

על הפרשה

מקץ

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן

052-7624467

7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"ויהי מקץ שנתים ימים" (מא, א).

אמרו חז"ל (מדרש רבה, פט) ודבר שפתים אך למחסור, על ידי שאמר לשר המשקים זכרתי והזכרתי ניתוסף לו שתי שנים.

עורך הגר"ל חסמן זצ"ל, יש להתבונן שהרי מצות פדיון שבויים גדולה היא מאוד, וכמו שמסופר (חולין ז, א) על רבי פנחס בן יאיר שהלך לפדות שבויים ונקרע לו הנהר בדרכו, ואף שאין אנו יודעים מי האיש אשר הלך לפדותו, ואולי היה רק איש פשוט, ואם כן קל וחומר שלפדות אדם צדיק וחסיד זו זכות גדולה למי שמשתדל להצילו.

והנה יוסף היה שבוי, והיה מחוייב לפדות את עצמו, והוא קודם אף לאביו ורבו, והיה צריך להשתדל בפדיונו, ואם כן מדוע נתבע על מה שביקש משר המשקים שיזכיר אותו אצל המלך, והלא אם היה עושה מעשה זה עבור שבוי אחר, לא היה קץ לשכר מצוה זו, ולמה יגרע המצוה בזה שיוסף הצדיק עצמו הוא השבוי.

אלא מכאן רואים מה נורא הוא דין שמים, שאם מתערב אף משהו דק ביותר של אהבת עצמו במעשה המצוה, נאבד על ידי זה כח המצוה, עד שמצוה גדולה כזו לפדות שבויים נהפכת לעבירה, ויוסף צריך להטהר מזה על ידי יסורים גדולים במשך זמן רב של שתי שנים. הרי מה נורא הוא כח ההרס של משהו מאהבת ונגיעת עצמו במעשה מצוה.

"ויהי מקץ שנתים ימים" (מא, א).

בסוף פרשת וישב כתב רש"י (מ, כג) שמפני שתלה בו יוסף בטחונו לזכרו, הוזקק להיות אסור עוד שתי שנים, שנאמר "אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו ולא פנה אל רהבים", והם מצרים שנקראו רהב.

וחז"ל תלו שנתים אלו בגלל שתי לשונות של זכירה שאמר "כי אם זכרתי וגו' והזכרתי אל פרעה".

הקשה הגאון ר' גרשון ליבמן זצ"ל, אם נתאר לעצמנו את היסורין בבית הסוהר, וכל שכן בית סוהר זה של מצרים, הרי הם יסורין בגוף ובנפש, ומדוע נענש יוסף ביד כל כך קשה על שאמר שתי מילים, ואיך לא עמדו לו כל הזכויות על גבורתו הגדולה שעמד בניסיונות קשים וגדולים, ומדוע נענש בכזה עונש גדול.

וביאר, שעצם השאלה מוכיחה עד כמה אנו רחוקים מהרגשה אמיתית בדעתה של תורה, ומה שאנו חושבים שהוא עונש, לאמיתה של תורה זוהי טובה גדולה, ואנו חושבים שאילו היה זוכר שר המשקים ומספר מיד לפרעה על יוסף, ויוסף היה משתחרר מיד היה זו טובה גדולה.

אבל באמת ליוסף הצדיק זוהי רעה נוראה, שאילו היה תיכף משתחרר היה חושב שזה הודות להשתדלותו, והשתדלותו הועילה, ואף שהיה צדיק והיה תולה הכל בידי שמים, אבל

היה יכול להתגנב בלבו מחשבה ששתי המילים שאמר לשר המשקים הם שעזרו והועילו להוציאו, ובזה היה משיג קצת חסרון בהשגחה ובטחון לפי מדרגתו הגבוהה. ולכן כאשר שר המשקים שכחו היה זה לטובתו, שהרי ארור מי ששם מבטחו באדם, והיתה זה הטובה הכי גדולה עבורו שעשו לו משמים ששר המשקים ישכח את בקשתו, ועל ידי כן לא יפגם אצלו מעלת הבטחון.

"ויהי מקץ שנתים ימים ופרעה חלם והנה עמד על היאר" (מא, א).

אמרו חז"ל (רבה פט, א), "קץ שם לחשך", זמן נתן ליוסף כמה שנים יעשה באפילה בבית האסורים, כיון שהגיע הקץ חלם פרעה חלום.

ביאר **הבית הלוי**, שבכל דבר בעולם יש סיבה ומסובב, וכגון אחד שקנה סחורה והרויח סך גדול, ולפי שכל האנושי קניית הסחורה היתה הסיבה שנסתבב מזה שהרויח סך ממון, אבל באמת הוא טעות ולא הסיבה גרמה לו הרויח, רק מן השמים נגזר עליו שירוויח וע"כ נסתבב שיקנה סחורה זו, ונמצא הרויח הוא הסיבה וקניית הסחורה הוא המסובב כדי שעל ידה יהיה התכלית הנרצה.

וכן כאן אשר לפי השכל היה שהחלום של פרעה הוא הסיבה שיצאה ממנו זה המסובב שיצא יוסף מבית הסוהר, ובאמת אינו כן והדבר הוא להיפך, שעיקר הדבר היה שהגיע הזמן ליוסף שיצא מבית האסורים ומזה נסתבב שחלם פרעה חלום, ויציאתו של יוסף הוא הסיבה וחלום פרעה היה המסובב. וזהו שאמר "ויהי מקץ שנתים ימים" שאז נשלם זמנו של יוסף, ולכן "ופרעה חולם", שזה סיבה שחלם פרעה. ואלו דברי המדרש על הפסוק "קץ שם לחושך" וכיון שהגיע הקץ מיד ופרעה חולם.

"ויהי מקץ שנתים ימים" (מא, א).

אמרו חז"ל (רבה פט, ג), "אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו" זה יוסף, "ולא פנה אל רהבים" שעל ידי שאמר לשר המשקים כי אם זכרתי והזכרתי נתוסף לו שתי שנים.

ולכאורה יש כאן דבר והיפוכו, שתחילה מתארים חז"ל את יוסף כאיש שעליו נאמר "אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו", ומיד מציינים שנענש על חוסר בטחון. ועוד צריך לבאר מדוע באמת נענש על כך ונוספו לו ב' שנים בבית הסוהר, והרי ההשתדלות מותרת.

תירץ זאת **הבית הלוי**, שאמנם כן, התורה התירה לאדם ההשתדלות בצרכי גופו, וכמו שאמר הכתוב "ואספת דגנך ותירושך", ואמר ר' ישמעאל הנהג בהם מנהג דרך ארץ, ועיקר הענין יש לומר שזהו כלל לאיש הישראלי שיהיה לבו שוקט ובטוח בה', ומה שהתירה התורה להשתדלות הוא משום שלא כל אדם יכול להגיע למדרגת הבטחון הגמור, ועל כן הותר לו ההשתדלות כדי שיהיה לו סיוע שיעזר למדריגת הבטחון, וצריך כל אדם לחדש לו מלאכה ועסק כדי שיהיה נקל לו לבטוח בה', וכמו שמצינו בכל התורה שהתירה לפעמים דברים מסוימים כדי שיהיה לו סיוע לבא למדריגה המבוקשת, וכמו שאמרו "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה", והותרה שלא לשמה כדי שיהיה סיוע

לבא לבחינת לשמה.

וא"כ שיעור ההשתדלות הנרצה אינו שווה בכל אדם רק כל אחד לפי ערכו, שמי שיכול להגיע לבטוח במעט מלאכה אזי מה שירבה להשתדל יותר מכפי הנצרך לו, לזה השיעור כבר יחשב לו לחטא נגד מדת הבטחון, כי הרבה להלך אחרי ההשתדלות ולא בטח. ומי שבטחונו עדיין קטן משל חברו, יוכל לעסוק במלאכתו יותר מחבירו עד שגם הוא יהיה יכול להשקיט רוחו ולבו לבטוח בה', כי עיקר בחינת בטחון הוא השקטת רוחו ולבו להשליך על ה' יהבו. ומי שמרבה בהשתדלות יותר מכפי הנצרך, עונשו מן השמים שיוסיפו על הצטרפותו להשתדלות, ולא תזומן לו פרנסתו רק ע"י הדרך שבחר לו.

והנה השתדלותו של יוסף שאמר לשר המשקים כי אם זכרתי אל פרעה הוא השתדלות קטנה ופחותה שנוכל לשער, שהרי אין בו רק דיבור אחד, ובפרט כי ראה יוסף כי מן השמים הוא בא, שהרי יוסף הבין שכל מה שהובא שר המשקים לבית הסוהר וכן כל חלומו הוא רק כדי שמזה תצמח לו גאולה, וכיון שרואים אנחנו שיוסף נענש גם על זה, מכאן מוכח שכל כך היה בטחונו גדול עד כי גם זה המועט למותר נחשבה לו, ומזה העונש ניכר גודל בטחונו מה שאין לשער ממש. וזהו שאמרו אשר שם ה' מבטחו זה יוסף, ולא פנה אל רהבים - היינו שלפי גודל בטחונו לא היה לו לפנות כלל אל רהבים ואפילו בדיבור קל.

"וישם אתנו נער עברי עבד לשר הטבחים" (מא, יב).

כתב רש"י, ארורים הרשעים שאין טובתם שלמה. מזכירו בלשון בזיון.

עורר הגאון ר' ראובן מלמד זצ"ל (מתלמידי המשגיח הגר"י לוינשטיין), שלעינינו נדמה שדוקא שר המשקים היה רשע ופגום בהכרת הטוב, אבל האמת כשנעיין נראה שזה דבר רגיל ומצוי ברוב בני אדם, שאעפ"י שמדבר בשבח השני ונפשו חייב לו, מכל מקום לא ימלט שבתוך הדברים לא יזכיר דבר של גנאי עליו, וכמה צריך האדם לעבוד ולעמול להנקות מתכונה ומדה זו.

ואף להלכה כתב החפץ חיים (לה"ר, ט) שאסור להרבות ולספר בשבח חברו, כי על ידי זה רגיל בעצמו לגנותו לבסוף לומר חוץ ממדה רעה זו שיש לו, או שהשומעים ישיבוהו למה אתה מרבה בשבחו והלא מדת כך וכך בידו.

נורא למתבונן!

"ויען יוסף את פרעה לאמר בלעדי אלקים יענה את שלום פרעה" (מא, טז).

בשעה שיוסף בא אל פרעה ואמר לו שמעתי עליך שתשמע חלום לפתור אותו, אמר לו יוסף שהכל מאת ה', וכשיוסף פתר לו את חלומו, אף שהיה עובד עבודה זרה מיד האמין בה' ואמר לו, "אחרי הודיע אלקים אותך את כל זאת אין נבון וחכם כמוך".

ואילו כשמשא רבינו בא אל פרעה ואמר לו שיש בורא עולם ורוצה שתוציא את עם ישראל ממצרים, אמר "מי ה' אשר אשמע בקולו לשלח את ישראל לא ידעתי את ה'", ואף שהתחיל לקבל מכות וכבר התחיל להאמין, בסוף התחרט על מה ששלחם. ויש להבין מה ההבדל בין

פרעה של יוסף לפרעה של משה, והלא שניהם היו עובדי עבודה זרה, ומדוע פרעה של יוסף האמין ופרעה של משה לא האמין.

למד מכאן הגאון ר' דוד פוברסקי צ"ל מהי כוחה של נגיעה, שפרעה בימי יוסף לא נדרש ממנו מאומה, הוא נשאר על מלכותו, וע"י שמסר את ההנהגה ליוסף רק נהיה לו מכך יותר כבוד והצלחה, כי מינה פקיד טוב שיכלכל את מדינתו, ולכן יכל לראות את האמת.

אבל פרעה שהיה בימי משה, נדרש ממנו לשחרר את ישראל ממלכותו, ולהוציא עם שלם לחירות, וכיון שהיה צריך לתת ולהחסיר מעצמו, כבר אינו יכול לראות כלום! ואף שראה בחוש אותות ומופתים, נגיעתו עיוורה את עיניו.

"ויען יוסף את פרעה לאמר בלעדי אלקים יענה את שלום פרעה" (מא, טז).

בשעה שיוסף בא אל פרעה ואמר לו שמעתי עליך שתשמע חלום לפתור אותי, אמר לו יוסף שהכל מאת ה', וכשיוסף פתר לו את חלומיו, אף שהיה עובד עבודה זרה מיד האמין בה' ואמר לו, "אחרי הודיע אלקים אותך את כל זאת אין נבון וחכם כמוך".

ואילו כשמשה רבינו בא אל פרעה ואמר לו שיש בורא עולם ורוצה שתוציא את עם ישראל ממצרים, אמר "מי ה' אשר אשמע בקלו לשלח את ישראל לא ידעתי את ה'", ואף שהתחיל לקבל מכות וכבר התחיל להאמין, בסוף התחרט על מה ששלחם. ויש להבין מה ההבדל בין פרעה של יוסף לפרעה של משה, והלא שניהם היו עובדי עבודה זרה, ומדוע פרעה של יוסף האמין ופרעה של משה לא האמין.

ביאר זאת הגר"י ניימן צ"ל במתיקות נפלאה, על פי הסיפור המפורסם, על אותו עשיר גדול שהיה גם ירא שמים, ומסחרו היה על ידי אניות שהיה שולחם לחו"ל, ופעם באה ידיעה שכל האניות שלו טבעו בים ונשאר עני ואביון, ולא היה מי שירצה להודיע לו זאת כי חששו לנפשו. אמר רב העיר כי הוא מקבל עליו להגיד לו, מיד קרא לו והתחיל לדבר אתו בענייני יראת שמים, איך כל העולם הבל הבלים, ואין להצטער על מה שנאבד לנו.

ואז שאלו הרב, אם היו מודיעים לך עכשיו שנטבעה לך אניה היית מצטער, ענה ואמר בודאי שלא, כי הלא דברנו עכשיו איך שהכל הבל הבלים.

אמר לו הרב, מזה עדיין אין ראייה שאתה ירא שמים כי אתה עדיין נשאר עשיר, אבל איך היה אם יטבעו לך שתי אניות מה תגיד אז. חשב קצת העשיר ואמר, גם על זה לא אצטער. אמר לו הרב זה עדיין לא ראייה על יראת שמים, מה תגיד אם כל האניות שלך יטבעו, אמר העשיר לרב, תן לי זמן להתבונן.

מיד נכנס לחדר והתחיל ללמוד חובות הלבבות בשער הבטחון, ולמד כי הבוטח בה' הוא יותר עשיר ממי שיודע לעשות מבוץ זהב, ואחרי שהתעמק בשער הבטחון יצא מהחדר ואמר לרב, גם אם כל אניותי יטבעו בים לא אצטער, כי הבנתי שהקב"ה הוא כל יכול ויכולים לבטוח בו.

אמר לו הרב, אם הגעת להבנה זו, אני אומר לך שהגיעה ידיעה שכל האניות שלך נטבעו בים. כשאמר לו זאת הרב, מיד נתעלף והזעיקו רופאים אשר בקושי הצילו אותו.

שאל אותו הרב, הלא רגע לפני זה אמרת שלא תצטער כלום, ומדוע התעלפת. אמר לו, כשאני אמרתי לך שכל העולם הזה הוא הבל הבלים, חשבתי שהאניות שלי בים, אז כל העולם הוא הבל הבלים, אבל כשאמרת לי שהאניות שלי נטבעו, אז התעלפתי.

זה ההבדל בין פרעה של יוסף לבין פרעה של משה, כשיוסף אמר לפרעה שיש אלקים בעולם והוא יעשיר אותך, וכל הכסף בעולם יהיה במצרים, אלקים כזה פרעה רצה, ולכן האמין בו, אבל כשמשה בא לפרעה ואמר לו, שיש אלקים והוא רוצה שתשחרר אומה שלימה שעובדים אותך ותאבד את העשירות, אז מתעלפים ואומרים מי ה' אשר אשמע בקולו.

