

ב"ה
שנה כח
גליון ה (קסז)
סיון – תמוז תשע"ג

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. 057-7978992
E-mail: beisaron@zahav.net.il

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

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" - מודיעין עילית
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק
ישיבת "אהבת אהרן" - 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 ללימוד בעיון "בית אהרן וישראל" - ירושלים
כולל אברכים ללימוד ש"ס "היכל רבינו יוחנן" - ירושלים
כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים
כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - רמות, ירושלים
כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
כולל אברכים ללימוד או"ח "משנת דוד" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד הוראה "כתר נחום שלמה" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת מרדכי" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת אהרן" - מודיעין עילית
כולל להוראה "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד ש"ס "אהל שלמה" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" - גבעת זאב

התוכן

עמוד

גנוזות

ה	רבי חזקיה אברהם הכהן זלה"ה דיין בעיה"ק ירושלים (- תקצ"ג)	בענין סינון מים מתולעים בשבת
יא	רבי שלמה משה סוזין זלה"ה ראשל"צ, רבה של ירושלים (- תקצ"ו)	בענין הנ"ל

חידושי תורה

יט	הרב שלום יוסף הירשפרונג ר"מ בשיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו מח"ס ברכת שלום	בגדר דין מוחק ובגדר מוחק אות גדולה ויש במקומה לכתוב שתיים
כח	הרב אליהו גרינצייג אוצר מפרשי התלמוד, ירושת"ו	איסור מלאכה ביו"ט
לד	הרב דוד אריה ציינווירט קארלין סטאלין, ביתר מח"ס "מלאכה המתקיימת" ידי קידוש"	בענין ברכת התורה (א)
מ	הרב ישראל וואלפין כולל קדשים קארלין סטאלין, גבעת זאב	בענין שלמי עצרת ושלמי נזיר ששחטן לפני זמנן
מב	יוחנן רוזנבוים ישי"ק זכרון אלימלך קארלין סטאלין, ירושת"ו	בגדרי ההכרעות בספקות ממון (ב)

בירורי הלכה

מז	הרב משה אורי מרק בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בירור בדין חוב שיש אומדנא שמחלו
סא	הרב אהרן לוי כולל קארלין סטאלין, מודיעין עילית	בדיני זימון בברכת המזון

לשון חכמים

סט	הרב נחום פעלדמאן	בענין קבר דוד המלך ע"ה
פא	הרב יעקב חנניה וינגרטן ר"מ בשיבת נצח ישראל, בית שמש	ליקוט הראשונים ההולכים בשיטת הגאונים בזמן בין השמשות (א)

מנהגי ישראל

קה	הרב נתן פערלמאן סטאלין קארלין, גבעת זאב	בענין פניה לדרך ימין והסרת הפרוכת משמאל לימין
----	--	--

ספונות

וכונן לחקר אבותם
מאמר ג'

הרב יוסף נחמיה הכהן קוואדראט
עורך מגילת יוחסין לבית באבוב מהדו"ת
לונדון, יצ"ו

קכג

הערות

אם מותר לגוי להניח תפילין לישראל - הרב אליעזר יחיאל קונשטט, ר"מ בשיבת קול תורה ירושת"ו / דעת הגרש"ז אוירבך זצ"ל בענין המתנה בין גבינה צהובה לבשר - הרב ישראל אברהם שטיין, תל אביב / בענין ניקוד אי אפשר - הרב אריה מאזוז, עורך ספר התשבי החדש, עמנואל / בענין מנצפ"ך צופים אמרו וצורת האותיות שבלוחות - שלמה ב"ר יצחק בריוול, קארלין סטאלין, גבעת זאב

תיקוני סופרים

קידוש והבדלה ביו"ט שחל במוצאי שבת הרב דוב בעריש ראזענבערג, ציריך קכט

כתבים

קארלין בתקופת גלות תקמ"ו - תקס"א (ג) הרב אברהם אביש שור קלא

גנוזות

רבי חזקיה אברהם הכהן זלה"ה

מרבני ירושלים

היה נכדו של הגאון רבי יצחק הכהן זלה"ה בעל "בתי כהונה", וישב בבית דינו של הגאון הראשל"צ רבי שלמה משה סוזין זלה"ה פעה"ק ת"ו. נלב"ע ביום י"ד סיון תקצ"ג.

מבוא

להלן אנו מדפיסים תשובותיהם בכת"י של שלשה גאוני ירושלים ת"ו, שנחלקו ביניהם אודות שאלה שהיתה שכיחה מאד בזמנם, שהיו שותים מים ממזיקות, והיו מצוים בהם תולעים רבים ובפרט בימי הקיץ, והיו נוהגים להקל לסנן את המים בשב"ק באופנים מסוימים, והגאון רבי רפאל קאלימארו זלה"ה תמה על המנהג ושלח את דבריו אל הראשל"צ הגאון רבי שלמה משה סוזין זלה"ה, ובו מלמד זכות בדוחק, אך אוסר למעשה לת"ח ויראי ה' לנהוג כן, והראשל"צ העביר את השאלה אל אחד מדייניו ה"ה הג"מ רבי חזקיה אברהם הכהן שהשיב להיתר.

והגאון הראשל"צ הוסיף את תשובתו לחזק את ההיתר של המנהג, אולם הגר"ר קאלימארו כתב אח"כ תשובה ארוכה לערער על דבריהם ולאסור את הדבר.

שאלתו הראשונה של הגר"ר זלה"ה לא נמצאת בידינו, ואנו מדפיסים להלן תשובותיהם של הגאונים הנ"ל, ואי"ה בגליון הבא נדפיס את תשובתו הארוכה של הגר"ר קאלימארו האוסר.

יש להדגיש כי מוכח מתוך התשובות שסבר הגאון רבי שלמה משה סוזין שלא היו התולעים קטנים ומפוזרים בכל המים עד שלא שייך לשתות בלי סינון, אלא היו תולעים קצת גדולים וניכרים, והיו מצוים פה ושם בתוך המים, והיה רק חשש שיש תולעים בתוך הכוס ששותה, וע"י עיון יסודי בכוס זכוכית שקופה היו יכולים לבדוק אם נמצא שם תולעים, אך הגאון רבי רפאל קאלימארו זלה"ה ערער על הנחה זו.

מהענין לציין כי פסקו זה של הרש"מ סוזין אף שנשאר בכתב יד, נפוץ ונתקבל להלכה, כפי שאנו מוצאים בשו"ת תנא דבי אליהו לרבי אליהו סלימאן מני זלה"ה סי' ט"ז: ואע"ן ואומר הנה ראיתי בכתבי הרב הגדול כמוהר"ר משה סוזין ז"ל בפסק הסינון, ואעתיק מה ששייך לעניינינו, ע"כ. ומעתיק כאן חלק גדול מהתשובה שלפנינו, ומביא שם מה שהשיג עליו הגאון רבי יו"ט אליקים זלה"ה. ושם בסימן ל"א מביא מדברי הגאון רבי עבדאללה סומך זלה"ה בעל "זבחי צדק", שדוחה את פסק הגר"מ סוזין זלה"ה וכותב הר"א סאלימאן ע"ז: לא זו הדרך, דכל שאחד קדוש, גדול דעה, גזרה חכמתו, וכו' אין בידינו לבטל דינו וכו', ומסיים: אם כן מי יבוא אחר הארי החי הרב משה סוזין ז"ל, לדחות את דינו, ושלא לעשות סברתו אפילו ספק, ובפרט בדין זה שכבר נתפשטה הוראתו בתוככי ירושת"ו לסנן המים.

۱۰۰

ואף כי יש לדחות שאפשר שמה שנתפשטה הוראתו מכח טעמים אחרים ולא מזה הטעם, מכל מקום דעתו היא כך, ע"כ. גם פסקו של הרח"א הכהן ה' לפניו כפי שכותב: וקאי על דברי הרב חזקיה אברהם הכהן ז"ל שכתב בענין זה וז"ל וכו'.

תשובות אלו בכת"י נמצאים באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 775.

פסק מהרב המובהק כמוהר"א הכהן נר"ו

על מה שנוהגים פעה"ק ירוש' ת"ו שמשננים ביום ש"ק מים קרים ששואבים מהבורות שיש בהם תולעים, ע"י שינוי ששנים אוחזים בסודר מזה אחד מקצה מזה ומזה אחד מקצה מזה ומסננין אותו לשתותה לאלתר, ולזה עלה ונסתפק חד מינן מע' הרב הכולל כמהר"ר קאלמארו ה'יו' למען דעת על מה שמנו בהיתר זה, ועמד בכל פרטי דשייכי בענין זה כיד ה' הטובה עליו וסו"ד העלה קצת טעם בדוחק ובצער למקילין בזה, אבל לת"ח ויראי ה' דבר קשה הוא לעשות נגד מרן ז"ל והפוסקים ז"ל כמבואר בד"ק. ושרטט וכתב בדברים שבכתב למע' עט"ר מרן מלכא המאור הגדול מעו ומגדול תנא ירושלמא משיירי כנה"ג הרב הגדול המלך שלמה משה אמת ותורה לעלמין ... ובריא אולם הוא יאיר עינינו בכחא דהיתירא בדברים שבכתב כדת משה וישראל, ויען כי אין הפנאי מסכים עמו היותו עסוק בדיני ממונות מקצוע גדול פנה אל האזוב הקצר, הוא צוה ויעמוד פוק עיין מעמא דמלתא בכחא דהיתירא על מה סמכו במנהג זה. ובכן אני פי מלך שמור חובתי אעשנה לקיים שפ"ר גורתו דבורו הקל היא גופא גזירה בריא בחיובא וזו היא ס'בה זו היא ביאה היותי נדרש ללא שאלו.

ואע"ן ואומר, יען היותו דבר שאין רוב הצבור יכולים לעמוד, משום עונג שבת יש להם להתיר לסנן המים בסודר ע"י שינוי גמור בזה כדי לשתות לאלתר אליבא דכ"ע, ודלא כס' הרב הפוסק ה'יו, שהרי משמרת היא שבוררת אוכל מתוך פסולת, דגרס' ב' תולין א"ר כהנא שומר חייב חטאת וכו' משום מאי מתרינן ביה רבה אמר משום בורר ר"ז אמר משום מרקד, א"ר כוותי ידי מסתברא, מה דרכו של בורר נוטל אוכל ומניח הפסולת, אף הכא נמי נוטל אוכל ומניח הפסולת וכו', נמצא המשמרת הוי בורר אוכל מתוך פסולת, וכן משמע מדברי התוס' ז"ל ב' כ"ג דע"ד ע"א ד"ה בורר ואוכל אוכל מתוך פסולת, וקשה דבר"פ תולין אמרינן מה דרכו של בורר בורר אוכל מתוך פסולת, וי"ל דהתם בפסולת מרובה על האוכל וכו' דהתם במשמרת איירי ע"כ, הרי דהכריחו הדבר מכח דהתם במשמרת איירי ומשמרת הוי אוכל מתוך פסולת.

ואולם מלשון הרמב"ם ז"ל בפ"ח מה' שבת ה' י"א דנקט וכן הבורר שמרים מתוך המשקין ה'ז, תולדת בורר וכו', משמע דס"ל דמשמר הוי בורר פסולת מתוך אוכל, מדלא נקט הבורר משקין מתוך השמרים, וא"כ מוכרח דס"ל בכוונת רבה דקאמר מה דרכו של בורר נוטל אוכל ומניח הפסולת אף הכא נמי וכו', כמו שתירצו התוס' ז"ל בפ"ק דביצה ד"ד ע"ב ד"ה הבורר וכו' בתירוץ קמא יע"ש, וא"כ לס' הרמב"ם ז"ל דמשמר הוי בורר פסולת מתוך אוכל בכל ענין אסיר, שהרי כתב שם בבורר אוכל מתוך פסולת דאם בירר בידו לאכול לאלתר מותר, ואם בירר פסולת מתוך אוכל אפי' בידו חייב, ומשמע דאפי' לאוכלו לאלתר, כמ"ש מרן הרב"י ז"ל, משום דעיקר בורר היינו פסולת מתוך אוכל, ולענין בורר אוכל מתוך פסולת בכל גוונא שרי, והביא דבריו מור"ם ז"ל בהגה בסי' ש"ט ס' ד' דאפי' האוכל מרובה על הפסולת ויש טורח בברירת האוכל אפ"ה לא יברור הפסולת, וא"כ לפי"ז דמשמר ס"ל דהוי בורר פסולת מתוך אוכל, אפילו בשינוי גמור ולשתות לאלתר חייב, דומיא דבורר בידו פסולת מתוך אוכל אפי' לאלתר חייב, משום דעיקר בורר הוא פסולת מתוך אוכל.

ברם נלע"ד דמצינן למימור דגם הרמב"ם ז"ל ס"ל כמשמעות דברי התוס' ז"ל דמשמר הוא כבורר אוכל מתוך פסולת, ומאי דנקט וכן הבורר שמרים מתוך המשקים אין זה הכרח כל כך, דמצינן למימור דלא אתא לאשמועינן דבירור המשמרת הוא שבורר הפסולת מתוך אוכל, אלא כוונתו היא לאשמועינן דהבורר שמרים מתוך המשקין דהיינו שבורר השמרים לעצמם והמשקין לעצמם דהוי תולדת בורר, ולעולם שבירורו הוא אוכל מתוך פסולת, שנוטל היין ומניח השמרים במשמרת כדי לזורקן, והרב מהריט"ץ ז"ל בס' ר"ג צדד לומר דמשמרת הוי בורר פסולת מתוך האוכל, ואח"כ העלה דהשימור הוא בורר אוכל מתוך פסולת יע"ש, ומהתימה דשקיל וטרי מסברא דנפשיה ולא נסתייע מדברי רבה דקאמר מה דרכו של בורר נוטל אוכל ומניח הפסולת הכא נמי וכו' ומדברי התוס' כאמור.

איך שיהיה באופן דנקטינן מדברי רבינו ז"ל דבורר אוכל מתוך פסולת בנפה וכברה חייב, בקנון ותמחוי אפי' שבירר אוכל מתוך פסולת ולא לתר פטור אבל אסור, יען כי התרי שינויי לא הוי חד מינייהו שינוי גמור, ואינו מותר אלא דוקא כבורר אוכל מתוך פסולת בידו דהוי שינוי גמור ולא לתר, דאם בירר לבו ביום אזי נעשה כבורר לאוצר וחייב, ואם בירר פסולת מתוך האוכל שזוהו דרך הבירור, אפי' שעשה חד שינוי גמור שבירר בידו כדי לאוכלו לאלתר חייב, באופן דבעינן תרי שינויי, חד אפי' שאינו גמור דהיינו שבורר אוכל מתוך פסולת, וחד שינוי גמור דהיינו ביד, ובלבד שיהיה לאלתר, דאי לא הוי כבורר לאוצר וחייב, ועיין במרן ז"ל ס' ש"כ ס"ה שהביא ס' ר"ת דאוסר בסחיטת כוסר שאינו ראוי לאכילה לתוך האוכל, דהו"ל משקה היוצא ממנו כבורר אוכל מתוך פסולת דאסור, וכתב עלה הרב אליה רבה ז"ל דלצורך אותה סעודה מותר, ומ"ש הרב מ"א בזה אינו מוכרח, דו"ל כל שבורר אוכל מתוך פסולת לאכול לאלתר באיזה ענין שיהיה אינה דרך ברירה, וש"ג אפשר דמודה לזה יע"ש. ובפ' כ"א מה' שבת ה' כ' כתב רבינו ז"ל הצריך לדוך פלפלין וכיוצא בהם ליתן לתוך המאכל בשבת הרי זה כותש ביד הסכין ובקערה אבל לא במכתשת מפני שהוא מוחן ע"כ, וכן פסקו מרן ז"ל בס' שכ"א יע"ש. ולפי דברי מרן בב"י ז"ל הוא דבעינן תרתי קתא דסכינא דהוי שינוי כמו קנון ותמחוי, ובקערה דהוי שינוי גמור שרי לכתחילה כדאמרן.

ואולם מרן בב"י ז"ל הביא מ"ש הרב שבולי הלקט וז"ל וכתוב בשבולי הלקט בשם הרב ר' יאשיה אי איכא דקשיא ליה, כיון דכדרכו חייב משום מוחן ע"י [שינוי] להוי פטור אבל אסור, תשו'. קתא דסכינא הוי שינוי גמור, דבין מדוך של עץ למדוך של אבן הוי שינוי, כדאיתא בפ"ק דביצה, וקתא דסכינא הוי שינוי גמור, הילכך מותר לכתחילה כדאמרין גבי בורר בנפה וכברה חייב, בקנון ותמחוי דהוי שינוי פטור אבל אסור, אבל ביד הוי שינוי גמור מותר לכתחילה עכ"ל.

משמע דס"ל דקתא דסכינא לכד חשיב שינוי גמור דשרי לכתחילה, וכן משמע מל' הטור דנקט מותר לדוך פלפלין בשבת בקתא דסכינא, והרב מ"א ז"ל כתב בדברי מרן דכתב ובקערה פ' או בקערה דהוי שינוי גמור כן נראה לי פ' הרמב"ם ז"ל וכו', דהא בגמרא לא הזכיר אלא חד שינוי דהיינו בסכין וכ"ה בתוספתא וכו' יע"ש.

והנה לפי ס' הרב שבולי הלקט והטור ז"ל ולס' הרב מ"א ז"ל דבשינוי אחד סגי להתירו לכתחילה, למודעי אני צריך בכותב בשינוי גמור אמאי אסור, שהרי כתב הרמב"ם ז"ל בפ' י"א מה' שבת ה' י"ד הכותב בשמאלו או לאחר ידו ברגלו בפיו במרפקו פטור ע"כ, ומאי שנא מדיכת פלפלין דע"י [שינוי דרך אותו בקתא דסכינא או בקערה שרי משום דאין דרך דיכה בכך, וכ"ש הכותב ברגלו ובפיו וכו' דאין דרך כתיבה בכך ואמאי פטור אבל אסור.

והנה לס' הטור והרב שבולי הלקט והאגור שכתב דיש מי שמתיר לדרך מלח בשבת בקתא דסכינא או בשולי הקערה וה"ה לפלפלין כמו שהביאו מרן הב"י ז"ל שם, מצינן למימר דדוקא קתא דסכינא או קערה דהוי שינוי גמור הוא דשרי, לא כן בכותב בשמאלו דאע"ג דאין דרך כתיבה בכך מ"מ חשיב כבורר בקנן ותמחוי דאסור, ולזה לא הזכירו בש"ס כ"א כותב בשמאלו, דאינו דרך כתיבה בשמאל ואמאי חייב לא יהא אלא כקנן ותמחוי דפטור אבל אסור, אבל בכותב ברגלו או בפיו דהוי שינוי גמור ס' להו דשרי, זהו דבר תימה, שדברי הרמב"ם הם משנה ערוכה וכו' דכותב בפיו פטור אבל אסור, ומצינן נמי למימר דגם בכותב ברגלו או בפיו דהוי שינוי גמור אפי"ה אסור משום [דלא התיירו להו] דדוקא בדבר הצריך לאדם לצורך שבת לאלתר משום עונג שבת הקלו, והם אמרו דע"י שינוי גמור כגון קתא דסכינא או בקערה שרי לעשותו, וכעין מ"ש מרן ז"ל בס' רנ"ט ביו"ט שחל להיות בע"ש דיש מי שאוסר להטמין באבנים משום דהוי כמו בנין, ויש מתירים, וכתב הרב מ"א ז"ל הטעם דמשום כבוד שבת לא גזרו, לא כן בשאר מלאכות דאינם לצורך שבת הניחו אותו באיסורו שלא יתירו לעשות שום מלאכה בשבת אפי' בשינוי גמור, ובכן דיכת פלפלין בקתא דסכינא דהוי שינוי גמור והם לצורך שבת לאלתר כדי ליתנם בקערה לתוך המאכל שרי.

אמנם להרמב"ם ז"ל לפי פירוש הרב מ"א ז"ל דפי' בקתא דסכינא או בקערה דכחד שינוי שרי, ק"מ [קשה טובא] שהרי גבי בורר ס"ל להרמב"ם ז"ל דבעינן תרי שינויי, בורר אוכל מתוך פסולת דאין דרך ברירה בכך, וגם שינוי גמור דהיינו בורר ביד, ואם בירר פסולת מתוך אוכל אפי' שעשה שינוי אחד גמור שבירר בידו חייב, וא"כ איך מצינן למימר דבשינוי אחד בקתא דסכינא שהוא שינוי גמור שרי.

באופן המורם מכל האמור דבבורר להטור ז"ל בעי' תרי שינויי דהיינו שיהא בורר ביד דהוי שינוי גמור וגם שיהא לאכול לאלתר, שאם ברר לבו ביום ואפי' בידו נעשה כבורר לאוצר וחייב כמבואר בדבריו, ולהרמב"ם ז"ל מלבד דבעינן לאכול מיד, בעי נמי תרי שינויי בעיקר המלאכה דהיינו שיהא בורר אוכל מתוך פסולת דאין דרך ברירה אלא פסולת מתוך אוכל, וגם שיהא בורר בידו דהוי שינוי גמור דאז מותר כדכתיבנא.

ותבט עיני להרב קרית מ"ר ז"ל בח"א ד"ל ע"ג שעמד בדברי הרמב"ם ז"ל וז"ל עוד ראיתי לדקדק דנראה מדברי רבינו ז"ל דדוקא כשבורר אוכל מתוך פסולת לאלתר הוא דמותר, ומעמא משום דאיכא תרתי לטיבותא, הא' שבירר אוכל מתוך פסולת וא"ז דרך ברירה, והב' שהוא לאלתר, אבל אי איכא חדא כגון שבירר פסולת מתוך אוכל אפי' לאלתר חייב וכו', וכן נראה ממ"ש רבינו בפ' כ"א הצריך לדרך פלפלין ליתן לתוך המאכל ה"ז כותש ביד (ובסכין) הסכין ובקערה ע"כ, הרי דבעינן תרי שינויי, אמנם ראיתי להרב מ"א ז"ל שכתב פי' או בקערה כנ"ל פי' הרמב"ם ז"ל וכו' יע"ש ע"כ, ולכאורה קשה לי שהרי הוכחנו מדברי רבינו דאין להתיר אלא בתרי שינויי ע"כ, ולע"ד דבריו אלו תמוהים אצלי, שהרי היסוד שיסד בדברי רבינו ז"ל דטעמא הוא דאיכא תרתי לטיבותא האחד שבורר אוכל מתוך פסולת והב' שהוא לאלתר, מלבד דכפי זה אין שום קושיא על פי' הרב מ"א ז"ל, שהרי הרמב"ם ז"ל נקט לדרך פלפלין ליתן לתוך המאכל, ובודאי שכוונתו היא לאוכלו לאלתר, וא"כ הרי איכא תרתי לטיבותא קתא דסכינא ולאכול לאלתר.

ותו דמעיקרא איך מצינן לפרש כן בדעת רבינו ז"ל דהתרי שינויי הם אוכל מתוך פסולת ואכילה לאלתר, שהרי מלשון הרמב"ם ז"ל משמע דבקנן ותמחוי אע"ג דבורר אוכל מתוך

פסולת ולאחר דאיכא תלת שינויי אפי"ה אסור, דלא התיר אלא דוקא כבורר בידו דהוי שינוי גמור, וגם אוכל מתוך פסולת דהוי שינוי, וגם לאלתר, דלהרמב"ם מלבד דבעינן לאלתר בעינן נמי תרי שינויי חד גמור וחד שאינו גמור, ואם אינו לאלתר אף שבירר אוכל מתוך פסולת וביד, אם הוא כדי להניחו אפי' לבו ביום חייב כמבואר בדברי רבינו ז"ל, והיכא דליכא שינוי גמור כמו בקנן ותמחוי, אפי' באוכל מתוך פסולת ולאחר פטור אבל אסור, ודלא בדברי הרב קמ"ר ז"ל דס"ל דבאוכל מתוך פסולת ולאחר שרי.

עוד הקשה הרב קמ"ר ז"ל וז"ל הן אמת דגם מ"ש לדעת רבינו דכל דליכא אלא חד שינוי חייב ואי איכא תרי שרי, קשה כמ"ש רבינו בפ' כ"א ה' י"ד היונק בפיו פטור ואם היה גונח מותר ע"כ, הרי מבואר דבשינוי חד פטור אבל אסור וחייב חטאת ליכא ע"כ, ולע"ד קשה שהביא כי הך דיונק בפיו ממ"ש רבינו בפכ"א ונעלם ממנו שדין זה כתבו רבינו ז"ל הכא סמוך לדין בורר בה' ט' וז"ל החולב לתוך האוכל או היונק בפיו פטור עי"ש.

ואולם לפי האמור דכוונת הרמב"ם ז"ל דהעיקר הוא דבעינן תרי שינויי דהיינו אוכל מתוך פסולת וגם שינוי גמור דהיינו בידו ולאחר, אבל היכא דליכא שינוי גמור בהדיהו אפי' דעביד תרי או תלתא שינויי הוי פטור אבל אסור.

עוד בה דס"ל דאם בירר פסולת מתוך אוכל דהוי כדרכו של בורר אע"ג דבירר בידו דהוי שינוי גמור אפי"ה חייב חטאת, משום דברירה שבירר הפסולת מתוך האוכל ביטל למה ששינה בה שבירר בידו, וגם אם ברר אוכל מתוך פסולת ובידו, דעביד תרי שינויי כראוי, אם בירורו הוא לבו ביום דהוי כבורר לאוצר, בזה נתבטלו התרי שינויי דעביד וחייב חטאת, ואינו פטור אלא כבורר אוכל מתוך פסולת בקנן ותמחוי ולאחר, דהתם כיון דליכא שינוי גמור בהדיהו לא הוי מותר אלא פטור אבל אסור, ולהכי ביונק מפיו דליכא אלא חד שינוי אע"ג דהוי שינוי גמור הוי כמו קנן ותמחוי דפטור אבל אסור ולא הוי כבורר פסולת מתוך אוכל דחייב אע"ג דאיכא חד שינוי גמור, דהתם הברירה שבירר כדרכו סתר וביטל השינוי גמור שעשה כדכתיבנא, לא כן ביונק בפיו שלא עשה שום מעשה לסתור ולבטל את השינוי שנעשה, ובכן הוי כחד שינוי ופטור אבל אסור, דומיא דבורר בקנן ותמחוי כתב רבינו דפטור [אבל אסור] אפי' לאלתר וצ"ע שם.

הן עתה הדרן למאי דאתאן עלה בשריותא דנ"ד, לסנן מים ביום ש"ק, דהנה לס' הטור ז"ל דע"י חד שינוי גמור ולאחר שרי, ולס' הרב שבולי הלקט והאגור ז"ל כדכתיבנא לעיל, מצינן למימר דלדידהו גם במשמרת מותר לסנן מים ע"י שנים או חוץ בה ע"י שינוי גמור ולאחר דוקא, ולס' הרמב"ם ז"ל דבעינן תרי שינויי אחד אף שאינו גמור ואחד שיהא שינוי גמור וגם לאלתר, א"כ בסודר שאינו מיוחד לסנן דהוי חד שינוי ואם שנים או חוץ בה דהוי שינוי גמור ולשתות לאלתר מותר לכתחילה לכ"ע.

זהו מה שעלתה מצודתי לפום ריהטא משום זכותא דרבים הנוהגים כן משום עונג שבת ולא על ידי קא סמיכנא כי אם אתאן לתנא קמא ארישא קאי הודינו והדרינו עמ"ר המאור הגדול ראשון לציון מרן מלכא לעלמין חיי הוא יברור אוכל מכל האמור ועל פיו יקום דבר כמשה מפי הגבורה משה אמת ותורתו כתיבתו וחתימתו סמיכה דאורייתא עליו קא סמיכנא פי המדבר העומד לשרת ולכהן

הצעיר חזקיה אברהם הכהן ס"ט



רבי שלמה משה סווין זלה"ה

הראשל"צ ורבה של ירושת"ו

נולד לפני שנת התק"כ בירושת"ו לאביו הגאון רבי אליעזר סווין זלה"ה מרבני ירושת"ו, שחרות על מצבתו "הרב הישיש מתנהג בחסידות". בצעירותו היה תקופה בחברון ואח"כ היה מרבני ירושלים, ונתמנה לשמש בדיינות עוד בימי מהרי"ט אלגאזי זלה"ה. עוד בשנת תקל"ח יצא לטורקיה כשד"ר מטעם קהילת חברון, בשנת תקמ"ח כבר בא בהסכמה על ספר "עבודת התמיד", בשנת תק"ס יצא לצפון אפריקה מטעם עה"ק ירושלים, בשנת תקס"ח הקים בירושלים ישיבה בשם "בני משה" אשר עמד בראשה, ובשנת תקפ"ד התמנה לשרת את העיר ומונה בתפקיד ראשון לציון וראש חכמי ירושלים, ונמנה גם עם חכמי המקובלים בישיבת "בית א-ל" והיה הממונה בה.

היה שותף להגאון רבי מנחם מענדל משקלאוו זצ"ל ביסוד הקהילה האשכנזית בעה"ק ירושלים בשנת תקע"ב, והשפעתו היתה מרובה בכל חלקי הציבור, פסקיו ותקנותיו נתקבלו בכל תוקף ועוז, ואף הגוים ייראו ממנו, ורבות מסופר אודות אלו שלא שעו לפסקיו שנענשו מן השמים.

הרבה מגדולי ישראל ישבו בבית דינו, ביניהם רבי חזקיה אברהם הכהן (ראה לעיל) ורבי יהודה נבון ורבי שמואל הלוי ור"מ הלוי ועוד זכר כולם לברכה, וחכמי ישראל כינוהו בתוארים גדולים "איש האלוקים" "רבן של כל בני הגולה" ועוד.

מתשובותיו נדפסו הרבה בספר "חקקי לב" להגר"ח פאלאג'י זלה"ה ובספר "חוקי חיים" ובספר "חקרי לב" סי' י"ד, ועוד, אבל רוב תשובותיו נשארו בכת"י, גם היה לו חיבור גדול בכת"י ולא נדפס, בראש ספר "תקנות ירושלים" נדפס תשובתו על תקנת העזבונות.

נלב"ע ביום כ"ח כסלו תקצ"ו ומנו"כ בהר הזיתים סמוך לציון הרש"ש זלה"ה.

בענין סינון מים מתולעים בשבת

אמת יהגה חכי, כי זה ימים נשאלתי מאת ידי"ן הרב הכולל כמהר"ר קאלמארו הי"ו על ענין סינון המים בשבת, שראה מנהג פשוט פעה"ק ירוש' ת"ו שמסננין את המים לשותות לאלתר במשמרת כדרך שעושים בחול אלא שאוחזין המשמרת שני בני אדם והממלא מים מן הבור שופך על המשמרת. ותמה על המנהג, והאריך הרחיב לבקש זכות על המנהג, כי לכאורה יש בו כמה איסורין בורר וסוחט, ואסף וקבץ סברות הפוסקים ראשו' ואת האחרונים, וסו"ד פשפש ומצא סדק מחט להיתירא, ושאל מאתי לראות מאי דעתי בזה, וכשאני לעצמי היותי עמום התלאות ועול צבור עלי אין אני בן חורין לעמוד על הענין כאשר עם לכבי וחילי.

פני רחימו דנפשין הרב המובהק רב כהנא אברהם אוהבי לעמוד בענין זה, וכן עשה ראה ויתר וכתב עלה הנ"פ קיים מנהגם של ישראל תורה היא, והגם שלדעתי דבריו אין צריכין חזוק כי לענין דינא יפה דן, מ"מ לפוטרו בלא כלום אי אפשר כיהודה ועוד לקרא. והן קדם אמינא כי מיום היותי על האדמה כבר שית ובר שבע רובץ בהני ברכי דרבנן ז"ל זכורני שהמנהג היה כמו עכשיו, אלא שהיה בסודר לא במשמרת כי אורחיה בחול, וכגון דא לע"ד לית ביה משום מיחוש לא מדאורייתא ולא מדרבנן, כיון דאיכא תרי ותלתא שינויי.

והנה לענין חששת שמא יבוא לידי סחיטה מלבד מה שלמד זכות הרב כמהר"ר נר"ו אמינא בפשיטות דבכגון דא דלא התירו כי אם בין שנים אוחזין שרי, וסוגיא ערוכה שנינו

[illegible]

Handwritten signature or mark, possibly a stylized 'S' or 'Z'.

۲۵

בביצה דף י"ח ע"א גבי נידה שאין לה כגדים דמערמת וטובלת בכגדיה כ"ט, ופריך בש"ס ונגזר דילמא אתי לאטבולינהו בעיניהו, ומשני שאני התם מתוך שלא הותרה לה אלא ע"י מלבוש זכורה היא יע"ש, ועיין להר"ב שער המלך ז"ל בח"א ד"ן מאי דכתב בזה, ומינה לנר"ד מתוך שלא התירו לסנן כי אם בין שנים או חזין זכורים הם ואין אנו צריכים לטעם דתרי מדכרי אהדדי.

ועיין בתוס' בכתובות ד"ו ע"א ד"ה האי מסכריתא אסור להדקה בשבת, דכתבו בסו"ד וז"ל ועוד י"ל דכל דבר שאדם עשה במויד לא שייך למימר שמא יסחוט דסברא הוא כיון דלדעת כן הוא עושה, ולהכי גבי מסננין את היין לא חיישינן שמא יסחוט ואתיא שפיר האי דנדה מערמת וטובלת בכגדיה וכו' דלא גזרינן שמא יסחוט לפי שלדעת כן הוא עושה עכ"ד יע"ש.

ולחששת בורר לע"ד מלבד מה ששקלו וטרו הני תרי רברכי כמהר"א נר"ו וכמהר"ר נר"ו, נלע"ד אעיקרא דדינא, מי גילה להם במים שבבורות שלנו הגם שהן מוחזקים בתולעים כמ"ש הפר"ח ז"ל, שאינם ראויים לשתותם בלי סינון, דהרי אפשר לשתות בכלי זכוכית וכן ונקי בלי סינון, ומאי דקא שקלו וטרו הפוסקים ז"ל במים שיש בהם תולעים דאיכא משום בורר, אפשר שהוא בלילה או בכלי חרס וכיוצא שהוא מוכרח לסנן, התם נאמרו דברים דרבנן דאיכא משום בורר, לא כן במנהג שלנו שהוא ביום דאיפשר למשתיתיהו בלי סינון, ואפי' הפר"ח ז"ל לא אסר אלא בלש במים שבבורות שלנו או ששפך לקדירה שיש בה תבשיל בלי סינון, ואפי' על פסק זה של הפר"ח נתקשו בו האחרונים ומכללם הרב בית הרואה ז"ל בי"ד סי' פ"ד, דאיכא ס"ס ספק אם במים הללו שדלה מן הבור היו בה תולעים, ואת"ל היו, שמא לא פירשו בדופני הכלי יע"ש, ומה שדברו הפוסקים [היינו דוקא] במים שיש בהם תולעים בודאי, ולע"ד ככגון דא דאיכא ספיא באיסוריהו, נחתין דרגא דלא יהא נידון כבורר אוכל מתוך פסולת לחיבו מדאורייתא, אלא פטור אבל אסור, ומשום עונג שבת מותר אפי' לכתחלה.

וסמוכות לזה מצאתי בהר"ן ז"ל גבי מתני' דשובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרת אחת, דפירש"י ז"ל דאין במקלקלין שום איסור שבת, כתב הר"ן ז"ל וז"ל ולא נהירא דכל המקלקלין פטורין, איסורא דרבנן מיהא איכא, אלא ה"ט דכיון דבעלמא מקלקל פטור אבל אסור, הכא משום צורך שבת שרי לכתחילה יע"ש, ועיין בס' טל אורות במלאכת התופר בד' נ"ז מאי דהקשה להפר"ח ז"ל מלשון זה של הר"ן יע"ש.

ובזה אתנח לי מאי דהוה קשה לי להר"ב גו"ר [גנת ורדים] ז"ל, דאחר שהוא ז"ל בההיא דסינון חומץ או יין שיש בהם תולעים, שלמד זכות על מנהגם של ישראל שהוא מותר מכח שמסננין ע"י שינוי גדול, וכאשר הביא דבריו הרב כמהר"ר הי"ו, והוא עצמו באותו כלל בס' י"ח פסק על מה שנוהגים הנשים לקמט מלבושיהם בשבת ע"י מחט בלי חוט, ואסר אף דהוי שינוי גמור, וחלק על שכנגדו הוא הרב כמהר"ש נאווי ז"ל, שהתיר בשופי מכח דאין לך שינוי גדול מזה, והביא ראיה מדיכת תבלין, והרב גו"ר חלק עליו וכתב דאין לדמות מדעתינו דע"י שינוי מותר, אם לא שהוזכר בש"ס יע"ש, ולא זכר ש"ר דהוא עצמו פסק בס' י"ג דע"י שינוי מותר, אם לא שנאמר דאוכל נפש שאני דמשום עונג שבת מותר, וזו היא שקשה לע"ד על הרב כמהר"ש נאווי ז"ל שהביא ראיה להך מנהג שמקמטין הנשים במחט מההיא דדיכת תבלין בכף או בקערה מהרב שיבולי הלקט ז"ל שהתיר בחד שינוי יע"ש, ולפי האמור שאני

התם דהוי אוכל נפש לשבת ומשום עונג שבת שרי, ועיין להרב טל אורות ז"ל במלאכת התופר בד' נ"ה ע"ג וע"ד שדחה כל דברי הר"ב גו"ר ז"ל יע"ש.

ועיין עוד להר"ב טל אורות ז"ל במלאכת הלישה בד' ל"ה ע"ג ודל"ו שהתיר לעשות שאלט"ין דקורין טורטו בשבת אף דאיכא ג' מלאכות טוחן ולש ובורר כיון דהוי ע"י שינוי, וגדולה מזו הביא הרב הנז' שם משם הרשב"א זלה"ה, שכתב על ההיא דאמר ר"פ בפ' כלל גדול דע"ד ע"ב האי מאן דפריס סילקא חייב משום טוחן, היינו כשהוא לצורך מחר או לבו ביום, אבל אם רוצה לאכול לאלתר מותר כמו שמותר בבורר דבאוכל לאלתר מותר ע"כ, וכתב הר"ב טל אורות במלאכת הלישה דל"ה סוף ע"ד וד' ל"ו ע"א דאע"ג דהרב שלמי הגבורים שם בפ' כלל גדול תמה על דבריו דכיון דהאיסור הוא משום טוחן מה לי טוחן לבו ביום או למחר או לאלתר וכו', ומה שהתירו בבורר בידו לאכול לאלתר שאני התם דבהאי גוונא שהתירו לא הוי ברירה, אבל הכא הא איכא טוחן ואפי' לאלתר אסור, מ"מ כבר כתב בסו"ד שהגם שהוקשה הרשב"א ז"ל טוב וראוי לסמוך עליו יע"ש, ועיין למרן הב"י ז"ל בס' שכ"א שכתב דליכא מאן דפליג עליה דהרשב"א ז"ל דהא שפיר מייתי ראיה מההיא דבורר וכו' יע"ש עכ"ל, הרי דלהרשב"א ז"ל בכל מלאכות דחייב חטאת אם הוא לאלתר שרי, ומהתימה על מרן ב"י ז"ל דכתב דליכא מאן דפליג עליה דהרשב"א ושפיר מייתי ראיה מההיא דבורר, והרי בבורר הוא פסק בש"ע דדוקא בבורר ביד דאין ברירה בכך הוא דשרי לאכול לאלתר.

ונלע"ד לומר והוא האמת לע"ד דברירת אוכל מתוך פסולת לדעת הרשב"א ז"ל כל שהוא לאלתר שרי, וכן בשאר מלאכות כגון טוחן וכדומה, אך צריך שבשעת ברירה לא יהיו מעשיו ניכרים היפך המכוון דאם בורר בנפה וכברה כדרכו לברר בחול לימים הרבה חייב חטאת, ואם הוא בקנון ותמחויו פעמים שגם בחול אורחיה בהכי להניח, פטור אבל אסור, אמנם בבורר ביד אז ודאי שמעשיו מוכיחים שהוא לאלתר מדמרה כוליה האי לברור בידו, ואז שרי ומותר לכתחילה, ולע"ד אף רש"י ושאר מפרשים שפירשו מש[ום] דאין דרך ברירה בכך, הכוונה הוא דאין דרך ברירה להניח בכך אם לא בנפה וכברה וקינון ותמחויו, ולכן בההיא דפריס סילקא שכתב הרשב"א דהא דחייב היינו כשהוא לצורך מחר וכו', היינו היכא דמעשיו מוכיחין שהוא לצורך מחר, או שפירש בהדיא בשעת מעשה, אבל אם מעשיו מוכיחין שהוא לאכול לאלתר שרי.

אך מאי דנשאר מן הקושי הוא מאי דפסק מרן בש"ע סי' שיי"ט גבי מים שיש בהם תולעים דמותר לשתותם במפה בשבת, דלא שייך בורר ומשמר אלא במתקן הענין קודם אכילה ושתיה, אבל אם בשעת שתיה מעכב את הפסולת שלא יכנס לתוך פיו אין זה מעין מלאכה ומותר עכ"ל, וקשה דלמה ליה להך טעמא דמעכב את הפסולת תיפוק ליה דכיון שהוא לאלתר אין כאן ברירה כפי דעת הרשב"א זלה"ה, והסכים הוא בב"י דליכא מאן דפליג עליה, ולדעתו אפי' אם מסננן כדרכו בחבית וכיוצא אם הוא לאלתר שרי. אפשר ליישב בדוחק דמלתא פסיקתא קתני שיהיו מעשיו מוכיחין שהוא לאלתר כששותה בפיו וגם לא יבוא לידי ברירה אם עושה במשמרת הוא לבדו, ומינה יוצא לנדר"ד דהוי לאלתר וע"י שנים או חזון שרי ומותר.

ועדיין צריכין אנו לברר במ"ש מרן ז"ל בש"ע סי' שכ"א ס"ז מותר לדרך פלפלין אפי' הרבה יחד והוא שידכם בקתא של סכין ובקערה, והוא ל' הרמב"ם ז"ל בפ' כ"א מה' שבת דין כ',

ומרן הב"י ז"ל הכריח דבעי' תרי שינויי, ודלא כהמג"א ז"ל דפי' לדעת הרמב"ם ז"ל דאו בקערה, וכן תמה עליו הרב קמ"ר [קרית מלך רב] ז"ל בח"א בה' שבת בדף ל' ע"ג, וכן הרב אליה רבה והרב משה יהודה ז"ל כולם הכריחו מל' הרמב"ם ז"ל דצ"ל בקתא דסבינא ובקערה, דבעינן תרי שינויים, ולפי דעת הרשב"א ז"ל שכתב דבאוכל לאלתר שרי וכתב מרן הב"י ז"ל דליכא מאן דפליג עליו, א"כ אמאי צריך תרי שינויי, ואפי' א' לא צריך, דמסתמא איירי בדיכת הפלפלין הללו לאוכלה לאלתר, וכן ראיתי להרב הפוסק רב כהנא הי"ו דכתב בן בפשיטות מפשטות ל' הרמב"ם ז"ל שכתב הצריך לדוך פלפלין וכיוצא בהם ליתן לתוך המאכל בשבת וכו' דנראה דהוא לאכול לאלתר, ואגב זה ראיתי להרב הפוסק רב כהנא הי"ו דמקשה ומותיב להרב קמ"ר ז"ל שם דהקשה להמג"א שפי' בדעת הרמב"ם דאו בקערה, דהרי הרמב"ם גבי בורר מצריך תרי שינויי דהיינו בורר אוכל מתוך פסולת ולאכול לאלתר, והקשה עליו הרב הפוסק רב כהנא דהכא נמי גבי דיכת פלפלין איכא תרי שינויי בקתא ולאכול לאלתר אלו תו"ד, וכשאני לעצמי תמהני על הרב כהנא הי"ו איך עלה על דעתו להבין בן בדברי הרב קמ"ר דאכילת לאלתר יתכנה בשם שינוי, דמה שינוי עושה באכילתו אחר שעשה מלאכת הבורר, אלא ודאי כוונתו ברורה דאיכא תרי שינויי בברירה דהיינו בורר אוכל מתוך פסולת, וגם בורר היינו שאין דרך ברירה, ותרי שינויי הללו מועילים לאכול לאלתר, וזה פשוט דהרי הרמב"ם הכי קאמר ואם בורר בידו לאכול לאלתר, ועלה קאמר הרב קמ"ר ז"ל דהיינו נמי בבורר אוכל מתוך פסולת, וכן נמי הוא ההיא דדיכת פלפלין תרי שינויי בעיקר המלאכה דטוחן דהיינו בקתא ובקערה ולאכול לאלתר וזה פשוט, דאי כמו שהבין רב כהנא הי"ו היל"ל להקמ"ר ז"ל תלתא שינויי דהיינו בורר ביד ובורר אוכל מתוך פסולת ואוכל לאלתר אלא הדבר פשוט כמו שזכרנו.

שוב ראיתי להרב כהר"א הי"ו שהק' להקמ"ר ז"ל במה שהקשה אח"כ להמ"א ז"ל, ממ"ש רבינו בפי' כ"א מה' שבת דהיונק בפיו פטור וכו', דלמה הלך מרחוק דהלא דין זה דיונק בפיו דפטור פסקו הרמב"ם בו בפרק בהלכה יו"ד יע"ש, גם לזה הדבר פשוט אצלי דהביא ממה שפסק בפכ"א מכח מה שסיים שם הרמב"ם ואם היה גונח מותר מה שלא פסק בזה הפרק, ולישב להמג"א תי' הוא ז"ל דגוירה ביונק בפיו דכיון דדרכו בכך לגונח אף לשאינו גונח אסור, ולהכי הביא אותו הדין בפי' כ"א דאיתנהו תרתי יונק בפיו וגונח וק"ל.

ובהיותי בזה שמעתי שקצת מן החכמים הרשומים אצלינו השיבו על המערער במנהיגו זה של סינון המים בשבת, דכיון שעושים אותו בין שנים זה יכול וזה יכול וקי"ל דשניהם פטורים ונמצא דליכא כי אם איסורא דרבנן אלו דבריהם כו', ולפי מה שבררנו לעיל מדברי הר"ן גבי השובר את החבית אף דפטור אבל אסור ככל המקלקלין משום עונג שבת מותר לכתחילה, אף בנד"ד מותר לכתחילה כיון דהוא משום עונג שבת, וכ"ש לדעת הרשב"א הנז"ל דכל דהוא לאכול לאלתר שרי ומותר, וכבר ראיתי להרב כמהר"ר הי"ו דלא שמיע ליה כלומר לא ס"ל שיהא נדון בידן בזה יכול וזה יכול, והאריך למעניתו לדחות את דברי רבנן סבוראי אשר לדעתם נד"ד נידון בזה יכול וזה יכול, וכבר ראיתי כל ראיותיו ודחיותיו, ולדעתי הנני מסכים עם רבנן סבוראי דהלא טעמא דזה יכול וזה יכול דפטורים הוא משום דאין דרך הוצאה בכך, וכמ"ש הקמ"ר ז"ל בפ"א מה' שבת דף ה' ע"ב, וכן פירש"י ז"ל בשבת דצ"ג ע"א ד"ה וחד יתורא למעוטי וז"ל אף על פי דעבדי כי הדדי דהאי עביד כולה והאי עביד כולה ומיהו זה יכול וזה יכול הוא דממעיש דלאו אורחיה למעבדה בתרי עכ"ל, וגם בנד"ד אין דרך ברירה במוטב תלתא האחד שופך ושנים אוחזין, וזה פשוט אצלי דהלא הכותב בשבת בשמאלו

אעפ"י דכותב כתיבה תמה כמו בימינו הוא פטור, משום דאין רוב בני אדם כותבים בשמאלו, ומדין בורר עצמו איכא ראייה דבורר ביד אוכל מתוך פסולת לאכול לאלתר מותר אף דעושה מלאכת הברירה כתקנה אלא שאינו עושה כדרכו בחול, ומכ"ש בנר"ד שנעשית מלאכת הברירה זאת בין תלתא דודאי דהוא מותר כנלע"ד.

והנה ראיתי להרב כמהר"ר [כמה"ר רפאל] הי"ו דאחר כל העמל ומורה שמצא כסדק של מחט להתיר בסודר, סיים בדבריו וז"ל כל זה הוא ללמד קצת זכות לרבים מבני ישראל וכו' אבל לת"ח ויראי ה' דבר קשה הוא לעשות נגד מרן והפוסקים המפורסמים עכ"ד, והנה מלבד דלפי מה שכתבנו הוא מותר גמור, מלבד זה הנראה מבין ריסי עיניו שדבר זה של סינון המים לפי דעתו דהוא אסור, פשיטא ליה דנאסרים המים המסוננים לכל אדם הגם שהוא לא עשה שום דבר, ואינו כן, דהרי איכא תרי גברי רבירי הרשב"א והריטב"א ומלכם בראשם רבינו יונה ז"ל דס"ל דדוקא במבשל או אופה וכיוצא דנעשה מלאכה בגופיהו דנשתנה הדבר ממה שהיה כבר, שם הוא דאמרינן דנאסר לאחרים עד מוצאי שבת בכדי שיעשו, אמנם בשאר מלאכות שלא נעשה בגופן מעשה ולא נשתנו, כגון ככר או כלי שהוציאו מרה"י לרשות הר"י וכיוצא אינם נאסרים לאחרים, והרשב"א דבריו הם בריש פר"א דמילה שכתב כן משם רבו הוא רבינו יונה ז"ל, והריטב"א דבריו הם בעירובין בפ' מי שהוציאוהו, וא"כ לדעת הנהו אריותא אפי' אם אחד מסנן המים כדרכו בחול, וכן בבורר אפי' בנפה וכברה דחייב חטאת, מ"מ לאחרים אינו נאסר באכילה ובשתיה, דלא כמו במבשל ואופה וטוחן וכיוצא, וכן ראיתי לאחד מן האחרונים בס' ערוך השלחן בס' שי"ט שכתב כן בפשיטות בעבר וסינן את המים במשמרת, לדעת הני אשלי רבירי הנו"ל מותרים אחרים לשתות יע"ש.

אך מה שהוקשה לי בזה הוא לדעת הרשב"א ז"ל דראיתי בדבריו סתראי נינהו, הובאו דבריו בה"ה ז"ל פ"ו מה' שבת דין כ"ד, על מ"ש הרמב"ם שם וז"ל פירות שיצאו חוץ לתחום וחזרו בשוגג יאכלו בשבת שהרי לא נעשה בגופם מעשה ולא נשתנו במזיד לא יאכלו עד מוצאי שבת ע"כ, כתב הה"מ ז"ל שם וז"ל והרשב"א כתב בהיפך מכולם והעמיד דבריו דוקא כיו"ט אבל בשבת כיון שהעבירו ישראל ד' אמות ברה"ר או שהחזירין מרה"י לרה"י לא יאכלו עכ"ל, והדבר קשה לע"ד דהוא הפך ממ"ש הרשב"א עצמו משם רבו ז"ל דבדבר שלא נעשה בגופו מעשה כגון שהוציא ככר או כלי מרה"י לרה"ר לא נאסר אותו דבר, דהוא פלא לע"ד וצ"ע.

וסמוכות לס' רבינו יונה ז"ל ודעימיה נ"ל להביא ראייה מלשון הירושלמי דפ' האורג הובא בס' שמחת יו"ט למרן מוהריט"א ז"ל ב[סי'] מ"ב דקס"ו ע"ב לפי פירוש הריטב"א ז"ל כתיבת יד, שהביא הרב ז"ל שם דמחלק לענין יציאת י"ח במצה גזולה שאינו יוצא בו, אמנם אם הוציא מצה מרה"י לרה"ר יוצא בה, וקאמרו בירושלמי תמן במצה גזולה היא גופה עבירה ולפיכך אין אדם יוצא י"ח, ברם במצה שהוציאה מרה"י לרה"ר אין גופה עבירה ואדם המוציא הוא שעשה עבירה ואינה נאסרת, זה פי' מרן מוהריט"א ז"ל לשון הירושלמי דברי הריטב"א ז"ל, ומרן ז"ל הקשה עליו דלא מסתבר חילוק זה דמה לי אם גופא עבירה אם הוא עובר ס"ס מצוה הבאה בעבירה וכו' יע"ש, ולפי האמור לא קשה ולא מידי דהריטב"א אויל לשיטתיה במלאכת שבת כנו', דיש חילוק בין נעשה בגופה עבירה ללא נעשה כנו', ועוד הקשה שם מוהריט"א ז"ל להריטב"א ז"ל ועוד קשה דאמרי' בירושלמי דמגילה עלה דמתני' היה כותבה דורשה ומגיהה אם כיוון לכו יצא, דהא אמרה פורים מותר בעשיית מלאכה, וצ"ל דהא מתני' דיעבד קתני וכו' וע"כ צ"ל דהכי מייתי, דכיון דעבד איסור בכתיבתה אמאי יצא

כיון דהויא מצוה הבאה בעבירה, ואם איתא דכל דאין גופה עבירה לא חשיב מצוה הבאה בעבירה וכו' מאי ראיא מייתי עכת"ד, וזה ימים כי תמהתי על קושיא זאת איך יצאו דברים כאלו מפה קדוש, דהוא הבין דמ"ש במשנה אם כיוון לבו יצא היינו דכיוון לבו לצאת באותה מגילה שכותב עתה, וזה ליתא, כמפורש בתלמוד דידן דאוקמא למתני' במונח לפניו מגילה כהלכתה והוא מעתיק וכותב או מגיה אחרת מזאת הכשרה, ומ"ש אם כיוון לבו היינו מן המגילה הכשרה והוא פלא לע"ד.

וכוונת הירושלמי דמייתי הוא בפשיטות מדקתני היה כותבה וכו' דאין דרך התנא לאשמועינן דיעבד בלי קדימת לנו האיסור, ועיין למהר"י כולי ז"ל המגיה של הר"ב מ"ל בפ"י מה' אישות הלכה יו"ד, שכתב בסו"ד ז"ל ועל תי' הר"ן שם ק"ל מהירושלמי שהביא הר"ן בפ"ב דמגילה אמתניתין דהיה כותבה דאמרין הדא אמרה מותר בעשיית מלאכה יע"ש ויש ליישב, וכל הרואה דברים אלו של הרב ז"ל נראים כחידה, אמנם עפ"י פירושינו הגו' הנה נכון והמבין יבין.

הדרן לקמייתא דמהתימה על הרב ערוך השלחן ז"ל דאחר שהביא דברי הרשב"א דר"פ ר"א דמילה ודברי הריטב"א דפ' מי שהוציאוהו, הביא דברי הרמב"ם ז"ל הנו"ל דפ"ו מה' שבת] גבי פירות שיצאו חוץ לתחום וכו' ולא זכר מל' הרשב"א שהביא הה"מ שם הנו"ל, והנה בדברי הרמב"ם שכתב דבמזיד לא יאכלו, לא פירש אם הוא גם לאחרים או דוקא למי שהוציאם דוקא, והרב ערוך השלחן ז"ל בסי' של"ט סו' ס"ב הביא שמצא בס' מעשה רוקח בתחילתו שהביא בשם ס' הכתים דלא אסר אלא לבעל הפירות שהוציאו בעצמו יע"ש, וא"כ אנן בדין שאין אנו עושים מלאכה זו של סינון המים, ואפי' הבינונים, אפי' אם היו במשמרת עצמה, ואפי' אם היה פסולת מתוך אוכל לאחרים שרי בשופי בלי שום פקפוק, לא כמו שהגדיל המדורה הרב כמהר"ר הי"ו המערער, ואמר שהת"ח ויראי ה' עושים הפך מרן והפוסקים המפורסמים. וכבר היה בדעתי להרחיב יותר ממה שכתוב לקיים להם מנהגם של ראשונים כמלאכים, וכבר גיליתי דעתי שמה שראיתי היה בסודר ושנים אוחזין דבזה אין כאן איסורין ואין כאן מנהגים וסייגים דגדולה מצות עונג שבת כאמור. ולפי שאין הפנאי מסכים עמי באתי אל הקוצ'רים ממני יראו הדברים ... אהבת האמת

הצעיר שלמה משה סוזין ס"ט



השלמה ותיקון טעות: בגליון קסד במדור 'גנוזות', נפל טעות בקריאת החתימה של רבי יצחק אזולאי זלה"ה וצריך להיות רבי יעקב מולכו זלה"ה מגדולי רבני ירושת"ו שהגריחיד"א זלה"ה מזכירו רבות בספריו.

כמו"כ נשמטה חתימה אחת של הגאון רבי יאודה הכהן זלה"ה שבא על החתום אחר רבי אברהם כאריגאל זלה"ה

התודה להרב אפרים לוי שליט"א שהיסב את תשומת לבנו.

חידושי תורה

הרב שלום הירשפרונג

בגדר דין מוחק

ובגדר מוחק אות גדולה ויש במקומה לכתוב שתיים

בעינין שיהא במקומה לכתוב ב' אלפין, וצ"ע מ"ט גרע מוחק אות אחת ממוחק טיפת דיו דחייב משום דמכשיר מקום ב' אותיות, והתם הרי לא שייך כהאי גוונא, ופשיטא דחיובו על מקום כל כתב שהוא וכל אות שהיא, ומאי שנא דבמוחק אות גדולה בעינין דוקא אותה האות, ובמאי גרעה ממוחק טיפת דיו.

הרמב"ם שבת פ"א ה"ז כתב וז"ל "רושם תולדת כותב הוא, כיצד הרושם רשמים וצורות בכותל ובששר וכיוצא בהן כדרך שהציירין רושמים הרי זה חייב משום כותב, וכן המוחק את הרושם לתקן הרי זה תולדת מוחק וחייב" ובפשטות כוונת הרמב"ם במש"כ "וכן המוחק את הרושם", דכיון דרושם חשיב ככותב, א"כ ה"ה דמוחק את הרושם חייב, וצ"ע דאמאי בעינין להא דרשום חשיב כתב לענין כותב דלפיכך חייב נמי במוחק את הרושם, והרי במוחק לא בעינין מחיקת כתב דאף מוחק טיפת דיו חייב, ורשימה לא גרעה עכ"פ מטיפת דיו.

וביותר יש להקשות דבמוחק את הרושם כתב הרמב"ם דהוי תולדת מוחק, ובפשטות ההסבר בדברי הרמב"ם הוא, דכמו דרושם רשמים הוי תולדת כותב כמש"כ הרמב"ם, ה"ה מוחק את הרושם הוי תולדת מוחק, והנה במוחק טיפת דיו לא כתב הרמב"ם דהוי תולדה, ובפשטות משמע דהוי אב,

א. שבת דף עה ע"ב, "תנו רבנן כתב אות אחת גדולה ויש במקומה לכתוב שתיים פטור, מחק אות גדולה ויש במקומה לכתוב שתיים חייב. אמר רבי מנחם ברבי יוסי וזה חומר במוחק מבכותב".

והנה הרא"ש הביא דאיתא בתוספתא פ"ב ה"ז דאף המוחק דיו שנפל על הספר או שעוה על הפנקס ומחקו ויש במקומו לכתוב שתי אותיות חייב, וחזינן דאיסור מוחק הוי אף כשאינו מוחק אותיות כלל, אלא כל דמכשיר המקום לכתובה חייב, וצ"ע א"כ מה שייך לומר על מוחק אות גדולה, "זה חומר במוחק מבכותב", דבשלמא אם איסור מוחק היה מחיקת האותיות, בזה שפיר י"ל דהוי חומר במוחק, דאף באות אחת חשיב מוחק משא"כ בכותב, אבל אם כל חיובא דמוחק לא הוי אלא הכשרת מקום לכתובה, א"כ הרי שפיר מכשיר מקום ב' אותיות, ומה לי דמחק אות אחת, ואין זה שייך לכותב כלל, וביותר דלא גרע ממוחק טיפת דיו דחייב, דעכ"פ מכשיר הוא את המקום לכתובה ב' אותיות, וכי על מוחק טיפת דיו שייך לומר דזה חומר במוחק מבכותב.

בשיטה להר"ן כתב דבמוחק אות גדולה דחייב, בעינין דיהא במקומה אותו סוג כתב, כגון אם מחק אות אשורית, בעינין מקום כדי לכתוב אשורית, וכמו כן בעינין מקום לכתוב אותה האות שמחק, כגון אם מחק אות א',

ולכאורה בפשטות מהא דאמרינן דמוחק טיפת דיו חייב, חזינן דחיוב מוחק לא הוי דוקא במחיקת אותיות וחיובו הוי משום הכשר מקום לכתובה, וא"כ בעינן מוחק דוקא ע"מ לכתוב, וכן מפורש הוא בלשון השו"ע הרב סי' ש"מ ס"ד "והואיל וחיוב המוחק הוא משום שעושה כן ע"מ לכתוב, דהיינו שמתקן מקום לכתובה, לפיכך אפי' לא מחק אותיות אלא טשטוש דיו בלבד חייב וא"צ כלל מחיקת כתב".

והנה בר"ן בס"פ הבונה על הא דאיתא בגמ' שם "אמר רב ששת הכא במאי עסקינן כגון שנטלו לגגו של ח"ת ועשאו שני זיינין, רבא אמר כגון שנטלו לגגו של דל"ת ועשאו רי"ש". כתב וז"ל "וכתוב בחדושי הרשב"א דמהא שמעי' דבכה"ג לא מיכרי חק תוכות שאינו אלא כמפריד בין שני אותיות דבוקות וכן כשנטלו לגגו של דל"ת ועשאו רי"ש אינו אלא כדי שנפל ע"ג האות ול"נ דאין מכאן ראייה דלגבי שבת ליכא קפידא בין חק תוכות לחק יריכות דכל היכא דהוי מלאכת מחשבת מיחייב שהרי אפי' מוחק על מנת לכתוב חייב, וצ"ע דמה ראייה הביא ממוחק, דהתם חיובו משום מוחק, ולא חסר כלום במעשה המחיקה, ומנא לן דכותב נמי מחויב בלא מעשה כתיבה, וחזינן לכאורה מהר"ן דמוחק מיישך שייך לכותב, דחיובו הוי משום דמכשיר המקום לכתובה, ועל כן מיישך שייך חיוב מוחק לחיוב כותב, עד כדי שהביא ראייה דכיון

וצ"ע א"כ דמ"ט מוחק את הרשום הוי תולדה ולא אב, ובמאי גרע מטיפת דיו דהוי אב.

וכן יש להקשות דמ"ט כתב הרמב"ם כלל להאי דינא דהמוחק אות גדולה דחייב, דמאחר דכתב הרמב"ם דהמוחק טיפת דיו חייב, פשיטא דמוחק אות גדולה חייב דלא גרע ממוחק טיפת דיו דחייב, והנה באמת בטור ובשו"ע לא כתבו האי דינא דמוחק אות גדולה, והביאו רק ההלכה דמוחק טיפת דיו וממילא ידעינן דה"ה במוחק אות גדולה, וצ"ע בדעת הרמב"ם.

ב. והנה בהא דבעינן מוחק ע"מ לכתוב [וכה"ג בקורע ע"מ לתפור], חקרו הרבה האחרונים, ולכאורה נחלקו בזה הראשונים, האם הוי דין בעיקר גדר חיוב מוחק דבעינן דוקא ע"מ לכתוב, ולפי"ז יוצא דהגדר דמוחק הוא דהוי הכשר מקום לכתובה, או נימא דהא דבעינן ע"מ לכתוב הוא משום דלא ליהוי מקלקל, ולפי"ז לא בעינן דוקא מוחק ע"מ לכתוב, וכל היכא דאיכא גוונא דלא הוי מקלקל שפיר דמי, וביתר ביאור דאם הדין ע"מ לכתוב דלא ליהוי מקלקל, א"כ גדר איסור מוחק היינו "מחיקת אותיות", אמנם אם כל דין וגדר מוחק הוא ע"מ לכתוב, א"כ לא בעינן דוקא מחיקת אותיות וחיובו הוי משום דמכשיר מקום לכתובה, וניחוי בזה.¹

1 והנה בשיעורי ר' דוד פוברסקי וצ"ל ר"ל דנ"מ בזה אי בעינן במחיקה שיעור לכתוב ב' אותיות או לא, דאי הדין מוחק דוקא ע"מ לכתוב, בעינן דוקא ע"מ לכתוב ב' אותיות, ובפשטות כיון דהוא שיעור דכותב, והאיסור דמוחק להכשיר המקום לכתובה, אבל אי כל מה דבעינן ע"מ לכתוב דלא ליהוי מקלקל, לא בעינן שיעור דב' אותיות, אמנם לכאורה צ"ע דבמתני' מפורש דבעינן מוחק ע"מ לכתוב ב' אותיות, [ולקמן ניחוי במה שנתספק השפת אמת האם מקום בעינן לב' אותיות דהוא שיעורא דמוחק, ואפשר דסגי בע"מ לכתוב אות אחת, ומש"כ במתני' ע"מ לכתוב ב' אותיות, היינו דמקום המחק בעינן דיהיב ב' אותיות], והנה באפיקי ים ח"ב סי' ע"ה נראה נמי שחקר בהאי חקירה וכתב דנ"מ דאי בעינן דוקא ע"מ לכתוב בעינן שימחוק כל השיעור דב' אותיות בשבת, אמנם אם הדין ע"מ לכתוב הוא דלא ליהוי מקלקל, אפשר דמהני אם מוחק מקצת בערב שבת והשלים לשיעור מחיקה בשבת, דהאפיקי ים ס"ל דלא שייך לומר דאם התיקון הוא הכתיבה, דיהא מהני טפי מכתובה עצמה דבעינן ב' אותיות, ע"כ כתב דלעולם בעינן שיהיה מקום ב' אותיות, אלא דאם המלאכה היא מה שמכשיר מקום לב' אותיות, א"כ בעינן שאת כל השיעור ב' אותיות יעשה בשבת, אמנם אם הא דבעינן ע"מ לכתוב הוי משום דלא יהא מקלקל, בזה י"ל דהמחיקה הוי בכל שהוא, ומקלקל לא הוי דיש במקומו לכתוב ב' אותיות, וא"ש מש"כ במתני' "מוחק ע"מ לכתוב ב' אותיות".

דחזינן דמוחק חייב ע"י דמכשיר המקום לכתובה ה"ה דכותב לא בעי למעשה כתיבה.²

והנה האבנ"ז או"ח סי' רט סק"א כתב להוכיח מדברי הרמב"ם דכתב דבכותב בעינן כותב כתב שיכול להתקיים, וכן במוחק בעינן מוחק כתב שיכול להתקיים, ומ"מ בהא דבעינן מוחק ע"מ לכתוב, לא כתב הרמב"ם דבעינן ע"מ לכתוב כתב שיכול להתקיים, ומשמע דבכל כתב סגי, ודלא כמש"כ הרא"ש בהא דבעינן מתיר ע"מ לקשור דכתב הרא"ש דבעינן ע"מ לקשור קשר של קיימא, וכתב האבנ"ז דחזינן דהרא"ש ס"ל דהוא תנאי בעצם המלאכה, ע"כ בעינן דוקא ע"מ לקשור קשר של קיימא.

והתוס' ס"ל נמי כהרא"ש, בדף עג ע"ב, בד"ה וצריך לעצים "נראה דאפילו לר' יהודה דמחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה בעינן צריך לעצים, דלא מיקרי בעצים קוצר אלא בענין זה, מידי דהוה אקורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב" ומבואר דהא דבעינן ע"מ לכתוב הוי תנאי בעצם המלאכה, דהרי בזומר הא דבעינן צריך לעצים, לא הוי משום דלא ליהוי מקלקל, דהרי מתקן הוא את האילן, וכל מה דבעינן צריך לעצים, לא הוי אלא דהוא תנאי בעצם המלאכה, וכתבו דהוי כמוחק ע"מ לכתוב.

אמנם בדעת הרמב"ם כתב האבנ"ז דחזינן דס"ל דכל מה דבעינן מוחק ע"מ לכתוב, הוי כדי שלא יהא מקלקל, דאי הוי ס"ל דבעינן

דוקא מוחק ע"מ לכתוב, לא היה מועיל ע"כ לכתוב כתב שאינו יכול להתקיים,³ אבל אם כל מה דבעינן ע"מ לכתוב הוא כדי שלא יהא מקלקל, בזה סגי אף בע"מ לכתוב כתב שאינו יכול להתקיים, ובאמת מדויק כן ברמב"ם דהרמב"ם בה"ט לאחר שכתב דבעינן מוחק ע"מ לכתוב, כתב "אבל המוחק ע"מ לקלקל פטור", משמע דהעיקר הוא שלא יהא מקלקל, וכתב דכן משמע מדברי רש"י דף ל"א ע"ב ד"ה לעולם כר' יהודה, דכתב שם בא"ד וז"ל "וסותר דתנן באבות מלאכות דמחייב, סותר על מנת לבנות הוא, ואינו יכול לבנות אלא אם כן סותרו, והשתא לאו קלקול הוא, כו', ומכבה דומיא דסותר הוא, וכן קורע דומיא דסותר, ולהכי תנן הקורע על מנת לתפור, וכן מוחק תנן על מנת לכתוב דכולם סותר נינהו", וחזינן דרש"י נמי ס"ל דהעיקר דבעינן מוחק ע"מ לכתוב הוא משום דלא להוי מקלקל, ולפי"ז יוצא דחיובו משום "מחיקת אותיות" וא"כ צ"ע מ"ט חייב במוחק טיפת דיו, דמהתם דחזינן דהחיוב דמוחק משום דמכשיר המקום לכתובה, וא"כ בעינן דוקא ע"מ לכתוב.

והנה המרדכי כתב בס"פ כלל גדול, "נשאל לרבינו מאיר על עוגיות התינוקות שכותבין עליהן האותיות ותיבות איך אוכלים אותם התינוקות ביו"ט והשיב אי משום מוחק ביו"ט ליכא איסורא דאורייתא במוחק אלא ע"מ לכתוב כדאמר' פרק כלל גדול, מיהא איסורא דרבנן איכא כו',

2 ולאחר כל הנ"ל עדיין צ"ע מה הראיה מדחייב מוחק דה"ה בכותב חייב אף היכא דחק תוכות.
3 והנה ראיתי באפיקי ים ח"ב סי' ד' ענף ה' שחקר במוחק ע"מ לכתוב ביד שמאל, ור"ל דתלוי בחקירה הנ"ל דאם הא דבעינן ע"מ לכתוב הוא דין בעצם המלאכה א"כ לא מהני ע"מ לכתוב בשמאל דהרי כותב בשמאל אינו חייב משום כותב אבל אם הא דבעינן ע"מ לכתוב לא הוי אלא משום דלא להוי מקלקל, שפיר מחויב אף ביד שמאל.

ולכאורה י"ל דאף אי נימא דדין דמוחק ע"מ לכתוב הוא בעצם המלאכה וחייב משום דמכשיר המקום לכתובה, מ"מ החסרון ביד שמאל לא הוי בהכתב, אלא במעשה הכתיבה דהוי כלאחר יד, וע"כ בספר תורה כשר הכתיבה ביד שמאל, וא"כ מ"ט לא מהני כה"ג לחיובא וכי בעינן דוקא ע"מ לכתוב דחיובי שבת, ואפשר דלפי מש"כ הר"ן בס"פ הכונה להוכיח דבשבת חייב כותב אף בחק תוכות מדחזינן דמוחק ע"מ לכתוב חייב, וחזינן דדינא דע"מ לכתוב מיישך שייך לחיובי כותב, וא"כ לפי"ז בעינן דוקא ע"מ לכתוב כתב שחייבין עליו משום כותב בשבת.

והוא דין מוחק דמכשיר מקום לכתיבה, ובזה עיקר המלאכה הוא ע"מ לכתוב ב' אותיות.

ולפי זה יתבאר שפיר, מש"כ הפמ"ג בא"א שם באות ז', דמש"כ הרמב"ם דבעינן מוחק כתב שיכול להתקיים ובכתב שאינו יכול להתקיים לא חשיב מוחק, כל זה דוקא במוחק שלא על מנת לכתוב, אבל במחיקה ע"מ לכתוב, כל דמהני לכתיבה חייב משום הכשרת כתיבה, והביאור בזה צ"ל דלדין דמחיקת אותיות, דהיינו היכא דלא הוי ע"מ לכתוב דחיובא הוי משום מחיקת אותיות, בעינן דוקא כתב היכול להתקיים ובלאו הכי לא מיקרי מחיקת "כתב", משא"כ להכשיר המקום לכתיבה בגוונא דהוי ע"מ לכתוב, ליכא דין מחיקת כתב ולא גרע משעוה וע"כ לא בעינן כתב היכול להתקיים.

והנה החיי אדם בהל' נט"י סי' מ' ה"ח כתב "מי שנתפחמה ידו משחרות קדירה וכיוצא בו בשבת, נראה לי דאם אין בו ממש רק חזותא בעלמא או אפילו יש בו ממש רק שהוא במעוט היד, מותר ליטול ידיו ובלבד שלא ינגבם דהוי כמוחק", וכתב הנשמת אדם דטעמא הוא דהמוחק טשטוש דיו או ש"ד על מנת לכתוב שתי אותיות חייב, וא"כ עכ"פ בשלא ע"מ לכתוב הוי שבות דרבנן.

וכתב ע"ז בספר אהבת שלום למהרש"ם דיש לומר דליכא איסור כלל, דבמוחק טיפת דיו הא דבעינן ע"מ לכתוב, הוי גוף הדין דמוחק, והיינו דבשלמא במוחק אותיות דהדין ע"מ לכתוב הוא משום דלא להוי מקלקל, בזה היכא דהוי מקלקל איכא עכ"פ איסור דרבנן, אמנם הכא דליכא אותיות, כל האיסור מוחק הוא הא דמכשיר המקום לכתיבה, ובלאו הכי ליכא לאיסור מוחק כלל ולא שייך לומר בזה דאיכא שבות דרבנן.

והנה הביאור הלכה בסי' ש"מ הביא להתוספתא בפ"ב ה"ז, ואיתא שם "אין לך שחייב אלא המוחק ע"מ לכתוב, והמוחק ע"מ לתקן כל שהוא ה"ז חייב" ומפורש דאף מוחק שלא ע"מ לכתוב היכא דהוי ע"מ

והוכיחו האחרונים מדברי המרדכי, דבשלמא אי נימא דטעמא דבעינן ע"מ לכתוב דאל"ה מקלקל הוא, א"ש דאיסורא דרבנן איכא אף בכה"ג דמקלקל, דלא חסר בעצם גוף המלאכה, אלא דאיכא פטור דמקלקל, וע"כ איכא עכ"פ איסורא דרבנן, אבל אי נימא דע"מ לכתוב הוא תנאי בעצם מלאכת מוחק, דלא הוי מלאכה אלא ע"י דהוי ע"מ לכתוב, לא שייך כלל איסורא דרבנן, דהרי חסר בעיקר מלאכת מוחק, וחזינן ע"כ דס"ל דטעמא דבעינן ע"מ לכתוב הוי משום דלא ליהוי מקלקל, וצ"ע כנ"ל.

והנה בדברי הפמ"ג לכאורה סותר עצמו, דבמשבצות זהב סי' ש"מ אות א' כתב וז"ל "יראה לי לקח טבלא שחורה וכדומה ולבנה שתהא לבנה לכתוב עליה בדיו וכן להיפך, אם יש במקומו לכתוב שתי אותיות חייב, דמאי שנא ממוחק דיו שלא היה כתב כלל, ע"מ לכתוב ב' אותיות חייב, אע"ג דבמשכן מחקו אותיות, מ"מ עיקר הוא המחיקה ע"מ לכתוב, דאות בטעות כמאן דליאת וכדיו דמי כו" עיי"ש, ומפורש דעיקר מלאכת מוחק, הוא דוקא ע"מ לכתוב דהיינו הכשרת מקום לכתיבה.

והנה הפמ"ג כתב באשל אברהם שם אות ז' דמוחק ב' אותיות על דבר המתקיים והיה כתוב איזה ענין שחייב הוא או חבירו חייב לו ורוצה למחוק זה, חייב אע"פ שאין רוצה ע"מ לכתוב ב' אותיות, ומבואר בפמ"ג דעיקר הדין דבעינן ע"מ לכתוב הוא כדי דלא ליהוי מקלקל, וע"כ בכה"ג דהמחיקה תיקון הוא, לא בעינן ע"מ למחוק, וצ"ע דסותר למש"כ במשבצות זהב.

ג. וע"כ ביארו בזה דע"כ דתרי דינים איכא במוחק, דיש דין היכא דמוחק אותיות, ובזה העיקר הוא מעשה המחיקה, וכל מה דבעינן הוא שלא יהא חשיב מקלקל, וא"כ היכא דאיכא תיקון בעצם המחיקה, כגון בגוונא דהפמ"ג דמוחק ענין שחייב הוא או חבירו, לא בעינן ע"מ לכתוב, ואיכא עוד דין היכא דאין מוחק אותיות, אלא דמוחק דיו וכדו', והיינו כגון מש"כ הפמ"ג בטבלא,

חומר במוחק מבכותב, והרי לא גרע מוחק אות גדולה ממוחק דיו דחיובו משום דמכשיר המקום לכתובה, ומה לנו אם מחק אות אחת או דיו, והרי עיקר חיובו הוא משום דמכשיר המקום לכתוב ב' אותיות, אמנם לפי"ז י"ל דנתחדש במוחק אות גדולה ויש במקומה לכתוב ב' אותיות, דאיכא חיוב דמוחק אותיות, דהיינו מחיקת כתב, דהא דיש במקומה לכתוב ב' אותיות, נותן חשיבות לאות והוי כשתיים, וזה באמת חומר דמוחק מכותב, דכותב אות אחת גדולה כשתיים, לא חשיב ככותב שתיים, משא"כ מוחק אות אחת חשיב כשתיים, וא"ש מש"כ "וזה חומר במוחק מבכותב".

ולא דמי למוחק דיו דהתם חייב דוקא ע"מ לכתוב ב' אותיות, דחיובו הוי משום דמכשיר מקום לכתובה, ולא שייך כלל לכתוב, ולא חשיב חומר למוחק מכותב, משא"כ במוחק אות, אף כשלא הוי ע"מ לכתוב חייב, כל דלא הוי מקלקל, וכגון בעומד לכתוב כתב שאינו מתקיים, לפי מש"כ האבנ"ז שהובא לעיל דכתב דמהרמב"ם מדויק דחייב מוחק ע"מ לכתוב כתב שאינו מתקיים, וביאר לפי"ז דהרמב"ם ס"ל דהא דבעינן מוחק ע"מ לכתוב, הוי רק שלא יהא נקרא מקלקל.

ויתיישב נמי שפיר לפי"ז מ"ט כתב הרמב"ם לדינא דמוחק אות גדולה אף שכבר כתב לדינא דמוחק טיפת דיו, ומ"ט הוצרך לכתוב לדינא דמוחק אות גדולה, אמנם לפי המבואר א"ש, דאיכא חידוש במוחק אות גדולה דחשיב מוחק אותיות,

לתקן חייב, והנה מדברי התוספתא הנ"ל היה אפשר עדיין לומר דהא דחייב ע"מ לכתוב, הוי נמי משום דלא ליהוי מקלקל, ותרומתו משום תיקון הוא, אמנם כיון דבתוספתא שם איתא נמי לדין דנפלה טיפת דיו ע"ג ספר ומחקה ויש במקומה לכתוב ב' אותיות דחייב, א"כ הרי מבואר בתוספתא נמי דאיכא לב' דינים במוחק.⁴

ד. והנה לפי מה שביארנו יש ליישב כל הקושיות ששאלנו, ונתחיל בדברי הרמב"ם דכתב לחידוש דמוחק את הרשום חייב ומשמעות דבריו כיון דכותב רשום חייב א"כ ה"ה מוחק, והקשינו דמ"ט בעינן לחיובא רושם, תיפוק ליה דלא גרע ממוחק דיו, אמנם לפי"ז י"ל דהרמב"ם חידש דחשיב כמחיקת אותיות וע"כ לא בעינן ע"מ לכתוב, וסגי רק דלא יהא מקלקל, ולשון הרמב"ם דייקא ובדוקא, "וכן המוחק את הרשום לתקן", והיינו רק לתקן שלא יהא מקלקל, ולא ע"מ לכתוב, דבכה"ג בעינן מחיקת אות, וע"ז כתב הרמב"ם דכיון דרושם רשימות הוי כותב, ה"ה המוחק את הרשום הוי מוחק.

וא"ש נמי לפי"ז דלהכי לא דמי למחיקת דיו דהוי אב מלאכה דהתם מכשיר המקום לכתובה, ובמוחק את הרשום הוי תולדת מוחק, דחיובו הוי רק משום מחיקת הרשום, וכי היכא דרשום הוי תולדת כותב כמבואר שם ברמב"ם, ה"ה מוחק את הרשום הוי תולדת כותב, ונפלא.

והשתא דאתינן להכא, י"ל נמי במה שהקשינו בריש דברינו מ"ט אמר ר' מנחם ב"ר יוסי, על הא דמוחק אות גדולה, דזה

4 אמנם בחזון יחזקאל שם כתב דאין לך מוחק אלא ע"מ לכתוב, והביא לדברי התוס' דף ע"ג ע"ב בד"ה וצריך לעצים שהבאנו לעיל שמבואר שם דבעינן מוחק דוקא ע"מ לכתוב, ואת דברי התוספתא "מוחק ע"מ לתקן כל שהוא" פי' ע"פ מש"כ הרמב"ם דהמוחק את הרשום חייב, ופי' דאיירי שהיתה צורה רשומה שלא כתיקונה ומוחק ממנה קצת ונעשית כהלכתה, דחייב על מחיקה זו משום תולדת מוחק אפילו בכל שהוא כיון שיש בה תיקון הציור, וכתב דא"ש גירסת הגר"א בתוספתא "והמוחק כדי לתקן כל שהוא" משום דלפי הנוסח שלפנינו "על מנת לתקן" משמע שאין המחיקה עצמה התיקון אלא תיקון שיעשה אח"כ אבל "כדי לתקן" משמע שהמחיקה עצמה היא התיקון, וכן באפיקי ים שם הביא להגהות הגר"א הנ"ל ופי' דאיירי כגון דנטל לתגא דלת וזהו כדי לתקנו, אמנם הביאור הלכה פי' התוספתא כפשוטו, דמוחק ע"מ לתקן חייב משום דלא הוי מקלקל.

וע"כ לא בעינן בזה ע"מ לכתוב, וסגי בהא דלא הוי מקלקל.

[אלא דיש לציין כאן דהקריט ספר עמד על לשון הרמב"ם בה"ט דכתב שם המוחק כתב על מנת לכתוב במקום המחקק שתי אותיות חייב, ומאי שנא דבטיפת דיו כתב "נפלה דיו ע"ג ספר ומחקק אותה, נפלה שועה על גבי הפנקס ומחקק אותה, אם יש במקומה כדי לכתוב שתי אותיות חייב" ולא כתב "על מנת לכתוב", וביאר דהיכא דהיה כתב, בזה לא סגי בהא דמכשיר המקום לכתובה, דכיון דהיה כתב כתוב, בעינן דוקא ע"מ לכתוב, ודוקא בזה לא חשיב קלקול, משא"כ היכא דהיה טיפת דיו ולא היה המקום ראוי לכתובה ולא היה בו כל כתב, בזה סגי שמכשיר המקום לכתובה דלא חשיב מקלקל, אף דאין דעתו לכתוב, אלא דצ"ע דאם נבוא לדייק כמש"כ הקריט ספר, הרי במוחקק אות אחת כתב נמי הרמב"ם "אם יש במקומה לכתוב שתי אותיות חייב" ולפי סברת הקריט ספר היכא דמוחקק כתב, בעינן דוקא ע"מ לכתוב, ודוחק לומר דכיון דהוי רק אות אחת, ומכשיר מקום לשתיים, חשיב תיקון אף בלא ע"מ לכתוב, וסגי דיש במקומה לכתוב. וצ"ע].

ולפי"ז יש ליישב נמי מש"כ בשיטה להר"ן דבמוחקק אות אחת בעינן דבמקומה יהיה מקום לאותם האותיות שכתב ולאותו סוג כתב שכתב, ומ"ט גרע ממוחקק טיפת דיו דהתם הרי לא שייך סוג כתב ואיזה אותיות, ועפי"ז יתבאר שפיר דא"נ אם מוחקק אות גדולה ע"מ לכתוב ב' אותיות במקומה, שפיר מהני מדין מוחקק דמכשיר המקום לכתובה, ולא גרע מטיפת דיו, ולא בעינן מקום לאותיות כגוונא דהאות שמחקק, אלא דבמוחקק אות גדולה בעינן לחדש דחשיב מוחקק כתב, והיינו אף דהוי אות אחת, מ"מ ע"י דמקומה הוי כב' אותיות, מחשיבה לב' אותיות, וזהו החומר דמוחקק מבכותב, ונ"מ היכא דלא מחקק ע"מ לכתוב אלא בגוונא דלא הוי מקלקל, בזה ס"ל להר"ן דכל חשיבות האות כשתי אותיות, הוי דוקא ע"י

דאפשר לכתוב ב' אותיות כמותה, ובלאו הכי לא חשיבא האות שמחקק כשתיים, משא"כ במוחקק טיפת דיו דחיובו משום דמכשיר מקום לכתובה, א"כ בכל אותיות שהם מהני, ומדוייק שפיר לשון הר"ן שם בריש דבריו "פי' משום דהו"ל כמוחקק שתי אותיות" ומה ר"ל בזה, דהרי איתא בגמ' דכיון דיש במקומה לכתוב שתיים חייב, ולפי"ז א"ש דר"ל דחיובא הוא משום מחיקת האות ולא משום מחשבת הכתיבה, ועל כן צריך לומר דהו"ל כמוחקק שתי אותיות.

ה. והנה במש"כ דנתחדש במחקק אות אחת גדולה טפי מטיפת דיו, דהוי מוחקק כתב ולא בעינן בזה ע"מ לכתוב, וסגי בזה דלא הוי מקלקל, באבני נזר מבואר דמוחקק אות גדולה הוי כמוחקק טיפת דיו, דכל חיובו הוי רק משום דמכשיר המקום לכתובה, ולא כמו שביארנו, והוא באבני"ז בסי' ר"ט שהובא לעיל, אמנם ביסוד הדברים מבואר שם כיסוד שכתבנו דאיכא ב' דינים במוחקק, דלאחר שכתב לדייק מדברי הרמב"ם דלא בעינן מוחקק ע"מ לכתוב כתב שיכול להתקיים, וסגי בכתב היכול להתקיים, וביאר דטעמא משום דלא בעינן ע"מ לכתוב אלא משום דבעינן רק דלא ליהוי מקלקל, וע"כ סגי אף בע"מ לכתוב כתב שאינו יכול להתקיים, וממילא תו לא הוי מקלקל, וסיים שם "ומ"מ נראה במחקק אות אחת או נטף שועה וסילקה, דהחויבו משום שהוא ע"מ לכתוב שתי אותיות, כודאי בעינן ע"מ לכתוב בדבר המתקיים", והנה ביסוד הדברים מבואר באבני נזר נמי דאיכא ב' דינים במוחקק, דהיכא דמוחקק ב' אותיות, המלאכה הוא מחיקת האותיות, ובעינן רק דלא להוי מקלקל, אמנם היכא דלא מוחקק אותיות, המלאכה היא מה דמכשיר המקום לכתובה.

והנה במחיקת הדיו דחיובו משום דמכשיר המקום לכתובה, וכפי שדייקנו מדברי הר"ן ס"פ הבונה דהוי כסנף של כותב, ועד כדי דהר"ן הוכיח ממוחקק דמהני

ולפי"ז אתי שפיר דהטור לא הביא להאי דינא דמוחק אות גדולה, דאזיל בשיטת אביו הרא"ש דאיסורא דמוחק אות גדולה, הוי דוקא בע"מ לכתוב ב' אותיות וחיובו בשביל מחשבת הכתיבה, וכיון דכתב הטור הדין דמוחק דיו דחייב משום מוחק, א"כ פשיטא דה"ה מוחק אות גדולה דלא גרע מטיפת דיו וחד דינא הוא.⁵

והנה לפי מה שהבאנו לעיל לדברי האבנ"ז דאף דס"ל בהרמב"ם דדינא דע"מ לכתוב הוי משום דלא להוי מקלקל, מ"מ במוחק אות אחת ס"ל דחיובו כמו מוחק דיו דחיובו משום מחשבת הכתיבה דוקא, יתיישב לנו דברי רש"י, דהנה הבאנו לעיל דהאבנ"ז כתב דברש"י דף ל"א מבואר דס"ל דהא דבעינן מוחק ע"מ לכתוב הוא משום דלא להוי מקלקל, ומשמע דס"ל לרש"י דחיובא דמוחק הוא משום מחיקת האותיות ולא משום מחשבת הכתיבה, ודלא כהרא"ש, והנה בסוגיין פירש רש"י בהא דאמרין דמוחק אות גדולה ויש במקומה לכתוב שתי אותיות, בד"ה מחק אות אחת וז"ל "שאינ מלאכת מחיקה חשובה אלא ע"מ לכתוב והרי יש מקום לשתי אותיות" ומבואר ברש"י דטעמא דבאמת מוחק אות אחת גדולה חשובה כשתים, משא"כ הדין בכותב אות אחת דאינה חשובה כשתים, דמלאכת כתיבה, הוא מה שכותב האות, וא"כ מה לי דיש במקומה לכתוב שתי אותיות, והרי לא כתב אלא אות אחת, אבל במוחק כל מלאכת מוחק הוא מה שחושב לכתוב במקום

אף בכותב חק תוכות, א"ש דבעינן ע"מ לכתוב כתב המתקיים, והאבני נזר ס"ל דמוחק אות אחת נמי לא חשיב דמוחק כתב כיון דהוי רק אות אחת, וכל מעליותא דאות אחת גדולה הוא דיש במקומה לכתוב ב' אותיות, וא"כ כל האיסור דמוחק הוא דמכשיר המקום לכתובה, וע"כ כתב דבעינן בזה ע"מ לכתוב כתב המתקיים.

ו. והנה כל זה כתבנו בשיטת הרמב"ם, אמנם בהרא"ש בסוגיין, הן אמת שבתחילה כתב וז"ל "ויראה שאין חייב על מחיקת טשטוש דיו אפי' לכתוב כמה אותיות כי לא היה במשכן אלא מחיקת אותיות כדי לכתוב במקומו", וא"כ לפי"ז חיובא דמוחק אות אחת הוי משום דין מחיקת כתב, דליכא חיוב מוחק דהכשר מקום לאותיות, וע"כ מוחק טיפת דיו לא חשיב מוחק, אמנם הרא"ש כתב בהמשך דבריו דמצא בתוספתא דחייב אף במחיקת דיו, וכתב דהיינו טעמא דאות שנכתב בטעות כמאן דליאת דמיא, ועיקר החיוב הוא בשביל מחשבת הכתיבה, וחזינן דס"ל דמוחק אותיות נמי נחשב כמוחק דיו כיון דנכתב בטעות וחיובו משום מחשבת הכתיבה, ועל כן סיים שם וז"ל "והאי דנקט בברייתא מחק אות גדולה, איירי דתני כתב אות אחת גדולה", היינו דהוקשה לו דהול"ל מחק טשטוש של דיו דחייב משום מוחק ונדע דמכ"ש מחק אות גדולה, ואמאי נקט מחק אות גדולה, וחזינן דס"ל דליכא חידוש במוחק אות גדולה יותר ממוחק טשטוש של דיו.

5 אלא דצל"ע דהבאנו לעיל לדברי האבנ"ז שכתב להוכיח דהרמב"ם ס"ל דהא דבעינן מוחק ע"מ לכתוב, הוא משום דאל"ה הוי מקלקל, ולא הוי תנאי בעצם המלאכה, והוכיח זאת ממשמעות הרמב"ם דמוחק על מנת לכתוב חייב, אף בע"מ לכתוב כתב שאינו מתקיים, דאי הוי תנאי בעצם המלאכה דבעינן דוקא מוחק ע"מ לכתוב, לא מיקרי ע"מ לכתוב אלא בכתב המתקיים, וכמו שכתב הרא"ש דבמתיר ע"מ לקשור בעינן דוקא קשר של קיימא, וכתב האבנ"ז דע"כ דהרא"ש ס"ל דמתיר ע"מ לקשור הוי תנאי בעצם המלאכה, וצל"ע על זה, דהנה בגיטין דף יט ע"א איתא, דהמעביר סיקרא ע"ג דיו, אמרי לה חייב, ואמרי לה פטור, אמרי לה חייב, מוחק הוא, אמרי לה פטור, מקלקל הוא, וכתב רש"י בד"ה מקלקל הוא, "והוה ליה כמוחק ע"מ שלא לכתוב, ולמאן דמיחייב לא הוה מקלקל כל כך שהרי כתבו ניכר", ובתוס' הרא"ש ד"ה מוחק הוא, כתב וז"ל "ומוחק ע"מ לכתוב חשוב דמסתמא עומד לחזור ולכתוב עליו בדיו [כן פי' התוס' שם], ולא נהירא, ומתוך פירש"י משמע דחשיב כמוחק ע"מ לכתוב כיון דכתבו ניכר, ומ"מ לא מחייב גם משום כותב כיון שהתחתון חשוב יותר מן העליון", ומשמע דהתוס' הרא"ש מסכים לפירש"י, וחזינן דהרא"ש אף דס"ל דבעינן מוחק ע"מ לכתוב, מ"מ לא בעינן כתב שמתחייבין עליו משום כותב.

מחייב, אלא כי עבד ע"מ לתקן, וסיים דכל מה דקתני "על מנת" הוא משום דבעי למיתנא לשיעורא דשתים, משא"כ בסותר ע"מ לבנות ליכא לשיעורא, עיי"ש, וחזינן דס"ל דכל דינא דע"מ לכתוב לא הוי אלא משום דלא להוי מקלקל וסגי בכל תיקון שהוא, וסותר למש"כ כאן, דאי סגי בכל תיקון מנא לן דמוחק אות גדולה ויש במקומה לכתוב ב' אותיות דחייב, וע"כ צ"ל כהנ"ל דב' דינים איכא במוחק, ובאות גדולה כל האיסור הוי משום מחשבת הכתיבה.

אלא דמ"מ בהר"ן עדיין לא יתיישב, דכתב דבמתני' לא הוה צריך למיתני "על מנת" דפשיטא דאל"ה מקלקל הוא, והרי צריך למיתני "על מנת" בגוונא דמוחק טיפת דיו ואות אחת דהתם דינא דמוחק הוא משום מחשבת הכתיבה, ולא סגי בתיקון אחר, וכן נ"מ דבעינן התם מוחק ע"מ לכתוב כתב המתקיים כפי שנתבאר לעיל.

ובעיקר קשה הוא, מה שכתבנו ליישב בדברי השיטה להר"ן שכתב דבמוחק אות גדולה בעינן שיהא לכתוב במקומה אותו סוג כתב ואותו סוג אות, ולכאורה צ"ע דלא גרע ממוחק דיו דהתם לא שייך סוג אות וסוג כתב, וע"כ דחיבו משום דמכשיר מקום לאותיות, ולא איכפת לן איזה אותיות, ולא יתיישב הר"ן לכאורה אלא אי נימא דאיכא חידוש יתירה במוחק אות אחת, דחיבו משום מחיקת האות אף בגוונא דליכא מחשבת כתיבה, ולזה בעינן דוקא באיכא מקום כאותה האות, ובסוגיין הרי כתב הר"ן דטעמא דחומר במוחק מבכותב וחייב אף במוחק אות אחת משום "שאינ מלאכת מחיקה חשובה אלא ע"מ לכתוב והרי יש מקום לשתי אותיות" וצ"ע.

המחק, וא"כ שפיר חשיב מוחק אות אחת גדולה למוחק, כיון דהעיקר הוא מה שיש מקום לשתי אותיות, וא"כ לכאורה הרי רש"י סותר עצמו למש"כ בדף ל"א דטעמא דבעינן ע"מ לכתוב הוא כדי שלא יהא מקלקל, והכא מבואר דגדר דמלאכת מוחק הוא, "ע"מ לכתוב".

וע"כ צ"ל בדעת רש"י דאיכא ב' דינים במוחק, איכא דין מוחק אותיות והתם בעינן העיקר שלא יהא מקלקל, ואיכא מוחק שאינו מוחק אותיות, כגון מוחק דיו וכד', דהתם חיובו דוקא משום מחשבת הכתיבה, וס"ל לרש"י דמחיקת אות אחת לא הוי מדין מחיקת כתב, דכלפי מחיקת הכתב לא חשיבא אלא אות אחת, ודוקא מדין מחשבת הכתיבה, איכא חשיבות דב' אותיות ע"י דיש במקומה לכתוב ב' אותיות.⁶

והנה לפי"ז לכאורה היה אפשר נמי ליישב את דברי הר"ן שכתב בסוגיין ממש כדברי רש"י, "שאינ מלאכת מחיקה [חשובה (ע"פ הב"ח)] אלא ע"מ לכתוב, והרי יש מקום לשתי אותיות", והיינו דס"ל דמלאכת מוחק הוא משום מחשבת הכתיבה, וכה"ג משמע בר"ן בס"פ הבונה והובא לעיל, דכתב להוכיח דבשבת חייב משום כותב אף בחק תוכות דמלאכת מחשבת אסרה תורה, והוכיח כן מדחייב במוחק, וצ"ע מה שייכות איכא בין מוחק לכותב, וחזינן דס"ל דחיובא דמוחק משום מחשבת הכתיבה הוא, [ואפ"ה לאחר כל זאת, הוא חידוש גדול בדברי הר"ן], ומ"מ בשבת דף ע"ג ע"א כתב שם מ"ט כתוב במשנה קורע ע"מ לתפור וכותב ע"מ למחוק ולא כתוב סותר ע"מ לבנות, וכתב דת' בתוס' דבאמת בהנהו לא הוי צריך למיתני "על מנת" לאשמעינן דבלאו הכי פטור, דהא ודאי פשיטא דמקלקל לא

6 ולפי"ז י"ל נמי בדברי הרא"ש דכל מה דכתב דמחיקת דיו חיובו משום דמכשיר המקום לכתובה, וכמחיקת טיפת דיו, לאו משום דס"ל דליכא דין דמחיקת אותיות ובכה"ג העיקר בזה דלא ליהוי מקלקל, ודוקא במוחק אות אחת, ס"ל דבעינן ע"מ לכתוב ב' אותיות, דדוקא עיי"ז חשיב לאות כשתים, וכמו שביארנו בדעת רש"י, ולפי"ז יתיישב נמי מה שהקשינו בהערה הקודמת מדברי התוס' הרא"ש בגיטין.

