרעה דברך אנו מבקשות לקיים, רבון העולם יצא הולד לשלום, שלא ימצאו ישראל ידיהם להשיח עלינו לומר הרי יצאו בעלי מומים, שבקשו להרוג אותם, מיד היה הקב"ה שומע קולן ויוצאין שלמים".

הרי שנחלקו רז"ל בכיבור המקרא "ותחינה" את הילדים, שלפירוש הראשון הוא כפשוטו שהמילדות העבריות דאגו שילדים יחיו ולא ימותו שהיו מספקות להם מים ומזון וכו', וכעין זה אמרו בתלמוד בבלי סוטה (י"א ב') ע"ש.

ונראה לי בס"ד שבפירוש השני של רבותינו בעלי המדרש פירשו "ותחינה" את הילדים לא מלשון "חיים" (היפך מיתה) כפירוש הראשון, אלא פירשו חיים דהיינו "שלמים", וכהיא דברכות (ג"א א'): "אמר רבי זירא אמר רבי אבהו ואמרי לה במתניתא תנא עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה טעון הדחה ושטיפה חי ומלא" וכו'.

ופירש רש"י ז"ל: "חי שמוזגו במים לאחר שנתנו בכוס חי, וכו', אי נמי חי בלע"ז פריש"ק להביאו מן החבית לשמור".

והתוספות שם (נ' ב' ד"ה מודים) כתבו: "שיתנו חי לתוך הכוס ואחר כך ימוזגו. אי נמי בעינן חי מן החבית. [זה כפירוש רש"י דלעיל], ואחר כך כתבו: "אי נמי חי קאי אכוס עצמו ומאי חי שלם כדאיתא במכות (ט"ז ב') ריסק תשעה נמלים ואחד חי וכו', אלמא דאותו חי היינו שלם הכי נמי בעינן שיהא הכוס שלם בלא שברה".

וכיצא בזה כתבו התוספות עירובין (כ"ט ב' ד"ה כדי) ובהגהות מסורת הש"ס לברכות שם ציין לדברי התוספות בהרבה מקומות ע"ש, ויש להוסיף על דבריו תוספות חולין (צ"ז ב' ד"ה ורבי) ע"ש.

ומבואר באר היטב דמצינו "חי" שפירשו "שלם", והיינו דרשת הדבר אחר במדרש ותחינה את הילדים מלשון "שלמות", שאותם חינוקות שהיו ראויים לצאת חגרים או סומים או בעלי מומין, או לחתוך בו אבר שיצא יפה, ומה היו עושות עומדות בתפילה עליהם והיינו דסיים "מיד היה הקב"ה שומע קולן ויוצאין שלמים" ודוק היטב.

נדה (י"ט ב'): "איזהו אדום כדום המכה, אמר עולא כדום צפור חיה. איבעיא להו "חיה" לאפוקי שחוט, או דילמא לאפוקי כחוש תיקו", ריש לפרש דהיינו הספק כנ"ל, אם "חיה" הכוונה כשהיא בחיים חיותה היפך המיתה, או "חיה" דהיינו בשלימותה ובכוחה ובבריאותה היפך חסרה וכחוושה ודוק היטב. וראיתי לגאון המובהק רבי ראובן נאוי ז"ל בספרו היקר יחי ראובן (מערכת ח' אות ח') שכתב: "חי, אפילו מת כשהוא שלם נקרא חי מכות (ט"ז ב') ריסק תשעה נמלים ואחד חי" וכו'.

ובאמת מה שהביא מכות שם שדבר כשהוא שלם אקרי חי, הוא רק לפירוש תוספות שם, אך לא לפי פירוש רש"י ז"ל שם, ועיין שם בספר אוצר מפרשי התלמוד ודוק.

ויש לומר דרש"י ז"ל ותוספות ז"ל דברכות הולכים לשיטתם, שרש"י שפירש במכות שחי היינו בחיים היפך מיתה לכן פירש דחי קאי על היין ולא על הכוס, אבל התוספות דמכות שפירוש חי דהיינו שלם אפילו כהוא מת פירשו בפירוש בתרא שלהם דחי קאי על הכוס שהוא שלם ואינו שבור דוק ועיין.

ועיין מה שכתבו בגדר "חי - שלם ובריא", הגאון רבי חיים פאלאגאי ז"ל בספרו גנוזי חיים (מערכת ח' כלל ל"ח), ולגאון רבי אברהם הכהן משאלוניקי ז"ל בספרו טהרת המים חלק שיורי טהרה (מערכת ח' אות כ"א), והגהות אהבת איתן על ספר עין יעקב כתובות (פ"ד סימן י"א לדה"ג), ובספר פרדס יוסף ח"ב (דרט"ו ע"ב), ובספר יד אליהו שבת (ע"ו ב') ונדרים (י"א א') ואכמ"ל.

ואחתום בפרפרת כל דהו, שבס"ד ראיתי שהפסוק "ותחייץ את הילדים" עולה בגימטריא "עוד עשו להם טובות וחיי", ובאופן דומה "כי עוד עשו להם טובות", זה אתיא כמאן דאמר הראשון דהמרדש וכנ"ל.

ולמאן דאמר השני במדרש שהיו המילדות מתפללות ואומרות רבון העולם יצא הולד לשלום והיו יוצאין שלמים כנ"ל, בס"ד ראיתי שתיבות "ותחייץ את הילדים", עולה בגימטריא "רבון העולם ויצא הולד הזה לשלום", ואופן אחר קצת "רבון העולם יצא הולד לשלום וחיי", וליכא מידי דלא רמיזא באורייתא קרישאתא דדוק היטב.

## ג. בענין וידע אלהים דא תשובה

שמות (ב' כ"ג): "ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויצעקו ותעל שועתם אל האלהים מן העבודה, וישמע אלהים את נאקתם ויזכר אלהים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב, וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים".

וראיתי לגאון המובהק רבי יוסף ענגיל ז"ל בספרו אוצרות יוסף (דרוש א' לשוכבי"ם) שכה כתב: "בספר ירמיה (ג' י"ד) "שובו בנים שובבים נאם ה' וגו' ונתתי לכם רעים כלבי ורעו אתכם דעה והשכיל", והנה הכתוב אומר כי בשכר התשובה ונתתי לכם רעים כלבי ורעו אתכם דעה והשכיל, וענין הדבר כי התשובה ענינה דעת, כלשון הזהב של הרמב"ם בספר מורה נבוכים (ח"ג פמ"ג) "ענין צום כיפור שהוא נותן דעת התשובה עכ"ל, הרי כי התשובה ענינה דעת וכו'.

וזהו מה שאמר ויאנחו בני ישראל, ובירושלמי תענית (פ"א ה"א) מתוך חמשה דברים נגאלו ישראל ממצרים, מתוך הקץ, מתוך הצרה, מתוך הצווחה, מתוך זכות אבות, מתוך תשובה. מתוך הקץ הוא דכתיב ויהיה בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה וכו', מתוך התשובה וידע אלהים", עד כאן לשון הירושלמי.

ומובנים דברי הירושלמי מה שאמר "מתוך תשובה וידע אלהים", וידע דייקא כי התשובה היא מן הדעת, ואף כי נאמר וידע אלהים מכל מקום הכל אחד כי על ידי הדעת של האדם ששב מפני הדעת, ממשך גם למעלה כן, כי כפי מה שהוא אדם כך הוא ממשך גם למעלה" עיין שם גל דבריו האמיתיים.

וכמנהגו הטוב הגאון רבי יוסף ענגיל ז"ל כיון אל האמת, כי ראיתי בתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל לשמות שם על הפסוק הזה "וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים" שכה תרגם: "וחמא ה' צער שעבודהון דבני ישראל, וגלי קדמוי ית תיובתא דעברו בטומרא דלא ידעו אנש בחכרייה", והן הם הדברים ממש דדוק היטב. [וגם ראיתי כי תיבות הפסוק "וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים", עולים בגימטריא "בני ישראל בתשובה גאלם ונגאל" ודוק].

ולדרך זו שדעה בחינת תשובה מוכן היטב הא דרכותינו מסדרי התפילה ע"ה דסמכו ברכת חונן הדעת להשיבנו, דבני חדא ביקתא אינון, והיינו וידעו תועי רוח בינה (ישעיה כ"ט כ"ד) וכדרשתם במסכת מגילה (י"ז ב') דרוק.

וליסוד שהביא הגאון רבי יוסף ענגיל ז"ל מדברי הרמב"ם ז"ל בספר המורה דענין התשובה הוא הרעת, יש להשוות גם לדברי הרמב"ם ז"ל עצמו בחיבורו הגדול (הלכות מקואות ס"פ י"א): "כשם שהמכוין לבו לטהר כיון שטבל טהור אף על פי שלא נתחדש בגופו דבר, כך המכוין לבו לטהר נפשו מטומאות הנפשות, שהן מחשבות האון ודעות הרעות, כיון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות, והביא נפשו במי הדעת טהור, הרי הוא אומר וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם, ה' ברחמי הרבים מכל חטא עון ואשמה יטהרנו אמן" דוק היטב והבן.

עבודה זרה (ד' ב'): "אמר רבי יהושע בן לוי לא עשו ישראל את העגל אלא ליתן פתחון פה לבעלי תשובה שנאמר מי יתן והיה לבכם זה להם ליראה אותי כל הימים וגו' והיינו דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי לא דוד ראוי לאותו מעשה, ולא ישראל ראוי לאותו מעשה, לא דוד ראוי לאותו מעשה דכתיב ולכי חלל בקרבי, ולא ישראל ראוי לאותו מעשה דכתיב מי יתן והיה לבכם זה להם ליראה אותי כל הימים אלא למה עשו לומר לך שאם חטא יחיד אומרים לו כלך אצל יחיד ואם חטאו צבור אומרים לכו אצל צבור".

ופירש רש"י ז"ל: "לא עשו ישראל את העגל, כלומר גבורים ושליטים ביצרם היו ולא ה' ראוי להתגבר יצרם עליהן אלא גזירת מלך היתה לשלוט בם כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה שאם יאמר החוטא לא אשוב שלא יקבלני אומרים לו צא ולמד ממעשה העגל שכפרו ונתקבלו בתשובה: מי יתן והיה לבכם זה וגו', בסניני נאמר אלמא גבורים ואמיצי לבב ביראתם היי".

ולפי המתבאר דתשובה היא מן הרעת, ובני ישראל שעשו העגל באו להורות תשובה, לכן בני ישראל דור המדבר נקראים "דור דעה", כדרשתם במדרש קהלת רבה (פ"ז ס"ב וש"נ): "דרדע זה דור המדבר שכולו דעה, בני מחול אלו ישראל שמחל להם הקב"ה על מעשה העגל", ועיין בספר הליקוטים (פרשת דברים פרק א') והבן.

ולהאמור במסכת עבודה זרה שם שדוד הוא הקים עולה של תשובה והוא רבן של בעלי תשובה, יוצא שבמקרא הנ"ל נרמזים כולם "את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב, וגו' וידע אלהים", וידיעה היא תשובה בחינת "דוד", הרי מרכבה שלימה, דוק והבן.

## ד. בענין עמרם בן קהת החסיד

שמות (ו' כ'): "ושני חיי עמרם שבע ושלשים ומאת שנה". ובתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל שם כה כתרגום: "ושני חיי דעמרם חסידיא מאה ותלתין ושבע שנין חייא".

ובס"ד נתעוררתי לדקדק דקדוק נכון, וגדול הוא אצלי, שיש להבין מדוע ומאי טעמא המיוחס ליונתן בן עוזיאל קוראו ומכתירו לעמרם בתואר חסיד כמפורש בדבריו, והלא דבר הוא וכעת ולא ראיתי מי שדיבר כזה, ונחזי אנן בעזר האל ב"ה חונן הדעת.

כבא בתרא (י"ז א'): "תנו רבנן ארבעה מתו בעטיו של נחש ואלו הן בנימין בן יעקב ועמרם אבי משה וישי אבי דוד וכלאב בן דוד".

ופירש רש"י ז"ל: "בעטיו של נחש, בעצתו של נחש כלומר לא היו ראויין למות אלא שנגזרה גזירת מיתה על כל תולדותיו של אדם הראשון בעצתו של נחש בעטיו תרגום של עצתו", ועיין שם בפירוש המיוחס לרבינו גרשום ז"ל.

ומתבאר שאותם שמתו בעטיו של נחש היינו שמתו בלא חטא, והוא תלמוד ערוך במסכת שבת (נ"ה ב') עיין שם.

ובספר הזהר הקדוש ח"א (דנ"ז ע"ב): "רבי ייסא אמר, כולהו בני עלמא חמאן ליה לאדם הראשון בשעתא דמסתלקי מן עלמא, לאחזאה סהדותא דבגין חוברי דבר נש איהו אסתלק מעלמא ולא בגיניה דאדם, כמה דתנינן אין מיתה בלא חטא, בר אינון תלתא דאסתלקו בגין ההוא עיטא דנחש הקדמוני, ואלין אינון, עמרם, לוי, ובנימין, ואית דאמרי אוף נמי ישי, דלא חבו ולא אשתכח עליהו חובא דימותוניה ביה, בר דאדכר עליהו ההוא עיטא דנחש כדאמרן".

ורבינו אברהם אזולאי ז"ל בספר חסד לאברהם (מעין ה' נהר ו') כתב: "הזוהמא שהמשיך הנחש על חוה ועל אדם ועל זרעו אחריו אין מי שניצול ממנה, אמנם אינם שרים בה, אמנם אין מי שלא היה בו קצת אחיזה, אפילו אותם הארבעה שלא נמצא בהם שום חטא, עם כל זה מתו בעטיו של נחש כנוצר, והענין כי אותו הזוהמא שנדבקה בו אי אפשר להסירה מן האדם רק אחר המות, שעל ידי הקבורה שמתנער הבשר בעפר נפרדת ממנו, אפילו היה צדיק גמור עם כל זה ימות בעטיו של נחש כדי להפריד אותה הקלי שנדבקה בו מזוהמת הנחש בימי אדם כנוצר".

ובספר המופלא מגלה עמוקות על פרשת ואתחנן (אופן קצ"ט) כתוב: "נתחלל משה בביאתו לזה העולם, שבא מצד ערוה שאסרה תורה [אחר כך], שלקח עמרם את דודתו שעתידה התורה לאסור, שזוה הטעם אף על פי שעמרם היה אחד מחמשה בני אדם שמתו בעטיו של נחש, ונקרא עמרם על שם עמר נקי (דניאל ז' ט') שלא חטא מימיו, מכל מקום עבור זה הוצרך להתגלגל אחר כך ולבוא לעולם, גם בשביל זה הסתירה התורה ענין לקיחת אשתו ולידת משה, באמרו וילך איש מבית לוי" עכ"ל.

תהלים (ט"ז י'): "לא תעזוב נפשי לשאול לא תתן חסידך לראות שחת", ובמדרש תהלים שם (פט"ז סי"א): "לא תתן חסידך לראות שחת שאפילו ריח גיהנם אינו מריח" ע"ש, ובספרי (פרשת נשא פסקא מ'): "וישמרך, ישמור רגלך מן גיהנם, וכן הוא אומר רגלי חסידיו ישמור ורשעים בחושך ידמו" ע"ש, וכן הוא במדרש במדבר רבה (פי"א ס"ה) ובמדרש תהלים (פקכ"א ס"ב): "אל יתן למוט רגלך מהו אל יתן למוט בשעה שימוטו הכל לגיהנם אתם אינכם מוטים וכו', כשתמוט רגלם של רשעים אותה שעה אינכם מוטים שנאמר רגלי חסידיו ישמור" ע"ש.

ומבואר באר היטב ד"חסיד" אין לו שייכות ל"גיהנם", ולא תתן חסידך לראות שחת כלשון הפסוק בתהלים, ואפילו ריח גיהנם אינו מריח כלשון המדרש, ולפי זה יוצא שעמרם אבי משה שאמרו עליו ש"לא חטא מימיו" וכן "שלא נמצא בו שם חטא", ואם כן בדין הוא שיוכתר בתואר "חסיד" שבוודאי עמרם ירש מיד גן עדן ולא ראה פני גיהנם ודוק היטב.

וכל חסיד היינו חסיד מעיקרו שלא חטא מימיו וכדפירש רש"י ז"ל בסוכה (נ"ג א'), ועיין בבא קמא (ק"ג ב') ובספר קהלת יעקב חלק מענה לשון (מערכת ח' כלל רנ"ח ד"ר ע"ג), ולגאון רבי חיים פאלאגני ז"ל בספרו כל החיים (מערכת ח' כלל כ"ב), ובספרו ישמח חיים (מערכת ח' אות פ'), ובספרו ארצות החיים (דף ק"ו ודף ק"ז), ולבנו בספר יפה תלמוד ח"א סוכה שם, ובספר אוצר י"ד החיים (סימן רמ"ח), והגהות מקור חסד לספר חסידים (סימן א'), ובספרו ניצוצי אור סוכה שם, ובארוכה בספר בית אהרן ח"ט (ערך איש חסיד דרפ"ד ע"א), ובקובץ התורני היקר "נור התורה" (גליון י"ג דף רס"ג) ציין בזה לשו"ת יהודה יעלה ח"א (סימן צ"ה), ולדרשות החתם סופר ח"א (לסוכות דף ג'), ובאריכות בהגהות שער יוסף (שם), וחידושי חתם סופר סוכה (נ"ג א') ובבא קמא (ק"ג ב'), ולבנו בספר כתב סופר על התורה (ליקוטים בסוף הספר), וקובץ שערי תורה ח"א (קונטרס א' סימן י"א אות ג'), ובספר פסקי תשובה (דברי חכמים דף ק"ז) וע"ש, ונתבאר במקומו בס"ד, והיא בחינת עמרם שלא חטא מימיו כנ"ל, ולכן הוכתר בתואר "חסיד" ודוק.

ומצאתי בספר המופלא מגלה עמוקות על התורה (פרשת חאת ברכה): "ה' מתו בעטיו של נחש בוהר פרשת בראשית, וסימן שלהם ימין ה' רוממה, לוי" עמר"ם, יש"י, בנימי"ן, סופי תיבות ימי"ן, ולפי דברי תלמוד שלנו סימנך בנים אתם לה', כלא"ב בנימי"ן יש"י עמר"ם [סופי תיבות בנים], ולפי דברי הזוהר נרמזו בפסוק כי לא תעזוב נפשי לשאול לא תתן חסידך לראות שחת שתודיעני אורח חיים נעימות בימינך נצח, שהיו ראויים לחיות לנצח, ורק עבור עטיו של נחש מתו" ודוק היטב.\*

\* ויש להבין מה שכתב כאן בספר מגלה עמוקות ה' מתו בעטיו של נחש, וכן כתב במגלה עמוקות (פרשת ואתחנן) חמשה בני אדם שמתו בעטיו של נחש, והבאתי דבריו לעיל, והרי הן לסברת התלמוד והן לסברת ספר הזוהר הקדוש אינם אלא ארבעה וכמו שהביאם הוא עצמו כאן, ואולי צירף סברת הזוהר הקדוש שם ח"א (דנ"ג ע"א) "יהושע לא מית אלא בעיטא של נחש", אלא שהיה לו גם להזכירו בהדיא, ועיין לגאון חיד"א ז"ל בהגהות ניצוצי אורות לספר הזוהר שם, ובספרו דבש לפי (מערכת ד' אות ה'), ובארוכה בספר היקר שערי הלשם ח"א (סימן ד', וסימן י"ח פ"א), ושם ח"ב (סימן ב' פ"ב וסימן י"ג פ"ג), ובספר שערי זהר שכתב (נ"ה ב') ואכמ"ל.

ובאופן נוסף יש לפרש מדוע הוכתר "עמרם" בן קהת בן לוי בתואר "חסיד", והוא עם דברות רבינו השל"ה הקדוש ז"ל שבספרו שם (מסכת יומא הלכות תשובה אות ט') כתב: "עמרם תיקן חטא סדום אשר לא זכרו עשות חסד עם רעיהם, ועמד הוא וגמל חסד עם כל ישראל, לשמוע בקול בתו לעשות זיווגים שניים אחר שפירש ממנה כדי שתהר ותחיל למשה מושיעם ממצרים, אשר נאמר עליו צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל".

ומפורש לנו עמרם גמל חסד עם כל ישראל ובזה תיקן חטא אנשי סדום שמנעו צדקה וחסד, ולכן נקרא עמרם חסידא, וזו לשון הרמח"ל ז"ל בספרו מסילת ישרים (פרק י"ט): "והנה גמילות חסדים הוא עיקר גדול לחסיד, כי חסידות עצמו נגזר מחסד", ועיין בספר הזהר הקדוש ח"ג (דרפ"א ע"א), ובהקדמת ספר תקוני זהר (ד"א ע"ב) חסידים מסטרא דחסד ודוק היטב. [ק"ק לשון רבינו השל"ה שעמרם עשה זיווג שני עם יוכבד כדי שתהר ותוליד למשה כנ"ל, והרי כשעמרם פירש מיוכבד היתה מעוברת ממה שלשה חדשים, עיין סוטה (י"ב א') ומדרש שמות רבה (פ"א סי"ג)].

ומצאתי לרבינו חיים בן עטר ז"ל בספרו אור החיים הקדוש בראשית (מ"א ג') שכה כתב: "יוצא מדבריהם כי לוי לא היה חסיד - ועליו העידה התורה (דברים ל"ג ח') לאיש "חסידך", כי לוי היה חסיד שבשבטים, והגם ששם על זרעו הוא אומר [ר"ל אהרן ולא לוי עצמו], הענפים יגידו על השורש" עכ"ל. ולפי דרכו ז"ל מצאנו עוד טעם מדוע אכן קראו והכתירו את "עמרם" בן קהת בן לוי בשם "חסיד" - אחר שהיה בן קהת בן לוי שהיה חסיד שבשבטים, ואהרן בנו שנקרא חסיד לאיש חסידך כנ"ל יעיד על אביו עמרם, דהפרי יעיד על האילן, והענפים יגידו על השורש ודוק. [ובתרגום המיוחס ליונתן דברים (י' ו', ול"ג ח') קורא לאהרן חסיד ע"ש].

ומעניין מה ראיתי בתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל שמות (שם ו' י"ח) שקרא לקהת אבי עמרם בתואר קהת חסידא, ועם האמור כאן יובן היטב, ובתרגום רב יוסף לדברי הימים א' (ה' ב') קורא ללוי בתואר חסיד ושם הכוונה לשבט לוי. [ולא ידעתי מדוע לא הזכיר האור החיים שם והסתיע מדברי ספר הזהר ח"א (דנ"ג ע"א) שלוי בן יעקב נפטר בעטיו של נחש ע"ש].