"והנה שבע פרות אחרות עלות אחריהן דלות ורעות תאר מאד ודקות בשר" (מא, יט).

אם נתבונן בלשון סיפור החלום שבתחילת הפרשה נמצא שם את התיאור שכאן, אבל בהשמטת התואר "דלות", שם נאמר כי הפרות היו "רעות מראה ודקות בשר", והוא תואר המקביל לנאמר כאן "רעות תואר ודקות בשר", אולם כאן כאשר פרעה סיפר את דבר החלום ליוסף, הוסיף תואר נוסף "דלות". ויש להבין מה פישרה של תוספת זו.

ביאר **הבית הלוי**, שתוספת זו כוונה תחילה נאמרה, כדי לבחון את מהימנותו של יוסף. עורמה היתה לפרעה, אשר הוסיף פרט שאותו לא ראה כלל בחלום, כדי לבחון את יוסף אם ידע ויבחין בכך או לא.

ואכן, כשענה יוסף לפרעה, אמר לו "ושבע הפרות הרקות והרעות" ולא הזכיר כי היו "דלות", שכן לא ראה זאת פרעה בחלום.

ומתשובה נכונה זו הבין פרעה, כי אכן רוח אלקים דיברה ביוסף, וכי פתרון אמת הוא פתרונו של יוסף.

ואולם יוסף אשר ידע כי פרעה ניסה להטעותו, התבונן בסיבתה ובמטרתה של אותה טעות, אשר רצה פרעה להטעות אותו, והבין כי מן השמים גלגלו כך, וכי אין כאן אלא רמז ומבוא למציאת פתרונו הנכון של החלום, ומלשון "דלות" שאמר והוסיף פרעה, הבין יוסף שאין מקרה ח"ו בעולם כלל, אלא שבמילה זו דוקא טמון הפתרון.

ומכאן ראה לפתור, כי החלום הוא על שבע שנות רעב ושובע, שכן אמרו חז"ל (ב"מ נט, א) כי לא נקראו עם ישאל דלים, אלא כשנחסרה להם תבואה, ומזה למד כי הדלות מבטאת העדר תבואה, מצב הנגרם בשנות הרעב.

והוסיף הבית הלוי, שיש ללמוד מכך מוסר השכל, ויבין כל אדם כמה צריך לשום בטחונו בה' עד כי גם אם יראה שחבירו רוצה לעשות לו רעה יבין כי גם זאת מה' הוא והוא רק לטובתו, וכמו שפרעה ניסה להכשיל את יוסף, ומזה עצמו יצא לו טובה במציאת פתרון החלום.

"ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם וישיתוהו על ארץ מצרים" (מא, לג).

הרבה שאלו מדוע יוסף יעץ לפרעה למנות איש נבון וחכם על מצרים, והלא פרעה ביקש ממנו רק לפתור את החלומות, ומה ראה להוסיף וליתן עצות לפרעה.

ביאר זאת **החיד"א** בשם **מהר"ש פרימו** בדרך נפלאה, שכתוב "ויקץ פרעה ויישן ויחלום

שנית", והכוונה שבתוך חלומו חלם שהתעורר מהחלום וישן וחלם שנית וכל זה היה בתוך החלום, ולכן כתוב אח"כ "ויקץ פרעה והנה חלום", ולכאורה המילים "והנה חלום" מיותרות, שהרי כבר כתוב שחלם בשינתו, אלא הכוונה שעכשיו באמת הוא קץ, ומה שהקץ מקודם היה זה בחלום.

ולכן בא עכשיו יוסף לפתור ענין זה שפרעה חלם שהקץ ונתעורר והכל היה חלום, ולכן אמר לו שפתרונו הוא שצריך למנות איש נבון על מצרים, וזה פתרון החלום שהתעורר ולרמז שהוא צריך להתעורר מתרדמתו ולראות היטב את המצב בארץ, ולהקדיש מאמצים ומרץ ולמצוא איש נבון וחכם אשר יציל את הארץ מחרפת רעב.

"ועתה ידא פרעה איש נבון וחכם וישיתוהו על ארץ מצרים" (מא, לג).

וכבר רבים שאלו מי ביקש מיוסף לייעץ עצה לפרעה.

והמהרי"ל דיסקין זצ"ל תירץ באופן נפלא, שיוסף הוצרך לומר זאת, שהרי פרעה קרא לכל החרטומים ולא הצליחו לפתור את החלום, ולכאורה יפלא מאוד מדוע באמת לא נפל ברעיונם פתרונו של יוסף שהוא קרוב יותר אל השכל, כי השבלים ודאי מרמזות על התבואה, ופרות אף הן נזונות מהתבואה, ומדוע לא פתרו כפתרונו של יוסף.

אלא הענין הוא, שהחרטומים היו מעין אצטגנינים שהיו יודעים עתידות, ובענין זה בלבד היו יכולים לפתור את החלום, אבל לא היה בכוחם לפתור את החלום באופן שאין רואים אותו בעתיד, ולכן לא ראו בעתיד שיהיו שבע שנות רעב, כי הלא באמת לא היו שבע שנות רעב, כי הלא יוסף הכין תבואות הרבה כחול הים, ואח"כ מכר להם את התבואה והיה לכולם מה לאכול, ולאחר שיעקב בא למצרים הפסיק הרעב לגמרי, נמצא שלא הרגישו רעב כלל, אבל אם לא היו ממנים את יוסף שייכין ויצבור תבואה בשנות השבע, היה בא רעב גדול עד שהיו מתים בו הרבה מהעם, אבל כיון שהקב"ה סיבב אחרת, נמצא שבאמת לא היה בכוחם לראות שיבוא רעב, כי רק היה יכול להיות רעב, אבל באמת לא היה רעב כלל.

אבל יוסף ראה כל זאת ברוח הקודש, ולכן הוצרך לומר לפרעה שימנה איש שיצבור תבואה, שאל"כ היו החרטומים מכחישים את פתרונו ואומרים שאין הם רואים שיהיו שנות רעב, ולכן אמר יוסף לפרעה שהחלום הזה הוא נבואה מאת ה' שהראה לו מה עומד להיות, וגם הראה לו זאת כדי שיעשה עצה טובה שלא ירגישו את הרעב, ולכן החרטומים לא יכלו להכחיש דבר זה. ובאמת נאמר "וייטב הדבר בעיני פרעה ובעיני כל עבדיו", והיינו שגם בעיני החרטומים היה פתרון זה משיב את דעתם, שהלא הוא נתן תירוץ מדוע הם לא ראו דבר זה.

"ויקרא יוסף את שם הבכור מנשה כי נשני אלקים את כל עמלי ואת כל בית אבי" (מא, נא).

יש להבין מהי המעלה לשכוח את בית אביו, ועוד להודות על כך לה'.

ענה על כך **הגאון ר' בן ציון ברוק זצ"ל**, שבקריאת השם מנשה התבלטה מעלתו של יוסף בשלמות נפשו וטהרת מדותיו, שאחרי שנעקר מבית אביו, ואביו אהבו מכל בניו וכל מה שלמד אצל שם ועבר מסר לו, ועכשיו הוא בארץ הטומאה, והכל מסביבו מלא רע וזוהמא, ויש לו

ניסיונות שמקיפים אותו מכל פינה, ולכאורה אחיו אשמים בכל זה.

ולמרות הכל עומד יוסף בצדקו, ומשתדל לעקור מתוך לבו כל נדנדו והקפדה ושנאה כלפי האחים, ונתן שבח להקב"ה על שזכה להגיע לעקירת השנאה מלבו, ושכח לגמרי את הכל, ולציון הודאה זו קרא את שם בנו הבכור מנשה.

ועלינו ללמוד מיוסף, כי אף במקום שיש לנו סיבה להקפיד על הזולת שחטא נגדינו, החובה עלינו לחפש דרכים ואמצעים איך להשכיח ולהפיג את צערו, ולהשכיח מלבו כל רגש של תרעומת.

"יוסף הוא השליט על הארץ הוא המשביר לכל עם הארץ" (מב, ו).

כתב המשגיח ר' משה רוזנשטיין זצ"ל (משגיח ישיבת לומז'ה), הנה יוסף נטרד מבית אביו בן שבע עשרה שנה, והיה בן זקונים לאביו אשר אהבו מכל בניו, ובודאי היתה נפשו קשורה באביו וידע שאביו מתאבל עליו מאוד ומאשים את עצמו ברעתו של בנו, ונדע מנפשנו כמה משתוקק כל אחד לשמח את אביו וכל בני משפחתו בבשורה טובה, ובפרט במקרה כזה אשר קרה ליוסף, ואחרי שלש עשרה שנה מיום הפרדו מאביו, אחר אשר נעשה למושל בכל ארץ מצרים, ודאי שגדלה תשוקתו של יוסף לבשר את אביו כי עודנו חי, ועוד שהיה לו לפחד פן אביו ימות מצער ומזקנתו באבלו, ולא יראה בכל הטוב אשר קרה עמו.

אמנם היה ליוסף טעם כמוס בזה שראה שלא נתקיימו עדיין חלומותיו (עי' רמב"ן מב, ט), ומפני טעמו ונימוקו היה בכוחו להתאפק ולסבול יסורי נפש כאלו, אשר מרעיש ומפחיד כל לב לשמע מדת גבורת סבלנותו של יוסף.

ועוד יותר, שאף עשה מעשה אכזרי מאוד אשר אסר את שמעון כדי להביא את בנימין כדי שיתקיים החלום של "ואחד עשר כוכבים משתחוים לי", וידע היטב כמה יצטער אביו על זה, וכל זה היה בכוחו לעשות לאביו הזקן אשר אהבו כנפשו, כי ידע שצריך שיתקיימו החלומות, ואין לכך דרך אחרת.

הנה מכל זה יש ללמוד כמה ראוי האדם להיות גבור ואמיץ כח כדי למלאות את רצון התורה, ולא לסור ממנה כלל, ולא לבטל עניינים רוחניים מחמת אהבת קרוביו ואוהביו, כי הרוחניות ורצון התורה קודם לכל.

"ויאמר אליהם מרגלים אתם" (מב, ט).

יש להבין מה ראה יוסף להאשים את אחיו דוקא באשמת ריגול.

ביאר זאת הכלי יקר, שיוסף עשה כן בחכמתו, שהרי אמרו חז"ל (מובא ברש"י לקמן מב, יג) שהם נכנסו בעשרה שערים כדי לחפש את יוסף, ולכן חשש יוסף שהם יתחילו לשאול את אנשי המקום אם פעם הגיע לכאן איזה עבד מארץ כנען, ולכן מיד יוסף האשימם בעוון ריגול, שמעתה ואילך לא יוכלו לשאול את אנשי המקום על העבר, שהרי בכך יאמתו דברי יוסף שחשדם כמרגלים.

"בזאת תבחנו חי פרעה אם תצאו מזה כי אם בבוא אחיכם הקטן הנה" (מב, טו).

לכאורה למה היו האחים צריכים להביא את בנימין ולא היו יכולים לקחת אחד מן השוק ולומר עליו שזהו בנימין.

ענה על כך **מין הגר"ח מברסק זצ"ל** בדרך מחודדת, שלכן נתן יוסף את שמעון בבית האסורים, שאחר כך כשהובא בנימין העמידו בתוך הרבה בני אדם, ושאל לשמעון שיגיד מיהו בנימין, וכיון שהרי שמעון היה כל העת במצרים, לא היה יכול לענות אם לא שהוא באמת בנימין, ופחדו מזה השבטים שיעשה כן, והוכרחו להביא את בנימין.

"ויאמרו איש אל אחיו אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו על כן באה אלינו הצרה הזאת" (מב, כא).

כתב **הרמב"ן**, חשבו להם האכזריות לעונש גדול יותר מן המכירה, כי היה אחיהם בשרם מתחנן ומתנפל לפניהם ולא ירחמו.

עוררו על כך **בעלי המוסר**, שהדברים מבהילים, שיותר גרוע ויותר רע מעצם מכירת אחיהם למצרים, הוא מה שלא שמעו בהתחננו אליהם, כי להיות אכזרי ולא לשמוע את צרת הזולת, הוא סיבה לעונש יותר גדול מעצם המכירה.

"ויאמרו איש אל אחיו אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו על כן באה אלינו הצרה הזאת" (מב, כא).

העיר **הגאון ר' מיכל פינשטיין זצ"ל**, הנה לא נזכר כלל בפסוקים שיוסף התחנן אליהם, והוא משום שאין התורה מספרת המעשים אלא כדי ללמוד מהם, ולכן לא נזכר בתחילה שהתחנן אליהם, ורק כשהשבטים ראו בזה עונש במידה כנגד מידה שמתנהגים איתם באכזריות ולא ברחמים, עשו תשובה על מה שלא שמעו לתחנוניו, ולכן רק כאן כתבה זאת התורה.

"ויען ראובן אתם לאמר הלוא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם וגם דמו הנה נדרש" (מב, כב).

המילה "לאמר" צריכה ביאור, כי די היה לומר הלא אמרתי לכם אל תחטאו בילד, ומה הוסיף את המילה "לאמר".

ביאר **הגאון ר' יצחק וולדשיין זצ"ל** (מתלמידי נובהרדוק) שיש כאן רמז גדול ללימוד המוסר, שהגרי"ס זצ"ל הורה לנו שכאשר רואה האדם שיצרו מתגבר עליו, או שהוא מוצא בנפשו שנכשל באיזו מידה רעה וקשה לו לעזוב אותה, יש לו ללמוד מאמרי חז"ל שמדברים בענין זה, ויחזור עליהם לעצמו כמה וכמה פעמים בהתרגשות הנפש ובהתפעלות, ועל ידי כך יכה המאמר הזה שרשים עמוקים בתוך לבו ובנפשו, וכך יצליח ללחום את מלחמת יצרו.

וכן אם יש לו ספיקות וחשבונות רבים איך להתנהג ומה לעשות, והוא חושש פן בתוך תוכו חבויה איזה נטיה לא טובה, גם במצב כזה יוכל לרומם את עצמו על ידי לימוד המוסר, ולחזק בתוכו את השאיפה לבקש רק את האמת בלי שום נטיות ונגיעות, ובכח המוסר לתת להאדם

להרגיש אפילו את חוט השערה דק מן הדק אשר חבוי בתוככי נפשו.

והנה שבטי י-ה קדושי עליון היו בדעות שונות אודות יוסף אחיהם, ובסוף מצאו שהוא מחויב מן הדין, אבל לאחר מכן כאשר באו למצרים וראו את העלילות שעושים עליהם, ואמרו לעצמם "אבל אשמים אנחנו", התחילו להרהר שטעו בפסק הדין.

אז קם ראובן והוכיחם "הלא אמרתי לכם לאמר אל תחטאו בילד", ולאמר היינו לשון שינון וחזרה, וטען להם שבזמן שהם דנו על גורל יוסף, היה מוטל עליכם לחזור ולשנן ולומר שוב ושוב "אל תחטאו בילד", ואם היו עושים כן, אז ריבוי ההכרה בדבר היה מביא אותם להחליט שלא למכרו.

"אנכי אערבנו מידי תבקשנו אם לא הביאתיו אליך והצגתיו לפניך וחטאתי לך כל הימים" (מג, ט).

עוררו **בעלי המוסר**, שיש להתבונן על הערבות שהיה צריך יהודה ליתן לאביו, מדוע היה נצרך לזה, והאם לא היה די באהבתו לאביו, והרי ידע את צערו של אביו על יוסף כי איננו, ועכשיו שרצו ליקח את בנימין, בודאי יעשה כל מה שביכולתו להביאו אל אביו, ולמה היה צריך ערבות על כך.

אלא, שעם כל הרצון והשאיפה של יהודה להביאו אל אביו, מ"מ אין שיעור ואין ערך לכוחות כבירים ונעלמים שאדם מגלה בעצמו אם הוא יודע שחייב הוא לעשות את הדבר, ולכן יעקב הסכים ליתן את בנימין רק כשיהודה נעשה ערב על הדבר.