תיקון ביחס למחיקת ב' האותיות, מ"מ במקום המחק שאין בדעתו לכתוב הוי מקלקל ולא מהני.

ז. והנה "אני טרם אכלה לדבר" מצאתי השתא תלי"ת בספר גור אריה שכתב וז"ל "וזה חומר במוחק מבכותב, נראה דבא לומר שלא תאמר כי אין זה חומר כלל, כי בדין חייב אם מוחק את א' לכתוב ב' אותיות, שהרי חיוב זה בשביל שיוכל לכתוב, ולא שיהיה החיוב בשביל המחיקה, רק החיוב בשביל שתיקן שיוכל לכתוב, ולכן קאמר דודאי חומר במוחק, שהחיוב הוא בשביל המחיקה ולא בשביל שיוכל לכתוב, ואפילו הכי חייב כשימחק את גדולה שיוכל לכתוב ב' אותיות וכו', וטעמא דמילתא דסגי אף במחיקה א' גדולה, דלענין תיקון בעינן ב', אבל לענין מחיקה לא בעינן רק את א', רק שיהיה מלאכתו באותיות, וסגי באות א' שמחק", והדברים ברורים ומבוארים לכל הרואה.

אלא דהגור אריה ס"ל דליכא ב' דינים במוחק וכל דין מחיקה הוא רק מחיקת כתב, וליכא כלל דין מחיקה בשביל שיוכל לכתוב, ואת מש"כ בתוספתא בענין מי שמחק דיו, פ' בענין אחר דאירי שהדיו נפל על אותיות וכשהסיר הדיו נמחקו גם האותיות, אבל המוחק דיו לחודיה לא חייב כלל, דדוקא במוחק אותיות חייב, ודלא כפשטות מש"כ התוספתא וכפי שהבין הרא"ש, יעוי' בזה במש"כ בגור אריה שם.

והנה השפת אמת בסוגיין כתב וז"ל "גמ' ת"ר כו' מחק את גדולה ויש במקומה לכתוב שתיים חייב, צ"ע במוחק מקום הראוי לב' אותיות אבל דעתו ה' לכתוב רק אות אחת, דלכאורה י"ל דמקום הראוי לב' אותיות מחשיבו מלאכה, ותיקון הוי ע"י שרוצה לכתוב אות אחת, כי גם אחת תיקון הוא, ומה בכך דלגבי התיקון אינו כשיעור, [והא דקתני במתני' המוחק ע"מ לכתוב ב' אותיות לאו דוקא שיהי' בדעתו לכתוב ב"א אלא שיהי' אפשר לו לכתוב ב"א⁷ וצ"ע".

והנה מצאנו בשפת אמת דס"ל כמו שרצינו לומר בדעת הרמב"ם, דהמוחק את גדולה ויש במקומה לכתוב שתיים, חיובו לא משום דמכשיר המקום לכתוב ב' אותיות וכמוחק טיפת דיו, אלא דחיובו משום המחיקה, והא דבעינן ע"מ לכתוב, הוא משום דלא להוי מקלקל, אלא דנסתפק דאף דבעינן דיהיה במקום האות לכתוב ב' אותיות, מ"מ סגי אף בדעתו לכתוב אות אחת, דאות אחת נמי חשיב תיקון.

ולכאורה בגוף דברי השפ"א שכתב דאות אחת נמי תיקון הוא ומהני, יש לדון בדבריו ויש לומר דלא מהני, דאף אי נימא דאות אחת חשיב תיקון, מ"מ י"ל דבעינן דהתיקון יהא במקום המחק, ואם שיעור מוחק הוי שתי אותיות, בעינן דהתיקון יהא בכל מקום שתי האותיות, ובכה"ג דדעתו לכתוב אות אחת, נמצא דרך במקום אות אחת הוי תיקון, ובמקום האות השניה לא הוי מתקן אלא מקלקל, ואף אי נימא דאות אחת חשיב



7 והנה במש"כ בסוגריים דהא דקתני במתני' ע"מ לכתוב ב' אותיות, היינו שיש במקומו לכתוב ב"א, והנה בזה הוי דלא כהמנחת חינוך דכתב דהנה בשיעורא דכותב דבעינן ב' אותיות, ודאי דליכא לשיעורא ואפי' כתב ב' אותיות קטנות, חייב, וא"כ ה"ה במוחק הב' אותיות קטנות חשיב מוחק ע"מ לכתוב דיכול לכתוב כמו האותיות שמחק, אלא דנסתפק שם במוחק את גדולה או טיפת דיו ויש במקומה לכתוב ב' אותיות, באיזה משרצין, וכתב דמשרצין בבינוניות, עכ"פ מבואר במנ"ח דכלל מוחק ב' אותיות כל שהם חייב, ובשפ"א ר"ל דמש"כ במתני' ע"מ לכתוב ב' אותיות, היינו שיש במקומם לכתוב ב' אותיות, וצ"ע דהרי מחק ב' אותיות וא"כ יש במקומם לכתוב כמותם, וחזינן דס"ל דאף בכהאי גוונא בעינן מקום לכתוב אותיות בינוניות.

הרב אליהו גרינצייג

לעי"נ אמי מורתי מרת רחל לאה ע"ה הכ"מ
נלב"ע ז' תמוז תשע"ב

איסור מלאכה ביו"ט

ב"קול התורה" גליון מ"ז, וראה רביד הזהב
פ' בא]

וכל זה יש ללמוד מלשון הרמב"ם שם
ה"ד שכתב "כל מלאכה שחייבים עליה
בשבת אם עשה אותה ביו"ט שלא לצורך
אכילה לוקה חוץ מן ההוצאה מרשות
לרשות והבערה וכו', ושאר מלאכות כל
שיש בו צורך אכילה מותר כגון שחיטה
ואפיה ולישה וכיו"ב וכל שאין בהן צורך
אכילה אסור כגון כתיבה ואריגה ובנין
וכיו"ב", והנה מתחילת דבריו נראה שכל
מלאכות אע"פ שאין מהותן מלאכת אוכ"נ
הרי אלו מותרות לצורך אוכ"נ. וכבר הרגיש
בזה המ"מ, ופי' כונת הרמב"ם שר"ל רק
מלאכת אפיה ובישול וכיו"ב, וכבר עמד
הלח"מ שם שאין משמעות לשון הרמב"ם
כן, ואכן מלבד הקושי בלשון אכתי צ"ע מאי
דמסיק הרמב"ם, ושאר מלאכות וכו' והרי
כל זה כבר קדם תחילה, ולא יזה צורך חזר
וכתב כל זה, לפיכך נראה שדברי הרמב"ם
מדוקדקים, דתחילה כתב "כל מלאכה וכו',
אם עשה אותה ביו"ט שלא לצורך אכילה
וכו'", כלומר שצורך עשיית האדם אינו
עבור אכילה ואז ה"ז לוקה, אבל אם כונת
האדם לצורך אכילה אינו לוקה, וזה מיירי
בכל המלאכות, וכמו דחזינן המשך לשונו
שכתב חוץ מהוצאה והבערה, שאלו אינן
מלאכות אוכ"נ במהותן, וא"כ ש"מ שגם
המלאכה שהזכיר קודם היינו כל המלאכות
ולוקה רק אם אין המטרה לאכילה, ברם אם
המטרה לאכילה אינו לוקה, ובהמשך דבריו
ביאר עוד דשאר המלאכות מלבד הוצאה
והבערה דלוקה עליהן כאשר אינן צורך
אכילה, דמ"מ יש הבדל ולא כולן שוות,
אלא "כל שיש בו צורך אכילה וכו'", ר"ל
שהמלאכה בעצמותה ומהותה היא צורך

כתב הרמב"ם פ"א מה' שביתת יו"ט ה"א
- ב, וז"ל: ששת ימים האלו שאסרן הכתוב
בעשיית מלאכה שהן ראשון ושביעי של
פסח וכו', הן הנקראים ימים טובים ושביתת
כולן שוה שהן אסורין בכל מלאכת עבודה
חוץ ממלאכה שהיא לצורך אכילה שנאמר
אך אשר יאכל לכל נפש וגו', כל השובת
וכו', וכל העושה באחד מהן מלאכה שאינה
לצורך אכילה כגון שבנה או הרס או ארג
וכיוצא באלו הרי בטל מצוה עשה ועבר על
לא תעשה שנאמר כל מלאכת עבודה לא
תעשו כל מלאכה לא יעשה בהם ואם עשה
בעדים והתראה לוקה מן התורה. ע"כ. הנה
יש לראות איך היא שי' הרמב"ם בגדר
איסור מלאכה ביו"ט, וכן יש לראות איך
יתפרשו סוגיות הש"ס עפ"י שיטתו. וכתב
המ"מ שיש ללמוד מלשון הרמב"ם דמלאכת
אוכ"נ אינה בכלל מלאכת עבודה, והוסיף
דמש"כ הרמב"ם המקרא דאך אשר יאכל
לכל נפש הוא בגלל חג המצות ראשון
ושביעי שלא נאמר בהם מלאכת עבודה, ועי'
בלח"מ מה שהביא משו"ת רלב"ח סי' נ"ג,
ומה שהאריך בזה. ולכאורה אמיא באופן
אחר, דהנה באמת כל מלאכת אוכ"נ אינה
בכלל מלאכת עבודה כלל, ומה דנאמר עוד
מפורש בתורה דמלאכת אוכל נפש מותרת,
הכונה הוא על שאר מלאכות שאינן במהותן
מלאכות של אוכ"נ, אלא שאם עשאו לצורך
אוכ"נ ה"ז מותר. וכפי שמבואר להלן דפסק
כר"י דמכשירי אוכ"נ נמי מותרים ביו"ט,
אלא שבגמ' מבואר הילפותא מיעשה לכם
לכל צרכיכם, ואילו לפי הנראה מלשון
הרמב"ם כל הפסוק איירי במכשירי אוכ"נ.
[ולענין יוה"כ במלאכת אוכ"נ, יענין יראים
סי' ש"ו, ובמק"א נתבאר בס"ד בשם הנצי"ב
בהעמק דבר והביאו במקראי קדש, ונדפס

הותרה ביו"ט אף בלי הכלל של מתוך, אלא ליכא איסור מבעיר ביו"ט, ונדפס בזה קונטרס מיוחד מהאדר"ת, וראה גם תו"ש שם סי' ל"ט, יעו"ש בדבריהם, [ונתבאר בס"ד בקרואי העדה עניני יו"ט].

והנה שי' המ"מ בדעת הרמב"ם שמלאכות אחרות אסורות אפי' הן לצורך אוכ"נ, ואזיל בזה לשיטתיה שם פ"ד ה"ד, וכן שם ה"ח - ט', דלא קי"ל כר"י שאף מכשירי אוכ"נ מותרים, ברם שי' היש"ש ביצה פ"ג סי' כ"א וכן הגר"א אור"ח סי' תק"ט ס"א דהרמב"ם פוסק כר"י שאף מכשירי אוכ"נ הותרו ביו"ט, יעו"ש בדבריהם, ועפ"י מובן שיש לפרש לשון הרמב"ם כמש"כ לעיל, שכל המלאכות מותרות לצורך אוכ"נ. וז"ל הקרית ספר, וכל שאין בהן צורך אכילה ככתיבה ואריגה אסור מדאורייתא אפי' עשן לאכילה דלא התירה התורה אוכ"נ אלא מה שהוא רגיל לעשות לצורך אוכ"נ כאפיה ובישול, ומ"מ נראה שאינו לוקה מדאורייתא דלאו בכלל מלאכת עבודה היא, כיון דעשן לצורך אכילה, וכן נראה מלשון הרב ז"ל שכתב כל מלאכה שחייבים עליה בשבת אם עשה אותה ביו"ט שלא לצורך אכילה לוקה וכו', דמשמע הא אם עשם לצורך אכילה לא לקי וכו', ע"כ.

והנה אף הרמב"ן עה"ת ויקרא כג,ז האריך בביאור ענין מלאכת עבודה וז"ל, ומלאכה שהיא באוכל נפש היא מלאכת הנאה לא מלאכת עבודה וזה מתבאר בתורה כי בחג המצות שאמר תחילה כל מלאכה לא יעשה בהם הוצרך לפרש אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם ובשאר כל ימים טובים יקצר ויאמר כל מלאכת עבודה לא תעשו לאסור כל מלאכה שאינה אוכל נפש ולהודיע שאוכל נפש מותר בהן וכו'. ע"כ. ויעו"ש שהאריך לישב כל מדרשי חז"ל עפ"י דרך זו, והביא שיטות הדברים כבר פי' כן רבינו חננאל. והנה עפ"י דרכנו בשי' הרמב"ם א"צ בכל יו"ט ילפוטא בפ"ע, אלא הואיל והוקשו כל המועדים א"כ אף

אכילה, ולא רק שהעושה מתכוין לצורך אכילה, בזה איכא היתר, ואילו עשן שלא לצורך אכילה נמי אינו לוקה וכמו שיבואר, ושאר מלאכות "שאינן בהן צורך אכילה וכו' ", ר"ל שאין מהותן העצמית צורך אכילה, בהן ה"ז לוקה הואיל ולא נעשו לצורך אכילה. וזה מתפרש עפ"י האמור, דתרי הלכות נאמרו כאן, דמלאכות של אוכ"נ הרי אלו מותרות לגמרי ואע"פ שלא נעשו לצורך אוכ"נ, ואילו שאר מלאכות מותרות רק אם נעשו לצורך אוכ"נ, והנה הא דמלאכות אוכ"נ שנעשו שלא לצורך אוכ"נ, היינו המבשל מיו"ט לחול או לנכרים ובהמה, וה"ט דאינו לוקה הואיל ואי מקלעי אורחים, יעו"ש פ"א ה"טו, ונראה לבאר הגדר בהא דהואיל, דמה"ט לא אקרי מלאכת עבודה, אלא הוי מלאכת אוכ"נ, כיון שראוי לאורחים, (וראה שו"ת מוצל מאש ח"ב סי' י"ב), אבל בלא"ה אין מלאכות אלו בגדר צורך אוכ"נ, וממילא יוכלו במלאכת עבודה, אבל במלאכה שהיא במהותה מלאכת עבודה, אין לה היתר מפורש אלא בנעשה לצורך אוכ"נ, אבל בלא"ה הוי ממש מלאכת עבודה, ואין בה שום היתר, ולזה לא יועיל מקלעו אורחים, והיא סברא מושכלת, דמה דהוי אוכ"נ במהותו סגי במקלעו אורחים שלא לחייב עליו, אבל מה שאינו אוכ"נ במהותו וצריך היתר לעשותו ביו"ט, הרי ככה"ג ליכא היתר, ולא שייך כלל אי מקלעי אורחים. ועי' היטב בהגהות הרא"מ הורביץ פסחים ה,א בגדר מתוך, דהוי מלאכה שאינה מלאכת עבודה. וראה גם מגיני שלמה ביצה יב,א ושו"ת שואל ומשיב מהדור"ק ח"ב סי' ס"ב מהשט"מ כתובות ז,א. ועפ"י דברינו יל"ד בדברי השאג"א סי' ק"ב, יעו"ש. וראה שו"ת שערי דעה ח"ב סי' י"ז בגדר מתוך, עפ"י החינוך מצוה רצ"ח, ותו"ש כרך י"א פ' בא מלואים סי' ל"ח בשם רש"י ואו"ז. תו מתבאר מלשון הרמב"ם כפי שכבר דייקו המ"מ והלח"מ, דעל הוצאה בלבד נאמר דין מתוך, וליתא להך היתר בשאר מלאכות, ואילו הבערה

עבודה, אלא שזה יש לחכמים לקבוע, איזה צורך אוכ"נ יש בכוחו להפקיע מאותה מלאכה שם עבודה, ואיזה צורך אוכ"נ אין בכוחו להפקיע, וכמו"כ איזו עבודה יכולה להקרא מלאכה שאינה עבודה ע"י צורך אוכ"נ, ואיזו עבודה אינה יכולה להפקיע עצמה משם עבודה ע"י הצורך אוכ"נ, ומאידך גיסא גם המלאכות שאינן עבודה אלא הנאה, יש אופנים שאין להתיר אף אותן, וכל זה נמסר לחכמים, ועי' בתוס' ביצה ג,א ד"ה גזירה בשם רבינו נתנאל מקינון עפ"י הירושלמי, וראה רא"ש שם פ"ג סי' א' וקרבן נתנאל שם אות ג', ובמרדכי שם סי' תרמ"ג הביא דברי הר"ן מקינון, ומסיק, ומסרן הכתוב לחכמים לידע מלאכה הדומה למלישה ואילך, ע"כ. וראה ראבי"ה הלכות יו"ט סי' תשמ"ז. וע"ע תו"ש פ' בא יב,טז אות שנו"ה והערות שם. וראה תשובות בעלי התוספות (איגוס) סי' כ"ב ובהערה שם מכת"י המרדכי הגדול, וראה משנ"ת עוד בס"ד במקרא העדה פ' מקץ סי' קפ"א. והנה יש מהם מלאכות שהן בלאו גמור עם מלקות, ויש מהן שאינן אלא באיסור תורה בכלל הלאו, אלא שהן קלות יותר ואין עליהן מלקות, והיינו הואיל ומחד גיסא אינן עבודה גמורה, ומאידך גיסא אין בהן היתר גמור של הנאה או של צורך אוכ"נ, ולכן איסורן קל יותר ואין עליהם מלקות, ויש מהם שאכן מהתורה הרי הן מותרים לגמרי גם לאחר שנמסרו לחכמים, וכל איסורן הוא רק מדרבנן גרידא משום גזירה וכיו"ב. [ועי' בשו"ת המאיר לעולם ח"א סי' כ"א שנתוכח עם הגדול ממינסק אם הותרה מלאכת אוכ"נ ביו"ט לפחות מכזית, יעו"ש. ולפז"ר כיון דלא אקרי עבודה אין כל איסור, ואולי רק על מה דהוה ביסודן מלאכת עבודה דצריך להתירן לאוכ"נ, בזה י"ל דצריך כזית] ושור"ר כי עיקר היסוד שישראל קובעים היו"ט, לענין מלאכת יו"ט, הוא מדברי ראב"ן, והובא בשו"ת ארץ צבי סי' כ"ו, יעו"ש לענין אוכ"נ, ודוק. ועי' בס' ונגש הכהן כלל ג' בענין מלאכת יו"ט. וראה

דיניהם שוים, ולכן הואיל ונאמר מלאכת עבודה במועדים, ש"מ שבכל המועדים ליכא איסור אלא במלאכת עבודה, ומאידך גיסא הואיל והוזכר היתר מלאכה לצורך אוכ"נ, ממילא שמעינן שהיתר זה אמור בכל המועדים, ומתבאר כאמור דתרי הלכות נאמרו בזה, דליכא לאו במלאכת יו"ט אלא במלאכת עבודה, ותו דאיכא היתר לצורך אוכ"נ בכל המלאכות, מלבד הוצאה שנאמר בה דין מסוים של מתוך, ומלבד הבערה שאין בה כלל איסור ביו"ט, ולכן באלו המלאכות אף למ"ד שאין היתר במכשירי אוכ"נ, מ"מ אלו הותרו אע"פ שאין אלו מלאכות של אוכ"נ. והנה בענין מלאכת יו"ט ראינו שהמבוכה היא רבה, וגם בלשונות הרמב"ם לא מבואר להדיא מה הן המלאכות האסורות מהתורה, ואיזה האסורות רק מדרבנן, והיינו שגם בדברים שהם לצורך אוכ"נ וכאמור שמעיקר הדין הכל מותר, מ"מ נראה שיש מהם שאיסורם מהתורה, והנראה בזה שאף ביו"ט הגדר הוא כמש"כ הראשונים לענין מלאכת חוה"מ, שהתורה מסרה הענין לחכמים, ויעוי' ברמב"ן הנ"ל באריכות, ורש"י בחגיגה יח,א מבאר ענין מסרן הכתוב לחכמים על מלאכת חוה"מ דהיינו משום שקדושת המועדות היא ע"י ב"ד, וכבר נתבאר בס"ד בפקודי העדה הלכות סנהדרין פט"ו הי"א בדין בא על בתו, וכן במקרא העדה פ' בראשית סי' ה', ובפ' בהר סי' קס"ט בגדר קידוש המועדות ע"י ב"ד, ושם הובא מכמה מקומות בענין זה, ולפ"ז הרי ה"ה במלאכת יו"ט עצמה, אלא שיש בזה גדרים שנתנה התורה, ותו מסרה לחכמים לקבוע המלאכות בתוך אלו הגדרים, ר"ל, דהלאו הוא על מלאכת עבודה, וחכמים קבעו איזה מלאכות הן בכלל מלאכת עבודה ואיזה מלאכות הן בכלל מלאכת הנאה, ולאחר שנקבעו המלאכות שהן בכלל עבודה, איכא היתר לעשותן לצורך אוכ"נ, והיינו שיל"פ הגדר בזה דהואיל ותכלית העשייה אינה לעבודה אלא להנאה, א"כ י"ל שאין עליהן שם

המועדים בהלכה לרש"י זוין פרק יו"ט באריכות, וכן משנ"ת בס"ד בגזרת מלך פ"א מה' מילה ה"ט ופ"ב ה"י, בגדר היתר מלאכת אוכ"נ, וכן בפקודי העדה פ"ט מה' סנהדרין ה"א אות י"ב.

וראיתי בספר מלאכת יו"ט אות א' שהעיר עפ"י שי' הרמב"ן דרך מלאכת עבודה נאסרה, אליבא דר"י שאף מכשירי אוכ"נ מותרין, א"כ אם מכשירין אלו איקרו מלאכת עבודה מנ"ל דשרי אף כשא"א מערב יו"ט, ואי לא איקרו מלאכת עבודה, א"כ לישתרי אף בשאפשר מערב יו"ט, ותו העיר דבאמת אלו המכשירין איקרו מלאכת עבודה, ואמאי מותר, ותו העיר על הרמב"ם דס"ל נמי כהרמב"ן, א"כ אמאי מתיר אף מקצירה, והא הוי עבודה כדאיתא ברמב"ן. ויעו"ש מש"כ עפ"י דרכו. והנה עפ"י האמור הוא מבואר דבודאי מכשירין איקרו מלאכת עבודה, אלא שאף על זה איכא היתר דאוכ"נ, ומה שהק' על מה שמתיר הרמב"ם בקצירה, לפו"ר אין הרמב"ם מודה בזה להרמב"ן לכלול כל זה בעבודה, אלא ס"ל דהוי מלאכת הנאה ותו י"ל דבאמת אף להרמב"ם ל"ה הקצירה ממלאכת הנאה, אלא שהיתר שלה הוא משום שאף מלאכת עבודה הותרה לצורך אוכ"נ, אלא שלדעתו הא דמבואר בגמ' שמכשירין שאפשר לעשותן מערב יו"ט אינן דוחין, היינו רק אסמכתא בעלמא ואינו אלא איסור דרבנן, ואכן מפורש ברמב"ם פ"א ה"ז לאסור את אלו כיון שאפשר לעשותן מערב יו"ט. ושם ה"ח כתב הרמב"ם, וכן מכשירי אוכל נפש שיש בהן חסרון אם נעשו מערב עושין אותן ביו"ט כגון שחיקת תבלין וכיו"ב. ע"כ. ויעו"ש בהגהות מימוניות אות ה' דפסק כר"י בדין מכשירין, ולא כשי' המ"מ הנ"ל, ויעו"ש בהגהת הרמ"ך שחולק על הרמב"ם ולדעתו ה"ז אוכ"נ ממש ולא מכשירין, ויעו"ש מה דנתקשה בשי' הרמב"ם אם פסק כר"י, ואף הגר"א הנ"ל הביא דברי הרמב"ם אלו להורות דפסק כר"י, ולדעת הרמב"ם איקרי

מכשירין כיון שאין התבלין אוכ"נ ממש, אלא ה"ז מכשיר האוכ"נ לאכילה, וס"ל דה"ז כמכשירין של השחזת סכין וכיו"ב, ואיני מבין איך פליג המרכה"מ שם על הגהמ"י, והרי לשון הרמב"ם מפורש כדבריו. ויפה כתב בזה בשו"ת דובב מישרים ח"א סי' צ"ב, דמה"ט פסק הרמב"ם בפ"א מטומאת אוכלין ה"ו שאין על תבלין שם אוכל לקבלת טומאה, יעו"ש ודוק. ועכ"פ מפורש ברמב"ם פ"א ה"ה - ח' בין על מלאכת אוכ"נ שאינה מלאכת עבודה, ובין על מכשירין שהיא ביסודה מלאכת עבודה, שאם אפשר לעשותה מערב יו"ט, גזרו חכמים ואסרו עשייתה ביו"ט, אבל מהתורה אף זה מותר. וחזינן נמי דשחיקת תבלין שהיא תולדת טוחן הוי בגדר מלאכת עבודה, ואע"פ שטחינה עצמה אינה מלאכת עבודה, והביאור שאין לנו להסתכל על שם המלאכה, אלא על מהותה, ולכן אפשר שיש טוחן שהוא מלאכת עבודה, ויש טוחן שאינו מלאכת עבודה, ולפ"ז פשוט בהא דהמתין אחד ממיני מתכות שמבואר ברמב"ם פ"ט מה' שבת ה"ו, דהוי תולדת מבשל ועוד אופנים המבוארים שם, פשוט הוא שכל אלו בכלל מלאכת עבודה, והנפ"מ בזה כמבואר לעיל, דמלאכת אוכ"נ אע"פ שלא נעשית לצורך אוכ"נ, נמי אינו לוקה, ואילו מלאכת עבודה שנעשתה שלא לצורך אוכ"נ ה"ז לוקה. ומעתה לפי האמור יש להתבונן בכל הלכות שביתת יו"ט, דיש מלאכות דאורייתא שלוקין עליהן, ויש מלאכות דאורייתא שאין לוקין עליהן, ויש מלאכות שאיסורן רק מדרבנן, וכש"נ. וכל זה בשי' הרמב"ם, אבל אין כן שי' התוס' שבת צה, א, שהעלו שבונה ביו"ט אינו אסור מהתורה, משום מתוך שהותר מגבן, והאריך בזה בשו"ת באר יצחק חאו"ח סי' י"ג, עי' עליו, וכשיטתם מבואר בגמ' על חורש, וכמובא בסמוך.

ובמאי דנקטינן בשי' הרמב"ם דרך בהוצאה אמרינן מתוך, אע"פ שבגמ' ביצה

יבא נאמר גם לגבי הבערה, יעוין מש"כ בזה המפרשים, וראה אמרי בינה דיני יו"ט סי' א', ושו"ת שערי דעה ח"ב סי' י"ד, וחלקת יואב או"ח סי' כ"ב, ושער נפתלי חלק השו"ת סי' י"א. ועכ"פ כך היא שי' הרמב"ם, ובפסחים מו, ב בסוגיא דהואיל, תמהו המפרשים, תיפוק ליה דהמבשל ביו"ט לחול אינו לוקה משום מתוך, ויעו"ש בחי' ה"ר דוד ומהר"ם חלואה ומאירי ועוד מפרשים, ואלבא דהרמב"ם אין כל קושיא, דלא נתקבלה הלכה דמתוך אלא בהוצאה, ואכ"מ. וקושית הגמ' שם מזב, מחרישה הואיל דחזי לכסוי דם ציפור לפו"ר אינה מתפרשת כלל לפי דרכנו, שהרי כאמור הגדר בהואיל הוא לומר דהוי מלאכת הנאה ולא מלאכת עבודה, ומה זה שייך לחרישה, אלא שבלא"ה סוגיא זו עמומה מאד ועלומת הביאור, יעו"ש בתוס' וחי' ה"ר דוד ושאר מפרשים, ויעו"ש שפי' בשם רשב"ם דהו"ל כחופר גומא וא"צ אלא לעפרה, ע"י דחזי אח"כ לדם ציפור, וממילא יפטור ממלקות, וזה ודאי תימה הרי לכל היותר הוא צריך אח"כ גם לעפרה, אבל הרי חרש לצורך קרקע ואין יהא זה מלאשצ"ג, וראה או"ש פ"א מה' יו"ט ה"ז, וכן שם ה"ד, ועפ"י דרכנו ניחא טפי, דבכה"ג שצריך לעפרה לכיסוי הדם, הרי תו ל"ה מלאכת עבודה ומותר לגמרי, ולכן מדמה הש"ס חורש לאופה, אלא שכאמור עדיין תימה, דלא אמרינן דאהני הואיל אלא במלאכות שביסודן אינן מלאכת עבודה כמו אופה אלא שאפה לצורך חול, ולא בחורש שביסודו הוי מלאכת עבודה, ואכתי צ"ע. ויש מקום להטעים עפ"י פשט המקראות, דמלאכת עבודה היא בלאו, וכל שאינה מלאכת עבודה ליכא לאו, אבל לא התירה התורה ממש אלא מלאכת אוכל נפש, וכל שאינו אוכ"נ יש בו איסור תורה אע"פ שאינו בלאו. ויש לציין לדברי היראים סי' ש"ד בגדר היתר מתוך, וז"ל, ומלאכת מצוה מתוך שהיא הנאת נשמה מותרת כדתנן בביצה כו', ומסקינן טעמא דב"ה דמשום שהותרה

הוצאה לצורך הנאת הגוף, הותרה נמי שלא לצורך הנאת הגוף, אך שיהיה להנאת הנשמה, פי' מתוך וכו', מתוך מקרא עצמו שאתה למד להתיר הנאת הגוף, אתה למד להתיר הנאת הנשמה, דאך אשר יאכל לכל נפש כתיב, פי' שיהנה לכל נפש כו', וכל הגוף נקראת נפש כדכתיב שובי נפשי למנוחתי, וכתיב והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' כו', עכ"ל. וראה בתוע"ר שם.

והנה כאמור נקטינן בדעת הרמב"ם דפסק כר"י דמכשירין נמי מותרין ביו"ט, ולא כשי' המ"מ, ואף הגר"א נקט כן דהרמב"ם פסק כר"י, ומה"ט תמוהין לי דברי הגר"א סי' תצ"ה סק"א שמבאר לשון הרמב"ם הנ"ל פ"ה ה"ג כמו המ"מ, והרי נתבאר דהמ"מ פי' כן עפ"י שיטתו, אבל לדידן אין כן הפירוש, ומדוע אפוא פירש הגר"א בשי' הרמב"ם דכתב וארג וכו' לצורך אכילה ה"ז לוקה, והרי הוי מכשירין. וראיתי באבי עזרי קמא פ"ג מה' יו"ט ה"ג שמפרש כונת המ"מ והגר"א לחלק בין כתיבה להשחזות סכין, ולא נתברר לי שום חילוק בדבר. ויעו"ש בלח"מ שהבין בשי' הרמב"ם דבשול ואפיה שלא לצורך אוכ"נ הותרו משום מתוך, ועי' גם אבי עזרי שם, אבל אינו מובן לי דברמב"ם איתא רק לענין הוצאה, וכאמור דזה בלא"ה מותר דאינה מלאכת עבודה, ומשום הואיל מותר אף שלא נעשה לצורך אוכ"נ, ויעו"ש בלח"מ מה שנתקשה מסוגיא דהואיל, ולדרכנו אין קושיא. וגם לענין הבערה יעו"י בלח"מ דבתחילה הבין הא דמותר דאינו משום מתוך, אבל מסיק אף להרמב"ם משום מתוך, כן נקט הגר"א שם, וכנראה שכן הבין מסוף דברי המ"מ שמפרש כן בירושלמי, וראה גם אבי עזרי הנ"ל, ברם פשט לשון הרמב"ם אינו כן, ואין כל איסור בהבערה ביו"ט וכנ"ל, וראה או"ש שם מהירושלמי. ועדיין צ"ב מ"ט נאמר מתוך רק בהוצאה, וראה רמב"ם שם ה"ו, ושמא כעין סברתו בדרכנן י"ל גם על דאורייתא, ועי"ש במפרשים. ויעו"י במלאכת יו"ט אות א'- ט"ו

בטעמא דמתוך, וראה גם קה"י ביצה סי' י"ד, ואפשר דהוצאה הוי מלאכה גרועה, ואולי יש לפלפל עפ"י השאלה אי הוצאה מרובה הוי ריבוי בשיעורין או ב' מעשי הוצאה, ובמקו"א נתבאר בס"ד, וגם לענין מלאכת עבודה הבאתי שם מתשובות רבי משולם איגרא, ואכ"מ. וע"ע קה"י ביצה סט"ו לענין היתר הבערה ביו"ט, ויש לפלפל עפ"י דברינו, ואכ"מ. וע"ע שו"ת משכנ"י או"ח סי' קמ"ב, שו"ת עזרת ישראל סי' ע"ח.



הרב דוד ארי' ציינווירט

בעניני ברכת התורה (א)

פרק א': מקור מצות ברכת התורה ואם הוי מן התורה / פרק ב': בענין בירכו בתורה תחילה / פרק ג': גדרה של ברכת התורה / פרק ד': בענין נשים בברה"ת והמסתעף / פרק ה': בענין הרהור כדיבור לגבי ברה"ת / פרק ו': בענין ברה"ת בלימוד דרכים ובענין בירך בשעת פטור אם מוציא את החיוב אח"כ.

פרק א

מקור מצות ברכת התורה

ואם הוי מה"ת

ברכות דף כ"א ע"א אמר רב יהודה אמר רב מנין לברכת המזון לאחריה מן התורה שנאמר ואכלת ושבעת וברכת ומנין לברכת התורה לפנייה מן התורה שנאמר "כי שם ד' אקרא הבו גודל לאלהינו" ע"כ.

וברש"י וז"ל: כי שם ד' אקרא כשבא משה לפתוח בדברי שירה אמר להם לישראל אני אברך תחילה ואתם ענו אחרי אמן כי שם ד' אקרא בברכה אתם הבו גודל לאלהינו באמן הכי מפרש לה במס' יומא (דף לז.) עכ"ל רש"י.

ובמהרש"א וז"ל: מנין לברכת התורה וכו' מצאתי כתוב דהכי משמע ליה ברכת התורה כי שם ד' אקרא דהיינו כשאני קורא בתורה שהיא כולה שמותיו של הקב"ה שכל התורה באותיותיה היא שמותיו של הקב"ה כדאי' במדרשות וק"ל עכ"ל.

ולפי"ד המהרש"א מובן הלימוד מפסוק זה על ברכת התורה אבל לפמש"כ רש"י צ"ב דמנין הלימוד מזה שמשו רבינו בירך לפני השירה של האזינו ללמוד מזה על ברכת התורה, וצ"ב. ועכ"פ מבואר בגמ' לימוד לילך לברכת התורה מן התורה.

ונחלקו הראשונים אם ברה"ת הוי מן התורה והוי לימוד גמור או דהוי רק אסמכתא וחובה מדרבנן.

וז"ל הרמב"ן בסוף "ספר המצוות להרמב"ם" שמנה הרמב"ן מצוות שלא מנה הרמב"ם למצוות עשה ולפי"ד

הרמב"ן הרי הם ממנין המצוות וז"ל שם: מצוה ט"ו שנצטוינו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו והודיענו המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי העולם הבא וכאשר נצטוינו בברכה אחר כל האכילה כן נצטוינו בזו וכו' עכ"ל הרמב"ן. ובמגילת אסתר כתב ע"ד הרמב"ן וז"ל: נראה לי כי דברי הרמב"ן צודקים בזה המקום ולא ידעתי למה לא מנאה הרב אם לא חשב שמדרשם בזה הפסוק הוא על דרך אסמכתא בלבד אמנם עליו להביא ראיה עכ"ל.

והאריכו האחרונים לבאר אם הרמב"ם באמת חולק על הרמב"ן וס"ל דברכה"ת הוי רק מדרבנן או דהרמב"ם ג"כ סובר דהוי מה"ת ורק דאינו מונה אותה במנין המצוות. והמבי"ט בהלכות תפילה נקט דגם הרמב"ם סובר דהוי מה"ת אלא שאינו מונה אותה במנין המצוות וכתב כן עפ"י מה שהשריש לנו המבי"ט בהקדמתו לספרו קרית ספר על הרמב"ם פ"ו וז"ל: אבל רוב מה שחלקו הרב והרמב"ן ז"ל אם הוא מצוה או לא אין בזה הפרש כי גם למה שאינו מונה אותה מצוה היא נכללת בכלל מצוה אחרת ויש בזה כל חומר המצוות שהן נמנות עכ"ל. וה"נ ס"ל להמבי"ט דגם להרמב"ם שאינו מונה ברה"ת למצוה מ"מ הוי דאורייתא אלא שאינה נמנית למצוה בפ"ע. אמנם האחרונים הפר"ח סי' מ"ז והפמ"ג וכן השאג"א סי' כ"ד נקטו בדע' הרמב"ם דס"ל דברה"ת הוי רק מדרבנן.

אולם כבר תמה הפר"ח על הרמב"ם וכן השאג"א סי' כד דהרי בגמ' הנ"ל מבואר

שהתירו לו להרהר בק"ש תורה היא ממילא עי"ז נתחייב מה"ת גם בברה"ת. [והוה להמשנה לבאר שצריך גם להרהר בברה"ת לפני הקריאת שמע] עכ"ל השאג"א.

הביא השאג"א ראייה לשיטת הרמב"ם מהמשנה דמוכרח לומר דברה"ת הוי רק מדרבנן דאילו הוי מדאורייתא הוי להמשנה לבאר דבקר"ש ג"כ מהרהר בלבו את ברה"ת. וזה פלא עצום שייסד הרמב"ם ראייה דהגמ' חזרה בה וס"ל דברה"ת מדרבנן מראה שיש מהמשנה והג' לא דיברה מזה כלל ועי' לקמן בעזה"י דהרמב"ם גריס לה כהגמ'.

ולתרץ שיטת הסוברים דס"ל ברה"ת דאו' וכשי' רוב הראשונים כתב השאג"א דס"ל דהרהר לאו כדבור והא דמהרהר בק"ש הוי רק משום חומרא דמצות קר"ש דהוי מן התורה ולא החמירו בזה בברה"ת.

ופלא עצום דהמימרא והסוגיא דר"י דס"ל דברה"ת הוי מן התורה תהא תליא בפלוגתא אי הרהר כדבור אי הרהר לאו כדיבור שהיא סוגיא אחת מלפני סוגיא זו וזה פלא עצום.

ואמנם יעויין בספר תורת רפאל סי' מ' דהרמב"ם היה לו גירסא בגמ' בסוף הסוגיא דפריך להילפותא דברכה"ת ממתניתין דבעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה דעפי"ז יוצא דאה"נ בתחילת הסוגיא מבואר דס"ל דברה"ת הוי מה"ת אבל אח"כ פרכינן ע"ז וקיי"ל להמסקנא דהוי רק מדרבנן וגירסא זו מובאת בדקדוקי סופרים ובבית נתן עמ"ס ברכות שם.

ואך זהו רק אי גרסינן כגירסת הרמב"ם אבל אי לא גרסינן כגירסת הרמב"ם שגורס בסוף הסוגיא דפרכינן ממתניתין מסוגיא דברה"ת לגירסת שאר הראשונים דלא מבואר בהסוגיא פירכא זו צ"ב באמת כקושיית השאג"א, דאמאי לא קתני במתניתין דיהרהר בלבו גם את ברה"ת קודם שמהרהר קריאת שמע ולומר כמש"כ

דהוי דאורייתא ואין לומר דהוי אסמכתא בעלמא דהרי אמרי' אמר רב יהודה מנין לברכת המזון לאחריו מן התורה שנאמר ואכלת ושבעת וברכת מנין לברכת התורה לפניו מן התורה שנאמר כי שם ד' אקרא הבו גודל וכו' קתני ברכת התורה לפניו דומיא דברכת המזון לאחריו דהוי מן התורה וה"ה לברכת התורה ועוד דאמר רבי יוחנן עלה למדנו ברכת התורה לאחריה מברכת המזון מק"ו וכו' וברכת המזון לפניו מברכת התורה מק"ו מה תורה שאינה טעונה לאחריו אינו דין שיהא טעון לפניו ומדיליף ברכת המזון לפניו מברה"ת מק"ו ש"מ דברה"ת לפניו הוי דאורייתא מקרא דכי שם ד' אקרא ודרשא גמורה היא ולא אסמכתא בעלמא היא דא"כ האי ק"ו דר' יוחנן בה"מ לפניו מדרבנן למה ליה למילף מדבר יהודה פשיטא הא תנן כיצד מברכין על הפירות וכו' ות"ר אסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה וכו' ברפ"ו דברכות וזה מבואר בהרבה מקומות דמשנה וברייתא דעל כל דבר שנהנה חייב לברך. ועוד שהרי מקשינן על ר' יוחנן מבעל קרי דתנן ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו ומסיק בתיובתא ואי ברכת התורה לפניו אינה אלא אסמכתא בעלמא ור' יוחנן ע"כ לא מייתי לה לבה"מ מברה"ת אלא לאסמכתא כמו ברה"ת גופא דיליף לה מיניה א"כ לק"מ דהא דאין מברך על המזון לפניו משום דלר"י גופיה לאו דאורייתא הוא אלא ע"כ ברה"ת דיליף לה רבי יוחנן מקרא דרשא גמורה היא עכ"ל השאג"א.

וכתב השאג"א לתרץ וז"ל: ונראה לי דהיינו טעמא דהרמב"ם משום דקשה ליה אהא דאמר רבי יוחנן דס"ל דברכת התורה לפניו הוי מן התורה מהא דתנן בעל קרי מהרהר בלבו ואק"ש קאי ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה ועל המזון מברך לאחריו משום דמן התורה הוא כדמפרש התם בגמ' ואינו מברך לפניו ומשמע שאין מהרהר יותר כי אם בק"ש וברהמ"ז לבד ולרבי יוחנן היה לו להרהר נמי בברה"ת לפניו שהרי כיון

את תורתי וכו' אמר רב יהודה אמר רב לומר שאין מברכין בתורה תחילה, ע"כ.

ובר"ן וז"ל: ומצאתי במגילת סתרים של ה"ר יונה ז"ל וכו' עד שפירשו הקב"ה בעצמו שהוא יודע מעמקי הלב שלא היו מברכין בתורה תחילה כלומר שלא היתה תורה חשובה בעיניהם כ"כ שיהא ראוי לברך עליה שלא היו עוסקים בה לשמה ומתוך כך מזלזלין בברכתה והיינו לא הלכו בה כלומר בכוונתה ולשמה, אלו דברי הרב החסיד והם נאים ראויים למי שאמרם, עכ"ל הר"ן. ולכאורה דבריהם הק' צריכים ביאור דמה ענין שלא עסקו בה לשמה שלא תהא חשובה בעיניהם לברך עליה.

ובחי' החת"ס למס' נדרים כתב להסביר הדברים עפ"י מה שיש לדקדק הלשון לשמה ולא אמר לשם שמים אלא יש תורה לשם שמים ממש אבל אין כוונתו אלא כדי לקיים המצוות ולידע ההלכות איך יעשה המעשה וכיון שכל עצמו של אותו עסק אינו אלא לקיים המצוה איננו עדיף מקיום המצוה גופיה דבעידנא דלא עסיק בה אינו מגיני ומצלי אך עיקר עסק התורה היא מצוה בפ"ע להגות בה יומם ולילה להעמיק ולעיין בכל תוצאותיה כי עמקן מחשבותיה לא לבד לידע המצוה בשעה שצריך לה וכו' אלא דרוש וקבל שכר היינו הדרשה עצמה ונח"ר לפני הקב"ה וכו' וזהו שלא ברכו בתורה תחילה כיון שאין מברכים אלא על מצוה שגמר מצותה ואם אינו אלא לידע לעשות המצוה לא הוי גמר ואין מברכין עליה אבל אם עוסק בתורה לשמה התורה גופה הוי גמר מצותה ע"כ.

(ב) ולדברי החת"ס הנפלאים בביאור דברי הר"ן יש לצרף מש"כ הבית הלוי בהקדמתו וז"ל: מס' שבת (פח.). דרש ר' סימאי בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע ירדו ס' ריבוא של מה"ש וקשרו לכל אחד מישראל שני כתרים א' כנגד נעשה וא' כנגד נשמע, ויש להבין אומרו בשעה שהקדימו ולא אמר בשעה שאמרו ישראל נעשה ונשמע ומוכח

השאג"א דבאמת תליא האי מילתא בהאי פלוגתא אי הרהור כדיבור או לאו כדיבור והדוחק מבואר דהסוגיא דידן יהא תליא בסוגיא שלפניה.

ועי' בקהילות יעקב ברכות סי' כ"ד הביא דהמנח"ח ס"ל דאף אי הרהור כדיבור מ"מ אפילו אי נימא דמקיים מצות תלמוד תורה בהרהור מ"מ א"צ לברך ברה"ת ומשום דאין מברכין על ההרהור עיי"ש, ועפי"ז א"ש ליישב המשנה דלא קתני שיהרהר ברה"ת קודם קר"ש ואמנם שי' הגר"א או"ח סי' מ"ז דאם מקיים מצות תלמוד תורה בהרהור כן צריך לברך ברה"ת צ"ב. ועי' קהל"י ברכות סי' י"ח דאפשר דעל קר"ש כיון שקורא משום מצוה א"צ לברך ברה"ת, דקורא אותה משום חיוב קר"ש ולא משום לימוד התורה.

ובעיקר הנידון אם ברכת התורה הוי מן התורה הביאו האחרונים ראייה דברה"ת מה"ת מהגמרא בנדרים שעל עון זה שלא בירכו בתורה תחילה אבדה הארץ ומוכח מזה דהוי מה"ת והביאו בזה דבר נפלא דהרמב"ם בשו"ת פאר הדור סי' מ"ב מבאר פירוש אחר בהמימרא שלא בירכו בתורה תחילה ובכוונה אחרת והיינו שלא נהגו כבוד בתלמידי חכמים העוסקים בתורה לברך ראשונים בסדר העולים בתורה עיי"ש והובאה בשטמ"ק (ב"מ דף פ"ה ע"ב). ועכ"פ עפ"משנ"ת נתבאר היטב שי' הרמב"ם דס"ל דברכה"ת הוי רק מדרבנן דזה תליא בגירסתו בהסוגיות ואך שי' הרמב"ן ורוב הראשונים וכן רהיטת הסוגיות דברה"ת הוי מדראורייתא.

פרק ב

בענין בירכו בתורה תחילה

(א) גמרא נדרים דף פ"א ע"א דאמר רב יהודה אמר רב מאי דכתיב מי האיש החכם ויבן את זאת דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירשוהו עד שפירשו הקב"ה בעצמו דכתיב ויאמר ד' על עזבם

שלא בירכו בתורה תחילה ואמנם רצון השי"ת שילמדו התורה מחמת תכלית לעצמה וע"ז צריך לברך ברה"ת ויעויין עוד לקמן, בעזהשי"ת.

ג) ועפ"י האחרונים הנ"ל יבואר היטב דברי הט"ז ריש סי' מ"ז שביאר דעיקר כוונת המאמר הוא שהיה חסר להם עסק התורה ולפי' נתרקנו מן התורה וגם ע"ז לא היתה התורה מגני ומצלי להם ומבאר הט"ז דזהו הכוונה שלא בירכו בתורה תחילה ומשום דברכת התורה היא על עסק התורה והיינו הלימוד דרך מו"מ ופלפול מלשון עסק וע"ז שי"ך לשון הליכה וכמו שדרשו חז"ל אם בחוקותי תלכו שתהיו עמלים בתורה שהיא העמלות בתורה דרך פלפול וסברא ומתוך שלא עסקו בתורה דרך מו"מ ועסק, לא היתה התורה מגני ומצלי עליהם עכ"ל, ויבואר דברי הט"ז עפ"י דברי האחרונים הנ"ל דהנה הלימוד ע"מ לידע הלכות ודיני המצוות יש לו ללמוד רק סיכומי ההלכות אבל א"צ לעמול במו"מ בפלפול ובסברא ועסק התורה אבל הלימוד לשם התורה עצמה לומד במו"מ ובירור כל הסברות לכל השיטות ובפלפול וסברא ועפ"י הכל עולה למכוון אחד שברכת התורה היא משום לימוד לשם התורה ובלימוד דרך פלפול וסברא ועסק התורה ומתוך שלא למדו כן לא בירכו בתורה תחילה אבל רצון השי"ת הוא שילמדו כן ויברכו בתורה תחילה וע"י.

ד) ומעתה נבוא ונעלה להתעמק בדבריו הק' של הב"ח בסי' מ"ז הנוראים ונפלאים בענינה של בירכו בתורה תחילה.

וז"ל הב"ח: ואיכא לתמוה טובא למה יצא כזאת מלפניו להענישם בעונש גדול ורם כזה על שלא בירכו בתורה תחילה שהוא לכאורה עבירה קלה ונראה דכוונתו יתברך מעולם היתה שנהיה עוסקים בתורה כדי שתתעצם נשמתנו בעצמות ורוחניות וקדושת מקור מוצא התורה ולכן נתן הקב"ה תורת אמת לישראל במתנה שלא תשתכח מאתנו כדי שתתדבק נשמתנו וגופינו ברמ"ח אברים ושס"ה גידין ברמ"ח

דרך ע"י ההקדמה זכו להני שני כתרים. ויש להבין היאך תלוי בהקדמה.

והנראה לי א"כ למה אמרו ישראל נעשה ונשמע ולא אמרו נשמע ונעשה דהנה איתא בזוה"ק נעשה בעובדין טבין ונשמע בפתגמין דאורייתא הרי דנעשה הוי קבלה על קיום המצוות ונשמע הוי קבלת לימוד התורה"ק. והנה ידוע דלימוד התורה הוא משני פנים א' כדי לידע היאך ומה לעשות ואם לא ילמוד היאך יקיים ולא ע"ה חסיד וגם הנשים שאינם מחויבות בלימוד התורה מ"מ מחויבות ללמוד במצוות הנוהגות בהן וכדאי' בב"י סי' מ"ז בשם הרוקח דמשו"ה מברכות ברה"ת, אמנם באנשים יש עוד מעלה א' על הנשים דנשים בלימוד אינם מקיימות שום מ"ע רק הוי מבוא לקיום המצוות ונמצא דהלימוד אצלם הוי מבוא להתכלית שהוא קיום המצוות ולא הוי תכלית בעצמו אבל באנשים הוי הלימוד גם מ"ע מעצמו וכמו הנחת תפילין וכדומה ונמצא הוי ב' בחינות מבוא להמצוות וגם התכלית בפני עצמו. והנה אם היו אומרים ישראל נשמע ונעשה לא היה במשמעות קבלתם רק עול מצוות אלא שמוכרחין ללמוד קודם כדי שידעו היאך לעשות והיה נשמע נמשך ומבוא לנעשה ונעשה הוי התכלית והיה רק קבלה אחת ומשו"ה אמרו נעשה ומובן מאליו שמוכרחין ללמוד קודם שידעו היאך לעשות ואח"כ אמרו נשמע ונמצא דהוי נשמע תכלית לעצמו ג"כ דגם שלא יצטרכו ללמוד משום עשיה ג"כ ילמדו מצד עצמה ונמצא ע"י הקדמה נעשה ב' תכליתים עול מצוות ועול תורה וכו' עכ"ל הביה"ל.

והרי מבואר גם בדברי הביה"ל אותם ב' בחינות בלימוד התורה א' לימוד כדי לידע היאך לקיים, ב' לימוד משום עצם מצות הלימוד. ולביאורו של החת"ס מתבאר חידוש דהלימוד לשם לידע היאך לעשות א"צ לברך עליה משום דהוי רק מבוא והכשר לקיום המצוות ולא הוי גמר מצוה מצד עצמה ולפיכך א"צ לברך ע"ז. וזהו מה

הכוונה להפחית ענין אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא לברר ההלכה ואת המעשה אשר יעשון דאדרבה לימוד אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא מעלה גדולה היא אלא דהכוונה דהלימוד של אסוקי שמעתתא ואפילו אליבא דהלכתא ג"כ צריכה להיות לשם התורה ולא רק לשם הכשר וידיעת ההלכה היאך יעשה המצוה וע"י בדברי המהר"ל (נתיבה תורה פ"א) וז"ל: כי עיקר הצלחת האדם כאשר לימודו בהלכה וביאור זה כי ההלכה היא אמיתת התורה עד שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל וזהו לשון הלכה אשר שמשו בו חכמים לומר הלכה כך וכך כלומר הליכה היא יושר הדרך שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל הוא כך ולכך דבר זה מביא אל חיי עולם הבא כי הדרך אל עולם הבא צריך שלא יהא נוטה לא לימין ולא לשמאל וכמו שביארנו לפני זה מאי פרשת דרכים זה ת"ח שמסיק ליה שמעתתא אליבא דהלכתא והרי כי פרשת דרכים הוא הדרך הפורש מן הדרכים שהם נוטים מן היושר והוא הולך ביושר וזהו שאמר כל מי ששונה הלכות בכל יום מובטח שהוא בן עולם הבא דכתיב הליכות עולם לו כלומר שיש לו הליכה והדרך אל העוה"ב ע"י הלכות של תורה עכ"ל המהר"ל.

והעתקתי דבריו מהקדמת ספר שו"ת אמרי מרדכי ועיי"ש שהביא מדברי הגה"ק משינווא בדברי יחזאל דהמשיב שאלה להלכה הוי תורה לשמה.

ומכל זה אנו רואים חשיבות לימוד אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא אלא דכל זה צריכה להיות בכוונה לשם התורה הק' והשי"ת יזכינו להיות מעובדי שמו יתברך.

(ו) ונחזור לדברי הב"ח הנפלאים והנוראים והשאלה נשאלת אף כי ביאר הב"ח בדבריו הק' גדולת וחשיבות התורה ומטרתה להשראת שכינתו יתברך בתוכנו וביאר שכשלא למדו על דעת כן גרמו עונותינו וכו' אמנם צ"ב איך ובמה תליא כוונה זו בהא דלא בירכו בתורה ואולי

מ"ע ושס"ה ל"ת שבתורה ואם היו עוסקים בתורה על הכוונה הזאת היו המה מרכבה והיכל לשכינתו ית' שהיתה השכינה ממש בקרבם כי היכל ד' המה ובקרבם ממש היתה היתה השכינה קובעת דירתה והארץ כולה היתה מאירה מכבודו ובזה יהיה קישור לפמליא של מעלה עם פמליא של מטה והיה המשכן אחד אבל עתה שעברו חוק זה שלא עסקו בתורה כי אם לצורך דברים הגשמיים להנאתם לידע הדינים לצורך משא ומתן גם להתגאות להראות חכמתם וכו' הנה בזה עשו פירוד שנסתלקה השכינה מן הארץ ועלה לה למעלה והארץ נשארה בגשמיותה בלי קדושה וזה היה גורם חורבנה ואבידתה וכו' עכ"ל הב"ח.

והנה צ"ע לפי"ד הב"ח היאך מתפרש כוונה זו בזה שלא בירכו בתורה תחילה והאיך ידעין מזה שלא בירכו בתורה שלא למדו בכוונה הזאת שכתב לבאר כוונת לימוד התורה וצ"ב, ונראה דעפי"ד החת"ס מתפרש היטב דלפי"ד החת"ס לא שייך לברך ברכה"ת כי אם כשלימוד התורה הוי גמר המצוה ולא כשהיא רק הכשר והכנה וא"כ לפי"ז אילו היו לומדים על כוונה שכתב הב"ח היה שייך לברך ברכה"ת אבל מכיון שלמדו רק להכשר והכנה לא שייך לברך ברכה"ת ודו"ק.

ונמצא דברי הב"ח ג"כ מתפרשים עפי"ד החת"ס שלא בירכו בתורה תחילה משום שלא למדו לענין שתהא הלימוד מטרה ותכלית עצמי אלא שתהא הלימוד הכשר והכנה אלא שהחת"ס מבאר דהיה להם ללמוד לשמה היינו לשם התורה כמטרה ותכלית לשם התורה, והב"ח מבאר באופן פנימי יותר דהיה להם ללמוד לשם התדבקות רמ"ח איבריהם ושס"ה גידיהם באור השכינה ע"י התורה ודו"ק.

(ה) אלא דכאן המקום להעיר דאף דכתב החת"ס דלימוד התורה צריכה להיות לשם מטרה לשם התורה ולא לשם הכנה להכשר ידיעת דיני המצוות כדי לקיימם, דאין

כאשר לא למדו על דעת כן לא דרשו הפסוק
כי שם ד' אקרא על התורה ולפיכך לא ברכו
בתורה תחילה וא"כ נרמז כוונת הב"ח הק'
בדברי הגמ'.

המשך יבוא אי"א

אפ"ל דהנה ברכת התורה נלמד מקרא דכי
שם ד' אקרא וגו' וביאר המהרש"א ז"ל
דהתורה נקראת שם ד' וע"ז אמר משה כי
שם ד' אקרא הבו גודל לא' ומעתה י"ל
דהתורה נקראת שם ד' משום שיש להתורה
הכח להשרות שכינתו יתברך בישראל אבל



הרב ישראל וואלפין

בענין שלמי עצרת ושלמי נזיר ששחטן לפני זמנן

המזבח. (וזה הפי' בדף מז: דמבואר בזרק שלא לשמה אין פסול של זיקה באבד הלחם, משום דשלא לשמה לא בעי לחם ודו"ק).

עכ"פ מבואר בהסוגיא דכבשי עצרת שלא לשמן יש כל הדינים [חוץ מלחם משום דהתורה לא חייבו רק בתורה ולא בנדרבה], וא"כ צ"ע למה שלא בזמנן כן נכשר בשלא לשמה, וצ"ע.

וצ"ל דזה יודעים מסברא דהתורה לא חייב זמן רק כשיוצא הכבשי עצרת אבל כשהן רק לא עלו לשם חובה לא קבעה התורה זמן, וכשר, ודו"ק.

וכן מבואר בקר"א זבחים קיד: דשם איתא דר' חלקיה בר טובי סובר דאשם נזיר ומצורע ששחטו לפני זמנן (מחוסר זמן בבעלים) שלא לשמו כשר, ורב הונא חולק משום דאין לך דבר שפסול לשמו וכשר שלא לשמה. ומק' הקר"א על ר' חלקיה בר טובי האין נתכשר בשלא לשמה הלא גם בשלא לשמה יש כל הדינים חוץ מזה דלא עלו לשם חובה ומת' כנ"ל דהתורה לא חייבה זמן רק כשיוצא יד"ח בקרבן זה משא"כ בשל"ש דבין כך לא עלו. והנה החזו"א בקמא סי' מ"א סק"י פי' אחרת בר' חלקיה בר טובי דכמו דיש הלל"מ דמותר אשם הוי עולה אם עושים עקירה כן הוא בכל אשם שאינו ראוי ולכן לפני זמנו כשר שלא לשמה דנעשית עקירה לעולה, עכ"פ מהא דלא רצה ללמוד כהקד"א משמע דסובר דשלא בזמנו פסול אפי' בשל"ש, וא"כ שלמי ציבור דפסול שלא בזמנן אליבא דר"י פסול אפי' בשלא לשמן, וכן כתב בפירוש במנחות סי' לב סקכ"ג דלר"י פסול אפי' שלא לשמה, דכיון דפסולין הן מה יועיל שלא לשמו. ולדבריו צריך לפרש דהא דכ' התוס' בד"ה או דאין לך דבר שכשר שלא לשמה ופסול לשמו אין כוונתו לדברי ר"ה, רק כוונתו דכיון דר' יצחק סובר דפסול

במנחות מח: נחלקו ר' יצחק ולוי אם שלמי ציבור שהביא בן שתיים או שלמי נזיר שהביא בן שנה מה דינו. דלר"י פסול דנלמד מחטאת וללוי כשר דלומד שלמי חובה משלמי נדרבה. ובתוס' שם ד"ה כבשי, וגם שם ע"א ד"ה או מבואר דה"ה לפני זמנן ללוי כשר דנלמד משלמי נדרבה ולר' יצחק פסול דנלמד מחטאת חובה.

והנה בפשטות משמע דכל המח' הוא רק בשחט לפני זמנו לשמה אבל בשחט שלא לשמה לכו"ע כשר. דבע"א תניא בשחט לפני זמנו הדרם יזרק פרש"י שלא לשמה וכן בתוס' משמע דפי' שלא לשמה, רק משום דהוקשה להם דרב הונא בזבחים קיד: סובר דאין לך דבר שפסול לשמו וכשר שלא לשמה אפי' לא נדחה, לכן פי' דמייירי אפי' בלשמה ואליבא דלוי ולולי זה היו מפרשים בשלא לשמה ואליבא דכו"ע. וכן כ' הטהרת הקודש מח ע"ב על תוד"ה כשר דהא דלא הק' הגמ' מהברייתא ע"א דלפני זמנן כשר על ר"י משום דהברייתא מייירי בשלא לשמה והא דכתבו התוס' דמייירי בלשמה הוא רק אליבא דרב הונא. נמצא דשלא לשמה מוציא מהפסול דשלא בזמנו.

והנה לק' פט: מבואר דאשם מצורע ששחטו שלא לשמה טעון נסכים, והיינו משום דאפי' נעשה נדרבה נשאר שם אשם מצורע עם כל דיניו רק דלא עלו לשם חובה, רק בעולות מבואר שם מח' אביי ורבא דלאביי עולות נמי נשארו הקרבן עליו, ולכן תמיד שלא לשמה צריך ב' גזרי עצים, ורבא סובר כיון דעולה בא בנדרבה נעשה עולת נדרבה. והתוס' שם בד"ה שאם הקשו דכבשי עצרת ששחטן שלא לשמה דלא קידש הלחם יפסל לר"ע דלחם מעכב הכבשים, ואפי' לרבא קשה דהא ציבור לא מיייתי שלמי נדרבה, ומת' התוס' דשאני לחם דלא הוי כגופא דזיבחה דלא קרב על

הפרישו לשם חובתו פסול, ודו"ק. כ"ז אם סוברים דחובה לשם נדבה לא הוי של"ש אבל החזו"א כ' דהשוחט כבשי עצרת חובה לשם כבשי עצרת נדבה הוי של"ש, וכ' בסי' ל"ג סק"ב ובסי' ל"ב סקל"א דזה הפי' כלק' מט. שוחט כבשים לשם אילים בשוחטו לשם כבשי עצרת בני שתיים דהוי נדבה אליבא דלוי, וכן כתבנו לעיל דמבאר כן רש"י במח. דהדם יזרק שלא לשמן פי' לשם נדבה. וא"כ צ"ע איך ית' ר"י המשנה בזבחים קיב: דשלמים לפני זמן חייב בחוץ, וכ' החזו"א בסק"ב דר' יצחק ילמוד המשנה בשחטן בחוץ שלא לשמה דבכה"ג כשר בפנים. והיינו דהגם דכ' דהחזו"א סובר דלר"י פסול אפי' בשלא לשמן מבאר בסק"ג בזה רק בכבשי עצרת דאינו בא בנדבה אבל שלמי נזיר דבא כמותן בנדבה מודה דכן נעשה נדבה ואין לה הדינים של החובה, וכשי' רבא לק' פט:, וכיון דלומד המשנה בשל"ש נמצא דסובר דהא דאשם פטור בחוץ הוא אפי' בשל"ש דלא כר' חלקיה בר טובי. רק דצל"ע במה פליגי, ול"ל דפליגי אם של"ש מוציא משלא בזמנו אפי' בקרבנות דאין כמותן בנדבה (כמש"כ לעיל בשם הקר"א) דהא החזו"א סובר דגם לר' חלקיה של"ש אינו מוציא משלא בזמנו, ופי' ר"ח דהוי עקירה לעולה. וצ"ל דר"י סובר דהלל"מ דאשם נעשה עולה הוא רק במותר ולא בלפני זמנו, ודו"ק.

לשמו א"כ ע"כ פסול גם בשל"ש, דשלא לשמה אינו מכשיר פסולין ולכן אתי כלוי, ודו"ק. והא דכ' רש"י בדם יזרק שלא לשמן מבאר בסקל"א דר"ל דיזרוק לשם כבשי עצרת נדבה דכיון דהוי לפני זמן נהיו נדבה, והוי שחיטה לשמה (עי' לק').

והא דהקשה הטה"ק דאם ר"י פוסל גם בשל"ש תקשי הגמ' מהברייתא ע"א על ר"י מתרץ החזו"א בסק"ג דמאי אולמיה האי ברייתא מהאי ברייתא, עי"ש.

והנה על הא דפוסל ר"י שלמי נזיר לפני זמנו, מק' התוס' בד"ה איתביה דתנן בזבחים קיב ע"ב דעולות ושלמי נזיר ששחטן בחוץ לפני זמן חייב, ומבואר בגמ' קי"ב: דמיירי בלשמו דהמשנה מסיים דאשם לפני זמנו פטור ומוקי לה ר' חלקיה בר טובי בלשמו, דבשלא לשמו כשר כנ"ל, ומק' התוס' דמהא דשלמי נזיר חייב בחוץ רואים דראוי לפנים דנלמד מנדבה, ומת' התוס' דהא דחייב בחוץ דהם עצמן ראויים לפנים, ומבארים העולת שלמה והישר וטוב דכוונתם דאפשר לשוחטו לכתחילה בפנים לשם נדבה ולא הוי שינוי קודש שיהוי מחוסר עקירה, והיינו משום דחובה ונדבה אינו בשם העצם של הקרבן דליהוי שינוי קודש, וכן הוא שי' הרש"ש בזבחים ב' ע"ב דהשוחט חובה לשם נדבה לא הוי של"ש, רק דאפי' לא הוי בשם הקרבן אם מביאו בפנים ושוחטו לשם חובה לפני זמנו סובר ר' יצחק דפסול דזה נלמד מחטאת דאם

דיני ובללי הברעה בספק ממון (ב)

להיות אמת אין לשניהם דין ודאי מוחזק אלא ספק מוחזק.

שיטת הרא"ש - מדבריו מבואר שהחלוקה היא מכיון ששניהם מוחזקים א"א להוציא מידם דכ"מ שתחת יד אדם חשבינן ליה שהוא שלו והמוציא מידו הוא גזול גמור כדבנסכא דר"א [ב"ב לד.]. מריש דבריו משמע שהחלוקה היא בוודאות שהוא שלו וכ"א מקבל חצי לא מחמת ספק דהמע"ה ומשמע דסובר כהתוס' דאנן סהדי דמאי דתפיס האי וכו'. אמנם יל"ע בסו"ד בטעם דל"א כאן כדא"ג מפני שאנו מחוייבים למחות שלא יגזול האחד את חברו, הלכך אם היינו פוסקים להם כדא"ג הי' אחד מהם גזול את חברו הלכך פסקינן דין חלוקה דמשמע שהחלוקה היא באופן שלילי דא"א לפסוק כדא"ג שמא יגזול האחד את השני ואילו סבירא ליה להרא"ש כהתוס' שמוחזקותם היא באופן ודאי דאנן סהדי וכו', הרי באופן חיובי א"א לפסוק חלוקה מפני שמוחזקים הם ושלם היא, וכן בארבע אין שום סיבה לומר יחלוקו. ולכאורה למד כהתוס' [שו"ת אהע"ז ח"א ס"פ] דהחזקה הזאת כשאר חזקת ממון היא, היינו לא מחמת בעלות ודאי אלא הנהגה מספק וכדאמר בסו"ד וע"ש. ולפי"ז לא ס"ל להרא"ש כהתוס' בחלוקה יכולה להיות אמת משום דתוס' סברו דיסוד דחלוקה יכולה להיות אמת היא חלוקת אמת כמוש"כ לעיל, והרי להרא"ש אינה חלוקת ודאי אלא הנהגה מספק. ולכאורה משמע דפליגי תוס' והרא"ש אם בעינן שנודע ונראה עכשיו בעלותו וכלשון התוס' אנן סהדי וכו' היינו שרואים עכשיו בעלותן של כ"א, ואילו להרא"ש נקטינן מכח מוחזקותן דהיי בעלים מקודם ולכן במקום שידוע דלא היו בעלים מקודם ל"א יחלוקו הגם דאפשר שהחלוקה יכולה להיות אמת.

במתני' דריש ב"מ תנן שנים אוחזין בטלית וכו' יחלוקו. והקשו הראשונים מ"ט אמרינן בספק זה יחלוקו ובספק דשנים שהפקידו אצל א' זה מנה וזה מאתיים ואין ידוע למי המנה השלישי דהדין דיהא מונח עד שיבוא אליהו. ובספק דההוא ארבא דזה אומר שלי וזה אומר שלי דהדין דכל דאליס גבר. ומצינו בזה כמה מהלכים בראשונים שחלקם נתבארו בחלק א', וזאת תורת העולה מכל האמור:

שיטת רש"י - דיחלוקו אמרינן בין אוחזין בה ובין לא אוחזין כ"ז דליכא רמאי, ובאיכא רמאי אם תופסין הדין דיהא מונח ואם אינם תופסין הדין הוא כדא"ג. ולרש"י לא בעינן שהחלוקה יכולה להיות אמת משום דסבירא ליה דהחלוקה אינו מכח מוחזקות, דבשנים אוחזין אין לכ"א דין מוחזק אלא החלוקה היא מטעם דממון המוטל בספק חולקין.

שיטת התוס' - דיחלוקו אמרינן רק בשנים אוחזין וכשהחלוקה נוטה להיות אמת, ומשמע מדבריהם דהחלוקה אינה מכח הספק, אלא דהמוחזקות מורה על ודאי בעלות דכך הוא האמת. ונמצא דדין דמוחזקות ודין דחלוקה יכולה להיות אמת יסוד אחד להם - חלוקת אמת, ולכן לא איכפת לן אם אחד מהם ודאי רמאי משא"כ בארבע הגם דהחלוקה יכולה להיות אמת מ"מ כל שאינם מוחזקים אין כאן הוכחת בעלות והדין הוא כדא"ג, אבל במנה שלישי אף שהוא כשנים אוחזין מ"מ אין החלוקה יכולה להיות אמת ואמרינן דיהא מונח עד שיבא אליהו, א"כ יש לפרש דברי התוס' דלעולם אין המוחזקות והחלוקה מדין ודאי מ"מ כיון דמוחזקין הם ודין מוחזק הוא דהמע"ה מ"מ בעינן חלוקה יכולה להיות אמת, דכל היסוד דמוחזק הוא דשמא הוא שלו אבל אם אין החלוקה יכולה

משני שטרות היוצאים ביום אחד רב אמר יחלוקו ושמואל אמר שודא דדיינא ופרקינן התם ליכא למיקם עלה דמילתא, ואע"ג דאמר שמואל שודא דדייני התם הוא דאיכא למעבד שודא הכא לא אפשר לן למעבד שודא דאין כאן אומדנא כלל מי מהם זכה בה, ואפילו למי שמפרש שם מה שירצו הדיינים לעשות וכו' שאני הכא דתפסי לה תרוייהו עכ"ל.

ויל"ע בדבריו דלכא' הם סותרים מרישא לסיפא, דבריש דבריו כתב דכיון דליכא למיקם עלה דמילתא אמרי' יחלוקו וכההיא דב' שטרות היוצאים ביום אחד, ולכא' היינו יסוד דינו דסומכוס דגם רבנן מודים לדבריו במקום דליכא חזקת ממון וה"ה בשני שטרות דאין לשום א' מהן חזקת ממון ודינו כדין כל ממון המוטל בספק חולקים [וע"ד רש"י הנ"ל] ובסו"ד כתב דליכא למימר בנד"ד שודא דמה שירצה הדיין לעשות יעשה כיון דתפסי לה תרוייהו משמע דיש להם דין מוחזקות וא"א להוציא מידם בלי ראייה.

ולכא' צ"ל ע"ד שכתב הרשב"א [ב:]: דס"ד דהש"ס להקשות דמתני' דיחלוקו כסומכוס ולא כרבנן דס"ד דמאי דתפסי האי ידיה הוא וכו' וכ"א מוחזק ועומד במחציתו ונמצא דכ"א בא להוציא מחבירו ועליו הראיה ואין כאן עסק דיחלוקו בשבועה, ותירץ הש"ס דמתני' לעולם כחכמים התם לא תפסי לה תרוייהו אלא כולה ביד האחד לגמרי הו"ל אידך המע"ה אבל כאן תרוייהו תפסי לה ואינה מחולקת וכו' הלכך יחלוקו בשבועה.

ומשמע דר"ל דס"ד דהש"ס דכ"א מוחזק בחצי (כדעת תוס' והרא"ש) ומסקנת הש"ס דכ"א מוחזק ככולה ובכה"ג אמרי' יחלוקו בשבועה. [ועי' ג"כ קוב"ש ח"ב סי' ט' אות י' ואות י"ג].

ובגדר הדבר י"ל דהוה כאן סהדי דיש לכ"א כל הטלית והוה כתרי ותרי, וזהו מ"ש הרשב"א בע"א דליכא למיקם עלה דמילתא וכשני שטרות היוצאים ביום א' דהוה ג"כ

שיטת הריב"א - בתוס' [ב"ב לד: ד"ה ההוא] כתבו בשם הריב"א דיחלוקו דמתני' ל"ד משום דשנים אוחזין ממה שמדמה הגמ' מתני' למנה שלישי ושם הרי אינם מוחזקים, מיהו כשאינם אוחזין ואיכא ודאי רמאי ל"א יחלוקו ובההוא ארבא ובכה"ג אמרינן כדא"ג. ואע"ג דבמנה שלישי איכא רמאי וליכא אוחזין והדין דיהא מונח מ"מ ל"א שם כדא"ג משום דאמרי בב"ב [שם] דאי תפסי לא מפקינן, עוד חידש דבאוהזין אפי' איכא ודאי רמאי יחלוקו כדמצינו בשנים אדוקים בשטר.

ומבואר מדבריו דיסוד החלוקה הוא כרש"י הנ"ל דממון המוטל בספק חולקין וגם חכמים מודים לסומכוס במקום שאין כאן מוחזקות כנ"ל בדעת רש"י. מיהו שאני שיטת הריב"א מרש"י דרש"י ס"ל דאם במתני' אין דין מוחזקות מדשניהם אוחזין הרי שכ"א מבטל המוחזקות של חברו. אמנם להריב"א בשניהן אוחזין יש לכ"א כח מוחזקות וא"א להוציא מהמוחזק אפי' איכא רמאי, ואמרינן יחלוקו כדעת התוס' [ב:], משא"כ לדעת רש"י אפי' שניהם אוחזין במקום דאיכא רמאי ל"א יחלוקו אלא יהא מונח. ע"כ נתפרסם בגליון הקודם.

שיטת הרשב"א

הרשב"א [ב: ד"ה וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה ויחלוקו, הביא קו' הראשונים דמ"ש מההיא ארבא דאמרי' כל דאליס גבר וכתב בשם הר"ח דשאני הכא דתפסי וכדאמרי' [ה:]: מאחר שזה תופס ועומד וזה תופס ועומד שבועה זו ל"ל ואמרי' נמי [ג:]: אנן סהדי דמאי דתפסי האי ידיה הוא ומאי דתפסי האי ידיה הוא אלמא תפיסה מהניא כאילו נחלקה הלכך אמרי' יחלוקו [והיינו ע"ד תוס' והרא"ש ועי' ג"כ תוס' הרא"ש שהביא פירושו בשם הר"ח] וכתב הרשב"א וז"ל: נ"ל עוד לתרץ דשאני הכא דליכא למיקם עלה דמילתא וכל היכא דליכא למיקם עלה דמילתא אמרי' יחלוקו, ותדע לך מדאקשינן התם [ב"ב לד:]: עלה דההיא דרב נחמן [דאמר דכל דאליס גבר] מאי שנא

הראוי לעשות קנין משיכה א"כ במה הוה מוחזקים, ועי' ג"כ ב"ח, ועי' ג"כ ש"ך שכתב דמה"ט כתב הרמב"ם דיושבים בצידה דאל"כ אע"פ שהיא בסימטא לא חשיב כאילו שניהם מוחזקים בה, ויל"ע בכוונת דבריו דממ"נ אם אין סימטא כמוחזקים מה מהני מה דיושב בה, ועי' נתה"מ ושער משפט דמיירי בקנין ד"א ועכ"פ לפי האחרונים הנ"ל אין לנו מקור דהרמב"ם ס"ל כהריב"א.

מיהו ממ"ש הרמב"ם פ"ד מהל' גזילה ה"י משמע דס"ל כהריב"א דז"ל אמר לשנים גזלתי א' מכם או אביו של א' מכם ואיני יודע איזהו אם בא לצאת ידי שמים חייב לשלם גזילה לכאור"א אבל בדין אינו נותן אלא גזילה אחת והן חולקין אותה ביניהן עכ"ל. והק' הלח"מ דלא היה לו לומר אלא שתהא מונחת עד שיבוא אליהו אבל הא דחולקים מנ"ל וכן בבהגר"א כ' דצ"ע.

וכתב הש"ך בסי' שס"ה סק"ג דכי אמרינן יהא מונח דוקא באיכא ודאי רמאי משא"כ בנידון דהרמב"ם דהל' גזילה כיון שהם עצמם אינם יודעים שגזלו א"כ ליכא רמאי לכך חולקין, ועי"ש קצוה"ח דהיינו כדעת רש"י דבאיכא ודאי רמאי ל"א יחלוקו אפילו בשנים אוחזין, אך ברמב"ם וש"ע סתמו דשנים אוחזין בכלי או בטלית דאמרינן יחלוקו ולא חילקו בין איכא רמאי לליכא רמאי, אך בדרוש וחיידוש לרעק"א ריש ב"מ כתב דדעת הרמב"ם כהריב"א, וכתב עוד דמ"ש הטור בפ"י דברי הרמב"ם בשנים יושבים בצד הערמה הוה משום דבעינן מוחזקים דמשמע דלא כריב"א דהרמב"ם מיירי גם באופן דאיכא רמאי ולדעת הריב"א אם אינם אוחזין ואיכא רמאי תו לא יחלוקו אלא יהא מונח, ולכך כתב דמיירי במוחזקים דכה"ג גם באיכא רמאי הדין דיחלוקו.

מיהו עע"ש בדו"ח שמציין לדברי התוס' בכורות דף יח: בהא דאיתא בש"ס דשנים שהפקידו אצל רועה ומת אחד מהן שמניח רועה ביניהם ומסתלק, ומספקא ליה להתוס' אם כוונת הש"ס הוא שיחלוקו ביניהם או

תרי ותרי ולפי"ז אין זה חולקים דההיא דסומכוס אלא כיון דיש לכ"א עדות דהוא שלו חולקים מכח מוחזקותם ועדותם, ולכן כתב הרשב"א דל"א בכה"ג שודא מה שירצה הדיין יעשה דא"א להוציא מא' יותר מהשני דשניהם מוחזקים בכולו.

ולפי"ז יש לנו ה' הגדרות ביחלוקו דמתני': לרש"י אין כאן מוחזקות כלל וכדין ממון המוטל בספק חולקין דליכא מוחזקות, לתוס' הוה אנן סהדי שכל אחד בעלים בחצי הטלית, לרא"ש הוה כ"א מוחזק בחצי הטלית, להריב"א יש ב' דיני יחלוקו באוחזין ובאינם אוחזין, להרשב"א שניהם מוחזקים בכל הטלית.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם פ"ט דטוען ונטען ה"ז כתב וז"ל: שנים שהיו אוחזין בכלי אחד או שהיו רוכבין ע"ג בהמה או א' רוכב וא' מנהיג או יושבין בצד ערימה של חטים המונחת בסמטא או בחצר של שניהם זה אומר הכל שלי וזה אומר הכל שלי כ"א משניהן נשבע בנקיטת חפץ שאין לו בזה הדבר פחות מחציו ויחלוקו עכ"ל.

וכתב בהגהות מיי' אות ז' דמתוך לשונו נראה דדעתו כריב"א [ריב"א] שפירש דלאו דוקא אוחזין וכו' וכוונתו הוא ממ"ש הרמב"ם דשניהן יושבין בצד ערימה דאין כאן אוחזין ואעפ"כ ס"ל הרמב"ם דאמרי' יחלוקו, מיהו לדבריו צ"ע למה כתב הרמב"ם שיושבין בצד הערמה דאפילו אינם יושבים בצד הערמה י"ל יחלוקו כדעת הריב"א. [עוד צ"ע דכ"א טוען כולה שלי ואיכא ודאי רמאי וכה"ג לא ס"ל הריב"א דחולקין, ע"כ צ"ל דמיירי באופן דליכא ודאי רמאי].

אבל הטור ס' קל"ט כתב דאפשר דכוונת הרמב"ם הוא דכיון דמונחת בסימטא שהוא מקום הראוי לקנות ושניהם יושבים בצידה חשוב כאילו שניהם מוחזקים בו, ולפי"ז אין שום הוכחה דהרמב"ם ס"ל כהריב"א. מיהו לדבריו צ"ע דסימטא אינו קנין רק מקום

והיינו רק בטענת ודאי אבל בטענת שמא לא שייך לומר כן, ושוב הדרינן לדין דיחלוקו.

ולפי"ד שוב אין לנו הוכחה דהרמב"ם ס"ל כהריב"א דגם לדעת הרמב"ם י"ל דלעולם ס"ל כתוס' ומש"ש בגזל מא' מהן דיחלוקו היינו משום דלא שייך בכה"ג כל דאליה גבר דגם הרא"ש מודה דאמרי' יחלוקו, ושוב ניחא ההוא דיושבין בצד ערימה דהויין מוחזקים ובכה"ג לעולם אמרי' יחלוקו, וגם ניחא דברי הרמב"ם בהל' בכורות דמיירי דהפקיד ברשות דדינו כמנה שלישי בידם וכשניהם מוחזקים דיחלוקו במקום שמא, משא"כ בהל' פקדון מיירי דהפקיד שלא ברשות ואינם מוחזקים לא חולקים אלא אמרי' יהא מונח, מיהו מבואר מדברי הרמב"ם דבאינם מוחזקים ואיכא ודאי רמאי דדינו יהא מונח ולא כל דאליה גבר, ומאי שנא מארבא ואולי משום דהיה ביד הנפקד בשעת לידת הספק ולא היה כהפקד דכל כה"ג ל"א כל דאליה גבר אלא יהא מונח וכו"ל בדעת הריב"א והגם דהנפקד הוציאו מרשותו ושוב י"ל כל דאליה גבר י"ל כיון דבשעת לידת הספק נפסק דל"א כד"ג רק יהא מונח גם אחר שהוציאו מרשותו עדיין קיים פסק זה.

וי"ל עוד דלפ"ד הרא"ש דיחלוקו דמתני' הוא מכח המוחזקות שלהם, א"כ מנ"ל דיחלוקו דין יחלוקו דבשלמא להריב"א אוחזין דמתני' לאו דוקא אבל לתוס' והרא"ש כל היסוד דחולקים הוא מכח המוחזקות שלהם א"כ מהיכי תיתי לו' דאמרי' גם באינם מוחזקים יחלוקו, וי"ל דהאי יחלוקו אינו מדינא דמתני' כלל דאילו היה מדינא דמתני' היה חיוב שבועה הגם דטוענים שמא דגם זה בכלל שלא יהא כ"א הולך וטוען על ממון חבירו באופן שאינו מוחזק ויאמר שמא שלי הוא ויקבל חצי, ואילו היה יחלוקו מדינא דמתני' הו"ל לישיבע שבועת איני יודע, וברמב"ם לא כתב דצריך שבועה לא בהלכות גזילה ולא בהל' בכורות, וע"כ צ"ל דיחלוקו זה הוא דין יחלוקו דסומכוס דמודים חכמים לדבריו באופן שאין מוחזק

ר"ל דמסתלק ואמרי' כל דאליה גבר, וכ' רעק"א דתלוי בפלוגתת תוס' והריב"א, דלפי תוס' כל דליכא אוחזין אמרי' כל דאליה גבר, ורק באוחזין אמרינן יחלוקו, אבל לדעת הריב"א גם בליכא אוחזין אמרינן יחלוקו כל דליכא רמאי וכההיא דבכורות דמיירי דכ"א טוען שמא וליכא רמאי ויחלוקו [מיהו מ"ש רעק"א דשם ליכא אוחזין דמיירי שהפקידו שלא ברשות כמש"ש תוס' לכאן] לפי הריב"א גם בהפקידו ברשות וכההיא דמנה שלישי אין להם דין מוחזקין].

והרמב"ם פ"ה דהל' פקדון ה"ד כ' וז"ל: שנים שהפקידו שתי בהמות אצל רועה ומתה אחת מהן ואינו יודע של מי היתה ישלם לשניהם, ואם הפקידו בעדרו שלא מדעתו מניח הבהמה ביניהם ומסתלק ותהיה מונחת עד שיוודה האחד לחבירו או עד שירצו לחלוק אותה עכ"ל. ומבואר דהגם דאינם אוחזין ל"א יחלוקו אלא יהא מונח, ובפ"ה מהל' בכורות ה"ה כ' בזה"ל: שנים שהפקידו שני זכרים אצל רועה האחד בכור והשני פשוט ומת א' מהן מניח הרועה השני ביניהן ומסתלק והרי הוא ספק בכור ושניהן חולקין אותו שאין א' מהן מכיר את שלו עכ"ל. ומבואר דאמרינן יחלוקו, וי"ל דבהל' פקדון מיירי בטענת ברי עי"ש תחילת ההלכה, וממילא הוה ודאי רמאי ול"א יחלוקו משא"כ בהל' בכורות דמיירי בטענת שמא כדמוכח מסו"ד ולכן אמרי' יחלוקו.

ועצ"ש בדו"ח וכ"כ בגליון שו"ע סי' שס"ה ע"ד הרמב"ם בהל' גזילה הנ"ל דבגזל מא' מכם ואיני יודע ממי וגם הם אינם יודעים דיחלוקו דמשמע דדעת הריב"א דאמרי' יחלוקו גם באינם מוחזקים, מ"מ כתב רעק"א דהש"ך שם מדמה דברי הרמב"ם לדברי הרא"ש, וכ' רעק"א דכוונת הש"ך הוא דגם הרא"ש דס"ל כתוס' יודה בההוא דגזל מא' מכם דאמרי' יחלוקו, דכי ס"ל הרא"ש דאמרי' כל דאליה גבר רק בטענת ודאי דהרא"ש לשיטתו דכל דאליה גבר היינו מי שהאמת איתו ימסור נפשו

וכמ"ש תוס' ב"ב דף ל"ה. עכ"פ בליכא מיהו עי' ש"ך סי' שס"ה כמה פעמים
טענת ודאי דלא שייך דין דכל דאלימ גבר שהזכיר סברת הריב"א דל"א יחלוקו
וכנ"ל בדברי רעק"א. [בשאינם מוחזקים] באיכא ודאי רמאי.

אסוקי שמעתתא אליכא דחלכתא:

שיטת רש"י - דבליכא רמאי - יחלוקו, ובאיכא רמאי הם תופסים - יהא מונח. ושאינם
תופסין - כדא"ג.

שיטת התוס' - כשאוחזין וכשהחלוקה יכולה להיות אמת - יחלוקו אף דאיכא רמאי,
וכשאינם אוחזים - כדא"ג, וכשאינן החלוקה יכולה להיות אמת - יהא מונח.

שיטת הרא"ש - כשיש לנו ספק בדין ההנהגה מספק הוא - יחלוקו, וכשאינן אנו רוצים
להפסיד לאחד מהם שלא כדין - כדא"ג וסמכין שמי שהאמת בידו יגבר בכח
ובראיות.

שיטת הריב"א - באופן דליכא רמאי אפי' כשאינם אוחזין - יחלוקו, וכשאמרינן דאי
תפס לא מפקינן (למשל במנה שלישי) - יהא מונח, וכשאוחזין ואפי' איכא רמאי -
יחלוקו.

שיטת הרשב"א - כששניהם מוחזקים בכל הטלית - יחלוקו.

שיטת הרמב"ם - י"א שסובר כהריב"א דאף דליכא אוחזין - יחלוקו, וי"א דלא
כהריב"א ודוקא אוחזין.



בירורי הלכה

הרב משה אורי מרק

בירור בחוב שיש אומדנא שהבעל חוב מחל החיוב

מעשה באחד שהיה חייב חוב לאחר, ויודע החייב שהבעל חוב שכח מחיוב זה או שאינו יודע מהחיוב, ויש אומדנא דמוכח שאם היה יודע הבעל חוב מהחיוב היה מוחל לו, ויש לברר בזה אם נפטר מהחיוב ע"י אומדנא דמחילה שלא מדעת, ושאלה זו מתחלקת לשתיים, הא' כשלא נודע לו כלל מהחיוב גם לאחר זמן, והב' שבתחילה לא ידע מהחיוב ולבסוף נודע לו מהחיוב ומחלו, ונבאר אופני השאלות.

שאלה ב', אם נכריע בשאלה הא' כהצד דל"מ מחילה באומדנא שלא מדעת כלל, כיון שלא נודע לו מהחיוב ולא גילה דעתו שמוחל, יש לדון באופן שעדיין ראובן חי ונתוודע לו אח"כ מהחוב וגילה דעתו עתה שמוחל החוב, האם נימא אומדנא דמה שגילה דעתו עכשיו שמוחל לו מועיל לומר שכבר מחלו למפרע, דגילוי דעת של עכשיו מוכיח שכבר מחל לו קודם, או שאינו יכול להועיל רק מכאן ולהבא מזמן שנודע לו החוב ומחל לו.

ונפק"מ בשאלה זו לענין שעבודא דרבי נתן, כגון שאחר הזמן שנתחייב שמעון לראובן לזה ראובן מלוי מעות, קודם שנודע לראובן ששמעון חייב לו, דאם נימא שמועיל הגילוי דעת שמוחל למפרע קודם שלוח מלוי, נמצא שלא נתחייב שמעון ללוי כלל משעבודא דרבי נתן כיון שכבר נמחל חוב שמעון לראובן קודם שלוח ראובן מלוי, אך אם נימא שהגילוי דעת שמוחל מועיל רק מכאן ולהבא, נמצא שמחילת שמעון לראובן היתה אחר שכבר נתחייב ראובן ללוי, ול"מ מחילתו מאחר שכבר נשתעבד ללוי מדרבי נתן.

שאלה א', שמעון היה חייב לראובן חוב מלוה, וראובן לא ידע מהחוב, [וכגון שהיה חייב לו מלוה על פה, ומת ראובן, וירשו בני ראובן החוב של אביהם ולא ידעו שירשו את החוב, או כגון שנתחייב שמעון לראובן חוב מחמת היזק, ולא ידע ראובן ששמעון הזיקו ונתחייב לו], וידוע לנו עפ"י אומדנא דמוכח שאילו היה יודע ראובן מאותו חוב היה ודאי מחלו לשמעון, כיון שקורבתם ואהבתם גדולה מאוד ודרכו למחול לו תמיד כל חובותיו, ויש לדון אם מועיל האומדנא שהיה מוחל לפטור את שמעון מהחיוב.

והנה באופן שראובן חי [כגון בהיזק שלא ידע הניזק שהזיקו אותו והניזק עדיין חי] היה ראוי להימנע מדין ודברים, ויודיע שמעון לראובן מהחיוב ויבקש הימנו שיאמר לו בפירוש שהוא מוחל לו, אכן שאלתנו הוא באופן שמת ראובן ולא מחל בפירוש, אם צריך שמעון לשלם ליורשי ראובן, דאם נימא דמחילה מכח האומדנא דמוכח מועיל שלא מדעת, כבר נמחל החוב בחיי ראובן ואין צורך לשלם החוב ליורשים, אך אם נימא שמחילה מכח אומדנא שלא מדעת ל"מ, חייב שמעון לשלם החוב ליורשים.

ומבואר דעת הקצוה"ח והנתיה"מ והשער המשפט דגם אם נימא שמחילה בלב ל"מ, מ"מ כשאכא אומדנא דמוכח לכל העולם שמוחל בלבו מועיל המחילה בלב, [ויש לציין שאופן אומדנא דמוכח הוא בהנחה לצד שיש אומדנא דמוכח באופן המועיל, ולהלן בהמשך יתבאר כמה חילוקים אם בנידו"ד מועיל אומדנא].

אומדנא מדלא תבע ודאי מחל החיוב

ב. ובשער משפט (שם) הביא דעת השלטי גיבורים (ב"ק מה ע"ב מדפי הרי"ף אות א) בשם ריא"ז שהמלוה לחבירו ולא תבעו, אין הלוח חייב לשלם מאליו, דכיון שאינו תובע במתנה ביקש ליתן לו, וכתב שהש"ך (סי' רלב ס"ק ב) הניח דבריו בצ"ע, ומ"מ י"ל דכיון שלא תבע רגלים לדבר שמסתמא מחלו, ומסיק דלא אמרינן אומדנא מדלא תבע מחל, כיון של"מ מחילה בלב היכי שלא מוכח לכל העולם, [וכן הקשה ע"ד במנחת פתים (סי' קכו ס"ד) עיי"ש], ומש"כ הש"ג דבלא תבע אי"צ לשלם מאליו, היינו משום שאפשר שהרחיב לו הזמן, אך לא אמרינן דלגמרי נתן לו במתנה כיון דמחילה בלב ל"מ, [וכן ביאר בערך שי (חומ"מ סי' שלט ס"ד) במתנה נותן לו דהיינו שמאריך לו הזמן], ומבואר לפי"ד דלא אומדנא זו מדלא תבע מחל לגמרי, וה"נ בנידו"ד ל"א אומדנא זו.

עוד י"ל שהאומדנא מדלא תבע מחל, מועיל רק כשיודע המלוה שחייבים לו, דתלינן שידע ומחל, אבל כשאפשר שלא ידע, לא אמרינן מדלא תבע מחל, כיון שלא ידע, ולפי"ז בנידו"ד ששכח או לא ידע המוחל שחיי"ל, לא אמרינן אומדנא מדלא תבע מחל, ועיין בפתחי חושן (הלואה פ"ב הערה י) שחילק כע"ז בדברי הש"ג, וראה עו"ש מדברי הפוסקים בדברי הש"ג.

אם מועיל אומדנא

שמחל בלא ידע מהחייב

ג. ברם נראה לכאורה שאין נידו"ד שווה לדין מחילה בלב, דהא כל הענינים שהובאו

מחילה בלב מועילה באומדנא דמוכח

א. ונפתח תחילה אם בשאלה זו יש חסרון מחילה בלב, שנחלקו הפוסקים במחילה בלב אם מהני ובאיזה אופן מהני, ולמ"ד שמחילה מועילה רק בפה ול"מ כלל מחילה בלב, לכאורה ל"ש נמי מחילה ע"י אומדנא, דמחילה באומדנא הוי נמי מחילה בלב, אך למ"ד שמועיל מחילה בלב, שייך לדון שיועיל גם מחילה ע"י אומדנא.

אמנם בקצוה"ח (סי' יב ס"ק א) הביא דעת המהרש"ל (בביאורו לסמ"ג עשין מ"ח) דמהני מחילה בלב, ומוכח כן מהא (כתובות קד, א) דאשה שלא תבעה כתובתה כ"ה שנים שמחלה כתובתה אף דהוי מחילה בלב, והקשה הקצוה"ח שיש בש"ס סוגיות שמוכיחות דמועיל מחילה בלב ויש סוגיות שמוכיחות של"מ בלב, וכתב שצריך לחלק כמש"כ המהרי"ט (ח"ב חומ"מ סי' מה) דל"מ מחילה בלב בדבר שלא מוכח שמחל דדברים שבלב אינם דברים, אבל היכא שידוע לכל העולם מה שבלבו, מועיל מחילה בלב, והיינו טעמא דמועיל בלא תבעה כתובתה, דידוע מחשבתה לכל העולם ולא הוי דברים שבלב, ובכך נתן הקצוה"ח טעם לכמה ענינים שאמרו בגמ' דמועיל מחילה בלב, דהיינו משום דידוע בלב כל אדם עיי"ש, ועיי"ש במהרי"ט (שם) שביאר לחלק כן בעוד סוגיות שמשמע דמועיל מחילה בלב, ומבואר שגם למ"ד שמחילה בלב ל"מ, מחילה באומדנא מועיל.

ובנתיה"מ (שם ס"ק ה) הסכים לדברי הקצוה"ח עפי"ד מהרי"ט של"מ מחילה בלב רק באופן דאיכא אומדנא דמוכח לכל העולם, אך כתב הנתיה"מ דדוקא בדבר שכבר נתחייב ל"מ בלב, אבל בדור עמי או אכול עמי שאומר שהיה בדעתו למחול לו, ודאי מהני בלב, דנתנו למתנה בשעת מעשה ע"כ, וכן בשער משפט (סי' צח ס"ק א) נקט כהמהרי"ט דמחילה בלב מועיל באומדנא דמוכח, עיי"ש.