ואמרו בספר הזהר הקדוש ח"ב (י"ט ע"א): "באותה שעה שנוולד לוי נטלו הקב"ה ובחרו מכל אחיו, והוליד לקהת, וקהת הוליד לעמרם, והוא הוליד לאהרן ומרים. פירש מאשתו, והחזירה, באותה שעה היו המשוררים של מעלה עומדים ומשוררים, גער בהם הקב"ה ונשתכך השיר, עד שנטה קו ימינו והושיט לעמרם עכ"ל.

וגם לפי דברות ספר הזהר הקדוש כאן יובן מדוע נקרא עמרם "חסיד" כי הקב"ה נטה "קו ימינו" והושיט לעמרם כנ"ל, ואנן קיימא לן "חסד דרועא ימינא" כדברי אליהו הנביא זכור לטוב (במאמר פתח אליהו), ועיין בספר הזהר הקדוש ח"א (דקמ"ו ע"א, ודקצ"ח ע"ב, ודל"ב ע"ב, ודרמ"א ע"א) ועוד ועוד ואכמ"ל.

ועוד שם בספר הזהר הקדוש אמרו: מאי טעמא לא נזכר שמו [של עמרם שרק כתוב וילך איש וגו'], מפני שבצנעא הלך ובצנעא חזר לאשתו כדי שלא יכירו בו, הדא הוא דכתיב וילך איש, ולא נאמר וילך עמרם כפרהסידא, ויקח את בת לוי, אף היא בצנעא חזרה, ולא נזכר שמה", עכ"ל.

וגם לפי דברים אלו שכל שעשה עמרם היה בצנעא שלא יכירו יובן מדוע נקרא "חסיד" שמעשיו של חסיד בהצנע ובחסתרה כמפורסם. [וכמו שפירשו מאמרם בספר תקוני זהר (ד"ב ע"ב) "איזהו חסיד המתחסד עם קונו" דהיינו שרק קונו מכיר ויודע בו, כביאור אדמו"ר מהר"י מקוזמיר זצ"ל המובא בספר שיח שרפי קדש (דנ"ח ע"ב), ועיין בספר הנחמד אמונת אומן (ערך חסידות דף כ"ח) ודוק].

עוד יש לומר בס"ד שהרי על אדם הראשון העידו רבוהינו שחסיד גדול היה כלשונם במסכת עירובין (י"ח ב')

ומחכמי לבב ע"ה כה קבלנו: "יוכבד אמו של משה רבינו ע"ה היתה גלגול חוה אשת אדם הראשון, ועמרם גלגול אדם, לכן מת בעטיו של נחש, ופירש אדם מאשתו ומאה שלושים שנה הוליד שידין ורוחין, לכן עתה כנגזן עמרם פירש מאשתו מאה ושלושים שנה כדי שבאותן מאה ושלושים שנה ימשכו אותן נגעי בני אדם קדמאה ויבאו לעולם, ואחר שכלו כולם לבוא בעולם, אז חזר עמרם עם אשתו והוליד למשה רבינו ע"ה לתקן אותן הניצוצות שלו דוגמת שת שנוולד אחר שחזר אדם עם חוה כנודע. כי הוא ש' דמשה, וראה והבין איך כל דרכי השי"ת מכוונים ביושר" וככתוב ספר מחברת הקדוש (שער יציאת מצרים) ע"ש, ועיין בספר שער הפסוקים (פרשת שמות) ועוד שם (תהלים פרק קל"ה) ועוד הרבה.

וכתוב בספר מגלה עמוקות על התורה (פרשת שמות): "ותהר האשה - יוכבד גלגול חוה, וכמו שאדם הראשון פירש מאשתו מאה ושלושים שנה עד שהוא הוליד שת הוא גלגול משה, גם עמרם פירש מאשתו בת מאה שלושים שנה והוליד למשה גלגול שת, לכן נקראת בת לוי שענתה מחדש נתעברה בה נשמת חוה, ובוה חזרה לנערותיה וזהו ותהר האשה, היא האשה אשר נתת עמדי חוה וכו', אנכי אלהי אביך, במדרש בשעה ששמע משה קול סבור שהוא קולו של אביו עמרם או קולו של אדם הראשון ברזא דגלגולא" עכ"ל.

ומבואר יוצא מדברות קדשם שעמרם גלגול אדם הראשון היה, ואחר שאדם הראשון "חסיד" גדול היה כמאמרם הנ"ל, לכן גם את "עמרם" גלגולו תיארו וקראו "חסיד" דוק.

ודע כי כך לשון עזר הפסוקים שם: "עמרם שפירש מיוכבד עד היותה בת מאה ושלושים שנים, ואז הוליד את משה על דרך שפירש אדם מחוה, עד שיתבררו ממנו כל אותם הסיגים של השחתת זרע במאה ושלושים שנה. ואחר כך הוליד את שת, בהיות חוה בת מאה ושלושים שנה" עיין שם בארוכה בכל הענין. [ולפי מבואר שם אתו שפיר תמיהות הגאון בעל תורת חיים ז"ל בחידושו לכתב בתרא (קכ"א ב') עיין ותבין].

ובספר חסד לאברהם (מעין ד' נהר נ"ד) כתוב: "יוכבד אם משה היתה גלגול חוה, ואולי גם עמרם הוא גלגול אדם, ולכן מת בעטיו של נחש, והוא פירש מן יוכבד אשתו מאה ושלושים שנה" ועוד שם (מעין ה' נהר כ"ה) יוכבד היתה גלגול חוה, ואולי כי גם עמרם גלגולו של אדם הראשון, ולכן פירש מאשתו מאה ושלושים שנה ואחר כך הוליד משה" וכו'. [מדברי הרב חסד לאברהם מתבאר דלא ברור אצלו שעמרם גלגול אדם הראשון ובלשון אולי הוציאה ודוק].

ולשונם זה "שעמרם פירש מאשתו יוכבד עד היותה בת מאה ושלושים שנה", צע"ק דעמרם לא פירש מיוכבד מאה ושלושים שנה, שהרי יוכבד ילדה את מרים בהיותה בת מאה עשרים וארבע, ויוכבד ילדה את אהרן בהיותה בת מאה עשרים ושבע כמתבאר במדרש שמות רבה (פ"א ס"ג), נמצא שעמרם לא פירש מאשתו מאה ושלושים שנה, וכאשר יוכבד היתה מעוברת ממשה שלשה חדשים רק אז פירש עמרם מאשתו עיין סוטה (י"ב א'), ומדרש שמות רבה (פ"א ס"ג), וצ"ב.

## ה. בענין שכל אנשי מצרים מתו בקריעת ים סוף

שמות (י"ד כ"ד): "ויהי באשמורת הבקר וישקף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן, ויהם את מחנה מצרים, ויסר את אופן מרכבתיו וינהגוהו בכבודו, ויאמר מצרים אנוסה מפני ישראל כי ה' נלחם להם במצרים".

ופירש רש"י ז"ל: "נלחם להם במצרים, במצרים בארץ מצרים שכשם שאלו לוקים על הים כך לוקים אותם שנשאר במצרים".

ומקור הדברים במכילתא שם (פרשת בשלח פרשה ה'): "רבי יוסי אומר מנין אתה אומר במכות שהיו לוקים אלו על הים, כך היו אלו שבמצרים לוקין, והיו רואין אלו את אלו, לכך נאמר ויאמר מצרים אנוסה מפני ישראל כי ה' נלחם להם במצרים".

וראיתי לחד מתקיפי קמאי רבינו אלעזר מגרמייזא בעל הרוקח ז"ל בפירושו לסידור התפילה, ח"א (דף ש"ה) שכה כתב: "זדים טבעת, וידיים העברת, ויכסו מים צריהם, אחד מהם לא נותר, למה אנו אומרים שתי טביעות "טבעת" ו"יכסו", ועוד למה אומרים זדים טבעת, ואחר כך וידיים העברת, והרי ישראל עברו תחילה ואחר כך מרכבות פרעה וחילו טבעו, ככתוב לגזור ים סוף והעביר ישראל וניער פרעה, וכן בתפילת מעריב אומרים המעביר בניו בין גזרי ים סוף, ואחר כך בתהומות טיבע. אלא שכבאו ישראל והמצריים לים מיד יצא הים וטיבע הנשאר בעיר מצרים, ככתוב כי ה' נלחם להם במצרים, ועברו ישראל, ואחר כך ניער פרעה וחילו בים סוף" עכ"ל.

ואם הכנתי נכונה דברות קדשו ז"ל, הרי מבואר בדבריו חידוש מפליא שבתחילה ים סוף טיבע את אותם המצרים שנשארו בארץ מצרים, ואחר שנבקע הים וישראל עברו בתוכו, אזי הטביע ים סוף את המצרים הרודפים אחר ישראל הם פרעה וכל חילו, ובוה ביאר מה שסדרו מסדרי התפילה והקדימו זדים "טבעת", לפני וידיים "עברו ים" דוק היטב.

ובדאי לחידוש מופלא זה של בעל הרוקח ז"ל יש מקור נפתח ברברות חז"ל אלא שלפי שעה נעלם ממני היכן אמרו כן להדיא שהים התפשט והטביע את אנשי ארץ מצרים, וקרוב אצלי מאוד שבעל הרוקח ז"ל הבין כך את דברי המכילתא דלעיל שהביאה רש"י ז"ל "גלחם להם במצרים, במצרים בארץ מצרים שכשם שאלו לוקים על הים כך לוקים אותם שנשארו במצרים", דהיינו באותם מכות שלקו המצריים על הים, כך לקו אותם שבארץ מצרים, כלומר בטביעה בטיט ובשטיפת המים ודוק.

שמות רבה (פכ"ד ס"ב): "רבי יהודה אומר אמרו ישראל באותה שעה [דקריעת ים סוף] כלום הוציאנו הקב"ה ממצרים אלא כשביל חמשה דברים, אחת לתת לנו ביזת מצרים. שנית להרכיבנו על ענני כבוד. שלישית לקרוע לנו את הים. רביעית להפרע לנו מן המצריים. חמישית לומר לפניו שירה, עכשיו כבר נתן לנו ביזת מצרים והרכיבנו על ענני כבוד וקרע לנו את הים ופרע מן המצריים, ואמרנו שירה לפניו נחזור למצרים. אמר להם משה כך אמר לי המקום כי כאשר ראתם את מצרים היום וגוי אמרו לו כבר מתו כולם נחזור למצרים. אמר להם באו ופרעו את השטר, שכך אמר לי הקב"ה בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה, רבי אלעזר אומר לפי שראו [ישראל] פגרי מצרים שהיו מעבידים בהם בחומר ובלבנים מושטפים על פני המים אמרו לא נשתייר אדם במצרים, נתנה ראש ונשובה מצרימה" וכו'.

ופשט לשון רבוחנו במדרש מראה בעליל דאכן מתו כל המצרים שבמצרים ולא נשתייר מהם אדם, ובדאי עדיף לפרש הדבר עם דברי בעל הרוקח ז"ל דלעיל מאשר לומר שהיה נס חדש שמתו כל מצרים וכו' ודוק היטב. [למדרש הנ"ל ציין הרב המהדיר על הריטב"א שם].

ובזה מאירים דברי רז"ל שמצאתי בס"ד במדרש הגדול שמות (ל"ב י"ב דף תרפ"ד): "למה יאמרו מצרים ברעה הוציאם, וכי מצרים קיימים הם, אלא למה יתקיים דבריהם של מצרים שאמרו ברעה הוציאם" עכ"ל, והיינו כנ"ל שאכן מתו כל המצרים אף אותם שהיו בארץ מצרים ודוק היטב. [ועיין בספר ערוך לנו יבמות (ע"י ב') ודוק היטב].

ועם הדברים הנפלאים דלעיל שכשם שמתו המצרים חיל פרעה הרודפים אחר ישראל, כל גם מתו כל המצרים הנשארים במצרים וכנ"ל, חושבני יאירו פשטי המקראות שם הנראים ככפולים ולישנא יתרא כמו: "ויאמר ה' אל משה נטה את ירך על הים וישבו המים על מצרים, על רכבו ועל פרשיו. ויט משה את ידו על הים וישב הים לפנות בקר לאיתנו ומצרים נסים לקראתו, וינער ה' את מצרים בתוך הים".

דהיינו וישבו המים על המצרים אלו שנשארו בארץ מצרים, "על רכבו ועל פרשיו" היינו המצרים הרודפים, וכן מה שאמר "ומצרים נסים לקראתו" היינו חיל פרעה ורכבו הרודפים אחר ישראל, "וינער ה' את מצרים בתוך הים" אלו שנשארו במצרים וכנ"ל.

ועוד שם (פסוק כ"ח): "וישובו המים ויכסו את הרכב ואת הפרשים לכל חיל פרעה הבאים אחריהם בים, לא נשאר בהם עד אחד", כלומר "כל חיל פרעה" הם המצרים אשר רדפו אחר בני ישראל, "לא נשאר בהם עד אחד" אותם מצרים שנשארו במצרים.

וכן שם (פסוק ל'): "וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים, וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים", גם כאן תתפרש הכפילות עם האמור לעיל "וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים" הם חיל פרעה אשר רדפו אחר ישראל, "וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים", הם המצרים אשר נשארו במצרים שגם הם טבעו. [ויתכן ואפשר שיש לפרש דברי המכילתא דלעיל "שהיו רואים אלו את אלו" דגם ישראל ראו את המצרים שבארץ מצרים].

ועם האמור פירשתי בחיבורי פרי טוב (סימן כ') האמור בסידור בתפילת "אמת ואמונה" דערבית: "המעביר בניו בין גזרי ים סוף, ואת רודפיהם ואת שונאיהם בתהומות טבע", ורכות בשנים הייתי מהרהר להבין נוסח התפילה דתיקנו לנו רז"ל דמשמעות הדברים שאז בזמן קריעת ים סוף תרתי היו גם "רודפים" וגם "שונאים", ומה ביאור ופשר הדברים.

אבל עם הדברים האמורים שבתחילה ים סוף טיבע את אותם המצרים שנשארו בארץ מצרים, ואחר שנבקע הים וישראל עברו בתוכו, אזי הטביע ים סוף את מצרים הרודפים אחר ישראל פרעה וכל חילו, וכמשנית בארוכה, נפתח לנו פתח בביאור ענין "ואת רודפיהם ואת שונאיהם בתהומות טבע", דיש לפרש "רודפיהם" היינו המצרים פרעה וכל חילו שרדפו אחר ישראל וטבעו בים סוף, ואת "שונאיהם" הם המצריים שנשארו בארץ מצרים שגם הם נשטפו וטבעו, ודוק.

וכזה יובן היטב מדוע רבותינו מסדרי התפילה קבעו והוציאו לה דוקא לשון "ואת שונאיהם" ולא אמרו ואת "אויביהם", כי לשון "אויב" נופל על מי שמרע לחבירו בידיים, אבל "שונא" נקרא מי ששונא את חבירו "בלבו", אבל אין עושה לו רעה בפועל, וכההיא דלא "תשנא" את אחיך "בלבבך", וככתוב בספר באור שמות נרדפים (ערך אויב דף כ"א), ועיין בארוכה בפירוש הגאון מלבי"ם ז"ל תהלים (פ"ט כ"ג) ע"ש.

וכאן אותם המצרים שנשארו בארץ מצרים נקראו "שונאים" כי לא הרעו בפועל שלא רדפו אחר ישראל ורק שנאתם בלבם היתה וכו"ל, והיינו נמי דאמר קרא אמר "אויב" ארדוף אשיג אחלק שלל וגו', שהם פרעה וכל חילו ונקראו "אויב" אחר שעשו מעשה רוע בידיים שרדפו אחריהן ובקשו להרגם ממש ודוק היטב.

אלא שלפי דרך זו לכאורה היה למסדרי התפילה להקדים "שונאיהם" לפני "רודפיהם", שהרי השונאים דהיינו הנשארים בארץ מצרים הם טבעו בתחילה וכו"ל, ואולי לא לפי סדר הזמן נקטו לה אלא דיברו לפי גודל המסכנים את ישראל, ועיין. [ועוד עיין בזה בחיבורי פרי טוב (סימן ה' ו' ו"ט) ובחיבורי מנוחת שלום ח"י (סימן ג"א) וצרף לכאן].

ולרבותינו בעלי התוספות ז"ל מהדורת "הדר זקנים" (פרשת בשלח דל"א ע"ב) ראיתי שכתבו: "כי ה' נלחם להם במצרים, מהו במצרים, מלמד שלקו המצריים [במצרים] מעין אותה המכה שלקו על הים, שאותם שבמצרים טבעו בנילוס".

ודברי רבותינו בעלי התוספות ז"ל הם כעין האמור בדברי בעל הרוקח ז"ל שגם המצרים בארץ מצרים טבעו ואכדו מן העולם, אלא שלא ים סוף הטביעם כדברי בעל הרוקח ז"ל, אלא שנהר הגילוס הוא שהטביעם ודוק.

יבמות (ע"ו סע"א): "מתלב רב יוסף ויתחתן שלמה את בת פרעה מלך מצרים", ומשני "גייורי גיירה". ופריך: "ותיפוק ליה דהא מצרית ראשונה היא, וכי תימא הנך אזלי לעלמא והני אחריני נינהו, והא תניא אמר רבי יהודה מנימין גר מצרית היה לי חבר מתלמידי רבי עקיבא אמר אני מצרית ראשון ונשאתי מצרית ראשונה אשיא לבני מצרית שניה כדי שיהא בן בני ראוי לבא בקהל" ומשני תלמודא, עיין בסוגיא.

ופירש רש"י ז"ל: "ותיפוק ליה דאפילו גיירה, מצרית ראשונה היא, ואפילו הכי קרי ליה חתנות: הנך אזלי לעלמא, מתו וטבעו בימי פרעה, וכי אזהר רחמנא מערב רב: והני אחריני נינהו, אומות אחרות באו וישבו בארצם: אשיא לבני מצרית שניה, שאם אשיאנו מצרית ראשונה יהא בנה שני לה וכו', אלמא לא אזדו לעלמא והני מצרית נינהו".

וכתב הרשב"א ז"ל בחידושו שם: "וכי תימא הנך אזדו לעלמא והני אחריני נינהו. פירש רש"י ז"ל שנטבעו בידי משה וישראל על ים סוף, וכי אזהר רחמנא אערב רב קא מזהר. ודברי תימא הם, וכי כל המצריים נטבעו, והלא לא נטבעו אלא היוצאים למלחמה. ומסתברא דהכי קאמר וכי תימא הנך אזדו לעלמא שמא באורך הזמן גלו, ולא שאנחנו מתירים אותן מן הספק, אלא לרווחא דמלתא קאמר לו, דאף כשתמצא לומר דבעלמא אמרינן אזדו לעלמא, הכא אי אפשר דהא אמר מנימין גר המצרי כו', אי נמי אזדו לעלמא בימי שנחריב".

וזו לשון הריטב"א ז"ל בחידושו שם: "וכי תימא הנך אזדו לעלמא והני אחריני נינהו. פירש רש"י ז"ל כי כל המצריים טבעו בים, וכי אזהר רחמנא על מצרית ראשון ושני משום ערב רב הוא דאזהר, ואינו נכון שהרי לא טבעו בים אלא אותם שיצאו למלחמה עם פרעה אחר ישראל".

ולכאורה קושית רבותינו הראשונים כמלאכים ז"ל על רבינו עטרות המפרשים רש"י ז"ל היא קושיא גדולה, וצריך לדעת מה ישיב רש"י ז"ל על כך.

אבל לפי דברינו דלעיל מתבארים היטב דברי רש"י ז"ל כאן ביבמות באומר "מתו וטבעו בימי פרעה", דאכן כל המצרים מתו אז בקריעת ים סוף, הן אותם אשר רדפו אחר ישראל, והן אותם שנשארו בארץ מצרים וכמו שנתבאר בארוכה, ורש"י ז"ל אמת ותורתו אמת, ושלמה משנתו זיע"א.

והעירוני התלמידים היקרים הע"י וישיבתנו הקדושה ישיבת "כף החיים" יכב"ץ, לדברות רבינו הגדול הגר"א ז"ל בביאורו לשלחן ערוך אה"ע (סימן ד' אות י"ח) שכה כתב: "דברי רש"י ז"ל [הנך אזלי לעלמא, מתו וטבעו בימי פרעה], כבר סתחן הרשב"א ז"ל דהא לא טבעו בים אלא אנשי המלחמה, וכן הסכימו הרמב"ן והרשב"א והביאו כמה גאונים כדעת תוספות והרא"ש, ומכל מקום דברי רש"י ז"ל יש ליישב כמו שאמרנו באגדה כמו שלקו בים כך לקו הנותרים במצרים".

הרי שכבר רבינו הגדול הגר"א ז"ל בקוצר אמרים כמנהגו הטוב תירץ שיטת רש"י ז"ל וכאשר כתבנו בס"ד, ונתתי הודאה על חלקי שזכיתי לדבריו ז"ל ותתן אמת ליעקב, כן יעזרנו האל החונן לאדם דעת תמיד לכרך לאמת אנס"ו.

איברא דרבינו הרשב"א ז"ל יוכל לפרש דברי המכילתא "רבי יוסי אומר מנין אתה אומר במכות שהיו לוקים אלו על הים, כך היו אלו שבמצרים לוקין", שאין הכוונה שכשם שאלו המצרים הרודפים "טבעו" בים סוף, כך המצרים הנשארים בארץ מצרים "טבעו" בים סוף או בנילוס ונאכדו מן העולם, וכמו שיש לנו לומר בדעת רש"י ז"ל וכנ"ל, אלא הוא ז"ל יפרש כשם שאלו המצרים הרודפים "לקו" על הים, וכמאמרם במדרש שמות רבה (פכ"ג ס"ט): "רבי אליעזר אומר ארבעים מכות לקו המצרים במצרים ומאתים על הים", וכעין זה בהגדה של פסח כנודע, כך המצרים הנשארים בארץ מצרים "לקו", אבל לא שגם הם נאכדו טבעו ונשטפו על ידי ים סוף או הנילוס, והיינו דקא קשיא ליה על פירוש רש"י ז"ל, אמנם רש"י ז"ל יפרש כאשר כתבנו דווקא.

כמו כן הרשב"א ז"ל יפרש כפשטו קרא למה יאמרו מצרים שהכוונה על אותם מצריים שנשארו במצרים שלא כולם מתו וכמו שמצאתי להדיא במדרש לקח טוב הוא פסיקתא זוטרתא על פסוק זה ודוק היטב.