ויש ללמוד מכאן כמה גדולה היא כוחה של קבלה, שהיא מגלה לאדם כמה כוחות נעלמים וחבויים יש לו בנפשו.

"אם כן אפוא זאת עשו קחו מזמרת הארץ בכליכם והורידו לאיש מנחה מעט צרי ומעט דבש נכאת ולט בטנים ושקדים" (מג, יא).

כתב רש"י (לקמן, יד) מעתה אינכם חסרים כלום אלא תפלה, הריני מתפלל עליכם.

המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל עורר על גדלות האבות, שידעו איך לפעול לפי הטבע ולעשות השתדלות במדה המדויקת שלא יפגום להם כלום בבטחונם בה'.

והמשגיח זצ"ל קרא לזה "סוד המזיגה" שצריך לדעת איך למזג את הטבע עם למעלה מן הטבע, ויעקב ידע כמה צריך לתת לפי הטבע ולמזג עם זה את כח התפילה והבטחון בה'.

וזו עבודה קשה שאף שעושה השתדלות כפי הטבע, צריך שלא יכנס בו שום שמץ של מחשבת כוחי ועוצם ידי, והיא עבודה יותר קשה מעבודת התפילה שהיא למעלה מן הטבע.

ועל דרך זה ביאר את דברי חז"ל (איכה רבה, פתחיתא, ל) ארבעה מלכים היו, מה שתבע זה לא תבע זה, ואלו הן. דוד, אסא, יהושפט, וחזקיהו. דוד אמר ארדוף אויבי ואשיגם, אמר לו הקדוש ברוך הוא אני עושה כן. עמד אסא ואמר אני אין בי כח להרוג להם, אלא אני רודף אותם ואתה עושה, אמר לו אני עושה. עמד יהושפט ואמר אני אין בי כח לא להרוג ולא לרדוף, אלא אני אומר שירה ואתה עושה, אמר לו הקדוש ברוך הוא אני עושה. עמד חזקיהו ואמר אני אין

בי כח לא להרוג ולא לרדוף ולא לומר שירה, אלא אני ישן על מטתי ואתה עושה, אמר לו הקדוש ברוך הוא אני עושה.

וביאור דבריהם הוא, כי זה פשוט שחזקיהו וגם אסא שאמרו אין בי כח, לא היתה כוונתם שלא היו גבורים בטבע, אלא שמדדו כל אחד ואחד מה שיש בכוחם בידעם היטב מדרגתם, וידע כל אחד בדיוק עד כמה הוא יכול לקיים את המציגה של הטבע עם למעלה מן הטבע, ושיוכל לקיים את הטבע מבלי מכשול של גרעון באמונה, ובלי שיהיה שמץ של כוחי ועוצם ידי.

ודוד ידע שבכוחו לעשות הרבה לפי דרך הטבע ולמזוג זאת לשם שמים, והיא הדרגה הכי גדולה, ואסא כבר הרגיש שאין ביכולתו לעשות כל המציגה כראוי ואין בכוחו כי אם לרדוף, וברדיפה לבד הכל יהיה בשלימות לשם שמים, עד שחזקיהו ידע שאין בכוחו לעשות שום פעולה שתהיה שלימה מבלי פגם, ולכן אמר שהוא ישן על מטתו והקב"ה יעשה הכל, ורק אז ינצל מהרהור של כוחי ועוצם ידי.

"אשר ימצא אתו מעבדיך ומת וגם אנחנו נהיה לאדני לעבדים" (מד, ט).

כשרדף שליחו של יוסף אחר הגביע, אמר יהודה לשליח שאם ימצא הגביע אצל אחד מהם שיהרגוהו וכולם יהיו עבדים, אבל השליח השיב לו שאין לעשות כן, אלא רק מי שימצא אצלו הגביע יהיה עבד וכולם יהיו נקיים.

וכשמצא את הגביע אצל בנימין הביאם לפני יוסף, ואז יהודה שינה את טענתו ואמר שכולם יהיו עבדים, ולא הזכיר את המיתה למי שנמצא הגביע בידו, ויוסף השיב לו שרק מי שנמצא אצלו הגביע יהיה עבד וכולם יחזרו לשלום, ואז ניגש אליו יהודה ודיבר איתו קשות.

וצריך ביאור מדוע יהודה שינה את טענותיו. ועוד, שאחרי שיוסף ויתר שכולם לא יהיו עבדים כדברי יהודה והיקל על דינם, אז יהודה כעס עליו ודיבר איתו קשות, ומדוע לא דיבר איתו קשות מיד.

ביאר זאת המהרי"ל דיסקין צ"ל בדרך נפלאה, שבתחילה לא חשבו האחים על אחד מהם שהוא גנב זאת בכוונה, ולכן אמרו מיד שאם הוא ימצא שמישהו גנב שיהרגוהו וכולם יהיו עבדים, אבל כשנמצא הגביע אצל בנימין, כאן עלה חשש ליהודה והוא הסתפק האם הוא באמת גנב את הגביע וכמו שאמרו חז"ל (תנחומא, י) שאמרו לו שהוא גנב בן גנב שאמו גנבה את התרפים של אביה, או שיוסף רצה לקחו לעבד ולכן הטמין אצלו את הגביע בכוונה.

וכדי לברר דבר זה עשה המצאה נפלאה, ואמר ליוסף שיקח את כולם לעבדים, כי כולם היו שותפים בגניבה ויש להעניש את כולם, ויוסף היה צריך עפ"י הסברא להאמין לו שהרי לא ידע מי גנב ואולי יהודה צודק שכולם היו שותפים במעשה הגניבה אלא ששמו את הגביע אצל בנימין שישמרנה, אבל יוסף לא הסכים לכך, ואמר שרק מי שנמצא אצלו הגביע יהיה עבד, ואז הבין יהודה שבנימין לא גנב אלא יוסף הטמין את הגביע בכוונה אצל בנימין כדי ליקחו לעבד, ולכן רק אז התחיל לדבר עמו קשות, ודרש שלא יקח את בנימין.

סוגיות ועיונים

דברי חלומות בהלכה

ששנינו בברכות (נז, ב) שחלום הוא אחד מששים מנבואה, וכן אמר שמואל (שם נה, ב) כשראה חלום טוב, וכי החלומות השוא ידברו? והכתיב בחלום אדבר בו. וכן האריכו לבאר שם פתרון של הרבה חלומות.

וכנגד דברי חז"ל אלו מצאנו שאמרו ההיפך, שאין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו, והחלומות לא מעלין ולא מורידין. ועוד אמרו שכל החלומות הולכין אחר הפתרון.

ג. ובשו"ת התשב"ץ (ב, קכח) עמד על סתירות אלו וכתב ליישב עפ"י דברי רבא (שם נה, ב) שחילק בין חלום שהוא על ידי מלאך שיש בדברים ממש לבין חלום שעל ידי השד שאין בהם ממש.

[ועי' בדבריו במה שחילק בין סוגי החלומות. וע"ע באברבנאל (פ' מקץ) שהאריך בדבר זה והעלה שיש חלומות המתהווים ע"י סיבת גופני כגון ע"י עיכול המזון המעלה אדים או ע"י חולשת המזג מבריאות הגוף, ואלו החלומות המה הבל אין בו ממש, אמנם יש חלומות אשר אין להם יחוס לסיבת הגוף והם הוראה והודעה מן השמים.]

וע"ע במהרש"א (ברכות, שם) שכתב שלפי משמעות הסוגי' יש ג' מיני חלומות. הא' שהולך כולו אחר הפה, ובלא פתרון אינו לא טוב ולא רע, וזה החלק מהחלומות שע"י שד שהוא שוא בזולת הפתרון. והמין הב' שיש לו פתרון

א. אמר רב יוסף נידוהו בחלום צריך י' בני אדם להתיר לו וכו', שמתיה ושרו ליה בחלמיה מאי (שחלם שנידוהו והתירוהו), א"ל כשם שאי אפשר לבר בלא תבן כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים (נדרים ח, א). וכן פסק השו"ע (יו"ד שלד, לה) "נידוהו בחלום, הוי נידוי וצריך התרה, ואפי' התירו לו בחלום אינו כלום".

והקשו הפוסקים סתירה לדין זה ממה שאמרו (סנהדרין ל, א) "הרי שהיה מצטער על מעות שהניח לו אביו ובא בעל החלום ואמר לו כך וכך הן במקום פלוני הן של מעשר שני הן, זה היה מעשה ואמרו דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין". וכן כתב השו"ע (חו"מ רנה, ט) "היה פקדון ביד אביהם ואינו יודע היכן הניחו, ואמרו לו בחלום כך וכך הם ובמקום פלוני הם ושל פלוני הם או של מעשר שני הם, ומצאם במקום שנאמר לו ובמנין שנאמר לו, דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין אלא הרי הם שלו". ולכאורה ב' הסוגיות סותרות זו את זו, שלגבי נידוי בחלום צריך להתיר את נדרו ולגבי מעות פקדון או מעשר שני אמרו שדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין, וביותר צ"ב איך פסקו את ב' הסוגיות להלכה.

ב. ועוד יש להקשות שמצינו אף סתירה בדברי חז"ל אם יש ממש בחלומות.

קרוב לאמיתי ויתקיים בלי פתרון, אמנם ישתנה ע"י פתרון אפילו מטוב לרע ומדע לטוב, ומזה המין הם חלומות של ב' סריסי פרעה אשר חלומם האמיתי היה על העתידות, וזה החלום שע"י מערכת השמים. והג' החלום אשר אין לו פתרון כי אם האחד האמיתי (והיינו, שאינו יכול להשתנות על ידי הפותרו) ואינו משתנה כלל כחלום של יוסף הצדיק והוא ע"י מלאך].

ולפי זה כתב, שבכל חלום יש ספק אם הוא חלום אמיתי או לא, ולכן לגבי ממונות יש לנו להעמיד הממון שנפל בו הספק בחזקתו, ולכן אמרו באותו שהיה מצטער על מעות מעשר שני שהניח אביו שאין לו לסמוך על החלום אלא יונח הממון ההוא בחזקתו כאשר היה קודם החלום (ועי' בחידושי הר"ן (סנהדרין, שם) שביאר שבמעשר שני יש בו דיני ממון ולא דיני איסור. ועי' בחידושי הגרש"ד (שם) שהאריך בגדרי מעש"ש), אבל במי שנדוהו בחלום יש להסתפק שאם חלומו על ידי מלאך הרי הוא מנודה ואם ע"י שד הוא אינו מנודה, וא"כ הוא ככל ספק איסור שצריך להחמיר בו וצריך להתירו.

והוסיף על כך בהעמק שאלה (כט) שלדבריו אם יחלום על איזה חתיכת בשר מסוימת שבירו שהיא איסור צריך להחמיר ולא לאכול כדין ספק איסור.

ד. והנה כתב האור זרוע (פסקי עבודה זרה, ד), "ואני המחבר שמעתי מפי הקדוש רבינו יהודה חסיד זצ"ל שאמר בלשון הזה שכל מי שיאכל בלבוטא לא יזכה לאכול לויתן, ולמעשה שנשאל אמר. וכן שמעתי על האמת שרבינו אפרים בר יצחק זצ"ל מריגנשבורק פעם אחת התיר אותם ובו

בלילה הביאו לפניו בחלום קערה מליאה שרצים לאוכלם וכעס על המביא, ואמר לו למה אתה כועס הלא אתה הוא המתיר, וכעס על בעל החלום שכך אמר לו, ומתוך כך הקיץ ונזכר שהתיר בלבוטא בו ביום, מיד עמד ממסתו ושיבר כל קדירות וקערות שאכלו בהם, וכל הפורש מלאוכלם ינחו לו ברכות על ראשו".

ולפי דברי התשב"ץ (וכפי שכתב ההעמק שאלה) מובן מדוע בחלום כזה יש לחשוש כי הוא נוגע לאיסור.

[**אמנם** בשו"ת נודע ביהודה (יו"ד תניינא, ל. והיא תשובה מבנו) השיג על דבריו וכתב שדברי חלומות אין מעלין ואין מורידין, ולא הזכיר את דברי התשב"ץ, ואף שבספר השו"ת שלו הביא את דבריו (וכדלהלן). וכבר הקשה כן בשדי חמד (מערכת ד, ח), וצ"ע].

ה. ובשו"ת שיבת ציון (נב. מבנו של הנודע ביהודה) כתב לחלק בין הסוגיות באופן אחר, והקדים את החילוק בין חלומות שעל ידי מלאך לבין חלומות שעל ידי שד, וכתב שבכל מקום אין לחשוש כי רוב החלומות אין בהם ממש והולכים אחר הרוב, אבל לגבי נידוי כתבו התוס' (נדרים, שם) שצריך להתירו משום שחלום הוא כעין נבואה ולכן יש לו לדאוג מן הפורענות, וכיון שהוא ענין של סכנה אין הולכין בו אחר הרוב אלא חוששים למיעוט (וכמבואר ברש"י (חולין י, א) שסכנתא חמירא מאיסורא, ולכן בספק מים מגולין אסורים משום סכנת נחשים ואע"פ שהם מיעוט).

ושב כתב, שהנה נחלקו הראשונים בנדר בחלום אם צריך לקיים נדרו,

שהרשב"א (הובא בשו"ע יו"ד רי, ב) סבר שצריך לחשוש אף לנדר כמו לנידוי [והוסיף הב"ח (שם) שגדר נדר זה הוא כמו נידוי משמים, ולכן אשה שנדרה בחלום צריכה להתיר את הנדר בעשרה ואין הבעל יכול להפר לה ביום שמעון, אבל הר"ן (נדרים, שם) כתב "ומסתבר לי דאע"ג דאמרין הכא דמי שנדרהו בחלומה צריך היתר, אין ללמוד מכאן למי שנדר בחלום שיהא צריך היתר, דהכא היינו טעמא משום דאיכא למימר שמן השמים נדוהו מה שאין לומר כן בנדר", וכן סבר הרא"ש (הובא בבית יוסף, שם) שאינו נדר כלל, וכתב "דהא אפילו הנשבע בהקיע בעינן פיו ולבו שוים, כל שכן בחלום שאין כאן לא פה ולא לב, ולא דמי לנידוהו בחלום דסימן קללה הוא בעלמא שהרחיקוהו וצריך קירוב" (ועל קושיית הרא"ש כתב ליישב בשו"ת חתם סופר (יו"ד, רכב), שכיון שאין מראין לו לאדם אלא מהרהורי יומא לכן חששו שמא קיבל בלב בהקיע דבר זה ואנו מחמירים להתיר הסכמה בלב כמבואר בנוסח היתר נדרים בערב ראש השנה, ולכן יש להתיר נדרי חלום).

וא"כ לפי סברת הרשב"א אין מקום לחלק בין נידוי שצריך היתר כי הוא סכנה, שהרי אף בנדר סבר הרשב"א שהוא דומה לנידוי, ולדבריו צ"ב חילוק הסוגיות.

ו. ולכן כתב לחלק באופן אחר, עפ"י מה שאמרו (נדרים, שם) שאם חלם שנידוהו אף אם חלם שהתירוהו צריך התרה, כי כשם שאי אפשר לבר בלא תבן כן אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים, ולכן יש לחשוש שמא ההתרה הוא דברים בטלים.

והנה זה שייך אם החלום מורכב הוא ומחזיק ב' או ג' דברים, וכמו המקרה שנידוהו בחלום וגם התירוהו בחלום, שבזה שייך לומר שאחד משנים האלה הוא דבר בטל והספק הוא איזה מהן הוא, אבל אם החלום מחזיק רק דבר אחד ואין לחלקו ולומר שמקצתו הוא אמת ומקצתו הוא דבר בטל א"כ בזה נשאר הספק או שכולו הוא אמת או כולו הוא דבר בטל. ולפי חילוק זה, אם אדם חולם שני דברים וראה אח"כ שאחד מהם נתקיים אז יודע שהשני הוא דבר בטל, כי כיון שאי אפשר בלא דברים בטלים וראה שאחד היה אמת יש לשפוט שבדאי השני שלא נתקיים עדיין הוא שקר ובטל.