והם דברי הרא"ש הביאו הטור (סי' רכז), ומשמע שגם בלא ידע מועיל מחילה.

והנה מאונאה שתות ויותר משתות אין להביא ראייה שכל דלא ידע דמחיל מועיל מחילה, וכדאמרין שבשהה כדי להראות לתגר מחיל האונאה, דאפשר לומר דמה שאמרו שאונאה הוי לא ידע ומחיל, הוא דוקא קודם זמן כדי שיראה לתגר, דעד אז תלינן שלא ידע, אבל כשהיה כבר כדי שיראה לתגר ולא תבע, נקטינן שכבר ידע ומחיל.

אולם נראה להביא ראייה מאונאה פחות משתות, דבלא ידע דמחיל מועיל מחילה, דבגמ' (ב"מ נ ע"א) אמרו באונאה פחות משתות נקנה מקח, ומשמע משום מחילה, וכמבואר בשו"ע (חו"מ סי' רכז ס"ג) שכל פחות משתות דרך הכל למחול, וכ"כ בטור (שם), וכ"מ מרשב"ם (ב"ב צה ע"א, ד"ה ואמאי, וד"ה שוה בשוה), וכ"כ הרמב"ם (פ"ג מגניבה ה"ה) דפחות משתות רוב העולם מוחלים, וכ"כ הסמ"ע (שם ס"ק יד) דבפחות משתות דעת רוב בני אדם למחול, [אלא שדעת הרמ"ה (ב"ב פ"ו סי' צב) משמע שאינו מדין מחילה אלא שפחות משתות הוי כשוה בשוה, וכן משמע מספר החינוך (סוף מצוה שלז) שאינו מטעם מחילה אלא שחכמים התירו אונאה פחות משתות מפני תקנת התגרים].

ומבואר מהא דפחות משתות שהמחילה הוי מיד קודם שיראה לתגר, דאפילו בלא ידע דמחיל מועיל מחילה, ומשום אומדנא שדרך הכל למחול, או שרוב העולם מוחלים, ולפי"ז נראה לכאורה ראייה לנידו"ד שלא ידע המוחל כלל שהלה חייב לו, שמועיל מחילה מאומדנא כשדרך למחול בלא ידע דמחיל.

[וע"ע מדברי הערך שי (סי' שנח ס"ד, בד"ה וש"ך) שי"ל דרבה ורב חסדא ס"ל כהש"ך, ומוכח גם משם דגם בלא ידע נמחל מצד אומדנא, וראה בהמשך (אות ד) מאי שנא אונאה פחות מפרוטה, מדין מחילת

במהרי"ט ובקצוה"ח דמועיל מחילה בלב, מדובר באופן שהמוחל ידע מהחיוב ויש אומדנא שידע ומחל עכ"פ בלבו, ובזה כתבו דאם ידוע מחשבת לבו לכל העולם מועיל המחילה דל"ה בלב, אבל בנידו"ד שלא ידע המוחל כלל מהחיוב וגם בלבו ובמחשבתו לא מחל כלל, נראה לכאורה שלא שייך לומר שכל העולם יודעים באומדנא מחשבתו שבלבו למחול, בדבר שהוא לא חשב כלום ולא היה בלבו כלל למחול, ולפי"ז יוצא שבנידון שאלה א' שלא ידע המוחל כלל מהחיוב, ל"ש אומדנא שאם היה יודע היה מוחל.

והיה נראה להביא ראייה לחילוק זה דל"מ מחילה בלא ידע כלל, מהא שאמרו בגמ' (ב"מ סא ע"א) שאונאה הוי לא ידע דמחיל, פ"י שהמוכר מקח לחבירו ואינה אותו בשווי המקח, אין זה נחשב מחילה, משום שאינו יודע שאינה אותו שימחל לו על זה, וכן אמר רב (ב"מ נא ע"ב) דהאומר ע"מ שאין לך עלי אונאה דיש לו עליו אונאה משום מי ידע דמחיל, וכן נתבאר בכמה דוכתי כגון במוחלת כתובתה או במוחל ירושתה, דל"מ למחול משום דהוי לא ידע דמחיל, ועיין בתוס' (ב"מ שם ד"ה הכא מי ידע, כתובות פד ע"א ד"ה וסבר), והיינו דכל שאינו יודע שיש לו דבר ברור ביד חבירו לא מהני מחילתו, דל"ש מחילה רק כשיודע מהחיוב, אבל כשלא יודע מהחיוב ל"ש מחילה, [ועיין קצוה"ח (סי' רכז ס"ק ח) ונתיה"מ (שם ס"ק יג) שדנו אם לא ידע ומחיל הוי חסרון במחילה או בתנאי].

ובגמרא (ב"מ מט ע"ב) אמרו באונאה שתות ויותר משתות, דאם שהה יותר מכדי שיראה לתגר או לקרובו, שוב אינו יכול לבטל המקח ולא לתבוע אונאתו, והוא מטעמא דכיון ששהה ולא תבע אונאה או ביטול מקח ודאי מחיל, וכמ"ש רש"י (שם ד"ה עד) שאם שהה יותר מחל על אונאתו, וכן מבואר בדברי מהרי"ט דבאונאה מועיל מחילה בלב, כיון שהיה יכול להראות לתגר או לקרובו ונתעצל ולא הראה ודאי מחיל,

שלא מדעת, ה"נ לא מועיל אומדנא דמוכח שהיה מוחל ברצון חיוב חבירו שלא ידע והוי כיאוש שלא מדעת, אולם לפי"ד הש"ך ודעימיה דכל שיש אומדנא שהיה מרוצה מותר ליטול של חבירו שלא מדעת, ה"נ י"ל בנידו"ד שלא ידע שחבירו חייב לו ויש אומדנא דמוכח שאם ידע היה מוחל מרצון דהוי מחילה, ואינו דומה ליאוש שלא מדעת שמוחל רק בע"כ.

והנה המחנ"א (הלכות גזילה סי' א וסימן ב), כתב שבמחילת גזילה פחות משווה פרוטה ולא ידע הנגזל שגזלוהו לא מועיל מחילה, כיון שלא ידע הנגזל שימחול, ואף שאם ידע שגזלו פחות משו"פ היה מוחל לא מועיל, דהוי יאוש שלא מדעת, ומוכח לכאורה שלא מועיל מחילה מאומדנא בלא ידע דמחיל, וצ"ב מאי שנא מהא דאונאה פחות משתות, שמועיל מחילה בלא ידע מאומדנא.

ונראה לחלק עפי"ד הש"ך והמחנ"א דלעיל דמחילת גזילה ל"מ בלא ידע שמחל, משום שמוחל הגזל בעל כרחו, ודומה לאבדה שמתיאש בעל כרחו, ואינו מועיל דהוי יאוש שלא מדעת, משא"כ באונאה פחות משתות מועיל גם בלא ידע שמחל, משום של"ה המחילה בעל כרחו ונחשב כמוחל מרצונו, ודומה למתנה שלא מדעת שכתבו הש"ך והמחנ"א דכיון שאח"כ יתרצה, הוי השתא נמי בהיתרא ומועיל מחילה.

הפוסקים תלו אומדנא

דמחל דבר שלא ידע במחלוקת הנ"ל

ה. וכן מצאנו שהפוסקים דימו דין מחילה לדבר שלא ידע לדין מתנה שלא ידע דתלוי במחלוקת הנ"ל, דאיתא בשו"ע חו"מ (סי' רט ס"ה) דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ולכן ל"מ למכור פירות אילן דהוי דשלב"ל, אבל אם קדם הלוקח ותפס הפירות אין מוציאין, וכתב הש"ך (שם ס"ק ה) שדעת הרא"ש (ב"מ פרק איזהו נשך סי' לב) דל"מ תפיסת הלוקח רק בידע המוכר שתפס

גזילה פחות משה פרוטה שלא מועיל המחילה בלא ידע דמחיל].

תלוי במחלוקת באומדנא

במתנה שלא מדעת

ד. ולפום ריהטא יש לתלות נידו"ז בהא דנחלקו בנוטל משל חבירו שלא מדעת וידוע שאם היה יודע היה מסכים, אם דינו כיאוש שלא מדעת, שדעת התוס' (ב"מ כב ע"א ד"ה מר זוטרא) וכ"ה דעת הגהות אשר"י והגהות מרדכי (שם) דאסור ליטול דבר של חבירו אף שידוע שאם היה יודע חבירו היה ודאי מתרצה שיטול, דקיי"ל הלכה כאב"י דיאוש שלא מדעת ל"ה יאוש, ואף שהשתא נח"ל מעיקרא ל"ה נח"ל, ומבואר מדבריהם שא"א לקנות דבר מחבירו בלא ידע, [והא דמועיל לתוס' אומדנא באונאה פחות משתות בלא ידע דמחיל, ראה להלן אות ז].

אמנם דעת הש"ך (חו"מ סי' שנח ס"ק א) לחלק דרך ביאוש שלא מדעת ס"ל לאב"י של"מ, משום שגם אח"כ אינו מתייאש רק משום שאינו יודע היכן הוא והו"ל בא לידו באיסורא, משא"כ בנטל של חבירו ובידוע שאח"כ יתרצה, הוי השתא נמי בהיתרא דמסתמא לא מקפיד, [ועיין להלן ממש"כ בשטמ"ק (ב"מ שם) מדעת הר"ן בשם הרשב"א, ובמש"כ (שם) בשם שיטה ד"ל שס"ל כהש"ך].

וכ"כ במחנה אפרים (הל' גזילה סי' ב) חילוק הנ"ל שכתב הש"ך בדעת הרמב"ם והטור, עיי"ש, [וע"ע בדברי יציב (יו"ד סי' קמג) דיש לתלות במחלוקת תנאים (ב"מ עז ע"ב) לגבי מגבת פורים, דלר"מ דאסור לשנות ס"ל כהתוס', ולר"ש בן גמליאל דמיקל לשנות ס"ל כהש"ך והמחנה אפרים, עיי"ש].

ולפי"ז י"ל בנידו"ד שנתחייב לו חבירו חוב ולא ידע ואיכא אומדנא שאם ידע היה מרוצה למחול, לשיטת התוס' שאסור ליטול כשידוע באומדנא שאינו מקפיד משום יאוש

בין יאוש שלא מדעת דקי"ל כאביי דלא מהני, למתנה שלא מדעת דמהני, עיי"ש.

וכן איתא באולם המשפט (סי' רס ס"ד) לענין מחילת קטן בתמרי דזיקא או בדבר שאי"ב סימן, שלדעת הש"ך (סי' שנח שם) מועיל מחילת הקטן משום שאיכא אומדנא דאם היה יודע היה מתרצה, עיי"ש, [וע"ע בברכת שמואל (ב"מ סי' כב) איך מועיל יאוש שלא מדעת בקטן].

וכן משמע בערך שי (סי' שנח ס"ד, בד"ה ושי"ך) שלדברי הש"ך מועיל מחילה דלא ידע, שכתב להוכיח כדעת הש"ך מהא דפרק המפקיד (ב"מ מ ע"א) בהניח יתומים גדולים וקטנים והשביחו הגדולים שהשבח לאמצע, שמוחלים הגדולים לקטנים, ונחלקו שם אמוראים, דאביי הקשה שם מי ידע דמחל, משום דס"ל כדעת התוס' דמחילה שלא מדעת הוי יאוש שלמ"ד, ורבה ורב חסדא דקיי"ל כוותיהו חולקים וס"ל שמועיל המחילה דגדולים, משום דס"ל כהש"ך דגם בלא ידע נמחל מצד אומדנא שאינו מקפיד, אמנם הערך שי שם דחה ד"ל דמדינא הוי של קטן ואי"צ למחילת הגדול עיי"ש.

בגילה דעתו תחילה שניח"ל

הו"ל מדעת ומועיל

ו. אולם בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' רכו) הקשה עמש"כ הקצוה"ח שלשיטת תוס' צריך שידע שתפס לפי מש"כ תוס' (ב"מ כב ע"א), דלכאורה אין נידון הקצות דומה לדברי התוס', דבתוס' שם הוי ממש שלא מדעת, שהרי לא ידע מקודם שהלה אוכל משלו ולא גילה דעתו מעולם שניח"ל, משא"כ בנידון הקצות במחילת פירות דקל דשלב"ל, שגילה המוכר דעתו מתחילה שרוצה למכור לו הפירות, וברור שניח"ל ליקום בהימנותא, הו"ל כמו שנטל הפירות מדעת ולא הוי כיאוש שלא מדעת, עיי"ש.

וקושייתו שייך גם על הנתיה"מ דכיון שמוכר השטר גילה דעתו תחילה שרוצה

ומטעם מחילה, ובקצוה"ח (שם ס"ק ה) הביא שהפרי חדש בקונטרס מים חיים (שו"ת סי' יג) כתב שלטעם התוס' (ב"מ סו ע"ב) שהמוכר מוחל תפיסת הלוקח משום דניח"ל דליקו בהימנותא, מועיל תפיסה גם בידע וגם בלא ידע.

אמנם כתב הקצוה"ח שם שי"ל דגם לטעם התוס' משום דניח"ל בהימנותא ל"מ תפיסתו רק בידע, אבל בלא ידע דהוי המחילה יאוש שלא מדעת לא מועיל, וכדעת תוס' (ב"מ כב ע"א) דאע"ג דידע בחבירה שלא היה מקפיד והיה מוחל לו, אפ"ה כל זמן שלא ידע אסור משום דהו"ל יאוש שלא מדעת, וה"נ בלא ידע המוכר אע"ג דהיה מוחל לו כי היכי דליקו בהימנותא, ל"מ דהו"ל יאוש שלא מדעת, ואמנם להש"ך (סי' שנח שם) דמותר ליטול מחבירו בלי ידיעה כל שידוע שלא יקפיד, לא בעינן שידע המוכר, כיון שידוע שלא יקפיד כי היכי דליקו בהימנותא, עכ"ד.

ומבואר דדין מחילה לדבר שלא ידע אם מועיל באומדנא שאם היה יודע היה מוחל, תלוי בדין מתנה שלא מדעת, שלדעת התוס' ל"מ מחילה מאומדנא כמו של"מ מתנה מאומדנא שאם היה יודע היה נותן במתנה, משום דהוי כיאוש שלא מדעת דלא הוי יאוש, ולדעת הש"ך מהני מחילה מאומדנא דאם היה יודע היה מוחל כמו מתנה שלא מדעת, ול"ד ליאוש שלא מדעת.

וכעין זה נתבאר בנתיה"מ (סי' סו ס"ק כח) שלדעת הש"ך מועיל מחילה שלא מדעת כמו מתנה שלא מדעת, דאיתא בשו"ע (שם סעיף יז) מלוה שמכר שטר ולא כתב קני לך וכו' ותפס הלוקח אין מוציאין מידו, ויש מי שאומר דוקא שידע המוכר שגבאו הלוקח, דכיון שידע ושתק מחל, אבל אם לא ידע המוכר חוזר וגובה מבעל חוב, עיי"ש, וכתב הנתיה"מ שדעת הפרישה דאפילו לא ידע מהני תפיסה, מטעם דאיכא אומדנא דמוכח דאילו היה יודע היה מוחל לו, וכמ"ש הש"ך בסימן שנ"ח ס"ק א, לחלק

הרשב"א דינא, כ"א במציאות, דהתוס' ס"ל דדוחק לומר שכך נהגו, ומבואר דעתו לבאר כצד הא' שדעת הרשב"א כהתוס' דבלא נהגו גם באינו מקפיד אסור, אבל בנהגו מותר, שגם התוס' ס"ל שבנהגו כן מותר.

וכ"כ בפתחי חושן (הלכות גניבה פ"א הערה לז) שדברי הרשב"א הוא פירוש אחר מהש"ך, ושכ"ה גם דעת הריטב"א (כ"מ שם) שכל שהוא ברור שיתרצה הוא כזוטו של ים, וכתב שם נפק"מ בין הטעמים, דלהרשב"א והריטב"א אינו מותר רק כשכך נהגו כל העולם, ולהש"ך מותר גם כשלא נהגו כן כל העולם אלא זה בלבד.

[ועיי"ש שכתב עוד חילוק עפ"י ב' תשובות בנודע ביהודה, שבמהדורא קמא (אבה"ע סי' נט) ביאר בדעת הרמב"ם דאם אינו מקפיד נגד שום אדם נעשה כהפקר, והוא כעין סברת השו"ע הרב ברשב"א וכדעת הריטב"א, ובמהדורא תנינא (אהע"ז סי' עז) ביאר בדעת הרמב"ם כדברי הש"ך, ומשמע דגם בידוע שאינו מקפיד רק כנגד א' לבד מותר, ודברי ב' התשובות של הנו"ב הובא בפתחי תשובה (אבה"ע סי' כח ס"ק כד), עיי"ש, ועיין באוצר הפוסקים (סי' כח סעיף יז) עוד מדברי הפוסקים בזה].

ונראה להכריח שהתוס' מודים שמועיל אומדנא במנהג של כל העולם [ולחילוק הנו"ב שאינו מקפיד לכל העולם], דלכאורה יקשה לתוס' דס"ל שאסור ליטול דבר מחבירו שלא מדעת אף שידוע באומדנא שאינו מקפיד, מהא שמוכח (לעיל אות ג) מאונאה פחות משתות, שמועיל אומדנא בלא ידע דמחיל, ומבואר משם שמועיל ליטול שלא מדעת עפ"י אומדנא,

אכן לפי האמור שאומדנא ממנהג עדיפא ומועיל גם להתוס', יש לתרץ הקושיא דשם באונאה מיירי באומדנא דרך הכל למחול, וכמבואר מדברי השו"ע (חו"מ סי' רכו ס"ג) שכל פחות משתות דרך הכל למחול, וכ"כ הרמב"ם (פ"ג מגניבה ה"ה) דפחות משתות

שהלוקח יגבה בהשטר, י"ל שהתוס' מודו דהו"ל כמו שנטל תחילה מדעת ול"ד ליאוש שלא מדעת.

ומ"מ נראה שאמנם נידון שאלותינו דומה ליאוש שלא מדעת, לא מיבעיא שאלה הא' שהמלוה לא ידע כלל שחייבים לו, שהוי יאוש שלא מדעת והוי דומה לדברי התוס', אלא גם לשאלה הב' שנודע לו לבסוף ומחל הוי יאוש שלא מדעת, שאופ"ז שאלה ב' הוי ממש כאופן התוס' שמירי שגילה דעתו לבסוף שניח"ל, ולפי"ז יהא תלוי נידו"ד במחלוקת התוס' והש"ך גם לפי"ד השבט הלוי, דקושיית השבט הלוי שהתוס' מודו דל"ד ליאוש שלא מדעת, שיך רק בנידון הקצוה"ח שכבר מתחילה גילה המוחל דעתו וידענו מזה שגם עתה ניח"ל משום דליקום בהימנותא, והו"ל כמוחל מדעת, משא"כ בנידו"ד שלא גילה מתחילה דעתו הו"ל מחילה שלא מדעת, ופשוט.

אומדנא במקום מנהג מנהיג לבו"ע

ז. ובשטמ"ק (כ"מ שם) כתב הר"ן בשם הרשב"א וז"ל דאפילו לית ליה חולקא בפירי שרי לפי שאומדן דעת הוא שאין בעל הפרדס מקפיד בכך, וכך נהגו, דמיא למאי דאמרינן בתוספתא דפרק בתרא דבבא קמא הבן שהיה אוכל משל אביו וכן עבד שהיה אוכל משל רבו קוצה ונותן פרוסה לבנו ולעבדו של אוהבו ואינו חושש משום גזלו של בעל הבית שכן נהגו, ומשום האי טעמא נמי אמרינן בהגוזל בתרא שגבאי צדקה מקבלין צדקה מן הנשים בדבר מועט, עכ"ל.

ויש להסתפק במה שכתב דבאומדנא שאין הבעלים מקפיד מותר שכן נהגו, אם כוונתו דדוקא משום שכן הוא המנהג מותר, אבל בלא מנהג ל"מ גם באינו מקפיד לזה, או י"ל שכוונתו דבאופ"ז דנהגו ידעינן דאינו מקפיד, וה"ה אם נדע מאיזה סיבה שהיא שאינו מקפיד ג"כ מותר.

ובשו"ע הרב (חו"מ סי' ד דיני מציאה ואבידה סעיף ד בקונטרס אחרון אות א) כתב דהתוס' וסייעתם לא פליגי ע"ד

מנהג העולם שלא להקפיד ולהפקירו כזוטו של ים, אלא הוי כמנהג יחיד לא להקפיד, ומשמע נמי דכל שאינו מקפיד אפי' שאינו מנהג העולם מותר.

ולענין פסק הלכה אם פסקינן כתוס' או כהש"ך, בקצוה"ח (סי' רט סק"ה) כתב שאין דברי הש"ך מוכרחין ועיקר כדברי תוס', וכמש"כ בסי' שנח ס"ק א, עיי"ש, וכן פסק בשו"ע הרב (חו"מ דיני מציאה ופקדון סי' ד ס"א) שאין לפסוק כהש"ך אלא כדעת התוס', עיי"ש, וגם לדידהו דל"מ אומדנא בלא ידע הוא רק ביחיד, אבל אומדנא שנהגו כן כל העולם מועיל, וכמש"כ הרשב"א והריטב"א, [וכן להנו"ב במהדו"ק י"ל של"מ אומדנא דמחל רק כלפי אחד, אבל במקום שאינו מקפיד נגד כל העולם מועיל].

ויש פוסקים שלא הכריעו במחלוקת זו, ועיין בפתחי חושן (גניבה פרק א הערה לז), אך יש פוסקים שהכריעו כדעת הש"ך שגם באומדנא דיחיד [ונגד א'] מועיל, ולפי"ז יש לדון בנידו"ד באופן שהחייב מוחזק דמועיל אומדנא שמחל בלא מנהג העולם [וגם נגד א'].

למ"ד דאומדנא אינו עושה קנין

ל"מ אומדנא דמחילה

ח. אמנם נראה די"ל שגם להפוסקים כדעת הש"ך שמותר ליטול דבר שאינו מקפיד, אין ברור דאומדנא עושה מחילה, ותלוי בהא שדנו הפוסקים אם כוונת הש"ך דמועיל האומדנא לעשות קנין להיות שלו, או שכוונתו רק שע"י אומדנא יש היתר ליטול כיון שיודע שאינו מקפיד, ונפק"מ שאם הוי שלו יכול לקדש בו אשה או להפריש בו תרומה.

ומדברי הש"ך כפשוטם לא משמע דיכול לזכות בו, אלא דמותר ליטול כיון שיודע שאין הבעלים מקפידים, אמנם בקצוה"ח (רט ס"ק ה ורסב ס"ק א) כתב דלהש"ך נעשה שלו זוכה בו במתנה, וכן מבואר דעת הנתיב"מ (סו ס"ק כח וקצה ס"ק א וקצו

רוב העולם מוחלים, וכ"כ הסמ"ע (שם ס"ק יד) בדפחות משתות דעת רוב בני אדם למחול, עיי"ש, ובאומדנא כזו שהוא ממנהג העולם י"ל שמודים התוס' שמועיל בלא ידע, אמנם התוס' דיברו מאומדנא שלא נהגו כן, ובאופ"ז אמרו שלא מועיל בלא ידע.

ומבואר לפי"ז שלדעת התוס' ל"מ אומדנא שאינו מקפיד כשאין מנהג העולם כן, אבל אומדנא שמנהג העולם שלא להקפיד מועיל גם לתוס'.

אולם באמרי ברוך ע"ד הש"ך חו"מ (סי' שנח ס"ק א) כתב שדברי הרשב"א בשטמ"ק ב"מ משמע כהש"ך, עיי"ש, [וגם לפי"ד י"ל שהתוס' מודו שמועיל אומדנא כשמנהג העולם שלא להקפיד, מהא דאונאה פחות משתות].

ונראה שהאמרי ברוך הכריח דברי הרשב"א כהש"ך ולא כתוס', שלא ניח"ל לומר דמש"כ שכך נהגו היינו דצריך בדוקא בדבר שמנהג העולם שלא להקפיד, דבפשטות מוכח ברשב"א שם שגם כשהוא לבדו אינו מקפיד מועיל, דקאי שם שבנו ועבדו של בעה"ב מותרים לתת לבנו ועבדו של אוהבו, ולאזהבו שם הוי כמו שהוא לבדו אינו מקפיד, ול"ש לומר שהוי כהפקר וכזוטו של ים, והוא כצד הב' דלעיל בהרשב"א, דמש"כ שכך נהגו, הוא לומר דכיון שכן נהגו מוכח שאי"ז מקפיד, וה"ה אם נדע מסיבה אחרת שאינו מקפיד, והביא ראיה דכל שנהגו שאינו מקפיד מותר, ומינה דה"ה באופן אחר שיש הוכחה שאינו מקפיד, והוא כדעת הש"ך.

[וכן מבואר בנו"ב במהדו"ת שם שחזר ממש"כ במהדו"ק שם שדוקא כשאינו מקפיד נגד כל העולם מותר, ודעתו דגם נגד א' אמרינן דאומדנא דאינו מקפיד הוי היתר וכהש"ך].

וכן הוא דעת השיטה בשטמ"ק (ב"מ שם) כהש"ך, שכתב דכיון שידע שהיה אוהב הלומדים וניחא ליה, הו"ל כאילו הרשה מתחלה לכך, ולכאורה אהבת הלומדים ל"ה

וכן בצירור האולם המשפט מוחלים הקטנים תמרי דזיקא או דבר שאי"ב סימן דמיד שיטול הוי שלו, וכן באופן הערך שי י"ל דהיורשים גדולים מוחלים מיד ליורשים הקטנים, ובכל הני גווי ליכא חיוב מתחילה שצריך לבטלו אלא מיד מרשהו לשם מתנה או מחילה.

אמנם מלוה לא נתנו מעיקרא על דעת מתנה או מחילה, דמעיקרא נתנו לו בתורת חוב והלוואה, וכן נמי בהזיקו לא התירו להזיקו מתחילה, וכיון שכבר חל עליו חיוב ודאי, י"ל דל"מ אומדנא לבטל חיוב שכבר חייב ולמחלו.

וחילוק כע"ז מוכח בנתיב"מ (סי' יב ס"ק ה) שכתב עמש"כ הקצוה"ח עפ"י המהרי"ט של"מ מחילה בלב רק באופן דאיכא אומדנא דמוכח לכל העולם, דהיינו דוקא בדבר שכבר נתחייב ל"מ בלב, אבל בדור עמי או אכול עמי שאומר שהיה בדעתו למחול לו ודאי מהני בלב, דנתנו למתנה בשעת מעשה ע"כ, ומשמע דעכ"פ באומדנא דמוכח לכל העולם מועיל גם בדבר שכבר נתחייב.

אומדנא שמחל חוב דומה ליאוש בחוב

י. ואכן האולם המשפט (שם ס"ח) ביאר בכוונת הנתיב"מ דאם בתחילת החיוב היה דעתו למחילה, הוי כיאוש דמועיל שלא מדעת ומהני, [באיכא אומדנא דמוכח], אבל כשכבר נתחייב קיי"ל בסי' קסג דאין יאוש בחוב, דקיי"ל דהמוצא קודם יאוש ל"מ אפילו נתייאש אח"כ דבאיסורא אתי לידיה, וכביאור הרמב"ן דרשות המוצא כרשות האובד ואין יאוש ברשותו וה"נ בחוב, ומשמע מדברי האולם המשפט דגם באומדנא דמוכח ל"מ, וכמו יאוש בחוב של"מ באומדנא דמוכח.

ומבאר לפי"ד דבנידו"ד שכבר היה מחוייב מקודם לא יועיל מחילה כביאוש שלא מדעת, כיון דהוי יאוש בחוב, אלא שא"כ יהיה תלוי ד"ז במחלוקת אם מועיל יאוש בחוב או לא.

אמנם נראה די"ל דבנידו"ד יועיל מחילה גם אם יאוש בחוב ל"מ, דיעו"ש באולם

ס"ק ד ורמד ס"ק א), וכ"כ בספרו בית יעקב (כתובות פו ע"ב) עיי"ש, [וראה במילואי חושן (סי' רסב שם הערה 30) דמוכח מדברי הקצוה"ח דמהני קנין מצד הקונה לבד, וע"ע במילואי חושן (סי' רמד הערה 66) ובמילואי משפט (סי' קצז שם הערה 62) שתמה דכיון שהזוכה לא כוון לקנין היאך קונה].

אולם בנו"ב (מהדו"ת סי' עז) ביאר דעת הרמב"ם עפ"י דהש"ך, וכתב שלא יכול לזכות בו שיהיה שלו, ומ"מ מועיל לקדש בו אשה להש"ך, דקונה האשה ביאוש ושינוי רשות, וכ"כ העונג יו"ט (סי' קיא) שבדברי הש"ך מבואר רק דלא קפיד אם לקח, ומ"מ לא נעשה שלו, עיי"ש, וכ"כ עוד פוסקים בדעת הש"ך.

ונמצא לפי"ז לגבי שאלותינו אם אומדנא עושה מחילה בלא ידע, תלוי בב' הדרכים בביאור דעת הש"ך, דלפוסקים שנקטו בדעתו שאומדנא עושה קנין, י"ל שאומדנא עושה גם מחילה, אבל להני פוסקים שדעת הש"ך דאומדנא הוי רק היתר ליטול ואינו עושה קנין, אין אומדנא עושה מחילה, ולדעתם גם אליבא דהש"ך לא חל שום מחילה שלא מדעת.

אומדנא לבטל חיוב שכבר נתחייב

ט. עוד י"ל דאפשר שמועיל אומדנא בלא ידע, רק באופן שמתחילה הרשהו לשם כך שיקחנו בתורת מתנה, אבל באופן שכבר חל עליו חיוב בודאי וצריך לבטלו, ל"מ באומדנא לבטל ולמחול חיוב שכבר חייב.

וי"ל שרק באלו האופנים המובאים לעיל מועיל אומדנא, וכגון באונאה פחות משותת שמצד האומדנא יש לומר שמתחילה מחל האונאה ומרוצה לקנות במחיר זה, וכן נמי באופן הש"ך בנוטל דבר מחבירו שאין מקפיד, אמדינן לדעתו שמרשהו הבעלים שיטלו מתחילה לשם מתנה, וכן נמי באופן הקצוה"ח במכר דשל"ב ותפס לוקח, ניח"ל דמיד שיתפוס מוחלו ויהיה שלו, וכן באופן הנתיב"מ במכר שטר בלי כתיבה ותפס הלוקח, ניח"ל שמיד שנוטל המעות מוחלו,

יש לומר דמחילה שאני ומועיל מאומדנא שלא מדעת, דמחילה הוי עדיפא מהקנאה, כיון דמחילה אי"צ להקנאה וסגי בהפקעה בלבד, והפקעה אפשר שמועיל גם בלא דעת.

וכן אפי' לשיטת התוס' דס"ל שלדעת אביי לא מועיל לעשות קנין שלא מדעת, י"ל דה"מ במתנה דצריך שהאומדנא יעשה קנין, אבל מחילה דסגי בהפקעה ואי"צ לקנין הוי עדיפא מהקנאה, ומועיל גם שלא מדעת.

וכדמות ראייה לחילוק זה יש להביא ממש"כ בברכת שמואל (ב"מ ס' כא), שהחמדת שלמה נסתפק אם רק באבידה שייך דין יאוש שלא מדעת, משום דהאבידה יצא מרשות הבעלים ומהני יאוש להפקיע ממנו, או שגם לענין הקנאה שייך דין יאוש שלא מדעת אף שצריך לעשות הקנאה, וכתב ששמע ספק זה גם מהגר"י מפונבז'.

והביא שם שהחמדת שלמה כתב שגם בהקנאה שייך יאוש שלא מדעת, וכמש"כ תוס' אליבא דרבא שגם במתנה שייך יאוש שלא מדעת, וכן הוא עפ"י הנהיגה"מ (ס' רמז ס"ק א) בדעת הש"ך החולק על שי' תוס' אליבא דאביי, שדוקא אבידה שעושה היאוש בהכרח ל"מ, אבל בהקנאה מהני אומדנא לבד בלא ידיעה, ושכן ביאר בנחלת דוד (ב"מ שם), עיי"ש.

ומבואר שהחמדת שלמה והגר"י מפונבז' נטו לומר דיותר פשוט דשייך דין יאוש שלא מדעת באבידה מהקנאה, כיון שכבר יצא מרשותו והוי רק הפקעה ואי"צ הקנאה, ולפי"ז י"ל דגם במחילת חיוב שייך יותר דין יאוש שלא מדעת מהקנאה, כיון דבמחילת חיוב הממון אינו ברשותו והנידון הוא רק להפקיע ממון, והוי דומה יתר לאבידה מהקנאה.

ונמצא די"ל שגם הסוברים בדעת הש"ך שאומדנא הוי רק היתר ליטול ואינו מועיל לעשות הקנאה, מ"מ אומדנא מועיל לעשות מחילה שהוי רק הפקעה בעלמא, דכמו שמודה אביי דמועיל האומדנא שלא מדעת בנוטל דבר של חבירו שבא לידו בהיתר, ואף

המשפט שציין למש"כ בסי' קסג, ושם כתב לחלוק ע"ד הקצוה"ח דס"ל דמועיל יאוש בחוב דבהתירא אתי לידיה, וכתב דאי"ז נכון דזה שייך אם היה היאוש מצד אחר, אבל כשהיאוש מחמת שאינו רוצה לשלם א"כ חיובו על חוב גופו ודאי הוה כמו באיסורא אתי לידיה וזה מוסכם בסברא, עכ"ד, וכעי"ז באמרי בינה (דיני גביית חוב ס' ד), וראה בפתחי חושן (דיני הלואה פ"ב ס"ט ובהערות שם) מדין יאוש בחוב.

ולפי"ז גם בנידו"ד דהיאוש הוא מצד אחר דרוצה לפוטרו ולא משום שאינו רוצה לשלם, מועיל מחילה באומדנא לבטל החוב גם לסברת האולם המשפט, ודו"ק.

וקצת יש להביא ראייה שמועיל אומדנא למחול ולבטל חיוב שכבר נתחייב בו, והוא דבתשו' מהרי"ט (ח"ב באה"ע ס' כ) הביא תשו' מהר"מ די בוטון, בעובדא שנתחייב חותן לפרנס את חתנו והתחיל לפרנסו, אלא שאח"כ הפר חתן הקשר ולקח לו אשה אחרת, ואיכא אומדנא שבוטל התחייבות החותן וחיוב החתן להחזיר לחמיו חוב ממון כל מה שכבר פרנסו, אמנם כתב דמאחר שחמיו אמר לו שאין לו עליו שום תביעה, מהני לשון זה כמו מחילה ונמחל כל מה שפרנסו ואי"צ להחזיר החוב לחמיו, והוכיח במהרי"ט שם שלשון זה שאין לו עליו שום תביעה הוי לשון מועיל למחילה, ואי"צ שיאמר ממש לשון אני מוחל, כיון שגם אומדנא שמוחל מועיל, וכמו שמצאנו בתרוה"ד (ס' שיז) שאף באופן שיש רק אומדנא דמוכח שמחל, הוי מחילה, עיי"ש, ומוכח קצת מינה דמועיל אומדנא גם למחול חוב ממון שנתחייב, דאם ל"מ אומדנא ליכא ראייה דלשון גרוע שאין לו תביעה מועיל למחול חוב ממון שנתחייב, ודו"ק.

אומדנא דמחילה הוי הפקעה

ואי"צ הקנאה

יא. אכן אפשר דאף להסוברים (לעיל אות ח) בדעת הש"ך דבאומדנא לא נעשה הקנאה כשלא ידע, כיון דליכא דעת להקנאה, מ"מ

שאומדנא אינו עושה קנין שאין דעת לקנין, ה"נ י"ל שמועיל האומדנא שלא מדעת במחילה שבא לידו בהיתר, והאומדנא עושה מחילה כיון שאין מחילה צריכה קנין דהוי הפקעה בעלמא.

וכן לשיטת התוס' דס"ל אליבא דאביי שגם באבידה וגם בהקנאה ל"מ אומדנא שלא מדעת, י"ל דרק בהני שיש חסרון בכל א' ל"מ שלא מדעת, דבאבידה יש חסרון שעושה בהכרח והוי באיסור, ובהקנאה יש חסרון דצריך לעשות קנין, משא"כ במחילה שלא מדעת דליכא שום חסרון, שאינו מהכרח והוי בהיתר, וכן אין צריך לעשות קנין דסגי בהפקעה בלבד, י"ל דגם תוס' מודו דמועיל שהוי יותר טוב מאבידה והקנאה.

ואמנם בנידון התוס' והש"ך אין להקשות שאף שלא מועיל אומדנא להקנאה, מ"מ יועיל אומדנא שמחל לו הפירות כיון שמחילה הוי רק הפקעה, די"ל דליטול פירות ל"מ מדין מחילה, כיון שלא מועילה מחילה על פירות שהם דבר בעין, ולכן סובר הש"ך [למ"ד דהוי רק היתר ליטול] דמועיל זה שאינו מקפיד כדין נותן רשות ליטול ולא מדין מחילה או קנין, והתוס' סוברים של"מ כלל לא מדין מחילה ולא מדין נתינת רשות.

י"א שאומדנא מועילה

רק בצירוף גילוי דעת לבסוף

יב. הנה דעת הש"ך שהנוטל משל חבירו כיון שידוע לו שיתרצה חבירו הו"ל השתא נמי בהיתרא אתי לידיה, דמסתמא אינו מקפיד על זה, ומשמע שדעתו שהמתנה חלה השתא בשעת נטילה למפרע, והיינו דאחר שיגלה דעתו לבסוף שרוצה חל המתנה למפרע, וכן מבואר בקהלת יעקב (אבה"ע סי' כח סעיף יז) שדעת הש"ך דבמתנה שמרצונו נותן לו מועיל גילוי דעת דהשתא אף למפרע.

והנה בשו"ת קול אליהו (אהע"ה סי' ב) דן במש"כ אביו בשו"ת משאת משה

(חאו"ח סי' ד) כגנב אתרוג קודם יוה"כ ובירך עליו ביו"ט סוכות, דיצא ידי חובתו למפרע, כיון שמחל לו גניבתו אח"כ, והוכיח כדבריו מדברי הסוגיא דב"מ הנ"ל, והביא עוד ממש"כ המחנ"א (גזילה סי' ב) שדעת התוס' ב"מ שאף דהשתא גילה דעתו דניח"ל מ"מ לא נעשה למפרע אלא מכאן ולהבא, ודעת הרמב"ם לחלוק דמועיל למפרע כיון דהשתא ניח"ל מעיקרא נמי ניח"ל, עיי"ש, ומבואר שדעת המחנ"א בדעת הרמב"ם ודעת המשאת משה הם כדעת הש"ך דכיון שגילה דעתו השתא מועילה המתנה למפרע.

ואולם בקול אליהו (שם) הקשה על דבריהם דאדרבה משמע של"ש רק מכאן ולהבא ולא למפרע, ונפק"מ בפשטה קידושין מאחר קודם המחילה דאע"ג דמחל בעה"ב השתא, מקודשת לשני, עיי"ש.

ומכל הלין משמע דצריך עכ"פ שיגלה דעתו לבסוף דניח"ל, אלא דלהש"ך והמחנ"א והמשאת משה מועיל הגילוי דעת דבסוף שגם מעיקרא ניח"ל ומועיל למפרע, ולהקול אליהו כהתוס' ל"מ הגילוי דעת דהשתא לומר שגם מעיקרא ניח"ל, אמנם בליכא גילוי דעת דניח"ל, ל"מ לכו"ע אומדנא דניח"ל להקנות שלא מדעת.

והלום ראיתי בשו"ת מהרא"ל (סי' יט אות ז) [צויין באוצר הפוסקים אבה"ע סי' כח סי"ז], שכתב דלא מוכח דמועיל אומדנא שמחל בלב שלם רק דוקא בגילוי דעת אח"כ דניח"ל, להח"מ והב"ש מכאן ולהבא ולהב"ח למפרע, אבל בלא גילוי דעת דניח"ל לא אמרינן אומדנא דמחל בלב שלם, עיי"ש, ומבואר בדבריו כנ"ל דבלא גילוי דעת לבסוף ל"מ אומדנא שלא מדעת.

והנה לסברא זו דצריך דוקא לגילוי דעת כדי לומר אומדנא שהקנה שלא מדעת, יוצא דבנידון שאלה הא' שמת המלוה ולא גילה דעתו בסופו שמוחל, לא נעשה מחילה ע"י אומדנא לבד בלי גילוי דעת לבסוף.

נידון שאלה ב' שגילה דעת שמוחל תלוי במחלוקת הפוסקים

יג. אכן בנידון שאלה הב' שנתוודע אח"כ מהחוב וגילה דעתו שמוחל, מועיל האומדנא עי"ז שגילה דעתו לבסוף דניח"ל שודאי מחלו בלב שלם, ודומה שפיר לנידון התוס' והש"ך שנודע לו לבסוף וגילה דעתו שניח"ל במה שנטל.

ויהא תלוי במחלוקת הנ"ל, שלתוס' מועיל הגילוי דעת לבסוף שמוחל רק מכאן ולהבא ולא למפרע, וכמסקנת הקול אליהו (שם) שהגילוי דעת למחילה ל"מ למפרע רק מכאן ולהבא מעת שגילה דעתו, וכ"ה דעת הב"ח באבה"ע, אבל לדעת הש"ך והמחנ"א והמשאת משה וכ"ה דעת הב"ש והח"מ באבה"ע הגילוי דעת שלבסוף מועיל שהחוב מחול כבר למפרע.

ונפק"מ בזה לענין שעבודא דרב נתן, וכמ"ש בריש דברינו, כשראובן חייב לשמעון מעות ולא ידע ראובן מהחוב, ושוב לזה אח"כ ראובן מעות מלוי, ותלוי במחלוקת זו.

שלתוס' שהמחילה לא מועילה למפרע רק מכאן ולהבא, נמצא שבשעה שלזה ראובן מלוי חל חיוב של שמעון ללוי משעבודא דרבי נתן, וראובן אינו יכול למחול מכאן ולהבא, דהו"ל כמחול חוב ששמעון חייב ללוי משעבודא דרבי נתן שאינו מועיל, וכמבואר בשו"ע (חו"מ סי' פו ס"ה) ובש"ך (ס"ק יא) באורך.

אמנם לדעת הש"ך ודעימיה שהמחילה מועיל מעכשיו למפרע, נמצא שנתגלה עכשיו ע"י המחילה שבשעה שלזה ראובן מלוי כבר נמחל החוב של שמעון, והו"ל כמחול ראובן לשמעון חובו קודם שלזה מלוי, וליכא שיעבודא דרבי נתן משמעון ללוי כלל.

י"א שאומדנא מועילה בלי צירוף גילוי דעת

יד. אמנם נראה שיי"א שבכ"ה ג' מועיל אומדנא לבד בלא גילוי דעת לבסוף שרוצה

להקנות, כיון שאומדים דעתו שאם ידע היה רוצה להקנות, קנה אף שלא גילה דעתו כלל.

ועיין תוס' (קידושין מט ע"ב ד"ה דברים שבלב) שר"י כתב דיש דברים שאינם צריכים אלא גילוי מילתא, דאנן סהדי דאדעתא דהכי עבדי, ויש דברים דאפילו גילוי מילתא לא בעי כגון הכותב כל נכסיו לאחרים ושמע שיש לו בן שהמתנה בטלה, וכן הכותב כל נכסיו לאשתו לא עשאה אלא אפוטרופא, לפי שאנו אומדין שלכך היה בדעתו, וכמו כן אנן סהדי דלא זבן אלא אדעתא למיסק לארעא דישאל, עיי"ש.

וכ"כ בשו"ת הרא"ש (כלל לד סימן א, וכלל פד סימן א) ג' חילוקים בתנאי ממן, דיש אופן דלא מועיל גילוי דעת עד שיתנה בפירוש, כגון היכי דאין הענין מוכח מתוכו אם לא התנה, דצריך שיתנה בשעת מעשה, ויש שצריך גילוי דעת בשעת מעשה, משום דליכא אומדנא דמוכח בלא גילוי דעת, ויש דברים דאיכא אומדנא דמוכח בלא גילוי דעתו שכונתו ידוע לכל לאיזה דעת הוא עושה, ואפילו לא גילה דעתו בשעת מעשה לא הוי דברים שבלב, עיי"ש.

ויעיין בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא ב ח"א סי' עא) שכתב דיש אומדנא גדולה דאי"צ גילוי דעת, ויש אומדנא שאינה גדולה שצריך גילוי דעת, וביאר דהיכי שאין תלוי רק בדעתו לבד, הוי אומדנא גדולה דלא בעי גילוי דעת דהוי בלבד ובלב כל אדם, והיכי דתלוי בדעת הקונה והמקנה, אין האומדנא גדולה ומבורר כ"כ, ואמרינן דכשם שיש לומר שהוא לא נתרצה לקנות רק באופן הלז, י"ל להיפך דהמוכר רצה למכור רק בצד הספק הלז, וא"כ הוי אומדנא קלישא ושוב הוי דברים שבלב דל"מ, ואמנם כתב דבאומדנא גדולה אף שתלוי בדעת שניהם אמרינן אומדנא בלי גילוי דעת.

ולפי גדר זה שכתב השואל ומשיב נראה דבנידון ד' שהאומדנא ברורה בדעת המקנה, הוי אומדנא גדולה ולא בעי גילוי דעת לא בשעת מעשה ולא לבסוף שניח"ל, ולפי"ז

ומריבה ביניהם, ואפשר שלדבריהם צריך אומדנא נוספת, במקום גילוי דעת שניח"ל].

ולפי"ז דמועיל אומדנא גם בלא גילוי דעת, נמצא דגם לנידון שאלה הא' שלא ידע כלל מהחוב שייך אומדנא שמחל אף שליכא גילוי דעת.

צ"ע אם מועיל אומדנא בשלא מוגדר זמן חלות המחילה

טו. אולם יש להסתפק בכל האמור, דלכאורה אין ראייה שמועיל בנידו"ד אומדנא שמחל חוב שלא מדעת כמו שמועיל בכל שאר האומדנות, וניתן לחלק שבחייב ל"מ אומדנא שמחל בלא ידע, דלמתי יחול המחילה, דבשעה שהלווה לא מחל שהרי הלווה לו ע"מ לפרוע ומסתמא לא מחל אז, וכמו"כ בחייב מזיק בשעה שהזיק לא מחל, שאין אדם מוחל שיזיק אותו, ואח"כ שאמדינן לדעתו שוודאי היה מרוצה למחול החייב, ליכא זמן ידוע ומוגדר שנאמר שאז הוא הזמן שחלה המחילה, ואינו דומה לשאר האומדנות שאיכא זמן ידוע מתי חל.

[שבכל הנידונים המובאים לעיל שמועיל אומדנא שלא מדעת במתנה ובמחילה ידוע הזמן מתי חל המחילה והמתנה, דבנידון אונאה פחות משתות חל המחילה בעת שקונה החפץ, ובאופן התוס' והש"ך קונה המתנה בעת שנוטל הפירות, וכן בנידון הקצוה"ח חלו מחילת הפירות דקל שלב"ל בזמן שתופסם הלוקח, וכן בנידון הנתיב"מ בלוקח השטר בלי כתיבה שתפס את מעות הפרעון, חל מחילתו בזמן שתופסו, וכן נמי באופן של האולם המשפט חל מחילת התמרי דזיקא או דבר שאי"ב סימן של קטנים בשעת הנטילה, וכן באופן הערך שי חל המחילה של היורשים הגדולים ליורשים הקטנים בזמן שיבואו ליטול חלקם, וכן בנידון התרוה"ד והרמ"א י"ל שמחילה נתנם לשם מתנה בחינם].

ואפשר שדוקא בשאר אומדנא שיש זמן ידוע שהקנה או שנתן או מחל, מועיל ההקנאה והמתנה והמחילה מאומדנא

לא חל הקנין ע"י הגילוי דעת דלבסוף למפרע, אלא כבר בעת נטילתו חל הקנין מצד האומדנא לבד.

ובפרט בנידו"ד שאומדנא דמחילת חיוב תלוי בדעת המוחל בלבד ואינו תלוי בדעת הנמחל כלל, דמחילה הוי סילוק בעלמא דמועיל בע"כ, י"ל שהאומדנא גדולה ואי"צ גילוי דעת, ול"ד למש"כ בשו"מ שם דבאומדנא דקנין יש אומדנא נגד האומדנא כיון דתלוי בדעת קונה ומקנה והוי אומדנא קלישא דצריך גילוי דעת.

[ועיין שיטה מחודשת בגינת ורדים (חו"מ כלל ה סי' ב, בסופו) דכשאמר לו חובי או גזילתי נתון לך, נמצא שלעולם בהיתר היה תחת ידו, שכשגזל לא גזל ממון אחרים אלא את שלו, ע"כ, ודעתו שחוב וגזל בנתינה עדיפא ממחילה, דמתנה מועילה למפרע מעת שנטל, והוי שלו ויצא ידי אתרוג ויועיל הקידושין, ומחילה לא מועיל למפרע אלא מכאן ולהבא, ולא יצא ידי אתרוג ולא יועיל הקידושין].

עוד נראה דיש להוכיח דאומדנא דמוכח לבד בלי גילוי דעת דהשתא או לבסוף דניח"ל מועיל בכה"ג, מהא דמבואר ברמ"א (חו"מ סי' רמו סי"ז) שהמפרנס את בתו וחתנו וטען החותן שלשם הלואה פירנסם, אם נהגו באותה מדינה לפרנס בחינם, אמרינן מאומדנא שלשם מתנה פירנס ופטור, והוא עפ"י ד התרומת הדשן (סי' שיז), ואף דשם ליכא גילוי דעת לא בתחילה ולא בסוף מהמפרנס שנתן בחינם, ואדרבה המפרנס טוען שנתן הלואה ואינו רוצה למחול, ומוכח דבאומדנא לבד בלא גילוי דעת מועיל לומר שמחל, וכן דנו הרבה פוסקים עפ"י ד התרוה"ד האלו, שהמפרנס קרוביו ולא פירש להם אם כוונתו בהלואה ע"מ לפרוע או במתנה בחינם, דאם איכא אומדנא לומר שפירנסם בחינם פטורים לשלם, [אך עיין בכנה"ג (סי' רמא הגהב"י אות מז) מחלוקת פוסקים בזה ואיכא דס"ל שלא סגי באומדנא זו לבד, וצריך גם אומדנא שנולד כעס

למפרע, כיון שאין זמן מסויים שיחול אז המחילה למפרע, ונראה שגם הש"ך והמחנ"א והמשאת משה יודו בכה"ג שליכא זמן מוגדר, שחל המחילה רק מכאן ולהבא אחר שגילה דעתו ואמר שמוחל.

ולפי"ז שהמחילה חל לכו"ע עכשיו, נמצא שאין נפק"מ לענין שעבודא דרבי נתן, ולכו"ע חייב שמעון לפרוע ללוי משעבודא דרבי נתן, כיון שכבר חל חיובו של שמעון ללוי לפני שמחל ראובן, ולא מצי ראובן למחול עכשיו חוב שמעון שכבר חייב ללוי משעבודא דרבי נתן.

היוצא מדברינו:

(א) בעל חוב שלא ידע שחייבים לו ויש אומדנא שאם היה יודע היה מוחל, אין בזה חסרון מחילה בלב, דמחילה בלב מועילה היכי דאיכא אומדנא דמוכח בלב כל אדם שמחל.

(ב) אומדנא שלא תבע החוב מועיל להשלטי גיבורים, וי"מ שמועיל רק שהאריך הזמן, ולא שמחל לגמרי דהוי בלב, או י"ל שמועיל רק כשיודע שחייבים לו, אבל כשאפשר ששכח לא אמרינן מדלא תבע מחל.

(ג) אומדנא דמוכח שהיה מוחל ברצון מועיל בלא ידע כלל דמחיל, כדמוכח מאונאה פחות משתות, ותלוי במחלוקת, דעת הש"ך והמחנ"א שמועיל אומדנא שהיה רוצה לתת מרצון, ול"ד ליאוש שלא מדעת באבידה שמוחל בע"כ, [ומחילת גזל פחות משו"פ ל"מ בלא ידע דמחיל, דדמי לאבידה שמוחל בע"כ], ודעת תוס' של"מ אומדנא שהיה רוצה למחול מרצון והוי יאוש שלא מדעת, ואמנם י"ל שמודו תוס' בגילה דעתו מתחילה שניח"ל, או במנהג כל העולם למחול, דמחילה מדעת מועיל, [ומה"ט מועיל לתוס' באונאה].

(ד) מועיל אומדנא דמחל לדעת הש"ך והמחנ"א, רק לפוסקים שפירשו שאומדנא עושה קנין, אמנם לפוסקים שפירשו דאומדנא הוי רק היתר נטילה ואינו עושה קנין, ל"מ אומדנא שלא מדעת לעשות מחילה.

(ה) עוד י"ל שלא מועיל אומדנא שלא מדעת להקנות ולמחול חיוב שכבר חל, ורק באופן שלא חל עדיין עליו חיוב מתחילה מועיל, דאמרינן שמעיקרא כשבא לידו נתנו או מחלו לו, אלא שמדברי הנתיב"מ עפ"י המהרי"ט נראה שמועיל לבטל חיוב באומדנא דמוכח, אבל מהאולם המשפט משמע דל"מ אומדנא לבטל חיוב דהוי יאוש בחוב של"מ, אולם למש"כ האולם המשפט והאמרי בינה דהיכי דהוי היאוש מצד אחר מועיל בחוב, י"ל דה"נ הוי אומדנא מצד אחר ומועיל לבטל החוב לכו"ע.

(ו) ומאידך י"ל דאומדנא דמחילה דהוי רק הפקעה ואי"צ הקנאה מועילה לכו"ע, גם למ"ד דאומדנא הוי רק היתר נטילה ולא הקנאה, וגם לתוס' דל"מ אומדנא שמוחל ברצון, [אלא שבאופן התוס' שנוטל פירות שלא מדעת ל"ש מדין מחילה שהוי ע"ד בעין, ונחלקו אם מועיל מה שאינו מקפיד כדין נותן רשות ליטול].

באותה שעה, משא"כ בנידו"ד שליכא זמן שנייעד אותו הזמן שמחל לו, לא שייך בכה"ג לעשות מחילה מאומדנא, ואף שברור שאם היה יודע היה מוחל, מ"מ מאחר שלא ידע ליכא זמן שמוחל, ולא נעשה מחילה בכה"ג מאומדנא.

גם בנידון שאלה ב' צ"ע

אם מועיל אומדנא שמחל למפרע

כשלא מוגדר זמן החלות

טז. וכן נראה שיש להסתפק ולומר באופן שאלה ב' שנודע לו לבסוף מהחוב ומחלו, לכו"ע ל"ה מחילה רק מכאן ולהבא ולא

ז) באומדנא שלא מדעת נחלקו הפוסקים אם צריך גילוי דעתו לבסוף או בשעת מעשה דניח"ל, ולמ"ד דצריך גילוי דעת דניח"ל, לא יועיל בשאלה א', כיון שלא ידע כלל מהחוב, וליכא גילוי דעת שניח"ל, ולמ"ד שאי"צ גילוי דעת דניח"ל, מועיל מחילה בלא ידע כלל אף שמת ולא גילה דעתו שניח"ל.

ח) כשגילה דעתו דניח"ל לבסוף נחלקו הפוסקים, י"א שחל המחילה למפרע, וי"א שחל רק מכאן ולהבא, ונפק"מ בפלוגתא זו בנידון שאלה הב' שבתחילה לא ידע מהחוב ואח"כ שנודע לו מהחוב גילה דעתו שמוחל, באופן שלוה המלוה מאחר, דלמ"ד שחל למפרע ליכא שעבודא דר"נ, כיון שנמחל החוב קודם שנשתעבד, ולמ"ד שחל מכאן ולהבא ל"מ המחילה, ואיכא שעבודא דר"נ.

ט) אך צ"ע שאין מכל האמור הוכחה מספיקה לגבי נידו"ד שיועיל האומדנא שמחל החוב שלא מדעת, דיש לחלק מאומדנא דמחילת חוב לשאר אומדנות, דבמחילת חוב אינו מוגדר הזמן מתי מוחל החיוב, ואינו דומה לשאר האומדנות שידוע הזמן מתי קונה, וכיון שליכא זמן במחילה דנימא שאז נעשה המחילה מאומדנא, י"ל של"מ האומדנא.

י) וכן צ"ע בשאלה הב' שלא ידע מתחילה מהחוב ואח"כ נודע לו, דאפשר שכיון שלא היה מוגדר זמן דנימא שאז נעשה המחילה מאומדנא, א"א שיחול מחילה למפרע, ולכו"ע חל המחילה מכאן ולהבא, ולפי"ז ליכא נפק"מ הנ"ל לענין שעבודא דרבי נתן, דלכו"ע ל"מ המחילה רק מכאן ולהבא ואיכא שעבודא דר"נ.



הרב אהרן לוי

בדיני זימון בברכת המזון בעת עריכת השולחן הטהור

ישיבה בעת הזימון בברכה"ז

איתא בשו"ע סימן קצ"ג סעיף ר' דשלשה שאכלו ביחד בתחילת הסעודה או בסוף הסעודה מתחייבים בזימון כיון שהם קבועים יחד בגמר אכילה ואיתא שם במג"א ס"ק ח' שקביעות נקרא דוקא אם יושבים בשולחן אחד ולא בשתי שולחנות וכמו בסימן קס"ז סעיף י"א לגבי ברכה ראשונה וכן נפסק במשנ"ב ס"ק י"ח. ולפי זה צ"ב איך מתחייבים בזימון בברכת המזון בעת עריכת השולחן הטהור אותם שעומדים הא בעינן שולחן אחד וליכא שולחן אחד. ועוד צ"ב דאיתא בסימן קס"ז סעיף י"א שאפי' קבעו מקום לאכילתן א"א להוציא ברכה ראשונה אלא א"כ ישבו אבל אם עמדו א"א להוציא ברכה ראשונה וכמבואר שם בביאור הלכה ד"ה ישיבה. וכן הדין לגבי זימון וכדאיתא במשנ"ב סימן קצ"ג ס"ק י"א ובשער הציון ס"ק ט"ו שכל הדינים המוזכר שם זה גם לגבי זימון. ולפי זה צ"ב איך מתחייבים בזימון הא בעינן ישיבה וליכא.

והנה על חסרון של שולחן אחד אפשר לתרץ בכמה אנפין: א) דסומכין על הא דאיתא בסימן קצ"ה שאם רואים אלו את אלו מצטרפין לזימון לא מבעיא לפי מה שמבואר בביאור הלכה שם בשם הרשב"א ושיטה מקובצת שסוברים שאפי' שאין בכל חבורה כדי להתחייב מצטרפין אם נכנסו על דעת להצטרף אלא אפי' לפי הריב"ש שסובר שדווקא אם יש בכל חבורה כדי להתחייב אז מצטרפין ואפי' אם יש בכל חבורה ה' אין מצטרפין להזכיר את השם אלא אם יש בכל חבורה עשרה הכא בשולחן הטהור יש בכל חבורה יותר מעשרה ובודאי מהני רואים אלו את אלו.

ב) דאיתא בשו"ע סימן קס"ז סעיף י"ב וכן בסימן קצ"ג סעיף ג' שאם היו רוכבים על החמור ואמרו נאכל אף על פי שכל אחד אוכל מכרו ולא ירדו מהבהמות מצטרפין כיון שעמדו במקום אחד ומבאר המג"א ס"ק כ"ו שאע"ג שבדרך כלל בעינן שולחן אחד הכא מהני אפי' ליכא שולחן אחד משום שרק בבית שאיכא שולחן אחד ואינם יושבים על שולחן אחד מוכח דאין רוצים לקבוע יחד אפי' קבעו מקום מתחילה מ"מ ע"י שכל אחד יושב בשולחן נפרד בטל הקביעות משא"כ בשדה שליכא שולחן אחד לא בטל הקביעות משום שמה שלא יושבים על שולחן אחד זה משום שליכא שולחן אחד. ולפי זה אפשר לומר גם בשולחן הטהור דליכא חסרון ולא בטל הקביעות ע"י מה שלא יושבים על שולחן אחד משום שעומד משום יראת רבו או משום שליכא מקום לכולם וכעין סברא זו איתא בשבט הלוי חלק י' סימן ל"ח אות ר' לגבי סעודת נישואין שיושבים בשולחנות נפרדים ואין מקפידין שבשולחן המזרח שבו מזמנים יהיו עשרה אפשר לזמן בשם ואפי' לפי הריב"ש שסובר שלא מהני רואים אלו את אלו אלא אם יש בכל חבורה עשרה כיון שהכא לא בטל הקביעות ע"י שיושבים בשתי שולחנות כיון שכן הדרך בחתונות לעשות כמה שולחנות מפאת חוסר מקום או משום שזה דרך אכילה מכובדת ובלי סיבות אלו היו כולם יושבים בשולחן אחד לפיכך נחשבים כחבורה אחת ומזמנים יחד. ג) לפי הביאור הגר"א בסימן קס"ז סעיף י"א דהיכא שאוכל בעה"ב עם בני ביתו או אם קבעו מקום לאכול ביחד לא בעינן שולחן אחד ולפי זה גם בשולחן הטהור איתא סברא זו שזה כמו בעה"ב עם בני ביתו ולכן

הטהור, וגם משום שהוי כמו בעה"ב עם בני ביתו וליכא חסרון של עמידה משום שכן הדרך וזה כמו שמש, ולפי המג"א יש עוד טעם משום שמקצתן יושבים.

שמיעת הזימון בברכת המזון בעת

עריכת שולחן הטהור

איתא בגמ' ברכות דף נ. אמר רבא כי אכילנן ריפתא בי ריש גלותא מברכינן ג' ג' ומקשה הגמ' וליברכו עשרה עשרה ומתרץ הגמ' שמע ריש גלותא ואיקפד ומבאר רש"י שאם היו מזמנין עשרה עשרה היה צריך המברך להגביה קולו וישמע ריש גלותא ויחרה לו שאנו עושין חבורה לעצמינו בפרהסיא ומקשה הגמ' וניפקו בברכתא דריש גלותא ולמה זימנו לעצמן ומתרץ הגמ' אידי דאושו כולי עלמא לא שמע ומבאר רש"י שהוי שם מסובין רבים ואין קול המברך נשמע להכי זימנו לעצמן ואפי' שהפסידו זימון של הזכרת השם. וכן נפסק בשו"ע סימן קצ"ג סעיף א' שעשרה שאכלו ביחד אין רשאים ליחלק כיון שנתחייבו בהזכרת השם. אולם אם רבים מסובין יחד ואינם יכולים לשמוע ברכת זימון מפי המברך. ולא יכולים ליחלק לחבורות של עשרה משום שיצטרכו לזמן בקול רם ויקפיד בעה"ב, יכולים ליחלק לחבורות של שלשה שלשה ולברך בלחש ולא יקפיד בעה"ב, וזה טוב להם ממה שלא יצאו ידי חובת זימון שהרי אינם יכולים לשמוע מפי המברך. מבואר בשו"ע שאם לא שומעין ברכת הזימון אינם יוצאים ולכן יכולים ליחלק. וגם בפרישה אות ה' מבואר שם להדיא שאם לא שומעים לא יוצאים בכלל, דמקשה שם על לשון הטור למה כתב וזה טוב להם ממה שלא יצאו הא כיון שלא שומעין השם אז אין מפסידין כלום במה שמתחלקין ומה הלשון וזה טוב להם וכן בשו"ע סי' קצ"ה סעיף א' איתא שצריך שישמעו דברי המזמן בבירור ובמג"א שם סי' ק' כתב שאם לא שמע אסור לענות ברוך שאכלנו אלא צריך לענות אמן. ובמשנ"ב שם פסק כאלה רבה

איכא חיוב אפי' שלא יושבים על שולחן אחד.

והנה לגבי החסרון שעומדים ובעינן ישיבה אפשר לומר דליכא חסרון משום שכל החסרון של עמידה זה שבזה מראה שאין לו קביעות משום שאוכל מעומד משא"כ בשולחן הטהור שעומד משום יראת רבו ליכא חסרון וכמו בסימן קצ"ט דשמש שאכל כזית מזמנין עליו ומבאר שם המשנ"ב ואף שלא קבע עצמו בשולחן עמהם שאוכל מעומד וגם הולך ובה באמצע אכילתו מ"מ מצטרף עמהם כיון שדרך אכילתו בכך זו היא קביעתו. ה"ה בשולחן הטהור כיון שכן הדרך לא בטל הקביעות וכן איתא בפרמ"ג א"א קצ"ו ס"ק א' שבעזרה איכא חיוב זימון ואפי' שאוכלים מעומד משום שאין ישיבה בעזרה. ועוד אפשר לומר דאיתא במג"א סימן קס"ז ס"ק כ"ה בשם השלטי גיבורים שאם מקצתן מסובין אחד מברך לכולם אף שאינם מסובין והפרמ"ג באשל אברהם אות כ"ג כותב שלדידן גם בישבה הדין הכי אם מקצתן יושבים אחד מוציא לכולם (אולם בס"ק כ"ז מחלק הפרמ"ג בין ישיבה להסיבה). ולפי זה אפשר לומר גם בשולחן הטהור דכיון שמקצתן יושבים אז איכא חיוב גם לעומדים אולם הביאור הלכה בסימן קס"ז ד"ה אלא מקשה ע"ז מהא דאיתא בסימן קצ"ג שכדי להתחייב בזימון בעינן שאף השלישי צריך לקבוע אתם על כל פנים בגמר אכילה ולא סגי בישבו מקצתן. ואולי אפשר לתרץ דברי המג"א שבאמת כדי לייצר חיוב זימון בעינן ג' שישבו ביחד ולא סגי אם מקצתן יושבים, אבל אחרי שאיכא חיוב זימון כגון אם ג' אכלו ביחד או עשרה שאכלו ביחד אז אפשר לצרף אפי' לעומדים. ולפי זה אפשר לומר בשולחן הטהור דכיון שיש כבר חיוב זימון אפשר לצרף גם את העומדים.

היוצא מהנ"ל שבשולחן הטהור איכא חיוב זימון גם לאותם שעומדים וליכא חסרון של שולחן אחד משום שרואים אלו את אלו, וגם משום שכן הדרך בשולחן

להצטרף. ואולי אפשר לומר גם הכי שזה כמו שעשו תנאי בתחילת הסעודה שלא יצטרפו לזימון משום שיודעים שלא ישמעו הזימון. וצ"ע.

ולענין זימון ברמקול כתב בספר וזאת הברכה בשם הגר"ש אלישיב והגר"י פ"י פ"י שאין לזמן בזה משום שאין שומעין קול האמיתי של המזמן. אולם לדעת שבט הלוי ח"י סימן מ' אפשר לזמן ברמקול משום שבזמנינו שכל אחד מברך לעצמו ואין יוצאים ברכת המזון מהמזמן אלא אומר רק נברך שאכלנו, אפשר לזמן ברמקול. ואינו כמו קריאת המגילה שיש דין של קריאת התיבות ולכן שם אין יוצאים ברמקול משום שלא שומע קול האמיתי, משא"כ לגבי זימון זה רק קריאה מהמזמן שקול קורא מעורר אותם לגדל ולקדש את השם, וזה שייך גם ברמקול. ולכאורה אפשר להביא ראיה לשבט הלוי מביאור הלכה סימן קצ"ט ד"ה מצטרפין לזמן שכתב שבזימון כבזמן חז"ל שהמזמן בדרך כל ברכת המזון אין נכון לכתחילה שחרש המדבר ואינו שומע שיהיה המזמן משום שקיי"ל בסימן קפ"ה סעיף ב' שלכתחילה צריך המברך להשמיע לאוזניו וא"כ אף דשומע כעונה מ"מ לא עדיפא מהמברך וכיון שהוא לא שומע זה נחשב כמו שגם הם לא שומעים ונשאר אצלם הברכות כדיבור לבד בלא שמיעה לאזנים, אולם בזמנינו שכל אחד מברך לעצמו מצד הביאור הלכה שיוכל לזמן כיון שהעונים שאומרים לעצמם ברוך שאכלנו הלא משמיעים לאזניהן ומה איכפת לן אם מי שאומר נברך לא יוכל להשמיע לאזנו וצ"ע. עד כאן תוכן דבריו. ולכאורה צ"ע כוונתו למה בזמנינו קילא הא נפסק בסימן קצ"ה שצריכים לשמוע ברכת הזימון ולפי המג"א אם לא שמע שאמר נברך אסור לענות ברוך שאכלנו וא"כ למה לא בעינן שיהא משמיע לאזניו כמו בתפילה אלא מוכח שזימון שאני שבעינן לשמוע את הזמנה וכדעת השבט הלוי שבעינן קול קורא מעורר אותם לגדל ולקדש את השם וזה שומעים על ידו ואפי'

ודרך החיים ושו"ע הרב ועוד אחרונים שיוכל לענות ברוך שאכלנו, ובשונה הלכות במהדורה ראשונה כתב שיוכל לענות ברוך שאכלנו ויוצא ידי חובת זימון, ובספר זימון כהלכתו הקשה לו שהרי מבואר בסימן קצ"ג שלא יוצאים ידי זימון, ולכן חזר וכתב שלמעשה לא יוצאים ידי זימון אלא יוכל לענות אבל אינו יוצא.

ולפי זה צ"ע איך יוצאים ידי זימון בברכת המזון בעת עריכת שולחן הטהור אלו שעומדים מרחוק ואינם שומעים הזימון, ולמה לא מתחלקים לחבורות של שלשה בני אדם. ואולי אפשר לומר עפ"ד הלבושי שרד על המג"א סימן קצ"ג ס"ק ו' שכתב שלגבי ריש גלותא אפי' שלא יקפיד אם יתחלקו מ"מ אין זה כבודו ולכן אסור לחלק לעשרה. ולפי"ז אפשר לומר שגם בשולחן הטהור מפני הכבוד אסור להתחלק גם לחבורות של שלשה, ואפי' שמפסיד הזימון לגמרי. וכמו שמבואר בפרמ"ג סימן ר' במשבצות זהב ס"ק ג' בסוף בשם האליה רבה, שאפי' אם מפסיד הזימון לגמרי מותר משום גדול כבוד הבריות ולא כהט"ז בסימן ר' סובר שדוקא זימון של עשרה דוחה משום כבוד הבריות. ואפשר להוסיף ע"פ הפרישה בסימן קצ"ג ס"ק ה' שכתב לגבי ריש גלותא שלא זימנו בשעה שבירך הריש גלותא אלא באמצע הסעודה שאם היו מזמנין בשעה שיברך הריש גלותא אז אפי' אם זימנו ג' ג' ירגיש ריש גלותא שמזמנין לעצמן כיון שבשעת הברכה העולם שותקין משום שבית הבליעה פנוי והעולם רואין זה על זה, ולכן זימנו באמצע הסעודה ולא בשעת ברכת המזון שאז לא הרגיש הריש גלותא. ועל דרך זה אפשר לומר שבשולחן הטהור אפי' אם זימנו ג' ג' כיון שזה לא באמצע אכילה הדבר יורגש ואין זה כבוד. ואפשר לומר עוד לפ"ד האגרות משה חלק א' תשובה נ"ו שאם עושה תנאי בתחילת הסעודה שאין רוצה להצטרף לזימון יוכל לברך לבד, ולכן בבית גוי אין מזמנין שזה כמו שהתנו מתחילת הסעודה שאין רוצים

עוד הפעם אם אכלו ביחד ולמעשה נשאר הביאור הלכה בצ"ע לדינא.

שמדינא זה נחשב כלא השמיע לאוזניו מ"מ למעשה שומעים הקול קורא.

זימון אם ענה כבר לזימון בביתו

כדי להתחייב בזימון בעינין שג' אנשים יאכלו ביחד בתחילת אכילה או בסוף אכילה, כמו שכתוב בשו"ע סימן קצ"ג סעיף ב' ובט"ז שם ס"ק ו' וכן נפסק במשנ"ב, ואפילו אכלו ביחד רק בסוף הסעודה מתחייבים בזימון. ואיתא בשו"ע סימן קצ"ג סעיף ה' שלשה שבאו מחבורת של שלש בני אדם אם זימנו עליהן במקומם כגון שהפסיקו כל אחד לשנים שוב אין יכולין לזמן אפילו אכלו אח"כ כדי שביעה וגמרו סעודתן אין יכולים לזמן משום שפרח זימון מינה דכיון שכבר ענה לזימון אין יכול לזמן עוד הפעם. ומבואר שם בפרמ"ג אות י"ב שאזלינן בתר תחילת הסעודה וביאור הדבר שבדרך כלל יכולים להתחייב בזימון ע"י שאוכל בסוף הסעודה מ"מ אם ענה לזימון שוב לא יוכל להתחייב ע"י מה שגמר הסעודה בסוף. ויש לדון לגבי השבת אחים בשב"ק שמצויי שאחד עונה לזימון בבית, ויש לדון אם יוכל לענות בשבת אחים ברוך א' שאכלנו או שצריך לענות ברוך א' ומבורך שמו תמיד לעולם ועד כמו שכתב בסימן קצ"ח דשלשה שאכלו והם מברכים ונכנס אחד שלא אכל צריך לומר ברוך א' ומבורך ולכאורה נראה שצריך לענות ברוך א' ומבורך וכו' דכיון שכבר יצא ידי זימון שוב לא יוכל להתחייב ודינו כמו אחד שלא אכל, אולם למעשה הביאור הלכה בסימן קצ"ג בד"ה כל אחד מסתפק אם אחד שענה לזימון אוכל עם שנים אחרים שלא ענו לזימון אם יכולים לזמן שפשטות השו"ע משמע שאין יכולים לזמן משום שפרח זימון מאחד ואין כאן רק שניים וכן כתוב בחידושי הרא"י ובחידושי הרא"ה על הרי"ף אולם לפי מה שמבואר בב"ח בסימן ר' והובא במג"א שאחד שענה לזימון ואח"כ אוכל עם שנים אחרים יוכל להצטרף עוד הפעם כיון שלא גרע מעלה של ירק ה"ה הכא יוכל לזמן

ויש כלל בזימון שבכל ספק זימון בשלשה זימנו ובעשרה יש לחוש להזכרת השם לבטלה. כן כתב בחיי אדם כלל מ"ח ס"ז מובא במשנ"ב סימן קצ"ט ס"ק כ"ו. ולפי"ז לגבי השבת אחים לא יוכל לומר ברוך א' שאכלנו משלו משום שצריך לחוש להזכרת השם ואע"ג שממילא מזכיר השם משום שיאמר ברוך א' ומבורך וכו' מ"מ זה יותר חמור לומר ברוך א' שאכלנו כמו שמבואר בפרמ"ג באשל אברהם סימן קצ"ח ס"ק א'. אולם המשנ"ב בסימן ר' ס"ק ט' פוסק כמו הב"ח שאחד שענה לשנים ואוכל עם שנים אחרים יכולים לזמן וכן כתב החזו"א סימן ל"א ס"ק ג' ולפי"ז יוכל לענות ברוך א' שאכלנו ואולי אפשר לומר שאפי' לפי הביאור הלכה שנשאר בצ"ע יוכל לענות משום שכל הספק של הביאור הלכה זה דוקא אם יש שנים שלא זימנו ואחד זימן אז יש מקום להסתפק אם יכולים לזמן כיון שאין כאן ג' מחויבים אבל אם יש ג' מחויבים אז בודאי שיוכל לענות עוד הפעם ברוך א' שאכלנו כיון שיש זימון בלעדיו אולם מבואר בפרמ"ג סימן ר' באשל אברהם ס"ק ג' שצריך לאכול כזית דכיון שאמר שאכלנו שוב לא יוכל לומר עוד הפעם שאכלנו אלא אם יאכל עוד פעם כזית ולא בעינין דוקא כזית פת אלא סגי כזית מכל מאכל או רביעית משקה (ובשו"ע סימן קצ"ז איתא שרביעית מים לא מהני ובמג"א איתא שגם מים מהני והמשנ"ב מביא מחלוקת אחרונים בזה איך נוקטים להלכה. ולגבי קולה וכדומה יש מחלוקת אחרונים אם זה דומה למים ויש סוברים שזה כמו מים ממותקים ובעינין מיץ טבעי וכדומה) ולמעשה אם אכל כזית יוכל לענות ברוך א' שאכלנו והפרמ"ג סימן קצ"ח מסתפק אם בעי שיאכל כזית עמהם או שסגי בבית אחר (מובא בהגהות על הפרמ"ג בשו"ע הדרת קודש) ולפי"ז טוב שיאכל כזית בבית הכנסת ולא בבית, ולמעשה אפילו אם אכל כזית

ברכה אחרונה יכולים לזמן כיון שמחויב בזימון לומר נברך אלא שאינו יוצא שאין זימון למפרע אבל בעצם הוא מחויב בזימון. ואולי אפשר לומר הכי גם לגבי הדין של הב"ח שיוכל להיות המזמן משום שאכל פת אולם נראה שכאן אין שום סברא לומר שפת עדיף משום שכאן לא מחויב בזימון כיון שכבר ענה לזימון אלא הב"ח מחדש שיוכל להצטרף משום שלא גרע מעלה של ירק שגם הוא לא מחויב בזימון, ורק לגבי אם שכח ובירך יש סברא לומר שפת עדיף משום שנתחייב בזימון וצ"ע. ולפי זה לגבי השבת אחים אם ענה בבית לא יהיה המזמן, אולם בדיעבד אם זימן יצאו ידי זימון דאיתא בחזו"א סי' ל' ס"ק י"ג שלפי המחבר שברכת הזימון זה עד נברך וכן לדעת רמ"א היכא שמזמנים בעשרה סגי עד נברך, רק לכתחילה בעינן שהמזמן יהיה מאוכלי הפת כיון שלכתחילה בעינן שהמזמן יברך כל ברכת המזון להוציא המסובין, אבל בדיעבד הוי זימון אם זימן זה שאכל ירק. ולכאורה לפי זה בזמנינו שנהגו שכל אחד מברך ברכת המזון לעצמו כמו דאיתא בסימן קפ"ג סעיף ז' יוכל לכתחילה להיות המזמן כיון שממילא אין מוציא ברכת המזון, וכל שכן לגבי שבת אחים שיוכל להיות המזמן משום שמברך ברכת המזון יוכל להוציא המסובין, וצ"ע. ולכאורה היה נראה לומר שיוכל להיות המזמן דכיון שאכל כזית פת בשבת אחים נתחייב בזימון של עשרה ואפי' שכבר יצא ידי זימון נתחייב שוב בזימון של עשרה ומה שמבואר בסימן קצ"ג סעיף ה' שאם יצא ידי זימון פרח זימון מינה ושוב לא יוכל להתחייב אפי' אכל עוד הפעם זה דוקא אם רוצה להתחייב אותו חיוב שהיה לו מקודם, אבל כאן רוצה להתחייב בזימון של עשרה ואולי שאני כיון שזה כמו אחד שהתחיל בסעודה עם ג' אנשים ואח"כ גמר הסעודה עם י' אנשים שבתחילת הסעודה היה לו חיוב של שלשה ואח"כ חיוב של עשרה אולם בקצות השולחן בהערות על סימן מ"ה כתב שאם ענה לזימון של ג' ושוב הולך

בבית ולא עמהם כתב בפסקי תשובות סימן קצ"ח אות א' בשם כף החיים וסתימת שו"ע הרב ושולחן הטהור דיוכל לענות ברוך א' שאכלנו.

ועכשיו יש לדון אם יוכל להיות המזמן, דאיתא בשו"ע סימן קצ"ז סעיף ב' תשעה שאכלו דגן ואחד אכל כזית ירק מצטרף ואפשר לזמן בשם אבל המזמן צריך להיות מאוכלי הפת. והסברא בזה לפי הרמ"א שסובר שברכת הזימון זה גם ברכת הזון פשוט שלא יוכל להיות המזמן משום שלא יוכל לומר ברכת הזון, ואפי' לפי המחבר שסובר שברכת זימון זה עד נברך מ"מ כיון שהוא מוציא חבירו ברכת הזימון חמור טפי, כך מבואר שם במשנ"ב ס"ק י"ג ובשער הציון שם. ולפי זה בנידון הנ"ל לכאורה לא יוכל להיות המזמן משום שבב"ח איתא שהסברא שיוכל לזמן עוד פעם זה משום שלא גרע מעלה של ירק שמצטרף לזימון וכמו שכתב הרא"ש לגבי ג' שאכלו ביחד ושכח אחד ובירך שמזמנין עליו שלא גרע מאכל עלה של ירק וא"כ לא יוכל להיות המזמן משום שדינו כאכל עלה של ירק וכן מצדד בבדי השולחן על קצות השולחן סימן מ"ה ס"ק י"א עיין שם. אולם אולי אפשר לומר שהכא עדיף מעלה של ירק כיון שאכל פת כמו שרואים בסימן קצ"ד סעיף א' שמבואר דג' שאכלו ביחד ושכח אחד ובירך יכולים לזמן עליו משום שלא גרע מעלה של ירק ומבאר שם המג"א ס"ק א' שאפי' לסוברים שלא מהני עלה של ירק הכא עדיף משום שאכל פת ומבאר שם הפרמ"ג שראיה מעלה של ירק הוא שרואים שאפי' שאין מחויב בברכת המזון מ"מ יוכל לענות ברוך שאכלנו (על כל פנים בעשרה שאז לכ"ע ירק מצטרף) כיון שאכל ה"ה הכא אפי' שבירך ברכת המזון מ"מ יוכל לומר שאכלנו כיון שאכל, ואפי' בג' כיון שבפת הוי קביעות ומוסיף שם הפרמ"ג שבהכרח מוכח לומר שפת עדיף שלגבי ירק רואים שאם בירך ברכה אחרונה שוב לא יוכל לזמן כיון שכבר נסתלק מהם והכא לגבי פת אפי' אם בירך

דכיון שנועדו עתה יחדו וכל אחד בא מחבורה שנתחייבו בזימון ולכן אינם רשאים ליחלק ולפי זה אפשר לומר דכיון שבדרך כלל יש בשבת אחים עשרה אנשים שבאו מחבורה שנתחייבו בזימון ולכן איכא עכשיו חיוב זימון אפי' לא אכלו עכשיו ביחד מהטעם הנ"ל ואפי' שלא נתחייבו בזימון של אלוקינו מ"מ כיון שיש כאן עשרה אנשים שיש עליהם חיוב זימון אפשר לומר ברוך אלוקינו משום שכל בי עשרה שכינתא שריא וכמבואר סברא במג"א סימן ר' לגבי שלא שייך לומר פרח זימון של אמירת אלוקינו דאכל בי' עשרה שכינתא שריא וכן בסימן קצ"ט בביאור הלכה ד"ה עם הארץ שמסתפק שלגבי זימון אלוקינו אפשר להצטרף אפי' רשע שעובר בפרהסיא משום שכל בי עשרה שכינתא שריא ולפי זה היה אפשר לומר גם לגבי השבת אחים דכיון דאיכא י' אנשים שיש להם חיוב זימון אפשר לומר אלוקינו אולם ראיתי בספר כיצד מזמנין פרק י' הלכה מ"ג בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל שא"א לזמן בהזכרת השם כיון דלזימון עשרה גם כן צריכים קביעות וצירוף ע"י אכילה ביחד וכיון דלא נתחייבו לזימון של אלוקינו אין מצטרפין בלי שיאכלו ביחד וא"כ צ"ב איך מזמנין בשבת אחים.

ואולי אפשר לומר שלא בעינן לאכול מזמנין כדי להתחייב בזימון אלא גם בפחות מכזית אם אכלו ביחד יש חיוב זימון ומה שכתוב בשו"ע סימן קצ"ו שאין מזמנין על פחות מכזית זה כדי שיוכל לומר שאכלנו שבפחות מכזית אי אפשר לומר ברוך שאכלנו כמו שרואים בסימן קצ"ז סעיף ב' לגבי הצטרפות של אכילת ירק שצריך לאכול מזמנין ומבואר שם בפרמ"ג זה משום שאין אכילה פחותה מכזית ולכן לא יוכל לומר שאכלנו אלא אם אכל מזמנין ביחד להתחייב בזימון סגי אפי' אם אכלו ביחד פחות מכזית וכמו שרואים לגבי תחילת הסעודה שכתוב בשו"ע סימן קצ"ג סעיף ד' דשלשה שישבו לאכול ביחד אפי' לא אכלו

לזימון של עשרה לא יוכל לזמן כיון שכבר זימן באותו סעודה אלא רוצה לומר דאם עוקר מקומו אחרי זימון והלך למקום אחר וגמר שם סעודתו אולי הוי כסעודה חדשה ונשאר בצ"ע.

היוצא מהנ"ל שאם אחד ענה בבית צריך לאכול מזמנין בשבת אחים ואז יוכל לענות ברוך שאכלנו. ואם יוכל להיות המזמן נראה דיש כמה צדדים להקל: א. לפי החזו"א כיון שמבשר ברכת המזון אז עדיף מאכל עלה של ירק. ב. כיון שמתחייב בזימון חדש של עשרה. ג. כיון שעקר מקומו וגמר סעודתו במקום אחר.

הזימון בשבת אחים

כתוב במשנה בפרק שלשה שאכלו עד כמה מזמנין ר' יהודה אומר עד כביצה ור' מאיר אומר עד כזית וקיי"ל כר' מאיר שמזמנין בכזית וכן נפסק בשו"ע סימן קצ"ו סעיף ד' שאין מזמנין על מי שאכל פחות מכזית וצ"ב לפי זה איך מזמנין בשבת אחים בשב"ק אם אין אוכלים כזית בבית הכנסת רק משהו פת ואיך נעשה חיוב זימון בזה. ועוד צ"ב שכדי להתחייב בזימון של אלוקינו בעינן עשרה אנשים שיתחילו לאכול ביחד או יגמרו ביחד אבל אם לא התחילו ביחד או שלא גמרו ביחד אין שום חיוב זימון כמבואר בט"ז סימן קצ"ג סעיף ב' ס"ק ו' וכן נפסק במשנ"ב סימן קצ"ג ס"ק י"ט וא"כ צ"ב איך נעשה חיוב זימון בשבת אחים הא בדרך כלל אין עשרה אנשים שאכלו ביחד ואין שום חיוב זימון. וכתוב במג"א סימן קצ"ג ס"ק ח' שאם לא אכלו בקביעות אסור לזמן וכן נפסק במשנ"ב ס"ק כ"ד.

ואולי אפשר לבאר על פי מה דאיתא בשו"ע סימן קצ"ג סעיף ה' דשלשה אנשים שבאו משלש חבורות של שלשה שלשה בני אדם ונתחברו אלו השלשה אם לא זימנו עליהם במקומות חייבים לזמן ואינן רשאים לחלק ואפי' לא אכלו אלו השלשה ביחד משנתחברו והסברא בזה מבאר המשנ"ב

מצטרף או באופן שאחד גמר סעודתו ואח"כ באו שנים אז מצטרף כמו שמביא המשנ"ב בשם המאמר מרדכי אבל אם אחד אכל לבד וגמר סעודתו ואח"כ בא שני וגמר סעודתו ואח"כ בא שלישי וגמר סעודתו אין מצטרפים ואין חיוב זימון וכן הביא בספר זימון כהלכתו בשם הגרי"י פישר זצ"ל ולפי זה א"א לומר שהחיוב זימון בשבת אחים נעשה ע"י אחרון שאכל אצל תשעה אנשים נעשה חיוב זימון משום שדווקא אם תשעה אנשים אכלו ביחד ואח"כ בא עשירי או יש חיוב זימון משום דאילו מייתי אבל לא באופן שכל אחד אכל לבד. אולם נראה לי מהמאמר מרדכי שאפי' כל אחד אכל לבד נעשה חיוב זימון שבמאמר מרדכי איתא שהוא הדין אם אחד גמר סעודתו ואח"כ באו שנים אצלו מתחייבים בזימון ומביא ראייה מסימן קצ"ג סעיף ב' דשם מבואר לגבי החיוב זימון בסוף הסעודה שאין נפק"מ אם אחד התחיל לאכול לבד ואח"כ בא שנים אצלו או ששנים התחילו לאכול ואח"כ בא שלישי מ"מ איכא חיוב זימון שכולם גמרו בפועל ביחד. ה"ה הכא לגבי הדין של אילו מייתי להו אפי' אם אחד אכל לבד וגמר סעודתו ואח"כ באו שנים אצלו מתחייבים בזימון. והנה בסימן קצ"ג על כרחך אפי' כל אחד התחיל לבד אם אח"כ גמרו סעודתן ביחד איכא חיוב זימון כיון שהם קבועים יחד בגמר האכילה. א"כ ה"ה הכא שהרי המאמר מרדכי משהו להתם ולפי זה יוצא שבשבת אחים נעשה חיוב זימון ע"י האחרון שאכל אצל תשעה אנשים ואפי' אכל פחות מכזית. ויש להסתפק אם בעינן שיאכלו פת בסוף הסעודה כדי להתחייב בזימון או שסגי אם אוכלים דברים אחרים וחיוב זימון נעשה ע"י שגמרו סעודתן ביחד, ולכאורה מסברא נראה שלא בעינן פת אלא סגי גם בשאר דברים כיון שגמרו סעודתן ביחד איכא חיוב זימון, ואולי אפשר לבאר זאת על פי מה שכתב במשנ"ב סימן קצ"ג ס"ק ו' שהחיוב זימון זה רק על פת ולא על שאר דברים ואפי' משבעת המינין אין חיוב

עדיין כזית אינם רשאים ליחלק ומבאר שם המשנ"ב בשם הט"ז שאפי' רוצה לגמור סעודתו קודם שיגמרו אחרים אסור ליחלק שהחיוב של זימון חל כבר עליו בהתחלת הסעודה. ולכאורה אפשר לומר שה"ה בסוף הסעודה החיוב זימון זה גם בפחות מכזית. וידידי ר' משה אהרן שור שליט"א הביא ראייה מזה דאיתא בסימן קצ"ז סעיף א' דשנים שאכלו ביחד וגמרו סעודתן ואח"כ בא שלישי ואכל עמהם כל היכא דאי מייתי להו מידי מצו למיכל מינה מצטרף בהדיהו משום דחשבינן כאילו לא גמרו סעודתן וכתב שם במשנ"ב ס"ק א' שאפי' יכולים לאכול רק מעט ואפי' כל שהוא מצרף בהדיהו ואם בעינן כזית כדי להתחייב בזימון היה צריך להיות הדין שדווקא אם יכולים לאכול כזית מצטרף בהדיהו משום שזה השיעור שמתחייבים בזימון בסוף הסעודה ולא בכל דהו אלא משמע שיש חיוב זימון אפי' בכל דהו אם אכלו ביחד. ולפי זה מובן בשבת אחים שהחיוב זימון נעשה בפחות מכזית.

אולם צ"ב שבעינן עשרה אנשים שיאכלו ביחד ואפשר לומר שלא בעינן עשרה אנשים שיאכלו בפועל ביחד בסוף הסעודה וכמו שמבואר בסימן קצ"ז סעיף א' שאם אחד בא לאכול אצל שנים שאכלו ביחד וגמרו סעודתן אז הדין שכל היכא דאילו מייתי להו מידי מצו למיכל מינה מצטרף בהדיהו משום שחשבינן כאילו לא גמרו סעודתן ויש להם חיוב זימון כמבואר בביאור הלכה שם ד"ה מצטרף בהדיהו והמשנ"ב ס"ק ג' מביא בשם מאמר מרדכי שה"ה לענין עשרה ולפי זה אפשר לומר גם לגבי השבת אחים שלא בעינן עשרה אנשים שיאכלו ביחד אלא אחרון שאכל אצל תשעה אנשים שיכולים לאכול אילו מייתי להו מידי מתחייבים בזימון שנחשב כאילו גמרו ביחד אולם יש להסתפק אם אפשר לומר כמה פעמים הסברא של אילו מייתי להו מידי מצו למיכל שהרי פשוט השו"ע משמע שדווקא אם שנים אכלו ביחד ואח"כ בא שלישי אז

מזונות שבזה גומרים הסעודה ואפי' שזה פחות מכזית ואפי' שזה לא פת.

היוצא מהנ"ל שכדי להתחייב בזימון בסוף הסעודה לא בעינן כזית וגם אם אחד אצל תשעה אנשים נעשה חיוב זימון ולא בעינן פת בסוף הסעודה אלא סגי בשאר דברים. ולפי זה מובן שבשבת אחים נעשה חיוב ע"י שאחד אוכל אצל תשעה אנשים שאילו מייתי להו מידי מצו למיכל ואפי' אוכל פחות מכזית פת, וגם ע"י שאוכלים מיני מזונות שדרך לאוכלן בסוף הסעודה, וגומרים בזה הסעודה נעשה חיוב זימון, ואם יש ג' אנשים שבאו אחרי ברכת המזון ורוצים לזמן ביחד אז צריכים ליזהר שישבו בשולחן אחד ויאכלו ביחד ועל כל פנים אחד מהשלשה יאכל אצל השנים בשולחן אחד.

זימון כדקיי"ל סימן רי"ג שאין זימון לפירות ובסימן רי"ג איתא במג"א שאם באו פירות בסוף הסעודה לאחר שמשכו ידיהם מהפת (שאו הדין שצריך לברך ברכה אחרונה על הפירות ולא נפטר בברכת המזון כמו דאיתא בסימן קע"ז) אז אחד מברך לכולם ברכה אחרונה, ומבאר הפרמ"ג הסברא שמיגו שמהניא הסיבה לפת מהני לשאר דברים ולכן יוכל להוציא ברכה אחרונה וכן לגבי ברכה ראשונה לפי הרמ"א שסובר שאין מוציא ברכה ראשונה רק בפת ויין איתא בפרמ"ג שאם בא באמצע הסעודה יוכל להוציא דמיגו דמהני הסיבה לפת מהני לשאר דברים וכן נפסק שם במשנ"ב. ה"ה הכא כיון שזה באמצע הסעודה שייך הסיבה גם על דברים אחרים ונעשה חיוב זימון בזה. ולפי זה אפשר לומר שבשבת אחים שבליל ש"ק יש חיוב זימון ע"י שאוכלים ביחד מיני



לשון חכמים

הרב נחום פעלדמאן

בענין קברי מלכי בית דוד

א. בארץ ישראל היה קיים תמיד יישוב של יהודים ולא פסק המסורת, (שלה"ק).

בגשתנו למקור המסורת של המקומות הקדושים בארץ הקודש בכלל, עולה מיד על זכרוננו אבותנו נ"ע שהיו באים בארץ הקודש גם במשך כל שנות גלויותינו, והיו עולין לראות את ירושלים בחורבנה לבכות עליה, ולהתפלל בקרבתה אל ה', ובחג ליראות את פני ה' השורה מעל מקום המקדש, ואפילו אם לא נתנו להם לכנס אל תוך העיר בשנים מסוימות היו רואין אותה בקרבת מקום, מהר הצופים או מהר הזיתים, וכמו כן היו הם פוקדין את קברי הצדיקים. ויותר מזה יודעים אנו שתמיד היה ישוב של הרבה יהודים שהיו מתישבין בארץ הקודש, ולא באו רק לתפלות, ואפילו הרבה מהתנאים אמוראים וסבוראים ישבו ולמדו בארה"ק, וכן מאוחר יותר בימי הגאונים עם גירוש ספרד באו שלוש מאות מהגאונים והתיישבו כאן בארה"ק, ובוה ידועים דברי הרמב"ם ז"ל, ויש בהם משבח ארץ ישראל, שכותב בספר המצות, מצוה קנ"ג, אכן לא להלכה אבל ברוח קדשו כותב שאי אפשר שתעדר ארץ ישראל לגמרי מיושבי ארה"ק, כי כל קידוש החודש וקביעות המועדות והימים טובים שבזמנינו, הוא אך ורק בכח שיש איזה ישוב של עבדי ה' בארה"ק (וכמבואר בראשונים ואחרונים שלשיטת הרמב"ם צריך כנראה שיהיו לכל הפחות עשרה מישראל בארה"ק ויעבדו שם את השי"ת), ואזי יש להם כח מעין בית דין סמוכים המקדשים את החודש. ומשם כל קדושת ראשי חדשים וקביעת המועדות, ובאם שלא יהיו שם עשרה מישראל כנ"ל אזי לא חלים כלל מועדי ה' ח"ו, וזהו כליון האומה, וזה לא יתכן, שנשבע הקב"ה שלא תכלה האומה הישראלית, עד כאן תורף דברי הרמב"ם.

ומה שנאמר ביומא דף נ"ד ע"א רבי יהודה אומר נ"ב שנה לא עבר איש ביהודה, שנאמר מעוף השמים ועד בהמה נדד הלכו, והיה כן בחלקו של יהודה דייקא, וזה היה אחר חורבן ראשון בזמן צדקיהו, פירש"י שם ביומא. וגם בנ"ב שנים אלו לא שכחו את ירושלים וציון, ודווקא וביותר בשנים האלו שהיו מיד אחר החורבן ובפרט להיות כי היה סגור לפניהם יהודה אשר בה היא ירושלים עיה"ק, הרי שדברו ממנה ועסקו בענינה בהתאבלם עליה הרבה יותר משאר השנים, ומשעברו ימי סגירתה וכבר היו יכולים לעבור בה באו בכל ימות הגלויות לראות אותה לבכות עליה, ולא עברה מלבם של קדמונים זכרון יהודה וירושלים, ולכן נשארו כל פרטיה במסורת עד ימינו אנו. וכבר האריך בענין זה רבינו רבי משה חאגיז זי"ע בספר שכתב מיוחד על ענין זה נקרא "שפת אמת", ויעויין שם שמאריך להוכיח שדרך האפיקורסים להטיל ספק באיכות וטיב מסורת אבותינו, וזה הדרך סופה מר מאד רח"ל, אולם אחר חורבן בית שני היו יהודים נמצאים תדיר בה בירושלים, וכן קיבל רבינו הגה"ק משה חאגיז ז"ל ששמע מבני בניהם של המסתערים הם המוריקוס שאבותיהם נשארו דור אחר דור בירושלים מזמן החורבן.