לעיל הבאתי דברי רבינו הרשב"א ז"ל בתירוצו השני שכתב לפרש: "אי נמי אזדו לעלמא בימי סנחריב". והוכחו דבריו גם בביאור הגר"א ז"ל שם.

והדברים מפליאים מאד, והרי אנחנו בסוגיא עוסקים על שלמה המלך ע"ה איך נשא את בת פרעה ומה שיין לומר שבימי סנחריב מדובר כשבלבל את האומות והרי שלמה קדם לסנחריב זמן זמנים טובא, וכבר עמדו בזה גאוני ווילנא ז"ל עיין בהגהות הרש"ש והגהות חשק שלמה יבמות שם, ולפי שעה הדברים צע"ג.

וכאמת כבר רבותינו בעלי התוספות ז"ל בתוספות ישנים יבמות שם הרגישו בדבר עיין בדבריהם שם. [תוספות ישנים נדפסו אחר כך בש"ס ווילנא, ולא היו למראה עיני הגאון רש"ש ז"ל, ועיין בחיבורי מנוחת שלום ח"י"ב (סימן מ"ג ד"ה והטעם) דווקא].

וכראות בני יקירי חכם ונבון רבי עמנואל הי"ו הדברים האמורים כה כתב לי: "לחומר הקושיה יש לדחוק וליישב בדרך אפשר, והוא כי הפסוק שממנו הקשה רב יוסף לרבא "ויתחתן שלמה את בת פרעה מלך מצרים" הוא קרא בספר מלכים, וספר זה ירמיה כתבו (כאומרם בכבא בתרא י"ד ב'), וירמיה היה בזמן נבוכדנצר שהיה כמאה שנה אחר זמן סנחריב, ואם כן יש לומר שבאמת שלמה המלך לא נשאה ממש לבת פרעה בחופה וקידושין, אלא חי עמה חיי אישות, [אתאי שפיר ביותר לפי פירוש רש"י ז"ל בביאור קושיית התלמוד "ותיפוק ליה משום מצרית ראשונה" עיין שם], ולכן כיון ששלמה לא קדשה לא עבד איסורא, אבל כיון שסנחריב בלבל את האומות והותרו המצריים לבוא בקהל, לכך כתב ירמיה לישנא ד"ויתחתן" כיון שבזמנו כבר הותרו המצריים, ולא בא ירמיה לומר שבאמת שלמה נשאה לבת פרעה, אלא כוונתו דהוא לישנא ד"יתנתן ואישות", וירמיה כתב לפי זמנו שכבר הותרו, וזהו מה שאמר התלמוד "וכי תימא הנך אזלו לעלמא בימי סנחריב", ולכן כתב ירמיה לישנא ד"יתחתן", ודחה התלמוד דליכא למימר הכי, משום דמברייתא דמנימין מוכח דאף אחר זמן סנחריב וירמיה עדיין אסורים המצריים לבוא בקהל ודוק, כך יש לומר לפי חומר הקושיא", עד כאן דברי בני הי"ו, ואיישר חיליה לאורייתא אמנ.

## ו. בענין וירא ישראל את היר הגדולה

שמות (י"ד ל'): "ויושע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים. וירא ישראל את היר הגדולה אשר עשה ה' במצרים, ויראו העם את ה', ויאמינו בה' ובמשה עבדו".

ובתרגום אונקלוס כה תרגם: "ופרק ה' ביומא ההוא ית ישראל מידא דמצראי וחזו ישראל ית מצראי מיתין על כיה ימא. וחזא ישראל ית גבורת ידא רבתא די עבד ה' במצראי, ודחילו עמא מן קדם ה' והימינו כמימרא דיי ובנבואת משה עבדיה".

והנה כל מעיין מרגיש ותמה מה ראה התנא אונקלוס הגר ע"ה לתרגם קרא ד"וירא ישראל" קמא וחזו ישראל לשון רבים, ואילו קרא וירא ישראל בתרא תרגם וחזא ישראל לשון יחיד, והדבר אומר דרשני.

[אם הספרים מדויקים, מיהו ראיתי שכך הוא גם בתרגום אונקלוס הנדפס על דפוס סביוניטה שנת שי"ז (שם דף ע"ז) והוא מוחזק למדרייק מאד].

ואם היתה הרשות נתונה היתי אומר בס"ד דעמוקה כוונת אונקלוס ובדוקא תרגם וירא ישראל בתרא בלשון וחזא לשון יחיד, והוא על פי מאמרם במסכת תענית (ה' ב'): "רב נחמן ורבי יצחק הוו יתבי בסעודתא. אמר ליה רב נחמן לרבי יצחק, לימא מר מילתא. אמר ליה הכי אמר רבי יוחנן יעקב אבינו לא מת. אמר ליה וכי בכדי ספרו ספדנייא, וחנטו חנטייא, וקברו קברייא. אמר ליה מקרא אני דורש שנאמר ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הגני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים, מקיש הוא לזרעו מה זרעו בחיים אף הוא בחיים".

ופירש המיוחס לרש"י ז"ל: "מה זרעו בחיים, כשהוא מקבץ את ישראל מארץ שבים החיים הוא מקבץ, שהן בשבי, שהמתים אינן בשבי: אף הוא בחיים, שיביאנו בגולה כדי לגאול את בניו לעיניו, כמו שמצינו במצרים וירא ישראל וגו', ודרשינן ישראל סבא, ודחנטו חנטיא נדמה להם שמת, אבל חי היה". ועיין סוטה (י"ג א').

ומבואר דקרא "וירא ישראל את היד הגדולה", קאי על ישראל סבא היינו יעקב אבינו. [ובהגהות מהר"צ חיות ז"ל תענית שם כתב על דברי המיוחס לרש"י דלעיל: "ראיתי ענין זה במדרש רבה ולשעה נעלם ממני מקומו של מדרש זה", והמגיה הוסיף "מבואר הוא בספר הזהר" ועיין לקמיה].

וראיתי לחד מתקיפי קמאי מבעלי התוספות ז"ל הוא רבינו אביגדור הצרפתי ז"ל בספרו היקר פירושים ופסקים על התורה (פרשת בשלח פסק נ"ח דף ל"ב) שכה כתב: "וירא ישראל את היד הגדולה, בני ישראל לא נאמר אלא וירא ישראל, מכאן שישראל סבא היינו יעקב אבינו עמד מקברו וכא על הים, לראות היד הגדולה אשר עשה הקב"ה לבניו על הים שנבקע לפנייהם הים, כמו שנבקע הירדן לפני יעקב אבינו שנאמר כי במקלי עברתי את הירדן הזה", והרב המהירי שליט"א ציין שכן הוא גם בספר חסידים (סימן רנ"ז), ובסידור רבינו שלמה בן שמשון (דף ק'). ובפירוש בעל הרוקח על התורה (פרשת בשלח דף ע"ז) ע"ש.

ובספר פירושי התורה לבעלי התוספות ז"ל פרשת בשלח בהרבה מקומות רומזים ענין יעקב אבינו בקריעת ים סוף, כמו שם (דרי"א ע"ב): "וירא ישראל, ישראל סבא, כשראה משה רבינו את יעקב על הים, תיקן "יעקב" [קפ"ב] מילים בשירת הים", ועוד שם (אות ז'): "וירא ישראל, ישראל סבא, את מצרים, מצרים סבא", ועוד שם (דרי"ב ע"ב): "וירא ישראל, בני ישראל לא נאמר אלא ישראל, בא וראה קריעת ים סוף והיד הגדולה, וזהו שאמר הכתוב מלפני אדון חולי ארץ מלפני אלוה "יעקב", אלהי אברהם ואלהי יצחק לא נאמר, אלא אלהי "יעקב" ללמד שהיה ישראל על הים", ועוד שם (דרל"ט ע"ב): "קפ"ב תיבות מן או ישיר כשתכפול ה' ימלוך, כמניין יעקב, לפי שיעקב אבינו היה שם וירא ישראל, ישראל סבא".

ועוד שם (י"ז אות א') על הפסוק ואני הנני מחזק את לב מצרים ויבאו אחריהם ואכבדה כפרעה ובכל חילו ברכבו ובפרשיו כתבו: "ואני הנני, בגימטריא יעקב בזכותו מצרים ויבאו אחריהם", ושם (דקצ"ח ע"ב): "ויסע מלאך האלהים, מלאך האלהים בגימטריא יעקב", ושם (דר"ב ע"ב): "ויבקעו הים, בראש ו' ובסוף ו' יעקב באמצע שבוכות יעקב וי"ב שבטים נבקע הים".

וכבר העירו רבים שדרש זה נמצא בספר הזהר הקדוש ח"ב (דנ"ג ע"א): "וירא ישראל את היד הגדולה וגו', האי קרא לאו רישיה סיפיה ולאן סיפיה רישיה, בקדמיתא וירא ישראל ובתר ויראו העם את ה'. אלא אמר רבי יהודה ההוא סבא [יעקב אבינו] דנחת עם בניו בגלותא וסביל עליה גלותא ואעיל לבניו בגלותא, הוא ממש חמא כל אינון נוקמין וכל גבוראן דעבד קב"ה במצרים הוא דכתיב וירא ישראל. ישראל ממש.

ואמר רבי יהודה סליק קב"ה להאי סבא [יעקב אבינו] ואמר ליה קום חמי בניך דנפקין מגו עמא תקיפא. קום חמי גבורן דעבדית בגין בניך במצרים.

והיינו דאמר רבי ייסא בשעתא דנטלי ישראל לנחתא בגלותא דמצרים דחילו ואימתא תקיפא נפל עליה. אמר ליה קב"ה ליעקב אמאי את דחיל אל תירא מרדה מצרימה. ממה דכתיב אל תירא משמע דחילו הוא דחיל. אמר ליה כי לגוי גדול אשימך שם. אמר ליה דחילנא די ישיצון בני. אמר ליה אנכי ארד מצרימה. אמר ליה תו דחילנא דלא אזכי לאתקברא בניי אבהתי ולא אחמי פורקנא דבני וגבוראן דתעביד להו. אמר

ליה ואנכי אעלך גם עלה. אעלך לאתקברא בקברי אבהתך. גם עלה למחמי פורקנא דברך וגבוראן דאעביד להו. וההוא יומא דנפכו ישראל ממצרים סליק ליה קב"ה ליעקב ואמר ליה קום חמי בפורקנא דברך דכמה חילין וגבוראן עבדית להו ויעקב הוה תמן וחמא כלא הדא הוא דכתיב וירא ישראל את היד הגדולה, ועיין שם כל המאמר בארוכה.

השתא דאתינן להכי דכוונת הפסוק "וירא ישראל", היינו ישראל סבא הוא יעקב אבינו וכנ"ל, יש לומר דגם אונקלוס הגר ע"ה כשתרגם וירא ישראל "וחזא" ישראל נתכוין גם הוא לכלול ולרמוז דרשה זו ולכן הוציאה בלשון יחיד "וחזא" ישראל, ולא תרגם כבמקרא קמא וירא ישראל את מצרים וגו' "וחזו" ישראל, זה הנלע"ד בס"ד.

המשך בקובץ הבא אי"ה.

הרב יעקב חיים סופר

## הערות שונות

בדברי המשך חכמה ויחי (ג' י"א)

במשך חכמה, ויחי (ג"א י"א) בר"ה ברכות י"ח א דו"ל, היה מהלך, [בגמ' הגי' לא יהלך אדם]. בכית הקברות, ותפילין בראשו, וספר תורה בזרועו וקורא, ואם עושה כן, עובר משום לועג לרש חרף עושהו, (משלי י"ז ה'). ופירושו תוס', (ד"ה וספר תורה) ורא"ש, (סימן י') דהוא הדין בעל פה אסור לקרות, ולפי מה שפירשתי (לעיל בר"ה ויהיו) דתורה איכא גם בשיבה של מעלה, וכמו דמצינו מקומות אין מספר, [שלהי ברכת, שלהי מוע"ק, מד"ר שמיני י"א ח', ועוד], אפשר דלקרות על פה שרי, ורק לקרות מספר תורה זהו גופא מצוה, דקורא מתוך הספר, דדברים שבכתב אי אתה רשאי לקרות על פה, (גיטין ס' א'). דקלף ליכא בשיבה של מעלה, במקום דליכא חומר, וכו', עכ"ל.

והנה בעיני, (ג' א'). אמר רבי יהושע בן לוי, מאי דכתיב (ואתחנן ד' י"א). אשר אנכי מצוך היום לעשותם, היום לעשותם ולא למחר לעשותם, ובתוס' שם בר"ה היום לעשותם וכו', תימה, אנשי יריחו שהיו כורכין את שמע, ולא היו מפסיקין בהיום על לבבך, [ואתחנן י' י'] (פסחים נ"ז א'). ולפיכך הקפידו עליהם חכמים, דמשמע היום על לבבך ולא למחר על לבבך, ומה יש לחוש בזה, כיון שכך הוא אמת, כדמשמע הכא, וכו' עכ"ל.

ובספר עבודת עבודה שם בר"ה תוס' וכו', מאוד פלא בעיני על קושייתם, דלפע"ד אין כאן אפילו התחלת קושיא, דהרי אחז"ל, (ברכות ס"ד א') ת"ח אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב, שנאמר (תהלים פ"ד ח) מחיל אל חיל, א"כ משמע דשייך לימוד התורה גם בעוה"ב, א"כ מה דאמרו היום לעשותם ולא למחר לעשותם, היינו רק במעשה, וכו' ולכן התם מקרא דעל לבבך דמדבר רק מענין חובת הזכרון בלב, וכו' לא שייך לומר היום על לבבך ולא למחר על לבבך, דזה שייך גם התם, וכו', ודבריהם צ"ע טובא, עכ"ל.

ונראה (דאף שכתב דפלא בעיניו קושייתם וגם מסיים דדבריהם צ"ע טובא) ליישב דברי התוס' בקושייתם והוא דאף דשייך לימוד התורה גם בעוה"ב, אבל בודאי שאינם מקיימין מצוה בלימודם, וכמש"א (נדה ס"א ב') דאר"י יוחנן, מאי דכתיב, (תהלים פ"ח ו') במתים חפשי, כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות, וא"כ בקרא דכתיב והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך וגו' דמיירי על הציווי, שפיר שייך לומר היום על לבבך ולא למחר על לבבך דאף ששייך לימוד התורה גם בעוה"ב אבל בודאי שאינו מקיים מצוה בלימודו, ושפיר הקשו התוס', דאמאי הקפידו חכמים על אנשי יריחו שהיו כורכין את שמע, דהא הציווי הוא באמת היום ולא למחר.

ולהמתבאר, יש לפרש עדר"ז מש"כ התוס' ברכות י"ח א', דהוא הדין דבעל פה אסור לקרות בבית הקברות, משום לועג לרש, והיינו כמו שאסור לקרות מתוך הספר משום דהוה גופא מצוה, שלא שייך אצלם, כמו"כ אף בע"פ ששייך אצלם, מ"מ שם אין שייך קיום מצוה דגם הלימוד שנחשב כמצות עשייה, וגם עלה קאי מש"כ סוף ואתחנן אשר אנכי מצוך היום לעשותם, ולא למחר לעשותם פי' דקאי על הציווי, ודו"ק.

## ביאור במש"כ ואחרי כן יצאו ברכוש גדול

בראשית לך לך (ט"ו י"ד) וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול ע"כ. ובפרש"י שם וגם את הגוי, וכו', דן אנכי. בעשר מכות: ברכוש גדול. בממון גדול, כמו שנאמר בא (י"ב ל"ו) וינצלו את מצרים, עכ"ל.

ומבואר דקאי על יציאת מצרים, שאז יתקיים ההבטחה שיצאו ברכוש גדול, וכן מבואר שם (י"א ב') דבר נא באזני העם, וישאלו איש מאת רעהו, וכו', כלי כסף וכלי זהב, ע"כ. ובפרש"י שם, דבר נא אין נא אלא לשון בקשה, בבקשה ממך, הזהירים על כך, שלא יאמר אותו צדיק אברהם, ועבדום וענו אותם קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים, עכ"ל. והוא מסוגיית הגמ' ברכות ט' ב'.

ובשמות וארא (ו' ו') לכן אמור לבני ישראל אני ה', והוצאתי אתכם מתחת סבלת מצרים, והצלתי אתכם מעבודתם, וגאלתי אתכם בורוע נטויה ובשפטים גדולים, ע"כ. ובפרש"י שם לכן ע"פ אותה השבועה: אמור לבני ישראל. אני ה' נאמן בהבטחתי: והוצאתי אתכם. כי כן הבטחתי, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול: סבלת, טורח משא מצרים: עכ"ל.

והנה בבראשית רבה, וישב (פר' פח אות ה') איכא מ"ד דחקנו ארבע כוסות כנגד ארבע גאולות, ג' המזכרים בהפסוק: והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי, המוזכר בפסוק ז', שם]. וכ"ה בפרש"י פסחים צ"ט ב' והיינו שהיו ארבע גאולות.

ובמאירי פסחים צ"ט ב' בד"ה וארבע וכו' ואמרו בבראשית רבה, ארבע כוסות, וכו'. ובענין לומר, שכל גאולה בפני"ע, הראשון גאולת השעבוד, והוא והוצאתי אתכם, מתחת סבלת מצרים ר"ל, אותן העבודות הקשות שהיו משתעבדים בהם, וכו', עכ"ל. (עי"ש עוד בביאור יתר השלש הגאולות הכתובות בהפרשה) ומבואר ג"כ, דהיו שם ארבע גאולות.

ולהתבאר דגאולה הראשונה דכתוב ביה והוצאתי אתכם לא קאי על יציאת מצרים אלא רק על העבודות הקשות וכו' וכמשי"כ במאירי וכן לפרש"י טורח משא מצרים וא"כ צ"ב מש"כ רש"י על תיבות, והוצאתי אתכם, דעי"ז יתקיים ההבטחה של ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, והא עדיין לא יצאו אז ממצרים, גם מש"כ ברכוש גדול, היכן מרומז כאן קיום ההבטחה, של היציאה ברכוש גדול.

ונראה לבאר ע"פ שאמרו ברכות (ט' ב') דבר נא באזני העם, וגו' אמרי דבי ר' ינאי, וכו', אמור לבני ישראל, בבקשה מכם, שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב, וכו'. אמרו לו ולואי שנצא בעצמנו, משל לאדם שהיו חבוש בבית האסורים, והיו אומרים, לו וכו', ואומר בבקשה הוציאנו היום, ואיני מבקש כלום, עכ"ל.

והנה מדקאמר משל לאדם שהיו חבוש בבית האסורים אף שהיו עבדים לפרעה במצרים, משום שבשעת יציאתם ממצרים כבר יצאו מעבודתם הקשה, וכמשי"כ במאירי, או מטורח משא מצרים, וכמשי"כ בפרש"י, נמצא שכבר לא היו עבדים, או עכ"פ בבחינת קושי העבודה, ולכן קאמר שפיר רק משל לאדם, וגם בקשת משה רבינו נתמלאה וכמשי"כ בא (י"ב ל"ה) ובני ישראל עשו כדבר משה וישאלו ממצרים, וגו', ע"כ.

ויש לדייק מכאן, דאם היו עדיין בעבודתם הקשה י"ל דאז לא היתה כלל מתקיימת בקשת משה רבינו, וכמשי"כ וארא (ו' ט') וידבר משה כן אל בני ישראל, ולא שמעו אל משה, וגו', ע"כ. ובפרש"י שם ולא שמעו אל משה. לא קבלו ונחומין, עכ"ל. (ועי"ש בשפ"ח) ורק לאחר שהופסק מהם עבודתם, ונתקיימה גאולה הראשונה, והוצאתי אתכם מתחת סבלת מצרים שהיו אז בבחינת אדם שהיה חבוש בבית האסורים, נתמלאה בקשתו של משה רבינו, ונתקיים ההבטחה ואחרי כן יצאו ברכוש גדול.

ולמשנ"ת מבואר שפיר. מש"כ וארא (ו' ו') בפרש"י והוצאתי אתכם כי הבטחתי, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, והוא לפמשי"כ ולכן הוצרך ההוצאה מטורח משא מצרים מקודם שיתקיים ההבטחה, פי' שאז יהיו רק כאדם החבוש ובקשתו של משה רבינו תתמלא.

וזהו מה שפרש"י, והוצאתי אתכם כי הבטחתי, וכו', ולכן צריך שתהיי סדר הגאולה בארבעה שלבים, כי עי"ז תתקיים ההבטחה ואף שכאן מדובר רק על יציאתם מעבודתם הקשה, מ"מ ההבטחה של רכוש גדול תלוי בגאולתם הראשונה, של היציאה מקושי העבודה.

ומכיון שאם תתקיים הרכוש גדול, א"כ נכלל ג"כ ההבטחה על היציאה ממצרים א"כ בזהוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים נכלל כל ההבטחה גם על עצם היציאה וגם על הרכוש גדול, ולכן העתיק כאן רש"י רק שתי התיבות "והוצאתי אתכם", ורק אח"כ פי' סבלת, טורח משא מצרים, ודו"ק.

### בביאור הג' ונשמע במסורה

שמות תצות (כ"ח ל"ה) והיה על אהרן לשרת, ונשמע קולו בכאו אל הקודש, לפני ה', ובצאתו, ולא ימות, ע"כ. ולעיל משפטים (כ"ד ז') ויקח את ספר הברית, ויקרא באזני העם, ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע, ע"כ. ובמג"א (א' כ') ונשמע פתגם המלך, אשר יעשה בכל מלכותו, כי רבה היא, וגו', ע"כ. ובבעל הטורים תצוה (שם) ונשמע ג' במסורה, דין, ואידך, כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע, ונשמע פתגם המלך, וכו', עכ"ל.

ונראה לפרש, ובהקדם משי"כ באוה"ח בשלח (י"ד כ"ז) ברה"ה לאיתנו וכו' וז"ל, אכן תנאי זה [פי' שיבקע הים]. הוא בכלל התנאים, שהתנה ה' על כל מעשה בראשית, להיות כפופים לתורה ועמליה, וכו' ולזה תמצא כמו כן בשמים ובארץ, ובכוכבים ובשמש וירח, שלטו עליהם הצדיקים וכו' עכ"ל. [ועי' שבת (נ"ט ב') ותו רבי חנינא לא סגי דלא מליך, וכו', עיי"ש]. [והוא עפי"י דברי הילקוט בשלח רמז רל"ז יעו"ש].