ולפי חילוק זה יישב את הסתירה בין הסוגיות, שבמקרה שאמר לו בעל החלום מעות שהניח לך אביך במקום פלוני הם וכך וכך הם ושל מעות מעשר הם, א"כ החלום הזה היה מחזיק ג' עניינים, המקום ומספר המעות ותכונת המעות שהם של מעשר, והוא הלך ומצא המעות במקום ובמספר מכוון שנאמר לו בחלום, הרי שנתקיימו שני דברים המקום והמספר שלא היו דברים בטלים, מכלל שהודעה השלישית שהם של מעשר היא דבר בטל, שהרי אין חלום בלא דברים בטלים, ולכן פסקו שם שאין צריך לנהוג במעות הללו דין מעשר, אבל במקרה שנידוהו בחלום הרי החלום מחזיק רק ענין אחד, שאי אפשר לחלק לומר על המקצת שהוא אמת ומקצתו הוא שקר ולכן חוששים לחומרא שמא כל החלום הוא אמת וצריך התרה מספק.

ז. ואף בשו"ת רב פעלים (יו"ד ב, לב) הלך בדרך זו, אלא שכתב שבכל חלום יש אמת

אמנם צ"ע שהרי ודאי חלק מן החלום היה אמת, שהרי הראו לו מן השמים מקום ומנין המעות, ואיך אפשר לומר שאין בחלום זה סימן משמים.

ט. חילוק נוסף כתב בערוך השולחן (יו"ד רי, יז), שבסוגי' לגבי מעות מעשר, נאמר שהיה מצטער על כך, וכבר אמרו (ברכות, שם) שחלום שהרהרו בו בהקיץ אין בו ממש, שאינו סימן של נבואה משמים, ולכן דבריו בטלין, משא"כ לגבי נידוי בחלום צריך להתירו. וכ"כ בשו"ת דברי יציב (יו"ד, קכב).

וגם דבריהם צ"ב, שחלק מן החלום הוא אמת ואיך אפשר לומר שחלם כן רק מפני שהרהר ביום.

ושקר, ולכן במקרה שחלם שנידוהו מוכרחים אנו לומר שאף ראה בחלום שהתירו לו את הנידוי אלא ששכח מהחלום הזה, ובזה יש לנו ספק אם מראה הנידוי אמת, ומראה ההתרה דברים בטלים, או להפך, ולכן צריך להתיר לו מצד הספק [ובמקרה של החלום על מעות מעשר כתב כדברי השיבת ציון, שאם חלק מהחלום נתברר כאמת ע"כ שהחלק השני הוא השקר].

ח. ובסו"ד כתב עוד לחלק בין חלום על דברים להבא שהם בגדר נביאות וסימן משמים, לבין חלומות על דברים לשעבר שאינם אלא מהרהורי לבו, ולכן לגבי נידוי צריך להתירו כי הוא להבא, אבל לגבי מעות מעשר שהם כבר מעשר אינם בגדר נביאות ולכן אין לחשוש שהם מעשר.

ויכוח ראובן עם אחיו

הקשה המהרי"ל דיסקין, מהו הלשון "ויעשו כן" ומה היה להם לעשות. ועוד, מדוע עכשיו אמרו "אבל אשמים אנחנו" והיה להם לומר זאת בתחילה כשנאסרו כולם.

וכתב ליישב בדרך נפלאה, על פי המבואר בשו"ת חוות יאיר (סא, והובאו דבריו בפתיח תשובה חו"מ קעה), שאם עשו גורל ונמצא שהיו בטעות ב' פתקים על שם אחד מהאנשים ושם של איש אחד לא היה עליו פתק, שזה ודאי שאם הגריל האיש עם הב' פתקים שאינו זוכה בגורל, שהרי היו על שמו ב' פתקים. אלא שיש לדון במקום שאיש אחר זכה, האם הגורל קיים כיון

כשיוסף ביקש להביא את בנימין אמר לאחיו, "אם כנים אתם אחיכם אחד יאסר בבית משמרכם ואתם לכו הביאו שבר רעבון בתיכם. ואת אחיכם הקטן תביאו אלי ויאמנו דבריכם ולא תמותו ויעשו כן" (מב, יט-כ).

ואז התחיל ויכוח בין ראובן לשאר אחיו, "ויאמרו איש אל אחיו אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו על כן באה אלינו הצרה הזאת. ויען ראובן אתם לאמר הלוא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם וגם דמו הנה נדרש" (כא-כב).

שהזכיה היתה לאיש עם פתק אחד, או שיכול לטעון שאם הוא היה הזוכה הרי לא היה מקבל כיון שהיו לו ב' פתקים, ואם כן אין הוא כלל משתתף בהגורל, והגורל נעשה שלא כדין שהרי הוא חסר ממנו. וכתב שגורל הוא בידי שמים, וכל זמן שלא נעשה כדין אין שם גורל עליו. והוסיף, שאף אחרים יכולים לבטל הגורל מפני כן, ואף שהוא כבר נתרצה, כיון שהם רוצים את הגורל בשלימות ושכולם ישתתפו בו.

ולפי זה כתב לבאר את המקראות, שיוסף רצה שאחד מן האחים ישאר במשמר, והיתה ברירה בידם להחליט מי ישאר, "ויעשו כן" על פי הדין שלא למסור אחד בעל כרחו אלא רצו להטיל גורל, ועל מי שיצא הגורל ימסרו אותו למאסר.

ערבות יהודה על בנימין

רבי יצחק דין ערב ממה שאמר שלמה (משלי ו, א) "בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפך". ואחר כך הקשה אמימר, שאם נסבור שאסמכתא לא קונה אם כן איך ערב משתעבד. ותירץ רב אשי, שהוא משתעבד בהנאה שהמלוה מאמין וסומך עליו.

ב. ולכאורה לפי מסקנת הסוג' אין לומדים דין ערבות מיהודה, שהרי הוא היה ערב קבלן. ועוד שערבות היא אסמכתא, ומשתעבד מפני הנאותו שסומכים עליו.

אמנם רש"י בכמה מקומות (כתובות קב, א. גיטין נ, א) הביא מקור לדין ערב

א. כשיוסף רצה שיביאו אליו את בנימין, יעקב אבינו לא הסכים עד שיהודה אמר "אנכי אערבנו מידי תבקשנו אם לא הביאתיו אליך והצגתיו לפניך וחטאתי לך כל הימים" (מג, ט).

וכשדנו בגמ' (בבא בתרא קעג, ב) מנין למדים שערב משתעבד, למד רב הונא דין זה מערבותו של יהודה. והקשה עליו רב חסדא, שאין זה ערבות רגילה אלא יהודה היה ערב קבלן, שהרי אמר "תנה אתו על ידי ואני אשיבנו אליך" (מב, לז), ולשון "תן לו" הוא לשון של ערב קבלן שאפשר לתובעו תחילה אף קודם שתובע את הלוה. ולכן למד

מעברותו של יהודה. וכן כתב הבית יוסף (חו"מ, קטט). וצריך לבאר טעמים (עי' תוספות יום טוב ב"ב י, ז. שהקשה כן על הב"י).

והמחנה אפרים (ערב, א) כתב ליישב, שהסברא שמשמעבד מפני ההנאה שסומכים עליו, הוא רק כדי לתרץ את הקושי מאסמכתא, אבל אין בכח סברא זו להשתעבד ולהתחייב על פיה, ובאמת לומדים את דין ערב מגזירת הכתוב [ועיי"ש שהאריך בדברי הרמב"ם ובקידושין מדין ערב].

ואם כן מיושבים דברי רש"י שכתב מקור לדין ערב מיהודה שנעשה ערב. אבל עדיין צריך ביאור, שהרי הקשו שיהודה נעשה ערב קבלן ולא ערב סתם.

ג. והנה כבר העיר המהרש"א (שם, חידושי אגדות) שיהודה כלל לא אמר "תנה אתו על ידי", וזה היה דברי ראובן בתחילה, ויעקב לא קיבל את דבריו, ויהודה רק אמר "אנכי אערבנו". וכתב ליישב, שכיון שראובן קיבל על עצמו קבלנות ויעקב לא הסכים, אין סברא שיבקש ממנו יהודה ערבות סתם, ועל כרחק שגם יהודה התכוון בערבותו להיות ערב קבלן, ולא הוזכר זה בפסוק מפורש.

ובפרישה (חו"מ קטט) כתב, שרב חסדא הקשה שיהודה התכוון ללשון קבלנות וכהמשך לדברי ראובן שהתחייב בקבלנות, אולם לאחר שמצאנו מדברי קבלה שיש ערב אף בלא קבלנות, אם כן יש לומר שאף יהודה לא התחייב בלשון קבלנות אלא בערבות סתם ולא נוציא את הפסוק מפשוטו.

והט"ז (שם, ב) כתב ליישב, שבהמשך הסוגי נחלקו מהם הלשונות של ערב וקבלן,

רב חסדא סבר שכל הלשונות הם של קבלן חוץ מהלשון "הלוה ואני ערב", ורב הונא סבר שרק אם אמר לשון "תן לוי" נעשה קבלן. ואם כן הכל מיושב היטב, שרב הונא למד מיהודה דין ערבות, שהרי הוא סבר שהוא לשון של ערבות, ורב חסדא שסבר שכל הלשונות הם של קבלנות הקשה עליו לשיטתו שיהודה היה ערב קבלן. אבל למסקנא שפוסקים כרב הונא נמצא שבאמת יהודה היה ערב סתם ולא ערב קבלן. ולכן רש"י והבית יוסף הביאו מקור לדין ערב מיהודה [וכן תירץ התומים (יא)].

ד. עוד יש לבאר עבור מי יהודה היה ערב ומי היה הלוה שקיבל את בנימין.

ובאמת בשאלות (לא) גרס בדברי הגמ' שהקשה רב חסדא על רב הונא שלמד דין ערבות מיהודה, שהרי יהודה לא היה ערב אלא לזה בעצמו וכמו שאמר "שלחה הנער אתי" (מג, ח).

ובריטב"א כתב להקשות כן, ואמר בשם מורו שכל הסוגי' היא רק אסמכתא.

ועוד כתב, שיעקב נתן את בנימין לראובן ושאר אחיו, ויהודה היה קבלן על זה.

אמנם בשלטי גבורים (סוף בבא בתרא) כתב להקשות מי התחייב ועל מה יהודה קיבל ערבות, וכתב, "ואם תאמר אחין הינם כבעלי חוב והוא ערב, זה דבר שפתיים" [ומקור דברים אלו נמצא שהם מתשובות הרשב"א מכת"י].

ה. ובהעמק שאלה כתב לדון, שאם כל האחים היו הלווים, אם כן מדוע היה צריך יהודה להיות ערב, והרי נפסק בשו"ע (חו"מ עז, א) ששנים שלוו כאחד או שקבלו

פקדון כאחד נעשים ערבים זה על זה אף שלא פירשו.

אמנם בשו"ת הרמ"א (כז) נראה שחולק על פסק זה, וכתב שדוקא אם קבלו והתנו מפורש, אבל בלא קבלה מפורשת אין אחד ערב על חבירו, והביא ראיה ממה שאמרו (ב"ק י, א) שאם מסר שורו לחמשה בני אדם וסילק אחד את עצמו מן השמירה השאר חייבים, ולא מצינו שהוא חייב משום ערבות על חביריו אף שהסתלק. ובש"ך (א) האריך לחלוק עליו. וע"ע בתומים (א) שכתב שהרמ"א בהלכותיו לא חילק, ותירץ את הסוגיות.

ובהעמק שאלה כתב ליישב ולחלק, בין אם הם סתם באו ביחד לקבל הלואה או פקדון, שנראה שכוונתם להיות ערבים זה על זה, לבין מקום שבאו ביחד רק משום שרצו לשמור ביחד משום תוספת שמירה, ואז אין בכוונתם להיות ערבים זה על זה.

ואם כן אף אצל בנימין, אין האחים קבלו ערבות זה על זה, ורק רצו לשמור עליו יחד משום תוספת שמירה ושלא יקרהו אסון בדרך, ולכן רק יהודה קיבל על עצמו להיות ערב עליו.

ו. **ויש** שתירצו שאדוני ארץ מצרים היו הלווים ויהודה היה ערב על כך. ועל פי זה הביאו מקור לדיני גביה מן הערב. שהנה מן הדין אין נפרעין מן הערב תחילה ויש לגבות

מן הלוה עצמו. אבל אם הלוה הוא גברא אלמא שלא ציית דינא יש לגבות מן הערב תחילה. ונחלקו הראשונים מה הדין במקום שידע המלוה בתחילת ההלוואה שהלוה הוא אלים, האם הוא יכול לגבות מן הערב מיד או כיון שידע על כך מתחילה על דעת כן הלוהו. ונחלקו בזה הרשב"א ורבינו ירוחם, ופסק הסמ"ע (חו"מ קטט, לא) כשיטת רבינו ירוחם שאינו יכול לגבות מיד מהערב.

והתומים (יא) כתב להביא ראיה לדברי הרשב"א מערבותו של יהודה, שהיה ערב על בנימין שנתנו אותו לאדוני ארץ מצרים, והם היו אלימים ולא צייתו לדין תורה, וודאי יעקב לא היה הולך לתבוע אותם, ועל כרחך שבמקום כזה אפשר לגבות מן הערב תחילה ואף שידע על כך מתחילה וכדעת הרשב"א.

וכן משמע בביאור הגר"א (לה) שהביא מקור לדין גברא אלמא מערבותו של יהודה. ונראה שסבר כדברי התומים.

ז. **ובהעמק** שאלה (הנ"ל) כתב בדרך חדשה, שעל השבת בנימין עצמו, יהודה הוא היה הלוה עצמו והשתעבד מפני כך, אמנם היה אף ערב על החובות של בנימין אם יענש בידי אדם או בידי שמים, ועל זה ערב את נפשו.

אבידת עכו"ם

אולי משגה הוא" (מג, יב). וכתב מרן הגרי"ז צ"ל שביאור תיבת "בידכם" משמע שהוא

א. **"וכסף"** משנה קחו בידכם ואת הכסף המושב בפי אמתחתכם תשיבו בידכם

בגלוי שיראו הכל. וצריך ביאור מדוע אמר להם לעשות כן. וביאר, שכתוב להלן "הן כסף אשר מצאנו בפי אמתחתינו השיבנו אליך מארץ כנען ואיך נגנוב מבית אדוניך כסף או זהב", ופירש רש"י, שזה אחד מעשרה ק"ו האמורים בתורה. ונראה מדבריו שהם השיבו מדין השבת אבידה ולכן יש ק"ו, שהרי אבידת עכו"ם מותרת (כמבואר בב"ק ק"ג, ב), וזה הק"ו, שאם אבידה שמצד הדין פטורים היו להשיב את הכסף שהרי אבידתו מותרת, ק"ו לגניבה שגניבת גזילת עכו"ם אסורה.

ומה שהחזירו את האבידה אע"פ שאמרו (שם) שאסור להחזירה, ביאר עפ"י דברי הרמב"ם (גזילה ואבידה יא, ג) שכתב, "ואם החזירה לקדש את השם כדי שיפארו את ישראל וידעו שהם בעלי אמונה הרי זה משובח". ויש לומר שהם החזירו לשם קדוש השם, ואם כן כל שמפורסם וידוע לרבים יש יותר קדוש השם, ולכן אמר להם יעקב "קחו בידכם" באופן שיהיה גלוי וידוע ומפורסם שיהא קדוש השם כל שאפשר.