ב. תמיד באו יהודים ירושלימה ליראות פני ה'.

ידוע בכמה מקומות בגמרא שנזכר שעברו מחכמינו ז"ל מבבל לארץ ישראל ומארץ ישראל לבבל, כדמצינו באו מתם להכא, הלכו מהכא להתם, כי היה ישיבה גם בארץ ישראל, וגם סנהדרין היה, וגם הרבה זמן אחר חתימת התלמוד, נזכר בסדר עולם ומובא שם שראש הסנהדרין בארץ ישראל היה מבית דוד, אולם, לבר מדין רואים בכמה מקומות בספרים מיוחד על ענין זה שהיו באים תמיד לארץ הקודש ולירושלים גם בלא כוונה להתיישב אלא להתפלל אל ה', ולבכות על חורבנה, ובמיוחד נהגו והתאמצו לכך בזמני הרגלים, אך גם בשאר ימות השנה עשו כן, וכן היה נהוג לבוא במיוחד כדי להשתטח על קברי הצדיקים, בעיקר ביומא דהילולא או בעת שראו צריכים רחמים, והיו קורין אותו "סיבוב", ע"ש שמסבבין את הקבר, או "הקפה", או "השתטחות", ואצל הבאים מארצות המזרח קראו אותו "זיארא", וכך נקראת בספר חסידים, וזהו על שם לימוד ה"זוהר" הקדוש.

ונביא בזה בקיצור מה שנלקט מספר הר הקודש בענין דנא, כמה מקומות שמצינו בדברי רבותינו ז"ל שכך היו עושין תדיר לבוא לירושלים ליראות פני ה'.

א. ידוע הגמרא בסוף סוטה שרבי עקיבא וחבריו הלכו לירושלים, וראו שועל יוצא ממקום בית קודש הקדשים, וכך אמרו, שוב פעם אחת היו עולין לירושלים, כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם, כיון שהגיעו להר הבית ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים, התחילו הן בוכין, ור"ע עקיבא מצחק וכו', עקיבא ניחמתי, עקיבא ניחמתי. וכן בברכות (דף ס' ע"ב) הגמרא של פחדו בציון חטאים, ואשרי איש מפחד תמיד בדברי תורה, מבואר שההוא גברא הלך עם רבי ישמעאל ברבי יוסי בשוקא דציון.

ב. מדרש שיר השירים (א', ס"ג) "עיניך יונים" מה יונה אע"פ שאת נוטלת את גוזליה מתחתיה אין מנחת שובכה לעולם כך ישראל אע"פ שחרב בית המקדש לא בטלו שלש רגלים בשנה, ע"כ.

ועוד שם (ח', י"א) מה צורה זו אע"פ שהיא מטושטשת מקימה מכר, כך אע"פ שחרב בית המקדש לא בטלו ישראל פעמי רגלים שלהם ג"פ בשנה, ע"כ.

ובמדרש איכה (א, נ"ט) מובא, שבשעת הגזירה שלא לעלות לרגל עלו המוני ישראל בהחבא ובשתיקה, וזה"ל, "אלה אזכרה לשעבר הייתי עולה בצלו של הקב"ה ועכשיו בצלן של מלכיות" וכו', יעו"ש.

ג. החתם סופר בספרו תורת משה (סו"פ אמור) כתב שגם בזמננו מצוה לעלות לרגל לירושלים, וכ"כ בשו"ת יו"ד (סימן רל"ד) דאף שאין חובה בזה"ז אבל מצוה מיהא איכא, ובסימן רל"ג כתב "בימי הגאונים היו עולים לירושלים לרגלים".

ובספר חסידים (סימן תר"ל), וז"ל, ורב האי היה עולה בכל שנה לירושלים מבבל והיה שם בחג הסוכות כי היו מקיפין את הר הזיתים בהו"ר ז"פ ואומרים מזמורים שאמר להם רב האי, עכ"ל.

ובתשב"ץ ח"א, סוף סימן ר"א וז"ל, ויש סמך וראיה שקדושת המקדש והעיר היא קיימת שעדיין עולים לרגל ממזרים ושאר ארצות ויש בזה רמז במדרש קינות ובמדרש שיר השירים וכו', ואמרו כי עדיין נשאר מהגסים שהיו בירושלים שלא אמר אדם לחבירו צר לי המקום. כי בביהכ"נ בירושלים הם צריכים לאנשי המקום כל השנה ומתמלאת פה אל פה, בעת הקבץ שם בחג השבועות החוגגים יותר מג' מאות איש כולם הם נכנסים שם, ויושבים שם רווחים, כי עדיין היא בקדושתה, וזה סימן גאולה שלישית, עכ"ל.

ובלבוש או"ח סימן קי"ז, כתב וז"ל, וגם אחר החורבן היו נוהגין כן שאע"פ שלא היו עולין לרגל (למקדש) היו מתאספים יחד בירושלם כל הדרים סביבותיה, ולכן לא היו מתחילין לאמר (שאלת גשם בברכת השמים) גם אחר החורבן עד ז' מרחשון כדי שיגיעו לבתיהם, עכ"ל.

ובשו"ת מהר"צ חיות (ס"ב) האריך להוכיח מש"ס ומדרש וזוהר הקדוש שהתנאים והאמוראים אחר החורבן עלו לרגל.

ד. ועיין בספר משנתו של רבי עקיבא להגרע"י שלעזינגער, סימן ר' (נדפס בסוף הר הקודש) אודות מנהג ירושלים לעלות על גגין לראות את מקום המקדש, והוא ענין הראיה, יעושה מדברי הש"ס. ע"כ.

ויעיין גם בתשובתו של רבינו השל"ה הק' ששלח מארה"ק לרעו, שכותב שם שלא בטל הישוב ולא נפסקה כלל המסורת אצל היהודים מערי ארץ הקודש ומקומותיהם, ולא היה מתעלם מהעין אפי' רגע אחד, אעפ"י שהיתה ירושלים הולכת מממלכה לממלכה, מ"מ לא נפסקה הקבלה והידיעה וכו' וכל שכתוב בספר כפתור ופרח וכו' הכל אמת וכו' כותל המערבי בזה המקום אשר אנחנו עומדים ומשתחווים, אין ספק ולא ספק ספיקא אפילו אלף אלפים מהספיקות וכו'.

ג. אינם צריכם לשום עדות וראיה

בספר הר הקודש עמוד כ"א, על פאת השולחן, הלכות א"י פ"ג, ס"ב, פנים מסבירות ס"ק ה', אות ג', "והגה"צ מוה"ר חיים יצחק אהרן זצ"ל מ"מ דק"ק ווילקאמיר (בסוף ימיו פעה"ק ירושלים ת"ו) בקונטרס אדמת קודש כתב "שמוע שמעתי מאיזה אנשים המטילים ספיקות על כל המקומות הקדושים המקובלים לאנשי עה"ק מדור דור, וביחוד שמקובל להם מפה קדוש רבינו האריז"ל שהעיד ברוה"ק על כל אלו המקומות, ולא עוד אלא שדורשים ספיקותם ברבים וגורמים לכבות גם איזה נצוצי אור הגנוז בלב תמימי דרך ההולכים להשטתח על מקומות הק' להתפלל שם ושופכים דמעות מלבם הטהור על צרות הכלל או הפרט, ועליהם נאמר (דברים כ"ה) אשר קרן ופרש"י צננך והפרישך מרתיחתך עכ"ל, ואני בתומי הייתי טוען נגדם בטענות נמרצות ואמתיות לחזק קבלתנו, אך לא היה ביכלתי להכריע דעתם, והנה הקרה הקב"ה לפניי בחסדו ספר יקר הנקרא בשמו "אלה מסעי" מהגאון הצדיק מו"ה משה חאגיז ז"ל שהיה בשנת תמ"ט (לפני שכ"ג שנים) בעמ"ח לקט הקמח על ד' טורים ושו"ת שתי הלחם, אלה המצות, משנת חכמים, שפה אחת, בן הגאון בעה"ח עץ החיים על משניות נכד הגאון מהר"מ גאלאנטי זצלה"ה שהרבה לדבר בזה ולחזק יסודי הקבלה הנ"ל".

ובאות לפני זה, אות ב', מביא, "כתב מהר"ם חגיז ז"ל בס' אלה מסעי (עמוד ד'), "אין בדינו להסתפק כלל דהעיר הזאת הנקראת בפי כל בשם ירושלים בהוחזק בה בחזקה שאין עליה טענה, היא במחוז ראשון שהיתה בימי קדם קדמתא והיא יתבא על מי שילוח כמו שכתב רש"י בפ"ק דברכות (י' ע"ב) וז"ל סתם מי גיחון מי שילוח ולא זה הוא גיחון הנהר הגדול דההוא לאו ארץ ישראל הוא, אלא מעין קטן הוא סמוך לירושלים וכו' עיי"ש, והוא היום חוץ לעיבור העיר תוך התחום".

ועוד שם בספר אלה מסעי (עמוד ח'), "וכל המסתפק בזה הרי מטיל מום בקדשים, ואין לנו לסמוך על ספיקן נגד הדבר שהוא מאומת ודאי וברור ומקויים אצלנו מתוך המדרשים והתלמוד וחכמי הדורות שהיו קרובים אל חורבן הבית, ואם היה נופל בלבם איזה ספק שאין שם מצב העיר והבית, היה להם לומר הרואה את ירושלים אשר היתה בימי קדם דסימנים ומצרים שלה הם כך וכך חייב לקרוע".

ד. והאלוקי מוהר"י לוריא.

עוד שם באלה מסעי (עמוד ט"ז), "והאלקי מוהר"י לוריא דרוח ה' דיבר בו הוא גם כן אשר קיים ואישר כל אותו תחום ארץ ישראל בערי הקדש בסמניהם ומצריהם וכל הקברות המצויינים שם סביב לכל תחום ארץ ישראל, וסמך ידו על כותל המערבי, ועיר ציון שהוא חוץ לחומת ירושלים דשם קברי מלכות בית דוד, ועל הרמה דשם נקבר שמואל הנביא "עם אלקנה אביו ואמו חנה" (אף שנתקשו בזה שבשער הגלגולים כתוב בשם האריז"ל שקברות אלקנה אביו הוא יחד עם רבי בנאה כבר ישבו העדן ציון שכוונת אביו של שמואל היינו זקנו, והביא דבריו המשנת יוסף בספר שלשלת היוחסין), גם גלה חצר המטרה שהיא בצפונה של עיר ובתוכה הבור שהשליכו לירמיהו, ויד אבשלום וקבר זכריה הנביא, והוא ז"ל אמר על בית החיים שהוא היה מקום שפך הדשן, וכן נראה שנמצא בחפירת הקברות כמה שבירי כלי חרס והעפר כמו אפר, ומפני כך גם כן היא מסוגל להיות בשר המת מתעכל וכלה תוך כ"ד שעות, ושמאת ה' היתה זאת לנו להיות אותו תחום מקום אחוזת קברות לקיים וכפר אדמתו עמו (דברים ל"ב מ"ג), גם קיים חולדה הנביאה שהיא על גבי הר הזתים, והירדן שהוא במזרח של עיר מהלך בינוני יום אחד מן העיר (כדתנן במעשר שני פ"ה מ"ב), ולשם הולכים חברא קדישא להביא הערבות להושענא רבה, גם אלקי האר"י ז"ל קיים מערה של שמעון הצדיק שהיא בצפונה של עיר".

ואחר שהעתיק לדברי מהר"ם חאגיז הנ"ל, כתב (שם בקונטרס אדמת קודש, עמוד ג'), "בשבטי ישראל אודיע נאמנה שתיכף שזכיתי להוציא לאור עלים הנ"ל הראתים מיד להרב הגאון הצדיק המפורסם מאור הגולה כק"ש משה יהושע יהודא ליב דיסקין שליט"א (כי כן דרכי תמיד להראות לו אם יוטב בעיניו ומה גם עתה להשקט ממני המתלוננים והמסתפקים הנ"ל), והשיב לי: "באמת שכל הדברים האמורים כאן המה נאמנים ומצודקים ואמתיים מעצמם ואינם צריכים לשום עדות וראיה, כ"ש וק"ו שהעידו ע"ז עמודי עולם הרמב"ן ז"ל והאר"י ז"ל והרמ"ח ז"ל - [וה'רב ר'בי מ'שה ח'אגיז], וכל מי שיתעקש ויעמוד בדעתו הראשונה להטיל איזה ספיקות בכל המקומות הנזכרים בעדותם של הגאונים הנ"ל, וגם יגלה דעותיו וספיקותיו לזולתו, הוא בכלל שוטה רשע וגס רוח, ובכלל מונע את הרבים מלעשות מצוה להתפלל שם", והפה הק' הנ"ל שאסר הוא שהתיר "וצוני להדפיס כל זה בשמו".

ויותר חמור מזה הם דברי קדשו של הרה"ק הבת עין ז"ע, הביאו בספר אור הגליל, עמוד רע"ב, שאמר הרה"ק רבי אברהם דוב מאוריטש ז"ע, "דבר שהוא מסור ומקובל אצל הרבה יהודים, ואין מאמינים בזה, הרי זה אפיקורסות", ע"כ להשקוה"ט. ראה עוד דברים ברורים ביותר ממרנא ורבנא הגה"ק ריי"ר דיסקין זצוק"ל בספר אדמת קודש להרה"ג ר' יצחק גאלדהאר זצ"ל.

ה. מהתנ"ך ודברי רז"ל. ברמב"ם ופוסקים.

הפוסקים של קברי מלכי בית דוד הם הן בספר מלכים, על ידי הנביא ירמיהו, והם גם בספר דברי הימים, על ידי עזרא הסופר, (וראו אחד את ספר השני ומציינים זה לזה בתוך כתבי הקודש, ומשמע שספר דברי הימים היה קיים גם לפני ירמיהו הנביא, אלא עזרא הסופר גמר).

ומקום קדוש זה מן המיוחדים הוא שמוזכר גם בתנ"ך, וכן כי נזכר הוא בהלכה לגבי כמה ענינים, כגון, אם נכלל בקדושת ירושלים לגבי אם קורעים עליה קריעה כשרואין אותה, אם נוטלין בה לולב כל שבעה ימים בדינים של דאורייתא, ואם אין פודין בה מעשר שני השתא, וכן לענין קבורתם של בית דוד ושל חולדה במקום שנמצאים אוכלי תרומה בטהרה וכן בעצם הקבורה בירושלים, וקברותיהם של מלך ונביא במוקפת חומה בעת שהקיפה.

ענינים הללו נתבארו בדברי רבותינו ז"ל, (הובאו דבריהם בארוכה בתוך הספר נשיא להם לעולם), בתוך דבריהם מוזכר בבירור ובהדגש מקום קדוש זה וקוראים בשמו "קברי מלכי בית דוד", ודנים בו בדיניו, ובספר אהבת ציון כותב שהיו קוראין את החלק של המקום הקדוש שמחוץ לחומה בשם "כפול דוד", הרי שבמסורת הוא מקום מיוחד בפני עצמו, ולא נקרא בפרטות לא ירושלים, ולא ציון, אלא על שם דוד. וחלק אחד מדינים אלו הנוגע להלכה למעשה כהיום, (מובא בפסקי תשובות, ובלוח השנה דבר בעתו, ולוח ההלכות והמנהגים, לגבי נטילת ארבעת המינים בירושלים), וכיון שהוא נוגע להלכתא במקום הקדוש הזה יש בזה תועלת למעשה, ולכן נציג ענינו כאן, ויתברר מדברי הפוסקים דהפוסקים דהאי אתרא קדישא קברי דוד שבציון עיר דוד אהכי קיימי.

הרדב"ז, חלק ב', תשובה תרל"ג, חידש בענין זה הלכה שכיון שהראב"ד השיג על הרמב"ם שאין היום קדושת ירושלים כי לא קדשה לעתיד לכן אפשר לסמוך על פי קריאת שמה של ירושלים שבפיהם של התושבים הישמעאלים וכיון שהם קוראים את מקום ישיבת ישראל בשם "ציון", ולא "אל-קודס" דהיינו העיר הקודש ירושלים, לכן אין להחמיר שם בדיני קדושת ירושלים, כיון שטעמי תקנות רז"ל לא קיימים היום (ומאריך בזה), ומ"מ בסמיכות קבר חולדה הנביאה וקברי מלכי בית דוד והכותל המערבי שמצינו שהם היו נמצאים תוך חומות ירושלים המקודשת, במקומות אלו יש להחמיר.

וכן מבואר בדברי רבינו הערוך לנר בספרו ביכורי יעקב הלכות סוכה, ונקט להלכה שבמקום קברי מלכי בית דוד יש בה הדינים של ירושלים המקודשת, ונביא מדבריו, (כפי שהובא בקיצור בפסקי תשובות, סימן תרנ"ח, הלכות נטילת לולב).

ו. בדין נטילת לולב בזמן הזה בירושלים בין החומות.

שו"ע או"ח סימן תרנ"ח, סעיף א'. מן התורה אין מצות לולב חוץ למקדש אלא ביום ראשון, וחכמים תקנו שיהי' ניטל בכל מקום כל ז'.

כתב בבכורי יעקב (סק"א) על פי דברי הרמב"ם בפירוש המשניות (סוכה פ"ג מ"א) שירושלים בכלל המקדש (וכן כתב בערוך ערך 'גבל'), ועל פי מה שפסק הרמב"ם בחיבורו (הלכות בית הבחירה פ"ו הט"ז) שקדושת המקדש וירושלים לא בטילה ורוב הפוסקים הסכימו בזה עם הרמב"ם (מג"א סימן תקס"א סק"ב), יש לפסוק שאותם מקומות שבירושלים העתיקה שבודאות נתקדשו בקדושת ירושלים, כסביכות מקום המקדש והכותל המערבי ובמקום קברי מלכי בית דוד שבהר ציון¹ וקבר חולדה הנביאה שבמרומי הר הזיתים חיוב נטילת לולב שם הוא מן התורה כל שבעה, וכן לענין כוונת נטילת לולב שיש לו לכוין לקיים מצות נטילת לולב בספק אי מדאורייתא אי מדרבנן, שלא יעבור על כל תגרע וכל תוסיף (כמבואר ברמב"ם פ"ב מהלכות ממרים) עכתו"ד הבכור"י, ומסיים "ולא ראיתי לאחד מהפוסקים ראשונים ואחרונים שהזכיר דבר מה מזה אשר הוא ברור לפענ"ד".

והנה כל הני רבונותא רבותינו ז"ל דנו בזה אי בזמנינו איכא ספק חיוב דאורייתא ולכוין לשם ספק מצוה דאורייתא ספק דרבנן, או שאין צריך לכוין כן, וכן אם לאסור שם שאול, וכו' לא פליגי על הא דכלל הבכור"י בירושלים המקודשת את קברי מלכי בית דוד וחולדה הנביאה. אך ראה בספר הר הקדוש (בספר נשיא להם לעולם ג"כ הובא דבריו), שדעתו כדעת אביו הבני ציון ומחולק עם הביכורי יעקב שאין שם בקברי מלכי בית דוד דיני ירושלים המקודשת, וציון לא נתקדשה בקדושת ירושלים, על פי דברי הרדב"ז חלק ב' סימן תרל"ג,

1 ועיין שם בבכורי יעקב שאין זה כולל את רחובות היהודים (הנקראים היום, הרובע היהודי) שספק הוא אם הן בכלל ירושלים היו והיו ספק ספיקא, ואין להחמיר שם כלל בענין שאול וחסר, עיי"ש.

ותשובת המהרי"ט, יו"ד, חלק ב', סימן ל"ז, שנתקדשו בבית שני לא במקדש ראשון, ולכן אין בהם דינים אלו. אך הא פשטי פשוטי להו לכולי עלמא שמקום קדוש זה רצויה הוא לקבלת התפלות משום הא דטמונים בו צדיקי מלכי בית דוד עם דוד המלך ע"ה ואין בענין זה שום חילוקי דעות, וידיעת מקומו גלוי וידוע היתה להם מאז ומתמיד וכאשר רואים בדבריהם כאן בענין שדנו, ועל כך לא פליג איניש.

ומצינו גם בענין האיסור לכהנים להכנס לקברי צדיקים שאחד מהראיות לכך הביא הבתי כהונה מתוספתא זו, ובדברי העוסקים בהלכה זו (הן לאיסור והן להיתר) הוזכרו שקברי מלבי"ד קיימו בתוך ירושלים, ראה בתי כהונה, בית דין, תשובה כ"ג, דף קכ"ג, טור ד', וז"ל, ולהכי איצטריך לומר דאין מפנין קבר נביא, אף דשכיח מיניה היזיקא, מדסתמו ואמרו אין מפנין, ומשום יקרא דנביא, מידי דהוי אמלך דהתם משום כבוד מלכות הוא, וה"ה בנביא כולוהו מחד טעמא, ומשום הכי עשו מחילה בקבר חולדה, כדי שלא לפנותו מירושלים, דקבר חולדה בירושלים הוה, כדאמרינן הכא (בירושלמי נזיר, פ"ט ה"ג, ותוספתא ב"ב, פ"א), ואף שהיום בחוץ, כבר עמד בזה ה"ה מוהרי"ט בשניות י"ד סימן ל"ז, וכן לרבי עקיבא היו עושים גם כן למלכי דוד הנקברים בירושלים, כדי שלא לפנותו משום טומאה דידהו.

ז. כתבי הקודש.

וכיון שכן הוא שמצינו בדברי הפוסקים להלכה דנקטי שמקום קברי מלכי בית דוד היינו בעיר דוד שמקדם, ושם הוא ציון, וכמו שנאמר במלכים א', ח', א', מעיר דוד היא ציון. ואותו לשון גם בדברי הימים ב', ה', ב', מעיר דוד היא ציון. וכבר מבואר כן בשמואל (ב', פרק ה', פסוק ז'), שנאמר וילכד דוד את "מצודת ציון", היא "עיר דוד": (ופסוק ט') וישב דוד "במצדה", ויקרא לה עיר דוד. ויבן דוד מן המלוא וביתה: ופירש רבינו ישעיה, מצודת ציון, היא היתה עיר דוד. ומצודת דוד פירש, מצודת ציון, שם מבצר חזק, "סמוך" למקום היבוס. היא עיר דוד, לאחר זה הסבו שמה, וקראו "עיר דוד". (ומבואר בדבריו, שמצודת ציון הנקרא עיר דוד, הוא אינו מקום היבוס אלא סמוך הוא לאותו מקום. וכן במלבי"ם פירש, וילכד דוד. כאשר ראה שאי אפשר לכבוש מצד שער העיר הלך לצד השני, ששם המצודה, ולכד את "מצודת ציון", ולכן נקראה אחר כך "עיר דוד", שהוא כבשה בעצמו, ע"כ, ולא יתכן לקרות שם "עיר" רק על בנין אחת, אלא אחת משניהם או שהמצודה היה מקום רחב כעיר, או שקראו כן למקום רחב בסביבות המצודה. ורבי יצחק ב"ר יוסף חילו, שהיה בארץ ישראל בזמן הראשונים, בשנת צ"ג (לפני תר"פ שנים) כותב במכתב לאביו, "על הר ציון היתה לפנים "מצודת ציון" אשר לקח דוד המלך ע"ה מאת היבוסים ויקראה על שמו", ולהלן במכתבו מזכיר ז' דברים המצוינים בעיר הקודש' וביניהם מגדל דוד, וקברי המלכים, ולהלן מזכירו עוד וכותב קברי בית דוד הם בהר ציון, וכותב שזה סגור לפניו, עכ"ד. ובכן נביא מדברי כתובים שמבואר שם בתוך הפסוקים אלו המלכים ממלכי בית דוד הישרים אשר נקברו תמן, וציונם קודש ניכר ועומד עד היום הזה.

א. דוד המלך ע"ה מלכים א', ב', י', וישכב דוד עם אבותיו, ויקבר בעיר דוד.

ב. שלמה המלך ע"ה מלכים א', י"ב, מ"ג, וישכב שלמה עם אבתיו, ויקבר בעיר דוד אביו. וכן בדברי הימים ב', ל"א, וישכב שלמה עם אבתיו, ויקברהו בעיר דוד אביו.

ג. אסא המלך ע"ה מלכים א', ט"ו, כ"ד, וישכב אסא עם אבותיו, ויקבר עם אבתיו בעיר דוד אביו, וימלוך יהושפט בנו תחתיו. ובדברי הימים ב', י"ז, י"ג, וישכב אסא עם אבתיו, וימת בשנת ארבעים ואחת למלכו, פסוק י"ד, ויקברהו בקברתיו אשר לו בעיר דוד. ופירשו, שבישם את המקום שנכרה לו.

ד. יהושפט המלך ע"ה מלכים א', כ"ב, נ"א, וישכב יהושפט עם אבתיו, ויקבר עם אבתיו בעיר דוד אביו. ובדברי הימים ב', כ"א, א', וישכב יהושפט עם אבתיו, ויקבר עם אבתיו בעיר דוד.

ה. יהוידע הכהן הגדול ע"ה הוא היה כהן גדול, קיבל את התורה מאלישע הנביא, ואחר אלישע הנביא היה הנביא בנו של יהוידע הכהן הגדול היה חתנה של עתליה שהיתה מולכת שבעה שנים למקוטעין, מאז שנהרג אחיה אחזיה בן יהורם בן יהושפט. אשתו של יהוידע הכהן הצילה ממוות את יהואש בן אחזיה, ובהיות יהואש ז' שנים המליכו יהוידע הכהן הגדול למלך על יהודה ונהג והיה ישר כפי שהורוהו הכה"ג. דברי הימים ב', כ"ד, ט"ו, ויזקן יהוידע וישבע ימים וימת, בן מאה ושלושים שנה במותו, פסוק ט"ז, ויקברוהו בעיר דוד עם המלכים, כי עשה טובה בישראל ועם הא-לוהים וביתו. עזריהו הוא עוזיהו המלך ע"ה, מלכים ב', ט"ו, ז, וישכב עזריה עם אבתיו בעיר דוד, ויקברו אותו עם אבתיו בעיר דוד, וימלוך יותם בנו תחתיו, אולם בדברי הימים מבואר שלא נקבר בתוך מערת המלכים, דברי הימים ב', כ"ו, כ"ג, וישכב עזריה עם אבתיו, ויקברו אותו עם אבתיו בשדה הקבורה אשר למלכים, כי אמרו מצורע הוא, וימלוך יותם בנו תחתיו. (וגם לפי דעת מהרי"ט וביכו"י מקום קבורתו של עוזיהו אפשר שנתקדשה בקדושת ירושלים, אולם רק בבית שני).

ו. יותם בן עוזיהו המלך ע"ה מלכים ב', ט"ז, ל"ח, וישכב יותם עם אבתיו, ויקבר עם אבתיו בעיר דוד אביו. ובדברי הימים ב', כ"ח, ט', וישכב יותם עם אבתיו, ויקברו אותו בעיר דוד. בספר גלגולי נשמות לרמ"ע מפאנו מפרש במאי דקאמר רשב"י (סוכה דף מ"ה ע"ב) יכול אני לפטור את כל העולם מן הדין וכו' ואלמלי יותם ב"ע אתנו מיום שנברא העולם עד סופו, שרשב"י היה נשמתו של יותם בן עוזיהו, ובליקוטי צבי בנוסח לפני קריאת עשרת הדברות אומרים, "וקבלה זו על דעת רשב"י הקדוש, ועל דעת רבי אלעזר בנו, ועל דעת יותם בן עוזיהו, וכו'".

ז. יחזקיהו המלך ע"ה במלכים ב', כ', כ"א, וישכב חזקיהו עם אבתיו. ולא נאמר ויקבר בעיר דוד, אולם בדברי הימים ב', ל"ב, ל"ג, נאמר וישכב יחזקיהו עם אבתיו, ויקברוהו במעלה קברי בני דוד, וכבוד עשו לו במתו כל יהודה ויושבי ירושלים. ומהרש"א בבבא קמא מפרש שבמעלה היינו לנגד שבנא שרצה ליקבר שם, ולא הוא שנקבר שם אלא חזקיהו המלך דייקא נקבר במעלה זו, ועיין רש"י ורד"ק (שם), שבמעלה לשון חשיבות.

ח. יאשיהו המלך ע"ה נאמר בו במלכים ב', כ"ג, ל', ויבאהו ירושלים, ויקברוהו בקברתו. ובדברי הימים ב', ל"ה, כ"ג, ויורו היורים למלך יאשיהו, ובפסוק כ"ד, ויולכוהו ירושלים וימת, ויקבר בקברות אבתיו. בעדן ציון ערך דוד המלך כתב שמשמע שנקבר יאשיהו במערת המלכים, וכן מביאו באבן השהם בסדר המלכים שבמערה. ומלשון הכתובים משמע שגם יהואש ובנו אמציהו נקברו במערה ומביאם בעדן ציון אך באבן השהם אינו מביאם. ויש לדעת ששלשה מהצדיקים הקבורים במערה הם נביאים, והם דוד מלכנו ע"ה, שלמה מלכנו ע"ה, וכמבואר ברש"י מגילה דף י"ד ברשימת הכ"ח נביאים, שהביא מסדר עולם, והזכירו מהרש"א בדף י', וכן ברש"י יומא דף נ"ג ע"ב, על נביאים הראשונים פירש, זה דוד ושלמה. וכן אמרו בסוטה דף מ"ח, נביאים הראשונים דוד ושמואל. ודוד חוץ מדרגתו כנבואה הוא הראש לבעלי רוח הקודש. וכן יהוידע הכה"ג ע"ה, כי כתוב בבנו זכריה הנביא "ורוח אלקים לבשה את זכריה בן יהוידע" (דבה"י ב', כ"ד, כ'), ואמר עולא, כל מקום ששמו ושם אביו כנביאות, בידוע שהוא נביא בן נביא, (מגילה דף ט"ו ע"ב), וחזן מזה, מבואר בכרכות (דף ל"א ע"ב) וביומא (דף ע"ג ע"ב) שכהן היו נשאלין בו באורים ותומים היה שכינה שורה

עליו, ורוח הקודש שורה עליו, והוא היה במקדש ראשון ומבואר ברמב"ם שכהני מקדש ראשון היה רוח הקודש שורה עליהם, (עבודה, הל' כלי המקדש, פ"י ה"י), וז"ל, עשו בבית שני, אורים ותומים כדי להשלים שמנה בגדים, ואע"פ שלא היו נשאלין בהן, מפני מה וכו', (והל' י"א), וכיצד וכו' ומיד רוח הקדש לובשת את הכהן, ומביט בחושן ורואה בו מראות הנבואה, ע"כ, ובהל' י"ג, להודיע שהגיע למעלת כהן גדול שמדבר לפי האפוד והחושן ברוח הקודש. וכן שלשתן דוד שלמה ויהודיע הם ממעבירי התורה הקדושה, כמבואר בהקדמת המאירי למסכת אבות. ומעלת יחזקיהו המלך ע"ה ידוע שהיה ראוי להיות מלך המשיח.

ולא הרי קדושת כל מקומות קברי הצדיקים כהרי קדושת המקומות שהכתוב מזכירן, כי קדושתם מיוחדת ומופלגת, כגון מערת המכפלה, מצבת קבר רחל, וקברי מלכי בית דוד.

ח. רבינו הרמב"ם.

ואלה דברי רבינו הרמב"ם בענינו, הלכות בית הבחירה, (פ"ז, הלכה י"ד). ירושלים מקודשת משאר עיירות המוקפות חומה וכו', ואין מקיימין בה קברות חוץ מקברי בית דוד, וקבר חולדה שהיו בה מימות נביאים הראשונים. והכסף משנה מביא התוספתא ב"ב א', שם מקור דברי רבינו, ומפרש ואע"ג שאמר רבי עקיבא משם רביה מחילה היתה עשויה להם ומוציאה הטומאה לנחל קדרון, כדאיתא בירושלמי סוף נזיר, לא חש רבינו לכתוב אלא דברי ת"ק, ע"כ. וידוע דהלכה כר"ע מחברו ולא מחבריו בפרט כשחבריו הם חכמים סתם ולא מפורש שמם, והנה כתב הרשב"א בתשובה סימן תרפ"ח, שכל כללים שהלכה כמותן יש הרבה מהם שיוצא מהכלל ואינו כלל בתוכו, ומובאים דברי הרשב"א בקיצור כללי התלמוד, אולם לא מצינו מאן דהוא דפליג על רבינו הרמב"ם בזה שהסיק כאן כחכמים דרבי עקיבא. ובשדה יהושע כתב, הא דאמרינן הלכה כרבי עקיבא מחבריו היינו כשהבר פלוגתא מפורש בשמו במשנה או בברייתא אבל כשאין מפורש בשמו אלא בסתם, אז אין הלכה כמותו דאמרינן האי סתמא אליבא דרבים הוא, ויחיד ורבים הלכה כרבים, והלכה כרבי עקיבא מחבריו ולא מחבריו. (ויעזין בסדר הדורות, תנאים אמוראים, אות ע', סימן ח', בכללים הללו). ובתשובת חוות יאיר כתב, אפילו אי קיי"ל מחבריו היינו בדפליגי עליה יחידים משא"כ אם נחלק עם חכמים. והנה כאן לא הביא רבינו הרמב"ם אלא דברי החכמים, וכ"מ הסכים עמו, ולא השיגו עליו על זה, ובלשון הרמב"ם מתברר ברור שלמרות שירושלים מקודשת משאר מוקפות חומה אעפ"כ קברי מלכי בית דוד קיימו בתוך ירושלים.

וראה גם במרכבת המשנה על הרמב"ם לגבי קבורת המצורע, שכותב שהקברים שקיימו, דהיינו קברי מלכי בית דוד וקבר חולדה הנביאה, הם היו בתוך ירושלים המקודשת.

ט. כתבי מציני יחוסי מקומות הקדושים.

והנה מקום הקדוש הוזכר בדברי המצינים המקומות הקדושים בכל ארץ הקודש הן בימי הראשונים והן בימי האחרונים, ובכן, נחזור כעת אל הד"א לקיום העולם, לפני שבע מאות [ת"ש] צ"ח שנים, ברם, יש לדעת שבשנים האלו לא כל מי שנסע למקומות הקדושים בארץ הקודש הצליח גם כן להעלות על הכתב את כל פרטי נסיעתו, ובפרט אם המשתטח לא היה סופר או שלא היה פנוי מטרדותיו הרי שלא כתבם, וגם מי מהם שכתבם מ"מ מציאה היא אם נשרדו כתביו קיימים עד היום ולא נעלמו או נאבדו במשך שנים הרבה בין שאר כתבי קודש וכתבים חשובים שנאבדו לדאבונינו, ואינם אתנו. ועוד, שלפי הידוע לא כל מי שכן כתב זכה שיעלה עליו בדפוס.

והנה שריד מכתבים כאלו, בשנת ד"א תתקע"ה היתה נסיעתו המפרכת למקומות הקדושים בארץ הקודש של רבי מנחם ב"ר פרץ ז"ל, אשר נשאר בארה"ק ושימש בה חזן בביה"כ

בחברון, (חזן בימים ההם היה לפעמים תוארו של מי ששימש כרב ואב"ד של זמנינו), והביאו בהר הקודש, עמוד רנ"א, פנים מסבירות, אות ק"מ, "ור' מנחם ב"ר פרץ החברוני (ד"א תתקע"ה), חזן בחברון, כתב: והייתי על הר ציון וראיתי מקום בהמ"ק, וכותל המערבי עדיין קיים, ועל הר ציון קברי מלכי בית דוד".

ושאר מציגים יקרי הערך שמזכירים את המקום הקדוש הזה הובאו דבריהם בפרוטרוט בספר נשיא להם לעולם.

וכן תמצא את המקום הקדוש שהוא מצוין בספרי הבקאים בידעות הארץ כגון בעל התבואות הארץ בספרו פרי תבואה, מהדו"ב לספרו תבואה"א, ובספר חיבת ירושלים, ועוד, והנה הספר חיבת ירושלים סמכו עליו רבותינו ז"ל באופן מיוחד וכמו שרואים רבני ירושלים שבזמנו זכרונם לברכה הפצירו אצל המדפיס שידפיס אותו במוקדם ולא במאוחר, וגאב"ד דחברון ז"ל כתב "וצויתי להמדפיס שידפיסו ראשונה", ומביא רשימה ארוכה של רבני דורו שנתנו לו הורמנא להדפיסו, וכן הרה"ק מסאטמאר זי"ע נתן את הספר להרה"ג ר' צבי מאשקאוויטש ז"ל העורך של ה"אוצרות ירושלים", ואמר לו שידפיסו. ואף מביא בספרו על הגאולה ועה"ת את דברי המהר"מ חאגיז זי"ע שהיה אצלו הקבלה מרבינו האריז"ל על המקוה"ק בירושלים ובחברון, חוץ מרשימת המקומות"ה בשאר המקומות בערי הגליל שנכתבו בסוף שער הגלגולים, ובהם הקברים בירושלים שמעון הצדיק בצפון, זכריה הנביא בהר הזיתים בשיפולו, שמואל הנביא ברמה, וקברי מלכי בית דוד בעיר ציון דרומית "מערבית" ירושלים [העתיקה], ומעיר שם בעהה"ת שמה שכתב המהר"מ על האריז"ל בלשון "וסמך ידו", אין הכוונה שהשתטח האריז"ל בסמיכתו היד, אלא שהסכים שכן הוא האמת כמסורה, ובר ממערת כלבא שבוע שאמר האריז"ל שקבור שם (גם) נקדימון בן גוריון לא העיר כלום על שאר המקומות הקדושים שמזכירים שם אלא סמך עליהם על אמיתות קבלתם.

י. פירוש הפסוק הר ציון ירכתי צפון.

יש שרצו לערער על מקום הציון בטענה כי בפסוק מפורש שהר ציון הוא בירכתי צפון, והמקום המקובל הוא בדרום, אולם המערערים לא ידעו כי מפורש במדרש שדן על פסוק זה, ומקשה שהרי הר ציון הוא בדרום ולא בצפון, ומפרש את הפסוק כדלהלן: מצינו בכמה מקומות שפירשו את הפסוק יפה נוף משוש כל הארץ הר ציון ירכתי צפון קרית מלך רב (אומרים אותו בשיר של יום שני בשבת) בשיר מזמור לבני קרח, וכגון בספר חיבת ירושלים, ועוד ספרים, והביא מדברי המפרשים בספר הר הקודש להגרמ"נ שפירא, (על הפאת השולחן להגאון רבי ישראל שקלאווער, הלכות ארץ ישראל, פרק ג'), וזה לשון הגרמ"נ בפנים מאירות, אות נ', נ"א. בילקוט שמעוני (שם) "אמר רב שמואל בר רב יצחק זה שאמר הכתוב הר ציון ירכתי צפון, וכי בצפון היה והלא בדרום היה, אלא בצפון היה עומד ומקריב חטאתו, ונשחט בצפון, שנאמר ושחט אותו על ירך המזבח צפונה, ורש"י הביא פירוש המדרש על וירכתי צפון, שכתב "משוש כל הארץ", ומה הוא משוש, ירכתי צפון, ירך המזבח צפונה ששם שורפין חטאות ואשמות ומתכפר לו, והוא יוצא משם שמח, ועל ידי הקרבנות טובה באה.

וממשיך (באות נ"ב), ולאחר שמפורש אמרו במדרש שהר ציון בדרום ירושלים, שוב אין לערער ואין להסתפק כלל על קביעת מקומו של הר ציון המקובל כיום שהוא לדרום ירושלים, וכן כתב בספר כפתור ופרח (סוף פרק מ"א) והרדב"ז (ח"ב סימן תרל"ג) ששכונת היהודים בכלל ציון, ושכונת היהודים היא בדרומית מערבית של הר הבית, וכן כתב החיד"א בשם מהר"ם בן חביב (מערכת גדולים ערך רבי חיים ויטאל זצ"ל) ומהר"ם חגיז ז"ל בספר

אלה מסעי (עמוד ה' ד"ה וכפי), ובספר תבואות הארץ (עמוד קמ"ט), ופשוט לפי זה שאין לפרש כדברי דונש, שהר ציון הוא הר הזיתים, שהרי מפורש בכתוב כי הר הזיתים למזרח ירושלים "ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים אשר על פני ירושלים מקדם" (זכריה י"ד ד'), ועוד יש הרבה ראיות מן המשנה והגמרא דהר הזיתים למזרח ירושלים, "שהכהן השורף את הפרה עומד בראש הר המשחה ומתכוין ורואה בפתחו של היכל בשעת הזיית הדם" (מדות פ"ב מ"ד, פרה פ"ג מ"ו-ז) ושריפת פרה למזרח ירושלים (עיין יומא ס"ח וזבחים ק"ב, ועיין עוד מה שכתבתי לעיל בסמוך אות כ"ט ל' ל"ו), ועיין רש"י (תהלים שם) שפירש עוד פירוש על יפה נוף.

והנה אף כי דברי המדרש בפירוש "ירכתי צפון" הוא ע"י דרוש, מ"מ יש מקום לפרשו גם על פי פשוטו באופן שלא יסתור את המציאות, והנה מה שכתב הגאון יעב"ץ (רבי יעקב מעמדין זצ"ל בסידור בית יעקב במזמור שיר של יום שני) בפירוש הכתוב, "יפה נוף", הר ציון הוא יפה המחוז, מאין כמוהו בישוב, ופירוש נוף, אקלים, ואמרו הטבעיים כל אדם שיצא מנוף אחד לנוף אחר, יחלה בהשתנות האויר והמזונות, אך אויר א"י וביחוד אויר ירושלים היה יפה שבנופות העולם ומשום לכל הארץ, שאפילו היו באים שם חולים היו מתרפאין כי אוירה ממוזג וטוב, בהיותה באמצע ודאי, ברוחב הצפוני בפלך הרביעי, וא"י בכללה שוכנת על יד הים האמצעי כבמרכז ארבעה חלקי העולם המיושב, זה שאמר עוד "ירכתי צפון", הלא אין ציון בצפון ירושלים, כפי מה שמעידים כל רושמי המדינות והעירות, אבל היא דרומי מערבי להעיר ירושלים, אלא ר"ל שהוא ירך צפון העולם, שבו הישוב הנבחר כידוע, והירך הוא המשובח בנתחים כמ"ש "כל נתח טוב, ירך וכתף". הרי לנו שגם דעתו אף שלא ראה דברי המדרש כנראה מדבריו שלא הזכיר אלא את דעת חוקרי הארץ, שהר ציון לדרומה של ירושלים, ו"ירכתי צפון" פירש צפון העולם, ובספר תבואות הארץ, פרק ז', חצר הפנימית, הר ציון, (עמוד קמ"ט, כותב שם, "הר ציון (גבהו 2381 רגל) הוא לדרומית מערבית הר המוריה", לדרום ירושלים", ובהערה) כתב לפרש, "ומה שנאמר (תהלים מ"ח, ג') "הר ציון ירכתי צפון" הכונה כמו הר ציון, וירכתי צפון, והוא עיר עליונה ותחתונה", עכ"ל. ר"ל, כי "ירכתי צפון" אינו ביאור ומוסב על "קרית מלך רב", דהיינו, שהר ציון הוא בירכתי צפון של קרית מלך רב. אלא הוא נפרד ומוסב על "הר ציון", דהיינו ש"הר ציון", ו"ירכתי צפון" של הר ציון, שניהם "קרית מלך רב". (ועיין פסיקתא רבתי, פרשה מ"א, וכן בזהר הק' פרשת ויגש, דף ר"ו ע"א שמתרצין פסוק זה בדרך דרוש, תבונה א').

י"א. תפלות שהתקינו רבותינו.

מצינו כמה תפלות שנתחברו במיוחד לאמרם על קברי מלכי בית דוד, כגון, תפלת "קום דוד מלכא משיחא" לרבינו הבן איש חי ז"ע, נדפסה מתוך כת"י בעיה"ק ירושלים בשנת תשי"א. ותפלה בספר "שערי דמעה" הידוע, להגאון רבי שמעון אבדק"ק דאלהינאו זצוק"ל, בעהמ"ס מנחת שמואל. וכן מראש ישיבת המקובלים בית א-ל-הגהמ"ק רבי יצחק אלפייא זצוק"ל בספרו "שיח יצחק", סדרי התפלות וההשתטחות על קברי הצדיקים, נדפס בעיה"ק ירושלים בשנת תרצ"ג, וכותב שם שילמוד קודם מזמורי תהלים המיוחדים להשתטחות, משנה יש מעלין, משניות אותיות דוד, פתח אליהו, ואח"כ התפלה, התפלה מתחיל "רבוש"ע, באתי היום להשתטח על קברי מלכי בית דוד" וכו'. וכמו כן נמצאים בספרים שירי קודש שנתחברו ע"י משוררים מקובלים לכבודו דוד מלכא ע"ה.

י"ב. בני משה.

בספר קול מבשר מספר פרטי ביאתם לארץ הקודש של עשרה מעשרת השבטים ובראשם כמה מבני משה הקה"ט ותפילותיהם, תפילות אלו עשו בשנת תרס"ד, והתפללו במקומות

הקדושים אשר בארץ, ובהביאו שם סדר מסע תפילותיהם במקומות הקדושים מספר שהם היו על קברי מלכי בית דוד ע"ה והתפללו שם. במערת המכפלה מבאר שלא רצה ראש חבורתם שהיה מבני משה לכנס לפני המערה, אולם, אצל ציון הקדוש דגן לא מציין שלא נכנסו, יתכן שנתנו להם לכנס.

י"ג. מפני חטאינו גלינו - פתח כחודו של מחט.

קדום להצדיקים בשנים היה הנדיב רבי משה בערנהאט ז"ל שהיה מקורב למלכות ומכונה שר מונטיפיורי, ולפי הידוע נתחדש אצלו אישור הכניסה אל תוך המערה, כי מסופר שבמקום הקדוש דגן לא הניחו ליכנס ליהודים בדרך כלל, וזאת מפני כי הגויים טעו שלכבוד הוא כשאין אפשרות לכנס, ברם, אנו יודעים שהמתים רוצים ונהנים שבאים על קברם ללמוד תורה ובפרט מדבריהם, ולהתפלל לה', ואדרבה זהו הנאתם כבודם ויקרם היחידית, וכאשר מבואר בספרים. (ואף שיתכן שהיו שכן נתנו להם לכנס, והיו שלא נתנו להם לכנס, מ"מ ברור שבימייהם לא כל יהודי שבא התאפשר לו לכנס ולהתפלל לפני ולפנים, בפרט במערה עצמה ולא רק בעליית המערה), ובשנת תקצ"ח השתדל הנדיב עד שנתנו לו ולכל פמלייתו האישור לכנס אל תוך הקדוש פנימה, והתפללו שם יחד, ובלשונם (כדי שיבינו מה מבקשים בתפילתם), הובא במסעות יהודית להנדבנית אשת השר שהתלוותה אז אליו בתפלותיו במקומות הקדושים בארץ הקודש.

י"ד. הרה"ק רא"מ מבראד זי"ע מתבטא "וזכיתי" וכו'.

הרה"ק רבי אהרן משה מבראד מגזע צבי זי"ע תלמיד הרה"ק החוזה מלובלין זי"ע, הוא היה ראש חבורת החסידים בעיה"ק ירושלים דאז, (בעת שעדיין עיקר מקומם של החסידים בארה"ק היה בצפת), ונקראו עדת החסידים דוואהלין, כימיו נבנה לחסידים בירושלים הביהמ"ד הגדול "תפארת ישראל" בהשתדלות הרה"ק רבי ישראל מרוזין זי"ע ע"י שליחו ר' ניסן באק זצ"ל, קראוה על שמו ר' ניסן שול, בשנת תר"ה שלח הרה"ק רבי אהרן משה זי"ע מכתב לחברו הרה"ק האהבת שלום מקאמינקא זי"ע וכותב לו שם, "וזכיתי לומר תהלים עד גמירא, בקבר דוד המלך ע"ה בעיר ציון".

ט"ו. הנהגות מצדיקים ידועים.

הרה"ק רבי אלעזר מענדל מלעלוב זצוק"ל מביא בספר תפארת בית דוד שהיה בא עם הציבור בערב חג השבועות והתפלל במקום הקדוש, (זה היה לפני בערך 140 שנה, ולא הניחו בדרך כלל אז בשנים הללו לכנס ולהתפלל כי אם במערת העליה שמעל המערה, כדמשמע בדבריהם). הרה"ק המנחת אלעזר ממונקאטש אמר בעודו על הספינה בדרכו לארץ הקודש שצריכים ראשונה ללכת אל מקום המלכות להתפלל על מלכות בית דוד, ובהיותו במקוה"ק אצל הציון הקדוש בכה הרה"ק בהמיית בכי וכל פמלייתו עמו באמירת המזמור אלוקים באו גוים בנחלתך וגו', וחסיד שהיה בפמלייתו כתבו במסעות ירושלים. המהריי"ץ מליובאוויטש זי"ע ידוע קריאתו ותקנתו בכמה מכתבים וקול קורא שמנין מוותיקי ירושלים יאמרו כל יום את התהלים אצל קברו של דוד המלך ע"ה, הצטרף לקריאת קדשו זה המהריי"ץ דושינסקי זצוק"ל, וחתנו זצוק"ל שלח כמ"פ להחבורה הקדושה קוויטלאך להתפלל עליהם והיה זה המקום היחיד ששלח לשם קוויטלאך תפלות, המנין התחדש משנת תש"נ בכל יום בצהריים, אולם בחדר צדדי על יד הציוה"ק, ויש ברצון התלמידים והחסידים לחדש עוד מנינים כאלו בעז"ה, ומעלין בקודש, וברשימתו מסדר היותו בארה"ק מזכיר הרבי המהריי"ץ זי"ע שהיה בקבר דוד המלך ע"ה בתשעה באב אחה"צ.

הרה"ק מבאיאן טשרנוביץ זצוק"ל בספר תולדותיו משכנות הרועים, מציין שבהיותו במקום קדוש זה התפלל בדמעות שליש תפלת "נא הקם במהרה" וכו'. הרה"ק מבאיאן זצוק"ל, בארבעה הפעמים שהיה בארץ הקודש היה מתפלל בקברי מלכי בית דוד, ופעם בעלותו אל הציוה"ק התבטא הפסוק כי שחה לעפר נפשינו וגו'. רבי שלומק'ע מזוויהל זצוק"ל, מובא בספר תולדותיו החדש, ששילם כדי לכנס לפני ולפנים אצל הציון הקדוש, ושם התפלל. רבי יהודה'לע הורוויץ מדז'יקוב זצוק"ל, וכ"ק האדמו"ר רבי דוד מראחמיסטריווקא זצוק"ל, וכן כ"ק אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין הי"ד זצוק"ל וכ"ק אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זצוק"ל, ועוד מהאדמו"רים בתקופתם שהיו באים עם הציבור בתפלה ורונה בקברי מלכי בית דוד. האמרי חיים זצוק"ל בשנת תש"ו הגיע לשם, אך לא הניחו לו לכנס. הגה"ק רבי זלמן בהר"ן משאדיק זצוק"ל ממיוחסי זרע דהמע"ה, וכן מצינו שהיו עושים לפני שנת ת"ש כמבואר בספר "ימי שמואל" לרבי שמואל הורוויץ זצ"ל. ואביו של הימי שמואל בספרו "עדן ציון" מזכיר גם כן מקום קדוש זה קברו של דוד המלך ע"ה, ובעריכת סדר המלכים שנקברו עמו. הרבי רבי יוחנן מטאלנא זצוק"ל, היה מגיע עם חבורת חסידי קארלין במעמד התפלה והריקוד ביומא דהילולא באסרו חג שבועות, והיו מתגעגעים להילולת דוד המלך ע"ה כל השנה, המעמד היה קיים עד שנת תשל"א, ומחמת הפרעות שונות לא נמשכה אז הלאה, המנהג בקארלין שאומרים שם מתפלה למשה עד וזרעם לפניך יכון. ומסופר שהרה"ק רבי יוחנן מסטאלין קארלין זצוק"ל, בשנת תש"ז אחר התיקון ותפלות חג השבועות התפלל ליד הציון ולא רצה לשלוף נעליו לפני שנכנס פנימה ולא נכנס, ואמר שיש להמקוה"ק דין בית הכנסת ולכן אסור ליכנס בה בלי נעליים, ואמר הרה"ק בקיצור לשונו הקדוש, ס'איז אונזערס, וכיון שיצאה מפיו הק', התקיים כן תוך השנה. רבי שמואל הומינער זצ"ל, בעל דרך המלך ועוד, היה נוהג לעמוד שם עם תפילין כדי לזכות כל מי שעוד לא הניחן ובדרך ארוכה מביתו הוא ואין לו.

וכן שמענו מעוד מרבני וזקני ירושלים שזוכרים את ריבוי התפלות במקום קדוש זה קברי מלכי בית דוד, אכן צריכים להשתדל להחזיר עטרה ליושנה, להרבות בכבוד המקום הקדוש הזה ויתקבלו תפילותינו לרצון אמן.



הרב יעקב חנניה וינגרטן

ליקוט הראשונים הסוברים כשיטת הגאונים

בזמן השקיעה

מאמר ראשון - תקופת הגאונים

"מחלוקת הגאונים ורבינו תם" לענין שקיעת החמה וצאת הכוכבים - ידועה ומפורסמת בפי כל, קולמוסים רבים כבר נשתברו בפולמוס זה, אך אנו אין מטרתנו במאמר זה להכנס לפרטי סוגיא זו, אלא רק ללקט ולהביא את הגאונים והראשונים הסוברים כשיטת הגאונים - דבר שעדיין כמעט ולא נעשה עד היום, בכדי להורות כי מרובים מאוד הגאונים והראשונים המחזיקים בשיטה זו.

הנה ידועים דברי הרב בעל התניא בסידורו (סדר הכנסת שבת) דר"ת וסיעתו יחידאי גינהו נגד שיטת הגאונים ושאר הראשונים החולקים על ר"ת. והביאוהו בספר תהילה לדוד (סי' של"א סק"ה), ובשו"ת ארץ צבי (מהגאון מקוזיגלוב הי"ד, סי' פ"ו), ובשו"ת מנחת אלעזר (סי' כ"ג), ובספר משמרת שלום (קוידנוב, סי' כ"ו אות ה'), ומבואר שהם מסכימים לדבריו.¹ וכ"כ כבר בשו"ת מהר"ם אלאשקר (סי' צ"ו) וז"ל: נקטין השתא מדברי הגאונים

1 ואגב יש לציין שכל האחרונים הנ"ל נקטו שאף הסוגריים הם מדברי הרב, שהרי קטע זה כתב הרב בסוגריים והעתיקוהו כל האחרונים הנ"ל בשמו. וע"ע בספר נימוקי אורח חיים (סי' רס"א) שכתב דברים חריפים בענין זה נגד מי שרצה לפקפק שמה אין הסוגריים מהרב. וע"ע בשו"ת דברי פינחס (מהרב פינחס אברהם מייזערס אב"ד האג, ח"א מהדורה תליתאה סי' ל"ד) שהאריך הרבה להוכיח שהכל מהרב. וע"ע בקובצי 'בית אהרן' וישראל' הקודמים (קובץ סה עמ' קכא, קובץ סז עמ' קיד, קובץ סח עמ' קיב, קובץ סט עמ' קט) משא ומתן ארוך בין הרד"צ הילמן ז"ל והרב יהושע מונדשיין לבין הרב יחיאל בויס בענין זה. ולגופו של ענין - מהי דעת הרב בסידורו, אין נפק"מ האם הסוגריים הם ממנו, שהרי בדברי הרב אף לפני הסוגריים מפורש להדיא דאפילו לענין דאורייתא אין צריך לחשוש לשיטת ר"ת. שהרי הרב כותב בסידור שם לענין מוצ"ש ולענין קריש של ערבית להמתין בימות הקיץ עד [שרואים ג' כוכבים קטנים - דבדאורייתא בעינן כוכבים קטנים ואין די בבינונים (שו"ע סי' רלה וסי' רצג), שהוא ברוסא הצפונית לכל היותר] כשעה לאחר השקיעה, ורק צריך להמתין עוד מעט לגבי מוצ"ש להוסיף מחול על הקודש. וכמובן שבחורף הוא יותר מוקדם [וכ"ש שבא"י הוא יותר מוקדם], כמבואר שם למעיין בדבריו. וזהו כשיטת הגאונים, דאילו לשיטת ר"ת הלא צריך להמתין לכה"פ 72 דקות ואז להוסיף מעט מחול על הקודש [ולשיטת הרב כאן דמיל הוא כ"ד דקות א"כ לשיטת ר"ת צריך להמתין לכל הפחות 96 דקות. ובימות הקיץ צריך להמתין יותר, וכ"ש שבחול במדינות הנוטות הרבה לצפון העולם צריך להמתין יותר, וכמו שהרב בעצמו פסק (סידור, ספירת העומר) לענין עלות השחר שבימות הקיץ במדינות הנוטות הרבה לצפון הוא כבר בחצות הלילה], וחזינו להדיא דס"ל להרב דאף לענין דאורייתא יכולים להקל כשיטת הגאונים, וא"צ להמתין במוצ"ש רק עד שיראו ג' כוכבים קטנים. ומוכח דסובר הרב דההלכה לגמרי כהגאונים, וליכא שום חיוב לחוש לדעת ר"ת.

ועוד סובר הרב שם דאם אחד עושה מלאכה בתחילת ליל שבת לאחר חצי שעה מהשקיעה [ברוסיא, שלשיטת הגאונים זמן זה הוא זמן צאת ג' כוכבים בינונים ברוסיא] ואז הוי רדא לילה לשיטת הגאונים, אע"פ שלר"ת עדיין יום הוא ומותר אז לעשות מלאכות, מ"מ אינו יכול לומר אני סובר כהפוסקים שפסקו כר"ת [או כמנהג אבותיו וכמנהג המקומות שהיו נוהגים להקל כר"ת], כיון דהעיקר להלכה כהגאונים, ולכן חובה של תורה למחות בידו ביד חזקה בעונשים ונידויים אם לא ישמע. עכ"ד. וחזינו שוב דס"ל להרב דאין כלל צד ספק שמה ההלכה כר"ת.

עוד כותב שם הרב שאם עושים מלאכה תיכף אחר השקיעה עד סמוך לחצי שעה, שזמן זה הוי בין השמשות [ברוסיא] והוי רק ספק איסור, יש אומרים שאם יודע שלא ישמע לו לא יוכיחם דבספק איסור אמרינן מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים. וי"א שספק איסור של תורה דינו כוודאי של תורה ולדבריהם צריך למחות בכל תוקף גם בבין השמשות, וכן עיקר, עכ"ד. ומבואר בדבריו דדווקא בין השמשות

ז"ל ומכל הני רבואתא קמאי וקמאי דקמאי ורוביהו דבתראי דבין השמשות מתחיל משתכנס כל עגולת השמש באופק ולא תראה על פני תבל עד צאת ג' כוכבים בינונים, ושיעורו ג' רבעי מיל. עכ"ל. וכ"כ בספר ישועות חכמה (לבעל מסגרת השלחן, סי' ע"ה) בשם האבני נזר שכן הוא דעת רוב הראשונים. וכ"כ בספר סדר זמנים (לר"א חבר, אות ט') ובספר בין השמשות (טוקצינסקי, פ"ג אות ו') שרוב הראשונים סוברים כשיטת הגאונים.²

דהגאונים מיקרי ספק איסור, אבל לאחר שעברה חצי שעה מהשקיעה שאז לשיטת הגאונים הוי כבר ודאי לילה, הרי זה מיקרי איסור ודאי של תורה. ומבואר דסובר הרב דאין מתחשבין בשיטת ר"ת אפילו לא לענין לעשותו כספק, אלא נקטינן לגמרי כהגאונים. ויש לציין עוד לדברי הרב במהדו"ק לסדר הכנסת שבת הנדפס בשו"ע הרב החדש מהדורת קה"ת בסופו, וגם שם נקט לגמרי כהגאונים ולא הזכיר כלל שר"ת חולק, וא"כ אין ספק כלל שדעת הרב בסידורו לגמרי כשיטת הגאונים.

ומה שכתב הרב בסוף דבריו שלענין מנחה אין למחות ביד המקילין וכו' וכמו שמצינו שהתירו חכמים איסור שבות מדברי סופרים בבין השמשות בשעת הדחק ולצורך מצוה עוברת, עכ"ל. היינו בין השמשות של הרב שהוא בין השמשות של הגאונים כמו שביאר הרב באריכות בדבריו דלעיל וע"ז קאי גם בדבריו כאן, והיינו בארץ ישראל עד י"ח או כ' דקות מהשקיעה וברוסיא הוא עד חצי שעה עיי"ש, אבל במתפללים מנחה לאחר זמן זה שאז הוא ודאי לילה (כמש"כ הרב שם לעיל) מדויק מדברי הרב דצריך למחות בהם, וא"א כלל להקל כשיטת ר"ת כמו שכותב הרב שם. וע"ע בספר קצות השולחן (סי' כ"ו בבדה"ש סק"ה) ובספר קנה וקינמון (סי' א' אות י"א) שג"כ כתבו כן בדעת הרב. ובקנה וקינמון הוסיף שהלא מבואר בסידור הרב שאחר ביה"ש של הגאונים יכול להדליק הנר במוצ"ש, ואין לחוש לשיטת ר"ת אפילו להחמיר, וא"כ איך נוכל לסמוך על שיטת ר"ת להקל אפי' בדרכנן. וע"ע בדברי הרב בסידור (בסוף הלכות ציצית) וז"ל: אין לברך על הציצית בשחר עד שיכיר וכו' ולא בערב אחר תחילת השקיעה שאז הוא תחילת ציצית) וז"ל: השמשות, עכ"ל. וחזינו להדיא שוב דדעת הרב אף במילתא דרבנן שא"א כלל להקל כדעת הר"ת. וכן כתב הרב שם להדיא בהלכות תפילין שאין להניחם אחר תחילת השקיעה [ומ"מ צ"ב אמאי לא התיר הרב לגבי ציצית ותפילין להניחם בביה"ש. ומסתבר שכיון שבסידור דרכו להכריע בהרבה דברים ע"פ קבלה, לכן נקט לעיקר כמנהג האר"ז'ל שפשט הטלית והתפילין מיד בשיקיעה].

וכן דעת נכדו הצמח צדק להדיא בחידושו על הרמב"ם (הלכות תפילה פ"א ה"ז) דאין הלכה כר"ת משום דכבר השיגו עליו גדולי האחרונים. וכן כותב הצ"צ בפסקי דינים (חידושים על רבינו ירוחם) שמה שהיראים כתב שביה"ש הוא כשהחמה נראית עדיין, זה אינו נראה להפוסקים, אבל בעיקר דבריו - [שחלק על ר"ת] הדין עמו דמהנך ד' מילין ג' רביעי מיל לרבה הוי ביה"ש ושלשה מילין ורביעי הוי לילה גמור. עכ"ל. ויש שהעירו מדברי הצ"צ בשו"ת (יו"ד סי' ר"ד) שנראה שהוא סובר כשיטת ר"ת. דנשאל שם לגבי תינוק שנולד ביום לעת ערב ולא נודע אם היה קודם שקעה"ח או אחר שקעה"ח, ועדיין לא נראו שום כוכבים כי נולד בסוף שעה שש והתחלת הלילה הוא בערך עשרים מינוט אחר שעה שבע. והשיב דכיון שבראש שעה שש כוכבים בשעה שנולד יש להחשיבו נולד ביום וכמו שכתב הב"י (יו"ד סוף סי' רס"ב) בשם כמה ראשונים דאם עדיין לא נראו שום כוכבים מיקרי נולד ביום, וכדאיתא בשבת (ל"ה:) כוכב אחד יום שנים ביה"ש וכו'. עכ"ד. והנה הם הבינו מהתשובה דסובר הצ"צ כר"ת דאחר השקיעה הוי יום. אבל באמת אינם צודקים כלל, דאם היה סובר כר"ת איך כתב דהתחלת הלילה הוא בערך עשרים מינוט אחר שעה שבע, הלא זהו רק כחצי שעה אחר השקיעה, ולר"ת בזמן זה הוי עדיין יום גמור. וע"כ דהיינו כשיטת הגאונים [וברוסיא נמשך ביה"ש בחורף ובימים השונים כחצי שעה לשיטת הגאונים כמש"כ הרב בסידור שם]. ועוד, דאם היה סובר הצ"צ כר"ת היה לו להשיב בפשטות דלר"ת אפילו אם נודע שנולד התינוק אחר השקיעה מ"מ חשיב יום. וביותר, דהלא לר"ת אפי' אם כבר נראו כוכבים חשיב נולד ביום, דלשיטת ר"ת עכצ"ל דהם כוכבים גדולים הנראים ביום, ובצ"צ מבואר להדיא דאם היו נראים שני כוכבים חשיב נולד בביה"ש. וא"כ נמצא דבדוודאי דעת הצ"צ כשיטת הגאונים, וסבר הצ"צ דמה שכתבו הראשונים דאם עדיין לא נראו שום כוכבים מיקרי נולד ביום, אין זה סותר לשיטת הגאונים [באמת כבר מבואר כן להדיא בסידור הרב שם, שהעתיק את תשובת ר"י המובא בב"י הנ"ל, ועכ"ז כתב להדיא אכ"כ דר"י סובר כשיטת הגאונים. וע"כ דסובר הרב דמה דכתב הר"י שיש לסמוך על הכוכבים, אינו סתירה לשיטת הגאונים]. וראה מה שביאר בזה האדמו"ר מלובאוויטש זצ"ל באגרות קודש (חי"א עמ' י'), ונדפס גם בריש ספר אורות חיים), ויש להאריך בזה עוד ואכ"מ.

וראה עוד בספר קנה וקינמון (להגאון רבי חנוך העניך פאק הי"ד, סי' א' אות ט"ז) וז"ל: ומעתה נבוא נמי מכח הכרעה שהכריעו רבותינו הנ"ל דהלכה בזה כשיטת הגאונים. הנה בודאי דבכוחם הגדול להכריע כן,

אכן בבתי כהונה (ח"ב סי' ד') כתב וז"ל: כי לפי הספרים הנמצאים נראה שרוב הראשונים תפסו עיקר כסברת ר"ת. עכ"ל.³ והנה אין אני בא ואין אני יכול להכריע מי מהאחרונים צודק. אך כיון שראיתי לכמה מחברים בשנים האחרונות שרצו לחזק את שיטת ר"ת ואספו הרבה ראשונים שסוברים כר"ת, ולא אספו את הראשונים הסוברים כהגאונים [ולפעמים כתבו על ראשונים הסוברים כהגאונים שהם סוברים כר"ת], ומשום כך הסיקו כאילו שזה דבר ברור שרוב הראשונים סוברים כר"ת, ולדבריהם נמצא דהאחרונים הנ"ל שכתבו דרוב הראשונים חולקים על ר"ת הם ח"ו כטועים בדבר משנה. עקב זאת אמרתי דמן הנכון ללקט את כל דברי הראשונים הסוברים כהגאונים כדי שכל תופסי תורה יוכלו לראות שבהחלט מסתבר שצדקן דברי האחרונים הנ"ל שכתבו דר"ת וסיעתו אף כי אינם מועטים מ"מ הם בגדר יחידי נגד דעת הגאונים ושאר הראשונים [ואף שידעתי שאין זו הדרך לספור את הראשונים ולפי"ז לומר מה סוברים רוב הראשונים, אכן מ"מ עדיין יש תועלת גדולה בליקוט זה, שעיי"ז נדע ונבין מש"כ הרב בעל התניא בסידורו (שם) שא"א כלל לסמוך להקל על דעת ר"ת וסיעתו משום דיחידי נינהו נגד החולקים]. ובאמת בסידור הרב כבר הזכיר הרבה ראשונים שסוברים כשיטת הגאונים, וגם בביאור הלכה (סי' רס"א ד"ה מתחלת) הביא עוד ראשונים הסוברים כהגאונים, ועוד ראשונים מובאים בספרי הליקוטים, אלא דמ"מ מקום הניחו לסדר לערוך ולהוסיף את כל דברי הראשונים הסוברים כהגאונים. ואע"פ שבוודאי לא אוכל לבדי למצוא את כל הראשונים ההולכים בשיטת הגאונים, מ"מ עמדו לנגד עיני דברי חז"ל דלא עליך המלאכה לגמור, ובעזה"ש"ת גם במה שאביא ניתן לראות דדברי האחרונים הנ"ל נכונים ומסתברים במה שכתבו דרוב הראשונים סוברים כשיטת הגאונים, וכדלהלן:

בעל הלכות גדולות; כתב בהלכות תשעה באב וז"ל: וערב תשעה באב מיבעי ליה לאפסוקי [סעודתו] מדאיכא שמשא. עכ"ל. וחזינן דרך כשהשמש נמצאת מותר לאכול, אבל מיד כשהשמש שוקעת ואינה נמצאת מתחיל ביה"ש, והיינו כשיטת הגאונים, דאילו לר"ת אף כשאין השמש נמצאת הוי יום כל זמן שהיא עדיין בתוך חלונה.⁴

ואנו מחוייבים לקבל הכרעתם כמו שאבאר. דהנה בסידור הרב כתב דדעת הר"ת וסיעתו יחידי נינהו נגד הגאונים ועוד הרבה פוסקים שהביא שם, וגם דברי הגאונים דברי קבלה, עיי"ש. ואף שרב אחד גדול עלה למנין וחשב ע' פוסקים העומדים בשיטת הר"ת, הנה באמת אין מנינו ברור, אלא אף לו יהיה ע' מי יודע כמה הם הגאונים ז"ל, וחוז' מכמה וכמה פוסקים ראשונים וירושלמי ומדרשים וספרי וזה"ק שהביא החידושי הרו"ה כשיטת הגאונים, א"כ ודאי דשיטה זו היא רוב, ע"כ בודאי דבכח רבותינו הנ"ל להכריע לפסוק כהרוב וכו'. ובפרט שהמכריעים הנ"ל הכריעו כן מכח ראיות והוכחות ברורות דהלכה כשיטה זו, וש"א לפסוק כשיטת הר"ת, ובקושיות והוכחות ברורות יכול אפילו קטן לסתור דברי הגדול, וכ"ז שאין מיישבים קושיותיו והוכחותיו הלכה כדבריו, דכך היא דרכה של תורה וכו', וכ"ש בנידון דידן שרבותינו המכריעים הנ"ל אין חולקים על הראשונים אלא מכריעים בזה כרוב ראשונים, איך נוכל לסור מהכרעתם כ"ז שלא נסתר הוכחתם וראיתם, ובפרט להקל נגדם. ומעתה מה יועיל לנו יתר אחרונים שנמשכו סתם אחר שיטת ר"ת ושו"ע סי' רס"א, אפילו יהיו אלף כיון שלא כתבו שום דבר לסתור הקושיות והוכחות המכריעים הנ"ל בודאי דהלכה כהמכריע ואין בכוחינו בשום אופן לסור מדבריהם. עכ"ל.

3 אך סיים וז"ל: מכל מקום הואיל ובמספר הדורות מדור דור סוגיין דעלמא דלא כוותיה, אית לן למימר שמאז ומקדם גמרו רוב הראשונים דלא כר"ת, אלא שלא זכינו לדבריהם בכתובים, וכענין שכתב הרב מהרי"ק בתשובה שורש נ"ד ענף ב'. עכ"ל. אמנם תלמידו החיד"א במחזיק ברכה (סי' רס"א בקו"א) חלק עליו בפרט זה.

4 והנה בהלכות יו"כ כתב הבה"ג וז"ל: ומיבעי ליה לאפסוקי ערב יום הכיפורים מדאנהר דתניא וכו' מתחיל מתשעה ומתענה מבעוד יום, מכאן שמוסיפין מבעוד יום. ונלע"ד לפרש למה בהלכות ת"כ כתב הבה"ג 'מדאיכא שמשא' ואילו בהלכות יו"כ כתב 'מדאנהר'. דהנה רואים במציאות דבדקות האחרונות קודם השקיעה אף שעדיין כל גוף השמש הוא מעל האופק מ"מ כבר אין אורו וזרח בארץ ואין ניכר הבהל בין מקום הצל למקום הרואה את השמש [וראה בתמיד (ל"ב). שקרוב לאופק יש כיסוי ולכן יכולים להסתכל

והגר"ש אויערבאך שליט"א כתב (בקובץ שערי ציון עמ' 16) ראייה נוספת שהבה"ג סובר כהגאונים, וז"ל: ובעל הלכות גדולות שכל דבריו דברי קבלה, הביא בהלכות חנוכה את המימרא דכוכב אחד יום וכו' וג' לילה, וביאר הר"ן (שבת דף ט. מדפי הרי"ף, וכ"כ ג"כ הרשב"א שם כ"א): כוונתו שזמן הדלקת נר חנוכה זה משתקע החמה, ולכן כתב [-הבה"ג] הדין להדליק [-נרות חנוכה בער"ש] בעת השקיעה ממש לפני שיש ב' כוכבים, [-וכרב יוסף דס"ל דאחר שקיעת החמה הוי יום עד שיכסיף התחתון, דהיינו חצי שתות מיל (1.5 - 2 דק.)]. ובתוך זמן מועט זה צריכים להדליק את נרות החנוכה בער"ש. והנה ודאי כוונתו ברורה על שקיעת גוף השמש הנראית לעינינו, שאם על השקיעה כפיר"ת, מי כהחכם יודע לראות שקיעה זאת⁵ ולצמצם בזמן של כוכב אחד, עכ"ל.

וראה עוד בספר מאורות נחום (פ"ז עמוד קס"ב) שדייק מדברי הבה"ג בהלכות חנוכה שאינו מחלק בין לשון 'שקיעה' ללשון 'משתקע', ומוכח דסובר ששני הלשונות כוונה אחת להם דהיינו שיש שקיעה אחת, ודלא כר"ת הסובר שלשון 'שקיעה' קאי על שקיעה הנראית ולשון 'משתקע' קאי על שקיעה שניה [או על צאה"כ].⁶

בחמה כשהיא קרובה לאופק], וא"כ נראה דבהלכות יו"כ דבא הבה"ג ליתן תוספת לפרוש מעט קודם השקיעה ס"ל דאין די לפרוש בזמן 'דאיכא שמשא', אלא צריך לפרוש מעט זמן קודם כשהשמש עדיין זורחת דהיינו 'מדאנהר' כדי שיוסיף מחול על הקודש. [ולפי דברים אלו יהיה לנו תירוץ נוסף על קושי הרמב"ן (תורת האדם, ענין אבילות ישנה) שהקשה מהא דב"ה מתירין עם השמש, דחזינן דיכולים לעשות מלאכה עד השקיעה ממש, ולשיטת הגאונים קשה דהא ע"כ צריך לפרוש מעט קודם משום תוספת. וכן הקשה מהא דאמרו דמי שאינו בקי צריך להדליק הנרות בער"ש בזמן שהשמש עדיין זורחת בראשי הדקלים, ומבואר דמי שהוא בקי יכול להדליק הנרות אחרי שנעלמה השמש בראשי הדקלים, ולשיטת הגאונים קשה דהא מיד כשאין השמש זורחת בראשי הדקלים היא שוקעת, וכיצד יתכן שיכולים אז להדליק הנרות. והנה בספר דברי יוסף (לר"י שווארץ, דף נ"ד:) וכן בנברשת (לר"ח שפיטצר, ח"ב דף ח) וכן בספר אור היום (ס' כ"א) תירצו דמה שאמרו ב"ה עם השמש הכוונה כשהחמה עדיין נראית בשלמותה, ומאז שהחמה מתחלת לשקוע עד ששוקעת כולה הוא 2 דק' ו-40 שניות ואז הוא זמן התוספת. ויש להעיר דקשה על תירוץ קצת דכיון דקיי"ל דכל זמן שנשאר מהשמש אפילו כל שהוא מעל האופק הוי עדיין יום א"כ מהיכי תיתי לומר דעם השמש הכוונה כשכולה מעל האופק. ולדברינו הנ"ל א"ש דיי"ל דב"ה שאמרו עם השמש נתכונו בעוד שהחמה זורחת וכמו שכתב רש"י שם, שזה כמה דקות קודם השקיעה, ואח"כ נשאר זמן ברווח להוסיף מחול על הקודש. וכן מה דאמרו דמי שאינו בקי צריך להדליק הנרות בער"ש בזמן שהשמש עדיין זורחת בראשי הדקלים, ומבואר דמי שהוא בקי יכול להדליק הנרות אחרי שנעלמה השמש בראשי הדקלים, ג"כ א"ש, דהא כמה דקות קודם השקיעה כבר אין השמש זורחת אפילו בראשי הדקלים, ומי שהוא בקי מותר לו להדליק אז הנרות ועוד יכול להספיק להוסיף מעט מחול על הקודש קודם השקיעה].

דברי הגר"ש אויערבאך הם ברורים לכל רואה, שהשקיעה השניה של ר"ת אינה ניכרת ונראית לעין. וכ"כ המנחת כהן (מאמר א' פ"ד) ועוד אחרונים. וכן מבואר ברשב"א (ברכות ב:) על קושיה הגמרא שהקשו שאם נאמר שר' חנינא שאמר שזמן קר"ש של ערבית מתחיל משעה שהעני נכנס לאכול פיתו זמנו הוא לפני צאה"כ, א"כ ר' חנינא היינו רבי אליעזר שאמר שזמן קר"ש הוא משעה שקידש היום. והקשה הרשב"א לפי רש"י שפירש שכוונת רבי אליעזר לתחילת ביה"ש, א"כ היה אפשר לתרץ שר' חנינא קאי על שקיעה ראשונה ואינו כרבי אליעזר שר"א קאי על תחילת ביה"ש שהוא בשקיעה שניה [ע"פ שיטת ר"ת שהרשב"א שם אויל בשיטתו]. ותירץ הרשב"א דאם איתא שר' חנינא נתכוון לשקיעה ראשונה לא היה נוקט 'משעה שהעני נכנס לאכול פיתו' אלא היה אומר משעת שקיעת החמה, דשקיעת החמה ידוע טפי וסימנא דמיכר ומפורסם לכל טפי משיעורא דעני. עכ"ד. ומבואר דאם נאמר שר' חנינא נתכוון לשקיעה שניה לא קשה כלל למה לא נקט את השקיעה השניה לסימן, משום ששקיעה שניה אינה ניכרת. וכ"כ הרשב"א בשבת (ל"ד:) וז"ל: שאין הכל בקיאים בתחילת השקיעה האחרונה וכו', קא יהיב השתא שיעורא דכולי עלמא בקיין בו, דמכי הוי שמשא בראש הכרמל וכו'. עכ"ל.

ובאמת אינו ראייה גמורה שהרי אף לר"ת עכצ"ל שלפעמים כתוב בגמרא 'שקיעת החמה' והכוונה לסוף השקיעה, וכמבואר בתוספות מנחות (כ': ד"ה נפסל). אך מ"מ כאן שהבה"ג נוקט את שני הלשונות יחד בקטע אחד נראה שהוא סבר שאין שום חילוק בין הלשונות.

רב סעדיה גאון [והאבן עזרא]; הנה כתב האבן עזרא (שמות י"ב ו') על הפסוק 'ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים', וז"ל: מלה קשה. ורבינו שלמה אמר כי רגע נטות השמש מחצי היום לצד מערב. ולא נתן טעם למה ערבים שנים. והנה כתוב ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים, ואין ספק כי בשקוע השמש ידליק את הנרות. וכאשר חפשונו זאת המלה מצאנו כי יקרא רגע בין הערבים ערב. כי כן כתוב בין הערבים תאכלו בשר, ושם כתוב בתת ה' לכם בערב בשר לאכול. ובהדלקת הנרות כתוב יערוך אותו אהרן ובניו מערב עד בקר. וכתוב עולות לה' לבקר ולערב וכתוב ואת הכבש השני תעשה בין הערבים. והנה על הפסח שכתוב בו בין הערבים, מצאנו שם תזבח את הפסח בערב כבא השמש מועד צאתך ממצרים פי' כבא השמש לצד מערב, ואין זה משמע ביאה כי [ביאה] הוא הפך יציאת השמש, מדכתיב השמש יצא על הארץ שהחל להראות על הארץ, וככה ובא השמש וטהר שלא יראה על הארץ. והנה כתוב על מקרה לילה והיה לפנות ערב ירחץ במים. ואם אין הדבר כן יבאר לנו מה הפרש יש בין כבא השמש של פסח ובין כבוא השמש של מקרה לילה. וככה ובא השמש וטהר וכו'. והנה יש לנו שני ערבים האחד עריבת השמש והוא עת ביאתו תחת הארץ. והשני ביאת אורו הנראה בעבים. והנה יש ביניהם קרוב משעה ושליש שעה. אז יבא בעל קרי אל המחנה וידליק אהרן את הנרות. אמר הגאון רב סעדיה ז"ל מדת מזבח העולה חמש אמות אורך וחמש אמות רוחב. ובמדת הזאת לא יעמדו כי אם כהנים מועטים שהם זורקים דמי הפסחים קודם שיקרשו. והנה בימי יאשיהו שהיו ישראל מועטים לא יכלו הכהנים לזרוק דמי הפסחים והשלמים ששחטו לזרקם לשעה ושליש שעה, ואף כי בהיות כל השבטים בארצם. והנה היתה קבלה שיחלו לשחוט מהרגע שיתברר לאדם כי השמש נטה לצד מערב.⁷ והזכיר הכתוב בין הערבים שרוב הפסחים אז היו נשחטים שם. והוא סוף הזמן שלא יעבור עד עריבת אור השמש. עכ"ל האבן עזרא.

והנה בשיטת האבן עזרא ברור שדעתו שאחר השקיעה כבר אינו יום, וכמו שהוא כותב (שמות י"ח י"ג) על הפסוק מן הבקר עד הערב, וז"ל: דע כי בקר האמת הוא כזרוח השמש. גם יקרא בקר כעלות עמוד השחר שיחל להראות אור בעבים כמו שכבר זכרתי וזה הבקר הוא על דרך מקרה. והערב האמיתי הוא בשקוע השמש. גם יקרא ערב על דרך מקרה עד עריבת האור. וכן אמר דוד תזרח השמש יאספון, ואחריו כתוב יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב. על כן מערב עד ערב תשבתו שבתכם ראוי להיות מערב האמת עד ערב האמת, רק חכמינו ז"ל הוסיפו מחול על הקדש ואמרו כי יציאת יום השבת תהיה עד צאת הכוכבים. והנה ראוי להכניס השבת מן התורה מהשקע השמש. וכל חכמי התולדות וכל חכמי המזלות מודים כי גבול היום מרגע היות עגולת השמש כנגד שטח הארץ בכל מקום. וזהו מעת צאתו עד בואו. עכ"ל. וראה עוד בבראשית (א' י"ח) שכתב האבן עזרא וז"ל: יום התורה משעת צאת השמש עד בואה והלילה מעת ראות הכוכבים וצדקו האומרים ע"פ שלשה עדים. ודע כי עת שתחשך השמש יהיה ערב עד שעה ושליש שעה שיראה כמו אור בעבים. וכן הבקר אור קודם זריחת השמש. ובצאת אור השמש ביום ואור הלבנה בלילה יבדילו בין האור ובין החשך. עכ"ל. וראה עוד בדבריו (שמות ט"ז כ"ה) שכתב וז"ל: כי הכתוב אומר ויקרא אלהים לאור יום, והוא מעת זרוח השמש עד שקעו, ולחשך קרא לילה מעת שקוע השמש עד זרחו. עכ"ל. וראה עוד באבן עזרא (קהלת א' ג') שכתב וז"ל: כי היום תלוי בשמש מעת זרחו ועד בואו, והלילה היא מעת בוא השמש עד זרחו, יראו הכוכבים או הלבנה או לא יראו. עכ"ל. ומוכח מכל אלו המקומות שדעת האבן עזרא שאחר השקיעה כבר אינו יום.⁸ ועל כרחק צ"ל שמה

7 וכ"כ האבן עזרא להלן פסוק ט"ו וז"ל: שקבלה היתה ביד ישראל שיחלו לשחוט את הפסח בנטות השמש לצד מערב.

8 אלא שהוא סובר שגם קודם נץ החמה הוי לילה אף שכבר עלה השחר, וזהו שלא כדעת חז"ל שסברו שמעלות השחר הוי יום (מנ"כ מאמר א' פ"ו). וכן צ"ע אימתי הוא זמן ביה"ש לפי האבן עזרא, שהרי הוא

סובר האבן עזרא שהפסח נשחט אחר השקיעה הוא גזירת הכתוב מיוחדת לגבי פסח, שיהיה זמן שחיטתו אחר השקיעה בתחילת הלילה כשעדיין לא החשיך לגמרי, שאז הוא זמן 'בין הערבים' לשיטתו.

וראה עוד באבן עזרא (במדבר כח טז) על הפסוק 'ובחדש הראשון בארבעה עשר יום לחדש פסח', שכתב וז"ל: 'בארבעה עשר יום לחדש', ולא הזכיר 'בין הערבים', גם זה חזוק למעתיקים. עכ"ל. ופירוש דבריו מובן רק לפי שיטת הגאונים שאחר השקיעה הוא כבר לילה, ואז הוא כבר ט"ו, וא"כ כיון שכתוב בתורה 'בארבעה עשר' ולא כתוב 'בין הערבים', הרי זה חזוק לדברי חז"ל 'מעתיקים' היינו חז"ל בלשון האב"ע [שהפסח קרב אחר חצות, שאם נאמר כפי פשטות הקרא שהסביר האבן עזרא שכוונת הכתוב הוא דווקא אחר השקיעה, א"כ קשה שאז כבר אינו 'בארבעה עשר'. ומבואר היטב ללא ספק שהאבן עזרא חולק על שיטת ר"ת והוא סובר שאחר השקיעה כבר אינו יום, ומ"מ קרבן פסח היה קרב אז משום שבתורה נאמר 'בין הערבים'. וכן כתב להדיא המנחת כהן (מאמר א' פ"ג) שלפי דעת האבן עזרא היה קרבן פסח קרב בלילה.⁹

אמנם בשיטת רב סעדיה גאון כיון שאין לנו ראייה ברורה ממקום אחר שהוא חולק על ר"ת, לכאורה היה אפשר לפרש בדבריו כאן שהוא סובר כשיטת ר"ת שאחר השקיעה הוי יום ולכן דעתו שיכולים לשחוט אז את הפסח [והוא סובר שמה שאמרו (זבחים נ"ו. מנחות כ:)] דם נפסל בשקיעת החמה, הכוונה לצאת הכוכבים, ואכמ"ל]. שהרי בפשטות דרך האבן עזרא שיש גזירת הכתוב מיוחדת לגבי פסח שאפשר לשחטו בלילה, הוא חידוש גדול, וא"כ עדיף לומר שרב סעדיה סובר כשיטת ר"ת ולא כשיטת האבן עזרא. וכן כתב בספר אורות חיים (פ"ט אות ב') שדעת רב סעדיה כשיטת ר"ת.¹⁰ אכן הגר"ח גרוסברג זצ"ל בקונטרס דובר

כותב שבין השקיעה לצאת הכוכבים הוא זמן התוספת מחול על קודש, וא"כ אינו ביה"ש. וגם צ"ע בדבריו בבראשית שהוא מתחיל 'יום התורה משעת צאת השמש עד בואה', ומבואר שמיד בשקיעה אינו יום, והוא ממשיך 'והלילה מעת ראות הכוכבים'. והמנ"כ (שם פ"ה) כתב שאולי י"ל שהאבן עזרא סבר שזמן זה מהשקיעה עד צאה"כ הוא ביה"ש וכשיטת הגאונים, אבל הקשה שהוא סותר את דבריו בקהלת שכתב 'הלילה היא מעת בוא השמש וכו', יראו הכוכבים וכו' או לא יראו' ששם מבואר שדעתו כשיטת היראים. [ובאורות חיים (מילואים ותשובות להערות עמ' תנ"ז) כתב שהאבן עזרא אמר את דבריו רק לפי פשטות המקרא וכדעת חכמי התולדות וחכמי המזלות, אבל להלכה דעתו כדעת חז"ל. אך אין דבריו מובנים, שמלבד מה שזה דחוק כמו שהאורות חיים עצמו כותב, הרי באמת א"א כלל לומר את דברי האורות חיים, שהרי האבן עזרא מבאר בפירוש שדעתו היא גם לדעת חז"ל, שהרי הוא כותב שרק משום תוספת הוסיפו חכמינו ז"ל מחול על הקדש ואמרו כי יציאת יום השבת תהיה עד צאת הכוכבים. וכן מדברי האבן עזרא (במדבר כח טז) על הפסוק 'ובחדש הראשון בארבעה עשר יום לחדש פסח', מוכח ג"כ להדיא שהוא חולק על ר"ת, וכמו שיבואר לפנינו].

9 אלא שהקשה שבתורה כתוב 'ארבעה עשר' ולא חמשה עשר, ולקמן ניישב היטב הדברים. והן אמנם שהפרמ"ג (סי' תנ"ח א"א סק"א) כתב שאפשר לפרש שהאבן עזרא סובר כשיטת ר"ת וס"ל דדם נפסל מסוף שקיעה והפסחים היו נשחטים מתחילת שקיעה עד סוף שקיעה. וכן מש"כ האבן עזרא בפרשת יתרו (שמות י"ח י"ג) שקיעת לילה, היינו סוף שקיעה. עכ"ד הפרמ"ג. אך דבריו תמהים ביותר שהלא מפורש שם היטב באבן עזרא שבתחילת השקיעה כבר אינו יום והוא חולק על ר"ת וכנ"ל וכמו שכתבו להדיא המנ"כ (מ"א פ"ה) והפר"ח (בקונטרס דבי שמשא), וכבר עמד ע"ז במשנת יעקב (סי' רס"א, הו"ד בילקוט מפרשים בשו"ע הדרת קודש) וכתב שאי אפשר לומר כדברי הפרמ"ג שהרי מבואר באבן עזרא שם שבתחילת השקיעה הוי לילה.

10 אך צ"ע לפי דברי האורות חיים שנקט כדבר פשוט שרב סעדיה המובא באבן עזרא כאן סובר כשיטת ר"ת, א"כ איך יתכן שלא מצאנו כלל שום ראשון שכותב ששיטת רב סעדיה היא כשיטת ר"ת, הרי התוספות היה בידם ספר האבן עזרא [ראה תוספות ר"ה י"ג. ד"ה דאקריבו, קידושין ל"ז: ד"ה ממחרת, וכן הוא מובא פעמים רבות בפ"י בעלי התוס' עה"ת], וכן הרמב"ן מביא את האבן עזרא פעמים רבות בפירושו לתורה, וא"כ תמוה מאוד לפי דברי האורות חיים שזה פשוט וברור שדעת רב סעדיה כשיטת ר"ת איך יתכן שלא

מישרים (הערה ז', ונדפס אח"כ בספרו משנת חנוך סי' י"ז) דחה את דברי האורות חיים, וכתב שכמו שלשיטת האבן עזרא שאחר השקיעה כבר אינו יום מ"מ אז הוא זמן שחיטת הפסח מפני שכתוב 'בין הערבים', כך היא גם שיטת רב סעדיה שבדאי ללא ספק גם הוא דעתו כשיטת שאר הגאונים שאחר השקיעה מתחיל ביה"ש ואחר ג' רבעי מיל הוא לילה, ומ"מ יכולים לשחוט הפסח עד שעה ושליש אחר השקיעה מפני שהתורה אמרה 'בין הערבים'.

וכדברי הגר"ח גרוסברג כבר כתב המלבי"ם (אמור אות קמ"ט), שהביא את דברי האבן עזרא ואת דברי רב סעדיה, וכתב שבספרא (תורת כהנים אמור פרק י"א) בא לסתור דעה זו מן הכתוב (במדבר כ"ח ט"ז) 'ובחדש הראשון בארבעה עשר יום לחדש', הרי שהיה הפסח ביום דווקא ולא אחר שקיעת החמה, וזה שאמר הספרא 'יכול משתחשך, תלמוד לומר יום', שהיינו שלא נפרש שמה שכתוב 'בין הערבים' הכוונה בתחילת הלילה משהתחיל להחשיך עד שהחשיך לגמרי, שהרי נאמר 'יום'.¹¹ עכ"ד המלבי"ם. הרי שהבין המלבי"ם שכוונת רב סעדיה היא שהפסח קרב בלילה.

ובאמת נראה ברור דצדקו דברי המלבי"ם והגר"ח גרוסברג שרב סעדיה סובר כשיטת הגאונים, ויש להוכיח כן מדברי רב סעדיה הנ"ל. שאם נאמר כדברי האורות חיים שרב סעדיה סובר כשיטת ר"ת, אין מובנים כלל דברי רב סעדיה שכתב שבימי יאשיהו שהיו ישראל מועטים לא יכלו הכהנים לזרוק דמי הפסחים והשלמים ששחטו לזרקם לשעה ושליש שעה, מה רצונו לומר בזה ומה אכפת לו אם נאמר שכיון שאז היו ישראל מועטים כן הספיקו אז לזרוק הדמים לשעה ושליש. ועוד קשה מהיכן ידע רב סעדיה פרט זה שלא הספיקו אז. וכן קשה מה שהוא כותב שהיתה קבלה שיחלו לשחוט מהרגע שיתברר לאדם כי השמש נטה

הזכירו הראשונים בשום מקום שכבר מצאנו שרב סעדיה גאון סבר כר"ת שאחר השקיעה הוא יום. וכן מצאנו הרבה אחרונים כמו המנחת כהן ועוד הרבה שאף דנים להדיא בדברי האבן עזרא הנ"ל, ומ"מ אף אחרון לא כתב שדעת רב סעדיה המובא שם הוא כר"ת. ועוד שהרי המנ"כ (מאמר א' פ"ג) טורח למנות את כל הראשונים הסוברים כר"ת ואם היה סובר שדעת רב סעדיה כר"ת היה לו להזכיר גם את דעת רב סעדיה. אלא משמע שכל הראשונים והאחרונים הבינו שאין מוכח כלל שכוונת רב סעדיה כאן לשיטת ר"ת, ואדרבה יותר משמע ויותר מסתבר שדברי רב סעדיה כאן הם עפ"י שיטת הגאונים, וכמו שכתבו להדיא כמה אחרונים וכמו שנרחיב בזה לפנינו.

11 ומ"מ אין להוכיח מהספרא כשיטת הגאונים שזמן הנשף אינו יום, כי אליבא דר"ת יכולים לפרש כמו שכתב שם הר"ש משאנן [שהוא סובר כר"ת, ראה בדבריו בתוס' הרשב"א (פסחים צ"ד.)] שמה שאמרו 'תלמוד לומר יום' הכוונה שהיום בתקפו. [ומ"מ צ"ע שהלשון 'משתחשך' בד"כ הכוונה לביה"ש או ללילה, ואילו לר"ת הלא עדיין הוא יום. ואולי לכן העתיק הר"ש משאנן את לשון הירושלמי (פסחים פ"ה ה"א) לגבי תמיד, ששם איתא 'יכול עם דמדומי חמה'. ואגב יש לציין שמבואר בר"ש משאנן שכוונת הירושלמי במסקנא היא ככוונת הספרא שבמסקנא דחו שאין לומר ש'בין הערבים' הכוונה על אחר השקיעה. ובאמת זה פשוט שכיון שבספרא מבואר להדיא במסקנא שלא יתכן שבין הערבים הכוונה לאחר השקיעה שהרי נאמר יום, א"כ בודאי פשוט שגם הירושלמי כוונתו כן. ודלא כמו מה שרצה האורות חיים (פ"ט אות ב') להחוק ולהעמיס בכוונת הירושלמי שסברו במסקנתם שבין הערבים קאי על אחר השקיעה ורק מפני הקבלה יכולים לשחוט מחצות משום שגם מחצות כבר נקרא ערב. וכנראה לא ראה האורות חיים את דברי הספרא.] ויש להעיר שמדברי חז"ל אלו בספרא (תורת כהנים אמור פרק י"א) ובירושלמי (פסחים פ"ה ה"א) נמצא שלכאורה א"א להתפלל מנחה אחר השקיעה אף לפי שיטת ר"ת, שהרי תפלת המנחה היא כנגד התמיד, וכיון שהפסח והתמיד זמנם דווקא קודם השקיעה, ה"ה בפשטות שגם תפלת מנחה זמנה בדווקא קודם השקיעה, וכמבואר בתלמודי רבינו יונה (ברכות ריש פ"ד). [ולפי"ז יתכן דלפי שיטת הגאונים יש צד להקל יותר מלשיטת ר"ת, דלשיטת ר"ת כוונת הירושלמי והספרא היא שזמן התמיד והפסח הוא דווקא כשהיום בתקפו וכנ"ל, ולכן מיד אחר השקיעה עבר הזמן, אבל לשיטת הגאונים דברי הירושלמי והספרא מתפרשים כפשוטם שזמן ההקדבה הוא ביום ולא בלילה, וכיון שכן יש צד להקל לגבי מנחה בבין השמשות שכיון שאז הוא ספק יום יש בזה צד לומר דספק דרבנן לקולא.] ואכמ"ל, וכתבתי זאת רק להעיר.