ובשפ"א שבועות (תני"ו) בסוד"ה איתא בגמ' וז"ל, ובני ישראל שהם מיוחדים לדרך התורה, הקדימו נעשה לנשמע, וכו', שאילו היו אומרים נשמע ונעשה, היה משמע שכל השמיעה, רק משום הכנה לעשה, אבל כאמת השמיעה עצמה עשיה, וזה עסק התורה לשמה שיהיה גוף העסק בתורה עשיית עבודת הבורא, ית"ש, וכו', עכ"ל.

וכ"ה בבית הלוי משפטים (שם) ברה"ה ויקח משה וכו' וז"ל ומשה אמרו נעשה, ומובן מאליו, שמוכרחין ללמוד מקודם, ואח"כ אמרו נשמע, ונמצא דהוי נשמע תכלית מצד עצמו ג"כ, וכו', ונמצא עיי' ההקדמה נעשה, ב' קבלות של תכליתים, עול מצות ועול תורה, וכו', עכ"ל. עיי"ש בארוכה.

והנה בשבת (פ"ט ב') בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע, קראת להם בני בכורי ישראל, שמות (ד' כ"ב) ובפרש"י שם ברה"ה קראת וכו' שהיה גלוי לפניך, שהן עתידין לומר לפניך בניי, נעשה ונשמע לקבל עולך מאהבה כבנים, עכ"ל.

ולפי המתבאר בשפ"א ובכה"ל יש לומר, דבזה שאמרו נעשה ונשמע ושיש כאן שתי קבלות, דמלבד קבלת קיום המצות קבלו ג"כ על עצם עסק התורה לשמה, הוא מה שמוכח על קבלתם את התורה מאהבה כבנים.

והנה מה שקראום בני "בכורי" [עי' במש"ח שם] וכפי' העמק דבר (שם) וז"ל, בני בכורי, אבל ישראל נמשלו לבן "בכור" של המלך שהוא יורש הכתר, שעוד בחיי המלך, מסייע בהנהגת המלוכה, כך ישראל מסייעים בכיבוד, להשגחה והליכות עולם, וכו', עכ"ל.

ולהמתבאר יל"פ את המסורה כמין חומר, והוא לפי שאמרו בפרשת משפטים נעשה ונשמע, כבר נקראו במצרים בני "בכורי" והוא משום שיש כאן נכלל ב' הענינים גם קיום התורה וגם העסק בה, ופי' בכורי כמשי"כ בהעמק דבר והוא גם עפמשי"כ באוה"ח שכבר במעשה בראשית, הותנה שיהיו כפופים לתורה ועמליה פי' לאחר שיקבלו את התורה, והיינו עיי' הקדמת נעשה לנשמע וכמשנ"ת.

אמנם משי"כ באוה"ח לתורה ועמליה יל"פ עפמשי"א עירובין (ג"ג ב' נ"ד א) ערוכה בכל ושמורה, שמואל ב' (כ"ג ה') אם ערוכה ברמ"ח אברים שלך משתמרת, ואם לאו אינה משתמרת, ומבואר בח"א שם אלימוד התורה קאי וכו' שהדיבור בקול רם, מביא הרגשה ותנועה לכל האברים, וק"ל, עכ"ל.

ומבואר שתנאי הלימוד הוא שיהיה בקול רם, ויל"פ בזה משי"כ ונשמע קולו בכאו אל הקודש, פי' דוהנשמע הוא בתנאי שיהיה ונשמע קולו, בקול רם, וזה שנרמז במשי"כ בתצוה ונשמע קולו ואחר שיתקיים אצלו ונשמע קולו פי' שעוסק בתורה וגם בקול רם, אז בא הונשמע פתגם המלך אשר יעשה בכל מלכותו, פי' שישמע עיי' דבר המלכות, וכמוש"כ במד"ר פר' ג' אות י', ובוז"ק כהר (ק"ט א') דבכל מקום שמוכר מלך במג"א הוא מלכו של עולם, [ועי' בביהגרי"א מג"א א' א'].  
והוא כשנ"ת דאחר שזכו להקרות בני בכורי עיי' שהקדימו נעשה לנשמע, וגם קיימו את הנשמע עיי' ונשמע קולו אז זוכים לונשמע פתגם המלך, ודו"ק. [והוא על הסדר משפטים תצוה מג"א].

### בשו"ע או"ח סי' ה'

בשו"ע או"ח סי' ה' סעיף א', יכוין בברכות פירוש המלות, כשיזכיר השם, יכוין פירוש קריאתו באדנות, שהוא אדון הכל, ויכוין בכתיבתו, ביו"ד ה"א, שהיה והוה ויהיה, וכו', ע"כ.

ובכה"ג שם בד"ה שהוא כו' ח"ל, כמ"ש בברכות ז' ב', מיום שברא, כו' עכ"ל. והכי אי' בברכות שם, אי"ר משום ר"ש בן יוחי, מיום שברא הקב"ה את העולם, לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון, עד שבא אברהם אבינו, וקראו אדון, שנאמר, בראשית לך לך (ט"ו ח') ויאמר ה' אלקים, כמה אדע כי אירשנה, וכו', ע"כ.

והנה בברכות מ' ב' אי', גופא אמר רב כל ברכה, וכו', ורבי יוחנן אמר כל ברכה שאין בה מלכות, אינה ברכה, וכו', ור' יוחנן תני, ולא שכחתי, דברים כי תבוא (כ"ו י"ג) מלהזכיר שמך ומלכותך עליו, ע"כ. וכ"ה בשו"ע או"ח סי' רי"ד סעיף א', כל ברכה שאין בה הזכרת שם ומלכות, אינה ברכה, ואם דילג שם או מלכות, יחזור ויברך, וכו', ע"כ.

ובתו"כ שם בד"ה אמר אב"י וכו', וברכות של שמונה עשרה, וכו', אלקי אברהם היו כמו מלכות, דאברהם אבינו, המליך הקב"ה על כל העולם, שהודיע מלכותו, וכו', עכ"ל, וכ"ה לקמן מ"ט א' בד"ה ברוך שנתן. וכו'.

ובספר העמק דבר בראשית (ט"ו ח') בהרחב דבר אות א' ח"ל, וקשה לכאורה, הרי אנו אומרים את הוי' בשם אדנות, ומ"מ צריך לומר מלך העולם, [וכונתו להקשות דלכאורה הוא בכפילא, דהשם נקרא בלשון אדנות, והוא כמו שקראו אברהם אבינו, וגם מלך מכוונה כן, דהא אלקי אברהם היו כמו מלכות, משום דאברהם אבינו המליך הקב"ה על כל העולם, והיינו שקראו אדון, וכמשי"כ התוס' מט א', ולמה בעינן ג"כ שיזכיר מלכות]. וכו', עכ"ל. עיי' מש"כ בזה. [ועי' בשו"ת ולת"ח חו"מ בליקוט' סי' קצ"ב, יש ליישב עפ"ד].

גם י"ל, והוא בהקדם מש"כ בראשית וישב (ל"ז ח') ויאמרו לו אחיו המלך תמלוך עלינו, אם משול תמשול בנו, וגו', ע"כ. ובאכ"ע שם, אנחנו נשימך מלך, או אתה תמשול בנו בחזקה, עכ"ל. וע"ע בקול אליהו שם באה"ד, דכתיב תהלים (כ"ב י"ט) כי לה' המלוכה ומושל בגוים, כי מלך נקרא מי שממנים אותו ברצון העם והוא נגזר מלשון המלכה, שמתיעצין למנות את זה עליהם למלך, וכו' עכ"ל. עיי' בארוכה.

ולהמתבאר י"ל (עפמשי"כ שם בהרחב דבר) דאף שאברהם אבינו קראו להקב"ה אדון והכוונה כמו מלכות, וכמשי"כ התוס' שם פי' דקבלוהו ברצון, לאדון עליהם, [ועי' לעיל ח"י שרה (כ"ד ז') ובפרשי" שם ח"ל, אמר לו [היינו אברהם לאליעזר] עכשיו הוא אלקי השמים ואלקי הארץ, שהרגלתיו בפי הבריות, וכו', עכ"ל] אבל בשם אדנות אף שאברהם קראו אדון מ"מ לא נשמע עדיין שהוא אדון ברצון, ויל"פ ג"כ אדון בחזקה דהא כתיב הוי' ואינו קורין את הכתיב בלשון אדון והוא בכונת הוי' דוגמת מושל, שג"כ נחשב לאדון על עמו, ולכן צריך ג"כ מלכות, [ומיושב לפי"ז מה שנתקשה ברשב"א בחי' אגדות ברכות שם, ממה דאי' במד"ר בראשית [הובא בתוס' חולין (ט"ו ב')] ד"ה כל דאדם הראשון קראו להקב"ה אדון, והוא דאברהם קיבל אדנותו ברצון, משא"כ מה שקראו אדם הראשון י"ל דהכוונה בעל כרחו, ודו"ק. [וע"ע מש"כ באמרי אמת בראשית תרצ"ט בזה].

### ביאור באו"ח סי' ו' סעיף ב'

שו"ע או"ח סי' ו' סעיף ב', יש נוהגין להמתין לברך על גטילת ידים, עד כואם לבית הכנסת, ומסדרים אותם עם שאר הברכות, ובני ספרד לא נהגו כן, ע"כ.

ובכה"ג שם אות כ', כל בו סי' כ' בשם הר"מ, עכ"ל. ובביהגר"א שם, יש נוהגין, להוציא ע"ה כמ"ש הראש, עכ"ל. הנה בכל בו לא כתב הטעם ובב"י בסי' ו' כתב דלהטעם משום ע"ה א"ש וכ"ה באגוד, ומסיק בב"י ולפי מש"כ בסי' ד' בשם תשו' הרשב"א וכו' י"ל דכיון דנטי' וכו' בתרא גריא וכו' וכי"כ במש"ז שם סוס"ק ד' ח"ל, ועי' ב"י ישב זה [פי' מה דנוהגין בני אשכנז לברך ענט"י בביהכ"נ אף דהוי ברכת המצות] דבני אשכנז נוהגין, ע"פ הרשב"א, ענ"י נמי שכת, יעו"ש. עט"ז ד' א' ו' א' והבן עכ"ל.

ולכאורה צ"ל כן, משום דנראה כן מדברי הבי" שמיא כן באחרונה, גם י"ל, דסמך לדברי המש"ז, דבסי' ד', לאחר העתקת הכל בו כתב ובספרד לא נהגו כן, ובסי' ו' לאחר שמסיק דלתשובת הרשב"א וכו', י"ל דכיון דנט"י לא אתיא אלא כדי להתקדש לכרך, ברכת ההודאה, בתריהו גרירא, ומאחר שהן נסדרות בב"ה, גם ברכת נט"י יכול לסדרה בב"ה, וסיים שם ומיהו בני ספרד לא נהגו לברכה בב"ה, וכו', עכ"ל, עיי"ש וכן בשו"ע העתיק בלשונו שסיים אחר תשובת הרשב"א, בלשון ובני ספרד לא נהגו כן, ואף שאין נפ"מ לכאורה. מ"מ סמך לדבר יש כאן, דהעתיק בטעם הרשב"א.

### הרב יעקב אשר פלדמן

ר"כ שומרי אמונים ירושת"ו

מח"ס מכתם ליעקב

## בענין אורך ורוחב א"י (ג)

בקובץ באו"י (גל' קכט עמ' קלג) כתבנו בענין אורך ורוחב א"י וכלל העולם, ונתבאר שם שא"י ארוכה יותר מצפון לדרום, ואילו כל העולם הוא להיפך ממזרח למערב. (והראינו שם שתמיד נוקטים הצד הארוך יותר תחילה, וכדאיחא בבראשית יג, יז קום התהלך בארץ לאורכה ולרוחבה. וכן הוא בכל מקום). ועי' מלבי"ם איוב (לח, יח).

והקשו לי מרש"י ביהושע (ד, ד) שקורא לצד מזרח מערב "אורך" א"י, ולצד צפון דרום "רוחב" א"י, וכן הוא שנית ברש"י שם (טו, ד)? [וכן משמע גם ברש"י במדבר יג, כא] לגבי המרגלים שהלכו "באורך וברוחב" של א"י - ממזרח למערב ואח"כ מדרום לצפון. ע"ש]. וצ"ע.

ובתחילה חשבתי לתרץ שיש אולי הברל בין א"י שכבשו עולי מצרים (שכה צפון דרום יותר ארוך ממזרח מערב) לבין א"י שלעת"ל (דיתכן שצד מערב מים לכוון מזרח עד פרת יותר גדול מצד צפון דרום, הגם שקשה לקבוע דבר זה מכיון שהוא הולך כאלכסון, וגם רש"י מזכיר שם נהר פרת לצד צפון ולא מזרח). [ויעו' בתורה כמה (רה"ש כג): וד"ה חמשה (ב"מ כח). שא"י מרובעת ת"ק פרסה (ושם מיירי עד נהר פרת), וע"ע גיטין (נו). ארץ צבי כו'. וצ"ע]. אמנם להדיא ברש"י השני הנ"ל מיירי מרוחב א"י מהירדן עד הים, (שהוא נחלת יהודה), והוא קורא לזה "כל אורכה של א"י" (למרות שבפועל הוא רק כשליש מהאורך של צפון דרום!), יעו"ש. וצ"ע.

ונראה לומר הגדרה מחודשת בענין אורך ורוחב, דאינו נמדד לפי אורך או קוצר הדבר, אלא לפי כיוונו, כמו שנבאר ונביא דוגמא לזה מעלמא (מהלשון המדוברת ומקובלת):

הנה חכמי האומות מחלקים את כדור הארץ לקווי אורך ורוחב, כאשר הקווים מצפון לדרום קרויים קווי אורך והקווים ממזרח למערב קרויים קווי רוחב. הגם שבפועל צד מזרח מערב יותר ארוך מצד צפון דרום, עכ"פ מכיון שזהו ענין מוסכם אצל החכמים הנ"ל לשים תמיד צד צפון למעלה, ממילא הקו שנוכח פני האדם נחשב אורך והקו שהולך לצדדיו נקרא רוחב. וכן הוא הלשון המדוברת בעלמא. (עוד סיבה לזה היא שקווי האורך נמדדים מציר הסיבוב ולכן תמיד אורכם שוה, משא"כ בקווי הרוחב שהם מקבילים לקו המשווה וממילא הגם שבקו המשווה הוא יותר ארוך מקווי האורך אבל ככל שמתקרבים לקטבים הולכים ומתקצרים קווי הרוחב. עוד יתכן שמשמעות המינוח קווי אורך ורוחב כאן אינו מתייחס לקווים עצמם אלא קווי אורך היינו מספר הקווים שאדם עובר כשהוא מהלך לאורכו של כדור הארץ - דהיינו מזרח מערב, וכן קווי רוחב - כשעובר בקו צפון דרום. אמנם לפי זה מידת קווי האורך היא רק באזור קו המשווה מכיון שככל שמתקרבים לקטבים מתקצר המרחק ביניהם).

אבל חכמי ישראל שמו פניהם לכוון מזרח, דכן נברא האדם, אחור ו"קדם" צרנתי (הרי שמזרח הוא פנים, ועי' רש"י במדבר כג), צפון ו"ימין" אתה בראתם (הרי שדרום הוא ימין), [ויעו' ברש"י בחגיגה יא: ד"ה ומה לפנים] ותורה"ה יכול שם, וברש"י שם (יב. ד"ה מסוף). ואכמ"ל]. וממילא הכוון שנוכח פני האדם הוא מזרח מערב ולכן קורא רש"י לצד זה "אורך" א"י, ואילו צד צפון דרום שהולך לרוחבו של האדם לימינו ולשמאלו קורא הוא "רוחב". (זהו ענין של "חשיבות" ולא של "מידה"). ובוזה הוא מיושב שפיר.

אמנם כ"ו לכאור נסתר מרשיי עצמו במלכים א' (ו,ג), וז"ל - כל מידה היתירה קרויה אורך, והפחותה קרויה רוחב! (ולכן בהיכל האורך הוא ממזרח למערב ובאולם מצפון לדרום, יעו"ש). וכ"כ עוד רש"י שם (ו,ז), וברדה"י ב' (ג,ד), וביחזקאל (מ,יא) וע"ש (מב,ד), וע"ע שם (מח,א יב) לגבי מידות א"י. [וכן הוא בכל מקום שהאורך הוא הצד הארוך יותר מהרוחב, וגם תמיד מקדים הכתוב אורך לרוחב, חוץ מאשר בזכריה ב,ו ע"ש, וצריך שם ביאור ויתבאר בעז"ה לקמן בהערה בסו"ד]. ועי' בראשית (ו,טו) לגבי מידות התיבה, ושמות (פכ"ה פס' י יז כג ופכ"ו פס' ב ח טז ופכ"ז פס' ט יא-יג יח) לגבי מידות המשכן והכלים, ודברים (ג,יא) לגבי מיטת עוג]. וא"כ מש"כ רש"י הנ"ל ביהושע צ"ע ומצוה ליישבו.

ואולי י"ל דישנם שני ענינים של אורך ורוחב: במקום שרוצים לציין את "מידת" האורך והרוחב, שם הגדר הוא כמש"כ רש"י במלכים ודה"י ויחזקאל הנ"ל שהצד הארוך יותר קרוי אורך והקצר קרוי רוחב. משא"כ במקום שרוצים לציין "כוון" - שם אפ"ל את ההגדרה הראשונה שכתבנו שנמדד לפי כוון וחשיבות הדבר, והצד שהוא נוכח פני המסתכל קרוי אורך. ואז יתיישב מש"כ רש"י ביהושע שם ולא יסתרו דבריו זא"ז.

ואכתי צ"ע מה המקור לזה ומהיכן ראה רש"י לומר כן? ונראה דמקורו הוא מישעיה (נו,ד) "הרחיבו פה תארכו לשון", ע"ש. וגם ממה שמצינו לשון אורך ורוחב בדברים שוים במידתם [כדוגמת מזבח העולה והחושן ומזבח הזהב (עי' שמות כז,א כח,טו ל,ב) שהיו מרובעים ועכ"ז נאמר בהם לשון אורך ורוחב, ועי' ספר משכיל לדוד (שמות כו,לא)], ומבואר שהמושג אורך אינו בא רק לציין מידה. ועע"ה רש"י יחזקאל (מא,כב) שמושג אורך אינו רק על אורך הדבר אלא על עצמותו! וע"ש ברד"ק. ודו"ק וצ"ע.

והנה לפמש"כ כאן (שיש ענין של "אורך" שתלוי ב"חשיבות" ונמדד לנוכח פני האדם) יש לבאר ביתר עומק מש"כ בקובץ הנ"ל (באות ב שם) ליישב החילוק בין אברהם ליעקב, דאצל אברהם ה"לאורכה" של א"י היינו מצפון לדרום כמו שנאמר לו, ואילו אצל יעקב נחשב האורך ממזרח למערב, הגם שבשניהם מדובר על אותו מקום (א"י), דעכ"פ אברהם היה כווננו לצד דרום ויעקב למזרח כמשנ"ת שם. ונמדד דבר זה על פי הגברא ולא דוקא בחפצא! (דהיינו שם תירצנו שהכתוב החשיב אצל אברהם קודם קו צפון דרום ואצל יעקב קו מערב מזרח - לפי מידתם, ונוסף כאן עוד שאצל כל אחד היה זה גם ה"אורך" של א"י ואין כאן יציאה מהכלל שתמיד מקדים אורך לרוחב!). ודו"ק.

[הערה: לעיל הקשינו מהפסוק בזכריה (ב,ו) שמקדים רוחב לאורך, וע"ש ברש"י (א,טז ב,ה) שמביא פעמיים פסוק זה ומעתיקו הפוך - אורך רוחב כסדר. והוה הפסוק היחיד בתנ"ך שהופך רוחב לפני אורך וצ"ע הסיבה לזה, וגם תמוה שאף אחד לא הקשה בזה? ואולי י"ל דמכיון שהמדידה שם לא היתה ראויה ולא התקיימה (כדרשת חז"ל בכ"ב ע"ב: ע"ש), לכן נכתבה באופן שאינו ראוי! עי"ל עפמש"כ רבי צדוק הכהן בספר רסיסי לילה (אות כג) דכאן בדוקא הרוחב קודם. ע"ש ואכמ"ל. (והפסוק ביהושע א,ד אינו קשה דשם לא מוזכר אורך ורוחב כמפורש, וגם רק לפי פירש"י הנז"ל הרוחב שם קודם, וכבר כתבנו לעיל דבא"י יש בזה כמה בחינות וכמשנ"ת)].

בכבוד רב  
יואב רוזנטל

## בענין הפיוט או רוב נסים הפלאת בלילה.

לכבוד עורכי הקובץ בית אהרן וישראל הע"י, שלום רב וכל טוב סלה.

בקובץ ק"ל הביא הרב זכריה האלצער שליט"א פירושי אחד מבעלי התוספות [אפשר הראב"ן] לפיוט ובכן ויהי בחצי הלילה. ודן שם בתוך דבריו האם כל הנסים שבפיוט נעשו בלילי פסחים, אם לאו. כי יש בפיוט כמה חרוזים שלכאורה קשה להולמם דמיירי בליל פסח כידוע, ובעה"י נבארם להלן. ותשואות חן להרב אברהם אביש דאקס שליט"א שנהג בעין יפה במראי מקומות שיגע ומצא תאמן.

ומבואר במפרשים דהפיוט הזה מיוסד על דברי המדרש [במדבר רבה פ"כ י"ג] ויבא אלקים אל בלעם לילה, זש"ה ליל שימורים הוא לה' הוא הלילה הזה. כל הנסים שנעשו לישראל ופרע להם מן הרשעים בלילה היה. ויבא אלקים אל לבן הארמי בחלום הלילה, ויבא אלקים אל אבימלך בחלום הלילה, ויהי

בחצי הלילה, וכתיב ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה, ויחלק עליהם לילה, וכן כולם. ומביאו הרב ז"ה שם בהערה א' [וזהו גם במדרש תנחומא פרשת בלק] ושהפייטן הוסיף מעוד מקורות דעימיה.

יש מפרשים שהמאורעות שבפיוט לא אירעו דוקא בליל פסח. וכמש"כ בפירוש הנ"ל שהביא הו"ה, דשנאה נטר אגני זה המן וכתב הספרים בליל י"ג ניסן. וכ"כ מהריעב"ץ בסידורו [ביוצרות לשבת הגדול] וז"ל, אז רוב הנסים שעשה ה' היו בלילה, והרוב מהם היו בחצי ליל זו והוא ליל פסח.