ויש להביא את דברי הים של שלמה (ב"ק י, ג) שכתב על ההיתר להשיב אבידה מפני קדוש השם, "ורחמנא לבא בעי, אם דעתו לך, אבל אם דעתו בעבור שישביחו אותו, ולא בעבור אמונת ישראל, או משום שהוא

אוהב את הגוי ומרחם עליו, אסור".

ב. ובחומר איסור השבת אבידה לעכו"ם אמרו בסנהדרין (עו, ב), אמר רב יהודה אמר רב המשיא את בתו לזקן והמשיא אשה לבנו קטן והמחזיר אבידה לנכרי עליו הכתוב

אומר "למען ספות הרוה את הצמאה לא יאבה ה' סלח לו". ופירש רש"י, השווה וחיבר נכרי לישראל, ומראה בעצמו שהשבת אבדה אינה חשובה לו מצות בוראו, שאף לנכרי הוא עושה כן שלא נצטווה עליהם. והוסיף לפרש, ש"רוה" הם אומות העולם ששבעים ואינם צמאים לעבודת יוצרם. ו"הצמאה" זה ישראל שצמאים לעבודת ה'.

וברמב"ם (שם) כתב טעם אחר שאסור להחזיר מפני שהוא מחזיק ידי רשעי עולם. וביאר הדרישה (חו"מ, רסו) שהרמב"ם פירש את הפסוק "למען ספות הרוה את הצמאה", שמרבה הישראל עוונות שגגות על עוונות זדונות, וזה על ידי שמחזיר האבידה לגוי היא עבירת שגגה שאין כוונתו לעשות עבירה במה שמחזיק בחזרתו ידי עוברי עבירה, וניתוסף לו עבירת שגגה זו על הזדונות שעשה כבר.

ג. והנה זה ודאי שאם הגוי התייאש מהאבידה שמותר לזכות בה [ויש שכתבו (משפט האבידה, רסו) שבכה"ג אף מותר להחזירה כיון שכבר אינה שלו], אמנם צריך ביאור היאך מותר ליקח את האבידה קודם יאוש, ואף שאין מצוה להשיב אבידה לגוי, אבל הרי גזל עכו"ם אסור, והחפץ עדיין של הגוי והיאך לוקחה לעצמו.

ובאבן האזל (גזילה ואבדה יא, י) כתב ליישב עפ"י חידושו של הגאון ר' חיים מוואלז'ין זצ"ל (שו"ת חוט המשולש א, יד), שגזל עכו"ם אינו אסור מ"לא תגזול" אלא דרשו זאת (ב"ק ק"ג, ב) מהפסוק "ואכלת את כל העמים אשר ה' אלקיך נותן לך" בזמן שהן מסורים בידך ולא בזמן שאינם מסורין

בידך. ומפסוק זה אין איסור אלא במקום שנוטל וגוזל באלמות ובחזקה, ולכן באבידה כיון שאין הבעלים יודעים, אין זה לקיחה בחזקה, וכיון שאינו חייב בהשבת אבידה ממילא אבידת עכו"ם מותרת.

והגרש"ש זצ"ל (שערי יושר ד, ח) כתב לתרץ, שכל מקום שהמוצא אינו חייב בהכרזה והשבה, דינה כדין אבידה שאבודה ממנה ומכל אדם, שאין צריך בה יאוש והתורה התירה לזכות בה.

ד. ולגבי זכיה באבידה, שיטת הב"ח (יו"ד, קמו. והובא כן בש"ך (שם, א)) שאף שאין חייב להשיב אבידה לעכו"ם, אבל אינה נעשית שלו קודם יאוש. ולכן פסק שאם מצא עבודה זרה של גוי קודם שנתיאוש הימנה מועיל בה ביטול, כיון שלא הגיעה ליד ישראל.

ונראה שדבריו הם כשיטת הראים (תכב. הובא במגן אברהם או"ח תרלז, ג) שכתב לזהר בד' מינים שלא יגזול אותם מעכו"ם, שאף למ"ד שגזל עכו"ם מותר, אבל אינם נעשים שלו, ולא מיקרי "לכם".

ונחלקו האחרונים בשיטת הב"ח איזה זכויות יש למוצא בחפץ. האמרי משה (לז, טז) נקט שאחרים יכולים לחטוף את החפץ מידו. ומשמע שסבר שאין לו זכויות ממוניות בגוף החפץ אלא אין איסור להשתמש בחפץ כיון שגזל עכו"ם מותר.

אמנם הגאון ר' אליהו רגולר זצ"ל (שו"ת יד אליהו, כתבים, ב) נקט, שהתורה נתנה זכות ממונית בגזילת ואבידת עכו"ם שיכול להשתמש בחפץ, ואף יכול למכור זכות זו,

ועוד זכות יש לו שהחפץ נהיה שלו לגמרי לאחר יאוש הגוי, ולכן אין אחרים יכולים לחטוף ממנו כיון שיש לו זכויות ממש בגוף החפץ שהתורה זיכתה לו, ורק הגוי בעצמו יכול לתבוע את החפץ בדין כיון שעדיין הוא שלו [וצ"ב גדר בעלות זו שמתחלקת בין הגוזל לנגזל, ואולי דומה לקנין פירות וגוף].

ולפי זה כתב לדקדק שהב"ח לא הביא את דבריו בחו"מ אלא רק בהל' ע"ז, והוא כיון שבדיני ממונות יש למוצא זכויות ממוניות אלא שעדיין אינו שלו לגבי דברים שיש בהם דין "לכם", אבל לגבי עבודה זרה, כתב הב"ח לחדש שכיון שע"ז אסורה בהנאה, א"כ התורה לא הקנתה לגזלן שום זכות ממונית, שהרי מדיני התורה אסור לו להשתמש וליהנות מע"ז, ולכן אין לו שום זכות בחפץ והחפץ שייך רק לגוי, ולכן כתב הב"ח דין זה דוקא בהל' ע"ז, שאילו לגבי דיני ממונות יש לגזלן זכויות ממוניות.

ה. והאחרונים הוכיחו מכמה מקומות שלא כשיטת הב"ח.

הגרש"ש זצ"ל (שם) כתב להקשות על דבריו מדברי התוס' (ב"מ כד, א) לענין מה שאמרו שברוב כנענים אינו צריך להחזיר אבידה מפני שהבעלים מתייאשים. והקשו התוס' שאם יש רוב כנענים מדוע צריך לומר שהטעם הוא מפני יאוש, והלא יש לתלות שנפל מכנענים שהם הרוב. ותיצו, שצריך את הטעם של יאוש במקום שהמוצא יודע שהאבידה של ישראל, ובכל זאת הרי אלו שלו, כיון שהמאבד מתייאש ואומר שהכנענים ימצאו את האבידה שהם הרוב, ואף אם ישראל ימצא לא יכריז כיון שתולה

שנפל מכנענים שהם הרוב [וכבר דנו האחרונים בשיטת התוס' אם הבעלים מתייחס דוקא אם יש ב' סיבות להתייחס שגם כנענים ימצאו וגם שישראל לא יכריז או באחד מספיק].

ולשיטת הב"ח שאין ישראל זוכה רק לאחר יאוש, א"כ לא קשה כלל קושיית התוס', שהרי אם נלך אחר הרוב ומכנענים נפל עדיין צריך לומר את הטעם של יאוש כדי שיזכה בה המוצא, וע"כ שתוס' סברו שלא כהב"ח, והמוצא זוכה באבידה אף קודם יאוש, (וע"ע בחידושי הגרש"ש ב"ק, לט) שהוכיח מעוד מקומות שלא כהב"ח).

ו. עוד הקשו המחנה אפרים (גזילה, לא) והגליון מהרש"א (יו"ד, קמו) ממה שאמרו (כתובות טו, ב) לגבי מוצא תינוק מושלך, אם רוב עובדי כוכבים עובד כוכבים, אם רוב ישראל ישראל, מחצה על מחצה ישראל. ואמר רב פפא שברוב ישראל נתחדש שאף מחזירין לו אבידתו כדין ישראל. והקשו התוס' לשיטת שמואל שהולכין בממון אחר הרוב היאך מותר להחזיר לו אבידתו, והיאך מוציין את האבידה מיד המוצא שהוא מוחזק בה.

ולכאורה לפי שיטת הב"ח שאין המוצא זוכה כלל באבידה, לא קשה קושיית התוס' כיון שאין המוצא מוחזק כלל, ואף לצד שהתינוק הוא ממיעוט עכו"ם אין למוצא שום זכות וקניני ממון באבידה אלא

רק היתר גזילה, ואינו נחשב למוחזק, כי מוחזק אינו אלא בטוען שהממון שלו ובאים להוציא ממנו, אבל באבידת עכו"ם אף לפי טענתו אין זה שלו, וא"כ התינוק אינו נחשב מוציא מחבירו ולכן הולכים אחר רוב ישראל אף לשמואל שאין הולכין בממון אחר הרוב.

[אמנם יש שכתבו לדחות (עי' שיעורי ר' דוד, שם) שדברי התוס' הם על אבידה לאחר יאוש, שבישראל אינו זוכה בה כיון שבאסורא בא לידו ובגוי שאינו חייב בהשבה זוכה בה לאחר יאוש, ועל זה הקשו התוס' שהרי אין הולכין בממון אחר הרוב והיאך אפשר להוציא מיד המחזיק בה, שהרי רק לצד שהוא ישראל אינו זוכה בה, ולצד שהוא עכו"ם הרי היא שלו שכבר נתייחס הימנה העכו"ם, ולשמואל שאין הולכין בממון אחר הרוב היאך מוציאים ממנו מצד רוב ישראל].

ז. ולחולקים על הב"ח שסברו שהישראל זוכה באבידת עכו"ם אף קודם יאוש לגמרי, כתב האמרי משה (שם) שאין נפקע זכות הגוי מיד בשעת האבידה, אלא רק בשעה שישראל זכה בה ואז נפקע החפץ מרשות הגוי לגמרי. וכן כתב בשו"ת זכר יצחק (עח, ג) שודאי הוא כן, שהרי גוי אחר אינו יכול לזכות באבידה ורק לישראל התורה התירה אבידת גוי.

אמנם הבית הלוי (ג, מה) נקט שהוא הפקר גמור. וצ"ע אם גוי יוכל לזכות באבידתו.

באיסור גילוח בתער והיתרו מפני כבוד המלכות

(מא, יד). ופירש רש"י, ויגלח - מפני כבוד המלכות (וכתבו השפתי חכמים והרא"ם והגור

א. "וישלח פרעה ויקרא את יוסף ויריצהו מן הבור ויגלח ויחלף שמלתיו ויבא אל פרעה"

אריה, שאין לפרש שגילח משום שמחה כיון שעדיין לא ידע איך דינו יצא, כי אולי לא יוכל לפתור את החלומות).

ובפירוש רבינו עובדיה מברטנורא (עמור נקא) דקדק מדוע רש"י פירש רק על הגילוח שעשה כן מפני כבוד המלכות ולא פירש כן אך על החלפת שמלותיו שהחליף מפני כבוד המלכות. וביאר, שהוקשה לרש"י שאין לשון גילוח אלא בתער, ולכאורה איך עשה כן והלא אסור להשחית את פאת הזקן, ועל זה תירץ שעשה כן מפני כבוד המלכות, וכמו שאמרו (בבא קמא פג, א) על אבטלמוס בר ראובן שהתירו לו לספר קומי [לגלח שערות ראשו מלפניו ולהניח בלורית מאחוריו, והוא איסור משום דרכי האמורי] מפני שהוא קרוב למלכות, וכמו כן הותר ליוסף להתגלח בתער, אבל לא התגלח בעצמו אלא ע"י אחר, וכשאין הניקף מסייע למקיף ואינו עושה מעשה בידים אינו אלא איסור דרבנן ומפני כבוד המלכות הותר לו, ולכך פירש רש"י רק על הגילוח שהיה מפני כבוד המלכות.

ב. ובעיקר דבריו שיש היתר של גילוח בתער מפני כבוד המלכות לכאורה הוא תלוי במחלוקת רמב"ם וטור בטעם האיסור. שהנה כתב הרמב"ם (עבודה זרה יב, א) "אין מגלחין פאתי הראש כמו שהיו עושין עובדי כוכבים שנאמר לא תקיפו פאת ראשכם", וכ"כ במורה נבוכים (ג, לז), "הנה בארנו בחבורנו הגדול שהקפת פאת ראש ופאת זקן אסור מפני שהוא תקון כומרי עבודה זרה". ומבואר בדבריו שטעם האיסור הוא מפני שכן היה דרך של עובדי כוכבים. והטור (יו"ד, קפח) השיג עליו, "וזה אינו מפורש ואין

אנו צריכים לבקש טעם למצוות כי מצות מלך הם עלינו אף לא נדע טעמן".

וכתב הבית יוסף, שדעת הרמב"ם היא שאע"פ שכל חוקי התורה גזירות מלך הם מכל מקום כל מה שנוכל לבקש לו טעם נאמר בו טעם, וכרבי שמעון דדריש טעמא דקרא (קידושין סח, ב), ומה שלא נמצא לו טעם נייחס הדבר לקוצר השגתינו, ואנו חייבים לקיימם כמו המצוות שנודע טעמם כי גזירות המלך הם עלינו, ומכל מקום במצוות האלו נראה לי שלא נתן בהם טעם הרמב"ם מדעתו אלא מדעת הכתוב שמצאן מוקפות מלפניהן ומלאחריהן ממצות הנאסרות משום חוקי הגויים, שהרי כתוב לפניהם לא תאכלו על הדם לא תנחשו ולא תעוננו (ויקרא יט, כו) ואחריהן כתוב ושרט לנפש וכתובת קעקע (שם, כח) והרי זה כמפרש שהקפת הראש והשחתת הזקן נאסרו מפני שהיו עושין כן עובדי עבודה זרה וכומריהם.

והב"ח (שם) כתב, "שהבין הרב טעם זה שכתב לפאת הראש והזקן ממה שראה בעיניו שכך עושין כומרי ע"ז, גם ראה אותם כתוב בספריהם, וכל זה כתב הרב בטעם המצוה כדי להגדיל האזהרה שמלבד הלאו המפורש בגילוח פאות הראש והזקן עוד עובר בלאו דובחוקותיהם לא תלכו". ומבואר בדבריו כדברי הב"י שאין דעת הרמב"ם שהאיסור הוא משום חוקות הגויים אלא רק כתב טעמא דקרא, ולפי זה עובר על הקפת הראש בשני לאוין.

[והחתם סופר (דרשות ב, עמוד שיט) כתב, שאין אנו מקיימים את המצוות מפני הטעמים הנראים לנו אלא משום גזירת מלך, והטעם

שכתב הרמב"ם הוא לדברי השוטים, ולבאר להם שהמנהג לגלח את הראש הוא מפני שעשו כן מחמת הע"ז שלהן, כי מנהג העובדי פסילים לעשות להם דמויות פסל בתמונת אדם וכדו', ואת השיער אינם מצליחים לעשות מתוך הדמות אלא צריכים ליקח שיער ממקום אחר ולהדביק לפסל, ונמצא שהע"ז מצד עצמו הוא מגולח, ולכן הם היו נוהגים לגלח את ראשם כדי להידמות לע"ז].

ג. וכתב הט"ז (שם, א), שיש נפק"מ בין הרמב"ם לטור, אם מותר לגלח בתער משום שלום מלכות, שלרמב"ם שתלה דין זה בעובדי כוכבים שהוא חוק שלהם, א"כ יש לפעמים היתר משום שלום מלכות וכמו שנפסק (שו"ע י"ד קע"ב) שמי שהוא קרוב למלכות וצריך ללבוש במלבושיהם ולדמות להם, מותר בכל. אבל לשיטת הטור שאין טעם באיסור זה, ואינו מפורש שהוא מפני חוקות העובדי כוכבים, א"כ לא מצינו היתר משום שלום מלכות [וודאי שדבריו שלא כהב"ח שכתב שהרמב"ם רק הוסיף עוד איסור לאיסור זה מפני חוקות הגויים].