לצד מערב, הלא בתורה כתוב 'בין הערבים' ולדבריו זה דווקא אחר השקיעה, וא"כ קשה שקבלה זו היא היפך הכתוב, והרי להדיא מבואר בסוטה (טז). שרק בשלשה מקומות יש הלכה עוקבת ועוקרת מקרא.¹²

אכן לפי דברי המלבי"ם והגר"ח גרוסברג מובן הכל, שכיון שסבר רב סעדיה כשיטת הגאונים נמצא שלדבריו שחטו את הפסח בליל ט"ו ניסן, שהרי לדבריו שחטו את הפסח אחר השקיעה שאז הוא לילה [ובתחילת זמן זה הוא עכ"פ ביה"ש שהוא ספק לילה], וא"כ לדבריו קשה מאוד שבתורה נאמר 'ארבעה עשר' ולא חמשה עשר. ולכאורה היה אפשר לתרץ לפי שיטתו שמה שכתוב בתורה (שמות י"ב ו') 'והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים', הכוונה שבסוף יום י"ד כשיגיע זמן בין הערבים שהוא כבר ליל ט"ו [או עכ"פ ספק ט"ו] אז ישחטו את הפסח. וכן מה שכתוב (ויקרא כ"ג ה') 'בחדש הראשון בארבעה עשר לחדש בין הערבים פסח', ומה שכתוב (במדבר ט' ג') 'בארבעה עשר יום בחדש הזה בין הערבים תעשו אותו', ג"כ בפסוקים אלו אפשר לתרץ שהכוונה כן, וכמו הכתוב (שמות י"ב י"ח) 'בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצת' ששם בודאי הכוונה לסוף יום י"ד כשמתחיל ליל ט"ו. ואפילו בכתוב בפרשת פנחס (במדבר כ"ח ט"ז) 'ובחדש הראשון בארבעה עשר יום לחדש פסח', ששם לא הוזכר לא בין הערבים ולא ערב [ולכן כתב המנ"כ (מ"א פ"ג) שאין לתרץ שמה שכתוב בפסח 'ארבעה עשר' שהכוונה י"ד בערב שהוא ליל ט"ו, שהרי בפרשת פנחס כתוב 'ובחדש הראשון בארבעה עשר יום לחדש פסח', ושם לא הוזכר בין הערבים ולא ערב], מ"מ עדיין אפשר לתרץ עפ"י דברי הרבינו בחיי (שם), שכיון ששם בפרשת פנחס חזרה התורה בקיצור לא נכתבו שם פרטי הדינים, אבל באמת גם שם כוונת התורה היא על בין הערבים שבסוף יום ארבעה עשר שהוא כבר ליל ט"ו. וכן בפסח שעשה יהושע שכתוב (יהושע ה' י') 'ויעשו את הפסח בארבעה עשר יום לחדש בערב', ג"כ אפשר לתרץ ש'בערב' הכוונה כשמתחיל ליל ט"ו. אבל בפסח של יאשיהו שכתוב (דברי הימים ב' ל"ה א') 'ויעש יאשיהו בירושלם פסח לה' וישחטו הפסח בארבעה עשר לחדש הראשון', היה קשה לרב סעדיה שהרי לפי דבריו שחטו את הפסח בבין הערבים שהוא ליל ט"ו, וכאן כתוב מפורש ששחטו הפסח ביום י"ד ולא כתוב לא 'ערב' ולא 'בין הערבים' ומבואר שהם שחטו ביום י"ד קודם בין הערבים, שהרי לא יתכן לכתוב 'וישחטו הפסח בארבעה עשר' אם היה בחמשה עשר, וקשה שהלא בתורה מבואר שיש לשחוט רק בבין הערבים שהוא בליל ט"ו, ואיך שחטו את הפסח של יאשיהו ביום י"ד. וכדי לתרץ קושיא זו הוכיח רב סעדיה שעל כרחך שהיתה להם קבלה שיחלו לשחוט מהרגע שיתברר לאדם כי השמש נטה לצד מערב, ומשום כן כתב שאף בימי יאשיהו שהיו ישראל מועטים לא יכלו הכהנים לזרוק דמי הפסחים והשלמים ששחטו לזרקם לשעה ושליש שעה, ולכן התחילו לשחוט הפסח ביום י"ד כמו שהיתה להם בקבלה ולא המתינו עד זמן בין הערבים שהוא בליל ט"ו. ומבואר היטב כוונת רב סעדיה מה שהביא מפסח יאשיהו.¹³

12 שהרי למסקנת הגמרא לא אמרין שם תנא ושייר, שלא מצאו שיר חוץ ממזורע והסיקו דלא הוי שיר, עיי"ש, וכן הסיקו שם (ע"ב) שגם לגבי סוטה דבעינן דווקא 'עפר' כמו שכתוב בתורה (במדבר ה' יז), ולא אפר. וכן נקטו האחרונים (ראה מל"מ חמץ ומצה פ"א ה"ז בסו"ד - וכפי שביארו בשו"ת חת"ס או"ח סי' ק"מ אות ג', ציון ירושלים בגיליון הירושלמי קידושין פ"א סוף ה"ב) שאין הלכה עוקרת קרא, אלא אותן ג' שמנו חכמים בסוטה שם.

13 וכן היה יכול רב סעדיה להוכיח את יסודו מהפסח שעשה יחזקיהו (דברי הימים ב' ל' ט"ו) שג"כ כתוב שם 'וישחטו הפסח בארבעה עשר לחדש השני', ולא כתוב בו 'בין הערבים', אלא שאז היה קודם גלות עשרת השבטים והיו ישראל מרובים, ולכן העדיף רב סעדיה להביא מפסח יאשיהו שאף כשהיו ישראל מועטים לא הספיקו לשחוט רק בבין הערבים והוצרכו להתחיל קודם. וה"ה שהיה יכול להוכיח מהפסח שבתחילת בית

ובזה מתורץ נמי מה שהקשנו שלכאורה הקבלה עוקרת המקרא וזה לא יתכן. אמנם לפי מה שנתבאר שרב סעדיה סבר כשיטת הגאונים אין כאן כלל עקירה, שהרי בתורה כתוב 'ארבעה עשר' ואז אינו 'בין הערבים', וכן כתוב 'בין הערבים' ואז אינו 'ארבעה עשר', ואף שיכולים לתרץ שכוונת התורה שבסוף יום י"ד כשיגיע זמן בין הערבים שהוא כבר ליל ט"ו [או עכ"פ ספק ט"ו] אז ישחטו את הפסח וכמו שכתבנו לעיל, מ"מ אחרי שמוכח מיאשיהו שהיתה להם קבלה שאפשר לשחוט ב'ארבעה עשר' אף שאינו 'בין הערבים' הרי זה גילוי מילתא שהתירוצ' הנ"ל אינו נכון, אלא כוונת התורה היא שאפשר לשחוט גם בארבעה עשר וגם בבין הערבים שהוא בליל ט"ו, וממילא הקבלה אינה חשובה עקירת המקרא אלא היא מפרשת המקרא [וכמבואר בשו"ת חת"ס (או"ח סי' ק"מ אות ג')] שהיכא שההלכה מפרשת המקרא, אע"פ שהוא שונה מהפירוש הפשוט, מ"מ לא חשיב עקירה] ומגלה לנו שמה שכתוב במקרא 'ארבעה עשר' ו'בין הערבים' הכוונה גם בארבעה עשר וגם בבין הערבים שהוא ליל ט"ו.¹⁴

עוד שמעתי מגאון אחד ראייה ברורה לדברי המלבי"ם והגר"ז גרוסברג, שאם נאמר כדברי האורות חיים שכל הטעם שיכולים להקריב קרבן פסח אחר השקיעה הוא רק משום שיטת ר"ת שעדיין הוא יום, א"כ איך אמר רבי יהודה דמפלג המנחה אינו חשוב יום [עכ"פ לגבי קרבנות], הלא חזינו שהתורה אמרה להקריב קרבן פסח אחר השקיעה, ואז הוא כבר בודאי אחר פלג המנחה, וכיצד אמר רבי יהודה שאינו יום [ואין לדחוק ולומר שרבי יהודה חולק על חכמים גם בפירוש הכתוב 'בין הערבים', והוא ס"ל ד'בין הערבים' הינו בין חצות לשקיעה, שא"כ לדבריו א"צ הלכה למשה מסיני כאן, שהרי מעיקר התורה הזמן הוא מחצות, וידועים דברי הרמב"ם (הלכות ממרים פ"א ה"ג, ובהקדמה לפהמ"ש) והתוס' (יבמות עז: ד"ה הלכה) שלעולם אין מחלוקת בדברי קבלה מסיני, ועכ"ל שגם ר"י סובר ש'בין הערבים' היינו אחר השקיעה], ומוכרחים לומר כדברי המלבי"ם והגר"ז גרוסברג שיש גזה"כ מיוחדת לגבי פסח שזמנו דווקא אחר השקיעה אף שכבר אינו יום.

ובאורות חיים (מילואים ותשובות להערות עמ' תנ"ז) הקשה כיצד יכולים לומר שרב סעדיה סבר כשיטת הגאונים ומ"מ סבר שיכולים להקריב הפסח אחרי השקיעה משום שכתוב 'בין הערבים', הלא רב סעדיה כתב שגם דם השלמים זרקו בשעה ושליש שאחרי השקיעה, ובשלמים לא כתוב כלל 'בין הערבים'. ולכן רצה לומר שרב סעדיה סבר כשיטת ר"ת שזמן

שני, ששם ג"כ כתוב (עזרא ו' י"ט) 'ויעשו בני הגולה את הפסח בארבעה עשר', ואז נראה שהיו ישראל מועטים מאוד, שהרי היה קודם עליית עזרא, אלא דהוכיח מפסח יאשיהו שהוא מוקדם. 14 וכעין שדרשו ביומא (פ"א:): מהכתוב (ויקרא כ"ג ל"ב) 'ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב' יכול יתחיל ויתענה בתשעה, ת"ל 'בערב', אי בערב יכול משתחשך, ת"ל 'בתשעה', הא כיצד מתחיל ומתענה מבעוד יום. [אמנם התוס' (ברכות ח: ד"ה כאילו) כתבו שרק בפסוק 'ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב' יש לדרוש, משום שכתוב 'ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש' ורק אח"כ כתוב 'בערב', דמשמע ועניתם מיד בתשיעי, אבל אם כתוב קודם 'בערב' ורק אח"כ כתוב העשיה כגון בפסוק 'בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצת', אין לדרוש, משום שבזה הכוונה פשוטה שבי"ד בלילה יאכלו מצות. ולפי דבריהם נמצא שגם לגבי קרבן פסח אין לדרוש. אך ראה בהגהות בן אריה (על התוס' שם) שציין שהירושלמי (פסחים פ"א ה"א) דרשו נמי מהפסוק 'בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצת', וע"כ שלא סברו הירושלמי כחילוק התוס'.] ובדברי האבן עזרא שהובאו לעיל מבואר שהקבלה מוכחת מהפסוק בפרשת פנחס (במדבר כ"ח ט"ז) שכתוב 'ובחדש הראשון בארבעה עשר יום לחדש פסח', ולא כתוב 'בין הערבים', וע"כ שאפשר לשחוט גם ביום י"ד אף שאינו בין הערבים ולא רק בליל ט"ו [אך לא יכל רב סעדיה להוכיח את תירוצו מפסוק זה, שהלא בפסוק זה יכולים לדחות שהתורה כתבה בקיצור כנ"ל, ורק אחרי שאנו יודעים ורואים בפסח יאשיהו שהיתה קבלה שאפשר לשחוט הפסח גם בי"ד, אז אנו יודעים שכוונת הכתוב בפרשת פנחס היא כפי הקבלה], וא"ש הכל.

הנשף הוא יום ושפיר יכולים להקריב אז השלמים. עכ"ד. אכן באמת אין קושייתו קשה כלל, שהרי אף אם נאמר כדבריו שרב סעדיה סבר כר"ת מ"מ עדיין קשה שרב סעדיה כתב שלא יכלו הכהנים לזרוק דמי הפסחים והשלמים ששחטו לזרקם לשעה ושליש שעה ולכן התחילו לשחוט קודם זמן זה, וא"כ נמצא שהתמיד של בין הערבים הקריבו עוד קודם [שכיון שרב סעדיה כתב שלא יכלו הכהנים לזרוק דמי הפסחים והשלמים ששחטו לזרקם לשעה ושליש שעה, מבואר שהתמיד לא עסקו בו אז אלא היה קודם], וכיון שכן הלא קשה איך אפשר להקריב שלמים אחר התמיד הלא יש עשה ד'עליה' השלם כל הקרבנות, אלא ע"כ לומר דסבר רב סעדיה דשאני חגיגת י"ד דכיון דהוקש לפסח הרי גם זמן שחיתו הוא בזמן שחיתת הפסח [וכמו שכתב בתוס' רי"ד (פסחים ע'), וכן הוכיח בחידושי הגרי"ז (מנחות כ"א: ד"ה ברמב"ם) בשיטת הרמב"ם], וכיון שכן לא קשה כלל קושיית האורות חיים, שאף שבשלמים לא נאמר 'בין הערבים' מ"מ הלא זמן שחיתת חגיגת י"ד הוא כזמן שחיתת הפסח, וא"ש מה שכתבו האחרונים הנ"ל שדעת רב סעדיה היא כשיטת הגאונים.

עוד כתב האורות חיים (שם) להוכיח כדבריו שרב סעדיה סובר כשיטת ר"ת, מהא דאמרו בספרא (תורת כהנים צו פרק י"ח, והובא בזבחים ז'): על הפסוק (ויקרא ז' ל"ח) 'ביום צותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם' זה הבכור והמעשר והפסח, הרי מפורש ומבואר להדיא דגם על קרבן פסח נאמרה ההלכה דביום צותו ולא בלילה, וכסתמת הש"ס בכ"מ דליכא חילוק זה בין הקרבנות, וע"כ שסבר רב סעדיה שזמן הנשף הוא עדיין יום וכשיטת ר"ת. עכ"ד. אכן אליבא דאמת אין בכך שום ראייה, שהרי בלא"ה עכצ"ל שדברי רב סעדיה הנ"ל אינם מתאימים עם דברי חז"ל, שמלבד הקושיא הנ"ל שהקשה במלבי"ם שבספרא (תורת כהנים אמור פרק י"א) הוכיחו מן הכתוב (במדבר כ"ח ט"ז) 'ובחדש הראשון בארבעה עשר יום לחדש' שמה שכתוב 'בין הערבים' אין הכוונה בתחילת הלילה משהתחיל להחשיך עד שהחשיך לגמרי שהרי נאמר 'יום' וע"כ שבין הערבים הוא ביום דווקא ולא אחר שקיעת החמה, יש להקשות ג"כ מהגמרא (פסחים ג"ח). שאמרו להדיא שבין הערבים הוא אחר חצות מכי ינטו צללי ערב, וקושיות אלו יהיו קשים גם אם נאמר שרב סעדיה סובר כר"ת, וכיון שכן שוב א"א להוכיח שרב סעדיה סבר כר"ת, שהרי בלא"ה דבריו בענין זה אינם כדברי חז"ל. ועוד, שהלא בספרא שהביא המלבי"ם צריך לפרש אליבא דר"ת שמה שאיתא בקרבנות 'יום' הכוונה קודם השקיעה כשהיום בתקפו, שהרי אמרו שם שא"א לומר שבין הערבים היינו אחר השקיעה שהרי נאמר 'יום', ואליבא דר"ת צריך לפרש כמו שכתב שם הר"ש משאנן שהכוונה כשהיום בתקפו, וכיון שכן כך גם מה שאמרו בספרא 'ביום צותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם' זה הבכור והמעשר והפסח, בודאי ג"כ הכוונה כשהיום בתקפו, וא"כ נמצא שאף אם היינו אומרים שרב סעדיה סובר כר"ת ג"כ היה קשה עליו קושיית האורות חיים, וכיון שכן אין שום קושיא על דברי האחרונים הנ"ל שהבינו שרב סעדיה סובר כשיטת הגאונים.¹⁵

15 ואגב יש להקשות גם על מה שאמר רב סעדיה 'לא יכלו הכהנים לזרוק דמי הפסחים והשלמים ששחטו לזרקם לשעה ושליש שעה', הלא שיעור הנשף מבואר בפסחים (צ"ד). שהוא ד' [או ה'] מילין, ושיעור זה הלא אינו יוצא שעה ושליש. [ואין לתרץ שסבר רב סעדיה כדברי רב שרירא ורב האי (הו"ד בשו"ת מהר"ם אלא שקר סי' צ"ו) שלא נקטינן כהסוגיא דפסחים, וכיון שכן החליט רב סעדיה שיעור חדש כפי שהיתה נראית המציאות לעיניו. שהרי פשוט ומבואר שכוונת רב שרירא ורב האי הוא רק לגבי מה שסברו בגמרא פסחים שהחמה הולכת בעובי הרקיע שמזה יצא שלא יהיה צאה"כ רק אחר ד' או ה' מילין שרק אז הגיעה החמה לסוף עביי, בזה אמרו רב שרירא ורב האי שלא נקטינן כן, אבל לגבי מה ששיערו שם בפסחים כמה נמשך הנשף למה נאמר שלא קי"ל כן. והנה בביאור הגר"א (סי' רס"א) כתב לתרץ ששיעור האבן עזרא הוא על קו השוה ששם הנשף קצר במעט, ושיעור הגמרא הוא על אופק בבל וא"י ששם הנשף יותר ארוך והוא נמשך ד' מילין שהם לשיטת הגר"א שעה וחצי. אמנם בדברי רב סעדיה א"א לתרץ כן שהלא רב סעדיה אמר

עוד כתב האורות חיים שמצא סמך גדול שרב סעדיה סובר כשיטת ר"ת ממה שעל הפסוק (שמות י"ב י"ח) 'בערב תאכלו מצת' מתרגם רב סעדיה 'באלעשי כלו פטירא', וכן בפסוק (שם) 'עד יום האחד ועשרים לחדש בערב' מתרגם רב סעדיה 'באלעשי', וכן בפסוק (ויקרא כ"ב ל"ג) 'בתשעה לחדש בערב' מתרגם רב סעדיה 'באלעשי', וידוע ד'אלעשי' קורין הישמעאלים ובני המזרח לסוף הנשף שהוא שעה וחומש אחר שקיה"ח, שאז זמן קריאתם לתפילתם האחרונה ביום, ולפי"ז מבואר להדיא דס"ל לרב סעדיה כר"ת דזמן אכילת מצה בלילה הראשון דבעי לילה, וכן סוף זמן אכילת מצה, וכן זמן עינוי של יוה"כ מן התורה דהוא בצאה"כ¹⁶, היינו כעבור שיעור ד' מילין וכשיטת ר"ת. עכ"ד. אכן הגר"ז גרוסברג בקונטרס דובר מישרים (שם) דחה את דבריו מכל וכל, וכתב שזמן אלעשי הוא כל הזמן שבין השקיעה עד סוף הנשף, ואז כשמסתיים האלעשי הוא זמן התפילה האחרונה של הישמעאלים, ואחר סוף הנשף כבר אינו אלעשי אלא לילה גמור. וא"כ אדרבה נמצא שרב סעדיה שתרגם 'באלעשי' כוונתו קודם סוף הנשף, שאם היתה כוונתו דווקא אחר סוף הנשף, לא היה לו לתרגם 'באלעשי' שהרי אז הוא כבר לילה גמור ולא אלעשי. והוכיח כן הגר"ז גרוסברג מהא שבפסוק (ויקרא ו' י"ג) 'ומחציתה בערב' תרגם רב סעדיה 'באלעשי', וכן בפסוק (דברים ט"ז ד') 'אשר תזבח בערב' תרגם 'באלעשי', ובהם הלא בודאי אין הכוונה אחר סיום הנשף, ועל כרחך שכל זמן הנשף נקרא 'אלעשי', ולכן בכל מקום שכתוב בתורה 'בערב' מתרגם רב סעדיה 'באלעשי', וכשיטת האבן עזרא הנ"ל ש'ערב' הכוונה לזמן הנשף. וכן בפסוק (שמות ט"ז ח') 'בערב בשר לאכל' תרגם רב סעדיה 'באלעשי', ושם ג"כ הכוונה קודם סיום הנשף שהרי כתוב שם (פסוק י"ב) 'בין הערבים תאכלו בשר' [ובין הערבים היינו בזמן הנשף לשיטת רב סעדיה וכו"ל]. וא"כ אם איכא לדייק מתרגום רב סעדיה יש לדייק שזמן הנשף הוא כבר לילה שאז זמן אכילת מצה וכו', ודלא כר"ת. ולפי"ז נמצא דיש סמך גדול למה שנתבאר לעיל שסובר רב סעדיה שזמן בין הערבים לגבי זמן שחיטת קרבן פסח הוא בלילה, שהרי גם שחיטת הפסח וגם אכילת מצה הוא ב'אלעשי', וא"כ כמו שלגבי אכילת מצה ברור שכוונת רב סעדיה ללילה כך גם לגבי זמן שחיטת הפסח כוונתו ללילה וכו"ל. וראה שם עוד מה שהקשה על האורות חיים. ויש לציין שהאורות חיים ראה את קונטרס דובר מישרים, ומה שהיה לו להשיב על דבריו כתב במילואים בסוף ספרו אורות חיים, וע"ז לא השיב כלום, וא"כ נראה שהסכים בזה לדברי הגר"ז גרוסברג.

שהכהנים לא יכלו לזרוק הדם לשעה ושליש, א"כ הלא מבואר להדיא שהוא מדבר על אופק א"י. ועוד שהלא רב סעדיה עצמו כתב בסידורו (דיני תפילה וק"ש) שפרסה הוא שעה וחומש, ומבואר שדעתו שד' מילין הם שעה וחומש ולא שעה וחצי וא"כ א"א כלל לתרץ בדבריו כתירוצי הגר"א. ואולי יתכן שרב סעדיה עצמו כתב 'לא יכלו הכהנים לזרוק דמי הפסחים והשלמים ששחטו לזרקם לשעה וחומש', והאבן עזרא כיון שהוא סבר ששיעור הנשף הוא שעה ושליש, לכן הוא כתב כן בדבריו רב סעדיה, וכמו שמצינו לפעמים בספרי הקדמונים שכשהם מעתיקים את דברי מי שלפניהם הם יכולים לשנות פרט מסוים שלדעתם אינו נכון בלא לכתוב שהשינוי הוא שלהם].

עוד יש להקשות על מה שכתב רב סעדיה 'מדת מזבח העולה חמש אמות אורך וחמש אמות רוחב', הלא זה היה רק במשכן, אבל בבית ראשון [שהרי רב סעדיה מדבר בימי יאשיהו] היה המזבח גדול בהרבה כמבואר בדברי הימים (ב' ד' א') ובמסכת מדות (פ"ג מ"א).

16 נראה שהאורות חיים הוסיף את המילים 'מן התורה דהוא בצאה"כ', משום שהוקשה לו שאם נאמר כדבריו שמה שרב סעדיה כתב 'באלעשי' כוונתו דווקא בחושך הגמור אחר ד' מילין וכשיטת ר"ת שרק אז הוא צאה"כ, א"כ קשה שהלא ביו"כ בודאי אסור אף קודם לזה שהרי ביו"כ אסור אף לר"ת מתחילת שקיעה שניה, ולכן כתב האורות חיים שמן התורה אף ביו"כ אין אסור רק מצאה"כ, ומה שאסור משקיעה שניה הוא רק מדרבנן. אך כמובן מאליהו שדבריו דחוקים, ובפשטות האיסור בביה"ש הוא מדאורייתא. וראה עוד מה שנכתוב בענין זה לקמן בהערה בשיטת הראב"ד.

רב שריא גאון ובנו רב האי גאון; בשו"ת מהר"ם אלאשקר (סי' צ"ו) הביא תשובת הגאונים רב שריא ורב האי שכתבו וז"ל: ודעו דאע"ג דהך ברייתא דפסחים (צ"ד. דר' יהודה) [דאמר שיש ד' מילין בין שקה"ח לצאה"כ] תיובתא לעולא ולרבא [- שאמרו שיש ה' מילין], ליתא להך ברייתא, ולא לדרכה [-בשם רבי יוחנן שאמר שיש ביום מהלך י' פרסאות, ופירשו עולא ורבא בדעתו שהוא סובר שיש ה' מילין בין שקה"ח לצאה"כ, וראה שם ברש"י (ד"ה כי אמינא) שיתכן שבאמת דעת רבה בשם רבי יוחנן היא שיש ד' מילין], דבין רבי יהודה בין רבה סבירא להו הרקיע עשוי כקובה והגלגל קבוע הוא והמזלות חוזרין, והחמה היא בעצמה המהלכת ביום למטה מן הרקיע מן המזרח למערב וכשמגיעת לסופו נכנסת לעוביו וזו היא שקיעתה, ומהלכת על כל עוביו של רקיע וכשמגיעת לסוף עביו הכוכבים נראים, ומהלכת למעלה מן הרקיע כל הלילה מן המערב למזרח וכשמגיעת לסופו נכנסת ומהלכת בעביו ולאחר עולה עמוד השחר וכשמגיעת לסוף עביו מנצת על הארץ וכו'. וליתא להא מילתא מכמה אנפי וכו'. ואף רבתינו ז"ל כשאמרו (שם ע"ב) חכמי ישראל אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה מהלכת למעלה מן הרקיע כדרך שפירשנו למעלה טעמו של רבי יהודה ושל רבה, וחכמי אומות העולם אומרים ביום מהלכת למעלה מן הארץ ובלילה למטה מן הארץ כדרך שפירשנו אנו [- שאין החמה נכנסת לחלון הרקיע אלא היא נכנסת מתחת לארץ]. הא אמר רבי ונראין דבריהם מדברינו, ללמדך שעל מה שפירשנו סמכו חכמים ז"ל. עכ"ל. ומבואר היטב בדברי הגאונים שליתא לא לרבי יהודה שאמר השיעור של ד' מילין ולא לרבה שאמר השיעור של ה' מילין, משום שהשיעורים של רבי יהודה ושל רבה הם בנויים על מה שהם סברו כשיטת חכמי ישראל שהחמה נכנסת לחלון ולכן הם אמרו שכל עוד שלא הגיעה החמה לסוף החלון לא חשיב לילה¹⁷, אבל אין האמת כחכמי ישראל וכבר הודו חכמי ישראל לחכמי אומות העולם, וכיון שכן ליתא לדרכי יהודה ולרבה, וא"כ בודאי נקטינן כמו שאמרו בשבת (לד:): שבג' רבעי מיל אחר השקיעה הוי לילה.¹⁸

17 ואף שרבה לא אמר כלל שדבריו בנויים על שיטת חכמי ישראל ולא הזכיר כלל ענין עובי הרקיע והחלון כמובא שם בדף צ"ג: [ואף שבדף צ"ד. מובא בסוף דברי רבה 'נמצא עוביו של רקיע אחד משהו ביום', הא זה אינו מדברי רבה כמבואר שם בהמשך הגמרא שדברי רבה הם רק שיש י' פרסאות ביום, אבל המשך הדברים הם מה שפירשו עולא ורבא בדבריו], מכל מקום הבינו הגאונים שזהו טעמו של רבה, שאל"כ איך הגיע לומר שצאה"כ הוא רק אחר ה' מילין [או ד' מילין - ראה שם ברש"י ד"ה כי אמינא], הלא המציאות היא שהכוכבים נראים הרבה קודם, וכן מוכח בגמרא שבת שבג' רבעי מיל אחר השקיעה הוי לילה, אלא ע"כ שסבר רבה כשיטת חכמי ישראל שהחמה נכנסת לחלון ומשום הכי סבר שכל עוד שלא הגיעה החמה לסוף החלון לא חשיב לילה, ולכן אמרו הגאונים שכיון שאין האמת כשיטת חכמי ישראל ממילא שליתא גם לדברי רבה. [וכן נמי ליתא לדברי עולא ורבא, שהרי הם גם אמרו דבריהם על יסוד דברים אלו, וכיון דליתא לרבי יהודה ולרבה ליתא נמי לדבריהם. והנה המנ"כ (מאמר א' פ"ז) הקשה על שיטת הגאונים וכפי הסבר המהר"ם אלאשקר שאחר שהודו חכמי ישראל לחכמי אומות העולם חזר בו רבי יהודה ממה שאמר שיש ד' מילין מהשקיעה עד צאה"כ ושוב אמר שיש רק ג' רבעי מיל, א"כ כיצד הקשו מרבי יהודה על רבה רבא ועולא שאמרו ה' מילין, וכי לא ידעו שחזר בו רבי יהודה. אכן לפי מה שנתבאר מובן היטב, שהרי דברי רבה רבא ועולא בנויים על שיטת חכמי ישראל וכיון שכן שפיר הקשו עליהם שלפי שיטת חכמי ישראל ליכא אלא ד' מילין.] ומ"מ נראה פשוט שדווקא לענין צאה"כ אמרו הגאונים דליתא לדברי רבי יהודה ורבה, משום שדין זה אינו בנוי על המציאות או על ילפותא מקרא, אלא רק על סברת חכמי ישראל שלפי לדבריהם עד שיעור זה עדיין לא הגיעה החמה לאחורי הכפה, אבל לענין עלה"ש איתא לדבריהם, שהרי לענין עלה"ש דבריהם מתאימים גם לשיטת חכמי אומות העולם שבזמנים שנוכחו בגמרא אז באמת מתחיל השחר להאיר, וגם יליפין זה מקרא שיש שיעור גדול בין עלה"ש לנה"ח כמבואר שם בגמרא.

18 והנה היו שרצו לדחות שכוונת הגאונים היא רק שליתא לרבי יהודה ורבה לענין מה שהם אמרו שהחמה מהלכת בעובי הרקיע, אבל לגבי מה שהם אמרו שיש ד' או ה' מילין מהשקיעה עד צאת הכוכבים כן קיי"ל כמותם, שאף שהחמה מהלכת תחת הארץ, מ"מ לא הוי צאה"כ רק אחרי ד' או ה' מילין. אך באמת א"א כלל לטעון זאת, שהרי כלל לא מוזכר בדברי רבי יהודה ורבה שהשמש מהלכת מעל הרקיע, ורק רבי יהודה

עוד הביא המהר"ם אלאשקר (שם) בשם רב שרירא ורב האי [המהר"ם אלאשקר העתיק את תשובת הגאונים בקיצור ובתמצית, ונדפסה התשובה בשלמותה בגנוזי קדם ח"ה עמ' 37, ובסוף ספר הזמנים בהלכה]¹⁹ שכתבו להדיא שבין השמשות מתחיל לרבה מיד משתשקע

הזכיר כמה הוא עובי הרקיע אך לא כתב להדיא שהשמש מהלכת בתוכו, וא"כ מה שייך לומר עליו ליתא, הרי דבריו לגבי העובי של הרקיע יכולים להיות נכונים אף אם נאמר שבאמת אין השמש מהלכת בתוך עובי הרקיע, בדיוק כמו שרצו הדוחים לומר שדבריו לגבי ד' מילין יכולים להיות נכונים אף אם אין השמש מהלכת בעובי הרקיע. ועוד שהלא רבה אף לא הזכיר אפילו את העובי, ורק מדבר כמה הוא מהלך אדם ביום, כמו שמבואר שם במסקנת הגמרא שרבנן הם עשו החשבון דקדמא וחשוכא, אבל רבה רק אמר כמה מהלך אדם ביום והוא כלל בתוך זה את הזמן מעלות השחר עד צאת הכוכבים. וע"כ שהגאונים שכתבו ליתא לדברי יהודה ולדרכה, כוונתם שאין כזה דבר של ד' או ה' מילין.

19 ויש לציין דהמהר"ם אלאשקר מחמת אהבת הקיצור [וכדרכו בכל התשובה שהעתיקה בקיצור ובתמצית, וכדרך כל הקדמונים שאינם מדרקדים להעתיק במדויק את לשונות הראשונים שקדמו להם, וכן כותב המהר"ם אלאשקר שם במפורש בסוף תשובת הגאונים הראשונה שהגאונים האריכו והוא מקצר], לכן השמיט בתשובת הגאונים מה שכתבו דפני מזרח "שהוא המערב" מאדימין, ולא העתיק רק לשון הגמ' שפני מזרח מאדימין. ונראה שעשה כן משום דסבר דכיון דבגמ' (שבת ל"ה.) איתא להדיא דפני המזרח קאי על מערב א"כ מילתא דפשיטא היא וא"צ להעתיקו [וכן בהמשך דברי הגאונים שכתבו "שהמערב מאדים" שינה המהר"ם אלאשקר וכתב כלשון הגמ' שפני מזרח מאדימין, דכיון דלעיל קיצר דבריהם ולא העתיק רק לשון הגמ' הוצרך גם כן להעתיק לשון הגמ']. אמנם אם נאמר שהיה למהר"ם אלאשקר גירסא אחרת, א"כ בודאי כיון שיש סתירה פשוט שיש לנו לסמוך על תשובת הגאונים שהביא המהר"ם אלאשקר והוא בזמנו ובגדלו העיד שכך כתבו הגאונים, שפשוט שהוא לא שינה כלום בתוכן דברי הגאונים, משא"כ לגבי ההעתיקה החדשה שנמצאה בגניזה שמי יודע אם המעתיק שכתב את התשובה לא הוסיף ושינה בה כרצונו [וכן נראה באמת שיש שם דברים בלתי מדויקים, וכגון מה שכתוב שם: 'כל זמן שפני מערב מאדימין', שזה להיפך מהגמרא, שממה נפשך אם זה למסקנת הגמרא (שבת לה.) ש'כל זמן שפני מזרח מאדימין' זהו פנים המאדימים את המזרח שזה מערב, א"כ נמצא שמה שנקט שם 'שפני מערב מאדימין' הוי פנים המאדימים את המערב שזה מזרח, וא"כ מוכרח שיש שם טעות סופר], וא"כ א"א לסמוך עליה כשרואים שהיא סותרת לתשובת הגאונים שהביא המהר"ם אלאשקר. ויש להוסיף עוד שבתשובת הגאונים החדשה והארוכה מוכח בעוד ראיות רבות שהגאונים חולקים על ר"ת, שהרי כתוב שם: 'הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון ופירושו שנשתנה האור בארץ ובקרב לה והכסיף ועדיין האור בשמים לא נשתנה', וזה מתאים רק לזמן בין השמשות של הגאונים, דהיינו מעט אחר השקיעה, שאז נשתנה האור בארץ ובקרב לה, ובשמים רחוק מהארץ עדיין לא נשתנה, ואינו תואם כלל את זמן בין השמשות דר"ת, שאז בודאי נשתנה האור בשמים, וכ"ש שבשמים למעלה רחוק מהארץ כבר נשתנה אז וכבר החשיך שם לגמרי. ועוד, אילו היו סוברים כר"ת א"כ איך שייך לומר שרק אז נשתנה האור בארץ, הרי כבר הרבה זמן קודם כבר נשתנה הרבה האור בארץ. וכן קשה מיניה וביה מה שכתוב שם 'ואע"פ שאין המערב אדמדם', דלכאורה מדובר שנסתלק האדמימות כמו שכתבו אח"כ 'כשנסתלק אדמימות לילה', ואיך יתכן שכבר נסתלקה האדמימות לגמרי מכל וכל, ועדיין לא נשתנה האור בשמים רחוק מהאופק. עוד מדויק מה שכתוב שם אח"כ: 'הכסיף העליון והשווה לתחתון שאף כלפי הרקיע נשתנה האור והכסיף לחשוך', דמשמע מלשונם שאע"פ שעדיין לא הוי חושך גמור רק כעת נשתנה האור והכסיף לחשוך, דהיינו שרק התחיל להחשיך מ"מ הוי לילה, וזה המציאות הוא דווקא בצאת הכוכבים של שיטת הגאונים שאז הוא כך, ואינו תואם כלל את צאת הכוכבים של ר"ת. וכן מדויק היטב מה שכתוב שם אח"כ: 'משתשקע החמה ולא תראה מאותו מקום', שזה מדובר דווקא על השקיעה הנראית, שאז החמה נסתרת מעיני הרואה, שהרי השקיעה השניה אין מורגשת כלל, ולא שייך לומר כלל שבעת השקיעה השניה החמה נסתרת מעיני הרואה. עוד מדויק מדרגטו שם אח"כ: 'נמצאת חלוקת רבה ורב יוסף משתשקע החמה ולא תראה אפילו על ראשי דקלים', משמע שלרבה אז מתחיל בין השמשות, וזהו לפי מה שמסבירים כל הראשונים (רמב"ן תוה"א ענין אבלות ישנה, רשב"א ריטב"א ור"ן שבת שם, ועוד) שזהו בתחילת השקיעה הראשונה, משמע מפורש ששיטת הגאונים שאז מתחיל בין השמשות של ג' רבעי מיל.

אלא שצריך להבין א"כ למה כתוב שם שפני מזרח מאדימין הכוונה למערב, הלא במערב עדיין יש אדמומית זמן רב אחרי צאה"כ של שיטת הגאונים. ואפשר ליישב זאת בכמה אופנים:

א. אפשר לפרש שמה שכתוב בתשובת הגאונים החדשה: 'כל זמן שפני מזרח שהוא המערב מאדימין', הפירוש הוא שהמערב מאדים את המזרח. וזהו שכתבו שם אח"כ: 'המערב אדמדם', 'כשנסתלק

אדמומית, שלשון 'אדמדם' שהוא כפול, משמע שהוא אדום מאוד [כמו שאמרו חז"ל (נגעים פ"א מ"ד, תוספתא ריש נגעים, ת"כ תוריע פ"ד ב) על הפסוק (כמה פעמים בפרשת תוריע) 'אדמדם', דלכן לא נאמר 'אדום' אלא 'אדמדם', ללמדנו שצריך שיהא אדום שבאדומים], עד שהוא מאדים את המזרח. ולכאורה זהו הפירוש בגמרא (שבת לה.) 'פנים המאדימין את המזרח', שע"י האור שבמערב מאדים המזרח, וכמו שכתבו הרבה ראשונים ואחרונים [כן כתב רב נטרונאי גאון באוצר הגאונים (שבת ל"ה.), וכן כתב רבינו חננאל (שבת שם), וכ"כ בחידושי הריטב"א החדשים (שם), וכן כתבו המהר"ם, הראש יוסף, ובחידושי מהר"ם בנעט (שם). והגר"ח נאה כתב (קצה"ש סוף ח"ג במאמר זמן צאה"כ בארה"ק) שכן משמע ברבינו ירוחם (נתיב י"ב ח"א) דאזלינן בתר המזרח. וכן נראה גם דעת הרי"ף והרא"ש שכתבו את הברייתא של 'פני מזרח מאדימין', ולא הביאו את הגמרא שהכוונה למערב].

ב. עוד אפשר לומר שהפירוש 'כל זמן שהמערב מאדים', אין הכוונה שזהו אדום, רק הפירוש מאדים הוא שעדיין האור שלם רק השמש התחילה לשקוע, ולאור זה קורא מאדימין, ואח"כ יש חלק השקיעה שהאור נסתלק ונעשה הכסף, ואז אין כבר האור השלם, וזה נקרא שאין המערב אדמדם. ושפיר נמצא לפי פירוש זה שיש כאן רק סימן אחד, כי לפי"ז האדמומית והאור הוא דבר אחד, ו'הכסף' שמפורש בתשובת הגאונים החדשה שזה קאי על סילוק האור, הוא ההיפך של 'מאדימין', וא"ש שלא יקשה עליהם שבפשוטות מבואר בגמרא ש'הכסף' הוא שאין 'כל פני מזרח מאדימין', ולא שיש כאן ב' דברים. והטעם שייחס את זה למערב, הוא משום שאז השמש במערב, ושייך לומר שזהו נקרא פנים המאדימין את המזרח, שכל האור בא משם.

ג. עוד אפשר לפרש כמו שכתב הגינת ורדים (נדפס במהדורה החדשה סוף כרך א') וז"ל: וכפי זה - שיטת הגאונים] צריכין אנו לומר דסימן דהכסף העליון והשוה לתחתון דהוי לילה, לא הוי כדקס"ד דמשמע שיטהר ויעבור אור בהיקט השמש לגמרי מן העולם וכדברי ר"ת, אלא על כרחך לומר דהיינו שמתמעט האור שלאחר השקיעה, שאחר השקיעה האור הולך ומתמעט ממה שהיה קודם השקיעה, ועל מעט אור זה הוא דקאמר הכסף. עכ"ל. וכן משמע היטב בלשון תשובת הגאונים החדשה שכתבו: הכסף התחתון ולא הכסף העליון, ופירושו שנשתנה האור בארץ ובקרום לה והכסף, ועדיין האור בשמים לא נשתנה ולא הכסף וכו'. הכסף העליון והשוה לתחתון שאף כלפי הרקיע נישתנה האור והכסף לחשוך. וכשנשתנו התחתון והעליון שניהם וכו' הוא לילה. עכ"ל. ומבואר היטב מלשונם ש'הכסף' היינו שנשתנה ממה שהיה בעת השקיעה והתחיל להחשיך, אבל עדיין אינו שחור, ורק נסתלקה האדמומית החזקה והאור החזק, וכנ"ל ש'אדמדם' הכוונה לאדום מאוד. וכן נראה בדעת רש"י, דאף דבשבת (שם) פירש רש"י דהכסף הוא השחור, הלא בפסחים (לט. ד"ה מכסיפין) פירש רש"י וז"ל: אינו ירוק מאוד ככרתי אלא פלד"ש - שנדחית מראיתו (רש"י נדה יט. ד"ה דיהה) עכ"ל, ולהנ"ל א"ש דמה שכתב רש"י בשבת השחיר אין כוונתו שהשחיר לגמרי, אלא כוונתו שנחלש הצבע החזק והתחיל להשחיר וכבר אינו אדום מאוד, והרי זה ממש כמו שפירש בפסחים. ומצינו גם ברש"י בחומש (במדבר טו מא) שכתב: צבע התכלת דומה לרקיע המשחיר לעת ערב עכ"ל, ושם בודאי הכוונה שהתחיל להשחיר, וא"כ בפשטות ג"כ הכא כוונתו שהתחיל להשחיר. וראה עוד ברש"י סנהדרין (קה: ד"ה כל, וד"ה סוריין) שכתב וז"ל: רוב שעות מתלבנת ומכספת שאינה כל שעה בחוץ אדמיות, ואפי' כשמכספת יש בה שורות שורות אדומות מאד. עכ"ל. ומבואר היטב בלשונו, שכל שאינו בחוץ האדמיות קורא לזה רש"י 'הכסף', אע"פ שעדיין יש שורות אדומות מאוד. ומסתבר דזה כוונת המאירי (שבת שם) שביאר דהכסף היינו שהלכה הבהקתו, ואם היה סובר דבעינן שתסתלק האדמומית לגמרי לא היה כותב שהלכה הבהקתו. וכן מבואר להדיא בפסקי הרי"ד (פסחים מח:) שכתב וז"ל: הכסף התחתון ולא הכסף העליון, שפירושו כשמתחיל האדום להשחיר. עכ"ל. וכן נראה כוונת הביאור הלכה (סי' רצג ד"ה שירא) שכתב דהכסף אין הכוונה שהשחיר ממש דזה נמשך זמן רב מאוד, אלא כל שנסתלק האדמיות הוא בכלל השחיר וכו', עיי"ש. וכתב בסוף דבריו שמי שאינו בקי בענין הכסף או שהיה יום המעונן ישער אם יש כדי' מילין מעת תחילת השקיעה שאז כבר בוודאי הכסף. ואם היה כוונת הביה"ל שצריך להמתין עד שתסתלק האדמומית לגמרי, א"כ כיצד שייך לומר דאחר ד' מילין כבר בוודאי הכסף, הלא המציאות היא דזה נמשך בחול' הרבה יותר מ' מילין, אלא ע"כ דכוונת הביה"ל דצריך להמתין רק עד שתסור האדמיות החזקה שישנה בעת השקיעה. וע"פ ברש"י (קידושין כ. ד"ה הכסף, ערכין ל. ד"ה הכסיפה) שפירש רש"י 'נתקלקל', והיינו שאין הכוונה בהכסף לשינוי צבע דווקא, אלא כל שנתקלקל ממעלתו שהיה לו קודם קרי ליה הכסף. וראה עוד בשו"ת דברי יציב ('אורח ח"א סי' קטז) שכתב וז"ל: בערוך (ערך כסף) נראה שהוא ענין השתנות המראה, וכמו שהביא מכמה מקומות בש"ס, ובהפלאה שבערכין (ערך כסף) שציין לרש"י פסחים ל"ט מכסיפין אינו ירוק מאוד ככרתי, ואח"כ הביא פרש"י בשבת הכסף השחיר עיי"ש, נראה

החמה ולא תראה החמה מאותו מקום אפילו על ראשי דקלים, ואחר ג' רבעי מיל היו לילה.²⁰

ולכאורה מהא דהראשונים לא הביאו ולא הזכירו כלל את תשובות הגאונים הנ"ל ניתן להניח שלא היו בידם תשובות אלו. [וכן מוכח מדברי הרמב"ן (בתורת האדם ענין אבילות ישנה) שכתב לגבי זמן תוספת שבת ויו"כ שהוא דבר נעלם מעיני רבים והראשונים לא הרחיבו בפירושו. ואם היה רואה הרמב"ן את תשובות הגאונים לא היה כותב שהוא דבר נעלם וכו', דהלא לשיטת הגאונים מוכרח דזמן התוספת הוא קודם השקיעה, ולא כדברי הרמב"ן שם]. ודבר זה מובן מאוד לאור דברי הרמב"ם (בהקדמתו לספרו היד החזקה) שכתב וז"ל: ושאלות רבות שואלין אנשי כל עיר ועיר לכל גאון שהיה בימיהם לפרש להם דברים קשים שבתלמוד והם משיבים להם כפי חכמתם. ואותן השואלין מקבצין התשובות ועושין מהן ספרים להבין מהם. עכ"ל. ומבואר דכל תשובות הגאונים שנתפרסמו הם רק התשובות שהשואלים קיבצו ועשו מהם ספרים. אבל הגאונים עצמם [כנראה מחמת שבעיניהם היו רוב הדברים פשוטים ומבוארים²¹] לא טרחו להעתיק ולשמור את הדברים. וא"כ מובן מאוד שהיו הרבה תשובות מהגאונים שלא קיבצו השואלים, ונשארו ברשותם, ולכן לא ידעו הראשונים מהם.²² וכמו"כ גם תשובת הגאונים הנ"ל שכתבוה לשואלים - כמו שרואים שכתבו הגאונים בתחילת התשובה "וששאלתם לפרש לכם הא דתנו רבנן" - ניתן להניח שנשארה התשובה בידי השואלים ומשום כן לא ידעו הראשונים מתשובה זאת. [ומ"מ ידעו הראשונים שיש שיטה כזאת, אך לא ידעו שיסודה מהגאונים. ויתכן דאם היו הראשונים רואים את תשובות הגאונים הם לא היו חולקים עליהם.]

ומ"מ יש תשובות אחרות של הגאונים שהיו בידי הראשונים שג"כ משמע בהם דשיטת רב שרירא ורב האי היא דביה"ש מתחיל מיד כשהשמש שוקעת באופק. והוא בתשובת רב האי

שכוון ג"כ לזה דלאו דווקא צבע שחור אלא בכל מקום לפי הענין, דהכסוף היינו שדיהה המראה ודו"ק. עכ"ל. וע"ע בגליוני הש"ס (לר"י ענגיל, שבת לד:) שכתב דלשון 'הכסוף' נמצא גם בפסחים (מח:) ובנדה (מז.). ונראה כוונתו שכמו שבפסחים ובנדה הכוונה שהתחיל הצבע להשתנות, כך גם בשבת הכוונה היא כן, שלא מסתבר לומר שיש ל'הכסוף' שני משמעויות. וע"ע בספר זמני ההלכה למעשה (מהרב ידידיה מנת שליט"א, ח"ב במאמרו מתי הוא זמן ביה"ש) שהאריך בענין זה, וכתב ג"כ דכוונת הגמרא היא על האדמימות החזקה שבעת שקעה, וכשהאדמימות נחלשת נקרא 'הכסוף' דהיינו שהאדמימות החלה להשחיר, וכמו 'האיר המזרח' או 'האיר היום', שאין הכוונה שכבר יש אור גדול, אלא הכוונה שהתחיל להאיר, כך גם 'הכסוף' הכוונה תחילת ההכספה, ועיי"ש ראיותיו.

20 וראה שם עוד ש'שקיעת החמה' ו'משמשקע החמה' זה דבר אחד.

21 כמו שכתב המאירי (פתיחה למסכת אבות) וז"ל: וראוי שתדע שעד הנה - [היינו עד זמן הראשונים, ולא עד בכלל] היו הישיבות גדולות ונכבדות והתלמידים מרובים תורתם אומנתם, וכל שכן ראשי הישיבות והנסמכים בגאונות שלא היה דרכם למוש מתוך האוהל יומם ולילה, והיו יודעים כל התלמוד על פה או בקרוב לזה, ודברי התורה כולה והתלמוד היו סדורים בפיהם כפרשת שמע, ומתוך כך לא היו רואים לעצמם דצריכים להאריך בחיבוריהם, שכל הפירוש היה סדור בפיהם, והיה בעיניהם כתיבת פירוש הדברים כמי שיכתוב בזמנינו זה לעז המילות, וגרם להם זה שלא היו כותבים רק מעט וכו', ואף גם זאת לא היו מזקיין עצמם לכך אלא לבניהם או קרוביהם [שלא] היו בתכלית שאר התלמידים וכו'. עיי"ש.

22 ראה לשון הרמב"ן (מלחמות שבת ט"ז: מדפי הרי"ף) שכתב וז"ל: אנו ראינו מקצת דבריהם. עכ"ל. וכן מבואר בלשון המאירי (שם) על תשובות רב האי גאון: ורוב הנמצא ממנו מחיבוריו ומתשובותיו הם דברים הראויים לסמוך עליהם. עכ"ל. הרי שלא היו מצויים כל התשובות של רב האי. וראה עוד ברמ"א (ח"מ סי' כ"ה סוף ס"ב) שכתב בשם המהרי"ק (סי' צ"ד, ומובא גם בש"ך יור"ד סוף סי' רמ"ב אות ח'), וזה לשונו: אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרנו על ספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון, ואי הוי שמיע להו הוי הדרי בהו. עכ"ל. ומבואר שזה דבר מצוי שלא היה לראשונים את תשובות הגאונים כשלא נדפסו בספר.

המובאת ברי"ף (שם ג: מדפי הרי"ף) שכתב לענין תענית שפוסק בה מבעוד יום אע"פ שפוסק חזור ואוכל עד שיבוא השמש. וכלשון הזה כתב ג"כ רב שרירא כמו שהביא באו"ז (הלכות תשעה באב סי' תט"ז) וז"ל: בנימוקי רב שרירא גאון זצ"ל פירשו הגאונים יחיד שקיבל עליו תענית שני וחמישי כל ימות השנה ואירע ערב תשעה באב להיות בשני בשבת וכו' סועד פעם אחת טרם יבוא השמש. עכ"ל. וחזינן דדעת הגאונים דאחר שיבוא השמש - שהוא השקיעה הנראית, שוב אסור לו לאכול דאז מתחיל ביה"ש. ואין לומר דכוונת הגאונים לשקיעה השניה דר"ת דהא מבואר ברשב"א (ברכות ב.) דלשון "ביאת השמש" א"א כלל לפרשו על השקיעה השניה דר"ת, עיי"ש, וכן כתב הרשב"א (שם ב:) ג"כ בשם רב האי גאון עצמו דביאת שמשו קאי על תחילת השקיעה, וא"כ חזינן בתשובות אלו דלשיטת הגאונים מתחיל ביה"ש כשהשמש שוקעת באופק דזה נקרא "ביאת השמש".²³ [וזה מתאים היטב עם גירסת הגאונים המובאת בבעל המאור וברשב"א שם ד"ביאת השמש" הוא השקיעה, ו"ביאת אורו" הוא צאה"כ. דאילו לגירסת רש"י ותוס' שם נמצא ד"ביאת השמש" הוא צאה"כ, וזה לא יתכן לפי דברי הגאונים בתשובות הנ"ל דכתבו דמותר לאכול עד ביאת השמש, דהלא נקטינן דביה"ש דת"ב ויו"כ אסור באכילה.]

והנה המהר"י פארגי (שו"ת מהרי"ף סי' מ"ז) בתשובתו לבעל הגינת ורדים הקשה דברשב"א הנ"ל מבואר דהגאונים ורב האי סוברים כר"ת, דהלא הרשב"א (ד"ה רבי חנינא) מפרש את דברי רב האי כשיטת ר"ת דבתחילת השקיעה עדיין לא מתחיל ביה"ש ולא קידש היום ממש, אלא אז הוא רק הזמן שראוי היום ליקדש, דהיינו דמאז יכולים לקבל תוספת שבת. ועוד כותב הרשב"א (ד"ה אלא) אחר שהביא גירסת הגאונים, שלא מיקרי צאה"כ וביאת האור רק בד' מילין אחר השקיעה. אכן באמת כל המדייק בדברי הרשב"א יראה נכוחה דהרשב"א לא קאמר כלל דרב האי והגאונים הם עצמם סוברים כר"ת, אלא הרשב"א מחמת שסבר כר"ת הוא המפרש את הגמ' כשיטת ר"ת ע"פ גירסת הגאונים וע"פ דברי רב האי [וכמבואר להדיא ברשב"א (ד"ה רבי חנינא) שכותב וז"ל: ומ"מ לדברי רב האי זצ"ל נמצינו למדין וכו', ואם כן לא נפרש וכו'], אבל לעולם הגאונים יפרשו את הגמ' כשיטתם דמיד בשקיעה מתחיל ביה"ש, וביאת האור אינו אחר ד' מילין אלא אחר ג' רבעי מיל [ואע"פ שאז עדיין יש אור מ"מ מיקרי ביאת אורו, ואכמ"ל²⁴]. ואדרבה כן משמע פשוט דברי רב האי

23 שוב מצאתי שכן הבין הרא"ה (תענית יב) שכוונת הגאונים היא לשקיעה הנראית. אמנם כיון שהרא"ה ס"ל כשיטת ר"ת, לכן כתב לפרש על תשובת רב האי הנ"ל שהוא מדבר באופן שקיבל את התענית, שאז לפני השקיעה אין מועיל קבלה ע"פ דברי הרמב"ן בתורת האדם (ענין אבלות ישנה) שלפי שיטת ר"ת אין שייך קבלה קודם השקיעה, ואינו נאסר כי אם מביאת השמש שאז נאסר מטעם קבלה. אמנם לקמן (ד"ה ולאחר העיון) נביא שרב האי כותב להדיא להיפך שבקבלה הוא נאסר אף קודם ביאת השמש ורק אם לא קיבל מותר לו לאכול עד ביאת השמש, וא"כ קמה וגם נצבה הראיה שרב האי סובר שביה"ש מתחיל בשקיעה והקבלה היא דווקא קודם.

24 ענין זה שאחר צאה"כ יש עדיין אור נמצא בהרבה ראשונים ואחרונים (ראה בר"ן ריש פסחים בשם הראב"ד, וראה בבנימין זאב סי' רכג, וע"ע באג"מ ח"א סי' כד שהאר"ן בענין זה), וכעת אביא רק את הראשונים שכתבו טעמים לזה. ראה באור זרוע שכתב (הלכות תענית סי' תד) דשקיעה"ח דתענית היינו חשיכה. וכתב שם עוד מיהו אם רואה שלשה כוכבים אע"פ שאינו חשיכה לגמרי מותר לאכול וכו' שכן במוצאי שבתות ויו"ט כבר מותר במלאכה. עכ"ל. ומבואר מדבריו דבזמן צאת הכוכבים אף שעדיין לא נחשך לגמרי, מ"מ כיון דלגבי דיני התורה חשיב לילה, וחזינן דהתורה לא אכפת ליה באור זה, לכן שייך לקרוא לזה ביאת האור, כיון דהתורה מחשיבתו לחשיכה. וע"ע בחידושי הריטב"א (ברכות ב:) שכתב דהאור שיש אחר צאה"כ אינו אור השמש אלא הוא אור מן הרקיע הרואה פני הארץ, ולכן שייך לומר דהוי ביאת אור השמש לגמרי, עכ"ד. וע"ע בפירוש למסכת ברכות הנדפס בגניי שכטר ח"ב (והעתיקו בסוף ספר הזמנים בהלכה וכתב שניתן להניח שהמחבר היה תלמידו של רבינו ניסים גאון) שכתב קצת באופן אחר וז"ל: אמר המחבר יש להקשות מאחר דאוקמינן דהאי ובא השמש ביאת האור הוא - [דהיינו צאה"כ] וכו',

שבתחילת השקיעה קדש היום²⁵ ואז מתחיל ביה"ש. ויש להניח דמרום שהדברים פשוטים לכן לא טרח הגינת ורדים בתשובתו למהר"י פארג"י (נדפס בשו"ת גינת ורדים החדש בסוף כרך א') לתרץ את הקושיא הזאת של המהר"י פארג"י. וגם החיד"א אע"פ שבספרו ברכי יוסף (סי' רס"א) הזכיר את קושית המהר"י פארג"י מ"מ בספרו מחזיק ברכה (שם) שחיברו אח"כ נקט בפשטות להלכה כשיטת הגאונים החולקים על ר"ת, ולא חש כלל לקושית המהר"י פארג"י. וכן כל האחרונים אע"פ שבדואי ראו את דברי המהר"י פארג"י המובאים בברכי יוסף [ובדואי יש גם הרבה אחרונים שראו את דברי המהר"י פארג"י עצמו בשלמותם], מ"מ לא חשו לזה כלל.

והנה בארחות חיים (הלכות יום הכפורים סעיף ג') כתב וז"ל: וצריך להוסיף מהחול על הקודש בכניסתו וביציאתו וכו'. וכתב הרמב"ן ז"ל כי זמן התוספת שמוסיפין ביום הכפורים ושבתות וימים טובים משעה שמתחיל השמש להשתקע ואינו זורח בארץ, עד סוף השקיעה

למה די ביציאת הכוכבים והלא אור השמש ישאר אחר יציאת הכוכבים בעולם זמן ארוך כמו שעה או קרוב ממנה. והאי קושיא נמי איכא לאקשוייה אהא דגרסינן וכו' שלשה [כוכבים] לילה. ופירוקה דהאי קושיא כדאיתחזי לי וכו' כך הוא, הכוכבים שברקיע אינם שוקעים כולם ביום, אלא אור השמש יחביא אורם, לפי עוצם אור השמש ומיעוט אורם. וגם אחר שקיעת השמש במעט, [עדיין] יעלם אורם מן האור שנשאר ברקיע מהשמש, ולא יראו הכוכבים לעין האדם אלא עד שיתגבר אורם על האור המצוי מהשמש וכו'. והואיל ונראו הכוכבים הרי בא אור השמש מעל מקצת העולם והוא מקום הכוכבים ושלמעלה ממנו מצד המזרח מהרקיע. ואע"פ שעדיין לא נשתקע שאר האור לא מהארץ ולא ממערב הרקיע וכו'. שביאת אורו לא כל האור מהעולם, אלא ביאת האור ממקום הכוכבים שהוא ביאת רובו מהעולם כולו. וקודם לזמן הזה דהוא קודם צאת הכוכבים לא בא מהאור דבר שירגיש בו אדם. וזה הוא הנראה לי בעין דעתי לא ב[ק]לה מפי אחרים. עכ"ל. [וע"ע בספר אוצר הזמנים - חנוכה (פ"ה הערה 264) שכתב וז"ל: שאלתי את הגר"ח קנייבסקי שליט"א האין הם מפרשים את הלשון 'משתקע החמה' [לגבי זמן הדלקת נרות חנוכה], דאיהו שקיעה יש בעת צאה"כ לפי הגאונים. והשיב לי שכיון שבאותו זמן יוצאים ג' כוכבים בינונים, הרי נסתלק אור מסוים מן הרקיע, והסתלקות האור ההוא נקראת בשם 'משתקע החמה' ששקעה קצת מאור החמה כשיעור שמאפשר ראיית ג' כוכבים. עכ"ל. וכדבריו כבר כתב הגר"א (סי' רס"א) וז"ל: וזהו 'בין השמשות' בין ביאת השמש להתחלת ביאת האור שהוא בהכסוף שאז נשקע אורה מלהאדים. עכ"ל.]

25 ויש להוסיף דמלבד הא דפשטות דברי רב האי היינו דקידש היום הוא כפשוטו שמתחיל ביה"ש, ולא כדחוקק של הרשב"א דקידש היום היינו משעה שראוי ליקדש, ג"כ קשה מאוד לומר דרב האי סובר כר"ת, דהא רב האי בא לומר שביין תחילת השקיעה לצאה"כ אין ביניהם עוד זמן שיכולים לומר עליו דאז מתחיל זמן קר"ש של ערבית לרבי חנינא, ואם נאמר דרב האי ס"ל כר"ת א"כ יכולים לומר שזמן קר"ש של רבי חנינא מתחיל בשקיעה השניה שאז מתחיל ביה"ש. ועוד קשה דא"כ רבי יהודה דהקשה לר"מ דכהנים מבעוד יום הם טובלין ולא יתכן שיוכלו אז לקרות קר"ש, כ"ש דהיה לו להקשות כן על רבי אליעזר שזמנו הרבה קודם ביה"ש. ובביאור מרדכי לר"מ בנעט (ברכות פ"א אות ג') הקשה עוד וז"ל: דלדבריו זמנו של רבי מאיר מאוחר לדרכי אליעזר ומוקדם לדרכי יהושע, וא"כ בהא דקאמר בסוגיא דעני מאוחר דאל"כ היינו דרבי אליעזר, הוה ליה למימר היינו דרבי מאיר, דהא רבי אליעזר מוקדם טפי. עכ"ל. וכדי ליישב קושיות אלו ע"כ צ"ל דרב האי לא ס"ל כר"ת, וממילא מיושב הכל. אלא דכפי הנראה כיון דהרשב"א סבר כר"ת, ולא ידע הרשב"א דהגאונים פליגי על ר"ת, לכן דחק בדברי הגאונים שיתאימו גם לשיטת ר"ת על אף כל הקושיות הנ"ל. וראה לדברינו דהא הרשב"א עצמו כתב לעיל דלא יתכן שאפשר לקרות קר"ש מפלג המנחה כיון שהוא זמן רב קודם צאה"כ, ולא רצה שם לומר דכיון דראוי היום ליקדש מפלג המנחה לכן יכולים לקרות קר"ש מאז. וע"כ דמש"כ הרשב"א כאן דלרב האי בשיטת רבי אליעזר יכולים לקרות קר"ש משעה שראוי היום ליקדש, לא כתב כן רק משום שלא ידע הרשב"א דרב האי פליג על ר"ת, ולכן לא היה לו דרך אחרת לפרש דברי רב האי, והוכרח להגיע לידי דוחקים, ודו"ק. וכ"כ הגר"ש אויערבאך שליט"א בקובץ צהר (ח"ח - אוהל ברוך, עמודים רצ"ט - ש"א) שברור שכל מה שכתב הרשב"א בשיטת רב האי הם הוספה של הרשב"א ואינם מדברי רב האי. ועיי"ש שהאריך בזה והביא שם את הראיה הראשונה הנ"ל, וכתב עוד ראיה שהרי הרשב"א עצמו כשהביא את שיטת ר"ת לא כתב זאת בשם רב האי, ואם רב האי היה כותב כר"ת בודאי היה הרשב"א כותב זאת בשם רב האי, ומוכח שרב האי לא כתב מעולם כדברי ר"ת.

שנשקע כלו ברקיע והוא עדיין כנגד חלונו ופני הרקיע מאדימין כנגד חלונו, הוא בכלל התוספת שמוסיפין מחול על הקודש, והוא מהלך ג' מילין ורביע מיל, רצה להוסיף כל זה מוסיף, רצה לעשותו מקצתו חול ומקצתו תוספת עושה, ובלבד שיוסיף ממנו מעט, כלומר כרגע מן הזמן הזה, שלא נתנו חכמים שיעור לתוספת זה למטה, אלא שיוסיף שיעור הנראה לעינים שעדיין הוא יום ולא ספק לילה. עכ"ל [-הרמב"ן]. וכן נמי כתב רב האי גאון ז"ל בתשובה. עכ"ל האר"ח. וראיתי שיש שהבינו שכוונת האר"ח דרב האי גאון סובר כשיטת ר"ת. והנה מיד במושכל ראשון לא הבנתי מה הראיה שכוונת הארחות חיים היא שרב האי גאון סובר כשיטת ר"ת, הלא הארחות חיים כאן לא בא כלל להשמיענו את דינו של ר"ת עד מתי הוא יום, אלא עיקר דברי הארחות חיים הם דברי הרמב"ן שחידש שהתוספת תלויה בדעת האדם רצה עושה תוספת גדולה רצה אינו עושה²⁶, שזהו עיקר מה שרצה הארחות חיים להשמיענו כאן, וע"ז הוא אומר שכך סבר ג"כ רב האי גאון, אבל מאן ימא שרב האי גאון סבר נמי כהרמב"ן לגבי זמן התוספת שהוא בדווקא אחר השקיעה. וכן חזינן בארחות חיים עצמו בהלכות שבת (דין הדלקת הנר בע"ש סעיפים ג ד) שכתב האר"ח את ב' דינים אלו בשני סעיפים נפרדים, בסעיף אחד כתב שזמן התוספת היא דווקא אחר השקיעה, והמשיך באותו הסעיף לכתוב דינים נוספים, ואח"כ בסעיף שאח"כ כתב את הדין שהתוספת תלויה בדעת האדם, הרי שאין ב' דינים אלו קשורים זה בזה. וא"כ תפסת מועט - שרב האי גאון סבר שהתוספת תלויה בדעת האדם - תפסת, תפסת מרובה - שרב האי גאון סבר כשיטת ר"ת - לא תפסת.

וכן מסתבר לומר שכוונת הארחות חיים היא רק שרב האי גאון סבר כהרמב"ן לענין דין התוספת, כי אם נאמר שכוונתו ג"כ שרב האי גאון סבר כהרמב"ן לענין דין בין השמשות, נצטרך לומר דתשובות רב האי גאון שהיו בידי המהר"ם אלאשקר אינם מרב האי גאון, והמהר"ם אלאשקר טעה ביחסו את התשובות לרב האי גאון, והלא פשוט שלא מסתבר לומר כן, ולכן בודאי מסתבר כנ"ל שרב האי גאון סובר כהרמב"ן רק לענין דין התוספת, ולא לענין בין השמשות, ולא נשוייה למהר"ם אלאשקר כטועה.

ולאחר העיון מצאתי שהארחות חיים כותב בהלכות תענית (סעיף ו) וז"ל: כתב הריא"ף ז"ל (תענית ג:) ולענין תענית שפוסק בה מבעוד יום חזינן לגאון דכתב חוזר ואוכל ואף על פי שפסק עד שיבא השמש כל זמן שלא קיבל עליו תענית, אבל אחר שקיבל עליו התענית אסור לאכול ולשתות אפילו מים, וכן שדר רבינו האי גאון ז"ל. עכ"ל הארחות חיים שם. והנה תשובה זו של רב האי גאון שמזכיר הארחות חיים נדפסה בגנוי שכתר (ח"ב עמ' 412) וז"ל: ותענית שפוסק בה מבעוד יום היכא דלא קיבל עליה לתענית אע"פ שפוסק [חוזר] ואוכל עד שיבוא השמש. אבל היכא [דקבל ע] לה [עניק] [תענית] איתסר ליה למיכל. עכ"ל. וחזינן דדעת רב האי גאון היא כדעת הרמב"ן שאין לתוספת שיעור קבוע, אלא זה תלוי בדעתו, אם קיבל עליו נאסר, ואם לא קיבל מותר לו לאכול עד ביאת השמש. וא"כ כיון שחזינן שהארחות חיים עצמו הזכיר תשובה זאת של רב האי גאון, א"כ פשוט דהארחות חיים בהלכות יום הכפורים גם כן איירי בתשובה זו של רב האי גאון. וזהו ראיה ברורה

26 ופליג על הראשונים הסוברים דהתוספת אינה תלויה ברצון האדם אלא יש לה זמן מסוים קבוע. עיי' בשיטמ"ק (ביצה ל.) דכתב בשם ר"י דתוספת הוא חצי שעה, וכ"נ דעת רבינו מנוח (הלכות שביתת עשור פ"א ה"ו), וע"ע בערוגות הבשם (ח"א עמוד 224), ובספר הבתים (שערי המלאכות האסורות ביום השבת שער שיש) כתב שיש מי שאמר ששיעור התוספת שעה, וכן נראה דעת הראב"ן (סי' ב וסי' קע). וכן פליג נמי על דעת הראב"ד (מובא בתוס' הרא"ש מו"ק ד. וברבינו מנוח הל' שביתת עשור פ"א ה"ו) שהתוספת הוא רק כדי שלא יכנס לבית הספק, אבל א"צ להוסיף מן הודאי שלא מחמת הספק.

שכונת האר"ח דרב האי גאון בתשובה כתב כדברי הרמב"ן בדין התוספת דאין צריך לעשות תוספת גדולה, אלא התוספת תלויה ברצון האדם, ורק בקבלה נאסר, ואין כלל כוונת הארחות חיים לומר שרב האי גאון סובר כשיטת ר"ת.

אחר כתבי זאת מצאתי בספר מאמר מרדכי (סי' תרח ס"א) שהעתיק המאמר מרדכי את דברי הארחות חיים, והסביר ג"כ כנ"ל שכל הנושא הוא כמה הוא שיעור התוספת, וע"ז הביא הארחות חיים את דברי רב האי גאון, ואילו אימתי הוא זמן התוספת זהו ענין צדדי וכתבו המאמר מרדכי רק בסוגריים כי אין הנושא כלל אימתי הוא שיעור התוספת, עיי"ש²⁷, וברוך שכיוונתי.

עוד תשובה מהגאונים מצאנו בתשובות הגאונים שערי תשובה (סי' רל"ג) על מה דאיתא (שבת כ"א): דזמן הדלקת נר חנוכה הוא עד דכליא ריגלא דתרמודאי, שכתבו שהתרמודאי היו מתאחרין לאחר כל בני אדם עד שחשכה. עכ"ד. והנה זה פשוט דהכוונה היא שהתרמודאי היו מתאחרים כל זמן שהיה עדיין מעט אור בארץ, אבל כשהחשיך לגמרי בארץ היו גם התרמודאי חוזרים לבתיהם אף שעדיין היה מעט אור בשמים באופק המערב. והנה לומר מתי הוא הזמן המדויק שכבר אין שום אור בארץ הוא דבר קשה, אבל עכ"פ ברור שאחר שעברה שעה מהשקיעה כבר בודאי אין שום אור מורגש בארץ. וכיון שכן נמצא דלשיטת ר"ת דמשתשקע החמה הכוונה [לפי הראשונים המקדימים ביותר] לשקיעה השניה שהוא לכה"פ כשעה אחר השקיעה א"כ עכ"ל לומר דס"ל לר"ת דתחילת זמן ההדלקה הוא כשחשיכה והתרמודאי היו מתאחרין אחר שחשיכה, ומדאמרו הגאונים שסוף הזמן הוא כשחשיכה, על כרחך דהם סברו דתחילת הזמן הוא בשקיעה [או בסוף השקיעה שהוא ג' רבעי מיל אח"כ] שאז עדיין יש אור בארץ, וסוף הזמן הוא כשחשיכה. ופליגי על ר"ת.

רב ניסים גאון; בתשובתו המובאת בשו"ת מהר"ם אלאשקר (שם) וז"ל: גבול עד הערב [הוא] עד שתיפול העגולה של השמש, והיא שקיעת החמה, ומשקיעת החמה ועד צאת הכוכבים [הוא] בין השמשות. עכ"ל.

תלמיד רב ניסים גאון [או קדמון אחר בתקופה זאת]; בפירושו למסכת ברכות (נדפס בגניז שכתב ח"ב, ובסוף ספר הזמנים בהלכה) סובר כשיטת הגאונים והאריך להסביר השיטה. [העתקתי חלק מדבריו לעיל בהערה 24].

ספר הזהיר [או: והזהיר]²⁸; כתב להדיא כהגאונים וז"ל: והזהיר הקב"ה את ישראל שישמרו את השבת. וכיון שמדליקין נרות לכבוד השבת אסור להם להדליק אלא מבעוד יום

27 אך המאמר מרדכי מבאר שכונת הרמב"ן ורב האי גאון המובאים באר"ח הוא שאין די בתוספת כל שהוא, אלא צריך שיוסיף שיעור הנראה לעינים, דהיינו כגון רביע שעה לפחות או חצי שעה [כדברי המאמר מרדכי בתחילה, עיי"ש]. אמנם האמת הוא שהאר"ח העתיק דברי הרמב"ן בקיצור, אך באמת בדברי הרמב"ן עצמו בתורת האדם מבואר להדיא שכונתו היא שדי בשיעור קטן, ובלבד שתהיה התוספת בזמן שברור שהוא עדיין יום, וא"צ שיעור גדול, וגם בדברי רב האי גאון בתשובתו שהבאתי למעלה מוכח שדעתו שא"צ שיעור גדול, וע"כ שזהו גם כן כוונת הארחות חיים וכמו שכתבתי למעלה. אלא שהמאמר מרדכי לא ראה את דברי הרמב"ן בתורת האדם, וכמו שהוא עצמו כותב (סי' שיא ס"ב) לגבי ענין אחר: ומי יתן והיה נמצא אצלנו ספר תורת האדם להרמב"ן ז"ל לראות הדברים בשרשם, עכ"ל, ולכן חשב המאמר מרדכי שכונת הרמב"ן היא שצריך שיעור גדול. [אמנם אח"כ הגיע לידו ספר תורת האדם, וכפי שהוא כותב שם: אחר זמן רב שכתבתי זה בעשותי מהדורה שלישית בא לידי ספר תורת האדם להרמב"ן ומצאתי שם וכו'. עכ"ל. אך מ"מ כשכתב את דבריו בסי' תר"ח עדיין לא היה לו עדיין את דברי הרמב"ן, וכדחזינו שהעתיקם רק מתוך לשון האר"ח, ולכן חשב שכונת הרמב"ן היא שיש להוסיף שיעור גדול.]

28 בשם הגדולים (מערכת ספרים ערך והזהיר) כתב דמהר"א שטיין (בנימוקיו על הסמ"ג) כתב דספר הזהיר נקרא והזהיר עם ו', והביא ראיות. ובתוס' מנחות (ק"ט. ד"ה לא ישמשו) כתוב ספר הזהיר. עכ"ד. ויש לציין

שנאמר לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת. וצריך אדם שיגמור כל מלאכתו מבעוד יום שנאמר ששת ימים תעשה מלאכה וגו'. וכיון שהחמה שוקעת בערב שבת אסור ליגע במלאכה. ואם ראה החמה ששקעה ולא הדליק את הנר אסור להדליק. עכ"ל (הו"ד באו"ז הלכות ערב שבת סי' י"א). ומדויק היטב בלשונו שכתב "ואם ראה החמה ששקעה" שהוא מדבר בשקיעה הנראית דהיינו כשהשמש שוקעת באופק, שהרי בשקיעה השניה דר"ת אין רואים כלל את החמה. ופשוט.

ספר הקנה (דף כה). וספר הפליאה (דף לו); כתב וז"ל: ויוסיף [-בער"ש] מחול אל הקודש, כי כנסת ישראל אע"פ שהיא משתדלת ונוטרת הכרמים החיצונים מתקדשת לביל שבת, וגם אתה תקדשה בעוד חול. ועם חשיכה ימשמש בגדיו וידליק ויאמר בואו כלה ומלכתא להעשות הקריאה למעלה. ובעוד השמש בראשי אילנות יקדש היום ויתפלל תפלת שבת הם קדושי אשה, וינוח ויתענג ויסיר מלבו כל אנחה וכל מחשבות כאלו מלאכתו עשויה ואין חסר לו שום דבר. עכ"ל. ומבואר היטב שדעתו שזמן תוספת שבת הוא קודם השקיעה, עוד לפני שהשמש בראשי האילנות, ואז הוא הזמן הנקרא 'עם חשיכה', דהיינו שמעט אח"כ הוא כבר שבת. והיינו כשיטת הגאונים.

רבינו חננאל; כן כתב הרב בעל התניא בסידור (שם) דר"ח סובר כשיטת הגאונים. והוציא זאת הרב ממה שכתב בשבלי הלקט (סי' ל') וז"ל: מצאתי בשם רבינו חננאל ז"ל מי שהדליק את הנר בערב שבת אחר שקיעת החמה הרי זה חייב מלקות אם הדליק בשוגג. ואם ידע שזה אסור והדליק את הנר אחר שקיעת החמה היו קונסין אותו. ואם לא קיבל, היו מחרימין אותו ומנדין אותו ונמנעין מלדבר עמו אפילו קרובו. ואם דברו עמו קרוביו הן שרויין עמו בנידוי עד שיעשו תשובה. כי כל אחר שקיעת החמה שבת ממש. והלא אסור לומר לא"י להביא מים מן הבור או דבר אחר, ואילו עשה כן כאילו הביאו בעצמו וחייב. עכ"ל.²⁹

דאע"פ שהראשונים מביאים הרבה מספר הזהיר, והיה הספר מצוי בידם, מ"מ אנו לא זכינו לאורו כ"א לחלק ממנו (כך א' על סדר חומש שמות, וכך ב' על סדר חומש ויקרא ובמדבר) שנדפס בלייפציג בשנת תרל"ג ע"י הרב ישראל מאיר פריימן אב"ד דק"ק אסטראווא. והמו"ל הנ"ל כותב בהקדמתו שמחבר הספר הוא רבינו חפץ אלון המוזכר בתשובות הרי"ף (סי' ק"ט), והיה חי בזמן רב האי גאון. והביא עוד שם שבספר נחל אשכול (ח"א דף כ"ט) כתב שרב נטוראי חיברו, ואח"כ חזר מדבריו ודימה שמחבר הלכות א"י חיברו. 29 והנה המנ"כ (מאמר א' פ"ו) רצה לדחות דיתכן שהר"ח סובר כר"ת דאחר השקיעה היו יום, ומה שכתב הר"ח לענוש מי שהדליק הנר אחר שקיעה, הוא משום דכבר נהגו כל ישראל לקבל שבת מהשקיעה. אכן כנראה לא ראה המנ"כ את השבלי הלקט ורק ראה מה שהובא בב"י (סוף סי' רס"ג) ושם מובא רק תחילת לשון הר"ח, אבל באמת בהמשך לשון הר"ח שכותב "כי כל אחר שקיעת החמה שבת ממש" מדויק היטב דאין הטעם משום שקבלו הקהל שבת אלא משום שבשקיעה חשיב כבר שבת. [וגם מש"כ הר"ח "והלא אסור לומר לא"י קשה מאוד לומר דהיינו משום שקבלו הקהל שבת, שהרי לא מצאנו שום מ"ד שאם קבלו הקהל שבת קודם הזמן אסור אז לומר לא"י לעשות מלאכה.] שוב ראיתי שגם המנ"כ סובר שדעת הר"ח כשיטת הגאונים, אלא שרצונו לומר שהטעם שהב"י הביא את דברי הר"ח אף שהב"י סובר כר"ת, הוא משום שראוי להחמיר ולענוש מי שעשה מלאכה אחר השקיעה גם אם ההלכה כר"ת, משום המנהג שנהגו כל ישראל להחמיר.

ובספר אורות חיים (פ"ט אות ג') כתב דכוונת ר"ח היא לגמר שקיעה שהוא צאה"כ. דאי קאי על ביה"ש כיצד קאמר שאסור לומר לא"י להביא מים מן הבור או דבר אחר, הלא אנן קיי"ל (או"ח סי' רס"א סעיף א', וסי' שמ"ב) דבביה"ש מותר שבות דאמירה לעכו"ם לצורך מצוה או טרוד, וא"כ כאן דמסתמא צריך למים בשבת מותר אמירה לעכו"ם בביה"ש. עכ"ד. אכן לענ"ד פשוט דא"א לומר דכוונת הר"ח לצאה"כ, דא"כ יהיה משמע דדוקא אחר צאה"כ אסור ליהודי להדליק הנר, דלזה נתכוון הר"ח במה שכתב "אחר שקיעת החמה", אבל קודם יהיה מותר. ואיך יתכן לומר כן, הלא אף קודם צאה"כ אסור דאז הוי ביה"ש. [וגם נראה פשוט שאף יהיה חייב עונש ע"ז, דעונש ספק דאורייתא הוא יותר חמור מודאי. ובפרט דהר"ח כתב כאן דאף על איסור דרבנן דאמירה לעכו"ם הוא חייב עונש.] ועוד קשה מה שכתב הר"ח "כי כל אחר שקיעת

עוד נלע"ד להוכיח מדברי הר"ח (שבת ל"ה:) על הא דאמר רבא לשמעיה [לג' הר"ח: לבני מחזוא] אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן, אד[איכא] שמשא אריש דקלא אתלו שרגא - [פירוש: הדליקו הנן]. ביום המעונן מאי, במתא חזי תרנגולא [-אימתי עיילו בקניייהו], בדברא חזי עורבי [-אימתי עיילו בקניייהו], א"נ אד[נ]ני. עכ"ל הגמ'. וכתב הר"ח וז"ל: אדוני, פי' ירקות השדה הן ידועין העלין שלהן בבוקר מתפתחין ומתפשטין, ומבין השמשות מתכווצין ונראין כסתומין. עכ"ל. והנה כתב הרמב"ן (תורת האדם ענין אבילות ישנה) דהזמן דשמשא אריש דקלא הוא קודם שקיעת החמה [וכתב דלשיטת ר"ת צ"ל דהרחקה יתירא היא לתוספת משום דלא קים להו בשיעורא דרבנן]. וכ"כ גם בהגהות מרדכי (שבת סוף פרק ב"מ) דזמן שמשא אריש דקלא זמן התרנגולים הוא מבעוד יום [ודעתו דזה עוד קודם ביה"ש של היראים]. וכ"כ היראים (סי' רע"ד). וכן פשוט במציאות שאחרי השקיעה כבר אין נראית השמש בראשי הדקלים. וכמו"כ פשוט דגם שאר הזמנים שנאמרו בגמ' הנ"ל גם הם קודמים להשקיעה, דאל"כ יסתכלו בשאר הסימנים גם ביום שאינו מעונן ויוכלו להדליק תמיד אחר השקיעה. אלא ע"כ דגם שאר הסימנים קודמים לשקיעה. וא"כ מדכתב הר"ח "ומבין השמשות מתכווצין ונראין כסתומין" נמצא דס"ל דמיד בשקיעה מתחיל ביה"ש [ולא כשיטת ר"ת שאז הוא הרבה קודם ביה"ש כנ"ל. וכן נראה ג"כ כוונת הר"ח (פסחים ק"ה). שכתב וז"ל: ואין אנו צריכין לחקור ההגיע עת הקידוש מן הגגות ומראשי הדקלים. עכ"ל. והיינו שכיון שתלמידי רב ידעו שכבר שקעה החמה, א"כ אינם צריכין לשלוח שליח לבדוק זאת בגגות ובראשי הדקלים. ומבואר דכשאין החמה נראית בגגות ובראשי הדקלים אז מתחיל ביה"ש]. והיינו כשיטת הגאונים.

וראה עוד ברבינו חננאל (שבת פ"ו:) ש'שקיעת החמה' ו'שתשקע החמה' הם דבר אחד.

ובספר תורת יום ולילה (מהרב אליעזר הול שליט"א סי' א' הערה ו') הביא ראיה נוספת שהר"ח סובר כשיטת הגאונים, שהרי הר"ח מפרש בגמ' שבת (לה). שאמרו 'הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה' שהכוונה שיטבול בימה של טבריא, והנה הלא לר"ת ע"כ צריך לפרש (ראה רמב"ן בתורת האדם ענין אבילות ישנה, ורשב"א שבת לד:) שמחשבין ג"כ את הירידה [והעליה אח"כ] מהר הכרמל שזה לוקח זמן רב ונמצא שכאשר יניח חמה בראש הכרמל שהוא לפני שקיעה הנראית עד אשר ירד מן

החמה שבת ממש", דאם כוונתו לצאה"כ הלא זה פשיטא. אלא ברור דכוונת הר"ח לביה"ש וע"ז קאמר שכיון שכבר שקעה חמה דינו כשבת ממש. ומה שהקשה באורות חיים י"ל דס"ל לר"ח [דפסקין כרבנן (ערובין ל: לד:)] דגזרו על שבות בביה"ש אפילו לצורך מצוה כמו בשבת עצמה. וכן משמע פשוט לשון הר"ח שכתב "כי כל אחר שקיעת החמה שבת ממש, והלא אסור לומר לא"י להביא מים מן הכור או דבר אחר, ואילו עשה כן כאילו הביאו בעצמו וחייב", ומדויק דבא לומר שאחר השקיעה הוי שבת ממש כמו אחר צאה"כ ואסור אז לומר לא"י לעשות מלאכה דאורייתא והוי כאילו הישראל עשה בעצמו המלאכה ויהיה חייב מלקות או קנס. וכן דעת הגהות אחרונות דמרדכי (שבת רמז תס"ו, ומובא בב"י סי' רס"א), וכ"כ בחידושים המיוחסים להר"ן (שבת ל"ד), ובשיטמ"ק (ביצה ל.). וכ"כ בפסקי הרי"ד ובתוס' רי"ד (שבת ל"ד). שרק לערב בביה"ש ערובי חצירות מותר כיון שאינו אלא ביטול רשות בעלמא, אבל אמירה לגוי אסור כדין כל שבות שגזרו עליו בביה"ש. עכ"ד. וכן במאירי (שבת ל"א:) כתב דיש שפירשו דאסור בביה"ש להדליק הנר אפי' ע"י גוי, אף הוא חלק עליהם. וע"ע בכל בו (סי' ל"ו) שהביא ב' הדיעות. עוד י"ל דאירי הר"ח בגונא שא"צ למים לצורך שבת כ"כ, וכמו פשטא דמתני' (שבת ל"ד). דבספק חשיכה אין מעשרין את הודא ואין מטבילין את הכלים אף דהוי שבות, דכתב המ"מ (הלכות שבת פכ"ד ה"י) בשם המפרשים דאירי בשאינו צורך מצוה. [עוד היה אפשר לתרץ דסבר הר"ח כשיטת הראב"ד המובאת בריטב"א (עירובין ל"ב: ל"ג). וברשב"א (שם ל"ג:)] שמה שאמרו שכל שהוא משום שבות לא גזרו עליו בביה"ש הכוונה שחשבו כאילו הוא מותר ולא פסלו עירובו משום איסור שבות, אבל לא התירו כלל לעשות שום שבות בביה"ש, וכל שאסור בביה"ש אסור גם בשבת, חוץ ממה שהתירו במשנה (שבת ל"ד). שהם שבותים הקלים. אכן פשוט לשון הר"ח (עירובין ל"ב:) מבואר שלרבי שלא גזרו על שבות בביה"ש מותר אז לעשות שבות].

ההר וכו' הכל יחד לוקח זמן רב ושפיר זה מתאים לשיטת ר"ת, אבל לר"ח שמדובר בעומד על יד ים כנרת א"כ בודאי אין הכוונה שירד מן ההר שהרי כלל אינו עומד על הר הכרמל [שהרי הכרמל סמוך לים הגדול ולא לכנרת, וכמבואר בירושלמי ריש ברכות] אלא רק עומד על יד ים כנרת ומביט למערב למרחוק ע"מ לראות את גוף החמה עצמה בראש הר הכרמל, וע"כ שסבר הר"ח כשיטת הגאונים שבזמן מועט אחרי השקיעה הנראית הוי כבר ביה"ש.

וראיתי באורות חיים (פ"ט אות ג') שרצה להוכיח דסובר הר"ח כר"ת. וראיתו מהא דכתב הר"ח (שבת כ"ג:) וז"ל: דביתו דרב יוסף הוית מאחריה ומדלקה סמוך לחשיכה בע"ש. אמר [לה] רב יוסף תנינא לא ימיש עמוד הענן יומם וגו' מלמד שעמוד הענן משלים לעמוד האש. כלומר בא עמוד האש ועדיין עמוד הענן קיים. סברא להקדומי טובא, תנא (ל)ה הוה סבא ובלבד שלא יקדים ובלבד שלא יאחר, אלא בעת שקיעת החמה קודם כמעט תהיה הדלקה. עכ"ל. וכתב באורות חיים דממה שכתב הר"ח ד'בעת שקיעת החמה קודם כמעט תהיה הדלקה' משמע דמש"כ הר"ח בתחילת דבריו דהיא הדליקה סמוך לחשיכה כוונתו סמוך (לצאה"כ) [לשקיעה שניה], דאי כוונתו במש"כ סמוך לחשיכה לסמוך לשקיעה, א"כ מה הוסיף לומר לה ד'בעת שקיעת החמה קודם כמעט תהיה הדלקה' הלא זה הוא מה שעשתה כבר בתחילה וכבר אמר לה ע"ז רב יוסף שאינו טוב, אלא ע"כ דסמוך לחשיכה היינו אחר השקיעה, וס"ל לר"ח כשיטת ר"ת דאחר השקיעה הוי יום ורק מטעם דלא ימיש אמר לה רב יוסף דצריכה להדליק קודם השקיעה. עכ"ד. ודבריו קשים מאוד דאיך יתכן דאף שמדינא מותר לר"ת לעשות מלאכות זמן רב אחר השקיעה אעפ"כ אם הדליקה אז הנרות זה כבר מיקרי ובלבד שלא יאחר.³⁰ [ויותר היה ראוי לומר לפי דבריו דסובר הר"ח כהגאונים דמיד בשקיעה מתחיל ביה"ש, אלא דהמ"ד כאן בגמ' הוא רב יוסף, והוא ס"ל (שבת ל"ד): דאחר השקיעה כ"ז שפני מזרח מאדימין הוי יום, ולכן כשהדליקה מתחילה אחר השקיעה אמר לה רב יוסף דאף שעדיין הוי יום מ"מ היא צריכה להקדים ולהדליק קודם השקיעה משום לא ימיש]. אכן למעשה הדברים פשוטים וברורים דבודאי סובר הר"ח כהגאונים, ומש"כ הר"ח ד'בעת שקיעת החמה קודם כמעט תהיה הדלקה', כוונתו דלא תדליק סמוך ממש לשקיעה כמו שעשתה בתחילה, אלא תדליק קודם מעט. [וה-כ' היא תיקון לשון בעלמא, וכאילו כתב 'כמו מעט'. ואולי צריך לנקד כְּמַעַט, ולא כְּמַעַט]. וכן הוא ג"כ לשון הר"ח לגבי מנחה (ברכות כ"ז). שכתב וז"ל: ועכשיו נהגו כל ישראל כרבנן להתפלל מנחה עד הערב וכו' דאמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן מצוה להתפלל עם דמדומי חמה וכו'. ואע"ג דלייטי עלה במערבא, הני מילי מאן דמאחר טפי, אבל קודם ביאת השמש כמעט שפיר דמי. עכ"ל. וכ"כ עוד (שם כ"ח:) וז"ל: כל הדוחק תפלת מנחה עם דמדומי חמה אם יזדמן לו טורדת שעה ולא יתפלל חשך השמש ונמצא בטל מן התפילה, הלכך להקדים כמעט טפי עדיף. עכ"ל. וחזינן דכך הוא לשון הר"ח, דכשכותב 'קודם ביאת השמש כמעט' או 'להקדים כמעט' כוונתו שלא יהיה סמוך ממש לשקיעה אלא יקדים קודם מעט. וא"כ ג"כ הכא שכתב הר"ח ד'בעת שקיעת החמה קודם כמעט תהיה הדלקה' כוונתו דלא תדליק סמוך ממש לשקיעה אלא תדליק קודם מעט.³¹ ובאמת הראב"ה (סי' קצ"ט) העתיק את דברי הר"ח הנ"ל, אך במקום לכתוב 'קודם

30 ובראשונים מבואר להיפך שאסור להקדים כ"כ הרבה, והוא בכלל 'ובלבד שלא יקדים', ורק אם מקבל שבת בעת ההדלקה מותר לו להקדים קודם השקיעה ולהדליק בפלג המנחה.

31 ואין להקשות א"כ שמתחילה הדליקה ממש סמוך לשקיעה א"כ היה רב יוסף צריך לומר לה שתקדים משום תוספת שבת, ש"ל שרב יוסף לית ליה תוספת לשבת. עוד י"ל שלפי רב יוסף כיון דס"ל (שבת לד:) דכל זמן שפני מזרח מאדימין הוי עדיין יום, א"כ שפיר יש לה תוספת שבת אז [וגדולה מזו קאמר הרשב"א (שבת כא: ד"ה הא) שלפי רב יוסף יש להדליק גר חנוכה בער"ש מיד אחר השקיעה]. שוב מצאתי שהר"ח (סוכה כח:) סובר שזמן התוספת הוא בבין השמשות [וראה מה שנתבאר בזה בהערה לקמן בשיטת הראב"ד], וא"כ מעיקרא ליתא לקושיא הנ"ל.

כמעט' כתב 'קודם במעט'. וכן נראה מדברי רבינו יהונתן מלוניל שהעתיק כאן את לשון הר"ח [בלא הזכרת שמו] וכתב 'קודם מעט', והיינו שכוונת הר"ח דצריכה להקדים מעט קודם השקיעה.³²

והנה הר"ח (פסחים צד). כתב וז"ל: וכן בשקיעות מהלכת [-החמה] בעביו של רקיע, וכשתצא מעוביו הרקיע כלו מיד הכוכבים נראים וכו', וכן בערב משתשקע החמה עד צאת הכוכבים [-מהלכת החמה בעובי הרקיע במשך ה' מילין], ואף על פי שהחזוים בכוכבים שבזמן הזה מדברים דברים המכחישים, לא משגחינן להו, אלא אנו מוזהרים דברי רבותינו כתקנם, ולא לחוש לדברי זולתם. עכ"ל. ויש שרצו לדייק מהא דנקט לשון רבים 'שקיעות' שסובר כר"ת שיש ב' שקיעות. אך באמת אינו ראה כלל, שהרי הוא קאי על הגמרא בפסחים וכדעת חכמי ישראל שהחמה מהלכת בעובי הרקיע וא"כ בודאי איכא ב' שקיעות - השקיעה הנראית כשהחמה נכנסת לעובי הרקיע והשקיעה השניה שהוא צאה"כ כשהחמה עברה את עובי הרקיע כולו.³³ אבל אינו ענין לשקיעות דר"ת, שהרי ר"ת הוסיף דמלבד תחילת

32 עוד כתב באורות חיים להוכיח שסבר הר"ח כר"ת, ממה שכתב הר"ח (ברכות לב): וז"ל: ת"ר חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין וכו', וכי מאחר שט' שעות ביום מתעסקין בתפלה תורתן ומלאכתן אימתי נעשית, אלא מתוך שחסידים הם תורתן משתמרת ומלאכתן מתברכת. [עכ"ל הגמ' שם. וכתב ע"ז הר"ח:] תנינן האי סתמא כר' יהודה דאמר תפלת המנחה עד פלג המנחה קטנה, והיא שעה י"א חסר רביעי, עברה תפלת המנחה ומתפלל תפלת ערבית, והיינו דמשכחת שעה אחת ביום אחר תפלה, דאי לרבנן דאמרי עד הערב לא משכחת שלש תפלות [ביום] ובכל תפלה שלש שעות ביום. וקודם דימדומי חמה היו שוהין שעה אחת ביום, כי מעלות השחר ועד הנץ החמה ה' מילין. עכ"ל. ומבואר מדברי הר"ח שטרח למצוא שיהיו כל הט' שעות ביום, שהרי אם נאמר שחלקם היה בלילה לא קשה כ"כ קושיית הגמ', שהרי נשאר להם מספיק שעות למלאכה [וראה עוד במקור חיים (לבעל החות יאיר, סי' פ"ט ס"א) שכתב שע"כ לומר כן שט' שעות ביום, הכוונה דווקא ביום, דאל"כ הרי יכולים לומר שהשעה שקודם שחרית היתה בעוד לילה, והשעה שאחר מנחה ג"כ היתה בלילה, וכן כל הג' שעות של ערבית היו בלילה, וא"כ רק ד' שעות היו ביום ומאי הקשו בגמ', אלא ע"כ שכל השעות היו ביום]. ולכן כתב הר"ח שהגמ' כאן סברה כרבי יהודה, וממילא תפילת ערבית היתה ביום מפלג המנחה ושייך שכל השעות יהיו ביום. אך עדיין קשה איך שייך שגם השעה שאחר ערבית תהיה ביום, הרי פלה"מ הוא רק שעה ורביעי ואין שייך שגם התפילה וגם השעה שאחריה יהיו ביום, לכן כתב האורות חיים שצ"ל שהר"ח סבר כשיטת הלבוש שפלה"מ הוא שעה ורביעי קודם השקיעה וסבר ג"כ כשיטת ר"ת שצאה"כ הוא ד' או ה' מילין אחר השקיעה, וא"כ נמצא שיש לו שעתיים ברווח מפלה"מ עד צאה"כ.