ונראה לומר עומק הפשט במדרש ובפיוט לפ"ז, שאנו מודים ומשבחים לקב"ה בליל פסח על הא דאף דלילה היו זמן שליטת הגבורות, אעפ"כ מהפך לנו הקב"ה מידת הדין למידת הרחמים ועושה לנו נסים להיפירע משונאינו, ובפרט בליל פסח המשומר וכא מששת ימי בראשית לגאולה. ודוק.

ולעומתם יש מפרשים שהמאורעות הללו כן נעשו בליל פסח. ולכאורה יש ראייה לזה ממנהגינו שלא לומר פיוט זה אלא בסדר הראשון ובסדר השני אומרים ובכן ואמרתם זבח פסח. וכמדומני שזהו גם המנהג הפשוט ברוב המקומות, וכמבואר במ"א ט' ת"פ ס"ק ב' ממטה משה, בלילה ראשונה יאמר אז רוב נסים וכי' ולא יאמר בסיום ויהי בחצי הלילה ובליל' שניה יאמר אומץ גבורתך וכי' ולא יאמר בסיום ואמרתם זבח פסח. ולא מצינו שום שינוי אחר בין הסדרים [מלבד ספירת העומר, כמובן]. ואי הני נסים לא היו דוקא בליל ט"ו, אין מובן הטעם בזה.

ואף שיש חולקים, כמבואר בבאה"ט שם ס"ק ג' שאחר שהביא המט"מ והמ"א בסתם כתב וז"ל, והחך יעקב כתב ואין נוהגין כן רק אומרים הכל בשני לילות שרין, הרי אין מזה שום משמעות שסוברים שהפיוט לא איירי דוקא מליל פסח. אלא דאעפ"כ חוזרים לאומרו בסדר השני, כמובן. וכדאי עדיף לן אם נוכל ליישב דאיירי בלילי פסחים, דאז יש יותר משמעות ושייכות להודאה זו עם פסח, ואף שאין הכרח לזה כדלעיל.

### דנת מלך גרר בחלום הלילה

במדרש תנחומא [בא פ"ט ט'] איתא, כשהגיע הקץ לא עיכבם כהרף עין, בט"ו בניסן נגזרה גזירה ונדבר עם אברהם אבינו בין הבתרים, בט"ו בניסן באו מלאכי השרת לבשרו על יצחק, בט"ו בניסן נולד יצחק, בט"ו בניסן נגאלו מצרים, בט"ו בניסן עתידין להגאל משעבוד גלות וכי'. וכן מבואר ברש"י [י"ט ג'] ומצות אפה ויאכלו, פסח היה. ועיין בזה בתוס' ר"ה י"א ע"א ד"ה אלא דקאי בתג וקאמר לה בניסן.

ולפ"ז מעשה דאבימלך בהכרח לא היה בליל ט"ו. שהרי רק לאחר ביאת המלאכים והפיכת סדום נסע אברהם לגרר, כמבואר ברש"י [כ' א']. [וע' באברבנאל כאן, אך הוא ס"ל דהפיוט לא איירי דוקא בליל ט"ו]. ובפיוט השני דובכן ואמרתם זבח פסח איתא חולץ לוט מהם ומצות אפה בקץ פסח, ולפ"ז שהפיכת סדום והצלת לוט היתה בסוף הפסח הרי דמעשה דאבימלך היה אחרי פסח לגמרי, ולא רק אחרי ליל ט"ו.

אך במדרש רבה [בראשית פמ"ח י"ב] איתא שהמלאכים באו לאברהם בפרוס הפסח דכתיב לושי ועשי עוגות. ולפ"ז אתי שפיר דמעשה אבימלך היה בליל ט"ו. [אך גירסת המזרחי [י"ט ג'] במדרש היא, ערב פסח היה.] וכן להשיטות דביאת המלאכים היתה בתשרי, א"ש לומר דמעשה אבימלך היה בליל ט"ו. ועיין לקמן בדברי בעל הנתיבות, דסגי להפייטן במאי דאיכא עכ"פ שיטה שהיה בליל ט"ו. [ועוד עיין במהרש"א ב"ק צ"ב א' ד"ה כאשר, דלשיטת הגמ' שהמלאכים באו בתשרי, אפ"ל דמעשה שאבימלך היה לפני ביאת המלאכים. וזה דלא כרש"י הנ"ל.] וכן מבואר בתרגום כאן [אסתר ו' א'] דמעשה דאבימלך היה בליל ט"ו.

והנה לכאורה יש לתמוה אמאי לא נקט הפייטן מעשה דפרעה, שג"כ היה בליל ט"ו כמבואר בפדר"א פכ"ו. ואם אמנם דזהו ממש דומיא דמעשה אבימלך, אמאי עדיפא ליה להפייטן האי מאידך. ובפרט כי מעשה פרעה היה לפני מעשה אבימלך, ותו דכאן מצינו דעות חלוקות בזה. ואם דהפיוט הזה מיוסד על המדרש הנ"ל, ונאמר דהמדרש הזה לא ס"ל דמעשה פרעה היה בליל ט"ו, הלא הפיוט מביא גם נסים שאינם במדרש, ואפילו כל שיש שיטה שהיה בט"ו.

אך הנה ידוע המעשה מא"ז הרה"ק הרבי רבי זושא זי"ע שאמר שמוכח כאן ההלכה דער י"ב חודש לא הוי ממזר, מדליצני הדור היו אומרים מאבימלך נתעברה שרה, אף דמעשה דאבימלך היה יב"ח קודם

לידת יצחק בפסח. ובוה נתיישב לנו אמאי הערף הפייטן מעשה אכימלך אמעשה דפרעה, דמדמדויק מינה הילכתא חביבא ליה.

### הפחדת ארמי באמש לילה וישראל ישר לאל ויוכל לו לילה

אם מעשה לבן היה בליל ט"ו, הרי שמעשה שרו של עשו לא היה באותו הלילה, שהרי מבואר בפסוקים שהיה הפרש כמה ימים ביניהם. שהרי לנו שם לילה אחד אחר החלום, כדכתיב [בראשית ל"א ג'ד, ל"ב א'] וילינו בהר, וישכם לבן בבקר. וא"כ מש"כ גבי שרו של עשו [ל"ב כ"ב] והוא לן בלילה ההוא במחנה [שם כ"ג] ויקם בלילה הוא [שם כ"ה] ויותר יעקב לבדו ויאבק איש עמו, היה לכה"פ בליל י"ז.

וכתב ע"ז בהגדת מעשה נסים להנתיבות, המגיד חיבר שני מדרשים חלוקים, דודאי חלום לבן ומה שנאבק עם המלאך לא היה בלילה אחד כמבואר בקרא, ע"כ. דהיינו שיש שיטות שחלום לבן היה בט"ו, ויש שיטות דשרו של עשו היה בט"ו, ואף דחלוקים הן, סגי בהכי בכדי להזכירם בפיוט. דכל שיש עכ"פ שיטה שהיה בליל ט"ו מביאו הפייטן, ואף דסתרי אהרדי. [ובפרט דעכ"פ שניהם בפסח היו או סמוכים אליו ושייכים אליו.] [ובתוס' השלם איתא דשרו של עשו היה ביום הכיפורים, והביאו הז"ה בהערה כ"ח.]

### שנאה נמר אנני וכתב ספרים בלילה

הנה רוב המפרשים פירשו דאנני היינו המן, וכן הוא בפירוש הנ"ל שהביא הז"ה, והכוונה לגזירה דלהשמיד להרוג ולאבד. וזה היה בייג ניסן ולא בפסח, כמבואר במגילת אסתר [ג' י"ב - ד' ח'] ויקראו סופרי המלך בחודש הראשון בשלשה עשר יום בו וכו' ובו כיום יצאו הרצים דחופים וניתנה הדת בשושן והראה אותה מרדכי לאסתר וכו'. [ואין לומר שהתחיל בייג ונמשך עד ט"ו, מכמה טעמים ברורים.] וכ"כ רש"י שם [אסתר ד' י"ז] ובמגילה ט"ו ע"א ד"ה יו"ט ראשון של פסח, שבייג נכתבו האיגרות וניתן הדת בשושן וי"ד וט"ו וט"ז התענו, ובט"ז נתלה המן בערב.

[ועיין מהריעב"ץ בסידורו, שער המפקד דיני ערב פסח, שנתן טעם לתענית בכורים שבאותו יום כתב המן לאבד את כל היהודים, ותמהו עליו. ועיין לקמן מה שאפשר ליישב דבריו על פי יסוד דברי היערות דבש.]

אמנם בפירוש תוס' השלם [עמ' רל"ב] אחר שהביא דהיינו המן כתב, וי"מ אנני זה שמשי בן המן שכתוב בעזרא [ד' ח'] רחום בעל טעם ושמשי ספרא כתבו אגרה חדה על ירושלים וכו' וכתוב לעיל מהאי קרא [שם ו'] ובמלכות אחשוורוש בתחלת מלכותו כתבו שטנה על יושבי יהודה וירושלים. [וכן כתב רש"י ט"ז ע"א ד"ה שמשי, וכתב והובא, בסדר עולם שבני המן כתבו שטנה.]

ולפ"ז אפ"ל דכוונת הפייטן כאן היא לספרי השטנה שכתב שמשי ואחיו, ושפיר אפ"ל דזה היה בליל ט"ו ניסן. ואף דלכאורה זה נראה כדוחק, כי מה שייכות זה לכאן ולהמשך הפיוט עוררת נצחק עליו בנדד שנת לילה, באמת לק"מ. כי ידוע שבעומק הפשט יש קשר הדוק בין בנין בהמ"ק והשיטנה עליו לכל המעשה דפורים, ואכמ"ל.

איך שיהיה, יש בחרוז זה שני דברים מחורשים. האחד דחרוז זה לא איירי מהנס עצמו, אלא הוי כהקדמה לחרוז הבא של נס הפורים. [ובדרך הפשט די בזה שהיה בסמוך לפסח להיכלל בפיוט. וכן אפ"ל לגבי מעשה דאבימלך ולבן ושרו של עשו, שהיו עכ"פ בסמוך לפסח ושייכים לכח סגולת הפסח.]

והשני, שהפייטן מחדש שכתובת הספרים, בין אם הכוונה לאגרות הראשונות דפורים או להשיטנה על בהמ"ק, היתה בלילה, מה שלא מבואר בקרא. וידוע שהפיוטים נאמרו ברה"ק, כדאיתא בישמח משה ויש דואת הברכה. [וכן הוכיח בהגדת שפתי יצחק מרברי המדרש [אסתר רבה פ"ח ז'] שימי התענית היו י"ג י"ד ט"ו [דלא כרש"י דלעיל]. דהא התענית התחילה מבלילה כדכתיב [ד' ט"ז] ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום, ולפ"ז התחילו כבר להתענות בליל י"ג. ובהכרח שהאיגרות כבר נכתבו בליל י"ג, ולא למחרת ביום י"ג, ותיכף באותו הלילה התחילו להתענות.]



כפי קביעות השנים והחדשים. אבל בלילה ההיא היתה ליל יציאת מצרים ממש, כפי חשבון שנות החמה שס"ה ימים לכל שנה.

לסיכום:

- א. להשיטות דביאת המלאכים היתה בפרוס הפסח, או בחשרי, א"ש דמעשה דאבימלך היה בט"ו.
- ב. יש מדרשים חלוקים אם מעשה לכן היה בליל ט"ו ומינה דהיאבקות שרו של עשו היה אח"כ, או שהיאבקות שרו של עשו היה בט"ו ומינה דמעשה לכן היה לפני פסח [או ששרו של עשו היה ביו"כ]. וסגי ליה לפייטן ההגדה במאי דיש עכ"פ שיטה שהיה בט"ו, ואף דסתרי אהרדי.
- ג. י"מ החרוז שנאה נטר אנגי וכתב ספרים בלילה דהיינו השיטנה שכתב שמשי בן המן על בהמ"ק, ולפ"ז א"ש שהיה בליל ט"ו.
- ד. י"מ דבלילה ההוא נדדה שנת המלך היה בליל ט"ו. להמהרש"א אין מוקדם ומאוחר בתורה זה היה קודם סעודת אסתר הראשונה. להיערות דבש זה היה בט"ז לפי חשבונם, ובט"ו לפי הקביעות האמיתית. ולהרדב"ז זה היה בליל יציאת מצרים לפי שנות החמה.

**קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה רם הודע בי לך היום אף לך הלילה  
שומרים הפקר לעירך כל היום ובל הלילה תאיר באור יום חשבת לילה**

נתן פערלמאן

## תגובת הכותב דיני שהיית צלי בשבת

בגליון קכ"ט העיר והאיר ידידי ר' מאיר בר"ט בוקשפן שליט"א מקרית ספר מודיעין עילית על מה שנכתב בדינים אלו בגליון קי"ט, וישוב על דבריו אחת אחת, [ויעוין גם בקובץ קכ"א כמה שהושב על הערות וחקירות של ר' משה חיים מרגליות שליט"א מלונדון], ולא יתפרש כל דבר מראשיתו שלא להאריך בדברים, וזה יתבאר למעיין בלימוד הסוגיות, ובמאמרים ובתשובות האמורות לעיל.

- א. כתב באות ח' ע"מ שנכתב בקובץ קי"ט אות א' "בתנור פתוח" שאף שאסור לרמ"א בכשר גבי אצל האש אפ"ה מותר כמאב"ד אף בכשר שור, דהעיר דעל כרחק אף בתנור סתום כן שאף שאסור בבשר שור דמותר כמאב"ד, עכת"ר, דהמעין יראה דזה פשוט שאף "בסתום" כן, ומה שנכתב פתוח הוא לבאר אופן האסור לרמ"א בכשר גדי שהוא רק בפתוח, שבסתום מותר מפני שלא יחתה מחשש זיקא, ולכן נכתב במוסגר בנכתב רק להכנת הענין ולא לפרט הדינים, דו"ק, וכמו כן לעיל נכתב במוסגר להמחבר "שאסור בכשר גדי" על האש דאפ"ה מותר במאב"ד, ג"כ כן שמותר אף בכשר שור במאב"ד, רק שנכתב בשר גדי שהוא אופן שאסור על האש יותר מאצל האש, ובמיוחד דמה שנכתב בתנור פתוח הוא מפני דזהו הנוגע לריש המאמר שהוא האופן שכתב הרמ"א להחמיר יותר מהמחבר, וע"ז הקשו האחרונים שזהו גם קולא נגד המחבר לענין אחר מאב"ד, ואילו בכשר שור בתנור סתום שלא איירי הרמ"א מזה מפורש אין להקשות שזהו גם קולא נגד המחבר אף שבעצם הדין הוא נכון שיקיל בזה יותר מהמחבר, ומה שציין לתוספת שבת שמפורש בו כן, הנה שכמו כן הוא בשו"ע הרב ס"ב, דכתב "זאפי" חוץ לתנור" וכו', דקאי על ריש הסעיף שאירי בתוך התנור "מכוסה" וע"ז קאמר דבמאב"ד מותר בכשר שור אף חוץ לתנור.
- ב. ובעצם הדבר שכתב דאם מותר כמאב"ד מפני חשש חירוק בתנור פתוח כ"ש בסתום שחומו יותר, ליתא לדבריו מטעם זה, תחלה שע"פ הנתבאר במאמר הנ"ל אדרבה לרמ"א אין ההתר מפני חשש חירוק, אלא משום דסבר כחנניה שכל כמאב"ד מותר בצלי כבישול, א"כ אינו כ"ש, ועוד שאינו כ"ש אף מפני חירוק, יעוין כמג"א אות ט' שלהמחבר אסור על הגחלים אף בתנור טיח בטיט, וביאור המחש"ש והפמ"ג והדגול מרבכה ששם אין המעלה מחשש זיקא דמה שמויק הזיקא בפתיחת התנור יועיל כמה שיגדיל האש ע"י פתיחת התנור, דכשהוא סתום הגחלים כמעט כברים, דכמו כן כאן לרמ"א אין להוכיח ממה שיש חשש חירוק בפתוח שכמו כן יהיה חשש חירוק בסתום שהרי האש כמעט כבוי, ואף שנתבאר בארוכה בקובץ קכ"א בענף ה' שהמג"א לא אסר אלא להמחבר ולא לרמ"א, ובמיוחד דהרמ"א איירי

בסתום ולא טוח, שאין האש כבוי כ"כ ואין האש מתגדל כ"כ בפתיחתו, הא שם הוא מטעם אחר שאין הגדלת האש די להסיר הזק הזיקא, אך מ"מ האש מתגדל כשהוא פתוח, א"כ אין כ"ש חשש חירוף בסתום.

רק לכאורה כנ"ל שהוא פשוט שמותר לרמ"א במאב"ד כיון שפוסק כחנניה, ואפשר שגם כ"ש הוא מטעם אחר שהרי לר' אשי מותר בברחא אף קודם מאב"ד בתנור סתום [ורק בסתום יעוין בקובץ קי"ט ענף ב'], ובדיעבד הא כתב המג"א שסמכינן על ר' אשי, [יעוין באריכות שם בענף ו' בגדר היכן ובמה סמכינן בדיעבד], א"כ מותר בדיעבד אף קודם מאב"ד כ"ש להתיר לאחר מאב"ד שבו מותר אף בתנור מגולה.

וגם פשוט להוכיח שכך הדין, שהרי אגן פסקינן כו' ירמיה בלישנא בתרא, ומה שמתרץ ר' אשי בלישנא קמא דמתני' דאין צולין קאי בברחא ולא שריק כך ס"ל לר' ירמיה בלישנא בתרא, [והוכחה לזה שכתבו הפוסקים דהדינים היוצאים מאוקימתא דר' אשי לפרש מתני' כבשרא אגומרי יהיה כן גם לר' ירמיה דלמה נאמר שיחלוקו גם בזה, הרי שלא זהו עיקר האוקימתא לר' ירמיה שלדידיה יתפרש בברחא ולא שריק, אלא דאמרינן שכמו כן יסבור גם כבשרא אגומרי, דו"ק] וא"כ דלדידיה איירי בברחא ולא שריק א"כ גם ההתר דמתני' במאב"ד יהיה לדידיה באופן זה.

ג. ובאותו ב' על קושית האחרונים שהקשו על הרמ"א דהוא לא רק חומרא אלא גם קולא דמתיר לאחר מאב"ד משום חירוף, שתמוה דזה ליתא דאינו מתיר במאב"ד משום חירוף אלא משום חנניה, והעתיק הקושיא כך שאף שיחמיר כחכמים לא יתיר מפני חירוף עכ"ד, דלא נעתק יפה שודאי אילו יחמיר כרבנן ודאי שגם יקיל מפני חירוף, שאם לחשוש לפוסקים שמחמירים כרבנן הוא שסוברים שסוגית הש"ס כרבנן וא"כ יש ללמוד התר של חירוף בצלי כמאב"ד, אלא דהקושיא כנ"ל שהרמ"א לעצמו שפוסק כחנניה אינו מיקל כלום משום חירוף אלא מפני שכל דבר מותר במאב"ד כחנניה ואין בדינו שום קולא.

ומה שהעתיק משו"ע הרב בקונטרס אחרון שכתב ומחלק בין הפוסקים שמאן דס"ל כחנניה לית ליה התר של חירוף במאב"ד יפה העתיק, וכבר נכתב (בקובץ קי"ט אות ד') להוכיח כן מהב"י מפורש, מ"מ עצם הקושיא על האחרונים שאין בדברי הרמ"א שום קולא זה לא נכתב בשו"ע הרב כלום אף לא ברמיזא.

וגם במה שכתב מידידי הר"ר מאיר דוד הירשמן שליט"א לתרץ ע"פ הפמ"ג שוב נחית שזהו אם יחמיר כרבנן היה לו לומר יותר, שהרמ"א לעצמו אף שלא יחמיר כרבנן יש בו ג"כ קולא שמתיר במאב"ד אף במאכל שמצטמק ויפה לו, מפני חירוף.

ד. ועצם התירוף ע"פ הפמ"ג אף שיפה תירץ מ"מ הא כל הפוסקים לא ס"ל כהפמ"ג שהשו"ע הרב והמשנ"ב ועוד לא ס"ל שהרמ"א ברנ"ג פוסק כבעל המאור, אלא לגמרי כחנניה להתיר במאב"ד אף במאכל שמצטמק ויפה לו [והרעק"א נסתפק בראיית הפמ"ג, והדרישה דחה דרך זה, ויש להאריך לרחות ראייתו, ואכמ"ל] ולדרכם שוב קשה על מה שהקשו על הרמ"א שהוא גם קולא להתיר במאב"ד משום חירוף, דזה אינו דלרמ"א אין התר זה כלל משום חירוף, אלא משום חנניה.

וזה מוכח גם מהגר"א כאן שהובא בביה"ל שמתרץ קושית האחרונים, שלא היה להזכירו שבין כך מותר במאב"ד ע"פ שיטתו ברנ"ג, דהא להפמ"ג כאן מתירים יותר מרנ"ג, דמתירים אף בלא בשיל כ"צ במצטמק ויפה לו, אלא ע"כ שחולק עליו, שהרמ"א מתיר ברנ"ג במאב"ד אף במאכל שמצטמק ויפה לו, ולכן סמך על דבריו שם.

ה. וכל מה שכתב שם מד"ה ולפי"ז עד אות ג' להוכיח שהרמ"א יקיל אצל האש במאב"ד אינו מובן, שהוא פשוט, שאם מפרש למתני' אצל האש א"כ מפורש שמותר במאב"ד, שכל הדין הוא רק מפני מה מותר, אם מטעם חירוף או משום חנניה, דהאם יש בו קולא כאן או לא, אבל לאסור במאב"ד אין שום צד.

ו. ומה שכתב בד"ה ויש עוד ראייה וכו', להוכיח כן, תחלה שזהו רק לפמ"ג שבמצטמק ויפה לו אסור הרמ"א במאב"ד, ונתבאר לעיל מהפוסקים שלא ס"ל כן, [ומה שכתב מהפמ"ג שאם צריך לאורחים הוא מצטמק ורע לו, לכאורה בפשטידא שהוא דבר סגור אף לאורחים הוא מצטמק ויפה לו, ופשט].