ובס' משנת חכמים (הובא במנחת חינוך, מצוה רנ"א) הקשה על דברי הט"ז, שהנה בעיקר ההיתר לשנות מלבושיו מפני שלום המלכות, הקשה הבית יוסף (שם), כיון שמדאורייתא אסור ללבוש מלבושים אלו, איך יש כח ביד חכמים להתיר איסורים אלו לקרובים למלכות. ותירץ, שמשום הצלת ישראל יש כח בידם להתיר, וכיון שיש ישראלים קרובים למלכות הם עומדים בפרץ לבטל את הגזירות. ועוד תירץ, שהתורה לא פירשה אלו דברים אסורים, אלא סתמה וכתבה ובחוקותיהם לא תלכו, ומסרה הדבר לחכמים והם אסרו דברים אלו

לשאר בני אדם ולא אסרו למי שקרוב למלכות, וקרא של "ובחוקותיהם לא תלכו" מתקיים בקרובי מלכות בדברים שאינם מעלים ולא מורידים לענין קורבתם למלכות [ותירוצו צ"ב].

וא"כ יש להקשות על הט"ז שדבריו הם רק לתירוץ הראשון של הב"י שיש כח לחכמים להתיר בשביל הצלת ישראל, ולכן אף התירו לגלח את פאת הראש עבור כן, אבל לתירוץ השני שהתורה לא כתבה את האיסור במפורש ונתנה לחכמים לקבוע את האיסור, א"כ בהקפת הראש אין לומר כן, שהרי איסור זה נאמר בתורה במפורש ואין חכמים יכולים לומר שלא נאמר איסור זה לקרובי המלכות.

ועוד הקשה המנחת חינוך על הט"ז, שהרי האיסור של "ובחוקותיהם לא תלכו" משתנה מדור לדור, כיון שבכל דור ודור משתנה מלבושיהם, ובודאי אם בימים הראשונים היו לובשים מלבושים אחרים ועכשיו לובשים בגדים אחרים בודאי אסורים לישראל לילך כמלבושים ההם אשר נהגו בהם עכשיו, וכדברי הרמב"ם (שם י"א, א) "אין הולכין בחקות העובדי כוכבים ולא מדמין להן לא במלבוש ולא בשער וכו', אלא יהיה הישראל מובדל מהן וידוע במלבושו ובשאר מעשיו כמו שהוא מובדל מהן במדעו ובדעותיו". ולפי זה מסתבר שמוותר לישראל לילך במלבושים הקודמים אשר העכו"ם עזבו, כיון שהישראל ניכר במלבושיו. וכן הכל תלוי בכל מדינה ומדינה שצריך שלא יהיה לבוש כדרך שהעכו"ם בני המדינה הזו לובשים. וא"כ לדעת הט"ז ח"ו לומר שאם יהיה דור שהעכו"ם לא יגלחו

הפאות שיהיו ישראל מותרים לגלח את הפאות, וכן אם מגדלים העכו"ם זקנם יהיו הישראלים מותרים להשחית זקנם ח"ו לומר כן, אלא ע"כ שאיסור זה לא הותר לעולם, ואף לדעת הרמב"ם אין להתיר איסור זה מפני כבוד המלכות.

והוסיף לדקדק בדברי הרמב"ם שלגבי חוקות הגויים כתב, "אין הולכין בחוקות העכו"ם ולא ידמו במלבושיהם", ואילו לגבי איסור פאות וזקן כתב "אין מגלחין פאתי הראש כמו שהיו עושין עובדי כוכבים", ומדוקדק בלשונו שלגבי המלבושים כתב "אין הולכין בחוקות העכו"ם", ובגילוח כתב "שהיו עושין העכו"ם", ומשמע שאין האיסור מחמת שכך נוהגים היום אלא התורה אסרה מפני שכך היו נוהגין בימים קדמונים, ושוב אין להתיר איסור זה אם נוהגים היום באופן אחר, ונמצא שאין טעם האיסור כלל משום חוקות הגויים וכדברי הט"ז, אלא הוא איסור מצד עצמו, אלא שהרמב"ם כתב טעם מדוע התורה אסרה, אבל אין האיסור מצד חוקות הגויים, אלא שאם הגויים נוהגים כן אף היום עובר באיסור נוסף של חוקות הגויים [וכדברי הב"ח הנ"ל], ואז ילקה אף אם מגלח שלא בתער, אבל מצד האיסור של הקפת הראש אינו עובר אלא אם גילח בתער. וא"כ לפי זה אין להתיר כלל איסור זה משום שלום וכבוד מלכות.

ד. וכדי ליישב את דעת הט"ז בשיטת הרמב"ם, יש להקדים ולחקור בגדר האיסור "ובחוקותיהם לא תלכו", האם יש איסור כללי על הגברא שלא לילך בחוקות הגויים, וכל מה שעושה כדרכם עובר באיסור הכללי,

ואינו איסור בעצם המעשה שעושה אלא המעשה הוא רק ההיכי תמצי שעל ידו נמצא שהולך בדרכם, או שכל מלבוש וצורה שהם נוהגים לילך בה, יש איסור על אותו לבוש מצד עצמו שהוא חפצא דאיסורא שכך הולכים הגויים, והוא מעשה איסור בלבישה עצמה.

והנה נחלקו הראשונים אם לוקין על לאו זה, שהרמב"ם (סנהדרין יט, ד) כתב שלוקין על לאו זה. אבל היראים (מצוה ערה) כתב שאין לוקין על לאו זה כי הוא לאו שבכללות. והכסף משנה (ע"ז יא, א) ביאר את דעת הרמב"ם, שלאו שבכללות הוא דוקא באיסור שכולל ענינים שונים, וכמו איסור לא תאכלו על הדם שכולל איסור לא תאכלו ביום שתהרגו נפש, ועל אכילת בן סורר ומורה, אבל באיסור הליכה בחוקות הגויים כולם אסורים משם אחד והיינו הולך בחוקות העובדי כוכבים ולכן עונשן במלקות.

ונראה שהם נחלקו בחקירה הנ"ל, שהיראים סבר שיש איסור בעצם המעשה, וכיון שיש הרבה מעשים שנלמדים לאיסור מהפסוק של ובחוקותיהם לא תלכו לכן הוא לאו שבכללות, אבל הרמב"ם סבר שאין המעשה מצד עצמו חפצא של איסור אלא עובר על איסור כללי של הליכה בדרכם, ולכן אינו לאו שבכללות, כי הכל איסור אחד.

ואף מדברי הב"ח נראה שנקט כן, שכתב ליישב את קושיית הבית יוסף איך חכמים התירו למי למקורב למלכות לשנות מלבושיו. ותירץ הב"ח, "דלשון ובחוקותיהם לא תלכו לא משמע אלא שרוצה להתדמות ולנהוג כמותם שנראה שמודה לדתם,

וכלשון הספרי הואיל והן יוצאים בארגמן אף אני אצא בארגמן וכו', אבל מי שאין דעתו להתדמות להן אלא שצריך ללבוש כמלבושיהם ולדמות להם כדי שלא יהיה לו גנאי אם לא ידמה להן דבר זה לא אסרה התורה ולא עליו קאי הלאו".

וכבר כתב סברא זו המהרי"ק (פח) שהאיסור הוא רק אם לובש כדי להידמות להם, אבל אם לובש בגד מכובד שאף הם לובשים לשם כבוד, מותר, כי אין הלבשה כדי ללכת בחוקותיהם.

וביאור דבריהם לכאורה תלוי בחקירה הנ"ל, שאם הוא איסור על המעשה עצמו שהוא לבישה אסורה אין סברא לחלק מה כוונתו בלבישה, אבל אם האיסור הוא רק ללכת בדרכם והמעשה הוא רק ההיכי תמצי שנדמה להם, א"כ במקום שיש ללבישה תכלית אחרת אין איסור כלל, כיון שאינו הולך בדרכם.

ועל פי זה תירצו האחרונים את קושיית רבי עקיבא איגר (שבועות ב, ב) שהקשה

שלראשונים שסברו שהקפת הראש אסורה אף במספרים ומלקט בידי (ושלא כדעת הרמב"ם שרק בתער אסור) א"כ איך מצינו ידינו ורגלינו בסריקת פאות הראש, והרי ודאי יתלוש כמה שערות, וכמו שאמרו (נזיר מב, א) שלנזיר אסור לסרוק שערו משום פסיק רישיה שודאי יתלוש.

ולפי יסוד הדברים הנ"ל הוא מיושב, שאם המעשה עצמו הוא חפצא דאיסורא בזה שייך לדון משום פסיק רישיה, אבל אם המעשה עצמו של ההקפה אינו אסור אלא רק משום שעל ידי כן נמצא שהוא הולך בדרכי הגויים, אין לחייבו משום פסיק רישיה, שהרי אינו עושה כן מחמת שהוא בדרכם, אלא רק כדי לסרוק שערו.

ומעתה מיושבים דברי הט"ז שכתב שלרמב"ם יש להתיר להקיף את פאת הראש מפני כבוד מלכות, כיון שאינו איסור אם עושה כן לתכלית אחרת. ודברי הרע"ב שפירש כן בדברי רש"י הם לשיטת הט"ז בדעת הרמב"ם.

בדין מסירת יחיד עבור הצלת רבים

ימסרו אחד מישראל להריגה. אבל אם בררו מעצמם אחד מהם ואמרו תנו לנו את פלוני, הרי אלו נותנים להם ואל יהרגום, שכן מצינו בשבע בן בכרי שבא כנגד דוד וכו'. וע"ע באור החיים ובמשך חכמה שביארו על דרך זו.

ובעיקר דין זה, שנינו בתוספתא (תרומות ז, כג) "סיעה של בני אדם, שאמרו להם נכרים

א. "אם כנים אתם אחיכם אחד יאסר בבית משמרכם ואתם לכו הביאו שבר רעבון בתיכם וגו' ויקח מאתם את שמעון ויאסר אותו לעיניהם". (מב, יט-כד). וכתב רבנו בחיי, "והנה יוסף הוצרך לקחת אותו מהם, אבל הם לא לקחוהו. מכאן למדו רבותינו ז"ל (ירושלמי תרומות ה, ד) נכרים שאמרו לישראל, תנו לנו אחד ונהרגנו ואם לאו נהרג את כלכם, ילחמו ויהרגו כולם ואל

תנו לנו אחד מכם ונהרגהו, ואם לאו הרי אנו הורגין את כולן, יהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, אבל אם ייחדוהו להם כגון שיחדו לשבע בן בכרי יתנוהו להם ואל יהרגו". והמעשה עם שבע בן בכרי הוא (עי' שמואל ב, כ) שמרד בדוד המלך, ויואב ואבישי רדפו אחריו כדי להרגו, וברח לעיר אבל ובית מעכה, ולכן הם צרו על העיר. ובעיר הזו היתה אשה חכמה (סרח בת אשר - רש"י) ששאלה את יואב מדוע הוא צר על העיר ורוצה להרוג את כל אנשי העיר, ואמר לה שאם יביאו לו את שבע בן בכרי הם יניחו לה, ובעצתה הלכו אנשי העיר וכתרו את ראשו של שבע בן בכרי והביאוהו ליואב, והפסיק לצור עליהן.

ובירושלמי (תרומוות ה, ד) הביאו דין זה, אלא שנחלקו אף בייחוד אחד להרגו, שרבי שמעון בן לקיש סבר דוקא אם אותו אחד חייב מיתה כשבע בן בכרי [שהיה חייב מיתה מצד מורד במלכות], ורבי יוחנן סבר שאף על פי שאינו חייב מיתה מותר למסרו.

ועוד הוסיפו בירושלמי, שהמלכות רצתה להרוג את עולא בר קושב, והוא ברח ללוד לרבי יהושע בן לוי, והקיפו את העיר ואמרו שאם לא יתנו להן את עולא בר קושב הם יחריבו את העיר, והלך ריב"ל ושכנע את עולא שימסור עצמו. ומאז לא היה נגלה אליו אליהו, וצם כמה צומות כדי לידע מדוע אינו מתגלה אליו, ואמר לו אליהו שאינו מתגלה למלשינים, ושאלו ריב"ל שהרי עשה כדין המשנה, ואמר לו שאינה משנת חסידים.

ב. והרמב"ם (יסודי התורה ה, ה) כתב, "וכן אם אמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחד מכם

ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם, יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, ואם ייחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם, אם היה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם, ואין מורין להם כן לכתחלה, ואם אינו חייב מיתה יהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל". ומבואר בדבריו שפסק הלכה כריש לקיש שדוקא אם חייב מיתה כשבע בן בכרי מותר למסרו. וכן פסק שאין מורין כן לכתחילה וזה כדברי אליהו שאינה משנת חסידים.

והכסף משנה הביא את קושיית הרמ"ך, שדברי התוספתא צ"ב, שהרי אמרו בפסחים (כה, ב) לבאר מדוע בשפיכות דמים אם אומרים לו להרוג את חברו ואם לאו יהרגו אותו הדין הוא שיהרג ואל יעבור, ובשאר עבירות אינו מחויב למסור עצמו, כי "מאי חזית דדמך דידך סומק טפי מדמא דחברך, דלמא דמא דההוא גברא סומק טפי" [ופירש רש"י (סנהדרין עד, א) שמה שהתורה אמרה וחי בהם ומותר לעבור עבירה משום פיקוח נפש הוא משום שיקרה בעיניו נשמה של ישראל, אבל במקום שסוף סוף יש איבוד נשמה אין היתר לעבור, כי מי יודע איזה נפש חביבה ליוצרה יותר], וא"כ יש לומר שדין זה הוא דוקא כשאומרים לו שיהרגו אחד מהם או אותו או את חברו, ובכה"ג הדין הוא שימסור עצמו למיתה ולא את חברו, כי אין עדיפות של חייו על חיי חברו, אבל בציור של התוספתא שרוצים שיתנו להם אחד ועל ידי כך לא יהרגו את כולם, לא שייך לומר את הסברא של "מאי חזית", כי כל אחד שאומרים לו תן לנו אחד ולא נהרוג אותך, הרי חברו ודאי ייהרג [או מצד שימסרנו ואם לא ימסרנו הרי יהרגו את כולם] וממילא אין

את הסברא של "מאי חזית", וא"כ מדוע שלא יציל עצמו וימסרנו.

והכסף משנה כתב לדחות את דבריו, שכיון שכל אחד יאמר סברא זו על חבריו, א"כ לעולם לא נדע את מי למסור, וכל אחד שירצו למסרו יאמר כן על האחרים, שהוא יכול להינצל על ידי נתינת אחר [ובמנחת חינוך (מצוה קצו) הקשה שעדיין נאמר כל דאלים גבר, ומדוע שיהרגו כולם. ובשיעורי הגרש"ד (סנהדרין עב, ב) הביא את דברי הריטב"א (פסחים כה, ב) שכתב "אבל אם אומרים מסרו לנו לפלוני ונהרגנו ותנצלו כולכם או נהרוג אתכם וינצל, הוא אסור למסור שזה כפודין עצמן בנפשו הוא, כיון שאינו מחויב מיתה", ומבואר בדבריו שהוא מדין אחר שאין מתרפאין ע"י שפיכות דמים, ואסור לו להציל עצמו באבריו של חבריו].

אלא שהקשה כן לשיטת ריש לקיש, שסבר שאף אם ייחדו אין להם ליתן אא"כ מחוייב מיתה כשבע בן בכרי, ובזה צ"ב, שהרי אין את הסברא של מאי חזית שהרי אותו אחד שייחדוהו ודאי ימות, וא"כ מדוע אסור למסרו.

ותירץ הכסף משנה, שריש לקיש סבר שאף שאמרו את הסברא של מאי חזית, אבל אינו עיקר הטעם, וקבלה היתה בידם שבשפיכות דמים לעולם יהרג ואל יעבור, ואף במקום שלא שייך לומר את הסברא שאין הוא עדיף על חבריו. ולכן רק אם חייב מיתה סבר ריש לקיש שמותר למסרו [ובטעם דין זה ביאר הב"ח (יו"ד, קנז) "דמאחר דאיהו גרם לנפשיה ע"י מעשיו אין אנו נתפסים עליו אלא דמו בראשו הוא דגרם לנפשיה"].