אמנם שוב בהמשך דבריו הקשה האורות חיים בעצמו על פירוש זה דא"כ איך העתיק הראב"ה (ברכות סי' א) את דברי הר"ח הנ"ל, הלא הראב"ה סבר שפלה"מ הוא שעה ורביעי קודם צאה"כ, וא"כ לדידיה ליכא למימר את הביאור הנ"ל, וע"כ שיש לפרש ביאור אחר בדברי הר"ח. ועיי"ש עוד שכתב שאינו ברור שדעת הר"ח כשיטת הלבוש [וראה עוד במקור חיים (שם) שכתב שאם נאמר כשיטת הלבוש א"כ צ"ל שהשעות שקודם הנץ ואחר השקיעה אינם נחשבים 'ביום', כי 'ביום' הכוונה ליי"ב שעות היום דווקא. וא"כ נמצא דמכתב הר"ח 'קודם דימדומי חמה היו שוהין שעה אחת ביום' וכו', מוכרח שאינו סובר כהלבוש. ויש להאריך הרבה בענין שיטת הר"ח בזה מדבריו בר"פ תפלת השחר, ואין כאן מקומו], ולכן חזר בו האורות חיים מראיתו הנ"ל, שהרי השתא בין אם סבר הר"ח כר"ת ובין אם סבר כהגאונים מ"מ אף לפי רבי יהודה לא שייך ט' שעות שלמות ביום, ורק נשאר בצ"ע מה הביאור בדברי הר"ח.

ואם כי אינו נוגע לענינו מ"מ אכתוב הנלענ"ד בזה בדרך פשוט שכוונת הר"ח, ד"ל שאה"נ שהחסידים היו שוהין שלש שעות שלמות בכל תפלה, אבל מ"מ מה שאמרו בגמ' שט' שעות ביום היו שוהין בתפלה אפ"ל שאף לח' ורביעי קרי תשעה, כיון ששהו ביום חלק מהשעה התשיעית. וא"ש דברי הר"ח שכיון שסברה הגמ' כרבי יהודה שייך שעכ"פ יהיה ביום ח' ורביעי שעות [ולשונו שכתב 'דמשכחת שעה אחת ביום אחר תפלה', י"ל שאין כוונתו דווקא לשעה שלמה], משא"כ לרבנן שזמן מערים הוא בלילה אין שייך שיהיו ביום רק ז' שעות. ודו"ק.

33 ולכאורה זה ברור דאף להגאונים נמשכת השקיעה עד צאה"כ ושייך לומר אף להגאונים דהלשון שקיעת החמה קאי ג"כ על צאה"כ. וכמו דאמרו בגמ' ריש ברכות לגבי ביאת השמש דהכוונה לצאה"כ כן הוא ג"כ

השקיעה וסוף השקיעה יש ג"כ פעמים שהכוונה על שקיעה שניה, וליכא שום ראיה מכאן שגם ר"ח סבר כן.

עוד ראיתי מי שרצה לפרש לשון הר"ח שם שכתב 'ואף על פי שהחוזים בכוכבים שבזמן הזה מדברים דברים המכחישים, לא משגיחין להו, אלא אנו מוזהרים דברי רבותינו כתקנם, ולא לחוש לדברי זולתם', שבא לומר ששיעור ה' מיל שמבואר שם בגמרא הוא נוגע להלכה לענין זמן צאת הכוכבים, וע"ז כתב שאנו מוזהרים דברי רבותינו כתקנם שעד ה' מילין לא חשיב צאה"כ, ואין אנו משגיחים למה שאומרים החוזים בכוכבים שנראים הרבה כוכבים לפני שיעור זה. אמנם זה טעות גמורה, שהרי בשביל לראות הרבה כוכבים קודם ה' מילין א"צ להיות 'חוזים', והיה לו לומר שאין אנו משגיחים במה שנראים כוכבים, אלא בודאי פשוט שכוונת ר"ח הוא לגבי מחלוקת חכמי האומות שסוברים שאין החמה נכנסת לעובי הרקיע, וע"ז קאמר שאנו מוזהרים להאמין דברי רבותינו כתקנם ולא לחוש לדברי זולתם. וראיה למה שכתבתי יש להביא מדברי ר"ח עצמו בעירובין נו. שביאר הסוגיא שם כשיטת חכמי ישראל שהחמה נכנסת בעובי הרקיע, וכתב: זו דרך זו השמועה ובעלי כוכבים טוענין עליהם, עכ"ל. וכוונתו שם מבוארת היטב ש'בעלי הכוכבים' הם חכמי אומות העולם על שיטת חכמי ישראל, וא"כ בוודאי ג"כ הכא היינו כוונתו.

המשך יבוא בקובץ הבא בעזהשי"ת



לגבי שקיעת החמה דלפעמים הכוונה לצאה"כ (ביאור הגר"א סי' תרע"ב סעיף א'. אמנם הגר"א עצמו פוסק שם כהראשונים שפירשו דהכוונה לתחילת השקיעה). וכן מוכח בהרבה מקומות בש"ס, כגון: ברכות (נ"ג.), עירובין (צ"ז.), מו"ק (י"ד:), יבמות (צ"ב.), שאיתא שם הלשון 'שקיעת החמה', והכוונה היא לצאת הכוכבים. וכ"כ בספר בין השמשות (טוקצינסקי, פ"ג אות ה') וז"ל: שבתי ואמרתי שגם להגר"א נקראת שקיעת החמה כל זמן ששוקעת בעובי הרקיע, אלא שלדעתו כל סתם 'שקיעת החמה' 'ומשתשקע החמה' המכוון התחלת שקיעתה, רק במקומות ידועים יש שביאורו סוף שקיעה כמו בדם שנפסל (זבחים נ"ו. מנחות כ:). עכ"ל. ומצאתי שהגאונים עצמם בתשובות הגאונים - שערי תשובה (סי' קנ"ג) כתבו וז"ל: וזמן הנחת תפלין כל זמן שלא שקעה חמה, ואפילו בין השמשות נמי זמן הנחה הוא. עכ"ל. ומבואר שהם מפרשים מה שאמר בגמרא (מנחות לו:) אמר ר' אלעזר כל המניח תפלין אחר שקיעת החמה עובר בעשה, דהכוונה לצאת הכוכבים. וכן גם דרכם של הראשונים הסוברים כשיטת הגאונים לכוונת לפעמים את צאת הכוכבים בשם 'שקיעת החמה'. וכגון רש"י דס"ל כשיטת הגאונים כמו שיבואר לקמן, ואעפ"כ כתב (שבת קי"ח: ד"ה ממכניסי) לגבי מוצאי שבת בציפורי שבעוד כשהחמה שוקעת נראית שם אור גדול, הרי שהוא קורא לצאה"כ בלשון שקיעה. וכן האור זרוע ס"ל כשיטת הגאונים כמו שיבואר לקמן, ואעפ"כ כתב (הלכות תענית סי' ת"ד) דשקיה"ח דתענית היינו חשיכה.

מנהגי ישראל

הרב נתן פערלמאן

בענין פניה לדרך ימין והסרת הפרוכת משמאל לימין

מנהג רבותינו הקדושים זיע"א בפתחת ארון הקודש להסיר הפרוכת משמאל לימין, דהיינו מצפון לדרום כשארון הקודש במזרח*. וזהו פרט אחד מתוך ענין כללי של הגברת הימין ופניה דרך ימין, שיש בו פלוגתא רבתא בין הקדמונים. ובעה"נ נבאר הדברים ממקורותיהם, על מנת להסביר מנהגינו ונקודת המחלוקת שבינו לבין הנוהגים להתחיל בימין ולסיים בשמאל.

א. דרך ימין בהקפת המזבח

חז"ל למדו מן הפסוקים המתארים את שנים עשר הבקר שעליהם עמד הים שעשה שלמה, שכל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין, ושכך יש לכהן להקיף את המזבח לזריקת הדם.² לימא בדרימי בר יחזקאל קא מיפלגי, דאמר רב"י ים שעשה שלמה עומד על שנים עשר בקר, שלשה פונים צפונה ושלשה פונים ימה ושלשה פונים נגבה ושלשה פונים מזרחה, והים עליהם מלמעלה וכל אחוריהם ביתה,³ הא למדת שכל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא

א יש לציין שזקני החסידים מוסרים שכ"ק מרן אדמו"ר זיע"א היה מסיר את הפרוכת מדרום לצפון, ונראה שהוא משום חולשתו או כי האופן שעלה לארון הקודש לא היה שהגיע ממול הארון, אלא הגיע ממקומו לצד ימין של ארון הקודש, והסיר את הפרוכת בדרך הליכתו לצד צפון ללא פניה לימין או לשמאל.

ב יומא נ"ח ע"ב וזבחים ס"ב ע"ב, בשינויים קלים. וכ"ה בילקוט שמעוני למלכים שם רמז קפ"ה ד"ה ויעש שלחנות עשרה, וביקרא רמז תמ"ו ד"ה תנן התם כבש. וע"ע יומא ט"ו ע"ב, י"ז ע"ב, מ"ה ע"א, סוכה מ"ח ע"ב, סוטה ט"ו ע"ב, זבחים נ"ג ע"א וס"ד ע"ב, תמיד ל' ע"ב ובמפרש שם, מדות פ"ב מ"ב. וע"ע נחמיה י"ב ל"א, ואעלה את שרי יהודה מעל לחומה ואעמידה שתי תודות ותהלכות לימין מעל לחומה לשער האשפות, ובשבעות ט"ו ע"א ורש"י שם ד"ה ואעמידה שתי תודות.

במשנה ביומא שם איתא שהכהן גדול היה מתחיל ליתן הארבע מתנות על מזבח הזהב מקרן מזרחית צפונית ואח"כ צפונית מערבית, מערבית דרומית, דרומית מזרחית, דהיינו שהיה מקיף המזבח להיפך מדרך סיבובו של שעון. וע"ש בבבלי וביבמות ובגמרא שיש בזה מחלוקת בין רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי, ובמאי פליגי. ובישוב הסוגיא עם המבואר בדברי הפוסקים עיין בשו"ת רדב"ז ח"ה סי' כ"ה וסי' רל"ג, ובמהרי"ל שבעה נז, ובפנים מאירות סי' צ"ח, ובשו"ת מהר"ח שבת, תורת חיים, ח"ג סי' ט', ובשו"ת השיב ר' אליעזר ושיח השדה (רבי אליעזר ליפשיץ, נייאוויט תק"ט) סי' י"ג, ובהקדמת הר"ש העליר שבעה נז, ובמרכבת המשנה פ"ד מהל' עבודת יום הכיפורים, ובהערה ה והערה נז.

ג דברי הימים ב', פרק ד' פסוק ד. וכ"ה בשינויים קלים במלכים א', פרק ז' פסוק כ"ה. ומדי דברי בשינויים שבין דה"י למלכים בפסוקי הים שעשה שלמה, זכור אזכרנו עוד הרמז שיש שם בשינוי בין הפסוקים בענין קוטרו והיקפו של עיגול. דאיתא התם שקוטרו של הים היה עשר אמות והיקפו שלושים אמות. ולשון הפסוק הוא וקו שלושים באמה יסוב אותו סביב, אלא שבדעה"י כן הוא גם הכתיב ואילו במלכים יש שם קרי וכתיב, שנקרא קו וכתוב קוה. וידוע שמידת היחס הקבועה בטבע בין קוטרו של עיגול להיקפו [המכונה בלשונם פין] היא בקירוב אחד לשלושה ושביעית ולא אחד לשלושה, ושדיוקו של יחס זה בלתי מושג עד אין סוף, כמש"כ הרמב"ם בפירוש המשניות לעירובין פ"ב מ"ה. [ולענין מעשה, עיין

דרך ימין למזרח,⁷ מר אית ליה דרב"י ומר לית ליה דרב"י. לא דכולי עלמא אית להו דרמי בר חזקאל וכו'.

ופרש"י שזהו דרך ימין למקוץ את הים מבחוץ כשפניו כלפי הים ומתחיל בצפון, מצפון למערב וממערב לדרום ומדרום למזרח, שבכך כל הילוכו לימינו.⁷ דכיון שהמקוץ עומד מבחוץ ופניו לים הרי שבהילוך זה הוא פונה דרך ימין. שכשהוא בצפון הים ופניו לדרום עליו לפנות למערב שהוא לימינו, וכשהוא במערב ופניו למזרח הדרום לימינו, וכשהוא בדרום המזרח לימינו, ע"ש ברש"י. ומבואר, שדרך ימין בהקפה חיצונית היא נגד סיבוב השעון. אך באופן שאין בו הקפה אלא סיבוב פנימי או הליכה ישרה ללא סיבוב, באנו למחלוקת. וכבר היה בזה פולמוס גדול בין רבני איטליא לפני ארבע מאות שנה, וכדלהלן.

ב. דרך ימין בנמילת לולב

כתב הבית יוסף,¹ כתוב בתשובת מהרי"ל בלולב נראה לי להקיף דרך ימין כשמנענעו למזרח דרום מערב צפון, ודלא כאיכא דמפכי לה ולא ידעי טעמם.² ובד"מ שם, שכ"ה

כתשכ"ץ ח"א סי' קס"ה, וע"ע בתפארת צבי לרבי צדוק הכהן ח"א, הלכות טרפות סי' ל' ס"ב ס"ק ה', ובמשנ"ב סי' שע"ב ס"ק ל' ובשעה"צ ס"ק יח] והנה היחס שבין ק"ו שבדברי הימים לקו"ה שבמלכים הוא קרוב להפליא ליחס שבין שלושה לפי, עד כדי הפרש של פחות מחלק אחד לרובא בלבד. עיין דברי הרב מתתיהו הכהן מונק בקובץ סיני נ"א (תשכ"ב) ובקובץ הדרום כ"ז (תשכ"ח).

ד ועיין רש"י ביומא ט"ו ע"ב ד"ה לא יהו, שתיבת למזרח איננה ברזק, אלא מפני שבענינו מתחילין בצפון ולכן מסיימים במזרח. וכ"כ הרדב"ז בח"ה סי' כ"ה (אלף שצ"ח). [ועיין עוד בזה בדברי הרמ"ע מפאנו והר"י סאמיגא, להלן הערה יח, ובהקדמת הר"ש העליר להלן הערה כא.]

ה ואם בעינן בזה דוקא שפני המקיף יהיו כלפי הניקף בכל עת ההקפה או שכן הוא גם כשהולך כדרכו לצדדי הניקף, עיין לקמן באות ו.

ו סי' תנ"א ס"י.

ועיין בטור שם (ס"ט) שכתב, וז"ל. והניענעו הוא שמוליך ידו מכנגדו להלאה וינענע שם ג"פ בהולכה וג"פ בהבאה. ואח"כ מטה ידו לצד צפון ועושה כן ג"פ וכן לצד דרום וכן לצד מערב. ומעלה ידו למעלה ועושה כן ג"פ, ומורידה לצד מטה ועושה כך ג"פ, סך הכל ל"ו פעמים. עכ"ל. [הטור שם חולק על בעל העיטור שמוליך ומביא רק לשתי רוחות ומעלה ומוריד. וע"ע ברא"ש סוכה פ"ג ס"ס כ"ו ובקיצור פסקי הרא"ש שם שנתחברו על ידי הטור].

והנה הסדר שנקט הטור הוא מזרח, דהיינו הצד שכנגדו, צפון, דרום, מערב, ולא כתב להקיף דרך ימין. ועיין בתוס' י"ט לסוכה פ"ג מ"ט ובתשובת הר"ש אלגאזי דלהלן אות ב ומאמ"ר ס"ק ט"ו שתמהו על זה. ועיין בדברי הר"י סאמיגא בפירוש דרך ימין, להלן הערה יח, שהאריך בדברי הטור והבי"י בזה. ובדברי רבי ראובן מרדכי בהסכמתו לדברי הר"י סאמיגא. וכן עיין בדברי רבי אליעזר דילמידיגו שם, שכתב על דברי הטור דאין פניה ביד. ועיין בפר"ח סי' תרע"ו ס"ק ה' ובהערה נז להלן.

וע"ע במאמ"ר סי' תרע"ו ס"ק ו' שמקשה מתירין הגמרא ביומא שטעמו של רבי עקיבא דס"ל מזרחית דרומית דרומית מערבית צפונית צפונית מזרחית הוא משום שסובר שהיה מקיף ביד ולא ברגל, ומשמע דביד א"צ לפנות דרך ימין. ואולי אפ"ל דודאי גם בהולכה ישרה של ידו שייך כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין, אלא דהתם עומד במזרח המזבח ופניו למערב, וכשמוליך ידו בדרום המזבח ממזרח למערב הרי לא שייך בזה דרך ימין דהולכה זו כלפי מעלה היא. [ועיין בבי"י סי' קכ"ג ס"ג (ד"ה וכתוב בהג"מ) לענין עקירת רגליו בסוף התפילה שכתב, וההיא דכל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין אינה ענין לזה, דהכא אינו פונה לשום צד.] וכן לבסוף כשמסיים בהולכת ידו בצפון המזבח ממערב למזרח נמי לא שייך בזה דרך ימין, ומה שהולך ידו במערב המזבח מדרום לצפון באמת הוי דרך ימין כיון שפניו למערב. וכיון דביד לא הוי הקפה, הרי זה כאילו הולך ידו בקו ישר מדרום מזרח לצפון מזרח, משמאלו לימינו, והיינו ממש דרך ימין כדמבואר להלן באות ז. ונראה דזאת כוונת הח"ס ח"א, או"ח, סי' קפ"ז (בר"ה אך כל זה במקיף ברגליו) ודוק. [ועיין בשו"ת מהר"ח שבת, תורת חיים, ח"ג סי' ט', שכתב דמ"מ מצוה מן המובחר ועדיף יותר לפנות לצד ימין אף בהקפה דיד. ועיין בהגהת שולחן שלמה סי' תרנ"א, שמה שאמרה הגמ' שביד א"צ לפנות לימין היינו רק נגד אין מעבירין על המצות, אבל באופן שאין העברה על מצוה שפיר צריך לפנות לימין אף ביד.]

ז שו"ת מהרי"ל סי' מ'. ועש"ע לענין הקפת הושענות והדלקת נ"ח וכתובת לשון הקודש.

במנהגים של מהרי"ל.^ח וכן נפסק בש"ע שם, יקיף דרך ימין בנענעו, מזרח דרום מערב צפון. ומבואר שדרך ימין כשאינן מקיפין דבר אחר אלא מסתובבים סיבוב פנימי, הוא כדרך סיבוב השעון.^ט שכשמסתובב ממזרח לדרום הוא פונה לימינו, וכן מדרום למערב וממערב לצפון. והא דבהקפה חיצונית כשפונה כלפי מערב דרך ימין היא לצפון ונגד סיבוב השעון, היא הנותנת שבסיבוב פנימי כשפונה כלפי מזרח דרך ימין היא לדרום וכסיבוב השעון.

אך הלבוש שם חולק על דברי המהרי"ל, וס"ל שגם בסיבוב פנימי דרך ימין הוא נגד סיבוב השעון.^י וכתב שהחוש מכחישו, כי דרך בני אדם מטבעם הוא להסתובב כנגד סיבוב השעון.^{יא} ומסתייע מדרך הקפת המזבח שהיא ג"כ נגד סיבוב השעון כמבואר לעיל,^{יב} ומדרך כתיבת לשון הקודש שהיא מימין לשמאל.^{יג} וכתב שהעיקר הוא לנענע מזרח צפון מערב דרום, שגם בסיבוב דרך ימין הוא נגד סיבוב השעון. וע"ש עוד מש"כ בזה ע"פ דברי קבלה.

ופוק חזי מאי עמא דבר כדברי המהרי"ל ופסק הש"ע, שבסיבוב פנימי דרך ימין הוא כדרך סיבוב השעון, ודלא כהחולקים. וכ"כ הדרישה כאן, לחלק בין הקפה חיצונית לסיבוב פנימי. וכ"כ הט"ז, שאין לשנות מן המנהג בזה.^{יד} וכן מבואר ברדב"ז.^{טו} וכן ה"ר יוסף ב"ר בנימין סאמיגא האריך לחלוק על שיטת הר"ש אלגאזי והרמ"ע מפאנו דלהלן, ולחלק בין הקפה חיצונית לסיבוב פנימי.^{טז} וכ"כ המהרח"ש.^{יז} וכן האריך בחילוק זה

ח סדר תפלות חג הסוכות אות ז' ד"ה וכן היה סדר הנענועים.

ט ויש בזה נ"מ אף למנהגינו ע"פ האריז"ל, שסדר הנענועים הוא דרום צפון מזרח מעלה מטה מערב [עיין מ"א ס"ק כ"א ובאר היטב ס"ק כ', שער הכוונות ריש ענין סוכות ד"ה גם סדר] שצריך להסתובב מצד לצד דרך ימין ולא דרך שמאל. [דלפי האריז"ל צריך לפנות עם הלולב לרוחות שבהם מנענעים, ודלא כדמשמע מלשון הטוש"ע שרק ידו מטה לרוחות עם הלולב. עיין משנה ברורה ס"ק ל"ז ושע"צ ס"ק מ"ט בשם ביכורי יעקב (ס"ק ל"ו) וכה"ח ס"ק צ"ו בשם מאמר (ס"ק י"ג). ועיין לקמן הערה יט.]

י לבוש החור סי' תרנ"א סי"א. וע"ש בסי' תר"ס ס"ב, תרע"ו סי"ה, ובסי' קכ"ח י"ז. ועיין בתוס' יומא י"ז ע"ב (ד"ה והא אמר מר) שרבינו אפרים מקשה ממגרשי ערי הלויים שנמנו כדרך סיבוב השעון, וע"ש מה שתירצו. וע"ש שלא תירצו ששם מודדים מתוך העיר אל חוצה, והו"ל כסיבוב פנימי. ומשמע דלית לה חילוק זה בין הקפה לסיבוב, וכשיטת הלבוש וסייעתו. אך עיין בספר רביד הזהב (לרבי דב בער טריוויש, הוראדנא תקנ"ז) שהפסוק בדברי קבלה מפרש הפסוק בתורה, דאיירי כשפניו אל מחוץ לעיר. ודוק. וע"ש מש"כ הר"י סאמיגא בזה.

יא ועיין בדברי הרמ"ע מפאנו דלהלן, שכתב שדרכם הוא דרך החוש והטבעי והשכל והמוסר, ואולי כוונתו גם לזה. ובדרישה כאן (ד"ה בתשובת מהרי"ל) חולק על הלבוש וכתב להיפך, כי ידוע שאדם העומד ממזרח ורוצה לעקור עוקר רגל ימין בראשונה, כי כן טבע כל אדם, ולכן יש לכבד רגל ימין להתחיל מצדו. יב ואף ששם הכהן מקיף המזבח מבחוץ והריחו פונה לימינו כשהולך נגד סיבוב השעון, עיין לקמן מה שתירצו בזה.

יג וגם בתשובת מהרי"ל שם מקשה מענין כתיבת לשון הקודש, ע"ש. והרמ"ע מפאנו דלהלן ג"כ מסתייע מדרך הכתיבה, ע"ש.

ועיין במלבושי יום טוב שהשיב על דברי הלבוש, וגם בענין הכתיבה, דאף ששורה הולכת מימין לשמאל אפילו הכי בכלל אות ואת כשכותב בפרט בכתב אשורית הנה הוא הולך משמאל לימין. וכ"כ בשו"ת מהרי" ברונו סי' ט"ל, ע"ש. וכ"כ בתי"ט סוכה פ"ג מ"ט ד"ה מנענעין. ועיין להלן הערה טו דברי הר"י סאמיגא בזה. והח"ס (שו"ת ח"א, או"ח, סי' קפ"ז) כתב שסיום הכתיבה הוא בסיום הס"ת שהוא באמצע השיטה, ובאופן הכתיבה שלנו הוא מתחיל בימין ומסיים בימין, שצידה הימנית של השיטה נכתבת והשמאלית פנויה, ע"ש.

יד יד ס"ק י"ג. [ואף שלגבי נרות חנוכה פוסק הט"ז כהלבוש, דמשום פניה לימין יש דוקא להתחיל מן הימין]. וכן הסכמת הפוסקים.

טו טו ח"ד סי' ט"ו (אלף פ"ט). וכ"ה בסי' רנ"ז שם (אלף שכ"ח) ובח"ה סי' כ"ה (אלף שצ"ח). טז פירוש דרך ימין להר"י סאמיגא, והסכימו לדבריו כמה רבנים [וביניהם מתלמידי הר"ש אלגאזי], רבי ראובן מרדכי, רבי אליעזר ובנו רבי אליהו דילמידינו, רבי שלמה הרבנוני, רבי דוד קאשיירי"ש ורבי שלחאי הכהן.

הבאר שבע,¹ ודוחה בתקיפות דעת החולקים. ומדייק כך לשון הגמרא שאמרה כל פינות שאתה פונה לא יהו אלא דרך ימין, ולא לימין. דכיון שדרך הסיבוב משתנה מהקפה נגד השעון לסיבוב בדרך השעון לפי היפוך פני הפונה, לכן נקט דרך ימין ולא נקט לימין.

ג. פניה דרך ימין מהי

והנה צריך להבין מדוע זה נחשב דרך ימין לשיטת הלבוש, שהרי כשפונה ממזרח לצפון ומצפון למערב וממערב לדרום הריהו פונה כל פעם לצד שמאלו, ולא לצד ימינו. וה"ר שמואל אלגאזי ג"כ כתב פסק בזה כנגד דברי המהרי"ל וכדעת הלבוש,² ואסברה לה שכשמתחבבים ממזרח לצפון מניעים בעיקר את צד ימין של הגוף, בעוד הצד השמאלי נשאר על מקומו ורק הסתובב, וזוהי פניה בדרך ימין. וכשפונה ממזרח לדרום הריהו מניע בעיקר את צד שמאלו, וא"ז פניה דרך ימין.

וכמו הלבוש, גם הר"ש אלגאזי מביא ראיות מסדר הקפת המזבח והלימוד מן הים שעשה שלמה. ואף דהתם איירי בהקפה חיצונית כשפני המקיף אל הניקף כמש"כ רש"י שם, ובכה"ג הקפה נגד סיבוב השעון היא באמת פניה לימין, משא"כ בסיבוב עצמי שכשפונה ממזרח לצפון הריהו פונה לשמאלו, כתב הר"ש שגם בנענועים אנו מקיפים הלולב ופנינו אליו.³ ואילו הלבוש מחשיב הסיבוב מצד המזבח עצמו ולא מצד הכהן המסובב, וכתב שאילו היה

הר"י סאמיגא כתב שם שלעולם צריך לפנות משמאל לימין, וכך גם לגבי נר חנוכה, כי תמיד צריך להתחיל מהגרוע והחסר אל המעולה והשלם [וכן הוא בסדר ברייתו של עולם, ויהי ערב ויהי בוקר, שהולך מחושך לאור]. והקושיא מכתבת לה"ק שהיא מימין לשמאל מתרץ על פי דברי קבלה, ומחלק בין כתיבה שהיא תלמוד לעשייה של מצוה, דתלמוד גדול ממעשה ובו צריך להתחיל מהימין. ומחלוקתם מסתעפת גם לענין כל הנותן מיטתו בין צפון לדרום (ברכות ה' ע"ב) אם הכוונה לראשו ומרגלותיו או שהראש למזרח ואז ימין זה לצפון, ולאופן מנין רוחות העולם בהרבה מקומות, ולעוד עניינים רבים, ע"ש.

יז שו"ת מהר"ח שבת, תורת חיים, ח"ג סי' ט'. [וע"ש מש"כ על גדולת התה"ד, ושהמהרשד"ם העיד בשם המוהרי"ט שהיה אצלו תשובת תרומת הדשן כתשובת הרשב"א.]

יח לרבי יששכר בער איילינבורג, תלמידו של בעל הלבושים, סוטה ט"ו ע"ב, ד"ה כל פינות שאתה פונה וכו'. יט מובא בשערי תשובה ס"ק כ'. ובסוף הפסק יש מכתבי הסכמה מהרמ"ע מפאנו, רבי עבדיה בכמהר"ר ישראל ספורנו [אין זה רבי עובדיה ב"ר יעקב ספורנו מפרש החומש] ורבי ציון ב"ר שמואל פראנסיס. והורד ונדפס מחדש, יחד עם פסקי הרמ"ע מפאנו ופירוש דרך ימין להר"י סאמיגא שהאריך להשיב על דבריהם, בספר באר אברהם (פתח תקוה, תש"ס).

כ והקשו עליו שהרי אין מקיפין את הלולב אלא מסתובבים איתו. [דאין נראה לומר שס"ל שבאמת צריך להקיף סביב הלולב בנענועים.] ואולי אפ"ל שאין כוונתו שבפועל צריך שהלולב יעמוד במקום אחד והנוטל יקיפו ויסתובב סביבו, אלא שבמהות הדברים הנענועים הם הקפה של הלולב, ולכן זהו דרך ימין בנענועים אף שמתטל הלולב עמו כשמתובב. ומה לי אם הלולב עומד במקומו אם לאו. [ועיין כעין זה להלן באות ו, במה שכתבתי בדברי המהרי"ל שבהקפת הושענות נחשב הדבר כאילו השליח הציבור והמתפללים במזרח הופכים פניהם כלפי הבימה לפני שמתחילין להקיף, אף שאין עושין כן בפועל. ודוק.]

ולכאורה לא שייך להחשיב הנענועים כהקפת הלולב אלא לפי מה שנוהגים להסתובב עם הלולב כשעושים הנענועים, ולא להנוהגים לעמוד על עמדם ורק להטות ידם עם הלולב לכל הצדדים. ועיין לעיל הערה ח. [ולפ"ז היה מקום לבעל הדין לחלוק ולומר שהמהרי"ל לשיטתו שבכל הנענועים פניו כלפי מזרח, וכמו שכתוב בטוש"ע (תרנ"א ס"ט) שרק מטה ידו לצדדים. אך אילו היה סבירא ליה שיש להסתובב עם הלולב אולי היה מודה לדברי הר"ש אלגאזי.]

וטעם זה גם לא שייך בשאר דברים שבהם מסתובבים סיבוב פנימי, עיין להלן בהערה נט, ואפ"ל שהר"ש אלגאזי יודה בהם. אך לפי הטעם שכתב, שכשמתובב לשמאלו מניע בעיקר את צד ימינו, נראה שיחלוק בכל סיבוב פנימי. וצ"ע.

אפשר לעשות הזריקות בעומדו במקום אחד ג"כ היה עושה בסדר זה וההקפה היא רק מפני ההכרח ואין הסדר תלוי בה אלא בדרך ימין של המזבח עצמו.^{כא}

ומלבד הסכמתו לפסק הר"ש אלגאזי, עוד האריך הרמ"ע מפאנו בחיבור מיוחד לחזק שיטתם שאין חילוק בין הקפה חיצונית לסיבוב פנימי.^{כב} והוא כתב שפניית הימין הוא תמיד כסדר הכתיבה שהוא מימין לשמאל, כי הצד הפנימי של יד ימין פונה לשמאל.^{כג} ואין פניה דרך ימין פניה לצד ימין של האדם, שהוא הצד שאליו פונה הצד האחורי של יד ימין. כלומר, פניה דרך ימין היא פניה אל הצד שאליו פונה הימין.^{כד} וכתב שאילו היו כותבים משמאל לימין לא היתה זו פניה אלא נסיגה,^{כה} כי בכך איננו פונה ומרחיק ידו ממנו והלאה בכתבתו אלא מסיגה ומחזירה אליו.

ד. דרך ימין בנשיאות כפים

ועיין עוד בדרישה שם שכך הוא דרך ימין כשמחזירין הכהנים פניהם כשעולין לדוכן לישא כפיהם, ושכ"כ ב"י בסמ"ח קכ"ח ע"ש. וז"ל הב"י שם על דברי הטור, דכשמחזירין הכהנים פניהם בין בתחלה בין בסוף לא יחזירו אלא דרך ימין.^{כז} בפרק שני דסוטה ופרק קמא דיומא ובבבבחים פרק קדשי הקדשים ופרק לולב וערבה ובכמה דוכתי אמרין כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין. וראיתי טועים לפרש בלשון זה דהיינו לומר שצריך להחזיר פניהם לצד שמאל. ושיבוש הוא בידם ואין להם על מה שיסמוכו, אבל הדבר פשוט דהיינו לומר שיחזיר פניו לצד ימין. ומטעם זה כשמוציאין ספר תורה מההיכל להוליכו לתיבה מוליכין אותו דרך צפון וכשמחזירין אותו מהתיבה להיכל מוליכין אותו דרך דרום וכו'.

והרי שגם הב"י מחלק להדיא בין הקפה חיצונית לסיבוב פנימי, ומהאי טעמא גופא שבסיבוב פנימי פונים לדרום הוא שבהקפה חיצונית פונים לצפון. וכ"כ עוד הרב"י בתשובתו.^{כח} וכן נפסק בש"ע שם, וכ"כ הב"ח והט"ז והמ"א שם,^{כט} דלא כהלבוש.^ל וכ"כ הרדב"ז.^{לא}

כא בסי' תרע"ו ס"ה. וכן כתב בסי' תר"ס ס"ב, שבסדר הקפה זו מקיפין על פי מעמד האוחז בספר תורה על העמוד לכבוד הס"ת, שהוא עומד עם הס"ת ופניו למזרח, ואף בשבילו זהו דרך ימין. אך לכאורה צ"ע שזהו דלא כדברי רש"י שם. וז"ל רש"י בבבבחים שם (ד"ה לא יהו אלא דרך ימין). וכשאתה מקיף שום דבר ופניך אליו ואתה סובב ממצפון למערב, לימין אתה הולך. ע"כ. ומדהוצרך רש"י לכתוב שזהו דרך ימין כשאתה מקיף שום דבר ופניך אליו משום ההליכה לימין, משמע דאי לא הכי לא היתה זאת פניה דרך ימין. והר"ש אלגאזי שם הביא עוד ראיה לשיטתם מדרך הקפת הר הבית שהיה נגד סיבוב השעון כמבואר במדות פ"ב מ"ב. והתם לכאורה לא שייך לומר שמחשיבין הסיבוב מצד הר הבית ושההיקף הוא רק היכי תימצא, שהרי ההיקף הוא ענין של הגבול הנכנס ולא דין הקשור להר הבית. ודוק. [ועיין בדברי הר"י סאמיגא עוד ראיות בזה.]

כב מאמר ימין ה' רוממה, וימין ה' עושה חיל. נדפס ע"י רבי שמואל העליר בצפת שנת תרכ"ט [ועיין הקדמתו שם]. מאמרי הרמ"ע מפאנו ח"ב עמ' תס"ד-תס"ז. מובא במ"א ס"ק כ"א.

כג וכשאדם מראה בידו ומורה באצבעו הימנית היא פונה לצד שמאל.

כד וגם זהו כעין דברי הר"ש אלגאזי שכשפונים שמאלה מניעים את צד ימין. דהיינו שצריך לפנות בדרך ימין ולא לצד ימין. ודוק.

כה וכן לגבי הדלקת נ"ח דעתו כבני אוסטרייך, עיין להלן באות ז.

כו סעיף י"ז.

כז אבקת רוכל סי' ט"ו. ומביא כן גם מדברי רש"י ומדברי התה"ד סי' צ"ח.

כח ב"ח סעיף י"ד, ט"ז ס"ק י"א, מ"א ס"ק כ"ה. וכן הפר"ח שם (ס"ק י"ז) מאריך לחלק בין הקפה מבחוץ לסיבוב פנימי. וכ"כ בש"ע הרב סי' קכ"ח סעיף כ"ו. וע"ע בכה"ח ס"ק ק' וס"ק ק"א שכך הסכמת הפוסקים. ומביא דברי הבאר שבע (סוטה ט"ו ע"ב, ד"ה כל פינות שאתה פונה וכו') שכתב כן. וכן בהגהת נזירות שמשון סי' תרע"ו מביא.

כט וכן דעת הזקן אהרן בתשובה קע"ה.

ל ח"ד סי' ט"ו (אלף פ"ט).

ה. דרך ימין בהושענות

כבר נתבאר, שבהקפה חיצונית דרך ימין היא נגד סיבוב השעון. וכן הוא בהושענות שפונים ממזרח לצפון ומצפון למערב וממערב לדרום כמו בהקפת המזבח,^א והמקיפין שבמזרח פניהם לצפון וכשפונים ממזרח של הבימה אל צפונה הריהם פונים ומסתובבים לשמאלם.

והרמ"ע מקשה על שיטת המהרי"ל, שלפ"ד הפניות בהקפת המזבח שהם נגד סיבוב השעון הם כולם פניות לשמאל, מלבד הפניה הראשונה מן הכבש לקרן מזרחית צפונית. שהרי פונים ממזרח לצפון ומצפון למערב וממערב לדרום, וכשהכהן פונה בקרן מזרחית צפונית ממזרח לצפון הריהו פונה לשמאלו. ודחוק מאוד לומר שהליכת הכהן בכל עת סיבוב המזבח היתה הליכה לצדדין והיו פניו אל המזבח, שאז שפיר היה בזה הליכה לימין. ואילו לשיטת הרמ"ע פניות הכהן לצד שמאלו הם הם פניות דרך ימין.^ב

ואיכא למימר שדרך ימין תלויה בפנייתו הראשונה מן הכבש למזבח, שאז הברירה בידו אם לפנות לימין או לשמאלו, ובזה תיקבע דרך הילוכו לכל ההקפה. וכיון שצריך לפנות אז לימין ממילא ימשיך ללכת כדרכו סביב המזבח, ולא איכפת לן שאח"כ צריך להסתובב לשמאלו,^ג כי דרך ההקפה הנמשכת מפניה לימין היא הקפה דרך ימין וההקפה כולה בטר רישא גריא.^ד והרי אם היה מקיף המזבח במסלול עגול היה פונה לימין וממשיך במסלול ההקפה עד סיומו. וממילא דזהו דרך ימין אף כאשר מסלול ההליכה הוא מרובע, שהכל נחשב כהקפה ישרה בדרך ימין.^ה ולית לן בה שבהקפה בריבוע יש הכרח להסתובב לשמאל בפניות, דזהו היכי תמצוי בעלמא.^ו הכלל הוא שדרך ימין בהקפה הוא נגד סיבוב השעון, ומה לי הקפה בדרך עיגול או בדרך ריבוע. ודוק היטב.

לא עיין טוש"ע סי' תר"ס שההקפות הם לימין. ובזה כ"ע לא פליגי שהסיבוב הוא מזרח צפון מערב דרום, כמו בהקפת המזבח.

לב אך להרמ"ע יקשה מפניית הכהן הראשונה מן הכבש למזבח שהיא לימין ולא בדרך ימין לשיטתו. וע"ש בדבריו ובדברי הר"י סאמיגא, ואכמ"ל בכל פרטי השיטות והראיות. ודבריהם מסתעפים גם לעניני קבלה. ולא הבאנו כאן אלא אפס קצהו.

לג וכן מבואר בריטב"א, סוכה מ"ח ע"א, עיין להלן באות ו.

לד וכמו שכתב הט"ז (סי' תרנ"א ס"ק י"ג וסי' תרע"ו ס"ק ו') שדרך ימין תלוי בתחילת פנייתו, אף אם אח"כ יצטרך לילך לשמאל. ואף שבנ"ח אין אנו נוהגין כהט"ז, אלא מתחילין בשמאל על מנת לילך משמאל לימין, היינו משום דדרך ימין בהילוך פנימי הוא כסיבוב השעון שבזה הולכין ופונים משמאל לימין, דהיינו מן הגרוע והחסר אל המעולה והשלם [כמש"כ הר"י סאמיגא, עיין להלן הערה טו] ולכן בנ"ח צריך להתחיל מן השמאל כדי שיהיה אפשר לפנות לימין, ולא להתחיל מן הימין שאז צריך לפנות אל השמאל. וההתחלה מן השמאל איננה פניה לשמאל, אלא אדרבא, זו היא הכשרת הפניה לימין. אך בהקפה חיצונית כבר יש בה מיד פניה לימין, ושוב לא איכפת לן מה שבהקפה במסלול מרובע צריך אח"כ להסתובב לשמאל. כי הקפה נגד סיבוב השעון היא הקפה שפונים בה דרך ימין, בהקפה מרובעת כמו בהקפה עגולה. [ואילו הט"ז ס"ל להתחלה מן השמאל היא כמו פניה לשמאל והתחלה בימין היא כפניה לימין, ולכן שאני ליה בין גר חנוכה לנטילת לולב.] ודוק היטב.

לה ומדויק בזה היטב לשון הגמרא שאמרה כל פינות שאתה פונה לא יהו אלא דרך ימין, ולא אמרה לימין, להורות שהכל תלוי בדרך שהיא דרך ימין ואף שיש בה פניות לשמאל. ודוק.

לו ואין לומר שכשיגיע לקרן דרומית מזרחית ופניו למזרח יסתובב לדרום ואח"כ למערב ואח"כ לצפון ואז ימשיך הילוכו במזרח המזבח כשפניו לצפון, כדי שלא יצטרך להסתובב לשמאלו כשבהלך במזרח המזבח אל עבר קרן מזרחית צפונית, שאין דרך הילוך בכך. אלא הוא ממשיך ללכת כדרכו והכל הוי דרך ימין.

ובד"מ שם מביא תה"ד שכתב,¹⁷ שכשהס"ת על הבימה אז צריכין גם היושבים במזרח בית הכנסת להפוך פניהם נגד הס"ת ואז צפון ימין שלהם, וכן המנהג שהולכין מדרום לצפון ומסבבין הבימה וזהו נקרא דרך ימין מאחר שמהפכין יושבי מזרח פניהם למערב דהיינו נגד הבימה. והרי שלא קשיא ליה להתה"ד אלא משום המתפללים שפניהם למזרח,¹⁸ שהם לכאורה היו צריכים לפנות לימנם כמו בנטילת הלולב, דהיינו לדרום, וממילא להמשיך ההקפה כדרך סיבוב השעון.¹⁹ ועל זה מתרץ התה"ד שקודם הם צריכים להסתובב כלפי הבימה ורק אח"כ מתחילים להקיף, ולכן גם לדידהו דרך ההקפה היא נגד סיבוב השעון.²⁰

ו. האם צריך להפוך הפנים אל הבימה

ומשמע מדברי התה"ד שמתפללים במזרח צריכים להקפיד להסתובב כלפי הס"ת לפני שמתחילין להקיף,²¹ הן מפני הכבוד והן משום שאם לא יעשה כן היה עליהם להקיף כסיבוב השעון.²² ונראה שלא נהגו כן. וכל שכן שלא נהגו כדברי הר"י סאמיגא, דלשיטתו הכהנים

לו ד"מ סי' תר"ס ס"ק א', תה"ד סי' צ"ח. מובא במ"א שם ס"ק א'. [ומשכ"ש שהולכין מדרום לצפון היינו שהליכת המתפללים במזרח היא מן הדרום לצפון. ודרך ההקפה הכללית היא מזרח צפון מערב דרום. ע"ש.]

לח וכן מבואר להדיא בתה"ד, ע"ש.

לט אבל שאר המתפללים שבבית הכנסת פשיטא ליה שהם צריכין להקיף נגד סיבוב השעון, שבכך פונים לימנם. ולא דוקא כאשר המתפללים כולם יושבים ופניהם כלפי הבימה, כמו שנוהגים אחינו הספרדים, דהיינו שהיושבים במערב פניהם כלפי מזרח והמתפללים שבדרום כלפי צפון ושכצפון כלפי דרום. אלא אף אם כולם יושבים ופניהם כלפי מזרח, הרי מכל מקום כשיצאים ממקום ישיבתם על מנת להתחיל בהקפה הריהם ג"כ כולם פונים כלפי הבימה, ומוכן שדרך ימין היא נגד סיבוב השעון. ורק המתפללים במזרח ופניהם כלפי מזרח הם לכאורה היו צריכים להקיף כמו סיבוב השעון כדי שפניהם הראשונה תהיה לימין ולא לשמאל. ועז"ק התה"ד שקודם הם פונים כלפי הס"ת ורק אח"כ הם מתחילים להקפה, ולכן גם הם צריכים להקיף נגד סיבוב השעון. [ולכאורה מוכח בתה"ד שהיושבים במזרח לא היו פונים למערב. וכ"כ בלבושי שרד ס"ק א', ועש"ע. אך בפירוש דרך ימין להר"י סאמיגא כתב שכן היו יושבים ופניהם כלפי המערב, ורק בעמדם היו הופכים פניהם למזרח.]

ולכאורה היה אפשר לתרץ שכיון שרוב המתפללים צריכים להקיף נגד סיבוב השעון, ממילא גם בני המזרח מקיפין כן, שהרי אין לומר שחלקם יקיפו כך וחלקם כך. ונראה שכיון שבמזרח עומדים חשובי הקהל והשליח ציבור, אם איתא שהם היו צריכים להקיף כדרך סיבוב השעון היה הקהל נמשך אחריהם ולא להיפך. [וכן מדויק בלשון התה"ד שכתב דכל הציבור צריכים להפוך פניהם קודם שילכו להקיף כלפי ס"ת שעל המגדל, והש"צ שבהן ג"כ. והרי שתולה הדבר בש"צ. ודוק. וכן מדויק בספר המנהגים דלהלן באות ו. וכן מדויק גם במהרי"ל דלהלן שכתב, מה שש"ץ פונה לשמאלו מארון הקודש לסבב המגדל וכן עושים אחרי כל העם, והלא אמרנו כל פינות כו'. וכן מדויק עוד בתשובת המהרי"ל סי' מ', במה שכתב ומקיפין כולנו דרך ימינו, ע"ש ודוק.]

מ אבל אינו בא לתרץ קושיית הרמ"ע דלעיל, שכולם פונים לשמאלם ולא לימנם כשעוברים מצד אחד של הבימה לצד אחר. והיינו כמבואר לעיל, דזה לא קשיא להו כי כל ההקפה נגררת בתר הפניה הראשונה לימין. וכן מבואר בדברי תלמידו הלקט יושר (ח"א, או"ח, עמוד קמ"ח, ענין ג').

מב וכן משמע בב"י סי' קכ"ח סעיף י"ז, במש"כ לפי שהמקיפים אחוריהם להיכל, ע"ש. וגם מביא התה"ד. וכן הוא בלבוש בס"י תר"ס ס"ב ביישוב דעת השיטה החולקת, שעיך הסיבוב אינו אלא לסבב הס"ת שעל המגדל, וא"כ כשפונים מתחלה החזן והקהל את פניהם נגד הס"ת שעל המגדל אז כשמסבבין תהיה פנייתן ג"כ דרך ימינם על פי פירושם. וכן מוכח ממה שמקשה עליהם אח"כ, וז"ל. ועוד מי יאמר להם שהחזן והקהל פונים את פניהם תחילה לס"ת שעל המגדל ואח"כ מסבבין, אין אחד ממאה מקפיד על זה לפנות פניו לס"ת רק פונה פניו מיד נגד כותל צפון והולך ומסבב גם החזן וגם הקהל כמו שפירשתי. ועכ"פ מוכח מדבריו שאין צריך לפנות כלפי הבימה בכל ההקפה כמש"כ הר"י סאמיגא דלהלן.

כמו כן מוכח מדבריו שאף להפנות פניהם תחילה כלפי הס"ת לא היו מקפידין, וא"כ להסוברים שדרך ימין בסיבוב פנימי הוא כסיבוב השעון, ואעפ"כ היו העומדים במזרח מקיפין נגד סיבוב השעון בהקפה חיצונית [וגם בלבוש מוכח שהקושיא בזה היא רק מצד המתפללים במזרח] בע"כ לומר כדברינו דלהלן ע"פ המהרי"ל, שאין צריך לזה.

היו הולכים ופניהם כלפי המזבח כל משך הקפתם, וכן בכל עת הקפת הבימה בהושענות ובשמחת תורה צריך להפנות הפנים לבימה.^{מג} וכדבריו כתב גם הבאר שבע.^{מז}

ובעה"י נראה לומר שסומכים על דברי המהרי"ל בזה, וז"ל.^{מח} אמר מהרי"ל מה שש"ץ פונה לשמאלו מארון הקודש לסבב המגדל וכן עושין אחריו כל העם, והלא אמרין כל פינות שאתה פונה לא יהו אלא דרך ימין, הכא שאני דחשבינן אחר ספר תורה שמחזיקין על המגדל בשעה שמסבבין ונמצא דצד ימין הוא, דאם בא לעלות למגדל והיה פונה אז מלעלות היה פונה לימין כדרך שמסבבין, ודוק.

הנה המהרי"ל לא כתב שצריך ממש להפוך פניהם למערב לפני שמתחילין ההקפה, אלא שאם היה בא לעלות למגדל היה זה דרך ימין, ולכן גם השתא זהו דרך ימין כי דרך ימין של ההקפה היא כדרך ימין של הבא לעלות למגדל. דהיינו שבעומק מהות הדברים יש כאן שתי פעולות נפרדות, אחת של הפיכת הפנים כלפי הבימה ואחת של הקפה, אף שהעומדים במזרח הופכים פניהם כלפי צפון מיד מבלי להפוך פניהם למערב להדיא.^{מז} דכיון שמקיפין את הבימה, דרך ההקפה נקבעת לפי הימין של העומד כלפי הבימה ולא של העומד כלפי ארון הקודש. וכן עיין בכף החיים שכתב,^{מז} כיון כשפנינו נגד התיבה והולך דרך ימין יהיה הסדר מזרח צפון וכו' כך צריך להקיף. ומשמע להדיא שא"צ להיות פניו נגד הבימה, אלא שדרך ימין שלה נקבע ע"פ זה, כמו שנתבאר.

ועיין בספר המנהגים,^{מח} שמביא דברי התה"ד בזה הלשון. אמר מהרי"ש מה שאנו מסבבין את הבימה להושענות לצד שמאל אע"ג דאמר מר כל פינות שאתה פונה לא יהא אלא דרך ימין, היינו משום דעיקר הסבוב אינו אלא לסבב הס"ת שעל גבי הבימה, אם כן כשפונים החזן והקהל את פניהם נגד הס"ת שע"ג הבימה אז כשמסבבין תהא הפניה דרך ימין. הרי שלא כתב שחייבים להפנות פניהם אל הבימה, אלא שכשפונים לבימה תהא הפניה לימין.

מג ומדייק כן מדברי רש"י בזבחים נ"ג ע"א, ד"ה ובא לו לקרן דרומית מזרחית, שכתב והולך ומקיף בסובב דרך ימין ופניו למזבח, מן הדרום למזרח וממזרח לצפון ומצפון למערב דהיינו דרך ימין, ע"ש ודוק. [ועיין בדבריו עוד ראיות בזה.]

והרי"י סאמיגא לומד כן אף בדברי התה"ד, דלא כמו שכתבנו לעיל. ועיין בבאר אברהם הערה תתס"ג. מד סוטה ט"ו ע"ב, ד"ה כל פינות שאתה פונה כו'. והוא ג"כ מוכיח כן מדברי רש"י בסוכה (מ"ח ע"ב, ד"ה ומקיפין).

מה סדר תפלות חג הסוכות אות ט'. והובא במטה משה סי' תקמ"ח. וע"ע בשו"ת מהרי"ל סי' מ'. [וכן עיין במהרי"י ברונא סי' ט"ל שכתב, וכן בהושענא פונים לצד המגדל נמצא הימין תחלה.] והמ"א (סי' תר"ס ס"ק א') לא הביא המהרי"ל בזה, אלא רק דברי התה"ד, ודברי המהרי"ל בתשובה שמשום כבוד שכינה וצבור אין השליח ציבור מהפך עצמו דרך ימין. [ולכאורה היה אפ"ל שאין החזן צריך להפוך עצמו דרך דרום כיון שאח"כ צריך ללכת לצפון. ומדלא תירץ כן המהרי"ל משמע דס"ל שדרך ימין דוחה דרך קצרה. ועיין הערה נח. [והמ"א גם לא הביא סיום דברי המהרי"ל שם, דלא ניחא ליה בתירוץ זה.] וצ"ע.

ובפירוש כבוד שכינה וצבור דקאמר המהרי"ל, עיין במחז"ש ולב"ש שם ובבכורי יעקב ס"ק ד' ובהגהת מהר"ם בנעט על הש"ע. וע"ע בפמ"ג שם שכתב ואינו יודע למה לא יעשה כן ואח"כ ילך לצד צפון, ויש ליישב. וצ"ע להבין דבריו.

ועיין שו"ת מהרח"ש, תורת חיים, ח"ג סי' ט' שג"כ קשיא ליה דומיא דקושיית המהרי"ל, מדוע אין המוציא הס"ת פונה לימינו לפני שמוליך הס"ת לבימה. [וזהו למנהג הספרדים שהמוציא הוא המוליך לבימה, אבל למנהגנו שהמוציא מוסר הס"ת לחזן והוא מוליכו לתיבה אין קושי, והמוציא באמת מסתובב לימינו ומסור לחזן.]

מו וכן מדויק בשו"ת מהרי"ל סי' מ', במש"כ דבתר ניקף אזלינן, ע"ש ודוק.

מז סי' תר"ס ס"ק ח'.

מח הגהות מנהגים חג הסוכות, אות ר"ט.

והיינו כנ"ל, שכיון שמקיפין הבימה ממילא נקבעת הדרך ימין לפי הימין של העומד כלפי הבימה.^{מט} ודוק.

ונראה להביא ראיה לזה שאין צריך להפנות פניו כלפי המזבח או הבימה בכל עת ההקפה, מדברי רש"י עצמם. שהרי ביומא לא כתב רש"י שפניו כלפי הים, כמו שכתב בזבחים. ואילו היה בהפניית פניו כלפי הים מעיקר התנאי לכך שדרך ימין יהיה נגד סיבוב השעון, לא היה נמנע מלומר כן. אלא ודאי שאין זה לעיכובא, ובכל הקפה חיצונית דרך ימין הוא נגד סיבוב השעון, דלעולם נחשב הדבר כאילו פני המקיף הם אל הניקף שהוא מקיף. וכן מצאתי להדיא בריטב"א,¹ שאחר שפנה הכהן לימינו לקרן מזרחית צפונית, הולך משם ולהלן ומקיף ושמאלו כלפי מזבח. ע"כ. הרי שא"צ להפנות פניו למזבח בכל ההקפה, אלא שמאלו למזבח בדרך הילוך רגיל, וזהו דרך ימין אף שמפני ההכרח הוא פונה אח"כ לשמאלו.

ז. דרך ימין בנר חנוכה

הב"י מביא מהר"י קולון שכתב, וז"ל.^{כז} מאחר שכתב המרדכי בפרק במה מדליקין בשם רבינו מאיר שיש להתחיל לצד שמאל כדי לפנות לימין משום כל פירות שאתה פונה וכו',^{כח} א"כ ראוי הוא להתחיל להדליק בליל ראשון בנר היותר ימיני ויברך, ובליל שני כשיוסיף נר אחר אצלו יתחיל ויברך על הנוסף שהוא יותר שמאלי כדי להפנות לימין כדברי רבינו מאיר וכו' שהרי בתוספת הימים נתוסף הנס וכו'.

אח"כ מביא הב"י תה"ד, שבני רינוס נהגו כדברי המרדכי ובני אויסטרייך מתחילין לצד ימין ומדליקין בדרך שאנו בני ברית כותבין, דאפשר דחשיב להו כה"ג פונה דרך ימין. ואף אם אינו פונה דרך ימין כה"ג נראה ליישב המנהג, משום דהאידנא אין להם מזוזות בבתי החורף שבהם מדליקין, אם כן צריכין להדליק ביימין הכניסה בצד הטפח הסמוך לפתח כדאיתא במרדכי, ואם כן אותו נר שהוא כנגד ימינו הוא הסמוך לפתח לעולם ובו צריך להתחיל עד כאן לשונו. ומסיק הב"י, ונראה שמנהג בני רינוס הוא הנכון וכפי מה שכתבתי בשם מהרי"ק, ואין לחלק בין היכא שהנרות ביימין הכניסה להיכא שהם בשמאל הכניסה, וכן אנו נוהגים.

ומבואר בב"י שדרך ימין ככה"ג שאין מסתובבין אלא הולכין בקו ישר מצד לצד, הוא מן השמאל אל הימין. והא בהא תליא, דכמו שבסיבוב דרך ימין כשפניו למזרח הוא מצפון לדרום, כך הוא גם בדרך ישרה.^{כח} ונראה שמנהג בני רינוס, לדרך הראשון שבתה"ד שאין טעמם כדי שהנר הראשון שהוא עיקר המצוה יהיה סמוך לפתח,^{כט} הוא כשיטת הלבוש ודעימיה שדרך ימין הוא נגד סיבוב השעון אף בסיבוב פנימי, וממילא ה"ה בדרך ישרה שיש לילך בה מימין לשמאל.^ל והלבוש כאן אכן כתב כבני אוסטרייך,^ל והסכים עמו

מט ויש עוד להוסיף על זה לרווחא דמילתא, שאף שאין פונים להדיא מול הבימה, הריהם בהכרח עכ"פ מטים קצת כלפיה כיון שכל מגמתם להקיף הס"ת שעל הבימה. ודוק.

נ סוכה, מ"ח ע"א.

נא ב"י סי' תרע"ו ס"ה. מהרי"ק שורש קפ"ג.

נב מרדכי שבת פ"ב, אות רס"ח.

נג ולסבר את האזון אפשר להוסיף להטעים הדבר, שאם היה מדליק הנרות ע"י גלגל, הרי שאם סיבוכו היה כסיבוב השעון היתה ההדלקה משמאל לימין. ולכן זוהי דרך ימין בהילוך ישר. ודוק. [ועיין שו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' קט"ו שדחה דעת האומר שלא אמרו לפנות לימין אלא היכא דאיכא סיבוב ולא בהילוך ישר]. נד ועיין בדברי הר"י סאמיגא שמבאר שגם תירוצו הראשון של התה"ד אתירוצו השני קאי. [וגם בפמ"ג מש"ז ס"ק ו' כתב שהעיקר כחירוק השני, ע"ש]. וע"ע בשו"ת מהר"י ברונא סי' ט"ל.

נה וכן מבואר בשו"ת פנים מאירות ח"א סי' צ"ח. ודעתו ג"כ כהלבוש. ומביאו בהסכמה בשו"ת השיב רבי אליעזר ושיח השדה סי' י"ג.

נו אך כתב שרוב העולם אין נוהגין כדבריו.

הט"ז.¹² והמ"א הסכים להש"ע, וכתב שכן מוכח בגמרא ביומא, ושכ"ה בתשובת המהרי"ל דלעיל באות ב. וכ"א בשער הכוונות.¹³

ה. דרך ימין בהסרת הפרוכת

זאת תורת העולה על מוקדה, שבהקפה חיצונית כגון בהושענות ליכא פלוגתא שפניה דרך ימין הוא נגד סיבוב השעון.¹⁴ ובסיבוב פנימי כגון בנטילת לולב דעת הש"ע ורוב הפוסקים

נז אך לא מטעמיה, אלא שמצד כל פינות צריך שהתחלה תהיה לימין [ועיין לעיל הערה לג]. ולכן חולק הט"ז על הלבוש לענין סיבוב פנימי כגון בנטילת לולב. [וכן בשו"ת מהר"ח שבת, תורת חיים, ח"ג סי' ט' מחלק בין נ"ח שנעשה ביד לבין הקפה או סיבוב ברגל, ע"ש]. והפמ"ג כתב שנוהג כהט"ז. וכ"כ באשל אברהם להרה"ק מבוטשאטש שנהג כהט"ז, ועיין במהדורא בתרא שם. ועיין עוד בספר פסקי תשובות כאן אות ו' ובהערה כ"ח, שכ"ד הצמח צדק (שו"ת סי' ס"ז וסי' קי"ב, ובחידושים ס"ט ע"ב) כהלבוש [ולא רק בהדלקת נ"ח], ושכדברי הט"ז איתא גם בהלכות חנוכה בכתי"ק מרבי יצחק סגי נהור בן הראב"ד (נדפס בספר זכרון להגר"י הוטנער זצ"ל) שקיבל מאליהו הנביא זל"ט.

ובכ"ח כאן (ס"ד) כתב שתמיד צריך להתחיל בנר הסמוך לפתח, ואע"פ שאינו פונה דרך ימין, וכדעת המהרש"ל (שו"ת סי' פ"ה). ומ"מ משמע מלשונו שלענין פירושא דדרך ימין דעתו כבני רינוס [וכן דעת המהרש"ל]. שכתב, מיהו כבר יש מהנדסין לומר אדרבא, כשמדליק בדרך שאנו בני ברית כותבין זהו נקרא פונה דרך ימין, ומשמע דאין זה הפשטות אצלו. וכן בס' קכ"ח (ס"י) כתב כדעת המהרי"ל ודחה סברת הלבוש.

נח דרוש ראשון לחנוכה, דף ק"ח ע"ג. וכ"כ הבאר שבע (סוטה ט"ו ע"ב, ד"ה כל פינות שאתה פונה וכו'). וכ"כ הפר"ח ס"ק ה'. [וע"ש מה שפירש בדעת בני אוסטרייך דסברי לחלק בין הקפה ביד להקפה ברגל, ע"ש]. וכ"כ בעל התניא בסידורו. וכ"כ רוב הפוסקים, כהש"ע.

וכן הח"ס (שו"ת ח"א, אר"ח, סי' קפ"ז) האריך בכל הני חילוקים בדרך ימין בהקפה, בסיבוב ובהילוך ישר, כמו שכתבנו בפנים [וע"ש מש"כ לענין סיום בימין] ודוחה דברי הלבוש [ומביא כן מהבאר שבע] ומתיר קושיית החמד משה (סי' תרע"ו ס"ק ג') בזה.

[ועיין בספר מהרי"ל, מנהגים, הלכות חנוכה אות ב', שדודו מה"ר יעקב גלהויזן הקשה לו מנין דין זה שאף העומד במקומו שייך בו הדין דכל פינות יהו לימין, ומה שהשיבו].

נט אלא שלהר"ש אלגאזי היינו משום שבכך מניע את הימין, ולהרמ"ע מפאנו היינו משום שפניה לימין היינו פניה להיכן שפונה יד ימין [ועיין לעיל הערה כג]. וגם י"א דהיינו דוקא אם פונה לניקף כל משך ההקפה. ויש בזה נפקא מינה לכל הקפה חיצונית, כגון ההקפות בשמחת תורה [וכ"א בדברי הר"י סמיגא והבאר שבע] וכל ריקודין של מצוה. וצ"ע שיש מרקדין כדרך סיבוב השעון. ואולי ס"ל שכל זה היינו דוקא כשמקיפין הס"ת, וכעין מש"כ הלבוש בס' תר"ס (ס"ב) שסדר ההקפה הוא על פי מעמד האוחז בס"ת, ע"ש. אבל בריקודין סתם אין גדר של הקפה וזה נחשב כמו הילוך ישר, וס"ל דבהליכה ישרה הולכין מימין לשמאל כשיטת הט"ז. אך צ"ע, שהרי גם במזבח לכאורה לא היתה ההקפה אלא היכי תמצא לעשות הזריקה ולא ענין מהותי, וכמש"כ הלבוש שהקיפו רק מפני שהמזבח היה גדול ולא היה אפשר לזרוק בעומדו במקום אחד, ואעפ"כ הלכו נגד סיבוב השעון. והרי שכן הוא דרך ימין כל שהולכין בסיבוב ובהקפה, ולא רק כשיש ענין בעצם ההקפה.

וכן הוא לענין הליכה לבימה כשעולה לתורה, עיין סי' קמ"א ס"ז. אלא ששם איתא דהיינו דוקא כששני הדרכים שוים, דאי לאו הכי יש לעלות בדרך הקצרה. [וע"ש במ"א ס"ק ז' לענין הולכת הס"ת לבימה, ובמחנה"ש ובפמ"ג שם ובמ"ב ס"ק כ"ה ובכנה"ח ס"ק ל"ז]. ומנהגינו לעלות תמיד בדרך ימין. ועיין ע"ת ס"ק ט"ו שנשאר בזה בצ"ע לדינא, ובמאמר ס"ק ט'. ועיין בפירוש הרא"ש למדות פ"ב מ"ב, ובשאלת יעב"ץ ח"א סי' קט"ו. וכ"כ הח"ס (שו"ת ח"א, אר"ח, סי' קפ"ז) שימין דוחה אפילו העברה על המצות, וכ"ש שדוחה דרך קצרה, אך כתב שכיון שהרב"י לא כ"כ על כן יראה לצדד עצמו באופן שיהיה לעולם ימין שלו מעודת להפנות לדרך קצרה. [וע"ש שכתב שהנכנס מבחוץ אין מקום לימין ולעולם דרך קצרה עדיף. ועיין בזה בשו"ת ציצן אליעזר חלק כ' סי' ג'].

ועיין שו"ת זכרון יהודה אר"ח סי' ע"ו, מביאו בשו"ת בצל החכמה ח"ה סי' נ"ד, ששואל דמי שמקומו קרוב מאוד אטו נאמר שיקיף כל בית הכנסת כדי לילך בדרך ימין. ולעד"נ שהגדר בזה הוא שכל שיש קו

שפניה דרך ימין היא כסיבוב השעון.^ס ובקו ישר כגון בהדלקת נ"ח דעת הש"ע ורוב הפוסקים שדרך ימין הוא משמאל לימין.^{סא}

ואחר שזכינו לכל זה, מובן ממילא טעם מנהגינו להסיר הפרוכת משמאל לימין.^{סב} שהרי זהו דרך ימין, כמו בנרות חנוכה שמדליקין משמאל לימין. וצ"ע טעם הנוהגים להסיר הפרוכת מימין לשמאל אף שמדליקין נ"ח משמאל לימין. ומצאתי שנתקשו בזה כמה מכותבי זמנינו.^{סג}

ועיין בפרישה שהביא שתי דיעות בזה,^{סד} וכתב שלפי מה שכתב הב"י בסי' קכ"ג דנותנין שלום לצד שמאל קודם ולית בה משום כל פינות יהיו לצד ימין כיון דאינו פונה לשום צד,^{סה} הכי נמי בפתיחת ופינת פרוכת מצפון לדרום אין קפידא דהא ג"כ אינו פונה. ולכאורה צ"ע, שהרי טעם זה שייך גם בנר חנוכה, ושם כתב הב"י להדיא להדליק משמאל לימין. ותו,

ישר בין מקומו למקום שהולך א"צ לילך בדרך ימין, כיון שאין בזה פניה לשמאל. אבל אם מוכרח לפנות לימין או לשמאל, אזי צריך לפנות לימין. ודוק.

ועיין עוד במנהגי אדמו"ר בסידור בית אהרן שכתב וז"ל, ונכנס לבית המדרש שלו דרך ימין של הבימה וכו', ובחזרתו הלך משמאל הבימה לביתו שלום וכו'.

כמו כן אפשר לתלות בזה אופן כריכת רצועות התפילין ש"י סביב הזרוע, שמנהגינו לכורסם כלפי חוץ. דהכריכה היא הקפה חיצונית של הזרוע, ובהכי דרך ימין הוא נגד סיבוב השעון. ועיין בספר מנהג ישראל תורה ר"ס קל"ד בזה. וכן כריכת הגארטל הרחב הוא בדרך ימין, ובהכי גם מעלין הימין על השמאל כמו בלבישת הבגדים. וה"ה לענין כריכת הטבעות שאוגדין בהן הלולב, וכריכת החגורה שקושרין בה הס"ת. ויש בזה נ"מ לכמה דברים, מלבד בהחזרת פני הכהנים בנשיאת כפיים שנתבאר, כגון לענין הגבחה הספר תורה. וכ"כ הר"י סאמיגא שבהגבחה יש לעשות סיבוב מלא לימין. וכ"כ הבאר שבע (סוטה ט"ו ע"ב, ד"ה כל פינות שמה פונה וכו'). וכ"כ המאמר סי' קל"ד ס"ק ב' ושכ"כ השיירי כה"ג (הגב"י ס"ק ז'). וכן משמע בבא"ט (ס"ק ד'). וכ"כ בספר פדה את אברהם לרבי אברהם ב"ר חיים פאלאג'י, מערכת ההא אות ט, הקמת ס"ת, ובארחות חיים ספינקא סי' קל"ד ס"ק ב', ובשו"ת בצל החכמה ח"ה סי' נ"ד שמביאים. ועיין פר"ח סי' קל"ד ס"ק ב', ושו"ת שבט הלוי ח"ט סי' כ"ו.

וכן הוא לענין הטיית הראש בק"ש לנוהגים כן. ועיין במשנה ברורה סי' ס"א ס"ק כ' בשם עט"ז [שכתב כשיטת הלבוש, וצ"ע] ובספר פסקי תשובות שם אות ו' ובהערה מ"א.

וכן לענין הפיכת הפנים למערב בכואי בשלום בלכה דודי. [ועיין בקובץ באו"י ק"ד, עמ' ק"א, שאדמו"ר הזקן זיע"א היה מחזיר פניו למערב דרך צפון. וצ"ע].

וכן השערות של השטריימל פונים בסיבובם כסיבוב השעון.

ונ"מ לכל דבר שאין בו הקפה או סיבוב, שדרך ימין שלו הוא משמאל לימין. ועיין סי' ר"ס ס"א בהגהת הרמ"א, שכשנוטל צפרניו לא יטול אותן כסדרן, ויתחיל בשמאל בקמיצה ובימין באצבע, וסימן לזה דבהג"א בשמאלו ובדאג"ה בימין. [וע"ש בט"ז ס"ק ב' ובמ"א ס"ק א']. ונראה דגם בזה הסדר הוא משמאל לימין, אלא שקודם נוטלין של יד שמאל כולה ואח"כ של יד ימין. וכיון שצריך לדלג מתחילין בדילוג, בשמאל בקמיצה ולא בזרת, ובימין באמצע ולא באגודל. ודוק. וכ"כ בשו"ת בצל החכמה ח"ג סי' נ"ג, [ועיין שם איך להמשיך בקמיצה כשטעה בזה].

וכן בהא שבעטיפת הטלית מעלין הציצית על כתף שמאל ואח"כ על כתף ימין.

ועיין יומא נ"ב ע"ב, ובספר באר אברהם הערה שפ"ז, דבשני הפרוכות שהיו באמה טרקסין, החיצונה היתה פרופה מן הדרום ופנימית מן הצפון והיה מהלך ביניהן מדרום לצפון, דהיינו דרך ימין כיון שפניו למערב.

עיין בהערה סו. ובספר מנהג ישראל תורה ריש סי' קל"ד מביא טעם בזה, שכיון שצריך לפתוח הדלת הימנית של ארון הקודש כי הס"ת שקורין בו מונח בימינו של ארון הקודש, ובהסרת הפרוכת לימין היתה הפרעה לכך, לכן פותחין לשמאל. [ועש"ע בכל ענין הפניה לימין]. וכ"כ לתרץ בשו"ת ויעמוד פינחס (מוסבי) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שעושים כן מפני הנוחות. וכ"כ הרב מאיר אהרן בקובץ אמת ליעקב י"ד, תשס"ג.

סד בסי' קכ"ח ס"ק כ"ג. ובסוף דבריו גם מראה מקום לדבריו בסי' תרנ"א.

סה הב"י שם לא איירי לענין הנתינת שלום, אלא לענין הג' פסיעות [עיין הערה ה].

דשאני התם שאינו פונה כלל לצדדין אלא פוסע לאחוריו. אבל כאן הרי יש תנועה גמורה לימין או לשמאל.^{טו}

ואולי אפ"ל דהכא שאני מנ"ח, כיון שיש צורך הן להסיר הפרוכת והן להחזירה. ואם יסירנה לימין צריך להחזירה לשמאל, וכן להיפך. וס"ל להנוהגים כן דמשום כך אין נ"מ בדבר, וממילא מסירין בדרך הנוחה יותר להוצאת הס"ת המונח בימין.^{טז} ואפשר להעמיס כוונה זו בדברי הפרישה, ומשום הכי מדמה ענינו להא דסי' קכ"ג. דכיון שמחזיר הפרוכת למקומה הרי אין כאן משום פניה, משא"כ בנ"ח. וממילא מיושב מה שנתקשינו בדבריו לעיל. ודוק.^{טז}

ולדין א"צ לכל זה, אלא פונים משמאל לימין כעיקרא דמילתא, ומה שאח"כ צריך להחזיר הפרוכת למקומה זהו מצד ההכרח ולית לן בה.^{טז} וכ"כ הדרישה.^{טז} וכ"ה בשו"ת מהר"י ברונא,^{טז} שפורסים הפרוכת מצפון לדרום. וכ"כ בלקוטי חבר בן חיים, וז"ל.^{טז} ובאמת מנהג ישראל תורה ולפי דעתי בכל קהלות הקדושות המנהג לכוון בשעת הוצאת ס"ת הפרוכת לצד החזן, והוא בכ"מ הימין של הארון קודש. וכן נהגו רבים מאחינו הספרדים.^{טז} וכ"כ בשו"ת באר משה,^{טז} דהכי עדיף טפי במקום שאין מנהג.



סו ועיין במאמר סי' קכ"ח ס"ק כ"ד שכתב בדברי הפרישה מגומגמים קצת. ואולי כוונתו למש"כ.
סז וכ"כ הרב דוב בעריש ראזענבערג בספר דבר טוב סי' כ'. וכ"כ בשו"ת שובה ישראל סי' ס"ו [או משום דזוהי דרך קצרה לרוב העולים לפתיחה מימין].

סח ואולי אף ס"ל להנוהגים להסיר הפרוכת מימין לשמאל דמטעם זה אף עדיף טפי להסירה מימין לשמאל כדי לסיים בימין כשמחזירה. דהו"ל כאילו הסרת והחזרת הפרוכת הם מעשה אחד שמתחילין בו לשמאל ומסיימין בימין, דומיא דנ"ח.

סט ונראה דאף הר"י סאמיגא דס"ל שצריך להפוך פניו מול הבימה בכל עת ההקפה כדי שלא יצטרך לפנות לשמאלו, אף שבתחילה פנה לימין, יודה בזה. דהתם, אי לאו הכי הריהו ממש מסתובב אח"כ לשמאלו בכל פינות הבימה, וגם איכא לתקוני במה שיצדד עצמו מול הבימה, מה שאין כן הכא. והרי אין לומר שיפנה עכשיו לשמאל כדי שלא יצטרך לפנות אח"כ לשמאל. אדרבא, ההתחלה יותר חשובה וקובעת, כמו שנתבאר לעיל באות ו.

ע סי' תרנ"א ד"ה בתשובת מהרי"ל.

עא סי' ט"ל.

עב ח"ה, בשו"ת, דף ק"ט סוף ע"ב.

עג וכ"כ רבי רחמים משה שעיו בשו"ת מחקרי ארץ ח"ב סי' י"ט.

עד חלק ה', סי' ל"ח.

ספונות

הרב יוסף נחמי' הכהן קוואדראט

ובונן לחקר אבותם - מאמר ג'

שם היחס הונח על ידיעת האיש לבית אבותיו לדעת ענינו,
על איזה דרך שנולד. תוי"ט קידושין פ"ד מ"א

בירור לשם אביו של הקצין ר' איציק זאלקוויר

אחד מגדולי חוקרי היחס היה הגאון הגדול מוה"ר יוסף לעוויןשטיין ז"ל אבד"ק סעראצק. אולם כפי שנראה להלן יש להשים לב, למה שכתב ולמה שמביאים בשמו, כיון שכל דבר שלא בפירוש איתמר כי אם בכלל וחידש מדעתו, הרי שהרב מסעראצק עמל כל חייו, לברר מקחו, ואף שמצאנו שבמקום אחד כותב מסקנא כלשהיא, הרבה פעמים ימצא שאחרי שנים רבות העלה מסקנא אחרת, ובעיניו היו הדברים הראשונים רק בגדר השערה בעלמא. לכן אין לקבל את דבריו, מבלי למצוא מקור וחזקון ממקום אחר, שהרי סוף סוף אינו כי אם השערה בעלמא.

דוגמא אחד מיני רבות, הוא התעלומה אודות הרב דק"ק ווינא שהיה אביו של הקצין ר' איציק זאלקוויר, אשר לפי המסורה במשפחתו היה לו גילוי אליהו.

כותבי תולדותיו שמעו שמועות מהרב מסעראצק, ובמקום לקבלו בתור השערה בעלמא, העלוהו ע"ג הכתב בתור תורה שלימה, עד שמצאנו כמה וכמה השערות מאת הרב מסעראצק בעצמו.

המקור הקדום אשר מדבר אודות אביו, הוא מגילת יוחסין שהו"ל נכדו מכמה צדדים ה"ה הג"ר שלמה יצחק היילפרין אבד"ק באר, ונדפס על ידו בשלומי אמוני ישראל חוברת שניה (אדעסא תר"ס) עמוד 52 תחת הכותר "ילקוט משפחות - קונטרס היוחסין למשפחת היילפרין יצ"ו".

שם בעמוד 57 כותב: "הרב המפורסם מו"ה איציק זאלקוויר בהגאון אבד"ק דק' ווינ", אין פירוט מה היה שמו רק שאביו היה אב"ד בק"ק ווינ.

וכן בהגדה של פסח מחזה אברהם (פיטריקוב תרפ"ח) מביא העתקה, מאביו של הגרש"י היילפרין הג"ל, ה"ה הגאון בעל בית יעקב (כת"י), וז"ל: "העתקה מכת"י שבסוף שו"ת בית יעקב, תולדות זקינו של הגאון המחבר, הרב החסיד והקצין המפורסם מו"ה איציק זאלקאווער זי"ע בהגאון האבד"ק ווינ".

הרב מסעראצק, טרח ויגע שנים רבות לחקור ולברר מי הוא רב זה אביו של ר' איציק זאלקוויר, והמניע לזה, היה כיון שהוא עצמו נמנה על צאצאיו.

השערות הראשונה של הרב מסעראצק הייתה שאביו של ר' יצחק היה הג"ר אברהם חיים אבד"ק ווינא. כן הובא בשמו ע"י הר"ר ישראל משה בידערמאן מלענטשנא בס' שארית נתן

(ווארשא תרנ"ז) עמוד 144: "הרב הנגיד מו' יצחק מק"ק זאלקווא בן הרב הגה"ג מו' אברהם חיים מאפטא ז"ל אבד"ק ווין... כ"כ לי הרב מסראצק".

בשנת תר"ס שיער שאביו של ר' יצחק היה הג"ר שכנא אבד"ק ווינא.¹ כן הובא בשמו בהערות המעתיק למג"י של הגרש"י היילפרין הנ"ל: "כעת מצאתי בהערות להג"מ יוסף לעווינשטיין שליט"א אבד"ק סעראצק, שהגיה לעיל, "שה"ג איציק זאלקוויר הי' בן הגאון מו"ה שכנא אבד"ק ווין נכד הגאון רשכבה"ג ר"ר שכנא ז"ל".

בשנת תרס"ב לפ"ק העלה השערה חדשה, והביאו בעצמו במאמרו 'תולדות הפני יהושע' בהפ"ס שנה שניה (ברלין תרס"ב) עמוד 291, שאביו של ר' יצחק היה הג"ר יהודה ליב בן הג"ר יעקב טעמירלש מווינא, כפי שכותב שמה: "הגאון המקובל מו' יעקב טעמירלש הנ"ל חבר ספרא דצניעותא דיעקב על קבלה עה"ת, והובא בס' קב הישר פמ"ה, ובשו"ת בית יעקב כת"י באדעסא לנכדו הג"מ יעקב היילפרין האבד"ק זוואניץ... תולדותיו...: ג) הרה"ג מו' יהודה ליב מק' ווין (חתן הג"מ מרדכי גומפרעכט האבד"ק ווין, נפטר שם ו' כ"ד אלול שפ"א) הוא היה אבי זקני השר וקצין קדוש וטהור מו"ה יצחק מק' זאלקוויר...".

כעבור שש שנים בשנת תרס"ח, עדיין הסתפק בדבר, וכפי שמביא בשמו הג"ר צבי יחזקאל מיכלזאהן אבד"ק פלונסק בס' נפלאות היהודי (פיעטריקוב תרס"ח) עמוד 100 כותב: "הרב הגדול השר והטפסר מ' יצחק מזאלקוויר, בן הרב הנ' יהודא ליב מק' ווין בהגאון הק' מ' יעקב טעמירלש מלובלין אבד"ק קרעמניץ ווין בע"ס ספרא דצניעותא דיעקב... והר"ר יצחק מזאלקוויר הנ"ל היה חתן הג"מ מרדכי אבד"ק ווין. אבל זה אינו ברור למי היה ר' יצחק בן ולמי חתן. כי לא' מהנ"ל הי' בן ולהשני היה חתן, ובטח יבואו המבקרים ויבררו עכ"ל הרה"ג מסעראצק שי"י".

כעבור עשרים שנים - ארבע שנים אחרי פטירתו - נדפס הגדה של פסח מחזה אברהם (פיעטריקוב תרפ"ח) עמוד 6, וגם שם מובא השערה ממנו: "השר ונגיד הטפסר מו"ה יצחק ז"ל מק"ק זאלקוויר, הובא בס' קריה נשגבה רבני זאלקוויר אות י', בהרב מו"ה מרדכי גומפרעכט".

יש לציין עוד דבר, אם כי בשנת תרס"ח הסתפק מי היה אביו ומי היה חותנו של ר' יצחק - ר' יהודה ליב או ר' מרדכי גומפריכט, הרי בתקופה כלשהיא היו דברים אלו אצלו בתור ודאי, שהרי בשנת תרצ"א נכתב בשמו בס' שיח שרפי קודש חלק ה' (לאדו תרצ"א) עמוד 74: "והרב מסעראצק כ' לי... הר' יצחק מזאלקוויר בן הר"ר יהודא ליב מק"ק ווינא (חתן הג"ר מרדכי גומפרעכט אבד"ק ווין נ' שם כ"ד אלול שפ"א) בן הגאון ר' יעקב טעמירלש מווינא בעל ספרא דצניעותא דיעקב...".

השערתו האחרונה, אינה אומרת שזוהי מסקנתו, יתכן שאם היה חי יותר, היה מעלה עוד השערות, כך הוא הדרך בחקר יוחסין, אם בהשערות קא עסקינן, דבר נפוץ בין מלקטי היחס. ראוי לציין, שבמקור הראשון - כוונתי למקור 'שנתפרסם ראשון' - היה כתוב שהרב מווינא - אביו של ר' איציק זאלקוויר - היה שמו יעקב, והוא בס' דעת קדושים (פעטערבורג תרנ"ז) שם נכתב: "הנגיד המפורסם מו"ה יצחק בהרב מ' יעקב אבד"ק ווינא (ס' היחש להגאון בעל בית יעקב)".

אולם היות והמעתיק מציין מקור לדבריו, וכבר הבאנו למעלה, שבמקור לא נמצא שמו של הרב אבד"ק ווינא, לכן פשוט שאי אפשר לקבל דברי בעל דעת קדושים, כי אינו כי אם

1 הוא הנזכר בשער ס' עטרת צבי (זאלקווא תקכ"ג).

השערה, או פליטת הקולמוס.² והוא אינו היחיד שהעתיק והוסיף מן דיליה, כי גם בראש ס' זכרון יהודה (ראהאטין תרנ"ד) ס' ו', כתב כן, כאילו העתיקו מכת"י הגאון בעל בית יעקב הנ"ל - וליכא.

גם חוקרים אחרים הביעו דעתם.

החוקר ר' יוסף כ"ץ מלבוב ולונדון (להלן ריכ"ץ), המפורסם בבדיותיו הרבים בשדה היחוס, החליט ש'הג"ר יעקב אבד"ק ווינא' הנזכר בדעת קדושים, אינו כי אם הג"ר יעקב טעמירלש. כפי שכותב בהערותיו לס' תולדות משפחות גינצבורג (פעטערבורג תרנ"ט): "איש היה בזאלקאווא, תורה וגדולה בביתו, ושמר ר' יצחק, אחי הג"מ ליב חנה'ליש (בעמ"ח הגהות לארבעה טורים), בני הג"מ יעקב תמירלש". יש לציין שגם כאן כלכל הדברים, הג"ר ליב חנה'ליש היה בן הג"ר מאיר מלובלין ולא בן הג"ר יעקב טעמירלש מווינא. - את סיבת השערתו אפשר להבין, עבור כי לא מצא רב אחר בווינא, ובעל ספרא דצניעותא דיעקב היה מקום מגוריו בווינא אחרי שהיה מקודם אב"ד בק"ק קרעמניץ.

כמובן שאין בדבריו ממש, כי טרם מצאנו מקור מוסמך ששם אבי ר' איציק היה יעקב. החוקר הג"ר צבי הורוויץ אבד"ק דרעזדען קיבל גם הוא מתחילה את דעת ריכ"ץ ובספרו לתולדות הקהילות בפולין³ עמוד 6 בערך העיר אָליק, נקט כן. ברם אחרי כן - אחרי שנת תר"צ לפ"ק - מצאנו שחזר מזה, ובעמוד 68 בהערה, מביא בסתם: "מו"ה יצחק איציק מזאלקווא בן הגאון אבד"ק וויין", וכן בעמוד 148.

עכ"ז ניסה גם הוא לדעת מיהו אב"ד ווינא אביו של ר' יצחק זאלקווייר. בעמוד 224 כותב ומעלה השערה והוא בהערה מתחת לקו, וכך כותב אודות הגאון אבד"ק ווינא הנעלם: "משער אני כי הוא הג"מ מרדכי גומפרך, ולא הג"מ יעקב טעמירלש, בעבור קרא הקצין ר' יצחק מזאלקאווא לבנו בשם גומפרך ע"ש אביו ז"ל (ראה מגיו"ח אודות משפחת היילפרין, מאת הג"מ שלמה יצחק היילפרין אבד"ק טרניפול).".

עד כאן ההשערות השונות.

עכשיו נחקרה לדעת, עם מי הצדק.

ברור הוא שלכל השערה יש דברים בגו וסיבה שהביאה לכך, דוגמת השערת הרב הורוויץ, שהרי לר' איציק זאלקווייר היה לו בן, ה"ה 'האלוף המרומם, הראש והמנהיג הישיש כמו"ה מרדכי גומפרכט כמו"ה יצחק', והוא מוזכר רבות בפנקס דק"ק זאלקאווא ע"י בס' קריה נשגבה.

אולם, האם מזאת ראי' ? הרי היה לו עוד שני בנים, והאחד 'אברהם' שמו ה"ה הקצין ר' אברהם זאלקווייר חתנו של הג"ר יעקב שור, ואולי צדק הרב מסעראצק במושכל ראשון שלו, שאביו היה הג"ר אברהם חיים אבד"ק וויין ?

וכן יש לחקור מאן הוא הג"ר מרדכי גומפריכט אבד"ק ווינא ?

כדי למצוא פתרון לשאלה, יש לפנות להקצין ר' איציק זאלקווייר עצמו.

ר' איציק זאלקווייר מוזכר במג"י של הגרש"י היילפרין הנ"ל פרק חמישי: "אא"ז הרב המפורסם הנגיד מו' איציק זאלקווייר אשר הי' עשיר גדול ומופלג והוא הי' יושב ולא פסק פומי' מגרסא, רק שכל האוקיל⁴ דק' זאלקווי היתה מחזקת זוגתו הרבנית, ק' זאלקווי ואגפי'

2 במג"י ההוא מוזכר עוד רב שהי' אב"ד בק"ק ווינא, ושמר הג"ר יעקב; ע"י להלן.

3 יש לציין שאת הספר הנ"ל לא כתוב כסדרו.

4 יישוב.

וק' זלאטשוב וק' זבארוב וק' פאמריין" ועי' שם להלן שהכל היה שייך לאדון אחד המכונה שם בתואר 'פ' צבעצקע'.

"פ. צבעצקע", הוא "פאן סוביעסקי" ושמו הפרטי היה יאקוב, והוא אביו של מלך החסד של מדינת פולין יאן סוביעסקי.⁵

ובכן נסור נא לראות מה שנכתב על ר' איציק בכתבי קורות העיר זאלקווי.

בשנת תשנ"ט לפ"ק פירסם מר סטעפאן גאסיאָראָווסקי מקראקא, מאמר 'יחסים בין הבעלים מזאלקווא והיהודים במאה השבעה עשר' בס' שטודיא יודאיקא 2, המתחיל בעמוד 203. בעמוד 209 בין הדברים מדבר שם אודות פאן סוביעסקי ואחוזותיו, ובין הדברים כותב שם:

"יאקוב סוביעסקי", החזיק את 'פייבש מאיעראוויטש' בתור מנהל האחוזות של זאלקווא, הוא איפשר ל'מאיעראוויטש' גם לשלוט ולהעביר תחת חסותו אחוזותיהם של הנוצרים שפשטו את רגלם במסחר. ברם 'מאיעראוויטש' עצמו, נאחו בסבך חובותיו, ו'איצק מארקאוויטש' מונה ע"י [אשתו] טעאפילא סוביעסקי⁷ (בשנת ת"ט) לנהל האחוזות."

בהערותיו מציין שקטע זה נכתב ע"י על סמך התעודות הרשמיות הנמצאים כעת ב'אסאלינעאום' בברעסלוי, ומציין שם בין השאר עוד נקודה החשובה לענינינו.

בשנת 1650 (ת"י לפ"ק) מכרה בתו של הקאשטעלאן⁸ מקראקא ל'איצק מארקאוויטש' בית ברחוב טאָרזיניצקא בזאלקווא, וכעבור שמונה שנים קנה 'איצק' אחוזה באותו רחוב לבנו 'מאַרעק' הנקרא גם 'קאָמפּר' בסכום של 450 זלָאָטעס.

ע"כ.

הבה נתבונן מי הם אלו השלש היהודים הנזכרים:

פייבש מאיראוויטש⁹, הלא שמו מוכיח עליו שהמדובר ב'פייבוש הבן של מאיר', והוא הפרנס הר"ר יואל פיינוש ב"ר מאיר אשכנזי מזאלקווא (קריה נשגבה סי' ק"ט).

איצק מארקאוויטש הוא לא אחר ממידענו ר' איצק זאלקווייר, אשר כאמור ניהל האחוזות של פ' סוביעסקי.

מאַרעק הנקרא גם קומפר - בנו - הוא לא אחר מהקצין ר' מרדכי הנקרא גומפריכט מזאלקווא, הנזכר במג"י של הגאון בעל בית יעקב כבנו של ר' איצק זאלקווער, ומזכור פעמים רבות בפנקס ק"ק זאלקווא, עי' בס' קריה נשגבה.

היוצא לנו מזה, ששמו של אביו של ר' איצק זאלקווייר היה 'מרדכי', ועל שמו נקרא מארקאוויטש, ואחרי פטירתו קרא לבנו כשם אביו מרדכי. ועי' בבית שמואל הל' גיטין סי' קכ"ט, שהשם גומפריכט הוא כינוי לשם הקודש מרדכי.

הרי לנו דברים ברורים, ממקור מוסמך שאביו של הר"ר איצק זאלקווייר, היה שמו ר' מרדכי גומפריכט.

5 הפ' הנזכר הוא שם התואר 'אדון'.

6 אביו של יאן מלך פולין.

7 אמו של יאן מלך פולין.

8 מנהל טירה.

9 מאיעראוויטש בעצם אינו שם משפחה, כי אם תרגום של 'הבן של מאיר', בד"א אעיר שגם הרה"ק בעל התניא, לא היה שם משפחתו 'בארכעוואיטש', ברוכוביץ', ומה שנזכר בשם 'ברוכוביץ', הוא רק לציין שמו 'הבן של ברוך' ותו לא.

עכשיו שנודע לנו שמו, עלינו לפנות לק"ק ווינא, ולמצוא רב בשם דומה.

אולם הקושי הוא, שממה שנשאר לנו וידוע לנו 'כיום' מק"ק ווינא, אין לנו ידיעה על רב כזה. אולם היה תקופה שכן היה ידוע על רב כזה.

כדי להבין כוונתי, הבה נתבונן בדברי הרב מסעראצק בהשערותיו משנת תרס"ב, וכן בהשערותיו משנת תרפ"ח.

בשנת תרס"ב הוא כותב: "הרה"ג מו' יהודה ליב מק' ווין (חתן הג"מ מרדכי גומפרעכט האבר"ק ווין, נפטר שם ו' כ"ד אלול שפ"א) הוא היה אבי זקני השר וקצין קדוש וטהור מו"ה יצחק מק' זאלקווי"

ולכאורה יפלא איפוא מצא רב זה?

אך הנה בשנת תרס"ו יצא לאור ס' 'אינשריפטען דעס אלטען יודישען פריעדהאפעס אין וויען' (ובה הובאו נוסחאות מצבות דק"ק ווינא), ושם בעמוד 10 סי' 49, תחת הכותרת 'מארקוס, ראבינער' (מארקוס, רב): "פ"ט, יום ו' כ"ד אלול שפ"א לפ"ק, מו"ה מרדכי רב גדול מרנא ורבנא..."

הרי לך רב התואם להפליא את הרב אותו אנו מבקשים, ולכן שיער מה ששיער.

אולם בשנת תרפ"ח לפ"ק שינה קצת השערותיו, וכן הובא בשמו: "השר ונגיד הטפסר מו"ה יצחק ז"ל מק"ק זאלקווי, הובא בס' קריה נשגבה רבני זאלקווי אות י', בהרב מו"ה מרדכי גומפרעכט."

הנה לא הביא שהר"ר מרדכי גומפריכט היה רב בווינא!

אולם באמת דבר זה פשוט הוא, כיון שבשנת תרע"ב יצא לאור ספר 'די אינשריפטען דעס אלטן יודענפריעדהאפעס אין וויען' (גם הוא ספר דומה לנ"ל ובתוכו נוסחאות מצבות, אולם יותר בהרחבה, וכן תולדותיהם של המוזכרים שם) והוא הנקרא בין חוקרי היחס בתור ס' 'ציוני ווינא', ושם בחלק א' עמוד 86 סי' 107, הובא נוסח מצבת ר' מרדכי 'המתקן והמדויק': "יום ו' כ"ד אלול שפ"א לפ"ק. ומרדכי יצא. מר מות מצא: מרנא ורבנא, כרב אשי ורבינא: בפילפול וסברה, כאביו ורבא: סופר מהיר, ריע בהיר: מהר"ר מרדכי ב"ר ישר' שמו"¹⁰, אחיו של הגאון מהר"ר פייבש א"ב מקק"ק¹¹ זצ"ל תנצב"ה א"ס."

הרב מסעראצק בראותו נוסח זה, ראה רָאָה, שהר"ר מרדכי מעולם לא היה רב דק"ק ווינא. וכיון שאף במימורבוך דק"ק ווינא לא הובא זכרו, ובין גאוני הזמן בספרי השו"ת לא נזכר שמו, לכן כתב מה שכתב, אף שכפי הנראה מדובר באיש משכמו ולמעלה גדול בישראל, ואף אחיו של הג"ר פייבש אבר"ק קראקא רבו של הב"ח.

היוצא לנו מזה, היפוך היוצרות. עד עתה, נתקבל בבירור, שאביו של ר' איציק זאלקווי, היה אבר"ק ווינא, והשאלה שנשאלה היתה מיהו ומה שמו. אולם עתה ידענו ששמו היה 'מרדכי', ואף מסתבר הוא שהיה נקרא 'מרדכי', כיון שבנו ר' איציק כונה 'מארקאוויטש', השאלה אשר אנו מתחבטים בה היא האם המדובר בהג"ר מרדכי אחי רבה של קראקא אשר 'לא היה' רב בווינא, או בר' מרדכי אחר, שכינה בתור אב"ד בק"ק ווינא, וברבות הימים, נתעלה לכסא הרבנות של קהלה אחרת ושם נלב"ע ולכן אין מצבת קבורתו בבית העלמין דק"ק ווינא. כאשר לעת עתה אין לנו פתרון לשאלה זו.

10 ר"ת ב"ר ר' ישראל שמואל.

11 ר"ת: א"ב בית דין מקהלה קדושה קראקא.

לע"ע אין בידנו רשימה מסודרת של כל רבני ווינא מאותה תקופה, רק של כמה רבנים, אבל ללא סדר ובירור בשנות כהונתם. ה"ה: הג"ר יצחק יו"ט בן אורי שנפטר בשנת שנ"א לפ"ק; הג"ר יצחק הכהן כ"ץ חתן מהר"ל מפראג, אולם יצא משם וחזר בבוא הזמן לפראג ושם מנ"כ; הג"ר מנוח הענדל ב"ר שמריה שנפטר שנת שע"א¹²; הג"ר אברהם חיים מאפטא שהגיע לווינא בשנת שע"ט ונפטר בשנת שפ"ג; התוספות יום טוב שכיח בתור אב"ד בין שנות שפ"ה¹³ - שפ"ז; הג"ר הענדל, שנפטר בשנת שפ"ז¹⁴; גם מצאנו שם רב בשם הג"ר יעקב אבי הג"ר מארי אבד"ק נאוואהארדאק¹⁵; הג"ר ליווא הרופא שנפטר בשנת שצ"ה¹⁶; הג"ר מנחם מן שכבר כיהן בתור אב"ד בשנת שצ"ד¹⁷, והיה שם עד אחרי שנת ת"ז.¹⁸



12 געשיכטע דער יודען אין וויען ביז צום יארע 1625 עמוד 59.

13 מגילת איבה.

14 ציוני ווינא סי' 64.

15 מגילות יוחסין לבית היילפרין הנ"ל.

16 מימורבון עמוד 123.

17 סי' הולך תמים, קראקא שצ"ד.

18 סי' פתח עינים, קראקא ת"ז.