וגם שאין הוכחה זו כלום שאף שהבשר מצטמק ויפה לו, מ"מ כיון שהפת מצטמק ורע לו לא יתהה האש בשביל להועיל לבשר, מפני חירוף הפת, כיון שגם הבשר כבר במאב"ד, וגרע מהנידון (בקובץ

קי"ט) פרק ג' ויובא להלן שבנצלה צד אחד כמאב"ד שניחוש שמא יחתה מפני הצד השני אף שצד הראשון יכול להתחרך שהוא כבר כמאב"ד, דשם צד השני עדיין לא נצלה כלל, ויש לומר שניחא ליה יותר בצליית צד השני עד מאב"ד על פני חירוך מעט צד א', אבל כאן שגם הבשר כבר כמאב"ד יש לומר שלא יחתה עוד מפני שמצטמק ויפה לו, מפני חשש חירוך הבצק העליון והתחתון, וא"כ אין להוכיח כלום בסתם בשר שיתיר כמאב"ד דכיון שמצטמק ויפה אסור.

ז. ומ"ש בד"ה עוד יש להוסיף שהרמ"א אף שכתב שנהגו כחנניה לעצם הדין ס"ל כחכמים ולכן עדיין יש התר חירוך, דאיה"ג שאפשר שכך הוא, מ"מ הא כאן שאיירי אחר המנהג, ולפי המנהג כחנניה אין שום התר כמאב"ד מפני חירוך וכנ"ל, ושוב אין קשה קושיית האחרונים הנ"ל שכאן בסימן זה אין קולא ושפיר כתב ויש מחמירים.

ח. באות ג' כתב על מה שהוקשה (בקובץ קי"ט פרק ג') על הבי"י שאסר בנצלה צד אחד כמאב"ד מפני חשש שיחתה לצד השני, דמאן ימר דאפשר דלא ניחא ליה לחתות שמא יתחרך צד הראשון [הובא מזה לעיל אות ו']. הקשה דמן הסברא לומר שעדיף ליה לחתות בשביל שיצלה צד השני לפחות כמאב"ד, יותר מחשש חירוך צד הא', וגם הוכיח כן מפשטידא שאף שנקרם התחתון והעליון עדיין חוששים שיחתה עד שיצלה הבשר שבפנים כמאב"ד.

הנה שאף לדבריו שכתב מהסברא והוכיח מפשטידא לא נחית שפיר, שכל הקושיא הוא רק ממה שבונה הבי"י דינו מהש"ס ומהרמב"ם בצלה בשבת צד אחד שעדיין לא מחויב עד שיצלה שני הצדדים, ע"ז הוקשה שמשם אין ראייה שאף שאינו מחויב בצד אחד, עד שיצלה צד השני, מ"מ מנלן שיחתה למהר הצלייה אף שיתחרך צד א', ונתבאר שם זה באריכות, וע"ז לא הועיל כלום להקשות מהסברא ולהוכיח מפשטידא, שעכ"פ ראיית הבי"י צריך הבנה.

ט. ועצם ההוכחה מפשטידא יש לעיין טובא, דנחלקו הפוסקים בכיאוורו [הובא במשנ"ב], דיש מפרשים שהמחבר חולק דאף שם סגי בצד אחד, א"כ בכשר היה לו ג"כ לומר כן, שדי בצד אחד, ואמאי הצריך שיהיה נצלה משני צדדים, ולגר"א [שהעתיקו הכותב בהמשך, ויערין להלן] הוא מפני שהוא עב, ואילו באינו עב סגי בצד אחד, וא"כ אמאי בכשר שאיירי בעבה ואינו עבה, [וכגון גדי מנותח], אמאי הצריך בכלום שיצלה משני צדדים.

ולמפרשים שפירשו שפשטידא שאני שהוא שני גושים שוב אין ראייה ששם יש חשש שיחתה בשביל הגוש השני משא"כ באותו גוש, וביותר ביאוור ע"פ מה שהעתיק אח"כ מהמהח"ש, שבגוש אחד אפשר שבנקרם צד אחד אמרינן שנאפה כבר הכל ולכן סגי בצד אחד, שכמו כן כאן בהגיע צד אחד כמאב"ד אף שצד השני לא הגיע לזה מ"מ אפשר שהועיל כבר קצת לצד השני ולכן לא יחתה, משא"כ בשני גושים שממה שנצלה גוש אחד כמאב"ד אין ראייה שיועיל לגוש השני לכן שם יש יותר חשש שיחתה, ולכן מפשטידא שהוא שני גושים אין להוכיח לדין המחבר שאיירי מגוש אחד.

י. ובאות ר' הקשה על הגר"א ס"ל שבפת עבה לכו"ע צריך שיקרום משני צדדים וזהו הטעם שבפשטידא צריך שיקרום שני הצדדים, והוכיח כן מהירושלמי שר' אליעזר מודה בלחם הפנים, ומיניה לכל דבר עב, והקשה דמשמע בירושלמי שדוקא בלחם הפנים, וכמו שמפרש בפני משה, ששם נאמר "ואפית אותה" שחיהא אפויה כל צרכה. [אלא שצ"ע אמאי סגי בקרימת פנים ואם שבזה נאפה כולה א"כ שיסגי בצד אחד, וכמו שסגי לענין שבת, שהרי לא נחית לסברת הגר"א שמפני שהוא צב אינו נאפה כראוי, ובמיוחד קשה שהרי קרימת פנים הוא רק כמאב"ד בתבשיל, וכך מפורש ברש"י (לז'): וא"כ יותר מסתבר לחייב בלחם הפנים שיהיה נאפה כל צרכו משום ואפית אותה מלחייבו לאפות שני הצדדים שאף בלא זה נאפה גם צד השני לדידה].

אולם המעיין יראה שבהכרח פירש כן הגר"א, מפני שהוקשה לו להסמ"ג הא ס"ל כר' אליעזר וכפירוש החוס' דלקולא קאמר, א"כ אמאי אסר בפשטידא עד שיקרמו למעלה ולמטה, וכיון שלא נחית ולא ס"ל כטעם שהוא שני גושים לכן מבאר ההסמ"ג מפרש דחידוש של לחם הפנים שהוא עב, וממנו למד לכל דבר עב, וזהו טעם דפשטידא, והוכיח כן שבש"ס ביצה כ"ב כשנתנו גדר לפת עבה הוכיחו שהוא טפח בלחם הפנים, שהוא צריך תנור מיוחד חם וכהנים זריזים לענין חימוץ במצות, וכר', מזה הוכיח שלחם הפנים לאו דוקא אלא גדר לכל דבר עב.

אלא שעדיין קשה שפשטות לשון הירושלמי שדוקא לחם הפנים, ועוד שא"כ אמאי הצריך הסמ"ג שגם הבשר שבפנים יגיע למאב"ד, בשלמא למעלה ולמטה הוא שיועיל לכולו, [וכמו במליחה סגי במליחת כל הצדדים אף שהבשר עב ביותר, ואף שבמציאות בחוץ ירגיש יותר טעם מליחה מבפנים אפ"ה מועיל לכולה שכמו כן יהיה כאן]. שזה מורה שהוא מטעם אחר ולא מפני עביו, וגם הא אפשר שפשטידא לא יהיה עבה אף טפח וכגון בלינצ'ס שבימינו, ואפ"ה סתם להצריך כל זה, ואילו בפת סתם שסגי בצד אחד ואיירי אף בעבה טפח או יותר מדלא חילק, וגם מה שנתבאר לעיל שמשמעות הש"ס לדבר עם שהוא טפח כלחם הפנים, והו דוקא לענין מצה, דלשמרו מחימוץ הוא עד טפח, ואף בזה צריך תנור מיוחד חם וכהנים זרוזים וכו', אבל כלחם סתם פשוט שאין זה גדרו אלא אף כמה טפחים, וכמו שהוא פשוט בימינו, אלא ע"כ שהירושלמי דוקא ללחם הפנים נחכוון, וצריך בירור.

### נחום אברהם גולומב

כולל "השתלמות בהלכה" "משנת דוד"

קרלין סטולין ביתר עילית

## שתי תמיהות בטעם שאין גומרים ההלל כל ימי הפסח

א. הגמ' בערכין י. מקשה מאי שנא דבחג הסוכות גומרים את ההלל בכל יום, משא"כ בפסח דאין גומרים אלא ביו"ט ראשון בלבד. ומשני דבסוכות חלוקין הימים בקרבנותיהן דמוספין. דפרי החג מתמעטין והולכין, משא"כ בפסח דקרבנותיו דמוספין שווים בכל יום.

ובתענית כח: כתב רש"י דבחג כיון שחלוקים הימים בקרבנות, כל אחד ואחד כחג בפ"ע דמי. ולשון התוס' שם דכל יומא ויומא הוי יו"ט לעצמו. ומטעם זה הביא במ"ב (סימן תצ ס"ק טז) בשם האחרונים דאע"פ שפסק שם הרמ"א דבשבת חוה"מ פסח אין המפטיר מזכיר כלל מענין פסח, מ"מ בשבת חוה"מ סוכות מסיים מקדש השבת וישראל והזמנים, וכן מזכיר של סוכות באמצע הברכה ומשום שכל יום ויום מחול המועד סוכות הוא כמועד בפ"ע משום דחלוקין בקרבנות המוספין. עיי"ש. ומקורם מדרשות מהרי"ל הלכות סוכה. ובכה"ח (אות עח) הביא דבקהילות ספרד מקומות מקומות (דיש דגם בשבת חוה"מ דסוכות לא נהגו להזכיר מענין יו"ט כלל).

והנה הביי בסימן תצ"ז אחר שהזכיר הגמ' דערכין הנ"ל, כתב ח"ל: "ושכלי הלקט (סימן קעד) כתב בשם מדרש הרנינו שהטעם שאין גומרין ההלל כל ימי הפסח הוא לפי שנטבעו המצריים, וכתיב בנפל אויבך אל תשמח" עכ"ל ולשון המדרש המובא בשבה"ל כך הוא: "ויכן אתה מוצא כל ז' ימי החג אנו גומרין את ההלל אבל בפסח אין אנו גומרין את ההלל אלא יום ראשון ולילו ולמה, שמואל בן אבא אמר בנפל אויבך אל תשמח לפי שנטבעו בו המצריים". ע"כ.

והט"ז בסימן תצ אות ג' העתיק לטעם זה של המדרש, בתוספת נופך ח"ל: מפני שבשביעי של פסח נטבעו המצריים אמר הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה, וכיון שבשביעי אין גומרין אותו על כן גם בחוה"מ אין גומרים אותו שלא יהא עדיף מיו"ט אחרון עכ"ל. ונראה שכל דבריו לקוחים ממנהגי מהר"ל (תפלות הפסח אות ט') שכתב ככל האמור ממש. (וכעין זה בלבד).

ואיכא נ"מ טובא בין טעם הגמ' לטעם המדרש, בנידון שדנו האחרונים במי שלא גמר ההלל ביו"ט ראשון דפסח, אם יש לו לגמור ההלל באחד מימי חוה"מ, דזהו שייך רק לטעם הגמ' דאילו לטעם המדרש וודאי שלא יגמור. (המ"ב העתיק טעם הט"ז בהלכות פסח. וטעם הגמ' בהלכות סוכות)

ב. והנה המהרש"א בח"א בברכות ט: תמה על הפוסקים האחרונים שהעתיקו לטעם המדרש. דהכי איתא התם בגמ': דאמר ר' יהודה כריה דר"ש בן פזי ק"ג פרשיות אמר דוד ולא אמר הלוליה עד שראה במפלתן של רשעים שנאמר יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה". ע"כ. וח"ל המהרש"א שם: "מכאן קשה למה שכתבו האחרונים בשם המדרש שאין אומרים הלל ביום אחרון של פסח משום שאמר הקב"ה מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה, והרי הכא אמרו בהיפך דלא אמר דוד הלל עד שראה במפלתן של רשעים, גם בפ"ב דערכין אמרינן טעם אחר דלכך אין אומרים הלל ביום אחרון דפסח משום דאין חלוקים בקרבנותיהן ודו"ק" עכ"ל.

והנה כמה שהקשה בדגמ' דידן מבואר טעם אחר, כתבו האחרונים בכמה דרכים דתרוויהו איצטרין (יעיין בשו"ת ב"י סימן נ"ד ובישועות יעקב או"ח ת"צ ועוד) וזה לשון הכל בו (סימן נב). וצ"ע למה אין קורין בלי דילוג בימים אחרונים של פסח כמו שפסח ימים ראשונים מפסח עצמו, ומה בין אלו מכל ימי החג שבכל ימי החג קורין אותו בלי דילוג. ויש נחתנים טעם בדבר לפי שפסח כל הימים שוים בקרבנותיהם ולפיכך אין מברכין אלא על יום ראשון ושני שגם הוא ספק ראשון אבל בשביעי אע"פ שהוא קודש מפני שהוטבע פרעה וכל חילו בים בו ביום על דרך שאמרו ז"ל בקשו מלאה"ש לומר שירה לפני הקב"ה השיב להם מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני, לפיכך אין קורין אותו אלא בדילוג. אבל בחג שכל יום ויום חלוק בקרבנות מברכין על כל או"א שאין יום זה דומה לשעבר. ע"כ.

מבואר בכל בו דהטעם בערכין איצטרין לחוה"מ סוכות דכל יום הוא כיו"ט ולכן גמרינן ביה ההלל, וטעם המדרש ליו"ט אחרון דפסח דהוא יו"ט בעצמו. ואע"ג דשווה בקרבנות מ"מ לימא משום דהוא יו"ט והוא קודש, ואף שלא הוזכר טעם המדרש בגמ' צריך לדחוק דגרמו כמה שתירצה הגמ' שם גבי ר"ה ויוה"כ, אפשר ספרי וגו' ישראל אומרים שירה. וצ"ע.

ג. ואני, על קושיתו הראשונה של המהרש"א באתי, מה שהקשה דגמ' דידן סוכרת הפך סכרת המדרש שהרי דוד אמר הלל על מפלתן של הרשעים. וראשונה, יש לעיין, דמהמשך הגמ' משמע לכאורה דליתא להא דר"י בריה דר"ש בן פזי. דהכי איתא התם דף י. במעשה דהנהו בריוני דא"ל ברוריא דכיתיהו לר"מ מאי דעתך משום דכתיב יתמו חטאים, מי כתיב חוטאים, חטאים כתיב, ועוד שפיל לסיפיה דקרא, ורשעים עוד אינם, כיון דיתמו חטאים ורשעים עוד אינם. ומבואר דקיבל ר"מ את דבריה וגם הוא מוכרח בפסוק כמו שא"ל. וא"כ אדרבא לא איירי כלל קרא במפלתן של רשעים.

אומנם באמת עיין במהרש"א שם בח"א ח"ל: דחוטאים היו ליה שם התואר, אבל חטאים משמע גם שם התואר כמו ובדרך חטאים לא עמד, על כן יורה חטאים בדרך, ומשמע נמי שם דבר של חטאים רבים, וא"ל ברוריא מי כתיב חוטאים דלא משמע אלא שם התואר, דאז שפיר עבדת וגו' אבל כיון דכתיב חטאים דמשמע נמי שם דבר של חטא טפי ה"ל לבקש רחמים שיחזרו בתשובה, ומבואר במהרש"א דקרא איירי בתרוויהו וכך דייק בפרש"י: "חטאים כתיב, קרי ביה חטאים שיכלה יצר הרע" והיינו דאין קרינן חטאים לשון רשעים כמש"כ המהרש"א מלשון על כן יורה חטאים וגו' ומ"מ חטאים כתיב ויש לקרותו גם כן מלשון חטא שיכלה יצה"ר. ודברי ברוריא אינם סותרים למימרא דר"י בריה דרשב"פ, דתרוויהו איתנייהו.

ד. ובשו"ת חוות יאיר סימן רכ"ה כתב לתרץ קושיית המהרש"א בשני דרכים. האחד דמאי דלא אמרינן שירה במפלתן של רשעים היינו דווקא בשעת מעשה, כמו שהיה אצל המלאכים או אפי' אחר כן, אם לא בזמן ובימים של מפלתן כמו לדידן כהיום שא"א בפסח. ודוד שאמר היינו שלא בשעת המעשה וגם לא בימים שהיה המעשה. ודרך שני דאין שמחה לפניו יתברך אלא בהלל גמור דווקא ודוד הללויה בעלמא קאמר, והראיה דגם אנו אין נמנעים מלומר בדילוג ומשום דכהא גוונא אין לפניו יתברך שמחה בשלמות. ע"כ תורף דברי החו"י.

אלא שבאמת בפשוטו נראה סוגיא ערוכה כדעת המהרש"א דבסנהדרין לט: איתא ויעבר הרינה במחנה, א"ר אחא בר חנינא באבוד רשעים רינה באבוד אחאב בן עמרי רינה. ומי חזי קוב"ה במפלתן של רשעים הכתיב בצאת החלוק ואומרים הודו לה' כי לעולם חסדו ואמר רבי יונתן מפני מה לא נאמר בהודאה זו כי טוב לפי שאין הקב"ה שמח במפלתן של רשעים וגו' בקשו מלאה"ש לומר שירה לפני הקב"ה וגו' ומסקינן אמר ר' יוסי בר חנינא הוא אינו שש אבל אחרים משיש. ע"כ. ה"ו דלא כהחו"י שבכאן בשעת מעשה עברה הרננה. וגם לא חילקה הגמ' דרננה שאני מהלל גמור וכן מסיק שם במהרש"א בח"א דאחרים משיש ויכולים להגיד הלל גמור בפסח אם לא הגמ' דערכין.

(ומגמ' זו נדחה גם מה שהייתי סבור לתרץ. דדוד אמר שירה כשראה שתמו חטאים דהיינו לגמרי. או כמו שביארה ברוריה שיכלה יצה"ר כפרש"י. וכן משמע קצת בילקוט תהלים (תרכז): אמר ר' ישמעאל יש שמחה לפני הקב"ה כשיאבדו מכעיסין מן העולם. וכן הוא אומר יתמו חטאים מן הארץ וגו' ואומר ואני הנני מביא את המבול מים, ואני ברצון, הנני בשמחה וגו'. ע"כ. והוא דומיא להמבול שנשאר רק הצדיקים).

ואף דבצאת החלוק לא אמרו כי טוב עי"ש במהרש"א ומשום דקודם שנאבדו אין זה טוב לפני הקב"ה, ומשום דלא אחפץ במות המת אלא בשבו, אבל אחר שנאבדו הוא אינו שש ולכן שיתק

להמלאכים. אבל אחרים משיש דבאבוד רשעים רינה ויכולים ישראל לומר את ההלל. והדרא לה קושיית המהרש"א דתלמוד דידן לא חש לטעם המדרש.

ה. אלא שאני תמה שלכאורה אין כאן התחלה של קושיא על המדרש, שהמדרש כפי שהעתיקו שבה"ל וכפי שהביאו הבי"י כתב הטעם משום בנפול אויבך אל תשמח ולא מהטעם דאין לומר שירה במפלת הרשעים והם שני טעמים שונים בתכלית. והמהרש"א הקשה עפ"י מה שראה להכל בו ומנהגי מהרי"ל והט"ז שהעתיקו הטעם משום מעשי ידי טובעים בים. ונפלא ממני אמאי לא כתבו הטעם המבואר במדרש עצמו משום בנפל אויבך אל תשמח. (ובלבוש הרכיב לב' הטעמים. וזה לשונו בסימן תצ: "ויש עוד טעם במדרש מה שאין גומרים ההלל כל ימי הפסח הוא לפי שנטבעו המצרים וגו' וכתוב בנפול וגו' אמר הקב"ה מעשי ידי וגו' וצ"ע).

זה לשון הילקוט פרשת אמור (תרנד) והוא מפסיקתא דר"כ: אתה מוצא שלוש שמחות כתיב בחג, ושמחת בחגך, והיית אך שמח, ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים אבל בפסח אין אתה מוצא שכתוב בו אפי' שמחה אחת למה, אתה מוצא שבפסח התבואה נידונת ואין אדם יודע אם עושה השנה אם אינו עושה. דבר אחר בשביל שמתו בו המצריים, וכן אתה מוצא כל ז' ימי החג אנו קורין בהן את ההלל אבל בפסח אין אנו קורין את ההלל אלא ביו"ט ראשון ולילו, למה משום בנפול אויבך אל תשמח, ובכשלו אל יגל לבך.

זה לשון הילקוט משלי כד: בנפול אויבך אל תשמח וגו'. וכן צווה המקום כי תראה חמור שונאך, כי תפגע שור אויבך, אמר האלוקים אין אתה טוב ממני כיצד ראויים היו ישראל לקרות את ההלל כל שבעת ימי הפסח כשם שקורין שבעת ימי החג. ואין קורין אלא יום ראשון בלבד,

ולמה כן אלא בשביל שנהרגו המצרים וטבעו בים שהם שונאי ואני הכתבתי בנפל אויבך אל תשמח וגו'.

הרי, שכל המדרשים נקטו הטעם משום בנפול אויבך וגו' ולא הטעם משום מעשי ידי טובעים בים וגו'. והוא מבואר כנז"ל, אמנם לכאורה עדיין יש לתמוה על המדרש מהגמ' במגילה טז. כשהרכיב המן למרדכי על הסוס, גחין וסליק כי סליק בעט ביה א"ל לא כתיב בנפל אויבך אל תשמח, א"ל הני מילי בישראל, אבל בדידכו כתיב ואתה על במותימו תדרוך. ע"כ. א"כ חזינן דתלמודא דידן מוקי לקרא בישראל דוקא, ולא בשאר האומות (ואין לומר דרך בזרע עמלק כן דלא משמע הכי, גם אין לתרץ דלבניי היה דין כן נח אז דעדיין מהיכי תיחי דמצווין על בנפל וגו'. ולכד זה עיין בפרשת דרכים דרוש א' דהוכיח דתלמוד דידן סובר דאע"ה יצא מכלל בני נח לגמרי אפי' להקל עיי"ש).

ותמיהה זאת השנית שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א, והסכים דגמ' דידן פליגא על מדרש הרינו (גם א"ל דמדרש הרינו אין מצוי בידנו ורק מה שמביאו הילקוט ועוד) ולא ראיתי מי שהעיר בכל הנזכר. וצ"ע.

חנניה נבאי, כולל חזון איש

## בענין ייחוד עדי קידושין

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל.

הנידון לפנינו הוא בכל מקום שצריך עדים וראו ג"כ עמהם קרובים אשר פסולים לעדות ונמצא שע"י ראייתם גם הם מצטרפים להעדים ונעשים כולם כל הרואים ככת אחת של עדים וכיון דהקרובים פסולים לעדות היה עדות שבטלה מקצתה ועדות שבטלה מקצתה כולה ואף העדים הכשרים לעדות נפסלו ונתבטל עדותם מחמת שנצטרפו אליהם קרובים ופסולים לעדות ובטל כולם לגמרי.