ונמצא שרבי יוחנן וריש לקיש נחלקו אם בשפיכות דמים שנאמר בו יהרג ואל יעבור הוא דוקא במקום ששייך הסברא של מאי חזית או לעולם הדין הוא יהרג ואל יעבור. והרמב"ם פסק כריש לקיש שאף במקום שלא שייך את הסברא של מאי חזית הדין הוא שיהרג ואל יעבור.

וכן נראה אף מדבריו לענין יהרג ואל יעבור בשב ואל תעשה. שהנה כתבו התוס' (יומא פב, א) שבשב ואל תעשה כגון שרוצים לדחפו על תינוק אין לו למסור עצמו להריגה, ורק כשעושה מעשה בידים אומרים יהרג ואל יעבור, כי הטעם הוא משום מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, אבל כשאינו עושה מעשה יש לומר איפכא, מאי חזית דדמא דידה סומק טפי דילמא דמא ידי סומק טפי, [וביאור החילוק הוא, שרק כשעושה מעשה יש עליו איסור לעשותו כי אין אנו יודעים איזה נפש חביבה יותר, ולכן אין היתר לעשות עבירה בכה"ג, אבל כשאינו עושה כלום ורק יכול להציל את חבריו על ידי שיהרוג את עצמו, בזה הדין שחיי קודמין כשאר עבירות שנדחים מפני פיקוח נפש].

וכתב בס' תוספת יום הכיפורים (שם) שהרמב"ם והטור לא כתבו חילוק זה. ומשמע מדבריהם שהם סברו שאף כשאינו עושה מעשה צריך למסור עצמו, וע"כ שסברו שאין הטעם משום מאי חזית אלא לעולם צריך למסור עצמו, כי קבלה היתה בידם שבשפיכות דמים הדין הוא שיהרג ואל יעבור, אלא שנתנו טעם מסברא היכן ששייך, אבל אף במקום שלא שייך סברא זו צריך למסור עצמו למיתה.

וא"כ נמצא שהרמב"ם לשיטתו שפסק כריש לקיש שאין הטעם משום מאי חזית ולכן אף בייחודו אסור למסרו וא"כ חייב מיתה, ומפני כן פסק שאף בשב ואל תעשה הדין שיהרג ואל יעבור.

ג. ומה שאמר אליהו לריב"ל שאין זו משנת חסידים, כתב הט"ז (שם, ז) לבאר, שאלהיו הוכיחו שיש להחמיר כריש לקיש [וזה משנת חסידים להחמיר בדיני נפשות] שדוקא אם חייב מיתה יש למסרו, ואותו עולא בר קושב לא היה חייב מיתה כשבע בן בכרי ולא היה לו למסרו.

אמנם כתב שברמב"ם לא משמע כן, שאף שפסק כריש לקיש כתב שאין מורין כן לכתחילה. ולכן פירש, שעיקר החטא היה במה שריב"ל עצמו הלך ומסרו, והיה לו להניח הדבר ביד המון העם שיעשו מה שירצו, וממילא היו מוסרים אותו והוא לא היה לו לומר כלום, ועל זה אמר אליהו "לאו משנת חסידים היא" כלומר שלא על החסידים נשנה כן שהם בעצמם יעשוה אלא יניחו הדבר כמות שהוא.

ד. והחזון איש (סנהדרין, כה) דרך אחרת עמו בביאור הסוגי', וסבר שהדין שמוותר למסור אם ייחודוהו הוא מדין רודף, שכיון שהם רוצים להרגו והוא נמלט ביניהם, לכן הוא נחשב כרודפם. ובזה נחלקו ר"י ור"ל, שר"י סבר שאם ייחודוהו אף שאינו חייב מיתה כלל אלא הראו על אחד מהם בשרירות לבם, הרי הוא כרודף ויש למסרו, ור"ל סבר שדוקא אם הוא חייב מיתה יש לו דין רודף [ואין הכוונה שחייב מיתה בדיני ישראל, כי אם נגמר דינו בב"ד של ישראל ודאי שחייבים למסרו אף אם לא ייחודוהו, אלא חייב מיתה

בדיניהם], ואף שאינו רודף מן הדין כי אינו חייב מיתה ע"פ הדין, אבל כיון שחייב מיתה בדיניהם ונמלט מהן לתוך סיעת אנשים הרי הוא כרודפן, אבל אם אין להם זיקה אליו כלל ורק סתם ייחדו אותו, סבר ר"ל שאינו נעשה רודף [כי הוא דבר שבמקרה] ואסור למסרו.

וע"ע בעמק ברכה (תרומות, ח) שכתב שהבבלי והירושלמי נחלקו ברודף שלא מרצונו אם נחשב לרודף, ורבי יוחנן סבר שאם ייחודוהו מותר להורגו, משום שהוא רודף עליהם, והיא דעת הירושלמי, אבל ר"ל סבר שאינו נחשב לרודף, והיא דעת הבבלי (עיי"ש שהוכיח כן מסוגי' דסנהדרין לענין עובר שהוציא ראשו שאין דוחין נפש מפני נפש], ובזה ביאר מדוע הרמב"ם פסק כר"ל שהיא דעת הבבלי ולא כר"י.

ה. ואף בשו"ת אגרות משה (יו"ד ב, ס) הכריח שהדין שמוותר למסור את מי שייחודוהו הוא מדין רודף. כי יש להקשות על דברי הכס"מ שביאר את סברת ר"י שסבר שהדין שיהרג ואל יעבור הוא מטעם הסברא של מאי חזית, ולכן אם ייחודוהו שנהרג בכל אופן אין לדון מצד מאי חזית וא"כ מותר למסרו, אבל עדיין יש קושיא גדולה על ר"י, שהרי יש כאן חיי שעה, שאם לא היו מוסרין אותו היה יכול לחיות עד שיתפשוהו, ועל ידי המסירה הוא נהרג מיד, וא"כ על הזמן הזה יש לומר את הסברא מאי חזית, [ובהגות יד אברהם (על השו"ע, שם. לבעל המשכיל לאיתן) כתב שיהרגו את כולם מיד ואין כאן חיי שעה]. ולכן הכריח שהוא מדין רודף ומוותר למסרו אף מיד, [אלא שהקשה מדברי הר"ש (תרומות ח, יב) שסבר אף לגבי טומאה שאם ייחדו להם אחת שרוצים לטמאותה יש למוסרה, ולדבריו

ודאי לא שייך בזה משום רודף שהרי אין רוצים להרגה אלא רק לטמאותה].

ו. ובשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון ה, קמו) כתב שדוחק לפרש את הדין של ייחודו מדין רודף, ולכן כתב שמותר למסור כיון שבידם להרוג את כולם. והוסיף לעיין בש"ך (חו"מ קסג, יח) מה שכתב בשם מהריב"ל.

ובדברי הש"ך שם מבואר שאם המלך או השר הטילו איזה דבר על עשיר אחד ויש כח לאחד בהיכל המלך והשר להשתדל לפוטרו, אם ברור שאם יפטור את העשיר, המלך יטיל דבר זה על אחרים, אסור לו להשתדל בהצלתם, כי כבר המלך גזר עליהם, אבל אם המלך גזר סתם על ב' אנשים, מותר להשתדל על אנשים מסוימים שלא יהיו בכלל הגזירה אף שבודאי יכנסו אחרים תחתם.

ויש לבאר את דבריהם, שיש הבדל אם עושה פעולת הצלה או פעולת רציחה, שאם כבר נגזר על אדם מסוים למוות על ידי המלך, אם בא להכניס תחתיו אחר, אף שמחשבתו היא כדי להציל את חברו, אבל הפעולה שעושה היא פעולת הריגה, שמכניס את השני להריגה תחתיו, אבל אם הגזירה היתה באופן כללי ומשתדל עבור מישהו שלא יהיה בכלל הגזירה, הפעולה שהוא עושה היא פעולת הצלה, והיא פעולה המותרת, ואע"פ שיצא מכך נזק לאחרים, אין זה נחשב שהוא עשה פעולה זו, אלא זו תוצאה ממעשה הצלתו.

ואולי זה כוונת המהרי"ל דיסקין לחלק בין ייחודו לאמרו תנו לנו אחד שאסור למסור אותו, שאם ייחודו אחד מותר ליתנו, כי על ידי כך הוא מציל אחרים [וזה מה שכתב

"שבידם להרוג את כולם"], והפעולה במסירה היא פעולת הצלה, אבל אם אמרו תנו לנו אחד, אף שכוונתם במסירה להציל את האחרים, אבל הפעולה שהם עושים היא פעולת מסירה להריגה [וע"ע בשו"ת ממעמקים (ה, א) שבימות השואה חילקו אלפי כרטיסים לבנים שעל ידם היה אפשר להינצל, והיה ויכוח בין גדולי התורה אם מותר לחלק כרטיסים אלו, כי מוסרים להריגה את מי שאין לו כרטיס, וה"דבר אברהם" פסק שמותר לחלק, והביאו ראיה מדברי מהריב"ל הללו. אמנם דברי המהרי"ל דיסקין מחודשים יותר שאף בייחודו היא פעולת הצלה, ודו"ק].

ז. והחזון איש (שם) נראה שסבר שלעולם היא פעולת מסירה [ורק בייחודו מותר משום שהוא רודף], שכתב להסתפק רק לגבי אם רואה חץ שהולך להרוג אנשים רבים, ויכול להטותו לצד אחר ויהרג רק אחד שבצד אחר, ואלו שבצד זה ינצלו, ואם לא יעשה כלום יהרגו הרבים והאחד ישאר בחיים. וצדדי הספק הוא, שבמוסרים אחד להריגה פעולת המסירה היא פעולה אכזרית, ובעצם הפעולה אין הצלת אחרים, אלא המקרה גרם שעל ידי הפעולה תהיה הצלה לאחרים, ולכן אסור למסור אף כדי להציל רבים, אבל הטיית החץ מצד זה לצד אחר, היא בעיקרה פעולת הצלה, אלא שעכשיו במקרה נמצא בצד אחר נפש מישראל, ולכן יש מקום לומר שצריך להשתדל למעט אבדת ישראל כמה שאפשר. ובסו"ד נשאר בצ"ע. ועכ"פ מבואר בדבריו, שסבר שאם מוסר אחד לגויים היא פעולת מסירה ולא הצלה ורק לגבי חץ יצא לדון.

והרבה פוסקים אחרונים פסקו שמותר כי

עושה פעולת הצלה ולא הריגה, והביאו את דברי הפני יהושע (בהקדמה) שכתב "הנה קבלתי עלי לחובה ונדרתי בדבר הנדוד בעת צרתי וכו' ופתע פתאום היתה מעיר לגל הפוכה כמו רגע לא חלו בה ידיים וקול זעווה לא שמענו כי אם קול הבערה יצאה לחלק, ומראה אש הגדולה והמתלקחת אשר עלה בארמנותינו ובחלונינו וכו' ונהרגו כששה ושלישים נפשות קדושות מישראל וכו', ורבים אשר המיתו ברמיסתם יותר מאשר בראשונה, אף דלא הוי סגי בלאו הכי

שכוונתם להציל ולפקוח הגל. סוף דבר כבר יצאתי מכלל ודאי סכנת נפשות לידי ספק. אז אמרתי עודני בתוך הגל, אם יהיה אלקים עמדי והוציאני מן המקום הזה לשלום ויבנה לי בית נאמן להרבות גבולי בתלמידים, לא אמנע עצמי מכותלי בית המדרש ולשקוד על דלתי העיון בסוגיית הש"ס ופוסקים וללון בעומקה של הלכה וכו'". ומבואר בדבריו שאף שנהרגו יותר אנשים בפעולות החילוץ היה מותר לעשות כן, כי כוונתם היתה להציל ולא להרוג.

בגדר איסור מחמר

א. "וירכב אתו במרכבת המשנה אשר לו ויקראו לפניו אברך" (מא, מג). ופירש רש"י, השניה למרכבתו, המהלכת אצל שלו.

והמהרי"ל דיסקין פירש באו"א, שהרי אמרו (ראש השנה יא, א) שיוסף מיצא מבית האסורים בראש השנה, ובאותו יום הרכיבו אותו במרכבת המשנה, ולכאורה צ"ע איך הותר לו והרי נחלקו הפוסקים אם יש איסור שביתת בהמתו ביו"ט, והבית יוסף (או"ח, תצה) האריך לאסור (ועיי"ש בנו"כ שנחלקו אם הוא מדאורייתא או מדרבנן) וא"כ איך נסע יוסף הצדיק במרכבה ביום טוב. ולכן אמרה התורה שנסע במרכבת המשנה, והיינו שהיו במרכבה שני סוסים או יותר, וקיי"ל (שבת קנג, ב) כל שבגופו חייב חטאת בחבירו פטור אבל אסור, כל שחבירו פטור אבל אסור בבהמה מותר לכתחילה [ואמרו דין זה לענין שמוותר לו ליתן את כיסו על בהמה בשבת, וצריך להניח עליה כשהיא מהלכת כדי שלא תהא עקירה על ידי הבהמה, וכשהיא עוצרת לנוח

צריך להוריד ממנה את הכיס, אבל להניח על חבירו שהולך אין להתיר, כי אצל חבירו אף שאינו עוקר הוא פטור אבל אסור משא"כ בבהמה שבכה"ג מותר לכתחילה], וא"כ כשהיו שני סוסים ויותר שבאדם כה"ג הוא פטור אבל אסור משום שנים שעשאוה, בבהמה הוא מותר לכתחילה ואין איסור שביתת בהמתו כששתי בהמות עושים מלאכה יחד.

וכבר כתב דין זה בס' מקור חיים (לבעל החות יאיר. הובא בהגהות חתם סופר לשו"ע או"ח, רסו) לענן איסור מחמר [שהוא יותר חמור מאיסור שביתת בהמתו כיון שמנהיגה]. והכתב סופר (בהגהות שם) כתב שאין לסמוך על היתר זה, כי רגיל להיות שאחד הסוסים לפעמים מתעצל ואינו מושך את העגלה, והוא עצמו הולך מכח הסוס השני, עד שמרגיש בכך המחמר ורודהו במקלו שבידו, ולכן אין לסמוך על היתר זה, כי אולי יהיה ד' אמות במעט רגע אשר היה סוס אחד נסוג אחור ויהיה כל המשא על סוס האחר.

ובאור שמח (שבת כ, יא) תמה עליו ממלאכת מושיט שאמרו בירושלמי (שבת יא, ב) שכיון שכך היתה עבודת הלויים חייבים אף בשנים שעשאוהו, כמו כן יש ללמוד מהמשכן שמלאכת הוצאה היתה על ידי הוצאת העגלה עם שני בקרים, וא"כ אין לפטור משום שנים שעשאוהו כיון שכך היה הדרך לשאת שנים במשא.

[ולכאורה] דבריו תמוהין [עי' באפיקי ים (ב, ד). ענף ב. אבי עזרי שבת כ, ו], שהרי מלאכת מחמר אינה מל"ט מלאכות הנלמדים ממלאכת המשכן, וא"כ אין ללמוד מהוצאה במשכן לאיסור מחמר, ואדרבה אם היו לומדים מהמשכן לא היה חייב רק אם חימר בשתי בהמות וכמו שהיה במשכן, וצ"ע].

אמנם באפיקי ים (שם) כתב לדקדק מדברי רע"א שלא סבר כן. שהנה אמרו (מכות כא, ב) "יש חורש תלם אחד וחייב עליו משום שמונה לאוין, החורש בשור וחמור והן מוקדשין וכלאים בכרם ובשביעית ויום טוב וכהן ונזיר בבית הטומאה".