הערות

אם מותר לגוי להניח תפילין לישראל

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל.
בענין מש"כ הרב שרמן אם מותר לגוי להניח תפילין לישראל, עיין בכורות ל ע"ב שאשה כשירה להניח תפילין ועיין תוס' גיטין מ"ה ע"ב ד"ה כל וא"כ ה"ה גוי שכשר להניח
אליעזר יחיאל קונשט

דעת הגרש"ז אוירבך זצ"ל בענין אכילת בשר אחרי גבינה צהובה

כב' הרבנים הג' עורכי הקובץ הנפלא והמשובח בית אהרן וישראל מקרלין, שליט"א.
השלו' והברכה רבה
בנדון המתנה לאחר אכילת גבינה צהובה, שוחחתי על כך בשעתו עם מו"ר הגרש"ז אויערבך זצוק"ל (בערך כשנתיים לפני פטירתו) ואמר לי מרן זצ"ל כי אין צורך כלל להמתין אלא כפי כל מוצרי החלב האחרים ולשאלתי כמה זמן ענה לי כי שוטפים את הפה והמנהג שלנו להמתין כחצי שעה. (ובחיוך הוסיף מרן כי היתה לו דודה שעבדה בביתו לגבינות והיא סיפרה לו כי מכניסים שם חומרים רבים שונים מלבד גבינה!) פסק זה של מרן (בתוספת פסקים אחרים) הבאתי לידיעת הציבור הק' לאחר פטירתו של מרן בקובץ "מוריה" (טבת תשנ"ו) והדברים נבדקו טרם הבאתם לדפוס ע"י בנו הרה"ג ר' ברוך אויערבך זצ"ל. אכן בהערה הוסיף ר' ברוך שמרן החמיר על עצמו והמתין שש שעות, ואמנם ידוע לי כי בספר "הליכות שלמה" הביאו שמרן סבר שיש להמתין (בכל הגבינות הצהובות כולל משולשות וכיוצ"ב) כשש שעות, ושוחחתי על כך עם עורכי הספר שליט"א ואני הקטן מאוד על משמתי אעמודה.
(אגב אספר לכם כי פעם דיברתי עם מרן זצ"ל בעניני קידוש שבת ומרן אמר לי כי בקרלין חולקים עליו, ושאלתי האם כוונתו לקובץ בית אהרן וישראל ואמר לי שאכן כך...)

בברכת התורה
ישראל אברהם שטיין

תל אביב

הערת המערכת: כנראה כוונת הגרש"ז על המאמר בגליון ל"ט (שבט - אדר תשנ"ב) עמ' צ"ט.

בענין ניקוד אי אפשר

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום רב!
ראיתי את מאמרו הנחמד של הרב אוריאל פראנק הי"ו בגליון שבט - אדר תשע"ג במדור לשון חכמים, בענין ניקוד תיבת "אי" אפשר בחיריק או בצירי, ושם הביא דעות גדולי דורנו שליט"א ודן בדבריהם אחת לאחת, יישר כחו וחילו. ואמנם יש להעיר כמה הערות בדבריו אבל אין הפנאי ואין כאן

מקום להאריך בזה, רק רציתי להעיר על ד' קושיות שהקשה על מורי דודי ראש הישיבה הגר"מ מאזוז שליט"א, ונשאר בצ"ע, ואני בתומי לא ידענא מאי קשיא ליה מעיקרא, ואפרש שיחתי:

א. בקושיא ראשונה הביא שהרי"ח מזרחי טען כי תיבת אי בחיריק עלולה להשתמע כמלת אי בארמית שפירושה אם. והשיב על כך מו"ד ראש הישיבה שליט"א שזהו חשש שוא שהרי הברכות (וכפרט ברכת אשר יצר) נתקנו בעברית של המשנה, ובלשון משנה מלת התנאי היא רק אם ולא אי. עכ"ל. ותמה עליו הרב הכותב הר"א פראנק נר"ו "הרי הטענה שהזכיר הרי"ח מזרחי, לא מליכו בדאה, אלא הביאה בשם הגרי"ב"ץ (לוח ארש עמוד יט)". ושלח הערה זו למו"ד הגאון נר"ו והשיבו: אני תמה גם על היעב"ץ. עכ"ל. וכתב ע"ז הה"כ: לא ביאר כיצד הוא מתרץ את קושיית היעב"ץ על שיטת הבחור ור"ה, האם ניתן להכחיש שחז"ל תיקנו את הברכות בלשון שבפיהם, הכוללת גם מלים ארמיות. עכ"ד. ובמחילה מכבוד תורתו, דברי מו"ד הגאון מבוארים, כי ברכת אשר יצר כפרט וכן שאר הברכות נתקנו בלשון עברית של "המשנה" כמ"ד מו"ד בתשובה על דברי הרי"ח מזרחי, ובלשון משנה מצוי הרבה תיבת "אפשר", אבל לא נמצא במשנה תיבת "אי" בחיריק במובן "אם" רק במובן "אין", א"כ אין לחוש לומר אי אפשר בחיריק. ומזה יש להשיב גם על טענת הגאון יעב"ץ שכתב "ויעיד על זה שם אפשר הסמך למלת אי, שאינו כלל מלשון הקודש שבכתוב", וכוונתו שתיבת "אפשר" אינה מצויה במקרא אלא בלשון חז"ל, ובלשון חז"ל תיבת אי בחיריק פירושה אם. אבל המתבונן בלשון מו"ד הגאון נר"ו יראה שכתב לחלק בין לשון חז"ל במשנה שהוא לשון הקודש, ללשון חז"ל בגמרא שהוא לשון ארמי¹, וכיון שהברכה כתובה בלשון הקודש של המשנה, א"כ לא קשיא מידי וכאמור כי תיבת אפשר נמצאת בלשון משנה ותיבת אי שפירושה אם ליתא בלשון משנה, וא"כ אין שום חשש לטעות. ומעתה מה שכתב הר"א פראנק: האם ניתן להכחיש שחז"ל תיקנו את הברכות בלשון שבפיהם, הכוללת גם מלים ארמיות. יש להשיב כי בהחלט הוא דבר מוכחש ולא מצינו ברכות בלשון ארמי רק בלשון מקרא או משנה.² וזה פשוט וברור בלשון מו"ד בתשובתו הראשונה ע"ד הרי"ח מזרחי.

ב. ומה שהעיר עוד: למה את היעב"ץ הוא [הגר"מ מאזוז] דוחה ואילו את חידושו של מהר"ם מרוטנבורג [המובא בטור סימן תקפ"ב] הוא מקבל (כמודפס בסידור איש מצליח [לראש השנה] שלו: "לְחַיִּים"), אע"פ ששניהם מבוססים על אותו חשש שמלים בלשון התפלה יוכנו בטעות כאילו הם מלים ארמיות! לא השיב הרב מאזוז שליט"א. עכ"ל. ובמחכ"ז זו אינה צריכה לפנים, כי כבר כתבו האחרונים (עיין בב"ח סימן תקפ"ב אות ו' ובמשנ"ב סקט"ז) דדוקא בראש השנה וכיצ"ב שהם ימי דין צריך לדקדק ולפרט היטב בתפלות מכיון שאנו תלויים בדין והשטן מקטרג לומר פיו הכשילו, וברית כרותה לשפתיים וכו' אבל בשאר ימות השנה אנו אומרים והעמידנו מלכנו לחיים בפתח ואין אנו חוששים. (והספרדים נוהגים לומר גם בברכת השכיבנו והעמידנו מלכנו לחיים בשוא תחת הלמ"ד, ונראה שזה אינו מפני חששו של מהר"ם מרוטנבורג אלא בגלל שכן צריך להיות ע"פ כללי הדקדוק).³ אתה הראת

1 ועיין להרמב"ם בהקדמתו לספר המצוות שחילק בין שתי לשונות אלו. ע"ש. הערת אחי ידידי הרה"ג מרדכי מאזוז שליט"א.

2 אמנם יש מלים בודדות ששורשם בלשון ארמית, ומנאם היעב"ץ בלוח ארש, אך חכמים הכניסום והכשירום בלשון משנה. ודו"ק ואכמ"ל. הערת אחי הנ"ל.

3 וכן הארי"ז"ל הגיה בתפלות ראש השנה: ותקוה "טובה" לדורשיך, הוסיף תיבה שאינה בראשונים, וביאר טעמו שבתפלות ר"ה צריך לדקדק יותר, כמבואר בשעה"כ בדרושי ר"ה. ע"ש. ובאמת שמעיקרא קו"ה"א פראנק לק"מ, כי מהר"ם לא חשש סתם לשינוי משמעות ללשון ארמי, אלא חששו הוא מפני משמעות שלילית שגורמת להתפלל היפך הברכה, שזה דבר חמור שיש לחשוש לו, בפרט ברה"ה, למרות שזה חשש קצת רחוק כי זה בארמית, וכמבואר בשעה"כ שם בשם הזוהר. ושורש הדברים הוא ע"פ הגמ' בברכות (יא:): לישנא מעליא נקט. ע"ש. ודו"ק (וע"ע במאמרי אודות הנוסח "ולא גורלנו", בקובץ "כתר מלוכה" (גליון 4 עמוד 34 ואילך) ובמאמרו של מו"ר נר"ו בזה באור"ת אב תשע"ב סימן קכ"ז אות ה'). אבל בעלמא כמו כאן שכאשר נחוש ללשון ארמי, אין משמעות של קללה ח"ו, רק יוצא משפט לא מובן כהלכה, ככה"ג לא חיישנן כלל, ולא דיבר ע"ז מהר"ם והאחרונים, וזה נ"ל עיקר טעמו של מו"ר נר"ו. ויש להוסיף עוד לסניף בעלמא שכיון שמוכרע ממקומו שאין פירושו אם, שהרי לפני כן בברכה זו אמר פעמיים שאם יסתם וכו' או אם יפתח וכו', וממילא גלוי וידוע שאם אח"כ אמר "אי" אין הכוונה לאם, שאין דרך שישתמשו בשתי מלים שונות באותו משפט כשהכוונה אחת, בפרט כשבדרך כלל המשמעות היא אחרת. ודו"ק. הערת אחי הנ"ל.

לדעת שאין להקיש כלל ממנהג מהר"ם מרוטנבורג בתפלות ר"ה ובלשון קללה ח"ו לברכת אשר יצר. ואכמ"ל.

ג. ועל קושייתו השלישית מדוע העדיף הרב מאזוז לסמוך על אי כבוד (שמואל א' ד, כא) ואי נקי (איוב כב, ל), ולא על אי שכר (משלי לא, ד) ואי לזאת (ירמיה ה, ז), ענה הרב מאזוז ש"ש יש להם פירוש אחר לגמרי, היתכן לפרש אין לזאת אסלה לך? ! או ולרוזנים אין שכר? ! יש ויש"!. [עכ"ל הגר"מ מאזוז]. לצערי ג"כ לא זכיתי להבין את דברי הרב מאזוז שליט"א האם אין ניתן לפרש את אי הכתוב בירמיה ה, ז ובמשלי לא, ד כמלת שלילה? ! והרי הוא עצמו [בקונטרס לאוקמי גירסא] כתב שכך פירוש הכתובים לפי רש"י וראשונים נוספים! ! עכ"ל הה"כ הרא"פ הי"ו. אני תמה על קושייתו הרי מו"ד הגאון נר"ו ביאר דבריו גם בקונטרס לאוקמי גירסא וגם בתשובתו האישית אליו שציטט כאן, כי יש כאן חילוק ברור, ששתי המקראות אי כבוד ואי נקי הם מתפרשים לדעת רוב המפרשים בלשון "אין", לעומת זאת ב' המקראות שכנגדם אי לזאת אסלה לך, כל המפרשים כל אחד לדרכו פנה (מלשון שמא, אנה, איה, לשון קריאה ועוד) ורק מנחם בן סרוק פירש לשון אין וגם זה ברוחק. ע"ש ברש"י. וגם בפסוק אי שכר שרוב המפרשים פירשוהו מלשון אין, מ"מ נדחקו בפירושו, כי חסר שם תיבת אחת או שתיים ולרוזנים אין "ראוי שתות" שכר⁴, ובגלל זה סיים מו"ר ועט"ר הגאון ראש הישיבה שליט"א בקונטרס לאוקמי גירסא "ומיהו בחיריק עדיף שיש לו שני עדים נאמנים בתנ"ך". עכ"ל. וכוונתו פשוטה כי כנגד שני מקומות שכתוב בהם אי בצירי ויש בהם מן הדוחק, יש שני עדים נאמנים שכתוב בהם אי בחיריק ופירושו אין, ואין בהם נפתל ועקש. וזה פשוט וברור.

ד. ועל קושייתו הרביעית על מה שסיים מו"ד הגאון ראש הישיבה שליט"א בקונטרס לאוקמי גירסא בזה"ל: וכן מקובל כיום לומר "אי הבנה" וכיוצא בחיריק. עכ"ל. וכתב ע"ז הרב הכותב: אחר המחילה מכת"ר, כיצד מתחיע בביטויים העכשוויים כמו "אי הבנה" וכיוצא? הרי מה שמקובל כיום הוא מושפע מהכרעת ר"א בחור ושאר מדקדקים, ואילו לא היתה מתקבלת דעתם הרי אנו ובני בנינו היינו אומרים "אי הבנה" בצירי. עכ"ל. וכתב שם שעל קושיא זו לא זכה לתשובה. גם זו במחכ"ת אינה קושיא, כי כל ספרי ההלכה למיניהם מלאים וגדושים במשפטים כעין אלה "פשט המנהג", "וכן נוהגים" וכיוצא באלה, ובדיוק כך גם כוונת ראש הישיבה שליט"א שבסוף דבריו סיים שכן פשט המנהג היום לומר בכל התיבות האחרות הבאות עם תיבת "אי" לאומרם בחיריק (ומנה הה"כ שם בהערה 29 הרבה כאלה), וא"כ גם כאן עדיף לומר בחיריק, ולא לעשות ההיפך ולהעדיף ניקוד אי בצירי ועפ"ז לשנות גם בשאר מקומות שכבר מקובל בפי כולם ללא יוצא מן הכלל לאומרם בצירוף תיבת אי בחיריק. ואם נפשך לומר כי מה שמקובל היום הוא ע"פ הכרעת ר"א בחור בספר התשבי, א"כ אדרבה זה מוכיח שנהגו העולם כבר למעלה מארבע מאות שנה לומר כן אי בחיריק, והקבלה והמנהג הם עמודי ההוראה, ומה הלשון אומרת "ואילו לא היתה מתקבלת דעתם הרי היום היינו אומרים אי בצירי", הרי בטענה זו אפשר לבטל את כל מנהגי ישראל שהם נגד מרן השו"ע, ולהלכה מנהג ישראל תורה הוא ואפילו נגד מרן אם הוא קדום ויש לו ראיות מהפוסקים הראשונים וכידוע, ואף אחד לא טען טענת הה"כ כי מה שנהגו היום הוא בהשפעת אותם הפוסקים, ואילו היו מקבלים עליהם פסק מרן היו נוהגים להיפך עד היום, כי זה לא יעלה על הדעת! (ויש מי שרצה לבאר כוונת הה"כ שטענתו היא שמה שנהגו היום לומר כן הוא בהשפעת מתקני לשון העברית בזמננו, ואף שאין זה נראה מלשון הה"כ, מ"מ גם לטענה זו יש לומר דשפיר הוי תוספת נופך לכל הראיות הקודמים, ואם הלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר. וגם מצאנו הרבה פעמים בספרי אחרוני זמננו שכותבים על מנהג שהונהג בשנים האחרונות "וכן פשט המנהג". ואכמ"ל). בסיכום: כוונת מו"ד הגאון נר"ו רק להוסיף נופך על כל הראיות, שכן נוהגים היום לומר אי בחיריק. והרי זה כמבואר.

והאמת שיש לי עוד הרהורי דברים על שאר הערותיו על שאר חכמי דורנו שהזכיר שם, אבל האריכות בזה אך למותר, ורק משום מצות עשה דכבוד תורה של מו"ר ראש הישיבה שליט"א דחקתי עצמי לכתוב כל זה, אע"פ שדבריו בזה ברורים כשמש בצהרים.

4 ודעת רלב"ג שם פירושו "איה", וכן הביא מנחת שי בשם רד"ק בשרשים שייתכן לפרשו מלשון "איה". ע"ש. (ומ"ש מו"ר נר"ו "הייתכן לפרש" לאו דוקא נקט, והיינו שדחוק לומר כן. ודבריו עשירים ומבוארים בלאוקמי גירסא. ודו"ק). הערת אחי הנ"ל.

לאחר שכתבתי מכתבי זה, הראני אחי ידידי הרה"ג מרדכי מאזוז שליט"א (ראש ישיבת "כסא רחמים - עמנואל") שדברי דודי שליט"א עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, וכבר השיב בקצרה על דברי היעב"ץ במאמרו שבירחון אור תורה (סיון תשס"ט עמוד תשפ"א), וזה לשונו: וכן מה שכתב שם היעב"ץ סימן יו"ד שצ"ל אי- אפשר להתקיים בצירי, ושלא כדעת התשבי והרו"ה שאומרים בחיריק, שלא יובן איפה, כמו אי הבל אחיך. וכתב היעב"ץ שפירוש אי הבל אחיך, איך הבל אחיך. ע"ש. ור"ל איך הוא ומה שלומו. ובמחכ"ת הוא פירוש זר ונגד תרגום אונקלוס אן הבל אחוך. וגם רש"י מפרש איפה ואיזה מורכבים מן אי פה ואי זה, וכלם פירושם איה (עיין רש"י בראשית ט"ז ח' בד"ה אי מזה באת, ושם כ"ז ל"ג בד"ה מי איפוא). ולמעלה [בענין ניקוד "אחד מהם", עיין במאמר שם] דחה דברי הרו"ה מפני רש"י ואונקלוס, וכאן חולק על כלם, וממציא פירוש חדש שלא שמע מעולם.

וכן מה שכתב עוד לפרש שתיבת אי הבל חסרה נו"ן ומשפטה אין הבל, והוא כאילו כתוב בפתח אֵין, כלומר אנה הבל. ע"ש. על זה יאמר גמר חיפוש מחיפוש מנרות ונרות מנר, אי במקום אֵין, ואֵין במקום אֵין, ואֵין במקום אנה.

ומ"ש עוד שהפסוק אי-כבוד שהביאוהו התשבי והרו"ה לראיה, נגזר מן אין בחיריק שנמצא רק פעם אחת ע"ד הזרות (שם כ"א ט'). לא זכר שיש עוד פסוק באיוב (כ"ב ל') ימלט אי-נקי, והם שני עדים נאמנים. ומה שפירשו קצת מפרשים "איש נקי" או "עיר נקייה" כמו אי ג'רבא, הם פירושים דחויים, והמקף בין המלים אי-נקי נגד פירושיהם. וכן הבינו חז"ל בגמרא תענית (דף כ"ג ע"א) ימלט אי נקי, דור שלא היה נקי מלטתו בתפלתך. ע"ש.

ומ"ש עוד היעב"ץ לתמוה על התשבי ובעל שערי תפלה (הרו"ה המדקדק) שלא השגיחו לראות שאי בחיריק בלשון חז"ל הוראתה כענין מלת אם, כאמרם ז"ל (ר"ה ג.) כי משמש בארבע לשונות אי דלמא אלא דהא. ע"ש. תימה על תמיהתו, אטו לא שני ליה למר בין לשון משנה ללשון ארמית? כי לא נמצא במשנה מעולם אי במובן אם, וכן בנוסח התפלה. והעיקר לענ"ד לומר אי-אפשר בחיריק. וכ"כ בפשיטות הגאון רבי שלמה עדני (בן דורו של מרן) בספר מלאכת שלמה (פאה פ"ה מ"ג) להגיה במשנה שם מפני שאיפשר האל"ף בחיריק, ור"ל שאי אפשר. ע"ש. הא למדת שניקוד אי-אפשר בחיריק, ושני הנביאים תימני ואשכנזי (ר"ש עדני ור' אליהו בחור בעל התשבי) נתנבאו בסגנון אחד. עכ"ל ראש הישיבה שליט"א. (אגב, כל מי שיש לו הערות בניקוד ונוסחאות התפלה שבסידור איש מצליח, וכן מי שרוצה להרחיב את ידיעותיו או להרוות את צמאונו בנושא הניקוד בתפלה, מומלץ לו מאד לעיין בששת מאמריו הרחבים והנפלאים של ראש הישיבה שליט"א שנדפסו בירחוני אור תורה מחודש ניסן תשס"ט עד אלול תשס"ט, וימצא תשובה לכל שאלותיו).

חזקו ואמצו להגדיל תורה ולהאדירה

ע"ה אריה מאזוז ס"ט

עורך ספר 'התשבי' החדש

חונה כאן בישיבת 'כסא רחמים' - עמנואל'

בענין מנצפ"ך צופים אמרום וצורת האותיות שבלוחות

בגמ' מגילה דף ב:, ואמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא מנצפ"ך צופים אמרום [דהיינו האותיות הסופיות נתחדשו ע"י הנביאים] ותיסבא והכתיב אלה המצוות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה [וא"כ האיך אפשר לומר שאותיות אלו נתחדשו ע"י הנביאים] ועוד האמר רב חסדא מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין [ר"ל שאותיות אלו חלולים הם באמצעותן ולכן צריך נס מיוחד שיוכלו לעמוד באויר, וזה רק במ"ם סופית ומוכת מזה שאותיות הסופיות היה כבר בלוחות] ומתוך הגמ', אין מהוה הוה ולא הוו ידעי הי באמצע התיבה והי בסוף תיבה, ואתו צופים ותקינו פתוחים באמצע תיבה וסגורים בסוף תיבה, סוף סוף אלה המצוות [ולמדים מזה] שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה [וא"כ האיך תקנו שאלו יעמדו בסוף תיבה] אלא שכחום וחזרו ויסדום [דהיינו שהצופים לא חידשו דבר אלא שהחזירו מה שנשכח מהם], ע"כ דברי הגמ'.

ולכאורה צריך עיון רב איך אפשר לשכוח דבר כזה שהרי היו לפנייהם ספרי תורה תפילין ומזוזות הרבה שיוכלו לראות צורת האותיות בשלימותן, ובפרט לפי מה שנפסק בשו"ע (או"ח סי' ל"ב ויו"ד סי' ער"ה) שבמקום שצריך לכתוב אות פתוח ובמקומה כתב צורת אות סתום או להיפך שצריך לכתוב אות סתום ובמקומה כתב אות פתוח פסול א"כ בוודאי שכל הס"ת היו בהם צורת אות פתוח וצורת אות סתום ואיך יתכן לשכוח דבר זה.

והנה מבואר בתוס' (בד"ה ועוד) שנשכח מהם לאחר ששרף ארון את התורה [ע"י בסנהדרין קג:]: ולכא"ו כתבו כן מחמת קושיא הנ"ל דכל עוד שהס"ת היה קיים א"א לשכוח דניתי ספר ונחזי אלא שנשכח לאחר ששרף ארון את התורה.

ובטורי אבן הקשה על התוס' שהרי גם לאחר ששרף ארון את התורה עדיין היו הלוחות קיימין בארון, שהרי הלוחות נגנזו בימי יאשיה בנז של ארון כמבואר בכריתות דף ה: וא"כ הרי היו יכולים לראות בלוחות עצמן הצורה של כל אות, ועוד הקשה הטו"א שהרי מבואר במלכים (ב' פסוק כ"ב) שבימי יאשיה מצאו ס"ת וקראו בו יעו"ש באריכות, וא"כ גם לאחר שנגנזו הלוחות היו יכולים לפשוט ספיקתן מן הס"ת שמצאו ולמאי נצטרכו לצופים שיחזירו.

וע"י בפנ"י שנתקשה בקושיא הנ"ל הא"י יתכן לשכוח דבר כזה והביא דברי התוס' ומ"מ נשאר בקושיא דתימה לומר שכל הס"ת ומזוזות ותפילין שהיו להם מאז שנשתכח עד שהחזירו הצופים היו הכל בפסול.

והנה הריטב"א בסוגיין הקשה שבסנהדרין (דף כא:) מבואר דיש מ"ד דס"ל שמתחילה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי וחזרה וניתנה להם בימי עזרא בכתב אשורי [שהוא כתב שלנו] ולפי"ז צ"ע שהרי רב חסדא ס"ל כאן שמ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין, ואותיות אלו צריכים לעמוד בנס רק בצורת האותיות שלנו שהוא כתב אשורי [שמפני שהם חלולים באמצעיתו אין להם איך לעמוד] אבל בכתב עברי אין אותיות אלו צריכים לעמוד בנס, וא"כ נמצא שדברי רב חסדא אלו אינם כמ"ד זה.

ותירץ הריטב"א, שבוודאי לכו"ע הלוחות עצמם נכתבו בכתב אשורי, ועל שם זה נקרא "קודש" אלא שמתוך קדושת ותומת הכתב לא השתמשו בו מעולם אלא שהשתמשו בכתב עברי, ומשנגנזו הלוחות (שרק שם היה כתב אשורי) נשתכחו צורת אותיות של אשורי לגמרי, ואח"כ כשעלה עזרא ושינה את הכתב לכתוב כל הס"ת בכתב אשורי עדיין לא היו יודעים איזה צורה וכתב בתחילת התיבה ואיזה בסופה, עד שבאו הצופים לאחר מכן והחזירו, עכ"ד הריטב"א.

ולפי דבריו נתיישבו כל הקושיות שהבאנו לעיל, שהרי כל הס"ת ותפילין ומזוזות היו נכתבים בכתב עברי וא"כ לא יכלו לראות בספרי התורה ולפשוט ספיקתם לגבי צורת אותיות שבכתב אשורי, וגם נמצא שכל הס"ת והתו"מ היו הכל בהכשר.

אמנם באמת צ"ע על הריטב"א שהרי להדיא מבואר בירושלמי פ"א דמגילה ה"ה שלמ"ד שבכתב עברי ניתנה תורה היה אות עי"ן עומד בנס [כיון שבכתב עברי צורת אות העי"ן חלולה היא] ומבואר בזה שלפי מ"ד זה גם הלוחות ניתנו בכתב עברי.

ומצאתי ברדב"ז (בשו"ת חלק ג' סי' תמ"ב) שעמד בכל זה והאריך שתלוי בין לוחות ראשונות ללוחות אחרונות, שלא יתכן שהלוחות שניתנו מיד הקב"ה היו בכתב עברי שהרי לשון הקודש הוא כתב אשורי ובו מונחים סודות הרבה מקובלות איש מפי איש בציור האותיות ובציור השמות ותלויים בהם הרים גדולים וכו' והציורים כולם הם בכתב אשורי ולא בכתב עברי, אלא שוודאי שלוחות הראשונות היו בכתב אשורי ועי"ן קאמר רב חסדא בסוגיין שהמ"ם והסמ"ך עמדו בנס, ומאחר שעבדו ע"ז בעגל ניטלה מהם ולכן נשברו הלוחות ולוחות השניות שנכתבו ע"י משה היו בכתב עברי והיינו דכתיב בלוחות שניות וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו וכו' דמשמע שרק הדברים היו ולא הכתב ועל לוחות אלו אמרו בירושלמי שהעי"ן שבו עמד בנס, ובימי עזרא שביטלו את היצר של עי"ן חזר להם כתב אשורי ע"ש, ולפי"ז נתיישבה שיטת הריטב"א הנ"ל ושפיר י"ל דסוגיין אזלא כמ"ד שבכתב עברי ניתנה תורה וכל הס"ת נכתבו בכתב עברי.

אמנם בשיטת התוס' אי אפשר לומר כן שהרי בתוס' מבואר שנשכח לאחר ששרף ארון את התורה, ואם אמרינן שס"ל שבכתב עברי ניתנה תורה א"כ למאי נצטרכו התוס' לומר כן אלא נראה שהתוס' ס"ל שסוגיין כמ"ד שכל הס"ת היו ג"כ בכתב אשורי ולכן אוקמוה שנשכח לאחר ששרף התורה, ולפי"ז

הדרא קושיא לדוכתא מה שהקשינו לעיל מהטורי אבן והפנ"י שהרי הלוחות היו קיימים, ועוד שאם נשתמשו בכתב זה האין נשכח וכמש"כ לעיל.

ומגודל הקושיות י"ל בדרך אפשר שהתוס' ס"ל שסוגיין אולא כרבי דס"ל בסנהדרין שם שבתחילה ניתנה תורה בכתב אשורי, וכיון שחטאו נהפך להם לרועץ, ופירש רש"י דכיון שחטאו בבית ראשון וביוזאת התורה נהפך לרועץ - ששכחהו, וכיון שחזרו בהם החזירו להם.

ואולי י"ל שהתוס' ס"ל שכתב אשורי נשתכח מהם כששרף אמן את התורה שאז ביוזאת התורה וכמש"כ רש"י בסנהדרין הנז' ובוזה נגזרה עליהם הגזירה שתשתכח כל עיקר כתב אשורי והתחילו להשתמש בכתב עברי, ואח"כ כשחזרו בתשובה הוחזר להם כתב אשורי ועדיין לא ידעו איזה בתחילת חיבה ואיזה בסוף חיבה עד שבאו צופים והחזירו.

ואם נאמר כן נתיישב הכל בטו"ט שאין להקשות שעדיין יש לפשוט ספיקתם מן הלוחות כיון שלא נשכח מהם רק פרט זה איזה צורה בתחילת החיבה ואיזה בסופה אלא שנשכח מהם כל עיקר הכתב וזה אין לראות מן הלוחות.

ואח"כ כשהחזירו להם את הכתב כבר נגנזו הלוחות ולכן לא ידעו איזה צורה בתחילת החיבה ואיזה בסופה.

וגם קושיית הפנ"י נתיישב שהקשה האין יתכן לומר שכל הס"ת ותו"מ שלהם היה הכל בפסול לאחר שנשכח מהם כיון דקי"ל שפתוח ועשאו סתום או סתום ועשאו פתוח פסול ולפי מש"כ את"ש דמאז שנשכח לא השתמשו בכתב אשורי כי אם בכתב עברי וכתב זה כתבהו כראוי ולכן היה להם ס"ת ותפילין ומזוזות כשירות.

ומה שהקשה הטורי אבן שהרי לאחר מכן מצאו ס"ת ויפשוטו ספיקתם משם ג"כ ל"ק שהרי בזמן זה כבר השתמשו בכתב עברי וכמש"כ.

אלא שצ"ע על שיטת המהרש"א בזה שבסנהדרין שם (כא: ד"ה בתחילה) הוכיח מהירושלמי הנז' לעיל שלפי מ"ד בכתב עברי ניתנה תורה דס"ל שגם הלוחות נכתבו בכתב עברי שאמרו בירושלמי שלמ"ד זה עי"ן שבלוחות עמד בנס, ולפי"ז סוגיין דס"ל שהמ"ם עמד בנס בע"כ ס"ל שהלוחות נכתבו בכתב אשורי וכתב המהרש"א דסוגיין אזיל כמ"ד דס"ל בסנהדרין שמעולם לא נשתנה הכתב ובכל הדורות כתבו בכתב אשורי.

ובשבת דף קג: כתב המהרש"א (בחידידושי אגדות ד"ה אתו) שמה שמבואר בסוגיין ששכחו את האותיות איזה קאי בריש התיבה ואיזה בסופה הוא מג' מאות הלכות שנשתכחו בימי יהושע לאחר מיתת משה כמבואר בתמורה דף ו: יעו"ש.

והנה לפי"ז מובן האין נשתכח מהם לפתע, אבל צע"ג שהרי ס"ל שהלוחות וכל הספרי תורה תפילין ומזוזות הכל היה ונכתב בכתב אשורי וכמש"כ בסנהדרין וא"כ אין יתכן לשכוח דבר כזה דניתי ספר ונחזי וצ"ע.

[וכן עדיין צ"ע על הריטב"א דמשמע מדבריו דסוגיין אתיא ככו"ע והאין אתי כמ"ד דכל הספרים נכתבו בכתב אשורי ומעולם לא נשתנה וצ"ע].

שלמה ב"ר יצחק בריזל



מחוסר מקום נדחו שאר המכתבים שנתקבלו, לגליונות הבאים, ועם הכותבים הסליחה.

המערכת.

תיקוני סופרים

קידוש והבדלה ביו"ט שחל במוצ"ש

בגמרא פסחים (דף ק"ב סוע"ב ודף ק"ג ריש ע"א) איתא כמה שיטות חכמינו בסדר ברכות קידוש והבדלה כשחל יו"ט במוצאי שבת. המדובר הוא בשביעי של פסח, כשאין אומרים ברכת הזמן [כמבואר בגמרא שם ק"ב ע"ב], ולכן יש לפנינו סך הכל ארבע ברכות שאומרים אותם על כוס יין, דהיינו יין (בורא פרי הגפן), קידוש היום, נר (בורא מאורי האש) והבדלה. בנוסח הגמרא הנדפס בש"סים שלנו מצינו סדר הברכות הנ"ל בשמונה אופנים, המרומזים בשמונה סימנים, דהיינו יקנ"ה (לשיטת רב), ינה"ק (לשיטת שמואל), ינה"ק (לשיטת רבה), קני"ה (לשיטת לוי), קינ"ה (לשיטת רבנן), נקי"ה לשיטת מר ברי דרבנא, ניה"ק (לשיטת מרתא בשם רבי יהושע) ונהי"ק לשיטת רבי שאמר משום ר' ישמעאל ב"ר יוסי שאמרה משום אביו שאמרה משום רבי יהושע בן חנני.

הרשב"ם שם (דף ק"ב סוע"ב ודף ק"ג ריש ע"א) ירד לפרש כל אחת מן השיטות לכל פרטותיה ודקדוקיה ומסביר מה טעמו ונימוקו של כל אחד ואחד מן החכמים ומה הוא מרויח לפי דרכו. אולם כד נעייין בדברי הרשב"ם נמצא שלא פירש כי אם שבע שיטות מתוך השמונה, ולא כתב כלום על הסימן ניה"ק, המובא בשם מרתא שאמרה משמו של רבי יהושע. גם בתוס' (דף ק"ג ריש ע"א בד"ה) נמנים שבע שיטות על הסדר, וביניהם גם ניה"ק, אבל לכאורה נראה כאילו שכחו את השיטה השמינית, שהיא שיטת רבי יהושע בן חנני דהיינו נהי"ק.

ולגופו של דבר, אחרי שהרשב"ם טרח להביא ביאור כל שיטה ושיטה, ולא ביאר לנו את שיטת ניה"ק, ניחזי אכן אם אפשר לישבה ולהבין מה ראה על ככה האי מאן דאמר לסדרם כן ולא אחרת.

דהנה במה שהקדים את ההבדלה לפני היין נמשך לדרכו של שמואל, הבנוי על משלו של רבי יהושע בן חנני דקודם צריך ללוות את המלך ואח"כ יוצאים לקראת אפרכוס. וסמיכת היין להבדלה בנוי על מה שהבדלה זקוקה ליין יותר מן הקידוש, דלקדש אפשר גם על הפת (לשיטת הרשב"ם, עי' בדבריו שם ק"ג ע"א בד"ה קני"ה) או דלא נחשוב שהיין אינו בא אלא לצורך הקידוש החשוב יותר (לשיטת ר"ת, כמבואר בתוס' שם ד"ה קני"ה). אבל כל הרווחים האלה ניתן להרוויחם גם אי נימא כשיטת שמואל (שם ק"ב סוע"ב) דס"ל ינה"ק, שגם הוא מקדים הבדלה לקידוש, ומקרב את היין להבדלה יותר מאשר לקידוש. ובנוסף על זה הוא גם שומר על סדר ההבדלה כדין מוצאי שבת דעלמא (כלומר כשחל בחול ולא ביו"ט), שהנר קודם להבדלה, אבל היין קודם לכולם, בהיותו תדיר (כמבואר ברשב"ם שם ק"ב ע"ב בד"ה רב אמר יקנ"ה). אבל איך ניתן להסביר מה לחצו להאי מאן דאמר ניה"ק לסור מדברי שמואל ולהקדים את הנר לפני היין במוצ"ש שחל ביו"ט יותר מכל מוצאי שבת דעלמא דאף שמקדימין את ברכת הנר להבדלה מפני שנהנה ממנו מיד, מ"מ היין קודם לו מפני שהוא תדיר.

ואמנם בביאור השיטות המקדימות את הנר ליין [קני"ה נקי"ה ונהי"ק] האריך הרשב"ם להצדיק למה זזה ברכת היין ממקומה, וז"ל (בד"ה קני"ה) ולמה אינו רוצה לומר יין ברישא לפי שאם כן אינו נראה שמבדיל על היין הואיל ומרחיק הבדלה מעל ברכת היין וכו'. ועוד כתב (בד"ה נקי"ה) והרי אי אפשר לאמרו [לנר] בין יין להבדלה כדין שאר מוצ"ש שהיין קודם לו בשביל שתדיר דא"כ יש כאן הפסק בין יין להבדלה [ר"ל שאם הי' מסדרן יקנ"ה או קינ"ה היתה ברכת היין מתרחקת מן ההבדלה וקרובה יותר לקידוש]. עכ"ל. ועוד כתב (בד"ה ה"ג שאמר משום וכו') הלכך נר תחלה לפי שרוצה ליתן יין סמוך להבדלה ולקידוש שניהן נתקנו על היין אבל מאור אומרו בלא יין אם אין לו כוס, עכ"ל הרשב"ם.

אולם עדיין אינה ניכרת שום סבה מאי אולמי' דניה"ק, דמ"מ אין היין קרוב לקידוש ואף אם יקדימונו לנר עדיין יהי' היין קרוב להבדלה יותר מאשר לקידוש. והלוא דבר הוא שדוקא בציוור זה ניה"ק שאין למצוא לו סברה הגונה, שתק הרשב"ם ולא פירש בו כלום. וראיתי שכבר עמלו בזה האחרונים, ובפרט הגאון רא"מ הורוביץ זצ"ל אב"ד פינסק בהגותו על ש"ס וילנא, שהאריך בזה מאד (שלא כדרכו, שהערותיו הן בדרך כלל קב ונקי) ונדחק מאד.

ועוד נקדים להזכיר כאן ביאור נפלא שכתב האור שמח בהל' שבת (פרק כ"ט הל' י"ב) על דברי הגמרא לקמן (דף ק"ה ע"ב) על רב נחמן בר יצחק שאמר חביבה מצוה בשעתה, והקשו עליו ממאי דתניא הנכנס לביתו במוש"ק מברך על היין וכו' ואח"כ הבהלה על הכוס ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו עד לאחר המזון וכו' ולא אמרינן חביבה מצוה בשעתה. אמר להם רב נחמן בר יצחק אנא לא חכימא אנא ולא חזוהא אנא ולא יחידא אנא אלא גמרנא וסדרנא אנא וכן מורין בבי מדרשא כוונתי.

וז"ל האור שמח: זהו שאמר לא חכימא אנא זה רבי יהושע בן חנני' שאמר לסבי דבי אתונא חכימא דיהודאי אנא בפרק קמא דבכורות (דף ח' ע"ב), ולא חזוהא אנא, זה שמואל שאמר נהירין לי שבילי דרקיעא כשבילי דנהרדעא (ברכות נ"ח ע"ב), ואמר במדרש רבא פרשת נצבים אסטרונוגין אנא יעויין שם הביאוהו תוספות פרק קמא דתענית דף ז' (ע"א בד"ה אף), וזהו חזוהא, ולא יחידא אנא זה רב נחמני דאיהו אמר יחיד אנא בנגעים ואהלות, ב"מ פרק הפועלים (דף פ"ו ע"א), אלא גמרנא וסדרנא ריש סדרא למדין לפני חכמים זה לוי (מרכי), סוף פ"ק דסנהדרין (דף י"ז ע"ב), וסדרנא אנא זה רב דמאן ריש סדרא בבבל אבא אריכא, ריש פרק ראשית הגז (חולין קל"ז ע"ב), וכן מורין בבי מדרשא כוונתי, זה רבנן. דאינהו סברי דקידוש קודם להבהלה דאפוקי יומא עדיף כי היכי דלא ליהוי עלן כטונא. ואינן המה ר' יהושע בן חנני' ושמואל ורבה סברי דהבהלה קודם לקידוש [ולא סברי הך סברא דלאפוקי יומא עדיף (למאחר)], דכל הני סברי בדף ק"ג דהבהלה קודם]. לבד מר ברי' דרבינא דלא חשיב לי' משום דהוי בשעתה, עכ"ל האור שמח.

וכפירושו הנפלא הנ"ל של האור שמח מצאתי כהאי גוונא ממש גם בספר שיחת חולין של ת"ח החדש (לר' אברהם עטינגער, עמוד ע"ב אות ו') משמו של הגה"צ רבי פינחס מאוסטילא (חתן הרה"ק מוהרי"ד מבעלזא), שני נביאים התנבאו בסגנון אחד.

והנה האור שמח יישב למה לא הזכיר רב נחמן בר יצחק את שיטת מר ברי' דרבינא [שאמר נקי"ה, וגם הוא מקדים את הקידוש ומאחר את ההבהלה, וסבר לי' כוונתי דאפוקי יומא מאחרינן לי'], משום שהי' בן דורו, אבל עדיין צ"ע למה אישתמיט מלהזכיר את שיטת מרתא, שאמרה משמי' דרבי יהושע.

עוד צריך להבין איך הביא מרתא משמו של רבי יהושע ניה"ק, בשעה שרבי הביא משמו של רבי יהושע בן חנני' נהי"ק, וידוע שסתם רבי יהושע אינו כי אם רבי יהושע בן חנני', כמבואר בתוספות (נזיר נ"ו ע"ב בד"ה רבי אליעזר משום רבי יהושע).

ועל כרחק לומר שטעות סופר נפלה בספרים שלנו, ומה שכתוב בשיטת מרתא משום רבי יהושע ניה"ק אינו אלא טעות ובאמת צ"ל נהי"ק.

וברוך ד' שנחנני בדרך אמת, כי לא מלאני לבי לשבש כל הספרים, אלא שכן מצאתי בש"ס דפוס ראשון (הנדפס בונציאה בשנת רפ"ג) מרתא אמר משמי' דר' יהושע נהי"ק [ולא גריס ניה"ק], והוא אותו נהי"ק שהשיב רבי משמי' דר' יהושע בן חנני', וכמו שנתבאר דסתם ר' יהושע הוא רבי יהושע בן חנני'. ובאמת אין יותר משבע שיטות, וכולם ביארם הרשב"ם בטוב טעם, אחת באחת, ולא נפקד ממנו ולא כלום.

וגם בכל כתיבי היד הנמצאים לפנינו מש"ס בבלי נמצאת גירסא זו, בכולם ממש [בדקנו בע"ה בסך הכל בתשעה כת"י שונים, ואין יוצא מן הכלל, בכולם הגירסא נהי"ק ולא ניה"ק. ובכמה מן הכת"י אף נמצאתי שכתוב בפירוש רבי יהושע בן חנני' (במקום ר' יהושע גרידא)].

ובכמה מקורות נמצא ר' יהושע בן לוי, ובודאי נמשכו אחרי הירושלמי, שבאמת מביא את הסימן נהי"ק משמי' דריב"ל. אבל עכ"פ לפי הגירסא שלנו, מקור המימרא של מרתא הוא ר' יהושע סתם שהוא ר' יהושע בן חנני' כמו שנתבאר, וא"ש שבשניהם הסימן הוא נהי"ק.

ועיין בתוספות שבספרים דידן (דף ק"ג ריש ע"א בד"ה רבה אמר) כשהביאו את סימנים מחולקים לפי הברכה שבה מתחילים, ובאלה המתחילים בנר תחילה מנו נקי"ה וניה"ק [ונהי"ק לא הוזכר שם כלל]. אולם גם בדברי התוס' שלטה הטעות, כי בתוספות שבדפוס ראשון (ונציאה הנ"ל) כתוב נהי"ק ולא ניה"ק, והכל על מקומו יבא לשלום.

שוב הראוני שבש"ס החדש מהדורת שאטענשטיין ציינו שבכתיבי היד נמצא בשיטת מרתא נהי"ק במקום ניה"ק, ונכון כמו שנתבאר בעזהש"ת.

הרב דוב בעריש ראזענבערג

כתבים

אברהם אביש שור

קארלין בתקופת גלות – תקמ"ו-תקס"א

(ג)

ב. מחציתה השנייה של התקופה, תקנ"ג-תקס"א:

בשנת תקנ"ז חזרו וניעורו חילוקי הדעות בין הצדיקים ברייסיין ובליטא על דרך החסידות. בתקופה זו שבה נאבקו המתנגדים בחסידים באמצעות גל חרמים חדש¹, הופר² ברית השלום בין החסידים ברייסיין שהושג בעמל רב בשנת תקמ"ט³. הרה"ק רבי אברהם מקאליסק שעמד בראש ההנהגה של חסידי רייסיין בארץ הקודש, ונשא על כתפיו הקדושים⁴ גם את משא החסידים ברייסיין עצמה, יצא נגד שיטת החסידות שדגל בו הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי.

- 1 ראה לעיל פרק ב קבאו"י קסב בהערה 14. מרן הרא"ש ממקום גלותו בזליחוב מתייחס לכך בשנת תקנ"ז, במכתבו להרה"ק רבי ברוך ממעזבוז בענין כולל לעולי פולין: "ויאמין לי אהובי אדוני, שכתבתי זאת בנויד הדמע מגודל הצרות שבעולם..." - קובץ באר"י יא עמ' קכד.
- 2 הרה"ק רבי אברהם מקאליסק במכתבו משנת תקנ"ז להרה"ק הרש"ז, מחבר יחד את המאורעות: "לקול השמועה מכל באי הארץ מקרוב, יראי ה' הקטנים עם הגדולים, קול ברמה נשמע בקולי קולות, מכל פרשת העיבור (ברכות כט ב) [העבר] במדינתם וגודל חילול השם אפילו בין האומות, לשמע זאת נבהלתי מראות, נבהלתי משמע אוזן דאבה נפשנו, צר לי מאד, ומיום באה השמועה ממחצית בני ישראל אשר חצו ויחצו אחת הנה ואחת הנה, בדבר שבמנין כל אחד בפני עצמו, תיוהא קא חזינא, אז אמרתי מאי מחציתא דא פלוגתא, ובמחלוקת היא שנוייה. ואף גם זאת דקדקתי מכמה אגרות השלוחים אלי משם, ממכתבם ניכר אשר ירדו עשר מעלות אחרונית". אגרות בעל התניא, אגרת נח.
- 3 ראה לעיל פרק א, קובאו"י קנט.
- 4 על נשיאת עולם של חסידי רייסיין מזכיר הרא"ק במכתבו בשנת תקנ"ו אל חסידי רייסיין: "...הן על כפים חקותי כל פרטיהם ועניניהם, חדשים גם ישנים צפנתי, וכולם רשומים אצלי בשמותם ותולדותם, וכי יהי' להם דבר בא אלי, חלילה לי מחדול להתפלל, והיו לזכרון תמיד..." - "...והנה עמכם רב חביבי, הרב הג' קרש ה' מכובד איש אלקי, כבוד מ' שניאור זלמן ש", משכן קרוי מקדש, וה' שוכן בציון המצוין, אנן מהכא ואיהו מהתם דעתנו עליכם לעורר עליכם רחמים מרובים וחסדים טובים אליכם..." - על התאריך ראה יסוה"מ אגרת פא מהדורות תש"ס בהערות שבסוף ס.

תורה להרב יוסף צבי לידר, שטרח וקרא את המאמר טרם מסירתו לדפוס, והעלה הערות מחכימות ומאירי עיניים ששובצו בפנים. מקורות שבאו במאמרו של הרב נחום גרינוואלד, "צמיחת חסידות חב"ד מתורת הרב המגיד ממעזריטש נ"ע" שהתפרסם בהיכל הבעש"ט, ז, עמ' מה ואילך, שמשו כגרעין ראשוני בדיון זה, אם כי במסקנות אחרות. זאת לאחר בניה מחדש, העמקתו בתובנות מחודשות והרחבתו בהבאת מקורות רבים נוספים.

חידוד הדרכים והשיטות בחסידות היה קשה לחסידים ברייסיין בליטא ובארץ הקודש⁵. גרם לשידוד מערכות וביניהן החזקת הישוב החסידי בטבריה. אך תרם רבות לבהירות ענייני החסידות והנהגותיהם בקודש של הצדיקים הקדושים זיע"א. קוצר השגותינו וחוסר הבנתנו במקורות הם אשר גורמים את הקשיים להגדיר באופן שלם ומקיף את מהות החסידות שבאה לעולם כמשנה סדורה ורעיונותיה הקדושים עוצבו על ידי אבות החסידות מרן הבעש"ט ותלמידיו הקדושים, במיוחד על ידי מרן המגיד ממעזריטש, ונתיבותיו הסתעפו בהדגשים שונים⁶ בידי תלמידיו הקדושים ופעמים אף בחילוקים שונים, והכוללים הרבה פרטים בעבודת ה'. משום כך איגרותיהם הקדושים שנשלחו מהכא להתם בתקופה סוערת זו בעניין כל כך יסודי, - באין כל אפשרות אחרת שהצדיקים ידונו על כך בינם לבין עצמם⁷.

5 לאורך כל התקופה היה הרה"ק הרא"ק שריי בצער, ומעתיר בתפילתו ובקשתו כי לא יזוז ממקומו עד שירחם ה' על בניו. בראשית התקופה בשנת תקנ"ח הוא כותב לחסידי רייסיין: "...ועתה שלא להחזיר את העולם ח"ו לתוהו, ומה אעשה לכם בניי ואחיי, אני אל אלקים אקרא וה' יושיענו, ימין ה' רוממה ימין ה' יעשה שלום בפמליא של מעלה ושל מטה, ובין התלמידים העוסקים לשמה לעוסקים שלא לשמה, אנכי לה', אנכי על משמרת אעמודה, עג עוגה ואיני זו מתוכה, (ע"פ תענית כג א) עד כי יבוא שלום באמת ובאמונה שלום והשקט..." אגרות בעל התניא, אגרת סא. במטבע לשון זו משתמש הרה"ק הרא"ק במכתבו לחסידי רייסיין כעבור עשור, בשנת תקס"ו: "...והנני עומד לפני ד' פתח שער השמים, עוג עוגה ואיני זו מתוכה, עד כי ישקך ד' משמים ויערה עליהם רוח קדשו להטות לבבם אליי, ולפקוח עינים עורות, למען ילכו בדרך טובים ואורחות צדיקים ישמורו..." שם, אגרת קד. "ואנא הכי קאמינא בהאי צערא כמה שנים, אלמלי כל הימים דיו איני יכול לכתוב כל הדברים יגיעים..." שם, אגרת ק.

6 "סיפר [הרה"ק מרוזין] אשר בין תלמידי המגיד הגדול ז"ל היה יכוח על תורה שאמר המגיד ז"ל זה אומר כך אמר המגיד וזה אמר כך אמר המגיד והשיב להם המגיד ז"ל אלו ואלו דברי אלקים חיים כי הדיבורים שאמרתי כולל דברי כולם ע"כ דברי המגיד" עירין קדישין, ליקוטים עמ' 98.

הרה"ק הרש"ז אמר בקשר לחילוקי הדעות עם הרה"ק הרא"ק: "מיר זיינען ביידע גישטאנען [אנו עמדנו שנינו] אצל רבינו הגדול המ"מ בראוונע, ושמענו דברי א"ח היוצאים מפיו, וכאשר הלכנו מרבינו איך האב אזו גינועמן און זיי האבין אזו גינועמן" [אני לקחתי כך, והם לקחו כך]. החסיד רבי מנחם שמואל שרשם מפי אביו החסיד רבי בנימין זאב וואלף ששמע מפה קדשו של הרה"ק הרש"ז, אג"ק אדה"ז, תשע"ב עמ' תקיא נספח 36.

יש לציין תיאור מביקור "אחד ששנה וסרח" בן העיר נסוויז, המתאר את הנעשה בבית מרן המגיד ממעזריטש: "... ובכן באתי ביום השבת אל הסעודה המלאה הדרת-קודש ומצאתי שם המון אנשים נכבדים, שבאו לכאן מגלילות שונים. לסוף הופיע גם האדם הגדול בהדר דמותו המעוררת יראת-הכבוד, והוא לבוש מלבושי אטלס לבן. אפילו נעליו וקופסת-הטבק שלו היו לבנות, הוא נתן שלום לכל אחד ואחד מן האורחים החדשים. הנאספים הסבו לשולחן, ובשעת הסעודה שררה דומיה חגיגית. משגמרו לאכול. פתח הרבי בניגון נאדר ומרומם את הרוח, אחר הניח ידו על מצחו, וכעבור שעה קלה התחיל קורא: צ. מעיר ה'. מ. מעיר ר. ש. מ. מעיר נ. כו' - את כל האורחים החדשים. איש איש בשמו ובשם עיר מגוריו. תמהנו על זה הרבה. כל אחד מאתנו נצטווה לפסוק פסוק מכתב-הקודש. איש איש אמר את פסוקו, והרב התחיל לדרוש דרשה, שהייתה מיוסדת על כל הפסוקים הללו. אף על פי שהפסוקים לוקחו מספרים שונים שבתנ"ך ולא היה שום חבר וקשר ביניהם, בכל זאת צירפם ואיגדם יחד כאילו היו דבר אחד שלם. ופלא גדול מזה: כל אחד מן האורחים דמה למצוא אותו החלק מן הדרשה, המיוסד על הפסוק שלו, דבר הנוגע אל עצמו ואל העניינים הקרובים ללבו. צריך לומר, שהשתוממו על זה במידה שאין למעלה ממנה..." חיי שלמה מימון, רמת-גן, עמ' 144.

7 הרה"ק הרא"ק כותב אל הרה"ק הרש"ז: "ואולם חי אני, ומי יתן ובית אל ימצאנו ושם אדבר בו נכבדות מדובר בו בדברים שכלל לעילוי כבודו ית"ש, ואלמלא משום קדושת הארץ וחלישת כחי, לבי ברשותי בעז"ה להיות ממציא נפשי לגבי דמו, ונראהו עין בעין לרוות צמאי ולמלאות חפצי באומר ודברים בכל הצורך, והן עתה גבה טורא ורב המרחק בינינו, ודברים לכתבן הוא דאחי וכל הדברים יגיעים לא יוכל הפה לדבר והלבלר בקולמוס. והדברים עתיקים ומילי לא מימסרין לשלח, כי אחר כוונת הלב הן הן הדברים ואינן נקנים באמירה, כ"א (אין) חרש קופץ וגרמו רמו מן התורה בזה שאין רשות להפה לרבר והלב לחשוב. אשר על כן חשבתי דרכי ואשיבה ידי למו פ', יפה שתיקה. שמעתא אליבא דהלכתא. הליכות עולם ומלווא. ואחרי שובי נחמתי, חם לבי בקרבי, חמותי ראיתי אור פניו דמות דיוקנו הרהיבני ברשפי אש שלהבת כו' מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה. ואדבר איזה דברים ההכרחיים, אפס

העשירו במקוריותם את הידיעות המהותיות, וחידדו בבהירות את השוני בדרכי הצדיקים ובהליכותיהם הקדושות.

ברם, חילופי האיגרות הספוגות דעת ה' ממקור עליון בבהירות כה רבה על דרכי החסידות, זכו במעט תשומת לב המעיינים והעוסקים בתורת החסידות ובמשנתה. בעוד ובדורות הקודמים היו אבות הצדיקים הקדושים מייקרים ומחבבים כל פיסה מאיגרות אלו ומעתיקים אותן לעצמם כיסודות איתנים למשנת החסידות⁸, הרי בדורות האחרונים נמנעו רבים מלעסוק בהן, ולא בכדי, היו מחוקרי התקופה שעסקו באיגרות אלו והתמקדו בהיסטוריוגרפיה, פירשום בנטיית לבם ובהתייחסות פשוטה כלפי ענקי רוח שהעניקו חמה בקומתם. ודווקא הנושאים המהותיים מכבשונה של החסידות נזנחו ללא תשומת לב ראויה. כתוצאה מכך נפגם גם ההיבט ההיסטורי הסובל מחוסר ידע בסיסי בשיטות הצדדים הקרליניות והחב"דית, האצורות בלוז חילוקי הדעות והמשליכות על מהלך העניינים. יש בתבונות מקוריות מבוססות שיעלו בדיון זה כדי לסתור הנחות חוקרים ונימוקיהם הפשטניים.

סיבות אלו ואחרות גרמו שפרקים נבחרים בתולדות חסידות קרלין סטולין שהיו צד בוויכוח בין החסידים ברייסיין - שקעו בתהום הנשייה, עד שכמעט ונכחדו. ייתכן ויש בהעלאתם לדיון של תהליכים היסטוריים ומהותיים שגופי חסידות תלויים בהם, - להסתמך על רצון צדיק כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א שציווה לחבורה הקדושה שהקים בא"י⁹: "... להשתדל שבשבת-אחים ידברו מתולדות החסידות, בכדי לקבל מושג ובקיאות במהות החסידות...".

חילוקי הדעות בחסידות נמשכו משנת תק"מ

כבר הזכרנו¹⁰ את שורשי חילוקי הדעות שבין הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי, שהדגיש לחסידים את ה"התבוננות" לאחר הידיעה באלקות כבסיס לעבודת ה', לבין מרן הרה"ק רבי שלמה מקארלין שהורה לחסידים כי התחלת עבודת ה' בעשייה בפועל תוך אמונה ויראה פשוטה. שינוי הגישות בדרכי החסידות גרם להתפלגות החסידים ברייסיין מאז שנת תק"מ¹¹.

קצהו, וזכאה מאן דממלל על אודנין דשמעין. אהובי אחי [חביבין]. אגרות בעל התניא, אגרת נח.

8 ראה בספה"ק בית אהרן דף ג עמ' א "עוד זאת נמצא בכתובים מהרה"ק [מרן הרא"ש הגדול] הנ"ל" בסעיף ט בד"ה לזכור תמיד וכו', אינו אלא העתק אגרת הרה"ק מקאליסק משנת תקנ"ח שנדפס בלקוטי אמרים ח"ב מכתב לט. וראה שם בדף ב עמ' ב, החל מד"ה "אחת דיברתי להודיעך" עד הסיום, אינו מדברי מרן הרא"ש הגדול זיע"א, אלא אגרת קודש ששלח הרה"ק רבי אהרן אריה ליב בהרה"צ רבי משה, תלמיד המגיד ממעזריטש, ומגדולי החבריא הקדושה בטבריה של הרה"ק הרמ"מ והרא"ק, הנקרא ר' ליב הענעליש ששלח (כנראה בשנת תקמ"ו לפי סדר המכתבים) אל בנו הרה"צ רבי שמואל, שנדפס בלקוטי אמרים ח"ב מכתב כ. וכנראה שמרוב חביבות תוכנם של דברי האגרות, המהווים יסודות בדרכי העבודה - העתיקו מרן הרא"ש לעצמו, גם הרה"ק רבי אברהם מסלונים בספרו יסוד העבודה חלק ב מכתב כה, מעתיק קטע קצר מאגרת אחרת ששלח הרה"ק רבי ליב לבנו. וראה בקובץ באו"י כא עמ' קמג, ושם בקובץ כד עמ' קט, "על מאמר אחד מהזה"ק" ממרן הרא"ש הגדול מסטאלין שנדפס בדברי אהרן, עמ' ה. שהרה"ק רבי אלימלך מגרודזיק-ירושלים הכיר בעינו הבוחנת, כי אינו אלא דברי קודש של הרה"ק הרמ"מ ונדפסו בספרו הק' פרי הארץ. ראה בס' יסוד המעלה כרך ב בעמ' טו, המציין להרה"ק הצמח צדק מליובאוויטש, והרה"ק הרי"א מקומרנא שהעתיקו בכתביהם מאגרות אלו.

9 אגרת קודש, כתבי קודש, מהדורת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, מכתבי קודש עמ' מ.

10 לעיל פרק א, קובא"י קנט.

11 "שהתחלת הרבנות [של הרה"ק הרש"ז] הי' בערך שנת תק"מ או קודם מעט, וגם נמצא בכתבים דרושי רבינו דא"ח שדרש בשנת תק"מ". בית רבי טו עמ' ב. ראה הרב שלום דוב לוין, "תולדות חב"ד ברוסיה הצארית" עמ' סט, המסתפק בקביעת שנה זו.

חלק אחד נהה ונקשר אחר מרן הרש"ק וחפץ בו בהנהגת החסידים ברייסין, ואילו חלקם האחר דבק בהרה"ק הרש"ז כמנהיג החסידים שם. כבר ציינו שהדי חילוקי הדעות הגיעו למנהיגי חסידי רייסין בארה"ק ה"ה הרה"ק הרמ"מ מויטבסק והרה"ק הר"א מקאליסק, שבידם נתונה הייתה הנהגת קהילות החסידים ברייסין, והגיעו לשיאם בראשית שנת תקמ"ו, שאז בא לפני "רבותינו בא"י" הרה"ק רבי צבי הירש בעש"ט מגדולי תלמידי מרן הרש"ק ברייסין, וביקשם להכריע בהנהגת מרן הרש"ק. אמנם, בסופו של דבר קבעו אז כי ההנהגה ברייסין תהיה ביד הרה"ק הרש"ז. אך לאחר לבטים רבים בשנה שלאחריה, הוקפאה הנהגתו, עקב ידיעות שהגיעו ל"רבותינו שבא"י" על דרכו הייחודית של הרה"ק הרש"ז, תוך התפלגות החסידים שהחריפה ברייסין. אך במכתבו האחרון משנת תקמ"ח¹², "בעוד המלך במסיבו בחיי קדוש הרב נ"ע", חזר וקבע הרה"ק הרמ"מ מויטבסק את הנהגתו של הרה"ק הרש"ז על חסידי רייסין. קביעה זו הייתה מעין צוואה¹³, לפיכך פעלו החסידים בטבריה וברייסין לגשר בין החסידים. לאחר מאמצים הושג השלום בין חסידי רייסין בשנת תקמ"ט.

"רבותינו שבא"י" רמזו במכתביהם על שיטתם בחסידות.

במשך כל אותה תקופה מאז תקמ"מ¹⁴ היו רבים מהחסידים ברייסין קשורים למרן הרש"ק ולשיטתו בחסידות מבקשים מ"רבותינו שבא"י" רשות לחסות בצל קדשו. בשנת תקמ"ב לאחר ש"רבותינו בא"י" מינו את הרה"ק הרש"ז כאחד מ"גדולי העצה", ובפרט לאחר שהתמנה בשנת תקמ"ו למנהיג החסידים ברייסין, היו החסידים מתלוננים בפני "רבותינו שבא"י" על שיטתו של הרה"ק הרש"ז שאינה תואמת את דרכם בחסידות¹⁵, פעמים אף קיבלו את השמועות¹⁶, ורמזו פעם בפעם במכתביהם לחסידי רייסין על דרך החסידות שילכו

12 לקוטי אמרים, מכתב כב.

13 במכתב הרה"ק הרא"ק המתאר את הסתלקותו של הרה"ק הרמ"מ, לקוטי אמרים, מכתב כג, אגרת הכולל, "ואח"כ נדברנו עמו גם אנחנו כמה וכמה דברים מענין ההנהגה, וכל המבואר במכתבנו [מכתב כב] בשמו הוא צוה ויעמוד". נראה כי אז גם נקבעה הנהגתו היחידה של הרה"ק הרא"ק על החסידים בטבריה, כי כן כותב הרה"ק רבי משה בנו של הרה"ק הרמ"מ במכתבו לאחר הסתלקות אביו הקדוש: "...וזכות אבות לבנים יזכרו, למען אוכל לילך בדרכי אבות ולהסתופף בצל החכמה של אדמו"ר מוה"ר אברהם הכהן, כאשר ציווני אבא...". יסוה"מ אגרת מה.

14 לקוטי אמרים, מכתב א. ניסן תקמ"א, כי אז לראשונה מתייחס הרה"ק הרמ"מ לעניין הנהגת החסידים ברייסין, ובמענה לבקשתם, הוא מניח דעתם שהנהגת חסידי רייסין תשאר בידיו כי הוא "באה"ק כמו משולח משרי המדינות לפלטרין של מלך אשר לא נעלם ממנו שום דבר לתיקון המדינה בכל ענינים הן בגוף והן בנפש, ובפרט אהובי חביבי, שהם עמי ממש תמיד כאלו הם עומדים לפני, וחקוקים על לבי הן בתפלותי והן בהתבודדותי בביתי בכל עניני...". ראה לעיל הערה 11.

15 הרה"ק הרא"ק כותב בשנת תקנ"ז: "ומשום הכי מלאני לבי להודיע קושט דברי אמת כפי שקבלתי מרבותי, והן עתה יאזור כגבור חלציו ומיני ומיניה תסתיים מילתא, יפה שעה אחת קודם, פן תרבה המספחת, נפלה ולא תוסיף קום ח"ו, והי' ח"ו מעוות לא יוכל לתקן ח"ו. ואל יהי' דבר זה קל בעיני כת"ר, כי עמדתו עליו לא יום ולא יומים ולא עשור. זאת חקרנה...". שם, אגרת נח. בשנת תקס"ה כותב הרה"ק הרש"ז: "ובמשך שנים רבים אשר שנוו כחרב לשונם מדי שנה, הני נחוטאי דנחתי מהתם להכא ומחכא להתם...". אג"ק אדה"ז, תשעב, אגרת פט. ובאגרות בעל התניא, באגרת קב: כותב הרה"ק הרא"ק בשנה הנ"ל, כי זו הייתה הסיבה לחילוקי הדעות בתקופה שאנו דנים בו: "...הנה זה מיום אשר שמננוה לראש במדינות רוסיא אחרי עלייתנו אל הקודש, ובעבור כמה שנים, שמענו וראינו את הנהגותיו והדרכותיו לבנא" [לא] ערכו לנו, כי לא שמענו ולא ראינו זה מרבותינו הקדושים נ"ע". וראה שם עמ' קסח"ט, מכתב צט: "...הלא זאת מראש בסתר דברתי אל לבי מכמה שנים...".

16 בשעה שצפו ועלו מחדש חילוקי הדעות בעניני שיטת החסידות, כותב ומפרט הרה"ק הרא"ק לחסידי רייסין ולהרה"ק רבי לוי צחק מברדיטשוב על הנסיבות שהביאו לכך שהרה"ק הרמ"מ נמנע בשנת תקמ"ז למנות את הרה"ק הרש"ז

בה¹⁷ דרך שתאמה לשיטתו של מרן הרש"ק.

חידודים בתקופת השלום משנת תקמ"ט ועד תקנ"ו
אף בשעה שנכרתה ברייסיין ברית השלום בשנת תקמ"ט, מביע הרה"ק הרא"ק במפורש את דעתו הקדושה בנתיבי החסידות, וייתכן כי דיבורים אלה היו במתווה השלום שבין החסידים:

"... עוד כלל אחד אמרו, לרדוף אחרי דברים פשוטים אמיתיים, כמאן דרדיף בתור חי, כי ה' שמה יותר ממה שילך בגדולות ונפלאות ממנו..."¹⁸. "וכבר כתבתי כל הדברים הנ"ל על ה"פאצט" אבל מפני שהוא עיקרא ושרשא דכולא שניתי ושלשתי עוד הפעם, דהנה אמרו רז"ל (מכות כד א) בא חבקוק והעמידן על אחת וצדיק באמונתו יחיה¹⁹, כי האמונה היא היותר פשוטה ושוה לכל נפש לפי ערך מחצב חיותו, והיא אחרונה מכל השכלים, וקרובה אלינו יותר, ואין הקדושה שורה כ"א ע"י האמונה, ובתוכה מתלבשים ושכנים כל השכלים, הפוך בה והפוך בה דכולא בה, ובה תחזה בנועם ה', כי האמונה אין לה סוף בה מתחיל ובה מסיים, והראי' שאחר כל ההשגות הנפלאות כמשארז"ל (מכילתא בשלח) ראתה שפחה על הים מה שלא ראה כו' נאמר וירא ישראל וכו' ויראו העם את ה' ואח"כ ויאמינו בה', הרי שאחרי כל החזיון השיגו האמונה, שהיא ההתחלה ותכלית הכל, וכל מי שרודף בתחילה אחר גדולות והשגות נפלאות, בידוע שלא טעם עדיין טעם יראת שמים, ולא נכנס בגדר האמונה עדיין, הנה ודאי ראוי לכל אדם להשתוקק ולהשיג כל המאורות הגדולים אשר עין לא ראתה, אבל בתנאי אם השתוקקותו הוא מגודל להב היראה והאמונה, כי בערה בו אש ה' ומבקש גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, ודאי יהי' הולך ואור עד נכון היום, משא"כ אם חפץ באלה כדי להניח דעתו, וחכמתו יקדים ליראתו שבאה מחמת האמונה, ודאי יכסנו הענן והיא לא תצלח, משא"כ ע"י האמונה גם חושך לא יחשיך ממנו ובה נהורא שריה, נהרא נהרא ופשטי', ובכל פשוט נכלל הכל וממנה תוצאות חיים..."¹⁹.

כבר הזכרנו כי הבשורה על ברית השלום בין החסידים ברייסיין הגיעה להרה"ק הרא"ק על ידי השד"ר רבי צבי הירש סג"ל הארקר שחזר לטבריה בי' אייר תק"ן²⁰. השלום נמשך גם

כמנהיג יחיד. אגרות בעל התניא, עמ' קסח-ט, מכתב צט, ושם מכתב ק. ממוקמים במכתבים משנת תקס"ה.
17 ראה מכתבו של הרא"ק מכסלו תקמ"ו שבשעה שהוא מספר בשבחו של הרה"ק הרש"ז הוא מדגיש את שיטתו הוא עצמו בחסידות בעשייה העדיפה על החכמה. לקוטי אמרים מכתב ט. במכתב משנת תקמ"ז מרמז הרה"ק הרמ"מ את שיטתו הקדושה "...כי יפלא מהם דבר שאול ישאלו וכן התמו דבריהם להציע לפני גדוליה' המלאים זיו ומפיקים רצון מד' להשיב אמרים אמת ד' לעולם. גם איש את אחיו יעזור להיות נשאל לפני מי שגדול ממנו, שכולם מתאימים מרועה אחד קיימו וקבלו תורת האמת ויראת הרוממות, ומוכסחני מה שיעשו מרזין דרוזין דאחרים עטרה לראשם תעשה עקב לסגדלם מיראה הפשוטה מהם ובהם מפי גדוליהם שיראתם קדמה לחכמת אחרים וקטנם עבה ממתנם....". שם, מכתב יח.

18 ייתכן כי על קטע זה הסתמכו דבריו של הרה"ק הרא"ק אל הרה"ק הרלו"ו מברדיטשוב: "...ואנא הכי קאימנא בהאי צערא כמה שנים. אלמלי כל הימים דיו אינו יכול לכתוב כל הדברים יגיעים, וכמה יגיעות יגיעתי עמו במכתבים שונים להעמידו על אחת וצדיק באמונתו יחיה..."¹⁹. אך מכתבנו זה מיועד לחסידים ולא להרה"ק הרש"ז שלא הגיעו לידי כפי שהרה"ק הרש"ז כותב "גם מה שכתב למחור הנ"ל שכמה יגיעות יגע במכתבים שונים להעמידני על אחת וצדיק באמונתו יחי' מלתא דעבידא לגלוי' הוא על ידי מכתביו מדי שנה בשנה הנמצאים תחת ידי כי לא כתב אלי מזה רק פעם אחת לבד בשנת תקנ"ח אחר נסיעת מהרא"ק לשם והלשין בפניו על כללות אנשי', ובשנת תקנ"ט".

19 יסוד המעלה, אגרת מו מסיון תקמ"ט, וגם באגרת מה מניסן אותה שנה.

20 לקוטי אמרים מכתב לג.

בשנים הבאות. בקיץ שנת תקנ"ב כותב הרה"ק הרא"ק אל הרה"ק הרש"ז והרה"ק רבי ישכר בער מלובאוויץ, וגדולי החסידים ביניהם החסיד רבי אהרן הקטן מויטבסק, ומציין שמחתו על כך:

"אהבת נפשי אליהם תדרשי מול האלקים [יחונ]נם ויברכם, יאר פניו אתם, וחסד ה' מעולם ועד כולם על יראיו ושומרי בריתם, כי יחזיקו במעוזם יעשו שלום, ישמחו בעמלם, הנאה להם והנאה לכולם חסד יבנה בית, והי' מעשה הצדקה שלום...²¹"

כעבור חודש, חוזר וכותב על כך הרה"ק הרא"ק לחסידים ברייסיין ומפנה אותם להדרכת הרה"ק הרש"ז:

"...ושמועה טובה תדשן עצם היום הזה, לבשר שלום, וגדול כבוד ה' בישועתו, ויעטרנו חסד ורחמים, חסד ה' מלאה הארץ, ולמען תספרו כי זה אלקים אלקינו, ינהגנו על מות, בעיר אלקינו יכוננה עד עולם סלה..." והנה לבאר לכל אחד פרטי עצות תקצר היריעה, ומה גם כי בעז"ה הלא עמכם כבוד רב חביבי וחמדת לבבי, הרב הגדול קדוש ה' מכבוד, הר זה סיני, כבוד ק"ש והר"ר שניאור זלמן שי' פלא יועץ, ומי בעל דברים יגש אליו, והוא יראהו את מבוא העיר ואת כל הדרך דרך ה', ואליו תשמעון...²²"

באותו פרק זמן השיב לאחד מהחסידים בבאריסוב שברייסיין ומפנה אותו לנסוע לליאזני הרחוקה ולקבל הדרכתיו של הרה"ק הרש"ז:

"...כי תמיה לי עליו על הכריחו לבוא בשאלת נפשו ורב מחסורו, לשאול עצות מרחוק עד כה, הלא שם לפניו רבים גדולי חקרי לב, אמת עצתם בדבר ה' ימצא, ובפרט גדול העצה הרב המפורסם קדוש ה' אהו' כמוה"ר שניאור זלמן נ"י, כי ישים פעמיו ליסע אליו, שם ימצא מרגוע לנפשו בכל מחסורו אשר יחסר לו, ואף כי רחק ממך המקום, בדבר אשר יקשה מכם בגודל חסרון נפשו, לא רחוקה היא אפי' לדלג בהרים וכו'...²³"

גם לחסידים באותה עיר באריסוב הוא כותב באותו זמן מכתב אחר ומדריך אותם איך לנסוע לליאזני המרוחקת ולקבל עצותיו של הרה"ק הרש"ז:

"...ואין זה כל חדש שכותבי' כי רחוק מהם המקום לנסוע לק' לאזני לשמוע דרך ה', יראו לתת עצות בנפשם, וישלחו א' מאתם בכל פעם, ושישב שם ימים אחדים, ושיפרש שם כל מבוקשם, וידבר אליהם ככל הדברים אשר שמע שם, ויתלהב לב כולם יחד, ואחר זמן מה ילך אחר, ואיש את אחיו יעזרו בהוצאות, כי גם אנחנו בהיותינו במדינתם, כן עשינו, שהלכנו למדינות וואלין לגדולי הצדיקים, פעם הלך זה ואח"כ כשבא הלך אחר, וחברי' חברי' אית לי' עד שנתורבה התלמידים, כן ירבה וכן יפרוס ה' סוכת שלום עליכם בכמה פרטי עצות עד אין מספר...²⁴"

בשנה לאחריה, תקנ"ג, מקצר הרה"ק הרא"ק את דבריו הקדושים במכתבו לחסיד רייסיין, ושוב מפנה אותם אל הרה"ק הרש"ז:

"...והנה אשתקד הארכתי מענה אוהב שחרם מוסר בתורה שבכתב, והן עתה קצרתי בתוכחת מגולה מאהבה מסותרת, ואמרת הסתר אסתיר למען יהי' בעיניהם כחדשים, כי בבוא דברינו

21 הישוב החסידי בטבריה עמ' 113.

22 יסוד המעלה אגרת סב.

23 הישוב החסידי בטבריה עמ' 108.

24 יסוד המעלה, אגרת סד. ככלל חשש הרה"ק הרא"ק מענין הנסיעות להרה"ק הרש"ז שלא יהפכו למצות אנשים מלומדה, הוזהיר תמיד לבל יהפך הדבר להרגל ויאבד את התועלת: "ומי בכס ירא ה' שומע בקול עבדו, ותקח אזנו שמץ מנהו, אל יהי' למשא כבוד על כבוד הרב [הרה"ק הרש"ז] הנ"ל, להתראות אתו עמו כפעם בפעם, באשר ההרגל נעשה טבע בלא יועיל, ודי להם לקבולי' אפי' פעם אחד בשנה ושנתיים, ומרחוק ה' נראה להם, עפ"י התקשרות המחשבה, בכל אשר ישאלו מאתו יתברך". יסוד"מ אגרת פא.

אלה כפעם בפעם, הדברים עתיקין, וקשה עתיקא וכו' (יומא כט א) וכבר ארז"ל בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ה) אם ראית שנתיישנו ד"ת בלבך וכו', כי הלא בעזה"י אתם עמם רב רחמימאי קדוש ה' המפורסם כ"ש שניאור זלמן נ"י, אשר עיניכם רואות את מוריהם, משקה הרים מעליותיו, מפרי מעשיו תשבוע הארץ ופיו מפיק מרגליות...²⁵.

בראשית שנת תקנ"ג חל מפנה בהנהגת החסידים ברייסיין. הרה"ק הרש"ז "התחיל להאיר אור תורת חב"ד ברבים". בקיץ שלפניה נכתב ספר היסוד לתורת חסידות חב"ד הוא ספר התניא²⁶. בשנה זו החל הרה"ק הרש"ז לומר מאמרים עמוקים והחסידים רשמום על גבי הכתב²⁷. ייתכן ומהלך זה היה לאחר שרפו ידי החסידים של מרן הרש"ק ברייסיין עם הסתלקותו בעלייתו בסערה על קידוש השם ביום כ"ב תמוז תקנ"ב.

במכתבו של הרה"ק הרא"ק מיד בשנה שלאחריה שנת תקנ"ד הוא מתייחס לכך בכתבו לחסידי רייסיין ומתריע ש"לא תהיה חכמתו מרובה ממעשיו", ומזהירם כי לא ירשמו "שום דיבור תורה אפילו אות אחת":

"...לא כתבתי כל זה רק למען דעת דור דורשי את כל הכבודה אשר עליהם, ולא לתורה צריך, שכל שחכמתו כו', כמאמר החכמה מאין תמצא, התגלות מעט, וצריך להתבונן בעצמו לשוב אליו לבו לדעת את ה' בכל דרכיו, ואם אין בינה דעת מנין, וחכמת מה להם, העתירו נא אל ה' תפלת הבינונו, וגם אני כפיכם לא-ל להעתיך בעדם, כי הנה ספרים רבים ונכבדים שנתגלו בהם טעמי תורה ויראה, כטעם מן שנתהפך לכל טעמים שבעולם, הן כל אלה ידעתם וגם שמעתם, וגם הנה נדרש מדרש חכמים, ומלכם בראשם הוא כבוד רב אחאי המפורסם האלקי כ"מ שניאור זלמן שי', הנה דברו אתם תמיד, וודאי נכון הדבר עם האלהי שלא לכתוב שום דיבור תורה אפילו אות אחת, פן תרבה עליהם, כי רבו כמו רבו, חי ה', אשר עמדתו לפני כבוד אדמו"ר צוק"ל היה מספיק לי כל דיבור לזמן כביר, וכאז כן עתה כאילו היום נאמר, אבל כתבתי כל הנזכר להורות להם דרך צדיקים ילכו בה לטובה להם..."²⁸.

כבר הזכרנו²⁹ כי בשנים אלו גדלו והתעצמו קהילות החסידים ברייסיין ובלייטא שנהו אחר הרה"ק הרש"ז, ויעידו על כך "תקנות ליאזני"³⁰ הבאות להגביל את ריבוי הנסיעות להרה"ק

25 שם, אגרת סח.

26 "הוא נדפס לראשונה בשנת תקנ"ז. באשר לזמן כתיבתו הובא לעיל פרק כג, אשר בקיץ תקנ"ב התפרסם ברבים בשמו "תניא", ואשר במאמרי תשרי-סלו תקנ"ג מזכיר ודן בס' התניא. נודע לנו אם כן, שכבר בשנת תקנ"ג התחיל להאיר אור תורת חב"ד ברבים. עצם העובדה שבשנה זאת התפרסם ספר היסוד לתורת חסידות חב"ד, שנה זאת היא הראשונה שהגיעו לידיו הדרושים שנאמרו בה מתוארכות, ושנה זאת היא השנה הראשונה שבה כתב רבינו בארוכה אודות "תקנות ליאזני", כל זה מורה לנו שבשנה הזאת התחילה תקופה חדשה בהפצת תורת חב"ד ברבים". הרב שלום דוב לוי, תולדות חב"ד ברוסיה הצארית, עמ' סט.

27 שם וב"סקירה כללית ע"ד המאמרים הקצרים" שערך הרה"ח ר' שלום דובער לוי, מאמרי אדמוה"ז הקצרים (קה"ת תשמ"א), עמ' תקפט ואילך: "המאמר הראשון המאמר בעל תאריך הכי מוקדם שראיתי בכתה"י הוא מתחלת שנת תקנ"ג. מאז ואילך, הגיעו לידיו מאמרים בעלי תאריך. מכל אחת מהשנים תקנ"ג-תקע"ב. מובא גם בכרם חב"ד חלק 4 כרך ב עמ' 347 במאמרו של הרב יוסף יצחק קעלער, המוסיף: "המאמר המתוארך הקדום ביותר שהגיע לידיו (ד"ה כלל הפחיתות) הוא מצום-גדלי תקנ"ג".

28 יסוד המעלה, אגרת עג.

29 לעיל בפרק ב. קובאו"י קסב עמ' קלט.

30 ראה תקנות ליאזני, אגרות קודש, תשע"ב, עורך הרב שלום בער לויין שי'. אגרת לא, לפני תקנ"ג. אגרת לה בענין סדרי הנסיעות, משנת תקנ"ג, ואגרת מג משנת תקנ"ה, ואגרת נ משנת תקנ"ו, ואגרת סז משנת תקנ"ט-ס.

הרש"ז, שבעצמו בא בארוכה במכתבו בשנת תקנ"ג³¹ לבקש מאת החסידים שלא יטרידוהו בשאלות גשמיות, במכתבו משנת תקנ"ד בא הרה"ק הרא"ק לחזק את דבריו של הרה"ק הרש"ז³², והוא מעביר ביקורת על התנהגות זו של החסידים:

"...וגם כבוד הרב רחומאי הנז"ל, ידיד ה' ישכון לבטח עליו, חופף עליו כל היום חבילי טרדין מן בני אנשא נציבים עליו מן בקר עד ערב, ויתקבצו אליו כל איש מצוק ומר נפש ואשר לו נושה, שואלין ודורשיין מאתו כאשר ישאל איש וכו', בכל דבר קטון וגדול, והלא גם באורים אינם נשאלין אלא למלך, גם בנביאים גם בחלומות, לא כאלה חלק יעקב להטריח בדברים קטנים, ורבנן קשישאי לא עבדי הכי אפי' בצרכי רבים, בגמרא תענית (כג ב) מעשה גבי חנן הנחבא הוי משדרי רבנן ינוקי בי רב וכו', עוד שם (כד ב) אצל רב יהודה, דבעו רבנן מרב כהנא שמעיה דנעשיה דליפוק לשוקא ונחזי מאי דאיכא בעלמא, ולא היו מודיעים בעצמם, כי היכי דלא ליטרידיה, והרי אין עושין מצוות חבילות (ברכות מט א) שלא יתבטלו ברובם, כ"ש חבילי טרדין.

גם בימי אדמו"ר זצוק"ל לא ראיתי נוהגין כן, באו אליו אנשים בלא שימוש כניסה ויציאה, ואם קדמו וכנסו לאיזה דבר גדול, ממילא מפסיקין לתפלה, ובכל זאת היו נוהרים איך ומה לאמרו למען לא תכבד עליו, וכל המעשיות שמספרים, מפני שנתקבצו יחד דרך סיפור, הנדמה בעיניהם שהי' תמידין כפעם בפעם, אנכי היודע ועד שלא הי' כ"א באקראי פעם בשנה או בשמיטה, ולא מעשה בכל יום, כי לא נביא היום יקרא רואה מה למעלה מה למטה, בטרדת ענייני שונים, מבלה ימים ומבלה זמנים, הי' תורה והי' יראה... ועתה בני שמור רגלך כאשר תלך אל בית כבוד הרב חביבי הנז"ל שי' וקרוב לשמוע דברי אלקים חיים ויראת שמים, גם אנכי חלילה לי מחדול להתפלל אל ה' להטות לבכם אליו, כ"א ליראה, ותדעו להזהר עוד ויכלתם עמוד, גם אתם גם מלכם בראשם, ששון ושמחה ישיגו ארחות חיים..."³³

בשנת תקנ"ה היו העבירו חסידים שדבקו במשנתו של מרן הרש"ק ברייסין תלונותיהם להרה"ק הרא"ק ולהרה"ק הרש"ז, כי הרה"ק הרש"ז מוסר דברי חסידות מהחכמה הפנימית להמון. הרה"ק הרש"ז באגרת לחסידיו בוילנא בשנת תקנ"ה, מסביר שם דברים מ"צוואת הריב"ש" ומבהיר כי דבריו הקדושים לחסידים "החדשים מקרוב באו"³⁴ אינם דבורים גבוהים הלקוחים מחכמת הנסתר, אלא הם דברים בתכלית הפשטות, וחסידים אלו דווקא מתוך פשטותם זקוקים לביאורים פשוטים בתורת החסידות:

"ואל יחשדני שומע שאני בעיני שהבנתי דברי האריז"ל להפשיטן מגשמיותן, כי לא באתי [אלא] רק לפרש דברי הבעש"ט ז"ל ותלמידיו על-פי קבלת האריז"ל, בשגם שענין זה אינו מחכמת הקבלה ומהנסתרות לה' אלוקיני, כי אם מהנגלות לנו ולבנינו להאמין אמונה שלימה במקרא מלא שדיבר הכתוב, הלא את השמים ואת הארץ אני מלא נאום ה', שאין מקרא יוצא מידי פשוטו וגם היא אמונה פשוטה בסתם כללות ישראל ומסורה בידם מאבותיהם הקדושים שהלכו בתמימות עם ה' בלי לחקור בשכל אנושי ענין האלקות, אשר הוא למעלה מהשכל

31 שם, אגרת לה בענין סדרי הנסיעות, משנת תקנ"ג.

32 "בקשת רבינו שבאגרת זו, שלא לשאול בעניינים גשמיים ועוד, קיבלה חיזוק באגרת מוהר"א מקאליסק, באגרת שכתב לחז"ל בשנה הבאה תקנ"ד... שבה כותב את עיקרי הדברים שבאגרת שלפנינו, שלא לשאול אצל רבינו בעניינים גשמיים, ורוב דבריו של מוהר"א מקאליסק, נעתקו ע"י הצ"צ... מחמת הביאור שיש בהם לדברי רבינו" הערת העורך רש"ב לוי, שם באגרת לה.

33 יסוד המעלה, אגרת עג.

34 מתוך עדותם של חלק מחסידי וילנא שנאסרו בשנת תקנ"ט, שמסרו לחוקריהם, עולה כי בשנת תקנ"ו הייתה הפעם הראשונה שהגיעו לחצרו של הרה"ק הרש"ז. ראה הרב יהושע מונדישין בס' המאסר הראשון.

עד אין קץ, לידע איך הוא מלא כל הארץ; רק שחדשים מקרוב באו לחקור בחקירה זו, ואי אפשר לקרב להם אל השכל אלא דוקא על-פי הקדמות לקוחות מכן[תבין] האר"ז ל מופשטות מגשמינות וכפי ששמעתי מרבותי נ"ע, אך א"א לבאר זה היטב במכתב כי אם מפה לאזן שומעת ליחיד סגולה ולשרידים אשר ה' קורא כדכתיב ומבקשי הוי' יבינו כל ומכלל הן אתה שומע כר' 35.

גם הרה"ק הרא"ק החזיק כדעתו הקדושה של הרה"ק הרש"ז, ובשנה זו הוא כותב לחסידים ברייסיין כמעט באותו סגנון, כשהוא מסייג את החסידים ברי המעלה כי אינם זקוקים לכך, הרי לפי דרכו "לא זו הדרך ולא זו האור":

"ואל יפלא בעיניהם כי כבוד רב חביבי [הרה"ק הרש"ז] שיחי' מקרב לקצתם, ומתייחד עמהם להשיאם עצה ההוגנת להם, כי זו היא העצה היעוצה לקרב את החדשים אשר מקרוב באו, ומדלת העם אשר אינם כ"כ בני תורה, כי אי אפשר בלאו הכי, והחכמה מאין תמצא להם, אם לא ע"י הנהגה זו בכל המעשים הנעשים תחת השמש, חנוך לנער על פי דרכו, ולפי שכלו יהולל איש. אבל מי שעבר ושנה פרקו, או ראה או ידע או שמע, לא זו הדרך ולא זו האור, כ"א אורח צדיקים כאור נוגה להם ויראה להם" 36.

בשנת תקנ"ו החלה התפתחות נוספת בהנהגת הרה"ק הרש"ז לחסידים "אז התחיל אדה"ז לבאר המאמרים בביאור יותר". אז החל לומר דרושים "תמידין כסדרן מדי שבת וחודש" 37 ואז גם התפשטו ביותר דיבורי הקדושים "בקונטרסים אלו הנקראים בשם לקוטי אמרים" 38. חילוקי הדעות שהתגלעו בשנת תקנ"ז לא פרצו לפתע פתאום 39, ואינם אפוא אלא התעוררותם מחדש של חילוקי הדעות משכבר, המשך ישיר של השתלשלות ארוכה שראשיתה נעוצה בחילוקי הדעות ברייסיין מאז שנת תק"מ.

הרה"ק הרא"ק מספר לימים את השתלשלות הדברים 40:

"...הלא זאת מראש בסתר דברתי אל לבי מכמה שנים בראותי ובשמעי... הדרכותיו לבני אדם ולא ערבו לי כלל וכלל, אשר לא כן ראיתי ושמעתי מרבוה"ק נ"ע. ואעפ"כ הייתי כמחריש, הגם שמתחילה הוא בעצמו הרבה והפציר בי במכתביו להוציא המכשלה הזאת מתחת ידו,

35 תניא אגרת-הקודש סי' כ"ה. אגרות קודש, תשע"ב, מה. העורך הרב שלום דוב לוין מסתפק בהערות שם בקביעת השנה בין תקנ"ה לתקנ"ו. מכתבו של הרה"ק הרא"ק בשנת תקנ"ו יש בה כדי לסייע ולקבוע את תאריך אגרת זו לשנת תקנ"ה.

36 יסוה"מ אגרת פא. על התאריך ראה מהדורת תש"ס בהערות שבסוה"ס. החסיד רבי רפאל ב"ר אברהם מטבריה רומז על כך באגרתו מר"ח אדר שני תקנ"ו: "...ובפרט שיש להם על מי שיסמכו, שהרב הגאון המפורסם איש אלקי' מ' שניאור זלמן נ"י מלא דבר ה' ושכינה ממלאת מתוך גרונו לכל איש ואיש לפי שכלו והוא סמוך אליהם...". שם, בהוספות אגרת כה.

37 "כ"ק אדמו"ר ה"צמח צדק" כותב באחת מאגרותיו, (אגרות קודש שלו סי' ח) אודות הספר תורה אור שהדושים שבו הם "משנת תקנאו" עד סוף תקע"ב. מדוע בחר דוקא במאמרים אלו? שמא דוקא במאמרים אלו בא ביאור הדברים בהרחבה שעל פי תורת חב"ד. כך גם באגרת כ"ק אדמו"ר האמצעי (אגרות-קודש שלו ח"ב אגרת ב): "תורת אמת אשר היו יוצאין תמידין כסדרן מדי שבת וחודש מפי רוח קדשו ז"ל זה יותר מט"ו שנה", דהיינו משנת תקנ"ז עד שנת תקע"ג. גם הוא בחר שנה זו דוקא [אע"פ שבאותה אגרת מזכיר גם את "אשר נטע בתוכינו זה שלושים שנה, דהיינו משנת תקמ"ג עד תקע"ג]. ואולי יש ליישב את שניהם. שעד שנת תקנ"ו היה אומר דרושים מזמן לזמן, בלי קביעות מיוחדת. ומשנת תקנ"ו ואילך התחיל לומר דרושים "תמידין כסדרן מדי שבת וחודש", כלשון כ"ק אדמו"ר האמצעי הנ"ל...". הרב שלום דוב לוין, תולדות חב"ד ברוסיא הצארית, עמ' סח. ראה גם הערת הרב ש"ב לוין ב"סקירה כללית ע"ד המאמרים הקצרים", מאמרי אדמו"ר הקצרים (קה"ת תשמ"א), עמ' תקפט ואילך.

38 באגרתו משנת תקנ"ה"ו, אג"ק אדה"ז תשע"ב אגרת מז. נדפסה כהקדמה לספר התניא בשנת תקנ"ז.

39 ראה: ע. אטקס, בעל התניא, רבי שניאור זלמן מלאדי וראשיתה של חסידות חב"ד, תשע"ב, פרק תשיעי, עמ' 317. שם, אגרת צט.

באמרו שלא נסמך ואינו יודע [איך] להנהיג את אח"כ ולנחותם בדרך האמת. וחזקתי את לבו מאוד והשיבותיו יאחז צדיק דרכו בקשר אמין בשורש נקודת האמת כפי שקבלתי מרבוה"ק, ואני עיני תמיד אל ה' יהי בעזרו להאיר לפניו נתיבות האמת לדעת מה יעשה ישראל. ושבתי וראיתי גודל הקטגוריא במדינתם אשר נעשו אגודות אגודות, והאמת נעדרת עדרים עדרים וכו' וגודל חילול השם שנתהווה מזה, נצטערתי מאוד בנפשי והתבוננתי על אחרית דבר מראשיתו וידעתי בין שכל זה נסתעף מחוסר הנהגה והדרכות העם בנתיבות ודרכים אשר מעולם לא ראינו ולא שמענו מכל גדולי הצדיקים יסודי עולם ביסוד מוסד מאור עליון הרב האלקי הבעש"ט נ"ע וכל תלמידיו קדושי עליון המפורסמים, ובפרט קדוש אדמו"ר הרב המגיד דמעזריטש נ"ע ששמשתי לפניו הרבה והייתי נותן תמיד עיני ולבי על כל עניני הנהגת קדשו, שהיו כל דבריו כגחלי אש ללהב לבות בנ"א בנקודת אמת אהבה ויראה. ונכמרו רחמי על כל אנ"ש שבמדינתנו ואמרתי אל לבי עת לעשות לה' לבוא עם הספר לגלות אזנם את אשר עם לבבי. וכתבתי מגילה עפה מדברי אלקים חיים ושלוח לכל אנ"ש פעם ושנים, וגם אגרות ביחוד להרב לתיקונא האי עיוותא ופרודא רבא השעוריות שם להעמידו על האמת והשלום...".

אך במשך כל השנים נמנע מלצאת נגד שיטתו של הרה"ק הרש"ז⁴¹, ופעמים אף נמנע מכתובה⁴². באחד מאיגרותיו שכתב, נראה כי רמז להרה"ק הרש"ז שאף ישתף עמו את אחד מראשי החסידים המקושרים לשיטת מרן הרש"ק, הוא הרה"ק רבי אהרן "הזקן" מויטבסק שיסייע לו בהנהגת החסידים⁴³.

חילוקי הדעות בעקבות הדפסת התניא

חילוקי דעות בין החסידים ברייסין התעוררו מחדש לאחר הדפסת ספר התניא בראשית תקנ"ז. באגרות שהריצו להרה"ק הרא"ק התלוננו על שיטת החסידות הייחודית כפי שהיא באה לידי ביטוי בספר החדש על ידי הרה"ק הרש"ז. הדים על התפלגות מחודשת בין החסידים הגיעו במהרה להרה"ק הרא"ק הכותב לחסידים ברייסין ולהרה"ק הרש"ז:

"...לשמע זאת נבהלתי מראות, נבהלתי משמע אוזן דאבה נפשנו, צר לי מאד, ומיום באה השמועה ממחצית בני ישראל אשר חצו ויחצו אחת הנה ואחת הנה, בדבר שבמנין כל אחד בפני עצמו, תיוהא קא חזינא, אז אמרתי מאי מחציתא דא פלוגתא, ובמחלוקת היא שנוייה. ואף גם זאת דקדקתי מכמה אגרות השלוחים אלי משם, ממכתבם ניכר אשר ירדו עשר מעלות אחורנית..."

"והנה את קולם שמענו, קול הבערה לחלק קטגוריא בין תלמידי חכמים, דברי ריבות וימררו ורובו ויתגודדו אגדות אגודות, יהמו יחמרו חומרא דאתי לידי קולא, כל אחד רואה חובתו של חברו ואין אדם רואה נגעי עצמו, אף הוא ה' מתכוין לשם שמים, זה יאמר לה' אני ובשם

41 הרה"ק הרש"ז כותב בשנת תקס"ה כי הרה"ק הרא"ק לא יצא נגד שיטתו כל השנים: "... כל מכתביו [של הרה"ק הרא"ק] לכללות אנ"ש ואלו ביחוד זה כ"ב שנים מדי שנה בשנה לחזקני ולאמצני פתח פין ויאירו דבריך כו' וכהנה דברים רבים, נכרים דברי אמת היוצאים מעומקא דלבא...". אג"ק אדה"ז תשע"ב, אגרת פט.