והדבר מצוי כגון בחופה וכדו' אשר נמצאים במקום זה קרובים אשר פסולים לעדות ובראייתם מצטרפים להעדים הכשרים ונמצא לכאור' שבגללם נתבטל עדות הכשרים מדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה ובזה יש לרדן היאך יש להתנהג במקום זה.

ומשום הכי כתב הריטב"א בקידושין דף מ"ג ע"א וז"ל: כל היכא שיש באותו מעמד כשרים ופסולים או קרובים, צריך לייחד עידי הקידושין, דאי לא כיון דאיכא עד פסול ביניהם עדות כלם בטלה, ואע"ג דאמרי' למיחזי אתינא, דכי אמרינן התם דאמרינן להו למיחזי אתיתון או לאסהודי אתיתון, ואי אמר

למיחזי אחינן תחקיים העדות בשאר, היינו בדיני ממונות ובדיני נפשות שאין העדות מתקיימת עד שבאין לבי"ד ושעת ראייה לא חשיבא עדות, אבל הכא בקידושין אין העדות באה אלא לאמת הדבר בלבד, אלא אפי' ידעינן דהכי קושטא דמילתא שקדשה, אינה מקודשת בלא עדות, ואין לקידושין קיום בלא עדות, וגזירת הכתוב הוא, וכיון דכן שעת מעשה הוא שעת עדותן, וכיון דאיכא צירוף פסולי עדות עמהן עדות כולן בטלה, דומיא דבעלמא כשיש צירוף פסול עדות כשבאין להעיד כבי"ד שעדות כולן בטלה, וכי אמרי' למיחזי אתיתון, היינו היכא דאתו למיחזי בשעת מעשה, כך הורה רבינו נר"ו הלכה למעשה עכ"ל הריטב"א, ומבואר בזה דצריך לייחד עדי קידושין משום שבקידושין עצם ראיית העדים הוא קיום הדבר ובאין לקיים וא"כ כשגם הקרובים רואים הרי הם ממילא מצטרפים ופוסלים את העדות (משא"כ בעדים הבאים לראיה בעלמא ולא יותר) מדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה.

ולפי"ז יוצא שבאם ייחד ב' עדים אין שאר העדים מצטרפים כלל ואין כאן עדות אלא הב' שייחודם ולא יותר, ובאם העדים האלו שנתן בפניהם אינם נמצאים בפנינו, לא יוכלו עדים אחרים להעיד על הקידושין כלל, דהא רק אלו שנתייחדו הוו עדים ולא יותר.

אמנם בשו"ת הריב"ש סי' תע"ט כתב ד"ל: ועם היות שנראה מתוך קבלת עדות שהשנים לבד הוזמנו לעדות ולא אחרים אין חשש בזה דעדי קידושין אין צריך להזמין ולומר להם אתם עדי, כדאמרי' בפ' האיש מקדש, אלא מעתה קידש את האשה בפני שנים ולא אמר להו אתם עדי ה"נ דלא הוי קידוש, וא"כ אף כשהוזמנו שנים לעדות יכולין להעיד אף אותם שלא הוזמנו, עכ"ל הריב"ש, ולפי"ז נראה שאף אם הוזמן וייחד עדים מ"מ יכולים שאר הרואים להעיד, ומשמע דלא כהריטב"א דלהריטב"א אם מייחד ב' עדים ואומר להם את עדי, אזי רק הם הוו עדים ולא אחרים.

ואין לומר כשמייחד ב' עדים להריטב"א הוי כת בפ"ע שלא יוכלו להצטרף להם שאר העדים אבל הם בעצמם (השאר) עדיין יכולים להעיד כשלעצמם, דהא א"כ שוב מצטרפים לכת זו, דהא הריטב"א בעצמו כתב דלגבי קידושין אזי בעצם ראיית העדים הוה קיום הדבר וא"כ כל הרואים הנקראים עדים, בזה עצמם שרואים הוה כת אחת להעיד ומצטרפים זה לזה, ועל כרחך שבוה שמייחד ב' עדים אין שאר הרואים יכולים להעיד.

ונמצא דפליגי הריטב"א והריב"ש, דלהריטב"א כשמייחד ב' עדים לקידושין שוב אין שאר העדים יכולים להעיד בזה ונפקע מהם הכח להעיד אע"פ שרואים הם את הקידושין, משא"כ הריב"ש סובר דבאם מייחד ב' עדים לאו כלום הוא ועדיין יכולים שאר הרואים להעיד.

ולא היא, עפ"י מה שנקדים ולאחמ"כ נבאר, דבאמת דברי הריב"ש תמוהים, דהא מה הוכחה היא זו, דמשום שאי"צ להזמין ולייחד עדי הקידושין (כמבואר בפ' האיש מקדש) לכן אף ייחד והזמין עדים ויכלו שאר הרואים להעיד, הא אין לזה שום שייכות, אי"צ להזמין ולייחד אבל אם הזמין וייחד עדים לא יוכלו שאר הרואים להעיד, ומה הוכחה הוכיח הריב"ש שיכולים שאר הרואים להעיד, ועוד דלהריב"ש נמצא שלייחד ולהזמין עדים לאו כלום הוא ופלא הוא.

ולכן יש לבאר, דכיון דאי"צ לייחד עדים לקידושין נמצא שאין ייחד העדים שמייחד (באם מייחד) אלא לאפוקי הפסולים ולא יותר מזה, דאינו בא כלל להוציא שאר הרואים דהא אי"צ ייחד וא"כ ייחודו לאו כלום הוא אלא להפקיע את הפסולים ויותר מזה אינו צריך, לכן שאר הרואים שראו יכולים כדאי להעיד אע"ג שלא ייחודם והיו כולם ככת אחת (כל הכשרים להעיד), וזהו הביאור בדברי הריב"ש.

וא"כ שוב לא פליג על הריטב"א והכל אחד, דגם להריטב"א י"ל דייחוד העדים הכשרים לא הוה יותר מהפקעת הפסולים והקרובים ואינו מונע משאר הרואים מלהעיד כלל כיון שגם הם ראו וכל הרואה את הקידושין וכשר להעיד נעשה עד ומקיים את הקידושין, לכן יש לייחד את העדים, וכ"ע מודים שאי"צ לייחד עדי קידושין כלל, אלא להפקיע את הפסולים וזהו אשר נעשה ע"י ייחוד העדים הכשרים להעיד.

עוד למה כדאי יותר לייחד עדי קידושין, משום שצריך שהעדים יכוונו לעדות ולקיום הדבר ולא יבואו למיחזי סתם ללא שום כוונה, אמנם ע"י בפחחי' חשובה באהע"ז סי' מ"ב סק"א.

עוד למה מייחדים עדי קידושין, כדי שיתנו לבם לראות נתינת הטבעת ממש לידה (או לרשותה), ואם לא ראו הנתינה ממש לידה אע"פ ששמעו שאמר התקדשי לי בחפץ פלוני ואח"כ יצא מתחת ידה אינן קידושין עד שיראו הנתינה ממש, כמו שכתב הרמ"א באהע"ז סי' מ"ב סעיף ד', וגם צריך שישמעו אמירת

המקדש "הרי את מקודשת ליי", כמו שכתב הרשב"א במס' קידושין דף ה' ע"ב (כד"ה אבל נתן הוא), ואין הולכין בזה אחר אומדנות והוכחות.

ולהלכה ולמעשה כתב המחבר (אהע"ז שם) וז"ל: קידש בפני עדים אפי' לא אמר אתם עדים מקודשת, וכתב ע"ז הרמ"א, וז"ל: ואפילו יחד עדים יכולים אחרים שראו המעשה להעיד וצריכים העדים לראות הנתונה ממש לידה.

הכתוב לכבוד התוה"ק ולומדיה  
ישראל אשר קלפהולץ

## נדברי האור החיים הק' פרשת מצורע (י"ד ז')

האור החיים הקדוש מביא תורת כהנים דכתוב שם דאצטרין מיעוט בחג המצות דאין חג אחר טעון מצות מק"ו ואיצטרין מיעוט בחג הסוכות - דאין חג אחר טעון סוכה מק"ו והקשה למה צריך מיעוט בחג הסוכות שאין חג אחר טעון סוכה מהמיעוט של חג המצות כבר נילף זה, דמזה שרואים דאיצטרין לכתוב מיעוט שמא תדון ק"ו ומה חג המצות שאין טעון סוכה טעון מצה. חג הסוכות שטעון סוכה לא כ"ש שטעון מצה. הנה. מהק"ו הזה רואים דאין חג המצות טעון סוכה ולמה איצטרין שוב מיעוט - ותירץ שהמיעוט בסוכה בא לחכם שיסבור שחג המצות יותר חמור משום דהוה בעתו ובזמנו והמיעוט בחג המצות בא לחכם שיסבור שחג הסוכות יותר חמור שיש פרסום רב יותר מחג המצות. והפריך את דברי המל"מ שתירץ שאיצטרין המיעוטים שמא נלמד כל אחד מספק דאורייתא - ועל זה כתב ודבריו קצת דחוקים. ובפרט לכת הפוסקים - רמב"ם שסוכרים שספק דאורייתא מותר מן התורה.

ועיין בריש מנחת חינוך בהערות הערה ד' שמביא את המהרי"ט אלגזו והחות דעת שבמצוות עשה יודה הרמב"ם דמן התורה לחומרא. אבל לשיטת הפמ"ג אתי שפיר. ושוב הקשה, אין דבריו ז"ל מוכרחים כי כיון שאין אתה יכול לדון קל וחומר שאינך יכול לומר ומה זה שאין טעון אלא זה כי מי יאמר לך שאין טעון זה. וכי' ומעתה יעמוד כל אחד בשלו ולא תדון ק"ו עד כאן ועיין בגמ' זבחים דף טז: בזה שרבא רצה לומר שקרבן ציבור מרצה באנינות מק"ו מטומאה. ועל זה הקשה לו רבא בר אהילאי משלושה קל וחומר שיכולים להשיב. וכן נשאר שם בגמ' אלא איכא למפרך הכא ואיכא למפרך הכא כל חדא וחדא תיקו בדוכתייהו והוא ממש דבריו שכתב כאן.

### "אור החיים הקדוש" על פרשת אמור (כא.א.)

האור החיים הקדוש מביא רמב"ם וזה לשונו המטמא את הכהן אם היו שניהם מזידים הרי הכהן לוקה וזה שטמאו עובר בלפני עור וגו' ואם היה הכהן שוגג והמטמא מזיד הרי זה שטמאו לוקה והקשה מנין לו להרמב"ם לחייב למטמא מלקות ותירץ וזה לשונו וכמו כן נאמר במה שלפנינו בטומאת כהן ממה שאמר הכתוב לא יטמא אזהרה שלא בכינוי לנטמא. לומר שמוזהיר בין לכהן עצמו בין לאחרים על הטומאה. ושיעור המצוה היא שמצוה ד' ברוך הוא לכל יהיה הכהן טמא. וצריך לבאר שאם המטמא לוקה א"כ צריך לדעת לאיפה פרח המלקות כששניהם מזידים ונוכל לבאר שכיון דיש שני סוגי עבירות על תוצאה ופעולה. כגון עבודה זרה העיקר היא הפעולה משא"כ כאן שהעיקר היא התוצאה כדלעיל ועל זה הדרך שהנטמא הוא עיקר שהוא לא עכב אותו לא נוכל לתרץ דאדרבא אולי להפך הוא העיקר שהוא טימא אותו אלא צריך לומר שכיון דלאחר מעשה הרי הנטמא הוא נשא עליו את הטומאה והעיקר הוא התוצאה. ולכן הוא לוקה. וא"כ צריך לבאר למה כשהוא שוגג הרי המטמא לוקה נוכל לומר או שכיון שהוא שוגג אז חיוב מלקות חל עליו או יותר שעל כל פנים גם הוא עשה מעשה והנטמא אין אתה אתה יכול להענישו על כרחך מוסד המלקות על המטמא אח"כ שמעתי שנוכל לומר פשוט דבשניהם מזידים כיון דהוא אין מעכב אותו כשבא לטמא אותו אז הוא הפושע כאן משא"כ כשהוא שוגג כגון ישן והוא הלך וטימא אותו אז הוא עשה העיקר.

יהודה לייב בר"א גלויברמן

# תיקוני סופרים

## הערות שונות

לכבוד מערכת קובץ הנכבד התורני בית אהרן וישראל, יישר חילכם על הפצת תורת אמת, ויהי"ר שתלכו מחיל אל חיל.

ראיתי הקובץ בית אהרן וישראל גליון קכ"ט [לחדש שבט אדר תשס"ז] במדור תיקוני סופרים מה שהאריך לבאר הרה"ג ר' י. מינסקי שליט"א תיבת "ויהי". יש לי קצת להעיר על דבריו, מה שכתב שתיבת "ויהי" היא לשון ציורי, אין זה כל כך מדויק כיון דשרש התיבה "היה" ונתוסף אות יו"ד לפניה אשר היא אחת מאותיות אית"ן הבאות בריש התיבה בלשון עתיד כידוע, ואם באה גם אות וא"ו פתוחה לפניה אז נתהפך התיבה מעתיד לעבר. משא"כ בציווי אין מוסיפים לפני התיבה שום אות רק בסופה מוסיפים למין וכמות. והציווי ע"פ רוב דומה לעתיד רק שנחסר אותיות אית"ן לפניה. לדוגמא - תיבת דָּבַר, שָׁמַע, אָמַר, שָׁמַר, קוּם, כוּלן ציורי, אבל יְדַבֵּר, חָשַׁמַע, נֹאמַר, יִשְׁמַר, יָקוּם, כוּלן עתיד, יְדַבֵּר, יֹאמַר, וְתִשְׁמַעוּ, כוּלן עתיד שנתהפך לעבר. ולכן בתיבת "ויהי" שיש אות יו"ד לפני השרש בודאי היא לשון עתיד ולא ציורי.

אבל זה אמת שהתורה משתמש בתיבה שנכתבה בלשון עתיד לציורי, והטעם י"ל כיון שא"א לצוות רק על העתיד, ובמיוחד מצינו למצות לא תעשה ולפעמים גם למצות עשה, כגון לא תגנוב, לא יהיה לך, את חג המצות תשמר. וכבר הארכתי בהגהות לספר דקדוק לרמח"ל דף כ"ה סק"ד על הד' הוראות של לשון עתיד, והבאתי שם מדברי רש"י במס' בי"מ נ"ט. ד"ה שמעה ומספר נסיונות אברהם שם. גם מצאתי סברא נכונה בספר שפה לנאמנים [דיבור ב'] שכתב שאע"פ שעתיד משתמש כציווי, אפ"ה יש חילוק ביניהם, שצווי פשוט שייך רק על חיכך ומיד, משא"כ עתיד הבא במקום ציווי כגון במצות התורה שייך על זמן מאוחר שלאחר כך.

ומה שבשרש "היה" שכתב התורה כאן "יהי" ולא "יהיה", וכן שרש "חיה" מצינו "יחי", זהו שלא כמנהג. שעל פי רוב בנחי ל"ה נחסרת ה"א אחרונה מן השרש רק כשנתוסף וא"ו בתחילתה, כגון מן ראה נאמר יראה, וירא, ומן בנה - יבנה, ויבן, ומן בכה יבכה, ויבך, שרק כשנתארכה בתחילתה נתקצרה בסופה, הרי נשתנה שרש "היה" ו"חיה" שגם בלי וא"ו בראשה נפל ה"א האחרונה, ועיין בדברי רבי"ע שמות א' ה' מה שהאריך בנקודת תיבות אלו, ובספר ההרכבה אות יו"ד, ובספר לית חן סוף פרק ט"ו. ועיי' בדקדוק ופירושו על התורה מן הגר"א על תיבה זאת שהאריך בתיבה זאת ובעוד תיבות שנמצאות חסרות, ע"ש.

ומה שכתב הרב הנ"ל על והי שדרשו חז"ל [מס' מגילה י:]: שהיא לשון צער, דהיאך נרמו בהתיבה שהיא לשון צער, כבר האריכו הקדמונים בזה. עיין בספר מנות לוי בריש מגילת אסתר [א' א'] בפשט הראשון, חז"ל: ונ"ל טעמו של דבר על דרך הפשט אחרי שתיבת והי היא מלה מהופכת מעתיד לעבר כי "יהי" היא עתיד והר"ו מהפכו לעבר, אין ספק כי זה מורה צער אחרי שמה שהוא להיות אמרו עליו שכבר היה ומה שכבר היה חלף והלך לו, וההיפך בתיבת והיה וכו', ע"ש עוד דרכים. זכן כתב בספרו שרש ישי על מגילת רות [א' א'].]

ומה שרצה לחדש שתיבת והי שרשו "נהי" והנו"ן נפל כדרך חסירי נו"ן פ"א הפעל, ורצה לדמותה לתיבות לא תקום, ולא תטור, ויסע, שהן מן שרש נקם נטר נסע. במחילת כ"ת אינן דומות זל"ז כלל. שע"פ כללי הדקדוק בשרשים שאות ראשונה היא נו"ן כאשר מוסיפים אחת מאותיות אית"ן בתחילתה בלשון עתיד או נחסרה הנו"ן ואות שלאחריו באה בדגש למלאות החסרון וגם מנוקד בתנועה קטנה [חריק] לפניה. כגון באופנים הנ"ל תטור, תקום, יסע, וכן יפול, יגע, ויגש וכדומה שכולן בחריק ודגש. ואם א"א לבא דגש באות שלאחריה כגון אם אות שניה מן השרש היא אחת מאותיות אהצע"ר שאינן מקבלות ע"פ רוב דגש, אז לא תחסר הנו"ן, כגון תיבות תנאף, ינהג, ינעם, ינאץ, וכדומה, וכמבואר בס' מכלל לרד"ק דף ע"ד ואילך. ולכן בודאי אין תיבת "יהי" מן גזרת חסירי פ"ג כיון דיש ה"א לאחריה

שאינה מקבלת דגש שאז לא היתה חסרה הנו"ן כמו שבארנו, ולכן בע"כ שרשו "היה" מנחי ל"ה כדברי כל המדקדים הראשונים והאחרונים.

אמנם היה יכול לפרש ששורש ויהי דומה קצת לשרש "הי" שהיא לשון מספר וצער, וכמו דכתיב ביהזקאל ב' י' קינים והגה והי, עי' שרשים לרד"ק שרש "הי". וכן באמת כתב בס' מנות לוי הנו"ל בפירושו שלישי שלו על לשון צער של ויהי, וז"ל: ועוד בדברי הה"ר יצחק הכהן ז"ל טעם אחר ע"ד הפשט מפני מה אמרו שתיבת ויהי לשון צער לפי שאין מדרך התחלת הדבור בוא"ו המורה על המשך הדברים כמבואר, לכן חלקו אותה לשתיים, הן - "וי" "הי", ושניהם לשון צער, ע"ש עור.

יהי רצון אשר מן קול נהי [ירמיה ט' י"ח] ישתנה לקול ששון ושמחה, וכל צער ויגון יתהפך לגילה רנה ויצה וחדוה, ובכשורת גואל צדק אמן סלה.

בברכת הצלחה  
אלעזר שמואל בריענער  
שיבה תורה ודעת - ניו יארק

## על ספר "מטפחת ספרים" של היעב"ץ

למערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום.

בגליון כסלו-טבת סז התפרסם אצלכם מכתב מהרב ראב"ן הלמן נר"ו בקשר לספר מאור עינים שאי אפשר להביא ראיה מ"מטפחת ספרים", ואמנם נכון כי זו דעת החיד"א בשם הגדולים בערך על הזוהר הקדוש.

זו דעתו של החיד"א רק ביחס לזוהר, ר"י ארזן עצמו במקומות אחרים בספריו מסנגר קצת על בעל מאור עיניים.

התפרסם הרבה בנושא בקובץ תורני של חסידי טוהווש וכן במאמרנו על הספר [מטפחת ספרים] ובעל הספר [מוהר"י ארזן ז"ל היעב"ץ].

שיטתו של החת"ס בניגוד לדעת החיד"א שהמטפחת ספרים הוא ספר שאפשר להסתמך עליו ולהסכים עמו, ושהמחבר התכוון למה שכתב. על כך בהרחבה במאמרנו על הדרדעים.

ואין ספק ששה"ג החדש הפריז בהרבה על המידה.  
וגם זה מבואר באריכות במאמרנו על הדרדעים.

בכבוד רב  
אליהו לוינ  
משה אייזיק ב"ר דוד נחמן בלוי

## ברכת שהחיינו בימי העומר

ברצוני לפרסם לפניכם הערה חשובה בענין ברכת שהחיינו בימי העומר שכתבתי תוך כדי עבודתי בההדרת ספר "רבינו ירוחם" הנדפס מחדש אשר זכינו בסייעתא דשמיא להוציא לאור אחד מחלקי הספר והוא חלק חוה שהוא חלקו השני של ספר תולדות אדם וחווה וכעת הננו עוסקים בהשלמת כל החלקים ומקווים אנו שבשעז"ה יראו אור בקרוב.

ההערה מתייחסת לענין ברכת שהחיינו בימי העומר דיש פוסקים הסוברים שאין לברך שהחיינו בימי העומר על בגד חדש ראה בספר לקט יושר (עמ' צז) שכ"כ בשם רבו בעל תה"ד וכ"כ בספר יוסף אומץ (סימן תתמה), ויש שרצו ללמד מדברי רבינו ירוחם (נתיב חמישי חלק רביעי מד ע"ד) שאין לברך כלל שהחיינו בימי העומר וכך הבין האליה זוטא (סימן תצג ס"ק א) ככוונת דברי רבינו ירוחם עיי"ש ועיין עוד במאמר מרדכי (סימן תצג ס"ק ב) שנראה מדבריו שלא הבין כך, מזה שכתב שמיום עומדו על דעתו

לא חשש למנהג שלא לברך שהחיינו מפסח עד ל"ג בעומר כי לא מצא כן בשום ספר ראשון או אחרון. הן אמת שמשמעות לשון רבינו ירוחם כפי שכתוב בנדפס שלא לברך שהחיינו בימי העומר, ברם הדברים שם קשים להבנה, וגם ידוע שבספר רבינו ירוחם ישנם טעויות רבות בסיבת המעתיקים והמדפיסים וכפי שכתב בשו"ת מהרל"ב (סימן קט) ועיין עוד ביד מלאכי (כללי שאר מחברים אות חי) שהביא רשימה של פוסקים שכתבו בספר רבינו ירוחם מוחזק בטעויות, לכן הנני מביא לפניכם ציטוט הכת"י שלפי סידור דברים שם הכל בא על מקומו בשלום ואין ראייה מרבינו ירוחם שאין לברך שהחיינו בימי העומר.