והקשה רע"א (גליון הש"ס), מדוע לא מנו איסור מחמר אחר בהמתו, ואף אם אינה בהמתו מבואר בר"ן שעובר באיסור (וכפי שיבואר להלן), והכריח מקושתו שאין איסור מחמר ביו"ט.

ולכאורה הרי בסוגי' איירי שחורש בשור וחמור יחד, וא"כ לדברי המקור חיים אין איסור מחמר בכה"ג, ואף שיש לומר שכל דברי המקור חיים הוא באופן שכל בהמה יכולה לעשות את המלאכה לבדה שבכה"ג באדם פטור אבל אסור ובהמה מותר, אבל אם אין בכח כל אחת לבדה א"כ אף באדם

חייב ובהמה אינו פטור, אבל עדיין יש להשיב על רע"א שאין ראיה מהסוגי' שאין מחמר ביו"ט, כי באופן שכל אחת יכולה לבדה אין איסור משום מחמר [וכדברי המקור חיים].

ב. וכדי לבאר את חידושם יש להקדים את מחלוקת הראשונים (הובאו באגלי טל מלאכת חורש, יג) האם יש איסור מחמר בבהמה שאינה שלו [וע"ע במנחת חינוך מצוה לב].

שהר"ן (עבודה זרה ד, ב. מדפי הרי"ף) כתב, "איסור מחמר יש כאן דכיון דשמעה לקליה ואזלא מחמתיה אין הפרש בין בהמתו לבהמת חברו, שהרי איסור זה הוא עצמו עושה אותה, שאם אי אתה אומר כן בטלת איסור מחמר לגמרי, שכיון שאין במחמר חיוב מלקות ולא קרבן מהו איסורו, אם הבהמה היא שלו אפילו לא שמעה ליה לקליה עובר משום שביתת בהמתו, אם אינה שלו אפילו שמעה ליה לקליה אין כאן איסור כלל, אלא ודאי כל היכא דשמעה ליה לקליה בין בהמתו ידידה בין שאינה שלו הוה ליה מחמר לפי שבשבילו נעשית מלאכה זו, ואף על גב דבכולי תלמודא אמרינן מחמר אחר בהמתו, מילתא דשכיחא נקטינן". וכ"כ הרשב"א (שבת קג, ב).

ומבואר בדבריהם שאיסור מחמר הוא אף בבהמה שאינה שלו אם הולכת מחמתו, וזה החילוק בין איסור שביתת בהמתו לאיסור מחמר, ששביתת בהמה היא דוקא בבהמה שלו ואיסור מחמר הוא בכל בהמה.

אמנם בהגהות אשרי (עבודה זרה א, כב) כתבו בשם רבינו אפרים שאם שכר בהמה וחימר אחריה בשבת חייב חטאת כיון ששכירות

קניא קצת. ובאור זרוע (פסקי ע"ז, קלח) השיג עליו וסבר שאינו קונה כלל, אבל כתב ליזהר משום שיצא כן מפי רבינו אפרים. ומבואר מדבריהם שהאיסור הוא דוקא בבהמה שלו, ולכן לרבינו אפרים יש איסור מחמר אף בשכירות.

וצ"ב מהו עיקר מחלוקתן ויסוד סברתם.

ג. וביאר האפיקי ים (שם) והקדים לחקור באיסור מחמר, האם לולי איסור התורה היה מותר לחמר אחר בהמה והתורה באה לאסור ולחייבו, או שלולי חידוש התורה אף היה איסור לחמר והתורה באה רק להקל שאינו בכלל ל"ט המלאכות אלא הוא איסור בפ"ע ואין בו סקילה. וביאור הצדדים הם, שיש מקום לומר שאם מחמר אחר הבהמה נחשב שעושה את המלאכה על ידי הבהמה, וכמו בזורה ורוח מסייעתו, כמו כן הוא חורש על ידי הבהמה, ולכן באה התורה להקל ולומר שאינו בכלל סקילה אלא הוא לאו בעלמא [וכמו באיסור הבערה שיצאה לאיסור לאו]. אמנם יש מקום לומר שלולי חידוש התורה היה צריך לפטרו כיון שאינו עושה כלום אלא רק מנהיג את בהמתו, אבל את המלאכה עצמה הבהמה עושה. ואף שלגבי חסימה אמרו שעקימת פיו הוי מעשה ונחשב שהוא בעצמו חסם את הבהמה מלאכול, וכן לגבי איסור כלאים נחשב למעשה אם מנהיגה ואין אומרים שהוא לא עשה כלום, כי יש לחלק ששם האיסור הוא בתוצאה ישירה מהנהגתו, כי האיסור הוא במה שהבהמה אינה אוכלת מחמתו או שהולכת מחמתו, וגוף האיסור הוא על ידי הנהגתו, משא"כ במחמר שמעשה האיסור הוא ההוצאה או הטחינה והדישה, וזה נעשה ע"י הבהמה

לבד אלא שעל ידי עקימת פיו היא הולכת ודשה או טוחנת, בזה יש מקום לומר שאין הוא עצמו דש או טוחן, ולכן לולי האיסור היה פטור משום גרמא, וחידוש הוא שחדשה לנו התורה שהוא עובר בלאו.

וכתב שנחלקו בזה הרמב"ן והשאגת אריה, שהרמב"ן (ספר המצוות, שורש יד. וכן הוא מתלמיד הרמב"ן שבת, שם) כתב בתו"ד, "שאין המלאכה עם בהמתו חשובה כמי שעושה הוא אותה להתחייב עליה מלקות, אבל היא נחשבת כמלאכת בנך ובתך ועבדך ואמתך שמוזהר עליהם בלאו, ואינו לוקה שאין מלקות במעשה אחרים".

אמנם השאגת אריה (סימן עג) כתב, "אבל איסור מחמר הוי בכלל אזהרת איסור מלאכה הנאמר ביום הכיפורים, שהרי מלאכה זו האדם בעצמו גורם לה שתעשה ע"י בהמה, והו"ל בהמה זו כגרזן ביד החוצב בו שחייב עליה וה"ה מחמר, אלא שהתורה הקילה בלאו זה של מחמר שאין חייבין עליה, ודמי למ"ד הבערה ללאו יציאת ואפ"ה אסורה ביה"כ מדאורייתא כמ"ש למעלה, והכי נמי דכוותיה כיון שאין לבהמה דעת וכי אזלא מחמת ששומעת לקליה ואזלא מחמתו ועושה את המלאכה, ודומה לליבה והרוח מסייעתו דחייב לגבי שבת".

ד. ובזה ביאר את מחלוקת הראשונים אם יש איסור מחמר בבהמה שאינה שלו, שלדעת השאגת אריה שכל מחמר הרי הוא כעושה מלאכה בעצמו והוא כגרזן ביד החוצב, א"כ אין שום מקום כלל לחלק בין בהמה שלו לשל אחרים, כי אין מחייבים אותו על מלאכת הבהמה אלא על מלאכת עצמו שעשה עם הבהמה, אבל לפי דעת

א"כ בשני בהמות יחד יעבור בארבע לאוין, עיי"ש].

וודאי שכל חקירתו היא רק לצד שהאיסור הוא על הגברא לעשות מלאכה עם בהמתו ולכן יש לחייבו משום ב' מלאכות במעשה אחד, אבל אם האיסור על הבהמה עצמה אין לחייבו על פעולה אחת שלה אף אם מחשבתו להרויח בכך שתי פעולות.

ז. **עוד** נחלקו הפוסקים אם יש איסור שבות במחמר. שהמגן אברהם (או"ח שה, ו) כתב לענין איסור שביתת בהמתו שאסור לצאת לרשות הרבים במשאוי שעליה, שכל זה דוקא לרה"ר אבל לכרמלית מותר, שהרי אמרו (שבת, שם) כל שבחבירו פטור אבל אסור בבהמתו מותר לכתחלה, וכיון שהוצאה לכרמלית הוא איסור מדרבנן בבהמה מותר לכתחילה.

אמנם התוספת שבת (הובא במחצית השקל) כתב לדחות שאין ראייה ממה שאמרו כלל זה לענין נתינת כיס עם מעות על בהמתו, כי הוא היתר מיוחד משום שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, ולכן אם יש גוי צריך ליתנו לגוי ולא להניח על הבהמה, אבל בכל איסור מחמר שאין בו הפסד ממון אין להתיר כן.

והוסיף, שאף שפסק השו"ע (שה, כב) שאם גוי רוכב על בהמת ישראל בשבת אין צריך בעליה למונעו משום שחי נושא את עצמו [וכתב המגן אברהם שלא גזרו בבהמה שבות דרבנן], וא"כ משמע שאין איסור שבות בבהמה, כתב לחלק בין איסור שביתת בהמתו שלא גזרו בה על איסורי שבות, אבל באיסור מחמר גזרו אף משום שבות [ונמצא שלגבי פסק המג"א אין מחלוקת ביניהם שמותר

הרמב"ן שאינה בכלל מלאכת עצמו, אלא התורה אסרתו כשם שאסרה מלאכת בנו ועבדו, א"כ יש מקום לומר שאינו עובר באיסור זה רק בבהמה שלו ולא של אחרים, ודינו כדין שביתת בהמתו שאינו רק בשלו.

ה. **ומעתה** כתב שדינו של המקור חיים תלוי בגדרי איסור מחמר, שאם האיסור הוא משום מלאכת עצמו וכגרזן ביד החוצב, א"כ אין לחלק אם מחמר אחר בהמה אחת או שתיים, כיון שחייב על מלאכת עצמו, והבהמה היא רק כלי האומנות בידו ואין הבדל כמה בהמות הוא מנהיג [ועי' באבי עזרי (שם) שכתב סברא זו]. אבל אם האיסור הוא מצד מלאכת הבהמה וכאיסור מלאכה של בנו ועבדו, א"כ יש לומר שבשני בהמות יש מקום לפטרן מדין שנים שעשאוה שאצל אדם הוא פטור אבל אסור ואצל בהמה בכה"ג הוא מותר לכתחילה.

[והוסיף], שאף לפי השאגת אריה רק באיסור מחמר אין לחלק, אבל באיסור שביתת בהמה שהחייב הוא על מלאכת הבהמה יש לקיים את דינו של המקור חיים שבשתי בהמות יחד אינו מצווה על שביתתן].

ו. **עוד** כתב לדון אם עושה שתי מלאכות כאחת ע"י בהמתו, אם עובר בשני לאוין. וכתב שלכאורה כמו באדם אם הוא זומר וצריך לעצים, חייב שתיים משום קוצר ומשום נוטע, א"כ אף בבהמה יעבור בשני איסורים, כי על כל מלאכה ומלאכה שבהמתו עושה והוא מחמר אחריה, עובר באיסור של לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך, וא"כ בעושה על ידה שתי מלאכות בבת אחת, ג"כ יעבור בשני לאוין [וביותר כתב שאם שייך לומר גופין מוחלקין בבעלי חיים

לה לישא משאוי בכרמלית אלא שחלק על ראייתו מאיסור מחמר במקום הפסד ממון].

ויש לומר שאף הם נחלקו בגדר איסור מחמר אם הוא אסור מצד מלאכת האדם על ידי הבהמה וכגרון ביד החוצב או משום המלאכה שנעשית על ידי הבהמה, שאם הוא מצד האדם יש לומר שלכן גזרו בו אף משום שבות, כי האיסור הוא על האדם, וכמו שבכל המלאכות יש איסור שבות אף באיסור מחמר יש לאסור, ולכן חילק

משפט שלמה

התוספת שבת בין איסור מחמר לאיסור שביתת בהמה, שדוקא במחמר החמירו משום שבות כי האיסור הוא משום שהיא מלאכה שלו, אבל בשביתת בהמה שהאיסור הוא מצד מלאכת הבהמה לא אסרו משום שבות, אבל המג"א שלא חילק בין מחמר לשביתת בהמה יש לומר שסבר שגדרי מחמר הוא כשביתת בהמה שהאיסור הוא מצד מלאכת הבהמה ולכן לא גזרו איסור שבות בשניהם.

וביאר, שנשים אלו היו כלה וחמותה, ומתו בעליהן בלא בנים אחרים אלא אלו השנים, והילד המת היה שייך לכלה, וכיון שמת בתוך שלושים יום הרי הוא כנפל, ולכן היתה צריכה להתייבם, וכיון שהיבם היה תינוק היתה צריכה להמתין י"ג שנים, ומפני שלא רצתה להתעגן הרבה שנים החליפה את בנה המת בילד החי, כדי לומר שבנה הוא ותפטר מיבום. וכשאמר שלמה לגזור את הילד החי, שמחה בכך מפני שנוח היה לה שהוא ימות ועל ידי כך תינשא בהיתר. וענין זה הרגיש שלמה בחכמתו והבין שהילד שייך לחמותה.

ובשו"ת הרדב"ז (ג, תרלד) כתב ליישב, כי שלמה המלך ידע מי היא אם הילד על ידי שהכיר פרצוף הילד החי שדומה לפרצוף האשה אשר תובעת אותו, ופרצוף הילד המת שדומה לפרצוף האשה אשר בידה הילד החי. ועוד הכיר את טבע האשה התובעת שהיא זריזה וזהירה ולא שכבה על בנה ואת האשה האחרת הכיר בה הפך זה, ושפט בדעתו כי המת בנה של זו. ואמר

"ויאמר המלך גזרו את הילד החי לשנים ותנו את החצי לאחת ואת החצי לאחת. ותאמר האשה אשר בנה החי אל המלך וגו' תנו לה את הילוד החי והמת אל תמיתוהו וזאת אמרת גם לי גם לך לא יהיה גזרו. ויען המלך ויאמר תנו לה את הילוד החי והמת לא תמיתוהו היא אמו. וישמעו כל ישראל את המשפט אשר שפט המלך ויראו מפני המלך כי ראו כי חכמת אלקים בקרבו לעשות משפט" (הפטרת מקץ).

וכבר שאלו רבים מהי החכמה היתרה שיש במשפט הזה, והרי היא תחבולה שהרבה היו יכולים לעשותה.

והמאירי (יבמות יז, ב) הוסיף להקשות, שאם האשה שבנה מת רצתה את הילד החי מדוע כשהאם האמיתית הציעה לתת לה את בנה החי והעיקר שלא יחתכו את הילד, מדוע אמרה לחתכו, והלא היא החליפה את בנה המת כדי שיהיה לה ילד חי, ומה השתנה שפתאום רצתה לחתכו.

לעומדים אצלו, זה בנה של זו וזה בנה של זו, ולברר הדבר שיאמינו שכך הוא, עשה התחבולה הזאת להבחין הדבר, ועל כן ידעו כי אמת אמר המלך בתחלה, וזהו "וישמע העם את המשפט" כי המלך שפט כן בתחלה ואח"כ עשה הבחינה, ועל כן יראו כי אמרו המלך ידע כל מצפוני לב מתוך דעתו וחקירתו והכרתו.

והמלבי"ם (שם) כתב לפרש על אותו הדרך ששלמה הבין עפ"י דבריהם של מי הילד החי, וביאר, שהנה התובעת בתחילה טענה שבנה באמת חי אלא שהאשה השניה החליפה את הילדים. והנתבעת השיבה "לא כי, בני החי ובנך

המת", ואז חזרה התובעת ואמרה "לא, כי בנך המת ובני החי", וכך טענו ואמרו כמה פעמים, והבין שלמה כי מי שדקדקה להקדים שבנה חי היא צודקת, כי דרך בני אדם להקדים את העיקר ולאחר את הטפל, וכיון שהקדימה ואמרה "בני חי ובנך מת", והאשה השניה אמרה ההיפך ש"בנך מת ובני חי", מזה הבין שלמה שהנתבעת צודקת.

ולפירושו נמצא שבאמת לא היה החלפה של הילדים, ורק התובעת אמרה כן, ושלמה בחכמתו בירר שהיא משקרת, והיא בדתה סיפור זה כדי לקבל את הילד החי.