42 "...אשר לא כן ראיתי ושמעתי מרבוה"ק נ"ע. ואעפ"כ הייתי כמחריש..." אגרות בעל התניא, אגרת צט. "...האומנם הלא כבר כתבתי שלשים שלא אכתוב עוד להבין ולהורות..." שם, שם, ואגרת נט.

43 שהיה מפורסם בכינויו "הזקן" וכך מתארים אותו הרה"ק הרא"ק והרה"ק הרש"ז במכתביהם. "כתבתי לאחי שיעמוד איש אחד בעזרו להקל מעליו איזה דבר. כוונתי הייתה שיהי' האיש ההוא זקן ורגיל ומכיר ערכו, ושלא ידבר כי אם דברים פשוטים, ועכ"ז שכת"ר ישים עיניו ולבו עליו שלא ירום ויגבה לבו ח"ו". שם אגרת נח. עליו ועל פעליו ראה לעיל בארוכה בפרק א, קובאר"י קנט.

ישראל יכנה, ואין רואה חובה לעצמו אולי משגה הוא. והאי תיגרא דמיא כיון דרווח רווח, ויוסיפו עוד שנוא. ומי יודע מה ילד יום. צר לי עליכון אחי ורעי רעדה אחזתני, ה' ירחם עליכון ועל בניכון, חוששני פן עצת הבעל דבר ותחבולותיו הוא, לעקור נטוע ולשרש משורש מט"ע כלפי חסד הרה"ק מו"ה מנחם מענדל נ"ע, וגם נצר מטעי נטע שעשועים, והיו עיני ולבי שם כל הימים. כל מילי דרבנן אסמכיהו אלאו דלא תסור מדברי הרב ח"ו כי בכלל דברינו דבריו ושם נפשו בכפו ממש להאיר להם אורח צדיקים כאור נוגה...⁴⁴

"...וקא חזינא לספר הבינונים שהדפיס כת"ר ולא מצאתי בו תועלת כ"כ להצלת נפשות, כי המה מלומדים ברוב עצות במצות אנשים מלומדה, גמרא גמור זמורתא תהא, קשה עתיקא. ולפי דרך (ערך) המקבלים, שיספיק להם ניצוץ אחד והוא מתחלק לכמה טעמים, כי כך הוא דרכה של תורה. וריבוי השמן בנר הוא ח"ו סבה לכבותו...".⁴⁵

ראשי חסידי קארלין, רבי אהרן "הזקן" מויטבסק ורבי אהרן "הקטן" מויטבסק הורחקו אז על ידי הרה"ק הרש"ז⁴⁶. החסיד רבי אהרן "הקטן" מויטבסק⁴⁷, הגיע במיוחד מרייסין לטבריה כדי להתריע לפני הרה"ק הרא"ק על השינוי בהנהגת החסידים. רבי אהרן היה חברו משכבר בימים של החסיד רבי צבי הירש בעש"ט⁴⁸ ומהעומדים בראש מחנה החסידים ברייסין שהיו מקושרים למרן הרש"ק ולשיטתו, אשר התנגדו להנהגתו של הרה"ק הרש"ז. רבי אהרן הוכיח להרה"ק הרא"ק מעובדת הדפסת התניא, ראייה ברורה לטענתם מאז, כי שיטתו הייחודית של הרה"ק הרש"ז שונה מדרכיהם של אבות החסידות.

פגישת הרה"ק הרא"ק עם חסידי הרה"ק הרש"ז

אלא שלא רק הדפסת התניא ומטרתה הברורה להביא לדרך של "התבוננות" אף לאלו שעדיין לא באו בסוד ה' גרמה לערעורו הפומבי של הרה"ק הרא"ק על שיטתו של הרה"ק הרש"ז. מה שגרם לכך הוא בעיקר הרושם השלילי שקיבל הרה"ק הרא"ק מהחסידים של הרה"ק הרש"ז שהגיעו לטבריה מרייסין הרחוקה בטבת תקנ"ו⁴⁹ לאחר שהכיר בהם כי חכמתם מרובה ממעשיהם, ותלה את הקולר בשיטת הנהגתו והדרכת החסידים ברייסין. אז יצא הרה"ק הרא"ק בחריפות נגד שיטתו של הרה"ק הרש"ז. וכבר באותה שנה כתב לחסידים ברייסין ומבקשם לכל יעלו לארה"ק רק לאחר הכנה מרובה:

44 שם, אגרת סא.

45 שם, אגרת נח.

46 הרה"ק הרא"ק במכתבו להרה"ק הרש"ז: "...נפלאתי על המראה אשר כת"ר הרחיק לאהובי כנפשי מעולם, המופלא הוותיק ותמים מו"ה אהרן הקטן, אשר ה' מקורב אליו באמת ותמים. ומדוע הרחיק אותו כ"כ. ומה שעבר עבר, ועל להבא מובטחני בו ית' וברחמנותו של כת"ר, אם לי ולקולי ישמע כאמור ומפורש. וישמע חכם ויוסיף לקח לקרב את ידיד ה' הרב הזקן נשוא פנים מו"ה אהרן הלוי מוויטבסק, כי זהו כבודו ית', להחזיקו ולהחשיבו כבראשונה. כי העולם מכירים אותו מנעוריו עובד ה' באמת ובתמים, ואין לך חילול השם גדול מזה בהשפלת אדם כמותו. אשר ע"כ למען קידוש ה' לשלוח אחריו ולרבר על לבו באמת ובאהבה...". שם, אגרת נח.

47 במכתב משנת תקס"ו כותב הרה"ק הרש"ז אל הרה"ק הרא"ק: בשנת תקנ"ח אחר נסיעת מהרא"ק [מ' הר' אהרן קטן] לשם [טבריה] והלשין בפניו על כוללות אנ"ש...". שם, אגרת קג, ובהערה 9 שם הוא מייחס אותו בטעות לרבי אהרן הקטן מסמאלייין. בגלל שהותו של רבי אהרן מויטבסק בטבריה באותם שנים, ניצל ממאסר כ"ב החסידים שנאסרו יחד עם הרה"ק הרש"ז בתקנ"ט, לאחר שהשלטונות חיפשו אחריו ולא מצאוהו.

48 שכאמור גם הוא ערך נסיעה מיוחדת לטבריה בראשית שנת תקמ"ו להרה"ק הרמ"מ מויטבסק והרא"ק בכדי להניאם, מסיבה זו, מלהכתיר את הרה"ק הרש"ז למנהיג החסידים ברייסין. עליהם ועל פעליהם ראה לעיל בארוכה בפרק א, קובאו"י קנט.

49 יסוד המעלה, אגרת פ. אגרות בעל התניא, אגרות: נט; סא. וראה להלן בהערה 100.

"...הנה כי כן, מאן דאתי ואיתי תלמודו בידו, במה שהורגל כל אחד ואחד לפני מדותיו, לא מיתדר לי' בתחילה בכאן, ממש דעתו מטורפת עליו, טרוף יטרף באין פנות אל המנוחה ואל הנחלה, יעלה שמים ירד תהומות, כאניה המטרפת בים, ומטריד את אחרים בעניניו ובמעשיו והנהגותיו, הי תורה והי מצוה...". אשר ע"כ הבא לגשת אל הקודש פנימה, יזמין עצמו לכל האמור, ויבחיץ בנפשו אשר לו כח לעמוד בכל אלה, דלא ליגזוז אודני' מיני⁵⁰, וישער בעצמו שעל כל פנים רוב מדותיו מתוקנים והוא ימשול בם, אז ילך לבטח דרכו בעצת גדולי העצה אשר עמהם, והשומע ישכון בטח ושאנן⁵¹.

בשנת תקנ"ז כותב הרה"ק הרא"ק בחריפות נגד חסידים אלו שגרמו לו לצאת נגד שיטתו של הרה"ק הרש"ז:

"ולא אכחד מאחי חביבי את אשר בלבבי, מתיירא אני כי מריבוי החסידים אולי הוא ח"ו עצת הסט"א לאבד הבר בתוך התבן ר"ל, כי בני עלי' המה מועטים, אחד בעיר ושנים במשפחה, ובפרט בזמנים אלו, כי גבר השקר [עד] למאוד, ומתעטפים בטלית שאינו שלהם בדברי גדולות ונפלאות רזי דרזין, ומשוקעים בכל מיני תאוות ומדות רעות, כאשר ראיתי מקרוב מבאי הארץ מארבע פינות, ומי שאמר לעולמו די כו"⁵².

"האומנם הלא כבר כתבתי שלשים שלא אכתוב עוד להבין ולהורות, רק בהאי שתא ראיתי דמעות העשוקים ותלמידיהם מגדולי הצדיקים אשר לא שמשו כל צרכן ולא נזהרו בגחלתן ונכחו שריפה גדולה, שריפת הנפש והגוף קיים, ובעוה"ר תועים מדברי אלוקים חיים, כל אחד לקח עצמו לצד אחר, נעו מעגלותיהם לא ידעו הבין דברי רבן, באין מבין כי מפני הרעה אשר בלבם נאספו ונטבעו בעומקא, אזיל חיוורא ואתי סומקא, יעלו שמים במחשבותם ובאמת ירדו תהומות, ועל אלו אמרו מתריעין מיד בצעקה גדולה ומרת נפש, ויי ויי כולי האי ואולי כי נגע עד הנפש⁵³".

"אהובי אחי ורעי, הנה מלאתי מילין הציקתני רוח בטני, אלמלי כל הימים דיו אין די באר למלת (ומלתי) עט סופר מאריך⁵⁴. עד הלום ראיתי אחרי רואי חדשים מקרוב באו לשכון כבוד בארצנו, והן המה המפורסמים במקומם ומחזיקים בעצמם כי אנשי מופת המה וחכמים בעיניהם, ומשתמשים בבת קול דברי אלקים חיים תולין עצמם באילן גדול האר"י ז"ל וריב"ש ז"ל, ומתעטפים בטלית שאינה שלהם, בעלי ראתן, שרץ במוחם⁵⁵, בונין בתים על יסוד רעוע, לא ידעו ולא יבינו בחשיכה יתהלכו וביראת ד' מאסו וחכמת מה להם, ומחשבתם ניכרת מתוך מעשיהם מעשים אשר לא יעשו, ובעוה"ש ארץ ישראל טהורה ומקוואתה טהורה, מקיאה וגועלת גיעולי השם, מפרסמת את החנפים, כי לא לפניו חנף יבוא, בבל יראה וימצא, והריהו כמבוער וכמי שאינו. ועל אשר ראיתי אני את המראה, נתתי את לבי עליכם ועל בניכם, ברוכים

50 "הא דאמרי אינשי גמלא אולא למיבעי קרני, אודני דהוו ליה גזיזין מיניה". סנהדרין קו א.

51 אגרות בעל התניא, אגרת לו. במכתב שכתב הרה"ק הרא"ק בשנת תקנ"ו לאנ"ש בוויזו, כנראה מכתב ראשון לאחר עלייתם, הוא כותב עליהם בחביבות: "שלום המשולחים המופלאי' בתורה ויראה מוהר"ר דובער במוהר"ר משה קאפיל מדובראוונה ומוהר"ר אלעזר מדיסנא נ"י, המה צלחו ובאו בחודש טבת, שלום הגיעו בעוה"י הכל שלום בפרט וכלל, ותהי' בעיני כמורצא שלל, ואשיש כעל כל הוני, בהסבי עיני לנגדם, המה הרהיבוני יותר מכל מיני נעימות בימיני, מרוב אהבתם אף חובב חיתם, הנה ערכו לנפשי יתר על כל תשוקתי". יסוד המעלה, תש"ס, בהוספות, אגרת ב. אך מהר מאד הכזיבו בדרכיהם.

52 שם, אגרת נח.

53 שם, אגרת נט.

54 על לשון "שופר מאריך" ר"ה פ"ג מ"ג.

55 רש"י כתובות ע"ז ב.

אתם לד' כי חיישינן לתקלה מדאגה מדבר פן יפגעו בכם מרי נפש כי מרים המה, ומדברים גדולות ונוראות כעומדים ברומו של עולם, ובחלקלקות לשון ציד כמצודה שאין בה דגים, כי תאווה היא לעינים לבקש גדולות ונפלאות, והיא מכה המתהלכת, דלמא ח"ו משכי אבתריהו וירדו חיים שאולה כבלע רשע צדיק ולא נודע כי באו אל קרבנה, שוחט מבפנים ומעלים מבחוץ, תם ורשע הוא מכלה⁵⁶."

"והנה נראין הדברים אישתא דגרמ"י הוא גבהות הלב לבקש גדולות ונפלאות ממנו, נתן ענינו למעלה ולבו למטה, וממטה לנחש ומשם יפרד, כאשר ראיתי כמוהו וכגריעותי' [לב נוער נחתא] ממאי דקמן, חדשים מקרוב באו לפה אה"ק תלמידים שלא שמשו כל צרכן, חכמים בעיניהם, כל דז לא אניס להם, ואנשי מופת יקראום, והמה כסף סיגים מצופה על חרש מראות הצובאות ובלשון חסידים יתקדשו, קורא אני עליהם: ותבואו ותטמאו את ארצי (ירמי' ב) כבר הרחבתי בביאורי לשעבר בכתבי דאשתקד, כדאי להקריא בו להיות שב מידעתי⁵⁷"

אמונת השכל או אמונה פשוטה

מה אכן היה עיקר השינוי בשיטותיהם הקדושות. היו שהעריכו⁵⁸ כי חילוקי הדעות התמקדו בענין האמונה, האם העיקר אמונה פשוטה או אמונה הבאה מהשכל, כהמשך לויכוח שהקדמונים עסקו בו. ברם, עיון במקורות מעלה כי כולם החשיבו את האמונה הפשוטה "שהיא למעלה מן השכל" גם הרה"ק הרא"ק וגם הרה"ק הרש"ז מתנבאים בסגנון אחד: "ומרוב האהבה חפצתי צדק, כדכתיב (קהלת ז) אשר עשה האלקים את האדם ישר גו', כי קודם החטא של אדם הראשון הי' בבחינת תם, כמש"כ ביעקב שהי' איקונו של אדה"ר (ב"ב נח ב) ויעקב איש תם, זוהי האמונה הגדולה כאמור שהיא למעלה מן השכל...⁵⁹"

"בשגם שענין זה אינו מחכמת הקבלה ומהנסתרות לה' אלוקינו, כי אם מהנגלות לנו ולבנינו להאמין אמונה שלימה במקרא מלא שדיבר הכתוב, הלא את השמים ואת הארץ אני מלא נאום ה', שאין מקרא יוצא מידי פשוטו וגם היא אמונה פשוטה בסתם כללות ישראל ומסורה בידם מאבותיהם הקדושים שהלכו בתמימות עם ה' בלי לחקור בשכל אנושי ענין האלקות, אשר הוא למעלה מהשכל עד אין קץ, לידע איך הוא מלא כל הארץ⁶⁰."

"...ולכן, כל ישראל, אפילו הנשים ועמי הארץ, הם מאמינים בה', שהאמונה היא למעלה מן הדעת וההשגה, כי (משלי יד טו): "פתי יאמין לכל דבר וערום יבין וגו'". ולגבי הקדוש ברוך הוא, שהוא למעלה מן השכל והדעת ולית מחשבה תפיסא ביה כלל, הכל כפתיים אצלו יתברך, כדכתיב: (תהלים עג כב): "ואני בער ולא אדע בהמות הייתי עמך, ואני תמיד עמך וגו'", כלומר, שבזה שאני בער ובהמות, אני תמיד עמך⁶¹."

חילוקי הדעות: התחלת העבודה בהתבוננות או באמונה ויראה על ידי עשייה

ה"בית רבי" מתמצת את חילוקי הדעות בין הצדיקים כפי שנאמר מפי "הרה"ק נכד רבינו⁶²: "כי הרה"ק ודעמי' היו סוברים שהעבודה תהי' רק במדות ובאמונה פשוטה לבד, ורובי

56 שם, אגרת נט.

57 שם, אגרת סא.

58 ב. בראון, שובה של האמונה התמימה, על האמונה - עיונים במושג האמונה, ירושלים תשס"ה, עמ' 443-403.

59 מכתב הרה"ק הרא"ק, אגרות בעל התניא, אגרת נט.

60 תניא אגרות-הקדוש סי' כ"ה. אגרות קודש, תשע"ב, מה.

61 תניא לקוטי אמרים פרק יח.

62 דף מד עמ' א.

ההתבוננות באלקות אין נצרך, ואדרבה רבוי הידיעה באלקות אם לא תפעול מדות בהתגלות הלב תפסו זה לחסרון כו', אבל רבינו תפס הידיעה באלקות לעיקר כי כיון שהמוח ממולא בידיעות אלקות ובהתקשרות ממילא נמשך כל האדם לאלקות והוא רחוק מרע, כי הרע שבלב בחלל השמאלי הוא כפוף ובטל וכישן דמי כו', אבל אם תהי' העבודה במדות לבד בלא מוחין בזה יכול להיות גם הרגשת עצמותו כו', וכן אם האמונה תהי' רק אמונה פשוטה הלא גם גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא שאף שמאמין ביכולת רבש"ע אעפ"כ הוא גנבא כו'... שע"כ צ"ל וצדיק באמונתו יחי' כו' וזהו דוקא ע"י המוחין...".

עיון בכתביהם הקדושים של הרה"ק הרא"ק והרה"ק הרש"ז אכן מעלה, כי עיקר חילוקי הדעות הם: האם תחילת העבודה לחסידים, היא בהתבוננות בגדולת ה' שממנה תתעורר היראה, או התחלת העבודה בעשייה בפועל באמונה פשוטה וביראת העונש הקודמת לחכמה.

הרה"ק הרש"ז מדגיש את התבוננות כיסוד בהתחלת העבודה המביאה ליראה:
 "...וכשמוציא כחו אל הפועל, שמתבונן בשכלו להבין דבר לאשורו ולעמקו מתוך איזה דבר חכמה המושכל בשכלו, נקרא בינה. והן הם אב ואם, המולידות אהבת ה' ויראתו ופחדו. כי השכל שבנפש המשכלת, כשמתבונן ומעמיק מאד בגדולת ה', איך הוא ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין וכולא קמיה כלא חשיב, נולדה ונתעוררה מדת יראת הרוממות במוחו ומחשבתו, לירא ולהתבושש מגדולתו ית' שאין לה סוף ותכלית, ופחד ה' בלבו. ושוב יתלהב לבו באהבה עזה כרשפי אש, בחשיקה וחפיצה ותשוקה ונפש שוקקה לגדולת אין סוף ברוך הוא. והיא כלות הנפש..."⁶³

"והנה כל אדם מישראל, יהיה מי שיהיה, כשיתבונן בזה שעה גדולה בכל יום, איך שהקב"ה מלא ממש את העליונים ואת התחתונים ואת השמים ואת הארץ ממש, מלוא כל הארץ כבודו ממש, וצופה ומביט ובוחן כליותיו וליבו וכל מעשיו ודבוריו וכל צעדיו יספור - אזי תיקבע בלבו היראה לכל היום כולו; כשיחזור ויתבונן בזה, אפילו בהתבוננות קלה, בכל עת ובכל שעה, יהיה סור מרע ועשה טוב במחשבה דבור ומעשה, שלא למרות חס ושלום עיני כבודו אשר מלוא כל הארץ, וכמאמר רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו, כנ"ל. וזהו שאמר הכתוב: "כי אם ליראה את ה' אלהיך ללכת בכל דרכיו", שהיא יראה המביאה לקיום מצוותיו יתברך בסור מרע ועשה טוב, והיא יראה תתאה הנ"ל..."⁶⁴

ואילו הרה"ק הרא"ק מציין את תחילת העבודה שעיקרה בנקודת אמונה ויראת העונש:
 "אף גם זאת מצווה ועומד מפה הרה"ק מוהר"ר מנחם מענדיל ג"ע, שכתב אליהם שהתחלת העבודה בכל יום היא מעניני יראת העונש. והיא צורך גדול. ממנה הוא מתחיל, ואחרי ראיתו שהוא שלם ביראת העונש, ממנה יעלה ליראת הרוממות ולאחבה אמיתית. וכל אשר ישליך אחרי גוו יראת העונש לא ימלט מליפול לבאר שחת. כי התורה הקדושה שלימה ניתנה, לא תחסר כל בה, וכל דבר ודבר צריך לחבירו, אם יפול האחד חסר ואתא חסרונן לא יוכל להמנות...".
 "אשר על כן חרדתי עליהם את כל החרדה הזאת, פן ואולי ח"ו תקראנה אותם כאלה, לבנות מגדל בשכל נבדל, פן יפתה לבבכם וסרתם מכוונת האמונה והאמת, שכל הדברים הנוגעים ברומו של עולם הכל הולך למקום אחד הולך הוא הסובב אל נקודה אחת הן יראת ד' היא חכמה, משא"כ איפכא, לא לחכמים לחם, שהוא עיקר היראה והאמונה, כי היראה היא פנימיות

63 תניא לקוטי אמרים פרק ג.

64 שם פרק מב.

ותוכניות נקודה שכל הגלגל הסובב חוזק עלי' וכל העולמות נבנו עלי', הוא השכל הראשון והוא האחרון, ולהיות הנקודה הזאת שלא לזוז ממנה צונו ד' הלכה למעשה ע"פ התורה, אמונת חכמים בל תסור מאמונה, אז תצליח ותשכיל ותורך נוראות ימינה, משא"כ התורה והשכליים לבדם, מבלי יראה קודמת, המה נבדלים, כלים ומכלים הבעלים, כי נקודת היראה היא סוף המעשה במחשבה תחילה, עולים ויורדים בה מקור הברכות וטוב הגנוז, משא"כ בנין השכל לבדו, בלי יראה קודמת הסובבה עמוק עמוק מי ימצא, אע"פ שכולו טוב, דינן מתעריז, כי התפשטות השכל לאין קץ שם לחשך נחשך כידוע⁶⁵."

אמנם לא מצאנו במכתבי הרה"ק הרמ"מ שנשארו בידנו "שכתב אליהם שהתחלת העבודה בכל יום היא מעניני יראת העונש" הרי מפורשים הם בדבריו הקדושים בספריו:

"...וכל ענין אמונה זו הכל תלוי בתחילת האמונה ביראת העונש כו' ולהרגיל עצמו בזה ואחר שיהי' זריז ירגיל בעבודה זו הכל כנ"ל להאמין בה', הנה כל ענין האמונה אחת היא עד שמגיע אל שורש האמונה כנ"ל שהיא התורה והחכמה תחי' בעליה...⁶⁶."

"...עד"ז אמרז"ל (ירושלמי פ"ב ה"ג) בתחילה יקבל עליו עול מלכות שמים שהוא היראה והאמונה כידוע ואח"כ יקבל עליו עול מצות ועול תורה כי אז צדיק באמונתו יחי' ותועיל לו התורה והמצות לזכך חומרו ולדבק באלקות בהתקשרות ויחוד גמור לתת עצות בנפשו מכל עניני היצירה כי התורה אור ותאיר לו, משא"כ אם לא יקדים היראה והאמונה בה' ובתורה שבוודאי יאיר חשכו כל התורה ומצות לא יועילו וישאר מגושם כמו שהוא ואפשר לומר שזהו משארז"ל (מגילה ו ב) יגעתי ומצאתי תאמין פי' כי אחר היגיעה שימצא צריך אמונה שבוודאי ימצא ובלתי האמונה אינו מועיל היגיעה...⁶⁷"

הרה"ק הרש"ז שולל את תחילת העבודה מיראה הבאה מאמונה מבלי להגיע קודם להתבוננות:

"מאמר רז"ל (ברכות סג א) גנב אפוס מחתרתא רחמנא קרי', הרי שאף שמאמין בה' אעפ"כ אינו מושל ברוחו שלא לגנוב את בעל הבית אם ימצאנו כו', אלא כדי שיהי' יראת ה' צריך להעמיק דעתו ולהתבונן כו' וכמ"ש בלקוטי אמרים, וכידוע לכל בכל מדינות וואלין ואוקריינא לכל מי שהריח ריח תורה מדרך הבעש"ט זללה"ה ותלמידיו, שהביאור למ"ש בזה"ק דבינה היא אם הבנים, היינו דהבנים הם יראה ואהבה... והמולדת אותם היא ההתבוננות בעומק הדעת כו' בגדולת ה' כל חד לפום שיעורא דיליה, וכמו שאי אפשר להוליד בנים בלא אם, כך אי אפשר להיות יראה ואהבה בלא התבוננות...⁶⁸"

ואילו הרה"ק הרא"ק מדגיש כי התחלת העבודה באמונה ויראה שבאה רק על ידי עשיית המצווה בפועל עדיפה על התבוננות ושכליות:

"ודור המדבר שהיה דור דיעה לא היו כי אם חכמים וידועים, ונבונים לא אשכח, כי פחדו ו[ן] ר[א]הו להתבונן בבניה יתירה... אשר ע"כ נקראו דור דיעה, שלא רצו להתמהמה בבניה, כי אם לאמונה יקראו, והקדימו נעשה לנשמע כמו שארז"ל (שבת פח א) מי גילה רז זה לבני כו'. ומן העשי' יגיע אל השמיעה, מנר מצוה אל תורה אור..."

"כי אחרי שידוכך החומר והצורה מן היראה אז יראו אור בהיר בשחקים, כמו שארז"ל (מכות כג ב) רצה הקב"ה לזכות את ישראל, שידוככו מאוד, לפיכך הרבה להם תורה ומצוות, שהיה

65 אגרות בעל התניא, אגרת נט.

66 פרי עץ פר' בשלח.

67 פרי הארץ, פרי דברים.

68 אג"ק אדה"ז, תשע"ב, אגרת פט.

הקב"ה חושש שלא ילכו אחרי שכלים הנבדלים ויתמשכו אחרי הרע ח"ו, לכך הרבה להם תורה ומצוות ועשה להם משמרת למשמרת...⁶⁹.

החשש של חכמתו מרובה ממעשיו כדי להגיע ל"התבוננות" צריכים ללמוד ולדעת גדולת ה' ו"השגת הבורא במושכלות". ועל כך "אמר הרה"ק נכד רבינו"⁷⁰ בשם זקנו הרה"ק הרש"ז: "...הנה כתי' וידעת היום והשבות אל לבבך שבידעת כתיב היום ובוהשבות אל לבבך לא כתיב היום, והיינו כי בדעת צריכים להיות מוכן (בלא"א פארטיק) עכשיו לידע איך שצ"ל אהוי"ר ואיך שיהי' כל מיני התבוננות, וזהו כל מלאכתנו עתה להשפיע דעת בהעם ולא יהי' חסר רק והשבות אל לבבך, שזה יהי' ע"י משיח צדקנו בב"א שהוא יפיח הניצוץ (אהוי"ר) בלב וע"כ לא כתיב בזה היום, וזהו מלאכה קלה להמשיך מהמוח אל הלב כו', אבל אותן שאינם עוסקים כעת בידיעות אלקות יהי' משיח צריך להתחיל עמהם מא"ב...".

הרה"ק הרש"ז כותב כי תפקידו של הצדיק הוא ללמד דעת את העם שידעו מגדולת ה', שעל ידי כך יוכלו החסידים להפעיל את ה"התבוננות":

"בכל דור ודור יורדין ניצוצין מנשמת משרע"ה ומתלבשין בגוף ונפש של חכמי הדור עיני העדה ללמד דעת את העם ולידע גדולת ה' ולעבדו בלב ונפש כי העבודה שבלב היא לפי הדעת כמ"ש דע את אלהי אביך ועבדהו בלב שלם ונפש חפצה ולעתיד הוא אומר ולא ילמדו איש את רעהו לאמר דעו את ה' כי כולם ידעו אותי וגו' אך עיקר הדעת אינה הידיעה לבדה שידעו גדולת ה' מפי סופרים ומפי ספרים אלא העיקר הוא להעמיק דעתו בגדולת ה' ולתקוע מחשבתו בה' בחזק ואומץ הלב והמוח עד שתהא מחשבתו מקושרת בה' בקשר אמיץ וחזק כמו שהיא מקושרת בדבר גשמי שרואה בעיני בשר ומעמיק בו מחשבתו כנודע שדעת הוא לשון התקשרות כמו והאדם ידע וגו' וכח זה ומדה זו לקשר דעתו בה' יש בכל נפש מבית ישראל ביניקתה מנשמת משרע"ה רק מאחר שנתלבשה הנפש בגוף צריכה ליגיעה רבה ועצומה כפולה ומכופלת. האחת היא יגיעת בשר לבטש את הגוף ולהכניעו שלא יחשיך על אור הנפש כמ"ש ב"שם הזהר דגופא דלא סליק ביה נהורא דנשמתא מבטשין ליה והיינו על ידי הרהורי תשובה מעומק הלב כמ"ש שם. והשנית היא יגיעת הנפש שלא תכבד עליה העבודה ליגע מחשבתה להעמיק ולהתבונן בגדולת ה' שעה גדולה רצופה כי שיעור שעה זו אינו שוה בכל נפש יש נפש זכה בטבעה שמיד שמתבוננת בגדולת ה' יגיע אליה היראה ופחד ה' כמ"ש ב"ש"ע א"ח סימן א' כשיתבונן האדם שהמלך הגדול ממ"ה הקב"ה אשר מלא כל הארץ כבודו עומד עליו ורואה במעשיו מיד יגיע אליו היראה וכו'⁷¹.

אלא שעל פי שיטת החסידות של הרה"ק הרא"ק עיקר היא העשייה ולא החכמה, ולא רק שאין ללמוד אלקות, אלא אף אין להרבות באמרים, וזאת מתוך החשש שלא תהיה חכמתו מרובה ממעשיו:

"וקא חזינא לספר הבינונים שהדפיס כת"ר ולא מצאתי בו תועלת כ"כ להצלת נפשות, כי המה מלומדים ברוב עצות במצות אנשים מלומדה, גמרא גמור זמורתא תהא (ע"ז לב ב), קשה עתיקה, ולפי דרך (ערך) המקבלים, שיספיק להם ניצוץ אחד והוא מתחלק לכמה טעמים, כי כך הוא דרכה של תורה, וריבוי השמן בנר הוא ח"ו סבה לכבותו...".

69 אגרות בעל התניא, אגרת נט. וראה להלן [בפרק ד] דברי החינוך פ' בא ובהערה.

70 בית רבי דף מד. - רבינו' הוא הצמח צדק, והכוונה בד"כ לבעל ה'מגן אבות' מקאפוסט - הערת הרב יהושע מונדישין.

71 תניא לקוטי אמרים פרק מב.

"והנה אנכי ורעיי בהיותנו אצל אדמו"ר הרה"מ ממעזריטש נ"ע היינו מסתפקים בדבר א' [חד] זמן רב, כ"א לא באנו אלא לשמוע דיבור אחד זה דיינו. והיינו שומרים אותו בקדושה ובטהרה עד עת בא דיבור שנית. כמש"כ (משלי כ"ה) דבש מצאת אכול דרך וגו', וכמאמר חז"ל (ברכות לב ב) מתוך שחסידיהם הם תורתן משתמרת, שהיו שומרים את הדבר, כי לא היו תורתן אומנותן אלא רשב"י וחבריו, והרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם, (שם לה ב) כלל דמילתא עיקר, האמונה והיראה הוא מקור הברכות והטוב הגנוז, וכל השכליים ומקור השכליים הוא מקור הדינין רח"ל, לכן כל שומר נפשו ירחק מהם.⁷²

"ודיבור של תורה קב ונקי, והמועט מחזיק את המרובה, והברכה מצויה באותו דיבור, אור הגנוז ויאר לו, כמאמר תנא דבי אליהו⁷³ כל מי שיראת ה' בלבו כל התורה וכל החכמה בלבו. "אשר על כן ה' עמך גבור החיל, חזק והתחזק בעד עמנו, אל זה יביט, אל רוח נכאה לב נשבר שפל מארץ להחיותו מאיזה ניצוץ אור החיים, דבר וחצי דבר, ומתברך במעיו, ויהי' הדבר ההוא סמוי מן העין, ועל הכלל החסידים, די להם באמונת חכמים ושיכירו חסרונם..."⁷⁴

בכלל שולל הרה"ק הרא"ק את השכליות כי "דינין מתערין בה":

"ואחר החטא נפל בשכליים רבים, כמש"כ ונפקחו עיניהם והייתם כאלקים יודעי טוב ורע גו' ותפקחנה עיני שניהם וידעו גו', כי התחלת הרע היא מן השכל, דמיני' דינין מתערין, ומרגלא בפומיהו דצדיקיא שיחת חולין על פ' רבת איש כהן כי תחל לזנות, כי ההתחלה שהיא השכל ממנו נמשך הזנות וכמה נאבדו ונתפקרו מן השכליים"⁷⁵

כך גם הרה"ק הרמ"מ מתריע אף הוא על החשש שלא תהיה חכמתו מרובה ממעשיו ומרחיב בדבריו הקדושים:

"..שמעון בנו אומר ימי גדלתי בין החכמים ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה, ע"ד ארז"ל בפ"ג כל שחכמתו מרובה ממעשיו דומה כו' והופכתו על פניו אבל כל מי שמעשיו מרובין וכו'. דקדקו המפרשים שסיבת והופכתו הוא רבוי החכמה מלשון שחכמתו מרובה ולא אמר שמעשיו מועטין מחכמתו ודו"ק.... וזהו לא המדרש הוא העיקר אלא המעשה משא"כ כשירבה המדרש והחכמה לדעת ולא המעשה יהיה חכמתו מרובה ממעשיו, ולא די שלא יתוקן אלא אדרבה והופכתו על פניו כנז'... והוא מאמר הנז"ל למה נסמכה פ' סוטה לפ' נזיר שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין, משא"כ אם אינו רואה סוטה בקלקולה ואינו יודע חכמה ודעת להווסר כ"כ א"צ להזיר עצמו מן היין. ולכאורה הוא ליהפך, אדרבא... והוא דברינו הנ"ל כי בראייתו הוא נזיר ומבין יותר באמת שלא לעשותו ... ומאז הוא צריך שימור יותר ויותר, כי אין לו עדיין מעשה להגן עליו שלא תתהפך הידיעה' והחכמה על פניו..."⁷⁶

מרחן המגיד ממעזריטש מקור לשיטותיהם

הצדיקים הקדושים, כל אחד ושיטתו בהנהגת החסידות, כתבו, כי דרכו היא זו היוצאת מבית מדרשם של מרחן הבעש"ט הק' ותלמידו הק' מרחן המגיד ממעזריטש. הרה"ק הרש"ז

72 אגרות בעל התניא, אגרת נט.

73 הערת ר' דוד צבי הילמן באגרות בעל התניא אגרת נח בהערה 4 : לא מצאתיו כעת בתד"א, בדברים רבה מי"א ה' מובא: אמר הקב"ה לישראל: חייכם, כל החכמה דבר קל הוא, כל מי שמתירא אותי ועושה ד"ת כל החכמה וכל התורה בלבו, שנאמר וכו'".

74 שם, אגרת נח.

75 שם, אגרת נט.

76 פרי הארץ פ' נשא.

כותב מפורשות, כי דרך ה"התבוננות" היא דרכה של החסידות מאז יסודה על ידי מרן הבעש"ט ותלמידיו הקדושים:

"...וכידוע לכל בכל מדינות וואלין ואוקריינא לכל מי שהריח ריח תורה מדרך הבעש"ט זללה"ה ותלמידיו, שהביאור למ"ש בזה"ק דבינה היא אם הבנים, היינו דהבנים הם יראה ואהבה... והמולדת אותם היא ההתבוננות בעומק הדעת כו' בגדולת ה' כל חד לפום שיעורא דיליה, וכמו שאי אפשר להוליד בנים בלא אם, כך אי אפשר להיות יראה ואהבה בלא התבוננות...".⁷⁷

גם הרה"ק הרלו"י מבארדיטשוב שתמך בשיטתו של הרה"ק הרש"ז כותב להרה"ק הרא"ק כי דרך זו היא דרכו של רבם המגיד ממעזריטש:

"...אך אחר זה מאד יפלא בעיני איך יעלה על הדעת להיות מתרעם על הנהגותיו של אדמו"ר, אשר זה ה' כל עיקר הנהגותיו של אדמו"ר ה"ה זללה"ה נ"ע, אשר כל עסקיו ללמוד לעמו תורה ומצוות וזהו עיקר העבודה, כפי אשר קבלנו ממורנו נ"ע, והנהגותיו הוא גם כן על דרך זה. וזהו דרך הקודש תורתנו הקדושה, ובזה הדרך ישכון אור ה'. והלואי ומי יתן והי' כל עמו כולם צדיקים שינהגו כולם כן. אדרבה מי שאיננו נוהג ע"פ דרך זה אינו לפי דרך מורנו נ"ע, וכל המתרעם על זה הדרך כאלו מתרעם ח"ו על כב' אדמו"ר נ"ע, כי עיקר עבודתו והנהגותיו הקדושים ה' רק ע"ד זה, ומאד יפלא בעיני עליו, אשר ה' באמנה אתנו אצל אדמו"ר נ"ע, שיפלא ממנו דרך זה...".⁷⁸

לעומתם מביע במפורש הרה"ק הרא"ק את היפך הדברים, כי דרך זו של "התבוננות" אינה דרכו של רבם המגיד ממעזריטש:

"...הנה זה מיום אשר שמנוהו לראש במדינות רוסיא אחרי עליותינו אל הקודש, ובעבור כמה שנים שמענו וראינו את הנהגותיו והדרכותיו לבנ"א [לא] ערבו לנו, כי לא שמענו ולא ראינו זה מרבותינו הקדושים נ"ע, אשר הרבה שמשתי והייתי נותן דעתי ועיני ולבי על כל ענינים דהנהגתו הקדושים...".

"...ומאד יפלא בעיני על כת"ר [הרה"ק הרלו"י מבארדיטשוב] שהי' עמו יחד אצל הקודש אדמו"ר אור עליון הרב המגיד זללה"ה, וראה ושמע הרבה מדבריו דברי אלקים חיים והנהגותיו הקדושים, איך יסכים כת"ר על הנהגות מחותנו הנ"ל, שלא שמענו ולא ראינו כזאת מרבותינו הקדושים, ובפרט מאור הגנוז מו"ר נ"ע...".⁷⁹

כדי להבין מהיכן נובעים חילוקי הדעות ושיטותיהם של הצדיקים הקדושים, עלינו להקדים ולדעת מה אכן היו תוכנם של דברי מרן המגיד ממעזריטש שבהנהגתו נאחזים תלמידיו הצדיקים. אמנם הצבענו כי דבריו הקדושים של מרן המגיד ממעזריטש היו מתחלקים לשומעים לכמה אופנים וכפטיש יפוצץ מתפרדות לכמה ניצוצות, אך האיך ייתכן שהן הרה"ק הרש"ז והן הרה"ק הרא"ק שניהם יחד מחזיקים בגלימת רבם מרן המגיד ממעזריטש בעניין כל כך יסודי ומהותי, שהוא תרתי דסתרי, ויהיה כל אחד מבסס את שיטתו הקדושה על פי דרכו בקודש של רבם?

אכן אלו ואלו דברי אלוקים חיים שמקורם קדוש בדברי רבם מרן המגיד ממעזריטש. כי מרן המגיד ממעזריטש היה משמיע בצבור דברי תורתו הקדושים בשני סגנונות: לסגל תלמידיו הקדושים היו דבריו הקדושים גבוהים ועמוקים ומלוכשים בתוך דברי האריז"ל,

77 אג"ק אדה"ז, תשע"ב, אגרת פט.

78 אגרות בעל התניא, אגרת קב.

79 שם, אגרת ק.

וממנו קיבלו הנהגת דרכי העבודה בהתבוננות ודבקות ובהשגות עד שמי רום, ואילו לכלל החסידים היו דבריו הקדושים נאמרים רק בדרך מוסר, כדי שיעסקו בעבודת ה' ביסודות האמונה וביראת העונש מתוך עשייה. כפי שמתאר זאת במפורש אחד מגדולי תלמידיו הקדושים הרה"ק רבי זאב מזיטומיר בספרו הקדוש:

"...ופעם אחד היינו מסובין בבית המגיד זללה"ה, ונאספו הרבה גוויני אנשים, זקנים עם נערים, ופתח פיו לדבר דברי תורה משל הנזכר במאמרם (ב"ק ס, ב), מי שהיה לו שתי נשים אחת ילדה ואחת זקנה, הזקנה מלקטת שחורים, וילדה מלקטת לבנים, ונמצא קרח מכאן ומכאן, כך העניין בדברי תורה, חז"ל נתעוררו (ירושלמי סוטה פ"ח ה"ג), התורה נתנה אש שחורה על גבי אש לבנה, ואש שחורה רומז לדיבורי יראה, וכדומה מדברי מוסרים הנוגע לנערים אשר לא עמדו עדיין בסוד ה', וצריכים להפחידם בענייני יראות מרצועה בישא, ואש לבנה רומז לענייני אהבה, ורמזים וסודות התורה הנוגע דייקא לאישים משכילים, להבינם טוב טעם השגת הבורא במושכלות, וכיון שבאין לדרוש פני הרב הרבה גוויני בני אדם, אלו מושכין ושואלין את הרב מענין יראות, הכיניו לאש שחורה, ואלו מושכין מעניני אהבות, נמצא קרח מכאן ומכאן, ואין לו פה להשיב כענין, אלא אם כן מי שהוא חכם הכולל, ונפשו רחבה עליו ויש לו התפשטות הדעת, יכול להמציא דיבורים השווים לכל אחד ואחד לפי ערכו ותבונתו, יכול להמציא מרגוע לנפשו, לדרוש כוונת הרב הנוגע לבחינת עבודתו...⁸⁰."

הנהגה זו של מרן המגיד ממעזריטש כפי שמתאר אותה הרה"ק הר"ז מזיטומיר, היא אשר בתוכה מצאו כל אחד מתלמידיו הקדושים את דרכם בקודש. הרה"ק הרש"ז סלל מכאן את דרכו לחבורת מופלגים, בהדגשה על החכמה הפנימית והשגות עליונות, "ענייני אהבה ורמזים וסודות התורה הנוגע דווקא לאישים משכילים להבינם טוב טעם השגת הבורא במושכלות", ותבע מהחסידים התבוננות כתחילת עבודת ה' שבעקבותיה "יתלהב לבו באהבה עזה כרשפי אש, בחשיקה וחפיצה ותשוקה ונפש שוקקה לגדולת אין סוף ברוך הוא והיא כלות הנפש". ואילו הרה"ק הרא"ק ראה את בני עליה שהם מועטים ורובם המון החסידים שזקוקים "לדיבורי יראה וכדומה מוסרים הנוגע לנערים אשר לא עמדו בסוד ה' וצריכים להפחידם בענייני יראות מרצועה בישא" תוך הדגשים מיוחדים של התחלת עבודת ה' ביראת העונש ובאמונה פשוטה, ובעיקר בעשייה בפועל, "ואחרי ראותו שהוא שלם ביראת העונש, ממנה יעלה ליראת הרוממות ולאהבה אמיתית".

הרחבת חבורת בני העליה על ידי הרה"ק הרש"ז אלא שבהנהגתו של הרה"ק הרש"ז ברייסין התרחב מעגל אותם בני עליה שעסקו בתורת החכמה הפנימית של החסידות כדי להגיע ממנה להתבוננות, ולפיכך הייתה טענה זו בפי המתנגדים להנהגתו הייחודית שהיא לכאורה נגד שיטת מרן המגיד ממעזריטש. וכך הם דברי הרה"ק מקאליסק להרה"ק הרש"ז מלאדי:

"וכן הי' מנהג רבותינו, היו נשמרים ונזהרים מאוד בדבריהם שלא להשמיע לרוב החסידים, ורובם ככולם, כי אם בדרך מוסר ולהכניסם בברית אמונת חכמים".

"וכשאני לעצמי לא מצאתי לי קורת רוח ממה דעייל כת"ר חמה בנתיקה, דהיינו להלביש דברי הרה"ק ממעזריטש, שהן המה דברי הרה"ק הבעש"ט, בתוך דברי קדוש האריז"ל, שהגם שהכל הולך אל מקום א', לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, ובפרט מפני הסכנה שבעוה"ר

שהגשם יורד ונוקב ולא אכשר דרא, אשר על כן ותבחר לשון ערומים, ומלין אתגליין בינא בדרכי היראה והאהבה, לזכך הגוף מהמדות שתהיינה בלתי לה' לבדו, ויש לי הרבה לרצות בזה עד אין קץ וסוף מה שיוכל לצאת מזה, ולא ניתן לכתוב, ורואה אני את הנולד מזה ח"ו⁸¹. יכולים אנו להבחין כי בדבריו של הרה"ק הרא"ק על "וכשאני לעצמי לא מצאתי לי קורת רוח ממה דעייל כת"ה חמה בנתיקה", דהיינו להלביש דברי הרה"ק ממעזריטש, שהן המה דברי הרה"ק הבעש"ט, בתוך דברי קדוש האריז"ל⁸² הוא מיד מתרץ זאת "שהגשם שהכל הולך אל מקום א'" דהיינו, תפיסה זו אינה ייחודית להרה"ק הרש"ז, אלא היא גישה ומהותה של תורת החסידות בכללותה, ברם, אין לגלות הדברים להמון החסידים אלא ליחיד סגולה בלבד: "לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד".

הגבלת הרה"ק הרש"ז לבני עליה

עקרונית החזיק בדעה זו גם הרה"ק הרש"ז שקבלת רזין דאורייתא מיועדת רק לבני עליה שאכן ראויים לשמוע פנימיות התורה. הרה"ק הרש"ז אף תחם וקבע הגבלות משלו לסווג את החסידים הראויים לשמוע תורתו בחכמה הפנימית:

"אין מוסרין סתרי תורה אלא למי שלבו דואג בקרב... והוא מי שלבו דואג ומואס בחיי ממש מפני חולת האה"ר אז טל תורה מחייו ממש וזהו כי לולי תורתך שעשועי כי אז אבדתי בעניי כו' וכדומה וד"ל⁸²".

הגבלה זו קיבל הרה"ק הרש"ז מרב מרן המגיד ממעזריטש כפי שכותב בנו הרה"ק רבי דוב בער מליובאוויטש:

"ודבר זה שמעתי בפירוש מפי אאמו"ר ז"ל ששמע בזה"ל מהרב המגיד ז"ל שלא יוכל אדם לבא לקבלת אמיתית רזין דאורייתא והשגת עמוקות האמיתית בא"ס עד שיוקבע בנפשו ממש, בלתי אם יש בו המ"ש [המרה שחורה] הטבעי[ת] והעצמי[ת] שמושרשת בו מנעוריו דוקא⁸³. "הכלל הגדול בשם הה"מ ז"ל במ[נה] ש[נחורה] הטבעית שהוא כלי הכנה לעונג האמיתי במס"ב באחד כו' ולקבלת כל רזין כו'⁸⁴".

אך מהגבלה זו כבר הסתייג מרן הרש"ק, הוא לא ראה בחסידים אלו שיש להם יראה טבעית כברי-מעלה, אדרבה הוא שלל דרך זו בחריפות, בכך שהיה "משפיל פרומקייט טבעית" שביסודו מגיע ממרה-שחורה כמסורה הקרלינאית⁸⁵, ואכן נקודה זו גם היא עלתה על פרק ההבדלים בין השיטות, ועל כך תעיד המסורת החב"דית⁸⁶:

"הרה"ק ר"ש [מקארלין] בקש לקבוע דירתו ביעשינקוויץ (פלך וויטעבסק) ורצה הסכם ע"ז מרבינו [בעל התניא והשו"ע זיע"א], והשיב רבינו שהוא מסכים אך על אלו הג' תנאים: שלא להשפיל הלומדים כו', ושלא להשפיל פרומקייט טבעי כו', ושלא יאמר שהצדיק צריך לישא את הצאן... ועל ב' דברים הראשונים הסכים הר"ש, אך על דבר הג' לא הוסכם".

אלא גם אם סבר הרה"ק הרש"ז שאין כל אחד ראוי לבא בסוד ה' ליראו ולשמוע את דבר החכמה הפנימית, הרי סבור היה בדרכו הק' שה"התבוננות" מיועדת גם להמון החסידים

81 שם, אגרת נח.

82 מאמרי אדה"ז הקצרים, קה"ת, ניו-יורק תשמ"א, עמ' שמה.

83 מאמרי אדמו"ר האמצעי, קונטרס התפעלות, קה"ת תשס"ו, עמ' קסח.

84 שער היחוד פרק ו, קה"ת תשנ"ה, עמ' קיד.

85 ראה קובץ באו"י מו עמ' קנט בהערה 8 דיבורים וסיפורים ממרן הרש"ק בגנותם של "פרומע" בעלי המרה-שחורה.

86 בית רבי, דף סד ע"ב, כפי אשר שמע מ"אחד הרבנים [הרה"ק מגן אבות מקאפוסט] מנכדי רבינו [הצמח צדק] נ"ע".

שלא עמדו בסוד ה', גם אם בכל זאת היא עדיין תלויה בידיעה באלקות:

"...ויש נפש שפלה בטבעה ותולדתה ממקור חוצבה ממדרגות תחתונות דיי"ס דעשיה ולא תוכל למצוא במחשבתה האלהות כ"א בקושי ובחזקה ובפרט אם הוטמאה בחטאת נעורי' שהעוונות מבדילים כו' [כמ"ש בס"ח סי' ל"ה] ומ"מ בקושי ובחזק' שתתחזק מאד מחשבתו באומץ ויגיעה רבה ועומק גדול להעמיק בגדולת ה' שעה גדולה בודאי תגיע אליו עכ"פ היראה תתאה הנ"ל וכמשארז"ל יגעתי ומצאתי תאמין וכדכתי' אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה אז תבין יראת ה' פי' כדרך שמחפש אדם מטמון ואוצר הטמון בתחתיות הארץ שחופר אחריו ביגיעה עצומה כך צריך לחפור ביגיעה עצומה לגלות אוצר של יראת שמים הצפון ומוסתר בבינת הלב של כל אדם מישראל שהיא בחי' ומדרגה שלמעלה מהזמן והיא היראה הטבעית המסותרת הנ"ל רק שכדי שתבא לידי מעשה בבחי' יראת חטא להיות סור מרע במעשה דבור ומחשבה צריך לגלותה ממצפוני בינת הלב שלמעלה מהזמן להביאה לבחי' מחשבה ממש שבמות להעמיק בה מחשבתו משך זמן מה ממש עד שתצא פעולתה מהכח אל הפועל ממש דהיינו להיות סור מרע ועשה טוב במחשבה דבור ומעשה מפני ה' הצופה ומביט ומאזין ומקשיב ומבין אל כל מעשהו ובוהן כליותיו ולבו ⁸⁷..."

הדפסת התניא מצביעה על תפוצה לקהל נרחב

כל עוד והדברים היו נאמרים על ידי הרה"ק הרש"ז בעל-פה, ויותר מאוחר אף מכונים בקונטרסי כתבי-יד⁸⁸, היה עדיין מקום להסביר כי הדרכותיו של הרה"ק הרש"ז מיועדים רק ליחידים שבאו בסוד ה'. הסבר שאפשר לשער כי ניתן לפני רבותינו בא"י לאורך כל השנים מאז תק"מ ואילך⁸⁹ והיה בו כדי להניח דעתם הקדושה. ברם, בשעה שדברי אלוקים חיים אלו נקבעו בדפוס ובפירוש מיועד לחסידים בינונים דהיינו לאו דווקא לצדיקים: "ליקוטי אמרים תניא חלק ראשון הנקרא בשם ספר של בינונים", העיד הדבר בעליל, כי המטרה היא להפיץ בתפוצה רחבה את החכמה הפנימית של החסידות ולהנגישה לידי מעגלים נוספים של חסידים כדי להגביר אצלם את ההתבוננות כבסיס לעבודת ה'. מכאן כבר קצרה הייתה הדרך לעזור את חששו של הרה"ק הרא"ק כי הרחבת החוג המצומצם של בני עליה, עלולה לגרום בעתיד סחף של המון חסידים לא-ראויים להתעסק בקדשים:

"אשר ע"כ לא נהירין לי שבילין דרקיע שנדפסו והנם בכתובים מקדושי עליון נבג"מ שכל דבריהם נגחלי אש עומדים ברומו של עולם, ולא כל מוחא סביל דא, הדא הוא דכתיב לבעלי נשמה קדושה, או להעובדים מאהבה אשר כבר יצאו מן הטבע, כי לא כל הרוצה ליטול את השם יטול טל של תחי' וחיים, שאם לא זכה נעשה לו סם המות, והן עתה יד הכל ממשמשין בתשמישי קדושה לתורה ולתעודה ולעשות להם כוונות, כי יפול הנופל ממנה, שאם לא זכה מסתכן, ומי יאמר זכיתי לבי טהרתי, אל בינתי אשען ח"ו, כי השכל נבזה לפי זיכור החומר והנפש, וכפי מה שהוא מוכן כן מושך את השכל אליו, משא"כ האמונה והיראה מזככות החומר ומטהרות את הנפש להאיר בנר מצוה ותורה אור עולם ואוצר ד' יבוא. הנה לדעתי הייתי מקבץ את כל ספרים הקדושים המפוזרים בידי המתחילים ויהיו גנוזים תחת יד זכי הנפש, ומהם ילמדו המתחילים מעט מעט לפי שכלם אחר הכנה דרבה, מדאגה, פן תרבה

87 תניא לקוטי אמרים, פרק מב.

88 כמובא בהקדמה לתניא: "והנה אחר שנתפשטו הקונטרסים הנזכרים לעיל בקרב כל אנ"ש הנזכרים לעיל בהעתקות רבות מידי סופרים שונים ומשונים..."

89 ראה לעיל הערה 14.

עליהם חיות השכל, מחשבת הגוף שאינו מן המוכן לקבל וממשיך את השכל אחריו החוצה ח"ו, אשר כל באי' לא ישובו רח"ל⁹⁰.

העובדה כי עשרים וששה⁹¹ ספרי חסידות ממרן הבעש"ט הקדוש ומרן המגיד הקדוש ותלמידיהם הקדושים נדפסו בין השנים: תק"מ ועד להדפסת התניא בשנת תקנ"ז - לא המעיטה מההתנגדות של הרה"ק הרא"ק. אולי בגלל שאין בהם הדרכה ישירה אלא דברי תורה וחסידות באופן כללי, בעוד שספר התניא מיועד לכלל החסידים ומכיל בקרבו "עצות" ודרכים מעשיים לעבודת הבורא⁹², ובעיקר הדרך של "התבוננות" שיכולה לבוא רק אחר ידיעה באלקות. אכן בהסכמותיהם לספר התניא שהעניקו צדיקי וואהלין תלמידי המגיד ממזריטש, הרה"ק רבי זוסיא מאניפאלי והרה"ק רבי יהודה ליב הכהן בעל "אור הגנוז" - מחותנו של מרן הרש"ק⁹³. הם מציינים ומסכימים כי הספר מיועד לכלל החסידים⁹⁴. "להראות עם ה' דרכיו הק'" "ללמד לעם ה' דרכי קדש":

"...הנה בראותי את הכתבים של הרב האי גאון איש אלקים קדוש וטהור אספקלריא המאירה וטוב אשר עשה ואשר הפליא ה' חסדו ונתן בלבו הטהור לעשות את כל אלה להראות עם ה' דרכיו הק'. ורצונו היה שלא להעלות את הכתבים ההם לבית הדפוס מחמת שאין דרכו בכך. רק מחמת התפשטות הקונטרסים ההם בקרב כל ישראל בהעתקות רבות מידי סופרים משונים ומחמת ריבוי העתקות שונות רבו הט"ס במאד. והוכרח להביא הקונטרסים ההם לבית הדפוס..."

"...חכמת אדם תאיר פני הארץ בראותי ידי קדש המחבר הרב הגאון איש אלקים קדוש וטהור חסיד ועניו אשר מכבר נגלה מסתוריו יושב בשבת תחכמוני אצל אדונינו מורינו ורבינו גאון עולם ודלה מים מבאר מים חיים וכעת ישמח ישראל בהגלות דברי קדשו המחבר להביא לבית הדפוס ללמד לעם ה' דרכי קדש כאשר כל אחד יחזה בפנימיות דבריו, והמפורסם אין צריך ראייה..."

על פי שיטתו של הרה"ק הרא"ק הלימוד בספרי מוסר וחסידות אינו תחילת העבודה, לא

90 אגרות בעל התניא, אגרת נט.

91 תולדות יעקב יוסף - קארעץ תקמ"ב, בן פורת יוסף - קארעץ תקמ"א, מגיד דבריו ליעקב - קארעץ תקמ"א, צפנת פענח - קארעץ תקמ"ב, מגיד דבריו ליעקב - קארעץ תקמ"ד, נועם אלימלך - לבוב תקמ"ח, סדר כללות תיקון ועלויות העולמות - לבוב תקמ"ח, מאיר נתיבים ח"ב - פולנאה תקנ"א, מגיד דבריו ליעקב - לבוב תקנ"ב, ליקוטים יקרים - לבוב תקנ"ב, רב ייבי - סלאוויטא תקנ"ב, גנוי יוסף - לבוב תקנ"ב, אהבת דודים - לבוב תקנ"ג, מגיד דבריו ליעקב - אוסטרדא תקנ"ד, ליקוטים יקרים - מעזירוב תקנ"ד, כתר שם טוב ח"א - זאלקווא תקנ"ד, סדר תפלה מכל השנה עם כוונת האריז"ל - קארעץ תקנ"ד, נועם אלימלך - סלאוויטא תקנ"ד, פירוש על ה"זכירות" - מעזירוב תקנ"ד, אגרת הקודש - מעזירוב תקנ"ד, הגש"פ עם פי' חלקת בנימין - לבוב תקנ"ד, כתר שם טוב ח"ב - זאלקווא תקנ"ה, צוואת הריב"ש זאלקווא תקנ"ה, הדרך הטוב והישר - פולנאה תקנ"ה, אמתחת בנימין - מינקוביץ תקנ"ו, ברית כהונת עולם - לבוב תקנ"ו.

92 בהקדמתו לספר התניא: "וכולם הן תשובות על שאלות רבות אשר שואלין בעצה כל אנשי דמדינתנו תמיד, כל אחד לפי ערכו, לשית עצות בנפשם בעבודת ה'. להיות כי אין הזמן גרמא עוד להשיב לכל אחד ואחד על שאלתו בפרטות, וגם השכחה מצויה. על כן רשמתי כל התשובות על כל השאלות למשמרת לאות, להיות לכל אחד ואחד לזכרון בין עיניו, ולא ידחק עוד ליכנס לדבר עמי ביחידות, כי בהן ימצא מרגוע לנפשו ועצה נכונה לכל דבר הקשה עליו בעבודת ה', ונכון יהיה לבו בטוח בה' גומר בעדנו..."

93 בנו הרה"ק רבי משה מלודמיר נשא את הרבנית מרת אסתר בתו של הרה"ק הרי"ל הכהן, ראה דברי אהרן עמ' רמד, ובקובץ באו"י נג, עמ' קעג, הם מופיעים שם במיפקד משנת תקמ"ד.

94 השווה את ההסכמה לספר "כתר שם טוב" מלוקט מדברי קדשו של מרן הבעש"ט הקדוש, כותבים הצדיקים המסכימים, שמרן הרש"ק נמנה עמם, ומרמזים כי הדפסת הספר מיועדת רק לבני עליה, בעלי החכמה הפנימית: "להראות השרים הם החכמים את יפה בהראותו את עושר כבוד החכמה ואת יקר תפארת גדולת הבינה..."

הוא הראשון שיניע את התעוררות בתחילתה, אלא העשייה. אולם לאחר שעשה והגיע לאמונה ויראה אז יפעלו עליו הספרים בהתעוררות נוספת⁹⁵:

"...והעיקר יהי' להם עת קבוע בכל יום ללמוד ספרי מוסר כמו ר"ח [ראשית חכמה] וספר הישר לר"ת וס' חרדים, ובפרט בס' זוה"ק. ויזהר כ"א ללמוד אותם בשעה שיש לו מעט התעוררות היראה והאמונה בעצמו, ובדאי כשילמוד בעת הנ"ל ימציא לו השי"ת כפלי כפלים ותושי', ומקרא מלא (משלי ט ט) תן לחכם ויחכם עוד. דהיינו בעת שהוא דבוק מעט לחכמה זו היראה בתחלה, יתן לו השי"ת אור תורתו ויאורו עיניו... אבל שלא בעת הנ"ל נאמר להיפך (שם יח ב) לא יחפוץ כסיל בתבונה וד"ל...".

נאמן לשיטתו הקדושה שהעיקר היא העשייה הגדולה מהחכמה, ולא עוד אלא שריבויה פוגם, הוא כותב על הלימוד בספרי החסידות⁹⁶:

"...והנה ד"ת מים שאין להם סוף, וכל הדברים יגיעים, כי בעז"ה שמעו הרבה ולמדו בספרי קודש המלאים מדברי אלקים חיים, אבל מי יתן שיקדימו עשי' לשמיעה, וכבר ארז"ל (אבות פ"ג ט ז) מי שחכמתו מרובה ממעשיו וכו', ולדעתי מי שהריח בו יראת ה' בדוק ומנוסה הוא שריבויה החכמה על המעשה פוגם, ולא בזה בחר ד', ועיקר ושוורש הכל שיתן עינו ולבו לדבר אחד מדברי אלקים חיים אשר ישמע, ויחזקהו במסמרים שיהי' חקוק וחפור בלבו כמו באר מים חיים ונוזלים ונובעים מעצמם מדבר הנ"ל, ומחמת זה יהי' מטפס ועולה מדריג' אחר מדריג'...".

שיטת החסידות של הרה"ק הרמ"מ ב"התבוננות"

כאמור, הייתה דרך "ההתבוננות" דרכם של מרן המגיד ממעזריטש ותלמידיו הקדושים, אלא שמיועדים היו רק לאותם בני עליה המועטים. ואילו את המוני החסידים הדריכו בדרכי המוסר באמונה וביראה פשוטה. באותה שעה שהתגלעו חילוקי הדעות בבירור שיטתו של מרן המגיד ממעזריטש התרחב הויכוח על שיטתו של הרה"ק הרמ"מ מויטבסק ובאיזה דרך נקט, הרה"ק הרא"ק מביע במפורש כי שיטתו היא זו של הרה"ק הרמ"מ:

"...אף גם זאת מצווה ועומד מפה הרה"ק מוהר"ר מנחם מענדל נ"ע, שכתב אליהם שהתחלת העבודה בכל יום היא מעניני יראת העונש. והיא צורך גדול. ממנה הוא מתחיל, ואחרי ראותו שהוא שלם ביראת העונש, ממנה יעלה ליראת הרוממות ולאהבה אמיתית. וכל אשר ישליך אחרי גיוו יראת העונש לא ימלט מליפול לבאר שחת..."

"...על כן מצוה וחובה עלי להזהיר זהיר נצוץ לכל עובר באזהרה גדולה ונוראה לכל אשר יראת ד' נוגעת בלבו, שמעו ותחי נפשכם, ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו, כי הן הן הדברים עתיקים יוצאים מפה הרה"ק מוהר"ר מנחם מענדל נ"ע שכתב אליכם כזאת ועוד אחרת, כי ביותר צריך לזרז במדינתם שמשובשת בגסו"ת, על כן הענין, אין צו אלא לשון זירוז למעט בשכליים נסתרים, כי עבים סתר למו, ושכליים הם סיבה לנר טרם יכבה ח"ו, כי לא דבר ריק הוא, ואם ריק מכס, כי אחרי טהרת הלב הן הן הדברים [כשם שאין סוף לכל אשר יתייהרו כן אין סוף לכל הדברים]⁹⁷."

ואילו הרה"ק הרש"ז מציין בהקדמתו לתניא כי ספרו הקדוש מבוסס על דרכם של "רבותינו שבא"י" ה"ה הרה"ק הרמ"מ והרה"ק הרא"ק עצמו:

95 לקוטי אמרים, מכתב ב': "דברי הרב הנ"ל לאנשי ק"ק ביעשיקא [ביישנקוביץ]".

96 לקוטי אמרים מכתב ט.

97 שם, אגרת נט.

"...אך ביודעיי ומכיריי קאמינא, הם כל אחד ואחד מאנ"ש שבמדינתנו וסמוכות שלה, אשר היה הדבור של חיבה מצוי בינינו, וגילו לפני כל תעלמות לבם ומוחם בעבודת ה' התלויה בלב. אליהם תטוף מלתי ולשוני עט סופר בקונטריסים אלו הנקראים בשם "לקוטי אמרים", מלוקטים מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון נשמתם עדן המפורסמים אצלנו, וקצת מהם נרמזין לחכימין באגרות הקדש מרבותינו שבארץ הקדש תיבנה ותיכונן במהרה בימינו אמן. וקצתם שמעתי מפיהם הקדוש בהיותם פה עמנו..."

ואכן מצאנו לדברים על "התבוננות" המובאים בתניא⁹⁸ דברים מקבילים בתורתו של הרה"ק הרמ"מ⁹⁹ אך נראה מתוכנם כי דבריו הקדושים מכוונים דווקא לצדיק ולא להמון החסידים:

"...נח איש צדיק תמים ה' בדורותיו... כשהאדם מתבונן להיות מעשה המצוה ענין אלקות כידיע וכשהוא מתחיל לעשותה באבריו הגשמיים ותשמישי מצוה ג"כ גשמים הוא מתבהל ומתפעם רוחו, איך הוא מגשם ענין אלקות... ובאותה פחד לא הניח אמונתו שממשיך אהבה ושמחה שהוא ענין המדות וההתבוננות בגדולתו יתברך וחסידיו הגדולים... אבל כל זה לא תחיל כ"א אחר היראה והפחד תחלה כנז"ל - מפני שכל המידות והשמחה שהאדם מביא על עצמו בהסכמה, שרצונו באותה מדה, אינם אמתיים, כי אינם מתדמים בדמיונותיו אם לא שקדמה אותו פחד ה' והוא מתחזק באמונתו, ומה שנמשך אח"כ מן האמונה איזה אהבה או שמחה או כל מדה ומדה המה אמתיים, שהוא רוח הקודש..."

בעקבות הדפסת ספר התניא והפצתו נטשטש ברייסיין קו תיחום והגדרת בני עליה שכן ראויים לעסוק בחכמה הפנימית לבין המוני חסידים שאינם ראויים לכך. מכאן עמד כל אחד מהצדיקים הקדושים על דרכו ושיטתו. אלא מאז שאותו חסיד שהגיע מרייסיין לטבריה בשנת תקנ"ו, אשר כפי עדותו של הרה"ק הרא"ק הייתה חכמתו מרובה ממעשיו, האכיל מרורים את הרה"ק הרא"ק, ולא נח עד אשר עלה בידו לאיים על המשך קיומם הכלכלי של החסידים בטבריה, ולסכן את הישוב החסידי בגליל בהכחדה ממש¹⁰⁰, ובנוסף לכך ניתן לשער כי באותה עת סולפה ברייסיין תוכן התנגדותו של הרה"ק הרא"ק ושכביכול הוא מתנגד ושולל בכלל את עבודת ה' בהתבוננות אף לבני עליה, - אור הרה"ק הרא"ק את רוחו הקדושה, חש ושלח בשנת תקס"א לחסידי רייסיין אגרת שלומים, שבה הוא משבח את דרך ה"התבוננות" ככלל, שכדי לא להגדיל את התבערה נמנע מלפרט לאיזה סוג חסידים¹⁰¹ ה"התבוננות" מיועדת:

"...כי שמעתי אשר יצא הקול במדינתם, ששמעו מאיזה דברים שבכתב שיצאו ממני, ונדמה להם שאינם עולים בקנה אחד, ויש איזה הפרש ח"ו בדרכי העבודה, חלילה להם מלהרהר ולחשוב כדבר הזה, כי לא יש הפרש בינינו אפילו כמלא נימא ח"ו, ובפרט מענין התבוננות,

98 תניא, לקוטי אמרים, פרק ג. עדיין לא נחשפו מקורות חסידות חב"ד בתורת "רבותינו שבא"י". הרב שלום דוב לויין בספרו "תולדות חסידות חב"ד ברוסיה הצארית" מעיר בעמ' לא: "בדאי יש לעיין בגוף דברי החסידות שכתב הרה"ק הרמ"מ מוויטבסק, לראות אם דרכו בחסידות מוצקת על יסודות שיטת חב"ד; אך זהו נושא בפני עצמו".

99 פרי עץ פ' נח.

100 ראה על "מעשה אלעזר" באגרות בעל התניא, אגרות: צד; צט; קג. וראה לעיל דיבוריו הקדושים של הרה"ק הרא"ק על חסידים אלה, שעלו בשנת תקנ"ו, שגרמו לו לצאת נגד שיטתו של הרה"ק הרש"ז.

101 כפי שכתב במכתבו משנת תקס"ה לחסיד המפורסם רבי מאיר מביחאו "והייתי מחפש למצוא מקום עפ"י התורה איך לכתוב עפ"י דבריו שלא לפי דעתי ורצוני ולצאת ידי שמים וכו'". אגרות בעל התניא, אגרת צו. וראה שם ביתר אריכות באגרת צט, ומוסיף שם: "...ועדי בשחק נאמן עלי שכונתי לש"ש וטעמי ונימוקי עמי כמס עמדי מראשיתו עד אחריתו, אין די באר, לבד האי טעמא שהבנתי דשכיח היוקא דאלעזר שהי' מוכן למסירות ומלשונות ח"ו".

איך יעלה על הדעת לחלוק על הדבר הזה אשר כל נקודת עבודת ה' נשען עליה, וזאת התורה וזו היא העבודה האמיתית כפי אשר קבלנו מרבתינו הקדושים, והס מלהזכיר ולחשוב כזאת, הרחמן יצילני מהאי דעתא, והנה אנחנו כאחד ממש, מיום היותינו יחד לשמוע דברי אלקים חיים מבאר מים חיים ממקור אחד נטע אחד נטענו, ונפשי קשורה בנפשו מעולם ועד עולם כרשפי אש שלהבת ייה ריעין דלא מתפרשין...¹⁰².

לאחר שנים מתייחס לכך הרה"ק הרש"ז הכותב אל החסידים ברייסיין, ומשבח את הבהרת דבריו הקדושים של הרה"ק הרא"ק:

"ויפה כוון במכתבו דשנת תקס"א לכללות אנ"ש, ובפרט בענין ההתבוננות איך יעלה על הדעת לחלק על זה כו'..."¹⁰³.

הרה"ק רבי אברהם המלאך כמחדש השיטה

נראה כי לעובדה שהרה"ק הרש"ז קיבל תורה מהרה"ק רבי אברהם המלאך בנו של מרן המגיד ממעזריטש הייתה השפעה על דרך החסידות הייחודית שנקט בה. הוא עצמו כותב על כך להרה"ק הרא"ק:

"כי מעולם לא בקשתי ממנו שום הסכמה על מילי דחסידות, להיותם אמרי פה קדוש רבנו הגדול זללה"ה ובנו נ"ע ממעזריטש"¹⁰⁴

הזכרת שמו של הרה"ק רבי אברהם המלאך כהדגשה למסירת דברים בעניינים עמוקים אלו לא באה דרך אגב. אלא ייתכן והיא מצביעה על הדגש האומר כי קבלת הדברים הן אמנם ממרן המגיד ממעזריטש אך על פי פירושו של בנו הרה"ק הר"א המלאך. זאת ועוד, במכתבו של הרה"ק הרא"ק אל הרה"ק הרש"ז בה הוא מפרט את תלונותיו, הוא מתייחס באופן מיוחד לדברים המיוחדים שקיבלו מהרה"ק הר"א המלאך:

"וכת"ר מסר דבריו בע"פ שיתוכח עמי אם יש לי איזו ידיעה מדברי הרב החסיד האמיתי מו"ה אברהם נ"ע... אשר נפשו יודעת מאוד שלא נתעלם ממני דבר וכל אשר שמעתי מפה קדוש אדמו"ר ובנו הרב הקדוש נהירין לי ומאירין כספירים כאלו היום נתנו ותורתם בתוך מעי הולך ונובע מקדושת הארץ מוכשר לקבל טהרה מאוד..."¹⁰⁵

נראה כי הרה"ק הר"א המלאך הוא שחידש והרחיב את דרך התבוננות לכלל החסידים, והמסורת החב"דית¹⁰⁶ מביאה כי אכן "רבינו קבל זה [ה"התבוננות]" מהקדוש הר"א בהה"מ נ"ע שכשנסע ללוותו אמר בזה"ל פאר פאר קוק ניט אויף דיא פערד כו'... וע"ז רמז לו הקדוש דרך אחרת שלא להביט על הסוסים כ"א לומר דא"ח הרבה...". ודבריו הקדושים מרומזים במסורת החב"דית "שנתחדש אצלו דרך חדש בעבודה ממלחמת פרידריך"¹⁰⁷, והוא ענין אטאקירין¹⁰⁸ שכפי הנראה אינה מתקרבים זל"ז ללחום זע"ז כמקדם רק אדרבא בורח

102 אג"ק אדה"ז, תשע"ב, נספח 30 עמ' תקד.

103 שם אגרת פט, מאלול תקס"ה.

104 שם, שם.

105 אגרות בעל התניא, אגרת צד.

106 בית רבי, עמ' 88 ושם הוא מביא בהערה מכתבי הרה"ק רבי הלל מפאריטש "שמעתי בשם הקדוש ר"א בהה"מ נ"ע ז"ל שנתחדש אצלו דרך חדש בעבודה ממלחמת פרידריך..."

107 מלחמת שבע השנים הייתה מלחמה ממושכת בין תקט"ר-תקכ"ג, אשר התרחשה באירופה בין בריטניה, פרוסיה והאנובר, לבין צרפת, אוסטריה, שבדיה וסקסוניה, המלחמה אותה ניהל פרידריך השני מלך פרוסיה הוכיחה את גאוניותו האסטרטגית והקנתה לשמו את התואר "הגדול".

108 = לתקוף.

משכנגדו, ואח"כ מסבב אותו עד שמוכרח להכנע...¹⁰⁹:

"בשם בן הה"מ הרב ר' אברהם נ"ע: החסידות שנתחדש ונתגלה מלמעלה ע"י המלחמה שהי' אז בימיו [הנק' זיבען יאריקע קריג] בין [פרידריך מלך] הפריסין עם שארי המלכים, כי סדר מערכות המלחמה תמיד לשום כ"א להחיל שלו לג' מחנות דופן האמצעי ושתי ידות ימין ושמאל, וכן מסדר ג' שכנגדו [לג' חלקים] וכל מחנה נלחמה עם שכנגדו עד שהאחד גובר. והצלחת הפרוסים אז ע"י תשועת ה' לו מלמעלה רוח בו מלמעלה שישים כל הג' מחנות ביחד נגד מחנה וחלק א' של השונא וזהו הנק' אטאקירען..."

"...וכמו"כ יש להבין ההפרש שבין הספרי מוסר והחידוש שחדשו תלמידי הבעש"ט זלה"ה ותלמידי תלמידיו זכר כולם לחהעזה"ב, כי בכל הספרים ספרי מוסר מובא בגנות המדות רעות ואין שיש להרחיק מזה, למשל אין שיש לגנות הכבוד והגאווה... ויש בזה ריבוי מדריגות וכאשר צריך למשש בכל פרטי מדותיו בכדי להרחיקה מעליו לא ימלט משתי אלה, א' כי מצד חשבו כמה גדול תאוות הכבוד וכד' ידבק ביד ומאומה מן החרס, ער קריגט דערינען געפליקייט כידוע שזה סכנה גדולה להביט בעמקי הקליפות כמבואר בספרים והב' כי א"א ליגוף כל המדות רעות המוטבעים בו מתולדתו בגנות המדה לבד בלי הישאר מאומה, כי על כל פשעים תכסה אהבת עצמו ואינו רואה חוב לעצמו, וכ"ש דקות המדה ומקורה ושרשה כי כל אשר יגנה המדה הוא בשכלו המוגבל ומוטבע בו וא"א שיגבר כ"כ על המדות לגרשם כלה גרש יגרשם. משא"כ אחרי שיתבונן האדם בנפשו האלקית אין הקב"ה ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין כמבואר בכתבי קודש רבוי עוצם ההתבוננות ביטול כל העולמות עליונים ותחתונים אצלו ית' וכולא קמי' כלא וכאין, תתהלל ותתלהט נפשו בשלהבת רשפי אש ומקיף נפשו הבהמית עם כל עשר מדותיה עד בלי ימצא, כפי אשר שכלו של כאו"א משגת כו'..."

לקביעה זו סימוכין משושלת צדיקי רוזין נכדי הרה"ק רבי אברהם המלאך, שבה קיימת מסורה האומרת כי מה שכתב הרש"ז בשער ספר התניא "מלוקט מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון נ"ע" הכוונה בספרים הוא אל המהר"ל מפראג, ואילו הכוונה "מפי סופרים קדושי עליון נ"ע" הוא אל הרה"ק רבי אברהם המלאך¹¹⁰. וכמסורה מצדיקי רוזין: "שתוכן ספר התניא מסר המלאך הק' להרב זיע"א שלמדו נסתר כידוע"¹¹¹.

הרה"ק רבי מנחם נחום מבאיאן-טשורנוביץ אמר: "...[הרה"ק רבי אברהם] המלאך השפיע סודות התורה להרב [הרה"ק הרש"ז בעה"ת והשו"ע] והרב השפיע להמלאך פשט, רמז ודרוש"¹¹². "כשלמדו יחד היה הרב בעל התניא מניע את המורה שעות לאחר - צוריק

109 מגדל עז להרב יהושע מונדישיין, עמ' ש"צ.ו. הקטעים המצוטטים הם משלושה כת"י. ראה גם ספרו "המסע האחרון" עמ' 233 ואילך.

110 מפי הרה"ח ר' דוב רבינוביץ משב"ק כ"ק האדמו"ר מבאיאן שליט"א, ששמע מזקני חסידי באיאן. הרה"ק הרמ"מ מליובאוויטש כותב, אג"ק כרך יז רמו: "...שכוונת רבנו הזקן בהקדמתו להתניא בכתבו, מפי ספרים, לספרי מהר"ל מפראג. כן מפרשים חסידים בלדמס ספר התניא, ע"פ מה שקבלו מזקני החסידים מדור לדור, אבל לא שמעתי בזה מכ"ק מו"ח אדמו"ר וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, אף שבכלל מסורת חסידים בעלת סמכא היא". וראה כך גם בשיחות קודש תש"ל, ח"ב, עמ' 495.

111 בלשון חסידים יתקדש, תשע"ב, עמ' רלב. מספר אהלי יעקב, להרה"ק מהוסיאטין י"א כסלו, "שסיפר בשם הרה"ח ר' חיים וויטמאן ע"ה, ששמע מפ"ק מרן אדמו"ר מבאיאן-ניו יארק זיע"א - שבודאי שמע זאת מאביו מרן אדמו"ר הפחד יצחק זיע"א, ושם: "מרן הס"ק מרוזין זיע"א אמר, אשר כל חכמת חב"ד נצמח מזקנו הרב המלאך הק' זיע"א ומהרה"ק רבי מענדיל מוויטעפסק זיע"א".

112 תפארת מנחם, חלק ב תשי"ג, עמ' מג. ראה עוד מקורות לקשר הרה"ק הר"א המלאך עם הרה"ק הרש"ז במאמרו

געריקט דעם זייגער - להטעות את המלאך הק', כדי שילמדו יותר, והיה הבעל התניא ממליץ על זה הפסוק (משלי ט יז) מים גנובים ימתקו¹¹³ ייתכן ולעובדה ש"הרב מוואלפא" ממקימי חבורת החסידים של מרן הר"א הגדול מקארלין, תלמידו של מרן המגיד ממעזריטש¹¹⁴ היה נמנה עם בני חבורתו של הרה"ק הר"א המלאך, - היה קשר למשנתו בשיטת החסידות¹¹⁵ שעליה חלק מרן הרש"ק¹¹⁶:
 "הוואלפער הי' שומע תורה מפי המגיד, והי' אומר לפני המלאך רבי אברהם, והי' שם ר"ר ברוך [ממעזבוז] ואמר כמדומה לי אז ער וועט ניט אויסהאלטן [הוא לא יעמוד בכך] וכך הוה כידוע"¹¹⁷.

"צדיקי פולין" ושיטת חב"ד
 כאמור, הרה"ק רבי זוסיא מאניפאלי והרה"ק רבי יהודה ליב הכהן תלמידי מרן המגיד ממעזריטש עיטרו את ספר התניא בהסכמותיהם הנלהבות. גם הרה"ק רבי אהרן הכהן מזליחוב ומאפטא, שהדפיס בשנת תק"ס, שנתיים לאחר הופעת התניא בדפוס, את ספרו "אור הגנוז לצדיקים" מרבה לצטט את ספר התניא למעלה מעשרים פעמים, ובהקדמתו הוא מצטט את הדברים:

"אי אפשר להשיג יראה עילאה שהיא יראה פנימית ויראת בשת אלא בקיום התורה והמצות ע"י יראה מהתבוננות בגדולת ה'... הנה לבעבור אשר ראינו שספר תניא למי שלא למד כתבי הקדוש מאריז"ל, הרי הוא לפניו כדברי הספר החתום, על כן העתקנו הקדמה כולל בדרך קצרה בכללות העולמות לבד... למען יהיה מובן דברי הספר תניא, הנקרא ספר של בינונים, וספר אור הגנוז באר היטב...".

המגיד הקדוש מקוזניץ הסכים לספר "אור הגנוז לצדיקים" שכאמור בנוי על ספר התניא: "חיבור אור הגנוז לצדיקים מלוקט באמרים אמרי יאה דברים עתיקין מקדמונים, ומחמת שהכוונה רצוי' לזכות את הרבים הנני מסכים דעתי להדפיס...". בחיבוריו הקדושים

המצויין של הרה"ח ר' אלישע פקשר שליט"א, "תפארת ישראל" יז תשרי-חשוון תשמ"ז. וכן ד"ת וסיפורים במגדל עז להרב יהושע מונשיין. ובספר חסד לאברהם "משמיע שלום". מהדורת מכון שפתי צדיקים - קאפיטשניץ בנשיאות כ"ק האדמו"ר מקאפטשניץ שליט"א.

113 "בלשון חסידים יתקדש", עמ' רלא בציון המקורות.

114 "מתחילה היה הוא היותר גדול בהחברייא, וכולם היו הולכים לשמוע ממנו הדא"ח של הה"מ [הרב המגיד ממעזריטש] שהי' חוזר הדברים כהויותן ובטוב טעם". בית רבי א. עמ' 130 כך מספר עליו הרה"ק רבי שלום דוב מליובאוויטש תורת שלום, ברוקלין נ. י., תשס"ג עמ' 82: "מתלמידי המגיד [ממעזריטש] היו שנים אשר קבלו את תורת הרב המגיד כולה... רבינו הגדול [רבי שניאור זלמן מלאדי] והרב מוואלפא...".

115 חסידות חב"ד מדיגישה בהרב מוואלפא את עובדת היותו גדול בהשכלת החסידות, דרשן בטוב טעם ופה מפיק מרגליות, וראה עדותו של הרה"ק הרש"ז, כרם חב"ד, גליון 4, חלק א, עמ' 53: "אותו האיש מעיר וואלפע ידוע ומפורסם לכל שרצה להיות רב גדול במאד שיסעו מכל העיירות לשמוע דרשותיו... באמרו שהוא דורש טוב יותר מחבירו בן עירו [מקארלין] מ' שלמה ...". ויש להוסיף עליהם דברי חתנו רבי אריה ליב מוואלפא על היותו פה מפיק מרגליות והמובאים בקבא"ר קלז. הרב יהושע מונשיין מדייק במכתבו של הרה"ק הרש"ז לאושאץ בקטע המתיחס להרב מוואלפא: "וגם דמי נדרש לדורש דמים" שבמלים אלו נרמזת גם יכולת הדרשה שלו. "המאסר הראשון", עמ' 589 בהערה.

116 על כך ראה במאמר "בית המדרש וולפה וואלפערס שולכין" בקארלין" קובץ באו"ר קלז. לאחר הסתלקות הרה"ק הר"א המלאך בראשית תקל"ח, גידל מרן הרש"ק בביתו בקארלין את בניו הקדושים שנשארו יתומים, הרה"ק רבי שלום מפרובישט והרה"ק רבי ישראל חיים מלודמיר שהיה לחתנו.

117 כתבי ר"י שו"ב חלק שני (כת"י).

מזכיר המגיד מקוזניץ את ספר התניא¹¹⁸. כל אלו מצביעים כי הלך בעקבות רבו-חברו הרה"ק הרלו"י מברדיטשוב אשר עמד כצור חלמיש להגן על מחותנו הרה"ק הרש"ז. "על ספר התניא של הרה"ק מלאדי אמר [הרה"צ רבי שמעון מזליחוב] כי ידוע שהמגיד הקדוש מקשוניץ זי"ע למד כל יום פרק תניא בתפילין דר"ת. פעם אחת היה אצלו הרה"ק [הרה"ש] מסטאלין זי"ע והתפלא על זה, אמר לו המגיד הקדוש זי"ע תדעו כי המחבר הזה ביכולתו לומר תורה בפני משיח צדקנו, דער תניא איז א ספר פון גן-עדן"¹¹⁹. יש לציין את הסכמתו המצורפת של רבי משה צבי הירש מייזליש רבה של זאלקווא, מקום הדפוס של ספר "אור הגנוז לצדיקים" כי הוא אשר נתן חתימתו על הספר כתר שם טוב יחד עם מרן הרש"ק ועל ספר התניא שנדפס בזאלקווא בשנת תקנ"ט.

כך גם מעניינים הם דיבוריו של אחד מצדיקי ווהלין, הרה"ק רבי נחמן מברסלב שביקר בטבריה בראשית תקנ"ט, בעיצומם של ימי המערכה שניטשה בין הצדדים על שיטת החסידות, ונפגש עם הרה"ק מקאליסק. כפי הנראה מהמשך הדברים עסקו גם בעניין שיטת החסידות ובעניין "מעות ארץ ישראל" להחזקת היישוב החסידי. בשובו חזרה לביתו בקיץ אותה שנה, נסע מיד במיוחד לרייסין הרחוקה כדי להיפגש עם הרה"ק הרש"ז בלאזני. נסיעה זו שעליה כותב הרה"ק הר"א מקאליסק¹²⁰ אל הרה"ק הר"נ מברסלב:

"...ושמחנו מאד אשר שמענו משפעת שלומו, כי בא לביתו בשלום, וראינו שקשר עבותות האהבה לא זוה, בכל לבבו דורש טובתינו, ושם לדרך פעמיו, ונהג נסיעתו בעצמו למדינת רייסין, יהי כן ה' עמו... גם ממדינת רייסין לא יש לנו שום ידיעה מה נעשה שם בנידון זה, אחרי נסיעת כת"ר לשם, ונתראה פנים ויספר להם מכל התלאה אשר מצאתנו, מצפים אנו שיודיע לנו רומ"ע כת"ר בפרטיות מכל אשר עשה שם..."

בעוד ומהמכתב משתמע שנסיעתו להרה"ק הרש"ז עמדה רק בעניין "מעות ארץ ישראל"¹²¹ להחזקת היישוב החסידי שעבר אז תלאות רבות, ביניהם המלחמה שערך נפוליון בארץ ישראל שלהי חורף תקנ"ט¹²² שדלדלו את היישוב החסידי. הרי במרומז מצביעה המסורת הברסלבית ששיחתם נסבה גם על שיטת החסידות:

"גם תיכף בבואו מא"י¹²³ נסע לק' לאדי¹²⁴, להרב החסיד הגאון המפורסם מו"ה שניאור זלמן

118 בעבודת ישראל פרשת שמיני, ובאבות פרק ב ב ובהקדמת גאולת ישראל על המהר"ל מפראג, חן כללים סוף אות מד. גבורות ישראל בד"ה אמר רבי אלעזר, ועוד.

119 ספר נהרי אש, ברוקלין תש"ע, עמ' רלא.

120 חיי מוהר"ן בסוף הפרק נסיעתו לארץ ישראל אות קנ. תודה להרב אליעזר חשין שהעביר לנו באדיבות את המקורות מבית גנזיר.

121 בתקופה זו טרם ניטשו חילוקי דעות ברייסין בעניין החזקת היישוב החסידי בגליל, שהחלה באמצע חורף תקס"ג. אלא שהייתה לאחר הפשרה שהושגה על חילוקי הדעות בוהלין בעניין הקמת כולל מיוחד לעולי פולין בשנת תקנ"ו, ובגלל כך נסע הרה"ק הר"נ אל הרה"ק הר"מ מנסכיו. ראה קובץ באו"י, פרק א, גליון י עמ' פג"צ. פרק ב, גליון יא עמ' קט"קכו. פרק ג, גליון יב עמ' קט"קלב.

122 נפוליאון רצבאו הגיעו אל יפו בסוף אדר א תקנ"ט ותוך ימים ספורים הצליחו אנשי נפוליאון לבקע את החומה ולפרוץ אל העיר. נפוליאון חידש את התקדמות כוחותיו באמצע חודש אדר ב' בעוברו בשרון ניהל נפוליאון קרב עז באזור קאקון.. מן השרון עלה נפוליאון אל הכרמל. וכבש את חיפה ללא קרב, אך נחל מפלה בקרב על עכו, ובאמצע חודש אייר נסוג מן העיר עכו.

123 קיץ תקנ"ט, ראה שבחי הר"ן, סדר הנסיעה שלו לא"י.

124 "כת"י חיי מוהר"ן שהעתיק ר' נפתלי": "בשובו מארץ י[שראל] ה[יה] בלאזני" אצל ר[בין] ז[למן], ואצל הרמ"ש

זצוק"ל, ודיבר עמו הרבה מענין אנשי א"י. כי בעת היות רבינו ז"ל בא"י, שיחרו פניו שם, שיהיה הוא ז"ל שם. ובענין זה יש כמה מעשיות לספר מה שעבר עליו בעת נסיעתו לשם, ובהיותו שם, ובחזירתו משם¹²⁵."

על סיפור אחד מ"יש כמה מעשיות לספר" המבאר במקצת את אשר "דיבר עמו הרבה מענין אנשי א"י" שבא במרומו ב"אבניה ברזל"¹²⁶, סיפר החסיד רבי לוי יצחק בנדר מבעלי השמועה בברסלב¹²⁷, דברים שיש בהם לאשר כי גם נושא שיטת החסידות הייתה בשיחתו עם הרה"ק הרא"ק ובמטרת נסיעתו להרה"ק הרש"ז:

"כי מוהר"ן בנסיעתו אל הרב בעל התניא פגש אברכים מחסידיו שדיברו על איזה נושא בקבלה, והארכו ב"משל" יותר מדי, ומוהר"ן דיבר אודות כך עם הבעל-התניא והוא התנצל על כך, "האט דער רבי ג'זאגט צום בעל התניא: פאר וואס רעדט איהר פאר אזעלכע מענטשן אזעלכע הויכע דיבורים? דער רבי האט פארגעהאלטן... ער האט זיך פארענטפערט."¹²⁸

בראשית שנת תקנ"ט נאסר הרה"ק הרש"ז ושוחרר יחד עם עשרים ושנים חסידים מרייסין וליטא, וכעבור שנתיים שוב נאסר ושוחרר, ובשנת תקס"א החל הרה"ק הרש"ז בהרחבת מאמרי חסידות כפי שכותב הרה"ק הריי"צ¹²⁹:

"בבוא הוד כ"ק רבינו הזקן מפטרסבורג בפעם השני בשנת תקס"א והתיישב בליאדי, סדר חדש נהי' בענין אמירת מאמרי חסידות, מכמו שהי' לפני זה. עד אז, על הרוב, היו מאמרים קצרים, והביאורים היו גם כן בתכלית הקיצור. ובהתיישבו בליאדי התחיל לדבר מאמרים ארוכים עם ביאורים ותוספות ביאורים, עד כי רבות פעמים הגיד מאמר אחד עם שלשה ארבעה ביאורים וכל ביאור הוא עומק שכלי מיוחד."

משנת תקס"א עד חורף תקס"ג נעשו ניסיונות בהשכנת שלום, כשבמתווה השלום עמדה הסכנה לקיום שיטת החסידות של מרן הרש"ק והרה"ק הרא"ק¹³⁰. אין ספק כי מאז הסתלקותו של מרן הרש"ק בשלהי תקנ"ב רפו ידי החסידים ברייסין שנהו אחר שיטתו, וכמעט בודד נאבק הרה"ק הרא"ק ממקום מושבו בטבריה למען שיטתו בחסידות. באותה עת התעצמו קהילות החסידים שסרו למרותו של הרה"ק הרש"ז. ניכר הדבר כי לכל אותה תקופה הייתה חסרה להם באיזור הנהגת שושלת קארלינית שגלתה גולה אחר גולה מלודמיר לזליחוב שבפולין.

[הרה"ק רבי מרדכי מ[נ]שכין] הי[נה] ק[יודם] פ[נסח] העולה מכאן שהמיקום הוא 'לאזנ' - ולא 'לאדי', נמצא שהשם לאדי שנקבעה בדפוס - טעות דפוס היא.

125 חיי מוהר"ן, למברג תרל"ד, סי' קיג. ראה בס' מסע ברדיטשוב, תש"ע, להרב יהושע מונדישין, עמ' 20-24 בעניין ביקור הרה"ק הר"נ מברסלב אצל הרה"ק הרש"ז, וגם ביקור הרה"ק הרש"ז בביתו של הרה"ק הר"נ מברסלב בשנת תק"ע.

126 הרב החסיד רבי שמואל הורוויץ, ירושלים תרצ"ה, עמ' לו. בנדפס מושמט קטע קצר בהשוואה לכ"י המקורי של הספר.

127 מתוך קלטת שהעביר אליי הרב אליעזר חשין.

128 את שיחתו סיכם הרלו"י: "אני מתכוון לומר שהרבי [מוהר"ן] העיר אז שלא לדבר דיבורים גבוהים כאלה... זה גם נפקא מינה, כמה פעמים מדבר הרבי שם שיחה... היום לומדים בספר הרבי [לקוטי מוהר"ן] באופן קל, אך הרבי מדבר מעט גם קבלה, אז אנו עוברים את זה, אין אנו עושים פירושים מכך, עוברים את זה, ומתקדמים הלאה, בגלל שאין מאריכים בדבר....".

129 קונ' לימוד החסידות עמ' 9. אגרות-קודש שלו ח"ג עמ' שמ.

130 הרה"ק הרא"ק במכתבו בשנת תקס"א אל החסידים ברייסין, אג"ק אדה"ז תשע"ב, נספח 30 עמ' תקד. על כך מרמו הרה"ק הרש"ז במכתב, אג"ק אגרת פט: "ובשנת תקנ"ט, מחמת צוק העתים לא נפנית להשיב לו [להרה"ק הרא"ק] תשובה נכונה עד שנת תק"ס. ולזאת השיב כהוגן בשנת תקס"א. וגם בשנת תקס"ב כתב אלי מכתב טוב. גם בשנת תקס"ג בא מכתב טוב, רק שכנגדי לא הגיעוהו לידי כנודע."

חזרתו באותם ימים של מרן הרא"ש הגדול לסטאלין חבל ארץ מגורי אביו הקדוש¹³¹, גרמה למפנה בקרב החסידים בקהילותיהם ברייסיין בליטא ובפולסיה שנקטו בשיטת מרן הרש"ק והרא"ק. מעתה נכנס מרן הרא"ש לעובי הקורה, כשלצדו הצדיקים הקדושים: רבו הרה"ק רבי ברוך ממעזבז, ורעו הרה"ק הר"מ מלעכוויטש, אשר הביעו במהלך שנים אלו את תמיכתם הנמרצת בהרה"ק הרא"ק ושיטתו בחסידות. ואילו הרה"ק רבי לוי יצחק מברדיטשוב תמך באופן נחרץ בשיטתו של הרה"ק הרש"ז מחותנו¹³².



131 בשנת תקס"א. ראה לעיל בתחילת פרק הראשון של המאמר. קובץ באו"י קנט.

132 מדבריו של הרב שלום דוב לוין בס' "תולדות חב"ד ברוסיא הצארית" עמ' כג, עולה כי במכתבים של השנים תקס"ד-טו מכנים זה את זה, הרה"ק הרש"ז והרה"ק הרלו"י, בשם "מחותני", מכאן מסקנתו כי כבר בשנת תקס"ד השתדכו ביניהם, והשתדכו פעמיים. הראשון היה בין רבי אלעזר בנו של הרה"ק מאיר בהרה"ק רבי לוי יצחק לבין מרת שרה בת הרה"ק רבי דוב בער מליובאוויטש. וחתונתם ידועה בשם "החתונה הגדולה" התקיימה בזלאבין בקיץ תקס"ז. והשידוך השני היה בין הרב יקותיאל זלמן ברבי יוסף בונם חתן הרה"ק הרלו"י לבין מרת רבקה בת הרה"ק רבי דוב בער מליובאוויטש שחתונתם התקיימה בחורף תקס"ח. במכתבו של הרה"ק הרש"ז אל הרה"ק הרלו"י אחרי י"ט כסלו תקנ"ט בו מבשרו על שחרורו אינו מכנהו "מחותני". ונראה אשר כבר בשנת תקס"ב השתדכו ביניהם, כי להשערת (שאותה אפרט א"ה להלן) מכתבו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין אל הרה"ק המגיד מקווננין מ"יום ב' פ' תולדות פה ק' סטאלין" נכתב בראשית שנת תקס"ג [כז חשוון] ושם מוזכר "האיך שנעשה השדוך [בין הרה"ק הרש"ז] עם הרב הגאון הק' [הרה"ק הרלו"י] שיחי".