וז"ל רבינו ירוחם לפי הדפוס הישן:

ומה שאין אומרים זמן י"א לפי שאין כאן הנאה ולא שמחה כפדיון שיצא מכלל נפל וקרא חדתא וזה מורה דין ליודעין כי העומר בא מהשעורין כמו שקבלו רז"ל מן הכתוב שאמר ואם תקריב מנחת בכורים ליי"י כי על הבאת העומר הוא מדבר ואם זה אינו אלא חובה כמו אם כסף תלוה אם יהיה היובל אם מזבח אבנים ואמרו כתיב הכא אביב וכתיב התם כי השעורה אביב והוא קרבן הסוטה שבאה משעורין מלשון סערת יי' ולכן אין כונסים נשים ומגדלים שפם ואף על פי שאמרו טעם אחר משום יי"ב אלף זוגות תלמידים של רבי עקיבא שמתו. ואמרו בתוספות כי מה שאמרו לג' יום אינו כמנהג העם אלא כשתסיר ז' ימי הפסח וז' שבתות וכ' ימי ר"ח שהן י"ו שאין בהן אבלות נשארו מן המ"ט לג' יום וז' של"ג לעומר אמרו שיש במדרש עד פרוס עצרת והם ט"ו יום עצרת באמרם פרוס הפסח פרוס החג שהם ט"ו בניסן ובתשרי ובהסירך ט"ו נשארו לד' והם לג' שלמים ומגלחים בבקר של ל"ד כי מקצת היום ככלו ע"כ אינו מהספר.

ספירת העומר אין מברכין שהחיינו על ספירת העומר ואפילו שהיא מצוה הבאה מזמן לזמן כתב בעל המאור הטעם משום שהיא עגמת נפש בחוצה לארץ שאין אנו מקריבין עומר ויש נותנין טעם אחר שאין אנו אומרים זמן לפי שאין אומרים זמן אלא על דבר שהוא גמר המצוה וזה אינו נגמר עד ארבעים ותשעה יום וזה אינו נראה דהא סוכה אינו נגמר עד לאחר זמן. ע"כ.

הנה משמעות לשון המחבר שכתב ומה שאין אומרים זמן וכי' מורה שאין אומרים ברכת שהחיינו בימי העומר ועל זה בא לתת טעם למה אין אומרים אותה לפי שאין כאן לא הנאה ולא שמחה, ומשמע דאיירי בברכת שהחיינו בימי העומר ולא בברכת שהחיינו על מצות ספירת העומר, מדכתב אח"כ, ולכן אין כונסים נשים וכי' דהם דברים הנוהגים בימי העומר, וכן מדכתב אח"כ, ספירת העומר אין מברכין שהחיינו על ספירת העומר, משמע דקורם לכן לא איירי בברכת שהחיינו על מצות ספירת העומר.

אלא דקשה, דאי איירי בברכת שהחיינו בימי הספירה דהיינו שבא לברך על בגד חדש או פרי חדש וכדומה בימי העומר ועל זה כתב, ומה שאין אומרים זמן י"א לפי שאין כאן לא הנאה ולא שמחה, אינו מובן, דאדרבה, עיקר ברכת שהחיינו על בגד או פרי חדש היא משום שיש כאן הנאה ושמחה, ועוד קשה דמהמשך לשונו שכתב, וזה מורה דין ליודעין כי העומר בא מהשעורין וכי' משמע דאיירי בענין שהחיינו על ספירת העומר, ולכן אם נפרש דברי רבינו ירוחם דאיירי בברכת שהחיינו על מצות הספירה, ניחא, ולכן אין מברכין שהחיינו דאין כאן הנאה ושמחה כמו בפדיון הבן שיצא מכלל נפל. ובאמת בכת"י דברים אלו כתובים בכמה שינויים על ענין ספירת העומר.

וז"ל הכת"י: (BAR 699, ותיקן 499)

אין מברכין שהחיינו על ספירת העומר ואפילו שהיא מצוה הבאה מזמן לזמן וכתב בעל המאור הטעם שהיא עגמת נפש בחוצה לארץ שאין אנו מקריבים עומר ויש נותנים טעם אחר לפי שאין אומרים זמן אלא על דבר שהוא גמר המצוה וזה אינו נגמר עד מ"ט וזה אינו נראה דהא סוכה אינו נגמר ואומרים זמן וי"א לפי שאין אומרים זמן אלא על הנאה ושמחה כפדיון הבן שיצא מכלל נפל ואקרא חדתא. ועי"ד הקבלה הטעם לפי שאין אומרים זמן אלא על שמחה וזה עניינו מורה דין ליודעין כי העומר בא מן השעורים כמו שקבלו חז"ל מן הכתובים שאמרו ואם תקריב מנחת בכורים לה' וקבלו כי על הבאת העומר הכתוב מדבר ומלת אם אינה רשות אלא חובה כמו אם כסף תלוה את עמי ואם מזבח אבנים תעשה לי ואם יהיה היובל וא"ר כתיב הכא אביב וכתיב התם כי השעורה אביב והוא קרבן הסוטה שהיא באה שעורים והכל טעם אחד מלשון הנה סערת ה' מן השערה וע"כ נהגו לגרל שפם עד העצרת ואין כונסים נשים בזה הפרק אחר משום שיש טעם אחר במדרש על אותם יי"ב אלף זוגות תלמידים של ר' עקיבא שמתו מפסח ועד העצרת.

ומה שנוהגים רוב העם להגדיל שפם עד ל"ג לעומר לא מצינו ענין בו. והתוס' פירשו כי מה שאמרו ל"ג אינו כמו שנוהגים ל"ג יום וכו'.

הנה לשון הכת"י מורה דאיירי בענין שהחיינו על מצות ספירת העומר, ומהשתא אין ראייה מרבינו ירוחם שאין מברכין שהחיינו בימי העומר, אלא דמ"מ צ"ע דמאותו הטעם שאין אומרים שהחיינו על הספירה ע"ד הקבלה נלמד גם שנהגו לגדל שפם עד עצרת, ואולי לפי טעם זה אפשר לומר שגם אין מברכין שהחיינו בימי העומר, אבל אין ראייה לכך מדברי המחבר.

ביקרא דאורייתא  
יאיר חזן - ירושלים

# כתבים

אברהם אביש שור

## מפקד העיר קארלין בשנת תקכ"ב (1762)

בשנת ת"מ (1690) נוסד הישוב קארלין לאחר שהסיים הפולני העניק למארשאלק, ראש השלאכטה במחוז, יאן קארול דולסקי, "ליבארטאציה" (דהיינו שחרור המקום מהחוק העירוני והעברתו לתחום תחולת החוק הארצי) על האדמות, המגרשים, הטחנה והשדות שליד העיר פינסק, ועליהם ייסד את העיר קארולין (karolin). באותה עת, כפי הנראה מתיישבים בקארלין גם היהודים הראשונים.

בסוף שנות ת' עברה קארלין מבעלות משפחת דולסקי לבעלותו של הנסיך מיכאל ווישניובייצקי, שעל-פי הנאמר במבוא למפקד זה הרי לפי "הסכם ישן" העניק הנסיך פטור ממסים לשטחים השייכים לקהילה, לבית הכנסת ולרב הקהילה. כדי למשוך מתיישבים יהודים חדשים לעיר החדשה קארלין נתן האציל אדם בז'וסטובסקי אדון העיר "כתב זכויות" ליהודי קארלין משנת תקט"ז (21 ביולי 1756) שבו נאמר בין היתר: "כל מי שמתיישב בקארלין משתחרר למשך חמש שנים ממסים לחצר האציל, כמו בעת ייסוד העיר". באותה תקופה התרבה בצורה בולטת מספר היהודים שהתיישבו בקארלין, והיתה לקהילה עצמאית נפרדת מהקהילה הראשית והסמוכה פינסק, עם בית כנסת, רב, דיינים, שמשים ומלמדים משלהם. בשנת תקי"א (1751) קיבלו רשיון להקים בית עלמין משלהם.

לפנינו מפקד בתים ורכוש קרקעי (איוונטאר) של תושבי קארלין שנערך בשנת תקכ"ב (1762) הנמצא בארכיון פוניאטובסקי והמהווה חלק מ"תיאור העיר קארלין" הנמצא בווארשא (opisanie miasta karolina roku 1762 archiwum gospodarcze prymasa) תודה (poniatowskiego # 110 Archiwum glowne AGD dawnych WARSZAWA להרב יעקב בלייך רבה הראשי של קייב ואוקראינה שהעביר אל ארכיון המכון את צילומי התעודות החשובות. חלק מהעובדות ההיסטוריות במבוא זה - מבוססות על מחקרו המקיף של ד"ר מרדכי נדב בס' פינסק כרך א, ישראל תשל"ג, ותודה לו. סולקיעביץ על תרגום המפקד מפולנית.

מפקד זה כמפקדים אחרים מאותה תקופה - חשוב לנו מאד בעיסוקנו בתולדות החסידות. אם כי אין בידינו האפשרות לזהות את רוב האישים הרשומים בו, בכל זאת מרגשת היא זיהויים של מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א (מס' 53 של החייבים לשלם) ואביו הרה"ק רבי יעקב הנסתר זיע"א (מס' 2 של הפטורים לצמיתות) שהיה כידוע שמש בבית הכנסת. דודו הרה"ק רבי מגלי מקארלין (מס' 10 של החייבים לשלם) ועוד מבני חבורת החסידים אשר לשמם וזכרם תחרד כל נפש.

כבר הבאנו (קובץ בית אהרן וישראל נג עמ' קסג) מפקד יהודי קארלין משנת תקמ"ד (1784). ברם משנה חשיבות יש למפקד זה בקארלין בשנת תקכ"ב, המתייחסת לראשית החסידות, ולראשונה אנו נוכחים ברישום שמותיהם הקדושים של מרן רבי אהרן הגדול ואביו רבי יעקב זיע"א. (זה התייעוד הראשון שבידנו שבו הוזכר שמו של הצדיק רבי יעקב זיע"א). ובהעתקת המפקד ציינו בשוליו את האישים המוזכרים בשני המפקדים.

נראה כי לאחר שהאציל אדם בז'וסטובסקי נתן בשנת תקט"ז "כתב זכויות" ליהודי קארלין המשחרר למשך 5 שנים ראשונות מתיישבים יהודים חדשים מלשלם מסים, במטרה למשוך מתיישבים יהודים חדשים לעיר החדשה קארלין - הגיעו, מיאנובה הסמוכה לפינסק, לקארלין מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א ואביו הרה"ק רבי יעקב הנסתר זיע"א. ההערה במפקד במס' 53 המציינת כי רבי אהרן הגדול גר בבית שקודם התגורר בו ר' זלמן רוזניק (שוחט) באה לכאורה להסביר מדוע אינו פטור לזמן של 5 שנים, כי הפטור ניתן רק למי שבנה בית חדש, ולא למי שנכנס לגור בבית קיים, ומכאן אנו יכולים ללמוד כי רבי אהרן הגדול היה בעת עריכת המפקד דייר חדש בתוך 5 השנים הראשונות, ואולי התיישבו בני משפחתו של רבי אהרן הגדול זיע"א בקארלין רק בשנת תקכ"ב וזאת מתוך ההערה שנרשמה לר'מניש אהרונוביץ (מס' 4 של הפטורים זמנית), (שעליו שיערתי במפקד תקמ"ד 1784 כי הוא ממשפחת רבי אהרן הגדול), והמתגורר בצמוד לבית של הצדיק הנסתר רבי יעקב שמש - האומרת כי הוא פטור עד לשנת 1767 והמלמדת כי רק זה עתה הגיע לגור בקארלין.

הרב לא נמצא עתה בקארלין" - נאמר במבוא למפקד הכתוב כולו בפולנית, מי הוא הרב של קארלין לא נאמר, אך במס' 4 במפקד מופיע: "משה פנחסוביץ הרב שמכהן אחרי אביו" וניתן להבין כי רבי פנחס הלוי שמרינר כיהן כרב של קארלין, אך מאיזה סיבה שהיא נפקד מקומו מקארלין שאותו מילא באותה שעה בנו רבי משה, באופן בלתי רשמי, (כי לא ניתן לו פטור על ביתו וקרקעו). ביתו של הרב לא עמד ריקם כך מסתבר מהנאמר במס' 19 למפקד זה: "שמואל ברקוביץ הבית היה של הרב פנחסוביץ". ידוע גם כי רבי משה כיהן בתקופה מסוימת כרבה של הלויסק והיה אביו של הנגיד רבי שאול הלוי מקארלין ז"ל.

*Osiaotosc  
Miasta Karolinu  
Ulicami y Sieriejami jak jelt miz, Pownica  
Opisano, tak yteray u Arystokratyckich Sieriejami*

מפקד העיר קארלין  
בשנת תקכ"ב (1762)









Year	Description	Place					Copper
		Orizole	Uche	Stobonville	Reve	Trany	
37	Allogona strobilifera Wilson						12.20
38	Chironomus thalassinus Wilson						19.10
39	Lygia distincta						11.51
9	Wylexanthus longicauda						56.21
10	Hydropsyche						22.20
39	Lygia distincta						21.15
41	Chironomus						10.15
42	Chironomus						20.65
40	Stenonema						0.51
41	Wylexanthus						18.29
42	Chironomus						10.17
43	Chironomus						21.10
44	Chironomus						19.27
45	Chironomus						10.10
46	Chironomus						19.21
47	Chironomus						0.1
48	Chironomus						19.22
49	Chironomus						10.11
50	Chironomus						10.11
51	Chironomus						10.11
52	Chironomus						10.11
53	Chironomus						10.11
54	Chironomus						10.11
55	Chironomus						10.11
56	Chironomus						10.11
57	Chironomus						10.11
58	Chironomus						10.11
59	Chironomus						10.11
60	Chironomus						10.11
61	Chironomus						10.11
62	Chironomus						10.11
63	Chironomus						10.11
64	Chironomus						10.11
65	Chironomus						10.11
66	Chironomus						10.11
67	Chironomus						10.11
68	Chironomus						10.11
69	Chironomus						10.11
70	Chironomus						10.11
71	Chironomus						10.11
72	Chironomus						10.11
73	Chironomus						10.11
74	Chironomus						10.11
75	Chironomus						10.11
76	Chironomus						10.11
77	Chironomus						10.11
78	Chironomus						10.11
79	Chironomus						10.11
80	Chironomus						10.11
81	Chironomus						10.11
82	Chironomus						10.11
83	Chironomus						10.11
84	Chironomus						10.11
85	Chironomus						10.11
86	Chironomus						10.11
87	Chironomus						10.11
88	Chironomus						10.11
89	Chironomus						10.11
90	Chironomus						10.11
91	Chironomus						10.11
92	Chironomus						10.11
93	Chironomus						10.11
94	Chironomus						10.11
95	Chironomus						10.11
96	Chironomus						10.11
97	Chironomus						10.11
98	Chironomus						10.11
99	Chironomus						10.11
100	Chironomus						10.11

170

חכירה			שטח פורט		שטח העיר												המשך של תיאור של ישוב העיר קארליץ	בתים							
שילוב	רחש	לויס	מסר	מסר	ריק		פטורים לצמיתות				פטורים לזמן				חייבים			מסר לזמן	מסר לצמיתות	חייב במס					
					מסר	מסר	יהודים		נוצרים		יהודים		נוצרים		יהודים	נוצרים									
					מסר	מסר	מסר	מסר	מסר	מסר	מסר	מסר	מסר	מסר	מסר	מסר		מסר	מסר	מסר					
1.1/3	20	12													25	34				37				מושקובה סטראוקוניסקה אלמנה	
																									בית של נוצריה
1	3	1.1																							לייב זלוטניק
																									כשטח ריק מאחורי הבית של לייב יש שטח שהוא כבר נתן בחזרה
																									2 בתים שגרו בהם נוצרים
11/3		21																							חתן של לייב זלמנוביץ רכש את הבית מנוצרי. לעיל כמס' 31
																									2 בתים שגרו בהם נוצרים
2.1/3	3	8																							ינקל זלוטניק
																									שטח ריק שהוא החזיר (ינקל)
2/3	24	10																							[ינקל] רבינוביץ יתכן והוא רבי יקודאל הזוכי במסקי הקמ"ד כשאנים מסוגלים לשלם, תאלי הוא בנו של רבי משה ביר יקודאל ולפני מראשי ביר בפנסק ר"ס סינסק ע' 185
																									7 בתים שגרו בהם נוצרים כולל אחד שטח ריק
	14	14																							לייב נפתלוביץ
1.1/3	9	16																							ינקל קריניוק הוא עכשיו סיים פטור. מופיע במסקי הקמ"ד כמס' 18
																									3 שטחים ריקים
																									רחוב בית הכנסת (שקולנה) או גדת הנחל צד ראשון שחולץ פטור מריסק מאיציק ליבוזש ושי לגדת הנחל
1.1/3	15	7																							אפרים טשרנובלסקי שנכשיו סיים פטור
	15	7																							ברוך מאקה חייט
1/3	2	0																							מתתיהו ינקלביץ

731

732

צד	מדינה	שם	Place				שנת	Cipric		
			Diastle	Wolne	Waldmühle	Stube		Time	Stube	Stube
1	Polen	Galina Quadlasc								
2	Polen	Wiatla Karolina								
3	Polen	Wiatla Karolina								
4	Polen	Wiatla Karolina								
5	Polen	Wiatla Karolina								
6	Polen	Wiatla Karolina								
7	Polen	Wiatla Karolina								
8	Polen	Wiatla Karolina								
9	Polen	Wiatla Karolina								
10	Polen	Wiatla Karolina								
11	Polen	Wiatla Karolina								
12	Polen	Wiatla Karolina								
13	Polen	Wiatla Karolina								
14	Polen	Wiatla Karolina								
15	Polen	Wiatla Karolina								
16	Polen	Wiatla Karolina								
17	Polen	Wiatla Karolina								
18	Polen	Wiatla Karolina								
19	Polen	Wiatla Karolina								
20	Polen	Wiatla Karolina								
21	Polen	Wiatla Karolina								
22	Polen	Wiatla Karolina								
23	Polen	Wiatla Karolina								
24	Polen	Wiatla Karolina								
25	Polen	Wiatla Karolina								
26	Polen	Wiatla Karolina								
27	Polen	Wiatla Karolina								
28	Polen	Wiatla Karolina								
29	Polen	Wiatla Karolina								
30	Polen	Wiatla Karolina								
31	Polen	Wiatla Karolina								
32	Polen	Wiatla Karolina								
33	Polen	Wiatla Karolina								
34	Polen	Wiatla Karolina								
35	Polen	Wiatla Karolina								
36	Polen	Wiatla Karolina								
37	Polen	Wiatla Karolina								
38	Polen	Wiatla Karolina								
39	Polen	Wiatla Karolina								
40	Polen	Wiatla Karolina								
41	Polen	Wiatla Karolina								
42	Polen	Wiatla Karolina								
43	Polen	Wiatla Karolina								
44	Polen	Wiatla Karolina								
45	Polen	Wiatla Karolina								
46	Polen	Wiatla Karolina								
47	Polen	Wiatla Karolina								
48	Polen	Wiatla Karolina								
49	Polen	Wiatla Karolina								
50	Polen	Wiatla Karolina								
51	Polen	Wiatla Karolina								
52	Polen	Wiatla Karolina								
53	Polen	Wiatla Karolina								
54	Polen	Wiatla Karolina								
55	Polen	Wiatla Karolina								
56	Polen	Wiatla Karolina								
57	Polen	Wiatla Karolina								
58	Polen	Wiatla Karolina								
59	Polen	Wiatla Karolina								
60	Polen	Wiatla Karolina								
61	Polen	Wiatla Karolina								
62	Polen	Wiatla Karolina								
63	Polen	Wiatla Karolina								
64	Polen	Wiatla Karolina								
65	Polen	Wiatla Karolina								
66	Polen	Wiatla Karolina								
67	Polen	Wiatla Karolina								
68	Polen	Wiatla Karolina								
69	Polen	Wiatla Karolina								
70	Polen	Wiatla Karolina								
71	Polen	Wiatla Karolina								
72	Polen	Wiatla Karolina								
73	Polen	Wiatla Karolina								
74	Polen	Wiatla Karolina								
75	Polen	Wiatla Karolina								
76	Polen	Wiatla Karolina								
77	Polen	Wiatla Karolina								
78	Polen	Wiatla Karolina								
79	Polen	Wiatla Karolina								
80	Polen	Wiatla Karolina								
81	Polen	Wiatla Karolina								
82	Polen	Wiatla Karolina								
83	Polen	Wiatla Karolina								
84	Polen	Wiatla Karolina								
85	Polen	Wiatla Karolina								
86	Polen	Wiatla Karolina								
87	Polen	Wiatla Karolina								
88	Polen	Wiatla Karolina								
89	Polen	Wiatla Karolina								
90	Polen	Wiatla Karolina								
91	Polen	Wiatla Karolina								
92	Polen	Wiatla Karolina								
93	Polen	Wiatla Karolina								
94	Polen	Wiatla Karolina								
95	Polen	Wiatla Karolina								
96	Polen	Wiatla Karolina								
97	Polen	Wiatla Karolina								
98	Polen	Wiatla Karolina								
99	Polen	Wiatla Karolina								
100	Polen	Wiatla Karolina								

At this time the ...  
 ...  
 ...









המשך של תיאור  
של ישוב העיר קארלין

	בתים				
	מסוד לזמן		מסוד לצמיחה		חיוב במס
	חדים	נצרים	חדים	נצרים	מס
2 בתים של נוצרים					
ינקל חייט גר בבית של נוצרי					75
2 בתים של נוצרים					
<b>רחוב וואיזוסקא</b> מארימן לרוב לאחדשן					
4 בתים של נוצרים					
וירובסקה בונייה אלמנה					76
ינקל פורמן (כעל עגלה)					77
<b>הצר השני של הרחוב</b> מארימן לרוב לאחדשן					
ברקו לנצושניק					78
6 בתים של נוצרים					
שטח ריק					
<b>רחוב גדת הנהר</b> מארימן לרוב לאחדשן					
1 בית של נוצרי					
ינקל מרדוכוביץ					79
5 בתים של נוצרים					







# הודעה

למעוניינים לפרסם

חידושי תורה ומאמרים מפרי עטם

נא לשלוח אך ורק בכתב יד ברור ומקורי

אלו שבאפשרותם לשלוח קובץ מוקלד

נא לשלוח ב- אי-מייל המופיע בגב הקובץ

צילומים וכת"י שאינם ברורים לא יתקבלו

ב/המערכת